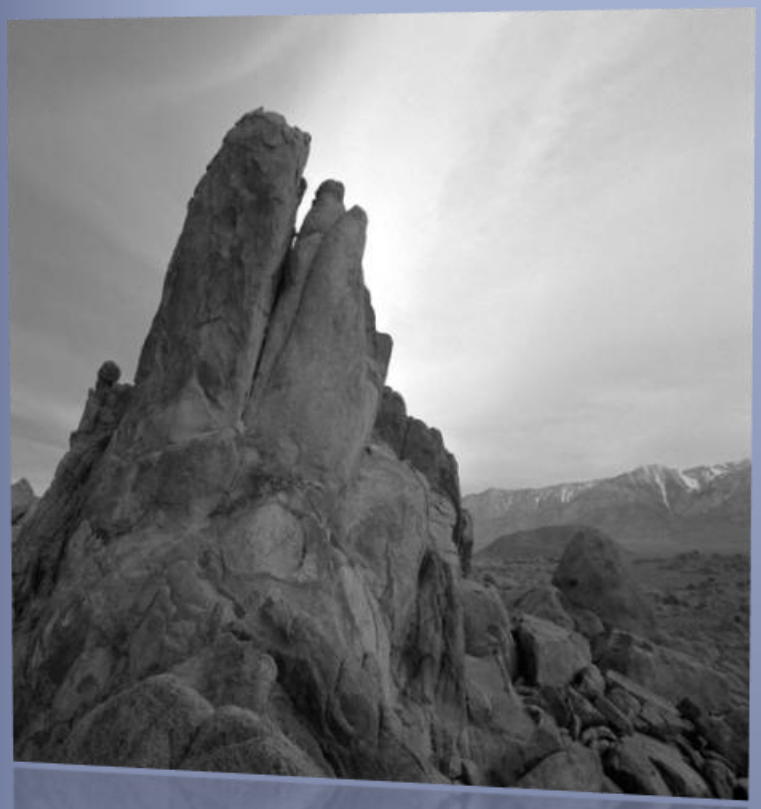

دروس البكالوريا www.9alami.info

الأستاذ عبد الحي البوكيلي: أستاذ الثانوي التأهيلي لمادة الفلسفة

المجزوءة الأولى

الوضع البشري

محاور المجزوءة:

المحور الأول: مفهوم الشخص

I. الشخص والهوية

II. الشخص بوصفه قيمة

III. الشخص بين الضرورة والحرية

المحور الثاني: مفهوم الغير

I. وجود الغير

II. معرفة الغير

III. العلاقة مع الغير

المحور الثالث: مفهوم التاريخ

I. المعرفة التاريخية

II. التاريخ وفكرة التقدم

III. دور الإنسان في التاريخ

التأطيرالإشكالي للمجزوءة:

نبدأ بمنطوق المجزوءة ذاته: الوضع البشري، هذا المفهوم الوجودي بامتياز، هذا المفهوم المركب الذي يدين بحمولته الفلسفية للمفكرين الوجوديين بدءا من القديس أوغسطين وصولا إلى سارتر مرورا بباسكال وكيركجارد، ضمن هذا التراث، يمكن تحديد الوضع البشري بوصفه مجموعة الحدود القبلية التي ترسم الوضعية الأساسية للإنسان إنها أولا، حدود أو شروط أو وضعيات قبلية، بمعنى أن الإنسان -إذ يُقذف به إلى العالم-يجدها امامه سابقة عليه، لامفر منها ! وعليه أن يمارس إنسانيته من داخلها، انطلاقا منها أو بالرغم منها وهي ثانيا: حدود أساسية، فما المقصود بذلك؟ هل هناك حدود غير أساسية؟

EL BOUKILI

نعم. لأن الحدود والشروط لا متناهية: فيزيائية، بيولوجية، سياسية، أخلاقية، ذاتية، علائقية، نفسية، وجودية... واللائحة طويلة لكن يمكننا دائما رد هذه الشروط واختزالها إلى عدد بسيط من الحدود الأساسية في مقرر الفلسفة للسنة الثانية، ارتأى واضعو البرنامج اختزال هذه الشروط في ثلاث :

الشـــــــــــــــــــــــرط الـــــــــــــــــــــــذاتي/الذاتيـــــــــــــــــــــــة

الشـــــــــــــــــــــــرط العلائقـــــــــــــــــــــــي/الغيريـــــــــــــــــــــــة

الشـــــــــــــــــــــــرط التـــــــــــــــــــــــاريخي/الزمنيـــــــــــــــــــــــة

بالنسبة للبعد الأول، الذاتي، وهو موضوع درس الشخص فهو يشير إلى الانسان منظورا إليه في إنيته، التي تتركب بداية من جسم وتلك هي الناحية البيولوجية، هو عبارة عن عضوية حية، و بذلك يكون جزء من الطبيعة يخضع لقوانينها، متجسدة في حاجاته وغرائزه المنقولة إليه وراثيا، والتي يعيش تحت ضغطها الدائم. بيد أن هذه الجسمية تعاش من خلال وعي ما، كامل أو جزئي، حاضر أو غائب، متقدم أو لاحق... هنا مصدر التوتر: بين الجسمية المادية وبين هذا الوعي الذي يسند كما سنرى هويته ويتذرع به ليطالب لنفسه بقيمة تعلو على قيمة الأجسام/الأشياء، ويحتج به أخيرا ليفك نفسه من أسر الحتمية التي صرنا بفعل العلم نقر بخضوع العالم الفيزيائي لها لنقل أننا نتناول الوضع البشري في درس الشخص من زاوية الإنية أو الذاتية التي يستشعرها كل فرد على شكل وعي و هوية وقيمة ومسؤولية.

ننتقل الآن إلى البعد العلائقي، وهي موضوع درس الغير، ويستدعي بضعة ملاحظات: لا يتعلق الأمر هنا بدراسة الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا محتاجا إلى غيره لتلبية حاجاته، أو كونه ملزما بالعيش في نظام جماعي منظم اداريا وسياسيا واقتصاديا.. هو ما يسمى المجتمع لأننا ساعتها سنحول درس الغير إلى درس المجتمع أو الدولة أو درس التبادل. والواقع أننا فـــــي درس الغيـــــر لا فـــــي درس المجتمـــــع أو الدولـــــة أو التبـــــادل!!

ما الفرق يا ترى؟.

في درس الغير، نتناول البنية أو النسيج الأساسي لكل هذه المجالات، ألا وهي العلاقة: أنا- أنت أو ما نسميه باختصار الغير أي: قبل أن يكون الآخر شريكا اجتماعيا او حاكما او

محكوما او مالكا لسلعة أو خدمة يريد مبادلتها، فإنه أولا آخر، ذات أخرى لكنها ليست ذاتي، يشبهني ولا يشبهني ! إذا كنا في درس الشخص نتناول حد الإنية كأحد شروط الوضع البشري، فإننا في درس الغير نتناول مظهرا آخر من مظاهر الوجود الإنساني وهو الغيرية أو المغايرة أو الاختلاف، وهي لا تقل غموضا وإدهاشا عن الذاتية هذا الغير، كيف يوجد بالنسبة لي؟ كيف أوجد بالنسبة له؟ هل لي أن أعرفه؟ وهل له أن يعرفني أم أنني أظل سجين ذاتيتي؟ والآن ماذا عن البعد الزمني للوجود الإنساني؟ إن الوجود الإنساني لا تشرطه فقط الذاتية والغيرية بل والزمنية أيضا الإنسان كائن ذو وعي حاد بالزمن، يعي الزمن لدرجة القلق، لأنه يعلم أن كل دقيقة تمر هي دقيقة تقربه من الموت والعدم!!

ماذا يترتب عن ذلك؟ يترتب عن ذلك أن وجود الانسان وجود ممتد في الزمان، وينطبق ذلك على الفرد والنوع على حد سواء، مادام التاريخ -كما قال باسكال- أشبه برجل يظل هو نفسه ولكنه يتعلم باستمرار! ينتج عن ذلك أن الشخص يعيش تاريخين : تاريخه الفردي الخاص والتاريخ العام، فالإنسان يمكن ان يولد حرا او مقيدا، عاملا او فلاحا..، في حقبة ما قبل التاريخ أو ما بعده، في العصر الوسيط أو في خضم الثورة الصناعية أو المعلوماتية.. كلها حقب تاريخية تسم الوجود الإنسان، بعبارة أخرى فالإنسان يعيش دائما ضمن سيرورة تاريخية يرثها ويورّثها لغيره، يفعل فيها وتفعل فيه، وهي ما نسميه التاريخ وبهذا المعنى، فأنت كائن تاريخي، يعيش الآخرون في ذاكرتك، مثلما ستعيش أنت في ذاكرة الآخرين بعد رحيلك، وكأن لا أحد يفنى فناءا تاما!!

وفي درس التاريخ، نتناول هذا البعد الزمني او التاريخي من أبعاد الوجود الإنساني وما يطرحه من مشكلات مثل: المعرفة، المنطق، والحتمية أو العرضية.

المحور الأول: مفهوم الشخص

مدخل:

يشير مفهوم الشخص إلى الذات الإنسانية بما هي ذات واعية ومفكرة من جهة، وذات حرة ومسؤولة من جهة أخرى. إذا كان الكثير من الفلاسفة قد ركزوا على جانب الفكر والوعي باعتبارهما يمثلان جوهر الشخص البشري، فإن هناك أبعاد أخرى تميز هذا الكائن؛

EL BOUKILI

بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وغيرها. فلشخص صفات جسدية متغيرة، كما أن له حياة نفسية متقلبة، ثم إنه حيوان سياسي وأخلاقي، محكوم بروابط وعلاقات مع الغير.

أمام كل هذه المحددات نجد أن مفهوم الشخص يثير الكثير من الإشكالات، من أهمها ما يلي:

- ما الذي يتغير في الشخص؟ وما الذي يبقى ثابتا؟ أين تتمثل هوية الشخص؟ هل هي هوية واحدة أم متعددة ؟

- ما الذي يميز الشخص ويمنحه قيمة وتميز عن باقي الحيوانات والأشياء ؟ وما الذي يؤسس البعد القيمي- الأخلاقي للشخص؟

- بأي معنى يمكن النظر إلى الشخص كذات حرة ومسؤولة؟ ألا يمكن القول بأن حريته مشروطة بأوضاع اجتماعية؟

I - الشخص والهوية:

إشكال المحور: ما الذي يكون الهوية الشخصية؟ وعلى ماذا تتأسس هوية الشخص؟

1- موقف جون لوك: تحديد هوية الشخص انطلاقا من الشعور والذاكرة.

الشخص عند جون لوك كائن واع ومفكر، يتأمل ذاته ويدرك أنها مطابقة لنفسها في كل لحظة تمارس فيها التفكير والتعقل. ويربط لوك بين الفكر والشعور، وهذا الربط هو الذي جعله يستنتج أن الشعور هو ما يكون الهوية الشخصية للإنسان. كما يربط من جهة أخرى بين الذاكرة وهوية الشخص؛ إذ كلما امتد الشعور في الذاكرة إلا واتسعت معه هوية الشخص وتقوت. وهذا يعني أن الشعور والذاكرة هما مكونان أساسيان لهوية الشخص.

2- موقف شوبنهاور: الإرادة كأساس لهوية الشخص.

خلافا للفلسفات التي تحدد هوية الشخص انطلاقا من الوعي والذاكرة، يرى شوبنهاور أن هوية الشخص تتحدد بالإرادة، إرادة الحياة التي تظل ثابتة فينا حتى عندما ننسى ونتغير كلية. هكذا وبالرغم من التحولات التي يحملها الزمن إلى الإنسان، فإنه يبقى فيه شيء لا يتغير، وهو الذي يمثل نواة وجوده الذي لا يتأثر بالزمن. وهذا الشيء لا يتمثل في الشعور المرتبط

EL BOUKILI

بالذاكرة، لأن أحداث الماضي يعتريها النسيان، والذاكرة معرضة للتلف بسبب الشيخوخة أو المرض. من هنا يرى شوبنهاور أن أساس هوية الشخص ونواة وجوده تتوقف على الإرادة التي تظل ثابتة وفي هوية مع نفسها، وهي التي تمثل ذاتنا الحقيقية والمحركة لوعينا وذاتنا العارفة.

II- الشخص بوصفه قيمة:

إشكال المحور: ما الذي يؤسس البعد القيمي- الأخلاقي للشخص؟ ومن أين يكتسب قيمته الأخلاقية من ذاته أم من علاقته بالآخرين؟

1- موقف كانط : للشخص قيمة مطلقة في ذاته.

يعتبر كانط بأن الشخص هو الذات التي يمكن أن تنسب إليها مسؤولية أفعالها. من هنا فالشخص هو كائن واع، وهو ما جعله يكتسب قيمة مطلقة في حين لا تتمتع الموجودات غير العاقلة إلا بقيمة نسبية. كما يعتبر الشخص غاية في ذاته، بحيث لا يمكن التعامل معه كمجرد وسيلة. وهذا يعني أنه يمتلك قيمة وكرامة لا تقدر بثمن.

ولكي يحافظ الشخص على احترامه كذات حرة وأخلاقية، يجب عليه أن يتصرف وفقا للأمر الأخلاقي المطلق بحيث يعامل الإنسانية في سلوكه كغاية وليس كوسيلة. هكذا فحرية الشخص عند كانط مقترنة بالتزامه بالأمر الأخلاقي الذي هو قانون عملي كلي ومطلق، يشكل مبدأ موضوعيا للإرادة الإنسانية، ويعامل الطبيعة الإنسانية كغاية في ذاتها.

2- موقف غوسدورف: قيمة الشخص لا تتحقق إلا من خلال مشاركته للغير.

بخلاف فلسفة كانط التي تناولت الشخص الأخلاقي من منظور نظري وعقلي مجرد، نجد أن غوسدورف يتناوله من منظور عملي واقعي. هكذا فقيمة الشخص الأخلاقي لا تتحقق إلا من خلال مشاركته للغير وأشكال انفتاحه عليه. فمنذ البدايات الأولى للوجود البشري والإنسان يعيش مع الآخرين ضمن أشكال من التعايش والتضامن التي سمحت للفكر الأخلاقي وغيره أن يتشكل على أرض الواقع. من هنا فالكمال الأخلاقي الشخصي لا يتحقق في مجال الوجود الفردي، بل في مجال الوجود الاجتماعي وفي أشكال التعايش مع الناس.

EL BOUKILI

III- الشخص بين الضرورة والحرية:

إشكال المحور: ما علاقة الشخص، بوصفه ذات حرة، بما يحمله من صفات وما يصدر عنه من أفعال؟ هل هي أفعال صادرة عن إرادة حرة أم محكومة بإشراطات ؟

1- موقف العلوم الإنسانية: الشخص خاضع لحتميات مختلفة.

لقد اعتبر علم النفس الفرودي بأن نفسية الإنسان تتحدد بشكل حاسم في مرحلة الطفولة، كما أن سلوكاته تقف وراءها نزعات لاشعورية توجه حياته دون أن يشعر. هكذا يحل اللاوعي محل الوعي، ويبدو الشخص خاضعا لنزعاته التدميرية العدوانية التي يختزنها "الهو".

ومن جهة أخرى بينت الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية أن الكثير من أحاسيس الإنسان وأفكاره وسلوكاته مفروضة عليه من خلال التنشئة الاجتماعية. فالشخص لا يعدو أن يكون نتاجا لتفاعل بنيات وقواعد مؤسسية مختلفة تمارس عليه الإكراه من مختلف الزوايا؛ سواء تعلق الأمر بالبنيات النفسية أو اللغوية أو المادية او الاقتصادية. من هنا فقد انتهت العلوم الإنسانية إلى التأكيد على أن وعي الشخص بذاته يشوبه الوهم والغرور، وتحدثت عن موته واختفائه وسط العديد من المحددات التي تشرطه وتحاصره.

لكن هل يعني هذا غيابا تاما لحرية الشخص في بناء نفسه؟

2- الموقف الفلسفي: القول بحرية الشخص في بناء نفسه.

1- موقف سارتر: الشخص مشروع حرية تتحقق بشكل دائم.

يرى سارتر أن الإنسان كشخص هو مشروع مستقبلي، يعمل على تجاوز ذاته ووضعيته وواقعه باستمرار من خلال اختياره لأفعاله بكل إرادة وحرية ومسؤولية، ومن خلال انفتاحه على الآخرين. ولتأكيد ذلك ينطلق سارتر من فكرة أساسية في فلسفته وهي "كون الوجود سابق على الماهية"، أي أن الإنسان يوجد أولا ثم يصنع ماهيته فيما بعد.إنه الكائن الحر بامتياز، فهو الذي يمنح لأوضاعه معنى خاصا انطلاقا من ذاته؛ فليس هناك سوى الذات كمصدر مطلق لإعطاء معنى للعالم.

EL BOUKILI

إن الشخص هو دائما كائن في المستقبل، تتحدد وضعيته الحالية تبعا لما ينوي فعله في المستقبل.فكل منعطف في الحياة هو اختيار يستلزم اختيارات أخرى، وكل هذه الاختيارات نابعة من الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا وحرية.

2- موقف عزيز لحبابي : تصطدم حرية الشخص بشروط موضوعية.

يذهب لحبابي إلى أن كل فعل إنساني هو فعل قصدي يرمي إلى تحقيق نوايا وأهداف واعية. وهذا يستلزم من الذات الإنسانية تفهم الشروط الموضوعية والوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك الفعل. وهذه القصدية الواعية هي التي تضفي طابع الحرية على الفعل الإنساني، وتجعله يتميز عن الأفعال الآلية الصادرة عن دوافع غريزية كما هو الشأن عند الحيوانات.

هكذا فالكائن الإنساني يسعى إلى شخصنة أفعاله بما هو ذات حرة، وذلك بالسعي نحو اكتساب صفات تميزه كشخص وتضفي على أفعاله قيمة وغائية إنسانية. وبقدر ما أن الشخص حر ويسعى إلى تحقيق ذاته بحسب ما يريده في المستقبل، فهو أيضا ملزم أمام نفسه وأمام المجتمع، أي أن له قضايا إنسانية واجتماعية يضع نفسه في خدمتها. من هنا فإذا كان الشخص حرا وتتسم أفعاله بالقصدية، فإن حريته تصطدم بمحك الواقع وتختبر نفسها داخله؛ إذ لا بد للشخص أثناء إنجازه لأفعاله وتقريره لمشاريعه أن يتفهم شروط وجوده الواقعية.

هكذا فالحرية حسب عزيز لحبابي، ليست مجرد حرية نظرية ذاتية، بل إنها حرية مجتمعية وتاريخية، إنها حرية ملتزمة بقضايا المجتمع والآخرين.

خلاصة المحور:

إذا كان لابد من خلاصة تجمع أطراف موضوع متشعب كموضوع" الشخص"، فسنقول بأن الشخص، تلك الوحدة الصورية، ذلك الكائن المفكر العاقل والواعي...إلخ ينطوي في المستوى المحسوس على شخصية هي حصيلة تفاعل بين عوامل باطنية وأخرى متعلقة بالمحيط الخارجي، إنها ذلك الشكل الخاص من التنظيم الذي تخضع له البنيات الجسمية، النفسية والإجتماعية. صحيح أن هذا التنظيم يخضع لعوامل ومحددات موضوعية كثيرة، لكن ذلك لا يلغي دور الشخص في بناء شخصيته. وإذا ما بدا موضوع الشخص إشكالا متعدد

EL BOUKILI

الأبعاد، فما ذلك إلا لأن دراسة الشخص ليست إلا شكلا آخر لدراسة الإنسان بكل تعقده وغموضه.

المحور الثاني: مفهوم الغير

مدخل:

جاء في معجم روبير بأن "الغير هم الآخرون من الناس بوجه عام". كما نجد تحديدا في معجم لالاند الفلسفي جاء فيه ما يلي: "الغير هو آخر الأنا، منظورا إليه ليس بوصفه موضوعا، بل بوصفه أنا آخر". ويقول جان بول سارتر: "الغير هو الآخر، الأنا الذي ليس أنا". انطلاقا من هذه التحديدات يمكن أن نلاحظ بأن الغير هو مخالف ومشابه للأنا في نفس الوقت؛ إنه مماثل له في الإنسانية، أي يتمتع مثله بمقومات الشخص من وعي وحرية وكرامة وغير ذلك. لكنه مع ذلك يختلف عنه في الكثير من الخصائص المتعلقة بالجوانب السيكولوجية والاجتماعية والثقافية وغير ذلك. وإذا كان ديكارت قد جعل الأنا منغلقا على ذاته؛ يعيش نوعا من العزلة الأنطولوجية والإيبيستيمية، فإن هيغل أعاد الاعتبار للغير واعتبر وجوده ضروريا بالنسبة لوجود الأنا ووعيه بذاته. انطلاقا من هنا يطرح السؤال التالي: ماذا يشكل وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا؟ أو ما الذي يميز وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا؟ وإذا كانت معرفة الموضوعات الطبيعية ممكنة بفضل تطور العلوم الدقيقة، فإن معرفة الغير كوعي آخر تطرح العديد من الصعوبات؛ فهل معرفة الغير ممكنة؟ وكيف تتم معرفته بوصفه وعيا؟ غير أن العلاقة بين الأنا والغير لا تنحصر في المستوى المعرفي، بل تتجلى في مستويات عدة؛ عاطفية وأخلاقية واجتماعية...فما هي طبيعة العلاقة التي يجب أن تسود داخل هذه المستويات بين الأنا والغير؟ وعلى ماذا يجب أن تتأسس هذه العلاقة؟

I- وجود الغير:

إشكال المحور: ماذا يشكل وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا؟ وما مميزات الوجود مع الغير؟

EL BOUKILI

1- موقف مارتن هايدغر:

يحلل هايدغر معنى الوجود مع الآخرين، فيخلص إلى أن الذات تفقد تميزها وهويتها كاختلاف عندما تدخل في حياة مشتركة مع الغير. هكذا يتميز الوجود مع الغير بخاصية التباعد الذي قد يعني غياب تفاهم وتعاطف بين الأنا والغير.فالأنا في علاقته مع الغير يوجد تحت قبضته وسيطرته، بحيث يقوم هذا الأخير بإفراغ الأنا من إمكانياته ومميزاته الفردية ويجعله تابعا له.

إن الغير يمارس على "الموجود هنا" هيمنة خفية، خصوصا وأن مفهوم الغير غير محدد بدقة بحيث أن الذات هي الأخرى جزء منه، وبانتمائها له تزيد من هيمنته وسلطته عليها. ويتجلى هذا الانتماء في وجود روابط عرفية وقانونية مشتركة بين الأنا والغير، وهي التي يستثمرها هذا الأخير من أجل بسط هيمنته على الذات وإحكام قبضته عليها. ويؤكد هايدغر على خاصية التشابه أو اللاتمييز التي توجد بين الأنا والغير، بحيث تذوب الذات في الغير وتفقد تميزها وتفردها الخاص. هكذا يعمل الآخرون على خلق ذوات متشابهة، ويساهمون في اختفاء هوية الفرد وذوبانه في حياة الجماعة.

2- موقف جان بول سارتر:

يرى سارتر أن وجود الغير ضروري من أجل وجود الأنا ومعرفته لذاته، وذلك واضح في قوله: "الغير هو الوسيط الضروري بين الأنا وذاته". من هنا فالغير هو عنصر مكون للأنا ولا غنى له عنه في وجوده. غير أن العلاقة الموجودة بينهما هي علاقة تشييئية، خارجية وانفصالية ينعدم فيها التواصل مادام يعامل بعضهما البعض كشيء وليس كأنا آخر. هكذا فالتعامل مع الغير كموضوع مثله مثل الموضوعات والأشياء يؤدي إلى إفراغه من مقومات الوعي والحرية والإرادة. ويقدم سارتر هنا مثال النظرة المتبادلة بين الأنا والغير؛ فحين يكون إنسان ما وحده يتصرف بعفوية وحرية، وما إن ينتبه إلى أن أحدا آخر يراقبه وينظر إليه حتى تتجمد حركاته وأفعاله وتفقد عفويتها وتلقائيتها. هكذا يصبح الغير جحيما، وهو ما تعبر عنه قولة سارتر الشهيرة:"الجحيم هم الآخرون".

EL BOUKILI

إن نظرة الغير إلي تشلني من إمكانياتي ومقوماتي كأنا، فتعمل على تجميد حركاتي وتسلبني إرادتي وحريتي. إن نظرة الغير إلي تقلقني لأنها مصحوبة بتقديرات لا يمكن معرفتها، خصوصا التقديرات المرتبطة بأحكام القيمة.

هكذا يتحدد وجود الغير مع الأنا من خلال عمليات الصراع والتشييء والاستلاب. لكن مع ذالك يعتبر سارتر أن وجود الغير شرط ضروري لوجود الأنا و وعيه بذاته بوصفه ذاتا حرة ومتعالية.

II- معرفة الغير:

إشكال المحور: هل معرفة الغير ممكنة؟ وكيف يتم إدراك الغير ومعرفته بوصفه وعيا؟

1- موقف ماكس شيلر:

يرى ماكس شيلر أن معرفة الغير ممكنة، وأنها معرفة تتم من خلال الإدراك الكلي الذي يجمع بين إدراك المظاهر الجسمية الخارجية وإدراك الحالات النفسية والفكرية الداخلية. هكذا فمعرفة الغير لا تتم من خلال تقسيمه إلى ظاهر وباطن، إلى جسم وروح؛ بحيث أن الأول يدرك خارجيا، والثانية تدرك داخليا، إن معرفة بهذا الشكل غير ممكنة لأن الغير كلا لا يقبل القسمة، ومعرفته لا تتم إلا بوصفه كذلك.

