الذاكرة

للذاكرة تعريفات عديدة ومختلفة منها ما يركز على الطبيعة العامة للذاكرة وعلى بعض مراحل عملها كما في تعريف (سوكولوف) للذاكرة من وجهة نظرية المعلومات (هي الاحتفاظ بمعلومات عن إشارة بعد أن يكون تأثير هذه الإشارة قد توقف) ومنها ما يهتم بخصوصية الذاكرة البشرية في مستوياتها الراقية كما جاء في تعريف (بتقليد) (هي ذاكرة المفاهيم والتعميمات والكلمات) ومنها ما يشير إلى الذاكرة من حيث قدرتها على الاحتفاظ بالآثار لفترة زمنية ما قد تكون هذه الفترة شديدة القصر وقد تطول قليلاً ثم قد تمتد لدقائق وساعات وأيام وسنوات وربما مدى الحياة.

الذاكرة هي: (الذاكرة القصيرة الأمد، والذاكرة العملياتية، والذاكرة الطويلة الأمد (ومنها ما يركز على عمليات الذاكرة كما في تعريف (سمير نوف) تكمن الذاكرة في (التذكر والاحتفاظ) وفي التعرف والاسترجاع اللاحقين لما كان قد مر بخبرتنا السابقة) ونظراً لأن النسيان قد يصيب بعض أجزاء الخبرة أو كلها وفي أية مرحلة من مراحل عمل الذاكرة فإنه يمثل برأينا عملية خاصة لكنها تؤدي وظائف مغايرة للعمليات الأخرى فهي تارة تعرقلها وتعطلها وتارة تسهل وتيسر لها فرصاً أفضل للعمل وهكذا... وعمليات الذاكرة مؤلفة من: أ. التذكر، ب. الاحتفاظ، ج. التعرف، د. الاسترجاع، هـ. النسيان.

التذكر عملية التذكر هي سلسلة الجهود الهادفة وجملة المعالجات التي يقوم بها الشخص المتذكر منذ لحظة انتهاء مهمة الإدراك وربما قبل ذلك بقصد إعداد موضوع ما لإدخاله بصورة تدريجية إلى الذاكرة الطويلة الأمد والاحتفاظ به من أجل استرجاعه المقبل عن طريق ترميزه بواسطة منظومات رمزية مختلفة ومتعددة المعايير.

ويعد التجميع والتوحيد للانطباعات والآثار في صور مركبة سواء في مرحلة الإدراك أو في مرحلة التسجيل مجرد طور ابتدائي من عملية التذكر. لكن سرعان ما تتحول أو تترجم هذه الصور والمركبات إلى رموز ليتم إدخالها أو إدراجها في منظومة من العلاقات المتعددة المعايير. وبهذا الترميز(1) يتحقق الانتقال من الذاكرة المؤقتة والقصيرة الأمد إلى الذاكرة الدائمة أو شبه الدائمة والطويلة الأمد.

وهكذا يعد الترميز من أهم الخصائص التي تميز الذاكرة البشرية الكلامية المنطقية القائمة على

التصنيف والتعميم والتجريد... ويتضح دور الترميز بصورة خاصة عند دراسة تذكر المقاطع أو الكمالات التي لا معنى لها حيث تخفق الجهود غالباً في إيجاد لغة رمزية تترجم إليها مما يؤدي إلى صعوبة إدخالها إلى مستودع الذاكرة وفي حال تذكرها فإن بقاءها هناك يكون لفترة قصيرة وسرعان ما تتعرض للنسيان والتلاشي الكامل لآثارها.

إن معرفتنا للعالم الخارجي أو البيئة المحيطة بنا ليست معرفة مباشرة وإنما معرفة رمزية غير مباشرة. فالمثيرات وشتى أنواع المؤثرات التي نتلقاها ولا نستطيع ترميزها لا يمكن أن تشكل جزءاً من خبرتنا لأنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل إدخالها أو تذكرها أحيانا بسبب عجزنا عن معالجتها ونقلها إلى لغة رمزية أو إلى مدرجات أو مستويات رمزية مطردة التجريد والتعميم.

وعملية الترميز التي تؤلف المضمون الأساسي لعملية التذكر قد تجري بصورة لاإرادية وقد تتحقق بطريقة مقصودة وبنية وعزم على بلوغ غرض التذكر. وبهذا الصدد نجد من المناسب التعرض للتذكر اللاإرادي والإرادي والعلاقة بينهما.

أ. التذكر اللاإرادي:هو تذكر موضوع أو موضوعات ما دون أن تكون هدفاً مباشراً للنشاط أو السلوك ويتم التوصل إلى هذا النوع من التذكر من خلال ارتباط موضوعه بموضوعات النشاط الإرادي المقصود.

حيث لا يكون المقصود من النشاط الإرادي الواعي المنظم بلوغ أغراض تذكرية وإنما يكون الهدف عندئذ تحقيق أغراض عملية ومعرفية، ولهذا يعد التذكر اللاإرادي أحد نتاجات النشاط الهادف، ويشغل حيزاً كبيراً وهاماً في حياة الإنسان ويكون الشكل الرئيسي والوحيد للتذكر في مراحل الطفولة الأولى لكنه يتراجع مع النمو ليفسح المجال للتذكر الإرادي في المراحل النمائية اللاحقة مع أنه يظل ذا أهمية بالغة في مختلف المراحل العمرية.

ب–التذكر الإرادي:هو نتاج الأفعال التذكرية الخاصة أي ثمرة لتلك الأفعال التي يكمن هدفها الأساسي في التذكر وفي هذا تأكيد على أن الشرط الأهم في التذكر الإرادي يعود إلى التحديد الدقيق لمسألة التذكر فقد كشفت دراسات عديدة (سمير نوف 1966، لاودس (1972 عن أن اختلاف الأهداف التذكرية يؤثر في جريان عملية التذكر نفسها وفي انتقاء الأساليب المستخدمة وفي النتائج التي يتم التوصل إليها.

وإن استخدام أساليب عقلانية في التذكر الإرادي هو أحد الشروط الهامة التي تضمن مردودية عالية له.

ومن بين الأساليب العقلانية المنطقية ذات الأهمية الخاصة في التذكر الإرادي نشير إلى أسلوب وضع مخطط للمادة التي يجب أن تحفظ وتختزن. ويشتمل المخطط التذكير بصورة عامة على خطوات ثلاث هي:

تجزئة المادة إلى العناصر والأجزاء التي يتألف منها.

إعطاء عنوان لكل جزء أو تمييز نقاط استناد فيه بحيث تؤلف رموزاً لمضمونه.

جمع وتوحيد الأجزاء انطلاقاً من العناوين أو نقاط الارتكاز.

لقد ساعدت الدراسات والبحوث في مجال سيكولوجية الذاكرة وبخاصة فيما يتعلق بعلاقة الذاكرة بالعمليات المعرفية الأخرى ولا سيما التفكير على إثبات حقيقة وجود علاقة وثيقة بين الذاكرة والتفكير تمثلت في قول أحدهم (نقصد بالتذكر) التفكير بأمر ما كان في خبراتنا السابقة لكننا لم نفكر فيه قبل هذه اللحظة بعبارة أخرى بعد التفكير وسيلة أو أداة للتذكر أي أن عملية التذكر تتشكل وتتكون على قاعدة عمليات التفكير وبالتالي تتأخر عنها مرحلة واحدة، أما الفعل التذكري فيشتمل على مجموعة أطوار أو عمليات هي:

التوجيه في المادة ككل أو الفهم العام لها.

تقسيم المادة إلى مجموعات من العناصر.

تحديد العلاقات بين العناصر في داخل كل مجموعة.

تحديد العلاقات بين المجموعات.

الشخصية

إذا نظرنا إلى الناس في أقوالهم وأفعالهم رأينا أن كل شخص منهم فرد يختلف عن غيره من جهة، ويشترك معه في عدد من النواحي من جهة أخرى، وأن الاختلاف يبقى دائماً رغم وجود عدد من نواحي الاشتراك.

لذلك نستطيع القول بأن كل إنسان يشبه كل الناس من جهة، ويشبه بعض الناس من جهة أخرى، وهو متميز من جهة ثالثة حيث إنه ينتمي إلى نوع الإنسان ويحمل خصائصه الإنسانية العامة، ويشبه عدداً من الناس في بعض تصرفاتهم ومظاهر سلوكهم، ولكنه يبقى متميزاً متفرداً من حيث هو شخص.

ثم إننا كذلك نرى أن الفرد في تفاعل مستمر مع الشروط والظروف التي تحيط به: فهو يأخذ منها ويتحمل آثارها من جهة، وهو يحدث فيها نوعاً من الفعل من جهة ثانية. انه كثيراً ما يواجه ظروفه بنجاح ويتكيف معها تكيفاً مناسباً، وكثيراً ما يفشل في مواجهتها بما يلزم، وقد يطول فشله، وقد يصبح تكيفه معها غير مناسب وغير مرض.

معنى الشخصية وخصائصها:

احتلت الشخصية مكانة هامة في الدراسات النفسية خلال السنوات الأربعين الأخيرة. ويصدق هذا القول في حال دراسة الشخصية السوية كما يصدق في حال دراسة الشخصية المضطربة. وقد ساعد على تأكيد هذه المكانة عدد من العوامل كان من بينها النظر إلى السلوك على انه يحصل لشخصية تعمل من حيث هي وحدة متكاملة وفيها كل ما تنطوي عليه من عناصر ومركبات ودوافع وقدرات إلا أن هذا الاهتمام العظيم بالشخصية لا يسلم من الاختلاف في المنحى الذي تأخذه الدراسات التي تجعلها موضوعاً وذلك على الرغم من وجود اتفاق حول اعتماد الطريقة العلمية في البحث.

ومن الممكن رؤية هذا الاختلاف في أول مسألة نعرض لها وهي تعريف الشخصية أو تحديدها.

تعريف الشخصية:

يظهر الشخص نامياً متطوراً، من جهة، ويظهر من جهة أخرى، ثابتاً نوعاً من الثبات في مواقفه واتجاهاته. يبدو متفرّداً متميزاً عن غيره، من جهة، ومشابهاً غيره، من جهة أخرى. وهو كلٌ موحّد، أو وحدة متكاملة، من طرف، ولكنه يُرى ويبحث في عدد من الجوانب والجهات المتمايزة من طرف آخر فكيف نعرّف هذا التركيب الذي يبدو من خلال هذه الزوايا المتعددة؟

تعريف الشخصية من حيث المعنى اللغوي للكلمة:

الشخص، في اللغة العربية، هو (سواد الإنسان وغيره يظهر من بعد)

وقد يُراد به الذات المخصوصة، وتشاخص القوم (اختلفوا وتفاوتوا) أما(الشخصية) فكلمة حديثه الاستعمال لا يجدها الباحث في أمهات معاجم اللغة العربية، فإذا وجدت في بعض الحديث منها فهي تعني (صفات تميز الشخص من غيره)، وكان استعمالها قائماً على معنى الشخص أي على معنى كل ما في الفرد مما يؤلف شخصه الظاهر الذي يرى من بعد، وعلى مفهوم التفاوت.

أما في اللغتين الإنكليزية والفرنسية، فكلمة الشخصية، (personality personnalité persona) وتعني هذه الكلمة القناع الذي كان يلبسه الممثل في العصور القديمة مشتقة من الأصل اللاتيني حين كان يقوم بتمثيل دور، أو حين بمظهر معين أمام الناس فيما يتعلق بما يريد أن يقوله أو يفعله. كان يريد الظهور وقد أصبحت الكلمة،

على هذا الأساس، تدل على المظهر الذي يظهر فيه الشخص وبهذا المعنى تكون(الشخصية) ما يظهر عليه الشخص في الوظائف المختلفة التي يقوم بها على مسرح الحياة.

تعريف الشخصية من حيث هي مجموعة مكونات:

ينظر مورتن برنس إلى الشخصية من حيث هي اجتماع لعدد من العناصر أو لعدد من المكونات الأساسية. وهو يقول عنها في كتابه عن اللاشعور: (الشخصية هي كل الاستعدادات والنزعات والميول والغرائز والقوى البيولوجية الفطرية والموروثة، وهي كذلك كل الاستعدادات والميول المكتسبة من الخبرة.

وتعريف مثل هذا نجده عند عدد غير قليل من المشتغلين وبخاصة منهم من بحث الشخصية في الثلاثينات والأربعينات من عصرنا الحالي.

تعريف الشخصية من حيث التكيف مع المحيط حولها:

تأخذ التعريفات التي تنطلق في تحديد الشخصية من عمليات التكيف التي تمر بها ــ تأخذ هــذه التعريفات أكثر من اتجاه فبينها ما يلح على عمليات التكيف وعلى مجموعة من العناصر يــرى أن الشخصية تنطوي عليها. وبينها ما يلح على وجود نظام في الشخصية يعمــل فــي توجيــه التكيف. وفيها ما يجمع بين وجهتين من خلال تطور نظرية خاصة في الشخصية.

يرى Bowden باودن أن الشخصية (.... هي تلك الميول الثابتة عند الفرد التي تنظم عمليــة التكيف بينه وبين بيئته (ويرى برت) أن الشخصية (... هي ذلك النظام الكامــل مــن الميــول والاستعدادات الجسمية والعقلية، الثابتة نسبياً، التي تعدّ مميزاً خاصــاً للفــرد، والتــي يتحــدد بمقتضاها أسلوبه الخاص في التكيف مع البيئة المادية والاجتماعية ويأخذ (ايسنك) (موقفاً يقترب من موقف برت بعض الشيء حين يقول عن الشخصية (.... أنها التنظيم الثابت المستمر نسبياً لخُلق الشخص ومزاجه وعقله وجسده، وهذا التنظيم هو الذي يحدد تكيفه الفريد مع محيطــه) ا البورت فيمر على بعض التطور في تعريفه الشخصية انه يقول في مطلع أبحاثه عن الشخصية أن (الشخصية هي التنظيم الديناميكي في نفس الفرد لتلك المنظومات الجسمية النفسية التي تحدد أشكال التكيف الخاصة لديه مع البيئة) .

ويقول في مناسبة لاحقة أن الشخصية (هي تلك الصيغة التي يتطور إليها الشخص ليضمن بقاءه وسيادته ضمن إطار وجوده).

الثبات والتغير في الشخصية:

تجتمع في الشخصية خاصيتان أساسيتان، تظهر الأولى على شكل ثبات في الشخصية، وتظهر الثانية في التغير والتطور اللذين ينالانها خلال تاريخ حياتها. فكيف نفهــم هــاتين الخاصــيتين المتلازمتين، وما هي النتائج التي تترتب على وجودهما.

ثبات الشخصية: يتألف من:

1) الثبات في الأعمال: يظهر هذا النوع من الثبات في اتجاهاتنا المختلفة التي يعكسها سلوكنا في أشكاله المختلفة، وبخاصة ما كان منها متصلاً بطريقة تعاملنا مع الآخرين واحترامهم والتصرف بشؤونهم.

هنا نلاحظ كيف يظهر أحدنا متجهاً نحو اللف والدوران في التعامل مع الآخرين، كما يظهر الآخر معتمداً في أعماله قواعد من نوع احترام مصلحة الآخرين، وحقوقهم، والشعور تجاه الكلمة والحركة.

2) الثبات في الأسلوب: هنالك نوع آخر من الثبات في الشخصية يمكن أن يسمى الأسلوب أو التعبير، ونعني به ما يظهر عليه أي عمل مقصود نقوم به. فالطريقة التي تتبع في الإمساك بلفافة التبغ وتدخينها يمكن أن تكون مثالاً واضحاً لما هو مقصود هنا من الأسلوب أو التعبير، وكذلك الأمر في طريقة إمساكنا بالقلم حين الكتابة. وقد كان من بين الدراسات الواسعة لهذه الظاهرة تلك التي قام بها اولبورت (وفرنون). وكان موضوع دراستهما الحركات التعبيرية وقد لاحظنا أن عدداً من الحركات التعبيرية يميل إلى البقاء مع بعضها وإلى الثبات لدى الفرد حين يمر بمناسبات مختلفة.

3) الثبات في البناء الداخلي: إن أقوى ما يظهر عليه الثبات هو الثبات في البناء الداخلي، ونعني بذلك الأسس العميقة التي تقوم عليها الشخصية ومن هنا نفهم تعريف باودن للشخصية حين يقول أنها تلك الميول الثابتة عند الفرد التي تنظم عملية التكيف بينه وبين بيئته.

4) الثبات في الشعور الداخلي: لقد نوقش الثبات من حيث شعور الفرد داخلياً باستمرار وحدة شخصيته. واخذ الثبات ضمن النقاش أكثر من اسم فقد أطلق عليه أحياناً اسم هوية الشخص، كما أطلق عليه أحياناً أخرى اسم وحدة الشخصية وهو إنما يظهر بالواقع في شعور الفرد داخلياً وعبر حياته باستمرار وحدة شخصيته وهويتها وثباتها ضمن الظروف المتعددة التي تمر بها، كما يظهر بوضوح في وحدة الخبرة التي يمر بها في الحاضر واستمرار اتصالها مع الخبرة الماضية التي كان يمر بها.

تغير الشخصية: إن الثبات الذي كنا نتحدث عنه ليس في الواقع إلا ثباتاً نسبياً. وهو بهذا المعنى بعيد عن أن يكون سكوناً أو استمراراً أبدياً في وضع واحد إن صفات الحركة والنمو والتغير والانطلاق التي تعبر عن(ديناميكية الشخصية) صفات أساسية لها فالشخص يمر خلال طفولته بأشكال مختلفة من النمو في نواح متعددة من بنائه، وهو يتغير ويتطور خلال هذا النمو، أنه ينمو من حيث معارفه، ومن حيث قدراته ونوعيتها ومستواها، وينمو في أشكال خبرته ومواقفه من المؤثرات التي تحيط به انه يتفاعل بشكل مستمر مع ما يحيط به، ويترك هذا التفاعل آثاره في مكونات شخصه إن صفة التغير أساسية عنده. وحين يصل إلى مرحلة الرشد التي نستطيع أن نقول عنها أن مظهر الثبات قد أصبح الغالب فيها، فإن التطور في الشخص يبقى مع ذلك مستمراً وإلا لما أمكن فهم ما يصيب الفرد والمجتمع من تطور وتقدم، وما يصيب الشخصية الشاذة من تعديل بتأثير العلاج، إن هذا التغير في الشخصية ملاصق لثباتها النسبي وغير متعارض معه وكأننا في الواقع أمام طريق واسعة تكون العراقيل والخبرات فيها كثيرة ومتنوعة، وهي تؤثر في عابر السبيل ولكن السبيل في اتساع فيه نوع من الوحدة والديمومة.

النظريات في الشخصية:

سوف نقف فيما يلي من الحديث عند أربع نظريات في الأنماط نأخذ أولاها من حضارة اليونان، ونأخذ الثانية والثالثة والرابعة من الدراسات الحديثة:

أ) الأنماط عند أبيقراط: كان ابيقراط(ق.م) يرى أن الأمزجة تعود إلى أربعة أنماط، وقد اعتمد في هذا التصنيف على العناصر التي يتكون منها الجسم الإنساني والإختلاطات التي تتكون ضمنه والأنماط الأربعة كما يراها هي:

1- المزاج الدموي: ويظهر معه الشخص نشطاً وسريعاً، وسهل الاستثارة من غير عمق أو طول مدة، وهو أميل إلى الضعف من ناحية المثابرة والدأب.

2- المزاج الصفراوي: ويغلب عليه التسرع، وقلة السرور، وشدة الانفعال.

3- المزاج السوداوي: ويغلب عليه الاكتئاب والحزن

4- المزاج البلغمي أو اللمفاوي: ويغلب عليه التبلد والبطء، وضعف الانفعال وعدم الاكتراث.

ترجع هذه الأنماط الأربعة إلى غلبة واحد من أخلاط الجسد الأربعة وهي:

الدم والصفراء، والسوداء، والبلغم إلا أن ابيقراط يضيف إلى ذلك قوله: إن الإنسان السوي السليم هو الذي تمتزج عنده هذه الأمزجة الأربعة بنسب متفاوتة.

وقد بقي هذا التصنيف مقبولاً في أوروبا خلال العصور الوسطى وترك آثاره في بعض الكتابات الأدبية.

ب) الأنماط عند يونغ: يعتبر التصنيف الثنائي للشخصية كما ظهر عند يونغ من أوسع أشكال التصنيف الحديثة انتشاراً أو تأثيراً لدى العاملين في هذا الحقل أو المتتبعين له يرى يونغ أن هناك نمطين رئيسيين للشخصية: أحدهما المنطلق أو المنبسط والثاني المنطوي أو المنكمش ويكون الاتجاه الرئيسي للأول نحو العالم الخارجي بينما يكون التمركز الرئيسي للثاني حول ذات الشخص وداخله. يتميز المنطلق بحب الاختلاط، والمرح، وكثرة الحديث، وسهولة التعبير، وحب الظهور، بينما يتميز الثاني بالحساسية والعوز، والتأمل الذاتي، والانكماش، والميل إلى العزلة، وقلة الحديث إن الاختلافات الأساسية بين النمطين كما ذكرها يونغ تشير إلى عدد من الجوانب.

فالمنطلق يعمل بتأثير وقائع موضوعية بينما يتأثر المنطوي بعناصر أميل إلى أن تكون ذاتية تأملية. وسلوك الأول يوجهه الشعور بالضرورة والحاجة بينما يسير سلوك الثاني على قواعد ومبادئ عامة.

ويكون الأول أقوى على التكيف بيسر بينما يكون الثاني مقصراً من هذه الناحية. والعصاب الغالب في الأول هو الهستيريا، أما الغالب على الثاني فالقلق والوسواس المتسلط، على أن الحكم العام بالنسبة للنمطين يدعو إلى القول عن المنطلق انه رجل عمل وإجراء بينما يقال عن الثاني انه رجل تأمل ومناقشة.

لا يقف يونغ عند هذا الحدّ من التصنيف الثنائي، بل يفصّل الحديث في تعبير الإنسان ويجعله في أشكال: فهناك المنطلق العقلاني، وهناك المنطلق اللاعقلاني. وكذلك هناك المنطوي العقلاني والمنطوي اللاعقلاني فإذا عرفنا أننا نميز عند العقلاني بين من تغلب عليه صفات التفكير ومن تغلب عليه صفات المشاعر الانفعالية، فإننا نميز عندئذ بين منطلق عقلاني مفكر

ومنطلق عقلاني مأخوذ بمشاعره الانفعالية. مثل هذا التمييز موجود كذلك فيما يتصل بالمنطوي.

ولكل من هذه الأشكال صفاته وكذلك للشكل اللاعقلاني يضاف إلى ذلك أن اللاعقلاني على أشكال في النمطين، ولكل صفاته. وفيما يلي بيان تفصيلي بهذه الأشكال:

المنطلق: متجه عام نحو العالم الخارجي.

أــ المنطلق اللاعقلاني:

التفكير: مهتم بالواقع والتصنيف المنطقي، والحقيقة العملية.

الشعور الانفعالي: نزوع نحو التناسق مع العالم، صلات حارة مع الآخرين.

ب ــ العقلاني:

الإحساس: متجه نحو المصادر الاجتماعية والمادية للذة والألم، ونحو طلبات الآخرين.

الحدس: يستجيب للتغير، يحكم على الآخرين بسرعة، مغامر، مقامر.

المنطوي: متجه عامة نحو الذات والأمور الخاصة.

أــ المنطوي العقلاني:

التفكير: نظري، تأملي يدور حول الأفكار، غير عملي.

الشعور الانفعالي: نزوع نحو التناسق الداخلي، مشغول بأحلامه الخاصة ومشاعره.

ب ــ المنطوي اللاعقلاني:

الإحساس: متجه نحو اكفاء الخبرة الحسية.

الحدس: متجه نحو التأمل الذاتي،(سويعاتي) ومأخوذ بالطقوس.

ج) الأنماط عند بافلوف: انطلق بافلوف في الخطاب الذي ألقاه في مؤتمر الجراحين الروس يوم/ 6 كانون الأول 1927م من ثلاثة منطلقات أساسية عند شرح نظريته عن أنماط الشخصية.

يذهب في الأول إلى أن الجهاز العصبي هو مركز الفعاليات النفسية، وأن ما يسميه بعضهم بالارتباطات النفسية ليس إلا ارتباطات فزيولوجية وان مختلف الدراسات المخبرية التي قام بها لفترة طويلة من الزمن تعطي دليلاً كافياً على ذلك. ويذهب في الثاني إلى أن هناك ظاهرتين أساسيتين في التكوين النفسي للإنسان(والحيوان) هما عمليتا الإثارة والكف، وانهما مترابطتان، وان فعالية الإنسان(والحيوان) منطلق منهما باستمرار، وأن الأولى تمثل نشاط الإنسان وإنتاجه بينما تمثل الثانية، وهي الكف، النزوع إلى الراحة واستعادة النشاط وحماية الخلايا من الإعياء والإفراط في صرف الطاقة أما المنطلق الثالث فالقول بأن الإنسان يحمل قدرة على التكيف، وأنه في ذلك يحمل الكثير من الأفعال المنعكسة الطبيعية التي تُرى ثابتة ومتناسبة مع مؤثرها الأصلي، والكثير من الأفعال المنعكسة الشرطية التي تكون مكتسبة وقابلة للتعديل والتحويل، من هذه المنطلقات يأتي بافلوف للحديث عن أنماط المزاج عند الإنسان عن طريق الحديث عن الأنماط التي يجدها عند الكلب على أساس أن التشابه في التكوين الفزيولوجي بين الاثنين يكفي لمثل هذا التعميم فهناك أولاً نمطان متطرفان يقابل أحدهما الإثارة وشدتها ويقابل الثاني الكف وهدوءه.

وهناك ثانياً حال متوسط معتدل عنده شيء من الطرفين ولذلك فهو متوازن. ولكن هذا الحال المتوسط يعود، هو نفسه، إلى نمطين تبعاً لغلبة الإثارة أو الكف؛ فتكون الإثارة هي الغالبة في أحدهما، ويكون الكف هو الغالب في الثاني. وهكذا نحصل على أنماط أربعة للأمزجة كما يقول بافلوف، وهي كما يلي:

المندفع الذي يتميز بشدة الاستثارة، والاندفاع، والطيش وكثرة التسلط، والعدوانية ويبدو ذلك واضحاً عند الحيوان الذي يميل إلى العدوان.

الخذول الذي يتميز بضعف النشاط، وتطرف الهدوء، والاكتئاب والسكينة، والخضوع، والتخاذل.

النشط المتزن الذي يتميز بالاعتدال مع ظهور النشاط وكثرة الحركة والملل السريع حين لا يوجد ما يشغله، وهو فعّال ومنتج.

الهادئ المتزن الذي يتميز بالقبول والمحافظة والرزانة، وهو عامل جيد ومنظم.

وينعطف بافلوف نحو الأنماط عند ابيقراط ليقارن بينها وبين ما قال به هو يقول بافلوف أن ابيقراط قد اقترب من الحقيقة كثيراً من حيث قوله بالأنماط الأربعة للمزاج، ولكنه ابتعد عما يقبله العلم الحديث في الأساس الذي اعتمده في ذلك التصنيف..

والمقارنة بين الأنماط في الطرفين تقود إلى ما يلي:

أ ــ يقابل مزاج المندفع الذي يقول به بافلوف المزاج الصفراوي الذي يقول به ابيقراط.

ب ــ يقابل مزاج الخذول عند بافلوف المزاج السوداوي الذي يقول به ابيقراط.

جـ ــ يقابل مزاج النشط المتزن عند بافلوف المزاج الدموي الذي يقول به ابيقراط.

د ــ أما مزاج الهادئ المتزن الذي يقول به بافلوف فيقابله عند ابيقراط المزاج البلغمي أو اللمفاوي.

ويُعرّج بافلوف على الاضطرابات النفسية ليقول بأن نسبة من يأتي إلى العيادة من النمطين الأولين المتطرفين، المندفع والخذول هي أعلى بكثير من نسبة من يأتي من النمطين المعتدلين أو المتزنين والظاهر أن تمكن الأخير من التكيف مع شروط الحياة ومواجهتها بما يجب دون تطرف هو أقوى من تمكن الأولين فإذا أخذنا ما يغلب من اضطراب في النمطين الأولين وجدنا الغلبة للوهن العصبي في حالة المندفع والهستيريا في حالة الخذول.

هـ) الأنماط عند شلدون: أوضح شلدون في نظريته عن الشخصية أنها ترجع إلى ثلاثة أنماط مزاجية، وان كل نمط من أنماط الشخصية يقابل تركيباً جسمياً معيناً وهو في هذا التصنيف يعود إلى تركيب الجسم وما يغلب عليه من حيث الوزن، ونمو العضلات والطول، وما يتصل بها، ليقول في النهاية بوجود ثلاثة أشكال من التركيب، ويرى كذلك أن هذه الأشكال الثلاثة

تتمايز بتأثير من عوامل التعلم واحتياجات الجسم وإشباعها وتطمينه ثم ينتهي من بحثه إلى القول بوجود أنماط للشخصية تقابل أشكال تركيب الجسم الثلاثة.

وحين تسمية هذه الأنماط نجده يشتق الأسماء من النزوع البادي فيها إلى حاجات الطعام في التركيب الأول والحركة والنشاط في الثاني، وعمل الدماغ في الثالث هذه الأنماط الثلاثة هي التالية:

النمط الحشوي: وهو نمط الشخصية الذي يقابل تركيب الجسم الموصوف عامة بصفة (الداخلي التركيب) ويغلب عليه الاسترسال في ممارسة ما يتصل بشؤون التغذية والشؤون العاطفية والاجتماعية وإننا هنا أمام شخص ينام بسهولة ولا يستفيق خلال الليل بسهولة انه يميل إلى الأكل ميلاً زائداً، وينزع نحو البعد عن الحساسية والقلق وعدم الاطمئنان وهو يتميز بسهولة التوافق الاجتماعي وبحسن الصداقة مع كل من يعرفه، أنه بدين غالباً، مستدير الجسم عند وسطه، وزنه العام أعظم من نسبة ما عنده من عضلات، وميله إلى الراحة والاسترخاء ظاهر.

النمط الجسمي: وهو نمط الشخصية الذي يقابل تركيب الجسم المسمى(المعتدل التركيب) يتميز هذا النمط بتحمل الألم برضى وإرادة، والنزوع إلى السيطرة والعمل، وهو حين يتحدث إلى آخر ينظر إليه وإلى عينيه مباشرة، عنده ميل صادق نحو التدرب الرياضي القاسي، يحب الحمام البارد والسباحة عارياً والاشتراك في مغامرات تتطلب جهداً جسدياً شديداً انه يمثل المزاج الرياضي ويتميز بالتناسق الجسدي والحركة.

النمط المخي: وهو نمط الشخصية الذي يقابل تركيب الجسم المسمى(الخارجي التركيب) انه شخص لا يتحمل الألم برضى وإرادة، ويميل إلى الحساسية وسرعة الانفعال، ولا يجد متعة في مجرد رفقة الآخرين ولا يعدّ هذه الرفقة عنصراً هاماً. انه يفضل عدداً قليلاً من الأصدقاء على العدد الكبير، ولا يبدي الصداقة بسهولة ثم انه لا يؤثر الاشتراك في مغامرات تتطلب جهداً جسمياً شديداً ولا يحب السباحة عارياً والغالب عنده أن يكون نحيلاً.

ما هي مكونات الشخصية؟

يرى بعض العلماء أن الشخصية في الأعماق بناء ثلاثي التكوين، وأن كل جانب في هذا التكوين يتمتع بصفات وميزات خاصة، وأن الجوانب الثلاثة تؤلف في النهاية وحدة متفاعلة ومتماسكة هي الشخصية، هذه الجهات أو الجوانب الثلاثة هي:

الهو) ، و(الأنا) ، و(الأنا الأعلى).

أما(الهو): فذلك القسم الأولي المبكر الذي يضم كل ما يحمله الطفل معه منذ الولادة من الأجيال السابقة وانه يحمل ما يسميه فرويد الغرائز ومن بينها غرائز اللذة والحياة والموت.

وهو يعمل تحت سيطرة ما يضمه منها. وما هو موجود فيه لا يخضع إذن لمبدأ الواقع أو مبادئ العلاقات المنطقية للأشياء بل يندفع بمبدأ اللذة الابتدائي، وكثيراً ما ينطوي على دوافع متضاربة.

انه لا شعوري وهو يمثل الطبيعة الابتدائية والحيوانية في الإنسان.

وأما(الأنا): فينشأ ويتطور لأن الطفل لا يستطيع أن يشبع دوافع (الهو) بالطريقة الابتدائية التي تخصها، ويكون عليه أن يواجه العالم الخارجي وان يكتسب من بعض الصفات والمميزات وإذا كان (الهو) يعمل تبعاً لمبادئه الابتدائية الذاتية، فإن(الأنا) يستطيع أن يميز بين حقيقة داخلية وحقيقة واقعية خارجية.

فالأنا من هذه الناحية يخضع لمبدأ الواقع، ويفكر تفكيراً واقعياً موضوعياً ومعقولاً يسعى فيه إلى أن يكون متمشياً مع الأوضاع الاجتماعية المقبولة.

هكذا يقوم (الأنا) بعملين أساسين في نفس الوقت:

أحدهما أن يحمي الشخصية من الأخطار التي تهددها في العالم الخارجي، والثاني أن يوفر نشر التوتر الداخلي واستخدامه في سبيل إشباع الغرائز التي يحملها(الهو) وفي سبيل تحقيق الغرض الأول يكون على الأنا أن يسيطر على الغرائز ويضبطها لأن إشباعها بالطريقة الابتدائية المرتبطة معها يمكن أن يؤدي إلى خطر على الشخص.

فالاعتداء على الآخرين بتأثير التوتر الناشئ عن الغضب يمكن أن يؤدي إلى ردّ الآخـــرين رداً يمكن أن يكون خطراً على حياة المعتدي نفسه وهكذا يقرر الأنا (متى) و(أين) و(كيف) يمكـــن لدافع ما أن يحقق غرضه ــ أي أن على (الأنا) أن يحتفظ بالتوتر حتى يجد الموضوع المناسب لنشره. وهكذا يعمل الأنا طبقاً لمبدأ (الواقع) مخضعاً مبدأ اللذة لحكمه مؤقتاً.

ونأتي إلى الجانب الثالث وهو الأنا الأعلى: هنا نجد أنفسنا أمام حاضن للقيم والمثل الاجتماعية والدينية التي ربى الطفل عليها في بيته ومدرسته ومجتمعه. (فالأنا الأعلـــى) يمثـــل الـــضمير المحاسب، وهو يتجه نحو الكمال بدلاً من اللذة، ولهذا (الأنا الأعلى) مظهران، الضمير والأنـــا المثالي. يمثل الأول الحاكم بينما يمثل الثاني القيم.

فإذا أردنا تلخيص هذا البناء الثلاثي الداخلي للشخصية كما يراه بعض العلماء قلنا ما يلي:

إن الأنا هو الذي يوجه وينظم عمليات تكيف الشخصية مع البيئة، كما ينظم ويـــضبط الـــدوافع التي تدفع بالشخص إلى العمل، ويسعى جاهداً إلى الوصول بالشخصية إلى الأهداف المرسومة التي يقبلها الواقع، والمبدأ في كل ذلك هو الواقع.

إلا أنه مقيد في هذه العمليات بما ينطوي عليه (الهو) من حاجات، وما يصدر عن (الأنا الأعلى) من أوامر ونواهي وتوجيهات فإذا عجز عن تأدية مهمته والتوفيق بين ما يتطلبه العالم الخارجي وما يتطلبه (الهو) وما يمليه (الأنا الأعلى) كان في حالة من الصراع يحدث أحياناً أن يقوده إلى الاضطرابات النفسية.

نظرية السمات في الشخصية:

يميل الاتجاه الموضوعي في بحث الشخصية وقياسها إلى النظر إليها على أنها تركيـــب يـــضم مجموعة من السمات يمكن كشفها ووضعها وإخضاعها للقياس في واحد أو أكثر مـــن أشـــكاله المتعددة. ولنبحث أولاً مفهوم السمة.

كيف نفهم السمة: يمرّ الشخص بظروف متنوعة الشروط خلال حياته اليومية ويواجهها بأشكال من السلوك فإذا جعلنا هذا الشخص موضوع ملاحظة تبين لنا من سلوكه انه ينقل خبرات لديـــه من ميدان أو إطار سابق إلى آخر، وأن ثمة صفات يتكرر ظهورها في أشكال من سلوكه.

لنأخذ مثالاً من حياة إنسان، نلاحظه في مواقف تتطلب تحمل المسؤولية، نقف عند شاب في السنة الثالثة من دراسته الجامعية ونلاحظ سلوكه اليومي لعدد من الأيام. إن من جملة ما نراه عنده انه يتابع دراسته بانتظام، وانه يعد ما يطلب منه من مهمات بشكل مناسب فإذا دعي إلى إبداء الرأي أعرب عن رأيه ودافع عنه. وإذا كلف بإعداد رحلة يشارك فيها زملاؤه أعدها شاعراً بمسؤوليته عن كل جزء منها.

وحين يجتمع مع الآخرين يبدو عليه مصغياً لما يقال، بعيداً عن السرعة في الانفعال، حريصاً على أن يعطي كل إنسان حقه وأن يحمل كل إنسان مسؤولية عمله، فإذا وقع منه ما يمكن أن يلام عليه، وكان مخطئاً أو مقصراً، اعترف بمسؤوليته وأنكر على بعض الناس اتكالهم على غيرهم وتقلبهم وتحميل الآخرين مسؤوليات أخطائهم إننا هنا أمام عدد من ظروف الحياة وأشكال من سلوك هذا الشاب أن بين ظروفه التي نطالع أمرها شيئاً من الاشتراك بشرط أو أكثر وبين أشكال سلوكه التي لاحظناها عنصر مشترك ينساب فيها كلها وهو نزوعه الإيجابي نحو تحمل المسؤولية. إننا نعتبر هذا النزوع الإيجابي تعبيراً عن سمة من سمات الشخصية، أما تنظيمه الأمور، ودأبه، وإصغاؤه، وتصميمه، فأشكال من السلوك تنعكس فيها هذه السمة؛ والسمة إذاً هي اصل فيما يتميز به الشخص، وهي تبطن أشكال سلوكه الظاهر.

بناءاً على هذا نستطيع الوصول إلى ما يلي من النتائج التي تشكل الأساس في نظرية السمات:

إنّ كل سمة هي نزوع لدى الشخص للاستجابة بطريقة معينة نحو نوع من المؤثرات.

إنّ لدى كل شخص عدداً من السمات، ومجموعها هو الذي يميز الشخصية.

كيف يحدث تكون الشخصية؟

– الاستعدادات الأولية: يولد الإنسان مزوداً بعدد غير قليل من الاستعدادات السلوكية انه يقوم بعدد من الأفعال المنعكسة المتخصصة البسيطة، كما يقوم بعدد من الأفعال المعقدة الآتية عن نظام الأفعال المنعكسة البسيطة.

ب – عملية التعلم: هناك عدة مفاهيم تفسر عملية التعلم وتشرح ما يوجد في الأسس منها، وبين أهم هذه المفاهيم ما يلي: الدافع أو الحاجة المثيرة الاستجابة، الإشراط، التعزيز.

أما الدافع: فقوة محركة تدفع بالفرد إلى العمل من اجل إشباع غرض الدافع أو الحاجة قد يكون هذا الدافع حاجة أولية وهو عندئذ متصل بالتركيب البيولوجي للإنسان.

وأما المثير: فهو تلك الإشارة التي توجه الاستجابة لتصدر عن الإنسان.

والمقصود من الاستجابة: ذلك السلوك البسيط أو المعقد الذي يدفع إليه الدافع لمواجهة المثير وتلبية غرض الدافع نتيجة ذلك.

أما الارتباط بين المثير والاستجابة فيفسره الإشراط.

ويأتي بعد ذلك مصطلح التعزيز وما يرتبط به من إطفاء أو تثبيط ويكون التعزيز العملية التي تساعد في تقوية الارتباط بين المثير والاستجابة.

ج- تعلم الدوافع الثانوية: يتم تكوين الدوافع الثانوية أو الشخصية استناداً إلى عمليات التعلم، وتقوم هذه الدوافع بوظائف مهمة في حياة الإنسان سواء كانت باتجاه ما هو مناسب وسوي أم كانت باتجاه آخر.

الخلاصـــــــــة:

لكل فرد شخصيته المتميزة، ولكنه في الوقت نفسه مشترك مع الآخرين في الكثير من مظاهر تلك الشخصية إن في الشخصية نوعاً من الثبات يبدو في أساليبها واتجاهاتها وشعورها باستمرار هويتها، ولكن فيها كذلك نوعاً من التغير وإلا لما كان من الممكن فهم النمو والتربية ومن هنا يكون أمر إحاطة الشخصية بتعريف شامل أمراً صعباً قد يتجه التعريف نحو تميزها عن غيرها وقد يتجه نحو ائتلاف الصفات التي تكونها وتنطوي عليها، وقد يذهب إلى ما يبدو في سماتها أو إجراءاتها ومن هنا نصادف عدداً غير قليل من أشكال تعريف الشخصية.

