الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحي فارس بالمدية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

محاضرات في مقياس مدارس ومناهج

مطبوعة بيداغوجية للسنة الأولى جذع مشترك علوم اجتماعية

من إعداد:

الدكتور محمد بوجطو

السنة الجامعية 2022-2023

فهرس المطبوعة

الموضوع	الصفحة
- مقدمة	3
1- المعرفة وأنواعها	4
- تعريف المعرفة	4
- أنواع المعرفة	5
2- خصائص المعرفة العلمية	8
3- البحث العلمي	17
- تعريف البحث العلمي	17
- أنواع البحوث	18
- شروط البحث العلمي	22
4- المنهج العلمي	27
- تعريف المنهج العلمي	27
- تعريف المنهجية	29
- العمليات الأساسية في المنهج العلمي	30
5- المعرفة والمنهج لدى اليونان	34
- السوفساطائيون.	35
- سقراط.	36
- أفلاطون	37
- أرسطو	40
6- المعرفة والمنهج عند المسلمين	43
- علم الفقه	47
- علم الحديث	50
- علم التاريخ	52
- علم العمران البشري	53
- الفلسفة	54
- المنهج الشكي لدى الغزالي	55
7- المعرفة والمنهج في عصر التنوير الأوروبي	62
- فرانسيس بيكون ومنهج تفسير الطبيعة.	63
- المنهج الشكي لدى ديكارت.	67

جامعة الدكتور يحيى فارس بالمدية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

– المنهج الحسي	69
– اللاحتمية لدى مالنبراش	71
– كانط ونقد العقل.	72
– هيغل والمنهج الجدلي المثالي.	78
– كونت والمنهج الوضعي.	81
– ماركس والمنهج الجدلي المادي.	84
– دوركايم ومنهج دراسة الظواهر الاجتماعية	90
– ماكس فيبر والمنهج التأويلي	94
1– ملخص المدارس المنهجية الكبرى.	96
– خاتمة	104
– قائمة المراجع	105



مقدمة

تتناول هذه المطبوعة البيداغوجية محاضرات حول المدارس المنهجية الرئيسية، والتي تندرج ضمن وحدات التعليم المنهجية، وهي تعد بمثابة القاعدة المنهجية التي يحتاجها الطالب في العلوم الاجتماعية المختلفة.

تتضمن المطبوعة مجموعة من المحاضرات التي تتفق مع الدليل التوجيهي المعتمد من طرف وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وقد تم في إعدادها مراعاة الاتساع في طرح المسائل المرتبطة بالمعرفة العلمية عموما، اقتضاء لمراعاة بناء القاعدة المعرفية التي تربط بين فروع المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية المختلفة.

وبالرغم من الجهد المقدم في إنجاز هذه المطبوعة، إلا أنها تبقى محاولة لترجمة الأهداف المرجوة من خلال محاور البرنامج المعتمد رسميا، وتجسيده بيداغوجيا من خلال هذه المحاضرات، كما يجب التنبيه أنه تم مراعاة البرامج المقررة في السنوات اللاحقة لدى كل تخصصات العلوم الاجتماعية في إعداد المطبوعة، إذ لم تتطرق لبعض الموضوعات، ليس إهمالا لها، بل لأنها تعتبر موضوعات رئيسية في السنتين الثانية والثالثة في كل تخصصات العلوم الاجتماعية، ومنها طرق البحث، وأنواع المناهج، والإشكالية والفرضية وأدوات البحث، ولذلك واستغلالا لممكنات الجهد والوقت لم تتطرق لها المطبوعة باعتبار أنها موضوعات مبرمجة في السنوات اللاحقة.



1- المعرفة وأنواعها

منذ وجد الإنسان وجدت المعرفة، ولذلك المعرفة خاصية إنسانية، ففي حدود العلم الذي بلغه الإنسان، يعتبر "الإنسان" الكائن الوحيد العاقل والمفكر والذي يمكنه أن يراكم المعلومات وينظمها ليشكل المعرفة، فهو الكائن الوحيد الذي طور حياته منذ وجوده في الطبيعة، وما تاريخ الفكر والمعرفة والعلوم المختلفة، والحضارات المتعاقبة إلا دليل على ذلك، وهذا خلافا لبقية الكائنات التي بقيت تكرر حياتها البدائية بالنمط نفسه إلى يومنا هذا.

1-1- تعريف المعرفة:

التعريف اللغوي: وفقا لابن منظور في "لسان العرب"، تعني المعرفة العلم والوصف والإظهار، والارتفاع، وهي من فعل: عرف عرفانا.

عرفه الأمر: أعلمه إياه؛ واعترف القوم: سألهم، واعترف لنا: وصف نفسه بصفة تحققه؛ واستعرف إليه: انتسب له ليعرفه. هنا يمكننا أن نستخلص عملية الإظهار والوصف والإعلام.

والمعروف: الوجه الذي يعرف به؛ والمعروف: الحسن من الأفعال؛ والمعارف: محاسن الوجه؛ ومعارف الأرض: أوجهها، وعريف القوم: سيدهم؛ اعترف بذنبه: أقر به؛ استعرف: عرف نفسه؛ العرف: ما ارتفع من الأشياء. هنا يمكننا أن نستخلص الارتفاع والإظهار.[1]

ومنه: فالمعرفة تعني الظاهر من الأشياء، وظهور الأشياء يقتضي أن تكون مرتفعة، وتعني وصف هذا الظاهر من الأشياء، والإعلام به.

[1] – أنظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، ص (2897-2902).

وعليه فالمعرفة تعني وصف الأشياء بما هي عليه من صفات وخصائص، أو بما هي عليه في تصور الواصف لها، وهذا يتطلب عقلا يعي ذلك، وبالتالي المعرفة بدون عارف غير ممكنة.

– **التعريف الاصطلاحي:** المعرفة هي مجموع التصورات والمعاني والآراء والمعتقدات والحقائق التي تتكون لدى الإنسان عن ذاته وعن الوجود.[1]

من أهم خصائصها التطور، فهي تخضع لحركة الإنسان واطلاعه المستمر، ومن خلال التراكم تتشكل مجموع التصورات المنقولة عبر الأجيال البشرية والتصورات اللاحقة التي يكونها الإنسان في حاضره، كما ترتبط درجة تطور المعرفة بالمجتمع، فقد وصف ذلك **ابن خلدون** في "المقدمة"، حيث ربط بين المعرفة وأنماطها وطبيعة العمران البشري، كما قسم **أوغست كونت** طرق التفكير وفقا لمراحل التاريخ البشري فيما يعرف بـ"قانون الحالات الثلاث".

1-2- أنواع المعرفة: [2]

هناك عدة تصنيفات للمعرفة، تصنيف حسب درجة التحقق، وآخر حسب ميادين المعرفة، وتعني درجة التحقق مدى مطابقتها للواقع، ومدى إمكانية التأكد من صدقها عند تكرار البحث فيها، وإمكانية البرهان عليها؛ أما حسب الميادين، فهناك المعرفة الفلسفية والدينية والطبيعية والإنسانية والاجتماعية وغيرها.

[1] – أنظر: ابراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، ط1، الأردن، 2009، ص22.

[2] – أنظر: – موريس أنجرس، منهجية البحث في العلوم الإنسانية، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، ط2، الجزائر، 2006، ص

– علي معمر عبدالمؤمن، البحث في العلوم الاجتماعية، منشورات جامعة 7 أكبوير، ط1، ليبيا، 2008، ص

– ابراهيم أبراش، مرجع سابق، ص (23-27).

– **المعرفة ما قبل العلمية:** وهي كل معرفة كانت أو مازالت خارج البحث العلمي، فهي معرفة لم يُتأكد من صدقها في الواقع، أو تلك التي يتعذر البرهان عليها من خلال تطبيق المنهج العلمي.

وتنقسم هذه المعرفة إلى أنواع:

أ– المعرفة العامة: وهي القائمة على أساس التقليد والتلقين من الغير، أو الناتجة من الإحساس البسيط والمباشر، أو المكتسبة من خلال الرصيد المعرفي الموروث عن طريق الأسرة والمحيط الاجتماعي.

يغلب على هذا النوع من المعرفة أنها معرفة غير مبرهنة، ومكتسبة من خلال التجارب اليومية للأفراد والجماعات، وحتى وإن اعتمدت على العقل في جزء منها فهي لا تعدو أن تكون معرفة مبنية على منظومة من المعارف المتراكمة عبر الزمن، ومن خصائصها السطحية والتعميم المفرط.

قد تكون المعرفة العامة مدخلا للبحث العلمي، إذ يمكنها أن تنبهنا إلى الكثير من الظواهر لدراستها، كما يمكننا أن نجعلها مدخلا لتحديد مشكلة الدراسة، لكنها في الأغلب هي معرفة معيقة للبحث العلمي، بالنظر للضغط الذي تمارسه على الباحث، خاصة على مستوى السلوك اليومي، وبالتالي إذا لم ينتبه الباحث لهذا الضغط قد يقع في الأخطاء.

ب – المعرفة الحسية الأولية المباشرة: وهي أولى طرق المعرفة لدى الإنسان، إذ تمثل المرحلة الطفولية من حياته، فالطفل يتعرف على الأشياء في البداية من خلال حواسه فقط، وهذه المعرفة الأولية هي معرفة قاعدية تسبق العمليات المعرفية المعقدة اللاحقة.

وهذا النوع من المعرفة يبقى خارج نطاق المعرفة العلمية، ولكن يمكن الاعتماد عليه أيضا كمدخل لتناول الظواهر بالدراسة وفقا للمنهج العلمي، حيث يساعد الباحث في تحديد مشكلة دراسة ما.

ج – المعرفة الدينية: وهي معرفة وثوقية تتسم بالتصديق اعتقادا، لا يمكن البرهنة عليها بطريقة علمية، وهي في مجملها يكتسبها الإنسان بالتلقين والتقليد والعقل.

د – المعرفة الفلسفية: وهي معرفة عقلية تأملية تحاول الربط بين الواقع وممكناته، وبين الإنسان وممكنات وجوده وأفعاله، كما تهتم بالجانب النظري البحت للعلم وأدواته وشروطه وتحقق قوانينه، ومدى صدق نتائجه، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى تهتم بالذات المفكرة والباحثة من حيث ممكنات تحقق وجوده في الواقع، وممكنات الفهم لديها بالبحث في آلة التفكير (العقل) ونقدها.

لقد تطورت المعرفة الفلسفية مع تطور الحضارة الإنسانية، انطلاقا من التفسيرات التأملية الخيالية إلى التفسيرات التأملية المبنية على الحقائق العلمية المكتشفة، ولذلك فالفلسفة اليوم تتحاور مع العلم في إطار الممكن العقلي والواقعي، فهي تقدم للعلم النقد من جهة المنهج المعتمد والنتائج المحققة في إطاره، والوسائل والأدوات المستعملة في ذلك، كما تفتح له آفاقا جديدة يمكنه البحث فيها من خلال التساؤلات الجديدة التي تقدمها، وفضلا عن ذلك تقدم تأملا عن مستقبل البشرية في إطار كل حقيقة علمية جديدة، أما العلم فهو يجيب عن أسئلة الفلسفة، يقدم نتائج جديدة تعتمد عليها الفلسفة في بناء تأمل جديد.

– المعرفة العلمية:

هي معرفة متحقق من صدقها من خلال تطبيق المنهج العلمي، ومبرهن عليها بموضوعية، بعيدا عن كل تحيز نحو الذات بكل خصائصها النفسية والاجتماعية والقومية والدينية والعرقية وغير ذلك، فهي معرفة قائمة على اعتماد التجربة وأساليب البحث العلمي المتعارف عليه من قبل الباحثين.

وهي مجموعة من الحقائق المكتسبة من خلال مجموعة من العمليات المنظمة المقصودة لذلك، وهي حقائق ثابتة نسبيا، ومشتركة بين مجموعة من الباحثين، يمكن التحقق من صدقها عند إعادة البحث.

وتشمل المعرفة العلمية مجالات مختلفة منها المعرفة الطبيعية والمادية، والمعرفة الإنسانية، والمعرفة الاجتماعية.[1]

2- خصائص المعرفة العلمية:[2]

- **نفي الأفكار المسبقة:** نعني بها كل الأفكار والمعارف التي لم تخضع للدراسة العلمية بعد، وهي عموما تتشكل من خبراتنا اليومية، أو من خلال التراث الاجتماعي، أو من خلال التأملات التي يمارسها مفكر ما دون تأطير علمي، وتتنوع هذه المعارف لتشمل المعارف الدينية والطبيعية والاجتماعية التي تتشكل لدى الفرد جراء علاقته بالمحيط الذي يعيش فيه.

وقد أشار ديكارت في "تأملاته"[3]، ومن بعده بيكون في "أورغانونه الجديد"[4]، ثم باشلار في "فلسفة الرفض"[5] وغيرهم إلى ضرورة الشك في كل المعارف المسبقة لتمحيصها والتأكد من صحتها، خاصة إذا اعتبرت مبادئ وبديهيات نسلم بها لنجعلها مقدمات نبني عليها معرفة علمية، فالمنطق الأرسطي وفقا لنقد بيكون، وقبله ابن تيمية، تكمن مغالطته في التسليم بصدق القضايا دون مراعاة لصدقها في الواقع، مما

[1] – أنظر: المراجع نفسها.

[2] – أنظر حول خصائص المعرفة العلمية المراجع: ابراش، مرجع سابق. علي معمر عبدالمؤمن، مرجع سابق. موريس أنجرس، مرجع سابق.

[3] – رنيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى،

[4] – فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد،

[5] – غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، ط1، بيروت، ص (153-164).

يجعل من أي معرفة ناتجة عنه مجرد مقولات غير مبرهنة في الواقع، كما أكد باشلار على ضرورة أن نضع قطيعة مع الأفكار السابقة، ونعتبرها مجرد معرفة تخضع للبحث العلمي، مما يعني أن اكتشاف المعرفة العلمية يجب أن يقف على أرضية علمية، لا على مجرد إحساسات أولية، سواء كانت فردية أو جماعية، أو مجرد معطيات عقلية تبدو متناسقة منطقيا.

– **التراكمية:** نقصد بالتراكم الحصيلة المعرفية المجمعة وفق مراحل معينة من البحث العلمي، فالمعرفة العلمية متصلة المسار، لا يهمها متى اكتشفت وأين ومن اكتشفها، إذ هي متفق على صحتها من طرف الكثير من العلماء على الأقل، إن لم يكن كلهم، لذلك لا تختلف المعرفة العلمية من أحد لآخر، ولا من مكان لآخر، إلا في حالات يتفق فيها على الاختلاف كضرورة تقتضيها الظواهر الإنسانية والاجتماعية، أي بمعنى أن المعرفة العلمية هي حصيلة من الاكتشافات المستمرة والمتواصلة، ومنه فأي بحث جديد في المعرفة العلمية لا يجب أن يتجاوز المعارف العلمية السابقة، سواء عن جهل أو عن قصد.

– **الدقة:** نقصد بها الوضوح، والتحديد الدقيق في تعبيرنا عن الأفكار، والمعطيات، والملاحظات، فلا نترك أي مجال لتأويل الألفاظ التي نستعملها، والتراكيب اللغوية التي ننشئها للتعبير عما نريد قوله، ولذلك نحاول قدر الإمكان أن نستعمل اللغة الكمية الرياضية، فقد سميت الرياضيات لغة العلوم لأنها تستعمل التعبير التجريدي، وهو أبلغ لغة في الدقة والاختصار والاتفاق، فعندما نستعمل مثلا: دالة عددية (تا(س) = س + 1) فإننا نشير لكل علاقة قائمة بين ظاهرتين في الواقع تتأثران ببعضهما في التغير، وبدلا من أن نستعمل لفظ "طويل، قصير، واسع، ضيق" نستعمل عددا رقميا يعبر عن كم الطول، أو المساحة، لأن الألفاظ لها دلالات مختلفة وواسعة المعنى، فعندما نقول "طويل" مثلا فإن هذا الوصف مرتبط بشيئين نقارن بينهما أيهما الأطول، فقد يكون مثلا (ط=10 م) بالنسبة لقامة إنسان فهذا طويل جدا بالمقارنة مع غيره، أما (ط=10م) بالنسبة لجبل فهذا قصير جدا بالمقارنة مع غيره من الجبال، يتضح من هذا أن

الألفاظ التي نستعملها لا يظهر معناها الدقيق إلا في السياق الذي نستعملها فيه، ولذلك، وخاصة في العلوم الاجتماعية، يجب أن ننتبه بعناية فائقة للألفاظ التي نستعملها وللسياقات الواردة فيها.

تطرح مسألة الدقة في ناحيتين:

– اللغة المستعملة، ونعني هنا المستوى التعبيري الذي نعبر به عن القضايا، فالتعبير الشعري يختلف عن التعبير العلمي، إذ الأول يصف المشاعر وحتى يبلغ بها الدرجة المقصودة من الانشغال العاطفي يستعمل الكناية والاستعارة والتشبيهات البليغة، وأصناف البديع اللفظي ليحقق المراد من توضيح مستوى الغليان الوجداني؛ أما الثاني فلا يقصد أي شيء من ذلك، بل يحاول قدر الإمكان توضيح المعاني بكل حيادية، فلا يصف الشيء إلا بأوصافه الحقيقية أو بأوضاعه المختلفة، أو بمكوناته الفعلية.

– لألفاظ التي نستعملها للتعبير عن المفاهيم المتداولة في تخصص علمي معين، إذ أن الاتفاق الجاري به العمل في أي معرفة علمية يقتضي أن نكون على وعي تام بهذه المفاهيم حتى نستعملها في محلها فقط، فمثلا: الألفاظ "جماعة، فئة، مجموعة، فريق" بالرغم من أنها تشترك في معنى معين، إلا أن لكل منها تعريفه الخاص المتواضع عليه علميا، فلا يجب أن نستعمل مصطلحا منها بدل آخر.

مثال توضيحي:

في وصف جبل في الطبيعة:

أ– ما أعظمه من جبل! كأنه متصل بالسماء، يعانق السحب في لقاء الوداع.

ب– إنه جبل عال، يبلغ علوه 3000م، تلامسه السحب عندما تمر به.

يصف التعبيران المشهد ذاته، لكن الأول يعبر عن المشاعر تجاه علو الجبل ومنظره مع السحب، فهو يعبر عن العظمة، والحب، والوداع، وكلها ألفاظ لا يمكن قياسها أو ضبطها بدقة من جهة، أو يمكن

التأكد من حقيقتها في الواقع؛ لكن الثاني يعبر عن المشهد بحيادية، وكان أدق في الوصف من الأول، فوصف العلو بدقة (300م)، ولم يضف لارتباط الجيل بالسحب أي مضمون آخر، إذ عبر بما لاحظ في الواقع، ويمكن التأكد من ذلك.

إذن: نسمي التعبير الأول تعبيرا أدبيا شاعريا، بينما نسمي الثاني تعبيرا علميا.

– **التجريد:** كلمة التجريد تعني التعرية، وإزالة أي إضافة للشيء تجعله يختلف عن مظهره الأول، ونعني بالتجريد هنا في الاصطلاح العلمي إزالة المظاهر المختلفة للأشياء لنحافظ فقط على الخصائص الجوهرية المشتركة بينها، إننا نقصد هنا أن نجمع الأشياء التي تشترك في خصائص معينة في فئة مصطلح واحد نعبر به عن تلك الخصائص، مثلا: من الملاحظات اليومية ندرك أن الأفراد محمد، مريم، عيسى، وغيرهم، بالرغم من اختلافاتهم في الطول والوزن، واللون، والجنس، والعقل، و...، فإنهم يشتركون في الشكل العام للقامة، والأطراف، والأكل والنوم والحركة، و....، لذلك نصطلح على تسمية واحدة تطلق على جميع الأفراد هي "إنسان"، إذن هذا اللفظ يسمى مفهوما، لأنه استنتاج عقلي مبني على معطيات ملموسة في الواقع، لنلاحظ هنا أن المفهوم "إنسان" لا وجود له في الواقع، بل هو معنى مستخلص من معطيات ملموسة جُرّدت من مظاهرها المختلفة لتلتقي في خواص جوهرية مشتركة أساسية تحقق معنى اللفظ "إنسان".

من وظائف التجريد الاقتصاد اللغوي، إذ عوض التعبير عن جميع الأشياء المتشابهة بأسمائها الخاصة نجمعها في لفظ واحد نشير به إلى جميعها بمفهوم واحد نعبر به عن تلك الخصائص، كقولنا: كائن حي، فإننا نعبر به عن جميع الكائنات، بالرغم من اختلافها، لكنها تشترك في صفة الحركة والنمو والفناء، إن "كائن حي" هنا تقصد خصائص الحياة فقط، ولا تعني شيئا آخر، بالرغم من أن معناها سيختلف لو كنا بصدد استعمالها في سياق آخر غير هذا.

ومن الوظائف أيضا التصنيف، إذ أنه يعتمد على التجريد، ومن الأمثلة السابقة يمكن إدراك هذا، مثلا: لدينا العناصر التالية: حصان، قرد، بقرة، محمد، ليلى، ثعبان، صقر، تفاح، مشمش، شجرة،

يمكن استخلاص عدة تصنيفات لهذه العناصر بالعمل التجريدي، (حصان، قرد، بقرة، ثعبان، صقر، تفاح، مشمش، محمد، ليلى) هي كائنات حية؛ (حصان، قرد، بقرة، ثعبان، صقر) حيوان؛ (محمد، ليلى) إنسان؛ (تفاح، مشمش، شجرة) نبات؛ (حصان، بقرة، قرد، محمد، ليلى) ثدييات؛ (ثعبان، صقر) بيضيات، وغيرها من التصنيفات المختلفة، لنلاحظ هنا أن التصنيف يخضع للخصائص التي نقصد جمعها في مفهوم واحد، ومن خلال ما سبق كله، نستنتج أن: عملية التجريد نستعملها لبناء المفاهيم.

– **التعميم:** هو عملية نقوم بها من أجل أن نضم كل الظواهر المتشابهة لحكم نصل إليه من خلال دراسة مجموعة جزئية فقط منها، إننا نستعمل التعميم كي لا ندرس جميع الظواهر المتشابهة في الخصائص التي هي موضوع الدراسة، فمثلا عندما ندرس نمو الكائنات الحية، ونربط الدراسة بكمية الأكل ونوعيته مثلا، فإننا سنتناول مجموعة فقط من تلك الكائنات (عينة) لنضعها موضع الدراسة، وبعد الوصول إلى النتيجة نعممها على جميع الكائنات الحية، إن التعميم هنا يرتبط بالقانون العلمي الذي نكتشفه جراء البحث، ولا يسمى كذلك إلا إذا عمم على الظواهر التي تشترك في الخصائص المدروسة، فالتعميم هنا هو خاصية علمية، وهو صورة أخرى من صور عملية التجريد السابقة، بحيث يلتقي التجريد والتعميم في خاصية الاشتراك بين الخصائص، مثلا: قانون الحركة وفق القانون الفيزيائي التالي: (س= ½ تع ز² + سرز + س) أي: نصف التسارع × قوة الزمن مرتين+ السرعة الابتدائية×الزمن + المسافة الابتدائية. وهو قانون يتحكم في كل الأجسام المتحركة، بغض النظر عن نوعها وجنسها وخصائصها الأخرى، إنه قانون الحركة فهو عام لكل كائن يتحرك، فهذا القانون يعبر عن خاصية التعميم من حيث شموله لجميع الأجسام المتحركة، ويعبر عن التجريد من حيث أننا جردنا كل الأجسام من مظاهرها الأخرى وأبقينا على خاصية الحركة التي تشترك فيها.

وإذا كانت عملية التعميم لا تطرح أي إشكال في علوم المادة والطبيعة والبيولوجيا، فإنها قد ظلت مدار جدل بين الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا لما تتميز به الظواهر الانسانية والاجتماعية من تنوع وتعقيد، بحيث أن الإمكانيات المتاحة لا تسمح بتناولها علميا كما هي عليه في علوم الطبيعة والحياة، إضافة إلى أهم خاصية تتميز بها الظواهر الانسانية والاجتماعية وهي خاصة الفكر والعقل والمعنى، إذ هي ظواهر لا يمكن فهمها من خلال الأدوات المطبقة في علوم الطبيعة والحياة، فضلا عن تعذر القيام بها في معظم الحالات، ولذلك تبقى المعرفة العلمية في العلوم الانسانية والاجتماعية أقل تعميما، إلا في القليل من القوانين العامة كقولنا مثلا "الإنسان اجتماعي بطبعه"، أو قانون الانتحار لدوركايم "فقدان رابطة التضامن الاجتماعي تؤدي للإنتحار"، إذ يمكن اعتبارها قوانين عامة، ومع ذلك نجد لها استثناءات في التاريخ البشري.

وبالنظر للصعوبات المرتبطة بالتعميم في العلوم الاجتماعية، فإن هذه العلوم توصلت إلى مشاريع نظرية قد ترقى لدرجة القوانين من خلال التطور العلمي لاحقا.

– **الموضوعية:** [1] تعني الموضوعية تناول الظواهر بما هي كذلك في واقعها، أي دراستها كأشياء مستقلة عنا، والتجرد من كل تصور ذاتي تجاهها، واعتبارها شيئا معطى في الواقع، ولا تتحقق الموضوعية تجاه ظاهرة ما إلا إذا حظيت بوصف واحد لدى جميع الواصفين لها، أي مهما كان الملاحظ أو الدارس، فإن وصف الظاهرة سيبقى نفسه، ولا يتأثر بجنس الباحث أو دينه، أو مذهبه الفكري والسياسي، أو رغباته وطموحاته. إن هذا الأمر يسهل القيام به في علوم الطبيعة والحياة، أما في العلوم الإنسانية والاجتماعية فأمر صعب، لكنه ليس مستحيلا.

[1] – أنظرتفصيل هذا الموضوع في: صلاح قانصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، القاهرة، 2009.

تطرح الموضوعية في العلوم الاجتماعية عموما، وفي علم الاجتماع خاصة، على عدة مستويات ودلالات، بما يجعلها مشكلة قائمة إلى اليوم، ومع ذلك فقد تكيف الباحثون مع صعوبات تحقيق الموضوعية في البحث من خلال الإجراءات المتفق عليها في البحث العلمي.

فمن حيث دلالات الموضوعية، هناك الدلالة الإكسيولوجية والتي تتعلق بالتجرد من أحكام القيمة، وهذه المسألة تبقى تحظى بالكثير من الجدل، بالنظر للدلالة الابستمولوجية التي تعني العلاقة بين الذات الباحثة وموضوع البحث، إذ تطرح العلاقة بين الوقائع الخالصة، وبين الوعي بها، ولذلك يبقى التساؤل قائما فيما إذا كان الباحث فعلا بإمكانه أن يدرس الوقائع كما هي عليه في الواقع دون ارتباطها بالوعي، إذن: تناقش قضية الموضوعية هنا في الحد الفاصل بين ماهو واقع فعلا، وبين ما هو وعي بهذه الوقائع، ولذلك اهتدى الباحثون إلى أهمية الفهم كضرورة تخص العلوم الإنسانية والاجتماعية، بدل انتظار الحل في مطابقة العلوم الطبيعية؛ وليس هنا نهاية المسألة، إذ أن العلاقة بين الذات والموضوع تطرح على المستوى البسيكولوجي في البحث عما يمكن أن تؤثر به العوامل النفسية في الموضوع، وبالرغم من الاجتهادات التي أدت لوضع شروط ومفاهيم تحظى باتفاق بين الباحثين في حصر الآثار المترتبة عن صعوبات الموضوعية، إلا أن ذلك لا ينهي النقاش الدائر حول المعايير الصارمة في تحديد المفاهيم والتعاريف والتصورات والخطوات المتبعة في البحث الاجتماعي والسوسيولوجي.

