

الدرس الإحسان والإدراك

السؤال : هل يمكن الفصل بين الإحسان والإدراك ؟

الإحسان ظاهرة نفسية متولدة عن تأثر إحدى الموات بمؤثر ماء وبذلك فهو أداة اتصال بالعالم الخارجي ووسيلة من وسائل المعرفة عند الإنسان بينما الإدراك هو عملية عقلية معقدة تتعرف بها على العلم الخارجي بواسطة الموات ومن خلال تعريفهما تظهر العلاقة القائمة بينهما والتقارب الكبير الذي يجمعهما مما أثار إشكالاً لدى الفلسفة وخاصة علماء النفس حول إمكانية الفصل بينهما أو عدمه، بمعنى أن شعور الشخص بالمؤثر الخارجي والرد على هذا المؤثر بصورة موافقة هل تعتبر إحسان أم إدراك أم أنها معاً يشكلان ظاهرة واحدة ؟

يؤكد علم النفس التقليدي على ضرورة الفصل بين الإحسان والإدراك ويعتبر الإدراك ظاهرة مستقلة عن الإحسان انطلاقاً من أن الإحسان ظاهرة مرتبطة بالجسم فهو حادثة فيزيولوجية ومعرفة بسيطة، أما الإدراك فهو مرتبط بالعقل، أي عملية معقدة تستند إلى عوامل كالتفكير والتخيل والذكاء ووجهه إلى موضوع معين، فيكون الإحسان معرفة أولية لم يبلغ بعد درجة المعرفة بينما الإدراك معرفة تتم في إطار الزمن والمكان، حيث يقول (ديكارت) : " أنا أدرك بمخصوص ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب لرأي بعفي". ويقول (مين توبيران) : " الإدراك يزيد على الإحسان بأن الله الحس فيه تكون أشد فعلاً و التفسير أكثر انتباها...."

وكما يختلف الإدراك عن الإحسان فكذلك يختلف عن العاملة لأن الإدراك في نظرهم حالة عقلية و العاملة حالة وجودانية انتفعالية .

لكن إمكانية الفصل بين الإحسان والإدراك بشكل مطلق أمر غير ممكن باعتبار أن الإدراك يعتمد على الموات، حيث قال (التهلوي) : " الإحسان قسم من الإدراك " وقال (الجرجاني) : " الإحسان إدراك الشيء بل لدى الموات ". استخلص الفصل بين الإحسان والإدراك .

يؤكد علم النفس الحديث على عدم إمكانية الفصل بين الإحسان والإدراك كما أن الفلسفة الحديثة تنظر إلى الإدراك على أنه شعور بالإحسان أو جملة من الإحساسات التي تنقلها إليه حواسه ، فلا يصبح عندها الإحسان والإدراك ظاهرتين مختلفتين وإنما هما وجهان لظاهرة واحدة، ومن الفلسفه الذين يطلقون لفظ الإحسان على هذه الظاهرة بوجيهها الانتفعالي والعلقي معاً (Reid) حيث يقول : " الإدراك هو الإحسان المصوب بالانتبهاء ".

بينما يبني الجُسطلط موقفهم في الإدراك على أساس الشكل أو الصورة الكلية التي ينتظم فيها الموضوع الخارجي، فتجزءه لا يكتب معناه إلا داخل الكل، فتكون الصيغة الكلية عند الجُسطلط هي أساس الإدراك، فالإدراك يعود إلى العوامل الموضوعية فالصيغة الخارجية هي التي تتعرض قوانينها علينا و تؤثر على إدراكتنا وبذلك فهي تحد من قدراتنا العقلية، وعلمية فالإدراك ليس مجموعة من الإحساسات وإنما الشكل العام للصورة هو الذي يحدد معنى الإدراك فالثواب المخطط عمودياً قد يزيد من أنقة الفتاة، وذات الثوب بخطوط أفقية قد يتحولها إلى شبه برميل.

لكن رد الإدراك بشكل كل إلى الشكل الخارجي أمر لا يؤكد الحلة النفسية للإنسان فهو يشعر بسلبية الإحسان الذي تعشه الذات كما أن رد الإدراك إلى عوامل موضوعية وحدها، فيه إقصاء للعقل و لكل العوامل الذاتية التي تستجيب للمؤثر، و إلا كيف تحدث عملية الإدراك؟ ومن يدرك ؟

الإدراك ينطلق من الإحسان و يتوجه نحو الموضوع .

إن الإدراك عملية نشيطة يعيشها الإنسان فمكنته من الاتصال بالموضوع الخارجي أو الداخلي، وهي عملية مصحوبة بالوعي لمكنته من التعرف على الأشياء، والإدراك يتشرط لوجوده عمليات شعورية بسيطة ينطلق منها، و هو الإحسان ، بكل حالاته الانتفعالية التي تعيشها الذات المدركة، وجود الموضوع الخارجي الذي تتوجه إليه الذات المدركة بكل قواها و هو ما يعرف بالموضوع المدرك.

إن الاختلاف بين علم النفس التقليدي الذي يميز الإحسان والإدراك، و علم النفس الحديث الذي لا يميز بينهما باعتبار أن العوامل الموضوعية هي الأساس في الإدراك يقى كلما، غير أن التجربة الفريدة ثبتت أن الإنسان في التوصل بالعلم الخارجي و في معرفته له ينطلق من الإحسان بالأشياء ثم مرحلة التفسير والتلويل فالإحسان مميز عن الإدراك ليسقه منطقياً إن لم يكن زمنياً.

الدرس : اللغة والتواصل

السؤال : هل يمكن التفكير بدون لغة ؟

إن علماء النفس يطلقون معي اللسان على مجموع الإشارات التي يعبر بها عن التفكير، فنحن عندما نتحدث مع الغير فإنه من الواضح أننا ننطق بالفاظ ترتيبها حسب المعنى، و عندما نتحدث لأنفسنا لا ننطق بالفاظ ولكننا ترتيب المعنى حسب المعنى ، وعندما نتحدث لأنفسنا لا ننطق بالفاظ ولكننا ترتيب المعنى حسب الصورة المنطقية مما يدور معه أن كل تفكير يحتاج إلى تعبير وأن كل تعبير يحتاج إلى تفكير ، إلا أن مسألة اللغة والتفكير خلت موضع سوء تفاهم بين الفلسفه والعلماء فهل يمكن قيام تفكير بدون لغة ؟ بمعنى آخر هل اللغة والتفكير منفصلان عن بعضهما أم أنهما مظاهران لعملية نفسية واحدة ؟

اللغة والفكر متصلان عن بعضهما

يذهب أصحاب الاتجاه الثنائي إلى التمييز بين اللغة والتفكير ، ويقصّون بينهما فصلاً واضحاً، ويعتبرون أن التفكير سبق عن اللغة وأوسع منها ، لأن الإنسان يفكر بعقله أولاً ثم يعبر بلسانه ثانياً ، لذلك قد تزاحم الأفكار في ذهن الإنسان ولكنه يعجز عن التعبير عنها ما يجعل اللغة علناً للتفكير ولعل هذا ما يقع بالإنسان إلى الاستعارة بالإشارات لتوضيح أفكاره أو اللجوء إلى وسائل بدلاً من التعبير اللغوّي كالتوصيات والموسيقى وغيرها . وهذا ما أكدته (براغون) حين قال : (اللغة عاجزة عن مائرة يومية التفكير) .
يعنى أن تطور المعاني أسرع من تطور الألقاظ ، فالمعنى سبطة متصلة بينما الألقاظ مركبة متصلة ، ويقول (فاليري) : -
أحد الشعراء الفرنسيين . -(أجمل الأنكار هي تلك التي لا تستطيع التغيير عنها) . يعنى أن اللغة عاجزة عن إبراز المعاني المتولدة عن التفكير إبرازاً كاملاً . فلا يمكنها أن تجد كل ما يختلف في نفس الإنسان .
وهكذا فالنتيجة التي ينتهي إليها أصحاب الاتجاه الثنائي أن التفكير واللغة متصلات عن بعضهما فالقدرة على التفكير لا تعنى بالضرورة القدرة على التغيير مما يؤدي إلى عدم التاسب بين القدرة على الفهم والقدرة على التغيير .
لكن الإنسان يشعر بأنه يفكر ويتكلم في آن واحد ، والواقع يبين أن التفكير لا يتم بدون لغة . فالتفكير بدون لغة مجرد شعور .

لا يمكن الفصل بين اللغة والفن

ويذهب أصحاب الاتجاه الوحدوي إلى عدم التمييز بين اللغة والتفكير، فهم يفصلون بينهما ولا يرون وجود فرق بينهما بل يرون أنه لا يمكن أن يوجد فكر بدون لغة، كما لا توجد لغة من دون فكر. فاللغة ليست مجرد آداة للتبليل والتغيير بل هي الأساس الذي يقوم عليه التفكير ومن بين الفلسفيةتين يوكلون على وجود وحدة عصوبية بين اللغة والتفكير الفلسوف الألماني (هيلر) الذي يرى أن الكلمة تعطي للتفكير وجوده الأساسي وأن الرغبة في التفكير بدون كلمات لمحاولة عنيفة المعنى، كما أن اللغة عند (جون لوك) هي علامات حسية تدل على الأفكار الموجودة في الذهن، وهذا يعني أن هناك تطابقاً بين التفكير ودلالة الألفاظ، كما يقول (ستالين): {مهما كانت الأفكار التي تجيء إلى فكر الإنسان فإنها لا تستطيع أن تنشأ وتوجد إلا على مادة اللغة}. وقد أشار (أرسطو) إلى هذا بقوله: {ليست ثمة تفكير بدون لغة}.

و لهذا فإن أصحاب الاتجاه الواحدى يخلصون إلى نتيجة مفادها أن اللغة والتفكير كل موحد وأن العجز الذى توصى به اللغة فهو عجز فى التفكير وأن عدم التالس بين التقدمة على الفهم والقدرة على التبليغ يعود إلى عجز المتكلم عن إيجاد الألفاظ المناسبة للتفكير.

لأن الإنسان يشعر بعجز اللغة عن مسلية الفكر ، فالآباء على الرغم من امتلاكهم لثروة لغوية كبيرة يعانون من مشكلة التعبير والتبليل كما يشعر الإنسان أيضا بخطورة اللغة على التفكير أحياناً متىما في سوء التفاهم .

لَا فَرِيقٌ بِدُونِ لُغَةٍ وَلَا لُغَةٌ بِدُونِ فَرِيقٍ

لقد حاول الكثير من النقاد من خلال آرائهم التوفيق بين التفكير واللغة ، فلا فكر بدون لغة ولا لغة بدون فكر ، وقد عبر عن هذا التلاحم بين اللغة والتفكير (ميرلوبوتني) يقوله : { إن الفكر لا يوجد خارج الكلمات } . بينما يقول (دولاكروا) : { اللغة تصنع التفكير و التفكير يصنع اللغة } . وهكذا يبقى على الإنسان الاعتناء باللغة وتطهيرها حتى تتمكن من حراكية التفكير واللحاق به فاللغة السليمة تغير يصنع عن التفكير .

لست الحاجة مما سبق أن اللغة والذكر شيئاً متداخلان ومتكملان ، وإن كانت بينهما أسبقيّة فهي منطقية لا زمنية ، وإن كان بينهما تمييز فهو نظري لا مادي وقد عرّ عن هذه العلاقة (هملتون) بقوله : {إن المعنى شبيه بشارار النار لا تومن إلا التغيير فلا يمكن اظهارها وتثبيتها إلا بالانفاظ} . كما يقول (زكي تجيب محمود) : {الذكر هو التركيب المنطقي أو الرمزي لا أكثر ولا أقل} . وعليه فكل تذكر يطلب لغة .

السؤال : هل يشكل الشعور بمحل الحياة النفسية عند الإنسان ؟ **الدرس :** الشعور واللامشعر

* الطريقة الجدلية
المقدمة:

يؤكد يجمع علماء النفس في تعريفهم للشعور على أنه إدراك المرء لذاته أو هو حسن التفكير لأحواله وأفعاله (الحس معرفة مباشرة) وعليه يكون الشعور أسلس المعرفة الذاتية . ومن ثم فهل يمكن اعتماد الإتسان على شعوره وحده في إدراك كل ما يجول في حياته النفسية؟ بمعنى آخر هل الشعور يصلح ككل ظواهر النفس؟

القضية الشعر يشكل محمل الحياة النفسية (الشعور أساس الأحوال النفسية) .

الوجه: يذهب بعض الفلاسفة أصحاب النظرية الكلاسيكية (اللوكوية) إلى أن الحياة النفسية في مجدها تقوم على أساس الشعور وعلى رأس هؤلاء "ديكارت" الذي اتبع منهج الشك الذي يشمل كل شيء إلا البداية الأصلية للغير مشروطة في المعرفة والتي حددتها ديكارت بـ "أنا أفكر إذن أنا موجود" وهو ما يعرف بلنكوجينو الديكارتي حيث سلم بوجود التفكير وبما أن الإنسان لا ينقطع عن التفكير فهو يشعر بكل ما يحدث على مستوى النفس وبما أن الشعور حسن والحسنة معرفة مباشرة لا تخطي فهو ينقل للذكر كل ما تعشه النفس ومن ثم لا وجود للحياة النفسية لاشعورية لذلك يرى كل ما هو نفسي يرافق

ما هو شعوري . وهناك آخرون من يرون ذلك أمثل "ستيكال " أو " ابن سينا " في التفكير الإسلامي حيث يقول : " الشعور بذلك لا يتوقف أبدا " وهكذا ساد الاعتقاد فيما ، شعور الإنسان الحياة النفسية .
اللقد : لكن المتعلم لحياة الإنسان يكتشف أنه يعيش كل لحظات حياته في حالة واعية بل تصدر منه سلوكيات لا يشعر بها إلا بعد فواتها أو تسيبه إليها مثل زلات القلم فلاتك اللسان ... وهذا يدل على وجود حياة لا شعورية ..
التقبص : الشعور لا يشكل مجمل الحياة النفسية عند الإنسان (اكتشاف اللاشعور)

الحججة : اللاشعور هو مجموع الحوادث النفسية المكونة التي تؤثر في النفس دون الشعور بها وبعتبر فرويد مكتشف اللاشعور ولو أن بوادر هذا الاكتشاف كانت موجودة قبله مع " ليتر " 1716_1646 " الذي حاول إثبات فكرة اللاشعور بالأدلة المقلية حيث قال : " لدينا في كل لحظة عدد لا نهاية له من الأدراكات التي لا تتصل فيها ولا نظر " ثم جاء دور الأطباء ومنهم " برنهم " 1837_1919) و " شاركو " (1825_1913) من خلال معالجة مرض الهisteria (اضطرابات عقلية ونفسية دون وجود خلل عضوي) وفكرة التقويم المخططي الأمر الذي هدى " فرويد " وبعد وقوفه على تجربة " بروبر " 1842_1925) إلى اكتشاف اللاشعور وهذا يعني أن هناك جنبا في حياتنا توجد فيه أسرار وعدة لا يسمح لها بالخروج في حالة الشعور ، ومن ثم كشف عن نظرته في التحليل النفسي القائمة على التداعي الحر .
اللقد : لكن اللاشعور وإن أصبح حقيقة لا تذكر فإن الحوادث النفسية لدى الإنسان تبقى تجري في مجال الشعور بدرجات الأولى فالإنسان يعيش معظم لحظات حياته واعيا .

التركيب : الحياة النفسية تتشكل من الشعور واللاشعور .

من خلال ما سبق لا يمكن إهمال الجانب الشعوري لدى الإنسان ولا يمكن إهمال الجانب النفسي لدى الإنسان ولا يمكن إنكار دور اللاشعور بعد ما تم التدليل عليه ، ومن ثم فالحياة النفسية عند الإنسان أصبحت بجانبين شعورية ولا شعورية باعتبار أن الشعور أمر لا يمكن إنكار وجوده . ولكنه لا يصلح جميع الفعل للإنسان ولا يوجهها دائما . ثم أن للدلوانة اللاشعورية أثر ي巴ز في توجيه سلوك الفرد .
الختمة :

إن الإنسان كان واعي بالدرجة الأولى . وعليه فإذا كان شعور الإنسان لا يشمل كل حياته النفسية لما يلفت من الشعور يمكن رده إلى اللاشعور فهو في نظر فرويد مركز التقليل في الحياة النفسية وبالتالي فالشعور يشكل جانب من الحياة النفسية واللاشعور يشكل الجانب الآخر .

