جامعة 8ماي1945قالمة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

ينظم: يوم: 21-03-2023.

* يوم تكويني لفائدة طلبة الدكتوراه **حول:** إشكالية المنهج الفلسفي
1. **د/ كحول سعودي**
2. **د/ بوشارب بولوداني خالد**

**رقم الهاتف0554587766**

**البريد الالكتروني kahoulguelma@gmail.com**

**عنوان المداخلة: تاريخ الفلسفة: بين المنهج والمذهب**

**تمهيد:**

 لم يفتأ الفلاسفة يتبعون منهجا أو طرائق في النظر والبحث. واهتم البعض منهم بمسألة المنهاج الفلسفي اهتماما تجلى فيما خصصوه لها من مؤلفات. ولم يكتفوا إذن بحدوسهم الشخصية، وإنما سعوا إلى الاستدلال عليها أو الإقناع بها، فسخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجا كليا يصبح مفتاحا للاكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر لوروا أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج وان الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان، إلى كل ميدان ولو كان مما يزعم أنه خاص بالعلوم المسماة بالموضوعية. فهل كل فلسفة تتضمن منهجا أو مناهج ما؟

* **1- منهج البحث**

هو الطريقة التي يتعين على الباحث أن يلتزمها في بحثه، حيث يتقيد باتباع مجموعة من القواعد العامة التي تهيمن على سير البحث، ويستشهد بها الباحث في سبيل الوصول إلى الحلول الملائمة لمشكلة البحث.

ولقد تعد تسألي أنواع المناهج وصنفت عدة تصنيفات منها المنهج الوصفي، ومنها الاستطلاعي، والتحليلي، والمقارن، والمسحي، والتاريخي، وتجريبي... إلخ. كما صنفت إلى أنواع رئيسية وأخرى فرعيه، ولكل نوع طريقته وقواعده التي يجب على الباحث أن يتقيد بها.

وفي إيضاح أهمية المناهج يقول البعض أن البحث العلمي رهين بالمناهج، ويدور معها وجودا وعدما، فلا وجود للبحث العلمي السليم مع افتقاد المنهج العلمي. ومنها هنا كان الاهتمام بتقنين مناهج للبحث العلمي منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا، حيث تمكن معرفة المناهج من إتقان البحوث العلمية والسيطرة على إجراءاتها، وتلافي الكثير من الصعوبات التي قد تعترض سبيلها.[[1]](#footnote-1)

* **2- رؤية حول تاريخانية المنهج:**

لقد احتل المنهج في الحضارة الغربية مكانة هامة جدا، إلى حد أنها سميت بحضارة المنهج. وربما استنتج من ذلك أن الحضارة الشرقية (بما فيها العربية الإسلامية) ليست حضارة منهج بالمعنى الذي يعنيه المنهج في الغرب. خاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن الغرب عرف قلقا منهجيا نتج عن القطيعة مع ماضيه في بداية العصور الحديثة، دون أن تعرف الحضارة العربية الإسلامية تلك القطيعة.

فحين نذكر فرنسيس بيكون صاحب كتاب '' الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة '' الذي كتب في تصديره لكتابه هذا حول المنهج قائلا: إن منهجي(...) سهل في الشرح، منهجي هو(...) أن نستمر في الأخذ بشهادة الحواس(...) أن نفتح مسارا جديدا للعقل أكثر وثوقا، يبدأ مباشرة من الإدراكات الحقيقية الأولى للحواس نفسها(...) لقد أصبح العقل محشوا بمذاهب فاسدة وأوهام فارغة، إن فن المنطق يسهم(...) في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة ''وحين نذكر ديكارت الذي كتب في كتابه '' قواعد لتوجيه الفكر: '' المنهج ضروري للبحث عن الحقيقة(...) وأعني بالمنهج جملة قواعد يقينية تعصم كل من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محمل الصواب... ''(القاعدة الرابعة، قواعد لتوجيه الفكر).

نذكر من جهة أخرى الغزالي الذي كتب في '' المنقذ من الضلال: '' فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع الاستبصار، وما استفذته، أولا من علم الكلام، وما اجتويته، ثانيا من طرق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وازدريته، ثالثا من طرق التفلسف وما ارتخيته، آخرا من طريقه التصوف وما أنجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق... ''(المنقذ من الضلال).

وابن رشد الذي كتب في كتابه '' الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة'': ''وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها إما كافر وإما مبتدع، وإذا تأملت جميعها تؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة ''.[[2]](#footnote-2)

* **3- المناهج الفلسفية وفلسفات المناهج:**

لم يتكون المنهج الفلسفي خارج المنطق ولا خارج العلوم، لذلك من الصعب عزله عن المجالات التاريخية التي تكون ضمنها، إضافة إلى أن المنهج الفلسفي يلازم الفلسفة التي ينتمي إليها. لكن ليس الهدف هنا هو إبراز المسار المعرفي الذي تمخض عنه المنهج الفلسفي، وإنما الهدف هو تقديم فكره واضحة عن المنهج الفلسفي مع تقبل عمليات اختزال لمجموعة من القضايا أو وضعها بين قوسين لتحقيق ذلك الهدف.[[3]](#footnote-3)

في الفلسفة يجب على كل واحد أن يقوم من جديد بنفس المسعى الذي يقود إلى النتائج التي يتبناها، ويجب أن يكون قادرا، في كل دعوى يعبر عنها، على الإدلاء بحججه، وأن يجيب فقط بأسلحة العقل على الأسئلة والشكوك التي يمكن أن يثيرها خصمه[[4]](#footnote-4)''.