أما من حيث مستويات طرح الموضوعية في البحث السوسيولوجي فتطرح على مستويين رئيسيين: أولهما المستوى الأنطولوجي لتصور الوقائع، وهنا نناقش إمكانية "استقلالية الوقائع" عن "الوعي بالوقائع"، وإن كان من غير الممكن الجواب بالتأكيد أو النفي، إذ كلا الرأيين له معطياته وأدلته، فالوضعيون يثبتون الاستقلال، لكن في اتجاههم تعسف في مماثلة القضايا الطبيعية المادية بالقضايا الاجتماعية بإهمالهم، أو تجاوزهم للفروق بينهما، أما الظهراتيون ومن نحا نحوهم فينفون ذلك الاستقلال بمناقشتهم لخصائص الظواهر الانسانية والاجتماعية، وإذ نحن نحاول التوفيق بين الرأيين، فلا يسعنا إلا أن نحاول في المقام

الأول التغلب، أو التقليل من الآثار المترتبة على الاستقلال في الادعاء دون حد فاصل بين الوقائع والوعي بها، وكذا محاولة أن نجعل الوقائع في إطارها الاجتماعي دون أن نستسلم للذاتية التي يقرها الظهراتيون. أما المستوى الثاني فهو المستوى الميتودولوجي: ويهتم بتقدير آثار التحيز في البحث، ومحاولة الحد منها، ولا يتم ذلك إلا وفق اتباع الاجراءات المنهجية المتفق عليها من طرف الباحثين، وهذا يضمن أن تكون نتائج البحث في سياق منهجي معين، بغض النظر عن الاختلافات المنهجية بين المدارس السوسيولوجية.

وخلاصة القول أن الموضوعية هي ممارسة علمية يقوم بها الباحث، منذ انطلاقه في البحث، ابتداء من اختياره لموضوع البحث حتى إعلان النتائج، وهي لا تقتصر على الجانب الأخلاقي المشهور بعدم التحيز المباشر نحو الذاتية، بل هي عمل فكري وعلمي وعقلي ومنهجي واع لدرجة التفطن لكل وعي وتصور لدى الباحث قد يكون مسبقا عن الظاهرة، وعن الاتجاهات النظرية التي قد تضلله في تحوير الدراسة وفقا لنموذجها المعرفي المسبق، فيقع الباحث ضحية تصوره المسبق عن الظاهرة، وبدل دراسة الظاهرة في الواقع، يدرس ما يتصوره عنها.

– **الثبات النسبي:** إن المعرفة العلمية لا تدعي اليقين إلا في الظروف المعطاة، والإمكانيات المتاحة في البحث، فلا تدعي اليقين مطلقا، لذلك فهي تتميز بالثبات النسبي، من حيث النتائج، ومن حيث المبادئ، حيث أنها تنطلق من مبدأ أن المنهج العلمي إذا كان لا يقود إلى اليقين المطلق، فهو يقود إلى الشك المنظم، أي يبقى الشك دوما عالقا بالحقائق، بالنظر للحدود التي تقف أمام معرفتها، إننا نصل إلى الحقائق في ظروف معينة، وكل اختلاف في الظروف قد يؤدي إلى اختلاف في الحقائق، ولذلك لا تخشى المعرفة العلمية نقض حقائقها إن اكتشف ما يدعو لذلك، إذ العلم هو مسار من اكتشاف الأخطاء حسب باشلار.

يتحكم في ثبات المعرفة العلمية أمران:

- البحث في الظروف نفسها يعطى النتائج نفسها حتما، فلا يمكن أن تكون المعرفة صحيحة وخاطئة في الوقت نفسه؛
- الثبات الزماني والمكاني: يتعلق الأمر هنا بثاب الظروف أو تغيرها، كما يتعلق بمستوى الإمكانيات المنهجية والتقنية، إذ يمكن أن تساهم في تغيير المعرفة من خلال إعادة البحث بأدوات ملاحظة أكثر دقة من ذي قبل، أو في ظروف جديدة طارئة.

- **التنبؤ:** يعني توقع الظاهرة قبل حدوثها بناء على ما سبق من دراسة، وفقا لقاعدة إذا توفرت شروط الظاهرة فإنها ستحدث، إننا بمعرفة القانون الذي يتحكم في الظاهرة من خلال الدراسة يمكننا توقع حدوثها إذا توفرت المعطيات نفسها ، كما يمكننا التحكم في حدوثها بالتقليل من آثارها، أو إزالة أسبابها.

وإذا كان التنبؤ ممكن في علوم الطبيعة والحياة، ولا يطرح إشكالا كبيرا، فهو في العلوم الاجتماعية نسبي، وهذا بالنظر لخصائص الظواهر الاجتماعية غير المتطابقة في التكرار، ولا في الظروف، ولذلك في ظل الإمكانيات المتاحة حاليا من الصعب القول بإمكانية التنبؤ بحدوث الظواهر الاجتماعية بالكيفية ذاتها، لأنها لا تتكرر بنفس المعطيات، ولكن تبقى إمكانية التنبؤ قائمة إذا توفرت الإمكانيات اللازمة للوصول إلى المعطيات الحقيقية للظواهر، لأن الباحث في العلوم الاجتماعية يتناول الظاهرة بشكلها المزدوج، أحدهما ما يفترض أن يكون معطيات حقيقية عن الظاهرة، وثانيهما ما يمكن أن يقع ضمن التصور لتلك المعطيات، وهذا يعرقل إلى حدما فهم الظواهر على حقيقتها، ويمكن القول أن الظواهر الاجتماعية لا تظهر بتلك الشفافية التي تظهر بها الظواهر الطبيعية، وهذا هو أساس المشكلة.

- **التطور**: يأخذ التطور هنا شكلين: الأول نحو النمو والانتشار، من خلال استمرار البحث العلمي؛ والثاني لتصحيح مسار المعرفة، إذ من خصائص العلم أنه يبحث دوما عن أخطائه، ولذلك هو دوما في تطور، عكس المعارف الأخرى التي تدعي اليقين فتقف عند حدود يقينها.

3- البحث العلمي

3-1- تعريف البحث العلمي:

البحث لغة يعني الطلب والتفتيش، ويلحقه السؤال والاستقصاء عن شيء ما للحصول عليه[1].

أما في الاصطلاح العلمي، فهو لا يختلف عن المعنى اللغوي إلا في عمليات الضبط والتنظيم والدقة وفق قواعد معروفة وواضحة ومتفق عليها من طرف الغالبية من العلماء أو الباحثين. وعليه، فالبحث العلمي هو عملية منظمة يقوم بها باحث ما، تشمل هذه العملية الاستقصاء الدقيق والمنظم لاكتشاف حقائق معينة، يمكن التحقق من صدقها بعد إعادة البحث، وتلك الحقائق قد تكون حلا لمشكلة محددة، أو قانونا يعمم على جميع الظواهر المشابهة للظاهرة المدروسة، أو تأكيدا وبرهنة لحقائق كان صدقها معلقا، أو تفسيرا لظاهرة ما. إن هذه العملية تتم وفق خطوات محددة وواضحة.[2]

[1] - ابن منظور، مرجع سابق، ص ص 214، 215.

[2] - أنظر تعاريف أخرى في: أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، المكتبة الأكاديمية، ط9، القاهرة، 1997، ص(21-23). - ابراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، ط1، الأردن، 2009، ص(210-212).

3-2- أنواع البحوث:

تتنوع البحوث وفقا للأهداف، والموضوع، والتقنيات، والمستوى، وأهم أنواع البحوث تتمثل فيما يلي:

- **البحث النظري:** وهو بحث يهدف إلى توضيح نظرية معينة أو قانون ما، إما تأكيد لصحتها وفقا لمنطق علمي محدد، أو نفيا لهما، وفي الغالب يكون البحث النظري بحثا نقديا يبين أهمية النظرية ويكشف ثغراتها وقصورها التفسيري، كما يقف على شروطها، ليحدد حدود تعميمها على الظواهر، ومثال ذلك أن يتناول باحث "النظرية الماركسية" بالدراسة فيكشف عن جذورها ونسقها، ومفاهيمها، والشروط الاجتماعية التي ظهرت فيها وبالتالي أثرت في تكوينها، ليخلص إلى جوانب الصحة المنطقية، والأسس التي تقف عليها.

ومن خصائص البحوث النظرية أنها مستمرة مع الزمان، بحث في كل مرحلة من مراحل تطور العقل العلمي، تبقى المسائل النظرية مطروحة للنقد والمراجعة؛ وشمولية بحيث أنها تتناول القضايا العامة لا الجزئية، كما أنها عابرة للعديد من التخصصات العلمية، وهذا لأنها تقف أرضية فلسفية؛ كما أنها تستثمر البحوث التطبيقية الجزئية المنجزة والمختلفة لبلورة نظريات عامة تحيط بالظاهرة كليا في الزمان والمكان.

- **البحث التطبيقي:** هو بحث يهدف لتطبيق قانون أو نظرية في دراسة ظاهرة ما، وهذا للكشف عن صدق النظرية في الواقع أولا، ثم للبحث عن تفسير للظواهر وحلول لمشكلات الواقع إن كانت مجال البحث التطبيقي، يتم هذا البحث في المخبر الذي يتميز بشروط محددة للضبط والتحكم في الدراسة.

- **البحث الميداني:** يشبه البحث التطبيقي من حيث دراسته للجزئيات، ولكنه يختلف عنه من حيث ميدان التطبيق العملي للدراسة، فالبحث الميداني يجرى في ميدان الظاهرة لا في المخبر، وغالبا ما يكون

هذا البحث مرتبطا بواقع محدد، ويهدف لحل مشكلة مطروحة، مثل دراسة ظواهر اجتماعية في واقعها، كالتسرب المدرسي، وتشرد الأطفال، وغيرها.

ولا يفوتنا التذكير أن هذه البحوث الثلاثة "النظري، التطبيقي، الميداني) مرتبطة ببعضها البعض، ومتكاملة، فبدون البحث النظري لا يجد البحث التطبيقي والميداني رؤية علمية للدراسة، وبدون البحث التطبيقي والميداني لا يمكن للبحث النظري التأكد من صدق تصوراته النظرية.

- أنواع البحوث من حيث مجتمع البحث (مجال الدراسة):

تتنوع البحوث من حيث مجال الدراسة، أو ميدانها، نظرا لتنوع ميادين المعرفة، فالمادة تختلف عن العقل، والطبيعة المادية للأشياء تختلف عن الفكر والثقافة، ولذلك يختلف البحث في مجال العلوم الطبيعية، عن مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، سواء من حيث طريقة الدراسة، أو من حيث الوسائل المستعملة فيها، أو من حيث البساطة والتعقيد، وعليه يمكن تصنيف مجالات الدراسة في 3 أصناف رئيسية:

- بحث المادة الجامدة والحية، مثل دراسة الظواهر الطبيعية، والظواهر البيولوجية؛

- البحث الاجتماعي، وهو الذي يتناول دراسة الكائن الإنساني باعتبارها مفكرا وعاقلا، ودراسة المجتمع البشري؛

- البحث الفلسفي، وهو بحث يتناول كل الظواهر من حيث تصورها عقليا وفكريا بالنسبة للإنسان، وهو بحث نظري تأملي يجمع بين عديد المعارف الناتجة عن البحوث المتنوعة والمختلفة لتكوين رؤية نقدية أو بنائية جديدة..

- أنواع البحوث من حيث التقنيات المستعملة:

- **البحث الوصفي:** يعتمد على تقنية الوصف لجمع الممعطيات عن ظاهرة محددة في الواقع، وفي الأغلب تستعمل الملاحظة كأداة رئيسية لجمع المعطيات؛

- **البحث التاريخي:** يعتمد على تقنيات نقد المصادر، بحث أنه يدرس ظاهرة ماضية غير موجودة في الواقع؛

- **البحث التجريبي:** يعتمد على تقنية التجربة، والتجربة تعني إعادة بناء الظاهرة في المخبر، وهنا يستعمل الباحث أدوات الضبط والتحكم في الظاهرة، وقياس تغيراتها، وفي الغالب يستعمل البحث التجريبي في الظواهر الفيزيائية والبيولوجية، لأنها ظواهر يسهل التحكم فيها مخبريا، عكس الظواهر الاجتماعية والإنسانية يصعب التحكم فيها مخبريا؛

- **البحث المقارن:** يعتمد على تقنية المقارنة كتقنية أساسية في الدراسة المقارنة بين ظاهرتين في واقعين مختلفين، أو دراسة ظاهرة في زمنين مختلفين

- أنواع البحوث من حيث وحدات مجتمع البحث:

- **البحث الشامل،** وهو بحث يشمل جميع وحدات مجتمع البحث، أي تطبيق المسح الشامل عليه، ومثال على ذلك، في بحث يشمل المجتمع الجزائري، يجب الوصول إلى كافة أفراد المجتمع، مثل بحث "التعداد السكاني" الذي يجريه الدوان الوطني للإحصاء كل 10 سنوات.

- **البحث بالعينة:** وهو بحث يتم على جزء من أفراد مجتمع البحث، أي يتناول عينة ممثلة له فقط، مثال ذلك، في دراستنا حول ظاهرة "نمو النبات" نكتفي بأخذ عينة من النبات لدراستها، ثم نعمم نتائج

الدراسة على جميع النبات الذي يحمل الخصائص نفسها، وفي دراستنا حول ظاهرة "تشرد الأطفال" نكتفي بأخذ عينة من الأطفال المشردين، أو عينة من أسرهم، ثم نعمم النتائج على أفراد مجتمع البحث.

– **بحث "الحالة"**: وهو بحث يتناول وحدة واحدة من مجتمع الباحث، أي حالة واحدة"، وقد تكون الحالة فرد واحد، أو مؤسسة واحدة، قرية واحدة، مدينة واحدة.

– أنواع البحوث من حيث المنهج:

– **البحث التفسيري:** هو بحيث يهدف لتفسير العلاقة بين الظواهر، ويطبق غالبا في علوم الطبيعة والحياة، وبدرجة أقل في العلوم الاجتماعية في دراسة العلاقة بين الظواهر الاجتماعية، رافع من أجل تطبيق هذا المنهج في العلوم الاجتماعية المدرسة الوضعية؛

– **البحث الفهمي التأويلي:** هو بحث يهدف لفهم الفعل الاجتماعي، أي دراسة المعنى المعطى للظواهر الاجتماعية، وهذا البحث خاص فقط بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ ظواهر الطبيعة والحياة لا تحمل معنى في ذاتها، عكس الظواهر الاجتماعية التي لها معنى في ذاتها.

– أنواع البحوث من حيث نوع المعطيات:[1]

– **البحث الكمي:** وهو بحث يهتم بدراسة المعطيات الأكثر تكرارا، ولذلك هو يستعمل التكميم، مستعملا العلاقات الرياضية في قياس العلاقة بين المتغيرات، وهذا النوع من البحث يطبق المنهج التفسيري في دراسته، حيث يحاكي في ذلك علوم المادة، أي يستند لمقاربة نظرية وضعية؛

[1] – أنظر تفصيل ذلك في: شارلين هس–بيبر وبارتريشيا ليفي، ترجمة: هناء الجوهري، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2001. وهو مرجع من أوفى المراجع التي تناولت البحوث الكيفية ومقارنتها بالبحث الكمي، مرفقا بنماذج تطبيقية.

– **البحث الكيفي:** ويسمى أيضا النوعي، يهتم بدراسة الظواهر النوعية بصفة خاصة، أي تلك التي لا تتكرر كثيرا، ويتم البحث الكيفي ميدانيا، أي في ميدان الظاهرة بدون وسائط تقنية، وفي الغالب يطبق تقنية الملاحظة بالمشاركة، أي معايشة الظاهرة ميدانيا، وهذا النوع من البحث يهدف إلى فهم الظاهرة، أي أن نتائجه ترتبط أكثر بدراسة المعنى المعطى للظاهرة أكثر من ارتباطها بالوصف الظاهري لها، بمعنى أنه يتعمق في فهم ما خلف ظاهر الظواهر الاجتماعية، والمنهج الذي يطبقه البحث الكيفي هو المنهج الفهمي التأويلي، وبذلك هو يستند لمقاربة نظرية الفعل الاجتماعي.

3-3- شروط البحث العلمي:

– **الحرية:** تعد أهم شرط من الشروط الضرورية للبحث العلمي، حيث أن صدق النتائج المتوصل إليها مرتبط بحرية الباحث، ومن أهم الضغوط التي يجب أن يتخلص منها الباحث قبل البحث هي:

– ضغوط الأفكار المسبقة المتعلقة بمجالات معرفية مختلفة يملكها الباحث مسبقا، وأهم ما يمكن أن يؤثر في نتائج البحث ضغط الفكر الديني والثقافي والسياسي، خاصة تلك التي في مرتبة المقدس بالنسبة للمجتمع، فهي تتدخل في عمل الباحث إما بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، وعلى الباحث أن يسيطر عليها منهجيا حتى لا تتدخل في دراسته؛

ضغوط الإطار النظري العلمي المسبق، كأن ينطلق الباحث من نظرية يعتقد صدقها مطلقا، وهي مجرد نظرية لم يكتمل اختبارها تطبيقيا أو ميدانيا، لذا على الباحث الانتباه لما يمكن أن يؤدي به للتطرف نحو الاعتقاد النظري، فقد اعتقد الكثير صدق المنطق الأرسطي مطلقا طيلة قرون، وتطرفوا في ذلك، إلى أن اكتشف خلله.

ضغوط مرتبطة بالتخصص العلمي، وهي ضغوط يمكن أن تفصل الباحث عن جوهر المعرفة العلمية التي لا تؤمن بالتخصص، لأن التخصص يجب أن يعي المنطلق المشترك للمعرفة العلمية، مثلا

الباحث في علم الاجتماع إن اعتقد أن منهجه أو نتائجه أرقى وأعم وأهم من منهج ونتائج علم آخر سوف يتجه نحو "العمى العلمي"، وبدلا من ذلك يجب أن يعتبر تخصصه مجرد تنظيم إجرائي للعقل العلمي في تقسيمه للعمل بين الباحثين اقتصادا للجهد فقط، والضرورة تقتضي أن يؤدي هذا التقسيم إلى التضامن العضوي بين التخصصات العلمية من معرفة كلية شاملة.

– **الإمكانيات المادية:** وهي كل ما يتعلق بالتكاليف المادية للبحث، ابتداء من تكاليف جهد الباحث إلى تكاليف وجود مخبر للدراسة، فلا يمكن أن يجرى بحث بدون إمكانيات مادية.

– **الكفاءات العلمية:** وهي ضرورية لكل باحث، وإذا كان من غير الممكن لغير الباحث في البيولوجيا أو الفيزياء أن يتناول ظاهرة ما في مجال اختصاصه، لأنها علوم مغلقة بواسطة مفاهيم تخصصية تجعلها خاصة بالباحثين في تخصصاتهم، وكل من يتناول تلك الظواهر المادية من خارج التخصص يظهر عور بحثه، إلا أنه في العلوم الاجتماعية التي تتناول الظواهر المرتبطة بالحياة اليومية للناس يمكن لعامة الناس أن يصبحوا ضمن نقاش علمي، اعتبارا بما جربوه في حياتهم اليومية، أو ما نقلوه من منصات الإعلام من خلال مناقشات موصوفة بالعلمية، ولذلك قد يصعب تمييز النقاش العلمي عن مثل هذا النقاش الاجتماعي اليومي، وعليه فالكفاءة العلمية تتطلب فهما للمفاهيم التخصصية الخاصة بالعلم، وعلى كل باحث أن يكون يمتلك رصيدا علميا في تخصصه، ورصيدا معرفيا في مجال تخصصه، حتى يمكنه دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية لا دراسة اجتماعية تردد مقالات الجمهور وتؤرخ لها على أنها علم، فما هو اجتماعي أو شعبي يصنف ضمن معطيات الظواهر الاجتماعية، وليس ضمن معطيات العلم، ولذلك الباحث الذي لا يملك رؤية نظرية مؤسسة وفقما يقتضيه التخصص العلمي لا يمكنه أن يقوم ببحث علمي، بل كل جهده سيضيع مع تصورات سطحية وعامية.

–**الكفاءة المنهجية:** تحصيل المعرفة غير كاف في البحث مالم يكن الباحث ذا عقل منهجي، والمنهجية أولا تعني ذهنية محاطة بضوابط تحرس الباحث من الانزلاق عن الموضوعية، ومن أهم

عناصرها الحس النقدي الذي لا يفارق الباحث، انطلاقا من تصوراته الأولية تجاه موضوع الدراسة حتى نهاية البحث، كذلك الانتباه للرؤية المنهجية الكلية والجزئية، فالكلية تعي أن المعرفة كلية يجمعها منهج علمي واحد، والجزئية التخصصية تعني الأساليب المنهجية التي تختلف بين نمط بحثي وآخر، ولذلك كل أسلوب منهجي هو في الأصل يعبر عن المنهج العلمي الواحد الذي تحكمه المبادئ والشروط العامة نفسها، فإن قلنا "المنهج الوصفي" مثلا، فهذا منهج علمي يتميز فقط بميزة الوصف كتقنية أساسية فيه، والأمر نفسه ببقية أساليب المبهج.

ومن أهم ما يجب أن يمتلكه الباحث أيضا التفريق بين المداخل المنهجية في الدراسة، ومعرفة النقاط المشتركة بينها، وتلك المختلفة، حتى لا يقع في التناقض حين يجمع بينها دون إدراك لمنطلقات كل منها.

بالإضافة إلى التمكن من قواعد المنهج، والمداخل المنهجية، والأساليب والتقنيات والأدوات المنهجية، يجب على الباحث التمكن من أساليب وتقنيات التحليل، كالتصنيف، والمقارنة، والتفكيك، والتركيب، والاستنتاج والتفسير وغيرها، فهي تقنيات لا يمكن تحصيلها إلا بالتدريب.

– **الكفاءة اللغوية:** هناك كفاءة لغوية ترتبط بلغة التعلم، ولغة كتابة البحث، وهي كفاءة ضرورية لتحري الكلمات الواضحة والدقيقة، لأن البحث العلمي، لا تعنيه بلاغة الكاتب الأدبية، بل يعنيه فهم الفكرة، ولذلك اللغة المستعملة مهمة، وغموض الفكرة أو وضوحها مرتبط بالكفاءة اللغوية التي يستعملها الباحث.

وهناك كفاءة لغوية مرتبطة ببناء المفاهيم وتحليلها، واستعمالها، فلغة العلم هي المفاهيم، وبدون الثراء اللغوي لدى الباحث لا يمكن بناء مفاهيم سليمة، ولا تحليلها تحليلا دقيقا، وذلك لأن اللغة هنا تشبه

اللغة الرياضية في تجريد العلاقات بين الظواهر إلى رموز رياضية، وكلا اللغتين، لغة التعريف واللغة الرياضية هما لغة منطقية، من خلالهما تتسق المعرفة ضمن نسق مترابط من المفاهيم.

– **الالتزام العلمي:** يتحقق الالتزام العلمي بميزتين على الباحث اكتسابهما، أولا: العلم لا تهمه الألقاب الممنوحة للعالم أو الباحث، ولذلك على الباحث ألا يتملكه الغرور العلمي، فالغرور مطلقا صفة ذميمة، تتكون لدى الفرد من خلال التربية والتكوين، وهي صفة تعيق العقل في تقبل النقد، وتقبل آراء الآخرين، وإن ارتبطت بالباحث فهي تعميه عن تقبل الحقائق العلمية المنتجة من طرف آخرين، يراهم الباحث المغرور أقل منه شأنا في المكانة الأكاديمية أو العلمية حتى ولو اطمأن لصدقها، وفي الغالب يقع الباحث فريسة للغرور من خلال الشهرة التي يكتسبها، أو من خلال الانغلاق على هويته الدينية أو القومية، أو العشائرية، فلا يتحمل أن ينتقد علميا من غير بني ملته، أو ممن هم دونه، كأن يكونوا تلاميذه، أو يكونوا من المغمورين غير المشهورين كشهرته، ولذلك على الباحث أن بنتبه للظروف التي يمكن أن تؤثر في دوغمائيته، وتجعله كبيرا في عين نفسه، فيصده ذلك عن تقبل الحقائق من غيره، وباعتبار الحقيقة لا تقترن بالمشهور ولا بالمغمور ولا بالميسور ولا المقهور، وليس لها عاطفة ولا رثاء تجاه أحد، فلا يعلو أحد فوق النقد مهما كان علمه "وفوق كل ذي علم عليم"؛ ثانيا: الاعتقاد بأن المعرفة العلمية ليست نهائية ولا كاملة ولا مغلقة، وليست صحيحة مطلقا، فالعلم حسب باشلار[1] هو سلسلة من اكتشاف الأخطاء، ولذلك كل معرفة قابلة للتعديل، وهي مشروطة بشروطها، أي تخضع للظروف المنتجة ضمنها، ووفقا للإمكانات التي يتحكم فيها الزمان والمكان، وعلى الباحث أن يفرق بين العلم والفكر، فالعلم يؤمن بشروط إنتاجه، وهو قادر على تصحيح أخطائه، بل يعمل على اكتشافها، وإعلانها، عكس الاعتقاد

[1] – أنظر: غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، ط1، 1958، المبحث الأول. وانظر أيضا، الكاتب نفسه، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2، بيروت، 1982، الفصل الأول.

الفكري الذي يناضل من أجل تورية أخطائه، وبدل اكتشافها وتصحيحها، يعمل على تطويع المفاهيم المبتكرة علميا لصالح منظومته الاعتقادية.

- **الأمانة العلمية:** تكمن فيما يلي:
- الالتزام بالصدق فيما يتعلق بقضايا العلم وقضايا أخرى، فلا نستغل الحقائق العلمية لصالح قضايا أخرى ترتبط بضرر على الطبيعة والإنسانية، كأن نبرر لتفكيك النظام الاجتماعي بنتائج علمية ليست نهائية، مثل التبرير لنمط أسري جديد في المجتمع على أنه حق طبيعي للإنسان، ونعمى أن نرى ضرره الاجتماعي على الآخرين، ومثل أن نستغل "الاستنساخ" في البيولوجيا اجتماعيا، ومثل أن تستغل نتائج البحوث الكيميائية في الحروب، وغيرها؛
- الالتزام بالأمانة في المرجعية العلمية، إذ لا ينبغي على الباحث إهمال أو تعمد إهمال نسبة الأفكار المنقولة، سواء أكانت بالنص أو بالمعنى، لأصحابها، فهذا الإهمال يعاقب عليه أمام القانون إن تعمد ذلك، ويسمى سرقة علمية في حالة الفكرة، وسرقة أدبية في حالة النص.
- الالتزام بحماية المعلومات والمعطيات التي يؤتمن عليها من طرف الغير، سواء كانت معلومات تتعلق بأشخاص طبيعيين، أو بأشخاص معنويين كالمؤسسات، خاصة الباحث في العلوم الاجتماعية هو معني بحماية معلومات أفراد مجتمع البحث، فلا يجب كشفها، وعليه أن يعلن تعهده بحمايتها قبل إجراء البحث.

4- المنهج العلمي

4-1- تعريف المنهج العلمي:

المنهج في اللغة يعني، وفقا لمستويات المعنى في لسان العرب، الطريق الواضح الذي يسلكه شخص ما في عمل ما حتى نهايته، ففي المستوى الأول يشير إلى الطريق المتبع، أما في الثاني فيشير إلى الجهد الناجم عن السير في الطريق، بينما يشير المستوى الثالث إلى الحد الذي يصله القائم بالعمل.[1]

أما في اللغة اليونانية وفقا لأرسطو فيعني البحث، وفي اللاتينية يعني المتابعة، والمجهود لبلوغ غاية.[2] ومنه نلاحظ أن المعنى في مستوياته اللغوية سواء العربية أو الأجنبية بقي في المعنى العام نفسه.

وبالنظر للمعنى العام الذي يشير إلى الطريق المتبع لبلوغ غاية معينة، سندرك أن المعنى يتضمن إمكانية تعديل الطريق، أو تسهيله من أجل الوصول، إننا هنا بصدد إمكانيات مختلفة في الجهد لمعرفة الطريق الواضح والوسائل المستعملة للوصول إلى الغاية، وبالتالي كل يسلك الطريق بإمكانيات معينة.

مثال توضيحي:

في وجهة سفر محددة إلى "القدس"، العارف (أ) بالطريق المؤدي للقدس، والمالك لوسيلة النقل السريعة، والذي يملك مالا كثيرا، سيختلف جهده عن الذي لا يعرف الطريق(ب)، فيضطر لبذل جهد يحدد المستلزمات، وليس له مال كثير، لذلك يضطر لمعرفة أي وسائل النقل أقل كلفة، وأي المستلزمات أقل ثمنا.

هذا المثال يوضح أن المنهج واحد، لكن الوسائل المستخدمة فيه مختلفة، والجهد المبذول متباين، ومع ذلك سيصل كل من الشخصين إلى الغاية "القدس"، لكن يبقى هناك اختلاف من نوع آخر:

---

[1] – أنظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ص 4554، 4555.

[2] – أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط4، بيروت، ص803.