السؤال : الذاكرة ؟

مقدمة : تعد الذاكرة من أهم مواضيع علم النفس بعد انتقامه على الفلسفة بداية القرن 18 تلك أن عملية التذكر بالنسبة للإنسان مهمة إلى درجة أن المعرفة تتوقف عليه ، وإن كانت الذاكرة بتعريف الفيلسوف الفرنسي لالاند " لأنها وظيفة نفسية ، تتمثل في استعادة حالة شعورية مضت ، وتعرف الثالث لها من حيث هي كذلك ... " إنها استعادة الماضي ووسيلة لاستحضاره كما هو محدد مصحوبة بمهد عقلي ، وانتفاء أي أن ليست فعلة آلية وعلى الرغم من إنفاق الطعام والفلانسة حول تعريفها ، فإن الاختلاف كان حول طبيعتها هل تعود إلى التسلط العصبي أم إلى الحالات النفسية ؟ وبمعنى آخر هل هي من الطبيعة مادية فيزيولوجية أم من طبيعة نفسية ؟

القضية : ... ريبو Ribot أن التذكريات تحافظ بالدماغ على شكل ثثار تتركها الحوادث على خلايا القشرة الدماغية وهذه التذكريات تسترجع عندما تحدث إدراكات مماثلة لها .

رأى خل يصريح هذه الخلايا يودي إلى زوال التذكريات . إن الإدراكات الحاضرة في نظر " ريبو " هي التي توفر التذكريات المضدية ، وعملية التثبت تكون بالذكر يقتصر على التذكرة المادي " الذاكرة الظاهرة ببiology بالماهية ، وسيكون وجية بالعرض ... <> وتثنين له من خلال التجارب التي أجرتها أن النساء يبدأ بالذكريات القريبة ثم البعيدة ثم الأبعد منها ، وينفس زوال التذكريات بإصابة الخلايا الدماغية .

ويستدل " ريبو " على هذا الرأي بالتجربة على فئران أصبت برصاصة على مستوى الجهة اليسرى لم الدماغ ، فلتصيب بshell في يدها اليمنى ، وأصبحت لا تذكر المنشط الذي كانت تمر به شعرها ، وهكذا أكد " ريبو " أن مكان الذكريات الدماغ ، وأن طبيعتها مادية إذا إن ثفت الخلايا لأجل الإصابة هو الذي جعل الفتنة تفقد هذه التذكرة ... كما استدل على هذا بأن الذين فقدوا الذاكرة كلهم أصيروا على مستوى الدماغ ، فلم يقدر الناس ذكرياتهم عندما أصيروا في مستوى آخر من الجسم ، وهذا يحسب بحد مكان الذاكرة بالدماغ وأنها عبارة عن خلايا دماغية على مستوى القشرة ، ومن طبيعة مادية ... للذكريات تسجل على الخلايا ويكون تسجيلها أكثر عندما تكرر هذه التسجيل عدة مرات ، كما يستدل " ريبو " على ثفت الخلايا بالمرض الذي يصيب الأطفال نتيجة سوء التغذية وهو مرض " الألزيا " الذي يسبب ضعف التذكر .

متلازمة : لقد يدرسون عين هذه النظرية بقوله " إنها تخلط بين المظاهر النفسية والفيزيولوجية وتغير الفكر وظيفة الدماغ ، في حين أن المادة لا تقدر الذكريات <> ويقول " لو صح أن تكون التذكرة لشيء ما محفوظة بالدماغ لما أمكنني أن أحافظ بشيء من الأشياء

بذكرى واحدة ، بل باللوف التكريات .» ثم كيف نفس عودة التكريات والذاكرة للمرضى الذين لفدوها ، فالإصلية بالحسبة ليست نتيجة تلف الخلايا ، إن التكريات موجودة ، لكن الإنسان عاجز عن إعادتها .

لقيض القضية ... يرى برغون زعيم النظرية النفسية الروحية ، أن الذاكرة ظاهرة نفسية وروحية ، فالروح عنده يومومة ، ويميز بين نوعين من الذاكرة عبارة عن عادة مكتبة بالذكر ، ولها علاقة بالجهل الإنسان العصبي ، وهي ناكرة الجسم : مثل «النثر المحتوظ على ظهر قلب»، نوع ثان من الذاكرة ، وهي ذاكرة عبارة عن تصور بحث وهي ذاكرة النفس ، وهي حياة وديومومة وتعيد إلىنا الماضي باعتباره شيئاً خالصاً وتصوره ، وإنما كان مركز الأولى هو البدن ، وأندتها المخ ، فإن الثانية مستلة عنه ، إنما إنفلات التكريات ليس ناتجاً عن اتلاف الخلايا ، وإنما يعود إلى اضطرابات الأجهزة النسائية ، فالذاكرة عنده ليست وظيفة من وظائف الدماغ ، إنها عملية نفسية يشترك فيها الجسم بحيث يستدعي وينسى والنفس تعرف وتتوصل إلى الشيء .

أمير لوبيونتي ، وهورك ، فيرون أن الذاكرة هي الشعور نفسه ، عندما يرجع الحوادث إلى الماضي ، أو الفعل الذي وضع الماضي ماضياً ، فال فعل لا يمكن وصفه بالحظ لأن حاضر دانما ، فالذكرا إذا فعل حاضر تستعيد به الحائنة ما بارجاعها ... إلى الماضي ...

ولذلك فهو يرى أن الذات الإنسانية تمارس القصدية وتمرس التميز وإرادية ولذلك تتجه قصداً إلى تذكر الماضي واستعادته ملواناً بشعور الحاضر ...

كما أن ملوك صاحب النظرية الاجتماعية يرى أن الذاكرة من طبيعة اجتماعية ، وأن المجتمع هو الذي يدفعنا إلى التذكر (الغير) ما دام أنه يشترك معنا في هذه التكريات يقول ملوك: «الذى في أغلب الأحيان عندما تذكر ، فإن ذاكرتك تعتمد على الذاكرة الغير ...» لأن الإنسان في نظر هذا الفيلسوف لا حاجة له بالذكر لو كان معزولاً عن الجماعة لأنها تتفهمه عن طريق اضطراره لنقل مجمل تل姣 ملاحظاته ، وخرجاته إلى الآخرين .

مناقشة : ... ما يوحّد على هؤلاء ترکيز كل منهم على نظرية خاصة ، فإن كان برغون قد وقف في تقسيمه للذاكرة قبله أخطأ عندما فصل بينهما ، لأنهما متداخلتان ، فالذاكرة تستوجب التفكير وهذا ما لم ينتبه له ولم يوضحه برغون الكثي بدور الدماغ ... أما قول أمير لوبيونتي ، وهورك أن الذاكرة هي الشعور ، وهذا ليس صحيحاً ، لأن التذكر هو إعادة بناء الماضي بواسطة العمل ، في حين أن يكون الشعور عقيلاً لما المجتمع فلا يبعد عانياً في التذكر لأن يمكن تذكر الحوادث لا علاقة لها بالمجتمع بحيث أ ، ملوك اجتب عن مصدر التكريات ولم يجب عن طبيعة الذاكرة أو كيف تحدث عملية التذكر .

التركيب: الذاكرة ليست من طبيعة مادية كما يرى «ريبو» وليست من طبيعة نفسية وشعرية كما يرى برغون وهورك ، وحتى أنها ليست من طبيعة اجتماعية لأن عنصر كبيرة تشارك في عملية التذكر ولا يمكن أن تخترق في شيء واحد من هذه الأشياء . الخاتمة: ... ومهما يكن فإنه لا يمكن إرجاع طبيعة الذاكرة إلى عامل واحد من هذه العوامل السلبية ، لأن هناك عدة عوامل تساهمن في تركيبها ، كما أنها تقوم بعدة وظائف ، وهي ملكة من الملائكة التي خصتنا بها الله سبحانه وتعالى .

السؤال : هل ترى أن هناك علاقة بين الذاكرة والذكاء . أوضح هذه العلاقة . الدرس : الذكاء

تحليل الموضوع

إن بعض التلاميذ يحولون تبرير كلامهم بالقول إنهم أنكواه ، ولكنهم لا يتوفرون على ذاكرة قوية . ويقصدون من وراء ذلك أن التلاميذ المجتهدين ليسوا إلا أشخاصاً يتوفرون على ذاكرة قوية ، إلا أنهم ليسوا أنكواه . فهل هذا الحكم يعتمد على أساس صحيح وهل هناك علاقة بين الذكاء والذاكرة ، وستقوم في البداية بأن نوضح مدى اختلاف الذكاء عن الذاكرة ، ثم العلاقة الضرورية القائمة بينهما ، وأخيراً مدى تعلُّم هاتين الظاهرتين السيكولوجيتين .

يجب أن نعرف في بداية الأمر بأن هناك فرقاً بين الذكاء والذاكرة . وينتجي لنا هذا الفرق عندما نلاحظ لتناستطع أن نحفظ قطعاً ما دون أن نفهمها ، أي دون أن تكشف عن العلاقة القائمة بين علصرها ، وبعبارة أخرى دون أن نستخدم الذكاء . وفي بعض الأحيان قد يحدث العكس وتفهم قطعات وليضاها مثلاً دون أن نفهم قاتلونا رياضي مثلاً دون أن نتمكن من حفظه وتنكره . وربما ترى أشخاصاً يتوفرون على ذاكرة خارقة إلا أنهم لا يتوفرون على ذكاء مماثل ، أو نرى العكس من ذلك أن بعض الأشخاص قد يتوفرون على ذكاء ممتاز دون أن يتوفروا على ذاكرة ممتازة . والذاكرة الجيدة هي التي تساعدنا على تثبيت الخبرات بسرعة أي على التحصيل السريع ، ثم الاحتفاظ بما حصلناه أطول مدة ممكنة ، وأخيراً استرجاع ما حصلناه استرجاعاً أعيننا يساعدنا في التلاميذ مع الموقف الحاضر . أما الذكاء فعلى العكس من ذلك فهو اكتشاف علاقة ، ولكن بسرعه وقت ممكن ، لاستخدام هذه العلاقة في حل الموقف الراهن . والفرق بين الشخص الذكي والشخص غير الذكي هو أن الأول يصل إلى اكتشاف العلاقات بسرعة أكبر من الشخص الثاني . بالإضافة إلى ذلك أن الذكاء يختلف عن الذاكرة من حيث أنه يتم بالعادة على عكس الذاكرة فالشخص الذكي هو الذي يكتشف حلاً جديداً للموقف الذي يواجهه تعجز الغريرة والعادة على الإنسان به . وفي الذاكرة نحن لا نأتي بجديد وإنما نسترجع لحدثاً وخبرات ماضية . ورغم أن عملية الاسترجاع تفترض تحديداً للخبرات المسترجعة إلا أن هذه العملية لا تتضمن إضافات جديدة كما هو الشأن في الذكاء . إذن هناك فرق واضح بين الذاكرة ، ولكن هل هذا الفرق هو فرق حلم أم أن هناك علاقة ضرورية بين هاتين الظاهرتين السيكولوجيتين ؟

على الرغم من الاختلاف الموجود بين النكاه والذاكرة فلن هناك علاقات ضرورية بينهما تجعلهما يبدلان التثثير . فإذا كان النكاه هو الاكتشاف علاقات فإن الذاكرة هي أيضاً إيجاد علاقة ولكن بين موقف حاضر وخبرة ماضية . فنحن عندما نتذكر نعود من الحاضر إلى الماضي ونكشف عن علاقة بينهما ، أي إننا نستخدم الذاكرة والنكاه معاً . والماضي لا يعود كله إلى الحاضر ، وإنما ما له علاقة بالحاضر ، لهذا شبه <برغون> الذكريات بمخروط رأسه إلى الأسبق ، لكي يظهر أن التكريت لا تتوقف نقطة واحدة إلى الحاضر . وإنما يخرج منها ماله علاقة بالحاضر أذن إن التذكر يتضمن اختياراً للخبرة التي تذكرها من بين مجموعة كبيرة من الخبرات واختيار الخبرة يفترض نكاه لأننا لا نختار لية خبرة كللت وإنما نختار فقط الخبرة التي لها علاقة بالموعد الراهن . ثم أن النكاه يساعدنا على تحديد التكريت ، فقد انتذر أني التقى بشخص ما ولكنني لا أحدد هنا الشخص بالضبط ، وهذا نحن أمام نعرف نلقص لأننا لم نتعرف على طرف العلاقة وإنما على طرف واحد منها . فالنكاه ، واكتشاف علاقات ، يساعدنا على اكتشاف الطرف الآخر للعلاقة ، وبالتالي يساعدنا على تحديد التكريت . وهذا يدروا أن هناك علاقة ضرورية بين النكاه والذاكرة . ولكن إلى أي حد تعمد الذاكرة على النكاه والذاكرة ، وهذا يفترض تأثر وتثثير هاتين المظاهرتين في بعضهما البعض وكلما قام النكاه بوظيفته كلما ساعد الذاكرة على القيام بوظيفتها . فقد أحوال حفظ دروس من الدروس إلا أن عملية الحفظ تدور صعبة إذا كان الدرس غير مفهوم بالنسبة لي ، أي إنما اكتشف عن علاقة منطقية بين عناصر الدرس . ولكن الحفظ الدرس بسهولة يجب أن اكتشف عن العلاقة القائمة بين عناصره أو الأفكار التي تتعصمنا ، لذلك نجد مجموعة مثلاً في حفظ مجموعة من الكلمات لا ترتبط بآلية علاقة ، في حين يسهل علينا أن نحفظ وأن نتذكر مجموعة أخرى من الكلمات توجد بينها علاقة منطقية . إذن إن النكاه يساعدنا على الاحتفاظ بالكريتات وعلى استرجاع هذه التكريتات . ولكن الذاكرة تساعد أيضاً النكاه ، فعنما اكتشف عن علاقة بين موقف راهن وخبرة ماضية يجب أن أعود أولاً إلى الخبرة الماضية ، أي انتذر لها ثم اكتشف عن العلاقة بينها وبين الموقف الراهن . وكلئن استخدم النكاه في نفس الوقت الذي استخدم فيه النكاه في نفس الوقت الذي استخدم فيه الذاكرة والعكس صحيح نستنتج مما سبق أن الذاكرة ، وإن كانت تختلف عن النكاه ، إلا أنه ترتبط معه بعلاقة ضرورية في نفس الوقت الذي تعدد عليه ، كما أن النكاه يرتبط بعلاقة ضرورية مع الذاكرة ويعتمد عليها .

الدرس : التخيل

يقول (غابرتل تارد) :

"أن تقدم البشرية يتم بفضل هؤلاء الذي يتجاوزون حاضرهم بمختلفهم.... حل وناقش

الطريقة الاستقصائية.

أن التخيل وظيفة من وظائف النفس و هي تتميز بالقدرة على تحليل المقدمة و تركيبها . فالتخيل قوة مصورة تريك صور الأشياء الفقيرة، فيتخيل لك أنها حاضرة، كما يمكنها تأليف صورة ذهنية بالاعتماد على أشياء واقعية وأن لم يعبر عن شيء حقيقي موجود، فإذا كان الله من الناس في هذه المجتمعات يمكنون هذه القوة المبدعة التي تحملهم تتظرون إلى الواقع لا كما هو كلئن وإنما كما ينبغي أن يكون فيتجاوزون المجهول بخيالاتهم و يوجهون غيرهم بآيدياتهم لما دور التخيل المبدع في تقدم البشرية؟ أو بمعنى آخر ما دور رجال الإبداع في بناء الحضارات؟

التخيل عموماً هو نعمة عظيمة و فيها آلة ساحتة و تعالى لبعض عباده، فقدرة التخيل يمكن للفرد أن يتصرف في الصورة المبدعة الذهنية بالتحليل والتركيب، بالإضافة والنقاش حتى تستقر الصورة المبدعة في مخيلة فيكون بذلك الفرد المبدع موهوب ومميز عن غيره وهو نعمة وهب لمجتمعه يتبرأ لهم الطريق بما له قدرة على تجاوز الواقع بخياله وفهم المشكل و إيجاد لها الحلول . فحضارنة الأمة تقدس بمعنى قدرة أفرادها على الإبداع و الاختراع، فالمجتمعات المبدعة هي التي تحمل أفراداً موهوبين يمنحونها القدرة على البقاء و الاستمرار فالإبداع الحضاري شرط في بقاء الأمة واستمرارها.

أن الخيال المبدع يرتبط بوجود الذات أولاً . فهو يوجد لدى فرد يتمتع بعوامل نفسية و عقلية خاصة كالليل و الموهبة، كما يرتبط وجوده بالشروط الاجتماعية الملائمة كالافتتاح وتوفر الحاجة لأنها مادة المبدع . و متى توفرت الشروط الملائمة للإبداع فإن المبدع يسعي بخياله في مختلف الحضارات الإنسانية قديماً و حديثاً الوانا مختلفة من الإبداع وفي مختلف المجالات أهمها حديثاً الميدان الفكري يتعدد اشكاله واتواعه، الميدان العلمي بقوائمه ونظرياته العلمية، الميدان التقني بأدواته و وسائله التي يسرت شروط الحياة... وهكذا فالتخيل المبدع يوجد حيث توجد شروطه و يندم حيث تنتهي شروطه.

