كيف أحلل و أناقش موضوعا فلسفيا؟

نماذج تطبيقية

- 20 إنشاء فلسفيا
- منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفة
- القاموس الفلسفي للتلميذة والتلميذ
- تعريفات مختصرة بفلسفات أهم الفلاسفة

المنهجية المتبعة توافق مضمون مذكرة وزارة التربية الوطنية حول التقويم في الفلسفة

حنان قصبي

منشورات نوافذ - 7

نوافذ

منشورات نوافذ – 7

الثانية باكالوريا

2 Bac

علوم وآداب

منهجية وتطبيقات

كيف أحلل وأناقش موضوعا فلسفيا؟

نماذج تطبيقية

20 إنشاء فلسفيا

منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفة

القاموس الفلسفي للتلميذة والتلميذ

تعريفات مختصرة بفلسفات أهم الفلاسفة

حنان قصبي

– عنوان الكتاب: كيف أحلل وأناقش موضوعا فلسفيا؟

– المؤلفة: حنان قصبي

– الطبعة الأولى: 2017

– الإيداع القانوني:

– ردمك:

– الناشر: منشورات نوافذ

– مطبعة: الرباط نِتْ

صدر للأستاذة حنان قصبي :

– وضع المرأة في العالم، إليزابيث كريميو، ترجمة (بالاشتراك)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2015

– في المنهج، ترجمة (بالاشتراك)، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2015

– الإيمان، ترجمة (بالاشتراك)، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2016

– العنف والحرية في الإسلام، أركيولوجيا العنف في النصوص المؤسسة للإسلام، (بالاشتراك)، منشورات نوافذ، 2016، مطبعة الرباط نِتْ .

– كما نشرت مقالات مترجمة في مجلة "الأزمنة الحديثة" و"الربيع" و"نوافذ" و"لكل النساء" وموقع "ريتاج بريس" .

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بمنهجية كتابة الإنشاء الفلسفي، أو الكتابة الإنشائية في مادة الفلسفة، أي التعريف بمكوناتها وخطواتها وتقديم خطوات هذه المنهجية حسب ما ورد في الأطر المرجعية من جهة، وحسب إمكانية أخرى مُوضِحة ومُكمِلة، لاحترام ما يتطلبه التقويم في مادة الفلسفة من جهة، واحترام ما تتطلبه الفلسفة من انفتاح ونقد وإبداع من جهة أخرى.

فلا بد من جعل الاختلاف في الفلسفة غنى، والخطوات الموحدة سبيلا للإنصاف وتحقيقا لحد أدنى مشترك في التدريس والتقويم على حد سواء. كما أن حدا أدنى من الوحدة لا يتناقض مع اختلاف مُبدع وخلاق.

وحتى لا تظل المنهجية المقترحة عامة ومجردة، وربما غامضة أو بدون أساس عملي تطبيقي يبرز قوتها، ويسهل فهمها ويسمح بالجواب عن أسئلة تتعلق بصعوبات تطبيقها تم اقتراح عشرين إنشاء فلسفيا تمت مراعاة أمرين أساسين في إنجازها وهما: تقديم معطيات معرفية مفيدة ومحفزة وواضحة، وتغطية معظم محاور مفاهيم المقرر بالنسبة لجميع مسالك الشعبتين الأدبية والعلمية.

ولا يمكن الحديث عن منجية الكتابة الإنشائية في الفلسفة دون الحديث عن معرفة فلسفية قابلة للفهم والاستعمال دون أن يؤدي ذلك إلى السقوط في التبسيطية والابتذال. لذلك تم تقديم معطيات معرفية ضرورية عن فلسفات أهم الفلاسفة الذين يتم اللجوء إليهم واعتمادهم وتدريس أفكارهم وأطروحاتهم حسب مقرر الفلسفة.

ولا تكتمل العدة إلا بإضافة قاموس فلسفي للتلميذ يساعد على ضبط المصطلحات ويسهل استعمال المفاهيم ويوضح أهمية المفهوم الفلسفي إلى جانب المضامين السليمة والمنهجية المنسجمة مع مادة الفلسفة.

منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفية

1- منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفية حسب متطلبات الأطر المرجعية[1]

تتكون المنهجية الإنشـائية في الفلسـفة من مقدمة وعرض (يتضمن التحليل والمناقشة) وخاتمة . ويمكن توضيح هذه المكونات على الشكل التالي :

بالنسبة للنص الفلسفي الذي يُطلب تحليله ومناقشته :

المقدمـة : الهدف من المقدمة هو فهم الموضوع الذي يُقترح في النص الذي يجب تحليله ومناقشته، وذلك بإنجاز الخطوات التالية :

– التعرف على موضوع النص وتأطيره ضمن مجاله العام (الذي هو المفهوم والمجزوءة ويمكن أن يتعلق الأمر بأكثر من مفهوم وأكثر من مجزوءة)

– تأطيره بعد ذلك ضمن مجاله الخاص (المحور، أو المحاور، وما يرتبط به)

– صياغة الإشكال الذي يجيب عنه الفيلسوف صاحب النص

– الإشارة باقتضاب إلى أطروحة النص باعتبارها تتضمن نواة الجواب على الإشكال الذي يطرحه النص.

العرض : التحليل والمناقشة :

التحليل : يتم إنجازه عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– صياغة أسئلة الإشكال بشكل مفصل

– تحليل عناصر الأطروحة التي هي أفكارها والتطرق للمفاهيم الأساسية في النص وإبراز العلاقات الموجودة فيما بينها .

1) أنظـر (ي) المذكرة رقم 37 المتعلقة بالأطر المرجعيـة لمواد الامتحان الوطني الموحد للباكالوريا، مادة الفلسفة، جميع الشعب.

– إبراز العملية الحجاجية المستعملة في النص (مثلا هل النص استعمل المقارنة أو التوضيح أو التفنيد . . .) وبتعبير آخر : كيف استدل صاحب النص على صحة موقفه وما هي طريقته في الإقناع والتفسير والعرض؟

المناقشة : يتم إنجازها عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– إبراز قيمة أطروحة النص (المناقشة الداخلية)

– الانفتاح على أطروحات أخرى مؤيدة أو مخالفة لأطروحة النص شريطة أن تعالج نفس الإشكال للمقارنة والتقييم (المناقشة الخارجية)

– إمكانية إبداء الرأي الشخصي شريطة أن يكون مدعما بحجج مبررة ويضيف قيمة جديدة للإنشاء، ويمكن أن ينم هذا الأمر عن زاوية إبداع التلميذ واقتراحه بعدا آخر لتقييم الموضوع من زاويته أي من زاوية واقعه وعصره وحاجياته ومتطلباته .

الخاتمة : تتم عبر إنجاز خلاصة تركيبية تتضمن الاستنتاجات التي يمكن استنتاجها منطقيا وفعليا من التحليل والمناقشة مثل استنتاج الحل أو استحالة الحل أو استنتاج ضرورة إعادة صياغة الإشكال من منطلقات جديدة كنتيجة لما سبق .

بالنسبة للقولة المذيلة بسؤال أو بمطلب :

المقدمة : الهدف من المقدمة هو فهم الموضوع الذي يُقترح في القولة وفي السؤال أو المطلب المرفق بها من أجل القيام بعمليتيْ التحليل والمناقشة وذلك بإنجاز الخطوات التالية :

– صياغة تمهيد مختصر حول القولة ثم القيام مباشرة بتحديد الموضوع المتضمن في القولة بوضعه في إطاره العام (المجزوءة) وإطاره الخاص (المحور) .

– تحديد الإشكال الأساسي (الصريح أو الضمني) الذي تطرحه القولة من خلال صيغة المفارقة أو الإحراج التي تبدو كتعارض بين عنصرين أو موقفين أو قضيتين .

– إدراك مجال المطلب أو السؤال المرفق بالقولة ودلالته وأبعاده .

– القيام بصياغة مختصرة لأطروحة القولة باعتبارها جوابا مكثفا للإشكال .

العرض :التحليل والمناقشة

التحليل : يتم إنجازه عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– شرح مفاهيم القولة إما عبر شرح كل مفهوم على حدة، أو شرح كل مفهوم في إطار الجملة الأساسية التي ورد فيها والتي تعبر عن فكرة أساسية في القولة .

– تعزيز عملية الشرح بكل المعطيات المفيدة (أمثلة، استشهادات، إحالات على أشرطة سينمائية أو على وقائع من الواقع أو أحداث من التاريخ . . .)

– التطرق للحجاج الوارد في القولة إن وُجد ، واستحضار مختلف الحجج والبراهين التي تدعم الأطروحة المتضمنة في القولة .

المناقشة : يتم إنجازها عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– إبراز أهمية الأطروحة وقيمتها وحدودها (المناقشة الداخلية)

– استحضار مواقف مؤيدة أو مخالفة لأطروحة القولة للمقارنة واستنتاج ما تفرضه تلك المناقشة فلسفيا.

– يمكن التعبير عن الرأي الشخصي شريطة أن تتوفر فيه الشروط التالية : أن يكون مرتبطا بالإشكال المطروح، أن يكون مقنعا أي مرتكزا على حجج وبراهين أو على مبررات وجيهة، وأن يدخل ضمن دائرة الإبداع الشخصي .

الخاتمة : يتم إنجازها عبر القيام باستنتاجات منطقية وضرورية من التحليل والمناقشة، وعبر تقديم جواب أو حل للإشكال المطروح، كما يمكن الانفتاح، عند الاستطاعة، على آفاق جديدة مرتبطة بالإشكال المطروح .

بالنسبة للسؤال الإشكالي المفتوح :

المقدمة : الهدف من المقدمة هو فهم الموضوع المتضمن في السؤال الإشكالي المفتوح وذلك بإنجاز الخطوات التالية :

– التعرف على موضوع السؤال وتأطيره ضمن إطاره النظري العام (المفهوم والمجزوءة)

– تأطير موضوع السؤال ضمن إطاره الخاص (المحور)

– تحديد عناصر السؤال المكونة من مفاهيم وروابط

– إبراز الأهمية الفلسفية لموضوع السؤال

– تحديد الإشكال عبر صياغته بكيفية تبرز خاصية المفارقة، سواء كانت الصياغة عبر أسئلة فرعية أو عبر سؤال أو سؤالين مركزيين .

العرض : التحليل والمناقشة :

التحليل : يتم إنجازه عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– تحديد مكونات السؤال (من ألفاظ ومصطلحات ومفاهيم) حسب سياقها ومتطلبات لفلسفة

– إعادة صياغة الإشكال من خلال صياغة أسئلته الأساسية

– إبراز الأطروحة التي يفترضها السؤال وتحليلها عبر شرح عناصرها

– استحضار جميع المعطيات الفلسفية (من معارف وحجج وبراهين) للقيام بالشرح والتحليل والبرهنة والإقناع .

المناقشة : يتم إنجازها عبر تنفيذ الخطوات التالية :

– الانفتاح على مواقف وأطروحات فلسفية أخرى لاستثمارها بطريقة شخصية في مناقشة الأطروحة المتضمنة في السؤال .

الخاتمة : يتم إنجازها عبر استخلاص النتائج المنطقية للتحليل والمناقشة وذلك من خلال صياغة فقرة مختصرة تتضمن تلك النتائج، كما يمكن أن تتضمن الخاتمة حلا للإشكال أو تجاوزا له أو انفتاحا على صيغة ممكنة لطرحه كشكل من أشكال التجاوز .

2-منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفية

الصيغة الجدلية

(أطروحة – أطروحة مضادة – تركيب – إضافة إلى مقدمة وخاتمة)

المقدمة:

تتكون من فقرة مختصرة، الهدف منها هو التعريف بالموضوع والتمهيد للمناقشة. يمكن أن تتكون من تعريف أو واقعة أو سؤال أو من عدة عناصر مجتمعة.

التحليل والمناقشة:

التحليل:

يتكون من شرح أطروحة وتقديم الحجج الموضحة والمؤيدة لها وفق ترتيب مقبول ومعقول.

المناقشة:

تتكـون من عرض أطروحة معارضة أو مضادة وتقديم الحجج المؤيدة لها وفق ترتيب مقبول ومعقول.

التركيب:

هو نتيجة المواجهة بين الأطروحة والأطروحة المضادة (أي ما بين التحليل والمناقشة) وهو عبارة عن جواب عن السؤال الأساسي المتضمن في الموضوع والمعبر عنه في المقدمة.

الخاتمة:

تتكـون من فقرة مختصرة وتعلـن عن اتخاذ قرار واختيـار جواب عن السـؤال المطروح (أو المشكل) لا نستعمل في الخاتمة أي مثال.

– يمكن ألا نعبر عن أية فكرة جديدة.

(ويمكن أن نعبر عن فكرة أو فكرتين جديدتين انطلاقا من نقدنا للجواب الذي قدمناه، كتعبير على أن النقاش لازال مستمرا لكن تم توجيهه نحو اتجاه آخر)

3-ملاحظات توضيحية

بالنسبة للجوانب الشكلية :

يمكن إجمالها في العناصر التالية : ورقة تحرير نظيفة ومنظمة وسهلة القراءة، أسلوب سليم ولغة واضحة، خط مقروء، تنظيم مكونات الإنشاء تنظيما جيدا (المقدمة والعرض والخاتمة، والفقرات أيضا)، الحرص على تحقيق الترابط المقبول بين جميع أجزاء الإنشاء .

بالنسبة للتحضير قبل الإنجاز :

يتمحور التحضير لكتابة الإنشاء الفلسفي قبل الإنجاز حول الوصول لصياغة التصميم الملائم للموضوع وذلك عبر ما يلي : التعرف على المصطلحات والمفاهيم الأساسية، تعريفها بدقة حسب السياق وما تقتضيه القضية موضوع التحليل والمناقشة، استحضار المعطيات والمعلومات الفلسفية التي يجب استعمالها، استحضار الأمثلة وجميع المعطيات المساعدة .

ما هو أساس الإنشاء في الفلسفة ؟

– يتطلب الإنشاء الفلسفي عمليتين ضروريتين : أ) القدرة على المُحاجّة (كشكل من أشكال البرهنة الخاصة بالفلسفة) ب) استعمال معارف فلسفية ومعارف عامة

بماذا تتميز الكتابة في الفلسفة ؟

– تتميز بالتفكير الذي : أ) يقوم بعملية المُحاجة ب) يثير الرغبة في التفكير ج) يتساءل د) ينتقد هـ) يستهدف بلوغ الحقيقة بواسطة العقل وحده

ما الذي يُنتظرُ من المشكل الفلسفي ؟

– ينتظر منا أن نتخذ منه موقفا وليس أن نجد له حلا .

– المشكل العلمي يتطلب الحل أما المشكل الفلسفي فيتطلب اتخاذ موقف منه .

ماهو المشكل الفلسفي ؟

– المشكل الفلسفي هو صعوبة تعترضُنا . وبالتالي نحتاج لموقف بديل، لنظرة بديلة، لرؤية بديلة.

لتعريف المشكل الفلسفي يمكن مقارنته بالمشكل المعاش في الحياة اليومية : فالاختلاف الأول بين المشكل المعاش في الحياة اليومية والمشكل الفلسفي هو أن المشكل الأول يواجهنا في حياتنا، يفرض نفسه علينا، بينما المشكل الفلسفي نحن الذين نطرحه بإرادة ووعي . والاختلاف الثاني هو أن المشكل المعاش يهدف إلى تلبية رغبة معينة بتجاوز عائق يحول دون ذلك، بينما يهدف المشكل الفلسفي إلى اكتشاف الحقيقة ومعرفتها . فالمشكل المعاش في الحياة اليومية مرتبط بمصلحة خلافا للمشكل الفلسفي، أما الاختلاف الثالث فيكمن في أن المشكل الفلسفي ليس صراعا ما بين الرغبة والواقع، وإنما هو صراع ما بين قضيتين أو خطابين، لذلك يُطرح من خلال قضيتين متعارضتين، أو من خلال تناقض بين أطروحتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين معا في نفس الآن، رغم أن كل واحدة منهما تبدو صحيحة ولها مبرراتها .

ولتوضيح طبيعة المشكل الفلسفي يمكن تقديم المثالين التاليين :

– المثال الأول : إذا كان الإنسان يتمتع بالعقل وقادرا على التمييز ما بين الصواب والخطأ فكيف نبرر كونه يقع في الخطأ؟ فإما أن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة وإما أنه ليس قادرا على ذلك . لكن يبدو أن الحقيقتين صحيحتان معا .

– المثال الثاني : تضمن الدولة حرية المواطنين من خلال القانون والمؤسسات المختلفة العاملة على تطبيقه . لكن الدولة تحد أيضا من حرية المواطنين عبر فرض الواجبات والممنوعات . فهل الدولة في هذه الوضعية تحمي حرية المواطنين أم تحرمهم منها . هنا أيضا يبدو أن الحقيقتين صحيحتان معا .

هل يجب إيجاد حل للمشكل الفلسفي ؟

يمكن الحديث عن نوعين من الحل الذي يقتضيه المشكل الفلسفي :

– حل يقوم بالتخلص من المشكل المطروح عبر البرهنة على أن التناقض بين الموقفين بصدد قضية ما ليس تناقضا فعليا وإنما هو تناقض ظاهري، لأن أحد الموقفين خاطئ وبالتالي يكون الحل هو إلغاء التناقض .

– حل يتمثل في البرهنة على أن الموقفين صحيحان وبالتالي لا يمكن أن يكونا متناقضين،

ويكون الحل هو تجاوز المشكل في صيغة التناقض .

كيف نستعمل الأمثلة ؟

– لا يجب أن نملأ الموضوع بالأمثلة بدون هدف .

– لا يجب أن نبرهن من خلال الأمثلة

– الأمثلة نستعملها للتوضيح كما يجب أن نستخرج فكرتها الفلسفية، لأن المثال ليس هو الفكرة .

مثال عن استعمال الأمثلة في الفلسفة :

سأل سقراط السفسطائي هيبياس : ما الجميل ؟ – فأجابه هيبياس : الجميل مثل المرأة الجميلة والفرس الجميلة . . . – فسخر منه سقراط وقال : والقِدر الجميلة أيضا

فخطأ هيبياس هنا هو أنه بدل تعريف فكرة الجمال اكتفى بذكر أمثلة عن الأشياء الجميلة

أما جواب سقراط : فهو أن الجميل هو المنسجم، الذي تشكلت أجزاؤه بكيفية غير مبتذلة وغير مزعجة . . . والشيء الجميل هو الشيء الطيب والممتع والذي ينفع من يتلقاه ومن يصدر عنه . الجمال هو الطيبوبة، والجميل هو الحقيقي والخيّر . ففكرة الجمال هي أعلى شأنا وأهمية من الأشياء الجميلة والواقعية . ويتم الانتقال من الرغبة في الأشياء الجميلة للوصول إلى الأرواح الجميلة للوصول إلى تأمل الجمال المطلق، الجمال في ذاته .)

كيف تتم البرهنة في الكتابة الإنشائية في الفلسفة ؟

– تتم عن طريق : أ) الاستقراء (بناء حكم أو فكرة ابتداء من الخاص نحو العام) ب) الاستنباط (استنتاج فكرة ابتداء من العام نحو الخاص)

كيف نستعمل المفاهيم ؟

– نستعمل المفاهيم : أ) بتعريفها بدقة ب) بالتطرق أيضا لنقيضها لمزيد من التوضيح .

كيف نستعمل مواقف الفلاسفة ؟

– نستعمل مواقف الفلاسفة وأفكارهم بجعلها تدعم تحليلنا أو مناقشتنا، ولا يجب أن نزين بهم الموضوع الواحد تلو الآخر (بالنسبة لروسو، وبالنسبة لديكارت، وبالنسبة لسارتر . .) فلا يتعلق الأمر بعرض وإنما بإنشاء . كما يستحسن عدم استعمال أكثر من فيلسوفين في كل جزء من الإنشاء، ما عدا إذا كان الفلاسفة المعنيين متفقين في نقطة معينة .

الإنشاء الفلسفي
نماذج تطبيقية
نص للتحليل والمناقشة:

الموضوع:

"لا أكـون حرا بالفعـل إلا حينما يكون جميع الناس المحيطين بي، رجالا ونسـاء، أحـرارا أيضا. وبعيدا عن أن تكون نفيا أو حدا لحريتي، هي على العكس من ذلك، شـرطها الضـروري وإثباتـا وتأكيـدا لها. لن أصبح حـرا حقا إلا عبـر حرية الآخرين بالشـكل الذي يجعل حريتي أكثر اتسـاعا ورحابة. وتزداد اتساعا ورحابة كلما كان النـاس الأحـرار المحيطيـن بي أكثر عددا. إن اسـتعباد الناس هو الـذي يعيق، على العكـس مـن ذلك، حريتي. أو بتعبيـر آخر، إن حيوانيتهم هي نفي لإنسـانيتي لأنه لا يمكننـي القـول بأنني حر حقـا إلا حينما تقوم حريتي وكرامتي كإنسـان وحقي الإنسـاني – الذي يقتضي عدم الخضوع لأي إنسان آخر وأن أحدد أفعالي بمقتضى قناعاتـي الخاصة– أن تجـد مقابلا لها في الوعي الحر للآخريـن، أن يتم إثباتها عبر رضـى الجميع. وهكذا فإن حريتي الشـخصية التي أثبتتهـا وأكدتها حرية الجميع تمتد إلى ما لا نهاية."

(ميخائيل باكونين)

حلل (ي) النص وناقشه (يه).

إن التمثل السـائد عن الحرية هو أنها مسـألة فردية محضة. لا تُتصور الحرية إلا كفعل ذاتي مسـتقل عن كل شـيء، بل إن الآخرين يُعتبرون بالنسـبة لحريـة الفرد نقيضا لها وعائقا يحول دون تحققها.

يتعلق الأمر بمفهوم الحرية، وبالتحديد بحرية الإرادة، أو بالحرية الأخلاقية، وهو ما يبرر

انتماء هذا المفهوم للمجال الأخلاقي حيث ترتبط الحرية بالواجب والسعادة.

فهل تتعارض الحرية الفردية حتما مع حرية الغير؟ ألا يمكن أن يكون الشخص حرا إلا إذا مارس حريته بشكل يتناقض مع حرية الآخرين ويجلب لهم الضرر والأذى؟

يتضح من خلال هذا النص أن حرية الفرد لا تتناقض مع حرية الآخرين وإنما تتأسس عليها ومشروطة بها، ولا تقوم لها قائمة إلا بتحققها.

فما الحرية؟ وما الحرية الذاتية أو حرية الإرادة؟ وما شروط تحققها؟ وهل هناك فعلا ما يجعل حرية الذات تتناقض مع حرية الغير؟ وإذا كانت الذات تطمح للحرية فما الذي يحول دون تحقق حرية جميع الأفراد كحرية جماعية؟

تُعرّف الحرية عموما بغياب ما يمنع تحققها، أي بغياب الإكراه كيفما كان نوعه داخليا أو خارجيا. كما تعرف بأنها تحقق الإرادة بشكل مطلق. لكن يتضح في هذه النص أن الحرية تعرف في علاقة حرية الفرد بحرية الغير. أي أن مضمون الحرية يجب البحث عنه في واقع الممارسة الفرية أو في مجال التقاء ممارسات الفرد بممارسات الغير. لأن الحرية أفعال تنفذ في مجال اجتماعي معين. وبما أن جميع الأفراد يمارسون حرياتهم في نفس المجال، فسيكون من العبث تعريف الحرية بشكل مجرد عن تطبيقها وكأن قوة التعريف المجرد للحرية ستجعلها واقعا ملموسا. لذلك فإن صاحب النص ينتقد ضمنيا التعريف المجرد الذي يمكن نعته بالتعريف الشكلي، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار أن الممارسة الفردية تتم داخل مجموع الممارسات الجماعية وأن تحققها رهين بانسجام تلك الممارسات في المجال الذي تلتقي فيه. فالذي يريد أن يستمع للموسيقى ليلا لا يمكنه فعل ذلك دون مراعاة رغبات الغير المجاور له ومدى تقبله أو عدم تقبله لذلك السلوك، وبالتالي تطرح عليه مسألة حرية هذا الغير كمكون لحريته.

لذلك يقول صاحب النص أنه لا تعارض بين حرية الذات وحرية الغير خلافا لما يشاع غالبا. فالفكرة التي تصور الحرية الفردية كنقيض لحرية الغير ترتكز على تصور ضمني للحرية الفردية يجعلها القدرة على فعل ما يريده الفرد حتى وإن أضر فعله بمصالح الغير، وتجاوز الحدود التي تضمن السلم الاجتماعي الذي ترتكز عليه العلاقات الاجتماعية.

إن القول بتعارض حرية الغير مع حريتي يؤدي إلى القول بأن حريتي لا تتحقق إلا إذا نفت حريته، وهذا بالطبع يؤدي إلى إفساد حريتي، لأن العلاقة مع الغير آنذاك ستكون علاقة صراع وتهديد وهو ما لم أختره حين فكرت في أن أمارس حريتي.

بــل يذهب صاحب النــص إلى أبعد من ذلك حين يقول أن حريتي لا يمكنها أن توجد إلا بوجود حرية الغير. أي أن حرية الغير هي شــرط مؤســس لحريتي. ولا يعني ذلك أن الغير وســيلة أستعملها لأتمتع بحريتي ضدا على رغباته ومشاريعه، أي أنه مجرد خادم أو عنصــر مكمــل لحريتي، ما دمتُ عاجزا عن التمتع بحريتي مع الكائنات غير العاقلة، وإنما معنى ذلك أن الغير كحرية فعلية هو شرط تحقق حريتي، لأن الحرية هي قبل كل شــيء علاقة متكاملة، تفاوض مســؤول وجدي حول ما يؤســس العلاقة المشتركة وما يجعل الغيرية علاقة أسمى من الأنانية.

إن الغير بدون حرية لا قيمة له بالنســبة للــذات، لأن الحرية هي نفي للحيوانية الأصلية في الإنســان (من جهة الجسم). وكلما تغلب الإنســان على حيوانيته كلما اتسعت إنســانيته، وكلما ســاعد ذلك على اتســاع مجال حريتي وحريته. إن حرية الأنا وحرية الغير هي في آخر المطاف حرية واحدة بوجهين مختلفين لكنهما متكاملين.

اســتعمل صاحــب النص مقارنــة ضمنية بين الإنســان والحيــوان لإبراز أهميــة الحرية وملازمتهــا للإنســانية، وهي حجة تجــد مصدرها فــي التاريــخ والأنثروبولوجيا (وفي الفلسفة أيضا مع روسو وهوبز). وتكمن قيمتها الأساسية في كون الحرية سمة حضارية وعلامة على تطور الإنســان وتجاوزه لذاته ولماضيه تجاوزا إيجابيا. كما عمل صاحب النص على الإقناع بأطروحته من خلال إعلائه من شــأن الجماعة والغيرية على حســاب الفرد والأنانية، لذلك لجأ إلى اســتعمال مفاهيم أساســية مترابطة فيما بينها (الإنسان، الحيوان، الحرية، العبودية، الكرامة، الحق).

تكمن قيمة أطروحة هذا النص في نزعته الغيرية والإنسانية، وفي عرضه لموقف إيجابي من الحرية يجعلها حرية واقعية تعاش بشكل جماعي وفردي في نفس الآن.

إلا أن هــذا الموقف من الحرية الفردية الذي يشــترط تحققهــا بتحقق حرية الغير يطرح عــدة صعوبــات. فالحرية بهذا المعنى لم تعد ســمة وخاصية للإنســان بصفة جوهرية كما نجد ذلك عند جون بول ســارتر ، الفيلســوف الوجودي الفرنسي، الذي أوضح أن الإنسان هو الحرية، هو ما يفعل في حياته، هو مجموع أفعاله وإنجازاته، وأنه لا يستطيع التخلي عن حريته رغم أنه يســتطيع التخلي عن كل شــيء، وأن الحرية هي ماهيته منذ البدايــة، منــذ لحظة الوعي بذاته، لأن الماهية ليســت ما هو ثابت لا يتغير في تعارض مــع مــا هو عرضي متغير، وإنما هي التغير ذاته المبني علــى الاختيار في الحياة، أي في مواقف تؤسس حياة الإنسان.

ورغم أن المسؤولية ملازمة للحرية عند جون بول سارتر، إلا أنها غير مشروطة بالغير، رغم وجوده هنا والآن بالضرورة، بل على العكس من ذلك، فالغير هو سلب لحرية الذات باعتباره جحيما يهددها، أي باعتباره ركاما من الأحكام التي تسجن الذات وتجعلها تنظر إلى نفسها من خلالها (مثال النظرة الشهير الذي تغيرُ نظرةَ الغيرِ سلوكَ الذات تغييرا جذريا وتخلق حالة الشعور بالخجل، الخجل من أجل الغير و بسببه) .

وإذا كانت المقارنة بين الموقفين ترتكز على قولهما معا بحرية الإنسان فما القول بموقف سيجموند فرويد مثلا الذي يرى أن الحرية لا معنى لها مع وجود اللاشعور الذي ضيق مجال اشتغال الأنا إلى أقصى حد وحولها إلى مجرد خادمة لثلاثة "أسياد" هم الهو والأنا الأعلى والواقع الخارجي؟

يمكن القول في الأخير أن الحرية ليست فقط سمة إنسانية تميز الإنسان عن غيره من الكائنات ككائن عاقل وواعٍ بذاته ومسؤول عن أفعاله، بل هي مطلب ضروري لا تستقيم إنسانية الإنسان إلا به. وحتى من ينتقدون وجودها أو يقلصون من مجالها، فإنهم يؤكدون بنفيهم لها وتشكيكم في وجودها أهميتها الحاسمة بالنسبة للإنسان ومعنى وجوده والدلالة الأخلاقية لأفعاله.

الموضوع:

"إن التطبيق العملي لحق الحرية هو حق الملكية الخاصة (. . .) والحق في الملكية هو حق الفرد في التمتع بثروته الخاصة، واستعمالها كما يحلو له، دون الاهتمام بالآخرين وفي استقلال عن المجتمع، إنه الحق في الأنانية. إن الحرية الفردية، في التطبيق، هي قاعدة المجتمع البرجوازي. إنها تجعل هذا الإنسان ينظر إلى الإنسان الآخر، ليس باعتباره تجسيدا لتحقيق حريته وإنما على العكس من ذلك تنظر إليه باعتباره تجسيدا لتقييدها. إنها تعلن قبل كل شيء الحق في أن يتمتع الفرد بممتلكاته ومداخيله وحصيلة عمله وجهده ويتمتع بها كما يحلو له.

بقي الحقان الآخران وهما: المساواة والأمن. ليس لكلمة مساواة هنا أي معنى

سياسي، فالأمر يتعلق بمساواة الحرية (. . .) التي تكمن في أن القانون يسري على الجميع بدون تمييز سواء تعلق الأمر بالحماية أوالمعاقبة.

وماذا عن الأمن؟ (. . .) يكمن الأمن في الحماية التي يوفرها المجتمع لكل فرد من أعضائه وذلك للمحافظة على شخصه وحقوقه وممتلكاته. الأمن هو المفهوم الاجتماعي الأكثر سموا للمجتمع البرجوازي، إنه مفهوم البوليس: لا يوجد المجتمع بأكمله إلا من أجل أن يضمن لكل فرد من أفراده المحافظة على شخصه وحقوقه وممتلكاته.

لم يتجاوز أي حق من حقوق الإنسان المزعومة الإنسان الأناني، الإنسان كما هو، أي كعضو في المجتمع البرجوازي، كفرد معزول عن الجماعة، منطوٍ على ذاته، مهتم بمصالحه الخاصة فقط، وخاضع لاختيار شخصي تعسفي (. . .) إن الرابط الوحيد الذي يجمع ما بين الأفراد هو الضرورة الاجتماعية والحاجة والمصلحة الخاصة والمحافظة على ممتلكاتهم وعلى شخصهم الأناني".

(كارل ماركس)

حلل (ي) النص وناقشه (يه).

يرتبط الحق بالعدالة ارتباطا وثيقا نظريا وعمليا. لكن المشكل المثار ليس طبيعة الارتباط بينهما وإنما مضمون كل من الحق والعدالة والمعنى الذي يُمنح لكل واحد منهما من طرف مختلف الفلاسفة والمفكرين السياسيين وغيرهم.

يثير هذا النص إشكال الحق والعدالة من منظور نقدي، أي انطلاقا من كون معناهما ليس معنى كونيا وإنما هو معنى طبقي. وبالتالي يصبح مفهوما الحق والعدالة مجال صراع فكري وفلسفي وسياسي، كصدى للصراع الاجتماعي والطبقي حول التطبيق الفعلي للحق والعدالة.

يتعلق موضوع النص بمسألة دور الحق في تأسيس العدالة، أي تحديد مضمون العدالة انطلاقا من مضمون الحق وذلك في إطار إشكاليات السياسة التي تتمحور حول تدبير الشأن العام انطلاقا من طبيعة معينة للسلطة وتجسيد محدد لها من خلال الأجهزة المكونة للدولة.

هـل لكل من الحق والعدالة معنى محددا واحدا يحظـى بالقبول من طرف الجميع؟ أم أن الأمـر يتعلق بمضمون يعكس صراعات ووضعيات اجتماعية مختلفة؟ كيف يمكن للعدالة أن تتأسس على الحق وهو مفهوم له معنى نسبي يعبر عن مطامح ومصالح فئات وطبقات مختلفة؟

ينتقـد صاحب النص المضمون الطبقي لمفهومي الحق والعدالة، ويكشـف عن زيف العدالة التي يبشر بها المجتمع البرجوازي من خلال فضح المعنى الطبقي الذي يتضمنه مفهوم الحق.

فما الحق؟ وما الحرية؟ وما العدالة؟ وكيف يؤسس الحقُ العدالة؟ وأية عدالة تلك التي تقوم على حق يعكس مصالح فئة معينة؟ هل الفوارق الاجتماعية تؤثر سـلبيا بالضرورة على مفهوم الحق وبالتالي على معنى العدالة؟

يرتبط الحق بالعدالة ارتباطا قويا حسـب النص إلى حد أن معنى العدالة يتحدد بمعنى الحـق. ويتطـرق صاحب النـص لأول مثال بهـذا الصدد ليوضح من خلالـه نوعية هذا الترابـط وأهميتـه والنتائج المترتبة عنه. فحق الحرية لا يعنـي تمتع الفرد بإرادة تمكنه مـن فعـل ما يريد، أي لا تعني الحريـة تحقيق الرغبة، أو على الأقـل تحقيق أكبر عدد ممكن من الرغبات، وإنما تعني الحرية "حق الملكية الخاصة". إن معنى الحرية ينتقل مـع صاحب النص مـن المجال الفضفاض إلى مجال ملموس محدد هو مجال "الملكية الخاصـة"، مجال "الاقتصاد والعلاقـات الناتجة عن الملكية" التي هي علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج. فالحرية هنا هي "حق الملكية الخاصة" باعتبارها حقا مؤسسا لجميع الحقوق الأخرى، أي حقا يجعل المجتمع ينقسم حتما إلى "مالكين" و"معدمين".

والنتيجة الضرورية لهذا الحق الملموس والتاريخي الذي يحيل في هذا النص للمجتمع البرجوازي هي أن الإنسـان يصبح أسـير الإنسان، وخادم الإنسان، أي أن العلاقة بينهما تصير علاقة اسـتغلال، وليسـت علاقة حرية وتحرير، يصبح المالك مقيِدا لحرية الذي لا يملك شـيئا، مـا دام هذا الأخيـر يضطر للتبعيـة الاقتصادية والاجتماعيـة وبالتالي السياسـية. فالحرية الفردية في المجتمع البرجوازي هـي حرية الملكية التي يتمتع بها البعض ويحرم منها البعض الآخر.

وينتقل صاحب النص إلى مثال آخر هو حق المسـاواة (في علاقته بالعدالة). ويبين أن المساواة المقصودة هي المساواة أمام القانون الذي يعبر عن مصلحة من وضعه، وبالتالي

فهي مساواة "شكلية" إذا ما قورنت بالمساواة الفعلية المفقودة التي هي المساواة الاجتماعية، التي لا يمكن أن تتحقق بسبب حق الملكية الخاصة. ولا يمكن تصور مساواة فعلية في الحقوق والواجبات بين من يملك ومن لا يملك. لذلك فالمساواة هنا كحق ليست إلا تطبيعا للوضع القائم ما دام "المالكون" هم الذين يؤثرون في صياغة القانون، وبالتالي في تحديد المساواة التي هي مساواة أمام القانون لا غير.

ولتدعيم أطروحته، يتطرق صاحب النص لمثال ثالث وهو حق الأمن. ويبين أيضا وبنفس الروح النقدية أن الأمن المقصود هو في آخر المطاف حماية الملكية الخاصة وحماية صاحب الملكية الخاصة بالدرجة الأولى. ويستنتج صاحب النص أن الإنسان المعني بالحق والعدالة هو الإنسان البرجوازي لا غير، وأن العدالة المتضمنة في هذه الحقوق هي عدالة ناقصة، لأنها عدالة تخص فئة معينة، هي الطبقة البرجوازية. إن العدالة في هذا المجتمع البرجوازي ليست محايدة وليست نزيهة، وليست محددة تحديدا مجردا عن الواقع الطبقي. إن مضمون الحق هو الذي حدد مضمون العدالة، وبالتالي يمكن القول أن علاقة الحق بالعدالة هنا هي علاقة تأسيس وتحديد وتوجيه. ومادام الحق (حق الملكية الخاصة، حق المساواة، حق الأمن) لا يخدم إلا فئة معينة، فإن العدالة بدورها لن تخدم إلا نفس الفئة، ويتضح ذلك في المساواة التي تم تحويلها إلى مجرد مساواة أمام القانون.

لجأ صاحب النص في عملية الإقناع بموقفه إلى توضيح مضامين الحقوق التي تطرق لها، كما قام بتفنيد ما تدعيه من شمولية وذلك بإرجاعها لمصدرها الاجتماعي الطبقي. ويمكن اعتبار هذه الحقوق التي تطرق لها أمثلة ارتكز عليها لتوضيح أطروحته.

تكمن قيمة أطروحة هذا النص في كونه يحلل مضموني الحق والعدالة في ارتباط بالمجتمع الذي أنتجهما، وبالطبقة التي ضمنتهما مصالحها. وينتقد هذا المضمون ويبين خطورته على مفهوم العدالة، لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون في خدمة فئة دون أخرى.

