

الفلسفة الحديثة وسؤال المنهج

د. خيرة بورنان

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

ملخص:

إنَّ الفلاسفة ليسوا سواء في اهتمامهم بقضية المنهج في حد ذاتها فهناك من الفلاسفة من وجه اهتمامه على نحو مباشر إلى مشكلة المنهج بوصفها مشكلة متميزة، يتجلى ذلك في ما خصصوه من خطابات في المنهج، لكن وجود هذه الخطابات وإن يدل صراحة على اهتمام الفيلسوف أو ذاك بمسألة المنهج اهتماما صريحا ومقصودا، فإن غيابها (الخطابات) أو وجودها على نحو مضمحل لا يدل على أن قضية المنهج ليست بذات أهمية لدى هذا الفيلسوف، فقد لا يفصح الفيلسوف - عن قصد أو غير قصد - عن منهجه، فلا يخصه بخطاب في المنهج، ويختلط فيه المنهج بالمذهب؛ بحيث يصبح المنهج جزء من فلسفة الفيلسوف ولا يمكن عزله عنها. وغالبا ما ينظر مؤرخو الفلسفة إلى القرن السابع عشر على أنه القرن الذي تبلور فيه الوعي الفلسفي بمسألة المنهج وأهميته، بعد أن أدرك الفلاسفة عدم جدوى الأركان الأرسطي، وما لزم عن تطبيقه من تخلف لازم البشرية طيلة العصور الوسطى (عصور الظلام)، كما أدرك فلاسفة هذا القرن أن قدرة الإنسان على استغلال الطبيعة والسيطرة عليها هي جوهر التاريخ، وأن العقل والطبيعة، والتقدم والفردانية والحرية، هي من المثل الجديدة التي ينبغي أن تتجه الحركة التاريخية نحو تحقيقها في المجتمعات، ولن يتحقق هذا إلا بتبوير منهجي يطال أساليب التفكير. وبالفعل تجسد هذا الوعي بضرورة المنهج في الفلسفة الحديثة مع كل من ديكارت ومن بعده هيجل.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الفلسفة الحديثة، ديكارت، هيجل، المنهج الجدلي.

مقدمة:

بالرغم من التاريخ القديم للفظ منهج، إلا أن معناه الاصطلاحي لم يتحدد إلا في أواخر القرن السابع عشر، حيث أصبح يدل على الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد تحمين على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة. والمنهج الفلسفي أو على نحو أدق المناهج الفلسفية هي « ما سلكه الفلاسفة من طرائق في الاستدلال على نظرياتهم ومحاولة الاقناع بها، أو ما عدوه طرقا موصلة إلى اكتشاف الحقيقة»⁽¹⁾ أو ما وضعوه من نظريات.

و يجيء الحديث عن المنهج في الفلسفة بصيغة الجمع؛ إذ لا يوجد في الفلسفة منهج واحد محدد للبحث الفلسفي، بل تتعدد المناهج الفلسفية بتعدد أنساقها، هذا ما أشار إليه الفيلسوف الفرنسي المعاصر مارسيل غيرو Martial Gueroult (1891 - 1976)، فهناك عدد من المناهج يساوي عدد الأنساق الفلسفية أو يفوق وهذا ما ذهب إليه كارل بوبر، إذ يوجد من المناهج بقدر ما يوجد من الفلاسفة، وذهب باسكال إلى أبعد من ذلك ففي نظره يوجد من المناهج الفلسفية بقدر المشكلات الموجودة في الفلسفة⁽²⁾. هذا يعني أنه إن رما احصاء مناهج النظر الفلسفي، فإننا سنخلص إلى كثرة تند عن الحصر. إنَّ هذا التعدد لا يعيب الفلسفة لأن التباين بين الفلاسفة في مناهجهم من مقتضيات الفكر الفلسفي.

وغالبا ما ينظر مؤرخو الفلسفة إلى القرن السابع عشر على أنه القرن الذي تبلور فيه الوعي الفلسفي بمسألة المنهج وأهميته، بعد أن أدرك الفلاسفة عدم جدوى الأركان الأرسطي، وما لزم عن تطبيقه من تخلف لازم البشرية طيلة العصور الوسطى (عصور الظلام)، كما أدرك فلاسفة هذا القرن أن قدرة الإنسان على استغلال الطبيعة والسيطرة عليها هي جوهر التاريخ، وأن العقل والطبيعة، والتقدم والفردانية والحرية، هي من المثل الجديدة التي ينبغي أن تتجه الحركة التاريخية نحو تحقيقها في المجتمعات، ولن يتحقق هذا إلا بتبوير منهجي يطال أساليب التفكير. وبالفعل تجسد هذا الوعي بضرورة المنهج في الفلسفة الحديثة مع ديكارت ومن بعده هيجل. والمشكل المطروح هو: على أي نحو فهم كل من ديكارت وهيجل المنهج الفلسفي؟ أو بالأحرى ما طبيعة المنهج الذي رآه كل واحد منهما أنه المنهج المناسب للفلسفة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال المحوري وما يتفرع عنه من تساؤلات تقتضي منا أولا البحث في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والمنهج، ثم التعرض ثانيا لما قدمه كل من ديكارت وهيجل من تصورات منهجية تشكل لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة بشكل عام وتاريخ المنهج الفلسفي بشكل خاص.

