المناهج الفلسفيَّة الغربيَّة وأثرها في قراءة الدين
مسعى تحليليٌّ انتقاديّ

هاشم الميلاني
رئيس المركز الإسلاميّ للدِّراسات الاستراتيجيَّة - النجف الأشرف - العراق.

ملخّص إجماليّ:

شاع انتشار المناهج المتصلة بفلسفة الدين خلال الأحقاب التاريخية التي افتتحت ما عُرف بعصر النهضة في أوروبا وما أعقبه من تطورات علمية وثورات معرفية كانت للمسألة الدينية خلالها مكانة محورية. لقد كان من أبرز النتائج المترتبة على هذه التطورات أن بادر جمعٌ من الفلاسفة والمفكِّرين إلى تقديم رؤاهم ومناهجهم حول الدين في سياق السجال المحتدم بين العلمنة والإيمان الديني، بدءًا من القرن الرَّابع عشر، وصولاً إلى القرن العشرين. تلقاء ما جرى في الغرب، لم يقتصر التأثُّر بهذه المناهج في مجتمعاتنا على المستوى الأكاديمي والفكري، أو في المجال العلميِّ والتقنيِّ فحسب، بل تعدَّى ذلك أيضًا إلى أعماق شؤون الحياة الفرديَّة والجمعيَّة، ونعني بذلك الإيمان الدينيّ. وعليه، فقد ظهرت تيّاراتٌ ومدارس تقرأ النصوص المقدَّسة في ضوء تلك المناهج، بقطع النظر عن مدى ملاءمتها للبيئة الثقافيَّة الإسلاميَّة، وبفعل ذلك تولَّدت قراءات مختلفة، ليبراليَّة، وماركسيَّة، أو تلفيقيَّة، شوَّهت هذه النصوص، وجعلتها نظريَّةً كسائر النظريَّات التي أنتجها الفكر البشري.

في هذا البحث المناهجي حول فلسفة وعلم الاجتماع الديني في الغرب، مقاربة تحليلية نقدية لمنهجيات الغرب حيال الدين، وخصوصاً المنهج التجريبيَّ الوضعيَّ، كما تطرَّق لأهمِّ وأبرز المناهج الغربيَّة حيال قراءة النصِّ الدينيِّ وخصوصاً تلك التي تأثَّر بها العالم الإسلاميّ.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: القراءة الدينيَّة، المناهج الغربيَّة، الوضعيَّة المنطقيَّة - المنهج التجربيّ - النصوص المقدَّسة.

تمهيد

نلفت بدايةً إلى أنَّ بحثنا النقديَّ للمناهج الغربيَّة حيال الدين لا يعني رفضًا أو تقويضًا لها جملةً وتفصيلاً؛ إذ ربمَّا توجد مناهج صحيحةٌ ونافعةٌ فيما لو جرى استعمالها في مناخها ومجالها الخاصِّ. من ذلك على سبيل المثال استخدام المنهج التجريبيِّ في العلوم الطبيعيَّة والطبِّ وما شاكل، لا بل نرفض تعدّي هذه المناهج حدودها الموضوعة لها، إلى نطاقٍ أوسع ليس لها حقُّ الخوض فيه.

في معرض اشتغالهم على المباحث المعاصرة حول العلم والدين، وبيان قصور المنهج التجريبيِّ، يشير حكماء معاصرون إلى أنَّ هذا التعارض المذكور بين العلم والنقل لا يمكن أن يتحقَّق فيما يقع خارج نطاق التجربة؛ إذ العلم هنا ساكتٌ، فهناك أمورٌ غيبيّةٌ كالمعجزة، وأثر الدعاء، والصدقة، وصلة الرحم وغيرها، لا تدخل في نطاق التجربة، فلا معنى للقول بحصول تعارضٍ بينها. فالعلم التجريبيُّ في مثل هذه الأمور لا يحقُّ له أن يردَّ أو أنْ يؤيّد ولا أن يشكَّ؛ لأنَّها خارجةٌ تخصُّصًا عن نطاقه، فهو ساكتٌ حيالها»[1]. حيث أنَّ للتجربة العلميَّة حق الحديث عن فرضيَّاتها ونتائجها، وما يخضع لتجربتها، ولكن ليس لها أن تحصر جميع الأمور في طرائقها هذه لتنفي باقي الطرق المعرفيَّة غير التجريبيَّة»[2].

في الجانب الإيجابيِّ، بمعنى ما يمكن أنْ تقدِّمه العلوم التجريبيَّة للدين، ثمَّة رأيٌ مؤدَّاه أنَّ «من الخدمات التي تتمكَّن العلوم التجريبيَّة من تقديمها للدين، أن تستخدم بعض نتائج هذه العلوم لإثبات بعض قضايا الدين، فبعض هذه القضايا تحكي عن حقائق يمكن أنْ نستعين في إثباتها ببعض نتائج العلوم بعنوان إحدى مقدِّمات البراهين الفلسفيَّة (الصغرى). وعلى سبيل المثال، يتمكَّن علم الأحياء مثلاً من أنْ يكشف بمنهجه الروابط المعقَّدة الموجودة بين أجزاء الجسم الحيِّ، والمساعدة على النموِّ واستمرار الحياة. فلو أدخلنا هذه النتائج العلميَّة في قوالب فلسفيَّة، وأضفنا إليها مقدِّمةً عقليَّة (كبرى) تقول: (كلُّ نظمٍ يدلُّ على ناظمٍ عليمٍ) أمكننا الاستنتاج أنَّ الكون مع هذا النظم الدقيق مخلوقٌ لناظمٍ عليمٍ، وبهذه الحالة تعين نتائج العلوم التجريبيَّة لإثبات أصل من أصول الاعتقاد في الدين»[3].

من الجليِّ أنَّ هذه المناهج قد أثَّرت في الرؤية الكونيَّة التي قدَّمها علماء مسلمون طيلة قرون عدَّة، وجرَّاء ذلك ولد تيّارٌ علمانيٌّ فسَّر الكون وما فيه على وفق تلك المناهج، وكان لها تأثيرها

[1]- منزلت عقل در هندسه معرفت ديني للشيخ الاملي: 118-119.
[2]- المصدر السابق: 121.
[3]- رابطه علم ودين للشيخ المصباح: 292.

البيِّن على المنظومة السياسيَّة، والاقتصاديَّة، وكذلك على منظومة القيم والأخلاق والتعليم والتربية، في العالم الإسلاميِّ، لكن مثل هذا التأثير - رغم أهميّته - ليس محور الدراسة، وإنّما البحث عن التأثير المباشر لهذه المناهج على قراءة الدين وتعاليمه السامية بنحوٍ عامّ من جانب التيّار العلماني المتمسّك بهذه المناهج.

من هنا، ينبني تقييمنا للمناهج الغربيَّة على دعامتين:

- الأولى: التقييم النظريّ: وهو البحث في الأسُس النظريَّة الصرفة للمنهج، هل هو متّسقٌ ويمكنه حلُّ أزمات البشريَّة أو الدفع بعجلة العلم؟ وهنا نستعين بالعقل والفطرة السليمة والعرف العامّ، ونستفيد ممَّا ورد في نقد المناهج سواء في العالم الإسلاميِّ أم في الغرب، إذ لا يسلم منهجٌ من نقدٍ موجّهٍ إليه من جانب خصومه.

-الثانية: التقييم الإسلاميّ: ويعني قدرة هذا المنهج على خوض دراسة الدين بجميع جوانبه الماديَّة والمعنويَّة، وفي هذا الحقل تكون الاستعانة بتعاليم الدّين، كما بالعقل وما يقتضيه. فالنقد هنا تارةً يكون نظريًّا، وتارةً دينيًّا.

وعليه، سوف نخطو في هذا البحث خطوات عدَّة:

أوَّلًا: تبيين المنهج، وذكر مبانيه المعرفيَّة وتاريخه في الغرب.

ثانيًا: الإشارة إلى أهمِّ تطبيقاته في العالم الإسلاميِّ على يد عدد من الكتَّاب والمفكِّرين.

ثالثًا: التحليل والنقد في ضوء العقل والنقل.

رابعًا: اتِّباع طريقة التسلسل الزمنيِّ لذكر المناهج، الأقدم فالأقدم مهما أمكن، فالقرن التاسع عشر يعجُّ بالمناهج المتقاربة زمنًا. ولكن مع هذا، سوف نحاول أنْ نراعي التسلسل الزمنيِّ في ذكر هذه المناهج، فنبدأ ببدايات عصر التنوير، ثمَّ عصر الحداثة، وأخيراً ما بعد الحداثة، وهذا لا يعني انعدام المنهج المتقدِّم في المدَّة المتأخِّرة، بل كثيرٌ منها مستمرٌّ إلى اليوم وله أنصاره، غير أنَّنا نحاول أنْ نشير إلى نقطة الانطلاق الأولى، محاولين رعاية زمن دخوله إلى العالم الإسلاميِّ أيضًا.

خامسًا: عند سرد أسماء مفكِّري التيّار العلمانيِّ في العالم العربي، ومتابعة مدى تأثُّرهم بالمناهج الغربيَّة، نلحظ أنَّ بعضهم مثل محمد أركون، وحسن حنفي، قد تمسَّكوا بأكثر من منهجٍ غربيٍّ لقراءة الدين وتفسيره وفق المعطيات الجديدة، ولم يلتفتوا إلى أنَّ بعض هذه المناهج متناقضةٌ ينفي بعضها البعض الآخر، ولكن أذهلهم الغرب وأخذ بجوامع قلوبهم، وأوقعهم في التيه والضلال، فأصبحت كتاباتهم متهافتة، ومناهجهم متناقضة.

سادسًا: عندما نذكر تجلّيات المناهج الغربيَّة في العالم الإسلاميِّ، إنَّما نقصد تجلّياتها عند التيَّار العلمانيِّ المتأثِّر بها حصرًا، وعند سرد أسماء المنتمين إليه نقتصر على أقطابهم الذين كان لهم أثرٌ بارزٌ في تغريب القراءة الدينيَّة؛ ولذا أهملنا غير المنتمين، أو الذين استعانوا ببعض تلك المناهج أحيانًا في كتبهم ودراساتهم، كما أهملنا المنتمين الذين لم يكونوا من الرعيل الأوَّل.