من هنا يرى شيلر أنه لا يمكن تجزيء ظاهرة التعبير لدى الإنسان إلى وحدات صغرى لإعادة تركيبها لاحقا، بل يجب إدراكها كوحدة غير قابلة للقسمة إلى أجزاء. فمعرفة الغير لا تتم من خلال الملاحظة والاستقراء العلميين، لأن نمط معرفة الغير كأنا آخر غير مماثلة لنمط المعرفة المتعلقة بالظواهر الطبيعية، بل إنها معرفة تتم من خلال التعاطف معه، والنفوذ إلى أعماقه من خلال الترابط الموجود بين تعبيراته الجسدية ومشاعره الباطنية؛ فحقيقة الغير تبدو مجسدة فيه كما يبدو ويتجلى للأنا، حركات التعبير الجسدية لديه حاملة لمعناها ودلالاتها مباشرة كما تظهر؛ الباطن يتجلى عبر الظاهر ولا انفصال بينهما.

2- موقف غاستون بيرجي:

EL BOUKILI

يجسد غاستون بيرجي موقفا يرى من خلاله أن معرفة الغير غير ممكنة، لأن بينه وبين الأنا جدارا سميكا لا يمكن تجاوزه. هكذا فتجربة الأنا الذاتية معزولة وغير قابلة أن تدرك من طرف الغير. فالأنا يعيش تجربة حميمية مع الذات تحول دون تحقيق أي تواصل بينه وبين الغير. فلا يمكن للآخرين اختراق وعيي، كما لا يمكنني نقل تجربتي الداخلية لهم حتى ولو تمنيت ذلك، لأنني أشعر بالعزلة وأعيش في قلعة منيعة يستعصى على الغير اقتحامها. وهذه العزلة متبادلة بين الأنا والغير؛ فمثلما أن أبواب عالمي موصدة أمامه، فكذلك أبواب عالمه موصدة أمامي. ويتبين هذا من خلال تجربة الألم مثلا؛ فعندما يتألم الغير ويبكي أواسيه وأشاطره المعاناة، غير أنني لا يمكنني أبدا أن أعيش بنفس الكيفية تجربة بكائه الذاتية، لأنها تجربة شخصية خاصة به وحده دون غيره من الناس.

هكذا فبالرغم من سعي الإنسان الدؤوب نحو تحقيق التواصل مع الغير، كحاجة ملحة داخله، فإن الغير يظل سجينا في آلامه ومنعزلا في ذاته ووحيدا في موته.

III - العلاقة مع الغير:

إشكال المحور: ماهي الرهانات التي تنشأ عن علاقة الأنا بالغير؟ وعلى ماذا تتأسس هذه العلاقة؟

1- موقف إيمانويل كانط:

يؤسس كانط العلاقة بين الأنا والغير على مبادئ أخلاقية وعقلية كونية. ويتجلى ذلك من خلال حديثه عن الصداقة باعتبارها علاقة تقوم على مشاعر الحب والاحترام المتبادلة بين شخصين. وغاية الصداقة، في صورتها المثلى، هي غاية أخلاقية طيبة، تتمثل في تحقيق الخير للصديقين معا. وقد اعتبر كانط الصداقة واجبا عقليا يجب على الإنسان السعي نحو تحقيقه، وإن كان يتعذر تحقيقها في صورتها المثلى على أرض الواقع. كما تتطلب العلاقة مع الغير مراعاة المساواة بين عناصر الواجب الأخلاقي؛ بين مشاعر الحب من جهة، باعتبارها قوة جذب وتجاذب بين الصديقين، ومشاعر الاحترام من جهة أخرى، باعتبارها قوة دفع وتباعد بينهما.

EL BOUKILI

لذلك يجب أن تكون مشاعر الصداقة متبادلة بين الصديقين، ومبنية على أساس أخلاقي خالص، وليس على أي منافع آنية ومباشرة.

2- موقف أوغست كونت:

إذا كان كانط قد أسس العلاقة بين الأنا والغير على أسس نظرية، مثالية وميتافيزيقية تنبني على ما ينبغي أن يكون وليس على ما هو كائن، فإن أوغست كونت على العكس من ذلك بنى أسس هذه العلاقة على استقراءات واقعية تترصد ما يحدث على مستوى الواقع الاجتماعي الفعلي. هكذا اعتبر كونت أن هناك واقعة يتعذر تجاوزها، وهي أن الإنسان يحيى بفضل الغير؛ بحيث لا يمكن للفرد مهما أوتي من قوة ومهارة أن يرد ولو جزءا بسيطا للإنسانية مقابل ما تلقاه منها. ويترتب عن هذه الواقعة أنه يجب على الإنسان أن يحيى من أجل الغير، عن طريق نكران الذات والتضحية من أجل الآخرين، من أجل ترسيخ قيم التعاطف والتضامن سعيا وراء تطوير الوجود البشري.

هكذا تعمل الغيرية على تهذيب الغريزة البشرية وتسييجها؛ فتطهر الفرد من أنانيته الهمجية وتكبح ميولاته المصلحية الضيقة، كما تعمل هذه الغيرية على الارتقاء بالأخلاق الإنسانية إلى مستوى من الفهم يتجاوز كل المقاربات اللاهوتية والميتافيزيقية.

خلاصة المحور:

يبدو أن العلاقة بين الأنا والغير ستبقى ملتبسة ومنطوية على مفارقة أو تناقضات بسب تناقض طبيعة الغير وتناقض وضعه إنه أخر مخالف وأنا مشابه ومماثل, معروف ومجهول, قريب وبعيد أنيس وغريب, شريك في الوجود والمصير وعدو منافس ....ومع ذلك يظهر أن الغيرية ضرورة إنسانية بسبب نقص أصلي في الوجود البشري ونداء فيه للأخر. وهذا ما يتضح مع تصور اوغست كونت القائل بأن الإنسان يحيى بفضل الغير؛ بحيث لا يمكن للفرد مهما أوتي من قوة ومهارة أن يرد ولو جزءا بسيطا للإنسانية مقابل ما تلقاه منها.

EL BOUKILI

المحور الثالث : مفهوم التاريخ (خاص بالشعب الأدبية)

مدخل :

يقول عبد الله العروي:" قد يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلا في الماضي، ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجيا أو جدليا، ويتساءل الفيلسوف أيضا عن ماهية الإنسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ".

نلاحظ أن التاريخ هو مجال اهتمام كل من المؤرخ والفيلسوف؛ فالأول يحقق الوثائق التاريخية من أجل معرفة ما جرى في الماضي، أما الثاني فهو يعود إلى الأحداث التاريخية من أجل الكشف عن منطقها ومعرفة القوانين المتحكمة فيها، وتحديد الغاية التي تسعى إليها يربط الفيلسوف بين التاريخ وماهية الإنسان ويعتبر أن الإنسان كائنا تاريخيا؛ فإذا كانت- الحيوانات غير العاقلة تعيش أنماط عيش ثابتة تتحكم فيها قوانين غريزية في الحاضر، فإن الإنسان على العكس من ذلك يطور أنماط عيشه ويستفيد من خبرات الماضي، لأن له ذاكرة وهوية في الماضي التاريخي إذا كان المؤرخ يريد " سرد ما جرى فعلا في الماضي" فهل بإمكانه ذلك ؟ هل يمكن للمؤرخ أن يقدم لنا أحداث الماضي بدقة وموضوعية أم أن دراسة الماضي التاريخي تتم انطلاقا من ذاتية المؤرخ وهواجسه في الحاضر ؟

إذا كان الفيلسوف يهتم بالكشف عن القوانين التي تحكم الأحداث التاريخية وكذا الغايات التي تسعى نحوها، فهذا يدفعنا إلى التساؤل :هل هناك منطق تخضع له الأحداث التاريخية ؟ هل هناك غاية نهائية للصيرورة التاريخية ؟ وهل التاريخ يتقدم بشكل حتمي وتراكمي ومتصل أم أن هناك قفزات وطفرات وصدف وأحداث عرضية في التاريخ ؟ وحينما نقول إن الإنسان كائن تاريخي، يتبادر إلى ذهننا أن الإنسان هو الذي يحدث الأفعال- التاريخية .لكن ما حقيقة أن الإنسان هو محدث الأحداث التاريخية ؟ هل هو الذي يصنع الأحداث التاريخية أم أن هناك عوامل موضوعية هي التي تتحكم في الصيرورة التاريخية ؟

I _ المعرفة التاريخية :

إشكال المحور :

التاريخ أحداث مضت و لم يعد لها وجود، لكن أثرها لا زال مستمرا يفعل فعله في الحاضر و يمتد نحو المستقبل، فالتاريخ إذن هو ماضي انقضى و ولى و لم يعد موجودا كأحداث و إنما كآثار، و المعرفة التاريخية هي الوعي بهذا الماضي. فكيف يمكن استعادة واسترجاع هذا الماضي ؟.

1_ موقف بول ريكور

يمكن استعادة الماضي انطلاقا من المصادر التاريخية (وثائق و آثار) التي خَلَّفَها السابقون كشاهد على ما حدث لهم و ما أنجزوه. لكن الوثائق ليست تاريخا وإنما شاهد عليه، فالتاريخ يُصْنَعُ بالوثائق، و حيث لا وثائق لا تاريخ. فكيف يستعيد المؤرخ الوقائع التاريخية من الوثائق ؟ ليست المعرفة التاريخية جاهزة في الوثائق، و إنما هي عملية بناء منهجي ينجزها المؤرخ انطلاقا من وثائق و اعتمادا على منهج و تأسيسا على موقف يلتزم به المؤرخ . لكن عملية البناء هاته تعترضها عدة عوائق. فما هي هذه العوائق ؟ وكيف يكمن تجاوزها ؟. ثمة صنفان من العوائق : عوائق تتعلق بالمادة التاريخية أي الوثائق، و عوائق تتعلق بذاتية المؤرخ، فالوثائق ليست تسجيلا كاملا لما حدث، وأن بعض ما وقع لم يتم تدوينه، و أن بعض الوثائق نَقَلَتْ بعض ما وقع و سكتت عن بعض و شوَّهت بعضها الآخر و أن بعضها كان اختلاقا لأحداث و ربما نسبت أدوارا تاريخية لأشخاص لم يكن لها دور. و هذا ما يجعل الوثائق ليست تسجيلا أمينا وصادقا و موضوعيا. فالوثائق لا تخلو من مواقف أصحابها، بحيث تكون تعبيرا عن موقف لا وصفا لما وقع، و أن الوثائق حول موضوع واحد تكون متعارضة و متضاربة. وأن الوثيقة الواحدة قد تقرأ بحسب مواقف المؤرخين عدة قراءات مختلفة، و قد يعاد قراءتها في ضوء اكتشاف وثائق جديدة أو تلبية لحاجات العصر (القراءة الوطنية – القراءة الاستعمارية ....) إضافة إلى كل هذا فإن بعض الوثائق تعرضت للتلف و الضياع، و أن بعضها ليس في متناول المؤرخين ... أما العوائق المتعلقة بذاتية المؤرخ فتتجلى في كون المؤرخ ذاتٌ لها أيديولوجيتها (خلفياتها الحضارية – معتقدها الديني و موقفها المذهبي – و توجهاتها السياسية و الاقتصادية –انتماؤها الطبقي – وانتسابها الوطني

EL BOUKILI

- تحيزها العرقي – ميولاتها العاطفية....) . و يقترح الفيلسوف الفرنسي **بول ريكور** لتجاوز هذه العوائق اعتماد منهج علمي يقوم على جملة خطوات وهي : الملاحظة و المساءلة والاستنطاق و إعطاء الوثائق دلالات و بالتالي إعادة بناء الواقعة التاريخية . إن اعتماد هذا المنهج يمكن المؤرخ من فحص الوثائق و التأكد من صدقيتها و الربط فيما بينها و ملء الفراغ الذي تتركه و إضفاء المعقولية عليها. و إذا كان المؤرخ ينتمي للحاضر فهل يمكنه بواسطة هذا المنهج معرفة الماضي كما يعرف الحاضر ؟.

2 – موقف ريمون ارون

يجيب عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون (1905-1983) إن المعرفة بالماضي تختلف عن المعرفة بالحاضر، فالمعرفة بالحاضر هي معرفة تلقائية عفوية بما نعيشه أي بالعالم المحيط بنا، أما المعرفة بالماضي فهي معرفة غير مباشرة تقتضي جهدا منهجيا لإعادة بناء ما لم نعشه أي عالم الذين عاشوا قبلنا. إذن فعلمية الدراسات التاريخية هي نتيجة ممارسة منهجية يماثل فيها عملُ المؤرخ عملَ الفيزيائي. إن اعتماد هذا المنهج يمكن فعلا من تجاوز العديد من الصعوبات لا كلها، الأمر الذي يُبْقِي المعرفة التاريخية معرفة نسبية وناقصة.
لم تكتف المعرفة التاريخية بفهم الماضي البشري بل سعت أيضا إلى التساؤل عن إيقاع حركة التاريخ ، فكيف يتحرك التاريخ ؟

II _التاريخ و فكرة التقدم:

إشكال المحور :

الغاية من معرفة الماضي هي المعرفة بالمنطق الذي يتحرك وفقه التاريخ، و ذلك لاستشراف المستقبل. يعتقد البعض أن التاريخ تقدم، فما التقدم ؟ وهل التقدم هو القانون الوحيد الذي يحكم حركة التاريخ ؟

1 – موقف كارل ماركس:

EL BOUKILI

يربط كارل ماركس (1817-1883) تاريخ الإنسان بعملية الإنتاج، والإنسان إذ ينتج حاجاته ينتج ذاته وشروط حياته وبالتالي يصنع تاريخه. و لقد عرف الإنسان حتى الآن تعاقب 5 أنماط إنتاج، و هي : نمط الإنتاج المشاعي البدائي – نمط الإنتاج العبودي – نمط الإنتاج الإقطاعي – نمط الإنتاج الرأسمالي و أخيرا نمط الإنتاج الاشتراكي. و أن الانتقال من نمط إنتاج إلى النمط الذي يعقبه يتم نتيجة تناقض علاقات الإنتاج و قوى الإنتاج، الذي يُعَبِّر عنه الصراعُ الطبقي. و أن هذا الانتقال تم تدريجيا و وفق شروط موضوعية نحو الكمال، بحيث يكون فيه اللاحق أرقى من السابق، و أن الآتي سوف يكون بالضرورة أسمى. و عليه فإن القول بالتقدم يعني أن للتاريخ نهاية، و نهاية التاريخ عند الماركسية هي قيام نمط إنتاج غير طبقي هو النظام الشيوعي. يفهم من هذا أن التقدم عند ماركس هو المنطق الذي يحكم التاريخ.

2 –أهم المواقف (هذه المواقف لا يتضمنها الكتاب المدرسي الرحاب) التي اعترضت على فكرة التقدم التي قال بها ماركس:

غير أن مفهوم التقدم تعرض على يد نظريات فلسفية لعدة انتقادات، مادام أن التاريخ نفسه يقدم الدليل على أن مجتمعات شهدت تأخرا (المجتمعات الإسلامية)، و أخرى لا زالت تعرف ركودا (المجتمعات البدائية حاليا)، و أن حضارات تفككت و انهارت و لم يعد لها وجود . و لقد عرف التاريخ أيضا مفاجآت و اضطرابات و أحداثا عرضية إذ لم يحدث فيه ما كان متوقعا ، و حدث فيه ما لم يكن منتظرا. إذا فالتاريخ يعرف سخونة و برودة، و أن حركته ليست منتظمة و لا محددة سلفا، و لا تسير بالضرورة نحو الكمال، و أن ليس للتاريخ نهاية محددة. و عليه فلا توجد حتمية مطلقة في التاريخ. و يؤكد الفيلسوف الفرنسي **ميشيل فوكو (1926-1984)** هذا بقوله : " إن ما يجري الآن ليس بالضرورة أفضل مما كان يجري من قبل و أجود منه إنشاء أو وضوحا" و يؤكد **غرامشي (1891-1937)** نفس الشيء بقوله :" الصيرورة مفهوم فلسفي يمكن أن يخلو من معنى التقدم . إن التقدم مرتبط بالمفهوم الساذج للتطور". و لذلك يرى البعض أن التقدم مفهوم إيديولوجي نادت به و تحمست له

EL BOUKILI

الطبقة البورجوازية، و رأت فيه مصلحتها و علقت عليه آمالها لتنزع عن الماضي بهاءه و مَجْدَهُ، و تقضي على تلك الأسطورة التي تقول بماض ذهبي عرفته الإنسانية ، و عليها أن تَحِنَّ إليه حنينا متواصلا، وأهم الانتقادات الموجهة لفكرة التقدم هي:

التقدم فكرة معيارية تحمل حكما تقديريا ، تعبر عن رغبة الطبقة البورجوازية، و ادعاء انتصارها بأن المجتمع الحالي أفضل من السابق. إنه مفهوم ذو نزعة تبريرية تخلط بين الرغبة و الواقع .

إن فكرة التقدم ليست عامة وكلية صالحة لتفسير كل حركة التاريخ الإنساني.

إنه مفهوم ذو صلاحية قطاعية لا يمكن أن ينسحب على التاريخ برمته: لا يهم كل المجتمعات، و لا كل القطاعات. يقول **ماوتسي تانج (1893- 1976)** : " ليس في العالم شيء يتطور دائما بطريقة متكافئة". إنه مفهوم لا ينفصل عن فكرة نهاية التاريخ، يفترض غائية و حتمية يمكن في ضوئهما توقع الأحداث بكل دقة ولا تترك للصدفة أو المفاجأة مجالا .

إنه مفهوم يهمل الجزئيات لصالح وفائدة الكل، غير أن مشروعية فكرة التقدم توجد في كونها موجهة لطموح الإنسانية في سبيل تجاوز مظاهر التخلف.

3 _موقف ميرلو- بونتي

في نفس السياق يؤكد الفيلسوف الفرنسي **موريس ميرلو- بونتي** (1908-1961) (أن منطق التاريخ التقدم) ليس سوى إمكانية ضمن إمكانيات أخرى. فلقد عرف التاريخ بالإضافة إلى التقدم تأخر مجتمعات و ركود أخرى و انهيار ثالثة .... وأن قطاعات اجتماعية تقدمت في حين أن قطاعات أخرى عرفت ركودا أو تراجعا، و أن أحداثا حصلت فجأة، الشيء الذي يدل على أن التاريخ تتخلله انحرافات و قفزات و مفاجآت و ركود و تراجعات وتخلف وانحطاط أي أن حركة التاريخ ليست محددة سلفا و أن ليس للتاريخ هدف معين يسير نحوه. إذا فحركة التاريخ غير متجانسة أي عرضية، لكنها لا تتعارض مع منطق التاريخ و لا تلغيه. و لذلك صار منطق التاريخ (أي فكرة التقدم) مجرد إمكانية ضمن إمكانيات أخرى و هذا ما يجعل حركة التاريخ سيرورة مفتوحة على كل الاحتمالات .

EL BOUKILI

III _ دور الإنسان في التاريخ:

إشكال المحور:

تقودنا فكرة حركية التاريخ إلى طرح السؤال التالي: أي دور يقوم به الإنسان في التاريخ ؟

1 موقف هيجل:

يقارب الفيلسوف المثالي الألماني هيجل (1770-1831) HEGELهذه الإشكالية من خلال نقده للتصور المتداول و المألوف للتاريخ الذي يقول أن أبطال وعظماء التاريخ (رجال الدولة و السياسة و رجال الاقتصاد و الأعمال و القادة العسكريون و العباقرة من العلماء و الأدباء و الفنانين ...) هم الفاعلون الحقيقيون في التاريخ . غير أن هيجل يرى أن التاريخ ليس أحداثا متعاقبة بل إنه حركة روح موضوعية كلية. فهذه الروح نشيطة توجد في صيرورة تفصح عن ذاتها في أفكار يعتنقها العظماء، كل في مجاله و في المرحلة التاريخية التي يوجدون فيها ، و يعملون على انجازها بحيث أن اللاحق يواصل ما انتهى إليه السابق . و عليه فالتاريخ هو تاريخ أفكار لا تاريخ أشخاص، فالأشخاص يتساقطون مع الزمن، أما الأفكار فتواصل تقدمها و نموها. و ليس الأشخاص سوى أدوات و وسائل في يد الروح تسخرهم في صيرورتها نحو المطلق.

فالتاريخ ماكر يظهر لنا أن الأبطال هم صناع التاريخ لكنهم في الحقيقة مجرد أدوات مسخرة. فالأشخاص مثلا ليسوا أحرارا إلا بالانتماء لفكرة الحرية و النضال من أجلها. وهكذا كل واحد من المناضلين يكافح ويعتقل و يُعَذَّبُ و يموت من أجلها، و يواصل الجيل الذي بعده العمل من أجل نموها، فهم يتساقطون لكنها هي تستمر نامية مع الزمن.

2 – موقف جون بول سارتر

أما جان بول سارتر(1905-1980) الفيلسوف الوجودي الفرنسي فيعارض التصور الهيجيلي أيضا مؤكدا أن ليس للتاريخ من فاعل ما عدا الإنسان، فالإنسان ليس أداة في يد روح كونية لا وجود لها. كما أنه ينتقد التصور الماركسي الذي يؤكد أن الإنسان في فاعليته

EL BOUKILI

التاريخية محكوم بشروط موضوعية، الأمر الذي يجعل منه آلة في يد قوى غير بشرية . يقول سارتر : " الإنسان هو الكائن الذي يملك إمكانية صنع التاريخ ". ليس الإنسان أداة بل فاعلا تاريخيا له مشروع ذاتي يسعى بوعي و حرية لإنجازه. فتاريخية الإنسان لا في كونه يحمل ماض حي بل في كونه يصبو نحو المستقبل عن طريق الممارسة. فالممارسة هي فعل الذات الواعي الحر القصدي و الخلاق لتحقيق مشروعها الذاتي. والممارسة نفي و إبداع : نفي و تجاوز الوضعية التي يوجد فيها، و إبداع ذاته كمشروع مستقبلي. فالإنسان ليس نتيجة الظروف، بل إن الظروف نفسها من إنتاجه، إنه الفاعل الحق للتاريخ. يقول سارتر : " إن الأساسي ليس هو ما صُنِعَ بالإنسان، بل ما صَنَعَهُ هو بما صُنِعَ به ...أما ما يَصْنَعُهُ الإنسانُ فهو التاريخ ذاته، هو التجاوز الواقعي لهذه البنيات عن طريق ممارسة جامعة". لم يبق التاريخ مع سارتر مجالا للضرورة، بل مجالا للحرية يحقق الإنسان فيه ذاته على الدوام كمشروع. وعليه فتاريخية الإنسان لا في كونه مشروطا بأحداث الماضي فقط، وإنما أيضا في قدرته على صنع ماهيته بأن يقذف بنفسه نحو المستقبل كمشروع ذاتي.

خلاصة المحور :

إن التاريخ في عمقه هو علم يتخذ من دراسة الماضي موضوعا له، إلا أن دراسة الماضي ليست غاية في ذاتها، بل هي عملية يتم من خلالها التعرف على تجارب الماضي وذلك قصد عدم تكرار الإخفاقات، واستثمار التجارب الناجحة لبناء المستقبل، كما أن التاريخ يخضع لقانون التقدم، رغم بعض التقطعات، ولحظات التراجع الطارئة، إلا أن هذا التطور لا يتخذ خطا واحدا من المفروض على كل المجتمعات أن تلتزم به، بل إنه يتحقق بطرق متعددة ومتنوعة حسب خصوصية كل مجتمع، الأمر الذي يضعنا أمام علاقة جدلية بين الإنسان والتاريخ باعتبار أن الإنسان كائن تاريخي، كما أن التاريخ معطى إنساني، وهكذا فالإنسان يصنع تاريخه بقدر ما يصنع التاريخ الإنسان.

ملاحظة: هذا العمل المتواضع، قد تشوبه بعض الأخطاء البسيطة عن غير قصد، لذا نلتمس العذر مسبقا. كما ينبغي ان أشير أيضا إلى إضافة بعض المواقف التي لا يتضمنها الكتاب المدرسي في الرحاب، والسبب لرفع اللبس والغموض عن بعض التصورات.