أولا: المنهج والتأسيس لمرحلة اللوغوس

يكاد الاجماع ينعقد على وجود علاقة بين الفلسفة و المنهج مضمرا كان أو معلنا، لكن التساؤل المطروح هو: هل الاهتمام بالمنهج في الفلسفة وعند الفلاسفة - كما هو شائع - وليد العصر الحديث؟

إنَّ تاريخ الفلسفة يكشف أن هذا الارتباط ليس وليد العصر الحديث، والشاهد على ذلك أن عملية الانتقال من مرحلة الميتوس إلى مرحلة اللوغوس إنما تمت عبر التخلي - إلى حد ما - عن السرد الأسطوري لصالح الفكر الاستدلالي، وكان « الشرط الأساسي للتفلسف يكمن في التحول من السرد الأسطوري إلى الفكر التأملاني الذي يستند إلى التعليل المنظم والمتناسك وإلى قوة الإدراك والتفكير المنطقي»⁽³⁾. تجلّى هذا في مرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية تسمى بالمرحلة الطبيعية حين اتجه الفلاسفة باختلاف مدارسهم إلى البحث في مسائل الوجود، كأصل الكون والمادة؛ إذ اعتقد طاليس أن الماء أصل الكون وأكد هيراقليطس أنَّ النَّارَ مبدؤه وأنَّ التغير قانونه الأزلي. وهكذا كانت المباحث الكوسمولوجية هي محور التفلسف، والبرهنة والحجاج.

وفي مرحلة لاحقة عرفت الفلسفة اليونانية ثورة أخرى على مستوى المنهج ترتبط بسقراط، ومن بعده أفلاطون، ثم أرسطو؛ بالنسبة إلى سقراط المكانة المركزية التي يشغلها في تاريخ الفلسفة اليونانية « ترتبط دون شك بإسهاماته في المنهج (...) وعندما سئل أرسطو نفسه ما الاسهام الذي قدمه سقراط للفلسفة؟ فأجاب بما يفيد أن سقراط يعد - في رأيه - أساسا مبتكر منهج ما في الفلسفة»⁽⁴⁾. لم تعد مهمة الفلسفة عنده النظر في مسائل نشأة الكون وتفسير الطبيعة، فالمعرفة التي ينبغي البحث عنها تكمن داخل النفس، وهي تخرج إلى النور عن طريق السؤال و منهج التهكم والتوليد.

وبالنسبة إلى أفلاطون الذي جعل للماهية وجودا أنطولوجيا في عالم المثل فإنه لا سبيل إلى بلوغها أو إيضاحها إلا باتباع منهج وواضح و محدد هو المنهج الجدلي بصورتيه: الجدل الصاعد والجدل النازل. وبحسب كولنجوود فإنه يمكن اعتبار المحاورات الأفلاطونية مقالات في المنهج، أو مجموعة متفاوتة من الدراسات في المنهج الفلسفي⁽⁵⁾. ومن هذه المحاورات، محاورة بارميندس.

ثانيا: المنهج و التأسيس الفلسفي للحدثة

بات من المؤكد في العصر الحديث أن الحقيقة قد غيرت مقر سكنها، من متن الإنجيل إلى متن الطبيعة، وأنه لا سبيل لقراءتها (الطبيعة) ومن ثم بسط سيادة الإنسان عليها، إلا بفهم اللغة التي دونت بها أي الرياضيات. وهذا هو الدرس المستفاد لدى أغلب علماء وفلاسفة العصر الحديث، وديكارت واحد من هؤلاء الذين أدركوا أهمية الدرس؛ فالحديث عن الرياضيات/الفلسفة وإن كان لا يتجاوز واضح أسس الهندسة التحليلية وأبو الفلسفة الحديثة فإنه يتعداه إلى هيجل بوصفه اللحظة التأسيسية الثانية في الفلسفة الحديثة، ولأجل ذلك سيكون تركيزنا على هذين الفيلسوفين لإدراكهما الواضح لقضية المنهج في الفلسفة.