سابعًا: لا فرق في التيَّار العلمانيِّ هذا، بين مسلمٍ وغير مسلم، فهناك من أعلن إلحاده جهرًا، وهناك من سكت عن ذلك، بل ربَّما كان متمسِّكًا بالطقوس الدينيَّة، لكنَّه يفسِّر الدين وتعاليمه وفق المنظومة الغربيَّة الوافدة.

ماهيَّة المنهج العلميُّ (التجريبيُّ ـ الوضعيّ)[1]

للمنهج العلميِّ تاريخٌ طويل، ولعلَّه من أقدم وأشهر المناهج الغربيَّة في القرون الأخيرة، وتعود جذوره بالمعنى الحديث إلى ما قبل عصر التنوير. وقبل البدء بتعريفه لابدَّ من الخوض في تعريف العلم كي يتبيَّن المراد. وعليه، سنذكر في ما يأتي تعريف العلم وتاريخه، ثمَّ نعرِّج على المنهج العلميّ.

قد يُراد من العلم الإدراك والمعرفة العامَّة، والإنسان مجبولٌ عليه في فطرته، وبه يسدُّ حوائجه، ويحقِّق الارتباط مع أقرانه ومحيطه. وقد يُراد منه العلم الآليُّ الدّالُّ على الاختراع وصناعة الأدوات والحِرَف المختلفة، وهذا النوع موجودٌ مع الإنسان أيضًا منذ القدم، وربَّما يقال بأنَّه «أقدم من التاريخ»[2]. وفي هذا الصدد يقول ليفي بريل: «لكي يخرج الإنسان من ذهوله العقليِّ البدائيِّ، لم يكن بدٌّ حينئذٍ من أنْ تستحثَّ بعض الظروف الملحَّة نشاطه العقليَّ، بل لم يكن بدٌّ من أنْ تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط. وقد كانت تلك الظروف - من دون ريب - هي ضرورات الصيد، وأخطار الحرب، والرَّغبة في تجنُّب الألم والموت بصفة عامَّة»[3]. وحينئذٍ «عرف الإنسان كيف يصنع الأواني الفخاريَّة والخزفيَّة من الطين والصلصال، وابتكر عجلة الفخَّار، وعرف كيف يستخلص أنواعًا معيَّنة من المعادن من خاماتها، ويحوِّلها إلى أدوات مفيدة.. منذ حوالي خمسة آلاف عام»[4].

جرّاء هذه المعارف والعلوم، تكوَّنت حضارات الشرق في الصين، والهند، وإيران، ومصر، وجرَّاء التثاقف والتبادل الحضريِّ، سرت هذه العلوم إلى الإغريق وتطوَّرت هناك. وهنا يقول جورج

---

[1]- **Scientific Method (Empiricism - Positivism).**

[2]- **قصة العلم، كروارثر: 18.**

[3]- **فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: 59.**

[4]- **قصّة العلم، كراوثر: 16.**

سارتون: «ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ معرفتنا العلميَّة الباكرة، مهما يكن أمرها، تعود بأصلها إلى الشرق»[1]. فهم تعرَّفوا عليها من خلال الرحَّالة والتجارة، وأُذهلوا بما وجدوه من علومٍ ومعارف مختلفةٍ؛ لذا «كانت أُمنية الإغريق تقليد المصريّين، بحيث تكون لهم ثروتهم المعماريَّة الشامخة في بلادهم»[2].

وقد يُراد من العلم التعقُّل والبعد النظريُّ، وهو «بحث في الأشياء ذاتها من أجل الوصول إلى الحقيقة بشكلٍ منفصلٍ تمامًا عن تطبيقاتها العمليَّة على الموضوعات المختلفة، والتي من أجلها كان البحث العلميُّ منذ البداية»[3].

على سبيل المثال، عندما قام طاليس المولود عام 630ق.م تقريبًا، بزيارة مصر لأسبابٍ تجاريَّة، تعرَّف على الهندسة المصريَّة، وعندما عاد إلى ملطية بدأ يفكّر بنحوٍ نظريّ في الحقائق الهندسيَّة التي تعلّمها، مع قطع النظر عن تطبيقاتها العمليَّة في الأبنية والقصور، ممَّا يعني انفصال المنهج الاستنباطيِّ عن المنهج الاستقرائيّ[4].

ينبغي القول هنا أنَّ الفلسفة اليونانيَّة، بما تحتوي من علوم نظريَّةٍ استنباطيَّة مختلفة كالطبيعيَّات، والرياضيَّات، والميتافيزيقا، كانت فلسفةً علميَّةً، «فالبحث الميتافيزيقيُّ في مِثال المُثل عند أفلاطون، أو في المحرِّك الأوّل عند أرسطو، كان عندهما يدخل في صميم العلم، بل ربمَّا كان هو العلم على الحقيقة، مع أنَّه بمقاييس المناهج العلميَّة الحديثة أبعد ما يكون عن العلم»[5].

كما أنَّ العقلانيّين من فلاسفة عصر التنوير، أمثال: ديكارت واسبينوزا ولايبنتس، لم يُطلقوا على أعمالهم الفكريَّة غير الصفة العلميَّة[6]. ومنهجهم كان منهجًا علميًّا.

نلفت في هذا السياق، إلى أنَّ العلم في الأعمِّ الأغلب استمرَّ على هذه الحالة في العصر اليونانيِّ وطوال القرون الوسطى، ويذكر أحد أنصار المنهج الوضعيِّ هذه الفترة ويصفها بأسوأ الأوصاف إذ يقول: «وطوال الألف ومائتي سنة التي دامتها هذه المرحلة، لم يُحرز العلم تقدُّمًا حاسمًا في أيِّ مجال، ولم يظهر تغييرٌ جديدٌ في مفهوم العلم، بل لقد احتفظت هذه العصور بأسوأ عناصر المفهوم اليونانيِّ للعلم... أمَّا من حيث مضمون الفكر العلميِّ في العصور الوسطى الأوروبيَّة، فيلاحظ عليه بوجه عامٍّ، أنَّه لم يكن معنيًّا بتلك العلوم التي ترتكز اهتمامها على فهم العالم من أجل تغييره والسيطرة عليه»[7].

---

[1]- تاريخ العلم والإنسية الجديدة، جورج سارتون: 137.
[2]- قصة العلم، كراوثر: 32.
[3]- م.ن: 32.
[4]- قصة العلم، كراوثر: 33-34.
[5]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 374.
[6]- راجع: روش شناسى انتقادى حكمت صدرايي، بارسانيا: 23.
[7]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: 105-106.

والحقّ على خلاف ما يقوله فؤاد زكريا، إذ هو متأثّرٌ بالمنهج الماركسي الذي يريد من الفلسفة أنْ تغيّر العالم لا أنْ تفسّره، مضافًا إلى أنّ العلوم تخترع والمناهج تصاغ بحسب المستجدّات الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والعسكريّة وغيرها، فكم كانت المخترعات الصناعيّة وغير الصناعيّة المتعلّقة بتحسين المعيشة وسدّ الحاجات في القرون التي يزدريها زكريا، إذ العلم تراكم، والماضي يُعين الحاضر، ويفتح آفاق المستقبل.

أمَّا المعنى الأخير للعلم فقد ولد في خضمِّ معارك عصر التنوير، وأُطلقت الصفة العلميَّة على العلوم التي تحصل من الحسِّ والتجربة فحسب، وكان في بداياته يرى نفسه قسمًا من أقسام سائر المناهج كالعقليَّة والدينيَّة، غير أنَّه تطوَّر على يد فلاسفة أمثال أوغوست كانت فأصبح المنهج الوحيد لدراسة الطبيعة والعلوم الإنسانيَّة حصرًا، مع إلغاء باقي المناهج.

في المقابل، ثمَّة من يذهب إلى أنَّ بداية العلم الحديث بالمعنى التجريبيِّ، كانت من إيطاليا حيث ظهرت فيها حركةٌ تجاريّةٌ ثقافيَّةٌ مكثّفة، مع رجوع إلى ماديّة عصر الإغريق. ثمَّ تطوَّر الأمر وسرى إلى باقي الدول الأوروبيّة[1]. وشيئًا فشيئًا انفصل العلم عن الفلسفة بعد أنْ كانت الفلسفة من دعاته، بحيث أنَّ «فئة العلماء المستقلّين عن الفلاسفة في تفكيرهم استقلالاً تامًّا، أصبحت فئةً معروفةً»[2]. وهناك من يدّعي أنَّ الثورة العلميَّة في أوروبا، كانت ثورةً فلسفيّةً في بدايتها[3]. ثمَّ ابتعدت عن الفلسفة إلى علمويَّة بحتة. وهذه العلمويّة هي من أنتجت المنهج العلميَّ الذي يعتمد على الملاحظة، وجمع البيانات والتجربة[4].

إلى هذا، ثمَّة من حاول إرجاع المنهج العلميِّ بمعناه المادّيِّ والحسّيِّ إلى العصور القديمة فقال: «بدت منذ ذلك العصر الأوّل بعض بذور المعرفة التي يغلب عليها الطابع الوضعيّ»[5]. وهو ادِّعاء من دون دليلٍ، إذ إنَّ المعطيات والوثائق -إنْ وجدت لتلك الحقبة الزمنيَّة وثائق- لا تدلُّ على أكثر من وجود معرفةٍ آليَّة عند الإنسان لصناعة قضايا يدويَّة لتمرير معاشه وسدِّ حاجاته، ولا يمكن إثبات أنَّ هذه المعرفة كانت وضعيّةً أو لاهوتيّةً أو فلسفيّةً.

لا بدَّ من القول هنا أنَّ تغيير وجهة المعرفة في الغرب من اللَّاهوت والفلسفة إلى العلم، لم يكن بين ليلة وضحاها وبنحوٍ اعتباطيٍّ، بل مضت مدّةٌ زمنيّةٌ ظهرت فيها تغييراتٌ سياسيّةٌ واجتماعيّةٌ واقتصاديّةٌ وثقافيّة، أدّت إلى تغيير المباني، وبتغيير المباني تغيَّرت المعرفة والمناهج.