بالنسبة للشخص (أ) الطريق معروف، البرنامج الذي يضعه يحقق بلوغ الهدف، أما (ب) فالطريق لديه مجرد معارف حصلها عن الطريق، وفقها وضع برنامج الرحلة، إنه برنامج متوقع فقط، قد يغير منه نقصا أو زيادة خلال الرحلة، لبلوغ الهدف، إننا هنا أمام منهج واحد لكن بظروف مختلفة.

(أ) أمام منهج سلكه من قبل، أما (ب) فهو أمام منهج يسلكه أول مرة، الاختلاف هنا يكمن في وضع البرنامج الوافي بالمنهج، نلاحظ هنا أن (أ) يواجه قضية معروفة سبق اكتشافها، أما (ب) فيواجه قضية لم يسبق اكتشافها، فيسعى من خلال بلوغ الهدف معرفة المنهج الموصل إليه.

يعبر المثال المبسط عن اختلاف بين رأيين أساسيين في المنهج، أيهما الأول؟ وأيهما الأولى بالتبعية؟ المنهج أم الموضوع؟

في المثال السابق "القدس" هي الموضوع، و"الطريق" هو المنهج، لاحظنا أن (أ) لم يجد عناء في وضع برنامج الطريق، إنه على علم به، سيصل حتما الأول، أما (ب) فقد تعرف على الطريق من خلال وصوله إلى الهدف.

وعليه، فالرأي الأول يرى أن المنهج هو برنامج ينظم مسبقا سلسلة من العمليات ينبغي إكمالها، كما يتوقع الأخطاء والصعوبات التي تواجهه، فيحاول أن يتجنبها لبلوغ نتيجة معينة.

أما الرأي الثاني فيرى أن المنهج هو برنامج سيتحدد مع إنجاز العمل، فهو مجرد توقع قد يتحقق كما هو متوقع، وقد يتعدل مع الموضوع، فالمنهج وفقا لهذا الرأي مرتبط بموضوعه وليس منفصلا عنه، فهو "اتجاه مُتَابَع بانتظام في عملية الفكر حول موضوع محدد"[1].

إن هذا الاختلاف، بالرغم من أنه قديم، إلا أنه حظي بالنقاش الفلسفي مع الفلسفة التأويلية المعاصرة، ويجد مبرره في نقد فكرة التحديد المسبق للإطار المعرفي وعلاقتها بالتحديد النمطي في المعرفة، إذ تصبح الظواهر هدف البحث سجينة لأطر منهجية قد تكون أضيق عن الموضوع ذاته، وبدلا

[1] – أندريه لالاند، مرجع سابق، ص804.

من أن يكون المنهج وسيلة لبلوغ المعرفة، نضحي بالمعرفة من أجل وسيلتها، ولعل (غدامير) قد وفّي الموضوع حقه في مؤلفه الشهير "الحقيقة والمنهج"[1].

يمكننا تحديد المنهج، وبغض النظر عما يطرحه النقاش السابق، أنه عملية منظمة تعبر عن الطريقة التي يتبعها شخص ما عن قصد، وتصور مسبق، في الوصول إلى هدف معين.

تعريف المنهج العلمي: منهج البحث العلمي هو عملية منظمة تعبر عن الطريقة المنهجية التي يتبعها الباحث عن قصد، وتصور مسبق، في إنجاز البحث والوصول إلى نتائج معينة.

من خلال المثال السابق، ندرك أن المنهج هو الطريق الموصل إلى غاية محددة، أما الوسائل المستعملة في سلوك هذا الطريق، والتقنيات المطبقة فيه، فهي التي تيسر وتسهل سلوك الطريق، ولذلك نسميها وسائل وتقنيات منهجية.

4-2- المنهجية:

تعني العلم الذي يدرس المنهج وأساليبه، وطرقه، وأنواعه، ومدى مصداقيته في الوصول من خلاله إلى نتائج صادقة، ولذلك عرف المنهج تطورا عبر تاريخ المعرفة العلمية من خلال النقد الموجه للمنهج، ولطرقه، والوسائل والتقنيات المستعملة في البحث، إضافة إلى اللغة التي يستعملها العلم في التعبير عن قضاياه.

وخلاصة القول أن المنهج هو موضوع المنهجية، تتناوله بالدراسة والنقد والتصحيح، إضافة إلى القضايا التي تتعلق به، وهي:

- مدى ملاءمة المنهج لموضوع المعرفة؛

[1] – أنظر: هانس جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، المبحث الأول.

- مدى ملاءمة الوسائل والتقنيات المستعملة في البحث؛
- مدى ملاءمة ووظيفية تقنيات التحليل؛
- إمكانيات التعميم؛
- اللغة المستعملة في البحث؛
- طرق البرهنة والتفسير والتأويل.

4-3- العمليات الأساسية في المنهج العلمي:

تتضمن العملية المنظمة التي تعني المنهج العلمي مجموعة من العمليات الأساسية التي عن طريقها يتم معالجة المعطيات قيد الدراسة دراسة علمية، وهي تعتبر أساسية في المنهج العلمي، وقد تم التوصل إليها من خلال مسار تطور العلم والمنهج العملي. وأهمها:

الاستقراء: هو طريقة للبحث عرفت منذ العصر اليوناني، دعا إليها أرسطو واستخدمها في بحوثه، وبالرغم من أهميتها التي كشف عنها أرسطو إلا أنه طبقها بطريقة وصفية.

يعني الاستقراء الانتقال في الدراسة من دراسة الجزء إلى الكل، أي دراسة مجموعة جزئية من العناصر المتماثلة في عنصر ما هو المقصود بالدراسة وتعميم نتائج ذلك على كل العناصر، وهو على نوعين: استقراء ناقص، وهو المذكور آنفا؛ واستقراء تام، ويعني دراسة كل عناصر الظاهرة، وهذا يشبه بل يتطابق مع الدراسات المسحية الحديثة على مجموعة محددة من العناصر.

التصور: لفظ أصله صور، ومنه الصورة، أي الصفات المنقولة عن الشيء عن طريق المخيلة، وهي ما ينطبع في الذهن عن العالم الخارجي، أي انعكاس الأشياء في الذهن، وحسب الجرجاني "التصور

هو حصول صورة الشيء في العقل"[1]. وحسب المنطق "التصور إدراك الماهية من غير حكم عليها بنفي أو إثبات"، وأيضا هو إدراك جوهر الأشياء.[2]

وبالتعمق في مصطلح التصور كعملية إجرائية، يمكن القول أنه عملية فكرية وذهنية، قد تكون ساذجة بمعنى هي مجرد انعكاس تلقائي لصور الأشياء من خارج الذهن إلى داخل الذهن، وقد يكون المنعكس غير مطابق للواقع الخارجي، وقد تكون العملية منظمة بمعنى انتقال العالم الخارجي إلى الذهن بصورة تجريدية تخضع لقواعد فكرية منطقية محددة أو قواعد علمية من خلال معايير محددة في وصف العالم الخارجي باستخدام أدوات ضابطة لذلك.

ولذلك عبر الفلاسفة عن التصور بإدراك الماهيات، لأن التصور عملية ذهنية ناتجة عن تفكير منظم، وهو بذلك معرفة يتحدد صدقها لاحقا.

ومنه يمكن القول أن التصور هو عملية تجريدية للعالم الخارجي، ومن خلاله يمكن إنتاج معرفة تتداول بين العقول، وهذه المعرفة قد تكون مطابقة للواقع أو مخالفة له حسب قدرة الذهن الإدراكية والتجريدية والتعبيرية في عملية التصور، فالتصور له مضمون وله شكل تعبيري به يمكن أن ينتقل من الذهن إلى التداول عن طريق اللغة أو الرمز.

التحليل: هو تفكيك الكل إلى أجزائه أو عناصره المكونة له باعتبارها وحداته المشكلة لكليته، والتحليل عملية تتناسب مع المجال الذي يقع فيه التحليل، ففي تحليل جسم مادي يكون التحليل ماديا طبيعيا أو تجريبيا، مثل تحليل جسم كائن حي إلى وحداته الأساسية فنقول جسم الكائن الحي يتكون من خلايا، فالخلية وحدته الأساسية، أو إلى أجزاء بسيطة مثل الأطراف، الجذع، الرأس، العضلات، العظام، السوائل وغيرها.

[1] – الجرجاني، التعريفات، ص61.

[2] – المرجع نفسه، ص61.

أما في الكيمياء فيكون التحليل كيميائيا، كأن نحلل المركبات الكيميائية إلى جزيئات أو ذرات، مثل تحليل الماء إلى ذرتي هيدروجين، وذرة أكسجين.

وفي تحليل الأفكار يكون التحليل فكريا، مثل تحليل فكرة عامة إلى أفكار بسيطة مكونة لها، أو تحليل فكرة إلى عناصرها البسيطة المكونة لها، بغرض إرجاعها إلى أصولها المادية كما فعل ماركس في تحليله للبناء الاجتماعي إلى بنيتين مادية تحتية وفوقية فكرية، وتحليل البنية الفكرية الفوقية بإرجاعها إلى أصل تكوينها في البنية المادية التحتية.

وخلاصة لما سبق، التحليل عملية منظمة يقوم بها الباحث لتفكيك الظواهر إلى عناصرها ووحداتها البسيطة المشكلة لها قصد التعرف على كيفية بنائها والعوامل التي تتحكم فيها.

التركيب: هو تأليف الكل من أجزائه، وهو عكس التحليل، أي الانتقال من الجزء إلى الكل، والهدف منه التأليف بين القضايا، وهو يتناسب مع مجاله، قد يكون تجريبيا أو عقليا أو لغويا.[1]

التركيب التجريبي هو عملية من خلالها يمكن التأليف بين عناصر محددة لنكتشف التفاعل بينها، ومن ذلك اكتشاف التفاعل بين الذرات كيميائيا، والكشف عن تصميمات جديدة في المجسمات الهندسية للبناء مثلا، ويستعمل التركيب التجريبي في البيولوجيا والتقنيات الهندسية ومختلف مجالات العلوم التقنية بغرض إنتاج مركبات جديدة في الصناعة.

أما التركيب اللغوي، فهو التأليف بين الألفاظ لتشكيل جملة أو نص يؤدي معنى مركبا، في حين أن التركيب العقلي هو طريقة للانتقال من القضايا البسيطة إلى المركبة، أو انتقال العقل من القضايا اليقينية إلى قضايا أخرى لازمة عنها اضطرارا.[2]

[1] – أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، 269.

[2] – المرجع نفسه، ص269.

والتركيب في الاستنتاج الفكري هو الجمع بين الآراء المختلفة والمتناقضة لتأليف رأي جديد يجمع بين الرأيين فيما يبدو أنه متناسق عقليا أو علميا، وترجيح رأي عن آخر.[1]

وفي نظرية المعرفة، التركيب، حسب هيغل، هو الخطوة الثالثة في عملية التفكير الجدلي، والتي تجمع بين القضية ونقيضها.

التجريب: عملية تقنية تتم في المخبر، وهي تكييف لظاهرة طبيعية تتم صناعيا، بحيث يقوم المجرب بمحاكاة ظروف الطبيعة داخل المخبر، وذلك بتوفير كل الشروط الضرورية لإنتاج الظاهرة، مثلا يقوم عالم الطبيعة بتجريب ظاهرة نمو نبات في المخبر، أو عالم أحياء بالتحكم في مورثات كائن حي، أو عالم طب بتجريب مضاد حيوي على كائنات حية، وفي كل حالة من تلك الحالات يجب توفير كل الشروط الضرورية للتحكم في مختلف المتغيرات حتى يمكن قياس أثر المتغير محل الاختبار.

أما في الواقع الاجتماعي، فلا يمكن التجريب بالطريقة نفسها، بل بتصميمات تجريبية محدودة، وتعتبر الملاحظة في عين المكان الطبيعي بديلا عن التجريب في المخبر في أغلب الحالات.

التفسير: حسب الجرجاني هو الكشف والإظهار، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي ظاهرا وواضحا، والتفسير يستعمل في العلم لتوضيح كيفية ارتباط الظواهر ببعضها البعض من حيث السبب والعلة، ومن حيث الغاية، ولا يتم التفسير العلمي إلا من خلال الأدلة، أي أن التفسير عملية استدلال على المعرفة من خلال وسائط دالة، وهو بخلاف الفهم ذي الطبيعة الذاتية.

نستعمل التفسير في الظواهر الطبيعية والبيولوجية والمادية عموما، ويركز دعاة المنهج الوضعي في العلوم الاجتماعية على التفسير محاكاة للعلوم المادية، ومع ذلك اعتبر من طرف دعاة المنهج التأويلي قاصرا في فهم الظواهر الاجتماعية.

[1] – المرجع نفسه، ص270.

5- المعرفة والمنهج في المرحلة اليونانية

قبل الكشف المبكر لليونانيين عن المنهج، وطرق الوصول إلى المعرفة، وأي المعارف أصح، كانت هناك طرق للتفكير واكتساب المعارف، نشأت مع الإنسان الأول في حركته التاريخية، اكتسب من خلال تجاربه معارف بها تكيف مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، ويظهر ذلك في الفكر الذي نسميه اليوم الخرافي، أو اللاهوتي بالتعبير الوضعي، هذا الفكر نتج من خلال تأمل الإنسان في الوجود، ولأن العقل يجب أن يتصور الوجود، فتصور القوى المسيطرة عليه، وأطلق على كل منها اسما لإله معين، وليسترضيها قدم لها القرابين والصلوات كي ترأف به في عطائها، وترحمه من غضبها، مثلا عندما أدرك الإنسان أن المطر ضرورة للإنبات والزرع، صار يستعين بالصلاة والتقرب بالقرابين لإله المطر كي يمنحه المطر للزرع، وفي الوقت نفسه كان يصلي لأجل ألا يكون المطر مؤذيا، إن هذا النمط الفكري هو نتاج لعقل الإنسان في مرحلته اللاهوتية، وهي مرحلة التفكير الأولى من عمر البشرية وفقا لتصورات أوغست كونت، اختتمت هذه المرحلة بتوحيد الآلهة في إله واحد، وقد ظهر ذلك مع الديانات السماوية، إلا أن هذه الديانات تعبر عن الحقيقة الإلهية بطريقتها الخاصة، والتي توضح أن الإنسان الأول وجد في كنف التوحيد، وما وجدت الآلهة الوثنية إلا لاحقا بعد نسيان أو تجاهل الإنسان للحقيقة الإلهية، ولذلك الديانات التوحيدية المتتابعة تطرح الحقيقة من منطلق خاص بها، إذ تعطينا اللازمة التالية: الإنسان في البداية موحد عارف بالله مع الوقت يجهل الحقيقة، فيقع العقاب، لتظهر نبوة جديدة تذكر بالحقيقة الإلهية، إلا أن هذه اللازمة تتوقف أخيرا مع الديانة الإسلامية، وتبشر بمرحلة جديدة لا نبوة فيها.

إن المرحلة اللاهوتية التي ذكرها أوغست كونت، ليست بالشفافية الكافية لكي نغلق البحث فيها، وهذا ما يجعل من مساءلتها مرة أخرى أمرا ضروريا، كي نصل إلى التطور في القدم حول الكائنات المفكرة منذ بدء الخلق في تصورنا.

تختتم المرحلة اللاهوتية بالفكر اليوناني باعتباره أرقى تفكير علمي في عصره عبر عن الحقيقة اللاهوتية، ووضع طرقا للبحث في إطارها، إذ ظهر المنهج التوليدي على يد سقراط، والمنهج المثالي على يد أفلاطون، والمنهج الصوري ثم الاستقرائي على يد أرسطو.

5-1- المعرفة والمنهج لدى السوفسطائيين:

السوفسطائيون هم فئة ظهروا في أثينا لتعليم الناس، والتسمية "سوفسطائي" تدل على رجل التخصص المهني بمعنى "المهني" لأنهم امتهنوا مهنة التعليم في مختلف المجالات الفنية كالسياسة، والطب، واللغة والخطابة، وغيرها، ولم يعطوا أهمية للفلسفة والعلم النظري، إذ كان همهم عمليا نفعيا فيما يتعلق بالمجتمع والدولة، وقد استهدفوا من نشاطهم التعليمي تكوين الفرد لخدمة الدولة والمجتمع، وهذه كانت من خصائص الفضيلة في نظر اليوناني،[1] وقد اكتسبت التسمية "سوفسطائي" نوعا من السخرية والقدح لاحقا جراء احتقارهم من طرف سقراط ذاته ثم تلاميذه على التوالي أفلاطون وبعده أرسطو.

يرى السوفسطائيون أن المعرفة تكتسب من خلال التعليم، عن طريق الحواس، ولذلك هي ليست مُوحَّدة، إذ أن الذات البشرية هي من يحدد الحقيقة، وللرغبات دور في ذلك، ولذلك يقود المنهج السوفسطائي إلى تعدد الحقيقة، يقول بروتاغوراس وهو أهم السوفسطائيين في عصره: "الإنسان معيار كل الأشياء"[2]، وهذا يعني أن معيار الحقيقة هو الإنسان، لا تعاليم الآلهة الآتية من خارج الذات البشرية، إذ يعتبر السوفسطائيون أن تلك التعاليم ما وجدت إلا بحيلة سياسي للتحكم في الناس عن طريق الخوف من تعاليم الآلهة، يفيد هذا التوجيه الجديد للتفكير أن الحقيقة هي مجال لبحث الإنسان، وليست مجالا للإيمان والاعتقاد دون اقتناع، ومع أن هذا الرأي يعتبر جديرا بالاعتبار إذ يعطي الإنسان الحق في التفكير، إلا أنه يخضع للحواس فقط، فالمعرفة حسبه لا يمكن الاتفاق حولها، باعتبار أن لكل فرد الحق في التفكير

[1] – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص100.

[2] – المرجع نفسه، ص102.

وفق ما تمليه عليه حواسه، وبالتالي لا يوجد ما يلزم الفرد كي يبحث عن فكرة متفق عليها، لأن الرغبة والميل حق طبيعي لكل فرد في تلبيتها، وإن كان السوفسطائيون قد ذهبوا هذا المذهب تأثرا بالبيئة اليونانية المضطربة والتي دب فيها الشك حول الدين والمؤسسات الرسمية للدولة، وبالتالي صارت المسؤولية ملقاة على الفرد وتميزه، إلا أن هذا الرأي إن فهم فهما سطحيا ومباشرا، سيؤدي بالضرورة لانحلال كل القوانين والمعايير الضابطة للمعرفة والسلوك على السواء، فلا يمكن تصور مجتمع ولا معرفة بدون معايير متفق عليها.

وخلاصة النظرية السوفسطائية تكمن في أن المعرفة مصدرها الحواس، والحقيقة التي تعبر عنها المعرفة ليست بالضرورة واحدة لدى كل الناس أو الباحثين، بل متعددة تتناسب مع ميل ورغبة العارف، والمنهج الموصل إليها يمر عبر تلك الميول والرغبات، وبالتالي فالمنهج يغلب عليه الطابع الجدالي الخطابي.

5-2- المعرفة والمنهج لدى سقراط:

اعتبر سقراط أن الحقيقة واحدة، وهي في الأصل تنبع من الذات البشرية، وما التعليم إلا طريقة لاستخراجها من النفس،[1] ولذلك جادل السوفسطائيين في منهجهم، ووضّح اللعبة اللغوية التي كانوا يعتمدونها في التلاعب بالحقيقة، فاهتم بتحديد المفاهيم قبل أي نقاش، ويمكننا القول أنه أول من نبه لمشكلة اللغة في التعبير عن الحقيقة، وكيف يؤدي التلاعب أو تعدد المعاني للكلمة الواحدة إلى طرق كثيرة للتأويل، وعليه فالحقيقة الواحدة كانت إحدى الغايات التي بنى عليها سقراط منهجه، وهو ضرورة الاتفاق حول المفاهيم والمصطلحات التي نستعملها في التعبير عن الحقيقة.[2]

[1] – إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص126.

[2] – ولتر ستيس، مرجع سابق، ص ص 130، 131.

لقد وضع سقراط المنهج التوليدي في البحث عن الحقيقة، وهذا المنهج ينطلق من غموض المفاهيم إلى وضوحها، ويعتمد على طريقة الحوار والمناقشة للوصول إلى حقيقة متفق عليها من طرف المتحاورين، وقد مارس سقراط هذا المنهج عمليا في محاوراته للناس، خاصة مع السوفسطائيين، إذ كان يدعي أنه لا يعرف شيئا في البداية، ليظهر محاوره ما يعرف عن الموضوع مدار النقاش، وبعد كل معنى يقدمه المحاور، يسأله سقراط مجددا ليوضح له ماذا يقصد بذلك، وهكذا حتى يوصل المحاور للتناقض أو العجز، وهنا يطرح سقراط إجابته عن الموضوع، فسقراط كان يستعمل السؤال لتوجيه مجرى النقاش، فيكتشف المعنى للقضية من خلال تفنيد أفكار المحاور في كل مرة بطريقة اختزالية، وإن كانت طريقة سقراط طريقة عملية في التدريس، إلا أنها تعبر عن منهج لتوليد الأفكار وتصحيحها، حتى وهو لا يعلم شيئا مسبقا عن الموضوع. [1]

وخلاصة النظرية السقراطية تكمن في أن المعرفة مصدرها النفس البشرية، فهي كامنة فيها، وعلى الباحث استخراجها عن طريق المنهج التوليدي للمعاني باستعمال العقل، والحقيقة التي نصل إليها ليست متعددة، بل واحدة لدى جميع الناس أو الباحثين، وهذا ما يعطيها الطابع الموضوعي، فالحقيقة التي لا تتفق عليها العقول لا تعد حقيقة، بل هي تعبر عن ميول ورغبات أصحابها.

5-3- أفلاطون والمنهج المثالي:

تأثُّرا بسقراط بصفة خاصة، وبما سبقه من الفلاسفة خاصة بارمنيدس وزينون وهيراقليطس، يعتبر أفلاطون أن هناك عالمين؛ عالم المثل، وعالم الحس، عالم الحس يتميز بالتغير الدائم، ولذلك لا يمكن أن تنتج المعرفة منه، أما عالم المثل فهو عالم ثابت ودائم، يتصف بالكمال، والجوهرانية، ولذلك لا تنتج

[1] – أنظر: مصطفى غالب، سقراط، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية 14، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1991، ص (26-31).

المعرفة إلا من خلاله، وهنا أفلاطون يقوم بصياغة مفهومه للمعرفة وفق خطى سقراط، وفي الوقت نفسه صراعا مع السوفسطائيين، وتصالحا مع بارمنيدس وهيراقليطس.

يصنف أفلاطون المعرفة وفق عالمي الحس والمثال إلى أربعة أنواع:

1. التخيّل، وهو إدراك ظلال المحسوسات وأشباحها؛
2. الاعتقاد أو الإيمان، وهو إدراك الأشياء المحيطة بنا بما تبدو كذلك؛
3. الفهم، وهو إدراك الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات؛
4. التعقل، وهو إدراك المثل كما هي مجردة من كل مادة.[1]

والمعرفة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون لا تكمن سوى في النوع الرابع، حيث لا يمكن أن تنشأ عن المنهج الذاتي المبني على الإدراك الحسي، إذ أن الإدراك الحسي متعدد، ومتغير، وبالتالي لا يمكن إنتاج معارف ثابتة ومستمرة من خلال العالم الحسي المنظور الذي تعتمد عليه أنواع المعرفة الثلاثة الباقية، بما في ذلك الفهم الذي يعتمده الرياضيون، إذ ينطلقون من الفروض على أنها مسلمات، والمسلمات لا تبرهن إلا عقليا،[2] بل المعرفة تنشأ من العقل الذي يقوم بعمليات يعالج بها المدركات الحسية المختلفة والمتغيرة والمتناقضة ليصل إلى بناء مفهوم أو تعريف للأشياء يتميز بالجوهرانية والثبات، كما أن المعرفة لا تبنى على الظن، ولا على المصادفة، بل تبنى على الأسباب، وعن طريق العقل وحده.[3]

يسمى أفلاطون المفهوم أو التعريف بالمثال، وهو فكرة عقلية عن الأشياء والكائنات والعلاقات وغيرها، هذه الفكرة لها نسخة حقيقية مطابقة لها خارج العقل، أي في الوجود، ولا يمكن أن توجد إلا في نسختها الواحدة، فلا تكون متعددة.[4]

---

[1] – أحمد شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1990، ص52.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 54، 55.

[3] – ولتر ستيس، مرجع سابق، ص(154-157).

[4] – المرجع نفسه، ص158.

مثال: لو كنا بصدد الحديث عن مفهوم "الإنسان" فهو في المثال فكرة لها تعريفها أو مفهومها العقلي، لكن في الوجود نجده متعددا، هذا التعدد مدرك حسي، فهل يعني أن هذا التعدد زائف؟ وفقا لأفلاطون، ما يبنى على الإحساس زائف، لأن كل فرد من هذا التعدد لا ينتج مفهوما عاما، بل مفهوما جزئيا، ولذلك هو زائف، إذ لا يفيد في معرفة كاملة بخصائص الإنسان، فلو كان لونه أسمر، سنجد جزءا آخر له لون أشقر، ولو كان طويلا، سنجد جزءا آخر قصير، ولذلك النسخة الحقيقية في الوجود هي ما ينطبق على جميع وحدات وأجزاء الكل، ولذلك المفهوم هو مجموع الخصائص الجوهرية في المتعدد، وحتى هذا التعدد هو متشابه، والتشابه يقتضي أن يكون النوع واحدا، ولخاصية تعدد الواحد التشابه، والتشابه هنا هو عملية عقلية خالصة، بمعنى معرفة الإنسان في الوجود لا تتم عن طريق الحواس، بل عن طريق العقل بفضل العمليات التي يجريها كي يصنف هذا الكائن هل هو إنسان أم شيء آخر؟

تعريف المثال/ المفهوم/ التعريف:

هو فكرة تتضمن جواهر الأشياء فقط، خالية من العوارض، بمعنى أنه صورة عقلية للخصائص المشتركة التي تكون مثال الشيء، وتلغي كل صفة عارضة تتضمنها الأجزاء، ففي المثال السابق، الخصائص الجوهرية للإنسان هي كائن حي عاقل، هذه صفات جوهرية، أما العوارض فتتمثل باللون، الطول، اللغة، وغيرها.[1]

خصائص المثال/المفهوم/التعريف:

- هو فكرة، لا وجود عيني للمثال في الوجود؛
- كلي، لا جزئي، فالمثال يعبر عن الكليات لا الجزئيات؛
- ثابت ودائم وغير متغير ولا زائل، دائم مطلقا؛

[1] – المرجع نفسه، ص 162.

- كامل، يتصف بالكمال وهو عين حقيقته؛
- خارج عن الزمان والمكان، فهو لا يوجد في أي مكان، وليس له بداية ولا نهاية؛
- عقلاني، يستوعب عقليا، لا حسيا؛
- يعبر عن ماهية الأشياء.[1]

وكخلاصة لفكر أفلاطون المنهجي يمكن القول أنه وضح فكرة الفرق بين الاعتماد على الحواس التي تنتج معرفة جزئية ناقصة، والاعتماد على العقل الذي ينتج معرفة كلية كاملة وهي المعرفة الحقيقية، ولو أن العلم الحديث ينطلق من الجزئيات إلى الكليات، ومن معطيات الحواس إلى التصور العقلي.

كما نستفيد منهجيا من فكر أفلاطون فيما يتعلق ببناء المفاهيم، إذ لا يمكن للعلم أن يتقدم إلا بفضل بناء المفاهيم سواء من حيث الضرورة العقلية أوليا، أو من حيث الاعتماد على لغة مفهومية قابلة للتداول معرفيا ومنهجيا في أي فرع من فروع المعرفة العلمية.

5-4- أرسطو وخلاصة الفكر اليوناني في المنهج:

لا نبالغ إن قلنا أن أعظم شخصية عابرة للفكر البشري هي شخصية أرسطو، ولذلك لقبه فلاسفة المسلمين قبل غيرهم بـ"المعلم الأول"، وهم من أخرجوه من ضيق أثينا إلى العالم بأسره، وتعود أهمية أرسطو إلى إعادة صياغته للفكر اليوناني بطريقة أكثر وضوحا، حيث استفاد من فكر سابقيه ونظمه في طريقتين أساسيتين للبحث العلمي، وقد سادت طريقتاه طيلة القرون اللاحقة، مما جعل الفكر المدرسي الإسلامي والأروبي يرسخ الفكر الأرسطي حتى ظهور الآراء الأولى التي انتقدته، خاصة لدى ابن تيمية وابن خلدون، ثم لاحقا فرانسيس بيكون.

[1] – ولتر ستيس، مرجع سابق، ص164.