EL BOUKILI

المجزوءةالثانية

المعرفة

محاور المجزوءة:

المحور الأول: مفهومي النظرية والتجربة

I. التجربة والتجريب

II. العقلانية العلمية

III. معايير علمية النظريات العلمية

المحور الثاني: مفهوم العلمية العلوم الإنسانية

I. مشكلة موضعة الظاهرة الإنسانية

II. التفسير والفهم في العلوم الإنسانية

III. نموذجية العلوم التجريبية

المحور الثالث: مفهوم الحقيقة

I. الرأي والحقيقة

II. معايير الحقيقة

III. الحقيقة بوصفها قيمة

التأطير الإشكالي للمجزوءة:

إذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي في نفس الوقت أنه يعي، وعندم ترتبط تلك المعرفة بذاته أو بالأشياء وتستند على أساس موضوعي مؤسس على ما يسمى بالمعرفة العلمية، أما عندما ترتبط بذاته فإنها تنتج ما نسميه علوما إنسانية، وسواء تعلق الأمر بهذه أو بتلك، فإننا نجد أنفسنا أمام مجموعة من التساؤلات المرتبطة بالمعرفة العلمية عموما، وتلك المرتبطة بالعلوم الإنسانية على وجه الخصوص فما هو الأساس الذي تقوم عليه المعرفة العلمية؟ هل تقوم على أساس التجربة والتجريب أم أنها قادرة على تجاوزهما؟ وإذا كانت المعرفة العلمية قادرة على تجاوز التجربة، فهل يعني هذا أن الأساس العقلاني وحده كافيا

EL BOUKILI

لقيامها؟ ما الذي يمنح لنظرية علمية طابعها العلمي، وبعبارة أدق ما هي المعايير التي ينبغي أن تستند إليها تلك العلمية المنشودة؟ إذا كانت هذه التساؤلات ذات قيمة إبستمولوجية بالنسبة للعلوم المسماة علوما حقة، فما عسانا نقوله بالنسبة للعلوم الإنسانية، تللك العلوم التي يصعب فيها الفصل بين الذات والموضوع بإعتبار الإنسان هو ذات و موضوع في ان واحد؟ هل نحن مطالبون فيها بالإقتداء بمناهج العلوم الحقة، طلبا للموضوعية المتوفرة الى حد بعيد في تلك العلوم، أم أن الأمر يقتضي البحث عن مناهج أخرى خاصة تتلائم وخصوصيتها؟ وعندما يتعلق الأمر بالإنسان باعتباره موضوع هذه العلوم، هل ينبغي السعي الى فهم سلوكياته أم إلى تفسيرها، علما بأن الفهم يقوم على الوصف والبحث عن المعنى على عكس التفسير الذي يسعى الى الكشف عن الأسباب والمبادئ والعل. وسواء تعلق الأمر بالعلوم المسماة علوما حقة أو بالعلوم الإنسانية، ليس الأمر في نهاية المطاف سوى البحث عن الحقيقة هنا وهناك، ولأن الحقيقة ليست معطاة ولأنها تقوم أساسا على الإنفتاح على أضدادها أحيانا، فما هي الحدود الفاصلة بين الحقيقة والرأي؟ هل الحقيقة ذات سند يختلف عن سند الرأي أم أن لهما نفس السند ونفس المرجع؟

إنطلاقا مما سبق، تطرح مسألة معيار الحقيقة، هل يكمن ذلك المعيار في مطابقته الفكر لذاته أم في مطابقته للواقع، أم فيهما معا، أم في معيار أخر قد ينفلت من الفكر ومن الواقع كالحدس مثلا؟ وسواء قامت الحقيقة على هذا المعيار أو ذلك فمن أين تستمد قيمتها، علما أن تلك القيمة تلتصق بها بإعتبارها كذلك؟ هل تستمد الحقيقة قيمتها من ذاتها بناء على المعيار السالف الذكر، أم أنها تستمدها مما يمكن أن تجلبه من منفعة تقترن بها، أم من بعدها الأخلاقي الإنساني الذي يجعل منها لذاتها بإعتبارها ما يوجه السلوك الإنساني ويحكم الفعل؟.

المحور الأول: مفهومي النظرية والتجربة

مدخل:

جاء في معجم روبير بأن النظرية " هي مجموعة من الأفكار والمفاهيم المجردة المنظمة قليلا أو كثيرا، والمطبقة على ميدان مخصوص". وفي معنى ثان النظرية " بناء عقلي منظم

ذو طابع فرضي تركيبي". كما جاء في المعجم الفلسفي لأندري لالاند بأن النظرية " هي إنشاء تأملي للفكر يربط نتائج بمبادئ". هكذا فالنظرية في معناها الاصطلاحي التأملي هي نسق من المبادئ والقوانين ينظم معرفتنا بمجالات خاصة من الواقع، ويتضمن هذا النسق بناءا منطقيا له مكوناته ويخضع لنظام فرضي استنباطي.

أما التجربة في معناها العلمي فهي مجموعة من العمليات التي يتم بمقتضاها إحداث ظاهرة ما في المختبر، بهدف دراستها والوصول إلى بناء معرفة حولها. والتجربة بهذا المعنى هي التي تمكن من معرفة القوانين المتحكمة في الظواهر الطبيعية. وتطرح علاقة النظرية بالتجربة عدة إشكالات إبستمولوجية في مجال المعرفة العلمية الدقيقة، سنثير أهمها في محاور هذا الدرس.

I : التجربة والتجريب.

إشكال المحور:

ما هو دور التجريب في بناء النظرية؟ وهل يعتبر التجريب في معناه التقليدي المقوم الوحيد في تفسير الظواهر الطبيعية أم أن لعنصر الخيال العقلي دور في ذلك؟

1- موقف كلود برنار:

يرى كلود برنار أن إحاطة العالم بمبادئ المنهج التجريبي، التي من شأنها أن تجعله يصل إلى الحقيقة العلمية، تتطلب منه الالتزام بشرطين أساسيين: الأول يتمثل في توفره على فكرة يعمل على فحصها انطلاقا من وقائع صحيحة ومنظمة، أما الثاني فيتمثل في ضرورة استخدام العالم كل الأدوات التي من شأنها أن تمكنه من ملاحظة الظاهرة المدروسة ملاحظة كاملة وشاملة.

هكذا يرى كلود برنار أنه على العالم الملاحظ للظواهر أن ينقل بدقة ما هو موجود في الطبيعة، إن عليه أن ينصت إلى الطبيعة، وأن يسجل ما تمليه عليه. من هنا تأتي الملاحظة في بداية المنهج التجريبي، ثم تتلوها الفكرة العقلية التي تسعى إلى تفسير الظاهرة، وبعد ذلك يتم التأكد من الفرضية المفسرة عن طريق التجربة العلمية التي تعتبر معيارا للتحقق من صحة الفرضية أو عدم صحتها.

EL BOUKILI

انطلاقا من كل هذا يحدد كلود برنار خطوات المنهج التجريبي التي تجمع بين الفكر النظري والممارسة التجريبية، حيث تأتي الملاحظة في بداية هذا المنهج لكي تتبعها فكرة عقلية منبثقة عنها، هذه الفكرة التي يتم الاستدلال عليها انطلاقا من التجربة.

فالتجربة إذن هي منطلق بناء النظرية العلمية، وهي المعيار الوحيد لصلاحيتها.

2- موقف روني طوم:

إذا كان التجريب حسب التصور التقليدي هو معيار للتحقق من الفرضية، فإن روني طوم يرى أنه لا يمكن الحديث عن فرضية علمية غير مؤسسة على نظرية سابقة، فكل نظرية تتضمن في نظره كيانات خيالية يتم التسليم بوجودها، مما يعني أن لعنصر الخيال العقلي دور كبير في التجريب العلمي. هكذا اعتبر روني طوم أنه من الوهم الاعتقاد مع أنصار النزعة التجريبية التقليدية بأن التجربة هي وحدها التي تمكننا من فهم العلاقات السببية بين الظواهر الطبيعية، فالتجريب لا يكفي وحده لفهم الظواهر الطبيعية وأسبابها، بل لا بد من إقحام عنصر الخيال العقلي الذي يعتبر تجربة ذهنية مكملة للتجربة التي تتم بواسطة الأدوات العلمية في المختبر.

هكذا يؤكد روني طوم على التكامل الحاصل بين ما هو واقعي تجريبي من جهة، وما هو عقلي خيالي من جهة أخرى؛ إذ لا يمكن للتجريب العلمي الاستغناء عن التفكير العقلي الذي يعد عملية معقدة ومتشابكة يصعب ضبطها من خلال منهج محدد.

II : العقلانية العلمية.

إشكال المحور:

ما هي طبيعة المعرفة العلمية المعاصرة؟ وكيف تتحدد علاقة العقل والتجربة داخل هذه المعرفة؟

1- موقف إنشتين:

EL BOUKILI

يؤكد إنشتين على أن النسق النظري للعلم المعاصر يتكون من مفاهيم ومبادئ هي إبداعات حرة للعقل البشري. من هنا فالنظرية العلمية تبنى بناءا عقليا خالصا، أما المعطيات التجريبية فهي مطالبة بأن تكون مطابقة للقضايا الناتجة عن النظرية وتابعة لها.

هكذا يعتبر إنشتين أن العقل العلمي الأكسيومي بكل ما يتميز به من رمز وتجريد، كفيل بإنشاء النظرية العلمية، وما التجربة إلا المرشد في وضع بعض الفرضيات من جهة، وفي تطبيقها من جهة أخرى. كما يؤكد على الدور الذي أصبح يلعبه العقل الرياضي في الكشف عن النظريات العلمية ابتداءا ودون أية تجارب سابقة. فالبناء الرياضي الخالص يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تعتبر مفتاحا لفهم الظواهر الطبيعية. وهذا ما يجعل العقل الرياضي هو المبدأ الخلاق في العلم، كما يجعل من العقلانية العلمية المعاصرة عقلانية مبدعة.

2- موقف ريشنباخ: المعرفة العلمية تجريبية وترتكز على الملاحظة وليست عقلانية .(الكتاب المدرسي مباهج)

تتميز المعرفة العلمية حسب رايشنباخ بأنها معقولة وليست عقلانية. فهو ينفي عنها صفة العقلانية التي تدل عنده على ذلك المذهب الفلسفي الذي يعتبر العقل وحده مصدرا للمعرفة المتعلقة بالواقع دونما حاجة إلى الملاحظة والتجربة، وينعتها بالمعقولة لأنها تستخدم العقل مطبقا على المادة التجريبية التي تمدنا بها الملاحظة العلمية.

هكذا يرفض رايشنباخ أن يكون العقل قادرا لوحده على إنتاج معرفة بالواقع الفيزيائي. ولذلك فهو ينتقد النزعة العقلانية الرياضية التي تعتقد أن للعقل قوة خاصة به يستطيع بواسطتها اكتشاف قوانين العالم الفيزيائي، ويرى أنها أقرب إلى النزعة الصوفية مادام أن القاسم المشترك بينهما هو استغناؤهما عن الملاحظة التجريبية، وانطلاقهما من رؤية حدسية وفوق حسية في بنائهما للمعرفة، على العموم فالملاحظة التجريبية عند رايشنباخ كفيلسوف وضعي هي المصدر الوحيد للمعرفة التركيبية المتعلقة بالواقع، أما دور العقل المنطقي والرياضي فيقتصر على القيام بوظيفة تحليلية لتلك المعرفة. من هنا فالمعرفة العلمية معقولة لأنها

EL BOUKILI

تستخدم العقل مطبقا على مادة الملاحظة، لكنها ليست "عقلانية" لأنها لا تعطي للعقل الأولوية في إنتاج المعرفة بل تمنح ذلك للملاحظة والتجربة.

3- موقف غاستون باشلار:

يؤكد باشلار على أهمية الحوار الجدلي بين العقل والتجربة في بناء المعرفة العلمية. تتأسس الفيزياء المعاصرة في نظره على يقين مزدوج: الأول يتمثل في أن الواقع العلمي ليس واقعا معطى عن طريق الحواس، بل هو واقع مبني بناءا عقليا ورياضيا، وهو ما يعني أن الواقع يوجد في قبضة العقل. أما اليقين الثاني فيتمثل في القول بأن بناءات العقل وبراهينه لا تتم بمعزل عن الاختبارات والتجارب العلمية. هكذا انتقد باشلار النزعة الاختبارية الساذجة التي اعتقدت أن التجربة هي مصدر بناء النظرية العلمية، كما انتقد النزعة العقلانية المغلقة التي تصورت أن العقل قادر لوحده على بناء المعرفة بشكل منعزل عن الواقع. وعلى العكس من ذلك اعتبر باشلار أن بناء المعرفة العلمية المعاصرة يتم في إطار حوار متكامل بين العقل والتجربة. هكذا فالعقل العلمي المعاصر مشروط بطبيعة الموضوعات التي يريد معرفتها، فهو ليس عقلا منغلقا ثابتا بل منفتحا على الواقع العلمي الجديد الذي يتناوله. من هنا ينعت باشلار فلسفته بالعقلانية المنفتحة وأيضا المطبقة، والتي تتم داخل وعي غير معزول عن الواقع. لكن الواقع العلمي نفسه هو واقع متحول ومبني بناءا نظريا وعقليا.

III : معايير علمية النظريات العلمية.

إشكال المحور:

ما هو معيار علمية نظرية ما؟

1- موقف بيير تويليي:

إذا كان بيير دوهايم، وهو أحد أنصار النزعة التجريبية الوضعية، يرى بأن غاية النظرية الفيزيائية هو أن تمثل تماما، وبصورة صحيحة، مجموعة من القوانين التجريبية، بحيث يشكل الاتفاق مع التجربة بالنسبة للنظرية الفيزيائية المعيار الوحيد للحقيقة، فإن بيير تويليي يقول بمعيار تعدد الاختبارات كشرط أساسي للقول بعلمية نظرية ما. هكذا لا يمثل في نظره

EL BOUKILI

معيار القابلية للتحقق التجريبي المعيار الوحيد والنهائي لعلمية وصلاحية نظرية ما، بل لا بد من خروج النظرية من عزلتها التجريبية بإضافة فروض جديدة ترسم للموضوع الملموس، الذي يعتبر مرجع النظرية، نموذجه النظري المنسجم مع النظرية في كليتها.

إن أية تجربة علمية لا تتم بدون مساعدة نظريات أخرى، كما أنه لا توجد تجربة حاسمة، إذ تظل نتائج التحقق التجريبي جزئية وقابلة دائما للمراجعة، لذلك فمعيار علمية النظرية يكمن من جهة في إخضاع النظرية لاختبارات تجريبية متعددة، والعمل على المقارنة بينها، كما يكمن هذا المعيار من جهة أخرى في اختبارات التماسك المنطقي للنظرية ومقارنتها بنظريات علمية أخرى.

2- موقف كارل بوبر:

إن معيار علمية النظرية عند كارل بوبر هو قابليتها للتفنيد أو التكذيب. هكذا يجب على النظرية، إن شاءت أن تكون علمية، أن تكون قادرة على تقديم الاحتمالات الممكنة التي تفند بها ذاتها وتبرز الثغرات الكامنة فيها. ويرى بوبر أنه يمكن أن نطلق على معيار القابلية للتكذيب أيضا معيار القابلية للاختبار، لأن قابلية النظرية للتكذيب معناه أنه يمكن اختبارها بشكل دائم من أجل تجاوز العيوب الكامنة فيها. وهذا يدل على انفتاح النظرية العلمية ونسبيتها. أما النظرية التي تدعي أنها يقينية وقطعية ولا عيوب فيها، فهي مبدئيا غير قابلة للاختبار.

إن الطابع التركيبي والشمولي للنظرية يجعل من المستحيل تقريبا التحقق من صدقها أو كذبها بواسطة التجربة، لذلك اقترح بوبر القابلية للتكذيب معيارا لعلمية نظرية ما، وإن لم تكذب فعلا، أي أن تتضمن في منطوقها إمكانية البحث عن وقائع تجريبية تكذبها.

خلاصة المحور:

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن التساؤل عن طبيعة التجربة العلمية يقودنا إلى موقفين متعارضين: أحدهما يرى أن التجربة العلمية تجريب يتم داخل مختبر مادي واقعي، والآخر يرى أن التجربة العلمية لا تنحصر في نطاق التجريب الواقعي، بل تنفتح على ما هو افتراضي خيالي، كما أن مساءلة طبيعة العقلانية العلمية يسمح بالتمييز بين شكلين متناقضين

EL BOUKILI

من العقلانية: عقلانية كلاسيكية مطلقة ومنغلقة على نفسها، وعقلانية معاصرة نسبية ومنفتحة على المعرفة والتجربة. الأمر الذي يطرح إشكالية تحديد معيار صحة نظرية ما، هل صحة النظرية بتطابقها مع الواقع، أم بتماسكها الداخلي؟ .

المحور الثاني : مفهوم العلوم الإنسانية (خاص بالشعب الأدبية)

مدخل :

هناك شيء من الإجماع لدى الباحثين في مجال العلوم الإنسانية أن موضوع الإنسان قد اعتبر منذ زمن طويل- من التاريخ الفلسفي- محط اهتمام الفلاسفة ومرتعا لتأملاتهم، وكذا نظراتهم الفلسفية المجردة، لكن هذا التصور لمفهوم الإنسان ظل حبيس النظر والتأمل الميتافيزيقي.

من الواضح أن هذا التصور الكلاسيكي لمفهوم الإنسان سيتغير نتيجة التقدم الكبير الذي شهده مجال العلوم الطبيعية، وذلك عبر تحكم الإنسان في الطبيعة والسيطرة عليها بطرق عقلانية، الشيء الذي فرض ضرورة التفكير في إمكانية تأسيس ما نسميه بالعلوم الإنسانية، ودراسة الظواهر الاجتماعية بطرق عقلانية تتخذ من المنهج العلمي نموذجا لها، بهدف تحقيق أكبر قدر من الموضوعية.

ولا شك أن نشأة العلوم الانسانية خلال القرن التاسع عشر ساهمت في ميلاد عدة إشكالات وتساؤلات يمكن تلخيصها في النقاشات التي تشهدها الساحة الفكرية حول القيمة الموضوعية للعلوم الانسانية، ومدى إمكانية تأسيس معرفة موضوعية بالظاهرة الانسانية التي يتداخل فيها عنصري الذات والموضوع في الآن نفسه، وهل تخضع الظاهرة الانسانية في دراستها للفهم أم للتفسير؟ وما هو النموذج العلمي الملائم لهذه الظاهرة ؟. كل هذه الإشكالات والتساؤلات ستساهم في ميلاد اتجاهين أو موقفين متمايزين، الأول منهما يسمى بالاتجاه الوضعي أو الطبيعي الذي يستمد جذوره من الموقف الديكارتي الذي يطرح إمكانية دراسة الظاهرة الانسانية دراسة موضوعية وذلك من خلال تشييئها ووضع ذات الدارس وكل ما يرتبط بها بين قوسين، وهذا ما تقوم عليه دراسة الظواهر الفيزيائية، غير أن هذا الموقف الذي استلهم المنهج التجريبي، واعتبر أن الظواهر الانسانية لا تتنافى مع الظواهر الفيزيائية

EL BOUKILI

من حيث الشروط المنطقية، واجه انتقادات كثيرة أثارت جدالا حول مسألة تداخل الذات والموضوع، باعتبار أن الفعل الإنساني فعل هادف ومقصود، له غايات وإرادات تحددها الذات.

وفي مقابل هذا الاتجاه نجد موقف الفهم الذاتي التأويلي الذي يقر به ماكس فيبر، والذي يعتبر أن الظاهرة الانسانية هي ظاهرة جد معقدة وبالتالي فتطبيق المنهج التجريبي إزاء هذه الظاهرة صعب المنال.

وإذا كانت الظاهرة الفيزيائية نعتمد في دراستها على التفسير والتنبؤ فإن الفعل الإنساني عكس ذلك، يتخذ وسطا بينهما وبالتالي فهو يخضع للتأويل والفهم الذي يساعدنا على فهم مقاصد ودلالات وغايات الفعل الإنساني التي تحددها الذات، هذه الأخيرة التي تحتل مكانة كبرى عند بعض التيارات الفلسفية من خلال التجربة المعيشية التي عاشتها هذه الذات والتي تتلخص لنا في المعرفة التي نكونها عن هذا العالم بواسطة هذه الذات.

هذا النقاش بين مسألة الفهم والتفسير في الظاهرة الانسانية سيجعل الدارسين يطرحون السؤال حول النموذج العلمي بالنسبة للعلوم الانسانية، ومن هنا سيبرز السؤال حول مدى إمكانية تطبيق المنهج التجريبي لضمان أكبر قدر من الموضوعية في العلوم الانسانية. إن إمكانية تطبيق النموذج العلمي في العلوم الانسانية ستفرض ضرورة التفكير في طبيعة هذه العلوم ومدى صلاحية المنهج فيها، وإذا واجه هذا الموقف رفضا بسبب مدى تعقيد الظاهرة الانسانية فإنه في المقابل نجد أن بعض التيارات أي تمايز بين كل من الظاهرة الانسانية والظاهرة الفيزيائية، فيما يخص مسألة تدخل الذات، لكن هذه التيارات ترى أنه يجب أن تتوفر هناك شروط إضافة للتحكم في الظاهرة الانسانية والتمكن من دراستها دراسة موضوعية، لكن هذه الدراسة الموضوعية تجعل الفلاسفة الفينومينولوجيين يقفون موقف رفض منها، معتبرين أنها تجزئ الإنسان وتنسى تجربته الذاتية التي تزوده بكل معارفه عن العالم وتعتبر مصدرا لها.

أما السوسيولوجيا كعلم يختص بدراسة الإنسان ككائن اجتماعي باعتباره عضوا في مؤسسة اجتماعية فقد اصطدمت بجملة من الصعوبات وعرفت مجموعة من الإشكاليات سواء على مستوى الموضوع أو المنهج أو النظرية ويرجع ذلك إلى طبيعة الظاهرة الاجتماعية

EL BOUKILI

باعتبارها ظاهرة واعية يتداخل فيها عنصر الوعي والإرادة والقصد وهنا يطرح التساؤل عن طبيعة المنهج والنظرية المتبعة في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وأمام ذلك تجد السوسيولوجيا نفسها حرجا في الحسم بين خيارين متباينين: الأول هو التماهي التام مع العلوم التجريبية ونقصد هنا اقتباس النموذج العلمي المتبع في العلوم الطبيعية وتطبيقه على الظواهر الاجتماعية الثاني وهو القطيعة التامة مع العلوم التجريبية واعتماد نموذج ملائم لطبيعة الظاهرة الاجتماعية بالشكل الذي يحقق الموضوعية ولا يلغي فاعلية الذات.

ما من شك أن العلوم الانسانية في سعيها المتواصل أن تتحرر من قيود الإرث الفلسفي التأملي حيث ظلت على الرغم من ذلك عاجزة عن استيفاء شرط ما يسمى بالموضوعية ومرد هذا يمكن أن نرجعه لأسباب مبدئية تتصل بطبيعة الظواهر الانسانية المبحوثة ذاتها، كذلك يمكن اعتبار الظاهرة الانسانية، ظاهرة مركبة أو معقدة إن صح القول، حيث أن الظواهر والأفعال الانسانية هي ظواهر واعية إرادية لا تتكرر ولا تخضع للإطراد، من هنا حق لنا أن نتساءل عما إذا كان الإنسان ذاتا للمعرفة، وموضوعا لها في الآن نفسه؟ هل هناك إجماع بين الباحثين في مجال العلوم الانسانية حول القيمة الموضوعية للعلوم الانسانية؟ ما الذي يترتب على استحالة تجرد الباحث في العلوم الانسانية من املاءات اللاوعي وقبليات الحس المشترك وأخيرا ما هي العوائق التي تحول دون تأسيس معرفة موضوعية في العلوم الانسانية؟

لمعالجة هذه التساؤلات وغيرها يدعونا هذا إلى الانفتاح على العديد من التصورات بغية اقتفاء أثر الجواب عنها.

I - موضعة الظاهرة الانسانية

إشكال المحور :

إذا كانت الموضوعية تقتضي إستبعاد الدارس الأحكام التي تستند إلى دوافع ذاتية تعبر عن الميول والمصالح، أو تبني الحياد إزاء موضوع البحث سعيا وراء إدراك الواقع كما هو، فهل تستطيع العلوم الإنسانية توفير هذا الشرط اللازم لتحقيق علميتها، أم أن خصوصية الظاهرة الإنسانية تجعل من الموضوعية مشكلا داخل هذا الحقل العلمي؟.

EL BOUKILI

1- موقف جون بياجي

يقدم جون بياجي في إبستمولوجية العلوم الانسانية (1970) تصورا متكاملا عن الإشكالات الإبستمولوجية التي تواجهها العلوم الانسانية وتحقيق العلمية في دراستها، حيث يرى بأن وضعية العلوم الانسانية لهي أشد تعقيدا، منتقدا بذلك التصور الوضعي في العلوم الإنسانية، لأنه توجه في نظره يماثل بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية مع العلم أن لكل منهما خصوصيته، وهذه الخصوصية هي التي تطرح صعوبات تطبيق الموضوعية بمعناها العلمي في العلوم الإنسانية، فهناك مشكل التداخل بين الذات والموضوع في عملية البحث داخل هذه العلوم، ممى يضفي الصعوبة على مسألة الحياد وإزاحة تمركز الذات، لأن الباحث يكون ملتزما بموقف فلسفي أو إيديولوجي يمليه عليه إنتماؤه للمجتمع الذي يقوم بدراسته.

2- موقف فرانسوا باستيان

على نفس المنوال الذي ذهب عليه بياجي، يؤكد "فرنسوا باستيان" من خلال تقديمه تحليلا لرهانات العلوم الاجتماعية أو الانسانية في ضوء تعقد الموضوع وتداخل المناهج (مفارقة علاقة الذات بالموضوع) حيث تتمثل المفارقة غير القابلة للاختزال لدى الباحث الاجتماعي في كونه لا يستطيع الانفصال كلية عن مجتمعه الذي هو موضوع دراسته، في حين يعتبر هذا الانفصال مبدأ كل جهة علمي، غير أن هذا التوجه الوضعي الذي استلهم المنهج التجريبي، والذي أثبت نجاحه في العلوم التجريبية وقال بإمكانية بناء الظاهرة الانسانية، واجه انتقادات تصب كلها في إثارة إشكال التداخل بين الذات والموضوع وهذا الإشكال هو الذي يجعل كل موضعة، بالمعنى التجريبي، صعبة المنال، إن لم نقل مستحيلة، وفي هذا النطاق تنكشف طبيعة هذا التدخل وما يطرحه يتبين من خلال هذه العناصر أنه لا يمكن الحسم بخصوص موضعة الظاهرة الإنسانية، فالقول بذلك يفيد التماثل بين بنية الذات- الموضوع في العلوم الحقة وبنية علاقة الذات- الموضوع في العلوم الانسانية، وهو تماثل لا يصمد أمام الانتقادات الموجهة له، وما ينتج عن ذلك من تأثير سلبي على مكانتي كل من

EL BOUKILI

التفسير والفهم، الشيء الذي يطرح إشكالية يمكن إدراجها على النحو الآتي: - كيف تتحدد وظيفة النظرية العلمية؟

II- التفسير والفهم في العلوم الإنسانية:

إشكال المحور:

تحتل عملية التفسير مكانة خاصة في العلوم الحقة، بل يمكن القول إنها تمثل مع التنبؤ النواة الصلبة للعقلنة الطبيعية وترييضها، إنها عملية عقلية تسمح باستنتاج اللاحق من السابق، والظواهر في القوانين باسم الضرورة المنطقية التي لا تسمح فقط بالتفسير بل أيضا بالتنبؤ. فهل يمكن القول بإمكانية التفسير بهذا المعنى في العلوم الانسانية؟

1 – موقف كلود لفي ستراوس

يجيب "كلود ليفي ستروس" عن هذا السؤال متحفظ نوعا ما، حيث يرى أن تعبيرات العلوم الإنسانية فضفاضة، وتنبؤاتها غير أكيدة، فهي في وضعية إبستمولوجية حرجة تلزمها أن تكون وسط طريق بين التفسير والتنبؤ لأن موضوعها يستعصي على التعريف العلمي الدقيق الذي يسمح بتفسير الظاهرة المحددة، وبالتنبؤ بردود فعلها وتوجهاتها، ليس للعلوم الإنسانية إذن، من خيار آخر، إما أن تحدد موضوعها بشكل دقيق كالعلوم الحقة، وآنذاك يمكنها أن تفسره، وإما أنها تحافظ عليه فتبقى في نصف الطريق بين التفسير والتنبؤ، بين المعرفة الخالصة من جهة والفعالية من جهة ثانية، غير أن هذه الصعوبات لا تعني تجريد العلوم الإنسانية من كل قيمة علمية، لأن المزاوجة بين التفسير والفهم من شأنه أن يسفر عن نتائج في هذا المجال كم يؤكد ستراوس في قوله: " إن العلوم الإنسانية ... يمكنها أن تقدم نوعا من الحكمة التي تسمح بتحسين الأداء، لكن من دون الفصل النهائي بين التفسير والفهم".