لم يفتأ الفلاسفة يتبعون منهجا أو طرائق في النظر والبحث. واهتم البعض منهم بمسألة المنهاج الفلسفي اهتماما تجلى فيما خصصوه لها من مؤلفات. ولم يكتفوا إذن بحدوسهم الشخصية، وإنما سعوا إلى الاستدلال عليها أو الإقناع بها، فسخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجا كليا يصبح مفتاحا للاكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر لوروا أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج وان الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان، إلى كل ميدان ولو كان مما يزعم أنه خاص بالعلوم المسماة بالموضوعية.[[5]](#footnote-5)

لقد نظر أرسطو واتباعه لغاية العصر الوسيط إلى الفلسفة كعلم، ولا تختلف الفلسفة إذن في منهاجها أو فيما ينبغي أن تتخذه من مناهج عن العلم. وقد بقي شيء من هذا التصور في بعض الاتجاهات الحديثة في الفلسفة.[[6]](#footnote-6)

وإذا لم نستطع أن القول، على غرار القدماء، أن الفلسفة علم، فإنه لا مناص من أن نعدها شبيهه بالعلم أو قريبه منه، ذلك أن الحد الفاصل بين الفلسفة والعلوم غير ثابت، من حيث إنه لا يرجع إلى طبيعة المشاكل التي لا يمكن أبدا أن يقال عن أحدها بصفة نهائية أنه علمي أو ميتافيزيقي، وإنما يرجع إلى تحديدنا لها وإلى اختيار المناهج التي تسمح لنا بمعالجتها[[7]](#footnote-7). إن الفلسفة تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري، ولا تتميز الأفكار العلمية عن الأفكار الفلسفية على الخصوص إلا من حيث إنها مدعمه بحجج أقوى مما يقدمه الفلاسفة، ''إن النظريات الفلسفية لا تتميز، عن نظريات العلوم الأخرى من حيث أنها مبدئيا لا يمكن البرهان عليها وتمحيصها بواسطة التجربة، وإنما من حيث إن البرهان والتمحيص فيها يتجلى في صورة أخرى[[8]](#footnote-8)''.

وهكذا يتطلب كل مذهب فلسفي تبريرا عقليا، ويتحتم عليه كما قال ديوي، إذا أراد أن يكتسب اتباعا وأن يدوم بقائه '' أن لا يقتصر على الأخذ بدرجة معقولة من الأنساق الجدلي بين أجزائه الداخلية، بل لا بد له كذلك من مواءمة نفسه مع بعض أوجه المناهج وشروطها''. أي المناهج التي وصل عن طريقها إلى ما يذهب إليه من اعتقادات بصدد العالم.[[9]](#footnote-9) إن جميع الفلسفات استدلالية بنمط من بين أنماط الاستدلال الممكنة، وتعتبر نفسها دائما ملزمه بتقديم الدليل على صحة موقفها من الواقع.

ارتبط تعليم الفلسفة عند اليونان بتلقين طرائق التفلسف، هذا التلقين الذي يسبق الإقدام على الفلسفة، ويشمل التمرين على طرائق الجدل والاحتجاج، فقد أدرج أفلاطون في أكاديميته تمارين على المناهج العلمية وطرائق الجدال. بل إن ديوجين الكلبي الذي دحض حجج زينون على نفي الحركة بأن قام ومشى ذهابا وإيابا، ضرب تلميذه الذي اكتفى بهذه الطريقة في الدحض، وصاح قائلا بأنه لا ينبغي للمتعلم أن يتقبل الأسباب التي قبلها هو من غير أن يضيف إليها أسبابه الخاصة.

ولا يستغرب إذن أن ينصرف الاهتمام، عندما طغت موجة الشك مع السوفسطائيين بسبب تعارض الأفكار والنظريات، إلى دراسة الطريقة التي بها نعرف ما نعرفه، أكثر من انصرافه إلى تحصيل معرفة جديدة.

إن الأمر لا يتعلق في الفلسفة كما قال ياسبرز، بتعليم شيء يصبح فيما بعد معروفا، وإنما يتعلق بالأحرى باتباع مسيره الفكر على أمل أن نصل بالمستمع إلى هذه الانتفاضة التي تجعلنا نفهم فجأة ما تعالجه الفلسفة في نهاية الأمر[[10]](#footnote-10). فلا يكفي لكي نعرف الفلاسفة، أن نحيط بنتائج تأملاتهم. إننا لا نستطيع أن نمتلك هذه النتائج حقا ونتفهمها تفهما عميقا إلا إذا قرناها بالطرائق التي أوصلت إليها، مثلما أنه من المستحيل أن نفهم حقا قانونا فيزيائيا من غير ذكر التجارب التي أدت إليه. ولا نستطيع أن نفصل، كما قال بلونديل، نظرية فلسفيه عن المناهج الذي تشكلت به.

إن تعليم الفلسفة، دون بيان طريقة التفلسف، يكون مجرد تلقين لأفكار. '' أن لدى الفلاسفة أدوات مشتركة مع كل أنواع الفكر البشري ولكن هل توجد أدوات فلسفية خاصة، أدوات ثابتة ودائمة يمكن أن نستخدمها كما نستخدم التقويم أو اللغة أو أشكال الاستدلال؟ لقد كان على جميع الذين مارسوا تعليم الفلسفة أن يحلوا أولا هذا المشكل، فالتعليم هو قبل كل شيء تبليغ للأدوات''[[11]](#footnote-11) ويبين ياسبرز أننا نستطيع أن نتعلم فلسفة كما يتعلم عالم قسطا من علم تاريخي: إلا أن المعرفة التاريخية بفلسفة ما لا تدل على حكم شخصي نصدره بعد حدس عميق. وينبغي لمن يريد أن يتفلسف '' أن ينظر إلى جميع المذاهب وكأنها تشكل فقط تاريخ استعمال العقل'' ولوسائل تمرين العقل. وقد كتب كانط في هذا المعنى أنه لا ينبغي أن يتعلم الطالب أفكارا وإنما أن يفكر، فالشاب الذي أنهى تعلمه المدرسي قد تعود أن يتعلم، ويظن أنه سيتعلم الآن الفلسفة، وهو أمر مستحيل، فيجب عليه منذ الآن أن يتعلم كيف يتفلسف[[12]](#footnote-12)''.

ويعرض النص الفلسفي أفكارا، إلا أنه عرض مدعم بحجج، لأنه يقنع بأفكار، فطريقة التفلسف هي التي تسمح بمعرفة قيمه الأفكار الفلسفية وتفسيرها وتبريرها، وبدون ذلك لا تخرج الفلسفة عن مقابلة أفكار بأفكار أو نظريات بنظريات، '' أن المحتوى لا قيمة له في مذهب فلسفي، من حيث أنه مذهب، إلا إذا كان عليه برهان ''، وأنه لا حقيقة إلا حيث العقل ولا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة حيث لا يوجد إلا إثبات بدون برهان، أو وصف لا يمكن التحقق منه. '' فما من فيلسوف إلا وهو يتحدث عن أجل أن يجعل فلاسفة من ليسوا فلاسفة بعد، وأما من أجل أن يدخل في فلسفة هؤلاء الذين لهم فلسفة أخرى، وهو مضطر دائما بالتقريب إلى أن يلجا إلى طريقتي البرهان والإقناع ''.