---

[1]- راجع: قصة العلم، كروارثر: 73، فما بعد.
[2]- التفكير العلمي، فؤاد زكريا: 114.
[3]- فلسفة العلم، مقدّمة معاصرة، أليكس روزنبرج: 209.
[4]- م.ن: 50.
[5]- فلسفة أجوست كنت، ليفي بريل: 59.

«قبل أن يتمَّ تغيير معنى العلم، تمَّ تغيير مبانيه الإبستمولوجيَّة، فأصبح مصداق العلم منحصرًا بالمعارف التجريبيّة القابلة للتحقُّق، وبهذا انصرف العلم عن مصاديقه غير التجريبيَّة واستعمل في المعنى الجديد، وانتشر هذا المعنى في ظلِّ اقتدار الدولة الغربيَّة بسرعة، وسخَّر الأندية العلميَّة جميعًا»[1].

مراحل تطوُّر المنهج العلميّ

في ما يأتي، سوف نحاول شرح المنهج العلميِّ من خلال أبرز مفكِّريه، منذ نشأته الأولى إلى يومنا الحاضر، ضمن المراحل الأربع الآتية:

1 - المنهج العلميُّ التجريبيّ.

2 - المنهج العلميُّ الوضعيّ.

3 - الوضعيَّة المنطقيَّة.

4 - ما بعد الوضعيَّة المنطقيَّة.

فضلاً عن ذلك، سوف نفرد مبحثًا خاصًّا للمنهج الماركسيِّ الذي ادَّعى العلميَّة لنفسه أيضًا، ولكن لأهميَّته وسعة انتشاره في حينه، لابدَّ من أن يُبحث بشكلٍ مستقلّ.

1 – المنهج العلميُّ التجريبيّ[2]

للمنهج العلميِّ التجريبيِّ خطواتٌ نوجزها في ما يأتي:

-**الملاحظة والتجربة:** المراد من الملاحظة العلميَّة توجيه الذهن والحواسِّ إلى ظاهرةٍ أو مجموعةٍ من الظواهر الحسّيَّة رغبةً في الكشف عن صفاتها وخصائصها، وتوصُّلاً إلى كسب معرفةٍ جديدة. وأمَّا التجربة فهي ملاحظة يتدخَّل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة؛ ليعدِّل من ظروفها، أو يغيّر من تركيبها حتّى تبدو في أنسب وضعٍ صالح لدراستها. وصاحب الملاحظة والتجربة لابدَّ من أنْ يتجرَّد من معلوماته، ويصغي إلى الطبيعة ويتبعها، بل ربمَّا يغيِّر مواقفه ومعلوماته المسابقة لصالحها.

-**وضع الفروض:** في هذه المرحلة يضع الباحث فروضًا يفسِّر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها، حتّى يتيسَّر وضع قانونٍ عامٍّ يتكفّل بتفسيرها.

---

[1]- روش شناسى انتقادى حكمت صدرايي، بارسانيا: 24.

[2]- Scientific Empirical Method.

تحقيق الفروض: يكون ذلك بمحاولة التثبُّت من صحَّة الفرض، أو خطأه[1].

وقد أشرنا في ما مضى إلى موجزٍ عن المنهج العلميِّ، وقلنا إنَّ بداياته ظهرت في القرن الثالث عشر على يد روجر بيكون (1220-1292) الذي كان أوّل من وضع أسس التجربة في علوم الطبيعة، وزعم أنَّها من الطرق المؤدّية إلى المعرفة على غرار أقوال رجال الدين والقياس المنطقيّ.علمًا أنَّ البحث التجريبيَّ لم يقتصر عليه، بل يذكر بعض مؤرّخي العلم مجموعة من الباحثين اتّجهوا إليه، تاركين تعاليم الفلسفة واللّاهوت[2]. وهذه الدراسات، وما أُضيف إليها من أعمالٍ لاحقةٍ قام بها أمثال كوبر نيكوس (1473-1543)، ووليم هارفي (1578-1657)، وغاليليو (1564-1642)، وكثيرون غيرهم، دعمت المنهج التجريبيَّ، ثمَّ قام ببلورته بشكلٍ منتظمٍ فرانسيس بيكون (1561-1626)، وكتب «الأرغانون الجديد» ليعلن بداية انهيار المنطق الأرسطيِّ وما يبتني عليه من آراء لاهوتيَّة لاحقة.

أبرز مفكِّري المنهج العلميِّ التجربيِّ

سنقوم في ما يأتي بشرح المنهج العلميِّ التجريبيِّ من خلال أبرز مفكِّريه، ونبيّن مشروع كلٍّ منهم بإيجازٍ لتكتمل الصورة:

فرانسيس بيكون (1561-1626)

حصلت مجموعة عوامل دفعت بيكون إلى أن يسأم من النظام التعليميِّ السائد في الجامعات، حيث كان يعتمد على تعاليم أرسطو لا سيَّما المنطقيَّة منها، إضافة إلى التعاليم اللّاهوتيّة التي باتت متزلزلةً جرّاء الكشوفات العلميَّة. و«اتّضح له منذ البداية أنَّ الفلسفة التي تلقَّاها إنّما هي فلسفة ألفاظٍ عقيمة، لا تفيد من الناحية العمليَّة شيئًا، ولا تقدِّم أيّة معونةٍ للإنسان في كفاحه الأساسيِّ من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته»[3].

من أجل ذلك كلِّه، سعى بيكون «لكشف القيم الجديدة التي تتضمَّنها الحضارة العلميَّة الحديثة في أوّل عهودها، ولاستخلاص المضمونات الفكريَّة لعصر الكشوف العلميَّة والجغرافيَّة، والتعبير بصورةٍ عقليّةٍ عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة»[4]. ومن هذا المنطلق كتب «الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة» وضمَّنه «الأرغانون الجديد»، وأخبر الملك البريطانيَّ جيمس بعمله هذا وكتب له: «هذا العمل هو بالتأكيد جديدٌ كلَّ الجِدَّة، إنّه عملٌ من نوعٍ جديدٍ تمامًا.. لن

[1]- راجع: أسس الفلسفة، توفيق الطويل: 125-129، ونحوه مناهج البحث العلمي للبدوي: 128.
[2]- راجع: قصة العلم، كروارثر: 66.
[3]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 78.
[4]- المصدر نفسه: 88.

تكون العلوم والفلسفة تمخر عباب الفضاء على غير هدى، بل ستستقرُّ فوق أُسسٍ راسخةٍ مبنيّةٍ على تجارب مدروسةٍ بعناية»[1].

ولأجل الدعوة إلى المنهج الطبيعيِّ والتجريبيِّ الذي التزم به بيكون، لابدَّ من تحطيم الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطيِّ، وهذا ما قام به بشكلٍ جادٍّ، فجعل الحكمة اليونانيَّة مرحلةً علميَّةً طفوليَّةً، بل تعدَّى وزعمها ميتة فقال: «لو لم تكن تلك العلوم ميتةً بالكامل، لما كنَّا نعاني من مثل هذه الحال على امتداد قرونٍ عدّة حيث راوحت العلوم في مكانها، ولم تقدِّم أيّة تطوُّراتٍ يمكن أنْ تنعكس إيجابًا على الجنس البشريّ»[2].

وهو عندما ينتقد الحكمة اليونانيَّة (الفلسفة والعلوم)، ويشبّهها بالتماثيل التي تثير الإعجاب غير أنَّها لم تتطوَّر أبدًا، يشيد بالفنون الحرفيَّة من خلال تطوُّرها وتكاملها[3]. أمَّا المنطق فيراه فاشلاً؛ لأنَّه مشغولٌ «بتصحيح الأخطاء بدل كشف الحقيقة»[4]. وأنَّه عديم النفع في ما يتعلَّق باكتشاف العلوم[5]. وأنَّه مؤذٍ بنحوٍ قاطع[6]. ولم يكتفِ بهذا بل بدأ بنقد أرسطو مباشرةً؛ لأنَّه «استعبد فلسفته الطبيعيَّة ووضعها في خدمة منطقه، كما جعل منها مادَّة للخصام»[7]. وأنّه «قام بفرض أشياء أخرى لا تعدُّ ولا تحصى على الطبيعة بمزاجه هو.. ولم يقِم وزنًا للتجارب باعتبارها الأساس في قراراته... وبعدما اتَّخذ قراراته بشكل اعتباطيٍّ، بدأ يسوِّق لمبدأ التجارب التي حرف مسارها لخدمة آرائه أي جعلها أسيرة أهوائه»[8]. وهو في كلامه هذا يشير إلى استخدام أرسطو للاستقراء في خدمة القياس. والواقع أنَّه لم ينتقد أرسطو فحسب، بل انتقد أيضًا جميع الفلاسفة العقلانيّين الذين لا يعتمدون التجربة، بل اعتمدوا على التأمُّل والحراك الذهنيّ[9].

من هنا يبدأ بيكون عمله، ويطلق على المنطق القديم والفلسفة عبارة (حدس الطبيعة)، أمَّا عمله هو فيعتبره (تفسير الطبيعة)، لأنّها المنطق الذي يُستنبط من الأفكار بالطرق الصحيحة[10]. فالحدس غير مجدٍ عنده إذ «حتّى لو قُدّر للعقول من مختلف العصور والأزمنة أنْ تجتمع وتبذل قصارى جهودها، وتتواصل فكريًّا مع بعضها بعضًا، فإنّها لن تحرز تقدّمًا عظيمًا في مجال العلوم

---

[1]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 57.
[2]- المصدر نفسه: 59.
[3]- المصدر نفسه: 60.
[4]- م. ن: 89/ المقدّمة.
[5]- م. ن: 98 رقم 10.
[6]- م.ن: 99 رقم 12.
[7]- م. ن: 114 رقم 54.
[8]- م. ن: 121-122، رقم 63.
[9]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 120 رقم 62.
[10]- م. ن: 102 رقم 26.

من خلال الحدس»[1]. غير أنَّ «تفسير الطبيعة يتمتَّع بفرصة أنْ يكون حقيقيًّا، ولابدَّ من إنجازه من خلال الأمثلة والتجارب المناسبة والموائمة، بحيث يمكن للحواسِّ حينها إطلاق حكم على الطبيعة وعلى الشيء ذاته»[2].