أ / ديكارت

لقد عاصر رونييه ديكارت R. Descartes (1596 - 1650) هذه التحولات، وتحلى النموذج المعرفي الجديد لديه في الدعوة إلى مفهوم جديد للفلسفة، ينقلها من دائرة التأمل إلى فضاء الفعل والممارسة فالفلسفة في شكلها وأفكارها الوسيطة لم تعد ملائمة لشروط العلم الصاعد، وأهدافه، فثمة فجوة بين العلم والفلسفة لا سبيل لتجاوزها إلا بتغيير في طبيعة الفلسفة، يقول ديكارت: « وأنا نستطيع أن نعتبر عوضا عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس في المدارس، على [فلسفة] عملية (...) وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياذ للطبيعة وممتلكين لها»⁽⁶⁾. وديكارت وهو يفعل ذلك كان يستنسخ الثورة الكوبرنيكية، فكما زحزح كوبرنيك الأرض من مركز الكون سيزحزح ديكارت مركز المعرفة من الله إلى الإنسان، معلنا أن المعرفة الفلسفية الصحيحة لا بد أن تركز على الإنسان كذات، وهذا يعني أن الالتفات إلى باقي الموجودات لا يكون إلا من زاوية علاقتها بالإنسان، فهو المركز حتى لو كانت فكرة الله تضمن العلم حقا، فذات الإنسان التي لا تنقطع عن التفكير هي مبدأ الفكر و العلم، ولن يتحقق هذا إلا بـ :

1 - إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل من العصر الوسيط المدرسي،

2 - تطبيق هذا العلم اليقيني بحيث يتمكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة للطبيعة ومالكين لها،

3 - تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين «الموجود» الأعلى، وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشكلات القائمة بين الدين والعلم⁽⁷⁾.

وفي الوقت الذي كان سيكون يضع أسسا لثورة منهجية جديدة في درس الطبيعة، في محاولة أصيلة لجعل الطبيعة مادة للتجربة. كان ديكارت مهتماً بآثار اهتمام بتحقيق حلمه، أي صياغة منهج كخطوة أساسية وأولية لطلب الحقيقة وإدراك اليقين. ولما كانت المعرفة اليقينية هي مسعى ديكارت في الفلسفة والعلوم على حد سواء فقد أدرك - على نحو يكاد يكون غير مسبوق - أن هذا المسعى لا يمكن بلوغه ما لم يحدث تغييرا على مستوى المنهج، ففي نظر ديكارت لا جدوى من طلب الحقيقة من دون منهج أو طريقة، أو كما يقول: « إلا أن صرف النظر في البحث عن الحقيقة أفضل من البحث فيها من دون طريقة »⁽⁸⁾. فلا بد من أحداث قطعية منهجية بموجبها يتم الاعراض عن تلك « السلاسل التي يعتقد الجدليون أنهم يستطيعون التحكم بها في العقل البشري»⁽⁹⁾.

وبالنظر إلى أهمية التأسيس المنهجي للحقيقة خصص ديكارت لمنهجه الجديد العديد من الكتب، منها على وجه الخصوص: (قواعد لتوجيه الفكر)^(*)، و(خطاب عن المنهج)^(**10). و(مقال عن المنهج) هو الكتاب الأكثر ذيوغا للدلالة على المنهج، بل « المقال عن المنهج إنما هو من صرح الفلسفة الديكارتية بمثابة الأساس الذي يقوم عليه هذا الصرح»⁽¹¹⁾. وأياً كان الحكم الذي يصدره الدارسون والثقاد بشأن مؤلفات ديكارت المنهجية، فإن اجماعا ينعقد بينهم حول أهمية المنهج عنده. إن أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة من منظور الكثير من مؤرخي الفلسفة وعلى رأسهم هيجل، لم تأت من تثوير على المستوى المعرفي بقدر ما كانت ثورة على مناهج البحث الفلسفي التقليدية والمعاصرة (المعاصرة لديكارت)، أي الأرغانون الأرسطي و الأرغانون البيكوني.

لكن هل يستقيم الحديث عن المنهج بعيدا عن الشك؟ ليس الغرض من طرح هذا السؤال الدخول في جدل حول أيهما أسبق: الشك الديكارتى أم المنهج. إنَّ توجه ديكارت نحو الشك لم يكن نزوعا فطريا وحسب، أخرجه من "حديث في النفس" إلى "حديث الطريقة"، فعصر ديكارت - بمعنى من المعاني - هو عصر الشك، وهو ما عبر عنه مالمبرانش في قوله: «إنَّ المرء لا يعد رجلا بارعا ذا نخوة ما لم يشك في كل شيء»⁽¹²⁾. ويبلغ الشك مبلغه عند الفيلسوف الفرنسي مونتاني Michel de Montaigne (1533-1592) على أن الشك يجب أن يكون نقطة الابتداء لا الانتهاء، كانت هذه قناعة البعض منذ نهاية القرن السادس عشر، ومن بينهم بيكون وديكارت.

ثمَّ إنَّ الشك كمنهج ليس جديدا في تاريخ الفلسفة، ولا يرتبط رأسا بديكارت وقد يكون هو على بذلك جديد ديكارت أنه لم يتوقف عند لحظة الشك معتبرا إيَّاهما المنتهى (موقف سقراط اللاإدري)، كما أنه لم يُظهر العقل من شكوكه ليُجعل ملكية المعرفة في يد أداة غير العقل، كما فعل بيكون. لقد وُفقَ بيكون في تحليل العقل من الأوهام⁽¹³⁾ التي أثقلت وأعاقت عن ادراك الحقيقة. لكنَّه في المقابل لم يضع ثقته في العقل - الذي سبق تطهيره - بل في التجربة المحضة، وهنا علة

اخفاق الإصلاح البيكوني من منظور ديكارت؛ فهو وإن حرر العقل أعاق تقدمه. إنَّ أصالة ديكارت في أنه أحال الشك إلى منهج يستخدمه العقل في حد ذاته كخطوة إجرائية ضرورية للوصول إلى اليقين. من هنا يمكن القول أن الشك اكتسب دلالة المنهجية والإبستمولوجية مع ديكارت.