إن كل نقد مباشر لنظرية ميتافيزيقية يجب أن ينصب بالضرورة على الحجج التي تثبتها، وقد بين كوندياك أن أضمن وسيلة لمن يريد أن يأخذ حدره من مذاهب الفلاسفة، هي أن يدرس كيف وضعوها. '' ذلك حجر الزاوية في الخطأ والصواب، أرتق إلى أصل هذا وذاك، وانظر كيف نفذ إلى الفكر، وسوف تحسن التمييز بينهما[[13]](#footnote-13)''.

وكيف يأتي أيضا أن نفرق بين الكتب الفلسفية وغير الفلسفية؟ '' وماذا نصنع، وماذا نقول أمام نصوص لا تخضع لقواعد إنتاج الأقوال الفلسفية، ولكنها تعالج المسائل الفلسفية؟ كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى باسكال، فهل كتب في الفلسفة أم لا؟ ''، إنما يسعف بهذا التمييز هو اعتبار المناهج في التفلسف، ولا نستغرب إذن أن يتخذ البعض كنماذج الكتب الفلسفية هذه المؤلفات التي اعتبرت دائما فلسفيه من الوجهة المهنية، مثل محاوره طيماوس لأفلاطون وميتافيزقا أرسطو، والخطاب في المنهج لديكارت، أي هاته الكتب البارزة من الوجهة المنهجية.[[14]](#footnote-14)

-ويلاحظ **بربي**:'' أنه لو لم تبتدع اليونان مدارس وتقاليد ومناهج من أجل تبليغ المذاهب من جيل لآخر، ولو لم يكون بذلك بعض الثبات في طريقه طرح المشاكل ومعالجتها، لما شكل ماضي الفلسفة في أوروبا هذا الاستمرار الذي يسمح بالتاريخ له. ومن جهة أخرى لو كان من جملة هذه التقاليد اعتبار المعرفة الفلسفية نوعا من الاتصال المباشر والشخصي بالواقع، أي الواقع الفيزيائي والواقع البشري والواقع الاجتماعي، وهو اتصال لا يمكن أن يركز إلا في صيغ معرضه للضياع وناقصه وتابعه للظروف التاريخية والمحلية، لما كان لتاريخ الفلسفة بالنسبة الفيلسوف أي قيمة، وكان مجرد تشتت كامل ودون تسلسل، أو بالأولى لما كانت هناك فلسفة إطلاقا''.[[15]](#footnote-15)

لا يرى البعض مع ذلك وجود منهج أو حجج في الفلسفة، واعتبر فيل أن مسألة منهاج الفلسفة لا معنى لها، فلوضع مناهج للفلسفة، نحتاج إلى فلسفة أخرى مع أساس منهجي آخر هل نحتاج فيه إلى وضع فلسفة ثابتة، وهكذا مع أن الفلسفة واقع، أو أنها نتاج الحرية، ولا شيء يسبق هذا الواقع، أي لا شيء يسبق الفلسفة التي تفهم نفسها وتفهم كل شيء، إنها بالنسبة لذاتها البداية المطلقة، إن هذا التصور الذي عبر عنه فيل يحيلنا بالخصوص على فلسفة تقوم على التفهم والتجريد والتأملات الشخصية.

ونقول مثل ذلك عن تصور كونت للفلسفة في نطاق قانون الحالات الثلاث التي مر بها تطور العقل البشري، ذلك أن (كونت) لا يدرج المناهج في عناصر التمييز بين هذه الحالات، فالحالة الميتافيزيقية ليست في الواقع عنده سوى تحوير عام للحالة اللاهوتية، إذ تحل فيها القوات المجردة محل الكائنات الغيبية، وان كل ما للفكر الميتافيزيقي من تأثير ينحصر حقا في إذابة الفكر اللاهوتي، من دون أن يحل محله تماما، وذلك بسبب عجزه عن بناء أي شيء.

توجد كما قال شوفاليبي طريق, فلسفي, في النظر إلى المسائل ومعالجة المشاكل، تسهل معرفتها على من يملك بعض التجربة في تداول الأفكار. ويسعى تاريخ الفلسفة قبل كل شيء إلى أن يميز في كل عصر وعند كل فيلسوف هذه الطريقة في النظر، أو كما قال باسكال هذه الروح التي تحاول، من وراء الآثار المحسوسة أو الخفية ووراء المظاهر والعلامات، أن تدرك في ضوء العقل والقلب هو بطريقه أصلية واقع الأشياء والأسباب[[16]](#footnote-16)، أن ماضي الفلسفة قد أعد لنا كما قال دلبوس مناهج تزداد دقة أكثر فأكثر، ومفاهيم تصبح على مر الأيام أنسب فأنسب[[17]](#footnote-17).

قيل من أن '' مناهج الميتافيزيقا '' لا ينبغي أن يفهم بأن للميتافيزيقا منهاجا، وإنما بمعنى أنها منهاج، فهي طريق نحو الواقع ذاته، أو ما رآه برنشفيك من أن الميتافيزيقا نقلت من نطاق المنطق ولا تخضع لسلطانه، لأنها موضوع للاعتقاد، وتقوم على الإيمان. إن المعرفة الميتافيزيقية إذن رهينة بإرادتنا.

إن النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد فكر نظري خالص، تكون نتيجته المباشرة أن نلغي من تاريخ الفلسفة كل النظريات التي تجعل نصيبا للاعتقاد والحدس العقلي وللعاطفة، أي نظريات رئيسية، إلا أن الفلسفة كحكمة تبقى مع ذلك كمثل أعلى لا يمكن أن يدعيه عن حق إلا من كان قادرا على أن يمثل للناس في نفسه تأثير الفلسفة الثابت.

الثاني، فلسفات'' نسقيه'' يدعي أصحابها مثل هيجل وسبينوزا أنهم يقدمون بصدد عالم نسقا كاملا، أي أن مذهبهم يقوم على استنباط الواقع استنباطا كاملا وعقليا.

الثالث، فلسفات لم يهدف أصحابها إلى ما رمى إليه فلاسفة النمط السابق، وإنما أرادوا أن يبرزوا حقيقة الإنسان في هذا الكون، وهي حقيقة ربما كانت متناقضة، إلا أن التعبير عنها يتم في مجموعة من الأفكار المترابطة المتسقة.