إذا كان من غير الممكن حصر ميلاد الإبداع، و مختلف الابتكارات التي أبدعها الإنسان في تاريخه العظيم، فلته يتبين لنا أن توكل بأن الإبداع يعتبر نكاه الأمة و عزريتها قيمة الإبداع لا تقدم بل منع لدى الشعوب المتحضرة لأنها تدرك أن السلوك المبدع هو المقياس الحقيقي للشعوب على المستوى الحضاري، فالحضارة أو الثقافة كلتا هما نتاج لعقلية الفرد التي تلبى أن تتجدد إلا في بيئتها الملائمة، وإذا كان الإبداع على هذا النطير من القيمة فلأنه موجه لخدمة الإنسان وزيادة رفاهية في الحياة، أما تاريخ الاكتشافات أثبت أن الإبداعات القردية لا توجه دائماً لخدمة الإنسان بل قد توجه لتدميره و هذا هو الجثب السليبي للإبداع.

إن الفصل في تطور البشرية يعود إلى المبدعين، فالمبدعون هم مصابيح البشرية، فهم الذين يؤمنون بضمائرهم وراء المجهول فلوجهون غيرهم . فمن يقتضي على شروط الإبداع يقتضي على شروط بناء للحضارة، فلا حضارة بدون إبداع، فالإبداع لغة والحضارة لغتها، وهذا ما عاشرته بقوله: "تقديم البشرية يتم بفضل هؤلاء الذين يتجاوزون الحضارة بمختلفهم". وهو يعني

بذلك العبرة و المبدعين وأصحاب الخيال عموماً . وقد قال قاتل : " وقد لا يكون لدى المرء أفضل من مخلية خصبة يمتلكها ..."

الدرس : العادة

السؤال :

إن العادة هي ما يقابل الغريرة . ما رأيك ؟

1- الإشكال : التساؤل عن حقيقة العلاقة بين العادة والغريرة ؟ أي السلوك المكتسب والنطري ؟

2- أوجه الالتفاق : كل منها رجوع للماضي ، كل منها مؤثر في السلوك .

3- أوجه الاختلاف :

• العادة مكتسبة والغريرة نظرية .

• غاية العادة التعلم وغاية الغريرة من متضيقات الحياة

• إمكانية كف أو تبديل السلوك الاعتيادي عكس السلوك الغريزي (الصلب والجمود)

• تأثير العادة بارادة الإنسان بخلاف الغريرة .

• الغريرة تدخل في تكوين الشخصية أما العادة فيمكن تحقيقها (البيئة)

3- التداخل : التكرار والآلية

4- الخاتمة : العادة أوضح من الغريرة (اختلاف من حيث الطبيعة والنفلة) .

الدرس : العادة

السؤال : إلى أي مدى تكون العادة مصدراً لفعالية السلوك ؟

1- ملحوظ المشكلة : إذا كانت العادة عامل ثبات واستقرار في السلوك والإرادة عمل تطوير وتتجدد له فليهما يعتبر مصدراً للعاليته العادة أم الإرادة ؟

2- التحليل :

أ- القضية : تحليل الرأي القائل بأن مصدر فعالية السلوك هو العادة .

البرهان : إن الآلية تعمل عنصر السلوك منتظمة مترابطة مما يؤدي إلى التكيف السريع مع الموقف الجديدة والاقتصاد في الجهد .

نقد البرهان : لكن الآلية تجعل السلوك متاجراً جلستاً في مواقف محددة والفعالية تتجلوزها .

ب- نقيض القضية : تحليل الرأي القائل بأن مصدر فعالية السلوك هو الإرادة .

البرهان : إن الوعي كنشاط ذهني ضرورة بتحقيقها الجهد النفسي الذي يهدف إلى التكيف مع الموقف الطارئ .

نقد البرهان : لكن العلاقة بين الوعي والسلوك لا تتصف بالضرورة ؛ قد يتصرف الشخص من غير وعي كما أنه قد يكون واعياً ولكن لا يقوم بأي تصرف .

ج- التركيب : تحليل الرأي القائل بأن فعالية السلوك مصدرها العادة والإرادة .

البرهان : إذا كان الجهد الإرادي هو السبب في انتظام العادة واستقرارها فإن آلية العادة هي السبب في تناسق الفعل الإرادي وتكلمه .

3- الاستنتاج : إن العادة وحدها تؤدي إلى جمود السلوك ، والإرادة وحدها تؤدي إلى اضطرابه ، وعليه فالتفاعل الحاصل بين دوامة الأفعال التعودية وحورية الأفعال الإرادية هو أسلوب الفاعلية أي فعالية السلوك .

الدرس : الأخلاق

السؤال : هل يمكن أن تتحول الأخلاق إلى دراسات للعادات الأخلاقية ؟

تصميم الموضوع:

1- مقدمة : الإنسان كائن أخلاقي .

2- العادات الأخلاقية : موقف المدرسة الاجتماعية من الأخلاق .

3- نقد موقف المدرسة الاجتماعية .

٤- الأخلاق الميتافيزيقيا أو النظرية .

٥- خاتمة : لا يمكن جعل الأخلاق مجرد عادات أخلاقية .

تحليل الموضوع

الإنسان كلن أخلاقي ، وهذا يعني أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح أخلاقية ويحاول أن يجعل سلوكه ينسجم مع القيم الأخلاقية . وإنما كان الإنسان كلنا أخلاقياً ذلك لأنه يتبعى حاضره ليتعلّم إلى المستقبل البعيد والماضي البعيد في نفس الوقت الذي يعيش الحاضر .

وهذا ما قصد « هيدجر » عندما قال : « الإنسان كلن ذو أبعد » . بالإضافة إلى ذلك يتميز الإنسان بطبيعة مزدوجة فهو عقل وعاطفة ، روح وجسد ، يطبع إلى المطلق في نفس الوقت الذي يخضع فيه للزمان والمكان .

إن هذه الشائنة الميتافيزيقيا هي التي جعلت الإنسان ككل أخلاقياً ، أما الحيوان فلا يعرف الأخلاق لأنها يعيش في الحاضر ويدافع من الغريزة فقط . ولكن مثناً تتصدى بالأخلاق ؟ هل هي تلك العادات الثائرة في المجتمع ؟ أم هي تلك الأخلاق النظرية التي يحثّنا عنها الفلسفة ؟

نلاحظ أن كل مجتمع يتوفّر على مجموعة من الأوامر والتواهي ، وهذه الأوامر والتواهي تختلف من مجتمع إلى آخر ، ومن حصر إلى آخر . وما يسمح به هذا المجتمع قد لا يسمح به مجتمع آخر ، وما يسمح في هذا العصر لم يكن يسمح به في عصر سابق . كما أن العادات الأخلاقية تتغير وتتطور ، وهذا يعني أنها ليست مطلقة وإنما تنسية ، إلا أن هذه تتوفّر على قوة الإلزام ، بحيث إنما ما خرج عنها الفرد قبل خروجه بالاستكثار من طرف المجتمع . والسلطة التي تتميز بها العادات الأخلاقية دفع البعض إلى تمييز بين الأخلاق والعادات الأخلاقية .

وقد تجلّى ذلك في موقف المدرسة الاجتماعية التي تزعمها « دور كليم » والتي ذهبت أن لكل مجتمع أخلاقه الخاصة به ولا وجود لأخلاق مطلقة لا تتغير ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . ويرى « دور كليم » أن التضليل الفردي الذي تعتقد عليه الأخلاق ليس سوى مدخل للتضليل الجماعي .

فالإلزام يصدر عن المجتمع في بداية الأمر ثم يتبلّأ الفرد ليصبح إلزاماً فردياً ، إلا أن الإلزام في شأنه إلزام اجتماعي ، وهذا ما يفسّر لنا تغيّره من مجتمع لأخر ومن عصر لأخر .

ويتفق خور كليم **>** وجود ضمير فردي ، فالفردية وهم ولا وجود لها في الواقع ، لأن الفرد يستمد إنسانيته ووجوده من المجتمع .

ولكن هل يمكن أن ترد الأخلاق إلى مجرد ظاهرة اجتماعية ؟ وهل يمكن أن تجعل الأخلاق عبارة عن دراسة للسلوك كما هو في الواقع ؟ إن الأخلاق دراسة معيارية للسلوك ، أي دراسة السلوك كما يجب أن يكون لا كما هو في الواقع . وإنما جعلنا الأخلاق دراسة للعادات الأخلاقية لأن أصبحت جزءاً من السوسنولوجيا أو علم الاجتماع ولما كان هناك صيرورة دراسة الأخلاق خارج نطاق السوسنولوجيا . والإنسان عندما يرى مظاهر للتغير والتعدد فلا بد أن يتساءل فيما إذا كان يوجد خلف هذا التغيير ثبات لا يتغير ، كما يتساءل فيما إذا كان يوجد خلف التعدد أو الكثرة واحد صدرت عنه تلك الكثرة . لهذا قال « شوبنهاور > :

>>> إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي > ، أي يوضح إلى ليجد ثابت خلف ما يراه من تغير ، فهو يتساءل مثلاً عن إله لهذا الكون ، أي عن سبب أو لا يتغير صدرت عنه جميع الأسباب ، وعلى الصعيد الأخلاقي يتتساءل الإنسان عن وجود أخلاق نظرية أو ميتافيزيقية أو مطلقة خلف ما يراه من عادات أخلاقية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر .

وإنما كان الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً وبالتالي كانن أخلاقي ، لأن قيم الميتافيزيقيا يعتبر تبريراً لقيام أخلاق ميتافيزيقية أو أخلاق نظرية . وتنصّد بالأخلاق النظرية تلك الأخلاق التي يحثّنا عنها الفلسفة الأخلاقية والتي تتعلّق بالقيم الأخلاقية كالخير والشر والعدالة والفضيلة ... يوصفها فيما مطلقة لا تتغير بتغير الزمان والمكان . وقد يأخذ على هذه الأخلاق أنها أخلاق تتعذر كثيراً للسلوك الإنساني ولا علاقة لها بالواقع كما يعيشه الإنسان . كما

يؤخذ عليها أنها تختلف من فلسوف لأخر وأنها جزء من الفلسفة التي يدعوا إليها الفيلسوف . وإذا كان هذا الاعتراض مقبولاً في حد ذاته فهل يجب ، نتيجة لذلك ، أن نقض على العلاقة القائمة بين الأخلاق والميتافيزيقيا ؟ أن علمك اليوم يشهد بالستمرار تقدماً تكنولوجي هائلاً ، وهذا التقدم اتجه في بعض الأحيان نحو التخريب والدمار ، بحيث أصبح الإنسان بحاجة لا إلى مزيد من التقدّم التكنولوجي ، وإنما إلى مزيد من الأخلاق لتوجيه هذا التقدّم لغير الإنسان وسعادته .

وإذا كانت الأخلاق الميتافيزيقية تحلّق بنا بعيداً عن واقعنا كما نعيشها فيجب أن يدعوا إلى أخلاق ميتافيزيقية جديدة تتعذر واقعنا ، ولكن لا تحلّق بعيداً وإنما تعود من جديد إلى الواقع الذي انطلقت منه لتجعل منه الفضل والوع ممكن . وهذا يعني أن بالإمكان إقامة أخلاق نظرية تتدنى الواقع وتوجهه في نفس الوقت .

نتفهم من كل ذلك إلى أنه لا يمكن أن ترد الأخلاق إلى مجرد دراسة للعادات الأخلاقية ، ولكن دون أن ننسى أن على الأخلاق أن توجه السلوك لأنها قبل كل شيء دراسة للسلوك الإنساني لا كما هو في الواقع وإنما كما يجب أن يكون .

السؤال :

يقول جون بول سلتر : « لا يوجد غيري فلنا وحدي الذي أقرّر الخير وآخر الشر » حل ونقاش .

* الطريقة الاستقصائية

المقدمة : يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصالحة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة منها يعرف بالخير والمنومة منها يعرف بالشر ، وهذا الم Hooverان اللذان يدور حولهما علم الأخلاق ، وإذا كان الستر قد أرجع الخير والشر إلى الفرد فهو مصدر القيمة الأخلاقية ذاتي دلائماً؟ بمعنى هل الخير والشر من صنع الإنسان أم أن هناك أطراضاً أخرى يمكنها صناعة القيم الأخلاقية؟

التحليل :

القيمة الأخلاقية الذاتية : القيم الأخلاقية مصدرها الفرد .

ذهب سارتر أن مصدر القيمة الأخلاقية هو الفرد ، فهو الذي يقرر الخير وهو الذي يختار الشر ، تصور سارتر الإنسان على أنه كائن ذاته ، وتصور سارتر للشّرّ الإستئتي على أنه حر ، وأن ماهية الإنسان ما هو ما يوجد بنفسه (الوجودية) يشمل على فلسفة سارتر الأخلاقية التي تتطرق من ذلك فيترتّب عليها أن الإنسان هو الذي يضع القيم فيضع الخير والشر . وبذلك فهو بعدم وجود الغير في وضع القيم وعلى هنا كانت المسؤولية مطلقة عند سارتر .

غير أن هذا الرأي تجده عند انصار التزعة التجريبية والمتزعة العقلية على حد سواء ، فلتتجريبيون يرجعون مصدر القيم الأخلاقية إلى التجربة والمسارسة الفردية ، التي تتتطور إلى عادة اجتماعية ، كما أن العقليون يرون أن مصدر القيم الأخلاقية هو العقل الإستئتي إذا به تحكم على الأشياء وبه تميز بين الخير والشر وبالتالي فالفرد مصدر القيم الأخلاقية هو العقل الإستئتي إذ به تحكم على الأشياء وبه تميز بين الخير والشر وبالتالي فالفرد مصدر القيم الأخلاقية .

لكن الفرد ليس المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية ، فالقصاء الغير في صناعة الأخلاق أمر لا يتنبه الواقع ، كما أن التجربة الفردية مختلفة ومتناقضه والعقل قادر لا يهدى صاحبه في جميع الأحوال .

القيمة الأخلاقية موضوعية : القيم الأخلاقية مصدرها المجتمع والدين .

إن الأخلاق في نظر آخرين من الفلسفة من خلاف سارتر) ١ (تتبع من المجتمع ومن الدين حيث يرى أثر التزعة الاجتماعية والقيم الأخلاقية تبلعه عن تأثير الجماعة في الفرد حيث يقول "دوركلايم" : "إذا استقر أحدهنا فالحشة فلن المجتمع يستذكرها" . كما يرى أنصار الاتجاه الديني أن القيم الأخلاقية مصدر عن الوحي .

(فالتعليم الديني مصدر القيم الأخلاقية) فهي جاءت لكى تساعد العقل على إدراك الخير والشر .

هذا الموقف الذي تجده بوضوح عند منكري الإسلام خالصة موقف المنكريين الأشاعرة الذي يعتبر الدين مصدر الخير والشر للواجبات في نظرهم سمعة كلها "العمل ما تؤمر به" . باعتبار أن القيم مختلفة بالخلاف الدين . لكن الفرد قد يحدث ثورة فكرية ، وأخلاقية ويخرج عن العرف ويغير قواعد المجتمع ، كما أن المثل الأعلى الوارد عن طريق الوحي قد ينعدم عند بعض الشعوب وتبقي لديهم أخلاقيهم الخاصة .

القيمة الأخلاقية ذاتية وموضوعية : القيم من صنع أطراف مختلفة

من القيم الأخلاقية ما هو مصدر عن الفرد وتبقى هذه الأخلاق محل اختلاف بين الناس ، ومن القيم ما هو مصدر عن المجتمع كالعادات والتقاليد وهي متغيرة من جماعة لأخرى ، ومن القيم ما هو مصدر عن الوحي كأخلاق المسلمين وما يتعلق بالحلال والحرام وهي تتسع بالثبات .

الختمة : إن موقف سارتر من الأخلاق لا يمكن التسليم به ، إذ ليس بإمكان الفرد أن يقرر وحده الخير والشر ، رغم أنه قادر على ابتكار القيم الأخلاقية وقدر على الالتزام بها لو تركها . فالقيم الأخلاقية تصنّعها أطراف مختلفة الفرد ، المجتمع ، والدين .

الدرس : الأسئلة

السؤال : لماذا يثير وجود الشر مشكلة ميتافيزيقية؟

تحليل الموضوع

إن وجود الشر في العالم يعتبر بالنسبة لأي إنسان لغزاً محيراً ومؤلماً في نفس الوقت . وتتكرر الإنسان في وجود الشر يجعله يواجه مشكلة ميتافيزيقية حقيقة . وإنما كان لا تطرح جمِيعاً الشر كمشكلة إلا أنها جمِيعاً عاتينا الشر بمشكل من الأشكال . والفلسوف ينكب على هذا الجلوب من الوجود الإستئتي ليحدد أبعاده ويكتشف عن معناه ويحدد الموقف الذي يجب أن يتخذه إزاءه . وقد اعتمد الفلسفة تقسيم الشر إلى ثلاثة أنواع :

شر حسي أو طبيعي متصل في الألم ، وشر لخلقي متصل في الخطيبة ، وشر ميتافيزيقي يتمثل في تناقض الموجود في العالم حيث ترى الشر بجميع أشكاله : حرب ، موت الأبراء ، كوارث طبيعية ... الخ . ويمكن أن نجمل الشرور التي يعترى منها الإنسان في هذا العالم والتي تجرء إلى طرح لسلة ميتافيزيقية كبرى في ثلاثة أنواع من الشرور : الألم <> مرض ، جوع ، الم حسي أو أخلاقي ... <> والظلم <> اجتماعي أو سياسي كالاضطهاد والتفق ، وال الحرب ، والتعذيب ... <> وأخيراً الموت الذي يعتبر أقسى أنواع الشرور والذي ينفع الإنسان إلى طرح عدد من القضية الميتافيزيقية الكبرى .

