

وفق مقررات وزارة التربية الوطنية
والتعليم العالي وتكوين الأطر والبحث العلمي قطاع التربية الوطنية

سلسلة



الفلسفة

السنة الثانية من سلك البكالوريا

مسالك :

- العلوم الرياضية والتجريبية
- العلوم الاقتصادية والتدبير
- التكنولوجيات والفنون التطبيقية والتعليم الأصيل



www.3elmo.com

- ✓ ملخصات لمفاهيم المجزوءات المقررة
- ✓ توجيهات منهجية وتمارين تطبيقية حول صيغ
- التقويم المعتمدة في امتحانات البكالوريا

3elmo.com

إعداد الأستاذ : شوقي المصطفى

تم تحميل هذا الكتاب من
موقع : www.3elmo.com

3elmo.com

هذه الرسالة لاتعكس توجه
الموقع وهي ليست بإعلان
مدفوع، فضلا وليس أمرا إذا
أعجبك الكتاب يمكنك شراءه
من أحد المكتبات في مدينتك
بالمغرب، ثمنه فقط 20 درهم.

للإتصل بنا :

contact@3elmo.com

3elmo.com

المحتويات

* الفصل الأول : ملخصات لمفاهيم المجزوءات المقررة

المجزوءة الأولى : الوضع البشري

- تقديم المجزوءة 6
- مفاهيم المجزوءة :
- 1) الشخص 7
- 2) الغير 14

المجزوءة الثانية : المعرفة

- تقديم المجزوءة 23
- مفاهيم المجزوءة :
- 1) النظرية والتجربة 24
- 2) الحقيقة 32

المجزوءة الثالثة : السياسة

- تقديم المجزوءة 38
- مفاهيم المجزوءة
- 1) الدولة 39
- 2) الحق والعدالة 45

المجزوءة الرابعة : الأخلاق

- تقديم المجزوءة 53
- مفاهيم المجزوءة
- 1) الواجب 54
- 2) الحرية 59

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

عزيزتي التلميذة، عزيزي التلميذ

الغرض من هذا العمل التربوي المتواضع هو مساعدتكما على الاستعداد الجيد لاجتياز الامتحان الوطني للبكالوريا في مادة الفلسفة ... وسعيا لتحقيق هذا الغرض، ارتأينا أن نقدم هذا العمل في قسمين متكاملين : الأول يشتمل على ملخصات لمفاهيم المجزوءات المقررة في مادة الفلسفة للسنة الثانية من سلك البكالوريا بمسالك العلوم الرياضية والتجريبية والتكنولوجيات والعلوم الإقتصادية والتدبير والفنون التطبيقية والتعليم الأصيل ... والثاني يتضمن توجيهات منهجية وتمارين تطبيقية حول صيغ التقويم المعتمدة في امتحانات البكالوريا في مادة الفلسفة : النص للتحليل والمناقشة والقولة المرفقة بسؤال والسؤال الإشكالي المفتوح.

ونقاربا للنقل الحر في هذا العمل، وحتى تتمكنوا من استثماره بصورة إيجابية، فالمرجو منكما اتباع التوجيهات التالية :

- تابعوا دروس أستاذكم بما يجب من الجدية والمشاركة الإيجابية.
- طالعا بدقة محتويات الكتاب المدرسي، ومحتويات هذا الكتاب الموازي، وحاولا استخلاص العناصر التي يمكن أن تغنيا بها دروس أستاذكم، وتدعما بها مكتسباتكم المعرفية والمنهجية..
- حاولا في النهاية القيام بإعادة كتابة ملخصات مفاهيم المجزوءات بأسلوبكم الشخصي، مع اتخاذ هذه العملية فرصة للتمرن على الكتابة الإنشائية الفلسفية.
- واعلما أن الاستعداد الجيد للامتحان الوطني يتطلب منكما إلى جانب ضبط واستيعاب مضامين مفاهيم المجزوءات وعلاقاتها وتقاطعاتها، أن تقوموا أيضا بإنجاز أكبر قدر ممكن من التمارين لتنمية مهاراتكم في تحليل النصوص والكتابة الإنشائية الفلسفية.
- وفي الختام نأمل أن تكون قد وفقنا في تقديم عمل واضح ومفيد لكم في تدعيم مكتسباتكم المعرفية والمنهجية وتأهيلكم لاجتياز الامتحان الوطني بنجاح وعطاء جيد.

والله ولي التوفيق

الفصل الأول

ملخصات مفاهيم المجزوءات المقررة

- الوضع البشري

- المعرفة

- السياسة

- الدولة

الفصل الثاني: توجيهات منهجية وتمارين تطبيقية
حول صيغ التقويم المعتمدة في الامتحانات الوطني
للبيكالوريا:

- | | |
|-----|----------------------------------|
| 65 | 1 - توجيهات عامة |
| 66 | 2 - النص للتحليل والمناقشة |
| 79 | 3 - القول المرفقة بسؤال |
| 87 | 4 - السؤال الإشكالي المفتوح |
| 95 | 5 - نماذج من امتحانات البكالوريا |
| 104 | 6 - مواضيع للبحث والتفكير |
| 109 | 7 - ملحق منهجي |

المجزوءة الأولى : الوضع البشري

المفهوم الأساسي للمجزوءة :

I - مفهوم : الشخص .

II - مفهوم : الغير .

تقديم المجزوءة

على مستوى مقارنتنا للوضع البشري في بعده الذاتي من خلال مفهوم « الشخص » ، وفي بعده العلائقي من خلال مفهوم « الغير » ، قد نواجه صعوبات و مفارقات نابعة من التركيبية المعقدة والمتناقضة لهذا الوضع ، الذي هو من جهة وضع محكوم بشروط موضوعية تضيف عليه طابع الضرورة ، كما أنه من جهة ثانية مجال لنشاط الفاعلية الإنسانية الواعية و المبدعة التي تجعل منه وضعاً مفتوحاً على الحرية ... وهذا ما يتطلب مقارنة شمولية و مستوعبة للعلاقات المتشابكة بين مكونات الوضع البشري و أبعاده المختلفة مقارنة تنظر إلى المفهومين : الشخص و الغير بوصفهما مفهومين مترابطين جدلياً فيما بينهما ، يؤدي أحدهما إلى الآخر ، و تجمع بينهما إشكالية مركزية : الوضع البشري بين الضرورة و الحرية ، يمكن إثارتها من خلال التساؤلات التالية :

- كيف يتحدد وجود الإنسان في بعده الذاتي من خلال مفهوم « الشخص » ؟ و كيف يتحدد في بعده العلائقي من خلال مفهوم « الغير » ؟ و كيف تتشكل هوية الشخص في تفاعل مع الغير ؟
- وهل هذا الوجود الشخصي والعلائقي للإنسان محكوم بالضرورة أم هو مفتوح على الحرية ؟

المجزوءة الأولى : الوضع البشري

I - مفهوم « الشخص »

- محاور المفهوم :

- (1) الشخص والهوية
- (2) الشخص بوصفه قيمة
- (3) الشخص بين الضرورة والحرية

تقديم المفهوم :

لفظ « الشخص » في اللسان العربي من شخص شخصاً بمعنى ارتفع وظهر ... ولفظ « personne » في اللسان الفرنسي مشتق من الكلمة اللاتينية « persona » التي تدل على القناع الذي يضعه الممثل المسرحي على وجهه كي يتناسب مع الدور الذي يلعبه في المسرحية ... وهذه الدلالة اللغوية تدفعنا إلى التساؤل : هل الشخص مجرد قناع يختلف باختلاف المواقع والأدوار الاجتماعية أم أنه على خلاف ذلك يشير إلى ما هو أعمق وأسمى في الإنسان ؟ وفي السياق الفلسفي الذي يعني بنا ، يدل مفهوم « الشخص » على الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يتوفر على هوية خاصة ويحظى بقيمة أخلاقية ويعيش وفق شروط موضوعية تجعله يدرك حدود حريته ومسؤوليته ، وبهذا المعنى يكون مفهوم « الشخص » جامعاً لما هو ذاتي وما هو موضوعي ، لما هو فردي وما هو جماعي ، للثابت البنوي والمتغير التاريخي ، للضرورة والحرية ... وعن هذه التقابلات والمفارقات التي يستدعيها مفهوم « الشخص » تنشأ إشكالات يهمنا منها بالخصوص ما يلي :

- كيف يتحدد وجود الإنسان باعتباره شخصاً وما هي مقومات هويته ؟ وهل هي هوية ثابتة أم متغيرة ؟ وبعبارة أخرى : هل تقوم هوية الشخص على الوحدة والتطابق أم على التعدد والتغير ؟
- وإذا كان الإنسان يأخذ قيمة خاصة عندما ينظر إليه كشخص ، فكيف تتحدد قيمة الشخص أخلاقياً ؟ وهل تكمن قيمة الشخص في اعتباره غاية في حد ذاته أم مجرد وسيلة ؟ وهل تكون هذه القيمة الأخلاقية للشخص في وجوده الفردي المنعزل أم بالمشاركة والتضامن مع الغير ؟ وبالتالي هل للشخص قيمة أخلاقية مطلقة أم قيمة قانونية وحقوقية نسبية ؟
- وكيف يتحدد وضع الشخص الإنساني بين الضرورة والحرية ؟ هل الشخص ذات حرة أم كيان ناتج عن ضرورات وحتميات ؟ وإذا كان الشخص حراً فهل حريته مطلقة أم نسبية ومشروطة ؟

المحور الأول : الشخص والهوية :

الإشكال المركزي : ما هي مقومات هوية الشخص ؟ وهل هي هوية ثابتة أم متغيرة ؟ وبعبارة أخرى : هل تقوم هوية الشخص على الوحدة والتطابق أم على التعدد والتغير ؟

- التصورات والمواقف :

(1) موقف ر. ديكارت (1596-1650م) R. Descartes

حسب عبارة الكوجيطو الديكارتي : «أنا أشك إذن أنا أفكر» ، أنا أفكر إذن أنا موجود» فإن الفكر هو جوهر الذات الإنسانية وأساس هوية الشخص الذي متى انقطع عن التفكير انقطع عن الوجود ... ورغم تعدد واختلاف أفعال التفكير : الشك ، الفهم ، الإثبات ، النفي ، التخيل ... فإن الذات أو الأنا المفكرة تبقى واحدة وثابتة في جوهرها في نظر ديكارت الذي نجده بهذا المعنى يختزل هوية الشخص في بعدها الفكري ويجعل منها هوية فكرية أو عقلية مجردة ... [غير أن الإيجابي في هذا التصور هو أن انبثاق «الأنا أفكر» مع ديكارت يعني انطلاقا المفهوم الحديث للإنسان ، وظهور الشخص الفرد الذي يعتمد على تفكيره العقلي الحر بعيدا عن سلطة الكنيسة ووصايتها على العقول ... إنه الموقف الذي عبر عنه فيما بعد ، وبجراحة أكثر ، فيلسوف الأنوار إمانويل كانط E. Kant حيث قال : «الأنوار هي خروج الإنسان من حالة الوصاية ... حالة عجز الإنسان عن استخدام عقله ...» وما نستفيد من هذا الموقف هو ضرورة التفكير العقلي الحر في مسألة الانتماء والهوية بعيدا عن كل وصاية أو تبعية عمياء للغير ...]

(2) موقف جون لوك (1632 - 1704م) John Locke

الشخص ، حسب تعريف الفيلسوف التجريبي جون لوك ، كائن مفكر عاقل ، يملك القدرة على الرجوع إلى ذاته وتعللها وتأملها في وحدتها ومطابقتها لنفسها ، واستمرارها في الزمن . ويرى جون لوك أن الفكر أو العقل الذي يدرك به الشخص أنه هو ذاته لا يوجد بمعزل عن الإدراكات الحسية ، والعقل يولد صفحة بيضاء بدون أفكار فطرية ، ويستمد جميع أفكاره ومعارفه من التجربة الحسية ... والشخص يحافظ على وحدة هويته وبقائها في الزمن بوسيلتين : الأولى الشعور أي شعور الفرد ووعيه بأفعاله وتجارب الخاصة ... والثانية الذاكرة التي تعطي لهذا الشعور أو الوعي الشخصي امتدادا في الزمن وقدرة على ربط حاضر الشخص بماضيه ، مما يولد لديه إحساسا قويا بأن ذاته الحالية هي نفس الذات التي كانت في السابق أي نفس الذات التي تفكر في أزمنة وأمكنة مختلفة .. بهذا المعنى يتبين لنا أن هوية الشخص ، حسب جون لوك ، تتوقف على عنصرين أساسيين : الشعور والذاكرة ، فهما اللذان يمنحان الشخص شعوره أو وعيه بوحدة هويته وبقائها في الزمن .

(3) موقف أ. شوبنهاور (1788 - 1860م) A. Schopenhauer

يتساءل الفيلسوف الألماني شوبنهاور : على ماذا تتوقف هوية الشخص ؟ وينفي أن تكون هوية الشخص متوقفة على مظاهره الجسمية لأنها متغيرة ، كما يرفض الرأي الشائع الذي يربط الهوية بالشعور

والذاكرة ، لأن معطيات الشعور في تغير دائم ، وقد يمحو النسيان جوانب مهمة منها ولا يبقى محفوظا في الذاكرة إلا الحوادث الرئيسية والمواقف الهامة ... وقد نشخ ونهرم جسديا ، ويتغير شعورنا ، ويمكن بفعل تقدم السن أو المرض أو إصابة في الدماغ أن نفقد الذاكرة ، ومع ذلك يبقى عنصر ثابت فينا لا يتغير ، إنه الإرادة ، إرادة الحياة التي تفرض نفسها علينا بقوة طاغية وتشكل نواة وجودنا وأساس هويتنا .

(4) موقف لاشوليه (1832 - 1918م) Jules Lachelier

يرى لاشوليه أن افتراض وجود أنا شخصي واحد وثابت لدى الإنسان في كل فترات عمره ... هو أمر تكذبه الوقائع التالية : فالنائم مثلا قد ينتقل في أحلامه إلى أنا آخر متخيل قد يتغير عندما يستيقظ ... كما أن إصابة في الدماغ قد تشل ذكرياتنا وتجعلنا نفقد الأنا الذي كان صدى لتلك الذكريات ... وفضلا عن ذلك فبعض المرضى النفسيين ينتقلون من أنا وهمي إلى آخر ... وإذا كانت الأمثلة السابقة تدفعنا إلى الشك في وجود أنا جوهرية ثابت لدى الإنسان ، فمن أين نستمد شعورنا بهويتنا الخاصة ؟ يجيب لاشوليه مؤكدا على أن الشعور بالهوية متوقف على شرطين رئيسيين : عمل الذاكرة ودورها في ربط حاضر الشخص بماضيه ، ودوام نفس الطبع أو المزاج الشخصي ...

× ملحوظة : يمكن استدعاء موقفين هامين واردتين في المحور الأخير : الشخص بين الضرورة والحرية ، لمواصلة المناقشة في محور الشخص والهوية ، ونعني موقف سيغموند فرويد S. Freud الذي ينظر إلى البنية النفسية لشخصية الفرد وهويته على أنها بنية لا شعورية بالدرجة الأولى ، وموقف جان بول سارتر J.P. Sartre الذي ينظر إلى الشخص كوعي وحرية ومشروع ...

المحور الثاني : الشخص بوصفه قيمة :

الإشكال : كيف تتحدد قيمة الشخص أخلاقيا ؟ وهل تكمن هذه القيمة الأخلاقية للشخص في اعتباره غاية في حد ذاته أم مجرد وسيلة ؟ وهل تكون هذه القيمة الأخلاقية للشخص في وجوده الفردي المنعزل أم بالمشاركة والتضامن مع الغير ؟ وهل للشخص قيمة أخلاقية مطلقة أم قيمة قانونية وحقوقية نسبية ؟

- التصورات والمواقف :

(1) موقف أ. مونيه (1905 - 1950م) E. Mounier

حسب النزعة الشخصانية عند إمانويل مونيه ، الشخص الإنساني ليس شيئا بين الأشياء ، بل توجد لديه حياة روحية داخلية يصعب أن ننفذ إليها ، فمثلا الشخص الذي بجواري لديه إحساس فريد يجسده وبذاته لا يمكنني أن أشاركه فيه ... ولا يمكن إعطاء تعريف دقيق ونهائي للشخص لأنه ، ككائن يتميز بالإرادة والوعي والتجاوز ، في إبداع دائم لذاته ، واكتساب مستمر لسماته الخاصة وإغنائها عبر عملية تشخص لا تعرف التوقف ...

(1) موقف باروخ اسبينوزا (1632 - 1677 م) B. Spinoza

يرى اسبينوزا أنه لا وجود لحرية إنسانية مطلقة تجعل من الإنسان كائنًا أسعى من الطبيعة ... وأن حرية الشخص لا تخرج عن إطار ما تفرضه عليه الطبيعة. ويضرب اسبينوزا في هذا السياق مثال الحجرة المتحركة بسبب خارجي، والتي لو كان لها ما للإنسان من وعي وتفكير، لتوهمت مثله بأنها تتحرك بإرادتها ومجهودها، وبأنها حرة في حركتها ... نستنتج من ذلك أن الحرية الإنسانية هي مجرد وهم ناتج عن الجهل بالأسباب الموضوعية والضرورات المتحركة في أفعال الإنسان ... وإذا كان اسبينوزا في هذا السياق الأنطولوجي أو الميتافيزيقي يعطي الأولوية لمفهوم الضرورة الطبيعية على الحرية الإنسانية بالمعنى الذي يتلاءم مع نظريته في وحدة الوجود ... فإنه في فلسفته السياسية يعطي الأولوية لمفهوم «الحرية الإنسانية» ويربطه بمفهوم «التعاقد» معتبرا الحالة الطبيعية للإنسان هي حالة الحرية، والانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية بالتعاقد الاجتماعي الإرادي يعني الانتقال والتحول من الحرية الأنانية والعشوائية إلى الحرية المنظمة بشكل قانوني وأخلاقي يسمح بالتعايش السلمي مع الغير ...

(2) موقف سيغموند فرويد (1856 - 1939 م) Sigmund Freud

إن سيغموند فرويد S. Freud رائد مدرسة التحليل النفسي، سيعطي تفسيراً جديداً للنظام النفسي لشخصية الفرد يقوم على فرضية اللاشعور، أي افتراض وجود قوة نفسية لا شعورية تتحكم في معظم سلوكنا مكونة من الغرائز والرغبات المكبوتة ورواسب الطفولة التي لا يصل إليها وعينا ولكنها تعمل فعلها اللاشعوري في تفكيرنا وكلامنا وسلوكنا بوجه عام ...

وقد ميز فرويد في نظريته الثانية في النظام النفسي للشخصية بين ثلاث مستويات :

(أ) **الهو Le ça** وهو جانب فطري لاشعوري، مكون من الدوافع الطبيعية والرغبات المكبوتة. ويحكمه في نشاطه مبدأ اللذة، حيث يعطي فرويد في هذا السياق أهمية كبيرة للذة الجنسية : **La libido** ...

(ب) **الأنا Le moi** وهو جانب مكتسب من وعي الطفل التدريجي بالواقع الخارجي ومتطلباته. ويحكمه في نشاطه مبدأ الواقع ...

(ج) **الأنا الأعلى Le sur moi** الذي يعبر عن القيم الأخلاقية والحضارية للمجتمع ويحكمه مبدأ ما يجب أن يكون ... وعلى ضوء هذا التقسيم فإن سينموند فرويد يعتبر البنية النفسية لشخصية الفرد بنية لا شعورية ودينامية قائمة على الصراع الذي يخوضه الأنا باستمرار من أجل التوفيق بين الأطراف المتعارضة التي تتجاذبه : الرغبات الغريزية للهو والأوامر الأخلاقية للأنا الأعلى والضغوط الواقعية. فإن نجح الأنا في هذه المهمة التنسيقية حافظت الشخصية على توازنها، وإن فشل اختل التوازن النفسي وحصلت الاضطرابات في الشخصية ... وإن القول مع فرويد بأن الحياة النفسية للشخص هي حياة لا شعورية بالدرجة الأولى وأن مرحلة الطفولة رواسب وتأثيرات لا شعورية على شخصية الكبار وما يظهر لديهم من عقد وأمراض نفسية ... كل ذلك يعني نفي حرية الشخص في اكتسابه لشخصيته وهويته والقول بنوع من الحتمية السيكلوجية

نستنتج من ذلك كله أن للشخص قيمة روحية أو معنوية لا نهائية، لا شيء مما يعبر عنها يستنفذها ولا شيء مما يشترطها يستعبدتها... بهذا المعنى حاولت النزعة الشخصانية عند مؤيدي الإعلاء من قيمة الشخص الإنساني ورفض التشبيء له الذي فرضته التقنية والأنظمة الرأسمالية المعاصرة.

(2) موقف إمانويل كانط (1724 - 1804 م) E. KANT

الشخص الإنساني، حسب إمانويل كانط، ليس شيئاً كي نعامله كمجرد وسيلة، وليس بضاعة تقوم بسعر أو ثمن، وإنما هو ذات عاقلة تمتلك قيمة سامية لا تقدر بسعر أو ثمن، إنها الكرامة الإنسانية التي ينبغي احترامها ومعاملة أي إنسان بوصفه غاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة أو أداة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها وفق هواها ... وفي هذا المعنى يقول كانط في إحدى قواعده الأخلاقية المشهورة : « تصرف دائماً على نحو تعامل بمقتضاه الإنسانية، في شخص غيرك مثلما في شخصك، باعتبارها غاية لا مجرد وسيلة ».

(3) موقف هيغل (1770 - 1831 م) Hegel

لا يكتسب الأشخاص قيمتهم الأخلاقية، حسب هيغل، إلا حينما يمتلكون لروح شعوبهم، ويقومون عن طواعية واقتناع بتنفيذ الواجبات والالتزامات التي تفرضها عليهم الحياة الاجتماعية .. وينبغي أن لا يغيب على بالنّا في هذا السياق أن هيغل يقلص من دور الشخص الفرد، بل ومن دور الإنسانية جمعاء في التاريخ، حين يعتبر الذات الحرة والصانعة للتاريخ، ليست هي الذات الفردية ولا حتى مجموع الذوات الإنسانية، بل هي الذات الكونية التي يسميها هيغل بالفكرة المطلقة، ومن هذا المنظور لم يعد وجود الشخص الإنساني سوى وجوداً ثانوياً ملحقاً بوجود آخر مثالي مطلق ...

(4) موقف جورج غوسدورف (1912 - 2000 م) G. Gusdorf

يرى جورج غوسدورف أن مفهوم «الشخص الأخلاقي» أغنى من مفهوم «الفرد» لأن القيمة الأخلاقية للشخص لا تتحقق في مجال الوجود الفردي المنعزل، بل في إطار المشاركة والتضامن بين الناس، والانفتاح على الغير وتقبله ... وضد كل نزعة أنانية أو فردانية ضيقة تجعل الفرد يضع نفسه في تعارض مع الناس الآخرين، فإنه كما يقول غوسدورف : « على العكس من ذلك يدرك الشخص الأخلاقي أنه لا يوجد إلا بالمشاركة، فيقبل الوجود النسبي، ويتخلى نهائياً عن الاستكفاء الوهمي، إنه ينفذ بذاته على الكون، ويستقبل الغير ».

المحور الثالث : الشخص بين الضرورة والحرية :

- الإشكال المركزي : كيف يتحدد وضع الشخص بين الضرورة والحرية ؟ هل الشخص ذات حرة أم كيان ناتج عن ضرورات وحتميات ؟ وإذا كان الشخص حراً فهل حريته مطلقة أم نسبية ومشروطة ؟

- التصورات والمواقف :

لا ينبغي أن تكون هي جعل الأشخاص تابعين خاضعين بشكل أعمى لنظام أو مذهب معين. بل على المجتمع أن يعمل على ترسيخ ثقافة الاختلاف وتوفير الشروط العامة للحرية، الشروط التي تساعد الشخص على تحقيق ميوله وتطلعاته الخاصة وتجعل منه قوة مبادرة واختيار ...

خلاصات واستنتاجات :

- ضرورة الاعتماد عن كل تصور ميتافيزيقي مطلق لهوية الشخص لا يأخذ بعين الاعتبار ما يعرفه عالم الهويات من تعدد واختلاف ونسبية.
- وإن لهوية الشخص مكونات وأبعاد مختلفة : الذاكرة، الشعور، الإرادة، اللاشعور، الغير، التاريخ ... ولا يمكن اختزالها في بعد واحد.
- التعامل الأخلاقي مع الشخص الإنساني يقتضي أن تجعل منه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة.
- والشخص الأخلاقي لا يتحقق بالعزلة أو التعارض مع الغير، بل بفضل أشكال المشاركة والتضامن مع الناس، والانفتاح على الغير وتقبله.
- وإن الوضع الواقعي والتاريخي للشخص الإنساني هو وضع يجمع بين الضرورة والحرية، وحرية الشخص مشروطة بالظروف الموضوعية التي يتفاعل معها، وقيمه كشخص تكمن في مدى قدرته على الوعي بشروط وجوده ومحدداته والتعديل منها نحو مزيد من التحرر والتشخص.

3elmo.com

اللاشعورية...

بهذا المعنى تكون الفرويدية قد ساهمت في تغيير صورة الإنسان عن ذاته وأحداث قطعية مع التراث الفلسفي ذي النزعة الذاتية أو الإنسانية، الذي كان يعطي الأولوية للإنسان كذات واعية وحررة ولها كرامة... فعلى خلاف ذلك نجد الفرويدية تقلص من فعالية الذات وتعتبرها خاضعة لعمليات نفسية لا شعورية تحد من حرية الشخص الإنساني.

(3) موقف جان بول سارتر (1905 - 1980 م) T.P Sartre

لقد عارض سارتر Sartre التحليل النفسي الذي يعطي الأولوية للاشعور بشكل يحد من حرية الشخص إن لم نقل بنفيها... وعلى خلاف ذلك فإن هذا الفيلسوف الوجودي يدافع عن الحرية الإنسانية. ويصف وجود الإنسان بأنه «الوجود لذاته» (l'être pour soi). أي «الوجود السابق على الماضي». حيث ينبثق الإنسان في العالم بلا هوية ويكون في البداية غير قابل للتعريف، ثم يصنع ذاته وهويته بذاته. ويتجاوز ذاته ويمحو عليها باستمرار في حركة لا تعرف التوقف، ملقيا بنفسه نحو المستقبل وما ينبغي أن يكون. وهذا ما يجعل من الشخص الإنساني مشروعاً حراً منفتحاً على إمكانيات لا نهائية. وهذا المشروع أو الإنتاج الدائم للذات لا يتحقق في عزلة وانفصال عن الغير الذي هو، حسب سارتر، ضروري لوجود الآتيا وتهديد له في نفس الوقت ... بهذا المعنى نجد في الفلسفة الوجودية عند سارتر نزعة ذاتية ترجع بنا إلى مفهوم الإنسان كذات واعية وحررة وكمشروع ... ويعطي سارتر في هذا السياق لنزعة الذاتية معنى مزدوجاً : إنها تعني من جهة أولى أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها، وتعني من جهة أخرى أن الإنسان لا يستطيع تجاوز نطاق ذاتيته الإنسانية مادام ليس شيئاً آخر غير ما هو صانع بنفسه... ويربط سارتر في هذا السياق الحرية بالمسؤولية معتبراً الإنسان مسؤولاً ليس عن ذاته فحسب، بل وعن الإنسانية جمعاء، وعندما يختار نفسه عليه أن يختار لبقية الناس، وأن يتجه باختياراته نحو تحقيق الخير للجميع، ولا خير في نظر سارتر إن لم يكن خيراً للجميع.

(4) موقف E. Mounier (1905 - 1950 م) مونييه

يرى مونييه Mounier أن الحرية الحقيقية والفعالية للشخص الإنساني، هي حري مشروطة وليست مطلقة. إنها مشروطة بالوضع الواقعي للإنسان والظروف الموضوعية التي يتفاعل معها... وهي لا تقوم على العفوية بل على وعي الشخص بشروط وجوده ومحدداته، وسعيه المنظم والمتواصل لتغيير تلك الشروط من أجل تحقيق مزيد من التحرر والتشخص. وفي ذلك يقول مونييه : « أنا لست حراً الآن أمارس عفويتي فقط، بل أصبح حراً عندما أوجه هذه العفوية في اتجاه التحرر أي في اتجاه شخصنة العالم ونفسي». وإن مونييه في دفاعه عن الحرية الإنسانية يركز على الشخص المندمج في الجماعة اندماجاً لا يفقده حريته وخصوصيته ... وهو في هذا السياق يؤكد أن مهمة المجتمع

II - مفهوم « الغير »

المحاور :

- (1) وجود الغير
- (2) معرفة الغير
- (3) العلاقة مع الغير

تقديم المفهوم :

يحيل مفهوم « الغير » على الوضع البشري في بعده العلائقي التفاعلي، وعلى هذا المستوى تواجه تناقضات ومعارفات أنطولوجية، معرفية، قيمية (أخلاقية وحقوقية)، تتجلى في كون « الغير » هو الوجود البشري الآخر : الفردي والجماعي، المثبته والمختلف، القريب والبعيد، الصديق والعدو... والعلاقة معه في سياقها الواقعي والتاريخي هي علاقة جدلية تفاعلية، فيها الإيجاب والسلب، القبول والرفض، الحب والكراهية... ومن هذه التناقضات والمعارف التي تواجهها على مستوى علاقة الذات أو الأنا مع الغير تولد الإشكالات التالية :

- (1) على مستوى أنطولوجي : ماذا يشكل وجود الغير بالنسبة لوجود الذات أو الأنا ؟ هل وجود الغير ضروري لوجود الأنا ومكون له أم لا ؟ وبعبارة أخرى : هل وجود الغير تهديد للأنا أم شرط وجوده ؟
- (2) وعلى مستوى معرفي : هل معرفة الغير ممكنة أم مستعصية ؟ وهل تكفي معرفة الأنا للغير عند ظاهره وسلوكه الخارجي أم بالإمكان التناد إلى عالمه الداخلي ؟ وهل تقوم هذه المعرفة على مبدأ التشابه والمعاينة أم على مبدأ الاختلاف والتباين ؟
- (3) وعلى مستوى أكسيولوجي أي العلاقة مع الغير في بعده القيمي وأخلاقياته التواصل مع الغير : تكون في مواجهة الإشكال التالي : ما هي القيم التي نراهن عليها من أجل التأسيس لعلاقة إيجابية مع الغير ؟ وكيف يمكن تحويل علاقة التصادم والصراع مع الغير إلى علاقة تعايش وتسامح ومحبة ؟

- المحور الأول : وجود الغير

الإشكال المركزي : ماذا يشكل وجود الغير بالنسبة لوجود الذات أو الأنا ؟ وهل وجود الغير ضروري لوجود الأنا ومكون له أم لا ؟ وبصيغة تساؤلية أخرى : هل وجود الغير تهديد للأنا أم شرط وجوده ؟

- التصورات والمواقف :

(1) موقف ر. ديكارت R Descartes

لجد ديكارت في «أعلامه الميتافيزيقية» يتخذ من الشك المتهجي طريقا لمعرفة حقيقة الذات أو الأنا في مقابل العالم والغير. وقد خرج من شكه بهذه الحقيقة اليقينية الأولى التي تلخصها عبارة الكوجيطو Le cogito : « أنا أفكر إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود » وهو يعتبر هذه الحقيقة موضوع حدس عقلي داخلي وليست مشروطة بشيء خارجي، ووجود «الأنا المفكر» هو حقيقة يقينية أولى عند ديكارت لا تقبل الشك سواء كانت الأشياء والذوات الأخرى في هذا العالم موجودة أو غير موجودة، فيمكن أن أشك في كل شيء، بل من واجبي أن أفعل ذلك، لكن لا أستطيع أن أشك دون أن أفكر، وإن فكرت فلا بد أن أكون موجودا على الأقل كجوهر مفكر... هكذا نجد «الأنا المفكر» في تجربة الشك الديكارتي يروم إثبات وجوده وتحقيق وعيه لذاته، في عزلة واستقلال عن العالم والغير، وديكارت لا يشترط وساطة الغير للوعي بالذات أو الأنا، حيث أنه قد خرج من شكه وهو متيقن من وجوده الشخصي كجوهر مفكر، أما وجود الغير فهو افتراضي وليس ضروريا لوجود الأنا وعيه لذاته.