الشـــغل

الشغل بين الفلسفة والتاريخ

حسن قرنفل " عن موقع الجابري"

وإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أن البطالة مرتبطة بشكل قوي بنمو الرأسمالية فإن هذا لا يعني بتاتا أن الدول التي ما زالت لم تنخرط اقتصادياتها بشكل كلي في نمط الإنتاج الرأسمالي لا تعرف وجودا لهذه الظاهرة. فعلى العكس من ذلك تعرف الدول التي كانت تلقب سابقا ب"دول العالم الثالث" –وهي دول تمتاز ببطء النمو الاقتصادي وهيمنة الأنشطة غير المنتجة لفائض قيمة هام– ارتفاعا مذهلا في نسبة العاطلين، وهو ارتفاع لا يمكن الاهتداء إليه إلا عبر مؤشرات اجتماعية واقتصادية غير مباشرة

يعتبر العمل من الوظائف الأساسية التي تميز الإنسان عن الحيوان، إلا أن هذا الأمر لم ينظر إليه بنفس الطريقة من طرف الباحثين والمهتمين. فالبعض رأى في ذلك إكراها فرض على الإنسان فرضا، والبعض الآخر وجد فيه تفجيرا للإبداع الإنساني الذي يرقى به الإنسان على باقي الكائنات. ولا يخلو الأمر من البعدين معا.

فمما لا شك فيه أن العمل إكراه حيوي مفروض على الإنسان، لأنه مضطر للعمل لتلبية حاجياته البيولوجية المرتبطة بالتغذية والحماية من الأخطار ذات المصدر الحيواني أو الطبيعي، وهذا الإكراه هو الذي يجعل من العمل أمرا إجباريا تحول بفعل التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها الإنسانية إلى نوع من الإكراه الاقتصادي في مجتمعاتنا الحديثة.

ويملك الناس بصفة عامة، تصورا مثاليا عن الماضي، إذ يعتقدون أن الأمور كانت أحسن مما يه عليه الآن، وأن كل شخص كان يحصل على ما يحتاجه دون عناء ولا جهد. وقد ازدادت هذه الفكرة رسوخا مع المذهب الطبيعي الذي دافع عنه بضراوة المفكر جان جاك روسو. وأصبح كثير من الناس يظنون أن الحياة كانت أفضل وأسلم في السابق. إلا أن الواقع يكذب ذلك بشكل جذري. فما تمنحه الطبيعة للإنسان من خيرات لا يمكن استهلاكه

بالشكل الذي تقدمه، ولا بد من تدخل الإنسان من أجل تطهيره أو تنقيته من السموم والأخطار التي يحملها. فالحليب الطبيعي للأبقار الطبيعية، على سبيل المثال، يصيب بداء السل. كما أن الحياة الطبيعية الماضية كانت تجعل طفلا من ضمن ثلاثة أطفال يموت قبل اكتمال السنة، في حين لم يكن يتجاوز معدل عمر الاثنان الباقيان 25 سنة، وذلك في حدود سنة 1800 بفرنسا على سبيل المثال.

إن كل ما نستهلكه اليوم هو نتاج العمل الإنساني سواء تعلق الأمر بالقمح أو البطاطس أو بأشجار الفواكه أو بالحيوانات الداجنة. وهنا يجب التذكير بأن حاجيات الإنسان ليست ذات طبيعة غذائية فقط، فله حاجيات أخرى ذات طبيعة ثقافية كما هو الأمر بالنسبة للملابس ومختلف الأجهزة والتجهيزات التي يستخدمها في حياته اليومية. وهذا يدفعنا إلى استنتاج حقيقة أساسية وهي أن الإنسان مخلوق غريب لا توجد حاجياته في الكوكب الذي يعيش فيه، بل عليه أن ينتجها. وهذه الحقيقة في جوهرها مخالفة لما جاء في كثير من الكتابات التي تتحدث عن تلبية الطبيعة بسخاء لحاجيات الإنسان. فالأمر الذي لا مراء فيه هو أن الكوكب الذي نعيش فوقه غير منسجم مع حاجيات الإنسان. إنه فقط الأوكسجين الذي يعطى للإنسان بدون تدخل. أما سائر الأمور الأخرى فهي تستدعي بدل مجهودات إنسانية كبرى، بما في ذلك أبسط حاجيات الإنسان كالماء الصالح للشرب، فالحصول عليه يقتضي حفر الآبار أو تجميع المياه وتصفيتها...إلخ.

من هنا يمكن أن نستخلص أننا نعمل من أجل تحويل الطبيعة التي لا تستجيب مباشرة لحاجياتنا أو كلها على الأقل.

فنحن نعمل من أجل تحويل الأعشاب المتوحشة إلى حبوب (قمح، ذرة، شعير) والثمار غير القابلة للاستهلاك إلى الفواكه، والحديد إلى سيارات وطائرات...إلخ. فالنشاط الاقتصادي هو كل نشاط يهدف إلى تحويل الطبيعة إلى مواد قابلة للاستهلاك من طرف الإنسان.

هكذا يظهر أن الإنسان مضطر للعمل من أجل ترويض الطبيعة واستغلال خيراتها بشكل يناسبه. ولكن إذا اكتفى الإنسان بقوة يديه لإنجاز هذا العمل، فإنه لن يحقق تقدما كبيرا، ومن هنا ضرورة استعانته بالتقنيات، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن الجانب الإبداعي في عمل الإنسان.

إن الاختراعات التقنية الجديدة هي الممر الحقيقي لتطور الإنسانية، وهي في الأصل مجموعة من المناهج والطرق المستخدمة لأول مرة من أجل تحسين الإنتاج، كما يمكن الحديث في نفس السياق عن تقليد هذه الأسباب والطرق من طرف أشخاص آخرين أو حضارات أخرى للحصول على نفس النتيجة. إن التحديات الكبرى التي فرضتها الطبيعة على الإنسان هي التي دفعته باستمرار إلى التفكير في أفضل السبل لمقاومتها أو إخضاعها. وهكذا فإن كل اختراع جديد هو انتصار حقيقي على الطبيعة وتقدم في مجال السيطرة عليها وترويضها، وفي نفس الوقت فإن الإبداع العلمي والاختراعات التقنية هي التي أسهمت بشكل فعال في تقدم الإنسان. ومع ذلك لا يمكن القول بأن الإنسانية قد خلقت عددا كبيرا من المخترعين والمبدعين. فقد عاش على سطح الكرة الأرضية، منذ ظهور الحياة، أزيد من 15 مليار من الأشخاص، ومن ضمن هذا العدد الكبير لا يوجد أكثر من 5000 مخترع، فندرة الإبداع الخلاق سمة أساسية في تطور الإنسانية.

الفلاسفة والعمل:

لم يهتم الفلاسفة في الماضي أو الحاضر بموضوع العمل اهتماما خاصا، غير أن الإشارات التي نعثر عليها في الكتابات الفلسفية لا تخلو من أهمية بالغة. ففي الكتاب الثاني من الجمهورية يبحث أفلاطون (428-384ق.م) عن أصل المدينة أو ما يمكن أن نسميه بالمجتمع السياسي، ويرد ذلك إلى تعدد حاجيات الإنسان التي لا يمكن أن يحققها لوحده فيفرض عليه العيش داخل جماعة من البشر. "أفيعمل كل من هؤلاء (...) ما يلزم للجميع من منتوجه، فيعد الفلاح مثلا وهو أحدهم، ما يحتاج إليه أربعة أشخاص من الطعام، فيقضي في إعداد طعامهم أربعة أضعاف الوقت اللازم له لإعداد طعامه، ثم يقاسم إخوانه الثلاثة منتوجه، أم أنه يهملهم ويعمل ما يسد حاجته، فيقضي ربع وقته في إعداد ربع مقدار الطعام، ويقضي الثلاثة الأرباع الباقية من وقته في إعداد مسكنه وكسوته وحذائه، ولا يتعب نفسه في مبادلة إخوانه الحاجات بل يعمل ما يحتاج إليه بذاته لذاته؟".

وقبل أن يجيب المتحاورون في الجمهورية عن هذا التساؤل يقوم أفلاطون بالتعريف بالحاجيات الأساسية للإنسان. ويحددها في ثلاث حاجيات هي التغذية والسكن والملابس، ثم يضيف الأحذية. ومن أجل تلبية هذه الحاجيات على الإنسان أن يقوم بثلاث أنشطة مختلفة: تحضير الغذاء، وصناعة الملابس وبناء السكن. وكي يتم تحقيق ذلك يرى أفلاطون أن هنالك

سبيلان:

ــ السبيل الأول: هو أن يقوم كل فرد بإنجاز هذه الأنشطة الثلاثة بالتتابع، فيقسم وقته بينها، وهذا ما يحصل فعلا في بعض المجتمعات "البدائية" حيث يقوم الإنسان بكل أنواع الأنشطة.

ــ السبيل الثاني: وهو المتبع في المجتمعات المتطورة ويقوم على تخصص كل فرد من أفراد المجتمع في نشاط من هذه الأنشطة، حيث يخصص لها كامل وقته وهذا هو ما يسمى بالتقسيم الاجتماعي للعمل، وهو الرأي الذي يميل إليه.

وتقسيم العمل عند أفلاطون مسألة ضرورية لثلاثة أسباب على الأقل:

*السبب الأول هو أن الطبيعة لم تمنح جميع الناس نفس المهارات والكفاءات، وهذا ما يجعل الناس مكملين لبعضهم البعض.

*السبب الثاني هو أن الإنسان يصبح ماهرا في عمل ما إذا كان ينجزه لوحده فقط. فالتخصص يؤدي إلى المهارة وتحسين الإنتاج.

*السبب الثالث هو أن التخصص يجنب إضاعة الوقت عند الانتقال من عمل لآخر، وهكذا فإن كل مدينة حسب أفلاطون، يجب أن تتوفر على الأقل على ثلاثة أو أربعة أشخاص: مزارع، بناء، حائك، وإسكافي (صانع أحذية). والواقع أنه يجب إضافة تخصصات أخرى لأن الموارع لن يستطيع صنع محراثه بنفسه كما أن الحائك لن يتمكن من صنع أدوات عمله بنفسه أيضا، ومن هنا ضرورة إضافة الحداد والنجار...إلخ.

ويستفيد الجميع من تقسيم العمل فالمستعمل سيحصل على منتوج من نوعية جيدة، والمنتج سيكون مستريحا في عمله لأنه سينجز نوعا واحدا من العمل هو ذاك الذي يملك أفضل المهارات فيه. إلا أن هنالك فرقا كبيرا بين ما جاء عند أفلاطون في الجمهورية من ضرورة تقسيم العمل وما يدافع عنه اليوم رجال الاقتصاد والاجتماع. فأفلاطون لا يعير أية أهمية لارتفاع الإنتاج باعتباره أحد النتائج المباشرة المترتبة عن تقسيم العمل. إن ارتفاع الإنتاج شيء ينتمي إلى طبيعة الأشياء، وليس اختراعا اجتماعيا أو تاريخيا. بالإضافة إلى ذلك فإن أفلاطون يرى أن الهدف النهائي للعمل هو تلبية حاجة طبيعة فقط، ومن هنا نظرته إلى العمل كخدمة يقدمها المنتج للمستعمل، بتعبير آخر –لم يرد عند أفلاطون ولكن نستعيره من الاقتصاد السياسي الحديث– فإن الأشياء عند أفلاطون تتوفر على قيمة استعمال فقط، أما قيمة تبادلها فمنعدمة تماما، إن هدف مجتمع المدينة الفاضلة ليس هو إنتاج أكبر قدر ممكن

من المنتوجات، كما هو الأمر في المجتمعات الصناعية، ولكن إنتاج قيم استعمال ذات جودة عليا.

وينطلق أرسطو كأستاذه أفلاطون من المدينة كأعلى وحدة اجتماعية وسياسية، ويرى أن وظيفتها هي توفير أسباب السعادة لأعضائها. وهذه الأسباب ذات طبيعة مادية ومعنوية، ويقوم العبيد بتحصيل الثروة الضرورية لاستمرار الأسرة، ويجعلهم أحد المكونات الأساسية لهذه الأخيرة.

ويعتبر أرسطو نظام الرق نظاما طبيعيا، ويصف العبد بكونه آلة للحياة "لأن وجوده ضروري لإنجاز الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر. والعبد آلة "منزلية" أيضا لأنه يساعد على تدبير الحياة داخل المنزل. وإذا تساءلنا من هو العبد بالنسبة لأرسطو؟ جاءتنا الإجابة بأن الطبيعة هي التي تعينه، أي جملة العوامل الوراثية والبيئية والاجتماعية، والاختلاف بين الأعلى والأدنى أو بين الممتاز والرديء أمر ملاحظ، حسب أرسطو، في كل مظاهر الطبيعة: بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى...إلخ. وكلما وجد هذا الاختلاف كان من الأفضل للجميع أن يسيطر الأقوى على الأضعف. إن الطبيعة إذن تميل إلى إيجاد التمايز بين البشر فتجعل بعضهم قليل الذكاء أقوياء البنية، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية، وينتج عن ذلك أن البشر صنفان: صنف حر بالطبيعة وصنف عبد بالطبيعة أيضا. وفي ذلك يقول أرسطو: "إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان، لهذا لا يكدر عليهم أحدهم صفو حريتهم، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة، لهذا فهم عاجزون عن التسلط على جيرانهم، أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة، ولهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد. وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء. كما أن بلده متوسط الموقع، لهذا هو يحتفظ بالحرية ولو أتيحت له الفرصة لتسلط على الجميع".

ومن جهة أخرى يرى أرسطو أن الأسرة بحاجة للثورة، ويمكن تحصيل الثروة بطريقتين:

*الطريقة الأولى: طبيعية وتكمن في جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة، وهو الأمر الذي يتم بدوره حسب ثلاثة أشكال: تربية الماشية والقنص والزراعة.

*والطريقة الثانية يسميها صناعية وتتكون من ثلاثة أنواع: التجارة البرية والبحرية، والقرض، والأجر. ويرى أن مبادلة المواد والمنتوجات تفرض على المجتمعات حين تكون

هنالك قلة في بعض المواد التي تضطر لاستيرادها من الخارج، وهذا هو الأمر الذي يجعل الحاجة إلى النقود ضرورية، فهي رمز يستخدم في المبادلة. إلا أن هنالك خطرا يهدد المجتمعات بفعل استعمالها للنقود، حيث تصبح هاته وسيلة في حد ذاتها، وهو ما يؤدي بدوره إلى أن يصبح الإنتاج غاية في ذاته، لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية، الشيء الذي يقود حتما إلى اضطراب الحياة الاجتماعية بفعل تراجع الفضيلة إلى المراتب الأخيرة وطغيان المصالح المادية.

ومن خلال كل هذا يتبين بأن أرسطو لا يعتبر العمل، والعمل اليدوي على وجه الخصوص، قيمة اجتماعية، فهو إكراه طبيعي. فللإنسان في الحياة وظيفة أساسية هي تحصيل الفضيلة، ويتم ذلك عن طريق البحث الفلسفي والاشتغال بالسياسة بأشمل معانيها، غير أن الفيلسوف والمواطن الحر بصفة عامة في حاجة إلى تلبية حاجياته الأساسية من تغذية وملبس ومسكن، ولو قام بنفسه بتحصيل ذلك، لما بقي له من الوقت ما يكفيه لممارسة وظيفته النبيلة: السياسة.

من هنا ضرورة أن توجد طبقة من البشر تختص في هذه الأعمال، إلا أن هذه الطبقة من البشر لا يجب أن تكون من بين المواطنين، فيأتي دور العبيد لينجزوا الأعمال المنزلية وكل الأعمال المقترحة ويتحملوا عن المواطنين الأحرار أعباء تحصيل الرزق. فلا يجوز لمن يعملون لكسب قوتهم وقوت غيرهم أن يحسبوا في عداد المواطنين. فالمواطنون، حسب أرسطو، لا يحيون حياة أرباب الآلات والحرف، لأن مثل هذه الحياة تحط من شرف الإنسان، ولا تتفق مع الفضيلة. كما لا يجوز للمواطنين أن يشتغلوا بالزراعة، لأنهم في حاجة إلى فراغ؛ وإن كان من حقهم أن يملكوا الأرض الزراعية، أما فلاحة الأرض فتترك للعبيد من جنس آخر.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة بأن نظرة الفلسفة اليونانية القديمة إلى العمل كانت نظرة احتقار واشمئزاز. وقد ظلت هذه النظرة الفلسفية السلبية للعمل حاضرة عند كل الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو إلى حدود القرن الثامن عشر. ولم تتغير الوضعية بشكل جذري إلا مع الفيلسوف الألماني هيجل(1770-1831) الذي أعطى لمفهوم "العمل" معنى بعيدا وذلك في كتابه La phénoménologie (1807 de l'esprit). ففي الفصل المعنون "جدل السيد والعبد" يعرف هيجل العمل باعتباره إنتاجا للإنسان بواسطة الإنسان.

وهنا يهتم بإظهار الكيفية التي ينتقل بها الفرد من مجرد الشعور بالوجود Sentiment de soi إلى الإحساس بالذات Conscience de soi، أي إلى الاعتراف به كإنسان أو الانتقال من درجة الحيوانية إلى درجة الإنسانية. إن الإنسان حسب تعريف هيجل كائن رغبة être de désir لأنه لا يستطيع أن يعيش دون الحصول على شيء آخر غير ذاته، ومن هنا بحثه عن الغذاء واستهلامه. فالرغبة تدفعه إلى القيام بأفعال، حتى ولو كانت تعبيرا عن نفي المعطى المباشر (البحث عن الأغذية واستهلاكها وهضمها) فإنها في نفس الوقت تأكيد لحقيقة وجوده. فباستهلاك الأغذية يحافظ الكائن الحي على وجوده، إلا أنه لا ينفصل من خلال هذا الفعل وحده، عن المرحلة الحيوانية لأنه يظل حريصا على تلبية حاجاته الحيوية، ومن ثمة لا يتجاوز مرحلة الشعور بالوجود إلى مرحلة الإحساس بالذات. ومن أجل تحقيق ذلك يجب أن تتحول رغبة الإنسان من المواضيع المادية (الغذاء مثلا) إلى مواضيع أخرى غير مادية. إن اعتراف ذات أخرى بوجوده هو الكفيل بتلبية وتحقيق شعوره بذاته، وهذا ما يمكن تلخيصه في القول بأن ما يرغب فيه الإنسان قبل كل شيء هو أن يعترف به كإنسان من طرف إنسان آخر. ومن هنا فإن الواقع الإنساني لا يمكن أن يكون إلا ذا طابع اجتماعي لأن الرغبة في الاعتراف والتقدير من طرف الآخر ترغم الإنسان على الدخول في علاقات مع أشخاص آخرين. إن الفرق بين الإنسان والحيوان، حسب هيجل هو أن الحيوان يرغب في الحفاظ على وجوده، أما الإنسان فإنه لا يكتفي بأن يكون مجرد كائن حي، بل يريد أن يكون بالأساس إنسانا، وأن يعترف به كذلك من طرف أشخاص آخرين. ومن أجل تحقيق ذلك، فإن الإنسان على استعداد للقيام بأي شيء، بل إنه يذهب إلى حد نفي ذاته والمخاطرة بها. إنه يخاطر بذاته لكي يثبت أنه موجود. فالإنسان يعتقد أن هنالك مجموعة من القيم تتجاوز قيمة الحياة نفسها، وعلى رأس هذه القيم توجد الحرية.

وإذا انتقلنا إلى مثال توضيحي يصور كائنين، فإن كل واحد منهما لن يكون إنسانا بالنسبة للآخر (بمعنى كائن في ذاته) إلا إذا اعترف به الآخر بتلك الصفة، ولن يتمكنا معا من ذلك إلا إذا برهنا عليه، وهو الأمر الذي يتحقق فعلا حين يظهر كل واحد منهما للآخر بأنه غير متمسك بالحياة، ولكن عليه أيضا أن يترك الآخر يفعل الشيء نفسه. وهنا سيدخل الإثنان في صراع قاتل من أجل الاعتراف بذاتيتهما. وقبل اندلاع هذا الصراع تكون كل ذات واعية

بوجودها فحسب وليس بوجود ذات الآخر، وفي هذه الحالة فإن الإحساس بالذات لا قيمة له في غياب الآخر واعترافه بذلك.

إن هيجل يرى أن المخاطرة بالحياة هي التي تعطينا الشعور بالحرية. وإذا عدنا إلى المثال السابق، فإن المواجهة بين الطرفين لا يجب أن تصل إلى حد الموت، لأن موت أحدهما يعني اختفاء الاعتراف بالذات من طرف الميت لصالح الحي، ومن هنا حرص الأشخاص على الحصول على الاعتراف من طرف الآخرين دون قتلهم. والحل لهذه الورطة يكمن في استعباد الآخرين بدل قتلهم، وهنا يجب التأكيد، حسب هيجل، أن الاستعباد ليس نفيا للآخر، بل إنه حافظ عليه، وحفاظ على اعترافه. فالصراع القاتل بين الأفراد ينتهي بهم إلى إقرار علاقات قائمة على الهيمنة والعبودية. القوي يهيمن والضعيف يستعبد ليحتفظ به ككائن يقر بوجود الكائن المهيمن. وفي ظل هذا الصراع يقوم الضعيف المستعبد بإنجاز المهام المنوطة بالقوي المسيطر، فهذا الأخير لن يشتغل لأن العبد يشتغل مكانه، وهنا نلتقي مع ما جاء عند أرسطو.

ويبدو للوهلة الأولى أن العبد يوجد في وضعية دونية، إلا أن هيجل يرى أنه بفضل عمله سيكون قويا ومتفوقا على سيده، وسيرتقي بذلك إلى درجة الإنسانية، وسيحصل تحول كبير على الوضعية الأولى للسيد والعبد، حيث سيصبح العبد سيد السيد. لماذا؟ لأن العبد لم يضعف أمام الخوف من الموت. إنه في هذا المستوى يتساوى مع الحيوان، الذي لا يتردد في المخاطرة بحياته من أجل حاجة حيوية، إلا أن قلق الموت الذي يواجهه العبد بتفوق يمنحه قيمة أساسية وهي تجاوز القلق وانتزاع الاعتراف من طرف الآخر.

وخلافا لما يمكن أن نتوقعه، يضيف هيجل، فإن السيد في علاقته مع العبد لا يشعر بالرضى عن وضعه، لأن الاعتراف بإنسانيته يأتي من طرف شخص لا يعترف هو بإنسانيته. إضافة إلى ذلك فإن السيد يكتفي بالاستهلاك وبالتالي يقضي على نتيجة عمل العبد. أما العبد فعلى العكس، يجعله تحكمه في الأشياء مساهما في الخلق، ويتمكن بذلك من السيطرة على الطبيعة وأنسنتها وذلك عن طريق العمل، ومن ثمة ينفصل نهائيا عن العالم الحيواني ويرتقي إلى درجة الوجود الإنساني الحقيقي.

ويضيف هيجل بأن العبد يضع بصمته الشخصية على الأشياء التي يصنعها وهنا يكمن الفرق بين الإنسان والحيوات. فالحيوان يدخل بدوره في علاقات مع العالم من حوله إلا أنها

علاقات ساتهلام، أما الإنسان، وبفعل قدرته على كبح جماح رغباته الآنية فإنه يؤسس العالم élabore le monde، وبذلك فإن العبد الذي يصنع الأشياء يحقق ذاته فيها، بل يمكن القول بأنه يصبح آخر.

وهذه الكينونة الأخرى (أن يصبح الإنسان آخر) هي السبيل الوحيد للمرور نحو المرحلة العليا من الإنسانية. وهكذا يتمكن العبد بفضل العمل من تغيير الطبيعة الخارجية ومن تغيير طبيعته أيضا. إنه يتجاوز درجة الحيوانية ليصبح إنسانا، ويتأكد بذلك أن الإنسان لا يتوفر على طبيعة معطاة بشكل نهائي ثابت وقار. إن طبيعة الإنسان عبارة عن صيرورة متطورة، تتحول باستمرار بتحويل الإنسان للطبيعة. ويتأكد من خلال ذلك أيضا أن الوجود الحقيقي للإنسان هو الوجود التاريخي، وبأن الطبيعة الحقيقية للإنسان هي الثقافة la culture، أي قدرته على خلق طبيعة ثانية داخل الطبيعة، إن الإنسان هو ما يفعل في الطبيعة وما يفعل بذاته.

ويتبين إذن من خلال عرض جدلية العبد والسيد كما أوضحها هيجل أن العمل هو أداة التحرير الوحيدة للإنسان. فعمل العبد هو الذي يحرره من سيطرة الطبيعة كما يحرره من سيطرة السيد فيما بعد، إن علاقات الإنسان بالطبيعة ليست علاقات معرفية فقط، ولكنها أيض وقبل كل شيء علاقات تحويل وتغيير متبادلة، فالعمل في نهاية يشتغل لصالح السيد، وهذا يعني أن العمل نشاط اجتماعي ينجزه الناس بعضهم لصالح بعض من أجل التلبية المتبادلة لحاجياتهم، إن العمل يكون بذلك اللحمة الحقيقية للعلاقات الاجتماعية.

ويقوم كارل ماركس استنادا على تحليل هيجل السابق للعمل بالتمييز بين العمل الإنساني والأنشطة التي تقوم بها بعض الكائنات الأخرى (بعض الحشرات والطيور)، ويستخلص أن العمل هو أساسا فعل طرفاه الأساسيان هما الإنسان والطبيعة. ويلعب الإنسان في مواجهة الطبيعة دور قوة طبيعية، فالقوة التي يتوفر عليها الإنسان والكامنة في يديه ورجليه ورأسه تستخدم بشكل إيجابي من أجل تحقيق أهدافه، وفي نفس الوقت يؤثر بعمله هذا في الطبيعة الخارجية ويحولها. وبتحويل الطبيعة يحول طبيعته الخاصة sa propre nature أيضا، وينمي الملكات والقدرات الراقدة فيه. إن العمل شيء ينتمي إلى المجال الإنساني فقط، صحيح إن العنكبوت يقوم بعمليات تشبه تلك التي يقوم بها صانع الزرابي، كما أن النحلة تهش أكثر من مهندس بما تقوم به، إلا أن ما يميز ما يقوم به أسوأ مهندس وأمهر نحلة، هو

أن المهندس ينجز في رأسه ما سيقوم به قبل تنفيذه. إن النتيجة المحصل عليها بواسطة عمل الإنسان توجد بشكل قبلي في مخيلته.

إن العمل عند ماركس نشاط واع، متأمل ومقصود activité consciente réfléchie, volontaire فالإنسان يتمثل ويتخيل في البداية ما ينوي القيام به. وقدرته هاته على تمثل أهدافه وتنظيم حركاته وأعماله طبقا لهذه الأهداف تميز عمل الإنسان عن الأنشطة الغريزية التي تقوم بها الحيوانات. وما دام عمل الإنسان ليس شيئا غريزيا فإنه يرتكز على الاهتمام والإرادة. ويركز ماركس بقوة على هذه النقطة، فالعمل في نظره ليس عفويا ولا طبيعيا، وهو لا يتطلب مجهودات عضلية فقط من أجل تحويل الطبيعة، ولكن استعدادا سيكولوجيا أيضا، حيث يقتضي الحفاظ على الإرادة الإنسانية في مستوى محدد من التوتر والانفعال المستمر.

وحين يعمل الإنسان فإنه يحقق ويخرج ويموضع objectivise قدراته الخاصة، ومن ثمة فإن الهمل ليس فقط تحويلا للطبيعة ولكن أيضا تحويلا لطبيعة الإنسان نفسه، ويعترف ماركس بكل موضوعية بالمرجعية الهيجلية لهذه الفكرة المحورية في تحليله لعمل الإنسان. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعمل الإنسان في الفترات السابقة، فإن الأمور ستعرف منعطفا جديدا مع ظهور الرأسمالية، حيث سيتحول العمل من قوة محررة للإنسان إلى نشاط مستلب aliéné في ظروف نمط الإنتاج الرأسمالي. وقد استخدم ماركس هذا المفهوم في مخطوطات 1844 التي لم تنشر إلا خمسين سنة بعد وفاته، وألهمت عددا كبيرا من الفلاسفة والمفكرين. وقد قصد كارل ماركس بمفهوم الاستلاب التشويه العميق الذي يلحق العمل داخل نمط الإنتاج الرأسمالي. ففي ظل هذا النظام يكون العامل مستغلا، ولأنه يشعر بذلك فإن العمل يتوقف عن أن يكون أحد أسباب ومظاهر وجوده (أي الإنسان) ليصبح مجرد وسيلة عيش. إن العمل في ظل هذه الظروف ليس تأكيدا للكائن العامل ولكن نفي له ولمفهوم الاستلاب الذي استخدمه ماركس معنى قانوني، حيث يعني التنازل أو البيع للآخر شيئا نملكه. كما أن النعت اللاتيني alienus، وهو مصدر الكلمة، يعني الآخر أو الأجنبي، ومن هنا استعمال كلمة الاستلاب العقلي aliénation mentale للإشارة إلى شخص لم يعد يتحكم في نفسه وسلوكه، أي شخص أجنبي عن ذاته.

ويتجسد الاستلاب في علاقة الشغل من خلال تجريد العامل من نتاج عمله الذي ليس بإمكانه مراقبته، ليصبح المنتوج، وهو التجسيد لعمل العامل، بمثابة قوة معادية تسيطر تماما على العامل باعتبار أن هذا المنتوج أصبح ملك شخص آخر هو الرأسمالي الذي باع له العامل قوة عمله، فكأن العامل في هذه العملية قد فقد حقيقته.

إلا أن الاستلاب لا يهم منتوج العمل فحسب بل يهيمن على كل مراحل العمل. فالعامل ليس حر أثناء القيام بالعمل. إنه مقيد بسلوك محدد وبنشاط بدني مرسوم مسبقا، الأمر الذي يعطي العامل الانطباع بأنه قد انفصل عن ذاته، فعمله ليس اختياري. إنه عمل مجبر. فهو ليس تلبية لحاجة في حد ذاته، ولكنه وسيلة لتلبية حاجيات خارج العمل، وباختصار فاستلاب العامل يرجع بالأساس لكونه يشتغل فقط ليستمر حيا.

ــ تطور العمل عبر التاريخ:

لم يهتم الباحثون بعصر "ما قبل التاريخ" كثيرا بظاهرة العمل، لأن الأفراد خلال هذه الفترة كانوا في بحث مستمر عن وسائل البقاء من أجل الحفاظ على النوع، كما أن الأنشطة التي كان يقوم بها الإنسان لا يمكن أن توصف بأنها عمل، على الأقل بمعنى العمل كما نتداوله اليوم، أي كنشاط منظم ومتخصص ومؤدى عنه من أجل إنتاج خدمة أو منتوج.

والواقع أن العمل لم يظهر بشكل فعلي إلا مع الإنسان الملقب Gro-Magnon ومع homo-sapiens (ثلاثون الف سنة تقريبا قبل ظهور المسيح) حيث لم يعد النشاط الإنساني مقتصرا على الأنشطة الأولية (جني الثمار، الصيد) فقد تمكن الإنسان من بناء الأكواخ والإقامة فيها بدل المغارات كما كان الحال مع الإنسان النيودرتال، وأصبح الإنسان قادرا أيضا على حياكة الأثواب وإنجاز بعض المنحوتات والرسوم، كما سيتحول الإنسان ابتداءا من هذه المرحلة إلى ممارسة أنشطة أكثر تعقيدا وأهمية من تلك المرتبطة بالتفتيش في الأرض بواسطة العصي بحثا عن الحشرات والفطريات والجذور. ويميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه يمكن العثور على نماذج من الحياة والأنشطة الممارسة من طرف الإنسان في هذه المرحلة في بعض المجتمعات البدائية المعاصرة المنتشرة في استراليا على سبيل المثال، والتي كانت موضوعا لعدة أبحاث من طرف الأنتروبولوجيون.

وقد أصبح حوض البحر الأبيض المتوسط ابتداءا من الألفية السابعة قبل ميلاد المسيح، لأسباب مناخية، مسرحا لتطورات هامة أهمها ظهور الزراعة. وبالفعل أدت زراعة القمح

والشعير والحمص والفول إلى استقرار السكان بهذه المنطقة، وظهرت بذلك أولى الحضارات الإنسانية التي كان من أول نتائجها انتقال الإنسان من نمط العيش المتنقل (الرحل) إلى نمط عيش يستقر فيه الأفراد بالأراضي التي يزرعونها. وقد لعب المحراث دورا كبيرا في هذه العملية، لأن هذه الأداة شكلت تقدما أساسيا في خدمة الأرض، وأدت بدورها إلى ظهور تقنيات جديدة وتطورات جديدة، فعلى سبيل المثال يقتضي المحراث وجود حيوانات قوية تجره، وهو الأمر الذي سيدفع الإنسان في اتجاه تدجين الحيوانات واستخدامها.

ولأن كثيرا من الأعمال أصبحت تتطلب جهدا بدنيا فقد مالت الشعوب الأولى إلى الاستعانة بالعبيد وبأسرى الحروب لإنجاز المهام والأعمال الكبرى دون اهتمام بتحسين ظروف عمل الإنسان. وكان يقدم للعاملين بعض المواد الغذائية كالقمح والشعير، ثم الخبز والزيت فيما بعد. وفي حالات أخرى كان يقدم لهم أيضا كسوة ووسائل تدفئة (حطب). وهنا نكتشف أن المشغلين الأوائل كانوا يدركون تماما أن العمال كانوا في حاجة إلى وسائل العيش من أجل الاستمرار والقيام بمهامهم.

ومع الحضارة اليونانية ظهر أول تقسيم إنساني للعمل، وقد قام أساسا على التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري، فصنف السكان إلى فئات اجتماعية تقوم بالأعباء والأعمال المجهدة الكبرى. والواقع أن العمل اليدوي قد عرف انتكاسة كبرى مع الحضارة اليونانية الكلاسيكية، ففي السابق سادت أسطورة برومثيوس القائمة على تمجيد العمل الإنساني والاحتفاء به باعتباره مصدر كل الخيرات. ولكن يونان العصر الكلاسيكي ستعرف توجها آخر خصوصا في أثينا، حيث أصبح الصانع يحظى بقيمة اجتماعية متدنية، وهذا ما أكده أرسطو نفسه في كتاب السياسة كما أوضحنا ذلك.

لقد اعتقدت الحضارة اليونانية في عصرها الكلاسيكي أن ما يرفع قدر الإنسان الحر هو بناءات الفكر وليس ما يصنعه بيديه، وينتج عن ذلك أن الأعمال المهنية الوضيعية Viles تنجز من طرف العبيد لصيانة المواطن عن القيام بها، علما، كما سبقت الإشارة، بأنه ليس كل سكان المدينة مواطنون، فالعبيد مستثنون من ذلك. وعلى العموم، فإن التصور الذي ساد في اليونان في العصر الكلاسيكي هو أن وظيفة العمل ي إنتاج الحاجيات الضرورية من مأكل وملبس لسكان المدينة، دون تفكير في تحقيق أرباح مادية من وراء عملية الإنتاج، لأن الأهم في الحياة هو التأمل والتفكير وممارسة السياسة والخطابة وهي أمور نبيلة ترتبط

بالفكر الإنساني، ولكن لما كان الجسم البشري في حاجة إلى تغذية، فلا بد من أن تختص فئة من السكان في إنتاج حاجياته الإنسانية، على أن هذه الفئة من السكان لن تكون هي الفئة الفضلى في المجتمع، بل على العكس إنها تحتل أدنى المراتب.

وقد استمر الأمر بنفس الشكل في الإمبراطورية الرومانية بالرغم من تطور الصناعة والتجارة. حيث ظل العمل من اختصاص الفئات الفقيرة والعبيد والفلاحين، وكان شيشرون Cicéron يحتقر بشدة الأشخاص الذين يستأجرون لأعمالهم وليس لمواهبهم. وكان التصور العام هو أن كسب المال عن طريق العمل عبودية.

ولم تستطع المسيحية بعد انتشارها أن تغير شيئا من هذه الوضعية بل إن ما قالت عن الجنة والحياة الأولى للإنسان صار في نفس الاتجاه، حيث تم التأكيد أن الإنسان في عصره الذهبي كان يعيش حياة شبيهة بحياة الملائكة، فالروح خالية من الهموم ومتحررة من العمل والألم. وبعد نزول الإنسان إلى الأرض حكم عليه أن يعيش من جهده وعرق جبينه. عقابا له على خطيئته.

ولم تتغير الأمور كثيرا في مرحلة الإقطاع إذ كان لزاما على القن Le serf بأن يعمل ويشقى من أجل الحصول على حماية السلطات المدنية ومن أجل الحصول على الخلاص في العالم الآخر. أما الطبقتان الأخريان المشكلتان للمجتمع الإقطاعي، وهي طبقة رجال الكنيسة Oratères وطبقة المحاربين Guerriers فلم تكونا تمارسان أي نشاط من تلك الأنشطة التي يمارسها الفلاحون أو الصناع، فقد كانت في نظرهم مهام مهينة وغير ملائمة للسادة الذين يجب أن يهتموا بالسياسة والجانب العسكري أو الديني. إلا هذا النموذج الإقطاعي لم يكن حاضرا بنفس الشكل وبنفس القوة في المناطق التي يسطر فيها الإقطاع، ثم سرعان ما تكونت داخل المجتمع الإقطاعي نفسه فئة اجتماعية جديدة هي فئة الصناع والتجار التي كان أعضاؤها يمارسون أنشطة حرة بعيدة عن رقابة الإقطاعيين، الأمر الذي دعم استقلاليتهم إلى أن أصبحوا يشكلون بذور طبقة اجتماعية جديدة في المدن، خصوصا بعد تنامي قوتهم الاقتصادية. وقد رافق هذه التحولات الاجتماعية تحول على مستوى المواقف داخل مكونات المجتمع الإقطاعي نفسه حيث لم تعد الكنيسة ترى في العمل اليدوي والتجارة أعمالا غير فاضلة، بل على العكس مال كثير من القساوسة إلى اعتبار العمل فضيلة أساسية، وتم تشجيع رجال الدين المقيمين داخل الأديرة والكنائس على ممارسة الحرف والصنائع ومختلف المهن.

كما أصبحت الكنيسة ترى في الفراغ رذيلة يجب تجنبها.
وقد عملت روح النهضة والإصلاح التي عرفتها أوروبا بعد ذلك على ترسيخ هذه التحولات في النظرة إلى العمل. فمارتن لوثروجان كافلن، اللذين قادا حركة الإصلاح الديني في أوروبا، ساهما بشكل فعال في إزاحة التصورات القديمة المرتبطة بالعمل وقيمته المتدنية. واصبح التيار المسيحي الجديد يلح على ضرورة أن يقوم المسيحي بإنجاز المهنة أو الحرفة التي أوكلها الله به، واعتبر ذلك واجبا من الواجبات الضروري القيام بها. ولم يعد هنالك تعارض بين العمل اليومي وعبادة الله. كما أصبح العمل والإخلاص في إنجازه وسيلة من وسائل التقرب إلى الله وعبادته. وغدا النجاح الذي يحققه الإنسان بفضل التجارة أو الصناعة دليلا على الحظوة الكبيرة للإنسان عند الله التي يحصلها بفضل العمل. وهذا التصور الجديد للتقرب من الله وارتباطه بالعمل الإنساني سيكون له تأثير كبير على انطلاق الرأسمالية [ماكس فيبر].
ومع ظهور الإرهاصات الأولى للرأسمالية أصبحت طبقة النبلاء وبشكل خاص الأرستقراطية المرتبطة بالقصر، تجد صعوبة كبرى في الحفاظ على مواقعها، وظهرت على الساحة الاجتماعية أرستقراطية جديدة ذات أصول جديدة، تدعى بأرستقراطية البذلة Aristocratie de robe أخذت تنافس الأرستقراطية التقليدية في ممارسة النفوذ الاجتماعية، كما أن بورجوازية الأعمال أصبحت تتقوى شيئا فشيئا. وغدا الرخاء الاجتماعي مرتبطا عند هاتين الطبقتين الجديدتين بالنشاط الاقتصادي، أي بممارسة التجارة والعمل. ويرى المؤرخ الفرنسي الكبير فرناند بروديل أن هذه البورجوازية الجديدة تعايشت لمدة قرون مع الأستقراطية وتمكنت الطبقتان من العيش جنبا إلى جنب في جو من التنافس الحاد. وقد استفادت البورجوازية من أخطاء وعثرات الأرستقراطية ومن نمط عيشها ووقت فراغها، ومن عدم قدرتها على استقراء المستقبل من أجل الحفاظ على ممتلكاتها نتيجة اعتمادها على الربا. وانتهت البورجوازية إلى الامتزاج التام بالأرستقراطية وتذويبها داخلها.
وأدت القوة الصاعدة للصناع والتجار إلى تشكيل ما سمي بجماعات مهنية أو وداديات مهنية Compag-nonnage. وهي عبارة عن تنظيمات كانت تضم الحرفيين والصناع ومستقلة عن أية سلطة دينية أو فيودالية. وقد خلقت بنفسها شروط ديناميةكيتها الخاصة وقيمها وأصبحت تؤثر على المكانة التي يشغلها العمل كقيمة أساسية في المجتمع. وأخذ أعضاء هذه

التنظيمات ينظمون سوق العمل: العرض والطلب، كما أخذوا يراقبون التكوين والتشغيل ويقيمون تقاليد وأعراف خاصة بالمعاملات الاقتصادية والتجارية. وتوطدت بذلك قيم التضامن المهني والحرفي داخل هذه التنظيمات. وبالرغم من الطابع المتقدم لهذه الممارسات فإن الثورة الفرنسية لم تسترح لها وسارعت بمنعها سنة 1791، وذلك خوفا من أن يؤدي ذلك إلى تشتيت المجتمع وتقسيم الدولة. ومن هنا يتضح أن إعادة الاعتبار للعمل كنشاط اجتماعي لم يرافقه بالضرورة تكريم العمل وتمكينهم من حقوقهم، إذ ظلت الفئات العامة بعيدة عن السلطة والتأثير عليها.