ان وجود الشر في العالم يطرح مشكلة تعتبر من اعند المشكّل التي تواجهها الفلسفة . وفي العصور القديمة طرح < ايقور > مشكلة الشر طرحا رائعاً ذا قال : «>>> أما أن يكون الإله يريد إزالة الشر إلا أنه لا يستطيع ، وأما أنه يريد الشر ويستطيع إزالته . فلذا كان يريد إزالة الشر ولا يستطيع ، فهذا يعني أنه لا يتوفّر على القدرة وهذا يتنافى مع طبيعة الإله . وإذا كان يستطيع إزالة الشر إلا أنه يريد البقاء ، فهذا يعني أنه يكرهنا تجاه البشر ، وهذا يتنافى مع طبيعة الإله . وإنما كان لا يستطيع إزالة الشر ولا يريده فهذا يعني أنه لا يتوفّر لا على قدرة ولا على الحب ، وبالتالي لن يكون لها . وإنما كان يريد الشر ويستطيع إزالته - وهذا هو الحل الذي يتلاهم مع طبيعته - فمن أين جاء الشر إذن ولماذا لا يزيله ؟ >>> ». ويمكن أن نقسم المواقف الفلسفية من مشكلة الشر إلى نوعين : مواقف متطللة تبني وجود الشر وجوها موضوعياً وموافق متشائمة اعتبرت بوجود موضوعي للشر . وساندّت كمثال على المواقف المتطللة موقف < سينوزا > وغير من الفلسفه وكمثال على المواقف المتسلمة موقف < شوبنهاور > .

اعتبر < سينوزا > الشر بمثابة وهم لأن ما نسميه شرا ليس إلا عنصراً من عناصر النظام الموجود في هذا الكون . ونحن إذ نعتبر أن بعض الأفعال الفعلية شريرة فما ذلك إلا لأن عقلاً لم يستطع أن يدرك الكون ككل فنفهم أن هذا الفعل شرير لأنّه نظر إليه منعزلاً عن بقية العناصر التي يتكون منها الكون . وقدّمها اخت الرواية بموقف مماثل لموقف < سينوزا > ، فللشّر عند الرواية ليس وجود موضع وإنما يوجد في النفسنا ، أي أن الشّر ليس في الأشياء وإنما في مواقفنا منها ، وبما أن ما يحدث لنا يحدث ببرادة الإلهية فيجب علينا أن ننظر إلى ما يحدث لنا على أنه خير . وحتى وإن باذنا فعل ما أنه فعل شرير فإنه في حقيقة الأمر فعل خير إذا ما نظرنا إليه على أنه فعل ضروري للنظام الذي يسود الكون . وإنما نظرنا إلى جميع الأفعال على أنها خيرة فإننا سنعيش في راحة كبرى ولا نتألم ولا نخاف ولا نأسف ، بل نقبل كل شيء راضيين لأن ما يحدث ببرادة الإلهية كلية . وليس لنا أن ندفع التضاه والتمر . والحكيم هو الذي يعرف قوانين الوجود وبخاصة لغيرات الكلية . أما الجاهل فهو الذي لا يستطيع أن يدرك أن العالم محكم بقوانين كلية شاملة ، لذلك تراء ويشترط في تصرفاته ويفقد سعادته . وقبل الرواية ذهب أفالاطون إلى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل وليس هناك شررين بارادته .

وفي العصور الحديثة ذهب < مالرانتش > إلى أن عقلاً هو الفصل العوامل المسكونة ، وإذا كان في عالمنا شر فإن هذا هو أصل الشرور المسكونة . والشر الموجود في العالم يعتبر جزءاً من النظام الذي يسود العالم . والنضيلة الوحيدة في نظر < مالرانتش > هي محنة <>> النظام <>> الذي يسود الكون . وأنه هو الكائن الوحيد الكامل كمالاً مطلقاً ، ومنه تستمد الكائنات الأخرى خيرتها وتستدرج في الكمال حسب اقتراحها أو ابتعادها عن الله . وفي مقابل هذا الاتجاه هناك اتجاه آخر اعتبر بوجود موضع للشر ويمثل هذا الاتجاه < شوبنهاور > . يرى < شوبنهاور > أن الحياة شر ويشهد بذلك النظر في ماهية اللذة والألم . فالذئاب لا يتوفّر على الحالة لذلك لا يشعر بالألم ، والحيوانات الدنيا تعلّم متداراً طفلياً من الألم لأن طلقها على الإحساس ضعيفة . ويبدوا الألم بدرجة شديدة مع الجهاز العصبي للحيوانات القرية ، ويزداد شدة الألم كلما عرف العقل والذكاء مزيداً من التقدّم والتطور .

كلّما تصاعد الوعي كلما تزايد الألم وبلغ أشد درجاته في الإنسان يقول < شوبنهاور > : «>>> كلما ازدادت معرفة الإنسان وضوها وتميزاً ، وتزايد تكاوه ، يزداد الماء شدة . والإنسان العقري هو أكثر الناس معتلة للألم والمذاب >>> . فالشر في نظر < شوبنهاور > عنصر أصول في الحياة ، ولو أزيلت جميع الشرور من الحياة لتتحول الحياة إلى سلم لا يطاق . ففنحن كلما سلّينا المزيد من النجاح انتلبنا المزيد من الملل والضجر . وليس هناك من شيء أشد خطاً على المثل العليا من تحقيقها . إننا كالزواج وتصفاء كهزاب ، تصفاء في الوحدة وتصفاء في المجتمع . إننا كالكتفاظ والتقصي بعضاً ببعضاً طلياً للنفس إلا أن شدة الأزعاج تزعمنا ، ومع ذلك نحس التعلّمة إذا ترقينا ولكن يكون جاهلاً ، وكما أن الاهوت هو العلا من الموت فكل تلك الجنون ملاذ من الألم فالجنون - على حد تعبير < شوبنهاور > - طريق لتجنب تذكر العناب .

نتهي من هذا العرض إلا أن على الإنسان أن ينفس انفساً كلباً في التفكير في الشر جل إن التفكير في الشر يجب أن يقولنا إلى التحاذ مواقف إيجابية . فكلما ادركنا للقلم يدفعنا إلى العمل لتحقيق العدالة فإن التفكير في الشر يجب أن يدفعنا لفعل الخير . وإندراكنا للشر على أنه شر دليل على إننا نستطيع أن نثور عليه لتحقيق المثل الأعلى والقيم الأخلاقية . وكل تلك الأمر بالنسبة للموت على اعتباره أنه شر الشرور . فلتتکر الدائم يجعل الإنسان يموت وهو على قيد الحياة ، إذا يحمله هذا التفكير إلى إنسان ينتظر الموت ، ويعيش الموت باستمرار رغم أنه ما يزال على قيد الحياة : لذا يقول حديث ثبوتي شريف : «>>> أعمل لدنيك كذلك تعيش أبداً واعمل لأخرتك كذلك تموت غداً >>> » .

السؤال :

هل يمكن اعتبار النظم الإسلامي مجرد محصلة للنظمتين الاقتصادية الرأسمالي والاشتراكي ؟

مقدمة : إن اختلاف الأنماط الاقتصادية عبر التاريخ هو العكس الاختلافات الاجتماعية والثقافية ولكن بالرغم من ذلك يمكن ملاحظة بعض القواسم المشتركة بينها ، كما هي الحال بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاديات المالية الرأسمالية والاشتراكية فهل يعني ذلك أن الاقتصاد الإسلامي ما هو الا تأليف بين خصائص النظمتين او محصلة لهما ؟

التوسيع : (1) : يعتقد من الناس وحتى بعض المختصين أن الاقتصاد الإسلامي ما هو إلا مزيجاً من النظمتين الرأسمالي والاشتراكى معتبرين هذا بدل على مدى شموليته ومحتملين على بعض الدلائل التي تغير في رأيهما برأهين متعدة من بينها

ازدواجية الملكية في الاقتصاد الإسلامي تعتبر جمعاً بين الملكية الفردية في الرأسمالية ، و الملكية الجماعية في الاشتراكية كما أنه ولد موقفاً وسطاً بين تداخل الدولة من عدمه في الشؤون الاقتصادية لأنه لا يخضع لسلطة العاكم المطلقة كما في الاقتصاد الاشتراكي ، و لا يطلق الحرية التامة في الثروة الإنتاج كما في الاقتصاد الرأسمالي ، و بالإضافة إلى هذا فهو يجمع بين مادية الرأسمالي التي يبلغها فيها ومتالية الاشتراكيين في تحقيق العادلة الاجتماعية ومحو الفوارق الطبقية التي عجزوا عنها . مذكورة : لا يمكن انكر هذه المقاربات ، ولكنها لا ترقى إلى درجة البرهنة لأن الاقتصاد الإسلامي يتبع بخصوصيته التي تعينه على مثل هذه القرارات بالإضافة إلى اسبقيته الزمنية عليها .

نعيش القضية: إن الأسبقية الزمنية للاقتصاد الإسلامي تحول من المستحيل أن يكون أخذ حكمه من الاقتصاديات المادية فلما لا يأخذ عن الملحظ كما أن الاقتصاد الإسلامي لم يظهر كنتيحة لعوامل اجتماعية أو تغيرات ظرفية كما هو الحال عند الرأسمالية التي كانت ولادة الثور الصناعية او الاشتراكية التي كانت ولادة الثورة البلشفية 1917م .

اما الاقتصاد الإسلامي فمحضه الشريعة الإسلامية التي لا تتقدى بالزمان ولا المكان، كما أنه يتبع بخصائص ذاتية من بينها ازدواجية الملكية التي تسمى بالتكامل بين المصلحة الفردية والجماعية، لأن على الجماعة حقاً للأفراد يتعذر في الزكاة والصنف ، وللأفراد حقاً على الجماعة يتعذر في الاحترام والاحماليه باعتبار ملكيتهم هي الأساس الملكية الجماعية ، كما أن الاقتصاد الإسلامي ما هو إلا وسيلة لتحقيق أهداف ذاتية وبنوية لأنه يركز على عوامل ذاتية تتمثل في نفسية المسلم وأخلاقياته التي تنفعه إلى الالتزام طوعاً، بمقتضيات العدالة المالية ، تحرير الربا والوش وتحث على المال الحلال وإنفاقه وعدم تبذيره وكل هذه المعلمات تحول من الاقتصاد الإسلامي نظاماً مستقلاً له كينه الخاص .

مناقشة: ما يرتكب على الاقتصاد الإسلامي هو صعوبة تطبيقه في حين تعتبر الاقتصاديات المالية مطبقة في الواقع فكيف تفسر ذلك ؟

المرتكبة :

إن مثل هذا الطرح يدل على نظرية ضيقة وحكم مسبق يستند إلى خلائق معاصرة للإسلام كدين ، فمن الممكن إعادة بعث هذا الاقتصاد في المجتمع ، وذلك بتهيئة الأرضية الاجتماعية وإدخال الإصلاحات المناسبة بداية من الأفراد مصدراً لقوله تعالى : ((إن الله لا يغير بقوم حتى يغيير ما بأنفسهم)) وبذلك يبقى الاقتصاد الإسلامي قادرًا على طرح الحلول المناسبة ل مختلف الأزمات ، على أن يتم ذلك بصورة مرحلية .

الخاتمة: وبهذا يتضح أن أصلة الاقتصاد الإسلامي يستحيل معها أن يكون هذا النظام مجرد تليف يجمع بين الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي .

الدرس : الأخلاق

السؤال : هل يمكن إقامة الأخلاق على أساس العقل وحده؟

إن المناهِب الأخلاقية وجّهت نتيجة محاولة الفلسفه فهم وتقدير الأخلاق العلية أي السلوك اليومي للناس ولذلك قلول خلاف وجهه هذه المناهِب هو أساس القيم الأخلاقية وقد تعددت المناهِب الأخلاقية بحسب تعدد هذه الأسس والتي من أهمها العقل فهل يمكن اعتبار العقل أساساً وحياناً للقيم الأخلاقية بمعنى آخر هل يمكن أن يجمع الناس كلهم على إن الأخلاق تبني على العقل وحده العقل أساس القاعدة الأخلاقية:

التحليل:

يدّهُب بعض الناس أن العقل هو الذي يصنع القيم الأخلاقية وإن القيم الأخلاقية تتمثل في الفضيلة حيث كان سقراط يقول إن العقل مصدر الفضيلة والخير الأسمى إلا أن هذا الموقف يعترضه من جديد وفقه القیلسوف الالماني كانتن الذي كان يرى أن العقل هو أساس القيم الأخلاقية وأن هناك مبدأ واحد يعتبره الناس خيراً وهو الإرادة الحيرة (النية الطيبة) هي وحدها خيراً مطلقاً وهي لا تقتضي شيئاً وإنما يقتضيها الثاني ومن ثم فالامر الأخلاقية نوعين - الأوامر الشرطية ونعني بها القيام بالفعل لخير مطلوب (غنية) - والأوامر القطعية القيام بال فعل لغاية ذاتية الحق من أجل الحق وهو وحده الفعل الأخلاقي مثل الناجر الذي يستقيم مع زبانه يفعل ذلك ملبياً للواجب ولكنه بداعي المنفعة لا الواجب والإرادة الخيرة تعمل بداعي الواجب لاطلاقاً للواجب ولذا سميت أخلاقاً كليتاً بالأخلاق الواجب

لقد يهاب على كتفه أنها نظرية ومسورة ولا تفهم إلا بالخلق التي تتطلب مع أوامر العقل وتهمل الأخلاق الناجمة من الشعور بينما يتصرف الناس حسب شعورهم أكثر مما يتصرفون حسب عقولهم .

ليس العقل الأساس الوحيد للأخلاق:

لقد وجدت الكثير من الأسس الأخلاقية قبل كانتن منها مبدأ اللذة الذي كان يعتبر في نظر أرسطو القوريئنلي هو العين المطلقة حيث قال اللذة هي الخير الأعظم وهي مثيلات القيم جميعاً ثم عمل أرسطو على تطوير مذهب اللذة إلى منفعة حيث كان يرى أنه هناك لذة أفضل من لذة أخرى فلذة العقيقة أفضل من اللذة الحسية ثم عمل بيتكم تطوير مذهب المنفعة ووضع لها مقاييس كما وجد فلاسفة الإسلام في الدين العبد الملازم لإقامة الأخلاق لأن العقل وحده لا يملك القدرة على التمييز بين الخير والشر كما ان الواجبات كلها سمعة ونيلهم على ذلك اختلاف القيم باختلاف الديانات ويمكن إقامة الأخلاق على أسس أخرى كما فعل بعض النساة الآخرون كصاحب الترعة الاجتماعية المجتمع

لقد لا يمكن بناء الأخلاق على مبدأ اللذة وحدها او المتنفسة وحدها لأن المتنفس متعلقة مصلحب قوم عند قواند كما ان الدين لم

يوجد عند كل الشعوب،
اساس القيمة الأخلاقية ليس واحدا
لا يمكن ان يبني الأخلاق على مبدأ واحد حتى ولو كان العقل و الدين نظرا الى ان القيم الأخلاقية تسمية متغيرة عبر الزمان وامكان
وهي تابعة لشروط مختلفة تحكم فيها فالمجتمع الإسلامي يتمسك بالدين اولا و بالعقل ثانيا كمبدأين أساسين في إلامة الأخلاق دون
إهمال العبادى الآخرى
الخاتمة: معيار العمل الأخلاقي ليس واحدا فقد تعددت مبادئ القيمة الأخلاقية بتنوع المذاهب الأخلاقية لكن الأخلاق الإسلامية تركيبة
شاملة لما تحرّيه المذاهب الأخرى.