(2) موقف هيجل Hegel

لقد تبين لنا سابقا كيف أن التفكير العقلاني المجرد في الذات عند ديكارت يقضي الغير ولا يعتبره من شروط الوعي بالذات... وعلى خلاف ذلك فإن هيجل Hegel يعتبر وجود الغير شرطا ضروريا للوعي بالذات، وأن كل ذات ترغب في أن يعترف بوجودها من طرف ذات أخرى تواجهها. وبذلك تنشأ علاقات متوترة وصراعية بين الذات الإنسانية من أجل التنازع المتنازع الغير بحرية الذات أو الأنا... ونحن في سياق هذا الصراع البشري نكون إزاء موقفين مختلفين : موقف السيد المنتصر وموقف العبد المتهزم... والنتيجة المتطرفة لهذه التطورة الجدلية الهيكلية في إطار جدلية العبد والسيد، هي أن وجود الغير ضروري لوجود الأنا ومكون له، والأنا لا يكون أنا إلا بالعلاقة مع الغير، بحيث أن السيد لا يكون سيدا إلا بالعلاقة مع العبد الذي يعترف له بهذه السيادة، وبذلك يكون وجود الغير ضروريا لوجود الأنا وتهديدا لحرية في أن واحد.

(3) موقف سارتر Sartre

لجد الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (1905 - 1980 م) J.P Sartre في «الوجود والعدم» يعرف الغير قائلا : « إن الغير هو الآخر، أي الأنا الذي ليس هو أنا، فالغير ليس

مجرد موضوع أو شيء من أشياء العالم، بل إنه ذات أخرى أو أنا آخر يتمتع بالوعي والإرادة والحرية، وقد يشكل تهديداً لحريةتي، حيث يصف سارتر العلاقة بين الأنا والغير بأنها علاقة صراعية، وأن الغير قد يشيء ذاتي، ينظره ويحولها إلى موضوع مستلب... ولكن هذا الصراع الذي يتألف سارتر به وصفه قائلاً: «التصميم هو الأثر»، «هون لحظة ضرورية من أجل الوعي بالذات والاندفاع نحو تحقيق الحرية... حيث يقول سارتر في كتابه «الوجودية نزعة إنسانية»: «لكني أتوصل إلى حقيقة كنهية كانت حول ذاتي، لا بد لي أن أصر عبر الآخر، إن الآخر لا غنى عنه لوجودي، كما لا غنى عنه لي معرفتي بنفسي، وتوجد في هذا القول تأكيداً واضحاً على أن الأنا لا يوجد ولا يعني ذاته إلا عزلة وانفصال عن الغير، وإنما يحقق ذلك بالعلاقة والتفاعل مع الغير كوسيط ضروري للوعي بالذات، والنتيجة التي نصل إليها مع سارتر في هذا السياق هي اعتبار وجود الغير سلباً من جهة بالنسبة للذات لأنه يحد من حريتها، وإيجاباً من جهة ثانية لأنه وسيط ضروري للوعي بالذات، وبذلك يفتي سارتر مع هيجل في اعتبار وجود الغير ضرورياً لوجود الذات أو الأنا وتهديداً لحريةها في أن واحد.

4) موقف هايدغر Heidegger

يقترح علينا مارتن هايدغر Martin Heidegger مفهومين أنطولوجيين أساسيين لتعديد وجود الإنسان: مفهوم «الوجود-هنا» Dasein أي «الوجود في العالم» باعتباره من مقومات الوجود الإنساني، ومفهوم «الوجود-مع» Mitsein أي الوجود مع الغير الذي قد يشكل تهديداً لحرية الذات أو الأنا... ففي الحياة المشتركة مع الناس الآخرين قد أجد نفسي في قبضة الغير، الذي يمارس علي سلطته بشكل يجعل ذاتي تفقد قدرتها وتميزها وتذوب في الوجود الجماعي المشترك... بهذا المعنى فإن الوجود مع الغير والانغماس في الحياة الاجتماعية المشتركة، قد يجرّد ذاتي من كينونتها الخاصة ومن حريتها، ويجعلها مشابهة للذات الأخرى وخاضعة لثمنك وجود الغير.

5) موقف جيل دولوز Gilles Deleuze

ينقلنا الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز G. Deleuze نظرة نوعية من النظر إلى وجود الغير كذات أو أنا، كما كان في الفلسفة الذاتية، إلى النظر إليه كبنية Structure تجريدية من العلاقات والتفاعلات بين الذوات كأغيار، وبنية الغير تنبثق في حقل إدراكي بوصفها عالماً مستقلاً منفصلاً أمامي كي أكتشفه وأجربه. [ويجب أن لا يغيب عن بالنا في هذا السياق أن جيل دولوز يعتبر من أبرز المثقنين لفلسفة الاختلاف التي تميزت برفضها للفلسفة الذاتية من ديكارت إلى سارتر، ومحاولتها الخروج من بؤسة الفكر الغربي العقلاني المتمركز حول ذاته بشكل يقضي تجارب الغير

... يتعلق الأمر إذن بصراع بين نظرتين مختلفتين: نظرة فلسفية كلاسيكية تنطلق من مفهوم الذات وتعمل «الذاتية» تهيمن على الاختلاف... ونظرة فلسفية جديدة (فلسفة الاختلاف) تهيمن عليها من كرية الذات لتصل مساهمة لنية الاختلاف بين الأغيار في عالم بلا مركز...]

المحور الثاني: معرفة الغير

الإشكالي المركزي: هل معرفة الغير ممكنة أم مستحيلة؟ وإذا كانت ممكنة فما هي شروطها؟ وسائلها؟ وإذا كانت مستحيلة فما هي عوائقها وموانعها؟ وهل معرفة الغير ممكنة عن طريق الاستدلال بالمماثلة أي بمراقبة الغير بالذات والحكم عليه من خلال تجرّباتي الشخصية؟ وبالتالي هل تقوم معرفة الغير على مبدأ التشابه والمماثلة أم على مبدأ الاختلاف والتباين؟

«التصورات والمواقف»

1) موقف سارتر Sartre

على مستوى العلاقة المعرفية بين الأنا والغير، يؤكد سارتر أن الكيفية الوحيدة التي يمكن أن يتكشف لي بها الغير هي أن يتجلى لذاتي المارّة كـموضوع، أحاول إخضاعه لتقديراتي وأحكامي بكيفية تجعلني، كما يقول سارتر: «أنا الذي أكون الغير ضمن حقل تجريبي، ولن يكون الغير، حينئذ، سوى صورة [ذهنية]». هكذا فإن الغير بوصفه أنا آخر يتمتع بالوعي والإرادة والحرية والمسؤولية، قد يفقد كل هذه المقومات إن أنا جعلت منه موضوعاً للمعرفة... وإن العلاقة المعرفية والاجتماعية بين الأنا والغير القائمة على الصراع والتشبيه المتبادل بينهما، قد تجعل بينهما هوة عميقة لا تعبر، وعندما يستحيل معه كل تواصل بينهما على قدم المساواة، حيث أن كلا منهما يشيء الآخر ويلغيه كذات ووعي وحرية، ويحدد إمكانياته ويقتل عقوبته وتقائمه... ويقدم لنا سارتر أمثلة لتوضيح هذا التشبيه المتبادل بين الأنا والغير، منها مثال النظرة le regard، حين أكون وحدي أنتصرفت بعقوبة وحرية وأنظم أشياء العالم حول ذاتي معتبراً أني أنا المركز وأشياء العالم موضوعات لي، وما أن أنشئ إلى أن إنساناً آخر يراهنني حتى تتغير الأمور، حيث أن نظرة الغير قد تسبب لي شعوراً بالضييق والتجمل وتقيد ذاتي حريتها وتقائمه وانسجامها، بل إن نظرة الغير قد تزعج ذاتي، وأشياء لتحول ذلك كله إلى موضوع في عالم بصري وإدراكي هو... والنتيجة التي نصل إليها مع سارتر في الوجود والعدم هي أن الإنسان مقنوط به في هذا العالم ليميل عزلاً وغربة شاقة والجملة، بحيث أن ما يطفئ على علاقته المعرفية والاجتماعية مع الغير هو الصراع والتشبيه المتبادل والذي يمتنع معه كل تواصل حقيقي بين الأنا والغير، فتعجز كل ذات مستحيلة وراء قديتها الخاصة.

(2) موقف ميرلو بونتي Merleau Ponty

ونجد ميرلوبونتي في سجله مع سارتر ينتقد مثال «النظرة» عنده ميبنا ما يلي: أن نظرة الغير لا تشيئي ولا تحولني إلى موضوع مستلب، وأن نظرتي لا تشيئه ولا تحولها إلى موضوع مستلب، إلا إذا تبادلنا نظرة لا إنسانية فيها ضرب من الاستعلاء وعدم الاعتراف بالآخر، وأحس كل واحد منا بأن أفعاله عوض أن يتم تقبلها وتفهمها عبر تواصل إنساني، يتم تشيئها والنظر إليها وكأنها أفعال حشرة من الحشرات... وهذه العلاقة المعرفية والمجتمعية القائمة على الصراع والتشييء المتبادل بين الأنا والغير، بالمعنى الذي حاول إبرازه سارتر في «الوجود والعدم»، ليست في نظر ميرلوبونتي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تقوم بين الأنا والغير، بل بإمكانهما تجاوزها نحو تحقيق تواصل فعلي بينهما، وذلك عندما يعمل كل منهما على تجاوز وضعيته الأنا أفكر المتمركز حول ذاته، وموقف العقل الوضعي القائم على التحليل والتجزئ والتشييء للظواهر... ويدخلان في علاقة حوار واعتراف متبادل بينهما... ويعلق ميرلوبونتي الأمل على الاتصال الحي المباشر والحوار المباشر مع الغير، لإزالة عوائق التواصل بين الأنا والغير تدريجياً، وتحقيق ضرب من المعية الوجودية والتعاطف والمشاركة الوجدانية معه، والتعرف على حقيقته في الحدود الممكنة.

(3) موقف إدموند هوسرل Edmund Husserl

قبل سارتر وميرلوبونتي كان إدموند هوسرل مؤسس المدرسة الفينومينولوجية أو الظاهرية يرى أن الوعي لا يوجد بدون قصدية وتصويب نحو موضوع ما، وعندما تكون الحركة القصدية للوعي متجهة نحو معرفة الغير، فإن الأمر يتعلق بإدراك ذات أخرى تشبهني وتختلف عني، ذات لها جسم مثل جسمي ونفس مثل نفسي، ولكن تجربتها تختلف عن تجربتي، ولا ينكشف معنى تجربة الغير لذاتي على نحو مباشر، ولكن بإمكانني الوصول إلى حقيقة ذلك المعنى بواسطة تجربة التوحد الحدسي بالغير، فيصبح هو أنا وأنا هو، وأبني معه عالم وعي مشترك... ويسمى هوسرل هذه التجربة بتجربة «التحن» أو «البينداية». [يتبين لنا في النهاية أن المنهج الفينومينولوجي الذي اقترحه هوسرل لمعرفة الغير وفهم الظواهر الإنسانية، ليس منهجاً استنباطياً، كما أنه ليس بمنهج استقرائي تجريبي، وإنما هو منهج يقوم على الاستبطان والحدس، ونجد لهذا المنهج الفينومينولوجي تجسيدا واضحا في المنهج التفهيمي في العلوم الإنسانية عند فيلهلم دلتاي W. Delthey وماكس فيبر Max Weber

(4) موقف غاستون بيرجي Gaston Berger

يرى غاستون بيرجي أن لكل إنسان تجربة وجودية حميمية خاصة به وغير قابلة للإدراك من طرف الغير، فأنا مثلا لا أستطيع أن أفرح أو أحزن، أن أحب أو أكره، أن أحيأ أو أموت عوض الآخر... فتجربتي الذاتية ليست هي نفس تجربته، وكل واحد منا يعيش سجين عالمه الداخلي الحميمي ووحيدا فيه، ومحكوم عليه ألا يشبع أبدا رغبته في التواصل مع الغير، تلك الرغبة التي لا تتخلى عنها أبدا... هكذا فالنتيجة التي نصل إليها مع غاستون بيرجي هي أن معرفة الغير لعالمي الداخلي الحميمي هي معرفة غير ممكنة، وعالم الغير الداخلي هو بدوره منفلق أمامي بقدر انغلاق عالمي الداخلي أمامه...

(5) موقف نيكولا مالبراناش Nicolas Malbranche

إذا كان الغير بشرا مثلنا، فهل معرفته ممكن عن طريق الاستدلال بالمماثلة، أي مماثلة الغير بالذات والحكم عليه من خلال تجربتي الذاتية؟ يجيبنا مالبراناش عن هذا التساؤل ميبنا أن معرفة الأنا لذاته هي معرفة حدسية مباشرة ويقينية، أما معرفة الأنا للغير فهي ليست مباشرة أو يقينية، بل قائمة على الظن والتخمين... لأن أفكارنا وإحساساتنا ليست هي نفس أفكار وإحساسات الغير، وأنا كما يقول مالبراناش: «أكون مخطئا إن أنا حكمت على الآخرين من خلال ذاتي...» وبالتالي فمعرفة الغير عن طريق الاستدلال بالمماثلة، أي مماثلة الغير بالذات والحكم عليه من خلال تجربتي الذاتية، هي معرفة غير ممكنة لأن أفكار الناس وعواطفهم وميولهم مختلفة.

* وسواء اعتبرنا معرفة الغير ممكنة كما يدعي هوسرل وميرلوبونتي أو ممتنعة كما يدعي سارتر وبيرجي... فإن العلاقة مع الغير أغنى وأعقد من أن تختزل إلى مجرد علاقة معرفية، وهي في الحقيقة علاقة مركبة: فكرية، وجدانية، عاطفية، أخلاقية، اقتصادية، سياسية... الخ، كما تتسم هذه العلاقة بالتنوع والاختلاف بتنوع واختلاف أوجه الغير إلى غير قريب أو صديق، وغير بعيد أو غريب...

المحور الثالث: العلاقة مع الغير

الإشكال المركزي: كيف تعيش الذات أو الأنا تجربة العلاقة مع الغير واقعا؟ وهل العلاقة مع الغير في أساسها هي علاقة صراعية أم تكاملية؟ هل تقوم على الصداقة والتآزر أم على الغرابة والتنافر؟ وما هي القيم التي يمكن أن نراهن عليها من أجل التأسيس لعلاقة إيجابية مع الغير؟

- التصورات والواقف :

يمكن التمييز في هذا السياق الإشكالي بين موقفين مختلفين: الأول يقدم لنا الوجه الإيجابي للعلاقة مع الغير حين تكون قائمة على الصداقة والقرية، والثاني يقدم لنا الوجه السلبي للعلاقة مع الغير حين تكون قائمة على الصراع من أجل الهيمنة:

1) مفهوم الصداقة، عند أرسطو Aristotle وكانت Kant

« إن العلاقة مع الغير حين تكون إيجابية نسميها «صداقة»، وتجد أرسطو في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يبحث في معنى الصداقة كقيمة أخلاقية ومدنية، ويميز بين ثلاثة أنواع من الصداقة: صداقة المنفعة وصداقة التمتع وصداقة الفضيلة. ويبين أنه في الصنفين الأولين (صداقة المنفعة وصداقة التمتع) يجب الإنسان لا شخص الصديق بل ما يعود عليه من هذا الصديق من منفعة ومتعة. والصداقات من هذا القبيل دنيئة وأمية تقتضي بانتفاء الحاجة، وصداقة الفضيلة هي الصداقة الحقة لأنها تقوم على حب الخير لذاته والجمال لذاته أولاً ثم للأصدقاء ثانياً. لذلك تدوم وتبقى... والصداقة الحقة صداقة الفضيلة دائمة، وتوحد بين الناس لما بقيت لديهم. في رأي أرسطو، حاجة إلى عدالة قضائية أو محاكم.

« وبعد أن سطو نجد في الفلسفة الأخلاقية عند إيمانويل كانت E. Kant تعريفاً للصداقة في صورها المثلى بأنها: «الاتحاد بين شخصين يتبادلان نفس مشاعر الحب والاحترام». إنها علاقة ثبيلة تشكل مثلاً للتعاطف والتواصل بين الناس، وهي لا تقوم على منافع مباشرة ومتبادلة، بل يجب أن تقوم على أساس أخلاقي خالص يمثل في توفير الإرادة الإنسانية الحرة والطيبة التي تتجه عن طواعية نحو القيام بالواجب الأخلاقي نحو الصديق كما يقتضيه العقل. احتراماً للواجب نفسه، واحتراماً للشخص الصديق وجعله غاية في حد ذاته وليس وسيلة لتحقيق المنفعة أو التمتع...»

2) مفهوم القرية عند أوجست كومت A. Comte

تجد الفيلسوف وعالم الاجتماع الوضعي الفرنسي أوجست كومت يبيننا إلى أن فضل الإنسانية علينا عظيم، الفضل الذي تلقيناه بواسطة الآباء، وفاعلين آخرين لا نعرف الكثيرين منهم... وإذا كنا نحيا بفضل الغير فطيناً أن نرد بالمثل وأن نحيا أيضاً من أجل الغير، إنها فضيلة «القرية». باعتبارها نكراناً للذات وتصحية من أجل الغير، وهي الكفيلة بثبت مشاعر التحية والتعاطف بين الناس، فتجد الإنسانية غايتها الكبرى في نشر قيم العدل والعلم والتضامن والاستقرار في العالم...

3) مفهوم القرية، عند جوليا كريستفا J. Kristeva

يقال لفظ «الغريب L'étranger» في التمثيل الاجتماعي، على الإنسان البعيد عن وطنه، وعثر

العنصر الأجنبي الدخيل على الجماعة... والواقع أن الجماعات البشرية تحمل في ذاتها، بحكم اختلافاتها وتناقضاتها وصراعاتها الداخلية، غريبها الحيواني قبل أن يدخل إليها غريب أجنبي برأى، وهذا ما عبرت عنه جوليا كريستفا بقولها: «إن الغريب يسكننا على نحو غريب، فالغربة لا توجد فقط على مستوى العلاقة مع الغير البعيد الخائف لنا عرقياً وثقافياً ودينيّاً... بل هناك أيضاً غربة داخلية جوانية فيما تمثل في الكونيات اللاشعورية للذات (اللاشعور النفسي الفردي ومن وراءه اللاشعور المجتمعي الثقلي) وما يوجد من اختلافات وتناقضات داخلية وتفرقات في الذات الفردية والجماعية... وإذا كان لابد من العمل على التخلص من هذه الغربة الداخلية الجوانية لكي تسترجع الذات وحدتها وانسجامها وقوتها... فإنه في المقابل، ينبغي أن يكون موقفنا من الغير البعيد الخائف لنا عرقياً وثقافياً وحضارياً... ليس هو موقف التبدد والإقصاء والتعرب والعداء... بل هو موقف الحوار والتسامح والاحترام.

4) العلاقة الصراعية مع الغير في جدلية العبد والسيد عند هيجل Hegel حسب شرح وتعليق ألكسندر كوجيف A. Kojève

رأينا سابقاً الوجه الإيجابي للعلاقة مع الغير، حين تكون علاقة إنسانية قائمة على الصداقة والقرية واحترام الغير واحترام حقوقه وحرياته... أما الوجه السلبي للعلاقة مع الغير، حين تكون علاقة قائمة على الصراع من أجل فرض الهيمنة... فتجد له صورة تشخيصية واضحة في جدلية العبد والسيد عند هيجل. وفي هذا السياق نجد أن ألكسندر كوجيف A. Kojève، الذي يعتبر من كبار شراح الفلسفة الهيجلية، يستلج من قراءته لجدلية العبد والسيد عند هيجل، أن العلاقة مع الغير ليست علاقة قائمة على الصداقة، ولا على الشفقة، وإنما هي دائماً علاقة صراع من أجل نيل الاعتراف وفرض الهيمنة. صراع يؤدي إلى منتصر ومنهزم، سيد وعبد. وبذلك يكون التاريخ البشري «تاريخ تفاعل السيادة والعبودية».

وبعد جدلية العبد والسيد عند هيجل، نجد أيضاً عند سارتر Sartre في «الوجود والعدم» صورة سلبية للعلاقة مع الغير، وحديثاً عن أنا فردي فاشل في تواصله مع الغير، وعلاقته العرفية والمجتمعية مع الغير هي علاقة تشييبية وصراعية جمعية كما تدل على ذلك العبارة الشهيرة عند سارتر «الجميع هو الآخرون».

* خلاصات واستنتاجات :

- إن وجود الغير ضروري لوجود الأنا ويمكن له، بحيث يتعدد وجود الإنسان كوجود علائقي اجتماعي متوقف على الغير.

المجزوءة الثانية : المعرفة

I - المفاهيم : I - النظرية والتجربة

II - الحقيقة

تقديم المجزوءة

إن كل وضعية معرفية تتطلب وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة. تقوم بينهما علاقة تفاعلية جدلية يتولد عنها شكل من أشكال المعرفة. وتتعدد أشكال المعرفة وتختلف بتعدد الاختلاف مواضيعها ومناهجها وشروط بنائها... وعلى مستوى المعرفة العلمية، إذا كان الإنسان في العلوم الدقيقة (الرياضيات والعلوم الطبيعية...) مجرد ذات عارفة، فإنه في العلوم الإنسانية (علم النفس و علم الاجتماع و علم التاريخ) يصبح هو موضوع المعرفة. وسواء كان موضوع المعرفة العلمية هو الطبيعة أو الإنسان، فإن القصد أو الرهان واحد. ألا وهو السعي إلى تحقيق الموضوعية العلمية التي تقرّبنا من الحقيقة أكثر... و سنعالج الإشكالات الفلسفية و الإستعمولوجية التي تطرحها علاقة الذات بالموضوع في المعرفة العلمية من خلال دراستنا لعلاقة النظرية بالتجربة في العلوم التجريبية. لتستل بعد ذلك إلى النظر في علاقة المعرفة بالحقيقة، باعتبار مشكلة الحقيقة من الإشكالات الأساسية في الفلسفة، و الإشكالية التافهة لتفاهيم هذه المجزوءة هي: المعرفة العلمية والحقيقة بين الذاتية والموضوعية وبين النسبي والطلق، و يمكن تفكيك هذه الإشكالية وإبراز عناصرها الأساسية من خلال إثارتنا للمسائل التالية:

- كيف ترتبط النظرية بالتجربة في العلوم التجريبية؟
- وما هي خصائص العقلانية العلمية التجلية في بناء النظريات وإجراء التجارب العلمية؟
- وبماذا تتميز العقلانية المعاصرة عن العقلانية العلمية الكلاسيكية؟
- وإذا كان الهدف التوحي من المعرفة هو بلوغ الحقيقة، فكيف تتعدد الحقيقة ومعاييرها بين الذاتية والموضوعية وبين العقل والتجربة وبين الوحدة والتعددية وبين الطلق والنسبي...؟ وألا يؤدي تطور العلوم إلى إنكار قيام حقيقة مطلقة ونهائية؟

- وأن الغير وسيط ضروري لمعرفة الذات، حيث أن الإنسان يرى عبوس نفسه بعبوس الآخرين.
- وأن اضطراب أو شكك أو تراجع في العلاقة مع الغير، قد تكون له انعكاسات سلبية على الذات.
- والكثير من الأعراض النفسية التي تصيب الذات قد ترجع إلى التثقل في التواصل مع الغير.
- وأن الموقف الذي يجب اتخاذه من الغير الذي يخالفنا الرأي والاعتقاد، ليس هو موقف العداء والإقصاء، بل موقف الحوار والتسامح والاحترام... بحيث ينبغي احترام حقوق الغير وعلى رأسها حق الغير في الاختلاف عنا.
- وإذا كان الحوار الحي المباشر هو أفضل طريق لمعرفة الغير والتفاهم معه... فإن الحوار يكون عادلاً أو ديمقراطياً إذا لم يستهدف ذواتنا في الغير أو العكس، بل يساعد كلا منهما على الاحتفاظ بهويته واختلافه واستقلاليته...

مجزوءة المعرفة

I - النظرية و التجربة

المحاور :

(1) التجربة والتجريب

(2) العقلانية العلمية

(3) معايير علمية النظريات العلمية

تقديم المقبول :

لا يترك العلماء نتائج أبحاثهم متناثرة، بل يحاولون تجميعها في نظام فرضي استنباطي سهل تداولها في الوسط العلمي. هذا النظام المعرفي هو ما ندعوه «النظرية العلمية». وقد كانت النظرية في العلم القديم عند اليونان معرفة تأملية منفصلة عن التجربة... وأدى ازدهارها العلوم التجريبية في العصور الحديثة إلى ربط النظرية بالتجربة أو التجريب العلمي... حيث أن النظرية الفيزيائية اليوم هي نسق من القضايا والنتائج المستنبطة من عدد من المبادئ بطريقة منطقية رياضية، وغايتها أن تمثل وبصورة دقيقة مجموعة من القوانين التجريبية... وحول علاقة النظرية بالتجربة يهمنا أن نثير ونناقش الإشكالات الالستمولوجية التالية :

- ما الفرق بين التجربة والتجريب ؟ وما هي شروط التجريب العلمي وحدوده ؟ وهل يمكن أن يوجد تجريب علمي بدون فرضية نظرية توجهه ؟ وبالتالي كيف تتفاعل النظرية مع التجريب في مجال العلوم التجريبية ؟

- وهل منيع النظرية هو التجربة أم العقل ؟ وما هو بالتالي وضع العقل بالنسبة لبناء النظرية في العلوم التجريبية ؟ ما هو الدور الذي يلعبه العقل الرياضي في بناء النظرية الفيزيائية مثلا ؟ وما هي خصائص العقلانية العلمية وحدودها ؟ وبماذا تتميز العقلانية العلمية المعاصرة عن النزعتين العقلانية والتجريبية الكلاسيكيتين ؟

- وما هي معايير علمية النظريات العلمية ؟ وما هي مقاييس صلاحيتها ؟

المحور الأول : التجربة والتجريب

الإشكال : إذا كانت المعرفة العامة تبنى انطلاقا من التجربة العادية بوصفها انطباعا حسيا بسيطا... فإن المعرفة العلمية تتأسس على التجربة العلمية أو التجريب العلمي الذي يتوخى الدقة

والموضوعية في اختبار الفروض المقترحة لتفسير الظواهر المدروسة... فما الفرق بين التجربة والتجريب ؟ وما هي شروط التجريب العلمي وحدوده ؟ وكيف تتفاعل النظرية مع التجريب في مجال العلوم التجريبية ؟

- التصورات والمواقف :

(1) موقف كلود برنار (1813 - 1878 م) Claude Bernard

نجد عند كلود برنار وغيره من المنظرين للمنهج التجريبي في صورته الكلاسيكية تحديدا لخطوات هذا المنهج العلمي على النحو التالي: فالملاحظة العلمية لطاهرة ما قد توحي للعالم بفكرة أو فرضية تفسيرية لسبب وقوعها، والتأكد من صحة الفرضية يتم بواسطة التجريب المخبري، والفرضية التي يثبتها التجريب العلمي تصير قانونا علميا. وعلينا أن لا ننظر إلى هذه الخطوات : الملاحظة - الفرضية - التجريب - القانون... كخطوات مستقلة، أو كخطوات تتابع دائما بهذا الترتيب... بل هناك نوع من التداخل والتحديد المتضاهي بينها في الممارسة التجريبية للعالم. وإذا كان من الصعب التمييز بين خطوات المنهج التجريبي على المستوى العملي، فإن كلود برنار يحاول التمييز بينها وتحديد خصائصها من الناحية النظرية مؤكدا في هذا السياق على أنه إذا كان العالم في لحظة الملاحظة ينصت إلى الطبيعة في صمت ويسجل ما تلمحه عليه بدقة وموضوعية... فإنه في لحظة التجريب يسأل الطبيعة ويرغمها على الجواب بناء على فكرة أو فرضية تفسيرية يريد التأكد من صحتها والانتقال بها من مستوى الفرضية التخمينية إلى مستوى الفرضية العلمية المؤكدة تجريبيا... ويقول كلود برنار في هذا السياق : « إن العالم المتكامل هو الذي يجمع بين الفكر النظري والممارسة التجريبية، ولكنه على الرغم من إدراكه لأهمية الفرضية النظرية ودورها في صنع التجربة... فإنه يؤكد في نفس الوقت على الطابع الاختباري للفرضيات العلمية التي ينبغي أن تحقق، في رأيه، الشرطين التاليين : الأول أن تكون هذه الفرضيات منبثقة من ملاحظة الوقائع، والثاني أن تكون قابلة للتحقق منها تجريبيا... وبذلك فإن كلود برنار في تصوره لعلاقة الفرضية النظرية بالتجريب العلمي لا يتجاوز النزعة الاختبارية الكلاسيكية التي تعطي الأولوية للتجربة كمنبع لجميع الأفكار والحقائق العلمية ..

(2) مثال للتجريب العلمي عند زواده في بداية العصر الحديث: يعطينا أرماند كوفيليه

Armand Cuvillier (1873 - 1973) مثلا للتجريب العلمي عند زواده في بداية العصر

الحديث... ويتعلق الأمر بما عرف في تاريخ العلوم بتجربة توريشلي (1608 - 1647 م) Torricelli حول سبب صعود الماء في مضخة السقي وتوقفه عن الصعود عن علو معين... ونعطي فيما يلي

التجريب العلمي اليوم شروطاً إجرائية وتقنية يختزلها روني توم في العمليات الإجرائية التالية:

- (1) عزل مجال مكاني زمني للتجريب العلمي هو المختبر العلمي (2) تزويد المختبر بالمواد المطلوبة لاستنتاج الملاحظة أو المنظومة المدروسة وفقاً لإعداد سابق مسجل في محضر التجربة بلغة عادية أو تقنية (3) إحداث خلل في المنظومة المدروسة عن طريق التأثير فيها بمؤثرات مادية أو طاقية (4) تسجيل استجابة النسق أو المنظومة المدروسة بواسطة أجهزة تكون نوعيتها محددة بشكل دقيق في محضر إعداد التجربة، والتجربة العلمية بهذه الشروط الأربع المذكورة تختلف عن الملاحظة البسيطة التي هي مجرد رؤية لأشياء تعرض لنا في الطبيعة دون إثارتها أو إحداثها بأنفسنا، أما على مستوى التجريب المخبري، فالعالم يتدخل تدخلاً تجريبياً مباشراً في عناصر المنظومة المدروسة، ويجري عليها التعديلات اللازمة لاختبار فرضياته من أوجه مختلفة ... وفي إطار النزعة الاختيارية الكلاسيكية التي نجدها عند رواد المنهج التجريبي في العصور الحديثة أمثال فرنسيس بيكون Francis Bacon (17 ق م) ومن جاء بعد هؤلاء الرواد من الوضعيين الكلاسيكيين نجد اعتقاداً خاطئاً بأن التجريب المخبري وحده كافٍ للتحليل السببي للظواهر والتأكد من صحة الفروض النظرية. وعلى خلاف ذلك يؤكد روني توم أنه في المستويات الدقيقة من البحث العلمي قد يكون التجريب وحده عاجزاً عن اكتشاف أسباب الظواهر، ويكون لابد من إكمال الواقعي بالخيالي، والاستعانة بالتجربة الذهنية الخيالية ... وقد كان هذا النوع من التجريب العقلي الخيالي هو الوسيلة لتفسير ظواهر ميكروسكوبية كما وقع في الفيزياء الذرية، أو ماكروسكوبية كما وقع في علم الفلك ... ويمكن أن نستنتج من نقد روني توم للتصور الكلاسيكي للمنهج التجريبي، وتأكيد على أهمية عنصر الخيال والتجربة الخيالية، أن العقلانية العلمية عقلانية مبدعة تبتكر مفاهيمها وأدواتها مستعينة على ذلك بالعقل الرياضي وإبداعاته ... وغير مكثفة بما ينتجه التجريب المخبري المحدود ... وهذا ما يدفعنا إلى التفكير في خصائص العقلانية العلمية وحدودها.