وتمكنت بدل ذلك الطبقة البورجوازية، في كثير من الأحيان بتواطئ مع الأرستقراطية، من الوصول إلى السلطة، أو على الأقل التأثير عليها. ولم يكن العمل بالنسبة للبورجوازية سوى وسيلة أساسية للحصول على فائض القيمة وتكديس الثروات، ومن هنا فإن المجتمع البورجوازي الصاعد، وإن كان قد أعاد الاعتبار للعمل، فإنه لم يهتم أبدا بتحسين الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للعمال. وهو الأمر الذي أدى إلى اشتداد الصراع بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة. ومن أجل الدفاع عن حقوقهم وصيانتها عمد العمال في كثير من الدول الأوروبية ابتداءا من القرن 19 إلى إنشاء تنظيمات نقابية. وبعد صراع طويل أصبح ممثلو العمال يتدخلون في الاجتماعات والنقاشات والمواجهات وكل القضايا التي تهم العمال. وسارعوا إلى بلورة مطالبهم وتنظيم هياكلهم، وهو ما مكنهم من انتزاع عدد كبير من المكاسب همت ظروف العمل وحقوق العمال.

وقبل إنهاء الحديث عن هذه المسألة يجذر بنا الإشارة، ولو بشكل موجز، إلى واقع العمل في الحضارة العربية الإسلامية. وكما هو معروف فإن مدينة مكة التي ظهر فيها الإسلام كانت مركزا تجاريا كبيرا. وكان كل أسياد العرب وكبارهم يمارسون النشاط التجاري سواء بشكل مباشر أو بتسخير بعض الأشخاص للقيام ببعض المعاملات ومرافقة القوافل التجارية.

وبمجيئ الإسلام وامتداد الفتح الإسلامي انخرط عدد كبير من المسلمين في الفتوحات وأهملوا التجارة، وبإشعاع الدعوة الإسلامية ودخول شعوب جديدة في الإسلام ظهرت معالم حضارة إسلامية متجسدة في حواضر كبرى تمارس فيها مختلف الأنشطة الاقتصادية. وأصبحت المدن مراكز الحرف والمهن، وصارت حسب بعض الباحثين "مسرحا لحركة عمالية واضحة، وتمثلت في قيام تنظيمات الحرف والأصناف، وفي ظهور تنظيمات عنيفة هي

تنظيمات العيارين والشطار التي نمت وانتظما إلى حركة الفتوة والأخية". وقد تبلورت هذه التطورات في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد) وأصبح التفاوت الاجتماعي المرتبط بالإمكانات المادية أمرا واضحا. وفي هذا الخصوص صنف إخوان الصفا الناس في رسائلهم على أساس مادي. وهكذا رأوا أن المجتمع العربي الإسلامي ينقسم إلى صناع يعملون بأيديهم وأدواتهم، وتجار "يتبايعون بالأخذ والعطاء غرضهم طلب الزيادة فيما يأخذون على ما يعطون" ثم أخيرا أغنياء يملكون المواد "الأولية" ويشترون البضائع المنتجة.

وقد ارتبط اقتصاد العالم العربي الإسلامي ارتباطا وثيقا بالحركة التجارية العالمية التي كان يراقب طرقها الأساسية والتي تصل الشرق الأقصى بأوروبا، إلا أن الاكتشافات الجغرافية التي شهدها العالم ابتداء من القرن 15 والتي أدت إلى ظهور طرق جديدة بعيدة عن الأراضي العربية كان من نتائجها تراجع الدور الاقتصادي للمنطقة العربية. في نفس الوقت حاولت الدول الأوروبية السيطرة على البلاد العربية، وتعددت المحاولات في هذا الجانب ابتداءا من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واتخذت في البداية شكل معاهدات تجارية أبرمت مع الباب العالي (الدولة العثمانية) من أجل تسهيل التغلغل إلى الأسواق العربية.

ومع ذلك فإن الصناعة في نهاية القرن الثامن عشر، لم تكن راكدة تماما، بل إن صناعة النسيج من قطن وحرير كانت في وضع جيد، وكان إنتاجها يكفي حاجة الأسواق ويصدر بعضه، إلا أن أساليب الصناعة بقيت تقليدية، وبدا واضحا أنها لن تستطيع مجاراة الصناعة الأوروبية من حيث الأساليب العلمية والتنوع والأثمان. وسرعان ما بدأ الاندحار في مطلع القرن التاسع عشر حيث بدأت الصناعات الأوروبية تغزو الأسواق. ولم تبذل الدولة العثمانية أي مجهود، ولم تصدر عنها أية محاولة جادة لمواجهة الأزمة التي أخذت تهدد الصناعة في البلاد الإسلامية. وجاءت المحاولة من محمد علي في مصر، إذ حاول الانتقال بمصر من اقتصاد الكفاف إلى الاقتصاد المركب، وتجسد ذلك بالخصوص في ثورته على نظام ملكية الأراضي وتركيزه على زراعة تعطي محاصيل تجارية، ثم تحسين طرق المواصلات لتيسير التجارة، بالإضافة لذلك فإنه اتبع نظام الاحتكار في التجارة، حيث كان يشتري المحاصيل من الفلاحين بأسعار محدودة ويبيعها للمصدرين الأجانب بفوائد كبرى. وحاول محمد علي إنشاء صناعة حديثة أيضا، ولهذا الغرض احتكر كافة الصناعات وتولى تجهيز

الصناع بالمواد الأولية واشترى إنتاجهم بأسعار محددة وتولى بيعه. ولكن رغبته في تنمية قوة مصر الإنتاجية وحاجة قواته المسلحة ونصيحة بعض الخبراء جعلته ينشئ سنة 1818 صناعة حديثة. فاستورد الآلات من أوروبا واستخدم التقنيين وأنشأ معامل عديدة. ومع بداية 1830 أصبحت معامله تنتج منتوجات قطنية وصوفية وحريرية بالإضافة إلى الورق والزجاج والسكر والمصنوعات الجلدية وبعض المواد الكيمازية. وحاول في نفس الوقت إعداد أشخاص مدربين تدريبا حديث فأرسل حوالي 300 مبعوث إلى أوروبا، وأدخل أضعاف هذا العدد إلى المدارس الحديثة التي أنشأها لدراسة الطب والهندسة والكيمياء.

وهكذا حاول محمد علي أن ينفذ برنامج تصنيع إجباري، فحصل على المال الضروري من أرباح الاحتكارات التجارية ومن الضرائب والقروض الإجبارية، ويعود نجاحه إلى الحماية الإدارية لصناعاته. ولكن الضغط الأوروبي، بتواطئ الباب العالي، قوض هذه الحماية وعرض الصناعة الناشئة إلى منافسة لصناعة الأوروبية القوية وهو ما أدى إلى انهيارها.

ولم يكن محمد علي حرا في فرض الرسوم على الواردات، إذ كان مقيدا باتفاقيات الباب العالي مع الدول الأوروبية، فقد كانت تربط أوروبا بالدولة العثمانية معاهدة (يالتا–ليمان) 1838 التي فتحت الباب أمام البضائع الأوروبية لقاء حق جمركي لا يتعدى 5%. وقد شكل ذلك ضربة قاضية لنظام الاحتكار في مصر، وحاول محمد علي تجاهل هذا الواقع في بداية الأمر، لكنه لم يستطع ذلك بعد 1840 حين ضربت القوات الأوروبية قواته، وبذلك تعرضت صناعاته للمنافسة الأوروبية وأخذت تضعف وتتراجع ولم تعش بعد وفاته.

ولم تجر بعد ذلك أية محاولة جدية أخرى في الدولة العثمانية لمواجهة الصناعات الأوروبية. فواجهت الصناعة المحلية أزمة واضحة بعد الربع الأول من القرن التاسع عشر، ولم يأت النصف الثاني من القرن حتى تدهور وضعها بشكل مأساوي، إذ لم تعد الصناعات القائمة تكفي الحاجيات المحلية الضعيفة أصلا بفعل ضعف القوة الشرائية للسكان. وتدهورت الصناعات العائلية وكادت أن تنهار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في نفس الوقت الذي اكتسحت فيه البضائع الأوروبية الأسواق المحلية.

وفي وضعية من هذا القبيل لا يمكن أن يكون للعمل، وعلى وجه الخصوص العمل اليدوي، قيمة اجتماعية كبرى بفعل ضعف أدائه وضعف مردوديته وعدم قدرته على تأمين الحاجيات الضرورية للمشتغلين به. وظل المجتمع العربي الإسلامي، كما كان الأمر في السابق،

مجتمعا يرى في التجارة أفضل وسيلة للعيش.

ـــ الشغل، اللاشغل، البطالة.

تعتبر هذه المفاهيم الثلاثة أساسية لفهم عالم الشغل، فهي مختلفة عن بعضها ولكنها مرتبطة ببعضها أيضا. وما يميز الشغل هو كونه نشاط يقوم به الإنسان من أجل الاستمرار في الحياة، ومن ثمة فإنه اتخذ عند كثير من الحضارات طابع الإكراه، واعتبره الكتاب المقدس عقابا للإنسان على عصيانه الله وارتكابه الخطيئة الأولى، واقترن بذلك العمل بالشقاء والمعاناة، ولكي يخفف الإنسان من معاناته شرع في استخدام بعض الأدوات، فاستعان بالأحجار التي صقلها ليسهل استخدامها، ثم صنع أدوات من حديد كالفؤوس والسيوف، وقد أحدثت هذه التقنية الإنسانية قطيعة مع ما يمكن تسميته تجاوزا بـــ"التقنية الحيوانية" التي يمكن وصفها بأنها تقنية تكرارية. فالتقنية الإنسانية تفترض نوعا من الذكاء والتعليم، ونقل هذا التعليم إلى أفراد آخرين. كما أنها تجديد مستمر. فهنالك تحسين مستمر لوسائل العمل، فقد تطورت أدوات العمل،ثم فيما بعد آلات العمل، كما تم اكتشاف مصادر جديدة للطاقة: البخار، الكهرباء، الذرة، ونتج عن ذلك ارتفاع مستمر في الإنتاج.

ويرى أحد الباحثين أن التكوين الفيزيولوجي للإنسان هو الذي مكنه من استخدام الأدوات بل وفرض عليه استخدامها. فإذا عدنا إلى الماضي البعيد للإنسانية سنجد أن الإنسان لم يتميز في البداية عن الحيوان بالعقل، ولكن بخصائصه الفيزيولوجية والبدنية. فما ساعد الإنسان في مواجهته للطبيعة هو كونه كائن يمشي على قدميه وليس على أربعة قوائم كباقي الحيوانات. وهذه الطريقة في التحرك مكنت من تحرير أيادي الإنسان التي لم تعد وسائل سير وحركة كما هو الأمر بالنسبة للحيوان، وأصبحت شيئا فشيئا وسائل إمساك وقبض Préhension، وأدى هذا التطور بدوره إلى تراجع دور الإنسان والفك وإلى نمو المخ. فتحرر اليد وتضاؤل حجم الوجه هي الأمور التي مكنت من ظهور اللغة والتقنية.

إن التقنية الإنسانية تبدو في البداية كتأقلم للإنسان مع مجاله، ولكنها أيضا نوع من القطيعة مع نفس هذا المجال الطبيعي. فحين يحول الإنسان المعطى الطبيعي فإنه يخلق مجالا اصطناعيا وتقنيا، ومن ثمة فإنه يساهم في إنتاج العالم، وبذلك يمكن القول بأن العمل الإنساني هو إنتاج للطبيعة. ولكن بإنتاج الإنسان للطبيعة فإنه ينتج نفسه أيضا.

وبانتقال الإنسان من اختراع الأدوات إلى اختراع الآلات حقق انتقالا نوعيا، واستطاع

التحرر من أعباء العمل، وما كان لذلك أن يتحقق لولا سياحة التفكير العلمي الذي أصبح يزود الإنسان بمجموعة من الحقائق العلمية القابلة للتحويل إلى آلات. وفي هذا المجال يجب التمييز بين العالم والمهندس. فالعالم يتابع في المختبر الأبحاث التي تقود إلى اكتشاف قوانين تخضع المادة. أما المهندس فهو يعمل على تطبيق هذه القوانين، أو استغلال المادة من أجل هدف علمي محدد، وهو هدف تجاري بالأساس، يرمي إلى تحويل الفكرة أو الاكتشاف العلمي إلى خدمة أو سلعة قابلة للبيع. ومن هنا ضرورة تنفيذها بأقل تكلفة ممكنة. والانتقال من مجال العالم إلى مجال المهندس هو أيضا انتقال من مجال تقنيي المختبر إلى مجال عمال ومأجوري المعامل، أي انتقال من العلم إلى الشغل، من نشاط ذي طابع فردي إلى نشاط ذي طابع جماعي. وكما هو معروف فإن عالم المختبر لا يعرف أي نزاع أو صراع. فالأبحاث يقودها عادة باحث أو باحثان يساعدهم عدد قليل من التقنيين فيكون بذلك عدد العاملين في المختبر محدودا جدا. كما أن هؤلاء يعملون لغاية واحدة هي الوصول إلى الكشف العلمي. إن الرغبة في النجاح وفي قهر الطبيعة هي التي تهيمن على العاملين في المختبر من علماء وتقنيين، لهذا فإن عالمهم خال من الصراع والمواجهة، وقد ظهرت المشاكل الاجتماعية بالانتقال من المختبر إلى المعمل. ففي المعمل يحيط عدد كبير من العمال بالمهندس الذي يوزع عليهم مهاما مختلفة يطلب منهم إنجازها بأقصى سرعة لإنتاج أكبر عدد ممكن من المنتوجات وتحقيق أكبر قدر من الأرباح. وبفعل السرعة في الإنجاز والرغبة المهووسة في تحقيق المزيد من الأرباح فإن المهندس أو صاحب المعمل أصبح يميل إلى التعامل مع العمال كما لو كانوا من الآليات والتجهيزات الموجودة في مكان العمل، وهو الأمر الذي انتبه له العمال بشكل مبكر، ورفضوه بقوة.

من جهة أخرى نلاحظ أن الباحثين المهتمين بمسألة الشغل يتحدثون تارة عن الشغل وتارة أخرى عن العمل فهل يخفي الفرق في التسمية فرقا في مضمون المفهومين؟ إن تحليلا أوليا يظهر أنه ليس هنالك أي فرق جوهري بين المفهومين "فالشغل" emploi و"العمل" travail يستخدمان على التتالي في نفس السياق وبنفس المعنى، إلا أنه يمكن الإشارة مع ذلك إلى أن كلمة شغل تستخدم بشكل واسع حين يتعلق الأمر بالنشاط الذي يقوم به الإنسان في المجتمعات المعاصرة مقابل أجر يتقاضاه عن ذلك.

أما كلمة عمل فإنها تشير إضافة إلى المعنى السابق، إلى كل نشاط إنساني يدويا كان أو

فكريا، مأجورا كان أو بدون مقابل مادي. وهنا يمكن أن نقول بأن الشخص الذي يقوم بصباغة منزلية بنفسه Le bricoleur ينجز عملا، أما الشخص الذي يحترف مهنة الصباغة كمورد للرزق فإنه يمارس شغلا. وكلاهما يشتغل في الواقع بنفس الطريقة ويتوخى نفس الغاية، إلا أن محفزات ودوافع كل منهما قد تكون مختلفة. فالشخص الذي يقوم بصباغة منزله بنفسه قد يشعر بنوع من السعادة أثناء قيامه بذلك، قد لا نعثر عليها عند محترف مهنة الصباغة. وهي سعادة نابعة من الشعور باقتصاد النفقات، أو من الإحساس بالقدرة على إنجاز عمل غير العمل الذي يتقاضى عليه أجرا. ويمكن أن نسوق مثالا آخر في هذا السياق، فالمرأة التي تقوم بالأعمال المنزلية لصالح أسرتها يندرج نشاطها في إطار العمل، لأنها لا تتقاضى على ذلك أجرا، ولكن إذا كان امرأة تقوم بهذه الأعمال المنزلية في ببيت آخر غير بيتها وتتقاضى على ذلك أجرا، فإننا نكون حينئذ أمام شغل، فالشغل، بصفة عامة، نشاط يمنح من قبل المشغل لشخص مستعد لتقديم خدماته مقابل أجر معين. أما العمل فهو نشاط منتج، ولكنه ليس بالضرورة مؤدى عنه. إلا أن هذا التمييز الذي حاولنا إقامته ليس تمييزا مطلقا بين مفهوم الشغل ومفهوم العمل، إذ أن كثيرا من الباحثين يستخدمون المفهومين كمترادفين.

كذلك يمكن أن نقيم تمييزا بين الشغل واللاشغل. فالشغل هو الوقت الذي يقضيه الإنسان في إنجاز عمل يتقاضى عليه أجرا أو يكون مصدر رزقه. أما اللاشغل فهو الوقت الذي يخصصه الإنسان لنفسه وأسرته وهواياته، وهو ما يدعى أيضا بالوقت الثالث أو الوقت الحر Temps libre، غير أن الإنسان بصفة عامة، لا يحصل على الوقت الحر إلا بعد أن يكون قد وفى بتعهداته في العمل، أي بعد أن يكون قد تمكن من الحصول على الموارد الذي تمكنه من العيش. وبذلك يشكل الشغل أحد العوامل الأساسية التي تمكن الإنسان من تحقيق استقلاليته وتخلصه من ضغوط حاجياته البيولوجية الأولية. وبفعل تطور الحضارة الإنسانية وارتفاع مستوى معيشة الأفراد في بعض المجتمعات المعاصرة، أصبح وقت الفراغ نوعا من المنتوج bien الذي يرغب المأجورون في الحصول عليه بشكل متزايد.

إن ملاحظة مختلف المجتمعات الإنسانية تخبرنا أنه ليس هنالك مجتمع يشتغل كل أعضائه. فأرقى المجتمعات الإنسانية تخبرنا أنه ليس هنالك مجتمع يشتغل كل أعضائه. فأرقى المجتمعات لا يتجاوز عدد النشيطين فيها 40 أو 45% من مجموع السكان. فقد جرت العادة

أن يشتغل الآباء لصالح الأبناء ويشتغل جيل الشباب والكهول لصالح جيل الأطفال والأحداث. إن كل مجتمع يضم نسبة كبيرة من الأعضاء الذين لا يمارسون أي نشاط منتج كما هو الأمر مع التلاميذ والطلبة الذين يستكملون دراستهم، والمتقاعدين الذين استنفذوا سنوات خدمتهم، والمرضى غير القادرين على العمل وأصحاب الدخول القارة غير المضطرين الشغل. وبالنسبة للمتقاعدين والمرضى وأصحاب الدخول القارة فإن كل وقتهم عبارة عن وقت فراغ، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أنهم يستمتعون بحياتهم بشكل أفضل من أولئك المضطرين للشغل.

أما البطالة فهي أن يرغب شخص أو فئة من الأشخاص النشيطين في ممارسة عمل مأجور أو نشاط مستقل ولا تتمكن من ذلك. فالعاطلون أشخاص يشكلون جزءا من الساكنة النشيطة وينتمون إلى عالم الشغيلة، إلا أنه انتماء بالقوة وليس بالفعل حسب تعبير أرسطو. والبطالة من الظواهر الجديدة التي عرفها العالم الحديث، وهي ناتجة عن ارتفاع عدد المأجورين واتساع مجال نمط الإنتاج الرأسمالي. فقد عرفت أوروبا في القرن التاسع عشر، على وجه الخصوص، عدة تطورات أدت إلى التحاق عدد كبير من الأشخاص بسوق الشغل منها:

*انهيار أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالي (الفلاحة العائلية، الصناعة التقليدية، التجارة الصغيرة) الذي أدى إلى "تحرير" يد عاملة جديدة لم تعد تجد خلاصها إلا في العثور على عمل مأجور.

*مع انخفاض المستوى الفعلي للأجور يصبح عمل رب الأسرة غير كاف لسد حاجيات كل أفراد الأسرة وهو ما يرغم الزوجة والأبناء أحيانا على الالتحاق بسوق الشغل.

*يؤدي النمو الرأسمالي والتقدم التقنولوجي في عدة مراحل إلى تقليص عدد مناصب الشغل في القطاع الصناعي، سواء بسبب الأزمات الدورية التي يشهدها نمط الإنتاج الرأسمالي، أو من خلال استعمال تقنيات جديدة تعوض اليد العاملة.

وبتداخل هذه العوامل الثلاثة تتولد بطالة ذات طابع مستمر ترتفع أو تنخفض حدتها حسب مراحل النمو الرأسمالي، وتمكن من ممارسة ضغوط هامة على المأجورين من أجل قبول شروط العمل والأجور المقترحة. وقد ظلت وضعية البطالة وضعية شخصية يعيشها الأفراد في إهمال تام من طرف المجتمع، غير أن تعاظم الظاهرة وانتشارها بأحجام كبيرة دفع السلطات العمومية في الدول الغربية إلى التفكير في إيجاد حلول للعاطلين. وهنا أصبحت هذه

الدول تقوم بإحصاء العاطلين وتصنيفهم، كما شرعت في دفع بعض التعويضات لهم من أجل حثهم على الاستمرار في البحث عن العمل.

وإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أن البطالة مرتبطة بشكل قوي بنمو الرأسمالية فإن هذا لا يعني بتاتا أن الدول التي ما زالت لم تنخرط اقتصادياتها بشكل كلي في نمط الإنتاج الرأسمالي لا تعرف وجودا لهذه الظاهرة. فعلى العكس من ذلك تعرف الدول التي كانت تلقب سابقا بـــ"دول العالم الثالث" –وهي دول تمتاز ببطء النمو الاقتصادي وهيمنة الأنشطة غير المنتجة لفائض قيمة هام– ارتفاعا مذهلا في نسبة العاطلين، وهو ارتفاع لا يمكن الاهتداء إليه إلا عبر مؤشرات اجتماعية واقتصادية غير مباشرة. ذلك أن هذه الدول لا تملك أية أجهزة أو منظمات مختصة في إحصاء العاطلين، كما أن العار الذي يلحق العاطلين في مثل هذه المجتمعات يمنع عددا كبيرا منهم من الاعتراف بوضعيتهم كعاطلين، ويفضلون ممارسة أنشطة وهمية وضعيفة المردودية من أجل سد حاجياتهم (الباعة المتجولون، تجارة التهريب)، وهو ما دفع البعض إلى الحديث عن بطالة مقنعة في هذه المجتمعات. ولكن مع تراكم عدد خريجي الجامعات وعدم حصولهم على شغل في المؤسسات الحكومية أصبحت ظاهرة البطالة تشهد تطورات جديدة وأشكال تعبير مختلفة منها الاعتصامات أمام المقرات الحكومية والمباني الرسمية والمسيرات الاجتماعية، وهو الأمر الذي كسر الصمت حول مسألة البطالة، وانتقل العاطل من وضعية المهمش الذي يرغب في إخفاء هويته تجنبا للعار الذي يلحقه من جراء ذلك، إلى "مناضل" ينتمي إلى الجمعيات والمؤسسات الفاعلة في المجتمع المدني، ينظم الاحتجاجات والندوات الصحفية ويصوغ البيانات ويوزعها على وكالات الأنباء الأجنبية، وبذلك غدا العاطلون مكونا أساسيا من مكونات مجتمعات ما كان يسمى بـــ"العالم الثالث".

عن موقع " الجابري"

الشعور و اللاشعور

مقدمة:

إذا كان من المؤكد إن الإنسان ككائن حي يشترك مع غيره من الكائنات الحية في مجمل الوظائف الحيوية، فإنه يبدو أن الإنسان يزيد عن غيره من هذه الكائنات بالوعي فينطبع سلوكه بطابع من المعقولية و الذي يصطلح على تسميته عادة بالشعور و الذي يمكننا من فهم ذواتنا و فهم ما يحيط بنا و تكفي المقارنة بين نائم و يقظ لنكتشف الفرق بينهما فاليقظ يعرف حالته النفسية بل و يستطيع صفها بينما يلاحظ العجز عند النائم كما يستطيع اليقظ أن يضبط أفعاله و يعطيها طابعا إراديا عكس النائم الذي يفتقد القدرة على ذلك، إن الفرق بين الاثنين كامن في الشعور و هذا يعني أنه يكتسب أهمية بالغة في حياتنا إذ يشكل الأساس لكل معرفة و من ثمة لا نستغرب كيف أن جميع الفلاسفة ينطلقون من مسلمة أن الإنسان كائن عاقل واع و بناء على .... تقدم نطرح الأسئلة التالية :ماذا يراد بالشعور؟ بماذا يتميز؟ هل يتصف دوما بالوضوح و القصدية أم يمكن أن يكون باهتا مختلطا؟ و الأهم هل الشعور و الوعي يطبع كل سلوكياتنا ليكون هو المقوم الوحيد لحياتنا النفسية أم أن الشعور لا يشمل كل الحياة النفسية بل بعضها مما يفتح المجال لفاعلية أخرى تؤثر في السلوك هي فاعلية اللاشعور؟

مفهوم الشعور:

أ- المفهوم العامي: كثيرا نا تستعمل كلمة الشعور مرادفة للإحساس كأن يقال شعرت بالجوع أو أحسست بالجوع، كما تستعمل للتعبير عن الحالات النفسية الباطنية كالشعور بالفرح.

نقد: يعترض علماء النفس على المساواة بين الشعور و الإحساس ذلك أن الإحساس عملية بيولوجية يشتر فيه الإنسان و الحيوان بينما الشعور عملية نفسية قوامها الوعي و الإدراك و المعرفة و من ثمة فهو خاص بالإنسان وحده.

ب- المفهوم الاصطلاحي: تشير موسوعة لالاند الفلسفية أن الشعور يطلق على مجموعتين من العمليات،" الأولى الأكثر تداولا تكون الفكرة الرئيسية هي فكرة حالة عاطفية و في الثانية تكون فكرة المعرفة، لاسيما المعرفة المباشرة ."و هذا يعني أن الشعور هو إدراك المرء لذاته، أفعاله و انفعالاته إدراكا مباشرا أو هو الاطلاع على ما يجري في النفس، أو هو الاطلاع المباشر على ما يجول في داخلنا من حالات شعورية.

خصائص الشعور: من المفاهيم السابقة نكتشف أن الشعور يتصف بالخصائص التالية:

/1الشعور إنساني: أي أن الشعور ظاهرة إنسانية بل هو الذي يعطي للإنسان إنسانيته فالحيوان قد يحس بالألم و لكنه لا يشعر بالألم ولا يعيه.

/2الشعور ذاتي: كل خبرة شعورية تعبير عن حالة الفرد ذاته إذ لكل فرد منا إدراكاته و انفعالاته و عواطفه.

/3الشعور حدس: أي أنه معرفة مباشرة، دون اللجوء إلى وسائط فالفرح لا يحتاج إلى شهادة من أحد تثبت فرحه.

/4الشعور تيار مستمر ومتصل و دائم و متغير: و هذا يعني أن الشعور النفسي تيار لا ينقطع لقد أشار برغسون إلى هذه الخاصية و وصف الشعور بأنه ديمومة متجددة كما يتصف بالتغير من حيث الموضوع أو من حيث الشدة.

/5الشعور انتقاء و اصطفاء: إذا كانت ساحة الشعور ضيقة لا تستوعب كل الأحوال الشعورية دفعة واحدة فهذا يعني أن الإنسان ينتقي منها ما يهمه في الحياة اليومية.

/6الشعور كل متشابك: و هذا معناه أن الحالة النفسية ظاهرة معقدة ترتبط بجملة من الشروط النفسية و العضوية و الاجتماعية.

الشعور و الحياة النفسية:

أ- النظرية التقيدية: اعتقد الكثير من الفلاسفة و من بعدهم علماء النفس أن الشعور قوام الحياة الإنسانية و لعل أوضح اتجاه فلسفي أكد هذه الحقيقة و بشكل قطعي هو الاتجاه العقلاني الذي أرسى دعائمه ديكارت من خلال الكوجيتو" أنا أفكر إذن أنا موجود "غير أن الفكرة أخذت عمقها مع علم النفس التقليدي و ننتقي للتعبير عنه برغسون مؤسس علم النفس الاستبطاني و معه وليام جيمس في بداية حياته هذا الأخير الذي كتب يقول" إن علم النفس هو وصف وتفسير للأحوال الشعورية من حيث هي كذلك "لقد ناضل علماء النفس التقليديون في البدء ضد النزعة المادية السلوكية التي أنكرت وجود النفس و رأت في الظواهر النفسية و الأحوال الشعورية مجرد صدى للنشاط الجسمي، غير أن فكرة الشعور كأساس للحوادث النفسية تعزز مع الظواهرية، إذا أعطى إدموند هوسرل بعدا جديدا للمبدأ الديكارتي" أنا أفكر إذن أنا موجود "و حوله إلى مبدأ جديد سماه الكوجيتاتوم و نصه" أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة ."و معناه أن الشعور ل يقوم بذاته و إنما يتجه بطبعه نحو موضوعاته.

يلزم عن موقف كهذا أن ل حياة نفسية إلا ما قام على الشعور أي لا وجود لفاعلية أخرى تحكم

السلوك سوى فاعلية الوعي و الشعور و من ثمة فعلم النفس التقليدي على حد تعبير هنري آي في كتابه الوعي" و قد قام علم النفس التقليدي على المعقولية التامة هذه و على التطابق المطلق بين الموضوع و العلم به و تضع دعواه الأساسية أن الشعور و الحياة النفسية مترادفان."

إذا أردنا أن نقرأ الحجة التي يركن إليها هؤلاء وجدناها منطقية في طابعها فإذا كان ما هو شعوري نفسي فما هو نفسي شعوري أيضا و ما هو خارج الشعور لا يمكنه إلا أن يكف عن الوجود إذ كيف السبيل إلى إثبات ما لا يقبل الشعور و يلزم عن ذلك أن الحياة الشعورية مساوية تماما للحياة النفسية و اعكس صحيح.

زيادة على حجة نفسية إذ الدليل على الطابع الواعي للسلوك هو شهادة الشعور ذاته كملاحظة داخلية.

النقد: إذا كان الاعتقاد بأن ما هو شعوري نفسي صحيحا فإن عكس القضية القائل كل ما هو نفسي شعوري غير صحيح من الناحية المنطقية إذ الأصح أن يقال بعض ما هو نفسي شعوري أما من الناحية الواقعية فالسؤال الذي يطرح هو كيف نفسر بعض السلوكات التي نؤتيها و لا ندري لها سببا.

ب- النظرية اللاشعورية: قبل الحديث عن النظرية اللاشعورية ينبغي أن نفرق بين المعنى العام للاشعور و بين المعنى الخاص أي بالمعنى السيكولوجي، فالأول يعني كل ما لا يخضع للوعي و للإحساسا كالدورة الدموية، أما المعنى الثاني فيقصد به مجموع الأحوال النفسية الباطنية التي تؤثر في السلوك دون وعي منا. غير أن الفكرة تتضح مع فرويد باعتباره رائدا للتحليل النفسي القائم على فكرة اللاشعور، إذ اللاشعور لديه هو ذلك الجانب الخفي من الميول و الرغبات التي تؤثر في السلوك بطريقة غير مباشرة و دون وعي.

فكرة اللاشعور من الطرح الفلسفي إلى الطرح العلمي: ظل الاعتقاد سائدا لمدة طويلة أن الحياة النفسية قائمة أساسا على الشعور و الوعي و لا مجال للحديث عن اللاشعور، غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة لم تطرح فكرة اللاشعور بل يلاحظ أن لايبنتز في اعتراضه على الفكرة الديكارتية القائلة أن النفس قادرة على تأمل كل أحوالها و من ثمة الشعور بها و يلخص هذه المعارضة في ثلاث نقاط هي:

1/الإدراكات الصغيرة: هنالك إدراكات متناهية في الصغر لا حصر لها في النفس، تعجز النفس عن تأملها مثلها في ذلك مثل الموجة التي تحدث هديرا نسمعه و لكن لا نستطيع سماع صوت ذرات من ماء هذه الموجة رغم أنها مؤلفة لذلك الهدير.

/2مبدأ التتابع: لا يوافق لايبنتز على أن النفس قادرة على تأمل كل أفكارها تبعا لمبدأ التتابع فالحاضر مثقل بالماضي و مشحون بالمستقبل و ليس بالإمكان أن نتأمل و بوضوح كل أفكارنا و إلا فالتفكير يأخذ في تأمل كل تأمل إلى ما لا نهاية دون الانتقال إلى فكرة جديدة.

/3الأفعال الآلية: و هذه ينعدم فيها الشعور، إن تأثير العادة في السلوك يجعلنا لا نشعر به أو يجعله لا شعوريا، يقول لايبنتز" :إن العادة هي التي لا تجعلنا نأبه لجعجعة المطحنة أو لضجة الشلال."

النقد: إم محاولة لايبنتز الفلسفية لتأكيد إمكانية وجود اللاشعور لاقت معارضة شديدة لأن السؤال المطروح هو كيف يمكن أن نثبت بالوعي و الشعور ما لايقبل الوعي أو الشعور.

وضعية علم النفس قبيل التحليل النفسي: إن تقدم علم النفس و الاهتمام بالمرضى النفسيين أدى إلى نتائج هامة في علم النفس و منها المدرستين الشهيرتين في علم النفس.

/1المدرسة العضوية: كان تفكير الأطباء في هذه المدرسة يتجه إلى اعتبار الاضطرابات النفسية و العقلية ناشئة عن اضطرابات تصيب المخ، و يمثل هذا الرأي الطبيب الألماني وليم جريسنجر (1818-1868م) لتنتشر بعد ذلك آراء جريسنجر و كانت تعالج الاضطرابات النفسية بالعقاقير و الأدوية و الراحة و الحمامات و التسلية...

/2المدرسة النفسية: في مقابل المدرسة السابقة اعتقد بعض الأطباء ذوي النزعة النفسية أن الاضطرابات النفسية تعود إلى علل نفسية و من المؤسسين الأوائل لهذه المدرسة مسمر (1784-1815م) الذي اعتقد بوجود قوة مغناطيسية تحكم النفس و أن امرض ناتج عن اختلال في هذه القوة و من ثمة كان جهد الطبيب ينصب على إعادة التوازن لهذه القوة.

و من أشهر الأطباء الذي استخدموا التنويم في علاج الأمراض برنهايم (1837-1919م) و لقيت هذه النظرية رواجا و خاصة بعد انضمام شاركو إليها بعد ما رفضها مدة طويلة في هذه الأثناء كان فرويد يولي اهتماما إلى كيفية علاج الأمراض النفسية فسافر إلى فرنسا أين اشتغل بالتنويم ثم عدل عنه بعد حين.

اللاشعور مع فرويد: ما كان لفرويد أن يبدع النظرية اللاشعورية لو لا شعوره بعجز التفسير العضوي للاضطرابات النفسية وكذا عجز النظرية الروحية و يمكن تبين وجهة النظر اللاشعورية من خلال إجابتها على الأسئلة التالية:

إذا كان هنالك لا شعور ما الدليل على وجوده؟

كيف يمكن أن يتكون و يشتغل؟ و كيف يمكن النفاذ إليه؟

مظاهر اللاشعور: حرص فرويد على بيان المظاهر المختلفة التي يبدو و من خلالها البعد اللاشعوري للسلوك و التي تعطي المشروعية التامة لفرضية اللاشعور إذ يقول فرويد" إن فرضية اللاشعور فرضية لازمة و مشروعة و أن لنا أدلة كثيرة على وجود اللاشعور."
ومنها:

*الأفعال المغلوطة: التي نسميها عادة فلتات لسان و زلات قلم و التي تدل على أنها تترجم رغبات دفينة، لأن السؤال الذي يطرحه فرويد هو لماذا تظهر تلك الأفعال مع أن السياق لا يقتضيها، و لماذا تظهر تلك الأخطاء بالذات لا شك أن الأمر يتعلق بوجه آخر للحياة النفسية، لأن الوعي لا ينظر إليها إلا باعتبارها أخطاء، مع أن فهمها الحقيقي لا يكون إلا في مستوى لا شعوري" فأنت ترى الإنسان السليم، كالمريض على السواء يبدي من الأفعال النفسية ما ل يمكن تفسيره إلا بافتراض أفعال أخرى يضيق عنه الشعور."

*الاضطرابات النفسية أو العقد النفسية: مظهر آخر يدل على أن الحياة النفسية حياة لا شعورية فهي من وجهة نظر فرويد تعبير مرضي تسلكه الرغبة المكبوتة فيظهر أعراضا قسرية تظهر الاختلال الواضح في السلوك.

*أحلام النوم: اكتسب الحلم معنى جديدا عند فرويد، إذ أوحت له تجاربه أن الرغبة المكبوتة تتحين الفرص االتعبير عن نفسها و أثناء النوم حينما تكون سلطة الرقيب ضعيفة تلبس الرغبة المكبوتة ثوبا جديدا وتطفو على السطح في شكل رموز على الحيل اللاشعورية كالإسقاط و التبرير...إلخ.

و حاصل التحليل أن فرويد يصل نتيجة حاسمة أن المظاهر السابقة تعبر عن ثغرات الوعي و هي تؤكد على وجود حياة نفسية ل شعورية.

و بتعبير فرويد تكون هذه المظاهر" حجة لا ترد "على وجود اللاشعور.

الجهاز النفسي: لكي نفهم آلية اشتغال اللاشعور و طريقة تكونه يضع فرويد أمامنا تصورا للحياة النفسية، إذ يفترض أن النفس مشدودة بثلاث قوى:

الهوى: الذي يمثل أقدم قسم من أقسام الجهاز النفسي و يحتوي على كل موروث طبيعي أي ما هو موجود بحكم الولادة، بمعنى أن الهوى يمثل حضور الطبيعة فينا بكل بدائيتها و حيوانتها الممثلة رأسا في الغرائز و أقوامها الجنسية و هذه محكومة بمبدأ اللذة و بالتالي فهي تسعى التي التحقق، إنها في حالة حركة و تأثير دائم.

الأنا: ونعني بها الذات الواعية و التي نشأت ونبتت في الأصل من الهوى و بفعل التنشئة

امتلكت سلطة الإشراف على الحركة و السلوك و الفعل الإرادي و مهمتها حفظ الذات من خلال تخزينها للخبرات المتعلقة بها في الذاكرة و حفظ الذات يقتضي التكيف سواء بالهروب مما يضر بحفظ الذات أو بالنشاط بما يحقق نفس الغاية، و هي بهذا تصدر أحكاما فيما يتعلق بإشباع الحاجات كالتأجيل أو القمع.

الأنا الأعلى: و هي قوة في النفس تمثل حضور المجتمع بأوامره و نواهيه أو بلغة أخرى حضور الثقافة، فقد لاحظ فرويد أن مدة الطفولة الطويلة تجعل الطفل يعتمد على والديه الذين يزرعان فيه قيم المجتمع ونظامه الثقافي لأن هذا ما يقتضيه الواقع، فيمارس الأنا الأعلى ضغطا على الأنا. التي تكون مطالبة في الأخير بالسعي إلى تحقيق قدر من التوفيق بين مطالب الهوى و أوامر و نواهي المجتمع فيلزم على ذلك صد الرغبات و ينتج عن هذا الصد ما يسمى بالكبت، الذي يختلف عن الكبح في كون الأول لا شعوري و الثاني شعوري و كبت الرغبة لا يعني موتها بل عودتها إلى الظهور في شكل جديد تمثله المظاهر السابقة.

التحليل النفسي: لم تتوقف جهود فرويد على القول بحياة نفسية لا شعورية بل اجتهد في ابتكار طريقة تساعد على النفاذ إلى المحتوى اللاشعوري لمعرفته من جهة و لتحقيق التطهير النفسي من جهة أخرى و يقوم التحليل النفسي على مبدأ التداعي الحر للذكريات و القصد منه مساعدة المريض على العودة بذاكرته إلى مراحل الطفولة الأولى و الشكل المرضي و الشاذ و المنحرف للرغبة و استعان فرويد في وقت لاحق بتحليل رموز الأحلام وكان ذلك في الأصل بطلب من إحدى مريضاته زيادة إلى البحث في النسيان شأن أستاذ الأدب الجامعية التي كانت تنسى باستمرار اسم أديب مشهور فكان أن اكتشف فرويد أن اسم الأديب هو نفس الاسم لشخص كانت له معها تجربة مؤلمة.

و باختصار يمكن تلخيص مراحل العلاج في: أولا اكتشاف المضمون اللاشعوري للمريض ثانيا حمله على تذكر الأسباب و التغلب على العوائق التي تمنع خروج الذكريات من اللاشعور إلى الشعور.

لكن ينبغي أن نفهم أن فرويد لم يجعل من التحليل النفسي مجرد طريقة للعلاج بل أصبح منهجا لمعرفة و فهم السلوك ثم أصبح منهجا تعدى حدود علم النفس إلى الفلسفة.