وخلافا لموقف صاحب النص، يرى جون راولز أن مفهوم العدالة لا يعني العدالة المطلقة التي تتضمن فكرة المساواة التامة بين الأفراد. وبالتالي، يمكن اعتبار موقف جون راولز نقدا مباشرا لموقف صاحب النص. فإذا كان هذا الأخير يدافع عن العدالة باعتبارها مساواة اجتماعية واقتصادية بناء على رفض "حق الملكية الخاصة" (وهو موقف الاشتراكيين من أتباع كارل ماركس الذين يعتبرون الاشتراكية العلمية مرحلة

انتقالية لتحقيق مجتمع بدون ملكية خاصة وبدون طبقات...)، فإن جون راولز ميز ما بين العدالة كمساواة (أي مساواة جميع المواطنين في المجتمع الطبقي أمام العدالة، أي المساواة في الحقوق والواجبات، بحيث تكون العدالة مضمونة للجميع بنفس الإجراءات ونفس الضمانات والشروط)، والعدالة كإنصاف (والتي تعني الاعتراف باللامساواة في السلطة والثروة، أي أن المواطنين من حقهم أن يشغلوا مناصب في السلطة والإدارة عن جدارة واستحقاق وبناء على تكافؤ الفرص، ومن حقهم أن يملكوا ثروات متفاوتة فيما بينهم، بناء على عملهم، أي أن يصبحوا أغنياء ومالكي ثروة، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق للجميع). ورغم الاحتياطات التي يتخذها جون راولز لمعالجة وضعية المحرومين من السلطة والثروة، فإن موقفه يظل موقفا مساير ومبررا لما هو سائد في المجتمع البرجوازي.

إلا أن موقف جون راولز هو موقف واقعي وإصلاحي في نفس الوقت، فهو لم يترك الأبواب مشرعة للاغتناء الفاحش وللسلطة التي يمكن أن تتحول إلى استبداد. فشروط الاستحقاق والكفاءة وتكافؤ الفرص تضمن إضفاء العقلانية على السلطة وضمان عدم انحرافها رغم احتكارها من طرف فئة صغيرة. أما تخصيص جزء من الثروة لمعالجة أوضاع المحرومين منها فهو موقف لا يمكن وصفه بالإحسان والصدقة، لكن يجب وضعه في إطار تحديد المسؤوليات والتضامن الاجتماعي الضروري الذي يقي المجتمع من الانفجار.

ومع ذلك، يظل موقف صاحب النص مثيرا للجدل فيما يخص إمكانية تحقق مساواة تامة أمام القانون في مجتمع يتفاوت فيه الناس في امتلاك الثروة وفي تبوأ مناصب في السلطة.

وأخيرا، يمكن القول أن علاقة الحق بالعدالة ترتبط بالنموذج المثالي لكل من الحق والعدالة من جهة، ولكنها ترتبط أيضا بالواقع الاجتماعي الطبقي من جهة أخرى. وهذا يدل على وجود توتر بين الرغبة البشرية المشروعة في تحقيق عدالة تامة بناء على مفهوم مثالي للحق، وبين مضامين اجتماعية طبقية تاريخية لمفهومي الحق والعدالة.

الموضوع:

"إن الأمـر الأكثر ضرورة والأصعب فـي كل حكومة هو النزاهة الصارمة التي تضمن العدالة للجميع، والتي تحمي بالخصوص الفقير ضد استبداد الغني. وإنه لشر عظيم أن يوجد فقراء يحتاجون للدفاع عنهم وأغنياء يحتاجون للحد من شرهم. إن موضوع قـوة القوانين هـو مواجهة الرداءة، ولكـن القوانين عاجزة عن مواجهـة ثروات الغني ومحاربة بؤس الفقير (. . .) ومن القضايا الهامة للحكومة: توقع حدوث اللامسـاواة القصـوى في الثـروات ليس بانتزاع الثروات من مالكيهـا، ولكن بتجريد الجميع من الوسـائل التي تمكنهم مـن مراكمتها، وليس ببنـاء المستشـفيات للفقراء، ولكن بضمان أن لا يسـقط المواطنون في البؤس. توزع الناس بشـكل غير متسـاوي على امتـداد المجال الترابي بحيث نجدهم مكدسـين في مـكان معين بينما نجد أمكنة أخـرى تفرغ من سـكانها، الاهتمام بالفنـون الممتعة على حسـاب المهن المفيدة والمضنيـة، والتضحية بالفلاحة لصالـح التجارة، وتحول جابي الضرائب إلى ضرورة وقيامه بالإدارة السـيئة للأموال العمومية، وأخيـرا حب المال الذي بلغ أقصى مداه، وصـار الاحترام يشـترى بالمال، وصارت الفضائل نفسـها مجرد سـلع... هذه هي أهم أسـباب البؤس وتفضيل المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وسـيادة الحق المتبـادل بيـن المواطنين، ولامبالاتهم تجـاه القضايا التي تهمهم جميعا وارتشـاء الشعب وضعف جميع كفاءات ومؤهلات الحكومة"

(جون جان روسو، خطاب في الاقتصاد السياسي، 1755)

حلل (ي) النص وناقشه (يه).

إن ممارسة الحكم مسألة سياسية صعبة. وتتعلق في جانب من جوانبها باتخاذ القرارات وتحمل المسـؤوليات، ومعرفة الأوليات التي تفرض نفسـها علـى حكومة ما، ومبادئ الحكم الجيد. إن هذا الموضوع هو الذي يتطرق له روسو في هذا النص عبر التفكير في الشـر الذي يصيب المجتمع، ذلك الشـر المتمثل في انعدام العدالة وانعدام المساواة، أي أن الأمر يتعلق بمعنى العدالة في علاقتها بالمسـاواة في إطار إشـكال الحق والعدالة الذي هو إشكال سياسي في آخر المطاف.

إذا كانت المسـاواة التامة بين جميع أفراد المجتمع مسـتحيلة فكيف يمكن الحديث

عـن إمكانيـة بلوغ العدالة من طـرف حكومة تعتمد على قوانين تعاني هي نفسـها من عيب اللامساواة؟

يقترح صاحب النص حلا مباشـرا لمعضلة اللامسـاواة المسـببة في انعـدام العدالة هو التوقع الذي يمكنها من الحد من تراكم المال واسـتبداده، ومن سـيادة انتشار الفقر في المجتمع.

فما هي أسـباب اللامسـاواة؟ وكيف يصبح المال سـلطة اسـتبدادية تمكن الغني من السـيطرة على المجتمع؟ ما هي الأسـباب التي تؤدي لسـقوط الناس في براثين الفقر؟ كيف يمكن تأمين المجتمع ضد هاتين الآفتين؟

هناك مسألتان هامتان لا بد للحاكم أن يهتم بهما ويعمل بكل جهد على إنجازهما بكل ما يسـتطيع من قوة وطاقـة وهما: ضمان العدالة للجميع، وحماية الفقير من اسـتبداد الغني. يمكن اختزال هاتين المسـألتين في الإرادة القوية الهادفة إلى تحقيق المسـاواة التـي هي شـرط تحقيق الحرية والكرامة للجميع. فضمـان الحرية للجميع يعني إثبات مبدأ مساواة جميع المواطنين أمام القانون بدون أي اعتبار للتمييز بينهم. أما بخصوص استبداد الأغنياء، أي فيما يخص السلطة الاستبدادية التي يمنحها المال لبعض الناس، فإن سـبب وجودها هو اللامسـاواة بين الفقراء والأغنياء. إن اسـتعمال كلمة اسـتبداد يعني أنه بدون المسـاواة في الأوضاع والظروف الاجتماعية –أو على الأقل بدون الحد منها– لن يكون هناك أي احترام للشـخص لأن الخضوع، الذي هو شـكل من أشـكال العبوديـة، هـو وضع مُذِل ومهين وغير جدير بالإنسـان. يمكن أن نرى في الاسـتبداد الممارس ارتكازا على الثروة نوعا من "صراع الطبقات".

يشير روسو إلى ضرورة المساواة التي تفترض توفر الإرادة السياسية لمحاربة سلطة الثروة (نزاهة صارمة على وجه الخصوص)، لأن خلق التفاوتات الاجتماعية وتدعيمها هو شر سياسي بامتياز، مرض بدون علاج يجعل السياسي عاجزا والمجتمع غير قابل لأن يُسيّر ويُدبّر. فأكبر شر قد ارتُكِب هو السماح بوجود فقراء يجب الدفاع عنهم وأغنياء يجب الحد من ظلمهم.

تعمل الحكومة بواسـطة القوانين، لكن القوانين، حسـب روسو، عاجزة عن الدفاع عن الفقراء والحد من ظلم الأغنياء: فأن يكون المرء غنيا يعني أن يملك بفضل المال سلطة إلغاء القوانين. فالمال يمكّن من شـراء الملذات والارتشـاء أو حماية وضعية اجتماعية

تتمتع بالامتيازات، لأن القانون لا يؤثر على الفقير لأن بؤسه يمنع ذلك، لكونه يوجد في هوامش المجتمع بعيدا عن اهتمامات السلطة. فالقوانين لا تؤثر على المواطنين المنتمين للطبقة الوسطى. فالمواطن المنتمي لهذه الطبقة لا سلطة له ليشترى تساهل وتعاطف القضاة معه. يرى روسو أن الشر السياسي الأساسي هو سلطة المال التي تنتج عَوَز المواطنين.

ما الحل إذن؟ يمكن التفكير في سياسة تصحيحية تقوم باسترجاع فائض الثروة من الغني، وتمكين الفقير من وسائل تمكنه من البقاء على قيد الحياة (نزع الثروات من مالكيها، بناء المستشفيات. . .) . لكن روسو يرفض هذا الحل. فلقد فات الأوان في نظره للقيام بعمل فعال بعدما قسّمت التفاوتات بين الناس المجتمع إلى فئات مختلفة.

يجب على السياسي الحق أن يتوقع ما سيحدث إذا كان صحيحا أن ممارسة الحكم هي التوقع: ففيما يخص الثروة يجب حرمان الجميع من إمكانية مراكمتها، وفيما يخص الفقراء يجب ضمان ألا يصبوا فقراء أصلا.

اهتم روسو بالمجتمع ككل وبوحدته أيضا، لذلك قال إن على الحكومة أن تهتم بالجميع، بكل المواطنين، وألا يوجد بالنسبة لها أغنياء وفقراء، وأن تستهدف قوانينها المجتمع بأسره والمواطنين ككل. واهتم أيضا بالعمل انطلاقا من التفكير في الأسباب. أي يجب العمل على منع تشكل الثروة الكبرى، كما يجب منع تحول الناس إلى فقراء. يتعلق الأمر بوضع حد للثروة أكثر مما يتعلق بمنع تكونها، كما لا يتعلق الأمر بانتزاع الفقير من الفقر وإنما بالعمل على ألا يصبح الفقير فقيرا، أي محاربة الآليات التي تنتج الفقر.

إن المبادئ العامة لعمل الحكومة واضحة. لكن إذا أرادت الحكومة أن تكون فعّالة، يجب أن تملك معرفة دقيقة بأسباب اللامساواة، وهو ما يمكن من إيجاد الحلول الناجعة لمحاربتها. قام روسو بتحديد خمسة أسباب يعتبرها أساسية لظهور الغنى الفاحش والفقر المدقع وهي: غياب التوازن في توزيع السكان في البلاد وهو الأمر الذي له تأثيرات سلبية عديدة، الاهتمام الكبير بالمهن المتعلقة بالمتع والكماليات والخدمات على حساب المهن التي تلبي الحاجيات الفعلية، إهمال الفلاحة لصالح التجارة، إهمال أنشطة إنتاجية ضرورية لحساب التبادل السلعي غير المنتج، جبي الضرائب بخشونة وعنف إضافة إلى التدبير السيئ للممتلكات العمومية، سيطرة المال وهو ما يسبب في انتشار الرشوة والانحطاط الأخلاقي. وهذه الأسباب تؤدي لتفاقم

اللامساواة وتهديد وجود المجتمع والحكومة.

إن العلاقات المبنية على العداوة تؤدي إلى انقراض العلاقات الاجتماعية. يتحدث روسو عن الحقد المتبادل بين المواطنين الذين صارت تصرفاتهم تخضع للمصلحة الخاصة، مما أدى إلى سيادة اللامبالاة تجاه الشأن العام. إن منطق المصلحة الخاصة، الذي يتناقض مع منطق المصلحة العامة، يجعل الفرد يركز جهوده على ما يهمه وما يفيده وحده وإهمال مصالح المجتمع. إن استبداد الغني يعرض المجتمع للانقراض والعنف ما بين الطبقات الاجتماعية. فلا عجب إذن إذا سيطر الانحطاط الأخلاقي في أوساط الشعب والرشوة وقيم المال والحسد وكل الحقارات التي تبعد الشعب عن واجباته.

تكمن قيمة أطروحة هذا النص في كونها تكشف عن أهمية القوانين من جهة، وعن ضعفها لما تسود اللامساواة في المجتمع. وعن خطورة استبداد المال وتحوله إلى سبب قد يؤدي لتفكك المجتمع ولانقراضه في الأخير.

لكن إذا نظرنا للمسألة التي عالجها النص من زاوية أخرى، أي من وجهة نظر جون راولز مثلا، فإن القوانين سيكون لها دور آخر، ووظيفة أخرى. فهذا الفيلسوف الأمريكي المعاصر الذي درس الفلسفة السياسية، قدم تعريفا جديدا يمكن وصفه بالعملي أو البراغماتي للعدالة لما صنفها إلى عدالة بمعنى المساواة، وعدالة بمعنى الإنصاف. ومكنه هذا التمييز من تحديد وظيفة خاصة للقوانين وهي تحقيق المساواة القانونية، أي المساواة لفي الحقوق والواجبات التي تحكم السلوكيات والتصرفات الفردية داخل المجتمع. وبذلك لن يكون من واجب القوانين القضاء على الثروة الفاحشة أو الحد منها أو منع السقوط في براثين الفقر.

فمسألة الثروة صارت شأنا يجب التفكير فيه من خلال مفهوم الإنصاف الذي يتوافق مع طبيعة البشر في المفهوم الليبرالي وهي المنافسة. فالتفاوتات أو اللامساواة في الثروة ليست مشكلا في حد ذاته. فالمحرومون منها، أي الفقراء، يمكن إنقاذهم أو مساعدتهم بتخصيص جزء من ثروة الأغنياء لحالتهم.

كما نجد حلا آخر في الفكر الاشتراكي يتمثل في مسالة التأميم أي اعتماد الاقتصاد على القطاع العام وعلى التخطيط وعلى إعطاء أولية للمنتجات الضرورية للاستهلاك التي يحتاجها المواطنون.

وفي الختام، يمكن القول أن الحكومة الفعالة هي التي تستطيع توقع حدوث الأزمات والمشاكل وتعمل على تفاديها والتحكم فيها، وأهم إجراء عليها اتخاذه هو منع الأغنياء من السيطرة على المجتمع. وإذا فشلت في هذه المهمة فستفقد سلطانها ونفوذها وستُعرّض المجتمع للخطر. وربما هذا الخطر الذي واجهته المجتمعات فعلا هو الذي دفع الناس إلى البحث عن حلول أخرى من بينها التمرد والثورة.

الموضوع:

"نعرف الحقيقة ليس فقط عن طريق العقل ولكن نعرفها أيضا عن طريق القلب. وعن طريق هذا الأخير نعرف المبادئ الأولى. ولا يجني الاستدلال شيئا من محاولته محاربتها وهو الذي لا دخل له فيها لا من قريب ولا من بعيد. إن الفلاسفة الشكاك أتباع بيرون – الذين يُعتبرُ هذا الأمر شغلهم الشاغل– يفكرون في هذا الموضوع بدون فائدة. نعرف أننا لسنا في حلم بالمرة، ومهما عجزنا عن البرهنة على ذلك بالعقل، فإن عجزنا هذا لا يقود إلا لإبراز ضعف عقلنا، وليس عدم يقينية معارفنا كما يدعي الشكاك ذلك. وسبب ذلك هو أن معرفة المبادئ الأولى –مثل معرفة وجود المكان والزمان والحركة والأعداد– هي معرفة أكيدة لا مثيل لها في المعارف التي نحصل عليها بالاستدلال العقلي. وينبغي على العقل أن يستند على معارف القلب والغريزة ويؤسس عليها خطابه. يشعر القلب بوجود ثلاثة أبعاد في المكان، وأن الأعداد لا نهائية، ثم يأتي العقل بعد ذلك ليبرهن على أنه لا وجود بالمرة لعددين مربعين يكون أحدهما ضعف الآخر.

يتم الشعور بالمبادئ أما القضايا فيتم استخلاصها. وتتصف المبادئ والقضايا باليقين رغم اختلاف الطريقين المتبعين للحصول عليها. فمن التافه وغير المفيد أن يطلب العقلُ من القلب حججا هي مبادئه الأولى لقبولها. ومن التافه أيضا أن يطلب القلب من العقل شعورا بجميع قضاياه التي يبرهن عليها ليقبلها".

(بليز باسكال، خواطر، فقرة 282)

حلل (ي) النص وناقشه (يه).

لقد اعتدنا على القول أن إثباتا معينا هو إثبات يقيني إذا ما تمت البرهنة عليه. وهو الأمر الذي يجعل الحقيقة رهينة سلطة العقل وحدها. لذلك تُطرح مسألة علاقة ما هو حقيقي بالبرهنة عليه، أي التفكير في إمكانية وجود أو عدم وجود حقائق من نوع آخر لها مع ذلك نفس يقين الحقائق العقلانية.

هذا هو الموضوع الذي يتطرق له باسكال في هذا النص، أي موضوع معيار الحقيقة وذلك ضمن إشكال الحقيقة الذي هو إشكال معرفي أساسي يخترق مجال الفلسفة والعلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية أيضا.

إذا كانت الحقيقة تتطلب البرهنة على كونها حقيقة، فكيف يمكن القول أن القلب أو الحدس يتوصل للحقيقة التي بها نفس درجة يقين العقل بدون البرهنة على ذلك؟

يقوم باسكال في هذا النص بتفنيد موقف الذين لا يؤمنون إلا بالعقل، مبرزا أن العقل ليس هو المصدر الوحيد للحقيقة وأنه في حاجة للقلب لتطوير استدلالاته. وأن القلب والغريزة، أي الحدس، أهم من العقل في بلوغ الحقيقة لأن القلب يتوصل للحقائق الأولية التي يسميها بالمبادئ.

ما نوع الحقيقة التي مصدرها القلب؟ ولماذا يحتاجها العقل؟ وكيف نتأكد من حقيقة لا تقوم على العقل؟ هل يمكن أن نثق في القلب كمعيار للحقيقة؟ وما هي الحقيقة إذا كنا سنبحث عنها من خلال مصدر آخر غير العقل؟

لم يكن باسكال فيلسوفا فحسب، بل كان أيضا رياضيا من الطراز الأول، أي أنه كان متفوقا في علم يعتبر مجال الاستدلال العقلي بامتياز. لكنه كفيلسوف كان يعرف أن الرياضيات ليست كافية ولا كاملة من وجهة نظر الحقيقة. فالحقيقة كيفما كانت لها مصدران في نظر باسكال: العقل والقلب. وهو يخصص للقلب الدور الأهم، وهو معرفة "المبادئ الأولى"، وهو ما يقوده إلى رفض الموقف الشكي، موقف أتباع الفيلسوف بيرون، الذين كانوا يناهضون تلك المبادئ عن طريق الاستدلال، وينكرون وجودها لاستحالة البرهنة العقلية عليها.

هذا الموقف، في نظر باسكال، لا طائلة من ورائه إذا كانت مقدمات المعرفة تصدر عن ملكة أخرى هي العقل. إن تحليل المعرفة يبين أنه إذا كان العقل يسمح بالقيام بعملية تركيبية لأفكارنا والذهاب بها منهجيا حتى الحصول على نتيجة يقينية، فيجب عليه أن يعتمد ضمنيا أو صراحة على معطيات سابقة على خطواته الأولى، أي أن

يعتمد على المبادئ، وهي قضايا أولية تتحكم في إمكانية استدلال معين (مثلا : مبدأ عدم التناقض) . ولكن العقل يبحث بدوره عما يعتبر معطى أوليا في نظام الوجود والمعرفة. وهذا ما يقصده باسكال بعبارة "المبادئ الأولى" التي تحيل على مختلف أسس المعرفة التي يرتكز عليها الاستدلال العقلي في مختلف العلوم. ولكن هذه المبادئ لا تصدر عن العقل، ولكنها تصدر عما يسميه باسكال بالقلب (وهو اسم رمزي للحدس) .

يلجأ باسكال لكي يبرز موقفه ويبرهن عليه إلى حقيقة مباشرة لا تحتاج للعقل للبرهنة عليها وهي : اليقين المطلق بوجودنا الواقعي . أي كوننا نعرف أننا موجودين فعلا ولسنا في حلم أو في وهم. وبالرغم من ذلك فالعقل عاجز عن البرهنة على ذلك، ولا يساهم بأية طريقة كانت في وعينا بهذه الحقيقة. فالوجود حسب باسكال "يشار إليه" ولا "يبرهن عليه" : إنه واقع يلاحظ، ولا يمكنه أن يكون نتيجة استدلال عقلي : إن اليقين بوجودنا هو يقين حدسي، ولا علاقة له بالاستدلال العقلي .

ينتقد باسكال الفلاسفة الشكاك، أتباع بيرون نقدا لاذعا بقوله أن للعقل حدودا وأن حقائق القلب التي تجد مصدرها في الحدس هي حقيقية وأكثر أهمية من حقائق العقل. لا يكتفي باسكال بالقول بوجود مصدرين للحقيقة، بل يؤكد أن قيمة الحقائق العقلية رهينة كليا بحقيقة مبادئها التي صدرت عن الحدس وشعر بها القلب : فما هو صالح لوجودنا صالح أيضا بالنسبة لمجال العلوم أو الفلسفة، فهذه المجالات ليست حكرا على العقل. فالمكان والزمان والحركة والمادة هي معطيات مفترضة في جميع استدلالات الفيزياء. هذه المبادئ هي مبادئ أولى وسابقة على الاستدلال العقلي الذي يستعملها، وبالتالي لا يمكنها أن تنتج عنه. وهي التي يرتكز عليها العقل، ويمكن قول نفس الشيء عن الرياضيات. فالقلب حسب باسكال يشعر بأن الأعداد لا نهائية، ثم يأتي العقل بعد ذلك ليبرهن على ذلك. إذن فحقائق القلب مشروعة بل ولها الأولوية.

لكن من أين أتى باسكال بهذه الثقة المطلقة بالحقيقة التي يقدمها الحدس أو القلب والغريزة على حد تعبيره؟ هل يتعلق الأمر بثقته في حقيقة القلب أو بإيمانه بها؟

اعتمد باسكال على المقارنة بين معطيات العقل ومعطيات الحدس للإقناع بأطروحته، كما أحال خصوصا على مجال الرياضيات ومبادئها الأولية مقارنة بالمبادئ الأولية التي توصل لها الحدس أو القلب، باعتبار أن الرياضيات هي النموذج الأكمل للاستدلال العقلي.

تكمن قيمة أطروحة باسكال في هذا النص في كونه أضفى طابع النسبية على حقائق العقل، وفتح مجال كبيرا ومهما لنوع آخر من الحقيقة وهو: حقائق الحدس أو القلب والغريزة. فأمام استبداد العقل وادعائه باحتكار الوصول للحقيقة بالاستدلال العقلي المنطقي الرياضي، ينتصب الحدس كعلامة تحذير وكإشارة لامتلاك الإنسان قدرات كثيرة ومعقدة تتجاوز إمكانية العقل الذي يعجز عن إدراك طبيعتها.

لكن يبدو أنه لا يوجد مبرر للإيمان بحقيقة القلب غير حقيقة القلب ذاتها، وهذا يبين حدود منهج باسكال ومحدودية طريقته الاستدلالية. فلا توجد، على سبيل التوضيح، أية وسيلة مثل التجريب أو مطابقة الفكر للواقع أو الاستدلال، لفحص مدى صحة ما يقوله باسكال.

وسنجد الفلاسفة العقلانيين مثل ديكارت وسبينوزا وليبنز يبرهنون على أهمية العقل والاستدلال العقلي أو الحدس العقلي (عند ديكارت)، ويقدمون الدليل تلو الدليل على أهمية العقل واستحالة الثقة في ما عداه.

انتقد ديكارت الحواس وما تأتي به من معطيات، وأكد سبينوزا على أن الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ، وانتقد ليبنز ديكارت وبين أن المنهج الأرسطي هو المنهج السليم للبحث عن الحقيقة.

أما الفلاسفة التجريبيون مثل جون لوك ودافيد هيوم وكوندياك فإنهم يرفضون رفضا قطعيا أطروحة باسكال ويعتبرونها لا تقوم على أي أساس، ما دامت المعرفة كلها تتكون عبر الحواس وما دام العقل نفسه هو حصيلة المعطيات الحسية التي صارت معرفة مركبة ومعقدة ولكنها قابلة لأن تعاد لمكوناتها الأولى البسيطة التي هي الحدوسات الحسية.

وفي الأخير، يتضح أن مجال الحقيقة ومعاييرها مجال شائك لكنه يظل مجال العقل بامتياز حتى في الحالة التي تتدخل فيها السلطة السياسية لتتحكم وتؤثر في مسارات إنتاج وتداول الحقيقة. ومن الصعب قبول وجود "هيئة تعلو" على "هيئة العقل" في مجال إنتاج الحقيقة.

قولة مرفقة بسؤال أو مطلب :

الموضوع :

"إن أعلى درجات العذاب والقلق هي أن يُحاكم الإنسان بدون قانون"

(ألبير كامو، رواية السقطة) .

أوضح (ي) مضمون القولة على ضوء السؤال التالي : بأي معنى يضمن القانون العدالة ؟

ارتبطت العدالة تاريخيا بالقوانين، واعتبرت هذه الأخيرة ضمانة للأولى . ورغم الاختلافات التاريخية بين القوانين من نظام سياسي واجتماعي لآخر، فإن التعلق بالقوانين ظل سمة للمجتمع الذي يتوخى تحقيق العدالة، وظل أيضا صمام أمان للمظلومين .

تثير هذه القولة موضوعَ علاقةِ الحق بالعدالة وخصوصا دور الحق (من خلال القانون، حسب التعبير الذي جاء في القولة) في تحقيق العدالة (انطلاقا من حالة محاكمة شخص ما محاكمة لا تستند لقانون) . ويُثار هذا الإشكال ضمن مجال السياسة وخاصة العلاقة ما بين تعريف العدالة والطموح لها من جهة وتطبيقها وممارستها من جهة أخرى .

فإذا كانت العدالة مطلبا بشريا عميقا وأصيلا فكيف يرتبط تحققها بالقانون ؟ وكيف يمكن لغير العادل أن يضع قانونا عادلا ؟

يتضح من مضمون القولة أن العدالة لا تتحقق إلا عبر القانون، وبالتالي فإن المحاكمة التي تتم بدون مرجعية قانونية هي محاكمة ظالمة، وهذا الأمر يجعل للقانون دورا مركزيا في تحقيق العدالة .

إذا كان القانون هو التجسيد المكتوب للحق، والتعبير الصريح والدقيق عنه بغية استعماله في التصدي للنزاعات والخروقات التي يرتكبها الأفراد، وذلك في إطار مؤسسة القضاء مع توفير جميع ضمانات المحاكمة العادلة، فإنه من الطبيعي أن تُعلّق عليه الآمال في محاربة الظلم وتحقيق العدالة.

يتعلق الأمر في هذه القولة بصلة القانون بالعدالة أو بالتحديد بصلة القانون بالأمل في العدالة، بالأمل في تحقيق العدالة، وربط غياب القانون بأعلى درجات العذاب والقلق، وهو ما يمكن التعبير عنه بكلمة دالة جدا وهي: الظلم.

ترتكز المحاكمة التي تتم بدون الاعتماد على أي قانون على مزاج الذي يصدر الحكم. أو على قواعد اعتباطية أو موروثة لا علاقة لها بالقوانين. وهذا ما نجده في المجتمعات أو الجماعات التي ترتكز على الانتقام.

يمكن الحديث إذن عن نوعين من المحاكمات وهما: النوع الأول هو الذي تتحدث عنه القولة، أي تلك المحاكمات التي ترتكز على المزاج والعادة والانتقام والقوة والسلطة والاعتداء. ويمكن للمعنى العام لكلمة "الظلم" أن يتضمن تلك الخروقات جميعا. والنوع الثاني هو المحاكمات التي تتم في المحاكم اعتمادا على قوانين.

يبدو لأول وهلة أن العلاقة بين هذه النوعين من المحاكمات هي علاقة تناقض لعدة أسباب منها: أن القانون يعبر عن تطور في مجال تحقيق العدالة، وعلى وجود مؤسسات وضمانات، كما أن القانون هو تجسيد لدولة الحق التي اختارت حل الصراعات والخروقات والاعتداءات عبر الطريق المؤسساتي الذي هو القضاء، وهو ما يتطلب فصل السلط الثلاثة عن بعضها البعض لكي يكون للقانون المعنى الفعلي والدور المتوخى منه.

ولا يمكن أن يكون لغياب القانون في محاكمة شخص معين هذه النتيجة التي هي "أعلى درجات العذاب والقلق" إلا إذا كان القانون يستطيع منع حدوث ذلك القلق وذلك العذاب. ولا بد أن القانون المقصود هنا هو القانون العادل الذي تتم الثقة فيه، والذي لا لبس فيه ويمكن أن يطبقه القاضي بدون أية نتائج سلبية، بدون انحياز وبدون تأويل سلبي وبدون استغلال لنفوذه.

لكن أين هو هذا القانون الذي يضمن في حد ذاته منع حدوث "قلق وعذاب"؟ يمكن التمييز بين القانون الذي يفترض أن طبيعة الإنسان تفرضه كقانون شامل وكوني لا

يتغيــر، رغم تغيــر المجتمعات، والقانون الذي يصاغ من طرف جماعة بشــرية معينة. لا وجود لهذا النوع من القانون بالنسبة للدول، قد يكون مجرد رغبة تنتظر التحقيق.

أما بالنســبة للقانون الثاني، فلا أحد يضمن نزاهته، إلا أن أهميته تكمن في أن المتهم يعرف سلفا المصير الذي ينتظره. إن القانون حسب صاحب القولة، حتى وإن لم يكن عــادلا، يحدد ســلفا الحكم الذي ســيصدر ضد المتهم والذي خصصــه له القانون في حالتــه طبقا للجريمة التي هو متهم بارتكابها ، أما غياب القانون بالمرة فيجعل المتهم فريسة مخاوف وأوهام وقلق وعذاب. إن الأحكام الخاطئة التي أصدرتها محاكم البلدان الليبراليــة والتي تراجعت عنها قبل تنفيذها (حالات الحكم بالإعدام مثلا) أو اعترفت بكونها خاطئة وظالمة بعد تنفيذها جزئيا أو كليا تدل على عدم الثقة في القانون الذي يُنتظر منه تحقيق العدالة أو تخليص المتهم من القلق والعذاب.

تكمن قيمة أطروحة هذه القولة في إبراز أهمية القانون في التصدي للظلم، وفي ضمان العدالــة، أو على الأقل ضمان الأمل في العدالة، وتســليط الضــوء على خطورة الأنظمة التي ترفض اللجوء للقانون، وتسقط في الاستبداد.

لم يكف القانون عن إثارة نقاش لا ينتهي حول طبيعته ومدى مصداقيته. وخلافا لموقف صاحب القولة، نجد أن كارل ماركس مثلا يركز على أن القانون هو إنتاج طبقي، أي هو جزء من البنية الفوقية التي تعبر عن البنية التحتية لمجتمع معين. فالقانون المطبق في المجتمــع البرجوازي مثلا يخدم في آخر المطاف بكيفيــة أو بأخرى الطبقة البرجوازية بســبب التفاوت في الســلطة والثروة. فالناس ليســوا متســاوين أما المحكمة، أي أمام القانــون والقاضي. فالذين يملكون الثروة يمكنهم مثــلا اللجوء لمحامين كبار ولعدد كبير من المحامين، كما يمكنهم إرشاء الموظفين الذين يتحملون مسؤولية المحاكمة فــي مختلف مراتب المســؤولية، بل يمكنهم الهروب أصــلا من البلد الذي يحاكمون فيه (مثل المخرج الســينمائي الشهير رومان بولانسكي الذي فر من أمريكا بعد اتهامه باغتصاب قاصر، وعملت سويســرا كل ما في وســعها لكي لا تسلمه للقضاء الأمريكي الذي يطالب به).

إن الموقف المعبر عنه في هذه القولة يظل مجرد تمني أو مجرد رغبة طيبة مادام وجود القانون لا يغير شــيئا من طبيعة العدالة والظلم. دون أن ننســى وجود أشــخاص عادلين في تاريخ البشرية بدون الاستناد على أي قانون. لكن لا يمكن بناء العدالة على حالات شخصية وعلى الاستثناءات.

وفي الأخير، يمكن أن نخلص إلى أن القانون هو تعبير عن انتقال المجتمع من معالجة مشاكله وخلافاته عبر الانتقام والمزاج الشخصي إلى معالجتها عبر القانون الذي يعتبر ضامنا للعدالة أو على الأقل أساسا للأمل في تحقق العدالة. وبالرغم من نسبية القانون واختلافه من مجتمع لآخر، فإن وجوده واستعماله في مجتمع معين وقاية هامة ضد الاستبداد ككل أو وقاية ضد درجة من درجاته على الأقل.

الموضوع:

"العنف هو نفاذ الصبر في العلاقة مع الغير، حيث يفقد الأمل في مواجهة عقل لعقل فيتم اختيار أقصر وسيلة من أجل فرض الإذعان"

(جورج غيسدورف، فضيلة القوة، 1957).

إشرح (ي) مضمون القولة وبين (ي) أبعادها.

ارتبط العنف بالاستعمال المفرط للقوة والمؤدي لإلحاق الضرر بالغير، وأعتبر دوما عملا لا أخلاقيا ولا شرعيا وغير مشروع إلا في بعض الحالات الاستثنائية (مثلا حالة الدفاع عن النفس). لكن يمكن أن يكون للعنف تعريف آخر يوضح مدى تعبيره عن طبيعة العلاقات الإنسانية.

تطرح القولة موضوع العنف في علاقة مع الغير وتوخيه تحقيق الخضوع والإذعان وتعبيره عن فشل التفكير والحوار، أي فشل العقل. وإذا كان العقل هو الملكة المميزة للإنسان فكيف يحقق العنف ما لا يستطيع العقل تحقيقه وهو الخضوع والإذعان؟

يرى صاحب القولة أن اللجوء للعنف يعود للرغبة في فرض الخضوع بأقصى سرعة وهو ما لا يحققه العقل لذلك يتم اللجوء للعنف. يختلف تعريف العنف في هذه القولة عن التعريف المتداول الذي يربط العنف باستعمال القوة بشكل مفرط. فالجديد في القولة هو كون العقل يعبر عن فشل العقل.

والاختلاف بين التعريفين مهم جدا لأنه يبين أن العنف لا يقوم به أشخاص جاهلون أو

قـوم بـدون عقل ولا ثقافة. ولذلك ربما وجب التمييز بيـن العنف المجاني والتقليدي الذي هو الاعتداء المادي على الآخرين بغية إرضاء الغريزة الحيوانية النائمة في الإنسان والتي يتـم ترويضها عبر الثقافة والفكر والتربية، والعنف الآخر الأخطر والأهم الذي هو موضوع القولة.

إن العقل حسـب القولة يسـتعمل الحوار ليس بالضرورة من أجل بلوغ الحقيقة، وإنما مـن أجل تحقيـق الخضوع والإذعان، أي إخضـاع الآخر عبر الحجـة والإقناع، وبتعبير آخر اسـتعمال الحقيقة كمطية للإخضاع. ولما يفشـل في تحقيق مهمته يترك المجال للعنف الذي هو الوسيلة التي تحقق الهدف بشكل أسرع.

ويمكـن أن نجـد تجسـيدا لهـذه الفكرة على مسـتوى الأفـراد والجماعـات والدول والحضـارات. وفـي هذا السـياق، ينتمـي العقل والعنـف لنفس المجـال ويمكن أن يسـتبدلا دوريهما حسب الحاجة. بل قد يكون العقل هو وسيلة العنف، تُستعمل في البداية توخيا لتحقيق خضوع يقبله الخاضع دون أن يعي بأنه خضوع أي أن للعقل هنا دور إيديولوجـي: يزيف الواقع ويقدم المصلحة في ثوب الحقيقة، ونتذكر هنا مسـألة الخـداع والكذب والوهم. بل نتذكر دور العلم كأرقى تعبير عن العقل في تبرير أوضاع والتمهيد لارتكاب مجازر (العلم النازي المبرر للتفوق العرقي للآريين).

يمكـن أن نسـتحضر علـى مسـتوى الأفـراد كيـف نشـأت إيديولوجيـات من خلال المغالطات وبالارتكاز على شـخصيات كاريزمية محتالة وكيف تم استغلال الجهل أو نقص المعرفة أو تفوق أصحاب المشاريع الجديدة اعتمادا على المال أو على السلطة، وكيف تحولت مشـاريعهم الشـخصية إلى إيديولوجيات كبرى تبنت العنف كوسـيلة أساسـية وحاسمة لحسـم معركة السـلطة، معركة الإخضاع. ولنا في التاريخ الحديث والمعاصر عدة أمثلة كبرى تؤيد هذه الفكرة. فالنازية مثلا استعملت العقل إلى أقصى حـد، بل لقد لجأ هتلر لفلسـفة نيتشـه فزور أفكاره ونشـر كتبه بالصيغـة التي تخدم الفكر النازي مسـتغلا تواطؤ أخت الفيلسـوف التي كانت زوجة أحد النازيين الكبار. لقد اسـتغلت النازية فكرة "الإنسان المتفوق" محرفين الفكرة لكي تدل على الألماني الآري. كما يمكن اسـتحضار حرب العـراق الثانية وغزو هذا البلد والقضاء على صدام حسين بعد سلسلة من البرامج والخطب الدعائية والتقارير التي ادعت العلمية والحياد، ليتبيـن فيما بعـد، أي بعد الحرب والدمار وتخريب البلد وقواه وشـنق صدام حسـين كذب تلك الادعاءات.

لقد سبق الحوارُ العنفَ. لكن العنفَ كان متضمنا في الحوار، وهذا يعني عدم وجود أية قطيعة بينهما، على حد أن هناك من يتحدث عن ديكتاتورية العقل. ويمكن للأحداث التاريخية الكبرى المرتبطة بالإيديولوجيات العامة تاريخيا والحروب، بما فيها الحروب الأهلية، أن تقدم أدلة هامة لتوضيح ودعم هذه الفكرة.

تكمن قيمة أطروحة القولة في الكشف عن العلاقة القوية الضمنية ما بين العقل والعنف، وتوضيح أن العنف هو استمرارية لعمل العقل.

لقد سبق لطوماس هوبز أن عالج مسألة العنف انطلاقا من حالة الطبيعة التي هي فرضية منهجية تتوخى إبراز طبيعة الإنسان الشريرة وكيفية التعامل معها. وبين أن العنف خاصية متأصلة في الإنسان، وأنه موجود قبل العقل، وهذا يعني أنه من الصعب إلحاق العقل بالعنف أو اعتباره مجرد خادم له. وإذا كان العنف غريزيا لدى الإنسان فإن العقل لا بد أن يقوم بدور آخر وهو الحد من العنف نسبيا أو كليا، وإيجاد صيغة لكي لا يدمر العنف الجماعة البشرية.

ولقد عبر فرويد عن نفس الفكرة في سياق آخر وانطلاقا من منظور آخر وهو منظور التحليل النفسي الذي يعتبر العدوانية سمة إنسانية متأصلة في الإنسان، يعبر عنها هذا الأخير بشتى الطرق والوسائل، عبر أصغر سلوك وحتى الحرب كعنف جماعي مدمر.