المحور الثاني: العقلانية العلمية

- الاشكال : هل منبع النظرية هو التجربة أم العقل ؟ وما هو بالتالي وضع العقل بالنسبة لبناء النظرية في العلوم التجريبية ؟ ما هو الدور الذي يلعبه العقل الرياضي في بناء النظرية الفيزيائية مثلاً ؟ وما هي خصائص العقلانية العلمية وحدودها ؟ وبماذا تتميز العقلانية العلمية المعاصرة عن النزعتين : العقلانية والتجريبية الكلاسيكيتين ؟

تخصيصاً لهذا المثال نستنتج منه بعد ذلك ما يمكن استنتاجه حول خصائص المنهج التجريبي وضوابطه في صوره الكلاسيكية : ففي يوم من أيام سنة 1642 م، لاحظ السقاليون في حفل طوريسا بإيطاليا أن الماء يكثف عن الارتفاع في الصفحة عند علو معين (33.01 م) - وذهب صاحب الصفحة إلى العالم جاليلي (1564 - 1642 م) Gallilè ليستفسر في الأمر - فاستقرت الفكرة في العالم جاليلي - مع تفسير أرسطو الذي كان يرى أن الطبيعة تغطي الفراغ - وبذلك يرتفع الماء في الأنابيب الفارغة - ويكبد لهذا التفسير الميتافيزيقي القديم أدنى جاليلي بعض الملاحظات العلمية التي أوحى للتعبئة توريشلي Torricelli بفرضية جديدة وهي أن الضغط الذي يمارسه الهواء على سطح الماء هو السبب الطبيعي لصعود الماء في الأنابيب الفارغة إلى علو معين وليس السبب هو خوف الطبيعة من الفراغ كما كان في التفسير الأرسطي الميتافيزيقي. ويقام توريشلي بتجربة علمية للتأكد من صحة فرضيته مستعملاً فيها فتاة زجاجية صغيرة بدل الصفحة والرتيق بدل الماء - وهذه التجربة التي تدرج في إطار القطيعة التي خاضها العلم التجريبي الحديث في بدايته ضد العلم الأرسطي القديم وفرضياته الميتافيزيقية، تبين لنا أهمية القرعة النظرية وأنها هي التي تخلق التجربة وتشكل القوة المحركة للاستدلال التجريبي ... ونستنتج من هذا المثال للتجريب العلمي عند رواده في بداية العصر الحديث، أن هناك لحظات أساسية في المنهج التجريبي حسب التصور الكلاسيكي له : فالملاحظة العلمية تقود إلى التساؤل حول أسباب الظاهرة، والتساؤل يقود إلى اقتراح فرضية تفسيرية، والتأكد من صحة الفرضية يتم عن طريق التجريب، والفرضية التي يثبتها التجريب العلمي تصبح قانوناً علمياً، وإذا كذب التجريب الفرضية استبدلها العالم بأخرى حتى يصل إلى الفرضية الأكثر ملاءمة ... غير أن الثورة العلمية المعاصرة دفعت إلى مراجعة التصور الكلاسيكي للمنهج التجريبي ولعلاقته بالنظرية، وخصوصاً بالافتراض العقلي الرياضي الذي أصبح دوره متعاضداً في العلوم التجريبية وعلى رأسها الفيزياء المعاصرة ... وفي هذا الإطار تم توسيع مفهوم التجريب مع روني توم René Thom ليشمل «التجربة المثالية» الخيالية.

(3) موقف روني توم (1923 - 2002 م) René Thom

يقول روني توم René Thom : لا وجود لفرضية بدون وجود شكل من أشكال النظرية، وحيث أن الفرضية هي التي تصنع التجربة العلمية وتوجهها، فقد نستنتج من ذلك أنه لا وجود لتجربة علمية بدون وجود شكل من أشكال النظرية ... وأن التجربة العلمية قد تفقد معناها وقيمتها إذا فصلناها عن السياق النظري الذي تقتزن به ويؤسس لها ... وإلى جانب الشروط النظرية يتطلب

١- التصورات والواقعة
إن التطورات في النظرية العلمية بدأت من ق 19م. قد أجبرت العلماء على التراجع التقيدية لحدود الله للكلبي والاداء نحو تأسيس عقلانية علمية جديدة حاول إيجاز معالمتها في الدراسات الاستقصائية المعاصرة غاسكون باشلار Gaston Bachelard. وقبل التعرف على صورة العقلانية العلمية الجديدة في الإستقولوجيا الباشلارية، ستحاول الوقوف عند تزعزين متعارضتين للترعة الوضعية التجريبية عند هانز رايشنباخ Reichenbach الذي لا يخفي معاداته لكل ترعة عقلانية في العلوم التجريبية... ثم التزعة العقلانية الرياضية عند أليير إنشتاين Albert Einstein باعتباره أحد رواد الثورة العلمية المعاصرة.

١- موقف هانز رايشنباخ Hans Reichenbach
إن التزعة الوضعية التجريبية عند هانز رايشنباخ Hans Reichenbach تعطي الأولوية للتعرف كمنهج للنظرية، يتجمل من مبدأ التحقق التجريبي معيارا أساسيا لصلاحية النظرية. ولا تعرف بالدور الفعال للعقل الرياضي في بناء النظرية الفيزيائية مثلا - وفي هذا السياق لا يخفي هانز رايشنباخ معاداته لكل ترعة عقلانية في العلم متعالية على التجربة - ويؤكد أن الأساق العقلانية الرياضية تعاليتها على التجربة تكون أقرب إلى الميتافيزيقا أو التصوف الفكري منه إلى العلم التجريبي (انظر موقف بيردوهيم P.Duheim كممثل أيضا للترعة الوضعية التجريبية // التجوئ تلك)

٢- موقف أليير إنشتاين Albert Einstein
على خلاف التزعة الوضعية التجريبية التي لا تقدر الدور الفعال الذي يلعبه العقل الرياضي في العلوم التجريبية... يرى أليير إنشتاين أن البدا الخلاق للنظرية الفيزيائية لا يوجد في التجربة، بل يوجد في العقل الرياضي وإبداعاته التي تستمد منها النظرية الفيزيائية مبادئها وفرضياتها وقواعد بنائها لأبسيحي. أما دور التجربة فيأتي بعد ذلك للتأكد من صحة نتائج النظرية... بهذا الشكل يكون إنشتاين قد حدد دور كل من العقل والتجربة في بناء النظرية الفيزيائية، وعبر بذلك عن عقلانية علمية مبدعة وواقعية لا تتجاهل قيمة التجربة، ولكنها في نفس الوقت تركز أكثر على فعالية العقل الرياضي وإبداعاته. يقول في ذلك إنشتاين: «إن المبدأ الخلاق في العلم لا يوجد في التجربة بل في العقل الرياضي».

٣- موقف غاسكون باشلار Gaston Bachelard
يشد باشلار كل ترعة اختبارية أو وضعية تجريبية تعتبر التجربة هي المنطلق والمرجع لبناء

النظرية، ولا تعرف بالدور الفعال للعقل الرياضي في بناء النظرية الفيزيائية مثلا... كما ينتقد التزعة الدوغمائية في العقلانية الكلاسيكية التي أعطت الأولوية للعقل كما لو كان متبعا مطلقا للمعرفة مكتفيا بذاته في بناء النظرية العلمية... وعلى خلاف ذلك، يؤكد باشلار على أن العقلانية العلمية المعاصرة هي عقلانية مطبقة ومفتوحة لا تتعالى على التجربة، بل تقبل حوارا وتكاملا بين العقل والتجربة... وهكذا، كما بين باشلار، فإن التزعزين المتعارضتين من قبل: العقلانية الرياضية وإبداعاته... سيحصل بينهما التقاء وتكامل في الفكر العلمي المعاصر الذي يتكامل فيه عمل العالم والتجريبية، سيحصل بينهما التقاء وتكامل في الفكر العلمي المعاصر الذي يتكامل فيه عمل العالم الرياضي العقلاني مع عمل العالم الفيزيائي التجريبي، في هذا المعنى يقول باشلار: «لا يمكن تأسيس العلوم الفيزيائية دون الدخول في حوار فلسفي بين العالم العقلاني والعالم التجريبي (...)

وبعبارة أخرى يحتاج عالم الفيزياء المعاصر ليقين مزدوج: أولا يقين بوجود الواقع في قبضة ما هو عقلي، فيكون بذلك مستحقا لاسم الواقع العلمي، وثانيا يقين بأن المصباح العقلية المرتبطة بالتجربة هي من صميم لحظات هذه التجربة. وباختصار لا توجد عقلانية فارغة، كما لا توجد اختبارية عمياء...» (باشلار - العقلانية المطبقة)، وهذا يفترض النظر إلى الواقع العلمي أو الموضوع الذي تبحث فيه النظرية العلمية على أنه مبدئي ومشروط بالعقل العلمي الذي يبنيه، وأيضاً النشر من جهة أخرى إلى العقل العلمي على أنه عقل إجرائي ومشروط بموضوع معرفته وحقل تجاربه وليس عقلا مغلقا أو ثابتا...

٤- موقف جان إلمو J. Ullmo
يرى جان إلمو أنه في ق 18م، قد أخلت العقلانية المطلقة الديكارتية المجال أمام العقلانية النقدية الكانطية، ولكن يوجد بين عقلانيتي ديكارت وكانط، وهم مشترك، هو الاعتقاد في وجود مضمون للعقل واحد ودائم، وأنه يشكل نسقا مغلقا من المبادئ والقولات القطرية أو القبلية الثابتة والنامية التكوين... وعلى خلاف ذلك + يرى جان إلمو أن أهم ما يميز العقل في العلم المعاصر هو كونه عبارة عن نشاطا وفعالية، ليس له مضمون دائم ولا مبادئ ثابتة، إنه القدرة على بناء الأنساق المختلفة النظرية والتجريبية بأدوات إجرائية متطورة بتطور المجالات التي يبحث فيها العقل... ولا نهاية لتطور العقل العلمي... حيث أن الثورات العلمية الكبرى قد تجبر العقل العلمي على المراجعة النقدية لمبادئه وقيمه وأدواته وإعادة تأسيس نفسه من جديد.

- نستنتج من سجل العقلانية المعاصرة مع العقلانية الكلاسيكية أن العقل العلمي نسبي وتاريخي، وأن العقلانية العلمية بدورها ليست واحدة أو ثابتة المبادئ والأسس، بل يكشف لنا تاريخ العلوم

عن أشكال مختلفة لها، مثل الاختلاف الموجود بين العقلانية العلمية المعاصرة والعقلانية الكلاسيكية.

المحور الثالث: معايير علمية النظريات العلمية

- الإشكال: ما هي معايير علمية النظريات العلمية؟ وما هي مقاييس صلاحيتها؟

- التصورات والمواقف:

(1) موقف بيير دوهام (P. Duheim) (معياري التحقق التجريبي)

نجد لدى بيير دوهام نزعة وضعية تجريبية تعطي الأولوية للتجربة كمنبع للنظرية، وترفع مبدأ التحقق التجريبي إلى مستوى المعيار الأساسي لصلاحية النظرية، وأنه على الرغم من أن دوهام في كتابه «النظرية الفيزيائية موضوعها ونيتها» يعترف بعدم وجود التجربة العلمية الحاسمة، فإنه مع ذلك يرى بأن وظيفة النظرية الفيزيائية هي التركيب النسقي الأكسيومي الرياضي لعدد من القوانين التجريبية، وذلك على نحو يفرض على النظرية أن تحقق الشرطين التاليين لكي تؤكد صلاحيتها العلمية: أولاً: شرط التماسك المنطقي وعدم التناقض بين مبادئ النظرية ونتائجها وثانياً: شرط التحقق التجريبي لنتائج النظرية وبعبارة أدق أن تكون هذه النتائج متوافقة مع القوانين التجريبية التي تروم النظرية تمثيلها، وفي هذا المعنى يقول بيير دوهام: «إن الاتفاق مع التجربة هو الذي يشكل بالنسبة للنظرية الفيزيائية المعيار الوحيد للحقيقة».

(2) موقف بيير تويلي (Pierre Thuillier) (معياري تعدد الاختبارات)

خلافًا لكل نزعة تجريبية تبسّطية واختزالية، يرى بيير تويلي أن التحقق التجريبي ليس دليلاً قاطعاً على صحة النظرية وأنه لا وجود للتجربة العلمية الحاسمة، وما ينبغي اتخاذه في رأيه كمعيار لصلاحية النظرية هو تعدد الاختبارات وتنوعها بكيفية تزيد من التماسك المنطقي للنظرية وتقنيها بفرضيات إضافية قد تخرج النظرية من عزلتها وتجعلها تتفتح على نظريات أخرى...

(3) موقف كارل بوبر (Karl Popper) (معياري القابلية للتكذيب)

يرى كارل بوبر أن النظرية بسبب طابعها التركيبي والشامل لعدد من الفرضيات والقوانين، فإنه لا يمكن التحقق منها تجريبياً بصفة كلية ونهائية... والمعيار الذي يجب اعتماده لمعرفة صلاحية أو عدم صلاحية النظرية، ليس هو معيار التحقق التجريبي، بل معيار القابلية للتكذيب، أي إخضاع النظرية لاختبارات منسقة ودقيقة تستهدف تكذيبها، بحيث يكون اختبار نظرية ما، تماماً كاختبار جزء من آلة ميكانيكية، يعني محاولة تبين العيب فيها ونقط ضعفها... ومن حيث المبدأ

لا وجود لنظرية علمية تتمتع بصحة مطلقة، بل إن النظرية العلمية بقدر ما تكون تجريبية بقدر ما تكون قابلة للتفنيد أو التكذيب، وفي ذلك يقول بوبر: «لن أستطيع الزعم بأن نظريتي لها خاصية النظرية التجريبية، إلا إذا كنت أستطيع أن أقول كيف يمكن تفنيد نظريتي أو تكذيبها» ويقول أيضاً: «إن نظرية معينة تعد خارج مجال العلم التجريبي عندما لا نستطيع وصف كيف يمكن أن يأتي التفنيد المحتمل لها».

(4) موقف هنري بوانكاري (Henri Poincaré) (معياري اليسر والملاءمة)

يرى بوانكاري أن النظريات العلمية لا تكون صحيحة بكيفية مطلقة، بل لا ينبغي أن نقول عنها بأنها صحيحة أو غير صحيحة، وإنما نقول أنها ملائمة أو غير ملائمة لمجال تطبيقها... ومن ثمة فالمعيار الذي يتم بواسطته اختيار النظرية الأفضل من بين عدد من النظريات المتنافسة هو، في رأي بوانكاري، معيار اليسر والملاءمة، أي أن تكون النظرية سهلة الاستعمال وملائمة لمجال تطبيقها.

- خلاصات واستنتاجات

- أهمية الحوار الجدلي بين العقل والواقع وبين النظرية والتجربة في بناء المعرفة العلمية
- وعلى مستوى النشاط العلمي التجريبي فإن النظرية تؤطر التجربة وتوجهها، كما أن التجربة تغني النظرية وتطورها.
- والنظريات العلمية ليست ثابتة، بل إنها متغيرة وقابلة للتكذيب والتجاوز.
- وإن الأزمات والثورات العلمية الكبرى، وما يترتب عنها من تغيرات في النماذج النظرية والصيغ التجريبية للعلم، كل ذلك قد يجبر العقل العلمي على المراجعة النقدية لمبادئه وقيمه وأدواته وإعادة تأسيس نفسه من جديد للتكيف مع الواقع العلمي الجديد... وبذلك يكشف لنا تاريخ العلم عن أشكال متعددة ومختلفة من العقلانية العلمية وليس شكلاً واحداً، وذلك ما نلمسه في الاختلاف الموجود بين أسس العقلانية العلمية المعاصرة وأسس العقلانية الكلاسيكية.

II - مفهوم « الحقيقة »

المحاور :

(1) الرأي والحقيقة

(2) معايير الحقيقة

(3) الحقيقة بوصفها قيمة

تقديم المفهوم :

تعتبر مشكلة « الحقيقة » من المشكلات الأساسية في الفلسفات التقليدية التي كانت منشغلة بهاجس البحث عن « الحقيقة »... أما على مستوى الفلسفات النقدية المعاصرة فتجد تحولاً نوعياً وانتقالاً من البحث عن الحقيقة إلى التحليل النقدي لخطابات الحقيقة والكشف عن تناقضاتها وأوهامها في علاقتها الجدلية بالإكراهات الواقعية... ونحن في تناولنا الفلسفي النقدي لمفهوم « الحقيقة » يهمنا أن نربط هذا المفهوم بالإشكالية المركزية للمجزوءة : المعرفة والحقيقة بين الذاتية والموضوعية وبين النسبي والمطلق... وعن هذه الإشكالية المركزية تتولد تساؤلات إشكالية فرعية يهمنا منها بالخصوص حول مفهوم « الحقيقة » مايلي :

- ما طبيعة الحقيقة ؟ هل تتأسس على الرأي أم تشكل قطعية معه ؟ ما هو المعيار أو المعايير التي بواسطتها نتعرف على الحقيقة ؟ وبالتالي كيف تتحدد الحقيقة ومعيارها بين العقل والتجربة وبين الذاتية والموضوعية وبين الوحدة والتعددية وبين المطلق والنسبي ؟ وهل ننظر إلى الحقيقة كقيمة عليا مطلوبة لذاتها أم كمجرد وسيلة للعمل وتحقيق المنفعة ؟ وكيف تكتسب الحقيقة قيمة معترف بها لدى الجميع وتحافظ في نفس الوقت على مبدأ الاختلاف واستقلالية الرأي ؟

المحور الأول : الرأي والحقيقة :

الإشكال المركزي : الرأي (Opinion - Doxa) هو انطباع شخصي يكونه الفرد بناء على إدراكه المباشر للأشياء أو اعتماداً على الاعتقادات السائدة لدى الناس، وقد يختلف الرأي باختلاف الأشخاص، حيث تتعدد آراء الناس وتختلف حول كثير من الأمور... والآراء الشائعة لدى جمهور الناس قد لا تشكل معرفة دقيقة ومؤسسة ومتماسكة بل تتلوي على تناقضات وأوهام... وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل حول طبيعة العلاقة التي تربط بين الرأي والحقيقة ؟ وهل تتأسس الحقيقة على الرأي أم تشكل قطعية معه ؟

- التصورات والمواقف :

(1) موقف ر. ديكارت R.Descartes

يرى ديكارت من منظور عقلاني أن الحقيقة عقلية وليست حسية، إنها ما يعقله العقل بعد الشك المنهجي في المعرفة الحسية وتجاوز أخطائها الموجودة في الرأي الشائع لدى جمهور الناس... وفي هذا السياق يحافظ ديكارت على التعارض الذي أقامه الفلاسفة اليونان (أفلاطون مثلاً) بين الرأي والحقيقة، حيث يذكر ديكارت في تأملاته أنه قد انتبه في سن مبكر إلى أن الكثير من الآراء التي تلقاها من مجتمعه هي آراء خاطئة ينبغي رفضها والتخلص منها... ولكنه انتظر حتى يبلغ سناً أكبر يصبح فيه أكثر نضجاً، لكي يقوم بشك منهجي وهدم لتلك الآراء من أساسها، وإعادة بناء معارفه على أسس عقلية صلبة ويقينية، لا يعتمد فيها إلا على بدهة التفكير ووضوح الرؤية وصحة الاستنتاج...

(2) موقف باشلار Bachelard

نجد غاستون باشلار Gaston Bachelard كممثل للعقلانية المعاصرة، يحافظ على التقليد العقلاني الذي يقيم تعارضاً بين الرأي والعلم، ويحاول أن يبين في هذا السياق أن الرأي دائماً خاطئ، لأنه يفكر بطريقة سيئة، بل لا يفكر أبداً، وإنما يترجم الحاجات إلى معارف، وهو إذ ينظر إلى الموضوعات من زاوية نفسية يمنع نفسه من المعرفة الموضوعية لها، وإن الرأي كفكر نسبي وسطحي ودوغمائي هو أول عائق ينبغي هدمه وتجاوزه من طرف من يريد معرفة العالم معرفة موضوعية... وإن باشلار ينتقد العقلانية التقليدية التي أعطت الأولوية للعقل كما لو كان منبعاً مطلقاً للمعرفة والحقيقة مكتفياً بذاته... وعلى خلاف ذلك يؤكد باشلار على أن العقلانية العلمية المعاصرة هي عقلانية مطبقة ومفتوحة على عالم التجربة وتقيم حواراً وتكاملاً بين العقل والتجربة... وأن الحقيقة العلمية نسبية ولا توجد بمعزل عن الخطأ، أو هي خطأ قد تم تصحيحه وهذا ما يجعلنا في تاريخ العلم إزاء معركة دائماً ضد الخطأ.

(3) موقف لايبنيز Leibnez

يدعون لايبنيز Leibnez إلى عدم تجاهل الدور الذي يلعبه الرأي القائم على الاحتمال في تطور المعرفة الإنسانية... لأنه عندما لا نستطيع الحكم في مسألة ما بشكل قطعي ونهائي قد نرجع الرأي الأكثر احتمالاً... ولا ينبغي أن نحط من قيمة الرأي الوحيد والمزعول الذي لا يحظى بموافقة الأغلبية، لأنه يمكن أن يكون أكثر صواباً، وفي ذلك يعطينا لايبنيز المثال التالي من تاريخ العلم : « لقد كان كوبرنيك وحيداً في رأيه، وكان ذلك الرأي أكثر احتمالاً بشكل لا يقبل المقارنة مع رأي باقي النوع البشري... ونظراً لكون أغلب المعارف الإنسانية تقوم على آراء احتمالية، فإن ذلك ما جعل لايبنيز يفكر في إيجاد طريقة منطقية رياضية لحساب الاحتمالات تكون أكثر جدوى من أغلبية العلوم البرهانية.

4) موقف باسكال Pascal

يقول باسكال: «نحن لا نعلم الحقيقة بالعقل وحده، بل بالقلب أيضاً، أي أن العقل لا يمكنه معرفة كل شيء ولا يمكنه احتكار الحقيقة، بل يوجد طريق آخر لإدراك الحقيقة غير طريق العقل، إنه طريق القلب أو الحدس المباشر الذي به ندرك المبادئ العليا في كل علم، وعلى هذه الحقائق العقلية أو الحدسية الأولى نأسس البراهين العلمية والتفاني أو القضائية المترتبة عليها ...»

المحور الثاني: معايير الحقيقة

الإشكال المركزي: ما الذي يمكن أن نجعل منه معياراً للحقيقة في عالم المعرفة؟ هل هو معيار التماسك المنطقي ومطابقة الفكر لمبادئه أم هو معيار التحقق التجريبي ومطابقة الفكر للواقع أم هو معيار النجاعة والفائدة أم هو كذلك؟ وبالتالي كيف نتحدد الحقيقة ومعيارها بين العقل والتجربة وبين الذاتية والموضوعية وبين الوحدة والتعددية وبين المطلق والنسبي؟

التصورات والمواقف:

1) الاتجاه العقلاني (ديكارت - سبينوزا - لايبنتز)

يؤكد ديكارت على ضرورة الشك كمنهجية أولى في طريق بحثنا عن الحقيقة، بحيث نرفض الآراء الشائعة والأحكام المسبقة التي يفتضحها الوجود واليقين ... ولا نلتصق إلا بالأفكار الصادقة التي تتميز بالبدهة والوضوح العقليين ... وبذلك يكون معيار الحقيقة عند ديكارت هو قاعدة البدهة العقلية ... والعقل قادر بقواه الخاصة على إدراك الحقيقة، وتتعالى هذه القوى العقلية في الحدس والاستنباط أي حدس البديهيات العقلية واستنباط أو استنتاج ما يمكن استنتاجه منها من حقائق عقلية، دون حاجة إلى التجربة الحسية لأن الحواس كثيراً ما تخدعنا وتوقعنا في الخلل ...

وقد تابع سبينوزا Spinoza منهج ديكارت في اعتماد معيار البدهة العقلية لإثبات الحقيقة ... مؤكداً على أن الحقيقة معيار ذاتها، أي أن الحقيقة بدهة عقلية لا تحتاج إلى إثبات تجريبي، فهي تظهر بذاتها ولا تحتاج إلى ما يكشفها أو يكذبها، بل هي تكشف كل شيء ... إنها كالنور الواضح والمتميز في الظلام والذي لا يحتاج إلى سند خارجي ليعرفنا بنفسه، وفي هذا المعنى يقول سبينوزا: «فكما أنه بالكشاف النور يفتش الظلام، فالحقيقة أيضاً إنما هي معيار ذاتها ومعيار الخلل ...»

وإذا كان لايبنتز Leibnez يصنف بدوره داخل الاتجاه العقلاني التقليدي، فهو يتميز برفضه لمعيار البدهة العقلية عند ديكارت وتأكيده على أنه لا ينبغي أن نقبل أفكاراً على أنها صادقة ما لم نتأكد من البرهنة عليها بشكل منطقي سليم ... وبذلك يصبح معيار الحقيقة عند لايبنتز هو

البرهان والمنطق.

2) الاتجاه التجريبي عند توك Locke و هيوم Hume

رفض الاتجاه العقلاني الذي تزعمه في الفلسفة الحديثة ديكارت، سيطر الاتجاه التجريبي الذي تزعمه الفيلسوفات الإنجليزيان: جون لوك John Locke في 17م وديفيد هيوم David Hume في 18م، وهو الاتجاه يعطي الأولوية للتجربة كأساس لمعرفة الحقيقة، ويؤكد على أن العقل يولد منصفحة بيضاء بدون أفكار فطرية، ويستمد جميع أفكاره ومعارفه من التجربة ... وهكذا يصبح معيار الحقيقة عند التجريبيين هو مبدأ التحقق التجريبي ومطابقة الحكم العقلي للواقع ... ويحاول هيوم التطبيق أكثر في معيار الحقيقة معياراً في هذا السياق بين نوعين من الحقائق: حقائق عقلية أو ضرورية، ونهائياً حين يكون موضوع العقل هو العلاقات بين الأفكار، ومعيارها هو عدم التناقض المنطقي كما هو الشأن بالنسبة لحقائق العلوم العقلية أو الضرورية الرياضية، ثم هناك حقائق تجريبية، ونهائياً حين يكون موضوع العقل هو علاقات الأفكار بالوقائع، ومعيارها هو التحقق التجريبي ومطابقة الأفكار للوقائع كما هو الشأن بالنسبة لحقائق العلوم التجريبية ... والكثير في هذا التصور التجريبي هو اعتبار معيار الحقيقة على مستوى أفكارنا ومعارفنا حول الواقع هو التحقق التجريبي ومطابقة الفكر للواقع ...

3) الاتجاه النقدي عند إيمانويل كانت E.KANT

عيب الاتجاهين السابقين يكمن في نظريتهما الأحادية وإعطاء الأسبقية بالتالي إما للعقل بالنسبة للعقلانيين أو التجربة بالنسبة للتجريبيين، وعلى خلاف ذلك نجد على مستوى الاتجاه النقدي عند كانت Kant في 18م، تأكيداً على أن المعرفة أو الحقيقة تنشأ ويتكامل في شأنها العقل والتجربة، القبلي والبعدي ... وفي هذا المعنى يقول كانت: «المفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء»، والحدوس الحسية بدون مفاهيم تبقى عمياء، فالعقل يعطي الصورة المنطقية للمعرفة، أما مادة المعرفة فهي الحدوس الحسية التي هي مادة خام يقوم العقل بتهيئتها وإعطائها شكلاً أو صورة واضحة ... وتبعاً لذلك فإن الحقيقة التي يمكن معرفتها لا تكون هي مطابقة الفكر للواقع، بل النظام منطقي للواقع وفقاً لبنية العقل ونظامها القبلي المنطقي ... وما يمكن معرفته هو مظهر الشيء، Phénomène أما الشيء في ذاته أو باطن الشيء Noumène فلا سبيل إلى معرفته، أي أن الحقيقة التي يبينها العقل بتكامله مع التجربة ليست سوى حقيقة ذاتية نسبية، ويعبر كانت بين معيارين للحقيقة: «أول معيار منطقي ضروري يمسأعدنا على اكتشاف الأخطاء والتناقضات الموجودة في الصورة الاستدلالية المنطقية للمعرفة، وهذا المعيار ضروري يمكن أن يكون معياراً منطقياً عاماً وكوئياً ... وثانياً معيار مادي يمسأعدنا على اكتشاف الأخطاء الموجودة في مادة المعرفة ونظاميتها، وهذا من شأنه أن يكون معياراً نسبياً ومختلفاً بمواضيع المعرفة وموادها ...»

المحور الثالث: الحقيقة بوصفها قيمة

- الإشكال : كيف تتحدد الحقيقة بالنظر إليها كقيمة ؟ هل هي قيمة معرفية أم أخلاقية أم نفعية بالنسبة للإنسان ؟ وهل نجعل منها قيمة عليا مطلوبة لذاتها أم مجرد وسيلة للعمل وتحقيق المنفعة ؟

- التصورات والمواقف :

1) الموقف الأخلاقي عند كانط KANT

لقد حافظ كانط على الموقف الفلسفي التقليدي الذي كان يجعل من الحقيقة هدفاً أسمى ... حيث اعتبر قول الحقيقة واجباً أخلاقياً مقدساً يفرض على الإنسان أن يكون صادقا في جميع تصريحاته وأقواله، والكذب ولو على إنسان واحد، يضر بالإنسانية جمعاء لأنه يحطم أساس التواصل والتفاهم والاحترام المتبادل بين الناس ...

2) الموقف البراغماتي عند وليم جيمس W. James

في مقابل الموقف الأخلاقي الرفيع عند كانط، نجد أصحاب النزعة البراغماتية Le pragmatisme في الفلسفة المعاصرة، قد أفرغوا قيمة «الحقيقة» من كل محتوى أخلاقي مثالي، وجعلوا منها مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة، وفي هذا المعنى يقول وليم جيمس W. James أحد مترجمي البراغماتية في القرن العشرين : « امتلاك أفكار صادقة يعني على وجه الدقة، امتلاك أدوات ثمينة للعمل » وهذا الموقف البراغماتي حين يجعل من المنفعة هي معيار الحقيقة قد يؤدي إلى النسبية والاختلاف في تحديد الحقيقة، لأن ما هو نافع بالنسبة لي قد يكون ضاراً بالنسبة لغيري. وبذلك فهو يمثل الحقيقة بالنسبة لي واللا حقيقة بالنسبة لغيري ... وإذا كانت البراغماتية تؤدي إلى النسبية، فألا تؤدي هذه النسبية البراغماتية إلى إلغاء المبادئ والقيم السامية والفاء كل حقيقة ؟

3) موقف نيتشه Nietzsche (الحقيقة وهم يحافظ به الإنسان على حياته ومصالحه) قبل ظهور النزعة البراغماتية في القرن العشرين، قد كان نيتشه Nietzsche (ق19م) سبقاً إلى نقد التصور الفلسفي التقليدي الذي يجعل من الحقيقة قيمة عليا وهدفاً أسمى فوق كل منفعة أو مصلحة شخصية ... وعلى خلاف ذلك فإن نيتشه يربط قيمة الحقيقة بالصراع الذي يخوضه الإنسان من أجل الحفاظ على حياته ومصالحه ... ذلك الصراع الذي يجعله يحول الوهم إلى حقيقة ... ويصوغ أوهامه في لغة شعرية أو خطابية ساحرة وجذابة، تسمى «حقاً وحقيقة» ما ليس كذلك ... نستنتج مع نيتشه أن الحقائق أوهام نسبنا أنها أوهام، لأنها أوهام نافعة في الصراع من أجل البقاء.

4) موقف ميشيل فوكو Michel Foucault (جدلية الحقيقة والسلطة)

لقد بين ميشيل فوكو M. Foucault في تحليله النقدي لجدلية الحقيقة والسلطة، أن لكل مجتمع سياسته ونظامه الخاص لإنتاج واستهلاك خطابات الحقيقة ... وأن «الاقتصاد السياسي للحقيقة، في المجتمعات المعاصرة يتميز بخمس سمات : الأولى : هيمنة الخطاب العلمي والمؤسسات المنتجة له .. والثانية : تأثير العوامل الاقتصادية والسياسية في عملية إنتاج وتداول خطابات الحقيقة، أو كما يقول فوكو «الحقيقة خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي» ... والثالثة : دور الأجهزة التربوية والإعلامية في نشر الحقيقة واستهلاكها على نطاق واسع ... والرابعة : خضوع عملية إنتاج وتداول الحقيقة للمراقبة من طرف الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى ... والخامسة أن الحقيقة هي مدار كل نقاش سياسي وصراع اجتماعي ... نستنتج مع ميشال فوكو أن «الحقيقة لا توجد خارج السلطة ولا تخلو من سلطة ... وأن خطابات الحقيقة لا تستمد سلطتها الرمزية من داخلها، أي من قوة حججها وبراهينها وقدرتها على الإبانة والإقناع، وإنما تأتيها هذه السلطة من الخارج، أي من المؤسسات والجماعات التي تنتج هذه الخطابات وتعمل على ترويجها في المجتمع نظراً لتلازمها مع مصالحها وأهدافها، وخطابات الحقيقة في مجتمعاتنا المعاصرة، خاضعة لسلطة المؤسسات الاقتصادية والسياسية الكبرى التي يهيمنها على الأجهزة التربوية والإعلامية فإنها تصبح متحكممة في عملية إنتاج واستهلاك خطابات الحقيقة في المجتمع ...