قيمة النظرية اللاشعورية:

حققت النظرية اللاشعورية نجاحات مهمة و عدت فتحا جديدا في ميدان العلوم الإنسانية، فمن الناحية العرفية أعطت النظرية فهما جديدا للسلوك يتم بالعمق إذ لم تعد أسباب الظواهر هي ما

يبدو بل أصبحت أسبابها هي ما يختفي و هذا ما أوحى للبنيوية لا حقا لتعطي ميزة للبنية من أنها لا شعورية متخفية ينبغي كشفها. أما من الناحية العملية فالنظرية اللاشعورية انتهت إلى منهج ساهم في علاج الاضطرابات النفسية. و مع ذلك كانت للمبالغة في القول باللاشعور انتقادات لاذعة يمكن إجمالها في اثنين: أولا :معرفيا ترتب على اللجوء البسيط إلى اللاشعور نقل ثقل الحياة النفسية من مجال واع إلى مجال مبهم غامض و هذه ملاحظة المحلل النفساني جوزاف نتان، كما ترتب على ذلك التقليل من شأن الشعور أو الوعي و هي خاصية إنسانية و هو ما ترفضه الوجودية و الظواهرية معا فكارل ياسبرس يرفض أن يكون اللاشعور أساس الوجود لأنه ببساطة وجد لدراسة السلوك الشاذ أو المرضي و لا مبرر لتعميمه، فالوجود أوسع من أن يستوعبه اللاشعور و هو نفس الرفض الذي نجده عند سارتر الذي لا يراه سوى خداعا و تضليلا إذ يتعارض مع الحرية، إن ربط اللاشعور بدوافع غريزية (الغريزة الجنسية) آثار حفيظة الأخلاقيين و الإنسانيين إذ كيف تفسر مظاهر الإبداع و الثقافة الإنسانية بردها إلى ما دونها و هي الغريزة الجنسية.

ثانيا عمليا و تطبيقيا: لم يحقق التحليل النفسي ما كان مرجوا منه إذ يعترف فرويد بصعوبة إثارة الذكريات الكامنة و هو ما دفع بعض امحللين إلى توسيع دائرة التحليل باعتماد طريق جديد مثل إكمال الصورة المنقوصة أو إكمال حوار أو قصة ناقصة. أو التعليق على بقعة الحبر...إلخ.

خاتمة:

مهما تكن الانتقادات الموجهة إلى التحليل النفسي فإن علم النفس اليوم يسلم بأن حياتنا النفسية يتقاسمها تفسيرات كثيرة منها النفسية شعورية و لا شعورية و منها العضوية السلوكية و منها الاجتماعية الثقافية.

الانفعالات

مقدمة:

إذا كان الشعور وعيا و معرفة مباشرة فإن الشعور من ثمة يتضمن موضوعا يقع عليه و ذاتا شاعرة و يتجلى ذلك بشكل قوي في الشعور التأملي، فقد نشعر بالارتياح تجاه بعض الوقائع و الأشياء كما نشعر بالانزعاج و عدم الارتياح تجاه موضوعات أخرى و قد يرتبط ذلك إما بإدراكنا لهذه الموضوعات أو بالتجارب التي مرت بنا و أيّا كان الارتباط فإن الشعور بعدم الارتياح مؤلم في حين أن الشعور بالارتياح شعور لذيذ و الحقيقة أن اللذة و الألم هما مبدأ و قوام الحياة الانفعالية أي أن الفرد مهما كانت انفعالاته فهي إما لذة أو ألما. و لعل السؤال المباشر لهذا الطرح هو ماذا نعني أصلا بالانفعال و ما هي درجاته و أشكاله؟

مفهوم الانفعال:

أ- المعنى العام: الانفعال هن إحدى مقولات أرسطو العشر و تعني ما يحدث للشيء من تغير نتيجة تأثير شيء آخر و بهذا يكون الانفعال حالة تغير و كما يقول الغزالي" الانفعال هو نسبة الجوهر المتغير إلى جوهر الغير فإن كل منفعل فعن فاعل وكل متسخن و متبرد فعن مسخن و مبرد."

ب- المعنى الخاص: يقول جميل صليبا" إن الاختلاف في معاني الانفعال يدعونا إلى تحديد مدلوله في اصطلاحنا، فهو يدل عندنا على جميع الكيفيات الشعورية المتولد من النزعات كاللذات و الآلام و الهيجانات، و نحن نسمي هذه الكيفيات بالأحوال الانفعالية أو الوجدانية.

و يمكن أن نستنتج أن الانفعال حالة تغير تعتري سلوك الفرد و تكون مصحوبة بإثارة وجدانية معينة و نزوع نحو سلوك معين.

شروط الانفعال:

حتى يتم الانفعال لا بد من توفر ثلاث شروط أساسية هي:

1-المنبه: و نعني بذلك المثير الذي يمكن أن يكون خارجيا كرؤيتي لسيارة تقترب مني و قد يكون داخليا كتذكري لحالة سارة أو توقعي النجاح.

ملاحظة: يختلف المنبه و تأثيره من شخص لآخر حسب البيئة الجغرافية و الاجتماعية للفرد.

-2الكائن الحي :و نعني بذلك حالة الشخص الجسمية من حيث الصحة و المرض و حالته النفسية إضافة إلى الخبرة السابقة و مدى استعداد الفرد للانفعال و كذا قابلية الفرد للانفعال.

-3الاستجابة :و نعني بذلك الإثارة التي تحدث كرد فعل على المثير و للاستجابة مظهرين جسمي و شعوري.

المظهر الجسمي: و يتمثل في جملة التغيرات السطحية كحالة التقزز تعبيرا على النفور إضافة إلى ذلك التغيرات الجسمية الحشرية التي تصاحب الانفعال و تبدو جلية و واضحة إذا كان الانفعال قويا.

المظهر الشعوري: و يتمثل في الحالة الباطنية الشعورية التي تصاحب الانفعال كحالة الضيق التي يشعر بها الغاضب.

مبدأ و أشكال الانفعال: تتعدد أشكال الانفعال تبعا لدرجاته فهنالك الانفعالات البسيطة مثل اللذة و الألم وهنالك المركبة كالعواطف و الأهواء و قد تكون قوية جامحة كالهيجان.

مبدأ الحياة الانفعالية:

-1اللذة و الألم :يقول جميل صليبا في معجمه" اللذة مقابل للألم و هما بديهيان أي من الكيفيات النفسانية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما و شروطهما و أسبابهما دفعا للالتباس اللفظي ."

و يدلنا هذا التقديم على صعوبة تعريف اللذة و الألم، و يقتصر البعض على ذكر أن اللذة هي "إدراك الملائم أنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق و النور عند التبصر "الجرجاني أما ابن سينا فيرى إن اللذة هي إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و يكون الألم مقابلا لذلك أي أن الألم هو إدراك المنافي أو كما يوصف بأنه الفعل المضاد لطبيعة الكائن الحي في مقابل اللذة التي تعد كيفية تتفق وطبيعة الكائن الحي.

و لكن هذا التقابل لا يعبر عن تضاد مطلق بين اللذة و الألم لعدم وجود لذة خالصة أو ألم مطلق خالص بل يمكن أن يكونا متعاقبين...الخ.

و لكن يجب الإشارة إلى أن اللذة و الألم يمكن أن يكون جسميان ناتجان عن إثارة حسية كلذة الحلاوة في التفاح عند أكله أو كألم الحرق عند لمس النار. و يمكن أن يكونا نفسيان كلذة النجاح أو ألم الرسوب.

نتيجة: نستخلص أخيرا أن اللذة و الألم مبدآن للحياة الانفعالية إذ يمكن أن ترد إليهما جميع الحالات الانفعالية و لكن ليس العكس.

أشكال الانفعال:

العواطف و الأهواء:

العاطفة لغة تعني الشفقة و الرأفة و جمعها عواطف. أما اصطلاحا فمنهم من يطلقها على الانفعالات الناشئة عن أسباب معنوية لا عن أسباب عضوية.

و منهم من يطلقها على اللذات ة آلام و غريزة حفظ البقاء و المشاركة الوجدانية و الحب و الكبرياء و التواضع...الخ.

و منهم من يطلقها على الميول الغيرية دون الميول الأنانية و النفعية و يمكن التعريف الأوضح للعاطفة يبدو في قول الدكتور حلمي المليجي" العاطفة نظام يتألف من عدة ميول وجدانية مركزة حول شيء معين (شخص، جماعة، فكرة مجردة) تكيف الشخص لاتخاذ اتجاه معين في شعوره و تأملاته و سلوكه الخارجي."

نستنتج من التعاريف السابقة أن:

*1العاطفة تجمع بين الفطرة و الاكتئاب فهي تنبت من استعدادات الفرد و تتأثر بالعوامل الاجتماعية فتنمو و تقوى تحت تأثير التفكير و التأمل و التجارب الانفعالية.

*2العاطفة انفعال كونها تكون مصحوبة بإثارة وجدانية معينة و تطبع السلوك بطابع خاص.

*3العاطفة تعد مركبة قياسا للذة و الألم، فعاطفة الأمومة موضوعها الوليد الذي يثير في أمه مجموعة من الإثارات الوجدانية مثل (الإعجاب و التملك، البهجة، الحنان،...الخ (و يتألف نتيجة لذلك شعور خاص يدفع الأم إلى اتجاه معين في سلوكها و تأملاتها.

في حين أن عاطفة الكراهية مزيج من مشاعر مختلفة كالاشمئزاز و النفور و الاحتقار و النكد و الحقد.

الهوى : في اللغة الميل و العشق وميل النفس إلى الشهوة فيقال فلان يتبع هواه أريد ذمه.

أما في الاصطلاح فالهوى ميل النفس الشديد إلى ما تحب و تشتهي محمودا كان أو مذموما و هو مصحوب بحالات انفعالية و صور عقلية مختلفة.

فالعشق مثلا الهوى لأنه ميل شديد يستولي على النفس، و يمنعها من الاهتمام بغير المعشوق.

و يبدو مما سبق أنه الهوى انفعال قريب من العاطفة و لكنه أقوى منها علاوة على أخذه اتجاها

معينا و استقطابه لموضوع محدد.

الهيجان : انفعال حاد وعنيف و قوي يعم الجسم و النفس معا فيؤدي إلى اختلال في السلوك بصفة عامة.

مظاهر الهيجان: مظاهر التعبير الهيجاني كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي:

-1تغيرات جسمية ظاهرية ففي حالة الغضب نلاحظ تقطيب الحاجبين– جحوظ العينين - احمرار الوجه – ضغط الأسنان – أو عض اللسان – شد اليدين و قبضها – التعرق...الخ.

-2تغيرات جسمية باطنية:

-اختلال في الجهاز الدوري و زيادة نبضات القلب.

-اختلال في الجهاز التنفسي– سرعة التنفس.

-اختلال في الإفرازات الغددية كزيادة الأدرينالين في الدم. توقف الإفراز الغدد اللعابية، توقف الإفراز و الغددية الهضمية و هذا ما يؤدي إلى اختلال في الجهاز الهضمي ....

-اختلال في الجهاز العصبي (التخطيط الكهربائي للدماغ من إلى 3 تغيرات نفسية :

-اضطراب الشعور.

-تفكك الضبط الإرادي.

-يسفل باللغة فتفك الرابط في المعنى...الخ.

طبيعة الهيجان:

إذا كان الهيجان انفعال حاد و عنيف يصيب الفرد و يعم النفس و الجد فيؤدي إلى اضطرابات شتى على المستوى النفسي و الجسدي إلا أن الجدل قائم حول أهمية الشعور السيكولوجي في الهيجان و أثر التغيرات الفزيولوجية فيه بمعنى هل الهيجان يحدث نتيجة لتصورات عقلية تؤدي إلى الشعور بالحالة ثم تعقبها التغيرات الفزيولوجية أم العكس أي هل التغيرات الفزيولوجية هي التي تؤدي إلى الشعور بالهيجان.

النظرية النفسية أو العقلية: يعتقد الكثير من الفلاسفة و علماء النفس أن كل هيجان يبدأ أولا بإدراك و تصور المنبه، فإذا أدركنا الخطر استجبنا بالهروب و إلا فلا نهرب فراكب الطائرة المحلقة في الأجواء إذا أدرك بأن خللا طرأ على الطائرة فإنه سيرتجف خوفا أو يغمى عليه فالخوف أصبح هيجانا و ما يرافقه من تغيرات نتيجة طبيعية لإدراك الخطر الذي سينجم من جراء الخلل الذي أصاب الطائرة. و من أنصار هذه النظرية هربارت و ناهلوفسكي إذ يقول الأول" إن الانفعالات اللذيذة تنشأ عن اتفاق و انسجام التصورات بعضها مع بعض، أما

الانفعالات المؤلمة فتنشأ عن عدم انتظامها و عدم اتفاقها."

والحجة: التي يركز إليها هؤلاء تستند إلى أساس فلسفي مفاده أن الجسم آلة و النفس هي مصدر كل أفعالنا، و بالتالي فجميع الأفعال الهيجانية تابعة للنفس و تابعة للتصورات العقلية.

النقد : رغم أهمية التصورات العقلية في حدوث الهيجان إلا أن اتخاذ التصورات العقلية سببا لحدوث الهيجان و التغيرات مجرد نتيجة له أمر غير مقبول للأسباب التالية:

-1أن الهيجان بمعزل عن التغيرات الجسدية ل يغدو هيجانا و إنما يصبح مجرد حالة انفعالية هادئة فنحن لا نعرف الهيجان إلا من خلال التغيرات الجسدية.

-2إن الشعور لا يسبق دائما التغيرات فقد يفاجئني أحد الأصدقاء بصب الماء البارد على جسدي فينتفض جسدي و تتعلق أنفاسي بعد شهقة طويلة ثم أدرك بعد ذلك أسباب ما حدث لي.

-3قد تسيطر علينا حالات هيجانية نتيجة لاضطرابات عضوية بحتة.

لهذه الأسباب يغدو من المجازفة التسليم بأن الهيجان يحدث دائما نتيجة لتصورات عقلية.

النظرية الجسمية: إن تقدم الدراسات البيولوجية أفضى إلى محاولة الكشف عن أبعاد التأثير الجسمي فيما هو سيكولوجي، لقد اعتقد الكثير من علماء النفس ممن تأثر بالنزعة البيولوجية أن الحالات الهيجانية هي نتيجة للتغيرات الجسمية الحشوية أو بصورة أخرى أن التغيرات الجسدية هي الانفعال ذاته و من القائلين بهذه النظرية وليم جيمس الذي يقول" إن الذوق العام يرى أننا نضيع ثروتنا فنحزن و نبكي، نقابل ذئبا فنخاف و نهرب، و يهيننا خصمنا فنغضب و نضرب و الأصح أن نقول" إننا نحزن لأننا نبكي -نغضب لأننا نضرب و نخاف لأننا نرتجف و ليس العكس."

فما نستنتج من هذا القول أن الهيجان ليس مجرد حالة نفسية إنه التغيرات الجسمية.

و يمكن تلخيص حجج أصحاب النزعة الفزيولوجية فيما يلي:

-1إذا أزيلت التغيرات من الهيجان أصبح مجرد حالة باردة.

-2دلت التجارب على أن اشرط الضروري و الكافي لحدوث الهيجان هو التغيرات الجسدية فاصطناع الغضب يؤدي إلى الشعور بالغضب.

-3بعض الانقباضات الحشوية تؤدي إلى الهيجان.

النقد: إذا كان صحيح أن التغيرات الجسمية سبب ضروري للهيجان فالقول بأنها كافية مشكوك في صحته و من الانتقادات التي توجه لهذه النظرية.

-1حدوث التغيرات لا يؤدي إلى الهيجان مثلا حقق شخص بمادة الأدرينالين يحدث لديه

التغيرات الجسدية التي نلاحظها عند الغاضب دون الشعور بالغضب.

-2القول بالتغيرات الجسدية لا يكشف عن الاختلاف النوعي للحالات الهيجانية فالفرح والغضب قد يشتركان في بعض المظاهر و رغم ذلك فالفرح يخالف تماما للغضب.

خاضع لسيطرة الجملة العصبية إن للهيجان آثار خطيرة على الجسم إذ قد تؤدي إلى أمراض خطيرة و مزمنة بل و مميتة، فهنالك ارتباط قوي بين الهيجان ومرض اسكري و كذا قرحة المعدة بل قد يؤدي إلى السكتة القلبية. و الأمراض العصبية فالمصابون بأمراض السكر، و القرحة و القلب هم أناس يتعرضون للانفعالات بكثرة في حياتهم و كثيرا ما ينصحهم الأطباء بالابتعاد عن مواطن الانفعال الحاد.

أما من الناحية النفسية فالأمر أكثر وضوحا إذ يلاحظ على المهتاج ضعف كبير في القدرة على التركيز و مراقبة الإرادة، و ضبط النفس فيختل السلوك و تتزعزع مظاهر الأخلاق في السلوك و تحل محلها الدوافع الهيجانية الغليظة و الحيوانية.

لقد قال بيار جاني" إن الهيجان اضطراب في السلوك و تعبير عن الفشل و اختلال في توازن الفرد مع محيطه. فهو يعود بالفرد إلى الحركات الآلية الفطرية و المكتسبة و يعيده إلى الاندفاع الحيواني بحيث ل يعرف سوى الضرب و اشتم و الصراخ."

النقد: إذا كان صحيح أن الانفعال الهيجاني يؤثر سلبا على سلوك الفرد و يضعه في موضع لا حضاري فإن من العلماء و المفكرين من رآه تعبير ضروري عن المواقف التي تفترض هذا الانفعال الهيجاني، لأنه ليس من الطبيعي أن يواجه الإنسان الإهانة بالابتسام.

الهيجان سلوك إيجابي:

يعتقد الكثير من العلماء أن للهيجان آثار إيجابية على المستوى الجسمي و انفسي:

فعلى المستوى الجسمي: يهيئ الجسم للموقف المثير فالخوف يجعل الفرد على استعداد للهروب من الخطر و الغضب يهيئ الجسم للمواجهة و لذا يقول دارون أن الهيجان لا يهيئ الكائن الحي لوضع داخلي أكثر ملائمة بل وسيلة للتلاؤم مع الظروف الموضوعية المفاجئة.

كما يعمل الهيجان على تنشيط الجسم و إمداده بطاقة ما كانت لتكون لو لا الانفعال الهيجاني.

التركيب: إذا كانت النظرية العقلية قد بالغت في التركيز على التصورات العقلية مهملة التغيرات الفزيولوجية أو أثرها في الهيجان و على العكس من ذلك كانت النظرية الفزيولوجية تسهى إلى اعتبار الهيجان عملية فزيولوجية محضة و كان إنكارها للجانب النفسي مبالغ فيه مما يجعلنا نعتقد أن الهيجان هو استجابة الفرد بكليته وكوحدةواحدة لا تقبل التجزئة، و لعله من الإنصاف

أن نقول لا هيجان بدون جسد و لا هيجان بدون نفس أو تصورات عقلية لقد قال أرسطو قديما "بأن الانفعال ليس في الجسم و لا في النفس بل في الإنسان ."إن الهيجان كأي حادثة نفسية أخرى، لا ترجع إلى عنصر بسيط و لا إلى جماعة عناصر مضاف بعضها إلى بعض بل الهيجان سلوك يعم كل الإنسان.

أثر الهيجان في السلوك:

إذا كان الهيجان سلوك يعم كل الإنسان نفسا و جسما و إذا كان يبدو أن الهيجان اضطراب فهل يعني ذلك أن أثره سلبي في حياتنا، ألا يمكن أن يكون الهيجان تعبير طبيعي و إيجابي و ملائم طبقا للموقف الذي نحياه؟

و بصورة أكثر وضوح هل الهيجان انحراف عن التكليف الملائم أم أنه تكيف يقتضيه الظرف.

الهيجان سلوك عشوائي:

يكاد يجمع علماء النفس و رجال الأخلاق أن الهيجان سلوك سلبي بدائي حيواني يتعارض و إنسانية الإنسان تبعا للآثار التي يتركها جسميا و نفسيا.

فمن الناحية الجسمية: يضطرب الجسم كله و يصبح في وضع يصعب التحكم فيه ذلك أن الاضطرابات الهيجانية تمس الدورة الدموية، و الجهاز التنفسي و الإفرازات الغددية و تتأثر بذلك العضلات. لقد لوحظ أثناء قياس التخطيط الكهربائي للدماغ تحول الموجات ألفا إلى بيتا لدى المهتاج و هذه الموجات لوحظت عند المجانين و الأطفال مما يدل أن سلوك المهتاج يصبح سلوكا عشوائيا غير خاضع.

العادة و أثرها

مقدمة:

إذا كان من الطبيعي أن يكون الانفعال نتيجة للمؤثرات التي يتلقاها الفرد من بيئته مما يجعل الانفعال ظاهرة طبيعية بل و ضرورية في كثير من المواقف غير أن الانفعال إذا كان شديدا و قويا أي هيجانا كان تأثيره سلبي في أغلب الأحيان مما يؤدي إلى ضرورة تعديله على أن هذا التعديل يمكن أن يكون فطريا خالصا كما هو الشأن لدى بعض الحيوانات و يمكن أن يخضع للإرادة و بالتالي يكون مكتسبا و خاصة عند الإنسان فالاكتساب بهذا المعنى هو تحصيل بعض الخبرات و الاستغاثة بها لتحقيق التكيف مع الوسط و هذا ما يفسر الطابع المتطور لسلوك الإنسان. غير أن عملية الاكتساب لدى الإنسان ليست آلية البدء بل يبذل الفرد جهدا كبيرا لتحقيق ذلك و لكن سرعان ما يبدأ الجهد في الزوال و باكتساب السلوك يصبح صدوره عفويا أو آليا مما يفسح المجال لاكتساب سلوك جديد، و لنأخذ على سبيل المثال ركوب الدراجة في البدء تكون العملية شاقة و صعبة تكون مصحوبة بتركيز شديد للجسم و انتباه قوي على المستوى انفسي و تكون مشوبة بالحذر و الخوف من السقوط شيئا فشيئا يتحقق التوازن و تصبح العملية سهلة أكثر لدرجة يمكن قيادة الدراجة بأدنى جهد مع إمكانية التفكير في أمور أخرى.

يمكننا القول هنا أن هذا السلوك بدأ بالتعلم و انتهى على شكل عادة و السؤال المطروح ماذا نعني بالعادة؟ و ما أثرها على السلوك؟

مفهوم العادة:

العادة هي النشاط الذي يتكرر صدوره عن الفرد بطريقة سهلة لا مشقة فيها.

النقد: نلاحظ أن هذا المفهوم يمكن أن ندخل في إطاره السلوك الفطري فهل هذا يعني أن سلوك العادة مساوي للسلوك الغريزي الفطري؟

رغم ما بينهما من تشابه في كونهما تلقائيان يصدران بسهولة و لا نبذل من خلال ذلك أي جهد. فهما يختلفان كثيرا و يمكن أن نرصد هذا الاختلاف فيما يلي:

السلوك الغريزي فطري في حين سلوك العادة مكتسب.

السلوك الغريزي عام و شامل لكل أفراد النوع في حين سلوك العادة خاص.

السلوك الغريزي حيوي من حيث الدور أما العادة فدورها حضاري إن صح هذا التعبير أي أنها

تسهم في تطور السلوك.

إن هذه الاختلافات تفرض علينا إعادة تشكيل مفهوم للعادة.

"العادة سلوك مكتسب متصلب يؤدي إلى نوع من الآلية شبيه بما نلاحظه في السلوك الفطري"

خصائص العادة " :العادة سلوك مكتسب قائم على التكرار يتصف بالتنوع و القابلية للتغير النسبي."

التنوع: يتميز سلوك العادة بالتنوع إذ يمكننا إحصاء أنواع عدة منها:

-1العادات الجسمية:

عادة عضوية و تتمثل في الكيفيات التي يقوم بها الجسم تجاه الطقس و التغذية و حتى السموم و هذا النوع من العادة مشتركة بين الكائنات الحية .

عادة حركية: و هي تكرار لحركات معينة تعب فيها المرونة العضلية و العصبية دورا أساسيا مثلا براعة العازف على البيانو– الضارب على الآلة الكاتب، أو المتزحلق على الجليد.

-2العادات النفسية:

-1عادة انفعالية أي أننا نتعود أن نكره بعض المواضيع و أن نحب أخرى و بمعنى آخر يستقطب موضوعا ما حالة انفعالية ما و بالتكرار تصبح عادة.

-2عادة ذهنية: و هو ما نلاحظه من ميل لبعض الأشخاص إلى تطبيق بعض القواعد و إهمال أخرى مثلا الشخص الذي يتمرس على الأساليب لمنطقية و المنهجية يميل عفويا إلى الوضوح و الدقة.

-3العادات الاجتماعية: و تتمثل أساسا في القواعد الاجتماعية التي نتلقاها من المجتمع والتكرار فتصبح قوالب جاهزة نتصرف وفقها.

التفاعل: إن اكتساب العادات لا يعني أنها ثابتة بشكل مطلق بل يمكن كف بعض العادات أو تغييرها بعادات أخرى و هذا ما يسمى بتفاعل العادات.

و يستغل علماء النفس هذه الخاصية في كف بعض العادات السلبية عن طريق الاشتراط فالطفل الذي يخاف من بعض الحيوانات كالقطط مثلا يستغل دافع الجوع عند الطفل و عند تقديم الطعام للطفل يوضع الحيوان إلى جانبه و بالتكرار تكف عادة الخوف من القطط.

كما يمكن كف بعض العادات عن طريق الإبدال.

فكف عادة التدخين يكون مثلا بعود السواك. و بالقدر الذي تكف به بعض العادة يمكن إحياء بعض العادات الأخرى بسهولة فمثلا التدخين يمكن العودة إلى عادة التدخين مع أول سيجارة،

أو مثلا التدرب على مهن معينة و يقال في هذا الشأن" إحياء العادة أيسر من كفها."

أثر العادة في السلوك: إن الاهتمام بسلوك العادة و محاولة معرفته و فهمه الغرض منه معرفة مدى تأثيرها في السلوك، و لئن كان الاتفاق سائدا في أن العادة تؤثر في السلوك فإن العلماء اختلفوا في وصف هذا التأثير فمنهم من يرى أن للعادة تأثير سلبي في السلوك حتى قيل" خير عادة أن لا يكون للمرء عادة "و منهم من رأى عكس ذلك و أكد التأثير االإيجابي لها لدرجة قيل معها" لو لا العادة لكنا نقضي اليوم كاملا لقيام بأعمال تافهة."

ترى أي عادة يكون تأثيرها سلبي و أيها يكون تأثيرها إيجابي؟

سلبيات العادة :

حذر رجال الأخلاق مرارا من استبداد العادة بالسلوك و طغيانها لأن ذلك يؤدي إلى أخطار جسمية نذكر منها:

أنها تسبب الركود و تقضي على المبادرات الفردية و تستبد بالإرادة فيصير الفرد عبدا لها و خير مثال ما نراه عند بعض الناس من قناعات تعودوا عليها إذ من الصعب إقناعهم بغير ذلك. و هذا الركود يمس السلوك كما يمس الفكر.

تضعف الشعور و تقوي العفوية على حساب فاعلية الفكر فالجلاد الذي يتعود الجلد لا يأبه لتأوهات المجلود و الطبيب الجراح لا يثيره منظر الدماء لقد قال روسو في ذلك" إن المعاينة المستدعية لمشهد البؤس تقسي القلوب."

و قال الشاعر الفرنسي سولي برودم" الجميع الذين تستولي عليهم قوة العادة يصبحون بوجوههم بشرا و بحركاتهم آلات"

العادة تقتل الروح النقدية: إن العادة تقف في وجه المعرفة كعقبة ابستمولوجية، إن التاريخ يذكر أن كوبرنيك أحرق لأنه جاء بفكرة مخالفة لما تعوده الناس آنذاك من أن الأرض هي مركز الكون و غاليلي حوكم و هدد بالموت إن لم يتراجع عن فكرته من أن الأرض تدور.

للعادة خطر في المجال الاجتماعي: ذلك أنها تمنع كل تحرر من الأفكار و العادات البالية إنها تقف ضد كل تقدم اجتماعي و ما صراع الأجيال سوى مظهر لتأثير العادة في النفوس و العقول...إلخ.

إن هذه المساوئ حملت روسو على القول كما رأينا" خير عادة أن لا يكون للمرء عادة."

النقد: إن هذه السلبيات لا تعني إبطال العادة أو القضاء على قيمتها فالعادة التي وصفت بهذه السلبية هي العادات التي لا تقع تحت طائلة العقل و الفكر و الإرادة لأن هنالك عادات أثرها

محمود في السلوك و من ذلك مثلا:

/1أن العادة تحرر الانتباه و الفكر و نجعله مهيئا لتعلم أشياء جديدة و بذا تكون العادة دافعا للتطور.

/2العادة توفر الوقت و الجهد فلولا العادة لكنا نبذل جهودا مضنية في اكتساب بعض السلوكات و تبقى تلك الجهود مستمرة كلما قمنا بنفس السلوك إن العامل في مصنعه و الحرفي في مهنته ينجز أعماله في أقل وقت ممكن و بأدنى جهد.

/3العادة تؤدي إلى الدقة و الإتقان في العمل و نتبين ذلك بشكل جلي عند الضارب على آلات الراقنة أو في الصناعات التقليدية.

و مما سبق نستنتج أن العادة ليست مجرد سلوك تقتصر على تكرار حركات روتينية رتيبة داعا لأن العادة تقدم لنا ما لم تقدمه الطبيعة فهي تنوب مناب السلوك الغريزي و تجعل المرء أكثر استعدادا لمواجهة المواقف الجديدة و لذا قيل" لو لا العادة لكذا نقضي اليوم كاملا في القيام بأعمال تافهة."

النقد: هذا لا يعني أن نجعل العادة غاية بل هي مجرد وسيلة إن أحسنا استغلالها و استعمالها.

الخاتمة:

حتى نضع حدا للجدل القائم يجب التمييز بين نوعين من العادات عادات منفعلة و عادات فعالة عادات تأخذها و أخرى نأخذها إن العادة المنفعلة التي تأخذ الفرد هي تلك التي لا تخضع لسلطان العقل بقواه الفاحصة و بالتالي تكون نتيجتها سلبية أما العادات الفعالة التي نأخذها فهي تلك التي تخضع للمراقبة العقلية فتتحكم فيها الذاكرة و الإرادة و تنطلق مصحوبة بالتمييز و بدلا من ميلها نحو الثبات أو التكرار الآلي تميل إلى إنتاج بعض الأفعال بصورة سهلة إن العادة الفاعلة تمنح الجسم الرشاقة و السيولة أما العادة المنفعلة فإن ميزتها الصلابة.

لقد قال شوفاليي" إن العادة هي أداة الحياة أو الموت حسب استخدام الفكر لها."

إذ المسألة ليست مسألة عادة بقدر ما هي مسألة الشخص الذي يتبنى هذه العادة أو تلك.

التحليل النفسي

يرى فرويد أن الجهاز النفسي بناء ثلاثي التكوين، وأن كل جانب في هذا التكوين يتمتع بصفات وميزات خاصة، هذه الجهات أو الجوانب الثلاثة هي: (الهو) ، و(الأنا) ، و(الأنا الأعلى).

أما(الهو): فذلك القسم الأولي المبكر الذي يضم كل ما يحمله الطفل معه منذ الولادة من الأجيال السابقة وانه يحمل ما يسميه فرويد الغرائز ومن بينها غرائز اللذة والحياة والموت.وهو يعمل تحت سيطرة ما يضمه منها. وما هو موجود فيه لا يخضع إذن لمبدأ الواقع أو مبادئ العلاقات المنطقية للأشياء بل يندفع بمبدأ اللذة الابتدائي، وكثيراً ما ينطوي على دوافع متضاربة.

انه لا شعوري وهو يمثل الطبيعة الابتدائية والحيوانية في الإنسان.

وأما(الأنا): فينشأ ويتطور لأن الطفل لا يستطيع أن يشبع دوافع (الهو) بالطريقة الابتدائية التي تخصها، ويكون عليه أن يواجه العالم الخارجي وان يكتسب من بعض الصفات والمميزات وإذا كان (الهو) يعمل تبعاً لمبادئه الابتدائية الذاتية، فإن(الأنا) يستطيع أن يميز بين حقيقة داخلية وحقيقة واقعية خارجية. فالأنا من هذه الناحية يخضع لمبدأ الواقع، ويفكر تفكيراً واقعياً موضوعياً ومعقولاً يسعى فيه إلى أن يكون متمشياً مع الأوضاع الاجتماعية المقبولة. هكذا يقوم (الأنا) بعملين أساسين في نفس الوقت:أحدهما أن يحمي الشخصية من الأخطار التي تهددها في العالم الخارجي، والثاني أن يوفر نشر التوتر الداخلي واستخدامه في سبيل إشباع الغرائز التي يحملها(الهو) وفي سبيل تحقيق الغرض الأول يكون على الأنا أن يسيطر على الغرائز ويضبطها لأن إشباعها بالطريقة الابتدائية المرتبطة معها يمكن أن يؤدي إلى خطر على الشخص.فالاعتداء على الآخرين بتأثير التوتر الناشئ عن الغضب يمكن أن يؤدي إلى ردّ الآخرين رداً يمكن أن يكون خطراً على حياة المعتدي نفسه وهكذا يقرر الأنا (متى) و(أين) و(كيف) يمكن لدافع ما أن يحقق غرضه ــ أي أن على (الأنا) أن يحتفظ بالتوتر حتى يجد الموضوع المناسب لنشره. وهكذا يعمل الأنا طبقاً لمبدأ (الواقع) مخضعاً مبدأ اللذة لحكمه مؤقتاً.

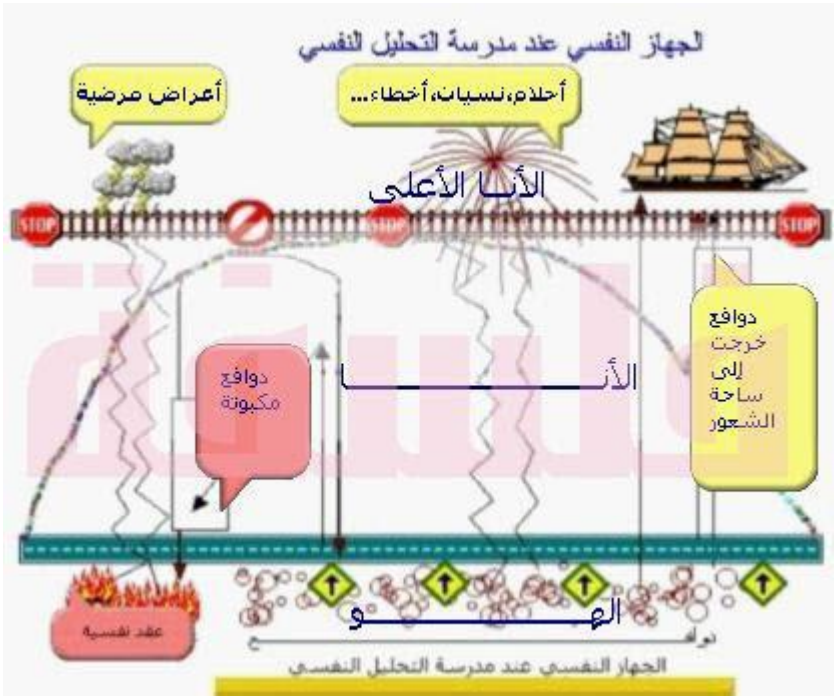
ونأتي إلى الجانب الثالث وهو الأنا الأعلى: هنا نجد أنفسنا أمام حاضن للقيم والمثل الاجتماعية والدينية التي ربى الطفل عليها في بيته ومدرسته ومجتمعه. (فالأنا الأعلى) يمثل الضمير

المحاسب، وهو يتجه نحو الكمال بدلاً من اللذة، ولهذا (الأنا الأعلى) مظهران، الضمير والأنا المثالي. يمثل الأول الحاكم بينما يمثل الثاني القيم.

فإذا أردنا تلخيص هذا البناء الثلاثي الداخلي للشخصية كما يراه بعض العلماء قلنا ما يلي:

إن الأنا هو الذي يوجه وينظم عمليات تكيف الشخصية مع البيئة، كما ينظم ويضبط الدوافع التي تدفع بالشخص إلى العمل، ويسعى جاهداً إلى الوصول بالشخصية إلى الأهداف المرسومة التي يقبلها الواقع، والمبدأ في كل ذلك هو الواقع.

إلا أنه مقيد في هذه العمليات بما ينطوي عليه (الهو) من حاجات، وما يصدر عن (الأنا الأعلى) من أوامر ونواهي وتوجيهات فإذا عجز عن تأدية مهمته والتوفيق بين ما يتطلبه العالم الخارجي وما يتطلبه (الهو) وما يمليه (الأنا الأعلى) كان في حالة من الصراع يحدث أحياناً أن يقوده إلى الاضطرابات النفسية.



التفكير الرياضي

مقدمة :لقد جعل أرسطو aristote من المنطق مقدمة لكل العلوم، غير أن الطابع التحليلي في لمنطق جعل الكثير يصفه بالعقيم لأن النتيجة متضمنة في إحدى المقدمتين وفي المقدمة لكبرى على وجه الخصوص، مما أدى إلى البحث عن منطق جديد للعلم هو المنطق المادي والبحث عن مدخل لمختلف العلوم فرض الرياضيات التي أصبحت لغة للعلم بدلا عن لغة المنطق.

وأصبحت الأنظار مشدودة إليها تؤكد قيمتها وأهميتها، وفي هذا الإطار تطرح أسئلة كثيرة، ماذا يراد بالرياضيات؛ ما هو موضوعها؟ ما هي المبادئ التي تقوم عليها؟ كيف يحقق الرياضي قضاياه؟ ثم ما هو موقعها في الفكر الإنساني عموما وما أثارها في العلم على وجه الدقة؟

مفهوم الرياضيات :

الرياضيات علم يختص بدراسة الكم أو المقدار القابل للقياس، سواء كان هذا الكم متصلا] هندسة [أو كان كما منفصلا] حساب.[

.1الكم المتصل :يسمى هذا الكم متصلا تعبيرا عن موضوعات الهندسة] أطوالا، مساحات، أشكالا،...الخ [إذ يلاحظ عدم وجود فجوات بين وحداته فالمستقيم هو عدد لا نهائي من النقاط المتصلة على استقامة واحدة، يتميز الكم المتصل أو الهندسي بأنه كم عقلي مشخص يفترض مكانا.

.2الكم المنفصل :وهو موضوع للحساب يتميز موضوعه بأنه مجرد وسمي منفصلا لانفصال وحداته ووجود ثغرات أو فجوات بينها فمثلا العد....3-2-1 الخ فبين هذه القيم عدد لا نهائي من لقيم .تطور هذا الفرع فظهر الجبر مع الخوارزمي ثم التحليل مع ديكارت.

نتيجة :الرياضيات علم يختص بدراسة المفاهيم الكمية المجردة.

مبادئ الرياضيات:

طالما أن موضوع الرياضيات نظري فالأكيد أن الرياضي سينطلق من مبادئ ضرورية لهذا النمط من التفكير وقد حدد أقليدس 03 أنواع من هذه المبادئ، ظل ينظر إليها على أنها ضرورية لكل رياضي وهي:

.1البديهيات axiomes - évidence

يقصد بالبديهية كل قضية واضحة بذاتها لا تحاج إلى برهان أو كما يقال هي حكم تحليلي محموله متضمن في موضوعه فمبادئ العقل مثلا بديهيات.

وفي الرياضيات حدد إقليدس 05 بديهيات هي :

الكميات المتساوية فيما بينها تظل كميات متساوية

إذا أضيفت كميات متساوية إلى أخرى متساوية أعطية كميات متساوية.

إذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية أعطيت كميات متساوية.

الكميات المتطابقة متساوية.

الكل أكبر من الجزء

مميزات البديهية:

واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان

تتميز البديهية بأنها عامة تلزم جميع العقول كما تلزم في جميع المعارف

تتميز البديهية بأنها ثابتة

سابقة عن التجربة تدرك بالبداهة بشكل حدسي

من نسيج العقل.

المسلمة postulats :وهي قضية بسيطة يضعها العالم ويطالبنا بالتسليم بها على أساس أنه سيبني عليها نسقا رياضيا متماسكا .وأشهرها في الرياضيات تلك التي حددها إقليدس.

من الممكن الوصل بين أية نقطتي بخط مستقيم

يمكن مد القطعة المستقيمة من جهة إلى ما لا نهاية.

يمكن رسم الدائرة إذا علم مركزها ونصف قطرها.

الزوايا القائمة متساوية.

من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن يمر إلا مواز واحد لذلك المستقيم

خصائص ومميزات المسلمة:

قضية بسيطة ولكنها أقل وضوحا من البديهية

المسلمة خاصة في مقابل البديهية التي توصف بأنها عامة أي خاصة بالعالم لذي يضعها كما تختص بالمجال المعرفي.

المسلمة متغيرة.

بعدية.

التعريفات :يراد بالتعريف تحديد مفهوم أي حد أو لفظ بذكر خصائصه الجوهرية قدر الإمكان،

وإذا استثنينا البديهيات والمسلمات فما تبقى في الرياضيات عبارة عن كائنات أو مفاهيم، أي أنها مصدر ثراء الرياضيات ، ويميز الرياضيون بين تعريفات تحليلية وأخرى تركيبية.