2 – موقف فلهام دلتاي

في هذا المضمار يرفض "دلتاي" هيمنة نموذج العلوم الحقة على العلوم الإنسانية بالنسبة له تفهم ولا تفسر: فهي ظاهرة شمولية تخص إنسانا لا يعطى إلا كليا، ظاهرة يتداخل

EL BOUKILI

فيها ما هو نفسي مع ما هو اجتماعي، وتتأطر ضمن تاريخ يعتبر متفردا، إن المناهج الموضوعية التي تعتمد على المعايير الخارجية تعجز عن النفاذ إلى المعنى العميق لتجربة كلية تأخذ شكل "كل معيش". إن الفهم والتأويل هما اللذان يقودان إلى النفاذ داخل الحياة الدالة، موقف دلتاي هذا كان ثمرة تمييزه بين "المادة" كموضوع للعلوم الحقة، و"الروح" كمجال خاص بالعلوم المعنوية (الروحية).

مما سبق نستشف من خلال التوتر القائم بين الفهم والتفسير أن الرهان الحقيقي هو رهان نموذجية العلوم التجريبية بالنسبة للعلوم الانسانية، فإلى أي حد يمكن الاستفادة من هذا النموذج؟ ألا يتعلق الأمر بمشكل زائف؟

III - مسألة نموذجية العلوم الانسانية:

إشكال المحور :

إن الخلاف حول نموذجية العلوم الانسانية بدأ يظهر خلال القرن التاسع عشر عندما بدأت العلوم الطبيعية تستقر، حينما بدأت الدعوة إلى دراسة العلوم الانسانية دراسة موضوعية واختيار النموذج العلمي المناسب لذلك، واعتبار الظواهر الانسانية كجميع الظواهر الفيزيائية يمكن أن نعتمد في دراستها على المنهج العلمي.

ومن هنا بدأت تظهر وجهات نظر متعددة سواء تعلق الأمر بالموضوعات التي تناولتها العلوم الانسانية أو بالمنهج المناسب لها.

وإذا كانت العلوم الفيزيائية تتناول بناء المادة والقوى التي تعمل في هذه المادة، فإن العلوم الانسانية تتناول بناء المجتمع والقوى التي تعمل فيه.

فما هو إذن النموذج العلمي الملائم للعلوم الانسانية؟ وهل يمكننا دراسة الظاهرة الإنسانية بنفس الكيفية التي ندرس بها الظاهرة الفيزيائية؟ أم هناك نموذجا آخر للعلمية مناسب لدراسة هذه الظاهرة، وإذا اعتمدنا المنهج العلمي كنموذج لدراسة الظاهرة الإجتماعية ألا يكون الأمر أصعب مما نتوقع باعتبار أن السلوك أو الفعل الإنساني هو فعل ذو معنى وبالتالي فالظاهرة الانسانية هي ظاهرة معقدة؟.

1- موقف ورنيي, لابورت – طولرا

EL BOUKILI

يعتبر كل من طولرا ووارنيي أن العلوم الانسانية حديثة النشأة (ق19) وأن مجالها اعقد من مجال العلوم الطبيعية، إذ أن هذه الأخيرة نعتمد في دراستها على التجربة الدقيقة الشيء الذي يجعلنا نخلص إلى نتائج يقينية، أما بالنسبة للعلوم الانسانية فإننا قد نجد بعض الصعوبات في ذلك، ومنه فإن حضور الذات داخل الظاهرة الانسانية أو حضورها كذات وموضوع في نفس الآن أمر يسهل علينا التعامل معها ودراستها، ذلك لان الذات تكون على علم كامل بكل ما يحيط بها وما يصيبها أحيانا من تناقض ومن تغيرات مفاجئة وتلقائية، ولذلك فإن الابستمولوجيا المعاصرة تركز بشكل كبير على حضور الذات في دراسة الظاهرة الانسانية، وذلك بهدف الإحاطة بشكل كامل بالموضوع، بناءا على ذلك لا ينبغي إعتبار التداخل بين الذات والموضوع في علوم الإنسان أمرا سلبيا بقدر ما هو مؤشر على ضرورة ملاءمة المنهج التجريبي مع خصوصية الظاهرة الإنسانية التي يصعب فصلها عن ذات الملاحظ، خصوصا وأن العلوم في مجال الفزياء المعاصرة التي لا يتم فيها إستبعاد تدخل الملاحظ وتأثيره، ولو النسبي في نتائج البحث.

2- موقف موريس ميرلوبونتي

يعتبر الفيلسوف موريس مرلوبونتي من خلال كتابه " فينومينولوجيا الإدراك" أن للتجربة الذاتية أهمية كبرى في دراسة الظاهرة الانسانية بحيث أن كل معرفة يتوفر عليها الفرد ويكونها عن العالم فهي معرفة ناتجة عن احتكاك الذات بهذا العالم ومدى تفاعلها داخله، هذا الأخير الذي يختلف من شخص لآخر حسب التجربة الفردية، ويخلص هذا الفيلسوف إلى أن اعتماد المنهج التجريبي في دراسة الظاهرة الانسانية هو حذف ونسيان للعالم المعيش، وللتجربة الذاتية ولذلك ينبغي العودة إلى الإنسان باعتباره مولدا للمعنى ويعي ذاته، من هذا المنطلق تمثل الذات حسب تصور ميرلوبونتي المصدر المطلق للمعرفة بدل أن تكون موضوعا لها، وعلى هذا الأساس يشكك ميرلوبونتي في قدرة النموذج التجريبي على النفاذ إلى المعنى العميق للوجود الإنساني نظرا لنزعته التجزيئية التي تقصي الذات بوصفها تجربة معيشية كلية يمكن إدراكها حدسيا لا عبر المعرفة الموضوعية التي تظل خارجية.

EL BOUKILI

خلاصة المحور :

يسمح النقاش الإبستمولوجي حول مسألة علمية العلوم الإنسانية بالتعرف على خصوصية الظاهرة الإنسانية وما تعرفه من تعقد، وأيضا ما تطرحه من إشكالات إبستمولوجية ترتبط بالمنهج وبنموذج العلوم التجريبية، هذا النقاش الإبستمولوجي ساهم أيضا في إعادة التفكير في العلوم الحقة باعتبارها النموذج الوحيد للعلمية، و التأكيد على أهمية الذات باعتبارها وعيا وقدرة على التدخل في العرفة وبناء النظريات.

المحور الثالث: مفهوم الحقيقة

مدخل :

يحيل مفهوم الحقيقة على معنيين رئيسيين هما: الواقع والصدق. وهي بذلك تأتي في مقابل الوهم والكذب. هكذا فالفكرة الصادقة والحقيقية هي تلك التي تعبر عن حكم مطابق للواقع الفعلي. كما تعتبر الحقيقة كل فكرة تمت البرهنة عليها عقليا ومنطقيا. من هنا يتم الحديث عن الحقيقة في مجالات متعددة: دينية وعلمية واجتماعية...الخ. وفي جميع الأحوال، فالحقيقة يتم التعبير عنها دائما بواسطة اللغة والخطاب، والإنسان دائم البحث عنها، وهو يستخدم في ذلك عدة وسائل وطرق. فما هي طرق الوصول إلى الحقيقة؟ هل طريق بلوغها هو الرأي أم العقل؟ وكيف يمكن التمييز بين الخطابات التي تعبر عن الحقيقة وتلك التي لا تعبر عنها؟ ما هي المعايير التي يجب اعتمادها لتحديد ما هو حقيقي؟ وأخيرا لماذا نبحث عن الحقيقة؟ أين تكمن قيمتها؟

I- الرأي والحقيقة:

إشكال المحور: ما علاقة الرأي بالحقيقة؟ وكيف يمكن التمييز بينهما؟ ما هو الطريق المؤدي إلى الحقيقة؟ هل هو العقل أم الرأي؟

1- موقف باسكال:

EL BOUKILI

يرى باسكال أن العقل ليس هو المصدر الوحيد للحقيقة، إذ أن هناك مصادر أخرى لبلوغها. هكذا يعتبر أن للقلب حقائقه التي يعجز العقل على الاستدلال عليها، وهذا العجز من طرف العقل لا يجب في نظر باسكال أن يجعلنا نشك في حقائق القلب التي هي مبادئ أولى تدرك بشكل حدسي مباشر، وتستنبط منها كل الحقائق الأخرى.

هكذا يقول باسكال بمبادئ أولية وفطرية،مثل المكان والزمان والحركة والأعداد، وهي مبادئ صادرة عن القلب، كما أنها يقينية وغير قابلة للشك، وهي تشكل الأساس الذي ينبغي أن يستند عليه العقل لاستنتاج الحقائق الأخرى.

وفي هذا السياق يميز باسكال بين المبادئ الأولية التي يشعر بها القلب، والتي لا يمكن للعقل أن يطالبه بالبرهنة عليها، وبين القضايا التي تستخلص من تلك المبادئ، والتي لا يمكن للقلب أيضا مطالبة العقل بأن يشعر بها.

هكذا يمكن القول انطلاقا من موقف باسكال بأن هناك آراء واعتقادات صادرة عن وجدان الإنسان وأعماقه دون أن يكون بالإمكان البرهنة عليها عقليا. فهل يتعارض هذا النوع من الآراء ذات الطابع الوجداني والقلبي مع الحقائق العقلية والعلمية؟

2- موقف أفلاطون: (موقف لا يتضمنه الكتاب المدرسي الرحاب)

يذهب أفلاطون إلى أن طريق بلوغ الحقيقة هو التأمل العقلي الذي يمكن الفيلسوف من تجاوز الآراء والمعتقدات السائدة، والارتقاء إلى عالم المثل من أجل إدراك الحقائق اليقينية والمطلقة. هكذا فالحواس حسب أفلاطون لا تمدنا سوى بالظلال أو الأوهام، التي هي مجرد أشباه حقائق أو آراء ظنية صادرة عن عامة الشعب، بينما تعتبر الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة، وهي تعتمد على الجدل الصاعد كمنهج عقلي تأملي يتعارض تماما مع الآراء الظنية السائدة.

3- موقف باشلار:

يميز باشلار بين الحقيقة العلمية والرأي، ويقر بتعارضهما؛ إذ يعتبر هذا الأخير عائقا إبيستمولوجيا يحول دون الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة.

EL BOUKILI

هكذا اعتبر باشلار بأن الرأي دائما على خطأ مادام أنه غير قابل للتبرير النظري العلمي، ومادام أنه مرتبط بالحاجات والمنافع المباشرة، ويعتمد على التلقائية والعفوية في تناوله للأمور. وهذا ما جعل باشلار يتحدث عن قطيعة إبيستمولوجية بين الرأي والحقيقة العلمية، إذ تبنى معارف الفكر العلمي بناءا نظريا وعقليا. كما تخضع لمناهج عقلية ووسائل علمية تمنحها طبيعة خاصة، تجعلها تختلف بشكل جذري عن الآراء العامية السائدة في المجتمع. في هذا السياق يرى باشلار أن الفكر العلمي لا يتناول سوى القضايا التي يستطيع البرهنة عليها، كما أنه لا يطرح سوى الأسئلة التي يمكنه الإجابة عنها. وهذا ما يجعل الحقيقة العلمية مبنية ومؤسسة على قواعد العقل العلمي، في حين يسمح الرأي لنفسه بالاعتقاد في كل القضايا وطرح كل المسائل، حتى تلك التي لا يقوى على الإجابة عنها أو التدليل عليها.

أمام كل هذا وجب حسب باشلار تخطي الرأي والعمل على هدمه حتى لا يشكل عائقا أمام بلوغ المعرفة العلمية الصحيحة.

II- معايير الحقيقة:

إشكال المحور:

ما هو معيار الحقيقة؟ وعلى ماذا يمكن تأسيسها؟

1- الموقف العقلاني:

ديكارت :

تتعارض الحقيقة عند ديكارت مع الرأي، إذ أنها تعتمد على المنهج وعلى قواعد عقلية صارمة يمكن اختصارها في أربع قواعد رئيسية: البداهة، التحليل، النظام والمراجعة. وتتأسس الأفكار البديهية على مبدأ الحدس، في حين تتأسس الأفكار الأخرى على مبدأ الاستنباط. هكذا يحدد ديكارت للحقيقة معيارين رئيسيين هما: الحدس والاستنباط. والحدس عنده هو إدراك عقلي خالص ومباشر، ينصب على أفكار بديهية ومتميزة في الذهن بحيث لا تحتاج إلى استدلالات عقلية؛ كأن أدرك أنني موجود أو أن المثلث هو شكل ذو ثلاثة أضلاع. أما الاستنباط فهو إدراك غير مباشر للحقيقة، بموجبه يتم استخلاص حقائق جديدة من

EL BOUKILI

الحقائق البديهية الأولية على نحو منطقي صارم. ولذلك فالحقائق التي يتوصل إليها عن طريق الاستنباط لا تقل أهمية ويقينية عن الحقائق الحدسية الأولية، ما دامت صادرة عنها بواسطة حركة فكرية مترابطة ومتصلة تفضي إلى نتائج ضرورية.

هكذا فالحدس والاستنباط هما أساس المنهج المؤدي إلى الحقيقة. وبذلك فمعيار الحقيقة يتحدد أولا في البداهة المرتبطة بالحدس؛ إذ أن كل فكرة بديهية هي فكرة حقيقية تدرك بواسطة الحدس العقلي الخالص، كما يتحدد هذا المعيار ثانيا بواسطة التماسك المنطقي المرتبط بالاستنباط؛ إذ أن كل فكرة منسجمة منطقيا ومتطابقة مع قواعد الاستنباط العقلي تعتبر فكرة صحيحة ومنطقية.

اسبينوزا :

وفي نفس السياق يحدد اسبينوزا معيار الحقيقة في البداهة التي تتمثل في كون الفكرة الصحيحة تحمل يقينها في ذاتها، إذ أنها تفرض نفسها على العقل بشكل واضح ومتميز لا يتطرق إليه أدنى قدر من الشك. هكذا فالحقيقة هي معيار ذاتها، وهي تشبه النور الذي ينكشف فيؤدي إلى انقشاع الظلام. من هنا يرى اسبينوزا أن الفكرة التامة هي تلك التي تملك في ذاتها كل الخصائص والعلامات الباطنية المميزة للفكرة الصحيحة.

2- الموقف التجريبي: جون لوك (الكتاب المدرسي الرحاب لا يتضمن الموقف التجريبي أضفناه لكي تتضح الفكرة بشكل جيد) **.**

يرفض جون لوك معيار البداهة الذي قال به الفلاسفة العقلانيون كديكارت واسبينوزا، وهذا نابع من رفضه لوجود أفكار أولية وفطرية في العقل. هكذا اعتبر جون لوك أن العقل صفحة بيضاء وأن التجربة هي التي تمده بالمعارف والأفكار. من هنا فالتجربة هي المعيار الأساسي والوحيد للحقيقة. فالحواس تمدنا بالأفكار البسيطة كالامتداد والشكل والحركة، ثم يعمل العقل على التأليف بينها لإنتاج الأفكار المركبة كفكرة الجوهر والعلية واللامتناهي. هكذا فكل أفكارنا ذات أصل حسي، والحواس هي التي تمنح لأفكارنا الصدق والحقيقة. وإذا

EL BOUKILI

تعذر إرجاع فكرة ما إلى أصلها الحسي التجريبي، فهي فكرة وهمية وباطلة. فمعيار الحقيقة إذن هو مطابقتها للواقع الحسي التجريبي.

III- الحقيقة بوصفها قيمة:

إشكال المحور:

لماذا يرغب الإنسان في الحقيقة؟ وأين تكمن قيمتها؟ هل لها قيمة مطلقة أم نسبية؟ نظرية أم عملية؟

1- موقف مارتن هايدجر

في محاضرة له بعنوان " في ماهية الحقيقة " والذي اختار فيها أن يفكر في ماهية الحقيقة وليس في الحقائق المختلفة المألوفة لدينا. ومن هنا أهمية هاته المحاضرة في إبراز القيمة الفلسفية للحقيقة في علاقتها باللاحقيقة كتيه. فالإنسان الذي يعتقد أنه يضع المقياس لتمثله وفعله، ينسى أن المقياس يتأسس في الخفاء الذي لا يتحكم في الإنسان. وبهذا المعنى يكون الإنسان في التيه الذي لا يمكن تجنبه، لأنه ينتمى إلى ماهية الحقيقة. باختصار اللاحقيقة كتيه هي الماهية المضادة للماهية الأصلية للحقيقة. فاللاحقيقة لا تقوم خارج الحقيقة، بل تنتمي إليها، بحيث لا يمكن تحديد ماهية الحقيقة إلا إذا أخذنا اللاحقيقة والتيه بعين الاعتبار.

2 - تصور إريك فايل:

يرى إريك فايل أن نقيض الحقيقة ليس هو الخطأ بل العنف. لذا فقيمة الحقيقة تكمن في إنشاء خطاب عقلاني متماسك، يلغي العنف لصالح المعنى. لقد حصل تغير في مشكل الحقيقة؛ بحيث لم تعد هذه الأخيرة تتمثل في تطابق الفكر مع الواقع وإنما تطابق الإنسان مع الفكر، أي مع الخطاب المتماسك. فالإنسان يعيش في عالم مليء بالعنف والشقاء والتقتيل والجوع، وعليه أن يفكر في هذا العالم من أجل إنتاج حقيقة ومعنى له، بواسطة خطاب معقول ومتماسك يكون هدفه هو إزالة العنف و تجسيد قيم التسامح والعقل على أرض الواقع.

ملاحظة: نقترح التقسيم التالي للمزيد من التوضيح فقط :

2- الموقف التقليدي: للحقيقة قيمة نظرية وأخلاقية مطلقة:

يبين لنا تاريخ الفلسفة الكلاسيكية أنه كانت للحقيقة قيمة نظرية مطلقة، وأنها كانت منشودة لذاتها؛ فالفلسفة عند اليونان كانت بحثا عن الحقيقة من أجل الحقيقة وليس لأي أغراض أومصالح أخرى. وقد جسد سقراط في حياته هذا الأمر؛ إذ تشبث بأفكاره إلى آخر لحظة في حياته حينما سيق به إلى الإعدام وهو متشبث بالحقيقة وساخر من قومه الذين يتشبثون بالأوهام والمعتقدات الباطلة.

وفي نفس السياق اعتبر كانط أن للحقيقة قيمة أخلاقية عليا ومطلقة وغير مشروطة. وهي بذلك تنشد لذاتها كحقيقة موضوعية نزيهة وبعيدة عن المنفعة والمصلحة الخاصة. فالصدق واجب في ذاته، ويجب على الإنسان أن يقول الحقيقة ويسلكها مهما كانت الظروف والشروط "لأن الكذب مضر بالغير دائما، حتى إن لم يضر إنسانا بعينه فهو يضر الإنسانية قاطبة، مادام يجرد منبع الحق من الصفة الشرعية."

3- الموقف المعاصر: للحقيقة قيمة عملية نسبية.

لقد ارتبطت قيمة الحقيقة في الفلسفة المعاصرة بقيم العصر كالمنفعة والعمل والمردودية والإنتاج، والالتصاق بالواقع الإنساني. من هنا أصبحت للحقيقة قيمة عملية واقعية من جهة، وقيمة نسبية ومتغيرة من جهة أخرى. وفي هذا الإطار سنقدم تصورين لفيلسوفين معاصرين:

أ- تصور وليام جيمس:

تكمن قيمة الحقيقة حسب الموقف البرجماتي المعاصر الذي يمثله وليام جيمس في كل ما هو نفعي، عملي ومفيد في تغيير الواقع والفكر معا. من هنا فالحقيقة ليست غاية في ذاتها، بل هي مجرد وسيلة لإشباع حاجات حيوية أخرى. والأفكار الحقيقية هي تلك التي نستطيع أن نستعملها وأن نتحقق منها واقعيا، أما الأفكار التي لا نستطيع أن نستعملها وأن نتأكد من صلاحيتها فهي خاطئة. وعموما، يرى وليام جيمس، أن الأفكار الصادقة هي تلك التي تزيد من سلطاننا على الأشياء؛ فنحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما نخترع الأجهزة الصناعية للاستفادة من قوى الطبيعة.

EL BOUKILI

ب- تصور إريك فايل: (الموقف نفسه الذي أشرنا له سابقا)

يرى إريك فايل أن نقيض الحقيقة ليس هو الخطأ بل العنف. لذا فقيمة الحقيقة تكمن في إنشاء خطاب عقلاني متماسك، يلغي العنف لصالح المعنى. لقد حصل تغير في مشكل الحقيقة؛ بحيث لم تعد هذه الأخيرة تتمثل في تطابق الفكر مع الواقع وإنما تطابق الإنسان مع الفكر، أي مع الخطاب المتماسك. فالإنسان يعيش في عالم مليء بالعنف والشقاء والتقتيل والجوع، وعليه أن يفكر في هذا العالم من أجل إنتاج حقيقة ومعنى له، بواسطة خطاب معقول ومتماسك يكون هدفه هو إزالة العنف و تجسيد قيم التسامح والعقل على أرض الواقع.

خلاصة المحور :

يقدم الرأي حقائق، تبقى دائما مؤقتة ومحكومة بالسياق أو الجهة التي تصدر عنها. وبالمقابل تبدو الحقائق العلمية، القائمة على البناء المنهجي والمفاهيمي، أكثر صلابة وصمودا. الأمر الذي يجل التساؤل عن من أين تستمد الحقيقة قوتها ومعيار صدقها أمرين مشروعين ؟.

يتحدد معيار الحقيقة في ضوء المنهج المعتمد للوصول إليها. فحسب المنهج الرياضي يعتبر الحدس العقلي والإستنباط معيارين ضامنين للوصول إلى الحقيقة، أما المنهج النقدي، فيضع كمعيار للفكرة الصحيحة الحقيقة ذاتها. وهذا ما يجعل الحقيقة ترتبط بوصفها قيمة، بالتوتر الأنطولوجي الذي تكشفه علاقة الحقيقة باللاحقيقة، فالحقيقة بقدر ما هي مهددة بالتيه الذي يسكنها، هي مهددة كذلك بتفكيك خطابها وضياع المعنى، وبالتالي اختيار العنف.

ملاحظة: هذا العمل المتواضع، قد تشوبه بعض الأخطاء البسيطة عن غير قصد، لذا نلتمس العذر مسبقا. كما ينبغي ان أشير أيضا إلى إضافة بعض المواقف التي لا يتضمنها الكتاب المدرسي في الرحاب، والسبب لرفع اللبس والغموض عن بعض التصورات.

المجزوءة الثالثة

السياسة

EL BOUKILI

محاور المجزوءة:

المحور الأول: مفهوم الدولة

I. مشروعية الدولة وغايتها

II. طبيعة السلطة السياسية

III. الدولة بين الحق والعنف

المحور الثاني: مفهوم العنف

I. أشكال العنف

II. العنف في التاريخ

III. العنف والمشروعية

المحور الثالث: مفهومي الحق والعدالة

I. الحق بين الطبيعي والوضعي

II. العدالة كأساس للحق

III. العدالة بين المساواة والإنصاف

التأطير الإشكالي للمجزوءة:

تقال السياسة على تدبير المعاش، بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، د.عبد المنعم الحفني). فالسياسة هي تجسيد لممارسة عليا تتم بين أفراد النوع البشري، ففيها يتم الانتقال من الاجتماع المؤقت والتلقائي إلى الاجتماع الدائم المتمثل في إقامة الدولة على مبادىء التعاقد الاجتماعي الذي يتنازل الأفراد بموجبه عن جزء من حرياتهم الفردية ليمتثلوا لسلطة الدولة من حيث أنها تمثل المجتمع عبر الأساليب الديمقراطية والانتخاب الحر.

فالسياسة إذن هي ممارسة للسلطة داخل المدينة أو الدولة، وبواسطتها يتم تثبيت القانون من خلال قوة عمومية تتجسد في مجموعة من الأجهزة والمؤسسات. هكذا يحيل مفهوم السياسة

EL BOUKILI

على مجموعة من المفاهيم المرتبطة به، مثل: الدولة، السلطة السياسية، الحق، القانون، العدالة...

وقد اعتبر أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي بطبعه، وأن "الأمر الذي يميز الإنسان بشكل خاص هو كونه يدرك الخير والشر، والأمر العادل والجائر، وكل العواطف الشبيهة بذلك، والتي يكون التواصل بها مؤسسا للأسرة وللدولة" (أرسطو، السياسة، عن الكتاب المدرسي، مباهج الفلسفة، السنة الأولى باكالوريا، ص64). فالممارسة السياسية إذن تشكل أهم الممارسات البشرية، وهي التي تجعل الوجود الاجتماعي منظما وقائما على مبادىء عقلية قانونية وأخلاقية. ولهذا لا يتحدد مجال النظر السياسي بمفهوم الدولة فقط، وإنما بمفاهيم أخرى مرتبطة بها كالحق والعدالة والعنف.

