في رحاب

مصادق عليه من لدن وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي
وتكوين الأطر والبحث العلمي
قطاع التربية الوطنية

الفلسفة

السنة الثانية من سلك البكالوريا

مسلك الآداب و العلوم الإنسانية

كتاب التلميذ (ة)

في رحاب

الفلسفة

السنة الثانية من سلك البكالوريا

مسلك الآداب والعلوم الإنسانية

كتاب التلميذ (ة)

فريق التأليف

أحمد الخالدي

مفتش ممتاز للتعليم الثانوي (سابقا)

(منسق عمل الفريق)

مصطفى كاك

مفتش ممتاز للتعليم الثانوي

عبد الغني التازي

مفتش ممتاز للتعليم الثانوي

محمد زرنين

مفتش ممتاز للتعليم الثانوي

الدار العالمية للكتاب

مكتبة السلام الجديدة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

عزيزتي التلميذة، عزيزي التلميذ

يشكل كتابكما هذا محطة أساسية في استمرارية العمل بمنهاج مادة الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي، كما يشكل تتويجاً لمساركما الدراسي ولعلاقاتكما مع درس الفلسفة، بدءا من تجربة التعلم في الجذع المشترك مرورا ببرنامج السنة الأولى. ولعلكما أدركتما منذ لقائكما الأول بالفلسفة أن التفكير الفلسفي هو تفكير ذاتي وتجربة ذهنية ووجدانية وثقافية ولا أحد غيركما باستطاعته أن يمارسه بالنيابة عنكما ؛ إنه تفكير لا يفوض أبدا.

يتضمن كتاب الفلسفة للسنة الثانية، من سلك البكالوريا، شعبة الآداب والعلوم الإنسانية، أربع مجزوءات، وهي: الوضع البشري، المعرفة، السياسة والأخلاق. وتحتوي كل مجزوءة على عدد محدد من المفاهيم.وقد حرص مؤلفو الكتاب على تمييز مسلك العلوم الإنسانية بملف متكامل عن علم الاجتماع روعي في اختيار مواده ما يميز هذا العلم على مستوى الموضوع والمنهج والنظريات.

يستضيفكما هذا الكتاب إلى مجالات وقضايا فكرية وفلسفية وثقافية جديدة أرحب وأعمق، تزاوج بين ما هو كوني في المعارف الفلسفية وما هو خصوصي وثقافي في الفكر والإبداع المغربيين، متوخيا ترسيخ المكتسبات وتطوير الكفايات والقدرات المنهجية والمعرفية والتواصلية، والارتقاء بتعلماتكما من مرحلة التمرس بمهارات وآليات التفكير الفلسفي إلى مرحلة الكتابة الفلسفية المنظمة ذات الطابع الشخصي.

فمن المنتظر منكما، في نهاية هذه السنة الختامية بقسم البكالوريا، أن تصبحا قادرين على الإنتاج الفلسفي المنظم والمبدع والذي يستند إلى ثقافة فلسفية متنوعة، وأن تكونا متمكنين من آليات تحليل المفاهيم والمشكلات الفلسفية، وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها وامتداداتها في القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كما ينتظر منكما بناء تصورات عقلية ومواقف نقدية مؤسسة، تناقش الأفكار والأطروحات بنقدها والتعليق عليها والبحث في رهاناتها داخل الفلسفة وخارجها.

يوفر لكما الكتاب إمكانات متعددة ومتنوعة ومتدرجة الأوجه والمستويات، تبعاً لتنوع مكوناته ومضامينه التي تستهدف ما يلي:

- الاشتغال المنظم بالأهداف الكبرى للتعليم الفلسفي من أشكلة ومفهمة ومحاجة.
- التفكير الفلسفي في المعيش الذاتي والمجتمعي والثقافي انطلاقاً من التفكير في قضية أو مشكلة فلسفية أساسية.
- التمرس بالكتابة الفلسفية المنظمة، التحليلية والتركيبية والنقدية، حول موضوع فلسفي وفي وضعيات تقويمية تكوينية.
- التدرب على صيغ التقويم، وفق مطالبه ومواصفاته في الامتحان الوطني للبكالوريا، بجعل الكتابة الإنشائية محور اهتمامكما وعملكما داخل القسم وخارجه.

يتوخى، هذا الكتاب إذن، تحقيق فضاء لممارسة التفكير الفلسفي، وإعطاءكما أداة عمل للتدريب على الكتابة الفلسفية المنظمة.

نأمل أن تجدا فيه ما يستجيب لحاجاتكما المعرفية والثقافية والمنهجية داخل المدرسة وخارجها، وما يعزز لديكما قيم الفلسفة الأساسية: قيم العقل والحرية والمواطنة والدفاع عنها.

المؤلفون

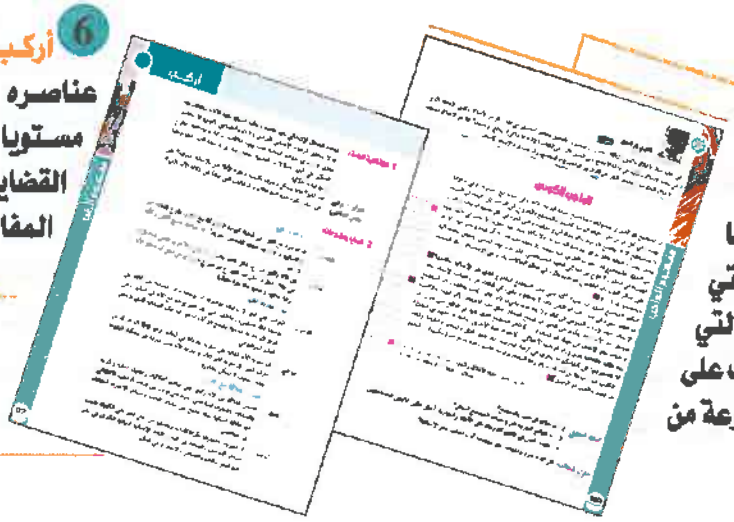
كيف أستعمل كتابي

1 **أتعرف** على الإطار العام للمجزوءة من حيث مفاهيمها وإشكالاتها.

2 **أتأمل** في وضعية مشكلة باعتبارها انفتاحا أوليا على مفاهيم المجزوءة وأسئلتها الأساسية.

3 **أقرأ وأكتشف** مفهوما، من مفاهيم المجزوءة، من حيث التساؤلات التي يطرحها، والمسارات الفلسفية التي يمكن اتباعها، والرهانات التي ينتظر استحضارها والتفكير فيها.

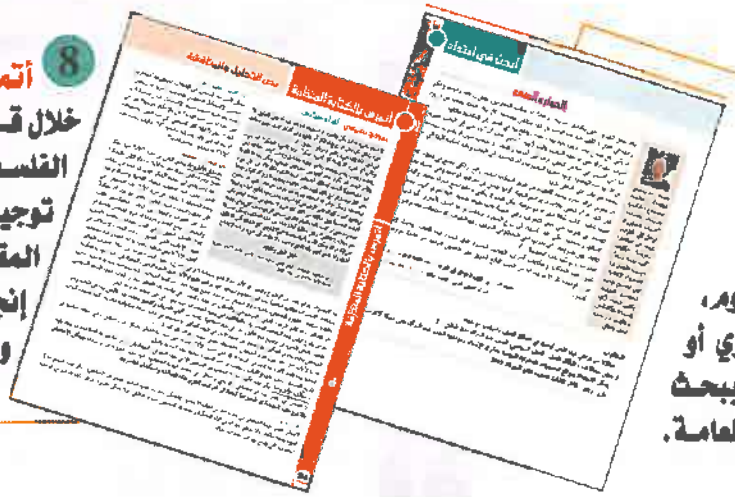
4 **أفهم** المجال الإشكالي، انطلاقا من قراءة نص فلسفي، يفتتح الإشكال بسؤال عام يقود إلى خطاطة تبين القضايا المحورية في المفهوم.



5 **أحلل وأناقش** نصوصا فلسفية، في ضوء الإشكالات التي يطرحها المفهوم، والقضايا التي يندرج ضمنها. معتمدا في ذلك على تأطير مركز للنص، وعلى مجموعة من التمارين.

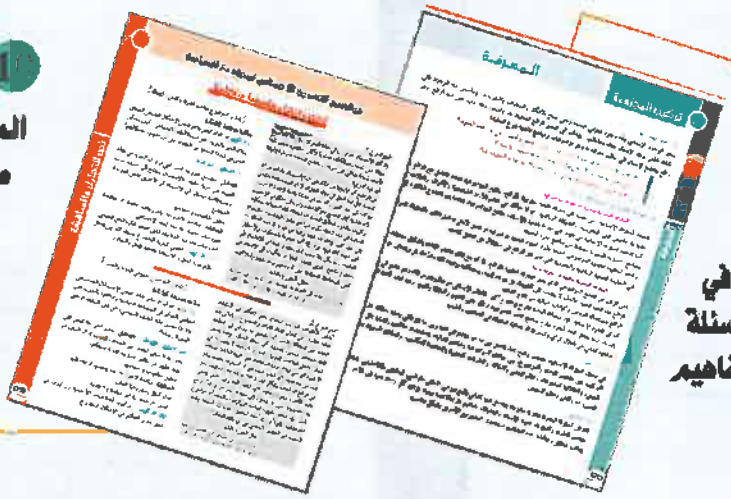
6 **أركب** المفهوم الذي تم تحليل عناصره ومناقشتها، وذلك على مستويات: الإشكالية العامة، القضايا والأطروحات، العلاقات بين المفاهيم المتجاورة، والخلاصات.

7 **أبحث** في امتداد المفهوم، من خلال دراسة نص فكري أو إبداعي مغربي، والقيام ببحث خاص في الحياة الثقافية العامة.



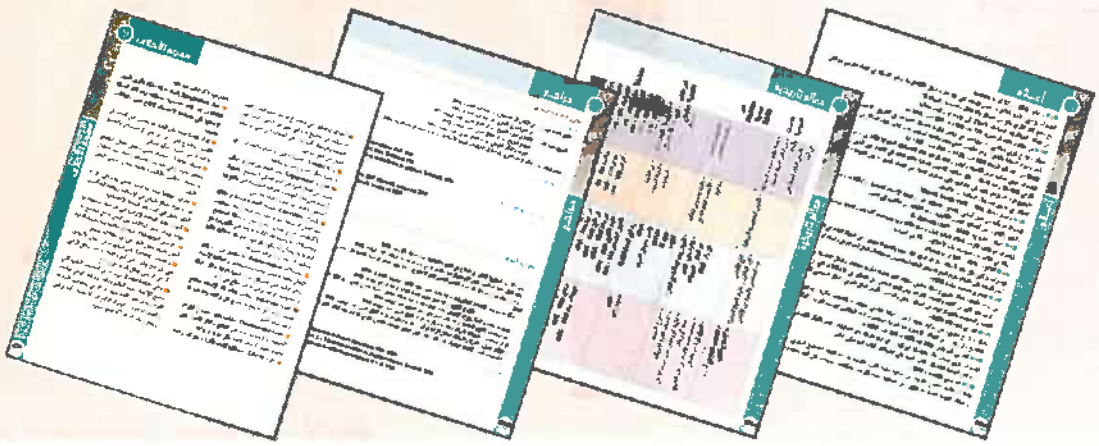
8 **أتمرس** بالكتابة المنظمة، من خلال قراءة نماذج تطبيقية من الإنشاء الفلسفي، والاستئناس ببطاقات توجيهية، لمعالجة المواضيع المقترحة أو للتقويم الذاتي، في إنجاز التمارين المقترحة، وذلك وفق الصيغ المعتمدة في البكالوريا.

9 **أركب** عناصر المجزوءة، في كل منظم ومتماسك، يبرز الأسئلة المحورية والإشكال الناظم لمفاهيم المجزوءة.



10 **أنجز** مواضيع التقويم الإجمالي المرتبطة بمفاهيم المجزوءة، وفق صيغ امتحانات البكالوريا.

أستعين بالوسائل التالية في قراءة النصوص وتحليلها، وفي التمرس بالكتابة الفلسفية والبحث في الامتدادات.



مكونات البرنامج

الأسدس الأول

مفاهيمها	محاورها	القدرات المستهدفة
المجموعة: الوضع البشري الشخص	الشخص والهوية. الشخص بوصفه قيمة. الشخص بين الضرورة والحرية.	• إدراك ما يتسم به الوضع البشري من تداخل وتعقيد. • فهم الوضع الإشكالي للوجود البشري بين الخضوع للضرورة والتباعد عنها.
الغير	وجود الغير. معرفة الغير. العلاقة مع الغير.	• تحليل مفاهيم الشخص والغير والتاريخ في سياقاتها النظرية الفلسفية وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها ورهاناتها.
التاريخ	المعرفة التاريخية. التاريخ وفكرة التقدم. دور الإنسان في التاريخ.	• اكتشاف الصعوبات والمفارقات التي يطرحها تحديد الوضع البشري. • مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.
المجموعة: المعرفة النظرية والتجربة	التجربة والتجريب. العقلانية العلمية. معايير علمية النظريات العلمية.	• فهم المشكلات الفلسفية والإبستمولوجية التي تطرحها علاقة الذات مع الموضوع في المعرفة العلمية
العلمية في العلوم الإنسانية	مشكلة موضعة الظاهرة الإنسانية. التفسير والفهم في العلوم الإنسانية. نموذجية العلوم التجريبية. ■ نموذج علم الاجتماع: – الموضوع. – المنهج. – النظريات.	• تحليل الوضع الإشكالي للمعرفة بين الموضوعية والذاتية. • تحليل مفاهيم النظرية والتجربة والعقل والإنسان والحقيقة في سياقاتها المعرفية المحالية، وفهم أشكال الترابط والتداخل فيما بينها. • الانتباه إلى المشكلات والصعوبات التي تطرحها المعرفة على مستوى القيم والغايات.
الحقيقة	الرأي والحقيقة. معايير الحقيقة. الحقيقة بوصفها قيمة.	• مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.

■ نموذج علم الاجتماع، خاص بمسلك العلوم الإنسانية.

الأسدس الثاني

مفاهيمها	محاورها	القدرات المستهدفة
المجموعة: السياسة الدولة	مشروعية الدولة وغاياتها. طبيعة السلطة السياسية. الدولة بين الحق والعنف.	• إدراك ما يحدد الممارسة السياسية بوصفها مجالاً اجتماعيا منظماً بقوانين وضعية وأخلاقية. • فهم الوضع الإشكالي للممارسة السياسية بين المشروعية واللامشروعية. • اكتشاف الصعوبات والمفارقات التي يطرحها التفكير في معنى الممارسة السياسية. • تحليل مفاهيم السياسة والدولة والحق والعدالة والعنف في سياقاتها الفلسفية النظرية، وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها وامتداداتها. • مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.
العنف	أشكال العنف. العنف في التاريخ. العنف والمشروعية.	
الحق والعدالة	الحق بين الطبيعي والوضعي. العدالة كأساس للحق. العدالة بين المساواة والإنصاف.	
المجموعة: الأخلاق الواجب	الواجب والإكراه. الوعي الأخلاقي. الواجب والمجتمع.	• إدراك ما يميز الفعل الإنساني في بعده الأخلاقي الذي تحكمه قيم سامية تعطي للفعل معنى وتحرره من سلطة الطبيعة. • فهم الوضع الإشكالي للأفعال الأخلاقية بين المطلق والنسبي. • اكتشاف الصعوبات التي يطرحها التفكير في الفعل الأخلاقي بين الإلزام والالتزام. • تحليل مفاهيم الواجب والسعادة والحرية في سياقاتها النظرية الفلسفية، وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها وامتداداتها. • مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.
السعادة	تمثلات السعادة. البحث عن السعادة. السعادة والواجب.	
الحرية	الحرية والحتمية. حرية الإرادة. الحرية والقانون.	

الكفايات الأساسية المستهدفة بالسنة الثانية من سلك البكالوريا، كفايات نوعية مرتبطة بالكتابة المنظمة

يتوخى منهاج الفلسفة في السنة الثانية من سلك البكالوريا الارتقاء بتعلماتك في مادة الفلسفة من مرحلة التمرس بآليات التفكير الفلسفي، إلى مرحلة الاشتغال باللغة الفلسفية تفكيرا وإنتاجا، عبر ممارسة الكتابة المنظمة ذات الطابع الشخصي.

وتعتبر الكفايات المرتبطة بتنمية وتطوير قدرات القراءة والكتابة والإنتاج المنظم والمبدع كفايات مميزة في هذه السنة الختامية ؛ يسندها اعتماد المنهاج على **المجزوءة** باعتبارها، من جهة، **وحدة نظرية** تتيح لك التفاعل مع منتجات الفكر بالتحليل، والمناقشة، والنقد، والتعبير عن الأفكار والمواقف؛ وباعتبارها من جهة ثانية، **وحدة تربوية وزمنية** تتمحور حول التكوين على الاختيار وعلى التعلم الذاتي. لذلك يحاول منهاج الفلسفة تحقيق ما يلي:

على مستوى كفايات الكتابة الفلسفية:

- **تنمية القدرة على قراءة النصوص الفلسفية قراءة منظمة، بتحليلها، ومناقشتها والبحث في امتداداتها.**
- **تنمية القدرة على الكتابة الفلسفية في موضوع فلسفي أو مشكلة فلسفية في وضعيات تقويمية ثلاث: تحليل نص ومناقشته، القولة المرفقة بسؤال، والسؤال الإشكالي المفتوح.**
- **تنمية القدرة على إنتاج كتابة فلسفية تتوفر فيها معايير الكتابة ومواصفاتها الأساسية.**

على مستوى الكفايات المنهجية:

- تطوير القدرة على تنظيم الإنتاج الكتابي بتحديد مضامينه ووسائله ورسم خطواته.
- التحكم في البناء المنطقي للكتابة وفي تماسك أجزائها ومكوناتها، بحيث تشكل كلا متكاملا.
- العناية بجودة المنتوج في جوانبه الشكلية واللغوية والجمالية.

على مستوى الكفايات الثقافية:

- تنمية القدرة الإبداعية والخيالية عبر إنتاجات فكرية وشخصية، تستثمر المعارف الأساسية، والمعيش اليومي والمعارف الثقافية بوجه عام.
- تنمية القدرة على استحضار معارف غير فلسفية لدعم التفكير والكتابة في ضوء مشكلة فلسفية.
- تطوير قابلية توسيع مجال التفكير والبحث عن المعرفة، وعن رهانات المفاهيم الفلسفية.

امتدادات مادة الفلسفة مع مواد دراسية أخرى

اللغة العربية:

الدورة الأولى: مكون النصوص.

المجزوءة الأولى: من إحياء النموذج إلى سؤال الذات.

الدورة الثانية:

المجزوءة الأولى:

- الأشكال النثرية الحديثة.
- القصة والمسرح.

المجزوءة الثانية:

- مناهج نقدية.
- المنهج الاجتماعي والمنهج البنيوي.

مادة التاريخ والجغرافية:

مادة التاريخ:

المجزوءة الثانية:

المحور الأول:

- من القطبية الثنائية إلى القطبية الواحدة.
- الثورة العلمية والتكنولوجية.

المحور الثاني:

- ملف حول بناء الدولة الحديثة في المغرب.
- التشريعات والمؤسسات.

مادة الجغرافية: ملف حول العولمة والهوية الثقافية.

مواد اللغات وآدابها: الفرنسية، الإنجليزية...

- مكون التعبير والكتابة المنظمة.
- التواصل الشفوي والكتابي.
- عملية التحويل والإدماج في وضعيات مغايرة.

الوضع البشري

المجزوءة 1

تقديم

الوضع البشـــري هو ما يحصر الذات الإنسانية ويحددها في مختلف مستويات الوجود. ويمكن تصوير هذا الوضع في العبارة التالية: "إذا كنت لا أستطيع تذكر الصرخة الأولى التي أطلقتها حين أتيت إلى هذا العالم، فإنني أعلم علم اليقين أن شعوري منذ البداية كان شعور كائن سقط في جهة غريبة"، كما يقول برديائف. ففكرة السقوط، والوقوع في براثن الزمان، والخضوع لضرورات لا حيلة للإنسان معها، تسم الوضع البشري بالتعقيد وصعوبة إدراك كنهه، بل وباستحالة التحكم فيه.

يتميز الوضع البشـــري بالازدواجية: فالإنســـان إذ يوجد في هذا العالم، يعيش مع الآخرين ويدخل في علاقات عمل وانتماء، ويخضـــع لقيود يضعها المجتمع، وهو قبل كل ذلك، كائن هش، معـــرض للمرض ومهدد في كل لحظة أن يفقد هذا الوجود ذاته، رغما عنه وبدون إرادته. لكن هذا الإنســـان الذي لايســـتطيع أن يتخلص من وضعه المشـــروط بسلسلة من الضرورات، هو الكائن الوحيد الذي يســـتطيع أن يتباعد عن وضعه البشـــري وأن يختار نمط وجوده في هذا العالم، بفضل الوعي والتفكير. إن تباعد الإنسان وتعاليه على وضعه البشري لايتم بفضل الوعي وتطوير قدراته الفكرية فقط، ولكن كذلك -وأساسا- بفضل علاقاته الاجتماعية. فالإنسان ليس فردا يعيش معزولا عـــن الآخرين، بل على العكس من ذلك، إنه لا يدرك وجوده هذا إلا بالمشـــاركة والتعايش داخل المجموعة البشـــرية التي بفضلها يقبل وجوده النســـبي وينفتح على الكون، مهما كان ثمن ذلك غاليا.

Aziz AbouAli,sans titre(1968), huile sur carton, 35x63 cm

عمل للفنان عزيز أبو علي (المغرب)

يتحـــدد وجـــود الإنســـان إذن مـــن زاويتيـــن، الأولـــى موضوعية والثانيـــة ذاتيـــة، فالوضع البشـــري- لا الطبيعة الإنســـانية- هو ما يشـــكل الكوني في الإنسان. وهذا الوضع، فيما يرى سارتر، هو مجموعة من الحدود القبلية التي ترســـم الوضعية الأساســـية للإنسان. **فالأوضاع التاريخية** تتباين، والإنســـان يمكن أن يولد حرا أو مقيدا، كما في بعض المجتمعات القديمة، عاملا أو فلاحا، لكن ما لا يتغير بالنسبة إليه هو ضرورة أن يوجد في العالم، وسط الآخرين ويكون فانيا.

أما على المســـتوى الذاتي، فإن كل واحد يحاول، بوصفه **شـــخصا**، وبواسطة مشـــروعه، وهو المشروع الذي اختاره بصفته **شخصا أخلاقيا وحقوقيا**، أن يتحمل الحدود المفروضة عليه، إما برفضها أو قبولها أو تجاوزها، الأمر الذي يؤسس علاقة تفاعل بين الذوات، وبالتالي يكون **تفهم الغير** ممكنا؛ بل أكثر من ذلك يصبح الإنســـان **فاعلا تاريخيا**، يعطي للأحداث المعنى الذي يريده.

القدرات المستهدفة

- إدراك ما يتسم به الوضع البشري من تداخل وتعقيد.
- فهم الوضع الإشكالي للوجود البشري في توتره بين الخضوع للضرورة والتباعد عنها.
- تحليل مفاهيم الشخص والغير والتاريخ في سياقاتها النظرية الفلسفية، وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها، رهاناتها وامتداداتها.
- اكتشاف الصعوبات والمفارقات التي يطرحها تحديد الوضع البشري.
- مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.

الوضعية المشكلة

سيرة ذاتية

لا أتصور سيرة ذاتية خاصة لحياة فرد واحد، اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق «بروبنسان كروزوي» أو ب «أبسال» قصة حي بن يقظان.

أنا فردٌ واحد من جيل، وكل فرد من أفراد هذا الجيل هو صورة للآخر، أناه الثانية. إن الصورة التي نشرتها جريدة [وطنية] تعود إلى عام 1947 ،وهي لتلامذة المدرسة التي درست فيها. أخذت هذه الصورة من أحد أصدقائي وبدأت أتأملها، لم أستطع اكتشاف نفسي إلا بصعوبة لأن الجميع متشابهون والجمع متراص ؛ وكذلك كانوا في الحياة العملية خلال طفولتهم، منهم من أصبح اليوم مهندساً أو طبيباً أو أستاذاً جامعيا أو مقاولاً أو قاضياً أو موظفاً كبيراً في جهاز الدّولة أو تاجراً من كبار التجار. لقد عاش هؤلاء جميعاً التجربة نفسها التي عشتها، ولذلك فعندما كنت أكتب عن تجربتي، كنت أتكلّم في نفس الوقت عن جيل بأكمله وعن مرحلة تاريخية بأكملها، عن مرحلة يمكن اعتبارها جسراً بين حياة القرون الوسطى وحياة القرن العشرين(...) وهكذا فالجوانب الشخصية والاجتماعية والوطنية قد فرضت نفسها على الكاتب فرضاً.

محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1997، ص: 229 - 230

إن المتأمل لهذا النص البيوغرافي، يكتشف كيف يتصور الكاتب الوجود الإنساني وشروطه الذاتية والتفاعلية المحدّدة له. فهو لا ينظر إلى تجربته الذاتية في الحياة أو الوجود معزولة عن الذوات والتجارب الإنسانية الأخرى ؛ فأناه الفردية تنتمي إلى أنا "جماعية"، والتجربة الجماعية التي يتحدث باسمها هي تجربة تاريخية وزمنية مشتركة.

ما الذي يجعل "الذات" تشبه، وفي نفس الوقت تتميز عن الذوات الأخرى؟ كيف تتناغم هوية الشخص مع هوية الجماعة، بحيث تعكس الواحدة الأخرى؟

ما محدّدات الوضع البشري؟ كيف تتداخل مفاهيم الشخص والغير والتاريخ في التحديد التضافري للإنسان؟ وهل للفرد، تبعا لمبادراته الذاتية ووعيه، القدرة على إعادة بناء شروط وجوده؟

الشخص

René Magritte, le double secret (1927)

الوضع البشري
الشخص
الشخص و الهوية
الشخص بوصفه قيمة
الشخص بين الضرورة والحرية
الغير
التاريخ

مدخل

تشير كلمة "شخص"، في اللغة العربية، إلى الظهور، والشخص في عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين[1]. ومن الجدير بالذكر أن الكلمة اللاتينية "Persona" معناها قناع. فكيف يكون الشخص هو ما يظهر أو يتشخص، وفي نفس الوقت ما يتنكر أو يتوارى خلف القناع؟

مفارقة الشخص

يتضمن لفظ "الشخص" مفارقة مثيرة: فمن جهة، ترتبط الكلمة بالتشخيص وبالمسرح، فالشخص هو أساسا قناع يستخدمه الإنسان، لا ليظهر به أمام العالم فحسب، بل ليختفي وراءه، بحيث يبدو لفظ الشخص كما لو كان مرادفا لما هو بعيد عن الواقع. لكن من جهة أخرى، يشير لفظ الشخص إلى ما هو جوهري في الإنسان، بوصفه ذاتا أخلاقية وحقوقية، أي بوصفه فردا واعيا يتحمل مسؤولية ما يصدر عنه من أفعال.

تساؤلات

إن الشخص الذي يقف وراء القناع هو إنسان موجود وحقيقي، إنه فرد حي، إنه حضور الغير بلحمه ودمه، وبما له علي من واجبات، إنه كذلك من أصادفه يوميا في الشارع، وذلك الوجه الذي يفرض الاحترام. فكيف يمكن إذن قول أشياء مختلفة إلى هذا الحد، انطلاقا من كلمة واحدة هي ذاتها؟ ما الشخص؟ هل هو فعلا لفظ يتقاطع مع الوهم؟ أم أنه على العكس من ذلك يشير إلى واقع أسمى؟ ◄ باسكال[2] [نص الافتتاح]

إن للشخص جسداً يخضع لتغيرات، فهل يؤثر هذا التغير على هوية الشخص؟ ثم على ماذا يتأسس البعد الأخلاقي والحقوقي للشخص؟ ما علاقة الشخص، بوصفه ذاتا حرة، بما يصدر عنه من أفعال؟ وهل الإنسان العاقل وحده يعتبر شخصا مسؤولا؟

---

[1] يقول التهانوي: "اعلم أن الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخصات". التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون.

[2] بليز باسكال (1623 -1662) مفكر وعالم فرنسي، من مؤلفاته: -تجارب جديدة حول الفراغ. -دراسة في الأشكال المخروطية.

مسارات المفهوم

تمييز أساسي

ينبغي، في البداية، تجنب الخلط بين المفهوم السيكولوجي للشخصية، والمفهوم الميتافيزيقي للشخص. فالحديث عن الشخصية يعني القيام بجرد الصفات التي تميز هذا "الأنا"عن ذاك. أما الحديث عن الشخص فيعني الاهتمام بالأنا، لا من حيث هو مضمون محدد، وإنما بوصفه وحدة صورية.

معالم تاريخية:

خلود النفس

فلسفيا، ظهرت فكرة الذات الحرة والعاقلة التي تحافظ على هويتها الشخصية، رغم التغيرات التي تحصل، عند أفلاطون[1] في نظرية خلود النفس التي عرضها في **محاورة فيدون**، حيث شرح كيف أن النفس لا تجد طريقها الحقيقي إلى الخلاص إلا إذا تحررت من عوائق الجسد. لكن إذا استثنينا أفلاطون، ثم سقراط، الذي تعتبر قولته الشهيرة: "اعرف نفسك بنفسك" أول صدى لمفهوم الشخص؛ فلن نجد لدى اليونانيين مفهوما للشخص يدل على الإنسان والفرد، ذلك أن اليوناني القديم لم يكن يعترف للأجنبي أو "للعبيد" بأنهم أشخاص، فالأجنبي "باربار" والعبد "آلة حية"، وقد عبر أرسطو[2] عن هذا الموقف في قوله: "إن للإغريق الحق في التحكم والسيطرة على الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئا واحدا".

الذات

في العصر الحديث، نجد مع ديكارت[3] أن مفهوم الذات، والأنا أفكر، أصبحا من العناصر الأساسية في نشأة المفهوم الحديث للشخص الذي يرتكز على فكرة الذات الحرة والمستقلة. صحيح أن الذات مع ديكارت هي ذات عارفة بالدرجة الأولى، حيث يتحدد العقل بوصفه ملكة التمييز بين الصواب والخطأ، بين الخير والشر؛ لكن لا ينبغي إهمال البعد الأخلاقي الذي يدخل في تكوين هذا الأخير. فالعقل لا يتحدد مع ديكارت فقط كعقل، وإنما أيضا كإرادة؛ ما دامت هذه الأخيرة هي مصدر أخطائنا وأغلاطنا.

الأمر المطلق

أما الفيلسوف الذي فكر، بشكل مركزي، في مفهوم الشخص، وجعله مبدأ مؤسسا للأخلاق الحقيقية، فهو كانط[4]،إذ بفضل صياغته للأمر المطلق، جعل الإنسان كائنا أخلاقيا في جوهره، يمتلك عقلا مُشَرِّعا يستطيع بواسطته تحديد واجباته باعتبارها احتراما للقانون الأخلاقي المجرد من كل ميل ذاتي. فمفهوم الشخص يحضر في إحدى الصيغ التي تلخص الأمر الأخلاقي الذي يصفه كانط بالأمر المطلق في الصيغة التالية:"تَصَرَّفْ عَلَى نَحْوٍ تُعَامِلُ مَعَهُ الإِنْسَانِيَّةَ فِي شَخْصِكَ، كَمَا فِي شَخْصِ غَيْرِكَ،كغاية دائما وأبدا، وليس مجرد وسيلة البتة ".

الهوية الشخصية:

وحدة الأنا

يتعرف كل واحد من الناس على نفسه كشخص، بالتعارض مع الأشياء، فهو ليس موضوعا من موضوعات العالم الخارجي، إنه يقدم نفسه بقول "أنا" وهو يتحدث. ويستطيع إضفاء طابع شخصي على مجموع تجاربه بردها إلى مركز "الأنا" الذي منه يتم النظر إلى كل شيء: إن هذا الحادث وقع لي "أنا"، وأنا الذي أفكر فيه بهذه الكيفية أو تلك، وأنا على وعي بوحدة المكان،كما أدرك هويتي داخل الزمان، فالطفل الذي مازلت أذكره، والذي يختلف عما هو عليه اليوم، هو مع ذلك أنا. ◄ لوك[5][نص 1]

---

[1] أفلاطون (427-347 ق.م) فيلسوف يوناني، من مؤلفاته:
- محاورة الجمهورية.

[2] أرسطو، (السياسة، الكتاب الأول الفصل 1)

[3] ديكارت(1596-1650) فيلسوف فرنسي من مؤلفاته:
- مبادئ الفلسفة.
- مقالة في المنهج.

[4] كانط (1724-1804) فيلسوف ألماني، من أعماله:
- نقد العقل الخالص.
- نقد العقل العملي.

[5] جون لوك (1632 -1704) فيلسوف إنجليزي، من مؤلفاته:
- رسالة في التسامح.
- مقالة في الفهم البشري.

إن الإقـــرار بحصـــول "التغيـــر" يعني إثبـــات التطور الذي عرفته الشـــخصية مـــن جهة، ومـــن جهة أخـــرى رد جميع التغيـــرات الحاصلة إلى الشـــخص ذاتـــه، أي إلـــى ذات الأنا. لكن كيف نفســـر هذه الحقيقة العليـــا لـــ "الأنا"؟ ما هو أساس بقاء الشخص؟ ◄ شوبنهاور[1] [نص 2]

يعتبر الشخص ذاتا عندما يستعمل ضمير المتكلم ويتحدث باسم "الأنا"، فالإنسان بهذا المعنى وحدة صورية مستقلة وأصيلة، وفي نفس الوقت هوية أساسية تستمر عبر الزمن. وحتى عندما يقول المرء "لقد تغيرت"، فإنه مع ذلك ينسب تلك التغيرات إلى نفس الذات، أي إلى "أناه". لأنه لو تغيرت تلك الأنا فعلا، لما ظهرت وحدتها من خلال التحدث بضمير المتكلم، ولو تغيرت فعلا لما علم بذلك، إذ سيتعذر عليه تركيب تلك التغيرات في فعل شخصي وبوعي تام.

الشخص بوصفه قيمة

ذات أخلاقية

يقال عن كائن إنه شخص عندما يتحقق فيه الحد الأدنى من التبصر الأخلاقي الذي يتيح لنا الحكم عليه باعتباره مسؤولا عن كل ما يصدر عنه من أفعال. وعليه فالإنسان يأخذ قيمة خاصة عندما ينظر إليه كشخص، أي بوصفه ذاتا حقوقية، وفي نفس الوقت موضوعا للواجب. رغم ارتباط مفهوم الشخص أخلاقيا بفلسفة "كانط"، فإن الاعتراف القانوني أو الحقوقي بالشخص يرتبط بالإعلان عن حقوق الإنسان عام 1789، والذي أقرّ المساواة في الحقوق بين جميع الناس بغض النظر عن جنسهم أو لغتهم أو دينهم. ◄ كانط [نص 3]

ذات حقوقية

لكن هل القول بالقيمة المطلقة للشخص يعني إعطاء الفرد وضعا يتجاوز حقوق الغير أو الجماعات البشرية ويجعله مكتفيا بذاته؟

يشكل الفرد مجال الغيرية والتنوع والتفرد، في حين يشكل الشخص مجال الوحدة والهوية والكلية؛ ثم إن وحدة الشخص أساسها بناء إرادي مدعوم بقيم ينتظم حولها "الأنا"، وهي قيم تأتي عن طريق التربية، من المجتمع الذي يرغم الأفراد على توحيد مواقفهم وجعل الحياة منسجمة.

وإذا كان الفرد يضع نفسه في مقابل العالم، فإن الشخص يستمد استقلاليته من الآخرين وبالمشاركة معهم. ◄ غوسدورف[2] [نص 4]

الشخص بين الحرية والضرورة

الاستلاب

يمكن أن يتعرض وجود الشخص، في علاقاته بالجماعة أو بالآخرين، إلى نوع من الاستلاب أو التشييء، بسبب الضرورة التي يفرضها المجتمع على أفراده. فالفرد يبدو سجين منظومة من القيم والعلاقات التي تحد من آفاقه وتطلعاته الشخصية. فهل يعني هذا أنه لا مكان للحرية في حياة الشخص؟ أم أن حرية الشخص هي حرية في حدود المشروع الذي يختاره؟

الدور الاجتماعي

والحال أن الشخص يتطلب الإخلاص للذات وتماسك السلوك في إطار موحد، في حين أن "الدور" الاجتماعي لا يوفر الوحدة المطلوبة. فالمجتمع يفرض على الشخص الواحد أن يلعب عدة أدوار، وأحيانا في وقت واحد. فالدور

---

[1] أرثور شوبنهاور (1788-1860) فيلسوف ألماني من مؤلفاته:
- العالم بوصفه إرادة وتمثلا.

[2] جورج غوسدورف (1912-2000) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته:
- الأسطورة والميتافيزيقا.
- مدخل إلى العلوم الإنسانية.

الحرية المشروع

الاجتماعي أبعد من أن يؤسس وحدة الأنا، أما تعدد الأدوار فيمحو هذه الوحدة تماما. إننا لا نكون فعلا أشخاصا حقيقيين بالرجوع إلى الفكرة التي يكونها عنا الآخرون. فالتطابق مع الدور الذي نلعبه، حسب سارتر، يعني رهن حريتنا والتنازل عن الشخص فينا، أي أننا نتحول إلى مجرد أشياء. والحال أن الشخص مشروع حر ومفتوح على إمكانيات لانهائية. ◄ سارتر❶ [نص 5]

الشخص حركة في اتجاه الحرية

يمكن إذن صياغة مشكلة الشخص في المفارقة التالية: فإما أن أعرف الشخص بواسطة الفرد البيولوجي أو الاجتماعي، وعندئذ يختفي الشخص، وإما أن أبحث عن هذا الأساس في العقل، أي في الكوني المجرد، من خلال الكوجيطو العاقل والأمر الأخلاقي الذي يجعل "الأنا" و"الأنت" يتجاوزان شخصيتهما، من خلال المشاركة في نفس الحقيقة، والعيش في مستوى القيم اللاشخصية. وقد حاول إيمانويل مونييه❷ الخروج من هذا المأزق، مأزق الخلط بين الشخص والفرد الملموس، أو على العكس من ذلك بتذويب الشخص في العقل المجرد والقيم اللاشخصية؛ ويتمثل هذا الحل في النظر إلى الشخص بوصفه ذاتا أخلاقية موسومة بالجهد، فالشخص لا هو فردي ولا هو كلي، بل هو حركة فرد مجسد في اتجاه الحرية والقيم الكونية. ◄ موني [نص 6]

رهانات

الشخص ليس شيئا

إذا كان من الصعب وضع تعريف نهائي للشخص، كما يتبين مما سبق، فلأنه ليس موضوعا يقبل الفحص والتحليل العلميين، كما هو الحال بالنسبة للأشياء الخارجية. لكن رغم ذلك فإن لفظة الشخص تستعمل، كما هو واضح، للإشارة إلى كائن فرد يتميز ببعد حقوقي وأخلاقي. فالشخص هو من يملك الوعي والعقل والإرادة المستقلة للقيام باختيارات، ويستطيع حيازة حقوقه من جهة، والحكم من جهة ثانية على قيمة الغايات التي يسعى وراءها عندما يقوم بواجب أخلاقي.

حقوق الإنسان وانفتاح العالم

لكن هذا المعنى التقليدي للشخص يطرح اليوم مشكلات جديدة، في ضوء التحولات التي يعرفها مجال الأخلاق، في علاقته بالطب والإيكولوجيا. فقد وسعت فلسفات البيئة من مجال استعمال لفظ الشخص إلى ما يتعدى دائرة الإنسانية، من خلال المطالبة بحقوق الطبيعة وكرامة الحيوان؛ بل وحتى داخل دائرة الإنسانية، فإن البعد الشخصي أصبح ينسب إلى كائنات بشرية لم تطور بعد الملكات الجوهرية في الإنسان، فبعض علماء النفس والأطباء لا يترددون في اعتبار "الرضيع" شخصا.

من هنا السؤال: هل الإنسان، بوصفه ذاتا، هو وحده من يعتبرشخصا؟ وما القول أمام الذين يزعمون أن للحيوان حقوقا، ويعتبرونه ذاتا حقوقية، وبذلك يرفعونه إلى مستوى الكرامة اللازمة للشخص الحقوقي؟

إن مساءلة مفهوم الشخص هنا تراهن على الاستمرار في تغذية القلق وعدم الركون إلى "الأخلاق الشكلية"، والتفكير مجددا في استقلالية الإنسان ومسؤوليته أمام الحرية المعطاة له. إن عدم الحسم في تحديد مفهوم الشخص يفرض علينا باستمرار احترام حقوق الإنسان،والثقافات المختلفة والهويات التي أصبحت اليوم أكثر دينامية وتحولا، فالهجرة مثلا قد تؤدي إلى هويات متصارعة وممزقة. ◄ ليلى أبو زيد❸ [نص الامتداد]

---

❶ جون بول سارتر (1905-1980) فيلسوف وأديب فرنسي، من مؤلفاته:
- الوجود والعدم.
- نقد العقل الجدلي.

❷ إيمانويل موني (1905-1950) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته :
- الشخصانية.

❸ ليلى أبو زيد (1945) باحثة وروائية مغربية، من مؤلفاتها:
- رجوع إلى الطفولة.
- أمريكا الوجه الآخر.

ما الشخص؟

"ما الأنا؟ إن رجلا يقف على النافذة لرؤية العابرين يجعلني أتساءل إذا كنت أمر من هناك، هل وقف ذلك الرجل لرؤيتي أنا؟ الجواب لا، لأنه لا يفكر فيّ أنا بصفة خاصة. لكن بالنسبة لإنسان يحب أحدا لجماله، هل يحبه فعلا؟ الجواب لا، لأن داء الجذري إذ يقضي على الجمال، دون أن يقضي على الشخص، سيقضي على ذلك الحب تماما ؛ وإذا كان هناك من يحبني نظرا لجودة حكمي أو لقوة ذاكرتي، فهل يحبني أنا فعلا؟ الجواب لا، لأنه يمكن أن أفقد تلك الصفات دون أن أفقد ذاتي. فأين يوجد إذن هذا الأنا، إذا لم يكن لا في الجسم ولا في النفس؟ ثم كيف نحب الجسم أو النفس، إذا لم يكن بسبب تلك الصفات التي ليست هي الأنا أبدا، لأنها قابلة للزوال؟ وهل يمكن أن نحب بشكل مجرد جوهر نفس شخص مع بعض الصفات البارزة؟ هذا غير ممكن وغير عادل. إننا لا نحب أحدا إذن، بل نحب فقط صفات معينة".

بليز باسكال، خواطر، الفقرة 88، قدمها ورتبها من جديد مارسيل غيرسان، النادي الفرنسي للكتاب، 1963 ص:36-37

Blaise Pascal, Pensées .

طرح الإشكال:

- ما معنى الأنا؟
- لماذا يصعب تحديد هوية الشخص؟

المحور الأول: الشخص والهوية

- الهوية والشعور، لوك (1)
- الهوية والإرادة، شوبنهاور (2)

المحور الثاني: الشخص بوصفه قيمة

- الشخص غاية ذاته، كانط (3)
- استقلالية الشخص، غوسدورف (4)

المحور الثالث : الشخص بين الضرورة والحرية

- الإنسان مشروع، سارتر (5)
- الحرية بشروط، موني (6)

المحور الأول: الشخص و الهوية

جون لوك

نص 1

يشكل كتاب لوك **مقالة في الفهم البشري** (1690) مساهمة أساسية في الجواب عن سؤال الفلسفة خلال القرنين 17 و18، وهو: كيف يدرك الإنسان ذاته والعالم؟ كيف يبني معرفته؟ وكيف يحافظ على وحدة الذات وبقائها في الزمن؟ يقترح لوك حل المشكلة باعتماد مفهوم الهوية الشخصية انطلاقا من الشعور بوصفه قدرة تأملية.

الهوية والشعور

لكي نهتدي إلى ما يكوّن الهوية الشخصية لا بد لنا أن نتبين ما تحتمله كلمة الشخص من معنى. فالشخص، فيما أعتقد، كائن مفكر عاقل قادر على التعقل والتأمل، وعلى الرجوع إلى ذاته باعتبار أنها مطابقة لنفسها، وأنها هي نفس الشيء الذي يفكر في أزمنة وأمكنة مختلفة. ووسيلته الوحيدة لبلوغ ذلك هو الشعور الذي يكون لديه عن أفعاله الخاصة. وهذا الشعور لا يقبل الانفصال عن الفكر، بل هو، فيما يبدو لي، ضروري وأساسي تماما بالنسبة للفكر، ما دام لا يمكن لأي كائن [بشري] ،كيفما كان، أن يدرك إدراكا فكريا دون أن يشعر أنه يدرك إدراكا فكريا.

عندما نعرف أننا نسمع أو نشم أو نتذوق أو نحس بشيء ما أو نتأمله أو نريده، فإنما نعرف ذلك في حال حدوثه لنا. إن هذه المعرفة تصاحب على نحو دائم إحساساتنا وإدراكاتنا الراهنة، وبها يكون كل واحد منا هو نفسه بالنسبة إلى ذاته. وفي هذه الحالة لا نأخذ في الاعتبار ما إذا كانت الذات [1] نفسها تبقى مستمرة في الجوهر [2] نفسه أو في جواهر متنوعة. إذ لما كان الشعور يقترن بالفكر على نحو دائم، وكان هذا هو ما يجعل كل واحد هو نفسه، ويتميز به؛ من ثم، عن كل كائن مفكر آخر، فإن ذلك هو وحده ما يكوّن الهوية الشخصية أو ما يجعل كائنا عاقلا يبقى دائما هو هو. وبقدر ما يمتد ذلك الشعور بعيدا ليصل إلى الأفعال والأفكار الماضية، بقدر ما تمتد هوية ذلك الشخص وتتسع. فالذات الحالية هي نفس الذات التي كانت حينئذ، وذلك الفعل الماضي إنما صدر عن الذات نفسها التي تدركه في الحاضر.

جون لوك، **مقالة في الفهم البشري**، الكتاب II فصل 27، فقرة 9 ترجمه إلى الفرنسية كوسط، ونشره إميليان نايرت، فران، 1994 ص: 264-265.
John Locke, Essai concernant l'entendement humain .

[1] الذات: مصطلح فلسفي يرتبط بالأنا الواعي والمفكر، يدل على الشخص أو الوعي بالذات.

[2] الجوهر: يشير إلى ما هو ثابت لا يتغير في الكائن.

أسئلة التحليل:
1- ما التعريف الذي يعطيه النص لمفهوم الشخص؟
2- ما العلاقة التي يقيمها النص بين الهوية الشخصية والشعور؟
3- كيف يقدم النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: كيف يصبح الشخص هو هو رغم مايلحقه من تغير؟

أرثور شوبنهاور نص 2

في كتابه **العالم بوصفه إرادة وتمثلا** (1813)، ينظر شوبنهاور إلى الإنسان بوصفه إرادةً في الحياة، محكوماً عليه بالشقاء والتعاسة. فالشخص لا يخضع في حياته لقوانين، بل يخضع لإرادة عبثية تتجاوزه وتتجلى في رغباته. ومن ثمة فإن هوية الشخص تتحدد بالإرادة.

الهوية والإرادة

على ماذا تتوقف هوية الشخص؟ ليس على مادة جسمه، فإن هذه تتجدد في بضعة أعوام، وليس على صورة هذا الجسم، لأنه يتغير في مجموعه وفي أجزائه المختلفة، اللهم إلا في تعبير النظرة، ذلك أنه بفضل النظرة نستطيع أن نتعرف شخصا ولو مرت سنوات عديدة.

وباختصار فإنه رغم كل التحولات التي يحملها الزمن إلى الإنسان، يبقى فيه شيء لا يتغير، بحيث نستطيع بعد مضي زمن طويل جدا أن نتعرف عليه، وأن نجده على حاله، وهذا ما نلاحظه أيضا على أنفسنا. فقد نشيخ ونهرم، ولكننا نشعر في أعماقنا أننا ما زلنا كما كنا في شبابنا، بل حتى في طفولتنا. هذا العنصر الثابت الذي يبقى دائما في هوية مع نفسه دون أن يشيخ أو يهرم أبدا، هو بعينه نواة وجودنا الذي ليس في الزمان. وقد يرى الناس عامة أن هوية الشخص تتوقف على هوية الشعور، فإذا كنا نعني بهذا الذكرى المترابطة لمسار حياتنا، فإنها لا تكفي لتفسير الأخرى (أي هوية الشخص)، وليس من شك أننا نعرف عن حياتنا الماضية أكثر مما نعرف عن رواية قرأناها ذات مرة، ورغم ذلك فإن ما نعرفه عن هذه الحياة قليل. فالحوادث الرئيسية والمواقف الهامة محفورة في الذاكرة، أما الباقي، فكل حادثة نذكرها تقابلها آلاف الحوادث التي يبتلعها النسيان، وكلما هرمنا توالت الحوادث في حياتنا دون أن تخلف وراءها أثرا. ويستطيع تقدم السن أو المرض، أو إصابة في المخ أو حمق أن يحرمنا كلية من الذاكرة، ومع ذلك فإن هوية الشخص لا يفقدها هذا الاختفاء المستمر للتذكر. إنها تتوقف على الإرادة [1] التي تظل في هوية مع نفسها، وعلى الطبع الثابت الذي تمثله (...)

ولاشك أننا قد تعودنا تبعا لعلاقتنا بالخارج أن نعتبر الذات العارفة هي ذاتنا الحقيقية، ذاتنا العارفة التي تغفو في المساء ثم تستغرق في النوم، لتتألق في الغد تألقا أقوى. ولكن هذه الذات ليست سوى وظيفة بسيطة للمخ، وليست هي ذاتنا الحقيقية. أما هذه، التي هي نواة وجودنا، فهي التي تختفي وراء الأخرى، وهي التي لا تعرف في قراراتها غير شيئين: أن تريد أو ألا تريد.

أرثور شوبنهاور، **العالم بوصفه إرادة وتمثلا**، ترجمة بوردو، م.ج.ف.، 1966.3 ص: 943
Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation.

[1] الإرادة، صفة تميز الطبع، حيث يقال "لهذا الشخص إرادة قوية". وترتبط الإرادة عند شوبنهاور بإرادة الحياة التي يعتبرها هي الواقع الحقيقي الوحيد، وما عداه مجرد تمثلات.

أسئلة التحليل:
1 – كيف تتحدد هوية الشخص في النص؟
2 – وراء الذات العارفة ذاتنا الحقيقية. ماذا يقصد النص بذلك؟
3 – ما النقد الذي يوجهه صاحب النص للأطروحة التي تربط بين الشعور والهوية؟

سؤال المناقشة: هل تحديد الهوية الشخصية يقتضي بالضرورة تجاوز مظاهر الشخص الخارجية؟

المحور الثاني: الشخص بوصفه قيمة

إمانويل كانط

يقدم كانط، في مؤلفه أسس ميتافيزيقا الأخلاق (1797)، محاولة تحليلية، تنطلق من المعرفة المشتركة لتصل إلى المبادئ. وبعد ذلك ينتقل إلى مستوى استنباط المبدأ الأخلاقي الأسمى، حيث قدم صياغة للأوامر القطعية باعتبارها أوامر أخلاقية، فالخير بالفعل هو الخير بالقصد. وفي هذا النص يقرر كانط أنه يجب التعامل مع الشخص باعتباره غاية في ذاته.

الشخص غاية في ذاته

يوجد الإنسان، وبوجه عام كل كائن عاقل، بوصفه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك وفق هواها. ففي جميع هذه الأفعال، كما في تلك التي تخص ذاته والتي تخص الكائنات العاقلة الأخرى، يجب دائما اعتباره غاية في ذات الوقت. إن جميع موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة 1 ، ذلك لأنه لو كانت الميول والحاجات المشتقة منها غير موجودة لكان موضوعها بدون قيمة. لكن الميول ذاتها، بوصفها مصادر للحاجة، لها قدر قليل من القيمة المطلقة التي تمنحها الحق في أن تكون مرغوبة لذاتها، وأكثر من ذلك، ينبغي على كل كائن عاقل أن يجعل أمنيته الكلية هي التحرر التام منها.

ومن هنا فقيمة جميع الموضوعات التي نكتسبها بفعلنا هي دائما قيمة مشروطة. فالموجودات التي يعتمد وجودها، والحق يقال، لا على إرادتنا، بل على الطبيعة، مادامت موجودات محرومة من العقل، ليس لها مع ذلك إلا قيمة نسبية: قيمة الوسائل، وهذا هو السبب الذي من أجله يدعوها المرء أشياء ؛ بينما الموجودات العاقلة تدعى أشخاصا، ذلك أن طبيعتها تدل عليها من قبل بوصفها غايات في ذاتها، أعني شيئا لا يمكن استخدامه ببساطة كوسيلة، شيء يحد بالتالي من كل قدرة على التصرف حسب هوانا (وهو موضوع احترامنا) 2. تلكم إذن ليست مجرد غايات ذاتية، يملك وجودها، من حيث هو معلول لفعلنا، قيمة بالنسبة إلينا، بل هي غايات موضوعية أعني أشياء وجودها غاية في ذاته، بل وتكون غاية بحيث لا يمكن أن نستبدل بها أية غاية أخرى. ويلزم أن تقوم بخدمتها الغايات الموضوعية، بوصفها مجرد وسائل (...)

وعلى ذلك، فإذا كان لابد للعقل من مبدأ عملي أسمى، كما لا بد للإرادة الإنسانية من أمر مطلق 3، فإن هذا المبدأ يلزم أن يكون بحيث يكون بالضرورة، عند تمثل ما هو غاية في ذاته، غاية لكل إنسان، فهو يشكل مبدأ موضوعيا للإرادة، ويمكن بالتالي أن يكون بمثابة قانون عملي كلي. وأساس هذا المبدأ هو التالي: إن الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها.

إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فيكتور دلبوس، دولاغراف، 1969، ص: 148 - 149
Emmanuel Kant, Fondements de la méthaphysique des moeurs .

2 قيمة مشروطة: أي أن الذي يحدد قيمة ما هو النتائج المتوخاة وليس القيمة في ذاتها.

2 يشير كانط هنا إلى الفعل الأخلاقي، بوصفه "إرادة خيرة". فالإنسان يكون أخلاقيا، إذا ما عملت الإرادة وتحددت في صورة قانون.

3 الأمر المطلق: هو أمر قطعي تمت صياغته بشكل صوري مجرد ، وقد وضعه كانط باعتباره المبدأ الأخلاقي الأسمى. وصيغته كالتالي: "تَصَرَّفْ عَلَى نَحْوٍ تُعَامِلُ مَعَهُ الْإِنْسَانِيَّةَ فِي شَخْصِكَ، كَمَا فِي شَخْصِ غَيْرِكَ، دائما وأبدا، كغاية وليس مجرد وسيلة بتاتا". (أسس ميتافيزيقا الأخلاق).

أسئلة التحليل:

1- ما الأساس الذي يقوم عليه التمييز بين الأشياء والأشخاص في النص؟

2- أستخرج من النص دلالة مفهوم الشخص.

3- لماذا يجب أن يحترم الشخص ذاته وغيره؟

سؤال المناقشة: يتحدد مفهوم الشخص عند "شوبنهاور" بإرادة الحياة، بينما يتحدد عند "كانط" باعتباره غاية الإرادة الإنسانية المطلقة. بين علاقة الشخص بالإرادة في الأطروحتين، مبديا رأيك فيهما.

جورج غوسدورف

على خلاف الفلسفات السابقة التي تناولت الشخص من منظور نظري وميتافزيقي، ينطلق غوسدورف في كتابه **بحث في الوجود الأخلاقي(1949)**، من اعتبار الوجود الإنساني ليس مجرد مشكلة عقلية نظرية، بل مشكلة ترتبط بإمكانية الحياة ذاتها. على الشخص أن يخاطر بنفسه وأن يتجاوز التناقضات التي يعيشها الفرد المنعزل لينفتح على الآخرين. فقيمة الشخص إذن لا تتحدد في مجال الوجود الفردي، ولكن في إطار أشكال التضامن بين الناس.

استقلالية الشخص

إن فكرة استقلال الذات [1] المفكرة والشخص الأخلاقي، كما تمت صياغتهما من طرف الفلاسفة، لم تتحقق في الفكر الإنساني إلا في وقت متأخر. فهي بمثابة نقطة وصول لمسار طويل في التعلم، وتحقيقا للنموذج الذي ربما ينبغي على الإنسان أن يتوجه إليه بجهده. لكن، لا ينبغي أن ننسى أن تجربة الاستقلال والعزلة لا تشكلان الواقعة الأولى في الوجود، كما عاشها الناس فعليا. فالادعاءات الإيديولوجية حول الإنسان، لا يمكن بأية حال، أن تنكر أشكال التضامن البسيطة والأساسية التي سمحت لتلك التنظيمات بالبقاء، وللفكر أن يتشكل على أرض بشر أحياء.

لهذا فإن أخلاقا ملموسة هي التي ينبغي أن تحدد الجهد المبذول لأجل الكمال الشخصي، ليس فقط في مجال الوجود الفردي، ولكن أيضا، وأولا، في مجال التعايش وداخل المجموعة البشرية. وفي الحقيقة لا يتعلق الأمر هنا بنظامين مختلفين، فالعالم واحد، وكل نشاط بشري يندرج داخل هذا العالم الذي تساهم قيمه في النمو والارتقاء.

يعتقد "الفرد" أنه إمبراطور داخل إمبراطورية، فيضع نفسه في مقابل العالم وفي تعارض مع الآخرين، بحيث يتصور نفسه كبداية مطلقة.وعلى العكس من ذلك يدرك الشخص الأخلاقي أنه لا يوجد إلا بالمشاركة. فيقبل الوجود النسبي، ويتخلى نهائيا عن الاستكفاء [2] الوهمي. إنه ينفتح بذاته على الكون، ويستقبل الغير. لقد فهم الشخص الأخلاقي، أن الغنى الحقيقي لا يوجد في التحيز والتملك المنغلق، كما لو كان بإزاء كنز خفي، ولكن يوجد بالأحرى في وجود يكتمل ويتلقى بقدر ما يعطي ويمنح.

جورج غوسدورف، **مقالة في الوجود الأخلاقي**، مكتبة أرموند كولان، باريس، 1949 ، ص: 201 - 202
Georges Gusdorf, Traité sur l'existence morale .

[1] استقلال الذات، أو الاستقلالية بالمعنى العام، هو قدرة على التنظيم ووضع القواعد ذاتيا، أي دون الحاجة إلى الغير.

[2] الاستكفاء، هو قدرة الفرد على العيش ماديا وأخلاقيا بمعزل عن الآخرين.

أسئلة التحليل: 1- ما المقصود بالشخص الأخلاقي؟
2- لماذا اعتبر صاحب النص فكرة استقلالية الشخص حديثة العهد؟
3- يضع النص تقابلا بين الفرد والشخص، أبين ذلك.

سؤال المناقشة: هل الشخص الأخلاقي، عند "غوسدورف"، هو الشخص بوصفه غاية، عند "كانط"؟

المحور الثالث: الشخص بين الضرورة والحرية

جون بول سارتر نص 5

في كتاب **الوجود والعدم** قدم سارتر أطروحته التي تقول إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، أي أن ماهيته لا تتحدد إلا من خلال وجوده، وحياته، وأفعاله، واختياراته وعلاقاته. ومعنى ذلك أن الإنسان يشكل ذاته وهويته في ضوء ما يختاره لنفسه بوصفه مشروعا. فليس الإنسان كما يتصور ذاته فحسب، بل كما يريد أن يكون، في نظر الغير، بوصفه شخصا. من هنا غنى نظام الشخص كما يبلوره سارتر في ضوء **نقد العقل الجدلي(1960)**.

الإنسان مشروع

يعرف الإنسان بمشروعه. هذا الكائن المادي يتجاوز دائما الوضعية التي يوجد فيها ويحددها بالتعالي 1 عليها لكي يتموضع بواسطة الشغل والفعل أو الحركة. ولا يجب الخلط بين المشروع وبين الإرادة التي هي كيان مجرد، وإن كان المشروع قد يتخذ صورة إرادية في بعض الظروف. إن هذه العلاقة المباشرة مع الآخر المغاير للذات(...) وهذا الإنتاج الدائم للذات بواسطة الشغل والممارسة هو بنيتنا الخاصة. وإذا لم يكن [المشروع] إرادة، فهو ليس حاجة أو هوى كذلك.إلا أن حاجتنا مثل أهوائنا، وأكثر أفكارنا تجريدا ترجع إلى هذه البنية، فهي دائما خارجة عن ذاتها نحو 2 (...) ذاك ما نسميه الوجود، ولا نعني بذلك جوهرا ثابتا مرتكزا على ذاته، بل نعني به عدم استقرار دائم واقتلاعا لكامل الجسم خارج ذاته.

وبما أن هذه الوثبة نحو التموضع تتخذ أشكالا متنوعة بحسب الأفراد، وبما أنها تلقي بنا داخل مجال من الإمكانات نحقق البعض منها دون البعض الآخر، فإننا نسميها كذلك اختيارا وحرية. غير أنه يرتكب خطأ عظيم إذا ما وقع اتهامنا بإدخال اللامعقول أو أننا نختلق "بداية أولى" لا علاقة لها بالعالم أو أننا نمنح الإنسان حرية – صنمية. وفي الواقع، لا يمكن أن يصدر هذا الاعتراض إلا عن فلسفة آلية. ومن يوجه إلينا هذا الاعتراض، إنما يريد إرجاع الممارسة والخلق والاختراع إلى إعادة إنتاج المعطيات الأولية لحياتنا، إنه يريد تفسير الأثر والفعل أو الموقف بعوامل إشراطها، وإن رغبته في التفسير تخفي إرادة جعل المركب مماثلا للبسيط، ونفي خصوصيات البنيات وإرجاع التغير إلى الهوية، وهو ما يمثل من جديد سقوطا في الحتمية العلموية.

وعلى العكس من ذلك يرفض المنهج الجدلي 3 فكرة الاختزال، واعتماد طرح معاكس، يقوم على التجاوز مع المحافظة، بحيث إن أطراف التناقض– الذي وقع تجاوزه– غير قادرة على بيان التجاوز ذاته ولا على التأليف اللاحق .إن هذا الأخير –على العكس من ذلك – هو الذي يضيء هذه الأطراف ويتيح فهمها.

جون بول سارتر، **نقد العقل الجدلي** غاليمار، 1960، ص: 95
Jean Paul-Sartre, Critique de la raison dialectique .

1 التعالي هو خاصية الذات التي لا تنفصل عن حريتها، ويرتبط بقصدية الوعي أي بقدرته على الإحالة إلى ما هو خارج الوعي.

2 يضع سارتر تقابلا بين الوجود في ذاته، بوصفه حالة انغلاق كينونة الكائن، وبين الوجود المنفتح على الآخرين وعلى العالم.

3 وهو عملية أو صيرورة بمثابة قانون تحكم الفكر والواقع عن طريق الصراع بين الأفراد وتنتقل من أطروحة إلى نقيضها ثم إلى التركيب.

أسئلة التحليل: 1– يتميز الإنسان بالتعالي على وضعيته، ما معنى ذلك؟
2– لماذا اعتبر سارتر أن المنهج الجدلي يرفض الاختزال؟
3– كيف دافع سارتر عن حرية الإنسان؟

سؤال المناقشة: هل يمكن القول إن الشخص يُعرف بمشروعه؟

إمانويل مونيي (1905-1950)

يصف إمانويل مونيي النزعة الفردانية بأنها **ميتافيزيقا العزلة الكاملة** أما الشـــخص فهو منبع جميع القيم، وهو في الأصل حركة نحو الغير، لذلك فحريته كما يبين في كتابه **الشخصانية** (1949)، هي حرية محصورة، إنها حرية بشروط.

الحرية بشروط

حرية الإنسان هي حرية **شخص**، وحرية هذا **الشخص** بالذات وكما هو مركب وموجود في ذاته وفي العالم وأمام القيم. وهذا يســـتلزم أن تكون هـــذه الحرية ملازمة إحمالا لوضعنا الواقعي ومحصورة في نطاق حدوده.

أن تكون حرا هو أن تقبل، في البدء، هذه الظروف لتجد فيها ارتكازا. ليس كل شيء ممكنا، ولا هو كذلك في كل لحظة. هذه الحدود تشـــكل قوة عندما لا تكون ضيقة جدا. الحرية كالجسم، لا تتقدم إلا بالحواجز والاختيار والتضحية. ولكن فكرة المحانية هنا هي فكرة وجود غني، والحرية في شروط ملزمة، ليست من الآن فصاعدا "وعيا للضرورة"، كما سماها "ماركس".

إن هـــذا هو البداية، لأن الوعي هو وعد وبادرة للتحرر 1. ووحـــده العبد من لا يرى عبوديته، مهما كان ســـعيدا تحت ســـلطتها. إلا أن هذا البدء هو بالكاد إنســـاني. ولذلك فقبـــل إعلان الحرية في الدساتير أو تمجيدها في الخطابات، علينا تأمين الشروط **العامة** للحرية: الشروط البيولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياســـية، والتي تسمح لقوى ذات مستوى متوسط أن تشارك في أعلى نداء للإنسانية، وأن نهتم بالحريات اهتمامنا بالحرية (...).

إن حريتنا هي حرية إنسان في موقف، وهي كذلك حرية شخص تعطى له قيمة. أنا لست حرا لأني أمارس عفويتي فقط، بل أصبح حرا عندما أوجه هذه العفوية في اتجاه التحرر أي في اتجاه شخصنة 2 العالم ونفسي. إذن ثمة مسافة تمتد من الوجود المنبثق إلى الحرية، وهي التي تفصل بين الإنسان الباطني على حدود الانبثاق الحيوي، والإنسان الذي ينضج باستمرار بأفعاله وفي الكثافة المتزايدة للوجود الفردي والجماعي. وهكذا فأنا لا أستعمل حريتي بدون جدوى، بالرغم من أن النقطة التي ألتحم فيها بتلك الحرية متباعدة في أعماق ذاتي. وليست حريتي تدفقا فحسب، بل هي منظمة، أو بعبارة أفضل هي مطلوبة بنداء.

إمانويل مونيي، **الشخصانية**، المنشورات الجامعية الفرنسية،1995،ص: 71 - 74.
Emmanuel Mounier, Le personnalisme .

1 التحرر، يدل لدى الفلاسفة الشخصانيين على فعالية يحياها، في اســـتمرار شامل كل واحـــد منا في تضامنه مع مجموع الإنسانية.

2 شخصنة، عملية تشير إلى أن الإنسان أو الكائـــن لا يتخذ قيمتـــه إلا في الوقت الذي يدخل في عالم مشخصن.

أسئلة التحليل: 1- ماذا يقصد صاحب النص بالقول إن "حرية الإنسان هي حرية شخص"؟
2- يميز النص بين الحرية والتحرر، أوضح ذلك.
3- أحلل آلية التعريف التي اعتمدها النص في عرض أطروحته.

سؤال المناقشة: هل يمكن الحديث عن الحرية المحدودة؟

1- الإشكالية العامة:

ليس الشخص مجرد "أنا" متخف وراء قناع، كما أنه ليس موضوعا جاهزا يمكن دراسته وتحليله، كما تدرس وتحلل سائر الأشياء المادية. لكن ما الشخص؟ يشكل هذا السؤال منطلقا للتساؤل حول: الأنا في علاقتها، من جهة، بمظاهرها أو صفاتها، ومن جهة أخرى، بالشخص بوصفه أنا يفلت من الإدراك المباشر.

باسكال (نص افتتاحي)

لكن كيف تتحدد هذه "الأنا"؟ على ماذا تتأسس الهوية الشخصية؟ ما علاقة الشخص، بوصفه ذاتاً حرة، بما يحمله من صفات وما يصدر عنه من أفعال؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- الشخص والهوية:

جون لوك

تتكون الهوية الشخصية من الشعور (أو الوعي) الذي يميز الشخص، المفكر والعاقل، ومن الذاكرة التي هي امتداد للشعور في الزمان والمكان.

شوبنهاور

أساس هوية الشخص هو الإرادة، بوصفها نواة وجود الإنسان الذي لا يحد بالزمن، إنها إرادة تظل ثابتة عندما ننسى أو نتغير.

ب- الشخص بوصفه قيمة:

كانط

الشخص غاية في ذاته، فهو ليس شيئا، ومن ثَمّ لا يمكن معاملته باعتباره وسيلة. إن الواجب الأخلاقي يفرض علينا دوما معاملة الإنسان بوصفه شخصا، أي غاية.

غوسدورف

استقلال الشخص هو مشاركة الغير. فالشخص الأخلاقي لا يتحقق بالعزلة أو بالتعارض مع الآخرين، بل بفضل أشكال التضامن الأولي بين الناس.

جـ- الشخص بين الضرورة والحرية:

سارتر

الإنسان مشروع، لأنه يتحدد بالمشروع الذي يختاره. فهو دائم التجاوز لوضعيته الأصلية بواسطة الأنشطة التي يمارسها.

مونيي

الشخص حرية مشروطة بالوضع الواقعي للإنسان. إلا أن هذا الوضع المشروط لا يعني الخضوع للضرورة.

3- مفاهيم وعلاقات:

يطرح **مفهوم الشخص** أولا مشكل دلالة اللفظ، إذ ما الشخص؟ ما علاقة الشخص بمظاهره الجسمية والنفسية؟ يميل الناس إلى اختزال الشخص في أحد مظاهره، لكن يمكن أن نقول إن الشخص مستقل تماما عن تلك المظاهر.

والحال أن الشخص، رغم ما يعتريه من تغيرات، يملك مع ذلك **هوية شخصية**، هي ما يجعل منه كائنا **عاقلا** يبقى دائما **هو هو**؛ وذلك بفضل **الشعور والذاكرة**. وخلافا للموقف الذي يعتبر **الوعي** أو العقل أو الذاكرة أساسا للهوية، يرى موقف آخر أن **العقل** مجرد تابع لقوة يسميها **الإرادة**، ويصفها بإرادة الحياة التي تفرض نفسها علينا بقوة طاغية، فالإرادة هي أساس الهوية الشخصية، **لأنها** تبقى عندما ننسى أو نتغير كلية.

وإذا كانت للإنسان هوية شخصية يتم الحرص عليها، فلأن الشخص يعتبر **غاية في ذاته**، وذلك في مقابل الأشياء التي تعتبر مجرد وسائل. وتأخذ هذه **القيمة** معناها من خلال **الأمر الأخلاقي العملي** الذي يجعل الشخص - دائما وأبدا- موضع **احترام**.

وبهذا المعنى يصبح الحديث عن **استقلالية** الشخص مرتبطا **بالغير**، من خلال فكرة **المشاركة** والتضامن والتزام الشخص الأخلاقي **بالانفتاح** على الغير واستقباله.

غير أن الشخص، إذ يدخل في علاقات مع غيره، لا **يفقد** خصوصياته، فهو يبقى **مشروعا حرا** مفتوحا على إمكانيات لانهائية. وتندرج هذه **الحرية**، داخل بنية جدلية تخضع للتجاوز مع المحافظة. وفي نفس الإطار، يمكن اعتبار حرية الشخص، بوصفها حرية مشروطة، لا تخضع **لضرورة** مادية أو أخلاقية، بل تمر من مرحلة أولى هي الوعي بالتحرر وصولا إلى **الحرية** بوصفها موقفا وقيمة.

4- خـــلاصـــات:

- صعوبة تحديد مفهوم الشخص باعتباره مفهوما فلسفيا إشكاليا، يفترض مقاربات مختلفة وينفتح على مجالات أخرى، حقوقية وأخلاقية وسياسية.
- ارتباط الهوية الشخصية من جهة بالذاكرة والشعور، ومن جهة بالإرادة، وذلك تبعا للمنظور الذي يتم منه البحث فيها.
- الإعلاء من قيمة الشخص الإنساني، أي الكائن العاقل والأخلاقي الذي يدخل في علاقات مع الغير، و ساهم في التاريخ الإنساني، ويثبت حريته في إطار التضامن واحترام الكرامة الإنسانية.

هوية ممزقة

ليلى أبو زيد (1945) باحثة وروائية مغربية، اشتغلت في الصحافة، ألفت في أدب الرحلة والسيرة الذاتية، تدافع في كتاباتها عن الحضور الإيجابي للهوية المغربية من منظور نقدي. من أعمالها الأدبية: -بضع سنبلات خضر، مالكوم إكس (سيرة ذاتية).

أدركت وأنا أتكلم، أن هذا الذي أمامي ليس الماضي. الماضي لا يعود ولكن نطقي سبق تفكيري(...) سبحان من يغير ولا يتغير! سبحان الله القادر على كل شيء ! وقال كأنه يقرأ أفكاري:

الصديق: انقلبت من الضد لضده.

الكاتبة: سبحان الله!... في أمريكا؟

– أمريكا أم الأوهام حيث المزج بين الحلم والكابوس. فيها تزوجت وأنجبت وطلقت وسكنت الصروح والأكواخ ونمت في الفنادق الفخمة ومراقد جيش الإنقاذ وسلمت أولادي بيدي للضياع(...)

[أرادت آنيس أن نصبح مليونيرين بسرعة فضاربنا في العقار. بدأنا نستدين من الأبناك ونشتري الدور ثم نبيعها إلى أن سكنا بيتا فخما بمسبح، وذاك هو مقياس النجاح عندهم.

– أعرف. لقد استجوبت كباحثة أطفالا أمريكيين ومغاربة لمعرفة أحلامهم. تعرف ماذا وجدت؟ حلم الطفل المغربي أن يكبر ويتزوج، وينجب الأولاد، وحلم الطفل الأمريكي بيت فخم بمسبح.

الصديق: أصبحت مع آنيس طفلا أمريكيا وأنا على أبواب الكهولة.

والأدهى أنها لم ترض حتى بعدما تحقق الحلم. كنت العقبة، لم يكن بإمكاني تغيير ملامحي فحالت دون اندماجنا في طبقة الأثرياء. دعوناهم ودعوناهم ولم يرد أحد منهم الدعوة.](...)

– طيب! طيب! والآن دعني أعد لك الشاي.

ورجعت بالصينية فوجدته يقول كأنه لم يتوقف:

– جاء الركود وألفينا نفسينا مطالبين بدفع ملايين الأقساط للأبناك وما من مشتر لبيوتنا، فتركنا الدار الفخمة ورجعنا إلى حينا المتوسط الحال.

الكاتبة: الطلوع والهبوط عملة جارية في أمريكا.

الصديق: كان تدهورا فظيعا أجهز على الحلم والزواج ... ضاع عمري.

– عشرون عاما فقط.

قلت، انتظرت أن يضحك أو أن يبتسم على الأقل، ولكن الهموم أناخت عليه فاستطرد:

– الفشل في الغربة ضربة قاضية. لولا لطف الله لكنت الآن أهيم مع المشردين وأنام على عتبات المتاجر (...)

وهل يصنع الإنسان مصيره؟ الماضي مضى. (مسح كفيه كأنه يقول لم يبق منه شيء) وليس في مقدورنا أن نسافر إليه لنصححه. لو كانت لي تجارب اليوم لبقيت في بلادي، رغم كل شيء.

– كل شيء؟

– ما جدوى أن يدخل الإنسان في تقدم صنعه الآخرون؟ لكنه قد يبقى في بلاده ولا يصنع شيئا. إلا أنه على الأقل لا شيؤه الخاص. يد واحدة لا...لا؟

– تصفق. ولكنها تصفع ولذلك نحن جيدون في الصفع. ضحك لأول مرة ضحكة حقيقية وقال ليثبت لي أنه لم ينس العربية:

– الله يضحكنا في عرس النبي. (بدا المثل نسوانيا على لسانه). ما تزالين مبدعة، كما كنت. لذلك كان حُسّادك كُثُر.

ليلى أبو زيد، **الفصل الأخير**، رواية، المركز الثقافي العربية، الدار البيضاء 2005، صفحات: 19-25

المطلوب: بقراءتك لهذا الحوار من رواية **الفصل الأخير** المطلوب منك البحث في "علاقة الهوية المغربية بمسألة الهجرة" لماذا يسافر المغاربة؟ ما أثر ذلك على مسالة إغناء الهوية الشخصية؟

نص للتحليل والمناقشة

نموذج تطبيقي : أقرأ وأستأنس

لا أسلم بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحا ؛ وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقا(...).

ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا "شيء مفكر". وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم ويتصور، يثبت وينفي، ويريد ويتخيل ويحس أيضا. حقا إنه ليس بالأمر اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي، ولكن لما لا تكون من خصائصها؟ ألست أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشك الآن في كل شيء على التقريب، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة، وينكر سائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرها، ويأبى أن يخدع ويتصور أشياء كثيرة، على الرغم من أنه أحيانا، يحس منها الكثير أيضا بواسطة أعضاء الجسم؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل في صحته اليقين بأني موجود، حتى لو كنت نائما دائما وكان من منحني الوجود يبذل كل ما في وسعه من مهارة لإضلالي؟ وهل هنالك أيضا صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها عن فكري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا الذي أشك وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب، ولا حاجة إلى شيء لزيادة الإيضاح.

حلل النص وناقشه

رونيه ديكارت، التأملات الميتافزيقية، التأمل الثاني، ترجمة عثمان الأمين، مكتبة الأنجلو مصرية،الطبعة الثانية، 1974، ص: 96 - 103

أولا الفهم :(تقديم إشكالي)

يمكن تأطير هذا النص، من"التأملات الميتافيزقية"لديكارت، ضمن الإشكال المتعلق بتحديد "هوية الشخص"، وما يطرحه علينا هذا الإشكال من تساؤلات: على ماذا تتأسس هذه الهوية؟ هل بالإمكان تعريفها؟ هل هي ثابتة أم متغيرة؟ فإذا كان الشخص، في هذا النص، باستطاعته أن يتعرف على ذاته ويدركها بوصفها "أنا"، فكيف تتحدد هذه "الأنا"؟ ما صفاتها وماخصائصها؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

–تحليل **الأطروحة**:ينطلق النص من اعتبار "الأنا" شيئا مفكرا يتمتع بوجود واقعي، ثم يتساءل ما الأنا؟ ما دلالة الشيء المفكر؟ وبعد ذلك ينتقل إلى تحديد التفكير الذي هو صفة من صفات النفس، ليقف عند مختلف عملياته الذهنية والسيكولوجية، وهذه العمليات لا تنفصل عن هوية "الأنا". فأنا "الشخص" هي التي تشك وتفهم وترغب وتتخيل وتحس.إنها إذن "أنا مفكرة" تميز بين الصواب والخطأ، بين الوهم والحقيقة،بين الثابت والمتحول وتمنح الذات وجودها.إن هوية الشخص تتحدد في أفعال التفكير التأملي، وهي أفعال متعددة ومختلفة (الشك، الفهم، الإثبات، النفي، التخيل...) هذا التعدد والاختلاف في أفعال "الأنا" لا ينفي هويتها، باعتبارها أنا واحدة وثابتة.بعد ذلك، بدأ الفيلسوف يعرفها بقدر من الوضوح والتميز. إن الأنا، تدرك ذاتها بشفافية (أي في وضوح) وتميز وتثبت وجودها من خلال عمليات التفكير. يستخدم الفيلسوف **مفاهيم أساسية** لبناء أطروحته وتوضيحها، فهو يوظف **مفهوم الأنا**، ذلك الجزء الواعي والمدرك في ذاتنا، إنها أنا متكلمة، عاقلة ومستقلة؛ و**مفهوم الشخص**، باعتباره ذاتا تتشكل من وحدة، تتمتع **بهوية** ثابتة رغم تعدد الصفات؛ كما يستخدم مفهوما فلسفيا أساسيا هو التفكير، وهو تأمل الوجود الذاتي والموضوعي، والتساؤل عن معناه وقيمته. وفي مقدمة هذا التفكير تمارس الذات عملية الشك المنهجي بغرض بلوغ اليقين.هذه المفاهيم المحورية، و**العلاقات** التي ينبيها الفيلسوف فيما بينها، هي التي تحدد أطروحة النص.

لذلك، يلتجئ النص، في توضيح هذه الأطروحة، إلى **بنية حجاجية**، تتخذ من **آليتي التعريف والتمييز** منطلقاً لها. فالنص يبدأ من إثبات وجود الشخص مادام يمارس التفكير، ثم يتساءل عن طبيعة الأنا وعن طبيعة التفكير. فاستخدم، في ذلك، أسئلة استفهامية ماهوية، كما استخدم أدوات لغوية لإثبات أطروحته حول هوية الشخص، (استعماله لجمل اسمية وحرف التوكيد إن...)

تتحدد قيمة هذه الأطروحة إذن، في كونها تؤكد على أهمية "الأنا" وقدرته على ممارسة التفكير بشكل حر ومستقل، وهي لحظة أساسية في تاريخ الفلسفة، نحتت **مفهوم الذات** وجعلت من هذا المفهوم منطلقا لبناء المعرفة بالعالم.

– **مناقشة الأطروحة**: لكن هذه الأطروحة، لا تتحدث عن الشخص إلا في بعده المعرفي والميتافزيقي، ومن ثمة فهويته الثابتة مجردة ميتافزيقية، لا تتضمن أي تصور لما هو اجتماعي وتاريخي وأخلاقي في تحديد الهوية الشخصية. إنها ذات مفصولة عن وجودها.(**يمكن الاستئناس بالأطروحات المدعمة أو المعارضة المثبتة في التركيب لتطوير هذه المناقشة واستكمال عناصرها**).

ثالثا تركيب:

لايمكن حصر مهمة الشخص في بعد واحد من أبعاده الأساسية، فالتفكير ممارسة تأملية أساسية تصدر عن الشخص، لكن هذه الممارسة لا تميزه بصفة مطلقة، ولا يمكن اختزاله في الأنا المفكرة وحدها.إن الشخص مفهوم إشكالي، ولا يمكن اعتباره جوهرا ثابتا بالرغم من الوحدة المفترضة التي يتمتع بها عبر مسارات حياته.

تمرين تطبيقي: أقرأ وأنجز

يعتبر الإنسان داخل نظام الطبيعة (...) كائنا غير ذي أهمية قصوى، ذلك أنه يمتلك مع مجموع الحيوانات الأخرى (...) قيمة مبتذلة. لكن فضلا عن امتلاكه ملكة الفهم -الذي جعله يعلو على جميع الكائنات الأخرى- وكونه قادرا على تحديد غايات لنفسه، فإنه لا يكتسب بذلك إلا قيمة خارجية ذات منفعة. هذا على الرغم من كوننا قادرين أن نفضل هذا الإنسان عن ذاك [وكأننا أمام تجارة للبشر]، الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول إن الإنسان يقوّم بسعر وكأنه بضاعة .

لكن عندما نعتبره شخصا، أي بوصفه ذاتا لعقل أخلاقي عملي، سنجده يتجاوز كل سعر. وبالفعل لا يمكن أن نقدره فقط -بوصفه كذلك أي بوصفه شيئا في ذاته- كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين أو وسيلة لتحقيق غاياته الخاصة، بل يمكن تقديره بوصفه غاية في ذاته، وهذا يعني أنه يمتلك كرامة(...) وبامتلاكه لهذه القيمة يرغم كل الكائنات العاقلة الأخرى على احترام ذاته.

حلل النص وناقشه

إ. كانط، ميتافيزيقا الأخلاق، الجزء الثاني، ترجمه إلى الفرنسية، ألان رونو، فلا ماريون، 1994، ص: 290 - 291

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة:

أولا الفهم:

- يندرج موضوع النص ضمن إشكالية مفهوم الشخص: هل هو بضاعة تقوّم بسعر، أم هو فوق ذلك ذات تملك الكرامة وتفرض الاحترام؟
- يطرح مضمون النص إشكالا مزدوجا، فمن جهة، هل يمكن تقويم الإنسان، مثل البضاعة، بسعر، وبالتالي تفضيل إنسان على آخر؟ هل الإنسان، من بين الكائنات الطبيعية، يستحق وحده أن يعتبر شخصا له كرامة ويفرض الاحترام؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

- تحليل أطروحة النص: الإنسان شخص يمتلك كرامة ويفرض الاحترام.
- الوقوف على دلالات الألفاظ: الإنسان، الحيوان، البضاعة، الذات الكرامة، الاحترام.
- تحليل حجاج النص المتمثل في:

- المقارنة بين الإنسان والحيوان، بين الإنسان والبضاعة...
- آلية التعريف: تعريف الإنسان، تعريف الشخص.

المناقشة:

إعادة النظر في أطروحة النص من خلال دعمها بأطروحات مكملة (غوسدورف: استقلالية الشخص، سارتر: الإنسان مشروع..)

- مساءلتها في ضوء الرهانات المطروحة بصدد تحديد مفهوم الشخص، وذلك في ضوء وضعية الرضيع والطفل والحيوان، هل هؤلاء (وهم لا يمتلكون العقل بعد أو لن يمتلكوه) ليسوا أشخاصا، وبالتالي تجب معاملتهم بوصفهم وسائل أو بضائع تقوّم بسعر؟

ثالثا التركيب:

حصيلة التحليل والمناقشة بالتركيز على إثبات أهمية مفهوم الشخص، بالمعنى الذي يبلوره النص، في دعم حقوق الإنسان. لكن مع إبراز قصور التصور الذي يحصر الشخص في حدود الإنسان العاقل، الذي يقصي الطفل والرضيع والحيوان، وبالتالي يبرر ما قد يلحقهم من عنف وآلام.

المطلوب أقوم بكتابة إنشاء فلسفي متكامل انطلاقا من العناصر المتضمنة في البطاقة التوجيهية السابقة.

الغيـر

عمل للفنان بوزيد بوعيد (المغرب)

Bouzaid Bouabid Sans titre (1992), acrylique sur toile 70×50cm

مدخل

يتساءل الإنسان عن طبيعة علاقته مع الآخرين، فيكتشف أنه "لا يستطيع أن يعيش وحيداً في هذا العالم"؛ فالآخرون يُوجدون إلى جانبه من أجل تحقيق غايات مشتركة في الوجود الإنساني. إن تحليلاً أوليا لبعض مشاعر الإنسان ومواقفه من الآخرين، مثل مشاعر الحب، والصداقة، والتسامح، والكراهية والعنف، يدعونا إلى الانتباه إلى أهمية حضور الغير في إحداث هذه المشاعر وتركيبها النفسي لدى الفرد. بل بإمكاننا القول إن أفكارنا وممارساتنا ولغتنا لا تأخذ دلالتها ولا تؤدي وظائفها إلا إذا افترضنا حضور أجسام وأسماء نتوجه إليها ونتواصل معها ؛ والتي ليست هي "أنا"، بل إنها توجد خارج ذاتي ووعيي، فهي "أنا آخر" تواجهني وتختلف عني.

تمييز أول: الأنا والأنا الآخر

تمييز ثان: الآخر والغير عالم إنساني

يرتبط مفهوم الغير، بالآخرين، بالناس الأغيار، ويتم تحديده بوصفه عالماً إنسانياً، يقابله اللفظ الفرنسي Autrui. وعند استخدامنا للفظ الآخر Autre يكون العالم الإنساني مجرّد مستوى من مستوياته.

يأخذ الغير في اللغة العربية معاني تتضمن الغيرة والمبادلة والتغير، وتفيد هذه المعاني تصوراً مشتركا هو الاختلاف والتعدد، إما علائقيا (الغيرة) أو محاليا (المبادلة) أو زمنياً (التغير).

توجد تجارب إنسانية عديدة تبيّن للمتسائل غموض هذا الغير واضطراب بعض تصرفاته ومواقفه. قد ينظر المرء إلى ممارسات وطقوس مجتمع "غير مجتمعه الأصلي"، فيحكم عليها بأنها "شاذة وغير سوية"، أو قد يكتشف في أحد أقاربه شخصاً مغايراً لما ألفه منه، أو يُظهر له صديقه أو صديقته عنفاً فجائياً، أو تصرفاً "غريباً" لا معنى له.

تساؤلات

يتحول الغير، تدريجيا، من ذاك الـــذي نحتاج إليه، إلى "بنية غامضة" غير محددة المعالـــم ؛ فهو مجال لتصدعات الوعي، بل قد يتحول الغير إلى مشـــكلة حقيقية تهدّدُ وُجود الشـــخص باعتباره (أي الأنا) وجوداً حُرّاً ومستقلاً: فما هو الغير الذي يشكل الذات ويواجهها؟ لماذا يُطرح كبؤرة للمفارقات المنطقية والوجودية؟وهل من الممكن بناء معرفة حـــول دلالته؟ وإذا كان ذلك ممكنا، فما القيم والرهانات الأخلاقية التي تترتب عن علاقاتنـــا به؟ ◄ موريس ميرلو-بونتي[1] [نص الافتتاح]

[1] موريس ميرلو-بونتي (1908 -1961) فيلســـوف فرنسي، من مؤلفاته:
- فينومينولوجيا الإدراك.
- المعنى واللا معنى.

الغير إشكال فلسفي حديث.

لم يتبلور مفهوم الغير باعتباره آخَرَ،مختلفاً إنسانيا، وبوصفه مشكلة فلسفية، إلا في زمن متأخر نسبيا ؛ وبصفة خاصة مع فلسفة هيغل. فلماذا هذا الوعي الفلسفي المتأخر؟ ولماذا غاب هذا المفهوم في تاريخ الفلسفة قبل فلسفة هيغل؟

عندما تساءل ديكارت، في "تأملاته الميتافزيقية" وهوبصدد شخص الآخر La Personne de l'autre، عما يراه عبر نافذة تطل على شارع عمومي، لم يطرح سؤال الآخر باعتباره مشكلة جديدة وخاصة، بل إنه رأى فيه جسماً متحركا شبيها بباقي الأجسام، وليس كائنا مختلفاً عن الأنا. فالوجود الحقيقي هو وجود الأنا الذاتي المطلق، الذي يمارس التفكير ويعي ذاته بكل وضوح وتميز.

الكوجيطو هو تجربة أنا منغلق على ذاته

إن المواجهة الميتافزيقية بين "الأنا المفكر" الذي يبحث في أساس الحقيقة والعلم، والواقع الطبيعي الموضوعي باعتباره عالماً متمايزاً عن الذات، هذه المواجهة الجذرية، كما بين فوكو[1] ،أقصت عنصراً ثالثاً، غابت معه، مفاهيم وقضايا المجتمع والتاريخ والغير. إنها مشكلات طُردت من هذا المناخ المعرفي المجرّد.

بين الأنا والآخر صراع جدلي

في صفحات من كتابه "فينومينولوجيا الروح"، يبرز هيغل[2] بنوع من التأسيس الفلسفي، طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر. فليس الوعي بالذات هو معرفة الأنا لذاته، بل هو التعرف على ذاته في موضوع غريب عنه. فكل ذات ترغب في أن يُعترف بوجودها من طرف ذات أخرى تواجهها. والسعي الحقيقي للوعي بالذات، هو أن يجد ذاته في الآخر. فالآخر لا يتجلى للذات، ولا يتم الاعتراف بوجوده كمغايرة إلا من خلال فكرة صراع الذوات.

وجود الغير تهديد للأنا أم شرط وجوده؟

لا يوجد "أنا" أو "وعي" وحده معزولا في العالم: فالآخر هو ضرورة أنطولوجية ومعرفية. لكن إذا كان وجود "الغير" ضرورة لكي يتحقق وعي الذات بذاتها، فما الذي يميز وجوده؟

يبين الفيلسوف الألماني "مارتن هايدغر" أن الوجود مع الآخرين هو وجود يمحو التمايزات والاختلافات بين الأنا والغير، فالآخرون (الهم "on") يعملون على خلق ذوات متشابهة.إن النطق بضمير المجهول (الناس) يغلق أمام الكائن طرق الوجود الأصلي: الدازاين "Dasein". إن الوجود مع الآخرين، لا يدل إذن إلا على الاختفاء وذوبان الفرد في حياة الجماعة. ← هايدغر[3] [نص 1]

الغير مفارقة أنطولوجية ضرورية

لكن إذا كان هذا الوجود مع الآخرين يشكل تهديداً حقيقيا لوجود الأنا الخاص، فإن الغير، مع ذلك، يعتبر الوسيط الضروري الذي تكشف الذات وجودها من خلاله في العالم. في هذا السياق يرى "سارتر" أن الغير ليس بموضوع ثابت أمامي، إنه مثلي كذلك، وعيٌ. فعلاقة الأنا مع الآخر لا يجب أن تقودني إلى تجاوز الآخرية Altérite، والإحراج الأساسي الذي يطرح هو: إما أن أتعالى على الآخر بأن أفارقه وأجعل منه موضوعاً لتأملي الخاص، أو يَتَعَالَى هُوَ عَلَيّ، يُفارقني، ويجعلني أيضا موضوعاً. إنه تصور فلسفي يتأسس على النظرة إلى الآخر والصراع بين الذوات.← سارتر [نص 2]

---

[1] ميشيل فوكو (1726 - 1984) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته: "الكلمات والأشياء"

[2] فردريك هيغل (1770 - 1831) فيلسوف ألماني، من مؤلفاته: - فينومينولوجيا الروح. -علم المنطق.

[3] مارتن هايدغر (1889-1976) فيلسوف ألماني من مؤلفاته: - الوجود والزمن. - ما الميتافيزيقا؟

معرفة الغير: هل هي معرفة ممكنة؟

البينذاتية أساس معرفة الغير

لمـــاذا الآخر موجود في تجربتي؟ بل كيف يظهر فـــي تجربتي داخل العالم؟ يحاول "إدموند هوسرل" ، في تأمله الخامس، من "تأملات ديكارتية" الإجابة عن هذين السؤالين، إذ يعتبر أن **إدارك** الآخرين هو إدارك لذوات نفسية، طبيعية، لها جســـم مثل جسمي، ونفس مثل نفسي، إن هذا الإدراك هو **تجربة إنسانية** عن الآخر باعتباره موجودا أمامنا هو ذاته، "بلحمه وعظمه"؛ لكنني لا أدركه على نحو مباشر، لأن ما أدركه بشكل مباشر هو "ذاتي أنا" أو "ما يخصني أنا". إن الآخـــر نظير، وحضور النظير هو حضور الآخر بذاته، أي حضوره باعتباره شـــخصاً من أجل ذاته، ومن ثمة فمعرفته تتم بواســـطة تجربة غير مباشرة، أو لنقل بواسطة إدراك غير مباشر، وهو ما يسميه "هوسرل" ب: التوافق الباطني، عندما نتوحّد بالغير حدسياً، فيصبح هو أنا، وتأخذ الأنا مكانة الغير في العالم. إنها تجربة "النحن " والتي تقوم على مفهوم "البينذاتية ". ← هوسرل❶ [نص 3]

تجربة الجسد

لا يظهـــر الغير أمامي ومنفصلاً عني، بل يأخـــذ إمكانياته من اعتباره أنا آخر. في هذا الســـياق يؤكد "موريس ميرلبونتي"علـــى أن "تجربة الغير" هي تجربة الانزياح عن المركز ، إنها تجربة جســـدية. فتحليل الغير يقوم في العمق على تحليل الجسد الإنساني. لماذا الجسد؟ لأني عندما أدرك، فإنني أدرك بجسدي وعبره، ويتجه الوعي نحو الأشياء، لأن حياة قبل – شخصية تحركه. إن الكلام هو ما يجعل من "الأنا" آخر، ويعلن عما هو أكثر قربا منا، ويجعل من مفهوم البينذاتية، مفهوماً ذاتياً وكونياً في نفس الآن.

أهمية اللغة

لكـــن عالم الأنا هـــو عالم داخلي ومغلق لا يســـتطيع أي أنـــا آخر اقتحامه لذلك فمعرفة الغير ليســـت ممكنـــة مادامت الأنا تعيـــش تجربتها الوجودية المنعزلة. ← بيرجي❷ [نص 4]

رهـــانات

العلاقة مع الغير: من المعرفة إلى القيم الأخلاقية

احترام الشخص

ترتبط قيمة العلاقات التي يقيمها الأنا مع الغير، بالمعرفة المتبادلة بين الفاعلين، وبدرجة تفهمهم لذواتهم. فوراء التعاطف والمشـــاركة والتعاون، ووراء كل صـــراع رمزي من أجل الاعتراف والقبول، يحضـــر مبدأ أخلاقي هو "احترام الغير باعتباره شخصاً".

الصداقة

إن الاحتـــرام هنا، باعتباره واجبا أخلاقياً، يجعـــل "حب الذات" منصهرا في خاصية "النحن "، لكنها "النحن" التي تحافظ على الاختلافات والتمايزات بين الأفراد والجماعـــات، والتي لا تعني مطلقاً "هوية جماعية متطابقة". فالصداقة مثلا هي وحدة بين شـــخصين تجمع بينهما رغبـــة ذاتية عميقة (حب الذات) واحترام متبادل.

---

❶ إدموند هوسرل (1859-1838) فيلسوف ألماني، من مؤلفاته:
- تأملات ديكارتية.
- أبحاث منطقية.

❷ غاستون بيرجي (1896-1960) فيلسوف فرنسي من مؤلفاته:
- بحث في شروط المعرفة.
- الطبع والشخصية.

الغيرية

في هذا السياق، ينقلنا كانط بواسطة مبدأ وجوب احترام الغير من مجال الإدراك والمعرفة إلى مجال القيمة الأخلاقية المثلى والتي تتجسد في احترام مزدوج: احترام الذات واحترام الغير، أي احترام الإنسانية في شخص الكائن الفرد. كانط[نص 5] فبفضل هذه "الغيرية" (Altruisme)، تغني تجربة الذات، ما دام الإنسان لا يعيش لأجل ذاته فقط، بل من الواجب عليه أن يعيش لأجل غيره. وبإمكانه أن يتخلى تدريجيا عن كثير من المواقف والأحكام والممارسات التي تمس كرامة الشخص كما تمس كرامة الجماعة البشرية. كونت❶ [نص 6] من أجل هذا الموقف الإنساني، يتطلب الأمر من كل ذات عملاً وتفكيراً متأنياً ومُغايراً... يتطلب الأمر حباً صعباً، حب البعيد والقريب، المشابه والمختلف. فهل تمكن الإنسان من تحقيق هذا الحب الصعب؟ أومليل❷ [نص الامتداد]

❶ أوغست كونت (1798-1857) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته:
- دروس في الفلسفة الوضعية.
- نسق السياسة الوضعية.

❷ علي أومليل (1940) مفكر مغربي، من مؤلفاته:
- الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.
- شرعية الاختلاف.

عمل للفنانة كنزة بنجلون (المغرب)

Kenza Benjelloun Dé-visage(1997), Fragment acrylique sur carton, 200×150cm

ما علاقة الأنا مع الغير؟

كيف يمكن إدراك فعل إنساني ما، أو فكرة بعينها توجد على نمط وجـــود "الهو المجهول" on (الناس)، مـــا دام الإدراك فعلاً شخصياً خاصاً لا ينفصل عن الأنا الفردي؟. من السهولة أن نجيب عن هذا السؤال بالقول: إن ضمير المجهول (الناس) "هو"، لا يعني سوى صيغة عامة للإشارة إلى تعدد "الأنوات" أو على الأصح، إلى "أنا" جمعي بوجه عام (...)

إني أرى الآخرين من حولي يســـتخدمون الأدوات بكيفية معينة، فَأُمَاثِلُ بين سلوكاتهم وسلوكاتي، وأقـــارن بين تجاربهـــم وتجربتي التي تعلمنـــي معنى الأفعـــال التيَ أدركها والقصـــد منها(...) ســـيقال إن أفعال الآخرين ستفهم دائماً من طرف أفعالي بحيث يفهم ال"هو المجهول" أو "النحن" من طرف الأنا الفردي ؛ لكن المشـــكلة تكمن هنا بالضبط، ويمكن صياغتها في الأســـئلة التالية: كيف يمكن للكلمة "أنا" المفردة أن تصير جمعاً؟ كيف يتسنى تكوين فكرة عامة عن الأنا المفردة؟ كيف يمكنني أن أتحدث عن أنا آخر غير أنا؟ وكيف يمكنني معرفة أنوات أخرى؟ ما الذي يجعل الوعـــي، الذي يعتبر مبدئياً معرفة بالذات ووعياً بها في عالم الأنا، يُدْرِكُ على نمط وجود "الأنت"، ومن ثمة أن يُدْرِكَ في عالم ال"هو"؟

موريس ميرلو-بونتي، فينومينولوجيا الإدراك، غاليمار، 1945، ص: 400-401
Maurice Merleau-ponty, Phénoménologie de la perception .