البرهان الرياضي:

طالما أن الرياضي يتناول موضوعا نظريا مجردا وينطلق من مبادئ عقلية فالأكيد أن المنهج الذي يتبعه الرياضي هو منهج عقلي أي أن طريقة البرهنة في الرياضيات استنتاجية ينتقل فيها الرياضي من مقدمات وصولا إلى نتيجة لازمة بصورة ضرورية، على أن طابع الحركة في البرهنة الرياضية وفي الاستنتاج الرياضي ثنائية يمكن أن تكون تحليلية أو تركيبية.

أ .البرهان التحليلي :وهو الذي ينطلق فيه الرياضي من قضايا معقدة أو عامة إلى قضايا بسيطة أو خاصة قد تكون مبدءا من المبادئ لسابقة .

مثلا :البرهنة على أن مجموع ضلعي أي مثلث أكبر دائما من الضلع الثالث.

ترد هذه القضية إلى المسلمة القائلة :المستقيم أقصر بين نقطتين.

ب .البرهان الرياضي التركيبي :وهو الذي ينطلق فيه الرياضي من قضايا بسيطة أو خاصة في حركة إنشائية تركيبية ليصل إلى نتيجة معقدة أو عامة.

مثلا "ضرب معادلتين من الدرجة I يؤدي وينتج معادلة من الدرجة II

مشكلة أساس الرياضيات:

إن ما وضحناه سابقا من مبادئ وطريقة للبرهنة فهو في الحقيقة متعلق بما يعرف بالرياضيات التي وضعها وأسس لها إقليدس وظلت تلك المبادئ كذلك إلى غاية القرن 19 حينما حاول لوبا تشوفسكي (1793-1856) أن يبرهن المسلمة 05 لإقليدس فوجد نفسه أمام نسق جديد، إذا افترض أن من نقطة خارج مستقيم يمكن أن نمرر عددا لا متناهيا من الموازيات ثم محاولة ريمان (1826-1866)الذي افترض أنه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن نمرر أي مواز على الإطلاق ليجد هو الآخر نفسه أمام نسقا ثالثا متميزا.

مثلا:

نسق ريمان نسق لوبا تشكوفسكي نسق إقليدس

-السطح كروي محدود -0 < من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن نمرر أي مواز على الإطلاق -.

مجموع زوايا المثلث أكبر من - 180 السطح مقعر يمتد إلى ما لانهاية انحناؤه أقل من الصفر -من نقطة خارج مستقيم يمكن تمرير عدد لا نهائي من المتوازيات -مجموع زوايا المثلث 180 <

السطح مستو يمتد إلى ما لانهاية إنحناؤه -0 = من نقطة خرج مستقيم لا يمكن أن نمرر إلا مواز واحد فقط - مجموع زوايا المثلث180 =

هذه الملاحظات طرحت السؤال التالي :هل المبادئ التي وضعها إقليدس ضرورية في الرياضيات أم أن هذه المبادئ لا تلزم إلا الرياضيات الإقليدية التقليدية؟ هل يعني ذلك أننا لا يمكن الحديث عن بديهية في الرياضيات؟ وإذا كان هذا الفرض ممكنا كيف سننظر إلى اليقين الرياضي هل مطلق أم نسبي؟

الموقف I أنصار الرياضيات التقليدية :المبادئ في الرياضيات بديهيات ثابتة ومن ثمة فالمبادئ لازمة لكل رياضي حفاظا على اليقين الرياضي، لقد ظل ديكارت معجبا بفكرة البداهة وجعلها من الأفكار الفطرية الخالدة، وسعى جاهد لتصور منهج في الفلسفة، قائما على البداهة" لا أقبل شيئا على أنه صحيح إلا إذا كان بديهيا "وعليه فمهمة الرياضي هي الإضافة وليست إعادة النظر.

إن الغاية من الالتزام بمبادئ الرياضيات كما وضعها إقليدس هي ضمان اليقين للرياضيات.

النقد :يبدو هذا الموقف متماسكا من الناحية النظرية، ولكن تاريخ الرياضيات وتطورها أثبتا العكس، إذ أمكن مراجعة المسلمة الخامسة لإقليدس.

الموقف :IIأنصار الرياضيات الأكسيومية :إذا عدنا إلى الأنساق لسابقة تبين لنا أن الرياضيين المحدثين لا يرون حرجا في إعادة النظر في المبادئ .ليس هنا بديهيات ثابتة، بل الموجود أوليات Axoimesوهي قضايا بسيطة لا نحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب، بل مجرد منطلقات يحق للرياضي أن يضع منها ما يشاء وفعلا لقد استطاع ريمان أن يفترض أنه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن نمرر أي مواز على الإطلاق وافتراض لوباتشوسكي أنه من نقطة خارج مستقيم يمكن أن نمرر عددا لا نهائيا من المتوازيات.

النقد :رفض البديهيات ترتبت عليه أزمة حادة في الرياضيات عرفت بأزمة اليقين الرياضي

نتيجة :في ظل الجدل السابق انتهت الرياضيات إلى أن تعدد الأنساق أصبحت حقيقة قائمة وليس من حق أيا كان أن يقيس نتائج نسق بنسق آخر بل كل نسق يتوفر على اليقين طالما هنالك تماسكا منطقيا بين النتائج والمقدمات ليصبح وضع الأوليات شرطا في الرياضيات الحديثة.

مشكلة الرياضيات والمنطق:

أ .ضبط المشكلة :تنتمي الرياضيات إلى العلوم الصورية فموضوعاتها نظرية مجردة ومنهجها استنتاجي تلزم فيه النتائج عن المقدمات وهو أمر مر بنا في المنطق الصوري، إذ يتميز الاستدلال فيه بكونه استنتاجيا، ثم أن تطور الرياضيات انتهى إلى ما يسمى بالمنطق الرياضي فهل يعني أن

الرياضيات ترتد إلى أصول منطقية أم أن الرياضيات رياضيات والمنطق منطق؟

ب .التحليل :

.1الموقف الرياضي :ينظر الرياضيون باستعلاء إلى المنطق، ورفضوا أن ترد الرياضيات إلى المنطق لأنها ببساطة علم مستقل بكل المعاني.

إن عناصر الاختلاف والتباين بين الرياضيات والمنطق أقوى من عناصر التشابه، فمن ناحية النشأة تعود الرياضيات إلى واضع مبادئها إقليدس ويعود المنطق إلى الفيلسوف أرسطو، الرياضيات علم مستقل والمنطق مدخل للفلسفة كما يختلفان في الموضوع والمنهج والنتائج، فالموضوع الرياضي، كمي، رمزي بينما الموضوع المنطقي، لغوي، كيفي أم المنهج فهو في الرياضيات تحليلي وتركيبي لا يكتفي بالبرهنة بل يؤدي إلى الإبداع بينما الاستدلال المنطقي تحليلي فقط يصلح للبرهنة والإقناع، لينعكس كل ذلك على النتائج فهي كمية إبداعية في الرياضيات، تحصيل حاصل في المنطق، هذا الموازنة تفيد أن الرياضيات علم مستقل لا يرتد إلى الرياضيات ومن دعاة هذا الطرح، هنري بوانكاري وقوبلو...الخ.

النقد :يصح هذا الموقف لو كان القصد بالرياضيات تلك التي وضع أقليدس أسسها وبالمنطق، المنطق الأرسطي ولكن الرياضيات لم تبق كما وضع إقليدس مبادئها ولم يبق المنطق كما أراده أرسطو، فظهور المنطق الرمزي يدفع إلى إعادة النظر.

.2الموقف المنطقي :دافع برتراند راسل بقوة على الموقف القائل أن الرياضيات في تطورها انتهت إلى المنطق وهو يقصد المنطق الرياضي الذي يعد أعلى شكل بلغته الرياضيات في هذا التطور يتحدى راسل الرياضيين والمناطقة على حد سواء أن يضعوا خطا فاصلا بين الرياضيات والمنطق، ... فالمنطق يمثل طور الرجولة والنضج والبلوغ للرياضيات والدليل منجزات المنطق الرياضي.

النقد :يبدو أن راسل يعني في نظريته المنطق الرياضي وهو من هذا الزاوية صحيح ولكن الرياضيات ليست هي المنطق الرياضي.

نتيجة :لا ترتد الرياضيات إلى المنطق إلا جزئيا.

مشكلة أثر الرياضيات في العلوم] الرياضيات ومعرفة الواقع :[كيف تكون معرفة الواقع، معرفة رياضية؟

أ .ضبط المشكلة :كتب أرسطو قائلا" :إن نبل الرياضيات يرجع إلى أنها لا تحقق أية منفعة " بمعنى أن قيمة الرياضيات تكمن في كونها نظرية مجردة منزهة عن كل ما هو مادي، وسميت

الرياضيات كذلك لأنها رياضة عقلية، لكن ظهور العلوم المختلفة واستعارتها لغة الدقة من الرياضيات، غير النظرة إلى الرياضيات وأصبح يعول عليها كثيرا في فهمنا للواقع فكيف ذلك؟ أين يتجلى أثر الرياضيات وما قيمة هذا التأثير.

ب .التحليل:

أ .تتميز الرياضيات بخاصيتين أساسيتين :أولا كونها كمية دقيقة تعبر عن قضاياها في صورة رموز تعوض التعبير اللغوي المتداول وما فيه من مخاطر الذاتية وتجنب الفكر الوصف الكيفي الساذج .

ثانيا كونها عقلانية صورية تجد انسجامها في منطقها وكأن الرياضيات جمعت بين خاصيتين جوهريتين الدقة من جهة واليقين من جهة ثانية، هذا ما جعل الرياضيات مطمح العلوم، بل أصبحت علمية العلم موقوفة على مدى لتشبيه بالرياضيات إذ عدها أو جست كونت" آلة ضرورية لجميع العلوم "ووصفت بأنها" العلم السيد..."

ب .نقرأ هذا التأثير في العلوم التجريبية المختلفة، فإذا أخذنا على سبيل المثال الفيزياء لتبين لنا أن النقلة النوعية في هذا العلم كانت مع غاليلي الذي كان يقول" :إن الطبيعة كتاب مفتوح نقرأ فيه بلغة رياضية "بل يردف قائلا" :إن الفيزياء الحقة هي تلك التي تمارس ممارسة قبلية "أي تتصور في الذهن قبل أن تمارس في الواقع العملي وكأن الفيزياء ما أصبحت علما إلا حينما استعارت الخاصيتين التكميم والعقلنة، إن تأثر الفيزياء بالرياضيات لم يبق في حدود اللغة والرمز بل أصبحت دقة القانون مرهونة بصياغتها رياضية...

يمكن أن نواصل كشف تأثير الرياضيات في كل العلوم] الفلك، البيولوجيا، العلوم الإنسانية...الخ.[

ج .نكتشف من المثال السابق أن الرياضيات وغن كانت في طبيعتها نظرية ومنزهة عن الواقع، إذ يتعامل الرياضي مع كائنات مجردة فإن أثرها كان عظيما في فهم الواقع ويمكننا أن نعمم لنقول أن أثرها شمل حتى الفلسفة فالعقلانية الحديثة جرحت من عقلانية تقول أن لعقل وعاء به مبادئ كما كان يتصور ديكارت إلى عقلانية تنظر إلى العقل كطاقة للمعرفة تضع ما تشاء من المبادئ يذكرنا هذا بقول فيثاغورس قديما الكون أعداد . .

التفكير العلمي

"إن ظاهرة المعرفة البشرية، لهي بدون شك، المعجزة الرئيسية في الكون، فهي تطرح إشكالا لن نجد له حلا عما قريب "
كارل بوبر

مقدمة :

ينخرط الإنسان العادي في واقعه بوصفه المجال الحيوي،الذي يعيش فيه وطبقا لعلاقته بهذه الواقع تتكون له معارف شتى حول ظواهره، هذه الظواهر من ناحية أخرى هي موضوع لمعرفة علمية، بناء على ذلك قد يأخذنا الظن أن المعرفة العامية بداية تلقائية للمعرفة العلمية، من باب أن المعرفة هي امتلاك معلومات حول موضوع ما، لكن النظرة الفاحصة قد تكشف عن فروق جوهرية بين المعرفتين تدفعنا إلى طرح السؤال التالي: ما الذي يميز المعرفة العلمية عن المعرفة العامية؟

1/المعرفة العلمية عميقة :أهم ميزة للمعرفة العلمية، أنها عميقة، لا يكتفي فيها العالم بالواقع العفوي كما يبدو في الشعور المباشر، بل يبني الوقائع ويجعلها قابلة للدراسة العلمية، تكتسب المعرفة العلمية عمقها من كونها مقصودة ومبينة عكس المعرفة العامية التي تعد عفوية تلقائية تأتي استجابة للواقع المباشر، وكون المعرفة العلمية عميقة مبنية، منظمة فهي تخالف وتناقض المعرفة العامية، التي تنقل لنا الأرض بوصفها مستوية، ساكنة.

2/امعرفة العلمية موضوعية :يقصد بالموضعية تناول الظواهر كما هي في الواقع بعيدا عن أي اعتبار ذاتي سواء كان ميلا أو رغبة أو هوى في النفس أو كان إسقاطا لاعتقاد أو تخمين مسبق أو ثقافية شخصية، معنى ذلك أن المعرفة العلمية لم تعد علمية إلا أنها موضوعية ،يتخلص فيها العالم من كل الأحكام المسبقة خلافا للمعرفة العامية التي تتميز أساسا بأنها ذاتية نفعية تترجم ميولنا واهتماماتنا، فالتصنيف الذي ينظر إلى الكائنات الحيوانية من جهة أنها نافعة أو ضارة يترجم تماما هذه النظرة الذاتية بينما التصنيف العلمي يقوم على صفات موضوعية

كشكل الجسم.

3/المعرفة العلمية كمية :لم تكتسب المعرفة العلمية طابعها العلمي، إلا حينما اعتمدت على التكميم، وعليه يقال" أن تقدم العلم هو تقدم القياس "لقد مر بنا كيف أن ترتيب العلوم من حيث الدقة يخضع لمدى اعتمادها على الرياضيات، بينما المعرفة العامية، معرفة كيفية يقنع فيها الرجل العادي بالوصف الكيفي، فالماء كيف على لسان شاربه أو كيف عند لامسه.

4/المعرفة العلمية كلية :أهم ميزة للمعرفة العلمية هي كونها تصاغ في شكل قوانين عامة، فالقول أن الماء سائل يتركب من ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الاكسجين لا يقتصر على العينة التي كانت موضع دراسة وتحليل بل تشمل كل المياه، في الماضي والحاضر والمستقبل، بينما المعرفة العامية أشتات من الخبرات لا رابط بينها، وهذا يعود أصلا لأنها نفعية فمعرفة الفلاح لسقوط المطر مرتبطة بوصفه خيرا عميما وهو ليس نفس الحكم في موقع آخر كوقت جني بعض المحاصيل...الخ.

نتيجة :من التمييز السابق نصل إلى أن المعرفة العلمية ضرب من التفكير يتناول ظواهر الواقع وفق منهج صارم ودقيق يهدف إلى كشف القوانين الدقيقة والموضوعية والكلية التي تحكم الظواهر.

مشكلة نشأة وتطور المعرفة العلمية

أ. ضبط المشكلة :تكشف الخصائص السابقة أن المعرفة العلمية معرفة متميزة تختلف عن المعرفة العامية، فهل يعني ذلك أن المعرفة العلمية منفصلة في نشأتها وتطورها عن المعرفة العامية أم تتصل بها رغم من بينهما من تفاوت وتباين؟ بصيغة أوضح ما حقيقة تطور المعرفة العلمية؟ هل تطورت متصلة بالمعرفة العامية أم منفصلة عنها؟

ب. التحليل:

1.النظرية الاتصالية [التراكمية :]يعتقد الكثير من مؤرخي العلم أن المعرفة العلمية لم تنشأ من عدم، بل كانت حصيلة لتاريخ كبير من التطور كانت بموجبه المعرفة العلمية ذات يوم مجرد معرفة عامية وخبرات شخصية ذاتية، نقرأ مثل هذه الفكرة عند جيمس فريزر الذي يعتقد" أن العلم نشأ في أحضان السحر "فالكيمياء التي أسس لها لا فوازية حصيلة لجهود الأوائل من المشعوذين والفلك الحديث نتيجة للتنجيم، وهكذا .

إن أصحاب هذه النظرية يقرأون تاريخ العلم، كما لو كان تاريخيا خطيا متصلا، فهو سلسلة متصلة الحلقات وما المعرفة العلمية سوى حلقة من هذه الحلقات لقد دأب أوجست كونت على القول أن المعرفة البشرية مرت بثلاث مراحل متصلة أولاها مرحلة التفكير اللاهوتي وثانيتها مرحلة التفكير الميتافيزيقي وثالثتهامرحلة التفكير الوضعي التي نشأ العلم في أحضانها إن أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أبعد حينما لا يرون فرقا جوهريا بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية إذ يقول ماكس بلانك" :لا فرق في الطبيعة بين الاستدلال العلمي والاستدلال العادي اليومي، وإنما الفرق بينهما في درجة النقاء والدقة وهذا شبيه شيئا ما، بالاختلاف بين المجهر والعين المجردة."

نفهم من موقف هذه النظرية أن العلم امتدادا للمعرفة العامية سواء استقرأنا التاريخ أو نظرنا إليهما في بنيتها.

النقد :يصدق هذا الموقف ويبدو أكثر تماسكا إذ نظرنا إلى العلم من الخارج أي إذا اكتفينا بالتأريخ له بغض النظر عن بنيته وتركيبه الداخلية، فلو تسلحنا بنظرة نقدية إلى المعرفة العلمية لظهر لنا أن النظرية العلمية تمتلك بنية متميزة أساسا فما بالك لو وضعنا المعرفة العلمية إزاء المعرفة العامية.

2.النظرية الانفصالية [نظرية القطيعة الإبستمولوجية:]*

في المقابل للنظرية السابقة، تتجه نظرية القطيعة إلى تأكيد الانفصال المطلق بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية لسبب وجيه أن بنية المعرفة العلمية تختلف جوهريا عن بنية المعرفة العامية ، فمن أين لها بالصلة بها إذا كانتا من طبيعتين مختلفتين يقول باشلار" :لا بد لنا أن نقبل القطيعة بين المعرفة الحسية والمعرفة العلمية ...إن النزوعات العادية للمعرفة وهي تستمد حوافزها من النزعة النفعية والنزعة الواقعية المباشرتين... إلا خاطئتين"

إن سيطرة النزعة النقدية الإبستمولوجية امتد إلى علاقة العلم بالعلم إذ يؤكد إدجار موران (e/morin)بالقول" :إن تاريخ المعرفة العلمية ليس فقط تاريخ تراكم وتوسع، وأنه أيضا تاريخ التحولات والقطائع "..فإذا كان ظهور فيزياء انشتاين ثورة في علم الفيزياء فلأنها تختلف من حيث المبدأ عن فيزياء نيوتن فإذا كان هذا حال العلم مع العلم فالأولى أن تكون القطيعة بين العلم والمعرفة العامية إن المعرفة العامية بخصائصها (ذاتية، كيفية، معطاة) تشكل عائقا أمام المعرفة العلمية ينبغي لها أن تبدأ بإزاحتها وهدمها.

نقد :كان للنظرة الإبستمولوجية أثرا كبيرا في التحول إلى النظر إلى العلم من كونه كاشفا

واضحا، موضحا؛ إلى معرفة قابلة للنقد والمحاكمة في مبادئها وفروضها وفي نتائجها ومع ذلك فمنطق التطور يقتضي شكلا من الاتصال في المعارف على أن الاتصال لا يعني بالضرورة تحول المعرفة العامية إلى معرفة علمية بل يمكن أن يكون الاتصال بإعادة النظر .

نتيجة :مما سبق نستنتج أن موقفنا من إشكالية تطور العلم يختلف باختلاف الزاوية التي ننظر منها إلى العلم فإذا كنا ننظر إليه من الخارج بوصفنا مؤرخين فالأقرب أنه امتداد لمعارف سابقة عليه أما إذا التزمنا النظرة الابستمولوجية فالأقرب أن للمعرفة العلمية بنية خاصة متميزة في المبدأ والمنهج والنتائج.

خصائص الروح العلمية:

لكل مجال معرفي مواصفات وخصائص يختلف بها عن مجال آخر، فالمعرفة العلمية تفكير متميز في موضوعه ومناهجه ونتائجه، وهذا يعني أن الباحث في هذا الحقل أو ذاك لا يكون بارعا في ميدان بحثه وذاك ما نسميه بالضبط الروح العلمية في ميدان العلم والروح الفلسفية في ميدان الفلسفة والروح الفنية في ميدان الفن والسؤال المطروح هو ما هي خصائص الروح العلمية؟ ما هي الصفات التي تجعل العالم عالما؟.

يمكن تصنيف خصال وخصائص الروح العلمية إلى ثلاثة أصناف متكاملة:

أ. خصائص وصفات أخلاقية :يتميز العالم الحق بجملة من الصفات الأخلاقية، ضرورية في البحث العلمي، تزرع فيه القابلية للبحث بروح عالية لذكر منها التواضع للبحث العلمي والعلماء فمهما كانت قدرات الباحث وإمكانياته فهو يشعر بأنه مازال في بداية الطريق ويلزمه بذل جهد أكبر لتحقيق الأفضل كما أن الصبر ضروري في البحث العلمي لأنه ببساطة شاق وعسير ويقتضي تضحيات جسام بالنفس والمال والجهد زيادة على ما فيه من مخاطرة ومغامرة لا يقوى عليها والأمانة من المفروض أن يتحلى العالم بدرجة عالية من الصدق أثناء البحث، فلا يغش ولا يصمت على خطأ يتعلق بالعلم وهو لا ينبغي شيئا غير العلم.

ب. خصائص وصفات نفسية انفعالية :ونحصرها أساسا في الميل والرغبة، التي تسكن الباحث وتدفعه إلى مواصلة العمل يقول ريني بورال" :فما هو مصدر هذه القدرة على الانتباه؟ غنه الاهتمام الذي يحرك الباحث ومم يستمد المبدع بالفعل هذه الطاقة الضرورية إن لم يستمدها من حياته العاطفية؟."

ج. خصائص وصفات عقلية :إذا كانت الخصائص السابقة مشتركة بين المبدعين فإن العالم

يتميز على وجه الدقة بجملة من الخصال العقلية نذكر من هذه الصفات أهمها كالموضوعية ونعني بذلك أن العالم بطبعه ميال إلى النزاهة ورؤية الواقع كما هو، فهو حيادي يفضل بين أهوائه وميوله ومعتقداته وبين موضوع بحثه زيادة على الروح الوضعية ومعناه أن العالم يميل إلى ربط الظواهر بأسبابها الواقعية ويرفض تلقائيا أي تبرير ميتافيزيقي أو غيبي للظواهر ذلك أن الظواهر ترتبط بأسباب واقعية وموضوعية قابلة للتجسيد، كما ينبغي للعالم أن يتحلى بروح الدقة فهو ميال إلى التعبير الكمي الدقيق ويرفض الوصف الكيفي، العام للظواهر وزيادة على ذلك الروح الحتمية والروح النسبية في آن واحد، فالروح الحتمية تعني أن الظواهر ترتبط بأسبابها بشكل ضروري ومتى توفرت نفس الأسباب أدت إلى نفس النتائج أما الروح النسبية فتعني أن نتائج العلم مهما كانت يقينية فإنها نسبية قابلة للتغير والتطور.

الفلسفة الإسلامية

عرف المسلمون الفلسفة من خلال اليونانيين. فقد ذكر الخوارزمي (ت 387هـ، 997م) في مفاتيح العلوم" أن الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا وتفسيرها محبة الحكمة، فلما عُرّبت قيل: فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه، ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح. وتنقسم إلى قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي .ومنهم من جعل المنطق قسمًا ثالثًا غير هذين، ومنهم من جعله جزءًا من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءًا منها وآلة لها. هذه هي الفلسفة، فما الفلسفة الإسلامية إذن؟ يرى بعض الفلاسفة هي مجموعة الأفكار التي ارتآها الكندي والفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهم في الله والعالم والنفس الإنسانية،.ويرى ابن رشد (ت 595هـ، 1198م) في فصل المقال ,أن النظر في كتب القدماء ــ يقصد بالقدماء هنا فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو ــ واجب بالشرع، إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ــ وهو الذي جمع بين أمرين: أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني :العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية ــ فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس، إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى. فالفلسفة عند ابن رشد تفتح باب العلم بالله ومعرفته حق المعرفة.

ويرى ابن خلدون (ت 808هـ، 1406م) في المقدمة أن الفلسفة من العلوم التي استحدثت مع انتشار العمران، وأنها كثيرة في المدن ويعرّفها قائلاً: ,بأن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تُدرك أدواته وأحواله، بأسبابها وعللها، بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قِبَل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوَّموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانونًا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق. ويحذّر ابن خلدون الناظرين في هذا العلم من دراسته قبل الاطلاع على الشرعيات من التفسير والفقه، فيقول: ,وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يُكبَّنَّ

أحدٌ عليها وهو خِلْو من علوم الملة فقلَّ أن يَسلَمَ لذلك من معاطبها.

ولعل ابن خلدون وابن رشد اتفقا على أن البحث في هذا العلم يستوجب الإلمام بعلوم الشرع حتى لا يضل العقل ويتوه في مجاهل الفكر المجرد لأن الشرع يرد العقل إلى البسيط لا إلى المعقد وإلى التجريب لا إلى التجريد. من هنا كانت نصيحة هؤلاء العلماء إلى دارسي الفلسفة أن يعرفوا الشرع والنقل قبل أن يُمعنوا في التجريد العقلي.

ويذهب الكندي (ت نحو 260هـ، 873م) إلى أن الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة في نظره أشرف من علم المعلول، والعلم التام هو علم العلة. ويرى الفارابي (ت 339هـ، 950م) أن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ويقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ورياضية ومنطقية. ويعطيها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت428هـ،1037 م) طابعًا نفسيًا فيقول: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. ويقسم الحكمة كذلك إلى نظرية يتعلمها الإنسان، ولا يعمل بها، وحكمة عملية مدنية ومنزلية وأخلاقية.

وحول هذه المفاهيم، كان يتناول فلاسفة الإسلام الفلسفة مقتفين أثر الأساتذة القدماء من حكماء اليونان. فكانوا تارة يقتربون من أساتذة اليونان وتارة يبتعدون عنهم، ولم ينتهجوا منهجًا مستقلاً في التفلسف ولم يخالفوا رأي القدماء إلا في المسائل التي تخرجهم من ملة الإسلام، وظلوا أساتذة في هذا العلم في ظل أساتذة الفلسفة السابقين.

متى نشأت الفلسفة الإسلامية وكيف؟

إذا كانت كلمة فلسفة يونانية الأصل وكان المسلمون قد نظروا في فلسفة اليونان، فكيف وصلت الفلسفة إلى المسلمين مع فارق المسافة والثقافة واللغة؟ وهل كان علم الحق الأول عند المسلمين مستخرجًا من الكتاب والسنة؟

أو أن هناك مؤثرات أخرى جعلت من اتجه من المسلمين يتجه صوب الفلسفة؟ الشاهد التاريخي يقول إن القرآن والسنة لم يدفعا المسلمين إلى التفلسف ــ إلا من باب التأمُّل الذي أمروا به ــ بل كانت هناك مؤثرات خارجية وفدت إلى ديار المسلمين إثر عصور الترجمة، وحاول العلماء الذين خاضوا في هذه العلوم الجديدة الوافدة التوفيق بين رصيدهم من العلوم النقلية الشرعية وبين العلوم العقلية الفلسفية المنقولة باللغة السريانية أو العبرانية عن اللغة اليونانية. وقد أثْرت حركة الترجمة الحياة العلمية عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية. لكن على الرغم

من ذلك فإن هناك بعض الملاحظات التي أبداها علماء المسلمين على حركة الترجمة، منها أن المترجمين لم يكونوا من أهل الاختصاص في العلوم التي نقلوها وحدث ما كان يخشاه علماء المسلمين من التصحيف والتحريف في اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، وكان ذلك أشد وضوحًا فيما نقلوه من الفلسفة اليونانية. إن المترجمين نقلوا ــ مثلاً ــ كتاب الربوبية لأفلوطين ونسبوه خطأً لأرسطو. وغلب على ظن كثير من متفلسفة الإسلام أن الربوبية حقيقة لأرسطو ووقعوا في مغالطات الذين كانوا يقولون بالتوفيق بين الفلسفة والدين، والعقل والنقل. ومن ناحية أخرى، فإن بعض المترجمين كانوا قومًا أهل دين: منهم النساطرة النصرانيون الذين كانوا ينشرون النصرانية في كل محفل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ومنهم اليهود الذين كانوا يرون في الإسلام مزاحمًا ومنافسًا فكريًا فأرادوا أن يستبعدوه ليخلو لهم الجو. هذا فيما يتعلق بالعلوم النظرية، أما العلوم التطبيقية، فقد برع فيها المسلمون واستفادوا أيما فائدة من الترجمات والشروح على الترجمات التي وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية. ظهرت هذه الترجمات بعد الفتوحات الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي ولم يكن دور العصر الأموي كبيرًا في الترجمة إلا أن العصر العباسي كان عصر الترجمة الزاهر.

حركة الترجمة في العصر الأموي: لم يؤدِّ الأمويون دورًا كبيرًا في حركة الترجمة، بل كان دورهم ثانويًا إبان الفتوحات الإسلامية لأنهم كانوا حريصين على حماية الثغور وفتح البلدان وتأمين الدولة الجديدة، ما عدا الدور الذي أدَّاه خالد بن يزيد الذي ترك الإمارة والحكم وكرّس جهده للطب وترجمة كتب الكيمياء والطب إلى العربية. وظهر في هذا العصر الطبيب ما سرجويه، وكان ينقل من السريانية إلى العربية. ودارت في هذا العصر مناقشات وجدال حول الإمامة والجبر والاختيار كانت إرهاصًا بظهور الفرق الإسلامية فيما بعد.

حركة الترجمة في العصر العباسي: بدأت الترجمة في هذا العصر في خلافة المنصور ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية وظهرت أسماء بعض المترجمين في هذا العصر أمثال سرجيوس الرأس عيني أو الرسعني الذي ترجم آثار جالينوس في الطب والأخلاق وآثار أرسطو المنطقية إلى السريانية، وعبدالله بن المقفع الذي ترجم من الفارسية إلى العربية حكايات كليلة ودمنة، وقيل إنه ترجم بعض كتب أرسطو في المنطق .

وازدهرت حركة الترجمة في عصر المأمون إذ إنه أسس في بغداد مدرسة الحكمة أو بيت الحكمة سنة 217هـ، 832م وائتمن يحيى بن ماسويه عليه، وخلف يحيى تلميذه الشهير حنين بن إسحق في الفترة الواقعة بين سنة 194–260هـ، 809–873م، وكان حنين أشهر مترجم

للمؤلفات اليونانية إلى السريانية والعربية دون منازع، وكذلك كان ابنه إسحاق بن حنين وابن أخيه حبيش بن الحسن. ومن الأسماء التي لمعت في فن الترجمة يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادي) وعبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي (النصف الأول من القرن التاسع)، وهو الذي كان مساعدًا للفيلسوف الكندي وقد ترجم لأرسطو، وإليه يرجع الفضل في ترجمة كتاب الربوبية (إثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين الإسكندري. وكذلك لمع اسم قسطا بن لوقا البعلبكي، وقد كان طبيبًا وفيلسوفًا وفيزيائيًا معروفًا ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي ويوحنا فيلويون على كتاب الطبيعة لأرسطو. وله شروح جزئية للكون والفساد لأرسطو، وله رسالة في الفرق بين الروح والعقل، وله بحوث في الشفاء شبيهة بعلم النفس المعاصر. وفي القرن العاشر الميلادي، ظهرت أسماء مثل أبي بشر متى القنائي (ت 329هـ،940م) والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي صاحب تهذيب الأخلاق (ت 364هـ، 974م) وتلميذه أبي الخير بن الخمار (ولد331 هـ، 942م). وقد ظهرت في هذا العصر مدرسة الرَّهَا وكانت تضم صابئة حران الذين كانوا يدينون بالمعتقدات الكلدانية القديمة ويهتمون بالدراسات الرياضية والفلكية والروحية بالإضافة إلى الأفلاطونية الفيثاغورثية المحدثة. ومن أشهر المترجمين في مدرسة الرها ثابت بن قرة، وقد ترجم العديد من المؤلفات الرياضية والفلكية.

لماذا اشتغل المسلمون بالفلسفة؟ لم يهتم المسلمون بالآداب اليونانية لأنها كانت وثنية في مبدئها ومنتهاها فلم يحفلوا بها كثيرًا. وكانت معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق بلوتارك الذي نقل عن ديوجين اللايرتي، وفرفوريوس، وجالينوس. ولذلك كانت معرفتهم بالفلسفة السابقة لسقراط مزيجًا من الأساطير والخرافات التي نسبوها إلى فلاسفة اليـــونان المتأخـــرين في مدرسة الإسكندرية.

وقد عرف المسلمون الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط كأنبا دقليس الذي كانوا يسمونه ابن دقليس، وديموقريطس وفيثاغورث، وكذلك عرفوا السوفسطائيين أمثال بروتاغوراس وجورجياس وعرفوا سقراط عن طريق ما كتبه عنه إسكانوفان في التعاليق وكتبوا عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن فكره حتى موته.

وكذلك عرفوا أفلاطون واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت وجود الصانع وبرهن على وجود النفس وخلودها وكان تأثيره فيهم كبيرًا. تأثر به الكندي والفارابي وابن سينا وكل التيار الإشراقي الصوفي ومن دار في فلكهم. وتأثر هؤلاء أيضًا بأفلوطين

صاحب الأفلاطونية المحدثة والمذهب الإشراقي. وقد كان أرسطو مثار إعجاب فلاسفة الإسلام إذ إنهم، كما كانوا يجلّون أفلاطون الإلهي، أصبحوا يقدرون أرسطو العقلي إعجابًا بعلمه وعقله وإجلالاً لفلسفته. لكنهم وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية كانت من عمل مدرسة الإسكندرية والسريان المتأخرين، ونُسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من تأليفه، نذكر منها على سبيل المثال، كتاب التفاحة وكتاب الربوبية واشتغلوا بكتبه كثيرًا لا سيما كتب المنطق، وكذلك عرفوا كتبه في الأخلاق والطبيعيات والسياسة. وقام فلاسفة الإسلام بمحاولة الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .وعندما توغل المسلمون في الفلسفة وفي شروح أرسطو ومنطقه وأقيسته وأصبحوا أساتذة وطال باعهم في التفلسف، حصلت في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين حركة ترجمة عكسية من العربية إلى اللاتينية. وقد أثرت هذه الترجمات على الفكر الأوروبي وأعادت إلى الأوروبيين التراث اليوناني مزيدًا ومنقحًا ومشروحًا ومعلقًا عليه، ونشأت مدرسة أوروبية في العصور الوسطى تُسمى بالرشدية لقيامها على آراء الفيلسوف المسلم ابن رشد الذي كانوا يعرفونه بأفروس وعرفوا ابن سينا بأفيسينا، وكان كتاب القانون في الطب لابن سينا يدرَّس في جامعات فرنسا إلى القرن الثالث عشر الميلادي كما عرفته أيضًا قاعات أكسفورد إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي. وقد كانت الفلسفة الإسلامية الجسر الذي نقل الفلسفة اليونانية إلى أوروبا.

الفلســـفة

الفيلسوف العظيم هو الذي يكتشف طريقة جديدة لطرح الأسئلة : ما رأيك؟

قيل ": بقدر ما نتخلى عن الذات بقدر ما نقترب من الحقيقة "ما رأيك؟

بأيّ معنى تكون الحقيقة محرّرة؟

هل أن تعريف الفلسفة كرؤية للعالم يحيط بحقيقتها؟

هل أن القول بتاريخية الفلسفة هو ضرب من الريبية؟

إذا كانت الحقيقة مزعجة فهل نفضّل عليها الأوهام؟

هل من تعارض في الفلسفة بين ممارسة الشك وطلب الحقيقة؟

من يفكّر حينما أفكّر؟

قيل ":الشك في كل شيء والإيمان بكل شيء كلاهما حلان سهلان وكلاهما يعفياننا من النظر ".

حلل هذا القول مبينا طبيعة الموقف الفلسفي.

قيل ":بقدر ما تشغلنا الحياة يتقلّص لدينا الاهتمام بالتأمل،فمقتضيات العمل تنزع نحو التقليص من مدى البصر ".حلل هذا القول وناقشه مبينا طبيعة العلاقة بين التفكير والحياة.

قيل ":أن نتفلسف هو أن نعيد إلى العقل كل كرامته و كل حقوقه وأن نردّ كل شيء إلى مبادئه الذاتية وأن هز نير المعتقدات الشائعة و الوجاهات" .حلل هذا القول مبرزا دور العقل في الفلسفة وأثر ذلك في علاقة الفلسفة برؤى العالم.

قيل":إن الفيلسوف الحقيقي هو ذاك الذي يشهّر بكل الظروف التي لا يكون فيها الإنسان إنسانا ".

هل يبدو لك هذا التعريف لوظيفة الفيلسوف صائبا؟

قيل ":إن وظيفة الفيلسوف لا تتمثل في تقديم حلول لمشاكل وإنما في تفنيد الحلول الموضوعة ".

حلل هذا القول وناقشه مبرزا دور النقد في الفلسفة.

هل من الحكمة أن نخضع للرأي العام؟

قيل":عندما ينمّ وجود الإنسان العيني عن نظام لاعقلي فإن التشهير فالفكر المجرّد والاستسلام للعيني،يعني استسلام الدوافع النقدية في الفلسفة وتهاوي قدرتها على معارضة الواقع اللاعقلي ".

حلل هذا القول وناقشه مبيّنا طبيعة الفكر الذي يدعو له.

قيل":إن التوتّر بين العالم والفلسفة هو توتّر بين نقص الكينونة وجوب كمالها.ومادام في العالم نقص فإنّ صرخة الفلسفة ستعلو أبدا".حلل هذا القول وناقشه مبينا مبرراته واستتباعاته.

ما وجاهة القول بأن فلسفة ما قد تجاوزها الزمن؟

قيل ":ليست الفلسفة معرفة وإنما هي تفكير في المعرفة".بيّن منطلقات هذا التعريف وأنظر في مشروعيته؟

"فكر بنفسك "ما مدى وجاهة هذا المطلب؟

هل يمكن تعريف الفلسفة بمبدأ عدم الاعتقاد؟

الفلسفة تعني اشتقاقا"حب الحكمة "فهل من معنى لهذا التعريف اليوم؟

ألا يكون التفكير حقيقيا إلا بمعية الآخرين؟

إن الفلسفة علم في مواجهة الدين ودين في مواجهة العلم.تابع هذا الحكم بالتحليل والمناقشة مبينا مدى مشروعيته.

قيل":إن الرغبة الخفية لكل فلسفة هي نهاية الفلسفة ".حلل القول وناقشه مبيّنا دلالة النهاية المقصودة.

يذهب البعض إلى القول بأن الأعداء الحقيقيين للفلسفة هم الفلاسفة أنفسهم.بيّن مسوغات هذا الموقف.

هل أن الإنسان قادر على تجاوز أوهامه بمثل قدرته على تجاوز أخطائه؟

هل نحقّق ذواتنا عندما نفكر؟

قيل":للقلب دواعي لا يدركها العقل ".حلل هذا القول وناقشه مبينا استتباعاته.

قيل ":ما هي الفلسفة اليوم إن لم تكن العمل النقدي الذي يمارسه الفكر على ذاته، وإن لم ترتكز على معرفة كيف يمكن أن نفكر على نحو مغاير عوض أن نشرع ما نعرفه ونبرره؟ ".حلل هذا القول وناقشه مبيّنا مبررات هذه الدعوى ومظاهر الجدة فيها ومشروعيتها.

بم يمكن أن نكون على يقين؟

هل يمكن أن يكون حبّ الحقيقة عائقا يحول دون بلوغ الحقيقة؟

هل يساعد الحوار على بلوغ الحقيقة؟

قيل":إن الحقائق أكثر عداء للحقيقة من الأكاذيب ".ما رأيك؟

هل يمثّل اليقين بأننا على صواب؟

الطبيعة و الثقافة

تمهيد :

الاهتمام بالإنسان قديم قدم التفكير الإنساني، لكن شكل الاهتمام لم يكن واحدا، ففرق بين اهتمام أسطوري و آخر فلسفي و ثالث علمي، و أيا ما كان الاختلاف فالاهتمام بالإنسان يكشف عن تعقيد سلوكه، و من مظاهر هذا التعقيد أنه يتألف من عناصر فطرية طبيعية جاهزة وأخرى مكتسبة ثقافية اجتماعية، و لو أخذنا على سبيل المثال" الأكل "فهو في جوهره عملية حيوية بيولوجية طبيعية، و لكن طريقة الأكل مكتسبة من المحيط الاجتماعي فهي تختلف من مجتمع إلى آخر و هي تعبر عن جانب حضاري معنى ذلك أن الطبيعة تمثل الأصل الثابت و القدر المشترك بين الناس بينما الثقافة كما يبدو متغيرة، هذه المفارقة الأولية تضعنا أمام تساؤلات منها: ماذا يراد أصلا بالطبيعة و الثقافة ؟ هل يكفي أن يقال أن الطبيعة ثابتة و الثقافة متغيرة حتى يتضح المعنى ؟ ثم ما هي العلاقة بين ما هو طبيعي و ما هو ثقافي ؟ هل هي علاقة تكامل و انسجام بمعنى أن الثقافة تكمل و تذهب ما تمدنا به الطبيعة أم أن العلاقة بينهما علاقة تضاد بمعنى أن الثقافة تقاوم و تواجه كل ما هو طبيعي؟

مفهوم الطبيعة:

أ- الفهم العامي: إن كلمة طبيعة في مفهومها العامي هي كل ما هو مشاهد و مرئي كالمنظر الطبيعي كما تعني كلمة طبيعي العادي كأن يقال: هذا أمر طبيعي، أو هذا أمر عادي، غير أن الفهم العامي ضيق و سطحي و ذاتي.