فالدولة ترتكز على قوانين تتوخى إحقاق الحق والإنصاف والعدالة والمساواة وتهذيب السلوك البشري. غير أن الناس مع ذلك، وتبعا لمصالح محددة، يلتجئون إلى ممارسة العنف على بعضهم البعض، مما قد يضطر الدولة إلى التدخل بقوانينها وأجهزتها القضائية إلى إحقاق الحق وتثبيت العدالة.

- فما الدولة؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟ وما الغاية منها؟ وكيف تمارس سلطتها السياسية؟

- ما العنف؟ ما هي أشكاله ومظاهره؟ وما هو دور العنف في التاريخ؟ وهل يمكن الإقرار بمشروعية العنف؟

- ما الحق؟ ما العدالة؟ وكيف تتحدد العلاقة بينهما؟

المحور الأول : مفهوم الدولة

مدخل :

ينظر إلى الدولة على أنها تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة، وتجمع بين أفرادها روابط تاريخية وجغرافية وثقافية مشتركة. ولذلك لا يمكن الحديث عن الدولة في مجال ترابي معين إلا إذا كانت السلطة فيها مؤسساتية وقانونية، وأيضا مستمرة ودائمة لا تحتمل الفراغ.

EL BOUKILI

كما يقترن اسم الدولة بمجموع الأجهزة المكلفة بتدبير الشأن العام للمجتمع. هكذا تمارس الدولة سلطتها بالاستناد إلى مجموعة من القوانين والتشريعات السياسية التي تروم تحقيق الأمن والحرية والتعايش السلمي.

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن المشروعية التي تتأسس عليها الدولة من جهة، وعن الغاية من وجودها من جهة أخرى؟

كما تدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة ممارسة الدولة لسلطتها السياسية؟ وعن مدى مشروعية الدولة في استخدام العنف؟

I- مشروعية الدولة وغاياتها

إشكال المحور :

فيما يخص مفهوم المشروعية، ينبغي التمييز بين ما هو مشروع (légitime) يستهدف إحلال العدل والحق، ومن ثمة فهو يشير إلى ما ينبغي أن يكون. أما ما هو شرعي (légal) فيعني ما هو عادل بالنظر إلى النصوص المتواضع عليها، ومن ثمة فهو يشير إلى ما هو واقعي وفعلي.

وحينما نتحدث عن مشروعية الدولة، فإننا نشير إلى مجموع التبريرات والدعائم التي ترتكز عليها الدولة من أجل ممارسة سلطتها على مواطنيها.

أما مفهوم الغاية فيدل على "ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، وهي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار، فلا توجد الغاية في الأفعال غير الاختيارية".

هكذا فكل دولة تستند إلى مشروعية ما، وانطلاقا من هذه المشروعية يتم اختيار غايات من وجودها؛ إذ يصعب الفصل هنا بين المشروعية والغايات فيما يخص مسألة الدولة.

فما الغاية من وجود الدولة إذن؟ ومن يختار لها هذه الغاية؟ ووفق أية اسس ومنطلقات؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟

1- موقف اسبينوزا: الحرية هي الغاية الأساسية من قيام الدولة.

لقد قطع فلاسفة التعاقد الاجتماعي مع التصور الديني للدولة، ولذلك فمشروعية الدولة عندهم تستمد من الالتزام بمبادئ التعاقد المبرم بين الأفراد ككائنات عاقلة وحرة. هذا التعاقد

EL BOUKILI

الحر بين الأفراد سيؤسس الدولة على قوانين العقل، التي من شأنها أن تتجاوز مساوئ حالة الطبيعة القائمة على قوانين الشهوة، والتي أدت إلى الصراع والفوضى والكراهية والخداع. ولذلك فغاية الدولة هي تحقيق المصلحة العامة المتمثلة حسب اسبينوزا في تحرير الأفراد من الخوف وضمان حقوقهم الطبيعية المشروعة، والمتمثلة أساسا في الحق في الحياة و الأمن والحرية. هكذا يرى اسبينوزا أن الغاية من تأسيس الدولة هي تحرير الأفراد من الخوف، وإتاحة الفرصة لعقولهم لكي تفكر بحرية وتؤدي وظائفها بالشكل المطلوب دون استخدام لدوافع الشهوة من حقد وغضب وخداع. ويختصر اسبينوزا الغاية من وجود الدولة بقوله: "الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة".

2- موقف هيجل: الدولة غاية ذاتها، وهي تجسيد للعقل الموضوعي.

لقد انتقد هيجل التصور التعاقدي الذي يعتبر أن للدولة غاية خارجية مثل السلم أو الحرية أو الملكية، ورأى أن غاية الدولة لا تكمن في أية غاية خارجية، وإنما تتمثل في غاية باطنية؛ فالدولة غاية في ذاتها من حيث إنها تمثل روح وإرادة ووعي أمة من الأمم، وتعتبر تجسيدا للعقل الأخلاقي الموضوعي. إن الدولة هي التحقق الفعلي للروح الأخلاقي باعتباره إرادة جوهرية وكونية. ومن واجب الأفراد أن يكونوا أعضاء في الدولة وأن يتعلقوا بها لأن في ذلك سموهم وعلو مرتبتهم؛ فلا يكون للفرد وجود حقيقي وأخلاقي إلا بانتسابه إلى الدولة.

هكذا يعطي هيجل الأولوية في تحليله إلى الكل على الأجزاء، وإلى الدولة على الأفراد، ويجعل مصيرهم في أن يحيوا حياة عامة وكونية. فمشروعية الدولة إذن لا تستمد عند هيجل من التحالفات القائمة بين الأفراد، بل تستمد من مبادئ عقلية وموضوعية تتأسس عليها الدولة بشكل حتمي يتجاوز الإرادات الفردية ذاتها.

3- موقف ماكس فيبر: هناك ثلاث مشروعيات تستند عليهم الدولة.

وقد بين فيما بعد ماكس فيبر بأن هناك أنواع متعددة من المشروعية عبر التاريخ؛ مشروعية الحكم اعتمادا على التراث وحماية الماضي واستلهام الأجداد، والمشروعية المرتبطة بشخص ملهم يمثل سلطة دينية وأخلاقية أو إيديولوجية ويحكم باسمها.

والمشروعية المؤسسية المستمدة من التمثيلية الانتخابية ومرجعية القانون والمؤسسات وتوزيع السلط. ويشير ماكس فيبر إلى أنه نادرا ما نجد هذه النماذج من المشروعية مجسدة بشكل خالص على أرض الواقع، بل غالبا ما نجد تداخلات فيما بينها على مستوى ممارسة الدولة لسلطتها على الأفراد.

فكيف تمارس الدولة سلطتها السياسية؟

II- طبيعة السلطة السياسية

إشكال المحور:

حينما يتم التساؤل عن طبيعة السلطة السياسية، فإن الأمر يتطلب بالضرورة الحديث عن علاقة الدولة بالمواطنين، أو علاقة الحاكم بالمحكومين. فإذن ما هي طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بين رجل السياسة من جهة، ومن يمارس عليهم سلطته السياسية من جهة أخرى؟ وبتعبير آخر؛ ما هي الخصائص التي يجب أن تميز الممارسة السياسية للأمير أو السلطان مع شعبه أو رعيته؟

هنا يمكن تقديم موقفين متعارضين؛ موقف ماكيافيلي وموقف ابن خلدون.

1-موقف ماكيافيلي: السياسة صراع وقوة وخداع.

بين ماكيافيلي أن هناك أمراء في عصره أصبحوا عظماء دون أن يلتزموا بالمبادئ الأخلاقية السامية، كالمحافظة على العهود مثلا، بل قد استخدموا كل وسائل القوة والخداع للسيطرة على الناس والتغلب على خصومهم.

هكذا دعا ماكيافيلي إلى ضرورة استخدام الأمير لطريقتين من أجل تثبيت سلطته السياسية؛ الأولى تعتمد القوانين، بحيث يستعملها بحكمة ومكر ودهاء، وبشكل يمكن من تحقيق مصلحة الدولة، أما الثانية فتعتمد على القوة والبطش، ولكن في الوقت المناسب. من هنا يجب على الأمير أن يكون أسدا قويا لكي يرهب الذئاب، وأن يكون ثعلبا ماكرا لكي لا يقع في الفخاخ.

EL BOUKILI

إن الغاية عند ماكيافيلي تبرر الوسيلة. وما دام أن الناس ليسوا أخيارا في الواقع، فلا يلزم أن ينضبط الأمير للمبادىء الأخلاقية في تعامله معهم، بل لا بد أن تكون له القدرة الكافية على التمويه والخداع، وسيجد من الناس من ينخدع بسهولة.

هكذا يتبين أن السياسة، مع ماكيافيلي، تنبني على القوة والمكر والخداع. وهذا ما سيرفضه مجموعة من المفكرين، ومن بينهم ابن خلدون.

2-موقف ابن خلدون: السياسة رفق واعتدال.

إن علاقة السلطان بالرعية حسب ابن خلدون هي علاقة ملك بمملوكين. ولذلك يجب أن يتأسس هذا الملك على الجودة والصلاح. من هنا يجب أن يحقق السلطان لرعيته كل ما هو صالح لهم، وأن يتجنب كل ما من شأنه أن يلحق بهم السوء والضرر.

ولذلك وجب أن تكون العلاقة بين السلطان والرعية مبنية على الرفق والاعتدال في التعامل. فقهر السلطان للناس وبطشه بهم يؤدي إلى إفساد أخلاقهم، بحيث يعاملونه بالكذب والمكر والخذلان، أما إذا كان رفيقا بهم، فإنهم يطمئنون إليه ويكنون له كل المحبة والاحترام، ويكونون عونا له أوقات الحروب والمحن.

انطلاقا من هذا حدد ابن خلدون خصلتين رئيسيتين يجب أن يتصف بهما رجل السياسة، وهما الرفق والاعتدال. ولذلك عليه مثلا أن يتصف بالكرم والشجاعة كصفتين يتوفر فيهما الاعتدال المطلوب بين التبذير والبخل من جهة، وبين التهور والجبن من جهة أخرى.

← هكذا إذا كان ماكيافيلي يحدد طبيعة السلطة السياسية في القوة والمكر والصراع، واستخدام كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة لتحقيق مصلحة الدولة، فإن ابن خلدون يحدد طبيعتها في التشبث بمكارم الأخلاق المتمثلة أساسا في الرفق والاعتدال.

وهذا ما سيقود إلى إثارة إشكالية الدولة بين الحق والعنف.

III- الدولة بين الحق والعنف.

إشكال المحور:

حينما نتحدث عن الدولة بين الحق والعنف، فإننا نثير بالضرورة إشكالية العلاقة بين الدولة كأجهزة ومؤسسات منظمة للمجتمع، وبين الأفراد الخاضعين لقوانينها. فإذا انبنت هذه العلاقة

EL BOUKILI

على احترام المبادئ الأخلاقية المتعارف عليها والقوانين المتعاقد عليها، فإن ممارسة الدولة تكون في هذه الحالة ممارسة مشروعة تجعلنا نتحدث عن دولة الحق، أما إذا كانت هذه العلاقة مبنية على أسس غير أخلاقية وغير قانونية، فإنها ستكون مؤسسة على القوة والعنف وهاضمة للحقوق والحريات الفردية والجماعية.

فما المقصود بمفهومي الحق والعنف؟

يحدد المعجم الفلسفي لأندري لالاند الحق باعتباره "ما لا يحيد عن قاعدة أخلاقية، وما هو مشروع وقانوني في مقابل ما هو واقعي وفعلي". كما يحدده كانط باعتباره يحيل إلى "مجموع الشروط التي تسمح لحرية كل فرد بأن تنسجم مع حرية الآخرين".

أما العنف فيمكن القول بأنه "اللجوء إلى القوة من أجل إخضاع أحد من الناس ضد إرادته، وهو ممارسة القوة ضد القانون أو الحق". (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،د.عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة،2000)

هكذا يتبين أن الحق هو نقيض العنف؛ إذ أن الأول يمارس بإرادة الأفراد ويضمن لهم حرياتهم المشروعة، في حين أن الثاني يمارس ضد إرادتهم ويغتصبهم حرياتهم.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن البحث عن مشروعية لممارسة الدولة العنف ضد الأفراد أوالجماعات؟ وهل العنف ضروري للدولة لكي تمارس سلطتها؟ ألا يتعارض العنف في هذه الحالة مع الحق والقانون؟

لمعالجة هذا الإشكال يمكن تقديم الموقفين التاليين :

1- موقف ماكس فيبر: الدولة وحدها لها الحق في ممارسة العنف المادي.

إن الدولة تتأسس في نظر ماكس فيبر على العنف. ولذلك يرى أنه إذا وجدت تجمعات بشرية لا تعرف العنف، فمعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن وجود الدولة، كجهاز يحكم هذه التجمعات السياسية. فما سيبقى في حالة اختفاء العنف هو الفوضى بين مختلف مكونات البناء الاجتماعي، نظرا لاختفاء القوة العنيفة القادرة على إزالة هذه الفوضى.

EL BOUKILI

إن العنف إذن هو الوسيلة المميزة للدولة، والعلاقة بينهما هي علاقة وطيدة وحميمية. وللدولة وحدها الحق في ممارسة العنف المادي، إذ لا يحق لأي فرد أو جماعة ممارسة هذا العنف إلا بتفويض من الدولة.

لكن ألا تتعارض ممارسة العنف مع المواصفات التي يجب أن تتوفر في دولة الحق؟

2- موقف عبد الله العروي

التفكير في الدولة حسب المفكر المغربي عبد الله العروي، هو تفكير في مفهوم تتجمع فيه كل السلطات. ففي كتابه مفهوم الدولة (1981) يقدم أطروحته بخصوص الدولة القائمة في البلدان العربية. إن هذه الدولة تفتقد إلى الشرعية والإجماع، لأنها لم تقطع مع الإرث السلطاني ولا مع التحديث الشكلي، إنها لم تترسخ بعد في الذهنيات والسلوك.

إن دولة الحق هي التي تجمع بين ما هو تنظيمي إداري (جهاز)، وبين ما هو ذهني وسلوكي أخلاقي (أدلوجة). لكن الدولة القائمة في المجتمعات العربية، لا تعبر عن نشأة مجتمع سياسي، لأنها تفتقد إلى محددين هما: الشرعية والإجماع.

موقف جاكلين روس: تتمسك دولة الحق بكرامة الفرد ضد كل أنواع العنف والتخويف. (ملحق)

اعتبرت جاكلين روس أن دولة الحق هي ممارسة معقلنة لسلطة الدولة، يخضع فيها الحق والقانون إلى مبدإ احترام الشخص البشري وضمان كرامته الإنسانية. هكذا فالفرد في دولة الحق هو قيمة عليا ومعيار أسمى لصياغة القوانين والتشريعات التي تمنع كل أنواع الاستعباد والاضطهاد التي قد يتعرض لها.

وما يمكن ملاحظته هنا هو أن الغاية هنا هي الفرد وليس الدولة؛ فهذه الأخيرة هي مجرد وسيلة لخدمة الفرد، إذ تعتبره الغاية الأساسية من كل تشريع. ولن يتم ذلك إلا من خلال مبدأ فصل السلط الذي يمكن من إحقاق الحق وإخضاعه للممارسة المعقلنة القائمة على الاحترام وتطبيق القانون، ونبذ كل أشكال الإرهاب والعنف.

خلاصة المحور:

EL BOUKILI

إن غاية وجود الدولة هو تأنيس الإنسان وتهذيب قدراته وإمكاناته الطبيعية، وتنظيم حياته الإجتماعية.

إن دولة الحق هي دولة الشرعية، لأنها مبنية على علاقات إجتماعية تعاقدية، كما أن المجال السياسي هو مجال صراع، والدولة القوية هي الدولة التي تستخدم القوة والإقناع.

دولة الإستبداد كما هو معلوم نقيض دولة الحق لأنها دولة تسلطية تفتقد إلى الشرعية والإجماع.

المحور الثاني: العنف (خاص بالشعب الأدبية)

مدخل :

يبدو أن مظاهر العنف كثيرة، فهو يمارس بأشكال متنوعة. هناك العنف الفزيائي من ذلك مثلا القتل و الاغتيال، لكن هناك العنف السيكولوجي أو الأخلاقي، مثل التعذيب عن طريق العزل. كما يوجد العنف الاقتصادي من خلال إستغلال الطبقات أو البلدان الضعيفة. مثلما، أن هناك عنف الأنظمة التوتاليتارية ذو الأهداف السياسية و عنف العنصرية... إلخ و اللائحة طويلة إلى درجة تدفع إلى إثارة السؤال عما إذا كان هذا التعدد في صور العنف و أشكاله يعبر عن واقع ثابت أم أن استعمال مفهوم وحيد لا يعكس الاختلافات بين مظاهره ليس من الناحية الكمية فحسب. و إنما أيضا الجوهرية، إنه يوجد في كل مكان. و يمكن استعماله كعنصر من العناصر (تاكتيك) للوصول إلى السلطة و المحافظة عليها. إذا أدى العنف إلى تدمير الوجود برمته أو جزء منه، فإن العنف المنجز قد يكون أداة في خدمة مشروع يمكن ألا يكون عقلانيا، لكن شروط استعماله تبدو قابلة للعقلنة.

يمكن أن نسلم بصفة أولية أن العنف يوجد كلما كان هناك إلحاق للأذى بالغير بصفة جسدية أو نفسية، سواء أخذنا الغير كفرد أم كجماعة أو مجموعة بشرية.

إذا اعتبرنا هذا التعريف جيدا يجب أن نتصور العنف كواقعة تارخية ويتحدد بإعتباره كمحرك أو دينامو للتاريخ من وجهة نظر معينة، و يقوم على استخدام القوة بشكل غير مشروع لسبب من الأسباب. فكيف يمكن مراقبة العنف و التحكم فيه إذا كان يجب أن نبدأ بقبول حضوره الجذري في الإنسان؟

EL BOUKILI

لقد أنتجت البشرية على مدى التاريخ آليات و وسائل للحد من العنف حيث يعتبر الدين و الثقافة كعنصرين كابحين للعنف بشكل معنوي و أخلاقي، على أن أهم تقنية للتحكم في العنف تتمثل في التنظيم السياسي للمجتمع ينبني فيه هذا الأخير في صورة مؤسسات حديثة تجتث العنف و تجعل استخدامه حكرا على جهاز الدولة. و في هذا السياق تبرز الديموقراطية كنظام يتطلع إلى القضاء على العنف و تدبير الخلافات و الصراعات السياسية بكيفية حضارية تقوم على قوة القانون و ليس على قانون القوة: فإلى أي حد نجحت الدولة الحديثة في القضاء على العنف؟ و هل من حق الفرد أو الجماعة ممارسة العنف من أجل فرض ما يعتقد أنه حق و عدل و خير؟

I - أشكال العنف

إشكال المحور:

هل للعنف من معنى؟ وهل يمكن تعريفه ؟ ما هي أشكال العنف؟

1- موقف كوندراد لورنتز

يعرض لورنتز موقفين فيما يخص تفسير النزعة العدوانية لدى الإنسان فالموقف الأول يقوم على فكرة أن العدوانية الإنسانية هي فطرية لارتباط الإنسان بالنوع الحيواني واشتراكه معه في الصفة العدوانية من أجل الحفاظ على البقاء. أما الموقف الثاني فيبين أن النزعة العدوانية عند الإنسان هي نزعة مكتسبة أي أنه يكتسبها من العالم الخارجي ومن احتكاكه واندماجه مع الآخرين.

ويؤكد لورينتز أن عدوانية الإنسان هي مكتسبة وفي نفس الوقت فطرية لارتباط الإنسان بالحيوان.

2- كارل فون كلوزفتش

في حين يقدم لنا فون كلوزفيتش مفهوم جديد لمعنى الحرب، فالحرب هي فعل une acte من أفعال القوة التي تسعى إلى إرغام الخصم على الخضوع والسيطرة والهيمنة عليه، لهذا فإنها توظف كل العلوم والصنائع في إنتاج وسائل وآليات حربية تكرس القوة كفعل عنيف.

ففكرة كلوزفيتش هي أن الحرب فعل مؤذ وعنيف يستخدم القوة كذريعة للسيطرة والهيمنة، إلى جانب هذا يشير إلى أن الحروب التي تعرفها الشعوب المتحضرة هي أقل عنفا من الحروب التي عرفتها الشعوب المتوحشة، وهذا راجع إلى حالة الاجتماعية والتطورات التي عرفتها هذه المجتمعات.

II - العنف في التاريخ

إشكال المحور:

ما هو دور العنف في التاريخ ؟

1- موقف فريديرك إنجلز

يعرض فريدريك انجلز دور العنف في التاريخ البشري، ويرى أنه ليس هو محرك التاريخ ويقدم لنا العلاقة التي تجمع بين العنف الاقتصادي والعنف السياسي، إذ يرى أن هناك عنف اقتصادي وعنف سياسي، ويؤكد أن العنف الاقتصادي هو الذي يحدد العنف السياسي لأنه هو الذي يؤدي إلى تطور المجتمع. يؤكد إنجلز إذن على ارتباط العنف بتطور النظام الاجتماعي والاقتصادي.

2- موقف سيغموند فرود

يقوم التصور الفرويدي لمسألة العنف على النظرة التالية، أن الحق ما هو إلا نتاج للعنف، فإذا كان ينظر إلى الحق والعنف على أنهما متعارضين، فإن النظرة التاريخية التحليلية مع فرويد تؤكد أن الحق نشأ مع العنف وبأنهما غر متناقضين فالحق أو القانون حسب فرويد ضرورة أساسية تصحح العلاقات بين الناس، فالناس يتحدون فيما بينهم من أجل التعايش و التساكن.

موقف توماس هوبز (ملحق)

EL BOUKILI

يرجع هوبز العنف في الطبيعة الإنسانية إلى ثلاثة مصادر هي التنافس، الكبرياء، ثم الحذر كوسائل يلجأ إليها الإنسان قصد تحقيق المصلحة والمنفعة.

ويخلص هوبز إلى أن لهذه المصادر غايات تنشدها، فغاية التنافس هي إرادة السيادة على الآخرين، وأن غاية البحث عن الأمن هو الدفاع عن مكب السيادة، وغاية الكبرياء هو تجنب الاحتقار.

ويتجاوز هوبز النظرة التقليدية للحرب والتي يكون القتال فيها فعليا إذ تظهر حرب خفية تتوارى عنه وجود السلطة وبالتالي فالإنسان في حالة استعداد دائم للحرب.(الكتاب المدرسي المنار).

III- العنف والمشروعية

إشكال المحور:

هل يوجد عنف مشروع وعنف غير مشروع؟ ما دور الفلسفة والعقل في فهم العنف وإقامة الاعنف؟

1- موقف إيمانويل كانط

يرى كانط أن التمرد والعصيان جريمة في الحكم الجمهوري، ويستند القول لديه على السلطة المطلقة للدولة التي تضمن أساس الحكم واستمراريته، ويذهب إلى أبعد من ذلك أن سلطة الحاكم لا مشروطة، حتى ولم تم خرق القانون وفقدان السلطة المشروعة في نظر الرعية، فذلك لا يمنع للرعايا حق المعارضة ومواجهة عنف بعنف مضاد وسبب ذلك وجود دستور يمنع حق الشعب في التشريع.

2- موقف إريك فايل

في حين يقدم ايريك فايل تصور خاص حول علاقة الفلسفة والعنف إذ يعتبر أن العنف ليس له معنى بالنسبة للفلسفة وأنه يمثل مشكلة للفلسفة، هذه الأخيرة لا تمثل أي مشكل للعنف.

فالفلسفة توجد دائما مادام هناك عنف قائم وهنا يجد الإنسان نفسه في وضعية الاختبار، إما أن يختار العنف المدمر أو الخطاب المتماسك والمعقول. والفلسفة بذلك تختار اللاعنف.

EL BOUKILI

خلاصة المحور:

تتميز مظاهر العنف بالكثرة والتعقيد، فهي من جهة كثيرة ومتنوعة، بحسب الظروف والسياقات، ومن جهة أخرى تتسم مظاهر العنف بالتعقيد نظرا لتداخل مفهوم العنف مع مفاهيم القوة والعدوانية والسلطة وغيرها. والحال أن مفهوم العنف، بقدر ما يدل على التعسف في إستعمال القوة، فهو يشير كذلك الى المواجهة أو التصرف ضد الغير، سواء في الإقتتال الفردي أو في الحرب، بوصفها ذروة العدوانية الجماعية. ومن ثم يمكن القول أن أشكال العنف، تتنوع من العدوان إلى الإستغلال والإستعمار، ومن الأشغال الشاقة إلى الإقتتال الفردي والجماعي، لكن العدوانية والحرب هما أبرز هذه الأشكال.

يلعب العنف في التاريخ أدوارا حاسمة، على مستوى تنظيم العلاقات الإجتماعية وتوزيع الخيرات وتحديد الأدوار لكن أثره يظهر جليا على مستوى التطور الإقتصادي وفي نشأة فكرة الحق.

يكون العنف مشروعا إذا كان يؤسس اللاعنف ويضمنه.

المحور الثالث: الحق والعدالة

مدخل:

يدل لفظ العدالة في تداوله العام على احترام حقوق الغير والدفاع عنها، كما يدل على الخضوع والامتثال للقوانين.