طرح الإشكال:

- لماذا لا توجد أنا مفردة معزولة عن الآخرين؟
- كيف يمكن أن نتحدث عن أنا آخر غير أنا؟

المحور الأول: وجود الغير

- تهديد الغير، هايدغر (1)
- النظرة، سارتر (2)

المحور الثاني: معرفة الغير

- البينذاتية، هوسرل (3)
- عزلة الأنا، بيرجي (4)

المحور الثالث: العلاقة مع الغير

- الصداقة حب واحترام، كانط (5)
- الغيرية، كونت (6)

المحور الأول: وجود الغير

مارتن هايدغر

النص 1

في كتابه **الوجود والزمن** (1927)، يحاول "هايدغر" التفكير في سؤال معنى الوجود، وذلك ببحثه في الوجود الإنساني الراهن والعيني (Dasein) بتحليل بنياته وأشكال تحلياته، منتهيا إلى التأكيد على أهمية الزمن في تحليل الوجود. في هذا النص المقتطف من الفصل الرابع (الجزء الأول)، يقف هايدغر عند معنى الوجود في العالم ومع الآخرين، إن الوجود الإنساني الراهن عندما يوجد في الحياة المشتركة مع الغير يفقد ما يميز هويته كاختلاف.

تهديد الغير

إن التباعد باعتباره خاصية مميزة للوجود –مع– الغير، يلزم عنه أن الموجود –هنا [1] يجد نفْسَهُ داخل وجود – مشـــترك يومي تحت قبضة الغير. إن الموجود–هنا، باعتباره وُجـــوداً فرديا خاصّاً، لا يكون مطابقاً لذاته، عندما يوجَد على نمط الوجود –مع–الغير[2]، لأن الآخرين أفرغوه من كينونته الخاصّة. فإمكانيات الوجود اليومية للموجود هنا، تُوجَد تحت رحمة الغير. فالغير في هذه الحالة ليس أحداً متعيناً، بل على العكس من ذلك، بإمكان أي كان أن يمثله، فما يهم هو هذه الهيمنة الخفية التي يمارسها الغير على الوجود– هنا عندما يُوجَد مع الغير. فالذات نفسها عندما تنتمي إلى الغير تُقَوّي بذلك من سلطته. إن "الآخرين"، الذين نســـميهم بهذا الاسم لإخفاء أننا ننتمي إليهم بشكل أساسي، هم الذين يُوجدون منذ الوهلة الأولى، وفي الغالب، في الحياة المشتركة على نمط "الموجود–هنا".

في استعمالنا لوسائل النقل العمومية، أو في استفادتنا مِن الخدمات الإعلامية (قراءة الصحف مثلا)، نَجِدُ أن كل واحد منا يشبه الآخر. فهذا الوجود–المشترك يذيبُ كليا الموجود–هنا، الذي هو وجودي الخاص، في نمط وجود الغير، بحيث يَجْعَلُ الآخرين يختفون أكثر فأكثر ويفقدون ما يميزهم وما ينفردون به. إن وضعية اللامبالاة واللاتمييز التي يفرضها الوجود–مع–الغير، تسمح للضمير المبني للمجهول "on". أن يطور خاصيته الديكتاتورية التي تميزه.

إننا نتســـلى ونلهو كما يتســـلّى "الناس" ويلهون، ونقرأ الكتب ونشاهد الأفلام، ونحكم على الأعمال الأدبية والفنية كما يقرأ الناس ويشاهدون الأفلام ويحكمون على الأعمال الأدبية، وننعزل عن الحشود كما ينعزل الناس عنها ونعتبر فضيحة ما يتعبره الناس كذلك (...)

يمكن أن نقول: لقد أريد هذا، كما يمكن أن نقول لا أحد أراد هذا فيصبح كل واحد هو آخر، ولا أحد هوهو، إن المجهول الذي يجيب عن سؤال من هو هذا الموجود – هنا ليس شخصا متعينا، إنه لا أحد.

مارتن هايدغر، **الوجود والزمن**، الترجمة الفرنسية لبويم دي ويلهانس، غاليمار، 1964، ص: 158 - 160
Martin Heidegger, Être et Temps.

[1] الموجود – هنا: بمعنى أن وجود الإنسان دائما هو إنسان يتجاوز وجود الأشياء.

[2] الوجود مع الغير: هو الحياة الاجتماعية التي تحدد وجود الذات.

أسئلة التحليل: 1– أستخرج من النص مميزات الوجود مع الغير.
2– لماذا يفقد الوجود هنا تميزه وخصوصياته عندما يوجد مع الغير؟
3– ما هو دور الأمثلة في النص؟

سؤال المناقشة: هل تعتبر الوجود مع الآخرين (مع الناس) تذويباً لوجود الأنا المفرد؟

جون-بول سارتر

نص 2

يؤكد سارتر في عمله **الوجود والعدم** (1943) على أطروحة فلسفية أساسية هي أن الوجود الإنساني سابق على الماهية؛ وأن الحرية هي شرط الوجود في العالم ومع الغير، غير أنها لا تعطى لنا مباشرة، بل تحكمها وضعيات استلاب وتشييء. في هذا النص، يحلل سارتر وضعية الأنا في مواجهته لنظرة الغير، إذ تتعالى الأنا على وضعية العبودية التي هي شرط يفرضه وجود الغير، لكنه شرط وجود الأنا باعتباره حرية.

نظرة الغير

إذا كان الغير موجوداً، مهما يكن هذا الوجود أو أينما يُوجَد، وأياً كانت علاقاته مَعِي، ودون أن يُؤَثِّر في ذاتي إلاّ بمجرد انبثاق وجوده، فإنّ لي مظهرا خارجاً، ولي طبيعة، وسقوطي الأصلي هو وجود الغير. إن الخجل –مثله مثل الكبرياء– هو إدراك ذاتي بوصفها طبيعة، وإن كانت هذه الطبيعة نفسها تَفْلِتُ مِنّي، وغير قابلة لأن تُعرف. ليس هذا الأمر شعورا مني بفقدان حريتي لأصير شيئا، لكن هذه الحرية توجد هناك، خارج حريتي المعيشة، باعتبارها صفة معطاة لهذا الوجود الذي أكونه بالنسبة إلى الغير.

إنني أتملك نظرة الغير في صميم فعلي، بوصفها تجميداً لممكناتي الخاصة واستلاباً لها(...) إن الغَيْرَ بوصفه نظرة ليس غير تعالي أنا المَعْلُو عليه 1 (Transcendance transcendé).(...) أقدم نفسي لتقديرات الغير وأحكامه من حيث إني موضوع زماني أو مكاني في العالم(...)[فكوني أُنْظر هو كوني] موضوعاً مجهولاً لتقديرات لا يمكن معرفتها، خصوصاً التقديرات المرتبطة بأحكام القيمة: لكن، وبدقة، في نفس الوقت الذي أتعرف فيه، بواسطة الخجل أو الكبرياء، أساس تلك التقديرات، فإني لا أكف عن اعتبارها كما هي، أعني إحداث تجاوز حر للمعطى تجاه عالم الممكنات. إن الحكم (القيمي) هو الفعل المتعالي للموجود الحر. وهكذا فإن كوني مَرْئيا (من طرف الغير) يُشكِّلُني بوصفي مَوْجوداً بدون دفاع عن حرية ليست هي حريتي.

بهذا المعنى نَظْهَرُ للغير، بحيث نستطيع اعتبار أنفسنا "عبيداً" ؛ لكن هذه العبودية ليست النتيجة التاريخية والممكن تجاوزها، لحياة ذات شكل مجرد للشعور. فانا عَبْدٌ بالقدْرِ الذي يرتبط فيه وجُودي بحرية ليست هي حريتي، لكنها الشرط الأساسي في وُجودي.

جون بول سارتر، **الوجود والعدم**، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي،منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ص: 441-448. (بتصرف).

1 يدل لفظ التعالي على الخاصية الأساسية للذات، والتي لا تنفصل عن حريتها. فما هو لذاته يمضي أبعد مما هومعطى في مشروع يصممه لذاته.

أسئلة التحليل:

1 – أستخرج من النص علاقة الأنا بالغير من خلال فعل النظرة.

2 – أبين لماذا يشكل وجود الغير شرطا لوجود الأنا.

3 – أبرز دور مثال الخجل في النص.

سؤال المناقشة: إن وجود الغير تهديد لوجود الأنا من جهة، وشرط ضروري لحريتها من جهة ثانية. أناقش عناصر هذه المفارقة.

المحور الثاني: معرفة الغير

إدموند هوسرل

في 3

يسعى هوسرل في **تأملات ديكارتية** (1931)، إلى إعادة تأسيس "الكوجيطو الديكارتي" وإخراجه من عزلته وفتحه على العالم وفق مفاهيم الفينومولوجيا ؛ فمفهوم البينذاتية مفهوم مركزي باعتباره يطرح علاقة الأنا بالآخرين، بوصفها شرطاً ضروريا لبناء معرفة موضوعية بالعالم. في هذا النص، يقدم هوسرل تصوراً نظريا لكيفية "تعالي الأنا" وإدراك الغير بوصفه جسداً إنسانيا يماثلني ويختلف عني.

البينذاتية أساس معرفة الغير

إني أدرك الآخرين –أدركهم بوصفهم موجودين في الواقع– داخل سلسلات من التجارب المتغيرة والمتطابقة في نفس الآن، وأدركهم كذلك بوصفهم موضوعات في العالم، لا مجرّد أشياء من الطبيعة، وإن كانوا يشكلون جزءا منها.

يظهر لنا "الآخرون" في التجربة بوصفهم المتحكمين نفسيا في أجسامهم الفزيولوجية. ولما كانوا مرتبطين بأجسامهم بطريقة خاصة، ويشكلون "موضوعات نفسية– طبيعية"، فهم موجودون "في" العالم. في نفس السياق، فأنا أدركهم في الوقت نفسه باعتبارهم ذواتاً لهذا العالم نفسه: إنهم ذوات تدرك العالم، العالم ذاته الذي أدركه، ومن هنا تتكون لديهم تجربة عني أنا، كما تتكون لدي تجربة عن "العالم"، ومن خلاله عن "الآخرين"(...)

لدي في ذاتي، وفي إطار حياتي الشعورية الخالصة المختزلة بشكل مُتَعَالٍ [1] تجربة عن "العالم" وعن "الآخرين" –وهذا طبقاً للمعنى نفسه لهذه التجربة– لا بوصفها عملاً لنشاطي التركيبي والخاص بي على نحو ما، بل بوصفها تجربة عن عالم غريب عني، عالم "بينذاتي" موجود لكل واحد منا، وموضوعاته في متناولنا.ومع ذلك، لكل واحد منا تجاربه الخاصة به، ووحدات تجاربه وظواهره، كل واحد "ظاهرة للعالم" خاصة به، بينما عالم التجربة موجود في ذاته، في مقابل كل الذوات التي تدركه، في مقابل كل عوالمها –الظواهر. فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟ (...)

إن المشكلة تعرض في البداية كمشكلة خاصة، إنها تُطْرَحُ بصدد "وجود الغير لأجل الأنا" ومن ثمة تُطْرَحُ بوصفها مشكلة لنظرية متعالية في تجربة الآخر، مثل مسألة "التوحد بالآخر حدسياً" (Einfühlung) [2]. لكن مدى أثر مثل هذه النظرية ينكشف لنا تواً باعتباره أكبر مما يبدو لنا من أول وهلة: إنها تعطينا في نفس الوقت قواعد لتأسيس نظرية متعالية عن عالم موضوعي.

وكما بينا ذلك سابقاً، فالأمر يتعلق بالبحث في معنى وجود العالم، وبصفة خاصة، بمعنى لفظ "الطبيعة" بوصفها طبيعة موضوعية، توجد لكل واحد منا، إنها الخاصية التي نفهمها كلما تحدثنا عن الواقع الموضوعي.

إدموند هوسرل. **تأملات ديكارتية**، المدخل إلى الفينومينولوجيا، التأمل الخامس، الترجمة الفرنسية بيفير وليفيناس، فران 1980 ،ص: 77 - 76
Edmund Husserl. Méditations cartésiennes.

[1] المتعالي: يعني، ما ليس نتاجاً للتجربة، بل إنه شرط قبلي للإمكان. إن الاختزال المتعالي، أو الاختزال الفينومولوجي (عمل الوعي)، هو وضع بين قوسين كل المعطيات الإمبريقية للأنا الطبيعي والمحياة النفسية، والتي ترد الوعي إلى وعي خالص أو وعي متعالٍ.

[2] توحد حدسي: إن مسألة ما يتوحد حدسيا (Einfühlung)، هي مسألة مرتبطة بما هو ممكن لكل واحد منا، أي أن يتوحد حدسياً بالغير. يأخذ مكانه، ويعيش تجربته، لكي يتمكن من إدراك العالم "موضوعيا".

أسئلة التحليل: 1– أستخرج من النص المراحل التي تمر عبرها معرفة الغير.
2– أشرح ماذا يقصد صاحب النص بالعالم "بينذاتي".
3– كيف يقدم النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: على ماذا تقوم معرفة الغير، هل على إدراك المتشابه للذات أم على المختلف؟

غاستون بيرجي الفيلسوف

تمحورت أعمال "بيرجي" حول قضايا فلسفية حديثة، أهمها وضع الوعي في الوجود وعلاقة الوعي الإنساني بالالتزام والشجاعة والفن والشعر. في هذا النص المقتطف من عمل جماعي، بعنوان **حضور الغير** (1957)، يعالج "بيرجي" عزلة الأنا الوجودية بِلُغَةٍ شفافة وحميمة رغم علاقات التعاطف والمشاركة مع الغير. بين الأنا والغير جدارٌ سميك لا يمكن لأي أحد منهما أن يتجاوزه.

عزلة الأنا

كيف لا أحس(...) بأن هذه الحميمية [1] مع ذاتي التي تحميني وتُحَدِّدُني، هي عائق نهائي أمام كل تواصل مع الغير؟ فقبل قليل، كنت بالكاد موجوداً وسط الآخرين. والآن، اكتشفت فرحة الإحساس بأنني أحيا، إلا أنني وحيد في الانتشاء بفرحي. إن روحي ملك لي فعلا، غير أنني سجين داخلها، ولا يمكن للآخرين اختراق وعيي، مثلما لا يمكنني فتح أبوابه لهم، حتى ولو تمنيت ذلك بكل صدق(...)إن نجاحي الظاهري يخفي هزيمة شاملة: فالتجربة الذاتية وحدها هي الوجود الحقيقي، وهي تجربة تظل غير قابلة، اعتبارا لجوهرها، لتكون موضوع نقل أو إخبار. فأنا أعيش وحيداً محاطاً بسور؛ وأشعر بالعزلة أكثر من شعوري بالوحدة، وعالمي السري سجن منيع.

وأكتشف، في نفس الوقت، أن أبواب عالم الآخرين موصدة في وجهي وعالمهم منغلق بقدر انغلاق عالمي أمامهم. إن ألم الغير، يكشف لي بمرارة انفصالنا الجذري عن بعضنا البعض؛ انفصالاً لا يقبل بتاتا الاختزال. فعندما يتألم صديقي، يمكنني، بكل تأكيد، مساعدته بفعالية، ومواساته بكلامي، ومحاولة تعويض الألم الذي يمزقه بلطف. غير أن ألمه يبقى رغم ذلك، ألما برانيا بالنسبة لذاتي. فتجربة الألم تظل تجربته الشخصية هو ولسيت تجربتي أنا. إني أتعذب بقدر ما يتعذب، وربما أكثر منه، لكن دائما بشكل مغاير تماما عنه. فأنا لا أكون أبداً "معه" بشكل كلي(...)

هكذا هو الإنسان، سجين في آلامه، ومنعزل في لذاته ووحيد في موته(...) محكوم عليه بأن لا يشبع أبداً رغبته في التواصل، والتي لن يتخلى عنها أبداً.

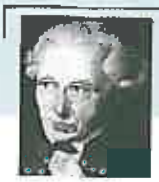
غاستون بيرجي، **من القريب إلى الشبيه**، حضور الغير، عمل جماعي، 1957، ص: 88 - 89
Gaston Berger, Du prochain au semblable, Esquisse d'une phénoménologie de la solitude .

[1] الحميمية، هي ما يجعل الذات تعيش حياتها الخاصة دون تدخل الغير.

أسئلة التحليل:
1- أستخرج من النص خصائص التجربة الذاتية.
2- لماذا كانت معرفة الغير معرفة غير ممكنة؟
3- يلجأ النص إلى تمثيل التجربة الذاتية بالسجن والسور. أحلل ذلك.

سؤال المناقشة: هل عالم الغير فعلا عَالَمٌ منغلق تستحيل معرفته والتواصل معه؟

المحور الثالث: العلاقة مع الغير



إمانويل كانط

نص 5

يخصص "كانط" عمله **ميتافزيقا الأخلاق** (1796) لعرض تصوره النظري حول الفلسفة الأخلاقية باعتبارها "علماً بقوانين الحرية". وفي الجزء الثاني من عمله الفلسفي يقدم عرضاً نسقياً للفضيلة، الغاية منه تأسيس معرفة عقلية قبلية حول الإرادة الإنسانية الحرة. وفي هذا النص المقتطف من الجزء الثاني يبين "كانط" أن الصداقة، في صورتها المثلى، تقوم على أساس أخلاقي خالص يتعارض مع المنفعة المباشرة.

الصداقة حب واحترام

إن الصداقة، في صورتها المثلى، هي اتحاد بين شخصين يتبادلان نفس مشاعر الحب والاحترام. ونرى بسهولة أن الصداقة عبارة عن "مثال" (Idéal) [1] للتعاطف والتواصل بين الناس ؛ وغاية هذا المثال تحقيق خير الصديقين اللذين جمعت بينهما إرادة طيبة أخلاقية، بالرغم من أن الصداقة لا تضمن سعادة الحياة.

إن قبول هذا المثال يجعلنا مؤهلين للبحث عن السعادة ما دامت الصداقة تمثل بالنسبة للإنسان واجباً. هذا يعني أنه من السهل أن ننظر إلى الصداقة باعتبارها فكرة بسيطة ، يستحيل تحقيقها فعلا. غير أن السير في اتجاه تحقيقها يشكل واجبا عقلياً غير عادي، ومع ذلك سيحقق هذا الواجب الخضوع له بكل احترام.

كيف يمكن للإنسان في علاقته بقريبه أن يساوي بين العناصر المطلوب توفرها في واجب أخلاقي ما، فواجب الرعاية والعناية المتبادلة مثلا بين شخصين يفترض حضور نفس الاستعداد العقلي عند الطرفين معا(...). إن أحد الشخصين عندما يظهر حماساً في مشاعر الحب والاحترام، يصل في هذه الحالة إلى التوازن المطلوب للصداقة.

لذلك، يمكن تصور مشاعر الحب باعتبارها قوة جذب بين صديقين، ومشاعر الاحترام قوة دفع بينهما. ويتولد عن الحب تجاذب بين الصديقين، ويتولد عن الاحترام تباعد بينهما.

يمكن للملاحظات الآتية أن تثير انتباهنا إلى الصعوبات التي تواجهها الصداقة: فإذا تناولناها من جانبها الأخلاقي، فواجب الصديق تنبيه صديقه إلى أخطائه متى ارتكبها، لأن الأول يقوم بهذا التنبيه لأجل خير الثاني، وهذا الواجب هو واجب حب الأول تجاه الثاني. بينما تشكل أخطاء الثاني تجاه الصديق الأول إخلالاً بمبدأ الاحترام بينهما (...) لكن كيف لا نتمنى أن يكون لنا صديق في وقت الشدة! ألا نكون في هذا التمني نشعر بقيد يشدنا إلى قدر غيرنا، فيضيف إلينا مشقة تحمل أعبائه. لا يجب إذن أن تقوم الصداقة على منافع مباشرة ومتبادلة، بل يجب أن تقوم على أساس أخلاقي خالص.

إمانويل كانط، **ميتافيزيقا الأخلاق**، الجزء الثاني، ترجمه إلى الفرنسية آلان رونو، فلاماريون، 1994، ص: 342 - 343
Emmanuel Kant, Métaphysique des moeurs II

[1] المثال(Idéal)، خاصية ما هـو موجود في الخيال وليس في الواقع، إنها قيمة عليا سامية.

أسئلة التحليل:

1- أستخرج من النص الأساس الذي تقوم عليه الصداقة بين شخصين.

2- الصداقة توازن بين عناصر الواجب الأخلاقي: أشرح ذلك من خلال النص.

3- ما العلاقة بين الصداقة باعتبارها مثالا(Idéal) والصداقة باعتبارها فكرة (Idée).؟

سؤال المناقشة: هل يمكن تصور علاقة صداقة، بين شخصين، خالية من أية منفعة مباشرة؟

أوغست كونت

نص 1

يعتبر "أوغست كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية، التي مجدت الفكر العلمي، باعتباره حالة قصوى في تطور الفكر البشري ؛ متجاوزة بذلك الميتافيزيقا واللاهوت. في كتابه **مواعظ وضعية** (1852)، والذي هو عبارة عن حوار بين رجل داعية للفلسفة الوضعية، وامرأة تبحث عن حقائق المجتمع في صورته المتماسكة، يطور "كونت" فكرة الإنسانية باعتبارها "مقدسا جديدا" يبنى داخل المجتمع بمجموع أفراده.

الغيرية

كل شيء فينا ينتمي للإنسانية،و كل شيء يأتينا منها: الحياة، والثروة، والموهبة، والمعارف والحنان(...) وهكذا، فعندما تختزل النزعة الوضعية كل الأخلاق الإنسانية في فكرة واحدة هي أن يحيا الإنسان من أجل غيره، فإن هذه النزعة تهدف إلى تهذيب الغريزة البشرية الكونية وتسييجها ؛ بعد أن تم الارتقاء بالفكر النظري البشري وتجاوز كل التركيبات الذهنية اللاهوتية والميتافزيقية (...)

لا يمكن للإنسان الأكثر مهارة وفطنة ونشاطا أن يرد للإنسانية ولو جزءاً صغيراً مقابل ما تلقاه منها. يستمر الإنسان، كما كان في طفولته، يتغذى بالإنسانية، ويتلقى الحماية من الآخرين، ويطور قدراته داخلها(...) وذلك كله بفضل الإنسانية عليه(...) لكن وبدل أن يتلقى كل شيء منها بواسطة آبائه، تنقل الإنسانية له خيراتها عبر فاعلين متعددين غير مباشرين، لن يتعرف على الكثير منهم.

أن يحيى الإنسان من أجل الغير، يعني إذن، عند كل واحد منا، واجباً ضرورياً ومستمراً ينبثق عن هذه الواقعة المتعذر تجاوزها وهي: أن يحيى الإنسان بفضل الغير. إنها، وبدون حماس عاطفي، النتيجة الضرورية المستخلصة من تقدير دقيق لمجريات الواقع المدرك فلسفيا في مجموعه(...)

علاوة على ذلك، يجب أن يقوم انسجام أخلاقي، وبصفة جوهرية، على الغيرية [1]، فهي وحدها القادرة أن تزودنا بأعظم زخم للحياة. إن الكائنات البشرية المنحطة، التي تطمح اليوم أن تحيا بفضل الغير، يجب عليها أن تتخلى عن أنانيتها الهمجية. فإذا ما تذوقت هذه الكائنات، بما فيه الكفاية، ما تفضلت بتسميته ملذات الوفاء، ستفهم آنذاك أن الحياة من أجل الغير تمنح الوسيلة الوحيدة لتطوير كل الوجود البشري بحرية(...)

وحدها دوافع التعاطف الانسانية تصنع الإنطلاقة الحقيقية الثابتة لحياة من أجل الغير، حياة يَجِدُ فيها كل واحد من أفراد المجتمع مساعدة من طرف الآخرين، لكن مقابل هذه المساعدة يقوم هؤلاء بكبح ميولات الفرد الشخصية والأنانية.

أوغست كونت، **مواعظ وضعية**، الحوار التاسع، غارنيي، بدون تاريخ، ص: 276 - 279.
.Auguste Comte, Catéchisme positiviste

[1] الغيرية، هي الحياة من أجل الآخرين وتقديم مصلحتهم على مصلحة الذات (الإيثار).

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص معنى الإنسانية وخصائصها.
2- ما هي النتائج المترتبة عن استمرار الإنسان في حياته بفضل الغير؟
3- اعتمد النص على آلية المقارنة. أحلل ذلك.

سؤال المناقشة: ألا تؤدي الغيرية إلى نسيان الوجود الخاص والمستقل للفرد داخل المجتمع؟

1- الإشكالية العامة:

يتحدد المجال الإشكالي للغير باعتباره عالما إنسانياً يشبه الأنا و يختلف عنه. إذ لا يتحقق الوجود الإنساني الفردي (الأنا) والجماعي (الهم) إلا بحضور مادي أو رمزي لذوات إنسانية تنشأ بينها علاقات مركبة ومتداخلة. يطرح التفكير في الغير تساؤلات أساسية تجعل منه بؤرة لمفارقات أنطولوجية ومعرفية وأخلاقية.

ميرلو – بونتي (نص افتتاحي)

فما الغير؟ ماذا يشكل وجوده بالنسبة لوجود الأنا؟ هل بالإمكان معرفته؟ على أي أساس تقوم هذه المعرفة؟ وما الرهانات التي تنشأ عن علاقة الأنا بالغير؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- وجود الغير:

هايدغر

إن الوجود مع الغير، في الحياة اليومية المشتركة مع الناس، يفرغ الذات من إمكاناتها أو تفردها، فيفقد الشخص "هويته" إذ سيشبه جميع الناس وكأنه لا أحد.

سارتر

بين الأنا والغير صراع، فكل ذات تحاول أن تُشَيِّءَ الأخرى لتشل إمكاناتها من خلال النظرة. لكن هذا الصراع هو صراع ضروري من أجل أن تحقق الأنا وعيا بذاتها بوصفها ذاتاً حرة متعالية.

ب- معرفة الغير:

هوسرل

أتعرف على الغير لا بوصفه موضوعا أو بوصفه ذاتاً مستقلة عن الأنا، بل بوصفه ذاتاً تشبهني، وتختلف عني. إن الغير يوجد مع الأنا في العالم، وعن طريق التوحد به حدسياً، يصبح هو أنا وأنا هو. إنه عالم البينذاتية الذي يؤسس العالم الموضوعي.

بيرجي

إن تجربة الأنا الذاتية هي تجربة معزولة في العالم، وغير قابلة أن تدرك من طرف الغير. إن معرفة الغير للأنا أو معرفة الأنا للغير معرفة غير ممكنة، فبينهما جدار سميك لا يمكن تجاوزه.

جـ- العلاقة مع الغير:

كانط

تتأسس العلاقة بين الأنا والغير على مبادئ أخلاقية، وعقلية، وذاتية وكونية. فالصداقة، باعتبارها قيمة مثلى، تقوم على توازن بين عناصر الواجب الأخلاقي، إنها علاقة إنسانية نبيلة تجمع بين مشاعر الحب ومشاعر الاحترام المتبادل بين شخصين.

كونت

إن الغيرية، باعتبارها نكرانا للذات وتضحية من أجل الغير، هي الكفيلة بتثبيت مشاعر التعاطف والمحبة بين الناس، فتجد الإنسانية غاياتها الكبرى في نشر قيم العقل والعلم والتضامن والاستقرار في العالم.

3- مفاهيم وعلاقات:

إذا انطلقنا من افتراض أن **الغير هم الآخرون**، ولهم وجود يميزهم عن وجود الأنا، فإن الأنا أثناء وجوده في **الحياة اليومية** المشـــتركة يخضع **لسلطة** قاهرة تذيب كل إمكاناته وخصوصياته. إن الوجود مع الغير يسوّي الأنا مع غيره، ويفقده **هويته**.

غير أن **التهديد** الذي يمارســـه الغير على الأنا، لا يكـــون دائما في اتجاه واحد، إذ بإمـــكان الأنا أن يتجاوز **نظرة الغير** والتعالـــي عليه. فبين الأنا والغير **صراعٌ جَدَلي**، ينظر الغير إلى الذات فيحولها إلى موضوع **مســـتلب**، وإلى شيء جامد، لكن النظرة ذاتها تدفع وعي الأنا إلى **الوعي بعبوديته** وتحرره من قبضة الغير فيتحول بدوره إلى **موضوع**. لولا الغير لما استطاع الأنا أن يحقق حريته ولما أدرك طبيعة وجوده بوصفه وجوداً حرّاً.

لا يمكـــن حصر علاقة الأنا مع الغير في علاقة شـــيئية تتـــم بين موضوع وذات، إذ يحاول كل طرف الســـيطرة على الآخر والانتصار عليه. فالغير هو ذات إنسانية لها تجربتها وموجودة في العالم. إنها ذات **تشـــبه** الأنـــا **وتختلف** عنه. والحل النظري لهذه المفارقة هو **تمثل تجربة الغير**، بواسطة إدراك غير مباشر يتجاوز المعطى الحي ويذهب إلى ما هو خفي وقبلي في كل تجربة. إن أســـاس معرفة الغير هو **التعاطف** والمشاركة والتواصل الذي يؤسس **البينذاتية**.

ومـــع ذلك تبقى تجربة الأنا خاصية **لا يمكن النفاذ** إلـــى حقيقتها. فعالم الأنا عالم داخلي حميمي يظل **مغلقاً** أمام الغير. إنها **عزلة الأنا الوجودية**.

لا تنحصر **علاقة** الأنا مع الغير في مســـتويات أنطولوجية ومعرفية ؛ بل إن إشـــكالية العلاقة تجد بعض حلولها في **الجانب الأخلاقي**. وهنا تطرح مسألة **القيم** التي تؤسس لعلاقات إيجابية بين الأنا والغير، دون أن تسقط في فكرة الهوية الثابتة والمنغلقة، أو أطروحة هيمنة ذات على أخرى أو ثقافة على أخرى.

بالإمكان أن تقوم هذه العلاقة على **أســـس أخلاقية** عقلية تتجاوز فيها الذات أنانيتها وانغلاقها، وتنفتح على الغير وفق القوانين الأخلاقية التي يؤسسها **الواجب**. ويتجسد ذلك في علاقة **الصداقة** بوصفها قيمة أخلاقية خيرة.

كما أن العلاقة مع الغير تراهن على ما هو أبعد وأشمل في الإنسان. إنها تراهن على **وجوده الإنساني الكوني** الذي يتحول فيه البعيد إلى قريب. **فالغيرية** فضيلة أخلاقية وقيمة مثلى يتجاوز فيها الإنسان أنانيته ومصالحه وشهواته.

4- خـــلاصـــات:

- الانتباه إلى ارتباط مفهوم الغير بمفهوم الأنا أو الشخص، ومن ثمة تكون مقاربة المفهوم مقاربة لعلاقة إشكالية لها مستوياتها وتحلياتها ونتائجها.
- إن وجود الغير ضروري لوجود الأنا. فهو شرط قيام الوجود البشري. فالأنا أوالشخص يتشكل داخل هذه العلاقة. إن معرفة الذات تمر عبر معرفة الغير.
- يحمل الأنا الغير في ذاته ويوجد في ثنايا تجربته وفي جسده، لكنه يواجهه أيضا جسديا ورمزيا في العالم. إنه الشبيه والمختلف، القريب والبعيد، الصديق والغريب.

الموريسكي تحت سلطان الآخر

"علي أومليل" (1940)، مفكر مغربي، حاول في كتابه **في شرعية الاختلاف** التقعيد للديمقراطية من خلال تحليل عقلية قبول أو رفض المختلف عنا عقيدة ولغة وحضارة، خصوصا من منظور المسلم المتفوق. في هذا النص يدرس الحالة الخاصة التي تحول فيها المسلم إلى منهزم يخضع لسلطة الآخر المسيحي.

صورة "الآخر المختلف" من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب "الملل والنحل" و"المقالات" وكذلك من روايات الرحالة، ومن كتب الجغرافيين والمؤرخين(...) إلا أنها في العادة صورة للآخر من موقع إسلامي مركزي. لكن ما الحال حين ينقلب الوضع، فيصبح المسلمون تحت سلطان "الآخر"؟

سنختار وضعية اهتم بها المؤرخون وهي وضعية الموريسكيين بالأندلس(...) لقد كانت جديدة تماما لأنها وضعية مقلوبة بالنسبة لما عهده أسلافهم الذين كانوا يتحدثون عن الآخر المختلف وهو أقلية بينهم ؛ أما بالنسبة للموريسكيين فقد أصبحوا هم الأقلية تحت نظام أجنبي. كان عليهم أن يبتكروا وسائل للدفاع لإنقاذ الذات الثقافية.

ابتكروا اللغة الأعجمية، أي إسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية (...) كانت وضعيتهم جديدة أيضا لأنهم واجهوا خصمهم من داخل ثقافته. فقد كانوا على معرفة بالثقافة الإسبانية المسيحية، خاصة أولئك الذين كتبوا بالإسبانية القشتالية. وبما أن الصراع كان مداره الخلاف الديني، فإنهم لجأوا هنا أيضا إلى الاختراع. فاخترعوا "إنجيلا" قالوا إنه هو الصحيح، ونصوصا نسبوها إلى "مريم" وإلى بعض الحواريين وتلامذتهم لإثبات ملكيتهم للحقيقة الدينية(...)

[ومع ذلك] لقد كان قرار طرد الموريسكيين من الأندلس دليلا على فشل كل محاولات الإدماج الديني والاجتماعي، ظل الشعب الموريسكي محافظا على تميزه، بل على امتيازه الحضاري. يقول أحد المؤرخين: "أن تكون إسبانيا قد أحسنت صنعا أو أخطأت بإجلائها السكان الموريسكيين الشغيلين والمنتجين، فإن ذلك في حد ذاته لا يهم! يبقى أن نسأل لماذا لجأت إلى ذلك؟ لقد لجأت إليه لأن الموريسكي بقي غير قابل للإدماج، فإسبانيا لم تتصرف بدافع حقد عنصري... بل بدافع حقد حضاري(...) وبعد قرن أو اثنين أو ثلاثة حسب المجالات لبث الموريسكي على شاكلة أجداده: نفس الزي، والدين، واللغة، والدار المنغلقة والحمامات العمومية(...) لقد حافظ على كل شيء".

علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص: 90-95.

المطلوب: تكوين ملف حول، علاقة الأنا مع الغير في بعدها الثقافي والحضاري.

الأسئلة الموجهة:

1- ما الذي جعل الهوية الثقافية الموريسكية تصارع سلطة وثقافة الآخر؟

2- لماذا شكلت علاقة الأنا بالغير، على المستوى الحضاري في كثير من الأحيان، علاقة صراعية؟

يمكن الاشتغال على نصوص كل من:

- **الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**،إشراف طاهر لبيب وآخرون،مركز دراسة الوحدة العربية،بيروت 1999.
- **المغرب والآخر** ملف خاص صدر بمجلة **المناهل**، وزارة الثقافة 2002.
- **صورة إسبانيا لدى المغاربة** بحث أنجز تحت إشراف إدريس الكراوي ونور الدين أفاية 2005.

تمرين تطبيقي 1: أقرأ وأنجز

نص الموضوع هل يشكل وجود الغير تهديداً لتجربة الذات أم إغناءً لها؟

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

- إدراك أن السؤال يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي المتعلق بوجود الغير، وبالقضايا التي يطرحها هذا الوجود. **هل وجود الغير يشكل تهديداً للذات الإنسانية، أم على العكس من ذلك، يغنيها ويطورها؟**

- هناك إجابتان مختلفتان، إما أن الغير قد يشكل تهديداً لوجود الذات، أو أنه عكس ذلك، قد يشكل إغناءً لها؛ أو قد نطرح إمكانية الجمع بين الأطروحتين في موقف ثالث غير مصرح به في السؤال.

عناصر هاتين الإجابتين غير معطاة في صيغة السؤال **لذا يجب بناؤها.**

- إعادة طرح الإشكال في صيغة تساؤلية:

كيف يمكن طرح وجود الغير؟ ما علاقة هذا الوجود بتجربة الذات؟ ما المقصود بلفظتي التهديد والإغناء؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

ضرورة تحليل الألفاظ والمفاهيم المتضمنة في السؤال:

هل، يشكل، الغير، تهديد، الذات، الإغناء،

تحليل عناصر الأطروحة التي ترى في الغير تهديداً لوجود الذات:

- اختيار وتنظيم المعرفة الفلسفية لمعالجة الإشكال.

أ- إمكانية الوقوف عند التصور "الهيغلي" الذي يؤسس فلسفيا لعلاقة صراعية بين الأنا والآخر.

ب- يأخذ التهديد معنى أساسيا مع "هايدغر" عند الحديث عن مميزات الوجود -مع-الغير.

ج- يتحول هذا التهديد إلى صراع ضروري مع "سارتر"، حيث يتم سلب الذات وتشييئها من خلال نظرة الغير. لكن هذه اللحظة ضرورية لإحداث الاندفاع نحو الحرية.

المناقشة:

مناقشة عناصر هذه الأطروحة بأطروحات مغايرة ترى في وجود الغير إغناءً لتجربة الذات:

- اختيار وتنظيم المعرفة لمعالجة هذه الأطروحة العامة.

أ- لا يوجد "أنا" وحده في العالم، كل ذات إنسانية تدرك تجربتها في تجربة الغير بواسطة إدراك غير مباشر (أهمية البينذاتية كما بلورها هوسرل).

ب- إغناء تجربة الذات يتم ،كذلك، عبر الحوار بوصفه تعبيرا تواصليا بين ذوات (ميرلوبونتي).

ج- يتخذ إغناء التجربة بعدا علائقيا أخلاقيا:

الصداقة مثلا كعلاقة إنسانية نبيلة تجمع بين الحب والاحترام (كانط). وتسمح الغيرية بإنجاز مشاريع الإنسانية الأساسية (كونت).

ب) يتبين من أطروحات "تجربة الإغناء" أنها ترفض مفاهيم الصراع والتهديد والسلب (بين الأنا والغير) لتؤكد على أهمية البينذاتية والتواصل والحوار والوجود المشترك.

ثالثا التركيب:

- إمكانية التركيب بين الأطروحتين: التهديد والإغناء. لا يعني التهديد والغموض، تفقيراً للأنا، ولا يعني الإغناء عدم وجود صراع بين الأنا والغير.

- التأكيد على الطابع المفارق والثنائي لمشكلات الغير: الشبيه والمختلف، الواضح والغامض، القريب والبعيد، التهديد والإغناء... الخ (الامتداد).

- إن الوجود مع الغير يفترض تباعداً، والصراع معه ضروري، والتواصل معه هو تأكيد لاختلافه ومغايرته... الخ

المطلوب أقوم بكتابة إنشاء فلسفي متكامل انطلاقا من العناصر المتضمنة في البطاقة التوجيهية.

السؤال الإشكالي المفتوح

أتمرس بالكتابة المنظمة

تمرين تطبيقي 2 : أقرأ وأنجز

نـــص الموضوع

هل معرفة الغير ممكنة؟

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

- إدراك أن السؤال يندرج في إطار الإشكال الفلسفي المرتبط بمعرفة "الغير" وبالقضايا التي تطرحها هذه المعرفة: هل يمكن إدراك "الغير" بوصفه ذاتا تشبهني فنشكل معا عالم البينذاتية، أم أن عالم الغير يظل منغلقا أمامي مثل انغلاق عالمي أمامه؟

- هناك إجابتان متباينتان: الغير معطى أمامي بوصفه جسداً يوجد مع" الأنا" في العالم، وعن طريق التوحد به حدسياً يصبح قابلا للإدراك. بالمقابل يمكن أن تعكس تجربته الوجودية الخاصة تجربة معزولة وغير قابلة للإدراك والمعرفة.

- طرح الإشكال في صيغة تساؤلية:

• كيف تتم عملية الإدراك والمعرفة: التعاطف، التوحد، التعرف، المماثلة؟

كيف يحضر "الغير" في التجربة اليومية؟ شيئا، موضوعا، أم ذاتا؟ ما هي حدود معرفتي بهذا "الغير"، وكيف تتم؟ ما هي عوائق تحققيها؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

- تحليل الألفاظ المتضمنة في السؤال: هل، المعرفة، الغير، الإمكان.

- تحليل عناصر الأطروحة التي ترى أن إمكانية معرفة "الغير" ممكنة.

- اختيار وتنظيم المعرفة الفلسفية لمعالجة الإشكال:

تحليل الأطروحات الفلسفية التي ترى إمكانية معرفة "الغير" باعتباره أنا آخر.

أ- إمكانية الوقوف عند موقف "هوسرل" الذي يذهب إلى القول بإمكان معرفة الغير عبر التوحد الحدسي به، وبناء عالم مشترك، وتحليل حجاجها.

ب- الوقوف عند أطروحة "ميرلو-بونتي" وتحليل حجاجها.

المناقشة:

مناقشة عناصر الأطروحة السابقة بأطروحات ترى معرفة الغير ليست ممكنة.

- اختيار وتنظيم المعرفة الفلسفية لبناء المناقشة.

أ- الوقوف عند تصور "بيرجي" وحجاجه.

ب- الوقوف عند تصور "سارتر" وحجاجه.

ج- اختيار أطروحات أخرى من التقديم النظري (مسارات المفهوم).

- يتبيـــن من خلال موقف "بيرجي" و"ســـارتر" أن أية محاولة لمعرفة الغير تنتهي بالفشل.

ثالثا التركيب:

- تطرح مشكلة معرفة "الغير" صعوبات وإشكالات.

- التأكيد على الطابع المفارق للغير.

- إمكانية تجاوز تعارض الأطروحات بالانفتاح على البعد العلائقي-القيمي مع الغير، وما يطرحه هذا البعد من رهانات، الشبيه والمختلف، الصديق والعدو ... إلخ

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامـــل انطلاقا مـــن العناصر المتضمنـــة في البطاقـــة التوجيهية.

التاريخ

ns titre (1977), cuivre martelé sur bois, 100×210cm عمل للفنان العربي بلقاضي (المغرب)

الوضع البشري
الشخص
الغير
التاريخ
- المعرفة التاريخية
- التاريخ وفكرة التقدم
- دور الإنسان في التاريخ

مدخل

فائدة التاريخ

ما فائدة التاريخ؟ سؤال قد يكون بعضنا طرحه وهو يواجه درس التاريخ المليء بالسنوات والأحداث ؛ كما أنه سؤال قد ينبع من البحث عن الفائدة المباشرة التي نجنيها من تعلمنا لبعض المواد. فقد تفيدني المعلوميات في حياتي الحاضرة والمستقبلية، لكن بماذا سيفيدني التعرف على الماضي؟

قد لا يقنعنا الجواب الذي يقدمه المهتم بالتاريخ، والقائل إن التعرف على الماضي شرط لفهم الحاضر وتصور المستقبل، وشكنا في قوله صادر عن صعوبة إدراكنا لذلك الترابط بين هذه الأزمنة الثلاثة: فقد نعتبر الماضي ماض ولى، والحاضر هو ما نعيشه بتفاصليه، أما المستقبل فهو المجهول الذي يتعبنا تصوره أكثر مما يريحنا.

لكن، ومع ذلك، نشعر أحيانا بأهمية تذكر أحداث وقعت لنا ولأقاربنا ونؤرخ لها حتى نحفظها من النسيان. فما الذي يدفعنا إلى هذا الاهتمام بالماضي؟ هل لأنه يرتبط بالجماعة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فلابد من إدراك أن تاريخنا هو جزء من تواريخ متعددة ينبغي البحث عن مبدأ معقوليتها وتعددها. وآنذاك فقط سنفهم لماذا يسعى الإنسان إلى كتابة التاريخ؟

تساؤلات

إن سؤال الغاية من كتابة التاريخ لا يستوقفنا نحن فقط، بل استوقف قبلنا كلا من المؤرخ والفيلسوف. فهما معا يعطيان لسؤالنا قيمته التي تظهر أكثر وضوحا في ضوء الأسئلة التالية: ما المعرفة التاريخية وكيف تكون ممكنة؟ هل تفيدنا حقا هذه المعرفة في الكشف عن منطق التاريخ وسيرورته؟ هل يمكن القول إن الإنسان فاعل تاريخي وصانع له أم أنه خاضع له؟ ماهي الرهانات التي يطرحها التفكير في التاريخ على مستوى الوجود الإنساني والمعرفة والقيم؟

عبد الله العروي[1] [نص الافتتاح]

[1] عبد الله العروي مفكر مغربي – الإيديولوجيا المعاصرة – مفهوم التاريخ

التأريخ

أصبح لمفهوم التاريخ مَعَانٍ ودلالات متداخلة ومعقدة، غير أن أعمق دلالة للمفهوم هي ارتباطه باكتشاف الكتابة. فإذا كان اكتشاف النار شكل حدثا حاسما جعل الإنسان ينتصر على المادة والخوف، فإن اكتشاف الكتابة اعتبر أهم انتصار، بل الانتصار الذي دشن به التأريخ تاريخه الحقيقي. فبفضل هذا الأخير انتصر الإنسان على الموت والنسيان والزمن، وأصبح بمقدوره أن يدون خبراته، وأن ينقلها من جيل لآخر، ومن مكان لآخر، ومن عصر لآخر. فامتدت الجسور بين الأجيال والأزمنة.

السرد

وتتفق أغلب الدراسات الإسطوغرافية على أن هيرودوت[1] هو "أبو التاريخ" لأنه ترك أول عمل منهجي، عرض فيه الوقائع، وأعطاها طابعا سرديا متسلسلا بهدف "حفظ أعمال الرجال وتفسيرها".

المعقولية

غير أن توسديد[2] هو الذي يُعتبر أول مؤرخ كتب التاريخ بالمعنى التقني عندما كتب عن الحروب البونيقية من منظور منهجي يحقق في الأحداث ويبحث عن مبدأ معقوليتها. وهناك ارتباط وثيق بين البحث عن مبدأ المعقولية، من جهة أولى، وإرادة المعرفة لدى المدينة لحل مشاكلها، من جهة ثانية."لقد ولدت الحاجة إلى التاريخ لأنه كانت هناك سياسة". تحتاج السياسة، إذن، من حيث هي ممارسة، إلى التاريخ من حيث هو معرفة. فماهي حقيقة هذه المعرفة التاريخية التي تُطلب؟ ولماذا تطلب؟

المعرفة التاريخية:

الواقع المتفرد

تطرح المعرفة التاريخية إشكالية منهجية تنبع من طبيعة موضوعها: الماضي الذي انقضى. فكيف يكون الماضي الذي انقضى موضوع معرفة؟

السببية التاريخية

تعتبر مساهمة ماكس فيبر[3]، في تحليل طبيعة المعرفة التاريخية، مساهمة أساسية لأنه استطاع أن يُظهر طابعها الإشكالي والمحدود. فالواقع التاريخي الذي يسعى المؤرخ لفهمه واقع كثيف ولامنته في دلالته، وبالتالي لا يمكن لأي عدة منهجية أن تدعي القدرة على الإحاطة به، إضافة إلى كونه واقعا متفردا يستعصي على كل تعميم. وعليه فإن الأسباب المفسرة لهذا الواقع التاريخي لا يمكنها أن تكون موحدة، بل هي منتقاة انطلاقا من علاقة محددة للمؤرخ بالقيم، والتي تجعله في الأخير يرجح كفة عامل مفسر على عامل آخر، محددا ماهو ثانوي، وماهو رئيسي في هذه العوامل. غير أن المؤرخ لا يفهم الماضي بصفة نهائية. إن السببية التاريخية هي أساسا سببية تحليلية، متفردة وجزئية احتمالية. يبقى العمل المنهجي للمؤرخ إذن محددا لهذه المعرفة.

وفي مجال المعرفة التاريخية لا وجود لماض خالص، فكل ماض هو ماض مستحضر، ولا يمكن للمعرفة به أن تكون إلا معرفة مبنية عبر بحث وتنقيب وتحقيق. ولكن هذه المعرفة تبقى دائما معرفة بعدية وجزئية ومؤقتة. إن معنى الماضي لا يتولد إلا في إطار علاقة نقدية تباعدية تحاول ما أمكن الاقتراب من الماضي، غير أنها لا تدركه بصفة نهائية، لهذا تبقى معرفة نسبية.< آرون [4] [نص 2]

---

[1] هيروديت (485-420 ق.م) مؤرخ يوناني، من مؤلفاته:
- البحث.

[2] توسديد (471 - 400 ق.م) مؤرخ يوناني، من مؤلفاته:
- تاريخ الحروب البونيقية.

[3] ماكس فيبر (1864 - 1920) مفكر ألماني، من مؤلفاته:
- الأخلاق والبروتستانية وروح الرأسمالية.
- العالم والسياسي.

[4] ريمون آرون (1905 - 1983) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، من مؤلفاته:
- مدخل إلى فلسفة التاريخ.
- التاريخ وجدلية العنف.

الموضوعية الناقصة

وقد تناول "بول ريكور"، في أعماله حول الكتابة التاريخية، طبيعة هذه المعرفة وكيفية تكوينها. فأظهر كيف أنها معرفة يتداخل فيها الذاتي مع الموضوعي، والتفسير مع الفهم، والملاحظة مع الافتراض، والأنا مع الآخر، والماضي مع الحاضر. وبهذا المعنى لا يمكن للمعرفة التاريخية أن تكون كاملة الموضوعية لأنها مشروطة بمنهج محكوم بدوره برؤية المؤرخ. وإذا كان "ريكور" يقبل قاعدة المسافة الضرورية لبناء معقولية الحدث، فإن تلك المسافة لا تمنع المؤرخ من إبراز بعض تدخلاته: مثلا تباين تقديره لأهمية العوامل المفسرة، أسلوب سرده للوقائع. لهذا لا يجب أن ينسينا عمل المؤرخ، أنه عمل منهجي نسبي ومحدود، رغم علميته التي تذكرنا "بعلمية" العلوم الحقة.

➤ ريكور ❶ [نص 1]

منطق التاريخ

التاريخ وفكرة التقدم:

يقود التاريخ، من حيث هو تسلسل للأحداث الماضية، إلى التساؤل عن منطق التاريخ: هل هو تقدم أم تكرار؟ هل هو تقدم محكوم بضرورة أم أنه سير تحت رحمة الصدفة؟

يترتب عن الجواب تبعات تحكم العمل والنظر. لهذا تفرض فكرة التقدم أن نتوقف عندها.يقول "هيغل" بفكرة التقدم، بل يرى فيها حقيقة الصيرورة. فحركة التاريخ هي حركة التحقق التدريجي للحرية واكتمال الفكرة وتحققها النهائي. غير أن "كارل ماركس"❷ ينتقد هذا التصور المبني على صيرورة مثالية مجردة، ويرى أن التاريخ البشري محكوم بتقدم هو في حقيقته تتال لأنماط إنتاج تفهم باعتبارها مراحل تقود إلى بعضها البعض عبر النفي. ويفترض التحليل الماركسي وجود هذه الضرورة في الأساس المادي للمجتمع (قوى الإنتاج وعلاقاته). ➤ ماركس [نص 3]

يمكن الاعتراض على كل تصور إطلاقي ومغلق لضرورة تجعل التاريخ يتقدم نحو اتجاه معلوم. فمن شأن القبول بفكرة التقدم الضروري الآلي والمحكوم مسبقا بمآل حتمي، أن يعطي لتاريخ البشر صيغة تنفيذ برنامج محدد سلفا. لهذا حافظ "ميرلوبونتي" على مسافة نقدية مع الماركسية في تصورها للتاريخ. ➤ ميرلوبونتي [نص 4]

وقد وجه كلوديفي ستراوس ❸ نقدا حادا لفكرة التقدم. فالقول بالتقدم في التاريخ يرجع في الأخير إلى قبول سلم تصنيف وترتيب يسلم بهيمنة النموذج الغربي وبكونية تكذبها الأنثربولوجيا. فالمجتمعات ليست مطالبة باتباع نفس المسار التطوري الخطي بدعوى ضرورة التقدم، ذلك أن شرط احترام الاختلاف الثقافي هو تنسيب فكرة التقدم.

دور الإنسان في التاريخ:

يمكن اعتبار التساؤل عن دور الإنسان في التاريخ استمرارا للتساؤل عن منطق التاريخ بصيغة أخرى. فالتاريخ هو أحداث ووقائع تقف وراءها اختيارات

---

❶ بول ريكور (3
2005) فيلسوف فر
من مؤلفاته:
- فلسفة الإرادة.
- صراع التأوي

❷ كارل ماركس
- 1883) فيلسوف
من مؤلفاته:
- الرأسمال.
- مساهمة في نقد ا
السياسي.

❸ كلوديفي س
(1908) أنثربولو
فرنسي، من مؤلفاته
- مدارات حزينة.
- الفكر المتوحش

الفاعل التاريخي

وقرارات إنسانية. فهل يعني هذا أن الإنسان فاعل تاريخي حقا؟ تختلف الإجابة عن السؤال باختلاف تصور الجواب لحقيقة التاريخ ولمنطقه. فهناك التصور الذي يرى أن الإنسان مجرد وسيلة في يد الضرورة، أو بالأصح في يد العقل أو الروح الموضوعي يوجهه ليحقق غايته، حتى لو كان هذا الإنسان عظيما "كنابليون" مثلا. فالعظيم لا يصنع التاريخ إلا بقدر ما يصنع التاريخ هذا العظيم. إن العظيم يمثل الضرورة أكثر مما يمثل نفسه.» هيغل [نص 5]

وهذا التصور هو الذي انتقده "ماركس" وبين مثاليته وطابعه التجريدي وكشف بالمقابل عن أساسه المادي-التاريخي، الذي جعل من الطبقة الاجتماعية فاعلا تاريخيا يصنع التاريخ. لكن الناس الذين يصنعون التاريخ لا يصنعونه وفق الحرية التي يريدونها، فهناك دائما شيء ما يفلت منهم.

حقل الممكنات

يقبل "سارتر" الجواب الماركسي، ويعتبر الإنسان فاعلا تاريخيا وصانعا له. غير أنه يركز بشكل قوي على الإمكانية المعطاة سلفا للإنجاز ليتجاوز الإنسان وضعه أو ما يسمى بالشروط الموضوعية لتحقيق مشروعه الذي هو عبارة عن حقل ممكنات يختار إحداها ليحققها. وبهذا المعنى يعتبر الإنسان فاعلا تاريخيا وصانعا له بالمعنى الوجودي والتاريخي، وليس فقط بالمعنى الماركسي.» سارتر [نص 6]

رهانات

يضعنا التفكير في مفهوم التاريخ أمام رهانات كبرى، فإذا كانت المعرفة بالماضي هي بالضرورة معرفة جزئية ونسبية ومشروطة بمنهجها، فإن القبول بهذه النتيجة يجعلنا نقول باستحالة استعادة الماضي كما هو. فالماضي لا يعود، ولابد من فهم الوقائع بفكر نسبي يحررنا من ثقل الأوهام والطوبى الواهمة، ويظهر لنا الرهانات المرتبطة بكتابة التاريخ، وبكيفية استحضار الماضي، فإلى أي حد يكون استحضار الماضي بعيدا عن هذه الرهانات؟ وما علاقتها بالحاضر؟ » جرمان عياش[1] (نص الامتداد).

إن المستقبل الذي نطمح إليه نراه مجسدا ومتحققا عند غيرنا بكيفية ما. فمستقبلنا هو حاضر غيرنا! فهل من الضروري اتباع نموذج سابق باسم ضرورة التقدم؟ ما قيمة الإبداع التاريخي؟ وهل لا زال هذا الإبداع التاريخي ممكنا؟

تغيرت مسارات الفعل التاريخي، وتعقدت ملامح الفاعل ؛ فبعد أن تجسد تاريخيا في الدولة-الأمة، وقبل ذلك، في القبيلة والأمة، وحركات التحرر، أصبح دوره يتراجع أمام ظهور فاعلين جدد غير محددين (شركات متعددة الجنسيات ؛ منظمات دولية... إلخ). فهل هي نهاية الفاعل التاريخي التقليدي أم أنه توسع لحقل الممكنات؟

---

[1] جرمان عياش، مؤرخ مغربي (1915 - 1990) اشتغل أستاذاً للتاريخ بكلية الآداب بالرباط. من بين أعماله: جذور حرب الريف.

أفهم المجال الإشكالي

لماذا الإنسان كائن تاريخي؟

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي، ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً، ويتساءل الفيلسوف أيضا عن ماهية الإنسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الإنسان بذاته(...)

هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ (...)

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مفارقتين:

أولا: نقول اليوم إن الإنسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟

ثانيا: بمجرد ما وعى الإنسان تاريخيته اتجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه (...)

إن سرد أحداث الماضي ينم في نفس الوقت عن وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1997، ص: 9-10

طرح الإشكال:

- ماالذي يميز أسئلة الفيلسوف عن أسئلة المؤرخ؟
- ما الرهانات التي يطرحها التفكير في التاريخ؟

المحور الأول: المعرفة التاريخية

- بناء الواقعة التاريخية، ريكور (1)
- المعرفة التاريخية والمعرفة التلقائية، آرون (2)

المحور الثاني: التاريخ وفكرة التقدم

- التناقض محرك التاريخ، ماركس (3)
- منطق التاريخ، ميرلوبونتي (4)

المحور الثالث: دور الإنسان في التاريخ

- مكر التاريخ، هيغل (5)
- الإنسان صانع التاريخ، سارتر (6)

المحور الأول: المعرفة التاريخية

بول ريكور

نص 1

يمثل كتاب "بول ريكور" **التاريخ والحقيقة** (1955) محطة أساسية في تفكيره، سمحت له بتوجيه النقد لفلسفات التاريخ التي فكرت في التاريخ باعتباره نسقا مغلقا. مقابل هذا التصور، قدم ريكور في هذا الكتاب اشتغالا على مفهوم الحقيقة كما ينيه المؤرخ، ورهانات هذه الحقيقة في علاقتها بتملك الماضي وبالحياة وبالفعل التاريخي، مستحضراً البُعد التأويلي. ويقدم هذا النص محطة من محطات تحليل الفيلسوف لعمل المؤرخ أثناء إنتاجه للمعرفة التاريخية.

بناء الواقعة التاريخية

إن فهم الماضي من خلال الآثار والوثائق هو ملاحظة بالمعنى القوي للكلمة. فالملاحظة لا تعني أبدا تسجيل المعطى الخام، لأن إعادة تكوين حدث ما، أو سلسلة من الأحداث، أو وضعية، أو مؤسسة، انطلاقا من الوثائق، هي في الواقع عملية بناء موقف موضوعي من نمط جديد غير قابل للرفض بحيث تكون الوثائق قد خضعت للمساءلة، وتم استنطاقها، وتوصل المؤرخ إلى معناها بالاعتماد على فرضية عمل.

إن هذا العمل المنهجي هو الذي يجعل من الأثر التاريخي [1] وثيقة دالة، ويجعل من الماضي واقعا تاريخيا أو حدثا تاريخيا. فالوثيقة التاريخية لم تكن دالة قبل أن يوجه إليها المؤرخ سؤالا معينا: وهكذا، يتمكن المؤرخ، معتمداً على الوثائق ومنطلقا من الملاحظة المنهجية، من بناء الوقائع التاريخية.

ولا تختلف، على هذا المستوى، الواقعة التاريخية بشكل أساسي عن باقي الوقائع العلمية التي كان "جورج كونغليم" [2] يقول عنها: "الواقعة العلمية هي ما يفعله العلم وهو يُمارس عمله". وهذه بالضبط هي الموضوعية: إنها نتيجة للممارسة المنهجية. ولهذا تحمل هذه الممارسة الاسم الجميل الذي هو "النقد".

بول ريكور، التاريخ والحقيقة، سوي، 2001، باريس، ص: 23
Paul Ricoeur, Histoire et vérité .

1 الأثر التاريخي هو كل ما يبقى من الماضي، سواء كان مكتوبا أو مرسوما مما يشتغل عليه المؤرخ.

2 جورج كونغليم (1904 - 1995) فيلسوف فرنسي اهتم بتاريخ العلوم والإبستمولوجيا، من مؤلفاته:
- السوي والمرضي.
- تكون مفهوم الانعكاس.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص الخطوات المنهجية العلمية التي يتبعها المؤرخ لفهم الماضي؟
2- أبين، انطلاقا من النص، علاقة الواقعة التاريخية بالوثيقة الدالة؟
3- ما دلالة استشهاد النص بقولة كونغليم؟

سؤال المناقشة: بأي معنى يصبح التاريخ علما؟

ريمون أرون

نص 2

يرجع "ريمون أرون" في كتابه **دروس حول التاريخ** (1989) إلى موضوع فلسفة الكتابة التاريخية وشروط علميتها على مستوى العمليات المنهجية الكبرى مع عدم إغفال دلالتها الفلسفية. وفي هذا السياق يقدم تحليلا فلسفياً ومنهجياً لعمليات التفسير والفهم والسرد في بناء العالم التاريخي. ويقدم النص صورة عن أهم رهانات المعرفة التاريخية: محاولة معرفة ماض انقضى انطلاقا من الحاضر.

المعرفة التاريخية ورهان فهم الماضي

إننا نعيش، حاليا، في مجتمع معين، ونحافظ على آثار ما كان موجوداً من قبل، ونحفظ الوثائق ونصون الآثار ونرممها. ويمكننا، انطلاقا من هذه الآثار إعادة بناء ما عاشه الذين سبقونا بهذا القدر أو ذاك من النجاح. وبهذا المعنى، تصبح المعرفة التاريخية هي إعادة بناء ما كان موجوداً ولم يعد، انطلاقا مما بقي كأثر ؛ غير أنها عملية تخص زماناً ومكانا محددين. وأشدد على هذه العبارة البسيطة لأن الأمر لا يخص إعادة بناء مجردة للماضي. إن المعرفة التاريخية التي تنجم عن عملية إعادة البناء هذه تنفصل عن تجربتنا الخاصة في الحاضر(...)

إن العالم المعيش من طرف كل واحد منا هو عالم دال ومفهوم بشكل طبيعي أو تلقائي. وإذا أردتم أن تفهموا معنى أن تعيشوا في عالم مفهوم بشكل تلقائي يكفي التفكير في تجربة عالم غريب، يكفي الذهاب مثلا، إلى اليابان أو الهند، لتصبح العديد من السلوكات والأفكار والممارسات غير مفهومة. وإذا تخيلنا لحظة أننا في روما القرن الثاني بعد الميلاد، أو أننا في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، فإن الكثير من الأفعال لن يكون مفهوما من طرفنا، في حين أن كل واحد منا يفهم ما يقوم به المعاصرون له ويعرف لماذا تصلح الأدوات (...) ويكفي مثلا أن نقول "حافلة" لنفهم بماذا يتعلق الأمر. فالعالم الذي نعيشه عالم أليف بالنسبة لنا لأنه مليء بالدلالات التي نفهمها(...)

إن هذه المعرفة التلقائية 1 بالعالم الذي نعيش فيه في الحاضر لا تتوفر لنا عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات التي عاشت في الماضي(...) فالمعرفة التاريخية تنفصل عن هذه المعرفة التي كان "ألفرد شوتز" (Alfred Schutz) 2 يسميها معرفة "العالم الذي يحيط بنا" وتحاول الوصول إلى معرفة "عالم الذين عاشوا قبلنا" إن هذه المعرفة الشائعة بيننا عندما يتعلق الأمر "بالعالم الذي يحيط بنا" هي التي نريد الحصول عليها عندما يتعلق الأمر بمعرفة "عالم الذين عاشوا قبلنا". وهذا ما ينقصنا إلى الأبد عندما نريد إعادة بناء عالم الماضي.

ريمون أرون، **دروس في التاريخ**، كتاب الجيب، 1998 ، باريس، ص: 119-123
Raymond Aron, Leçons sur l'histoire.

1 المعرفة التلقا... كل ما نعرفه مباشرة وبدون المنهج.

2 ألفرد شـ... (1899 - ... عالم اجتـ... ألماني، من ... - قضايا الواقع الا... - الباحث وا... فينومينولوجيا الاجتماعية.

أسئلة التحليل:

1 – ما هو تعريف صاحب النص للمعرفة التاريخية؟ وما هي مميزاتها؟

2 – ما هي الصعوبات التي تواجهها المعرفة التاريخية عندما يتعلق الأمر بالماضي؟

3 – ما طبيعة التقابل الموجود في النص بين المعرفة بالماضي والمعرفة بالحاضر؟ وما دورها في ال...

سؤال المناقشة: هل تتفق مع صاحب النص أن المعرفة التاريخية تنفصل عن تجربتنا في الحاضر؟

المحور الثاني: التاريخ وفكرة التقدم

كارل ماركس

نص 3

يعتبر كتاب "كارل ماركس"**مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** (1859) النواة الصلبة لكتابه "الرأسمال"، حيث يقدم تصوره للمجتمع وللتاريخ كصيرورة مادية تاريخية محكومة بالتناقض بين علاقات الإنتاج وقواه. ويمثل النص أحد المقاطع الأكثر أهمية في تاريخ الفلسفة والتي أجابت عن سؤال صيرورة التاريخ وأساس تقدمه من منظور المادية التاريخية.

التناقض محرك التاريخ

يدخل الناس، بمناسبة الإنتاج الاجتماعي لشروط وجودهم، في علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وتعكس علاقات الإنتاج 1 هذه درجة تطور قوى الإنتاج المادي 2 . وتشكل مجموع هذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع والأساس الملموس الذي تقوم عليه البنيات الفوقية والسياسية التي تُقابلها أشكال اجتماعية للوعي.

إن نمط إنتاج 3 الحياة المادية يَشْرُطُ سيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموما. فليس وعي الناس هو الذي يشرط وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وفي مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج المادية للمجتمع تدخل هذه الأخيرة في تناقض مع علاقات الإنتاج لتبدأ مرحلة الثورات الاجتماعية (...)

إن تشكيلة اجتماعية معينة لا تختفي أبداً قبل أن تتطور كل القوى الإنتاجية التي يمكن احتواؤها واستيعابها بحيث لا تكون هناك أبداً علاقات إنتاج جديدة تعوِّض علاقات الإنتاج القديمة قبل أن تنضج شروط التحول في أحشاء المجتمع القديم. لهذا لا تطرح البشرية إلا الأسئلة التي تستطيع الإجابة عنها. وعندما ننظر عن قرب، نجد، دائماً، أن المشكل لا يظهر إلا حين تتوفر الشروط المادية لحله، أو على الأقل تتهيأ لذلك. وبشكل عام، يمكن تصنيف أنماط الإنتاج: الأسيوي، والعتيق، والفيودالي، والرأسمالي بأنها عصور أو حقب متدرجة ومتقدمة للتركيبة الاجتماعية – الاقتصادية. فعلاقات الإنتاج التي تميز نمط الإنتاج الرأسمالي هي آخر نمط إنتاج متناقض في سيرورة الإنتاج الاجتماعي(...) مع هذه التشكيلة الاجتماعية [الأخيرة] ينتهي ما قبل تاريخ المجتمع البشري.

كارل ماركس، **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة موريس هوسون وجيلبير باديا، المطابع الاجتماعية، 1972 ص: 4-5
Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique .

1 علاقة الإنتاج، هي العلاقات التي تربط بين الناس أثناء عملية الإنتاج المادي.

2 قوى الإنتاج المادي، هي مختلف الوسائل التي يستخدمها الإنسان في الإنتاج بما في ذلك القوى العاملة.

3 نمط الإنتاج، هو النظام الذي تأخذه عملية الإنتاج حسب طبيعة قواها وعلاقاتها، خصوصا على مستوى نمط ملكية وسائل الإنتاج.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص مؤشرات العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقاته.
2- ماذا يقصد صاحب النص ب"نمط الإنتاج"؟
3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على آلية التمييز، أحلل ذلك.

سؤال المناقشة: كيف يصنع التناقض تاريخ الناس؟

موريس ميرلو- بونتي

نص 4

كتب موريس ميرلو- بونتي عن الماركسية من موقع الفيلسوف المنتبه للدلالات السياسية للحاضر، وللمعاني التي تعطى للتاريخ. وفي السياق قرأ نصوص ماركس بعيداً عن الدوغمائية التي أغلقت الباب أمام العرضي في التاريخ. وفي كتابه **المعنى واللا معنى** (1948) يعيد مكانة العقل وتجليات اليقين واللايقين في الأنساق الكبرى. ويُظهر أن المعنى لا يُعطى ولا يُضمن مسبقا، خصوصا في السياسة وفي التاريخ فما يكون مقرراً لا يتحقق ضرورة.

منطق التاريخ

يتضمن مفهوم "منطق التاريخ" فكرتين: أولاهما، فكرة أن الأحداث، كيفما كانت طبيعتها، وخصوصا الأحداث الاقتصادية، لها دلالة إنسانية ؛ وأن التاريخ، رغم اختلاف مظاهره وأوجهه يُشَكِّلُ مأساة واحدة. وثانيتهما، فكرة أن مراحل هذه المأساة وتسلسلها لا يتم بدون نظام، وأنها تسير نحو اكتمال ما ونهاية معينة.

أما عرضية التاريخ فتعني أنه رغم كون مختلف مستويات الأحداث تشكل نصا واحداً معقولا، فهي ليست مع ذلك وثيقة الصلة فيما بينها، وأن النسق ليس مغلقا بصفة نهائية، إذ يبقى هناك فراغٌ ما! فيمكن للنمو الاقتصادي مثلا أن يكون متقدما على النمو الإيديولوجي، أو يمكن للنضج الإيديولوجي 1 أن يحدث فجأة دون أن تتهيأ الشروط الموضوعية، أو عندما لا تكون الشروط مساعدة على الثورة؛ كما تعني عرضية التاريخ أن جدليته يمكن أن تنحرف عن الأهداف التي اختارتها لنفسها، فلا تحل المشاكل التي طرحتها. إننا حين نتخلى بصفة نهائية عن التصور التيولوجي 2 لأساس عقلاني للتاريخ، لا يصبح منطق التاريخ غير إمكانية ضمن إمكانيات أخرى.

موريس ميرلو- بونتي، **المعنى واللا معنى**، ناجل، باريس، 1966، ص: 212 - 213
Maurice Merleau-ponty, Sens et non sens .

1 الإيديولوجيا، من الأفكار يه بدرجات متفاوتة، الاجتماعي.

2 التصور التيو تصور اعتقادي لمنطق التاريخ لو تعلق الأمر ديني.

أسئلة التحليل: 1- ما الفرق بين "منطق التاريخ" و"عرضيته"، حسب النص؟
2- ما هي أطروحة النص ؟
3- كيف يبني النص أطروحته الخاصة؟

سؤال المناقشة: أقارن بين أطروحتي ماركس وميرلوبونتي في ضوء فكرة التقدم؟

المحور الثالث: دور الإنسان في التاريخ

فريدريك هيغل

نص 5

يؤكد "هيغل" في كتابه **العقل في التاريخ** (1828) أن صيرورة التاريخ محكومة بالروح المطلق الذي ينمو ويتجلى في مختلف أشكال الوعي حتى يحقق غايته النهائية التي هي الحرية والتطابق مع مفهومه الأكمل. وفي هذا النص يقدم "هيغل" تصوراً محدداً عن دور الإنسان في التاريخ من خلال ما ينجزُه العظماء ،والذي يجعل منهم مجرد وسائل تحقق غايات العصر والروح المطلق.

مكر التاريخ

إن عظماء التاريخ هم الذين يدركون ما هو "كوني"، ويجعلونه غايتهم التي يحققونها طبقا للمفهوم الأرقى للروح 1 . لهذا علينا أن نسميهم الأبطال. فهم لم يبحثوا عن غاياتهم ولا عن مواهبهم في النظام القائم والهادئ، بل أتوا بها من مصدر آخر: من الروح الذي لا يزال خفيا ولم يحقق بعد وجوده الفعلي، ولكنه بدأ يكسر قشرة العالم القائم والهادئ، لأنها لم تعد تناسب نمّو بذرته (...)

إن الغايات الحقيقية لا تنبثق إلا من داخل المضمون الذي طوّر الروح بنفسه ليجسد قوته المطلقة. أما الأبطال فهم الذين لم يحققوا خيالا أو فكرة عمياء، بل حققوا شيئا عادلا وضروريا، لأنهم فهموه وأدركوه باعتباره ضروريا وحقا، وبالإمكان تحقيقه (...) ويكون الكوني الذي حققه الأبطال موجوداً قبلهم، ولكن هم الذين حققوه تاريخيّاً. لقد أخرجوا ما كان مُضمراً وجسّدوه ؛ أخرجوا ما كان حياً في الخفاء، ليكون حياً في الظاهر، ويظهر للناس أن الوضعية الجديدة التي خلقها الأبطال أو العظماء في العالم هي نتيجة لأفعالهم ورهينة بمصالحهم، غير أن ذلك مجرد ظاهر وليس ما هو حقيقي، أما الحقيقي فهو أن الحق بجانبهم ويعرفون حقيقة عالمهم وزمانهم؛ ويعرفون المفهوم 2 الذي سيتحقق لاحقا حسب منطق التطور. ويجتمع الناس حول العظماء لأنهم يعرفون أن هذه الشخصيات التاريخية تمثل الاتجاه العميق للتاريخ. فأفعالهم وخطاباتهم هي أحسن ما يتوفر عليه عصرهم. لهذا ينبغي فهمهم انطلاقاً من عصرهم (...) وعندما حققوا الغاية سقطوا مثل قشور [فاكهة] أفرغت من نواتها. يموتون سواء كانوا شبابا كالإسكندر، أو يقتلون كقيصر، أو ينفون كنابليون. ويمكن أن نسأل: ماذا ربحوا؟ ما ربحوه هو مَفْهُومُهُمْ، أي الغاية التي حققوها، وهو ما أنجزوه.

هيغل. **العقل في التاريخ**، ترجمة كوسطاس بيبانو، 10/18، 1965. ص: 120 - 123.
G.W.F, Hegel, La raison dans l'histoire.

1 الروح، يأخذ هنا معنى خاصا عند هيغل، فهو المبدأ العقلي المتجسد في التاريخ والذي يتطور حتى يصل مرحلته الأخيرة وهي الروح المطلقة، عندما يدرك حقيقته عبر الفن والدين والفلسفة.

2 المفهوم عند هيغل هو الفكرة التي تتطور ولها صيرورة تقودها من البسيط إلى المعقد، ومن المجرد إلى العيني.

أسئلة التحليل:

1- لماذا يأتي العظماء بغاياتهم من عالم غير العالم القائم؟ مامصدر هذه الغايات؟
2- ما هو الضروري في التاريخ حسب النص؟ وماهي مواصفاته؟
3- يستخدم الفيلسوف مثال الفاكهة مركزاً على علاقة النواة بالقشور. ما دلالة ذلك؟ وما هو دور المثال داخل النص؟

سؤال المناقشة: يعتبر "هيغل" العظماء مجرد وسيلة، أحلل هذا الموقف وأبين أبعاده في فهم تطور التاريخ؟

ج .بول سارتر

نص 6

يستدعي "جون بول سارتر" في كتابه **مسائل في المنهج** (1960) الماركسية ويعترف بدروها التحرري، وبأنها أفق العصر، غير أن اعترا بدورها الريادي لا يجعله يقبل ديكتاتورية البنيات التحتية أمام حرية الأفراد والجماعات. وفي هذا السياق يأتي النص المقتطع من هذا الكتا حيث يعتبر "سارتر" الإنسان صانعاً للتاريخ متى وعى بشروط الفعل.

الإنسان هو صانع تاريخه

قلت سابقا إننا قبلنا بدون تحفظ الأطروحات التي عرضها إنغلز 1 في رسالته لماركس والتي يقول فيها: "إن الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم ولكن في وضع محدد يشرطهم". غيرأن هذا النص ليس واضحا، ويقبل تأويلات عديدة. فكيف ينبغي فهم أن الإنسان يصنع التاريخ إذا كان التاريخ هو الذي يصنع الإنسان؟

إذا أردنا أن نعطي الفكر الماركسي 2 كل تعقده، فينبغي القول إن الإنسان، يكون في عهد الاستغلال، في نفس الآن نتاج منتوجه الخاص، وفاعلا تاريخيا لا يمكن اعتباره في أي حال من الأحوال منتوجاً. إن هذا التناقض ليس تناقضا ثابتا، بل ينبغي فهمهُ في سياق حركة البراكسيس، أي الممارسة. وهو ما سيضيء جملة "أنغلز" التي يقول فيها إن الناس يصنعون تاريخهم على أساس الشروط الموضوعية والفعلية، ولكن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم وليست الشروط الموضوعية السابقة هي التي تصنع التاريخ، وإلا أصبحوا مجرد آلات في يد قوى غير بشرية تتحكم عبرهم في العالم الاجتماعي(...) ولكن إذا كان التاريخ يفلت مني ؛ فهذا لا يرجع إلى أني لا أصنعه، بل يرجع أيضا إلى أن الآخر يصنع التاريخ أيضا(...) وهكذا فالعبارة: الإنسان يصنع التاريخ، تعني أنه يتحقق فيه بشكل موضوعي، ويُستلب في إطاره. وبهذا المعنى، يظهر التاريخ للناس عندما لا يتعرفون فيه على معنى أعمالهم وأنشطتهم باعتباره قوة غريبة.

لقد كانت الماركسية، في القرن 19، محاولة جبارة، ليس فقط لصناعة التاريخ، ولكن لتملكه عمليا ونظريا أيضا (...) وبالنسبة لنا فإن الإنسان يتميز قبل كل شيء بقدرته على تجاوز وضعه لأنه يستطيع أن يفعل شيئا بما يُفعل به. إن هذه القدرة على التجاوز هي التي نجدها في أساس كل ما هو إنساني(...) وهو ما نسميه المشروع الذي نُعَرِّفُهُ من خلال علاقة مزدوجة ومتزامنة: علاقة نفي الممارسة لما هو معطى، وعلاقة بناء موضوع لم يظهر كاملا بعد. إن المشروع نفي وإبداع(...) ولا يتصور أحد هذا التجاوز لما هو معطى إلا باعتباره علاقة الإنسان بممكناته(...) إن حقل الممكنات 3 هو الهدف الذي يقصده الفاعل لتجاوز وضعيته(...)إن الفرد يصنع التاريخ عندما يتجاوز وضعيته نحو حقل ممكناته ويحقق إحداها.

جون بول سارتر، **مسائل في المنهج**، غاليمار، 1960، ص: 119 - 131
J.P. Sartre. Questions de méthodes.

1 ف.إنغلز (1820 1895). مفكر ألماني من مؤلفاته:
- أصل العائلة والملكي الخاصة والدولة.

2 الفكر الماركسي هو الفكر الذي يستلهم أفكار كل من ماركس وإنغلز في تفسير الظواهر وتأويلها، سوا كانت خاصة بالطبيعة أو بالتاريخ أو الإنسان.

3 حقل الممكنات هو مجموع الاحتمالات المتاح أمام الإنسان بشك موضوعي وذاتي، يخ واحدة منها حس وعيه وظروفه.

أسئلة التحليل:
1- ما معنى البراكسيس؟
2- أستخرج من النص العبارة التي يتحفظ عليها سارتر. وأبين سبب تحفظه؟
3- أحلل آلية النقد التي اعتمدها النص في بناء أطروحته.

سؤال المناقشة: يقدم النص تصوراً محدداً ل "الشروط الموضوعية"، قارنها بفكرة "الضرورة" عند "هيغل". وبين قيمة كل واحدة منهما.

1- الإشكالية العامة:

عبد الله العروي (نص افتتاحي)

يتحدد المجال الإشكالي لمفهوم التاريخ في كونه يشكّلُ بعداً أساسيا من أبعاد الوجود البشري. فالإنسان لا يوجد بوصفه شخصاً فقط، ولا يوجد في علاقة تفاعلية مع غيره فقط، بل له وجود تاريخي متعين في الزمان والمكان، وجود تاريخي يصنعُهُ الإنسان، غير أن هذا الوجود يصنَعُ الإنسان بدوره. وتتولد عن هذه المفارقة في الوجود التاريخي للإنسان الأسئلة التالية: ما التاريخ؟، ما دلالة المعرفة التاريخية؟، هل يتقدم التاريخ نحو وجهة محددة سلفا؟، ما دور الإنسان في التاريخ؟، وما هي رهانات علاقة الإنسان بالتاريخ؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- المعرفة التاريخية

ريكور

ليست المعرفة التاريخية معرفة معطاة بقدر ما هي معرفة مبنية حسب منهج مفكر فيه من طرف المؤرخ، وإذا كان هذا المنهج يتشابه مع منهج العلوم الحقة، فإنه مع ذلك يبقى منهجا خاصا، نظرا لطبيعة الموضوع.

آرون

تختلف المعرفة التاريخية بالماضي عن المعرفة بالحاضر، الأولى صعبة وتتطلب جهداً منهجياً في بنائها، والثانية تلقائية.

ب- فكرة التقدم في التاريخ

ماركس

يتقدم التاريخ بفعل التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وينتهي هذا التناقض بميلاد مجتمع جديد، وبالتالي تاريخ جديد.

ميرلوبونتي

إذا كان التاريخ يتقدم وفق منطق محدد وخاضع للضرورة، فإن هذا لا ينفي دور العرضية الذي يبقى أساسيا في التاريخ.

جـ- دور الإنسان في التاريخ

هيغل

ليس الإنسان سوى وسيلة في يد التاريخ، فمكر هذا الأخير يجعل الإنسان يعتقد أنه صانع للتاريخ، غير أنه لا ينفذ سوى إرادة التاريخ وفق مسار الروح المطلق.

سارتر

الإنسان صانع للتاريخ متى تمكن من الوعي بشروط هذه "الصناعة" التي أساسها الحرية والوعي بالممكنات التي يتيحها حقل الممكنات.

3- مفاهيم وعلاقات:

إذا كانت **المعرفة التاريخية** تسعى إلى تحديد معالم الماضي باعتباره مجموعة من الوقائع التي حصلت في زمان ومكان محددين، فإن **استحضار** هذا الماضي ليس عملية سهلة، لأن ذلك يقتضي توفر منهج خاص يعيد بناء الظاهرة التاريخية انطلاقا من إخضاع **الوثائق التاريخية** لهذا المنهج الخاص حتى تتحول الوثيقة الغفل إلى **وثيقة دالة**. ومع ذلك، يظل بناء معرفة دقيقة بالماضي يواجه عائق **المسافة الزمنية** التي تفصل الماضي عن الحاضر، والتي تجعل إدراك معاني ودلالات سلوكات وانجازات الذين عاشوا قبلنا، عملية صعبة، مما يتطلب استعداداً ذهنيا خاصاً واحتياطاً منهجيا كفيلاً.

وإذا كان النقاش السابق قد تناول إشكال بناء المعرفة التاريخية وما تطرحه من صعوبات منهجية، فإن التاريخ كسيرورة يطرح من جهة ثانية إشكالا يتعلق **بفكرة التقدم**. فقد نعتبر التاريخ سيرورة خاضعة لمنطق خاص أو لضرورة تتجلى في ذلك التناقض الأساس بين قوى الإنتاج وعلاقاته، والذي أعتبر المحرك الفعلي للتاريخ. وتنفي **السيرورة التاريخية** حسب هذا التصور كل صدفة أو عرضية، إلا أن هذا التصور يواجهُ باعتراض يقوم على أساس أن سيرورة التاريخ ليست دائما خاضعة **لضرورة** محددة مسبقاً، بل هي سيرورة مفتوحة وتقبل فكرة الضرورة، غير أنها لا تنفي ما **للعرضية** من دور في التاريخ، فتاريخ الإنسان هو أيضاً ما يفاجئ ويباغث. إن فكرة تقدم التاريخ في ضوء الضرورة أو العرضية يضعنا في مواجهة سؤال علاقة الإنسان بتاريخه: أي دور يقوم به الإنسان في إطار سيرورة التاريخ: هل هو فاعل فيه أم منفعل به؟ قد نعتبر دور الإنسان في التاريخ محكوما بالضرورة التاريخية التي تعكس تطور **الروح المطلق** الذي ينفذ إرادته عبر الأفراد، خصوصاً، العظماء الذين هم وسيلته في تحقيق غاياته. إن هذا التصور يتجاهل الأساس المادي للتاريخ ،في حين أن **الممارسة التاريخية** الواعية بتناقضاتها الموضوعية تعتبر شرط **الفاعلية البشرية** الواعية باختياراتها. مما يدفع إلى القول إن الإنسان **صانع** لتاريخه متى **تملك** شروطه، وخصوصا، متى سار في اتجاه حريته واكتشف **حقل ممكناته**.

4- خلاصات:

- إن وعي الإنسان بتاريخه يحرّره من ثقل ماضيه، وبهذا المعنى يكون نفي التاريخ شرط الحرية.
- الارتباط الوثيق بين التاريخ ومعرفة الإنسان لذاته ولغيره.
- إذا كان القبول بالضرورة و بوجود اتجاه للتاريخ، يسمح بالتنبؤ، فإن ذلك لا يعني إمكانية إدراك كل ما سيقع، لأن العرضية تؤدي دوراً هاماً، بل وأساسيا في التاريخ.
- تأخذ مكانة الإنسان في التاريخ طابعا إشكاليا، فهو فاعل تاريخي مستقو بمعرفته ومعتد بوسائله، غير أن هناك ما يفلت منه ويتجاوزه مما يشكك في كونه فاعلاً تاريخاً، ومن هنا ضرورة الحيطة والحذر إزاء التاريخ من حيث هو سيرورة ومعرفة.

كيف نكتب تاريخنا؟

جرمان عياش، مؤرخ مغربي (1915 - 1990)

في هذه الدراسة التي خصها لتحليل علاقة التاريخ بالاستعمار، انطلاقا من حالة المغرب، يبين قيمة المعرفة التي أنتجت في المرحلة الكولونيالية وطبيعة الموقف المنهجي الواجب اتخاذه منها لتجاوز عوائقها.

إن مكتسبا علميا يبقى دائما مكتسبا مهما كان الباعث الذي دفع إلى الحصول عليه. لذا، وحتى لو اشتططنا في الحكم على الإنتاج الاستعماري في مجموعه، فإنه لا مناص من الاعتراف بأن مجهود المعرفة الضخم، الذي أثاره لأغراضه، قد أغنى كثيرا ميادين العلم بنتائج يمكن أن تفيد منها حتى الشعوب التي كانت مستعمرة بالأمس القريب. ولكن، إذا كان هذا الحكم يصدق خاصة في مجال العلوم الطبيعية، فإننا نود، بأخذ مثال المغرب، أن نظهر بأنه يتوجب علينا أيضا إبداء كثير من التحفظات منه بمجرد ما يتعلق الأمر بالعلوم التي لها صلة بالإنسان، وبخاصة التاريخ. ولا نعتقد، بقيامنا بهذه الدراسة، بأننا سنتناول قضية متجاوزة. فإذا تمت اليوم تصفية الاستعمار، فمن حقنا تقييم منجزاته، وسنكون مخطئين بالعكس إذا لم نعمد إلى تمشيط الأرضية التي تركها مزروعة بالألغام.

لقد كان المغرب من بين آخر البلدان التي خضعت للاستعمار. وكان له تاريخ يمتد على ألف سنة كدولة قائمة. وفضلا عن ذلك، فقد كان له أدب تاريخي، تلك ثلاثة أسباب مقترنة تساعدنا على أن نفهم كيف كان موضوعا لدراسات بعيدة المدى وجد مثمرة. وقد احتفظت حصيلة هذه الدراسات بقيمتها الكاملة، سواء أتم الحصول عليها قبل الغزو أو بعده. كذا في ميادين الجغرافية والجيولوجية وعلم الحيوان وعلم النبات. ولا تفوتنا الإشادة أيضا بالسوسيولوجيين الذين جمعوا مستندات متفرقة، وحققوها بالنشر والترجمة، وأجلوا الغموض الذي كان يكتنفها. لقد أعطوا الرؤية الأولى عن ماضي المغرب للعالم الذي كان يجهله. وفوق ذلك، يتعين اليوم على المغاربة أنفسهم أن يعتمدوا على مؤلفاتهم للتعرف على تاريخ بلادهم.

بيد أنه عندما نقول هذا، فإنه يتعين علينا مع ذلك أن نحذر من الاعتماد اعتمادا أعمى على هؤلاء الوسطاء. وذلك، لأسباب تقنية. إذ أن كثيرا منهم كانوا لا يجيدون اللغة العربية بل ولا يعرفونها. ومن ثم وقعوا في مجموعة من الأخطاء تتسم بالفداحة أحيانا. بيد أن هذا الجانب يبقى ثانويا على الرغم من أهميته. أما الطامة الكبرى التي لا علاج لها فتكمن في موضع آخر. إنها تكمن في روح البحث ذاتها (...)

لقد كان العلم بهذا، في مثال المغرب، خاضعا لأهداف الغزو، ولحاجيات المستعمر، من البداية إلى النهاية.

جرمان عياش، **دراسات في تاريخ المغرب**، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986. ص: 11 - 16.

المطلوب: بعد قراءتك لهذا النص تكوين ملف حول "الكتابة التاريخية بين الكتابة الكولونيالية والوطنية"، ويمكنك الاستعانة بتوجيهات أستاذ مادة الاجتماعيات وبقراءة الأعمال التالية:

1 - قراءتك للتقرير التركيبي حول المغرب المستقل 1955 - 2005 لمحمد كنبيب، بالتركيز على الصفحات 9 - 11 الخاصة بالمرحلة الكولونيالية لاستخراج الصورة التي قدمت لهذه المرحلة على الموقع الإلكتروني لتقرير الخمسينية:
www.cinquantenaire. ma

2 - مقارنة وجهة نظر جرمان عياش مع ما كتب في التقرير الخمسيني من جهة، ومع ما كتبه عبد الله العروي في مقدمة وخلاصة تاريخ المغرب الكبير (المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء 1992).

3- ألبير عياش، المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية، دار الخطابي للطباعة، 1985.

تمرين تطبيقي1 : أقرأ وأنجز

«يحرّرنا التاريخ من العوائق التي يفرضها علينا وضعنا البشري باعتبارنا كائنات تاريخية لها صيرورة وصلت لمرحلة ما من مراحل تطورها داخل مجتمع ما، ومن هنا يُصبح التاريخ، بكيفية ما أداة حريتنا (...) يُعتبر الوعي التاريخي تطهيراً حقيقياً، يحرر لاوعينا الجماعي، كما يحرّر المحلل النفسي اللاوعي الفردي. وفي الحالتين، نلاحظ اشتغال هذه الآلية التي تكون مثيرة في الوهلة الأولى: «معرفة السبب في الماضي تغير الأثر في الحاضر». وفي الحالتين، يتحرر الإنسان من الماضي الذي كان يثقل كاهله بشكل غامض، ليس عن طريق النسيان، ولكن من خلال الجهد الذي بذل للوصول إليه، وما تم تحمله لإدماجه في حياته الواعية. بهذا المعنى، وكما قيل دائماً(...) تحرر المعرفة التاريخية الإنسان من ثقل الماضي. هنا يظهر التاريخ، مرة أخرى، باعتباره بيداغوجيا ومجال حريتنا وأداة ممارستها».

حلل النص وناقشه

هنري إيريني مارو،**في المعرفة التاريخية**، سوي،1975 ص:262

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة:

أولا الفهم:

التأطير الإشكالي العام للمفهوم: رسم مجال الموض وتحديد مجال الإشكال المطروح، وهو الوعي التاري بوصفه معرفة تحرّر الإنسان من قبضة الماضي التاريخ

- **عناصر الإشكال:** علاقة التاريخ بالوعي التاريخي المعرفة والحرية الإنسانيتان.
- **تحديد الأسئلة الأساسية ورهانات الإشكال:** – يعني أن يكون الإنسان كائنا تاريخياً؟ – لماذا تعتبر الم التاريخية مَجَالَ تَحَقُّقِ الحرية الإنسانية؟ – هل يم الاطمئنان إلى هذا التصور؟ ما جدواه؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الإشكال المطروح: علاقة المعرفة التاريخية بالحرية الإنسانية.

– المعرفة سبيل الحرية؛ – إدماج الماضي في سيرورة الحاضر؛ – تمكن المعرفة التاريخية من الوعي بماضي الإنسان وإدراك علاقاته لاستيعاب اللحظة التاريخية وإدماجها في صيروة.

– تحليل مفاهيم وحجاج الأطروحة: – تحليل المفاهيم الأساسية، وهي شبكة المفاهيم والعلاقات بين التاريخ، الوضع البشري، الو التاريخي، التطهير، الحرية، البيداغوجيا.

– تحليل البنية الحجاجية: طبيعة النص، لغته، نظامه (نص تعريفي، المماثلة).

مناقشة الأطروحة:

يربط النص بين المعرفة والحرية دون الحديث عن الصعوبات المعرفية والمنهجية التي تطرحها المعرفة التاريخية.

– هل ترتبط الحرية بالفرد أم بالجماعة كفاعل تاريخي أم أنها تتجاوزهما؟

– **مناقشة** هذه الأطروحة بما يعارضها أو يدعمها:

ريكور: المعرفة العلمية معرفة مبنية وفق منهج.

آرون: صعوبة المعرفة بالماضي لأنها ليست أليفة.

– ثم هل تحقق المعرفة بالماضي يؤدي بالضرورة إلى تحرير الإنسان من خلال إدراكه لمعنى التاريخ واتجاهه؟

هيغل : الإنسان كائن تاريخي، لكنه وسيلة فقط لإنجاز سيرورة المطلق.

ماركس: الإنسان كائن تاريخي، خاضع لشروط مادية تحكم وضعه ووعيه.

سارتر : الإنسان صانع تاريخه.

ثالثا التركيب:

– صعوبة بناء المعرفة التاريخية، وبالتالي ارتباط هذه الصعوبة بمدى حرية الإنسان.

– المعرفة بالماضي لا تؤدي بالضرورة إلى الحرية.

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفيا متكاملا في ضوء العناصر السابقة.

تمرين تطبيقي 2 : أقرأ وأنجز

نص الموضوع هل الإنسان صانع تاريخه؟

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

يتأطر السؤال ضمن الإشكال الفلسفي المتعلق بدور الإنسان في التاريخ، وما يطرحه هذا الدور من أسئلة: هل الإنسان له دور ما في هذا التاريخ أم أنه مجرد أداة في يده؟

هناك إجابتان مختلفتان: إما أن الإنسان هو فاعل إيجابي في أحداث التاريخ ومتدخل في سيرورته، وإما أنه خاضع لمنطقه ومنفذ لغاياته. إن عناصر هاتين الأطروحتين أو الإجابتين غير معطاة في صيغة السؤال، لذا يجب إعادة بنائها.

إبراز عناصر الإشكال: يتحدد المجال الإشكالي للتاريخ في كونه يشكل بعداً أساسياً من أبعاد الوجود البشري. فالإنسان له وجود تاريخي متعين في الزمان والمكان، وجود تاريخي يصنعه الإنسان، غير أن هذا الوجود يَصْنَعُ الإنسان بدوره.

تتولد عن الإحراج النظري السابق الأسئلة التالية:

هل للإنسان دور ما في التاريخ وفي سيرورته؟

هل منطق التاريخ وقوانينه يوجدان خارج إرادة الإنسان؟

هل للإنسان حرية داخل سيرورة التاريخ أم أنه خاضع بالضرورة لهاته السيرورة؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

ضرورة تحليل ألفاظ السؤال واستخراج الأطروحات المضمرة.

الوقوف عند الألفاظ والمفاهيم التالية: "الإنسان"، "صناعة"، "التاريخ".

تحليل الأطروحة المضمرة الأولى: الإنسان صانع لتاريخه (الجواب عن السؤال بالإيجاب).

تحليل الأطروحة المضمرة الثانية: الإنسان لا يصنع تاريخه، بل التاريخ الموضوعي هو الذي يصنع الإنسان (الجواب عن السؤال بالنفي).

المناقشة:

مناقشة عناصر الأطروحتين السابقتين بأطروحة مضادة.

اختيار وتنظيم المعرفة الفلسفية لبناء المناقشة.

أ- إمكانية التوقف عند تصور "سارتر" وحجاجه.

ب- إمكانية التوقف عند تصور "ميرلوبونتي" وحجاجه.

ج- اختيار أطروحات أخرى من التقدم النظري: مسارات المفهوم.

يتبين من خلال موقف سارتر أن الإنسان بإمكانه الوعي بالسيرورة التاريخية والتأثير فيها.

ثالثا التركيب:

يطرح دور الإنسان في التاريخ صعوبات وإشكالات. التأكيد على الإحراج والمفارقة في علاقة الإنسان بالتاريخ. أهمية الإشكالات المطروحة تبرز في رهانتها: الوعي بالماضي، الحرية (الاستعانة بالامتداد).

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفياً متكاملاً في ضوء العناصر السابقة

الوضع البشري

1- أسئلة المجزوءة:

يتسم الوجود البشري بالتعقيد، إذ تتداخل فيه عدة مستويات، منها ماهو ذاتي، وماهو علائقي، وماهو زماني. فالكائن البشر يتحدد ذاتيا بحضور الوعي، والتواجد مع الآخرين، وبالامتداد في الزمان التاريخي. ويطرح هذا الوضع الإشكالي الأسئلة التالي

- كيف يتحدد وجود الإنسان، بوصفه شخصا، في علاقته مع الغير؟
- ما دور الإنسان، فردا وجماعة، في التاريخ؟
- هل وجود الإنسان، في هذا العالم، محكوم بالضرورة أم هو مفتوح على الحرية؟

2- الوضع البشري بين الضرورة والحرية:

- الوضع البشري باعتباره ضرورة.

يتحدد الوضع البشري، على مستوى الشخص، بطابع الضرورة التي تفرضها القوانين البيولوجية للجسم من جهة، ومن ج أخرى بالقوانين النفسية والاجتماعية والأخلاقية. أما على مستوى الغير، فيتضح أن الكائن الإنساني لا يوجد بمعزل ء الآخرين. يمتلك الآخرون وجودا موضوعيا مستقلا، فهم حاضرون أمام الأنا وبجانبه باستمرار، وهم الذين يمنحونه الوعي بذ وبعالمه. إن الغير هو الشبيه والمختلف عن الأنا، والعلاقة بينهما تخضع لمعطيات معرفية ولقوانين أخلاقية ضرورية. كما يخ الإنسان نفسه، على مستوى التاريخ، داخل صيرورة يكون فيها خاضعا لإرادات بشرية، فردية وجماعية، تتجاوزه وتحدد وتتمثل هذه الإرادات في عقل مطلق مجرد، أو في علاقات اجتماعية مادية هي التي تحرك التاريخ وتحدد تمثلات الوعي ا

- الوضع البشري باعتباره حرية.

على الرغم من خضوع الإنسان لضرورات طبيعية وموضوعية تتسم بالثبات والتكرار، فإنه يستطيع، تبعا لقدراته الذا والفكرية، أن يتعالى على هذا الوضع. فالإنسان، بوصفه شخصا يتميز بالاستقلالية، فهو يتعالى باستمرار على وض الجسمي والاجتماعي ويبدع ذاته من جديد في إطار مشروع مستقبلي مفتوح. وباعتبار الإنسان يدخل في علاقات الغير، نجده يخلق باستمرار نوعا من التباعد الضروري بينه وبين الآخرين، ويدخل في تفاعل حر مع ذوات إنسانية أخر حرة، يتقاسم وإياها عالما مشتركا من القيم والغايات. كما يستطيع الإنسان بفضل الوعي بالسيرورة التاريخية، التحرر ، منطق التاريخ وحتمياته، بحيث لا يبقى مجرد منتوج للصيرورة بل فاعلا فيها ومنتجا لها. فالمعرفة التاريخية بماضي الإنس قد تحرره من قبضة ذلك الماضي وتفتح له آفاق المستقبل.