وعلى مستوى المجتمع وتاريخه يمكن الإشارة إلى موقف كارل ماركس الذي يرى في العنف ضرورة ثورية لتحرير الطبقة الكادحة من أوضاعها المزرية.

وفي الأخير، يمكن أن نستنتج أن العنف رغم ارتباطه بطبيعة الإنسان وتاريخه، ورغم هيمنته على حياته إلا أنه ليس قدرا محتوما ما دام العقل قد نجح في التحايل عليه والتعبير عنه رمزيا في الفكر والفلسفة والفن بصفة عامة، بل وفي الألعاب المختلفة التي تحاكي العنف الأصلي دون أن تعتبر مع ذلك عنفا.

الموضوع:

"لا يوجد أي شيء في الدولة من أعلى التراتبية إلى أسفلها لا يعتبر تعسفا يحتاج للإصلاح، تطفلا يجب القضاء عليه، أداة للاستبداد ينبغي تدميرها".

(برودون)

اشرح (ي) مضون القولة وبين (ي) علاقة الدولة بالاستبداد.

لا يمكن تصور مجتمع بدون دولة، وفي الحالات التاريخية المعاصرة التي انهارت فيها الدولة تحول فيها المجتمع إلى قبائل متحاربة ومجموعات متناحرة تعمل كل واحدة منها لمصلحتها الخاصة باسم الدين أو العرق أو أي سبب آخر يمكنه تعبئة الأنصار.

تعالج القولة موضوع الدولة باعتبارها مصدرا للشر وأداة له لا تستحق الثقة فيها كما لا تستحق البقاء. وبتعبير آخر، تعالج الدولة كأداة للتعسف والعنف، لكن إذا كانت الدولة هي أساس الاستقرار والأمن والازدهار فكيف تكون مصدر وأداة تعسف وعنف وحرب؟

يرى صاحب القولة أن الدولة أداة مخربة وأن مصلحة المجتمع والإنسان تقتضي تدميرها. توصف الدولة بأنها مؤسسة المؤسسات أو مجموعة من الأجهزة التي تقوم بإنجاز مجموعة من الأدوار على شكل خدمات وممارسات تستهدف الحفاظ على النظام وضمان السير العادي لجميع المرافق. لكن أهم تحديد لها هو الذي يرى أن أجهزتها تنقسم إلى قسمين: أجهزة قمعية (الجيش، الشرطة، المخابرات، ...) وأجهزة إيديولوجية (المدرسة، الصحافة، التلفزيون، الإذاعة...). وهي تحتاج لهذين النوعين من الأجهزة معا، لأن الوظيفتين (الوظيفة القمعية والوظيفة الإيديولوجية) ضروريتان لتدبير شؤون المجتمع وفق ما تحدده المميزات التي تميز ذلك المجتمع (الطبقات الاجتماعية، الغنى، الفقر، النظام السياسي...)

تشير القولة إلى سمة مميزة للدولة وهي التراتبية التي هي خاصية البيروقراطية المسؤولة عن السير الإداري لمصالح الدولة. وهذه التراتبية تدل على تدرج في السلطة وتدل أيضا على تسلط وتحكم وهو ما يجعل الدولة منتجة للتعسف كشرط لوجودها واستمراريتها.

إن الحاجة للتراتبية تعني أن الطبقة الحاكمة لا تحظى بالقبول ولا تنعم برضى الجميع. وأن المجتمع منقسم إلى فئات مختلفة لا تحظى بنفس الامتيازات، وأن دور الإدارة في الدولة هو ضمان السيطرة وإرغام الجميع على قبول سياسة الدولة. لذلك يتحدث صاحب القولة عن التعسف والتطفل وهما أمران يلخصان الأذى الذي تسببه الدولة وبيروقراطيتها.

ثم يعبر عن نفس الفكر بصيغة أوضح لما يحدد وظيفة الدولة في الاستبداد. ولا يفرق هنا –كما هو متعارف عليه– بين الدولة المستبدة والدولة الديمقراطية. بل إنه يصف الدولة أيا كانت بالاستبداد. فالدولة صنو الاستبداد. وجودها دليل عليه. وكيانها إشارة إليه. وهذا يعني أن الديمقراطية هي استبداد مقنع، تتخذ فيها الدولة أساليب ملتوية لممارسة الاستبداد. والاستبداد هو استعمال العنف والتعسف لفرض السيطرة وضمان المصالح واستغلال الأغلبية.

ثم يخلص صاحب القولة إلى الحل الذي هو القضاء على الدولة ودمارها. أي إلى أن الدولة لا يمكن دمقرطتها أو تخليصها من آليات الاستبداد لتصبح آلة محايدة في خدمة الجميع.

إن الأمثلة المدعمة لأطروحة صاحب القولة كثيرة وعلى رأسها الدولة الاستبدادية التي لا تخفي طابعها الاستبدادي والتي تتمثل في الأنظمة العسكرية والأنظمة البيروقراطية وأنظمة الحزب الوحيد. وبالرغم من أن موقفه يحتاج إلى توضيح لما يتعلق الأمر بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية، فمن الممكن الحديث عن نوع جديد مقنّع من الاستبداد تمارسه هذه الأخيرة ويتمثل في احتكار السلطة من طرف فئة معينة (الحزبان الجمهوري والديمقراطي في أمريكا الشمالية، والأحزاب الليبرالية والاشتراكية الديمقراطية في أوروبا)، وتهميش المهاجرين وحرمانهم من حقوقهم السياسية، وتشكل فئة من الفقراء من نوع جديد هم العمال المتقاعدون والمهمشون والعاطلون عن العمل.

تكمن قيمة أطروحة هذه القولة في سبر أغوار النظام السياسي وأداته المركزية التي هي الدولة، وذلك بالذهاب إلى ما وراء الخطابات الإيديولوجية، وهو ما يعتبر تعبيرا جذريا عن موقع من السلطة بصفة عامة.

نجد صدى لهذا التصور عند كارل ماركس الذي يربط ظهور الدولة بظهور الطبقات

في المجتمع، ولذلك تنبأ بأن المجتمع المثالي الخالي من الطبقات لن يكون في حاجة للدولة، فما دامت الدولة لم توجد منذ البدء فهي حالة مؤقتة.

وخلافا لهذا التصور يرى جون جاك روسو وطوماس هوبز وآخرون أن الدولة ضرورية سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية، وأن المجتمع لا يمكنه أن يعرف الاستقرار إلا اعتمادا على عقد اجتماعي. بل إن الدولة حققت شرعية أكبر في العصر الحالي وصار وجودها ضروريا لمناهضة العنف غير المشروع واحتكار العنف المشروع والسهر على إنجاز المشاريع الكبرى التي يستفيد منها الجميع.

وختاما، يمكن أن نخلص إلى أن الدولة تحظى، بالرغم من ارتباطها التاريخي بالاستبداد والتعسف، بأهمية قصوى نظرا لقصور المجتمع البشري وعجزه عن تسير نفسه بنفسه إضافة إلى أن سلبية الدولة نسبية مرتبطة أساسا بتخلف المجتمع أكثر من ارتباطها بطبيعة الإنسان.

الموضوع:

"لا أحد يملك حقا آخر غير حق القيام بواجبه على الدوام".

(أوجست كونت)

اشرح (ي) القولة وبين (ي) طبيعة العلاقة بين الحق والواجب.

ظل الواجب موضوع تفكير وسجال دائمين، ليس فقط لأن مصدره أو أصله يلفه الغموض، وتختلف حوله المذاهب، ولكن لأنه مرتبط بشكل مباشر بالمسؤولية والحرية من جهة، وبالعدالة من جهة أخرى. إضافة إلى أنه يعتبر لبنة للمجتمع ولاستمرار وحدته عبر قيام الأفراد بأدوارهم المنوطة بهم عن طواعية واختيار. يختزل صاحب القولة جميع الحقوق في الواجب وهو بذلك يرى أن الواجب هو الأساس الذي يرتكز عليه ارتباط الفرد بالمجتمع، وهو ما يضمن للمجتمع الاستمرارية أيضا.

تثير القولة موضوع الواجب في علاقة بالمجتمع لأن القيام به يعني مباشرة أداء دور في المجتمع، فلا معنى للواجب في حالة العزلة المطلقة للفرد.

إذا كانت للواجب كل هذه الأهمية التي تتجلى في كونه أساس السلوك الفردي ومبدأه فلماذا لا يكون تصرفا تلقائيا طبيعيا؟ لماذا يتدخل المجتمع بآلياته الإكراهية لفرض القيام بالواجب؟ ما الذي يمنع الفرد من الإنجاز التلقائي لواجباته؟

يرى صاحب القولة أن الفرد لا حقوق له تجاه المجتمع الذي كونه وشكله، وأن على الفرد واجبات فقط، بناء على قيمة الإيثار التي تعلي من علاقة الغيرية ضدا على سلبية الأنانية.

نستشف من هذه القولة مركزية الواجب بالمقارنة مع الحق، بل انعدام الحق لاختزاله في الواجب وهذا ما تدل عليه عبارة "حق القيام بالواجب"، إلحاق الواجب ضمن لائحة الحقوق واعتباره الحق الوحيد الذي يمكن اعتماده. أي أن الواجب حق يلغي بقية الحقوق لتضمنه إياها ولكونه يغني عنها جميعا.

يعتبر صاحب القولة الفرد نتاجا كاملا للمجتمع، وبالتالي فالفرد يحيى بفضل المجتمع ولذلك عليه أن يعيش من أجل المجتمع. فالفرد هو حصيلة التنشئة الاجتماعية، وصدى لصوت المجتمع، وتعبيرا عنه، بل إن الفرد لا يمكنه إلا الاستجابة لنداء المجتمع لمطالبته بأداء الواجب تجاهه. لا يتعلق الأمر برغبة أو بإرادة ذاتية مهما كانت قوية، إن إرادة المجتمع هي الأقوى وصوته هو الأعلى.

يهدف الواجب إلى ضمان وحدة المجتمع، وسلامة اشتغاله، واستمراريته عبر تضامن الأفراد فيما بينهم وعبر خضوع الفرد للأخلاق التي بثها فيه المجتمع. وبما أن جميع الأفراد يمتثلون لصوت المجتمع فإن هذا الأخير يعلو عليهم جميعا. ويرسم لهم الطريق التي عليهم إتباعها.

إن مضمون القولة يوحي بتعويض الواجبات بالحقوق، بالرغبة في إلغاء كلمة "حق" لصالح كلمة "واجب". وذلك لأنه يرى عدم انسجام المفهومين لأن الحقوق تكرس الفردانية وتمهد الطريق لزرع البلبلة في المجتمع (مثلما يحدث في الحالات الثورية). ولا حاجة للمجتمع بالفردانية، لذلك يرى صاحب القولة أنه لا يوجد ولا ينبغي أن يوجد فرد يتمتع بالحقوق بالمعنى الدقيق للكلمة. فلا يمكن أن تخضع السياسة للأخلاق إلا إذا ألغيت كلمة "حق" وعُوضت بكلمة "واجب".

إن الهدف الذي يكمن وراء هذا التصور هو الحرص على تصور المجتمع "ككائن أكبر" يتكون من الأفراد باعتبارهم أعضاء مكونين له رغم الاختلافات فيما بينهم.

لذلـك فكون الواجب هـو الحق الوحيد للأفراد يجعلهم جزءا لا يتجزأ من هذا "الكائن الأكبر" وفي خدمته.

يمكـن أن نجـد أمثلة مدعمة لهـذا التصور في المجتمعات الاسـتبدادية التي ضحت بالفـرد وحرياته وحقوقه لصالح المجتمـع أو الدولة الحاكمة كما كان الأمر في الاتحاد السوفييتي وكمبوديا والصين في عهد ماو تسي تونغ...

تكمـن قيمـة أطروحة هذه القولة في تأكيدها على أولويـة المجتمع على الفرد دون أن يكون ذلك على أسـاس اقتصادي وسياسـي، وإنما على أسـاس أخلاقي بالمعنى العام للكلمة، أي في ارتباط بحماية وحدة المجتمع العضوية.

وإذا كان صاحب القولة يؤسس الواجب على التنشئة الاجتماعية فإن كانط يؤسسه على العقل. فهو يميز بين نوعين من الواجب: الواجب كأمر شـرطي والواجب كأمر قطعي، والاختلاف الموجود بينهما يكمن في أن الأول هو مجرد وسـيلة لبلوغ غاية، أما الثاني فهو غاية ذاته ولا غاية توجد خارجه.

يرتكز الواجب بالمعنى الكانطي على العقل وعلى الإرادة الحرة وعلى الاستقلال الذاتي للشـخص. إن الواجـب الأخلاقي لا يخضع لأي دافع أو ميل كمـا لا يراعي تحقيق أية نتائـج. وهـو لا يقوم بما يقوم به إلا بنـاء على ما يتطلبه القانـون الأخلاقي الصادر عن العقل.

يتضـح من خلال المقارنة بين الموقفيـن أن الواجب الأخلاقي من المنظور الكانطي لا يتوخـى أية مصلحة (فردية كانـت أو جماعية)ن ولا يتحكم فيه أي ميل أو دافع مهما كانت قيمته خلافا للواجب بالمعنى الذي حدده صاحب القولة.

وفي الختام، يمكن القول أن الواجب ليس معطى عقليا محضا ولا نتيجة صرفة للتنشئة الاجتماعيـة، وأن التركيـز علـى إحـدى مكوناته لا يـدل على عدم وجـود المكونات الأخـرى وإنما يدل قبل كل شـيء على الهدف المتوخى من إبـراز أحد الجوانب على حسـاب الجوانب الأخرى. فالمسـؤولية الأخلاقية المنزهة عن كل مصلحة لا تتعارض فـي العمق مع المسـؤولية الأخلاقية التي تخدم المجتمع ككائـن أكبر يضمن مصالح أجزائه المكونة له التي هي الأفراد.

سؤال إشكالي مفتوح:

الموضوع:

هل من واجب الإنسان أن يكون سعيدا؟

إن موضوع هذا السؤال هو العلاقة ما بين الواجب والسعادة، ذلك أنه من المعتاد الفصل بينهما، لأن الواجب يدرك في علاقة بالإكراه وفي استقلال عن المصلحة الشخصية، بينما تدرك السعادة كميل طبيعي وأناني للاستمتاع.

يتعلق الأمر بموضوع يفرض التفكير فيه من خلال مفهومين أساسين من مفاهيم الإشكالية الأخلاقية (الواجب والسعادة). ويتكون هذا السؤال من ثلاثة مفاهيم مركزية مباشرة هي الواجب والسعادة والإنسان ومن مفهوم ضمني هو الوجود أو الكينونة، ومن أداة (حرف) استفهام هي "هل"، التي يطلب بها معرفة مضمون السؤال.

وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في كونه يحيل على إشكال نظري وعملي في آن، وهو علاقة الواجب بالسعادة، وهو إشكال له امتدادات عدة: فلسفية معرفية، وأخلاقية فردية وجماعية. كما أن نتائجه تؤثر مباشرة على خير الفرد والجماعة.

فهل يمكن أن تنتج السعادة عن "أمر بتحقيق بالسعادة" أم أنها على العكس من ذلك هي ما يميل إليه الإنسان بشكل طبيعي؟ وإذا كانت السعادة هي ميل طبيعي أليس من العبث جعلها مرتبطة بالواجب؟ وما الفائدة من تحويل ما نعيشه كميل واختيار يتحقق بالصدفة إلى أمر إلزامي؟ هل أنا حر في اختيار أن أكون سعيدا أو شقيا؟ بأي معنى يكون البحث الشخصي عن السعادة موضوع إلزام أخلاقي؟

يتضمن هذا السؤال أطروحة ضمنية هي أن من واجب الإنسان أن يكون سعيدا، أي من واجبه أن يبحث عن تحقيق السعادة. لكن يبدو لأول وهلة أن السعادة تتعارض مع الواجب، لكن قد تكون السعادة مطلبا اجتماعيا ضروريا يلزمنا تحقيقه، وفي نفس الوقت، يلزمنا الابتعاد عن نقيضه الذي هو الشقاء. لكن ربما من الصعب تقبل كون تحقيق السعادة أمر مفروض علينا.

يمكن أن نفهم معنى الواجب من خلال مصادره المختلفة: المصدر الاجتماعي،

والطبيعي، والأخلاقي. وهو ما يؤدي إلى التفكير في إمكانية أو استحالة تحقق السعادة انطلاقا من مصدر من هذه المصادر.

يبدو أن السعادة ليست مرتبطة بالواجب الأخلاقي لأنها لا تتعلق بإشباع ميولنا التي لا نتحكم فيها، والتي لها طبيعة خاصة ولا يمكنها أن تخضع لأي إلزام معين. ومن الواضح أن الإنسان لا يمكنه أن يكون شخصا فاضلا دون أن يكون سعيدا بالرغم من ذلك. كما يمكنه أن يكون شريرا وسعيدا في نفس الوقت. لقد ركز كانط على الطابع العرضي للسعادة. فالسعادة لا تتعلق بقوانا الذاتية وبالتالي لا يمكن أن تكون موضوع بحث أخلاقي، وسيكون من العبث أن يجعل الإنسان السعادة مبدأ لأفعاله وسلوكاته لأنها مستقلة عن إرادتنا واختياراتنا الأخلاقية. وبما أنه من الصعب الاتفاق على تعريف محدد للسعادة نظرا لأن مضمونها يظل ذاتيا، فإنها لن تستطيع تنظيم أفعالنا وتصرفاتنا.

ومن جهة أخرى، لا يمكم للسعادة أن تكون واجبا أخلاقيا منسجما مع طبيعتنا، فإذا كانت السعادة هي طبيعتنا فلماذا نملك العقل إذن؟ إن الواجب يفرضه العقل من أجل التصرف وفق ما يقتضيه القانون العقلي وهذا يعني أن الإنسان يعبر عن طابعه الأخلاقي، وعن تجاوز حيوانيته (الناتجة عن جسمه) وهذا يتعلق بقدرته على تحديد بواعث سلوكه بشكل مستقل.

يجب على الإنسان أن يتصرف أخلاقيا بناء على هدف أساسي ووحيد وهو : أن يقوم بواجبه، أي أن لا يكون باعثه شيئا آخر غير الواجب ذاته.

تبدو السعادة إذن كمثال نموذجي يفرضه الخيال البشري وبالتالي لا يتحكم في أفعالنا. وبهذه الكيفية تصبح السعادة أمرا غير يقيني وغير أكيد وغير قار. وتصبح المسألة – حسب كانط– ليست هي البحث عن السعادة وإنما أن يستحق الإنسان السعادة أو لا يستحقها. وليستحق الإنسان السعادة عليه أن يكون فاضلا.

لكن هل البحث عن السعادة ه مسألة أنانية؟ ولماذا يستحيل أن تكون السعادة هي المبدأ الذي يحكم وينظم تصرفاتنا؟

يمكن للسعادة أن تكون شأنا مشتركا بين الناس، يتجاوز أنانيتهم الفردية، بل يمكنها أن تكون محركا وباعثا ومبررا للفعل الأخلاقي الجماعي. فلا تعارض ما بين السعادة

الفرديــة والســعادة الجماعية مــا دامت هناك فائــدة ومنفعة من وراء تحقيق الســعادة. يجب فقط أن تنســجم السعادة الفردية مع السعادة الجماعية وذلك عبر تضحية جميع الأطراف.

لا يمكــن ألا نلاحــظ أن الســعادة مطلب كوني. فلا يوجد إنســان (ســوي) لا يطمح للســعادة، لكن الجانب الأناني الفردي للســعادة يحول دون تحقيقها على المســتوى الفــردي والجماعي معا. فالكل يبحث عن تحقيق أكبر قدر من الســعادة وتجنب أكبر قدر من الشــقاء. وهذا البحث الجماعي عن الســعادة يجعلها ذات طابع أخلاقي، لأنه يتعلــق بمصلحة جماعية، بخير مشــترك وجماعــي، وهو ما يجعل الســعادة مطلبا بل وواجبا.

إن الفضيلة حســب سبينوزا هي الانســجام مع ما تريده طبيعتنا. ولا يطالب العقل بأي تصــرف مضــاد لطبيعتنا. لذلك فالعقل لا يمكنه أن يُصدر أوامر قاســية ومؤلمة أو لها طابــع الإكراه تتعارض مع طبيعتنا. إن طبيعتنا تدفعنا للبحث عما هو مفيد لنا للحفاظ علــى قدرتنا علــى الفعل وتطويرها وتدعيمهــا. كما تدفعنا لكي تكــون لنا علاقة مع الغيــر للزيادة في القــدرة على الفعل. لهذا فالبحث عما يفيدنــا يلتقي مع البحث عما يفيــد الغير. لذلك فــأن يكون المرء فاضلا (أي أن يكون عــادلا ونزيها...) ليس أمرا نُكــرَه على فعله، ولكنه ضروري لنا لنحقق ســعادتنا. لذلك هناك اختلاف بين الإكراه والضرورة.

إن البحث عن الســعادة ليس أمرا أنانيا بما أنه لا يلغي الغير من حســابه ولا يلغي سعادة الغير. لهذا فالواجب والسعادة ليسا متعارضين كما بدا في الوهلة الأولى، إنهما مرتبطان فيما بينهما، ويتطلب أحدهما الآخر، شريطة أن يكون الواجب هو ما يفرضه العقل.

إن الإنســان موجود لكي يكون سعيدا بما أن الســعادة هي ما نميل إليه طبيعيا. ونجد هذه الفكرة لدى أبيقور الذي يعرف السعادة بأنها غياب اضطراب الجسد والروح أي أن السعادة هي الطمأنينة النفسية التامة. يمكن للسعادة بهذا المعنى أن تكون مبدأ ينظم السلوك البشري. إنها الخير الأسمى، أي الضرورة التي لا مفر للإنسان منها.

وفي الأخير يمكن القول أن السعادة لا يمكن أن تكون موضوع إلزام أخلاقي ولا يمكن أن تكون موضوع ضرورة اجتماعية. إنها واجب يقتضي انســجام الإنســان مع طبيعته، لكن هذا الواجب هو ما يجب علي أن أفرضه على ذاتي.

الموضوع:

هل الحرية تعني أن يفعل الإنسان ما يريد؟

يطرح السؤال مسألة حرية الذات أو الحرية الأخلاقية أو حرية الإرادة، وهي التي يعتقد أنها قدرة الإنسان على فعل ما يريد، وذلك في إطار إشكالية الحرية التي هي إشكالية أخلاقية حين يتعلق الأمر بالفرد، وبالسياسة حينما يتعلق الأمر بالجماعة، علما أن مسألة أخلاقية أو لا أخلاقية السياسة هي أيضا امتداد لهذه الإشكالية. وبتعبير آخر، يمكن النظر إلى الحرية كشأن شخصي أو كشأن جماعي.. ويمكن تعريف هذه الأخيرة بأنها غياب السيطرة من جهة والمشاركة الفعلية للمواطن في تسيير شؤون الدولة. ويتكون السؤال من مفهومين أساسيين صريحين هما الحرية والإنسان. إضافة إلى مفهوم ضمني هو العمل أو الممارسة الذي يشمل مجال تحقق وجود الفرد يوميا، إضافة إلى حرف الاستفهام "هل" الذي يعني طلب الحصول على معرفة بالموضوع. ولهذا السؤال أهمية فلسفية تكمن في كونه يسائل جوهر الإنسان وما يجعله كائنا أخلاقيا وقدرته على تحدي مختلف الإكراهات. فما قيمة هذا التعريف؟ وما موضوعية حرية من هذا القبيل؟ وهل تتوافق هذه الحرية منطقيا مع الطبيعة الإنسانية وتتوافق واقعيا مع التجربة؟

يمكن أن تكون معطيات الواقع مفيدة في تحديد مضمون هذا السؤال وقيمة التعريف السائد (أي التمثل السائد) للحرية الأخلاقية. فذا كنت عاجزا عن السفر على المكان الذي أريد السفر إليه في اللحظة التي أرغب فيها في ذلك، بسبب المرض أو انعدام الإمكانيات أو تدخل جهة معينة تجعل رغبتي غير قابلة للتحقيق، فإنني سأشعر حتما بأنني لست حرا. وسأستنتج بكل بساطة أن الحرية ليست في حالتي هي أن افعل ما أريد لأنني لم استطع أن أفعل ما أردت فعله.

ستكون الحرية هنا هي "امتلاك القدرة على الفعل": وستكون القدرة على الفعل هي الإمكانيات (امتلاك سلطة جسدية تمكنني من القدرة على التنفيذ الجسدي وسلطة مالية تتمثل في الغنى وسلطة سياسية أو سلطة النفوذ القوي الذي يمكنني من خرق القانون إذا عارض رغبتي)، أو الحق (أي القانون) الذي يجيز لي أن افعل ما أريد فعله. فلا حرية بدون القدرة على تنفيذ مطلب الإرادة. ولن تظل الحرية بهذا المعنى ذلك المبدأ السامي الذي يلهب المشاعر ويموت من أجله البشر ما دامت رهينة بالسلطة،

لذلك تصبح السلطة هنا هي المبتغى وهي الخير وهي الحل.

يمكن القول أن هذا التعريف للحرية هو تعريف لا أخلاقي أو غير عادل، لأن فكرة الحرية تقتضي عدم أخذ الآخرين بعين الاعتبار، أي نفي وجودهم، أو حرمانهم من بعض ممتلكاتهم أو من بعض حقوقهم. وهذا يستلزم إعادة النظر في هذا التعريف. يمكن القول مثلا أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يريد ولكن شريطة احترام الغير ودون إلحاق الضرر به. فهل هذا الأمر ممكن أم مستحيل؟ وهل يمكن مثلا التمييز بين الاحترام الفعلي للغير وبين الاحترام المبني على الخداع والنفاق؟

ربما كان التعريف الأول ناقصا بسبب معنى غير دقيق لفكرة القدرة والسلطة. فما المقصود بقدرة الإنسان على فعل ما يريد؟ وما المقصود بامتلاكه السلطة على فعل ما يريد؟

يبدو أن الحرية تتطابق –في التعريف الأول– مع القدرة على الفعل، ولكن إذا كانت الحرية هي القدرة التامة، المطلقة غير المحدودة، فهذا يعني أنها غير موجودة بكل بساطة، وبالتالي لن يكون هناك أي إنسان حر مهما كانت قوته وغناه. والرغبة الإنسانية غير محدودة لكنها تصطدم بالإمكانيات المحدودة بالضرورة مهما كانت هذه الإمكانيات كبيرة، ومحدودية الإمكانيات تعني محدودية واقع الإنسان ومحدودية الوضع البشري.

أما بخصوص فكرة الإرادة، فإن الأمر غامض. فالشخص الذي يريد فعلَ فعلٍ يضر به، يظل مع ذلك مريدا، لكن كيف تنسجم الإرادة مع إلحاق الضرر بالذات؟ هل يريد الإنسان السوي إلحاق الأذى بنفسه؟ هل يعرف ما يريد؟ هل يعي خطورة ما يريد؟ في هذه الحالة لا تنفصل الإرادة عن الوعي والصواب والخطأ والشر والخير. يمكن التفكير في شخص يريد الانتقام أو السرقة أو يريد ما يريده الآخرون الذين يشكلون أغلبية المجتمع... تقود هذه الأسئلة إلى التشكيك في وجود إرادة إنسانية حرة تجعل الإنسان يفعل ما يريد، بالرغم من أن إبيكتيتوس ركز على أن الحرية هي إرادة تتحدى المرض وكل العوائق لن الإرادة هنا هي القدرة على التحمل (في حالة المرض) والتحكم في الذات (في حالة الإغراء). بل إن الحرية في نظر هذا الفيلسوف تعني الاستخفاف بكل ما ليس في متناول الإنسان.

لقد برهن العديد من المفكرين منذ مدة على أن الحرية، بالمعنى الذي يفهما الكثير من الناس، هي مجرد وهم. والسبب الرئيسي يكمن في خضوع الفرد والمجتمع والكون

لقوانين لا تترك مجالا كبيرا للأعمال الفردية الذاتية. فكل السلوكات الفردية والجماعية تخضع لقواعد وضوابط كيفما كان المجال الذي تنتمي إليه.

وفي هذا السياق بين كارل ماركس أن "الإنسان هو خلاصة للعلاقات الاجتماعية"، ذلك أنه ينشأ ضمن ثقافة طبقة معينة، وفي ظل عادات وتقاليد مجتمع معين، ويتعلم لغة معينة هي لغة مجتمعه، وأنه يعيش بدخل معين يحدد شروط حياته الخاصة ويفرض عليه اتخاذ مواقف معينة بل إنه يحدد حتى ذوقه الخاص في مجال اللباس والفن والجمال. يتعلق الأمر برؤية للعالم هي رؤية جماعية أو طبقية، وبالرغم من بعض الاستثناءات المتمثل في تبني فرد معين فكر وإيديولوجية طبقة أخرى ليست هي طبقته، فإن هذه القاعدة، قاعدة التأثير الطبقي والاجتماعي على الفرد، قاعدة سليمة تؤكدها الحياة اليومية والتاريخ.

إضافة إلى هذا التأثير الاجتماعي والطبقي هناك عامل مهم يؤثر على حرية الإرادة وهو الضرورة المتمثلة في القوانين الفيزيائية والاجتماعية والنفسية. فلا حرية بالنسبة لماركس خارج الضرورة بل إن الحرية هي معرفة الضرورة والعمل وفق مقتضياتها، فالحرية الفردية ليست تحديا للضرورة وإنما خضوع لها عن طريق المعرفة. فالتحكم في الذات هو نوع من الحرية لأنه يستجيب لما تفرضه القوانين.

ومن جهة أخرى، وفي مجال آخر، يرى سيجموند فرويد أن الإرادة الفردية هي وهم من إنتاج الوعي الفردي والجماعي، وجهل بطبيعة اللاشعور وقوته ومكانته في الجهاز النفسي. فالأنا أو الوعي لم يعد له التأثير الذي كان يُعتقد أنه كان يمارسه قبل اكتشاف وتطوير مفهوم اللاشعور. فالأنا صار مجرد أداة توازن، ومجرد خادم يوظف جهوده لإرضاء الهو والأنا الأعلى والواقع الخارجي. إن مركز القرار لم يعد هو الوعي وبالتالي الإرادة، وإنما هو اللاشعور الذي يشكل في الطفولة بالأساس. ويقدم التحليل النفسي إسهامين أساسيين لتأكيد استحالة الحرية وهما: الحياة الغريزية، وكون السيرورات النفسية لاواعية.

وختاما نستنتج أن رغبة الفرد في أن يكون حرا حرية مطلقة ليتمكن من فعل ما يريد تظل أمنية أو حلما أو وهما في أسوأ الأحيان. وأن قدرات الفرد وواجباته تجاه نفسه وتجاه الغير تفرض عليه مراجعة "غروره" والتحكم في ذاته ومعرفة قوانين الكون والجسد والمجتمع والذات لكي يتمكن من استغلال كل الإمكانيات المتاحة له بالمعرفة لتوسيع دائرة إرادته.

الموضوع:

هل الوعي الأخلاقي فطري أم مكتسب؟

يثير هذا السؤال موضوع مصدر تكون الوعي الأخلاقي، وهو مصدر يتأرجح ما بين الفطري والمكتسب، وذلك في إطار مشكل الواجب في ارتباط بالحرية والضرورة. ويتكون هذا السؤال من عدة مفاهيم أساسية وهي الوعي والأخلاق والطبيعة (الفطري) والثقافة (المكتسب). كما يتكون من أداة الاستفهام "هل" التي تدل على طلب معرفة مضمون السؤال. وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في كونه يثير إشكالا له صلة مباشرة بطبيعة السلوك الإنساني وبمسؤولية الإنسان عن أفعاله وأثر ذلك عليه وعلى المجتمع. فما الفرق بين الوعي والوعي الأخلاقي؟ وما هي النتائج الأخلاقية للقول بأن الوعي الأخلاقي فطري؟ وكيف يمكن أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله إذا كانت تصرفاته لا تنتج عن وعيه الأخلاقي المستقل الذي ساهم في تكونه؟

يبدو أن أغلبية الناس يعتقدون بوجود صوت داخلي في كل شخص قد يكون أساسا لأخلاقنا، يحدد قراراتنا ويؤثر على اختياراتنا وسلوكياتنا حسب التمييز ما بين الخير والشر. ويتم الحديث عن الوعي للإشارة إلى معرفة تصاحب تمثلاتنا وحالاتنا النفسية. لكن الأمر يتعلق هنا بالوعي الأخلاقي، أي بقدرة العقل على التقييم والتقدير والتعبير عن الإعجاب والتمييز والحكم على السلوكيات والأفعال الحسنة والسيئة، انطلاقا من إحساس داخلي أو إدراك للاختلاف ما بين ما هو مُدان وما هو مقبول، وهذه القدرة على إصدار الأحكام تتسبب لنا أيضا في حالتي الندم والشعور بالذنب والتوبة.

والمقصود بالأخلاق هنا مجموعة من المبادئ التي تنظم السلوك البشري، أي قواعد السلوك التي ينبغي إتباعها وفق تصورنا عن الخير والشر. إن الأمر يتعلق بقواعد تنص على ما يجب فعله: إن هذا الصوت الداخلي هو الذي يقول لنا "يجب عليك" أو "لا يجب عليك". ويقول لنا أيضا "ما فعلته شر". إن هذا الصوت النابع من معايير أخلاقية هو صوت وعينا الأخلاقي. وبهذا المعنى يتم الحديث عن "وعي أخلاقي سليم" أو "شرير" حسب تقديرنا لفعلنا وإحساسنا بأن ما فعلناه أمر خاطئ نؤاخذ بعد ذلك نفسنا على فعله. لقد سبق للفيلسوف اليوناني سقراط أن تحدث عن "الشيطان الداخلي"، أي عن صوت يأتينا من داخلنا ويدفعنا نحو ارتكاب أفعال شريرة. يبدو

الوعي الأخلاقي إذن كوعي أساسي مرتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة أفعاله والوعي بالذات حسب مبادئ يمكن تلخيصها في "اعرف نفسك بنفسك".

وإذا كان صوت الوعي الأخلاقي يعبر عن نفسه لدى الجميع ويعبر عن نفسه في اللغة وصار عادة معتادة، فإن ذلك يدل على أن الرأي المشترك بين الناس يميل إلى اعتباره كونيا يوجد في كل إنسان. إن النزاهة والاستقامة الخلقية هما مبدآن نجدهما عند الجميع. هذا التصور الفطري يقودنا إلى اعتبار الأخلاق صوتَ الطبيعة فينا. يتحدث روسو عن "قاضٍ معصوم من الخطأ" يسكننا كنوع من الغريزة. فكل إنسان يتمتع منذ الولادة بوسائلٍ وإمكانيات تمكنه من إصدار حكم على الأفعال والسلوكيات بتمييز ما ينبغي عليه فعله وما ينبغي عليه تجنبه.

لكن اللغة تدعونا إلى الحديث عن "اتفاق"، لكن الاتفاق لا يتمتع بالكونية والشمولية، لأن الأمر يتعلق بجماعة اتفقت على شيء معين في وقت ومكان معينين. فالوعي الأخلاقي انطلاقا من مسألة اللغة لا يمكنه فيما يبدو أن يكون مكتسبا أي نتيجة للتربية.

والنتيجة هي تأكيد أن الوعي الأخلاقي هو صوت الطبيعة فينا، صوت نظام أصلي. وهكذا فالإنسان هو كائن أخلاقي بالطبيعة، كائن طيب يخضع لقاضٍ معصوم من الخطأ يتبعُ أوامرَه ونواهيه.

لكن هذا التصور الفطري الأخلاقي يتعارض مع كون الإنسان تحرر من الطبيعة وراكم خبرات ومكتسبات وصار كائنا ثقافيا. وهكذا فالتمييز ما بين الخير والشر والأحكام الناتجة عن هذا التمييز لها أصل ثقافي واجتماعي.

إن الوعي الأخلاقي ليس مجرد استقبال للتأثيرات الخارجية، وإنما هو التعبير عن حرية ومسؤولية الإنسان. الوعي الأخلاقي هو غريزة طبيعية أو بتعبير آخر ملكة وضعها الله في الإنسان لكي يستطيع إدراك ما هو خير وشر والتمييز بينهما.

يمكننا أن نتساءل إذن: هل المبادئ الأخلاقية التي وضعتها الطبيعة فينا هي مبادئ فعالة أمام الوضعيات الجديدة التي تواجهنا في حياتنا، والاختيارات التي يُفرض على الإنسان اتخاذها داخل المجتمع؟ إن الإنسان في البدء لا يتمتع إلا بغرائز محدودة.

إذا كانت الغريزة الأخلاقية تشبه الغرائز الأخرى، فالثقافة ستكون حتما الوسيلة التي طورت وأكملت ووجهت تلك الغريزة الأخلاقية الأولى والأولية. ويمكن القول إذن أن

الوعي الأخلاقي يصدر عن الثقافة، وبالتالي فهو صوت ينقل ويترجم مجموعة القواعد والسلوكيات الأخلاقية والاجتماعية. قد يخدعنا أصل تكون الوعي الأخلاقي. لكن كون الحكم الأخلاقي نسبي يجعلنا نشك في أصل موحد وكوني وشمولي له. هناك صراع إنساني حول طبيعة القواعد الأخلاقية التي يجب إتباعها، لأن القيم الأخلاقية ليست واحدة موحدة، وتعددها ينبئ بالشيء الكثير عن تعدد مصادرها. بل هناك تناقض بين القيم الأخلاقية من جماعة لأخرى وحتى داخل نفس الجماعة. يمكن مثلا الإشارة إلى القواعد الأخلاقية التي تدعو لها الديانات المختلفة، وإلى القواعد الأخلاقية المتأثرة بالعادات والتقاليد والمدرسة والخبرات المختلفة. يتعلق الأمر في آخر المطاف بقواعد يختارها الفرد بكل وضوح واستقلالية، وهذا الأمر يجعل أحكامنا الأخلاقية ذاتية وليست موضوعية، وحتى وإن كانت هذه الأحكام ذاتية فهي ليست فردية محضة.

يؤدي القول بالأصل الثقافي للوعي الأخلاقي إلى القول بأن الإنسان ليس خيرا بطبعه وهو قول يعارض توجه جون جاك روسو ويجد أساسا له نوعا ما عند طوماس هوبز. فلكي يكون الإنسان أخلاقيا يجب أن يتعلم ويتكون ويتأثر بمحيطه. وهذا يعني أن المدرسة والعائلة والمحيط تلجأ إلى مجموعة من العقوبات والمحفزات تؤدي بالطفل إلى إتباع التمييز المقترح عليه بين الخير والشر واستبطانه حتى يصبح جزءا من تكوينه الواعي واللاواعي.

وفي الأخير يمكن القول أن الأمر يتعلق بإرادة إنسانية لمواجهة العالم وتنظيم العلاقة مع الآخرين بالارتكاز على المعرفة وباستهداف الخير وتجنب الشر، وهذا ما يجعل الوعي الأخلاقي وسيلة وهدفا أخلاقيين. كما أن القول بالأصل الطبيعي للوعي الأخلاقي ينزع عنه الصفة الإنسانية والأخلاقية ويحول الإنسان إلى مجرد آلة تنفذ ما تُأمر به.