ولأجل القيام بتفسير الطبيعة يشترط بيكون الاهتمام بتنظيف العقل وتطهيره قبل كلِّ شيء[3]. لأنَّ «الأوهام والنظريَّات المزيَّفة التي أمسكت بتلابيب الفكر الإنسانيِّ في الماضي، والتي ما تزال متجذّرةً في أعماقه حتَّى الآن، لا تحجب الرؤية عن عقولهم وحسب، بحيث يصبح من الصعوبة بمكان على الحقيقة أنْ تظهر...»[4].

وقد صنّف بيكون هذه الأوهام إلى أربعة: -1 أصنام القبيلة -2 أصنام الكهف -3 أصنام السوق -4 أصنام المسرح[5]. فأصنام القبيلة متجذِّرة في الطبيعة البشريَّة نفسها، وفي صلب الجنس البشريِّ، وأصنام الكهف مجرّد أوهام من نتاج الإنسان الفرد، لأنَّ كلَّ إنسانٍ له كهفه الخاصُّ به، وأصنام السوق هي الأوهام التي تظهر بالاتِّفاق ومن خلال ارتباط النَّاس بعضهم ببعض، وأخيراً أصنام المسرح هي الأوهام التي استقرَّت في عقول البشر من خلال العقائد المختلفة التي أنتجتها فلسفات مختلفة[6].

وعليه، يلزم التخلّص من هذه الأوهام و»صياغة النظريَّات والبديهيَّات بوساطة الاستقراء الحقيقيِّ، هي الطريق الأمثل من أجل تحطيم الأصنام والتخلُّص منها»[7]. ومن خلال تجديد العلوم بالاستناد إلى التجربة[8].

إلى ذلك، يشرح بيكون المنهج التجريبيَّ بقوله: «يقتضي نظام التجربة الصحيح بإنارة المصباح أوّلاً، وهو بدوره سوف يوضح الطريق من خلال الضوء المنبعث منه بدءًا بالتجربة التي يتمُّ استيعابها وتنظيمها بدلاً من التعامل بطريقة تراجعيَّة وعشوائيَّة، ومن خلال ذلك يتمُّ الاستدلال على البديهيَّات، وبالتالي على التجارب الجديدة استنادًا إلى البديهيَّات التي تمَّت صياغتها»[9]. وهو يشبِّه التجريبيّين بالنمل؛ لأنَّهم «يقومون بعمليَّة التجميع ومن ثمَّ الاستعمال». أمَّا المنطقيّون، برأيه، فهم كالعنكبوت «ينسجون شبكتهم التي يستخرجون خيوطها من أنفسهم». لذا، هو يدعو

[1]- م.ن: 103 رقم 30.
[2]- م.ن: 112 رقم 50.
[3]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 129 رقم: 69.
[4]- م. ن: 106 رقم: 38.
[5]- م. ن: 106 رقم: 39.
[6]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 107-108، أرقام: 41-44.
[7]- م. ن: 106 رقم: 40.
[8]- م. ن: 161 رقم: 97.
[9]- الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون: 143 رقم: 82.

إلى منزلةٍ بين منزلتين: بين ما هو تجريبيٌّ وما هو منطقيٌّ، ليكون كالنحل «يأخذ المادَّة الأوَّليَّة من أزهار الحدائق والحقول، إلَّا أنَّ لديه القدرة على هضم ما يأخذه والقيام بتحويله»[1].

في ضوء ما تقدَّم، ثمَّة من لخَّص عمل بيكون في ثلاث نقاط:

- تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها، ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث التي كانت سائدةً في أعظم الجامعات في ذلك الحين.

- دعوته إلى الفصل بين العلم البشريِّ والوحي الإلهيّ.

- مناداته بفلسفةٍ جديدةٍ ترتكز على أساسٍ متينٍ من العلم الطبيعيِّ لا من الميتافيزيقا التجريديَّة[2].

على هذا الأساس، تجاوز منهجه نطاق بيئته البريطانيَّة، وانتشر في جميع أوروبا، وتجلّى في نشوء سلسلة جمعيّاتٍ علميّةٍ للبحث التجريبيِّ، من قبيل: مدرسة الطبيعيّين الفلورنسيّين عام 1657، والجمعيّة الملكيَّة في لندن عام 1645، وأكاديميَّة العلوم في فرنسا عام 1666، ثمَّ الأكاديميا دل شمنتو في إيطاليا، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيّات في أوروبا كلّها، وعلى نمطها نشأت مراصد باريس عام 1667، وغرينتش عام 1677 [3].

في المقابل، يرى باحثٌ آخر أنَّ منهج بيكون يحتوي على جانبٍ سلبيٍّ وجانبٍ إيجابيٍّ، أمَّا السلبيُّ فهو نقد المنطق الأرسطيِّ، والإشارة إلى بعض الأخطاء التي يقع فيها العقل البشريُّ حيث تعوقه عن الفكر السليم، أمَّا الجانب الإيجابيُّ فهو موقفه من الاستقراء الجديد[4].

توماس هوبز (1588-1679)

لم يكن توماس هوبز تجريبيًّا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان عقلانيًّا ماديًّا، فهو أقرب إلى ديكارت في المنهج منه إلى بيكون، غير أنَّ موقفه من العلوم الإنسانيَّة تجعله في عداد أصحاب المنهج العلميِّ التجريبيِّ، حيث حاول أن ينظِّر للعلوم الإنسانيَّة، ويُطبِّق عليها المناهج الطبيعيَّة[5]، الأمر الذي شاع واتَّسع استعماله في المدرسة التجريبيَّة والوضعيَّة.

وقد اعتمد هوبز على المنهج الرياضيِّ كثيراً في بدايات أمره، ثمَّ عرَّج على المنهج التحليليِّ التركيبيِّ[6]. كما أنَّه اعتقد بماديَّة جميع الأشياء الماديَّة وغير الماديَّة[7]، واهتمَّ بالجسم، وفسَّر الله

[1]- م. ن: 159 رقم: 95.
[2]- آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا: 117-118.
[3]- راجع: قصة النزاع بين العلم والدين، توفيق الطويل: 206، وأسس الفلسفة له أيضًا: 137.
[4]- راجع: الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود زيدان: 62.
[5]- روش شناسى تحقيق در علوم انساني، مصطفى ملكيان 2: 18.
[6]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، إمام عبد الفتاح: 98-99.
[7]- م.ن: 144.

تفسيراً جسميًّا[1]، وأعطى تفسيراً ماديًّا لنشأة الدين[2]، وجعل الغيبيَّات خارج نطاق الفلسفة والعلم، إذ الفلسفة والعلم عنده متَّحدان، فأنكر التفسير الفلسفيَّ والعلميَّ لله والملائكة وغيرهما[3].

ونظرًا للتعقيدات الواردة في منهجه، وقع مؤرِّخو الفلسفة الغربيَّة في حيرةٍ لدى تصنيفه، فهذا كوبلستون، رغم اعترافه بمادّيَّة فلسفة هوبز ومنهجه، وأنَّ فلسفته «لا تضع اعتبارًا لأيِّ شيء غير الأجسام»[4]، يقول: «كان هوبز بالطبع بعيدًا للغاية عن أنْ يكون فيلسوفًا تجريبيًّا فحسب، رغم وجود جانبٍ تجريبيٍّ مهمٍّ في فكره بالتأكيد»[5].

من جهته، ذهب راسل إلى أنَّ هوبز «فيلسوف يصعب تصنيفه، لقد كان فيلسوفًا تجريبيًّا مثل لوك، وباركلي، وهيوم، ولكنَّه على خلافهم كان معجبًا بالمنهج الرياضيِّ ليس فقط في الرياضيَّات البحتة بل أيضًا في تطبيقاتها، وكانت نظرته العامَّة مستلهَمة من جاليلو أكثر من كونها مستلهَمة من بيكون»[6].

جون لوك (1632-1704)

أظهر جون لوك منذ بداية تحصيله الجامعيِّ عدم اعتنائه بالفلسفة القديمة، و«كان ينظر إليها بكراهيّةٍ شديدة، ويعتبرها مربكةً ومحيِّرةً، بما لها من مصطلحاتٍ غامضة، ومسائل لا طائل وراءها»[7]. وبعدما تأثّر بديكارت ومنهجه العقلانيِّ، حافظ على قدرٍ من العقلانيَّة رغم تجريبيّته؛ إذ بنى نظريَّة المعرفة على التجربة بنحوٍ كبيرٍ مع فسح المجال للعقل. والبحث عن المعرفة لم يقتصر عليه وحده، بل بحثها كثيرون، غير أنَّه كان «أوّل فيلسوف بالفعل يخصِّص عمله الأساسيَّ لبحث في الفهم البشريِّ ومجاله وحدوده، ونستطيع أنْ نقول: إنَّ المكان البارز الذي شغلته نظريَّة المعرفة في الفلسفة الحديثة يرجع إليه إلى حدٍّ كبيرٍ»[8].

للوصول إلى المنهج التجريبيِّ، أنكر لوك المعرفة الفطريَّة، ودليله في ذلك عدم وجود إجماعٍ عامٍّ على صدق أيّ مبدأ فطريٍّ، سواء كان بديهيًّا أم أخلاقيًّا أم عمليًّا[9]. والبحث المعرفيُّ الذي قام به، يُعدُّ أساسًا «لفلسفةٍ نقديَّةٍ تُعدُّ تجريبيّةً بمعنيين: أوّلهما أنَّها لا تُصدر مقدّمًا حكمًا يحدِّد نطاق

---

[1]- م.ن: 416.
[2]- راجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، إمام عبد الفتاح: 404-409.
[3]- م.ن: 90، 161.
[4]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون 5: 22.
[5]- م.ن 5: 33.
[6]- تاريخ الفلسفة الغربيّة، راسل 3: 87.
[7]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: 5: 95.
[8]- تاريخ الفلسفة، كوبلستون: 5: 100.
[9]- م.ن: 103.