3- التركيب:

إن القول بخضوع الإنسان للضرورة ،وفي نفس الوقت القول بحريته واستقلاليته عن شروط وجوده الموضوعية، لا يعني التناق المطلق، بحيث نكون إزاء مفارقة لا تحل، بل يمكن التركيب بين الضرورة والحرية باستحضار مفاهيم "الممارسة الجدلية" و"الحر التي تعي وضع العبودية" والشيئية، والفعل التاريخي من أجل التجاوز. فالذات الحرة والعاقلة والتاريخية هي ذات موجهة وفق الأسا الأخلاقي الذي يجعل العلاقات الإنسانية والوجود البشري عامة، علاقات قائمة على الاحترام والغيرية والكرامة والوعي بالتاري

4- خلاصة:

يعتبر الوضع البشري وضعا إشكاليا يتطلب مقاربة مفتوحة تستوعب "علاقات متداخلة" في صلب الوجود البشري، بحي يتداخل الذاتي بالموضوعي والضرورة بالحرية، وبحيث تبدو مفاهيم الشخص، والغير والتاريخ، مفاهيم مترابطة فيما بين يؤدي أحدها إلى الآخر، ويتوقف تحليل أو مناقشة أحد المفاهيم على استحضار المفهومين الآخرين بالشكل المناسب

مواضيع للتقويم الإجمالي لمجزوءة الوضع البشري

أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا

الموضوع 1

إن الشخص صيرورة تطغى على كل تحديد، لما لها من غنى وإمكانيات. إنها ترمي إلى تحقيق الإنسان كما يرمي جهاز ما إلى تحقيق حالة توازنه: الشخص هو الممكن في توتر نحو اللانهاية... لقد وصف (لاورانس) الصعوبات التي نلاقيها حينما نريد أن نتخلى عن شخصيتنا لنتظاهر بشخصية أخرى. فلننصت إليه يحدثنا عن تجربته في هذا الموضوع: "حينما صرت أعيش بزي العرب، وأتكيف في قالب ذهنيتهم، شعرت بأن شخصيتي الإنجليزية قد انتزعت مني: هكذا استطعت أن أشاهد الغرب وعاداته بعيون جديدة، كأني صرت منفصلا عن الغرب، كامل الانفصال. لكن، كيف السبيل إلى اكتساب ما يجعلني عربيا؟ لم تكن محاولاتي إلا تصنعا محضا".

حلل النص وناقشه

محمد عزيز الحبابي، **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف، 1962، ص: 84-85

بطاقة موجهة للكتابة [يتناول الموضوع مفهوم الشخص]

أولا الفهم: يتأطر هذا النص ضمن المجال الإشكالي لمفهوم الشخص، ويمكن صياغة الإشكال في ضوء الأسئلة التالية:

ما الشخص؟ لماذا يصعب تحديده بصفة نهائية؟

هل هو هوية ثابتة أم صيرورة وإمكان؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الأطروحة التي تقول إن الشخص صيرورة ترمي إلى تحقيق الإنسان، من خلال الوقوف على مفاهيم الشخص، الصيرورة، الممكن، الشخصية.

تحليل الحجاج من خلال مثال "الجهاز" وشهادة "لاورانس".

مناقشة الأطروحة في ضوء أطروحات أخرى مدعمة أو معارضة لها، مع إبراز صعوبة اختزال الشخص في مظاهره الخارجية.

إبراز دور الشخص في تحقيق الحرية من خلال المشروع.

ثالثا التركيب:

الخلاصات في ضوء نتائج التحليل والمناقشة والجواب عن السؤال: هل الشخص هوية ثابتة أم صيرورة وإمكان؟

الموضوع 2

أبي اشرح لي "ما فائدة التاريخ" هكذا سألني منذ سنوات طفلي الصغير.. وأحب أن يجد القراء في صفحات هذا الكتاب جوابا عن هذا السؤال، لأني أعتقد أن أحسن إطراء يمكن أن يناله كاتب ما هو أن يقال عنه إنه يتوجه إلى مختصين كما يتوجه إلى مبتدئين.

وإذا كنت لم أوفق حينئذ في الإجابة عن سؤال الطفل، ولم أشبع فضوله المعرفي، فقد احتفظت بهذا السؤال ووضعته في مستهل هذا الكتاب. ما فائدة التاريخ؟ قد يحكم البعض على أن في طرح هذا السؤال سذاجة، غير أني أجد الصياغة الطفولية للسؤال صياغة وجيهة. إن الإشكال الذي يطرحه هذا السؤال لا يقل أهمية عن الإشكال الذي يطرحه التساؤل عن مشروعية التاريخ. وها هو التاريخ يُسْتَدْعَى لتقديم الحساب حول فائدته ومشروعيته.

حلل النص وناقشه

مارك بلوك ، **دفاع عن التاريخ**، آرمون كولان، 1967، ص:9

بطاقة موجهة للكتابة [يتناول الموضوع مفهوم التاريخ]

أولا الفهم: يتأطر النص ضمن المجال الإشكالي لمفهوم التاريخ، ويمكن صياغة الإشكال في ضوء الأسئلة التالية: ما فائدة التاريخ؟ وما مشروعيته بالنسبة للحاضر؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل عناصر النص من خلال إبراز معنى السؤال المطروح (اهتمام الإنسان بمعرفة ماضيه ومغزاه)، والوقوف على مفاهيم: التاريخ، الفائدة، المشروعية..

تحليل الأطروحات التي تناولت أهمية وفائدة المعرفة التاريخية و **مناقشة** الإشكال الذي يطرحه النص بخصوص الفائدة والمشروعية في التاريخ، في ضوء الأطروحات التي تناولت دور الإنسان في التاريخ: الإنسان كائن تاريخي، لكنه وسيلة لإنجاز إرادة مطلقة مجردة تتجاوزه (هيغل) ؛ الإنسان كائن تاريخي خاضع لصراع اجتماعي مادي (ماركس).

ثالثا تركيب: يركز الخلاصات في ضوء نتائج التحليل والمناقشة ويجيب عن السؤال: ما فائدة التاريخ بالنسبة للحاضر؟

مواضيع للتقويم الإجمالي لمجزوءة الوضع البشري

الموضوع 3

هل وجود الغير نفي لاستقلال الشخص؟

[يتناول الموضوع مفهومي الشخص والغير]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكالي مزدوج لمفهومين هما الغير والشخص، مع الانتباه إلى أن السؤال يستهدف العلاقة بينهما، هل هي علاقة إيجابية أم سلبية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: كيف يتحدد وجود الغير؟ بأي معنى يمكن الحديث عن استقلال الشخص؟ هل وجود الغير ينفي استقلال الشخص أم أنه يقويه ويغنيه؟

ثانيا التحليل والمناقشة: تحليل عناصر السؤال ومناقشته. بتحليل الموقف ،أو المواقف التي تقول إن وجود الغير ينفي استقلال الشخص: الغير يهدد الهوية الشخصية، الغير مصدر تشييء الذات (هايدغر، سارتر..)

- مناقشة الأطروحة المتضمنة في السؤال في ضوء أطروحات أخرى:

الغير يساهم في استقلال الشخص وإغناء تجربته، بناء على مفاهيم التعاطف، البينذاتية، التواصل.. (هوسرل، ميرلو-بونتي)

يرتبط استقلال الشخص بالانفتاح على الغير والتضامن معه (غوسدروف).

ثالثا التركيب: التركيب، بتركيز نتائج التحليل والمناقشة، و الجواب عن السؤال: هل وجود الغير نفي لاستقلال الشخص؟

الموضوع 4

إلى أي حد يمكن القول إن هوية الشخص هوية تفاعلية وذات بعد تاريخي؟

[يتناول الموضوع مفاهيم الشخص والغير والتاريخ]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكا تركيبي لمفاهيم: الشخص، الغير، التاريخ، والعلاقات الممـ إقامتها بين هذه المفاهيم. ويمكن صياغة الإشكال المطرو في ضوء السؤال التركيبي: كيف تتشكل الهوية الشخص في تفاعل مع الغير والتاريخ؟ وما هي حدود هذا القو

ثانيا التحليل والمناقشة: تحليل عناصر السؤال ومناقش تحليل ألفاظ السؤال: إلى أي حد، يمكن، الهوية الشخص تفاعل، تاريخ. تحليل الأطروحات التي ترى أن اله الشخصية هوية غير ثابتة ومفتوحة على الغير ومتفاعلة كما أنها تستمد عناصرها من وجودها التاريخي (سارتـ وذات تتفاعل مع ذوات أخرى موجودة في العالم (هوسر ميرلو بونتي)، كما أن لها وجوداً تاريخياً يتشكل صيرورة اجتماعية (ماركس)، ويؤدي الكائن التاري دوراً في تحقيق غايات تتجاوزه (هيغل).

المناقشة: مناقشة الأطروحات السابقة بأطروحات ترى الهوية الشخصية ذات يهددها وجود الغير (هايدغر)، عالم الغير عالم منغلق (بيرجي)، وأن الهوية تحافظ ثباتها رغم التغيرات الخارجية (باسكال).

ثالثا التركيب: يركز نتائج التحليل والمناقشة ويجيب عن س حدود التفاعل بين المفاهيم الثلاثة المشكلة للوضع البش

مواضيع للتقويم الإجمالي لمجزوءة الوضع البشري

الموضوع 3

هل وجود الغير نفي لاستقلال الشخص؟

[يتناول الموضوع مفهومي الشخص والغير]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكالي مزدوج لمفهومين هما الغير والشخص، مع الانتباه إلى أن السؤال يستهدف العلاقة بينهما، هل هي علاقة إيجابية أم سلبية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: كيف يتحدد وجود الغير؟ بأي معنى يمكن الحديث عن استقلال الشخص؟ هل وجود الغير ينفي استقلال الشخص أم أنه يقويه ويغنيه؟

ثانيا التحليل والمناقشة: تحليل عناصر السؤال ومناقشته. بتحليل الموقف ،أو المواقف التي تقول إن وجود الغير ينفي استقلال الشخص: الغير يهدد الهوية الشخصية، الغير مصدر تشييء الذات (هايدغر، سارتر..)

- مناقشة الأطروحة المتضمنة في السؤال في ضوء أطروحات أخرى:

الغير يساهم في استقلال الشخص وإغناء تجربته، بناء على مفاهيم التعاطف، البينذاتية، التواصل.. (هوسرل، ميرلو-بونتي)

يرتبط استقلال الشخص بالانفتاح على الغير والتضامن معه (غوسدروف).

ثالثا التركيب: التركيب، بتركيز نتائج التحليل والمناقشة، و الجواب عن السؤال: هل وجود الغير نفي لاستقلال الشخص؟

الموضوع 4

إلـــى أي حد يمكن القول إن هوية الشـــخص هوي تفاعلية وذات بعد تاريخي؟

[يتناول الموضوع مفاهيم الشخص والغير والتاريخ]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكا تركيبي لمفاهيم: الشخص، الغير، التاريخ، والعلاقات الممـ إقامتها بين هذه المفاهيم. ويمكن صياغة الإشكال المطرو في ضوء السؤال التركيبي: كيف تتشكل الهوية الشخص في تفاعل مع الغير والتاريخ؟ وما هي حدود هذا القو

ثانيا التحليل والمناقشة: تحليل عناصر السؤال ومناقش تحليل ألفاظ السؤال: إلى أي حد، يمكن، الهوية الشخص تفاعل، تاريخ. تحليل الأطروحات التي ترى أن اله الشخصية هوية غير ثابتة ومفتوحة على الغير ومتفاعلة كما أنها تستمد عناصرها من وجودها التاريخي (سارت وذات تتفاعل مع ذوات أخرى موجودة في العالم (هوسر ميرلو بونتي)، كما أن لها وجوداً تاريخياً يتشكل صيرورة اجتماعية (ماركس)، ويؤدي الكائن التاري دوراً في تحقيق غايات تتجاوزه (هيغل).

المناقشة: مناقشة الأطروحات السابقة بأطروحات ترى الهوية الشخصية ذات يهددها وجود الغير (هايدغر)، عالم الغير عالم منغلق (بيرجي)، وأن الهوية تحافظ ثباتها رغم التغيرات الخارجية (باسكال).

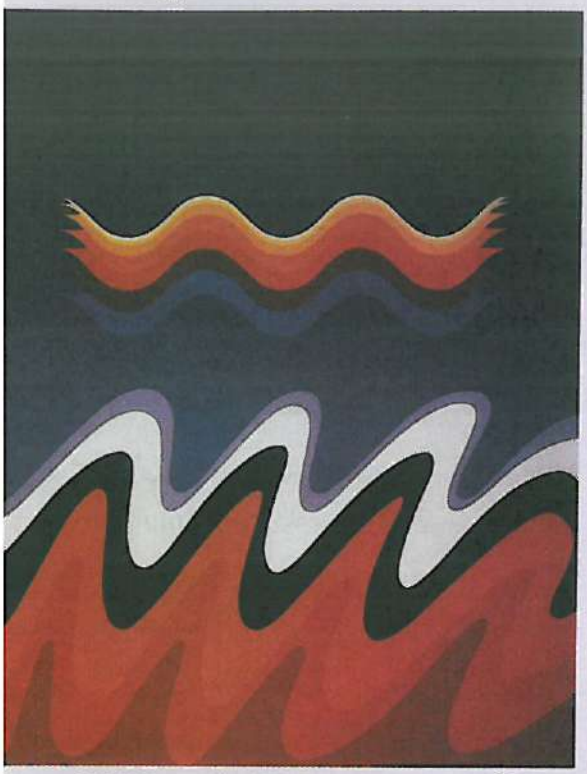
ثالثا التركيب: يركز نتائج التحليل والمناقشة ويجيب عن س حدود التفاعل بين المفاهيم الثلاثة المشكلة للوضع البشر

المعرفة

المجزوءة 2

تقديم

إن المعرفة ليســـت هبة تُمنَح، وهي لا توجد جاهـــزة للأخذ، فهي بناء يتم وفق جدلية بين الذات والموضوع، تحتمل الخطأ والصواب، التقـــدم والتراجع، الحركة والجمود. إنها ما يبنى منهج بالاعتمـــاد على قدرات عقلية ومهارات. ذلك أن "فعل المعرفـــة هو أن تصير الأنا لا- أنا"، وأ "تتموضع". إن كل إشـــكالات المعرفة تنبع من هذا التوتر الدائم بين الذات والموضوع. فالمعر هي اغتناء الذات بما تَبَيَّنته وبنته من موضوعات، سواء كانت طبيعية أو إنسانية. ومن هنا، ضرور تعلم كيفية خروج الإنســـان من ذاته في اتجاه الموضوعات، أي ضرورة خروج الذات من ذاتـ لبناء **معرفة** توجه النظر والعمل.



عمـــل للفنان محمد المليحي (المغرب)

hammed Melehi, sans titre (1984), ue cellulosique sur bois, 150×100cm

وقد بلغ تمجيد المعرفة، في العصر الحديث، حداً صار معه بإمكان الإنسان أن يُعلن عن مشروع سيادته على الطبيعة بفضل إيمانه القوي بقدراته العقلية والمنهجية. فسعى بما له من ملكات عقلية وتجهيزات وأدوات للملاحظة والقياس إلى فهم الطبيعة وتحليل ظواهرها لأجل التحكم فيها. وإذا كانت معرفة الإنسان بالطبيعة قد حققت نجاحات باهرة بفضل الصياغة الرياضية والتجريب العلمـــي، حيث يمكن اعتبار **مفهومي النظرية والتجربة** وجهين لهذه الجدلية التي وسمت المعرفة الإنسانية وجعلتها تتوجه إلى الطبيعة، وتأخذ، بناء على قوانين ونظريات، صيغة تفســـيرات وتنبؤات تبين انتصار العقل ؛ فإنها، على مستوى آخر، جعلت الإنســـان يطمح لأن يعرف ذاتـــه ويحللها جاعلا من قاعدة "اعرف نفسك بنفسك" مشروعا علميا متعدد المستويات والمناهج، يطلب حقائق توســـع النظر وتوجه العمل. وتعتبر **العلوم الإنســـانية** تجســـيداً لهذا المطلب الطموح في دراسة الإنسان لذاته، مما أتاح له الفرصة لبناء معرفته بنفسه وبغيره وبتاريخه. غير أن الثورة المعرفية التي جسدها ميلاد العلوم الإنســـانية، لم تعن قط القبول بنتائج هذه المعرفة بوصفها نتائج نهائية لا تقبل المراجعة ولا التصحيح. ذلك أن نجاحها لم يخف حدود المعرفة بالإنســـان ونســـبيتـ فالإنسان لا يقبل من حيث طبيعة تكوينه أن يكون مجرد موضوع رياضي، ذلك أن له بعدا وجوديا يشكل المعنى أحد ركائز

وإذا كانت هذه الجدلية المعقدة قد جعلت الإنسان قادراً على إنتاج معرفته بالطبيعة وبذاته، فإن حقيقة معرفته، أو **الحقيقة** ا وصلت إليها معرفته، بقيت دائما إشكالا يفكر فيه، لا من حيث معايير الحقيقة الذاتية أو الموضوعية، ولا من حيث قيمتها النظ والعملية. إن لجوء المعرفة العلمية إلى العقلانية العلمية وإلى إبراز دور العقل في العلم، لا يعني مطلقا إقصاء أهمية الخيال في المعرفة الإنســـانية، وخصوصا في بناء النظرية العلمية؛ كما أن نموذج العلمية، كما تم بناؤه في العلوم الحقة، لم يستطع، ر كل الحماس، استيعاب جميع معطيات المعيش الإنساني، نظرا لتداخل أبعاده وتعقده ؛ وهو الأمر الذي يجعل المعرفة الإنس تأخذ، أيضا، صيغة إرادة الفهم والتأويل، ذلك أن الإنسان يُفْهَم ولا يُفَسَّر كشيء لأنه يحيى وسط عالم من الدلالات والمعا

القدرات المستهدفة

- فهم المشكلات الفلسفية والإبستمولوجية التي تطرحها علاقة الذات مع الموضوع في المعرفة العلمية.
- تحليل الوضع الإشكالي للمعرفة بين الموضوعية والذاتية.
- تحليل مفاهيم النظرية والتجربة والعقل والإنسان والحقيقة في سياقاتها المعرفية المجالية وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها ورهاناتها وامتداداتها.
- الانتباه إلى المشكلات والصعوبات التي تطرحها المعرفة على مستوى القيم والغايات.
- مناقشة الأفكار والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.

الوضعية المشكلة

التلسكوب ضد أرسطو

[يدور الحوار في هذه المسرحية بين غاليلي و الفيلسوف وعالم الرياضيات، وفدرزوني مساعد غاليلي]

فدرزوني: (التلسكوب بيده*) سوف تدهشون أيها السادة، لا توجد أبراج في السماء.

الفيلسوف: افتح أي كتاب مدرسي أيها الرجل الشجاع وستجدها فيه(...)إننا لا نعتمد على مرجع إلا مرجع أرسطو المقدس.

غاليلي: (في تواضع) أيها السادة إن الإيمان بأرسطو كمرجع شيء، أما ما يمكن أن يلمسه الإنسان بأصبعه فشيء آخر. تقولون إنه طبقاً لأرسطو توجد أبراج في السماء، لذلك فإن بعض التحركات لا يمكن أن تحدث لأن الكواكب لا بد لها وأن تخترق هذه الأبراج. ولكن ماذا إذا استطعتم أن تستوثقوا من هذه التحركات. فقد تضطرون إلى الانتهاء بأن ليست هناك أبراج. إنني أستحلفكم أيها السادة بكل تواضع أن تثقوا بأعينكم(...)

العالم الرياضي: إنني أقرأ أرسطو ومن ثَمَّ أستطيع أن أثبت لك بهذا العمل أنني أثق بعيني(...)

الفيلسوف: (من أعلى) إذا كان لا بد أن نحط من قدر "أرسطو" وهو ثقة،(...) فإنه يبدو لي تماما أن متابعة المناقشة أمر لا طائل منه، إني أرفض الاشتراك في مناقشة خالية من الحقيقة.

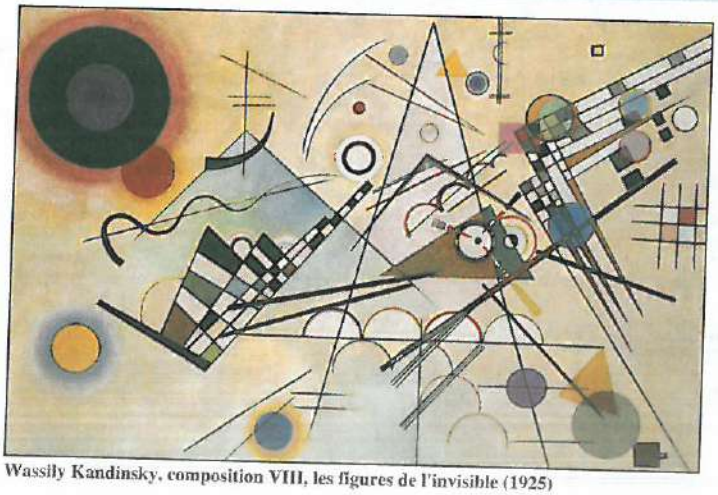
غاليلي: إن الحقيقة بنت الزمن وليست بنت الأشخاص، وما قيمة التفكير في السماء وفي الأرض؟ حاولوا أن تدرسوا جزءاً من الكون بشكل واقعي، فليس لجهلنا نهاية(...) لماذا تريدون أن تبينوا أننا في غاية الذكاء في الوقت الذي يمكن أن نكون فيه أغبياء أو في غاية الضآلة.

برتولد بريشت، **حياة غاليلي**، (مسرحية) تعريب بكر الشرقاوي، دار الفارابي بيروت، 1979 ص: 69 – 71

*في 10 يناير 1610 اكتشف غاليلي بفضل استعمال التلسكوب ظواهر فلكية تؤيد نظام "كوبرنك"، فقوبلت اكتشافاته بالنكران والاستخفاف في أوساط علماء وفلاسفة فلورنسا.

في مسرحية « حياة غاليلي» للكاتب «برتولد بريشت»، نجد المأساة الكبرى لرجل علم خفض رأسه أمام جلاديه قائلا: «تعيس هو البلد الذي في حاجة إلى أبطال». بهذه العبارة دافع «غاليلي» عن أفكاره العلمية بمرارة. تدعونا هذه المسرحية إلى التفكير في التحولات الكبرى التي تعرفها المعرفة البشرية. فنحن أمام نظرة جديدة للعالم تقوم على تفسير علمي يعتمد الملاحظة والتجريب (العين واليد والتلسكوب) فأي دور سيلعبه العقل في هذا التحول؟ وإذا كان رهان كل معرفة بشرية هو الحقيقة فأي نوع من الحقائق يؤسسه «غاليلي» في هذا الحوار؟ لماذا اعتبر أن الحقيقة بنت زمانها؟

النظرية والتجربة



Wassily Kandinsky, composition VIII, les figures de l'invisible (1925)

مدخل

ما النظرية؟

إذا ما تأملنا العبارة المركبة من لفظتي "النظرية والتجربة"، فإنه يتبادر إلى ذهننا علاقات التوتر والصراع بين مفهومين: الأول هو النظرية ويحيل إلى العقل، والثاني هو التجربة ويحيل إلى الواقع. كل مفهوم يُوجد في مواجهة الآخر يقابلُه، ويريد أن يحكمه. فالنظرية، في استعمالاتها المتداولة، تعني تجريد الواقع وتجاوزه، لذلك التصقت بها أحكام التسامي والتعالي والتجاوز والابتعاد عن الواقع، بينما نجد التجربة، تعتبر في كثير من أحكامنا المتداولة، لصيقة بالواقع وبالحياة الواقعية، الشيء الذي يعني حضور التفكير المجرد في النظرية، ومحدوديته أو غيابه في التجربة.

تعني النظرية في التحديد الاصطلاحي التأمل العقلي، فتصبح "نسقا من المبادئ والقوانين ينظم معرفتنا بمجالات خاصة، ويتضمن هذا النسق بناءً منطقيا له مكوناته ويخضع لنظام فرضي استنباطي، يسمح للعالم بالانتقال من عنصر إلى آخر وفق تراتب صارم".

ما التجربة؟

مقابل هذا التحديد للنظرية، يمكن أن نتساءل ما التجربة؟

يشمل لفظ التجربة مجالات عديدة ومتنوعة. فالتجربة تدل على مجموع المعارف والخبرات التي يكونها الإنسان في علاقته المباشرة بالواقع، كما تعني اكتساب قدرة على الإتقان Savoir faire عندما يتعلق الأمر بخبرة فرد يزاول مهنة ما، وتعني التجربة في مجال المعرفة العلمية القيام بإعادة إحداث ظاهرة ما، تمت ملاحظتها في شروط محدّدة، بهدف دراستها والوصول إلى بناء معرفة حولها، بحيث تشكل التجربة "الوسيلة الأساسية التي يلتجئ إليها العالم التجريبي لمعرفة القوانين المتحكمة في الظواهر".

تساؤلات

تبين لنا التحديدات السابقة، كيف يتم تمثل النظرية بجعلها تجريداً ذهنيا ومفاهيمياً، ومن ثمة تتفوق على كل ما هو تجريبي وواقعي، كما يتم تمثل التجربة باعتبارها مجالا لحضور الملموس والواقعي. يبدو أن هذا الحوار بين النظرية والتجربة، يخفي عَنَّا أشكال التداخل الكبير بينهما: فهل القول بأهمية التجربة تهميش لدور العقل؟ ألا يعتبر العقل أساسيا في تحويل التجربة إلى نظرية علمية موضوعية؟ ما المشكلات الإبستمولوجية التي تطرحها علاقة النظرية مع التجربة؟ ◄ كانط [نص الافتتاح]

في البدء كانت التجربة

يتفق العلماء على ضرورة التمييز بين التجربة الحسية أو الخبرة الواقعية وبين التجربة العلمية أو التجريب العلمي. ففي مجال العلم تأخذ التجربة دلالة خاصة: إنها إجراءات مقصودة يبدعها العالم، بحيث يخضع موضوعه للمساءلة، وإذا ما أنجز مساءلته للواقعة التي يدرسها، بطريقة ناجعة، أمكنه الحصول على جواب أو أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها.

حسم حكم التجربة

يتوخى المنهج التجريبي تحقيق الدقة والموضوعية في التعامل مع الظواهر المدروسة؛ لذلك على العالم المُجَرِّب أن يعمل على "نقل بأمانة" مجموع الوقائع الموجودة في الطبيعة. ◄ كلود برنار❶ [نص 1]

وغالبا ما يجد العالم التجريبي نفسه أمام اختبار فرضيتين متعارضتين واحدة منهما فقط هي السبب في حدوث الظاهرة. فتؤكد التجربة العلمية واحدة منهما وتكذب الأخرى. لكن الجواب بالنفي لا يعني اليقين في الخطأ، كما أن تأكيد التجربة للفرضية لا يعني وجود حقيقة يقينية في العلم.غير أن العالم لا يحتاج دائما إلى إجراء تجاربه في المختبر، فمعرفته المسبقة بالوقائع، وإدراكه للمبادئ النظرية التي ينطلق منها يسهلان إجراء التجربة في ذهنه وليس دائما في الواقع ◄ روني توم❷ [نص 2]

التجريب في الفيزياء المعاصرة

من هنا يلتجئ العالم إلى "التجربة الذهنية الخيالية" عندما يكون مستحيلا عليه القيام بتجارب على موضوعات تنفلت من الملاحظة العلمية المباشرة. فعندما يشتغل العالم على موضوعات تختلف عن الموضوعات الماكروسكوبية، فإنه من الصعوبة مثلا ملاحظة حركة الإلكترونات والبروتونات في الذرة؛ بحيث لا يمكن متابعة حركتها ولا التجريب عليها، فكثير من التجارب تعتمد الآن الصورة بدل الواقع، والأثر بدل الشيء، وهنا تمتلك "التجربة الخيالية" قيمة كبرى لاقتصادها في الجهد.

العقل والعقلانية:

العقلي والواقعي

إن العلاقة بين ما هو عقلي وما هو واقعي أو تجريبي ليست بالبساطة التي يمكن أن نتصورها، إنها علاقة مركبة ومتداخلة. لقد اعتبر كانط أن المعرفة العلمية تتضمن مكونين أساسيين: معطيات التجربة من جهة، وأحكام العقل الكونية من جهة ثانية. فعندما نقول "إن ارتفاع الحرارة هو سبب انتشار الأمراض المعدية" يصدر العقل حكما لا وجود له في التجربة ؛ إذ السببية مقولة من مقولات الفهم. إن أحكام العقل تبني تجربتنا، لكن لا يمكن لمبادئ العقل أن تشتغل بدون معطيات التجربة.

لا توجد تجربة خام مستقلة عن نشاط العقل، فكل تجربة علمية كانت أو حسية مشروطة بأحكام العقل. لا وجود لعقل معزول، لأنه لا يكتسب قيمه من ذاته فقط، بل من عمله الإجرائي داخل عالم التجربة.يرى روبير بلانشي❸ أن العقل في العلم الحديث لا تنحصر مهمته في تنظيم التجربة وترييضها، بل ينظم ذاته وهو

---

❶ كلود برنار (1813 - 1878) طبيب فرنسي، من مؤلفاته:
- المدخل لدراسة الطب التجريبي.

❷ روني طوم (1923 - 2002) رياضي فرنسي، من مؤلفاته:
- الدفاع عن اللوغوس.

❸ روبير بلانشي (1898 - 1975) إبستيمولوجي فرنسي، من مؤلفاته:
- العلم المعاصر والعقلانية.

يتخلى تدريجياً عن بنيته التقليدية التي كانت تقوم على مجموعة من القواعد والمبادئ الثابتة. فلم يعد العقل هو نفس العقل الديكارتي المنغلق على ذاته ؛ بل أصبح ذلك العقل الذي يتطور بتطور عالم التجربة ذاته. كما أن التجربة لم تعد، كما تصورتها النزعات الاختبارية، تتحكم في مسارات البناء العقلي والنظري للمعرفة العلمية، وإنما البحث العقلي والنظري في نظام هذه التجربة هو ما يبرر اليوم تدخل العقل نظرياً وتطبيقيا. تستند العقلانية العلمية، إذن، إلى نشاط حرّ للعقل الرياضي الذي يبدع المفاهيم والمبادئ المكونة للأنساق النظرية للعلم. ➤ إنشتاين❶ [نص 3]

لا يمكن فهم عمل العلم الحديث وإدراك قيمته المعرفية والفلسفية إلا في ضوء علاقة جدلية بين العقل والتجربة، وبين العقل والواقع. ➤ باشلار❷ [نص 4]

معايير علمية النظريات العلمية.

نموذج العلمية

تعتبر الأطروحات الاختبارية والتجريبية أن التجربة العلمية هي منبع النظرية ومحك الحكم على قيمتها ؛ فهي المنطلق والمرجع لبناء النظرية. تمتد أصول هذه الأطروحة إلى أعمال "غاليلي" الفيزيائية، ثم تستمر مع نظرية "نيوتن" في الجاذبية، كما تحضر في أعمال العلماء الفيزيائيين والتجريبيين في مجالات علوم الطبيعة والبيولوجيا بوجه خاص. ويشكل نموذج العلمية في الفيزياء معيار الحكم على صلاحية نظرية علمية ما، سواء في حقل علوم الطبيعة أو في العلوم الإنسانية.

إن النظرية الفيزيائية، هي نسق من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ، وغايتها أن تمثل وبصورة دقيقة مجموعة من القوانين التجريبية .لكن إذا ما اعتبرنا التجربة تحققا من فروض يتم داخل النظرية الواحدة، فالتجربة لن تكون أبداً منبعاً للنظرية، فما يضفي على نظرية ما طابعها العلمي القوي هو التماسك أو الانسجام المنطقي بين مكوناتها، والذي تستمده من إخضاع فروضها لاختبارات متعددة تربط فروض نظرية ما بفروض نظريات أخرى. إن تعدد الاختبارات، هو إغناء للنظرية العلمية. ➤ بيير تويليي❸ [نص 5]

تعدد الاختبارات القابلية للتكذيب

إن التشبث بمعيار العلمية كمبدأ إبستيمولوجي، لا يعني فرض صورة نمطية على علمية مفترضة، كما لا يعني فرض حقيقة نهائية ومطلقة حتى ولو كانت تدعي العلمية. لهذا يلح كارل بوبر على مبدأ قابلية منطوق النظرية للتكذيب أو للتفنيد، فعلى النظرية أن تتضمن في منطوقها وبنائها إمكانية البحث عن وقائع أو تجارب تكذبها. ➤ بوبر❹ [نص 6]

---

❶ ألبير إنشتاين (1870 1955) عالم فيزياء ألماني من مؤلفاته:
- كيف أرى العالم؟

❷ غاستون باشلار (884 - 1962) إبستيمولوجي فرنسي، من مؤلفاته:
- تكوين الفكر العلمي.
- العقلانية المطبقة.

❸ بيير تويليي (927 - 1998) إبستيمولوجي فرنسي، من مؤلفاته:
- اشتغال العلم ورهاناته.

❹ كارل بوبر (1902 1994) فيلسوف من أصل نمساوي، من مؤلفاته:
- منطق الاكتشاف العلمي

تحولات في مفهوم العلم

يؤكد الحوار الإبستيمولوجي بين النظرية والتجربة على أهمية التحولات التي مست مفاهيم العلم ومبادئه ونتائجه. فلم يعد الواقع في مفهومه العلمي شيئا أوجوهراً، بل تحول إلى شبكة من العلاقات الرياضية ؛ كما فقد المفهوم التقليدي للتجربة خصائصه، ولم تعد التجربة كما تصورتها النزعات الاختبارية مرجعاً لاختبار صدق أو كذب النظريات، ولا منبعاً أساسيا لها. فالنظريات العلمية بناءات عقلية حرَّة قابلة أن تتجدد وتتحول إلى ما لا نهاية.

لم يعد الواقع، حسب "باشلار"، حكماً ولا شاهداً بل أصبح متهماً، ولابد من أن نتمكن آجلاً أو عاجلاً من إثبات أنه يكذب، فالمعرفة العلمية هي دوماً إصلاحٌ لوهم واكتشاف لخطأ.

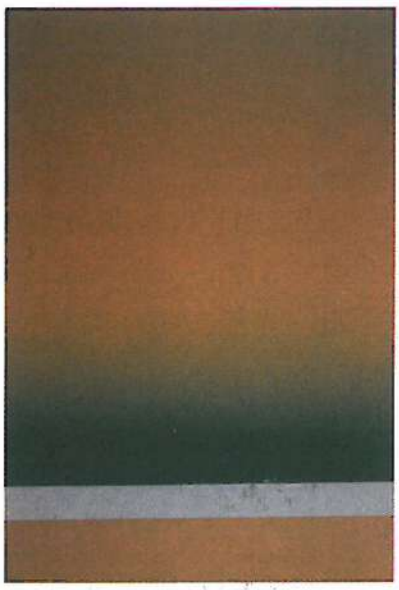
لقد خلق تاريخ العلم الوضعي والعقلاني صورة عن العلم والنظرية والتجربة والموضوعية والواقع، لكن العلم ذاته نسي كل ما يمكن أن يقوله عن التجربة الإنسانية. فهل بإمكان التجربة الإنسانية أن تنفلت من أسئلة العقل المُشَرِّع ومن نظرة العلوم الوضعية للعالم؟

العلم والسياسة

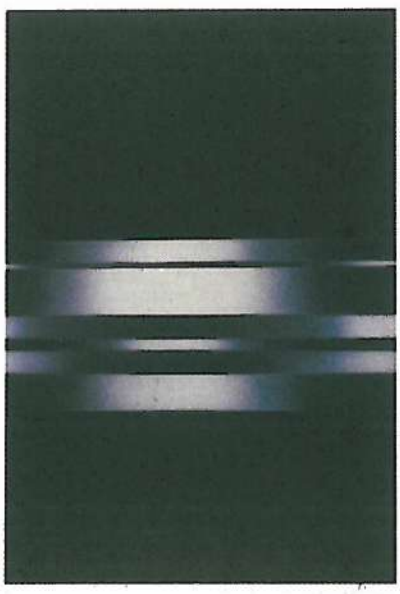
يبدو أن العلم لا ينفصل عن ذات العالم، والنظريات العلمية ليست بناءات عقلية مجردة، مفصولة عن واقعها التاريخي والاجتماعي. ألا يمكن أن نتحدث عن ارتباطات غير علمية للعلم؟ وهل يمكن فصل العلم عن السلطة السياسية والأخلاق؟ ➤ جسوس[1] [نص الامتداد]

[1] محمد جسوس (1938) عالم اجتماع مغربي، من مؤلفاته:
- رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب.
- نظرية التوازن وتفسير التغير الاجتماعي.

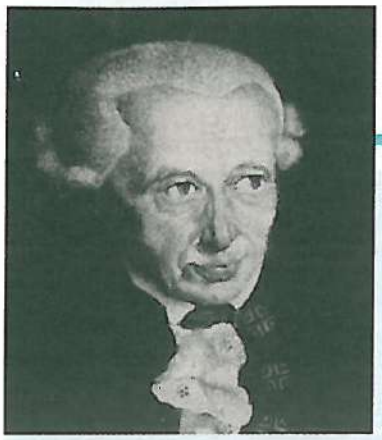
عملان للفنان حميد العلوي (المغرب) Hamid Alaoui



Orion 1987 acrylique sur toile 116×81cm



M127 1986 acrylique sur toile 130×97cm



ما مكانة العقل في العلم؟

حينما دحرج "غاليلي" كراته على سطح مائل، واختار وزنها ودرجة تسارعها تبعاً لإرادته ؛ وحينما حمَّل "تورشيلي" الهواء ثقلاً، وكان يعرف مسبقا أنه (أي الثقل) يساوي وزن عمود مائي معروف لديه ؛ وحينما حوَّل "شتال" في وقت لاحق المعادن إلى كلس، نازعا منها شيئاً ما، ثم أعاد الكلس معدنا، معيداً إليه الشيء نفسه، كانت هذه التجارب عبارة عن انكشاف مضيء في أذهان علماء الطبيعة بأسرهم. لقد فهموا أن العقل لا يرى إلا ما ينتجه هو وفق خططه الخاصة، وأن عليه أن يتقدم بالمبادئ التي تحدد أحكامه وفق قوانين ثابتة، وأن عليه أيضاً أن يرغم الطبيعة على الجواب عن أسئلته، وأن لا يترك نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها، إذ بدون ذلك لن ترتبط ملاحظاتنا، والتي تحصل بالصدفة وبدون خطة مسبقة، بأي قانون ضروري، وهو ما يبحث عنه العقل ويحتاج إليه.

على العقل إذن أن يواجه الطبيعة، وهو يحمل من جهة مبادئه التي هي وحدها قادرة أن تمنح للظواهر المتطابقة قوانين صارمة، ويحمل من جهة ثانية التجريب الذي تخيل صورته وفقاً لهذه المبادئ. إذ عليه أن يواجه الطبيعة لكي يتعلم منها، ولكن ليس بوصفه تلميذاً يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بوصفه قاضياً يحث الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم.

إمانويل كانط، **نقد العقل الخالص**، ترجمة ترومسايغ وباكو، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1962، ص: 17 - 18
Emmanuel Kant, Critique de la raison pure .

طرح الإشكال:

- ما طبيعة التجربة العلمية؟
- ماذا يعني أن يكون العقل مشرعا وقاضيا؟

المحور الأول: التجربة والتجريب

- التجريب إنصات للطبيعة، كلود برنار (1)
- الخيال والتجريب، طوم (2)

المحور الثاني: العقلانية العلمية

- العقلانية المبدعة، إنشتاين (3)
- حوار العقل والتجربة، باشلار (4)

المحور الثالث: معايير علمية النظريات العلمية

- معيار تعدد الاختبارات، تويلبي (5)
- معيار القابلية للتكذيب، بوبر (6)

المحور الأول: التجربة والتجريب

كلود برنار

نص 1

يقدم "كلود برنار" في كتابه **المدخل لدراسة الطب التجريبي** (1865) عرضاً مفصلا للأسس النظرية والمنهجية للمنهج التجريبي في صورته الكلاسيكية، وضع فيه خطاطة نظرية مثلى تعتمد اللحظات الثلاث الآتية: الملاحظة والفرضية والتجربة. في هذا النص يتوقف عند الخصائص والشروط التي يجب أن تتوفر في العالم التجريبي، معتبرا أن الإحاطة بها شرط بلوغ الحقيقة العلمية.

التجريب إنصات للطبيعة

على العالم الذي يريد الإحاطة بمجموع مبادئ المنهج التجريبي أن يستوفي نظامين من الشروط، وأن يتميز بخاصيتين فكريتين، تعتبر كلها ضرورية لتحقيق هدفه والتوصل إلى الحقيقة العلمية. أولا، على العالم أن تكون لديه فكرة يخضعها للفحص في ضوء الوقائع، لكنه يكون مطالبا في نفس الوقت بالتأكد من أن الوقائع التي تمثل منطلقاً لفحص فكرته هي وقائع صحيحة ومنظمة. لهذا السبب عليه أن يكون ملاحظاً ومجربا في نفس الوقت. ثانيا، إن الملاحظ يعاين فقط بساطة الظاهرة الماثلة أمامه، فهمه الوحيد هو الحذر من الوقوع في أخطاء الملاحظة التي قد تؤدي به إلى إدراك غير كامل للظاهرة، أو إلى تعريفها تعريفاً خاطئاً. ولكي تكون معاينة الظاهرة معاينة سليمة يستخدم الملاحظ كل الأدوات التي من شأنها جعل ملاحظته للظاهرة ملاحظة أكثر شمولية.

على الملاحظ أن يكون إذن، أثناء معاينته للظواهر، بمثابة آلة تصوير تنقل بالضبط ما هو موجود في الطبيعة: حيث يجب أن يلاحظ بدون فكرة مسبقة. وعليه أن يصمت وأن ينصت إلى الطبيعة، وأن يُسجل ما تمليه عليه. وبعد معاينة الواقعة والملاحظة الجيدة للظاهرة، تبرز الفكرة ويتدخل الاستدلال العقلي، فيظهر المُجَرّب لتفسير الظاهرة. إن العالم التجريبي هو الذي يستطيع بفضل تفسير محتمل ومسبق للظواهر الملاحظة أن يؤسس التجربة بحيث تسمح بالتحقق من الفرضية(...)

إن العالم المتكامل هو الذي يجمع بين الفكر النظري والممارسة التجريبية عبر الخطوات التالية:

1- يعاين واقعة؛

2- ميلاد فكرة في ذهنه تبعاً للمعاينة؛

3- انطلاقا من هذه الفكرة يستدل عليها ويلجأ إلى التجربة بعد أن تصورها ذهنيا؛

4- تنتج عن التجربة ظواهر جديدة عليه أن يلاحظها، وهكذا دواليك.

يشتغل ذهن العالم، إذن، انطلاقا من هذه الخطوات، بين ملاحظتين، تمثل الأولى منطلق الاستدلال العلمي، وتمثل الثانية خلاصة الاستدلال (أي التجربة).

كلود برنار، **المدخل لدراسة تطور الطب التجريبي**. فلاماريون، 1984 ص: 51-55

Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale .

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص تعريفا "للفكرة" ودورها في المنهج التجريبي.

2- أشرح معنى أن يكون العالم ملاحظا ومجرّباً في نفس الوقت.

3- كيف يستدل النص على أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل الإنصات إلى الطبيعة يحد من دور العقل في بناء النظرية العلمية؟

روني طوم

نص 2

يشتغل "روني طوم" في كتابه **فلسفة العلوم اليوم** (1986) على أطروحة علمية وفلسفية، مفادها أن العلم لا يمكنه أن يكون علميا إلا إذ انفتح على الافتراضي والخيالي؛ فتحليل الظواهر هو تحليل لعلاقات منطقية لا تخضع لمبدأي السببية والحتمية الكلاسكيين. في هذا النص يوضح "روني طوم" أهمية الخيال في بناء المنهج التجريبي.

الخيال والتجريب

أعتقد أن واقعة تجريبية لا يمكن أن تكون علمية إلا إذا استوفت شرطين هما:

أولا: أن تكون قابلة لإعادة الصنع، وهذا يتطلب أن تكون محاضر إعداد التجربة وإجرائها دقيقة بما يكفي للتمكن من إعادتها في أزمنة وأمكنة أخرى (...)

ثانيا: أن تثير اهتماماً قد يكون تطبيقيا عمليا أو نظريا. يستجيب الاهتمام التطبيقي لحاجيات بشرية، أما الاهتمام النظري فإنه يعنى أن البحث يدخل ضمن إشكالية علمية قائمة (...)

وفي هذه الحالة، يكون الهدف من التجريب حسب التصور التقليدي هو التحقق من صدق أو صحة فرضية ما: فمن أين تأتي الفرضية؟

لا وجود لفرضية بدون وجود شكل من أشكال "النظرية". وتتضمن النظرية دائما كيانات خيالية يتم التسليم بوجودها. ويتعلق الأمر هنا بالعلاقات السببية التي تربط السبب بالنتيجة. وتهدف التجربة إلى إثبات أو تكذيب وجود كيانات نظرية مسلم بها أو متواجهة(...)

لقد ذهب المؤسس التاريخي للمنهج التجريبي "فرانسيس بيكون" [1] إلى الاعتقاد بأن استخدام التجريب يتيح وحده التحليل السببي لظاهرة من الظواهر، وهذا وهم.

إن التجريب وحده عاجزٌ عن اكتشاف سبب أو أسباب ظاهرة ما. ففي جميع الأحوال ينبغي إكمال الواقعي بالخيالي. هذه القفزة نحو الخيالي هي أساساً عملية ذهنية، أو تجربة ذهنية، ولا يمكن لأي جهاز آلي أن يعوضها(...)

لا يمكن للتجريب، ليكون علمياً وذا مغزى، أن يستغني عن التفكير، غير أن التفكير عملية صعبة تنفلتُ من كل رتابة ومن كل منهج.

روني طوم، **فلسفة العلوم اليوم**، جوتي فيلار، 1986، باريس، ص: 10-12
René thom, Philosophie des sciences d'aujourd'hui.

[1] فرنسيس بيكون (1561 - 1626) فيلسوف إنجليزي مؤسس المنهج التجريبي، من مؤلفاته: - الأورغانون الجديد

أسئلة التحليل:

1 - أستخرج من النص ما يميز الواقعة التجريبية.

2 - أبين علاقة الواقعي بالخيالي في التجريب.

3 - اعتمد النص على التعريف والنقد. أحلل المستوى النقدي في النص.

سؤال المناقشة: لا يمكن للتجريب أن يستغني عن التجربة الذهنية الخيالية، والخيال ينفلت من كل منهج: كيف يمكن - هذه المفارقة في ضوء علاقة التجريب بالنظرية؟

المحور الثاني: العقلانية العلمية

ألبير إنشتاين

نص 3

كيف أنظر إلى العالم (1931) كتاب فلسفي عام يقدم فيه "إنشتاين" مواقفه من القضايا الاجتماعية والدينية والسياسية بعد الحرب العالمية الثانية، كما يعرض فيه نظريته في النسبية. في هذا النص، يحلل الأساس النظري للعلم الفيزيائي: ويعتبر هذا الأساس إبداعاً عقليا حرا.

العقلانية المبدعة

إن نسقاً كاملاً للفيزياء النظرية يتكون من أفكار ومن قوانين أساسية تربط بين تلك الأفكار وقضايا مشتقة منها بواسطة الاستنباط المنطقي 1 : هذه النتائج هي التي يجب أن ترتبط بتجاربنا الخاصة والفردية(...)

هكذا نكون قد حددنا لكل من العقل والتجربة مكانتهما في نسق الفيزياء النظرية. فالعقل يمنح النسق بنيته، أما المعطيات التجريبية وعلاقاتها المتبادلة فيجب أن تطابق القضايا الناتجة عن النظرية.

تستند قيمة النسق وتبريره على إمكانية ذلك التطابق فقط، وبصفة خاصة، على التطابق بين المفاهيم والمبادئ التي تشكل قاعدته (قاعدة النسق). والحال أن هذه المفاهيم والمبادئ هي إبداعات حرة للعقل البشري، ولا يمكن أن تبرر قبليا لا بواسطة طبيعة العقل البشري ولا بأي طريقة كانت.

تشكل هذه الأفكار والمبادئ الأساسية، والتي لا يمكن اختزالها منطقياً أكثر، الجزء الضروري في النظرية الذي لا يمكن تملكه عقليا. إن الهدف الرئيسي لكل نظرية هو تقليص هذه العناصر الأساسية وجعلها أكثر بساطة قدر الإمكان، دون أن يعني ذلك التخلي عن تمثل ملائم لأي مادة في التجربة(...)

إنني على يقين أن البناء الرياضي الخالص، يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تسمح بفهم ظواهر الطبيعة. ويمكن للتجربة، طبعاً، أن توجهنا في اختيار المفاهيم الرياضية التي توظفها، لكن التجربة ليست هي المنبع الذي تصدر عنه(...) إن المبدأ الخلاق في العلم لا يوجد في التجربة، بل في العقل الرياضي.

ألبير إنشتاين، **كيف أرى العالم**؟ ترجمة غروس، فلاماريون، 1934،باريس، ص: 165 - 166

Albert Einstein, Comment je vois le monde ?

1 الاستنباط المنطقي، هو عملية ذهنية يستخلص العقل بواسطتها ضرورة قضية جزئية من قضايا عامة سابقة على أساس قواعد منطقية. ويقابله الاستقراء.

أسئلة التحليل: 1- ما أساس النظرية الفيزيائية حسب النص؟

2- ما دور التجربة في بناء النظرية؟

3- كيف يعرض النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: بأي معنى تكون العقلانية العلمية عقلانية رياضية مبدعة؟

غاستون باشلار

نص 4

ينتقد "باشـــلار" في كتابه **العقلانية المطبقة** (1949)، النزعات التجريبية والعقلانية الســـاذجة. فهو يرفـــض اعتبار الواقع المصدر الوحيد للمعرفـــة، كما يرفـــض اعتبار العقل مكتفيا بذاته في بناء العلم. في هذا النص يؤكد على أهمية الحـــوار الجدلي بين العقل والتجربة في بناء المعرفة العلمية.

حوار العقل والتجربة

لا يمكن تأسيس العلوم الفيزيائية دون الدخول في حوار فلسفي بين العالم العقلاني والعالم التجريبي(...) وبعبارة أخرى يحتاج عالم الفيزياء المعاصر ليقين مزدوج:

أولا: يقين بوجود الواقع في قبضة ما هو عقلي، فيكون بذلك مستحقاً لاسم الواقع العلمي ؛

ثانيا: يقين بأن الحجج العقلية المرتبطة بالتجربة هي من صميم لحظات هذه التجربة.

وباختصار لا توجد عقلانية فارغة، كما لا توجد اختبارية عمياء. هذان هما الإلزامان الفلسفيان اللذان يؤسسان التركيب الدقيق والحثيث لكل من النظرية والتجربة في الفيزياء المعاصرة.

إن هذا اليقين المزدوج أساسي بالنسبة لِلْعَالِم الذي يمكنه أن يقيم تجربة، كما يمكنه أن يشتغل بالرياضيات ولو في غياب أحد الطرفين (أي العَقل والتجربة)، إلا أنه لا يساهم بذلك في النشاط العلمي للفيزياء المعاصرة. إن هذا اليقين المزدوج لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار فلسفة لها نشاطان يمارسان عبر حوار دقيق ووثيق بين العقل والواقع، لدرجة أننا لا نعثر في هذا الحوار على أثر لتلك الثنائية القديمة بين الفلاسفة (التجريبيين والعقلانيين). إذ لم يعد الأمر يتعلق بمواجهة بين عَقْلٍ معزول وعالم مستقل عن الذات. لقد أصبح المطلوب الآن، أن يتموضع العالم في مركز بحيث يكون فيه العقل العارف مشروطاً بموضوع معرفته، وبحيث تكون فيه التجربة تتحدد بشكل أدق. إننا نحاول بذلك أن نتموضع داخل هذا المركز الذي تتجلى فيه عقلانية مُطبّقة مع مادية مبنية.

لا تتشكل العقلانية إذن(...) داخل وعي معزول عن الواقع، كما أن المادية التقنية 1 ليست على الإطلاق بواقعية فلسفية. فالمادية التقنية تلائم بشكل أساسي واقعاً محوَّلا، ومصحَّحاً، واقعا يحمل بامتياز طابعاً عقلانياً.

غاستون باشلار، **العقلانية المطبقة**، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1949، ص: 3- 9

Gaston Bachelard, Le rationalisme appliqué.

1 المقصود بذلك، مجموع الإجراءات العلميـــة والتقنيـــات المستخدمة من طرف العالم.

أسئلة التحليل: 1- أحلل معنى اليقين المزدوج في النص.

2- بين العقل والواقع، أي بين النظرية والتجربة علاقة جدلية. أوضح ذلك من خلال النص.

3- أحلل عمليتي النقد والتركيب في بنية النص الحجاجية.

سؤال المناقشة: إن العقلانية العلمية عقلانية فلسفية مفتوحة، أحلل هذه الأطروحة وأبين إطارها الإشكالي.

المحور الثالث: معايير علمية النظريات العلمية

بيير تويليي

نص 5

خضع العلم حسب "تويليي" إلى تطور على ثلاث مراحل، انتقل فيها من المرحلة الرومانسية، التي تكاثرت فيها أبحاثه، إلى المرحلة الأكاديمية التي قادته إلى استقرار مناهجه، ثم المرحلة الأخيرة مع مجيء ثورة علمية جديدة. في هذا النص المقتطف من كتاب **اشتغال العلم ورهاناته** (1972)، يقف "تويليي" على مسألة علمية النظريات العلمية في علاقتها بمعيار تعدد الاختبارات.

معيار تعدد الاختبارات

إن الكلام المستهلك، والقائل إننا نستنبط من النظرية نتائج قابلة للتحقق التجريبي، بوضعها مباشرة تحت الاختبار، هو كلام قابل للنقاش. إنه مبسط جداً بحيث يصعب تصديقه. في مقابل هذا الكلام، يصرح "ماريو بونج" [1] بأن استنباط نتائج قابلة للتحقق والاختبار يتضمن دائماً إضافة فروض جديدة قد تذهب إلى ما وراء النظرية المعنية فتضعها في مجازفة خطيرة، بالرغم من أن هذه الفروض تنقذها من عزلتها التجريبية(...)

ترتبط هذه الافتراضات، في جزء كبير منها، بخصائص الموضوع الملموس الذي يعتبر مرجع النظرية، فالافتراضات المضافة ترسم للموضوع نموذجه النظري المنسجم مع النظرية في كليتها؛ لكن هذا النموذج لا ينتمي إلى المسلمات الأولية العامة للنظرية(...)

يوجد إذن تهييء مزدوج من جانب النظرية ومن جانب التجربة ؛ ويتطلب هذا التهييء المزدوج من الباحث القيام بعدد كبير من المبادرات في اتجاه إغناء النظرية(...) لهذا تبدو النزعة التجريبية الاختزالية والتبسيطية غير مقبولة، فعملية التحقق عملية معقدة لسببين:

أولا: لا توجد أي نظرية تمنح لنفسها وحدها، فيما يتعلق بوقائع التجربة، نتائج ملموسة.

وثانيا: لا تتم أي تجربة علمية بدون مساعدة نظريات أخرى(...)

إن التحقق التجريبي لا يعطي دلائل قطعية، وإنما يعطي تأكيدات غير مباشرة، تكون جزئية ومعرضة دائما للمراجعة. إن أفكارا مماثلة لهذه الأفكار قد عالجها "دوهيم" في كتاب أصبح كلاسيكيا اليوم هو "النظرية الفيزيائية" بحيث استخلص أنه لا توجد تجربة "حاسمة". أما العالم "بونج" فيؤكد أنه بفضل تنوع الاختبارات التجريبية والمقارنة بينها، يكون الفحص أكثر فأكثر تشديداً.

لا يشكل الفحص التجريبي إذن، إلا فحصاً بين فحوص أخرى، ذلك أن اختبارات التماسك المنطقي للنظرية الواحدة أو ما بين نظريات عديدة، تبقى لها مكانة مركزية في التكوين الفعلي للعلم.

بيير تويليي، **اشتغال العلم ورهاناته**، لافون، 1972، ص: 29 - 33

Pierre Thuillier, Jeux et enjeux de la science .

[1] ماريو بونج (1919) عالم فيزياء كندي ، من أعماله:
- فلسفة الفيزياء.
- فلسفة العلم.

أسئلة التحليل:

1- متى تكون نظرية علمية نظرية تبسيطية واختزالية؟

2- ما الذي يمنح نظرية علمية تماسكها المنطقي وغناها النظري؟

3- ما الأطروحة العامة التي ينتقدها النص؟ أحلل بنية هذا النقد.

سؤال المناقشة: إذا كان تعدد الاختبارات هو معيار علمية نظرية ما، أفلا يؤدي هذا التعدد إلى إضعاف النظرية عوض إغنائها؟

كارل بوبر

نص 6

عرف عن بوبر نقده للنزعات العلمية المنغلقة، ومواجهته للتيارات الفلسفية والإيديولوجية التي تشكك في قيم العلم والعقلانية. في كتابه **أسطورة الإطار**(1997)، وهو عمل يركب مجموع أعماله السابقة، يؤكد من جديد على أطروحته المركزية في اعتبار أن تاريخ العلم هو تاريخ صراع بين نظريات يحكمه معيار يفصل ما هو علمي في النظرية عما هو غير علمي. في هذا النص يعرض "بوبر" معيار القابلية للتكذيب أو معيار التفنيد.

معيار القابلية للتكذيب

إن كل عالم يدعي أن الملاحظة أو التجربة تدعم نظريته يجب أن يكون على استعداد لأن يطرح على نفسه السؤال التالي: هل أستطيع وصف أي نتائج محتملة للملاحظة أو التجربة، والتي إذا بلغناها بالفعل يمكن أن تفند نظريتي؟

إذا لم يكن هذا ممكنا، فمن الواضح أن نظريتي ليست نظرية تجريبية. ذلك أنه إذا اتفقت كل الملاحظات المتصورة مع نظريتي، فلن يجوز لي حينئذ الزعم بأن أي ملاحظة معينة تعطي دعماً تجريبيا لنظريتي. أو باختصار، لن أستطيع الزعم بأن نظريتي لها خاصية النظرية التجريبية، إلا إذا كنت أستطيع أن أقول كيف يمكن تفنيد نظريتي أو تكذيبها.

هذا المعيار للتمييز بين النظريات التجريبية والنظريات اللاتجريبية قد أطلقت عليه أيضا معيار القابلية للتكذيب، أو معيار القابلية للتفنيد. وليس معنى هذا أن النظريات غير القابلة للتفنيد كاذبة ؛ ولا أنها فارغة من المعنى. غير أنه يتضمن أن نظرية معينة تعد خارج مجال العلم التجريبي عندما لا نستطيع وصف كيف يمكن أن يأتي التفنيد المحتمل لها.

إن معيار القابلية للتفنيد أو القابلية للتكذيب يمكن أن نطلق عليه معيار القابلية للاختبار ؛ ذلك أن اختبار نظرية ما، تماما كاختبار جزء من آلة ميكانيكية، يعني محاولة تبين العيب فيها ؛ وبالتالي فإن النظرية التي تعرف مقدما أنه لا يمكن تبيان العيب فيها أو تفنيدها لهي نظرية غير قابلة للاختبار(...)

إن نظرية "إنشتاين" في الجاذبية قابلة للتفنيد إلى أعلى الدرجات لأنها تتنبأ بانحرافات معينة عن المدارات الكوكبية عند "نيوتن" [1]. وهذا التنبؤ يمكن تفنيده، كذلك بانحناء أشعة الضوء وتباطؤ السرعات الذرية في مجالات الجاذبية القوية، وهذه التنبؤات يمكن مجدداً تفنيدها.

كارل بوبر، **أسطورة الإطار، في الدفاع عن العلم والعقلانية**. ترجمة يمنى الخولي، منشورات المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2003، ص: 115 - 117

[1] إسحاق نيوتن (1642 - 1727) عالم فيزيائي إنجليزي مكتشف نظريات الجاذبية.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص معيار علمية النظرية.

2- أحلل العلاقة بين القابلية للتفنيد والقابلية للاختبار.

3- مادلالة تمثيل اختبار النظرية العلمية باختبار جزء من آلة ميكانيكية؟

سؤال المناقشة: هل النظرية العلمية نظرية ثابتة ومطلقة أم متغيرة ونسبية؟

1- الإشكالية العامة:

يتحدد المجال الإشكالي لمفهوم النظرية والتجربة داخل الحقل الخاص ببناء النظريات العلمية في العلوم التجريبية. ويطرح هذا الحقل مشكلات إبستيمولوجية وفلسفية أساسية تتمحور حول علاقات ومفاهيم متوترة مثل: العقل والواقع، الذات والموضوع، النظرية والتجربة.

كانط (نص افتتاحي)

إذا كان العقل والتجربة مكونين أساسيين في بناء النظرية العلمية، فما هو الوضع الذي يأخذه العقل في هذا البناء؟ كيف يواجه العقل عالم التجربة؟داخل هذا الإشكال الكانطي حول علاقة العقل بالتجربة، يمكن طرح الأسئلة التالية: ما الوضع الذي يأخذه التجريب في بناء النظرية؟ هل يشكل التجريب أساس النظرية ومنطلقها؟ ما معيار علمية نظرية ما؟ ما العلاقة إذن بين النظرية والتجربة في المعرفة العلمية؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- التجربة والتجريب:

كلود برنار

يجمع العالم التجريبي بين شروط الملاحظة العلمية ومبادئ التجربة عندما يخضع الفروض لمبدأ التحقق. فالعلم التجريبي يبني قوانينه تبعاً لخطوات منهجية ونظرية ضرورية.

روني طوم

لا يشكل التجريب العلمي في معناه التقليدي مقوماً وحيداً في تفسير الظواهر، بل لابد من اعتبار عنصر الخيال وإدماجه في عملية التجريب. إن الخيال هو تجربة ذهنية تمنح للواقع غنى.

ب- العقلانية العلمية:

ألبير إنشتاين

إن المفاهيم والمبادئ التي يتكون منها النسق النظري للعلم (الفيزياء مثلا) هي إبداعات حرة للعقل الرياضي وتشكل الجزء الأساسي من النظرية العلمية.

غاستون باشلار

إن العقلانية العلمية المعاصرة هي عقلانية فلسفية مطبقة تقوم على يقين مزدوج يوجه النشاط العلمي التجريبي ويجعله مشروطاً بحوار جدلي بين ما هو عقلي وما هو واقعي.

ج- معايير علمية النظريات العلمية:

تويليي

إن الذي يضفي على نظرية علمية ما قوتها العلمية وتماسكها المنطقي هو تلك الفروض الإضافية والاختبارات المتعددة التي تخرج النظرية من عزلتها وتربطها بنظريات أخرى.

كارل بوبر

إن النظرية العلمية التجريبية الأصيلة هي التي تستطيع أن تقدم الاحتمالات الممكنة التي تفند بها ذاتها وتبرز نقط ضعفها، وتخضع، بصفة قبلية، فروضها لمعيار القابلية للتفنيد أو التكذيب.

3- مفاهيم وعلاقات:

تأخذ **التجربة**، في مجال **العلم**، دلالة خاصّة، إنها لحظة **مصطنعة** وموجهة بأسئلة وموطرة **بفروض نظرية**: إنها **تجريب** يتطلب من العالم أن يكون ملماً بمجموعة من الشروط **والمبادئ المنهجية** والنظرية. إن التجريب هو عبارة عن **خطاطة نظرية** مثلى، إذا اشتغل العالم بمقتضاها، فإنه يتوصل إلى معرفة **القوانين** التي تحكم الظواهر الطبيعية. لكن هذا المجهود الذي يقوم به العالم لتفسير الظواهر، لا يبقى سجين خطوات **المنهج التجريبي** في صورته الكلاسيكية، لأن العالم يصوغ فرضياته ضمن **إشكالية علمية** ونظرية توجه أسئلته، فيبدع **كيانات خيالية** يستطيع التأكد منها في **ذهنه** وليس دائما في الواقع. من الخطأ الاعتقاد أن التجربة مجرد ملاحظة للواقع، وأن النظرية تأمل ذهني خالص، فالمفاهيم والمبادئ المكونة **للأنساق العلمية** هي كيانات يبدعها **العقل البشري**، وتشكل الجزء الأساسي في النظرية ؛ لذلك يمكن القول إن **العقلانية العلمية** هي عقلانية **مبدعة** تبتكر مفاهيمها وأدواتها من العقل الرياضي، ومن ثمة تكون المعطيات التجريبية تابعة للعقل.

غير أن العقل الذي يتخلص من هيمنة **الواقع** ومن حبال التجربة، لا بد له من أن يعود إليها لإضاءتها بأدوات ومناهج. لم تعد التجربة، كما تصورتها **النزعة الاختبارية**، تتحكم في البناء النظري للعلم ؛ كما لم يعد العقل، كما تصورته **النزعة العقلانية المغلقة**، مكتفياً بذاته ومعزولاً عن الواقع. إن العقلانية العلمية هي **عقلانية فلسفية مطبقة**، إذ لايمكننا فهم عمل العلم وإدراك **قيمته الفلسفية** إلا في ضوء فهم **العلاقة الجدلية** بين العقل والواقع.

ففي عالم تتصارع فيه النظريات، يحاول العالم أن يبني نظريته بين نظريات علمية أخرى، لذلك تلتجئ النظرية إلى الفروض الإضافية **والاختبارات المتكررة** لتحافظ من جهة على **تماسكها المنطقي** الداخلي، ولكي تخرج أيضا من عزلتها بانفتاحها على فروض نظرية جديدة. إن تعدد الاختبارات هو **معيار علمية** النظرية وعلامة قوتها. غير أن الطابع التركيبي والشامل للنظرية يجعل من المتعذر التحقق من صدقها أو كذبها بواسطة التجربة؛ لذلك فمعيار الحكم على علمية نظرية ما هو **قابلية منطوقها** وبنائها النظري **للتفنيد أو للتكذيب**. فعلى النظرية العلمية الأصيلة أن تقدم الاحتمالات الممكنة التي تفند بها ذاتها. عليها أن تكون معرضة للخطأ والتكذيب أفضل من أن تكون في يقين دائم. **فلا علم بدون أخطاء.**

4- خـــلاصـــات:

- إن تأمل تاريخ اشتغال مفهومي النظرية والتجربة في العلم التجريبي، بالرغم من إدراكنا لبعض علاقات التوتر والصراع بينهما، يكشف لنا عن تداخلهما وتكاملهما الضروريين؛ فهما يكونان معا النظرية العلمية التجريبية.
- ساهم الحوار بين النظرية والتجربة في العلم الحديث في إعادة صياغة مفاهيم فلسفية وعلمية أساسية مثل مفاهيم: العقل، والواقع، والذات، والموضوع، والتجربة، والخطأ، والكذب، واليقين...
- لا وجود لنظرية علمية عقلية خالصة، ولا وجود لتجربة علمية مستقلة عن العقل.
- إن انغلاق النظرية على ذاتها هو فناؤها، كما أن انغلاق العقل على ذاته هو عزلته ونهايته.

ارتباطات العلم

محمد جسوس (1938)، عالم اجتماع مغربي، يرى في كتابه **رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب**، أن لا علم خارج الحياة والصيرورة الاجتماعية. ويبين في هذا النص أسس ارتباط **العلم**، وآلياته ونتائجه بالمجتمع.

تؤكد الاجتهادات الإبستيمولوجية المعاصرة أنه لا توجد إطلاقاً معرفة بريئة، لا توجد معرفة بريئة حتى في البناءات المنطقية المحضة(...)

فما توصلنا إليه حاليا هو أن كل معرفة بالفعل تنطلق من ذات عارفة، وهي ذات لها لاشعور ولها شعور، لها غرائز ووجدان، لها هموم واهتمامات وطموحات. هذه الذات ليست منعزلة، بل هي منخرطة في مسار تاريخي اجتماعي وحضاري، ومرتبطة بمصالح وتوجهات(...) كل معرفة محكوم عليها أن تركز على بعض القضايا وتتجاهل قضايا أخرى. ويؤدي بنا هذا التحليل إلى الاستنتاج التالي: كل جهاز معرفي متداول هو مجموعة مترابطة من المعطيات الفعلية ومن الأوهام والمكبوتات، كل جهاز معرفي مرتبط باختيارات وتوجهات ومصالح، هو الأداة والشرط الضروري لبناء كل معرفة حقة. فلا يمكن أن تكون هناك معرفة موثوقة إذا لم يكن هناك اهتمام ملح بقضايا معينة ورغبة أكيدة في الحصول على معطيات وتحاليل واستنتاجات صادقة بشأنها لأنها تعتبر حيوية وهامة بالنسبة للذات العارفة. ولكن باعتبارها مرتبطة بتلك الاهتمامات، فهذا يعني كذلك أنها ستكون واقعية في علاقتها بتلك القضايا التي تتحكم فيها، أكانت مصالح ومكتسبات، أم كانت رغبة في السلطة والتقدير والجاه.

محمد جسوس، **رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب**، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2003، ص: 43 - 44

المطلوب: انطلاقاً من قراءتك لهذا النص، حاول الإجابة عن السؤالين التاليين:

1 – كيف ترتبط النظريات العلمية بوجه عام بوظائفها الاجتماعية والسياسية؟

2 – لماذا يعتبر العالِم فاعلا اجتماعيا وتاريخيا؟ دعم جوابك بنماذج لعلماء كان لأبحاثهم وقع في المجتمع.

يمكن الاستعانة بالمراجع التالية:

1 – آلان شالمرز، **نظريات العلم**، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال 1991.

2 – كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، عدد 219، 2003.

أتمرس بالكتابة المنظمة

الموضوع الأول : أقرأ وأنجز

إن المعرفة العلمية معرفة قد أثبتت جدارتها، فالنظريات العلمية يتم استخلاصها بكيفية صارمة من الوقائع التي تمدنا بها الملاحظة والتجربة. ولا مكان في العلم للآراء الشخصية والأذواق وتأملات المخيلة. فالعلم موضوعي؛ ويمكن الثقة في المعرفة العلمية إذ هي معرفة مبرهن عليها بصورة موضوعية. إن هذا النوع من العبارات يلخص في نظري وجهة النظر الشائعة حول ما يعتبر اليوم علماً(...) وقد رسم الفيلسوف "فرنسيس بيكون" ومعاصروه موقف عصرهم (القرن 17 م) أمام العلم رسماً دقيقاً عندما كتبوا قائلين إن فهم الطبيعة يقتضي الرجوع إلى الطبيعة ذاتها(...) إنهم رأوا في التجربة مصدر المعرفة(...) لكن هذه وجهة نظر استقرائية، ساذجة حول العلم(...) وأنا أسميها وجهة نظر "استقرائية النزعة" لأنها تستند على استدلال استقرائي. إن وجهة النظر هذه حول العلم والصورة التي توافقها حدعتان يمكنهما أن تؤديا إلى خلاصات خاطئة. إن صفة السذاجة صالحة لأن تطلق على العديد من ذوي النزعة الاستقرائية (الاختبارية)

حلل النص وناقشه

آلان شالمرز، نظرية العلم ، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، 1991 ص: 16 - 17.

أولا الفهم:

يمكن تأطير هذا النص ضمن الإشكال المتعلق بطبيعة النظريات العلمية من خلال وجهة نظر شائعة حول العلم. فعلى ماذا تتأسس المعرفة العلمية؟ ما هو الوضع الذي يأخذه التجريب في بناء المعرفة؟ وهل يمكن الاتفاق مع الموقف الاختباري الاستقرائي في بناء النظرية العلمية؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الأطروحة، مفاهيمها وحجاجها.

النص هو نقد للأطروحة الاستقرائية الاختبارية التي ترى في النظرية العلمية استخلاصاً للوقائع التي تمدنا بها التجربة. إنها أطروحة ساذجة وخادعة تؤدي إلى خلاصات خاطئة.

مفاهيمها الأساسية: بعدما عرض صاحب النص لمفهوم النظرية العلمية من وجهة نظر استقرائية،واعتبره تصوراً شائعاً عن العلم، حكم عليه بالسذاجة والخداع والخطأ. وهي مفاهيم ينبغي التوقف عندها.

حجاج النص:

بنية النص نقدية سواء على مستوى تمفصلات النص اللغوية أو على مستوى مضامينه.

مناقشة الأطروحة:

يمكن أن نناقش هذه الأطروحة على مستويين:

مستوى ما يدعمها بصفة غير مباشرة، وهي الأطروحات التي انتقدت النزعات الاختبارية، سواء على مستوى مناقشة وضع التجريب في بناء النظرية: (أطروحة "روني طوم" وأطروحة "إنشتاين")؛ أو على مستوى ما يعارضها، وهو التصور الاختباري نفسه، سواء في صيغته الكلاسيكية ("فرنسيس بيكون") أو في صيغته الحديثة (" كلود برنار").

وقد يرتقي النقاش إلى البحث في معيار علمية النظرية هل هو تعدد التجارب أم القابلية للتكذيب ("كارل بوبر")؟

ثالثا التركيب:

بالإمكان أن تشكل أطروحة "باشلار" موقفاً تركيبيا للنقاش الدائر حول العقلانية العلمية وبناء النظريات العلمية نظراً لقيمتها الإبستمولوجية والفلسفية.

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفيا متكاملا في ضوء العناصر السابقة.

الموضوع الثاني: أقرأ وأنجز

نص الموضوع أيهما يحكم الآخر، النظرية أم التجربة؟

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

المجال الإشكالي للسؤال هو النظرية في علاقتها بالتجربة، والسؤال يتضمن موقفين من هذه العلاقة: النظرية تحكم التجربة؛ التجربة هي التي تحكم النظرية. يمكن التساؤل عن موقف ثالث تركيبي يجمع بين النظرية والتجربة في بناء المعرفة العلمية.

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

ضرورة تحليل ألفاظ السؤال واستخراج الأطروحات المضمرة.

الوقوف عند الألفاظ والمفاهيم التالية: "أيهما"، "يحكم" "النظرية" و "التجربة".

تحليل الأطروحة المضمرة (الأولى) التي تقول إن التجربة هي أساس النظرية، وذلك في ضوء النزعات الاختبارية التي ترى في الملاحظة والتجربة أساس بناء النظرية.

اعتماد أطروحات: بيكون، كلود برنار، دوهيم... إلخ.

المناقشة:

مناقشة الأطروحة الأولى في ضوء الأطروحة الثانية التي ترى أن العقل هو أساس النظرية، باعتماد أطروحات "إنشتاين"، "بوبر"، (النزعة العقلانية والمنطقية).

ثالثا التركيب:

تبيان الحوار بين النظرية والتجربة بوصفه حوارا مستمرا، حيث كل واحد منهما يدعم الآخر.

لا وجود لنظرية عقلية خالصة ولا وجود لتجربة علمية واقعية ومستقلة.

الجواب عن السؤال هوأن النظرية والتجربة يكونان معا النظرية العلمية التجريبية.

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفياً متكاملاً في ضوء العناصر السابقة

العلوم الإنسانية

عمل للفنان ميلود لبيض (المغرب) Miloud Labied,sans titre (2006),technique mixte sur toile, 85x95cm

المعرفة
النظرية والتجربة
العلوم الإنسانية
• موضعة الظاهرة الإنسانية
• التفسير والفهم
• نموذجية العلوم التجريبية
الحقيقة والقيمة

مدخل

يشير مصطلح العلوم الإنسانية إلى العلم الذي يدرس الإنسان، فما عسى العلم أن يقول عن الإنسان مقارنة بما قاله هذا الأخير عن نفسه في الأدب والفن والفلسفة؟ ماذا بإمكان هذه العلوم، أي العلوم الإنسانية، أن تفعل بصدد هذا الكائن الواعي، الراغب والمريد، المتصور والمتخيل، الذي يمكن أن يكون كل ما يريده لنفسه سوى أن يكون تلك الكرة التي كان "غاليلي" يدحرجها ويقيس تسارعها؟ لماذا هي علوم بصيغة الجمع وليست علماً مفرداً؟ ولماذا جاءت متأخرة مقارنة بالعلوم الحقة؟

علوم بصيغة الجمع

من الأكيد أن الميلاد المتأخر يحمل دلالة تستحق أن نتوقف عندها. فبعد أن تمت السيطرة على الطبيعة، تولدت ضرورة فهم الإنسان والتحكم فيه وفق تصور عقلاني أثبت نجاعته في العلاقة مع الطبيعة، وأغرى بتطبيق النموذج الناجح الذي اعتمد مكتسبات العلم الحديث. غير أن انتصار التصور العلمي الوضعي كان فقط الوجه الأول للظاهرة، أما الوجه الثاني فكان هو نسيان عالم المعيش والمعنى، إنه ذلك النسيان الذي يجعل العلوم الحقة تسكت عندما تطرح عليها أسئلة المعنى.

تساؤلات

فهل جاءت العلوم الإنسانية لتجيب عن هذه الأسئلة أم أنها وقعت ضحية نموذج العلوم المنتصرة؟ هل تستطيع العلوم الإنسانية أن تنتج معرفة موضوعية وعلمية بالظواهر الإنسانية؟ هل بإمكانها تفسير وفهم تلك الظواهر؟ وهل للفهم والتفسير نفس المكانة والقيمة في هذه العلوم الإنسانية؟ ما نموذج العلمية الذي تقترحه هذه الأخيرة؟ ◄ هوسرل [نص الافتتاح]

موضعة الظاهرة الإنسانية:

موضعة: انفصال الذات عن الموضوع

تطرح علمية علوم الإنسان مسألة إمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية أو استحالتها. والواقع أن إثبات هذه العلمية رهين بالجواب إثباتا أو نفيا عن إمكانية الموضعة. فالإجابة بنعم، تعني أن الإنسان موضوع طبيعي يشبه باقي الموضوعات الطبيعية، ويشترك معها في كونه يقبل التحديد الدقيق والتكميم ويخضع لقوانين حتمية. كما يعني أن الظاهرة الإنسانية تقبل التجريب والقياس والترييض. وهو الأمر الذي نجده في الموقف الوضعي الذي يرى إمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية سواء كانت اجتماعية أو نفسية. فقد أسس "كونت" الفيزياء الاجتماعية، التي ستعرف فيما بعد باسم علم الاجتماع، لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية ومادية تفصل الظواهر عن كل تناول لاهوتي أو ميتافيزيقي، وتحصرها في المنهج الوضعي. وهو نفس التوجه الذي اختاره عالم الاجتماع إميل دوركايم[1] الذي طالب في **قواعد المنهج** بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء،حتى يتخلص من القيم والأحكام المسبقة التي تؤطر كل علاقة تربط بين هذه الظواهر.

تداخل الذات مع الموضوع

غير أن هذا التوجه الوضعي الذي استلهم المنهج التجريبي، والذي أثبت نجاحه في العلوم التجريبية، وقال بإمكانية بناء الظاهرة الإنسانية، 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 السياق تتكشف طبيعة هذا التدخل وما يطرحه من صعوبات إبستيمولوجية. ← بياجي[2] [نص 1]

إن هذا المطلب المتوتر، أي ضرورة دراسة الموضوع الذي ينتمي إليه الباحث مع وجوب الانفصال عنه، هو الذي يرافق كل باحث طوال اشتغاله على موضعة الظواهر الإنسانية، إنه توتر دائم ولا يمكن التخلص منه. 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 الإنسانية. وهو تماثل لا يصمد أمام الانتقادات الموجهة له ؛ وما ينتج عن ذلك من تأثير سلبي على مكانتي كل من التفسير والفهم. ← باستيان[3] [نص 2]

علمية علوم الإنسان بين التفسير والفهم:

التفسير

التنبؤ

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 من القوانين، باسم الضرورة المنطقية التي لا تسمح فقط بالتفسير بل أيضا بالتنبؤ. فهل يمكن القول بإمكانية التفسير بهذا المعنى في العلوم الإنسانية؟

يجيب "كلود ليفي ستروس" عن هذا السؤال بتحفظ. فتعبيرات العلوم الإنسانية فضفاضة، وتنبؤاتها غير أكيدة. فهي في وضعية إبستيمولوجية حرجة تلزمها أن

---

[1] إميل دوركايم (1858 - 1917) عالم اجتماع فرنسي، من مؤلفاته:
– التقسيم الاجتماعي للعمل.
– الأشكال الأولية للحياة الدينية.

[2] جون بياجي (1896 - 1980) عالم نفس وبيولوجي سويسري، من مؤلفاته:
– البيولوجيا والمعرفة.
– الحكم الأخلاقي عند الطفل.

[3] فرانسوا باستيان عالم اجتماع فرنسي معاصر، من أعماله:
– ميلاد الدستور.

الفهم والتأويل

تكون وسط طريق بين التفسير والتنبؤ لأن موضوعها يستعصي على التعريف العلمي الدقيق الذي يسمح بتفسير الظاهرة المحددة، وبالتنبؤ بردود فعلها وتوجهاتها.» ستروس[نص 4]

ليس للعلوم الإنسانية، إذن، من خيار آخر: إما أن تحدد موضوعها بشكل دقيق كالعلوم الحقة، فتفقره وآنذاك يمكنها أن تفسره، وإما أنها تحافظ عليه فتبقى في نصف الطريق بين التفسير والتنبؤ، بين المعرفة الخالصة من جهة، والفعالية من جهة ثانية.

التجربة المعيشة

يرفض "دلتاي" [1] هيمنة نموذج العلوم الحقة على العلوم الإنسانية التي يسميها بالعلوم الروحية. إن الظاهرة الإنسانية بالنسبة له تفهم ولا تفسر: فهي ظاهرة شمولية تخص إنسانا لا يعطى إلا كلياً، ظاهرة يتداخل فيها ما هو نفسي مع ما هو اجتماعي، وتتأطر ضمن تاريخ يعتبر متفرداً. 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. » دلتاي [نص 3]

يتبين من خلال هذا التوتر بين الفهم والتفسير أن الرهان الحقيقي هو رهان نموذجية العلوم التجريبية بالنسبة للعلوم الإنسانية. فإلى أي حد يمكن الاستفادة من هذا النموذج؟ ألا يتعلق الأمر بمشكل زائف؟

علمية العلوم الإنسانية:

صلاحية نموذج العلمية

تفترض نموذجية العلوم التجريبية بالنسبة للعلوم الإنسانية التفكير في الأسس التي تقوم عليها هذه العلمية. فإمكانية تبني نموذج المنهج التجريبي لضمان علمية العلوم الإنسانية، إمكانية تواجه رفضا بدعوى خطورتها. ويمثل موقف الباحثين "فيليب لابروت-طولرا"[2] و"جون بيير وارنيي" [3] موقفاً متميزاً يجعلهما يعتبران أنه "لا توجد قطيعة مع علوم الطبيعة" على مستوى تدخل الذات؛ فقط ينبغي استيفاء شروط إضافية للتحكم في هذه العلاقة التي يقيمها الباحث مع الموضوع الذي ينتمي إليه. ذلك أن الوضعية في العلوم الإنسانية أعقد وأصعب. وعلى هذا الأساس، فهما يفترضان أن هناك شيئا من نموذجية العلوم التجريبية يحضر، غير أنه حضور مقنن ومشروط. » لابورت و واريني [نص 5]

ويتميز موقف "ميرلو- بونتي" بالتشكيك في إمكانيات النفاذ إلى عمق الوجود الإنساني ومعناه بالنسبة لكل معرفة موضوعية بالإنسان. فهذه الأخيرة تميل أكثر إلى تجزيء الإنسان ونسيان تجربته الذاتية التي تكون هي أساس وجوده الموضوعي. لهذا يمثل القبول بنموذجية العلوم التجريبية قبولا للموضعة ونسيانا لعالم المعيش. ينبغي، إذن، الرجوع إلى الإنسان ذاته باعتباره مُوَلِّداً للمعنى ويعيش في العالم ومع الغير. » ميرلو-بونتي [نص 6]

إن نموذج علمية العلوم التجريبية يجعل من معرفة الإنسان معرفة على نمط المعرفة الموضوعية، وهذا ما لا يقبل به الفلاسفة الفينومينولوجيون الذين يعتبرون أن العلم ينسى تجربة أساسية، هي تجربة المعيش الكلي للإنسان.

---

[1] فيلهايم دلتاي (1833 - 1911) فيلسوف ألماني، من مؤلفاته:
- مدخل لدراسة العلوم الإنسانية.
- بناء العالم التاريخي في علوم الروح.

[2] فيليب لابورت- طولرا باحث أنثروبولوجي فرنسي معاصر، من مؤلفاته:
- أسياد الغابة.
- المسارة والمجتمعات السرية بالكاميرون.

[3] ج.ب.وارنيي باحث أنثروبولوجي فرنسي معاصر، من مؤلفاته:
- التبادل، التنمية والتراتب بالكاميرون.
- روح المقاولة بالكاميرون.

بناء العلاقة مع الذات والغير والعالم

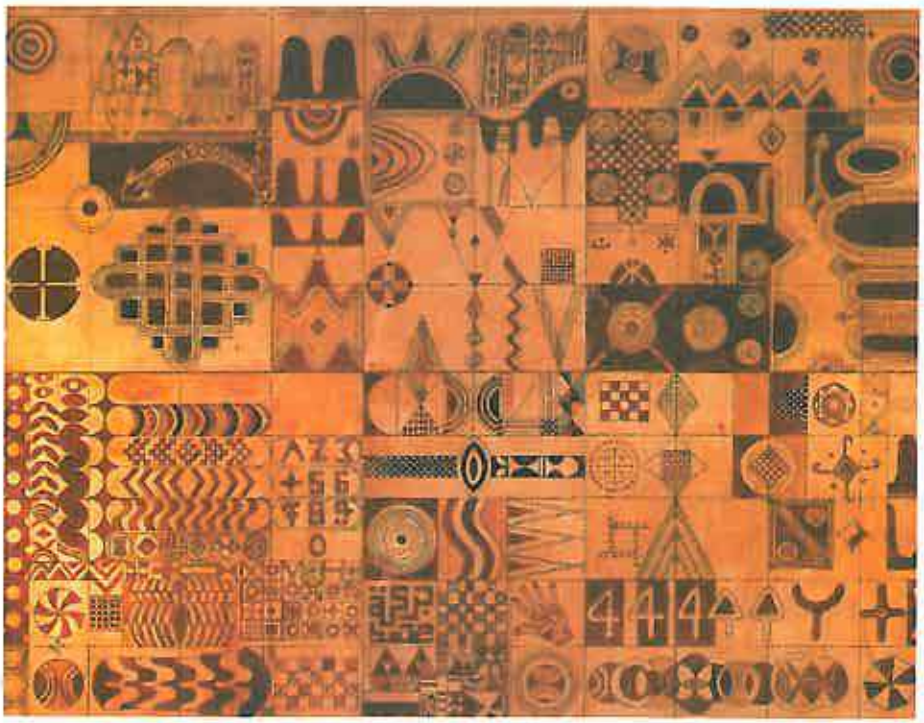
لقد شكلت المعرفة العلمية بالإنسان مكسباً حضاريا جعل الإنسان يتعرف على أبعاد وجوده النفسي والاجتماعي والتاريخي، ويسعى إلى بناء حقيقة علاقته مع ذاته ومع الغير والعالم. واعتبرت "المعرفة" على هذا المستوى مكسباً حقيقيا حرر الإنسان من بعض الأوهام، خصوصا مع تبني نموذج العلوم التجريبية الذي أثبت نجاحه. غير أن تبني هذا النموذج يطرح سؤال إمكانية استيعاب الإنسان فعليا داخل نظرية علمية. ألا يمكن القول إن معرفة الإنسان بذاته وبغيره تنفلت من القياس والتكميم والتنبؤ؟

وإذا كان العلم الموضوعي قد نسي الإنسان والمعيش، فهل نعتبر هذا النسيان مبرّراً كافيا لرفض العلم التجريبي ومناهجه؟ هل نتحفظ بشأنه أم نطلبه بدعوى قدرته على الفهم والتفسير؟

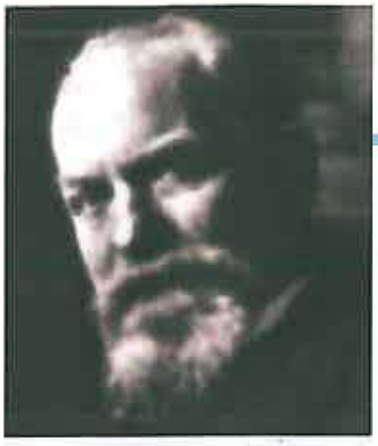
عوائق ثقافية

إن مجتمعنا اليوم، يحتاج، أكثر من أي وقت مضى، إلى أن يعرف نفسه علميا وموضوعيا، لكن ألا تواجه هذه الحاجة الملحة إلى العلم اليوم، عوائق ثقافية وإيديولوجية؟ ما وضع العلوم الإنسانية في ثقافتنا؟ هل يمكننا أن ننتج معرفة علمية ببنية مجتمعنا المغربي؟ ◄ باسكون ❶ [نص الامتداد]

❶ بول باسكون (1932 - 1985) عالم اجتماع مغربي، من مؤلفاته:
- حوز مراكش: التاريخ الاجتماعي و البنيات الزراعية.
- دار إليغ والتاريخ الاجتماعي لتازروالت.



Belkahia Farid, Sans titre (1979), teinture sur peau 100x130cm عمل للفنان فريد بلكاهية (المغرب)



هل نسي العلم الإنسان؟

لقد وقعت النظرة العامة للعالم، كما هي عند الإنسان الحديث، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ضحية العلوم الوضعية وازدهارها، بحيث تخلى الجميع عن الأسئلة التي تجاهلتها هذه العلوم، بما فيها الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل نزعة إنسانية أصيلة. وهكذا، أعطتنا علوم الوقائع هاته إنسانية الوقائع!(...) والحال أن الأسئلة التي أقصيت مبدئيا، هي بالضبط الأسئلة الأكثر إلحاحية في عصرنا البئيس الذي ترك البشرية لانقلابات القدر؛ إنها تلك الأسئلة التي تخص معنى الوجود البشري أو غيابه. ألا تستحق هذه الأسئلة التي تفرض نفسها لعموميتها وضرورتها، أن نتأملها بما يكفي، وأن نجيب عنها من وجهة نظر عقلية؟ فهي، في النهاية، أسئلة تخص الإنسان باعتباره كائنا حراً إزاء محيطه الإنساني والطبيعي، وتخصه من حيث هو من يختار بحرية إمكاناته التي يَمْنَحُ منها لذاته وللعالم المحيط به، شكلا معقولا(...) والحال، أننا نتساءل، ماذا بإمكان العلم أن يقول لنا عن العقل واللاعقل؟ وماذا بإمكانه أن يقول عنا بصفتنا ذوات حرة؟ ماذا يمكن للعلم أن يقول لنا؟

إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأروبية والفينومنولوجية المتعالية، ترجمة غرانيل، غاليمار، 1976. ص: 10-11
Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénomènologie transcendantale .

طرح الإشكال:

- ما الأسئلة الأساسية التي عمل العلم على إقصائها؟
- ما قيمة المعرفة العلمية التي تنتجها العلوم الإنسانية؟

المحور الأول: موضعة الظاهرة الإنسانية

- عوائق الموضعة، بياجي (1)
- مفارقة علاقة الذات بالموضوع، باستيان (2)

المحور الثاني: التفسير والفهم في العلوم الإنسانية

- الظاهرة الإنسانية بين التفسير والتنبؤ، ستراوس (3)
- الإنسان يُفهم، دلتاي (4)

المحور الثالث: نموذجية العلوم التجريبية

- العلمية المشروطة: لابورت- طولرا و وارنيي (5)
- حدود العلم الموضوعي: ميرلوبونتي (6)

المحور الأول: موضعة الظاهرة الإنسانية

جون بياجي

النص 1

يقدم "جون بياجي" في **إبستمولوجية العلوم الإنسانية** (1970) تصوراً متكاملا عن الإشكالات الإبستمولوجية التي تواجهها العلوم الإنسانية. ويعرض، في الفصل الذي أخذ منه النص، وجهة نظره بخصوص صعوبة موضعة الظاهرة الإنسانية وتحقيق العلمية في دراستها.

عوائق موضعة الظاهرة الإنسانية

إذا كانت الفيزياء التجريبية قد تأخرت قرونا، مقارنة بالرياضيات، فليس للعلوم الإنسانية أن تندهش من بطء تكوّنها، بل يُمكنها أن تعتبر، بنوع من الثقة، وضعيتها الحالية بداية جد متواضعة مقارنة بالعمل الواجب إنجازه والآمال المشروعة المعقودة عليها(...)

غير أن وضعية العلوم الإنسانية هي أكثر تعقيداً لأن الذات المُلاحِظَة لذاتها ولغيرها والمُجرِّبة على نفسها وعلى غيرها، يمكنها أن تتغير بحكم ما لاحظته وجرّبته من جهة، كما يمكنها أن تؤثر في سير هذه الظواهر وتغيّر طبيعتها. لهذا تخلق وضعية التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانية صعوبات إضافية مقارنة بالعلوم الطبيعية حيث أصبح من المعتاد الفصل بين الذات والموضوع. وبعبارة أخرى، إن عملية إزاحة تمركز الذات [1] حول ذاتها، والتي هي عملية ضرورية لتحقيق الموضوعية، تكون بالفعل أكثر صعوبة في الحالة التي يكون فيها الموضوع هو الذات. وذلك لسببين بنيويين إلى حد ما: أولهما، أن الحد الفاصل بين الذات المتمركزة حول ذاتها والذات العارفة يكون أقل وضوحاً عندما تَكُونُ أنَا المُلاحظ جزءاً من الظاهرة التي يجب عليه أن يدرسها من الخارج، ثانيهما، يكمن في أن الملاحظ يكون أكثر ميلا للاعتقاد في معرفته الحدسية بالوقائع لانخراطه في هذه الأخيرة ولإضفائه قيما محددة عليها، مما يجعله أقل إحساساً بضرورة التقنيات الموضوعية.

وباختصار، فإن الوضعية الإبستمولوجية المركزية في علوم الإنسان تكمن في كون الإنسان ذاتا وموضوعا، بل وذاتا واعية ومتكلمة وقادرة على أنواع من الترميز [2]، مما يجعل الموضوعية وشروطها الأولية المتمثلة أساسا في إزاحة تمركز الذات من حول ذاتها، تعترضها صعوبات(...) فالعَالِمُ لا يكون أبداً عَالِماً مَعْزُولاً، بل هو ملتزم بشكل ما بموقف فلسفي أو إيديولوجي.

أما إذا كان هذا الواقع (واقع التزام الباحث) أقل تأثيراً في الأبحاث الرياضية والفيزيائية وحتى البيولوجية(...)، فإن تأثيره يبقى كبيراً في دراسة الظواهر الإنسانية من طرف العلوم الإنسانية.

جون بياجي، **إبستمولوجية علوم الإنسان**، غاليمار، 1970، ص: 45-48.

Jean-Piaget, Epistémologie des sciences de l'homme .

1 التمركز الذاتي هو تمركز الباحث حول ذاته ورؤية موضوعه من خلال منظوره الذاتي.

2 إنتاج الرموز.

أسئلة التحليل: 1- أحلل لماذا تتميز وضعية العلوم الإنسانية بالتعقيد؟

2- أحلل علاقة تمركز الذات حول ذاتها بالموضوعية.

3- يقدم النص أطروحته بالاعتماد على المقارنة. أبين طرفي العلاقة.

سؤال المناقشة: هل يمكن القول إن الإنسان يندّ عن كل دراسة علمية موضوعية؟

فرانسوا باستيان نص 2

يمثل العمل الجماعي **التفلسف II**(2000) معالجة فلسفية وبيداغوجية لبعض المفاهيم والقضايا. وتقدم مساهمة "فرانسوا باستيان" تحليلا لرهانات العلوم الاجتماعية أو الإنسانية في ضوء تعقد الموضوع وتداخل المناهج.

مفارقة علاقة الذات بالموضوع

تتمثل المفارقة، غير القابلة للاختزال، لدى الباحث الاجتماعي في كونه لا يستطيع الانفصال كلية عن مجتمعه الذي هو موضوع دراسته، في حين يُعتبر هذا الانفصال مبدأ كل جهد علمي. إن كل باحث هو عضو ينتمي لجماعة، كبيرة أو صغيرة، (سواء كانت طبقة اجتماعية، أو مهنة، أو أمة)، وبالتالي يكون منخرطا بالضرورة في صراعات صريحة أو ضمنية من أجل الاعتراف والحظوة والسلطة. وهي صراعات تحرك المعتقدات والمثل وأوجه الخير والشر، إلخ.

ولا يمكن للباحث الانعزال أو الابتعاد عن العالم الاجتماعي، حتى لو رغب في ذلك، فكما سجل "نوربرت إلياس" [1] في كتاب خصصه لهذه القضية: «لا نحتاج، لكي نفهم جزيئة من جزيئات الذرة، أن نُحِسّ بأنفسنا كما لو كنا ذرة من الذرات، لكن يكون من الضروري لنا النفاذ إلى داخل التجربة الجماعية والفردية التي تكون للأفراد بجماعتهم وبالجماعات المغايرة، لفهم نمط اشتغال الجماعات البشرية، وهو ما لا نستطيع معرفته من دون مشاركة وانخراط فعّالان في هذه التجارب».

إن كل مجهودات مؤسسي العلوم الاجتماعية قامت على مبدأ تباعد الباحث عن جماعته والتحكم في انخراطه فيها. ومن هنا، نفهم دعوة "دوركايم" إلى اعتبار "الوقائع الاجتماعية أشياء"؛ وكذا توصية "ماكس ڤيبر" بأحترام "مبدأ الحياد القيمي" [2] من خلال التمييز بين أحكام الواقع (ذات الصلاحية الكونية) [3] وأحكام القيمة (ذات الصلاحية النسبية حسب الباحث).

فرانسوا بستيان، التفلسف II، فايار، 2000، ص: 254-255.
François Bastian, Philosopher 2 .

1 ن. إلياس (1897 - 1990) عالم اجتماع هولندي، من مؤلفاته.
- ديناميكية الغرب.
- ما علم الاجتماع؟

2 الحياد القيمي هو عدم تدخل قيم الباحث في تحديد الموضوع والحكم عليه.

3 الصلاحية الكونية بمعنى ما يصلح لكل الحالات بشكل موضوعي.

أسئلة التحليل:
1 – أحلل المفارقة التي يطرحها النص.
2 – أبين لماذا من الضروري انخراط الباحث في الجماعة التي يدرسها؟
3 – ما هي وظيفة الاستشهادات الواردة في النص؟

سؤال المناقشة: إلى أي حد يمكن موضعة الظاهرة الإنسانية؟

المحور الثاني: التفسير والفهم في العلوم الإنسانية

كلود ليفي ستراوس

نص 3

يقدم كتاب **الأنثربولوجيا البنيوية II** (1973) موقف الاتجاه البنيوي من النقاشات الإبستمولوجية. ويعرض "كلود ليفي ستراوس" منظوره لتصبح الأنثربولوجيا علما له مساهمته في تفسير التنظيم الاجتماعي والأساطير والطقوس. ويُعتبر النص **المقدم جزءاً من الدراسة التي كتبها** "ليفي ستروس" لمنظمة اليونسكو حول التوجهات الحديدة للأبحاث الاجتماعية ومعايير علميتها.

الظاهرة الإنسانية بين التفسير والتنبؤ

لا نجد في حالة العلوم الدقيقة والطبيعية علاقة ترابط ميكانيكي بين التفسير والتنبؤ؛ ومع ذلك لا يمكننا أن نشك في أن تقدم هذه العلوم كان بفضل ما ربحته من هاتين العمليتين، أي التفسير والتنبؤ. فهذه العلوم يمكنها أن تفسر ظواهر لم تتنبأ بها، كما فعلت الداروينية، [1] كما يمكنها أن تتنبأ بظواهر لا تكون قادرة على تفسيرها، كما يحدث في علم الأرصاد الجوية. غير أن التفسير [2] والتنبؤ [3] يكونان دائما موضوعي تجريب وتصحيح(...)

أما العلوم الإنسانية، فيظهر أنها محكوم عليها بأن تسير في طريق سيء لا يسمح للسائر فيه أن يحسب في أية لحظة من لحظات سيره المسار الذي قطعه، انطلاقا من معلم ثابت، وبالتالي لا يمكنه استخلاص ما يتوجب استخلاصه. لقد اكتفت العلوم الإنسانية، حتى حدود اليوم، بتفسيرات فضفاضة وتقريبية تنقصها الدقة دائما. ورغم أن العلوم الإنسانية مُهَيأة، بحكم مَآلها، لأن تمارس التنبؤ وتُطَوّره، وهو ما يُطالبها به بعض المستعجلين، فإنه يمكن القول بدون مبالَغة: إن الخطأ كان دائما حليف تنبؤاتها(...)