ولأجل ذلك، سيقرر ديكارت - معارضا لبيكون - أن لا سبيل للتقدم ما لم يحدث تغيرا جذريا في دور الإنسان المعرفي؛ فبدلا عن التجربة، يجب أن يكون العقل هو محل الثقة ومصدر اليقين، بأن يتحول العقل من متلق للمعرفة من عل إلى واضح لها، والأهم من هذا أن يُصنع العقل آلة المعرفة بنفسه إن أراد حياة سعيدة وكمالا للنفس. وهكذا سيحول فيلسوف الحداثة «وجهة المسألة الفلسفية من:» «ما الحقيقة؟» إلى «طريقة البحث عن الحقيقة» ونقصد بتحويل وجهة المسألة التأكيد على وجوب وضع قواعد تعد شرط إمكان تحصيل الحقيقة، فلا وجود لحقيقة بنى عن الطريقة»⁽¹⁴⁾. فما طبيعة هذه الآلة؟ وهل الالتزام بقواعد هذه الطريقة يمضي بالعقل قدما نحو الحق واليقين، ومن ثم ييسر الإنسان سيادته على الطبيعة، ويعيش في رفاه؟ ما المقصود بالمنهج عند ديكارت؟ وما هي الأسس التي يقوم عليها؟

إنَّ ديكارت الذي أبدى نفورا وصل حد الرفض لما تلقاه من علوم في مدرسة لافليش أبدى اعجاب منقطع النظر بالرياضيات لوضوحها ودقة براهينها. لكنه في المقابل لاحظ أن الرياضيات علما يقيني بمنهجه، ولكن تطبيقاته محدودة جدا⁽¹⁵⁾. واسحاق بيكمان Isak Beeckman صديق ديكارت وصاحب الفضل عليه) سيدله على البحث في تأسيس روابط بين الرياضيات وعلم الطبيعة، فكل البحوث المعاصرة لديكارت كانت تدفع باتجاه أن الرياضيات هي التي تمكننا من فهم الطبيعة: ثورة كوبرنيك، أعمال كبلر، وخاصة أعمال غاليليو، ولعل هذا هو ما دفع جورج كانغيلام إلى القول: «لقد صاغ غاليلي، قبل ديكارت، المشروع الديكارتي ذاته، ولكن دون أن يعرف مثله ليلة حماس»⁽¹⁶⁾. هي ليلة العاشر من نوفمبر 1619***).

وإذا ما تساءلنا عن الأسس التي يقوم عليها المنهج الديكارتي، فيمكن القول أن هذا المنهج يتأسس على مبدئين أساسيين هما: وحدة العقل الإنساني من جهة وما يلزم عنه من وحدة المعرفة أو وحدة العلوم من جهة أخرى.

ففي ما يخص المبدأ الأول، يعلن ديكارت في مستهل مقال عن المنهج شمول العقل (الفطرة السليمة) جميع البشر، لكن سلامة العقل لا تتضمن ولا تتضمن بالضرورة سلامة استعماله، فالقدرة على الحكم العقلي الصالح، وتمييز الخطأ من الصواب تتطلب وجود منهج واحد؛ ذلك أن شيوخ الخطأ لا يتعلق بضعف فطري في العقل الإنساني، الذي هو أصل قسمة بين الناس؛ إنَّ اختلاف المناهج هو علة اختلاف الآراء بين الناس، فالخطأ في كيف تفكر (المنهج) وليس في أداة التفكير (العقل)، يقول ديكارت: «... على أن تنوع آرائنا لا يحصل من كون البعض أعقل من البعض الآخر، بل من كوننا نسوق أفكارنا على دروب مختلفة»⁽¹⁷⁾. هذه الوحدة التي تسم العقل وتسم الحقيقة، يجب أن تكون خاصية المنهج الأساسية؛ فاختلاف المناهج هو علة اختلاف الآراء بين الناس.

وكذلك ينشأ الاختلاف بين العلوم في مراتب اليقين، لا بسبب أن علوما يقينية في حد ذاتها وأن علوما أخرى يعوزها هذا اليقين بمقتضى الذات كذلك، بل يرجع بالأساس إلى اختلاف المناهج التي يسلكها هؤلاء الباحثون، بحيث لو طبق على كل العلوم منهج الرياضيات لانتهى العلماء إلى نتائج واحدة تزول معها موجبات الجدل والاختلاف⁽¹⁸⁾. والحاصل - إذن - أن العلة في المنهج.