وإذا ما كان النمط الأول، وهو عصارة التجربة الإنسانية، وليد حدس وطول تأمل في الحياة، وتجد فيه النفس سكينتها، فإن الآخرين ملتحمان بالمناهج الذي ينحوه الفيلسوف في النظر والتحليل وسعيه إلى التبليغ وحرصه على الإقناع.[[18]](#footnote-18)

* **5- أصل المنهاج الفلسفي:**

لا يمكن أن تظهر الفلسفة كما قال هيجل إلا حيث يحس الفكر أنه حر[[19]](#footnote-19) وقد تحول منذ نهاية القرن السابع قبل الميلاد عند اليونان، تصورهم الجماعي للطبيعة في روحه ومناهجه بفضل الجهود النقدية الشخصية التي نهضت بكل من العلم والفلسفة وإذا ما ظهر الفلاسفة الأوائل في ملتيه فداك بسبب الحرية التي أتاحت لهؤلاء الفلاسفة أن يطرحوا أقدم الأفكار للنقاش وأن ينتقدوا بعضهم البعض، ويمكن مقارنة هذا بالكيفية التي تناقش بها مواطنو الدول اليونانية الناشئة من أجل وضع الدستور السياسي في أحسن صورة ويتجلى هذا النقد والنقاش العقليان في تعارض النظريات التي قال بها أولئك الفلاسفة.

* **6- المناهج الضمنية والمناهج الصريحة:**

ينبغي التمييز بين نوعين من المناهج الفلسفية إن لم يختلفا في طبيعتهما فإنهما يتميزان من حيث كيفية حضورهما فيما كتبه الفيلسوف.

**أولا:** مناهج مستخدمه علميا عند الفلاسفة، ونستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا، أي أننا نستخرج طرائق المعرفة عند الفيلسوف بعد أن تتم هذه المعرفة، فهي مناهج لم يخصها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج، ونكون إذن في حاجة إلى أن نحلل نتائج الفيلسوف لنعرف هذه المناهج، سواء كان سكوته عنها صادرا عن قصد أو لا، وقد تحدث ياسبرز مثلا عم أنجزه كانط بواسطة مناهج، ربما لم يكن واعيا بها تماما.[[20]](#footnote-20)

ويرى سبينوزا أن المناهج لا يسبق المعرفة الفلسفية ولا يلحقها ولا نستطيع بعد أن ينتهي التفلسف، أن نستخلص منه المناهج بنوع من التأمل الباطني. إنه لا يمكن وضع '' خطاب في المنهج '' يسبق الفلسفة فالمنهاج والنظرية أو الشكل والمحتوى لا ينفصلان.

ولكن هل نستطيع كما قال ياسبرز، إذا ما وضحنا من الوجهة المنهجية تفكير فيلسوف ما أن نعبر عما في هذا التفكير من تشابك غير شعوري بتشابك شعوري يمكن تمييز خيوطه تمييزا تاما؟[[21]](#footnote-21)إنه لا مناص من هذا العمل إذا ما أردنا أن نفهم طبيعة الفكر الفلسفي وأن نتهيأ لممارسته.

**ثانيا:** مناهج قام أصحابها بتقنينها وتبريرها، وهي إذن حسب الظاهرة على الأقل، وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة، وقد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب مفصل مثلما صنع ديكارت، أو إشارات قصيرة كما عند هرقليطس الذي افتتح كتابه بإعلان واضح عن المنهج الذي يقصد اتباعه.

وسوف يتجلى لنا أن النمط الأول أقرب إلى تمييز الخطاب الفلسفي، لان الثاني يعبر في الأغلب كما سنرى عند أرسطو وديكارت مثلا، عن مطمح لا يلبث أصحابه أن يحسوا أنه بعيد المنال.[[22]](#footnote-22)

* **7- البنية المنهجية للفلسفات:**

لا يتفق الفلاسفة في استعمال مناهج معينة، كما لا يعتمد الفيلسوف الواحد على نفس المنهاج أو المناهج في مجموع فلسفته، إن تقدم الفكر الفلسفي كما قال (دلبوس) لم ينحصر فقط في السعي إلى زيادة التدقيق في صياغة مشاكله، وإنما كذلك في البحث عن مناهج له، هذا المنهاج الذي يتحور حسب طبيعة المشكل الذي يريد الفيلسوف حله والمغزى الذي يتابع فيه الحل '' وفي كل الأحوال يكون من العبث أن نزعم أننا نستطيع أن نبت خارج النظريات في شأن طبيعة المناهج التي ينبغي استعمالها ومغزى المشاكل التي نريد دراستها''. إن كل فلسفة تؤثر أنماطا من الحجج وتبعد أخرى، بل إننا قد نجد مدرسة أو جيلا يهيمن عليه ويطبعه شكل من أشكال الاستدلال، أو حيلة من حيل المنطق، فلا يوجد منطق خاص بالفلسفة ومحدد في بعض الأنماط، ويشكل تقنية كلية تتحكم في جميع الفلسفات، إنه لا توجد بنية عامة وإنما بنيات خاصة بكل فلسفة ولا تنفصل عما يرتبط بها من محتوى.[[23]](#footnote-23)

وإذا ما كان المميز العام للنسق الفلسفي آتيا، بعد الألفاظ التي طرح فيها المشكل الفلسفي، من المنهاج المتبع، فإن هذا نتيجة لاختبار حر من بين المناهج المتعددة التي يمكن أن تؤدي إلى الحل، ويمكن أن نقول مع بيرلمان بصدد هذا الاختيار، هناك نوعين من الفلاسفة:

* فلاسفة ينطلقون من بعض النظريات المقبولة ويقولون إن هذه المناهج يمكن أن تطبق على هذه المسألة أو تلك، وحيث لا يمكن تطبيقها يقولون إن هذه المسائل لا معنى لها. فيجعلون الأسبقية إذن للمنهاج.
* فلاسفة يقبلون أسبقية المسألة، ويعتبرون أن هناك مسائل تهم الإنسان، ويبحثون عن المناهج التي تسمح بحلها على أفضل وجه.

وفي كلتا الحالتين نجد تلاحما بين نوع المسالة ونوع الحجج التي تسمح بحلها، وينعكس هذا التلاحم أحيانا على طريقة تصنيف الفلاسفة أو الفلسفات، ولذا نجد دائما تقابلا مثلا بين فلاسفة ألهمت فكرهم طرائق الرياضيات، وفلاسفة تأثروا على الخصوص بالعلوم التجريبية.