انتقد أرسطو مُثل أفلاطون، واعتبر أن تلك المثل والكليات حتما تتجسد في الجزئيات العينية في الوجود الفيزيقي لها، فالجزئيات بالنسبة له هي محل تحقق الجزئيات، والهدف من وضع الكليات هو تصنيف الجزئيات وفقها، وعلى هذا الأساس وضع أرسطو المنطق الصوري كطريقة معرفية للانتقال من الكليات إلى الجزئيات، وهذه الطريقة تتكون من مقدمتين ونتيجة، الأولى تسمى مقدمة كبرى تتعلق بحكم عام، والثانية تحدد صنف الموجود، والثالثة نتيجة ترجع الجزء إلى الحكم العام.

مثال: كل الكائنات فانية (مقدمة كبرى)، الإنسان كائن (مقدمة صغرى)، الإنسان فان (نتيجة).

إن المنطق، وإن كان اكتشافا أرسطيا، إلا أنه تجسيد لطريقة أفلاطون في المعرفة، بحيث الانتقال فيه يكون من الكلي إلى الجزئي، وهي طريقة استنباطية، أي استنباط حكم بشأن قضية جزئية من حكم بشأن قضية كلية، والقضية الجزئية هي من جنس القضية الكلية.

يعود الفضل لأرسطو في وضعه لطريقتين من طرق المعرفة، اصطُلِحَ لاحقا على الطريقة بـ"منهج"، ولذلك يمكننا القول أنه وضع منهجين للمعرفة مختلفين في الاتجاه، أولاهما الطريقة القديمة التي وضعها أفلاطون، وهي طريقة الاستنباط وتوليد المعارف الجزئية من معرفة كلية، وثانيهما طريقة الاستقراء التي تعاكسها، وتركيب معرفة كلية من معارف جزئية، ولو تأملنا قليلا لوجدنا أن الطريقتان تتضمنان بعضهما البعض، وكان أفلاطون من قبله قد أشار إليهما بتسميتين مختلفتين، الكليات (المثل)، الجزئيات (الوجود)، والسير نحو الكليات في فكر أفلاطون ينتقل حتما من متعيناته في الواقع، ولذلك فأرسطو قد أعاد الصياغة لفكر أفلاطون بوضعه للطريقتين.

أ- **المنطق الصوري:** وهو الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، ويتم هذا بالإدراك القبلي للكليات باعتبارها مسلمات يقاس على أساسها القضايا الجزئية التي تقع ضمنها، ويمكننا القول أن المعرفة الجزئية هنا تتضمنها المعرفة الكلية، بما يعني أننا نقوم بعمل استنباطي فقط، وهذا المنهج لا يضيف للمعرفة أي

جديد، ولا يستخلص منه أي مجهول نبحث فيه، فيكفي أن نعرف الخصائص الكلية التي يكون الموضوع أحد جزئياتها، ولذلك هذا المنهج يعني بوصف جزئيات متضمنة في الكل، وهو منطق تذكيري للعقل بما يعرفه من قبل إن صح التعبير.

ومن أهم الانتقادات التي وجهت للمنطق الأرسطي أنه يبني الأحكام على مسلمات غير مبرهنة الصدق، مما يجعل من الأحكام الناتجة عنها غير صحيحة، ولذلك أضحى هذا المنهج مجرد لعبة منطقية، يمكن أن تكون مفيدة فقط في تدريب العقل على طرق الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، ولعل أول من خاصم أرسطو في منطقه هو عبد الحليم ابن تيمية في مؤلفه "الرد على المناطقة"، وبين خلل القياس الصوري الأرسطي.

ب- المنهج الاستقرائي:

يعتمد هذا المنهج على المعطيات الحسية، وهي معطيات الوجود الفيزيقي (على عكس مثالية أفلاطون التي تنطلق من الوجود الميتافيزيقي المجرد المقابل للوجود الفيزيقي المعتبر ضلالا وأشباحا)، فأرسطو وضح أن الإحساس هو أول انفعال للذات في اتصالها بالوجود الفيزيقي، كما فرق بين الإحساس والمحسوس، فالمحسوس هو تلاقي موضوع معين وذات مدركة، وما ينطبع في الذات يسمى إحساسا، وينتج عن ذلك إدراك حسي بعد تعدد الخبرات بالنسبة للذات، ولذلك فالإحساس هو وسيلة للعقل ليمارس قدراته الحدسية.

والاستقراء طريقة في البحث تنتقل من الجزئيات إلى الكليات، إذ تتناول مجموعة قليلة من الوقائع بالدراسة، ونتائجها تعمم على جميع الظواهر التي من جنسها، أي التي تماثلها أو تشبهها، فلو كنا بصدد دراسة تتعلق بخصائص الإنسان، سنتناول مجموعة من الأفراد بالوصف، ونتائج الوصف نعممها على جميع أفراد الإنسان. وللاستقراء نوعان حسب أرسطو:

– **استقراء تام:** وهو تناول جميع الجزئيات بالوصف أو الدراسة، والتعميم هنا تحصيل حاصل، وهذا الاستقراء لا يتم إلا في الظواهر المحدودة الكثرة، وحتى أرسطو نفسه لم يطبقه، لأنه غالبا متعذر، وحتى البحث العلمي المعاصر لا يطبقه، ويمكن أن تكون البحوث المسحية الشاملة هي ما يعبر عن الاستقراء التام في ظاهرة محددة المكان والزمان.

– **استقراء ناقص:** وهو تناول مجموعة قليلة من الجزئيات بالوصف أو الدراسة، ثم تعميم النتائج على جميع الجزئيات الأخرى المشكلة للظاهرة الكلية، وهذا ما يطبقه العلم اليوم في بحوثه.

لقد سادت طرق أرسطو في البحث طيلة القرون الوسطى وعصر النهضة الأوروبية، وكما أشرنا سابقا، يعود الفضل الأول لفلاسفة المسلمين وعلمائهم في نشر فكره ومنهجه في البحث.

لم يسلم منهج أرسطو من النقد، بالرغم من أهميته في العلوم، حيث انتقده العديد من الباحثين خاصة ابن تيمية، وفرانسيس بيكون، وسنتعرف على ذلك لاحقا.

6– المعرفة والمنهج عند المسلمين

اعتمد المسلمون في فتوحهم المعرفية على النص القرآني، فهو مركز جميع العلوم والمعارف التي أنتجوها، وباعتبار أن الإسلام ظهر كمخلص للناس من الجاهلية باعتبارها ظلمات "هو الذي أخرجكم من الظلمات إلى النور"، وكان مفتاحه "القرآن" الذي كان يعتبر لسان الحق والحقيقة بالنسبة للمسلمين، فهو منهل المعرفة ومصدر الحجاج تجاه الخصوم من المشركين وأهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وقد استعمل القرآن منهج التعليم للناس إذ ترد آياته مرشدة لهم وموجهة، آمرة وناهية، مستنكرة ومقررة، زاجرة ومستحسنة لسلوكهم، كما استعمل النص القرآني منهج الحجاج بالنسبة لمنكريه متحديا إياهم بنصوصه

"قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، "قل فاتوا بسورة مثله"، وغيرها من الآيات الكثيرة التي تُنازِل الخصوم بالحجة والبينة وفقا لدرجات فهمهم.

لقد مر تطور العلوم بمراحل متعددة لدى المسلمين وفقا لتطور حركة المجتمع واتساعه وتعقد العلاقات المتعددة الأبعاد داخله، سواء على مستوى تعدد أعراقه ولغاته وثقافاته، أو على المستوى السياسي الذي أنتج بدوره تيارات سياسية أثرت في تكوين تيارات ثقافية وفلسفية ومذاهب مختلفة في الفقه وفروع المعرفة المختلفة، ويمكن تلخيص هذه المراحل في:

- مرحلة تكوين المجتمع الإسلامي:

انطلقت هذه المرحلة من لحظة نزول أول آية في القرآن "إقرأ"، وانتهت بمعركة صفين، فالآية الأولى وضعت الخطوة الأولى للبناء، ولحظة صفين أغلقت مرحلة التكوين القائمة على وحدة فهم النص، ووحدة الكلمة، ووحدة الاتجاه السياسي العام، ولذلك كانت هذه الفترة دعوية وتعليمية في المقام الأول، إذ المعلم الأول هو محمد رسول الله الذي انتقل القرآن عبره إلى المسلمين، وهو من كان يشرف على توضيحه وتفسيره لهم، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم، انتقلت مهمة التعليم إلى الصحابة، وقد عرف بعضهم بصفة خاصة بأنهم الناشرون للعلم بالقرآن، ويذكر المؤرخون وكتاب السير والحديث بعضهم أنهم رؤوس في العلم بالقرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، منهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود، وغيرهم.

شهدت هذه الفترة الاهتمام بجمع القرآن الكريم في مصحف واحد، وقد كان قبلها مكتوب على الرقع الجلدية وقطع الحجارة والعظام وغيرها، ومحفوظ في بيت النبي، فقد جمعه عثمان بن عفان الخليفة الراشدي الثالث للمسلمين بعد أن استشار الصحابة وكون لجنة من حفاظ القرآن من الصحابة تولت جمعه، وفجّر هذا الحدث نقاشا بين المسلمين، تلخص فيما بعد لاحقا في قضية أخرى سميت بقضية

"قراءات القرآن" وصارت علما من علوم القرآن، ومركز النقاش في هذه القضية هو تعدد ألسنة العرب من جهة، وتعدد لغات المسلمين من جهة ثانية، وتولد عن هذه الأبحاث القرآنية علم سمي بـ "علوم القرآن" تضمن نزوله، وجمعه، ولغته، وأساليبه، وإعجازه اللغوي، وغير ذلك من المسائل الكثيرة التي طرحها باحثوا القرآن.

- مرحلة الفتوح الإسلامية وتوسع المجتمع الإسلامي:

بعد معركة صفين المشهورة، التي كانت مفترق طرق بالنسبة للوحدة السياسية للمسلمين، إذ ظهر الخوارج وكونوا مذهبا سياسيا يختلف عن مذهب قريش في الحكم، وكي يبرروا اتجاههم السياسي اعتمدوا على القرآن في ذلك، إذ اعتبروا أن القرآن هو الحجة الوحيدة أمام جميع الناس، والقرآن يساوي بينهم في مسألة السلطة، وألغوا قرشية الخلافة، وبذلك يكون الخوارج كفئة أول من قرأوا القرآن قراءة سياسية، أي اجتهدوا في استخراج رؤية سياسية من القرآن، وقد كان الخلفاء الأربعة الأوائل يستندون لعرف قريش في السياسة، واعتبروا ذلك مسألة منتهية بحكم تغلب قريش في العرب، ومركزيتهم الدينية سواء في الإسلام أو ما قبله.

إن النزاع السياسي بين المسلمين أنتج ثلاث تيارات سياسية رئيسية، الشيعة أتباع علي كرم الله وجهه، وأتباع معاوية بن أبي سفيان، والخوارج الذين خرجوا عن علي ومعاوية معا، وكان لابد أن يبرر كل فريق رؤيته السياسية، ومن هذا التبرير الذي بدا في البداية بسيطا، نتجت عنه لاحقا بعد القرن الثاني الهجري مدارس مختلفة في علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، والسياسة، والفلسفة، والتصوف.

بعد سنة 40 للهجرة، إذ توفي علي، وخلفه ابنه الحسن الذي تنازل عن الخلافة لمعاوية حقنا لدماء المسلمين، وحلا للنزاع داخل قريش، انزوى معظم بقية الصحابة وأتباعهم إلى حلقات العلم، وكان لعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود فضل في ظهور فئة من أتباعهم تخصصوا في طلب

العلم، وكان من أهمهم الحسن البصري الذي لزم مسجدا بالبصرة، وكانت حلقته زاخرة بالطلبة، وقد أنتجت هذه الحلقة تيارات مختلفة في البحث، منها ما عرف لاحقا بأصحاب الحديث، ومنها ما عرف بالمعتزلة.

انبرى اهتمام المعتزلة بالبحث القرآني سمي بـ "علم الكلام"، وكانت معظم نقاشاتهم تدافع عن الإسلام وفقا لرؤيته في العدل الإلهي والتوحيد، والقضايا المركزية التي كانت تشغلهم تمثلت في السلطة الإلهية والسلطة الدنيوية، وإن كانوا في عمق اهتمامهم يميلون إلى أن السلطة الدنيوية لا تمثل السلطة الإلهية، فالسلطة الدنيوية التي تراق في سبيلها الدماء لا تتسم بالعدل، والعدل أهم شرط من شروط الاعتقاد في السلطة الإلهية، ونتيجة لهذا النقاش ظهرت فرقة بحث أخرى سميت بالجبرية.

ظهرت الجبرية لتدافع عن وجهة نظر قدرية، ويستنتج من رأيها أن همها الأول كان الحفاظ على الوحدة السياسية للأمة الإسلامية عبر تبرئة المشاركين في الحروب من الضلال، حيث وصفهم المعتزلة بأنهم ليسوا مؤمنين ولا كفارا، بل هم في منزلة بين المنزلتين، ومن أهم اجتهاداتها أن الإنسان مجبر على أفعاله، وهذا الرأي اعتبر تبريرا للسلطة الدنيوية وشرعيتها مهما كان سلوكها السياسي سواء كان عادلا أو ظالما، كما ظهرت فرقة تسمى المرجئة، وهي ترى أن الحكم في تنازع الصحابة لا يصح، لأن درجاتهم متقاربة في الإيمان، وترجئ حكمهم إلى الله يوم القيامة، وقد فهم رأيهم هذا على أنه شرعنة لسلوك السلطة السياسية وعدم محاسبتها على ما يبدو مخالفا للعدل والصلاح.

عموما هذه الفترة التي امتدت طلية النصف الثاني من القرن الهجري الأول وحتى الثالث تميزت بظهور علم الكلام وازدهاره، وكان مركزه السلطة السياسية من جهة، ومواجهة الأفكار غير الإسلامية التي احتواها المجتمع الإسلامي الجديد بفعل التوسع نحو بلاد الفرس، وبلاد الروم، والهند والأندلس، وآسيا، وهي تضم ديانات وثقافات مختلفة عن ثقافة العرب.

تطور علم الكلام إلى تسميتين هما علم التوحيد، أو علم أصول الدين، وهو علم يختص بدراسة مسائل العقيدة الدينية، وقد لخصه ابن خلدون في: "علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[1].

6-1- علم الفقه:

ظهر علم الفقه بعد انتهاء عصر الصحابة، على يد التابعين لهم، وكان نتيجة حتمية لفقدان تلك المراجع الحية (الصحابة)، فقد كانت لهم شرعية القول الموروثة عن النبي في نظر المسلمين، وهذا ما يلخصه أبو حنيفة صاحب المذهب المعروف بالعراق " ما جاء في القرآن على الرأس والعين، وما جاء عن النبي فسمعا وطاعة، وما جاء عن الصحابة تخيرنا من أقوالهم"، أما ما عداهم فهم رجال ونحن رجال"، فهذا القول يوضح النقاش والجدال الذي ساد ابتداء من أواخر القرن الهجري الأول، إذ تصدر للتعليم تلاميذ الصحابة، وطبيعي أن يختلفوا فيما بينهم حول المسائل الدينية والدنيوية المطروحة، خاصة باختلاف المناطق الجغرافية للدولة الإسلامية الواسعة.

ارتبط الفقه بمصطلح الاجتهاد[2]، حيث يعني لفظ الاجتهاد بذل أقصى الجهد والطاقة في البحث والنظر في نصوص القرآن والحديث وأعمال الصحابة وأقوالهم لاستنباط حل للقضية المطروحة، وفي حال انعدام النصوص يبذل المجتهد جهده ليصل لحل وفقا لرأيه، ولذلك رتب الفقهاء مصادر البحث حسب أولويتها كما يلي: القرآن، ثم الحديث، ثم قول الصحابي، ثم عمل أهل المدينة المنورة، ثم المصالح المرسلة، وهذا الترتيب مختلف فيه بين أئمة الفقه المعروفين لدى أهل السنة من المسلمين، وكذلك لفرق

[1] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي، ط1، القاهرة، 2010، ص388.

[2] – أنظر موضوع الاجتهاد مفصلا ومبسطا في: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، ط1، بيروت،1996.

الشيعة والخوارج مذاهب فقهية لها مصادرها التي تختلف عن بعضها البعض، وهذا يرجع لاختلاف في البيئات الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة لدى كل منها.

ظهرت مذاهب أهل السنة في الفقه بداية القرن الثاني الهجري مع الإمام مالك بن أنس(93-179هـ) بالمدينة المنورة، الذي عرف بإمام أهل الحديث، حيث كان يعتمد في اجتهاده الفقهي على الأثر النبوي والصحابي أكثر من اعتماده على الرأي، وهذا لأنه عاش بمدينة الرسول والصحابة، فقد كانت سنته وأقواله متداولة بين الناس في حياتهم، ولذلك وضع "عمل أهل المدينة" أصلا من أصول التشريع الفقهي، وقد تطور مذهب أهل الحديث في الفقه إلى المذهب الشافعي نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ)، ثم إلى المذهب الحنبلي نسبة إلى أحمد بن حنبل (164-241هـ).

أما بالعراق فقد عرف الفقه بأبي حنيفة النعمان (80-150هـ)، الذي عرف بإمام أهل الرأي، لأنه كان يكثر من الاعتماد على الرأي في اجتهاده، وهذا يعود للبيئة العراقية المعروفة بالنقاش المفتوح، والجدال العقلي، فقد كانت مركزا حضاريا وثقافيا قديما، كما أن بها بقايا الديانات والفلسفات القديمة، إضافة إلى قلة تداول المرويات الحديثية بها.[1]

تعريف الفقه: هو علم يبحث في المسائل العملية للمسلم في العبادات والمعاملات، ويصف صحتها وبطلانها، وجوبها، إباحتها، ندبها، وتحريمها وفقا للأدلة المعتمدة وهي بالترتيب وفقا للمذاهب الفقهية وهي ملخصة في الجدول أدناه، ويمكن اعتبار الفقه الإسلامي ذو شقين:

- أحدهما يتعلق بالفرد في تمييز سلوكه بنفسه، من خلال معايير "الوجوب، المنع، الندب، والإباحة"؛

[1] - أنظر تفصيل المذاهب الفقهية في: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الكتاب الثاني، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون س/ ط/)، ص(355- 544)، وانظر: علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، مصر (دط)، 2001، ، الصفحات، 92، 141، 194

– ثانيهما يتعلق بالمجتمع، وهنا يصبح الفقه بمثابة القانون الذي يحاكم إليه أفراد المجتمع من خلال سلطة القضاء، إذ القضاء يستند إلى الأحكام الفقهية المعتمدة، والاجتهاد فيها وفقا للمسألة المعروضة، ولذلك يعتبر الفقه الإسلامي تشريعا قانونيا وفقا للأدلة المعتبرة من خلال ما هو مبين في الجدول حسب كل مذهب فقهي.

المجتهدون / الأصول	أبو حنيفة (80–150هـ)	مالك بن أنس (93–179هـ)	الشافعي (150–204هـ)	أحمد بن حنبل (164–241هـ)	داود الظاهري (200–270هـ)	محمد بن حزم (384–456هـ)
القرآن	1	1	1	1	1	1
السنة	2	2	1	1	2	2
الاجماع	3		3			
قول الصحابي	4	4	4	3		
قول التابعي				4		
عمل أهل المدينة		3				
القياس	5	6	5	5		
المصالح المرسلة		5				
الاستحسان	6					
العرف	7					
الاستصحاب						3
الذرائع		7				

جدول يمثل الأدلة الفقهية حسب المذاهب الفقهية السنية[1]

يلخص الجدول جهد الفقهاء طيلة قرون في البحث الفقهي، وهو بحث يتعلق بالتشريع القانوني الإسلامي الخاص بالفرد والمجتمع، وهو يشمل جميع مناحي الحياة العملية لدى المسلم، ولا يتعلق بقضايا العقيدة والإيمان لأنها ليست من المسائل العملية، بل من مسائل مساحة علمية أخرى استعمل فيها علماء المسلمين آلية "النظر" التي تعني التفكير في مسائل الإيمان والعقيدة، واستعمل "النظر" خاصة للرد على المسيحيين واليهود والملحدين.

[1] – الجدول مستنبط من المراجع السابقة نفسها.

ومما سبق نستنتج أن الفقه يعتمد على طريقة الاستنباط في الوصول إلى المعرفة، ولذلك هو يضع النص القرآني أو الحديثي الصحيح كمسلمة صادقة، ومنها تستنبط الأحكام سواء بالتفسير أو التأويل أو بالقياس، أو بسكوت النص (الاستصحاب).

- الفرق بين الاجتهاد والنظر:

الاجتهاد آلية يستعملها الفقيه، ويتعلق بالمسائل العملية التي تهم الفرد والمجتمع في الحياة اليومية، والحكم المتوصل إليه يعتبر ملزما في نظر الفقيه، أما النظر فهو آلية يستعملها المتكلم أو الفيلسوف، وهي تتعلق بالمسائل النظرية التي تتعلق بالرأي، وهي غير ملزمة للفرد والمجتمع، باعتبار تلك المسائل تتعلق بالإيمان والاعتقاد والفكر عموما، ويمكن القول أن مصطلح "النظرية" المستعمل اليوم في العلوم هو من جنس مصطلح "النظر" الذي استعمله المسلمون، والنظر مجال للبحث في الدراسات العليا لدى المسلمين، فلا يمكن للمتعلم الوصول إليه إلا بعد إتمام الفقه والقراءات واللغة وغيرها من العلوم الأساسية التي تعتبر أدوات بالنسبة لعلوم النظر "علم الكلام والفلسفة" بالنسبة للمسلمين.

6-2- علم الحديث (الرواية):

الحديث هو أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وتقريراته، وصفاته الخلقية والخلقية،[1] سواء كان ذلك قبل البعثة أم بعدها.[2]

تدوينه: لم يدون حديث النبي صلى الله عليه وسلم استنادا لنهيه عن ذلك، وبقي الناس على ذلك عهدهم بالنهي حتى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أمر بتدوينه سنة 143هـ، فدونت مصنفات كثيرة فيه نقلا عما هو متداول بين الناس من أحاديث، ولما رأى المحدثون كثرة الوضع في الحديث،

[1] – محمد محمد أبو زهو، "الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية"، الرئاسة العامة للإدرات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط2، 1984. ص10.

[2] – محمد عجاج الخطيب، "السنة قبل التدوين"، أم القرى للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1988، ص16

وضعوا له شروطا لتمييز الحديث الصحيح من الضعيف والموضوع، فكتب محمد إسماعيل البخاري(194 . 256هـ) صحيح الجامع، ومسلم بن الحجاج (204–261 هـ) صحيحه، وأبي داوود (202. 275هـ) السنن، وكتب الترمذي (279.200هـ) الجامع، وكتب النسائي (215 . 303هـ) السنن، ثم ابن ماجة (279.209هـ) كتب السنن. وبعد هذه المرحلة ظهر علم الحديث الذي يختص بموضوع ومنهج، فالموضوع هو المرويات عن النبي، ومنهجه هو طريقة تمحيص الرواية ومعرفة الناقلين وأنسابهم وأخلاقهم وحفظهم وغير ذلك من الصفات، وهذا للتأكد من سلامة الناقل من الكذب والنسيان ومقاصد التضليل.

يعرف عز الدين بن جماعة علم الحديث بأنه "علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن"[1]، وحسب ابن حجر العسقلاني فهو "معرفة القواعد المعرّفة بحال الراوي والمروي"[2].

وعليه، فعلم الحديث يتناول دراسة السند وهو المتعلق بالناقلين الذي رووا الحديث من المحدث المستمع إليه إلى منتهى السلسلة وصولا إلى المصدر الأول للحديث، أي النبي صلى الله عليه وسلم، ومن خلاله تعرف أحوال السند من اتصال، أو انقطاع، أو تدليس، أو تساهل بعض رجاله في السماع، أو سوء حفظه، أو اتهامه بالكذب أو غير ذلك، وهذا يسمى أيضا بنقد رجال الحديث أو الجرح والتعديل. كما يتناول دراسة المتن وهو نص الحديث وما يطرأ عليه من رفع أو وقف، أو شذوذ، أو صحة وغير ذلك.[3]

إن علم الحديث، وإن كان يعبر عن الاهتمام بالحديث النبوي، إلا أنه أدى بدوره إلى اكتشاف فن للتحقيق التاريخي في علم الأنساب وتمحيص الرواة بناء على عدالتهم وثقتهم في نقل الأخبار، وهو ما فتح بابا لظهور علم التاريخ لدى المسلمين استنادا إلى الروايات أيضا.

---

[1]. المرجع نفسه، ص9.

[2]. جلال الدين السيوطي، "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي"، شرح وتعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996، ص9.

[3]. نور الدين عتر، مرجع سابق ، ص33.

فعلم الحديث في عمقه يعبر عن منهج للتحقق من صدق الأخبار، وهو نقد لشخصيات ناقلي الأخبار، هذا النقد يشمل شخص الراوي (الناقل) من حيث وجوده الفعلي، وصفاته الخلقية وما يتميز به من أمانة، وثقة، وعدالة، وغيرها من الصفات الحميدة التي تجعله محل ثقة في الخبر المنقول عنه، كما يشمل النقد بيئته الجغرافية والاجتماعية والثقافية التي عاش فيها، وذلك للربط بين الخبر المنقول وإمكانية حدوثه، فلا يمكن تصديق خبر غير معقول وفقا لعصر ناقله، ولذلك يصنف الخبر المنقول باعتباره مشهورا إن نقله الكثير من الإخباريين، ويصنف آحادا إن نقل عن شخص واحد، ويصنف غريبا إن كان طريقه غريبا، ويصنف شاذا وغير ذلك.

6-3- علم التاريخ، والمنهج التاريخي:

ظهر علم التاريخ كعلم له قواعد مستقلا عن القصاص وكتاب الأخبار مع عبد الرحمن بن خلدون، إذ يعتبر أول من بين كيف يكتب التاريخ كتابة صحيحة، ويبتعد عن مسلك القصاص الذين ينقلون الأخبار ويكتبونها دون وعي بحقيقة الأحداث، ومع أن المؤرخين قبل ابن خلدون كانوا يدونون التاريخ من خلال الروايات ومقارنتها ببعضها البعض، ويعتبر الطبري وهو الملقب بشيخ المؤرخين المسلمين واحدا من هؤلاء، إلا أن ابن خلدون أعطى الطابع الموضوعي لتدوين الأخبار من خلال نقد الحدث التاريخي وفقا للتعقل المتبصر بالزمان والمكان الذي وقع فيه، أي دراسة عصره وممكنات حدوثه من خلال دراسة واقعها المادي والبشري والتقني، وقد أعطى أمثلة كثيرة عن مغالط المؤرخين في ذلك.[1] وإذا تأملنا عصر ابن خلدون نجد أنه تأثر لحد بعيد بعلم الحديث في نقد الروايات الحديثية، ولذا يعتبر علم التاريخ عند المسلمين هو علم لاحق بعلم الحديث في منهجه النقدي للأخبار.

مغالط المؤرخين حسب ابن خلدون:

[1] – أنظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، ط1، بيروت، 2003، ص(21-52).

- اعتمادهم على مجرد النقل غثا أو سمينا، والثقة في ذلك دون عرضها على أصولها، ولا قياسها بأشباهها، ولا سبرها بمعيار الحكمة، ودون الوقوف على طبائع الكائنات، وعدم تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار؛
- ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد؛
- الذهول عن المقاصد من الأخبار، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع؛
- التقرب لأصحاب التّجِلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وهذا له علاقة في الأغلب بذي السلطة والسلطان؛
- الجهل بطبائع العمران، أي قانون الظواهر الاجتماعية في المجتمع، ومعرفة إمكانية وقوع الحوادث من عدمه. [1]

قواعد علم التاريخ حسب ابن خلدون:

- الشك في الأخبار ونقدها وتمحيصها؛
- قياس الغائب بالشاهد (الحاضر)؛
- تقصي مقاصد الوقائع، ومقاصد الأخبار المنقولة، لنفرق بين ذات الحدث وتأويلاته؛
- تطبيق قواعد العمران والاجتماع البشري على الوقائع لمعرفة إمكانية حدوثها من عدمه.[2]

6-4- علم العمران البشري والاجتماع الإنساني:

أول من ساق لفظ "علم العمران البشري" هو ابن خلدون، ومع أنه أشار إلى متفرقات من هذا العلم لدى سابقيه من المسلمين واليونانيين، إلا أنهم لم ينتبهوا له، فجاءت أقوالهم في السياسة والملك والدول

[1] – المرجع نفسه، الصفحات: 21، 39.