المعرفة البشريَّة كما فعل العقليّون، وثانيهما أنَّها تؤكِّد عنصر التجربة الحسّيَّة. لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبيّ...»[1].

بهذا الخصوص ينقل راسل كلام لوك حول منهجه التجريبيِّ حيث يقول: «فلنفترض إذن أنَّ الذهن على حدِّ قولنا صفحةٌ بيضاء، خاليةٌ من جميع الحروف وبدون أيّة أفكار، فكيف يحدث أن يُملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيّلة الإنسان المشغولة التي لا حدَّ لها، بتنوُّع يكاد لاَّ تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمةٍ واحدة: من التجربة. من ذلك تأسَّس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمدُّ ذاتها نهائيًّا»[2].

ولا يخفى على راسل أنْ يشير إلى تناقض لوك في مكانٍ آخر من كتابه، حيث جعل المعرفة على ثلاثة أنواع: -1 المعرفة الحدسيَّة كمعرفتنا بوجودنا الخاصِّ بنا. -2 معرفة برهانيَّة كمعرفتنا بوجود الله. -3 معرفة حسّيَّة كمعرفتنا للمحسوسات[3]. فهو، وإنْ لم يكن فيلسوفًا عميقًا -على حدّ تعبير راسل[4]- ترك تأثيراً عميقًا في الغرب، ودفع بعجلة المنهج التجريبيِّ إلى الأمام، حيث تطوَّر على يد باركلي وهيوم، وتعدَّى حدود إنكلترا، ووصل إلى فرنسا.

ديفيد هيوم (1711-1776)

يُعدُّ ديفيد هيوم من أبرز الفلاسفة المناصرين للمنهج التجريبيِّ، وقد سار به إلى أبعد ممّا سار به التجريبيّون من قبله، «فسارع إلى إنكار الجوهر الروحيِّ.. وقوَّض غير ذلك كثيراً من النظريّات الإبستمولوجيّة والميتافيزيقيّة التي تحمَّست لها المذاهب العقليَّة، والتي كان ينادي بها بعض الفلاسفة التجريبيّين»[5].

وقد أشار مؤرّخ الفلسفة الغربيَّة كابلستون إلى أهميَّته في التنظير للمنهج التجريبيِّ بقوله: «ينظر الفلاسفة التجريبيّون المحدثون إلى هيوم على أنَّه جدُّ الفلسفة التي قبلوها... هيوم يظلُّ الفيلسوف البارز حتّى نهاية القرن الثامن عشر الذي أخذ المذهب التجريبيَّ بجدّية، وحاول أنْ يطوِّر فلسفةً تجريبيَّةً متّسقة»[6].

كان هيوم يهدف إلى معالجة «عيوب الفلسفات السابقة، تلك الفلسفات التي كانت تبدو لهيوم قائمةً على افتراضاتٍ غير يقينيَّة، ومعتمدةً على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة، وذلك

---

[1]- حكمة الغرب، راسل 2: 84.
[2]- تاريخ الفلسفة الغربيّة، راسل 3: 178.
[3]- تاريخ الفلسفة الغربيّة، راسل 3: 181.
[4]- حكمة الغرب، راسل 2: 88-89.
[5]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 103.
[6]- تاريخ الفلسفة، كابلستون 5: 331.

بإقامة الأسس لعلمٍ تجريبيّ صحيح عن الطبيعة الإنسانيّة»[1]. ويتبلور موقفه التجريبيُّ ضمن آراء ونظريّات محوريّة عدَّة أبرزها: -1 موقفه من الإدراك -2 موقفه من العلّيّة -3 موقفه من الاستقراء.

الإدراك: يذهب فيه إلى أنَّ العقل لا يتألّف إلاَّ من الإدراكات الحسّيَّة، وهي على نوعين: انطباعات، وأفكار. الانطباعات هي المدرَكات الحسّيّة، والأفكار هي الصورة الذهنيّة، وهي نسخةٌ باهتة عن الأولى، فالانطباعات على نوعين: انطباعات الحسّ الأوّليّة، والانطباعات الثانويَّة التي تنشأ نتيجة لأفكارنا، كما أنّ الأفكار أيضًا على نوعين: بسيطة ومركَّبة، وكلاهما يرجعان إلى الانطباع. وهكذا ينتهي إلى القول بأنّ «أفكارنا جميعًا مستمدَّة من التجربة، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا في الخبرة أو ما نتصوَّر أنّه من الممكن أنْ يقع لنا فيها بوساطة الحواسِّ أو الشعور الباطنيّ»[2].

العلّيَّة: لم ينكر هيوم العلّيَّة بتاتًا، بل حاول أنْ يربطها بالتجربة، وذلك أنَّه ينكر الضرورة المنطقيَّة بين العلَّة والمعلول، ويجعلها عادةً ذهنيَّةً، وترابطًا طبيعيًّا بين فكرتين «فالارتباط المتكرِّر لموضوعين من نوعٍ معينٍ في الإدراك الحسّيِّ يكون عادةً ذهنيّةً تؤدّي بنا إلى الرَّبط بين الفكرتين الَّلتين تنتجهما الانطباعات، وعندما تبلغ هذه العادة حدًّا كافيًا من القوَّة، فإنَّ مجرَّد ظهور موضوعٍ واحدٍ في الحسّيِّ يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين، فليس في هذا شيءٌ حتميٌّ أو ضروريٌّ، وإنَّما العلِّيّة عادة ذهنيَّة»[3].

الاستقراء: يعتمد اطِّراد الحوادث، بمعنى استنتاج المستقبل بالقياس على الماضي والحاضر، واستنتاج الحكم العامِّ من الخاصِّ، إذ إنَّ صدق القضيَّة الجزئيَّة لا يستلزم صدق القضيَّة الكلّيَّة المتداخلة معها، بيان ذلك: «إنَّنا نعتقد بصدق كثيرٍ من القضايا العامَّة التجريبيَّة مثل: النَّار تحرق، تتمدَّد المعادن بالحرارة، الزرنيخ سامٌّ ونحو ذلك. تلك نتائج عامَّةٌ استقرائيَّة، وصلنا إليها بعد ملاحظاتٍ عديدةٍ حاضرةٍ وماضيةٍ تثبت صدقها، ونميل إلى تصديقها في حالات مستقبلة، ولكنَّا في الآونة الحاضرة لسنا على يقينٍ من أنَّ تلك القضايا سوف تكون صادقةً في المستقبل، فقد يأتي في المستقبل حالات تغيب عنَّا الآن، وتشكّكنا في هذا الصدق»[4].

وليم هيوول (1794-1866)

يُعدُّ هيوول رائدًا من روَّاد المنهج العلميِّ، ومن الدُّعاة إلى الاستقراء فيه[5]. وتبلور ذلك في

[1]- الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، جوناثان ري وآخرون: 402.
[2]- م.ن: 402.
[3]- حكمة الغرب، راسل 2: 102، وأيضًا الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 107.
[4]- الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 109-110.
[5]- الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، جوناثان ري: 409.

كتابه المهمِّ «تاريخ العلوم الاستقرائيّة». ورغم علميَّته وتجريبيَّته ناقش التجريبيَّة المتطرِّفة المقتصرة على النسق العلميِّ البحت، بل أفسح للعقل مجالاً في أعماله الفكريَّة، ولذا قيل إنَّ فلسفته عقلانيَّةٌ استقرائيَّة[1].

حاول هيوول أنْ يجمع بين الاستنباط والاستقراء؛ ليطوِّر المنهج التجريبيَّ، فأخذ «صورة المنهج الفرضيِّ الاستنباطيِّ الذي يعني إبداع فروضٍ علميّةٍ تمَّ اختبارها تجريبيًّا، والحكم عليها والاختبار بينها وفقًا لنتائج التجريب». وقد عُرفت قيمة عمله لاحقًا عندما أدخلت الفروض في المنهج التجريبيِّ، وجرَّاء ذلك «أدرك بجلاء أنَّ المسألة أعمق من التعميم الاستقرائيِّ، وأنَّ المعرفة العلميَّة ليست محصِّلة التجريب، بل محصِّلة تفاعل العقل مع معطيات الحواسّ، وبينما انشغل أصحاب النزعة الاستقرائيَّة بالوقائع الجزئيَّة الملاحظة، انشغل هو بإبداع الفرض العلميِّ وبالنظريَّة، ودور العالم وإمكانيَّاته العقليَّة، مؤكِّدًا أخطاءهم في إهمال الفرض والتعويل على التعميم» [2].

جون ستيوارت مِل (1806-1873)

إذا كان المنهج العلميُّ بدأ رحلته مع بيكون، فقد تطوَّر على يد جون ستيوارت مِل ورُفعت نواقصه واستحكم، وقد قال عنه مؤرِّخو المناهج إنّه «افتتح عصرًا جديدًا في تاريخ المنطق، فبسط مجال هذا البحث، ووسَّع دائرة أفقه، بالإضافة إلى أنَّه وضع أساسًا منهجيًّا جديدًا لهذه الدراسة» [3]. فهو كأسلافه انتقد المنطق القديم، وأنكر المجرَّدات والمبادئ الفطريَّة غير التجريبيَّة، ووضع منطقًا جديدًا يعتمد على ملاحظة الظواهر الحسّيَّة، وإجراء التجارب عليها، وتفسير العلاقات الثابتة التي تقوم بين بعضها وبعضها الآخر، فالمنطق «كفيل بأن يثبت لنا أنَّ الفلسفة الميتافيزيقيَّة شيْء زائدٌ عن الحاجة، ويبرهن على أنَّ البحث في الحقائق الأوّليَّة القصوى لا معنى له ولا جدوى من ورائه» [4]. وهو لم يكتفِ بذلك بل حاول إخضاع العلوم الأدبيَّة والعقليَّة لمنهج العلوم الطبيعيَّة، فغالى في منهجه التجريبيِّ، وجعل الاستقراء «منطق العلم، والعمل، ومنطق التفكير، ومنطق الحياة، والسبيل المعرفيّ الواحد والوحيد المثمر الذي يمتلكه الإنسان» [5].