ويتكون هذا المنهج كما يذكر ذلك ديكارت في كتابه مقال في الطريقة من أربعة قواعد⁽¹⁹⁾:

- قاعدة البداية والوضوح: ومضمونها كما يقول: «ألا أقبل شيئا ما على أنه حق، ما لم أعرف، يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر. وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتمييز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك». وتعرف هذه القاعدة بقاعدة الشك واليقين، وهي أساس المنهج الديكارتي.

- قاعدة التحليل: مفادها كما يقول: «أن أقيّم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع، وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه». ومن خلال التحليل يتم عزل صفات الشيء عن بعضها البعض حتى يتسنى إدراكه إدراكا كاملا.

- قاعدة التركيب: يقابل التحليل التركيب، ويهدف إلى التأكد من صحة النتائج التي انتهت إليها التحليل، يقول ديكارت «أن أسير بأفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبا، بل وأن افرض ترتيبا، بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع».

- قاعدة الإحصاء والمراجعة: وهي آخر قاعدة من قواعد المنهج الديكارتي، وعنها يقول ديكارت: «أن أعمل في كل الأحوال، من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة، ما تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا». من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية.

لقد وجهت العديد من الانتقادات للمنهج الديكارتي انتهت إلى التأكيد على أن مقالة في الطريقة بالمعنى الديكارتي قد تجاوزها العصر وأن الفلسفة مدعوة إلى إعادة النظر في المنهج المناسب لها أي الذي يتفق وطبيعتها الجدلية، هذا ما انتهى إليه هيجل.

ب/ هيجل

إذا كان الفيلسوف الفرنسي ديكارت يمثل اللحظة التأسيسية الأولى في تاريخ الفلسفة الحديثة، فإن هيجل يمثل اللحظة الثانية في تاريخ هذه الفلسفة. و ينتمي هيجل إلى تيار المثالية الألمانية وتعرف فلسفته داخل هذا التيار بالمثالية المطلقة، وهي سليله الفلسفة الكانطية لكن هيجل وخلافا لكانط الذي قال أن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، في حين أن مضمون التجربة مستمد من عالم خارجي قال (هيجل) بأن الشكل والمضمون كلاهما يتحدان بالعقل، فليس للطبيعة وجود مستقلا تماما عن الذات و ليس في الوجود كثرة سواء أكانت ذرات أم أفرادا أم ظواهر، فليس من موضوع حقيقي إلا الكل، أو المطلق على حد تعبير هيجل أو الروح الكلي. وليس الكل هنا مجموع أجزاء وإنما وحدة مطلقة لا تعتمد على شيء خارج عنها، فهي كل شيء على الإطلاق، الذات والموضوع معا، أو كما يصرح هيجل «المعقول واقعي، والواقعي معقول»⁽²⁰⁾. وعلى هذا النحو يكون هيجل قد وسع من دائرة الأنا العليا.

إنَّ الاقرار بأن كل ما هو معقول واقعي وكل ما هو واقعي معقول، يعني أن الحقيقة بالنسبة إلى هيغل متناقضة جذريا، لكن هذا لا يشكل عائقا يحول دون معرفتها طالما أن العقل الإنساني لديه القدرة على ادراك النقيض. وخلافا لكانط الذي جادل بعدم قدرة العقل على معرفة عالم النومين، لأن محاولة من هذا النوع ستوقعه في التناقض، جادل هيغل على إمكانية قيام ميتافيزيقا نظرية، فالعقل من حيث الأساس تعبير عن روح كلية أو عقل كوني، يمكن من خلاله قوته أن يتم التعالي على سائر النقيض وصولا إلى صيرورات وتركيبات أسمى.

وقد سعى هيغل من خلال منهجه إلى الكشف عن حقيقة الواقع من الداخل، وكان مؤمنا بضرورة أن يكشف أسرار المطلق من خلال الكشف عن الروح الكامنة في صلب الواقع، ولن يتأتى هذا - في نظره - إلا بتغيير على مستوى المنهج في الفلسفة، أي اتباع المنهج الجدلي.

وما تجدر الإشارة إليه إن القراءات المتعددة للجدل الهيجلي تحيلنا إلى صراع تأويلات بشأن طبيعة هذا الجدل، ومن ذلك: لا يوجد في نصوص هيغل ما يشير صراحة إلى اعتباره الجدل منهج؛ فالربط بين المنهج والجدل قام به كل من:

- أفلاطون في محاوره الجمهورية،
- ميشيليه أحد كبار شراح هيغل،
- إنجلز في كتابه عن لودفيغ فيورباخ وجدل الطبيعة⁽²¹⁾.

وفي المقابل - ويبدو أنه الراجح بين هذه التأويلات - أن الجدل مع هيغل استحال إلى منهج خاص بالفلسفة. ولقد توصل إلى هذه النتيجة بناء على نقده للمحاولات المنهجية السابقة التي أريد لها أن تكون منهجا للفلسفة، كمحاولة سينوزا و فولف ومن قبلهما ديكرات لتطبيق منهج الرياضيات في الفلسفة وانتهى إلى أنها باءت بالفشل، يقول هيغل: «لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا في دراسة موضوعاتها، وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة... ولم تكن الفلسفة - حتى ذلك الوقت - قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا، أو تلتبس العون - أحيانا أخرى - من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا ثالثة إلى رفض المنهج بصفة عامة»⁽²²⁾. كما رفض هيغل أن يكون المنهج الهندسي (الصوفي) منهجا للفلسفة لأن صاحبه سيكون أشبه بالراهب الذي يجد نفسه أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه بقفزة واحدة⁽²³⁾، إذ تتكشف له الحقيقة على نحو اشراقي.