و هي صفات مخالفة للمعرفة العلمية أساسا فهو ضيق لأنه يحصر الطبيعة في البيئة الجغرافية و سطحي لأنه لا ينفذ إلى حقيقة الطبيعة خاصة حينما يقع الخلط بين ما هو طبيعي و بين ما هو عادة، ثم هو ذاتي لأنه ما أفهمه أنا من الطبيعي العادي قد لا يفهمه غيري.

ب- الفهم اللغوي: الطبيعة في اللغة مشتقة من الفعل طبع، و مصدرها الطبع بمعنى الأصل و الفطرة و الجبلة.

أما في اللغة الأجنبية فكلمة ذات الأصل اللاتيني فهي مشتقة من الفعل بمعنى ولد و من ثمة فالطبيعة تعني ما يولد الإنسان و هو مزود به. إن فهما كهذا على أهميته يعاني الغموض فماذا ينبغي أن نفهم بالطبيعة الإنسانية التي ولد بها ؟ هل نعني بها الطبيعة الحيوانية الحسية أم

الطبيعة الإنسانية العاقلة ؟ ثم أليس هنالك تعارضا بينهما ؟

ج- المفهوم الاصطلاحي: إذا بحثنا كلمة طبيعة عند أهل الاصطلاح لم نجد لها فهما واحدا، بل يصل الاختلاف إلى حد التناقض زد على ذلك استخدامها الواسع فنقول: علوم الطبيعة و نعني شيئا غير ما نعنيه حينما نقول: العلوم الطبيعية و في الرياضيات نقول مجموعة الأعداد الطبيعية و هكذا... و من الاستخدامات المختلفة للمصطلح نذكر بعض الأمثلة: فالطبيعي هو كما هو فطري، غريزي، عفوي، أي كل ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه و يقال المصطلح على العقل بنحو خاص يقول ديكارت" :لا شك أن ما تعلني إياه الطبيعة يتضمن حقيقة معينة ." بينما يذهب البعض الآخر إلى أن الطبيعة تخالف تمام حقيقة العقل فالطبيعة عمياء و العقل واع. كما أن الطبيعة تطلق على النظام المثالي فقوانين الطبيعة هي التي ينبغي أن نحاكيها ونماثلها يقول دولباج" :أيتها الطبيعة، يا سيدة الكائنات كلها، و أنتن يا بناتها المعبودة الفضيلة، العاقلة، الحقيقة، كن آلهتنا الفريدة إلى الأبد ."بينما هنالك من ينظر إلى الطبيعة على أنها ناقصة و ينبغي للإنسان أن يتغلب على ما بها من نقص بما يبعه عقله من نظام، و من مثل، و من قيم. زد على ذلك أن البعض يستعمل الطبيعة مساوية لله فكل ما في الطبيعة تجلي إلهي بينما يجعلها البعض الآخر مضادة للوحي و لما هو إلهي.

نتيجة: يمكن أن نستنتج من التحليل السابق ما يلي:

/1لا ينبغي التفكير في تعريف نهائي للطبيعة.

/2من غير الممكن تصنيف معاني كلمة طبيعة و ترتيبها من الزاوية الدلالية في سلسلة خطية، فهي تبدو قد تكونت شعاعيا في عدة اتجاهات.

/3يمكن تحديد بعض الخصائص التي تميز الطبيعة فهي أولية، سابقة، فطرية، غريزية، ثابتة، بدائية، وظيفتها حيوية بالدرجة الأولى.

مفهوم الثقافة:

أ- الفهم العامي: قد ينظر الإنسان العادي إلى الثقافة على أنها سعة إطلاع وكثرة معلومات من غير تخصص و لا تعمق، غير أن فهما كهذا لا يكشف المعنى الحقيقي للثقافة فهو سطحي لا يأخذ إلا بالمظاهر ثم هو ضيق يجعل الثقافة حكرا على البعض من الناس في حين أن الثقافة ظاهرة اجتماعية بمعنى المعنى العامي يعكس نظرة عنصرية و يترجم مفهوما أفرزته العقلية الأوربية المتعالية عن غيرها من الثقافات.

ب- الفهم اللغوي: كلمة ثقافة مشتقة من الفعل ثقف فيقال ثقف الرجل أي صار حاذقا و الرجل

الثقف الحاذق الفهم ذو الفطنة و الذكاء، أما في الأصل اللاتيني فكلمة تعني إصلاح الشيء وتهذيبه و إعداده للاستعمال و منه اشتقت كلمة و التي تعني إصلاح الأرض و العناية بها. رغم أهمية التحديد اللغوي للثقافة إلا أنه لا يكشف عن مكونات الثقافة.

ج- المفهوم الاصطلاحي: لختلف المفكرون في تحديد الثقافة فمنهم من جعلها مساوية للحضارة و منهم من أعطاها معنى روحيا فقط، إن الاختلاف في تعريفها لا يتوقف عند محتواها ماديا كان أو روحيا بل يمتد إلى كيفية النظر إليها، هل هي ثابتة أم متغيرة ؟ ثم ما معيار المفاضلة بين ثقافة و أخرى ؟ لا شك أن الإجابة على هذه الأسئلة تتأثر بمجال الدراسة فمفهوم الثقافة في إطار علم الاجتماع يختلف عن مفهومها في إطار علم النفس ففرق بين الثقافة كمكون للشخصية و بين الثقافة كتشكيل اجتماعي و فرق بين الثقافة من منظور ماركسي و الثقافة من منظور بنيوي فالماركسية لا ترى في الثقافة سوى انعكاس اجتماعي يتأثر بالصيرورة التاريخية التي يحركها العامل الاقتصادي و من ثمة كلما تقدم التاريخ كانت الثقافة أكثر نضجا هذه الرؤية مرفوضة عند البنويين فالثقافة عندهم بنية كلية لا معنى فيها للتقدم. و مع ذلك يذهب الأنثروبولوجيون إلى وصف الثقافة بأنها كما يقول تايلور" :الثقافة أو الحضارة بمعناها الأثنوغرافي الواسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة و العقائد و الفن و الأخلاق و القانون و العرف وكل القدرات و العادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع."

نتيجة: يمكن أن نستنتج من التحليل السابق ما يلي:

/1أن التفكير في إعطاء تعريف نهائي للثقافة أمر متعذر.

/2الاختلاف في تعريف الثقافة مبرر فهو خاضع لتطور المعرفة و خاصة في المجال الإنساني.

/3يمكن أن نقارب مفهوم الثقافة بالنظر إلى بعض خصائصها، فالثقافة ظاهرة إنسانية اجتماعية و هي متغيرة في الزمان والمكان ثن أن الثقافة تحمل طابعا حضاريا و عليه فالثقافة كل و تشكيل اجتماعي فريد و متميز.

إشكالية العلاقة بين الثقافة و الطبيعة:

ضبط الإشكالية: يبدو من التحليل السابق أن الطبيعة تختلف عن الثقافة رغم صعوبة تعريفهما غير أن الصلة بيم ما هو طبيعي و ما هو ثقافي قوية فهما يشملان السلوك معا فالإنسان يتوفر على إمكانيات حبته بها الطبيعة و يزيد عليها بمكتسبات ثقافية و اجتماعية و لكن السؤال الذي يطرح عادة هو: كيف ينبغي أن نتصور العلاقة بين ما هو ثقافي و ما هو طبيعي ؟ هل الثقافة

تعمل على تهذيب ما هو طبيعي بمعنى أن مهمة الثقافة هي على وجه التحديد تنمية و تكملة ما هو طبيعي أم أن مهمة الثقافة أكبر من حصرها في ذلك بل مهمتها إعطاء معنى حضاري إنساني للحياة وعليه فمهمتها هي مواجهة الطبيعة ومقاومتها باعتبارها حيوانية بدائية غاشمة ؟

أ- الثقافة امتداد للطبيعة: يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الثقافة امتداد للطبيعة أو هذا ما ينبغي لها أن تكون على الأقل، لقد ذهب روسو في كتابه أصل التفاوت إلى أن الأسلم للإنسان هو أن يستجيب لصوت الطبيعة و للعاطفة الطبيعية التي هي أساس بقاء النوع الإنساني يقول" :إن الجنس البشري كان يصير إلى الفناء لو أن بقاءه لم يكن معلقا إلا على قياسات رجال المنطق و براهينهم "و في نفس الاتجاه يؤكد فرويد أن الثقافة مهما كانت إبداعية فهي في المحصلة إعلاه لرغبة مكبوتة ذات أصل طبيعي بالأساس و نفس المنحى نكتشفه مع يوسف الحوراني الذي يقول في كتابه الإنسان و الحضارة" :لا يبدو أننا بحاجة كبيرة إلى العقل كي يكون لنا حضارة، فنحن نحس ونتعاطف وفق دوافع طبيعية بريئة."

إن حجة هؤلاء ذات مظهرين، الأول أن مكونات الثقافة ذاتها طبيعية و من ثمة لا ينبغي للثقافة إلا أن تسير على وفاق مع الطبيعة و أما المظهر الثاني فمنطقي فإذا كانت مهمة الثقافة هي تحقيق التكيف فالأولى أن تسير ملائمة للطبيعة. على أن روسو ذهب إلى أبعد حينما تحامل على الثقافة لأنها ببساطة أفسدت الطبيعة النقية.

إن النقد الذي يواجه به هؤلاء يختصره أوجين شريدر في كتابه البيولوجيا الإنسانية حينما يصور ضحالة التصور البيولوجي ذلك أن التقدم الإنساني سار ببطء شديد يوم أن كان التقليد شفهيا و لكنه تسارع و ازداد اتساعا مع اختراع المطبعة... ثن أن الموقف البيولوجي يقزم الثقافة و يختزلها في مجرد عناصر طبيعية.

ب- الثقافة تقابل الطبيعة: في المقابل سارت جل العقلانيات إلى تمجيد الثقافة وإعطائها دورا يواجه و يضاد كل ما هو طبيعي بحكم أنه بدائي حيواني غريزي أعمى لا يساير الإبداع و التميز الإنساني فهذا كانط يرفض أن يؤسس الأخلاق على أساس من الطبيعة البشرية القائمة على اللذة كما أن الماركسية ظلت ترى التقدم الإنساني مقرونا تاريخيا بمدى سيطرة و تحكم الإنسان في الطبيعة فكلما تغلب الإنسان على الدوافع الطبيعية الفطرية الساذجة و أقواها الأنانية و حب التملك كلما أصاب التقدم الذي لا يحصل في المرحلة الشيوعية يوم يحل الوعي محل الطبيعة، إن الإنسان بثقافته يعيد تشكيل العالم و تشكيل نفسه من خلال مقاومة كل ما هو طبيعي.

إن المبررات التي يستند إليها هؤلاء كثيرة نذكر منها التاريخية فالإنسان تقدم لأنه يمتلك ثقافة ومنها الواقعية كلما امتلك الإنسان ناصية العلم– و هو مظهر من مظاهر الثقافة– كلما تقدم أكثر من خلال تحكمه في الطبيعة و سيطرته عليها، ثم من الناحية النظرية يظهر التمايز بين الثقافة و الطبيعة تفوق الأولى و بقاء الثانية ثابتة . .

المشكل الأخلاقي

مـــقدمة:

إذا كان الإنسان يختار فعاله الحرة بصفة إرادية وفي حدود معينة فهذا الاختيار يكون بين ممكنين على الإنسان في ذلك يعي ما يختار، أي لا يتم الاختيار إلا بعد تقييم ثم يترتب عليه الإقدام أو الأحجام فنقدم على الفعل إذا كان حسنا ونحجم عنه إذا كان مستهجنا، فلو أخذنا فعل السرقة، وفعل العمل، لوصفنا الأول بأنه قبيح رغم ما يترتب عليه من أثار مادية كالربح ونصف الثاني بأنه حسن رغم ما به من تعب ونصب، وهذا يعني أن الأول فعل لا أخلاقي أي انه شر أما الثاني فهو فعل أخلاقي وهو خير.

إن ما ينتج عن هذه الموازنة هو أن الإنسان العادي السوي ينشد الخير وينفر من الشر وهذا أمر عادي ومعروف ولكن الموضوع سيصبح إشكاليا لو طرح السؤال متى يكون الفعل خيرا؟ ومتى يكون شرا؟ هل ما كان خيرا سيظل كذلك ؟ أم أن ما هو خير اليوم يمكن إن يصبح شرا غدا؟ أن هذه التساؤلات تفرض علينا مستوى من التحليل يبدل بضبط مفهوم للقيمة الأخلاقية ذاتها.

معنى القيمة الأخلاقية :

القيمة في اللغة تعني المقدار فيقال قيمة الشيء مقداره وقيمة المتاع ثمنه ويطلق من الناحية الذاتية على الصفة التي تجعل من ذلك الشيء مرغوبا ومطلوبا ، أما الناحية الموضوعية فتطلق على ما يتميز به الشيء ذاته من صفات تجعله مستحقا للتقدير إن كثيرا أو قليلا . أما في الأخلاق فلفظ القيمة الأخلاقية يعني الخير ونقيضه الشر، بحيث تكون قيمة الفعل فيما يتضمنه من خيريه أو ما نرى فيه من خيريه وكلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير كلما كانت قيمة الفعل اكبر.

طبيعة القيمة الأخلاقية:

أ- ضبط المشكلة:

إذا كان من السهل أن يقال أن القيمة الأخلاقية هي المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير فما طبيعة هذه القيمة؟ هل الخير خير في ذاته ومن ثمة فصورته ثابتة، موضوعية، مطلقة لتكون القيمة الأخلاقية موضوعية مستقلة عنا وعن كل ما يطرأ في حياة الناس من تغيرات أم أن القيمة الأخلاقية (الخير) ذاتية لتكون صورته الغائية متغيرة، نسبية، تتصل بالزمان والمكان ؟ بصورة وجيزة هل طبيعة القيمة الأخلاقية موضوعية أم ذاتية.؟

ب- التحليل:

1-القيمة الأخلاقية موضوعية :يذهب المثاليون إلى الاعتقاد أن القيم الأخلاقية ينبغي أن تكون موضوعية مستقلة عن عالم الكون والفساد .فأفلاطون قديما يعتقد أن الفضيلة موجودة في عالم المثل، والروح تأتي منه وهي محملة بالفضيلة، وعليه فما كان خيرا سيظل كذلك والروح تدرك بذاتها ما في الفعل من خيرية من خلال التذكر. على أن الفكرة تزداد وضوحا مع كانط الذي سلك منهجا نقديا قاده بالضرورة إلى افتراض ثلاث خصائص للقيمة الأخلاقية حتى تكون قيمة بالمعنى الإنساني الموضوعية والثبات والمطلقية، وإلا لم ولن تستطيع القيم الأخلاقية أن تكتسب الطابع الإنساني.

وقد تذهب المعتزلة في الفكر الإسلامي إلى أن في الفعل من الصفات ما يجعله خيرا، الشرع مخير والعقل مدرك. فالفعل الخير كالجوهرة فيه من الصفات الموضوعية ما يجعله خيرا,

ويذهب فولتر إلى أن الخير يعرف بداهة ولا يختلف فيه اثنان مهما لختلف الزمان والمكان فالراعي التتري والصباغ الهندي والبحار الإنجليزي يتفوق على أن العدل خير والظلم شر, ومعناه إن في العدل من الصفات ما يجعله خيرا بشكل موضوعي وثابت ومطلق.

النقد :يتضح من هذا الطرح أن القول بموضوعية القيم الأخلاقية هدفه تامين اليقين للقيم الأخلاقية وتجاوز كل تضارب أخلاقي يفقد القيم الأخلاقية طابعها الإنساني وهو مسعى لا نعترض عليه ولكنها طرح يتجاوز الوقائع من جهة ويتجاوز الحياة الإنسانية من جهة ثانية لأن النظر في الواقع يفيد أن لكل بيئة اجتماعية ثقافية نظاما من القيم يخالف بيئة أخرى فإذا كان العدل مثلا مطلبا إنسانيا فهو لا يطبق بنفس الكيفية فالعدل كما يراه الصباغ الهندي يختلف.

-2من طبيعة ذاتية) :يمكن إدراج وجهة نظر الاشاعرة ضمن الاتجاه الذاتي). يذهب أنصار الاتجاه الذاتي الذي يشمل ذوي النزعة الواقعية التجريبية أن القيمة الأخلاقية ذاتية بنت بيئتها زمانيا ومكانيا, فإذا كنا نعيش عالما يتسم بالتغير فالأكيد إن القيم الأخلاقية تتغير ولا وجود لقيم موضوعية هي بذاتها ثابتة .فالنفعيون والاجتماعيون والعاطفيون يتفقون على أن القيم الأخلاقية ذاتية نسبية متغيرة مثلما تتغير المنافع وتتغير البيئات وتتقلب العواطف وخير دليل الواقع , إن تمثلنا للقيم وتبنينا لها يخضع لما نتلقاه من تربية وتلقين, وما يلاحظ من تقارن بين الناس و بين البيئات الثقافية لذا كان حقد نيتشة على كانط كبيرا حينما زعم نمطا أخلاقيا متعاليا إنسانيا لأن الواقع يفرض نظاما من الأخلاق تبعا لموقع الفرد الطبقي, الثقافي....الخ .

وفي الفكر الإسلامي ناهض الاشاعرة دعوى المعتزلة واعتقدوا أن الحسن والقبيح شرعيان وليسا عقليان , مختلفان باختلاف الشرائع.

النقد :إن كنا لا نستطع إن نقفز فوق الواقع الذي يثبت أن لكل نظام ثقافي منظومة أخلاقية يساهم في إرسائها المعتقد الديني والواقع الثقافي والوضع التاريخي فإننا في المقابل نؤكد أن هذه النظرة تمثل الأخلاق كممارسة وهنا نفهم أن طبيعة القيم الأخلاقية من حيث الممارسة متغيرة وتتأثر بالذات في حين أن النظر أليها من جهة الطبيعية النظرية وفي صورة إنسانية تبدو ثابتة.

نتيجة: تتأثر طبيعة القيمة الأخلاقية بالزاوية التي ننظر منها إلى القيمة فمن الناحية النظرية تبدو مطلقة لوضعية ثابتة حتى أن نحكم الحياة الإنسانية , أما من الناحية العلمية فهي تتأثر بالزمان والمكان ليغلب عليها الطابع الذاتي.

أساس القيمة الأخلاقية :

إذا كان الاختلاف قائما حول طبيعة القيمة الاخلاقية فأن هذا الاختلاف امتد أيضا إلى الأساس الذي تقوم عليه هذه القيمة ومن ثمة يطرح السؤال ما هو المعيار الذي بموجبه يغدو الفعل خيرا أو شرا ؟ هل يمكن أن تكون التجربة القائمة على اللذة والألم والنفع والضرر أساسا موجها لأحكامنا الاخلاقية أم أن التجربة تعجز عن ذلك لتضارب اللذات و المنافع و عليه لا يكون الأساس سوى عقليا بعيدا عن الميول والعواطف والهواء أم أن العقل هو الآخر لا يكفي لأنه قد يؤدي إلى أحكام صورية نظرية يصعب تطبيقها و بالتالي يكون التفكير في المجتمع كأساس لأحكامنا الاخلاقية , فما حسنه المجتمع كان حسنا وما قبحه كان قبيحا ؟ وبصيغة موجز هل

أساس القيمة الاخلاقية هو الطبيعة البشرية (اللذة والالم) أم الطبيعة الإنسانية العاقلة (العقل) آم الطبيعة الاجتماعية ؟

أ- المذهب التجريبي :

)من اللذة إلى المنفعة) يعد هذا المذهب من أقدم المذاهب الفلسفية إذ تعود جذوره الأولى إلى الفكر اليوناني إذ يذهب ارستيب إلى تأكيد أن اللذة هي مقياس الفعل، بل هي الخير الأعظم، هذا ما يلائم الطبيعة البشرية التي تتجذب بصورة تلقائية وعفوية إزاء ما يحقق لها متعة الحياة وتنفر في المقابل من كل ما يهدد أو يقلل من هذه المتعة هذا هو صوت الطبيعة ، فلا خجل ولا حياء ، أن اللذة المقصودة عنده هي لذة الجسد وأقواها إطلاقا لذة البطن ويلزم على ذلك أن كل القوى تتجه نحو تأكيد وتمجيد هذا المقياس.

لكن اتباع هذا المذهب عدلوا من هذا الطرح لأنه يتضمن صراحة الإساءة إلى حياة إنسانية يفترض فيها التميز عن حياة حيوانية هذا ما يؤكد ابيقور والابيقوريون.الذين ميزوا بين الذات يعقبها الم وأخرى نقية لا يعقبها الم الأولى ليست مقياسا للفعل الاخلاقي هي لذة الفساق كالخمر والنساء، وبينما هي أساسه وانتهى ابيقور (341-270 ق م Epicure) التي تتوافق اكثر مع طبيعة الإنسان هي اللذات الروحية من قبيل الصداقة وتحصيل الحكمة ، وهي لذات تستلزم الاعتدال في السلوك، بينما رفع الرواقيون Les stoicims اللذة إلى مستوى روحي أعلى ومقياس اللذة عندهم كل ما يحقق السعادة، ولا تتحقق السعادة إلا إذا عاش الفرد على وفاق مع الطبيعة.

أما الفلاسفة المحدثون الذين يعد فكرهم امتداد لمذهب اللذة فقد جعلوا من المنفعة أساسا للفعل ويظل الاختلاف بين النفعيين في أي المنافع يصلح مقياسا للفعل فقد حرص جريمي بنتام على وضع مقاييس للمنفعة، كالشدة والدوام واليقين والقرب والخصوبة والصفاء أو النقاء والسعة أو الامتداد ، ومع ذلك لم يخرج بنتام عن الأنانية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة فهو يشترط في نقاء اللذة إلا تنطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين وهذا ما رفضه جون استورت مل الذي اثر المنفعة العامة عن المنفعة الخاصة . وهو ما سبقه إليه جون لوك (1632-1704) الذي يذهب إلى أن الغاية من الاختلاق اجتماعية.

النقد : يتميز هذا المذهب بنظرية الواقعية آذ لا احد يتصرف ضد مصالحه ومنافعه وهذا ليس

أمرا سيئا , لكن السيئ في الموقف هو الاكتفاء باللذة و المنفعة موجها للفعل و إلا ترتب على ذلك تضاربا في القيم نتيجة لتضارب المصالح.

ب- المذهب العقلي :

يذهب نيون إجمالا إلى اتخاذ العقل مقياسا للفعل فقد قرن سقراط الفضيلة بالمعرفة, لكن جميع الدارسين يقفون على محاولة كانط التي تعد أهم محاولة لتأسيس الأخلاق لسببين , الأول وضع الأخلاق على محك النقد في محاولة لكشف الشروط القبيلة للفعل الاخلاقي و الثاني إيجاد مقياس يسمح لكل ذي عقل أن يميز بين الفعل الاخلاقي واللاخلاقي.

فعن السبب الأول رفض كانط رهن الواجب الأخلاقي لغايات تخرج عنه, بصيغة أوضح رفض كانط بتأسيس الأخلاق على التجربة الحية لما يطالها من تغير وتبدل وما ترتبط به من غايات خارجة عن الفعل ,وهذا معناه أن الفعل الأخلاقي لا يكون كذلك إلا لذا كان واجبا إذا الواجب آمرا مطلق, كلي, ثابت, إنساني, منزه, صادر عن الإرادة الخبرة للإنسان وعن السبب الثاني يحدد كانط جملة من القواعد أو الصيغ بها تقاس أفعالنا.

-1قاعة الكلية " :اعمل دائما بحيث تستطيع أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا شبيها بقانون الطبيعة."

-2قاعة التنزيه: اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين دائما كغاية لا كوسيلة."

-3قاعة الحرية أو الإرادة" :اعمل دائما بحيث تستطيع أن تجعل عن إرادتك الإرادة الكلية المشرعة للقانون الأخلاقي".

بهذه القواعد يتضح سمو الواجب الاخلاقي الذي لا يمكن أن نخفضه إلى مجرد واجب اجتماعي قل هو واجب لكل الكائنات العمالقة تمثلا للقانون لا أكبر.

النقد :طمح كانط إلى تأسيس أخلاق ثابتة أمن لها اليقين و المطلقة وجعلها متعالية منزهة ومع ذلك كانت عرضة لانتقادات شديدة وخاصة من قبل الفيلسوف الألمان فريدريك نيتشة الذي لم ير في مساواة الناس جميعا في واجب مطلق يختفي وراءه هؤلاء الضعفاء في الوقت الذي يفترض فيه أخلاق القوة (أخلاق السادة) تلك التي تعبر عن إرادة الحياة.

ج- المذهب الاجتماعي :

في المقابل للمذاهب السابقة يرفض الاجتماعيون كل تأمل أخلاقي لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي و فقد جعلت الماركسية الخلاق انعكاس للواقع الاجتماعي الذي يعد هو بحد ذاته صدى لعلاقات الإنتاج, فالأخلاق السائدة هي أخلاق الطبقة المسيطرة , بينما تذهب المدرسة الاجتماعية بزعامة دوركايم وليفي بريل, إلى أن الأخلاق ethique هي في الحقيقة العادات والتقاليد, فهي في نظر دوركايم ظاهر اجتماعية تمارس ضغطا وإكراها" , لسنا سادة وتقويمنا الأخلاقي , فنحن ملزمون ومجبرون ومقيدون والذي يلزمنا ويجبرنا ويفيدنا هو المجتمع ."معنى ذلك أن أساس الفعل الأخلاقي هو المجتمع, فما حسنه المجتمع وأمر به فهو واجب أخلاقي لأن الواجب الأخلاقي بالضبط هو الواجب الاجتماعي وما نهى عنه معناه شر ينبغي تجنبه, هذا ما يدل عليه الواقع وما يكشف عليه التاريخ.

النقد :لا شك أن للمجتمع حضورا قويا فيما لدينا من قيم أخلاقية نأخذها كقوالب جاهزة علينا الاقتتال لها ومع ذلك فالأخلاق ليس كلها اجتماعية, فقد ناهض برغسون الخلاق الاجتماعية ووصفها بالأخلاق المغلقة ,الساكنة والراكدة التي تتنقل من جيل إلى جيل في مقابل الأخلاق المفتوحة, الحيوية والمتطورة تلك التي يبدعاه الأفراد القديسون والأبطال...

ويعلق فرانسوا غريغوار على الأخلاق الاجتماعية وما بها من نقص"فهي تبرير للانسياق الاتباعي " الذي يحرمنا من كل إبداع.

نتيجة :

نكشف من العرض السابق إن الإنسان كائن أخلاقي بلا ريب حتى لو شك في هذا الأساس أو ذاك كما يكشف التحليل انه من الصعب اتخاذ أساس مطلق للأخلاق بسبب من تشعب الحياة وتعدد مناحيها.

مشكلة سلم القيم الأخلاقية وتعارض الواجبات.

ضبط المشكلة: تقرر من التحليل السابق أن الإنسان في جميع الأحوال يسلك بمقتضى رقم ونظام أخلاقي بغض النظر الطبيعية و الأساس و لكن كثيرا ما نجد أنفسنا إزاء واجبات نختار في أيتها نختار وبأيها نبدأ. فما هو السلم الذي ينبغي أن نعتمده في اختيار الواجبات ؟

يمكن إخضاع الإجابة على هذا السؤال للمذاهب السابقة ونتوقع أن يوجهنا أصحاب اللذة والمنفعة إلى اختيار السلوك على أساس من اللذة وبها تغدو الواجبات الشخصية سابقة على العامة, وفضائل الحس والجسد قبل تضائل التأمل والعقل, حلافا للاجتماعين الذين يضعون الواجبات الاجتماعية, الآتية والقائمة موضع التنفيذ قبل الواجبات الخاصة أو المتعالية , بينما ستكون إجابة كانط على ذلك من أن السلم الجدير بالاحترام هو أن نضع الواجب الأخلاقي موضع الاختيار باعتباره الأسمى والمنزه والكلي و الثابت و إجمالا الفضائل أصناف و ينبغي للإنسان أن يحرص على انتقاد واختيار الأجدر منها و الأكمل, أي تلك التي تكمل بها إنسانية الإنسان.

المسؤولية و الجزاء

مقدمة :يوصف الإنسان بأنه كائن أخلاقي بحاكم أفعاله ومن دون شك أن هذا التقييم وهذه المحاكمة نابعة من كون الإنسان مكلفا يشعر بالإلزام مرة أمام نفسه ومرة أمام غيره وهذا الإلزام يجعلنا نصفه بأنه مسئولا فماذا نعني بالمسؤولية ؟ ومتى يكون الإنسان مسؤولا؟...الخ .

مفهوم المسؤولية: قد يفهم من المسؤولية في معناها العام الشائع السلطة وحينها يكون حب المسؤولية مساويا لحب السلطة أو كأن يقال جاء المسؤول الفلاني أي من يشغل منصبا معينا بيده الحل و الربط – لكن هذا المعنى يبدو سطحيا و ضيقا فهو لا يكشف عن طبيعة المسؤولية كما يجعلها من اختصاص أفراد دون آخرين.

أما لغة فالمسؤولية مشتقة من السؤال وهي تعني من كان في وضع السؤال والمساءلة.

وفي الاصطلاح: وهي الوضع الذي يجب فيه على التفاعل أن يسأل عن أفعاله – أي يعترف بأنها أفعاله و يتحمل نتائج هذه الأفعال وكما يقال باختصار:– هي" التبعية التي تلزم عن الفعل."

شرطا المسؤولية: إن قراءة التعريف السابق تكشف على أن الوضع الذي يكون فيه الفاعل مسؤولا عن أفعاله هو وضع مشروط و ليس مطلقا.

وهذا يعني أن المسؤولية لا تقوم إلا بشرطين هما:

العقل: ومعناه القدرة على التمييز في الأفعال بين حسنها وقبيحها وهذا الشرط يستثني بالضرورة الطفل الصغر الذي لم يبلغ سن الرشد و لم تسمح له مداركه معرفة الخير والشر ,كما تستبعد الدواب والبهائم لأنها فاقدة أصلا لهذه الخاصية وهذا ما يجعل المسؤولية ظاهرة إنسانية.

الحرية: ونعني بذلك قدرة الفرد على القيام بالفعل وقد اتخذ المعتزلة من التكلف دليلا على الحرية الإرادة و هذا يكشف عن ارتباط الفعل بحرية صاحبه– وهذا الشرط يستثني الواقع تحت إكراه كالعبد.

أنواع المسؤولية: إن القراءة المتأنية دوما للتعريف السابق تدفعنا إلى سؤال ما هي السلطة التي يكون الإنسان مسئولا أمامها؟

هناك مواقف يكون الفرد مسؤولا أمام نفسه و لا يحاسبه القانون على ذلك كان لا يفي الفرد بوعد قطعة على نفسه ' وهناك مواقف يكون الفرد مسؤولا ليس أمام نفسه فقط: بل أمام الغير

سواء من خلال العرف أو القانون. وتبعا لذلك فالمسؤولية نوعان:

1-مسؤولية أخلاقية :

وهي التي يكون فيها الفاعل أمام سلطة الضمير الأخلاقي

ذاتية داخلية أساسها المطلق النية

أو الباعث فقد يبدو لنا أن الشخص مجرما سفاحا وهو يشعر في قرارة نفسه بأنه ليس كذلك

الجزاء فيها شعوري نفسي

الجزاء فيها ثنائي ثواب وعقاب

2-مسؤولية اجتماعية

وهي التي يكون فيها الإنسان أمام سلطة المجتمع

موضوعية

خارجية

أساسها نتيجة الفعل بالدرجة الأولى وخاصة في المسؤولية المدنية التي لا تنظر إلا إلى الضرر

-الجزاء فيها مادي تعويض أو قصاصا أو هما معا

الجزاء فيها....يغلب عليه طابع العقابد

رغم هذا التمايز إلا آن التداخل بينهما قوي فالمسؤولية الأخلاقية أساس للمسؤولية الاجتماعية في نظر الأخلاقيين على الأقل إذا لا يستطيع الإنسان أن يتحمل نتائج أفعاله أقام الآخرين , إذا لم يكن لديه شعورا بالمسؤولية . بينما ينظر الاجتماعيون إلى أن المسؤولية الاجتماعية هي الأساس بحكم أن الشعور الأخلاقي (الضمير) هو نتيجة حتمية للنشأة والتربية وهو انعكاس للواقع الاجتماعي.

مشكلة وظيفة الجزاء

ضبط المشكلة: لا يختلف اثنان على أن الجزاء هو النتيجة الطبيعية لكون الإنسان مسؤولا لا يتحمل تبعات فعله أو كما يقال هو ما يستحقه الفاعل من ثواب أو عقاب, على أن الجزاء في المسؤولية الاجتماعية يأخذ في الغالب طابع العقاب, بمعنى إذا تم خرق القانون و الاعتداء على حقيقة الغير وممتلكاتهم اعتبر الفاعل جانيا مجرما وجب عقابه جزاءا لجنايته أو جرمه.

لكن تقدم العلوم الإنسانية و الاهتمام بالسلوك الإجرامي و البحث في أسبابه حول الأنظار إلى وظيفة الجزاء أو العقاب و طرح السؤال التالي: لماذا نعاقب الجاني إذا جنى و المجرم إذا أجرم هل نعاقبه لاعتبارات أخلاقية أو الاعتبارات اجتماعية إصلاحية ؟ بمعنى هل الغاية من العقاب

هي إحقاق وإنصاف العدالة أو الغاية من اجتماعية هي الإصلاح والعلاج والمداواة وكف الجريمة ؟

التحليل :

أولا: النظرية العقلية الأخلاقية والمثالية والكلاسيكية

داب الفلاسفة المثاليون منذ القيد على النظر الإنسان بوصفه كائنا متميزا عن غيره من الكائنات وهو يتميز بخاصتين جوهريتين تشكلان إنسانية وكينونة أولهما العقل وثانيهما الحرية والقدرة على الاختيار ولما كان كذلك فهو مسؤول بشكل مطلق يتحمل نتائج أفعاله كاملة وبموجب هذه المقدمات يكون الجزاء ضروري في جميع الأصول و الغاية منه بالاساس: هي إحقاق الحق وإنصاف العادلة الأكثر و لا اقل ويقصد بإحقاق الحق, أن الجاني يأخذ جزاءه بوصفه إنسانا يستحق أن تلتحق به نتائج أفعاله وفي هذا السياق يؤكد العقلانيون منهم كانط أن الجزاء حق من حقوق الجاني لا ينبغي إسقاطه احتراما لإنسانيته أما إنصاف العدالة فتعني الحرص على المساواة أمام القانون إذ لا ينبغي النظر إلى الفاعل ومن يكون ؟ وما هي ظروفه؟ ثم المساواة بين الجرم و العقوبة إذ لا ينبغي أن يكون الجزاء أكثر أو اقل من الفعل, وفي جميع الأحوال لا محل للبواعث و الأسباب, لقد قال افلاطون قديما": أن الله بريء و أن البشر هم المسؤولون عن اختيارهم الحر , والى شيء من هذا يذهب كانط غلى أن الشرير مختار الله بإرادة حرة".

النقد: من الضروري أن يلحق الفعل بفاعله, وان يتحمل الفرد نتائج أفعاله و لكن الإصرار على وصف الإنسان بالكائن المتميز الحر و العاقل الذي لا يخضع فيه تجاهل للواقع وضغوطه وهو ما يدفع باستمرار إلى طرح السؤال هل من المنطقي والمعقول أن يختار الإنسان بعقله وحريته الشر مجانا؟

يعتقد الحتميون أن المجرم مجرم بالضرورة وطبقا لصرامة التفكير ولك بصفة عامة على ؟انه محصلة حتمية لأسباب سابقة و يصدق ذلك بشكل أو في على جريمة فهي ظاهرة طبيعية تربط بأسباب موضوعية يكفي كشفها و ضبطها وتحدد الوسائل التي نحد بها من تأــثيرها حتى تختص الجريمة بشكل تلقائي وحتمي و عليه فالجزاء كجزاء لا معنى له بل ينبغي الكف وطلاقا عن توظيف مفاهيم مثالية نظرية ميتافيزيقية في مجال العلم وإذا اقترضنا انه من الضروري أن نعاقب فلا يكون العقاب هدفا في حد ذاته بل يهدف كف الجريمة والقضاء عليها كحال المجرم بالعادة في نظر لومبروزو الذي ينبغي ا استئصاله ونفيه وعزله عن المجتمع أو حال المجرم

بالضرورة الذي لا آمل و لا رجاء في علاجه أو إصلاح حاله إذ ينبغي القضاء عليه قبل ارتكاب الفعل وهو نفس الشيء الذي يسميه الاجتماعية وان وإجراءات الدفاع الاجتماعي والتي نذكر منها

الحيلولة بين المجرم و المجتمع حتى لا يكون خطرا على المجتمع (العزل(

التحقيق لمعرفة الأسباب

تحديد الإجراءات الملائمة

وفي جميع الأحوال يتجه مجهود الوضعيين إلى تامين الحياة الاجتماعية وكف الجريمة ومن ثمة يظل الهدف من الجزاء اجتماعيا فقط ولا نميز.

نقد: إن كان لا نعترض على صيغة الدراسة العلمية للسلوك وتحديد أسبابا الجريمة و لا نعترض كذلك على تامين الحياة الاجتماعية من الجريمة إلا أن منطق الحتميين قادر إلى عكس النتائج المتوقعة فالجريمة ازدادت انتشارا في المجتمعات التي استجاب تشريعها لنداءات الوضعيين الحتميين .

المعرفة

وتعتبر نظرية المعرفة قديمة قدم الفلسفة ذاتها؛ فقد أجاب أفلاطون عن جدلية العلاقة بين الاعتقاد الصادق والمعرفة" بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ له ما يسوغه أو يقوم عليه البرهان والدليل."

وبناءً على ذلك فإن هناك ثلاثة شروط أساسية لا بدّ من توافُّرها للمعرفة؛ الأول: هو أن تكون القضية موضوع المعرفة صادقة (شرط الصدق)، والثاني: هو أن يكون الشخص الذي يدَّعي المعرفة في وضع ذهني إزاء القضية موضوع المعرفة؛ أي يعتقد في هذه القضية ويقبلها (شرط الاعتقاد)، الثالث: أن يملك هذا الشخص أدلة وبراهين تثبت صدق القضية موضوع المعرفة (شرط التسويغ.(

كذلك عالج أفلاطون هذا المفهوم في عدة محاورات أهمها" السوفسطائي ."وناقشها أرسطو في كتاب" النفس "و" الحس المحسوس"، وظهر موضوع المعرفة بصورة دقيقة في كتاب جون لوك1704 - 1632) م" (مبحث في الفهم الإنساني "، وبعد ذلك جاء كانط (1724 – 1804م) فحدَّد طبيعة المعرفة وحدودها وعلاقتها بالوجود .

وتدرس نظرية المعرفة عملية البحث في إمكانية الحصول على المعرفة، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو التيقن منها، والتفرقة بين" المعرفة الأولية "التي تسبق التجربة وبين المعرفة التي يتم اكتسابها عن طريق التجربة أو ما يطلق عليه" المعرفة البعدية"، وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تسوغ وصف الحقيقة بالصدق والمطلق، إن كان هذا ممكنًا، كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكّن من العلم بالأشياء، وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها .

المعرفة والإبستمولوجيا: يظهر مصطلح" الإبستمولوجيا Epistomologie في اللغة الفرنسية و Epistemologyفي اللغة الإنجليزية، ويتضح علاقته بنظرية المعرفة عند تحليله لغويًا..فمصطلح Epistemologie في اللغة الفرنسية مشتق من الكلمة اليونانية Episteme التي تعني" العلم "أو" المعرفة العلمية "والمقطع "Logie" الذي يعني في أصله اليوناني (Logos)أي" نظرية"، وبالتالي فإن كلمة" إبستمولوجيا "تعني حرفيًا" نظرية العلم ."ويقدم "أندريه لالاند "تعريفاً للإبستمولوجيا يرى فيه أن هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم، والتي تعني في

أساسها دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بغية تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) وقيمتها ومداها الموضوعي.