[2] – المرجع نفسه، الصفحات: 39، 48، 49.

منعزلة عما يحيطه علم العمران البشري، وهو وفقا لابن خلدون "علم مستقل بنفسه، ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى"[1].

6-5- المنهج الفلسفي عند المسلمين:

يعتبر الكثير من مؤرخي الفلسفة أنها وفدت للمسلمين من خلال اليونان بصفة خاصة، ولكن المتأمل لفلاسفة المسلمين يجد أن أصولهم ليست عربية، بمعنى أنهم من أصول وأمصار عرفت الفلسفة، ولذلك وفقا لما نراه أن الإسلام هو من ضم الفلسفة إلى نطاقه من خلال التوسع الإسلامي نحو بلاد الفرس والروم واليونان والهند، ولذلك هذه الثقافات على اختلافها وتنوعها وجدت نفسها في حوار وتفاعل مع الإسلام، وقد دخلت الفلسفة الإسلام بأدواتها المعرفية ومنهجها المعرفي، وناقشت قضايا العالم والإنسان والطبيعة كموضوع إسلامي، لكنه يحتاج إلى برهان عقلي بغض النظر عن البرهان النقلي.

كانت ساحة الفلسفة الإسلامية واسعة، وقد تضمنت ثلاث اتجاهات تتمثل في:

- الاتجاه الدهراني الطبيعي، وهو القول بالدهرية، وهذا طاله الإنكار من الفلاسفة أنفسهم، إذ اعتبروه غير عقلاني، ومخرج من الملة الإسلامية، ومن الفلاسفة الذي تميزوا بذلك أبو بكر الرازي؛[2]
- الاتجاه الإلهي: وهو اتجاه ينطلق من العقل للبرهان على وجود الله، وهدفه تعزيز الإيمان دون قيد النقل النصي المتمثل في القرآن والحديث، والغرض منه محاورة ومواجهة غير المؤمنين بالقرآن لنفي حججهم عقليا، ولإثبات أن ما ثبت بالقرآن (النقل) يثبت أيضا بالعقل، ومن

[1] – المرجع نفسه، ص48.

[2] – أنظر ذلك في: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1993، ص(237-245).

فلاسفة الاتجاه الإلهي الكندي وابن سينا والفاربي وغيرهم[1] إلا أن ما عابه الاتجاه الفقهي والحديثي على هذا الاتجاه هو التأويلات العقلية لنصوص القرآن ومحاكاتها للنصوص اليونانية والعرفانية؛

- الاتجاه التوفيقي بين النص والعقل، وهو اتجاه يؤمن بأن الحقيقة واحدة ولكن تمظهراتها متعددة، فما هو معقول لا يتناقض مع ما هو منقول "قرآن"، ولذلك اعتبر الكون مظهرا من تجليات الحقيقة التي يعبر عنها نص القرآن، وقد مثل هذا الاتجاه ابن رشد من خلال كتابه "فصل المقال"[2]، وابن الطفيل من خلال كتابة "حي بن يقضان"[3] وابن تيمية من خلال كتابه "درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"[4]، مع الفارق بينهما في البرهان من خلال ترتيب المسلمات، إذ ينطلق ابن رشد من العقل ليثبت صحة النص، وينطلق ابن تيمية من النص ليثبت عدم تعارضه مع العقل.

6-6- منهج الشك عند الغزالي:

لم يكن الغزالي أول من شك، ولا أول من صاغ نظرية الشك، لكنه أول من وضع منهجا شكيا يوصل للمعرفة، فالشك كحالة انفعالية أمام قضايا الوجود قديم قدم البشرية، أما كوضع إشكالي أمام المعرفة، وفقا لما هو مدون في تاريخ البشرية، فيعود لفئة من العارفين اليونانيين عرفوا بـ"الشكّاك"،

[1] – أنظر: أرثور سعيدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2000.

[2] – أنظر: أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط2.

[3] أنظر: ابن الطفيل، حي بن يقضان، تقديم وتعليق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008.

[4] – أنظر: عبد الحليم بن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"،

ودعواهم أنه لا يمكن معرفة العالم تماما، لأنه دائم التغير، ومن أشهرهم (هيراقليطس (500 ق م)، و اقراطليوس (400 ق م).[1]

وقد عُرِف الشك أيضا لدى البيرونيين أتباع (بيرون، ق4، وق5 ق م)، ودعواهم أن المعرفة الحقيقية مستحيلة، وأشهرهم الروماني (سكستوس امبريقوس، 200 ق م)، وحججهم في ذلك:

- جميع الظواهر خداعة ومضللة، ومن ثَّمّ، فهي نسبية، وهذا يؤدي إلى وجهات نظر مختلفة لدى الناس، وبالتالي تؤدي إلى الصراع بينهم بصفة مستمرة، فالبشر يرون العالم بطرق مختلفة، كل يرى الحقيقة تبعا له ولموقعه، فالمعرفة تتغير تبعا للعارف وتبعا لموقعه؛
- إذا قبلنا شيئا ما على أنه معرفة، فإننا نحتاج إلى برهان يضمن صحتها، والبرهان يحتاج هو الآخر إلى برهان آخر يضمنه، وهكذا إلى ما لانهاية.

إن هذا الشك قاد الشكاك والبيرونيين إلى نفي الحقيقة مطلقا، واستحالتها بالنسبة للإنسان.

الشك لدى الأنبياء:

تُحدثنا النصوص الدينية، ومنها القرآن الكريم بقصة إبراهيم النبي (عليه السلام) حينما صرح لربه بشك تسرب إلى قلبه في الحياة الآخرة (البقرة، 260) ***"وإذْ قال إبراهيمُ ربِّ أرنِي كيفَ تُحْيِي الموتَى قال أَولَمْ تُومِنْ قال بلى ولكنْ لِّيَطْمئِنَّ قلبي قال فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إليكَ ثم اجْعلْ على كُلِّ جَبلٍ مِنْهنَّ جُزءاً ثم ادْعُهُنَّ يَاتِيْنَكَ سَعْياً واعْلَمَ اَنَّ اللهَ عزيزٌ حكيمٌ" (برواية ورْش)***، والرجل الصالح عزير حينما تسرب إلى قلبه الشك ذاته (البقرة، 259) "***أَوْ كالذي مَرَّ على قريةٍ وهي خاويةٌ على عروشها قال أَنَّى يُحْيِي هذه اللهُ بعد موتِها فَأَماتهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ ثُمّ بعثَهُ قال كَمْ لَبِثْتَ قال لبِثْتُ يوماً اَوْ بَعْضَ يومٍ***

[1] – أنظر: ديف روبنسون وجودي جروفز، أقدم لك الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المشروع القومي للترجمة، 2001، ص14 وما بعدها.

قال بَلْ لبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظرِ اِلَى طعامِكَ وشرابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظرِ الِى حِمارِكَ ولِنجعلَكَ آيةً للنّاسِ وَانْظرِ الِى العظامِ كيفَ نُنْشِزُها ثم نَكْسُوها لحْماً فلمَّا تَبَيَّنَ له قال أعْلَمُ أنَّ الله على كلِّ شيْءٍ قديرٌ" (برواية ورش). وقد وصلا إلى اليقين بتجربة كل منهما ذلك برعاية من "الله" كما يحدثنا القرآن، الأول بقصة الطير التي قطعها إلى أجزاء وناداها فأتته حية طائرة، والثاني بممارسة تجربة الموت ذاتها مدة 100 عام ثم عاد للحياة وتأكد أنه كان غائبا عن الحياة الدنيا تلك المدة، إن عملية الشك هنا بالرغم من أنها تتعلق بمعرفة دينية كان "الله" هو الفاعل والمرشد فيها وحده، وبعد أن انقطع الوحي إلى الأنبياء أليس لغير الأنبياء الحق في الشك هم أيضا، ومن حقهم أيضا طلب اليقين؟

إن هذه التجربة الشّكّية التي تؤكد أن الإنسان منذ بدء البشرية قاده البحث عن الحقيقة إلى منهج الشك، حتى بالنسبة لمن يملكون قوة راعية وموجهة لهم في الحياة على شاكلة الأنبياء.

إن صياغة هذه القصة الدينية هنا في موضوع المنهج العلمي القصد منه التأكيد على أن الشك مبدأ علمي إنساني لزم حتى رجل الدين الذي يدعي أنه رسول من الله المسيّر والمدبّر والخالق للكون والإنسان.

منهج الشك عند أبي حامد الغزالي (450-505هـ):

في القرن الخامس الهجري (ق11م) وفي ذروة الحركة العلمية الإسلامية، عاد مبدأ "الشك" إلى الظهور بطريقة مختلفة عن الشك اليوناني، وعن الشك الديني الذي مثّله إبراهيم وعزير، فالشك اليوناني كان نافيا للحقيقة، والثاني كان مؤكدا لها بعد الشك بطريقة الوحي الإلهية، فقد عاد الشك بطريقة منهجية، إنه شك أبي حامد الغزالي.

إن شك الغزالي كان ممارسة عملية كسلوك متكامل من حيث الفكر والاعتقاد، وقد قاده الشك في النهاية إلى اليقين، لكن الأمر تم بطريقة صعبة جدا وفقا لما يروية الغزالي خاصة في كتابيه "إحياء علوم

الدين"، و"المنقذ من الظلال"، وخطوات المنهج الذي رآه الغزالي تكمن في: الشك، التطهر، المجاهدة، المكاشفة، اليقين.

تعلم الغزالي طرق الكلام على طريقة المتكلمين، وانتقدهم في أدلتهم العقلية، ولا أدل على ذلك من اختلافهم حول القضايا، ومعظم علومهم هي آراء عقلية تؤوّل النص القرآني وفقا للمنطق اليوناني، ولذلك ضحى المتكلمون بالحقيقة في سبيل تحقيق الطرق العقلية، وفي سبيل الانتصار على الخصوم، فقد اعتمدوا على مسلمات حصلوها بالتقليد أو بالأخبار.[1]

اتجه الغزالي بعد ذلك للفلسفة، وانتقد الطريق البرهاني، وهو الطريق الذي لا ينطلق من نص القرآن، وصنف طرقهم إلى ثلاثة: دهريون منكرون للخالق؛ وطبيعيون مؤمنون بالخالق منكرون للآخرة والبعث؛ وإلهيون منكرون للبعث الجسماني، ومعطلون لعلم الله الكلي، وقولهم بقدم العالم وأزليته، وهذا كفر صريح حسب الغزالي.

لقد كشف الغزالي هنا عن مغالطات العقل في البرهان الفلسفي، ووضح التناقض في تأويل الفلاسفة للقرآن، إذ اعتمدوا في تأويل نص إلهي بعقل بشري مخلوق، وقاسوا صفات الخالق على مقاييس المخلوق، وهذا لا يستقيم حتى مع المنطق ذاته، فلا يمكن قياس صفات الخالق على هيئة مخلوقاته.[2]

انتقد الغزالي أيضا طريق الباطنية وهو الطريق التعليمي الإمامي، وقد سماه كذلك، لأن أصحابه يدعون أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية إلا بوجود مبلغ إلهي إلى الناس يخلف النبي وهو "الإمام المعصوم"، وبين أغاليطهم في وجوب الإمام وغيابه.[3]

---

[1] – أنظر: أبوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد بيجو، دار التقوى للطباعة والنشر، دمشق، ص ص 39، 40.

[2] – المرجع نفسه، ص (41–55).

[3] – المرجع نفسه، ص (56–63).

بعد أن حصل الغزالي العلوم في عصره وانتقدها، ولم يخرج باليقين الذي طلبه، شكك الغزالي في الحواس والعقل معا، والتمس اليقين في التجربة الصوفية، ووصفها بأنها طريق المعرفة الحقة، وهي التي تعتمد على "الذوق"، وخطوات التجربة تتمثل في: طهارة القلب من غير الله، وعلو الروح عن غرائز النفس وهواها، والزهد في الدنيا، والخلوة إلى الله، والانقطاع عن الخلق وشهوات النفس، والتدرج في المقامات والأحوال عن طريق العبادة ومجاهدة النفس حتى تخليصها من سجن الغرائز، ثم المكاشفة التي تُحَصِّل لسالك الطريق الصوفي يقين المعرفة، وهذا هو طريق الذوق في المعرفة، أي المشاهدة (الكشف) بالتجربة الصوفية.[1]

وخلاصة منهج الشكِّ الشكُّ في الحقائق قبل القيام بعملية البحث، إذ يعرض الغزالي حالات الوهم التي يتعرض لها الباحث من خلال اعتقاده المسبق، والتي تكون نتيجة الثقة في الحواس، والثقة في الناقلين، ولذلك يجب الشك في كل ما يرد إلينا عن طريق الحواس، والمعلمين، بل وحتى الشك في العقل، لأن العقل غير منفصل عن بيئته التي تؤثر فيه، وكثير من القواعد المنطقية والبراهين تؤثر في الباحث ليس نتيجة قوتها الاستدلالية، بل نتيجة اعتقاده في صحتها سواء من خلال الثقة في أصحابها، أو من خلال المغالطات المتوارية ضمنها، وهذا الشك هو الذي يجعل الباحث يجتهد ويجاهد لكي يصل إلى الحقيقة.

وخلاصة ما يستفاد مما قدمه الغزالي هو المنهج الذي قاده إلى اليقين، وبغض النظر عن حقيقة ما جربه الغزالي في الطريق الصوفي، يمكن تحديد خطوات منهجه في:

- الشك في الآراء الموجودة؛
- الشك في الحواس؛
- الشك في العقل وما يبدو لنا دليلا عقليا، خاصة القواعد المنطقية المنقولة عن السابقين؛

[1] – المرجع نفسه، ص64 وما بعدها.

- التجربة والتحقق من القضية عن طريق الاستبصار العقلي والتجربة بدون وسائط.

6-7- خلاصة العلم والمنهج عند المسلمين:

يمكن تلخيص كل ما سبق في المدارس التالية:

المدرسة الفقهية: اعتنت بالجانب العملي الذي يستهدف الأحكام التي تخص سلوك المسلم في حياته اليومية، ومنهجها استنباطي، يعتمد على مجموعة من المقدمات لاستخلاص الحكم، أي استعمال العقل في ترتيب المقدمات، واستخلاص الحكم من خلالها، وأهم فروعها: مدرسة أهل الحديث التي تضم المذهب المالكي نسبة لمالك بن أنس، والشافعي نسبة لمحمد بن إدريس الشافعي، والحنبلي نسبة لأحمد بن حنبل، ثم الظاهري نسبة لداود الظاهري؛ ومدرسة أهل الرأي التي تعني المذهب الحنفي نسبة لأبي حنيفة النعمان.

مدرسة الحديث: وتهتم بعلم الحديث، ومنهجها التحقيق التاريخي في صحة رواية الحديث من حيث الرواة وصدقهم، وعدالتهم، وحفظهم، ويسمى المنهج "منهج الجرح والتعديل" ويعني الجرح أن الراوي يتميز بصفة من صفات القدح في روايته، وصفات القدح هي: الكذب أو التدليس، أو عدم الحفظ (النسيان)، معاصرة من نقل عنه، سلامة اعتقاده وصحة سلوكه، والقصد هنا أن يكون مسلما على مذهب أصحاب الحديث، فإن كان المحدث سنيا فهو لا ينقل الحديث عن غير أهل السنة، وإن كان شيعيا فهو لا ينقل عن غير الشيعة.

المدرسة الكلامية: تهتم بمسائل التوحيد، وجود الله، صفاته، أفعاله، وغيرها من المسائل المرتبطة بها، ومنهجها استعمال العقل لإثبات القرآن وتفسيره، فلا يعقل حسب هذه المدرسة الإيمان بوجود الله، والقرآن، والغيب عموما بدون استعمال العقل في ذلك، ولمدرسة علم الكلام فرق كثيرة، فكل مذهب

إسلامي له فرقة كلامية تعبر عنه، وأشهر هذه الفرق "المعتزلة" نسبة إلى واصل بن عطاء الملقب بالمعتزل، ثم "الأشعرية" نسبة لإسماعيل الأشعري.

المدرسة الفلسفية: تهتم بمسائل الوجود في إطار رؤية إسلامية، وبالرغم من دمجها بين اتجاهات الفكر المختلفة، سواء كانت هندية ويونانية ومسيحية وغيرها إلا أنها صبغتها بالصبغة الإسلامية، فالهدف من وراء الفلسفة هو البرهان على وجود الله، وإثبات عالم الغيب من خلال العقل الإنساني.

المدرسة الاجتماعية: بالرغم من أن هذه المدرسة لم تؤسس في التاريخ الإسلامي، إلا أنه يمكن القول أن بذورها زرعت، وكانت إرهاصاتها قائمة، غير أنها ظهرت في نهاية الحضارة الإسلامية، ومن أهم معالمها: ظهور رؤى جديدة لعلوم الدين التي كانت مسيطرة على الواقع الاجتماعي، جسدها الغزالي في منهج الاستبصار، والشاطبي في رؤيته المقاصدية الفقهية، والمسعودي وابن خلدون في نقدهما للمنهج التاريخي، وابن خلدون في اكتشافه لعلم الاجتماع.

7- تطور المنهج العلمي في عصر التنوير الأروبي

عند الحديث عن المعرفة والمنهج في عصر التنوير الأروبي لا بد من الانتباه لخلل الربط التاريخي بين المعارف الإنسانية، حيث يشار لعصر التنوير أنه حلقة معلقة بين العصر اليوناني وعصر التنوير الأروبي، دون المرور بالمرحلة الإسلامية، وهذا ما يجعل القارئ لتاريخ المعرفة يربط مباشرة بين الفكر اليوناني والفكر الأروبي، معتبرا أن ما يوصف بقرون الظلام يشمل المرحلة الإسلامية باعتبار أنها فكر ديني خالص، كما هو الحال في المرحلة المسيحية، وهذا غير صحيح، إذ المرحلة النقدية للمعرفة والمنهج التي عرفت مع بيكون وديكارت هي صورة مشابهة تماما للنقد الذي مارسه علماء المسلمين للمعرفة، حيث أن ما وضحه بيكون في الأورغانون حول المنطق قد سبقه إليه عبد الحليم بن تيمية في "الرد على المناطقة"[1]، وما شرحه ديكارت حول الشك هو صورة طبق الأصل لما ناقشه أبو حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال"، وما جاد به كونت وغيره حول علم الاجتماع قد سبقه إليه ابن خلدون في "المقدمة"، وحتى في شأن العلاقة بين الدين والواقع الاجتماعي قد ناقش المسلمون ذلك في القرن التاسع الهجري، منهم الشاطبي في "الموافقات"، والطوفي في "رسالة في رعاية المصلحة".

وإن كنا ننبه إلى الانتباه إلى الحلقة التي تربط بين عصر التنوير والعصر اليوناني، فإننا ننبه أيضا إلى أن ما أبدعه عصر التنوير يمثل ثورة معرفية لم يسبق إليها، ولذلك، وحتى لا نسقط في معركة الإيديولوجيا، يجب أن نعتبر أن المعرفة، بالرغم من ارتباطها بالبيئة المنتجة لها، إلا أنها تحظى بخاصية التراكمية، والشمولية، وتنتقل عبر الأجيال الإنسانية بالرغم من كل الاختلافات الاجتماعية والعرقية والدينية، فهي معرفة عامة وإنسانية.

[1] – أنظر: عبد الحليم بن تيمية، الرد على المناطقة،

7-1- فرانسيس بيكون (1561-1626) ومنهج تفسير الطبيعة:[1]

انتقد بيكون المنهج العلمي القديم، وهو المنهج الأرسطي الذي ساد طيلة فترة ما قبل عصر النهضة، وقد عدد نقائصه، ومنها:[2]

- نتائج العلوم القائمة على المنهج القديم هي مجرد تنقيحات مفرطة واستنباطات من عدد قليل مما تم معرفته، ومجرد تنظيمات لائقة لأشياء سبق اكتشافها، وليست طرائق للكشف أو موجهات لعمليات جديدة، وما اكتشف بالفعل إنما تم بطريق المصادفة والخبرة أكثر مما اكتشف بطريق العلوم؛
- القياس لا يجاري الطبيعة في دقتها، وهو يفرض الموافقة على القضية دون الإمساك بالأشياء، أي لاتهمه الحقائق بقدر ما تهمه الصور؛
- المفاهيم المستعملة هي مجرد أفكار وهمية، وغير محددة، مثل الجوهر، والكيف، والوجود وغيرها؛
- طرق العقل المعتمدة في البحث معيقة للبحث العلمي؛
- كل ما اكتشف ينسجم مع الأفكار الشائعة والملاحظات الساذجة دون تدقيق.

لقد سمى بيكون المنهج القديم ***"منهج استباق الطبيعة"***، وهو استدلال طائش، تتمتع الاستباقات (الأفكار القبلية) فيه بقوة ورسوخ يكفي لانتزاع الإجماع على صدقها، لأنها مستقاة من شواهد قليلة مألوفة في الغالب، تستخدم من قبل العلوم القائمة على الآراء والاعتقادات، غايتها فرض القبول بالقضية المطروحة، لا السيطرة على الأشياء والحقيقة كما هي في الوقائع الطبيعية.[3]

---

[1] – أنظر: فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013.

[2] – المرجع نفسه، ص (16-28)

[3] – المرجع نفسه، ص(24-28).

يقفز هذا المنهج من الحواس والجزئيات إلى التعميم المفرط، فيسلم بصدق القضايا دون التأكد من صدقها في الواقع عن طريق التجربة، فهذا المنهج لم ولن يقدم أي جديد للمعرفة، فهو يدور في حلقة مغلقة، ونتائجه تتضمنها مقدماته، فهي تحصيل حاصل.

وفي مقابل ذلك، اقترح منهجا جديدا سماه "***منهج تفسير الطبيعة***"، وهو منهج يستمد المبادئ من الحواس والجزئيات، ثم يرتقي في صعود تدريجي غير منقطع وصولا إلى أكثر المبادئ عمومية، فهو يتمعن في التجربة والجزئيات ويوليها اهتمامه اللازم للصعود تدريجيا إلى التعميم، كما يعطي الأولوية للحواس، وتمحيص الملاحظات للوصول إلى الإدراكات الحقيقية للحواس، وهو يرفض العملية العقلية الأولية التي تلي الإحساسات مباشرة، بل ينبغي التأكد من الملاحظات الأولية قبل البناء عليها.[1]

إن بيكون أعطى الأهمية الكبيرة والأولوية للحواس في اكتساب المعرفة، فالصور التي تطبع في الذهن هي صور لما تأتينا به الحواس، وعليه فالأولى الانطلاق من التجربة لا من التصور في الوصول إلى معرفة صحيحة وصادقة، ولذلك يمكننا القول أن بيكون قد اعتبر أن المنهج السليم في الوصول إلى المعرفة هو المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، ويمكن تلخيص هذا المنهج الاستقرائي الجديد حسب بيكون في الخطوات التالية:

- الملاحظة والتجربة؛
- وضع الفرضيات؛
- التحقق من الفرضيات؛
- البحث عما يناقض النتائج المتوصل إليها، وفي حالة وجود ما يناقضها تلغى النتائج كلها.

[1] – المرجع نفسه، ص(24-28).

وإن كان بيكون لم يطبق هذا المنهج كما شرحه لنا، إلا أن اكتشافه هذا قد ساهم بشكل كبير في تطور المنهج العلمي، ولن نخطئ إن قلنا أن هذا المنهج هو الذي نطبقه اليوم في أبحاثنا بشكل عام.

لقد وضح بيكون أخطاء العقل التي تجعلنا لا نثق فيه ثقة تامة، مبررا بها نقده للمنهج الأرسطي الذي كان سائدا حتى عصره، ومبررا بها أيضا ضرورة الاعتماد على الحواس والتجربة، وتتمثل تلك الأخطاء التي يسميها "الأوهام" في:

– **أوهام القبيلة:** وهي أوهام طبيعية بالنسبة إلى الكل، تحدث جراء إسقاط الإنسان لتصوراته على الأشياء، والعكس هو الصحيح بنظر بيكون، حيث أن عقل الإنسان يشبه المرآة غير المستوية التي تعكس خواصها على الأشياء المختلفة، وتشوشها وتجعلها تبدو قبيحة، فأفكارنا صور عن أنفسنا أكثر منها صور للأشياء. وهذا ناتج من طبيعة الإنسان ذاته، حيث أنه لا يجتهد في تغيير عاداته التفكيرية، فالإنسان على الرغم من أنه يرى الأشياء مخالفة لتصوراته، إلا أنه يتخلى عما يراه، لصالح ما يتصوره، إنها لذة التعود على ما ألفه من الرأي، فهو يرغم كل شيء لتأييد واثبات رأيه.[1]

كما أن تلك الأوهام ناتجة من الافتراضات المسبقة، وبدلا من فحصها يرى الإنسان الأشياء وفق تلك الافتراضات، والتي هي مجرد افتراضات، وهذا راجع لأن عقل الإنسان يتأثر بالإرادة والعواطف، وهنا يجب أن يكون الشك في المعارف والأفكار المدخل الرئيسي لكل من يريد المعرفة الصحيحة، كما يجب الفصل بين ما هو واقعي ملاحظ وبين البديهيات البعيدة العامة والشاملة، والتي بمجرد اتصال العقل بها عند بحث مسألة عينية ملاحظة، يتجاوز ما يلاحظه إلى ما يسيطر عليه من أفكار مفترضة، أو متخيلة سابقا ليسقط ضحيتها، ولا يرى فيما يلاحظ إلا ما هو متخيل ومتصور فيسقطه عليه.

[1] – المرجع نفسه، ص ص29، 30.

– **أوهام الكهف:** هي الأخطاء التي يختص بها الفرد، حيث لكل إنسان كهفه الخاص، حسب تكوينه الطبيعي والفيزيولوجي والنفسي، فهناك من يميل إلى التحليل، وهناك من يميل إلى البناء والتركيب، ويمثل الحالة الأولى العلماء والرسامون، بينما ينتمي إلى الفئة الثانية الشعراء والفلاسفة، وبعض العقول يميل إلى كل ما هو قديم، والبعض الآخر يهتم بكل ما هو جديد، والقليل من يمكنه الاحتفاظ بالحد الوسط، وهذا التحيز يؤثر في الأفكار، ويجعلها متحيزة، مما يؤدي إلى الانحراف عن الحقيقة.[1]

– **أوهام السوق:** وهي الناشئة من الخطاب اليومي، جراء المبادلات التجارية في السوق بين العامة من الناس، وفقا لذهنية أهل السوق وعامة الناس، والسوق هنا يعني الملتقيات العامة للناس، والتي يتبادلون فيها الدعايات والقصص وغير ذلك من التعليقات على الأحداث، وقياسا على ذلك، يتأثر الباحث بتلك الدعايات والأفكار العامة من كثرة ترددها وشيوعها فيعتبرها طبيعية، وكأنها حقائق مبرهنة، لكنها في الواقع الفعلي هي مجرد تصورات جماعية غير مبرهنة وغير مؤكدة الصحة.[2]

– **أوهام المسرح:**[3] وهي المنتقلة إلينا من نظريات الفلاسفة المختلفة، والبراهين والقوانين الخاطئة، يرى بيكون أن كل ما نتلقاه عن الفلاسفة من وقت لآخر ليس سوى روايات مسرحية، تمثل عالما خلقه الفلاسفة يقصد بيكون بذلك الافتراضات التي أصبحت مع مرور الوقت قوانين، وكأنها حقائق مبرهنة، في حين أنها افتراضات محضة أسست عليها معرفة وفق سلسلة جعلت العقل يتجاوز الأساس الحقيقي الذي ينبغي أن ينطلق منه، إلى اعتبار تلك المقولات بداية من عالم أفلاطون الذي ما هو في الحقيقة سوى صورة لأفلاطون، وليس لعالم حقيقي.

[1] – المرجع نفسه، ص ص 30 ، 38.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 31، 30.

[3] – المرجع نفسه، ص (45–57).

وقياسا على ذلك، اعتبار النظريات صحيحة مطلقا، مع أنها مجرد تصورات ناتجة عن معطيات واقعية، ولا ترقى لليقين العلمي، ولذلك كل نظرية هي مجرد مشروع علمي ينتظر الاكتمال، أو زاوية نظر أقرب إلى المنطق منها إلى الحقيقة العلمية، وإذ تعتمد النظريات كمقاربات علمية فيجب أن تبقى في الاعتبار أنها تصور علمي وليست حقيقة علمية.