الموضوع:

أين توجد السلطة؟

يثير هذا السؤال موضوع السلطة السياسية وطبيعتها في ارتباط بمفهوم الدولة وذلك ضمن إشكالية السياسة. فالسلطة السياسة تحيل مباشرة للدولة كأجهزة مختلفة تكون الدولة وتجسد ممارسة السلطة. ويتكون السؤال من مفهوم مركزي هو السلطة الذي يحيل على مفاهيم يرتكز عليها ويأخذ معناه منها. واسم الاستفهام "أين" الذي يدل على الظرفية المكانية. وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في أنه يسمح بالتفكير في الآليات المتحكمة في المجتمع وطرق تدبير الشأن العام، وبالتالي التفكير في الاستبداد والديمقراطية كنتيجتين لا مفر منهما للتفكير في السلطة. فأين توجد السلطة؟ وهل مكان وجودها ثابت وقار؟ أم أن السلطة لا مكان لها؟ أم أن أمكنتها تتغير بتغير المجتمعات والحقب والعصور؟ وهل مكان السلطة المفترض واقعي أم مجرد وغير مرئي؟

تعني السلطة قدرة فرد أو جماعة أو مؤسسة أو دولة على الفعل، أي أن الأمر يتعلق بمجموع القدرات والإمكانيات التي توظف في الفعل والإنجاز. فالسلطة لا تعني الفعل وإنما امتلاك الإمكانية للقيام بالفعل.

ولقد اهتم المفكرون بالسلطة اهتماما خاصا بسبب انجذاب الناس إليها، وتأثيرها في التاريخ وعلى الحياة اليومية للناس. إذا سلمنا بأن السلطة ليست إلا مكونا تابعا يستعمل لخدمة كيان معين، فسيكون من الضروري القبول بأنها توجد في أيدي من يملكها ويستعملها. ويجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار تعددية السلطة، أي كونها مكونة من عدة سُلط.

إذا انطلقنا من فرضية ميشيل فوكو، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، سنقول أن السلطة لا تختزل في مبدأ متعالٍ عن الواقع، كما لا تختزل إلى مصدر وحيد: فبدل الحديث عن السلطة بالمفرد، يجب الحديث عن السُلط بالجمع والتي هي منتشرة ومبثوثة في مؤسسات عديدة، فالسُلط تصدر عن عدة فاعلين متميزين عن بعضهم البعض. لذلك يجب التمييز بين ثلاث أنواع من السلط وهي: السلطة الظاهرة، والسلطة الخفية، والسلطة الإلهية.

السـلطة الظاهرة هي السـلطة التي تبدو للعيان، إنها سلطة الإكراه الممارسة ماديا (أي عبر القوة التي تسـمى عنفا لما لا تكون مُراقبة) ورمزيا. والمقصود بالقوة هنا السـلطة القاعديـة التـي تنظم العلاقات بين الناس في حالة الطبيعـة في مرحلة ما قبل الدولة لما كان المجتمـع مكونا من فاعِليْن فقط هما: الأنا والغير. يتعلق الأمر بالدولة. ولقد قدم طومـاس هوبز فرضية حول ظهور الدولة انطلاقا من عقـد اجتماعي تنازل بموجبه عدد من الناس عن حقهم في استعمال العنف لصالح طرف معين فولدت الدولة وظهر العنف المشروع.

ولهذه السلطة الظاهرة اسم آخر نجده عند مكيافيللي وهو "الأمير"، أي الشخص الذي يملك السلطة والذي له القدرة على اقتناص الفرصة التاريخية للانقضاض على السلطة والعمل بكل الوسائل للحفاظ عليها.

والدولـة باعتبارهـا التعبير عن السـلطة الظاهرة تمارس سـلطة الإكـراه وتنظم المجال الاقتصادي والسياسي عبر النفوذ ومختلف أشكال التأثير.

أما السـلطة الخفية فهي سـلطة صامتة تعمل باسـتمرار من أجل المحافظة على القيم المجتمعية وهي متجذرة في الأفراد ويتم التعبير عنها عبر التربية والتعليم. إنها سـلطة تؤثر على أجيال عديدة بقدرتها على جعلها تتبنى قيما ورغبات وسلوكيات.

أما السـلطة الإلهية فهي سـلطة لا تعبر عن نفسـها تعبيرا ملموسـا، فهي تعتمد على الإيمان، إنها في الحقيقة قوة تتجاوز كل سـلطة لأنها ليسـت أفعالا محدودة في الزمان والمكان. لذلك اعتمت الدول في القرون الوسـطى على الحق الإلهي، وتجد السـلطة الإلهية تعبيرها المعاصر في السلطة الدينية. لكن هل يتعذر فعلا تعيين مصدر رئيسي للسلطة يكون مسؤولا عن تكونها وممارستها وانتشارها؟

يرى كارل ماركس أن السـلطة السياسية ما هي إلا تعبير عن السلطة الاقتصادية. وذلك انسـجاما مع نظريته الاشـتراكية التي تفسـر كل مكونات البنية الفوقية، أي المكونات السياسية والقانونية والإيديولوجية والفنية وغيرها...، بالبنية التحتية التي هي مجموع وسـائل وعلاقات الإنتاج. فالسياسـة من هذا المنطلق ليسـت إلا التعبير المكثف عن الاقتصاد. ولعل الحجج المدعمة لهذا التصور تكمن بشكل عام في تغير طبيعة السلطة كلمـا تغير نمط الإنتاج المهيمن الذي يتحكم في التشـكيلة الاقتصادية الاجتماعية. فالسـلطة السياسـية في المجتمع الإقطاعي تختلف عن السلطة السياسية في المجتمع

البرجـوازي، كما أن تجربة الاتحاد السـوفييتي والصين عرفت تغيرا في نمط السـلطة حيث انتقلت إلى أيدي الحزب الوحيد المهيمن.

ورغم أن ميشيل فوكو انتقد هذا المفهوم الأحادي للسلطة الذي يضع لها مبدأ ومكانا ومصدرا إلا أن مركزية الدولة وأهميتها ودورها المتزايد يعيد إلى الأذهان أهمية تحليل ماركس والماركسـيين. بل إن فشـل المجتمع المدني المعاصر في أوروبا وأمريكا في اقتسام السلطة يجعل الدولة تبدو هي السلطة الأولى والأهم بامتياز.

وفـي الختـام، يمكـن أن نخلص إلى أن النظر إلى السـلطة كهيئة مركزيـة تهمين على المجتمع وعلى جميع آليات اشتغال الجماعات والأفراد يتلاءم مع الملاحظة المباشرة، إلا أن انهيـار الدولة لا يعني انهيار السـلطة التي يمثلها الأفراد والمؤسسـات والهيئات المختلفـة. فالعلاقات بين الأفراد تخضع للسـلطة المعرفية أو الجسـدية أو المهنية أو غيرهـا. لذلـك يمكن القـول أنه رغم أهمية سـلطة الدولة ومركزيتهـا فإنها لا تحتكر السلطة وإنما هي ربما المكون الأهم لها فقط.

الموضوع:

هل العلوم الإنسانية علوم بالفعل؟

يثير هذا السؤال موضوع العلمية في العلوم الإنسانية في ارتباط بإشكالية المعرفة التي يتم التطرق فيها للحقيقة وللعلمية في مختلف العلوم التجريبية والإنسـانية. وهو الأمر الذي يفـرض التفكير في علاقة العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسـانية من موقع النموذج المحتذى بـه وانطلاقا من مدى صلاحية المنهج التجريبي للعلوم الإنسـانية. ويتكون السـؤال من مفهومين أساسـين هما العلم والإنسـان ومن مفهوم ضمني هو "العلمية" إضافة إلى أداة الاستفهام "هل" التي تدل على طلب معرفة مضمون السؤال ومعطياته. وتكمن الأهمية الفلسـفية للسـؤال في كونه يتطرق لقيمة المعرفة التي تنتجها العلوم الإنسـانية وبالتالي لمفهوم العلمية الذي له نتائج هامة على المستوى المعرفي والمستوى العملي إضافة إلى ارتباطه المباشر بمفهوم الحقيقة. فما المقصود بالعلمية عموما؟ وهل هناك فرق جوهري

بين العلمية في العلوم الطبيعية والعلمية في العلوم الإنسانية؟ وهل ينبغي أن تكون العلمية كونية لا تتأثر بموضوعها ولا بمنهجه؟

إن كل جهد معرفي يهدف إلى إثبات ما يقدمه من معارف عبر البرهنة العقلية والفحص التجريبي يمكن اعتباره علما. فالعلم هو معرفة عقلانية تتميز عن الأسطورة والدين والفن. كما تتميز عن التجارب العادية والانطباعات والآراء الشخصية والأحكام المسبقة.

كان مشروع العلم في الأصل يهدف إلى تحقيق معرفة عقلية بماهية الأشياء. لكن الثورة العلمية التي حدثت ابتداء من القرن السابع عشر أجبرت العلم على التواضع والاكتفاء باستهداف شرح الظواهر عن طرق القوانين وتطبيق المنهج التجريبي، فصار التجريب (أي التجربة العلمية) هو معيار علم من العلوم.

تم اللجوء إلى المنهج التجريبي الذي يمكن تلخيص عمله في إخضاع فرضية معينة للتجريب من أجل صياغة قوانين الظاهرة المدروسة. والمقصود بالقانون العلمي العلاقة الضرورية والثابتة ما بين ظاهرتين أو أكثر.

وتسمح معرفة قوانين الظواهر الطبيعية بتوقع ظواهر جديدة وبمراقبة تكونها أو تحولها. يتعلق الأمر إذن بالتفسير والمراقبة كخاصيتين للمعرفة العلمية. فهل يمكن تطبيق هذه الخصائص على الإنسان؟ هل من الممكن الحديث عن معرفة علمية فعلية للإنسان؟

حسب عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم يمكن التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء، أي أنه يعتقد بعدم وجود أي اختلاف مهم ما بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية، فهذه الأخيرة هي وقائع موضوعية، وبتعبير إميل دوركايم هي "وقائع اجتماعية". إن السلوكات الفردية تحكمها قوانين ويمكن تفسيرها من خلال قانون السببية كما تفسر الظواهر الطبيعية، يجب حسب دوركايم الاهتمام بما يفعله الناس وليس بما يقولونه أو يفكرون فيه. وعلى علم الاجتماع أن يقصي من مجاله الذاتية وأن يبرز ما هو موضوعي في السلوكات البشرية: عليه إذن أن يضفي الموضوعية على الذاتية.

ولتحقيق ذلك يمكن استعمال المنهج الإحصائي. قام دوركايم بتطبيق هذا المنهج في دراسته لظاهرة الانتحار. وهذا المنهج هو منهج مقارن وإحصائي يقوم بالمزج بين عدة عوامل (مثل الجنس والسن والمهنة والانتماء الديني ودرجة التعليم...) وهو ما يسمح بإبراز عدة وقائع وبناء نظرية حول الانتحار. ولقد بينت الوقائع التي توصل إليها ارتفاع أو انخفاض عدد المنتحرين حسب مميزات معينة (عدد الأرامل الذكور المنتحرين أكثر

عددا من عدد الأرامل الإناث المنتحرات . . .) .

أما النظرية التي توصل إليها فمكنت من التمييز بين عدة أشكال من الانتحار (الانتحار الأناني، الانتحار الغيري، الانتحار الفوضوي)، وتقابل هذه الأنواع الثلاثة من الانتحار ثلاثة أصناف من الناس (صنف يعاني من ضعف الاندماج الاجتماعي، وصنف يعاني من ارتفاع مستوى الاندماج الاجتماعي، وصنف يعاني من غياب الاندماج الاجتماعي) . وكشفت النظرية عن وجود سبب عام للانتحار وهو : درجة الاندماج الاجتماعي للفرد . فكلما كان الاندماج الاجتماعي للفرد قويا كلما قلت قابليته للانتحار .

يبين هذا المثال المأخوذ من علم الاجتماع إمكانية إبراز وقائع إنسانية حميمية وعزل عواملها وبناء نموذج نظري لتفسيرها أي إمكانية دراستها دراسة علمية . لكن هل لهذه النتائج السوسيولوجية قيمة علمية؟

إن هذا السؤال مشروع لسببين على الأقل وهما : السبب الأول هو أن صفة العلمية سمة خاصة بالعلوم الطبيعية، والسبب الثاني هو أن الإنسان يملك وعيا يمنعه من أن يختزل إلى شيء يفسر عبر قانون السببية .

إن وضع العلوم الإنسانية وضع حرج وغامض لعدة أسباب منها : أنها لا يمكنها اللجوء للتجارب العلمية التي هي الشرط الأول لتحقيق العلمية، وأن القوانين الطبيعية لا تقبل الاستثناء، فهي كونية وضرورية وهو أمر لا تتمتع به نتائج العلوم الإنسانية، لأن الظواهر الإنسانية مختلفة وجوديا عن الظواهر الطبيعية، فهي ظواهر تتكون من الوعي والمشاعر والحرية والإرادة . . . وهذه الخصائص تحول دون التعامل مع الإنسان بطريقة ميكانيكية وعبر قوانين السببية والعلمي والحتمية . . .

يتضح مما سبق أن الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية هو اختلاف مشروع، يشمل الاختلاف في المنهج والموضوع، لذلك فالمشكل الحقيقي هو الأسباب التي تدفع البعض إلى اعتبار العلوم الطبيعية نموذجا للعلوم الإنسانية في مسألة العلمية .

وفي الأخير يمكن أن نخلص إلى أن العلوم الإنسانية مطالبة بالبحث عن علميتها الخاصة بها التي تحترم خصوصيتها وتتلاءم مع نوع المعرفة التي تنتجها . فهيمنة العلوم الطبيعية على نموذج العلمية لم يعد له مبرر وخاصة مع الانفجار المعرفي والنسبية التي طالت حتى العلوم الحق نفسها في صيغها الأكثر تقدما والأكثر دقة .

الموضوع:

هل يضمن المنهج التجريبي بلوغ الحقيقة العلمية؟

يتطرق هذا السؤال لموضوع المنهج التجريبي وقدرته على قيادة البحث العلمي لإنتاج حقيقة علمية، أي إلى ضمان علمية نظرية معينة في مجال العلوم التجريبية وذلك في ارتباط بعلاقة النظرية بالتجريب وفي إطار إشكالية المعرفة. وهو سؤال يحدد الحقيقة العلمية باعتبارها تتجسد في صحة القانون العلمي والنظرية العلمية أو ما يعرف بمسألة معيار العلمية. ويتكون هذا السؤال من أربعة مفاهيم أساسية وهي العلم والحقيقة والمنهج والتجريب، إضافة إلى المفهوم الضمني المرتبط بمعنى الحقيقة وهو العلمية. كما يتكون من أداة الاستفهام "هل" التي تدل على المطالبة بمعرفة مضامين السؤال وامتداداته. وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في كونه يتيح نقد العلم التجريبي وإبراز حدوده. فما هي إمكانيات المنهج التجريبي لبلوغ الحقيقة العلمية؟ وكيف يمكن بلوغ حقيقة علمية تتصف بالكونية والضرورية انطلاقا من تجارب علمية خاصة؟ ألا يمكن لقول أن العلم التجريبي استبد بمعيار العلمية مدة طويلة وآن الأوان لإبراز نقصه؟

تم تبني المنهج التجريبي الذي تأسس بناء على ارتباط خاص ما بين النظرية والتجربة العلمية من طرف معظم مجالات العلوم. ويمكن القول أن التجربة العلمية تقوم في هذا المنهج بدور الخادم من جهة وبدور القاضي من جهة أخرى، القاضي الذي يصدر حكمه على النظرية كما ترغب في ذلك النزعة التجريبية. ومع ذلك فإن حدود التجربة العلمية مسألة مؤكدة.

يكمن المعيار الأساسي لكل نظرية علمية في ما يلي: – على النظرية العلمية أن تكون قابلة تجريبيا للتأكد من صحتها أو من خطئها (التأكيد أو التفنيد)، – النظرية العلمية ليست هي تلك التي فُندت من طرف التجربة العلمية ولكنها تلك النظرية التي لا تقبل الخضوع لفحص تجريبي. وعلى سبيل المثال، فإن جملة من هذا القبيل: "تنجذب الكواكب نحو بعضها البعض لأنها تحب بعضها البعض" هي نظرية غير علمية ليس لأنها خاطئة ولكن لعدم إمكانية التأكد من صحتها أو من عدم صحتها بالتجربة العلمية.

إن موضوعية العلم الدقيق تنتج عن القابلية لفحص النظريات فحصا تجريبيا. كما

أن المكونين الأساسيين للمنهج التجريبي هما الملاحظة العلمية للظاهرة المدروسة والتجريب من جهة، وعمل العقل من جهة أخرى. فالعلوم التجريبية تخصص مكانة جد هامة للتجربة العلمية. فالنظريات العلمية تُقبل إذا أيدَتها التجربة العلمية، وهذا هو مبدأ المنهج التجريبي.

إن المنهج التجريبي هو منهج علمي يهدف إلى فحص واختبار صلاحية فرضية أولية عن طريق التجارب العلمية، وذلك بفضل الحصول على معطيات تستعمل لهذا الغرض.

ومع أن التجربة العلمية ضرورية للعلم، فيجب أن لا ننسى دور العقل. لا يمكن اختزال النظرية العلمية إلى مجرد عمليات وصف وتركيب الملاحظات التي تم الحصول عليها من التجربة. فالنظرية تقترح تفسيرا وقوانين وترتكز على مفاهيم، كما أنها لا تحتاج فقط لمعطيات تجريبية ولكنها تحتاج بالخصوص لعمليات عقلية. وكما قال كلود برنار: "بعد الملاحظة أو التجربة هناك حاجة للاستدلال العقلي". وعلى سبيل المثال: لا يمكن ملاحظة التطور عن طريق التجربة، فما يمكن أن نلاحظه هو العلاقة ما بين أنواع (من الكائنات الحية) راهنة وأنواع منقرضة تحولت إلى مستحثات، والتوزيع الجغرافي للأنواع، وتمركز الأنواع... لكن بعد كل ذلك، يجب تقديم مفهوم التطور من خلال الاستدلال العقلي ثم صياغة النظرية.

يتكون المنهج التجريبي حسب الفسيولوجي كلود برنار من قواعد هي: ملاحظة واقعة معينة، تقديم فرضية لتفسير تلك الواقعة، القيام بتجربة علمية تسمح بتأييد أو تفنيد الفرضية. ولقد لاحظ غاستون باشلار –الإبستيمولوجي الفرنسي– أن التجربة تتكون من ظواهر تحمل علامات النظرية من خلال ثلاث مستويات وهي: تحليل الوقائع انطلاقا من نظرية معينة، ملاحظة الوقائع انطلاقا من أدوات هي في حد ذاتها نظريات مجسَّدَة ماديا، تُجرى التجارب من خلال أفكار مصاغة مسبقا.

إن التجربة العلمية هي خادمة النظرية العلمية حسب المنهج التجريبي، ولكنها أيضا القاضي الذي يصدر حكمه عليها: فيمكن للتجربة العلمية تفنيد النظرية. لهذا تبدو التجربة العلمية كقاضي مخيف ترتبط بها النظرية في علاقة تبعية. وهذا يعني أن التجربة العلمية أهم من النظرية وأعلى منها مرتبة.

يمكن إرجاع هذا التصور الذي يعلي من شأن التجربة إلى النزعة التجريبية (جون لوك، دافيد هيوم...) التي تتعارض مع العقلانية (روني ديكارت، باروخ سبينوزا...).

لهـذا فمعيار صدق النظرية حسـب النزعة التجريبية هو مطابقـة النظرية للتجربة (بيير دوهيم) .

ورغم أن العديد من الفلاسـفة العقلانيين (مثل كانط وليبنتز. . .) تصدوا لنقد النزعة التجريبيـة، فـإن أهم نقـد وُجِه لها هو النقد الـذي قام به كارل بوبر. يـرى هذا الأخير أنـه يجب التمييز بيـن "تفنيد نظرية معينـة" و"عدم إثبات صحتهـا" . إن أهم نقص تعانـي منـه التجربة هو "كونهـا تجربة فردية"، إذ من المسـتحيل صياغـة نظرية عامة انطلاقا من تجارب فردية وخاصة. فإذا مزجنا ما بين عنصرين كيميائيين وحصلنا نتيجة لذلك على "رد فعل" فلا يمكننا انطلاقا من ذلك اسـتخلاص نظرية عامة، لأن التجربة المعتمـد عليـه "تجربة فردية وخاصة"، ولا تسـتجيب إلا لشـروط خاصـة (الحرارة، الأدوات المسـتعملة، رطوبة الجو، سـرعة الحركة. . .) . لذلك فإن التجربة لا يمكنها أن تفنـد نظرية علمية معينة. فمثال واحد يكفـي لتفنيد نظرية علمية معينة، بينما لا تكفـي آلاف التجـارب لإثبات صحة نظرية معينة. لهذا السـبب، لا يتم الحديث عن القابلية للتحقق من صدق النظريات العلمية، ولكن يتم الحديث عن القابلية لتفنيدها أو القابليـة لتكذيبها حسـب تعبيـر كارل بوبر. فالنظرية التي لا تقبل التفنيد ليسـت صحيحة وحقيقية وإنما هي نظرية غير علمية. يمكننا القول إذن أن نظرية علمية معينة تعتبر حقيقية إلى أن يثبت عكس ذلك أي أنها ليست علمية نهائيا.

وأخيـرا يمكن أن نسـتنتج أن الحقيقة العلمية ليسـت رهينة بالمنهـج التجريبي رغم أهميتـه العلميـة والتاريخية، ورغـم كونه احتل مرتبـة هامة في تاريخ إنتـاج الحقيقة العلمية. فمعيار العلمية يسـهم فيه العقل العلمي بدور كبير، هذا لعقل العلمي الذي أنتـج معايير أخرى مثـل معيار القابليـة للتكذيب الذي يضمن علـى وجه الخصوص نسبية الحقيقة العلمية وتطور البحث العلمي وتصحيح المعطيات العلمية باستمرار.

الموضوع:

هل العقلانية خاصية كونية تميز الإنسان والعالم معا؟

يطرح هذا السؤال موضوع العقلانية في ارتباط بالمعرفة العلمية وضمن إشكالية المعرفة. وذلك توخيا لتوضيح مدى خضوع الإنسان لمتطلبات العقلانية الكلاسيكية الهادفة إلى دراسته كما تدرس الأشياء من أجل التحكم العلمي فيه. وهو الأمر الذي يحيل على تميز الإنسان واستحالة تجريده من إنسانيته باسم العلم. ويتكون هذا السؤال من عدة مفاهيم هي: العقلانية والكونية والإنسان إضافة إلى مفاهيم ضمنية مثل العقل والتجربة والحقيقة. وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في كونه يمكن من التفكير في خصوصية الإنسان وخطورة اختزاله لشيء ونسيان القيم التي تجعله كائنا استثنائيا. فهل القول بأن العقلانية هي خاصية كونية تميز العالم والبشر قول مشروع؟ وهل العقلانية الإنسانية مسألة طبيعية؟ ألا توجد عدة أنواع من العقلانية؟ ألا توجد علاقات تربط الإنسان بالعالم لا يمكن وصفها بالعقلانية؟

يسود الاعتقاد أن العقلانية هي خاصية كونية تميز العالم الذي تحكمه قوانين يتمكن العقل من التعبير عنها، ويعتقد أيضا أنها خاصية كونية تميز الإنسان بدوره، هذا الإنسان القادر على الاستدلال العقلي والذي تربطه علاقة عقلانية بالعالم. وتتبنى هذا التصور العقلانية الكلاسيكية رغم أنه لا يحظى بالإجماع.

يتم التعامل عمليا مع الطبيعة بطريقة عقلانية وذلك عبر التحكم في ظواهرها عبر قوانين أنتجتها العلوم الحقة. ولقد تم تتويج هذا التعامل العقلاني مع الطبيعة بقانون الحالات الثلاث لأوجست كونت. هذا القانون الذي عبر عن انتصار العقلانية الوضعية التي تعبر عنها الحالة الوضعية أو العلمية التي تتميز بكون العقل لا يبحث فيها عن أسباب كل شيء مادي، وإنما يبحث عن قوانينه (أي لا يطرح العقل سؤال: لماذا؟ وإنما يطرح سؤال: كيف؟)ن ويبحث عن العلاقات بين الظواهر المتكررة (صياغة القوانين). يتعلق الأمر في العقلانية الوضعية بنزع الطابع الروحي عن الواقع أو بإضفاء الطابع الموضوعي عليه.

من أبرز المدافعين عن كون العقلانية خاصية للعالم والإنسان معا أرسطو وديكارت وكانط. تعتبر العقلانية بالنسبة للعقلانيين الكلاسيكيين كونية ومميزة للعالم

وللإنسان لأن العقل فطري. أي توجد أفكار بسيطة ومبادئ للعقل (مثلا: مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ السببية) التي تعتبر فطرية في كل إنسان. وهي تمثل الشروط الضرورية لاشتغال العقل بالمعنى العقلاني، وهذا ما نجده في قول ديكارت: "العقل هو أعدل قسمة بين الناس".

ومن جهة أخرى، فالعالم منظم بطريقة عقلانية فريدة، كما أن الزمان والمكان فريدان من نوعهما. يدرك المكان حسب النموذج الأوقليدي كما يدرك الزمان باعتباره مكونا كونيا. يرى كانط أن الزمان والمكان "حدسان قبليان" يحددان الإطار العقلي الذي يؤطر كل ظاهرة. ويقود ذلك إلى القول بوجود حقيقة واحدة ونظام هندسي واحد.

إضافة إلى عقلانية الطبيعة والمعرفة، يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك بالحديث عن عقلانية للواقع بصفة عامة أي عقلانية الطبيعة والمجتمع البشري في جميع جوانبه الاجتماعية والتاريخية، ويمكن أن نستشهد هنا بموقف هيجل الذي يرى أن التاريخ موجّه من طرف التحقيق النهائي للروح العاقلة ولذلك قال هيجل: "كل ما هو واقعي هو عقلي وكل ما هو عقلي هو واقعي". لكن العقلانية لا تفرض نفسها على جميع الناس؟ بل لا تنظم حتى الواقع التي تدعي تنظيمه، فكيف ذلك؟

بالنسبة لفلاسفة آخرين مثل دافيد هيوم وجون لوك، ليست عقلانية الإنسان كونية لأنها ليست فطرية. يؤكد الفلاسفة التجريبيون على أن الأفكار وصيغ التفكير تأتي كلها من التجربة. لذلك فنسبة عقلانية العقل تختلف من شخص لآخر، إضافة على أن مبادئنا العقلية يمكن أن تكون خاطئة، لأنها ترتكز على التجربة.

ومن جهة أخرى، توجد مجتمعات عديدة كانت لها علاقات مع الواقع لا توصف بالعقلانية مثل العلاقة السحرية... وهذا ما نجد برهنة عليه عند أوجست كونت لما يتحدث عن الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية. إذن للعقلانية حدود. ولا تستطيع العلوم الوضعية نفسها تفسير كل شيء بطريقة عقلانية، فهناك دوما ما لا يقبل التفسير. فالمبادئ الرياضية وكذا التجارب التي تسمح بفحص التطابق مع الواقع تقود حسب الاعتقاد السائد لنتائج يقينية، بالرغم من أن كل معرفة في مجال الرياضيات رهينة بالأكسيومات (الأوليات) التي لا تتم البرهنة عليها كلها وهي مع ذلك أساس كل استدلال وكل معرفة.

إن سبب وجود ما لا يمكن تفسيره هو نقص العقل، وهو ما يحول دون تطبيق العقلانية

على الواقع بصفة كونية، يبدو أن الواقع يتصف بنوع من الغموض تجعل بعض مكوناته لا يدركها العقل. لذلك قال باسكال: "إن آخر خطوة للعقل هي أن يعترف بوجود عدد لا محدود من الأشياء التي تتجاوزه".

وإذا كان بإمكان الإنسان أن ينجح في تطبيق العقلانية على الواقع فإن درجة تطبيقها وشموليتها تظلان مسألتين غير محسومتين. لا شك أن هناك مبادئ سلمية مقبولة في مجال معين ولكنها غير مقبولة في كل المجالات، وهذا يعني أن الواقع مقسم إلى أجزاء مختلفة عن بعضها البعض، لذلك فكل جزء في حاجة لمنهج يلائمه لتجنب الأخطاء الناتجة عن التعميم والمماثلة. يمكن الحديث في هذا السياق عن العوائق الإيبستيمولوجية التي ذكرها غاستون باشلار، تلك العوائق التي يمكن أن تشكل عوائق داخلية للعقل مثل أوهامه حول قدرته على إنتاج معرفة شاملة وموحدة.

وفي الأخير، يمكن أن نستنتج أن القول بالعقلانية الكونية يعكس نوعا من الاستبداد المعرفي الذي ساد لقرون عديدة، وهو الأمر الذي دفع بالبعض إلى اختزال الإنسان إلى مجرد شيء، وإلى محاولة التحكم فيه من خلال اكتشاف القوانين التي يُفترض أنها تتحكم فيه. كما أن نقد هذا التصور الإطلاقي أفسح المجال لتصورات أخرى تتميز بالنسبية وتأخذ بعين الاعتبار الخصوصية دون أن تفقد مع ذلك عقلانيتها.

الموضوع:

هل يمكن للإنسان أن يكون سعيدا بدون الغير؟

إن موضوع هذا السؤال هو العلاقة مع الغير ودور هذا الأخير في تحقيق السعادة وذلك في إطار مفهومي الغير والسعادة وضمن إشكالين كبيرين هما الوضع البشري والأخلاق. ويتكون هذا السؤال من مفاهيم أساسية هي الغير والسعادة والإنسان، إضافة إلى فعل الكينونة وأداة الاستفهام "هل". وتكمن الأهمية الفلسفية للسؤال في كونه يتطرق للعلاقة مع الغير من زاوية هامة تهم جميع الناس وهي تحقيق السعادة. لماذا تعتبر العلاقة مع الغير ضرورية لتحقيق السعادة؟ أليست تلك العلاقة مصدر تعاسة وإكراه وخوف؟ ألا يمكن القول أن عالما بدون الغير سيكون عالما أفضل؟ وكيف يمكن التأكد من العلاقة مع الغير ستقود فعلا للسعادة؟

يبدو الآخرون مصدر تعاسة بالنسبة للذات. لكن يسود الاعتقاد بأن السعادة لا يمكن تحقيقها مع ذلك في العزلة التامة. فالإنسان في حاجة بطبعه للعلاقات الاجتماعية لكي يشعر بإنسانيته.

يبدو أن الغير هو شرط ضروري لسعادة الذات. لكن من جهة أخرى يعتبر هذا الغير مصدر تعاسة: بل يمكن القول أن عالما بدون الغير سيكون عالما سعيدا. وهذا يعني أن هذه العلاقة تشكل مفارقة تحتاج لتوضيح طبيعتها.

إن نظرة الغير ضرورية من أجل تحقيق الوعي بالذات، ومن أجل معرفة الذات بذاتها في نفس الوقت. يقوم الغير بدور المرآة التي تمكن الذات من التعرف على نفسها، وهو الشرط الضروري لإنسانيتها. نجد هذه الفكرة بشكل أساسي عند الفيلسوف الفرنسي الوجودي جون بول سارتر الذي يرى أنه لكي يتم الحصول على أية حقيقة تخص الأنا يجب حتما المرور عبر الغير. وكمثال على ذلك يمكن استحضار حالة المهمش الذي يحتاج للاعتراف به من طرف الآخرين عبر نظراتهم إليه وهم يتأملون وضعه، تلك النظرات التي يمكنها أن تعيد له الأمل والحياة بمجرد أنها تعترف به كإنسان، ولا تختزله إلى شيء أو إلى كائن فقد إنسانيته. فالنظرة تقول أكثر مما يقول الكلام.

يحتاج كل إنسان للحوار مع الغير من أجل تحقيق تطور ثقافي واستكمال مختلف أشكال النقص التي يعاني منها، واختبار تصوراته والتأكد عبر الحوار أنه ينتمي فعلا

للبشر، كما يحتاج للحوار من أجل بلوغ السعادة أيضا. ويسمح الحوار بمواجهة الآراء المختلفة مع بعضها البعض بغية الوصول للحقيقة أو بنائها تدريجيا، وهذا ما نجده فلسفيا في محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو بطلها، والمحاور الأساسي لكل المحاورين المتنوعين.

قد يكون من الجائز القول بعجز الإنسان عن التفكير بمفرده وهذا هو معنى ما قصده الفيلسوف المعاصر هابرماس "بالعقل التواصلي". إن عالما بدون الغير هو عالم يستحيل فيه التفكير.

لذلك يمكن القول أنه من المستحيل أن يبلغ الإنسان السعادة بدون الغير وبدون العلاقة معه وبدون وساطته. وهذا ما توضحه بشكل جيد رواية "دانييل ديفوي" التي تحمل العنوان التالي: "روبنسون كريزُوِي". وهي رواية بطلها شخص قادته الظروف إلى أن يعيش منعزلا وحيدا في جزيرة بعيدة عن البشر. وتبين تجربة بطل الرواية استحالة العيش بدون الغير. أي أوضح الكاتب ضرورة الحوار معه والعيش معه. لكن رغم أهمية الغير وضرورته، أليس الغير أيضا مصدر تعاسة وقلق ومشاكل؟ ألا يمكن للإنسان أن يعيش أسعد بدون الغير؟

بالنسبة للبعض –مثل ديكارت– فإن الغير لا أهمية له في ما يتعلق بالاعتراف بالذات، أو فيما يخص معرفة الذات للحقيقة الأولى البديهية المتميزة. فالإنسان يكفي ذاته بذاته، كما هو واضح في اليقين الديكارتي المتمثل في الكوجيطو (أنا أفكر إذن أنا موجود). فالشك شمل وجود الغير ووجود العالم. وتم التوصل للحقيقة البديهية بدون أية حاجة للغير. ويمكن استحضار إنسان حالة الطبيعة كما تصوره كل من جون جاك روسو، فلقد كان سعيدا في عزلته ومنسجما مع الطبيعة رغم كل النقائص التي كانت تميز وضعه، بل المحير في هذا التصور هو أن المجتمع هو الذي افسد طيبوبته وحوله من كائن خير إلى كائن شرير.

ويمكن القول من ناحية أخرى أن التواجد مع الغير ضروري رغم سلبيته، فلا يمكن تصور وجود ذات بدون وجود الغير، رغم أن التعلق بالغير والحاجة إليه من خلال نظرته الضرورية للذات يحوله إلى سالب للحرية وإلى جحيم (جون بول سارتر في مسرحيته التي تحمل العنوان التالي: جلسة مغلقة). فنظرة الغير تتحول إلى حكم دائم على الذات إلى تبعية وعذاب.

إن العلاقة مع الغير هي علاقة شـقية وبئيسة، لأنها مصدر فشل بسبب الاختلافات بين الأفراد، وبسـبب غياب الاعتراف المتبادل والمتكافـئ، كما أن الحوار رغم أهميته قد ينتهي بالفشـل (كما حدث لحوار سقراط مع كاليكليس في محاورة جورجياس) . بل إن البعـض يعتبر الغير مجرد شـيء أو موضوع وبالتالي تكون العلاقة معه هي التشـييء والعبودية والإقصاء والتهميش.

وإذا نظرنا لهذه المسـألة انطلاقا من التجارب البشـرية العديدة فإن الغير يفسـد على الذات حياتها، ويتسبب لها في مآسي كثيرة، وهو الأمر الذي تعبر عنه الأفلام السينمائية بشكل واضح وقوي. ففي الفيلم الذي يحمل العنوان التالي : "في طريق ماديسون" (من إخراج كلين–إيست–وود)، يلتقي المصور روبير بربة البيت فرانسيسكا بالصدفة، فهو قادم من مكان بعيد ليصور قنطرة، وهي تجلس في البيت وحيدة بعد سفر زوجها وابنها وابنتهـا . فيتحابان بعد مدة وجيزة، فيشـعران بسـعادة لا نظير لهـا أثرت في كل واحد منهما رغم كبر سـنيهما، لكن ضرورة عودة كل واحد منهما لحياته السـابقة أصابتهما بشقاء يعادل السعادة التي حصلا عليها بفضل علاقتهما تلك. وتؤكد قصة الشريط أن الغير لا يساعدنا على تحقيق السعاة فقط وإنما يسلبها منا ويحرمنا منها، وهذا يعني أن طبيعة الغير تكمن في ازدواجية دوره: الدور الإيجابي والسلبي في نفس الآن.

وختاما يمكن أن نخلص إلى أن العلاقة مع الغير هي سـيف ذو حدين وعلاقة يحكمها التناقض، السـلب والإيجاب، فهي ضرورية لتحقيق السعادة لكنها أيضا مصدر شقاء. وقـد يكـون أفقها في آخر المطاف هو تقنينها وفق قواعـد وقوانين ترتكز على الاحترام والحـد الإيجابي من الحرية، والخضـوع الإرادي للإرادة العامة التي هي حصيلة التخلي الحر عن حريات الإرادات الفردية.

الموضوع:

هل الإنسان هو صانع التاريخ؟

يتطرق هذا السؤال لموضوع دور الإنسان في التاريخ في ارتباط بمفهوم التاريخ وضمن إشكال الوضع البشري. وذلك بغية إبراز مسؤولية الإنسان في ما يحدث من أحداث وتأثير ذلك على حقوقه وحريته. ويتكون السؤال من مفهومين أساسين هما الإنسان والتاريخ، إضافة إلى المفهوم الضمني الذي هو المسؤولية. كما يتكون السؤال من أداة الاستفهام "هل". وتكمن القيمة الفلسفية للسؤال في كونه يتوخى التفكير في دور الإنسان من خلال الأحداث التاريخية في صنع مصيره. فالأهم في السؤال هو معرفة مدى تحكم الإنسان في وضعه البشري عموما. هل الإنسان هو سبب التطور التاريخي إراديا وفعليا؟ هل بإمكانه أن يوجه بكل حرية مسار التاريخ؟ أم أنه على العكس من ذلك كائن مغلوب على أمره؟ وكيف يكون الإنسان سيد نفسه إذا لم يكن سيد الأحداث التي تجرفه؟

لقد تأثر التاريخ بالعديد من الأحداث غير المرغوب فيها مثل الحروب والمجاعات وظاهرة العبودية والإبادات الجماعية والقضاء على أنواع حيوانية عديدة واقتلاع الغابات. ويؤدي وقوع هذه الأحداث الكبرى إلى الاعتقاد بأن الإنسان ليس هو سيد التاريخ. ومع ذلك من الواضح أن التاريخ والإنسان متداخلان فيما بينهما تداخلا عميقا: فبدون الإنسان لن يوجد التاريخ (حتى وإن وجد الزمن) لذلك يمكن الافتراض أن الإنسان هو صانع التاريخ.