* **8- جدلية المذاهب والمناهج:**

كل فكر فلسفي هو فكر مذهبي، بدرجة أو بأخرى، بيد أن على كلمة المذهب systéme لا تؤخذ لدى الفلاسفة بمعنى واحد، وحقا فإن بعض الفلاسفة ظنوا وهم ينشئون عقيدتهم، أنهم بلغوا الحقيقة المطلقة: وهذا النظام الفكري الذي يقترحونه علينا، من أجل ربط أفكارنا يبدو لهم، وكأنه نظام الواقع نفسه. وتلك هي حال سبينوزا وحال هيجل. هؤلاء الفلاسفة يمكن أن نسميهم باسم الفلاسفة المذهبيين، أو فلاسفة المذهب: وهم يقدمون لنا استنباطا تاما وعقلانيا للعالم، حيث كل ما هو واقع يندرج في سلسلة الأسباب والمبررات.[[24]](#footnote-24)

وفي وسعنا أن نضع مقابل هؤلاء الفلاسفة أو أن نعارضهم، بأولئك الذين يقدرون، مثل ديكارت ولكانط أنه ما من إنسان يستطيع أن يضع للعالم مذهبا كاملا ومرضيا: إذ يجب علينا من أجل ذلك أن نضع أنفسنا، مكان الله نفسه، وما من أحد يستطيع الوصول إلى مثل هذا، فديكارت يرى مثلا أن مجرد التأكيد بأن الله قد خلق الحقائق الخالدة بحرية، يكفي لاستبعاد إمكانية إنشاء مذهب ما، بالمعنى للسبينوزي للكلمة، وحقا لئن كان الله قد خلق الحقائق الخالدة بحرية، فإنه يصبح واضحا أنه لا يمكن استنتاج هذه الحقائق، والشرعية العامة للعالم، بالاعتماد على فكره الله الذي يدرك بالشكل المناسب والكامل.[[25]](#footnote-25)

وعلى ذلك فإن من الطبيعي تماما، في فهم الفلاسفة أن نعود إلى مذاهبهم، ولهذا السبب وبصوره كلاسيكية، يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يبدو وكأنه تاريخ المذاهب. وما من أحد يملك أن ينفي ضرورة مثل هذه الدراسة، فكل جزء فلسفي لا معنى له، إلا بالنسبة إلى الكل الذي هو جزء منه، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يفهم إلا على مستوى الكل الذي يدخل في إطاره. ذلك أن فهم أي نص فلسفي يقتضي أن نعيد وضعه في بنية المجموع الذي هو جزء منه، أو لنقل: إن من المناسب أن نوضح وجود علاقة منطقية يبن المعنى الظاهر لهذا النص، وبين معنى النصوص الأخرى التي كتبها الفيلسوف نفسه. وهكذا تكون مجموعة العلاقات المنطقية التي يمكن اكتشافها، ما ندعوه عاده باسم مذهب الفيلسوف، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة.[[26]](#footnote-26)

ومن جهة أخرى، إذا نحن لم ننظر بعين الاعتبار إلا إلى المذهب، فإن من السهولة بما كان أن ندع الحقيقة والقيمة تضيعان في عدد لا بأس به من الأحكام التي لم تعد يحتفظ بها إلا بحقيقة وقيمه نسبيتين، وهي أحكام افتراضية- استنتاجية. فكل بنيه منطقية، هي بالضرورة شكلية، وإذا نحن فضلنا تأكيدات فيلسوف ما، عن التجربة المباشرة التي تعبر عنها، وعن الحدوس التي نشأت عنها، وإذا نحن لم نجد لها معنى إلا ذاك التي يهبه لها المذهب، فإننا لن نكون قادرين على النظر إلى أقواله (أقوال الفيلسوف) إلا على أنها نتائج المقدمات التي هي مقدماته في المذهب. ويقول لنا كانط: إن الأمر الأخلاقي يأمرنا أن نعمل بالصورة التي نستطيع أن نرفع فيها مبدأ عملنا، إلى قانون عالمي للسلوك. وسنشرح هذه الصيغة، كما لو أنها تنشأ عن التصور الكانطي للعقل، ولكننا عندئذ ندع المجال واسعا لإضاعة المعنى المباشر للقاعدة، أي المعنى العميق والحالي دوما. وعندما نقرا سبينوزا في قوله: '' إن الرجل الحر لا يفكر بأي شيء أقل مما يفكر بالموت، ويلاحظ أن حكمته تتجلى في التفكير بالحياة لا بالموت ''. وبعدما أعطى لكلمات الرجل والحياة، المعنى الدقيق الذي ارتآه له، سيرى عندئذ أنه متى قبلت التعاريف قدمها سبينوزا لكل من الإنسان الحر والحياة، فإنه ينشا عن ذلك بالضرورة أن الإنسان الحر لا يمكنه إلا أن يفكر في الحياة، لا في الموت، لأنه يفكر بالضرورة في الوجود والموت ليس بشيء، وهنا تكبر المغامرة في الوصول هكذا إلى نوع من الضرورات، لا عمق فيها وإلى أفكار لا كثافة لها، بديهية ومقبولة تلقائيا، ولن يكون للحقائق من قيمة إلا بالنسبة إلى مجموع منطقي معطى: ندع المعنى الحيوي يضيع منا، كما تضيع القوة التي كانت في تأكيدات المؤلف قبل المذهب، والتي يمكن في كثير من الحالات أن تبقى بعد المذهب أو تتجاوزه، ويمكن أن ينظر إلى المذاهب الفلسفية وكأنها تركيبات رياضية بالمعنى الحديث، تقوم كل قوتها على ما فيها من انسجام داخلي، وهي تفقد كل شيء فيها إذا نحن لم نقبل موضوعاتها الأساسية، بيد أن من الواضح أن للتأكيدات الفلسفية عمقا آخر: إنها تتجذر في تجربه معيشة، في حدوس لا ينضب معناها أبدا.[[27]](#footnote-27)

ولكن ما فات الفيلسوف أن يبلغه في مستوى المذهب، نجح في بلوغه- من غير أن يعرف ذلك- على مستوى طريقته ذاتها، وحقا فإننا لن نسعد بأكبر حظوظنا في اكتشاف الخلود، على مستوى الحقائق الموضوعية اللاشخصية. إذ لقد مات العلم الإغريقي وما يزال الفن الأكثر ذاتية يحيا ويهزنا أيضا.إن خطأ الإنسان ليس في كونه لا يبحث عن الخلود حيث يوجد، بل هو لا يفهم أنه موجود فيه وليس في الأشياء ولا في القسم من النظريات التي تنسج على مثال الأشياء. فبمقدار ما تتجه الفلسفة إلى المذهب فإنها كلها تمضي إلى التاريخ، ولكن ربما استطعنا أن نأمل باكتشاف بعض الخلود إذا نحن نظرنا إلى الفلاسفة لا في مذاهبهم بل في مناهجهم.