تعتبر هذه أهم أخطاء العقل التي اكتشفها بيكون والتي تعتبر حائلا ومعيقا أمام الوصول إلى الحقيقة، وهي تتمثل في الاستنتاجات المبسطة، والتي لا تتم وفق طريقة أو منهج يمحص المقدمات قبل البناء عليها.

7-2- المنهج الشكي عند ديكارت (1596-1650م) (الكوجيتو):

لا يختلف شك ديكارت عن شك الغزالي إلا في بعض المصطلحات، فقد اهتدى الغزالي إلى أن مصدر الحقيقة هو **الروح**، بينما اهتدى ديكارت إلى أن مصدرها هو **الفكر (العقل)**، وبين المصطلحين تقارب في المعنى، فقد استعمل المصطلح (روح) الكثير من الفلاسفة للدلالة على الفكر والعقل، ومنهم الفيلسوف الألماني اللاحق (**هيغل**) [نتعرف عليه في لاحق المحاضرات]، ولا يُستبعَدُ أن يكون ديكارت قد استعمل شك الغزالي نفسه، لأنه في رحلة شكه اتبع أسلوب الغزالي نفسه، مع الفارق الكبير بين الرجلين في المعرفة والاطلاع، فقد كان الغزالي موسوعة معرفية ضمت الفلسفة وعلم الكلام والفقه والتصوف، بينما كانت حياة ديكارت العلمية فقيرة جدا مقارنة بالغزالي، وهذا ما يثبت فرضية أن ديكارت ردّد شك الغزالي وشرحه بالشواهد والأمثلة.

لقد شك ديكارت في المحسوسات، والمعقولات، وتساءل عن وجود المفكر ذاته، فقد شك في كل المعارف السابقة، لينتقل إلى الشك في آلة التفكير ذاتها (العقل)، وبعد جهد من التفكير انتبه إلى الحل السحري للمسألة: بما أن الفكر يشك في وجوده، فهو الذي يشك، وبالتالي لا يمكن إلغاؤه، باعتبار أنه هو

(الفكر) من يقوم بعملية الشك، وبالتالي: هو موجود، هذا هو المفتاح لحل معضلة الفكر، وبه يمكن حل جميع المعضلات اللاحقة.[1]

إن ديكارت، بغض النظر عن كل القضايا التي ناقشها، يبقى له الفضل في نقطة البدء، وهي تمثل مفتاح معرفة جديدة، تنقل الإنسان من طريقة البرهان اللاهوتية التي تتدخل في كل تفصيلات الحياة اليومية، وعلى رأسها البرهان على صحة المعارف، وهذا ما كرسته القرون الوسطى المسيحية بسيطرة الفكر المسيحي الكنسي على المعرفة وفروعها، إلى الطريقة البرهانية الإنسانية القائمة على العقل الإنساني.

عرفت هذه الخطوة أو العملية التي قام بها ديكارت بـ"الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وهي خطوة مهمة لفتح الباب أمام العقل البشري كي ينتج معارف جديدة.

بالرغم من الارتباك الملاحظ على ديكارت في كتابه "التأملات" من حيث طرحه للقضايا الرئيسية في الفكر البشري، وهي: الله، الشيطان، الإنسان وتركيبته المعقدة (بدن/ ذهن)، والصعوبة التي يلمسها القارئ في الربط بينها، وفي البرهان عليها، إلا أن ديكارت نجح في الخروج من المتاهة التأملية التي وضع نفسه وقارئه فيها بنجاح، لأنه سلم من غضب الكنيسة التي كانت تراقب الفكر، ونجح في إثبات أن وجود الفكر (العقل) أسبق وجودا من أي قضية أخرى بما في ذلك "الله" ذاته،[2] حيث أن الله لا يمكنه أن يوجد لدى الإنسان كمعرفة إلا من خلال وجود (العقل)، أي بدون وجود عقل الإنسان، الله يضل مجرد قضية خارج الوعي، فديكارت استعمل القضايا الدينية كي يثبت قضية علمية وهي "العلاقة بين الفكر

[1] – أنظر: رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، دار عويدات، ط4، 1988، بيروت.

[2] – راجع التأمل الثاني والثالث في المرجع نفسه، ص(34–60).

والحقيقة والمنهج الموصل إليها"، كما نجح في التوفيق بين العقل والدين، مظهرا أن العقل الإنساني لا يتعارض في عمله الحر مع وجود الله.

إن القارئ الواعي لفكر ديكارت لا يستسلم للبرهان الذي قاده إلى إثبات وجود الله وخلود النفس، ف(كانط) الذي انتبه لذلك يقول ناقدا لديكارت: "لا يمكن إثبات وجود شيء خارج عن الزمان والمكان بشيء من داخل الزمان والمكان"، ولذلك فالرأي أن ديكارت لم يكن هَمُّه إثبات وجود الله بقدر ما كان همّه عرض منهجه في البحث، وما وجود الله إلا قضية ساقها لتطبيق عملية الشك (الكوجيتو).

وخلاصة ما يستفاد منهجيا من عمل ديكارت هو:[1]

- الشك أول خطوة يقوم بها الباحث في مواجهة المعارف السابقة، والمحسوسات الأولية باعتبارها قد تكون مضللة وخادعة، وعليه التأكد من صحتها أولا قبل اعتمادها مبادئ أو قواعد لبناء معارف جديدة؛
- تجزيء القضايا الكبرى إلى قضايا صغرى حتى يمكن دراستها؛
- الانتقال من البسيط إلى المركب؛
- التحقق من كل العمل في النهاية (البحث والبرهان).

7-3- المنهج الحسي :

تبعا للمساهمة التي قدمها فرانسيس بيكون بضرورة قيام المعرفة العلمية على المنهج التجريبي، طرح اللاحقون أمثال جون لوك، وديفيد هيوم ضرورة الاعتماد كليا على الحواس في الوصول إلى المعرفة الحقيقية.

[1] أنظر تفصيل ذلك في: رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط2، 1968، القسم الثاني ص(130-136). وانظر أيضا: رنيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر،

أ- جون لوك (1632-1704): [1]

ناقش جون لوك المعرفة في كتابه "محاولة في الفهم الإنساني" على أساس علاقة الأشياء في الواقع، والأشياء كأفكار في العقل، معتبرا أن الأولى ثابتة، والثانية متغيرة من شخص لآخر، نافيا أن يكون الفكر سابقا عن الواقع، ونافيا أن يكون في العقل شيء لم يسبق وجوده في الحس.

ولذلك يصنف المعرفة إلى صنفين:

- إحداهما بسيطة مكتسبة بالتجربتين؛ الظاهرة وهي التي تعني بالحواس، والباطنة التي هي من عمل الذاكرة والإدراك، والانتباه، وهذه هي المعرفة الصحيحة؛

- ثانيهما مركبة ترجع إلى التفكير، وهي عمل ميتافيزيقي بعيد عن الواقع.

إن جون لوك بالرغم من الوضوح الذي عبر به عن منهجه في المعرفة، إلا أنه يبدو أنه لا يرقى إلى الإقناع، بحيث أنه يفصل بين الواقع والفكر، ولا يعطي أي أهمية للفكر في المعرفة العلمية.

ب- ديفيد هيوم (1711- 1776)، اللاحتمية:

لا يختلف عمل هيوم عن لوك في شيء سوى في إضافته لإلغاء مبدأ الحتمية في العلم، فمنهجه أيضا حسي، ومتطرف نحو الحسية، فهو ينفي أن يعطي أي ميزة للعقل سوى قبول الانفعالات الوجدانية الخالصة، إذ يقول: "لا يحضر في الذهن شيء لم يكن صورة أو إدراكا".[2]

وإضافة للمنهج الحسي الذي دعا إليه فقد فصل هيوم، كما فعل سابقه (مالنبراش)، وقبلهما أبو حامد الغزالي، بين العلة والمعلول، إذ ليس هناك دليل واضح يوجب الربط الإلزامي بظاهرتين (سبب ونتيجة)، فاقترانهما بالتوالي، لا يعني أن أحدهما تسبب الأخرى، بل هو مجرد تزامن متتالي بينهما، وتكرار هذا الاقتران (الاطراد) هو ما يجعل العقل يعتقد أن الظاهرة الأولى سبب والثانية نتيجة، ويصبح ذلك عادة فكرية.

---

[1] -أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، ص(148-152).

[2] - أنظر: المرجع نفسه، ص(182-186).

7-4- نقولا مالبرانش (1638-1715) و الاقتران المطرد للظواهر:

في كتابه "البحث عن الحقيقة" الذي نشره عام 1674 أو 1675، يعتبر مالبرانش أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة سبب ونتيجة، بل هي مجرد اقتران، أي هو ارتباط ليس ضروريا، وإنما هي علاقة مناسبة أو علاقة ظرفية إن صح القول، لأن السبب الحقيقي للظواهر هو "الله"، بدون تدخله لا تحدث، مثلا: في ظاهرة نمو النبات: النبات ينمو بمناسبة حرارة الشمس وليس بسببها، فالله هو الفاعل الحقيقي وهو الذي ينمي النبات، ووفق هذا المبدأ فارتباط الظواهر بعضها البعض ما هو إلا اقتران ظرفي فقط، عندما يتكرر يصبح في نظرنا لازمة، ويبدو لنا أنه ارتباط علة بمعلول، أو سبب بنتيجة، يعتقد مالنبراش أنه "ما من شيء إذا ما تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله".[1]

يفسر مالبرانش العلاقة بيننا والظواهر والمعرفة بالربط بين:

- الأشياء أو الوقائع
- الحواس
- الذهن
- المعرفة

إن إدراكات الحواس هي انفعالات لا تنطوي على معرفة الأشياء الخارجية، بل تقتصر على تنبيهنا إلى ما بيننا وبين الأشياء من علاقات صيانة لحياتنا، وإن الأشياء الخارجية تنعكس في أذهاننا من خلال هذه العلاقة بينها وبين الذهن في صورة فكرة فقط، إن ما نعرفه عن الأشياء هو مجرد أفكار لا تعبر بالضرورة عن الأشياء في حقيقتها، بل تعبر عن حقيقة علاقاتنا بها من خلال اتحادها بأنفسنا.[2]

[1] – أنظر: إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، ج4، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1993، ص(242-255)

[2] – المرجع نفسه، ص(256-264).

مثلا: حينما نرى "الشمس"، فالذهن لا يرى الشمس الحقيقية، بل شيئا متحدا بأنفسنا اتحادا وثيقا، وهذا ما يسمى "فكرة".

إن اتجاه مالبرانش هنا هو اتجاه ديني صريح، ولكن ما يستفاد من فكره ومنهجه هو أنه وضح لنا كيف تتشكل الفكرة في الذهن عن الأشياء، وبين لنا أن الحتمية ليست ضرورية بين الظواهر أو بين ما نعتبره سببا وعلة، بل هو "اقتران مطرد". (كلمة "اطراد" تعني التكرار بنفس النمط، أو التكرار بنفس الشكل).

7-5- عمانويل كانط ونقد العقل (1724-1804)

إذا كان رينيه ديكارت (1596-1650) قد فصل في شكه، ووجد ذاته من خلال التفكير، معتبرا أن شكه لا يمكن الشك في وجوده، وبالتالي وجود العقل الذي لا يمكن الشك في وجوده أيضا، فإن كانط قد بحث في آلية التفكير ذاتها، ليكشف ماهية العقل، وإمكان التعقل والتفكير ذاته.

لقد انتقل كانط من علاقة الموضوع بالفكر إلى دراسة أداة الفكر ذاتها، وتلخصت جل أعماله حول فرضية إمكان التفكير القبلي في الأشياء (العقل الترنسندنتالي) (**Transcendental**).

فرق كانط بين التمثل كموضوع، والتمثل لموضوع فالحالة الأولى يقابلها نقد آلية التمثل، والثانية استخدام آلية التمثل وقد صار إلى اللايقين في التمثل، لينتقل إلى السؤال الذي اعتبره مركزيا، كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟

وهذا مع عدم ربط أي علاقة بين الموضوع والوعي، حيث أن كانط حاول الاستغناء عن كل موضوع للتجربة، في هذه العملية أي مناقشة آلية المعرفة ذاتها، العقل الخالص أو المحض، وهو فارغ

من أي مضمون تجريبي، فهو فصل الإنسان عن وعيه بافتراضه أن الوعي لا يعرف عن طريق موضوع ترنسندنتالي أو تجريبي، حيث يرى أن الوعي ذاته لا يوجد إلا بفضل هذا الانفصال.

تتلخص أعمال كانط الأساسية في ثلاث نقاط أساسية تمثل بقوله "نظام العقل الترنسدالي"، والذي يتضمن تحليلا لكل المعرفة البشرية القبلية، ويحاكمها محاكمة شاملة، هذا العلم لا يدخل فيه أي شيء أمبيري (حسي أو تجريبي)، بل يتعلق بالمعرفة القبلية المحضة تماما.

– نقد العقل النظري والذي يدور حول الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة؛

–نقد العقل العملي والذي يتعلق بالصلة بين التصور كعلة والموضوع كمعلول؛

– نقد الحاكمة (ملكة الحكم) ويتمحور حول الصلة بين التصور والذهن نفسه، لجهة انفعاله بالتصور، فيكون الشعور باللذة والألم.

العقل الخالص:

حاول كانط أن يظهر إمكانيات العقل المحض في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، دون أن تتوسطها الحواس والتجربة، حيث أن الحواس في نظره من خلال توسطها تشوه بعض الحقائق، أي ضبط عناصر العالم الخارجي كيلا تتدخل في عملية المعرفة، وحاول الإجابة عن الإشكالية التي حصر فيها الموضوع، هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، وعن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتختلف عن الأمبيرية التي مصدرها بعدي أي في التجربة.[1]

وفي سبيل الإجابة عن هذه الإشكالية تطرق إلى نوعين من الأحكام:

–الأحكام التحليلية التي لا تضيف برأيه إلى المعرفة شيئا، فهي تبحث في العلاقة بين الحامل والمحمول، فهي تفسيرية، تتعلق بمعارف ضمنية في العلاقة من خلال التفكيك؛

[1] – عمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1988، ص ص 55، 56.

– الأحكام التأليفية، وهي تتعلق بكل الأحكام التجريبية التي ينصب فيها التفكير في علاقة الاقتران بين العناصر والأشياء من دون الهوية، أي لا من حيث هي مركب، بل من حيث الإضافة (شيء لشيء)، فهي توسيعية، حيث أن العلاقة بين الأشياء خارجية، مستقلة عن بعضها البعض أي تبحث في الأسباب والمسببات، ليتوصل في النهاية إلى نتيجة عكس ما ذهب إليه دفيد هيوم، بما مفاده أن الرؤية التجريبية تحددها الرؤية العقلية، معتبرا أن ما ذهب إليه هيوم يخلو من الشمولية والعمومية، والمعرفة التي ينشدها العقل بخلاف التجربة.[1]

يقول كانط: "إن كل المفاهيم، بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التجربة، بل في العقل...إن العقل هو الذي ولد وحده هذه الأفكار في أحشائه، وهو يلزم ببيان قيمتها أو بطلانها".[2]

يبرهن كانط على أولوية العقل وإمكانياته المعرفية، بأن كل ما يرد إلينا عن طريق الحواس، لا يأتي إلا مفرقا، وغير منظم ولا يمكنه تركيب ذاته أو للحواس دخل في ذلك، بل العقل وحده يتولى هذه العملية، وفقا لنظامه الخاص، ومصلحته، فهو يسستم (ينظم ويركب ويؤلف وينسق) كل ذلك في وحدة من الفكر المنظم، وهي تختلف كليا عن المعطيات الحسية المنفصلة والمفرقة عن بعضها البعض.

الفكر والوجود (الفكرة والشيء):

يشير كانط في هذا الموضوع، انطلاقا من تحليله للعقل المحض، إلى أن كل معارفنا وأفكارنا مستقلة عن حقيقة الأشياء، حيث اهتماماتنا بالأشياء تنحصر فقط فيما يبدو لنا منها، أي من ظاهرها، هذا من جهة، وباهتمامنا الخاص من جهة أخرى.

---

[1] – المرجع نفسه، ص52.

[2] – ينظر شرح هذا في: دولوز، "فلسفة كانط النقدية"، تر: إمام عبد الفتاح، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت، 1997، ص8 وما بعدها.

إن الأحاسيس وكل ما يرد إلينا عن طريق الحواس تخضع لغرض العقل ومصلحته، حيث لا يقبل العقل ذلك بتلقائية إنما يتم ذلك وفق حاجته إليها، يعطي كانط مثالا عن ذلك بالأم التي تنام إلى جنب ولدها، فهي لا تسمع شيئا من الضوضاء التي حولها، لكنها تهب من نومها لمجرد حركة خفيفة من ولدها، وهذا يدل على أننا لا نختار من الإحساسات الواردة إلينا إلا ما يمكن سبكه وصياغته في إدراكات حسية تتناسب مع غرضنا في تلك اللحظة.

لقد اهتم كانط بأداة المعرفة –العقل– اهتماما قل نظيره من قبل، ومن خلاله يمكن استنتاج نتيجتين أساسيتين:

– كشف أوهام اليقين اليوناني واللاهوتي، الذي ظل مسيطرا طيلة قرون قبله، معريا دعواه معرفة الحقيقة ذاتها، كاشفا التناقض الاستدلالي بين المقدمات والنتائج، والتي لا تنسجم من حيث درجة اليقين، حيث كشف عن ضروب الاحتمال التي تبنى عليها اليقينيات، وضروب الافتراضات التي يعتمد عليها كيقينيات، وهذا من جهة الإمكان القبلي للتفكير فيها، حيث أنها لا تعرف أبسط شروط الفكر والمعرفة وهما الزمان والمكان والسبب.

– فرق بين الأشياء في ذاتها والأشياء بالنسبة للعقل، حيث أن كل المعرفة العقلية تتعلق بما يبدو للعقل من الأشياء، وهذا يعتبر خطوة منهجية في تناول الأشياء بالدراسة، وبالتالي يستغني البحث العلمي والفلسفي عن مطابقة حقيقة الأشياء الباطنية التي لا تدخل نطاق العقل وبين المعرفة التي هي من إنتاج العقل والتجربة، ولذلك فالعقل ومنه البحث العلمي يتناول فقط دراسة الظواهر التي تدخل مجال التفكير المؤسس على معطيات واضحة للعقل، سواء كانت المعرفة تحليلية أو تركيبية، وبالتالي الفصل بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية والفلسفية.[1]

[1] – أنظر: ول ديورانت، "قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي"، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص(238 –347).

أنواع المعرفة: تنقسم المعرفة حسب كانط إلى قسمين:[1]

– المعرفة التحليلية: يسميها كانط "الأحكام التحليلية" وهي التي محمولها مستخرج من موضوعها، كقولنا " الكل أكبر من الجزء"، فنحن هنا لا نضيف للقضية أي إضافة معرفية، بل ما استخرجناه من الموضوع هو مجرد تفكيك وتحليل للموضوع، أي تحليل الموضوع إلى عناصره التي يتكون منها، بمعنى أن ما يضاف من معرفة يتعلق بماهية الموضوع، وهذه الإضافة هي في الأصل أولية كامنة في الموضوع لا تحتاج إلى تجربة، وهذا النوع من المعرفة لا يضيف للمعرفة أي جديد للموضوع.

– المعرفة التركيبية: يسميها كانط "الأحكام التركيبية أو التأليفية"، وهي التي يضيف محمولها شيئا جديدا للموضوع، فتتوسع معرفتنا به، وهي نوعان:

أ– معرفة تركيبية ذاتية: أو معرفة ناتجة عن إحساس، مثل قولنا: "الشمس تسطع"، أو "السكر حلو".. فهذه معارف تعبر عن حالة شعورية خاصة بالذات الشخصية، وليس من الضروري أن تكون صادقة لدى الجميع، فهي ليست عامة، بل خاصة بإحساس الذات؛

ب–معرفة موضوعية: وهي المعرفة التي لها قيمة كلية مستقلة عن الشخص، مثل قولنا: "ضوء الشمس يسخن الحجر"، فالقصد هنا أن أشعة الشمس هي سبب سخونة الحجر، وهذه المعرفة صادقة دائما بالنسبة للجميع، وهي التي تتألف منها العلوم، وهي معرفة أولية كالمعرفة التحليلية مع أنها تركيبية.

إضافة لذلك، يطرح كانط مفهوما جديدا للإمكان المعرفي، وخلافا لمفهوم "التناسب" الذي طرحه مالبرانش و"الاقتران" الذي طرحه هيوم، طرح كانط مفهوم "الضرورة" في الربط بين الظواهر، أو بين الموضوع والمحمول، وبين العقل والتعقل، أو بين العقل والأشياء في تكوين المعرفة.

[1] – عمانويل كانط، مرجع سابق، ص(48– 52).

مثال: "لكل تغير علة" هذه قضية ضرورية يعتقدها العقل، وهي حكم تركيبي قبلي يجب أن ينطبق في المستقبل كما في الماضي على كل تجربة إنسانية ممكنة، والعلاقة الضرورية هي التي تجسد قيام القوانين العلمية التي تحكم الظواهر، هنا العلاقة الضرورية تشبه الحتمية العلمية، ويسميها أيضا كانت "المعرفة الكلية".

- المنهج الترنستندالي:[1]

يعرض كانط منهجه المتعالي في آخر كتابه "نقد العقل الخالص"، والذي يقوم على النقد، وهو يفرق بين الاتجاه الدغمائي الذي يحاول أن يطابق بين الفكر (المعرفة) والأشياء في الواقع، والاتجاه الريبي (الشكي) الذي يعتمد مطلقا على الحواس مرتابا في مطابقة الفكر للوقائع، وهو إذ يقارن بين أنواع المعارف، ينتقد بصفة خاصة الفلسفة التي لم تكن في مستوى الرياضيات والعلوم الفيزيائية، وهذا باعتبار أن الفلسفة اعتبرت مجرد معرفة عقلية وفقا لمفاهيم، وبالتالي فمسلماتها تختلف عن مسلمات العلوم الأخرى، ولذلك كانت يضع أول خطوة في المنهج وهي "ضبط العقل" بنقد مسلماته وتمييز الأوهام والأغاليط التي لا يدركها باستعمال النقد الذاتي، كما يجب ضبط حدود العقل، وتحديد الممكن وغير الممكن وفقا لشروط الزمان والمكان.

يحلل كانط خطوات رقابة العقل إلى 3 خطوات هي: [2]

-خطوة الطفولة، وهي دغمائية؛

-خطوة الريب، وهي الشك إزاء كل استعمال للعقل مفارق للمبادئ، وفي هذه الخطوة تتهذب الأحكام بالتجربة؛

-خطوة نقد العقل، وهي مرتبة الرشد والثبات، وفيها يتم نقد العقل يدلل بمبادئ على حدوده المتعينة، وبالتالي يصل العقل لنتيجتين: معرفة القضايا، ومعرفة حدوده الممكنة.

[1] - أنظر: المرجع نفسه ، ص345 وما بعدها.

[2] - عمانويل كانط ، مرجع سابق، ص367.

7-6- المنهج الجدلي عند جورج فيلهلم فريديريتش هيغل (1770- 1831)

يمكن تلخيص أعمال هيغل في ثلاث أقسام: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، وهذه المجالات كلها يحركها الموضوع الأول "المنطق"، فهو المنهج بالنسبة لهيغل، وعلى أساسه تدرس كل الموضوعات الأخرى، لأن المنطق معيار ذاته، لا يحتاج إلى برهان على ذاته، والمنطق وفقا لهيغل هو الفكر، وهو العقل، والعقل هو مقياس ذاته.

أما بالنسبة لفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فما هما إلا فروع للمنطق، إذ هما ناتجان عن تطور للفكر أو العقل أو المنطق، وقد تم ذلك حسب هيغل كما يلي:

- **الفكر الخالص** "**العقل**": هو معطى مباشر، وهو الأصل في كل ما هو موجود، فلا وجود لسواه، يذكرنا هذا بالمقولات الدينية حول وجود أولي أزلي أبدي في القديم هو "الله"، يتكشف هذا الفكر وفق حركة متصاعدة، تتجسد في نهايتها بمضمون ملموس، تتحول إلى ضدها في الطبيعة. فالفكر حسب هيغل هو واحد في جوهره، والأشكال المختلفة هي تطوراته، فأصل كل شيء هو الفكر لا شيء غيره.

- **الطبيعة:** لا تمثل الطبيعة مادة مستقلة عن الفكر، بل متصلة به، إنها صميمه، فهي أشكال الفكر وتكثفه وتطوره، حيث أن بلوغ الفكر ذروة التصاعد يتحول إلى الطبيعة وفق قانون تحول الكم إلى الكيف، أي ينكشف إلى ضده، وهنا يتغرب الفكر عن أصله، أي عن ذاته، باعتبار أن الطبيعة ليست إلا فرعا ثانويا عن الفكر، فهي شكل ظهوري فقط، وتعرض تنوعها في المكان، حيث التطور ما هو إلا تكثف، أي انتقال من درجة أدنى في التجريد إلى درجة أعلى من التكثف. يذكرنا هذا بالمقولات الدينية حول خلق الوجود من طرف الله.

- **الروح (الماهية):** هنا يعود الوجود إلى حالته الأولية، يقول هيغل: "الفكرة هي الماهية على قدر ما تتحقق"، والماهية هي ما يتعين ما يتخصص"، هي الفكر المتعين بذاته في حيويته ونشاطه، فإما

هي الفكر الذي ينسب لنفسه مضمونا، وإما هي العام الذي يتخصص".. إن الماهية هي الفكر الذي صار فاعلا، قادرا على التعيين الذاتي، على إيداع نفسه، على معاودة إنتاجه.

في هذه المرحلة اتحاد النقيضين، أي الفكر والطبيعة، أو الفكرة والشيء، وهذا الاتحاد لا يعني وجود انفصال بين عنصرين تجمعا أو تفاعلا، إنما عنصر واحد هو "الفكر" هذا الفكر حقق ذاته.

فهيغل يعتبر أن هذه المرحلة، تمثل الفكر الملموس الذي انتقل من فكر مجرد أنتج مضمونه، وهنا يعتبر أن الوصول إلى الحقيقة لا يتم إلا بالفكر وإن التعيين الجديد(الماهية) هو أن الروح يتنامى بذاته من صلب ذاته.

إن هيغل بهذه الثلاثية (فكر – طبيعة – روح) يحاول أن يفسر الوجود، ويفسر الطبيعة المزدوجة للإنسان، فهو يتشكل من فكر وجسم يجتمعان في روح واحدة، كما يحاول أن يصل إلى منهج صحيح لتفسير الوجود وظواهره، ولذلك يجعل الفكر أو العقل هو المنطلق الأساسي لفهم كل ذلك.[1]

– المنهج الجدلي عند هيغل:[2]

المنهج حسب هيغل هو الفكر أو العقل، ولا شيء غيره، فالعقل حسبه لا يحتاج إثباتا، فهو معطى أولي وقائم بذاته، وبدونه لا يوجد شيء يمكن تفسيره، إذ من خلاله نكون، ومن خلاله نعرف، ونفسر، ونفهم، فهو معيار ومقياس ذاته، وهو مقياس الوجود والطبيعة والظواهر المختلفة، والمنهج لدى هيغل مستنبط من قواعد الفكر وتطوره، فالفكر تطور إلى نقيضه "الطبيعة"، ثم تطورت الطبيعة إلى نقيضها، فشكلت الروح التي هي اتحاد بين الفكر والطبيعة.

إن هيغل ينفي وجود ثنائية العقل والإحساس التي تخاصم فيها الباحثون قبله، خاصة كانط الذي جعل الإحساس مستقلا عن العقل، وخادما له، فلا يوجد حسب هيغل سوى العقل وحده، وما الإحساس إلا

[1] – أنظر: هيغل ، "محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها"، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت، 1986، ص(75–135)

[2] –أنظر : هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، المجلد الأول، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981، ص(50–75)..

صورة من صور النشاط العقلي المتعددة، فالعقل يكون حاسّا إذا ارتبط بموضوع حسي، ويكون تخيليا إذا ارتبط بموضوع ذهني، وعليه فالإحساس مصدره العقل، وبالتالي المعرفة كلها عقلية.