والحقيقة أن العلوم الإنسانية تجد نفسها في وسط الطريق بين التفسير والتنبؤ، كما لو كانت عاجزة عن السير في اتجاه التفسير أو في اتجاه التنبؤ. ولا يعني هذا أن العلوم الإنسانية لا تنفع نظريا ولا عمليا، بل يعني أن نفعها يُقاس بدرجة موازَنَتِها بين الاتجاهين بحيث لا تقبل أيا منهما بشكل حصري، بل تَأخذ من كل اتجاه ما يجعل موقفها موقفا أصيلا يُجَسِّد مهمتها.

إن العلوم الإنسانية لا تفسر الظواهر تفسيراً نهائيا، ولا تتنبأ بيقين تام؛ غير أنه بتفسيرها المحدود للظواهر وبتنبئها غير الأكيد، يمكنها أن تقدم للذين يمارسون، انطلاقا من نتائجها، شيئا وسيطا بين المعرفة الخالصة والمعرفة النافعة، أي نوعا من الحكمة التي تسمح بتحسين الأداء، لكن من غير الفصل النهائي بين التفسير والفهم.

كلود ليفي ستروس، **الأنثربولوجيا البنيوية II**، بوكيت، 1996، ص: 345-346

Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux .

1 نسبة إلى داروين عالم البيولوجيا وصاحب نظرية التطور.

2 التفسير، هو تقديم الأسباب التي تحدد ميلاد الظواهر وتحولها.

3 افتراض حدوث ظاهرة محددة بناء على قانون سببي.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص تفسيره لتطور العلوم الدقيقة.

2- ما وضعية العلوم الإنسانية حسب النص؟

3- اعتماداً على أية آلية حجاجية يقدم النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: لماذا تسير العلوم الإنسانية وسط طريق سيء مقارنة بالعلوم الحقة؟

فيلهلم دلتاي

نص 4

يعتبر كتاب **عالم الروح** (1926) العمل الذي أرسى فيه "دلتاي" المعالم الأساسية لما سيعرف بالمنهج التفهمي-التأويلي. ويُظهر الفصل الذي أخذ منه النص أهمية الفهم في بناء علم نفس وصفي وتحليلي يلائم طبيعة الموضوع النفسي.

الإنسان يُفهم

اعتاد ممثلو علم النفس التفسيري [1] على إعطاء المثل بالعلوم الفيزيائية للدفاع عن مشروعية استخدام الفرضيات. ولكننا، سنقر، اللحظة، بأن للعلوم الروحية [2] الحق في أن تبني منهجها بنفسها، انطلاقا من موضوعها. وفي هذا الإطار، ينبغي لها أن تنطلق من المفاهيم الأكثر عمومية في الميتودولوجيا، وأن تحاول تكييفها مع موضوعاتها الخاصة بها حتى تكوّن في مجالها الخاص، مناهج ومبادئ دقيقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. فنحن لا نكون أتباعا حقيقيين للعلماء عندما ننقل المناهج التي طوروها في مجالات اختصاصهم، بل نكون كذلك حين نكيّف بحثنا مع طبيعة الموضوع ونتصرف تجاهها كما تصرفوا هم تجاه موضوعاتهم.

تتميز العلوم الروحية عن العلوم الطبيعية بكون موضوع هذه الأخيرة عبارة عن ظواهر تتقدم للوعي باعتبارها ظواهر معزولة وخارجية، في حين تتمظهر هذه الظواهر للعلوم العقلية باعتبارها مجموعاً حيّاً. وينتج عمّا سبق أنه لا توجد في كل مكان ظواهر طبيعية متجانسة بالنسبة للعلوم الفيزيائية والطبيعية إلا بفضل الاستدلالات التي تتمم معطيات التجربة بواسطة توليف الفرضيات. أما في العلوم الروحية، فيقع العكس حيث يُشَكّل مجموع الحياة النفسية في كل مكان: معطى أوليا وأساسيا. لهذا نُفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية. فعمليات الاكتساب ومختلف الوظائف (العقلية والنفسية) وعناصرها تجتمع وتكوّنُ كلاً يُعطى لنا عن طريق التجربة الداخلية. [3] فالكلّ المعيش هو الأساسي، ولا يتجزأ إلى أجزاء إلا بعد ذلك. وينتج عن هذا أن المناهج التي نَدرُس بها الحياة الروحية والتاريخ والمجتمع تختلف عن المناهج التي تقود إلى معرفة الطبيعة.

فيلهلم دلتاي، **عالم الروح**، ترجمة م.ريمي، الجزء الأول، أوبي،1947، ص: 149-150
W.Dilthey, Le monde de l'esprit .

[1] المقصود بذلك علم النفس التجريبي الذي يقول إن الظاهرة النفسية هي ظاهرة فيزيولوجية تفسر كباقي الظواهر الطبيعية.

[2] تشير العلوم الروحية هنا إلى العلوم الإنسانية، لأن الإنسان كائن حي ينتج المعنى وله عقل يفكر.

[3] التجربة الداخلية هي تجربة وعي الإنسان بذاته في العالم ككل له معنى وقصد.

أسئلة التحليل: 1- ماخصوصية موضوع العلوم الروحية (الإنسانية)؟
2- أحلل الفرق بين التفسير والفهم.
3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على النقد والمقارنة. أحلل ذلك.

سؤال المناقشة: هل من الضروري دراسة الموضوعات الإنسانية بمحاكاة نموذج العلوم الطبيعية؟

المحور الثالث: نموذجية العلوم التجريبية

ورنيي ، لابروت- طولرا

نص 5

يقدم كتاب إثنولوجيا وأنثربولوجيا (1993) للأنثربولوجيين ف. لابروت- طولرا وَ ج.ب.وارنيي، عرضا نظريا ومنهجيا لعلمين أساسيين، هما الإثنولوجيا والأنثربولوجيا. ويعتبر النص المقدم جزءاً من المقدمة العامة للكتاب، التي تظهر معالم النموذج المفترض في كل بناء علمي للظاهرة الإنسانية.

العلمية المشروطة

تُعتبر العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية، حديثة النشأة، أما نتائجها فهي قليلة وغير أكيدة لأن الواقع الحي الذي تحاول الإحاطة به (المجتمعات؛ العقليات؛ السلوكات) هو أكثر غنى وأقل انتظاما من الظواهر الطبيعية، وبالتالي فإن استخدام العقل في هذه العلوم مطالب بأن يكون حذراً؛ كما أن الروح العلمية مطالبة بأن تكون أكثر تطوراً من مثيلتها في العلوم الطبيعية، حيث تكون التجربة مِحَكّاً مُباشراً وحاسما (...)

ويفترض إدراك الموضوع أن تكون الذات مستعدة لفهم ما يُخالِفُها ويُعْتَبَر آخَرَهَا. وفي هذه الحالة، تتمثل الروح العلمية في القدرة على استيعاب التناقض والقدرة على مواجهة ماهو غريب ومزعج لكل تلقائية، أي الاعتراض الدائم للموضوعات. ولا يعكس هذا اللقاء الدائم للذات مع الواقع انتقام الذات، كما اعتقد نيتشه، [1] ولكنه يعكس الطبيعة الداخلية للموضوع، مما يتطلب نوعا من تحكم الإنسان في ذاته يحرّره من المباشر ويُنَبِّهُهُ إلى ما هو بعيد عنه: اللا-أنا(...)

إن ماهو واضح بالنسبة لعلوم الطبيعة، هو أقل وضوحاً بالنسبة لعلوم الإنسان غير أنه أكثر قوة. ففي علوم الإنسان تكون الذات هي الموضوع، والذاتية هي وسط المعرفة، وبالتالي فالمُلاَحِظُ هو طرفٌ وحَكَمٌ في نفس الآن، مما يجعل من تعليق المصلحة أمراً صعبا. غير أن صعوبة الأمر لا تلغي كونه مثالا ينبغي قصْدُه في كل بحث.

والواقع أن المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم النفس يعرفون أنهم منخرطون فيما يدرسونه، وأن انخراطهم هو ما يسمح لهم، جزئيا، بمقاربة موضوعات أبحاثهم والتفاعل معها. وعندما تركز الإبستمولوجيا [2] المعاصرة على الحضور الضروري للذات في العلوم الإنسانية، فإنها لا تفعل شيئا آخر غير تحديد المطالب المنهجية الإضافية التي ينبغي على العقل استيفاءها لتكوين هذه العلوم. ولا توجد، بهذه المناسبة، أية قطيعة مع علوم الطبيعة، ما دامت الفيزياء المعاصرة نفسها تأخذ بعين الاعتبار، عامل تدخل الملاحظ (...)

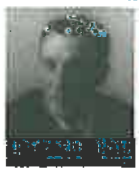
فيليب لابروت-طولرا، وجون بيير وارنيي الإثنولوجيا والأنثربولوجيا، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1993- ص:1-3.
Philippe Laburthe - Toha et Jean - Pierre waenier, Ethnologie et Anthropologie .

[1] فريدريك نيتشه (1844 - 1900) فيلسوف ألماني، من مؤلفاته:
- هكذا تكلم زارا دوشت.
- جينيالوجيا الأخلاق.

[2] تختص فلسفي يدرس آليات إنتاج المعرفة العلمية من حيث الموضوع والمنهج والسياق المؤطر.

أسئلة التحليل:
1- أحلل سبب عدم يقينية نتائج العلوم الإنسانية.
2- أحدد العلاقة "ذات- موضوع" في العلوم الطبيعية وفي العلوم الإنسانية.
3- أحلل البنية الحجاجية للنص.

سؤال المناقشة: هل العلوم الإنسانية مطالبة بإقصاء تدخل الذات في تفسير الظواهر؟



موريس ميرلو-بونتي نص 6

يشـــكل كتاب **فينومنيولوجيا الإدراك** (1945) لـــ"موريس ميرلوبونتي"، محطة أساســـية في عرض الموقف الفينومنيولوجي من العلوم في ضوء دعوة "هوسرل" "الرجوع إلى الأشياء ذاتها"، وبالتالي إلى التجربة المعيشة والوجود الإنساني باعتباره وجوداً-في العالم. ويمثل النص نموذجا للنقد الفلسفي للمعرفة الموضوعية بالعالم الإنساني والطبيعي.

حدود العلم الموضوعي

إن كل ما أعرفه عن العالم، ولو كان مصدره العِلْمُ، أعرفه انطلاقا من وجهة نظر خاصة بي؛ أو أعرفه من خلال تجربتي في العالم التي بدونها لن تعني رموز العلم أي شيء. فعَالم العِلم يُبنى بكامله على العَالم المعيش 1 وانطلاقا منه. وإذا أردنا أن نفكر في العلم ذاته بصرامة، وأن نحدد قيمته ودلالته، فينبغي لنا أن نحيي، أولا، تجربة العالم المعيش هاته والتي يُعتبر العِلمُ التعبير الثاني عنها. فليس لوجود عالم المعيش نفس معنى وجود العِلم لسبب بسيط هو أن العِلْمَ تحديد بعدي لهذا العالم وتفسير له.

فأنا لست "كائنا حيا"، أو "إنسانا"، أو "وعيا" يتسم بسمات يبرزها علم الحيوان، أو المورفولوجيا الاجتماعية 2 أو علم النفس الاستقرائي؛ كما أني لست أحد منتوجات الطبيعة أو التاريخ؛ بل أنا هو المصدر المطلق؛ ووجودي لا يأتي من سوابقي ولا من محيطي المادي أو الاجتماعي، بل إن وجودي يَتجِهُ نحو هذه المحددات ويَدْعَمُهَا. فأنا الذي أوجدُ من أجلي أنا؛ وبالتالي فأنا الوحيد الذي يوجد وجوداً متفرداً. لا يُوجَد أحد مكاني، ولا أوجد في مكان أحد. فالتقليد 3 الذي أختاره أو أستأنفه، هو تقليدي أنا. والأفق الذي تنمحي المسافة بينه وبيني هو أفقي أنا، لأن المسافة ليست خاصيته هو، بل هي خاصيتي أنا، ما دامت لا تظهر إلا عندما أنظر في اتجاهه وأعبر المسافة بنظري.

إن وجهة النظر العلمية التي أكون بمقتضاها مجرد لحظة من لحظات العالم هي دائما وجهة نظر خادعة لأنها تفترض وجهة نظر أخرى لا يتم التصريح بها، وجهة نظر يكون العالم حولي حسبها موضوعاً ولا يوجد لأجلي. إن الرجوع إلى الأشياء ذاتها هو الرجوع إلى العالم المعيش قبل أن يكون موضوع معرفة.

موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، غاليمار، 1977، ص: VII - II

Maurice - Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception .

1 العالـــم المعيش، هو العالم المعيش من طرفي باعتباره كلا من الحالات والدلالات والقصديات.

2 جـــزء مـــن علم الاجتمـــاع يـــدرس البنيـــات والهيـــاكل الاجتماعيـــة وعوامل تحولها.

3 مجموع الأعراف والقيم والســـلوكات المتوارثة.

أسئلة التحليل:
1- ما منطلق معرفة الإنسان حسب النص؟
2- أحلل علاقة عَالم العِلم مع عَالم المعيش.
3- يقدم النص أطروحته بشكل تحليلي ونقدي، أبرز الجانب النقدي في النص.

سؤال المناقشة: بأي معنى يمكن القول إن المعرفة العلمية بالإنسان نسيان لعالم العيش؟

1- الإشكالية العامة:

يتأطر المحال الإشكالي لمسألة العلمية في العلوم الإنسانية داخل الحقل الإبستمولوجي الخاص ببناء نظرية علمية حول التجربة الإنسانية في أبعادها التاريخية والنفسية والاجتماعية، وما يطرحه هذا البناء من إشكالات أساسية: علاقة الذات بالموضوع، وخصوصية موضوع العلوم الإنسانية، ونوعية المناهج الملائمة لدراسة الظواهر الإنسانية، وطبيعة العلاقة بين علمية العلوم الإنسانية والنموذج العلمي الذي تقدمه العلوم الحقة، وخصوصا العلوم التجريبية.

هوسرل (نص افتتاحي)

إذا كانت العلوم التجريبية الوضعية قد فرضت نفسها في القرن 19 نتيجة لنجاحها في دراسة الظواهر الطبيعية بفضل المنهج الموضوعي، وأهملت كل الأسئلة الأساسية والمصيرية المرتبطة بالوجود الإنساني، فهل تستطيع العلوم الإنسانية أن تجيب عن هذه الأسئلة المهملة؟ كيف يمكن لهذه الأخيرة موضعة الظاهرة الإنسانية؟ وهل المنهج الملائم هو منهج التفسير الموضوعي أم منهج الفهم؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- موضعة الظاهرة الإنسانية:

بياجي

تخلق العلاقة "ذات- موضوع"، في العلوم الإنسانية وضعاً معقداً: فالإنسان هو الدارس، وهو أيضا موضوع الدراسة. وينتج عن هذا الوضع المتداخل صعوبة تحقيق الموضوعية التي تعتبر أساس علمية العلوم الحقة.

بستيان

إن الممارس في مجال العلوم الاجتماعية يعيش مفارقة كبرى: فهو جزء من الجماعة التي يدرسها، وهو مطالب بالتموضع خارج المجتمع وأن يظل بعيدا عما يرتبط به من قيم وتصورات.

ب- الفهم والتفسير:

دلتاي

إن الفرق البين بين موضوع العلوم الطبيعية وموضوع العلوم الإنسانية يفرض على العلوم الإنسانية منهجا يلائم موضوعها، وهو المنهج القائم على الفهم.

ستروس

وإذا كانت العلوم الحقة حققت تقدما بفضل عمليتي التفسير والتنبؤ، فإن وضع العلوم الإنسانية لا زال يتأرجح بين التفسير والتنبؤ، بل إنها علوم محكوم عليها بأن تظل في وسط الطريق: بين التفسير والتنبؤ.

ج- نموذجية العلوم التجريبية:

طولرا، و. وارنيي

إن الوضع الإبستمولوجي الذي تعرفه العلوم الإنسانية والناتج عن التداخل بين الذات والموضوع، وضع لا ينبغي اعتباره أمراً سلبيا، بل بالعكس، هو مناسبة لتكييف المنهج التجريبي مع خصوصية الظاهرة الإنسانية.

ميرلوبونتي

لقد تجاهلت المعرفة العلمية الوضعية أهمية تجربة الذات في العالم، تلك التجربة المعيشية التي تشكل أساس المعرفة بذواتنا وبالعالم. فالذات هي المصدر المطلق لكل معرفة.

3- مفاهيم وعلاقات:

إن بناء **نظرية** علمية حول **التجربة الإنسانية** في جميع أبعادها، وعلى غرار النظريات العلمية التجريبية؛ يصطدم بذلك **التداخل بين الذات والموضوع**، والذي يشكل عائقا أمام **الموضوعية** في العلوم الإنسانية، خصوصا إذا ما استحضرنا صعوبة بقاء العالم **محايدا** إزاء الظواهر التي يدرسها.

إن هذا التداخل ليبرز تلك **المفارقة الكبرى** التي يعيشها كل ممارس في مجال العلوم الإنسانية فهو يعيش **داخل مجتمعه**، وفي نفس الوقت يطلب منه **التموضع** خارج كل قيمه وصراعاته، لذلك فهو لا يستطيع الحياد حتى لو رغب في ذلك.

وإن ما يزيد من **تعقد** هذا الوضع الإبستمولوجي للعلوم الإنسانية هو تأرجحها بين عمليتي **التفسير والتنبؤ**. إنها علوم محكوم عليها أن تظل في نصف الطريق، لا تستطيع الذهاب بعيداً في التفسير أو في التنبؤ.

لكن، أليس من الخطأ المقارنة دائما بين العلوم **الإنسانية** والعلوم الحقة، علما بأن موضوع العلوم الأولى موضوع متميز وله خصوصيته. إنه موضوع يتميز بكونه حيا **وداخليا** ومعطى بشكل أولي، في حين أن موضوع العلوم الحقة موضوع معزول وخارجي. إن هذا **التمايز** على مستوى الموضوع يفضي إلى اختلاف بين منهج **التفسير في العلم ومنهج الفهم في** العلوم الإنسانية.

بل أكثر من ذلك، لماذا ننظر إلى التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانية على أنه أمر سلبي. والحال أنه يجب اعتباره بمثابة **نموذج** يحتدى به، خصوصا وأن تدخل الذات في المعرفة بات **واقعا إبستمولوجيا** أكدته الفيزياء المعاصرة.

لذا لا بد من التأكيد على أهمية **العامل الذاتي** في ممارسة العالم ووعيه أمام طغيان المعرفة الوضعية والموضوعية. إن **معرفة الذات** لذاتها ولعالمها انطلاقا من تجربة **العالم المعيش** هي أيضا نقطة انطلاق أساسية، وربما هي الأهم في كل معرفة، بما فيها المعرفة العلمية ذاتها. إن الذات هي التي تمنح **معنى للعالم والعلم**.

4- خلاصات:

- 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.
- ساهم النقاش الإبستمولوجي أيضا في إعادة التفكير في العلوم الحقة باعتبارها النموذج الوحيد للعلمية.
- التأكيد على أهمية الذات باعتبارها وعيا وقدرة على التدخل في المعرفة وبناء النظريات.

بنية المجتمع المغربي

بول باسكون (1932 - 1985) عالم اجتماع مغربي، يرسم في مقالـه "الطبيعة المركبـة للمجتمع المغربـي" لوحـة للمجتمـع المغربي، ولعناصر بنياته وتراتبه الاجتماعي، باعتباره مجتمعـا متعـددا تتداخل فـي تكوينه نمـاذج تاريخيـة متصارعة.

في الوقت الذي حدد فيه علماء الاجتماع الأوربيون الكبار بدقة نماذج نظرية تاريخية بالنسبة إلى العصور البدائية، والمجتمعات الصناعية، لم يبدأ بعد أي تركيب حقيقي بالنسبة إلى المجتمع المغاربي، ولربما يعود هذا إلى اعتبار الباحثين أن المعرفة المونوغرافية لم تزل بعد في مراحلها الأولى. ولكن ماهي المونوغرافيات التي يمكن للباحثين إنجازها دون فرضيات عامة؟

لهذا ينبغي بناء نماذج للتضامن الاجتماعي، وتعيين أوجه التضامن في المجتمع المغربي اليوم، وافتراض أن كل تضامن منها ينتمي إلى تماسك نموذجي ومجتمع نموذجي، ثم ينبغي البحث في التاريخ والجغرافية والطبقات الاجتماعية عما يبدو أنه النموذج الأمثل لدراسة اشتغاله الداخلي، وقوانين تطوره، وتناقضاته، والتعارضات المطروح عليه تجاوزها، ثم وضعه في مواجهة مع النماذج السابقة واللاحقة، بغية فهم أحسن للعالم المحيط بنا. وهكذا، نجد من بين نماذج التضامن الاجتماعي المهيمنة نموذج التضامن القرابي العصبي الأبوي، ونموذج التضامن الصوفي الإيديولوجي (اللاهوتي، الزوايا الدينية)، ونموذج التضامن السياسي الجهوي (القبلي)، ونموذج التضامن القائم على الوصاية أو الفيودالي (القائدي)، ونموذج التضامن التقني الاقتصادي (الصناعي)، وهي أوجه تضامنية مهيمنة. إن نموذج التضامن الأول يهيمن على النماذج الأخرى هيمنة واضحة. أما الثاني، فلقد كان عابرا دائما، ويصعب الاحتفاظ به. ولعلنا نستطيع كتابة تاريخ للمغرب، بما في ذلك تاريخه الحديث، باعتباره تتالياً للنماذج المجتمعية المختلفة (اللاهوتية، والقبلية، والقائدية، والصناعية)، تحاول القضاء على المجتمع الأبوي الذي لا يزال يقاوم، ولم يترك بعد مكانه نهائيا. يستحق كل نموذج مجتمعي من هذه النماذج المجتمعية وصفا وتاريخا. وبإمكاننا، في انتظار ذلك، جعلها تتتابع هكذا: المجتمع الأبوي، فالمجتمع القبلي، ثم المجتمع القائدي، والمجتمع الصناعي. ويبقى على الباحثين تحديد عمقها التاريخي وتداخلاتها لاحقا، وبعد ذلك تتدخل عوامل التراتب الاجتماعي كالسن، والجنس، والانتماء القبلي.

بول باسكون، **الطبيعة المركبة للمجتمع المغربي**، ضمن: ثلاثون سنة من البحث السوسيولوجي بالمغرب، نشر المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، عدد 155-156 ، 1986 ص: 214-215.

المطلوب: انطلاقا من قراءة هذا النص أقوم بـــ:

1- البحث عن بعض أنماط السلوك التي يتجلى فيها نموذج واحد أو أكثر، من النماذج المذكورة في النص.

2- هل يمكن إخضاع ظواهر المجتمع المغربي إلى المقاربة العلمية؟ وهل تشكل ظواهره موضوعات للفهم أم للتفسير أم لهما معا؟

يمكنك الاستعانة بـــ:

- العدد الخاص عن بول باسكون. **مجلة بيت الحكمة**، عدد 3، السنة الأولى 1986.
- المعهد الجامعي للبحث العلمي. **العلوم الإنسانية بالمغرب: أطروحات ومقاربات**. الرباط 1998.

الموضوع الأول :

"إن أكثر المعارف فائدة وأقلها تقدما من كل المعارف الإنسانية في الآن نفسه هي تلك المتعلقة بالإنسان"

حلل مضمون القولة وبين أبعادها

ج.ج. روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة نور الدين العلوي، دار المعرفة للنشر، تونس، 2000، ص: 65

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

يندرج مضمون القولة ضمن الإشكال الإبستمولوجي الفلسفي الذي يتعلق بضرورة بناء معرفة دقيقة بالإنسان وحدود هذه المعرفة. ويطرح مضمون القولة في صيغة مفارقة تبين أهمية معرفة الانسان من جهة، ومن جهة ثانية تأخر هذه المعرفة مقارنة مع معرفة الطبيعة. ويمكن صياغة إشكال القولة في الأسئلة التالية:

- لماذا تم إهمال إنتاج معرفة علمية دقيقة بالإنسان؟
- هل بالإمكان دراسة الإنسان دراسة علمية؟ وما هو النموذج العلمي الذي يمكن اعتماده؟
- ما هي حدود هذه المعرفة؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

تحليل أطروحة القولة التي تؤكد على أهمية معرفة الإنسان من جهة، ومن جهة ثانية على تأخر هذه المعرفة.

- توضيح علاقة الفائدة بالمعرفة: فهم الإنسان، إمكانية التنبؤ، ...إلخ
- كشف أسباب تأخر المعرفة: تعقد الظاهرة الإنسانية، الاهتمام بدراسة الطبيعة...

المناقشة:

- تدعيم الأطروحة بأطروحات أخرى: هوسرل.
- معارضتها بأطروحات أخرى تركز على تعقد الظاهرة الانسانية: بياجي، ستروس...

ثالثا التركيب:

- تركيز نتائج التحليل والمناقشة.
- الجواب عن السؤال المطروح بالتأكيد على خصوصية الظاهرة الإنسانية، مع التأكيد على أهمية التراكم المعرفي والمنهجي الذي يسمح بإنتاج علمية ملائمة لطبيعة الظاهرة الإنسانية.

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفيا متكاملا في ضوء العناصر السابقة.

السؤال الإشكالي المفتوح

الموضوع الثاني :

نص الموضوع كيف يمكن الحديث عن "علمية" جديدة داخل حقل العلوم الإنسانية؟

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

يمكن تحديد مجال السؤال ضمن إشكال العلمية في العلوم الإنسانية، وما يطرحه هذا الإشكال من أسئلة تهم خصوصية الظاهرة الإنسانية وقيمة نظرياتها ومناهجها مقارنة مع العلوم الحقة. ويمكن صياغة الإشكال المطروح في الأسئلة التالية: هل العلوم الإنسانية مطالبة بمحاكاة علمية العلوم الحقة؟ أم إن خصوصية الظاهرة الإنسانية تفرض البحث عن علمية جديدة؟ وما هي مظاهر هذه العلمية الجديدة؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

- تحليل ألفاظ السؤال.
- تحليل الأطروحة التي ترى أن الظاهرة الإنسانية يمكن دراستها دراسة علمية بالانطلاق، ليس من نموذج العلوم الحقة، بل من خصوصية الظاهرة الإنسانية:

أطروحة "دلتاي"، أطروحة "لابروت-طولرا" و "ج.ب. وارني"، وأطروحة "ميرلوبونتي" ؛ أو الأطروحات المؤكدة على أهمية التطور والتراكم المعرفي والمنهجي الذي يسمح ببروز علمية ملائمة.

المناقشة:

مناقشة الأطروحات السابقة بأطروحات معارضة، إما تلك التي تؤكد على الوضع الإبستمولوجي المعقد للعلوم الإنسانية بسبب التداخل بين الذات والموضوع (أطروحة "بياجي-ستروس"...) أو بأطروحات ترى أن الظاهرة الإنسانية قابلة للدراسة اعتماداً على مناهج العلوم الحقة(أ.كونت، "دوركايم").

ثالثا التركيب:

تركيب نتائج التحليل والمناقشة.

الإجابة عن السؤال المطروح المؤكد على أهمية التراكم المعرفي والمنهجي الذي يسمح بإنتاج علمية ملائمة لطبيعة الظاهرة الإنسانية مع الاستفادة مما تقدمه نظريات ومناهج العلوم الحقة.

المطلوب أكتب إنشاءً فلسفياً متكاملاً في ضوء العناصر السابقة

نموذج علم الاجتماع

Hamidi Mohamed, Sans titre (1989), Huile sur toile 75×200cm عمل للفنان محمد حميدي (المغرب)

تقديم

يمثل علم الاجتماع نموذجا للعلوم الإنسانية بما يطرحه من قضايا نظرية ومنهجية تخص شروط إمكانية علمية العلوم الإنسانية أو استحالتها، إذ يواجه عالم الاجتماع، عندما يريد دراسة المجتمع، عدة مشاكل نظرية ومنهجية ترجع كلها إلى طبيعة علاقة الذات الدارسة بالموضوع المدروس المتسمة بالتعقد، وبكونها علاقة واعية تتدخل فيها الإرادة والقصد.

ورغم أن ميلاد مصطلح علم الاجتماع عكس استحضارا لنموذجية العلوم الحقة، عندما سمى أوغست كونت علم الاجتماع "بالفيزياء الاجتماعية" التي تدرس المجتمع في ثوابته (الستاتيكا الاجتماعية) وفي تحولاته (الديناميكا الاجتماعية)، فإن هذه العلمية بقيت دائما موضوع تساؤل وبحث، إذ نجد تباينا واضحا بين الاتجاهات النظرية الكبرى لهذا التخصص (الاتجاه الوضعي، التفهمي، البنيوي، الوظيفي).

ويعكس هذا التباين في النظريات اختلافا في الموقف من المجتمع ومن كيفية دراسته، كما يعكس، من جهة أولى، المستوى الذي وصلت إليه قابلية كل مجتمع لكي يكون موضوعا للتحليل العلمي، ومن جهة ثانية، طبيعة الرهانات المعرفية والسياسية المرتبطة بإنتاج هذه المعرفة.

تقدم النصوص المقترحة هنا، في سياق الاشتغال على مفاهيم مجزوءة المعرفة، صورة عامة عن هذه الإشكالية، سواء على مستوى بناء الموضوع، أو على مستوى تحديد المنهج، أو على مستوى المكانة التي تحتلها النظرية من خلال نموذج علم الاجتماع، وفي ضوء إشكالية علمية العلوم الإنسانية، وذلك بغرض:

- إدراك أهمية المعرفة الاجتماعية ودورها في فهم الظواهر الاجتماعية وتحليلها؛
- التعرف على بعض المشكلات النظرية والمنهجية التي تعرفها العلوم الإنسانية من خلال نموذج علم الاجتماع ؛
- الاشتغال على أطروحات ومضامين سوسيولوجية من زاوية إبستيمولوجية.

المحور الأول: موضوع علم الاجتماع

يقتضي بناء خطاب علمي ما تحديد الموضوع بطريقة منهجية دقيقة، ومن داخل تصور نظري خاص. وبالنسبة لعالم الاجتماع، تطرح الواقعة الاجتماعية عدة صعوبات عندما نريد تحديدها بشكل يسمح بعزل تدخل ذاتية عالم الاجتماع. نقرأ في هذا المحور نصا لـ"إميل دوركايم" يحاول فيه تقديم تصور يجيب عن كيفية بناء موضوع علم الاجتماع. كما نقرأ نصا ثانيا "للوسيان غولدمان"، يناقش تصور "دوركايم" وينتقده.

نص 1: الواقعة الاجتماعية هي موضوع علم الاجتماع

قبل البحث عن المنهج الذي يلائم دراسة الوقائع الاجتماعية، يجب معرفة ما هي الوقائع التي تسمى اجتماعية. وتعتبر هذه المسألة ضرورية، لاسيما وأن صفة "الاجتماعي" تُستعمل كثيراً وبدون تدقيق، إذ تستخدم عادة، مع نوع من التعميم، للدلالة تقريبا على كل الظواهر التي تحدث داخل المجتمع، حتى لوكانت قيمتها الاجتماعية ضعيفة. ولكن لا توجد، على هذا الأساس، أحداث إنسانية لا يمكن وصفها بالاجتماعية.

فكل فرد يشرب، وينام، ويأكل، ويستخدم عقله ؛ ومن مصلحة المجتمع الأكيدة أن يمارس هذه الوظائف بانتظام. فإذا كانت هذه الوقائع، إذن، اجتماعية، فلن يكون لعلم الاجتماع موضوع خاص به، وسيتداخل موضوعه مع موضوع كل من البيولوجيا والسيكولوجيا. غير أنه توجد، في الواقع، في كل مجتمع، مجموعة محددة من الظواهر التي تتميز بخصائص واضحة، تختلف عن تلك التي تدرسها علوم الطبيعة الأخرى. فحينما أقوم بدوري بصفتي أخا، أو زوجا، أو مواطنا، أو حينما أنفذ التزامات التزمت بها، فإنني أقوم بواجبات تحددت بعيداً عني وعن أفعالي، أي تحددت داخل القانون والعادات الاجتماعية. ومهما يكن من موافقتها للإحساسات الخاصة بي، ومهما يكن شعوري الداخلي بواقعيتها، فإن هذا لا يمنع من أن تكون موضوعية رغم كل شيء، لأنني لست صانعها، بل سبق لي أن تلقيتها بواسطة التربية.

وكثيرا ما يحدث أن نجهل تفاصيل الواجبات التي تفرض علينا، فيكون علينا مراجعة القانون وشُرّاحه أو مفسريه. وتصدق نفس الملاحظة على معتقدات الفرد وممارساته الدينية، فهو يجدها مكتملة عند ولادته؛ فإذا كانت توجد قبله فلأنها توجد خارجاً عنه. إن نظام الرموز الذي أستعمله في التعبير عن أفكاري، أو النظام النقدي الذي أستخدمه لتأدية ديوني، أو آليات الاقتراض والإقراض التي أستخدمها في علاقاتي التجارية، والممارسات التي أتبعها في مهنتي، إلخ، كلها تشتغل باستقلال عن استخداماتي الخاصة لها. وتصدق هذه الملاحظة على كل فرد من الأفراد الذين يكونون المجتمع. فها هي، إذن، طُرُقٌ في السلوك والتفكير والإحساس تلتقي في هذه الخاصية البارزة، ألا وهي أنها توجد خارج وعي الأفراد. ولا تعتبر هذه الأنماط من السلوك والتفكير خارجة عن الفرد، فقط، بل إنها تتمتع، أيضا، بقوة إلزامية وإكراهية تجعلها تفرض نفسها على الفرد، سواء أراد ذلك أو لم يرده. وبدون شك، فأنا حين أمتثل لها بمحض إرادتي لا أحس بإكراهها، أو أحس به ضعيفا، مادام امتثالي قد جعله غير نافع. غير أن هذا لايمنعه (أي الإكراه) من أن يكون خاصية جوهرية لهذه الوقائع، بدليل أنه يظهر بمجرد ما أحاول المقاومة (...) هذا إذن نظام من الوقائع المتميزة بخصائص محددة تتمثل في طرق للسلوك والتفكير والإحساس، توجد خارجة عن الفرد، ولها طابع إكراهي يجعلها تفرض نفسها عليه (...) وتشكل نوعا جديداً من الوقائع تستحق

وحدها أن توصف بالوقائع الاجتماعية (...) نصل، إذن، إلى تحديد دقيق لموضوع علم الاجتماع الذي هو الواقعة الاجتماعية التي تتميز بإكراهها الخارجي الذي تمارسه على الأفراد، والذي يتجلى في وجود عقوبات تواجه كل من حاول خرقها أو تجاوزها، أو في مقاومته لكل محاولة فردية للخروج عنه (...) سيتضمن تعريفنا إذن، كل العناصر إذا قلنا: الواقعة الاجتماعية هي كل طريقة في الفعل، ثابتة أولا، وقادرة على ممارسة إكراه خارجي على الفرد، ثانيا، وتكون عامة في المجتمع ومستقلة عن كل مظاهرها الفردية.

إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، م.ج.ف، 1981، ص: 3 - 14

Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique .

نص 2: صعوبات بناء الموضوع في علم الاجتماع

يطلب "دوركايم" من عالم الاجتماع أن يدرس الوقائع الاجتماعية بوصفها "أشياء" ومن "الخارج"، ولكنه لا يتساءل أبداً عما إذا كان الأمر ممكنا من الناحية الإبستمولوجية. لنبدأ بمثال نأخذه من الصفحات الأولى لكتابه. فلكي يُظهر خطر المفاهيم القبلية (...) يقترح تعريفا للجريمة باعتبارها نموذجا لتعريف موضوعي، فيقول: "نلاحظ جميعا وجود أفعال معينة تتميز بخاصية خارجية "موضوعية"، وهي أنه بمجرد ما يتم القيام بها يقوم المجتمع برد فعل خاص بها نسميه العقاب، فنجعل من هذه الأفعال مجموعة قائمة الذات نُدخلها تحت لفظ مشترك، فنسمي جريمة كل فعل يعاقب على فعله، وهكذا تصبح الجريمة المعرَّفة بهذا الشكل، موضوع علم خاص، هو علم الجريمة".

فهل يجب أن نضيف أن هذا التعريف يتضمن وقائع متباينة ومختلفة بحيث تشمل طرد المسيح للتجار من المعبد، ونشاط "توماس مونزر"، و"ماركس" أو "لينين"، من جهة، وتشمل من جهة ثانية آخر سرقة أو جريمة قتل وقعت من جهة ثانية (...)

بالنسبة "لدوركايم"، تعتبر أحكام القيمة في البحث السوسيولوجي مجرد بقايا ترجع إلى حداثة ميلاد علم الاجتماع مقارنة بالرياضيات وبالعلوم الفيزيائية والكيميائية (...)

عكس ذلك، نجد الوضعية مختلفة في العلوم الإنسانية، لأنه إذا كانت المعرفة المطابقة للوقائع لا تؤسس منطقيا صلاحية أحكام القيمة، فإنه من الأكيد، أن المعرفة المطابقة للوقائع الاجتماعية تشجع أو تكبح نفسيا هذه الصلاحية في وعي الناس. فتشبيه الثوري بالمجرم في التعريف (الدوركايمي) تُنسي القارئ حقيقة الثوري (...) فعوض الإجماع، الضمني أو الصريح، لحكم القيمة حول قيمة المعرفة المطابقة للوقائع والتي هي أساس العلوم الفيزيائية والكيميائية، نجد، في حالة العلوم الإنسانية، اختلافات جذرية في المواقف. لهذا فالموضوعية في العلوم الإنسانية ليست مسألة مهارات فردية ولا مسألة شخصية تتعلق بالذكاء، والنظر الثاقب، والنزاهة الفكرية وخصال أخرى تميز الباحث في العلوم الإنسانية. لا يكفي، كما اعتقد "دوركايم" في ذلك، تطبيق المنهج الديكارتي (الشك المنهجي للتخلص من الأحكام) والشك في المفاهيم المكتسبة والانفتاح على الوقائع لأن الباحث غالبا ما يقارب الوقائع من خلال مقولات ومفاهيم قبلية لا واعية تسد مسبقا طريق الفهم الموضوعي.

لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، دونويل، 1966، ص: 36-41.

Lucien goldman. Les sciences humaines et la philosophie .

أسئلة:

1- كيف يحدد دوركايم موضوع علم الاجتماع؟

2- ما طبيعة النقد الذي يوجهه لوسيان غولدمان لأطروحة عالم الاجتماع دوركايم؟

3- هل يستطيع عالم الاجتماع أن يتحرر من الذاتية ومن اللاوعي القبلي في تحديده لموضوع الدراسات؟

المحور الثاني: المنهج

يتوقف المحورالثاني عند نموذجين منهجيين (التفسير والتفهم في علم الاجتماع)، يستخدمان، إلى جانب مناهج أخرى، في دراسة الظاهرة الاجتماعية حيث يحاول كل منهج الإلمام بالظاهرة المدروسة وتبين خصائصها. ويكتسي التوقف عند النموذجين، أهمية خاصة، لأنه يسمح باستخلاص تصور كل واحد منهما لطبيعة الظاهرة الاجتماعية ومميزاتها.

نص 3: المنهج التفهمي

يُظهر السلوك الإنساني، سواء في مظاهره الخارجية أو في عالمه الداخلي، ترابطات وانتظامات أثناء تطوره(...) إن هذه الترابطات والانتظامات الخاصة بالسلوك الإنساني فقط، تقبل أن تكون موضوع تأويل تفهمي(...)

إن النشاط الهام للسوسيولوجيا التفهمية هو ذاك النشاط المتمثل في دراسة السلوك الإنساني الذي يتميز بما يلي:

أولا، إنه سلوك يرتبط بسلوك الغير تبعا للقصد الذاتي للفاعل المعني ؛

ثانيا، يكون هذا السلوك، أثناء تطوره، مشروطا بهذه العلاقة الدالة والبينذاتية ؛

ثالثا، يكون هذا السلوك قابلا للتفسير بطريقة تفهمية انطلاقا من المعنى المقصود ذاتيا من طرف الفاعل.

ويمكن لنا أيضا أن نعتبر الظواهر العاطفية جزءاً من الظواهر التي تتضمن معنى ذاتيا في العلاقة مع العالم والغير، كالحالات الشعورية، مثل "الإحساس بالكرامة"، "التكبر"، "الحسد"، الغيرة". فما يهم السوسيولوجيا في هذه الظواهر ليست مظاهرها الفيزيولوجية ولا مظاهرها السيكوفيزيائية(...) عكس ذلك، تتأسس المقاربة السوسيولوجية التفهمية على دراسة العلاقات الدلالية النموذجية التي تسم السلوك المعبر عن هذه الظواهر في مظاهرها الخارجية.

ماكس فيبر، مقالات في نظرية العلم، ترجمة جوليان فرونه، بلون، 1965، ص. 233-227

M.Weber, Essais sur la théorie de la science .

نص 4: التحليل والتفسير في النظرية الاجتماعية

أجد أن التوقف عند فكرة السبب أمرا ضروريا (...) ولا يكفي للنظرية في علم الاجتماع أن تقترح أن شيئا ما يسبب شيئا، بل لابد لها أن تبين كيف تقع عملية السببية تلك.

في حال المجتمع، هناك تصور بنيوي ضمني لفكرة السبب، فالسبب لا يكمن في حادث بعينه أو شيء ما، بل يكمن في ترتيب معين للعلاقات. ويمكن النظر إلى هذه العلاقات كَمُؤَطِّر أو مُشكِّل "لآلية سببية" (ربما مثل زر الإضاءة) تؤدي إذا حُرِّكت إلى نتائج معينة. ويجب على النظرية أيضا أن تحدد نوعية الظروف التي تجعل هذه الآلية تعمل، أو إذا كانت هذه الآلية ستعمل بفضل العلاقات التي شكلتها تلك الآلية (...)

ننتقل الآن إلى الشكل الآخر من التفسير، وهو الذي يتناول تفسير أفعال الفاعلين. إن التفسير النظري للكيفية التي يقوم بها البشر بأفعالهم وأسباب تلك الأفعال، له بنية مختلفة تماما عن بنية العلاقات التي شرحناها للتو ومفهوما مختلفا عن السبب. لنتذكر أن الفاعلين يتأملون أفعالهم، ويتخذون القرارات

وفق حسابات معينة ولهم مقاصد ونوايا.

وعندما نتكلم عن سبب فعل ما في الحياة اليومية، فإننا نشير إلى عدد من الأمور، العنصر المتميز فيها هو قصد الفاعل، أي الوضع الذي يريد أن تكون عليه الأمور، أو ما الذي يريد تحقيقه. والمصطلح الفني المستخدم هنا هو التفسير الغائي: إن النقطة النهائية، أي النتيجة، موجودة هنا سلفا على شكل الرغبة التي لابد أن توضع موضع التنفيذ بالممارسة. والفعل هنا يفسر بنتيجته النهائية، بمعنى أن النتيجة هي السبب. وهناك جدل واسع حول ما إذا كانت هذه الطريقة هي الطريقة الصحيحة في تفسير الأفعال، أو ما إذا كان بالإمكان عرض كل الحجج في هذا المضمار. وأنا أعتقد أن التفسير الغائي على صعيد الممارسة متضمن في كل الأشكال النظرية الاجتماعية التي تتحدث عن الفعل.

إيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسنز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة عدد: 244/1999 ص: 46-48.

أسئلة:

1- ما الخطوات المنهجية التي يتبعها المنهج التفهمي في فهم السلوك الإنساني؟

2- كيف يمكن تفسير الفعل البشري حسب إيان كريب؟

3- هل يتكامل المنهجان (التفهمي والتفسيري) أم يتعارضان عند دراسة الظاهرة الإنسانية؟ علل جوابك بعناصر من الأطروحتين.

Miloudi Nouiga, Discussion profonde(1989), Aquarelle 70x25cm عمل للفنان ميلودي نويگة (المغرب)

المحور الثالث: النظرية الاجتماعية

لا يمكن فهم الموضوع ولا المنهج، في علم الاجتماع إلا في إطار نظرية ذات مبادئ عامة. تقوم النظرية الاجتماعية بوظائف الوصف والتحليل ثم التفسير والتأويل. وتعتمد، عند قيامها بالوظائف السابقة، على آليات نظرية ومنهجية خاصة بها، كما قد تعتمد على نظريات أخرى تتواجد معها في نفس الحقل المعرفي. ويقدم النص التالي، صورة عامة عن أهم النظريات الاجتماعية،مبينا خصائصها وحدودها.

نص 5: النظريات الاجتماعية

كان ما يجمع روّاد علم الاجتماع الأوائل هو الرغبة في استكناه المعاني الكامنة في التغيُّرات التي طرأت على مجتمعاتهم. وقد سعى هؤلاء إلى تجاوز التفكير المُجرّد والمضي إلى ما هو أبعد من تفسير الأحداث في تلك الفترة. وفوق هذا وذاك فإنهم سعوا إلى تطوير الوسائل الكفيلة بدراسة العالَم الاجتماعي وتفسير أنشطة المجتمعات عموما وإدراك طبيعة التغير الاجتماعي. غير أن "دوركايم" و"ماركس" و"فيبر"(...) انتهجوا سُبُلاً مختلفة لدراسة العالم الاجتماعي. ففي الوقت الذي ركز فيه "دوركايم" و"ماركس" على قوة المؤثرات الخارجية في الفرد، انطلق "فيبر" من قدرة الفرد على التأثير بصورة خلاقة في العالم الخارجي. وفيما أشار "ماركس" إلى هيمنة القضايا الاقتصادية، توسّع "فيبر" في دراسة مجموعة العوامل المهمة الأخرى. واستمرت وتواصلت هذه الاختلافات في أساليب المُقارَبة عبر تاريخ علم الاجتماع. وحتى عندما يتفق علماء الاجتماع على موضوع التحليل، فإنهم يقومون بعملية التحليل من خلال زوايا نظرية مختلفة.

وترتبط بكل من "دوركايم" و"ماركس" و"فيبر" على التوالي ثلاثة من الاتجاهات النظرية الحديثة، وهي: المدارس الوظيفية؛ والصراعية؛ والتفاعلية الرمزية. وسنتطرق(...) إلى بعض الحجج والأفكار التي توضح هذه الاتجاهات النظرية.

المدرسة الوظيفية:

ترى المدرسة الوظيفية أن المجتمع نظام مُعقّد تعمل شتى أجزائه سوياً لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته. ووفقا لهذه المقاربة، فإن على علم الاجتماع استقصاء علاقة مكونات المجتمع بعضها ببعض وصلتها بالمجتمع برُمّته. ويمكننا على هذا الأساس أن نُحلل، على سبيل المثال، المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية، بإظهار صلتها بغيرها من مؤسسات المجتمع، لأن أجزاء المجتمع المختلفة تنمو بصورة متقاربة بعضها مع بعض.

ولدراسة الوظيفة التي تؤديها إحدى الممارسات أو المؤسسات الاجتماعية، فإن علينا أن نُحلل ما تقدمه المساهمة أو الممارسة لضمان ديمومة المجتمع. وطالما استخدم الوظيفيون، ومنهم "كونت" و"دوركايم" مبدأ المشابهة العضوية للمقارنة بين عمل المجتمع بما يناظره في الكائنات العضوية. ويرى هؤلاء أن أجزاء المجتمع وأطرافه تعمل سَوِيّاً، وبصورة متناسقة، كما تعمل أعضاء الجسم البشري لما فيه نفع المجتمع بمجمله. وليتسنى لنا دراسة أحد أعضاء الجسم، كالقلب على سبيل المثال، فإن علينا أن نبين كيفية ارتباطه بأعضاء الجسم الأخرى ووظائفه. وعند ضخ الدم في سائر أجزاء الجسم، يؤدي القلب دورا حيويا في استمرار الحياة في الكائن الحي. وبالمثل، فإن تحليل الوظائف التي يقوم بها أحد

تكوينات المجتمع يتطلب منا أن نبين الدور الذي تلعبه في استمرار وجود المجتمع ودوام عافيته.

إن المدرسة الوظيفية تشدد على أهمية الإجماع الأخلاقي في الحفاظ على النظام والاستقرار في المجتمع. ويتجلى الإجماع الأخلاقي هذا عندما يشترك أغلب الناس في المجتمع في القيم نفسها. ويرى الوظيفيون أن النظام والتوازن يمثّلان الحال الاعتيادية للمجتمع - ويرتكز التوازن الاجتماعي على وجود إجماع أخلاقي بين أعضاء المجتمع. إن "دوركايم"، على سبيل المثال، كان يعتقد أن الدِّين يؤكّد تمسُّك الناس بالقيم الاجتماعية الجوهرية، ويسهم في صيانة التماسك الاجتماعي(...)

منظور الفعل الاجتماعي:

إذا كانت المنظورات الوظيفية والصراعية تؤكد أهمية البنى التي توجه المجتمع وتؤثر في السلوك البشري، فإن نظريات الفعل الاجتماعي تولي قدراً أكبر من الأهمية لدور الفعل والتفاعل بين أعضاء المجتمع في تكوين هذه البُنى. ويبرز دور علم الاجتماع هنا في استيعاب المعاني التي ينطوي عليها الفعل الاجتماعي والتفاعل، لا تفسير طبيعة القوى الخارجية التي تدفع الناس إلى نمط معين من الأفعال.

وإذا كانت المقاربات الوظيفية والصراعية تطرح النماذج النظرية حول الطريقة التي يعمل بها المجتمع برمته، فإن الملتزمين بنظرية الفعل الاجتماعي يُركزون على تحليل الأسلوب الذي يتصرف به الفاعلون الأفراد أو يتفاعلون به فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين المجتمع من جهة أخرى.

ويُشار إلى "فيبر" في أكثر الأحيان باعتباره أول الداعين إلى تَبنّي منظور الفعل الاجتماعي. فرغم أنه اعترف بأهمية البُنى الاجتماعية مثل الطبقات والأحزاب السياسية وأصحاب المكانة وآخرين، فإنه اعتقد في الوقت نفسه أن الأفعال الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد هي التي تخلق مثل هذه البُنى. وقد جرى في وقت لا حق تطوير هذا الموقف بصورة منهجية في أوساط المدرسة التفاعليّة الرمزية التي بَرَزت وشاعت في الولايات المتحدة بصورة خاصة. وتأثرت هذه المدرسة بصورة غير مباشرة بأفكار "فيبر" غير أن أصولها المُباشرة كانت في أعمال الفيلسوف الأمريكي "جورج هربرت ميد" (1863-1931).

التفاعلية الرمزية:

تُعنى هذه المدرسية بالقضايا المتصلة باللغة والمعنى. ويزعُم ميد أن اللغة تتيح لنا الفرصة لنبلغ مرحلة الوعي الذاتي وتُدرك ذاتنا ونُحس بفرديتنا. كما أنها تمكننا من أن نرى أنفسنا من الخارج مثلما يرانا الآخرون. والعنصر الرئيسي في هذه العملية هو الرمز؛ أي الإشارة التي تُمَثّل معنى أو شيئاً آخر. والكلمات التي نستعملها للإشارة إلى أمور محددة هي، في واقع الأمر، رموز تُمثل المعاني التي نقصدها. فكلمة "الملعقة" رمز نستعمله لوصف الأداة التي نستخدمها للحساء أو للأكل عموماً. كما أن الرموز تشمل الإيماءات غير الشفوية وأشكال التّواصُل الأخرى. وثمة قيمة رمزية للتلويح لشخص ما أو القيام بإيماءة ذات دلالات بذيئة. ويرى "ميد" أن البشر يعتمدون على رموز وتفاهُمات ومُواضَعات مشتركة في تفاعلهم بعضهم مع بعض. ولأن البشر يعيشون في عالم زاخر بالرموز، فإن جميع عمليات التفاعل بين الأفراد تشتمل على تبادل الرموز. إن التفاعُليّة الرمزية تُوجّه انتباهنا إلى تفصيلات التفاعلات الشخصية، والطريقة التي تتم بها هذه الترتيبات لإعطاء المعنى لما يقوله ويفعله الآخرون. ويُنَوّه مُنَظّرو هذه المدرسة بالدور الذي تؤديه هذه التفاعلات في خلق المجتمع ومؤسساته.

ولا شك أن المنظور التفاعلي الرمزي قد يُقدّم بعض الإضاءات على طبيعة أفعالنا في غضون حياتنا الاجتماعية اليومية. غير أن هذه المدرسة تتعرض للنقد لأنها تُهمِل القضايا الأوسع التي تتعلق بالسلطة

والبُنى في المجتمع، وبالطريقة التي يفرضان بها القيود على الفعل الفردي.

خاتمة:

يطرح علم الاجتماع، كما رأينا، طائفة متنوعة من الآراء النظرية. وتبدو الخلافات بين المواقف النظرية جذرية أحياناً، غير أن تنوّع الآراء والتوجهات يعتبر دليلاً على الحيوية ومؤشراً على مواطن القوة لا مواضع الضعف في علم الاجتماع.

يتّفق علماء الاجتماع كافة على أن منهج البحث هذا يفترض في الباحث أن يضع جانباً آراءه الشخصية حول العالم، وأن يتأنى في دراسة المؤثرات التي تُسهم في تشكيل حياتنا وحياة الآخرين من حولنا. لقد برز علم الاجتماع، بوصفه جهداً فكرياً مُتميِّزاً، مع ظهور المجتمعات الحديثة. وما زالت دراسة هذه المجتمعات تستأثر بالجانب الأكبر من اهتمامه. غير أن علماء الاجتماع يولون اهتمامهم أيضاً لسلسلة طويلة من القضايا المتصلة بطبيعة التفاعل الاجتماعي والمجتمع الإنساني على العموم. وليس علم الاجتماع مجرد جهد فكري تحريدي، بل إنه ينطوي على مضامين عملية لحياة الناس. ومن هنا فإن تَدرُّب المرء ودراسته لعلم الاجتماع لا يمثلان جهداً أكاديمياً جامداً. وأفضل السُّبُل للحيلولة دون ذلك هو التصدي لمعالجة الموضوع بأسلوب خلّاق مُبتَكَر، وربط الآراء والنتائج الاجتماعية بالأوضاع والمواقف التي يواجهها المرء في حياته. ومن الوسائل التي تُساعدنا على تحقيق هذا الهدف أن نُدرِك جوانب الاختلاف بين أساليب الحياة التي تُعتبر اعتيادية في عُرف المجتمعات الحديثة، وتلك التي تنتجها المجموعات البشرية الأخرى. ورغم أن البشر يشتركون في خصائص عامة تجمع بينهم، إلا أن ثمة مواضع عديدة للتباين والتنوع والاختلاف بين مختلف المجتمعات والثقافات.

أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المؤسسة العربية للترجمة، 2005، ص: 73، 77 (بتصرف).

أسئلة:

1- ما الاتجاهات الرئيسية في علم الاجتماع التي يذكرها النص، وما الذي يميزها عن بعضها البعض؟

2- ما المكانة التي تعطى للنظرية الاجتماعية في الاتجاهات المذكورة في النص؟

3- لماذا يعتبر صاحب النص الخلافات بين النظريات السوسيولوجية دليلا على حيويتها؟

الحقيقة

عمل للفنان فؤاد بلاميـن (المغرب)

Fouad Bellamine , sans titre (1985), acrylique,technique sur toile 200x300cm

المعرفة
النظرية والتجربة
العلوم الإنسانية
الحقيقة
- الرأي والحقيقة
- معايير الحقيقة
- الحقيقة برصفها قيمة

مدخل

عندما يطرح علينا عادة السؤال: ما هي الحقيقة؟ نقول إنها ما نبحث عنه. لكن ما نبحث عنه قد يكون أمامنا أو خلفنا، في الماضي أو في الحاضر، كما أن الحقيقة ليست واحدة، على الأقل من خلال مظاهرها التي نصادفها؛ إنها تبدو بألف وجه ووجه. فكيف للواحد منا أن يطمئن إلى وجود الحقيقة وأنه ليس ضحية خداع؟ هل يستطيع الإنسان أن يدعي العثور على الحقيقة وامتلاكها؟

مثال أول

يمكن توضيح ذلك بمثالين، الأول يحكى عن ديوجين الكلبي[1]، أنه خرج ذات يوم يحمل مصباحا، في واضحة النهار، قاصدا السوق حيث عامة الناس منشغلون بحياتهم اليومية، وهو يردد "أنا أبحث عن الحقيقة". فهل نحتاج، في البحث عن الحقيقة، إلى مصباح في واضحة النهار، حيث كل شيء واضح وجلي؟ هل يمكن أن نتيه عن الحقيقة إلى هذا الحد في حياتنا اليومية؟ أليست الحقيقة هي ما نراه؟

مثال ثان

أما المثال الثاني، فهو قصة يذكرها الفيلسوف فتغنشتاين[2]، إذ يقول: "كنت جالسا في الحديقة مع فيلسوف. وكان يردد أمامي: "أنا أعرف أن هذه شجرة". وكان يشير إلى شجرة قريبة منا، عندما حضر شخص ثالث وسمعه. قلت لهذا الأخير: "هذا الرجل ليس أحمق، نحن فقط نتفلسف". تطرح هذه القصة بدورها السؤال العويص بصدد الحقيقة: هل الحقيقة مجرد تكرار للواقع؟ هل هذا التكرار ممكن؟ وهل الحقيقي هو ما نراه أم ما نتحدث عنه ونقوله؟

تساؤلات

إن آراء الناس حول كثير من الأمور تختلف باختلاف الأشخاص، ومن ثم لزم أن تكون بعض هذه الأراء باطلة. ونظرا لتشبث الناس بالمعتقدات الباطلة مثل تشبثهم بالمعتقدات الصحيحة، فإنه من الصعب التمييز بين ما هو باطل وما هو صحيح. من هنا السؤال: ما الذي نعنيه بالصحيح والباطل؟ وما علاقة الحقيقة بالرأي؟ هل الحقيقة معطاة لنا أم يتم بناؤها؟ ما هي العلاقات التي بواسطتها نتعرف على ماهو حقيقي؟ ثم لماذا نرغب في الحقيقة؟ما الحقيقة؟ما معيارها؟ماقيمتها؟ > أفلاطون [نص الافتتاح]

---

[1] ديوجين الكلبي (حوالي 413 - 327ق.م) فيلسوف يوناني تحكى عنه كثير من القصص تؤكد عدم امتثاليته للمجتمع.

[2] لودفيغ فتغنشتاين (1889 - 1951) فيلسوف نمساوي، من مؤلفاته:
- الرسالة المنطقية الفلسفية.
- مباحث فلسفية.

البحث عن الحقيقة

تستعمل كملة "الحقيقة" في سياقات مختلفة، فنحن نحكم على حديث أو مشاعر بالصدق كما نحكم ببطلان أقوال وآراء. نستحضر "حقيقة" موقف أو سلوك أو عمل فني، ونتساءل باستمرار هل توجد "الحقيقة" في العلاقات بين البشر؟ وهل يمكن مصادفتها في التاريخ؟ وتنطبق كلمة "الحقيقة" أحيانا على أشياء فقط لمنح الثقة إلى البعض أو نسحبها من البعض الآخر. إن تعدد معاني كلمة "الحقيقة" يولد الالتباس: إذ أين يتحدد موقع ما هو صادق وما هو كاذب؟ وهل يمكن تطبيق صفة الحقيقة على جميع الموضوعات بدون صعوبة؟

لا بد إذن من التمييز بين مستويين من المعرفة، وهو تمييز ندين به للفيلسوف والمنطقي برتراند راسل[1] ، بين المعرفة بالأشياء والمعرفة بالحقائق. فالمعرفة بالأشياء تكون مباشرة وهي لا تحتمل الخطأ، فنحن إما أننا نعرف الأشياء أو أننا لا نعرفها، وهذه المعرفة بذاتها لا يمكن أن تكون مخطئة أو باطلة. أما فيما يتصل بمعرفة الحقائق، فقد نعتقد ما هو باطل مثلما نعتقد ما هو حق. إن للمعرفة بالحقائق ما يضادها وهو الخطأ.

الرأي والحقيقة :طريق الحقيقة

عالم الحس

عالم الأفكار

توضح فلسفة أفلاطون أنه، للوصول إلى الحقيقة، لا يمكن الثقة في شهادة الحواس أو في الآراء الشائعة بين الناس. بل إن البحث عن الحقيقة يتطلب انقلابا جذريا ضد العادات والتقاليد، وتخليا عن الأساليب المشتركة لدينا في الحكم على الأمور، حتى يتسنى للعقل أن يتحرر من قيود العالم الحسي ويصل إلى عالم الأفكار، وبالتالي فالبحث هنا هو بمثابة مغامرة بالسير في طريق لم نتعود عليها.

الحقيقة الوجدانية

والحال أن كل واحد يعتقد أنه يعرف جيدا آراءه وأنه مقتنع بها. وهو يتشبث بتلك الآراء، بحيث تبدو كما لو كانت صادرة من أعماقه. بل إن الرأي الشخصي قد يتخذ موقفا معارضا للعقل، فيقدم بوصفه حقيقة صادرة عن القلب، أي حقيقة وجدانية يدركها المرء مباشرة، دون الاعتماد على العقل. لكن مهما كانت الآراء حميمية، ومهما كان الاعتقاد الذي تولده قويا، فإن علاقتها مع الذات تبقى خارجية، فالمرء غالبا ما يتبنى أحكاما وآراء، باعتبارها أحكاما تأملية صادرة من الباطن، وينسب إلى نفسه عددا من الآراء والأفكار الصادرة أصلا عن معلميه أو عن آبائه أو من محيطه الثقافي. ← باسكال [نص 1]

ضرورة المنهج:

المنهج

الرأي

كتب "ديكارت"، في **مقالة في المنهج**، يقول "إنه من الأولى عدم البحث عن الحقيقة، بصدد أي شيء كان، بدل البحث عنها بدون منهج". والمنهج هو قواعد البحث العلمي المؤدية إلى الحقيقة بواسطة العقل لا الرأي. لأن الرأي، في المعرفة العلمية عائق، لكونه لا يفكر. وهذا يقتضي أولا هدمه وتخطيه، لنعرف ما نبحث عنه ونحدد بعد ذلك الوسائل الضرورية. إن الفكر العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول أسئلة أو قضايا لا نفهمها كما يؤكد "باشلار". ← باشلار [نص 2]

[1] برتراند راسل (1872 - 1970) فيلسوف إنجليزي، من مؤلفاته:
- الدلالة والحقيقة.
- حكمة الغرب.

معايير الحقيقة:

لكن على ماذا يمكن أن تتأسس الحقيقة؟ ما معيار صدقها؟ يسير كاتب **مقالة في المنهج** وفق الفكرة التي تقول إنه من المؤكد والمضمون الوصول إلى الحقيقة الكلية التي لا يمكن هدمها أو دفعها مادام هناك منهج متبع. فكل من يتبع المنهج، حسب "ديكارت"، سيمتلك الحقيقة، لأن المنهج هو تقنية الحقيقة التي يمكن أن يستعملها الجميع بأمان وثقة. وقد اقتصر "ديكارت" في "منهجه" على أربع قواعد، الأولى منها مستندة إلى مبدأ الحدس والثلاث الأخيرة مستندة إلى مبدأ الاستنتاج، وهي على التوالي: البداهة، التحليل، التركيب والمراجعة. ← ديكارت [نص 3]

الحدس

الاستنتاج

وقد تابع أغلب الفلاسفة الكلاسيكيين منهج "ديكارت" في اعتماد معيار البداهة العقلية لإثبات الحقيقة. والبداهة تعني، كما بين ذلك "اسبينوزا"، أن الحقيقة معيار ذاتها، فهي تظهر بذاتها، مثل النور، ولا تحتاج إلى ما يكشفها أو يؤكدها، بل هي التي تكشف كل شيء. والبداهة ليست هي ما يتبادر تواً إلى الذهن، بل هي الحقيقة المفروضة على الذهن. ← اسبينوزا [1] [نص 4]

البداهة العقلية

قوة الحقيقة:

يحدث إذن أن يعتقد الإنسان أن الحقيقة تستطيع أن تفرض نفسها بنفسها، وأن قوتها كافية لتبديد جميع الأخطاء والأوهام. لكن بمثل هذا الحكم ننسى ذلك الأسلوب الفكري المرتاب الذي يشك أن يكون الخطاب مالكا للحقيقة. ذلك أن اللاحقيقة، كما بين "هايدغر"، تقيم داخل الحقيقة، بحيث لا يمكن تحديد ماهية الحقيقة إلا إذا أخذنا اللاحقيقة والتيه بعين الاعتبار. ← هايدغر [نص 5]

اللاحقيقة

إن قيمة الحقيقة لا تتحدد في ضوء ما تقدمه من صدق وصحة، بل وأساسا فيما تكشفه من أوهام وأخطاء. يقول "نيتشه" إنه "يشترط في اللاحقيقة أن تكون قادرة بذاتها على استنتاج "الماهية الخاصة والحقيقة للأشياء"، "لأن ما ينتمي إلى طبيعة الأشياء ليس هو المعرفة، بل الخطأ" (إرادة القوة)، والحال أن هذه النظرة السلبية إلى الحقيقة لا تقف عند هذا الحد، فالوجه الآخر للحقيقة هو العنف كما يؤكد "إريك فايل". فمقابل الحقيقة أو آخرها، ليس هو الخطأ، بل العنف، بحيث لم يعد مشكل الحقيقة هو تطابق الفكر مع الواقع، وإنما تطابق الإنسان مع الفكر، أي مع الخطاب المعقول . ← فايل [نص 6]

الخطاب

العنف

لماذا إذن نرغب في الحقيقة إذا كانت محملة باللاحقيقة والعنف؟ إننا نرغب في الحقيقة لأنها اختيار، إذ من الممكن أن يختار الإنسان الخطأ ويريد الوهم أو الكذب. فالإنسان يستطيع أن يرغب في أشياء أخرى غير الحقيقة، كالسلطة مثلا أو اللذة، ويتخلى عن النظر إلى العقل بما يمثله من علامات تدل على كرامة الإنسان وسموه.

الوهم

[1] باروخ دي اسبينوزا (1632 - 1677)، فيلسوف هولندي، من مؤلفاته:
- رسالة في اللاهوت والسياسة.
- علم الأخلاق.

تحقيق المساواة

نعرف جميعا، ومنذ الصغر، أن هناك حقائق يجدر بالإنسان العاقل التكتم عليها وعدم قولها، بدعوى أنه "ليست كل الحقائق تقال". فهناك لحظات يشعر فيها الإنسان بالراحة كلما أهمل الحقيقة أو أخفاها. لكن مع ذلك يلح الإنسان في طلب الحقيقة، لماذا؟

لقد نبه "نيتشه" إلى أن الإنسان في حاجة، إن لم يكن إلى الحقيقة، فعلى الأقل إلى اليقين. فاليقينيات المشتركة تحافظ على الانسجام وتمنح الاطمئنان. لكن الخطأ المشاع أو المشترك هو كذلك يخلق الاطمئنان. وإذن فاليقين لا يكتمل إلا بالحقيقة التي تقضي على الخداع وتفصل بين الخادع والمخدوع؛ فهل تؤدي الحقيقة إلى المساواة؟

الترابط الاجتماعي

لكن ألا يقال إن "لكل واحد حقيقته"؟ ألا تشير هذه العبارة إلى أن الحقيقة ليست واحدة بل متعددة وكثيرة؟ ألا يعني ذلك أن الحقيقة تنحل – في آخر المطاف– إلى مجموعة من الآراء، المحكومة بخصوصيات الذين ينطقونها؟ إن هذا القول ليس شعارا على التسامح وقبول الاختلاف، كما يُعْتَقد عادة، بل قد يكون موقفا لدعم تسلط الرأي المستبد ضد المناقشة العقلانية والخطاب المتماسك.

هل يمكن الحديث عن المعرفة في غياب الحقيقة؟ ألا يشكل اختزال الحقيقة في مجرد آراء مشتتة أو في حقائق جزئية وخاصة، تهديدا للمعرفة القائمة على المبادئ والقواعد الموحدة والثابتة؟ ثم كيف نضمن التواصل والحوار بين الناس إذا تم التخلي عن الحقيقة الحية، واستبدالها بحقيقة باردة ولا شخصية، ولم يعد هناك أساس مشترك تبنى عليه قيم المجتمع. ◄ عمران المليح[1] [نص الامتداد]

[1] إدموند عمران المليح (1917) كاتب ومبدع مغربي، من مؤلفاته:
– العين واليد.
– المجرى الثابت.

Pablo Picasso, figure (1931)

ما الحقيقة ؟

[يدور الحوار التالي بين سقراط وغلوكون]

– تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم، بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم(...)

فقال: إني لأتخيل ذلك.

– إنهم ليشبهوننا. ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟(...) واستطردت قائلا: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة؟ فلتتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، (...) فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضا أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

– إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة.

أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ، ص: 246-247.

طرح الإشكال:

- ما علاقة الحقيقة بالوهم؟
- كيف يمكن بلوغ الحقيقة؟

المحور الأول: الرأي والحقيقة

- حقائق القلب وحقائق العقل، باسكال (1)
- العلم والرأي، باشلار (2)

المحور الثاني: معايير الحقيقة

- الحدس والاستنباط، ديكارت (3)
- الحقيقة معيار ذاتها، اسبينوزا (4)

المحور الثالث: الحقيقة بوصفها قيمة

- الحقيقة والتيه، هايدغر (5)
- الحقيقة والعنف، فايل (6)

المحور الأول: الرأي والحقيقة

بليز باسكال

نص 1

يضع "باسكال" في خواطر (1657-1662) حقائق العقل موضع سؤال، من خلال الرد على من يقول إن العقل وحده مصدر الحقيقة، وكذلك على الشكاك الذين ينكرون الحقيقة مطلقا. لقد عملت نزعة الشك، في الفلسفة، باستمرار على الحد من المزاعم الوثوقية للعقل، دون أن تقدم حلا للإشكالات المطروحة بصدد الحقيقة. وفي هذا النص يؤكد "باسكال" بدوره أن العقل لا يمكنه معرفة كل شيء، ولا يمكنه احتكار الحقيقة، فهناك طرق أخرى تؤدي إلى الحقيقة، منها القلب، أو العواطف أو الآراء الخاصة...

حقائق القلب وحقائق العقل

نعرف الحقيقة لا بواسطة العقل فقط، ولكن أيضا بواسطة القلب. فعن طريق هذا الأخير نعرف المبادئ الأولى التي يحاول الاستدلال العقلي، الذي لا حظ له منها، هدمها. إن البيرونيين [الشكاك] 1، الذين لا موضوع لهم غير التشكيك في تلك المبادئ، يعملون بدون فائدة. نحن نعلم أننا لسنا في حلم أبدا. ومهما عجزنا عن إثبات ذلك بالعقل، فإن هذا العجز لا يتضمن سوى عجز عقلنا عن ذلك، وليس لتهافت معارفنا وعدم اليقين، كما يزعم الشكاك.

إن معرفة المبادئ الأولى 2 مثل المكان والزمان والحركة والأعداد هي من الصلابة بحيث تتجاوز سائر المبادئ التي يقدمها لنا الاستدلال العقلي. إنما ينبغي على العقل أن يستند، لتأسيس خطابه بكامله، على المعارف الصادرة عن القلب 3 والغريزة. فالقلب يشعر أن هناك ثلاثة أبعاد في المكان، وأن الأعداد لانهائية، وبعد ذلك يأتي العقل ليبرهن أن لا وجود لعددين مربعين يكون أحدهما ضعف الآخر.

إننا نشعر بالمبادئ، أما القضايا فيستخلص بعضها من بعض، والكل له نفس اليقين وإن اختلفت الطرق المؤدية إليه. ومن غير المفيد كذلك، بل من المثير للسخرية أن يطلب العقل من القلب البرهنة على مبادئه الأولى حتى يتوافق معها، ومن المثير للسخرية أيضا أن يطلب القلب من العقل أن يشعر بجميع القضايا التي يبرهن عليها حتى يتلقاها منه.

باسكال، خواطر، الفقرة 52، قدمها ورتبها من جديد مارسيل غرسان، النادي الفرنسي للكتاب 1963، ص: 22-23
Blaise Pascal, Pensées .

1 نسبة إلى بيرون، صاحب مذهب الشك المطلق. وتقوم البيرونية على إنكار العلم واليقين.

3 المبادئ هي الحقائق الأولى التي يتعذر الوصول إليها بالعقل، لأنها بذلك لن تكون حقائق أولية وإنما حقائق مستنبطة من غيرها.

3 يشير القلب عند باسكال إلى قوة الإدراك المباشر لبعض الحقائق دون الاستعانة بالاستدلال العقلي.

أسئلة التحليل: 1- يميز النص بين عمل العقل وعمل القلب، لماذا؟
2- أشرح المقصود بالعبارة: "إننا نشعر بالمبادئ أما القضايا فيستخلص بعضها من بعض".
3- كيف يثبت صاحب النص أن معارفنا غير متهافتة؟

سؤال المناقشة: هل تتناقض حقيقة العقل (حقائق العلم مثلا) مع حقيقة القلب؟

غاستون باشلار

في كتاب **تكون الفكر العلمي** (1938) يقدم "باشـــلار" تصورا جديدا للمفاهيم التي تتأســـس عليها المعرفة العلمية، منطلقا في ذلك من نقد جذري للمعرفة الأولية وللرأي بصفة خاصة. إذ لا يكفي أن يمتلك الإنسان رأيا ليصل إلى الحقيقة. بل إن الرأي هو أول عائق، ينبغي تجاوزه، من طرف من يريد معرفة العالم معرفة موضوعية. والعلم بكامله، حســـب "باشـــلار"، يبدأ هكذا بالقطع مع نسيج الانطباعات والاعتقادات حيث يتيه تفكيرنا التلقائي.

العلم والرأي

يتعارض العلم، من حيث حاجته إلى الاكتمال ومن حيث المبدأ، تماما مع الرأي. وإذا حصل له أن منح الشرعية للرأي بصدد نقطة خاصة، فذلك لأسباب غير الأسباب التي يتأسس عليها الرأي.

إن الرأي، من الناحية النظرية، دائما على خطأ. 1

والرأي تفكير سيء، بل إن الرأي لا يفكر البتة. فهو يترجم الحاجات إلى معارف. وبتعيين الأشياء حسب فائدتها، يمتنع عن معرفتها. لا يمكن تأسيس أي شيء على الرأي، بل ينبغي هدمه. فالرأي هو أول عائق يلزمنا تخطيه. 2 ولا يكفي، على سبيل المثال، تصحيح الرأي في جوانب خاصة والاحتفاظ بمعرفة عامية مؤقتة بوصفها نوعا من الأخلاق المؤقتة.

إن الفكر العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها، وحول أسئلة لا نحسن صياغتها بوضوح. إذ ينبغي، قبل كل شيء، أن نعرف جيدا كيف نطرح المشاكل. ومهما قيل، داخل الحياة العلمية فإن المشاكل لا تطرح تلقائيا.

إن معنى المشكلة بالضبط هو ما يمنح العلامة الدالة على التفكير العلمي الصحيح. وبالنسبة للفكر العلمي تعتبر كل معرفة جوابا عن سؤال. وإن لم يكن ثمة سؤال، فمن غير الممكن قيام أية "معرفة علمية. لا شيء يحدث تلقائيا، لا شيء يعطى، كل شيء يبنى.

غاستون باشلار، **تكون الفكر العلمي**، ڤران، 1980، ص: 14

Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique.

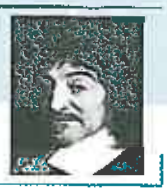
1 يظهر عجز الرأي في كونـــه غير قابـــل للتبرير أو التســـويغ، حتى عندما يكون على حـــق، لذلك فإنه مبدئيا يعبر عن خطأ.

2 يربط باشـــلار تكون المعرفة العلمية بالقدرة على تجاوز العوائق المطروحة أمامهـــا، وبصفـــة خاصة بإحداث قطيعة مع الرأي.

أسئلة التحليل:
1 – لماذا يتعارض العلم مع الرأي؟
2 – بأي معنى يقال إن الرأي عائق؟
3 – أبين كيف يثبت صاحب النص أن الرأي دائما على خطأ.

سؤال المناقشة: هل تستطيع الحقيقة العلمية، خاصة في مجال العلوم الإنسانية، أن تتحرر من الرأي؟

المحور الثاني: معايير الحقيقة



رونيه ديكارت

نص 3

يميز "ديكارت" في كتاب **قواعد لقيادة العقل** (1628) بين طريقتين للوصول إلى الحقيقة، هما: الحدس من جهة والاستنباط من جهة ثانية. يعتبر الحدس العقلي المباشر، في الفلسفة الكلاسيكية، هو المعيار الضامن للوصول إلى الحقيقة. وفي القاعدة الثالثة، من كتاب قواعد لقيادة العقل يبين "ديكارت" أنه حتى الحقائق غير البديهية بالنسبة إلى الحدس، يمكن استنباطها من بديهيات أولى، معلومة بالحدس، شرط اتباع النظام الصارم للاستدلال الرياضي.

الحدس والاستنباط

سنقوم هنا بتعداد جميع الأفعال العقلية التي نتمكن بواسطتها من الوصول إلى حقيقة الأشياء دون خشية من الوقوع في الخطأ؛ وهما اثنان فقط: الحدس والاستنباط.

لا أقصد بالحدس [1] الشهادة المتحولة للحواس أو الحكم الخادع للمخيلة التي تركب موضوعها بشكل سيء، بل أقصد بذلك التصور الصادر عن ذهن خالص ويقظ. وهذا التصور هو من البساطة والتميز بحيث لا يبقى معه أدنى شك فيما ندركه، أو بعبارة مماثلة هو التصور الصارم لذهن خالص ويقظ، يصدر عن نور العقل وحده. وهو لبساطته يكون خالصا أكثر من الاستنباط ذاته(...) هكذا يمكن لكل واحد أن يبصر بالحدس أنه موجود، وأنه يفكر، وأن المثلث يعرف بثلاثة أضلاع فقط، والدائرة تعرف بمساحة واحدة، وأشياء من هذا القبيل، هي أكثر عددا مما يعتقد غالبية الناس، لكونهم يتأففون من توجيه ذهنهم نحو الأمور البسيطة جدا(...)

لقد تمكنا سلفا من التساؤل، لماذا أضفنا إلى الحدس نمطا آخر للمعرفة يتم عن طريق عملية الاستنباط [2]، ونقصد بها كل ما يتم استنتاجه بالضرورة من أشياء أخرى، معلومة من قبل بنوع من اليقين، رغم كونها غير بديهية، وإنما فقط لكونها مستنبطة انطلاقا من مبادئ صادقة ومعلومة بواسطة حركة متصلة لا تنفصل لفكر حاصل على حدس واضح بكل شيء. وبهذه الكيفية نعلم أن آخر حلقة من السلسلة الطويلة ترتبط بالحلقة الأولى، وإن كنا لا نحيط دفعة واحدة بجميع الحلقات الوسطى التي عليها يتوقف هذا الرابط. ذلك أننا قطعنا تلك المراحل بالتتابع وأننا نذكر، من الحلقة الأولى إلى الحلقة الأخيرة، أن كل واحدة ترتبط بالأقرب إليها. وإذن فنحن نميز هنا الحدس عن الاستنباط اليقيني، من حيث إننا نرى في هذا الأخير حركة أو تتابعا، في حين نرى في الحدس غير ذلك. ففي الاستنباط لا يكون حضور البداية ضروريا، كما هو الشأن في الحدس، بل المهم أن يتلقى، بمعنى ما، يقينه من الذاكرة. ومن هنا ينتج بخصوص موضوع القضايا -التي هي النتيجة المباشرة للمبادئ الأولى- وتبعا لاختلاف كيفية النظر إليها، القول إننا نعرفها حينا بالحدس وحينا بالاستنباط.

رونيه ديكارت، **قواعد لقيادة العقل**،القاعدة III ، غارنيي،باريس، 1963،ص: 87-88

René Descates, Règles pour la direction de l'esprit.

[1] لا ينبغي هنا فهم الحدس بالمعنى العادي، حيث يدل على المعرفة العامة والمبهمة، ولا بالمعنى الذي يستعمله كانط، أي الحدس الحسي. بل الحدس هنا هو إدراك عقلي بسيط ومباشر.

[2] الاستنباط هو مصدر غير مباشر لإدراك الحقائق، لكنه لا يقل أهمية عن الحدس، لأنه يقود إلى حقائق جديدة وصحيحة، يتم استنباطها من حقائق أولى.

أسئلة التحليل:

1- أستخرج من النص تعريف كل من الحدس والاستنباط.

2- أشرح معنى القول بأن الحدس "يصدر عن نور العقل وحده".

3- كيف يبرر صاحب النص وجود طريقتين للوصول إلى الحقيقة؟

سؤال المناقشة: إلى أي حد، يمكن القول، في ضوء المعرفة العلمية، إن الحدس والاستنباط متكاملان؟

باروخ اسبينوزا

نص 1

في الجزء الثاني من كتاب **علم الأخلاق** (1661-1675)، والذي خصصه "اسبينوزا" للبحث في طبيعة النفس وأصلها، يؤكد الفيلسوف على أن الحقيقة هي بمثابة "النور" يمكن "رؤيتها" كلما كانت موجودة وحاضرة هناك. وبهذا المعنى يمكن فهم القول: إن الحقيقة معيار ذاتها.

الحقيقة معيار ذاتها

إن من لديه فكرة صحيحة، يعلم في نفس الوقت، أن لديه فكرة صحيحة، ولا يمكنه أن يشك في صدق معرفته [1] (...) إذ لا يجهل من يملك فكرة صحيحة أن الفكرة الصحيحة تنطوي على أقصى قدر من اليقين. فأن تكون لديك فكرة صحيحة لا يعني شيئا آخر غير أن معرفتك للشيء هي معرفة كاملة أو أنها على أحسن ما يرام. والحق أنه ليس في وسع أحد أن يشك في ذلك، اللهم إلا إذا كان يعتقد أن الفكرة شيء صامت كالصورة في الإطار وليست ضربا من ضروب التفكير، أعني ليست فعل الفهم ذاته. وإني لأسأل: من ذا الذي يمكنه أن يعلم أنه يفهم شيئا ما إن لم يسبق له أن فهم هذا الشيء؟ أي: من ذا الذي يمكنه أن يعلم أنه متيقن من شيء ما إن لم يسبق له أن تيقن من هذا الشيء؟ ثم ما هو الشيء الذي يمكنه أن يكون أشد وضوحا وبداهة من الفكرة الصحيحة حتى يكون معيارا للحقيقة؟ فكما أن بانكشاف النور ينقشع الظلام، فالحقيقة أيضا إنما هي معيار ذاتها ومعيار للخطأ [2].

وهكذا يبدو لي أنني قد أجبت عن الأسئلة الآتية: إذا كانت الفكرة الصحيحة تختلف عن الباطلة من جهة كونها تتفق مع الموضوع الذي تمثله ليس إلا، فالفكرة الصحيحة لا تحتوي إذن على واقعية أو كمال أكثر من الفكرة الباطلة (باعتبار أن ما يميز بين الفكرتين هو العلامة الخارجية لا غير) وبالتالي فالإنسان الذي يملك أفكارا صحيحة لا يميزه شيء عن الإنسان الذي لا يملك سوى أفكار باطلة [3] ثم من أين للناس بهذه الأفكار الباطلة؟ وأخيرا كيف يمكن أن نعلم علم اليقين أن لدينا أفكارا تتفق مع موضوعاتها؟ لقد سبق أن أجبت، كما قلت، عن هذه الأسئلة(...)

ومن هنا يتجلى أيضا الاختلاف الموجود بين الإنسان الذي يملك غير أفكار باطلة. أما السؤال الأخير، وهو: من أين للإنسان أن يعلم أن لديه فكرة موافقة لموضوعها، فها أنا قد بينت بما فيه الكفاية، وزيادة على الكفاية، أن ذلك ينتج فحسب عن كونه يملك فكرة موافقة لموضوعها، أي عن كون الحقيقة إنما هي معيار ذاتها.

باروخ اسبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، بدون تاريخ، ص: 141-143.

[1] يقصد اسبينوزا بالفكرة مفهوما للنفس، تكونه هذه النفس، من حيث هي شيء مفكر.

[2] يضع اسبينوزا البداهة معيارا للحقيقة. فالبديهي، أي ما يفرض نفسه على النظر، لا يمكن حجبه، لأنه يفرض نفسه بوضوحه التام.

[3] بخصوص الفكرة الباطلة في علاقتها بالفكرة الصحيحة، ميز اسبينوزا بين أربعة أنماط من المعرفة: المعرفة بالسمع، المعرفة بالتجربة، المعرفة بالعلل والمعرفة بالحدس. وتعتبر المعرفة الأخيرة هي المطابقة لماهية الشيء.

أسئلة التحليل: 1- ما الفرق بين الفكرة الصحيحة والفكرة الباطلة؟

2- ما معنى القول إن "الفكرة الصحيحة لا تحتوي على واقعية أو كمال أكثر من الفكرة الباطلة"؟

3- أبين من خلال النص كيف توصل الفيلسوف إلى النتيجة التالية: الحقيقة معيار ذاتها؟

سؤال المناقشة: هل القول بأن الحقيقة معيار ذاتها يلغي المنهج في البحث عن الحقيقة؟

المحور الثالث: الحقيقة بوصفها قيمة

مارتن هايدغر

نص 5

تعتبر محاضرة "هايدغر" في ماهية الحقيقة (1930)، من المراحل الأساسية في تفكير هذا الفيلسوف الذي اختار أن يفكر في ماهية الحقيقة وليس في الحقائق المختلفة المألوفة لدينا. ومن هنا أهمية هذا النص 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 فيه الإنسان. وبهذا المعنى يكون الإنسان في التيه الذي لا يمكن تجنبه، لأنه ينتمي إلى ماهية الحقيقة.

الحقيقة والتيه

يكون الإنسان في انغلاقه منصرفا إلى ما هو أكثر رواجا في الكائن، ولكن حيث إنه متخارج سلفا، فهو لا ينغلق إلا بأن يتخذ الكائن بما هو كذلك مقياسا [1]، إلا أن البشرية في اتخاذها للمقياس تكون منصرفة عن السر ذلك الانصراف المنغلق إلى ما هو رائج، وهذا الانصراف المتخارج عن السر متلازمان. إنهما الشيء ذاته ونفسه، إلا أن ذلك الانصراف -إلى وعن- يستجيب لتقلب خاص في الكينونة بين هذا وذاك، حيث إن الابتعاد المضطرب للإنسان عن السر نحو ما هو رائج، واندفاعه من أمر رائج إلى الآخر دون الالتفات إلى السر، هو التيهان. [2]

الإنسان يتيه، إن الإنسان لا يسير إلى التيه، بل إنه يسير دائما فقط في التيه، لأنه، في وجوده المتخارج، منغلق وبذلك يقوم سلفا في التيه، إن التيه الذي يسير الإنسان عبره ليس شيئا يمتد فقط إن جاز التعبير بمحاذاة الإنسان مثل حفرة يقع فيها أحيانا، بل إن التيه ينتمي إلى البنية الداخلية للكينونة التي يلجها الإنسان التاريخي، إن التيه هو ميدان ذلك التقلب الذي ينسى فيه الوجود المتخارج المنغلق ذاته ويخطئ في تقديرها دائما من جديد بمرونة، في كشف هذا الكائن المفرد أو ذاك يسود اختفاء الكائن المختفي في كليته، بذلك يصبح هذا الكشف [3] باعتباره نسيانا للاختفاء تيها.

التيه هو الماهية المضادة الأساسية للماهية البدئية للحقيقة. وينفتح التيه بصفته المجال المفتوح لكل ما هو مضاد للحقيقة الأساسية، والتيه هو الميدان المفتوح للغلط وأساسه، وليس الغلط غلطة مفردة، بل مملكة (سيادة) تاريخ تلك التشابكات المتداخلة لكل كيفيات التيهان.

مارتن هايدغر، في ماهية الحقيقة، ضمن كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003، ص:72-73.

1 يعتبر هايدغر أن الإنسان لا يمكن أن يصير على الكائن وينسى الكون، وأن ينغلق في دائرته إلا لأنه يتجلى لـه، وهو لا يمكن أن يتجلى له إلا لأنه يقيم في المجال المفتوح.

2 التيهان فعل وحدث أما التيه، الذي يحدث فيه التيهان، فهو المكان الذي يخلو من علامة يمكن الاهتداء بها.

3 بخصوص الكشف والخفاء تجدر الإشارة إلى أن هايدغر يعتبر الحقيقة كشفا (أليثيا) أي بوصفها سلبا ونفيا للخفاء.

أسئلة التحليل:

1- لماذا يربط النص مسألة البحث عن الحقيقة بالتيهان ؟

2- أشرح معنى القول "الإنسان لا يسير إلى التيه، بل إنه يسير دائما فقط في التيه".

3- ما العلاقة التي يقيمها النص بين الحقيقة والتيه؟

سؤال المناقشة: بأي معنى يمكن القول إن الحقائق العلمية (مثال حقائق العلوم الإنسانية) هي نسيان لماهية الحقيقة؟

إريك فايل

نص 6

تشكل الحقيقة أساسا للخطاب، كما بين ذلك "إريك فايل" في كتابه **منطق الفلسفة** (1950). فالفلسفة بما هي بحث عن الحقيقة، تصطدم باللاحقيقة، أو العنف. إن مشكل الحقيقة لم يعد محصورا في تطابق الفكر مع الواقع، بل في تطابق الإنسان مع الفكر، ذلك أن نقيض الحقيقة ليس هو الخطأ بل العنف.

الحقيقة والعنف

ليست الحقيقة هي مشكلة الفلسفة، بل وليست حتى مشكلة أمام الفلسفة: فما سميناه بالوعي الصحيح إنما يعني بالضبط أن كل سؤال، يخص إمكانية الفلسفة، وأن كل تأمل "منهجي"، بخصوص الخطاب في شموليته، هما، في آن معا، سطحيان ولا معنى لهما على وجه الدقة. إن آخَرَ الحقيقة ليس هو الخطأ، وإنما هو العنف، ورفض الحقيقة والمعنى والتماسك، ومن ثم اختيار الفعل السالب أو اللغة المفككة والخطاب التقني الذي يقدم الخدمة دون طرح السؤال لخدمة ماذا، ولزوم الصمت، وهو تعبير عن الشعور الشخصي الذي يريد أن يكون شخصيا(...)

إن الذات التي يصدر عنها الخطاب 1 أو فاعل الخطاب هو الخطاب نفسه، وليس موضوعه شيئا آخر سوى ذاته كذلك، أما "مشكل الحقيقة"، إذا لم يفهم بالمعنى العلمي ولكن بالمعنى الفلسفي، فهو ليس تطابق الفكر مع الواقع وإنما تطابق الإنسان مع الفكر، أي مع الخطاب المتماسك. سيبدو هذا التعبير فارغا ومتناقضا -فقط- طالما بقينا ضمن الخطاب التقليدي، الخطاب الذي يزعم التفوق على الآخر في الخطاب، أي على الوجود، وينسى أن هذا الوجود لا ينكشف إلا في الخطاب، وأن الخطاب لا يخرج أبدا عن ذاته (...)

صحيح أن الفلسفة كلام صادر عن فرد مشخص، لكنه فرد مشخص قرر أن يفهم، في وضعية ملموسة، لا فقط وضعيته الخاصة ولكن أن يفهم كذلك فهمه لتلك الوضعية. فأنا الذي أعرف أني لست حرا في هذا العالم، وأنه عالم العنف والشقاء والجوع والتنكيل والموت العنيف، لكني أنا كذلك من يريد أن يفكر 2 في هذا العالم تبعا للمعنى الذي يمتلكه، ومن ثَمّ أريد تحقيق معنى العالم بواسطة الخطاب والعقل والعمل المعقول.

إريك فايل، **منطق الفلسفة**، فران، 1976 ص: 65-67.
Eric Weil, Logique de la philosophie .

1 يستعمل فايل العقل والخطاب بمعنى متقارب. فالخطاب يُمكن الإنسان من الفعل وفهم الفعل أيضا، أي استيعاب معنى ما يقوم به.

2 التفكير في العنف لا يعني أبدا الانفصال التام عن العنف، فالإنسان يمكن أن يعود إليه إذا رغب في ذلك.

أسئلة التحليل: 1- ما المقصود بالقول: "ليست الحقيقة هي مشكلة الفلسفة"؟
2- لماذا اعتبر صاحب النص أن ما يقابل الحقيقة، أو آخرها، ليس هو الخطأ بل العنف؟
3- لقد حصل تغير في "مشكل الحقيقة"، حسب النص، أبرز كيف يظهر النص هذا التغير.

سؤال المناقشة: هل تعتقد أن الخطاب المتماسك كاف للحد من العنف؟

1- الإشكالية العامة:

يتحدد المجال الإشكالي للحقيقة، في إطار السعي المتواصل من لدن الإنسان للقبض على الحقيقة وليس فقط على الحقائق. فالحقيقة واحدة ومتعددة، والطرق المؤدية إليها ليست متطابقة، مما يجعل الاهتمام بالحقيقة والتعامل معها يختلف، ليس من فيلسوف لآخر، بل من مجتمع لآخر، ومن ثقافة لأخرى.

لكن ما علاقة الإنسان بالحقيقة؟ ما هو المسار الذي يقطعه، في توجهه نحو الحقيقة؟ وهل بمقدوره مواجهة الحقيقة لوحده ومن تلقاء ذاته؟ لقد جعل أفلاطون من الحقيقة موضوعا لبحث مشترك وعقلاني يعتمد الحوار، الذي هو منهج يقوم على السؤال والجواب، وباعتبار الفكر ذاته حواراً داخلياً تقوم به النفس. لكن كيف لإنسان تاه طويلا عن الحقيقة أن يتعرف عليها فجأة حين تنكشف وتظهر أمامه؟

أفلاطون (نص افتتاحي)

يقودنا مثل هذا السؤال إلى البحث عن الطريق التي ستؤدي إلى الحقيقة، هل هي العقل أم الرأي؟ أم هناك مصادر أخرى للحقيقة؟ وكيف لنا أن نعرف الحقيقة، إذا التقيناها؟ ما معيار (أو معايير) الحقيقة؟ وأخيرا، لماذا نرغب في الحقيقة؟ وهل الحقيقة منفصلة عن اللاحقيقة والعنف؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- الرأي والحقيقة

باسكال

هنـــاك حقائق يدركها القلب ويعجز العقل عنها ؛ بل إن العقل يحتاج إلى حقائق القلب لأنه ينطلق منها بوصفها حقائق أولى.

باشلار

الرأي عائق أمام تكون المعرفة العلمية فهو لا يفكر، وإذن ينبغي هدمه أو تخطيه.

ب- معايير الحقيقة

ديكارت

إدراك الحقيقة يتم بواسطة الحدس أولا ثم الاستنباط ثانيا. فالحدس والاستنباط هما فعلان لفحص الحقائق وتمييزها عن الأخطاء، بل هما أساسا المنهج المؤدي إلى الحقيقة.

اسبينوزا

الحقيقة معيار ذاتها ومعيار الخطأ ؛ فهي، مثل النور، لا تحتاج إلى ما يكشفها أو يؤكدها. بل هي التي تكشف وتضيء جميع الأفكار.

ج- الحقيقة بوصفها قيمة

هايدغر

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.

فايـــل

إن ما يقابل الحقيقة ويشكل آخرها، ليس هو الخطأ وإنما هو العنف. لم يعد مشكل الحقيقة هو تطابق الفكر مع الواقع وإنما تطابق الإنسان مع الفكر.

3- مفاهيم وعلاقات:

تبدو **الحقيقة** هشة عندما تتقدم إلينا بوصفها مجرد **رأي** أو فكرة صادرة عن معتقد خاص أو حقيقة مرتبطة بشخص **يؤمن** بها ويتعصب **للدفاع** عنها. وبالمقابل نعتقد أن الحقيقة تكون صلبة وثابتة، عندما تصدر عن **العقل** ويتم بناؤها على مفاهيم واضحة ومحددة وعلى **منهجية** صارمة. غير أن الانتقال من الرأي إلى الحقيقة، ليس سهلا، فمن اعتاد على الرأي طويلا لا يتخلى عنه بسهولة، بل إنه غالبا ما يرد بعنف على من يخالفه أو يوجهه إلى حقيقة مخالفة، كما أن من يؤمن بحقيقة صادرة عن **القلب أو الوجدان أو الحدس المباشر**، لن يثق كلية في قدرات العقل. فالعقل، سيبدو عاجزا عن معرفة كل شيء، ولايمكنه أن يحتكر الحقيقة، بل إن العقل ينبغي أن يستند، في تأسيس **خطابه** بالكامل، على المعارف الصادرة عن القلب و**الغريزة**. والحال أن تاريخ المعرفة **العلمية** يثبت أن الحقائق لا تعطى بل **تبنى**.

من أين تستمد الحقيقة قوتها؟ يمكن ربط أساس الحقيقة الذي هو **معيار صدقها**، **بالحدس والاستنباط** باعتبارهما طريقين موصلتين إلى **اليقين**. والحال أن الحقيقة، لا تتوقف على **بداهة** الحدس أو صرامة **الاستنباط**، فهذه مجرد أشكال أو صور. إن الحقيقة معيار ذاتها، بمعنى أنها علامة على ما هو **حقيقي**، وما هو **خطأ**. فليس الخطأ مجرد انحراف أو تجاوز من قبل **الإرادة**، بل هو نقص والتباس في الأفكار غير المتطابقة، بسبب **المخيلة** التي ينبغي بحثها ونقدها.

ويحدث أن يعتقد المرء أن الحقيقة، نظرا لصرامة معاييرها تستطيع أن تفرض نفسها بنفسها وأن تكون قوة كافية لتبديد الأخطاء و**الأوهام**. بمعنى آخر، إن الحقيقة تملك "**ماهية خاصة**"، تجعل منها **قيمة مطلقة**. والحال أن هذه الحقيقة، لا تشتغل بمعزل عن أضدادها مثل: **اللاحقيقة والتيه** أو الغلط، بل إن التيه جزء من ماهية الحقيقة، ولا يمكن تجنبه. فالإنسان لا يقيم في الحقيقة فحسب، وإنما يقيم كذلك في اللاحقيقة، بسبب **نسيان الوجود** والانصراف إلى ما هو أكثر رواجا، وهو الوجود الزائف الذي يخلقه ال"**هُمْ**" (عامة الناس). لكن هل تنحصر **قيمة** الحقيقة في تجاوز الغلط أو الأخطاء؟ ليست مشكلة الحقيقة، هي **تطابق** الفكر مع الواقع، وإنما تطابق الإنسان مع الفكر. وهذا يعني أن قيمة الحقيقة تكمن في إنشاء **خطاب عقلاني متماسك**، يلغي **العنف** لصالح **المعنى**.

4- خـــلاصـــات:

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

الحقيقة في عين الأوس*

إدموند عمران المليح (1917) كاتب ومبدع مغربي، في روايته **آيلان أو ليل الحكي**، يشتغل على لغات الحكي المتداخلة والمبنية. وهي لغات شخوص تتحدث عن هوياتها الممزقة، القريبة جداً من المعيش اليومي المغربي في تعدديته الثقافية والسياسية. وهذا المقطع من الرواية هو تحليل ونقد لكيفية إنتاج الحقيقة «الموضوعية»، والتي هي نسيان للحقيقة الاجتماعية.