الدرس : الأخلاق و الاقتصاد

السؤال : هل الدولة بحاجة إلى الأخلاق ؟

* الطريقة الجدلية

المقدمة : إن الدولة في تنظيم أمورها وتسيير شؤونها، تحتاج إلى هيئة تشرف على تنسيق وتنظيم حياة الأفراد داخل إطار اجتماعي. وهو ما يعرف بالسلطة الحاكمة و هي تصل على وضع القوانين و تطلب من الأفراد الالتزام بها لقصد تحقيق المصلحة العامة. إلا أن هذه القوانين قد لا تقوى على ضبط العلاقات الاجتماعية خصوصاً كثلاً، فتنتظم علاقة الفرد بالفرد
من جهة و علاقة الفرد بالجماعة من جهة أخرى يجعل للأخلاق مكانة ودوراً في التنظيم السياسي ، فهل الدولة تحتاج
الأخلاق في نظام حكمها أم يمكنها ممارسة العمل السياسي ؟ بمعنى آخر هل يمكن ممارسة السياسة في الحكم دون ما
حلجة إلى الأخلاق ؟

* التحليل :

الدولة في غنى عن الأخلاق :

إن الأنظمة الفردية التي سادت قديماً لم تعر اهتمام بالجاذب الأخلاقي في الحكم. بل اهنت كثيرون بالقوة ، ولعل ذلك يظهر
بوضوح في نظرية العقد الاجتماعي عند (هوبز) ، ونظرية القوة و القليلة عند (بن خلدون) في وصفه لكيفية قيام الدول وسقوطها ،
الآن ما ذهب إليه المفكر الإيطالي (ماكيافيلي) (ماكيافيلي) (1469-1527) بعد الأخلاق عن الدولة كونه يعتبر أن القوة السحرية للتاريخ هي
المصلحة المادية والسلطة ويرى في مولفه الرئيسي "الأمير" إن الدولة التي تقوم على الأخلاق والدين تتنهار بسرعة ، فللمهم بالنسبة
للحاكم هو تحقيق الغاية المنشودة وهي قوة الدولة وسيطرتها بليلة وسيلة كانت "الغلوة تبرر الوسيلة" حيث كان يعتبر من المسوح
به استخدام كل الوسائل في المصراع السياسي مبرراً بذلك القسوة والوحشية في صراع الحكم على السلطة. كما يرى أن فساد الدولة
وتدھور العمل السياسي يعود إلى تخل الخلق لكن التاريخ يشهد أن مجمل الأنظمة التي قدمت على القوة والأخلاق
و تخلت عن الأخلاق و لتحقيق القيم في الحكم كانت تهلكها الفشل . والذين لذلك يفصلون بين السياسة والأخلاق.

الدولة بحاجة إلى الأخلاق :

لقد أمن بعض الفلاسفة منذ التقديم بضرورة إدخال الأخلاق في العمل السياسي ، فقد نظر (أرسطو) إلى علم الأخلاق على أنه علم على هدفه تنظيم الحياة الإنسانية بتحديد ما يجب فعله وما يجب تركه وهذا لا يتحقق إلا بمساندة القائمين على زمام الحكم باعتبار أن كثيرا من الناس لا يتجرّبون الشر إلا خولا من العقل .

ولذلك فقد حذر (أرسطو) غلبة الإنسان من الحياة في مسهّل كتابه : " الأخلاق إلى نيتوماخوس " على أنها تحقق " الخير الأعظم " وبدون معرفته والوقوف عليه لا تستطيع أن توجه الحياة .

يبنوا في العصر الحديث ربط (إيمانويل كانت) (1724-1804) فيلسوف الماتي السياسة بالأخلاق ربطا محكما . وبين على عكس (ماكيافيلي) أن الغلبة من وجود الدولة هو مساعدة الإنسان وتحسين ظروف حياته وجعل من السياسة وسيلة لتحقيق غايتها وهي خدمة الفرد حيث يقول : " يجب أن يحافظ كل إنسان بالاحترام التام كونه غالية مطلقة في ذاته " .

وقد عمل كثيرون خلال كتابه " مشروع السلام الدائم " على أن الحياة السياسية داخل المجتمع الواحد وخارجه يجب أن تقوم على العدل والمساوة . وقد كان لكتابه تأثيرا على الأنظمة الحاكمة في أوروبا . وقد جاء في المادة الأولى من لائحة حقوق الإنسان : " يولد الناس جماعة حرارا متسللين في الكرامة والحقوق " .

وهي قيم أخلاقية يصل المجتمع الدولي على تحقيقها .

لكن الحياة الواقعية التي يعيشها الإنسان وتعيشها الدول لا تقوم على مبادئ ثابتة بل مبنية بالحالات الخاصة التي لا تجعل الإنسان يرجع إلى هذه المرتبة من الكمال التي يعامل فيها أخيه الإنسان على أنه غالية في ذاته .

الدولة تعتمد على السياسة وتحتاج إلى الأخلاق :

الإنسان مني بالطبع ، كان لابد أن يعيش الإنسان في جماعة ، وأن تكون له مع هذه الجماعة مقتضيات الحياة السعيدة ومن هنا كان قيام المجتمع بحاجة إلى السياسة لتصنع نوع الحكم الملائم له وبحاجة إلى الأخلاق لتنظيم علاقة الفرد بجماعته وبغيره من الأفراد .

المختصة : إن الدولة في حاجة ماسة إلى الأخلاق ، وحتى الدول العلمانية التي تتصل الدين عن الدولة تتبنى الكثير من القواعد الأخلاقية في أنظمة حكمها ، فالأخلاق ما هي إلا قانونا في جقبه العملي .

السؤال : أيهما أجدب بتحقيق العدالة : الأخلاق أم القانون ؟

إذا كان القانون جملة من القواعد العملية المفروضة على الإنسان من الخارج لتنظيم شروط حياته والأخلاق إلزام داخلي يأمر وينهى في مجال الخير والشر تكلاما يهم بالإنسان ولكن من زاويتين مختلفتين لها يطرح السؤال أيهما أجدب بالعدالة الاجتماعية ؟ التحليل :

التفضية 1 يرى انصار الاتجاه السياسي أن القانون هي التي تحقق العدالة الاجتماعية لأن القانون هو الحراس الأمين للنظم الاجتماعي والموجه للسلوك الأندراد والمنظم لعلاقتهم لدرجة أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بدوله يقول مونتسوكو ليس هناك من ظلم أو عدلا إلا ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية . ويقول شوبنهاور الأخلاق من صنع الضعفاء حتى يقاومون من شر الأقوياء .

ووجهتهم في ذلك أن الطبيعة شريرة وبالتالي لا يمكن لها معايير العدالة الاجتماعية على الأخلاق تقد: أصحاب هذا الاتجاه أهلوا الجحود الغير في الإنسان ونظرتهم تشاؤمية إذ أن القوانين كثيرا ما تكون جائرة كما انه في مقدرة الإنسان الإفلات منها وتجاوزها .

التفضية: يرى أصحاب الاتجاه الأخلاقى أن التضليل الخلقي كالازام داخلي جدير بتحقيق العدالة الاجتماعية لأنه يتبع صاحبه بينما حل يقول بيرغسون (الأخلاق من ابتکار الأبطال للهداية الإنسانية جماعاً .

يقول كاتط شينان يعلن اعجلى سعاد مرصعة بالنجوم وضمير يعلم كلبي يقول اتجاز الأخلاق من صنع الأقوية ووجهتهم في ذلك أن القانون لا يستطيع مرأة الفرد وبالتالي يمكنه الإفلات منه ولكنه لا يستطيع الإفلات من ضمير بالإضافة إلى أن طبيعة الإنسان خيرة .

تقد: لكن هناك من يتميز بضعف الضمير وبنية مريضة وبالتالي لا ينبع تركهم وشتمهم كما أن بناء الحالة على الأخلاق معناه إخضاعها للعلفنة والعلفنة متقلبة ومتغيرة التركيب: وعليه فالعدالة الاجتماعية تتحقق بالجمع بين القانون والأخلاق لا يمكن قيامها بأحددهما دون الآخر أن قيم العدل يتضمن

التفيد بالصالح العام وهذا ما يفرض علينا احترام القانون أخلاقياً كان أم اجتماعياً الختمة: إن التعامل في العلاقات الإنسانية وقيام العدالة الاجتماعية يتم بالقانون الذي يعتمد على العقل وبالأخلاق التي تعتمد على المانعة فإذا كان القانون يمثل روح هذه العلاقات فإن الأخلاق يمثل حوارتها.

الدرس : الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية

إلى أي حد يمكن اعتبار الحقيقة مطلقة في الفلسفة ؟

طرح المشكلة: "احتلال وجود رأيين جدللين متلاقيين"

إن موضوع الحقيقة لاتخذ وجهات نظر متعددة من طرف الفلسفة ، والمعنى ، والعلماء . فهناك من يرى أن الحقيقة مطلقة دون إدخال الذات ، وهناك من يرى أن الحقيقة نسبية متغيرة حسب معرفة الذوات لها ، دون وجود طابع موضوعي أو خارجي ، ففي ظل هنا التعدد والتباين في فهم الحقيقة وإدراكتها على حقيقتها الحقة ، يمكننا طرح تساؤلات عدّة حول مشكلة الحقيقة في الفلسفة: إلى أي مدى يمكن اعتبار الحقيقة مطلقة دون وجود ما يسمى بالنسبة في الفلسفة ؟
محاولة حل المشكلة:

1- الأطروحة:

إن مقياس الموضوع والبادحة والصدق والبيان هو أساس الحقيقة المطلقة للفلسفة ، ومن هؤلاء الفلسفة والمعنى نجد أمثلة الفلسف المغربي "رينييه ديكارت" الذي يعتبر قطب رئيس للفلسفة الحديثة ، ولقد فجر المسر الحديث بمقولته الشهيرة: «ـ أنا أفكر إذن أنا موجود»ـ هذا الكوجيتو الذي يحمل حقيقة مطلقة في البديهييات الرويلاصية التي تعتبر ضرورية وواضحة بذاتها كقولنا مثلاً في البديهييات ، أن الواحد أكبر من الجزء أو أن لثنين صفت الواحد وأن $1+1=2$ ، وفكرة البادحة والموضوع لدى ديكارت لم تظهر لها الوجود إلا إذا ثبّت أن ذلك الشيء البديهي حق و عدم التقاد بالآفكار السابقة ، ول فكرة الموضوع لن تستثن إلا بالشك المنهجي المنظم الذي يتحقق تتلاজ صححة وواضحة دون شك هدام بمعنى دون الشك من أجل الشك ، بل الشك الذي هو في حد ذاته تفكير ، وفي هذا المقام يحصل ديكارت على الحقيقة المطلقة عن طريق ما يسمى البادحة والموضوع وذلك وفق وضوح التفكير ، وهناك إلى جانب هذا الرأي وهو رأي الفيلسوف الهولندي: "بلروخ إستنورا" الذي يرى بأنه ليس هناك معيار للحقيقة خارج عن الحقيقة ، بل مجمل الحقيقة كلها تتجلى في فكرة الصدق حيث أن التور يكشف عن نفسه وعن الجهل ، وكذا العدل يكشف عن نفسه ومعيار الكتب ، وكذا الخير يكشف عن نفسه وعن الشر ، هنا ما تفهمه من خلال الفيلسوف اليوناني سocrates حيثما أراد تجميد العدالة في المجتمع ، حينما حارب السفسطانيين في قضية مطلقة الأخلاق حيث اعتقدوا أنها ذاتية وخاصة ، وخلصة فكرة العدالة والتي من أجلها ملت عن طريق الإعدام . في هذا المقام تكمن الحقيقة المطلقة دون منازع.

2- تقويض الأطروحة:

حقيقة إن الحقيقة المطلقة تتجلى في الموضوع ، والبادحة ، والصدق ، والبيان ، والثبات وما هو دام سرمدي ، ولكن هناك من عارض معارضه شديدة هنا الطرح للحقيقة ، وأعطى بديلاً للفلسفيا يتجلى في الحقيقة النسبية. وفي هذا الموقف التقى بهم هناك فلسفه أمثل "بيرس شارل" الذي يرى أن الحقيقة نسبية وذلك من خلال فكرة النفع أي المصلحة من خلال أي فعل أو سلوك من أي إنسان وجب أن يترجمه العمل والتطبيق وفي هذا الصدد يقول "بيرس": "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتهي من هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر" ، ومعنى هذا القول أن المعرف الصحيحة إنما تقتضي بالنتائج التي تترتب على طبيعتها في الواقع وإن حقت لنا نتائج إيجابية ملموسة كانت صحيحة ، وإنما لم تتحقق تلك كانت خاطئة ، وهناك أيضاً "لويلام جيمس" الذي يقول: "إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي" وأيضاً يقول: "الحق ليس التفكير الملاحم لغليه" ، ومعنى هذا القول عند جيمس هو أن الحق عندما يكون حقاً إلا إذا كانت مصلحة ما دون وجود خلائق ، لأن لو كانت هناك غلبة لأسباب الحقيقة مطلقة ، وهذا غير موجود في البرغماتية ويضيف "جيمس" مبيناً بأن العدد (27) يمكن احتلال وجود هذا العدد بهذه الصورة بالاحتمالات عدّة ، فبإمكان أن يكون مكتب العدد (3) ، أو حاصل ضرب (9×3)، أو حاصل جمع (1+26)، أو باقي طرح (73) من (100) أو بطرق لا نهاية لها ، وهذا ينميكتنا القول بأنها احتمالات مصادقة وذلك حسب ما تضيقه تحن إلى العلم لأنه من منطقتنا ، أي من ثوابتنا دون وجود حقيقة مطلقة ، بل هناك حقيقة نسبية وكم نجد "جون ديوبي" الذي يرى أن التفكير يعتبر أدلة أو وسيلة للجا إليها كلما مصادقتا مشكلة تفترض سينانا ، وذلك عن طريق حل هذه المشكلة عن طريق ابتكار الوسائل المضوربة وتجاوز المواقف المعتادة ، وهذا بالضبط الحقيقة النسبية ، لأنه لا تحصل نفعه واحدة ، بل تنمو وتتطور وتترافق بالعمل والتجارب.

3- التركيب:

إن الحقيقة ليست واحدة بل هناك حقيقة تتجلى في الحقيقة المطلقة حسب ما هي موجودة في فكرة الموضوع والدعاة عند المعلقين ، والحقيقة النسبية التي توسيها المفهوم والمصلحة عند البرغشتين ، ولكن كل من الموضوع والمعنى يحكمها معيار نسبي أي أنه متغير غير ثابت ، لأن معيار الحقيقة في مطلع الموضوع والمعنى كلاماً ليس غير مطلق.

حل المشكلة: "النصل في المشكلة المتجلبة فيه"

إن معيار الحقيقة في الفلسفة من جهة الموضوع والمعنى ليس بالإطلاق ، بل بنوع من النسبية والتغير ، لأن الحقيقة المطلقة تتواجد في الحقائق الرياضية والعلمية والفيزيائية نتيجة معيارها التجاري ، غير شأن الحقيقة في الفلسفة.

الطريقة بجدلية

الإشكال: هل ترى أن المفاهيم الرياضية في تطورها تابعة من التجربة أم من العقل ؟

لقد انقسم المفكرون في تفسير نشأة المفاهيم الرياضية إلى ترعرعته عقلية أو مثالية يرى أصحابها أن المفاهيم الرياضية من إبتكار العقل دون التجربة وتنزعة تجريبية أو حسية يذهب لنصارها إلى أن المفاهيم الرياضية مهما بلغت من التجريد العقلي فإنها ليست من العقل في شيء وليس لها طبيعة بل يكتسبها الإنسان عن طريق تجربة الحسية فما حقيقة الأمر ؟

فهل المفاهيم الرياضية في نوها اليقنة من التجربة أم من العقل ؟

يرى أصحاب الاتجاه المثالي أو العقلي أن المفاهيم الرياضية تابعة من العقل موجودة فيه قبلها فهي توجد في العقل قبل الحس أي أن العقل لم يفتقر في البداية إلى مشاهدة العالم الخارجي حتى يتمكن من تصور مفاهيمه وإبداعها وقد كان على رأس هذه الترعرع أفلاطون الذي يرى أن المفاهيم الأولية الرياضية توجد في عالم المثل فالخطوط والأشكال والأعداد توجد في العقل وتكون واحدة بذات ثابتة وأزلية يقول أفلاطون (أن العلم قائم في النفس بالنظرية والتعلم مجرد تذكر له ولا يمكن القول أنه اكتسب من الواقع المحسوس) فهو يرى أن المفاهيم الرياضية لا تدركها إلا بالذهن وهذه مللتعريفات الرياضية مجالها ذهن ولا تتحقق إلا بواسطة العقل دون حاجة إلى المحسوسات فالتعريفات للحقائق الرياضية واحد لا يتغير واضح متميز وعلى شاكلة هذا الطرح ذهب ديكارت إلى أن الأعداد والأشكال الرياضية الأكابر لا يجوز فيها الخطأ وفي هذا يقول (إنها ما ألقاها الله في الإنسان من مفاهيم) أي بمعنى المفاهيم الرياضية ويؤكد مالبرانش من جهة ذلك حيث يقول (إن العقل لا يفهم شيئاً ما إلا يرويه في فكره اللامنهاني الذي لديه وأنه لخطأ خالص أن تغلق ما ذهب إليه فلا سلامة كثيرون من أن فكره اللامنهاني قد تكونت من مجموعة الأفكار التي تكونها عن الأشياء الجزئية بل المكس هو الصحيح، فالآفكار الجزئية تكتشف وجودها من ذكره اللامنهاني كما أن المخلوقات كلها تكتسب وجودها من الكائن الإلهي الذي لا يمكن أن يتبرع وجوده عن وجودها) إننا فين يقول لم تخلي فكرة الله ولا فكرة الامتداد بكل ما يتبرع عنها من حقائق رياضية وفيزيائية فقد جاءت إلى عقولنا من الله و يمكن أن نتصم كائناً إلى هذه الترعرع رغم أنه كان يقصد التركيب بين التفكير العقلي والتفكير العسر فهو يرى أن الزمان والمكان مفهومان عظيمان ثقليان سابقان لكل معرفة تجريبية ويؤطرانها وهم يرون أن هذه الحقائق تدعى نظرتهم وهي كلتالي: إن الملاحظة لا تكشف لنا على الأعداد بل على المحدودات كذلك أن المكان الهندسي الذي تتصوره على شكل معين يشبه المكان الحسي الذي نلاحظه بالإضافة إلى أن الخط المستقيم للثمن الاستثناء لا وجود له كذلك بعض التوانين كالمعلمات بين الأشكال كما أن الكثير من المفاهيم الرياضية مثل 0.7 لا ترجع إلى الواقع المحسوس .