ويرتبط بمفهوم المعرفة جدلية إمكان المعرفة والمقصود بها ومدى استطاعة الإنسان تحصيل المعرفة" الحقة ."ولقد انقسم الفلاسفة بصدد هذه الإشكالية إلى قسمين أساسيين:

-1النزعة التوكيدية اليقينية: التي يذهب أصحابها إلى إثبات قيمة العقل و قدرته على المعرفة و إمكان الوصول إلى اليقين، و بالتالي فإن العلم الإنساني لا يقف عند حد، وظهر هذا الاتجاه في فلسفة العقليين إبان القرنين السابعة عشر و الثامنة عشر.

-2النزعة الشكية: أصحاب هذا الاتجاه ذهبوا للتشكيك في إمكانية تحصيل المعرفة الصحيحة، وإن كان البعض منهم مثل ديكارت و الغزالي اعتبروا الشك منهجا أي خطوة على طريق البحث عن المعرفة الصحيحة.

العقل كأداة للمعرفة: وقد بحث الفلاسفة في المعرفة من حيث أدواتها ومصادرها، واختلفت مذاهبهم في هذه المسألة على النحو التالي :

-1المذهب العقلي:Rationalisme

يتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية في الناس جميعا، وعلى أننا نستطيع عن طريق الاستدلال العقلي المحض، و دون لجوء إلى أية مقدمات تجريبية، أن نتوصل إلى معرفة حقيقية عن طبيعة العالم.

-2المذهب التجريبي Empirisme:

اتخذ المذهب التجريبي في نظرية المعرفة طريقا يخالف طريق المذهب العقلي، إذ أكد التجريبيون أن التجربة أو الخبرة الحسية هي مصدر المعرفة، و أنكروا وجود معارف أو مبادئ عقلية مُسَبقة، وقد جاء على رأس التجريبيين المحدثين" جون لوك"

-3المذهب الحدسيIntuitionnisme :

ذهب برجسون(1859-1941) إلى أنه بالإضافة إلى العقل الذي يتوهم أنصاره أنه يقدم لنا المعرفة برمتها توجد ملكة أخرى للمعرفة، وهي من قبيل التجربة الوجدانية، سماها الحدس.

ويستخدم مصطلح الحدس بمعان عديدة:

أ- الحدس الحسي:هو الإدراك المباشر عن طريق الحواس، مثل إدراك الروائح المختلفة.

ب- الحدس التجريبي: الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب لداء المريض من مجرد المشاهدة.

ج- الحدس العقلي : الإدراك المباشر دون براهين للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عليها، مثل إدراك الزمان والمكان.

د- الحدس التنبئي: يحدث أحيانا في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة تطرأ على ذهن العالم.

-4المذهب البراجماتي Pragmatisme:

تطلق الفلسفة البراجماتية على مجموعة من الفلسفات المتباينة إلى حد ما، والتي ترتكز جميعها على مبدأ مؤداه أن صحة الفكر تعتمد على ما يؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة، وكان الفيلسوف الأمريكي" تشارلز ساندرز بيرس "هو أول من استخدم اسم البراجماتية و صاغ هذه الفلسفة .

المنطق الصوري

التصـــــــــــور و الحكم

أولاً: التصـــــــــــور :

وهــو إدراك المـــاهيـــــــة مـــن غير أن نحكـــــــم عليها بنفـــــي أو إثبات أو هو الإدراك الخالي عن الحكم.

أي: بمعنى إدراك الذهـــــن لمعنى المفـــــــــرد من غير تعـــرض لإثبات شيء له ولا لنفيه عنه، فهو تصـــــور عقلي فقط مجرداً عن أي نسبة مضافة إليه صدقاً أو كذباً.

مثال ذلك: إدراك معنى الشمس أو الفرس أو الإنسان، أو إدراك معنى اللذة أو الألم، أو معنى المرارة، ومعنى الحلاوة، ونحو ذلك.

فالتصور: هو فهم المعنى المراد به ذلك المفرد كما في الأمثلة السابقة ونحوها دون تعرض لإثبات شيء له، ولا لنفيه عنه. وكأن صورة المفرد تنطبق في الذهن لإدراك المتصور لمعناها.

والإدراك في الاصطلاح: هو وصول النفس إلى المعنى بتمامه، فإن وصلت إليه لا تمامه فهو المسمى في الاصطلاح بالشعور.

ثانياً: التصديق(الحكم): هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات أو هو علم إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات أي إثبات أمر لأمر بالفعل، أو نفيه عنه بالفعل، وهو إدراك الذهن للعلاقة القائمة بين موضوع ومحمول على سبيل النفي أو الإثبات.

مثال ذلك: الكاتب إنسان.

فإدراك معنى الكاتب فقط: علم تصور.

وإدراك معنى الإنسان فقط: علم تصور.

وإدراك النسبة بين التصورين دون الحكم بوقوعها أو عدم وقوعها: علم تصور.

وأما التصديق: فهو إدراك وقوع النسبة بالفعل، وهو إدراك كون الإنسان كاتباً بالفعل.

ويلاحظ أن تسميته جاءت من أن التصديق إما جازم أو لا، والجازم إما بغير دليل – وهو التقليد – وإما بدليل؛ فهو إما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد أولاً، وهو العلم إذن التصديق خبر، والخبر بالنظر إلى ذاته يحتمل التصديق والتكذيب، فسموه بأشرف الاحتمالين.

ويلاحظ أيضاً أن الوصول إلى التصديق لا بد فيه من أربع تصورات:

–تصور المحكوم عليه: وهو الموضوع.–تصور المحكوم به: وهو المحمول.

-تصور النسبة الحكمية من غير حكم بوقوعها أو عدم وقوعها.

تصور وقوع النسبة الحكمية بالفعل أو عدم وقوعها.

ويلاحظ أن الموضوع في اصطلاح المنطقيين هو المعروف في المعاني بالمسند إليه وفي النحو بالمبتدأ أو الفاعل أو نائب الفاعل.

والمحمول في اصطلاحهـــــــــم هو المعروف في المعاني بالمسند، وفي النحو بالخبر أو الفعل، وإنما سمي الموضوع موضوعاً لأن المحمول صفة من صفات الموضوع أو فعل من أفعاله. والصفة لا بد لها من موصوف، والفعل لا بد له من فاعل.

فالأساس الذي وضع لإمكان إثبات الصفات أو نفيها هو المحكوم عليه. ولذا سمي موضوعاً كالأساس للبنيان، وســــــمي الآخـــــــــر محمولاً لأنه كسقف البنيان لا بدله من أساس يبنى عليه.

مثال: لو قلت: (زيد عالم) أو (زيد ضارب)، فالعلم صفة زيد والضرب فعله، ولا يمكن أن توجد صفة بدون موصوف، ولا فعل بدون فاعل، فصار المحكوم عليه كأنه وضع أساساً للحكم فسمي موضوعاً، وسمي ما يسند إليه من صفات وأفعال محمولاً، لأنها لا تقوم بنفسها، فلا بد لها من أساس تحمل عليه.

ويلاحظ أن كلاً من التصور والتصديق ينقسم إلى بدهي وكسبي.

فالبدهي: هو ما لا يحتاج إدراكه إلى تأمل.

والكسبي: ما يحتاج إدراكه إلى التأمل.

فالتصور البدهي: كتصور معنى الواحد ومعنى الاثنين.

والتصديق البدهي: كإدراك أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء.

والتصور الكسبي: متّل له بعضهم بتصور الملائكة والجنة، ومن أمثلته: تشخيص الطبيب لعين المريض؛ فهو تصور له بعد بحث وتأمل ونظر.

والتصديق الكسبي: كقولك: الواحد نصف سدس الاثني عشر، وربع عشر الأربعين.

مباحث الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني والدلالات

المباحث: جمع مبحث، وهم اسم مكان بمعنى مكان البحث، والبحث: هو الفحص والتفتيش عن الألفاظ من حيث التركيب والإفراد ونحو ذلك كالكلية والجزئية... الخ.

أولاً: تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب:

الألفاظ الدالة على معان إما أن تكون مفردة أو مركبة:

اللفظ المفرد: وهو ما لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه أو: (ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وينقسم إلى الأسماء والأفعال والحروف).

فإنه إن دل بذاته دلالة مطلقة مجردة عن الزمان فهو الاسم، وإن دل بذاته دلالة مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة فهو الفعل، وإن توقفت دلالته على اقترانه بغيره فهو الحرف.

اللفظ المركب: (وهو ما قصد بجزء اللفظ الدلالة على جزء المعنى والمركب هو: (ما يدل جزئه على جزء معناه دلالة مقصودة خالصة. فخرج بقولهم: (ما دل جزؤه) ما لا جزء له أصلاً كباء الجر ولامه، وماله جزء لا دلالة له على شيء كبعض حروف زيد.

وخرج بقولهم: (على جزء معناه): ما له جزء وله دلالة؛ ولكن لا على جزء معناه كأبكم، فإن نصف الأول وهو (الأب) يدل على ذات متصف بالأبوة، ونصفه الأخير وهو (كم) يدل على سؤال عن عدد، ولكن ليس واحدٌ منهما يدل على جزء المعنى المقصود بالأبكم.

وخرج بقولهم: (مقصودة) العلم الإضافي؛ كعبد الله، فإن جزءه الأول يدل على العبد، والثاني يدل على الخالق جل وعلا، ولكن هذه الدلالة ليست مقصودة؛ لأن المقصود جعل اللفظين علماً للشخص معيناً له عن غيره من الأشخاص.

وخرج بقولهم: (خالصة): ما لو قصد في تسمية الإنسان بعبد الله مثلاً أنه متصف بالعبودية لله، فإن دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى حينئذ مقصودة لكنها غير خالصة من شائبة العلمية.

ثانياً: تقسيم اللفظ من حيث عموم المعنى وخصوصه:

تنقسم الألفاظ من حيث ما تدل عليه من المعاني إلى نوعين:

أصلي الدلالة:

وهو ما كان مستعملاً للدلالة على المعاني التي وضعت لها في الأصل.

ومثاله: لفظ الأسد حين يطلق على الحيوان المعروف، والغالب لهذا النوع من الأسماء أن يدل على المعنى الواحد باسم واحد، فإن دل على المعنى الواحد بأسماء كثيرة فإنها تسمى مترادفة، وذلك كدلالة الليث والأسد والغضنفر على نفس الحيوان المعروف

مغير الدلالة:

وتغير الدلالة إما أن يكون على سبيل النقل أو على سبيل المجاز والاستعارة أو على سبيل الاشتقاق.

واللفظ سواء كان مستعملاً في معناه الأصلي أو في غيره ينقسم بحسب عموم المعنى وخصوصه إلى قسمين

القسم الأول: جزئي:

"وهو ما يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فالذهن حين يتصوره لا يستطيع أن يجعل دلالته لأكثر من واحد.

مثاله: زيد وغيره من أسماء الأعلام والمدن والجبال ونحوها، فمعنى كل منها خاص به فحسب.

القسم الثاني: كلي:

"وهو ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فالذهن يصح له من مجرد تصوره أن يجعل معناه صادقاً على الكثيرين.

مثاله: الإنسان والحيوان والشجر ونحوها من كل ما يصح أن يصدق معناه على الكثيرين.

ويلاحظ أن الكلي ينقسم باعتبار استواء معناه في أفراده وتفاوته فيها إلى متواطئ ومشكك.

فالمتواطئ: (وهو اتحاد المعنى في أفراد) وهو أي أفراده:- (هي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها وقيل: هو الكلي الذي استوى أفراده في معناه.

مثاله: الإنسان والرجل والمرأة.

فإن حقيقة الإنسانية والذكورة والأنوثة مستوية في جميع الأفراد، وإنما التفاضل بينها بأمور أُخر زائدة على مطلق الماهية.

والمشكك: (هو ما اختلف في أفراده بالشدة والضعف وقيل: هو الكلي الذي تتفاوت أفراده في معناه بالقوة والضعف

مثاله: النور والبياض.

فالنور في الشمس أقوى منه في السراج والبياض في الثلج أقوى منه في العاج.

ويلاحظ أيضاً أن الكلي ينقسم باعتبار تعدد مسماه وعدم تعدده إلى مشترك ومنفرد:

فالمشترك: (هو ما اتحد منه اللفظ وتعدد المعنى وقيل: (اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً

مثال: العين للباصرة والجارية، والقرء للطهر والحيض.

والمنفرد: أن يكون للكلي مسمى واحد.

مثال: الإنسان والحيوان ونحو ذلك.

فالحقيقة الذهنية التي هي مسمى اللفظ واحدة، وإنما التعدد في الأفراد الخارجية.

وينقسم الكلي أيضاً باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها فيه إلى ستة أقسام:

كلي لم يوجد من أفراده فرد واحد في الخارج مع أن وجود فرد منها مستحيل عقلاً.

مثاله: الجمع بين الضدين.

كلي لم يوجد من أفراده فرد واحد في الخارج مع جواز وجوده عقلاً.

مثاله: بحر من زئبق وجبل من ياقوت.

كلي وجد منه فرد واحد مع استحالة وجود غيره من الأفراد عقلاً.

مثاله: الإله الحق خالق كل شيء ورب كل شيء والقادر على كل شيء.

كلي وجد منه فرد واحد مع جواز وجود غيره من الأفراد عقلاً. هذا ما أثبت وجوده العلماء اليوم.

مثاله: الشمس.

كلي وجدت منه أفراد كثيرة ولكنها متناهية.

مثاله: الإنسان والحيوان.

كلي وجدت منه أفراد كثيرة وغير متناهية.

مثاله: العدد

ثالثاً: النظر إلى اللفظ بحسب دلالته على المعنى:

يعرف هذا البحث عند المناطقة باسم مبحث الدلالة، والمقصود عندهم منه هو دلالة اللفظ وضعاً.

والوضع في الاصطلاح: هو تعيين أمر للدلالة على أمر، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المطابقة والتضمن والالتزام.

دلالة المطابقة:

وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ

مثاله: دلالة الرجل على الإنسان الذكر، ودلالة المرأة على الإنسان الأنثى.

دلالة التضمن:

(وهي دلالـــة اللفـــــظ على جزء من أجزاء المعنى المتـــــضمن لـــــه) ولا تكون إلا في المعاني المركبة.

مثاله: دلالة لفظ إنسان على الحيوان أو على الناطق ودلالة البيت على الجدران أو على السقف.

دلالة الإلتزام:

(وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن المعنى لازم له لزوماً ذهنياً بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك الخارج اللازم

مثاله: دلالة الأربعة على الزوجية، والزوجية في الاصطلاح: هي الانقسام إلى متساويين، ودلالة لفظ السقف على الجدار.

ويلاحظ أن هذا النوع من الدلالة يشترط فيه وضوح اللزوم الذهني بين اللفظ وما يلازمه.

رابعاً: تقسيم الألفاظ بحسب علاقة معانيها بالماهيات:

اللفظ الكلي ينقسم بحسب وظيفة معناه في تحديد ماهية الشيء الموصوف به إلى قسمين:

كلي ذاتي: (أن يكون داخلها في الذات بأن يكون جزءاً من المعنى المدلول للفظه وهو يكون معناه جزءاً أساسياً من ذات الموصوف به، أي: أن معناه يعتبر مقوماً له وجزءاً من حقيقته وجوهره، ويشمل الجنس والنوع والفصل؛ كالحيوان الناطق بالنسبة للإنسان.

كلي عرضي: (أن يكون خارجاً عن الذات بأن لم يكن جزء من المعنى المدلول للفظه وهو الذي يمثل معناه صفة عارضة لذات الموصوف، أي ليس عنصراً تلتئم منه ذاتيته، وإنما هو عارض له بعد تقويمه، وشمل العرض الخاص (الخاصة) والعرض العام. كالماشي والضاحك بالنسبة للإنسان.

وبهذا نصل إلى الكلام عن الكليات الخمس:

الجنس والنوع والفصل والعرض الخاص والعرض العام. والتي تمثل مبادئ التصورات، وهي وأمثلتها موضوع المبحث التالي.

التصورات

مبادئ التصورات

سبق أن تبين أن اللفظ الكلي ينقسم بحسب وظيفة معناه في تحديد ماهية الشيء الموصوف إلى قسمين:

الذاتي: (هو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة للإنسان وهو الذي يمثل معناه صفة عارضة لذات الموصوف، وهو ما يمثل الجواب عن السؤال بلفظة "أي" التي يسأل بها عن ما يميز المسئول عنه، ويفصله عما يشاركه ذاتياً كان أو عرضياً، والجواب ينحصر إما في العرض الخاص، أو العرض العام.

وبذلك يصل البحث إلى الكليات الخمس التي هي أقسام الذاتي والعرض، وتفصيلها على النحو التالي:

الجنس:

المقصود بالجنس عند أهل المنطق: قول كلي يقال على كثيرين مختلفين في الحقيقة يقع في جواب ما هو أو هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو. أو هو جزء الماهية الذي هو أعم منها لصدقه عليها وعلى غيرها.

مثاله: لفظ الحيوان.

فإنه يطلق على الإنسان والفرس والثور، فإن حقيقة كل من الإنسان والفرس والثور تختلف عن الآخر، ولكن يجمعها كلها أنها تندرج تحت كلمة حيوان لأنه جنسها.

ويلاحظ أن الحيوان–في هذا المثال– هو جزء من ماهية الإنسان لأن الإنسان– على قول أهل المنطق– مركب من حيوان ناطق فالحيوان جزء ماهيته الصادق بها، وكذلك الفرس والثور ونحوها.

– النوع:

قول كلي يقال على كثيرين متفقين في الحقيقة مختلفين في العدد واقع في جواب ما هو، وهو ما يترتب تحت الجنس، أو هو الكلي الذي هو تمام ماهية أفراده.

مثاله: زيد وعمرو وبكر وخالد وهند. فقولك: ما هو زيد؟ وما هو عمرو؟ وما هو بكر؟ وما هو خالد؟ وما هي هند؟ الكلمة التي تحمل على الجميع هي النوع؟ فجواب ذلك أن تقول: الإنسان لأنه القدر المشترك بين الأفراد. فالإنسان نوع، فهم متفقون في الحقيقة الإنسانية ولكن يختلف كل شخص منهم عن الآخر. ويلاحظ أن كلاً من الجنس والنوع يقع في جواب"ما هو" غير أن الجنس يطلق على كثيرين مختلفين في الحقيقة، والنوع يطلق على كثرين متفقين في الحقيقة؛ فالجنس أعم من النوع لأنه يشتمل على أنواع كثيرة.

ويلاحظ أيضاً أن الجنس قد يكون نوعاً لجنس أعلى منه مثل الحيوان "نوع" بالنسبة للجسم "جنساً"، فإن الجسم أعم من الحيوان حيث يشتمل عليه وعلى غيره كالجمادات ونحوها، وهذا الاعتبار يكون الجنس نوعاً لما هو أعلى منه وجنساً لما هو أخص منه، فإن الحيوان جنس للإنسان والفرس ونوع للجسم، وهكذا حتى ينتهي الأمر في الارتقاء وإلـــــى جنس واحـــد لا جنس فوقه، يسمى جنس الأجناس، وينتهي الأمر في الانحطاط إلى نـــوع لا نوع بعده يسمى نوع الأنواع. كيف يعتبر أصغر الأنواع نوع الأنواع؟ وإنما الذي يعتبر أكبرها هو نوع الأنواع.

الفصل: وهو القسم الثالث للذاتي:

وهو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب أي شيء هو في ذاته فهو يمثل صفة أو صفات ذاتية تفصل نوعاً عن غره من الأنواع المشتركة معه في جنس واحد، وذلك كلفظ الناطق الذي يحمل على الإنسان فيفصله عن الفرس والثور اللذين يشتركان معه في الجنس وهو الحيوانية.

ويلاحظ أن الفصل بالنسبة للنوع مقوم له، وبالنسبة للجنس مقسم له؛ فالناطق في المثال السابق داخل في تعريف الإنسان الذي هو النوع مقوم له، وفي نفس الوقت قسم من أقسام الجنس الذي هو الحيوان.

ويلاحظ أن هذه الأقسام الثلاثة من الكليات من قبيل الذاتي.

العرض الخاص (الخاصة):

كلى خارج عن الماهية مختص بها، وعى خاصا لأنه يختص بنوع واحد فقط من أنواع الجنس ويميزه عن غيره من الأنواع الأخرى

مثل: ضاحك بالنسبة لنوع الإنسان؛ فإنه يميزه عن بقية أنواع جنسه كالفرس والثور مثـــلا، وســـــــــواء وجدت صفة الضحك في كل أفراد الإنسان أم لا فإنها تميز الإنسان عن غيره وتختص به هو، وكذلك صفة الكاتب والقارئ مع أنها تختص ببعض أفراد النوع- إذ ليس كل إنسان قارئاً أو كاتبا- فإنها خاصة به دون غيره.

العرض العام:

هو الكلي الخارج عن الماهية الشامل لها ولغيرها، وعي عاما لأنه يعم أكثر في نوع واحد سواء وصفت به جملة النوع كصفة البياض بالنسبة للقطن والثلج واللبن، أو وصفت به بعض أشخاص النوع كالحركة بالنسبة للنبات والفرس والإنسان.

ويلاحظ أن معنى لفظ العرض انه ليس جزءاً في الحقيقة ولكنه من لوازم النوع.

وبهذا القدر المختصر من الكلام عن الكليات الخمس ينتهي الكلام عن مبادئ التصورات ويأتي الكلام عن مقاصد التصورات وهي والحدود والتي تعتبر الكليات الخمس بمثابة الأساس لها.

مقاصد التصورات (التعريفات)

مقاصد التصورات هي التعريفات والحدود. وأهل المنطق يعتبرون مبحث التعريف بالحد والقياس البرهاني لب المنطق وجوهره، وما عدا هذين -أعني ما أصبح مشهوراً باسم القياس المنطقي والحد الأرسطي- فهو نوع متفرع عنهما أو مكمل لهما.

ويراد من التعريف للشيء، أن يكون ذلك التعريف جامعاً لجميع أفراد ذلك الشيء بحيث لا يخرج عنه فرد، وأن يكون مانعاً لكل ما سواها من الدخول فيها.

ويلاحظ أن التعريف للشيء يقوم على:

إدراج النوع تحت جنسه، سواء كان الجنس القريب أو البعيد.

تم تمييزه بصفة جوهرية فيه أو بخاصة من خواصه.

والتعريف ينقسم إلى قسمين:

التعريف بالحد والتعريف بالرسم.

وتفصيل الكلام فيهما على النحو التالي:

أولاً: التعريف بالحد:

المراد بالحد عند أهل اللغة هو المنع أو الفصل بين شيء وآخر. والمراد بالحد عند أهل المنطق هو: (القول الدال على ماهية الشيء وإنما يكون القول دالاً على ماهية الشيء إذا كان يجمع صفاته الذاتية واللازمة على وجه يتم به تحديده وتمييزه عن غيره، وسمي الحد حداً لأنه يمنع أفراد المحدود من الخروج، ويمنع غيرها من الدخول.

والتعريف بالحد ينقسم إلى ما يكون بالحد التام وما يكون بالحد الناقص، وتفصيل ذلك كالآتي:

أولاً: الحد التام:

هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق أي تعريف الماهية بذكر المقومات الذاتية المشتركة (الجنس) والمقومات الذاتية الخاصة (الفصل) أو على وجه الدقة يقال للتعريف بالحد التام: هو ما يكون بالجنس القريب والفصل.

مثال ذلك: تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق.

فالجنس القريب: وهو مقومه الذاتي المشترك فيه مع غيره (حيوان).

والفصل: وهو مقومه الذاتي الخاص به المميز له عن غيره (ناطق).

ثانياً: الحد الناقص:

التعريف بالحد الناقص: (هو ما تألف من الجنس البعيد والفصل أو ما كان بالفصل وحده.

مثال ذلك: تعريف الإنسان بأنه جسم ناطق.

فكلمة (جسم) تمثل جنساً بعيداً للإنسان لا يدل على طبيعته على وجه الدقة.

وكلمة (ناطق) فصل مميز ذاتي يختص به وحده.

وعدم الدلالة على حقيقة المعرَّف وماهيته في ذلك المثال هو ما جعل ذلك التعريف من قبيل الحد الناقص.

وكذلك الحال إذا اكتفينا في التعريف بالفعل وحده.

ثانياً: التعريف بالرسم:

هو التعريف المؤلف من الصفات العرضية أو بعضها للشيء المعرَّف، ويسمى التعريف الوصفي أو التعريف بالرسم؛ لأنه يعرَّف الشيء بذكر خاصة من خواصه تميزه عن بقية الأشياء الأخرى، فالتعريف بالرسم: يرسم صورة ظاهرة للشيء دون الكشف عن حقيقته وماهيته.

والتعريف بالرسم ينقسم إلى التعريف بالرسم التام والتعريف بالرسم الناقص، والتفصيل كالآتي:

التعريف بالرسم التام:

وهو المؤلف من الجنس القريب والخاصة أي من مميز ذاتي مشترك مع صفة ليست جزءاً من الماهية، لكنها لازمة لها، وهي خاصة.

مثال ذلك: تعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك أو حيوان كاتب.

التعريف بالرسم الناقص :

هو التعريف المؤلف من الجنس البعيد والخاصة أو بالخاصة وحدها

مثال ذلك: تعريف الإنسان بأنه جسم كاتب أو جسم ضاحك.

فالجسم: جنس بعيد للإنسان، وكاتب –ومثلها ضاحك–: خاصة.

أو تعريف الإنسان بأنه ضاحك، فهذا تعريف بالخاصة وحدها.

شروط التعريف:

لكي يؤدي التعريف إلى الغاية المقصودة منه اشترط أهل المنطق له عدة شروط هي:

الشرط الأول: أن يكون التعريف بالحد التام المبين للماهية والكاشف عن الحقيقة.

الشرط الثاني: أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، أي جامعاً لكل أفراد غيره، ومعنى ذلك أن التعريف لا بد أن يكون مساوياً للمعرف من جهة الماصدق.

فلا يكون أعم: أي أوسع مجالاً من المعرّف.

ولا يكون أخص: أي أضيق مجالاً من المعرّف.

الشرط الثالث: أن يكون التعريف أوضح من المعرّف في المعنى لكي تتحقق الفائدة المقصودة من التعريف.

مثال ذلك: تعريف الغضنفر بالأسد؛ لأن الأسد أظهر وأوضح عند السامع من الغضنفر، ولا يجوز أن يكون التعريف مساوياً للمعرّف في الظهور أو أخفى منه.

مثال الأول: تعريف الزوج بما ليس فرداً.

الشرط الرابع: أن لا يكون التعريف بما لا يعرف إلا بواسطة الشيء المعرّف؛ لأن ذلك يدخل فيما يعرف بالدور السبقي، وهو ممتنع.

مثال ذلك: تعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهاراً، فالنهار في الحقيقة إنما يعرف بطول الشمس وليس العكس.

ويلاحظ في هذا الشرط عدم جواز إدخال الأحكام في الحدود التي أساسها التصور؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الشرط الخامس: أن لا يكون التعريف للشيء بنفسه، بمعنى تعريفه بمرادفه أو ببعضه.

مثال ذلك: تعريف الحركة بأنها هي النقلة، فالنقلة من أقسام الحركة، أو تعريف الزمان بأنه مدة الحركة؛ إذ المدة مرادفة للزمان.

الشرط السادس: أن يكون التعريف خالياً من المجاز إلا مع قرينة تعين المقصود بالتعريف، وأن يكون خالياً من الألفاظ المستعارة والغريبة والوحشية، بل يجب أن تستعمل فيه الألفاظ الواضحة المعتادة.

خلاصة:(ينبغي أن يكون التعريف جامعا مانعا في محتواه، واضحا في معناه، لا لغو فيه، ولا سلب في تعبيره)

المفهوم والماصدق

كل اسم أو حد إما أن يشير إلى موضوع أو موضوعات معينة، وإما أن يشير إلى صفة أو صفات يحتويها ذلك الموضوع أو تلك الموضوعات. والأشياء أو الموضوعات التي يشير إليها الاسم أو الحد تسمى بالماصدق. أما الصفات أو الكيفيات فتسمى بالمفهوم.

يطلق لفظ المفهوم في إصلاح المناطقة، ويراد به مجموعة الصفات والخصائص الذهنية التي يثيرها اللفظ في ذهن السامع والقارئ، أي: هو ما يفهم من اللفظ، أي: معناه.

أما الماصدق: فهو المسميات الخارجية التي يصدق عليها اللفظ، أي: أنه يدل على الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ، وهي الأشياء التي جاء هذا اللفظ ليسميها.

أو بعبارة أخرى: الماصدق يطلق على الأفراد المندرجة تحت مفهوم اللفظ، فلكل اسم أو حد إذن ناحيتان:

أ- ناحية الماصدق:

أي ناحية الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقق فيهم أو يصدق عليهم اللفظ.

ب- ناحية المفهوم:

أي مجموعة الصفات والخصائص الذهنية التي تحمل على هؤلاء الأفراد.

مثال ذلك: لفظ (معدن) فيه جانبان:

أحدهما: يدل على ذاتية المعدن أو صفاته الجوهرية التي منها تتقوم حقيقته وتتميز عن غيرها؛ وذلك جانب المفهوم؛ وهو أنه موصل جيد للحرارة والكهرباء، سهل الطَرْق والتشكيل.

وثانيهما: يدل على الأفراد أو الجزئيات التي تندرج تحت هذا المفهوم، وذلك جانب الماصدق. وهو في هذا المثال: الحديد والنحاس والرصاص والذهب... الخ.

ويلاحظ أنه يوجد نوع من العلاقة العكسية بين المفهوم والماصدق؛ فكلما زادت خصائص المفهوم قلت أفراد الماصدق، وكلما قلت خصائص المفهوم زادت عدد الماصدق.

القضايا (التصديقات)

مدخل:

تبين – مما سبق – أن التصور هو إدراك حقيقة الشيء وماهيته إدراكاً ذهنياً دون حكم عليه بصدق أو كذب.

وتبين أيضاً أن الطريق المعتمد لوصول إلى ذلك التصور عند أهل المنطق هو التعريف بالحد التام، وهو ما يعرف بالحد الأرسطي.

واشتهر عن أهل المنطق –سواء من تصريحهم أو من طريقة عرضهم لهذه المسائل وما تقتضيه– أنه لا يمكن الوصول إلى التصور النظري إلا بالحد الأرسطي.

وعلى كل حال، فالتصور يمثل الخطوة الأولى في العلوم التي ينبني عليها ما بعدها من التصديقات والاستدلالات.

وأما التصديق –كما سبق ذكره– فهو الحكم بالارتباط بين تصورين، فإذا جاء الحكم مطابقاً للواقع كان صادقاً، وإذا جاء مخالفاً للواقع كان كاذباً.

فإذا كان التصور لا يحكم فيه بصدق أو كذب، فإن التصديق لا يقوم إلا على حكم.

والحكم يحتاج في التعبير عنه إلى تركيب خبري يحتمل الصدق والكذب؛ هذا التركيب يسمى في المنطق "قضية".

هذه القضية وأقسامها وما يتعلق بها، سوف أتناولها تحت عنوان : مبادئ التصديقات.

ثم يأتي بعد ذلك الكلام عن الارتباط بين هذه "القضايا المنطقية" وصولاً إلى الاستدلال الذي يمثل المقصود الأعظم من فن المنطق كله، وهو ما أتناوله تحت عنوان: مكانة القياس المنطقي: (مقاصد التصديقات)، وهو ما يمثل الفصل الثاني من القسم الثالث.

(القضايا المنطقية)

والقضية المنطقية هي قول مؤلف يحكم فيه بنسبة شيء إلى شيء على سبيل الإيجاب أو السلب، ويسمى طرفاً للقضية حدين، وهما اللذان يحكم بنسبة أحدهما للآخر.

وتتركب القضية المنطقية –كما سبق بيانه– من الموضوع والمحمول والرابطة بينهما:

أنواع القضايا:

تنقسم القضايا من حيث تركيبها إلى الحملية والشرطية كالآتي:

أولاً: القضية الحملية:

وهي التي يحكم بها بإثبات شيء بشيء أو نفي شيء عن شيء

وتنقسم القضية الحملية من حيث الكم إلى كلية وجزئية:

فالقضية الحملية الكلية: هي التي يكون الحكم فيها واقعاً على كل أفراد الموضوع.

والقضية الحملية الجزئية: هي التي يكون الحكم فيها واقعاً على بعض أفراد الموضوع.

وتنقسم القضية الحملية من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة كالآتي:

القضية الحملية الموجبة: هي التي يكون الحكم فيها بإثبات شيء لشيء، بمعنى أن المحمول فيها يثبت صفة للموضوع.

والقضية الحملية السالبة: هي التي يكون الحكم فيها بنفي شيء عن شيء، بمعنى أن المحمول فيها يُنفى عن الموضوع.

السور في القضية الحملية:

المقصود عند أهل المنطق بكلمة "سور القضية" هو ما يدل على الكلية والجزئية فيها تشبيها له بالسور الذي يحيط بالمنـــزل.

وتعريف السور عند أهل المنطق: هو اللفظ الدال على إحاطة المحمول بجميع أفراد الموضوع أو بعضها إيجاباً وسلباً.

وبذلك ينقسم سور القضية الحملية إلى أربعة أقسام على النحو التالي:

سور كلي إيجابي: نحو (كل) و (عامة) وما شابه ذلك.

سور كلي سلبي: نحو (لا شيء) و (لا واحد) ونحوهما.

سور جزئي إيجابي: نحو (بعض).

سور جزئي سلبي: نحو (بعض ليس) و (ليس بعض).

والقضية الحملية لا بد لموضوعها من أحد أمرين:

إما أن يكون كلياً، وإما أن يكون جزئياً.

فإن كان موضوعاً كلياً فله مع السور خمس حالات:

أن يُسوَّر بسور كلي إيجابي.

أن يسور بسور كلي سلبي.

أن يسور بسور جزئي إيجابي.

أن يسور بسور جزئي سلبي.

أن يهمل من السور.

وهذا القسم بمنـــزلة الكليةالجزئية.

فأقسام القضية الحملية التي موضوعها كلي أربعة في الحقيقة؛ لأن المهملة في قوة الكلية.

وأما إن كان موضوعها جزئياً فهي التي تسمى شخصية ومخصوصة، ولها مع السور حالتان:

أن تكون موجبة: نحو (زيد قائم).

أو تكون سالبة: نحو (زيد ليس بقائم).

فتحصل أن القضية الحملية باعتبار الكيف والكم ستة أقسام:

كلية موجبة: مثال (كل إنسان حيوان).

كلية سالبة: مثال (لا شيء من الإنسان بحجر).

جزئية موجبة: مثال (بعض الحيوان إنسان).

جزئية سالبة: مثال (بعض الحيوان ليس بإنسان).

شخصية موجبة: مثال (زيد قائم).

شخصية سالبة: مثال (زيد ليس بقائم).

ثانياً: القضية الشرطية:

"ما تركبت من جزأين ربط أحدهما بالآخر بأداة شرط أو عناد".

مثال: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

والعدد إما زوج وإما فرد

إذن تتألف القضية الشرطية من قضيتين حمليتين ترتبطان بأداة ربط معينة، تسمى القضية الأولى: "مقدم"، وتسمى القضية الثانية: "تالي".

وعلى أساس الأداة التي تربط بين المقدم والتالي يختلف نوع القضية الشرطية، فهي إما شرطية متصلة، وإما شرطية منفصلة.

ويلاحظ أن تسميتها بالشرطية تمييزاً لها عن القضية الحملية التي هي مطلقة؛ لأن الحكم فيها أطلق بلا شرط أو قيد.

أما القضايا الشرطية فإن الحكم فيها يتوقف على استيفاء شرط معين، فهي مشروطة بهذا الشرط.

ويلاحظ أيضاً أن القضية الحملية التي تدخل في تركيب القضية الشرطية ينتفي كونها قضية مستقلة بارتباطها بالقضية الأخرى؛ إذ إنها تصبح مجرد جزء من قضية أكبر، هي التي يقال عنها إما صادقة وإما كاذبة.

ويلاحظ أيضاً أن القضية الحملية يكون كل طرف من طرفيها مفرداً غير مركب، بينما القضية الشرطية –كما سبق– لا بد أن يكون كل من طرفيها مركباً، ولذلك تسمى القضية الحملية قضية بسيطة، وتسمى القضية الشرطية قضية مركبة. وتفصيل الكلام على نوعي القضية الشرطية على النحو التالي:

القضية الشرطية المتصلة: هي التي يكون الحكم فيها بتعليق أحد طرفيها على الآخر، وهي قضية تتكون من قضيتين حمليتين تربط بينهما واحدة من أدوات الشرط: "إن" و "إذا" و "كلما" ونحوها، وإنما سميت متصلة لاتصال طرفيها –أي مقدمها وتاليها– صدقاً ومعية.

صدقاً: لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت لازمه.

ومعية: لأنه يلزم من وجود مقدمها وجود تاليها معه في المصاحبة والوجود.

وتنقسم الشرطية المتصلة بحسب الكيف إلى:

شرطية متصلة موجبة: مثال: كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً.

شرطية متصلة سالبة: مثال: ليس كلما كانت الشمس طلعة، كان الليل موجوداً.

القضية الشرطية المنفصلة: وهي التي يكون الحكم فيها بالتنافي والعناء أو بسلبه بين طرفيها، وهي تتكون من قضيتين حمليتين بينهما رابطة تفيد معنى الفصل والمباعدة، وتتمثل هذه الرابطة في أداة "إما".

وتنقسم الشرطية المنفصلة أيضاً بحسب الكيف إلى:

شرطية منفصلة موجبة: مثال: هذه الزاوية إما حادة وإما منفرجة.

شرطية منفصلة سالبة: مثال: ليس إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما منقسماً بمتساويين.

السور في القضية الشرطية:

أولاً: سور القضية الشرطية المتصلة:

هي كل لفظ يدل على الحكم بالمتلازم أو بعدمه في كل الأحوال والأزمان أو بعض الأحوال والأزمان، وعلى ذلك يتنوع بحسب نوع القضية.

فإن كانت الشرطية كلية موجبة: كان سورها يدل على الكم بالتلازم بين المقدم التالي في جميع الأحوال والأزمان كلفظ: كلما، ومهما، ومتى.

مثال ذلك: كلما كثر مال المرء زاد حبه للمال.

وإن كانت كلية سالبة: كان سورها هو اللفظ الدال على سلب التلازم بين المقدم والتالي في جميع الأحوال والأزمان، وهو "ليس البتة" و "ليس أبداً".

مثال: ليس البتة إذا كان الماء بخاراً كان أثقل من الهواء.

وإن كانت جزئية موجبة: كان سورها يفيد الحكم بالتلازم بين مقدمها وتاليها في بعض الأحوال والأزمان.

ويستعمل لذلك اللفظ "قد يكون".

مثال ذلك: وقد يكون إذا كان الطالب مجداً في دروسه كان ناجحاً في الامتحان.

وإن كانت الشرطية المتصلة جزئية سالبة: كان السور ما يدل على رفع التلازم بين طرفيها في بعض الأحوال والأزمان، ويستعمل لذلك "قد لا يكون" و "ليس كلما".

مثال ذلك: قد لا يكون إذا كان الطالب مجتهداً كان ناجحاً.

ثانياً: سور الشرطية المنفصلة:

يتنوع كذلك سور القضية المنفصلة بحسب أنواعها:

فإن كانت كلية موجبة؛ كان سورها اللفظ الدال على التنافي والتعاند بين طرفيها في جميع الأحوال والأزمان، وهو: "دائماً".

مثال: دائماً إما أن يكون الجو حاراً وإما أن يكون بارداً.

وإن كانت كلية سالبة: كان السور فيها ما دل على سلب التنافي والعناد بين طرفيها في جميع الأحوال والأزمان، ويدل على ذلك باللفظ: "ليس البتة".

مثال: ليس البتة إما أن يكون العدد فرداً أو غير قابل للقسمة على اثنين.

وإن كانت جزئية موجبة: كان السور ما دل على العناد بين المقدم والتالي في بعض الأحوال أو الأزمان، ويدل على ذلك باللفظ: "قد يكون".

مثال: قد يكون إما أن يكون الشيء نامياً وإما أن يكون جماداً.

وإن كانت جزئية سالبة: كان سورها اللفظ الدال على سلب العناد بين مقدمها وتاليها في بعض الأحوال والأزمان، واللفظ الدال على سلب العناد بين مقدمها وتاليها في بعض الأحوال والأزمان المستعمل لذلك : " قد لا يكون" و "وليس دائماً".

مثال: قد لا يكون إما أن يكون الشيء حيواناً وإما أن يكون إنساناً.

القياس المنطقي

المبحث الأول: تعريف القياس

المبحث الثاني : أشكال القياس

المبحث الثالث : شروط إنتاج القياس

مدخل في مقاصد التصديقات:

القياس المنطقي، وهو المقصود الأصلي من فن المنطق اليوناني، وهو الجزء الجوهري من المنطق اليوناني، وهو العمدة عند أهل المنطق تحصيل المطالب التصديقية التي هي أشرف من التصورية.

وإذا كان القياس عند أهل المنطق : "هو قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يستلزم قضية أخرى"، فإن هذا يبين أن القضايا المنطقية هي الأساس الذي ينبني عليه القياس المنطقي، والقضية المنطقية هي التركيب الخبري الذي يحتمل الصدق والكذب فهي التصديق.

والتصديق أساسه التصور والتصور لا يعرف–عند المناطقة– إلا بالتعريف بالحد التام، والحد التام يعتمد على مباحث الألفاظ وعلاقاتها بالمعاني والدلالات توصلاً إلى الكليات الخمس أساس التعريف كله.