كما ينفي أيضا ثنائية الذات والموضوع، فهذه الثنائية تبدو لنا في أول الأمر حين اتصال العقل بموضوع خارجي، ويظهر الموضوع مستقلا بنفسه عن الذات، ولكن سيتلاشى هذا الاستقلال بمجرد السير في طريق المنهج الجدلي بين الذات والموضوع، حين ينتقل العقل من وعيه المباشر بالموضوع إلى الوعي الذاتي بالموضوع، ثم تأتي المرحلة الثالثة التي يتحد فيها الموضوع بالذات ويختلف عنها في الوقت نفسه، بمعنى أن العقل يعي ذاته المتحدة بالموضوع، وفي نفس الوقت يعي ذاته الجديدة الناتجة عن هذا الجدل مع الموضوع.

ويمكن تلخيص هذه العملية الجدلية في الخطوات التالية:

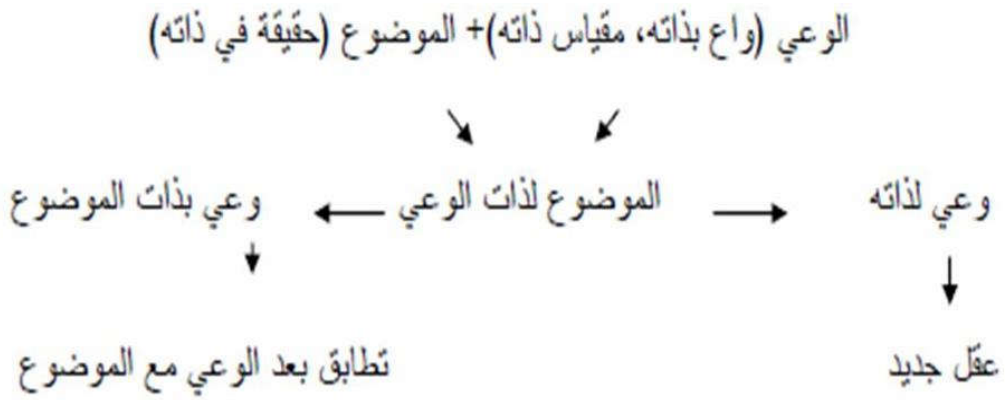
- القضية: وهي معطى أولي مباشر؛

-نقيض القضية (السلب): وهي تطور القضية إلى نقيضها في فرع من فروعها، أو انتقال القضية إلى الآخر؛

-نقيض النقيض (سلب السلب): وهو اتحاد النقيضين، ليتشكل المركب، وهو تحقيق الكمال (الماهية).

ويمكن عرض خطوات هذا المنهج بالشكل التالي:[1]

[1] – المخطط مستوحى من مرجع هيغل السابق، علم ظهور العقل، والصفحات نفسها.



العقل الجديد "واع بذاته، مقياس ذاته" + الموضوع "حقيقة في ذاته" .... ويتكرر نفس المخطط المنهجي.

إن هذا المخطط المنهجي يتكرر مع كل بحث في قضية، وهكذا تستمر المعرفة إلى مالانهاية.

7-7- أوغست كونت والمنهج الوضعي (1798- 1857)

تعود الأهمية للحديث عن أوغست كونت في كونه لخص أعمال سابقيه، واستفاد من التراث البشري في صياغة قانون الحالات الثلاث للفكر البشري، معتبرا أن كل العلوم مرت بهذا القانون، كما يُشبّه عمر المجتمع البشري بعمر الإنسان الفرد، فيمر تطور المجتمع بمراحل تشبه مراحل حياة الفرد، ويتبعه في ذلك تطور العلوم.

من خلال تاريخ العلوم يوضح كونت أنها مرت بمراحل ثلاث كحتمية تاريخية في التطور، وفي المرحلة الثالثة تتميز بالثبات، وعلى غرار تطور العلوم الطبيعية والفيزيائية ستتطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإن كان في وقته (عصر كونت) لم تشهد هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية سوى مرحلتين، ستتبعها المرحلة الثالثة والأخيرة، وللتذكير فإن المراحل الثلاث التي لخص بها تطور المعرفة الإنسانية كان قد وضعها عمانويل كانط من قبل باعتبارها خطوات منهجية لنقد العقل.

المراحل الثلاث لتطور المعرفة:[1]

– **المرحلة اللاهوتية أو الغيبية:** تميز الفكر البشري بالبساطة والسذاجة، واعتمد على الخيال في تفسير الظواهر، ناسبا إياها إلى قوى غيبية، سميت آلهة، وصار لكل جنس من الظواهر إله مكلف بها في نظر الإنسان، إله المطر، إله الحرب والسلم، إله الجمال، وغيرها من الآلهة، وهذا التعدد الإلهي ناتج عن الخيال الساذج للإنسان، إذ لم يكن في استطاعته أن يتسم بالوحدة، وتطور هذا الفكر إلى مرحلة أسمى في التفكير الخيالي ليوحد بين الآلهة في إله واحد مسؤول عن كل الظواهر، وفي هذه المرحلة تميزت كل العلوم بالنزعة اللاهوتية كعلم التنجيم، والكيمياء السحرية، كما تميزت التنظيمات السياسية والاجتماعية بالطابع نفسه، إذ كان النبي أو الكاهن يمثل السلطة الروحية والزمنية (الكاهن والسلطان)، وكان النظام السياسي نظاما أحاديا شموليا باعتباره نظاما مستلهما من الله.

– **المرحلة الميتافيزيقية أو المجردة:** يتطور خيال الإنسان في هذه المرحلة ليتحول من تفسير الظواهر بإرجاعها لأسباب غيبية، إلى إرجاعها إلى قوى مجردة تتحكم في الظواهر كقوانين ثابتة، ومثال ذلك إرجاع الظواهر إلى قوة محايثة وباطنة فيها، كمقولة "الجوهر الفرد" في الفلسفة الإسلامية، ومقولة "المونادة" لدى ليبنتز، ونجد عند كانط محاولة للتغلب على هذا التفسير عندما قارن بين الأشياء في حقيقتها، وبين الأشياء كما تبدو لنا، كما نجد عند ديكارت محاولته في التغلب على ثنائية الذهن والبدن، وعند هيغل محاولته في إرجاع الوجود كله إلى الفكر، إن هذه النماذج الثلاثة هي خلاصة التفكير الميتافيزيقي، إذ يحاول التفكير أو المنهج الميتافيزيقي دوما البحث عما وراء الظواهر ذاتها للكشف عن أسباب حدوثها.

[1] – أنظر: غاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة:غنيم عبدون، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ص73.

- **المرحلة الوضعية أو العلمية:** في هذه المرحلة ينتقل الإنسان من البحث عن الأسباب والعلل والغائية في الظواهر إلى البحث عن القانون الذي يحكم الظواهر، وينتقل من التفسير المجرد إلى التفسير الواقعي المبني على الملاحظة والمقارنة والتجربة، فيكتشف أن الظواهر مترابطة، ومركبة، وليست بالبساطة التي كان يتصورها في المرحلتين السابقتين، فيلجأ لتفسير الظواهر ببعضها البعض، فيدرك أن ظاهرة سقوط المطر مثلا تتحكم فيها عوامل طبيعية من جنسها، وهي تبخر الماء نتيجة ارتفاع درجة الحرارة، وتكاثف بخار الماء، وبانخفاض درجة الحرارة يتحول البخار إلى ماء، ويدرك أيضا أن ظاهرة سقوط الأجسام يتحكم فيها الكتلة والجاذبية، ويدرك أيضا أن ارتفاع نسبة الجريمة في المجتمع مثلا يتحكم فيها البطالة وقلة الأمن، وهكذا..

في هذه المرحلة تحولت علوم التنجيم إلى علوم الفلك، والفيزياء، وتحولت الكيمياء السحرية إلى كيمياء حيوية، وتحول التاريخ من التفسير اللاهوتي والميتافيزيقي إلى التفسير الاجتماعي والسياسي للظواهر التاريخية.

إن كونت يشبه هذه المراحل بمراحل تطور ذهن الإنسان من الطفولة إلى الكهولة، ففي مرحلة الطفولة يغلب على الذهن الخيال الساذج والبسيط، وهو يقابل المرحلة اللاهوتية، أما في سن الشباب فيتطور ذهن الإنسان إلى مرحلة سامية من الخيال يسعى خلالها إلى التجريد، وهو يقابل المرحلة الميتافيزيقية، في حين يغلب على ذهن مرحلة الكهولة الواقعية، ويقابلها المرحلة الوضعية.

إذا اعتبرنا أن الوضعية تمثل منهجا جديدا في تفسير الظواهر، فهذا المنهج يجعلنا نبتعد عن التفسير اللاهوتي والتفسير الميتافيزيقي للظواهر، فلا ننسبها لقوى غيبية، أو ميتافيزيقية، فلا نرجع مثلا الفساد الاجتماعي إلى غضب الله، أو إلى قوة وحيدة تكمن وراء هذا الفساد، بل نبحث عن ظواهر مرتبطة بهذا الفساد، كأن نبحث عن شكل الأسرة ووظائفها، أو شكل التنظيمات الاجتماعية والسياسية، أو

نبحث عن شكل العدالة الاجتماعية، أو شكل توزيع الثروة في المجتمع. إن هذه الظواهر هي من جنس ظاهرة الفساد الاجتماعي، وهي المفسرة له، وليس قوى مفارقة له، وفي المنهج الوضعي نستعمل التفسير النسبي بدل التفسير المبني على أحكام مطلقة.[1]

7-8- الماركسية والمنهج المادي الجدلي:

مصطلح "الماركسية" يعني كل الأفكار التي تنسب لكارل ماركس (1818-1883)، وللأمانة العلمية، يجب التذكير بأن النظرية الماركسية شارك في بنائها ثلاثة أقطاب هم: كارل ماركس، وزميله في البحث فريديريك إنجلز، وفلاديمير لينين الذي حول الفكر الماركسي إلى واقع اجتماعي من خلال الإيديولوجيا الماركسية، وكل من أتى بعدهم يعتبر شارحا ومفسرا للماركسية، أو مطورا لها، خاصة ما يعرف بـ"الماركسية المحدثة".

تتفرع الماركسية إلى قسمين رئيسيين: أحدهما يتعلق بحركة المجتمع في التاريخ، ويعرف بـ"المادية التاريخية"؛ وثانيهما يتعلق بالنظرية العلمية والتي تعني في الأساس بالمنهج الذي على أساسه نتعرف على الحقيقة، وبه نتعرف على مصدرها، وفي ضوئه ندرس مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وهو ما يعرف بـ"المادية الجدلية"، وما يعنينا هنا في مقياس مدارس ومناهج هو "المنهج المادي الجدلي" والذي تتناوله "المادية الجدلية".

- **المادية الجدلية:** يتكون المصطلح من مصطلحين، "المادة" و "الجدل".

المادية: تعني أن أصل الوجود هو المادة، فالمادة هي أساس كل شيء، وما الفكر والعقل والوعي إلا صادر عنها، أو انعكاس لها، لأنه بالبحث في الكون نجد أن الإنسان هو آخر كائن يوجد، إذ وجد

[1] - للتفصيل حول كونت أنظر: نبيل السمالوطي، البناء النظري لعلم الاجتماع، ج1، المركز العلمي للطباعة والكمبيوتر، ط5، مصر، 2007، ص(10-13).

الكون وما يحتويه من كائنات قبل وجود الإنسان بزمن طويل، وهو بذلك (الإنسان) آخر حلقة في سلسلة التطور وفقا لنظرية داروين التي تبني عليها الماركسية منهجها ونظريتها.[1]

يستنتج مما سبق أن المادة مستقلة عن الإنسان، وعن وعيه، وإحساسه، ورغباته، وليس له أي أثر عليها سوى بالتصرف فيها إن اكتشف القانون الذي تخضع له، لكن المادة يمكنها أن تؤثر في إحساس الإنسان، وتكوين التصورات في وعيه عنها، وهنا يتضح أن الأسبقية في الوجود للمادة، وليس للفكر أو الوعي، أما الوعي فهو لاَحِقٌ بها، بل هو حصيلة الإحساسات والصور التي يشكلها عن المادة، بمعنى، وفقا لماركس، الفكر (الوعي/العقل) هو انعكاس للمادة في الذهن أو المخ، وهذا الانعكاس قد يكون صحيحا إن كان وفقا لاكتشاف القانون الذي يتحكم في المادة وحركتها، وقد يكون زائفا (غير صحيح) إن كان متشكلا من مجرد إحساسات ساذجة أو شائعة دون تحقيق علمي.[2]

إذن: المادة معطى أولٌ، والوعي معطى ثانٍ، تنعكس معطيات المادة في الوعي من خلال قدرة الدماغ على نسخ تلك المعطيات.

الجدل:[3] منهج يدرس الواقع في صيرورته الدائمة وفي حركته، بني هذا المنهج وفقا للمعطيات التالية:

- وحدة بنية الطبيعة، مهما اختلفت صور الوجود الطبيعي وكائناته، فهي تنتمي لجذر واحد، أي أن التنوع الطبيعي نتج عن تطور لمادة واحدة، مثلا في تنوع الكائنات الحية نجد أنها تتكون من وحدة أساسية هي "الخلية"، وعنها بالتطور انبثقت جميع الكائنات الحية وفق صيرورة طويلة المدى وبطيئة في التطور؛

[1] – أنظر: الف باء المادية الجدلية، ص(13–21).

[2] – المرجع نفسه ص(36–41).

[3] – المرجع نفسه، ص70.

- قانون بقاء الطاقة وتحولها، أي تتميز بالدوام والاستمرار، فلا تفنى ولا تزول، بل تتحول، وهي لا تُخْلَق، فالطاقة هي مقياس حركة المادة؛
- قانون التطور، أي أن كل التنوع الملاحظ في الكائنات هو نتيجة للتطور المستمر، من البسيط إلى المركب والمعقد.

- القانون العلمي حسب الماركسية:[1]

هو علاقة عامة وضرورية بين ظواهر معينة، وهو لا يخضع لأي إرادة خارج الظواهر المشكلة له، فلا يخضع لإرادة الإنسان ولا لوعيه، فالقانون مستقل عن الإنسان، ووجوده سابق عن وجود الإنسان.

والقانون في العلوم الاجتماعية لا يختلف عنه في علوم الفيزياء والطبيعة والحياة، له طابعه الموضوعي، وهو مستقل عن الإنسان ووعيه، فليس له دخل في صنعه أو إلغائه.

يتميز القانون العلمي وفقا للماركسية بالموضوعية والضرورة والثبات النسبي، يمكن للإنسان فقط استغلاله لصالحه إن اكتشفه.

- قانون تحول التغير الكمي إلى تغير نوعي (كيفي):

النوعية هي خاصية باطنة في الشيء، ومرتبطة به، وهي مجموع سماته الأساسية التي بفضلها يكتسب الشيء تمييزا مستقلا نسبيا عن باقي الأشياء الأخرى، وهي (النوعية) الوحدة الداخلية للخواص، أي مجموعة من الخصائص تُكوِّن النوعية، فلا يمكن لخاصية واحدة أن تشكل نوعا مستقلا بنفسه، وإذا تغيرت خاصية ما فلا تتغير النوعية، أما إن فقدت جميع أو معظم الخصائص، أو تغيرت، حتما تتغير النوعية.

[1] – أنظر: المرجع نفسه، الفصل الرابع.

مثال: تُشكل نوعية الإنسان مجموعة من الخصائص: القامة، عدد الأطراف وشكلها، اللغة، الوعي، الجلد، الشعر، ...، لكن بعض هذه الخصائص موجودة في حيوانات أخرى، ومع ذلك فهو مستقل عنها بمجموعة الصفات التي يتميز بها، ولا تتغير نوعية الإنسان إلا إذا تغيرت معظم خصائصه النوعية.

الكَمّ: يعبر عن قياس الشيء بالأعداد، وهو مقياس للكثرة والحجم والوتيرة والأبعاد، ينتقل الكم إلى النوع من خلال بلوغ مقاس معين، مثال: تحول كمية من الحجارة إلى سد، أو تحول كمية من التراب إلى جدار. أي كمية شيء معين تتحول إلى شيء آخر، مثلا كمية (أ) تصبح (ب).

إن المقاس هو توافق ووحدة المظاهر النوعية والكمية للأشياء، فعندما تجاوزت كمية الحجارة عددا معينا في المثال السابق، أصبحت لا تسمى حجارة، بل تسمى سدا.

إذن: عندما تتجاوز الكمية المقاس أو الحد الأقصى لنوعية الشيء تنقلب إلى نوعية جديدة (شيء جديد).

تحدث التغيرات الكمية في الوجود بصورة بطيئة جدا، وغير محسوسة، يؤدي تراكمها التدريجي في لحظة معينة إلى تغيرات نوعية جذرية، تختفي إثرها النوعية القديمة فيها، وتظهر نوعية جديدة، وبالطريقة ذاتها، تتحول هذه النوعية الجديدة إلى نوعية جديدة أخرى لاحقا...وهكذا تستمر عملية التحول إلى ما لانهاية.

مثال: عندما نخضع الماء للحرارة، في البداية لا يظهر التغير، وكلما رفعنا درجة الحرارة يزداد التغير إلى أن نصل للدرجة 100 يبدأ الغليان ويتحول الماء إلى نوعية جديدة هي (بخار).

إذن: الدرجة (99) هي الحد الأقصى الذي يمكن للماء أن يحتفظ بخصائصه النوعية المميزة له عن الغليان ثم البخار، أما الدرجة (100) فهي اللحظة أو الحد الذي يحدث فيه التغير النوعي، وتسمى "القفزة".

القفزة هنا تسمى في البيولوجيا "الطفرة"، وعلى مستوى المجتمع تسمى "ثورة".

كيف تتم عملية التطور من نوعية إلى أخرى؟

يتم ذلك وفقا للقوانين التالية:

- **قانون وحدة الأضداد وصراعها:** تتكون الظواهر من المتناقضات، وهذا التناقض ملازم لتكوينها، وهذا ما تحتمه ضرورة الحركة والتطور، مثلا الإنسان يتكون من تناقض "الحياة والموت"، وطيلة حياته ينمو لكي يموت في النهاية.

إن الأضداد التي تشكل الكائن مترابطة مع بعضها البعض، وكل ضد مرتبط ومشروط بوجود الضد الآخر، وهذا ما يشكل إمكانية الحركة والتطور، والأضداد في صراعها يحاول كل ضد أن يتغلب على الآخر وينفيه، ليسود هو في النهاية، وبالتالي يشكل نوعية جديدة مع ضد آخر، وهكذا تستمر العملية الصراعية بين الأضداد إلى ما لانهاية.

- **قانون نفي النفي:** كل ظاهرة تمر بمراحل: الولادة، النمو، التطور، التراكم، التوقف (الموت)، لتولد بعدها ظاهرة جديدة، وكل مرحلة من تلك المراحل تمثل نفيا للمرحلة السابقة إلى أن تظهر ظاهرة جديدة هي نافية للظاهرة القديمة.

مثال: يمر النبات بمراحل هي: البذرة، الإنتاش، النمو، النضج، الحصاد. فمرحلة الانتاش هي نفي للبذرة، ومرحلة النمو نفي للانتاش (نفي نفي)، النضج نفي للنمو (نفي نفي)، الحصاد نفي للنضج (نفي نفي)، والمحصول الجديد هو نفي للعملية كلها وبداية عملية بذر جديدة.

هل النفي هو نفي كلي للمرحلة السابقة؟

نفي النفي يعني أن كل درجة عليا تنفي وتزيح الدرجة السابقة، وترفعها إلى مستوى جديد من التطور، فهي تحتفظ بكل المضمون الإيجابي المكتسب أثناء تطورها، فنفي النفي يتضمن الصيانة والنفي، صيانة الإيجابي في الظاهرة القديمة، أي أن التطور دوما يكون نحو مستوى أعلى، والنفي لا يعني الإلغاء، بل التجاوز، أي تجاوز الخصائص السلبية والاحتفاظ بالخصائص الإيجابية.

- الحتمية والاحتمال:[1]

الحتمية: تؤكد الماركسية على العلية في الظواهر، إذ أن كل ظاهرة لها علة أوجدتها، وهذا ما يعطيها الطابع الموضوعي، ويؤدي بالضرورة إلى الحتمية في العلم.

هناك علاقة علّية دوما في الظواهر، وهي مستمرة، ومتبادلة بينهما، فالعلة (أ) التي تؤدي إلى المعلول (ب)، قد تكون في الوقت نفسه معلولا لعلة سابقة عنها هي (ج)، والمعلول (ب) يصبح علة لمعلول آخر، وهكذا العملية مستمرة ولا نهائية، بما يحقق التطور المستمر للظواهر، فالعلة ليست دوما علة، وليست تعمل في اتجاه واحد فقط، كما يمكن أن تتعدد العلل لمعلول واحد، إذ ليس بالضرورة أن يكون للمعلول علة واحدة.

إذن في الحتمية يتوفر اللزوم والضرورة بين العلة والمعلول، كما أن العلة هنا تكون عميقة في الظاهرة، أي ما تقتضيه الظواهر الحتمية في علاقة الظواهر ببعضها البعض، مثلا "حدوث الفصول

[1] - المرجع نفسه، ص77 وما بعدها.

الأربعة" هو نتيجة لدوران الأرض حول الشمس، وهذا ارتباط ضروري وحتمي بين الظاهرتين (العلة والمعلول).

– **الاحتمال:** هناك ظواهر محتملة، أي أن الظاهرة لها علة، لكنها ليست ملزمة لها، بل عارضة لها، فالمعلول هنا مرتبط بوجود علة أو غيابها، ويمكن القول أن العلة هنا خارجية وليست كامنة في الظاهرة.

مثال: حادث سيارة، لا يوجد أي ارتباط ضروري بين العلة والمعلول.

مثال آخر: النبات، نموه ونضجه علته أصلية داخلية كامنة فيه، لكنه قد يتعرض لعلل محتملة خارجية تجعله لا ينبت، كحدوث فيضان يتلفه، أو حشرات تأكله.. فالفلاح حينما يزرع هو يعتقد حتما أن زرعه سينبت استنادا للعلة الحتمية الكامنة فيه، لكنه يحتاط للعلل المحتملة والعارضة، فيضيف الأسمدة التي تحفظه من الحشرات، ويهيء لها التربة،...

7-9- إميل دوركايم وقواعد المنهج في علم الاجتماع (1858-1917)

عرف المنهج مع دوركايم تطورا كبيرا وملموسا في العلوم الاجتماعية، إذ استفاد دوركايم من عمل أوغست كونت في المنهج الوضعي، وعمل سبنسر في المماثلة البيولوجية للظواهر الاجتماعية، فإذا كان كونت قد نادى بضرورة مماثلة العلوم الاجتماعية بعلوم الطبيعة والحياة، فإن سبنسر رأى أن المجتمع هو بناء عضوي كالكائن الحي. ولذلك جمع دوركايم بين النظريتين فأخرج لنا المنهج الوظيفي، وقواعد المنهج في تناول الظواهر الاجتماعية.

– الظاهرة الاجتماعية:

اعتبر دوركايم أن المجتمع، بالرغم من أنه يتشكل في الظاهر من أفراد، إلا أنه مستقل عنهم، والأولوية تعود للمجتمع، وليس للأفراد، حيث أن الأفراد يولدون في مجتمع، وليس العكس، أي أن المجتمع أسبق وجودا من الأفراد، لذلك هو الذي يحدد وضعياتهم، ووظائفهم، ومكاناتهم داخله، وذلك بما

يملكه مسبقا من قواعد وقوانين، وتشريعات وعادات، وقيم تنظم حياة الأفراد، وعليه فالفرد في المجتمع ليس له خيار، بل هو ملزم ومجبر على اتباع النظام الاجتماعي.

إن هذا الإلزام يجعل الظواهر الاجتماعية من إنتاج المجتمع لا الأفراد، فهي مرتبطة به، وليس بالأفراد، فظاهرة "الزواج"، مثلا، ليست ظاهرة اختيارية، بل هي ظاهرة إلزامية تقع على الفرد، وهو مجبر على ذلك بفعل الجزاء والعقاب الذي يمارسه المجتمع على الفرد.

إن خاصية الإلزام والجبر هذه تجعلنا ننتبه إلى أن الظاهرة الاجتماعية ليست نابعة من الأفراد، بل من المجتمع، وهذا ما يجعلها تقع خارج إرادة الفرد، بمعنى أنها "خارجية"، وهو ما يؤدي إلى الانتباه لخاصية أخرى للظاهرة الاجتماعية، وهي "الاستقلالية"، فهي مستقلة عن الفرد، ووجودها سابق عن وجوده، إذ يولد الفرد في مجتمع، فيجد الظواهر الاجتماعية موجودة مسبقا، وهي عامة تشمل كل المجتمع.

يمكن أن نلخص خصائص الظاهرة الاجتماعية حسب دوركايم فيما يلي:

-إلزامية وقهرية؛

-تلقائية، وجودها سابق عن وجود الأفراد؛

-عامة، تشمل كل المجتمع؛

-مستقلة، فهي خارجية لا تخضع لإرادة الفرد، بل من إنتاج المجتمع.[1]

- القواعد الخاصة بدراسة الظواهر الاجتماعية:

- تناول الظواهر الاجتماعية في الدراسة باعتبارها "أشياء"؛

[1] - أنظر: إيميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص(50-69).

- تعريف الظاهرة المتناولة بالدراسة، وتحديد مفهومها، فلا ندرس مثلا ظاهرة "الزواج" بدون تحديد مفهومها في المجتمع، بل يجب وصفها وصفا دقيقا كما هي معطاة في الواقع الاجتماعي؛
- إلغاء كل فكرة مسبقة أو شائعة عن الظاهرة، أي تناولها كما هي معطاة في الواقع، دون إصدار أحكام مسبقة قبل الدراسة؛
- استعمال الملاحظة والمقارنة في الدراسة؛
- تتبع مسار الظاهرة وتطورها؛
- التفسير الوظيفي للظاهرة في المجتمع، وتصنيفها إما إلى ظاهرة "سليمة"، أو ظاهرة "معتلة".

إن هذه الخطوات المنهجية التي أتانا بها دوركايم تعبر عن إبداع منهجي منظم لم يسبق إليه، اللهم إلا التطبيقات التي قام بها ابن خلدون قبله في "المقدمة".[1]

- التفسير الوظيفي:

لقد استعار دوركايم "المماثلة البيولوجية" لـ(سبنسر) ليكتشف مفهوم "الوظيفة" في دراسة الظواهر الاجتماعية، والمماثلة البيولوجية تعني أن المجتمع الإنساني يتميز ببنية عضوية تشبه البنية العضوية للكائن الحي، ويقتضي ذلك أن البناء الاجتماعي يتكون من أجزاء تمارس عملا عضويا، كل جزء يكمل عمل الأجزاء الأخرى، وأي خلل يظهر في جزء من الأجزاء، يستدعي من البناء ككل أن يعيد تصحيح وضعه، وإصلاح الخلل، فعمل البناء هو عمل تبادلي وتكاملي، ولذلك يعيد البناء التوازن كلما طرأ تغيير في أي جزء من أجزائه، بمعنى أن تطور المجتمع يخضع لهذا العمل العضوي، ومفهوم "التطور" هنا هو أيضا مفهوم من إنتاج (سبنسر) استعمله دوركايم لتفسير التغير في المجتمع على المدى الطويل، فالتطور وفقا لسبنسر هو "بحث دائم عن توازن جديد".

[1] – المرجع نفسه، ص(70–120).

إن التفسير الوظيفي يعتمد على تفسير الظواهر الاجتماعية ببعضها البعض، باعتبار أنها تشكل بناء عضويا، فلا يمكن تفسير ظاهرة "الزواج" مثلا بالرغبة الجنسية للأفراد، لأنه يمكن أن يلبي الفرد هذه الرغبة خارج نطاق الزواج، ولا يمكن تفسير ذلك بميل شخصين (ذكر وأنثى) لبعضهما البعض، لأن هذا قد يتحقق خارج نطاق الزواج، ولا يمكن تفسير ذلك بإرادة الفرد، ولا بأي عامل نفسي آخر.

التفسير هو كما يلي:

وجد الفرد في مجتمع، تلقى الفرد تطبيعا اجتماعيا شمل مختلف التعاليم الدينية والأخلاقية، ومختلف القوانين والتشريعات والأعراف التي تُرغّب في الزواج، وفي النسل، والتشريف والمكانة التي يحصل عليها الفرد بالزواج، وتُرهّب من العلاقات الجنسية الممنوعة، و من العار الذي يلحق الفرد ان امتنع عن الزواج، والألقاب التي سيوصف بها... مثلا قد يوصف الرجل الذي لا يتزوج بالمريض، والمرأة بغير الجميلة، أو التي لم تحافظ على شرفها، وكلمة "بايرة" مثلا في المجتمع الجزائري هي مصطلح يؤدي عنفا رمزيا على العانس،.. كل هذا يجعل الفرد يتزوج إما راغبا تحت سلطة الترغيب، أو مكرها تحت سلطة الترهيب.