بإمكان الإنسان بكل تأكيد توجيه التاريخ من خلال فعله وإرادته، ومع ذلك هناك أشياء أخرى تؤثر على مسار التاريخ: إذن فالإنسان ليس هو الصانع الفعلي للتاريخ، بل يبدو، على العكس من ذلك، أن التاريخ هو الذي يصنع الإنسان.

هناك عدة تصورات للتاريخ تتناقض فيما بينها. فبعض المؤرخين يعتبرون أنه يجب دراسة الحركات التاريخية الكبرى، وبعضهم الآخر يهتم بالأحرى بالأحداث الدقيقة الصغرى. وفي الواقع، يتحدد التاريخ بالنوعين من الأحداث معا: إذا كان التاريخ هو مجموعة الأحداث فإن الإنسان (كفرد أو كجماعة) بإمكانه تغيير مسار التاريخ. ويمكن الاستشهاد هنا بالمجموعات الثورية التي تتبنى فكرة تغيير مسار التاريخ عن

طريق الممارسة الثورية. (على سبيل المثال: يبين ألبير كامو في مسرحيته "العادلون" الجهود التي بذلتها المجموعات الصغيرة الروسية الثورية لقلب نظام حكم القيصر في بداية القرن العشرين).

وحسب نظرية تأثير العظماء التي انتشرت في القرن التاسع عشر، يتعلق مسار التاريخ بتأثير بعض القادة العظماء الكبار المعروفين في التاريخ على أوسع نطاق (القادة العسكريون، الزعماء السياسيون...) وترتبط هذه النظرية بهيجل الذي يرى أن الأهواء والانفعالات الفردية هي التي تعتبر محركة التاريخ. فلا يوجد حدث هام في التاريخ تحقق بدون دافع الانفعال. إن العظماء الكبار خدموا التقدم في التاريخ بدافع طموحهم الأناني.

إن الاعتقاد بأن الإنسان هو صانع التاريخ هو تصور مادي للتاريخ. ويمكن هنا الاستشهاد بكارل ماركس الذي يؤاخذ على هيجل تصوره المثالي للتاريخ الذي يرى أن التاريخ متضمن أولا في الفكر (المطلق) قبل أن يتجلى بعد ذلك في الواقع الملموس. بالنسبة لكارل ماركس يجب قلب هذا التصور "لأن الناس الفعليين هم صانعو التاريخ". إن محرك التاريخ بالنسبة لكارل ماركس هو صراع الطبقات (الصراع ما بين طبقة البروليتاريا وطبقة البرجوازية). إن الظروف المادية للإنتاج هي التي تحدد كل عصر تاريخي. "فتاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات".

يبدو إذن أن الإنسان بإمكانه التأثير في مسار التاريخ، مع ذلك لا يتحقق التاريخ كما يشتهي الإنسان: وهذا يدل على أن الإنسان ليس هو الصانع الوحيد للتاريخ.

للصدفة مكانة هامة في مسار التاريخ. إذا كان عدد المجموعات الثورية التي فشلت يُعدّ بالآلاف، بينما الثورات الناجحة نادرة، فإن ذلك يعود لكون إرادة الإنسان وحدها غير كافية، إضافة إلى ضرورة أن تكون الظروف ملائمة، وهذه الأخيرة رهينة بالصدفة. لقد قال لينين مؤكدا دور الصدفة في نجاح الثورة البلشفية: "لم ننتزع السلطة من الذين كانت في حوزتهم، وإنما التقطناها من الطريق". وبالفعل، لا وجود لقوانين دقيقة للتاريخ. فخلافا للفيزياء أو العلوم الطبيعية في مجموعها، فإن الأحداث التاريخية لا تفسير لها أحيانا. لهذا السبب يظل التاريخ غير قابل للتوقع (فَمَنْ مِنَ المؤرخين توقع سقوط جدار برلين أو انهيار الاتحاد السوفييتي؟). والنتيجة هي اعتبار التاريخ علما "رخوا"، أي علما إنسانيا أو علما اجتماعيا (مثل علم الاجتماع وعلم النفس...) مقابل العلوم الدقيقة.

يمكننا القول أنه لا وجود للصدفة، وإنما القدر هو الذي يحدد مسار التاريخ. فالإنسان عاجز لذلك تسيطر عليه قوة عليا تُسيّرُه. ترتكز هذه الفكرة على تصور متشائم للزمن باعتباره بداية خالدة، ويتعلق الأمر هنا بالتصور الدائري للزمن المستلهم من إيقاع الفصول الذي يقود لنوع من الاستسلام. يرى مونتسكيو أن التاريخ يخضع لمراحل هي: مرحلة الازدهار، ومرحلة الانحطاط ثم مرحلة موت الحضارات. لذلك فالإنسان عاجز عجزا كليا عن تغيير إرادة القدر. فالتاريخ يتبع غاية تتجاوز الإنسان، إنه يسير في اتجاه خاص به ومن العبث العمل على تغيير اتجاهه.

وفي الأخير، نستنتج أنه من الصعب القول أن الإنسان هو صانع التاريخ، فالناس يمكنهم بدون شك التأثير على مسار التاريخ، لكن الإنسان لا يتحكم في التاريخ. وبالفعل، فإن الصدفة أو القدر، أو أية قوة خفية أخرى، تؤثر بدورها على مجرى التاريخ. إن التاريخ هو الذي يصنع الإنسان، وبتعبير أدقّ، فالإنسان يصنع التاريخ الذي يصنعه بدوره. ولهذا التصور عن دور الإنسان في التاريخ علاقة بحرية الإنسان، فإذا كان تطور الإنسانية غير متحكم فيه من طرف الإنسان فإن الحرية تصبح وهما.

الموضوع:

هل الصداقةُ هي العلاقة المفضلة لمعرفة الغير؟

يثير هذا السؤال موضوع معرفة الغير من خلال العلاقة معه في ارتباط بمفهوم الغير وفي إطار إشكال الوضع البشري. وتشكل الصداقة مجالا تتقاطع فيه العلاقة مع الغير ومعرفته في نفس الآن. ويتكون هذا السؤال من مفاهيم أساسية هي الغير والصداقة والمعرفة، إضافة إلى علاقة التفضيل وأداة الاستفهام "هل". وتكمن القيمة الفلسفية للسؤال في كونه يسمح بالتطرق لصعوبة معرفة الغير حتى حين تكون العلاقة معه حميمة وما ينتج عن ذلك من فضح أوهام معرفة حقيقة الإنسان الآخر لما يتعلق الأمر بذاتيته وحميميته بل ووعيه فبالأحرى بلاوعيه. فهل يمكن أن نعرف الغير من خلال الصداقة؟ وما المقصود بوصف الصداقة بالعلاقة المفضلة؟ وما الذي يوجد في العلاقة بالصديق كحاجز يحول دون ومعرفته؟

إن الصداقة، حسب ما هو سائد، ضرورية لكل إنسان. وهي لبنة أساسية أيضا لبناء الروابط الإنسانية ما بين الأفراد والمجموعات والثقافات والأمم. المعرفة هي الفعل الذي يمكن الإنسان من الفهم والغير هو من ليس أنا، أي الشخص الآخر، بذلك فمعرفة الغير تعني معرفة كل شخص آخر غير ذاتي.

تحقق الصداقة الحقيقة متعة ونشوة وبهجة، بل قد تحقق السعادة ذاتها. لذلك يصعب ترك الصديق أو هجره بعد اختبار تجربة الصداقة والتأثر بها. فبعد تلك التجربة من الصعب العودة للعلاقات الخالية من الصداقة أي العلاقات العاجية واليومية السائدة لأنها ستبدو آنذاك عذابا وجحيما. وقد يؤدي فقدان علاقة الصداقة بالبعض إلى الإضراب عن الكلام كنوع من الاحتجاج القوي لمدة طويلة، أو إلى صدمة نفسية.

تتشكل الصداقة وتتطور عبر التواصل وتبادل الخبرات، ولا يمكن قول نفس الشيء عن العلاقة مع الغير التي تقوم على رابط آخر غير رابط الصداقة. يؤدي التواصل والحوار مع الصديق إلى التعبير عن المكنونات والكشف عن الأسرار وفتح خزائن القلب وأبواب الروح والتخلص من الأقنعة التي فرضتها الظروف الاجتماعية والخوف من السخرية والاستهزاء وسوء الفهم وانعدام التفاهم. إن العلاقة مع الصديق تجعله يظهر فعلا كما هو. أي كما يعتقد أنه هو. لذلك يقول الفيلسوف الفرنسي مونتينيْ أن علاقة من هذا النوع لا تكون ممكنة إلا مرة واحدة في حياة الفرد، لأنها نادرة نظرا لخصوصيتها، كما أنه من المستحيل تطوير علاقتين من هذا القبيل في نفس الآن. لذلك قال أرسطو بأن الذي له عدة أصدقاء لا صديق له، فالصديق واحد لا غير.

إن علاقة الصداقة هي العلاقة المفضلة بالمقارنة مع علاقة الجوار، والزمالة، والعمل والمعرفة السطحية واللقاء عن طريق الصدفة بل بالمقارنة حتى مع العلاقة العاطفية، التي تمكن من معرفة الغير. فهي علاقة تقوم كما يرى كانط على مكونين رئيسين هما: قوة الجذب المتمثلة في الحب، وقوة الإبعاد المتمثلة في الاحترام. فالقوة الأولى هي عامل تقارب واندماج وتكامل وتفاهم، أما القوة الثانية فهي تمكن كل واحد من الصديقين من لاحتفاظ باستقلاليته وبالتالي تمكنه من القدرة على التعبير عن رأيه بصراحة أي تفسح المجال للنقد البناء الذي يجعل الصديق يصدد ما ارتكبه من أخطاء في حق صديقه.

وإذا كانت الصداقة تؤدي إلى معرفة الغير انطلاقا من علاقة المحبة والاحترام، وانطلاقا من العلاقة الحميمية بين الصديقين التي تسمح بالبوح وكشف السر، فهل يمكنها أن

تؤدي إلى معرفة كاملة به؟ من يستطيع أن يخترق ذهن الصديق وأفكاره ومشاعره؟ هل يستطيع هو ذاته أن يعرف ذاته؟

عن القول بوجود اللاوعي يكفي لتقويض أي زعم وأي ادعاء بقدرة أي كان على النفاذ علـى أعماق صديقه، ما دام هذا الصديق نفيه لا يسـتطيع ذلك، وحتى إذا ما اسـتعان بالجانـب العلاجي من التحليل النفسـي فإنه لن يبلغ مرامـه. فوجود هذا المكون الهام في الشخصية الإنسانية يعني أننا نخضع للمجهول، للغرفة السوداء التي تصدر أوامرها دون أن تأخـذ وعينـا وإرادتنـا بعين الاعتبار. فما يظهر في وعينـا أو عبر هفواتنا أو من خلال نسياننا أو في أحلامنا الصريحة والغامضة هو مجرد رموز وأعراض تحتاج للتفسير والتأويل، وهو ما لا يمكن الادعاء بإمكانية القيام بعقلانية وصرامة.

إن معرفة الذات أمر إشـكالي، ومعرفة ذات الصديـق أمر لا يتجاوز عتبة الرغبة والوهم. فكل ما يمكننا معرفته إلى حد ما هو ما يحدث في وعي الصديق إن تمكن من الاحتفاظ بـه كما هو، ولا يمكن الزعـم بأن ذلك أمر ممكن. فالغير كصديق لا يمكنه أن يعرف عني، كما لا يمكنني أن أعرف عنه إلا ما يريد كل واحد منا أن يبوح به.

ومن جهة أخرى، فالصداقة مستويات حسب أرسطو، فهناك صداقة المتعة التي تحقق الاسـتمتاع المتبـادل، وصداقة المنفعة التي تحقق المصالح، ثـم صداقة الفضيلة التي تقوم على العمل المتبادل من أجل خير الصديق. لكن لا شـيء يدل في هذه الأصناف الثلاثـة من الصداقة بأن هناك مـا يمكن الصديق من معرفة صديقه. فيمكن أن تتحقق أهـداف كل هذه الأصناف مـن الصداقة (المتعة والمنفعـة والفضيلة) دون أن يعرف الصديق صديقه.

إن مطلـب الفيلسـوف مونتينيْ بأن تكـون الصداقة معرفة حميميـة بالصديق (الغير) وبأفكاره –لأن الصديق في نظره يجب أن يكون شفافا أمام صديقه– يظل رغبة محضة.

وأخيـرا، يمكـن أن نخلص إلى أن العلاقة مع الغير عـن طريق الصداقة هي علاقة متميز بل هي العلاقة الأكثر نضجا، لكن معرفة الصديق من خلال الصداقة لا يكفي أن تكون إرادة حسـنة ولا رغبة نبيلة. فتكوين الإنسـان ذاته يقف حاجزا دون ذلك، وخاصة إذا أضفنا إلى عامل اللاشعور مختلف الآليات التي تجعل الحدث الواعي لا يدرك كما هو وإنما يدرك من خلال مصلحة الذات وحاجتها.

الموضوع:

هل نحن في حاجة للغير لنعي أنفسنا؟

إن موضوع هذا السؤال هو دور الغير في معرفة الذات انطلاقا من مسألة وجود الغير ودوره في وجود الذات والوعي بذاتها إضافة على العلاقة معه، وذلك ضمن إشكالية الوضع البشري. ويتوخى السؤال توضيح ما للذات من قدرات ومكونات تجعلها تستقل بذاتها وتستغني عن الغير في الوعي بذاتها. ويتكون هذا السؤال من مفاهيم أساسية هي الغير والذات والوعي، إضافة إلى علاقة الحاجة أو الاستغناء وأداة الاستفهام "هل". وتكمن القيمة الفلسفية للسؤال في كونه يسلط الضوء على مكانة الغير في وعي الذات بذاتها ونتائج ذلك. هل بإمكان الذات أن تعي وجودها الخاص في العزلة التامة أو في وجودها كأنا وحيدة في العالم؟ هل القول بعدم حاجة الذات للغير لا يعني أيضا عدم حاجتها للعالم ككل؟ هل يتعلق الأمر بعزلة الجسم عن الغير؟ وفي هذه الحالة، كيف تتخلص الذات من اللغة التي تحمل الغير في ثناياها داخل الذات نفسها؟ ألا تتحاور الذات مع الغير عبر اللغة في غيابه؟

لا تترك الحياة الإنسانية إلا مكانة ضئيلة للعزلة. فنحن منشغلون دوما بالاهتمامات الناتجة عن المتطلبات الاجتماعية وحضور الآخرين معنا وفي حياتنا. ويجعلنا هذا الوضع لا نهتم بأنفسنا. لذلك قد تكون العزلة لحظة مناسبة وملائمة للالتقاء بذاتنا والتفكير في أنفسنا. أي قد تكون العودة للذات فرصة لمعرفة الحقيقة، حقيقة أنفسنا التي تسكن دواخلنا، نلتقي بها في عزلتنا حين نغلق أبوابنا رافضين العالم الخارجي ومتخلصين من طبيعته.

يبدو في هذه الحالة المفترضة أن غياب الغير هو شرط ضروري لمعرفة الذات، لأن الغير يحرمنا من اللقاء الحميمي بذاتنا ويحرمنا أيضا من الإنصات الخالص والحقيق لها.

لكن قد لا نكون في حاجة لغياب الغير وطرده من عالمنا لمعرفة حقيقة ذاتنا والوعي بذاتنا. يجب أولا التمييز بين أمرين هما: "الوعي بذاتنا" و"معرفة ذاتنا" في العلاقة بغياب الغير أو حضوره.

يتضح من خلال ضرورات الحياة اليومية أن على الذات العمل ضمن جماعة معينة لكي تحافظ على وجودها وعلى بقائها على قيد الحياة. فهي عاجزة عن تلبية حاجياتها

انطلاقا من قواها الذاتية فقط. لذلك تضطر لإيجاد توافق مع الجماعة التي تنتمي إليها. إن الحياة الجماعية المفروضة على الذات لا تترك لعزلتها إلا هامشا ضيقا جدا. بل الأدهى من ذلك هو أن الذات لما تكون في عزلتها التامة لا تفكر في نفسها وإنما تفكر في الغير، أي في المجتمع وفي الضرورات الاجتماعية، في مواقفها من الآخرين وفي مواقفهم منها. ويدل ذلك على أن الموضوع المهيمن على الذات هو التفكير في ما تقدمه من منفعة للحياة وما تقدمه لها الحياة من منفعة. وهو الأمر الذي يقودها إلى اعتناق آراء ليست صحيحة بالضرورة، لأن معيار اعتناقها لها كان هو الفعالية والنجاح.

عن هذا الوضع المفروض على الذات يتناقض مع إيجابية العزلة التي من المفترض أن تشكل لحظة هامة لمعرفة حقيقتها، نظرا لابتعادها عن مشاكل وانشغالات المجتمع. عن العزلة فرصة تمكن الذات من التأمل والتوقف عن الفعل لفترة محددة وترك ما هو مفيد ونافع للتركيز فقط على مدى صحة الآراء التي تعتبر عادة صحيحة.

إن هدف تأمل الذات في عزلتها حسب روني ديكارت، الفيلسوف الفرنسي، هو البحث عن أساس متين لإعادة بناء المعرفة بناء صلبا والتمييز بين الرأي الخاطئ والحقيقة. يجب التخلص من كل ما ليس أكيدا ويقينيا. لذلك يصبح الشك منهجا. وبما أن الحواس والاستدلالات العقلية ليست أكيدة ولا يقينية فغنها تسقط في الخطأ. لهذا السبب ليس هناك ما يقنع الذات بوجود العالم الخارجي فقد يكون مجرد وهم لأن اليقين الوحيد في هذه الحالة حسب ديكارت هو "أنا أفكر". أي أن الذات تعي وجودها الخاص بديهيا عن طريق الحدس. وهذا الحضور الخالص للذات يتحقق بدون أية حاجة لوجود الغير أو لوجود العالم الخارجي. يتضح من خلال موقف ديكارت أن الغير مجرد وهم، في الوقت الذي يعتبر فيه وجود الذات أكيدا ويقينيا. يتحقق الوعي بالذات إذن في وجود الأنا وحدها في العالم. أي أن الوعي بالذات لا يتحقق في غياب الغير وإنما يتحقق في عدم وجوده إضافة إلى عدم وجود العالم. وتتضح أطروحة ديكارت القائلة ان الوعي جوهر لا يحتاج لشيء آخر ليوجد ما عدا نفسه.

لكن الغير يكون حاضرا عبر اللغة وفي ثناياها، اللغة التي تستعملها الذات لتتأمل ذاتها. فالذات لم تخترع اللغة وحدها. ووجود اللغة يتطلب أصلا وجود الغير. كما أن الوعي بالذات يفترض وجوده أيضا كشرط لإمكانيته. لا يمكن للذات أن تعي ذاتها دون أن تعي شيئا آخر غيرها. وبناء على ما سبق فإن الذات في حاجة لعالم يوجد فيه الغير سلفا لكي تعي وجودها الخاص.

لا يميز الطفل الصغير –كما بين ذالك جون بياجي في أعماله المختلفة في هذا المجال– ما بين أمه وذاته. فالرضيع لا يعي وجوده الخاص، لا يعي أنه يوجد في استقلال وبشكل منفصل ومتميز عن جسد أمه لأن العلاقة التي توجد بينهما (مثلا فعل الرِضاعة) هي علاقة اندماجية. إن تجربة الحرمان التي تلي الفِطام هي التي ستمكن الطفل من أن يتشكل ويتكون كذات متميزة تدريجيا. فالطفل يرغب في أن يَرضَع ولكن الأم ترفض وتصده. فلا يكفي في هذه الوضعية أن تكون له رغبة لكي تتحقق وتُشبَع مباشرة، وهذا يعني بالنسبة للطفل أن الذي يرغب ليس هو الذي يُشبِع الرغبة، أي أنهما متميزين عن بعضهما البعض. لكن الطفل ليس قارا بعد في هذه السن على امتلاك وعي كامل بفرديته. فالوعي بالذات –حسب كانط– يفترض القدرة على التفكير في الذات وليس مجرد الإحساس الذاتي. فالرضيع الذي فُطِمَ بدأ يشعر أنه متميز عن أمه، لكنه لا ينبغي عليه أن يعيش ذلك على مستوى التفكير، لأن قدرة الذات على التفكير في نفسها هي قدرتها على أن تقول "أنا"، أي أن تفكر في ذاتها وأن تعرف في نفس الوقت أنها تفكر في ذاتها. والطفل الذي بدأ يتكلم عاجز عن التفكير في ذاته لأنه لا يستعمل صيغة الـ"أنا"، فهو في حاجة للغير لكي يجعله يعي ذاته ويمكنه من أن يوجد كفرد حتى يستطيع بعد ذلك أن يقول "أنا". وهكذا فوعي الذات بوجودها الخاص الفردي لا يمكنه أن يتحقق بدون الغير، أي أن الطفل الذي يتم فصله عن نظرائه لن يتمكن وحده من الوعي بذاته.

يتضح من خلال ما سبق مأزق موقف ديكارت الذي يلغي وجود الغير والعالم. فلكي يتم الوعي بالذات، يجب بالضرورة المرور بوساطة الغير الذي سيساهم مع الذات في تشكيل اللغة التي ستفكر من خلالها ذاتها بداخلها، ويجب أيضا المرور بوساطة العالم لأن الوعي حسب هيجل هو دوما الوعي بشيء آخر غير الذات.

وأخيرا يمكن القول أن الذات تحتاج لاعتراف الغير لكي تعي ذاتها، لأن الوجود في العالم هو دوما وجود مع الغير. كما أن اللغة لا تترك للذات أية إمكانية للعزلة التامة. أما العزلة النسبية فيمكنها أن تتيح الفرصة للتأمل الذاتي. أما العزلة التامة فتتحول على العكس من ذلك إلى قهر وإكراه نظرا للحاجة للغير المتأصلة وجوديا في الذات.

الموضوع:

هل يمكن للشخص أن يتخلى عن حريته؟

يتمحور هذا السؤال حول موضوع حرية الشخص في علاقة بحرية الإرادة وفي ارتباط بمفهومي الشخص والحرية ضمن إشكالية الوضع البشري والأخلاق. ويتوخى هذا السؤال الكشف عن مفارقة أساسية في علاقة الشخص بحريته كحرية محدودة أو مطلقة، وبتوضيح أن الحرية يمكن أن تكون هي الحد من الحرية. ويتكون هذا السؤال من مفهومين أساسيين هما الشخص والحرية، ومن أداة الاستفهام "هل". وتكمن القيمة الفلسفية للسؤال في التطرق لمفارقات الحرية. لماذا اختار الشخص التخلي عن حريته؟ ألا يعني التخلي عن الحرية التخلي في آخر المطاف عن الإنسانية؟ لكن ألا تعتبر الحرية من جهة أخرى عبئا ثقيلا على كاهل الإنسان؟ ألا يقبل الإنسان بوضع حدود لحريته من أجل التأكد من ضمانها؟

تعتبر الحرية مبدأ ساميا حارب من أجله الناس باستمرار. ويبدو من غير المقبول وجود شخص يمكنه التخلي عن حريته بإرادته. ومع ذلك، يمكن القول أن هذا الأمر حدث فعلا لما انتقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع (أو حالة المدنية)، لأنه قبل بالقوانين التي تكبل حريته الطبيعية.

إن الحرية الإنسانية غير قابلة للسلب وغير قابلة للتحرر منها. لذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلي عنها طوعا. وحتى في حالة العزلة التي قد يوجد فيها شخص ما (في السجن الانفرادي أو التواجد في جزيرة منعزلة عن البشر مثلا) فإن الإنسان يحتفظ بحريته في التفكير، ويحتفظ كذلك بإرادته الحرة: إنه يُعرّف أساسا بإرادته ووعيه. وفي هذا الصدد، نجد أن الفلاسفة الرواقيين يرون أن كون الإنسان حرا يكمن فقط في التمييز بين ما يتعلق بنا ونتحكم فيه وبين ما لا يتعلق بنا ولا نتحكم فيه. فإذا قبلنا ما لا طاقة لنا ولا قوة عليه، فإننا سندرك أننا أحرار فعلا. فالحرية هي بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة إمكانية الاختيار فقط حسب الوضعية التي نوجد فيها وتُفرض علينا. يقول إبكتيتوس أن الإنسان الذي يستطيع التمييز بين ما يخصه وحده وما يخص الغير لن يشعر أبدا بأي إكراه على فعل ما يفعل.

إذا تخلى الإنسان عن حريته فإن فعله ذلك قد يعتبر "فعلا مجانيا" كما عرفه أندريه

جيـد . أي فعـل لا مبرر له ولا غايـة منه، فعل بدون أية بواعث مثل قتل شـخص بدون سبب .

إضافـة علـى ذلك، فالإنسـان يعتبر حرا لأن بإمكانـه القيام بفعل يناقـض غرائزه خلافا للحيـوان . أي أن عقل الإنسـان يتدخل ضد طبيعته . يرى روسـو أن الاختلاف ما بين الإنسـان والحيـوان هو اختلاف جوهـري . فبالرغم من امتلاكهما معـا الغرائز والطبيعة البيولوجيـة، فإن الحيـوان لا يمكنه التصرف في تناقض مع ما تمليه عليه طبيعته . فهو "يقبل" أو "يرفض" غريزيا، بينما الإنسان "يقبل" أو "يرفض" عبر فعله الحر .

وبما أن الحرية هي ماهية الإنسـان، فإن تخليه عنها –حسـب جون جاك روسو– يعني تخليـه عن خاصيته الإنسـانية وعن حقوقه وواجباته . لكن إذا كان تخلي الإنسـان عن حريته يعني تخليه عن إنسانيته، فيمكننا أن نتساءل : لماذا يختار البعض هذا الاختيار ويضعون أنفسهم في هذا المأزق الذي هو فقدانهم لإنسانيتهم؟

إن الجماعة البشـرية التي بـدت حرة كليا في حالة الطبيعة فرضت على نفسـها إكراها "شـرعيا" . فـإذا كان الإنسـان الحر كما يعرفه طوماس هوبز هو كائـن لا يتردد في فعل مـا تمكنـه إرادته وقوته وذكاؤه من فعله، فإن القانون في هذه الحالة يعيق حريته ويحد منهـا . وهنا يصدق عليه قول جون جاك روسـو : "يولد الإنسـان حـرا، لكنه يوجد في الأغلال في كل مكان" .

إن تخلي الإنسـان عـن حريته يعني تخليه عن مسـؤوليته . فبمـا أن الحرية تمكن من الاختيار ما بين الخير والشـر، فإن نتيجتها المباشـرة هي المسـؤولية الأخلاقية . ونجد هذا المعنى عند جون بول سـارتر الذي يرى أن الإنسـان قد حُكِم عليه بأن يكون حرا لأنـه غير خاضع لأيـة جهة، غير خاضع لأية ماهية أو للاوعي أو للماضي . . . فالإنسـان هو الأفعال التي ينجزها لأن وجوده يسبق ماهيته . لذلك فهو مسؤول مسؤولية تامة عن أفعاله وأفكاره .

لكن قد يعني التخلي عن الحرية القيام باختيار حر وممارسة الحرية . فالحرية لا تعني أن نفعل ما نريد، أي أن نفعل كل ما نرغب في فعله . إنها تعني بالأحرى الخضوع لقواعد اخترناهـا بمحـض إرادتنا . لذلك فالمواطـن الحر مثلا ليس هو الذي يتصرف حسـب هـواه، ولكنـه الذي لا يخضع للسـلطة، وفي نفـس الوقت الذي يتمكن من ممارسـة حقوقه الشـرعية . فالإنسـان الذي يخضع لرغباته فقط يتصرف تصرفا مناقضا للحرية .

فالخضوع للرغبات يعني كون المرء مستعبدا من طرفها. هناك فرق شاسع بين الخضوع للرغبات والخضوع للقانون. والمفارقة الأساسية هنا هي أن القوانين التي تبدو مناقضة للحرية هي التي تشكل شرط وجودها الضروري.

وإذا كانت القوانين هي شرط الحرية، فلأنها تضمن، لما تحدد مجال الحرية الفردية، وجود الحرية الجماعية. فلما نقبل بالحد من حريتنا الفردية نُشرّع في نفس الوقت للحد من حريات الآخرين الفردية. وبدون هذا الحل، فإن حريتنا ستدمرها حرية الآخرين اللامحدودة. إن الحرية اللامحدودة هي حرية "عقيمة" حسب تعبير طوماس هوبز. لذلك قال سبينوزا إن الشخص يتمتع بالحرية داخل الجماعة التي يوجد فيها أكثر مما يتمتع بها حين يكون وحده ولا يخضع إلا لذاته.

لقد اختار الناس من خلال العقد الاجتماعي الحد من الحرية الطبيعية لأن هذا الاختيار هو الشرط الضروري لضمان عدم فقدان الحرية كلية. أي أن الأمر يتعلق بالحد من الحرية لضمان الحرية.

وفي الأخير، يمكن أن نخلص إلى أن الأمر لا يتعلق في الحقيقة بالتخلي عن الحرية، لأن ذلك سيعتبر بدون شك فعلا عبثيا، حتى في الحالة التي نفترض فيها أن الإنسان قادر على ذلك، وإنما يتعلق تحديدا بالحد من الحرية الفردية لكي توجد الحرية الجماعية لهذا السبب يمكن القول أنه إذا كان الحد من الحرية يقود إلى حرية أكبر، فإن ذلك يعود لكون هذا الحد من الحرية يحررنا من التبعية للغريزة ولحق الأقوى.

تعريفات مختصرة بفلسفات الفلاسفة

أفلاطون Platon (427 ق.م – 347 ق.م):

هو فيلسوف يوناني، ولد في أثينا من عائلة أرستقراطية. التقى بسقراط سنة 407 ق.م. كان عمره آنذاك 20 سنة. بعد الحكم على سقراط بالإعدام سنة 399 ق.م، اقتنع أفلاطون بأن الفلسفة هي الحل الوحيد لإقامة نظام سياسي عادل، أسّس الأكاديمية سنة 387 ق.م وعمره 40 سنة. توفي في أثينا سنة 347 ق.م. ظلت أكاديميته فاتحة أبوابها إلى سنة 529 م.

كان تعليم سقراط تعليما شفويا. أما أفلاطون فقد عبر عن فكره كتابة في محاورات كان بطلها سقراط في أغلب الأحيان. كان سقراط في هذه المحاورات يحاور شخصيات ثقافية وسياسية أثينية بارزة. وكان يختبر محاوريه ويكشف عن زيف ادعائهم بالمعرفة. ولقد ركز أفلاطون انتقاده على السفسطائيين الذين كانوا فلاسفة بارعين في فن الخطابة والإقناع.

اشتهر أفلاطون بنظرية المثل التي تفسر إمكانية المعرفة، أي معرفة الفكرة العامة وعلاقتها بما يقابلها في الواقع الحس (مثلا: فكرة الجمال كفكرة عامة واحدة مقابل أشياء جميلة مفردة، لذلك نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل الشيء الجميل جميلا؟ وما هي ماهية الجمال؟).

يميز أفلاطون بين عالمين هما: العالم الحسي (وهو متعدد ومتغير، وهو عبارة عن صورة أو عن مظهر ويسود فيه الرأي الذي يسميه أفلاطون الدوكسا)، وعالم آخر هو عامل المُثل (ويتميز بالثبات والوحدة وهو عالم الأفكار العامة والماهيات ويتصف بالواقعية بالمعنى الأفلاطوني وتسود فيه معرفة حقيقية).

والعالم الفعلي الموجود فعليا وواقعيا هو عالم المُثل أو عالم الأفكار الأصلية. أما العالم الحسي فلا يوجد إلا من خلال مشاركته عالم المثل في الوجود. لا توجد إلا درجة بسيطة من المعرفة في العالم الحسي. عبر أفلاطون عن هذه النظرية بطريقة مجازية في أمثولة الكهف (في الجزء السابع من محاورة الجمهورية).

تبنـى أفلاطـون المنهج الجدلي للصعـود من العالم الحسـي إلا العالـم العقلي. وهذا المنهج يسـمح بالوصول لماهية الأشياء الحسية عبر مراحل، وما يمكن الفيلسوف من بلوغ الحقيقة (التي هي المثل) هو كون الروح تعرّفت سـابقا عل تلك المُثل. فالنفس السجينة في الجسم عاشت سابقا خارجه. والجسم يمنعها من التملك الفعلي للحدس العقلي للماهيات. فالمعرفة عند أفلاطون تذكر.

إن هدف السياسـة عند أفلاطـون هو تحقيق العدالة. ويرتكز انسـجام المدينة–الدولة وانسجام النفس على العدالة التي هي توازن ونظام، وذلك عبر احتلال كل فرد لمكانته المخصصـة لـه وقيامه بوظيفته المعينة له. أي أن العدالة هي عدم المسـاواة الطبيعية بين الأفراد. وهو يؤيد حكومة النخبة (حكومة الأرستقراطية).

ترتبط الأخلاق الأفلاطونية بالسياسـة. وهدف السياسـة هو تحقيـق العدالة والتي هي بدورهـا تحقيـق للخير. فمعرفة الحقيقـة ومعرفة الجمال ومعرفة الخيـر أمر واحد عند أفلاطون. وهكذا فالشرير ليس شريرا بإرادته وإنما هو شرير بسبب جهله للخير.

يرى أفلاطون أن الفن ليس إلا محاكاة للواقع الحسي. والواقع الحسي هو بدوره محاكاة للواقـع العقلي (عالم المثـل)، إذن، فالفن هو محاكاة للمحـاكاة. ولا مكانة للفنانين فـي المدينة الأفلاطونيـة المثالية. كما أن الجمال الحقيقي هـو الجمال العقلي وليس الحسي لأن الجميل هو الواقعي. وفيما يخص الأشياء المادية فالجمال هو المنفعة.

أثر أفلاطون عبر أرسطو على الفكر الغربي المسيحي وعلى الفكر العربي الإسلامي.

أرسطو Aristote (322ق.م - 384 ق.م)

أرسـطو فيلسـوف يونانـي، كان والده طبيبا لملـك مقدونيا (القديمـة). كان مربيا للإسـكندر الأكبر، وتلميذا لأفلاطون. أسـس مدرسـة خاصة به أسـماها "الليسيه". ترك أعمالا موسـوعية لم تُنشر إلا ابتداء من سـنة 60 ق.م. تُرجمت معظم أعماله إلى اللاتينية في القرن 13 من العربية. ومعظم مؤلفاته باليونانية مفقودة.

سـيجعل القديس توما الإكويني من الفلسـفة الأرسـطية (الأرسطوطاليسية) العقيدة الرسمية للكنيسة. لكن الفكر الحديث مع ديكارت سيتأسس ضد تلك العقيدة.

يرى أرسـطو أن الفلسفة ناتجة عن الدهشـة. وأنه لا علم إلا بما هو عام وضروري. وان القياس هو أداة العلم. رفض التمييز الأفلاطوني بين عالم المثل والعلم الحسي. فالعالم

عنده استمرارية للعديد من الجواهر (والجوهر يمكن أن يكون مادة أو صورة أو نتيجة تركيب بينهما) . والصورة هي ما يقبل المعرفة العقلية لأنها عامة (مثلا : صورة الكلب هي ما هو مشترك بين جميع الكلاب) . أما المادة فهي ما هو خاص، وبالتالي لا يمكن معرفتها . توجد الكائنات من خلال تراتبية : ابتداء من المادة التي لا شكل لها ولا تقبل المعرفة وصولا إلى الصورة الخالصة التي تُعرف معرفة كاملة (الله) . يعرف أرسطو الفلسفة الأولى (أو العلم الأول) بأنها "علم الوجود بما موجود" . ويمكن أن نتحدث عن الوجود حسب أنواع المحمولات مثل الجوهر والوضع . . . أي حسب المقولات العشر (التي هي : الجوهر، الكيف، الكم، الإضافة، الأين، الوضع، الفعل، المِلْك، المتى، الانفعال) .

اهتم أرسطو بدراسة الطبيعة عبر نظرية في الحركة وفي دراسة الكون (الحركة علامة على النقص لأن الكائن الكامل لا يتحرك) . ولكل حركة سبب، وهناك أربعة أسباب أو علل هي : العلة الفاعلة، العلة المادية، العلة الصورية، العلة الغائية .

وتتضمن فلسفة أرسطو بعدا أخلاقيا يرتكز على ألفكرة التالية : يميل كل فعل إلى تحقيق الخير الذي يعتبر غايته (ولكل فعل غاية نظرا لتعدد الغايات، فغاية الطب مثلا هي الصحة) . ولكن الغاية النهائية لكل الأفعال هي السعادة التي هي العيش وفق الطبيعة الإنسانية التي هي طبيعة عاقلة . فالسعيد هو من يعيش وفق مقتضيات العقل .

والإنسان حسب أرسطو حيوان سياسي . أي أنه كائن يعيش وسط الجماعة التي تحكمها قوانين (العلاقة مع الآخرين، الصداقة، الفضيلة، العدالة) .

أبيقور Epicure (ق.م 270- ق.م 341):

أبيقور فيلسوف يوناني ازداد في جزيرة "ساموس" (مستعمرة يونانية) . تأثر بالتعاليم الأفلاطونية . جرّب الفقر وعاش تجربة تأمّل في عدم التسامح السياسي . تأثر بالتصورات الفيزيائية الذرية لديمقريطس . (وخاصة قوله أن الكون يتكون من ذرات تتحرك في الفراغ) . كما تأثر بسقراط (البحث عن الخير الأسمى والسعادة وسخريته من المعرفة واهتماماته الأخلاقية عموما) .

يرتكز مشروع أبيقور على بلورة أخلاق تحقق السعادة وتسمح بتحرير الإنسان من الشرور . اعتبر الصداقة أمرا ثمينا وضروريا للسعادة . ولكي يعيش الإنسان سعيدا (في

تلك المرحلة المضطربة والمنحطة من تاريخ اليونان) كان عليه أن ينسحب من الحياة العامة، ويعيش بعيدا عن الحياة السياسية. وهذا ما فعله أبيقور حتى وفاته. تضمنت فلسفته احترام الفرد والبحث عن الطمأنينة الروحية الآنية.

الفلسفة حسب أبيقور هي فن العيش في سعادة. لذلك ليس هناك سن معين للتفلسف. تتعارض فلسفته مع فلسفة أفلاطون. ففلسفته مادية. كل شيء مادي بما في ذلك النفس. كما أن الإحساس هو الدليل الوحيد الذي يقودنا للمعرفة والأخلاق. فالإحساس باللذة هو دليل على الخير، والإحساس بالألم هو دليل على الشر. ولبلوغ السعادة يجب تحقيق أقصى ما يمكن من اللذات. لكن تحقيق جميع الرغبات ليس سبيلا جيدا لبلوغ السعادة، لأن بعض الرغبات غير الطبيعية تتضمن الآلم – على المدى البعيد بعد إشباعها – أكثر مما تتضمن من اللذة. تُنعتُ أخلاق أبيقور بأخلاق السعادة واللذة. لكن الأبيقورية ليست الفجور.

يرى أبيقور أنه لا يجب الخوف من الموت لأنها هي نهاية كل إحساس. إضافة إلى أننا حين نكون على قيد الحياة لا نعرف الموت، وحين نموت لا نكون على قيد الحياة وبالتالي لا نعرف الموت أيضا.