5) موقف إريك فايل Eric Weil (الحقيقة والعنف)

ضد الحقيقة ليس هو الخطأ، حسب رأي إريك فايل، وإنما هو العنف المدمر للحياة والمعنى وللحقيقة ... ومن هذا المنظور الفلسفي فإن مشكل الحقيقة لم يعد محصوراً في تطابق الفكر مع الواقع، بل في تطابق الإنسان مع الفكر، أي مع الخطاب العقلي المتناسك الذي يوجه الإنسان نحو التعلل المعقول الذي يلغي العنف لصالح اللاعنف ... والسؤال النقدي الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو : هل الخطاب العقلي المتناسك كاف وحده للحد من العنف اللا مشروع ؟

* خلاصات واستنتاجات :

- ضرورة الشك في الآراء الشائعة بين الناس لأنها قد تنطوي على أخطاء وأوهام تبعثنا عن الحقيقة.
- تعدد معايير الحقيقة وتنوعها، واختلاف طرق ومناهج الوصول إلى الحقيقة، تبعاً لتعدد واختلاف مواضيعها ومجالاتها.
- وأن الحقائق تبني ولا تعطى، والحقائق العلمية التي يتكامل في بنائها العقل والتجربة، ليست مطلقة أو نهائية، بل إن تطور العلوم يؤكد نسبية الحقيقة.
- وأن أفضل طريق لطلب الحقيقة هو الحوار المبني على التسامح وقبول الاختلاف، لأن الرأي المخالف يمكن أن يكشف لنا عن الجانب الآخر من الحقيقة الذي لا نراه نحن.

المجزوءة الثالثة : السياسة

I - الدولة
II - الحق والعدالة

تقديم المجزوءة

إن مجال الممارسة السياسية هو مجال صراع أو تنافس بين قوى وإرادات تسعى إلى امتلاك سلطة الدولة أو التأثير عليها... بحيث يمكن تحديد السياسة في هذا السياق بأنها هي استراتيجيات الفاعلين السياسيين من أجل الوصول إلى السلطة، وهي فن تدبير الشأن العام للمجتمع وإدارة شؤون الدولة وتوجيهها داخليا وخارجيا... وعلى مستوى مقاربتنا الفلسفية لمفهوم «السياسة» يهمن أن نبحث في العلاقات الإشكالية بين المفاهيم التالية : الدولة، العنف، الحق والعدالة . والإشكالية المركزية النازمة للعلاقات بين المفاهيم المذكورة هي : الممارسة السياسية بين المشروعية واللامشروعية، وبعبارة أكثر دقة : الممارسة السياسية من الشرعية إلى المشروعية باعتبار ما هو شرعي Légal يعني ما هو مقبول وقانوني في إطار التشريعات المعمول بها، أما ما هو مشروع Légitime فيشير إلى ما ينبغي أن يكون استجابة للحق في صورته الأخلاقية المثالية، ويمكن تفكيك هذه الإشكالية المركزية للمجزوءة وتفريعها إلى التساؤلات التالية :

- 1) ما الدولة ؟ ومن أين تستمد مشروعيتها ؟ وما الغايات من وجودها ؟ وما هي الآليات التي تمارس بها الدولة سلطتها السياسية ؟ وهل تمارس الدولة سلطتها بالقانون أم بالقوة، بالحق أم بالعنف ؟ وماذا تتميز دولة الحق ؟
- 2) وما الحق ؟ وهل يقوم الحق على أساس طبيعي أم على أساس وضعي ؟ وهل يقوم على القوة أم على التعاقد الاجتماعي ؟ وما العدالة ؟ وما طبيعة العلاقة الموجودة بين الحق والعدالة ؟ هل يمكن اعتبار العدالة أساسا للحق ؟ وهل العدالة مساواة أم إنصاف ؟

مجزوءة السياسة

I - مفهوم « الدولة »

المحاور :

- 1) مشروعية الدولة وغايتها
- 2) طبيعة السلطة السياسية
- 3) الدولة بين الحق والعنف

تقديم المفهوم :

الدولة كيان سياسي - قانوني، يتحدد بوجود مجموعة بشرية كبيرة تسكن أرضا معينة بصفة دائمة. ويخضع أفرادها لنفس التشريع أو التنظيم القانوني ولنفس السلطة السياسية... وإذا كان مجال الممارسة السياسية هو مجال صراع القوى والإرادات، فإن الدولة تظهر ضمن هذا الصراع بوصفها وسيلة للهيمنة ووسيلة لضمان النظام الاجتماعي، هي صراع وإندماج في الوقت نفسه، إنها تحمل في صلبها هذه المفارقة: فهي جهاز للقمع والهيمنة، وهي أيضا مؤسسة لحماية الحريات وضمان الأمن.... وعن هذه المفارقة تتولد إشكالات نركز فيها بالخصوص على ما يلي:

- من أين تستمد الدولة مشروعيتها؟ وما الغاية من وجودها؟ ومن يحدد لها هذه الغاية ووفق أية أسس ومعايير؟
- وما طبيعة سلطة الدولة؟ وهل تنحصر هذه السلطة في مجال ما هو سياسي وفي أجهزة الدولة أم أن السلطة هي استراتيجيات تحكم وهيمنة وتوجيه سارية في الجسم الاجتماعي كله؟ وما هي بالتالي الآليات التي تمارس بها الدولة سلطتها؟
- وهل تمارس الدولة سلطتها بالقوة أم القانون، بالحق أم بالعنف؟ وكيف يمكن للدولة أن تحقق نوعا من التوازن بين هذين الطرفين المتناقضين: الحق والعنف، لتصبح دولة حق وقانون؟

المحور الأول: مشروعية الدولة وغاياتها :

الإشكالات : من أين تستمد الدولة مشروعيتها؟ وما الغاية من وجودها؟ ومن يحدد لها هذه الغاية ووفق أية أسس ومعايير؟

1 - التصور التعاقدى:

لورجنا إلى نظرية العقد الاجتماعي باعتبارها أحد مصادر النظم الديمقراطية الحديثة وما يدعى بدولة الحق... فإننا نجد أصحاب هذه النظرية (هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو) قد حاولوا قطع الصلة مع التصور الديني الذي يقيم الدولة على مفهوم "المقدس" ومبدأ الحق الإلهي، واتجهوا نحو إقامة الدولة على أساس التعاقد الاجتماعي الذي يجعل مشروعية الدولة تقاس بمدى التزامها بمبادئ هذا التعاقد ومضامينه... وفي هذا السياق يرى توماس هوبز Thomas Hobbes أن نشأة الدولة والانتقال من الحالة الطبيعية حالة الفوضى والحرب الدائمة، إلى الحالة المدنية حالة النظام والسلام الاجتماعي... قد تم ذلك بتعاقد اجتماعي تنازل بمقتضاه الأفراد عن كل أو بعض حرياتهم الطبيعية لفائدة حاكم أو أمير ليتولى تسيير شؤونهم وحمايتهم من الضرر الذي يلحقه بعضهم ببعض، مستخدماً القوة والقانون... ويرى باروخ اسبينوزا Spinoza.B أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو ارهاب الناس أو إرغامهم على الخضوع لسلطة معينة بالقوة... بل هي تحرير الفرد من الخوف، وتوفير الأمن له، وتمكينه من ممارسة حقوقه الطبيعية دون إلحاق الضرر بالغير... فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة، بحيث تستمد الدولة مشروعيتها من عملها على صيانة حقوق وحريات جميع أفراد المجتمع، في إطار مؤسسات وقوانين تعاقدية منسجمة مع العقل وممثلة للإرادة العامة التي تشكل قوة جماعية رادعة لكل فعل متهور يسعى إلى المس بحقوق الغير... وفي نفس السياق يرى جون لوك John Locke أن الغاية من تأسيس الدولة هي مساعدة الناس على المحافظة على خيراتهم المدنية وتأمينها، ويقصد بـ«الخيرات المدنية» كل ما يضمن الحقوق الطبيعية الأساسية للإنسان: حق الحياة و الحرية و الملكية... ولما كان الأفراد أحراراً بطبيعتهم، فلا يجوز إرغامهم على الخضوع لسلطة معينة إذا لم يوافقوا على ذلك، ويلزم عن هذا أن الدولة تستمد مشروعيتها الحقيقية، حسب جون لوك، من قيامها على التعاقد وموافقة الأغلبية عليها، وسعي الحاكم المدني إلى تطبيق القانون على جميع أفراد المجتمع بالتساوي، وردع المعتدين على حقوق الغير.

2 - التصور الهيجلي:

يرى هيجل Hegel أن الدولة كتعبير عن روح الأمة، هي إرادة عقلية عامة تسمح فوق جميع الإرادات الفردية... وهي ليست وسيلة لتحقيق شيء آخر بل غاية في ذاتها، وفي هذا السياق يرفض

هيجل التصور التعاقدى (نظرية العقد الاجتماعي) وكل نزعة فردانية ليبرالية تروم جعل الدولة مجرد أداة لتحقيق غايات الأفراد... ويدعو إلى التمييز بدقة بين الدولة والمجتمع المدني، مبيناً أنه إذا كان المجتمع المدني فضاءاً يتحرك فيه الفرد ليلبي مصالحه الشخصية، فإنه في المقابل الدولة، كتعبير عن روح الأمة، هي إرادة عقلية عامة تسمح فوق جميع الإرادات الفردية، ولا تستمد (الدولة) مشروعيتها من التعاقدات والتحالفات بين الأفراد والجماعات، بل من مبادئ عقلية موضوعية وكونية، حيث ينظر هيجل إلى مختلف الدول المتعاقبة في التاريخ على أنها تحقيقات وتجليات مختلفة ومتفاوتة للعقل الكلي المطلق الذي يسميه هيجل بالفكرة المطلقة.

3 - تصور ماكس فيبر Max Weber

يحدد ماكس فيبر أنماط مشروعية الدولة في التاريخ على النحو التالي:

أ / السلطة التقليدية التي تستمد مشروعيتها من حماية التراث والحفاظ على تقاليد الآباء والأجداد، وكان يجسدها حكم الأب الأكبر أو الشيخ.

ب / السلطة الكارزمية التي تستمد مشروعيتها من ارتباطها بشخصية كارزمية: زعيم روحي أو زعيم سياسي يعتقد الناس أنه يتوفر على صفات خارقة تؤهله لقيادتهم...

ج / السلطة ذات الشرعية القانونية في الدولة الحديثة التي لم تعد فيها السلطة الحاكمة تستمد مشروعيتها من الآباء والأجداد ولا من أشخاص ملهمين، بل من مدى التزامها بمبادئ التعاقد الاجتماعي ومضامينه وتديرها العقلاني للشأن العام للمجتمع...

المحور الثاني: طبيعة السلطة السياسية:

- الإشكال: لا وجود للدولة بدون وجود سلطة منظمة ودائمة تحكم الناس وتسير شؤونهم العامة... لكن هل تنحصر السلطة في مجال ما هو سياسي وفي أجهزة الدولة أم أن السلطة هي استراتيجيات تحكم وهيمنة وتوجيه منتشرة في كل المجتمع؟ وما هي بالتالي الآليات التي تمارس بها الدولة سلطتها؟

- التصورات والمواقف:

تصور مونتسكيو Montesquieu

يميز مونتسكيو بين ثلاث سلطات أساسية للدولة هي:

أ - السلطة التشريعية (ممثلة في البرلمان)، وهي التي تختص بوضع القوانين والمراسيم التي تحدد

الضغوط والإجبريات، وتنظيم العلاقات الداخلية والخارجية للدولة...
ب / السلطة القضائية التي تسهر على تطبيق القانون، والفصل في المنازعات التي تقوم بين المواطنين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين الدولة نفسها.

ج / السلطة التنفيذية (مجلس دولة الحكومة) وهي التي تقوم بتنفيذ القوانين، والسهر على تحقيق الأمن الداخلي والخارجي للدولة، بواسطة أجهزة إدارية وأمنية وعسكرية.
ولا بد أن يكون هناك تنسيق وتكامل بين هذه السلطات، لكن دون أن يتدخل إحداها في مجال اختصاص الأخرى وهذا ما كان يقصده مونتسكيو بمبدأ الفصل بين السلطات الذي يعتبر من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة الديمقراطية الحديثة، لأنه إذا اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية في هيئة واحدة أو بين يدي شخص واحد فإن ذلك قد يغري بالمطغیان والجور وفي هذا السياق يقول مونتسكيو في كتابه "روح القوانين": "ولا حرية... إذا لم تفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، فإذا ضمت إلى السلطة التشريعية أصبح الحكم على حياة المواطنين وحريتهم أمراً تعسفياً لأن القاضي هو المشرع، وإذا ضمت إلى السلطة التنفيذية ربما سارت للقاضي قوة الطاغية".

2- تصور لوي ألتوسير Louis Althusser

يرى ألتوسير أن الدولة تمارس سلطتها بواسطة نوعين من الأجهزة: أجهزة قمعية كالإدارة والشرطة والسجون والجيش... وأجهزة إيديولوجية وتشمل العائلة والمدرسة ووسائل الإعلام والأحزاب والنقابات والكنائس والتؤسسات الثقافية...

3- تصور ميشيل فوكو Michel Foucault

يرفض ميشال فوكو حصر السلطة في أجهزة الدولة، وعلى خلاف ذلك يؤكد على المطامع البيروقراطية والشمولي للسلطة، وعلى حد تعبيره "السلطة حاضرة في كل مكان" وتأتي من كل صوب وإلى جانب السلطة الرسمية المتجسدة في أجهزة الدولة، توجد سلطات ميكروفيزيائية خفية موزعة في شتى المجتمع، وليست السلطة الرسمية الحاكمة إلا النتائج النهائية لتفاعل وتشابك هذه السلطات المنتشرة في المجتمع، والتي تشكل وضعيات استراتيجيات معقدة للمجال الذي تعمل فيه وليست متداخلة عليه وباختصار: السلطة، حسب تحديد فوكو، ليست مجموعة أجهزة وإنما هي جماع استراتيجيات تحكم وسيطرة وتوجيه منتشرة في مختلف أطراف المجتمع.

المحور الثالث: الدولة بين الحق والعنف

الإشكال: يتعارض الحق للدولة الأولى مع العنف، لأن الأول (الحق) يعني الحرية، أما الثاني (العنف) فإنه إلغاء الحرية الآخر واستخدام تعسفي للقوة ضد... وبخصوص علاقة الدولة بالحق والعنف بهما أن تشير وتناقش التساؤلات التالية: هل تمارس الدولة سلطتها بالقوة أم بالقانون، بالحق أم بالعنف؟ وألا يمكن أن يكون عتف الدولة مشروعاً إذا كانت الغاية منه حفظ النظام وحماية الحق العام؟ وكيف يمكن للدولة أن تحقق نوعاً من التوازن بين هذين الطرفين المتناقضين: الحق والعنف... لتصبح دولة الحق والقانون؟

- التصورات والمواقف

1- تصور نيكولا ماكيافيل Nicolas Machiavel

لقد تميز موقف ماكيافيل في كتابه "الأمير" بتبرير عتف الدولة وإعطائه نوعاً من الشرعية من منطلق أن "الغاية تبرر الوسيلة" وأن مجال السياسة هو مجال صراع يفرض على رجل السياسة أو رجل الدولة "الأمير"، حسب رأي ماكيافيل، أن يكون قوياً ودكياً بل وماكراً ليستطيع الانتصار على خصومه، فيستخدم الطرق المشروعة وغير المشروعة... وهو في هذا السياق ينصح الأمير بأن يجيد استخدام الطريقتين: الطريقة الإنسانية التي تعتمد القانون، والطريقة الحيوانية التي تعتمد العنف وذلك بأن يثقل الأسد في استخدامه للقوة والتغلب في استخدامه للمكر والخداع...

2- التصور الماركسي

تجدد في التفسير الماركسي أن العامل الأساسي في نشوء الدولة هو عامل اقتصادي، إنه ظهور الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، مما أدى إلى انقسام المجتمع إلى طبقتين: طبقة تملك وطبقة لا تملك... والدولة جهاز منظم للسيطرة الطبقة، لأنها دائماً دولة الطبقة الأقوى التي تملك وسائل الإنتاج وتسيطر اقتصادياً ومن ثمة فهي تسود وتسيطر سياسياً... وبهذا المعنى فالعنف الاقتصادي يحدد العنف السياسي ويوجهه...

3- تصور ماكس فيبر Max Weber

يرى ماكس فيبر أن الدولة، سواء كانت حديثة أو قديمة، ديمقراطية أو استبدادية، لا يمكنها أن تستغني عن العنف، والدولة الديمقراطية الحديثة بدورها تلجأ إلى العنف لحفظ النظام وحماية

مجزوءة السياسة II - الحق و العدالة

المحاور :

- 1) الحق بين الطبيعي والوضعي
- 2) العدالة كأساس للحق
- 3) العدالة بين المساواة والإنصاف

تقديم المفهوم :

يشهد عصرنا اهتماما متزايدا بحقوق الإنسان التي أقيمت حولها موثيق ومعااهدات ترعاها المنظمات الدولية ... ويتحدد الحق ضمن هذه الأدبيات الديمقراطية بوصفه معيارا أساسيا للتمييز بين السياسة المشروعة والسياسة اللا مشروعة... إنه ما يحكم دولة الحق في مبادئها ووظائفها وغاياتها وورثانها... ولا يمكن فصل مفهوم الحق عن مفهوم العدالة، بحيث إذا كان الحق يدل على ما يجب أن يتمتع به كل مواطن داخل دولة ما من حريات مدنية وسياسية، فإن العدالة تعمل على إرجاع الحق إلى نصابه وإعطاء كل ذي حق حقه... وواجب العدالة القضائية أن تجعل المواطنين سواسية أمام القانون، غير أن ما هو قانوني لا يكون بالضرورة عادلا، فيأتي الإنصاف ليكيف قوانين العدالة مع مطلب الحق في صورته الأمثل... وهذا التداخل والتقاطع بين المفاهيم الأساسية التي تعنينا : الحق، العدالة، المساواة، الإنصاف... قد يجعلنا في مواجهة عدة تساؤلات إشكالية، يهمنا منها بالخصوص ما يلي:

ما الحق؟ وهل يقوم الحق على أساس طبيعي أم على أساس وضعي؟ وهل يقوم على القوة أم على التعاقد الاجتماعي؟ وما العدالة؟ وما علاقة العدالة بالحق؟ هل يمكن اعتبار العدالة أساسا للحق؟ وهل العدالة مساواة أم إنصاف؟

المحور الأول : الحق بين الطبيعي والوضعي

الإشكال : عندما نبحث في علاقة الحق بالمكونين الأساسيين للوجود البشري : المكون الطبيعي والمكون الثقافي، نكون في مواجهة التساؤلات الإشكالية التالية : على أي أساس يقوم الحق؟ هل يقوم على أساس طبيعي أم على أساس وضعي؟ وهل يقوم على القوة أم على التعاقد الاجتماعي؟ وما هو التفسير الذي نجده في هذا السياق الإشكالي عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي لمسألة الانتقال من الحق الطبيعي إلى الحق المدني الوضعي؟

الحق العام، ولكنه عنف شرعي ومنظم بقوانين وإجراءات صارمة، والدولة في عصرنا هي الطرف الوحيد الذي يحتكر استخدام العنف ولا يجوز لفرد أو جماعة استخدام العنف إلا بموافقة الدولة على ذلك... وكما يقول فيبر، "تعتبر الدولة إذن المصدر الوحيد للحق في ممارسة العنف".

4 - مفهوم "دولة الحق" عند جاكولين روس J.Russ

إن دولة الاستبداد هي دولة تسلطية هاضمة للحقوق والحريات الفردية والجماعية، وتفتقد الشرعية والإجماع... ونقيضها دولة الحق التي هي، حسب تعريف جاكولين روس، الدولة الديمقراطية الحديثة التي نجد فيها ممارسة معقلنة لسلطة الدولة، ممارسة تتشبه بالقانون وباحترام الحريات الفردية والجماعية، واحترام كرامة الشخص الإنساني واعتباره قيمة عليا فوق كل المصالح والاعتبارات الأخرى... ومن أجل ممارسة معقلنة لسلطة الدولة، تقوم دولة الحق على مبدأ فصل السلط : التشريعية والقضائية والتنفيذية، لأن تجمعها في هيئة واحدة أو بين يدي شخص واحد من شأنه أن يفري بالطغيان والجور... وليس لدولة الحق إطار قانوني جامد، وإنما هي بناء مستمر وإبداع دائم وتوسيع لمجال الحقوق والحريات.

× تساؤل أخير: إن تطور العلاقات الدولية واتجاهها نحو العولمة الاقتصادية والإعلامية والثقافية... إلخ، ألا يعني هذا التطور بداية تراجع الدولة القطرية المعروفة بحدودها وسيادتها على ترابها... والاتجاه نحو "عولمة الدولة" بكيفية تستدعي إعادة التفكير في مفهوم "الدولة"؟.

3elmo.com

- التصورات والمواقف :

إذا كنا نجد لثنائية الحق الطبيعي والحق الوضعي حضوراً بارزاً في تصورات فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو...) فإن هذه الثنائية تغيب عن التصورات الوضعية التي اعترضت على فكرة الحق الطبيعي وأكدت على الطابع الاجتماعي الوضعي والنسبي للحق (تصور كيلسين مثلاً)...

- أولاً : الحق الطبيعي والحق الوضعي عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي

توجد بين فلاسفة العقد الاجتماعي اختلافات في تحديد «الطبيعة الإنسانية» و«الحق الطبيعي» ومضمون «العقد الاجتماعي» والنتائج المترتبة عنه وجوانب الاتصال والانفصال بين الحق الطبيعي والحق الوضعي... ولتوضيح هذه الاختلافات لنقارن بين تصورات هوبز واسبينوزا وروسو

1 تصور توماس هوبز Thomas Hobbes

الحق الطبيعي Le droit de nature. عند هوبز، يعني الحرية اللا محدودة للفرد في أن يتصرف كما يشاء في الإمكانات المتاحة له للحفاظ على حياته ومصالحه ولو كان ذلك على حساب الغير، إنه حق لا محدود يقوم على مبدأ القوة... ويحدثنا هوبز في هذا السياق عن طبيعة عدوانية للإنسان (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)، ويصف الحالة الطبيعية للإنسان قبل قيام الدولة والانتقال إلى الحالة المدنية، بأنها قد كانت حالة حرب شمولية، حرب الكل ضد الكل وسيادة حق القوة وقانون الغاب الذي لا يرحم الضعفاء... والحل لتجاوز هذه الحالة من الحرب المدمرة الشاملة سيكون هو لجوء الأفراد المتحاربين إلى الاتفاق والتوحيد في إطار دولة على أساس تعاقد اجتماعي يتنازل بموجبه الأفراد عن حريتهم الطبيعية المطلقة لفائدة أمير أو حاكم يولكون له مهمة وحرية اختيار أنجع الطرق لتحقيق السلم والأمن الاجتماعيين... ويستعمل الأمير العنف في البداية ثم القوانين فيما بعد... وخطاب الأمير يصبح هو المرجع المحدد للحق الواجب اتباعه من طرف الرعية، وهذا الحق الوضعي يلغي الحق الطبيعي والحرية الطبيعية للأفراد، ويلزم الجميع بالخضوع لسلطة مطلقة يمارسها الحاكم على الرعية...

[ويقيم هوبز تقابلاً بين الحق والقانون قائلاً : «يختلف القانون عن الحق بنفس القوة التي يختلف بها الإلزام عن الحرية» وهو يعني بذلك ضرورة التمييز الدقيق بين الحق الطبيعي الذي يعني الحرية اللامحدودة، والقانون الطبيعي الذي يدركه العقل كمبدأ أو قاعدة عامة لحفظ حياة الإنسان، ويحمل هذا القانون الطبيعي طابع الإلزام والمنع، بحيث يمنع بمقتضاه على الإنسان أن يفعل ما قد يؤدي إلى تدمير حياته...]

2 تصور باروخ اسبينوزا B.Spinoza

إن اسبينوزا متفق مع هوبز في النظر إلى «الحق الطبيعي» على أنه ليس شيئاً آخر غير «حق القوة» الذي لا يرحم الضعفاء (الأسماك الكبيرة تأكل الأسماك الصغيرة)... وهذا ما جعل الحالة الطبيعية حالة عنف وجور وحرب الكل ضد الكل وسيادة قانون الغاب الذي لا يرحم الضعفاء... غير أن اسبينوزا يختلف مع هوبز في تحديد مضمون العقد الاجتماعي والنتائج المترتبة عنه والمبدأ الذي يقوم عليه الحق المدني : فإذا كان هوبز قد ناصر الحكم الاستبدادي، فإن اسبينوزا على خلاف ذلك سيولي أهمية للحق الذي تقرره الإرادة العامة التي تكون متوافقة مع قوانين العقل السليم... بحيث إذا كان الحق الطبيعي يحدده دافع الشهوة ومبدأ القوة، فإنه في المقابل الحق المدني، في رأي اسبينوزا، يحدده العقل السليم في إطار دولة وقوانين تعاقدية ممثلة للإرادة العامة التي تشكل قوة جماعية رادعة لكل فعل متهور يسعى إلى المس بحقوق وحريات الغير.

3 تصور جان جاك روسو J.J. Rousseau

إذا كان «الحق الطبيعي» يعني، عند هوبز واسبينوزا، «حق القوة» الذي تقرضه طبيعة الإنسان الحيوانية والعدوانية، فإنه على خلاف ذلك نجد روسو يحدثنا عن طبيعة إنسانية خيرة، ويصف الحالة الطبيعية التي كان عليها الإنسان الأول في عزلته، بأنها كانت حالة سلم مطلق، إلا أنه سطرأ على حياة الإنسان تغيرات بانتقاله إلى العيش في مجموعات، وصاحب ذلك ظهور صراعات وحروب كانت تهدد وجوده... ولم يكن من حل لتجاوز حالة الحرب سوى الاتفاق حول تعاقد اجتماعي يحدد الحقوق ويحميها، وبذلك ظهرت الدولة وتم الانتقال إلى الحالة المدنية... وفي إطار هذا التصور التعاقدية يرفض روسو إقامة الحق على القوة قائلاً : «القوة لا تخلق الحق، ولا لزوم للخضوع إلا للقوى المشروعة» أي أن القوة لا تصنع حقاً مشروعاً وثابتاً، وما يفرض على الناس بالقوة لا يلتزمون به أخلاقياً، وإنما يزول بزوال القوة التي أوجدته... وهو إذ يرفض إقامة الحق على مبدأ القوة، فإنه يتجه نحو تأسيسه على مبدأ التعاقد الاجتماعي الذي ينتج عنه مجتمع ديمقراطي تسود فيه الإرادة العامة... ولا تعارض في رأي روسو بين سيادة الإرادة العامة للشعب وحرية الأفراد، لأن الحرية الحققة ليست هي الحرية الأنانية والعشوائية التي كانت قبل التعاقد الاجتماعي، وإنما هي الحرية المنظمة بشكل قانوني وأخلاقي يفرض على الذات أن تتنازل عن أنانياتها وتطيع القانون الذي تسنه الإرادة العامة التي تسعى إلى المصالح المشتركة والخير العام... ويمكن أن نلخص في النهاية مزايا إقامة الحق على التعاقد الإرادي بين الناس في المجتمع المدني، حسب تصور روسو، على النحو التالي:

- تحول الحق المبني على القوة إلى حق مشروع تضمنه القوانين التعاقدية.

- تحول الحرية الأنانية والعشوائية إلى حرية منظمة بشكل قانوني وأخلاقي يسمح بالتعايش مع الغير.

- حلول الإرادة العامة محل الإرادة الفردية في الدفاع عن حقوق الإنسان وحرياته، مما يساعد على استتباب الأمن والسلم الاجتماعيين وتجاوز حالة الحرب الشمولية... ويعد هذا أكبر مكسب للفرد في الحالة المدنية، حالة التعاقد الاجتماعي..

وهكذا فمع هذا التصور التعاقدي عند روسو، أصبح الحق المدني التعاقدي ينظر إليه فلسفياً لا باعتباره ضد الطبيعة الإنسانية (الطبيعة العاقلة والخيرة)، وإنما كاستجابة وتنظيم لحقوق الإنسان الطبيعية التي ينبغي ألا تنتهك (حق الحياة والحرية والملكية...)، بل تتخذ قاعدة ومرجعا لجميع حقوق الإنسان المدنية والسياسية...

- نقد وتقييم للتصور التعاقدي :

إذا شئنا في النهاية أن نحدد القيمة الفلسفية للتصور التعاقدي عند روسو بالخصوص، فنستطيع القول بأن هذا التصور رغم طابعه المثالي الخيالي، فقد جاء بمبادئ وأفكار جد هامة سيكون لها تأثير وامتداد في الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان التي ظهرت فيما بعد، وأولها الإعلان الفرنسي عن مبادئ حقوق الإنسان الذي ظهر إثر ثورة 1789م، والذي كان واضعوه متشبعين بأفكار روسو Rouseau وMontesquieu وغيرهما من الفلاسفة في عصر الأنوار الذين مهدوا للثورة الفرنسية، ووضعوا الأساس النظري الأول للتصور الحديث لحقوق الإنسان ومفهوم «دولة الحق».

- ثانياً : اعتراض أصحاب النزعة الوضعية القانونية (هانز كيلسين Hans Kelsen) على فكرة «الحق الطبيعي» : نجد أصحاب النزعة الوضعية القانونية، ومن بينهم هانز كيلسين Hans Kelsen، يرفضون تأسيس الحق على أية اعتبارات ميتافيزيقية أو افتراضات عقلية خيالية، ويعترضون على فكرة «الحق الطبيعي» عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، ويؤكدون على خلاف ذلك أنه لا وجود لحق غير الحق الوضعي الذي تحدده القوانين المجتمعية التي تروم الحفاظ على علاقات وتوازنات معينة داخل مجتمعاتها... وهذا من شأنه أن يجعل الحق أمراً نسبياً ومتكيفاً مع واقع كل مجتمع وخصوصياته. وكلف هذه النزعة الوضعية القانونية التي تحصر الحق في دائرة القوانين الوضعية، يمكن القول أنه إذا كان الحق في صورته المثالية يروم إقرار العدل في الحياة الاجتماعية، فإن القانون الوضعي لا يرقى أحياناً إلى هذا الطموح المثالي.

لأن القانون عام وتطبيقه على حالات جزئية غير متوقعة قد يؤدي إلى أخطاء وظلم لأطراف معينة... وتوجد قوانين جائرة مثل قانون المستعمر وقانون الميز العنصري... وهذا يدفعنا إلى التفكير

والتأمل في علاقة الحق بالعدالة في مستوياتها : العدالة القانونية والعدالة الأخلاقية.