وتدل العدالة في معجم لالاند على صفة لما هو عادل، ويستعمل هذا اللفظ في سياق خاص عند الحديث عن الإنصاف (Equité)) أو الشرعية (légalité)). كما يدل لفظ العدالة تارة على الفضيلة الأخلاقية، وتارة على فعل أو قرار مطابق للتشريعات القضائية. كما يدل اللفظ فلسفيا على ملكة في النفس تمنع الإنسان عن الرذائل، ويقال بأنها التوسط بين الإفراط والتفريط.

هكذا يمكن الحديث عن مستويين في العدالة:

- مستوى يرتبط بالمؤسسات القانونية والقضائية التي تنظم العلاقات بين الناس في الواقع.

EL BOUKILI

- ومستوى يرتبط بالعدالة كدلالة أخلاقية، وكمثال أخلاقي كوني يتطلع الجميع لاستلهامه.

أما فيما يخص مفهوم الحق، فيمكن القول بأن له دلالتين رئيسيتين:

- دلالة في المجال النظري والمنطقي؛ حيث يعني اليقين والصدق والاستدلال السليم.
- ودلالة في المجال العملي؛ باعتباره قيمة تؤسس للحياة الاجتماعية والممارسة العملية للإنسان.

وهذه الدلالة الثانية هي التي تجعله يتقاطع مع مفهوم العدالة.

ويتخذ مفهوما الحق والعدالة أبعادا متعددة؛ طبيعية وأخلاقية وقانونية وسياسية، كما يرتبطا بمجموعة من المفاهيم الأخرى، كالطبيعة والثقافة والإنصاف والمساواة. وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إثارة مجموعة من الإشكالات سنعالجها من خلال محاور الدرس.

I: الحق بين الطبيعي والوضعي.

إشكال المحور:

هل يتأسس الحق على ما هو طبيعي أم على ما هو وضعي؟

فلاسفة الحق الطبيعي: حالة الطبيعة كمرجعية لتأسيس الحق.

حينما نتحدث عن الحق الطبيعي، فإننا نتحدث عن مجموع الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان بحكم طبيعته كإنسان. وقد كان رجوع فلاسفة الحق الطبيعي، كهوبز واسبينوزا وروسو، إلى حالة الطبيعة بهدف معرفة الطبيعة الإنسانية وتأسيس المجتمع انطلاقا منها، حتى تكون الحقوق والتشريعات عادلة ومناسبة لأصل الطبيعة الإنسانية، وغير متعارضة معها.

وصحيح أن هؤلاء الفلاسفة اختلفوا في تصورهم لحالة الطبيعة ولأصل الإنسان، إلا أنهم يشتركون في مبدإ أساسي هو جعل الطبيعة المفترضة للإنسان أساسا لكل حقوقه في الحالة المدنية أو الاجتماع. من هنا فللإنسان حسب هذا التصور الطبيعي للحق، حقوق لا يمكن المساس بها، وهي حقوق مطلقة وكونية.

1- موقف توماس هوبز

وإذا أخذنا نموذج هوبز مثلا، فإننا نجده يعرف حق الطبيعة بأنه الحرية التي تخول لكل إنسان في أن يسلك وفقا لما تمليه عليه طبيعته الخاصة وما يراه نافعا له. أما حالة الطبيعة فهي عنده حالة حرب الكل ضد الكل، إنها حالة صراع وعنف وفوضى. كما تصور هوبز بأن الطبيعة الإنسانية شريرة، وأن الإنسان ذئب للإنسان. وانطلاقا من هذا التصور ارتأى هوبز ضرورة تأسيس الحق في حالة الاجتماع على القوة، قوة الأمير الذي سيفرض نفسه على الجميع ويتنازل له الأفراد عن حرياتهم الطبيعية. هكذا يتأسس الحق عند هوبز على القوة وعلى ما هو طبيعي؛ لأن أساس الحق عنده نابع من تصوره لطبيعة الإنسان.

2- موقف جون جاك روسو

أما إذا أخذنا نموذج روسو، فإننا نجده يختلف مع هوبز في تصوره لحالة الطبيعة ولطبيعة الإنسان؛ إذ يرى أنها حالة أمن وسلام، وأن الإنسان خير بطبعه. لكنه مع ذلك يلتقي معه في رجوعه إلى حالة الطبيعة من أجل البحث عن مرجعية ومرتكز لتأسيس الحق. هكذا فمبادئ التعاقد الاجتماعي عند روسو تجد ينابيعها الأولى في الحقوق الطبيعية للإنسان. من هنا فالحق يجد أساسه عند روسو فيما هو طبيعي، أي في مجموع المواصفات التي كانت تميز حياة الإنسان في الحالة الطبيعية الأولى.

وبخلاف هذا التصور الذي يؤسس الحق على تصور معين للطبيعة الإنسانية، يأتي التصور الوضعي الذي يؤسسه على مرتكزات ثقافية ووضعية.

(ملحق) الموقف الوضعي: تأسيس الحق على الأوضاع السائدة داخل كل مجتمع.

ترفض النزعة الوضعية القانونية تأسيس الحق على أية اعتبارات ميتافيزيقية وطبيعية، وتؤسسه، بخلاف ذلك' على اعتبارات واقعية وثقافية. هكذا **يرى هانز كيلسن،** أحد ممثلي هذه النزعة، أنه لا وجود لحق غير الحق الوضعي الفعلي الذي يتحدد انطلاقا من اعتبارات واقعية، ومن موازين القوى المتصارعة على أرض الواقع. وهذا ما يضفي على الحق طابع

EL BOUKILI

النسبية والتغير، ويجعل من غي الممكن الحديث عنه خارج إطار القوانين المتجسدة في المؤسسات القضائية والتنفيذية التي تفرضه في الواقع.

وفضلا عن هذا، يرى كيلسن أن هناك اختلاف في المرجعيات السيكولوجية والاجتماعية والثقافية بين الناس، مما ينعكس على تصورهم لأساس الحق، ويجعل هذا الأخير يختلف باختلاف المبادئ التي يرتكز عليها.

وإذا كان الحق لا يتجسد إلا من خلال القوانين التي من المفترض أنها وضعت بهدف تحقيق العدالة والإنصاف والمساواة بين الأفراد، فإن هذا يثير إشكال العلاقة بين الحق والعدالة.

II : العدالة كأساس للحق.

إشكال المحور:

كيف تتحدد علاقة الحق بالعدالة؟ وهل يمكن اعتبار العدالة أساسا للحق؟ وهل هناك وجود للحق خارج إطار القوانين التشريعية والقضائية الممثلة للعدالة؟

1- موقف اسبينوزا: قوانين العدالة كتجسيد للحق.

اعتبر اسبينوزا أن هناك مبدأ تقوم عليه الدولة الديمقراطية، وهو تحقيق الأمن والسلام للأفراد عن طريق وضع قوانين عقلية تمكن من تجاوز قوانين الشهوة التي هي المصدر الأساسي لكل كراهية وفوضى. من هنا يتحدث اسبينوزا عن القانون المدني الذي تحدده السلطة العليا، والذي يجب على الأفراد احترامه للمحافظة على حرياتهم ومصالحهم المشتركة. وهذا القانون هو الذي تتجسد من خلاله العدالة التي تتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه. ولهذا يدعو اسبينوزا القضاة المكلفين بتطبيق القانون إلى معاملة الناس بالمساواة والإنصاف، من أجل ضمان حقوق الجميع، وعدم التمييز بينهم على أي أساس طبقي أو عرقي أو غيره.

هكذا يبدو أنه لا يمكن تصور عدالة خارج إطار مبادئ العقل المجسدة في القانون المدني الذي تتكفل الدولة بتطبيقه، كما لا يمكن تصور تمتع للناس بحقوقهم خارج قوانين العدالة. فالعدالة والحالة هاته، هي تجسيد للحق وتحقيق له؛ إذ لا يوجد حق خارج عدالة قوانين

EL BOUKILI

الدولة. أما خارج هذه القوانين التي يضعها العقل، فإننا نكون بإزاء العودة إلى عدالة الطبيعة التي استحال فيها تمتع الجميع بحقوقهم المشروعة في الحرية والأمن والاستقرار.

لكن ألا يمكن أن نعتبر أن الحق يسمو على قوانين العدالة وتشريعاتها القضائية، وأن هذه الأخيرة قد تكون جائرة وهاضمة للحقوق المشروعة للأفراد؟

معنى ذلك أنه يجب البحث عن أساس آخر للحق غير العدالة وقوانينها؟

2 - موقف الان إميل شارتيي: العدالة هي معاملة الناس بالمساواة.

لا يمكن الحديث حسب ألان، عن الحق إلا في إطار المساواة بين الناس. فالقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية. والحق لا يتجسد إلا داخل المساواة باعتبارها ذلك الفعل العادل الذي يعامل الناس بالتساوي بغض النظر عن التفاوتات القائمة بينهم. وهنا يتحدث ألان عن السعر العادل ويميزه عن سعر الفرصة؛ بحيث أن الأول هو المعلن داخل السوق والذي يخضع له الجميع بالتساوي، بينما الثاني هو سعر يغيب فيه التكافؤ بين الطرفين؛ كأن يكون أحدهما مخمورا والآخر واعيا، أو يكون أحدهما عالما بقيمة المنتوج والآخر جاهلا بذلك.

هكذا فالمساواة لن تتحقق حسب ألان إلا إذا عرض الباعة لكل الناس نفس السلع وبثمن موحد. ومعنى ذلك أن العدالة لن تتحقق إلا كانت القوانين الجاري بها العمل تعامل الناس بالمساواة التي هي أساس إحقاق الحق.

وفي هذا الإطار يقول ألان: " لقد ابتكر الحق ضد اللامساواة. والقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية... أما أولائك الذين يقولون إن اللامساواة هي من طبيعة الأشياء، فهم يقولون قولا بئيسا".

موقف شيشرون: لا يتجسد الحق دائما من خلال قوانين الشعوب.(ملحق لتوضيح الموقفين السابقين)

يرى شيشرون أن المؤسسات والقوانين لا يمكن أن تكون أساسا للحق، مادام أن هناك قوانينا يضعها الطغاة لخدمة مصالحهم الخاصة وتهضم حقوق بقية الناس. ولذلك يجب تأسيس الحق

EL BOUKILI

والعدالة تأسيسا عقليا؛ إذ أن الحق الوحيد هو الذي يؤسسه قانون واحد مبني على قواعد العقل السليم الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب اجتنابه. ومن جهة أخرى يذهب شيشرون إلى القول بأنه "لن توجد عدالة ما لم توجد طبيعة صانعة للعدالة"، وهذه هي الطبيعة الخيرة التي تتمثل في ميلنا إلى حب الناس الذي هو أساس الحق. و " طالما لم يقم الحق على الطبيعة فإن جميع الفضائل ستتلاشى". هكذا يبدو أن شيشرون يؤسس الحق تأسيسا عقليا وأخلاقيا، ويعترض على تأسيسه انطلاقا من المنافع الخاصة وما هو حاصل على أرض الواقع.

لكن المشكل الذي تطرحه نظرية شيشرون هو طابعها المثالي؛ إذ أن الناس في الواقع لا تصدر عنهم دائما سلوكات خيرة إما بسبب نزوعاتهم العدوانية كما يرى البعض، أو بسبب الصراع حول المصالح كما يرى البعض الآخر.

وإذا كان الناس متفاوتين في الواقع بسبب الاختلافات الموجودة بينهم في المؤهلات والمزايا والمراتب الاجتماعية وغير ذلك، فهل يجب أن نطبق عليهم القوانين بالتساوي أم يجب مراعاة روح هذه القوانين لإنصاف كل واحد منهم؟

III: العدالة بين المساواة والإنصاف.

إشكال المحور:

هل ينبغي تطبيق العدالة بين الناس بالتساوي، بحيث يكون الجميع أمامها سواسية، أم يجب إنصاف كل واحد منهم بحسب تميزه عن الآخرين؟ وبتعبير آخر، إذا كانت العدالة تهدف إلى خلق المساواة في المجتمع، فهل بإمكانها إنصاف جميع أفراده؟

1- موقف أرسطو وأفلاطون (أضفنا أفلاطون لكي يتضح موقف أرسطو جيدا)

يرى أفلاطون(424-348ق.م) أن العدالة تتحدد باعتبارها فضيلة تنضاف إلى فضائل ثلاث هي: الاعتدال والشجاعة والحكمة، فالعدالة حسب هذا الأخير هي أن يؤدي كل فرد الوظيفة المناسبة لقواه العقلية والجسدية والنفسية، فهي (أي العدالة) تتحقق على مستوى النفوس حيث يحدث انسجام بين القوى الشهوانية والعقلية لدى الإنسان فالضامن الوحيد لتحقيق الفضيلة والعدالة هو الدولة التي تملك سلطة القانون والحكمة وتبعا لذلك فإن الوظائف التي تستدعي

قدرات عقلية وانسجام الغرائز مع العقل ستكون من نصيب الحكماء والفلاسفة لأنهم هم القادرون على تحقيق الحق والعدالة

الشيء الذي سيختلف معه أرسطو(384-322ق.م) فالعدالة بالنسبة إليه لم تعد صفة من صفات النفس بل فضيلة مدنية والعدالة قد تلحقها أخطاء لذلك فإن الإنصاف وحده يصلح قوانين العدالة فالعدالة بالنسبة لأرسطو تقوم على مبدأين هما : المساواة والإنصاف : أي منح الأفراد ما يستحقونه بغض النظر عن القانون.

ما يمكن استنتاجه من خلال نموذج أفلاطون وأرسطو هو أهمية العقل النظري في تحديد الممارسة سواء عند أفلاطون في تصوره للعدالة من منظور رؤيته للخلاص أو عند أرسطو في تصوره للحياة السعيدة فالحكيم الذي يكرس حياته للتأمل كان يخص بالتقدير والاحترام وينظر إليه كنموذج لأنه يمثل الطريق إلى تحقيق العدالة وتكريس الحق.

2- موقف جون راولز

ابتداءا من الستينات وبداية التسعينات من القرن الماضي ستعرف نظرية العدالة كإنصاف انتشارا كبيرا.

وقد حاول " جون راولز " تطوير نظرية أرسطو فيما يتعلق بالعدالة، من خلال نقده للفلسفة النفعية وذلك من خلال إعطائه قيمة كبرى لفكرة الإنصاف في المجتمع متنكرا للمفاهيم البراغماتية للحق والعدالة التي كرستها فلسفة : الإنسان حر في تحقيق منافعه الخاصة ولو على حساب الآخرين.

ويعني الإنصاف بالنسبة لراولز، إعطاء كل فرد في المجتمع حق الاستفادة بالتساوي من الحقوق الأساسية واعتبر أن اللامساواة مقبولة عقليا على أرضية تكافؤ الفرص التي تسمح للأفراد بلوغ مراتب ووظائف عليا في المجتمع، هكذا يحكم راولس على المؤسسات السياسية والاجتماعية هل هي عادلة ؟ أم ليس كذلك ؟.

يظهر إذن أن الإنصاف باعتباره الضامن الوحيد للمساواة بين الأفراد فيما بينهم أساسي لتحقيق العدالة، ذلك أن هذه الأخيرة " يمكن أن تقع في أخطاء وتنحرف " وبالتالي فإن هذه القاعدة عندما تغدو مرجعية شمولية، آنذاك يتحقق الحق شرطا أساسيا لتحقيق العدالة.

EL BOUKILI

موقف ماكس شيلر: المطالبة بالمساواة المطلقة هي عدالة جائرة.(ملحق)

يذهب ماكس شيلر إلى القول بأن العدالة لا تتمثل في المطالبة بالمساواة المطلقة بين الناس؛ لأنها مساواة جائرة ما دامت لا تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات التي يتوفرون عليها. فالعدالة المنصفة هي التي تراعي اختلاف الناس وتمايز طبائعهم ومؤهلاتهم. ومن الظلم أن نطالب بالمساواة المطلقة بين جميع الناس؛ ذلك أن وراء هذه المطالبة بالمساواة كراهية وحقد على القيم السامية، ورغبة دفينة في خفض مستوى الأشخاص المتميزين إلى مستوى الأشخاص الذين هم في أسفل السلم.

هكذا ينتقد ماكس شيلر ما يسميه بالأخلاقية الحديثة التي تقول بأن جميع الناس متساوون أخلاقيا، وبالتالي تنفي التفاوتات الموجودة بينهم على مستوى ما يتوفرون عليه من مؤهلات. ويرى أن هذه المساواة المطلقة هي فكرة عقلانية نابعة من حقد وكراهية الضعفاء ومن هم في أسفل درجات السلم تجاه الأقوياء الذين يمتلكون مؤهلات وقدرات أكثر من غيرهم تجعلهم يتواجدون في أعلى السلم الاجتماعي. وبدلا من هذه الأخلاق العقلانية التي تنادي بالمساواة الصورية والنظرية، يقترح شيلر ما أسماه بالأخلاق الموضوعية التي تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين الناس على أرض الواقع. وهنا تكمن العدالة المنصفة التي تحافظ على القيم السامية التي يتمتع بها الأشخاص المتفوقون.

خلاصة المحور :

الحق قيمة عليا مطلقة تحكم علاقات الناس فيما بينهم، وهي علاقات ملزمة وأمرية. كما أن الحق لا ينفصل عن القوانين النابعة من الأخلاق والعقل.

إن الإنتقال من الحق الطبيعي إلى الحق المدني أتاح للإسان العيش في مؤسسات طورت قدراته وإمكاناته.

العدالة لا تعني التطبيق الحرفي للقوانين، وإنما تعني احترام الشخص وصيانة كرامته.

EL BOUKILI

ملاحظة: هذا العمل المتواضع، قد تشوبه بعض الأخطاء البسيطة عن غير قصد، لذا نلتمس العذر مسبقا. كما ينبغي ان أشير أيضا إلى إضافة بعض المواقف التي لا يتضمنها الكتاب المدرسي في الرحاب، والسبب لرفع اللبس والغموض عن بعض التصورات.

EL BOUKILI

المجزوءة الرابعة

الأخلاق

محاور المجزوءة:

المحور الأول: مفهوم الواجب

I. الواجب والإكراه

II. الوعي الأخلاقي

III. الواجب والمجتمع

المحور الثاني: مفهوم السعادة

I. تمثلات السعادة

II. البحث عن السعادة

III. السعادة والواجب

المحور الثالث: مفهوم الحرية

I. الحرية والحتمية

II. حرية الإرادة

III. الحرية والقانون

تأطير مجزوءة الأخلاق :

شكلت الأخلاق، ولا زالت، إحدى المباحث الأساسية التي إهتمت بها الفلسفة. وهو مبحث نظري معياري، وظيفته تحديد القيم العليا الموجهة للفعل الإنساني، وهدفه رسم غايات هذا الفعل. فلكي يتحرر الإنسان من دوافعه الغريزية الطبيعية، كان عليه الدخول إلى عالم القيم الأخلاقية ليغدو كائنا أخلاقيا، إضافة الى كونه كائنا طبيعيا.

لقد سعت القيم الأخلاقية، باعتبارها قواعد معيارية للتصرف، الى حماية الإنسان من هيمنة أهوائه، وما قد يصدر عنه من عنف تجاه غيره. وعمد المجتمع، للحفاظ على وجوده، الى تأكيد بعض هذه القيم وترسيخه، وتحديد **الواجبات** التي على كل فرد القيام به، سواء نحو ذاته أو نحو مجتمعه. وهي واجبات، قد يخضع لها تلقائيا لدرجة تصبح جاثمة على أفعاله مثل العادات؛ كما قد يشعر اتجاهها، وهو يعيش تجربة الحياة، بضغطها واكراهاتها، فيتجه نحو بناء واجبات إضافية يطبعها بطابعه الذاتي والعقلي. فيلتزم بها التزاما واعيا وإراديا. كم قد يسعى إلى جعلها واجبات مطلقة وكونية تتجاوز نسبية قيم مجتمعه.

وهكذا تنضاف إلى ازدواجية: الطبيعي – الاجتماعي، التي تشكل حقيقة الإنسان، ازدواجية ثانية تطبع وجوده الأخلاقي، هي ازدواجية الإلزام والالتزام. إلزامية أخلاقية تفرضها قيم المجتمع، والتزام أخلاقي يستمد مبادئه من وعي الإنسان وحريته وإرادته.

ويطمح الإنسان، داخل جدلية الإلزام والالتزام، إلى خلق توازنات لتحقيق الرضى وبلوغ **السعادة** باعتبارها غاية كل الناس. فالفرد يتمثل سعادته حسب ظروفه الاجتماعية والنفسية، كما يمكن لتمثلاته أن تتغذى بما يقدمه المجتمع من صورة السعادة.

EL BOUKILI

إن السعادة باعتبارها قيمة أخلاقية إنما تبنى داخل علاقات إنسانية يلتزم فيها الإنسان بواجب إسعاد الناس ذاته وإسعاد غيره. إلا أن القيام بالواجب والسعي نحو السعادة هو أمر يشترط بالضرورة تملك الإنسان لحرية الفعل والإرادة. فبدون **الحرية** لا يمكنه تحقيق ما هو مطلوب منه. إن الحرية ليست فقط مجرد قيمة، بل هي حق إنساني، وهي باعتبارها كذلك، في حاجة إلى تنظيم، وإلى قوانين ترسم المجال والحدود، التي على الإنسان أن يلزم بها ذاته، ويلتزم بها في كل تصرفاته. وتبرز آنذاك المفارقة الكبرى: كيف تسمح القيم الأخلاقية بتحرر الإنسان وهي في ذاتها تقنين لتصرفاته؟ كيف يمكنه ممارسة حريته داخل قوانين تحد من هذه الحرية؟

المحور الأول: مفهوم الواجب

مدخل:

إن الإنسان حيوان أخلاقي، ولذلك فتميزه بهذه الصفة جعله يطرح السؤال الأخلاقي التالي: ما الذي ينبغي أن نعمله؟ وفي هذا الإطار استثمر الإنسان عقله الأخلاقي العملي من أجل تشريع قوانين لسلوكه، وسن واجبات لتحقيق الغايات المنشودة من أفعاله. وإذا كان الواجب كلفظ يحيل إلى معنى الإكراه والإلزام، فإنه مع ذلك يعبر عن سمو الإنسان وحريته والتزامه بما يشرعه لنفسه. وإذا كان الوعي الأخلاقي سمة من سمات الكائن البشري، باعتباره ما يسمح له بالتمييز بين الخير والشر، فإن هناك من جعل أساس هذا الوعي في الفطرة البشرية، وهناك من أرجعه إلى العقل، وهناك من عاد به إلى منشئه التاريخ في إطار الصراع حول المصالح. وأمام هذا التعدد في المرجعيات التي تحكم الواجب، نجد أنفسنا أحيانا أمام واجبات ترتبط بسلطة مجتمع ما وظروفه الخاصة، مما قد يؤدي إلى انغلاق القيم الأخلاقية ودخولها في صراع مع مرجعيات أخلاقية أخرى، وهذا أمر يحتم ضرورة المراهنة على أخلاق كونية تؤسس لواجب الإنسان إزاء الإنسان .

I: الواجب والإكراه.

إشكال المحور:

EL BOUKILI

هل يمكن أن يكون الواجب حرا أم أن قبوله لا يتم سوى تحت الإكراه؟ وهل يستمد الواجب سلطته من وازع عقلي داخلي أم يستمدها من إلزام خارجي؟

1- موقف كانط: الواجب التزام حر، نابع من الذات وغير مشروط .

يرى كانط أن الإنسان حينما يخضع للقوانين التي يمليها الواجب الصادر عن العقل، فإنه لا يخضع سوى لتشريعه الخاص، ولا يتصرف إلا طبقا لإرادته الخاصة. هذه الإرادة التي تتميز بالاستقلال الذاتي، لأنها تشرع لنفسها في استقلال عن أية شروط أو غايات خارجية .

ويرى كانط من جهة أخرى بأن الإرادة لا تخضع دوما لأوامر العقل، لذلك يمارس عليها هذا الأخير نوعا من الإكراه، إلا أنه إكراه حر؛ مادامت الإرادة تخضع للقانون الأخلاقي الصادر عن العقل من أجل مقاومة التأثير الذي تمارسه الميولات الغريزية من جهة، ومن أجل المحافظة على كرامة الإنسان واحترامه من جهة أخرى .

ويميز كانط بين نوعين من الأوامر الأخلاقية؛ أوامر أخلاقية شرطية ترتبط بالنتائج التي تتطلبها الضرورات العملية، فتكون الواجبات في هذه الحالة مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة؛ كأن نقول الصدق من أجل أن نكسب ثقة الناس، وأوامر أخلاقية قطعية أو مطلقة، وهي تلك التي تنظر إلى الأفعال في ذاتها لا من حيث النتائج المترتبة عنها؛ كأن نقول الصدق دائما لأنه واجب أخلاقي صادر عن العقل العملي .

هكذا فالواجب المرتبط بهذه الأوامر الأخيرة يتميز بكونه غير مشروط بأية نتائج منتظرة، فهو يحمل غايته في ذاته، كما أنه ذا صبغة كونية وشمولية. وهو زيادة على ذلك يتسم بطابعه الصوري والعقلي المجرد .

وبالرغم من هذا الطابع الصوري والكوني للواجب الأخلاقي عند كانط، فهو يعبر عن حرية الإنسان والتزامه بقوانين كونية نابعة من العقل، كما يجعله يتصرف كما لو كان في نفس الوقت مشرعا وفردا في مملكة الإرادة .

2- موقف جون ماري غويو

EL BOUKILI

على النقيض من ذلك يرى غويو أن الفعل الأخلاقي لا يجب أن يصدر عن إلزام ولا عن خوف من أي جزاء أو عقاب. إنما يكون هو فعلا تأسيسا لمسار الحياة الذي لا ينتهي، ولغايات حددتها الطبيعة الإنسانية بوصفها فاعلية مطلقة نحو الحياة. لكن الواجب الأخلاقي من وجهة النظر الطبيعية هاته التي ليس فيها شيء غيبي، يرتد إلى القانون الطبيعي الشامل، فمصدره هو الشعور الفياض "بأننا عشنا و أننا أدينا مهمتنا ... وسوف تستمر الحياة بعدنا، من دوننا، و لكن لعل لنا بعض الفضل في هذا الاستمرار".