- أنواع الظواهر الاجتماعية:[1]

يصنف دوركايم، بناء على التفسير الوظيفي، الظواهر الاجتماعية إلى صنفين:

الظواهر الاجتماعية السليمة: وهي الظواهر التي تؤدي وظيفة تحقق توازن البناء الاجتماعي، وتمارس وظيفة تتوافق معه، فهي وظيفة تقدمية بالنسبة للبناء ولمساره، ولذلك قد تكون نفس الظاهرة لها وظيفة سليمة في زمن من عمر المجتمع، ولها وظيفة معتلة في زمن آخر من عمر المجتمع؛

الظواهر الاجتماعية المعتلة: وهي الظواهر التي لا تتوافق مع البناء الاجتماعي ككل، وعلى توازنه، وهي الظواهر التي تكون على هامش المجتمع، أي شاذة، وتعيق تقدم المجتمع وتوازنه.

[1] - أنظر: المرجع نفسه، ص(122-152).

7-10- ماكس فيبر والمنهج التأويلي الفهمي:

قبل ماكس فيبر، كان جيامباتيستا فيكو وفلهلم ديلتاي من أهم من نبها للتفريق بين الظاهرة الطبيعية و بين الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، إذ أنكرا على النظرية الوضعية ادعاءها بالمماثلة بين الظاهرة الطبيعية والاجتماعية في التناول المنهجي، إذ الأولى مشتقة من الطبيعة وغايتها مجردة يمكن تفسيرها من الخارج، أما الظاهرة الإنسانية والاجتماعية فهي معطاة وغير مشتقة من أي شيء من خارجها، وغايتها الفهم الآني، لذلك تناولها المنهجي مختلف، ولا تتوقف دراستها عند حدود التفسير، بل تتطلب فهما من خلال عملية التأويل.[1]

يطرح ماكس فيبر عملية "الفهم" في التناول المنهجي كغاية لاستخلاص النماذج النظرية للفعل الاجتماعي (الظاهرة الاجتماعية)، ثم دراسة الفعل الاجتماعي في إطار تلك النماذج، وهذه العملية المزدوجة تتم من خلال التتبع التاريخي لمسار الفعل الاجتماعي، ومقارنته بالشروط الاجتماعية عبر مسار تاريخي معين، هذه المقارنة لا تكون من خلال الأشكال الظاهرية للفعل فقط، بل تكون معمقة من خلال التعمق في فهم عناصره، وعلاقاته، وفهم (فهم الفاعلين) فيه، فلا ينبغي أن نبني أي تأويل دون فهم تأويل الفاعلين في الظاهرة، فلا يكفي وصف الظاهرة كما تبدو للملاحظ، بل الانخراط في وضعية الفعل بطريقة منهجية لفهمه.

طرح فيبر أربع نماذج مثالية للفعل الاجتماعي[2]، معتبرا إياها بمثابة ممكنات الفعل في الواقع حسب التتبع التاريخي للفعل الاجتماعي، والنمط المثالي حسب فيبر هو مجرد مفهوم مستنبط من الممكنات التاريخية للفعل الاجتماعي، وهو مقياس يساعد في فهم الفعل واقعيا، فالمثال يختزل مجموعة

[1] – للتوسع أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص115-155

[2]– Claud Giraud, Histoire de la sociologie, dar elafaq, 1er ed, Algerie, 1997, p p 47,48.

من الظواهر أو الأفعال في نمط يمثل عنصرا مشتركا بين تلك الأفعال، فالنمط هو إمكانية من إمكانيات محددة.

مثال: الظاهرة (س) حدثت تاريخيا وفقا للأنماط: (ع)، (ص)، (ك).

إذن الأنماط الثلاثة هي صور مثالية مستخلصة من وقائع تاريخية، وليست بالضرورة تتكرر بنفس النمط، بل قد تتكرر مشوهة أي غير تامة المثالية في التصور، بمعنى إن كنا استخلصنا نموذجا للفعل الاجتماعي في الإطار الديني كالنموذج المطروح في النص القرآني "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" فهذا لا يعبر بالضرورة في الواقع على أن كل من يحافظ على الصلاة سينتهي عن الفحشاء والمنكر، بل هو تعبير عن نمط للفعل في الحدود القصوى التي يمكن بلوغها، بمعنى يمكن ان نجد فعل الصلاة على مستويات متعددة قد تنقص أو تزيد نحو المثال.

مثال آخر: في تصنيفنا لأنماط الفعل السياسي، نجد السلطة الديكتاتورية، والسلطة الديمقراطية، وكلاهما لهما خصائص معينة تحقق مفهوم النمط، لكن في الواقع قد لا يتطابق الفعل مع النمط في كل تفاصيله، بل قد نجد في السلطة الديكتاتورية بعض خصائص الديمقراطية، والعكس، وعليه فالنمط هو تجريد للفعل في صورة مثالية تعبر عن تعريف جامع ومانع لمفهوم معين.

والأنماط التي اكتشفها فيبر للفعل الاجتماعي هي:

– فعل عقلاني ذرائعي، تقرره توقعات بشأن سلوك الأشياء في البيئة وبقية الكائنات البشرية؛

– فعل عقلاني قيمي، يقرره إيمان واع بالقيمة لذاتها لشكل سلوكي أخلاقي، جمالي، ديني، أو شكل آخر بمعزل عن احتمال نجاحه؛

– فعل شعوري عاطفي، تقرره مشاعر الفاعل المحددة وحالاته الشعورية؛

– فعل تقليدي، يقرره اعتياد متأصل.[1]

[1] – Ibid, p48.

إن هذه الأنماط هي إمكانيات مثالية للفعل الاجتماعي في الواقع، من خلالها يمكن تصنيف الفعل الذي ندرسه في الواقع، ويمكن فهمه.

ولم يقتصر المنهج الفهي على فيبر أو ديلتاي فقط، بل هناك الكثير من الباحثين من ركزوا على هذا المنهج في دراساتهم، منهم جورج زيمل، ورايت ميلز، وغيرهم كثير.

8- ملخص المدارس المنهجية الكبرى

من خلال المحاضرات السابقة، والتي تم فيها عرض أهم الرواد في المنهج العلمي، وأهم الاتجاهات المنهجية اليونانية والإسلامية والأوروبية بمختلف فروعها الفلسفية والاجتماعية، يمكن تلخيص التفكير المنهجي وفقا لمجموعات متكاملة من الأفكار تتفق في المبادئ والمناهج وطرق المعرفة، وأهمها:

المدرسة الإسلامية:

عند الحديث عن هذه المدرسة ينشغل البال بالدين الإسلامي، لكن المسألة لا تقف عند الدين فقط، بل تشمل كل الثقافة الإسلامية، وهي تعني بيئة اجتماعية تأثرت بالنصوص الإسلامية، وليس كل ما ينسب لمصطلح "الإسلام" أنه نابع منه، بل قد يكون منسوبا إليه من خلال التأثر بمعطياته، وكمثال على ذلك بعض الاتجاهات الفلسفية كالاتجاه الدهري والطبيعي، مع أنها إلحادية، إلا أنها تنسب للمدرسة الإسلامية باعتبار أنها وجدت في البيئة الإسلامية.

من خلال ما أشرنا إليه في محاضرة سابقة حول المعرفة والمنهج عند المسلمين، يمكننا القول أن المدرسة الإسلامية لها فروع متعددة، ومتكاملة في الوقت نفسها، بالرغم من الاختلافات التي ميزت المناهج عن بعضها البعض، ونعني بالتكامل تلك الرابطة التي تجمع بين تيارات المعرفة في انتسابها للإسلام، وفي ارتباطها بالنص القرآني، فحتى الفلسفة البرهانية، وبالرغم من انطلاقها من خارج النص

الديني، إلا أنها دافعت عن منهجها من خلال دفاعها عن الإيمان والعقيدة أنها محطة وصول المنهج الفلسفي.[1]

يمكن تمييز عدة مدارس إسلامية في فروع المعرفة ومنهجها، منها المدرسة الفقهية، المدرسة الحديثية، المدرسة الفلسفية، المدرسة العلمية التجريبية، والمدرسة الاجتماعية، وما يعنينا هو المدرسة الاجتماعية.

المدرسة الاجتماعية الإسلامية:

كانت بوادر هذه المدرسة مرتبطة بالدين، ونمت في ظل أزمة المجتمع الإسلامي خلال العصر العباسي الأخير، وانحلال السلطة العظمى في الإسلام، والغزو الصليبي والمغولي لبقاع العالم الإسلامي، وكانت معالم هذه المدرسة واضحة منذ القرن الخامس الهجري على الأقل في أعمال الغزالي، خاصة في كتابه "إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال"، إذ أشار إلى مغالط العقل والحواس منتهجا طريق الاستبصار في المعرفة، ثم ظهرت جلية في أعمال ابن قيمية الجوزية التي اتجهت نحو التأملات البسيكولوجية، كما كانت بعض أعمال ابن تيمية مرشدا نحو تصحيح مغالط المنطق الصوري الأرسطي، وفك خرافات التصوف، ليسترشد فيما بعد الشاطبي في الفقه بمقالة "المقاصد"، أما المسعودي فقد نبه إلى خلل الكتابة التاريخية، ليظهر كخلاصة لكل ذلك مبتكر علم العمران البشري عبد الرحمن بن خلدون من خلال كتابه "المقدمة".

أهمية "المقدمة" تكمن في العقل المنهجي الذي صاغ "علم العمران البشري" بدون جدل فلسفي كما عليه شأن النقاش الفلسفي، وبعيدا عن الجدل الفقهي والديني السائد بين الفقهاء، ومع أنه منهج يتفق مع المنهج التجريبي الذي طبقه علماء الفلك والطبيعة والأحياء والكيمياء المسلمين، إلا أنه لا يتعارض مع

[1] – أنظر محاضرة المعرفة والمنهج عند المسلمين من هذه المطبوعة، ص

النص الديني الإسلامي، وكانت خلاصته القاعدة الأساسية التي انطلق منها "عدم تعارض مقصد النص مع الأمر الوجودي"، وللتذكير هذه القاعدة كانت موجودة من قبل لدى ابن تيمية وابن عربي بصيغ أخرى، لكنهما لم يتحررا من العقلية السائدة التي تنطلق من النص إلى الواقع، ولذلك البراهين المقدمة كانت نظرية، فابن تيمية يقرر أن صحيح المنقول لا يتعارض مع صريح المعقول، ولكن يبقى صريح المعقول متخالفا بينه وبين خصومه، وابن عربي يقرر في صورة صوفية أن آيات الكون هي صورة ظاهرة لآيات القرآن، ولم يستطع أن ينزل للأرض كي يجسد تلك المطابقة في صورة واقعية، وبقيت مطابقته مجرد صورة علوية لا يراها إلا صوفي متأمل في الكون، أما ابن خلدون فقد أعطى نماذج واقعية لمطابقة النص للواقع من خلال الجمع بين المقاصد والواقع الاجتماعي، ولذلك يقرر بدون خوف دراسة الواقع الاجتماعي انطلاقا من الواقع ذاته باستعمال الأدوات الممكنة في عصره، وهو مطمئن أن النص الديني لا يتعارض مع مصالح المجتمع.

ناقش ابن خلدون المسائل السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، انطلاقا من الواقع، وإن كان يبدو أحيانا أنه يبرر حسب بعض النقاد، إلا أن تبريره لم يكن بدون حجج من النص أو الواقع، ففي مسألة السلطة السياسية العظمى ناقشها بمنطق تاريخي واجتماعي، وحسبه الهدف من وجود سلطة هو ضمان الأمن والاستقرار والعيش للناس، والنص لم يحدد أي شرط خاص بشخص الحاكم، بل الشرط الضروري هو القوة وتطبيق العدل بين الناس وتحقيق الأمن والاستقرار للعيش، وأوّل النصوص الواردة في شرط القرشية أنه شرط القوة لا النسب، كما حلل قيام الدول وأفولها، وبعض القضايا الاقتصادية، والثقافية بأدلة ملموسة، من خلال قواعد العمران البشري، وقواعد دراسة الظواهر التاريخية.

المدرسة الوضعية:

يعتبر المنهج الوضعي خلاصة لتاريخ من تطور المنهج في المعرفة، وهو منهج يقوم على فصل الدنيوي عن الديني، ولا يعترف هذا المنهج إلا بما هو ملموس، فالعلم في نظر الوضعية هو البحث في

الملموس بواسطة الملموس، أي المعرفة التي تخضع للضبط المخبري، ولا يمكن أن تعتبر أي معرفة معرفة علمية إلا إذ خضعت للاختبار التجريبي، فلا وجود لمعرفة خارج الحواس.

يفسر المنهج الوضعي الظواهر عامة بربطها ببعضها البعض، أي لا يمكن وجود سبب مفارق لجنس الظواهر، ولا يمكن تفسير الظواهر بظواهر ليست من جنسها، ويعتمد هذا المنهج على:

- نفي كل الأفكار الدينية والميتافيزيقية عن المعرفة العلمية، بل يمكن اعتبار الأفكار الدينية والميتافيزيقة بحد ذاتها ظواهر إنسانية واجتماعية تخضع للبحث العلمي؛
- نفي كل المعارف غير المبرهنة أثناء البحث العلمي، واعتبارها مجرد أوهام إلى أن يثبت العكس من خلال البحث العلمي؛
- الاعتماد على الحواس كمنطلق مبدئي في جمع المعطيات، والاعتماد على الأجهزة وأدوات القياس المتوفرة؛
- اعتبار الظواهر الإنسانية والاجتماعية ظواهر طبيعية، ولذلك يطبق عليها المنهج نفسه أثناء البحث؛

تفرعت المدرسة الوضعية إلى عدة اتجاهات منها:

الاتجاه البنائي الوظيفي:

هذا الاتجاه يرى أن الفرد والمجتمع، كل منهما يمثل بناء، وسواء كانت الدراسة نفسية تتعلق بالفرد أو اجتماعية تتعلق بالمجتمع، فالمنهج المطبق يبقى نفسه، وكما أن الكائن البشري يتكون من أعضاء وأجزاء متكاملة الوظائف، فالمجتمع أيضا يتكون من أعضاء وأجزاء تتكامل ليؤدي البناء غايته، ومن أهم خصائصه ما يلي:

- يعتبر هذا الاتجاه أن البناء الاجتماعي هو كأي بناء تمثله الكائنات في الطبيعة، ولذلك عند دراسة المجتمع والفرد، يجب اعتبار الظواهر الاجتماعية والنفسية أشياء مستقلة عن الباحث؛
- يسعى هذا الاتجاه لتطبيق المنهج التجريبي التفسيري في دراسته للظواهر الاجتماعية والنفسية، مستعملا في ذلك أدوات القياس والتحليل المناسبة كتلك المستعملة في علوم الطبيعة، وهو يسعى جاهدا لاستعمال الإحصاء في التصنيف والتحليل؛
- ينطلق هذا الاتجاه من التفسير البنيوي للظواهر، ولذلك مكانة الفرد لا قيمة لها إلا في إطار البنية، فالفعل الرئيسي هو للبنية، باعتبار أنها ثابتة نسبيا، وسابقة عن وجود الفرد، وما ينطبق على البنية الجزئية كالأسرة مثلا ينطبق على البناء الاجتماعي ككل من حيث علاقة الفرد بالبناء؛
- ينطلق هذا الاتجاه من التفسير الوظيفي للظواهر الاجتماعية، فكل ظاهرة لها وظيفة تؤديها مقارنة بوظائف الظواهر الأخرى التي تتكامل لتشكل بناء كليا يسعى للاستقرار والتوازن؛
- الأصل في البناء الاجتماعي الاستقرار، ولذلك التغير الاجتماعي في نظر الاتجاه الوظيفي يتم بصورة تلقائية وبطيئة؛
- يصنف هذا الاتجاه من طرف ناقديه أنه محافظ، ولا يسعى للتغيير، وهدفه الحفاظ على الأوضاع كما هي، ويعاب عليه أنه يبرر ظواهر اللامساواة واللاعدالة في المجتمع بدل القضاء عليها.

- الاتجاه البنائي الصراعي الماركسي:

يعتبر هذا الاتجاه أن المجتمع بناء يتكون من بنى باعتبارها وحدات اجتماعية تكونه، وهو لا يختلف عن الاتجاه البنائي الوظيفي من حيث الشكل، بل من حيث الوظائف والصيرورة، إذ أن البناء الاجتماعي حسب الماركسية يقوم على الصراع، ويتشكل من الأضداد، ويسير وفق قانون النفي، حيث كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع هي اصطفاء لطبقة ونفي لأخرى، وفي الصيرورة يسعى المجتمع

دوما لما هو أرقى، ولذلك يعتبر التغيير ضرورة اجتماعية، والتغيير هو الأصل، والثبات عارض، وقد قلل هذا الاتجاه من تطرفه نحو الصراع والتغيير مع الصراعية الحديثة.

في نظر الماركسية المجتمع بناء يتشكل من بنيتين، بنية تحتية هي الأصل، وهي المشكل للتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، ويتحكم فيها نمط الانتاج الاقتصادي، وبنية علوية هي انعكاس للبنية التحتية، فما هو موجود من علاقات انتاجية واجتماعية في البنية التحتية تعكسه البنية العلوية في شكل أفكار وقيم محددة توجه سلوك الناس وفقا لمكاناتهم ومراتبهم الاجتماعية المحددة اقتصاديا، وتتعلق الأفكار والقيم بمجالات الدين والثقافة والقانون والسياسة والإعلام وحتى العادات السلوكية اليومية للناس، فالبنية العلوية هي مرآة عاكسة لما يحدث في البنية التحتية، لكن الصورة المعكوسة لا تتوقف وظيفتها في ذلك، بل تصبح موجِّهة للناس، أي تتحول لوظيفة هيمنة على العقول حتى تعيد إنتاج نفسها وفقا لما هي عليه في البنية التحتية، وهذا حتى يستمر البناء الاجتماعي على ما هو عليه من استغلال الطبقة السائدة ماديا والتي تملك وسائل الإنتاج للطبقة الخاضعة التي لا تملك سوى قوة العمل. ومع أن الماركسية، ووفقا لقانون نفي النفي، تركز على ثورة الطبقة الكادحة لقلب الأوضاع، والانتقال بالمجتمع إلى طور جديد في التطور، وهو المجتمع الاشتراكي، الذي يحتل فيه العمال السلطة من أجل توجيه المجتمع نحو الطور النهائي والأرقى على الإطلاق، وهو المجتمع الشيوعي، إلا أن الماركسية تعجز عن توفير تفسير مقنع لتوقف حركة المجتمع، ويصبح التغيير غير ضروري في المجتمع، وهذا يخالف أهم قاعدة تقوم عليها الماركسية، وهي الصيرورة اللانهائية (التغير الدائم).

من أهم خصائص الاتجاه الصراعي الماركسي منهجيا ما يلي:[1]

- المجتمع بناء يتشكل من بنى جزئية، ولا يتم تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية إلا من خلال البنى باعتبارها وحدات اجتماعية؛

[1] – أنظر التفاصيل في المحاضرة الخاصة بالمنهج الجدلي الماركسي.

- الأصل في البناء أنه يقوم على الصراع والتناقض، ولذلك كل تفسير للظواهر يتم وفقا لمفهوم الصراع؛
- الأصل في الوجود أنه مادي، وكل الأفكار هي لاحقة وناتجة عن المعطيات المادية، ولذلك كل تفسير للظواهر يجب أن يقوم على هذا التمييز بين المادي والفكري، ولذلك كل ما يحدث في عالم الفكر له تفسير في المعطيات المادية الاقتصادية، فالصراع الحقيقي يتم في البنية المادية التحتية، أما الصراع الفكري فهو مجرد صورة له؛
- يجب نفي كل الأفكار المسبقة في البحث العلمي، واعتبار الظواهر الاجتماعية مثل الظواهر الطبيعية في البحث العلمي؛
- تخضع الظواهر الاجتماعية لقانون مثل الظواهر الطبيعية.

المدرسة التأويلية:

تقوم المدرسة التأويلية على منتوج العديد من المفكرين، وتعود جذورها الأولى إلى تحليلات كانط، وهيغل، لكنها عرفت ظهورها مع هوسرل من خلال المنهج الظواهري، واستقر منهجها مع ماكس فيبر في العلوم الاجتماعية.

وفقا لما انتهينا إليه في المحاضرة الخاصة بماكس فيبر، يمكن تلخيص أهم خصائص المنهج التأويلي في:

- يفرق هذا المنهج بين الظواهر المادية الطبيعية والظواهر الإنسانية والاجتماعية، فالأولى مستقلة عن الذات الباحثة، والثانية متصلة بها، فالظاهرة المادية يمكن التصرف فيها أثناء البحث مخبريا، ويسهل ضبط متغيراتها بواسطة الأدوات المعدة لذلك، ولذلك يسهل دراستها؛ أما الظاهرة الاجتماعية فهي تمارس تأثيرها أثناء البحث على الباحث، ولذلك لا يمكن إخضاعها مخبريا،

والتحكم في متغيراتها كما يحدث في الظاهرة المادية، ومن هنا ندرك أن المنهج المطبق في دراسة الظاهرة الاجتماعية يختلف عنه في دراسة الظاهرة المادية.

- الظاهرة المادية تخضع لعملية التفسير، لأن الباحث يحللها ويفسر أسبابها، وارتباطها ببعضها البعض، وتطورها، دون إمكانية الإجابة عن سؤال "لماذا تحدث الظواهر"، بل فقط يقدم جوابا لكيفية وجودها وتطورها وكيفية تغيرها، "كيف تحدث؟"، فالباحث لا يمكنه الغوص أكثر لمعرفة ما تخفيه الظاهرة في ذاتها، لأنها وفق التعبير الملموس لا تفكر، ولا تملك روحا، ولا عقلا مثلنا، ولذلك تبقى حقيقتها في ذاتها في مجال المجهول الذي لا نملك أي معرفة بشأنه؛
- الظاهرة الاجتماعية، إضافة لخصائصها الفيزيقية الشبيهة بالظاهرة الطبيعية، فهي تملك روحا وعقلا ومنطقا خاصا بها، تتميز به عن الظاهرة المادية، ولا يكفي التفسير لدراستها، بل تحتاج غوصا أعمق لدراستها، والوقوف على غاياتها، ولذلك فهي، خلافا للظاهرة المادية، تبرر وجودها وحركتها وتطورها، وعليه، إضافة لعملية التفسير، نستعمل في دراستها عملية التأويل التي تجيب عن السؤال "لماذا تحدث الظاهرة الاجتماعية؟"؛
- الفرق بين منهج التفسير ومنهج التأويل يكمن في أن التفسير يستعمل لإدراك وفهم الظواهر من الخارج "كيف تحث؟"، والتأويل يستعمل لإدراك وفهم باطن الظواهر "لماذا تحدث؟"؛
- الباحث في الظواهر الاجتماعية يدرس وهو يفهم، أي لا يمكن إدراك الفعل الاجتماعي حسب ماكس فيبر إلا من خلال فهم الفعل الاجتماعي من خلال فهم الفاعل الاجتماعي ذاته لسلوكه، ولذلك التنقيب عن دوافع الفعل الاجتماعي يعتبر ضرورة في منظور المنهج التأويلي؛
- خلافا للمنهج البنائي الوضعي الذي يلح على ضرورة الفصل التام بين ذات الباحث والظواهر، يعتمد المنهج التأويلي على التجربة الشخصية للباحث باعتبارها مساعدا لفهم الظواهر الاجتماعية، وعليه الباحث يجب أن ينخرط في الظاهرة الاجتماعية التي يدرسها بصفته ملاحظا مشاركا فيها.

خاتمة

تعبر المحاضرات المقدمة في هذه المطبوعة البيداغوجية عن برنامج موسع ومشترك للربط بين نظرية المعرفة والمنهج، وللربط بين التيارات النظرية المختلفة عبر تاريخ الفكر البشري، وهذا لإدراك أن أصناف العلوم المختلفة تشترك دوما في نظرية للمعرفة تربط بين المعارف المتفرقة عبر حقول مختلفة مثل الدين، والسياسة، والثقافة، والاجتماع، والنفس، وأحيانا علوم المادة، كما أن التطرق لتاريخ المعرفة والعلم يوضح الشروط التاريخية التي تطورت عبرها، وهي بالتالي أي المعرفة لا نهائية، وغير ثابتة دوما، وبالتالي إدراك أن صدق المعرفة وخطأها تاريخيان، أي يخضعان للنقد المستمر، وهو ما يعني كذلك أن معايير المعرفة تتطور هي الأخرى، فأدوات قياس الصحة والخطأ يخضعان للتطور نفسه، وعليه ندرك أن العقل ذاته يتطور مع كل معرفة جديدة.

ويجدر بي أن أنبه إلى أن المحاضرات المقدمة كان السعي فيها أن تلم بأهم ما هو مشترك بين العلوم الاجتماعية، ومع الانتباه إلى قصورها في بعض القضايا، إلا أن ذلك كان في ضوء برامج السنتين الثانية والثالثة، إذ أهملت المطبوعة موضوعات الإشكالية والفرضية وأساليب المنهج والتقنيات، وغيرها، ليس جهلا بها، وإنما عن قصد، لأنها موضوعات رئيسية في السنوات اللاحقة، فضلا عن خصوصيات كل تخصص في تناولها، ولذلك تم تأجيلها لمجال التخصص في السنتين الثانية والثالثة. وأخيرا، كل الأمل أن تكون المطبوعة محل إثارة لفكر الطلبة.

قائمة المراجع

1- ابراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، ط1، الأردن، 2009، ص22.

2- ابن الطفيل، حي بن يقضان، تقديم وتعليق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008.

3- أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط2.

4- أبوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد بيجو، دار التقوى للطباعة والنشر، دمشق، ص ص 39، 40.

5- أحمد شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1990، ص52.

6- أرثور سعيدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2000.

7- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط4، بيروت، ص803.

8- إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، ج4، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1993، ص(242-255)

9- إيميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص(50-69).

10- جلال الدين السيوطي، "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي"، شرح وتعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996، ص.9

11- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

12- جورج فيلهلم فريديريتش هيغل، "محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها"، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت، .1986

13- جورج فيلهلم فريديريتش هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، المجلد الأول، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981.

14- دولوز، "فلسفة كانط النقدية"، تر: إمام عبد الفتاح، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت، 1997.

15- ديف روبنسون وجودي جروفز، أقدم لك الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المشروع القومي للترجمة، 2001.

16- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، دار عويدات، ط4، 1988، بيروت.

17- رنيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة: سفيان سعد الله، دار سراش للنشر، تونس، 2001.

18- رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط2، 1968.

19- صلاح قانصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، القاهرة، 2009.

20- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007.

21- عبد الحليم بن تيمية، الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دس).

22- عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1993.

23- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي، ط1، القاهرة، 2010، ص.388

24- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.

25- علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، مصر (دط)، 2001.

26- علي معمر عبدالمؤمن، البحث في العلوم الاجتماعية، منشورات جامعة 7 أكبوير، ط1، ليبيا، 2008.

27- عمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1988.

28- غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، ط1، بيروت.

29- غاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة:غنيم عبدون، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر.

30- فاسيلي بودوستنيك، وأوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1970.

31- فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013.

32- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الكتاب الثاني، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون س/ ط/)

33- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر.

34- محمد عجاج الخطيب، "السنة قبل التدوين"، أم القرى للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1988.

35- محمد محمد أبو زهو، "الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية"، الرئاسة العامة للإدرات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط2، 1984.

36- مصطفى غالب، سقراط، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية 14، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1991.

37- موريس أنجرس، منهجية البحث في العلوم الإنسانية، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، ط2، الجزائر، 2006.

38- نبيل السمالوطي، البناء النظري لعلم الاجتماع، ج1، المركز العلمي للطباعة والكمبيوتر، ط5، مصر، 2007.

39- نور الدين عتر، "منهج النقد عند المحدثين"، دار الفكر، سوريا، ط3، 1981.

40- ول ديورانت، "قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي"، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.

41- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984.

42- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، ط1، بيروت،1996.

43- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة.

44- شارلين هس-بيبر وبارتريشيا ليفي، ترجمة: هناء الجوهري، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2001.

45- Claud Giraud, Histoire de la sociologie, dar elafaq, 1er ed, Algerie, 1997.