يتبع مِل ثلاث خطواتٍ في الاستقراء: -1 مرحلة الملاحظة والتجربة. -2 مرحلة تكوين فرض نظنُّ أنَّه يفسِّر تلك الملاحظات والتجارب. -3 مرحلة تحقيق ذلك الفرض تحقيقًا تجريبيًّا. فإن أيّدته الوقائع التجريبيّة في الحاضر والمستقبل القريب، كان الفرض ناجحًا أو صادقًا، واتّخذ صورة القانون العام.

---

[1]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي: 134.

[2]- م.ن .

[3]- جون ستيورت مِل، توفيق الطويل: 133.

[4]- م. ن: 139.

[5]- فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي: 137.

وبعد أن يجعل إمكان التحقيق التجريبيِّ من الشروط الأساسيَّة لتكوين وتحقيق الفروض، يرسم لهذه المرحلة، أي مرحلة تحقيق الفروض، أربع أو خمس قواعد وطرق أساسيّة، وهي:

- طريقة الاتّفاق.
- طريقة الاختلاف.
- طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف.
- طريقة التعبير النسبيّ.
- طريقة البواقي [1].

وبعد هذه الخطوات الثلاث، والقواعد أو الطرق الخمس، صاغ القوانين العامَّة التي تكشف سير الطبيعة وفقًا لها، غير أنَّ الوصول إلى هذه العموميَّة يبتني على أصلين مهمَّين: -1 أصل اطِّراد الحوادث في الطبيعة -2 أصل العلّيّة. ومن هنا انبرى لدعم هذين الأصلين، وأشبع البحث فيهما؛ إذ لولاهما لما أنتج الاستقراء، وتشكيكات هيوم في العلّيّة والاستقراء، قوَّضت هذين الأساسين نوعًا ما [2].

كلود برنارد (1813-1878)

يتراوح عمل كلود برنارد بين اتِّجاهات متخالفة، فهو يحاول أنْ يوفّق بين العقلانيّة والتجريبيّة، وبين القياس والاستقراء، فهو تارةً تجريبيٌّ، وتارةً وضعيٌّ، وتارةً ثالثةً عقلانيٌّ، ومهما يكن من أمر فإنَّه يُصنَّف ضمن التيَّار العلميِّ الملتزم بالمنهج التجريبيِّ، إذ قام بالتنظير له، وأسَّسه على الفروض التي أنكرها بيكون محاولةً منه للتوفيق بين العلم والفلسفة.

يرى برنارد أنَّ الإنسان لا يكتفي بالنظر والمشاهدة، بل يريد التعرّف على الظواهر التي شاهدها؛ ولذا يقوم بالاستدلال «وهذا النوع من التثبُّت عن طريق الاستدلال ومشاهدة الوقائع هو التجربة بمعناها الصحيح» [3]. ويدعو أيضًا إلى «أنْ ينشط العقل والحواسُّ معًا أثناء البحث» [4] ، كما يرى أنَّ التجربة هي امتياز العقل؛ لأنَّ الذي فقد العقل لا يتعلَّم من التجربة، وإنَّ للإنسان وحده فنًّا ساميًا، ذلك هو فنُّ العقل أي الاستدلال [5].

---

[1]- راجع لتوضيح هذه القواعد: الاستقراء والمنهج العلميّ محمود زيدان: 74-96، جون ستيوارت مِل، توفيق الطويل: 145-148، مناهج البحث العلمي، بدوي: 163.

[2]- للمزيد راجع: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان: 75-83.

[3]- مدخل إلى دراسة الطبّ التجريبي، كلود برنارد: 3.

[4]- م. ن: 4.

[5]- م. ن: 10.

والعقل عند برنارد مقيَّد بالتجربة إذ «ليس للعقل في نفسه إلَّا الشعور بعلاقةٍ ضروريَّةٍ بين الأشياء، لكنّه بغير التجربة عاجزٌ عن إدراك صورة تلك العلاقة» [1].

وقد دعا إلى استخدام الفروض قائلاً: «قد أخطأ الذين عابوا استخدام الفروض والأفكار السابق تصوُّرها في الطريقة التجريبيَّة... صحيح أنَّ من الواجب تسجيل نتائج التجربة بذهن خلا من الفروض، وتجرَّد من الأفكار السابق تصوُّرها، ولكن واجب المجرِّب في الوقت نفسه أنْ يحذر العدول عن استخدام الفروض والأفكار... والعالم الحقُّ هو الذي يحيط بالنظريَّة وبالممارسة التجريبيَّة في وقتٍ واحد» [2].

والواقع أنَّ برنارد يخالف الفصل بين الاستقراء والاستنتاج إذ يقول: «يبدو لي أن ليس في الإمكان عمليًّا أن نبرِّر هذا التفريق بين الاستقراء والاستنتاج، أو أن نفصل بينهما فصلاً واضحًا صريحًا» [3]. ويضيف قائلاً: «إنَّ الاستقراء والاستنتاج ملكٌ لكلِّ العلوم على السواء، ولست أظنُّ أنَّهما يؤلِّفان في حقيقة أمرهما صورتين للاستدلال مختلفتين اختلافًا جوهريًّا» [4]. ولكن، مع هذا فالتفسير الذي يعطيه لهذا الاقتران، يكون بتبعيَّة الاستدلال للاستقراء، وذلك أنّه يقول: «توجد في العلوم من وجهة النظر التجريبيِّ أفكارٌ نسمِّيها قبليَّة؛ لأنَّها نقطة بدء الاستدلال التجريبيِّ، لكنَّها في الحقيقة أفكارٌ بعديَّة إذا نظرنا إليها من ناحية أصل تكوين الأفكار. وقصارى القول: «أنَّ الاستقراء كان من غير شكٍّ صورة الاستدلال البدائيِّ العامِّ، وإنَّ الأفكار التي لا يفتأ يعدُّها الفلاسفة والعلماء أفكارًا قبليَّة، ليست في جوهرها إلَّا أفكارًا بعديَّة» [5]. وعليه فالاستقراء والتجربة هما الأساس، والاستدلال يأتي بالتَّبع.

2 ـ الوضعيَّة[6]

وُلدت الوضعيَّة من رحم التجريبيَّة، واحتلَّت مكانةً طليعيَّةً في الفلسفة الاجتماعيّة للقرن التاسع عشر [7]، فهي تيَّارٌ علميٌّ جارفٌ أخذ على عاتقه تفسير العالم تفسيراً علميًّا بحتًا بمنأى عن الميتافيزيقا والدّين والعقل الكلاسيكيِّ، وهي ليست مجرَّد نظريَّة، بل «مذهب في الحياة ينفذ في جماع الفكر والعمل: نظريَّة المعرفة، علم النفس، علم الاجتماع، الأخلاق، علم الجمال، الدين، الفن، السياسة، علم التربية» [8].

---

[1]- م. ن: 11.
[2]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: 23.
[3]- م. ن: 45.
[4]- م. ن: 47.
[5]- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنارد: 46.
[6]- Positivism.
[7]- قواعد جديدة للمنهج، جيدنز: 242.
[8]- مصادر وتيَارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 7.

والمنهج الوضعيُّ هذا يعتمد على مبانٍ أنطولوجيَّة وإبستمولوجيَّة وأنثروبولوجيَّة، فينظر إلى الكون كمادّةٍ معزولةٍ عن الغيب، وكيان مستقلٍّ قائم بذاته، كما ينظر إلى الإنسان من بُعدٍ واحد، وأنَّ غايته هي الوصول إلى ملاذ هذه الدنيا إذ لا شيء وراءها، أمَّا المعرفة فهي التي تؤخذ من روافد ماديَّةٍ تجريبيَّةٍ بوساطة الحواسِّ حصرًا.

تعتمد الوضعيَّة مجموعة أُسس، هي:

- العلوم التجريبيَّة هي علومٌ بعديَّة لا تستفيد من العلوم القبليَّة المعتمدة على الفرضيَّات العقليَّة أو الدين أو غيرهما، فالمعرفة تعتمد على الإدراك الحسّيِّ والمشاهدة أوّلًا، لتصل إلى الفرضيَّة والمعرفة، فالإدراك الحسّيِّ مقدّمٌ على النظريَّات.

- اعتماد الموضوعيَّة المجرَّدة ونبذ الذاتيَّة.

- اعتماد الاستقراء للوصول إلى القانون والنظريَّة، وهو السير من الجزئيَّات للوصول إلى قانونٍ عامٍّ كلّيّ. فذهن الإنسان منفعلٌ أمام المشاهدات التجريبيَّة، ومن خلالها يصل إلى قوانين كلّيّةٍ من دون أنْ يكون له حكمٌ سابقٌ حولها [1].

- تعميم المنهج الوضعيِّ المستعمل في العلوم الطبيعيَّة على جميع العلوم الإنسانيَّة، والقول بوحدة المنهج في جميعها.

وإذا كان المنهج الوضعيُّ قد ظهر في القرن التاسع عشر، غير أنَّ بوادره ومؤشِّراته كانت متجذّرةً قبل هذه المدّة، ففي القرن السابع عشر ظهرت مجموعةٌ من المفكِّرين التحرُّريّين، الذين اجتمعوا على نقد الدين الرسميِّ بسرّيّةٍ تامّة[2]، لكنَّ أوَّل من استخدم مصطلح وضعيّ (Positif)، هو سان سيمون (1760-1825)، وكان «يتنبّأ بقرب مَقْدَم عصر الأفكار الوضعيَّة التي ينبغي أن تحلَّ محلَّ الأفكار الخارقة للطبيعة، ويطرح كلَّ تفكيرٍ نظريٍّ ميتافيزيقيٍّ، ويتحدَّث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسةً علميَّةً خالصة، ويودُّ أنْ يستبدل بالنزعة التأليهيَّة نزعة طبيعيَّة، أي نوعًا من دين العلم» [3].

في ما يأتي نشير إلى أهمِّ المؤسِّسين للوضعيَّة:

أغوست كنت (1798-1857)

يُنسب إلى أغوست كنت تأسيس علم الاجتماع، كما أنَّه أسَّس المنهج الوضعيَّ وأحكم مبانيه

[1]- روش شناسى علوم اجتماعي، خسروپناه: 119-120.
[2]- علم الأديان، ميشال مسلان: 43.
[3]- مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 9.