II: الوعي الأخلاقي.

إشكال المحور:

ما هو مصدر الوعي الأخلاقي؟ وأين يجد أساسه ومبدأه؟ وكيف يتأتى للإنسان الوعي بالأوامر الأخلاقية؟ وكيف له أن يميز بين الخير والشر؟

1- موقف جون جاك روسو: الفطرة كأساس للوعي الأخلاقي .

إن أساس الوعي الأخلاقي عند روسو هو مبدأ فطري يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر. وهذا المبدأ هو ما ينعته روسو بالوعي الأخلاقي الذي يصدر عن إحساس عميق في النفس البشرية، يمكنها من إصدار أحكام على الأفعال ووصفها بالخيرة أو الشريرة.

هكذا فمصدر الوعي الأخلاقي هو إحساس داخلي متأصل في الطبيعة الإنسانية، وهو الذي يميزها عن طبيعة أي كائن آخر. وهذا ما يجعل الاجتماع البشري لا يتأسس فقط على الحاجيات البيولوجية وضروريات العيش، بل يتأسس أيضا على الروابط الأخلاقية التي تجد مرتكزها في الأحاسيس الفطرية التي تميز الكائن البشري، وتدله على ما هو خير وما يسمح له بتأسيس علاقته مع ذاته ومع الآخرين في إطار أخلاقي وإنساني .

ويميز روسو بين معرفة الخير ومحبته؛ فمعرفة الخير هي معرفة عقلية مكتسبة، لكن محبته هي نابعة عن إحساس فطري لدى الإنسان. من هنا فالوعي الأخلاقي عند روسو هو غريزة

EL BOUKILI

إلهية خالدة ومعصومة، وهي الضامنة والمرشدة للإنسان بحيث تمكنه من التمييز بين الخير والشر، وتمنح أفعاله صبغة أخلاقية متميزة .

وإذا كان روسو يؤسس الوعي الأخلاقي على الفطرة والغريزة، فإنه يتجاهل الظروف التاريخية والعوامل الاجتماعية التي تقف وراء نشأة الوعي الأخلاقي. وهو ما أكد عليه مجموعة من الفلاسفة، ومن بينهم نيتشه .

[ملاحظة: يمكن استثمار موقف كانط في هذا المحور الثاني، باعتبار أن كانط يجعل مصدر الواجب في العقل ويؤسسه على القانون الأخلاقي الصادر عنه ...]

2- موقف نيتشه: يجد الوعي الأخلاقي أساسه في العلاقات التجارية الأولى بين الناس .

لقد كشف نيتشه من خلال بحثه الجينيالوجي عن أصل الأخلاق ومنشئها، عن الأحداث التاريخية الأولى والحقيقية التي كانت وراء تبلور ما يسمى بالوعي الأخلاقي .

هكذا فقد نشأ الوعي الأخلاقي في إطار علاقة تجارية بين الدائن والمدين؛ حيث أن هذا الأخير عجز عن أداء ما عليه من دين للأول، باعتباره واجبا عليه، فعوض له ذلك بخضوعه له وانصياعه لأوامره. من هنا فأصل الوعي الأخلاقي، وبالتالي أصل الخير والشر، هو تلك القيم والواجبات التي وضعها الدائنون ليعاقبوا بها المدينين ويصبحوا سادة عليهم.

إن العقاب في هذه الحالة لم يتخذ شكل تعويض مالي أو عقاري، وإنما اتخذ شكل عقاب معنوي وأخلاقي. وقد ترتب عنه ظهور مبادئ وواجبات وأوامر يكون لزاما على المستضعفين الخضوع لها من أجل المحافظة على حياتهم.

وهكذا وبدل تعويض الدين مباشرة، تم تعويضه بشكل غير مباشر عن طريق تخلي المدين العاجز لسلطة القرار لصالح الدائن، الذي أصبح منذ هذه اللحظة، وبفضل قوته وجبروته، يصدر الأوامر ويمارس مختلف أشكال العقاب على من هم تحت سيطرته.

هذه إذن هي العلاقة التاريخية الأولى التي كانت وراء تشكل الوعي الأخلاقي، في نظر نيتشه، غير أن العبيد والمستضعفين فيما بعد عملوا على قلب القيم الأخلاقية وإعطائها معاني جديدة تخدم مصالحهم .

EL BOUKILI

← يتبين إذن، مع نيتشه، كيف أن الوعي الأخلاقي ذو جذور تاريخية وتجارية؛ إذ أنه يجد مرتكزاته في الصراع الذي حصل بين الناس حول المصالح الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك فالإنسان لا يلتزم بالواجبات الأخلاقية في ذاتها، كما لا تكتسي هذه الواجبات صبغة ثابتة ومطلقة، بل إنه يتوخى النتائج النافعة المترتبة عن تلك الواجبات، مما يضفي عليها طابع النسبية والتغير .

وهذه الفكرة الأخيرة تقودنا إلى إشكال الواجب بين المطلق والنسبي؛ فهل يرتبط الواجب بكل مجتمع على حدة فيتخذ طابع النسبية، أم أنه مطلق ويتعلق بالإنسانية ككل؟

III: الواجب والمجتمع.

إشكال المحور:

هل الواجب الأخلاقي هو مجرد صدى لصوت المجتمع أم أنه يتجاوزه إلى مستوى الإنسانية ككل؟ وهل هو خاص يتعلق بكل مجتمع على حدة أم أنه كوني يتعلق بجميع الناس؟ وهل الفرد ملزم بواجبات نحو مجتمعه فقط أم بواجبات نحو الإنسانية أيضا؟

1- موقف دوركايم: الواجب الأخلاقي هو ترديد لصوت المجتمع .

[ملاحظة: يمكن استثمار موقف دوركايم أيضا في المحورين السابقين؛ حيث أن دوركايم يقول بإلزامية الواجب الأخلاقي وخارجيته في حين أن كانط يقول بالالتزام الصادر من داخل الذات. أما في المحور الثاني فإن دوركايم يحدد أساس الوعي الأخلاقي في المجتمع أو ما يسميه بالضمير الجمعي ...]

إن مصدر الواجب عند دوركايم هو المجتمع الذي هو كائن معنوي يتجاوز الأفراد ويؤثر فيهم. هكذا فلدى الأفراد مشاعر عديدة تعبر عن صوت المجتمع الذي يحيى داخل ذواتهم، ويمارس عليهم نوعا من القهر والإكراه الخفي. إن المجتمع بهذا المعنى، هو جزء لا يتجزأ من الذوات الفردية التي لا تستطيع أبدا الانفصال عنه؛ فهو الذي بث فيها تلك المشاعر والمعايير التي تحدد لها واجباتها الأخلاقية، أي ما ينبغي عليها فعله وما يجب تجنبه. فالضمير الأخلاقي إذن هو تعبير عن صوت المجتمع، وهو يتردد داخل الذات الفردية بلغة

الآمر والناهي، مما يجعله يتمتع بسلطة قاهرة ويمنح بالضرورة لقواعد السلوك الفردي صفة الإكراه المميزة للإلزام الأخلاقي .

لكن إذا كان الواجب يرتبط بالمجتمع وبإكراهاته، فإنه بذلك يسقط في الانغلاق والنسبية، مادام أن لكل مجتمع خصوصيته الثقافية والحضارية التي تميزه عن باقي المجتمعات. كما أن الواجب في هذه الحالة من شأنه أن يؤدي نوع من الصدام الحضاري، والصراع الفكري والأخلاقي بين الأمم والشعوب .

فهل يمكن أن نرتقي بالأخلاق إلى مستوى الكونية ونخرجها من انغلاقها لتنفتح على القيم والواجبات الإنسانية؟

2- **موقف برجسون: من الواجب إزاء المجتمع إلى الواجب إزاء الإنسان** .

يرى برجسون أنه بالرغم من أن المجتمع يتكون من إرادات فردية حرة، فإن هذه الإرادات تؤلف في انتظامها جهازا عضويا يرسخ أنساقا من العادات الجماعية التي تمارس إلزامها وسلطتها على الأفراد .

هكذا فالمجتمع هو الذي يحدد للفرد واجباته وقواعد سلوكه اليومي. ويتم خضوع الفرد للمجتمع بنوع من الآلية والعفوية التي لا يكاد يشعر الأفراد خلالها بذلك الضغط الممارس عليهم من قبل المجتمع. غير أن هذه الواجبات تتحول إلى عادات محدودة وذات طابع سكوني ومنغلق، مما يحتم ضرورة، حسب برغسون، الانتقال بها إلى مجال المجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية ككل .

إن علينا واجبات نحو الإنسان كإنسان، كاحترام حياة الآخرين واحترام حرياتهم ومعتقداتهم، ولذلك يجب ترسيخ قيم وواجبات كونية من شأنها أن ترسخ السلم والتسامح بين كل أفراد بني الإنسان.

خلاصة المحور:

انطلاقا مما سبق التطرق إليه من مواقف نجد أن الواجب (الأخلاقي) مفهوم يتراوح بين عدة أنظار و مواقف متباينة لا تتعارض و أكثر مما تكون صورة بانورامية حوله، فمنهم من

جعل أن الواجب إرادة حرة ومطلقة في مقابل رأي معاكس يرى النقيض، و طرح آخر يجعل من الواجب الأخلاقي رهين سلطة من السلط قد تكون نفسية أو دينية أو غير ذلك، و نظر آخر يجعل من الواجب الأخلاقي لحظة من لحظات القهر الذي يمارسه المجتمع على الأفراد، أو فضاء يستشرف الواجب الكوني المنفتح كما برغسون.

المحور الثاني : مفهوم السعادة (خاص بالشعب الأدبية)

مدخل:

يتباين الناس في تمثلهم للسعادة، فمنهم من يرى السعادة في الصحة ، ومنهم من يراها في المال، ومنهم من يراها في الصداقة، ومنهم من يراها في راحة البال، ومنهم من يراها في تلبية كاملة للرغبات، وتحقيق المتعة في شتى أشكالها ... والعلة في اختلاف الناس في تمثلهم للسعادة هو جانب النقص الذي يعاني منه كل إنسان، فالفقير يرى السعادة في المال، والمريض يرى السعادة في الصحة، والأعزب يرى السعادة في الزواج وهكذا...

هذا، ويلفت الانتباه في تمثلات الناس للسعادة، أنه يغلب عليها الجانب المادي الذي يقترن بما هو إرضاء للحواس.

الدلالة اللغوية :

أ- لسان العرب : ابن منظور

جاء في" لسان العرب" : سعد السعد بمعنى اليمن، وهو نقيض النحس. والسعود خلاف النحوسة، والسعادة خلاف الشقاوة. ونقول سعد يسعد سعدا وسعادة فهو سعيد، نقيض شقي والجمع سعداء.

ويشتق من نفس الجدر ثلاثة ألفاض تشترك في نفس المعنى وهي : الساعد والسعدان والسعد.

فلفظ الساعد يدل أولا، على ساعد الإنسان أو الطير أو القبيلة : فساعدا الإنسان ذراعاه ، وساعدا الطائر جناحاه، وساعد القبيلة رئيسها. ويدل ثانيا، على مجرى المياه، فسعيد المزرعة نهرها الذي يسقها. ويدل ثالثا، على مخرج اللبن في الناقة. أما لفظ السعدان فيدل

EL BOUKILI

على نبات ذي شوك من أطيب مراعي الإبل. وأما لفظ السعد فيدل على الطيب ذي الرائحة الزكية.

إن ما يمكن استنتاجه من هاته الدلالات هو :

أولا : اقتران السعادة بالإرضاء و الارتواء. فالنهر الذي يسقي المزرعة يرويها، ولبن الناقة يروي ويشبع صغيرها، ومنبت شوك النخل يشبع جوع الإبل، والطيب يشبع النفس برائحته العطرة.

ثانيا : اقترانها بالعضوين اللذين يدبران الجسد، وهما: الساعدان.

ومن هنا يكتسب اليمن دلالتين :

الأولى : تشير إلى ما هو مادي محسوس، وتتمثل في الإرضاء والإشباع.

الثانية : تشير إلى ما هو عقلي، وتتمثل في التدبير، فعمدة المدينة وساعدها هو رئيسها وعقلها المدبر لشؤونها والمسير لها نحو ما هو أفضل لها. ولا يمكن في هذا السياق تصور سعادة بدون تعاون واجتماع.

يتضح من كل ما سبق، أن التعريف اللغوي للسعادة قد وسع من دلالتها، بشكل جعلها تنفتح على عنصر لا مادي، من طبيعة عقلية واجتماعية وسياسية تتعلق بالتفكير والتدبير.

الدلالة الفلسفية :

أ- المعجم الفلسفي : جميل صليبا [1]

السعادة هي الرضا التام بما تناله النفس من الخير. والفرق بينها وبين اللذة أن السعادة حالة خاصة بالإنسان، وأن رضا النفس بها تام. إذ من شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية، وأن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير تاما ودائما. في حين أن" اللذة " حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأن رضا النفس بها مؤقت.

وإذا كانت السعادة هي حالة إرضاء وإشباع وارتياح تام للرغبات يتسم بالثبات، فانه متى سمت إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر، أصبحت غبطة. و إن كانت هذه أسمى وأدوم.

وللفلاسفة في حقيقة السعادة آراء مختلفة: فمنهم من يقول إن السعادة هي في إتباع الفضيلة (أفلاطون)، ومنهم من يقول إنها في الاستمتاع بالملذات الحسية المدرسة (القورينائية)، أما

أرسطو فانه يوحد الخير الأعلى و السعادة ، ويجعل اللذة شرطا ضروريا للسعادة لا شرطا كافيا. وعين الأمر يقول به أبيقور الذي اعتبر اللذة هي غاية الحياة ، وان كان هو يقيم فروقا بين اللذات. أما الرواقيون فإنهم يرجعون السعادة إلى الفعل الموافق للعقل، وهي- أي السعادة- في نظرهم غير ممتنعة عن الحكم، وان كان طريقها محفوفا بالألم.

هذا، ويطرح مفهوم السعادة جملة من الإشكالات من أهمها: ما هي السعادة؟ هل طلب السعادة غاية كل الناس ؟ ولماذا ؟ هل نطلب السعادة من أجل ذاتها أم من أجل أشياء أخرى ؟ ولماذا؟ هل يمكن تحقيق السعادة ؟ وبأية وسائل ؟ ما هي علاقة السعادة بالواجب، هل هي علاقة تكامل أم علاقة إعاقة ؟ بمعنى أخر هل تكمن السعادة أساسا في أن نفعل ما نريد أم في انصياعنا للواجب والقانون؟ هل السعادة واجب نحو الذات أم نحو الغير أم هما معا ؟ كل هذه الإشكالات التي أثارها مفهوم السعادة و أخرى، سنحاول التعرف على إجابتها من خلال نصوص بعض الفلاسفة الذين تناولوا هذا المفهوم.

I : تمثلات السعادة

إشكال المحور:

يختلف الناس و الفلاسفة على السواء في تمثلهم للسعادة. فالعوام يربطونها بالثروة و الجاه والنفوذ وتحقيق المتعة في شتى أشكالها وعموما يمكن القول أن التمثل العامي للسعادة يهيمن عليه المعنى المادي الذي يرى في السعادة ضربا من ضروب المتعة الجسدية. أما الفلاسفة فهم أيضا يختلفون في تمثلهم للسعادة، فمنهم من يراها في علاقتها بالفضيلة و التأمل العقلي و منهم(فلاسفة الإسلام) من حاول التوفيق بين التأمل العقلي وما هو ديني أي السعادة الاخروية، وهناك من يرى أن كل هذه التمثلات حسية و جزئية، أما عندما نتحدث عن مفهوم السعادة نكون محتاجين إلى " كل مطلق ". وهناك من الفلاسفة من يعتبرها فردية ومنهم من يعتبر أن السعادة لا تكون إلا داخل دولة. وآخرون يقولون بأنه من المستحيل أن نستدل على وجود السعادة بل يجب أن نعمل على تحصيلها فهي ممارسة.

EL BOUKILI

أمام هذا التعدد في تمثل السعادة نجد انه لابد من طرح بعض الإشكالات: هل السعادة ممكنة ؟ هل يمكن أن نستدل على وجودها ؟ هل هي غاية كل الناس ؟ هل يمكن بلوغها، و بأية وسائل ؟ هل نطلبها من اجل ذاتها أم من اجل أشياء أخرى ؟

1- **موقف أرسطو**:

إن السعادة عنده هي غاية بل غاية الغايات وهي تطلب لذاتها «ينبغي وضع السعادة بين الأشياء التي تختار من اجل ذاتها إذ هي قائمة بذاتها» و كل الأشياء الأخرى إنما تطلب كوسيلة لتحقيقها« كل ما يمكن تصوره إنما يطلب من اجل ما عداه إلا السعادة إذ هي غاية بحد ذاتها ».

وعموما يمكن القول أن التمثل العامي يختلف عن تمثل الحكماء ذلك أن التمثل العامي يغلب المعنى المادي الذي يرى في السعادة ضربا من ضروب المتعة واللذة لذلك يرى أرسطو انه« لا يوجد ..إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تمييزها. أولها هده العيشة التي تكلمنا عليها انفا (عيشة العوام)، ثم العيشة السياسية أو العمومية، و أخيرا العيشة التأملية والعقلية» ويرتبط بكل نوع من هذه العيش ثلاث أنواع من السعادة، فأما العيشة الحسية وهي سعادة اللذة الجسدية، لذة الطعام والشراب والجنس وهي لذة يشترك فيها الإنسان والحيوان، وهي سعادة وقتية ولو طلبت لذاتها لأدى ذلك الإسراف فيها، ثم إلى فقد الإحساس باللذة ثم تنتهي إلى الألم والمرض، فتحققها ليس من السعادة بشيء، أما الثانية فهي السعادة السياسية مطلوبة من الكثير من الناس، ولكنهم ما يلبثوا أن يشعروا بالتعاسة عندما يفقدوا مراكزهم، ويعرفوا أن الناس كانوا يعظمونهم لأجل الوظائف التي يمثلونها وليس لأشخاصهم، كأن هذه السعادة وقتية وهي متوقفة على الناس يمنحونها ويسلبونها وفقاً للمركز الشخصي لا للقيمة الذاتية، إذن هي ليس خير في حد ذاتها وليس دائمة فقد يعقبها الإهمال والتحقير. السعادة الثالثة هي السعادة العقلية فهي التي ترمي إلى تحقيق الفضيلة باعتبار أنها العمل بمقتضى الحكمة، والحكمة ملكة عقلية تكتسب بالتمرين والتعود على طلب الحق والخير الصحيح وفضائل الحكمة عملية ونظرية، وتبين لنا الحكمة العملية أن الفضيلة قوة تكتسبها عن طريق ممارسة أعمال تتوفر فيها الإرادة الحرة والمعرفة والنزوع إلى الخير .

EL BOUKILI

وإذا بحثنا عن الفضائل نجد أنها تقع في الوسط ما بين المغالاة " الإفراط " والتقصير "التفريط " مثل الشجاعة وسط بين رذيلتين هما التهور والجبن، والكرم وسط بين الإسراف والبخل والعدل وسط بين المحاباة والظلم، وتحكم العقل والإرادة في تعيين الفضيلة يتم عن طريقهما الممارسة الواقعية للفضيلة، فإذا عود الإنسان نفسه أن يتلمس الفضيلة دائماً ويقوم بها فإنها تصبح طبيعة فيه يتجه إليها من دون تردد وبذلك تتحقق له السعادة .

2- **موقف كانط** :

يحاول كانط في كتابه " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " وبالضبط في النص الماثل أمامنا أن يحدد العلاقة التي تربط السعادة بالعقل والخيال. بمعنى هل نتمثل السعادة بالعقل أم بالخيال. وكمحاولة للإجابة عن هذا السؤال يرى كانط أن تصور السعادة لا يمكن أن يكون بالعقل بل بالخيال، كيف ذلك إن "جميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة. يلزم أن تستعار من "التجربة " أم عندما نتحدث عن مفهوم السعادة نكون محتاجين إلى " كل مطلق " ما معنى ذلك؟

إن أمر السعادة ينصب على الوسائل الضرورية لإنجاز هذه الغاية، ذلك لأنه ينجم تحليليا من الغاية التي تسعى إليها الإرادة، تبعا للصيغة التي غدت قولا مأثورا: من يروم الغاية، يروم الوسائل (تبعا للعقل)اللازمة للوصول إليها والتي هي في مقدوره وبالتالي فجميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة هي في جملتها عناصر تجريبية، أي انه يلزم أن تشتق من التجربة. أما عندما نريد أن نتحدث عن فكرة السعادة فإننا نحتاج إلى كل مطلق، إلا أننا نجد انه من المستحيل للإنسان ككائن متناه، محدود بحدود التجربة « أن يكون لنفسه تصورا محددا لما يبغيه هنا على الحقيقة » هل يريد حياة طويلة ؟ فمن يضمن له إلا تكون شقاءا طويلا وبالتالي فمن الصعب عليه أن يحدد كيف يكون سعيدا. فليس ثمة في هذا الشأن أمر يمكنه أن يقرر بالمعنى الدقيق للكلمة أن نفعل ما يجعلنا سعداء « ذالكم لان السعادة هي مثل أعلى لا للعقل بل للخيال» فلا يمكن انطلاقا من نتائج هي في الواقع لامتناهية أن نعطي تحديدا للسعادة.

EL BOUKILI

II: البحث عن السعادة.

إشكال المحور:

يطرح هذا المحور الثاني من درس السعادة، إشكالين اثنين رئيسيين وهما : بأي شكل تكون السعادة ممكنة ؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن تحقيق السعادة ؟ وإذا كان الجواب بالإجاب، فما السبيل إلى تحقيقها ؟ وعن هذين الإشكالين الرئيسيين تتفرع جملة من الإشكالات الفرعية : هل تحقيق لذاتنا كفيل بتحصيلنا السعادة ؟ وهل كل اللذات تحقق لنا السعادة ؟ ما علاقة السعادة بالزمن ؟ هل السعادة أمر دائم أم أمل عابر ؟ وما علاقتها بالفنون والذوق؟...

1- موقف جون جاك روسو

يعرض روسو في كتابه "خطاب في أصل التفاوت بين البشر"(1754) تصوره لأسباب ظهور الشر واللامساواة في تاريخ البشر، محللا، انطلاقا من فرضية حالة الطبيعة، نتائج ظهور الحياة الاجتماعية وتطورها، وما صاحب ذلك من تحولات سلبية. في النص الذي بين أيدينا يحاول روسو تحليل العوامل السابقة في علاقتها مع السعادة والشقاء.

ليؤكد أن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة البسيطة في حاجياتها، الى حياة الجماعة وما صاحب ذلك من ظهور كمالات متعددة ولا متناهية، ادى ذلك الى فقدانه لسعادته وتحول البحث عنها إلى شقاء مستمر.

2- موقف دافيد هيوم :

يعالج دافيد هيوم في هذا النص إشكال علاقة السعادة بالفنون والذوق .إذ يميز هو بين نوعين من الرهافة :" رهافة الإحساس" و"رهافة الذوق".

فالأفراد الذين لهم رهافة في الإحساس يكونون بالغي الحساسية تجاه عوارض الحياة وحوادثها، فأنت تجدهم فرحين بالحياة مقبلين عليها كلما كان هناك أي حدث طيب يمسهم. وبالضد من ذلك شديدي التألم عندما يمسهم ما يحزنهم. وعين الانفعالات التي يحس بها من لديه رهافة الإحساس عند مصادفته لحدث طيب أو لحدث مؤلم، يشعر بها من لديه "رهافة

EL BOUKILI

الذوق"، عند مصادفته كل جمال أو قبح أو تشوه. فلما نقدم له قصيدة شعرية أو لوحة فنية، فان رهافة ذوقه تجعل كل جوارحه ترتعش أمام ما يقدم له، فيتذوق جمال الخطوط التي خطتها يد الرسام، ويتذوق الكلمات التي كتبها الشاعر. وبالمقابل نجده يشعر بالاشمئزاز أمام كل ما ليس بجميل، أمام كل فعل تم انجازه بدون دقة. وبالجملة، فحتى نحصل السعادة - بحسب هيوم – علينا" تهذيب ذوقنا" ليكون راقيا، حتى نتمكن من اختيار وفهم الفنون الأكثر نبلا التي ستشعرنا بالسعادة ، سواء كانت شعرا أو نثرا أو موسيقى أو رسما.

III: السعادة و الواجب.

إشكال المحور:

إن الإنسان باعتباره كائن طبيعي- اجتماعي كان لزاما عليه الدخول إلى القيم الأخلاقية، لكي يتحرر من دوافعه الغريزية وما يمكن أن يترتب عنها من عنف تجاه الآخرين. فبالإضافة إلى ازدواجية الطبيعي والاجتماعي التي تشكل حقيقة الإنسان هناك ازدواجية ثانية تطبع وجوده الأخلاقي هي ازدواجية الإلزام والإلتزام، إلزامية أخلاقيه تفرضها قيم المجتمع، والتزام أخلاقي يستمد مبادئه من وعي الإنسان.