تتجسد الحقيقة في الفولاذ، في الأسمنت المسلح، في الخطاب البارد والموضوعي، اللاشخصي للإحصائيات، لمعالجة المعلومات: بلد عصري بمعنى الكلمة يتعبأ بأجهزة عصرية بمعنى الكلمة، و"لا شيء من أحدث الوسائل غريب عنا"، عمارة شاهقة رهان جريء لمعمار طلائعي(...) وعلى بعد خطوتين من العمارة الشاهقة يوجد أكبر حي صفيحي بالمدينة. جرأة تتجاوز حدود المنطق، فالعمارة مقر لشركة "أوتيك داتا كونترول"، وهي مؤسسة شبه رسمية، إنها عين الأوس الساهرة على نبض الأمة. يقظة باستمرار: صمت وخشوع ولا مبالاة موضوعية، عين يقظة تغور في أحشاء الأمة، فتحات كبيرة وراء زجاج مُضَبَّب، تحول دون أي مُحَاولة انفتاح على الخارج، وتحجب لمعان الشمس. مشهد قاس، هواء مكيف يحتفظ عليه في حياد بعيداً عن النزوات المناخية والبشرية. ينبغي على الإعلام أن يكون مجرداً من كل ترسبات عاطفية وإيديولوجية وسياسية، ينبغي عليه أن يكون معقماً ومركباً انطلاقاً من عناصر اصطناعية مفصولة عن كل تيار عاطفي، وسط القاعة الكبرى المقسمة إلى مخادع(...) في قمة العمارة برج من زجاج مضبّب يوجد به مكتب المدير العام، به رسوم مكيفة مع ذوق البورجوازية الجديدة(...) مهندس في المعلوميات، وخريج مدرسة "البوليتكنيك" بباريس.

لا شيء يخفى عن أعين الأوس، معطيات صارمة، ثقل الشباب، ديموغرافية متسارعة، أطفال في الشارع، الراسبون في الباكالوريا، الأطفال الذين لا يتعلمون(...) لا شيء البتة يفلت من الاستقصاء الموضوعي للمستقبل(...) فأي حبة غريبة تسببت إذن في خلل الآلة؟

إدموند عمران المليح، آيلان أوليل الحكي، رواية، ترجمة علي تيزلكاد، دار توبقال 1987، ص: 18 - 22 (بتصرف)

* الأوس أو الوشق، حيوان متوحش من فصيلة السنوريات، يتميز بالخفة وحدة البصر.

المطلوب: قراءة هذا المقطع من الرواية والبحث في "الحقيقة باعتبارها إنتاجاً اجتماعيا"، فكل مجتمع له نظام خاص في إنتاج الحقيقة.

يمكن التفكير في القضايا التالية:

كيف يتحول "العلم" وإنتاج الحقائق العلمية إلى موضوع استثمار سياسي وإيديولوجي؟

ما دور الإعلام والمدرسة في إنتاج الحقيقة؟

بالإمكان الرجوع إلى الكتب التالية:

- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر، 1987.
- جيل دلوز،المعرفة و السلطة،ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي،1987.

المطلوب: أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا في ضوء العناصر التالية:

الموضوع الأول :

ما كل حقيقة تصلح لأن نجهر بها. ولاينبغي أن نجيب عن كل الأسئلة، أو على الأقل لا نقول كل شيء لأي كان. ثمة حقائق ينبغي أن نعالجها بضروب من الحذر الشديد، بواسطة كل ألوان الكنايات والتوريات، بحيث لا يقع الفكر عليها إلا بعد أن يحوم راسما دوائر كبرى وكأنه طائر.

(...) إن لكل حقيقة زمناً وقانوناً يحددان الظرف المناسب لقولها، وهذا من المبادئ التي يقوم عليها المسارة بالحقيقة. فقبل الأوان يكون الحين لم يحن؛ وبعد الأوان يكون الأمر قد فات. فهل تكون الحقيقة هي التي تندرج في التاريخ أم أن الوعي هو الذي ينمو وفق الديمومة؟ من الثابت أن للحق مجموعة من الواجبات تلزمه بميثاق، وهي واجبات تستند إلى اغتنام لاعقلاني للفرصة المناسبة، أو كما يقال للظرف المناسب(...) فليس من الممكن الجهر بحقيقة كل شيء وفي جميع الأوقات، و"بكل الحقيقة"،(...) إذ يستلزم التلفظ بالحقيقة أن يكون ذلك بالتدريج، فنجربها وكأنها إكسير قوي قد يكون قاتلا، بأن نزيد في الجرعة كل يوم حتى نمكن الفكر من زمن التعود.

حلل النص وناقشه

فلاديمير جانكلفتش، المسخرية، غارنيي فلامريون، 1964 ، ص:51

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أوّلا الفهم:

يتأطر موضوع النص ضمن مجال فلسفي يتناول مفهوم الحقيقة باعتبارها قيمة ضرورية. لكن قول الحقيقة قد يطرح إشكالا، يمكن صياغة أسئلته كالتالي:

هل كل حقيقة قابلة للبوح والتصريح؟ أم هناك شروط ومقتضيات وزمن لهذا التصريح؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

أ – تحليل أطروحة النص:

ما كل حقيقة تقبل التصريح بها، بل لا بد من مراعاة شروط ومقتضيات قولها.

تحليل المفاهيم الواردة في النص: الحقيقة، الحذر، الواجب، التلفظ، الفكر ...

تحليل البنية الحجاجية للنص: الوقوف عند تمثيل الفكر بالطائر، وتمثيل تجريب الحقيقة بتجريب الدواء أو الإكسير القوي.

ب– مناقشة أطروحة النص بأطروحات تدعمها (أفلاطون، ڤايل) أوتعارضها.

ثالثا التركيب:

– تركيز نتائج التحليل والمناقشة.

– التأكيد على أهمية مفهوم الحقيقة في بعده القيمي.

المطلوب: أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا في ضوء العناصر التالية:

الموضوع الثاني :

« الحقائق أوهام نسي الإنسان أنها كذلك، واستعارات استعملت وفقدت قوتها الحسية، وقطع نقدية فقدت بصماتها وأصبحت تعتبر منذئذ معدنا لاقطعا نقدية ...»

إشرح هذا القول وبين هل كل الحقائق أوهام؟

نيتشه، كتاب الفيلسوف، ترجمة فرنسية لكرامر ماريتي أوبيي، فلاماريون، 1969 ، ص: 183

بطاقة توجيهية للكتابة المنظمة: الخطوات والمضامين

أولا الفهم:

يتأطر الموضوع ضمن إشكالية الحقيقة، هل هي في متناول الإنسان أم أن هذا الأخير لا يدرك سوى الأخطاء والأوهام؟ يتضمن السؤال المطروح التساؤلات التالية: ما هي أنواع الحقائق الموجودة؟ على ماذا تتأسس الحقائق؟ ما معيارها؟ هل جميع الحقائق تفتقر إلى الصدق واليقين؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل:

- استخراج أطروحة القولة: الحقائق مجرد أوهام نسي الإنسان أنها كذلك.
- الوقوف على دلالات الألفاظ: الوهم، الاستعارة، القطعة النقدية، المعدن، الحقيقة.
- عرض الحجاج الذي تقدمه القولة في شكل تماثل بين الحقيقة والاستعارة والقطعة النقدية ..

المناقشة:

- فحص أطروحة القولة من خلال:
- ربطها بالفلسفات الشكية التي تنكر الحقيقة.
- مناقشتها في ضوء أطروحات باسكال واسبينوزا.
- دعم ما يراهن عليه السؤال وهو وجود حقائق يمكن الارتكاز عليها في الحياة.

ثالثا: التركيب

حصيلة التحليل والمناقشة بالتركيز على نقد الموقف الذي يعتبر الحقيقة وهما، وإثبات فائدتها، بل وضرورتها، للتواصل بين الناس وفي بناء المعرفة.

تركيب المجزوءة

1- أسئلة المجزوءة

يتميز الوجود الإنساني بأنه وجود معرفي إبستمولوجي منتج للأفكار والمعارف والنظريات. ويتأسس هذا الوجود على نشاط عقلي يربط الإنسان بذاته وبالعالم، ويهدف إلى تفسير الواقع المحيط به، وإضفاء معان وقيم على هذا الواقع. وهو واقع يخضع الإنسان إلى تنظيم معرفته به وفق موضوعات ومناهج غايتها بلوغ الحقيقة.

- كيف يبني الإنسان معرفته بالواقع؟ وما دور كل من العقل والتجربة في بناء هذه المعرفة؟
- ما الذي يميز معرفته بذاته؟ وهل بالإمكان قيام معرفة علمية بالإنسان؟
- هل غاية المعرفة بالواقع وبالذات هي بلوغ الحقيقة؟ وما دلالة الحقيقة هنا؟

2- المعرفة البشرية بين الموضوعية والذاتية

- المعرفة البشرية باعتبارها معرفة موضوعية:

تتحدد المعرفة الإنسانية، من حيث هي معرفة علمية تجريبية بالواقع، بطابع الموضوعية عندما تتعامل مع الواقع بمناهج اختبارية تتأسس على التجريب، والصياغة الرياضية. إذ لا مكان في العلم للآراء الشخصية والأذواق وتأملات الذات.

كما تتحدد المعرفة الإنسانية من حيث هي معرفة علمية بالإنسان، بطابع الموضوعية، عندما يتم إخضاع الظاهرة الإنسانية لمناهج اختبارية تفسيرية مستقاة من مناهج علوم الطبيعة.

وتأخذ الحقيقة طابعها الموضوعي عندما تكون العلوم نفسها موضوعية أو تعمل لأجل تحقيق ذلك. فالحقيقة الموضوعية هي الحقيقة العلمية الرياضية والتجريبية التي تعبر عن الواقع في استقلال عن تدخل الذات.

- المعرفة البشرية باعتبارها معرفة ذاتية:

على الرغم من الطابع الموضوعي الذي يميز المعرفة العلمية بالواقع، إلا أنه مع ذلك تحضر الذات بأشكال مختلفة في بناء الواقع بناء عقليا علميا. فالعالم لا ينصت إلى الطبيعة، بل يتوجه إليها ويستنطقها بوصفه ذاتا مشرِّعة، بل ويتجاوز موضوعية الواقع باستعماله لفروض وكيانات خيالية من إنتاج الذات.

أما في العلوم الإنسانية، فإن مشكلة الذاتية تطرح بوضوح أكبر. فالعالم الإنساني هو عالم يدرس ذاته وهو عضو في جماعة بشرية، مما يجعل هذه العلوم تبدع مناهج ذات خصوصية ترتكز على التفهم والدلالة والقيم. وهنا أيضا تأخذ الحقيقة طابعها الذاتي من خلال الرأي والمعرفة الوجدانية المتمثلة في التعاطف والتفهم.

3- التركيب

في مجال المعرفة الإنسانية، يصعب وضع خط فاصل بين ما هو موضوعي فيها وبين ما هو ذاتي بصفة مطلقة. بل يمكن التركيب بين مفاهيم الذات والموضوع، بين مبادئ الموضوعية ومبادئ الذاتية، باستحضار مفاهيم وقضايا مثل: الواقع المبني، والعقلانية المفتوحة، وعالم المعنى والدلالة، والنظريات المتغيرة والخاضعة للتكذيب، والحقائق النسبية، ومفاهيم الصيرورة، والتغير وعالم المعيش.

4- خلاصة

تفترض المعرفة البشرية مقاربة مفتوحة يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي، العقلي بالواقعي، الحقيقي باللاحقيقي. لذلك تبدو مفاهيم النظرية والتجربة، علوم الإنسان والحقيقة، مفاهيم مترابطة فيما بينها، يؤدي كل واحد منها إلى الآخر. ولهذا، يتطلب تحليل ومناقشة أحد المفاهيم استحضار المفهومين الآخرين بشكل مناسب.

أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا

الموضوع 1:

ثمة اختلاف جوهري بين العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي، أو بين دراسة المجتمع ودراسة الطبيعة فيما يتعلق بالموضوعية. كانت الأطروحة التي تصديت لها هي أنه من السهل أن تكون موضوعياً في العلوم الطبيعية بينما لا تستطيع إحراز الموضوعية في العلوم الاجتماعية، إن أمكن هذا أصلا، إلا نخبة من ذوي العقول المتميزة(...) في مواجهة هذه الأطروحة شددت على أن الموضوعية في العلوم الطبيعية والاجتماعية لا تَقُوم على حالة الحياد العقلي لدى العلماء، بل فقط على واقعة هي عمومية وتنافسية المشروع العلمي، وبالتالي تقوم على جوانب اجتماعية معينة(...)

تقوم الموضوعية، في رأيي، على النقد العقلاني المتبادل، وعلى المقاربة النقدية(...) ليس علماء علوم الطبيعة ذوي عقول أكثر موضوعية من عقول علماء العلوم الاجتماعية ولا هم نقديون أكثر منهم. وإذا كانت ثمة موضوعية أكثر في علوم الطبيعة، فلأن فيها تقاليد أفضل ومقاييس أرفع للوضوح وللنقد العقلاني.

حلل النص وناقشه

كارل بوبر، أسطورة الإطار: دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمين الخولي، عالم المعرفة، عدد: 292، الكويت، 2003، ص: 96

[يتناول الموضوع مفاهيم النظرية والتجربة، العلوم الإنسانية]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: يتأطر موضوع النص ضمن مجال إشكالي إبستمولوجي يتناول مشكلة الموضوعية في المعرفة العلمية؛ ويمكن صياغة التساؤلات التالية: على ماذا تتأسّس الموضوعية في المعرفة العلمية؟ وهل يمكن بلوغ الموضوعية في العلوم الإنسانية؟

ثانيا التحليل والمناقشة: تحليل أطروحة النص ومناقشتها.

لا تعني الموضوعية الحياد العقلي وإنما هي مقاربة نقدية وعقلانية للموضوع. إنها مرتبطة بالمشاريع العلمية وبالصراعات حولها.

تحليل المفاهيم الأساسية الواردة في النص: العلوم الاجتماعية، علوم الطبيعة، الموضوعية، تحليل البنية الحجاجية للنص: الوقوف عند المستوى النقدي في النص.

مناقشة أطروحة النص من خلال أطروحات تدعمها من داخل المعرفة العلمية؛ وأطروحات فلسفية وعلمية تعارضها: النزعات الاختبارية (الموضوعية حياد) والنزعات الوضعية عموماً.

ثالثا التركيب: تركيز نتائج التحليل والمناقشة، بالتأكيد على أهمية النقاش الفلسفي والإبستمولوجي حول مسألة الموضوعية والذاتية في المعرفة العلمية.

الموضوع 2:

هل تستطيع الحقيقة التحرر من التجربة؟

[يتناول الموضوع مفاهيم التجربة، العلوم الإنسانية والحقيقة]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكالي إبستمولوجي وفلسفي يتناول مفهومي الحقيقة والتجربة، والعلاقات الممكن إقامتها بينهما.

ويمكن صياغة الإشكال في الأسئلة التالية: ما المقصود بالحقيقة والتجربة؟ ما العلاقات الممكن إقامتها بين هذين المفهومين؟

ثانيا التحليل والمناقشة: يمكن معالجة هذا الموضوع من خلال الإمكانات التالية:

– إذا أخذنا الحقيقة والتجربة بمعناهما العلمي، فيجب أن نميز بين المفهومين في مجالي علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية.

ففي مجال العلوم الطبيعية: تحليل الأطروحات التي تؤكد على أن مصدر الحقيقة في العلم هو التجربة العلمية (النزعة الاختبارية الكلاسيكية)، مع مناقشة هذه الأطروحة الأطروحات التي تذهب إلى التأكيد على أهمية العقل الرياضي والخيال العلمي؛ أما في مجال العلوم الإنسانية، فيمكن تحليل الأطروحات التي تربط بين التجربة والحقيقة ومناقشتها من خلال أطروحات تعتبر مناهج علوم الطبيعة غير ملائمة لدراسة للظواهر الإنسانية.

– إذا أخذنا المفهومين بالمعنى الفلسفي العام، فيمكن تحليل الأطروحات التي تربط بين التجربة الإنسانية في العالم المعيشي باعتبارها أساس كل حقيقة. (موقف هوسرل وميرلوبونتي).

ثالثا التركيب: تركيز نتائج التحليل والمناقشة.

التأكيد على غنى النقاش الفلسفي حول علاقة مفهوم الحقيقة والتجربة، والجواب عن سؤال الحرية في هذا السياق.

مواضيع للتقويم الإجمالي لمجزوءة المعرفة

الموضوع 3:

هل تتعارض التجربة العلمية مع التجربة الإنسانية؟

[يتناول الموضوع مفاهيم النظرية والتجربة، والعلوم الإنسانية]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: يتأطر السؤال ضمن المجال الإشكالي الإبستمولوجي -الفلسفي الذي تطرحُه علاقة التجربة العلمية بمسألة العلمية في العلوم الإنسانية والذي يمكن صياغته في ضوء الأسئلة التالية: هل مناهج العلوم الحقّة ملائمة لموضوع العلوم الإنسانية؟ هل خصوصية الظاهرة الإنسانية تستلزم البحث عن مناهج من خارج العلوم الحقة؟ إلى أي حد يمكن اعتبار العلوم الحقة نموذجا للعلمية؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الأطروحة المتضمنة في السؤال:

- خطوات التجربة العلمية في علاقتها بموضوع مُجَزَّإ قابل للملاحظة والتجربة.
- خصوصية الظاهرة الإنسانية: تجربة حية مركبة ومعقدة في الزمان والمكان ..
- التجربة العلمية كما طبقت في العلوم الحقة غير ممكنة في مجال الظواهر الإنسانية.

مناقشة الأطروحة:

- بما يدعمها من أطروحات "دلتاي" مثلا.
- بما يعارضها من أطروحات "دوركايم" مثلا.

ثالثا التركيب:

- تركيز نتائج التحليل والمناقشة.
- الإجابة عن السؤال المطروح بالربط بين مفهومي المعرفة العلمية ومسألة العلمية في العلوم الإنسانية.

الموضوع 4:

"إن حركة العلم ليست حركة في اتجاه امتلاك الحقيقة وتوسيع نطاقها، إنها حركة تختلط فيها المعركة من أجل بلوغ الحقيقة، مع الصراع ضد الخطأ".

حلل مضمون القولة وبين أبعادها.

إدغار موران، علم مع وعي، فبراير 1982، ص:38.

[يتناول الموضوع مفاهيم النظرية والتجربة، والحقيقة]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن مجال إشكالي إبستمولوجي -فلسفي يتناول مفهوم المعرفة العلمية باعتبارها حركة ونشاطاً، في علاقتها بمفهوم الحقيقة، وما تطرحه هذه العلاقة من إشكال.

ويمكن صياغة الإشكال المطروح في الأسئلة التالية:

- كيف يبني العلم نظرياته؟ ما طبيعة هذه الحقيقة: عقلية/ تجربية، موضوعية/ ذاتية، مطلقة/ نسبية، تراكمية /عبر قطائع؟ ما أهمية الخطأ في النظرية العلمية؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل أطروحة القولة الأساسية.

- العلم يبني نظرياته في حوار بين العقل والتجربة.
- الحقيقة وليدة تفاعل ما هو عقلي وتجريبي، ذاتي، وموضوعي.
- العلم يبني نظريته وحقيقته ليس بالتراكم التاريخي، وإنما عبر القطائع والمراجعة وتصحيح الخطأ، إذن فالحقيقة حقيقة نسبية.

مناقشة:

- تدعيم الأطروحة بأطروحات أخرى، "باشلار"، "كارل بوبر"..
- معارضتها بأطروحات مضادة: النزعة الاختبارية مع "كلود برنار"

ثانيا التركيب:

- تركيز نتائج التحليل والمناقشة.
- الإجابة عن السؤال المطروح بالربط بين مفهومي المعرفة العلمية والحقيقة.

■ استنباط Déduction : عملية ذهنية يستخلص العقل بواسطتها ضرورة قضية جزئية من قضايا عامة سابقة على أساس قواعد منطقية. ويقابله الاستقراء الذي هو انتقال من الجزئي إلى الكلي العام.

■ تجربة Expérience: يستعمل اللفظ عادة للتعبير عن مجموع التعلمات التي يكتسبها الفرد من الحياة، لكن يستعمل أيضا للدلالة على ما تقدمه الحواس من معطيات حسية خارجية. أما الاستعمال الدقيق له فيتم، خصوصا، في المجال العلمي حيث يدل على اللحظة المنهجية التي يتم فيها اختبار الفروض.

■ تفسير Explication : الفعل الذي بواسطته يسعى الفكر إلى ضبط قواعد وقوانين اشتغال مجموعة من الظواهر (مثلا تفسير حركة النجوم).

■ حقيقة Vérité: ينتمي اللفظ أساسا لمجال الخطاب، إذ تدل الحقيقة على ما نبنيه من حكم على الواقع أو ظاهرة ما، وهي بذلك إعادة تأسيس وبناء للواقع وليست نسخاً له.

■ ذات Sujet: الفكر باعتباره قدرة على بناء معرفة في مقابل موضوع المعرفة.

■ رأي Opinion: يدل اللفظ،فلسفيا،على معرفة عامة غير مبنية وأقل درجة من المعرفة العلمية و الفلسفية،وبذلك فالرأي شكل من أشكال الاعتقاد الذي يغلب عليه الضن حكم لا يقوم على أسس عقلية واضحة، وإنما هو حكم خاضع لنسق من القيم السائدة.

■ عقل Raison :ملكة الحكم والتمييز بين الصحيح والخاطئ، بين الخير والشر، وقد يقصد به المبدأ العام الذي يضفي الوحدة والنظام على كل المعارف والمعطيات الحسية.

■ عقلانية Rationalisme: صفة للمذهب أو الاتجاه الذي يعطي الأولوية للعقل في المعرفة وتفسير الظواهر وبلوغ الحقيقة، أو يعتبر العقل وحده مصدر المعرفة والحقيقة.

■ فهم Compréhension: النشاط الفكري الذي بواسطته يدرك الإنسان الظواهر ويربط بين الفعل والنتائج قصد إضفاء الدلالات والمعاني على الظواهر.

■ معرفة Connaissance: هي النشاط الفكري والنظري الذي يسعى الإنسان من ورائه إلى الوعي بذاته وبمعطيات العالم الخارجي.

■ معيار Critère: القاعدة أو المقياس الذي نستعمله للحكم على صدق القضية (منطقيا) أو الشيء من حيث قيمته الجمالية (الجمال) أو على التصرف (الأخلاق).

■ منهج Méthode: يقصد به مجموع العمليات والخطوات والإجراءات التي بواسطتها يمكن بلوغ هدف محدد في مجال معين (الفيزياء مثلا).

■ موضوع Objet:ما هو مفكر فيه وخاضع لنشاط الذات العارفة، أو ما تضعه الذات وتتخذه مادة للمعرفة والتفكير.

■ موضوعية Objectivité: إنها خاصية ما هو موجود بشكل مستقل عن الذات في مقابل ما هو ذاتي، كما أن اللفظ يدل على ما.هو متطابق مع واقعة ما، ويشكل أساساً مشتركا بين جميع الناس.

■ نظرية Théorie: يقصد عادة باللفظ كل ما هو تأملي معزول عن الواقع ويناقض الممارسة والتجربة، لكن اللفظ يدل، بشكل أدق، على مجموع الأطروحات والقوانين التي تؤسس نسقا متكاملا في مجال معين (الفيزياء ، مثلا).

■ يقين: Certitude-حالة الفكر أو العقل الذي يتبنى بشكل محكم وصارم كل ما توصل إليه من حقائق.

السياسة

المجزوءة 3

تقديم

السياسة هي السعي إلى السلطة وممارستها بشكل عمومي داخل المدينة أو الدولة؛ ارتبطت بالفلسفة بوصفها المبحث الذي يدرس السلوك، أو الفعل الكلي الذي ينظم العلاقات بين الأفراد والجماعات. فالسياسة إذن هي علم تدبير شؤون المجتمع، عليها يتوقف نشر وتثبيت القانون بواسطة قوة عمومية.

هناك تصوران بارزان في السياسة، التصور المثالي، الذي يعتقد أن السياسة معرفة نظرية، وبالتالي يمكن بناء نظرية مثالية، أي تشييد دولة خالية من العنف أساسها العدل والعقل. وهناك تصور عملي ينظر إلى السياسة باعتبارها مجموعة من الوسائل التقنية والمناورات الموجهة لامتلاك السلطة والمحافظة عليها. وبالتالي فالسياسة الواقعية لا تعتمد على قيم العدالة أو الحق، بل هي تعتبرهما مصدري تشويش على السير الفعلي للدولة، في حين يصبح العنف مبررا إلى جانب مختلف أشكال التدليس والغش. والسياسة بهذا المعنى الأخير، تنفصل عن الأخلاق وتقطع معها جميع الصلات، ومن هنا السؤال: على ماذا تتأسس السياسة؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟ هل يمكن للدولة أن تتبع غايات معقولة وطيبة في ذاتها؟ أم على العكس، ينبغي اعتبار السياسة مسألة تقنية محضة، ولا علاقة لها بالأخلاق؟

René Magritte, la legende des siècles (1950)

يرتبط التصور الحديث للسياسة بدولة الحق، أي بدولة تفصل ما بين الممارسة السياسية والممارسة الدينية، وذلك بحصر ممارسة السلطة وتحديدها بواسطة الدستور. وقد وجد هذا التصور تعبيره الأول في نظرية العقد الاجتماعي، حيث تعمل السلطة السياسية بناء على معاهدة تمت بين أفراد أحرار ومتساوين بالطبيعة. وإذا كان أرسطو قد اعتقد أن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة، فإن نظرية العقد الاجتماعي، على العكس من ذلك، ترى أن التنظيم السياسي إبداع من صنع الإنسان، أي أنه أمر دنيوي، وبالتالي لا يجوز فيه الجمع بين ماهو سياسي وماهو ديني.

تشير السلطة السياسية إلى ما يؤسس **الدولة**. فالسلطة توجد عندما يتصرف الناس بشكل جماعي وتضيع عندما يتفرقون. **والعنف** يمكن أن يهدم السلطة ويزيحها، إذا كانت ضعيفة، لكنه عاجز عن إنشائها. وتشير السلطة إلى ما يقابل الالتزام المنبثق عن الانتماء إلى فضاء سياسي، أي الالتزام بالخضوع إلى قواعد مشتركة، هي شرط نمو القدرات التي بواسطتها يعتبر الإنسان نفسه إنسانا، أي مجموع القيم والمعايير التي تقوم على أساسها العلاقات الاجتماعية: **الحق و العدالة**.

لكن هل ما تزال السياسة اليوم في حاجة إلى بناء تصوراتها على أساس التعارض بين الخير والشر؟ أم أن لها مقولاتها الخاصة التي تميزها عن العلم والأخلاق معاً؟

القدرات المستهدفة

- إدراك ما يحدد الممارسة السياسية بوصفها مجالاً اجتماعيا منظماً بقوانين وضعية وأخلاقية.
- فهم الوضع الإشكالي للممارسة السياسية بين المشروعية واللامشروعية.
- اكتشاف الصعوبات والمفارقات التي يطرحها التفكير في معنى الممارسة السياسية.
- تحليل مفاهيم السياسة والدولة والحق والعدالة والعنف في سياقاتها الفلسفية النظرية وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها ورهاناتها وامتداداتها.
- مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.

الوضعية المشكلة

غاية السلطة

[يدور الحوار بين ونستون وأوبراين وهما شخصيتان في رواية 1984]

قال "ونستون" بصوت واهن (وهو يئن من أثر التعذيب):

إنكم تحكموننا من أجل مصلحتنا وفي سبيل منفعتنا، فأنتم تؤمنون أن البشر لا يصلحون لحكم أنفسهم بأنفسهم (...)

وقال: "أوبراين" وهو يرد عليه، هذا غباء وسخافة يا و"نستون"، ما كان ينبغي أن تنطق بشيء **مثل** ذلك(...) نحن لا نسعى وراء الثروة ولا الرفاهية ولا العمر المديد ولا السعادة وإنما نسعى وراء السلطة، والسلطة المطلقة فقط، ولسوف تفهم عما قريب ماذا نعني بالسلطة المطلقة.

إننا نختلف عن الأشكال الكثيرة من حُكم القِلّة التي وجدت في الماضي لجهة أننا نعرف ماذا نفعل(...)

إننا ندرك أنه ما من أحد يمسك بزمام السلطة وهو ينوي التخلي عنها. إن السلطة ليست وسيلة بل **غاية**. فالمرء لا يقيم حكماً استبدادياً لحماية الثورة، وإنما يشعل الثورة لإقامة الحكم الاستبدادي. **إن** الهدف من الاضطهاد هو الاضطهاد. الهدف من التعذيب هو التعذيب ؛ وغاية السلطة هي السلطة. هل بدأت تفهم ما أقول الآن؟

جورج أورويل، **1984**، رواية، ترجمة أنور الشامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006، ص: 310 - 311

رواية "1984" لجورج أورويل، تصور بطريقة أدبية متخيلة مجتمعاً يخضع لسلطة ديكتاتورية شمولية تحكم باسم "الأخ الكبير". إنها حكي يصف كيف تبنى السياسة القائمة على العنف وتزوير الوقائع والتاريخ. فتحول العلاقات الإنسانية والحب والزواج والعمل والأسرة إلى علاقات مراقبة تجرد الناس من أي تفرد وتخضعهم لنظام واحد.

فهل هذه هي الغاية من ممارسة السلطة السياسية؟

هل غاية السياسة ممارسة العنف والاستبداد؟ أم أن السياسة يمكن أن تقوم على الحق والعدالة؟

الدولة

عمل للفنان المكي مغارة (المغرب) Mekki Meghara, Sans titre (1980), technique mixte sur bois 300x560

السياسة

الدولة

- مشروعية الدولة وغاياتها
- طبيعة السلطة السياسية
- الدولة بين الحق والعنف

العنف

الحق والعدالة

مدخل

حضور الدولة

يصعب على المرء أن يعيش بمعزل عن الآخرين، كما يصعب عليه ان ينظم حياته بدون حضور "الدولة"، فهو لا يمكن أن يحيا بدون أن تطرق سمعه كلمة "دولة". إن اسم الدولة وأمورها يولدان معنا ونحن صغار. إذ «ما أكثر الأسئلة التي يطرحها الأطفال والتي تستتبع جوابا واحدا: هذا أمر الدولة؛ لماذا نقف عند الضوء الأحمر في الشوارع؟ لماذا نذهب إلى المدرسة ونحن أطفال؟ لماذا نؤدي الضرائب ونحن رجال؟ لماذا لا ندخن في القاعات العمومية؟»[1]

نعيش تحت "رحمة" الدولة، إنها حاضرة بيننا كلما احتجنا إلى وثيقة إدارية تثبت هويتنا، من شهادة الميلاد إلى جواز السفر، لا شيء يتحقق بدون "مباركتها"؛ حاضرة بمؤسساتها وبقوانينها، بأسمائها وبوجوهها، ترعانا في أُسَرِنا، تعلمنا في المدرسة، إنها "منبع جميع السلطات". والتساؤل عنها هو تساؤل نابع من تجربة المعاناة من سلطاتها، وكذا من تجربة الاستفادة من هوامش الحرية ومن فضاءات الكلام والحوار التي تسمح بها. كل تساؤل عنها يكون نابعاً من تصور مركب ومفارق؛ فنحن نعاني من قسوتها وشططها، من إلزامها وعنفها، في نفس الوقت الذي نرجاها ونتمنى ممارستها. فهي بوسائلها العديدة الظاهرة والخفية تجعلنا أفراداً طيعين مسالمين، كما قد تجعلنا متمردين، رافضين وثوريين.

تساؤلات

كل تساؤل عن الدولة، هو تساؤل عن أشكال تنظيم حياتنا الاجتماعية والسياسية؛ وعن غاياتها ووظائفها ووسائلها. فهل هي من الأمور الطبيعية والضرورية لوجودنا الاجتماعي؟ وإذا كان وجودها وجودا قائما وموضوعيا، فما هي أسس هذا الوجود؟ وما طبيعة سلطتها؟ ما الذي حققه الإنسان منها؟ وهل يمكن تصور حياة اجتماعية منظمة ممكنة بدونها؟ ◄ أرسطو [نص الافتتاح]

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، 1981، ص:5.

تعريف الدولة

ما الدولة؟ بالإمكان تعريف الدولة تعريفاً أولياً، بأنها مجموعة من المؤسسات السياسية والقانونية والعسكرية والإدارية والاقتصادية، والتي تنظم حياة الفرد والمجتمع داخل مجال ترابي محدّد. ويتفق المختصون في شؤونها، على أنه من الضروري أن يتوفر شرطان لكي تقوم الدولة وتمارس سلطتها في تراب معين، هذان الشرطان هما:

الأول هو استمرار ممارسة السلطة، فالدولة لا تقوم إلا عندما تصبح السلطة مؤسساتية وقانونية؛ إنها لا تتجسد في شخص القائد، فهي سلطة دائمة لا تحتمل الفراغ، وتعبر الصياغة المعروفة عن هذه الدلالة "مات الملك، عاش الملك".

الثاني، عندما ترتبط الدولة بمقولة "الشأن العام"، فهي ليست ملكية خاصة، إنها منفتحة على المجال العمومي الذي هو مجال مشترك بين أفراد مجتمع ما، بهذا المعنى يمكن أن نقول إن كل دولة هي "جمهورية"، بالمعنى الاشتقاقي للعبارة اللاتينية Res publica أي "الشأن العام".إذا كانت الدولة هي ممارسة السلطة الدائمة داخل مجال عمومي، ينظم علاقات الناس، فما هي الغاية منها؟ كيف تتحدد مشروعيتها؟

مشروعية الدولة وغاياتها

دولة الحق

قام فلاسفة العقد الاجتماعي، وأسسوا نظرية الدّولة، ليس على مفهوم مقدس، وإنما على مفهوم التعاقد. إن البشر أحرار ومتساوون بالطبيعة، وهم عندما يتخلون عن حقهم الطبيعي في الحرية والمساواة، فإنما ليحققوا "اكتمالهم الإنساني" بامتثالهم لسلطة الدولة التي تضمن لهم العيش في سلام وحرية مدنية. وهنا سيتم نحت ما يسمى بدولة الحق. فما المقصود بدولة الحق؟

الليبرالية.

لقد تصور فلاسفة العقد الاجتماعي إطاراً قانونياً مشتركاً لمفهوم دولة الحق، لكنهم اختلفوا حول معنى الحرية التي يتمتع بها الفرد في المجتمع. لا يمنح "جون لوك" سلطات كبيرة للدولة، إن مجال عملها وتدخلها هو المجال العمومي المشترك، بينما لا يجب عليها أن تتدخل في المجال الخصوصي للناس، سواء تعلق الأمر بالجانب الاقتصادي (الملكية) أو بالجانب الروحي (الاعتقاد الديني). وبخلاف "لوك" يمنح "طوماس هوبز" للدولة سلطة مطلقة، إذ عليها أن تتدخل في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. فالسلطة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم، غايتها ليست السعادة والانفراد بالحكم، وإنما ضمان السلم وحماية ممتلكات الأشخاص. فالملك بالنسبة لهوبز[1] شخص له صفة تمثيلية، لا يخدم مصالحه بقدر ما يخدم المصلحة العامة المشتركة. فعلى الدولة أن تكون "قوية" و"صارمة" حتى لا يفكر الناس في العودة إلى حالتهم الأولى، حالة الفوضى والعنف وحرب الكل ضد الكل.

الملكية المطلقة

[1] ط. هوبز (1588 – 1679) فيلسوف إنجليزي، من أعماله:
– الليفياتن.
– في الطبيعة الإنسانية.

حقوق الإنسان

لكن، قد يشكل الحكم المطلق تهديداً لحرية الفرد، كما قد تشكل الليبرالية ضعفاً في سلطة الدولة. لذلك عليها، كما يرى روسو، أن تحقق صنفين من الحقوق: حقوق الإنسان وحقوق المواطن. إن الدولة الديمقراطية، ومن خلال القوانين الوضعية، تعبر عن الإرادة العامة. إن الدولة هي المجال الذي يحقق فيه الإنسان بعده الكوني، لأنه يتجاوز أنانيته الطبيعية، كما يعتبر مواطنا لأن من واجبه الامتثال لسلطة القانون، عوض الخضوع لسلطة القوة، التي تتحول، إذا استمرت، إلى طغيان.

المثل العليا لدولة الحق

تجسد الدولة، على اختلاف نظريات فلاسفة العقد الاجتماعي، المصلحة العامة المشتركة، غايتها خدمة حرية الأفراد ككائنات عاقلة. ◄ اسبينوزا [نص 1] كما أنها تحقق الإرادة الحرة والكونية بوصفها "فكرة أخلاقية"، لذلك سيعتبرها "هيغل" المجال الذي يلتحم فيه الحق والأخلاق، عبر مسيرة العقل الجدلية. ◄ هيغل [نص 2]

الدولة الحديثة

لكن إذا كانت الدولة هي ممارسة لسلطة دائمة، تنظم علاقات الناس فيما بينهم، فما هي طبيعة الممارسة السياسية؟ على ماذا تقوم سلطة "الحاكم"؟

طبيعة السلطة السياسية

لايمكن أن تقوم الدولة بدون مؤسسات قانونية تمنحها أساسها وتحدد الغاية من وجودها. لقد بدأت عملية استقلال الدولة عن السلطة الدينية في البلدان الأوربية ابتداءً من القرن السادس عشر، حين بدأت الدولة تفقد شرعيتها التقليدية المتمثلة في سلطة الكنيسة الدينية.

ويعتبر "ماكيافيلي" أوّل من فكّر في إشكالية الدولة الحديثة المستقلة عن السلطة الدينية. إذ لم تعد السلطة ترتبط بحق إلهي يؤسسها، وإنما ترتبط بمهارة شخص الأمير وبقوة قدراته الخاصة ◄ ماكيافيلي ❶ [نص3]

دولة الخلافة

في نفس الفترة التاريخية تقريبا، كان المفكر العربي ابن خلدون، يعيش في دولة ضعيفة (1332 - 1406)، فقدم تحليلات نظرية غايتها تقوية دولة الخلافة، فدعا إلى ما يجب أن تقوم عليه علاقة السلطان برعيته. إن السياسة المثلى في رأيه، هي رفق واعتدال وحكمة، ◄ ابن خلدون ❷ [نص4] وهذا لم تدركه الدولة الإسلامية آنذاك، لأنها أصبحت جائرة، ازدادت فيها نفقات البذخ وتخلت عن العصبية.

الدولة بين الحق والعنف

الدولة البيروقراطية

لكن سواء أكانت السلطة السياسية مبنية على مهارة الحاكم ودهائه، أو على اعتداله وحكمته، فإن الدولة تكون في كثير من ممارساتها ضد مصلحة مواطنيها. إن تحويل الدولة إلى فكرة متعالية، تحكم الناس وترعى مصالحهم، قد يحولها إلى عبادة جديدة، وإلى سلطة قاهرة، ومن ثمة فتح المجال لإمكانية ظهور أنظمة كليانية واستبدادية تتعارض مع دولة الحق. إن ما أصبح يهدّد الدّولة هو هذا التوسع البيروقراطي لأجهزتها، والتعقد في بنياتها التقنية والمؤسساتية، فقد تحولت من جهاز يحمي مصالح الناس ويسهر على حرياتهم الفردية والجماعية،

❶ ن. ماكيافيلي (1469 – 1527) مفكر إيطالي، من أعماله:
– فن الحرب.
– تاريخ فلورانسا.

❷ عبد الرحمان بن خلدون (1332 – 1406م) مفكر ومؤرخ عربي، من أعماله:
– كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر.
– شفاء السائل إلى تهذيب المسائل.

إلى جهاز غريب عنهم. وربما هذا التسلط والهيمنة هو ما جعل "نيتشه" يصف الدولة الحديثة بأنهـــا " الوحش الأكثر برودة من بين جميع الوحوش الباردة". (نيتشـــه)

غير أن الدولة، سواء أكانت حديثة أو قديمة، ديمقراطية أو استبدادية، لا يمكنها أن تستغني عن العنف، إن وظيفتها الأساسية هي ممارسة العنف الشرعي والمنظم بقوانين وإجراءات. ماكس فيبر[نص 5] فالمظاهرات والإضرابات وكل أشكال الاحتجاج والتحركات الاجتماعية، قد ترى فيها الدولة ممارسات غير قانونية، ومن ثمة ضرورة محاصرتها والقضاء عليها، لذلك تلجأ إلى ممارسة العنف لحماية الحق العام.

إن غرابة الدولة عن مواطنيها، قد تحدث شرخا كبيرا، يفصل بين الأخلاق والدولة القهرية، فيشعر المواطن أنه "غير معني بشؤونها"، ويحلم بقيم جديدة خارج الدولة القهرية، يستعيد فيها إرثا متخيلاً أكثر منه واقعاً تاريخيا حقيقياً. عبد الله العروي [نص 6]

رهـــانات

وجه ماركس نقداً لجهاز الدولة، في النظام الرأسمالي الليبرالي، باعتبارها أداة مؤسساتية توظفها الطبقة البورجوازية لاستغلال الطبقات المسودة. وتنبأ بدولة تقوم على "ديكاتورية البروليتاريا"، يتحرر فيها الإنسان من وضعه المقهور. غير أن الدولة التسلطية جعلت الإنسان يعيش اختناقاً جديداً لم يألفه من قبل، مما ساهم في ما نشاهده اليوم من انفجار لدول كانت بالأمس قوية: الاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا كمثالين. ألا يؤدي هذا الوضع الجديد، الذي ظهرت فيه الأقليات العرقية والثقافية، والدويلات الصغيرة، إلى إعادة التفكير في مفهوم الدولة نفسه؟

القوة والإقناع

هل ما نشاهده اليوم، وما نعيشه من "أحداث دولية"، هو نهاية الدولة القطرية، المعروفة بحدودها والسيادة على ترابها، وبداية "لعولمة الدولة"؟ أليس من الأولى، بالنسبة لنا، أن نبحث في أشكال تقوية دولة الحق بالإمساك بطرفي معادلتها: الاجتماع البشري والأخلاق، القوة والإقناع؟

ثقافة العقل

قـــد نجد في الديمقراطية رهانـــا من رهانات دعم دولة الحق وتوســـيع مجالات عملها، لكن لابد من التفكير كذلك في اشتغال النسق الثقافي للسلطة السياسية. إن تحليل أنماط التســـلط، في النشاط أوالعمل الملموس للأفراد والمؤسسات، وإشاعة ثقافة العقل والمســـاواة بين أفراد المجتمع، هما رهانان ضروريان لدعم فكرة دولة الحق. عبد الله حمودي [1] [نص الامتداد]

[1] عبـــد الله حمـــودي (1945) أنثروبولوجـــي مغربي، من أعماله:
- الضحية وأقنعتها.
- الحج إلى مكة.

أفهم المجال الإشكالي

لماذا الدولة ضرورة؟

إن الدولة من الأمور الطبيعية، وإن الإنسان من طبعه حيوان مدني: وإن لم يكن مدنيا، لا اتفاقاً ولكن بالطبع، اعتُبر أسمى من البشر أو عد رجلاً سافلا(...)
من الواضح أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة، لأن الطبيعة لا تسعى عبثاً: فالإنسان وحده ناطق من بين جميع الحيوان؛ وبما أن الصوت يشير إلى الألم واللذة، فقد وُهب لسائر العجماوات؛ فطبيعتها قد بلغت إلى الشعور بالألم واللذة وإلى إنباء بعضها بعضاً بذلك الشعور. وأما النطق فللدلالة على النفع والضرر، ومن ثم على العدل وعلى الجور.
وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها، وتبادل تلك المعرفة فينشئ الأسرة والدولة.
والدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد. لأن من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء (...) لأن الفرد إذا اعتزل عن الجمهور قصّر من الاكتفاء الذاتي وشابه الأجزاء المعتزلة عن الكل. ومن لا يستطيع الائتلاف، أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته لا يمت إلى الدّولة بصلة (...)
فميل الجميع إذن إلى الاجتماع المدني هو أمر طبيعي، وأوّل من حققه كان علة أكبر خير؛ لأن المرء إذا اكتمل أمسى أفضل الحيوانات وإذا ما ناوأ الشرع وابتعد عن خطة العدل عدّ أحط العجماوات.

أرسطو، في السياسة ترجمة أوغسطين بربارة اللجنة اللبنانية،ترجمة الروائع، 1980، ص: 8-10

طرح الإشكال:

- ما معنى أن يكون الإنسان حيوانا مدنيا؟
- ما الأساس الذي تقوم عليه الدولة؟

المحور الأول: مشروعية الدولة وغاياتها

- غاية الدولة الحرية،اسبينوزا (1)
- دولة العقل، هيغل (2)

المحور الثاني: طبيعة السلطة السياسية

- السياسة صراع، ماكيافيلي (3)
- السياسة اعتدال، ابن خلدون (4)

المحور الثالث : الدولة بين الحق والعنف

- مشروعية العنف، ڤيبر (5)
- الشرعية والإجماع، العروي (6)

المحور الأول: مشروعية الدولة وغاياتها

باروخ اسبينوزا

نص 1

رسالة اسبينوزا في **اللاهوت والسياسة** (1670)، دفاع عن العقل وحرية الرأي ضد أفكار رجال الدين، إنها بداية الفصل بين الدين والدولة، بين العقل والإيمان. في هذا النص يقف اسبينوزا عند الغاية من تأسيس الدولة وهي تحقيق الحرية،وتمكين كل مواطن من الحفاظ على حقه الطبيعي في الوجود باعتباره وُجوداً حرّا.

غاية الدولة هي الحرية

إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة [1] أو إرهاب الناس أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدّولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات وآلات صمّاء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداماً حرّاً دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدّولة.

(...) إن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدّولة هو أن تنبع سلطة [2] إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد. ولما كانت أحكام الناس، إذا ما تركوا أحراراً، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظراً إلى أنّهَ من المستحيل أن يفكّر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فردٍ عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يمليه عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم.

وعلى ذلك فإن كل من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر. ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا، بحرية تامة، بشرط ألا يتعدّى حدود الكلام أو الدعوة، وأن يعتمد في ذلك على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد، ودون أن يكون في نيته تغيير أي شيء في الدّولة بمحض إرادته.

باروخ اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة 1997 ،ص:446.

[1] السيادة: طابع ما هو أسمى ومستقل في ممارسة السلطة، وقد تتجسد في شخص (الملك) أو في مؤسسة (البرلمان).

[2] السلطة: القدرة على التأثير في الناس باسم مبادئ مقبولة فتسمى سلطة مشروعة، وقد تعني القدرة على التأثير باسم القوة غير المبررة فتصبح تسلطا.

أسئلة التحليل: 1- ما الغاية من تأسيس الدولة؟

2- ما الحرية التي تضمنها الدولة للفرد؟ وما الحرية التي تنتزعها منه؟

3- بنية النص الحجاجية تعريفية استدلالية ونقدية. أحلّل المستوى النقدي في النص.

سؤال المناقشة: هل الحرية هي الحق في التفكير ؟

فريدريك هيغل (1770-1831)

يعـرض هيغل في كتابه مبادئ فلسـفة الحق (1821) نظريته في الدّولة، إنها ليسـت تصورات لدولة مثلى وليسـت وصفا لدولة قائمة، **وإنما بحث فلسـفي متكامل حول دولة عقلية، باعتبارها تجسـد الفكـرة الأخلاقية الموضوعية. إن الدّولة هـي المجال الذي تصبح فيه الحريـة الفردية حرية كونية. فالدولة، وليس الفرد، هي التي تجسـد القيـم الإيجابية، إنها غاية ذاتها لأنها نظام عقلي متجسـد تاريخيا.**

دولة العقل

إن الدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية الموضوعية 1، فهي التحقق الفعلي للروح الأخلاقي باعتباره إرادة جوهرية 2 متجلية، وبينة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر فيها، وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه (...) إن الدولة بوصفها تحققا فعليا للإرادة الجوهرية، وهو تحقق تَعِيهِ في وعيها الخاص بذاتها الكونية، هي العقلي في ذاته ولأجل ذاته 3. فهذه الوحدة الجوهرية هي الغاية المطلقة للدولة، الثابتة التي تُحَقِّقُ فيها الحرية قيمتَها العليا، ويكون لهذه الغاية النهائية حق أسمى تجاه الأفراد الذين يكون من أسمى واجباتهم أن يكونوا أعضاء في الدولة.

وإذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدني البورجوازي، وإذا حصرنا مهمة الدولة في ضمان الأمن وحماية الملكية والحرية الشخصية، كانت مصلحة الأفراد، بما هم كذلك، الغاية القصوى التي تجمعوا من أجلها. وينتج عن ذلك أن الانتساب إلى الدولة أمر اختياري، بيد أن علاقة الدولة بالفرد هي شيء آخر، ما دامت الدولة هي الروح الموضوعي 4. ولا يكون للفرد عندئذ من وجود موضوعي وحقيقي وأخلاقي، إلا إذا كان عضوا في الدولة.

إن الاشتراك مع الجماعة أو الانتماء إليها، من حيث هو كذلك، هو المضمون الحق والغاية الحق، لأن مصير الأفراد هو أن يحيوا حياة عامة وكونية. إن إرضاء حاجاتهم وأنشطتهم وأنماط سلوكهم الخاصة، تجد لها، جميعها، في هذا الفعل الجوهري والكلي ما يشبه نقطة الانطلاق والنتيجة (...)

فريدريك هيغل، **مبادئ فلسفة الحق**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1974،ص: 271-272.

1 الفكـرة الأخلاقية الموضوعيـة: مبـدأ روحـي يتحقـق في العالـم الموضوعـي والاجتماعـي في صيغة عائلـة ومجتمع ودولة.

2 الإرادة الجوهريـة: إرادة الفكرة الأخلاقية الموضوعية.

3 ماهو عقلي في ذاته ولأجـل ذاتـه: الدولة واقع عقلي لأنها خاضعة للعقل الذي يعتبره هيغل مبـدأ محايثـا للعالم الطبيعي والإنساني.

4 الروح الموضوعي: تجسـد الدولة الروح الموضوعـي من حيث هـو اكتمـال الفكرة وتحققها الكامل، لهذا فالانتمـاء إلـى الدولة هو اكتمـال أخلاقي.

أسئلة التحليل:

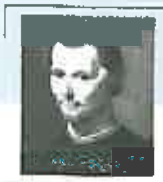
1 – ما تعريف الدولة في النص؟ وما الغاية من وجودها؟

2 – لماذا يرفض هيغل الخلط بين مفهومي الدولة والمجتمع المدني؟

3 – أحلل البنية الحجاجية للنص.

سؤال المناقشة: هل تتعارض دولة العقل مع حرية الأفراد في المجتمع؟

المحور الثاني: طبيعة السلطة السياسية



نيقولاي ماكيافيلي (1469 - 1527)

يعتبر كتاب ماكيافيلي **الأمير** (1513)، أحد أهم الأعمال المؤسسة للنظرية السياسية الحديثة. يتميز الأمير أو رجل السياسة بالواقعية والبراغماتية. وقد كان الغرض من هذا الكتاب هو تحقيق وحدة إيطاليا التي كانت ممزقة إلى إمارات ومماليك، حيث يتوجه ماكيافيلي إلى الأمير الذي يجب أن يستخدم كل الوسائل الممكنة، المشروعة وغير المشروعة، القانونية وغير القانونية. إذ على الأمير أن يكون أسداً وثعلبا في نفس الآن.

السياسة صراع

كل واحد منا يعرف مدى الثناء الذي يناله أميرٌ يحفظ عهده ويحيا حياة الاستقامة دون مكر وخداع. غير أن تجارب عصرنا [1] هذا تدل على أن أولئك الأمراء أصبحوا عظماء لأنهم لم يصونوا العهد إلا قليلا، وأنهم استطاعوا أن يؤثروا على عقول الناس بالمكر والخداع، كما تغلبوا في النهاية على أولئك الذين جعلوا من الأمانة أساساً لأعمالهم.

يجب أن تعلم أيها الأمير إذن أن هناك طريقين للقتال، الطريقة الأولى تعتمد القوانين، والثانية تعتمد القوة، الطريقة الأولى خاصة بالبشر، أما الثانية فهي خاصة بالحيوانات المتوحشة. ولما كانت الأولى غير كافية، في الغالب، فيجب استخدام الثانية. لهذا فمن الضروري للأمير أن يعرف جيداً كيف يستخدم الطريقتين (...)

على الأمير أن يعلم جيدا كيف يتصرف كالحيوان، عليه أن يقلد الثعلب والأسد في نفس الآن، فالأسد لا يستطيع حماية نفسه من شباك الفخاخ، والثعلب غير قادر على مواجهة الذئاب. على الأمير أن يكون ثعلبا لمعرفة شبكة الفخاخ، ويكون أيضا أسداً ليخيف الذئاب. فذلك الذي يريد أن يكون أسداً فقط لا يفهم شيئا. ينبغي على الأمير إذن أن يكون رجلاً حكيماً عندما لا يحفظ عهداً يكون في الوفاء به ضياع مصلحته، وألا يستمر في الوفاء بوعد انتهت أسباب الارتباط به. قد يكون هذا مبدأ شريراً، لكن هذا يصدق في حالة ما إذا كان جميع الناس من الأخيار، لكن ما دام جميعهم من الأشرار ولن يرعوا عهودهم معك، فلابد أن تكون في حلّ من عهودهم (...)

إن الذين استطاعوا تقليد الثعلب بمهارة حققوا نجاحاً كبيراً، لكن لا بد لك أن تكون قادراً على إخفاء هذه الصفة بمهارة وتستطيع التمويه والخداع. إن الناس بسطاء، وهم على استعداد لقبول ضرورات الحاضر. إن من يمارس الخداع سيجد دائما بين الناس من يقبل أن ينخدع بسهولة.

نيقولاي ماكيافيلي، **الأمير**، الفصل 23، ترجمه إلى الفرنسية غوهوري، غاليمار، باريس، 1970، ص: 123 - 125
Nicolas Machiavel, Le Prince.

[1] عصرنا: يقصد به التجارب المعاصرة له، ومعلوم أن عصر ماكيافيلي عـرف صراعات وحروبا بين دويلات.

أسئلة التحليل:
1- لماذا يجب على الأمير أن يكون أسداً وثعلبا في نفس الوقت؟
2- أحلّل علاقة السياسة بالأخلاق؟
3- كيف يستدل ماكيافيلي على أطروحته؟

سؤال المناقشة: الناس أشرار وبالإمكان خداعهم، هل تتفق مع هذا الحكم ؟

عبد الرحمان بن خلدون

نص 4

تعتبر **المقدمة** (732هـ-808هـ) لابن خلدون، تأملا منهجيا في السياسة والاقتصاد والثقافة في المجتمع العربي الإسلامي خلال القرن الرابع عشر للميلاد. لقد فكر ابن خلدون في الاجتماع البشري من خلال مفهوم أساسي هو "العمران"، هذا المفهوم الذي انتظمت حوله المفاهيم الأساسية في كتاب المقدمة. والنص مأخوذ من الفصل الثالث، الخاص بالدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية. وفيه يعرض وجهة نظره حول العلاقة التي يجب أن تقوم بين السلطان ورعيته حتى يتحقق المقصود من هذه العلاقة.

السياسة اعتدال

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أم ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه؛ إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية فهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان من له رعية والرعية من لها سلطان. والصفة التي لَه من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها بمكان من الجودة، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه. فإذا كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وهلاكاً لهم.

يعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات (...)

وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به، وأشربوا محبته (...)

واعْلم أنه قل ما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، فأكثر ما يُوجد الرفق في الغُفل أو المتغفّل، وأقل ما في اليقظ أنه يُكلّف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطلاع على عواقب الأمور في مبادئها بألمعيته. فيهلكون لذلك.

إن الكيس والذكاء عيْبٌ في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود. والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية. والمحمود هو التوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن وغير ذلك في الصفات الإنسانية.

عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت العلوم والفنون، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005 ، الجزء الأول. ص: 323-235

أسئلة التحليل:

1- إلى ماذا يعود حسن الملكة، حسب النص ولماذا؟

2- ما علاقة السلطان بالرعية في ضوء صفة الرفق؟

3- أحلل البنية الحجاجية للنص.

سؤال المناقشة: السياسة رفق واعتدال عند ابن خلدون وقوة ومكر وخداع عند ماكيافيلي، هل يتعارض هذان التصوران أم يتكاملان؟

المحور الثالث: الدولة بين الحق والعنف

ماكس فيبر

نص 5

يحاول ماكس فيبر في كتابه **العالِم والسياسي** (1919)، تحليل العلاقة بين الممارسات الإنسانية والقيم التي يحملها العالم، من وجهة نظر سوسيولوجية. فالقيمة العلمية للظواهر لا ترتبط بالآراء السياسية وإنما بقواعد الفحص العلمي والتأويل التفهمي القيمي. وفي هذا النص يبين كيف أن الدّولة تحتكر حق ممارسة العنف المشروع، الشيء الذي لا يتناقض مع طابعها العقلاني والقانوني.

مشروعية العنف

ماذا نقصد بالسياسة؟ إنها مفهوم شائع بشكل غير عادي، يشمل كل أنواع السلوك المُوَجّه والمستقل. نتحدث عن سياسة العُمْلَة في بنك، وعن سياسة الصّرف في البنك المركزي، وسياسة النقابة أثناء القيام بإضراب (...) لَن نعطي إذن لهذا المفهوم مضموناً شاسعاً، بل سنقصد بالسياسة، وبشكل حصري، قيادة تجمع سياسي يسمى اليوم "الدّولة"، أو التأثير الذي يمارس في هذا الاتجاه. لكن ما التجمع السياسي من وجهة نظر عالم الاجتماع؟ [1] ما الدّولة؟(...) لا تقبل الدّولة العصرية أن تُعرف سوسيولوجيا إلّا من خلال الوسيلة الخاصة بها، والخاصة بكل تجمع سياسي، ألا وهي العنف المادّي.

"تقوم كل دولة على العنف"، هذا ما قاله تروتسكي [2] يوما ما (...) فلو وُجدت بنيات اجتماعية لا تعرف العنف لاختفى مفهوم الدّولة، ولما بقي إلا ما نطلق عليه "الفوضى". غير أن العنف ليس هو الوسيلة العادية التي تلجأ إليها الدولة، وهذا ما لا شك فيه؛ ولكنه وسيلتها المميزة. إن علاقة الدّولة بالعنف في عصرنا هذا علاقة وثيقة وحميمة. لقد لجأت التجمعات السياسية المتنوعة، عبر تاريخها، إلى العنف المادّي باعتباره الوسيلة العادية لممارسة السلطة.

يجب أن نتصور الدّولة المعاصرة كتجمع بشري يطالب، في حدود مجال ترابي معين، بحقه في احتكار استخدام العنف المادّي المشروع وذلك لفائدته. إن ما يميز عصرنا، هو أنه لا توجد جماعة سياسية ولا يوجد فرْدٌ، يكون من حقهما اللجوء إلى استخدام العنف، إلا شريطة موافقة الدّولة على ذلك. تعتبر الدّولة إذن المصدر الوحيد "للحق" في ممارسة العنف. وبناء على ما سبق، سنشير بلفظ السياسة، إلى مجموع الجهود التي تصدر عن تجمع سياسي ما، للمشاركة في السلطة أو التأثير في توزيعها بين الدول، أو بين مختلف التجمعات السياسية داخل نفس الدولة.

ماكس فيبر، **العالم والسياسي**، الترجمة الفرنسية ،جوليان فروند، بلون، 1959 ،ص: 111-113.
Max Weber, Le savant et le politique.

[1] سوسيولوجيا: علم الاجتماع الذي يدرس المجتمع في خصائصه الاجتماعية الموضوعية.

[2] تروتسكي(1879 – 1940) سياسي ومفكر روسي، نظر للثورة الاشتراكية الشيوعية.

أسئلة التحليل: 1- ما التعريف الذي يعطيه "فيبر" للفظ السياسة وما علاقته بمفهوم الدولة؟
2- لماذا يعتبر العنف المادي المشروع الوسيلة المميزة للدّولة؟
3- كيف يبني النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل دولة الحق دولة عنف؟

عبد الله العروي

التفكير في الدّولة، حسب المفكر المغربي عبد الله العروي، هو تفكير في مفهوم تتجمع فيه كل السلطات. ففي كتابه **مفهوم الدولة** (1981) يعرض المفهوم من خلال ثلاثة محاور أساسية: الهدف من الدولة، تطورها، ووظيفتها. وفي هذا النص، تركيب لأطروحة العروي 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.**

الشرعية والإجماع

إننا نتساءل هل الدّولة القائمة حاليا تُعبّر عن نشأة مجتمع سياسي 1 أم لا؟ بما أن مفهوم المجتمع السياسي يستلزم مفهومين محوريين هما الشرعية والإجماع، لابد للإجابة أن نبحث في الذهنيات والسلوك، بل في الأجهزة التوجيهية والتأديبية. 2 إن من يبهره الجهاز القمعي قد يحكم على السؤال بالتفاهة ويقول: الدولة اليوم هي الجهاز، كل ما سواه فهو سطحي(...)

لكن كل من يتأمل أحوال الدّولة حالاً ومستقبلا يدرك بسهولة أن الجهاز وحده لا يضمن الاستقرار في عالم تتعدد فيه النزاعات العقائدية وتتحارب فيه الدول بالأجهزة وبغيرها، بل تعتمد فيه على الضغط النفساني والنقد الأدلوجي أكثر مما تعتمد على الحرب الساخنة. كل دولة لا تملك أدلوجة 3 تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة. لا يمكن للدولة العصرية أن تعود رمز مجتمع سياسي إلا إذا وجدت أدلوجة دولوية. فهل هذا الشرط متوفر لدينا اليوم؟

إرثنا هو إرث الدولة السلطانية(...)كانت السلطنة دولة القهر والسطو والاستغلال. لم تكن تستوجب ولاء الفرد الذي كان يتولى عوضها الأمة والعشيرة. كانت الدولة معزولة كليا ومرفوضة ذهنياً، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة أي الدولة الفضلى. فالإرث إذن هو الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية(...) فهل تتحقق القدرة في غياب كل حق؟

يتفق المفكرون على المعادلة التالية: دولة الحق هي اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع. فطالما أمسك المرء بطرفي المعادلة بأخلاقية الدولة وباجتماعيتها، فإنه يعمل على تهذيبها، ومتى تخلى عن الأخلاق ساعد على توحشها. كلما تخارجت الواقعية والطوبوية تركزت السلطانية، وكلما تقاربت وامتزجت اتجهت الدولة نحو الشرعية.

أو ليست الفردانية نتيجة الاستبداد؟

أو ليست الطوبوية رفيقة السلطانية؟

أو ليس اليأس من تأنيس الدولة إقرارا بدوام القهر والاستغلال؟

عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1983 ،ص: 148-158

1 مجتمع سياسي: مجتمع متعاقد حول قواعده السياسية.

2 الأجهزة التوجيهية والتأديبية: هي المدارس والنوادي والسجون والإصلاحيات وكل المؤسسات التي تقوم بوظائف التأطير والتوجيه التربويين.

3 نسق من الأفكار: تمثل عام للعالم لا يعكس الشروط الواقعية لحياة الناس.

أسئلة التحليل: 1- لماذا الدولة القائمة دولة عنف؟

2- "دولة الحق هي اجتماع وأخلاق"، ما شروط تحقيقها حسب صاحب النص؟

3- أحلل البنية النقدية الحجاجية في النص.

سؤال المناقشة: هل بإمكان الإجماع والشرعية القضاء على عنف الدّولة؟

1- الإشكالية العامة:

يطرح التفكير في مفهوم الدّولة إشكالية الممارسة السياسية الجماعية. فكل تفكير في هذا المفهوم هو تفكير في أصل الدولة وفي وظائفها وغايتها. إن الدولة هي جهاز إداري ونظام قانوني وأخلاقي مستقل عن الأفراد، إنها ذات استقرار نسبي.

أرسطو (نص افتتاحي)

فهل معنى هذا أن وجودها كان دائما وجودا ضروريا ومشروعا ليدبر الإنسان حياته السياسية والجماعية؟ لماذا الدولة؟ ما الغاية من وجودها؟ كيف تنظر الدّولة إلى مواطنيها؟ ماهو وضع الفرد في نظامها؟ ما طبيعة سلطتها؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- مشروعية الدولة وغاياتها:

اسبينوزا

إن الغاية من تأسيس الدولة هي تحرير الإنسان من العنف والخوف، لتجعل منه كائنا يتمتع بجميع قواه الطبيعية، الجسمية والفكرية. فهو يستخدم عقله بكل حرية، ويعيش في أمان، لكن شريطة أن لا يتصرف ضد سلطتها.

هيغل

لا يجب الخلط حسب هيغل بين الدولة والمجتمع المدني. إن خدمة مصالح الأفراد الذاتية والمرتبطة بحياتهم اليومية هي من اختصاص مؤسسات المجتمع المدني، أما الدولة باعتبارها تركيبا عقلياً فهي تتجاوز التجزيء والحريات والإرادات الفردية. إنها إرادة عامة عقلية، حرّة وكلية.

ب- طبيعة السلطة السياسية:

ماكيافيلي

إن مجال السياسة هو مجال صراع بين الأفراد والجماعات، لذلك فعلى رجل السياسة (الأمير) أن يستخدم كل الوسائل المتاحة لديه للتغلب على خصومه وبلوغ غايته. عليه أن يستخدم الوسائل المشروعة وغير المشروعة.

ابن خلدون

لا بد أن تكون العلاقة بين السلطان والرعية علاقة صالحة وعادلة لأن في ذلك مصلحة الطرفين؛ من أجل هذا يجب أن تتوفر في السلطان، باعتباره رجل سياسة، خصال إنسانية توصف بالاعتدال وتكون غير مذمومة. إن السياسة ليست تطرفاً ولا تسلطاً بل هي رفق واعتدال.

جـ- الدولة بين الحق والعُنف:

ماكس فيبر

إن الدولة بوصفها تجمعا سياسيا منظما إداريا وقانوناً، لها الحق في ممارسة العنف المادّي. فهي وحدها تمتلك هذا الحق وتحتكره، إنه الوسيلة المميزة لها.

عبد الله العروي

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

3- مفاهيم وعلاقات:

إذا ما اعتبرنا أن الاجتماع الإنساني ضرورة طبيعية، وأنّ **الدولة** هي أرقى مؤسسة سياسية عرفها الإنسان، فما الغاية من وجودها؟

قد يعتبر البعض أن الغاية منها هي تحقيق **اكتمال الإنسان** الذي يتأسس على قيم أخلاقية. لكن الغاية الأساسية من وجودها والتي منحت **الشرعية** لكيانها هي ضمانها لجميع أفرادها ممارسة الإمكانات الطبيعية التي يتوفرون عليها. لقد سمحت لهم بممارسة **الحرية** ورعتها، لكن حرية الناس وأحكامهم العقلية لا يجب أن تمس بسلطتها ولا بمشروعيتها. إن قراراتها مُلزمة تختلف عن القرارات الفردية والشخصية.

إن **الدولة** ليست هي المجتمع، إنها أكثر من ذلك. فالدولة فكرة تسمو على الأفراد الذين هم أعضاء فيها، إنهم يعيشون في **مجتمع مدني** يلبي حاجاتهم ومصالحهم كالأسرة والمدرسة مثلا، بينما الدولة هي مجال تحقق فكرة أخلاقية مستقلة عن وعي الأفراد، إنها **حرية كونية** وعقلية وحياة الناس في المجتمع هي جزء من مسيرة هذه الفكرة.

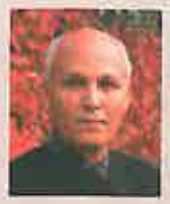
وسواء كانت غاية الدّولة هي تحقيق سعادة الإنسان واكتماله، أو خدمة حرية المواطنين أو تحقيق الفكرة المطلقة، فإنه لابد أن تتوفر على **جهاز إداري** ومؤسسات قانونية وتنظيم عقلاني وتمارس **سلطة** لها مبادؤها وآليات اشتغالها. فمجال السياسة، هو مجال **صراع** مصالح متعارضة، وتبعاً لهذا الصراع، فمن اللازم أن يكون رجل السياسة قوياً وذكيا، بل وماكراً ليستطيع الانتصار على كل خصومه أو أعدائه؛ فهو يستخدم الوسائل **المشروعة** والوسائل **غير المشروعة** كالكذب والمكر والخداع. فهي جزء من هذه الممارسة.لكن مجال السياسة ليس دائما مجال صراع وتناقض بين الحاكم والمحكوم، بل بالإمكان أن يكون **مجال نبل وأخلاق وتوازن**، عندما تحكمه مبادئ وصفات إنسانية تتصف **بالاعتدال**، فالمحكوم يقلد حاكمه في خصاله وكذلك في مساوئه، ويحب من يعامله بالرفق.

ولكي تمارس الدولة وظائفها واختصاصاتها، باعتبارها تجمعاً سياسيا منظماً وعقلانيا، فإنها تلجأ، بالإضافة إلى الوسائل القانونية، إلى **العنف المادي** الذي تحتكره. إن تدبيرها **العقلاني** لشؤون المواطنين، وفي خضم الصراع السياسي حول السلطة وتوزيعها، تلجأ إلى استخدام العنف الذي هو خاصية **الدولة الشرعية**. لكن لا بد من التأكيد على أن **دولة الحق**، والتي هي **دولة القانون** والمؤسسات، تجمع السياسة والأخلاق، القوة والإقناع. فالمواطن يشعر أنه عضو فاعل في مجتمع سياسي وليس خارجا عنه، ومن ثمة فهو، ذهنياً وسلوكياً، يرتبط بالدولة وبشرعيتها، ويدافع عنها عقلياً ووجدانيا. إن **دولة الاستبداد**، على نقيض دولة الحق، ستبقى معزولة عن الناس، وهذا ما يجعلها **هشة** ومعرضة دوماً للفردانية **والتسلط**.

4- خلاصات:

- إن غاية وجود الدّولة هو تأنيس الإنسان وتهذيب قدراته وإمكاناته الطبيعية، وتنظيم حياته الاجتماعية.
- إن دولة الحق هي دولة شرعية، لأنها مبنية على علاقات اجتماعية تعاقدية،
- المجال السياسي هو مجال صراع، والدولة القوية هي الدولة التي تستخدم القوة والإقناع.
- دولة الاستبداد نقيض دولة الحق لأنها دولة تسلطية تفتقد إلى الشرعية والإجماع.

النسق الثقافي للسلطة السياسية في المجتمعات العربية



عبد الله حمودي، أنثروبولوجي ومفكر مغربي، (1945) يقارب، في هذا النص النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية من خلال نموذج **الشيخ والمريد**، ليظهر الأسس الثقافية للتسلط. يتجسد هذا التسلط في أنماط من الممارسات المتأصلة في العلاقة بين الرجال والنساء.

في كل المجتمعات العربية، كان الحدثُ الأهمُّ حتى السنوات الأخيرة، هو بروزَ الدولة السلطوية وتقويتَها (...). فنحن أمام بنية تشتغل. ويمكن أن ننظر إلى مكوّناتها من خلال خمسة مظاهر في ممارسة الحكم:

أ- حصر سلطة اتخاذ القرار في مجموعة صغيرة من الرجال يبرز من بينهم واحد فقط على الساحة العمومية.

ب- حرمان المجتمع المدني من وسائل مؤسسية يمارس بواسطتها المراقبة على جهاز الدولة. وبالمقابل، يسيطرعلى هذا المجتمع المدني جهازٌ قمعي أو رقابي متطور ومتشعب.

ج- لزوم التقيد المطلق نسبيا بما تعتبره الدولة "أعراف الشعب". ويرافق هذا اللزومَ لزومُ التعلق المعلَن بإيديولوجية محدّدة. وتُحدَّد هذه الأخيرة عموما على أساس إثني أو ديني أو عليهما معا.

د- لا يُسمَح، باستثناء محاولات حديثة العهد، إلا بنوع من الليبرالية تحدده المصالحُ الرسمية؛ فالدولة المتسلطة لا تسمح رسميا بتنوعات لغوية أو مذهبية أو إقليمية. فالنموذج عندها مجتمعٌ متساو ومنسجمٌ، حيث يحرك كلَّ الأفراد "الواجبُ نحو البلاد". غير أن النظام يتبنى موقفا مزدوجاً إزاء كل هذه التعدديات؛ إنه ينكرها رسميا أو يتجاهلها أو يقبلها في حدود، فيما يسخّرها أحيانا؛ غير أن هذا لا يمنع الدولةَ من أن تُنَصِّبَ نفسها وسيطا وحيدا مسموحا به بين القوى السياسية والاجتماعية.

هـ- تتخذ الطاعةُ والقيامُ بالواجب أشكالَ خضوع تفاخري للرئيس أو القائد الأعلى. ويتجسد السلوك في العلاقات البيروقراطية وفق هذه العلاقة الأوّلية: ففي كل نظام سُلّمي/تراتُبي يوافقُ الخضوعُ المطلوبُ من المرؤوس نشاطَ رئيسه وبسط سلطته. ونعثر على هذه الثنائية في كل مكان: في البيروقراطية، حيث الكل رئيس ومرؤوسٌ بالمناوبة في سَدِّ الوظائف. فهذا التفاعل يمحو الوساطة القانونية والمؤسّسية في علاقة الهيمنة أو يُضعفها (...). ينبغي، إذن، أن نبحث عن تأويل هذه البنية في مكان آخر. إن نظرية الأبوية الجديدة، تسلم بوجود علاقة بين المظاهر الأساسية لهذه الأبوية الجديدة وتنمية هامشية، دون البرهنة على صحة هذه العلاقة. ذلك أنه يمكن أن نتساءل: ما هي العلاقة التي يمكن أن توجد بين تهميش النساء ومركزية وجه الأب من جهة، وضعف وتيرة التنمية من جهة أخرى؟ ألا يجدُر بنا أن نقترح أن سلطان هذين "المزلاجيْن" يَفْتُرُ بفعل اختراق الرأسمالية، وإن كان هذا الاختراق هامشيا؟ هنا تظهر لنا بالفعل محهوداتُ التصالح مشبوهةً، بين التركيز على العوامل الثقافية ونوع معين من الماركسية. وسواء أكانت الرأسمالية هامشية أو غير هامشية، فأسس السلطة موجودة، وقد حافظتْ على نجاعتها في النشاطات والأعمال الملموسة للأفراد. والقيم والرموز التي تُبَلْوِرُها يوميا يُعادُ ابتكارها ويُعاد كذلك إنتاجُ احترامها. علينا أن ننظر في التناقض العميق الذي يُخضع الرجالَ والنساءَ. وبإيجاز، فأنماط التسلط التي تحكم المجتمعات العربية تحيل على ثنائية متأصلة في العلاقة بين الرجال والنساء.

عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد**: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 1999، ص: 237-243

المطلوب: انطلاقاً من قراءة هذا النص، أكون ملفا حول "دولة الحق والقانون بالمغرب، إمكاناتها وعوائقها". وبالإمكان التفكير والبحث في القضايا والمحاور التالية: المجتمع المدني؛ الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية؛ وضعية المرأة ومقاربة النوع؛ فعل التسلط واستقلالية القضاء. ؛ مظاهر التعدد الثقافي ومشكلات الهوية ؛ واقع حقوق الإنسان.

المطلوب أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا مستعينا ببطاقة التقويم الذاتي.

توجيهات تربوية:

من الضروري أن تتوفر على **وثيقة مرجعية** خاصة، تتضمن **المعايير والمواصفات** التي تتحدد وفقها منتظرات **الكتابة المنظمة والتقويم الإجمالي**، والتي سيتم وفقها كذلك الحكم على ما تنتجه من كتابة. وتهدف هذه **البطاقة الأولى** إلى قياس مدى تحقق المبادئ والقواعد المنهجية **الخاصة بالكتابة الفلسفية**، عندما يتعلق الأمر بتحليل النص ومناقشته. فالمطلوب استخدام **بنود البطاقة المقابلة** أثناء بنائك للجواب عن هذه الموضوعات أو أخرى، كما يمكنك **تقويم مجهودك الشخصي** بعد أن تكون أتممت **تحرير الموضوع**.

الموضوع الأول :

لما كان تعريف علم السياسة بأنه هو "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة" يكون بالطبع أوّل مباحث السياسة وأهمها بحث "الاستبداد" أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى. وإني أرى أن المتكلم في الاستبداد عليه أن يلاحظ تعريف وتشخيص ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما داؤه؟ (...).

إن الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف(...) فيستعملون في مقام كلمة استبداد كلمات: استعباد واعتساف وتسلط وتحكم، وفي مقابلتها كلمات مساواة وحس مشترك وتكافؤ وسلطة عامّة؛ ويستعملون في مقام صفة مُستبد كلمات جبار وطاغية وحاكم بأمره وحاكم مطلق، وفي مقابلة حكومة مستبدة كلمات: عادلة مسؤولة مقيدة ودستورية(...) فالاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين.

إن الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وحريق متواصل بالسلب والغصب(...) إن المستبدين يتولاهم مستبد والأحرار يتولاهم الأحرار(...) ما أليق بالأسير في أرض أن يتحول عنها إلى حيث يملك حريته؛ فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط".

حلل النص وناقشه

عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي،1991،ص: 20-30.

الموضوع الثاني :

تظهر سلطة الدولة بواسطة الانتخابات العامّة والاستفتاءات والحركات الاجتماعية الشاملة التي ترتبط برموز سياسية معينة. ولكن كيف تظهر سلطة الشعب في مقابل سلطة الحكام؟

في الحقيقة، إذا كان المقصود بسلطة الشعب شيئا مرادفاً لسلطة المجتمع السياسي بكامله، وهذا هو المعنى الشائع لسلطة الشعب في الأدبيات الديموقراطية، فإن الجواب يكمن في ما قلناه عن سلطة الدولة وتوكيدها. ولكننا نعطي الشعب ههنا معنى أضيق من معنى المجتمع السياسي المستقل، ونطلق اللفظ على جملة المحكومين في الدولة. ولذلك يحمل السؤال عن سلطة الشعب في مقابل سلطة الحكام ما يشبه التناقض. إذ كيف يكون المحكوم وهو المطيع، صاحب سلطة؟

إن ما يجعل من الممكن الحديث عن سلطة الشعب في مقابل سلطة الحاكم هو محدودية التفويض الذي بموجبه تنشأ سلطة الحاكم من سلطة الدولة. فما ينتقل من الدولة إلى الحاكم بالتفويض هو حق اتخاذ القرار وتطبيقه فيما يخص الشأن العام. ولكن هذا الحق ليس كل ما تشتمل عليه سلطة الدولة نفسها(...) إن السلطة لا تكون سلطة حقاً من دون وعي بموضوع ما تأمر به وبقيمته. والسلطة السياسية أحوج من غيرها إلى هذا الوعي.

حلل النص وناقشه

ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، 1995 ،ص: 259-260

بطاقة التقويم الذاتي: نص التحليل والمناقشة

خطوات كتابة الموضوع

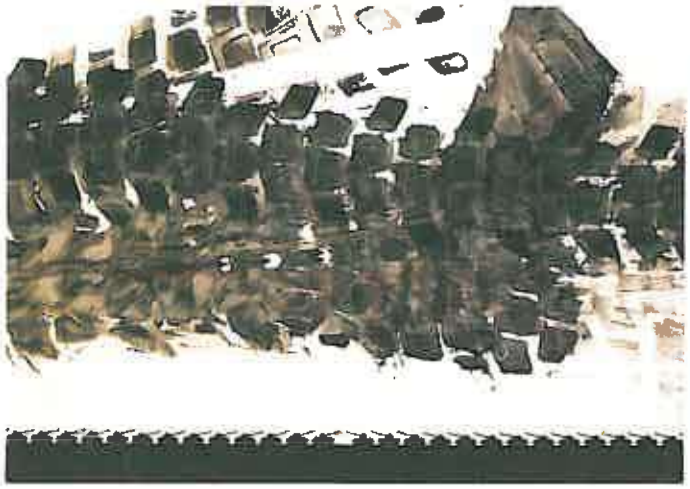
فهم الموضوع	نعم	لا
– التمهيد الجيد للمشكلة في سياقها العام. – تحديد موضوع النص والمشكلة التي يعالجها. – الطرح الجيد للمشكلة بكيفية واضحة – التساؤل عن أطروحة صاحب النص، إمكاناتها ورهاناتها.		
تحليل ومناقشة النص:	**نعم**	**لا**
– صياغة أطروحة صاحب النص بوضوح وبدقة. – تحليل جيد لمفاهيمها وللعلاقات فيما بينها. – تحليل جيد لحجاجها – الوقوف عند منطلقات وأصل المشكلة – التساؤل عن قيمة الأطروحة وأهميتها الفلسفية. – فتح المشكلة على تحليلات فلسفية أخرى. – استدعاء أطروحات مدعمة لها. – مناقشتها بأطروحات معارضة أو مختلفة عنها.		
تركيب:	**نعم**	**لا**
– الجواب عن السؤال أو الأسئلة المطروحة في المقدمة. – تركيز الخلاصات بنوع من الدقة. – فتح الخلاصات على آفاق فكرية وثقافية جديدة (الامتدادات). – إبداء رأي خاص إن كان ذلك ممكنا.		

توجيهات منهجية

التهييء الأولي	نعم	لا
– قراءة الموضوع بتمعن. – وضع تصميم لعناصر الإجابة. – تسجيل المضامين لتحرير الموضوع.		
البناء والتماسك	**نعم**	**لا**
– اعتماد طريقة شاملة ومتماسكة. – اتباع نظام في الكتابة قادر على إقناع القارئ بحججه. – المعالجة المتدرجة للموضوع قبل الوصول إلى الخاتمة. – الموازنة بين أجزاء التحليل. – توظيف ملائم للمعرفة الفلسفية. – توظيف ملائم للأمثلة والشواهد. – الانتقال من فكرة إلى أخرى بوضوح.		
الجوانب اللغوية والشكلية في الكتابة	**نعم**	**لا**
– استعمال ألفاظ المعجم بدقة. – استعمال أدوات الربط المنطقية واللغوية. – استعمال علامات الوقف بطريقة سليمة. – الكتابة بخط واضح يسمح بالقراءة السهلة. – ورقة تحرير نظيفة.		

ملاحظة: إذا كانت نسبة الجواب بـ"نعم" مرتفعة، فإن كتابتك الفلسفية جيدة أو جيدة جدا ، أما إذا كانت نسبة الجواب بـ"لا "مرتفعة فإن كتابتك أقل من المتوسط إلى ضعيفة.

العنف



Michel Granger, combat traces réelles de char (2001)

السياسة

الدولة

العنف

- أشكال العنف
- العنف في التاريخ
- العنف والمشروعية

العنف والعدالة

مدخل

صورة للعنف

هل يمكن تصوير العنف؟ يبدو العنف للوهلة الأولى عديم الشكل وبلا معنى، بحيث يصعب على المرء أن يحيط به أو يدركه في حقيقته العنيفة. في القرن الثامن عشر كتب فولتير [1] في **المعجم الفلسفي** (7764) يحتج على "العنف الجماعي" قائلا:

"ما مآل الإنسانية وما عساها أن تجلب لي؟ الإحسان، التواضع، النعومة، الحكمة، التقوى ؛ إذا كنت سأموت في العشرين من عمري بطلقة من الرصاص تنطلق عن بعد ستمائة متر، لتهشم جسدي، فأموت وأنا أعاني آلاما لا توصف، وسط خمسة أو ستة آلاف من القتلى، بينما عيناي تنفتحان لآخر مرة، فأرى المدينة التي ولدت فيها تدك بالحديد والنار، وتكون آخر الأصوات التي تلتقطها أذناي هي صراخ النساء والأطفال وهم يحتضرون تحت الأنقاض، وكل ذلك بدعوى المحافظة على مصالح إنسان لا نعرفه".

إدراك العنف

أما اليوم فإننا نتوفر، بفضل الصورة وتقنيات الإعلام والتواصل على معاينة مفصلة لما يسمى "عنفا"، كما أن لائحة المظاهر العنيفة طويلة جدا، فهناك: جرائم القتل، الحروب، الإبادة العرقية، الإرهاب، والعدوان.. لكن رغم هذا الوضوح الجلي لمظاهر العنف، فما أن يبدأ المرء في التفكير والتأمل في طبيعة هذه السلوكات العنيفة، حتى تتقلص مساحة الضوء لفائدة غموض له صلة بالعنف في علاقته بالفكر، بحيث يصبح من اللازم أولا معرفة ما هو العنف.

تساؤلات

يتعارض العنف مع التفكير، بحيث لا ينفك الذهن عن طرح السؤال: ما سبب النزاع بين الأفراد؟ ما أصل العنف؟ هل للعنف من معنى؟ وهل يمكن تعريفه؟ ما أشكال العنف؟ وما دوره في التاريخ؟ وكيف يشتغل داخل المؤسسات؟ هل يوجد عنف مشروع وعنف غير مشروع؟ ما دور الفلسفة، إن كان لها دور في هذا الإطار، في فهم العنف وإقامة اللاعنف؟ ◄ روسو [نص الافتتاح]

[1] فولتير(1694-1778) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته:
- رسالة في التسامح.
- كانديد.

ما العنف؟ وما أشكاله؟

يعتبر العنف تعسفا في استعمال القوة، وبهذا المعنى فهو يحيل إلى الفعل أو التصرف "ضد القانون" أو "الإخلال بالاحترام الواجب للشخص". وقد حدد الإغريق العنف باعتباره إفراطا في القوة. فالعنف هو تعسف في القوة وتدنيس للطبيعة وخرق للقوانين المقدسة. ونتيجة لهذا التطرف، انفصل الإنسان عن الطبيعة. وقد بين "كالكليس" في محاورة جورجياس لأفلاطون، أن الإفراط أو التطرف ليس سوى الاسم الآخر للرغبة.

حالة الطبيعة

وقد اتخذ العنف، في القرن السابع عشر، من خلال فكرة هوبز عن "الحالة الطبيعية" للإنسان، صورة "حرب الكل ضد الكل"، وهي صورة يمكن بلورتها من خلال أربعة محددات: يتحرك الناس أولا بواسطة نفس الرغبات، وتكون هذه الرغبات دون رحمة، أما الأغراض القابلة لإشباع هذه الرغبات فتشكل في كل لحظة كمية محددة، وأخيرا يشتق تنافس دائم بين الناس من تركيب الرغبة والندرة.

العدوانية

ارتبط العنف في العصر الحديث بشكلين بارزين، هما الحرب والعدوانية. فالعنف من حيث هو فعل مدمر، يتم توجيهه ضد الآخر لإخضاعه، ويتخذ شكل العدوانية، وهي عدوانية مشتركة بين الإنسان والحيوان، بمقتضى القرابة الموجودة بينهما. ← لورنتز❶ [نص 1] غير أن أشد أشكال العنف ضراوة وتطرفا، إلى اليوم،

الحرب

هي الحرب، التي هي شكل عنيف يخص الإنسان وحده، لأن الحيوانات الأخرى لاتعرف الحرب. ←كلوزفتش ❷[نص 2].

العنف في التاريخ

يكشف تاريخ البشرية عن مسارات متعرجة ومعقدة للعنف. فالعنف يرتبط بالوضع البشري، وهذا واقع مؤكد. غير أن هذا الواقع أتاح إمكانية بروز تأويلات كثيرة بصدد العنف. فالإنسان، حسب "فرويد"، عدواني وشرس، والحضارة ليس بمقدورها سوى كبح شهوات العنف وليس القضاء عليها. فهذه الشهوات العنيفة تعاود الظهور كلما قامت الجماعة "بإلغاء الزجر" في فترات الحرب. غير أن هذا العنف، هو مع ذلك،

العنف والحق

إيجابي، من حيث أنه يقود إلى نشأة الحق، باعتباره قوة الجماعة. ← فرويد❸ [نص 4].

ويقدم التصور الماركسي بدوره فكرة تشبه إلى حد ما تصور "هوبز" حول العنف في التاريخ، وذلك على الأقل فيما يتعلق بمرحلة "ما قبل التاريخ"، حيث نجد ندرة الخيرات ذاتها، وتجانس الحاجات نفسه، والتنافس الجامح ذاته. لكن التصور الماركسي يتميز بسمتين جوهريتين: العنف ليس حالة طبيعية، إنه سمة للحالة الاجتماعية التي أفسدها الاستئثار بوسائل الإنتاج. وبما أن التنافس بين الناس له أصل اجتماعي، وبما أنه يعبر عن نفسه من خلال قواعد مؤسساتية، تتعلق بمكافأة العمل

الصراع الطبقي

وتحديد الربح وتملك وسائل الإنتاج، فلا ينبغي الكلام عن "صراع الكل ضد الكل" وإنما عن "الصراع الطبقي". ومن هنا يبرز النموذج الماركسي، العنف الاقتصادي والسياسي، ودور العنف في التطور الاقتصادي للشعوب. ← إنغلز [نص 3].

❶ كونراد لورنتز(1903 – 1989) عالم نمساوي، من مؤلفاته:
– العدوانية.
– تاريخ طبيعي للشر.

❷ كارل فون كلوزفتش (1780–1831) جنرال ومنظر بروسي، من مؤلفاته:
– في الحرب.

❸ سيغموند فرويد (1856–1939) مؤسس التحليل النفسي، من مؤلفاته:
– قلق في الحضارة.
– أفكار حول الموت والحرب.

العنف والمواجهة

إذا كان العنف، من حيث الماهية، يشكل نفيا لكل ما هو إنساني (الكلام، الاحترام، العقلانية..) فكيف يمكن أن نفهم دفاع بعض المفكرين عن العنف؟ يتميز الخطاب الفلسفي من هيراقليط ❶ إلى "نيتشه" و"سارتر"، مرورا بـــ "هيغل" و"ماركس"، بدفاع خاص عن العنف، وهو دفاع ينبغي فهمه. وإذا أخذنا "نيتشه" نموذجا، فلأنه أحدث انقلابا شاملا، وهو يعلم أن معاصريه لن يفهموا قصده.

قلب القيم

ويتلخص عمل "نيتشه" بقلب كل القيم رأسا على عقب، وبالتحرر من كل القيم الخلقية، راضيا أن يثق بكل ما كان حتى ذلك اليوم ممنوعا ومحتقرا وملعونا. ومهما كان نوع الحكم الذي يطلق على فلسفة "نيتشه"، فلا شك أن الفكرة التي تنظر إلى العنف والعدوانية الحيوية على أنها خير بذاتها، وإلى كل ما يضعفها ويقيدها على أنه شر، فإن هذه الفكرة دخلت مجال الفلسفة لأول مرة معه. إن ما يدافع عنه نيتشه بقوة ليس هو العنف بالضبط، وإنما نوع من الصراع والنزاع أو المعركة التي قد يخوضها المرء مع نفسه. تتمثل المواجهة في الصراع الإرادي وفي التناقض المقبول بكل تبعاته، وغالبا ما تكون منتجة ولا يمكن تجاوزها. وبالمقابل فإن المجتمع الذي لا يعترف بالوحشية ويقمع الصراع ويخفيه، ولا يرى الارتباط الاجتماعي إلا في الصداقة والانسجام والسلم، هذا المجتمع لا يؤدي إلا إلى "سلم" شمولي، أي إلى عنف جذري ومتطرف.

لا مشروعية العنف

إن الفلسفة لا يمكن أن تُشَرِّعَ للعنف المحض، مهما كان شكله، ذلك أن الفكر بطبيعته، يرفض العنف. فهو يختار التأمل والحوار والاعتراف بالآخر بوصفه محاورا وصديقا. وفي جميع الأحوال، فإن العنف يمكن تفسيره بل وكذلك تبريره في حالات معينة: الدفاع المشروع عن النفس، مقاومة الاضطهاد.. بل يمكن أحيانا اعتباره عقلانيا، كما ذهبت إلى ذلك "حنا أرندت"، بخصوص العنصرية، التي تولد ردود فعل عنيفة ضدها، هي مع ذلك ردود فعل "عقلانية" لأنها منطقية. لكن العنف، مع ذلك، لا يمكن أن يكون مشروعا أبدا. فالعنف، كما تقول أرندت، ذو طبيعة "أداتية"، فهو دائما موجه للاستعمال، يحطم كل سلطة متوافق عليها، وبالتالي فهو يحطم شروط إمكان قيام الجماعة. إن بإمكان العنف، أن يخلق آثارا إيجابية على المدى القصير، لكنه على المدى البعيد، ينتهي دائما بالكشف عن بعد انتحاري فيه.

الاعتراف بالآخر

العنف المشروع

إن مشروعية العنف تطرح دائما صعوبات كثيرة، نظرا لطبيعة العنف والآثار التي يمكن أن تترتب عنه. ذلك أنه لا يجوز مواجهة العنف الصادر عن السلطة، ذات الشرعية، بعنف غير مشروع، لأن ذلك بدون معنى ونتائجه غير مقبولة. ◄ كانط [نص 5] لكن الفلسفة يمكن أن توجه عنفا مشروعا ضد العنف غير المشروع، عن طريق الخطاب المعقول والمتماسك. ◄ فايل [نص 6]

❶ **هيراقليط** (حوالي نهاية القرن 6 ق.م)
من الفلاسفة اليونان، ترك مجموعة من الشذرات تعكس فلسفته في الحرب.

رهـانات

هل العنف قدر؟

هل يتجه العنف، مع تطور الحضارة الإنسـانية، إلى الـزوال أم على العكس، باق ويزداد عنفا؟ تبرهن أعمال، عالم الاجتماع، "نوربرت إلياس"، أن "مسيرة الحضارة" تميل نحو خفض درجة العنف. ففي كل المجتمعات يتم خلق وسـائل لتليين العنف والتقليص من آثاره، إلى حد أن البعض صار يعتقد أن العنف وجميع أشكال العدوانية ستزول ذات يوم.

أشكال جديدة للعنف

والحال أن العنف يطور باستمرار أشـكاله وآليات عمله. ففي مقابل تراجع العنف السياسـي والعنف الاقتصادي، يتقوى عنف الملاعب الرياضية والمدارس، وعنف الجماعـات المتطرفة. كمـا أن العنف لم يعد اليوم محصورا فـي دائرة العلاقات الإنسـانية، بل امتد إلى العلاقة بالكرة الأرضية والبيئة، فالإنسان يمارس عنفا جديدا وخطيرا يتمثل في الاستهلاك المفرط للطاقة وتلويث الطبيعة.

تدبير العنف

إن رهـان فهم العنف ما يزال قائما بقوة: إذ كيف نحدد اليوم معنى العنف؟ وما هي الوسـائل العلمية والفكرية التي يمكن اعتمادها في فهمه وتفسيره؟ ما دور الثقافة، بمختلف أشكالها وصيغها، في فهم المظاهر الجديدة للعنف؟ ثم كيف يمكن تدبير العنف اليومي داخل الإنسان وداخل الطبيعة بدون خسائر كبيرة؟ وهذا الرهان لا يقل أهمية عن الأول، فالعنف داخل الأسرة وداخل المدرسة يستثمر طاقة هائلة، وتترتب عنه نتائج وخيمة. كما أن الإفراط والتطرف في العنف، على مستوى الطبيعة، يمارس بشـكل غير مباشر، من خلال هدم النظام البيئي واسـتنزاف الخيرات الطبيعية، بما يهدد الإنسانية القادمة في وجودها.

إن دور الفلسـفة، ورهانها الأساسـي، هو الاسـتمرار في إدانة العنف، في جميع أشـكاله، بوصفه تهديدا للعقل والمعنى، وضد الخطاب المتماسـك، وبالتالي ضد الترابط الاجتماعي للإنسـان. إن مهمة الفكر اليوم هي تطوير أشكال الحوار وتوسيع دائرة الفهم في عالم يزداد اتساعا. ◄ المرنيسي ❶ [نص الامتداد]

❶ فاطمة المرنيسي (1940) عالمة اجتماع ومفكرة مغربية، من مؤلفاتها:
- نساء على أجنحة الحلم.
- سلطانات منسيات.

Fernand leger, la grande parade (1954)

لماذا العنف؟

إذا نحن نظرنا إلى المجتمع الإنساني بنظرة هادئة مجردة من الغرض، فلا يبدو لنا منه لأول وهلة إلا عنف الرجال الأقوياء وقهر الضعفاء، فيثور العقل على قسوة أولئك أو يميل إلى رثاء عمى هؤلاء. وليس بين الناس من شيء أقل دواما وثبوتا من هذه العلاقات الخارجية التي توجدها المصادفات في أكثر الأحايين، أكثر مما توجدها الحكمة. وهذه العلاقات التي يسمونها ضعفا أو قوة، غنى أو فقرا، بل جميع منشآت الناس، تبدو، لأول نظرة، مؤسسة على أكوام من رمال متحركة.»

جون جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص: 31-32.

طرح الإشكال:

- ما سبب النزاع بين الأفراد؟
- هل للعنف من معنى؟

المحور الأول: أشكال العنف

- عدوانية الإنسان، لورنتز (1)
- الحرب فعل عنيف، كلوزفتش (2)

المحور الثاني: العنف في التاريخ

- العنف الاقتصادي، انغلز (3)
- العنف والحق، فرويد (4)

المحور الثالث: العنف والمشروعية

- العنف لا يواجه بالعنف، كانط (5)
- العقل واللاعنف، فايل (6)

المحور الأول: أشكال العنف

كونراد لورنتز

ينتمي فكر لورنتز إلى النـــزعة التطورية، اهتم مبكرا بدراسة السلوك الإنساني، حيث أسس الإيطولوجيا الذي يمزج فيه بين علم الأخلاق وعلم السلوك. وفي كتابه **الإنسان في نهر الكائنات الحية** (1981) يبرز تصوره لـــ"السلوك" الذي ينطبق على الإنسان و الحيوان، فالإنسان في نظره يولد مسالما، أي خاليا من العنف، لكنه يكتسب عنفه. وللعدوانية لدى الإنسان نفس الوظائف الموجودة لدى الحيوان.

عدوانية الإنسان

إن الدراسة المقارنة، في علم تطور الأنسال (phylogenetique) [1] للصراع بين سمكتين متنافستين، من جنس واحد، قد سمحت باكتشاف آلية فيزيولوجية في السلوك، يتم بواسطتها تركيز العدوان بحيث تظل قيمة الصراع وحدّته من أجل الحفاظ على النوع قائمة، لكن دون أن تؤدي هذه العدوانية إلى نتائج قاتلة (...)

وإذا كنت قد منحت حيزا كبيرا لوصف هذه السلوكات الحيوانية، فلكي أبين الأمر التالي: إن تفادي القتل لدى جميع هذه الحيوانات، من النوع الواحد، لا يرجع إلى انعدام النزوع الأصلي إلى العنف، ولكن لأنه بقوة الانتقاء الطبيعي [2] تكونت آليات كابحة داخل الجهاز العصبي المركزي كأعضاء مخصصة لذلك.

وأنا مقتنع بأنه من الممكن أن نستخلص من ملاحظة عمل هذه الآليات، وخاصة من عدم كفايتها وما يعتريها من اختلال، عددا من المعلومات المهمة بالنسبة للإنسان المهدد، أكثر من غيره من الكائنات الحية، بالإبادة [3] عن طريق قتل الإنسان لأخيه.

لا أحد بمقدوره إنكار الطبيعة النزوعية والغريزية لعدوانية الإنسان. لكن بالمقابل فإن السؤال الذي يبدو لي من المفيد طرحه، هو معرفة ما إذا كان يوجد لدى الإنسان ردود فعل فطرية، تقوم بوظيفة الكبح لكل سلوك عدواني، من أجل المحافظة على النوع. وبصفة عامة، يميل الفلاسفة على الخصوص، إلى الاعتقاد أن جميع السلوكات التي لا تخدم مباشرة مصالح الفرد، إنما هي من إملاء العقل والمسؤولية. والحال أن هذا لا يصح إلا جزئيا، لأنه إذا كان ينبغي التوجه أساسا إلى العقل الإنساني وإلى أخلاق المسؤولية لحل المشاكل المطروحة في الوقت الراهن ؛ فإنه من المؤكد كذلك أننا لن نتمكن من حل تلك المشاكل دون الاستعانة بآليات لكبح الدوافع إلى القتل التي لا تنتمي إلى العقل، وإنما إلى الغريزة والانفعال.

كونراد لورنتز، **الإنسان في نهر الكائنات الحية**، فلاماريون، 1981، ص: 346.

K.Lorenz, L'homme dans le fleuve du vivant .

1 علم الأنسال، علم يدرس مبادئ تطور الأنسال وقرابتها من حيث الخصائص البيولوجية الوراثية.

2 من مبادئ التطور عند داروين، الذي اعتبر أن الكائنات الحية في تنازعها وصراعها لأجل البقاء، تخضع لمبدأ الانتقاء الطبيعي حيث البقاء للأصلح.

3 المقصود بذلك الصراع الذي ينتهي بموت الجميع.