المحور الثاني : العدالة كأساس للحق :

الإشكال : ما هي العدالة ؟ وما علاقتها بالحق ؟ وأيهما يعتبر أساساً للآخر ؟ هل تؤسس العدالة الحق أم أن الحق هو الذي يؤسس العدالة ؟ وهل يكفي القانون لضمان الحق والعدالة ؟

- التصورات والمواقف :

1) تصور اسبينوزا Spinoza :

يرى اسبينوزا أن الغاية التي تسعى إلى تحقيقها العدالة أو الديمقراطية الحقبة في المجتمعات هي «تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والإبقاء عليهم في حدود العقل بحيث يعيشون في وئام وسلام»، وفي إطار هذا المسعى الديمقراطي يكون معنى العدل هو إعطاء كل ذي حق ما يستحقه طبقاً للقانون المتعاقد عليه، وأما الظلم فهو التحايل على القانون من أجل سلب شخص ما حقه... وإن العدالة القضائية أو القانونية في نظام الحكم الديمقراطي، هي مطالبة بأن ترمى حقوق المواطنين ومصالحهم بالتساوي، بحيث يكون «من واجب القضاة، المكلفين بوضع حد للخصومات، ألا يفرقوا بين الأشخاص بل أن ينظروا إليهم على قدم المساواة، ويحافظوا بقدر متساو على حق كل منهم، فلا يحسدون الغني ولا يحتقرون الفقير...»... والتساؤل النقدي الذي يفرض نفسه علينا في سياق هذا التصور الذي يرى الحق والعدالة في تطبيق القانون هو : ألا توجد في القانون الوضعي، المدني والسياسي باستمرار ثغرات وعيوب، تفرض وجوداً إلى جانب العدالة القضائية أو القانونية عدالة أخلاقية تراقبها وتصحح أخطاءها وانحرافاتها على مطلب الحق ؟

2) تصور آلان Alain (إميل شارتيي Emile Chartier) :

يرى آلان في المساواة أساساً مشتركاً بين الحق والعدالة، وفي ذلك نجده يقول : «لقد ابتكر الحق ضد اللا مساواة، والقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية»، أي أن الحق لا يتحقق إلا داخل المساواة، ويقتضي وجود قوانين عادلة يتساوى أمامها كل الناس دون أي تمييز بينهم من حيث السن أو الجنس أو الانتماء العرقي والثقافي... إلخ.

3) تصور شيشرون Cicéron :

يرى شيشرون أن المؤسسات والقوانين التي تقوم على معيار المنفعة قد لا تشكل إطاراً فعلياً أو ملائماً لتحقيق العدالة وصيانة الحق، وإذا كانت المنفعة هي مقياس كل شيء، فسيستخف بالمؤسسات والقوانين وينتهكها كل من يرى مصلحته في ذلك... ينبغي إذن البحث عن أساس آخر للحق

[www.3elmo.com](http://3elmo.com)

تم تحميل هذا الكتاب من
موقع : www.3elmo.com

3elmo.com

هذه الرسالة لاتعكس توجه
الموقع وهي ليست بإعلان
مدفوع، فضلا وليس أمرا إذا
أعجبك الكتاب يمكنك شراءه من
أحد المكتبات في مدينتك
بالمغرب، ثمنه فقط 20 درهم.

للإتصل بنا :

contact@3elmo.com

3elmo.com

والعدالة غير معيار المنفعة، ويكمن هذا الأساس المثالي في الطبيعة الخيرة للإنسان التي تتمثل في الميل إلى حب الناس الذي هو أساس الحق ومنبع جميع الفضائل. وإذا ترك المجال ليسود مبدأ المنفعة، فإن جميع الفضائل ستلاشي، وفي ذلك يقول شبشرون: «لن توجد عدالة ما لم توجد طبيعة صانعة للعدالة، ولو تم تأسيسها على المنفعة لتغيرت بتغيرها. إذن طالما لم يرق الحق على الطبيعة فإن جميع الفضائل ستلاشي (...) إن كل هذه الفضائل وليدة ميلنا إلى حب الناس، الذي هو أساس الحق».

المحور الثالث: العدالة بين المساواة والإنصاف:

الإشكال: هل العدالة مساواة أم إنصاف؟ وإذا كانت العدالة تهدف إلى خلق المساواة في المجتمع فهل بإمكانها إنصاف جميع أفراد؟

- التصورات والمواقف:

1) تصور أفلاطون platon

العدالة، عند أفلاطون، فضيلة تقوم في انسجام القوى المتعارضة وتناصبها، فهي فضيلة أخلاقية تتحقق على مستوى النفس البشرية حين تسجى قواها: الشهوانية والغضب والعاقل، كما أنها فضيلة سياسية تتحقق في المجتمع حين تسجى طبقاته: المنتجون والجند والحكام... وينصرف كل فرد نحو أداء وظيفة واحدة بإتقان، هي تلك التي وهبته الطبيعة القدرة على أدائها دون أن يتطفل على عمل الآخرين...

2) تصور أرسطو Aristote

العدل، حسب أرسطو، هو التصرف وفق القوانين وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إفراط ولا تفريط، أما الظلم فهو الإفراط والتفريط والتصرف ضد القوانين... إلا أن أرسطو يبينها في هذا السياق إلى الأخطاء التي تقع فيها العدالة القانونية عندما تطبق قوانينها العامة على حالات خاصة... فيأتي الإنصاف ليكيف قوانين العدالة ويجعلها تتلاءم مع تلك الحالات الخاصة... وبذلك فتمتد العدالة وكمالها هو الإنصاف الذي يأتي ليصحح أخطاء العدالة القانونية الناتجة عن عمومية قوانينها. يتبين لنا مع أرسطو أن الارتقاء بالعدالة إلى درجة الإنصاف يتطلب عند تطبيق القانون مراعاة روحه لا نصه الحرفي، والاجتهاد للملاءمة أحكامه العامة مع الأحوال الخاصة وملء الثغرات التي تركها المشرع... والعدالة حينما تصبح إنصافاً يتجلى عملها على مستويين هما حسب تحديد أرسطو: أولا العدالة التوزيعية التي تهتم بتوزيع خبرات وثروات المجتمع على أفراد حسب طاقاتهم وأعمالهم... وثانياً العدالة التوزيعية التي تهتم بتنظيم المعاملات بين الناس، وتصحيح السلوك

الخارج عما تحدده القوانين، حيث تقوم بمعاينة المعتدين وتعويض المتضررين ومنهم أولئك الذين يذهبون ضحايا للتطبيق الخاطئ للقوانين.

(3) تصور آلان Rawls

(4) تصور راولس Rawls

تحاول نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً عند جون راولس John Rawls الاستفادة من المبدأين المساواة في الحقوق والواجبات الأساسية والمساواة الاقتصادية والاجتماعية مثل المساواة في الثروة والسلطة... وإن العدالة المنصفة، حسب راولس، تقتضي من جهة حق الأفراد في الاستفادة بالتساوي من نفس الحقوق الأساسية، ومن جهة ثانية عدم وضع عوائق أمام أولئك الذين سمحت لهم مواهبهم وظروفهم الاجتماعية ببلوغ مراتب عليا، على أن يفسح المجال أيضاً، للذين أقل منهم حظاً، وفي إطار تعاون جماعي إرادي، لبلوغ نفس المراتب واقتسام الثروات... نستنتج أن العدالة المنصفة، حسب راولس، تروم تحقيق توافق سياسي وتعاون إرادي بين جميع أفراد المجتمع وقبائعه. من أجل إقامة نظام ديمقراطي يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات الأساسية، وتوفر فيه الشروط المواتية لتكافؤ الفرص وإنصاف الأعضاء الأكثر حرماناً في المجتمع، وكما يقول راولس: «يرتبط الرخاء بتعاون الجميع، وبدون هذا التعاون لن يستفيد أي أحد من الرخاء».

(5) تصور ماكس شيلر Max Scheller

يعارض شيلر مذهب المساواة المطلقة، ويزعم أن العدالة لا تمنع وجود نوع من التفاوت أو التمايز الإيجابي بين الناس على الصعيد الفكري أو الاقتصادي أو الاجتماعي، بل إن العدالة المنصفة هي العدالة التي تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات والقدرات... فالتناس يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً إيجابياً وخلاقاً، ومن الجور أن نطالب بالمساواة المطلقة بينهم، إن وراء هذه المطالبة بالمساواة يتستر نوع من الحقد والكراهية للناس المتفوقين والرغبة في النزول بهم إلى مستوى أولئك الذين هم في أسفل درجات العطاء والمردودية.

* ملحوظة: بالإمكان التركيب بين المحورين: الثاني والثالث والاقتصار على المواقف التالية:

أفلاطون - أرسطو - سبينوزا - آلان - شيلر - راولس.

* خلاصات واستنتاجات:

- الحق في صورته الأخلاقية المثالية يوجه الإنسان نحو المستقبل وما ينبغي عمله، والحق في صورته القانونية الوضعية يشد الإنسان إلى الحاضر وإكراهاته.

المجزوءة الرابعة : الأخلاق

مفاهيمها : I - الواجب

II - الحرية

تقديم المجزوءة

الإنسان كائن أخلاقي، يحمل في ذاته قيما سامية، يتعالى بها على المستوى الغريزي الصرف، إنها القيم الأخلاقية التي يتألف منها الوعي الأخلاقي الذي نسميه بالضمير الخلقي الذي تصدر عنه واجبات تحدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد نحو ذاته ونحو غيره ... وينتقل الفرد القيم والواجبات الأخلاقية كأوامر خارجية من المجتمع، فيشعر إزاءها بنوع من الإلزام والإكراه، ثم يحاول أن يطيعها بطبيعة الذاتي والعقلي لكي يلتزم بها التزاما واعيا وإراديا ... وهكذا يكون عالم الأخلاق عالم إلزام والتزام، فهناك من جهة إلزامية أخلاقية تفرضها قيم المجتمع وأوامره الأخلاقية، وهناك من جهة ثانية التزام أخلاقي يستند مبادئه من وعي الإنسان وحرية ... ولا وجود للإلتزام الأخلاقي ولا معنى له في غياب الإرادة والحرية .

هكذا يتبين لنا ما يوجد بين المفهومين الأساسيين لمجزوءة الأخلاق: الواجب والحرية من ترابط وتلازم في إطار الإشكالية المركزية لهذه المجزوءة: الفعل الأخلاقي من الإلتزام إلى الإلتزام، ويمكن تفكيك هذه الإشكالية وتقريبها إلى التساؤلات:

(1) ما الواجب ؟ ما مصدره ؟ هل يصدر عن إرادة حرة أم عن ضرورة وإكراه ؟ هل هو إلزام أم التزام ؟ وكيف يتم الوعي به ؟ وهل يقتصر هذا الوعي الأخلاقي بالواجب على ضمير الفرد أم يوطئه ضمير المجتمع ؟

(2) وما الحرية ؟ وما علاقتها بالاحتمية ؟ وهل تتعارض الحرية مع الحتمية أم أن الوعي بالاحتمية هو أساس الحرية ؟ وما علاقة الحرية بالإرادة ؟ وهل تتوقف حريتنا على إرادتنا أم أنها مشروطة بوضعنا الواقعي والتاريخي ؟ وهل أفعالنا نتاج لإرادتنا الحرة أم أنها نتاج لسلاسل من الضرورات والاحتميات ؟ وما علاقة الحرية بالقانون ؟ وهل تتعارض الحرية مع القانون أم أن هذا الأخير (القانون) هو الذي يحدد الحرية ويحميها ؟ وهل يكفي القانون وحده لضمان حرية الإنسان ؟

- وفي دولة الحق والقانون، ينبغي أن يكون القانون في خدمة الحق لا أن يكون الحق في خدمة القانون، وأن يكون القانون خاضعا للحق لا أن يكون الحق خاضعا للقانون.

- والعدالة المنصفة لا تعني التطبيق الحرفي للقوانين، وإنما تعني احترام الشخص وصيانة كرامته.

- والقانون بجانب المؤسسات القضائية والتنفيذية الساهرة على تطبيقه، هي قوى إلزام خارجية بالنسبة للذات، وضرورية لإشاعة الحق في الحياة الاجتماعية، غير أنها وحدها غير كافية لبناء دولة الحق.

- ويبقى للتربية والتنشئة الاجتماعية دور أساسي لإكساب الأجيال الناشئة الوعي القانوني والحقوق، والوازع الأخلاقي اللازم لكي يتحول امتثال الفرد للحق والعدالة من مسألة إلزام وإكراه وخضوع لضغوط مجتمعية خارجية، إلى مسألة التزام واقتناع عقلي بأداء الواجب احتراماً للواجب نفسه، واحتراما لكرامة الشخص الإنساني.

3elmo.com

مجزوءة الأخلاق

١- الواجب

المحاور:

- (1) الواجب والإكراه
- (2) الوصي الأخلاقي
- (3) الواجب والمجتمع

تقديم المقبول:

الإنسان كائن أخلاقي، والفعل الإنساني يكتسي صفة أخلاقية حين يكون مقصده هو تحقيق واجب أخلاقي ما. والواجبات كأوامر أخلاقية ملزمة لكل الناس هي متنوعة: واجبات عائلية، واجبات مهنية، واجبات وطنية، واجبات إنسانية... قد يستلزم القيام بها من جهة أن تصارع أنفسنا من أجل السيطرة على غرائزنا وأموالنا، وأن نقوم من جهة أخرى بمجهود فكري للتوفيق بين الواجبات التي تبدو ظاهريا متعارضة... وهذا ما يجعل السمة الأولى للواجب هي الإلزام والإكراه... غير أن الفرد يحاول أن يخفف من ضغطه وإكراهات الواجبات أو الأوامر الأخلاقية التي يتلقاها من المجتمع، وذلك بأن يطعمها بطامعه الذاتي والعقلي لكي يلتزم بها التزاما واعيا وإراديا... وهكذا يتبين لنا أن عالم الواجب الأخلاقي هو عالم الإلزام والتزام، ومن هذه المقارعة القائمة في صلب الواجب الأخلاقي تتولد الإشكالات التالية:

ما الواجب؟ ما مصدره؟ هل يصدر عن إرادة حرة أم عن ضرورة وإكراه؟ هل هو إلزام أم التزام؟ وكيف يتم الوصي به؟ وهل يقتصر هذا الوصي الأخلاقي بالواجب على ضمير الفرد أم يؤطره ضمير المجتمع؟

المحور الأول: الواجب والإكراه

الإشكالات: هل يصدر الواجب عن إرادة حرة أم عن ضرورة وإكراه؟ وهل هو إلزام أم التزام؟

- التصورات والواقف:

١- تصور كانط KANT

الواجب، حسب كانط، هو أمر أخلاقي مطلق وصادر عن العقل الذي يحاول بأوامره الأخلاقية إعطاء الإرادة وتوجيهها نحو ما يعتبره خيرا... ويميز كانط في هذا السياق بين نوعين من الأوامر

الأخلاقية: أوامر شرطية يكون فيها الفعل الأخلاقي مقيدا وشرطيا بتحقيق نتيجة أو منتهى ما... وأوامر مطلقة لا يكون فيها الفعل مقيدا أو شرطيا، بل مطلوبا لذاته... والواجب الأخلاقي هو أمر أخلاقي مطلق وكوني، تخضع له الإرادة الخيرة ليس طلبا للنتيجة ما، بل احترام للواجب ذاته واستجابة للنداء العقل... هكذا يحاول كانط تأسيس الواجب على مبدأ الإرادة المأفقة والخيرة التي ترفض بالواجب من مستوى الإلزام والإكراه إلى مستوى الالتزام العقلي الحر.

نستنتج من تصور كانط أن السمة الأولى للواجب هي الإلزام أو الإكراه الذي يكون الشعور به حين لا يكون هناك انسجام بين العقل والإرادة، أما حين تتحقق الوحدة والتعاضد بينهما على مستوى ما يسميه كانط بالإرادة المأفقة والخيرة فإن الواجب يصبح التزاما عقليا حرا.

(2) تصور دوركايم Durkheim

يشترك دوركايم مع كانط في القول بأن السمة الأولى للواجب هي الإلزام، ولكنه يبالغ في الزامية الواجب من منظور سوسيولوجي وضمي مختلف عن المنظور الفلسفي العقلاني عند كانط... فالواجب، حسب دوركايم، يستمد مضمونه وقوته الإلزامية من الضمير الجمعي الذي تكون له سلطة على ضماير الأفراد. ويضرب عليها أوامر أخلاقية تعمل طابع الإلزام والإكراه، حيث أن الخروج عنها يعرض صاحبه للعقاب معنوي أو مادي من طرف المجتمع، وإذا كانت الصفة الأولى للواجب الأخلاقي هي الإلزام، وهي صفة تشترك فيها الظاهرة الأخلاقية مع غيرها من الظواهر الاجتماعية فإن الصفة الثانية للواجب والتي غابت عن التفسير الميتافيزيقي عند كانط، هي أن الواجب معطى رغبة أيضا، حيث يبين دوركايم في هذا السياق أننا لا نقوم بفعل الواجب فقط لكونه واجبا، بل لئلا نكون نتأثر هذا الفعل مشبعة على القيام به ومعلقة لما نرغب فيه... فارتباط صفة الإلزامية بصفة الرغبة في الواجب هو ما يجعلنا نتمتع بنمو القيام به، بنوع من الرضى والإعزاء... الواجب إذن حسب دوركايم ليس فقط إلزاما بل هو أيضا معطى رغبة...

(3) تصور جان ماري غويو J.M Guyau

يرفض غويو Guyau كل تفسير ميتافيزيقي أو غيبي للواجب ويحاول أن يعلله تفسيرا طبيعيا خالصا يرجع به إلى القانون الطبيعي الشامل الذي هو حسب تعبير غويو "أن الطبيعة لا تستطيع أن تبقى بدون أن تنتشر" مثمنا "أن الطبيعة لا تستطيع أن تمتنع عن الانتشار" هكذا الواجب هو مجرد تعبير عن قدرة طبيعية في الإنسان متدفقة نحو التمتع بدون إكراه أو إلزام أو كمال يقول غويو: "إنما هو فيض من الحياة يريد أن ينصرفه وأن يعود بنفسه وقد ظفوه إلى الآن شعورا بضرورة أو ضغطا وما هو في حقيقته إلا الشعور بقوة..."

المحور الثاني: الوعي الأخلاقي:

الإشكال: ما علاقة الواجب بالوعي الأخلاقي؟ وعلى أي أساس يقوم الوعي الأخلاقي بالواجب وماهي أهم العناصر التي تساهم في تكوين هذا الوعي...؟

- التصورات والمواقف:

1) تصور روسو Rousseau

يرى روسو Rousseau أن مبدأ الوعي الأخلاقي متأصل في الطبيعة الإنسانية الخيرة. مؤكداً على فطرية الضمير الأخلاقي وأنه توجد في أعماق النفس البشرية أحاسيس أخلاقية فطرية تجعل الإنسان يتجه بطريقة غريزية أو طبيعية نحو قبول الخير ورفض الشر....

وأخيراً فإن اتجاه كل من كانط وروسو نحو تأسيس الوعي الأخلاقي والواجب الأخلاقي على مبدأ مطلق هو العقل عند كانط والطبيعة الإنسانية الخيرة عند روسو... كانت الغاية منه هو رغبتهما في السمو بالأخلاق إلى مستوى القانون الكوني المشترك بين جميع الناس... بينما لا نجد في الواقع سوى نسبية واختلاف في القيم والشرائع الأخلاقية من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى...

2) تصور سيمغوند فرويد S.Freud

ليس الضمير الأخلاقي فطرياً في الإنسان حسب فرويد وإنما هو مكتسب من خلال استجابة الطفل للثواب والعقاب الصادرين عن الوالدين والمربين. فالطفل لكي يحصل على ثواب الوالدين والمربين ويتجنب عقابهم، يكون لزاماً عليه أن يتعلم ويسلك حسب المعايير والقواعد الأخلاقية التي يتم تلقينها له في شكل أوامر ونواهي قد تنعكس على البناء النفسي لشخصيته بطريقة لاشعورية وتتكون لديه تدريجياً قوة رقابة داخلية تحل محل رقابة الوالدين والمربين، هذه القوة الداخلية هي ما يسميه فرويد بالآنا الأعلى الذي يمارس رقابة أخلاقية صارمة على الآنا، وإذا خالفه هذا الأخير فإنه يعاقبه بما يفرضه عليه من مشاعر أليمة بالدونية والذنب...

ورغم أن فرويد يعترف بدور العائلة والمجتمع بصفة عامة في نشأة الضمير الأخلاقي فإن تفسيره له مع ذلك يطلّي فيه الجانب النفسي اللاشعوري على الجانب الاجتماعي ويبقى منحصراً في الضمير الفردي...

3) تصور نيتشه Nietzsche

يحدثنا نيتشه عن نشأة مأساوية للوعي الأخلاقي في التاريخ مبيناً في هذا السياق أن العلاقة الأولى بين الناس التي كانت أصلاً للوعي الأخلاقي هي العلاقة التجارية بين الدائن والمدين والتي كانت

تلزم هذا الأخير (المدين) بأن يفي بوعده بتسديد الدين وإلا تعرض للاهانة والعقاب... مما ساعد على تبلور التصورات الأخلاقية الأولى حول الواجب وقدسيته والضمير الأخلاقي... وبذلك اكتسبت نشأة الوعي الأخلاقي طابعاً مأساوياً لاقترائها بهذه العلاقة التجارية وما رافقها من إهانة وعقاب وعنف وقسوة ضد الضعفاء الذين يعجزون عن تسديد ديونهم... ويرى نيتشه في هذا السياق بأن الناس قد صنعوا نوعين من القيم، قيم الأسياد وقيم العبيد: فأما الأولى قيم الأسياد الأقوياء فهي قيم إيجابية تدفع الإنسان إلى استخدام قوته وذكاؤه من أجل تحقيق ذاته ومجده وسيادته. ولو كان ذلك على حساب الآخرين الضعفاء. وأما الثانية قيم العبيد فهي قيم سلبية تدرج تحتها فضائل الصبر والتسامح والتواضع والغيرة وإنكار الذات...

المحور الثالث: الواجب والمجتمع:

الإشكال: إن ما نلاحظه من اختلاف في القيم والشرائع الأخلاقية من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، قد يدفعنا إلى التساؤل حول علاقة الواجب الأخلاقي بالمجتمع وهل يقتصر الوعي الأخلاقي بالواجب على ضمير الفرد أم يؤثره ضمير المجتمع؟ ألا يؤدي القول بأن المجتمع هو الذي يحدد الواجبات إلى نفي حرية الفرد في المجال الأخلاقي؟

- التصورات والمواقف:

1) تصور دوركايم E. Durkheim

حسب التفسير السوسيولوجي الوضعي للأخلاق عند دوركايم لا أخلاق بدون مجتمع ولو أننا قضينا على الحياة الاجتماعية لقضينا في الوقت نفسه على الحياة الأخلاقية لأنها عندئذ ستكون بدون موضوع... والواجب الأخلاقي يستمد مضمونه وقوته الإلزامية من الضمير الجمعي وسلطته على ضمائر الأفراد فالقيم والمعتقدات المشتركة بين أفراد المجتمع الواحد تؤلف ما يسميه دوركايم بالضمير الجمعي الذي يفرض على ضمائر الأفراد واجبات متنوعة تحمل طابع الإلزام والإكراه بحيث أن الخروج عنها يعرض صاحبه لعقاب روحي أو مادي من طرف المجتمع كسلطة عليا فوق الأفراد... نستنتج أن الضمير الفردي هو مجرد صدى للضمير الجمعي وأن المجتمع هو الذي يحدد الواجبات ويرسخها ويعمل بقوة على حفظها وفي هذا السياق يقول دوركايم: "فضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع ولا يعبر إلا عنه وإذا تكلم ضميرنا فإنما يردد صوت المجتمع فينا" (ارجع إلى بقية تصور دوركايم في المحور الأول)

جزء الأخلاق

II - مفهوم « الحرية »

المحاور :

- (1) الحرية والحتمية
- (2) الحرية والإرادة
- (3) الحرية والقانون

تقديم المفهوم :

يعتبر مفهوم « الحرية » مكانة مركزية في فلسفة الأخلاق، لأن القيام بالواجب الأخلاقي والسعي نحو السعادة، هو أمر يشترط بالضرورة تملك الإنسان لحرية الإرادة والفعل... غير أن تطور العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في العصر الحديث سيكشف عن سلاسل الحتميات الطبيعية والسوسولوجية والسيكولوجية المتحكممة في الإنسان والشارطة لحرية... مما يدعو إلى عدم الاقتصاد فقط على التصور المثالي لعلاقة الحرية بالإرادة الذاتية، بل الاتجاه نحو الفهم الواقعي لجدلية الحرية والحتمية... كما أن الفلسفة السياسية، انطلاقاً من عصر الأنوار، ستظهر إلى الحرية كحق كوني لكل الناس، تجسده القوانين التنظيمية للحرية المدنية والسياسية... وبذلك اتجه التفكير الفلسفي نحو الاهتمام بعلاقة الحرية بالسياسة والقانون... ونحن في معالجتنا لمفهوم « الحرية » بهمماً أن نثير ونناقش التساؤلات الإشكالية التالية : ما الحرية؟ وما علاقتها بالحتمية؟ وهل تتعارض الحرية مع الحتمية أم أن الوعي بالحتمية هو أساس الحرية؟ وما علاقة الحرية بالإرادة؟ وهل تتوقف حريتنا على إرادتنا أم أنها مشروطة بوضعنا الواقعي والتاريخي؟ وهل أفعالنا نتاج لإرادتنا الحرة أم أنها نتاج لسلاسل من الضرورات والحتميات؟ وما علاقة الحرية بالقانون؟ وهل هناك تعارض بين الحرية والقانون أم أن هذا الأخير هو ما يضمن الحرية ويحميها؟

وهذا التفسير السوسولوجي الوضعي عند دوركايم الذي يربط الواجب بالمجتمع يدفعنا إلى التساؤل هل الواجب خاضع للمجتمع ونسبته أم هو كوني مطلق؟

2- تصور برغسون Bergson

يرى هنري برغسون Henri Bergson أنه لا يمكن إنكار أهمية المجتمع ودوره في تحديد الواجبات الأخلاقية، غير أنه إلى جانب قيام الفرد بواجباته نحو مجتمعه عليه أيضاً أن يفتح على واجبات أخرى ذات بعد إنساني كوني... وفي هذا السياق نجد عند برغسون تمييزاً بين نوعين من الأخلاق: أخلاق مغلقة وهي أخلاق الإتياع والتقليد والخضوع للقيم الجامدة للمجتمعات المغلقة التي قد تعلم أبناءها الحقد والكراهية لمجتمعات أخرى... وأخلاق مفتوحة وهي أخلاق إبداعية وإنسانية قائمة على المحبة تدعو الفاعل الأخلاقي إلى تجاوز حدود جماعته والانفتاح على واجبات سامية ذات بعد إنساني كوني والعمل لصالح البشرية قاطبة... (ارجع إلى الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة عند برغسون في كتاب المشكلة الخلقية لتركيا إبراهيم...)

تركيب واستنتاج :

إن الحياة الأخلاقية لا تتألف من واجبات منسجمة ومتكاملة بل إنها تعرف تناقضات وصراعات بين الواجبات، وهذه التناقضات والصراعات تظل هي القوة المحركة للنشاط الأخلاقي الإبداعي... وإن الفعل الأخلاقي في أعلى صورته لا يكون بالخضوع السلبي لبعض الواجبات، والأوامر والنواهي الأخلاقية بل بالنشاط الإبداعي الذي يصدر فيه الفاعل الأخلاقي عن فهم صحيح للواجبات المتعارضة والقيم المتصارعة، ويحاول ابتكار الحلول الملائمة لتغليب إرادة الخير على إرادة الشر، والحق على العنف، والتوفيق بين قيم المجتمع والقيم الإنسانية الكونية.

المحور الأول: الحرية والحتمية

- الإشكال : ما علاقة الحرية بالحتمية ؟ وهل تتعارض الحرية مع الحتمية أم أن الوعي بالحتمية هو أساس الحرية ؟

- التصورات والمواقف :

(1) تصور ابن رشد :

لقد تمت معالجة مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي خلال العصر الوسيط، من زاوية علاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، حيث قالت الجبرية بأن الإنسان مجبر على أفعاله، وقالت المعتزلة بأنه حر في أفعاله، وقالت الأشعرية بنظرية الكسب أي أن الفعل الإنساني مخلوق من جهة الله ومكتسب من جهة الإنسان، أما ابن رشد فقد حاول الجمع بين الاختيار والجبر، بين الحرية الإنسانية والسببية، مؤكداً على أن الفعل الإنساني مفتوح من جهة على إرادة الإنسان وحرية اختياره، ومحكوم من جهة أخرى بقوة الجسد وقوانين الطبيعة التي هي مخلوقة من طرف الله ... فبذلك يكون الإنسان ليس حراً بكيفية مطلقة ولا مجبراً بكيفية مطلقة بل إن حريته مشروطة ومتفاعلة مع السببية الطبيعية والنظام الكوني...

وكما يوضح لنا الفكر المغربي المعاصر عبد الله العروي فإن هناك فرقاً بين الطرح اللاهوتي للحرية في القرون الوسطى والذي كان يروم التوفيق بين الاختيار الإنساني والقدر الإلهي، والنقاش الفلسفي المعاصر حول الحرية الإنسانية في علاقتها بما يعرفه عصرنا من تطور وهيمنة للعلم والتقنية... النقاش الذي يروم تحقيق نوع من التصالح، كما يقول العروي «بين حرية الوجدان وحتمية العلم»، ومن المواقف الفلسفية المعاصرة التي يمكن استدعاؤها في هذا السياق لتوضيح ملاحظة عبد الله العروي، موقف ميرلو بونتي.

(2) تصور ميرلو بونتي Merleau-ponty

يرفض الفيلسوف الفرنسي ميرلو بونتي فكرة الحرية المطلقة كما تصورها الفيلسوف الوجودي سارتر Sartre كما يرفض فكرة الحتميات الطبيعية والاجتماعية والنفسية والتاريخية كما تطرحها الاتجاهات الوضعية في العلوم الإنسانية ... وعلى خلاف ذلك يؤكد ميرلو بونتي أن وجود الإنسان في العالم مع الآخرين، يخضع لشروط طبيعية واجتماعية وتاريخية موضوعية ... ولكنه في

خضم هذه الإشراطات والعوامل المتشابكة، يستطيع أن يدخل تعديلات على الوضع المعطى وتغيير اتجاه حياته وإعطاء وجوده معنى، وبذلك تكون حرية الإنسان مشروطة بالوضع الواقعي والتاريخي الذي يتفاعل معه أو هي فعل تحرري مقاوم للظروف المعاكسة بكيفية ستكون معها مغلقتين إذا قلنا بالحرية المطلقة أو الحتمية المطلقة.

المحور الثاني: الحرية والإرادة

الإشكال : إذا كان التفكير الفلسفي المعاصر مع ميرلوبونتي وغيره، قد اهتم بالبحث في جدلية الحرية والحتمية، انطلاقاً من نتائج العلوم الإنسانية التي أكدت على الحتميات أو الإشراطات النفسية والاجتماعية والتاريخية ... فإن التفكير الفلسفي الحديث السابق عليه، مع ديكارت وكانط وغيرهما ... قد اهتم أساساً بإشكال علاقة الحرية بالإرادة الذاتية للفرد، ولنا أن نتساءل في هذا السياق الإشكالي: ما علاقة الحرية بالإرادة ؟ وهل تتوقف حريتنا على إرادتنا أم أنها مشروطة بوضعنا الواقعي والتاريخي ؟ وهل أفعالنا نتاج لإرادتنا الحرة أم أنها نتاج لسلاسل من الضرورات والحتميات ؟ وبالتالي ما هي حدود الإرادة وحرية الاختيار ؟

- التصورات والمواقف :

(1) تصور ديكارت R. Descartes

منبع الحرية، حسب ديكارت، هو الإرادة التي أثناء نشاطها واختيارها الحر بين شيئين قد لا تخضع لإكراه خارجي، غير أنها قد تستعين بما يوجد في العقل من أفكار فطرية، وفطرية العقل قد لا تعني الانتقاص من حرية الإرادة بل تزيدها قوة وفعالية، وفي ذلك يقول ديكارت : «... ولا يجب أن الفضل الإلهي والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً، بل إنها يزيدانها ويقويانها...» وعلى الرغم من كون إرادة الإنسان ليست مطلقة كما هو حال إرادة الله، إلا أنها تتمتع بقوة تجعلها محددة لحرية الإنسان تحديداً مطلقاً.

(2) تصور كانط E.KANT

لقد اتجه كانط نحو تأسيس الأخلاق على مبدأ الإرادة الخيرة والحرة التي ترقى بالواجب الأخلاقي الصادر عن العقل من مستوى الإلزام والإكراه إلى مستوى الالتزام العقلي الحر... وبذلك يكون

كانت قد انخرطت في مجال الأعمال هو مجال ممارسة الإرادة المطلقة الحرة المطلقة... ولا وجود للمعنى
الإنساني ولا معنى له في غياب الإرادة الحرة أي في غياب إرادة حرة ومستقلة.