والحاصل في نظر هيغل أن هؤلاء الفلاسفة جميعا أغفلوا حقيقة مهمة وهي ضرورة أن يكون هناك انسجام تام وكامل بين الموضوع ومنهجه بحيث يكون المنهج تعبيراً عن حقيقة الموضوع «فالفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة، ينبغي ألا تستعير منهجها من علم آخر، أو تقنع بمزاعم الهندس، أو ان تستخدم الاستدلالات التي تعتمد أساسا على تفكير خارجي»⁽²⁴⁾. فالمنهج التجريبي الذي يعتمد التركيب كما المنهج الرياضي (الهندسي) الذي يقوم على التحليل كلاهما لا يصلح أن يكون منهجا للفلسفة لافتقارهما الضرورة التي ينشدها العقل. ولا سبيل لإدراك هذه الضرورة إلا بمنهج ينسجم وطبيعة موضوع؛ ولأن الموضوع من طبيعة جدلية كما هي الحال في الفكر والطبيعة فلا مناص من أن يكون المنهج من طبيعة جدلية كذلك، ففي مجال الفلسفة لا خيار لمنهج، ذلك أن الفلسفة تحتاج إلى منهج نابع من ذاتها دون أن تلجأ إلى منهج آخر، «إن المنهج لا ينفصل عن موضوعه إنه المضمون في ذاته، وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو يحركه؛ وواضح أنه لا يمكن أن ينظر إلى أي عرض أو شرح على أنه عرض وشرح علمي [الفلسفي]، ما لم يتفق مع إيقاعه»⁽²⁵⁾. فالمنهج الجدلي - إذن - هو المنهج الوحيد الذي يصلح لدراسة الفلسفة.

ويعرف هيغل الجدل على أنه «مبدأ كل حياة وكل حركة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع بل إنه أيضا روح كل معرفة تكون حقا علمية»⁽²⁶⁾. ويعرفه من الناحية المنطقية على أنه: «تلك الحركة العقلية السامية التي في ظلها يندمج ذانك اللفظان (الوجود والعدم) - المنفصلان في الظاهر أحدهما عن الآخر - الواحد منهما في الآخر بصورة عفوية وبمقتضى طبيعة كل منهما بالذات، بحيث تزول فرضية انفصالهما»⁽²⁷⁾. ويعني هذا أن الجدل هو التطور الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في قضية ثالثة. أو بعبارة أخرى يتجلى الجدل الهيجلي بحركة ذات ايقاع ثلاثي، أصبح شائعا بالأطروحة وهي الخطوة الأولى، وتمثل الوضع الأصلي (المباشر) أو الإيجابي، نقيض الأطروحة وهو الخطوة الثانية والضد أو النقيض ليس طرفا قائما بذاته وإنما يكمن في قلب الوضع الأصلي. والعلاقة بين الوضع ونقيضه هي التي تتمثل فيها دلالة السلب وفكرة التوسط الهيجلية. وثالث خطوة في هذا المنهج هي المركب، وهو حقيقة خلاقة لم تكن موجودة في الطرفين، فهو يتضمن ويجعل إلى ثنائية تناقضية جديدة أكثر تعقيدا. وأحسن مثال يمكن أن نوضح به هذا الثلاث، هو مسار الروح عبر التاريخ، هذا المسار إن هو إلا تجل للحرية؛ فمن الشرق أين كان الحر واحد وما دونه عبید (القضية)، إلى اليونان والرومان (نقيض القضية) حيث البعض أحرارا والبعض عبید، إلى الجرمان (المركب)، حيث يصل الروح إلى المنتهى و يصير الكل أحرارا وهكذا دواليك فنحن أمام سلسلة من المثلثات تنتهي إلى الفكرة المطلقة.

ولقد اختلف الفلاسفة والدارسون للمنهج الهيجلي - ناهيك عن مذهبه - اختلافا واسعا المدى وصل حد الحيرة، وهو ماعبر عنه جون فيندلي J. N. Findlay (1903-1987)، في نظره الجدل الهيجلي وقيمه الحقيقية غامض بشكل يثير حقن الباحث وضيقه، وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن أن من السهل تحديد الجدل، فإنه ينتهي في الغالب بالشك فيما إذا كان منهجا على الإطلاق، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له، أو ما إذا كان مجرد إسم يغطي كل الطرق التي يستخدمها هيغل، بيد أن هذه الحيرة تبددت عند ألكسندر كوجيف فالمنهج الهيجلي ليس منهجا جدليا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل هو مجرد منهج وصفي أو تأملي. وهو الرأي نفسه الذي نجده عند كوفمان، إن هيغل كان يرى أن الفلسفة لا بد من أن يكون لها منهجها الخاص: وكان يكتب أحيانا كما لو كان لديه هذا المنهج، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحا، وبدلا من أن يعترف هيغل بأنه ليس لديه منهج، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية⁽²⁸⁾. وإذا كان المنطق هو الضامن لتماسك المنهج الديالكتيكي، فإن ميتافيزيقا هيغل هي منبع الاعتراضات والانتقادات التي وجهت لهذا المنهج. لقد دفع هيغل بمفهوم الجدل