ولكن ما الذي نسميه بالمنهج الفلسفي؟ إنه يكفينا بعض الأمثلة. وحقا فإن ما يلفت النظر هو أننا كثيرا ما نكتشف، لدى نفس الفيلسوف حركه متماثلة، حول موضوعات مختلفة في الظاهر، ولكن مؤلفها لم يفكر دوما بربطها بعضها ببعض منطقيا. ولنضع أمامنا الأطروحة الديكارتية في خلق الحقائق القديمة، فمنذ عام 1630 أي في العهد الذي لم يكن يعرف فيه لا الشك، ولا الكوجيتو، في فلسفته- يصرح ديكارت أن الحقائق التي تبدو لنا ضرورية، كالمنطقية الرياضية والأخلاقية، قد خلقها الله بحرية، ونحن نلاحظ أن ديكارت بالمنهج نفسه، يتناول كل موضوع، وحتى العلم الذي أنشأه، باتجاه الوجود العصي على التموضع. والذي هو مصدر كل الأشياء وكل العلم، وبديهي أيضا أن هذا المنهج ليس سيكولوجيا فقط، لأنه يقوم على حركه الذات باتجاه الوجود، وهذه حركه فلسفية محضة، من حيث إن الفلسفة هنا متميزة، عن كل ما ليس بذاتها وعن كل علم، وكذلك عن كل شعر أو كل إبداع خيالي.[[28]](#footnote-28)

ولكن لننظر الآن إلى الشك على نحو ما كان ديكارت يعيشه عام 1641 في التأمل الأول. ومع أن ديكارت يتجاوز الحقائق الرياضية والفيزيائية وينظر إليها كأشياء قلقة، دونما أساس، فإن الشك الديكارتي يظل باستمرار استعادة حقيقية لنفس المنهج. ويقول لنا: إن الموضوع لا يكتفي بنفسه، ثم إنه يكتشف الكوجيتو، ولكن الكوجيتو نفسها لا تستطيع الاكتفاء بنفسها، وعندما يصل ديكارت إلى التأمل الثالث نراه يقول لنا: إنه ليس ضروريا أن الله بعد أن وضع علامته على عمله قد جعل هذه العلامة مختلفة عن هذا العمل نفسه. وعلى ذلك فإن '' الفكر '' بالمعنى الدقيق فكرة من الله بمعنى أنه يكون هو نفسه تجاوزا للمتناهي باتجاه اللامتناهي الذي يؤسسه ويدعمه، وهكذا فإننا نجد لدى ديكارت في كل خطوة من خطواته نفس الطريقة، أي تلك التي تقوم على الانتقال مما هو متناه مختلط، وبالتالي محروم من الاكتفاء الأنطولوجي، إلى لا متناه يحتوي بسبب وجود المتناهي، أي ذاك الذي يبدو أن اللامتناهي قد أقامه، بعيدا عنه أو خارجه، كتجل خالص وبنوع من القرار الحر. ولكن هذه الطريقة (أو المنهج Démarche) سنعود فنجدها أيضا في أصل الكثير من الموضوعات الديكارتية الأخرى: كموضوع الخلق المتتابع، وموضوع العالم المنظور إليه كحكاية، وموضوع الطبيعة المردودة إلى الامتداد، تشتمل في خارجها على مبدأ حركتها (ذلك أن ديكارت يحسب أن كل قوة تستمد من الله). موضوع الحيوانات الشبيهة بالمكنات، والمحرومة من أية غائية خاصة، إلا أنها تلتمس العمل الغائي من بناء ما، ونلاحظ أن كل هذه الموضوعات بقيت لدى ديكارت غير موصولة ببعضها صراحة، داخل المذهب. فلا نراه في التأملات ولا في مبادئ الفلسفة يتحدث عن نظرية خلق الحقائق الخالدة. ومع ذلك وعلى ما رأينا منذ قليل فإن كل هذه الموضوعات ذات أصل وحيد، أنها تعبر هذه وتلك عن منهج متماثل.[[29]](#footnote-29)

وهكذا نجد أن لدى كل فيلسوف منهجا واحدا، كثيرا ما يعثر عليه، في أصل بعض التأكيدات التي لم يحسن المذهب الوصل بينها، ولكن في وسعنا المضي إلى أبعد من ذلك. وهناك بلا ريب سنجد لأول مرة، لمعان الأمل في انتزاع الفيلسوف من وحدته ذلك أن وحدة الوضع (الموقف) التي تنكشف في المناهج، لا تتيح لنا التوحيد بين الموضوعات داخل نفس الفلسفة فقط، بل إنها تسمح أيضا بالتوفيق بين موضوعات مستعارة من فلسفات مختلفة، وربما كانت متضادة[[30]](#footnote-30).