3) تصور نيتشة Nietzsche

إن حرية الإرادة الحرة في المجال الأخلاقي حسب كانتة تعني التحرر من الرغبات
والتمنيات والمخاوف مع القيام بالواجب اعتباراً لقوانين نفسه وليس طبقاً لشخص ما. وبعد
بالضبط ما يفهمه نيتشة الذي يرى أن الإرادة المطلقة هي إرادة الحياة وإرادة القوة. إلا أنها
إرادة لم تهبها خلق أخلاق الحق الزمعي الذي يظهر بوضوح في الأخلاق المسيحية الداعية إلى
الزهد في الحياة والمقاومة للشقاء. الإرادة القوية والقوة المسيحية. ويدعو نيتشة إلى رفض أخلاقه
الحق الزمعي (أخلاق العبيد) ومطالبة بإرادة حرة تطلب الحياة وتدافع عنها. هذا هو إنساني في
الحرية الإنسانية...

(ارجع أيضاً إلى موقف سارتر في الحقور الثالث من مفهوم الشخص)

المبحث الثالث: الحرية والقانون

الإشكال : ما علاقة الحرية بالقانون ؟ وهل هناك تعارض بين الحرية والقانون أم أن هذا
الآخر هو الذي يحدد الحرية ويصيها ؟

1) جواب فلاسفة عصر الأنوار (هوبز وروسو ومانتسكيو) :

لقد بحث فلاسفة عصر الأنوار في علاقة الحرية بالسياسة والقانون. وفي هذا السياق نجد عند
أسعاب نظرية العقد الاجتماعي وطرأ عليهم هوبز Hobbes وروسو Rousseau وأكبراً
من أن الحرية المطلقة ليست هي الحرية الأنثوية والعضوية التي كانت قبل التعاقد الاجتماعي.
وإنما هي الحرية المنظمة في إطار قوانين وتعهدات تساعد على التعايش السلمي بين الناس. ويرى
مانتسكيو Montesquieu بدوره أن الحرية لا تعني أن نفعل ما نشاء. وإنما تعني أن نفعل
ما نريد. حسب ما تسمح به القوانين... وأنه بتطبيق القوانين. وتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات
التشريعية والقضائية والتنفيذية. يمكن حماية الحريات المدنية والسياسية من كل شطط في
استخدام السلطة...

2) تصور الفيلسوفة المعاصرة هانا أрендت Hannah Arendt

نظمت هانا أрендت من التصور الديكتاتوري للحرية الأخلاقية على مستوى الوعي والإرادة... إلى
التصور السياسي الذي يقيم العلاقة بين الحرية والسيادة. حيث تؤكد هانا أрендت على أن المجال
السياسي لممارسة الحرية بشكل فعلي ويتطور هو مجال السياسة. وهذه هي الفلسفة السياسية
التي تشرح أهمية التي تسمح للحرية بالأحرار الإيجابي والتعامل في الحياة السياسية بحسب والتحكم
بسلطة وحرياته المدنية والسياسية في أمن والمخاطر.

استنتاجات :

- إن الوضع الواقعي والتاريخي للشخص الإنساني هو وضع يصح بين الحرية والضرورة. وحرية
الشخص متعلقة من جهة على إرادته الذاتية وبشروطه من جهة أخرى بالطريق الموضوعية التي
يتعامل معها... وطبيعة الشخص تكمن في مدى قدرته على الوعي بتأثير هذه الضرورة والتحكم
بها نحو مزيد من التحرر.

- ولابد من وجود مؤسسات وقوانين لتنظيم الحريات وحمايتها مع فصل دور الحرية الأخلاقية
والسياسية لإكساب الأجيال الناشئة الوعي المعنوي والسياسي. والتوافق الأخلاقي للقيام على
باعتبار احترام الفرد المعنوي وحرياته الغير من مسألة إرادية أو إرادية بل هي مسألة التزام على

حر

توجيهات عامة

إن الاستعداد الجيد للامتحان، يتطلب إلى جانب ضبط واستيعاب المضامين الفلسفية المتعلقة بمفاهيم المجزوءات المقررة، القيام أيضا بإنجاز أكبر قدر ممكن من التمارين التطبيقية التي ينمي بها التلاميذ مهاراتهم وقدراتهم على تحليل النصوص والكتابة الإنشائية الفلسفية ... ولاكتساب القدرة على التحكم في زمن الإجابة واستغلاله بكيفية إجرائية دقيقة ومضبوطة. يستحسن إنجاز التمارين في مدة زمنية مساوية تقريبا لمدة الامتحان (ساعتان للمساالك العلمية والتقنية وثلاث ساعات لمسلك الآداب والعلوم الإنسانية). مع تقسيم هذه المدة إلى فترات متناسبة الطول مع الأنشطة التي ستنجز فيها، ويمكن الحديث في هذا السياق عن أربع فترات رئيسية للكتابة في أي موضوع : فترة قراءة الموضوع وفهمه، فترة وضع التصميم العام للإجابة، فترة التحرير، فترة المراجعة ... ويتبني تحاشي الإجابة المباشرة في ورقة التحرير دون الاعتماد على تصميم قبلي، لأن ذلك قد يؤدي إلى ارتكاب أخطاء في منهجية الكتابة ومضامينها وأساليبها التعبيرية، مما يتطلب إعادة الكتابة من جديد، وفي ذلك ضياع للوقت والمجهود المبذول بالإمكان تفاديه بعدم التسرع في قراءة وفهم الموضوع، ووضع تصميم دقيق ومحكم للإجابة، وبالتالي تهيء وتنظيم عناصر الإجابة على المسودة ومراجعتها وتصحيحها قبل نقلها إلى ورقة التحرير، وإن منهجية الكتابة الإنشائية الفلسفية للتلاميذ قد تختلف باختلاف أنواع المواضيع الفلسفية، وسنحاول في هذا الجانب التطبيقي إعطاء توجيهات منهجية وتمارين تطبيقية حول صيغ التقويم المعتمدة في الامتحان الوطني الموحد للبكالوريا في مادة الفلسفة، الذي يتيح للتلاميذ فرصة اختيار الكتابة الإنشائية في إحدى الموضوعات الاختيارية الثلاث التالية :

- النص للتحليل والمناقشة
- القولة المرفقة بسؤال
- السؤال الإشكالي المفتوح

الفصل الثاني

توجيهات منهجية وتمارين تطبيقية حول صيغ التقويم المعتمدة

في الامتحان الوطني للبكالوريا

- توجيهات عامة
- النص للتحليل والمناقشة
- القولة المرفقة بسؤال
- السؤال المفتوح
- نماذج من امتحانات البكالوريا
- مواضيع للبحث و التفكير
- ملحق منهجي

الصفة التقويمية الأولى :

نص للتحليل و المناقشة

أولاً : مطالب الصيغة التقويمية

من بين الصيغ التقويمية الممتدة في الامتحان الوطني الموحد للبكالوريا في مادة الفلسفة، توجد صيغة: النص للتحليل والمناقشة، أي اقتراح نص فلسفي أو ذي طابع فلسفي، يكون لإشكاله وأطروحاته وحججه ارتباطاً بمفهوم أو أكثر من مفاهيم المجزوءات المقررة، ويرفق هذا النص بالمطلوبين: حلل النص وناقشه... وتسعى هذه الصيغة التقويمية إلى اختبار قدرات ومهارات التلميذ في تحليل ومناقشة النصوص، والمطلوب في الإجابة هو إنجاز كتابة تحليلية نقدية متكاملة، تسلط الضوء على عناصر البناء الإشكالي والمفاهيمي والحججي للنص، وتكشف عن الموقف الفلسفي الثاوي فيه، وتناقشه باستدعاء مواقف فلسفية مدعمة أو معارضة، مع الإدلاء بالرأي الشخصي إن أمكن ذلك... وللتوضيح نعطي فيما يلي تحديدات إجرائية لمطالب هذه الصيغة التقويمية ومؤشرات تحققها في الكتابة الإنشائية للتلميذ، متمفصلة حسب المهارات المستهدفة: الفهم والتحليل والمناقشة والتركيب.

1) المقدمة : مستوى الفهم

المطلوب في هذا المستوى الأول من الكتابة إعطاء تمهيد يبرز الموضوع الأساسي للنص وسياقه النظري والإشكالي العام، مع الوقوف عند التقابلات المفاهيمية التي يتأسس عليها إشكال النص، والإشارة إلى أطروحة النص دون الدخول في تفاصيلها التي يتم تركها إلى التحليل اللاحق، ثم صياغة إشكال النص صياغة استفهامية تعتمد تساؤلات إشكالية دقيقة وواضحة ومرتبطة ترتيباً منطقياً بنقلنا من العام إلى الخاص، أي من التساؤلات الإشكالية العامة للدرس إلى التساؤلات الإشكالية الخاصة بالنص، مع حضور السؤال الجدلي الإشكالي الذي يجمع بين طرفي المناقضة في صيغة «هل تصدق أطروحة النص أم الأطروحة المضادة لها؟» (مثل: هل الشخص ذات حرة أم كيان خاضع لضرورات وحيثيات؟)، مع التساؤل حول قيمة أطروحة النص ورهانها...

2) العرض : مستوى التحليل والمناقشة

أ- تحليل تصور النص :

المطلوب في هذا المستوى تقديم تحليل لتصور النص يبرز عناصره المفاهيمية والحجاجية التالية :

- صياغة أطروحة النص بدقة ووضوح.
- الوقوف عند المفاهيم والأفكار التي يبني بها النص أطروحاته، تحليلها وتوضيح علاقاتها

- تحديد نوعية الحجج التي يوظفها النص لتدعيم أطروحاته وموقفه، ونذكر منها :
- * حجة منطقية تسير بأسلوب استنتاجي من مقدمات إلى نتيجة.
- * حجة بلاغية عبارة عن استعارة أو تشبيه أو تمثيل أو ضرب أمثلة أو مقارنة...
- * حجة نقلية استشهادية، أي الاستشهاد بأقوال أو آراء الغير.

ب) مناقشة تصور النص

المطلوب في هذا المستوى مناقشة أو نقد تصور النص على المستويين التاليين :

- مناقشة داخلية أو نقد داخلي بإبراز القيمة الفلسفية لأطروحة النص ورهانها، ومدى قوة وتماسك حجج النص أو ضعفها ونهايتها.
- ثم مناقشة خارجية أو نقد خارجي بمقابلة أطروحة النص أو موقفه مع مواقف مدعمة أو معارضة له.

3) الخاتمة : مستوى التركيب

يمكن الخروج في النهاية بخلاصة تركيبية منسجمة مع منطق التحليل والمناقشة، وتمكن من إبداء الرأي الشخصي بما يجب من مرونة واحترام للرأي المخالف... ويمكن تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى تساؤلات إشكالية تغني وتعمق أكثر البحث في الموضوع الذي يعالجه النص وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه.

جدول تلخيصي لمطالب صيغة النص للتحليل والمناقشة

المتطلبات والمؤثرات المتعلقة بالكتابة الإشكالية	المقدمات والمفاهيم	التمهيد	المقدمة
4	تعدد موضوع النص وديالogue النظري الإشكالي العام - إبراز عناصر الإشكال المتمحور في النص، أي القضايا والمعارف التي يتأسس عليها الإشكال - الإشارة إلى أطروحة النص ثم صياغة إشكال النص في أسئلة أساسية مبدئية ومتضمنة للسؤال العدلي محل التصديق أطروحة النص أم الأطروحة المضادة لها؟ مع التساؤل حول قيمة أطروحة النص وفعاليتها.	التحليل	التمهيد
5	تعدد أطروحة النص وتوضيح مضمونها النظري من خلال الشرح والتفسير للمعاني الأساسية البانية لها داخل النص. - إبراز خصائص البناء المعجمي للنص وتنوعه المعجمي الذي يوظفها النص لتدعيم موقفه.	التحليل	التمهيد
5	الخروج من تحليل النص باستنتاج جزئي يعبر عن مناقشته - إبراز قيمة تصور النص وحدوده ومدى قوة وإمكانات حججه أو ضعفها - الانفتاح على مواقف فلسفية وعلمية تعاور أطروحة النص - الخروج من المناقشة باستنتاج نقدي قوي للمواقف المعروضة يبرز نقاطها واختلافاتها	المناقشة	التمهيد
3	إعطاء تركيب نهائي لناتج التحليل والمناقشة - الإجابة على السؤال الذي كان محله - تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى تساؤلات إشكالية ونقدية تتعلق وتسلق أكثر البحث في الموضوع وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه	التركيب الانفتاح	المقدمة
3	أي لغة الكتابة الإشكالية هل هي سليمة أم لا؟ الغرض من اللغة المنطقية أم لا؟ هل يوظف التشديد في كتابته الروابط المنطقية وأدوات الوقت بدقة أم لا؟ هل يكتب بخط واضح ومفهوم أم لا؟	الجواب المنطقية	المقدمة

ثانيا : تمارين تطبيقية حول الصيغة النظمية

التمرين رقم 1

الموضوع

« إنني ألتفت بابتداء قبل التعرف على نفسي كشخص. لأنني في الأولى ولا اختلاف فيها أو تنوع وهي لا تقترن وجود معذب (فكري) في الشخص. لأنني قلبي عند البداية. أما الشخص فهو مشروع (...) »

يمكن أن نتحقق الآن وتصبح شخصا. ويقترن هذا التحقق بالاعتراف بحسب الذات وخضوعها الطوعي لا يتجاوزها. وإجماع القيم والقيم من الذات في البدء الغير ولكن الآن يمكنها كذلك أن تخلق متعلقة على نفسها وتستغرق فيها عاجزة عن الانفتاح على الغير. إن التمرين حول الذات (...) هو العملية التي تواجه عملية تحقق الشخص أما الشرط الأساسي لتحقيق الشخص فيتوقف على استبعاد التمرين حول الذات والتعلق باستمرار نحو الغير. سواء كان قريبا أو بعيدا.

حل النص ونقشته

مراجع النص : - الاستعانة الوطني التوحيد لبيكاليا سلك الأدب - الجزء الاستراتيجي 2008
- من يقول بديالogue خمسة أسئلة في الوجود - أرمي سيديس - مارس 1963 ج 1
167-173 (بصرف).

عناصر الإجابة

1- المقدمة (أهم موضوع النص وتأثيره إشكاليا)

يتأخر موضوع النص داخل مجال الوضع البشري. والتطبيق ضمن مفهوم الشخص. كمنهج مركزي في إرشاد مفهوم الغير. وفي السياق الفلسفي الذي يعنى به مفهوم الشخص. على الإنسان بوصفه كائنا عاقلا. ويتوفر على هوية خاصة. ويعتبر قيمة أخلاقية. ويتعلق مع شروط موضوعية تجعله يدرك حدود حرية ومسؤوليته. ومنه هذه الشروط يبرز مفهوم الغير الذي يدل على الوجود البشري الآخر. الفردي والجماعي. الذاتية والاعتدال. الصديق والعدو. والأطروحة التي يدافع عليها النص لتعريف الانفتاح على الغير والتواصل معه بصورة إيجابية شرطا أساسيا لكي نحصل الآن شخصا... والمعاني الأساسية لهذه الأطروحة : الذات. الشخص. الغير... تقوم بها علاقات إشكالية داخل النص يمكن إبرازها وتوضيحها من خلال طرحنا للتساؤلات التالية : هل

النظرية ... ولا تعترف بالدور الفعال للعقل الرياضي في بناء النظرية الفيزيائية مثلا ... وفي هذا السياق لا يخفى هانز رايشنباخ معاداته لكل نزعة عقلانية في العلم متعالية على التجربة ... ويؤكد أن الأنساق العقلانية الرياضية بتعالها على التجربة تكون أقرب إلى الميتافيزيقا أو التصوف الفكري منه إلى العلم التجريبي ...

III- الخاتمة (التركيب)

- ما نستقيده من سجل الإستمولوجيا الباشلارية التي يمثلها النص مع النزعات العقلانية الكلاسيكية والاختبارية الكلاسيكية والوضعية الجديدة هو :
- إتصاف المعرفة العلمية التي يتم إنتاجها على مستوى العلوم التجريبية بطابع سيجالي وعلاقة تفاعلية بين ما هو عقلي وما هو واقعي، وبين النظرية والتجربة.
- أن العقل العلمي يبني الواقع العلمي عبر فعالية النظريات التي بتغيرها قد يتغير مفهوم الواقع في الفكر العلمي.
- كما أن العقل العلمي إجرائي ونسبي، حيث تجبره الأزمان والثورات العلمية الكبرى على المراجعة لمبادئه وقيمه وإعادة تأسيس نفسه من جديد ولا نهاية لتطور العقل العلمي، وبذلك يكشف لنا تاريخ العلم عن أشكال متعددة ومختلفة من العقلانية العلمية وليس شكلا واحدا، وذلك ما نلحظه في الاختلاف الموجود بين أسس العقلانية العلمية المعاصرة وأسس العقلانية الكلاسيكية.
- إمكان تجاوز الإستمولوجيا الباشلارية التي يمثلها النص، لأن كل فلسفة للعلم لا تعكس سوى درجة التقدم العلمي لعصرها، ولا يمكن أن تكون مطابقة للفكر العلمي في تطوره المستمر.

التمرين رقم 3

الموضوع :

النص عبارة عن حوار بين سقراط و سيمياس :

« سقراط : ... أجبني نعم أو لا : هل يقوم الجسد عقبة في سبيل البحث عن (الحقيقة) ؟
 فإن فكرتني ترجع مثلا إلى هذا : هل تصل بعض الحقائق للناس بالبصر كما تصل إليهم بالسمع ؟ أم أن الأمر على الأقل هو كما يكرره لنا الشعراء دون انقطاع من أننا لا نسمع و لا نبصر شيئا على حقيقته ؟ و مع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحاليتين من بين الإحساسات الجسدية حقيقة يقرن ، فلا يمكن أن نتوقع معرفة أكثر حقيقة من الإحساسات الأخرى التي هي فيما أظن أدنى منها في الواقع . أليس هذا هو رأيك أيضا ؟
 سيمياس : هذا مؤكد تماما .

وبين لنا الأطروحة التالية : أن العقلانية العلمية التجريبية في الفيزياء المعاصرة هي عقلانية مطبقة ومفتوحة على حوار دقيق وتفاعل مستمر بين العقل والواقع وبين النظرية والتجربة ... ويعطي النص توضيحا أولا لأطروحته يبين من خلاله أن العالم الفيزيائي المعاصر في حاجة إلى يقين مزدوج : أولا «يقين بوجود الواقع في قبضة ما هو عقلي» والمغزى المقصود من هذا التعبير المجازي الاستعاري هو أن الواقع العلمي إنشائي ومشروط بالعقل العلمي الذي ينشئه وليس واقعا معطى. وثانيا : يقين بأن العقل العلمي إجرائي ومشروط بموضوع معرفته وحقل تجاربه، إنه عقل منفتح وليس عقلا مغلقا ... ويستنتج النص من هذا التوضيح الأول لأطروحته أنه : « لا توجد عقلانية فارغة، كما لا توجد اختبارية عمياء» ويعني بهذا التعبير المجازي الاستعاري أنه لا وجود لعقل معزول، بل العقل العلمي يكتسب قيمه من عمله الإجرائي داخل عالم التجربة، كما أنه لا وجود لتجربة علمية خام ومستقلة عن نشاط العقل، بل العالم يرى بعقله قبل أن يشاهد بعينه ... ويعطي النص توضيحا ثانيا لادعائه وأطروحته يبين من خلاله أن فلسفة العلم المعاصر لا انفصال فيها بين النزعتين العقلانية والتجريبية، بل إنهما تتكاملان في النشاط العلمي الذي يقوم به الفيزيائي المعاصر، الذي هو مطالب بالتواجد في مركز الحوار والتفاعل بين العقل والواقع وبين النظرية والتجربة، المركز الذي تتجلى فيه عقلانية مطبقة مع مادية تقنية مبنية ... وينتهي بنا النص إلى استنتاج أخير يتلخص في التأكيد من جهة على أن العقلانية العلمية المعاصرة هي عقلانية مطبقة ومفتوحة على عالم التجربة، ولا تتشكل هذه العقلانية داخل وعي معزول عن الواقع ... والتأكيد من جهة ثانية على أن التجريبية العلمية المعاصرة هي تجريبية معقلنة، وواقعها المادي والتقني هو عبارة عن واقع محول ومصحح، واقع يحمل بامتياز طابعا عقلانيا.

(2) مناقشة أطروحة النص

يمكن تدعيم أطروحة النص بربطها بالسياق الملائم لها، ونعني سياق الإستمولوجيا الباشلارية في محاولتها الرامية إلى إبراز مظاهر الجدة في العقلانية العلمية المعاصرة وما تتميز به عن النزعتين العقلانية والتجريبية الكلاسيكيتين، حيث يصف باشلار العقلانية العلمية المعاصرة بأنها عقلانية مطبقة ومفتوحة على حوار متواصل بين العقل والتجربة ... وبذلك كما يبين باشلار، فإن النزعتين المتعارضتين من قبل: العقلانية والتجريبية سيحصل بينهما إلتقاء وتكامل في الفكر العلمي المعاصر وذلك ما تؤكد أطروحة النص (يمكن الانفتاح على موقف روبير بلانشي Robert Blanché وموقف جان المو J.ullmo كموقفين مدعمين لأطروحة النص ومنسجمين مع موقف باشلار). غير أن أقوى خصم واجهته الإستمولوجيا الباشلارية هو الخصم المعاصر لها المتمثل في التيار الوضعي الجديد الذي يمكن أن نستدعي منه مثلا موقف هانز رايشنباخ Hans Reichenbach وموقف بيير دوهام P.Duheim كموقفين معارضين لأطروحة النص ... حيث تجمع بينهما نزعة وضعية تجريبية تعطي الأولوية للتجربة كمنبع للنظرية، وتجعل من مبدأ التحقق التجريبي معيارا لصلاحي

- والنفس متى سيطرت عليها رغبات الجسد وإحساساته إلا وكانت مضطربة مخدوعة وعاجزة عن تمييز الحساب من الخطأ والحقيقة من الوهم ...

- فعل التعقل وإدراك الحقيقة، يكون يتحرر النفس الناطقة من قيد الجسد وتحسرها إلى التأمل والتفكير العقلي التجريدي في الحقائق الكامنة وراء ظواهر الأشياء .

و بتأملنا للبناء الاستدلالي الحجاجي للنص نلاحظ أننا إذا نص حوارى وفقت فيه طرق استدلالية وأساليب إقناع متنوعة ، تتراوح بين الإستشهاد بقول الشعراء (توظيف سلطة الخطاب الشعري) ، واستقراء الإحساسات الجسدية، ثم اتخاذ نتيجة هذا الاستقراء أساسا لاستنتاجات واستنتاجات لاحقة و متسلسلة منطقيا وبأسلوب حوارى، على طريقة الحوار السقراطي كحوار موجه توليدي يطرح فيه سقراط أسئلة إيجابية دقيقة و مرتبة ترتيبا منطقيا لزوميا يقود المخاطب (سيمياس) إلى النتيجة التي يريد سقراط ... وللتدقيق فالحوار الفلسفي في النص هو شبه حوار وليس حوارا حقيقيا مباشرا، لأن المؤلف (أفلاطون) يتحكم في أطوار الحوار وفي الظهور الحوارى «للخصم» .

- ثانيا : مناقشة تصور النص

تكمن القيمة الفلسفية للنص في كونه يعبر بقوة عن الموقف العقلاني التقليدي الذي يرجع تأسيسه إلى أفلاطون Platon في الفلسفة اليونانية (صاحب النص)، و ستكون له امتدادات في الفلسفة الحديثة مع ديكارت Descartes و اسپينوزا Spinoza ، و عيب هذا الإتجاه يكمن في إعطاء الأولوية للعقل و تهيمش دور التجربة في الكشف عن الحقيقة ... و على خلاف هذا الإتجاه العقلاني نجد على مستوى الإتجاه التجريبي عند جون لوك John Locke و ديفيد هيوم David hume تأكيداً على أن التجربة هي أساس معرفة الحقيقة و أن العقل يولد صفحة بيضاء بدون أفكار فطرية ، و يستمد جميع أفكاره و معارفه من التجربة ... و في المحاولة النقدية عند إيمانويل كانط E.Kant الحقيقة تبني ، و يتكامل لبنائها دور العقل و التجربة، و في هذا المعنى يقول كانط « المفاهيم بدون حدود حسية تظل جوفاء، و الحدود الحسية بدون مفاهيم تبقى عمياء » ، و ما يمكن أن نعرفه هو ظواهر الشيء Noumène ، وأما الشيء في ذاته أو باطن الشيء Phénomène ، فلا سبيل إلى معرفته، و بذلك فالحقيقة التي يبينها العقل بتكامله مع التجربة ليست سوى حقيقة ذاتية و نسبية ... و نجد غاستون باشلار Gaston Bachelard ينتقد العقلانية التقليدية التي يمثلها النص ، والتي أعطت

سقراط : متى إن وصل النفس إلى الحقيقة ؟ فمن ناحية عندما يكون شروع النفس في مواجهة مسألة ما بمساعدة الجسد فإن الأمر حينئذ يكون واضحا ، ذلك أن الجسد يحددنا تماما .

سيمياس : إنك تقول حقا .
سقراط : و من ثم أليس في فعل التعقل إذن أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء و تظهر لها هذه في جلاء ؟ نعم و أنها لتعقل على أحسن حال بدون شك حين لا يعترضها أي اضطراب من أية جهة ، لا من السمع و لا من البصر، و لا من ألم أو لذة أيضا ، و لكن على العكس حين تتمثل بنفسها بقدر المستطاع ، و تطرح الجسد جانبا، و حين تقطع ما استطاعت كل صلة و كل ارتباط به، تالقة إلى الحقيقة .
سيمياس : إن هذا صحيح .

- حلل النص و ناقشه .

المرجع : محاوره فيدون - أفلاطون .

عناصر الإجابة

I- المقدمة (فهم موضوع النص وتأثيره إسطاليا)

يترجم النص المقترح في السياق الفلسفي للفلسفيات التقليدية التي كانت منشغلة بها جس البحث عن الحقيقة ... و هو يبحث بالتحديد في علاقة الحقيقة بالجسد، موظفا جهازا مفاهيميا تبرز فيه التقابلات الأساسية التالية : حقيقة / مظهر ، نفس / جسد ، عقل / حواس ، و عن هذه التقابلات يتولد الإشكال المركزي للنص الذي يمكن صياغته على النحو التالي : هل يشكل الجسد بجميع إحساساته عاملا معينا للنفس على معرفة الحقيقة أم عائقا لها ؟

II- العرض (التحليل و المناقشة)

- أولا تحليل تصور النص :

يجيب النص عن إشكاله مدافعا عن الأطروحة التالية : ليس الجسد بجميع إحساساته عاملا معينا للنفس على معرفة الحقيقة بل عائقا لها ... و أما الأفكار الجزئية التي يشرح بها النص أطروحة فيمكن تحديدها على النحو التالي :

- نحن - كما يقول الشعراء - لا نسمع أو نبصر شيئا على حقيقته، فالإحساسات الجسدية تخدعنا و لا تقدم لنا الحقيقة .

الصيغة التقويمية الثانية : القول المرفقة بسؤال أو مطلب

أولاً : مطالب هذه الصيغة التقويمية

الهدف من هذه الصيغة التقويمية هو اختبار قدرات ومهارات التلاميذ في تحليل ومناقشة الأقوال الفلسفية القصيرة والتي تتميز دلالتها بالتركيز والتكثيف والإضمار... حيث يكون موضوع الإنشاء الفلسفي في هذه الصيغة التقويمية عبارة عن قوله قصيرة، يكون لها ارتباط إشكالي بمفهوم واحد أو أكثر من مفاهيم إحدى المجزئات المقررة، كما يمكن أن تحيل على أكثر من مجزئة واحدة... وترفق القول إما بسؤال إشكالي قد يرد مثلاً في صيغة : « في ضوء القول، هل...؟ » أو بمطلب مزدوج قد يكون مثلاً في صيغة : « اشرح مضمون القول وبين أبعادها، وتكون الإجابة على هذه الصيغة التقويمية بإنجاز كتابة إنشائية منظمة ذات طابع فلسفي، تحقق المطالب التالية :

1) المقدمة : مستوى الفهم

المطلوب في هذا المستوى الأول من الكتابة الإنشائية إعطاء تمهيد يبرز الموضوع الأساسي للقول وسياقه النظري والإشكالي العام، مع الوقوف عند التقابلات المفاهيمية التي يتأسس عليها إشكال القول والسؤال المرافق لها، والإشارة إلى أطروحة القول بكيفية مختصرة دون الدخول في تفاصيلها التي تترك إلى التحليل اللاحق، ثم صياغة إشكال القول في أسئلة متدرجة يحضر ضمنها السؤال الجدلي الذي يجمع بين طريفي المناقضة في صيغة : هل تصدق أطروحة القول أم الأطروحة المضادة لها ؟ مع التساؤل حول قيمة أطروحة القول ورهانها ...

2) العرض : مستوى التحليل والمناقشة

أ- تحليل تصور القول

المطلوب في هذا المستوى تحليل تصور القول وبيان الأطروحة التي تدافع عليها القول والأطروحة المضادة التي تعارضها القول، والتوسع في شرح أطروحة القول بالاشتغال على المفاهيم البانية لها، والوقوف عند الحجاج الذي تفترضه أو الذي يمكن توظيفه لبنائها... باعتبار القول وأطروحتها هي من جهة نتيجة لمقدمات استدلالية حجاجية غائية ينبغي استدعاؤها وإظهارها في التحليل، وهي من جهة أخرى (القول وأطروحتها) مقدمة استدلالية لنتائج غير ظاهرة في منطوق القول ينبغي استنباطها وإظهارها في التحليل.

الأولوية للعقل كما لو كان منبعاً مطلقاً للحقيقة مكتفياً بذاته... وعلى خلاف ذلك يؤكد باشلار على أن العقلانية العلمية المعاصرة هي عقلانية مطبقة و مفتوحة على التجربة و تقييم حوارا و تكاملا بين العقل و التجربة... و إن الحقيقة العلمية نسبية و لا توجد بمعزل عن الخطأ . أو هي خطأ قد ثم تصحيحه و هذا ما يجعلنا في تاريخ العلم إزاء معركة دائمة ضد الخطأ (يمكن إغناء المناقشة بالإنفتاح على مواقف فلسفية أخرى مثل : الحقيقة و الوهم عند نيتشه، الحقيقة و السلطة عند فوكو، الحقيقة و المنفعة عند وليم جيمس، و النف عند إريك هابل ...)

III- الخاتمة التركيبية

- لا ينبغي تجاهل تأثير الجسد على تصورنا للحقيقة ، لأنه وسيط بيننا و بين العالم، و أداة لإدراك العالم عبر نشاط الحواس و الدماغ ...
- و إن الحقائق تبني و لا تعطى، و الحقائق العلمية التي يتكامل في بنائها العقل و التجربة ليست مطلقة أو نهائية، بل إن تطور العلوم يؤكد نسبية الحقيقة ...
- و أفضل طريق لطلب الحقيقة هو الحوار المبني على التسامح و قبول الاختلاف، لأن الرأي المخالف يمكن أن يكشف لنا عن الجانب الآخر من الحقيقة الذي لا نراه نحن .

جدول تلخيصي لمطالب صيغة القول المرفقة بسؤال أو مطلب

التمفصلات	القدرات والمهارات	المطالب ومؤشرات تحققها في الكتابة الإنشائية	سلم التقييم
المقدمة	الفهم	- تحديد موضوع القول وسياقها التطري الإشكالي العام - إبراز عناصر إشكال القول والسؤال المرافق لها، أي التقابلات والمعارف التي يتأسس عليها الإشكال - صياغة الإشكال في أسئلة أساسية متدرجة وتنتهي بالتساؤل حول قيمة أطروحة القول ورهاتها.	4
العرض	التحليل	- صياغة أطروحة القول بوضوح، وشرح مضمونها بالاشتغال على مفاهيمها الأساسية. - الكشف عن الحجاج الذي تصوره القول أو الذي يمكن توظيفه لبناء أطروحتها.	5
	المنافشة	- الخروج من التحليل باستنتاج يوضح أكثر أطروحة القول ورهاتها، ويهيئ لمناقشتها. - مناقشة أطروحة القول باستدعاء أطروحات ومواقف أخرى مؤيدة أو معارضة. - طرح إمكانيات أخرى لإغناء المناقشة دون الاعتماد عن موضوع القول والسؤال المرافق لها.	5
الخاتمة	التركيب + الافتتاح	- استخلاص نتائج التحليل والمناقشة. - الإدلاء بالرأي الشخصي إن كان ممكنا - تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى تساؤلات جديدة تقني وتعمق أكثر البحث في الموضوع وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه.	3
الجوانب الشكلية		اللغة والأسلوب ووضوح الخط	3

ب- مناقشة تصور القول

وعلى هذا المستوى يتم إخضاع أطروحة القول للنقد والتقييم، وتوظف في هذه العملية النقدية مواقف فلسفية مؤيدة وأخرى معارضة، مع ضرورة الربط والمقارنة بين المواقف المعروضة وإجراء ضرب من الحوار بينها بشكل يظهر معه الموقف الذي تنتبأه القول بأنه ليس الوحيد أو النهائي وبالنسبة للقول المثلية بسؤال إشكالي فينبغي أن يكون هذا السؤال هو الموجه لعملية المناقشة، مع إمكانية استنتاج أسئلة إشكالية جديدة تترتب عنها افتتاحات تقني وتوسع مجال المناقشة دون الخروج عن موضوع القول والسؤال المثلي لها.