أسئلة التحليل:

1- أحدد معنى (أو معاني) العدوانية في النص.

2- كيف تحافظ الحيوانات على النوع رغم وجود نزعة عدوانية لديها في الأصل؟

3- يعرض صاحب النص موقفين بخصوص تفسير النزعة العدوانية لدى الإنسان، أوضحهما مع إبراز الهدف من هذا العرض.

سؤال المناقشة: هل عدوانية الإنسان أصلية أم مكتسبة؟

كارل فون كلوزفتش

النص 2

يعتبر كارل فون كلوزفتش من المنظرين للحرب، ساهم كعسكري في إعادة تنظيم الجيش البروسي، ثم تفرغ بعد ذلك لتأليف كتاب **في الحرب**، الذي بدأه عام 1816 وظل يراجعه إلى أن توفي عام 1831. وقد اشتهر كتاب "في الحرب" بسبب الأطروحات التي يعرضها بخصوص العلاقات القائمة بين الحرب والسياسة. ويقدم النص التالي تعريف كلوزفتش للحرب بوصفها فعلا عنيفا يتم فيه استعمال القوة بدون حدود.

الحرب فعل عنيف

سأركز في تعريف الحرب على العنصر الأول فيها وهو الاقتتال الفردي. فالحرب هي معركة فردية توسعت، والصراع بين رجلين هو الصورة التي تسمح للفكر، وبكيفية جيدة، أن يتصور في فعل واحد العدد غير المحدود من المعارك التي تتألف منها الحرب. والحال أن كل واحد، أثناء الصراع، يحاول بواسطة القوة الجسمية، أن يسقط الآخر ويحطم مقاومته. فالحرب إذن فعل من أفعال القوة، نحاول بواسطته إرغام الخصم على الخضوع لإرادتنا.

ولأجل أن تتغلب القوة على القوة [1]، فإنها تستعمل كل ما توفره لها الصنائع والعلوم من وسائل. فالحرب لا تعرف حدودا لفعلها سوى بعض الحصر الذي لا يؤثر في الجوهر على قوتها؛ والذي تقبله في إطار ما يسمى حقوق الناس. إن القوة، أي القوة الجسمية -مادام ليس هناك خارج فكرة الدولة والقانون، قوة أخلاقية - هي إذن الوسيلة، أما الغاية فهي إرغام الخصم على الخضوع (...)

وإذا كانت الحروب التي تدور بين الشعوب المتحضرة هي أقل عنفا وفتكا مقارنة بكثير من حروب الشعوب المتوحشة، فهذا يرجع إلى الحالة الاجتماعية للمتحضرين وللعلاقات الدولية فيما بينهم. فالحرب تتأثر بهذه الحالة وبتلك العلاقات التي تعمل على تعديلها والتخفيف من حدتها. غير أن تلك العناصر لا تشكل سوى وسط خاص، وهي لا تغير من طبيعة الحرب، بكيفية جوهرية.

كارل فون كلوزفتش، **في الحرب**، ترجمه إلى الفرنسية دوفاتري، ضمن كتاب العنف، لهلين فرايا، فلاماريون، 2000، ص: 140-141.
Karl. Von Clausewitz, De la guerre.

[1] القوة هنا بالمعنى الفيزيائي، أي كل مايمكن أن يحدث تغييرا في حالة جسم آخر يتعرض لتلك القوة.

أسئلة التحليل:
1 - ما التعريف الذي يعطيه صاحب النص، للحرب؟
2 - كيف تستعمل الصنائع والعلوم في إطار القوة؟
3 - كيف قدم النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل فعلا يمكن القول إن حروب الشعوب المتحضرة أقل عنفا من حروب الشعوب المتوحشة؟

المحور الثاني: العنف في التاريخ

فردريك انغلز ص 3

يرتبط اسم انغلز بكارل ماركس، بوصفه من المؤسسين الكبار للفكر الماركسي. تميز بكتابات سجالية في مجالات مختلفة، منها مقاله حول **دور العنف في التاريخ**، ضمن كتاب **ضد دهرينغ** (1876) الذي يرد فيه على أطروحات دهرينغ بخصوص العلاقة بين العنف السياسي والعنف الاقتصادي. ويظهر من النص التالي أن العنف يلعب دورا مهما في التاريخ، لكنه ليس هو محرك التاريخ.

العنف الاقتصادي

يلعب العنف دورا بارزا في التاريخ وذلك في ارتباط بالتطور الاقتصادي [1]. أولا، لأن كل عنف سياسي يقوم أصلا على وظيفة اقتصادية، ذات طبيعة اجتماعية، ويتصاعد هذا العنف كلما تفككت الجماعات البدائية وتغير أفرادها إلى منتجين خواص، منفصلين عن القائمين بالوظائف الاجتماعية المشتركة. ثانيا، يمكن للعنف السياسي، بعد أن استقل عن المجتمع، وأصبح متحكما، أن يتخذ وجهتين: الوجهة الأولى، هي العمل لأجل التطور الاقتصادي العادي، وفي هذه الحالة يزول الصراع بين العنف والاقتصاد، بل ترتفع سرعة التطور الاقتصادي. أما حسب الوجهة الثانية، فيعمل العنف السياسي ضد التطور الاقتصادي، وفي هذه الحالة فإنه يستسلم بانتظام للتطور الإقتصادي، مع بعض الاستثناءات(...)

لكن، في الحالات التي يقوم فيها العنف الداخلي للدولة ضد تطورها الاقتصادي، كما حدث تقريبا، وإلى حد معين، بالنسبة لكل سلطة سياسية، فإن الصراع ينتهي إلى قلب النظام السياسي. لقد فتح التطور الاقتصادي الأبواب بدون استثناء رغم العنف. والمثال الأقرب والأكثر إثارة هو الثورة الفرنسية. إذ لو كانت الحالة الاقتصادية لبلد معين، بما في ذلك النظام الاقتصادي، رهينة العنف السياسي، فلماذا لم ينجح فريدريك غيوم الرابع، بعد عام 1848، رغم "جيشه العجيب"، في أن يزرع ويثبت داخل بلاده تنظيمات مهنية من القرون الوسطى إلى جانب السكك الحديدية والآلات البخارية التي كانت آنذاك في طور النمو؟ أو لماذا عجز إمبراطور روسيا، رغم قوته، عن تأدية ديونه، بل وفي الحفاظ على عنفه لولا لجوئه إلى الاقتراض الدائم من "الوضعية الاقتصادية" لأوربا الغربية.

إنغلز، **ضد دهرينغ**، ترجمة بوتحللي، المنشورات الاجتماعية، 1977 ،ص: 210 – 212.
F-Eengels, Anti-Dühring .

[1] يرتبط العنف، في الفكر الماركسي ، بتطور النظام الاجتماعي و الاقتصادي. فالرأسمالية مثلا تفرض على العامل،من خلال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، أن يبيع قوة عمله.مما يؤدي إلى نشوب الصراع الطبقي لأجل التحكم في وسائل الإنتاج.

أسئلة التحليل:
1- أشرح معنى العبارة: " كل عنف سياسي يقوم على وظيفة اقتصادية".
2- بماذا يتميز، حسب النص، كل من العنف السياسي والعنف الاقتصادي؟
3- كيف يثبت صاحب النص أن العنف ساهم في التطور الاقتصادي؟

سؤال المناقشة: هل يمكن القول إن العنف هو محرك التاريخ؟

سيغموند فرويد

نص 4

يكشـــف تاريخ البشـــرية عن علاقة معقدة بين الحق والقوة، خاصة عندما تتحول هذه الأخيرة إلى عنف كاسح. ومن هذه النقطة يبدأ فرويد مناقشـــة دور العنف في التاريخ، في مقالة بعنوان **لماذا الحرب؟** (1932)، موجها خطابه إلى العالم الفيزيائي ألبرت إينشتاين، حيث يبين أنه إذا كنا اليوم ننظر إلى الحق والعنف على أنهما متناقضان، فإن النظرة التاريخية التحليلية تؤكد أن الواحد منهما نشأ عن الآخر.

العنف والحق

إنه لمبدأ عام أن صراعات المصالح بين الناس تسوى باستخدام العنف. وهذا صحيح بالنسبة للمملكة الحيوانية بأسرها، وهي المملكة التي لا يملك الناس استبعاد أنفسهم منها.

وفي حالة البشر تحدث أيضا -بلا شك - صراعات في الرأي قد تصل إلى أعلى نقطة من التجريد وتبدو أنها تتطلب نوعا آخر من الأساليب لتسويتها(...) فكبداية - في قطيع بشري صغير- كانت القوة العضلية الأكثر تفوقا هي التي تقرر من يملك الأشياء وإرادة من هي التي تسود. وسريعا ما أضيفت إلى القوة العضلية واستعيض عنها باستخدام الأدوات: فالفائز هو من يملك الأسلحة الأفضل أو من يستخدمها بطريقة أمهر. ومن اللحظة التي أدخلت فيها الأسلحة بدأ التفوق العقلي فعلا يحل محل القوة العضلية الغاشمة ؛ ولكن الغرض النهائي من القتال بقي كما هو - كان لا بد من إجبار طرف أو آخر على التخلي عن طلبه أو عن اعتراضه بفعل الدمار الذي يلحق به وبفعل شل قوته. وكان هذا الغرض يتحقق بالكامل إذا أباد عنف المنتصر خصمه بصفة نهائية؛ أي بعبارة أخرى قتله(...)

تلك إذن كانت الحالة الأصلية للأمور: سيطرة من جانب من يملك القوة الأكبر- سيطرة بواسطة العنف الغاشم أو العنف الذي يعززه العقل. وكما نعرف فإن هذه القاعدة تبدلت في مسار الارتقاء. فقد كان هناك طريق أفضى من العنف إلى الحق أو القانون [1]. فماذا كان ذلك الطريق؟ اعتقادي أنه كان هناك طريق واحدة: الطريق التي أفضت إليها حقيقة أن القوة المتفوقة لفرد واحد يمكن منافستها باتحاد قوى ضعيفة متعددة. "الاتحاد قوة". وقد أمكن كسر العنف بالاتحاد، وأصبحت قوة أولئك الذين اتحدوا هي التي تمثل القانون على النقيض من عنف الفرد الواحد. وهكذا نرى أن الحق هو قوة جماعة.

سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص: 45 - 46.

[1] ينشـــأ الحق أو القانـــون عن ضرورة ملحـــة لتســـوية وتصحيـــح العلاقات بيـــن الناس. فالأفراد يتحدون فيما بينهم ، لأجل التعايش ، وهم يدركون أن ذلك أمر ضروري .

أسئلة التحليل: 1- بأي معنى يستعمل النص الألفاظ التالية: الحق، القوة، العنف؟
2- ما الوسائل التي يستخدمها الإنسان في قتاله؟ وما الغرض من ذلك القتال؟
3- كيف يثبت صاحب النص أن العنف مُوَلِّد للحق؟

سؤال المناقشة: هل الحق نتاج لتاريخ العنف؟

المحور الثالث: العنف والمشروعية

إمانويل كانط

نص 5

من المعروف أن موقف كانط من الثورة الفرنسية (1789) كان سلبيا، بسبب اعتمادها على العنف، وما ترتب عن ذلك من محازر. والحال أن موقف كانط من العنف، كما بين ذلك في إحدى مقالاته ضمن كتاب **العلاقة بين النظرية والتطبيق في القانون السياسي**(1793)،مبني على تصور معين للقانون، الذي ينظم العلاقات بين الحاكم والمحكومين، وهو تصور يستبعد نهائيا "كل قانون مزعوم لخرق القانون"، ويعتبره بدون معنى.

العنف لا يواجَه بالعنف

كل معارضة للسلطة التشريعية العليا، وكل تمرد للرعية بغرض التعبير عن غضبها، وكل عصيان يعتبر، في الحكم الجمهوري، جريمة خطيرة ينبغي إدانتها، لأنها تهدم أسس الحكم ذاته. لذلك فمنع كل أشكال المعارضة هو منع **لامشروط**، إلى درجة أنه حتى في حالة ما إذا قامت السلطة أو من يمثلها – أي رئيس الدولة – بخرق الميثاق الأصلي [1]، وفقدت هذه السلطة أو من يمثلها، في نظر الرعية، كل الحق في التشريع (...) فإن ذلك لا يسمح مطلقا للرعايا أن يقاوموا أو يعترضوا على العنف بعنف مماثل. والسبب هو أنه، في إطار دستور مدني قائم سلفا، ليس من حق الشعب أن يُشَرِّعَ، في كل وقت، لكيفية تطبيق ذلك الدستور. فلو افترضنا أن له هذا الحق، وهو بالضبط الحق في الاعتراض على قرار الرئيس الفعلي للدولة، فمن سيقرر عندئذ، من معه الحق؟ لن يكون أي واحد منهما معه الحق، لأنه سيكون بمثابة القاضي والمتهم في نفس الوقت. ينبغي إذن أن يتوفر رئيس أعلى من رئيس الدولة ليحسم في هذا النـــزاع بين الرئيس والشعب، وهو أمر متناقض. كما لن يكون بالإمكان، في مثل هذه الحالة، إقحام قانون للضرورة، قانون مزعوم لخرق القانون في حالة الخطر القصوى ، لأنه أيضا بلا معنى، ولن يكون بمقدوره تقديم المفتاح الذي يرفع الحاجز الذي يحد من سلطة الشعب. ذلك أن رئيس الدولة بمقدوره كذلك أن يبرر قساوة تصرفه إزاء الرعية بتهمة العصيان، ويبرر هؤلاء تمردهم بكونهم تعرضوا لمعاملة لا تليق بهم. فمن سيحسم في هذه الحالة؟

إن من يحسم هو من يملك الإدارة العليا للعدالة، وهو بالضبط رئيس الدولة، فهو وحده يستطيع القيام بذلك، وبالتالي فلا أحد في الجمهورية يملك حق الاعتراض على هذه الملكية.

إمانويل كانط، **النظرية والتطبيق** ، تقديم وترجمة، فرانسواز بروست، فلاماريون، 1994 ، ص: 76 – 77

Emmanuel Kant, Théorie et pratique .

[1] يقصد بذلك العقد القائم بين الحاكم والشعب و هو الدستور.

أسئلة التحليل: 1– أشرح الألفاظ التالية: السلطة التشريعية، الدستور، الميثاق الأصلي.

2– لماذا اعتبر صاحب النص أنه لا يحق الاعتراض على العنف بعنف مماثل؟

3– كيف يتم عرض وتبرير العنف المتبادل بين رئيس الدولة والشعب؟

سؤال المناقشة: هل العنف الذي يصدر عن الدولة عنف مشروع؟

إريك فايل

نص 6

في كتاب **منطق الفلسفة** (1950) يقدم إريك فايل تصورا خاصا حول العلاقة بين الفلسفة والعنف. ففي نظره، يعتبر العنف هو مشكلة الفلسفة وسبب وجودها: فالفلسفة موجودة مادام هناك عنف. والإنسان يوجد باستمرار في وضعية الاختيار بين العنف المدمر والخطاب المتماسك والمعقول.

العقل واللاعنف

يمثل العنف مشكلة للفلسفة، أما الفلسفة فهي لا تمثل أي مشكلة للعنف، الذي يسخر من الفيلسوف أو يزيحه من طريقه كلما وجده مزعجا وأحس أنه يعرقل مسيرته الخالية من أي اتجاه والتي هي حقيقته.

إن النتيجة المفارقة هي إذن أن العنف ليس له معنى إلا بالنسبة إلى الفلسفة، التي هي رفض للعنف. والأمر لا يقتصر على رفض الفلسفة للعنف بصفة مطلقة، بل أبعد من ذلك. إذ من السهل أن نجد فلسفة، تعتبر نفسها متفهمة وتسير على طريق الزهد، تأمر باستعمال العنف، لأنها تبينت أن عليها أن تحارب العنف. لكن هذا العنف ليس سوى الوسيلة الضرورية (أي ضرورية تقنيا في عالم ما يزال خاضعا لقانون العنف) لخلق حالة اللاعنف [1]، إذ ليس مضمون الحياة الإنسانية هو العنف الأول، بل على العكس، إن الحياة الإنسانية لن يكون لها مضمون إنساني إلا عندما يوجه العنف الثاني ضد العنف الأول؛ وذلك بواسطة العقل وفكرة التماسك، بحيث يقضي العنف الثاني على الأول ويبعده من وجود الإنسان. إن اللاعنف هو نقطة الانطلاق مثلما هو الهدف النهائي للفلسفة.

هذا الأمر واضح جدا، إلى حد أن أغلب الفلاسفة ينسون أن مشكلتهم هي مع العنف. صحيح أن الفلسفة لا تنسى ذلك، أو لنقل، دون لجوء إلى الصور، إن كل خطاب فلسفي يكشف أن من صاغه كان مدفوعا بمشكلة العنف. ولا يهمنا أن نفرق هنا في أي اتجاه فعلت تلك الدفعة فعلها، داخل مختلف الأنساق، كما لا يهمنا بتاتا أن يكون قد تم الاعتراف أو عدم الاعتراف بالعنف (وإن بأسماء أخرى)، بوصفه ما لا يمكن اختزاله في الإنسان(...) فهذه الاختيارات هي فقط مشتقة من الاختيار الأول، الذي هو الاختيار بين العنف والخطاب.

إريك فايل، **منطق الفلسفة**، فران، 1967، ص: 58 - 59.
Eric Weil, Logique de la philosophie .

[1] يعتبر اللاعنف فعلا قوة أخلاقية عندما يكون الخصم الذي تتم مواجهته باللاعنف مؤهلا لأن يستعمل أسلحته ضد الأفراد العزل، مثلما هو الشأن في حالة "غاندي" عندما واجه الإنجليز.

أسئلة التحليل: 1- ما معنى أن "الفلسفة لا تمثل مشكلة للعنف"؟
2- لماذا يعتبر العنف بدون معنى؟
3- يتحدث النص عن نوعين من العنف، أستخرجهما وأبين علاقتهما باللاعنف.

سؤال المناقشة: هل تستطيع الفلسفة أن توقف العنف؟

1- الإشكالية العامة:

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 استعمال القوة، فهو يشير كذلك إلى المواجهة أو التصرف ضد الغير، سواء في الاقتتال الفردي أو في الحرب، بوصفها ذورة العدوانية الجماعية.

لكن ما هو سبب النزاع بين الأفراد؟ وما هو أصل العنف؟ وكيف تنشب الحروب بين الأمم؟ هل يمكن القول إن الطبيعة عنيفة؟

روسو (نص الإفتتاح)

يعتقد روسو أن العنف هو المهيمن على حياة الناس، فليس هناك سوى "عنف الرجال الأقوياء، وقهر الضعفاء"، بحيث يبدو المجتمع الإنساني، كما لو كان يسير على رمال متحركة.

يتعارض العنف للوهلة الأولى مع التفكير، بحيث لا ينفك الذهن عن طرح السؤال، هل للعنف من معنى؟ وهل يمكن تعريفه؟ ما هي أشكال العنف؟ ما هو دوره في التاريخ؟ هل يوجد عنف مشروع وعنف غير مشروع؟ ما دور الفلسفة والعقل في فهم العنف وإقامة اللاعنف؟

2- قضايا وأطروحات:

أشكال العنف:

لورنتز

إن عدوانية الإنسان مكتسبة وفي نفس الوقت غريزية، نظرا لارتباط الإنسان بالنوع الحيواني.

كلوزفتش

الحرب فعل عنيف وسيلته القوة وغايته إخضاع الخصم أو العدو.

ب- العنف في التاريخ:

إنغلز

هناك عنف سياسي وعنف اقتصادي، وغالبا ما يحدد الثاني الأول، مادام العنصر الاقتصادي هو أساس تطور المجتمع.

فرويد

يقود العنف إلى نشأة الحق، إنهما لا يتناقضان، فالحق هو قوة الجماعة، كما يكشف عن ذلك تاريخ البشر.

جـ- العنف والمشروعية:

كانط

لا يجوز مواجهة العنف الصادر عن السلطة ذات الشرعية، بعنف غير مشروع. لأن ذلك بدون معنى ونتائجه وخيمة.

فايل

ليس للعنف معنى، إنه مشكلة أمام الفلسفة بوصفها اختيارا للخطاب العقلي المتماسك، والفلسفة بذلك إنما تختار اللاعنف.

3- مفاهيم وعلاقات:

يرتبط العنف، من حيث هو فعل مدمر يوجه ضد الآخر لإخضاعه والتحكم فيه، من جهة **بالعدوانية** باعتبارها الشكل الغريزي للعنف، وهو عنف مشترك بين الإنسان والحيوان، بمقتضى القرابة الموجودة بينهما، أي بوصفهما من الكائنات الحية. لكن أشد أشكال العنف ضراوة وتطرفا هي **الحرب** التي هي شكل عنيف ومنظم يخص الإنسان وحده، لأن الحيوانات لا تعرف الحرب.

يكشف تاريخ البشرية عن مسارات متعرجة ومعقدة للعنف. فالعنف يتدخل بكيفية حاسمة **في التطور الاقتصادي** للشعوب، فحتى الغزاة يضطرون إلى التكيف مع الحالة الاقتصادية التي تكون عليها البلاد أثناء الغزو. بل إن **العنف الاقتصادي** هو الذي يحدد مسار **العنف السياسي**. لكن مسار العنف وتطوره من **عنف عضلي إلى عنف معزز بالعقل** سيقود إلى تشكل **قوى موحدة** ضد عنف الأقوى، بحيث سينتهي الأمر بظهور **مفهوم الحق** كقوة جديدة ضد العنف.

تطرح مشروعية العنف صعوبات، تعود إلى طبيعة العنف ذاته والآثار التي يمكن أن تترتب عنه. فمن جهة يعتبر عنف الحاكم، في النظام الجمهوري، مشروعا، والرد عليه بعنف مضاد غير مشروع، نظرا لما يمكن أن يترتب عنه من نتائج. لكن الفلسفة توجه بدورها **"عنفا مشروعا"** ضد العنف غير المشروع الذي هو العنف الدموي المدمر لحياة الإنسان. ويتمثل **"عنف" الفلسفة في** اعتماد الخطاب العقلي المتماسك، الذي يخرج العنف الأول من اللا-معنى إلى المعنى، بحيث يجعله يتكلم ويدخله إلى الخطاب، أي يحول العنف إلى اللاعنف.

4- خـــلاصـــات:

- تتنوع أشكال العنف، من العدوان إلى الاستغلال والاستعمار، ومن الأشغال الشاقة إلى الاقتتال الفردي والجماعي، لكن العدوانية والحرب هما أبرز هذه الأشكال.
- يلعب العنف في التاريخ أدوارا حاسمة، على مستوى تنظيم العلاقات الاجتماعية وتوزيع الخيرات وتحديد الأدوار لكن أثره يظهر جليا على مستوى التطور الاقتصادي وفي نشأة فكرة الحق.
- يكون العنف مشروعا إذا كان يؤسس اللاعنف ويضمنه .

الحوار و العنف

فاطمة المرنيسي (1940) عالمة اجتماع ومفكرة مغربية، يستمد كتابها **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، قيمته من استثماره لرمزية حكايات "ألف ليلة وليلة"، حيث تظهر قوة شهرزاد الإقناعية. فهي تحلل بهدوء الخصم العنيف، وتتبين ضعفه، لأنها إنسانة متأكدة من ذكائها وتواجه العنف بالعقل.

ماذا يفعل شهريار حين يكتشف جريمة زوجته؟ إنه يعاقب المجرمين، يقتل زوجته وعبده، ولكن رغبته في القتل لا تقف عند هذا الحد، بل إنها ستقض مضجعه كل ليلة. لذلك يطلب من وزيره أن يأتي كل صباح بعذراء يتزوجها ليلة واحدة ويدفع بها في الفجر إلى المقصلة ليقتلها.

أصرت شهرازاد على مواجهة الملك، قالت لأبيها: أشتهي منك أن "تزوجني إلى الملك شهريار، إما أنني أتسبب في خلاص الخلق، وإما أنني أموت وأهلك. لا تذهب شهرزاد للموت بسذاجة، بل إن لها استراتيجيتها، ولها خطتها المضبوطة، أن تتحدث إلى الملك وتشد أنفاسه إليها إلى حد يجعله غير قادر على التخلي عنها.

إن تحويل غرائز مجرم يستعد لقتلك، عن طريق الحكاية انتصار رائع. ولكي تنجح في ذلك، كان على شهرزاد أن تتحلى بثلاث مزايا استراتيجية. أولها تتمثل في معرفتها الواسعة وهي خصلة ذات طبيعة ثقافية. كانت ثقافة شهرزاد موسوعية، لكن العلم لا يكفي وحده لمنح المرأة سلطة. والثانية تتجسد في قدرتها على خلق التشويق، وهي خصلة ذات طبيعة نفسية. إنها تدري كيف تختار كلماتها وتنسجها، لكي تنفذ كسهام إلى روح المجرم. وبذلك تواجه العنف بالحوار. أما الميزة الثالثة، فهي بهدوئها، أي بقدرتها على التحكم في الموقف رغم الخوف، إذ احتفظت معه بوضوح أفكارها، ولم تَنْقَد للعبة الخصم(...)

تصور هذه الحكاية وحكايات أخرى، الجانب المتمرد لدى النساء ضد العنف. بحيث إنها تبرز، الواحدة تلو الأخرى، أنه من العبث البالغ التعويل على طاعتهن لقواعد غير عادلة مفروضة كقانون.

فاطمة المرنيسي، **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي والفنك، 2003، ص: 64 – 69. (بتصرف)

المطلوب:

- انطلاقاً من قراءتي لهذا النص أبحث في أشكال العنف وأساليب مواجهته.

(بعض مجالات، وأشكال العنف: العنف السياسي، العنف ضد المرأة، ضد الطفل...)

- يمكن الاستعانة:

- بمواقع الجمعيات الحقوقية المهتمة بحقوق الإنسان ومواجهة العنف ضد المرأة، على شبكة الأنترنت.

- باربرا ويتمر: الأطر الثقافية للعنف، عالم المعرفة، 2007

المطلوب: أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا مستعينا ببطاقة التقويم الذاتي.

توجيهات

من الضروري أن تتوفر على **وثيقة مرجعية** تتضمن المعايير والمواصفات التي تتحدد وفقها منتظرات الكتابة الفلسفية والتقويم الإجمالي. والتي يتم وفقها كذلك **الحكم على ما تنتجه من كتابة**.

تهدف هذه **البطاقة الثانية** إلى قياس مدى تحقق المبادئ والقواعد المنهجية الخاصة بالكتابة الفلسفية، عندما يتعلق الأمر بمعالجة **سؤال إشكالي مفتوح**.

المطلوب **اعتماد بنود البطاقة المقابلة أثناء بنائك للجواب** عن هذه الموضوعات أو أخرى، كما يمكنك **تقويم مجهودك الشخصي** بعد أن تكون قد أتممت **تحرير الموضوع**.

الموضوع الأول :

هل العنف طبيعي أم ثقافي؟

الموضوع الثاني :

لماذا يعتبر العنف خاصية إنسانية؟

الموضوع الثالث :

بأي معنى يمكن الحديث عن عنف مشروع وعنف غير مشروع؟

الموضوع الرابع :

هل توجد حدود للعنف؟

بطاقة التقويم الذاتي: السؤال الإشكالي المفتوح

خطوات كتابة الموضوع

فهم الموضوع	نعم	لا
– التمهيد الجيد للموضوع في سياقه العام. – تحديد الإشكال الذي يطرحه السؤال. – صياغة الإشكال في أسئلة متدرجة. – الكشف عما يراهن عليه الموضوع.		
تحليل ومناقشة الإشكال	**نعم**	**لا**
– تحليل الإشكال المطروح بوضوح ودقة. – تحليل المفاهيم الواردة في السؤال. – تحليل صيغة السؤال. – تحليل مضمون السؤال وما يراهن عليه. – مناقشة عناصر الإشكال. – التساؤل عن نتيجة الإشكال المطروح. – استحضار أطروحات مدعمة أو معارضة لما يراهن عليه السؤال. – نقد وتأويل النتائج باعتماد بنية حجاجية واضحة.		
تركيب:	**نعم**	**لا**
– الجواب عن السؤال المطروح. – تركيز الخلاصات بدقة. – الانفتاح على آفاق فكرية وثقافية أخرى (الامتدادات). – إبداء رأي خاص إذا كان ذلك مطلوبا.		

توجيهات منهجية

التهييء الأولي	نعم	لا
– قراءة الموضوع بتمعن. – وضع تصميم لعناصر الإجابة. – تسجيل المضامين لتحرير الموضوع.		
البناء والتماسك	**نعم**	**لا**
– اعتماد طريقة شاملة ومتماسكة. – اتباع نظام في الكتابة قادر على إقناع القارئ بحججه. – المعالجة المتدرجة للموضوع قبل الوصول إلى الخاتمة. – الموازنة بين أجزاء التحليل والمناقشة. – توظيف ملائم للأمثلة والشواهد. – وضوح الانتقال من فكرة إلى أخرى، ومن مستوى إلى آخر.		
الجوانب اللغوية والشكلية في الكتابة	**نعم**	**لا**
– استعمال ألفاظ المعجم بدقة. – استعمال أدوات الربط المنطقية واللغوية. – استعمال علامات الوقف بطريقة سليمة. – الكتابة بخط واضح. – ورقة التحرير نظيفة.		

ملاحظة: إذا كانت نسبة الجواب بـ"نعم" مرتفعة، فإن كتابتك الفلسفية جيدة أو جيدة جدا ، أما إذا كانت نسبة الجواب بـ"لا "مرتفعة فإن كتابتك أقل من المتوسط إلى ضعيفة.

الحق والعدالة

عمل للفنان كريم بناني (المغرب)
Karim Bennani, Espace et liberté (1970), Peinture 180×180 cm

السياسة

الحق والعدالة

- الحق بين الطبيعي والوضعي
- العدالة باعتبارها حقا
- العدالة بين الإنصاف والمساواة

مدخل

الحقوق

لو توجهنا بسؤال إلى موظف بالإدارة أو إلى ممرضة في المستشفى، أو أستاذ في القسم، أو عامل بالمصنع، وسألنا كل واحد من هؤلاء عما ينقصه لكي يكون مطمئنا في عمله ويقوم بواجباته المهنية، لأجابنا بدون تردد: إن الكل ينتظر مني أن أقوم بواجباتي ولكن أين هي حقوقي؟

ولو سألنا كذلك صحفيا في جريدة عما هي غاية مهمته، لأخبرنا بثقة كبيرة أنه يدافع عن حق المواطن في التعبير عن الرأي والوصول إلى الخبر وإلى الكشف عن الحقيقة. وسنجد أن النقابة العمالية تدافع عن حق العامل في الأجر العادل، وفي الاستفادة من التغطية الاجتماعية، والهيئات السياسية تؤطر المواطنين ليمارسوا حقوقهم السياسية والمدنية في المجال العمومي: كحق التصويت، والمشاركة في الحياة السياسية، وتحمل المسؤوليات العمومية. يلجأ الناس إلى القضاء ليحكم بين المتقاضين؛ فيعطي لكل ذي حق حقه، فالقضاء في دولة الحق هو الذي ينصف الفقير إذا كان مظلوما ويعاقب الغني إذا كان ظالما. فكل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، وبإمكان القضاء استعمال القوة في القوانين الجنائية، ليس من أجل ممارسة العنف أو المس بحقوق الأفراد، وإنما كوسيلة لفرض احترام القانون وعدم المساس بالحريات الأساسية.

الواجبات

يتسم مفهوم الحق بالغنى،فهو يمثل القدرة على فعل ما (الكلام، التصويت، التنقل،...) أو الاستمتاع بشيء والاستفادة منه (السكن، الملكية، الحياة...) أو إلزام الغير به (القانون، الضريبة، الواجب،...).

تساؤلات

يعبر مفهوم الحق عن قيم إنسانية أساسية كالعدالة والواجب والحرية والإنصاف، ومن ثمة ضرورة التساؤل عن مدى قابلية العمل به على أرض الواقع، واحترامه، وهل هو مجرد مثل أعلى يحرك الفرد والمجتمع والإنسانية نحو ما هو أفضل لا غير؟ وعلى أي أساس يقوم الحق؟ من أين يستمد مشروعيته؟ ما علاقته بمفهومي العدالة والإنصاف؟ ◄ ب.ج.برودون[1] [نص الافتتاح]

[1] جوزيف برودون (1809 - 1865) فيلسوف فرنسي، من أعماله:
- ما الملكية؟
- في القدرة السياسية للطبقات العاملة.

ما الحق؟

يرتبط الحق، من الناحية اللغوية، باليقين والاستقامة والثبات. واللفظ الفرنسي (Le droit) يرجع إلى الأصل اللاتيني (Directus) والذي يعني ما هو مستقيم غير معوج. لكن ارتباط المفهوم بالممارسة العملية والسياسية هو الذي يمنحه مكانته في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر. فقد اعتبره "أندري لالاند" في معجمه الفلسفي، معياراً أو قاعدة قانونية أخلاقية، مقابل ما هو أمر واقع فعلي. وهكذا يكون الحق قيمة أخلاقية وعقلية، مؤسسة لعلاقات الأفراد فيما بينهم داخل مجتمع سياسي منظم. إن ضرورة الحياة في المجتمع حسب "كانط" هي التي تفرض "وجود تحكيم عادل ومنصف يطبق على الجميع".

لذلك يجب أن نفهم في أية شروط يكون الحقُّ حقّاً، أي قادرا على أن يضمن فعلياً لكل واحد القدرة على استعمال حقوقه الذاتية وأن يُفرض عليه القيام بواجبات مشروعة. فعلى ماذا يتأسس الحق؟ هل هو طبيعي أم وضعي؟

الحق الطبيعي والحق الوضعي.

يصعب إرجاع القوة الإلزامية التي يتمتع بها الحق إلى الأمر الواقع، فإذا كانت وظيفة الحق هي تصحيح ممارسات البشر وتعديل سلوكهم، فسيكون من المتناقض تأسيس الحق على ما هو قائم في الطبيعة. إن الواقع لا يبرر الحق، ما دام هذا الأخير ينيه ويعدله.

يؤكد "كاليكليس" في محاورة "جورجياس" أفلاطون أن الحق الذي يجعل الناس متساوين، أمام القانون، هو حقّ غير عادل، فالقانون الحقيقي هو القانون الطبيعي، أي اللامساواة بين الناس. إن الطبيعة لا تعرف حقاً غير "حق القوة"، والعدل هو حكم القوي على الضعيف، وهذا يتطابق مع قانون الطبيعة. لكن ألا تؤدي هذه الرؤية إلى إنكار مبدأ الحق ذاته؟ وإذا ما اعتبرنا أنه لا يمكن تأسيس الحق على الأمر الواقع، ألا يمكن قبول أن الواقع القائم يمكن أن يكون منطلقاً للتفكير في الحق؟

الحق الطبيعي

لقد فكر فلاسفة "الحق الطبيعي" في الفعل الانساني الطبيعي الذي يقتضي صيانة الحياة واستعمال كل الوسائل المتاحة للدفاع عن هذه الحياة. لا يتعلق الامر بالنسبة إليهم بالبحث في الطبيعة عن نموذج أو صورة للحق، وإنما كيف أن الناس، في حالة الطبيعة، أصبحوا مجبرين على تأسيس علاقات قانونية تخرجهم من حالة العنف واللاسلم إلى حالة التوافق والسلم الاجتماعيين. فاعتبر "هوبز"، أن العقل الإنساني، بناءً على قانون طبيعي، اكتشف ضرورة التنازل عن الحرية الطبيعية المطلقة لمصلحة التعايش السلمي بين جميع الأفراد. فليست الطبيعة هي التي تؤسس الحق، وإنما العقل هو الذي يقوم بتعديل وتصحيح ما هو في الطبيعة. ◄ هوبز [نص 1]

لكن القول "بالحق الطبيعي" القائم على مقومات جسدية لا يمكن قبوله حسب روسو، ويكون الحق بالفعل قائما عندما تتوقف القوة وتتحول إلى شراكات وواجبات

الحق الوضعي

والتزامات. إن النموذج النظري الذي يبلوره "التعاقد"، بالإضافة إلى أخلاقيته الجديدة، يتوافق مع الإرادة العامة التي تختلف عن تراكم الإرادات الخاصة، إنها الإرادة التي تعنى بالمصالح المشتركة للمواطنين. ◄ روسو [نص 2]

الحق والعدالة.

التعاقد

الإرادة العامة

إن الحق لا يستمد قوته إلا من القوانين التي تجسده، وتُعبِّر عنه، لأن "الحق يتكلم القانون والقانون يقول الحق". في هذا السياق سيتم النظر إلى العدالة باعتبارها تجسيدا للحق وتحقيقا له. فلا وجود للحق خارج عدالة قوانين الدولة، ذلك أن الدولة هي دوماً عادلة لا تنتهك القوانين. والعدالة تستمد قوتها الإلزامية من المؤسسة القانونية لحماية الحياة الاجتماعية، إما عن طريق الواجب الأخلاقي، وفي هذه الحالة يستجيب الفرد لنداء الضمير؛ وإما من القاعدة القانونية في دلالتها الوضعية ووظيفتها الأداتية التي تهتم بالفعل الإنساني المتحقق ، لكن هل يتساوى الناس أمام القانون؟ ◄ اسبينوزا [نص 3]

لا يتحقق الحق إلا داخل المساواة، وهي فعل يعامل به الجميع بشكل متساو في جميع مجالات الحياة بغض النظر عن الاختلافات الموجودة بين البشر. ◄ آلان ❶ [نص 4]

العدالة، الإنصاف والمساواة

العدالة

لم تعد العدالة صفة من صفات النفس، كما تم تحديدها عند أفلاطون، بل فضيلة مدنية، تعبر عن استعداد لدى الفرد، يقوم من خلاله بأفعال تطلب السعادة وتحافظ عليها، وذلك من أجل مواطني المدينة. والعدالة عند تطبيقها، قد تلحقها أخطاء ناتجة عن عموميتها، لذلك فإن الانصاف وحده يصلح قوانين العدالة ويجعلها تستقيم.

المساواة

تقوم العدالة على مبدأين هما: مبدأ المساواة، ومعناه أن الجميع يخضع للقانون. ومبدأ الإنصاف، وهو أن يمنح لكل فرد ما يستحقه بغض النظر عن منطوق القانون. ◄ أرسطو [نص 5] وقد حاول "جون راولس" أن يطور التقليد الأرسطي بخصوص العدالة، من خلال نقده للفلسفة النفعية؛ فأعطى قيمة كبرى لفكرة الإنصاف في المجتمع منتقداً المفاهيم البراغماتية للحق والعدالة، كالفعالية والتوازن والتنظيم. وتقوم العدالة حسب تصور "راولس" على قاعدة الإنصاف وهي قاعدة تقتضي من جهة حق كل شخص في الاستفادة بالتساوي من الحقوق الأساسية، ومن جهة ثانية اعتبار اللامساواة الاجتماعية مقبولة عقليا، إذا ما سُمح لجميع الأفراد بلوغ مراتب ووظائف عليا في المجتمع (تكافؤ الفرص). ◄ راولس ❷ [نص 6]

❶ آلان (إميل شارتيي) (1868 - 1951) فيلسوف فرنسي، من أعماله:
- نسق الفنون الجميلة.
- مبادئ فلسفية.

❷ ج. راولس (1921 - 2002) فيلسوف أمريكي، من أعماله:
- العدالة والديمقراطية.
- الليبرالية والسياسة.

الفكرة والقيمة

يمكن أن نفهم كيف أن العدالة بالمعنى القانوني، بإمكانها أن تكون غير عادلة، لأن الإنسانية، تبعا لكانط، غير قادرة أن تتطابق كلياً مع ماهيتها الأخلاقية، وهنا يصبح الحق فكرة، أو لنقل قيمة، إنه "فكرة يجب تحقيقها في أفق غير محدد".

لكنها فكرة لا يجب التخلي عنها أبداً، ليس لأننا نعيش اليوم تحولات سياسية وثقافية وفلسفية، بل لأنه من واجبنا أخلاقيا أن نتقدم إليها بهدوء وتأن، لأن الحق يوجد أمامنا، ولا يجب أن نعتقد في يوم من الأيام أننا بلغناه وامتلكناه.ففي كل دولة يسود فيها القانون العادل، يقوم نظام للحقوق والحريات ومايقابله من واجبات ومسؤوليات. فكيف تنظم السلطة العامة حرية المواطنين؟ ما علاقة الحق بالحرية؟ ◄محمد بن الحسن الوزاني[1] (نص الامتداد)

[1] محمد بن الحسن الوزاني (1910-1978) زعيم سياسي ومفكر مغربي، من أعماله:
-السياسة والمجتمع والمدنية.
-السياسة والمجتمع بعد الاستقلال.

عمل للفنان محمد شبعة (المغرب) Mohamed Chebaâ Sans titre(1969), acrylique sur toile 150×150cm

ما علاقة الحق بالعدالة؟

1 - إن الإنسان، بفضل تميزه بالعقل، له ملكة الشعور بكرامة شخصه في غيره كما في ذاته؛ وأن يؤكد ذاته بوصفه فردا ونوعاً في نفس الآن.

2 - إن العدالة هي نتاج هذه الملكة: إنها الاحترام المعيش تلقائيا، والمضمون بشكل متبادل لكرامة الإنسانية، لأي شخص، وفي أية ظروف، ومهما كانت الأخطار التي علينا مواجهتها للدفاع عن هذه الكرامة.

3 - يكون هذا الاحترام في أدنى درجاته عند المتوحش، لكنه يتقوى عند المتحضر الذي يمارس العدالة لذاتها ويتحرر من كل مصلحة شخصية(...)

4 - إن العدالة مدركة على هذا النحو، تجعل كل الشروط متكافئة ومتضامنة وتوحد الإنسان بالإنسانية(...)

5 - من تعريف العدالة نشتق تعريفا للحق والواجب. فالحق هو، بالنسبة لكل واحد، ملكة إلزام الآخرين باحترام الإنسانية الماثلة في شخصه. أما الواجب فهو ضرورة احترام كرامة الغير.

بيير جوزيف برودون، في العدالة، عن ج.كورفيتش، حياة برودون،م.ج.ف، 1965،ص: 224 - 227.

J.Proudhon, De la justice .

طرح الإشكال:

- ما أساس العدالة؟
- بماذا يتميز الحق عن الواجب؟

المحور الأول: الحق بين الطبيعي والوضعي

- الحق الطبيعي، هوبز (1)
- العقد الاجتماعي، روسو (2)

المحور الثاني: العدالة أساس الحق

- الحق والديمقراطية، اسبينوزا (3)
- الحق والمساواة، آلان (4)

المحور الثالث : العدالة بين الإنصاف و المساواة

- العدالة والإنصاف، أرسطو (5)
- مبادئ العدالة، راولس (6)

المحور الأول: الحق بين الطبيعي والوضعي

طوماس هوبز

نص 1

يعتبر كتاب **الليفيتان** (1651) كتابا في الفلسفة السياسية، قدم فيه طوماس هوبز، تصوراً محدداً للبناء السياسي للدولة الحديثة. ويقوم هذا التصور على تعاقد يعترف بالحق الطبيعي كمنطلق، وينتهي إلى السيادة المطلقة للحاكم. في هذا الفصل يتعرض هوبز للتمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي باعتباره تعاقدا.

الحق الطبيعي

إن "حق الطبيعة"، والذي يسميه كُتّاب السياسة عادة "عدالة الطبيعة"، هو الحرية التي تكون لكل واحد في أن يستخدم قوته الخاصة ليحافظ على طبيعته، أو بعبارة أخرى، ليحفظ حياته. إن حق الطبيعة هو الحق في استخدام القوة التي تكون للفرد ليفعل كل ما يعتبرهُ حكمُه وعقلُه الخاصين أَحْسَن وسيلة لتحقيق غاية الحفاظ على ذاته. ونقصد بالحرية، طبقا لمعناها الخاص، غياب الموانع الخارجية التي من شأنها، في العادة، الحد من قدرة المرء على فعل ما يريده، من دون ان تستطيع منعه من استخدام ما تبقى له من قوة حسب ما يمليه عليه حكمُه وعقلُه.

أما قانون الطبيعة "الحق الطبيعي"، فهو مبدأ أو قاعدة عامة اكتشفها العقل، ويمنع بمقتضاها كل واحد من فعل كل ما من شأنه أن يقضي على حياته أو يحرمه من وسيلة الحفاظ عليها، أو يجعله يُهْمِلُ كلَّ مَا قد يحافظ عليه. والواقع، أن الذين يعالجون هذا الموضوع عادة ما يخلطون بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، في حين يجب التمييز بينهما. فالحق يقوم على الحرية في فعل شيء ما أو الامتناع عنه، أما القانون فيلزمنا بالقيام بالفعل أو الامتناع عنه. يختلف إذن القانون عن الحق اختلاف الإلزام عن الحرية، ويتناقضان فيما بينهما إذا ما طبقا على نفس الموضوع. ولأن حالة الإنسان، كما بَيَّنْتُ (...) هي حالة حرب الكل ضد الكل، وحيث يكون كل واحد يقوده عقله الخاص؛ ولأنه لا يوجد شيء لا يمكن استخدامه ضد الأعداء، ولا يمكنه ألا يساعدنا على الحفاظ على الحياة، فإن النتيجة هي أن لكل فرد، في هذه الحالة، الحق في كل شيء، بل وحتى حق البعض في أجساد البعض الآخر. ولهذا السبب لا يمكن لأي كان، مهما بلغت حكمته أو قوته، أن يضمن لنفسه البقاء حيا حتى النهاية الطبيعية لحياة الإنسان، ما دامت حالة حق الطبيعة التي يكون فيها لكل إنسان الحق في كل شيء، مستمرة(...) ويتفرع عن قانون الطبيعة هذا، والذي يُطلب بمقتضاه من الناس أن يبحثوا عن السلم، قانون ثان: وهو أن نقبل، عندما يقبل الآخرون أيضا، التخلي عن حق التصرف في كل شيء بما يسمح بالسلم وبالحفاظ على الذات؛ وأن نكتفي بنفس القدر من الحرية الذي يكتفي به الآخرون. وبقدر ما يحافظ كل واحد منا على حق القيام بما يريد بقدر ما نكون في حالة حرب.

طوماس هوبز، **الليفيتان**، ترجمة فرنسية، جيرار ميري، غاليمار، (2000، ص: 229 - 233.

Thomas Hobbes, Léviathan .

أسئلة التحليل:

1- ما الفرق بين حق الطبيعة وقانون الطبيعة؟

2- ما تعريف الحرية الطبيعية حسب النص؟

3- لماذا اعتمد النص آلية التعريف؟

سؤال المناقشة: هل الحق الوضعي استمرار للحق الطبيعي؟

جون جاك روسو النص 2

كتب جون جاك روســـو كتاب **العقد الاجتماعي** (1762) للتفكير في السلطة المشـــروعة. وفي هذا الإطار أرسى قواعد الاجتماع المدني على أســـاس الحرية والمساواة المؤطرين ضمن نظرية عامة للسيادة. وفي الفصل الثامن يظهر روسو أن التعاقد هو في قلب الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية – السياسية.

العقد الاجتماعي

هذا الانتقال من حال الطبيعة إلى الحال المدنية أوجد في الإنسان تبدلاً ملحوظاً، إذ أحل، في سلوكه، العدل محلّ الوهم الفطريّ، وأكسب أفعاله أدباً كان يعوزه من قبلُ. عند ذاك فقط، إذ حلّ صوت الواجب محلّ الباعث المحرّك الجسماني والحقّ محلّ الشهيّة، اضطرّ الإنسان، الذي ما كان إلى ذلك اليوم ينظر إلا إلى نفسه، اضطرّ أن يسير على مبادئ أخرى وأن يستشير عقله قبل أن يصغي إلى ميوله. إنه وإن يكن قد حُرم، في هذه الحال، مزايا كثيرة استمدها من الطبيعة، فلقد اكتسب بدلاً منها مزايا أخرى كبيرة: لقد انجلت قواه العقلية ونمت، واتسعت أفكاره، ونبلت عواطفه، وسمت نفسه كلّها حتى إنه كان يجب عليه– لولا أنه تجاوز الحدّ وأسرف في هذه الحياة الجديدة، مما جعله أحطّ منزلة منه في الحياة التي خرج منها– كان يجب عليه أن يبارك، بلا انقطاع، الساعة السعيدة التي انتزعته من تلك الحياة إلى الأبد، والتي جعلت منه كائناً ذكياً ورجلاً، بعد أن كان حيواناً بليداً محدود الفهم.

وقصارى القول، في تعبير تسهل به الموازنة بين ما يفقده وما يجنيه من ربح، إنّ ما يفقده الإنسان، بالعقد الاجتماعي، هو حريته الطبيعية، والحق غير المحدود الذي كان له على كل ما يستهويه ويجنيه ويمكنه الوصول إليه، وأما ما يكسبه فالحرية المدنية وملكية جميع ما يقتنيه، واجتنابا لوقوع الخطإ في هذه المقاصات يجب الحرص على التمييز بين الحرية الطبيعية، التي لا حدود لها إلا قوى الفرد، والحرية المدنية التي تحدّها الإرادة العامة، والتمييز بين وضع اليد والاستيلاء الذي ليس إلا نتيجة القوّة أو حق المستولي الأول، والتملك والملكية التي لا تقوم إلا على سند عملي إيجابي.

ويمكننا أن نضيف، إلى مقتنى حال المدنية، الحرية الأدبية التي، هي وحدها، تجعل الرجل سيد نفسه، لأن الباعث المندفع من الشهية وحدها هو"عبودية"؛والطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا هي "حرية".

جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمه إلى العربية بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص: 31.

أسئلة التحليل:

1 – بما تتميز حالة الطبيعة حسب النص؟

2 – ما الدافع إلى خلق التكتلات بين الناس؟

3 – ما دلالة استعمال جملة: "على ما افترض"؟

سؤال المناقشة: هل العقد الاجتماعي نفي للحرية أم تأكيد لها؟

المحور الثاني: العدالة باعتبارها حقا

باروخ اسبينوزا

نص 3

تعتبر رسالة في اللاهوت والسياسة (1670) لباروخ اسبينوزا دفاعا عن العقل وحرية الرأي ضد أفكار رجال الدين، وبداية للفصل بين الدين والسياسة، بين العقل والإيمان. في هذا النص المقتطع من الفصل 14 يعرض اسبينوزا للعدالة باعتبارها تضمن حق كل واحد في الحفاظ على حياته ومصلحته بالتساوي.

الحق والديمقراطية

إن الغاية التي ترمي إليها الديمقراطية [1] والمبدأ الذي تقوم عليه هو، تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والإبقاء عليهم بقدر الإمكان في حدود العقل بحيث يعيشون في وئام وسلام، فإذا خرق هذا الأساس انهار البناء كله، فعلى عاتق الحاكم وحده تقع مهمة المحافظة على هذا المبدأ. وعلى الرعايا تنفيذ أوامره وألا يعترفوا بقانون إلا ما يسنه الحاكم(...)

فالقانون المدني [2] الخاص لا يمكن أن يعني في رأينا إلا حرية الفرد في المحافظة على حالته، كما حددتها وضمنتها له مراسيم السلطة العليا. فبعد أن يفوض كل فرد إلى شخص آخر حقه في أن يعيش وفقا لرغباته الخاصة، أي حريته في المحافظة على وجوده وقدرته على ذلك، وهو حق لم يكن له من حدود سوى قدرته، فإنه يصبح ملزما بأن يحيى وفقا للطريقة التي يفرضها عليه هذا الشخص، وبألا يعتمد في المحافظة على ذاته إلا على حمايته.

وينتهك القانون [3] عندما يعمد شخص ما إلى إلحاق الضرر بأحد المواطنين أو الرعايا ضاربا بالقانون المدني عرض الحائط، أي رافضا أوامر الحاكم. ولا يمكن تصور انتهاك القانون إلا في مجتمع منظم، ولكن الحاكم الذي يبيح له القانون أن يفعل ما يشاء، لا يمكنه أن ينتهك حق الرعية، وعلى ذلك فإن انتهاك القانون لا يمكن أن يحدث داخل الدولة إلا بين الأفراد الذين يحرم عليهم القانون ألا يضر أحدهم الآخر.

أما العدل فهو استعداد دائم للفرد لأن يعطي كل ذي حق ما يستحقه طبقا للقانون المدني. وأما الظلم فهو أن يسلب شخص، متذرعا بالقانون، ما يستحقه شخص آخر طبقا للتفسير الصحيح للقوانين. ويسمى العدل والظلم أيضا بالإنصاف وعدم الإنصاف، لأن من واجب القضاة، المكلفين بوضع حد للخصومات، ألا يفرقوا بين الأشخاص بل أن ينظروا إليهم على قدم المساواة، ويحافظوا بقدر متساو على حق كل منهم، فلا يحسدون الغني ولا يحتقرون الفقير.

باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1997، ص: 383-386.

[1] الديمقراطية: هي حكم الشعب نفسه بنفسه من خلال مشاركة الجميع في تدبير الشأن السياسي. وهي هنا بمعنى نظام التسيير المطابق للعقل.

[2] القانون المدني: القانون المحدد لشروط الحياة المدنية الجماعية.

[3] القانون: المبادئ والقواعد المحددة للتصرفات سواء المسموح بها أو الممنوعة.

أسئلة التحليل:

1- متى يتم انتهاك القانون؟

2- هل الدولة تنتهك القانون؟

3- كيف يعرض النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل يمكن تصور عدالة خارج الدولة؟

آلان (إميل شارتيي)

نص 4

يتضمن كتاب **تأملات رجل من نورماندي** (1920) لآلان (إميل شـــارتيي)، تأملات فلســـفية في العديد من القضايا المتعلقة بالحياة العقلية والاجتماعية والنفسية، نشرها الفيلسوف ما بين 1906 و1914. وفي هذا التأمل يبين آلان، بأسلوبه المعهود، كيف تكون المساواة أساسا للحق.

الحق والمساواة

ما الحق؟ إنه المساواة. فبمجرد ما يفتقر عقد ما للتساوي، نشكك للتو في صلاحيته، وفي كونه يراعي حقوق كل الأطراف. أنت تبيع وأنا أشتري، ولن يعتقد أحد أن السعر الذي تم تحديده، بعد المساومة، وباتفاق مشترك بيننا، هو سعر عادل في جميع الحالات: فإذا كان البائع مخموراً، في حين كان المشتري واعيا، أو إذا كان أحد الطرفين فقيراً والآخر غنيا، أو إذا كان البائع مقيداً بمنافسة الباعة الآخرين، في حين أن المشتري هو الوحيد الراغب في الشراء، أو إذا كان البائع جاهلا بقيمة ما يبيعه – إما كتابا نادراً أو لوحة رسام مشهور – في حين أن المشتري على علم بقيمة السلعة، سأقول في كل هذه الحالات: إن السعر المحدد هو سعر فرصة وليس سعراً عادلاً. لماذا؟ لأنه لم يكن هناك تساو وتكافؤ بين الطرفين. لكن، ما السعر العادل؟ إنه سعر السوق العمومي. لماذا؟ لأن البائع والمشتري يكونان متساويين في معرفة ما يراد بيعه وشراؤه بفضل المساومة العلنية. إن السوق هو مكان المساومة الحرة بامتياز.

إن طفلا صغيراً لا يعرف جيداً المنفعة النسبية [1] للأشياء، ويقوّم ثمنها فقط انطلاقاً من رغباته الآنية، هذا الطفل لن يكون متكافئا مع مشتر نبيه، إلا في الحالة التي يعرض فيها الباعة لكل الناس، نفس السلع وبثمن موحّد. ويسود الحق فقط، حين يتساوى طفل صغير يحمل نقوده ناظراً إلى المعروضات بعيون متلهفة، مع الخادمة الأكثر شطارة. هنا، نرى جيداً، كيف تتعارض حالة الحق مع حالة التسيب في تحديد الأسعار. فإذا أرخينا العنان لقوى الباعة، سيكون الطفل لا محالة ضحية حتى ولو لم نسلبه نقوده بالقوة، إذ يمكننا دائما أن نقنعه، بسهولة، بتغيير قطعة نقدية قديمة بقطعة نقدية جديدة تلمع، لكن قيمتها أقل من الأولى. لقد ابتُكرَ الحق ضد اللامساواة. والقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية، سواء كانوا رجالا أو نساء أو أطفالا، أو مرضى أو جهالا. أما أولائك الذين يقولون إن اللامساواة هي من طبيعة الأشياء، فهم يقولون قولا بئيساً.

آلان (إميل شارتيي)، **تأملات رجل من نورماندي**، غاليمار، 1920، الجزء الأول، ص: 120.
Alain (Emile chartier), Propos d'un Normand .

[1] المنفعة النســـبية: لا يكـــون النفع عاما وواحـــداً بل يختلف باختلاف تقديره.

أسئلة التحليل:
1- كيف يتم تعريف الحق؟
2- ما غاية الحق؟
3- ما وظيفة الأمثلة في النص؟

سؤال المناقشة: هل المساواة بين الناس ممكنة؟

المحور الثالث: العدالة بين الإنصاف والمساواة

أرسطو

نص 5

يشكل كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخ** (384-322 ق.م) لأرسطو، مصنفا أخلاقيا، يعرض مبادئ الفعل ويبين سبل تحقيق السعادة عبر فضيلتي الاعتدال والإرادة. وفي الكتاب الخامس يحلل أرسطو فضيلة العدالة ويميز، في الفصل العاشر من الكتاب، بين الإنصاف والعدالة، معتبراً الأول مصححاً للثانية.

العدالة والإنصاف

العادل والمنصف متطابقان[1]. ورغم أنهما مرغوب فيهما معا، إلا أن المنصف هو الأفضل. لكن المحرج، هو أن المنصف، وإن كان عادلا، ليس مع ذلك منصفا طبقا للقانون، بل هو بالأحرى مكيف لما هو قانوني.

ويرجع السببُ في ذلك، إلى أن كل قانون هو قانون عام. وعموميته لا تسمح بصياغة تعبيرات دقيقة فيما يخص تلك الحالات النوعية[2]. وحيثما نكون ملزمين بإعطاء خطاب عام، مع عدم القدرة على إعطاء الدقة المطلوبة، فإن القانون لا يلِم إلا بالحالات المألوفة والعادية، دون أن يتجاهل القانون محدوديته. إن القانون ليس مرتبا بما فيه الكفاية، والخطأ ليس خطأه ولا خطأ المشرع، بل هو خطأ ناتج عن طبيعة الفعل ذاته أي بالضبط عن مضمون الأفعال. إن القانون عندما يعبر بصيغة عمومية عن الحالات الخاصة، وينتج عن ذلك لاحقا أمر ما يناقض هذه العموميات، فمن الطبيعي ملء الثغرات المتروكة من طرف المشرع، وتصحيح ما تم نسيانه، على الرغم من استعمال المشرع للعموميات. بل إن المشرع ذاته، سيتصرف على هذا النحو إذا ما واجه مثل هذه الحالات الخاصة، وسيعمد إلى تخصيص ما هو عام في ضوء الحالات الخاصة حتى يصبح القانون أكثر دقة. وهكذا، فإن المنصف هو عادل، بل هو أعلى من العادل بشكل عام. لكن، ليس مقارنة مع العادل في حد ذاته، بل مقارنة مع عمومية العدالة، التي بسبب عموميتها، تحتوي على الخطأ.

إن الطبيعة الخاصة بالإنصاف تكمن بالضبط في تصحيح القانون، وتجاوز عدم كفايته بسبب عمومية خطابه. وهذا هو السبب في أن القانون لا يتضمن كل شيء: فمن المستحيل إعطاء تشريع لكل الحالات. ومن ثم كان ضروريا، لإعطاء تدقيق قانوني، الرجوع إلى مجلس الشعب[3] لاستصدار المراسيم.

أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخ**، الكتاب الخامس، الفصل العاشر، ترجمة جون فوالكان، غارنيي - فلاماريون، 1971، ص: 146 - 147.

Aristote, Ethique de nicomaque .

1 التطابق: التماثل التام.

2 الحالات النوعية: هي الحالات الخاصة والمتميزة.

3 مجلس الشعب: هيأة مشرعة.

أسئلة التحليل:

1- لماذا المنصف أفضل من العادل؟

2- ما سبب الإحراج الذي تحدث عنه النص؟

3- اعتمد النص في عرض أطروحته على آليتي التقسيم والإحراج، أحلل عناصرهما؟

سؤال المناقشة: هل يكفي الإنصاف لتحقيق العدالة؟

جون راولس

نص 6

نشـــر جون راولس كتاب **نظرية العدالة** (1970) لإظهار علاقة العدالة بالحق وبالإنصاف والحرية. وفي هذا النص يوضح راولس المبادئ الأساسية التي تقوم عليها العدالة في المجتمع، حيث تستمد هذه المبادئ من المساواة في الحقوق والواجبات واللامساواة بين الثروة والسلطة.

مبادئ العدالة

تقابل حالة المساواة الأصلية بين الناس، في نظرية العدالة باعتبارها إنصافا، حالة الطبيعة [1] في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي [2]. ولا تعتبر هذه الحالة حالة تاريخية فعلية، ولا شكلا بدائيا للثقافة، بل ينبغي فهمها بوصفها حالة افتراضية تقودنا إلى تكوين تصور محدد للعدالة. ومن بين السمات الأساسية لحالة المساواة الأصلية، أن لا أحد فيها يعرف مسبقا مكانته في المجتمع، ولا وضعه الطبقي، بل إني أذهب إلى حد القول إن هؤلاء الشركاء لا يملكون تصوراً للخير، كما لا يعرفون ميولاتهم النفسية. انطلاقا من هذه الوضعية يقوم الشركاء باختيار مبادئ العدالة وراء ستار من الجهل [3]، مما يضمن أن لا أحد منهم يكون في وضعية امتياز عند اختيار المبادئ. وبما أن الجميع يوجد في نفس الوضع، فلا أحد يستطيع إذن الدفاع عن مبادئ تزكي وضعيته وتدعمها، وتكون مبادئ العدالة، في هذه الحالة، ناتجة عن اتفاق أو تفاوض عادل ومنصف(...)

وأزعم أن الأشخاص الذين يوجدون في هذه الوضعية الأصلية [4] سيختارون مبدأين مختلفين إلى حد ما. يفرض المبدأ الأول المساواة في الحقوق والواجبات الأساسية، بينما يفرض المبدأ الثاني اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، مثل اللامساواة في الثروة والسلطة، وسيكون هذا من العدل فقط، إذا تم تعويض أفراد المجتمع الأقل حظا باستفادتهم من تلك الثروة والسلطة(...)

إن حدسي هو التالي: ينبغي أن يتم توزيع الامتيازات واقتسامها بطريقة تضمن التعاون الإرادي لكل أفراد المجتمع، بمن فيهم أولائك الذين هم أقل حظا. يرتبط تحقيق الرخاء بتعاون الجميع، وبدون هذا التعاون لن يستفيد أي أحد من الرخاء.

يمثل المبدآن السابقان قاعدة منصفة تمكن أولائك الذين هم في وضعية اجتماعية أحسن وأوفر حظا، أن يأملوا في تعاون إرادي لباقي الشركاء، ما دام رخاء الجميع مشروطاً بتعاون جميع الأفراد. هذان هما المبدآن اللذان نصل إليهما بمجرد ما نقرر تكوين تصور للعدالة يمنعنا من استخدام المواهب الطبيعية التي تخلقها الصدف والظروف الاجتماعية، بوصفها عوامل مساعدة في البحث عن أسباب الامتيازات السياسية والاجتماعية.

جون راولس، **نظرية العدالة**، ترجمة كاترين أودار، سوي، 1987، ص: 38 – 41.
John Rawls, Théorie de la justice .

1 حالـــة الطبيعة: افتراض نظري قامت على أساسه نظريات العقد الاجتماعي التي تقول بأن الإنســـان عرف حالة ســـابقة على المجتمع.

2 النظرية التقليدية للعقـــد الاجتماعي، يقصد تلك التي نجدها عند مؤسسي نظريات التعاقـــد الاجتماعي خصوصا مع رســـو و هوبز.

3 ستار من الجهل: الوضـــع المعرفـــي المنطلق مـــن درجة الصفر تجاه الاختيار.

4 الوضعية الأصلية: وضعيـــة مفترضـــة لتسهيل بناء النظرية.

أسئلة التحليل: 1- أحلل مفهوم المساواة الأصلية؟
2- ما هي مبادئ تصور دقيق للمساواة؟
3- تحدث النص عن أطروحته باستعمال عبارات: الافتراض، الزعم. على ما يدل ذلك؟

سؤال المناقشة: هل يمكن اعتبار القبول الإرادي للامساواة تحقيقا للمساواة؟

1- الإشكالية العامة:

ج.برودون (نص افتتاحي)

يتحدد الحق باعتباره قيمة أخلاقية عقلية داخل المجال الإشكالي للمشروعية السياسية، إنه ما يحكم دولة الحق في مبادئها ووظائفها وغاياتها، فلا يمكن فصل مفهوم الحق عن أشكال تجسيداته داخل الدولة. فما الحق؟ ما العدالة؟ وما العلاقة بينهما؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- الحق بين الطبيعي والوضعي:

هوبز

إذا كان حق الطبيعة يعني تلك الحالة الطبيعية التي كان يتمتع فيها الإنسان بحرية مطلقة، مما يؤدي إلى حالة حرب "الكل ضد الكل"، فإن العقل الإنساني، بناء على قانون طبيعي، اكتشف قاعدة ضرورة التنازل عن الحرية المطلقة وتعايش الإنسان مع غيره حفاظا على سلامته وأمنه، في إطار توافق اجتماعي.

روسو

إن حالة الطبيعة، باعتبارها حالة افتراضية، تشير إلى تلك اللحظة التي كان فيها الإنسان في حالة سلم مطلق. لكن التغيرات التي طرأت على حياة الإنسان فرضت عليه الدخول في شراكة اجتماعية توجت بعقد اجتماعي يحفظ لكل فرد حقوقه المدنية - السياسية.

ب- العدالة باعتبارها أساس الحق:

اسبينوزا

قد ينتهك فرد ما قانونا عاما اتفق الجميع عليه، إلا أن الدولة لا يمكنها أن تنتهك القانون، باعتبارها هي العدل، والضامن لاستمرارية العدالة. إن العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له، فلا يوجد حق خارج عدالة قوانين الدولة.

آلان

إن الحق لا يتحقق باعتباره قيمة أخلاقية وقانونية إلا داخل المساواة. إن المساواة هي ذلك الفعل الذي نعامل به الناس بشكل متساو في جميع مجالات الحياة، بغض النظر عن تفاوتهم أو اختلافهم في السن أو الجنس أو غيرهما... فالحق هو المساواة، والعدالة هي القوانين التي يتساوى أمامهما كل الناس.

جـ- العدالة بين المساواة والإنصاف:

أرسطو

رغم أن العدالة والإنصاف متطابقان، إلا أن الإنصاف أفضل، باعتباره الشرط الأساسي لتصحيح ما يلحق العدالة، عند تطبيقها، من أخطاء ناتجة عن عمومية قوانينها.

راولس

تقوم العدالة على قاعدة الإنصاف، وهي قاعدة تقتضي من جهة حق كل الأفراد في الاستفادة، بالتساوي من نفس الحقوق الأساسية؛ ومن جهة ثانية، عدم وضع عوائق أمام أولائك الذين، بحكم مواهبهم الطبيعية أو ظروفهم، يوجدون في وضع أحسن، شريطة أن يكون للباقي حق الاستفادة أيضا من هذا الوضع ما أمكن.

3- مفاهيم وعلاقات:

إذا كان **الحق** قيمة عليا وأساسية، ضرورية في حياة الإنسان، فما هو **أساس** هذا الحق؟ وما الذي يحفظ استمراريته؟

لو افترضنا أن الإنسان في حالة الطبيعة كان يتمتع **بحرية مطلقة** تسمح له بأن يفعل ما يشاء بدون موانع، فإن حالة من **الحرب** هي التي ستسود، حيث "حرب الكل ضد الكل" التي تهدد كل إنسان في حياته وأمنه. ولابد للخروج من هذا الوضع أن يعتمد **العقل** الإنساني، على **قانون طبيعي**، يستمد منه أهمية حفظ الحياة وأمنها، مما سيقوده في النهاية إلى ضرورة التنازل عن حريته المطلقة، وخلق إطار **تعاقدي** تتعايش فيه الحريات وتضمن **الحقوق الطبيعية** لكل الأفراد.

من الممكن افتراض حالة طبيعية عاشها الإنسان قبل ظهور المؤسسات الاجتماعية والسياسية. إلا أن الإنسان بحكم طبيعته الخيرة لم يعرف الصراع بل السلم المطلق. في حالة الطبيعة لم يكن الإنسان يملك سوى عقل بسيط، وليس لديه تصورات أخلاقية. كان لديه فقط إحساس بوجوده، وشعور أولي بالشفقة. إلا أن حالة السلم هاته أصابتها كوارث وتحولات فرضت على الإنسان الدخول في جماعات (الأسرة، العشيرة)، وصاحب ذلك بروز صراعات باتت تهدد وجوده، ولم يكن من حل سوى تأسيس شراكات اجتماعية انتهت بالاتفاق على **عقد اجتماعي** يحدد الحقوق ويحميها.

إن لحظة قبول العقد الاجتماعي والرضى بقوانينه المنظمة للعلاقات، هي لحظة الالتزام بها، بحيث يمنع خرق القانون، وكل خرق له يعرّض صاحبه للعقوبات. ومن مهمة **الدولة** العمل على حماية القوانين والحقوق.

لكن، أليس الحق الذي يطلبه الإنسان، هو أوّلاً وقبل كل شيء، الحق في **المساواة** مع الغير؟ إن الحق إنما وضع، باعتباره قيمة عليا، فقط لحماية المساواة بين جميع الأفراد: بين الراشد والطفل، بين الرجل والمرأة، بين الفقير والغني... فلا حق إذن بدون مساواة.

قد تتطابق **العدالة** مع **الإنصاف**، وقد نرغب فيهما معا. لكن مع ذلك، فالأفضل والمهم هو الإنصاف. فقد تقع العدالة في أخطاء عندما تطبق عمومية قوانينها على الحالات الخاصة، لكن الإنصاف وحده يكيف قوانين العدالة ويجعلها تستقيم مع تلك الحالات الخاصة.

فعلا إن **الإنصاف** أساسي لتحقيق **العدالة**. فالعدالة تقوم على قاعدة الإنصاف. وهي قاعدة تقتضي، من جهة، حق كل الأفراد في الاستفادة بالتساوي من نفس **الحقوق** الأساسية. ومن جهة ثانية، عدم وضع عوائق أمام أولائك الذين سمحت لهم مواهبهم وظروفهم الاجتماعية ببلوغ مراتب عليا، على أن يفسح المجال أيضا، للذين هم أقل منهم، وفي إطار تعاون جماعي إرادي، من بلوغ نفس المراتب واقتسام الثروات.

4- خلاصات:

- الحق قيمة عليا مطلقة تحكم علاقات الناس فيما بينهم، وهي علاقات ملزمة وأمرية.
- لا ينفصل الحق عن القوانين النابعة من الأخلاق والعقل.
- إن الانتقال من الحق الطبيعي إلى الحق المدني أتاح للإنسان العيش في مؤسسات طورت قدراته وإمكاناته.
- العدالة لا تعني التطبيق الحرفي للقوانين، وإنما تعني احترام الشخص وصيانة كرامته.

نظام الحق و الحرية

محمد بن الحسن الوزاني (1910-1978) زعيم سياسي ومفكر مغربي، من أعماله: حرية الفرد وسلطة الدولة، السياسة والمجتمع والمدنية، السياسة والمجتمع بعد الاستقلال.في هذا النص يؤكد على أهمية الحقوق السياسية في علاقتها بالقوانين و التشريعات.

يقوم نظام الحقوق والحريات، وما يقابلها من واجبات ومسؤوليات -وذلك في كل دولة ديمقراطية حرة، أي في كل دولة يسود فيها القانون العادل- على أن كل إنسان حر في جميع أفكاره وأعماله (...).

والحرية الإنسانية التي تبدو مطلقة في مبدئها ليست كذلك في مختلف مجالات تطبيقها، بل تخضع للنظام المحكوم بالقانون. ومعنى هذا أن حرية كل إنسان تنتهي حيث تبدأ حرية غيره من بني الإنسان، وبهذا تمنع الفوضى ويتسنى تنظيم ما لجميع الناس في مجتمعهم من حقوق وحريات. وهكذا نرى أن الحرية خير يؤلف بين المواطنين في الدولة ويجعلهم في منأى عن الفوضى.

ولأن الحرية تقتضي النظام المحكم حتى تصان من العبث وتحاط بما يلزمها من الضمانات، فقد أقامتها الشعوب ودولها على الدساتير وما يتفرع عنها من الأنظمة والقوانين.

والحرية أنواع منها: حرية التنقل والسفر، وحرية التفكير، وحرية الإعلان بمختلف الوسائل المشروعة، وحرية الضمير والوجدان، وحرية العمل، وحرية الاجتماع العام، وحرية تنظيم التجمعات، وحرية التملك بالطرق المشروعة.

ولكن جميع هذه الحريات، وإن كانت تبدو مطلقة في أصلها، تخضع في الواقع للنظام والتقنين. وليس في هذا طبعا ما يمس جوهر الحرية، بل بالعكس تتأكد وتعتز الحرية بقدر ما يحكمها النظام الصالح ويحميها القانون الحق. وإن ما يبعث على هذا كله ليس هو تقييد الحرية أو العبث بحقها، بل هو التوفيق بين حريات الجميع لمصلحة الجميع، وصيانة المصالح العامة في المجتمع الإنساني، وهذا من مهام السلطة العامة.

محمد بن الحسن الوزاني، **حرب القلم**، ج:5، مؤسسة جواد للطباعة و النشر، بيروت، 1984، ص:224.(بتصرف)

المطلوب:

انطلاقا من قراءة هذه الوثيقة، أكون ملفا حول "وضعية حقوق الإنسان في دولة الحق والقانون"، وذلك من خلال المستويات التالية:

1- التشريعات الدولية والوطنية (الإعلان العالمي، الدستور، مدونة الأسرة، قانون الحريات العامة...).

2- الجانب المؤسساتي (المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، هيأة الإنصاف والمصالحة، ديوان المظالم...).

3- عمل المجتمع المدني: (جمعيات، منظمات حقوقية...).

- كما يمكن استثمار محتويات التقريرين التاليين:
- التقرير الخمسيني.
- التقرير الختامي لهيأة الإنصاف والمصالحة.

المطلوب أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا مستعينا ببطاقة التقويم الذاتي.

توجيهات

مـــن الضروري أن تتوفر على **وثيقة مرجعية** خاصة، تتضمن **المعايير والمواصفات** التي تتحدد وفقها منتظرات **الكتابة الفلســـفية والتقويم الإجمالي**، والتي يتم وفقها كذلك الحكم على ما تنتجه من كتابة.

تهدف هذه **البطاقة الثالثة** إلى **قياس مدى تحقق** المبادئ والقواعد المنهجية الخاصة بالكتابة الفلســـفية، عندما يتعلق الأمر بدراسة **قولة مرفقة بسؤال**.

المطلـــوب اعتماد بنـــود **البطاقة المقابلة** أثناء **بنائك للجـــواب** عن هذه الموضوعات أو أخرى، كمـــا يمكنك تقويم **مجهودك الشخصي**، منهجيا ومعرفيا، بعد أن تكون قد أتممت **تحرير الموضوع**.

الموضوع الأول :

«العدالة بدون قوة ضعف، والقوة بدون عدالة تسلط» باسكال

هل تتفق مع هذا القول؟

الموضوع الثاني :

«تختلف العدالة عن الإنصاف في كون العدالة تحكم حسب منطوق نص القانون، في حين أن الإنصاف يحكم حسب روح القانون» كوندياك.

اشرح مضمون هذه القولة مبرزا إلى أي حد يمكن الفصل بين نص القانون وروحه؟

الموضوع الثالث :

«إذا كان من أحد له الحق في الكذب، فهو حاكم الدولة، وذلك لأجل أن يضلل الأعداء أو المواطنين، إذا كانت مصلحة الدولة تفرض ذلك» أفلاطون.

اشرح القول وبين هل الحق في الكذب حق؟

الموضوع الرابع :

«إنما الحقوق درجات من القوة المعترف بها والمضمونة» نيتشه

بأي معنى يمكن ربط الحق بالقوة؟

بطاقة التقويم الذاتي: القولة المرفقة بسؤال

خطوات كتابة الموضوع

فهم الموضوع	نعم	لا
– التمهيد الجيد للموضوع في سياقه العام. – تحديد موضوع القولة والمشكلة التي تعالجها. – الطرح الجيد للإشكال بكيفية واضحة. – التساؤل عن أطروحة صاحب القولة، إمكاناتها ورهاناتها.		
تحليل ومناقشة القولة:	**نعم**	**لا**
– صياغة الأطروحة المتضمنة في القولة. – تحليل المفاهيم والألفاظ المتضمنة فيها. – تحليل مضمون السؤال وما يراهن عليه. – التساؤول عن قيمة أطروحة القولة وأهميتها الفلسفية. – فتح الإشكال الذي تطرحه القولة على تحليلات فلسفية أخرى. – استدعاء أطروحات مدعمة أو معارضة لها.		
تركيب:	**نعم**	**لا**
– الجواب عن السؤال المطروح – تركيز الخلاصات بدقة. – الانفتاح على آفاق فكرية وثقافية أخرى. (الامتدادات) – إبداء رأي خاص إذا طلب منك ذلك.		

توجيهات منهجية

التهيء الأولي	نعم	لا
– قراءة الموضوع بتمعن. – وضع تصميم لعناصر الإجابة. – تسجيل المضامين لتحرير الموضوع.		
البناء والتماسك	**نعم**	**لا**
– اعتماد طريقة شاملة ومتماسكة – اتباع نظام في الكتابة قادر على إقناع القارئ بحججه. – المعالجة المتدرجة للموضوع قبل الوصول إلى الخاتمة. – الموازنة بين أجزاء التحليل. – توظيف ملائم للمعرفة الفلسفية. – توظيف ملائم للأمثلة والشواهد. – الانتقال من فكرة إلى أخرى بوضوح.		
الجوانب اللغوية والشكلية في الكتابة	**نعم**	**لا**
– استعمال ألفاظ المعجم بدقة. – استعمال أدوات الربط المنطقية واللغوية. – استعمال علامات الوقف بطريقة سليمة. – الكتابة بخط واضح يسمح بالقراءة السهلة. – ورقة تحرير نظيفة.		

ملاحظة: إذا كانت نسبة الجواب بـ"نعم" مرتفعة، فإن كتابتك الفلسفية جيدة أو جيدة جدا، أما إذا كانت نسبة الجواب بـ"لا" مرتفعة فإن كتابتك أقل من المتوسط إلى ضعيفة.

تركيب المجزوءة

1- أسئلة المجزوءة:

تشكل الممارسة السياسية أهم الممارسات البشرية الجماعية، والتي تجعل من الوجود الاجتماعي وجوداً منظما خاضعا لمبادئ ولقوانين عقلية وأخلاقية. لذلك يتحدد المجال النظري لحقل السياسة لا فقط بمفهوم الدولة، وإنما بمفاهيم محايثة، هي الحق والعدالة فضلا عن العنف. فالدولة تستند، في عملها، على قوانين ومؤسسات تتوخى العدالة والإنصاف والمساواة. والحق هو ما يطابق معياراً ومن ثمة فهو محدد عقلي لغايات الممارسة السياسية. أما العنف فهو ما يفلت من التحديد العقلي، ومن التهذيب اللذين هما الغاية من تأسيس الدولة.

ما الدولة، وما الغاية منها؟ ومن أين تستمد شرعيتها؟
ما العنف؟ ما دوره في التاريخ؟ وهل يمكن الحديث عن عنف مشروع؟
ما الحق؟ ما العدالة؟ ولماذا الحديث عن دولة الحق؟

2- السياسة بين المشروعية واللامشروعية:

• السياسة باعتبارها مشروعية:

تتحدد السياسة بوصفها مجالا لممارسة المشروعية القانونية على مستوى الدولة، عندما تكون غايتها تأنيس الإنسان وتهذيب قدراته وإمكاناته، لأنها مؤسسة على علاقات تعاقدية وعلى وعي بالحقوق والواجبات بين إرادات حرة.

كما تتحدد على مستوى العنف عندما يكون هذا الأخير وسيلة تستخدمه الدولة أو السلطة الشرعية للحفاظ على النظام القائم، في إطار قوانين مشروعة، أو عندما يصدر العنف عن العقل باعتباره خطابا برهانيا متماسكا.

وعلى مستوى مفهومي الحق والعدالة، فهذان المفهومان هما المؤسسان لكل خطاب حول المشروعية، سواء كانت خطابا نظريا أو ممارسة قانونية تطبيقية.

• السياسة باعتبارها خرقا للمشروعية:

على الرغم من خضوع مجال السياسة لمبادئ وقوانين أخلاقية ووضعية اعتبرت مشروعة، فإن مجال السياسة تخترقه عناصر العنف والتوحش والعفوية والاستبداد والقمع. فعلى مستوى الدولة، يمكن الحديث عن القوة، والعنف، والظلم، والحكم المطلق، والأهواء والتسلط...

أما على مستوى العنف، بوصفه سلوكا مدمراً غريزيا وأصليا في الإنسان، فهو يتخذ شكلا عدوانيا فرديا أو جماعيا (الحرب مثلا). في حين يخرق الحق وتنتهك العدالة عندما تغيب الحريات الفردية والجماعية، ويخضع الناس للتمييز على أساس عرقي، أو جنسي، أو لغوي... إلخ، أو عندما تسن قوانين جائرة.

3- التركيب:

بين السياسة المشروعة والسياسة غير المشروعة علاقات صراع لا ينتهي. فإذا كانت المشروعية في تنظيم حياة الناس قائمة على أسس عقلية وقانونية وأخلاقية، فإنها تفترض حضور عناصر اللامشروعية كالعنف، والقوة، والاستبداد، والتوحش والقهر... ولا يمكن لمجال المشروعية أن يشتغل في مناخ تغيب فيه، بالمطلق، عناصر اللامشروعية. فاللامشروعية هي التهديد الدائم لكل خطاب إنساني معقول ومسؤول ومتماسك.

4- خلاصة:

تتجلى قوة المشروعية في كونها تجعل المواطنين داخل المجتمع واعين بحقوقهم وملتزمين بواجباتهم، لأنهم يتمتعون بإرادة حرة، ويدافعون عن دولة الحق والقانون باعتبارها الضامنة لحرياتهم الفردية والجماعية.

مواضيع التقويم الإجمالي لمجزوءة السياسة

أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا

الموضوع 1:

إذ كان الإنسان حرا(...) في حالة الفطرة(...) وإذا كان سيدا مطلقا على نفسه وممتلكاته، مساويا لأكبر شخص، وليس تابعا لأحد، فلماذا يتخلى عن حريته، ويخضع نفسه لسيطرة وقيادة أي قوة أخرى؟

من الواضح أن الإجابة عن ذلك هي أن الإنسان بالرغم من أن لديه مثل هذا الحق في حالة الفطرة، إلا أن استمتاعه به ليس مؤكداً إلى حد كبير، وأنه معرض بصفة دائمة لإغارة الآخرين. لأنه طالما كان الجميع ملوكا مثله، ولم يكن هناك في الأغلب، مراقبون حازمون لتحقيق المساواة والعدالة، فإن استمتاعه بملكيته الخاصة في هذه الحالة يكون أمراً غير مأمون الجانب أو مضمونا إلى حد كبير. وهذا ما جعله راغباً في أن يترك هذه الحالة – التي مهما كان فيها حرا– إلا أنها مملوءة بالمخاوف والأخطار الدائمة، ولم يكن بلا سبب إذن بحثه ورغبته في الانضمام إلى مجتمع ما مع آخرين اتحدوا فعلاً أو يفكرون في الاتحاد من أجل المحافظة المتبادلة على أرواحهم وحرياتهم وأملاكهم.

حلل النص وناقشه

جون لوك، مقالة في الحكومة المدنية، ضمن كتاب "جون لوك" لعزمي إسلام، دار الثقافة بالقاهرة، 1976، ص: 299 – 300.

[يتناول الموضوع مفاهيم الدولة ، الحق والعدالة]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي المتعلق بعلاقة الحق بالحرية داخل فلسفة العقد الاجتماعي: كيف يتمكن الناس في الحالة المدنية من الحفاظ على أرواحهم وممتلكاتهم؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل أطروحة النص التي ترى أن الحرية في حالة الطبيعة هي حرية مطلقة، فالإنسان يحتاج إلى حماية حريته وممتلكاته فيضطر إلى الانضمام إلى الآخرين داخل الدولة أو المجتمع.

تحليل مفاهيمها وحججها.

المناقشة: مناقشة الأطروحة بأطروحات داعمة أو مختلفة

أطروحات داعمة: فلاسفة العقد الاجتماعي.

أطروحات معارضة: الفلاسفة الذين انتقدوا فكرة الحق الطبيعي.

ثالثا التركيب: تقتضي الحرية الخضوع لسلطة القوانين داخل نظام دولة الحق.(الاستعانة بامتداد الحق والعدالة).

الموضوع 2:

"ينبغي الاعتراف أن ثمة انجذابا نحو التفكير في السلطة، بصفة خاصة، من خلال ألفاظ القيادة والخضوع، وبالتالي يتم الخلط بين السلطة والعنف أثناء تحليل ما يشكل في الحقيقة فقط المظاهر المميزة للسلطة، أي سلطة الحكم. وهذا يجعل العنف داخل العلاقات الدولية والشؤون الداخلية لا يظهر إلا في الأخير، أي من خلال هذه المحافظة على البنية الكاملة للسلطة ضد من يعارضها، أي العدو الخارجي أو المجرد، بحيث يبدو في الواقع أن العنف يشكل الشرط اللازم للشرطة، وبحيث تبدو هذه الأخيرة مجرد واجهة، أي القفاز الحريري، الذي يخفي يدا حديدية، حتى لا يتحول إلى مجرد "نمر من ورق". ومع ذلك، فإن فحص مفهوم السلطة عن قرب، يكشف أنه موضوع اعتراضات كثيرة"(...) "بلغة المفهوم نقول إن السلطة وليس العنف، هي العنصر الأساسي في أي نظام للحكم".

حلل النص وناقشه

حنا أرندت، من الكذب إلى العنف، ترجمة جلبير دوران، كالمان ليفي، 1972، ص:147.

[يتناول الموضوع مفهومي الدولة والعنف]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي الخاص بالتفكير في السلطة السياسية وعلاقتها بالعنف، على ماذا يتأسس نظام الحكم السياسي، هل على السلطة أم على العنف؟ ولماذا؟

ثانيا التحليل والمناقشة: التحليل، تحليل أطروحة النص التي تعتبر أنه لا ينبغي الخلط بين السلطة والعنف، إذ أن العنف هو فقط مظهر من مظاهر ممارسة الدولة لسلطتها.

تحليل مفاهيمها وحججها.

المناقشة: مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو يعارضها.

دولة الحق ومشروعية العنف.

العنف هو ممارسة غير منظمة ولا عقلية.

ثالثا التركيب: تركيب الخلاصات الأساسية وتركيزها من أجل تطوير التفكير في الإشكال المطروح.

مواضيع التقويم الإجمالي لمجزوءة السياسة

القولة المرفقة بسؤال

الموضوع 3:

«لا يمكن للسياسة الحقيقية (...) أن تتقدم من دون أن تُكرِّم الأخلاق (...) إذ على السياسة أن تَنْحَني أمام الحق. بهذه الطريقة فقط، يُمْكِنُهَا أن تأمل في الوصول، وإن ببطء، إلى درجة اللمعان الدائم». **كانط**

هل تحتاج السياسة فعلا إلى أخلاق؟

[يتناول الموضوع مفهومي الدولة والحق]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن القولة تتأطر ضمن المجال الإشكالي لمفهوم الدولة (السلطة السياسية) في علاقته بالأخلاق، ويمكن صياغة الإشكال في الأسئلة التالية: هل بين السياسة والأخلاق اتصال أم انفصال؟ هل تتطلب الممارسة السياسية احترام مبادئ أخلاقية أم لا؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل أطروحة القولة التي تعتبر الممارسة السياسية الحقيقية والمشروعة هي التي تحترم الأخلاق والحق.

مناقشة الأطروحة انطلاقا من أطروحات تدعمها أو تعارضها.

مناقشة الأطروحة انطلاقا من السؤال المرفق بها، إبداء موقف شخصي.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة:

تركيز الخلاصات السابقة من أجل تطوير التفكير في الإشكال المطروح.

الموضوع 4:

«العدالة هي هذا الشك في الحق الذي يُنْقِذُ الحقّ» **آلان**

أوضح معنى القولة مبرزاً كيف يكون الشكّ في الحق منقذا له؟

الموضوع 5:

«إذا كانت الدولة قَوِيةً قهرَتْنَا، وإذا كانت ضعيفة، هُلكْنَا» **بول ڤاليري**

عن أي دولة تتحدث القولة؟

الموضوع 6:

«الخوف يولد الحرب» **آلان**

هل توافق هذا الرأي؟

السؤال الإشكالي المفتوح

الموضوع 7:

بأي معنى يمكن القول إن الحق يضمن الحريات؟

[يتناول الموضوع مفهومي الحق والدولة]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن السؤال يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي المتعلق بمفهوم الحق في علاقته بالحريات، ويمكن إعادة صياغة الإشكال في ضوء الأسئلة التالية، ما الحق؟ ما أساسه؟ كيف يضمن الحريات؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الأطروحة المضمرة في السؤال بتحليل طبيعة الحق المقصود: حق طبيعي؟ حق وضعي؟ تحليل علاقة الحق بالحريات العامة: المدنية، السياسية...

مناقشة الأطروحات بأطروحات تدعمها أو تعارضها.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.

تركيز الخلاصات السابقة بهدف تطوير التفكير في الإشكال المطروح، واستثمار امتداد الحق والعدالة.

الموضوع 8:

ما الغاية من وجود الدولة؟

الموضوع 9:

هل توجد حرب عادلة؟

الموضوع 10:

هل تقوم دولة الحق على القوة؟

■ إنصاف Equité: يدل اللفظ على الحكم العادل الصادر عن احترام روح القوانين وليس عن التطبيق الحرفي لها.

■ إجماع Unanimité: لغة هو الاتفاق، وفي الاصطلاح هو اتفاق يراد به الاشتراك العام في الأقوال أو الأفعال.

■ اعتـــدال Tempérance : إحدى الفضائل الأربع التي اعتبرت في الفلســـفة الأخلاقية أساس الكمال الأخلاقي، فهـــي بجانب الحكمـــة والحـــذر والعدالة،وهي فضيلة ينبغي أن يتصف بها الإنســـان في علاقته بدوافعه وغرائزه وانفعالاته،إذ عليه أن يتصرف بشكل متزن ومعقول.

■ حـــرب Guerre : يدل اللفظ على كل أنواع المعارك والصراعات والمقاومات، كما يدل على الصراع العسكري بين مجموعات أو دول ما.

■ حق Droit: يدل لغة على الثبات، وقد يعني مطابقة الحكم للواقع، وهو بذلك يرتبط بالحقيقة. وفي معنى ثان، يدل على القواعد العقلية التي توجه تصرفات الإنسان في علاقته مع ذاته والغير، وفي إطار هذه العلاقة يتم تحديد ما له، أي حقوقه وما عليه، أي واجباته نحو الغير والدولة.

■ حق طبيعي Droit naturel : مجموع الحقوق ذات الأساس المطابق لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، مثلا الحق في الحرية والمساواة.

■ حق وضعي Droit positif : مجموع القوانين التي يضعها المجتمع لتحديد العلاقات بين أفراده، والتي تتغير بتغير الزمان والمكان.

■ دولة Etat: تنظيم سياسي لجماعة ما على أرض محددة، بهدف حماية القانون وتأمين النظام، وذلك عبر مجموعة من المؤسسات السياسية والعسكرية والقانونية والإدارية...

■ سلطة Pouvoir: الإمكانية أو القدرة التي يتوفر عليها فرد أو جماعة، فتمارس تأثيرها على الآخرين وتوجه تصرفاتهم.

■ سياسة Politique: أسلوب أو نمط حكم الدولة، وكيفية توجيه مواطنيها اعتماداً على السلطة والقانون.

■ شرعي Légal: الحالة التي تخضع فيها العلاقات الاجتماعية والسياسية لقوانين الدولة (القانون الوضعي)، كما تخضع الدول أيضا للقانون الدولي أو الشرعية الدولية.

■ عدالة Justice: في اللغة هي الاستقامة، ويدل اللفظ فلسفيا على ملكة في النفس تمنع الإنسان عن الرذائل،ويقال بأنها التوسط بين الإفراط والتفريط. كما يدل اللفظ على خضوع الكل لسلطة القانون مع احترام كرامة كل فرد.

■ عدوانية Agressivité: يدل اللفظ على مجموع الميولات القابلة للتمظهر عند الإنسان تحت شكل أفعال تدميرية وعنيفة، مثل: مهاجمة الغير فعلا أو قولا، التعذيب، الإذلال، القتل...

■ عقد اجتماعي Contrat social : يرتبط المفهوم بنظرية اجتماعية سياسية تقول بأن النظام الاجتماعي يقوم على اتفاق إرادي بين الأفراد المكونين له، للخروج من حالة الطبيعة.

■ عنف violence: إفراط في استعمال القوة تجاه الغير والعالم الطبيعي، وذلك من أجل إخضاعهم لإرادة الذات. وقد تلجأ الدولة إلى ممارسة العنف بشكل شرعي قانوني حماية للنظام العام.

■ قانون Loi: قاعدة إلزامية موضوعة من طرف سلطة عليا، وظيفتها تنظيم الإنسانية داخل مجتمع معين.

■ مشروع Légitime: الحالة التي تكون فيها الحقوق الإنسانية الأساسية (الكونية) هي المحدد الأول للعلاقات الاجتماعية والسياسية والأساس الذي تقوم عليه الدساتير والقوانين.

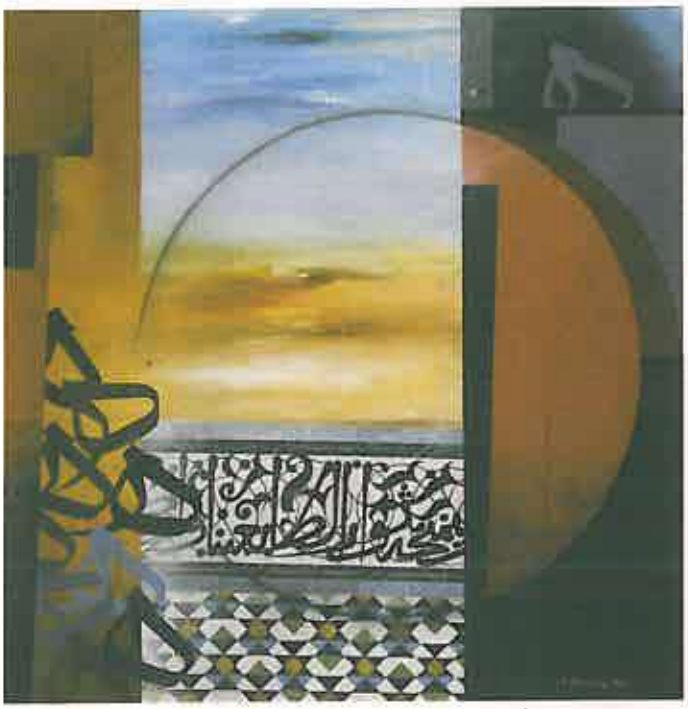
الأخلاق

المجزوءة 4

تقديم

شكلت **الأخلاق**، ولازالت، إحدى المباحث الأساسية التي اهتمت 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 إلى كونه كائنا طبيعيا.

لقد سعت القيم الأخلاقية، باعتبارها قواعد معيارية للتصرف، إلى حماية الإنسان من هيمنة أهوائه، وما قد يصدر عنه من عنف تجاه غيره. وعمد المجتمع، للحفاظ على وجوده، إلى تأكيد بعض هذه القيم وترسيخها، وتحديد **الواجبات** التي على كل فرد القيام بها، 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 وإكراهاتها، فيتجه نحو بناء واجبات إضافية، يطبعها بطابعه الذاتي والعقلي. فيلتزم بها التزاما واعيا وإراديا. كما قد يسعى إلى جعلها واجبات مطلقة وكونية تتجاوز نسبية قيم مجتمعه.



Abdellah Hariri, Sans titre (1997), acrylique sur toile 50x50cm

عمل للفنان عبد الله الحريري (المغرب)

وهكذا تضاف 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 إنسان. فالفرد يتمثل سعادته حسب ظروفه الاجتماعية والنفسية، كما يمكن لتمثلاته أن تتغذى بما يقدمه المجتمع من صور للسعادة.

إن السعادة باعتبارها قيمة أخلاقية إنما تبنى داخل علاقات إنسانية يلتزم فيها الإنسان بواجب إسعاد ذاته وإسعاد غيره. إلا أن القيام بالواجب والسعي نحو السعادة هو أمر يشترط بالضرورة تملك الإنسان لحرية الفعل والإرادة. فبدون **الحرية** لا يمكنه تحقيق ماهو 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؟

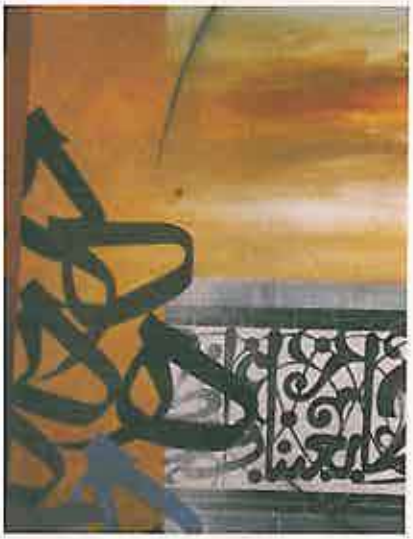
إن عالم الأخلاق يشبه، إلى حد ما، عالم اللغة. فإذا كانت اللغة تفرض قواعد ضرورية للاستعمال، فهي مع ذلك تفسح المجال للإبداع الحر والذاتي. وكذلك الأخلاق، عندما تضع معايير الفعل، وتحدد غاياته، فإنها تتيح، أو ينبغي عليها أن تتيح للإنسان، داخل جدل الإلزام والالتزام، بأن يختار أسلوب حياته الأخلاقية مادامت الحياة هي في ذاتها أسلوبا للعيش.

القدرات المستهدفة

- إدراك ما يميز الفعل الإنساني في بعده الأخلاقي والذي تحكمه قيم سامية تعطي للفعل معنى وتحرره من سلطة الطبيعة.
- فهم الوضع الإشكالي للأفعال الأخلاقية بين المطلق والنسبي.
- اكتشاف الصعوبات التي يطرحها التفكير في الفعل الأخلاقي بين الإلزام والالتزام.
- تحليل مفاهيم الواجب والسعادة والحرية في سياقاتها النظرية الفلسفية وفهم ترابطاتها وتقاطعاتها ورهاناتها وامتداداتها.
- مناقشة الأفكار والأطروحات والمواقف الفلسفية بنقدها والتعليق عليها.

الوضعية المشكلة

دعاء



دعوت للثورة وأنا دون السابعة.

ذهبت ذات صباح إلى مدرستي الأولية محروسا بالخادمة. سرت كمن يساق إلى سجن. بيدي كراسة وفي عيني كآبة. وفي قلبي حنين للفوضى، والهواء البارد يلسع ساقي شبه العاريتين تحت بنطلوني القصير. وجدنا المدرسة مغلقة، والفَرَّاشُ يقول بصوت جهير: بسبب المظاهرات لا دراسة اليوم أيضا.

غمرتني موجة من الفرح طارت بي إلى شاطئ السعادة، ومن صميم قلبي دعوت الله أن تدوم الثورة إلى الأبد.