لوكريتيوس Lucrèce (55 ق.م - 97 ق.م)

فيلسوف وشاعر. تلميذ لأبيقور. لا نعرف شيئا عن حياته. تبنى نظرية سببية في المعرفة. نظرية فنية ومادية. عارض تفسير الطبيعة بواسطة الغايات. انتقد الخرافات. تبنى حرية الإنسان بناء على « نظرية ميل الذرات ».

سينيكا Sénèque (4 ق.م – 65 م):

فيلسوف وسياسي روماني. كان وزيرا لنيرون. وأمره هذا الأخير أن ينتحر. طوّر أخلاقا سياسية رواقية (أصل كلمة رواقية هو رواق للأعمال الفنية في أثينا كان الفلاسفة الرواقيون يلقون فيه دروسهم). يرى أن الانفعالات الإنسانية هي أصل كل الشرور. ويرى سينيكا أن للحاكم الدور الحاسم في الحفاظ على النظام سواء بالقوة أو بالحكمة الأخلاقية التي يتحلى بها ويصبح بذلك قدوة للرعية.

شيشرون Cicéron (106 ق.م – 43 ق.م):

فيلسوف وسياسي روماني. تأثر بأفلاطون والرواقيين. عمل على التوفيق بين الأخلاق وضرورات الحياة السياسية. استفاد منه مكيافيللي الذي استعمل استعارته الشهيرة التي عبر فيها عن القوة والدهاء بالأسد والثعلب. إلا أنه كان يحتقر الحيلة خلافا لمكيافيللي.

إبكتيتوس Epictète (50 – 130 م):

فيلسوف يوناني رواقي. كان عبدا وابنَ عبدٍ، ولم يتحرر من العبودية إلا بوفاة مالكه. درَّس الفلسفة الرواقية بروما. أعطى الأولويةَ للجانب الأخلاقي. والفلسفة عنده هي ممارسة للحياة. كما أن البحث عن فن يمكِّنُ الإنسان من العيش في السعادة في انسجام مع نظام العالم أهم وأولى من البحث عن المعرفة.

تنطلق فلسفته من الوعي بما يسبب الصراعات بين الناس. يعتبر الإنسان حرا لأنه سيّد أفكاره يمكنه التحكم في الظروف المحيطة به. لذلك يجب على الإنسان أن يتقبل الأحداث كما تحدث لا كما يرغب هو أن تحدث، وهذا هو مفتاح السعادة عنده.

مارك أوريل Marc Aurèle (121 – 180 م):

فيلسوف رواقي وإمبراطور روماني من أتباع إبكتيتوس. تأثر أيضا بأبيقور. ركز على حرية إصدار الحكم وانتماء الكائن البشري لنظام العالم. يرى أننا لا نملك إلا إرادتنا. ولا يمكننا تغيير نظام العالم. لذلك لا يجب علينا أن نريد إلا ما هو موجود في نظام العالم. يجب تقبل الموت لأنها تنتمي لنظام العالم. لكن تقبل نظام العالم رهين بالمعرفة.

سيكستوس أمبريكوس Sextus Empiricus (القرن 3 ق.م):

فيلسوف وفلكي وطبيب يوناني. من الفلاسفة الشكاك والتجريبيين. اشتغل بالطب بناء على أساس التجارب المَرضِية. دافع عن طب تجريبي (هو تجريبي أي إمبريقي ولذلك سمي بأمبيريكوس). كان يحذر من النظريات الطبية العامة. يعتبر أحد ممثلي المدرسة الفلسفية الشكية إلى جانب بيرون. تبنى فكرة تعليق الحكم (الإيبوخي

باللغــة اليونانية) لبلوغ الطمأنينة الروحية . رفض كل أشــكال الوثوقية (الدوغمائية) . لكنه رغم نزعته الشكية قال بإمكانية بلوغ بعض المعارف العملية المحدودة .

أفلوطين Plotin (204 – 270 م):

درس في الإســكندرية ثم ذهب إلى روما وأســس بها مدرســة شــهيرة . هم أهم ممثلي الأفلاطونية الجديدة . أكد مثل أفلاطون على وجود عالم عقلي خارج العالم الحســي . ويــرى أفلوطين أن هذا العالم العقلي يتضمن ثلاثة أســس وهي : الواحد (أي الوجود، وهو ما يقابل الخير المطلق في فلسفة أفلاطون)، اللوغوس (أي العقل الذي هو الوعي بالــذات)، النفس (أي مبدا الحركة الذي يضم كل الأجســام ويحرك كل نفوس العالم الحسي) .

تصعد النفس الفردية حتى تبلغ الخير المطلق بفضل الزهد . والخير المطلق هو الواحد الذي يتم بلوغه عبر تجربة صوفية .

نيقولا مكيافيللي Nicolas Machiavel (1469 – 1527 م):

ازداد في فلورنســا . تلقى تربية مشبعة بالنزعة الإنسية . تلقى دروسا في القانون . يُحيل باســتمرار على التاريخ كمصدر للتعلم دون أن يتمكن من وضع فلسفة للتاريخ . يعتبر مــن أوائــل مفكري الدولة اللائكية . تبنى فكرة فصل الديــن عن الدولة . يرى أن الدين ليس إلا أداة في يد السلطة ولكنه ليس أساسا للسلطة . أي أن مصدر السلطة ليس إلهيا (هــو ضد نظرية الحق الإلهي)، وليس هو الاتفاق (هو ضد نظرية العقد الاجتماعي) . يرى أن مصدر السلطة هو القوة . هو مفكر واقعي . يقول بأن الحرب هي ماهية السياسة . لذلــك « فالغاية تبرر الوســيلة » (لم يكتب مكيافيللي هــذه الجملة أبدا لكنها تلخص موقفه في الموضوع) . إن هدف السياســة ليس هــو الأخلاق وإنما النجاح في الحصول على السلطة والحفاظ عليها . وليس من واجب الحاكم أن يكون عادلا . يكفيه أن يبدو عادلا . فالسياسة هي فن الموارية باسم الفعالية .

لكــن ســلطة الدولة لا تســتعمل القوة وحدها : فغاية السياســة هي إقامــة قوانين جيدة لصالــح الشــعب . لكن لا وجود لقوانين جيدة بدون أســلحة جيــدة . فالحاكم ليس لا أخلاقيــا وإنمــا يقف بعيدا عن أيــة أخلاق . فهو فوق الأخلاق العاديــة . إن الفعالية هي أخلاق الحاكم .

يرتكـز مسـتقبل كل دولـة على ثلاثـة عوامل هي : الضـرورة (نظام الأشـياء والطبيعة الإنسـانية)، الحظ (ما لا يمكن توقعه بناء على الضرورة)، القوة (من يسـتطيع فرض قانونه على الظروف) .

يطرح كتاب « الأمير » المشـكلة التالية : ما هو أسـاس السلطة؟ أي كيف يتم الاستيلاء علـى السـلطة والحفـاظ عليهـا؟ ويقصـد مكيافيللي بالأمير « من يسـتفرد بالسـلطة السياسـية » . ويحلل في هذا الكتاب شـروط إمكانية الاسـتيلاء على السلطة والحفاظ عليها . فالسلطة الجيدة هي السلطة القوية . والضعف هو رذيلة السياسة . ويعتبر كتاب « الأمير » الدراسة الهامة الأولى في مجال العلوم السياسية التي درست الدولة الحديثة .

ميشيل دو مونْتينيْ Michel de Montaigne (1533 – 1592 م):

فيلسـوف فرنسي من عصر النهضة . يعتبر من أنصار النزعة الإنسية . هو أحد أكبر رواد النزعـة الشـكية في الفكر الحديـث . رفض الدوغمائية في جميـع المجالات . قال بأن العقل ليس قادرا على إنتاج الحقيقة . دافع عن التسامح وأدان الحروب الدينية . رأى أن الطبيعـة (التـي يقصد بها كل ما هو تلقائي) هي نقيض الحضارة . دافع عن عدم تفوق الحضـارة الغربية على تجارب الشـعوب الأخرى التي ظلت أقـرب للطبيعة من الغرب . اكتشـف حكمة التجربة الشـخصية . جعـل كتابُه "المقالات" من حياته الشـخصية موضوعا أساسيا للتفكير . تُعتبر فلسفته "فنا يساعد على العيش في الحياة" .

طوماس هوبز Hobbes Thomas (1588 – 1679 م):

فيلسـوف إنجليـزي معاصر لديـكارت . كانت له معرفة موسـوعية . لكنه كان شـغوفا بالسياسـة . تبنى فلسفة تجريبية في مجال المعرفة . يرى أن المعرفة هي حركة يتسبب في حدوثها العالم الخارجي انطلاقا من جسـم الذات . والمعرفة كلها تأتي من التجربة الحسـية . ولا وجود لأفكار عامة . يرى أن المشـكل الأساسـي في السياسة هو التالي : كيف يمكن احتواء الرعاع؟

كان هـدف هوبـز هو تأسـيس علم في مجال الأخلاق والسياسـة للجواب عن السـؤال التالي : كيف تتمكن إرادات فردية متنافسة فيما بينها من العيش في انسجام؟

كان النـاس فـي حالة الطبيعة (وهي حالة خيالية وجد البشـر أنفسـهم فيهـا قبل إقامة نظام اجتماعي) متسـاوين وبالتالي متنافسين، تحركهم الرغبة في الحياة والحفاظ على وجودهم. ويعمل كل منهم على الاسـتيلاء على كل ما يضمن بقاءه حيا والقضاء على كل مـا يهدد حياته. فالحالة البدائية هـي حالة حرب الكل ضد الكل والامتياز الوحيد المعترف به فيها هو التفوق الجسـدي المكتسـب عبر القوة أو الحيلة. إنها حالة يسود فيها غياب الأمن والجهل. أي أن الحياة كانت حيوانية وقاسية وكان الإنسان يعتبر فيها ذئبا للإنسان.

وما أجبر الناس على اللجوء للتوافق هو الخوف من الموت والرغبة في تحقيق الرغبات، وذلك لضمان الأمن لكل فرد. قام الإنسان الفرد بتحويل كل سلطته الطبيعية –عبر عقد خضوع تام وغير مشـروط– لسـلطة عليا فتحرر من انعدام الأمـن الطبيعي للتمتع بأمن الحالة الاجتماعية.

إن الدولـة (التي شـبهها هوبز بالليفياتـان، أي الوحش البحري التوراتـي الذي قيل أنه لا توجد أية قوة أرضية تشـبهه) تشـكلت بهذه الكيفية، أي تملك السـيادة المطلقة وحدهـا. فالدولة هي الحاكمة الوحيدة والمطلقة بـدون منازع: الوحيدة لأنها تملك وحدهـا حق الحكم الذي جُرد منـه الجميع، والمطلقة لأن الجميـع تعاقدوا لصالحها وهي غير متعاقدة مع رعاياها.

إن تصور هوبز للعقد الاجتماعي كعقد خضوع غير مشروط يتعارض مع عقد الخضوع المشروط لجون لوك، ويتعارض مع نظرية عقد الشراكة لروسو.

فالدولة–الوحش توجد فوق جميع السلط، وتستمد مشروعيتها من هذه القدرة والقوة. إن ثمن الأمن هو هذه السلطة المطلقة للدولة.

وني ديكارت Descartes René (1650 – 1596 م):

فيلسوف ورياضي (من الرياضيات) فرنسي. اشتهر باهتمامه بالمنهج في كتابه « خطاب في المنهج ». انتقد منطق أرسـطو العقيـم واقترح منهجا آخر هو « المنهج الديكارتي » بناء على الرياضيات (يتكون المنهج الديكارتي من أربعة قواعد).

أما « الكوجيطو » فقد كان هو أساس ومنطلق فلسفة ديكارت. صارت عبارة « أنا أفكر » الحقيقة الأولى. وهي نتيجة شك الإنسان في معارفه على الأقل مرة واحدة في حياته شكا منهجيا كليا وعميقا. لكن الشك لا يمكنه أن يزعزع قناعة هي أنني أفكر في اللحظة التي أشك فيها. لا يمكنني أن أشك في أنني أفكر. لهذا فالكوجيطو (أنا أفكر) هو يقين تام. والتفكير يتطلب الوجود.

تتميز الحقيقة اليقينية بالوضوح والتميز. لكن فكرة الله لها مكانة خاصة لأنها فكرة كائن كامل ولا محدود. لهذا يتطلب الأمر البرهنة على وجود الله (يقدم ديكارت أربعة حجج على ذلك). إذن الحقيقة الثانية (بعد الكوجيطو) هي وجود الله. والله هو ضامن يقين الأفكار الواضحة المتميزة لأنه لا يريد لي أن أقع في الخطأ. والخطأ يأتي فقط من الحواس ومن الخيال. يجب الاعتماد على العقل وحده. ينتج عن إبراز الكوجيطو لوجودي ككائن مفكر وجود أفكار فطرية ووجود ثنائية الروح والجسد.

شبه ديكارت الفلسفة (التي هي عنده المعرفة العقلانية) بشجرة جذورها هي الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وأغصانها الميكانيكا (علم الأجسام) والأخلاق (علم الروح) والطب (علم وحدة الجسد والروح).

تتأسس الأخلاق عند ديكارت على المعرفة (الاعتماد على البرهنة عوض الاعتماد على الحظ، تغيير الرغبات بدل تغيير نظام العالم، حرية الإنسان في الاختيار، الروح هي التي تتحكم في الجسم).

بليز باسكال Pascal Blaise (1662 – 1623 م):

كان باسكال فيلسوفا متنوع المعارف (رياضيات، فيزياء، منطق، بلاغة، فكر لاهوتي...). واشتهر أيضا باختراعه آلة حاسبة. وتميزت حياته القصيرة جدا بالبحث عن الحقيقة والالتزام بها (سواء كانت حقيقة علمية أو دينية أو أخلاقية). ولقد نتج عن تفكيره في الله مجموعة النصوص التي جمعتها جماعة « بور–رويال » بعد موته تحت عنوان « تأملات ».

دافع عن تصوره عن العالم ككون لا محدود، وعن الاستدلال والتجريب في البحث عن الحقائق العلمية. ومن الناحية الأخلاقية ركز على بؤس الإنسان المحروم من الإيمان

بـالله. وصور الإنســان على أنه بالرغم مــن كونه كائنا ضعيفا وبئيســا فهو أقوى وأجدر من الطبيعة التي تســحقه (شــبهه بالقصبة المفكرة) . وركز على أن القلب هو المعرفة الحدسية المباشرة التي تمكن من بلوغ المبادئ الأساسية ومعرفة الله (خلافا للعقل الذي هو تفكير برهاني غير مباشــر كوني وعام لكنه محــدود) . واهتم أيضا بالتجربة الدينية لاعتقاده أن الفلسفة لا تستطيع تحقيق السعادة التي وعدت بها نظرا لمحدوديتها .

باروخ سبينوزا Spinoza Baruch (1677 – 1632 م):

عــرَّف الفلســفة بأنهــا معرفة الذات والعلــم والله. وهي معرفــة تقود للغبطــة. وبالتالي فهدفهــا أخلاقي. فالخير هو أن يحيى الإنســان وفق العقل الــذي ينقذنا من اضطرابات الانفعالات. فالإنســان هو بالأســاس –مثله في ذلك مثل بقية الكائنات الأخرى– رغبة في الاستمرارية في وجوده هنا والآن. ويؤكد النشاط الثقافي ذاته هذا الجهد. والرغبة لا تخص الجسد وحده. فالرغبة هي هذه الحركة الفريدة والأساسية التي تسمح بأن ينمي الجســم والذهن في نفس الوقت قدرتهما عبر إحســاس بالفرح أو ينقصان من قدرتهما عبر إحساس بالحزن .

يحلل ســبينوزا كل الأهــواء والانفعالات الفرحــة والحزينة انطلاقا مــن الفرح والحزن. ويترجمهــا إلى تغيرات للقدرة حســب الحريــة والعبودية. فالانفعال يؤثر في الجســم والذهن لأنهما يخضعان لأسباب غير مفهومة. وعلى العكس من ذلك، فإن فهم النظام الواقعي للأشــياء ومعرفة مكانها ضمن مجموع الأســباب العامة ســيمكننا من التفكير بشــكل ملائــم وتنمية قدرة ذهننا وجســمنا. فالإنســان يظن أنه حر لمــا يكون واعيا برغباته وغير واعٍ بالأســباب التي تتحكم فيها. إن الحرية الحقيقية ليســت هي الإفلات من الجسم ومنً نظام الطبيعة، إنها تحقيق قدرات الجسم والذهن معا .

يُقيم ســبينوزا تصوره عن السياســة على الانفعال. فالدولة التي تريد أن تتأســس على عقلانية أعضائها وحســن نيتهم لن تقوم إلا على قاعدة ظرفية ومؤقتة. يجب أن تكون الدولة قوية لتضمن الســلم والأمن كما يجب أن تضمن التســامح أيضا. كما أن حرية التفلسف وحرية التعبير يجب أن تكون غير مشروطة للتصدي لتجاوزات السلطة .

جون لوك John Locke (1632 – 1704):

هو أحد ممثلي الفلسفة التجريبية الإنجليزية. عارض نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية. أكد على دور الملاحظة في اكتساب المعرفة. وأكد على أن العقل صفحة بيضاء، وأن التجربة التي ترتكز على الإحساس (الحسي) والتفكير هي التي تخط في الذهن المعارف. وأن الإحساس هو مصدر الأفكار البسيطة الواردة إلينا عبر الحواس من العالم الخارجي. كما أن التفكير هو الإدراك الداخلي للعمليات التي تعالج بها نفسنا الأفكار البسيطة التي تلقتها عبر الحواس. وهذه العمليات تنتج أفكارا معقدة.

ويعتبر جون لوك من الناحية السياسية أحد منظري العقد الاجتماعي. يرى أن مشروعية السلطة ترتكز على الاتفاق الجماعي. فالناس هم الذين يقررون ويختارون حكومة تضمن لهم الأمن عبر عقد اجتماعي يضمن للفرد حرياته كعضو في المجتمع المدني. وبهذا يكون جون لوك منظرا لليبرالية.

نيقولا مالبرانش Malebranche Nicolas (1638 – 1715):

هو أحد أتباع ديكارت. كان يرى في الطبيعة تسلسلا ميكانيكيا من الأسباب والنتائج. يعتبر أحد مؤسسي الفيزياء الحديثة. لكن السبب الفعال الوحيد في نظره هو الله الذي يشبهه «بالحاسوب الكبير». فالأشياء المخلوقة ليست إلا الأسباب الظرفية التي تعبر عن قوانين الحركة التي تجد مصدرها في الله. وهكذا يرى أن المعجزات تنسجم هي نفسها مع قوانين الفيزياء التي تعبر عن إرادة الله.

ليبنز Wilhelm Gottfried Leibniz (1646 – 1716):

درس الفلسفة القديمة والرياضيات والقانون وأعمال باسكال. التقى بسبينوزا في هولندة. كان له نشاط دبلوماسي أيضا. اكتشف، في استقلال تام عن نيوتن، حساب التفاضل، واستمر النقاش حول من مكتشف هذا الحساب هل ليبنز أم نيوتن مدة طويلة مع أتباع نيوتن.

دافع عن تعدد وجهات النظر الممكنة حول العالم، وعبر في فكره عن هذه التعددية. ولقد اشتهر بنقده لديكارت. اعتبر أن الكوجيطو الديكارتي لا يحظى بالأولوية التي يخولها له ديكارت. فالحقائق العقلية تتأسس على مبدأين منطقيين هما: مبدأ عدم

التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. كما أن الحقائق الواقعية لا تتأسس فقط على الكوجيطو وإنما تتأسس أيضا على تنوع التجربة.

كان يرغب في بناء منطق لا يُختزل في القياس الأرسطي. وكان يرى أنه يجب على المنطق أن يكون لغة كونية قادرة على إنتاج علم عام انطلاقا من قضايا أولية (أكسيومات) وقواعد. كما دافع ليبنز على أن العالم لم يكن ممكنا إلا بفضل الانسجام الذي وضعه الله مسبقا بين الكائنات ونتيجة ذلك هي أن العالم الموجود هو كما كان عليه أن يكون. فلا وجود لعالم ممكن أفضل من هذا العالم. ولق سخر فولتير من هذه الأطروحة الميتافيزيقية في روايته (كانديد أو الساذج).

جورج بيركلي George Berkeley (1685 – 1753):

فيلسوف لاهوتي إيرلندي. يعتبر فيلسوفا تجريبيا ولا ماديا. انتقد الأفكار المجردة التي ليست في نظره إلا مجرد أسماء (أي انتقد الفلسفة الاسمية). وانتقد أيضا فكرة المادة. فالوجود عنده هو إما أن نُدرِك (الإدراك الذهني) أو أن يُدركَ شيء ما (وجود الأشياء). وهكذا فالأشياء لا وجود لها إلا في الإدراك. وهذا لا يعني أن العالم الخارجي غير موجود. فالعالم الخارجي حسب بيركلي هو ذو طبيعة روحية ومصدره يوجد في الفكر الإلهي. فالعالم يشبه "خطابا يلقيه الله على البشر".

إتيان بونو دو كوندياك Étienne Bonnot de Condillac (1715 – 1780)

فيلسوف تجريبي فرنسي. تأثر بجون لوك. عارض فلسفة ديكارت. هو مؤسس "الفلسفة الحسية" التي هي فلسفة تجريبية متطرفة تجعل من الإحساس (الحسي) –بمساعدة اللغة– المصدر الوحيد لكل معارفنا ولكل ملكاتنا. فلا شيء فطري، لا الأفكار ولا القدرات التي تمكن الإنسان من التفكير (ولد أثرت فلسفة كوندياك الحسية في النظريات التربوية للطبيبة والباحثة البيداغوجية الإيطالية ماريا مونتسوري). كما يعتبر كوندياك من رواد الفلسفة التحليلية المعاصرة بسبب الأهمية التي أعطاها لتحليل المعطيات الحسية واللغوية وللمنطق.

شارل لويس دو سوكوندا مونتسكيو Montesquieu Charles Louis de Secondat (1689 – 1755):

فيلسوف فرنسي درس القانون وصار محاميا. عرف كتابه "رسائل فارسية" نجاحا كبيرا.

لكن مؤلفه الأساسي هو "روح القوانين" الذي وضح فيه أن القوانين هي نتيجة العقل والعلاقات الضرورية التي تفرضها طبيعة الأشياء. كما يرى أن كل شكل من أشكال الحكومة يرتكز على أساس خاص به: فالفضيلة هي أساس الديمقراطية، والشرف هو أساس الملكية، والخوف هو أساس الاستبداد. كما يتعلق شكل الحكومة بالسياق التاريخي والاجتماعي والجغرافي. إضافة إلى أن لكل حكومة المواطنين المناسبين لها والأخلاق الملائمة لها. ولقد دافع مونتسكيو عن الفصل بين السلط (التشريعية والقضائية والتنفيذية) لمواجهة الاستبداد والتعسف في استعمال السلطة.

دافيد هيوم Hume David (1711 – 1776):

فيلسوف اسكتلندي. يعتبر أهم ممثل لعصر الأنوار في إنجلترا. درس فيزياء نيوتن. تم إبعاده من الجامعة بسبب آرائه الدينية فامتهن الدبلوماسية. تأثر بالفلسفة الشكية القديمة، وتبنى الفلسفة التجريبية مثل جون لوك. انتقد ميتافيزيقا القرن السابع عشر نظرا لطابعها الدغمائي. كان يرغب في تطبيق مناهج العلم التجريبي على معرفة الذهن البشري. أوضح أن المعرفة تنتج عن الانطباعات الحسية وأن جميع إدراكاتنا العقلية هي انطباعات أو أفكار. والأفكار بدورها ليست إلا صورا للانطباعات. كما أوضح أن المعرفة تتطور عن طريق ترابط الأفكار فيما بينها وهو ما يشكل الذاكرة والخيال. وتتم عملية ترابط الأفكار اعتمادا على التشابه والتجاور والسببية. وبناء على منظوره التجريبي أقر بأن الأخلاق لا يمكن البرهنة العقلية عليها.

يعتقد أن الحق والعدالة فضيلتان تتحكم فيما الظروف. أما السلطة السياسية فهي نتيجة الاتفاق الذي يخضع للعادة والمنفعة العامة في ظرفية مؤقتة معينة.

جون جاك روسو Rousseau Jean-Jacques (1712 – 1778):

فيلسوف فرنسي. اشتهر بتمييزه ما بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع. وضّح أن حالة الطبيعة هي نموذج نظري صيغ من خلال افتراض حياة الإنسان خارج المجتمع، وبالتالي فهي ليست فكرة خيالية ولا مرحلة تاريخية. يتميز إنسان حالة الطبيعة بالطيبوبة التي تعني هنا كونه لم يكن شريرا، لأن الشر يفترض وجود إرادة فعل الشر. فإنسان حالة الطبيعة كان بريئا ومنعزلا وغير مؤذي. لكنه لم يكن كاملا، كان يملك المقومات ليتحسن. فهو في حالة « درجة الصفر في التطور » ويمكنه أن يتطور نحو الأفضل أو

نحو الأسوأ. لم يدعُ روسو للعودة لحالة الطبيعة لسببين هنا: لأن حالة الطبيعة لم توجد قط. ولأن أساس حالة الطبيعة كان هو انعدام الثقافة والأخلاق. فحالة الطبيعة لم تكن إذن حالة مثالية.

إن الخصائص الإيجابية التي ميزت حالة الطبيعة تتدهور بسبب الاجتماع الرديء والضار المتمثل في حالة العنف. لقد فقد إنسان حالة الطبيعة استقلاله وفقد ما يميزه. وهكذا تبدأ عملية الانحطاط التي لا يوقفها إلا التواجد داخل الجماعة الذي يجعله يتطور إيجابيا. فالتواجد داخل الجماعة يعيد الاعتبار للبعد الطبيعي في الإنسان الذي هو إنسان العقد الاجتماعي الذي يعمل على تطوير القدرات الطبيعية بغية الوصول لدرجة الكمال بدل إفسادها.

تميز موقف روسو من العقد الاجتماعي بقوله باحتفاظ الإنسان بحريته (لأن نظرية العقد الاجتماعي المطلقة حسب هوبز، ونظرية العقد الاجتماعي الليبرالية حسب جون لوك، ترتكزان على السلب التام أو الجزئي لحرية الإنسان). يتعلق الأمر عند روسو بعقد شراكة يحافظ على حرية المتعاقدين وعلى المساواة فيما بينهم. وأساس ذلك هو التخلي التام والمتبادل لجميع المتعاقدين عن جميع حقوقهم للمجتمع، ويتلقى كل واحد منهم بالمقابل كل ما منحه للمجتمع في البداية.

إن الحرية الطبيعية هي حرية استقلال الفرد أو حرية الاكتفاء الذاتي الذي يتطلب فعل كل شيء ضروري لضمان استمراريته على قيد الحياة. أما الحرية المدنية فهي حرية الاستقلال الذاتي التي تتطلب أن يوفر الإنسان لنفسه قوانينه الخاصة. فلا وجود لحرية بدون قانون. ولا حرية حين يكون هناك من هو فوق القانون. فالمعتقل مثلا يفقد حريته الطبيعية ولا يتمتع بحريته المدنية. ووحده العقد الاجتماعي، الذي يجعل من الإنسان مواطنا مشاركا في التشريع، يضمن الاستقلال الذاتي.

ميز روسو بين حب الذات والاعتداد بالذات (الذي هو نوع من الغرور). فحب الذات هو إحساس طبيعي يدفع كل كائن حي للحفاظ على وجوده. وهو أساس الأخلاق وخاصة الشفقة المتمثلة في رفض الإنسان أن يشاهد شبيهه يتعذب. فهو يهتم بالآخر لأنه يضع نفسه مكانه بفعل حبه لنفسه.

أما الاعتداد بالذات (الغرور) على العكس من ذلك فهو انفعال ناتج عن التربية الاجتماعية، يجعل المصاب به يفضل نفسه على الآخرين، وهو ناتج عن المقارنة

والرغبة في السيطرة.

خصص روسو مكانة هامة للتربية وركز على خصوصية الطفولة وضرورة إيجاد ظروف ملائمة لتربية الأطفال. وفيما يخص علاقة الأخلاق بالدين أوضح أن الوعي الأخلاقي هو إحساس مباشر وكوني.

إيمانويل كانط Kant Emmanuel (1724 – 1804):

فيلسوف ألماني. قام بتدريس العلم والمنطق والميتافيزيقا واللاهوت والأنثروبولوجيا والبيداغوجيا في الجامعة منذ سنة 1770. نُشرت أعماله الفلسفية الكبرى لما بلغ الستين من العمر (نُشر كتابه "نقد العقل الخالص" سنة 1781).

اعتبر من الضروري نقد العقل. فالفلاسفة مختلفون حول المشاكل الأساسية مثل وجود الله وخلود النفس والحرية. ويقتضي هذا الأمر تحديد حدود العقل. ويدل نقد العقل بهذا المعنى عن البحث عن حل آخر غير نزعة هيوم الشكية. طرح كانط ثلاثة أسئلة نقدية هي: ما الذي بإمكاني معرفته؟ (أُسُسُ المعرفة ومشكلة السببية الطبيعية: هذا ما تطرق له كتابه "نقد العقل الخاص"). ما الذي يجب علي فعله؟ (أُسُسُ الأخلاق ومشكل الحرية الإنسانية: هذا ما تطرق له كتابه "نقد العقل العملي"). ما المسموح لي أن آمله؟ (أُسُسُ الإستيتيقا ومشكل غاية الفن ومسألة التوفيق بين السببية والحتمية الطبيعية والحرية: هذا ما تطرق له في كتابه "نقد ملكة الحكم"). ويمكن صياغة هذه الأسئلة الثلاثة في سؤال واحد هو: من هو الإنسان؟ وبهذا المعنى تُسمى فلسفة كانط: أنثروبولوجيا، أي أنثروبولوجيا فلسفية موضوعها هو الوضع البشري.

ما الذي بإمكاني معرفته؟ الجواب المباشر هو: يمكنني معرفة الظواهر. أي لا يمكنني معرفة الأشياء في ذاتها. أعرف فقط الأشياء كما تبدو لملكة معرفتي. والنتيجة هي أن بإمكاني بلوغ الحقيقة في العلوم. وإذا كانت المعرفة ممكنة فلأن المواضيع تنتظم بناء على المفاهيم القبلية، أي التي توجد قبل التجربة وفي استقلال عنها في عقلنا. (وعلى سبيل المثال: مفهوم السببية).

كما أن الزمان والمكان ليسا خاصيتين واقعيتين للأشياء، ولكنهما صيغتان وصورتان للحدس الذي يشرِط إدراكنا لها. ليست الذات، في عملية المعرفة، هي التي تتلاءم مع الموضوع، ولكن الموضوع هو الذي يتلاءم مع الذات. وهذا يعني حدوث تغيير في

المنظور المتعلق بعملية المعرفة، أو بتعبير كانط، يتعلق "بثورة كوبرنيكية".

توجد فلسفة كانط النقدية ما بين المثالية التي تؤسس المعرفة على العقل وحده، وبين الفلسفة التجريبية التي تؤسس المعرفة على التجربة وحدها. يؤكد كنط، ضد التجريبيين، أنه إذا كانت كل معرفة تبدأ من التجربة فإنها لا تنبع كلها من التجربة. فمعرفة موضوع معين، تعني إدراكه في الزمان والمكان اللذان هما شكلان أو صورتان تنتميان "لحساسية" الذات (أي قدرة الذات على تلقي الإحساسات الخارجية) وليس الموضوع، ثم إخضاعه لمفاهيم تنتمي للفهم (أي العقل) وليس للموضوع. وهكذا، يقول كانط أن المثاليين على صواب حين يقولون أن المعرفة لا تنتج كليا عن التجربة. ولكنه يقول أيضا أن التجريبيين على صواب لأنه لا وجود لمعرفة بدون معطيات حسية. فالموضوعية تنتج عن بنية الذات العارفة، والتي تجعل من الممكن قيام معرفة التجربة، وتبرير ضرورة وشمولية القوانين التجريبية، لكنها تضع حدا لهذه المعرفة بجعلها معرفة بالظواهر فقط. أما مواضيع الميتافيزيقا التقليدية (الروح، الأنا، الله، العالم، الحرية) فلا يمكن معرفتها لأنها أفكار خالصة بدون معطيات حسية. لذلك يمكن القول أن الصراعات التاريخية للميتافيزيقا هي أوهام ناتجة عن الاستعمال غير الشرعي للعقل الذي يجهل حدوده الخاصة.

ما الذي يجب علي فعله؟ الجواب هو: يجب علي أن أقوم بواجبي. فعلى العقل المحدود أن يتبع سبيلا آخر –غير المعرفة– لتلبية طموحاته. وهذا السبيل الآخر هو الاستعمال العملي للعقل. فالأفكار الميتافيزيقية (الله، الروح، الحرية...) ليست مواضيع يجب معرفتها ولكنها مسلمات يجب القبول بها لتوجيه الحياة العملية وإعطائها معنى. هذه المسلمات هي: إمكانية الحرية في العالم لأن الحرية تمنح معنى لمفهوم الإرادة المستقلة، ثم خلود الروح ووجود الله اللذان يبرران التوفيق (في الآخرة) بين الفضيلة والسعادة، وذلك لأن البحث عن السعادة في هذه الحياة لا يتلاءم مع الضرورة الأخلاقية. لم تعد أفكار العقل (الله والروح والحرية والعالم) تشكل مواضيع للمعرفة، ولكنها صارت دلائل للعمل.

في مجال الأخلاق، يوفر العقل لنفسه قواعده الخاصة (الاستقلال الذاتي للعقل). فأن يكون المرء أخلاقيا يعني أن يقوم بواجبه، أي أن يحترم القواعد التي منحها العقل لنفسه، وهذه القواعد هي أوامر قطعية، أي أوامر غير مشروطة (أي "يجب عليك أن تقوم بهذا الفعل"، وليس "إذا أردت الحصول على هذا الأمر فافعل هذا الفعل").

ولكي يكون أمر معين أمرا قطعيا أي غير مشروط بأي شرط يجب أن يكون كونيا.

إن الأمـر القطعي الهام الأول الذي يؤسـس جميع الأوامر القطعية الأخرى هو: "تصرف دومـا بحيث تجعل القاعدة المحددة لفعلك قانونا كونيا، أي بالشـكل الذي يجعلك تريـد أن تحـول قاعدتك إلى قاعـدة لجميع النـاس". والأمر القطعـي الثاني هو الذي يؤسـس القيمة غير المشروطة لكل شخص وهو: "تصرف دوما بالكيفية التي تجعلك تتعامل مع الإنسانية في شخصك وفي الناس الآخرين كغاية مطلقة وليس فقط كوسيلة على الإطلاق". يتمتع الإنسـان كشخص حسب كانط بكرامة تجعله يتبوأ مكانة فوق مكانة الأشياء.

مـا المسـموح لي أن آمله؟ من المسـموح لـي أن آمل أن تتلاءم الحتميـة الطبيعية مع إثبـات الحريـة. لا وجـود لحجة تؤيد هذا الأمـر. وما يمكن الاعتمـاد عليه هو مجرد مؤشـرات توجد في الفن وفي الطبيعة في علاقتهما بالغايات. يبدو أن العالم لا يخضع فقط لأسـباب وإنما يخضع أيضا لغايات. وهذا يعني أن للعالم معنى بالنسـبة لنا. أي أن غايـات الطبيعة تتقاطع مع غايات الإنسـانية. والدليل على هـذا التوافق بين غايات الطبيعة وغايات الإنسـانية هو اللذة التلقائيـة (وغير المفيدة) الناتجة عن تجربة بعض الأشكال الحسية للتجربة الإستيتيقية.

من هو الإنسـان؟ الإنسان هو حيوان في حاجة لسيد. ويتميز "بقابليته غير الاجتماعية للاجتماع" التي تجعله لا يستطيع أن يعيش بدون نظرائه، ولكنه يميل دوما إلى العمل بشـكل كبير للتحرر منهـم. ولهذا هناك حاجة لسـيّد لإجباره علـى تحقيق إمكانيته الأخلاقية والتخلص من حيوانيته ليصبح شخصا. ولكن بما أن السيد هو نفسه إنسان، أي حيوان في حاجة لسـيد، فإننا بحاجة لعملية تاريخية طويلة لتحقيق "وضع تسـود فيه الغايات" أي وضعية سياسية (دولة) تسمح بإقامة نظام أخلاقي.

جورج فيلهلم فريدريش هيجل Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770 – 1831):

يعتبر هيجل مفكرا موسوعيا لأن فلسفته تعتبر نسقا معرفيا كاملا. ولقد أثارت فلسفته، التي أرادها "نسـقية وموضوعية" تأويلات مختلفة. أرادت فلسفته بلوغ المطلق الذي هـو الحقيقـة. لكن الحقيقـة لا تُعطى جاهزة مـرة واحدة. إنها تتطور ويتم اكتسـابها شـيئا فشـيئا. المطلق لا يوجد خارج الوجود. إنه هنا باعتباره ذاتا. لكن لبلوغه يجب

أن ننتظر حتى يَبُثّ كل مُحدداته. لذلك هناك حاجة لفكر شمولي يستوعب كل أبعاد الواقع لبلوغ الحقيقة. توجد عقلانية كامنة في الواقع أدّت بهيجل إلى القول بأن الوجود العقلي والوجود الواقعي يتبادلان دوريهما فيما بينهما. وبفضل إمكانية أن يحل أحدهما محل الآخر (العلاقة الجدلية) يمكن فهم التعريف التام للمفهوم. لكن هذا التعريف أو التحديد الذي يمكن نعته بالحقيقة لا يمكن بلوغه في لحظة واحدة: إنه لا يُمتلك إلا بعد مسار يقطعه العقل وبعد امتداد وانتشار كل أشكال الواقع من الطبيعة إلى الروح. إن التماهي العميق بين ما هو واقعي وما هو عقلي هو حدس يظهر ويتجلى عبر انتشار وامتداد الواقع الملموس. لهذا السبب يعتبر المنطق قلب نسق هيجل الفلسفي.

يقوم علم المنطق بتوضيح حياة المفهوم والحركة التي تمكن تعريفا أو تحديدا منطقيا مجردا من أن يكتشف أنه مطابق لنقيضه، وهو ما يقوده إلى تحديد أو تعريف أكثر تعقيدا وأكثر غنى.

يركز هيجل على الدور الأساسي للتناقض ويبين بعد ذلك عمله وفعله عبر صيغ ملموسة في صلب كل واقع طبيعي وتاريخي. ليس التناقض تعارضا جامدا يكبح الفكر. ولكنه حياة تمتد وتنتشر بنفيها لذاتها وبتجاوزها لأشكالها المباشرة.

يربطُ الجدلُ الذي يحركه التناقض ما بين الواقعي والعقلي، مع بقائه أساس ديناميكيتهما المشتركة. إن الجدل هو البنية الأساسية التي تعتبر أساس كل تحليل لمجالات الواقع والفكر. وبإبراز هيجل لاشتغال الجدل في المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، استنتج السيرورة الأنطولولجية الرئيسية: أي المسار الذي تُحقق الروحُ عبره كل محدداتها ومكونتاها الخارجية والعميقة.