إن القول بهذا الرأي لم يقصد للتف ذلك أنه مما تبدو المفاهيم الرياضية مجردة فإنه لا يمكن القول بأنها مستقلة عن الواقع الحس و إلا فكيف نفس الاتجاه التطبيقي للهندسة لدى الشعوب التقديمة خاصة عند الحضارات الشرقية في استخدامها

الطرق الرياضية في الزراعة والحساب وهذا ما يدل على ارتباط الرياضيات أو التفكير الرياضي بالواقع .

وعلى عكس الرأي السليق نجد أصحاب المذهب الحسي أو التجريبي مثل جون لووك "دافيد هيوم" جون ستورات مل يرون أن المفاهيم الرياضية في رأيهما مأخذة ممثل جميع معرفتنا من صميم التجربة الحسية ومن الملاحظة العينية فمن يولد فانيا لعلة فيما يقول هيوم لا يمكن وبالتالي أن يعرف ما كان يترتب على انتبهات تلك الحالة المفترضة من أفكار فالمكروف لا يعرف ما اللون والأسم لا يعرف ما الصوت، إن الانتبهات المباشرة التي تلتها من العالم الخارجي هي بمثابة توافد للأذكار ومعلمات للعقل، ونجد جون ستورات ميل يرى (إن المفاهيم الرياضية فيما يقول والخطوط والدوائر التي يحملها كل واحد في ذاته هي مجرد نسخ من النقط والخطوط والدوائر التي عرفها في التجربة)، وهناك من الآلة والشواهد من الواقع النسبي ومن التاريـخ ما يزيد هذا الموقف، فعلم النفس بين لنا أن الأعداد التي يدركها الطفل في بدء الأمر كصفة للأشياء ولكنه لا يقوى في سنواته الأولى على تجربتها من محدوداتها ثم أنه لا يتصور إلا بعض الأعداد البسيطة فإذا ما زاد على ذلك قال عنه (كثير) فشلاً لو أعطيـنا مثل ثلاثة حبات زيتون وأعطيـنا بال مقابل أحـاد الأكـبر حـسـ حـبـتـ فـلـاحـظـ أنـ الطـفـلـ الصـغـيرـ يـشـعـ بـضـيقـ كـبـيرـ لأنـهـ يـرىـ أنـ حـصـتهـ أـقـلـ منـ حـصـةـ أـخـيـهـ لـكـنـ حـكـمـهـ لاـ يـسـتـدـ إلىـ أنـ حـصـةـ أـخـيـهـ الأـكـبـرـ تـتوـقـهـ بـ(2)ـ لأنـ هـذـهـ الـعـمـلـيـةـ تـنـطـلـبـ مـنـهـ النـظـرـ إـلـيـ كـمـيـةـ الـزـيـتونـ بـاعـتـبارـهـاـ وـحدـاتـ مـجـرـدـةـ مـنـ مـنـافـعـهـاـ تـمـ طـرـحـ مـجـمـوعـ الـوـحدـاتـ الـتـيـ لـيـهـ مـنـ مـجـمـوعـ الـوـحدـاتـ الـتـيـ كـانـتـ مـنـ نـصـيبـ أـخـيـهـ وـهـذـهـ الـعـمـلـيـةـ لـيـسـ بـوـسـ الطـفـلـ الـقـيـامـ بـهـاـ فـيـ مرـحلـةـ الـأـوـلـىـ،ـ كـثـلـكـ لـأـنـ الرـجـلـ الـبـداـنيـ لـيـقـصـلـ هـوـ الـأـخـرـ الـعـدـدـ عـنـ الـمـعـدـودـ فـقـدـ كـانـ يـسـتـخـدـمـ لـكـلـ شـيـءـ كـلـمةـ خـلـصـةـ بـهـ قـيـاسـ (2)ـ يـعـرـ عنـ جـنـاحـيـ لـلـطـيـرـ وـالـعـدـدـ (4)ـ يـعـرـ عنـ قـدـمـيـ الـطـيـرـ وـقـدـ كـانـ الـيـدـ تـلـيـرـ كـبـيرـ فـيـ الـحـسـبـ حـتـىـ قـالـ لـسـيـنـسـ

أنها آداة الحساب، إذن فالمفاهيم الرياضية بالنسبة لعلمية البدانى والعقل لا تفارق مجال الإدراك الحس وكتلها ملامة للشىء المدرك كالطهول والصلة. أما من التاريخ فتاريخ العلوم يدلنا على أن الرياضيات قبل أن تصبح علمًا عقلياً قطعت مرحلة كلها تجريبية ودليل ذلك أن العلوم الرياضية المادية هي التي تطورت قبل غيرها فالهندسة كان قائم بذلك سباق الحساب والجبر لأنها أقرب للتجربة ويظهر أيضًا أن المفاهيم الرياضية الأكثر تجربة اخذت نشأتها بمناسبة مشاكل محسوبة مثل تكعيب البراميل والعب الصنفية التي عملت على ظهور حساب الاحتمالات.

إنه لمن الواضح أن العلم لا يجد أيام صعوبة في تطبيق هذه المعانى ولكن هنا لا يعني أن نذكر دور العقل في تحصيل هذه المعانى ولهذا ظهر الاتجاه التوفيقى بين الطرفين.

إن الخطأ الذى وقع فيه المثاليون والتجريبيون هو أنهم فصلوا العقل عن التجربة والحق أنه لا وجود لعلم مثلى أو عقلى ولا أعداد وأشكال هندسية تتناسب بوجود ذاتها مثل الأفكار الأفلاطونية والقولب الكقطنية القليلة ونجد جون بياجى الذى يرى أن للعقل دوراً ايجابياً ذلك أن عملية التجريد واكتساب المعرفى عمل عقلى ويرى في المقابل أن العقل لا يحمل أي معرفى قطريّة قليلة بل كل ما فيه قدرة على معرفة الأشياء وتنظيمها ويرى كذلك جون سارتون أن العقل لم يدرك المفاهيم الرياضية إلا من جهة ارتباطها بلوائحها المادية ولكنه انتزعها بالتجربة من لواحقها حتى أصبحت مفاهيم عقلية بحثةً وإنما نجد بوانكارى يقول (و لم يكن في الطبيعة أحجام مثلى لما وجد علم مترافقها حتى أصبحت مفاهيم عقلية في نظره بدون عقل مسلط عليها لا معنى لها يقول أحد العلماء الرياضيين (إن دراسة معرفة الطبيعة تعد أكثر المتابعة بعد اكتشافات الرياضيات) لا شك أن التجربة كانت في البداية منطلقاً للتفكير الرياضى ومنه له ولكن منذ ذلك العهد أصبح من الصياغات طرح مشكلة اسبقية العقل أو التجربة في تشوّه هذا التفكير لأن هنا التفكير الرياضى تتطور بمقدمة مستقرة نحو المنطق أو الملة العقلية الخالصة رغم الفارق الذي يظهر بين التجربة من جهة والمجرد العقلى من جهة أخرى فإن اللغة الرياضية تبقى نافعة جداً في معرفة العالم المحسوس معرفة علمية.

السؤال:

أي الفصلان يمكنهما أن تميز بين التفكير المنطقي والتفكير الرياضى؟

المقدمة:

الاستنتاج هو إحدى طرق التفكير الأكثر عموماً وهو وسيلة برهان فتنقل من المقدمات المسلمة بصدقها إلى النتيجة الصالحة التي تلزم عنها وهو منطق مشترك بين المنطق والرياضيات مما يجعل على الإلتئام بين طريقة التفكير في المنطق وطريقة التفكير في الرياضيات ولهذا نجد أنفسنا محولين على التساؤل عما يمكن أن يفرق بينهما ، أو بمعنى آخر هل يختلف التفكير الرياضي عن التفكير المنطقي؟

المشكلة:

بـ1: يقوم المنهج الاستدلالي على مبادئ عامة ، يجب تحديدها في البداية كـ يستقيم هذا الاستدلال وتحدد طرقه ، ويتميز التفكير الرياضي والتفكير المنطقي على المساواة بتحديد مبادئهما بطريقة قليلة بحيث تكون هي أسلس الاستنتاج ، ومن ثم فالتفكير الرياضي يقوم على مجموعة من المبادئ تعتبر هي الأساس المشروعة لقيامه كتفكير خاص كما يقوم التفكير المنطقي على مبادئ خاصة تعتبر هي أساس الاستدلال المنطقي المشروعة وبدون هذه المبادئ لا يستقيم الاستدلال ويتغير الاستنتاج.

والمبادئ التي تقوم عليها الرياضيات هي:

أولاً التعاريف: وتعنى بها تحديد جميع الرموز المستخدمة في التفكير الرياضي كالأعداد والأشكال الهندسية والعلاقات الرياضية والرموز المتعلقة بقيم الأعداد والوحدة لطبيعة ونوع العلاقة الرياضية كعملية القسمة والجذر التربيعي إلى الخ ...

والإ جاب التعريف هناك:

البديهيات أو (الأولويات) وهي المبادئ العقلية الأولية الصالحة بذاتها صدقًا متروريًا ولا تتطلب البرهان على صدقها مثل قولنا الكل أكبر من أجزاءه ، أو النسبة هي نصف العترة ، وأن الكفين لكم آخر متباينين.

وهناك أيضًا:

ال المسلمات: أو (المصادرات) وهي تلك القضايا الشديدة العموم التي يضعها الرياضي في أحد فروض الرياضيات دون أن يبرهن عليها والتي تعتبر كقواعد أو مقدمات مصادقة ضرورية للاستدلال ، إذا التعريف والبديهيات وال المسلمات هي المبادئ العامة التي يقتضيها الاستدلال الرياضي كشرط ضروري ، أما المنطق فيقوم أيضاً على مبادئ عامة بدونها لا يصح الاستدلال المنطقي مثل تعريف الحدود وأنواعها والقضايا وأنواعها وال العلاقة المنطقية ومعرفة الموضوع ، والمحمول ، والمفهوم ، والقضية المركبة ، والقضية البسيطة ، والقضية الحاملية ، والقضية الشرطية ، ومعرفة التواعد العلامة الخاصة بالإستدلال العباشر أو غير العباشر (القولس).

بـ2: رأينا أن الاستدلال الرياضي والاستدلال المنطقي كلاهما قائم على الاستنتاج إنطلاقاً من مبادئ معينة غير أنه إذا كان الاستنتاج إنطلاقاً من مبادئ معينة غير أنه إذا الاستنتاج مشتركاً بينهما فهذا يلزم عنه أن طريقة بينهما واحدة، يرى بوانكريه أن الاستدلال الرياضي مختلف عن القياس لأن القياس لا نصل فيه إلى نتيجة جديدة بالنسبة للمعتمدات بل هو تكرار المعتمدات فالحدث الأكبر والحدث الأصغر اللذان نجدهما في المعتمدات نجدهما في النتيجة أيضاً وهكذا فالقياس نوع من تحصيل الحاصل، أما الاستدلال الرياضي وإن كان ابتكار النتيجة وهذا بخلاف نتائج القياس، ويرى بوانكريه أن نتيجة الإبتكار الرياضي يشبه في طبيعته الإبتكار العلمي فهو قائم على نظام.

فيسخدم الرياضي عته في حل قضيته ويطلب في ذلك جهداً أكبر وتقساً أطول، ولا يهدى إلى الحل بنفس السهولة التي يجد عليها القياس.

ويرى جوبلو من جهةه ما يتميز به الاستدلال الرياضي بصفة خاصة هو كونه يعتمد على التعميم وهذا التعميم نوعان فهو انتقال من المحيط إلى المركز أو انتقال من الخاص إلى العام ومثال الأول الحالة البسيطة الثالثة بأن مجموع زوايا المثلث تتساوي قائمتين إلى البرهنة على صدق حلة ثالث تركيبها منها وهي الثالثة بأن مجموع الزوايا القائمة في أي شكل كثير الأضلاع تتساوي ضعف أضلاعه ناقصاً أربع قوائم.

ومثال الحال الثانية من الحال من الخاص إلى العام: إذا ثبتنا أن زاويتي القاعدة في المثلث متتساوي الساقين أب ج متتساويتان فإنه يمكننا تعميم هذه القضية على جميع المثلثات متتساوية الساقين ، مع صرف النظر عن مقدار كل زاوية ، وبذهب ديكارت من جهةه أيضاً إلى أن التفكير الرياضي مختلف عن الاستنتاج القياسي لأن القياس لا يتوقف على التحليل الكامل الذي يسع الاستنتاج الرياضي هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن القياس ينتقل من قضيتين علمتين إلا لحقيقة ثلاثة أقل عموماً منها بينما يعتمد التفكير الرياضي على عملية التعميم كما وأنا.

ونستنتج مما سبق أن المنطق مختلف عن الرياضيات أولاً في كون النظرية المنطقية لا تشمل بالقدر الكافي جميع العلاقات التي يتطلبها التفكير الرياضي ، ثانياً أن التعريف في الرياضيات أكثر منها في المنطق ثالثاً ، أن التفكير الرياضي قائم على عملية التعميم وليس المنطق كذلك.

رابعاً: توفر الرياضيات على كثرة من البيانات وال المسلمات لا يتولر عليها المنطق التدبر.

بـ3: لقد رأينا أن الطريقة الاستنتاجية مشتركة بين الرياضيات والمنطق مملاً جعل قضائاهما تتداخل وما جعل ارسانه قديماً يرجع المنطق للرياضيات غير أن سعة التحليل الرياضي وخصوصية علاقته حدث الفرق بين الرياضيات والمنطق فضلاً على أن الرياضيات مجالاً واسعاً في التطبيق فلتحتها صارت مستخدمة في مختلف العلوم التي تطلع إلى النقاً لكن تطبيق المنطق يجد مجده في صيغ لغة التعبير العددية وفي أساليب البرهان العقلي.

الختمة:
لقد لمسنا الجوانب المختلفة بين المنطق والرياضيات في الجزء الثاني ثم انتهينا إلى بيان أهمية كل منها مع هذا الإشارة ان الرياضيات تبدو أوسع مجالاً في تطبيق المنطق .

وعندنا توقف هذه المقارنة عند حدود معطيات النظرية المنطقية التجريبية أو (القياس) لكن المنطق الرياضي الذي ينظر في قضايا العلم ، والمنطق الجدلية يكون مجالها الواقع وخاصة المنطق الجدلية الذي يأخذ صبغته الاجتماعية عند ماركس.

السؤال : هل ترى أن المفاهيم الرياضية نابعة من التجربة أم العقل ؟
طرح المشكلة:

باعتبار أن الرياضيات علم من العلوم التجريبية التي تتعلق بالمقدار الكمية ، والتي تبحث في الرموز مجردة ومجلتها التصور العقلي البحث ، اثبّرت تسلولات عدّة في شأن أصل الرياضيات ومصدرها ، فهناك من ردها إلى التجربة وهناك من أرجعها إلى العقل ، في ظل هذا التزاع يمكننا طرح التساؤلات التالية:

هل أصل الرياضيات التجريبية أم العقل؟ أو بعبارة أخرى: هل أصل الرياضيات عقلي خالص لا صلة لها بالواقع الحسي؟
محاولة حل المشكلة:

1- الأطروحة:
إن أصل الرياضيات عقلي خالص حسب ما يرواه الفلاسفة المتألدون أمثال الفيلسوف اليوناني "أفلاطون" الذي يقول: "إن المعرفة تذكر" ، وما تفهمه من هنا التعريف حسب أفلاطون هو أن كل المعرف يختلف أشكالها تذكر ، حيث أن الإنسان عندما كان في عالم المثل عرف هذه المعرفة ومنها الرياضيات ، ولكن عندما جاء إلى عالم الواقع العادي نسي تلك المعرفة ولكن سرعان ما يدركها بالذهن وحده دون أي واسطة من وسائل المعرفة ، وما أكده أفلاطون كذلك على أن التعريفات الرياضية مجالها ذهني وإن

تحقق إلا بواسطة العقل دون المعرف الأخرى ، وكما أوضح لنا فلاطون على أن التعريفات الرياضية مليحة أنها لزيلة وثبتة لن تغير لأن لها سبق مثلى على ملامة هذه التعريفات ل الواقع الخارجي . وإلى جانب فلاطون هناك الفيلسوف الفرنسي قطب الفلسفة الحديثة ومفهوم نورة الفلسفة إيه "روني ديكارت " الذي حول أن يوضح لنا أن الرياضيات نابعة من انكار قطرية شانها شأن فكرة الله ، ومعنى هذا أن الرياضيات تأسست بفعل العقل . وذلك أنها بعيدة عن مجال الملموس الخارجي . وفي هذا المقام يقول ديكارت : إن العقل أعدل قسمة بين الناس وما تفهمه من هذا القول هو أن الناس جميعاً يشتركون في هذه السلكة المعرفية والتي بها يصلون إلى مبتدئهم . وبالإضافة إلى هذا الفيلسوف نجد الفيلسوف الفرنسي أيضاً "مالبرانش" الذي يرى بأن الأفكار الرياضية وكل المعرف جاءت من عند الله . وذلك بفعل العقل دون وسائل معرفية أخرى ، وكما يؤكد قطب الفلسفة التقنية "إيميتويل كاتط" على أن أساس الرياضيات يتجلّى في التضليل العقلي الذي تفرض نفسها على العقل ، وهي معرفة كلية . ولقد اسمها "كتط" بالمعرف الأولية التي لا تعنى الأفكار النظرية كما عند ديكارت " بل أن هذه المعرف الأولية بمثابة شرط ضروري قائمة في الذهن ، ولقد ركز "كاتط" على فكرتي الزمن والمكان على أنهما مفهومان مجردان عن العالم الخارجي .