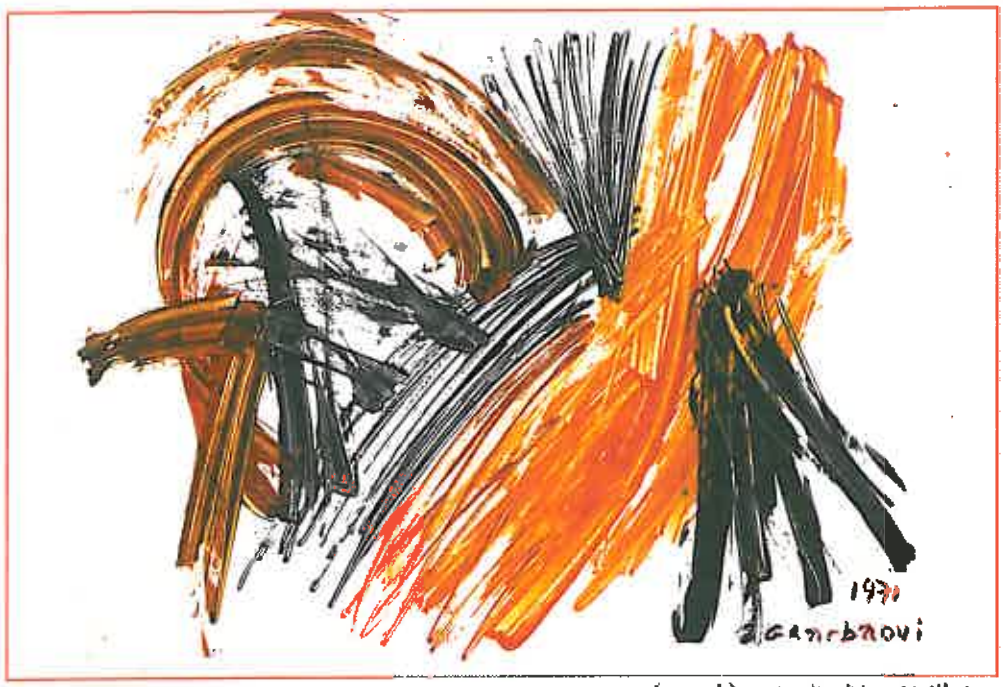
نجيب محفوظ، أصداء السيرة الذاتية، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص: 4.

"أصداء السيرة الذاتية" للأديب نجيب محفوظ، كتابة بيوغرافية تأملية في تجربة حياتية، قدمت في نصوص قصيرة جداً وبلغة مكثفة ذات بعد رمزي. إنها وصف لحياة الأسرة المصرية في علاقاتها الداخلية المركبة، وامتداد لهذه العلاقات في المجتمع والمؤسسات.

يرمز الطفل في هذا النص إلى عالم المقاومة، والرفض، والأهواء والحرية ؛ بينما تمثل المدرسة نقيض الطفولة: عالم القوانين والإلزام والواجب المفروض، في الوقت الذي تشكل فيه الثورة أداة للتحرر من قيد الأخلاق وإكراهات الواجب. إنها مجال تحقق الحرية والسعادة.

فهل الحياة داخل المؤسسات والخضوع للواجب والنظم الأخلاقية، سجن يفقد الإنسان فيه حريته؟ وهل السعادة تكمن فعلا في التحرر من سلطة الواجب والمجتمع؟

الـواجـب



Jilali Gharbaoui, sans titre (1971), gouache sur papier 70×108cm

عمل للفنان جيلالي الغرباوي (المغرب)

الأخلاق
الواجب
• الواجب والإكراه
• الوعي الأخلاقي
• الواجب والمجتمع
السعادة
الحرية

مدخل

عندما نذكر لفظ الواجب، يتبادر مباشرة إلى الذهن فكرة الإكراه الذي يحسه الفرد إزاء ما يقوم به، ويطرح السؤال عن حدود الحرية التي يمتلكها الشخص إزاء ذاته وإزاء المجتمع الذي ينتمي إليه. ولاشك أن الواحد منا، في لحظة ما، وهو يتذكر الماضي، قد يتساءل: ما عسى أن تكون طفولتنا لو أننا تركنا وشأننا نفعل ما نشاء؟ أكنا سنطير فرحا من لذة إلى أخرى؟ أم أن الأوامر التي تبيح وتحظر، تجيز وتمنع، كانت تحول بيننا وبين حرية الإرادة وسعادة الطفولة؟

من الواجبات إلى الواجب الأخلاقي

إن سؤالا، بمثل هذه السذاجة، قد يطرحه الفيلسوف[1]، لا بهدف سبر أغوار الطفولة، ولكن لمساءلة دور الآباء والمعلمين، وبالتالي المجتمع، في ترسيخ مفهوم الواجب، وتوجيه تصرفات الفرد توجيها ينسجم مع مطالب المجتمع، لتكتسب تلك التصرفات قيمة أخلاقية. ويبدأ هذا التوجيه بتحديد جملة من الواجبات، بدءا من واجب النظافة، وواجب الاحترام، لتضاف إليها واجبات مدرسية. وتتطور الواجبات وتتراكم بتطور حياة الفرد وحسب مدارج الحياة، فتبرز في كل لحظة واجبات جديدة: واجب عائلي، وواجب مهني، وواجب وطني وواجب إنساني.

قد نشعر بضغط الواجبات وإكراهاتها، وقد نخضع لها بدون مقاومة، وكأنها واجبات من صميم الطبيعة البشرية. وقد يقال لنا إننا مطالبون بأداء هذه الواجبات بصدق، ونية خالصة، بل أحيانا بنوع من التضحية، ما دامت الواجبات تتأسس، في نهاية الأمر، على واجب أخلاقي يسمو فوق الأهواء الذاتية.

تساؤلات

فماذا نعني بالواجب الأخلاقي؟ لماذا سمة الواجب هي الإكراه؟ من أين يستمد هذا الواجب سلطته؟ وكيف يتم الوعي بهذا الواجب؟ ◄ فايل [نص افتتاحي].

[1] طرح هذا السؤال، هنري برغسون، (1859 - 1941) وهو فيلسوف فرنسي من مؤلفاته: الفكر والواقع المتحرك. المعطيات المباشرة للشعور.

الواجب والإكراه:

مفهوم الواجب إشكال فلسفي حديث

شكلت فلسفة "إ. كانط" لحظة حاسمة في تأسيس مفهوم الواجب الأخلاقي. ففلسفات الأخلاق السابقة عليه، إما ركزت على الفضائل، التي تجعل الإنسان فاضلا وسعيدا، ومتناغما مع غايات العقل والطبيعة (الفلسفة اليونانية)، وإما بحثت عن الدوافع والغايات الموجهة للفعل الإنساني، مثل البحث عن اللذة واجتناب الألم (أبيقور)، أو المنفعة الذاتية باعتبارها المحرك لكل سلوك أخلاقي هاجسه الأكبر تحقيق الربح وتجنب الخسارة .
إن هذه الفلسفات، وإن اختلفت في تصورها للفعل الأخلاقي، فهي تتفق على أنه فعل له غاية هي التي تحدد قيمته انطلاقا من الآثار المترتبة عنه. لذلك أهملت كل حديث عن الواجب والإلزام.

إن إرجاع الفعل الأخلاقي إلى توجيه خارجي، كالمجتمع والمصالح، لهو أمر قد يؤدي إلى هدم للأخلاق مادمنا سنجعلها قيما نسبية، ذاتية أو اجتماعية، وننفي عنها كل طابع كوني ومطلق.

الواجب الأخلاقي واجب عقلي إلزامي

إن الإنسان، نظرا لتميزه بالعقل، في غير حاجة إلى الفلسفة أو العلم ليتعلم منهما ما يجب عليه القيام به، ففي تجربة الصراع بين الضمير والأهواء ينبثق المبدأ العقلي للواجب الذي يفرض أوامره على الشخص بشكل إكراهي فيلزمه بفعل حتى لو تعارض مع ميولاته. فالواجب مرجعه العقل، وغايته فقط احترام القانون الأخلاقي. ومنطلق هذا الواجب هو الإرادة الخيرة. فقد يعتبر البعض الشجاعة، والإقدام ورباطة الجأش خيرا، لكن ماذا لو اجتمعت هذه الفضائل في مجرم ما؟ لا قيمة إذن للفضائل بدون إرادة خيرة، والذي يضفي عليها طابع الخير، هو ذاك الإكراه الذي يتسم به فعلها، حين يأتي مطابقا للقانون الأخلاقي الذي يشرّعه العقل، ليتجسد على شكل أوامر قطعية.كانط [نص 1]

الواجب الأخلاقي باعتباره ميلا طبيعيا

لقد أسس كانط، اعتمادا على مفهوم الواجب، لما يمكن تسميته بمنطق الفعل الأخلاقي بنوع من الصورية والصرامة، صرامة تقصي الأهواء وتنفي خصوبة الحياة. وهو الأمر الذي انتقده "ج.م. غويو"[1]، حيث أكد أن الواجب هو قدرة طبيعية يملكها كل فرد، وتجعله يميل إلى الفعل الأخلاقي بدون إكراه أو إلزام."غويو" [نص 2] ويشكل "غويو" مع فلاسفة آخرين، مثل "برغسون"، موقفا يسعى إلى إعادة الاعتبار للميولات الطبيعية، وأهميتها في تأسيس الواجب الأخلاقي، والوعي الأخلاقي باعتباره مجموع الأحكام والأوامر الأخلاقية. فما المقصود بالوعي الأخلاقي؟ وماهو مصدره؟

تمييز أول

الوعي الأخلاقي:

إذا كان الوعي، بمعناه السيكولوجي، يعني حسب "لالاند" ذلك الحدس الذي يملكه الفكر تجاه حالاته وانفعالاته، وبه يدرك ذاته والعالم الخارجي؛ فالوعي الأخلاقي هو قدرة ذلك الفكر على إصدار أحكام معيارية على الأفعال الإنسانية.

[1] ج . م . غو يو (1854 - 1888) فيلسوف فرنسي، من أعماله:
- مسائل في فلسفة الجمال المعاصر.
- نشأة فكرة الزمن.

تمييز ثان

وإذا كان الوعي السيكولوجي هو أيضا ما يفتح أمامنا أبواب الإمكانات للاختيار بين مختلف الأفعال الممكنة؛ فإن الوعي الأخلاقي هو الذي يضع معايير الاختيار، فيميز بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة وبين المباح والممنوع. فماهو مصدر هذا الوعي الأخلاقي؟

لقد اعتبر روسو الوعي الأخلاقي وعيا محايثا للذات ومعطى فطريا. فهو إحساس يدفعنا نحو الخير ويتصف بالتلقائية، لذلك فهو أشبه بالغريزة. ← روسو [نص 3]

وإذا كان "كانط" قد وافق "روسو" على فكرة الخير، إلا أنه ربطها بالإرادة (النية والقصد) وأرجع أصل الوعي الأخلاقي إلى العقل. لكن الكائن البشري، ورغم ما يتميز به من غريزة فطرية أو ملكة عقلية، كائن يعيش داخل المجتمع، يتأثر به ويؤثر فيه. وتقوم التنشئة الاجتماعية بدور ترسيخ قيم المجتمع وتشكيل وعي الفرد الأخلاقي.

الوعي العقلي

ومهما يبدو من اختلاف بين هذه المواقف فيما يخص مصدر الوعي الأخلاقي، إلا أنها تلتقي في نظرة تفاؤلية بصدد هذا الوعي. فهو وعي يجسد إنسانية الإنسان ويميزه عن الحيوان، وهو الوعي الذي يدخل الشخص عالم القيم والحرية، ويضمن اندماج الفرد في الجماعة والاستفادة من خيرها.

الوعي الشقي

لكن هذا الوعي السعيد الذي عبرت عنه المواقف الفلسفية السابقة، قد يجعلنا نتجاهل بعض الشروط التاريخية والنفسية التي ساهمت في تشكيل الوعي الأخلاقي. فقد نجد في الصراع بين الأسياد والعبيد، وفي العلاقات التجارية الأولى بوادر ميلاد الوعي الأخلاقي ← "نيتشه" [نص 4].

وتؤكد المادية التاريخية مع "ماركس" و"إنجلز"، على أهمية مفهوم الصراع الطبقي، في فهم تشكل الوعي، بشكل عام، والوعي الأخلاقي بشكل خاص. فالوعي، هو نتاج ما يعيشه الإنسان من صراع طبقي قد يدركه الفرد، أو قد يسقط فريسة الإيديولوجيا التي تجعل القيم الأخلاقية والأوامر آلية من آليات التزييف والاندماج.

الوعي والغرائز

وفي نفس سياق البحث عن مصدر الوعي داخل مفهوم الصراع، أكد "فرويد" على أهمية العوامل النفسية اللاشعورية والمرتبطة بالممنوعات التي رسختها الثقافة ضداً على الغرائز التي تهدد الإنسان والمجتمع. لقد عملت الحضارة على تدجين وتهذيب الإنسان عبر عمليتي الجزاء والعقاب، مما أدى إلى استبطان الفرد لكل الممنوعات التي شكلت الأنا الأعلى باعتباره جهازا نفسيا يمارس الرقابة الصارمة على كل الغرائز.

وتذهب بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة، كالوجودية، إلى القول بأن المهم، ليس هو البحث عن أصل الوعي الأخلاقي في العقل أو المجتمع أو غيرهما، وإنما ينبغي النظر إليه باعتباره تجربة شخصية وفردية، تتميز بالتوتر والصراع بين الواجبات وما يفترضه هذا التوتر من إرادة الاختيار والحرية والمسؤولية تجاه الذات والمجتمع.

الواجب والمجتمع:

نسبية الواجب

يشكل الواجب، بوصفه إكراها اجتماعيا، تجاوزا لإرادة الأفراد وفي نفس الوقت مؤطرا لوجودهم. ومن المفيد، في هذا السياق، عدم الخلط بين الإلزام والضرورة. فالضرورة تفيد قانونا عاما يخضع له كل كائن حي (الموت مثلا). أما الإلزام الأخلاقي فهو مفهوم لا يستقيم إلا في إطار ذات تعي وجودها كما تعي حريتها وإرادتها.

وإذا كان المجتمع هو المصدر الوحيد للواجب الأخلاقي، فلأن سلطته على الأفراد تُرَسِّخ في وعيهم ما يجب القيام به من واجبات. ويقتضي هذا التصور التقليص من هامش حرية الفرد أمام سلطة المجتمع، باعتبارها السلطة الوحيدة المُحَدِّدَة لكل الواجبات. ◄ "دوركايم"[نص 5]

كونية الواجب

غير أنه، في المقابل، لابد من الانفتاح على الواجبات الكونية التي تتجاوز انغلاق المجتمع لتتجه نحو واجبات إنسانية، أي واجبات كونية. ذلك أن الاقتصار، في تحديد الواجبات، على ما يمليه المجتمع قد يؤدي إلى ممارسات مغلقة تتسم بالصراع والعنف المتبادل. في حين أن التركيز على القيم الإنسانية والكونية من شأنه أن يساهم في توطيد العلاقات السلمية بين المجتمعات. ومن هنا ضرورة انفتاح الواجب الاجتماعي النسبي على الواجبات الإنسانية الكونية ◄ "برغسون" [نص 6]

رهانات

قيم المواطنة

يطرح النقاش الدائر حول علاقة الواجب بالمجتمع، جملة من الرهانات، من أبرزها رهان المواطنة الذي هو رهان المجتمع، ورهان القيم الإنسانية الذي هو رهان الكونية. فإذا كانت نسبية القيم المجتمعية تطرح تساؤلات حول كيفية تجاوز محدوديتها وجعل المجتمع يفسح المجال أمام انخراط أفراده في قيم كونية إنسانية، تعزز السلم والتعايش بين الدول، فإن الفرد لم يعد في علاقته بالمجتمع محصورا في إطار الواجبات القانونية فقط، بل هناك كذلك الواجبات الأخلاقية. فالقانون قد يفرض واجبات ولا يهمه سوى القيام بها، أما الواجب الأخلاقي فيفترض الإرادة والاحترام والاختيار. وقد يحتاج القانون ذاته إلى أساس أخلاقي يستمد منه مشروعيته لتخليق الحياة العامة، وتخليق الإدارة وترسيخ قيم المواطنة القائمة على ثنائية الحقوق والواجبات ◄ علال الفاسي ❶ [نص الامتداد]

❶ علال الفاسي (1910 - 1975) مفكر وزعيم سياسي مغربي، من مؤلفاته:
- النقد الذاتي.

أفهم المجال الإشكالي

ما الواجب؟

يشـــكل الواجب المقولة الأساسية والوحيدة للأخلاق(...) وإن الأخلاق لتعجز عن الذهاب أبعد من تأكيـــد الواجب الذي يقيم التعارض داخل الفرد بين الرغبة والحاجة الطبيعيتين مـــن جهة، ومطلب الكونية من جهة ثانية. إن الواجب يوجد، بالنســـبة للفرد، في صيغة واجبات (...) لا تكون محصورة فقط في واجبات الامتناع أو المنع(...) بل هي أيضا في واجبات تفرض طرقا محددة في التصرف والسلوك (...)

لا يحتـــاج أحد منا إلى مصنف في الأخلاق ليتعلم بأنه يمنع عليه القتل والســـرقة، وبأن عليه إرجاع الأمانة إلى أصحابها. إن الأســـئلة التي تطرح هي من نوع آخر: أي البئيسَـــيْن عليَّ مســـاعدته، إذا لم يكن بمستطاعي مساعدتهما معا؟ أيهما أقدم له وفائي وأنفذ ما يطلبه، إذا ما فرضت علي كل من الجماعة التي أنتمي إليها، وأيضا عائلتي مطالب متعارضة لا يمكنني تنفيذها في آن واحد؟ هل عليَّ إلحاق الأذى بإنسان ما، إذا كنت أعتقد أنني بذلك سأقدم له نفعا، أم علي أن أتركه لوحده قائلا لنفسي: سيجد طريقه لوحده، ولن يكون تدخلي في شؤونه مقبولا؟ وهل عليَّ أن أضحي، عندما يتعلق الأمر بي أو بأقربائي، بالحاضر من أجل المســـتقبل، أو الحفاظ على هذا الحاضر لاقتناعي بأني لا أستطيع التنبؤ بيقين نتائج فعلي، أم أكون جبانا عندما أفكر بهذه الطريقة؟

إريك فايل، الفلسفة الأخلاقية، فران، الطبعة الخامسة، 1992، ص: 85-114.

Eric Weil, Philosophie morale .

طرح الإشكال:

- لماذا يشكل الواجب المقولة الأساسية للأخلاق؟
- ما المفارقة التي يولدها التفكير في المشكلة الأخلاقية؟

المحور الأول: الواجب والإكراه

- الواجـــب إكـــراه حـــر، كانـــط (1)
- الواجـــب والقـــدرة، غويـــو (2)

المحور الثاني: الوعي الأخلاقي

- فطريـــة الضمير الأخلاقي، روســـو (3)
- شـــقاء الوعي الأخلاقي، نيتشـــه (4)

المحور الثالث: الواجب والمجتمع

- ســـلطة المجتمـــع، دوركايـــم (5)
- الواجـــب الكونـــي، برغســـون (6)

المحور الأول: الواجب والإكراه

إمانويل كانط

نص 1

يتناول "كانط" في كتابه **نقد العقل العملي** (1788) مفهوم الحرية في بعده العملي على اعتبار أنه المفهوم الذي يشكل شرط القانون الأخلاقي. وفي الفصل الثالث من الجزء الأول، يقدم "كانط" تحليلا للدوافع الأخلاقية التي لا يمكن أن تؤخذ من التجربة الحسية وإنما من الشعور باحترام القانون الأخلاقي.

الواجب إكراه حر

إن وعي الإرادة بخضوعها الحر للقانون، والمصحوب مع ذلك بالقهر الذي لا يمكن تجنبه، والممارس على كل الميولات[1] ، بواسطة عقلنا الخاص[2]، هذا الوعي إذن هو احترام القانون. فالقانون الذي يفرض نفسه، وفي الوقت ذاته، يلهم هذا الاحترام، ليس إلا القانون الأخلاقي لأنه لا قانون غيره يقصي التأثير المباشر للميولات على الإرادة.

وما الفعل، حسب هذا القانون -باستثناء كل مبدأ تحديد مستخلص من الميل- هو فعل، من الناحية الموضوعية، عملي ويسمى واجبا. والواجب، بسبب إقصاء الميولات يتضمن في مفهومه إكراها عمليا، أي تحديدا لبعض الأفعال مهما كان طابعها الإرادي ضعيفا.

إن الإحساس الناتج عن الوعي بهذا الإكراه، ليس مَرَضِياً، أي مثل الإحساس الذي يمكن أن ينتج عن موضوع حسي، وإنما هو إحساس لا يتضمن في ذاته، باعتباره خضوعا للقانون بوصفه قيادة (أي قهرا للذات المتأثرة بشكل حسي) أية لذة، بل باعتباره كذلك، فإنه يتضمن بالأحرى ألما (...)

يطالب الواجب إذن، وبشكل موضوعي، بفعل مطابق للقانون، لكن، وبشكل ذاتي، يطالب بمبدأ الفعل واحترام هذا القانون باعتباره النمط الوحيد المحدد للإرادة.

وانطلاقا من ذلك، يتأسس الفرق الحقيقي بين وعي بفعل مطابق للواجب وفعل تم تحت تأثير الواجب، أي بواسطة احترام القانون (...)

ومن الأهمية البالغة، أن نفحص، بدقة متناهية، داخل كل الأحكام الأخلاقية، عن المبدأ الذاتي لكل المبادئ، حتى يتسنى لنا وضع الأفعال الأخلاقية طبقا لمبدإ ضرورة التصرف حسب الواجب واحترام القانون، وليس فقط نتيجة حب أو ميل لما سيترتب من نتائج عن هذه الأفعال.

إننا لنجد، بالنسبة للإنسان، وكل الكائنات العاقلة، أن الضرورة الأخلاقية هي إكراه أي إلزام. وكل فعل مؤسس عليها، يجب أن نتمثله بوصفه واجبا، وليس مجرد طريقة للفعل نرغب فيها الآن أو قد نرغب فيها مستقبلا.

إمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة فرانسوا بيكافي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1960 ، ص: 84-85.

Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique.

[2] الميولات: دوافع نفسية ذاتية.

[2] عقلنا الخاص: أي العقل الذي هو سابق على كل تجربة حسية.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص عناصر تعريف الواجب.

2- أحلل علاقة مفهوم الواجب بمفهوم الميل.

3- أحلل البنية الحجاجية للنص، بتحليل آليتي التعريف والتمييز.

سؤال المناقشة: هل الواجب إلزام أم التزام؟

جون ماري غويو
نص 2

يؤسس "غويو" في كتابه، **الأخلاق بلا إلزام ولا** جزاء الواجبات الأخلاقية على مفهوم الحياة وقوانينها، لتصبح الأخلاق "علم الوسائل" التي بها نستطيع بلوغ الغايات التي حددتها الطبيعة. في هذا النص المأخوذ من الفصل الثاني، يتناول "غويو" علاقة الواجب بالقدرة.

الواجب والقدرة

يرتد الواجب إلى الشعور بقدرة داخلية معينة تمتاز في طبيعتها على القدرات الأخرى. فأن يشعر المرء شعورا داخليا بماهو قادر على فعله من أمر عظيم، فهذا شعور أول بما يجب عليه فعله. فالواجب من وجهة نظر الوقائع[1] وبغض النظر عن الأفكار الميتافيزيقية[2]، إنما هو فيض من الحياة يريد أن ينصرف وأن يجود بنفسه. وقد ظنوه إلى الآن شعورا بضرورة أو ضغط، وماهو في حقيقته إلا الشعور بقدرة: إن كل قوة متجمّعة تحدث نوعا من الضغط على الحواجز الموضوعة أمامها. وكل قدرة تنتج وحدها نوعا من الواجب متناسبا معها. إن القدرة على العمل هي واجب العمل. فإذا نظرنا إلى الكائنات المنحطة التي تكون حياتها العقلية معوقة أو مخنوقة، وجدنا الواجبات عندها قليلة. وما ذلك إلا لأن القدرات التي عندها قليلة. أما الإنسان المتحضر فواجباته لا تحصى، وما ذاك إلا لأن لديه نشاطا ثرا غنيا ينبغي إنفاقه على ألف صورة وصورة. وهكذا فإن الواجب الأخلاقي، من وجهة النظر الطبيعية هذه التي ليس فيها شيء غيبي، يرتد إلى القانون الطبيعي الشامل: إن الحياة لا تستطيع أن تبقى بدون أن تنتشر. فمن المستحيل على امرئ أن يصل إلى غايته على وجه التأكيد حين لا تكون له قدرة على تجاوز هذه الغاية. فإذا قيل إن الأنا غاية نفسها، قلنا فهذا نفسه يجعلها غير قادرة على أن تكفي نفسها بنفسها. إن النبتة لا تستطيع أن تمتنع عن الازدهار. وقد يكون ازدهارها موتا لها. ولكن لا ضير. إن النسغ ما ينفك يصعد. والطبيعة لا تنظر أبدا إلى وراء حتى ترى ما تدع، بل تمضي في طريقها، أبدا قدما... وأبدا صعدا...

جون ماري غويو، **الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء**، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص: 104-105.

[1] الوقائع: ما هو معطى في التجربة الإنسانية.

[2] الميتافيزيقا: مبحث فلسفي يهتم بالعلل الأولى للوجود.

أسئلة التحليل: 1 – أستخرج من النص تعريف الواجب.
2 – أحلل مصدر الواجب في النص.
3 – أحلل آليتي التعريف والنقد اللتين اعتمدهما النص للدفاع عن أطروحته وأحلل أيضا دور الأمثلة.

سؤال المناقشة: إذا كان الواجب مرتبطا بالقدرة، فما الذي يمنع الإنسان من القيام بالواجب عندما يكون قادرا عليه؟

المحور الثاني: الوعي الأخلاقي

جون جاك روسو

نص 3

يعرض روسو في كتابه **إميل أو في التربية** (1792) مراحل التربية من الولادة إلى الزواج، وهي تربية قوامها وهدفها احترام الطبيعة. وفي الكتاب الرابع يتناول أهمية الوعي باعتباره مصدر كل القيم الأخلاقية. فالوعي الأخلاقي هو بمثابة الغريزة التي تقود الإنسان إلى التمييز بين الخير والشر

فطرية الضمير الأخلاقي

يوجد في أعماق النفوس البشرية مبدأ فطري[1] للعدالة والفضيلة، تقوم عليه، رغم مبادئنا الشخصية، أحكامنا التي نصدرها على أفعالنا وأفعال الغير فنصفها بالخيرة أو الشريرة. وإنني أسمي هذا المبدأ باسم الوعي[2] (...) إن أفعال الوعي ليست أحكاما بل أحاسيس. هذا، وعلى الرغم، من أن كل أفكارنا تأتينا من الخارج، فإن الأحاسيس التي بها نُقَدِّر الأفكار، هي أحاسيس توجد بداخلنا، وبواسطتها وحدها ندرك التوافق أو عدم التوافق الموجود بيننا وبين الأشياء التي علينا احترامها أو النفور منها(...) وكيف ما كانت طبيعة علة وجودنا، فحسبها أنها عملت على حفظ وجودنا بأن منحتنا الأحاسيس المناسبة لطبيعتنا، ولا يمكن أن ننفي أنها، على الأقل، أحاسيس فطرية. إن هذه الأحاسيس، بالنسبة للفرد، هي حب الذات، والخوف من الألم والموت والرغبة في العيش السعيد. لكن، وإذا كان من غير شك أن الإنسان اجتماعي بطبعه، أو على الأقل، وجد ليصير كذلك، فلن يتحقق له ذلك، دون أحاسيس فطرية أخرى خاصة بنوعه. ذلك لأنه لو أخذنا بعين الاعتبار فقط الحاجة الفيزيائية[3]، فإن ذلك سيؤدي إلى تمزيق شتات الناس بدل التقريب بينهم. هكذا إذن، يولد دافع الوعي من النسق الأخلاقي المركب من هذه العلاقة المزدوجة: العلاقة مع الذات والعلاقة مع الأشباه. هناك فرق بين معرفة الخير ومحبته: فالإنسان ليست لديه معرفة فطرية، لكنه بمجرد ما يدرك الخير بعقله، حتى يحمله وعيه على حب هذا الخير. وهذا الإحساس هو وحده الفطري(...) أيها الوعي! أنت أيتها الغريزة الإلهية والخالدة، وذات الصوت السماوي، والمرشدة المضمونة، لإنسان جاهل ومحدود النظر، لكنه إنسان ذكي وحر. أيها الوعي، أنت الغريزة المعصومة في تمييزها بين الخير والشر، والتي تجعل الإنسان شبيها بإله. أنت أيها الوعي من يعطي امتيازا لطبيعة الإنسان، ويمنح أفعاله خُلُقا. فبدونك لن أشعر في ذاتي بما يجعلني أسمو فوق مرتبة البهائم.

جون جاك روسو، **إميل أو في التربية**، منشورات غارنيي، 1961، ص: 352-355

Jean Jacques Rousseau. Emile ou de l'éducation .

1 فطري: معطى طبيعي غريزي.

2 الوعي: المقصود به الضمير الأخلاقي.

3 الحاجة الفيزيائية: تقصد بها الدوافع البيولوجية.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص تعريف الضمير الأخلاقي.

2- ما الفرق بين محبة الخير ومعرفته؟

3- كيف يؤكد النص فطرية الضمير الأخلاقي؟ أحلل آليتي التمييز والقسمة.

سؤال المناقشة: هل يسمح القول بفطرية الضمير الأخلاقي بتأسيس أخلاق كونية مطلقة؟

فريدريك نيتشه

يسعى "نيتشه" في كتابه **جينيالوجيا الأخلاق** (1887) إلى تقديم بحث في أصل كل أحكامنا الأخلاقية، وذلك لفهم الأحداث التي عبرها تشكلت تصوراتنا حول الخير والشر. وفي المبحث الثاني (الذي أخذ منه النص) يتوقف عند أصل الإحساس الأخلاقي أو الوعي الأخلاقي. ويبين النص الطابع المأساوي للوعي الأخلاقي، الذي ارتبط، حسب نيتشه، دائما بممارسة نوع من العنف والقسوة.

شقاء الوعي الأخلاقي

لكي يُكْسِبَ المَدِينُ وَعْدَهُ بالتسديد مصداقيةً، ويمنح ضمانة لحديثه ولقدسية وعده، لكي يطبع في ضميره[1] ضرورة التسديد باعتبار ذلك واجبا والتزاما؛ فإنه يلتزم للدائن بموجب عقدة، في حالة عدم تسديده للدين، أن يعوضه بشيء آخر مما "يملك"، مما لا يزال تحت سيطرته، كجسده مثلا أو زوجته أو حريته، بل وحياته (أو تحت بعض الشروط الدينية المحددة، بخلاصه الأبدي، بخلاص روحه، بل حتى براحته داخل قبره. هكذا كان في مصر حيث لم يكن الدائن يرحم جثة المدين، وقد كانت هذه الراحة تعني لدى المصريين الشيء الكثير). كان باستطاعة الدائن أن يُتلف جسد المدين ويعذبه مثلما يحلو له، كأن يقطع جزءا يبدو له مناسبا مع أهمية الدين، وارتكازا على هذه الطريقة في النظر إلى الأمور ظهرت باكرا في كل مكان تقديرات مضبوطة، شنيعة في دقتها أحيانا، تقديرات لها قوة القانون، بشأن مختلف أجزاء الجسم وأطرافه(...)

بدل الامتياز الذي يعوض الضرر مباشرة (إذ بدل تعويض مالي أو عقاري أو بملكية ما) يعطي الدائن نوعا من الإرضاء على سبيل التسديد والتعويض وهو ممارسة لسلطته في أمن وأمان على مخلوق أصبح عاجزا، وكذلك شهوة الإيذاء حبا في الإيذاء والاستمتاع بممارسة العنف(...) وبفضل "العقاب الموجه" للمدين ينال الدائن حظه من حق السادة[2] ، ذلك أنه يشعر في نهاية المطاف بذلك الإحساس المشرِّف الناتج عن تمكنه من احتقار وإهانة مخلوق ما باعتباره شيئا أدنى منه (...)

في نطاق قانون الالتزام هذا، يكمن أصل التصورات الأخلاقية مثل "الخطأ" و"الضمير" "الواجب" وقدسية "الواجب"، ومثلها مثل كل شيء عظيم على هذه الأرض فقد رَوَّتْهَا في بدايتها دماء كثيرة رَدْحاً طويلا من الزمن. ينبغي أن نضيف أن هذا العالم من التصورات لم يفقد يوما ما رائحة الدم والتعذيب (حتى في الأمر المطلق الذي يقول به "كانط" نجد أثرا من القسوة).

فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق** ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2006، ص: 55-56.

[1] ضميره: أي الوعي الأخلاقي باعتباره نسقا من أحكام القيمة في علاقته بشروط الوجود الإنساني.

[2] حق السادة: في مقابل العبيد الضعفاء، والسيد (الأرستقراطي) هو الذي يبدع القيم بشكل إيجابي.

أسئلة التحليل:

1- أستخرج من النص طبيعة العلاقة الأولى بين الناس التي أسست الوعي الأخلاقي.

2- أحلل علاقة مفهوم العقاب بمفهوم الوعي الأخلاقي.

3- كيف قدم النص أطروحته؟ أحلل دور الأمثلة والتقابلات.

سؤال المناقشة: ألا يؤدي تصور "نيتشه" للوعي الأخلاقي إلى هدم الأخلاق؟

المحور الثالث: الواجب والمجتمع

إميل دوركايم

الدرس 5

يقدم "دوركايم" في كتابه **التربية الأخلاقية** سلسلة من الدروس، يسعى من خلالها إلى إثارة أهمية التربية الأخلاقية في المجتمع والمدرسة. وفي الدرس السادس، يقدم تصوره لمفهوم الواجب الأخلاقي في علاقته بالمجتمع. فالواجب، كما يظهر النص، هو ترديد لصوت المجتمع وصدى له.

سلطة المجتمع

في كل مرة نَتَدبَّر فيها لنعلم كيف يجب علينا أن نسلك، نجد صوتا يتكلم فينا ويُهيب بنا قائلا: هذا هو واجبك. وعندما نتخاذل عن أداء ذلك الواجب الذي بُيِّنَ لنا على هذا النحو، يعلو ذلك الصوت ذاتُه محتجا على فعلنا. ولما كان ذلك الصوت يتكلم بلهجة الآمر، فإننا نحس دائما بأنه لابد صادر عن كائن يعلو علينا. غير أننا لا نَتَبَيَّنُ بوضوح من هو أو ماهو ذلك الكائن.

ولهذا لجأ خيال الشعوب –من أجل تفسير ذلك الصوت الخفي الذي تختلف لهجته عن لهجة الصوت الإنساني– لجأ ذلك الخيال إلى أن يَعْزُوهُ إلى كائنات علوية تسمو على الإنسان (...) وعلينا نحن أن نزيل عن هذه النظرة ما علق بها خلال التاريخ من صور أسطورية [1]، وأن نصل إلى الحقيقة من وراء الرمز. أما تلك الحقيقة، فهي المجتمع الذي بث فينا، حين عمل على تكويننا خُلُقيّاً، تلك المشاعر التي تملي علينا سلوكنا بلهجة آمرة صارمة، أو تثور علينا بمثل هذه القوة عندما نأبى أن نمتثل لأوامرها. فضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع ولا يعبر إلا عنه، وإذا تكلم ضميرنا، فإنما يردد صوت المجتمع فينا. ولاشك في أن اللهجة التي يتكلم بها خير دليل على السلطة الهائلة التي يتمتع بها.

إميل دوركايم، **التربية الأخلاقية**، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص: 87-88.

[1] صور أسطورية: صور خيالية رمزية تحكي صراع الآلهة، وخضوع مصير الإنسان لقوتها.

أسئلة التحليل: 1- أستخرج من النص خصائص الواجب الأخلاقي.

2- ما الفرق بين الضمير والواجب؟

3- كيف قدّم النص أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل الضمير الأخلاقي إلزام أم التزام؟

هنري برغسون

نص 6

في كتابه **منبعا الأخلاق والدين** (1932) يتناول "برغســون" بالتحليل لحظتين أساسيتين في تطور كل من الأخلاق والدين. اللحظة الأولى هي لحظة الانغلاق والثانية هي لحظة الانفتاح. وفي الفصل الأول من الكتاب (الإلزام الأخلاقي)، يعالج "برغسون" كلا من الأخلاق المنغلقة والأخلاق المفتوحة. ويكشف النص عن الفرق بين الواجب إزاء المجتمع، والواجب إزاء الإنسان كإنسان.

الواجب الكوني

إن المجتمع هو الذي يرســم للفرد مناهــج حياته اليومية. فالمرء في حياته مع أســرته، وفي مزاولته مهنته، وفي كل أمر من أمور حياته اليومية كشــراء الســلع والخروج إلى النزهة، بل والبقاء في البيت، لا يســتطيع إلا أن يخضع لأوامره، وأن ينقاد إلى واجبات، وعلى المرء في كل لحظة أن يختار، فترانا نختار بصورة طبيعية ماهو موافق للقاعدة المرسومة، ولا نكاد نشعر بما نفعل، ولا نبذل في ذلك شيئا من الجهد. فالمجتمع قد رسم لنا الطريق، فما يسعنا، إذ نجده مفتوحا، إلا أن نتبعه ونسير فيه. ألا إن الهِيَــامَ في الحقول لأحوج من هذا إلى الجهد الشــخصي. فالواجب بهذا المعنى، يتحقق تحققا آليا، حتى يمكن القول بأن الخضوع للواجب يكون في معظم الحالات بأن يُرخي الإنســان زِمام نفســه، ويستسلم لها (...) 1

فماهو المجتمع الذي كنا نعنيه؟ أكنا نعني ذلك المجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية بكاملها؟ 2 ما قطعنا بشيء في هذا، كما أن الناس عادة لا يقطعون بشيء في الكلام عن واجبات الإنسان نحو الإنسان، إنهم يؤثرون الغموض في أَنَاة، ولا يجزمون بشيء، ولو كانوا كأنما يعتقدون أن المجتمع متحقق منذ الآن. وقد يكون من الخير أن يفسح المجال لمثل هذا الاعتقاد، لأن علينا، ولاشك، واجبات نحو الإنسان من حيث هو إنسان (...) ماهو المجتمع الذي نعنيه في الواقع حين نقول: إن ثمة مطلبا اجتماعيا يثوي وراء الواجب الأخلاقي، كاحترام حياة الآخرين، واحترام حقهم في الملك؟ ألا فاستعرضوا في أذهانكم ما يجري في أزمنة الحرب، أيام يغدو القتل والسلب والخيانة والغدر والكذب أمورا مباحة بل مُشَرَّفَة، وأيام يردد المتحاربون ما كانت تردده ساحرات (مكبث) : "الحمق هو العدل والعدل هو الحمق" 3

هنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**: ترجمة سامي الدروبي، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1984، ص: 46-56.

1 الأخلاق المنغلقة: في هذه الفقرة يتحدث برغســون عما يسميه بأخلاق تخضع لضغط المجتمــع وواجباتــه المحدودة وذات الطابع الســكوني والتي تصبح مجــرد عــادات عند الأفراد.

2 الأخلاق المفتوحة: التي تنتمي إلى المجتمع المفتوح والذي تسود فيه أخــلاق لا تخضــع لواجبات المجتمع فقط بــل تتجاوزها نحو أفق أرحب، نحو الإنسانية جمعاء.

3 مكبث: بطل إحدى مسرحيات شكسبير.

أسئلة التحليل: 1- ما علاقة الواجب بالمجتمع؟

2- ما النتائج المترتبة عن واجبات المجتمع المغلق؟

3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على الأمثلة والمقارنة. أحلل هاتين الآليتين الحجاجيتين.

سؤال المناقشة: هل الفرد ملزم بواجبات نحو مجتمعه أم بواجبات نحو الإنسانية؟

1- الإشكالية العامة:

يتحدد المجال الإشكالي لمفهوم الواجب في إطار تحديد أهداف الفعل الإنساني وما يرومه من غايات أخلاقية. وإذا كان مفهوم الواجب يدل على ما ينبغي القيام به، فإن هذه الإلزامية تطرح إشكالات ترتبط بعلاقة الواجب بالحرية والإرادة، وأيضا بشروط الوعي الأخلاقي، بالأوامر والنواهي، وأخيرا بعلاقة الواجب مع المجتمع وسلطته.

إريك فايل (نص افتتاحي)

إن الأخلاق لا يمكنها أن تذهب بعيدا بدون مفهوم الواجب؛ فهو الذي يعطي معنى للفعل الإنساني، بل وأيضا يضعه في مواجهة إحراجات ومفارقات.

ويمكن صياغة هذه الإحراجات في الأسئلة التالية: ما مصدر إلزامية الواجب؟ كيف يتم الوعي به؟ هل هناك واجب واحد أم واجبات؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- الواجب والإكراه:

كانط

الواجب هو فعل إلزامي وإكراهي، نقوم به احتراما للقانون الأخلاقي الذي يشـــرعه العقل، ومنطلق هذا الفعل هو الإرادة الخيرة والحرة التي لا تخضع لمبدإ خارجي أو لميولات ذاتية ومصالح فردية. لذلك فالواجب هو في حقيقته التزام عقلي حر.

غويو

إن أســـاس الواجب يوجد في الحياة وقوانينها، إنه شعور وميل وقدرة طبيعية يملكها الفرد ويتجه بها نحو التحقق بشكل طبيعي وبدون أي إكراهات.

ب- الوعي الأخلاقي:

روسو

يجد الوعي الأخلاقي مبدأه الأساســـي فيما هو فطري وغريزي. إن مصدر الوعي الأخلاقي هو إحساس نقدر به الأفعال والأشياء، وهو وحده الذي يميز الإنسان عن الحيوان.

نيتشه

ما الوعي الأخلاقي سوى نتيجة تلك العلاقة التجارية الأولى التي نشأت بين الدائن والمدين، والتي رسخت، عبر مظاهر العقاب الجسدي، مفاهيم الواجب والخير...

ج- الواجب والمجتمع:

دوركايم

إن المصدر الوحيد للواجب الأخلاقي هو المجتمع الذي عبر سلطته على الأفراد يرسّخ في الوعي الفردي ما يجب القيام به من واجبات.

برغسون

لا ينبغـــي إنكار أهمية المجتمع ودوره في تحديـــد الواجبات الأخلاقية، غير أنه بالمقابل، لابد من الانفتاح على الواجبـــات الكونية التي تتجاوز انغلاق المجتمع لتتجه نحو واجبات إنسانية.

3- مفاهيم وعلاقات:

إن الذي يضفي على فعل إنساني ما قيمة أخلاقية هو احترامه للقانون الأخلاقي الذي يشرّعه العقل وتجسده **الإرادة الخيرة** والحرة. فقد يأتي فعل ما مطابقا **للقانون الأخلاقي**، لكنه لا يستحق صفة **الفعل الأخلاقي**، مادام يفتقر لصفة **الإلزامية** التي تشعر بها الذات أمام القانون الأخلاقي وهذا هو الواجب.

إلا أن هذا **الطابع الإلزامي** العقلي للواجب الأخلاقي قد ينفي قيمة الحياة وينزع عن الفعل الإنساني تلقائيته. وعليه فإن الواجب هو مجرد تعبير عن **قدرة طبيعية** مندفعة نحو التحقق بدون إكراه أو إلزام، فالذي يدفعني إلى احترام الغير هو شعور تلقائي وليس إلزاما خارجيا أو التزاما عقليا.

لكن، كيف يتأتى للإنسان الوعي بالأوامر الأخلاقية؟ وكيف له أن يميز بين الخير والشر؟ قد نقول بأن **وعيه الأخلاقي** متجذر في طبيعته الإنسانية ذاتها، أي أن مبدأ الوعي الأخلاقي يوجد في **الفطرة والغريزة**، ومن ثم فإن الإنسان يتجه طبيعيا إلى قبول الخير ورفض الشر.

غير أن التأكيد على فطرية الوعي الأخلاقي تأكيد يتجاهل الظروف **والعوامل الأولى** والخفية التي كانت وراء نشأة الوعي الأخلاقي. إنها عوامل ارتبطت بتلك العلاقة التجارية الأولى التي نشأت بين المدين والدائن، وترسخت عبر مظاهر **العقاب الجسدي**، على شكل واجبات وتصورات أخلاقية.

إن الإنسان هو فرد في **جماعة**، يتأثر بها ويؤثر فيها، ويأخذ عنها قيمها وتصوراتها الأخلاقية، بل قد يكون وعيه الأخلاقي مجرد صدى للوعي الجماعي. ومن ثم فإن **المجتمع** هو الذي يحدد الواجبات ويرسخها ويعمل بقوة على حفظها.

ومع الاعتراف بسلطة المجتمع وقدرته على تحديد الواجبات وتوجيه السلوك الأخلاقي، إلا أنه لابد من الاعتراف بقيمة الانفتاح على الواجبات ذات **البعد الإنساني**. فالاكتفاء بواجبات المجتمع قد يؤدي إلى خلق ممارسات منغلقة تولد الصراع بين المجتمعات. في حين أن التركيز على **القيم الإنسانية** من شأنه أن يساهم في توطيد العلاقات السلمية بين المجتمعات.

4- خلاصات:

- يسمح النقاش الفلسفي حول مفهوم الواجب الأخلاقي بتعرف الإنسان بوصفه فاعلا يحمل قيما أخلاقية يسعى لتجسيدها في علاقته بذاته وغيره.
- كما يسمح النقاش الفلسفي بإدارك أهمية مفهوم الواجب الأخلاقي وما يطرحه هذا المفهوم من إشكالات حين البحث في علاقته مع الحرية والوعي والمجتمع.
- أهمية إثارة علاقة الواجب الأخلاقي مع المجتمع، وما تطرحه هذه العلاقة من إشكالات ورهانات: فهل الإنسان مطالب بتجسيد قيم المجتمع والمحافظة عليها، أم أن عليه أن يتحرر من سلطة مجتمعه، بالانفتاح على قيم كونية وواجبات إنسانية؟

الواجب أسمى من المصلحة الفردية

يسعى علال الفاسي (1910 - 1974)، وهو زعيم سياسي ومفكر مغربي، في كتابه "النقد الذاتي"، إلى التأكيد على ضرورة التفكير، والحوار، وتحديد المثل العليا الأساسية، والقادرة على توجيه تصرفات الإنسان المغربي. وفي هذا النص يركز على أولوية الواجب باعتباره قيمة أخلاقية يجب أن تحل محل المصالح الذاتية.

إننا قادرون على التفكير كل التفكير فيما نعتقد أنه مصلحتنا الخاصة، فيما يرجع لطعامنا وشرابنا مثلا، وفيما يوصلنا لبعض الأرباح التي نريدها. ولكننا إذا وقفنا إزاء الواجب بقينا حائرين لا نبدي أي اهتمام به ولا شعور.

حينما هاجت مدينة فاس ضدا على قرار الأشغال العمومية المتعلق بمسألة المياه في أوائل عهدنا بالحركة الوطنية قلت لرفقائي: حينما تَحُلُّ الواجبات الوطنية مَحَلَّ الماء من شعور أهل فاس وفكرهم يمكنهم أن يهبوا للدفاع عن الحق وأداء ما عليهم نحوه.

ويظهر أنه لحد الآن وعلى الرغم من كل ما مر من مظاهر التطور لم يصل الذهن المغربي ليحل الواجب المقدس منه محل الماء والحاجات الأخرى، ولذلك فهو لا يزال يعتبر الواجب شيئا ثانويا يمكنه أن يقوم به متى انتهى من مآربه الخاصة وشؤونه الأكثر حيوية والأجدر بعنايته حسب نظره من كل ما عداها (...)

ولقد سمعنا من بعض رجال الحكومة المغربية شكاية عظيمة من الموظفين المغاربة الذين لا يريدون أن يشتغلوا في غير المدن، وهي شكاية قد لا نعيرها التفاتا لأنها صادرة من جهة مهتمة، ولكن واجبنا أن نفكر في أسبابها؛ إذ الحقيقة أن مصدرها موجود وهو ما نتحدث عنه في إيثار الراحة على الواجب (...)

إن عدم الاهتمام بالواجب هو الذي يفسد على عائلتنا تربية أبنائها وطمأنينة حياتها، وهو الذي يفسد على ولاتنا مقدرتهم على تحمل المسؤولية والاضطلاع بالمهام، وهو الذي يحول دون صحفنا ومجلاتنا من أن تسير إلى الأمام، لأنها لا تجد أولئك الكتاب الذين يواظبون على أداء مهمة الكتابة المتقنة في الوقت المنشود، وهي التي تحول بيننا وبين المشاركة في كثير من المظاهرات الثقافية أو الفكرية على الأقل، وهي التي كثيرا ما تمس بصميم حركتنا فتؤخر نجاح عديد من أعمالها(...)

إن التفكير بالواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة.

علال الفاسي، **النقد الذاتي**، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص: 27 - 30.

المطلوب: انطلاقاً من قراءتي لهذا النص أبحث في علاقة الواجب بقيم المواطنة.

- تقتضي المواطنة الانخراط في الحياة العمومية، على أساس الحقوق المضمونة والواجبات المفروضة.
- أقدم بعض الأمثلة، من الحياة اليومية، التي يظهر فيها إخلال الناس بواجباتهم خدمة لمصالحهم الخاصة ضدا على المصلحة العامة. أحلل هذه الظاهرة وأفسر أسبابها، وأفكر في أشكال دعم فكرة الواجب لتعزيز قيم المواطنة.

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الأول:

لا يكتسب الأفراد قيمة ما، إلا حينما يمتثلون لروح شعوبهم، ويمثلونها ويختصون بمرتبة محددة داخل حياة الجماعة. وإنه لحيوي جداً – من أجل حرية دولة ما – أن تكون تلك المرتبة وليدة اختيار حر للفرد، إذ من اللازم أن يشبه توزيع المهام التي يختارها الأفراد، ذلك التوزيع الموجود على صعيد نظام الطبقات الاجتماعية. إن الخاصية الأخلاقية تكمن في تحقيق الواجبات التي تتطلبها كل حالة (...) فالمرتبة التي يحتلها فرد ما هي التي تحدد واجباته (...) إن عالم الواجب يكوّن هنا شكل الحياة المدنية، والأفراد يقومون بالمهمة التي أسندت لهم وهم ملزمون بالقيام بها، وميزتهم الأخلاقية تكمن في سلوكهم امتثالا للواجب.

حلل النص وناقشه

ف. هيغل، العقل في التاريخ، طبعة 18/10، ب.أرين 1965، ص: 116 – 118.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي المتعلق بمفهوم الواجب في علاقته مع المجتمع: هل الواجب عقلي أم هو واجب يفرضه المجتمع على أفراده؟

ثانيا التحليل والمناقشة: **التحليل:** تحليل أطروحة النص التي تركز على أهمية إنجاز الأفراد للواجبات المحددة لهم من طرف مجتمعهم. لا قيمة للفعل الأخلاقي بدون القيام بالواجبات. كل فرد يتحدد واجبه انطلاقا من المرتبة التي يحتلها في مجتمعه.

المناقشة: يتم تدعيم أطروحة النص بأطروحة أخرى. كما يتم معارضتها بأطروحات معارضة لها.

ثالثا التركيب: إمكانية التركيب بين الأطروحات السابقة رغم تعارضها: فالإنسان فرد في المجتمع يتأثر به ويؤثر فيه، وهو أيضا قادر على اختيار واجباته بشكل حر مع الانفتاح على واجبات كونية.

الموضوع الثاني:

أيها الواجب! أي أصل يكون جديراً بك؟ وأين نجد جذورك النبيلة التي تمنع بأنفة كل اقتراب من الميولات، تلك الجذور التي يجب أن نشتق منها الشرط الضروري للقيمة الوحيدة التي يمكن لجميع الناس أن يمنحوها لأنفسهم؟

لن يكون ذلك الأصل أقل مرتبة من ذلك الذي يسمو بالإنسان فوق ذاته باعتباره جزءاً من العالم المحسوس، ويشده إلى نظام للأشياء لا يتصوره إلا الفهم entendement، ذلك النظام الذي يحكم كل العالم المحسوس ويحكم معه الوجود بأكمله، والذي يمكن أن يتحدد تحريبيا بدءاً من الإنسان داخل الزمان، وانتهاء بمجموع الغايات العامة(...) لن يكون شيئا آخر غير الشخصية، أي الحرية والاستقلال تجاه قوانين الطبيعة بكاملها، متصوّرَة في الوقت ذاته، بوصفها قدرة يمتلكها كائن خاضع لقوانين خاصة، أي لقوانين عملية خالصة معطاة من طرف عقله الخاص.

حلل النص وناقشه

إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة فرانسوا بيكافي، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1960، ص: 91.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن النص يندرج في إطار إشكال الوعي الأخلاقي وأصل الواجب: فهل مصدره المجتمع أم العقل أم الغريزة؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: أطروحة النص التي ترجع أصل الواجب والوعي الأخلاقي إلى العقل الخالص البعيد عن الميولات الذاتية.

المناقشة: مناقشة الأطروحة بالأطروحات التي تدعمها أو التي تعارضها.

ثالثا التركيب:

يمكن التأكيد على إمكانية تداخل عوامل متعددة في الوعي الأخلاقي. تأكيد ارتباط الوعي الأخلاقي بمفاهيم الغريزة، الحرية، المجتمع...

القولة المرفقة بسؤال – السؤال الإشكالي المفتوح

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الثالث :

" أصعب ما في الواجب هو القيام به؟"
آلان

هل تتفق مع هذا القول؟

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن القولة والسؤال المرافق لها يندرجان في إطار إشكال فلسفي مرتبط بالواجب الأخلاقي: ما الواجب؟ هل هو إكراه إلزامي أم التزام حر؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل أطروحة القولة التي تجعل القيام بالواجب أمـــرا صعبا لأنه قد يكون إلزاماً خارجيا وقد يكون التزاما عقليـــا يفرض القيام بأفعال حتى لـــو كانت متعارضة مع المصالح الذاتية.

المناقشـــة: مناقشـــة الأطروحة بتدعيمهـــا أو معارضتها بأطروحـــات أخـــرى، وبإبداء الموقف الشـــخصي إزاء مضمون القولة.

ثالثا التركيب: تركيب قضايا الإشكال المطروح، وتركيز خلاصات التحليل والمناقشـــة بهدف تطوير التفكير في الإشـــكال المطروح، وربط أهمية الواجب بقيم المواطنة (امتداد).

الموضوع الرابع :

"إن الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثوم العادة".
هـ. برغسون

حلل مضمون القولة وبين أبعادها ؟

الموضوع الخامس:

«ليست هناك ظواهر أخلاقية، بل فقط تأويل أخلاقي للظواهر». نيتشه

هل تتفق مع القولة ؟

الموضوع السادس:

هل يؤدي الإذعان لواجبات المجتمع إلى نفي مفهوم الواجب ذاته؟

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهـــم: إدراك أن السؤال يتأطر ضمن إشكال مفهوم الواجب، ويمكن صياغة الإشـــكال في السؤال التالي: هل الواجب خاضع للمجتمع ونسبيته أم هو كوني ومطلق؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل الأطروحة المضمرة في السؤال:
ارتباط الواجب بما هو إنساني كوني مطلق بغض النظر عن اختلاف المجتمعات في الزمان والمكان.

المناقشة: يمكن مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو يعارضها من أطروحات أخرى.

ثالثا التركيـــب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشـــة.

تركيز الخلاصات السابقة من أجل تطوير التفكير في الإشكال المطروح وإبراز أهمية مفهوم الواجب اجتماعيا وإنســـانيا.

الموضوع السابع:

هل يمكن تأسيس واجب كوني؟

الموضوع الثامن:

هل الواجب إلزام أم التزام؟

السعادة

Henri Matisse, Acanthes (1953)

مدخل

تمثلات السعادة

يعيش الإنسان وسط مجتمع استهلاكي، يؤدي فيه الإشهار دوراً أساسياً في خلق نماذج من الرغبات لا ترتبط دائما بحاجات الإنسان الضرورية. فقد نجد إشهاراً يعلن عن حصول الإحساس بالسعادة عند شراء سيارة جميلة وذات مواصفات خاصة. وأيضا عندما تشتري المرأة المرهمات التجميلية التي ستعيد لها، حسب الإشهار، نضارة البشرة، لتخلق لديها الإحساس بالجمال الذي هو أساس السعادة.

تختلف مواضيع الإشهار وتتنوع، غير أن لغتها ومنطقها يتجهان نحو "صناعة" السعادة وحصرها في فعل تملك الأشياء المادية التي يفتقر إليها الإنسان، أو في تحقيق الرفاهية، والصحة، والجمال والسفر. وهكذا يكرس الإشهار صورة الوجود الإنساني المشروط بطلب السعادة. فهل السعادة في التمتع والشقاء في غيابه؟

ويمكن عندما نتجه إلى البحث في تصورات الناس للسعادة، من خارج الإشهار، أن نلاحظ مدى اختلافهم في تصورها، إلى درجة القول إن لكل واحد تصوره الخاص لها، بل إن الفرد الواحد قد تتغير نظرته لها، بحسب أحواله وظروفه: إذ يحددها بالصحة في حالة المرض، وبالغنى في حالة الفقر. وقد يذهب البعض إلى اعتبارها قدراً، أو ضربا من الحظ، أو حالة لا توجد إلا في مرحلة بعدية.

تكشف تصورات الناس عن اتفاق عام وظاهري حول طلب السعادة، باعتبارها غاية، كما تكشف عن اختلافهم في تحديد مضمونها ومظاهرها.

تساؤلات فهل طلب السعادة غاية كل الناس؟ وهل يمكن بلوغها، وبأية وسائل؟ هل نطلبها من أجل الذات أم من أجل الآخر؟ ولماذا؟ ◄ الفارابي[1] [نص الافتتاح]

[1] أبو نصر الفارابي (872 - 950) فيلسوف مسلم من أعماله: آراء أهل المدينة الفاضلة – كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين.

مسارات المفهوم

تمثلات السعادة:

السعادة بناء عقلي

يشكل كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخ** لأرسطو، أهم عرض فلسفي للإشكالات الأخلاقية الكبرى بصفة عامة، ولمفهوم السعادة بصفة خاصة. وقد ربط في كتابه بين الأخلاق والسياسة، على اعتبار أن السياسة هي المجال الأوسع للممارسة الأخلاقية؛ وأكد على أهمية السعادة باعتبارها الخير الأسمى والغاية القصوى للكمال الإنساني. أرسطو [نص 1] وهو كمال يتحقق بفضل التأمل العقلي. وهكذا صاغ أرسطو مفهوم السعادة، في سياق أخلاقي-سياسي، وفي علاقته بمفاهيم الفضيلة والنفس والتأمل العقلي؛ وذلك حتى يضع المفهوم خارج مجال التمثلات الشائعة التي تعتبره معطى في التجربة الحسية ومتحققا فيها (اللهو، اللذات الحسية المباشرة...).

وقد اعتمد الفلاسفة العرب المسلمون والمسيحيون على هذا التصور الأرسطي للسعادة، حيث ذهب "الكندي" و"الفارابي" وغيرهما إلى التأكيد على أهمية التأمل العقلي، مع الأخذ أيضا بما قاله الدين فيما يخص السعادة الأخروية.

لكن، لماذا يرفض الفيلسوف التمثلات الشائعة، والتي تحدد السعادة داخل مجال المعطى الحسي؟

السبب هو أن هذه التمثلات حسية وجزئية، ولا يمكن أن تؤسس مفهوما مطلقا. فالثروة، والصحة وغيرها حالات مشروطة، ومتغيرة، ولا يمكن اعتماداً عليها، أن نقدم إلا سعادة تشكل نموذجا خياليا، وليس مفهوماً عقليا واضحا. فإذا كان مفهوم الواجب، مثلا، مفهوما عقليا محددا وخاضعا لقواعد، فإن السعادة تتحدد فقط بأوامر شرطية معبر عنها على شكل نصائح فقط. كانط [نص 2]

السعادة مثال للخيال

السعي وراء السعادة:

إذا كان أرسطو قد اعتبر تحقيق السعادة أمراً ممكنا بفضل التأمل العقلي، فإن "أبيقور" [1] يؤكد هو الآخر على إمكانية بلوغها، لكن ليس بالتأمل العقلي فقط، بل أيضا باجتناب الألم وطلب اللذات الضرورية. فشقاء الإنسان سببه السعي وراء إشباع لذاته التي لا تنتهي. لذلك طالب "إبيكتيت" بالخضوع لنظام الطبيعة والتخلص من اللذات، باعتبارهما الشرطان الضروريان لتحقيق سعادته. وتكون الأبيقورية والرواقية، قد وضعتا بذلك هذا التوتر الحاد بين السعادة واللذات-الرغبات، وهو توتر سينطلق منه "روسو" [نص 3] في بناء أطروحته حول سعي الإنسان وراء تحقيق السعادة وجدوى هذا السعي. إن على الإنسان، ليبلغ غايته، أن يحقق معادلة متكافئة بين رغباته وقدراته. إلا أنها معادلة لم تكن ممكنة إلا في حالة الطبيعة، حيث كانت الرغبات بسيطة ومقدورا عليها. أما في حالة التمدن فإن الرغبات تطورت وتجاوزت قدراته. وعليه فإن السعي وراء السعادة إنما هو في الحقيقة سعي وراء الشقاء.

السعادة اللذة

السعادة الحضارة

[1] أبيقور (341-270 ق.م) مؤسس مذهب فلسفي أخلاقي (الأبيقورية).

يطرح موقف روسو إحراجا هو كالتالي: إما التنازل عن المدنية والحضارة، وإما استمرارية شقاء الإنسان!ولا يرى "فرويد" مخرجا لهذا الإحراج، إذ لا يمكن للإنسان التنازل عن الحضارة ولا التنازل عن رغباته؛ وبالتالي فإن البحث عن السعادة سيظل بحثا تواجهه ثلاثة عوامل: عاملان خارجان عن إرادة الإنسان وهما: قوة الطبيعة والشيخوخة. أما العامل الثالث فهو من إبداع الإنسان ذاته. وهذا العامل الأخير هو الحضارة ذاتها وما راكمه الإنسان من تقدم وتطور.

فهل أصبحت السعادة مطلبا مستحيلا؟ يبدو وكأن موقف كل من "روسو" و"فرويد" يؤسسان لنوع من اليأس في إمكانية بلوغ الإنسان لحظة الإحساس بالسعادة، بل على الإنسان الاعتراف، بدوره، بشكل مباشر، في هذا الشقاء الذي أصابه. وكأن الإنسان لم يبدع إلا أدوات تدمير سعادته.

مأساة الإنسان

ومع ذلك فالإنسان لم يبدع فقط أسباب الشقاء، وإنما أبدع أيضا إمكانات الاقتراب من تحقيق سعادته. فهو بإمكانه أن يحقق ذلك، اعتمادا على إبداعاته الفنية (الموسيقى، الشعر...). فإذا كان يملك ذوقا رهيفا، وعمل على تهذيب هذا الذوق والسمو به انطلاقا مما تقدمه الأعمال الفنية من جمال ورقة؛ أمكنه التخفيف من التوتر والألم والاقتراب من السعادة. ◄ هيوم[1] [نص 4]

هكذا يبدو موقف "هيوم" موقفا يعيد نوعا من الأمل إلى الإنسان، ويفتح أمامه إمكانية تجاوز شروط الشقاء. هذا الشقاء الذي رأى فيه "شوبنهاور" حقيقة الحياة ذاتها، واعتبر عالم الإنسان عالما مأساويا تسكنه الرغبات غير القابلة للإشباع.

السعادة والواجب:

لكن، لو انتقلنا من تصورات تشرط السعادة بتحقيق الرغبات أو إقصائها، إلى تصور يربطها بالممارسة والفعل، لأمكن أن نعطي لهذا المفهوم بعدا أكثر إيجابية، وأن نتحرر من حصره في فعلي الامتلاك Avoir والوجود Etre، لندمجه في فعل الممارسة Action والعلاقات بين الناس. فلماذا لا نجعل من السعادة غاية تبنى داخل مجال العلاقات الإنسانية؟ ولماذا لا تصبح هذه الغاية موجها لتصرفات الذات نحو نفسها وغيرها؟ إن الاهتمام بالغير، بمودة تلقائية للتعرف عليه، وفهم تفرده وخصوصيته، قد يشكلان مصدر إسعاد الغير، وبالتالي تحقيق سعادة الذات. ◄"راسل"[النص 5]

سعادة الذات وسعادة الغير

وتكون السعادة ممكنة، عندما تتوفر لدى الإنسان إرادة طلبها، ولتصبح واجبا تجاه الذات والآخر. ولا يكون باستطاعته إسعاد غيره، إلا إذا منح السعادة لذاته. فمن السهل على المرء أن يكون مستاء، كما أنه من السهل عليه أن يرفض ما تقدمه الحياة من عطايا. وبالمقابل من السهل على الإنسان أن يصنع من أشياء قليلة وبسيطة، مظاهر السعادة التي يتلمسها في علاقته بالآخرين. إن رفض السعادة حسب "آلان" هو السبب الأكبر فيما تعرفه الإنسانية من مآس وحروب.وهكذا تصبح السعادة، قيمة أخلاقية توجه تصرفات الإنسان في علاقته بذاته وبالآخر. ◄"آلان"[النص 6]

[1] د. هيوم (1711 - 1767) فيلسوف إنجليزي، من أعماله:
- مقالة في الفهم الإنساني.
- أبحاث جمالية.

رهـانات

قيمة السعادة

يطرح التفكير في مفهوم السعادة، داخل الممارسة، رهانات أساسية. وهي رهانات تدفع الذات إلى البحث فيما يجب عليها القيام به نحو نفسها وغيرها، متسائلة: كيف نجعل من السعادة قيمة أخلاقية توجه العلاقات الإنسانية، بدل اعتبارها رغبة ذاتية تسجن الفرد في أنانيته المفرطة؟ وهل بالإمكان العمل على إسعاد الغير بدون تضحية تدمر الذات، وتفقدها إقبالها على الحياة والاستمتاع بها؟ إنه رهان تحقيق توازن بين الحفاظ على طموحات الذات وتجسيد قيمة الغيرية، وكيفية الاستمتاع والمؤانسة في حضور الغير ومعه داخل قيم الحب والصداقة المتبادلة.

لكن ألا يقتضي البحث عن السعادة التوجه أيضا إلى الآخر، أي الطبيعة (الكون)، والنظر إليها، لا بعين المنفعة المباشرة ولا بإرادة السيطرة عليها؛ بل بعين التمعن في مشاهدها، والإنصات إليها مع النفاذ إلى شاعريتها؟ ألا يقتضي الأمر أيضاً الاستمتاع بما أبدعه الإنسان من فنون، استمتاع قد يولد الإحساس بالتوازن النفسي، ويعيد للإنسان إنسانيته، ويسمح له بالسفر نحو الذات والغير، وَلِمَ لا نحو الأمل. ➤ أحمد التوفيق❶ [نص الامتداد]

❶ أحمد التوفيق (1943) مؤرخ ومبدع مغربي، من مؤلفاته:
- إنولتان (دراسة).
- حـــارات أبي موســـى (رواية).

عمل للفنانة فوزية جسوس (المغرب) Guessous Fouzia, Feu de joie (1987), huile au couteau 100×130cm

ما السعادة؟

أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها؛ فإنما ينحوها على أنها كمال ما؛ فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة. وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر. ولما كانت الغايات التي تتشوق على أنها خيرات مُؤْثَرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة.

وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات وأعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية سعى الإنسان نحوها من قبل. إن الخيرات التي تؤثر، منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء، ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها. وبيّنٌ أن التي تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها(...) فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها. وأيضا فإنّا نرى أنها إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها، وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء بأن يكون مكتفيا بنفسه (...) وإذا كانت هذه مرتبة السعادة، وكانت نهاية الكمال الإنساني، فقد يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها.

أبو نصر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المنهل الطبعة الأولى 1985، ص:47 - 49

طرح الإشكال:

- لماذا تعتبر السعادة من أعظم الخيرات؟
- هل يمكن بلوغ السعادة؟

المحور الأول: تمثلات السعادة

- السعادة والفضيلة، أرسطو (1)
- السعادة والخيال، كانط (2)

المحور الثاني: البحث عن السعادة

- الحنين إلى السعادة، روسو (3)
- تهذيب الذوق، هيوم (4)

المحور الثالث: السعادة والواجب

- سعادة الغير، راسل (5)
- إرادة السعادة، آلان (6)

المحور الأول: تمثلات السعادة

أرسطو

في كتابة **الأخلاق إلى نيقوماخ**، يتناول أرسطو ما يسميه بالعلوم العملية (الأخلاق، السياسية) في مقابل العلوم النظرية. وغايته تحديد مفهوم السعادة باعتبارها الغاية القصوى لكل إنسان. في هذا النص يربط أرسطو بين السعادة والفضيلة.

السعادة والفضيلة

إن السعادة ليست ملكة [1] من الملكات، إذ لو كانت ملكة لأمكن أن تحصل لمن يرقد طوال العمر، ولا تختلف حياته عن حياة النبات؛ أو لمن ألمت به أشد الدواهي. فإذا كان ذلك مردوداً وكان من الأولى أن نضع أن السعادة فعل ما (...) وكانت الأفعال على ضربين: ما يختار ضرورة من أجل ما عداه، وما يختار من أجل ذاته، فمن البين أنه ينبغي وضع السعادة بين الأشياء التي تختار من أجل ذاتها، إذ هي قائمة بذاتها.

ومن خصائص الأفعال التي تختار من أجل ذاتها، أنه لا يطلب إليها شيء آخر غير ممارستها، وهذا يبدو من أمر الأفعال المطابقة للفضيلة [2]، لأن الأفعال الجليلة والسامية هي مما يطلب من أجل ذاته، وكذلك بعض أصناف اللهو التي لا تطلب من أجل أي شيء آخر. فكثيراً ما ينجم عنها ضرر لا منفعة، لما قد تؤدي إليه من التهاون بأمر الجسد أو الثروة، وهي مع ذلك مما يتهافت عليه الكثير ممن يندرجون في عداد السعداء (...)

والحق أنه من الجهل أن يقال إن اللهو هو غاية الحياة. وأننا نكد ونجد طوال العمر لكي يتاح لنا اللهو. وكل ما يمكن تصوره إنما يطلب من أجل ما عداه، إلا السعادة، إذ هي غاية بحد ذاتها. فالقول بأن المرء يكافح ويكدح من أجل اللهو قول صبياني سخيف غاية السخافة (...) والحياة السعيدة هي التي يحياها المرء وفقا للفضيلة، وهي حياة جد واجتهاد لاحياة لهو.

أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخ**، الكتاب العاشر، نقلا عن كتاب أرسطو المعلم الأول، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، طبعة 2، 1977، ص: 197 - 180.

[1] ملكة: قدرة طبيعية أو نفسية، وهي استعداد طبيعي في الإنسان.

[2] الفضيلة: استعداد نفسي وميل للاعتدال.

أسئلة التحليل:

1- لماذا السعادة ليست ملكة؟

2- ما الفرق بين تصور الناس للسعادة وتصور النص لها؟

3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على المقارنة. أحلل عناصرها.

سؤال المناقشة: هل تعتقد أن الإنسان الفاضل إنسان سعيد؟

إما نويل كانط

نص 2

يركز "كانط" في كتابه **أسس ميتا فزيقا الأخلاق** (1785) على الأسس العليا التي تقوم عليها الأخلاق، مثل الحرية والواجب. وفي هذا النص، يبين "كانط" الإشكالات التي يطرحها مفهوم السعادة، وهل يمكن اعتباره مفهوما مطلقا وقابلا للتحقق.

السعادة والخيال

إن تصور السعادة تصور بلغ من عدم التحديد مبلغا لا يستطيع معه شخص أبداً – رغم الرغبة التي لدى كل إنسان في الوصول إلى أن يكون سعيداً– أن يقول في ألفاظ دقيقة ومتلائمة ما يرغب فيه وما يرومه على الحقيقة. والسبب في ذلك أن جميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة هي في جملتها عناصر تجريبية، أعني أنها يلزم أن تُسْتَعَارَ من التجربة[1] . ومع ذلك فبالنسبة لفكرة السعادة من الضروري أن يكون هنالك كل مطلق [2] ، حد أقصى للرفاهية في حالتي الحاضرة وفي كل شروط حياتي في المستقبل. ولكن من المستحيل على كائن متناه، مهما يكن ما نفترضه فيه من ألْمَعِيَّةٍ ومن قوة في عين الوقت، أقول من المستحيل عليه أن يكوّن لنفسه تصوراً محدداً لما يبغيه هنا على الحقيقة. هل يروم الثراء؟ فكم من الشواغل والحسد والمكائد لا يستطيع لها صداً من أن تنهال علي أم رأسه. هل يبغي كثرة من المعارف والأضواء؟ ربما لا يعدو كل هذا أن يزوده بنظرة أكثر سبراً بحيث تعرض عليه بطريقة أفظع الشرور التي ما برحت حتى الآن بمنأى عن ناظريه والتي هي مع ذلك لا مفر منها، أو أن تثقل كاهل رغباته باحتياجات أكثر، وقد وجد مشقة بالغة من قبل في إشباعها. هل يبغي حياة طويلة؟ فمن يضمن له ألا تكون شقاء طويلا؟ هل يبغي الصحة على الأقل؟ فكم من مرة يمكن أن ينقلب انحراف بسيط يصيب البدن إلى خطر بالغ يهدد صحة سليمة الخ. وباختصار إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بتمام اليقين تبعا لمبدأ ما، ما يجعله سعيداً على الحقيقية (...)

ذلكم لأن السعادة هي مَثَل[3] Idéal أعلى، لا للعقل، بل للخيال. وهو مؤسس على مبادئ تجريبية، ينتظر الإنسان منها، في غير جدوى، أن تتمكن من تحديد فعل نصل به إلى كل شامل لسلسلة من النتائج هي في الواقع لا متناهية.

إما نويل كانط، **أسس متيافزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت 1970، ص: 102 - 104.

1 التجربة: ما تمدنا به الحواس من معطيات.

2 مطلق: مفهوم عقلي يتجاوز نسبية الحسي المتغير.

3 مَثَل: تصور مصدره الخيال المرتبط بالحسي، ولا يرقى إلى مستوى المفهوم العقلي.

أسئلة التحليل: 1- ما مصدر تمثل الناس للسعادة؟

2- هل يمكن تعريف السعادة وتحديد سبل بلوغها؟

3- يقدم النص أطروحته بناء على مفارقة واضحة، أبرزها وأحللها.

سؤال المناقشة: هل السعادة مجرد وهم؟

المحور الثاني: السعي وراء السعادة

جون جاك روسو

نص 3

يعرض روســو في كتابه خطاب في أصل التفاوت بين الناس (1754) تصوره لأســباب ظهور الشر واللامساواة في تاريخ البشر، محللا، انطلاقا من فرضية حالة الطبيعة، نتائج ظهور الحياة الاجتماعية و تطورها، وما صاحب ذلك من تحولات سلبية. في هذا النص يحاول روسو تحليل العوامل السابقة في علاقتها مع السعادة والشقاء.

الحنين إلى السعادة

لقد كان الإحساس الأول 1 للإنسان هو الإحساس بوجوده، وقد كان همه الأول هو حفظ ذلك الوجود، وكانت منتجات الأرض توفر له كل أسباب البقاء الضرورية. وقد قادته الغريزة إلى استغلالها، كما قاده الجوع إلى شهوات أخرى مُبينة له واحدة تلو الأخرى سبلا مختلفة للوجود (...) ولكن بعض الصعوبات ظهرت بسرعة، وكان يجب أن يتعلم كيف يتغلب عليها مثل علو الأشجار الذي كان يمنعه من الوصول إلى ثمارها، ومنافسة الحيوانات الأخرى الساعية إلى الاقتيات بها، وكذا وحشية الحيوانات التي تسعى إلى قتله (...)

وقد تعلم بالتجربة أن حب السعادة هو المحرك الوحيد للأفعال الإنسانية. وقد وجد نفسه قادراً على اقتناص المناسبات النادرة التي يعتمد فيها على مساعدة مماثليه عندما تكون المصلحة جماعية(...) إن تطور العواطف الأولى كانت نتيجة وضع جديد يجمع في سكن موحد الأزواج والزوجات والآباء والأبناء، وإن عادة العيش المشترك ولدت الأحاسيس الأكثر رقة التي عرفها الناس، أي الحب الزوجي والحب الأبوي، وصارت كل الأسرة مجتمعا صغيرا. وبقدر ما كانت مترابطة، فإن الانجذاب المتبادل والحرية كانا هما الرباط الوحيد(...)

كان الناس في هذه الحالة الجديدة 2 ، وبهذه الحياة البسيطة والمنعزلة، وبالحاجات المحدودة والأدوات التي اخترعوها ليحصلوا بها تلك الحاجات، يتمتعون ببعض السعادة ويوظفون ذلك للحصول على مختلف الكماليات التي كان آباؤهم يجهلونها، وكان هذا هو النير 3 الأول الذي وضعوه في أعناقهم دون أن يفكروا في ذلك، وكان ذلك هو المصدر الأول للآلام التي وَرَّثُوها لخلفهم. إذ إضافة إلى أنهم واصلوا تمييع أجسادهم وأرواحهم، فإن هذه الكماليات التي فقدت متعتها، بحكم العادة، وتحولت إلى حاجيات حقيقية وأساسية؛ صار فقدها أضنى مما كان تملكها ممتعا، وصار الإنسان يشقى بفقدها دون أن يكون سعيداً بتملكها.

ج.ج.روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة نور الدين العلوي،دار المعرفة للنشر، تونس، 2005، ص:116 - 120

1 الإحســاس الأول: أي إحساس الإنســان في حالة الطبيعة حيث كان وحيدا ولا يعمل.

2 الحالــة الجديــدة: هي لحظة تتوســط حالة الطبيعة وحالة المجتمــع، تطورت فيها الأحاســيس الأولى إلى أحاسيس مرتبطة بالأسرة.

3 النير: القيد.

أسئلة التحليل: 1- يميز النص بين نوعين من العواطف، ماهي خصائص كل نوع؟

2- كيف انتقل الإنسان من السعادة إلى الشقاء؟

3- أحلل طريقة تقديم النص لأطروحته.

سؤال المناقشة: هل يمكن القول إن تحقيق السعادة مطلب مستحيل؟

دافيد هيوم

نص 4

في كتابه **أبحاث جمالية** (1741) والذي سيدمجه في: **أبحاث أخلاقية وسياسية وأدبية** (1748)، يحاول "د.هيوم"، اعتمادا على فلسفته التجريبية، إبراز أهمية الجوانب الحسية الجمالية في الأخلاق وتحصيل السعادة بصفة خاصة. في هذا النص **يطرح علاقة السعادة مع الفنون والذوق.**

تهذيب الذوق

يسيطر على بعض الناس نوع من رهافة الإحساس أو رقته تجعلهم بالغي الحساسية تجاه عوارض الحياة وحوادثها. وتمنحهم رهافة الإحساس هاته الفرح بالحياة والإقبال عليها عند كل حدث طيب، كما تجعلهم يتألمون ألما شديداً عند ما يصادفون ما هو محزن (...)

ويمكن أن نلاحظ لدى البعض الآخرين رهافة في الذوق [1] تشبه كثيراً رهافة الإحساس التي رأيناها سابقا. وتتولد عن هذه الحساسية تجاه كل جمال أو قبح أو تشوه، نفس الانفعالات التي تتولد عن رهافة الإحساس سواء في السراء أو الضراء. فعندما نقدّم قصيدة شعرية، أو لوحة فنية لشخص يتمتع بهذه الموهبة، فإن رهافة ذوقه تجعل كل جوارحه ترتعش أمام ما يقدّم له. فيتذوق جمال الخطوط التي خطتها يد الرسام، وبالمقابل يشمئز من كل ما ليس جميلا، أو من كل فعل تم إنجازه بدون دقة. وتمنحه المناظرة الراقية والتي لها معنى، متعة أرقى، في حين يكون الكلام الساقط، والذي لا يراعي مقام الكلام، عقابا كبيراً له.

وباختصار، لرهافة الذوق ورقته نفس الأثر الذي لرهافة الإحساس. إنها توسع من دائرة سعادتنا مثلما توسع من دائرة شقائنا، وتجعلنا أكثر تأثراً بالأفراح والأحزان التي لا يبالي بها باقي الناس (...)

وكيف ما كانت طبيعة التداخل بين هذين النوعين من الرهافة، فإني مقتنع بأن لا شيء قادر على شفائنا من رقة الإحساس أكثر من تهذيب ذوقنا ليكون راقيا ويؤهلنا للحكم على طباع الناس وعبقريتهم، وفهم الأعمال الفنية الأكثر نبلا (...) لا شيء يحسّن الطبع أكثر من دراسة مختلف تجليات الجمال، سواء كان شعراً، أو نثراً، أو موسيقى أو رسما.

[1] الذوق: ملكة الحكم والتمييز بين القبيح والجميل

دافيد هيوم، **أبحاث جمالية II**، فران 1974، ص: 67 - 70
David Hume, Essais esthétiques.

أسئلة التحليل: 1- يميز النص بين نوعين من الرهافة، ما خصائص كل نوع؟
2- ما دور الفن حسب النص؟
3- يعرض النص أطروحته اعتماداً على آليتي التقسيم والمقارنة، أحلل هاتين الآليتين الحجاجتين.

سؤال المناقشة: أقارن بين أطروحة روسو وأطروحة هيوم، وأبدي موقفاً من الأطروحتين.

المحور الثالث: السعادة والواجب

برتراند راسل

نص 3

يحاول "راسل" في كتابه **انتصار السعادة** (1930) الدفاع عن حق الإنسان وكل فرد في السعادة، دون أن يكون ذلك على حساب الآخرين. في هذا النص يطرح راسل علاقة السعادة مع الواجب تجاه الآخر.

سعادة الغير

ليست أنواع الموضة والهوايات، في كثير من الحالات، وربما في أغلبها، مصدراً للسعادة الأصلية [1]، وإنما وسائل للهروب من الواقع ونسيانا للحظات بعض الألم الذي تصعب مواجهته. أما السعادة الأصلية فتعتمد، أكثر من أي شيء آخر، على ما يسمى بالاهتمام الودّي بالأشخاص والأشياء. فالاهتمام الودي بالأشخاص شكل من أشكال المحبة، ولكن ليس بالشكل الجذاب الذي يتطلب دائما تجاوبا قويا. فهذا الشكل الأخير، كثيراً جداً، ما يكون مصدراً للتعاسة. أما الذي يؤدي إلى السعادة، فهو النوع الذي يحب ملاحظة الناس، ويجد المتعة في تتبع صفاتهم الفردية، ويرغب في توفير مجال لاهتمامات وسرور أولائك الذين تربطه بهم علاقات، دونما طلب اكتساب أي سلطة عليهم أو الحصول على إعجابهم الحماسي به. فالشخص الذي يكون سلوكه تجاه الآخرين من هذا النوع، وبصورة طبيعية، سوف يكون مصدراً للسعادة ومستقبلا للرقة المتبادلة. وعلاقاته بالآخرين، سواء كانت سطحية أو قوية، فإنها سترضي كلا من اهتماماته ومشاعره ولن يحس بالمرارة من الجحود، لأنه قلما يلقى الجحود من الناس(...)

لكن، يجب أن يكون كل ذلك طبيعيا، وألا ينبثق من فكرة التضحية بالذات التي يفرضها الإحساس بالواجب [2]. فالإحساس بالواجب يكون مفيداً في العمل، ولكنه يكون عدائيا في العلاقات الإنسانية. فالناس يرغبون في أن يكونوا محبوبين وليسوا مقبولين على مضض. وربما كان حب كثير من الناس –تلقائيا وبدون مجهود– أعظم مصادر السعادة الشخصية.

برتراند راسل، **انتصار السعادة**، ترجمة محمد قدوري عمارة، المجلس للثقافة، القاهرة، 2002، ص: 166 . (بتصرف)

1 الأصلية: الحقيقية.

2 الواجب: الفعل الصادر عن إكراه خارجي.

أسئلة التحليل: 1- هل السعادة واجب نحو الغير؟.

2- كيف يمكن إسعاد الغير؟

3- ما دور آلية القسمة في النص؟

سؤال المناقشة: هل السعادة مطلب ذاتي؟

آلان

نص 6

يعالج "آلان" في كتابه **تأملات في السعادة** (1928)، والذي هو عبارة عن مجموعة من التأملات في مواضيع متعددة، يعالج فيها إشكالات فكرية وأخلاقية وسياسية. وفي هذا النص يطرح علاقة السعادة بالإرادة في إطار فكرته العامة القائلة بقدرة الإنسان على تجاوز شروط وضعه الوجودي.

إرادة السعادة

إن السعادة هي أجمل مشهد. أَيُّ شيء أجمل من وجه طفل سعيد؟ خصوصا عندما يلهو، ويُحوّل كل شيء إلى لعبة، ولا ينتظر من أحد أن يلعب من أجله، أو يحل مكانه في اللعب(...) إن كل واحد منا، قد صادف أطفالا كباراً لم يتوقفوا قط عن الاستياء. أعرف أن لديهم تبريرات قوية لهذا الاستياء، إذ من الصعب دائما أن نكون سعداء؛ لأننا في معركة ضد كثير من الناس والأحداث، وقد نهزم بفعل أحداث قاهرة(...) ومع ذلك، فالواجب، ربما الأكثر وضوحا، ألا نعترف بالهزيمة قبل مقاومة نبذل فيها أقصى ما نملك من قوة. والأساسي، الذي يبدو لي بديهيا، هو استحالة أن نكون سعداء إذا لم نرغب في ذلك. يجب على المرء إذن أن يطلب سعادته وأن يصنعها.

مالم نقله، بما فيه الكفاية، هو أن سعادة المرء هي أيضا واجب تجاه الغير. نقول عادة، بأنه لا يكون محبوبا إلا السعيد. ولكن ننسى أن هذه المكافأة هي مكافأة عادلة ومستحقة. فالشقاء واليأس ينتشران في الهواء الذي نستنشقه جميعا، ولذلك نحن مدينون، بالاعتراف والتتويج، لأولئك الذين تغلبوا على هذه السموم، وعملوا على تنقية جو الحياة الجماعية. وهكذا لا يوجد شيء أعمق في الحب من العهد الذي نقطعه على أنفسنا، أمام الغير، بأن نكون سعداء. لاشيء أصعب من التغلب على سأم وشقاء أولائك الذين نحبهم. إن كل رجل، وكل امرأة، عليهما أن يفكرا بصفة دائمة فيمايلي: إن السعادة، التي نحصل عليها من أجل ذاتنا، هي الهدية الأجمل والأكثر سخاء، والتي يمكن إهداؤها للغير(...) إن كل هذه الجثث، والخراب، والتبذير، والتقوقع، هي في رأيي، من أفعال أناس لم يعرفوا في حياتهم قط، كيف يكونوا سعداء، ولا يطيقون رؤية كل من حاول أن يكون سعيداً(...)

واليوم، عندما أتأمل أولائك الذين يعلنون عن الحروب ويهيئون لها، فإني لا أبحث عن الدواعي، مادمت أعرف مسبقا وبما فيه الكفاية، أنهم لا يطيقون رؤية الناس سعداء.

آلان، **أحاديث في السعادة**، غاليمار، 1960، ص: 230 - 232.

Alain (Emile chartier). Propos sur le bonheur.

أسئلة التحليل:

1- لماذا يرفض البعض السعادة؟

2- هل السعادة واجب نحو الذات أم نحو الغير؟

3- كيف يدافع النص عن أطروحته؟

سؤال المناقشة: هل السعادة معطاة أم مبنية إراديا؟

1- الإشكالية العامة:

يتحدد المجال الإشكالي لمفهوم السعادة في إطار غايات الفعل الإنساني باعتباره فعلا يتجه نحو تجسيد قيم أخلاقية فردية وجماعية. وإذا كانت السعادة تشكل الغاية القصوى لهذا الفعل، فإن المفهوم يطرح في حد ذاته صعوبات التعريف وإشكال التحقق، وعلاقته مع مفاهيم الواجب والغير والإرادة.

الفارابي (نص افتتاحي)

إن كل الناس يتفقون في كون السعادة هي غاية كل أفعال الإنسان. إنها الكمال الحقيقي الذي يرومه الإنسان ويجعل ما عداه وسيلة.

لكن، ما السعادة ولماذا هي غاية في ذاتها؟ ما هو الكمال الذي تنطوي عليه؟

- كيف يمكن للإنسان بلوغ السعادة؟
- هل هي مطلب فردي أم جماعي؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- تمثلات السعادة.

أرسطو

إن السعادة هي غاية في ذاتها وكل ماعداها ليس سوى وسيلة لتحقيقها، ولا تتحقق السعادة إلا في إطار الفضيلة. لكن هناك من يذهب إلى ربطها بحياة اللهو والمتعة.

كانط

يعود الأصل في صعوبة تحديد مفهوم السعادة إلى تلك المفارقة الناتجة عن كون مفهوم السعادة يضم أجزاء تجريبية جزئية والإنسان يسعى إلى تكوين مفهوم مطلق. وينتج عن هذه المفارقة أن السعادة مجرد مثال أعلى للخيال وليس للعقل.

ب- البحث عن السعادة.

روسو

إن انتقال الانسان من حالة الطبيعة البسيطة في حاجياتها، إلى حياة الجماعة وما صاحب ذلك من ظهور كمالات متعددة ولا متناهية، أدى ذلك إلى فقدانه لسعادته وتحول البحث عنها إلى شقاء مستمر.

هيوم

إن رهافة الذوق باعتبارها إحساسا وتأثرا بالجمال توسع من مجال سعادة الإنسان وترقى بأحاسيسه، خصوصا إذا ما تم تهذيب هذه الرهافة بدراسة الأعمال الفنية الراقية.

ج- السعادة والواجب

راسل

ليس من الصعب تحقيق سعادة الآخرين، إذ يكفي محاولة التقرب منهم وفهمهم والتعاطف معهم.

آلان

السعادة هي واجب نحو الذات، وهي غاية بإمكاننا وإرادتنا بلوغها، لكنها هي أيضا واجب نحو الغير.

3- مفاهيم وعلاقات:

يتفق كل الناس على أن **السعادة** هي **الغاية** القصوى لكل فعل إنساني، إلا أن **تمثلاتهم** لمضمونها ومظاهرها، وسبل بلوغها تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات. فمنهم من يعتبر **اللذة** هي السعادة، والبعض يعتبرها هي اللهو واللعب، أما الفيلسوف فيرى أنها ترتبط بمجال **الفضيلة والأخلاق**.

قد نتفق فعلا حول أهمية السعادة باعتبارها **غاية الفعل** الإنساني، إلا أن أية محاولة لتحديد مفهومها تنتهي بالفشل، لأن عناصر بناء تصوراتنا لها تأتي من التجربة الحسية، وتختلف من شخص إلى آخر، مما يجعل منها **مَثَلاً** أعلى للخيال وليس مفهوما عقليا.

يبدو أن الإنسان، في سعيه إلى تحقيق السعادة قد ضل الطريق. فالسعادة قد تركها وراءه وتخلى عنها يوم أن قبل الانتقال من حياة البساطة إلى حياة الكمالات التي لا تنتهي، وفي عدم انتهائها وعدم القدرة على إشباعها يزداد **شقاء** الإنسان.

لكن لا ينبغي اليأس من العثور على السعادة، إذ يكفي أن يتعلم الإنسان تهذيب **ذوقه** وإكساب رهافته سمواً بدراسة الأعمال الفنية والجمالية المتجسدة في كل الفنون، والتي تؤدي إلى خلق **الشعور بالسعادة** والارتقاء بأحاسيس الإنسان.

علينا أن نضع السعادة غاية في مجال **العلاقات الإنسانية**. فالسعادة ليست إحساسا داخليا أو امتلاكا لموضوع مادي، إنها واجب تجاه **الغير** الذي نعمل على فهمه والتقرب منه.

صحيح أن السعادة **واجب** نحو الغير ورغبة في إسعاده، إلا أن ذلك لن يتم دون **الالتزام** أولا بالسعادة نحو الذات، إذ من واجبي أوّلا، العمل على إسعاد ذاتي، وهو أمر قابل للتحقق إذا كانت لي الرغبة والإرادة.

4- خـــلاصـــات:

- يسمح النقاش الفلسفي حول مفهوم السعادة أولا بوضع المفهوم في مجاله الأخلاقي القيمي، بدلا من النظر إليه بوصفه طموحا فرديا خاصا، وثانيا بإدراك لبسه، رغم اتفاق الكل على قيمته وأهميته.
- كما يسمح النقاش الفلسفي بإدراك ارتباطه بمفاهيم الرغبة والإرادة والحرية والواجب.
- أهمية وضع المفهوم في إطار العلاقات الإنسانية، فالسعادة غاية إنسانية مشتركة.

متعة الموسيقى

أحمد التوفيق: مؤرخ وروائي مغربي (1943)، اشتغل أستاذاً للتاريخ بكلية الآداب الرباط، من أعماله الروائية "جارات أبي موسى"، "شجيرة حناء وثمر"، ومن أعماله العلمية، إينولتان، مساهمة في التاريخ الاجتماعي؛ وفي هذا الفصل من روايته، يصف مشاعر ضيوف الحاج إدريس وهم يستمتعون بموسيقى مغربية أصيلة. إنها لحظة متعة وسعادة.

دعا "الحاج إدريس" ضيفيه وتبعهما الأقارب إلى القاعة المجاورة، ويسمونها القبة، لأن سقفها في غاية التزويق، فيها يتناول الشاي ويستمع إلى الموسيقى.

كانت مفاجأة رائعة للضيفين، لا في بذخ القاعة ورونق الأفرشة والآنية فحسب، بل في وجود جوق للموسيقى الأصيلة بكامل هيئته وآلاته وقد اتخذ مكانه في عمق القاعة.

بدأ الموسيقيون بملامسات تجريبية على آلاتهم، وفجأة قام رئيس الجوق، وهو الذي يتوسط الفرقة، فحيا الحضور والتفت يمنة ويسرة كأنما يفضي بكلمة سر إلى الآخرين. وبدأ بالعزف على العود وانطلق معه كل الجوق بالضرب وبغناء اللحن الاسْتِهْلالِيِّ في تناغم بين أصوات على درجات، فتبين للسيد "فِيرْنِي" في لحظة واحدة بهاء ذلك اللون الموسيقيِّ، الذي يملأ الفضاء بأصوات الآلات والمنشدين في جملة موسيقية منسجمة تطرب الوجدان بقدر ما تهز القلب بنبرات دافئة.

ملأت الغبطة نفس السيد "فِيرْنِي" وهو يرى أمامه عربون موضوع بحثه وقال في نفسه: نحن- الْغَرْبِيِّينَ- نجهل قيمة هذه الموسيقى الأصيلة التي اخترقت القرون وحملت صدى الأجواء التي ولدت وترعرعت فيها، فهي تمثل لونا من ألوان الزَّخْم الحضاريِّ لثقافة هذا البلد، ولقد توارثها الْمُعَلِّمُونَ بالتلقين المباشر والسماع وربما زاد فيها من زاد أوضاع منها ما ضاع، ولا نعرف منها إلا ما وصلنا، وهذا الذي وصل إلَينا إرث للإنسانية لابد أن نُحَوِّلَهُ إلى كتابة موسيقيّة يستطيع الناس أن يقرأوها في كل مكان، هذا هو الْمَأْمُولُ...

قال الشيخ "لِفيرْنِي": أريد أن أهدي لبنتك المصونة "كلُود" قطعة من نَوْبَة لم تصلوا إلى تدوينها بعد، وهي تسمى نوبة "غَرِيبَةِ الْحُسَيْنِ"، وأنسب أوقاتها طلوع الفجر، فَهِمَ الجميع مضمون كلام الشيخ وطربوا له وأعجبوا به وعلا دم الخجل وجنتي "كلُود" التي توجه الإطراء، قالوا بصوت واحد: مَرْحَى! أنهى الجوق عزفه، وسر "فِيرْنِي" بإيضاحات شيخ الصَّنْعَة وابتهج لأن صديقته "إيمَانويل" بدأت تقف على بعض ملامح هذه الموسيقى التي رحل هو ليدونها، لقد ملأها الإعجاب بهيئة الجوق وعتاقة الآلات وأناقة الحركات وجمال الشِّعْرِ. وكان آخر سؤال من "كلُود": - ما معنى "غَرِيبَةِ الْحُسَيْنِ"؟ قال الْمَايْسترُو: - هي نوبة متأخرة من حيث زمن ظهورها. وضعها رجل اسمه "الْحُسَيْنُ"، متميزة بما صب فيها من ألحان، متميزة، غريبة بين غيرها من النوبات.

أحمد التوفيق: **غريبة الحسين** "رواية" - مطبعة النجاح الطبعة الأولى 2000 م. الصفحة 88 وما بعدها (بتصرف)

المطلوب: بعد قراءتك لهذا المقطع من رواية "غَرِيبَةِ الْحُسَيْنِ" المطلوب منك البحث في "علاقة الموسيقى بالإحساس بالسعادة".

فأي نوع من السعادة تخلقه الموسيقى في الإنسان؟ ما هي الأنواع الموسيقية المغربية أو العالمية المفضلة لديك ولماذا؟

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الأول:

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أوّلا بالمدينة [الدولة]، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار؛ أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

حلل النص وناقشه

أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، الطبعة الرابعة، دار المشرق، لبنان، 1985، ص: 118 - 119.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر ضمن الإشكال الفلسفي المرتبط بعلاقة السعادة بالاجتماع الإنساني داخل الدولة: هل يمكن بلوغ السعادة؟ وبأية وسائل؟

ثانيا التحليل والمناقشة: **تحليل** أطروحة النص التي تركز على إمكانية تحقيق السعادة بالاجتماع داخل المجال السياسي.
المناقشة: مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو يعارضها من أطروحات أخرى.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.
تركيز الخلاصات السابقة من أجل تطوير التفكير في الإشكال المطروح.

الموضوع الثاني :

إن السعادة بوصفها إشباعا، كما يرى معظم الناس، ليست في الحقيقة وفي ماهيتها، سوى شيء سلبي. وإنها في ذاتها لا تحمل أي شيء إيجابي. فليس هناك إشباع يأتينا من حركته الخاصة، وإنما هو دائما إشباع لرغبة ما. والرغبة في الأصل إنما هي نفي وشرط أولي لكل تمتع وانتشاء. ومع كل إشباع تتوقف الرغبة، وبالتالي يتوقف أيضا كل تمتع. إذن، الإشباع والإرضاء، لا يمكنهما إلا أن يكونا مجرد تحرر من ألم، ومن حاجة. ولا نقصد بالحاجة ما هو عاطفي فقط، أو ما هو محسوس، بل نقصد كل أنواع الرغبات، والتي بسبب إلحاحيتها، تزعج راحتنا، بل إنها هذا السأم الذي يقتلنا.

حلل النص وناقشه

أ. شوبنهاور، العالم بوصفه إرادة وتمثلا، ترجمة بوردو، م.ج.ف، 1966، ص: 403.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر في مجال الإشكال الفلسفي لمفهوم السعادة باعتباره غاية الفعل الإنساني: هل يمكن تحقيق السعادة؟ وهل هناك عوائق تمنع تحققها؟

ثانيا التحليل والمناقشة:
التحليل: تحليل أطروحة النص التي ترى أن السعادة في حقيقتها ما هي إلا شيء سلبي.
- نظرا لكون الإشباع لا ينتهي تتحول حياة الإنسان إلى سأم دائم.
المناقشة: مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو يعارضها من أطروحات أخرى.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.
تركيز الخلاصات السابقة مما يسمح بتطوير التفكير في الإشكال المطروح (الاستعانة بالامتداد).

السؤال الإشكالي المفتوح و القولة المرفقة بسؤال

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الثالث :

هل تتفق مع القولة التالية: « يمكن اعتبار إنسان ما سعيداً، فقط إذا كان خاليا من الرغبات والخوف»؟

سينيكا

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن القولة تتأطر ضمن مجال إشكالي مرتبط بمفهوم السعادة، ويمكن صياغته في ضوءالأسئلة التالية: ما السعادة؟ كيف نبلغها؟ ما علاقتها بالرغبات؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل مضمون القولة الذي يؤكد على أن السعادة هي إحساس داخلي يتحقق عند التخلص من الخوف والرغبات.