وأُسُسَه، وقد اعتمد منهج السير من المحسوس إلى المحسوس؛ لذا لم يبدأ من المنطق وهو علم التصوُّرات، بل بدأ من الرياضيَّات وهي علمٌ واقعيٌّ، والرياضيَّات هذه مدينةٌ بصورتها العلميَّة إلى البحث في القوانين الوضعيَّة وحدها، وهكذا يدرس الوقائع الخلقيَّة والاجتماعيّة تحت مظلَّة علم الاجتماع، على غرار دراسة الطبيعة من خلال علم الكيمياء والفيزياء [1].

هذه المساعي جاءت مع الثورة الفرنسيَّة التي كان لها الدور البارز في صياغة أفكار كنت، وبعد انهيار المنظومة المعرفيَّة والسياسيَّة والدينيَّة السابقة، ولد سؤالٌ محوريٌّ لدى المفكِّرين وهو: (ما الذي يجب أنْ يكون عليه النظام العامُّ الذي ستوضع أُسُسه بعد الثورة؟)، وكانوا كلُّهم يرون لزوم إنشاء مجتمعٍ جديدٍ ليصل الإنسان من الاضطراب إلى الاستقرار، وهكذا انبرى كنت لوضع قواعد المجتمع الجديد، واستحداث ديانةٍ جديدةٍ تحلُّ محلَّ الكاثوليكيَّة السائدة على مقدِّرات الناس والمجتمع آنذاك، فاتَّجه نحو الوضعيَّة، وقام بتدوين أفكاره في كتابه المهمِّ «دروس الفلسفة الوضعيَّة» محاولةً منه لإعادة تنظيم المجتمع من جديد بوساطة وضع فلسفةٍ جديدةٍ تقوم بتنظيم الحياة العقليَّة من جديد عبر إصلاح الأخلاق والدين والسياسة، وباعتماد المنهج الوضعيّ [2]. وهو يقول في هذا الشأن: «ستكتسب الفلسفة الوضعيَّة بسبب إنشاء علم الاجتماع، طابع العموم الذي ما زال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرةً على احتلال مكان الفلسفة اللَّاهوتيَّة والميتافيزيقيَّة التي يعدُّ ذلك العموم الخاصيَّة الحقيقيَّة الوحيدة لها في الوقت الحاضر» [3].

للوصول إلى هذه الغاية اعتمد كنت على نظريّتين: قانون الحالات الثلاث، وتصنيف العلوم.

النظريّة الأولى تعني تقسيم أدوار العقليَّة البشريَّة إلى ثلاث حالات، وهذا ما بيَّنه كنت في رسالته المسمَّاة: «خطة البحوث العلميَّة الضروريَّة لإعادة تنظيم المجتمع»، حيث قال: «بناء على طبيعة العقل الإنسانيِّ نفسها لابدَّ لكلِّ فرعٍ من فروع معلوماتنا من المرور في تطوُّره بثلاث حالاتٍ نظريَّة مختلفة متتابعة: الحالة اللَّاهوتيَّة أو الخرافيَّة، والحالة الميتافيزيقيَّة أو المجرَّدة، وأخيرًا الحالة العلميَّة أو الوضعيَّة» [4].

وأضاف في كتابه «دروس الفلسفة الوضعيَّة»، قوله: «وبعبارة أُخرى: يستخدم العقل الإنسانيُّ بطبيعته في كلِّ بحثٍ من بحوثه، ثلاث طرق فلسفيَّة متتابعة يختلف طابعها اختلافًا جوهريًّا بل قد يكون مضادًّا، وهي أوّلًا الطريقة اللَّاهوتيَّة، ثمَّ الطريقة الميتافيزيقيَّة، وأخيرًا الطريقة الوضعيَّة. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكريَّة العامَّة عن مجموع الظواهر، وتتنافى هذه

[1]- راجع: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو: 42.
[2]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: 22 فما بعد.
[3]- م. ن: 34.
[4]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: 35.

الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض. والأولى نقطة بدء ضروريَّة للذكاء الإنسانيِّ، وأمَّا الثالثة فهي حالته النهائيَّة الثابتة، وأمَّا الثانية فقد قدَّر لها أنْ تستخدم فقط كمرحلة انتقال» [1].

يقول كنت أيضًا: «ألا يتذكَّر كلُّ امرئ منّا في ما يتعلَّق بأهمِّ ما يشغل عقله من مسائل أنّه كان لاهوتيًّا في طفولته، وميتافيزيقيًّا في صباه، وعالم طبيعةٍ في مرحلة نضجه؟» [2].

فهذا القانون هو القانون الجوهريّ الذي يبني نظريَّته الاجتماعيَّة عليه، ومنه يتفرَّع الأمر الثاني عنده، وهو تصنيف العلوم، إذ يعدُّ تكملةً ضروريَّةً لقانون المراحل الثلاث، وللوصول إلى العلم الوضعيِّ، مع أنّه يقتصر على العلوم النظريَّة المجرَّدة ويصنّفها على النحو الآتي: العلوم الرياضيَّة، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة أو وظائف الأعضاء (الفيزياء) علم الطبيعة الاجتماعيَّة أو علم الاجتماع[3].وهذا التسلسل المنطقيُّ لهذه العلوم يبتني على أساس سرعة انتقال كلِّ واحدٍ منها من اللَّاهوت إلى العلم[4].

وينقسم علم الاجتماع عند كنت إلى قسمين: الأوَّل خاصٌّ بدراسة المجتمع في حال استقراره، والثاني يدرسه في حال تطوُّره، ويسمّي الأوّل (الإستاتيكا الاجتماعيَّة)، الذي يدرس الأسرة والمجتمع والحكومة، ويسمّي الثاني (الديناميكا الاجتماعيَّة)، الذي يفسِّر طبيعة الظاهرة الاجتماعيَّة وتقدُّمها، وهو أهمُّ من الأوّل [5].

أميل دوركايم (1858-1917)

يُعدُّ أميل دوركايم من أهمِّ مناصري المنهج الوضعيِّ بعد كنت، وأبرز من واصل عمله؛ فقد كان يسعى ليجعل علم الاجتماع علمًا طبيعيًّا مستقلًّا بذاته، وتخلَّى عن كلِّ الاعتبارات الغائيَّة، وخضع لسحر موضوعيَّة المنهج العلميِّ القائم على الملاحظة الخارجيَّة، وقد ناضل لاستقلال علم الاجتماع من الفلسفة [6].

وذهب بنروبي إلى أنَّ دوركايم كان يرنو إلى أنْ يصبح ديكارت علم الاجتماع، وأنَّ كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي»، هو بمعنى من المعاني معارضةٌ اجتماعيّةٌ لـ«مقال في المنهج» لديكارت [7].

القاعدة الأساسيَّة التي يعتمد عليها دوركايم في المنهج الاجتماعيِّ، جعل الظواهر الاجتماعيَّة

---

[1]- م. ن: 35.
[2]- م. ن: 51.
[3]- راجع: فلسفة أوجيست كنت، ايفي بريل: 51.
[4]- راجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم: 319.
[5]- راجع: المصدر نفسه: 324-325.
[6]- مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي: 128، 132.
[7]- م. ن: 131.

أشياء، وهذا ما سبَّب صدور ردودٍ كثيرةٍ عليه، حتّى اضطرَّ للدفاع عن نفسه في مقدِّمة الطبعة الثانية من كتابه قائلاً: «من القضايا التي أثارت أكبر قدرٍ من الاعتراضات، القضيَّة القائلة بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعيَّة على أنَّها أشياء، وهذه القضيَّة بالذات هي الأساس الذي تقوم عليه طريقتنا» [1].

ثمَّ يدافع عن نفسه بالقول أنَّه لا يريد أنْ يجعل الظواهر الاجتماعيَّة أشياء ماديَّة، بل يقول: «إنَّها جديرةٌ بأنْ توصف بأنَّها أشياء، كالظواهر الطبيعيّة تمامًا، وإنْ كان وصفنا لها بذلك على اعتبار آخر». ويضيف بعد ذلك: «وحينئذٍ فليس معنى أنَّنا نعالج طائفةً خاصّةً من الظواهر على أنّها أشياء، هو أنَّنا ندخل هذه الظواهر في طائفةٍ خاصَّة من الكائنات الطبيعيَّة، بل معنى ذلك أنَّنا نسلك حيالها مسلكًا عقليًّا خاصًّا» [2]. والمسلك العقليُّ الخاصُّ الذي يدعو إليه هو أنَّنا نجهل كلَّ شيءٍ عن حقيقة هذه الظواهر، وأنَّنا لا نستطيع كشف خواصِّها الذاتيَّة، أو أسبابها المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخليَّة.

3 ـ الوضعيّة المنطقيّة[3]:

أُطلق هذا الاسم على مجموعة من المفكِّرين والعلماء في تخصُّصاتٍ مختلفةٍ رياضيَّة، واجتماعيَّة، وفلسفيَّة، وفيزيائيَّة، ظهروا في أوائل القرن العشرين امتدادًا للمدرسة الوضعيَّة ومنهجها التجريبيِّ المادّيِّ، وقد تكوَّنت هذه المجموعة رسميًّا عام 1929م وأطلق عليها نويرات اسم (حلقة فيينّا)، وفي عام 1931 أُطلق عليها اسم الوضعيَّة المنطقيَّة من قبل بلومبرج، وفايجل.

وفي عام 1930م أصدرت مجلَّة «المعرفة»، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ، وكانت سببًا في مدِّ التواصل مع النخب والباحثين [4].

تميَّزت الوضعيَّة المنطقيَّة بسمات عدَّة منها:

-إنكار الميتافيزيقا، والاعتقاد بأنَّ الفلسفة توضيح أفكار وقضايا، لا إقامة نظريَّات فلسفيَّة.

-المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، وعنوا به أنَّ الأفكار والقضايا التي يحلِّلونها هي قضايا العلم الطبيعيِّ، لا من حيث محتواها فذلك شأن علماء الطبيعة، وإنَّما من حيث صورتها، وهي دراسة تركيب النظريَّة العلميَّة وصلتها بالوقائع، ودراسة المناهج العلميَّة، وتوضيح تصوُّرات المعنى والصدق والاحتمال.