(3) الخاتمة : مستوى التركيب

المطلوب في هذا المستوى الأخير إعطاء تركيب نهائي لنتائج التحليل والمناقشة، والإدلاء بالرأي الشخصي إن كان ممكنا، ويمكن تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى تساؤلات إشكالية تقني وتعمق أكثر البحث في الموضوع الذي تعالجه القول وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه.

* الجوانب اللغوية والشكلية للكتابة الإنشائية :

أي لغة الكتابة الإنشائية، هل هي سليمة المبني وواضحة المعنى وتؤدي المفهوم الفلسفي بالدقة المطلوبة أم لا؟ وهل يوظف التلميذ في كتابته الروابط المنطقية وأدوات الوقف بدقة أم لا؟ وهل يكتب بخط واضح ومقروء أم لا؟

ثانياً : تمارين تطبيقية حول الصيغة التقويمية

التمرين رقم 1

الموضوع :

«تختلف العدالة عن الإنصاف في كون العدالة تحكم حسب منطوق نص القانون، في حين أن الإنصاف يحكم حسب روح القانون» - (كوندياك)
- اشرح مضمون القولة وبين أبعادها .

عناصر الإجابة

I- المقدمة (فهم موضوع القولة وتأطيره إشكالياً)

إذا كان الحق يدل على ما يجب أن يتمتع به كل مواطن داخل دولة ما من حريات مدنية وسياسية، فإن العدالة تعمل على إرجاع الحق إلى نصابه وإعطاء كل ذي حق حقه، وعادة ما يتم الخلط بين العدالة وتطبيق القانون، إلا أن القانون عام، وتطبيقه على حالات خاصة غير متوقعة قد يؤدي إلى أخطاء، وظلم لأفراد معينين، ويأتي الإنصاف ليصحح الأخطاء القانونية التي يرتكبها الجهاز القضائي...ولهذا ينبغي التمييز بين العدالة القانونية والإنصاف، وهذا ما تراه أطروحة القولة التي تجيب عن إشكال يمكن تحديده أسئلته الأساسية على النحو التالي: هل يكفي القانون لتحقيق العدالة؟ وهل تتطابق العدالة القانونية مع الإنصاف؟ وإلى أي حد تصدق أطروحة القولة التي تؤكد على وجود اختلاف بين العدالة التي تحكم حسب منطوق نص القانون والإنصاف الذي يحكم حسب روح القانون؟ وإلى أي حد يمكن الفصل بين نص القانون وروحه؟

II- العرض (التحليل والمناقشة)

1- تحليل تصور القولة :

تتلوي القولة على أطروحة تدعي وجود اختلاف بين العدالة والإنصاف على مستوى علاقتهما بالقانون. ونجد للعدالة دلالة خاصة ضمن هذه الأطروحة، تحيل على العدالة القضائية والقانونية التي تحكم حسب منطوق نص القانون، وتتجنب التأويلات التي يمكن أن يترتب عنها ابتعاد الأحكام القضائية عن النصوص القانونية المعتمدة... وفي مقابل العدالة نجد للإنصاف دلالة متميزة داخل أطروحة القولة، حيث يعني الحكم ليس حسب نص القانون بل حسب روحه، أي اعتماد فلسفة قانونية

تفسح المجال للاجتهادات القانونية التي تصحح الأخطاء التي تقع فيها العدالة القضائية عندما تطبق قوانينها العامة على الحالات الخاصة أو الاستثنائية التي تتطلب نوعاً من الاجتهاد... وإن التقابل الذي تقيمه أطروحة القولة بين العدالة والإنصاف، وبين نص القانون وروحه، قد يضمن حجاجاً يتجه بنا نحو إضفاء قيمة أسمى على الإنصاف الذي يصحح أخطاء العدالة القضائية أو القانونية ويحاول جعل القانون في خدمة الحق وفي خدمة الإنسان...

2- مناقشة تصور القولة

يتبين لنا من التحليل السابق أن أطروحة القولة تتعارض مع كل نزعة قانونية نصية أو محافظة ترى العدالة في التطبيق الحرفي والصارم للنصوص القانونية، ولا تفتتح على الاجتهاد الذي هو ضروري لإنصاف المواطنين وحماية حقوقهم... ونجد في تصور أرسطو عناصر مؤيدة لأطروحة القولة، فالعدل عنده يعني التصرف وفق القوانين وإعطاء لكل ذي حق حقه من غير إفراط ولا تفريط، أما الظلم فهو الإفراط والتفريط والتصرف ضد القوانين... إلا أن أرسطو ينيهاً في هذا السياق إلى الأخطاء التي تقع فيها العدالة القانونية عندما تطبق قوانينها العامة على حالات خاصة... فيأتي الإنصاف ليكيف قوانين العدالة ويجعلها تتلاءم مع تلك الحالات الخاصة... وبذلك فأرسطو متفق إلى حد بعيد مع أطروحة القولة على أن الارتقاء بالعدالة إلى درجة الإنصاف يتطلب عند تطبيق القانون مراعاة روحه لا نصه الحرفي، والاجتهاد لملاءمة أحكامه العامة مع الأحوال الخاصة. ومثل الثغرات التي تركها المشرع...

وإن التمييز الوارد في القولة بين نص القانون وروحه، قد يذكرنا بكتاب «روح القوانين» لـ Montesquieu ومما جاء في هذا الكتاب أن المشرع القانوني ليس حراً في عمله، بل يخضع لإكراهات موضوعية يذكر منها منتسكيو ما يلي: المعطيات الجغرافية والاقتصادية للبلد المعني وديانته وعاداته وتقاليده والسلطة الحاكمة فيه... وهذا ما يفسر الاختلافات القانونية بين البلدان، وإن الأسباب والغايات التي من أجلها توضع القوانين هي ما بصطلح على تسميته منتسكيو بـ «روح القوانين» وبهذا المعنى فهو يعطي للمصطلح دلالة خاصة، وإن التداخل بين السلط : التشريعية والقضائية والتنفيذية والشطط في استعمالها، قد يؤدي إلى خروقات قانونية وانتهاكات لحقوق المواطنين، ولذلك دعا منتسكيو إلى الفصل بين السلط المذكورة، وضمان استقلال القضاء لكي يؤدي مهامه بكيفية عادلة ومنصفة...

(بالإمكان إغناء المناقشة بالانفتاح على مواقف أخرى واردة في محور العدالة كأساس للحق، أو محور العدالة بين المساواة والإنصاف : اسبينوزا - فون هايك - ألان - شيلر - راولس...)

III- القائمة التركيبية

إن التحليل النقدي السابق لأطروحة القولة، قد جعلنا ندرك في النهاية أن النصوص القانونية محدودة ومتناهية، بينما حياة المجتمعات لا تتناهي ولا تعرف حدوداً، وهذا ما يجعل العدالة القضائية أو القانونية التي تحكم حسب منطق نص القانون، في حاجة دائمة إلى الإنصاف الذي يحكم حسب روح القانون، ويتفتح على الاجتهادات اللازمة لتصحيح ما قد يشوب العدالة القضائية أو القانونية من أخطاء وانحرافات على مطلب الحق.

التمرين رقم 2

الموضوع :

ضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع ولا يعبر إلا عنه، وإذا تكلم ضميرنا، فإنما يردد صوت المجتمع حيناً،

(أ. دوركايم E. Durkheim)

.. اشرح مضمون القولة وبين علاقة الأخلاق بالفرد والمجتمع.

عناصر الإجابة

I- المقدمة : مستوى الفهم

إن الإنسان كائن أخلاقي، يعمل في ذاته قيماً سامية يتعالى بها على المستوى الغريزي الصرف، إنها القيم الأخلاقية التي يتألف منها الوعي الأخلاقي الذي نسميه بالضمير الأخلاقي، وإن ما نلاحظه من اختلاف القيم والشرائع الأخلاقية من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إنسانية إلى أخرى، قد يدفعنا إلى التساؤل حول علاقة الضمير الأخلاقي للفرد بالمجتمع، وفي هذا السياق الإشكالي نرى أطروحة القولة، أن مصدر الأخلاق هو المجتمع، وأن صوت الضمير الأخلاقي للفرد هو مجرد ترداد لصوت المجتمع وصدى له ... وهذه الأطروحة قد تدفعنا إلى طرح التساؤلات الإشكالية التالية، ما هو مصدر الأخلاق؟ هل هي تابعة من سلطة عقلية داخلية فينا أم أنها مستمدة من سلطة اجتماعية خارجية عنا؟ ولا يؤدي القول بأن الضمير الأخلاقي للفرد مجرد انعكاس وصدى للضمير الجمعي إلى نفي حرية الفرد في المجال الأخلاقي؟

II- العرض : مستوى التحليل والمناقشة

أ - عملية التحليل

إن المشكلة الأخلاقية، حسب أطروحة القولة، ليست مشكلة شخصية فردية، وإنما هي مشكلة اجتماعية بالدرجة الأولى، والضمير الأخلاقي للفرد هو من صنع المجتمع... ولتوضيح العلاقة بين الأخلاق والمجتمع كما تراها أطروحة القولة، نشير إلى أن المجتمع يتكون من أفراد وجماعات تربط بينهم علاقات منظمة بوجود مؤسسات وقوانين وتشريعات، قد تحتل ضمنها الأخلاق مكانة مركزية، لأنها توجه السلوك الاجتماعي للفرد وتحدد ما ينبغي أن تكون عليه علاقته بالآخرين... وبذلك فهي ضرورية لصيانة النظام الاجتماعي، ويتلقى الفرد القيم الأخلاقية للمجتمع بواسطة التربية والتنشئة الاجتماعية، وبذلك فهو يكتسب ضميره الأخلاقي، وإذا تكلم حيناً ضميرنا الأخلاقي وأمرنا بفعل واجبات معينة فإن المتكلم الحقيقي والأمر الحقيقي هو المجتمع، وليس الضمير الأخلاقي للفرد سوى انعكاس وصدى للضمير الجمعي ... ويمكن في ضوء التحليل السابق أن تلخص الحجاج المضمر في القولة في فعلين حجاجيين : الاعتراض على التفسيرات العقلانية والميتافيزيقية للأخلاق، وتقديم البديل المتمثل في التفسير السوسيولوجي الوضعي الذي يحاول إبراز الأساس الاجتماعي للأخلاق وأن الضمير الأخلاقي للفرد مجرد صدى وانعكاس للضمير الجمعي ... لكن ألا يؤدي هذا التفسير السوسيولوجي الوضعي إلى نفي حرية الفرد في المجال الأخلاقي؟

ب - عملية المناقشة

قد نجد في التفسير السوسيولوجي الوضعي للأخلاق عند إميل دوركايم عناصر مدعمة لأطروحة القولة، حيث يرى هذا العالم الاجتماعي أنه لا أخلاق بدون مجتمع، ولو أننا قضينا على الحياة الاجتماعية لقضينا في الوقت نفسه على الحياة الأخلاقية، لأنها عندئذ ستكون بدون موضوع... والواجب الأخلاقي يستمد مضمونه وقوته الإلزامية من الضمير الجمعي وسلطته على ضمائر الأفراد، فالقيم والمعتقدات المشتركة بين أفراد المجتمع الواحد، تؤلف ما يسميه دوركايم بالضمير الجمعي الذي يقرض على ضمائر الأفراد واجبات متنوعة تحمل طابع الإلزام والإكراه بحيث أن الخروج عنها يعرض صاحبه لعقاب روحي أو مادي من طرف المجتمع كسلطة عليا فوق الأفراد... نستنتج أن الضمير الفردي هو مجرد صدى للضمير الجمعي. ونجد في فلسفة الأخلاق عند إ. كانط E. KANT أفكاراً معارضة لأطروحة القولة وللتفسير السوسيولوجي الدوركايمي للأخلاق، حيث يرى كانط أن الواجب الأخلاقي لا يستمد وجوبه من سلطة متعالية على الشخص، بل سلطة المجتمع، بل يصدر عن سلطة داخلية في الشخص متمثلة

الصفة التقويمية الثالثة : السؤال الإشكالي المفتوح

أولاً : مطالب الصيغة التقويمية

تقصد بالسؤال الإشكالي المفتوح في هذا السياق التقويمي، السؤال الذي يجعل تفكير المتدرب في مواجهة موضوع إشكالي سجالي يعيل على أطروحات ومواقف فلسفية مختلفة، ويترك أثر التفكير مفتوحاً على فرضيات واحتمالات أخرى... وليس هناك طريقة منهجية نموذجية واحدة للكتابة في هذا النوع من المواضيع، لأن الأمر لا يتعلق بصيغة واحدة عامة للسؤال الإشكالي المفتوح، بل بصيغ متعددة ومختلفة المطالب، بحيث تستوجب كل واحدة منها إجراءات منهجية خاصة في معالجة الموضوع... ولهذا الاعتبار فإن ما سنقترحه من توجيهات منهجية عامة لن يكون كافياً لمواجهة جميع الحالات، بل يتعين على المتدرب أن يعتمد في طريقة المعالجة حسبما تتطلبه صيغة السؤال الإشكالي المفتوح.

1) المقدمة : مستوى التحليل

يقوم فيها المتدرب بتأطير السؤال ضمن سياقه النظري العام، وإبراز التقابلات والتناقضات التي يتأسس عليها الإشكال الذي يثيره السؤال، وصياغة إشكال السؤال في أسئلة أساسية متسلسلة منطقياً وتتضمن تحديداً لرهانه... مع ضرورة حضور التساؤل الإشكالي الجدلي الذي يجمع بين الأطراف المتناقضة في الموضوع على هذا النحو : « هل الشخص ذات حرة أم كيان خاضع لضرورات وحتيات ؟ »

2) العرض : مستوى التحليل والمناقشة

أ- عملية التحليل

إن موضوع التحليل هو الأطروحة الضمنية في السؤال، ولتنظرنا مثلاً إلى الصيغتين التاليتين للسؤال الإشكالي المفتوح : « هل تنحصر هوية الشخص وقيمه في الجسد ؟ » وإلى أي حد تساعد الصدقة على معرفة الغير ؟ ، نلاحظ أنه إذا تم حذف أداة الاستفهام «هل» من عبارة السؤال في الصيغة الأولى، فإننا نكون في مواجهة الأطروحة : « تنحصر هوية الشخص وقيمه في الجسد » أي أن الجسد يلعب دوراً أساسياً في تحديد هوية الشخص وقيمه. وإذا قمنا بنقل العملية بالنسبة للصيغة الثانية، فإننا نكون في مواجهة الأطروحة : « تساعد الصدقة على معرفة الغير »، والمطلوب تحليل المفاهيم التي تنتظم حولها أطروحة السؤال، والبحث عن حجج لهذه الأطروحة ضمن التصورات والمواقف الفلسفية المدعمة لها، مع إمكانية الاقتناع على أمثلة من الواقع تبين صواب أطروحة السؤال.

ب- عملية المناقشة

يمكن مناقشة الأطروحة المفترضة في السؤال، باستمداد الأطروحات والمواقف المعارضة وجمعها

في عقله والواجب، حسب كالتماثل، أمر أخلاقي مطلق صادر عن العقل السمة الأولى له هي الالتزام أو الإكراه الذي يكون الشعور به حراً لا يكون هناك انسجام بين العقل والإرادة. أما حين نتحقق الوحدة والتجانس بينهما على مستوى ما يسميه كالتماثل بالإرادة العاقلة والخيرة فإن الواجب يصبح التزاماً عقلياً حراً. وإن التماثل كان لا يدعو تأسيس الوعي الأخلاقي والواجب الأخلاقي على العقل. كانت الرغبة منه هي السمو بالأخلاق إلى مستوى القانون الكوني المشترك بين جميع الناس، بينما لا نجد في الواقع سوى نسبية واختلافات في القيم والشرائع الأخلاقية من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إنسانية إلى أخرى...

ويرى هنري برغسون Henri Bergson أنه لا يمكن إنكار أهمية المجتمع ودوره في تحديد الواجبات الأخلاقية غير أنه إلى جانب قيام الفرد بواجباته نحو مجتمعه، عليه أيضاً أن يفتح على واجبات أخرى ذات بعد إنساني كوني... وفي هذا السياق نجد عند برغسون تمييزاً بين نوعين من الأخلاق : « أخلاق متلقية وهي أخلاق الاتباع والتقليد والخضوع للقيم الجامدة للمجتمعات المتلقية التي قد تعلم أبنائها الحق والكرامة لمجتمعات أخرى... وأخلاق مفتوحة، وهي أخلاق إبداعية وإنسانية قائمة على النجدة، تدعو الفاعل الأخلاقي إلى تجاوز حدود جماعته والاقتناع على واجبات سامية ذات بعد إنساني كوني والعمل لمصالح البشرية قاطبة.

(يمكن الاقتناع في هذا السياق التقدي على موقف آخرى ملائمة لمناقشة أطروحة القولة: روسو- نيتشه- فرويد...)

III- الخاتمة : مستوى التركيب

يتبين لنا في نهاية تحليلنا ومناقشتنا لأطروحة القولة، أن عيب التفسير الموسيولوجي الوضعي الذي تعيل عليه هذه الأطروحة، وهو أنه حين يرجع بالأخلاق إلى سلطة عليا وامتعالية على جميع الأفراد هي سلطة المجتمع أو الضمير الجمعي، فإنه قد يضعف في نفوس الأفراد كل شعور بالحرية والمسؤولية... ويجعلنا بالتالي ننظر إلى عالم الأخلاق على أنه عالم خضوع وتصياع الذات لنظام أخلاقي معد سلفاً من طرف المجتمع... وهل كل الواجبات التي يطلبها منا المجتمع هي واجبات مستقلة وفيها أخلاق إنسانية حقيقية ؟

التي تساعد على إظهار معنوية ونسبية أطروحة السؤال مع إمكانية الانتاج في هذه المنطقة من المناقشة أيضا على أسئلة من الواقع معقدة لأطروحة السؤال وأنها في بعض النظم والمناقشة هو البناء المنطقي والمجاعي للمعاني الفلسفية والربط والمقارنة بين الأطروحات والواقف المعنوية والحرر عروب من العوار بينها بشكل لا يخرج من صلب الموضوع ويخرج من النظم بطلا يوضح

بم استدل

إن التوجهات المعنوية السائدة للمنطقة وبسبب التحليل والمناقشة، تتلام مع المفهوم مع السؤال الذي يطرح قضية ما للتحليل والمناقشة تكون ظاهرة في منطقته، استيعابا لأطروحة السؤال التي تكون هي موضوع التحليل في المناقشة سادسي شيوخها ... غير أننا في الاستعمالات قد نواجه مبدأ آخر للسؤال الإشكالي الفتح ذكر منها:

- السؤال السادي الذي يطرح قضية مناهضة للتحليل والمناقشة، تكونان ظاهريين في منطقته من السؤال، من التخصص ذات مرة لم كان حاصص لظهورات ومتميزات أ، والمطلوب في هذا النوع من الأسئلة هو مستوى معنوي التحليل والمناقشة، أن تقوم بشرح مضمون الأطروحة الأولى، وأبعد من المصيح الثلاثة لها ضمن الواقف الفلسفية والأسئلة الواقفية الدفعة لها ... ثم ناقش هذه الأطروحة الأولى باستبعاد الأطروحة الثانية الصادرة لها وأبرز مضمونها المشكلة ضمن الواقف الفلسفية والأسئلة الواقفية الدفعة لها ... لتنتهي باستنتاجات نقدية لبرز قديمة وحدود الأطروحات النقائين والمناخاتين في السؤال المقترح

- وقد نواجه في الاستعمالات مولا لا تظهر في منطقته أية قضية أو أطروحة، بل يطلب منا تحديد مفهوم ما من السؤال ... ما دولة الحق أ، أو تحديد العلاقة الموجودة بين مفهومين مثل السؤال ما علاقة الواحد بالعرفاء، وفي هذا النوع من الأسئلة تقوم في العرض بتحليل المفاهيم الأساسية للسؤال بطريقة تبرز أصباغة الأطروحات التي تبدو لنا ملائمة للإجابة على إشكالات السؤال، وتقوم باستبعاد الواقف الفلسفية الثلاثة لإيجاد أرضية لمناقشة الأطروحات التي يحيل عليها السؤال ثم نخرج من التحليل النقدي للأطروحات والواقف الفلسفية التي تم توضيحها في العرض، باستنتاج يبرز قائلاتها وإملاقاتها بعض للتركيب النهائي

(3) الخاتمة - مستوى التركيب

المطلوب في هذا المستوى الأخير، الخروج بخلاصة تركيبية تتسجم مع منطق التحليل والمناقشة ويمكن من الإثاء، بالرأي الشخصي بما يجب من الروية والاحترام للرأي المخالف ... ويمكن تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى أسئلة نفس ونفس أكثر البحث في الموضوع الذي يعالجه السؤال الفتح، وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه

جدول تجميعي لمطالب صيغة السؤال الإشكالي المفتوح الذي يطرح قضية ما للتحليل و المناقشة تكون ظاهرة في منطقته

المتطلبات	الظهورات والظاهرات	المطالب ومؤشرات منطقها في القضية الإشكالية	مستوى التحليل
القدمة	المهم	- تحديد موضوع السؤال وسياقه المنطقي المعرف - إبراز عناصر الإشكال المعبر في السؤال في القضايا والمعارف التي يأسس عليها الإشكال - صياغة إشكالات السؤال في أسئلة تضمن تحديد أرضياتها	4
العرض	التحليل	- تحليل المفاهيم التي تتلهم حولها الأطروحة الدفعة في السؤال - البحث عن جميع هذه الأطروحة ضمن التسميات والواقف الفلسفية الدفعة لها - إمكانية الانتاج على أسئلة من الواقف بين حوار أطروحة السؤال	5
	المناقشة	- مناقشة الأطروحة الصادرة في السؤال باستبعاد الأطروحات والواقف المعارضة، والواقف عند مضمونها التي تساعد على إظهار معنوية ونسبية أطروحة السؤال - إمكانية الانتاج على أسئلة من الواقف معقدة لأطروحة السؤال - البناء المنطقي والمجاعي للمعاني الفلسفية والأسئلة الواقفية من التحليل أو المناقشة	5
الخاتمة	التركيب	- استخلاص نتائج التحليل والمناقشة - الإثاء، بالرأي الشخصي إن كان ممكنا - تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى أسئلة إشكالية نفس ونفس أكثر البحث في موضوع السؤال وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه	3
المعايير الشكلية		التمهيد والأسلوب ويوضح النمط	3

ثانيا : تمارين تطبيقية حول الصيغة التقويمية

التمرين رقم 1

الموضوع :

هل يقود تطور العلوم إلى إنكار قيام حقيقة نهائية ؟

عناصر الإجابة

I - المقدمة : مستوى التحليل

يتميز الإنسان بكونه ذاتا عارفة، تبحث عن الحقيقة في ميادين مختلفة، وتنتج أفكارا ونظريات ومعارفا تحتمل الخطأ والصواب، الاعتماد عن الحقيقة أو الاقتراب منها... وعندما نبحث في علاقة الحقيقة بتطور العلوم، نلاحظ أن تاريخ العلوم ليس فقط تاريخ تراكم وتوسع، بل إنه أيضا تاريخ أزمات وثورات وقطائع، وهذا ما يجعلنا في مواجهة الإشكال الذي يثيره السؤال المقترح. إشكال الحقيقة العلمية بين النسبي والمطلق... ويمكن تفكيك هذا الإشكال وطرحه من خلال التساؤلات : ماهي وضعية الحقيقة في تاريخ العلوم؟ هل يتعلق الأمر بحقيقة علمية مطلقة أم نسبية؟ وألا يؤدي تطور العلوم إلى تحطيم وهم الحقيقة المطلقة؟

II - العرض : مستوى التحليل والمناقشة

1 - عملية التحليل

إذا حذفنا أداة الاستفهام «هل» من عبارة السؤال المطروح، نكون في مواجهة الأطروحة : « نعم يقود تطور العلوم إلى إنكار قيام حقيقة نهائية»، إن شرح وتوضيح مضمون هذه الأطروحة، يمكن أن يكون بالاستعانة بمفهوم «النموذج العلمي» عند طوماس كون Thomas Kuhn، الذي يرى أنه قد يسود في مرحلة معينة من تاريخ العلم نموذج معين paradigme، أي مجموعة من الفروض والنظريات والتجارب العلمية النموذجية التي تشكل كلا متماسكا، وتتخذ كتقاعدة أو أساس مرجعي للبحث العلمي، وكما يقول طوماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية : « إن أي نموذج مقبول كتقاعدة للبحث العلمي لا يحل أبدا كل مشاكله بطريقة كاملة»، فقد يضع أحد العلماء يديه على اكتشاف علمي هام يخالف به تعاليم النموذج السائد، فتبدأ أزمة النموذج التي تنتهي إما بإصلاح وتوسيع النموذج القديم، أو الثورة عليه والانتقال إلى نموذج جديد يخلق تقليدا علميا جديدا، وبذلك قد تشكل

جدول تلخيصي لمطالب السؤال الإشكالي المفتوح الذي يطرح قضيتين متعارضتين للتحليل والمناقشة تكونان ظاهرتين في منطوقه، وكذلك السؤال الذي يطلب تحديد مفهوم أو علاقة بين مفهومين ولا تظهر في منطوقه أية أطروحة.

التمفصلات	القدرات والمهارات	المطالب ومؤشرات تحققها في الكتابة الإشكالية	سلم التنقيط
المقدمة	الفهم	- تحديد موضوع السؤال و سياقه الإشكالي العام - إبراز عناصر الإشكال المضرر في السؤال أي التقابلات والمفارقات التي يتأسس عليها الإشكال - صياغة إشكال السؤال في أسئلة متدرجة تتضمن تحديدا لرهائه	4
العرض	التحليل والمناقشة	- تحليل المفاهيم الأساسية التي تنتظم حولها الأطروحة أو الأطروحات التي يحيل عليها السؤال - استدعاء المواقف الفلسفية الملائمة لإيجاد أرضية لمناقشة الأطروحة أو الأطروحات التي يحيل عليها السؤال. - الخروج من التحليل النقدي للأطروحات والمواقف الفلسفية التي يحيل عليها السؤال، باستنتاج يبين تقاطعاتها واختلافاتها ويهيئ للتركيب النهائي.	10
الخاتمة	التركيب	- إعطاء تركيب يوظف فيه نتائج التحليل والمناقشة - الإدلاء بالرأي الشخصي إن كان ممكنا - تحويل نتائج التحليل والمناقشة إلى تساؤلات إشكالية تغني وتعمق أكثر البحث في الموضوع وتفتح آفاق جديدة للتفكير فيه	3
الجواب الشكلي		اللغة والأسلوب ووضوح الخط	3

التمرين رقم 2

الموضوع :

هل السعادة في الإقبال على الذات أم في التحرر من سيطرتها ؟

عناصر الإجابة

I- المقدمة : مستوى الفهم

السعادة هي الخير الأقصى الذي يطلبه جميع الناس، إلا أن تماثلاتهم لها متعددة ومختلفة، إلى درجة القول أن لكل واحد تصوّره الخاص لها، بل إن الفرد الواحد قد تتغير نظركه لها بتغير ظروفه المادية أو المعنوية... والسؤال المطروح يدعونا إلى التفكير بالخصوص في علاقة السعادة باللذة، وإذا كنا نجد لدى الناس ميلا طبيعيا إلى طلب اللذة وتجنب الألم، فهل اللذة هي مبدأ الحياة السعيدة ؟ وإذا كانت اللذات متنوعة : بدنية وعقلية وروحية، فأأي نوع منها يؤدي إلى السعادة الحقيقية ؟ وبصورة إجمالية هل تكمن السعادة الحقة في الإقبال الشديد على الذات أم في التحرر من سيطرتها ؟

II- العرض : التحليل والمناقشة

إن أداة الاستفهام «هل» في السؤال المطروح، تطلب منا اختيار وتبرير أحد طرفي المناقشة: إما أن تكون السعادة في الإقبال على الذات أو تكون في التحرر من سيطرتها... ولتحليل ومناقشة الأطروحتين يمكن استحضار السجل والاختلاف الذي عرفته الفلسفة اليونانية في هذا الموضوع بين فلسفة اللذة عند الأبيقوريين وفلسفة الزهد عند الرواقيين: حيث يدافع أبيقور Epicure على الأطروحة التي ترى السعادة في الإقبال على الذات لكن بمعنى خاص، فيقول: «اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها»، وهو بذلك يجعل من اللذة هي القاعدة أو المعيار الذي تنطلق منه لتحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه من أجل بلوغ سعادتنا... ويطلب منا أيضا أن نتعامل مع اللذات بتفكير رصين وروية بحيث نختار من بينها تلك التي تجلب إلينا أفضل نفع ولا يعقبها ألم جسدي أو اضطراب نفسي أو إزعاج لنا... ويدافع الفيلسوف الرواقي إبيكتيت Epictète على الأطروحة القائلة التي يجعل عليها السؤال المطروح، حيث يرى إبيكتيت أن السعي نحو السعادة يكون بضبط النفس وتحريرها من سيطرة

الثورات العلمية مراحل غير تراكمية للنمو العلمي، يستبدل فيها باراديفم قديم متأزم بباراديفم جديد مخالف، ولا وجود لنموذج علمي مطلق أو نهائي. ومن المواقف المدعمة أيضا لأطروحة السؤال موقف غاستون باشلار Gaston Bachelard الذي يرى أننا في تاريخ العلم نكون أمام جدل الصواب والخطأ، بحيث أن العلم قد ينطوي على اللاعلم، أي أفكار خاطئة وإيديولوجية قد تتسرب إلى أذهان العلماء بكيفية لا واعية وتشكل عوائق أمام تقدم العلم، والفكر العلمي يتقدم باكتشافه لأخطائه وعوائقه وعمله على تجاوزها، تستلج مع باشلار، أنه إذا جاز لنا الحديث عن «حقيقة علمية» فهي ليست مطلقة، ولا توجد بمنزلة عن الخطأ، أو هي خطأ قد تم تصحيحه، وهذا ما يجعلنا في تاريخ العلم إزاء معركة دائمة ضد الخطأ.

ب- عملية المناقشة

وإن موقف العقلانية المعاصرة التي يمثلها غاستون باشلار المؤيد لأطروحة السؤال التي ترى أن تطور العلوم قد يؤدي إلى تحطيم وهم الحقيقة المطلقة أو النهائية، هذا الموقف موجه أساسا ضد النزعة الدوغمائية في الفلسفات العقلانية التقليدية، التي كانت تتوهم أن مبادئ العقل ثابتة، وأن الحقائق البرهانية التي ينتجها العقل في الفلسفة أو العلم هي حقائق يقينية مطلقة... وهذا الوهم ستعطيه الثورة العلمية المعاصرة التي تستعمل على ترسيخ فكرة النسبية، نسبية العقل ونسبية النظريات ونسبية الحقيقة في تاريخ العلم... وإذا كنا لا نجادل في هذه النسبية، فإننا في نفس الوقت مدعوون إلى التدقيق في فهمها، حيث نلاحظ مثلا وجود اختلاف بين الكيفية التي تنمو بها الحقيقة في تاريخ الرياضيات والتي يطغى عليها الطابع التراكمي، والكيفية التي تنمو بها الحقيقة في تاريخ الفيزياء والتي يطغى عليها الطابع التقطعي، لأنه مثلا في تاريخ الرياضيات لم يؤد ظهور الهندسات اللاقليدية إلى اختفاء الهندسة الأقليدية، بينما نجد في تاريخ الفيزياء مثلا الثورة الغاليلية ضد العلم الأرسطي القديم وفرضياته الميتافيزيقية، ستؤدي بالعلماء إلى التخلي عن هذا النموذج العلمي القديم والانتقال إلى نموذج جديد...