يتماهى الواقعي مع العقلي لأن المسار العقلي يتماهى مع حياة الروح غير الواعية بذاتها، والتي –نظرا لوجودها خارج ذاتها أي لوجودها في الطبيعة– تنفي هذه العلاقة المباشرة الطبيعية ليتم الوعي بها بعمق كذات في التاريخ والسياسة والقانون والفن والدين والفلسفة. وبنفي وتجاوز هذا التناقض تتحول صيغة الروح هذه إلى تعريف وتحديد أكثر غنى وأكثر تعقيدا.

يُمكن أن يُقرأ النسق الهيجلي كسيرة ذاتية ميتافيزيقية للفكرة المطلقة أو للمفهوم المطلق الذي لا يعي ذاته، ويوجد خارج ذاته، أي يوجد في الطبيعة، نوع من الفكر

النائم، ينفي هذه العلاقة المباشرة الطبيعية ليُدرك بعمق، ولينكشف كذات للتاريخ الإنساني عبر جميع الصيغ الثقافية.

يبلغ هذا التاريخ أوجه في الدولة حيث يمكّن الروح نفسها من بنية ملموسة قادرة على تحقيق الحرية بشكل تام: الدولة هي العقل الذي يتحقق بالملموس في جماعة بشرية. كما أن الدولة هي قمة حرية الروح التي يتم بلوغها في الفلسفة، الحاضرة تاريخيا بفضل المؤسسة الجامعية، حيث يُتوِجُ العقل ذاته. عن الفلسفة تلخص كلية المعرفة والواقع. إنها تتضمن في ذاتها التاريخَ الكوني عبر تمريره للفكر.

آرثر شوبنهاور Schopenhauer Arthur (1788 – 1860):

فيلسوف ألماني استقر طويلا في فرنسا وإنجلترا. درس اللغات منذ صغره فأتقن الفرنسية والإنجليزية والإيطالية وحتى البرتغالية. لم ينجح في تدريس الفلسفة في الجامعة فتخلى عن التدريس.

الحياة صنو للعذاب عند شوبنهاور. فالوجود هو سلسلة من الأحزان. وكل رغبة تكون مصحوبة بخيبة أمل. وكل متعة تكون مصحوبة بالتعب والإنهاك. وكل استمتاع يتبعه التقزز. لا يملك الإنسان ماضيه، كما أن الحاضر يفلت منه. أما المستقبل فهو لغز لا يستطيع فك رموزه. لا يعي الطفل ذاته. والشاب غارق في الأوهام. والراشد تعب من حياة خبر نسيجها الهش ويلمس نهايته القريبة. والمسن يشاهد دماره، يعذبه المرض والحزن. لا طائلة من وراء أي شيء. لا طائلة حتى من وراء الحب الذي يلهب الإنسان في البداية ويسمو به إلى ما فوق ذاته. وليس الحب إلا التعبير عن الإرادة التي تبحث عن إنتاج الحياة، وكل مظاهر الحب ليست إلا خداع الإرادة التي تخدعنا للحفاظ على الحياة. إن الإنسان ليس إلا تعبيرا لحظيا عن قوة خفية. لذلك يخلص شوبنهاور إلى أن الحياة ما كان لها أن تكون.

أوجست كونت Auguste Comte (1789 – 1857)

فيلسوف فرنسي ومؤسس الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع. من أتباع «سان سيمون». شغل منصب كاتب خاص له لمدة سبع سنوات ثم انتقد نظرياته فيما بعد. رفض الفصل ما بين العلم والفلسفة. يرى أن الفلسفة الوضعية هي علم العلوم. يرتكز مشروعه على تأسيس المجتمع الإنساني على سياسة علمية. وهو ما أدى إلى نعته

« بالسقوط في النزعة العلمية » (أي المبالغ في تقدير أهمية العلم) .

إن المقصود « بالوضعي » في الفلسفة الوضعية هو الواقعي، أي نقيض الوهمي والخيالي . وتقوم الوضعية على منهج علمي يرتكز على دراسة الوقائع وهو ما يمكن من معرفة القوانين الطبيعية التي تمكن من التأثير في الواقع ومن التوقع .

يمر الذهن البشري حسب أوجست كونت بثلاث مراحل : مرحلة الفعل والعاطفة والذكاء . وتقابل هذه المراحل على مستوى الجنس البشري ككل ثلاث حالات مر بها تطور البشرية وهي : الحالة اللاهوتية (تُفسّر فيها الأحداث باستدعاء غايات تعتبر التعبير عن إرادة القوى الإلهية)، الحالة الميتافيزيقية (تفسر فيها الأحداث باستدعاء أسباب تتعلق بقوى مجردة ولا شخصية)، الحالة الوضعية (تفسر فيها الأحداث بقوانين تجيب عن سؤال « كيف تحدث تلك الأحداث؟ » وليس « لماذا تحدث؟ ») .

جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1806 – 1873):

فيلسوف إنجليزي . اشتهر في البداية كصحفي . كان صديقا لأوجست كونت وأحد أتباعه . تأثر بالفلسفة الوضعية . دافع عن حق النساء في التصويت وعن تحررهن وصار أحد رواد تيار مناصرة قضية المرأة .

جعل البحث عن السعادة العامة –في مجال الأخلاق– أساسا للواجب . ميّز ما بين السعادة الفردية والسعادة الجماعية . ورأى أن هدف الإنسانية هو تقليص الفارق بينهما . فمادام الفارق موجودا بينهما فإن سعادة الغير ستتغلب على سعادة الفرد . ولهذا يمكن الحديث عن نفعية غيرية عنده، مقابل نفعية أنانية عند آخرين (مثلا عند جيريمي بنتهام) .

تعتبر فلسفة جون ستيوارت ميل تجريبية (تأثر بهيوم) . فهو يرى أن إدراك الواقع يرتكز على التجربة الفردية وعلى ترابط الأفكار . ويعتبر اشتراكيا ليبراليا ومنظرا لليبرالية الاقتصادية . ظل متحفظا في كتاباته عن التعبير عن قناعاته الدينية .

سورين كيركجارد Kierkegaard Søren (1813 – 1855)

يعتبر كيركجارد مفكرا دينيا بالدرجة الأولى . يتمحور فكره حول الصراع المتجدد ضد فلسفة هيجل وضد الفكر الهيجلي الذي طبع عصره . إنه الفيلسوف–المضاد . فيلسوف يجد مرجعه في الدين المسيحي ويرى الخلاص في العودة للمسيحية الأصلية

والفرديــة التي لا وجود لها في الكنائس الرســمية (إبان موتــه أبعدَ عنه رجلَ الدين لأنه اعتبره مجرد موظف) . عارض نســق هيجل الفلســفي المجرد والشــمولي والموضوعي بحقيقة الوجود الفردية وبالذاتية . لذلك يعتبر أول فيلســوف وجودي . ويعرف الوجود كمُعاش إنســاني ملموس وذاتي وكبزوغ وبروز لا يختزل في المفاهيم . وهكذا تشــكل الذاتية جوّانية الذات الفردية الهادفة إلى التحقق الروحي . كما أن القلق هو حالة عاطفية تتواجــه فيها إمكانيتــان هما : حالة ناتجة عــن دوخة الحرية وحالــة مرتبطة بالخطيئة . ويركــز كيركجارد على الطابع غير القابل للاختزال للوجود الفردي . فالوجود هو لحظة الحيــاة فــي انفجارها الهائل، وما لا يســتطيع الفكر المجرد فهمــه وتملكه . فلا علاقة للوجود بالنســق المنطقي مثل نســق هيجــل . يرى كيركجارد أن الحقيقــة هي الذاتية وليست الموضوعية المجردة التي تسجن الوجود .

يحددُ كيركجارد ثلاث مراحل لتطور الذاتية : – المرحلة الإستيتيقية حيث يتبعثر البرد ويتشــتت في اللحظة الزمنية مثل « دون جوان » . – المرحلة الإيتيقية حيث ينظم الفرد وجوده بكيفية مستمرة على حد كبير . – المرحلة الدينية حيث يمكن للإنسان أخيرا أن يبلغ حقيقة عميقة وأصيلة عبر القلق .

نجد في فلســفة كيركجارد أيضا مفهوم الســلب والجوّانية . ويشــير على مفارقة ناتجة عن التفكير في عدم إمكانية اختزال الوجود وهي : أن الإنسان لا حاجة له بأجوبةِ فلسفةٍ مجردة وعامة لمواجهة العنف السائد في العالم والعذاب والموت .

كارل ماركس Marx Karl (1818 – 1883):

فيلســوف ألماني . درس القانون والفلســفة . وعوض التدريس اختار أن يكون صحفيا . أسس سنة 1842 جريدة "غازيت رينان" التي تعرضت للمنع . استقر في باريس حيث التقى إنجلز الذي حثه على دراســة الاقتصاديين الإنجليز (ســميث وريكاردو وميل) . انتقــد الليبراليــة والنظرية المثالية للدولة عند هيجل . تم طرده من باريس ســنة 1845 لمساهمته في جريدة ثورية .

يرى هو وإنجلز أن البنية التحتية هي التي تسمح بتفسير البنية الفوقية، وأن الإيديولوجية هــي وعي زائــف، وأن إيديولوجية الطبقة المســيطرة هي الإيديولوجية المســيطرة في المجتمــع، وأن ماهية الإنســان هي مجموع العلاقات الاجتماعية الملموســة، وأن كل فرد هو حصيلة عصره وحصيلة مجتمع معين . وأن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ .

فريدريش نيتشه Nietzsche Friedrich (1844 – 1900):

قبل أن يُصاب نيتشه بالجنون بشهرين كتب كتابا تحت عنوان « هذا هو الإنسان » والذي يحمل عنوانا فرعيا هو « كيف نكون من نحن؟ » يعرف فيه بنفسه، أي نوع من السيرة الذاتية الفكرية.

اعتنى نيتشه في مؤلفاته بمهمة أساسية وهي « تجاوز كل القيم » (أي تدمير القيم السائدة وخلق قيم جديدة). أي تجاوز القيم السلبية المعادية للحياة والانتقال إلى قيم إيجابية مثبتة للحياة.

كان نيتشه يعاني من أمراض جسدية، لكنه كان يتمتع بما يسمى « بالصحة الكبرى » أي الصحة العقلية. كان يطمح أن يكون موسيقيا قبل أن يتحول مساره ليصير فيلسوفا. قادته دراساته إلى التأويل الذي سيمكنه من اكتشاف منهجه « الجينيالوجي » (الجينيالوجيا هي علم الأنساب) لدراسة القضايا الأخلاقية.

اهتم بالفيلولوجيا (فقه اللغة المختص بدراسة النصوص) وهو الأمر الذي مكنه من التدريس في جامعة « بال » لوقت قصير (8 سنوات). تأثر بشونبهاور وبفاغنر واهتم بموسيقى هذا الأخير. انتقد شوبنهاور وخاصة تشاؤمه ونفيه لإرادة الحياة.

جعل من ديونيزوس (رمز الإفراط والغموض) يواجه أبولون (رمز البناء والحزم) وهو التناقض الذي سيجد حله في العمل الفني المأساوي. وسيطور فيما بعد فكرة التحرر من المثل الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية بفضل العلم. لكن العلم يعتبر محررا بفضل منهجه وشكه وليس اعتمادا على يقينه ونتائجه. تخلى عن تساؤلات من قبيل: « ما هي الحقيقة؟ ما هو الخير؟ ما هو الجمال؟ » ليطرح أسئلة أخرى من قبيل: « لماذا يتم تفضيل الحقيقة على الخطأ؟ والخير على الشر؟ والجمال على القبح؟ ». وهذا النوع من التساؤل أدى به إلى بلورة عدة أفكار منها: « إرادة القوة، قلب القيم، العود الأبدي، الإنسان الأعلى... ». إن الوجود عنده هو إرادة القوة، أي القدرة على وضع وفرض قيم تستحق العودة بشكل أبدي. والإنسان الأعلى هو الذي لا يأسف على شيء ويقبل العالم كما هو في كليته، لأن هذا الإنسان الأعلى هو خالق قيم...

انتقد الثقافة التي تجعل الإنسانية قطيعا خاضعا. وانتقد ما يمسه بأخلاق العبيد. فالحرية في نظره هي خاصية النفوس المحاربة.

يعتبر نيتشه –إلى جانب ماركس وفرويد– أحد الفلاسفة الذين ساهموا في فضح أوهام

السلوك البشري.

سيغموند فرويد Freud Sigmund (1856 – 1938):

طبيب نمساوي ومؤسس التحليل النفسي. أثبت ضرورة فرضية وجود مجال نفسي لا واعي، لأنه يسمح بتفسير بعض السلوكيات العادية أو المرضية مثل الهفوات والأحلام. ولقد نتج عن فرضية اللاشعور تأسيس ممارسة علاجية فعّالة. ويرى فرويد أن الأحلام والهفوات والأعراض العُصابية (المتعلقة بالعُصاب) ليست ظواهر عبثية وغير منسجمة. إنها ظواهر تكتسب معناها الواضح لما يتمُ تأويلها، وتُربط بالرغبات المكبوتة التي تعتبر علامات عنها. وليس التحليل النفسي مجرد ممارسة علاجية، وإنما هو أيضا نظرية في الجهاز النفسي، ونظرية عامة في الثقافة، أي نظرية تفسر الظواهر الثقافية.

إميل دوركايم Durkheim Émile (1858 – 1917):

هو عالم اجتماع فرنسي. يُعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع العِلمي. فهو يرى أنه يجب دراسة الوقائع الاجتماعية كما تُدرس الأشياء، ويرى أنه يجب على المنهج السوسيولوجي أن يتخذ علوم الطبيعة نموذجا له. وتُعبر قواعد المنهج السوسيولوجي (التي تذكرنا بقواعد منهج ديكارت) عن نموذج الموضوعية المميزة للعلوم الإنسانية الوليدة في نهاية القرن 19. ولا يجب حسب دوركايم اختزال الظواهر الاجتماعية إلى الظواهر النفسية، لأن التأويلات النفسية تخلط النتيجة بالسبب (مثلا: العائلة كمؤسسة هي التي تنتج المشاعر العائلية وليس العكس). وليس المجتمع هو مجموع أجزائه، لأنه ينتج عن طريق الوعي الجماعي مفاهيم ومبادئ العقل والقيم الأخلاقية وغيرها.

إدموند هوسرل Husserl Edmund (1859 – 1938):

هو مؤسس الفينومينولوجيا (الظاهراتية). درَس الرياضيات ثم اهتم بالفلسفة. قام بتدريس الفلسفة بألمانيا حتى سنة 1928 حيث سيضطر لترك منصبه بسبب أصله اليهودي، وسيعوضه تلميذه هايدجر.

أراد أن يجعل من الفلسفة علما صارما وإقامة علم للذهن والوعي ضد النزعة السيكولوجية والوضعية. فالنزعة السيكولوجية تُرجع قوانين الفكر، وخصوصا قوانين

المنطـق، إلى القوانين النفســية. أمــا الوضعية فتجعل البحث عــن الحقيقة حكرا على علــوم الطبيعة، وهو بذلك لا تُبقي مكانة للفلســفة. وعمل على جعل الفلســفة نظرية للماهيات كما أن فلسفته تعارض الفلسفة الشكية والتجريبية.

هنري برغسون Bergson Henri (1859 – 1941):

درس العلومَ قبل دراســتهِ للفلســفة. قام بالتدريس بالتعليم الثانوي ثم بالمدرسة العليا للأســاتذة ثم «بالكوليج دو فرانس» (المؤسســة التي تهتم بالبحث العلمي والتدريس الموجه للباحثين، شــعارها «تعلم كل شــيء»، كما أن الاســتفادة من دروســها متاح للجميع وبالمجان). حصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1928.

انتقد أعمال علم المقاييس النفسية التي تدعي أنها تعبر عن كثافة الإحساس عن طريق الضبط الكمي العددي لدرجة كثافة الإثارة. إن ذلك يعني في نظره الخلط بين المعطى المعاش كيفيا داخل النفس الإنسانية)، والمعطى الكمي القابل للقياس (خارج النفس الإنســانية). فالكــم والكيف ينتميــان لنظامين مختلفيــن. نظام الكم منســجم قابل للقســمة إلــى ما لا نهاية ويتكــون من مكونات مســتقلة عن بعضها البعــض، أي أنها تنتمــي لمجال المــادة والمكان الرياضي والفكر المفاهيمــي. أما نظام الكيف فمكون من أجزاء غير منسجمة تتداخل فيما بينها، ولها علاقة بالوعي والديمومة والحدس.

إن زمان الفيزياء والرياضيات ليس إلا لحظات متجاورة منســجمة تُشــبه نقط المكان، إنه زمن الســاعة، زمن مجرد، مادي قابل للقياس. أمــا الزمن الواقعي الملموس المعاش فهو الديمومة التي تســتغرقها حالاتنا النفسية، حالات حياتنا الداخلية، وهو من ماهية روحية.

تتميــز الديمومة بثــلاث خصائص تجعلهــا مختلفة عــن الزمن المجرد: الاســتمرارية (مقابل تجزيء اللحظات)، عدم القابلية للقســمة (مقابل التقســيم الثلاثي الذي هو الماضي والحاضر والمستقبل)، التغير (مقابل الثبات والقابلية للتوقع).

وللأشــياء أيضا ديمومــة، في الكائنات الحية، تتخذ الديمومة شــكل «تطور خلاق»، والذي هو نتيجة «وثبة حيوية». وإذا كانت الديمومة هي ماهية الحياة الداخلية، فليس هناك وعي بدون ذاكرة. يميز برغسون ما بين الذاكرة–العادة والذاكرة–الذكرى.

فالذاكرة–العــادة: إرادية نفعيــة وتقوم على التكرار. وتمكن مــن تعلم درس أو اختبار

وجهة ما في الحياة اليومية باستعمال حركات معتادة. إن الماضي هو الذي يجعل الفعل المؤثر ممكنا لأنه مجسد في آليات مكتسبة. أما الذاكرة–الذكرى فهي ذاكرة خالصة، غير إرادية، تأمل مستقل عن ضرورات الفعل. كما أن الذكرى الخالصة لا تفنى.

يواجه برغسون العمل المرتكز على الذكاء بالمعرفة المرتكزة على الحدس. فالذكاء يهدف إلى التلاؤم مع الواقع ويقوم بعملية المفهمة والتقطيع والتصنيف وقياس المادة لجعل العمل ممكنا. أما الحدس فيستهدف المعرفة الخالصة. إنها معرفة مباشرة للذهن غير قابلة للتعبير عنها باللغة. ولا تستهدف تحقيق الملاءمة مع الموضوع، وإنما تتطابق معه. والحدس هو أداة الفلسفة. لذلك فالعلم والفلسفة ليسا متنافسين وإنما مستقلين عن بعضهما البعض موضوعا ومنهجا. ينتظم الوعي الفردي ما بين حياة داخلية عميقة وحياة سطحية اجتماعية، ما بين الوثبة الروحية من جهة والامتثال البسيط. إن الأخلاق العميقة والتلقائية حسب برغسون غير قابلة للصياغة في قواعد.

أَلَنْ إميل أوغست شارتييه Alain Émile-Auguste Chartier (1868 – 1951):

أَلَنْ (واسمه الحقيقي هو إميل أوغست شارتييه) فيلسوف فرنسي معاصر. يُعتبر فيلسوفا عقلانيا لأنه يعتبر أن الإنسان هو قبل كل شيء كائن عقلاني، كما تحتل النزعة الفردية والنقد مكانة هامة في فلسفته. فالتفكير عنده يعني قول "لا"، لأن قول "نعم" يدل على نوم العقل بينما يدل قول "لا" على يقظته. كما أن أهم خصال الإنسان هي: العقل والإرادة والوضوح. درّس الفلسفة بالتعليم الثانوي طيلة حياته وكان له تأثير كبير على تلامذته.

تعتبر فلسفته نزعة إنسانية. فالذات هي التي تمنح القيمة للعالم (نلاحظ هنا تأثير أفلاطون عليه)، أما الوعي الذي هو معرفة ترتد على ذاتها فتضمن الوضوح التام للكوجيطو (تأثير ديكارت عليه). أما الأخلاق التي تعني مجموعة مبادئ قواعد فتقود إلى التعرف على الكرامة الإنسانية (تأثير كانط عليه).

لا يعترف "ألن" باللاشعور، فالوعي عنده هو الحياة النفسية كلها، أما اللاشعور فليس إلا تخيل خطير يناقض الحرية وبالتالي يناقض الأخلاق. يقوم العقل والحكم بدور هام في تشكيل المعرفة. فالإدراك يقود دوما إلى إصدار الحكم. فالتفكير هو إصدار الحكم. وتتمحور الأخلاق عند "ألن" حول الإرادة الحرة المتميزة عن الرغبة، فالإرادة

هي الفعل والتصرف بحرية وعلانية.

برتراند راسل Russel Bertrand (1872 – 1970):

فيلسوف ورياضي (من الرياضيات) ومنطقي إنجليزي. ارتبط اسمه أيضا بالدفاع عن الحرية والسلم. أنشأ « مؤسسة راسل للدفاع عن حقوق الإنسان ».

من أهم إسهاماته أعماله في مجال المنطق وأسس الرياضيات. اهتم بمسألة الحقيقة والشك انطلاقا من الإشكالية الديكارتية (هل يوجد يقين لا يمكن الشك فيه؟). يرى الحقيقة على أنها تطابق ما بين الواقع والاعتقاد. فهو ينطلق من وجود الوقائع البسيطة المستقلة عن بعضها البعض والتي تحيل مباشرة على مكونات موضوعية للعالم. فحقيقة المعطيات المعقدة تتعلق بحقيقة مكوناتها البسيطة، وبالتنظيم المنطقي للروابط المنطقية التي تربط فيما بينها، لذلك فالصعوبة الأولى هي التأكد من حقيقة المعطيات البسيطة.

غاستون باشلار Bachelard Gaston (1884 – 1962):

ابستمولوجي فرنسي. كان مستخدما في مصلحة البريد لما كان عمره 18 سنة. نجح في مباراة "التلميذ المهندس بالتلغراف" وحصل على الإجازة في الرياضيات. قام بتدريس الفيزياء والكيمياء ثم أعد دكتوراه في فلسفة العلوم. بعد ذلك قام بتدريس تاريخ وفلسفة العلوم بالجامعة.

اهتم باشلار بالشروط الإبستيمولوجية للتقدم العلمي. وبرهن على أن المعرفة العلمية تتكون انطلاقا من إحداث قطيعة مع المعرفة الحسية التي هي معرفة الحس المشترك. وبرهن أيضا على أن التجربة الأولية أو العامية خادعة. وأن الموضوعية لا يمكن الحصول عليها في أول اتصال بالموضوع. وإنما تتكون ضد إحساساتنا المباشرة وقناعاتنا العميقة التي هي مجموعة من العوائق الإبستيمولوجية ولا تتكون المعرفة العلمية إلا كنقيض لها. يرى باشلار أن العلاقة الأولى مع الموضوع هي عائق يجب تجاوزه وليس نقطة انطلاق ننطلق منها لاستغلالها. وأن العقل العلمي يتكون عبر إصلاح ذاته باستمرار.

إن العلم المعاصر أنشأ حسب باشلار عقلا علميا جديدا على الإبستيمولوجيا (التي

هـي تفكير في العلوم ومعاييرهـا ومناهجها) الاهتمام به . ويتمثل هـذا العقل العلمي الجديد في : الهندسـات اللا–أقليدية، المنطق اللا–أرسـطي، الفيزيياء اللا–نيوتونية . وأدى هذا العقل العلمي الجديد إلى تشـكل إبستيمولوجيا لا–ديكارتية ولا–كانطية . لقد حدث تطور للعقلانية يبرز قوة العقل .

وإذا تطـورت العقلانيـة بدون فشـل للعقل فإن سـبب ذلك هو أن عقلانيـة العلم هي عقلانيـة مطبقـة تتميز بوحـدة الفكر الرياضـي المجرد والملاحظـة الصارمة . وبما أن العقلانيـة هي عقلانية مطبقـة فإنها تصبح "جهوية" ، فكل مجال من مجالات التطبيق عليه إبداع مواضيعه ومفاهيمه ومناهجه لحسابه الخاص .

مارتن هايدجر Heidegger Martin (1889 – 1976):

فيلسـوف ألماني أعـاد النظر فـي الميتافيزيقا الغربيـة كلها التي كان يـرى أنها تتميز « بنسـيان الوجود » . فمن بين كل هذه « الموجودات » ، أي هذه الكائنات الخاصة التي توجد بشـكل ملموس في الواقع، يوجد موجود واحد، هو الموجود الإنسـاني، الكائن الإنسـاني، الموجود هنا (الدازاين) الذي يملك خاصية مميزة له هي : التساؤل، طرح الأسئلة . فالموجود–هنا يُفهم ويُعرف دائما انطلاقا من « وجوده الملموس الخاص به » ، أي يُفهـم ويُعـرف انطلاقا من الوجود الذي يتصرف تُجاهه بهـذه الكيفية أو تلك . إلا أن الموجود–هنـا يتجذر في النهائـي وفي الزمن . لذلك تتم معرفـة خصوصية وجوده الملمـوس الخاص به ويعرف الوجود القلق الناتـج عن موته الخاص . وعلى العكس من ذلـك، فالذي يرفض مواجهة هـذا الوضع يعيش في الزيف . فقبول الموت يعني الالتزام الجدي في مشروع ما قبول حدوث النهاية في أية لحظة .

اهتم هايدجر بمسـالة التقنية . ويرى أن التقنية تشـكل خطرا على الإنسان، ليس لأنها يمكن أن تدمر الكرة الأرضية والجنس البشـري ولكن لأنها ماهية الإنسـان نفسها التي هـي : الفكر . فالإنسـان الذي يتملك معرفيا كل الأشـياء بالفكر العلمي (الحسـابي) يتعامل مع الموجود بحيث يمارس عليها سيطرته، ولا يهتم بالمرة بما يجب أن يكون معنيا به أكثر من أي شيء آخر وهو الوجود ذاته .

لودفيغ فيتغنشتاين Wittgenstein Ludwig (1889 – 1951):

فيلسـوف نمساوي تأثر ببرتراند راسـل . اهتم بالبنية المنطقية للغة والتعبير . يَعتبر أن

اللغـة التـي لها معنى تنتج صورة عن العالم مكونة من قضايا معقدة هي نتيجة تنسـيق لقضايا بسـيطة تمثل حـالات واقعية. لذلك فقيمة حقيقة قضيـة معقدة رهينة بقيمة حقيقة القضايا البسـيطة المكونة لها. وتُقيم حقيقة القضية المعقدة انطلاقا من معيار الانسجام ما بين القضية والواقعة التي تمثلها. ولكي يتحقق ذلك يجب أن يكون هناك انسـجام ما بين البنية المنطقية للقضية والبنية المنطقية للواقعة. فعناصر اللغة تنسجم فيما بينها بنفس الكيفية التي تنسجم بها عناصر الواقع. ويطرح هذا التصور للغة حدود ما يمكن التعبير عنه، لأن هناك ما لا يمكن التعبير عنه، وهو المكون الصوفي (السري والرمـزي). لذلـك فما لا يمكننا الحديث عنه يجب علينـا أن نتعامل معه بالصمت. وبمـا أن اللغة أو المعنى العام للعالم ووضع الذات ليسـت وقائـع فلا يمكننا الحديث عنها.

وبعـد فترة، أدخل فيتغنشـتاين تعديلات علـى موقفه الذري المنطقـي وعلى تصوره للغـة الناتج عنه. وقال بعدم وجود قضايا بسـيطة مطلقة وبعدم وجود وقائع مسـتقلة. فكل شـيء رهين بسـياق « الاسـتعمالات اللغوية ». وتبين له أن تحليـل اللغة العادية واستعمالاتها هو الذي يمكنه من توضيح النقاشات الفلسفية وليس تحليل المنطق.

كارل بوبر Karl Popper (1902 – 1994):

إبستيمولوجي ازداد في ڤيينا. درس العلوم والفلسفة والموسيقى. قام بتدريس المنطق ومناهج العلوم. اهتم بمشكل أساسي هو كيفية التمييز بين العلم والعلم الزائف. اقترح منهـج التعدد النقدي. فالنزعة النسـبية التي تقول أن لـكل حقيقته هي مصدر عنف وعدم تسـامح بالنسبة لبوبر. إنها تقود إما للوثوقية أو للشك المذهبي. يقتضي التعدد النقـدي القول بعدم امتلاك الحقيقة المطلقة (ضد الوثوقية) ويقتضي أيضا القول بأنه من الممكن تعديل وتصحيح الأخطاء والاقتراب من الحقيقة (ضد الشك المذهبي). واهتم أيضا بقابلية النظريات العلمية للتكذيب.

يشتغل العلم –حسب بوبر– برفض الفرضية. لكن لماذا يقوم المنهج العلمي بالتخلص مـن الفرضيات عـوض البرهنة على صحتها؟ يجيب بوبر أن الاسـتدلال التجريبي يقوم على اسـتنتاج ملاحظات جديدة من فرضية تفسـيرية، وحسـب كلود برنار : إذا كانت النظريـة صحيحـة فإن الفحص التجريبـي يقتضي القيام بتجربة علمية تسـمح بفحص الفرضية. لكن إذا تطابقت الملاحظات مع الفرضية فلا يمكننا الاسـتنتاج مع ذلك أن

النظرية صحيحة. مثلا: إذا أمطرت السماء فالأرض مبللة. إذن، إذا كانت الأرض مبللة فلقد أمطرت السماء. لكن: الأرض يمكن أن تكون مبللة بسبب آخر غير المطر.

البديل: لكن إذا أثبت التجريب عكس توقعات الفرضية، أي إذا لم تتحقق الملاحظات المنتظرة حسب الفرضية، فيمكننا استنتاج عدم صحة النظرية. أي: إذا أمطرت السماء فالأرض مبللة. إذا لم تكن الأرض مبللة، إذن السماء لم تمطر.

النتيجة: أن المنهج التجريبي لا يسمح أبدا بفحص النظرية. لكنه يسمح بإقصائها إذا كانت خاطئة، أي إذا لم تتحقق توقعاتها. إن النظرية العلمية هي فرضيات عن العالم يمكن للمنهج التجريبي أن يفندها. والنظرية "الجيدة" هي التي تقاوم كل محاولات التفنيد والتكذيب. لكن هذا لا يثبت مع ذلك أنها حقيقية. فاليقين الوحيد الموجود في العلوم هو اليقين السلبي: يمكن أن نعرف يقينا أن نظرية ما خاطئة وغير صحيحة (لما تفند تجريبيا) ولكن لا يمكن أبدا أن نتيقن من أنها حقيقية وصحيحة.

إضافة إلى هذه الحجة المنطقية، يضيف بوبر حجة سيكولوجية، فالملاحظة لا تتم أبدا بشكل صرف (أي بدون تأثيرات). كلما واجهت نظرية ما التفنيد بكثرة، كلما كانت أقوى. ويمكن القول أنه بالرغم من استحالة إثبات حقيقة وصحة نظرية ما بشكل مطلق، فإن موضوعيتها (أي انسجامها مع الواقع) فتتقوى مع حجم قدرتها على مقاومة التفنيد.

جون بول سارتر Jean Paul Sartre (1905 – 1980):

فيلسوف وجودي فرنسي. تميزت فلسفته بالتفكير في الذاتية وفي الحرية. بالنسبة للذاتية: يرى أنه من الضروري افتراض وجود الوعي لإدراك ومعرفة الوجود الإنساني ومنتجاته.

فالذاتية هي تجاوز وتعالي، وهي خالقة لمعاييرها. فالإنسان ليس كائنا جاهزا قبليا. إنه يحدد نفسه عبر أفعاله، فهو ليس شيئا آخر غير ما ينجزه وما يحققه، أي هو مجموعة أفعاله. الإنسان هو حياته التي يعيشها. فالوجود يسبق الماهية في حالة الإنسان.

أما بالنسبة للحرية: فهي شرط لكي يكون الإنسان إنسانا. لا يمكنه التخلص منها. فالإنسان مجبر على أن يكون حرا. وتعاش الحرية بقلق أمام ضرورة الاختيار بين عدة اختيارات ممكنة. فالإنسان يعيش في وضعية معينة أو في موقف معين: أي أن له

جسم وماض وأصدقاء وأعداء وعمل، ويوجد في عصر معين وفي مكان كعين... لكن الوضعية التي يعيش فيها لا تحدد وجوده. فكيفما كانت هذه الوضعية التي يوجد فيها الإنسان فيمكنه مع ذلك أن يختار إما الخضوع لها وإما تجاوزها بمشاريعه، لأنه هو الذي يقرر ما سيفعله بما أعطي له: هذا هو معنى أن يكون الإنسان حرا، وبهذا المعنى نفهم قول سارتر "لا نفعل دوما ما نريد، ولكننا دوما مسؤولون عما نفعل". فالحرية تقتضي تامة من قبل الذات. ولكن هذه المسؤولية لا تخص الذات الفردية وحدها، فهي مسؤولة أيضا عن الآخرين جميعا. فحرية الذات الفردية تمر عبر حرية الغير.

حنا أرِنت Hanna Arendt (1906 – 1975):

اهتمت بالوجود والحرية. لكنها اشتهرت بفلسفتها السياسية وبالخصوص بتحليلها للتوتاليتارية (النظام الشمولي أو الكلياني). وتُنعت فلسفتها بفلسفة العمل والحرية.

ترى أن الحرية ليس مسألة إرادة داخلية (أي ليست ما يُطلق عليه: حرية الإرادة). ولكن الحرية هي خاصية للعمل الخارجي. إنها مهارة في العمل والفعل. إنها قدرة الفرد على تحقيق ما يعتبر مشكوكا في تحقيقه عبر التدخل في أحداث العالم. فالإنسان الحر بهذا المعنى بالنسبة لحنا أرِنت هو « صانع المعجزات ». إنه يعمل على تحقيق ما كان لا حظ له للتحقق بدونه. الحرية تدهش لأنها خلاقة. ولهذا هناك علاقة ما بين الحرية والتربية. فكل تربية هي تربية على الحرية، وكل تعليم هو تعلم للحرية.

وتعتقد أن السياسة هي فضاء الحرية والتعددية، ترتكز على التشاور. وهدفها هو وجود هذا الفضاء. إن الحرية هي سبب وجود السياسة. فالسلطة السياسية ليست هي السيطرة. وإنما هي مبادرة يقوم بها عدد كبير من الناس على أساس النقاش والتشاور بطريقة راشدة. والعنف بكل أشكاله هو نقيض السلطة السياسية.

أما التوتاليتارية فهي حسب حنا أرِنت شكل حديث للحكم يختلف ماهويا عن الأشكال الأخرى التي نعرفها والتي تتميز بالقمع السياسي. فهي تهدف إلى تحقيق السيطرة التامة، السيطرة على نفسه وعقله والسيطرة عليه كفرد داخل جماعة، وبالتالي فهي تقضي على التمييز ما بين المجال العام والمجال الخاص، والقضاء على المجال السياسي،

تم القضاء في النظام التوتاليتاري على كل الآليات السياسية التي تعمل لتحقيق

الانسجام الاجتماعي. وتحولُ التوتاليتارية المجتمعَ إلى كتلة هامدة لا يمكن التمييز بين أفرادها. وتعتمد على الدعاية الإيديولوجية والرعب كوسيلة للعمل السياسي. لذلك اعتمدت الأنظمة التوتاليتارية على مخيمات ومراكز الاعتقال.

ميرلو- بونتي Merleau-Ponty (1908 – 1961):

فيلسوف فرنسي تأثر بفلسفة هوسرل. يعتبر فيلسوفا وجوديا. اهتم بالجانب النفسي الذي يؤسس الموضوعية العلمية. يرى أن الإدراك له الأولوية في العملية المعرفية. فإذا كان هوسرل قد قال: «كل وعي هو وعي بشيء ما»، فهو يقول: «كل وعي هو وعي إدراكي». فالإدراك يقتضي الجسد الذي يسكنه الوعي، والذي لا يمكن أبدا اختزاله إلى موضوع خارجي. فالوعي ليس نشاطا تأمليا انعكاسيا غير مجسد. والجسد ليس أيضا مجموعة جزيئيات، ولكنه مجموعة دلالات. إنه حضور في العالم الذي يتقاسمه مع أجساد أخرى. كما أن الغير لا يمكن اختزاله إلى جسم مادي. إنه ذات أخرى توجد في علاقة بين–ذاتية على أساس تجربة الحوار على وجه الخصوص.

جورج لوكاش Georg Lukács (1885 – 1971):

فيلسوف ماركسي كان من رواد سوسيولوجيا الأدب الرومانسي. تبنى منهجا يفرض وضع العمل الفني في سياق اجتماعي وتاريخي يعيد تشكيله ويقوم بتحليله. كان من المدافعين عن الواقعية في الأدب. وكان معارضا لأدب كافكا وجويس وبيكيت لعدم واقعيته في نظره. اشتهر بمؤلفه «التاريخ والوعي الطبقي» والذي صاغ فيه مفهوم «التشيؤ». أولى أهمية كبيرة للإيديولوجية التي وصفها «بانعكاس لوعي الطبقة البرجوازية» التي تمنع البروليتاريا من امتلاك وعي واقعي بموقعها السياسي والثوري. ورأى أن الإيديولوجية تحدد شكل الموضوعية وبنية المعرفة ذاتها.

إيمانويل ليڤيناس Emmanuel Levinas (1905 – 1995):

فيلسوف ليتواني، عاش في فرنسا منذ سنة 1923. تأثر بهوسرل وهايدجر. كما تأثر بالتراث التلمودي. يُعتبِرُ «حضورُ الآخر من خلال الوجه» مركز ومحور تأملاته. «فوجه الغير» هو التزام وأمرٌ أكثر منه دعوة للمعرفة. كما أن «تجربة الوجه» هي تجربة أخلاقية لأن «الوجه هو ما لا يمكننا قتله» أو على الأقل ما يقتضي معناه القول: «لا تقتل أبدا».

ميشيل فوكو Michel Foucault (1926 – 1984):

فيلسوف فرنسي اهتم بالكيفية التي يتشكل من خلالها كائن بشري كذات، وبعلاقة الذات بجميع أشكال السلطة. فالسلطة في نظره ليست مملوكة من طرف هيئة ما (طبقة أو شخص أو مؤسسة) . فالسلطة تمارس عن طريق شبكة لها تأثير حاضر باستمرار، تأثير متعدد ومتغير.

اشتهر بمنهجه الأركيولوجي (منهج الحفريات) . لم يهتم بالمؤلفات والمؤلفين من الزاوية الفردية، وإنما اهتم بالممارسات الخطابية (من: الخطاب) التي تتحكم في تلك المؤلفات وفي أولئك المؤلفين.