المناقشة: مناقشة قولة بأطروحات تدعمها أو تعارضها.

ثالثا التركيب:

تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.

تركيز الخلاصات الســـابقة من أجـــل تطوير التفكير في الإشـــكال المطـــروح، ويمكن اعتماد امتداد الســـعادة.

الموضوع الرابع :

حلل مضمون وأبعاد القول التالي: «إذا بحثت عن السعادة في العالم وخارج ذاتك، فلن تجد شيئا يحمل خاصية السعادة».

آلان

الموضوع الخامس:

هل تتفق مع القولة التالية: «كل إنسان يريد أن يكون سعيداً، ولكي يغدو كذلك، عليه أن يبدأ أوّلا بمعرفة ما السعادة».

روسو

الموضوع السادس:

كيف تصبح السعادة واجبا؟

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن السؤال يطرح في مجال إشكال أخلاقي يرتبط بعلاقة السعادة بالواجب: ما السعادة؟ ما الواجب؟ هل السعادة واجب نحو الذات أم نحو الغير؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

– **تحليل** الأطروحة التي تعتبر السعادة مطلبا يتحقق داخل العلاقات الإنسانية، فهي واجب من أجل الذات أولا ومن أجل الغير ثانيا.

المناقشة: مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو بما يعارضها.

ثالثا التركيـــب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشـــة والتأكيد على الطابع الإشكالي لعلاقة السعادة بالواجب.

تركيز الخلاصات السابقة وتطوير التفكير في الإشكال المطروح.

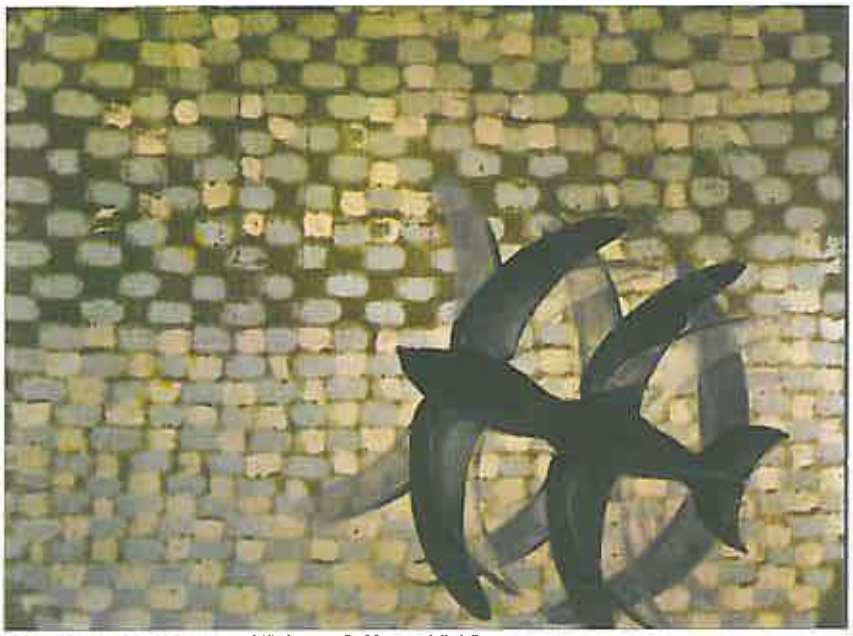
الموضوع السابع:

أيهما أهم: سعادتي أم سعادة الغير؟

الموضوع الثامن:

هل يمكن تحقيق السعادة؟

الحرية



Giacomo balla, vol d'hirondelles (1913)

مدخل

الحرية والموانع

كثيرة هي اللحظات التي يشعر فيها المرء بأن ما يريد قوله، أو القيام به، يصطدم بحواجز وعوائق. يريد الاستغراق في النوم، لكن هناك دوما من يحرمه من ذلك. ويرغب في الاستمتاع بأوقاته، فيجد من يذكره بأنه مطالب بواجبات كثيرة نحو الأسرة والمجتمع. يريد التعبير عن آرائه فتواجهه الموانع. يتبرم، ويضجر وقد يثور. ولا يملك، في الأخير، إلا أن يعلن عن مطلب يبدو له بسيطا، وبديهيا وغير قابل للنقاش. إنه الحق في الحرية. حريته في أن يفعل ما يريده هو، لا ما يريده الآخر منه. وتبدو له الحرية فعلا لا حدود لها، ورغبات لابد أن تشبع. ويتصور أن كل منع لأفعاله، هو بمثابة أغلال أو جدار سجن كبير يحدان من حريته، حتى إنه قد يخال نفسه ملزما بأداء أدوار محددة، لم يخترها، مثل بطل مسرحية موليير: "طبيب رغم أنفه".

غير أن إحساس الإنسان بحريته، والذي يلازمه، لا يصطدم دائما بموانع خارجية فقط، بل قد يلازمه المرض والفتور، في لحظة ما، فيحدان من نشاطاته العادية. كما قد يلاحظ أن قواه الجسدية ليست مثل تلك التي يتوفر عليها بطل رياضي ما، ولا تسعفه حركته في أن يأتي بالأفعال التي يقوم بها غيره. آنذاك سيدرك أن مطلب الحرية، بوصفها فعل ما يريد، ليس مطلبا ممكن التحقق دائما، وبالتالي فإن تصوره السابق للحرية ليس واضحا.

تساؤلات

وفي خضم الوعي بهذه الإحباطات المتكررة، سيجد نفسه يتساءل: هل لفظ الحرية لفظ واضح بذاته؟ من أين تستمد الحرية مشروعيتها: هل من إرادتنا، أم من قواعد وقوانين خارجة عنا؟ لماذا تُشَكِّلُ الحرية مطلب كل إنسان؟ ◄ ليبنتز ❶ [نص الافتتاح]

❶ ليبنتز (1646 – 1716) فيلسوف ألماني، من أعماله:
– المونادولوجيا.
– مقالة في الميتافيزيقا.

الحرية والحتمية

ارتبط التفكير الفلسفي في مفهوم الحرية، مع اليونان، بنشأة المدينة وبشروط الممارسة السياسية. وأعطى هذا التفكير الحق في الحرية للأسياد وحرم العبيد منها، كما هو الحال مع أرسطو. فالسيد وحده له الحق في ممارسة النشاط السياسي، كما له وحده الحق في ممارسة التأمل النظري. لكن التفكير في الحرية اتجه مع الأبيقورية والرواقية، إلى البحث في علاقة الحرية بالضرورات الداخلية (الغرائز) والخارجية (قوانين الطبيعة). فلم يعد الحر هو المقابل للعبد والسجين، وإنما الحر هو من تخلص من إكراهات الغرائز والرغبات، وعاش وفق نظام العقل والطبيعة. لذلك تم التركيز على حرية الفرد باعتبارها حرية داخلية يعيشها ويشعر بها رغم خضوعه التام لقدرية مطلقة، أوكما قال "القديس أوغسطين": "يمكن أن نكون عبيدا في العالم، ومع ذلك نكون أحرارا".

الفعل بين الجبر والاختيار

وقد تحول التفكير في الحرية، داخل الثقافة الإسلامية الوسيطية، إلى تفكير في علاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي. وقد شكل هذا الموضوع أحد أهم النقاشات التي عرفها علم الكلام، بين الجبرية التي قالت إن الإنسان مجبر على أفعاله، وفرقة المعتزلة التي قالت بالحرية، وفرقة الأشاعرة التي حاولت الجمع بين الموقفين فيما يسمى بنظرية الكسب. ويأتي تفسير "ابن رشد" ليحاول بيان خطأ كل الفرق الكلامية، مؤكدا أن الشرع (القرآن، السنة) لم يقصد الفصل بين الاختيار والجبر، وإنما رام الجمع بينهما (رغم أن هناك آيات تقول بالجبر وأخرى تقول بالحرية). فالإنسان، له قدرة وإرادة يستطيع بهما فعل الخير والشر وباقي الأضداد الأخرى، ولكنه في نفس الوقت محكوم بضرورات مثل قوانين الطبيعة، وقوى الجسد المخلوقان من طرف الله. لقد تم إذن حل إشكال الفعل الإنساني، في إطار تصور ديني-فلسفي، بالجمع بين الحرية (الاختيار) والحتمية (الجبر) ← ابن رشد❶ [النص 1]

الحرية والحتمية

وفي إطار إشكال علاقة الحرية الإنسانية مع الحتمية والضرورة، يرفض "ميرلوبونتي"، في سياق فلسفي معاصر يقوم على منهج فينومينولوجي خاص، - فكرة الحرية المطلقة كما تصورها الفيلسوف الوجودي "سارتر"، كما يرفض فكرة الحتميات الطبيعية والنفسية والاجتماعية التي اعتمدتها بعض الاتجاهات الوضعية في العلوم الإنسانية. إنها مواقف تعبر، حسب "ميرلوبونتي"، عن خطأ في فهم الوجود الإنساني: فالإنسان كائن موضوعي موجود في العالم ومع الآخرين. ووجوده معطى أولي تلقائي، محكوم بعوامل تاريخية ونفسية واجتماعية، لكنه في خضم هذه الإكراهات والعوامل المترابطة، يستطيع تغيير اتجاه حياته، كما يستطيع أن يمنحها معنى بشكل حر وإرادي. إنها عوامل ليست ضرورة حتمية، بل عرضية يمكنها أن تحدث أو لا تحدث. ← ميرلو- بونتي [النص 2]

❶ أبو الوليد بن رشد (1126 - 1198) فيلسوف عربي إسلامي، من أعماله:
- تهافت التهافت.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

حرية الإرادة:

إذا كان الفكر الفلسفي المعاصر، قد اهتم بإشكال الحرية في علاقتها بالضرورة، انطلاقا من نتائج العلوم الإنسانية التي أكدت على مجموعة من الإشراطات النفسية والاجتماعية والتاريخية، فإن التفكير الفلسفي الحديث السابق عليه، مع "ديكارت" و"كانط"وغيرهما، قد اهتم أساسا بإشكال علاقة الحرية بالإرادة، وبتحديد مجال هذه الإرادة الحرة.

وقد اعتبر "ديكارت" المعرفة هي المجال الحقيقي الذي تستطيع الإرادة الحرة أن تختار فيه بحرية وأن تصدر أحكامها. ولذلك ميز بين حرية سلبية خاصيتها اللامبالاة، وبين حرية إيجابية تتجلى في القدرة على التصور والتمييز والحكم.

حرية الإرادة

أما "كانط"، فقد اعتبر مجال الأخلاق، هو مجال ممارسة الإرادة الحرة لفعلها. فالإنسان بوصفه كائنا عاقلا يستطيع، اعتمادا على إرادته الحرة، وضع القواعد العقلية للفعل الإنساني والخضوع لهذه القواعد.◄ كانط [النص 3]

إن الإنسان في خضوعه للقواعد، وبالتالي لإرادته، يمارس حريته.وحتى عندما تحدث كانط عن حرية الإرادة، فإنما لوضعها خارج دائرة الرغبات والميولات، وهو بذلك يقصي، مثله مثل "شوبنهاور" وغيره، أهمية البعد الحسي-الغريزي من مجال الفعل الإنساني جماليا كان أو أخلاقيا. وهذا هو النقد الذي يوجهه "نيتشه" لهما، ولكل اتجاه يجسد ما يسميه بـــ "المَثَل الزُّهْدِي"، الذي يظهر بوضوح في الأخلاق المسيحية. إن المَثَل الزهدي، قد أحل محل غياب المعنى إرادة المعنى، وهو إذ كان يعمل من أجل أخلاق كاملة، قد أقصى كل ماهو مادي، غريزي-حسي في الإنسان. لذلك لابد من مقاومة المثل الزهدي بإرادة حرة تطلب الحياة وتدافع عما هو إنساني في التجربة الإنسانية.◄نيتشه [النص 4]

إرادة الحياة

الحرية والقانون:

لقد طرح فكر عصر الأنـــوار مفهوم الحرية في علاقاته بالمجتمع، والقانون والسياسة. فالإنسان لم يشـــعر بحريته الحقيقية إلا داخل علاقات اجتماعية تحكمها القوانين والتعاقدات. فالحرية هي ما تســـمح به القوانين من أفعال داخل المجتمـــع. وهذه القوانين هي وحدها التـــي يمكن أن تضمن حرية الإنســـان، خصوصا إذا ما تم الحد من شـــطط ســـلطة ما بواســـطة سلطة أخرى. ◄ مونتسكيو ❶ [النص 5]

الدولة إلغاء للحرية

غير أن القول بقوانين وقواعد تحدد الحرية وتضمنها، قول قد يضمر تناقضا، على اعتبار أن القواعد هي أصلا تقييد للحرية. ينطلق "ماكس سترنر" من هذه الفكرة، ليعتبر الحرية مستحيلة في الدولة، التي تحد بواسطة قوانينها التنظيمية من حرية الفكر والعمل، وذلك على اعتبار أن "الدولة لا تروم إلا

❶ ش.ل. د.مونتســـكيو (1689 – 1755)، فيلسوف فرنســـي، مـــن مؤلفاته:
- روح القوانين.
- بحث في الذوق.

غاية واحدة: تقييد واستعباد الفرد". ويبدو أن موقف "سترنر"❶ يعود ليتصور الحرية داخل مفاهيم التجربة الوجدانية والفكرية، وما تمارسه الذات في عزلتها من حرية التفكير. بينما يعتبر "دوركايم" التناقض قائما في الجمع بين الحرية وعدم النظام: "إن النظريات التي تشيد بمزايا الحرية غير المنظمة، إنما تدافع عن حالة معتلة غير سوية(...) إن كلمة الحرية وعدم النظام متنافرتان".

الحرية والسياسة

إن اعتبار الحرية حقا لكل الناس، يفترض توفر نظام سياسي وقوانين ينظمان هذه الحرية، ويحددان مجال تعايش الحريات. أما الحديث عن حرية داخلية موطنها القلب والوعي هو حديث غامض وغير قابل للبرهنة عليه. فالحرية مجالها الحقيقي والوحيد هو المجال السياسي حيث إمكانية الفعل والكلام.

إن الإنسان لا يدرك حريته إلا عندما يمارسها بشكل فعلي وملموس: عندما يقيم علاقات مع الآخرين، في مجالات عمومية، وعندما يتنقل بكل حرية وأمان، وأيضا عندما يتكلم ويعبر عن رأيه. تلك هي إذن الحرية الحقيقية والفعلية. ➤ أرندت❷ [النص 6]

رهـانات

الحرية والمواطنة

يطرح التفكير في مفهوم الحرية رهانات فكرية وأخلاقية وسياسية. فرغم غموض هذا المفهوم، وصعوبة تحديده، إلا أنه مع ذلك يشكل قيمة عليا، يطمح إليها كل فرد وكل جماعة، بل يمكن القول، إن قيم الإنسان الأخلاقية والسياسية، لا معنى لها في غياب الحرية. فهل يمكن للمرء أن يمارس واجباته الأخلاقية في غياب إرادة حرة ومستقلة؟ أليست الحرية، إضافة إلى أنها قيمة عليا يطمح إليها الإنسان، هي أيضا حق طبيعي ووضعي؟ إذ بها يتحقق مفهوم الإنسان وهي شرط ممارسته لباقي، حقوقه الأخرى، مثل:

- الحق في التفكير وإبداء الرأي والتعبير عنه. وهي ممارسات لا تتأتى للإنسان إلا داخل مفهوم الحرية باعتبارها ممارسة فعلية.
- الحق في تمتعه بحقوقه المدنية السياسية والانخراط في الشأن العام باعتباره مواطنا يمتثل لقوانين الدولة والمجتمع.
- ممارسة حريته الفعلية الصادرة عن وجوده الطبيعي الغريزي في إطار قوانين تضمن الكرامة والمساواة بدل الأعراف الاجتماعية التي تميز بين الجنسين. ➤ الطاهر بن جلون ❶ [امتداد]

❶ ماكس سترنر (1806 - 1856) مفكر ألماني، من أعماله:
- الوحيد وملكيته.

❷ حنا أرندت (1906 - 1975) فيلسوفة أمريكية من أصل ألماني، من أعمالها:
- من الكذب إلى العنف.
- وضع الإنسان المعاصر.

❶ الطاهر بنجلون: (1940) روائي مغربي، يؤلف باللغة الفرنسية، من أعماله:
- حرودة.
- ليلة القدر.

ما الحرية؟

لفظ الحرية لفظ جد ملتبس، فهو يعني، من جهة، الحق في الحرية، كما يعني، من جهة ثانية، الحرية الفعلية أو الممارسة. وتبعا لمفهوم الحق في الحرية، فإن العبد (في المجتمعات العبودية) ليس له الحق في الحرية، بينما يتمتع الفقير بالحرية مثله مثل الغني. أما بالنسبة للحرية، باعتبارها فعلا وممارسة، فتقوم على قدرة الإرادة في فعل ما تريده، أو تقوم على قدرة الإرادة على فعل ما يجب القيام به.

فالإنسان الذي يتوفر على الكثير من الإمكانات والوسائل، سيكون أكثر حرية عندما يريد القيام بما يريده(...) وهنا ستعني الحرية القدرة على استخدام الأشياء التي تعودنا على التصرف فيها بمحض إرادتنا، خاصة القدرة على التصرف في جسدنا. لكن قد يحد كل من المرض والاعتقال في السجن من حريتنا في التصرف في جسدنا، فلا نتحكم فيه كما نريد.

فالسجين لا يكون حراً في حركته، كما أن المشلول غير قادر على تحريك جسده.

غ.ف. ليبنتز، **مقالات جديدة في الفهم الإنساني**، الفقرة 8، نشرة جاك برانشفيك، فلاماريون، 1990، ص: 137.

Gottfried Withelm Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain.

طرح الإشكال:

- لماذا يعتبر لفظ الحرية ملتبسا؟
- هل الحرية هي فعل ما نريد؟

المحور الأول: الحرية والحتمية

- الفعل الإنساني بين الحرية والحتمية، ابن رشد (1)
- الحرية والضرورة، موريس ميرلوبونتي (2)

المحور الثاني: حرية الإرادة

- الإرادة الحرة، إيمانويل كانط (3)
- إرادة الحياة، فريدريك نيتشه (4)

المحور الثالث: الحرية والقانون

- الحرية والقانون، مونتسيكيو (5)
- الحرية والسياسة، حنا أرندت (6)

المحور الأول: الحرية والحتمية

أبو الوليد بن رشد

في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة** (575 هـ / 1179م) يسعى "ابن رشد" إلى بيان تهافت الخطاب الكلامي (علم الكلام) ومغالطاته في كثير من القضايا، منها: إثبات الصانع، الصفات الإلهية. وفي هذا النص ينتقد ابن رشد أطروحات المتكلمين فيما يتعلق بالفعل الإنساني، هل هو مخير أم مسير.

الفعل الإنساني بين الحرية والحتمية

يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قِوَى [1] نَقْدِرُ بها أن نَكْتَسِبَ [2] أشياء هي أضداد [3]. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بِمُوَاتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا.

وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها(...) ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب مَنْضُود، لا يُخِلُّ في ذلك، بحسب ما قدَّرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود(...) وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مُقَدَّرَةٍ، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يُلْفى [4] هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

أبو الوليد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص: 188 - 189.

1 قوى: قدرات نفسية و جسدية.
2 نكتسب : من الاكتساب وهو الفعل الذي يستدعي التحمل والمحاولة.
3 أضداد: فعل وضده، مثل فعل الخير أو الشر.
4 يُلفى: يوجد.

أسئلة التحليل: 1- ما الإشكال الذي يطرحه النص بصدد الفعل الإنساني؟
2- ما الحل الذي يقدمه ابن رشد للإشكال المطروح؟
3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على جمل الشرط والاستثناء، فعلى ماذا يدل ذلك؟

سؤال المناقشة: إلى أي حد يمكن اعتبار الجواب الرشدي عن الإشكال المطروح، جوابا مقنعا؟

موريس ميرلو-بونتي

يركز الجزء الثالث والأخير من كتاب **فينومينولوجيا الإدراك** (1945) لـ"ميرلو-بونتي" على قضايا مرتبطة بالموجود في ذاته والموجود في العالم، وعلى مفهوم الحرية. هذا المفهوم الأخير الذي حاول الفيلسوف صياغته ضدا على بعض المواقف الفلسفية المعاصرة، خصوصا موقف "سارتر" الذي قال بأن الحرية إما أن تكون مطلقة أو لا تكون على الإطلاق.

الحرية والضرورة

يقال إن حريتنا إما أن تكون حرية كاملة، وإما أنها لا تكون على الإطلاق. وإن هذا التعارض بين طرفي القول، هو تعارض يشكل خاصية التفكير الموضوعي 1 وحليفه التفكير التحليلي -التأملي 2.

فحسب التفكير الموضوعي، الذي ينطلق من مستوى الوجود الموضوعي للكائن، يذهب إلى أن أفعالنا ينبغي أن تأتي بالضرورة من الخارج. في حين أن الفكر التحليلي- التأملي، عند دراسته للوعي، يقر بأن أفعالنا إنما تنبع من الداخل.

غير أننا تعلمنا التعرف على نظام الظواهر، فتبين لنا أننا مندمجون مع العالم والغير اندماجاً وثيقا لا ينفصل. وبناء عليه، فإن الوضعية التي نكون فيها تلغي الحرية المطلقة عند بداية الفعل وعند نهايته(...)

إن اختيارنا لما نفعله بحياتنا يتم دائما على أساس وضعية معينة أو معطى معين. فحريتي يمكنها أن تغير اتجاه حياتي، من اتجاهها التلقائي إلى اتجاه ثان أختاره أنا بمحض إرادتي، لكنه اختيار يمر عبر سلسلة من التعديلات أجريها على وضعي الأول، وليس انطلاقا من وضعية أخلقها أنا بشكل مطلق. إن كل تفسير لتصرفي يعتمد عوامل مثل ماضيّ وطباعي ووسطي الاجتماعي، يبقى تفسيراً صحيحا، شرط عدم اعتبار هذه العوامل مضافة بعضها إلى بعض، بل لابد من اعتبارها لحظات من وجودي الكلي الذي بإمكاني تحديد مساراته في اتجاهات مختلفة ؛ دون أن أستطيع القول ما إذا كنت أنا الذي أعطي حياتي معناها، أم أني أتلقى هذا المعنى 3 من تلك اللحظات والعوامل السابقة. فأنا بنية سيكولوجية وتاريخية(...) وليس الإنسان سوى عقدة من العلاقات، ووحدها تلك العلاقات تكون مهمة بالنسبة للإنسان.

موريس ميرلوبونتي، **فينومينولوجيا الإدراك**، غاليمار 1979، ص: 518 - 519.
Maurice Merleau-ponty, Phénoménologie de la perception .

1 التفكير الموضوعي: التفكير المرتبط بنتائج بعض العلوم الإنسانية التي شيأت الإنسان.

2 التفكير التحليلي - التأملي: هو تفكير يرتبط بفهم التجربة الداخلية للإنسان.

2 المعنى: هو النواة الدلالية النابعة من الإنسان ومن وجوده في العالم.

أسئلة التحليل: 1- ما هي المواقف التي يرفضها النص؟
2- ما هي الأطروحة التي يقدمها النص؟
3- اعتمد النص في بناء أطروحته على آليتي النقد والتعريف، أحلل ذلك.

سؤال المناقشة: ألا يشكل القول بالحرية والحتمية تناقضا؟

المحور الثاني: حرية الإرادة

إمانويل كانط

نص 3

يقدم "كانط" في كتابه **أسس ميتافزيقا الأخلاق** (1785)، وبالضبط في القسم الثالث منه، معالجة تحليلية لمفهوم الحرية باعتبارها الملكة التي بها يمنح الإنسان لذاته القانون والاستقلالية تجاه ضرورات الطبيعة. وإن إرادة حرة وخاضعة في نفس **الوقت للقانون الأخلاقي هي شيء واحد.** هكذا تشتق الأخلاق من الحرية والإرادة.

الإرادة الحرة

ليس يكفي أن ننسب، لسبب ما أياً كان، الحرية 1 لإرادتنا 2 ، إذا لم يكن لدينا سبب مقنع لنسبتها كما هي لجميع الكائنات العاقلة. ذلك لأنه لما كانت الأخلاقية لا تنهض بمهمة القانون 3 لنا إلا من حيث كوننا كائنات عاقلة 4 ، فإنها يلزم أن تصلح أيضا لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان لابد لها من أن تستمد من خاصية الحرية، فينبغي أيضا أن يثبت أن الحرية خاصية لإرادة جميع الكائنات العاقلة، ولا يكفي أن يثبت ذلك ببعض تجارب مزعومة للطبيعة الإنسانية (وهذا، مع ذلك، مستحيل استحالة مطلقة، فليس يمكن إلا إثبات أولي) ولكن ينبغي أن نبرهن عليها باعتبارها منتمية بوجه عام إلى نشاط الكائنات العاقلة ذات الإرادة. ومن ثم أقول: كل كائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كَنَف فكرة الحرية، هو بهذا ذاته، من وجهة النظر العملية، حر على الحقيقة، أعني أن كل القوانين التي ترتبط بالحرية ارتباطا لا فكاك منه تصلح له على الدقة بنفس الطريقة كما لو كان من المقطوع به أن إرادته حرة بذاتها(...) وأنا أؤيد أننا ينبغي أن ننسب بالضرورة أيضا لكائن عاقل له إرادة، فكرة الحرية، وأنه يكون في وسعه أن يعمل في كنف هذه الفكرة.

إمانويل كانط، **أسس ميتافزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، لبنان، 1970، ص: 163 - 165.

1 حرية: القدرة على الفعل بتوجيه العقل فقط.

2 إرادة: ملكة اختيار ما هو خير بناء على مقتضيات العقل.

3 قانون: يقصد به القانون الأخلاقي باعتباره التزاما كونيا يشمل كل الناس.

4 عقل: الملكة الأعلى للتركيب التي تتجاوز الفهم للبحث عن اللامشروط خارج كل تجربة حسية.

أسئلة التحليل: 1- لماذا يربط النص الحرية بالإرادة؟

2- ما هو مجال حرية الإرادة في النص؟

3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على أدوات السلب والاستثناء، على ماذا يدل ذلك؟

سؤال المناقشة: هل يؤدي القول بإرادة حرة وعاقلة إلى تصور مجرد للإنسان؟

فريدريك نيتشه

نص 4

يسعى كتاب **جينيالوجيا الأخلاق** (1887) لـ"نيتشه"، إلى إبراز مصدر كل الأحكام الأخلاقية، والكشف عن الأحداث الخفية التي كانت وراء ميلاد أفكارنا حول الخير والشر. **وفي المقالة** الأخيرة من الكتاب ينتقد "نيتشه" ما يسميه ب "المَثَل الزهدي" بوصفه تصوراً ينتهي، عند فرض إرادته في إعطاء معنى لحياة الإنسان وبلوغ كمال أخلاقي، إلى نفي الحياة ذاتها.

إرادة الحياة

إذا ضربنا صفحاً عن ذكر المَثَل الزُّهْدي[1]، فإننا سنلاحظ أن الإنسان، الحيوان- الإنسان، لم يكن له حتى الآن أي معنى. لم يكن لوجوده على الأرض أي هدف، وقد ظل هذا السؤال "ما الغاية من وجود الإنسان؟" بلا جواب. كانت تنقص الإنسان إرادة[2] أن يكون إنسانا على الأرض. ووراء كل قدر إنسان قوي، كانت تتردد لازمة محزنة أقوى منه قائلة: "دون جدوى". وهذا هو معنى المثل الزهدي: كان يريد أن يقول إنه ينقص شيء ما. إن فجوة ما تحيط بالإنسان، لم يعرف الإنسان كيف يبرر نفسه، أو يفسرها أو يؤكدها.

كان يعاني من مشكلة تحديد معناه(...) وكان المثل الزهدي في رأي كل وجهات النظر هو الأفضل "لعدم توفر الأفضل". كان هو السبيل الوحيد المتبقي. بفضله تم تفسير المعاناة وسد الثغرة الكبيرة، وإغلاق الباب أمام كل أشكال العدمية[3] والرغبة في الإفناء (...)

مما لا ريب فيه، أنه يستحيل أن نخفي عن أنفسنا طبيعة ومعنى الإرادة التي أعطاها المثل الزهدي وجهتها: فبعض ما هو إنساني، بل ما هو حيواني، بل ما هو مادية Matérialité، والخوف من الحواس، ومن العقل نفسه، وخشية السعادة والجمال، والرغبة في الهروب من الظاهر، من التغيير والصيرورة والموت والمجهود، ومن الرغبة بنفسها. كل هذا يعني، ولنجرؤ على فهمه، إرادة العدم، والنفور من الحياة، ورفض قبول شروطها الأساسية، ولكنها على الأقل إرادة، وستظل كذلك على الدوام! وأكرر في الختام ما قلته في البداية: يفضل الإنسان إرادة العدم على عدم إرادة أي شيء.

فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 2006، ص: 141 - 142 .(بتصرف)

1 المثل الزهدي: مثل أخلاقي يسعى إلى فرض الكمال الأخلاقي ونفي الحياة.

2 إرادة: ملكة خلاقة ومبدعة وأيضا مدمرة.

3 العدمية: اتجاه فلسفي يقوم على إنكار كل شيء وينتقد قدرة العقل على بلوغ اليقين. ينكر القيم والظواهر الأخلاقية ويردها إلى مصادر خارج الأخلاق.

أسئلة التحليل:

1- ما طبيعة الإرادة التي ينتقدها النص؟

2- ما خصائص الإرادة التي يبحث عنها النص بوصفها بديلا؟

3- اعتمد النص بشكل واضح على آلية النقد. أبين ذلك من خلال النص.

سؤال المناقشة: هل إرادة الحياة تقتضي بالضرورة تحرر الإنسان من القيم الأخلاقية؟

المحور الثالث: الحرية والقانون

ش.ل.د. مونتسكيو

نص 5

يشكل كتاب روح القوانين (1748) "لمونتسكيو" تحليلا للقوانين في الأنظمة السياسية المختلفة (الديمقراطية، الملكية...) وفي هذا النص يسعى مونتسكيو إلى إبراز علاقة مفهوم الحرية بالقوانين.

الحرية والقانون

صحيح أن الشـــعب يبدو، في الأنظمة الديمقراطية، يقوم بما يريده. لكن الحرية السياسية لا تقوم على فعل ما نريده. ففي الدولة التي تســـود فيها القوانيـــن[1] ، لا يمكن للحرية أن تقوم إلا على القدرة على فعل ما يجب أن نريده، وأن لا نجبر على فعل ما لا يجب أن نريده.

ويجب أن نحتفظ في ذهننا (...) بما هي الحرية. إن الحرية هي الحق في القيام بكل ما تســـمح به القوانين. فإذا كان مواطن يستطيع القيام بفعل تمنعه القوانين، فلن تكون له في المستقبل حرية، مادام الآخرون لهم أيضا نفس القدرة على فعل ما يشاؤون (...)

إن الحرية السياســـية لا توجد إلا في الحكومات المعتدلة[2] ، وإن كان ذلك ليس دائما ؛ وهي لا تكون في تلك الحكومات، إلا عندما لا يكون هناك شـــطط في اســـتعمال السلطة[3] . ولكن التجربة أبانت عن ميل كل من له ســـلطة إلى التعسف في استخدامها، فيمارس سلطته إلى الحد الذي تقف في وجهه حدود تحده (...) فلكي لا يكون هناك شطط في استعمال السلطة، ينبغي أن تُنظم الأشـــياء بحيث تجد السلطة نفسها محدودة بسلطة أخرى. ويمكن في هذا السياق، أن يصاغ الدستور بحيث لا يلزم أحداً بفعل مناف للقانون، وبأن يسمح لكل مواطن بحق عدم القيام بفعل يخوله له القانون.

مونتسكيو، **روح القوانين**،النادي الفرنسي للكتاب 1968، ص: 186 - 187.

Charles-louis de secondat de Montesquien. De l'esprit des lois .

1 القوانين: مجموع القواعد التي تضبط علاقـــة الحاكم بالمحكوم.

2 حكومـــة معتدلة: يقصد بذلـــك "روح" التنظيمـــات الجمهوريـــة التـــي تمارس الفضيلة، أي غايتها الخير العام.

3 الســـلطة: أي الســـلطة السياســـية المنبثقـــة عـــن القوانين.

أسئلة التحليل: 1- ما تعريف النص للحرية؟

2- أحلل جملة: "السلطة تحدها السلطة".

3- أحلل آلية التعريف التي اعتمدها النص في تقديم أطروحته.

سؤال المناقشة: هل تكفي القوانين وحدها لضمان حرية الإنسان؟

حنا أرندت

تناولت "حنا أرندت" في الفصل الرابع المعنون ب: ما الحرية؟ (1959) من كتابها **أزمة الثقافة**، مفهوم الحرية، لا بوصفه إشكالا نظريا، ولا بوصفه خاصية داخلية للوعي (كما هو الأمر مع "القديس أوغسطين" مثلا)، وإنما باعتباره فعلا يمارس في الحياة اليومية وفي العلاقات بين الأفراد. فمجال الحرية إذن هو السياسة والحياة العامة، كما يتبين في النص التالي.

الحرية والسياسة

إن المجال الذي عرفت فيه الحرية دائما، ليس بوصفها إشكالا نظريا، وإنما باعتبارها ممارسة فعلية في الحياة اليومية هو مجال السياسة 1 (...) وبالرغم من التأثير الكبير الذي مارسه مفهوم الحرية الداخلية 2، بوصفه مفهوما لا سياسيا، على التقليد الفكري، فإنه يمكننا مع ذلك التأكيد على أنه لا توجد بالنسبة للإنسان حرية داخلية، إذا لم يجرب بدءاً حرية ملموسة في العالم. إننا نعي أولا، الحرية أو نقيضها، عندما ندخل في علاقة مع غيرنا وليس في علاقة مع ذواتنا. فالحرية، قبل أن تصبح صفة للفكر أو سمة من سمات الإرادة، قد تم فهمها باعتبارها وضعا للإنسان الحر، الذي يُسمح له فيه بالتنقل وبالخروج من منزله، وبالتجوال في العالم والالتقاء بغيره (...)

ويظهر أن الحرية ليست سمة لصيقة بكل شكل من أشكال العلاقات الإنسانية، بمجرد ما توجد هذه العلاقات داخل جماعة ما. ففي أشكال الاجتماع التي ينعدم فيها التنظيم السياسي -المجتمعات القبلية، الأسرة- فإن الحرية ليست هي التي تحكم، بالضرورة، العوامل المنظمة للأفعال والتصرفات، بل تتحكم في تلك العوامل ضرورات الحياة وهاجس الحفاظ عليها.

وعلاوة على ذلك، لا يكون للحرية تحقق فعلي في العالم الذي لا يسمح بممارسة الفعل والكلام، مثل المجتمعات الاستبدادية 3 التي تعتقل رعاياها داخل بيوتهم الضيقة، وتمنع بذلك ميلاد حياة عمومية. فبدون حياة عمومية مضمونة سياسيا، لا يمكن للحرية أن تتجلى، إذ ينقصها الشرط اللازم لظهورها في المجال العام. ومن المؤكد، أن الحرية يمكنها أن تسكن أفئدة الناس، باعتبارها رغبة، أو إرادة، أو أمنية، أو طموحا ؛ غير أن قلوب الناس -ونحن نعرف هذا جيداً- مكان غامض ولا يمكن البرهنة 4 على ما يجري في ظلمته الداخلية، فهو ممتنع عن كل برهنة. إن الحرية، بوصفها واقعا قابلا للبرهنة عليه، ترتبط بالسياسة ارتباطا تلازميا، وتشكلان معا وجهين لنفس الشيء.

حنا أرندت، **أزمة الثقافة**، ترجمة ب. ليفي و أ. فور، غاليمار، 1972، ص: 189 - 193.

Hannah Arendt. La crise de la culture.

1 السياسة: باعتبارها نظاما لتفعيل الحر والممارس بشكل فعلي داخل مجال عمومي.

2 الحرية الداخلية: هي الحرية التي يشعر بها الإنسان سواء على مستوى فكري أو وجداني.

3 الاستبدادية: أنظمة شمولية لا تسمح للفرد بالانخراط في الحياة السياسية لمجتمعه، وهي أنظمة قائمة على الدعاية والعنف.

4 البرهنة: استدلال عقلي ينطلق من مقدمات واضحة وتكون مفترضة لبلوغ النتائج.

أسئلة التحليل: 1- يرفض النص تصوراً معينا للحرية، أحلل ذلك.

2- ما الحرية التي يدافع عنها النص، ولماذا؟

3- اعتمد النص في تقديم أطروحته على المقارنات والأمثلة، أستخرج عناصرها وأحللها.

سؤال المناقشة: إلى أي حد يمكن اعتبار مجال الحرية محصورا في المجال السياسي فقط؟

1- الإشكالية العامة:

يشكل مفهوم الحرية قيمة أخلاقية عليا ؛ بل أساس كل القيم. فبدون الحرية لا يمكن تصور باقي القيم الأخرى. وهو أيضا يشير إلى حق تجسده القوانين ويمارس فعليا في المجال السياسي. وبقدر ما يثير المفهوم من طموح فردي وجماعي، إلا أنه يظل مفهوما ملتبسا وغامضا.

ليبنتز (نص افتتاحي)

فما الحرية؟ ما الفرق بين الحق في الحرية والحرية الفعلية؟وهل حرية الإنسان مطلقة أم مشروطة؟

2- قضايا وأطروحات:

أ- الحرية والحتمية

ابن رشد

لا يمكن تصور الفعل الإنساني حراً بشكل مطلق، ولا مقيداً بشكل مطلق أيضا. إنه فعل يتركب من حرية الاختيار والقدرة والإرادة، إلا أنه محدود ومشروط بقوانين الطبيعة التي خلقها الله، وأيضا محدود بقدرات البدن.

ميرلوبونتي

كل قول بحرية مطلقة وهم. وكل نفي للحرية هو قول خاطئ. إنّ الإنسان في العالم يوجد في وضع مُعْطى أوّلي وتلقائي، ومحدود بعلاقات مع الآخرين. وفي هذا الوضع يستطيع الإنسان أن يدخل تعديلات إرادية واعية على الوضع المعطى، كما يستطيع أن يمنح وجوده معنى.

ب- حرية الإرادة

كانط

كل كائن عاقل هو كائن يتمتع بحرية الإرادة والقدرة على القيام بالفعل الأخلاقي. ولا معنى للفعل الأخلاقي في غياب الحرية والإرادة.

نيتشه

إن الإرادة الحقيقية هي إرادة الحياة، إلا أنها إرادة تم نفيها بفعل أخلاقية المثل الزهدي. فإذا كان المثل الزهدي قد مارس قوته بفعل إرادة المعنى الذي أعطاه لحياة الإنسان، إلا أنه داخل هذه الإرادة قد تم إقصاء كل ما هو إنساني في الإنسان.

ج- الحرية والقانون

مونتسكيو

لا تعني الحرية أن نفعل ما نشاء، وإنما تعني فعل ما نريده، حسب ما تسمح به القوانين. إن القوانين هي وحدها التي تحدد ماهية الحرية وقيمتها، وهي التي تمنع كل شطط في استعمال السلط.

أرندت

إن المجال الحقيقي للحرية هو المجال السياسي والحياة العامة، ومن ثم لا يمكن تصور حرية خارج العلاقات الإنسانية التي يحكمها تنظيم سياسي. فالحرية والسياسة مفهومان متلازمان.

3- مفاهيم وعلاقات:

إذا كان البعض، في سياق إشكال ديني فلسفي، قد اعتبر **الفعل الإنساني** فعلا حراً بدون قيد، بينما اعتبره غيرهم فعلا **مجبراً** من خلق إلهي، فإن كلا التصورين قد أخطأ في فهم حقيقة هذا الفعل. إن الإنسان له **الحرية** والقدرة على فعل الشيء وضده. إلا أنها حرية محدودة و**مشروطة** بقوانين الطبيعة وبقدرات الجسد التي خلقها الله.

غير أن هذا الطرح الإشكالي الوسيطي لمفهوم الحرية عرف تحولات في الفكر الفلسفي المعاصر الذي صاغ إطارا إشكاليا جديدا في ضوء مناهج فلسفية وعلمية معاصرة، بحيث تجاوز كلا من الرأي القائل بحرية **مطلقة** للإنسان، وكذلك الرأي الذي يُرْجع الفعل الإنساني إلى شروط **إكراهية** خارجية (طبيعية- اجتماعية- نفسية...). فالإنسان هو أولا وجود في العالم ووجود مع الآخرين، تحكمه شبكة من العلاقات، لكنه يستطيع بحرية و**إرادة** أن يعدل من هذه العوامل، كما يستطيع أن يمنح حياته **معنى**.

إن حقيقة الإرادة وحريتها ترتبط بشكل جوهري بالكائن الإنساني العاقل، وهذا الكائن هو وحده الذي يستطيع أن يقوم بفعل **أخلاقي**، يتجاوز فيه إكراهات الطبيعة والميولات الذاتية.

غير أن ارتباط الإرادة بالأخلاق وبالمثل الزهدي لم يؤد إلا إلى نفي الحياة. فعبر إرادة المعنى التي مارسها المثل الزهدي تم إقصاء ما هو إنساني في الإنسان: غرائزه، ماديته، حواسه، الرغبة في السعادة والجمال. فالمهم ليس إرادة المعنى الأخلاقي، بل المهم هو الإرادة في **الحياة**. فما هو إذن المجال الذي يمكن أن يمارس فيه الإنسان حريته، وكيف تتحدد هذه الحرية؟

إن الحرية لا تتحدد بصفة دقيقة إلا داخل **القوانين**، ولا ترتبط بإرادة الأفراد في فعل ما يشاؤون. وحدها القوانين هي التي تحدد ما يجب فعله وما لا يجب فعله، إنها إذن حرية قانونية ومحمية من كل شطط من طرف القوانين ذاتها.

يجب الابتعاد عن مفهوم الحرية باعتباره إرادة ذاتية أو صفة للوعي وللحياة الداخلية.

إن مفهوم الحرية لا يدرك ولا يأخذ معناه إلا في مجاله الحقيقي، والذي هو **المجال السياسي والحياة العامة**، حيث العلاقات العامة تحكمها ضوابط سياسية. فإذن الحرية والسياسة مفهومان متلازمان يستدعي كل واحد منهما الآخر.

4- خلاصات:

- قد تشكل الحرية قيمة عليا يطمح إليها الإنسان، إلا أن المفهوم جد ملتبس.
- ارتباط مفهوم الحرية بمفاهيم الضرورة والحتمية، وبإشكالات دينية وفلسفية.
- ارتباط مفهوم الحرية بالإرادة في المجال المعرفي والأخلاقي.
- وهي أيضا حق تضمنه القوانين، كما أنها تجربة تعاش في المجال السياسي.

السجن حرية

رواية الكاتب الطاهر بن جلون (1940) "ليلة القدر" حكي لأنواع عنف مورس على جسد امرأة، فرضت عليه أعراف المجتمع وسلطته أداء دور الرجل، لكنها استطاعت أن تثبت حريتها ووجودها المستقل داخل عالم يحكمه قانون الرجل؛ وكان ثمن حريتها كجسد هو عزلتها داخل السجن.

في السجن، سرعان ما انتظمت حياتي. لم أعتبر الحبس عقابا. فبعد أن وجدتُني بين أربعة جدران تبيّنْتُ كم كانت حياتي كرجل متنكر تشبه السجن. كنت محرومة من الحرية في الحدود التي لم يكن فيها من حقي إلا دور واحد. خارج هذه الحدود، كانت الكارثة. في التو، لم أنتبه كم كنت أتألّم. فقد تمّ تحويل مسار قَدَري، وتمت معاكسة غرائزي، كما تم تغيير جسدي، وإنكار نشاطي الجنسي، والقضاء على آمالي. هل كان لي الخيار في ذلك؟

إن السجن مكان يتظاهر المرء فيه بالحياة. إنه حظ. ولونه لون الغياب، لون نهار طويل لا ضوء فيه. قماش، كفن ضيق، وجه محروق، هجرتُهُ الحياة.

كانت زنزانتي ضيقة وقد افْتُتِنْتُ بها. أقصد أن أقول لكم إنها كانت مسبقا تجسد القبر؛ فكنت أعتبر تلك الإقامة جزءا من الاستعدادات للرحيل الأكبر. لم تكن رطوبة الجدران تطولني. كنت سعيدة بالحصول أخيرا على حيز في مستوى جسدي، وأحافظ على الحد الأدنى الممكن من العلاقات مع السجينات الأخريات. فقد كنت أرفض الخروج للتفسح. كما أنني طلبت ورقا وقلما. كنت أريد أن أكتب. أحسست بأن الكلمات تجتذبني من كل الأنحاء. كانت تَفِدُ عديدة، في زمرة، لكي ترتطم بحاجز قفصي البارد. كلمات، روائح، صور، وأصوات كانت تطوف حول أسْري. في الفترة الأولى، لم أنشغل بها؛ فقد كنتُ أتعلّم الانتظار. لم أكن أريد قياس الزمن. لذلك أزلت الضوء الخافت الذي كان يتدفّق من فتحة بأعلى الجدار. ما جدوى الإيهام بالنهار وضيائه بينما كان كل ذلك المكان غارقا في ليل دامس، طويل وعميق. كنت أطلب العتمة وانتهيتُ بالحصول عليها. وكنت أفضّل العيش في مساحة من نفس اللون، والتعوُّد على تلك القطعة المسطّحة من الأرض، وذلك الخط المستقيم الذي كنت أسير عليه؛ كنت ألج تدريجيا العالم اليومي للمحرومين من البصر مثلما كنت أنا محرومة من الحرية.

الطاهر بن جلون، **ليلة القدر** (رواية)، ترجمة محمد الشركي، دار توبقال 1996، ص: 113-114.

المطلوب: انطلاقا من قراءتي لهذا المقطع من الرواية أبحث في "علاقة الحرية بقوانين المجتمع".

1- لماذا تعمل قوانين المجتمع على تعنيف المرأة؟

2- ماهي صورة الحرية التي تمثلها المرأة في مجتمع يحكمه الرجال؟

يمكن الاشتغال على النصوص التالية:

- فاطمة المرنيسي، **نساء على أجنحة الحكم**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الفنك، الدارالبيضاء، 1998.
- فاطمة المرنيسي، **هل أنتم محصنون ضد الحريم؟**، ترجمة نهلة بيضون، الفنك، الدار البيضاء، 2000.

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الأول:

الشخص قوة مبادرة واختيار، يلتزم، وينسجم، يشعر فيقبل أو يرفض، تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن للشخص استقلالا ذاتيا(...)

مفهوم الاستقلال الذاتي، هنا، هو ذاك الشيء الخاص بكل شخص، نعني واقع فرديته المخصصة لهُ. فعندما نقول إن للأشخاص استقلالاً ذاتيا؛ نؤكد أنه لا وجود لنموذج إنساني أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة، وهي منبع لا ينضب من العفوية والمبادعة (...) إن الشخص، ورغم استقلاله الذاتي وحريته وقدرته على المبادرات ومواهبه، يبقى تحت تصرف مشيئة الله، وهي مشيئة لا متناهية ومطلقة، وقديمة، في حين أن الإرادة الآدمية "متناهية ونسبية".

حلل النص وناقشه

محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1969،ص: 11 - 12 - 79.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن النص يتأطر في مجال إشكالي يرتبط بحرية الشخص وإرادته. ويمكن صياغة الأشكال في الأسئلة التالية: ما الحرية؟ كيف يعيش الشخص تجربة الحرية؟

ثانيا التحليل والمناقشة: التحليل: تحليل أطروحة النص التي تؤكد على استقلالية الشخص وتفرده، إلا أنها حرية مشروطة.

المناقشة: مناقشة الإطار الإشكالي لأطروحة النص وتدعيمها أو معارضتها بأطروحات أخرى. (أقارن الإطار الإشكالي لأطروحة ابن رشد والإطار الإشكالي لأطروحة الحبابي).

ثالثا التركيب:

- تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.
- تركيز الخلاصات السابقة وتطوير التفكير في الإشكال المطروح.

الموضوع الثاني:

لا بد أن نحدد، ضد الإدراك العام، أن العبارة "يكون حراً" لا تعني "أن يحصل على ما يريد"، بل تعني "يصمم على أن يريد، بالمعنى الواسع للاختيار، بواسطة ذاته". وبعبارة أخرى، فإن النجاح لا يهم الحرية أبدا (...) فالتصور التجريبي والشعبي "للحرية" الناجم عن ظروف تاريخية وسياسية وأخلاقية يساوي "القدرة على الحصول على الغايات المختارة". والتصور الفني والفلسفي للحرية، وهو وحده الذي ننظر فيه هاهنا، يعني فقط: الاستقلال الذاتي للاختيار. لكن ينبغي مع ذلك أن نلاحظ أنه لما كان الاختيار هو نفسه الفعل، فإن الاختيار يفترض، ليتميز عن الحلم والأمنية، بداية التحقق.

حلل النص وناقشه

ج.ب سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966 ، ط، ص: 768.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن النص يتأطر ضمن مجال إشكالي يتعلق بتحديد مفهوم الحرية، ويمكن صياغة الإشكال في ضوء الأسئلة التالية: ما الحرية؟ كيف يحددها الرأي الشائع؟ كيف تتحدد فلسفيا؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل أطروحة النص التي تحدد مفهوم الحرية باعتباره يدل على الاستقلال الذاتي للاختيار.

المناقشة: مناقشة الأطروحة بما يدعمها أو يعارضها.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة.

- تركيز الخلاصات السابقة بهدف تطوير التفكير في الإشكال المطروح. (امتداد مفهوم الحرية).

قولة مرفقة بسؤال - السؤال الإشكالي المفتوح

المطلوب أقوم بكتابة إنشـــاء فلســـفي متكامل انطلاقـــا من العناصـــر المتضمنة في البطاقـــة التوجيهية.

الموضوع الثالث :

"الحرية من المفاهيم البغيضة التي لها قيمة أكثر مما لها من معنى"

بول فاليري

حلل مضمون القولة وبين أبعادها.

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن مجال القولة يتأطر ضمن الإشـــكال الفلسفي المتعلق بالحرية وما يطرحه المفهوم من غموض ولبس: فهل الحرية مفهوم واضح بذاته؟

ثانيا التحليـــل والمناقشـــة: التحليل : تحليـــل أطروحة القولـــة التي تؤكـــد على غمـــوض المفهـــوم من جهة وعلـــى قيمته العليا التي يطمح الإنســـان إلـــى تحقيقها. فهـــي إذن تظـــل مجـــرد أفـــق للطمـــوح والرغبـــة.

– **المناقشة:** يمكن إما تطوير أطروحة القولة بأطروحات تدعمهما، أو أطروحات تعارضها.

إبداء الرأي مع الاستعانة بامتداد مفهوم الحرية.

ثالثا التركيب: إمكانية التركيب بين الأطروحات انطلاقا من تحديد المجالات المتعددة للحرية، وخصوصا المجال القانوني والسياسي، حيث تصبح الحرية ممارسة فعلية في الحياة العامة.

الموضوع الرابع :

"لا توجد أبداً حرية بدون قوانين".

جون جاك روسو

حلل مضمون القولة وبين أبعادها.

الموضوع الخامس:

كيف تتحقق الحرية عند الخضوع للقوانين؟

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك انتماء السؤال إلى مجال إشكال علاقة مفهوم الحرية بالقوانين. ويبدو أن السؤال يطرح مفارقة: كيف يتحدد مفهوم الحرية داخل قوانين تضع لها الحدود وتقيدها؟

ثانيا التحليل والمناقشة التحليل: تحليل الأطروحة التي تَعْتَبِر ممارسة الفرد لحريته إنما يتم داخل تنظيم تفرضه القوانين، فلا حرية في غياب القانون.

المناقشة: مناقشة الأطروحة السابقة بما يدعمها أو يعارضها.

ثالثا التركيب: تركيب خلاصات التحليل والمناقشة

تركيز الخلاصات السابقة بحيث تسمح بتطوير التفكير في الإشكال المطروح.

الموضوع السادس:

هل تعني الحرية أن نفعل ما نشاء؟

الموضوع السابع:

هل الحرية قيمة مجردة أم تجربة معيشة؟

الأخلاق

إذا كانت الأخلاق تعني مجموع القواعد المعيارية المنظمة لتصرفات الإنسان، وذلك بهدف إكساب هذه التصرفات قيما إيجابية، فإنها تعني أيضا، تلك القيم العليا التي يطلبها الإنسان لذاتها، باعتبارها غايات سامية تعطي لوجوده الطبيعي معنى وتحرره من سلطة الطبيعة والأهواء.

لذلك يرتبط مجال الأخلاق بالفعل الإنساني، باعتباره فعلا صادراً عن شخص عاقل وحر. شخص واع بالقواعد الأخلاقية، وملزم باحترامها بوصفها واجبات. إلا أن هذا التحديد للأخلاق، لمستوياتها ومجالاتها وأهدافها، يطرح أسئلة أساسية بصدد المفاهيم المؤسسة لمجال الأخلاق، مثل الواجب والسعادة والحرية. وأهم هذه الأسئلة هي:

ما الواجب؟ وما مصدره؟

ما السعادة؟ وهل يمكن بلوغها؟

ما الحرية؟ وهل الفعل الإنساني فعل حر بشكل مطلق أم مقيد بشكل مطلق؟

2 - الأخلاق بين المطلق والنسبي:

- الأخلاق المطلقة:

تتجلى الأخلاق في بعدها المطلق والكوني، على مستوى الواجب، في تلك الإلزامات والإكراهات العقلية التي تحدد الفعل الإنساني وتجعله يحترم القانون الأخلاقي من أجل الواجب ذاته، وذلك بغض النظر عن الأهواء الذاتية والمصالح الفردية. أما على مستوى السعادة، فيبرز ذلك في الطابع العقلي التأملي للسعادة، واعتبارها غاية قصوى لكل إنسان، ويظهر الطابع المطلق للحرية في اعتبار الفعل الإنساني فعلا، إما حراً بشكل مطلق أو خاضعا لحتميات مطلقة.

- الأخلاق النسبية:

على الرغم من التأكيد على الطابع المطلق والكوني للقيم الأخلاقية، إلا أن ما يلاحظ من اختلاف القيم من مجتمع إلى آخر، بل ومن شخص إلى آخر من نفس المجتمع، كل ذلك يجعل القيم تتسم بطابع النسبية. فعلى مستوى الواجب، قد تختلف الواجبات حسب المجتمعات وقدرات الأفراد. وبالنسبة للسعادة فتظهر هذه النسبية في كون المفهوم يخضع لتمثلات الناس حسب ظروفهم الاجتماعية والتاريخية. في حين تظهر خاصية النسبية في الحرية، عندما ننتبه إلى اختلاف قوى الجسد من شخص إلى آخر، وأيضا اختلاف القوانين والأنظمة السياسية المحددة للحرية.

3 - التركيب:

إن التأكيد على الطابع المطلق أو النسبي للأخلاق لا يعني الانفصال بينهما. إذ في مجال الأخلاق، قد نلاحظ توجه النسبي نحو تحقيق الكوني المطلق، أو على الأقل يظل المطلق الكوني موجها لما هو نسبي. فداخل الواجبات التي تفرضها المجتمعات المختلفة، يمكن أن نبحث عن قواسم مشتركة تؤسس لواجبات كونية مطلقة. وداخل الإكراهات والحتميات يمكن أن نؤسس لحرية إنسانية قادرة على تعديل تلك الإكراهات. كما يمكن وضع القوانين التي بفضلها نضمن حرية الإنسان، ونسمح له بممارسة حقه في الكلام والفعل. وداخل هذا الجدل بين المطلق والنسبي يستطيع الإنسان أن يجد الوسائل التي يحقق بها السعادة باعتبارها غاية قابلة للتحقق، إذا ما توفرت الإرادة الجماعية لذلك.

4 - خلاصات:

تتجلى أهمية الأخلاق في كونها تضع قواعد معيارية للتصرف الإنساني، وتمنح فعله قيمة ومعنى. كما تفتح أمامه إمكانية التحرر من سلطة الطبيعة وقوانينها، وتجعله قادراً على إعطاء معنى لحياته داخل علاقات إنسانية تقوم على احترام الإنسان الحامل لقيم إنسانية كونية.

مواضيع التقويم الإجمالي لمجزوءة الأخلاق

أكتب إنشاء فلسفيا متكاملا

الموضوع 1:

"إن النشاط الإنساني حين لا يقيده شيء يضيع في الفراغ، ذلك الفراغ الذي يصوره النشاط لنفسه في صورة بهيجة، مسميا إياه بذلك الاسم الخادع، اسم اللامتناهي . فللخضوع وللنظام فائدته لا من أجل صالح المجتمع فحسب، وليس فقط بوصفه وسيلة لا غنى عنها ولا يتم بدونها تعاون منتظم، وإنما من أجل صالح الفرد أيضا. فبه نعتاد الاعتدال في رغباتنا، وهو الاعتدال الذي لا يمكن أن يشعر المرء بالسعادة بدونه. ومن هنا فإن له دوره الكبير في تكوين أهم ما يتصف به الإنسان ألا وهو شخصيته. إذ أن هذه القدرة التي تمكننا من التحكم في أهوائنا ومقاومة نفوسنا، والتي نكتسبها بفضل الخضوع للنظام الأخلاقي، هي الشرط الضروري لظهور الإرادة المفكرة. فمادامت كل قاعدة تعلمنا الاعتدال والتحكم في أنفسنا، فهي أداة للتحرر والحرية. "

حلل النص وناقشه

إ. دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص: 49.

[يتناول الموضوع مفاهيم الواجب، السعادة والحرية]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك أن النص يتأطر ضمن إشكال أخلاقي يرتبط بالفعل الإنساني وغاياته:هل تتعارض السعادة بوصفها غاية مع حرية الإنسان ومع خضوعه للنظام الأخلاقي وواجباته؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل أطروحة النص التي تربط بين الحرية المنظمة اجتماعيا وتحقيق السعادة في ظل قواعد أخلاقية.

المناقشة: يتم تدعيم أطروحة النص بأطروحات أخرى، أومقابلتها بأطروحات تعارضها.

ثالثا التركيب:

إمكانية التركيب بين الأطروحات رغم تعارضها: فالإنسان فرد في المجتمع يخضع لقواعده، لكنه أيضا حر وله الحق في البحث عن سبل سعادة في تعاون مع الآخرين.

الموضوع 2:

" إن تحقيق السعادة الخاصة بالإنسان واجب.. ذلك أن كون الإنسان غير راض عن حاله، وكونه يعيش وقد انهالت عليه شواغل عديدة في وسط حاجات لم تشبع، قد يؤدي ذلك إلى أن تغدو حالته دافعا كبيراً لخرق واجباته. ولكن هنا أيضا، ودون النظر إلى الواجب، نجد من قبل لدى كثير من الناس، من ذاتهم، ميلا إلى السعادة أقوى ما يكون، وألصق ما يكون بصميم نفوسهم، ذلك لأن في هذه الفكرة عن السعادة تتحد على الدّقة جميع الميول في كُل (...) إن المُبْتَلَى بداء المفاصل يؤثر أن يتذوق ما يحلو له.. فهو طبقا لحسابه في هذه الملابسة على الأقل، لا يحرم نفسه من لذة اللحظة، متعلقا بأمل قد يكون مضللا في سعادة لا توجد إلا في الصحة. ولكن في هذه الحالة أيضا، إذا كانت النزعة العامة للسعادة لا تحدد إرادته، وإذا لم تكن الصحة بالنسبة إليه على الأقل، شيئا يراه هو ضروريا بحيث يدخله في حسابه، فإن ما ينبغي هنا أيضا (...) هو قانون يأمره بالعمل لسعادته، لا بمقتضى ميل، بل بمقتضى الواجب".

حلل النص وناقشه

إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، لبنان 1970، ص: 63 - 64.

[يتناول الموضوع مفهومي الواجب والسعادة]

بطاقة موجهة للكتابة

اولا الفهم: إدراك أن النص يندرج في إطار إشكال أخلاقي يرتبط بالفعل الإنساني وغاياته:

هل تحقيق السعادة يفترض عدم القيام بالواجب؟

ثانيا التحليل والمناقشة:

التحليل: تحليل أطروحة النص التي تعتبر القيام بالواجب الأخلاقي أساس كل بحث عن السعادة، بل أساس كل القيم الأخلاقية.

المناقشة: يتم تطوير الأطروحة بأطروحات أخرى تدعمها أو تعارضها.

ثالثا التركيب: يمكن التأكيد على الطابع الإشكالي للفعل الإنساني، والذي يظهر في تداخل مفاهيم الواجب، الإكراه الالتزام، السعادة. كما يظهر هذا الطابع الإشكالي في نسبية القيم أو كونيتها.

مواضيع التقويم الإجمالي لمجزوءة الأخلاق

القولة المرفقة بسؤال

الموضوع 3:

"الالتزام بالواجب حرية".

هـ. برغسون.

حلل مضمون هذه القولة وبين كيف يكون الخضوع للواجب دالا على الحرية.

[يتناول الموضوع مفهومي الواجب والحرية]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم: إدراك أن القولة تندرج في إطار المشكلة الأخلاقية: هل الالتزام بالواجب حرية؟

ثانيا التحليل والمناقشة. تحليل الأطروحة المتضمنة في القولة.

ربط الواجب الأخلاقي بتحقيق الفردية (لا أخلاق بدون حرية)

المناقشة: مناقشة الأطروحة بأطروحات فلسفية تدعم أو تعارض أطروحة القولة.

ثالثا التركيب: التأكيد على الطابع الإشكالي لعلاقة الواجب بالحرية.

تركيز الخلاصات السابقة وتطوير التفكير في الإشكال.

الموضوع 4:

- هل تتفق مع القول التالي: "ليست سعادة الإنسان في الحرية وإنما في القيام بالواجب".

أندري جيد

السؤال الإشكالي المفتوح

الموضوع 5:

هل القيم الأخلاقية مطلقة أم نسبية؟

[يتناول الموضوع مفاهيم الواجب والسعادة والحرية]

بطاقة موجهة للكتابة

أولا الفهم:

إدراك المفارقة التي تحتويها القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي: إنها مطلقة من جهة ونسبية من جهة ثانية.

ثانيا التحليل والمناقشة:

تحليل الأطروحات الفلسفية التي تؤكد البعد الكوني للقيم الأخلاقية: الواجب، الإلزامات، الإكراهات العقلية...

مناقشتها بأطروحات مدعمة أو معارضة ترى في القيم الأخلاقية طابعاً نسبيا واختلافها من مجمع لآخر، تغيرها، اختلاف القوانين...

ثالثا التركيب: التأكيد على الطابع المطلق أو النسبي للأخلاق لا يعني الانفصال بين الطابعين، كما يمكن تطوير التفكير في المشكلة المطروحة بإبداء الرأي.

الموضوع 6:

كيف يكون الواجب شرطا في تحقيق السعادة؟

الموضوع 7:

القيام بالواجب إكراه أم حرية؟

الموضوع 8:

هل لا بد من الحرية لتكون سعداء؟

■ أخلاق Moral: هي مجموع قواعد التصرف، والقيم السائدة في مجتمع ما، والتي تميز بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة. كما تدل على الغايات التي على الإنسان العمل من أجل بلوغها.

■ إرادة Volonté: القدرة على الاختيار والتصرف وفق ما يمليه تفكير الفرد، وحسب قناعته.

■ التزام: Engagement: يدل اللفظ علىفعل أو موقف يعبر الفرد من خلاله عن انخراطه في المجتمع وقضاياه. كما يعني تلك القيم والقواعد العقلية التي يقتنع بها الشخص ويعمل بها بدون إكراه خارجي.

■ إلزام Contrainte: يدل اللفظ على قاعدة أو علاقة تحد الفعل أو تمنعه، ثم توجهه نحو ممارسة تستجيب لإكراهات خارجة عن الذات، مثل سلطة المجتمع. وبخلاف ما يعتقد، فإن الإلزام لا يتعارض بالضرورة مع الحرية بل يمكن أن يكون شرطها. فقواعد أخلاقية عقلية يمكنها أن تمارس إكراها مشروعا.

■ تمثل Représentation: ما يحصل من آراء بفعل التمثل باعتباره عملية ذهنية يستحضر الإنسان بواسطتها ما هو غائب على شكل صور حسية جزئية توافق رغباته وأحاسيسه، أو قد توافق ما هو شائع من آراء.

■ جبرية Fatalisme: مذهب يعتقد بأن الإنسان خاضع لقدر، وأن كل ما يقع له خارج عن إرادته، وما عليه إلا الرضى بهذا القدر.

■ حتمية Déterminisme: مذهب يعتبر مجموع الظواهر الطبيعية والإنسانية نسقا من النتائج والعلل الضروريتين، بحيث يظهر الإنسان فاقدا لكل حرية أو إرادة.

■ حرية Liberté: استقلالية الذات فكريا وسلوكيا، وعدم خضوعها لإكراهات خارجية.

■ خيال Imagination:يقصد به: إما ملكة تكوين الصور انطلاقا من إدراكات حسية سابقة، وإما تلك الملكة الإبداعية التي يعتمدها الإنسان لإنتاج صور وعلاقات جديدة.

■ ذوق Goût:قد يدل اللفظ إما على ميل الذات إلى تفضيل موضوع على آخر، أو على الإحساس بالجميل والقدرة على إصدار حكم جمالي.

■ فضيلة Vertu: استعداد نفسي وعقلي للفعل المطابق لمعايير معينة، وهي حسب أرسطو اختيار يتم باعتدال يتوسط رذيلتين. فالكرم فضيلة بين رذيلتي البخل والتبذير.

■ فطري Innée:صفة لما هو معطى بيولوجي، أو ما هو موجود بشكل طبيعي في الإنسان، ويقابله المكتسب الذي ينتقل إلى الفرد عبر التنشئة الاجتماعية.

■ قانون Loi: القاعدة الإلزامية التي تفرضها سلطة لها سيادة بهدف تدبير العلاقات بين الناس داخل مجتمع ما.

■ كوني Universel: صفة أو خاصية لما يشترك فيه الناس جميعا بغض النظر عن أي اختلاف بينهم.

■ واجب Devoir: يدل اللفظ، في مجال الأخلاق، على كل فعل يكون على المرء القيام به، إما بشكل إلزامي إكراهي، أو على شكل التزام حر وواع.

■ وعي Conscience: يدل اللفظ على مجموع العمليات الشعورية التي تمكن الذات من إدراك مباشر لذاتها ولما تقوم به ولما يحيط بها . ويرتبط الوعي بنشاط الفرد وبتطور اللغة لديه. إن الوعي يستوعب التاريخ والمعرفة والتجربة.

مراجع

مجزوءة الوضع البشري

مراجع عربية:

- الحبابي (محمد عزيز)، **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف، القاهرة، 1962.
  ، **من الحريات إلى التحرر**، دار المعارف، القاهرة، 1972.
- سليم (رضوان) ، **نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006
- العروي (عبد الله) ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997
  ، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992
  ، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1992

مراجع بالفرنسية:

- Mounier (E), Le personnalisme, Puf, 1995
- Sartre (J.P), huis clos, folio, Gallimard, 1991
- Tournier (M), vendredi ou les limbes du pacifique, Gallimard, 1996

موسوعات إلكترونية (أقراص مدمجة)

- Encyclopedie Encarta 2007. Microsoft corporation.
- Encyclopédie Universalis, version 10.2007

مجزوءة المعرفة

مراجع عربية:

- بنعبد العالي (عبد السلام)، **درس الإبستمولوجيا**، بالاشتراك مع سالم يفوت، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.
- البعزاتي (بناصر)، **الاستدلال و البناء :بحث في خصائص العقلية العلمية**، المركز الثقافي العربي ودار الأمان، 1999.
- بوبر (كارل)، **أسطورة الإطار، في الدفاع عن العلم والعقلانية**، عالم المعرفة، الكويت، 2003.
- بودون. (ريمون) و. بوريكو (فرنسوا)، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
- دولوز (جيل) ، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.
- ديكارت (رونيه)، **تأملات ميتافيزيقية**، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو –مصرية، الطبعة 2، 1974.
  مقال في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1970.
- سير (ميشال)، **أصول الهندسة**، ترجمة جمال الدين بادو، نشر الفينك، الدار البيضاء، 1998.
- فوكو (ميشال) ، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
- كيبهارت (هاينر)، **قصة روبرت أوبنهايمر**، (مسرحية) ترجمة د. عبد السلام اسماعيل، سلسلة المسرح العالمي، رقم 254، الكويت، 1991.
- هايدغر(مارتان)، **كتابات أساسية**، الجزء II، ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، عدد 505، القاهرة، 2003.
- يفوت (سالم)، **نحن والعلم : دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت ،1995.

مراجع فرنسية:

- Bachelard (G), **La formation de l'esprit scientifique**, Vrin, 1980.
- Durkheim (E), **les règles de la méthode sociologique**. P.U.F, 1993.
- Einstein (A), et Infeld (L), **l'évolution des idées en physique**, champs flamarion, 2004.

مجزوءة السياسة

مراجع عربية:

- أوملیل (علي)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، 2005.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الرباط، 2005.
- باربرا وينمر، **الأطر الثقافية للعنف**، عالم المعرفة، 2007.
- الجابري (محمد عابد)، **العقل السياسي: محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.
- دوبري (ريجس)، **نقد العقل السياسي**، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986.
- سليم (رضوان)، **في ظلال الهباء**، منشورات الجدل، الرباط، 2006.
- الكواكبي (عبد الرحمان)، **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، بيروت، 1981.
- كمال (عبد اللطيف)، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطبيعة، بيروت، 1999.
- العروي (عبد الله)، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1981.
- العلام (عز الدين)، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وتوابث الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، عدد 324، الكويت، 2006.
- **مجلة فكر ونقد**، "ملف خاص حول العنف"، عدد: 56 - 57 ، السنة 2003.

مراجع فرنسية:

- Engles (F), Le rôle de la violence dans l'histoire. éd. sociales.1974
- Montesquieu, L'esprit des lois, le club francais du livre 1968.
- Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Flamarion 1997.

مجزوءة الأخلاق

مراجع عربية:

- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
- ابن مسكويه (علي أحمد بن محمد)، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966.
- الجابري (محمد عابد)، **العقل الأخلاقي العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001
- رزنيك (ديفد.ب)، **أخلاقيات العلم**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة، عدد 316، الكويت، 2005
- طه (عبد الرحمن)، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، 2000.

مراجع فرنسية.

- Alain, Eléments de philosophie. Gallimard, 1969
- Sartre (J.P), L'existentialisme est un humanisme. Gallimard. 1995
- Sènèque. La vie heureuse. traduit du latin par François Rosso. Ed: arléa, 1995.

	الفلسفة اليونانية ق.م	العصر الروماني	العصر الوسيط	عصر النهضة
الفلاسفة	هرقليط (480 – 576)ق.م جورجياس (380–485) ديموقريط (370 – 460) سقراط (399 – 470) أفلاطون (347 – 427) أرسطو (322 – 484) أبيقور (270 – 341)	– لوكريس (96 – 53)ق.م – سينيكا (4 – 65) – إبيكتيت (25 – 50) – أوريل (121 – 180) – أفلوطين (205 – 270)	– الكندي (796 – 872) – الفارابي (872 – 950) – ابن سينا (980 – 1037) – ابن طفيل (1100 – 1185) – ابن رشد (1126 – 1198) – طوما الأكوني (1224 – 1274) – القديس أوغسطين (354 – 430)	– نيكولاس دوكيز (1401 – 1464) – ماكيافيلي (1469 – 1527) – مونطين (1533 – 1592) – جيوردانو برينو (1548 – 1600)
أهم الكتب الفلسفية	– المحاورات – السياسة – الأخلاق إلى نيقوماخ – الرسائل	– في الطبيعة – الحياة السعيدة – التساعيات	– آراء أهل المدينة الفاضلة – الشفاء – تفسير ما بعد الطبيعة – اعترافات – مدينة الله – كتابات	– الأمير – محاولات
أهم الاكتشافات العلمية الثقافية	– اكتشافات أرشيمد. – رياضيات أوقليد.	– نظرية بطليموس الفلكية – الأبحاث الجغرافية مع سترابون.	– تأسيس بيت الحكمة مع المأمون – الخوارزمي: الجبر – ابن الهيثم : البصريات – ابن زهر: الفلك	– اختراع المطبعة – اكتشاف القارة الأمريكية – نظرية كوبرنكس حول دوران الأرض – إدانة كوبرنيك – وصف جسم الإنسان في علم التشريح – أعمال ليوناردو دافنتشي
الأحداث السياسية	– إصلاحات صولون السياسية وسن قوانين الدولة–المدينة (أثينا). – تأسيس النظام الديمقراطي في أثينا.	– تأسيس الجمهورية الرومانية	– الدعوة المحمدية (610م) – فتح الأندلس – قيام الدولة الموحدية – غزو المغول وسقوط الدولة العباسية – طرد المسلمين واليهود من الأندلس	– الحروب الدينية في أوروبا – الإصلاح الديني

	الفلسفة الحديثة	الفلسفة في القرن التاسع عشر	الفلسفة المعاصرة	
الفلاسفة	– بيكون (1626 – 1651) – هوبز (1588 – 1679) – ديكارت (1596 – 1650) – باسكال (1623 – 1662) – اسبينوزا (1632 – 1677) – ليبنتز (1646 – 1716) – روسو (1712 – 1778) – كانط (1724 – 1804)	– هيغل (1770 – 1831) – شوبنهاور (1782 – 1860) – سان سيمون (1760 – 1825) – كونت (1798 – 1857) – ماركس (1818 – 1883) – برودون (1809 – 1865) – نيتشه (1848 – 1900)	– فرويد (1865 – 1939) – هوسرل (1859 – 1938) – برغسون (1859 – 1941) – آلان (1868 – 1951) – باشلار (1884 – 1962) – هايدغر (1889 – 1976)	– ڤايل (1904 – 1972) – سارتر (1905 – 1980) – ميرلوبنتي (1908 – 1961) – موران (1921) – دولوز (1925 – 1995) – فوكو (1926 – 1984) – دريدا (1930 – 2005)
أهم الكتب الفلسفية	– الأرغانون الجديد – ڤيفيطان – تأملات ميتافيزيقية – خواطر – رسالة في اللاهوت والسياسة – العقد الاجتماعي – نقد العقل الخالص	– فينومينولوجيا الروح – العالم كإرادة وتمثل – دروس في الفلسفة الوضعية – رأس المال – جينيالوجيا الأخلاق – ما الملكية؟	– تفسير الأحلام – أزمة العلوم الأوروبية – المادة والذاكرة – التأملات – تكون الفكر العلمي – الوجود والزمان	– منطق الفلسفة – الوجود والعدم – فينومينولوجيا الإدراك – المنهج (في أربعة أجزاء) – منطق المعنى – الكلمات والأشياء – الكتابة والاختلاف
أهم الاكتشافات العلمية الثقافية	– اكتشافات كبلر غاليلي ونيوتن – الهندسة التحليلية – موليير في المسرح – باخ وموزارت في الموسيقى	– الاكتشافات العلمية مع لافوازيي – لامارتين – اكتشافات لامارك وداروين – غوته في المسرح – بيتهوفن في الموسيقى	– نظرية النسبية لإينشتاين – اختراع الرادار – اختراع التلفزة – اكتشاف الإشعاع – اختراع الحاسوب	– الحامض النووي – نزول الإنسان على سطح القمر – الأعمال الفنية لبيكاسو و دالي – موسيقى سترافنسكي – الأعمال الأدبية لبروست، فالري، كافكا، بريخت.
الأحداث السياسية	– حكم لويس الرابع عشر – استقلال الولايات المتحدة الأمريكية – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – الثورة الفرنسية	– القانون المدني في فرنسا – الحرب الأهلية في الولايات الأمريكية – تعميم التمدرس في فرنسا	– فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا – الحرب العالمية الأولى – الحرب العالمية الثانية – سقوط حائط برلين	– تظاهرات ضد العولمة (ديفوس) 2000 – أحداث 11 شتنبر 2001

أرسطو: (384 – 322 ق.م) Aristote:

فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون، أسس فلسفته على نقد نظرية المثل الأفلاطونية، وطور فلسفته في اتجاه فيزيائي وواقعي مع وضع إطار نظري لكل من المنطق والأخلاق والسياسة والميتافزيقا.

من أعماله: الميتافزيقا، السياسة، الأخلاق إلى نيقوماخ، وكتب منطقية.

ابن خلدون (عبد الرحمن): 732 هـ/1332 م– 808 هـ/ 1406 م).

مفكر ومؤرخ عربي إسلامي، له اسهامات في ميادين فكرية متعددة، خصوصا في التاريخ والاجتماع. من أعماله: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر"، وهو الكتاب الذي يضم مقدمته المشهورة، وكتاب شفاء السائل إلى تهذيب المسائل.

ابن رشد (أبو الوليد) (520 هـ /1126 م، 595 هـ / 1198 م).

فيلسوف عربي مسلم، درس الفلسفة والطب والفقه بقرطبة، انتقد الفلسفات المشرقية (الفارابي وابن سينا)، كما انتقد تكفير الغزالي للفلاسفة. وجد في فلسفة أرسطو إمكانية لتأسيس فلسفية عقلية قادته إلى الفصل بين الدين والفلسفة على مستوى المنهج دون أن يؤدي ذلك إلى تعارضهما على مستوى الغاية. من أعماله تفسير ما بين الطبيعة ؛ تهافت التهافت ؛ فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

أرندت (حنا): (1675 – 1906) Hannah.Arendt

فيلسوفة أمريكية من أصل ألماني، تتمحور أشغالها حول وضعية الإنسان الحديث وإشكالات وجوده في علاقته بالسلطة والحق والقانون. من أعمالها: أصول الكليانية، أزمة الثقافة، من الكذب إلى العنف.

اسبينوزا (باروخ): (1632 – 1677) B. Spinoza

فيلسوف هولندي، تناولت تأملاته العقلية العالم بوصفه نظاما أزليا منسجما، كما تناول قضايا سياسية وأخلاقية. من أعماله: رسالة في اللاهوت والسياسة، علم الأخلاق، رسالة في السياسة.

أفلاطون: (427 – 347 ق م) Platon

فيلسوف يوناني، ظل وفيا لأستاذه سقراط الذي كان مربيا وفيلسوفا مشهوراً في الحياة العامة في اليونان.

أسس فلسفته على ثنائية الوجود، معتبرا العالم المحسوس نسخة لعالم المثل الموضوعي والمفارق. من أعماله المحاورات.

الجابري (محمد عابد) (1935)

من موالد فكيك، مفكر مغربي وأستاذ جامعي سابقا، اهتم بقضايا فكرية متعددة، وشكل الاهتمام بالتراث العربي موضوعا ركزت عليه كثير من كتبه، واهتمامه بالتراث ليس لفهم الماضي فقط، بل للتفكيرأيضا في الإشكالات التي تواجه العالم العربي مثل: النهضة والتحديث والديمقراطية، من أعماله: نحن والتراث، تكوين العقل العربي، العقل السياسي العربي.

العروي (عبد الله) (1933)

مفكر ومؤرخ مغربي، من مواليد مدينة أزمور، أستاذ جامعي سابقا، له إنتاجات فكرية وإبداعية في مجالات متعددة كالتاريخ والرواية... من أعماله: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أزمة المثقفين العرب، العرب والفكر التاريخي.

الفارابي (أبو نصر) (259 هـ/870 م، 339 هـ /950 م).

فيلسوف مسلم، تأثر بالفلسفة اليونانية ورأى فيها طريقا نحو الحقيقة، واهتم بالفكر الفلسفي السياسي. من أعماله آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب التنبيه على السعادة، كتاب الموسيقي الكبير.

المرنيسي (فاطمة) (1940)

مفكرة وعالمة اجتماع مغربية، من مواليد مدينة فاس، اهتمت بدراسة قضايا المجتمع المغربي، خصوصا وضعية النساء وأشكال الهيمنة الممارسة عليهن. من أعمالها: نساء الغرب، سلطانات منسيات، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟

■■■ باشلار (غاستون) (1884 – 1962) G.Bachelard

فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي، اهتم بإبستمولوجيا الكيمياء. تميزت كتاباته بنقد النزعتين التجريبية والعقلانية. من أعماله: تكون الفكر العلمي، العقلانية المطبقة، كما له أعمال إبداعية مثل: التحليل النفسي للنار.

■■■ برغسون، (هنري) (1859 – 1941) H. Bergson

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية، كرس تفكيره الفلسفي للدفاع عن البعد الروحي والميتافزيقي للواقع والحياة، ضدا على النزعة العلمية الوضعية التي بدأت تطغى على الفكر الإنساني. من أعماله: الطاقة الروحية، التطور الخالق، منبعا الأخلاق والدين.

■■■ ديكارت (رونيه): (1596 – 1650) R.Descartes

فيلسوف وعالم فرنسي، يعتبر أب الفلسفة الحديثة، ومؤسس العقلانية الكلاسيكية. من أعماله: تأملات ميتافزيقية، مقالة في المنهج، انفعالات النفس...

■■■ سارتر (جون بول): (1905 – 1980) J.P. Sartre

فيلسوف وأديب فرنسي، أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية، استلهم المنهج الفينومينولوجي لدراسة الظواهر الإنسانية. من أعماله الفلسفية: الوجود والعدم، نقد العقل الجدلي، الخيال، ومن أعماله الإبداعية: الجدار، الجلسة المغلقة...

■■■ شوبنهاور (آرتر): (1788 – 1860) A.Shopenhauer

فيلسوف ألماني، اشتهر في تاريخ الفلسفة بكتابه **العالم بوصفه إرادة وتمثلا**، حيث أكد أن الإرادة هي التي تحكم العالم. من أعماله: أسس الأخلاق، معنى المصير، ميتافزيقا الحب.

■■■ غويو (جون ماري) 1854 – 1888) J.M. Guyau

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. اهتمت فلسفته بالبحث في أسس القيم الأخلاقية والجمالية وعلاقة الذاتي بالموضوعي. من أعماله: أخلاق أبيقور، التربية والوراثة.

■■■ كانط (إمانويل): (1724 – 1804) E.Kant

فيلسوف ألماني، يعتبر أكبر ممثل للفلسفة النقدية في القرن 18. اتسمت فلسفته بالنزعة النقدية الموجهة للميتافزيقا. وقد سعى إلى تحديد الشروط القبلية للمعرفة والأخلاق. من أعماله: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم.

■■■ ميرلوبونتي (موريس) (1908 – 1961) M.Merleau-ponty

فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم ممثلي الاتجاه الفينومينولوجي الذي أسسه هوسرل. تركز اهتمامه على مواضيع التجربة المعيشة وعلى الإدراك بهدف الكشف عن المعاني والدلالات العميقة. من أعماله: فينومينولوجيا الإدراك، تقريظ الفلسفة، العين والفكر.

■■■ نيتشه (فريدريك): (1844 – 1900) F.Neitzshe

فيلسوف ألماني. اهتمت فلسفته بنقد الأخلاق التقليدية والتراث الفلسفي الغربي، دافع عن فكرة الحياة ضدا على كل التصورات التي تسعى إلى قتل ما هو إنساني في الإنسان. من أعماله: العلم المرح، جينيالوجيا الأخلاق، أفول الأصنام.

■■■ هايدغر (مارتن): (1889 – 1976) M.Heidegger

فيلسوف ألماني معاصر، تناول بشكل تأويلي الوجود والزمن، وركزت فلسفته على أهمية إعادة طرح الأسئلة الأساسية المرتبطة بالكينونة. من أعماله: الوجود والزمن، ما الميتافزيقا؟ ماهية الحقيقة.

■■■ هوسرل (إدموند) (1859 – 1838) Edmund Husserl

فيلسوف ألماني، مؤسس للمذهب الفينومينولوجي الداعي إلى "الرجوع إلى الأشياء ذاتها" وفق تصور يجعل الفلسفة علما صارما لا ينسى عالم المعيش. من أعماله: تأملات ديكارتية، أبحاث منطقية، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية المتعالية.

■■■ هيغل (جورج فيلهايم فريدريك): (1770 – 1831) G.W.F.Hegel

فيلسوف ألماني، اعتبر أن مهمة الفلسفة هي التفكير في الحياة ككل، ولذلك فهي فلسفة جدلية تدرك الصيرورة في التاريخ والسياسة والمجتمع. من أعماله: المنطق، فينومينولوجيا الروح، مبادئ فلسفة الحق.

كشاف المفاهيم والمصطلحات

المفاهيم والمصطلحات	الصفحة
أ	
إدراك	8-21 – 28 – 33 – 40 ,42 – 51 – 61 – 208 – 226.
إبستمولوجيا	67 -77 81 – 91 – 94 – 120 ,122
آخر	8 -12- 18 -25 28 – 38 – 39 -44- 57 - 103- 144 - 204 – 205 – 215 – 221.
أخلاق	11 – 18 – 23 – 25 - 35,37 – 110 – 124 – 128 – 137 – 138 – 160 – 178 – 181 – 184 – 186 – 188 – 191 – 197 – 202 – 214 – 220 – 224 – 228 – 231.
إرادة	11-13- 15,17 – 19 – 22- – 48 - 96 – 116 – 128 – 132 – 137 – 144-160 – 182 – 183 – 185-191 192 -200 - 208 ,213 ,216 – 219 -220- 223- 224 - 231.
استبداد	125 - 129 – 134 - 138 -140 - 174
استقلال	18 - 22
استلاب	32 - 38
اعتراف	29
التزام (إلزام)	178 – 179 – 181 – 183 – 185 – 213 -
أنا	11, 14 ,21- 24 – 25 -27- 30- 32 - 40 – 44 – 57 – 61 - 62 - 89
إنصاف	158 - 160 – 162 – 167 – 170 – 174 – 177 -
إيديولوجيا	50
ب	
بينذاتية	28 -33- 37 – 38 -40- 41 - 43 -60- 61 - 99
ت	
تاريخ	9 - 27 - 42,58 – 61 – 90 – 93 – 105 – 117 – 125 – 129 – 149 – 153.
تأويل	-47- 62 – 82 - 101
تباعد	8 - 9
تجربة – تجريب	30 – 33 – 34 – 37 – 38 – 40 – 62, 76 – 78 – 79 – 81 – 87 – 91 – 92 – 117 – 120 , 123 – 214.

المفاهيم والمصطلحات	الصفحة
تحرر	17 – 20 - 28
تصور	80- 110 - 124 -188- 196 - 212 – 214 , 226 –
تفسير	44 – 48 – 80 ,82- 87 - 91 – 92 – 99 – 100- 101 - 123
تقدم	44 – 49 – 53 – 54 – 61
تمثل	16 - 231
تنبؤ	82 – 87 - 92
ج	
جدل (جدلية)	38 – 46 – 62 – 66 – 77
جماعة	129 – 131 – 132 – 150
ح	
حتمية	19 – -70 - 107 -212- 213 - 216 – 217 – 223 - 231
حدث	8 – 10 – 44 – 46 - 47 - 50
حدس	-33 - 61
حرب	177
حرية	12, 14 ,20 – 22 ,32 – 35 -40 - 45 – 51 – 52 – 56 – 58 – 61 – 104 – 127 – 128 – 131 137 – 138 – 163 – 164 – 170 – 171 – 182 – 191 -202- 212 ,228 - 231 -
حق	11- 13 - 17- – 112 – 124 – 128 – 129 – 132 – 136,138 – 140 – 146- 150 -151- 154 – 158 – 160 – 162 ,166 – 169 - 171 ,174 – 177- 193 - 212 – 215 – 216 – 223.
حقيقة	12– 16 - 24- 43 – 47 – 62 – 69 – 93 – 105 ,121 - 189 – 193 – 202 -
خ	
خطاب	106 – 117 – 144 – 145
د	
دولة	124 - 126 , 132 – 136 , 138 – 140 – 151- 163 – 169 – 170 – 171 – 174 - 177- 215 - 221.
ديمقراطية	128 – 129 - 165 - 171- 221 -

المفاهيم والمصطلحات	الصفحة
ذ	
ذات	8 ,11 - 15 – 17 , 19 – 24 – 25 – 27 – 28 – 33 – 34 – 37 – 39 – 40 – 44 – 57 – 62 – 63 – 67 – 72 – 75 -77- 81 – 85 – 86 – 89 – 92 – 95 – 96 – 97 – 99- 101 – 102 – 120 – 122 -123 137 – 162 – 178 – 187 – 192 – 198 – 199 – 205 – 219.
س	
سببية	43
سعادة	160 -178- 179- 180- 196,199 – 200 , 208 - 228
سيادة	131
سلطة	38 – 67 – 112 , 124 – 126 – 128 – 129 – 133- 137 – 138 – 140 – 144- 151 - 153 – 165 -168 171 – 177 – 179 - 184 – 189 – 191 – 192 - 214 - 221
سياسة	43 – 124 – 125 – 127 – 128 – 131- 133- 134 – 137 – 138 – 140 – 158 – 163 , 165 - 169 – 174- 177 – 197 – 215 – 221 - 222
سيرورة	43 – 124 - 125 – 127 – 128 – 131- 133- 134 - 137 – 138 – 140 – 158 – 163 – 164 – 165 – 169 -174- 177 - 197 – 215 – 221 – 222 -
سيطرة	42 – 48 -54- 56 - 61
ش	
شخص	8 ,13 – 15,25 – 27 – 30 – 53 – 59 – 61 – 143 – 162 – 165 – 170 – 177- 205 - 226 -
شخصانية	12 – 14 – 34 – 37 - 193
شرعية	124 – 128 – 133 ,137 – 154 – 174 -
ص	
صيرورة	56 – 57 -59- 120 -

المفاهيم والمصطلحات	الصفحة
ض	
ضرورة	8- 10- 12- 17- 22- 24- 44- 45- 48- 54- 58- 94- 111- 119- 129- 130- 133- 183- 188- 203- 213- 214- 216- 218- 222
ط	
طبيعة	11 - 26
ع	
عدل	124- 158- 160.162- 165- 171- 174- 177
عدم	32 - 220
عدوانية	143.145 - 148
عقد	124 – 160 – 164 – 168 - 170
عقل	11 – 17 – 19 – 21 - 24 - 25 - 37 – 45 - 50- 58 - 63.68 – 71 – 72 – 74. 76 – 87 - 89 – 91- 94 - 95 – 98 - 103 – 105 – 107 – 109 – 111- 114. 116. 120- 123 - 124 – 131 - 146 - 147 - 152 – 154 – 155 - 162 - 163 - 165 – 170 – 181 – 182 – 185 – 186 – 191 - 214.
علم علمية	65. 74 – 76 – 78 - 80. 82 – 84 – 87 - 91- 94 - 95 - 98 - 103 – 108 – 110 – 121 – 122 – 181
عنف	106 – 108 – 114 – 115 – 124- 126 – 129 – 137 – 138 – 142 . 155 – 174 - 177
غ	
غاية	14 – 17 – 21 – 22 – 25 – 26 – 35 – 51 – 57 – 58 – 63 – 100 – 124 – 125 – 131 – 132 – 148 – 178 – 186 – 197 – 198 - 207- 208 – 220 – 228
غير	9- 10 - 19. 21- 26- 27 - 29.41 – 53 – 58- 59 - 61 – 99 – 153 – 162 - 206. 208 – 218
ف	
فرد	9 - 12 - 13 – 18 – 20 – 26 – 52 – 101 – 127 – 129 – 131 – 132 – 158 - 163- 168 - 182 – 184 – 190 – 196 – 207 - 208
فرضية	65 – 70 – 75 – 76
فعل (فاعل)	8 – 99 - 100- 102 - 143- 178 – 179 – 191 – 198 – 207 – 208 – 214 – 217 - 222
فكر (ة)	13 – 23. 25 - 30 – 35 – 36 - 44 – 54 – 109 – 117 – 125 – 215 - 218
فهم	8 – 25 – 44 – 47 – 48 – 62 – 65 – 80 – 81 – 87 - 88- 92 – 94 – 99 – 112 – 120 – 123 - 224
ق	
قانون	17 – 46- 64- 68 - 71 – 76- 124 - 125 – 127 – 129 – 137 - 151- 158 – 160 – 161 - 163 - 165
قوة	128 – 133 - 148 - 153 – 164 – 174 – 202 – 206
قيمة	10 - 12- 13 – 17 – 20- 22- 23 - 25 – 29 – 38 – 42 - 58- 61 – 63 – 66 – 76 – 90 – 97 – 98 – 104 – 113 – 120 – 132 - 144- 178 – 182 – 187 – 192 – 208 – 223 – 228
ك	
كائن	27 - 31
كوني	13 - 51 – 65 – 86 – 128 - 192 – 213 – 228
م	
مؤسسة	127 – 137 - 143 - 160
ماهية	19 – 23 – 32 – 46 – 106 – 116 - 144
مبدأ	17 – 109- 110 – 132 - 162 – 165 – 168 - 187
مجتمع	20 – 27 – 101.103- 115 - 124 127 - 134- 138 - 144.146 – 153 - 158
مسؤولية	10 – 13 – 147 - 182
مساواة	12 – 107 – 162 – 164 - 168
مشروع	13 – 19 – 22 - 58
مشروعية	58 – 124 – 128 – 131 - 133 – 135 – 137 – 138 – 142 - 151 – 154 – 169 – 174 – 177 – 181 – 212 -
معرفة	17 – 33 – 37 - 41 – 42 – 44 – 47 – 48 – 54 – 56 – 61. 64. 77. 79 – 83 – 91 - 93 - 94 – 96 – 98 – 101 – 104 – 112 – 115 – 122 – 123- 124. 187.
معقولية	43 – 44 – 50 – 106
معنى	12 – 14 – 23 – 24 – 30 - 31- 33 - 43 – 45 – 50 – 53 – 56 – 62 – 80 – 82 – 90 – 99 – 102 – 116 – 117 – 152 – 161 – 190 – 193 – 213 – 214 – 223 - 224
معيار	104 – 106 – 108 – 112 - 123 – 158 – 178
مفارقة	26
مفهوم	11 - 24- 26- 27 – 29 – 33 – 43 – 47 – 48 – 66 – 67 – 71 – 75 – 98 – 110 – 121 – 122 – 132 – 134 – 157 – 158 – 180 – 183 – 185 – 197 – 207 – 208 – 214 – 215 – 216 – 224 – 228
منهج	68- 108. 116. 123 -
موضوع	38 – 44 – 50 – 52 – 63 – 75 – 81 – 83 – 85 – 86 – 89 – 91 – 92 – 95. 99. 111- 120 - 121.123 – 137 - 187 –
ن	
نسبية	8 - 86
نظرية	9 – 62. 65 – 67 – 70 -71- 73.79 – 92 – 93 – 95 – 96 – 101- 103 - 110
هـ	
هوية	10. 12 . 14 – 16 . 19 – 21.24 – 31 – 38 – 60 - 61
و	
واجب	117 -143 - 171 – 178 – 179 - 180- 181 - 184. 186 – 189. 193 - 198 - 202- 207 - 228 – 231 -
واقع	10- 43 - 75 -
وجود	8 – 9 – 16 – 18 – 19 – 23 – 25 – 27 – 31 . 38 – 40 – 53 – 57 . 59 – 84 – 90 – 111 – 113 – 114 – 119 – 120 – 126 – 196 – 198 – 203 – 212 – 213 - 218
وضع بشري	8 – 9 – 56 - 60
وضعية	36 - 84 - 213
وعي	8 – 10 – 12 – 13 - 20 . 22 – 25 – 27 – 34 - 37 – 46 – 51 . 54 – 56 – 58 . 61 – 88 – 97 – 102 – 114 – 181 . 185 – 187 – 188 – 191 – 192 – 214 -215 - 224 – 231
وهم	10 – 24 – 67 – 106 - 119
ي	
يقين	8-23 -24 - 50- 65 - 72 - 87 – 107 – 109 – 112 – 119 - 123

فهرس الكتاب

مقدمة	3
كيف أستعمل كتابي	4
مكونات البرنامج والقدرات المستهدفة	6
الكفايات الأساسية وامتدادات مادة الفلسفة	7
المجزوءة الأولى: الوضع البشري	8
الوضعية المشكلة: سيرة ذاتية	9
الشخص	10
مسارات المفهوم ورهاناته	14
البحث في امتداد: هوية ممزقة	23
أتمرس بالكتابة المنظمة، تحليل النص ومناقشته	24
الغير	26
مسارات المفهوم ورهاناته	30
البحث في امتداد: الموريسكي تحت سلطان الآخر	39
أتمرس بالكتابة المنظمة: السؤال الإشكالي المفتوح	40
التاريخ	42
مسارات المفهوم ورهاناته	46
البحث في امتداد: كيف نكتب تاريخنا؟	55
أتمرس بالكتابة المنظمة: – تحليل النص ومناقشته – السؤال الإشكالي المفتوح	56
تركيب مجزوءة الوضع البشري	58
مواضيع للتقويم الإجمالي لمجزوءة الوضع البشري	59
معجم المجزوءة	61
المجزوءة الثانية: المعرفة	62
الوضعية المشكلة: التلسكوب ضد أرسطو	63
النظرية والتجربة	64
مسارات المفهوم ورهاناته	68
البحث في امتداد: ارتباطات العلم	77
أتمرس بالكتابة المنظمة: – السؤال الإشكالي المفتوح – النص للتحليل والمناقشة	78
العلوم الإنسانية	80
مسارات المفهوم ورهاناته	84
البحث في امتداد: بنية المجتمع المغربي	93
أتمرس بالكتابة المنظمة: القولة المرفقة بسؤال	94
ملف: نموذج علم الاجتماع (خاص بمسلك العلوم الإنسانية)	96
الحقيقة	104
مسارات المفهوم ورهاناته	108
البحث في امتداد: الحقيقة في عين الأوس	117
أتمرس بالكتابة المنظمة: – نص للتحليل والمناقشة – القولة المرفقة بسؤال	118
تركيب مجزوءة المعرفة	120
مواضيع للتقويم الإجمالي للمجزوءة	121
معجم المجزوءة	123
المجزوءة الثالثة: السياسة	124
الوضعية المشكلة: غاية السلطة	125
مفهوم الدولة	126
مسارات المفهوم ورهاناته	130
البحث في امتداد: النسق الثقافي للسلطة السياسية	139
أتمرس بالكتابة المنظمة: – بطاقة التقويم الذاتي الخاصة بالنص للتحليل والمناقشة	140
العنف	142
مسارات المفهوم ورهاناته	146
البحث في امتداد: الحوار والعنف	155
أتمرس بالكتابة المنظمة: – بطاقة التقويم الذاتي الخاصة بالسؤال الإشكالي المفتوح	156
الحق والعدالة	158
مسارات المفهوم ورهاناته	162
البحث في امتداد: نظام الحق والعدالة	171
أتمرس بالكتابة المنظمة: – بطاقة التقويم الذاتي الخاصة بالقولة المرفقة بسؤال	172
تركيب مجزوءة السياسة	174
مواضيع للتقويم الإجمالي للمجزوءة	175
معجم المجزوءة	177
المجزوءة الرابعة: الأخلاق	178
الوضعية المشكلة: دعاء	179
مفهوم الواجب	180
مسارات المفهوم ورهاناته	184
البحث في امتداد: الواجب أسمى من المصلحة الفردية	193
أتمرس بالكتابة المنظمة: النص للتحليل والمناقشة السؤال الإشكالي المفتوح – القولة المرفقة بسؤال	194
مفهوم السعادة	196
مسارات المفهوم ورهاناته	200
البحث في امتداد: متعة الموسيقى	209
أتمرس بالكتابة: النص للتحليل والمناقشة السؤال الإشكالي المفتوح – القولة المرفقة بسؤال	210
مفهوم الحرية	212
مسارات المفهوم ورهاناته	216
البحث في امتداد: السجن حرية	225
أتمرس بالكتابة المنظمة: النص للتحليل والمناقشة السؤال الإشكالي المفتوح – القولة المرفقة بسؤال	226
تركيب مجزوءة الأخلاق	228
مواضيع للتقويم الإجمالي للمجزوءة	229
معجم المجزوءة	231
مراجع المجزوءات	232
معالم تاريخية	234
أعلام	236
كشاف المفاهيم والمصطلحات	238
الفهرس	240

تم الطبع بمطابع بريتشس مي . ب . 3000 - فاس
E-mail: printex@printex1.net