في غياب ميثاقية جاعلا إياه عملية أنطولوجية شاملة تعكس التناقضات التي تحدت التطور والتغير في الطبيعة والتاريخ والمجتمع؛ إذ يرى أن التناقض هو الجوهر الأنطولوجي لكل الموجودات. وقد فعل بالجدل ما فعله بالمنطق، حيث أبعدهما عن مجال الاستدلال والحوار، وحشرهما في أنطولوجية خالصة يصعب تحييص أحكامها وكأنه ليس إلا مجرد تحليل للعقل الخالص.

والثابت أن هذه الانتقادات سلطت الضوء على مثالب الديالكتيك الهيغلي لكنها لم تستبعده تماما؛ فجعلت الفلسفات التي جاءت بعده كالوجودية والماركسية، وحتى بعض فلاسفة العلم مثل غاستون باشلار وجدت في المنهج الجدلي ضالتها، لكنها لم تقبل هذا المنهج على علته.

إن تاريخ العلم عند باشلار يتطور على نحو جدلي، لكن جدل باشلار و الذي يجد أسسه في إبستمولوجيا القطعية (فلسفة الالادلالة القطعية) يتميز بالانفتاح، فالعلم غير ناجز الاكتمال، في المقابل الديالكتيك الهيغلي و الذي يجد أسسه في جينولوجيا الاتصال (فلسفة الالادلالة الاتصال) ويتميز بأنه منته ومغلق؛ ينتهي مساره عندما يصل الروح المطلق إلى منتهاه، فللتاريخ نهاية وللحقيقة نهاية ولكل شيء نهاية. كما آمن كارل ماركس بفعالية المنهج الجدلي وأجرائيته، ويكفي في نظره نزع الغطاء الصوفي الذي يلف هذا المنهج حتى تتكشف نتائجه الايجابية في عالم البراكسيس.

وهكذا تبين من خلال ما تقدم أن الفلسفة ممثلة في ديكرات وهيغل - على سبيل المثال - قد أولت عناية فائقة لمسألة المنهج في الفلسفة ورأت أن الحقيقة ترتبط ارتباطا عضويا بالمنهج؛ فلا سبيل لإدراكها أو الوصول إليها ما لم تتمثل منهاجا محدد الخطوات واضح المعالم وكان المنهج هو الطريق الملكي للحقيقة.

لكن هذه القناعة ستتقلب رأس على عقب في الفلسفة المعاصرة وتأولية غادامير على وجه الخصوص عندما يعلن وعلى نحو صريح بأنه أن الأوان في الفلسفة لفك عرى الارتباط بين الحقيقة والمنهج وأن هذا الأخير ليس هو الطريق الملكي للحقيقة الفلسفية. إن هذا الارتباط وإن كان واقعا في العلاقة بين المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعية، فإن الأمر مختلف في الفلسفة.

وبالرغم من ذلك فلقد استأنفت الفلسفة التساؤل عن المنهج في ميدان آخر هو العلوم الانسانية، فكانت هذه الفلسفة ساحة لجدل منهجي لايزال فاعلا إلى أيامنا هذا، لقد سعت هذه الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها إلى تقديم التصور المنهجي المناسب لحل إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية. وعلى سبيل المثال لا الحصر اقترح والوضيعون المنهج الوضعي، في حين قدم هوسرل المنهج الفينومينولوجي من خلال الفلسفة الظواهرية، و البنيويون المنهج البنيوي. وكان الهدف الرئيس لهذه الفلسفات أن تضفي الطابع العلمي على العلوم الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية.

الهوامش:

- (1) الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1990، ص7.
- (2) الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، ص32.
- (3) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، معهد الانماء العربي بيروت - لبنان، ط1، 1988، ص270.
- (4) ر. كيلنجوود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة، فاطمة اسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، 2001، ص152.
- (5) ر. ج. كولنجوود: مقال في المنهج الفلسفي، ص156.
- (6) رنبيه ديكرات: حديث الطريقة، ترجمة، حبيب الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت - لبنان، 2008، ص340، 341.
- (7) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص491.
- (8) رونية ديكرات: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص39.
- (9) رونية ديكرات: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، ص33.
- (*) كتاب (قواعد لتوجيه) كتبه ديكرات باللغة اللاتينية عام 1628. ولم ينشر إلا سنة 1701. والكتاب مشروع لم يتم، إذ عزم ديكرات على أن يكتبه في ثلاثة أجزاء، يتألف كل منها من اثني عشرة قاعدة؛ يتناول الجزء الأول المنهج عامة، والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات، والثالث تطبيقه على مشكلات الفلسفة، لكن ديكرات كتب حتى القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني ولم يكتب من الجزء الثالث شيئا. ويرجح محمد مصطفى حلمي، في تقديمه لـ (مقال عن المنهج) في ص34 عدول ديكرات عن نشر هذا الكتاب في قوله: «فلعل ديكرات أن يكون قد رأى أن هذه القواعد ليست مما يلائم كل العقول بقدر ما هي ملائمة لعقول طائفة خاصة من العلماء، وهو يريد أن يستحدث في الفلسفة علما يلائم عقول الناس جميعا، لهذا أعرض عن نشر قواعده لتوجيه العقل».

(**) عنوان الكتاب في لغته الأصلية **Discours de la méthode : Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences**

صدر باللغة الفرنسية سنة 1637. وكان العنوان الأصلي للكتاب "مشروع شامل يرتقي بطبيعتنا إلى أعلى مراتب الكمال". ويعد الكتاب بمثابة مقدمة للرسائل الثلاثة: البصرييات (1635)، الآثار العلوية (1635)، الهندسة (1636). وللكتاب في اللغة العربية عدة ترجمات، أولها ترجمة محمود محمد الخضير سنة 1930، جاءت بعنوان: «مقال عن المنهج»، ثم أعيد طبع الكتاب سنة 1966 وسنة 1966 من طرف دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة. وفي عام 1953 صدرت ترجمة جديدة للكتاب قام بها جميل صليبا، جاءت بعنوان: «مقالة الطريقة»، صدرت عن، وقد صدرت للكتاب طبعة ثانية سنة 1970 عن المكتبة الشرقية في بيروت. وأخيرا وليس آخرا ترجمة

حبيب الشاربي وتحمل عنوان: «حديث الطريقة»، صدرت أول مرة سنة 1987، عن دار المعرفة للنشر - تونس، ثم أعيد طبع نسخة أخرى للترجمة مزيدة ومنقحة من طرف المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان في طبعة أولى سنة 2008.

(11) رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة، محمود مجد الحضيري، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 ص38.

(12) رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ص42.

(13) **أوهام العقل أو أصنام العقل هي:** « تلك الأوهام والتصورات الزائفة التي استحوذت على ذهن البشري وما زالت متجذرة فيه بعمق لا ترين فقط على عقول البشر فلا تجد الحقيقة منفذاً، فإن هذه الأوهام سوف تلاحقنا مرة أخرى في عملية تجديد العلوم نفسها وتضع أمامنا العوائق ما لم يأخذ البشر حذرهم ويحصنوا أنفسهم منها قدر ما يستطيعون». (الأرجانون الجديد، ص28). وقسم بيبكون هذه الأوهام إلى أربعة أقسام، وقبض لكل منها اسماً بغرض التمييز بينهما، وهي: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح. للمزيد من الاطلاع حول الموضوع، أنظر، فرنسيس بيبكون: الأرجانون الجديد (إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة)، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة - مصر ، ط1، 2013.

(14) رونييه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، (مقدمة المترجم)، ص12.

(15) رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ص115، 116.

(16) جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة، مجد بن الساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2007، ص78.

(**) وهي الليلة التي رأى فيها ديكارت حلمه في غرفته التي تتوسطها المدفأة. وحول تأويلات هذا الحلم، أنظر: رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ص58، 60.

(17) رنييه ديكارت: حديث الطريقة، ص42.

(18) رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، (مقدمة المترجم)، ص92.

(19) رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ص131، 132.

(20) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ج1، ترجمة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط3، 2007، ص21.

(21) وائل غالي: نهاية الفلسفة - دراسة في فكر هيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، 2002، ص16.

(22) نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط3، 2007، ص17.

(23) هيجل: علم ظهور العقل، ترجمة، مجد صوان، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط3، 2001، ص60.

(24) المصدر نفسه، ص16.

(25) نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص20.

(26) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص218.

(27) جمال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس د، ط، 2004، ص133.

(28) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص45.

قائمة المراجع:

1. إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط3، 2007.
2. جمال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس د، ط، 2004.
3. جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة، مجد بن الساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1.
4. ر. كيلنجرود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة، فاطمة اسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، 2001، ص152.
5. رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة، محمود مجد الحضيري، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
6. رنييه ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة، حبيب الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت - لبنان، 2008 رونييه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001.
7. الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1990، ص7.
8. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1984، ص491.
9. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، معهد الانماء العربي بيروت - لبنان، ط1، 1988.
10. هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، الجزء الأول، ترجمة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط3، 2007.
11. هيجل: علم ظهور العقل، ترجمة، مجد صوان، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط3، 2001.
12. وائل غالي: نهاية الفلسفة - دراسة في فكر هيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، 2002.