III- الخاتمة : مستوى التركيب

يتبين لنا، من خلال ما سبق، أن تاريخ المعرفة العلمية ليس فقط تاريخ تراكم وتوسع، بل إنه أيضا تاريخ أزمت وثورات وقطائع تضيف طابع النسبية على الحقيقة العلمية... ويمكن أن نختم مناقشتنا للموضوع بالتأكيد على أن الحقيقة تبقى ولا تغطي، وأن الذات المعرفة التي تبني خطابيات الحقيقة، ليست ذاتا متعزلة، بل إنها منخرطة في مسار تاريخي اجتماعي وحضاري، ومرتبطة باختيارات وتوجهات ومصالح تؤثر على نشاطها المعرفي وتضيف على تصورهما للحقيقة طابعا نسبيا.

3elmo.com

نمافج من امتحانات البكالوريا

3elmo.com

الذات والانتعالات، وجعلها تعيش في ملامنة وانسجام مع القانون الطبيعي الأسمى الذي هو قانون اللوغوس أو العقل الكوني.

وقبل المدرستين: الأبيقورية والرواقية، نجد عند أرسطو Aristote نظرية في السعادة عرضها بالتفصيل في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»، يحدثنا فيها عن سعادة نفسية عقلية تأملية مقترنة بالحكمة الفلسفية، ويبين في سياق تحليله لمفهوم «السعادة» أنه لا يوجد تمثل واحد لها عند جميع الناس بل تمثلات مختلفة: فمنهم من يرى سعادته في الانغماس في الذات الحسية وضروب الاستمتاع المادي... ومنهم من يرى سعادته في المجد والشهرة السياسية... ويرفض أرسطو هذه التمثلات الشائعة التي تحدد السعادة في مجال المعطى الحسي، ولا يرى السعادة في التعلق الشديد بالذات الحسية، بل إنه يدعو إلى سلوك الاعتدال من غير إفراط ولا تضريط، ويبين في هذا السياق أنه إذا كانت اللذة الحسية أو البدنية سريعة الزوال، والثروة مهددة بالضياح، والشهرة متوقفة على الآخرين، فإن الحكمة العقلية هي وحدها الفضيلة الباقية والكاملة، والسعادة الحققة تقتزن بالحكمة الفلسفية التي ترقى بالإنسان، حسب رأي أرسطو، إلى مستوى الألوهية أي تجعله مشاركا للألوهية في حياة التأمل والنظر العقلي.

الخاتمة: مستوى الترتيب

ما يمكن استخلاصه من تحليلنا النقدي السابق للأطروحتين المتضمنتين في السؤال على ضوء مذاهب فلسفية يونانية مختلفة في الموضوع... هو أن اللذة في حد ذاتها ليست شرا، وإنما الشر هو الإفراط في طلبها وبطرق غير مشروعة قد تجعل من الإنسان حيوانا أنانيا أو عبدا للذة تافهة مثل عبيد الخمر والمخدرات والجنس... الخ، ولذلك فلا بد من الاعتدال في طلب اللذات، وإخضاعها للعقلنة والتنظيم، والتوفيق بين رغبة الذات ورغبة الغير، لأن السعادة واجب نحو الذات والغير... ويمكن أن نعطي لمفهوم «السعادة» بعدا أكثر إيجابية، حين نربطه بالممارسة والعلاقات الإنسانية، ونعتبر السعادة الحقيقية هي تلك التي نتقاسمها مع الناس الآخرين ونؤسس لها بأخلاق المحبة والتسامح.

الامتحان الموحد الوطني

الدورة العادية 2009

كل المسالك العلمية والتقنية والأصلية

اكتب في أحد المواضيع الثلاثة الآتية :

الموضوع الأول :

هل تنحصر هوية الشخص و قيمته في الجسد ؟

الموضوع الثاني :

« يقتضي مبدأ العدالة تحقيق المساواة، إلا في الحالة التي تكون فيها اللامساواة مفيدة اجتماعيا ».

اشرح مضمون هذه القولة و بين أبعادها .

الموضوع الثالث :

« إن النظرية غالبا ما تظهر في البداية كنوع من الخيال الذي يأتي للعالم على شكل إلهام قبل أن يتمكن من اكتشاف قواعد المطابقة التي تساعد على إثبات نظريته . و عندما قال ديموقريطس إن كل شيء يتكون من ذرات ، لم يكن لديه بالتأكيد أدنى دليل تجريبي على صحة نظريته، و مع ذلك كانت لديه عبقرية فذة، و فحاسة عظيمة . ذلك لأنه بعد مضي أكثر من ألفي سنة أمكن إثبات ما تخيله. و لهذا السبب لا ينبغي أن تنهز و نعارض أي خيال توقعي لنظرية ما، بشرط أن يكون في الإمكان اختبارها في زمن مستقبلي ما، و الواقع أننا نقف على أرض صلبة، و لكن إذا كنا نتوخى الحذر حقيقة، فلا يمكن أن تدعى الفرضية أنها علمية إلا إذا كانت هناك إمكانية لاختبارها. و ليس المطلوب إثباتها حتى تصبح فرضية، و إنما المطلوب أن تكون ثمة قواعد مطابقة تسمح، و لو مبدئيا، بأن تكون لدينا وسائل لإثبات أو عدم إثبات نظرية ما.. »

حلل النص وناقشه

عناصر الإجابة

السؤال :

الفهم : (04 نقط)

يتعين على المترشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال الوضع البشري، ضمن مفهوم الشخص بوصفه مفهوما مركزيا، ويتساءل عما إذا كانت هوية الشخص و قيمته تنحصر في وحدته

الجسدية .

التحليل : (05 نقط)

ينتظر من المترشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم و المصطلحات (الهوية، الشخص، الجسد، القيمة...) التي تنتظم حولها الأطروحة المفترضة في السؤال، و ذلك بتناول العناصر الآتية :

- الشخص و الهوية الشخصية؛
- علاقة الجسد المتغير بالهوية (الوحدة و الإستمرارية)؛
- دور الجسد في تحديد قيمة الشخص ...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقط)

يمكن للمترشح أن يناقش الأطروحة المفترضة في السؤال، والتي تعتبر أن الجسد أساس هوية الشخص و مصدر قيمته، في ضوء العناصر الآتية.

- الشخص و الهوية؛
 - قيمة الشخص؛
 - الشخص بين الضرورة و الحرية ...
- (تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة للسياق)

التركيب : (03 نقط)

يمكن للمترشح أن يخلص، من تحليله ومناقشته، إلى إبراز أهمية الجسد، وكذا محدوديته في تشكيل هوية الشخص و قيمته.

الجوانب الشكلية : (03 نقط)

القولة :

الفهم : (04 نقط)

يتعين على المترشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال السياسة، ضمن مفهومي الحق و العدالة بوصفهما مفهوميين مركزيين . و يتساءل عن طبيعة العلاقة بين العدالة و المساواة من جهة ، و بين العدالة و اللامساواة من جهة أخرى.

التحليل : (05 نقط)

ينتظر من المترشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم و المصطلحات (العدالة، المساواة، اللامساواة، الفائدة الاجتماعية...) التي تنتظم حولها أطروحة القولة وحجاجها المفترض و ذلك

- النظرية هي خيال علمي قابل للتحقق التجريبي ...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقطة)

يمكن للمرشح أن يناقش أطروح النص التي تعتبر أن بناء النظرية العلمية مرتبط بالخيال

القابل للتحقق التجريبي ، وذلك في ضوء العناصر الآتية :

- العقلانية العلمية؛

- التجربة والتجريب؛

- معايير علمية النظريات العلمية ...

(تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة

للسياق)

التركيب : (03 نقطة)

يمكن للمرشح أن يخلص من تحليله ومناقشته، إلى إبراز أهمية الخيال في بناء النظرية

العلمية.

الجوانب الشكلية : (03 نقطة)

رودولف كارتان، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد تهادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 2003، ص 278

من خلال تناول العناصر الآتية :

- العدالة والمساواة؛

- العدالة واللامساواة؛

- الفائدة الاجتماعية للامساواة...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقطة)

يمكن للمرشح أن يناقش الأطروحة المتضمنة في القولة، والتي تعتبر أن الفائدة الاجتماعية

تبرر أحيانا اللامساواة بين الأفراد، وذلك في ضوء العناصر الآتية :

- العدالة بين المساواة والإنصاف؛

- العدالة كأساس للحق؛

- الحق الطبيعي والحق الوضعي ...

(تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة

للسياق)

التركيب : (03 نقطة)

يمكن للمرشح أن يخلص من تحليله، ومناقشته، إلى إبراز دور اللامساواة

الاجتماعية (التمييز الإيجابي) في أفق تحقيق عدالة منصفة.

الجوانب الشكلية : (03 نقطة)

القولة لبرتراند راسل

النص :

الفهم : (04 نقطة)

يتعين على المرشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال المعرفة، وضمن مفهومي

النظرية و التجربة بوصفهما مفهومين مركزيين فيتساءل عن علاقة النظرية

بالتجربة ومكانة الخيال في المعرفة العلمية.

التحليل : (05 نقطة)

ينتظر من المرشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم المحورية والأفكار التي تنظم

حولها أطروحة النص وحججه، وذلك بتناول العناصر الآتية :

- ارتباط النظرية بالخيال؛

- إمكانية اختبار الخيال التوقعي لنظرية ما؛

- الخيال العلمي فرضيات قابلة للتحقق التجريبي لاحقا؛

الامتحان الوطني الموحد للبكالوريا
الدورة العادية 2008
كل مسائل الشعب العلمية والتقنية والأصليّة

اكتب في أحد المواضيع الثلاثة الآتية :

الموضوع الأول :

هل العدالة هي تطبيق القانون ؟

الموضوع الثاني :

« المفاهيم الفيزيائية إبداعات حرة للتفكير البشري، وليست كما يمكن أن يعتقد، محددة فقط من طرف العالم الخارجي وحده »
أوضح مضمون القول ثم بين علاقة النظرية بالتجربة

الموضوع الثالث :

« من وجهة نظري يبدو أنه توجد سلسلة مستمرة من الحالات الواعية متصلة بعضها مع بعض، بمقدرتي في أي لحظة أن أتذكر تجارب واعية حدثت في الماضي (...) إن هذا هو العنصر الجوهرية في الهوية الشخصية
السبب الذي يستلزم هذا العيار بالإضافة إلى الهوية الجسدية هو أنه من السهل لي أن أتصور حالات فيها أجد نفسي في جسد آخر عندما أستيقظ من النوم، ولكن من وجهة نظري سأكون متأكدا أنني الشخص نفسه. أنا أحتفظ بتجارب كجزء من السلسلة، فهي تشمل على تجارب الذاكرة لحالاتي الماضية الواعية.

أدعي لو أن هذه هي الصفة الجوهرية في الهوية الشخصية، وسأها الوعي، ولكن التأويل المتعارف عليه الذي كان يقصده هو الذاكرة (...) و أظن أن هذا ما كان يعنيه لو أن عندما قال إن الوعي يولّد وتلقية جوهرية في تصورنا للهوية الشخصية. ولكن بغض النظر عما إذا كان لو أن يقصد هذا المعنى، فإن استمرارية الذاكرة هي على الأقل جزء مهم من تصورنا للهوية الشخصية.

حلل النص وناقشه

عناصر الإجابة

السؤال :

الفهم : (04 نقط)

يتعين على المترشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال السياسة، ضمن مفهوم العدالة كمفهوم مركزي في ارتباطه بمفهوم الحق. ويتساءل عن الشروط الممكنة لتحقيق العدالة.

التحليل : (05 نقط)

يستلزم من المترشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم التي تنظم حولها الأطروحة المتضمنة في السؤال، وذلك من خلال تناول العناصر الآتية :

- مفهوم العدالة وعلاقته بالقانون؛
- القانون كشرط لتحقيق العدالة ...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقط)

يمكن للمترشح أن يناقش الأطروحة المتضمنة في السؤال، والتي تعتبر أن القانون شرط تحقيق العدالة، وذلك في ضوء العناصر الآتية :

- العدالة كأساس للحق؛
- الحق بين الطبيعي والوضعي؛
- العدالة بين المساواة والإنصاف...

(تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة للسياق)

التركيب : (03 نقط)

يمكن للمترشح أن يخلص، من تحليله ومناقشته، إلى إبراز الطابع الإشكالي لعلاقة القانون بالعدالة، وحدود هذه العلاقة.

الجواب الشكلي : (03 نقط)

القول :

الفهم : (04 نقط)

يتعين على المترشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال المعرفة، ضمن مفاهيمي النظرية والتجربة كمفهومين مركزيين، ويتساءل عن طبيعة المعرفة العلمية والعلاقة بين النظرية والتجربة.

التحليل : (05 نقط)

يستلزم من المترشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم التي تنظم حولها الأطروحة المتضمنة في الفقرة، وذلك من خلال تناول العناصر الآتية :

- العقل هو أساس و منطلق النظرية العلمية؛
- التجربة هي مجرد أداة لتوجيه عمل العالم؛
- المعرفة العلمية إبداع عقلي حر ...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقط)

يمكن للمرشح أن يناقش الأطروحة المتضمنة في القولة، والتي تعتبر أن المعرفة العلمية تتأسس على النظرية كإبداع عقلي حر، وذلك من خلال العناصر الآتية :

- مسألة العلاقة بين التجربة والنظرية؛
- طبيعة العقلانية العلمية؛
- معايير علمية النظريات العلمية

(تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة للسياق)

التركيب : (03 نقط)

يمكن للمرشح أن يخلص من تحليله ومناقشته، إلى إبراز الطابع التفاعلي للعلاقة بين النظرية والتجربة في تكوين المعرفة العلمية .

الجوانب الشكلية : (03 نقط)

القولة لا تبرت إشتاتين

النص :

الفهم : (04 نقط)

يتعين على المرشح إدراك أن الموضوع يتأطر داخل مجال الوضع البشري، وضمن مفهوم الشخص كمفهوم مركزي ويتساءل عن دور كل من الوعي والذاكرة في تحديد الهوية الشخصية.

التحليل : (05 نقط)

ينتظر من المرشح في تحليله الوقوف عند المفاهيم المحورية والأفكار التي تنظم حولها أطروحة النص وحججه، وذلك من خلال تناول العناصر الآتية :

- الوعي عنصر أساسي في تحديد هوية الشخص؛
- التأكيد على ثبات هوية الشخص رغم التغير الذي يلحق بالجسد؛
- حضور الذاكرة واستمرارها تجسيد لهوية الشخص...

(يعتبر التحليل جيدا إذا كان شاملا للمفاهيم والقضايا المرتبطة بالموضوع)

المناقشة : (05 نقط)

يمكن للمرشح أن يناقش أطروحة النص التي تعتبر أن الوعي والذاكرة عنصران جوهريان في تحديد الهوية الشخصية، في ضوء العناصر الآتية :

- هوية الشخص؛

- تعدد وتنوع العناصر المكونة لهوية الشخص؛
- مسألة الثبات والتغير في هوية الشخص ...

(تعتبر المناقشة جيدة إذا كانت الإحالات والأقوال والأمثلة المعتمدة متنوعة وملائمة للسياق)

التركيب : (03 نقط)

يمكن للمرشح أن يخلص من تحليله ومناقشته، إلى إبراز قيمة وحدود الوعي والذاكرة في تحديد هوية الشخص .

الجوانب الشكلية : (03 نقط)

مرجع النص : جون ر. سيرل، العقل، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، عدد 343، 2007، ص 224 - 223

I - مجزوءة : الوضع البشري

- 1 - هل يمكن اعتبار الجسد هو أساس هوية الشخص و مصدر قيمته ؟
- 2 - هل وحدة الهوية الشخصية و استمرارها في الزمن حقيقة أم وهم ؟
- 3 - كيف تتشكل الهوية الشخصية في تفاعل مع الغير و التاريخ ؟
- 4 - ما علاقة مفهوم « الهوية » بمفهوم « الاختلاف » ؟
- 5 - ألا تختلف قيمة الشخص باختلاف قيم المجتمعات ؟
- 6 - هل يمكن الحديث عن القيمة الأخلاقية للشخص في غياب الغير ؟
- 7 - هل الشخص حر في اكتسابه لهويته و قيمته ؟
- 8 - « الجحيم هو الآخرون » (سارتر)
- بين ، في ضوء القولة ، هل يشكل وجود الغير تهديدا لحرية الذات أو الأنا أم لا ؟
- 9 - « أكون مخطئا إن أنا حكمت على الغير من خلال ذاتي » (مالبيرانش)
- بين ، في ضوء القولة ، هل تقوم معرفة الغير على مبدأ التشابه و المائلة أم على مبدأ الاختلاف
- 10 - هل تمكنني الصداقة من معرفة الغير ؟
- 11 - هل يخضع الوضع البشري للضرورة أم للحرية ؟

مواضيع للبحث و التفكير

II - مجزوءة : المعرفة

- 1 - « الفاهيم الفيزيائية إبداعات حرة للفكر البشري ، و ليست كما يمكن أن يعتقد ، محددة من طرف العالم الخارجي وحده » (إينشتاين)
- اشرح مضمون القولة ، ثم بين دور العقل و التجربة في بناء النظرية العلمية .
- 2 - هل النظرية هي التي تتحكم في التجربة أم العكس ؟
- 3 - « في الحوار التبادلي بين النظرية و التجربة تكون النظرية هي الأولى التي تباشر الحوار فهي التي تحدد شكل السؤال و من ثمة حدود الجواب »
- اشرح مضمون القولة و بين قيمتها .
- 4 - « ليست النظرية معرفة ، بل ما يتيح المعرفة ... إنها ليست حلا لمشكل ، بل إمكانية لمعالجة » (دغار موران)
- اشرح مضمون القولة و بين أبعادها .
- 5 - لماذا تتميز العقلانية العلمية المعاصرة عن العقلانية العلمية الكلاسيكية ؟
- 6 - إذا كانت النظرية العلمية نسبية فما معيار صلاحيتها ؟
- 7 - هل يوجد طريق واحد لبلوغ الحقيقة ؟
- 8 - هل يوجد معيار مطلق للحقيقة ؟
- 9 - هل يمكن الإطباتان إلى الابداعة للتعرف على الحقيقة ؟
- 10 - « للتحقق من الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع التسك بقدر ما في الإمكان » (ميكارت)
- أوضح مضمون القولة و بين قيمتها .

- 11 - امتلاك أفكار صحيحة يعني ، على وجه الدقة ، امتلاك أدوات معينة للعمل ، (داييم جيمس)
- بين ، في ضوء القولة ، هل يمكن اعتبار النقطة هي معيار الحقيقة ؟
- 12 - « الحقائق أو همام نسي الإنسان أنها كذلك ... » (لينت)
- اشرح مضمون القولة و بين قيمتها .
- 13 - هل يتقود تطور العلوم إلى إنكار قيام حقيقة نهائية ؟
- 22 - « إن حركة العلم ليست حركة في اتجاه امتلاك الحقيقة و توسيع نطاقها ، إنها حركة تختلط فيها المعركة من أجل بلوغ الحقيقة مع الصراع ضد الخطأ » (دغار موران)
- اشرح مضمون القولة و بين قيمتها .

III - مجزوءة : السياسة

- 1 - هل الدولة غاية في ذاتها أم مجرد وسيلة ؟
- 2 - ما دولة الحق ؟
- 3 - هل يمكن الدولة الحق أن تستغني عن العنف ؟
- 4 - هل تتعارض دولة الحق مع حرية الأفراد ؟
- 5 - « إن إقامة السلطة هي التي تزيل العنف ، بحيث تبدو بمثابة قوة نحو العنف عبر تأسيس الحق » (روبير ريدنكر)
- اشرح مضمون القولة و بين قيمتها .
- 6 - « إن القوة لا تخلق الحق ، و لا لزوم للطاعة إلا للقوى الشرعية » (روسو)
- بين ، في ضوء القولة ، هل يقوم الحق على القوة ؟

ملحق منهجي

7 - « العدالة بدون قوة ضعف، والقوة بدون عدالة تسلف » (باسكال)
- اشرح مضمون القولة و بين قيمتها .

8 - هل العدالة هي تطبيق القانون ؟

13 - « يقتضي مبدأ العدالة تحقيق المساواة ، إلا في الحالة التي تكون فيها اللامساواة مفيدة اجتماعيا » (برتراند راسل)
- بين ، في ضوء القولة ، هل العدالة مساواة أو إنصاف ؟

IV - مجزوءة : الأخلاق

1 - هل يتعارض الواجب مع الحرية ؟

2 - هل الواجب إلزام أم إلتزام ؟

3 - ألا يؤدي القول بأن المجتمع هو الذي يحدد الواجبات إلى نقي حرية الضرد في المجال الأخلاقي ؟

4 - ألا يمكن أن ينشأ تعارض بين الواجب الاجتماعي و الواجب الإنساني ؟

5 - هل حرية الإنسان مطلقة أم نسبية ؟

6 - هل تتعارض الحرية مع الحتمية أم أن الوعي بالحتمية هو أساس الحرية ؟

7 - هل الخضوع للقوانين يلغي حرية الإنسان ؟

8 - بأي معنى يمكن تخليق الحياة السياسية ؟

ملحق منهجي : مفاهيم أ ذاتية منهجية لتحليل النصوص الفلسفية

من أجل مزيد من الضبط والتحديد الإجرائي للمفاهيم الأساسية (الإشكال - المفهوم - الحجاج ..) التي يستخدمها التلميذ كأدوات منهجية لتحليل النصوص، نعطي لها في هذه التكملة شروحا إضافية نأمل أن تساعد التلميذ على التدقيق أكثر في تفكيكه للبناء الإشكالي المفاهيمي الحجاجي للنص الفلسفي ..

*** الإشكال (le problème) :** يقال في اللسان العربي « أشكل يشكل إشكالا ... » بمعنى التبس واشتبه و « المشكل أو المشكلة » الأمر الصعب الملتبس ... وهذا المعنى اللغوي يترننا من الدلالة الإصطلاحية التي تهمننا ، حيث ينشأ الإشكال الفلسفي عن مفارقات وتناقضات والتباسات في المفاهيم والتصورات المتعلقة بموضوع ما ... و يطرح الإشكال في الكتابة الفلسفية للتلميذ بصيغ استفهامية متعددة حسب الإمكانيات التي يتيحها الموضوع ، و الأهم في هذه الصيغ هو التساؤل الإشكالي الجدلي الذي يجمع بكيفية صريحة أو ضمنية بين الأطراف المتناقضة (أطروحة النص و الأطروحة المضادة لها ...) على هذا النحو مثلا : « هل تستمد النظرية مبادئها من التجربة أم من العقل ؟ » أو « هل الواجب إكراه أم حرية » .

*** الإشكالية (La problématique) :** ليست مشكلا أو إشكالا واحدا بعينه ، بل إنها منظومة من العلاقات الإشكالية التي تسجها ، داخل فكر معين ، مشاكل عديدة مترابطة لا يمكن حل أي منها بمعزل عن الباقي ... والإشكالية بهذا المعنى قد تهمننا بالنسبة للمؤلفات والنصوص الكاملة لنفس الفيلسوف أو لفلاسفة متعددين يفكرون في نفس الإشكالية و يقدمون أجوبة عنها متشابهة أو مختلفة ... أما النصوص الجزئية المقتطفة التي نشتغل عليها في الدروس أو الإمتحانات ، فحضور الإشكالية فيها يكون جزئيا ، و الأفضل أن نتحدث على هذا المستوى عن إشكال النص و ليس إشكاليته ...

* المفهوم الفلسفي (Le concept) philosophique : La notion

تطرح المقاربة المفاهيمية للنص صعوبات نابعة من طبيعة المفهوم الفلسفي ذاته ، الذي يتميز بينائه التقابلي ، حيث يتحدد كمقدمة في شبكة من العلاقات والتقابلات التي ينسجها فكر الفيلسوف في سياق حوار و تفاعله مع خطابات أخرى فلسفية أو غير فلسفية ... و قد دأب الفيلسوف التقليدي على البناء التقابلي لمفاهيمه وإخراجها في شكل أزواج متقابلة بهذه الصورة التي نجدها مثلا عند أرسطو : الجوهر/العرض ، الصورة/المادة ، الوجود بالقوة/الوجود بالفعل ... وهكذا يتضح لنا أن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما منزلا قائما بذاته ، بل إنه متعلق بغيره و يكتسب مدلوله ومعناه من موقعه و دوره ضمن بنية شمولية هي بنية النسق أو الخطاب الفلسفي ... و المفهوم الفلسفي « كائن »

تاريخي ينشأ و ينمو داخل خطاب فلسفي معين ، و يغتني مدلوله من خطاب إلى آخر ، و قد يتم تجاوزه و التخلي عنه من طرف خطابات لاحقة ... و تطور و سيروية المفهوم في تاريخ الفلسفة ، أمر لا بد من اعتباره عند الإستعانة ببعض المعاجم الفلسفية ، حيث ينبغي أن نتعامل مع الدلالة المعجمية للمفهوم بما يجب من الدقة و المرونة و الإحتياط ، لأنها قد تكون دلالة عامة و بعيدة عن المعنى الخاص للمفهوم داخل الخطاب الفلسفي الذي نشتغل عليه ، إذ لكل مدرسة فلسفية ، بل لكل فيلسوف معجم أو جهاز مفاهيمي خاص ... و على مستوى تحليل النصوص فإن ضبط و تحديد التقابلات المفاهيمية الأساسية للنص ، عملية حاسمة و موجهة لاشتغالنا اللاحق على إشكال النص و أطروحته و حججه ...

*** الحجاج (L'argumentation) :** الخطاب الحجاجي هو خطاب استدلال إقناعي ، موجه للتأثير على مخاطب معين و إقناعه بصواب أو بطلان دعوى أو أطروحة ما ، باعتداده أدلة أو حجج منطقية أو بلاغية ...

و المقاربة الحجاجية للنص تستلزم الإجابة عن التساؤلات التالية :

- ما هي التقابلات المفاهيمية الأساسية للنص ؟

- ما هو الإشكال الذي تثيره هذه التقابلات ؟

- ما هو الفعل الحجاجي الذي من خلاله يجيب النص عن إشكاله ؟

- إذا كان هو فعل العرض و الإثبات ، فماهي الدعوى أو الأطروحة المعروضة ... ؟ وإذا كان هو

فعل الإعتراض و النفي ، فماهي الدعوى أو القضية المعترض عليها ... ؟

- ماهي الحجج أو الأدلة التي يدعم بها النص موقفه ، شكلها المنطقي أو البلاغي ، مضمونها ... ؟ و الحجة (L'argument) التي يدعم بها الفيلسوف أطروحته أو موقفه ، قد تكون حجة منطقية استدلالية يتم فيها الانتقال من مقدمات إلى نتيجة ، إما بطريقة استنباطية حين تكون المقدمات أعم من النتيجة (الاستنباط La déduction هو نقل الحكم من الكل إلى الجزء ...) ، أو بطريقة استقرائية حين تكون النتيجة الاستدلالية أعم من المقدمات (الاستقراء L'induction هو نقل الحكم من الجزء إلى الكل ...) . و قد يلجأ الفيلسوف في حجاجه إلى الإستعانة بالصور البلاغية من استعارات ⁽¹⁾ و تشبيهات و تمثيلات ⁽²⁾ ، كما أنه لتدعيم أطروحته أو موقفه قد يستشهد بأقوال و آراء الغير موزلا بذلك سلطة السلف (الفلسفي أو العلمي ...) كآلية للإقناع ، و نقتح الصيغ التالية للاستعانة بها في كتابة تعليق على نوعية الحجج أو الأدلة في النصوص الفلسفية :

1 - يدافع النص عن أطروحته أو موقفه بحجة استدلالية منطقية ، يمكن تلخيص مقدماتها في القضايا الأساسية التالية : ... ، أما النتيجة اللازمة عن ذلك كله فهي : ...

2 - يحاول النص تدعيم أطروحته و بيانها بصورة بلاغية تشبيهية (أو تمثيلية) : الطرف المشبه

(أو المثل له) هو ... و الطرف المشبه به (أو المثل به) هو ... و وجه الشبه بينهما هو ... و
 الغرض المقصود من هذه الصورة البلاغية هو ...
 3- يحاول النص بيان فكرته بصورة استعارية: الطرف المستعار له هو ... و لطرف المستعار
 منه هو ... و وجه الشبه بينهما هو ... و الغرض المقصود من هذه الصورة البلاغية هو ...
 4- يحاول النص بيان أطروحاته و تدعيمها بمثال (Exemple) تشخيصي يتلخص فيما يلي
 ... و الغرض المقصود من وراء توظيف هذا المثال هو ...
 5- يحاول النص توضيح أطروحاته و تدعيمها بالمقارنة بين الطرفين التاليين : ... و ما يمكن
 استنتاجه في النهاية من هذه المقارنة هو ...
 6- يحاول النص تدعيم أطروحاته أو موقفه بالإدعاء بهذه القول : ... أو بهذا الرأي ...
 موقفنا بذلك سلطة المؤلف (الفلسفي أو العلمي ...) كآلية للإقناع .
 و تشير في النهاية إلى أن الاستدلال الحجاجي في الفلسفة ، ليس استدلالاً صورياً ، وإنما هو استدلال
 عقلي باللسان الطبيعي ، أي تطبيق عليه خصائص الاستدلال الطبيعي⁽³⁾ و منها خاصية «الإضمار»
 ، فالحجة الفلسفية بدورها دليل إضماري أي تحذف أو تضرع بعض مقدمات «لاعتبارات سياقية
 أو مقامية ... مما يطرح صعوبات كبيرة أمام المقاربة الحجاجية لتصوص معتقطة و معزولة عن
 سياقها ... و هذا يقتضي بدل مجهود تفهم و استخراج مضمونات الحجة و تأويلها بمعنى أنسب ...
 مع ضرورة الإجهاد لإعطاء تعليق متكامل ، لا يفتقر فيه تحديد مضمون الحجة على تحديد شكلها
 التطبيقي أو البلاغي بل يكون فيه توازن بين الجانبين ...

- 1- الإستعارة (La métaphore) : تكون في لفظ ينقل عن أصله اللغوي ، و يجري على ما لم يوضع له ، من أجل
 شبه أو قاس معين بين ما نقل إليه (المستعار له) و ما نقل عنه (المستعار منه) ، فإذا قلت : «رأيت الأسد» ، و قصدت فلان
 الذي يشبه الأسد في الشجاعة ، كانت الإستعارة في كلمة «أسد» ، و الإستعارة بهذا المعنى تشبيه بليغ و تمثيل مختصر ...
- 2- التشبيه (L'analogie) : يكون التشبيه تشبيهاً حين يكون التثبت فيه ليس هو التشابه بين حدين (فلان يشبه
 الأسد) ، بل التشابه بين علاقته (علاقة الأنا بالهو تشبه علاقة الفارس بعصاة ...) .
- 3- الاستدلال الطبيعي : هو الاستدلال الذي يدور داخل اللسان الطبيعي ، و توظيف فيه الآليات القياسية و الأساليب
 الباقية التي يهرها اللسان الطبيعي للمستدل ، و من خصائص الاستدلال الطبيعي ، الذي نمارسه في حجاجتنا اليومية
 العادية ، تذكر خاصية «الإضمار» ، حيث قد تطوى بعض مقدماته أو بعض نتائج اعتبارات مقامية و سياقية ... فالإستعارة
 مثلاً استدلال أو قياس طبيعي إضماري حذف مقدماته و أكثر فيه بذكر النتيجة الإستعارية كما بين ذلك أرسطو ...

[www.3elmo.com](http://3elmo.com)

تم تحميل هذا الكتاب من
موقع : www.3elmo.com

3elmo.com

هذه الرسالة لاتعكس توجه
الموقع وهي ليست بإعلان
مدفوع، فضلا وليس أمرا إذا
أعجبك الكتاب يمكنك شراءه من
أحد المكتبات في مدينتك
بالمغرب، ثمنه فقط 20 درهم.

للإتصل بنا :

contact@3elmo.com

3elmo.com