ويؤدي بنا النظر إلى المذاهب، إلى فصل الفلاسفة بعضهم عن بعض، إذ يحتفظ لكل مؤلف بنوعيته الخاصة، (أو يحبس فيها) ويحرم عليه الالتقاء مع أمثاله، ومهما تكون بنية المذاهب المنطقية اللازمنية في الظاهر، فإنها تختلف فيما بينها، فهي لا تصل إذن إلى تلك البداهة الكلية التي يبحث عنها الفيلسوف. فمذهب مالبرانش، غير مذهب هيوم، ومذهب هيوم ليس مذهب كانط. بيد أننا إذا اكتفينا بهذه الامثلة الثلاثة، قلنا إن الدهشة التي نشعر بها من اكتشافنا باستمرار داخل الطبيعة علاقات ثابتة غير ضرورية وعلاقات قاصرة كلية من غير أن نقدم لذلك سببا معقولا- نقول إن هذه الدهشة نلقاها لدى كل من مالبرانش، وهيوم، وكانط معا، وكان المذهب العقلاني الكلاسيكي يعتبر المسبب حجة كافية، كما يقول ديكارت. ولكن ها نحن نجد مالبرانش وهيوم وكانط يكشفون أنه لا يمكن في أية حال من الأحوال أن ننتقل، في هذا العالم من السبب إلى المسبب، بسيرورة عقلانية حقا. أما الحالات المنظور إليها فستكون تارة حالة كرتي بيليار تصطدمان، إحداهما بالأخرى، وحالة الماء الذي يصبح جامدا عندما يبرد، وحتى حالة علم نيوتن، فقوانينه أنواع من الواقع المعممة (أي التي عممت) ولم يكشف سر وجودها بعد، غير أن المذاهب التي عرفناها لدى فلاسفتنا الثلاثة هؤلاء ستعامل بصور متضادة جدا؟ فمالبرانش يشرح هذا الاكتشاف بنظريته حول الأسباب العرضية القائلة: إن الله وحده هو السبب وليست المخلوقات إلا مناسبات لفعله، وهنا نجد أن الدهشة التي نشعر بها لدى عدم اكتشاف علاقات سبية في الطبيعة، تصبح طريقا للارتقاء إلى الله. فالعالم الذي نعيش فيه يبدو وكأنه لا تماسك ولا قوة فيه، أما لدى هيوم فعلى العكس من ذلك، إذ يصل به التحليل إلى النزعة الاختبارية أو التجريبية، وعندئذ تشرح الحقيقة المكتشفة بالاعتماد على الذات التجريبية sujet empirique المقدمة لحدسنا الداخلي، حيث تنزلق الذات من السبب إلى المسبب، منتظرة المسبب، بالاعتماد على السبب، بحكم اعتيادنا على الثوابت المتكررة.

 أما لدى كانط أخيرا فإننا نصل إلى نظرية الاستنتاج المتسامي، ونظرية المقولات أن الفرد (أوالذات) هو الذي يبني التجربة بالاعتماد على مقولة السببية، ولكن الدهشة لدى الفلاسفة الثلاثة، تظل هي نفسها تجاه ما يمكن تسميته بعرضية الضرورة السببية. ويظل منهج التحليل متشابها، ها نحن إذا أمام فلاسفة تتعارض مذاهبهم، على حين أن مناهجهم توحد بينهم، أفلا يجب أن نخلص إلى أن المذاهب تضيف شيئا ما، إلى البداهة الأساسية.[[31]](#footnote-31)

ولكننا أصبحنا نرى كيف أن النظر إلى المناهج، أجدى من النظر إلى المذاهب، بالنسبة إلى من يريد اكتشاف بعض الخلود في الحقائق الفلسفية، فالمذاهب بصورة ما هي أشياء قائمة في عهد أو عصر، وفي وسط معين: إنها إذا شئنا ما يبقى لنا من النشاط الفلسفي، عندما يصل هذا إلى غايته. ولا ريب أن الفيلسوف عندما ينشئ مذهبه وعلى الرغم من أنه يدعي أنه يخضع لقوانين منطقية خالصة، غير متعلقة بالزمن سيتعرض لأكبر الأخطاء إذا هو لم يعبر إلا عن زمانه، ومستبقات عصره، فإذا فعل ذلك فإنه سيقع بحق تحت رحمة الشرح التاريخي.

إن المذهب على ما كنا قلنا هو دوما تأويل بداهة باسم ما هو غير بديهي، لكن الفلسفة تنشأ بالعكس، عن الشعور ببداهة يلامسها شعور في إطار رد فعله على زمن ما. وبهذه البداهة يحاكم المعطى، وعلي ذلك فإننا نجد في حركه الشعور أكبر الحظ في اكتشاف ما هو أساسي في الفلسفة. ولكن يجب أن نضيف القول- أن حركه الشعور هذه لا تهم الحقيقة فيما لها من عناصر سيكولوجية وفيما يعبر عن شخصية المؤلف، بل إننا بعد أن ندع جانبا تلك النزعة المنطقية المجردة للمذهب، نصل عن طريق السيكولوجيا إلى الفكرة القائلة، بأن الفلسفة تكاد من جديد أن تكون رؤية ما للعالم، وبالتالي نوعا من النزعة الجمالية التي سرعان ما تردنا إلى الريبية- ولما كانت رؤى العالم متعددة فإن من الممكن اعتبارها جميلة، ولكن هذا لا يعني أنها صحيحة. إن الأنا التي تعبر بحد ذاتها في المناهج التي يأخذ بها ديكارت، أو بيروكليه أو كانط، هي بالتأكيد '' أنا '' ما ولكنها أنا تتجه إلى أنانا وتدعي باهاتنا نفسها. ولهذا السبب نرى أنه ما من فيلسوف قبل أن ينظر إلى فلسفته كمجرد رؤية للعالم. وحتى إذا كانت هذه الأنا فريدة وغير مفهومة، فإنها تعرف أن ما تقوله معقول ومقبول لدى الجميع.[[32]](#footnote-32)

**-9- الفلسفة منهجية ذاتها:**

امتاز تعليم الفلسفة منذ نشأته بأن له خصوصية تميزه عن باقي الأنساق التعليمية، وذلك بأنه منهجية ذاته، فالعديد من الفلاسفة دافعوا عن فكرة أن الفلسفة هي منهجية ذاتها وليست بحاجة إلى علوم التربية لكي تحدد لها منهجيتها، خصوصا أن الفلسفة سابقة على كل العلوم وهي في كثير من الأحيان من وضع لها منهجيتها، كيف تدعي العلوم التربوية اليوم أن الفلسفة بحاجة إلى منهجيه لكي تعلم؟ فالفلاسفة السابقون لم يستعينوا بأي منهجية أو طريقة ليبنوا فلسفتهم، بل اعتمدوا على عقلهم الذي سمح لهم بإنشاء المنهجيات، وأصبحوا السباقين إلى وضع المنهجيات. وإن باقي المواد التعليمية تستند إلى المنهجيات التي وضعوها في كثير من الأحيان.

ورد هذا المبدأ القائل بأن الفلسفة ذاتها بشكل صريح في المذكرة الوزارية الفرنسية الصادرة عام 1958، والتي ذكرت في أعمال مجموعةG.E.P.E.C في فرنسا عام 1983 في مقدمه العمل رقم 13، والتي اعتبرت أن الفلسفة تستطيع أن تدافع عن نفسها بنفسها وأنها منهجية ذاتها. واعتبر هؤلاء المعارضون لأي منهجية خارجية تدخل على تعليم الفلسفة، أن هذه المنهجيات الغربية تضعف الفلسفة وتخرجها عن طبيعتها. فتحديد العمل الفلسفي بإجراءات عقلية منفصلة عن بعضها (الأشكلة والمفهمة والحجاج) يحول هذا العمل إلى موضوع خارجي ويفقده قضيته الأساسية ومكانه الطبيعي، أعني بهما النص الفلسفي. ثم إن استعمال هذه المنهجيات يركز الفكر حول المهارات الفكرية التي يريد أن يكتسبها، ولكنه بذلك يحد من عملية الفهم الفلسفي والدخول في قضايا الفلسفة الكبيرة؛ ويصبح هم المتعلم الأوحد هو فهم كيفية الأشكلة أو المفهمة أو الحجاج على حساب القضايا الفلسفية الكبرى.