2- نقاش الأطروحة :

على عكس ما طرحته الفلسفة العقلانية على أن أصل الرياضيات هو العقل ، هناك رأي مختلف يرى أن أصل الرياضيات هو التجربة ومن هؤلاء الفلسفة الحسين التحرريين نجد الانجليزي "جون لوك" الذي رد على ديكارت بأنه لا وجود للمعنى النطري في النفس لأن الأمثل والبله والمتواضعين لا يعرفونها وهذا قوله :

"إن الطفل يولد صحفة بيضاء تكتب فيه التجربة ما شاء ، ومعنى هذا ومعنى هذا القول أن المعرفة الرياضية أو أي معرفة أخرى إنما تكتسب من الواقع الحسي ، وهناك أيضاً الفيلسوف الفرنسي "كوندياك" الذي يرى بأن الإحساس هو المنبع الذي تتبعه منه جميع قوى النفس ، وأيضاً يوك "دافيد هيوم" على أن جميع معارفنا مستمدّة من التجربة ، لأن العقل بدون تجربة لا يسلو شيء ، لتكون المعرفة الرياضية هي المعرفة الخارجية ، وكما يؤكد الفيلسوف الإنجليزي "جون ستوارت ميل" الذي يرى أن الرياضيات هي علم الملاحظة كما يرى جل الوضعين المعاصرتين ، وكما يوضح أن النقط والخطوط والدوائر قبل أن تكون عقلية كانت تجريبية أي أنها "محردة نسخ" ، وكما أن تاريخ الطورم يشهد على أن الرياضيات قبل أن تكون عقلية كانت تجريبية ، وذلك من خلال الحضارات الشرقية القديمة التي مارست الرياضيات ممارسة عملية قبل أن تكون نظرية ، وذلك في تنظيم الملاحة والفلاحة والري .

3- التجاوز :

إن هذا الرأي التجاوزي يرى أصحابه على أنه لا وجود للعقل دون الأشياء المحسوبة دون العقل . بل هناك تلازم وترتبط وظيفي بينهما والذي يتزعم هذا الاتجاه التجاوزي العلم النفسي السويسري "جان بياجي" الذي يرى أن الرياضيات عبارة عن نشاط إنشائي وبنائي يقوم به العقل ويعطي التجربة صورتها ، وخلال ذلك يتمثل هذا النشاط في حد ذاته ، بمعنى أن العقل لا يحتوي على اطر مسبقة بل فيه القدرة على الإنشاء وفي هذا المقام يقول جورج سارطون: "إن الرياضيات المشخصة هي أولى العلوم الرياضية تشوّعاً فقد كانت في الماضي تجريبية... ثم تجررت من هذه التأثيرات فأصبحت علمًا عقلياً". ومعنى هذا القول عند سارطون هو أن معنى الرياضيات قبل أن تكون عقلية محضة كانت حسية واقعية وذلك وفق منطق التدرج والتراحل من مرحلة الملموس إلى مرحلة التعلم المجرد.

ولي هذا الطرح التجاوزي هناك أيضاً قول الفيلسوف الفرنسي "بولكاريه" الذي يقول: "لو لم يكن في الطبيعة أجسام صلبة لما وجد علم الهندسة ، ولكن الطبيعة بدون عقل سلط عليها لا معنى لها". ومعنى هذا القول هو أن علم الهندسة ولد من خلال الأجسام الموجودة في الطبيعة ، وجود طبيعة بكل اشكالها المتعددة بدون وجود عقل دارس ومحقق لها لن تساوي شيء في هذا الكون .

حل المشكلة :

حقيقة إن التجربة كانت المنطلق إلى التفكير الرياضي ، ولكن من هذا المنطلق تجررت الرياضيات تجريداً بعيداً عن الواقع الحسي ، ولهذا فاللغة الرياضية تبقى هي الأساس في معرفة العالم المحسوب .

الدرس : الرياضيات والطبيعة

السؤال: فارق بين المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية.

طريق المشكلة:

إن التطور الذي عرفته العلوم التجريبية في العصر الحديث بفضل تعليمها المنهج التجاريي مكّنها من الوقوف على النتائج المتصنة بالرمزيّة والذات على غرار ما في الرياضيات . والإشكال الذي يتحدد حول ذلك هو : فما العلاقة بين اللغة في الرياضيات والذات في العلوم؟ أو بعبارة أخرى : ما هي أوجه المقارنة بين الرياضيات والعلوم التجريبية؟

محاولة حل المشكلة :

1- أوجه الالتفاف :

كل من والرياضيات العلوم التجريبية تشتراك في :

- التعبير الرمزي عن التضابرا.
- الدقة من حيث الترجمة (استخدام الكل).
- الابتعاد عن التفسيرات الميتافيزيقية والذاتية.

2- أوجه الاختلاف:

ومن خلال الخصوصيات لكل واحدة من المعرفتين السابقتين الذكر ، فلتتناجد فارقاً بينهما تمثل عناصره في :

- ✓ موضوع الرياضيات مجرد ، فيما أن العلوم التجريبية موضوعها حسي .
- ✓ المنهج استنتاجي في الرياضيات . وتجريبي في العلوم التجريبية .

✓ تتبع الرياضيات نتائجها بقينية وهذا بخلاف العلوم التجريبية التي تتبع نتائجها بالدقة النسبية .

3- بيان التداخل:

العلوم التجريبية استندت تجاهها من :

1. استعمال اللغة الرياضية الكمية وإبعاد الكيف .
2. اعتماد الفيزياء المعاصرة على منهج الرياضيات الذي هو منهج أكسيومي .
3. الفيزياء المعاصرة رجحت منحوم ريمان للمكان على باقي التصورات الأخرى .

حل الإشكالية :

الخاصية الوظيفية للمعرف تفرض ترابطها بين الرياضيات والعلوم التجريبية ، فالتطور الحاصل في مجالات العلوم والمعنى إلى الدقة قد تنتجهما جاء بعد توظيف الرياضيات .

الدرس : العلوم التجريبية والعلوم البيولوجية

السؤال: بماذا تتميز الملاحظة العلمية عن الملاحظة العادمة؟

المقدمة: الإشكال:

يبدو أن العلم أو على الأصح العالم يستخدم حواسه في البحث مثل الرجل العادي خاصة حاسة البصر ووظيفة الحواس هي الملاحظة ، لكن ما هي الفروق التي تميز بين ملاحظة الرجل العادي وملاحظة العالم؟

الاتفاق: كلاماً ما تميز الملاحظة العلمية والملاحظة العادمة قائمة على استخدام الحواس وكلها منصة على موضوع ما خارجي .

فالرجل العادي والعلم كلاماً ما تستوتقهما بعض التضابرا التي تلت الانتباه يومياً مثل حوادث السيارات ، مشاكل السوق كلاماً ما تميز الملاحظة العلمية والملاحظة العادمة في الملاحظة العلمية هي اولاً ملاحظة منهجية ونعني بالملاحظة المنهجية هي ملاحظة متقدمة لها هدف محدد ووسائل .

هي ملاحظة إشكالية أي قائمة حول إشكال ما ، وكونها ملاحظة إشكالية هذا ما يعطيها الطابع الإرادى التصدى الوااعي ويتمثل في الانتباه الطويل مثل ملاحظة علماء الفلك يقضون الليل على طوله مشدوين وراء المنظار ، والإشكالية هنا في عالم الكواكب وال مجرات والنجوم .

هي ملاحظة مسلحة تستخدم فيها مختلف الأدوات التقنية والتكنولوجية والإلكترونية المساعدة حسب نوع الظاهرة ، يستخدم المنظر الفلكي في الملاحظة الفلكية ، والمجهر الإلكتروني في مجال الفيزياء والخلية الخ

هي ملاحظة يساهم فيها العقل والحواس معاً ويتدخل العقل عن طريق الذكاء وعن طريق المعرفة المكتبة حول الظاهرة من أجل تفسيرها مؤقتاً .

الترابط: لا تداخل بين الملاحظتين العلمية والعادمة فالناظحة العلمية هي ملاحظة مخبرية قائمة على أساس المنهج لها غاية وهدف بينما الملاحظة العادمة ملاحظة عبرة خاصية للصنفة ولا يمكن للرجل العادي أن يرى في الظاهرة ما يراه العالم من خلال معرفته بتاريخها وبقوانيتها .

تختلف الملاحظة العلمية عن الملاحظة العادمة كما ومحفنا .

السؤال : دور الفرضية في المنهج التجاري ؟

الأمثلة: هل يمكن الاستغناء عن الفرضية؟ هل للفكرة المسبقة دور في الملاحظة والتجربة؟ هل أساس العلم العقل أم التجربة؟ هل للاستنتاج دور في بناء العلم؟

- المقلمة: تتعلق الدراسات العلمية على اختلاف مضمونها ومنهجها من مرحلة البحث حيث تحرّك العلماء أسلمة واشكالات محيزة تعودهم إلى مرحلة الكشف من خلال بناء ملاحظات واستنتاجات مختلفة غير أن مكانة الفرضية في المنهج التجاري عرفت جدالاً كبيراً بين الفلسفة والعلماء فالمشكلة المطروحة: هل يمكن الاستغناء عن الفرضية؟
- II
الرأي الأول (الأطروحة): ترى هذه الأطروحة الموقف العقلي أن الفرضية نقطة انطلاق ضرورية لكل بحث تجاري وهي من حيث المفهوم مجهود على يستهدف الخروج من الإشكالية التي تطرّحها الملاحظة وحجتهم أن الاكتشافات العلمية أساسها العقل في ليست مجرد تجمّع للملاحظات والتجارب، غير عن هذه الأطروحة كلود برنارز "فانيا" (ينبغي أن نطلق العنان للخيال فالفرضية هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع إنها تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل)، ومن الأمثلة التي تبيّن دور الفرضية في بناء العلم أن "الاستمرار" وربط ظاهرة التقطّع بالجرأة رغم عدم روبيته لها و"الرنسوا أوبير" كان عالماً كبيراً لم تمنعه اعتقاده البصري من تخيل التجارب الصحيحة لأنَّه عوض قتان البصر بقدرة الحس العقلي وبقدره على وضع فرضيات صحيحة، كل ذلك ينبع "بوانكريه" إلى القول "إن التجريب دون فكرة سلبة غير ممكن لأنَّه يجعل كل تجربة عصيّة" والفرضية لها أهمية بعينها المدى من حيث قدرتها على إثارة الملاحظات والتجارب وكذا رسم الأهداف وتتجاوز العوائق قال "ميدوار" في كتابه [تصحّحة إلى كل عالم ثاب] [على الباحث أن يستمع دوماً إلى صوت وبنية من بعد صوت الفرضية ونكره بسهولة كيف يمكن أن يكون].
- III
تقدّم هذه الأطروحة تجاهلاً أن الفرضية من خلال اعتمادها على الخيال قد تبعدنا عن الواقع وتختلطنا في متأملات بصعب الخروج منها.
- IV
الرأي الثاني (نفيض الأطروحة): ترى هذه الأطروحة الموقف التجاري أن المنهج التجاري هو المنهج الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجريب ولا مكان فيه للفرضية، وحجتهم أن الفرضية تقوم على عنصر الخيال والخيال يعني عن الواقع، تجلّت هذه الأطروحة في نصيحة "ملجندى" إلى أحد تلاميذه [اترك عبادتك وخبارك عند باب المخبر] وتنعمت أكثر فكرة استبعاد الفرضية على يد الإنجليزي "جون ستوارت مل" الذي وضع قواعد الاستقراء] قائمة الاستقراء- قاعدة الاختلاف- قاعدة الباواني- قاعدة التلازم في التغير] ومن الأمثلة التي توضح قاعدة الاستقراء الذي قدم به العالم "ويلز" حول أسباب تكون الندى حيث لا يلاحظ أن الندى يتكون على المرأة عند تربيتها من القم، وعلى زجاج النوافذ في الشتاء وارجع ذلك إلى انخفاض حرارة الأجسام مقارنة مع درجة حرارة الوسط الخارجي، قال "ستوارت مل" [إن الطبيعة كتب متوج لإدراك التوانين التي تحكم فيها ما عليك إلا أن تطلق العنان لحواسك] ورأى "أوجست كورنت" أن الطريقة العلمية تختلف عن الطريقة الفلسفية فهي ليست بحاجة إلى التلويّل العقلي بل إلى الوصف من خلال إجراء التجارب وهذا ما أكد عليه "أرنست مانع" [فانلا] (المعرفة العلمية تقوم على إنجزر تجربة مبشرة).
- V
تقدّم هذه الأطروحة تجاهلاً أن طرق الاستقراء لا يمكن أن تتوّضّع الفرضية نظراً لطبيعتها الحسر، بينما القتون الطبي يبدّع.
- VI
التركيب: العلم ضرب من المعرفة المنهجية فهو يدرس ظواهر المختلفة من أجل الكشف عن قوانينها وتاريخ العلم يذكر أن أهم النظريات العلمية وضعها أصحابها بالإعتماد على الفرضية [ليوتن مثلاً] يضع بحثه نصب عينيه ولكن كثير [التسلل] من هذا المنهج الفرضية لازمة ومشروعة قال "كانت" [ينبغي أن يتقدم العقل إلى الطبيعة ملسكاً بيد المبادئ وبليد الأخرى التجريب الذي تخيله وفق تلك المبادئ] للطرق الاستقرائية التي وضعها "ستوارت مل" غير كافية تنظرها طبيعتها حتى فهي بحلّة إلى قوة الحس العقلي قال "غلستون بلاسلاز" [إن التجربة والعقل مرتقبان في التفكير الطبيعي فالتجربة في حاجة إلى أن تفهم والعقلانية في حاجة إلى أن تطبق] فالفرضية ضرورية لا يمكن استبعادها من المنهج التجاري.
- VII
الحقيقة: ويحمل القول أن المعرفة العلمية يتكامل فيها الموضوع والمنهج وعلى حد تعبير "جون المو" (العلم بناء) غير أن خطوات المنهج الطبيعي لم تكن مسألة واضحة للمعلم بل غالب عليها الطابع الجلدي فال موقف العقلي مثلاً تمسك بالفرضية للعلم عندما يبداع والإبداع في حاجة إلى الخيال، على التقيّض من ذلك الموقف التجاري رفض الفرضية وأقترح قواعد الاستقراء غير أن منطق التحليل كثُفّ لنا عن عدم كفاية هذه القواعد وتأسيساً على ذلك تستنتج: لا يمكن الاستغناء عن الفرضية.