---

[1]- قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم: 31.

[2]- م. ن: 31-32.

[3]- Logical Positivsm.

[4]- الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، جوناثان ري، 413.

-نظريَّة في المعنى وأطلق عليها مبدأ التحقُّق، ومعناه أنَّ كلَّ معنى القضيَّة هو تحقيقها تحقيقًا تجريبيًّا مباشرًا أو غير مباشر [1].

والواقع أنَّ الوضعيَّة المنطقيَّة لم تولد من فراغ، بل تأثَّرت بالمناخ الفكريِّ المعرفيِّ المنتشر في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد تأثَّرت بآراء هيوم التجريبيَّة، وآراء رسل ووايتهد المنطقيَّة والرياضيَّة، وبآراء أرنست ماخ الحسّيَّة حيث كانت حلقة فيينّا في البداية تعرف بعنوان (جمعيَّة ماخ)، كما تأثَّرت بأعمال فيتغشتاين المنطقيَّة الأولى [2].

وفي ما يأتي نشير إلى أهمِّ روَّاد الوضعيَّة المنطقيَّة:

فردريك آلبرت مورتيز شليك (1882-1936)

هو فيزيائيٌّ ألمانيٌّ، كان يصف الأشياء بطريقة العلوم الطبيعيَّة، وقد بنى نظريَّة المعرفة على «أساس التمييز بين المنطوقات التجريبيَّة (التركيبيَّة القبليَّة)، وبين قضايا العلم المنطقيَّة (التحليليَّة)، ونبذ الإشكاليَّات الميتافيزيقيَّة الخاطئة» [3]. كما كان من روَّاد الفلسفة التحليليَّة.

رودولف كارناب (1891-1970)

هو يهوديٌّ ألمانيٌّ، وجَّه الوضعيَّة المنطقيَّة نحو ما سمَّاه (التجريبيَّة العلميَّة)، أو (حركة وحدة العلوم)، وقد أنكر الميترفيزيقيا، وحصر الفلسفة في منطق العلوم والتحليل المنطقيِّ للُّغة، وطوَّر مبدأ التحقُّق، وكان يعتقد بإمكان ردِّ كلِّ قضايا العلوم إلى قضايا فيزيائيَّة [4].

ألفرد جولز آير (1910-1989)

هو فيلسوف بريطانيٌّ أنكر الميتافيزيقا على غرار باقي التجريبيّين الوضعيّين، وذهب الى أنَّ نظريَّة المعرفة هي أساس الفلسفة التي تعد عنده بحثًا في منطق اللُّغة لبيان عبث المشكلات الفلسفيَّة التقليديَّة، لكنَّه رأى - مثل مور ورسل- أنَّ البحث اللُّغويَّ فيها وسيلةٌ ضروريّةٌ لتحليل التصوُّرات الفلسفيَّة تحليلاً أدقَّ وأوفى [5].

---

[1]- راجع: مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: 84.
[2]- راجع للمزيد: دائرة فيينّا، حميد لشهب: 59-74.
[3]- المصدر نفسه: 24.
[4]- مناهج البحث الفلسفي، محمود زيدان: 84-85.
[5]- م. ن: 85.

4 – ما بعد الوضعيَّة المنطقيَّة[1]

يُطلق مصطلح ما بعد الوضعيَّة المنطقيَّة على الشرخ الذي أحدثه كارل بوبر (1902-1994) ومن تبعه ضدَّ الوضعيَّة المنطقيَّة، ورغم أنَّه كان يتردَّد على حلقة فيينّا، ويستمع إلى محاضرات أعضائها، وربمَّا يحاضر هو أيضًا هناك [2]، فإنَّه لم ينخرط فيها، وحافظ على رؤيته النقديَّة تجاه ما يطرحه أصحاب الحلقة من رؤى منهجيَّةٍ ومعرفيَّة، وكان كتابه «منطق البحث العلمي» بمنزلة ردٍّ صارمٍ على الوضعيَّة المنطقيَّة، وما تبنَّته من رؤى وأفكارٍ لا سيَّما ما يخصُّ الاستقراء ومبدأ التحقُّق.

وهكذا، أصبح بوبر قرين الوضعيَّة المنطقيَّة؛ وصحَّ أنْ يقال إنَّ هذا المذهب هو مفتاح شخصيَّته الفلسفيَّة، كما ذكر فيكتور كرافت أنَّ أعماله «لا يمكن أن تُفهم فهمًا تأصيليًّا بغير الإشارة إلى دائرة فيينَّا التي هي ذات أهميّة عظمى في تطوُّره الفلسفي»[3]. وهو طرح آراءً وأفكارًا مختلفةً سياسيَّةً واجتماعيَّةً وفلسفيَّة، وما يهمُّنا هنا اثنان منها:

موقفه من الاستقراء.

موقفه من العلم واللَّاعلم.

فقد ذهب إلى أنَّ الاستقراء غير منتجٍ لليقين، وقال بهذا الصدد: «إنَّه من غير الواضح إطلاقًا إنْ كان من الصواب منطقيًّا أم لا، استخلاص قضايا عامَّة من قضايا خاصَّة مهما بلغ عددها؛ إذ من الممكن أنْ يكون هذا الاستتباع مخطئًا. من المعروف أنَّه مهما بلغ عدد البجعات البيضاء التي رأيناها، فإنَّه لا يسمح لنا بالقول أنَّ كلّ البجع أبيض» [4].

أمَّا بخصوص المورد الثاني فإنَّ النظريَّة العلميَّة هي التي تقبل التفنيد والتكذيب، عكس ما ورد عند الوضعيَّة المنطقيَّة، إذ قال بوبر: «النظريَّات غير قابلة للتحقُّق التجريبيِّ على الإطلاق» [5]. ويضيف قائلاً: «إنَّ ما يميِّز الطريقة التجريبيَّة التي نقترحها هو تعريضها للتفنيد» [6].

وأخيراً يقع بوبر في نسبيَّةٍ معرفيَّةٍ عارمة، وذلك أنَّه يجعل مهمَّة الفلسفة مهمَّةً واحدةً تهمُّ كلَّ ذي فكر، وهي مشكلة الكوسمولوجيا أي مشكلة فهم العالم [7]. كما يعتقد أنَّ الفلسفة تبتني على نظريَّة المعرفة: «هناك أمورٌ عديدةٌ تدعو للاعتقاد أنَّ نظريَّاتنا في المعرفة تؤثِّر تأثيراً حاسمًا في فلسفاتنا»

---

[1]- Post-Positivsm.

[2]- يشرح بوبر ذلك في مقدِّمة الطبعة الألمانيَّة الثانية لكتاب (منطق البحث العلمي).

[3]- فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي: 213-214.

[4]- منطق البحث العلمي، بوبر: 63.

[5]- منطق البحث العلمي، بوبر: 75.

[6]- م. ن: 77.

[7]- م. ن: 35.

[1]. ونظريَّته المعرفيَّة تبتني على التقرُّب من الحقيقة من دون الوقوف عليها: «إنَّ العلم اليقين ممتنعٌ علينا، إنَّ علمنا علمٌ مخمَّن نقّاد، إنَّه شبكة من الفرضيَّات، ونسج من التخمينات» [2]. وهذا ما يُنتج النسبيَّة العارمة.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأرغانون الجديد، فرانسيس بيكون، ترجمة منذر محمود، دار الفرقد، ط1، 2016م.
2. الاستقراء والمنهج الفلسفي، محمود فهمي زيدان، دار الجامعات المصرية، 1977م.
3. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلامة الطباطبائي، وتعليق الشهيد مطهري، دار الهادي، إيران، 1403هـ.
4. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلاميّ المعاصر، مجموعة مؤلّفين، دار الفتح، ط 1، 2014 م.
5. إسماعيل مظهر، جدل العلم والدين والحرية، أحمد صلاح الملا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 1، 2018م.
6. أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بوليتنرر وآخرون، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصريّة، صيدا.
7. أطلس الحضارة الإسلاميّة، إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، العبيكان، ط 1، 1998م.
8. أطياف الاستشراق تشكّلات الآخر في روايات أمين معلوف، إبراهيم بو خالفه، دار رؤية، ط 1، 2018م.
9. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 2005م.
10. آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا، دار التنوير/المركز الثقافي العربي، ط1، 1988م.
11. الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، أبو بكر باقادار وحسن رشيق، دار الفكر دمشق، ط 1، 2012م.
12. الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1999م.
13. الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتيّة، ط 1، 1980م.

[1]- م. ن: 49.
[2]- م. ن: 50.

14. البحث العلمي في العالم العربي، مجموعة مؤلّفين، هيئة الدراسات العربيّة في الجامعة الأميركيّة، 1956م.

15. البراجماتيّة، وليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، 2008م.

16. تاريخ الفلسفة الغربيّة، برتراند راسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة، 2010م.

17. تاريخ النظريّة الأنثروبولوجيّة، توماس هايلاند ايركسون وفين سيفرت نيلسون، ترجمة لاهاي عبد الحسين، ضفاف، ط 1، 2013 م.

18. تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، محمّد أركون، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1998م.

19. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسَّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط 4، 1992م.

20. التفسير الماركسي للإسلام، محمّد عمارة، دار الشروق، ط 3، 2013م.

21. التفكير في زمن التكفير ضدَّ الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، والمركز الثقافي العربي، ط 1، 2014م.

22. التفكيكيّة النظريّة والممارسة، كريستوفر نوريس، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ رياض، 1989م.

23. توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.

24. جاك دريدا والتفكيك، مجموعة مؤلّفين إعداد أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، ط 2، 2015م.

25. جريانها وسازمانهاي مذهبى سياسى ايران، رسول جعفريان، پژوهشگاه فرهنك واندیشه اسلامى، ط 4.

26. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، دار الفكر سوريا، ط 3، 2010م.

27. الحقيقة والمنهج، هانز جورج غادامير، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط 1، 2007م.

28. حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة رقم 72، 1983م.

29. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتألّهين، وزارة الثقافة الإيرانيّة، ط 1، 1414هـ.

30. دائرة فيينّا، حميد لشهب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2019م.