لقد حدد "أ. بيران" منطق الذين يعتبرون أن الفلسفة هي منهجية ذاتها بقوله إن منهجية الفلسفة الحقة هي تلك التي تحترم خصوصية فلسفة وتعطي النصوص الفلسفية حقها في تحديد الأهداف المنوي تحقيقها، والأهم من ذلك كله أن تنظر إلى نفسها كفن أكثر منها كمنهجيه.

اعتبر هيغل، أن الفلسفة، وتحديدا علم المنطق، هو الذي يدرس كيفية عمل الفكر. وإذا أراد الإنسان أن يتجنب الوقوع في الخطأ عليه أن يتعلم كيف يفكر بطريقة صحيحة، أي أن يفهم طبيعة الفكر وذلك غير ممكن خارج الفلسفة ذاتها. فما هي إذا المنهجيات الفلسفية التي تحدث عنها هؤلاء الفلاسفة حين اعتبروا أن الفلسفة هي منهجية ذاتها؟ وعلام تقوم هذه المنهجيات؟[[33]](#footnote-33)

* **خاتمة:**

وهكذا نفهم على ما يبدو الضرورة وعدم كفاية نماذج الشرح التي سبق لنا عرضها، أن الفيلسوف ليس بعقل محض، بل هو رجل كالآخرين. ينتسب إلى زمن معين ووسط معين، وطبقه اجتماعية معينة، والعالم الذي يفكر فيه هو عالم عصر ما، ولا يمكن أن لا يتأثر به، وعلى ذلك فإن تفكيره نفسه مشروط بظروفه، جزئيا في تفكيره الشخصي إلى حد ما، ومن هذه الناحية نجد أن المذاهب الفلسفية، يمكن أن تفهم تاريخيا، وان الماركسية تقدم لنا أغنى الأضواء من أجل فهمها، والفيلسوف رجل له أذواقه الخاصة التي يمكن أن تسمى بسماته هذه أو تلك من نظرياته، كما أن له حساسية ونوعا من الخيال خاصين به، ويمكنها جميعا أن تسم هذه النظرية أو تلك بسمتها الخاصة. وبهذا المعيار كما يرى ويليام جيمس- يمكننا أن نشرح المذاهب الفلسفية بأمزجة أصحابها، ثم إن للمذهب انسجامه المنطقي. وبهذا المعنى يمكنه أن يكون موضوع فهم من النوع الرياضي أو العلمي، ولكن العلاقة الصحيحة والخاصة بالفلسفة، التي اكتشفناها بين كلية الحقيقة وخلودها، وبين شخصيتها لا يسعها أن تتضح وضوحا حقيقيا، إلا على مستوى المنهج الفلسفي لا في المذهب وحده الذي هو ثمرة لهذا المنهج ونتيجة له.

1. عبد الفتاح خضر، أزمة البحث العلمي في العالم العربي، مكتب صلاح الحجيلان، ط3، المملكة العربية السعودية، 1992، ص 17، 18. [↑](#footnote-ref-1)
2. محمد الهلالي، المناهج في الفلسفة، مجلة الحرية، المغرب، 2020، ص ص 2-4. [↑](#footnote-ref-2)
3. محمد الهلالي، المناهج في الفلسفة، مجلة الحرية، المغرب، 2020، ص 8. [↑](#footnote-ref-3)
4. Bolzano, (B.): Qu’est ce que la philosophie?, p 49. [↑](#footnote-ref-4)
5. Leroy, (E.):<<science et philosophie>>, *in revue de métaphysique et de morale*, 1900, p 7. [↑](#footnote-ref-5)
6. بوخينسكي، (جـ.): مدخل إلى الفكر الفلسفي، ص.22. وكذلك: "البرهان" في الفصل الخامس هنا. [↑](#footnote-ref-6)
7. Piaget, (J.):*Sagesse et illusions de la philosophie*, pp. 65-68, 108. [↑](#footnote-ref-7)
8. [↑](#footnote-ref-8)
9. ديوي، (جون): المنطق، ص. 777-778. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. Bréhier, (E.):*le philosophie et son passé*, p. 23. [↑](#footnote-ref-11)
12. Jaspers, (K.):*les grands philiosphes, 4*, p. 222. [↑](#footnote-ref-12)
13. Gueroult, (M.):*histoire de l’histoire de la philosophie*, p. 322. [↑](#footnote-ref-13)
14. Alquié, (F.):*signification de la philosophie*, pp. 13-18. [↑](#footnote-ref-14)
15. Bréhier, (E.):*le philosophie et son passé*, p. 6. [↑](#footnote-ref-15)
16. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 17. [↑](#footnote-ref-16)
17. Gueroult, (M.):*philosophie de l’histoire de la philosophie*, p. 57 n. [↑](#footnote-ref-17)
18. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 22. [↑](#footnote-ref-18)
19. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 25. [↑](#footnote-ref-19)
20. Jaspers, (K.):*initiation a la méthode philosophique*, 3, p. 86. [↑](#footnote-ref-20)
21. Jaspers, (K.):*initiation a la méthode philosophique*, p. 86. [↑](#footnote-ref-21)
22. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 34. [↑](#footnote-ref-22)
23. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 38. [↑](#footnote-ref-23)
24. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 51. [↑](#footnote-ref-24)
25. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 51. [↑](#footnote-ref-25)
26. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 52. [↑](#footnote-ref-26)
27. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 55، 56. [↑](#footnote-ref-27)
28. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 58، 59. [↑](#footnote-ref-28)
29. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 59. [↑](#footnote-ref-29)
30. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 60. [↑](#footnote-ref-30)
31. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 61. [↑](#footnote-ref-31)
32. فريناند آلكييه، ترجمة حافظ الجمالي، معنى الفلسفة (دراسة)، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 63. [↑](#footnote-ref-32)
33. بيار مالك، الفلسفة وتعليمها، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2016، ص 110، 111. [↑](#footnote-ref-33)