الأسئلة:- ما هي العوائق الاستدللوجية التي تحدّد من تطبيق المنهج التجاري في علوم المادة الحية مثل تطبيقه في علوم المادة الجامدة؟- هل تطبيق المنهج التجاري في علوم المادة الحية ممكن في البيولوجيا؟- هل يمكن دراسة ظواهر المادة الحية وفق خطوات المنهج التجاري؟- هل المنهجية التجريبية في البيولوجيا محكم عليه بالنجاح أم الفشل؟

- المقدمة: تتعلق الدراسات العلمية على اختلاف متصوّتها ومتوجهها من مرحلة البحث حيث تحرّك العلماء أسلحة وشكّلات محيرة تؤديهم إلى مرحلة الكشف من خلال بناء ملاحظات واستنتاجات مختلطة فإذا علمنا أن المنهج التجاري أسلحة التجريب وأن البيولوجيا تدرس المادة الحية للمشكلة المطروحة؛ هل المنهجية التجريبية في البيولوجيا محكم عليها بالنجاح أم بالفشل؟

1/الرأي الأول (الأطروحة): ترى هذه الأطروحة أن خصائص المادة الحية تختلف عن خصائص المادة الجامدة، فالمادة الحية أسلسها التكاثر والتغير وعلى حد تعبير الطبيب الفرنسي "بيشا" [الحياة هي جملة الخصائص التي تتلوّم الموت] يوريطاً فضل المنهج في البيولوجيا بوجود عوائق موضوعية ترتبط بطبيعة الكائن الحي ذاتية (نفاذ المجتمع بكل ظواهرها) ومن هذه العوائق صعوبة الفصل والعزل لأن فصل عضو من الكائن الحي يؤدي إلى إتلاقه (موته) أو يغير في وظائفه، هنا ما غير عنه "كونفي" [ستر آجزاء الكائن الحي لا تستطيع الحركة إلا بمقدار ما تتحرّك كلها وفصل جزء من الكثافة منهان تقله إلى نظم النرات الميتة تبدل ماهيتها تبديلاً تاماً] ومن الأمثلة التي توضح هذه الصعوبة أن أفضل عضو من المعدة أو الكلية يؤدي إلى تغير وظائف الكائن الحي كما ذهب إلى ذلك "كتغهام"، وتظهر صعوبة التعميم بعد وجود تعلق بين الكائنات الحية لتد جمع "أغليسيس" 27000 صنفه من البحر ولم يحدد أي تعلق بينها، هذه الحقيقة غير أنها "لا يوجد شينان متشابهان" [والأمثلة التي تؤكد ظاهر التمييز البيولوجي أن الخلايا التي تنقل لفرد آخر لا يتقبلها ذلك الفرد، أو من العوائق الاستدللوجية التي تحدّد من تطبيق المنهج التجاري غياب الاحتمالية والسببية لأن السلوك الإستاتي يجري في مجرى الحرية].

نقد: هذه الأطروحة تتجاهل أن العلم الحديث قد وجد حلولاً لأكثر هذه العوائق.

2/الرأي الثاني (نقض الأطروحة): ترى هذه الأطروحة أن خصائص المادة الحية مماثلة لخصائص المادة الجامدة لوجود نفس العنصري الطبيعية (هيدروجين، أوكسجين، أزوت، كربون.....) وأن أفضل طريقة لدراسة المادة الحية هي الطريقة التجريبية أي تفسير الظواهر الحيوية تفسيراً وضعيّاً من خلال ربطها بشروط فيزيائية وكيميائية غير عن هذه الأطروحة أصلح تعبير "كلود برتار" [كللا] [المظاہر التي تتجلى لدى الكائنات الحية مثل المظاہر التي تتجلى في الأجسام الجامدة تخضع لحقيقة ضرورة تربطها بشروط كيميائية خالصة] وأسلم التقى المذهل في التكنولوجيا لم تعد مطروحة صعوبة الفصل والعزل وعلى حد تعبير "توماس مكسي" [أمكّن فحص الجسم البشري من الخلايا المفردة إلى الحمض النووي] واستنسخ بعض العلماء [التعجب] [دولي] بل وأمكن القيام بعمليات جراحية دون الحاجة إلى فصل الأعضاء (جراحة القلب المفتوح مثلاً)، والتعميم ممكن لوجود تسلسله في الوظائف حيث ثبتت بحوث علماء الوراثة، كما أن التسلسل الوراثي بين الإنسان والقرد من قبيلة الشمبانزي يصل إلى حدود 99% أن النشاط الآلي عند الكائنات ومثل ذلك عملية الهضم التي تبدأ بالأسنان وتنتهي في صورة أحامل امينية وتزكّد فكرة السبيبية، وملخص الأطروحة في عبارة "كلود برتار" [إن أفضل التجريب يمكننا فهم ظواهر الأجسام الحية والسيطرة عليها].

نقد: هذه الأطروحة تتجاهل أنه لابد أن يرتبط التجريب بضروريات أخلاقية وكذا مراعاة خصوصية الكائن الحي.3

3/التركيب: لا شك أن إشكالية حدود التجريب في البيولوجيا ترجع إلى عوائق استدللوجية تليّع من صميم موضوعها [العوائق الموضوعية] هذه العوائق تم تجاوزها تدريجياً أولاً من خلال مراعاة خصوصيات الكائن الحي [التغير والتكاثر] قال "كلود برتار" [يجب على البيولوجيا أن تستعير من العلوم الفيزيائية والكيميائية المنهج التجاري ولكن مع الاحتفاظ بخصوصياتها] وثانياً من خلال فكرة طرح فكرة التجريب في البيولوجيا في ضوء علاقة العلم بالأخلاق والدين، وكما قال "بونكرية" [لا يمكن أن يكون العلم لا أخلاقياً لأن الذي يحب الحقيقة العلمية لا يمكنه أن يمتنع عن محنة الحقيقة الأخلاقية].

- الخاتمة: وفي الأخير يمكن القول أن البيولوجيا هي علم دراسة الكائنات الحية وهي بحث علمي يطلب عليه التروع إذ يمكن دراسة الظواهر الحيوية من زاوية وظائف الأعضاء وهذا ما يعرف بالفيزيولوجيا أو دراسة حدود التجريب وبناء على ما تأسس نستنتج: التجريب في البيولوجيا ممكن بشرط احترام خصوصيات الكائن الحي وكذا المبادئ الأخلاقية.

يقتضى لديها التمييز بين ما هو إنساني وما هو طبيعى
أبد رأيك في هذا الحكم مبيناً دواعي التقتضى وحدوده.

المقدمة :

المشكلة : إن نجاح علوم الطبيعة على المستوى النظري والعملي قد أوجب بذكرة تكوين علوم إنسانية على مثالها.
ما هي شروط علمية العلوم الإنسانية ؟ وهل يمكن اختزالها في مدى تناسبها للغوارق بين دراسة الإنسان ودراسة الطبيعة ؟
التحليل :

محاولة الحل : شروط تحقيق عملية حقيقة في مجال علوم الإنسان (علوم الطبيعة نموذجاً لعلوم الإنسان) .

1 - على مستوى الموضوع
ضرورة تجاوز الروى التي تقر بتعطّل الذات على الطبيعة وباستحالة دراستها علينا : التأكيد على ضرورة تجاوز مركبة
الوعي وذكرة الإرادة والحرية وهو ما يودي إلى مثالثة الظاهرة الإنسانية بالظاهرة الطبيعية.
استقلالية الموضوع عن الذات تحقيقاً لشرط الموضوعية.

قابلية الموضوع للتخيير وإعادة بنائه مثقباً مثل دراسة السلوك في علم النفس واعتبار الظاهرة الاجتماعية - أشياء - في المجال
الاجتماعي وإعادة بناء الحدث التاريخي في علم التاريخ .

2 - على مستوى المنهج

إبراز قابلية الظاهرة الإنسانية لللاحظة الخارجية والتجريب .

اخضاع ظواهر الإنسانية إلى مبدأ الحقيقة .

إمكانية التكميم والصياغة الرباضية للقوانين .

النقاش : - إبراز المفارقة التي تواجه الدراسة العلمية للإنسان فما اعتبر شرطاً للنجاح علوم الإنسان يفضي إلى موت الإنسان بصفته
ذاتيّاً واعية .

- إبراز خطأ الاعتقاد في اعتبار عملية علوم الطبيعة نموذجاً لعلوم الإنسان .

إبراز أن مطلب المماثلة بين الإنسان والطبيعة قد يستجيب إلى غلوبات معرفية بقدر ما يخفى توجهاً غایته السيطرة على الإنسان .
المقدمة :

الحل : إن العلوم الإنسانية علوم قلعة بظواهرها الخاصة بطبعتها تطبق المنهج العلمي في دراسة ظواهرها وفقاً للخصوصية التي
تميزها .

الدرس : العلوم الإنسانية والعلوم المعاصرة

النص :

من حق علوم التفكير أن تحدد بمنهجها بحسب موضوعها. فعلى العلوم أن تتعلق من أعم مفاهيم المنهجية ، وتنبع إلى
تطبيقاتها على موضوعاتها الخاصة فتصل بذلك إلى أن تتشكل في ميدانها المخصوص مناهج ومبادئ أكثر دقة على غرار ما حصل
بالنسبة إلى علوم الطبيعة. ولتنا لا ننسى أننا التلاميذ الحقيقيون لكتاب العلماء إن نحن اكتفينا بالأخذ المنهجي الذي توسلوا إليه ،
ونقلناها نقلآ إلى ميداننا ، وإنما تكون تلاميذهم بحق حين نكيف بعثنا مع طبيعة موضوعه فنتصرف إزاء علمنا تصرفهم إزاء
علمهم . إن التحكم في الطبيعة يكون بالاستئثار بها . وأول ما يميز علوم التفكير عن علوم الطبيعة أن علوم الطبيعة موضوعها وقائمة
تبعد للوعي كما لو كانت ظواهر بعضها بمعزل عن بعض من الخارج ، والحال أنها تبدو لنا من الداخل واقعاً ومجموعة حية
أصلية . والحاصل من هنا أنه لا يوجد في العلوم الفيزيائية والطبيعية مجموع منسجم للطبيعة إلا ينفصل استثنالات تكميل معيديات
التجربة بواسطة منظومة من القرضيات . أما في علوم التفكير فإن مجموع الحياة النفسية يمثل في كل مكان معنى أولياً وأسلياً
فالطبيعة نفسها ، والحياة النفسية تفهمها .

ذلك أن عمليات الاكتساب و مختلف الطرق التي تترابط بواسطتها الوظائف - وهي العنصر الخالص بالحياة الذهنية . فتشكل كلاً
، تمننا بها أيضاً التجربة الداخلية . وهذا تجد أن المجموع المعيش هو الشيء الأولي ، أما التمييز بين الأجزاء التي يتكون منها فلا
يلات إلا في المرتبة الثانية . يترتب على ذلك أن المناهج التي نعتمدها لدراسة الحياة الذهنية و التاريخ و المجتمع مختلفة أشد
الاختلاف عن المناهج التي لدت إلى معرفة الطبيعة .

بلتاني
"الذكاء في علم نفس وصفي وتحليل"

الإجابة:
المنتمة

نعلم كلود ليفي سترادوس إلى أن ما يشروع لقيام علم بهمة بدراسة ظواهر الإنسانية هو وجود عناصر ثابتة وكلية تتخطى التحديدات الازمانية والمكانية، أو بالأحرى بنية تتمكن من استخدام المنهج التجريبي بشكل ناجع ومفيد. لكن، لا يكون هذا النجاح المنهجي قائمًا على تجاهل طبيعة وخصوصية ظواهر الإنسانية ورهين استبعاد الإنساني والقديم والداللي؟ فهل من إمكان لمنهج يضمن، في أن، الإبقاء على خصوصية الموضوع، وتحقيق العلومية وال موضوعية للعلوم الإنسانية؟

الأطروحة: إن تأسيس الفعل لعلوم التفكير (العلوم الإنسانية) يمر ضرورة عبر توخي منهج الفهم والتلويل.
الأطروحة المستبحة: لا تنجح العلوم الإنسانية في تحقيق علوميتها إلا إذا سحب منهاج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية.
الإشكالية: كيف يمكن تحقيق علومية علوم التفكير رغم اختلاف موضوعها الجذري عن موضوع العلوم الطبيعية؟
أو: هل من سبيل إلى تأسيس العلوم الإنسانية تأسيا علميا يراعي خصوصية موضوعها؟
نتكير عناصر التحليل:

الفرق بين ظواهر الطبيعة وظواهر التفكير (مستوى الموضوع)
2. إشكال الخيار المنهجي (التفسير أم التلويل) و استباعته على مسألة علومية العلوم الإنسانية.
التحليل:

1. الفرق بين ظواهر الطبيعة و ظواهر التفكير (مستوى الموضوع)
ظواهر التفكير ظواهر الطبيعة . تدرك في إطار تجربة داخلية.

معطاة لتجربة داخلية في شكل "مجموع معيش" يمتاز بكليته و وحدته.
مهمة الباحث محاولة فهم التجربة الإنسانية دون إقصاء التصدري والفنان والداللي.
تدرك في إطار تجربة خارجية.
فصل بين الذات والموضوع

معطاة في التجربة في شكل ظواهر مستقلة و مشتبأة لا رابط بينها.
مهمة الباحث تتمثل في تنظيم و توحيد هذه الوكلانع الطبيعية بفضل فرضيات تحول الانتهاء إلى العللات السببية الموضوعية بين ظواهر.
و ذلك هو منهج التفسير.

2. إشكال الخيار المنهجي (التفسير أم التلويل) و استباعته على مسألة علومية العلوم الإنسانية:
إذا كانت ظواهر التفكير غير ظواهر الطبيعة، لا يمكن تأسيس علم بها بالاستناد إلى المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية كما ذهب إلى ذلك أوغست كورت.
على العلم الإنساني أن يراعي خصوصية ظواهر التي يدرسها و يتبدل التفسير، من حيث هو يفترض انفصال الذات عن الموضوع، بالفهم أو التلويل:
"فالطبيعة نفتها" "أي تعدد شروط ظواهرها و العلاقة الثابتة بين هذه التشروط أي تصوغرها في قانون. و ذلك ما تعلمه التيزيراء والكمياء والذلك الخ...

بماً ظواهر الإنسانية فتفهمها. و هذا الفهم هو المنهج الوحيد الذي يلائم دراسة ظواهر الإنسانية، و تعني بالفهم الإدراك الحدس للذلةة التصدية للسلطانستي ما. للنهم جهد نحو النقاد، وراء ظواهر المدروسة، إلى الدلالات والمقاصد الإنسانية التي سبقتها الذوات على تجاربها المعيشية.

العلم الإنساني مدعاً، إذن، إلى استحضار معيش الآخرين في كلية دون عزل المعنى و الدلالة و القيمة.
يتضمن الفهم نظرة إلى الواقعية الإنسانية في كليتها و شموليتها تبتعد عن التسبّب و التجزئة (Comprendre = Prendre = prendre la totalité du vécu humain).

مثال: لهم إصلاح قانوني أو قضائي معنٍ يقتضي يستوجب النظر في المجموع التاريخي، الاجتماعي و الثنائي الذي أفرز هذا الإصلاح (دون عزل و إقصاء و تسبّب و تجزئة و ذلك على عكس علوم الطبيعة)
إن الوكلانع الإنسانية، إذن، لا تدرك من الخارج، كالظواهر الطبيعية، بل تعامل ضمن تجربتنا الذاتية، و لذلك يسمى (بلتاني) العلوم الإنسانية بالعلوم الذاتية في مقابل العلوم الموضوعية.
الإشكال:

إذا ما سلمنا بأن العلوم الإنسانية هي علوم تعتنى على الفهم و على التلويل، كيف يمكن أن تكون للتلنجها و لنظريتها ملائحة موضوعية؟ ثم لا تستقطع في الريبة و في اللبسية حين نرفض مع بلتاني أن تكون هذه العلوم مجرد تجميع لوقائع منفصلة و متراقبة معيّنة؟
و هل يقودنا ذلك إلى حد الحكم، مع نيشه، بأنه "لا توجد وقائع و إنما فقط تلويّلات"؟ بحيث تقابل المثل الأعلى الموضوعي،

الذى يسعى العلم إلى تحقيقه، بهوة ذاتية تقع فيها فى إطار هذه العلوم؟
لتجازر الإشكال:

لا يجب أن نعتقد أن دلائى يقصى التفسير نهائياً و يعتبر أن العلوم الإنسانية تكتفى بالفهم. فهو مثلاً لا يختلف علم التاريخ لمجرد فهم الأحداث أو الوقائع. فالرسومات والتقارير عالم التاريخ محدثة بشكل موضوعى في الزمان والمكان، و هي من حيث هي كذلك تشتمل جزءاً من الطبيعة الخارجية ومحض لقوانين السببية.

لكن إن كانت الفظواهر التاريخية تخضع لاحتىنة مشابهة لاحتىنة الطبيعة، فهي تتميز عن هذه الأخيرة من حيث هي ظواهر ذات دلالة، وهي بما هي كذلك لا تتحدد فقط بسببية موضوعية و طبيعية، بل كذلك و في نفس الوقت بسببية قصدية. فلا يمكن، في هذا المتنقى أن نقصى ثواباً و مقاصد التخصصات التي ساهمت في هذه الأحداث.

يجب إذن، في إطار العلوم الإنسانية، أن لا نكتفى برسم علاقات سببية موضوعية تستبعد كلها كل ما هو كيني وقيمي و دلالي (شأن التفسير في العلوم الطبيعية)، بل من المفترض محاصرة البعد الذلالي و الغنوى، والاعتراف بأن هذه الواقع وليدة خيارات قيمة، غائية، أخلاقية، سياسية، دينية، اجتماعية، ثقافية الخ ...

ينتتج عن ذلك أنه يتوجب على العلوم الإنسانية أن تعرف كيف تراوح بين التفسير (لفهم الشروط الموضوعية للواقع: رسم سببية خارجية) و الفهم (للأمساك بالمقاصد و الغليلات و تحديد البعد الذلالي لهذه الواقع: رسم سببية بالطنية و قصديه - المعنى) .