وهكذا يتبين للباحث أن كل مسائل المنطق إنما سيقت وصيغت للوصول إلى القياس المنطقي الذي يمثل الركن الرئيسي من أركان المنطق اليوناني.

والكلام عن القياس المنطقي يتمثل في الكلام عن تعريف القياس وأشكال القياس وشروط الإنتاج في القياس الاقتراني الحملي على التفصيل التالي:

المبحث الأول : تعريف القياس

تعريف القياس عند أهل المنطق هو قول مؤلف من أقوال إذا صحت لزم عنها بذاتها لا بالغرض قول آخر غيرها اضطرار وقيل أنه: قول مؤلف من قضيتين –أو أكثر– يستلزم لذاته قضية أخرى. فخرج بقولهم: "مؤلف من قضيتين" ما ليس بمؤلف كالقضية الواحدة، وخرج بقولهم: "يستلزم لذاته قضية أخرى" ما لم يستلزم قضية أصلاً، وخرج بقولهم: "لذاته" ما استلزم قضية أخرى لا لذاته بل من أجل قضية أجنبية أو لخصوص المادة.

ويلاحظ في شرح تعريف القياس ما يلي:

أن الكلام على القياس في هذا العرض المختصر يقتصر على القياس الاقتراني الحملي. فهو اقتراني؛ لأن عناصره فيها اقتران ونتيجته في مقدمتيه بالقوة لا بالفعل، يعني بالمادة لا بالصورة والهيئة.

وهو قياس حملي؛ لأنه مؤلف من القضايا الحملية، وليس فيه من الشرطيات شيء.

أجزاء القياس تسمى مقدمات، ويقتصر فيه على مقدمتين فقط وهذا مشهور، وقد يشتمل القياس على أكثر من مقدمتين، ولكنها تؤول إلى مقدمتين: المقدمة الأولى والمقدمة الثانية.

الأجزاء التي تتألف منها مقدمتا القياس تسمى حدوداً.

لا بد في مقدمتي القياس من حد مشترك، بينما يجمع بين المقدمة الأولى والثانية، وهذا الحد المشترك يسمى الحد الأوسط، وبواسطته ينتقل الذهن من الحكم العام إلى الحكم الخاص. ولكل من المقدمتين حد يخصها تنفرد به عن الأخرى، وهما طرفا الحكم الخاص الذي ينتقل إليه الذهن وهو النتيجة، ويسمى الحد الأول في النتيجة بالحد الأصغر، وتسمى المقدمة التي تشتمل عليه بالمقدمة الصغرى، ويسمى الحد الثاني في النتيجة بالحد الأكبر، وتسمى المقدمة التي تشتمل عليه بالمقدمة الكبرى.

فقال: كل إنسان حيوان وكل حيوان حسّاس.

ينتج: كل إنسان حسّاس.

فالحد الأول ف بالنتيجة (الموضوع): كل إنسان؛ وهو الحد الأصغر، والمقدمة التي تشتمل لعيه تسمى المقدمة الكبرى، وهي: كل حيوان حسّاس.

فالمقدمة الكبرى هي التي تشتمل على محمول النتيجة، والمقدمة الصغرى هي التي تشتمل على موضوعها.

المبحث الثاني : أشكال القياس

يحدد وضع الحد الأوسط في المقدمتين أشكال القياس، والقسمة العقلية لوضع الحد الأوسط في المقدمتين لا تخرج عن أربعة أشكال:

الشكل الأول: يكون الحد الأوسط فيه: محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى.

مثال: كل إنسان حيوان وكل حيوان حسّاس. ينتج: كل إنسان حسّاس.

الشكل الثاني: يكون الحد الأوسط فيه: محمولاً في الصغرى والكبرى معاً.

مثال: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان. ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر.

الشكل الثالث: يكون الحد الأوسط فيه: موضوعاً في الصغرى والكبرى معاً (عكس الشكل الثاني).

مثال: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان كاتب. ينتج: بعض الحيوان كاتب.

الشكل الرابع: يكـــــون الحد الأوســـط فيه موضـــوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (عكس الشكل الأول).

مثال: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان. ينتج: بعض الحيوان ناطق.

المبحث الثالث : شروط إنتاج القياس

أولاً: شروط الإنتاج في القياس الاقتراني الحملي:

هناك شروط عامة لا بد منها في كل قياس لكي يكون منتجاً بالضرورة، وهناك شروط تخص كل شكل من الأشكال الأربعة للقياس.

ثانياً: الشروط العامة لإنتاج القياس:

أن يكون في كل قياس مقدمة كلية؛ لأنه لا إنتاج من جزئين.

أن يكون في كل قياس مقدمة موجبة؛ لأنه لا إنتاج من سالبتين.

لا بد أن تتبع النتيجة أخس المقدمين كماً وكيفاً، فإذا كانت إحدى المقدمتين جزئية وجب أن تأتي النتيجة جزئية، وإذا كانت المقدمتين سالبة؛ وجب أن تكون النتيجة سالبة كذلك.

ألا يستغـــــــرق في النتيجة حد لم يكن مستغرباً في مقدمته؛ بمعنى أنه لا تجيء النتيجة كلية وتكون إحدى المقدمتين جزئية

ثالثاً: الشروط الخاصة بكل شكل من أشكال القياس:

شروط إنتاج الشكل الأول:

أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية.

مثال: كل إنسان حيوان، وكل حيوان فان. ينتج: كل إنسان فان.

والضروب المنتجة لهذا الشكل أربع، هي:

كلية موجبة + كلية موجبة = كلية موجبة

كلية موجبة + كلية سالبة = كلية سالبة

كلية موجبة + جزئية موجبة = جزئية موجبة

كلية سالبة + جزئية موجبة = جزئية سالبة

شروط إنتاج الشكل الثاني:

أن تختلف مقدمتاه سلباً وإيجاباً وأن تكون الكبرى كلية.

مثال: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد حيوان. ينتج: لا شيء من الإنسان بجماد.

والضروب المنتجة لهذا الشكل أربع كذلك، هي:

كلية سالبة + كلية موجبة = كلية سالبة

كلية موجبة+ كلية سالبة = كلية سالبة

كلية سالبة + جزئية موجبة = جزئية سالبة

كلية موجبة+ جزئية سالبة = جزئية سالبة

شروط إنتاج الشكل الثالث:

أن تكون الصغرى موجبة، وأن تكون إحدى المقدمتين كلية.

ويلاحظ أن ضروب هذا الشكل المنتجة لا بد أن تكون جزئية حتى لا يستغرق حد في النتيجة م يكن مستغرقاً في المقدمة.

مثال: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ضاحك. ينتج: بعض الحيوان ضاحك.

والضروب المنتجة لهذا الشكل ستة، هي:

كلية موجبة + كلية موجبة= جزئية موجبة

كلية سالبة+ كلية موجبة = جزئية سالبة

كلية موجبة+ جزئية موجبة= جزئية موجبة

جزئية سالبة+ كلية موجبة = جزئية سالبة

كلية موجبة+ جزئية موجبة = جزئية موجبة

كلية سالبة + جزئية موجبة = جزئية سالبة

شروط إنتاج الشكل الرابع:

ألا تجتمع فيه خستان وهما (السلب والجزئية) سواء كانتا من جنسين أو من جنس واحد.

ويستثنى من هذا الشرط صورة واحدة: وهي كون صغراه جزئية موجبة وكبراه كلية سالبة.

مثال:كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان. ينتج: بعض الحيوان ناطق.

والضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة، هي:

كلية موجبة + كلية موجبة = جزئية موجبة

كلية موجبة + جزئية موجبة = جزئية موجبة

كلية موجبة +كلية سالبة = كلية سالبة

كلية سالبة +كلية موجبة = جزئية سالبة

كلية سالبة+ جزئية موجبة =جزئية سالبة

وهذه الصورة الأخيرة هي الحالة الوحيدة المستثناة من شرط اجتماع الخستين في هذا الشكل.

المنهج التجريبي في علوم المادة

مقدمة وتمهيد) نشأة العلوم التجريبية :(

والمنهج التجريبي بهذا المعنى لم يكن حديث النشأة بل يعود في جذوره إلى مفكري الإسلام ويمكن أن نذكر بعضا منهم العالم والطبيب الفيلسوف ابن سينا من خلال كتابه" القانون في الطب وأبا بكر الرازي من خلال كتاب" الحاوي "ومن كبار علماء الكيمياء" جابر بن حيان "ومن علماء الطبيعة الأجلاء الحسن بن الهيثم الذي يعد أول من طبق الرياضيات في دراسة الظواهر الطبيعية .فقد تحدث جابر بن حيان عما أسماه بالدّربة والمقصود بها اليوم التجربة واعتبارها شرطا ضروريا لقيام العلم كما تحدث عن ضرورة تحديد المعاني أو ما نسميه اليوم بتحديد المفاهيم والمصطلحات ووضع بخصوص ذلك رسالة عنوانها" الحدود."ويرفض قبول أية حقيقة تنقل عن الغير ما لم يتثبت من صحتها تجريبيا أما لحسن ابن الهيثم الذي هو من كبار علماء الطبيعة كما قلنا سابقا فقد طبق المنهج الاستقرائي في دراسة ظاهرة الانعكاس وظاهرة الانعطاف في الضوء وانتهى إلى إبطال الرأي اليوناني القائل أن الرّؤية تتم عن طريق شعاع يصدر عن العين المبصرة .وأثبت أن الأمر يتعلق بالضوء الذي له وجود في ذاته .ومن الأسس الهامة التي أقام عليها منهجه التأكيد على ضمان الأمانة العلمية والتحلي بالموضوعية ويقول" ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء."

ويعترف مفكرو الغرب أنفسهم بجهود العلماء المسلمين في البحث ومن هؤلاء جون هارمان رائل إذ يقول" كان العرب في القرون الوسطى يمثلون التفكير العلمي والحياة الصناعية العلمية الذين تمثلها في أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة، وخلافا للإغريق لم يحتقر العرب المختبرات العلمية والتجارب الصبورة."

ويقول بريفو" brifflault إن ما ندعوه علما قد ظهر في أوربا نتيجة لروح جديد في البحث وطرق جديدة في الاستقصاء... والطرق التجريبية والملاحظة والقياس، والتطورفي الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، هذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي"...

إن مثل هذه الشهادات وإن كانت تدل على جهود المسلمين في البحث العلمي إلا أنها لا تجعلنا في

غفلة عن التطورات الهامة التي حدثت منذ ذلك التاريخ في مجالات البحث العلمي فلقد أكمل الدرب رواد مبدعون من أمثال روجر بيكون وفرنسي بيكون، جون استورت مل وكلودبرنار .

خطوات المنهج التجريبي

الملاحظة :المدلول العام لكلمة ملاحظة هو أنها مشاهدة للظواهر على ما هي عليه في الطبيعة، والملاحظة كخطوة أولى من خطوات المنهج التجريبي ليست مجرد مشاهدة حية بل هي عملية هادفة يسعى من ورائها العالم إلى تحويل الظواهر من ظواهر تحدث في الطبيعة هكذا إلى حوادث علمية .ولهذا تختلف عن الملاحظة العادية- ونقصد بهذه الأخيرة تلك التي يمارسها الرجل العادي بشكل عفوي في حياته -في كون الأولى مقصودة أما الثانية فعابرة لا تثبت ولا تنفي شيئا.

ويترتب عن ذلك أن الأولى تضيف شيئا جديدا إلى العلم في حين أن الثانية لا تضيف معرفة جديدة.

والملاحظة العلمية يمكن أن تكون حسية أي تعتمد على الحواس مباشرة لمعرفة حوادث الطبيعة وهي التي تعرف بالملاحظة المباشرة.

ويمكن أن تكون ملاحظة مسلحة وهي التي يستعين فيها الملاحظ بالآلات ووسائل يقوى بها حواسه لأن الآلات تساعد على إدراك ما لا تدركه الحواس في الظواهر وفي هذا يقول كلورد برنار" لا يستطيع الانسان أن يلاحظ الحوادث المحيطة به إلا داخل حدود ضيقة، لأن القسم الأعظم منها يقع خارج نطاق حسه، فلا يقنع بالملاحظة البسيطة، بل يوسع مدى معرفته ويزيد قوة أعضائه بآلات خاصة، كما يجهز نفسه بأدوات مختلفة تساعده على النفاذ إلى داخل الأجسام لتقييمها، ودراسة أجزائها الخفية."

شروط الملاحظة:

حتى تكون الملاحظة علمية ينبغي أن تتوفر على ثلاثة شروط أساسية:

1.الموضوعية :ينبغي أن تكون الملاحظة موضوعية تنقل لنا الحوادث كما هي في الطبيعة أي أن الملاحظة ينبغي له أن يكون كآلة التصوير الفوتوغرافي ينقل لنا الظاهرة بدقة ولا يتدخل في مجرى الظاهرة.

2.الدقة :ينبغي أن لا تؤخذ الظاهرة أثناء الملاحظة على أنها بسيطة بل على العالم أن يعتقد بتداخل وتشابك الظواهر والغرض من ذلك الحرص على الملاحظة بدقة.

3.صيانة الآلات والأجهزة :مادام اللجوء إلى الوسائل التقنية شرط ضروري للبحث العلمي وهذا يعني أن الاعتماد عليها دائم ومستمر ولذا يجب على العالم أن ينتقي أدواته ووسائله بدقة كان تكون

متطورة ودقيقة وأن يخضعها للمراقبة والصيانة المستمرتين لأن أي خلل في الآلة يعني تشوه الملاحظة وهذا ما ينعكس سلبا على نتائج البحث.

الفرضية :إذا كانت الملاحظة هي نقل للظاهرة من المجال الطبيعي الخام إلى المجال العلمي لتتحول الظاهرة إلى حادث علمي فإن الفرضية هي نقل الظاهرة من المجال الحسي إلى المجال العقلي ولذا تعرف الفرضية بأنها فكرة عقلية مؤقتة أو حل مؤقت للظاهرة أو كما يقول غوبلو الفرضية قفزة نحو المجهول والفرضية حل مؤقت كما قلنا يتوقف قبوله أو رفضه على ما تؤدي إليه التجربة والفرض العلمي ضروري في البحث مثلا الفرض العلمي الذي يفسر عدم ارتفاع الماء في الأنابيب فوق 10.33 م بسبب الضغط الجوي .يقول ماخ" إن هذه الفكرة ضرورية ولولاها لما استطاع العالم أن يجرب لأن التجربة تتبع الفكرة والفكرة تعين الاتجاه العلمي وتقود المجرب فيسترشد بها في عمل التجربة "عن الفرضية مجهود عقلي يحاول وضع حد للتساؤلات التي أدى إليها الحادث المشكل. le fait problème

ويصر الكثير من فلاسفة العلم إلى إعطاء الدور الفعال للفرضية بدل الملاحظة والتجربة ومن هؤلاء كلود برنار، هنري بوانكاري وفي هذا يقول هذا الأخير" :كثيرا ما يقال يجب أن نجرب دون فكرة مسبقة وهذا غير ممكن لأنه سيجعل كل تجربة عقيمة ولو حاولنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ذلك لأن الملاحظة الخالصة ولتجربة الساذجة لا تكفيان لبناء العلم."

شروط الفرض العلمي:

حتى تكون الفرضية علمية يجب أن تتوفر على الشروط التالية:

.1أن تكون مستمدة من الملاحظة والتجربة وقد حدد كلود برنارد هذا الشرط بقوله" إن الأفكار التجريبية يمكن أن تولد إما لمناسبة ظاهرة نلاحظها، وإما إثر محاولة تجريبية، وإما كنتيجة متممة لنظرية سبق التسليم بها."

.2أن تكون الفرضية خالية من التناقض المنطقي في صياغته أي أن يصاغ في شكل قضية واضحة تكون قابلة للتحقق عن طريق التجربة المباشرة أو غير المباشرة، وفي هذا يقول باستور "إن أسمى الأفكار وأقرب الآراء احتمالا للصدق لا تصبح حقيقية واقعية إلا إذا كانت مطابقة للواقع."

.3أن لا تتعارض مع الحقائق العلمية المؤكدة، على أن هذا الشرط لا ينبغي أن يكون عائقا دون إطراد التقدم العلمي عن طريق مراجعته الدائمة.

.3التجربة :هي إحداث الظاهرة ضمن شروط اصطناعية أو هي اصطناع الظاهرة مخبريا بهدف

التحقق من الفرض إن كان صحيحا أو خاطئا أو بهدف رؤية أفضل للظاهرة ولذا تعد من أهم المراحل في البحث العلمي لقد قال بوانكاري" التجربة هي الينبوع الوحيد للحقيقة "غير أنه يجب التمييز بين تجارب رديئة وأخرى جيدة والفرق بين الأولى والثانية هو ترتيب الوقائع وتنظيمها ومرد ذلك العقل فكما أن تكديس الحجارة لا يعني بالضرورة بناء فكذلك تكديس الوقائع لا يكون علما.

والتجربة العلمية أنواع فمنها ما يتم بشكل مباشر داخل المخبر وهذه ينطبق عليها التعريف الأول ومنها ما يتم بطريقة غير مباشرة أي عن طريق الملاحظة التي تقوم مقام التجربة ونلاحظ هذا النوع بشكل جلي في ميدان علم الفلك.

مزايا التجربة :وأهمية التجربة بالنسبة للبحث العلمي تكمن في مزاياها ونذكر من هذه المزايا:

تمكن العالم من تحليل الظواهر إلى عناصرها الأولية ومكوناتها الأساسية.

تمكن من تغير شروط الظاهرة والتلاعب بها قصد الوقوف على أسبابها الحقيقية لقد عبر كوفيه عن هذا الميزة بقوله إن الملاحظ يصغى إلى الطبيعة أما والمجرب فيسألها ويرغمها على الإجابة.

تمكن من عزل الظواهر بحكم أنها توجد متداخلة ومتشابكة في الطبيعة.

أنها تسمح بتكرار الظواهر وهذا يوفر الوقت والجهد.

إحداث مركبات جديدة وهو ما نراه في الكيمياء.

الاستقراء وإشكالية تبريره:

إن الحديث عن خطوات المنهج التجريبي كمنهج بحث علمي يقوم أساسا على الاستقراء أثار جدلا حادا بين الحسيين التجريبيين وبين العقليين ويمكن صياغة الإشكال موضوع الجدل كالتالي أيهما أهم في الاستقراء العلمي الملاحظة والتجربة أم الفرضية؟ وبصيغة أخرى هل بناء الوقائع العلمية هو مجرد قراءة بارعة لهذه الوقائع من خلال الملاحظة الحسية الدقيقة أم أن المعرفة والاستقراء العلمي إبداع عقلي يتحدد من خلال الفرضيات؟

الموقف الحسي :يؤكد أنصار هذا الاتجاه أن البحث العلمي تقدم وتطور بفضل التجربة التي تعد عملية حسية خالصة ومن هؤلاء أصحاب المدرسة الانجليزية ممثلة بدافيد هيوم الذي لا يعترف إلا بنشاط الحواس كمصدر للمعرفة وبالنسبة لقيمة ما تمدنا به الحواس مثلا الحواس مثلا نجد أرنست ماخ الذي يذهب إلى التأكيد بأن الطبيعة بالنسبة للإنسان هي جملة العناصر التي تقدمها له حواسه، أي أن المصدر الوحيد للمعرفة هي الحواس، فما الأشياء إلا مجرد رموز ذهنية لمركب من الإحساسات تتمتع باستقرار نسبي لأن كل الأشياء في الطبيعة تتغير ثم أن العناصر الحقيقية في

الطبيعة ليست هي الأشياء ولكنها الألوان والأصوات، والضغوط اللمسية والأمكنة والأزمنة أي كل ما نسميه بالإحساسات.

الحجة :ويمكن أن نستنبط حجة هؤلاء من أن كل معارفنا مهما كانت معقدة ومهما كانت مجردة ونظرية تنحل إلى إحساسات تتكون بالملاحظة والتجربة إذن فالإحساس مصدر لمعرفتنا بما في ذلك العلمية.

النقد :مهما كانت قيمة الحواس ومهما كانت قيمة التجربة فإننا لا يمكن إنكار أو إهمال دور العقل إن المثال التالي يوضح ما نريد لقد ذكر كلود برنارد أن فرنسو هوبر (1831-1950) وهو عالم فيزيائي كان أعمى غير أنه ترك تجارب رائعة كان يتصورها ثم يطلب من خادمه أن يجريها، ولم تكن لخادمه أية فكرة علمية أي كأن هوبر هو العقل الموجه الذي يقيم التجربة، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره إن هذا المثال يوضح أن الاستقراء العلمي إبداع عقلي.

الاتجاه العقلي :في المقابل للاتجاه السابق يعتقد أنصار الاتجاه العقلي أن العقل أداة الخلق العلمي لقد مثل هذا الاتجاه قديما ديكارت من خلال مقولته الشهيرة أنا أفكر إذن أنا موجود ليمثل هذا الاتجاه حديثا في العلم مجموعة كبيرة من فلاسفة العلم ومنهم أنشتاين، بوانكاري.

لقد قيل" الفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها ترجع كل مبادرة"

أما ما قال أنشتاين فهو أن" :العلم هو من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكار وتصورات اختراعات بحرية"

أما بوانكاري فأكد من خلال كتاب" العلم والفرض "أن التجربة هي الينبوع الوحيد للحقيقة، هذا أمر لا يجادل فيه أحد، لكن من التجارب ما هي جيدة منها ما هي رديئة والتجارب الرديئة مهما تكاثر عددها لا تفيد وتكفي واحدة يقوم بها عالم ممتاز مثل باستور ليقضي عليها جميعا"إن التجربة الجيدة هي التي يقودها العقل ويوجهها.

النقد :صحيح أن دور العقل ينبغي أن يكون إيجابيا وفعالا في البحث العلمي غير أن هذا ليس مبررا للقول أن المعرفة العلمية والاستقراء العلمي يعود الفضل فيه للتجربة وهذا ما جعل باشلار يوضح بأن زمن التجارب الفضولية قد ولى كما أن زمن لفروض المؤقتة قد زال، إن العمل العلمي الحقيقي يدرك من خلال تبادل النصح والتوجيه بين العقلانية والواقعية ولا يمكن إقامة البرهان العلمي بدون أحدهما.

وأيا كان الصراع حول طبيعة الاستقراء ، فإن المنهج التجريبي الاستقرائي يقود في النهاية إلى تفسير الظاهرة أو الحادثة محل الدراسة غير أن السؤال المطروح هو هل التفسير العلمي هو

تفسير بالسبب أم بالقانون؟

السببية العلمية والقانون العلمي:

معنى السببية :إن فكرة السببية قديمة قدم الفكر الإنساني فلقد كان الاعتقاد أن السبب قوة خفية تحدث الظواهر والعالم الحسي يرتبط ارتباطا سببيا بهذا القوة الخفية.

غير أن هذا المفهوم لا يهمنا اليوم ولم يعد له معنى وأصبح معنى السبب في الفكر العلمي يفيد معنى العلاقات بين الظواهر أي أن السبب هو علاقة بين حادثتين وهذا هو معنى القانون إذ يقول أوغست كونت" : القانون العلمي هو العلاقة الثابتة بين مادتين أو أكثر "وقد نوه كونت بأهمية القانون العلمي كمطلب للبحث العلمي غير أن القوانين العلمية أنواع نذكر منها :

القوانين السببية :و هي القوانين التي تفيد الترابط السببي بين العلة والنتيجة،كالقول أن الماء يغلي في درجة حرارة100 م ،فهذه النتيجة تفيد الترابط السببي بين درجة الحرارة100 م و بين ظاهرة غليان الماء.

قوانين تفيد خواص و تركيب الظواهر :وتعتبر هذه القوانين وصفية تقرر خواص ظاهرة معينة ضمن شروط معينة ، فالماء مظاهرة يكون كتلة جامدة صلبة إذا كانت درجة الحرارة أقل من الصفر ويكون في حالة سائلة إذا كانت درجة حرارته أكبر من 100 إضافة إلى خواص أخرى كيميائية وفيزيائية.

قوانين تفيد ثوابت عددية :كالقول سرعة الضوء تساوي 300.000 كلم/ثا.

صياغة القانون العلمي :إذا كان القانون العلمي وليد منهج دقيق فهو يعبر عن الظواهر في شروط مثالية) كوجود الظواهر معزولة بعضها عن بعض، ولذا فمن البديهي أن نعتقد بأن القانون العلمي صيغة عقلية لا تطابق الواقع تمام المطابقة بل تضفي عليه نسبة الرجحان في التصديق والمطابقة وهذا ما يجعل القوانين العلمية متطورة قابلة للتصحيح.

يقول ميروسون" إذا توهنا أن القوانين التي نحدد صيغها تنطبق

الحتمية واللاحتمية في الفيزياء:

مقدمة :إذا كان الاستقراء العلمي يهدف إلى الكشف عن الظواهر ومعرفة أسبابها القريبة وصياغتها في شكل قوانين عامة فإن الاستقراء العلمي من جهة ثانية ينتقل فيه العالم من بعض الظواهر إلى القوانين العامة وضمانة هذا الانتقال هو مبدأ الحتمية الذي ينص على أنه متى توفرت نفس الأسباب أدت إلى نفس النتائج بشكل حتمي وضروري تبعا لنظام الكون الثابت غير أن تقدم

علم الفيزياء واقتحام عالم الذرة والنتائج المتوصل إليها جعل الكثير من فلاسفة العلم يرفضون هذا المبدأ والسؤال إلى يطرح نفسه.

هل مبدأ الحتمية ضروري فعلا في علم الفيزياء أم أنه

ليس ضروريا بل يمكن تعويضه بمبادئ أخرى؟

الاتجاه الحتمي :ظل الكلاسيكيون يعتقدون جازمين إن العلم يقوم أساسا على مبدأ الحتمية فكل الظواهر تسير بمقتضى حتمية دقيقة واعتبر لابلاس وبواسون أن الكون نفسه آلة تسير بمقتضى قوانين حتمية، ويكفي معرفة هذه القوانين حتى نتنبأ بشكل حتمي ودقيق بحدوث الظواهر قبل وقوعها وفي هذا يقول لابلاس" :لو أن عقلا تطلع في لحظة ما، على سائر القوى التي تحرك الطبيعة وعلى الحالة الخاصة بالكائنات التي تؤلفها لا بل لو كان له من السلعة ما يستطيع به أن تخضع هذه المعطيات للتحليل لاستطاع أن يلم في قاعدة واحدة بحركات أكبر الأجسام في الكون وبحركات أخف الذرات، فلا شيء يكون محلا للارتياب بالنسبة إليه ويكون المستقبل والحاضر ماثلين أمام عينية."

إن تأكيد مبدأ الحتمية في العلم ضرورة قاد إليها البحث العلمي في مراحل السابقة والهدف من ذلك ضمان الدقة المطلقة لنتائج العلم لقد قال بوان كاري" :العلم حتمي بالبداهة وهو يضع الحتميات موضوع البديهيات التي لولاها ما أمكن له أن يكون"

النقد :إذا مبدأ الحتمية ضروري في الفيزياء ويصدق أكثر في عالم الظواهر الكبيرة غير أن تقدم علم الفيزياء نفسه أفضى إلى نتائج مغايرة كما هو الحال في فيزياء الصغائر Micro physique كما أننا يجب أن نميز بين نوعين من الحتمية:أولاالحتمية العلمية التي ترفض الصدفة وتدفع الجهل.

ثانياالحتمية المطلقة الكونية :والتي تعد في حد ذاتها فكرة ميتافيزيقية تقضي على كل مبادرة إنسانية في الفهم على حد تعبير جون أولمو وهذه الأخيرة سيطرت على فيزياء القرن التاسع عشر.

اللاحتمية :في المقابل للطرح السابق توصل الكثير من الفيزيائيين إلى نتائج هزت مبدأ الحتمية ومن ذلك ما أفضت إليه بحوث" ماكس بلانك "من أن الذرة المشعة لا تصدر طاقتها بصفة منتظمة أو متصلة يمكن إخضاعها لمبدأ الحتمية،بل بصفة غير منتظمة وفي شكل صدمات.

أما الثاني فهو العلم الأمريكي هايز نبرغ الذي توصل إلى تأكيد استحالة قياس كمية حركة الجسيم داخل الذرة وتحديد موقعه في آن واحد مما يؤدي إلى استحالة التنبؤ الدقيق والحتمي بكمية الحركة والموقع في آن واحد.

ومعنى ذلك أن مبدأ الحتمية لم يعد ضروريا على الاطلاق ويجب الانتقال بالفيزياء من الحتمية إلى اللاحتمية.

النقد :

إن رفض الحتمية يؤدي مباشرة إلى الوقوع في الصدفة التي تعد تبريرا للجهل أكثر ما هي مصدر للعلم.

التركيب :قادت هذه الإشكالية في علم الفيزياء إلى اجتهادات كبيرة كان لها الأثر الإيجابي في علم الفيزياء منها:

التمييز في الحتمية بين حتمية علمية ضرورية في البحث وحتمية كونية ينبغي رفضها.

اهتدى العلماء إلى حساب الارتياب في القياسات كطريقة لتحقيق أكبر مقدار من الدقة إضافة إلى ذلك مبدأ حساب الاحتمال الذي جاء ليدعم مبدأ الحتمية.

مشكلة الحتمية والغائية في البيولوجيا:

مفهوم علم البيولوجيا الحية :يختص علم البيولوجيا بدراسة الظواهر الحية سواء كانت نباتية أم حيوانية.

خصائص الظاهرة الحية :تشترك الظاهرة الحية مع الظاهرة الفيزيائية في كونهما مادتين تشغلان حيزا من المكان، تقبلان الملاحظة والدراسة الموضوعية.

ومع ذلك فهما يختلفان إذ تتميز الظاهرة الفيزيائية بجملة من الخصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

الظاهرة الحية معقدة :تتسم الظاهرة الحية بدرجة غالية من التعقيد، يظهر ذلك في ترابطها مع غيرها من الظواهر مما يصعب عزلها ودراستها علميا وبشكل مستقل.

الظاهرة الحية حية :أي تقوم بجملة من الوظائف الحيوية وكل دراسة علمية مطالبة بدراسة الظاهرة الحية في هذا الإطار الحيوي ومن جملة الوظائف الحيوية التي تميز الظاهرة الحية :

التغذي :وظيفة حيوية تتمثل في أخذ مواد من الطبيعة وتحويلها عن طريق التمثيل أو الهضم إلى مواد قابلة للاستهلاك.

التكاثر :وظيفة حيوية تتمثل في نزوع الكائن آليا أو غريزيا في مرحلة من مراحل النمو إلى إعطاء كائن يحمل نفس المواصفات النوعية] استمرار النوع.[

النمو :وظيفة حيوية تتمثل في انتقال الكائن من مرحلة إلى مرحلة تكون مصحوبة بجملة من التغيرات والمظاهر.

التنفس :وظيفة حيوية يقوم بها الكائن الحي تتمثل في أخذ الأكسجين وطرح ثاني اكسيد الكربون أو أخذ الأكسجين الذي تستعمله لخلية في الاحتراق لإنتاج الطاقة الضرورية...
الإطراح :عملية حيوية قوامه طرح المواد التي لا يحتاجها الجسم إلى الخارج...الخ.

أسباب تأخر علم البيولوجيا وحدود التجربة فيه:
إذا عدنا إلى تاريخ البيولوجيا نجده قد تأخر في الظهور قياسا إلى علم الفيزياء ويذكر رواد هذا العلم أن الدعوة الفعلية إلى ظهور علم البيولوجيا ترتبط بالبيولوجي كلود برنار في كتابة " مدخل إلى الطب التجريبي " مع أننا نعتقد أن جهود المسلمين كانت سباقة إذا مارسوا الطب بصورة تجريبية رغم أنهم لم ينظروا لهذه الممارسة ، ومهما يكن من أمر فأسباب تأخر علم البيولوجيا كثيرة نذكر منها:
طبيعة الظاهرة الحية ذاتها.
نقص الوسائل والأجهزة.
ارتباط البيولوجيا بالخرافة .
مشكلة الحتمية والغائية في البيولوجيا:
أ (ضبط المشكلة : رغم أسباب التأخر التي طالت علم البيولوجيا إلا أن دعوة كلود برنار كانت مثمرة) دراسة بول الأرانب (في تحول علم البيولوجيا إلى علم تجريبي غير أن إمكانية التجريب هذه أدت إلى طرح المشكلة إبستومولوجية هامة هي :
كيف يمكن دراسة المادة الحية؟ بلغة أخرى هل تدرس بنفس الكيفية التي تدرس بها المادة الجامدة أم بكيفية خاصة ؟ بلغة أخرى هل تدرس الظاهرة البيولوجية في نطاق حتمي آلي كما لو كانت ظاهرة فيزيائية أم تدرس في نطاق غائي خاص ؟ يعبر البيولوجي الفرنسي كينو عن هذه المشكلة بقوله " : إن فهم أو تفسير الغائية العضوية هي المشكلة الرئيسية في البيولوجيا، وحتى في الفلسفة ، وعلى هذا الشأن ينقسم البيولوجيون إلى مدرستين تعتقد كلاهما اعتقادا راسخا في متانة دعائمها مما لا يترك أي مجال للاتفاق"
ب (الموقف الحتمي الآلي : يذهب كلود برنار إلى أن الدراسة العلمية للظواهر الحية لا يكون إلا في نطاق حتمي ذلك أن الظواهر الحية هي نفسها الظواهر الجامدة
يقول " :إن المظاهر التي تبدو في الظواهر الحية هي نفسها المظاهر التي تتجلى في الظواهر الجامدة إنها تخضع لنفس الحتمية .

إن طابع التشابه بين الظاهرة الحية والظاهرة الفيزيائية قوي ويتعلق أصلا بالمكونات الاختلاف الوحيد بينهما يظهر في درجة التعقيد الذي يعد اختلافا في الدرجة وليس اختلافا في النوع أي أن اختلاف عرض وليس جوهري هذا ما تكشفه التجربة ، ذلك أن تحليل المادة الحية يوصلنا إلى مكونات طبيعية ثم إن التفاعل الذي يتم على مستوى المادة الحية هو نفسه تفاعل كيميائي .... إلخ

النقد :يكشف هذا التوجه على نزعة علمية تطمح إلى تحقيق الدقة الملاحظة في الفيزياء غير أن هذه النزعة أخطأت أكثر من مرة فهي لم تراع خصائص الظاهرة الحية.

أخضعت الظاهرة للمنهج في الوقت الذي كان ينبغي أن يكون العكس.

وصلت إلى نتائج لم تشمل كل الظواهر الحية .

-IIالموقف الغائي:

في المقابل للطرح السابق يذهب الغائيون ذوي التوجه الحيوي إلى القول أن الظاهرة الحية من طبيعة خاصة وينبغي أن نراعي هذه الخصوصية أثناء الدراسة ومن هذه الخصوصية أثناء الدراسة ومن هذه الخصوصية نذكر أنم الظاهرة الحية تتميز بطابع من النظام والانسجام والدقة والتي تفرض دراستها في نطاق غائي.

ويضرب دونوي مثلا لذلك إذا أخذنا أنبوبا ووضعنا فيه صفين من الكرات إحداها سوداء والأخرى بيضاء في كل صف 1000 كرية فإذا حركنا الأنبوب لتختلط فإن احتمال انتظامها ضعيف يقدر بـــ $0.489-14$.

يكشف المثال أن التفاعل في المادة الحية ليس تفاعلا أعمى ولا يفسر في نطاق مبدأ الحتمية.

النقد :يصدق هذا بكل تأكيد على الظواهر الحية الأكثر تعقيدا ذلك أن نشاط الخلايا مثلا يتم في نطاق الاختصاص.ومن العبث أن نلغي الدور والوظيفة الخاصة بالخلايا غير أن المبالغة في هذا الطرح تؤدي إلى اعتبارات ميتافيزيقية تعيق العلم يقول كلورد برنارد ناقدا الاتجاه الغائي" :إن التفسير الغائي عقيم شبيه بعذراء تقدم نفسها قربانا للآلهة."

التركيب :يتجه علماء البيولوجيا اليوم إلى دراسة الظواهر الحية في نطاقين حتمي وغائي كما لو كانت الظاهرة ضمن معلم يراعي الظاهرة في حتميتها وفي غائيتها.

الموضوعية و الذاتية

ترتبط المناهج العلمية في دراسة الإنسان والظواهر الكونية بإشكالية الموضوعية والذاتية، فإذا كان الإنسان كياناً ماديًا؛ فبالإمكان رصده بشكل ماديّ برَّانيّ/ خارجيّ، أما إذا كان الإنسان كياناً مركبًا يحوي عناصر مادية ترد إلى عالم الطبيعة / المادية وعناصر غير مادية؛ فالرصد البرَّاني الموضوعي الكافي يصبح غير كافٍ. ويُشتق" الموضوع "Object من الفعل اللاتيني "أوبجباكتاري "objectary ومعناه يعارض أو يلقي أمام، المشتق من فعل" جاكري "Jacere بمعنى" يُلقى بـــ "و" أوب "Ob بمعنى ضد.

والموضوع: هو الشيء الموجود في العالم الخارجي، وكل ما يُدرَك بالحس ويخضع للتجربة، وله إطار خارجي، ويُوجد مستقلاً عن الإرادة والوعي الإنساني.
وعلى الجانب الآخر، تشتق الذات بالإنجليزية "subject" عن نفس أصل كلمةobject ، ولكن بدلاً من" أوب "Ob التي تضاف لكمة "Object" يضاف مقطع" سب "sub بمعنى تحت أو مع .وينسب الذاتي إلى الذات، بمعنى أن ذات الشيء هو جوهره وهويته وشخصيته، وتعبر عما به من شعور وتفكير، والعقل أو الفاعل الإنساني هو المفكر وصاحب الإرادة الحرة، ويُدرِك العالم الخارجي من خلال مقولات العقل الإنساني.

تُعبِّر الموضوعية عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكًا كاملاً. وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتيّ تعني الفردي، أي ما يخص شخصًا واحدًا، فإن وُصِف شخص بأن تفكيره ذاتي فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويُطلق لفظ ذاتيّ توسُّعًا على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع.
ويعتبر الذاتيّ في الميتافيزيقا رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، أما الموضوعيّ

فهو رد كل الوجود إلى الموضوع المبدأ الواحد المتجاوز للذات. أما في نظرية المعرفة، فإن الذاتية تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعيّ، فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة، أما الموضوعية فترى إمكانية التفرقة. وفي علم الأخلاق، تذهب الذاتية إلى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية؛ إذ لا توجد معيارية متجاوزة، أما الموضوعية فترى إمكانية الوصول إلى معيارية. وفي عالم الجمال، تذهب الذاتية إلى أن الأحكام الجمالية مسألة ذوق، أما الموضوعية فتحاول أن تصل إلى قواعد عامة يمكن عن طريقها التمييز بين الجميل والقبيح.

وترتبط إشكالية الموضوعية والذاتية بالمفارقة بين الظاهرة الطبيعة والظاهرة الإنسانية. فقد طغت التصوُّرات المادية التي تُوحّد بين الظاهرتين في الفلسفة الغربية، ويعود إسهام علماء مثل وليام ديلتاي (1833 – 1911) إلى محاولة التنبيه إلى أن ثمة فارقًا جوهريًا بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فقد أكد أن معرفة الإنسان من خلال الملاحظة البرّانية، وتبادل المعلومات الموضوعية المادية عنه أمر غير ممكن؛ فهو كائن ذو قصد، أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية جُوَّانية (معنى – ضمير – إحساس بالذنب – رموز – ذكريات الطفولة – تأمل في العقل) وبالتالي فهناك مناهج مختلفة لدراسة كلتا الظاهرتين. وقد قام ديلتاي بنقل مصطلح الهرمنيوطيقا – وهي مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermeneuin"بمعني يُفسِّر أو يوضِّح – من علم اللاهوت – حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنى بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة– إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية، حيث استخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث في المؤسسات الإنسانية، والسلوك الإنساني باعتباره سلوكاً تحدده دوافع إنسانية جُوَّانية يصعب شرحها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية.
وانطلاقًا من ذلك يُفرق بين التفسير والشرح. بينما يشير التفسير إلى الاجتهاد في فهم الظاهرة، وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل، يقصد بالشرح إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية، وكشف العلاقة الموضوعية بين السبب والنتيجة. ولقد انعكست إشكالية مناهج دراسة الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية على الدراسات والبحوث من حيث علاقتها بصياغة الفرضيات – هي مقولة أو تقرير مبدئي لما يعتقد أنه علاقة بين متغيرين أو أكثر، ويعكس الفرض تكهنات الباحث بالنسبة لنتائج البحث

المرتقبة. فقد اتجهت الفرضيات نحو التبسيط للظواهر الإنسانية، والإيمان بوجود معنى واحد نهائيّ صائب، يمكن الاقتراب منه إن تحلَّى الباحث بالموضوعية والحياد، والاعتقاد بأن المعرفة سلسلة مترابطة الحلقات كل حلقة تؤدي إلى التي تليها، ولا يمكن تخطِّي حلقة منها لأنها تراكمية، والاقتناع بسيادة مفهوم السببيَّة في الظواهر الإنسانية بنفس درجة صلابته في الظاهرة الطبيعية .