من داخل جدلية الإلزام والإلتزام يطمح الإنسان إلى خلق توازن لبلوغ السعادة باعتبارها الغاية القصوى للفعل الإنساني المتجه نحو تجسيد قيم أخلاقية فردية وجماعية، وتحديد الواجبات التي على كل فرد القيام بها سواء نحو ذاته أم تجاه الغير. وإذا كان الأمر كذلك فان السعادة تبنى داخل علاقات إنسانيه يتشابك فيها واجب إسعاد الذات بواجب إسعاد الغير مما يحفزنا على طرح التساؤلات التالية:

ما هي علاقة السعادة بالواجب، هل هي علاقة تكامل أوعلاقة إعاقة؟

بمعنى آخ، هل يكمن أساس السعادة في فعل ما نريد، أم في الانصياع للواجب والقانون، طبيعيا كان أو أخلاقيا؟

وإذا كانت هناك علاقة بين السعادة والواجب فهل السعادة واجب نحو الذات أم نحو الغير، أم هما معا؟

وفي الختام كيف يمكن بلوغ السعادة في ظل تمفصلاتها مع مفاهيم الواجب والغير والإرادة؟

EL BOUKILI

إن الإجابة عن هذا التساؤلات تقتضي منا التمييز بين موقفين، موقف يرى أن الإهتمام بالغيرمودة تلقائية للتعرف عليه وفهم خصوصيته وتفرده يشكلان مصدر إسعاد الغير، وبالتالي سعادة الذات، وهو" لبرتراند راسل" وموقف آخر يرى أن السعادة ممكنة عندما تتوفر لدى الإنسان إرادة طلبها، غير أنها لا يمكن أن تتجه للغير دون الإلتزام بإسعاد الذات أولا،وهو"ألان".

1- موقف بتراند راسل

بالنسبة لراسل يدافع عن حق كل إنسان في السعادة، دون أن يكون ذالك على حساب الآخرين، لكن من زاوية أن السعادة الحقيقية لا تكمن في أنواع الموضات والهوايات والتي تعد بمثابة هروب من الواقع بل تنبثق من فكرة التضحية بالذات التي يفرضها الإحساس بالواجب، بوصفه أمرا أخلاقيا مطلقا وملزما كما ذهب إلى ذالك كان كانط. لهذا تراه- مثلا- يقف على مظاهر الإحراج الذي يطرحه مشكل الواجب الأسري تجاه الأبناء من صرامة وعناية من جهة، ومن جهة أخرى الحرص على المعاملة الطيبة بغية إفساح المجال أمام المشاعر الإنسانية من عطف وحب وسعادة، ولعل هذا الموقف يتضامن مع نظرته للفلسفة التي جعل مهمتها تناول المنطق الخالص والرموز والتركيبات ولا تعنى بالتشريع لما هو واقعي. ففي عالم الكيانات والعلاقات المنطقية المجردة تنزوي الفلسفة والعقل بعيدا عن تقلبات الشهوة والانفعال. فراسل يطرد العقل من مجال الأخلاق وهذا ما جعله عندما يتحدث عن سعادة الغير يقول: " ربما كان حب كثير من الناس تلقائيا وبدون مجهود، أعظم مصادر السعادة الشخصية" معنى هذا أن الآخر يجب أن يكون محبوبا وليس مقبولا على مضض.

2- موقف ألان

في المقابل ند ألان "إميل شارتي" يصرح بإمكانية السعادة إذا توفرت للإنسان إرادة طلبها، فمن السهل على المرء أن يكون مستاء، و من السهل عليه أيضا أن يرفض ما تقدمه الحياة من عطايا، لكن بالمقابل من السهل عليه أن يصنع من أشياء قليلة وبسيطة مظاهر السعادة التي يلتمسها في علاقته ب الآخر. بذلك يناشدنا آلان بعدم الاستسلام عند مواجهة الصعوبات

EL BOUKILI

وألا نعترف بالهزيمة قبل مواجهة ومقاومة نبذل فيها أقصى ما نملك من القوة. فالسعادة لا توجد هناك بل مرتبطة برغبتنا وإرادتنا. فمن الواجب علينا أن نصنعها ونناضل من أجلها ونعلم الآخرين فن الحياة السعيدة وذلك بعدم التحدث أمامهم عن تعاستنا. فالشقاء واليأس منتشران في الهواء الذي نستنشقه جميعا، هذا يعني أن السعادة واجبة نحو الذات لأن سعادتنا تعني مباشرة سعادة الغير و تعاستنا تعني تعاسة الغير.

إن رفض السعادة حسب ألان هو السبب فيما تعرفه الإنسانية من مآس وحروب، فهذه الجثث والخراب والتبذير، والتقوقع هي من أفعال أناس لم يعرفوا في حياتهم قط، كيف يكونوا سعداء، ولا يطيقون رؤية كل من حاول أن يكون سعيد. فنحن مدينون بالاعتراف والتتويج، لأولئك الذين تغلبوا على هذه السموم وعملوا على تنقية جو الحياة الاجتماعية. لتصبح السعادة في نهاية المطاف قيمة أخلاقية توجه تصرفات الإنسان في علاقته بذاته وبالآخر.

ملاحظة: "إذا كان كل من برتراند راسل و آلان قد تحدثا عن السعادة بوصفها غاية تبنى داخل مجالات العلاقات الإنسانية، فإن الفيلسوف المؤمن يؤمن بوجود سعادة أخروية تمثل لذة بلا عناء وكمالا بلا نقصان. ولعل **الغزالي** لم يحدثنا عن هذا التصور في كتابه" المنقذ من الضلال" حيث يحاول تكييف ثوابت العقيدة الإسلامية مع التجربة الصوفية المتحررة من ظاهر النص في مقاربته لمفهوم السعادة.

إن الشرط الأساسي لتحصيل السعادة عند الغزالي هو قطع علاقة القلب بالدنيا، و كف النفس عن الهوى، ومجاهدة الجسد لكبح رغباته، ثم المواظبة على العزلة والخلوة والإعراض عن شواغل الحياة التي تشوش صفوة الخلوة وتقليد الأنبياء في المواظبة على العبادات، لأن السعادة تحصل بالقلب وليس بالعقل."

خلاصة المحور :

يسمح النقاش الفلسفي حول مفهوم السعادة أولا بوضعه داخل المجال الأخلاقي القيمي بدلا من النظر إليه من زاوية شخصية فردية، وثانيا بادراك تعقيد ولبس هذا المفهوم حتى وإن كان الجميع متفق على أن السعادة هي الغاية القصوى الموجهة لكل سلوك أو فعل إنساني. كما يسمح هذا النقاش بادراك تمفصلات هذا المفهوم مع مفاهيم أخرى كمفهوم

EL BOUKILI

الرغبة و الإرادة و الحرية، وأخيرا وضع هذا المفهوم في اطار العلاقات الأساسية لتصبح السعادة قيمة أخلاقية يلتزم فيها الإنسان بواجب إسعاد ذاته وواجب إسعاد الغير.

المحور الثالث: مفهوم الحرية

مدخل:

يعتبر مفهوم الحرية من اكثر المفردات اللغوية جمالية ووجدانية، لذا استحقت اتخاذها شعارا للحركات الثورية وقوى التحرر والأحزاب السياسية والعديد من الدول ومنظمات حقوق الإنسان في العالم، بوصفها قيمة إنسانية سامية تنطوي على مزيج من العناصر الأخلاقية والاجتماعية والوجدانية والجمالية. غير أنها من بين أكثر المصطلحات اللغوية والفلسفية تعقيدا، فقد تعددت التعاريف الفلسفية التي أعطيت لها، إلى حد لا نكاد نقع فيه على تعريف جامع مانع لها. بيد أن فهمها و تحديد ماهيتها ليس بالأمر المستحيل إذا أمكنا لنا النفاد إلى العالم الذي توظف فيه، ألا وهو عالم الإنسان، باعتبارها حاجة إنسانية أصيلة وجزءا مكونا لشخصية كل إنسان، إن لم نقل أنها كل شخصيته. و كمحاولة منا للدخول إلى عالمها والوقوف على ماهيتها، نقول أن الحرية تعني عند البعض غياب القيود والقدرة على فعل ما لا ينبغي فعله، وقد تعني مجرد الوعي بما يتحكم فينا من ضرورات وحتميات وأخذها بعين الاعتبار حين القيام بسلوك معين، كما قد تعني التحرر والوعي بما يتحكم فينا والسعي إلى التحرر منه؛ ذلك أن سيادة هذا المفهوم في معناه الأول والثاني، هو الذي يفسر الاعتقاد في تميز الظاهرة الإنسانية كيفيا(نوعيا) عن باقي الظواهر الطبيعية. وهو ما يفسر في نفس الوقت، رفض الانتقال بدراستها من المجال الفلسفي إلى المجال العلمي بفعل تفردها وخصوبتها وعدم قابليتها للتجريب عليها. وهي تبعا لذلك لا تخضع لقانون محدد أو حتمية مضبوطة.

و قبل أن نغوص في ثنايا هذا المفهوم، لا بأس أن نعرج على الفلسفة اليونانية - سيما و نحن نعالج مفهوم الحرية من الناحية الفلسفية- ثم نلقي الضوء، بعد ذلك، وبعجالة، على نفس المفهوم كما قاربه الفلاسفة المسلمون.

EL BOUKILI

لقد تناول فلاسفة اليونان مفهوم الحرية بمعان مختلفة، فالسفسطائيون كانوا يعتبرون أن الإنسان الحر، هو الذي يسلك وفقا للطبيعة، أما غير الحر فهو من يخضع للقانون. أما سقراط - الذي فضل الموت على التنازل عن أفكاره وحريته، والذي قادته أفكاره و إيمانه بحرية التعبير إلى محاكمته المشهورة كما نعلم – فقد اعتبر أن الحرية تعني "فعل الأفضل" وهذا يفترض البحث، وبلا كلل، عن الأحسن، فاتخذت الحرية معنى التصميم الأخلاقي وفقا لمعايير الخير. و أما عند أفلاطون فتعني "وجود الخير" و الخير هو الفضيلة، والخير محض ويراد لذاته، و الحر هو الذي يتوجه فعله نحو الخير. و مع ظهور أرسطو سيبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ يربطها بالاختيار:

" إن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها بل أيضا عن الإرادة ...و الاختيار هو اجتماع العقل مع الإرادة معا".

أما عند الفلاسفة المسلمين فقد ارتبط الحديث عن الحرية بالحديث عن القدر و "الجبر و الاختيار"، وفيما إذا كان الإنسان مخيرا أو مسيرا. و غير خاف، الحيز الذي أخده هذا الموضوع من نقاش الفرق الكلامية على اختلافها (المعتزلة، الأشاعرة، المرجئة ...)و التي تراوحت آراء روادها، بين قائل بان الإنسان مجبر على أفعاله، و قائل بان الإنسان ليس مجبرا و بان له قوة و استطاعة، بها يفعل ما اختار فعله، وغيرها من المواقف التي دونتها لنا أقلام الأولين.

هكذا نستطيع الجزم بان مفهوم الحرية طرح و لازال يطرح صعوبات جمة أمام الفلاسفة حين محاولة تعريفه، إلا أننا سنحاول فيما سيأتي من محاور تقديم مواقف و إجابات البعض منهم عن الأسئلة التالية:

أن نكون أحرارا هل معناه أن نفعل ما يحلو لنا؟ أم أن نتحرر من التبعية لقوانين الطبيعة؟ أم أن نتصرف وفقا للعقل أو ضده؟ هل معناه التحرر من قوانين الدولة أم الخضوع لها؟ هل للحرية علاقة بالأخلاق أم أنها مستقلة عنها معارضة لها؟ ثم كيف تسمح القيم الأخلاقية بتحرر الإنسان و هي في ذاتها تقنين لتصرفاته؟.

ما علاقة الحرية بالإرادة؟ و هل يسمح العيش داخل جماعة (دولة) بالقول بحرية الفرد؟

I - الحرية والحتمية:

EL BOUKILI

إشكال المحور:

من البديهي أن الحديث عن الحرية لا يستقيم إلا بالحديث عن نقيضها، المتمثل في "الحتمية"، عملا بالقولة الشهيرة" الأشياء تعرف بأضدادها". لذلك سنحاول، بادئ ذي بدء، التعرف على هذا النقيض قبل بيان مواقف الفلاسفة بخصوص مفهوم الحرية.

لقد نشأ مفهوم الحتمية كنقيض لمفاهيم ومبادئ اعتقد أنها هي التي تحكم العالم، كالصدفة والعشوائية والفوضى وغياب النظام والاعتقاد في خضوع العالم إلى قوى غيبية لا سبيل إلى معرفتها أو التحكم فيها على الأقل(هو ما عبر عنه بالجبرية). ويقصد بالحتمية الاعتقاد بأن الظواهر تخضع في نشوئها وتطورها وزوالها، لعوامل مادية مضبوطة يمكن معرفتها والتحكم فيها. وعلى أساس هذا المبدأ نشأ العلم وأمكن بالتالي تفسير عدد من الظواهر والتحكم فيها وتوقع حدوثها، وهو ما دفع كلود برنار إلى القول بـ "أن العلم حتمي وذلك بالبداهة، ولولاها لما أمكن أن يكون". فكان من الطبيعي أن يوجه تصور من هذا النوع، المحاولات الأولى لنقل الظاهرة الإنسانية، من حقل التناول الفلسفي إلى حقل التناول العلمي؛ فالفرد في مسار نموه وتطوره يخضع لحتميات يمكن معرفتها ومن تم التحكم فيها، وهو الرأي الذي اتفق عليه مجموعة من الفلاسفة والعلماء رغم اختلافهم في جزئياته، من بينهم جون واطسون، مؤسس المدرسة السلوكية، الذي اعتقد أن بإمكانه أن يصنع من الطفل الشخص الذي يريد. و سيجموند فرويد رائد التحليل النفسي الذي اعتبر أن الفرد يخضع لحتميات سيكولوجية، تتمثل في الأثر الحاسم للطفولة في تكوين الشخصية وتحديد استجاباتها في كل المراحل اللاحقة.

وهي أمثلة فقط قد نضيف إليها الموقف السوسيولوجي ومواقف أخرى، أجمعت جميعها على خضوع الفرد لحتميات تقوده – رغما عنه – في الحياة وتوجه سلوكه وتتحكم في إرادته. من هنا تأتي مشروعية استحضار المقاربة الفلسفية الرافضة لكل محاولات إخضاع الإنسان لمناهج لا تتلاءم مع خصوصيته، والداعية إلى النظر إليه في بعده الحي، المتغير، والمتجدد باستمرار.

EL BOUKILI

لن نجزم بأننا سنتناول كل المواقف الفلسفية التي قاربت مفهوم الحرية في علاقتها بالحتمية، ولكن حسبنا أن نبرز آراء البعض منها، خصوصا الذين يحسب لهم إسهامهم الواضح في تناول هذا الموضوع أكثر من غيرهم، الأمر يتعلق بكل من ابن رشد و ميرلوبونتي.

1- موقف ابن رشد

يعتبر ما أتى به أبو الوليد ابن رشد، في معرض حديثه عن مسألة الجبر والاختيار، بمثابة حل، يروم فظ التشابك والاختلاف الذي كان السمة الطاغية على نقاش الفرق الكلامية، ويبين تهافت مواقفها التي تباينت بين الجبرية التي لم تكن ترى في الإنسان سوى كائنا مجبرا على أفعاله، والمعتزلة التي قالت بحريته وشددت عليها، وفرقة الاشاعرة التي جمعت بين الموقفين فيما عرف بنظرية "الكسب". وتكمن جدة موقف ابن رشد في إقراره بحرية الإنسان في إتيان أفعاله، خيرها وشرها وباقي الأضداد الأخرى، مع عدم نكرانه للحتمية التي تتجلى، في اعتقاده، في خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة وقوى الجسد المخلوقان من طرف الله.

2- موقف موريس ميرلوبونتي

أما إذا انتقلنا إلى نظرية موريس ميرلوبونتي في الحرية، فسنجد أن صاحب" فينومينولوجيا الإدراك"، يشترك مع غيره من فلاسفة الوجودية في القول بان الحرية هي صميم الوجود الإنساني، إلا انه يختلف عنهم في القول بان مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوي هو نفسه على الحرية، إذ أن الوعي ليس سوى تلك المقدرة على الإفلات من كل قيد أو حد، بمجرد التفكير في هذا القيد أو هذا الحد. فالذات تمتلك القدرة على أن تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها. وتبعا لذلك فإن الوعي أو الشعور- فيما يقول – هو بطبيعته انفصال ومفارقة وحرية، لأنه ينطوي في صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع، بفعل تلك الحرية، التي هي في جوهرها، قدرة مباشرة على التحرر من شتى الحدود والقيود. إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الإطار، هو أن ميرلوبونتي يرفض الحرية المطلقة، بل يعتبر أن الحرية التي تظل حرة بالضرورة، لا تفترق مطلقا عن الحتمية

EL BOUKILI

نفسها، مبررا قوله بأننا لو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام engagement [ما نحققه في الحاضر لابد من أن يندرج في المستقبل محققا في الوقت نفسه شيئا يظل محفوظا، فإذا ما جاءت اللحظة التالية أفادت مما سبقها من لحظات].

II: حرية الإرادة:

إشكال المحور:

لقد سبق وأشرنا إلى أن الحرية حاجة فطرية لدى الإنسان، جوهرها الاتساق والتوازن الذاتي للشخصية الإنسانية، فالناس ولدوا من بطونهم أحرارا، لذا فهي ليست كسبا يحرزه المرء بجهده الخاص، وإن كان الحفاظ عليها يستدعي بذل قصارى الجهد لمواجهة التهديدات المستمرة الهادفة للنيل منها. وعليه فجميع الناس يدركون معنى الحرية، رغم تفاوت مقدار حيازتهم لها. وكلما تعمق وعيهم بها، ازدادوا نزوعا إليها، وضحوا في سبيلها. إن شعورنا بالحرية يبدأ منذ اللحظة التي نقدر فيها على الاختيار بين ما نريد (الإرادة) وما لا نريد، فامتلاكنا القدرة على الاختيار بالقبول أو الرفض، يؤكد امتلاكنا للحرية. لكن هل يعني امتلاكنا للإرادة، أننا أحرار في تقرير شؤون الحياة المختلفة؟ وهل الإرادة شرط للحرية؟ ثم إلى أي حد تصدق مقولة سارتر"نحن مجبرون على الحرية" (رغما عن إرادتنا)؟

1- موقف إيمانويل كانط

مع فيلسوف ألمانيا الشهير، إيمانويل كانط، سنتحدث عن اصطلاح، سلطان الإرادة، الذي هو المبدأ الأسمى للأخلاق، والذي يحافظ على كرامة الإنسان. فالإرادة هي مصدر الأمر الأخلاقي المطلق والإنسان الموجود في العالم العقلي، حيث أن إرادة الإنسان الموجود في العالم الحسي، تخضع لإرادة الإنسان الموجود في العالم العقلي، والذي هو في النهاية إنسان واحد. فصورة الحرية التي نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها، ليست فقط مما يتطلبه إحساسنا بالواجب، إذ تتماشى هذه الصورة مع سيطرة مبدأ السببية على العالم الظاهري. فالإنسان من حيث هو كائن ظاهري في ذاته، فإنه حر، فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك، بيد أنه يعلم أنه حر. إن إرادة حرة وخاضعة، في نفس الوقت، للقانون الأخلاقي هي –في نظر كانط – شيء واحد.

EL BOUKILI

2- موقف فريديرك نيتشه

إلا أن ما توصل إليه كانط، يزعم نيتشه أنه يستطيع تجاوزه والكشف عن الطبيعة الحقيقية للشيء في ذاته.

فقد رفض الأحكام الأخلاقية النابعة من التعاليم المسيحية، معتبرا أنها سيئة وأنها أكدت، تأكيدا زائفا على الحب والشفقة والتعاطف، وأطاحت، في المقابل، بالمثل والقيم اليونانية القديمة التي اعتبرها أكثر صدقا وأكثر تناسبا مع الإنسان الأعلى. فهذه الأخلاق – بالمعنى الأول – مفسدة تماما للإنسان الحديث الذي يجب أن يكون "روحا حرة" ويتبث وجوده ويعتمد على نفسه ويستجيب لإرادته. لقد ظل نيتشه، بوجه عام، يعتقد بان الحقيقة القصوى للعالم هي الإرادة،(إرادة الحياة) ومثله الأعلى الأخلاقي والاجتماعي هو " الرجل الأوربي" الجيد، الموهوب بروح حرة، والذي يتحرى الحقيقة بلا خوف، ويكشف عن الادعاءات الكاذبة والخرافات، ولذلك نجده قد أهدى كتابه "إنساني مفرط في الإنسانية" إلى ذكرى فولتير الذي رأى فيه نموذج الروح الحرة التي لا تقيدها عادات، ولا تسلك إلا وفق إرادتها الحرة. يقول صاحب " هكذا تكلم زاردشت" على لسان هذا الأخير: " حرا تسمي نفسك، أريد أن أسمع هاجسك المسيطر، لا أن تقول لي بأنك قد خلعت النير عن كاهلك، وهل أنت ممن يستحق أن يخلع النير عن كاهله، لأنهم كثر أولائك الذين فقدوا أي قيمة لهم عندما تحرروا من عبوديتهم".

III: الحرية والقانون:

إشكال المحور:

لما كان الإنسان قد ولد وله الحق الكامل في الحرية والتمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون الطبيعة، في مساواة مع أي شخص آخر، فإن له بالطبيعة الحق، ليس في المحافظة على حريته هذه فحسب، بل أيضا في أن يحاكم الآخرين، إن هم قاموا بخرق هذا القانون ومعاقبتهم بما يعتقد أن جريمتهم تستحقه من عقاب. من هنا وُجد المجتمع السياسي، حيث تنازل كل فرد عن سلطته الطبيعية وسلمها إلى المجتمع في جميع الحالات التي لا ينكر عليه فيها حق الالتجاء إلى القانون الذي يضعه المجتمع لحمايته.

EL BOUKILI

هكذا، وبعد أن كان الأفراد يحكمون على أفعالهم وسلوكياتهم حكما شخصيا، أصبح المجتمع هو الحكم الذي يحكم على أساس قواعد قائمة- قانون- تطبق على جميع الأطراف، فصرنا نتحدث منذئذ عن الحرية في إطار المسؤولية، أو عن الحرية المقننة، أي الخاضعة لترسانة من القوانين التي تبين الحدود التي لا ينبغي تجاوزها والمسالك التي يمكن للفرد أن يسلك وفقها، لذلك يحق لنا أن نتساءل: هل بإمكاننا الجمع بين الحرية، بما هي إرادة واختيار، والقانون، بما هو إلزام؟

كيف نستسيغ أن يفقد الإنسان راضيا حريته المطلقة، ويقبل الخضوع لحكم القانون؟ ثم ألا يمكن أن يعثر الإنسان داخل الحرية المقننة، على ما هو أفضل له من العيش داخل الحرية المطلقة؟

1- موقف مونتسكيو

يعرف مونتسكيو الحرية بقوله: " أن يقدر المرء على أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يكره على عمل ما لا ينبغي أن يريد". هي الحق في أن يعمل المرء ما تجيزه القوانين العادلة، فإذا كان للمواطن أن يعمل ما ينهى عنه، كان لغيره نفس هذا الحق، فتتلاشى الحرية. يربط مونتسكيو إذن الحرية بالقانون، وهو ربط نابع من خلفيته القانونية، بحكم أنه مؤلف كتاب " روح القوانين" الذي كان له تأثير غير قليل في تطور دستور فرنسا، وقد اشتهر عنه قوله، أن المملكة التي توجدها الحرب، تحتاج إلى حرب لتحافظ على كيانها. فالحرية بهذا المعنى ستظل محافظة على تعريفها القديم المتمثل في أن يفعل الإنسان ما يشاء وأن يستجيب لنداءاته الداخلية الحرة، مع تذكيره بدون انقطاع بألا يخرج فعله هذا عن الإطار القانوني للدولة.

2- موقف حنا اردنت

في ارتباط بالممارسة السياسية، التي يتجسد فيها مفهوم الحرية بشكل أوضح، تحاول حنا أردنت تأسيس الحرية، في إطار قانوني ينظم العلاقات بين الحاكم والمحكومين وتجنب الخوض في هذا المفهوم باعتباره مسألة باطنية. ذلك أن اعتبار الحرية حقا يشترك فيه جميع الناس، يفترض توفر نظام سياسي وقوانين ينظمان هذه الحرية، ويحددان مجال تعايش الحريات. أما الحديث عن حرية داخلية، فهو حديث ملتبس وغير واضح. إن الحرية، حسب

EL BOUKILI

أرندت، مجالها الحقيقي والوحيد هو المجال السياسي، لما يوفره من إمكانات الفعل والكلام، والحرية بطبعها لا تمارس بشكل فعلي وملموس، إلا عندما يحتك الفرد بالآخرين، إن على مستوى التنقل أو التعبير أو غيرها، فتلك هي إذن الحرية الحقيقية والفعلية في اعتقاد صاحبة " وضع الإنسان المعاصر".

خلاصة المحور:

يبدو لنا، من كل ما تقدم على أن مفهوم الحرية مفهوم زئبقي، كلما اعتقدنا أننا قبضنا عليه، يعود ليفلت من جديد، فإذا كنا نتفق على أن الحرية هي القدرة على التصرف بأفكارنا وسلوكنا في نظام غير محتوم، وأنها هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة، فإننا نتفق أكثر مع ميرلوبونتي الذي يرى بأن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا، بين الذات التي تتصرف من جهة وبين المواقف – أو الظروف- التي تجد نفسها إزاءها من جهة أخرى. وقد يستحيل في بعض الأحيان أن نحد نصيب الحرية ونصيب الظروف في كل فعل من الأفعال التي تقوم بها الذات الإنسانية. فالحرية الإنسانية، في اعتقاده كما في اعتقادنا، ليست الحرية مطلقة، وكل نفي للحرية قول خاطئ، إن الإنسان يدخل تعديلات إرادية وواعية على الأمر المعطى، كما يستطيع أن يعطي وجوده معنى.

ملاحظة: هذا العمل المتواضع، قد تشوبه بعض الأخطاء البسيطة عن غير قصد، لذا نلتمس العذر مسبقا. كما ينبغي ان أشير أيضا إلى إضافة بعض المواقف التي لا يتضمنها الكتاب المدرسي في الرحاب، والسبب لرفع اللبس والغموض عن بعض التصورات.

EL BOUKILI