ألَن باديو Alain Badiou (1937)

فيلسوف فرنسي ولد في الرباط. يعتبر من الناحية السياسية ماويا (نسبة إلى فكر ماو تسي تونغ) . تأثر بلويس ألتوسير في أعماله الإبيستيملوجية الأولى. اهتم بالمنطق الرياضي. من الناحية الفلسفية يدافع على أن الأنطولوجيا (نظرية الوجود) مماثلة للرياضيات، وعلى أن الفينومينولوجيا (أي دراسة درجات الظهور والحدث) لا يمكن تمييزها عن المنطق. كما صاغ مفهوم "المادية الديمقراطية"، ويقصد به أن ما يوجد هو الأجسام واللغات. وأهم مرتكزات فكره هي: الحب، الفن، السياسة والعلم.

ينتقد الديمقراطية ويعتبرها أداة للدعاية الرأسمالية. يدافع عن الشيوعية والماوية، ويعتبر أن مصطلح الشيوعية قد ابتذل وتم تحقيره. واستمر يدافع عن الإرث الماوي وعن العنف الثوري.

جيل دولوز Gilles Deleuze (1925 – 1995):

فيلسوف فرنسي اهتم أيضا بالأدب والسينما واللوحات الفنية. تمحور اهتمامه حول التفكير في الفلسفة ذاتها حيث عرفها بأنها "صناعة وتشكيل وخلق المفاهيم" . كما اهتم بالعلاقات ما بين المعنى واللامعنى والحدث. انتقد التحليل النفسي والرأسمالية. كتب بعض النصوص مع صديقه المحلل النفسي فيليكس غواتاري. من بين الأساتذة الذين درسوه الفلسفة في الجامعة: فردناند ألكييه، جورج كونغليم، موريس دو كونديلاك، وجون هيبوليت. قال عنه ميشيل فوكو: "إن العصر قد يصبح ذات يوم

دولوزيا".

انصب اهتمامه الفلسفي في البداية على فلسفة دافيد هيوم، وكانط ونيتشه وبرغسون وسبينوزا. وتميزت كتبه عن هؤلاء الفلاسفة بتحديد ما هو هام وجديد عند كل واحد منهم. يرى أن الفلسفة لا تتوجه فقط للمتخصصين، وإنما تهم أيضا غير المتخصصين.

تعتبر فلسفة دولوز فلسفةَ كمون تام ومطلق لا مكان فيها لما يفارق الحياة، ولا للنفي ولا للنقص. يتعلق الأمر عنده بثقافة الفرح وبإدانة السُلط. إن فلسفته هي فلسفة للحياة وللإثبات. اهتم مثل فوكو بالجنون وبإمكانية حوار معه. ففِكْرُ الجنون ليس هو تجربة الجنون، ولكنه فكر لا يصبح جنونا إلا في حالة الانهيار التام.

جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004):

فيلسوف فرنسي أبدع وطور مفهوم «التفكيك». اهتم بمجاوزة الميتافيزيقا التقليدية على غرار هايدجر. اهتم بالأساس بدراسة مجموعة من المفاهيم مثل: الكلام، الكتابة، العقل، المعنى الحرفي، المعنى المجازي، العداوة، الحفاوة، المذكر، المؤنث.

يرى أن أساس الاختلافات بين هذه المفاهيم هو «الإرجاء» (الإرجاء هي الترجمة المقترحة من طرف البعض لكلمة différance مكتوبة بحرف الـa وليس بحرف الـe). ويعرف دريدا «الإرجاء» بأنه اللعنة التي تنتج الاختلافات الخاصة. ولقد حذر دريدا منذ البدء أن كلمة différance ليست مفهوما ولا كلمة. ولهذا الأمر علاقة بالكتابة والجانب الصوتي المنطوق وبالكتابة وبالكلام. وأكد على أن الفعل différer يعني عدم التماثل ويعني أيضا الإرجاء، وهذا المعنى الأخير غير متضمن في كلمة différence، لذلك فكلمة différance تعوض فقدان هذا المعنى. فالاختلاف كإرجاء هو حركة إنتاج الاختلافات.

تأثر بعدة فلاسفة من بينهم كيركجارد وهايدجر وهيبوليت وكافاييس وفوكو. تعرف على لويس ألتوسير بالمدرسة العليا للأساتذة. ربطته علاقة صداقة مع بيير بورديو. ومن بين المثقفين الذين كان يعاشرهم: جون جونيه، بيير كلوسوفسكي، فرنسيس بونج، ناتالي ساروت، إدموند جابيس، موريس بلانشو، جون لوك نانسي، فيليب لاكو لابارت، سارة كوفمان.

أدخل الفكر الفرنسي للولايات المتحدة الأمريكية. وطهر في أمريكا مؤيدون ومعارضون للتفكيك أي لفكر دريدا. لقيت أعماله معارضة أيضا في فرنسا. قام بالتدريس في الجزائر (1971) وفي أمريكا (منذ 1975). شارك في مجموعة من الأحداث ووقع مجموعة من العرائض، أنشأ «مجموعة الأبحاث حول تدريس الفلسفة» (Greph)، وقع على عريضة «سن الرشد الجنسي» إلى جانب: فوكو، ألتوسير، سيمون دو بوفوار، أندريه غلوكسمان، بارت، ألن روب غرييه، فيليب سوليرز، فرانسواز دولتو...

بادر إلى إطلاق «الملتقيات العامة للفلسفة»، ساند طيلة حياته قضية الديمقراطية في جنوب إفريقيا، كان معجبا بنيلسون مانديلا، وأسس مع جون بيير فرنان «جمعية لمساندة المثقفين المنشقين التشيك».

أسس «الكوليج الدولي للفلسفة» مع فرانسوا شاتليه وجون بيير فاي ودومنيك لوكور سنة 1983. لكن الأثر السياسي الأبرز هو نشره سنة 1993 لكتابه "أطياف ماركس".

تطرح نصوص دريدا عدة صعوبات. فأسلوبه مكثف، يتلاعب بالكلمات ويلجأ للإيحاءات بكثرة. يرى دريدا أنه تم إهمال المكتوب لصالح الكلام الشفوي. لذلك يدين الأولوية الممنوحة للكلام الذي يعتبر كحياة وكحضور. ووصف هذا النسق الميتافيزيقي باعتباره نسقا متمركزا حول العقل. لذلك قام بتفكيك الميتافيزيقا الغربية القائمة على الوجود والحضور. تحيل الثنائيات: حضور/غياب، الظاهرة/الماهية، الحسي/العقلي، الواقع/الظاهر، الكلام/الكتابة، الطبيعة/الثقافة، المصطنع/الأصيل، الذكر/الأنثى... على قيم وتتجاوز بذلك الحقل الفلسفي. وهي ثنائيات تحط من أحد المفهومين لتعلي من شأن الثاني. والمفهوم الذي تحط من قيمته تعتبره عرضيا وطفيليا.

من المفاهيم الأساسية التي اهتم بها دريدا: الأثر (أي ما يسمح بنقد الدلالة، ما يحتفظ بعلامة من العنصر السابق ويسمح بالغوص فيه والانفتاح على المستقبل)، الانتشار أو التشتت، الهبة، الحدث...

لويس ألتوسير Louis Althusser (1918 – 1990):

فيلسوف فرنسي قام بتجديد مهم للفكر الماركسي. ارتبطت أعماله الفكرية بالبنيوية. اصطدم فكريا بروجي غارودي ولوسيان سيف. انتقد النزعة الإنسانية في الماركسية

(نظرا لطابعها المفرط في الفردية والذاتية) . وانتقد أيضا الستالينية والحزب الشيوعي (الذي كان عضوا فيه) . اهتم بفكر مكيافيللي . كتب كتابا هاما هو « قراءة الرأسمال » (بالاشتراك مع إيتيان باليبار، روجي ستابلي، بيير ماشري، جاك رانسيير) . طبّق ألتوسير في هذا الكتاب قراءة أسماها « القراءة من خلال الأعراض » . واهتم بفلسفة سبينوزا .

كان يقضي من حين لآخر مدة معينة في المصحات النفسية لأنه كان يعاني من مشاكل نفسية . وفي سنة 1980 خنق زوجته « هيلين ريتمان » . وُضِعَ ألتوسير في مركز صحي، وعيّنَ « دومينيك لوكور » كممثل شرعي له . اعتبرت العدالة فعله ناتجا عن الجنون إبان ارتكابه، كتب كتابا يتحدث فيه عن عملية خنق زوجته (عنوان الكتاب : المستقبل يدوم طويلا) .

قام ألتوسير بإيجاد المبررات النظرية لفكرة القطيعة الإبستيمولوجية حيث يؤكد على وجود قطيعة إبستيمولوجية في فكر ماركس مكنت من التمييز بين ماركس الشاب (كتاب ماركس : مخطوطات 1844) وماركس الناضج (كتاب ماركس وإنجلز :الإيديولوجية الألمانية، وكتاب ماركس : الرأسمال) . قام ألتوسير بقراءة للماركسية تفصل ما بين التأويلات الإيديولوجية لماركس والقراءة العلمية له .

دافع ألتوسير عن عدم وجود « ذات في التاريخ » . فالتاريخ في نظره هو عملية أو سيرورة تتم بدون ذات تنجزها وتتدخل فيها . وهذا يعني رفضه لاعتبار البروليتاريا ذاتا في التاريخ تصنعه . اعترف بتأثره بفلسفة سبينوزا، وبقراءته للماركسية انطلاقا من هذه الفلسفة (تصور سبينوزا للجسد وللمعرفة . . .) . حارب ألتوسير التأويلات الاقتصادوية والإنسانوية والإيديولوجية لفكر ماركس .

يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929):

ينتمي لمدرسة فرانكفورت . جمع ما بين المادية التاريخية الماركسية وما بين البراغماتية الأمريكية . اهتم بموضوع الحداثة وبعلاقة الأخلاق بالقانون . تأثر بجون ديوي وهربرت ماركوز فيما يتعلق بعقلانية الفضاء العمومي على وجه الخصوص . انتقد هايدجر في مسالة علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا .

وبناء على توجيهات ماركوز اهتم بماركس الشاب وبفرويد . دافع عن فكرة الديمقراطية المباشرة . وشارك في السجال حول الفلسفة الوضعية الذي دار بين أدورنو وكارل بوبر .

اهتـم بمسـألة فائدة المعرفة التـي تقف وراء البحـث العلمي . (فائـدة تملك الإجراء التقني، فائدة فهم العلاقات الإنسـانية، فائدة التحرر من الإكراه) . اشـتهر بالتفكير في موضـوع أخلاق المناقشـة (يتطرق لمبدأ ينظم المناقشـة ويحل محـل الأمر القطعي الكانطـي) . كما ميـز بين الأخلاق (المرتبطة بالمبادئ الصوريـة) والإتيقا (المرتبطة بالمبـادئ المادية) . فالأخلاق هي كل ما له علاقة بالعدالـة، أي المبادئ الكونية التي تقنن العلاقات بين الذوات، أما الإتيقا فهي ما له علاقة بالخير، أي بخصوصيات الأفراد . كما اهتم بالكونية وبالنزعة الوطنية المؤسساتية وبمبدأ الإشهار .

ميشيل سير Michel Serres (1930):

فيلسـوف فرنسـي ومؤرخ للعلوم . تبادل مع ميشـيل فوكو مجموعة من الأفكار حول مواضيع عدة (تجسدت فيما بعد في كتاب فوكو : الكلمات والأشياء) . قام بالتدريس في الولايات المتحدة الأمريكية بدعم من روني جرار . اهتم بالأدب والفن . كما اهتمت فلسـفته في البداية بالمشـكل الأخلاقي لتقدم العلوم ونتائج ذلك التقدم . أي اهتمت بكيفية إيجاد إتيقا وديونطولوجيا لما يتحالف العلم والعنف .

انتقد الحتمية العلمية وتبنى مبدأ الارتياب (مبدأ هايزنبرغ) كتعبير مجازي عن الحرية واللاموتوقع . كما أنجز من خلال كتابه « هِرمِس » (وهرمس هو إله التجار والتواصل لدى اليونان) تأويلا لآثار العلم على العالم المعاصر .

كما اهتم بالمسـألة البيئية من خلال فلسـفة الحق . ولاحظ أنه تم إقصاء كل ما ليست له علاقة بالإنسـان من « الإعلان العالمي لحقوق الإنسـان » . وقاده ذلك إلى الدعوة إلى مبدأ جديد للحق لا يقتصر على الجنس البشري وحده، أي دعا إلى « عقد طبيعي » .

القاموس الفلسفي للتلميذ(ة)

(أ)

إحراج – Aporie :

مشكل لا حل له، تتساوى فيه قيمة رأيين متعارضين مقترحين معا للجواب والحل.

اعتباطي Aléatoire :

ما لا مبررات له، أو ما لا أساس واقعي له. يُقال مثلا: عقوبات اعتباطية.

أنثروبولوجيا Anthropologie :

الدراسة العلمية للطبيعة الإنسانية.

اكتفاء ذاتي Autarcie :

قدرة الفرد على تلبية حاجياته بمفرده، أي قدرته على الاستقلال عن الآخرين.

أكسيوماتيك (مجموعة أوليات) Axiomatique :

في المنطق: هو نسق استنباطي يتم فيه التعبير صراحة عن جميع القضايا غير المبرهن عليها، ويجب أن يكون هذا نسق الأكسيومات أو الأوليات ضروريا وكافيا وغير متناقض.

إكراه Contrainte :

ممارسة القوة على فرد معين لتحقيق مصلحته. ويُمكن أن يُقبل الإكراه من طرف من يُمارسُ عليه، فالقمع السياسي مثلا يحددُ واجبات كل فرد مع احترام الشرعية، أما الإكراه القمعي فيحمي حريات كل فرد.

اعتقاد Croyance :

بالمعنى الشائع، هو امتلاك اليقين بحقيقة أمر ما، سواء بدا حقيقيا أو كان حقيقيا فعلا. فمبدأ الاعتقاد ذاتي دوما لأن موضوعه غير قابل لأن يعرفه الجميع. هذا النوع من الاعتقاد ناتج عن حكم قيمة، ويعني الاعتقاد في مستوى آخر قبول بعض المعتقدات الموضوعية عن قناعة، تكون صالحة لكل كائن مثل الاعتقاد بوجود الفراغ.

استنباط أو استنتاج Déduction :

في المنطق: استدلال يَستخلصُ من قضية أو من عدة قضايا نتيجة ملائمة للقواعد التي تم الانطلاق منها. وبصفة عامة هو عملية تمكن الحصول على خصائص خاصة من قضية أولية، وعكسه الاستقراء.

استقراء Induction :

عملية تتوخى بلوغ حقيقةَ قضيةٍ ما انطلاقا من مجموعة من الحالات الملموسة توضح هذه الحقيقة. وهو نقيض الاستنباط.

استبداد Despotisme :

نظام سياسي يَحتكرُ فيه السلطة قائدٌ يمارسها بنوع من الطغيان.

إمبريقية Empirisme :

وتسمى أيضا التجريبية، وهي مجموع النظريات التي تؤسس المعرفة على الإدراك الحسي المباشر بدون أية وساطة.

إبستيمولوجيا Epistémologie :

الدراسة النقدية للعلوم التي تهدف إلى تحليل مناهجها ونتائجها.

إستيتيقا Esthétique :

نظرية تدرس الفن بصفة عامة. بالنسبة لهيجل هي دراسة الجمال وخاصة الجمال الفني.

إيتيقا Ethique :

تسمى أيضا علم الأخلاق، مجموعة مبادئ أخلاق معينة، والتطبيق الخاص لهذه المبادئ من طرف فرد أو جماعة.

إيديولوجيا Idéologie :

مجموعة أفكار جماعية تعكس وتكون رؤية معينة عن العالم.

إلزام Obligation :

في مجال الأخلاق، هو الإكراه بناء على الحرية، أي معنى الواجب الذي يفرضه علينا العقل. وبالمعنى القانوني: هو خضوع الشخص لقانون معين أو لإكراه خارجي مع معاقبته في حالة خرقه للقانون. ويحيل الإلزام إلى ما يُفرض على الإنسان بشكل قطعي. بينما يرتبط الإكراه بتقييد الحرية. لذلك يمكن أن يكون المرء ملزما دون أن يكون مكرها على فعل شيء ما. مثلا: القانون يلزمني بسلوك معين دون أن أشعر بأني مكره على القيام بذلك.

انطباع Impression :

تأثير مباشر على الجسم الإنساني، وهو أيضا الحالة الناتجة عن ذلك التأثير وهي حالة توجد قبل الإحساس.

استبطان Introspection :

منهج ملاحظة الذات لنفسها من الداخل. عملية تتميز فيها الأنا عن الذات الأصلية الواعية بتأملها.

أنا Moi :

الذات التي تفكر في نفسها. أو الوعي الذي يفكر في ذاته. وهي حسب التحليل النفسي مكون من مكونات الجهاز النفسي يخدم الهُو والأنا الأعلى والواقع الخارجي. والأنا هي مجال الصراعات ويتحكم فيها مبدأ الواقع أي إدراك العالم الخارجي.

أنا أعلى Surmoi :

الأنا الأعلى في التحليل النفسي هو مكون لاشعوري في البنية النفسية يحتوي على آليات الرقابة التي تشكلت من خلال التربية، ينتج عن الأنا الأعلى ورقابتها الكبت، أي إلقاء الدوافع المرفوضة في منطقة الهو، ويخضع لمبدأ الألم (الحرمان اللاواعي) .

أسطورة Mythe :

حكاية مقدسة في مجتمع تقليدي. حكاية مؤسسة لجماعة معينة تثار في ظروف خاصة وإبان القيام بطقوس خاصة، وتحدد الأسطورة الأصلَ الرمزي للجماعة وتحدد أيضا بعض المعايير الخاضعة لها.

انطولوجيا Ontologie :

علم الوجود بما هو موجود (في مجال الميتافيزيقا) . مذهب يقر بوجود الوجود في استقلال عن الفكر وعن أي تصور نملكه عنه.

أصل Origine :

هو البداية التي تمت في الزمن والتاريخ والتي لها سبب ولها آثار. وهو أيضا مبدأ لا يكون بداية حسب التسلسل التاريخي للأحداث، لكنه مبدأ يتعايش ويؤثر في العملية التي بدأت زمنيا وبالتالي تتميز البداية عن الأساس الذي يشير إلى الشروط المنطقية التي تجعل الشيء ممكنا.

أساس Fondement :

يحيل إلى ما أقرّه معيار معين، إلى ما يمكن الاعتماد على صلاحيته نظريا. (مثلا: في علاقة حب، الأصل هو اللقاء الأول المؤرخ له، والأساس هو لحظة تحقق مشاعر متبادلة) .

إدراك Perception :

الإدراك، حسب فلسفة الإدراك، هو وظيفة مزدوجة تحدد زمنيا: فالإحساس الفسيولوجي يسبق التأويل النفسي له. وبعد الإحساس الخام بالبرد يأتي الإدراك بكوني أشعر بالبرد، ثم معرفة أنني في فصل الشتاء وأن الريح بارد بردا قارصا... وكل هذا

يمكنني من الولوج للعالم والتحكم في الواقع. يُنظر اليوم إلى هذا التصور على أنه مصطنع: فحواسنا تستقبل معلومة تؤولها مباشرة هنا والآن. فلا يمكن لوعينا التمييز بين اللحظتين لأنه كل لا يتجزأ وهذا ما يفسر الجانب المكاني والذاتي الخاص بعملية الولوج للواقع، والذي لا يظل أبدا هو نفسه بالنسبة للجميع، فهو يتغير من شخص لآخر.

إحساس Sensation :

الإحساس (الحسي) هو تكونُ محتوى حسي يخبرنا بواقع معطى معين. يتميز الإحساس عن الوسيلة التي نقلته وأخبرت به.

إقناع Persuasion :

جعل شخص ما يقتنع بفكرة معينة ليست بالضرورة صحيحة أو صادقة. فالإقناع يتضمن بعدا قدحيا لوجود إمكانية استغلال الآخر أو إكراهه على الاقتناع بما نود إقناعه به.

أنانة Solipsisme :

الأنانة أو الأحادية أو التصورية المطلقة: هي القول بوجود الأنا وحده في العالم (عند بركلي مثلا)، وهو ما يلغي الوجود الموضوعي للعالم الخارجي من وعي الفيلسوف، وأن الفكر لا يدركُ إلا تصوراته.

إرادة Volonté :

ملكة تجعل الإنسان قادرا على الفعل أو الامتناع عن الفعل بحرية عن وعي وبمعرفة الأسباب. وهي عموما: لا نريد إلا ما هو ممكن (خلافا للرغبة).

إرادة القوة Volonté de puissance :

عند نيتشه: ملكة تمكن الإنسان من المُضيّ قدما في تحقيق ذاته بعيدا عن كل تأثير خارجي. وهي نقيض أخلاق الحقد والبغض والضغينة.

اختلاف Différence :

علاقة الغيرية، الفارق ما بين أشياء لها عناصر متماثلة. والاختلاف هو أيضا خاصية

شيء يكون تلك العلاقة ويمنع من مماثلتها ومطابقتها بشيء آخر.

(ب)

برهنة Démonstration :

عملية تستهدف إبراز وتوضيح ما نعتبره حقيقيا باستعمال حجج وبراهين.

براغماتية Pragmatisme

حسب وليم جيمس، الفكر الذي يرى أن النجاح العملي يضمن صلاحية فعل من الأفعال. والذي يرى أن المعرفة يجب أن تكون «مُستقبلية وريادية» حسب الهدف المنشود. لذلك فالفعالية العملية هي التي تسمح بالحكم على قيمة فعل ما.

براكسيس Praxis :

بالنسبة لأرسطو، هي صناعة شيء ما خارج الذات، وتهدف هذه العملية إلى تغيير المنخرط فيها إبان القيام بها. وبالنسبة لماركس، هي كل ممارسة محددة اجتماعيا وتاريخيا تتوحد فيها النظرية والممارسة.

بنية Structure :

في العلوم الإنسانية، هي العلاقات التي تحدد وتنظم وقائع تجريبية (كلمات، وظائف اجتماعية...).

بنيوية Structuralisme :

مذهب ارتبط بكلود ليفي ستروس ولويس ألتوسير... ساد في منتصف القرن العشرين. ولقد تم استعمال التحليلات البنيوية المتداولة في اللسانيات (عند دو سوسير وجاكوبسون) للبرهنة على أن كل فرد يخضع لمعطيات لا يعيها.

بنية تحتية Infrastructure :

حسب ماركس، هي القاعدة الاقتصادية لمجتمع معين، وهي مصدر البنيات الفوقية المكونة من أنماط الحياة والإيديولوجيات السياسية والفلسفية والفنية...

براديغم Paradigme :

نموذج مثالي لشيء ما أو لقضية ما. في المجال الأخلاقي والسياسي: هو تصور عن العالم أو «أسطورة مؤسسة» تُستعمل كنموذج مرجعي مثالي ومجرد. ويُستعمل هذا الأخير للتلاؤم مع الواقع ولتحقيق فهم أفضل وعمل أفضل.

(ت)

تجريد Abstraction :

عملية فكرية تكمن في التخلص مما هو خاص ببعض الوقائع الخاصة والاحتفاظ فقط بما هو مشترك فيما بينها.

تطهير Catharsis :

مصطلح استعمله أرسطو، ويقصد به تطهير الأهواء والانفعالات البشرية من خلال العمل الفني. أما في التحليل النفسي فيشير التطهير لعملية تطهير الجهاز النفسي الذي يتحقق إبان العلاج التحليلي–النفسي، من خلال التطرق العفوي أو التذكر الحر لواقعة صادمة كانت منسية.

تمركز إثني Ethnocentrisme :

التمركز الإثني أو المركزية العرقية أو الاستعلاء العرقي: اعتقاد أفراد مجتمع معين بأنهم يمثلون الحضارة الأرفع منزلة ومقاما مقارنة بالحضارات الأخرى، أي حضارة تمثل نموذجا للإنسانية ومركزها.

تطور Evolution :

تغير يُقاس بالزمن ويمكن أن يكون إيجابيا أو سلبيا أو محايدا.

تجربة Expérience :

تفترض التجربة اتصالا مباشرا (تجريبيا) مع الموضوع. في العلوم: يتعلق الأمر بالتجريب الهادف إلى البرهنة على صحة معرفة أو فرضية. وتعني في سياق آخر: مكتسبات الفرد.

تاريخ Histoire :

علم مختص بماضي الإنسـانية الذي يبدأ بظهور الكتابة. ويرتبط ظهور التاريخ بإعادة بناء هيرودوت للأحداث بطريقة شخصية. كما يعتمد المؤرخ على منهج تاريخي.

تأويل Interprétation :

هو إما فعل التفسير وإعطاء معنى واضحا لكلمة أو لجملة غامضة، وإما نتيجة هذا الفعل. ويحتل التأويل (ويسمى أيضا الهيرمينوطيقا) مكانة مركزية في العلوم الإنسانية.

تعاطف Sympathie :

الجاذبية التي يشـعر بها شخص معين تجاه شخص آخر. وفي اللغة اليونانية: هو القدرة على « مشاركة الآخر عذابه »، وهو التماهي مع الآخر الذي يعاني العذاب. وعند روسو: التعاطف هو الشفقة.

تعالي Transcendance :

التعالـي في الفكر اللاهوتي هو نقيض الكمـون أو « الحلول ». هو ما يتجاوز كل تجربة ممكنة، ما يتجاوز مجال الطبيعة والبشر.

تحليل Analyse :

منهجية فكرية منطقية تكمن في تجزئة الكل إلى عناصره المكونة له.

تركيب Synthèse :

منهجية فكرية منطقية تنطبق من العناصر للوصول للكل المكون منها.

(ث)

ثقافة Culture :

مجموع المنتجات المادية أو غير المادية التي يحول من خلالها الإنسان وسطه الطبيعي ويتجـاوز حيوانيته الخاصـة. وبالمعنى الإثنوغرافي: الثقافة هـي مجموع أنماط الحياة والمؤسسـات والممارسات الرمزية الخاصة بمجتمع معين. وهي نقيض الطبيعة وقريبة من مصطلح الحضارة.

ثنائية Dualisme :

كل مذهب يقبل بمدأين غير قابلين للاختزال. مثلا: التعارض ما بين العقل والمادة، والتعارض ما بين الجسم والنفس عند الديكارتيين.

(ج)

جواز Contingence :

الجواز خاصية ما يمكنه ألا يوجد، أي الشيء الذي ليس لا ضروريا ولا مستحيلا. وبالنسبة للوجودية وفلسفات العبث: لا توجد أية ضرورة تحتم وجود الإنسان بشكل مطلقة أو لوجودي الشخصي.

جائز – ضروري – ممكن Contingent – Nécessaire - Possible :

الضروري هو ما لا يمكنه أن يوجد إلا كما هو موجود، والجائز هو ما يمكنه أن يوجد بكيفية تختلف عن الكيفية التي يوجد عليها أو ألا يوجد أصلا. أما الممكن فهو غير الموجود ولكن يمكنه أن يوجد. مثلا: موت هذا الفرد ضروري، تاريخ تحقق موته أمر جائز، لكن موته بعد خمس دقائق فهو ممكن.

(ح)

حاجة Besoin :

لا تعتبر الحاجة خاصية للإنسان. لكنها تنسب لجسم تسيره الغريزة لما يحرم مما يضمن نشاطه السليم.

حق Droit :

مجموع القوانين التي تنظم الحياة البشرية داخل المجتمع. ولا يكون عادلا بالضرورة وبالتالي يمكن رفضه أو تعديله أو تطويره. يمكن أن يكون شفويا أو مكتوبا. فالإنسان يملك حقوقا من الناحية الذاتية وهو ما يعني إمكانية التصرف وفق ما يأمر به القانون.

حق طبيعي Droit naturel :

مجموع القوانين الناتجة عن الإحساس العفوي بالعدالة. وبالنسبة لهوبز وروسو: يملك

كل فرد حقا طبيعيا فيما يخص كل ما هو ضروري للحفاظ على حياته.

حق وضعي Droit positif :

مجموع القوانين التي وضعها المشرع.

حالة الطبيعةEtat de nature :

تشـير عند هوبز وروسـو إلى حالة البشر في غياب الدولة. ويتعلق الأمر بفرضية منهجية وليس بلحظة تاريخية.

حدس Intuition :

الفكر الغامض وغير محدد المعالم. ويُقصد بالحدس في علم النفس نوع من البصيرة.

حكم Jugement :

فعل عقلي يتخذ موقفا من الواقع، وذلك بإنشاء علاقة ما بين مفهومين (على الأقل) أو ما بين فرد ومفهوم. ويتم التمييز بين الحكم الواقعي وحكم القيمة.

حرية Liberté :

القـدرة علـى التصـرف وعلـى الامتناع عـن التصرف حسـب الإرادة وحدهـا (حرية الإرادة). وفـي حالة التردد وعدم الحسـم يتـم الحديث عن حرية اللامبـالاة. والحرية هـي أيضا القدرة على الاختيار بين عدة أفعال حسـب طبيعة تلـك الأفعال أو نتائجها (الحريـة الأخلاقية). يمكن لأصل ودافع الاختيار أن يوجد سـلفا (مثلا: البحث عن الخير حسـب الفلسـفة الرواقية، والخضوع للعقل حسـب سـبينوزا). أي أن الاختيار مُحدّد. لكن حسـب هيجل: يتأسـس الوعي الفردي ويحولُ ضرورة القوانين الطبيعية إلى منجزات ثقافية متعددة مثل الفن والسياسـة. وحسـب سارتر: الحرية هي المكون الأساسي لإنسان، وهي بدون حدود وتنتج عنها المسؤولية.

حرية الإرادة Libre arbiter :

هي المرادف لحرية اللامبالاة، ونقيض الحتمية. إنها القدرة على الفعل والتصرف بدون أي سـبب آخر ما عدا القدرة على الفعل ذاتها، وبدون أي سـبب أو باعث. وبالنسـبة

لديكارت: هي أدنى درجات الحرية.

حسي Sensible :

الحسي (المعطى الحسي) هو ما يقدم للحواس أو ما تلتقطه الحواس. لذلك يشير العالم الحسي إلى ما يُدرك من العالم الخارجي بواسطة الحواس.

نزعة حسية Sensualisme :

تيار فلسفي (يعتبر فرعا من الفلسفة التجريبية) يختزل المعرفة إلى مجرد علاقة ما بين الذات المدركة والعالم الخارجي، وهو الأمر الذي يقلل كثيرا من شأن التفكير في الواقع.

(خ)

خطأ Erreur :

في المنطق:هو ما يناقض الحقيقة ويبطل الاستدلال.

خيال Imagination :

ملكة عقلية تسمح بتمثل واستحضار صور عن موضوعات تم إدراكها سابقا. وهي ملكة إنتاج صور لموضوعات لم يسبق لنا أن شاهدناها سابقا. وهي القدرة على التركيب بين صور وأفكار جديدة. بالنسبة لباسكال: الخيال خادع لأنه يدفعنا إلى المغالاة في التأويل، ولكن يمكن أن تمنح قيمة للأشياء خلافا للعقل. وبالنسبة لهيجل وباشلار: الخيال هو ملكة إيجابية وخلاقة يجب أخذها بعين الاعتبار.

(د)

ديالكتيك Dialectique :

تعايش علاقات يحكمها التناقض أو التأثير المتبادل بين قوتين.

دوغمائية Dogmatisme :

صيغة متطرفة من صيغ العقلانية تؤكد على إمكانية بلوغ المعرفة بشكل مطلق.

دولة Etat :

بالمعنى العالم هي مجموع المواطنين. بالمعنى الدقيق للكلمة: هي أمينة السلطة العامة، هي المتجسدة في الحكومة. يتم الحديث عن وجود الدولة لما تستقل الوظيفة السياسية بذاتها في مجتمع معين، وتستعمل جهازا مؤسساتيا.

ديمقراطية Démocratie :

المعنى الحرفي للكلمة اليونانية: حكم الشعب. وتعني حكم الشعب نفسه بنفسه، وهو ما يسمى بوضوح الديمقراطية المباشرة. وتعني اليوم وجود السلطة في أيدي نواب ينوبون عن الشعب بعد مشاركة هذا الأخير في اختيارهم وهو ما يسمى بالديمقراطية غير المباشرة.

(ذ)

ذهن Esprit :

خاصية الكائن المفكر، المبدأ المجرد الدال على امتلاك الإحساس والخيال والتفكير، أي ما يميز الجهاز النفسي الواعي واللاواعي.

ذاتية Subjectivité :

ما يتعلق بالذات دون أي حكم قيمة، وهي أيضا النظر إلى الأشياء عاطفيا ومن دون أية مسافة تجاهها.

ذات Sujet :

الكائن البشري المتمتع بوعي والذي يعرف الأشياء والأفعال في الأخلاق والسياسة. هي الكائن البشري الواقعي الفاعل الذي له خصال ويتمتع بحقوق.

(ر)

رغبة Désir :

خلافا للحاجة التي لها موضوع تحدده الغريزة، فإن الرغبة لا تملك موضوعا تحدده الغريزة، لأنها ميل نحو ما يجذب ويعجب.

رأي Opinion :

التعبير عن حكم معين بدون القدرة على ضمان حقيقته.

رأي عام Opinion publique :

مفهوم سياسي يهدف إلى تقييم أو تحديد ما يفضله الجمهور بصدد مشكل أو موضوع معين.

رواقية Stoïcisme :

فلسفة قديمة من روادها « زينون » و «مارك أوريل » و «سينيكا ». تقول بالتحكم في النفس لكي تواجه بحزم شرور الحياة ولكي تتمكن من تحقيق اللامبالاة تجاه الألم.

(ز)

زهد Ascétisme :

رفض كل شكل من أشكال المتعة وذلك بالتغلب عليها.

(س)

سلطان Autorité :

القدرة على الإغراء القائمة على الكفاءة في قيادة جماعة تقبل الخضوع لقادتها لتحقيق خيرها ومصلحتها.

سعادة Bonheur :

المعنى الأصلي للكلمة: الإحساس الحيوي باللحظة الكاملة والمثالية الملائمة. تقترح المذاهب الأخلاقية القديمة بلوغ التوازن الهادئ إما بتلبية الرغبات بشكل مدروس (حسب الأبيقوريين) أو عبر الزهد، أي الحرمان والانضباط (حسب الرواقيين). والسعادة بالمعنى الحديث هي الإشباع الآني والتام لجميع الميولات. لكن تظل

العلاقة ما بين اللذة والسعادة غامضة.

مذهب السعادة Eudémonisme :

مذهب فلسفي يقول بأن السعادة هي الهدف الأول للحياة (أبيقور، أرسطو، سبينوزا).

سببية Causalité :

علاقة ضرورية ما بين السبب والنتيجة. يرى دافيد هيوم (فيلسوف تجريبي) أن السببية موجودة في التجربة الحسية، أما كانط (فيلسوف نقدي) فيرى أنها موجودة قبليا وينجزها العقل.

سبب Cause :

ما تنتجُ عنه نتيجة ضرورية.

سبب / غاية Cause / Fin :

يحيلان مجتمعين إلى نوعين من التفسير: تفسير بالسبب (البداية)، وتفسير بالغاية (الهدف). وتفسر الفلسفة الآلية الظواهر من خلال السبب. أما الفلسفة الحيوية فتفسر الظواهر من خلال الغاية.

سياسية Politique :

فن أو علم قيادة دولة معينة. ظهرت السياسة في علاقة بالفلسفة. ففي أثينا القديمة، كانت ممارسة السياسة تقتضي التشريع والخطابة. ثم بعد ذلك، ارتبطت السياسة بالأخلاق والمنطق والحق والقوانين. لكن المشكل الأساسي للسياسة هو السيادة في ممارسة السلطة والتمتع بالحرية في الخضوع للسلطة.

(ش)

شخصية Personnalité :

تشير إلى التفرد والمميزات الخاصة بشخص معين.

شخص Personne :

الكائن البشري الحر والجدير بالاحترام والمتمتع بمعنى أخلاقي أي المتمتع بالمسؤولية، والشخص هو شخصية قانونية لها حقوق وعليها واجبات.

شيطان ماكر Malin génie :

فرضية نفسية تدعم الشك الديكارتي.

شرعية Légitimité :

كل ما ينسجم مع القانون الوضعي. ومع ذلك فبعض القوانين الشرعية لا تكون مشروعة.

شرح/فهم Expliquer/Comprendre :

يعني الشرح تحديد الأسباب، ويعني الفهم تأويل المعنى، وهذا التمييز يعتبر فاصلا ما بين العلوم الطبيعية التي تحدد موضوعها من خلال القوانين، والعلوم الإنسانية التي تؤول العلامات.

شك Doute :

تعليق الحكم الذي يمكن من البقاء في حالة اللايقين عوض إثبات ما لا نعرفه بكيفية يقينية. ويختلف الشك الديكارتي (الشك المنهجي) عن شك الشكاك (الشك المذهبي).

نزعة شكية Scepticisme :

نظرية تنفي قدرة العقل على بلوغ الحقيقة إما بسبب استحالة المعرفة أو بسبب تميز الحقيقة بما يمنع بلوغها. ونجد هذه النظرية عند السفسطائيين والشكاك مثل سيكستوس إمبريكوس، ومونتيني، وبركلي.

(ص)

صراع الطبقات Lutte de classes :

حسب ماركس هو نتيجة البنية التحتية الاقتصادية لمجتمع معين: يوجد تعارض جذري في المصالح والإيديولوجيا ونمط الحياة ما بين طبقتين أساسيتين (مثل

البروليتاريا والطبقة البرجوازية) بسبب نمط الإنتاج الاقتصادي .

صوري / مادي Formel / Matériel :

توفر الصورة المحددات والحدود لشيء يظل بدونها غير محدد وغير معرف . وفي الاستعمال الشائع : تتضمن الصورة المادة . وقديما كانت الصورة تعتبر سابقة عن المادة .

(ض)

ضرورة Nécessité :

حالة الشيء الذي لا يمكن ألا يوجد ، ونقيضها الجواز أو الإمكان .

(ط)

طقس Rite :

في الفكر اللاهوتي ، ممارسة ثقافية جماعية (في أغلب الأحيان) تجمع ما بين الأقوال والحركات وتضفي إيقاعا معينا على الزمن الدنيوي (أي غير الديني) .

طمأنينة النفس Ataraxie :

تعني عند فلاسفة اليونان قديما غياب اضطراب النفس الذي يتم الحصول عليه بالبحث عن لذات هادئة وإشباع الرغبات الطبيعية . وهي عند أبيقور مكون روحي للسعادة . وعند إبكتيتوس نتيجة للنشاط العقلي الذي يقضي على الأهواء والانفعالات .

(ظ)

ظاهرة Phénomène :

ما يظهر ماديا للوعي . بالنسبة لكانط : كل ما يدرك يتم إدراكه في الزمان والمكان في موضع ولحظة معينين بفضل البنيات القبلية للحساسية (التي هي القدرة على استقبال تمثلات خاصة ومتفردة) . يمكن لعلقنا معرفة الظاهرة خلافا للشيء في ذاته (النومين) الذي لا يمكن للإنسان معرفته علميا .

(ع)

عبث Absurde :

ما يفتقد المعنى. ما هو مضاد للمنطق. ما يخرق قواعد التفكير العقلي.

عقد اجتماعي Contrat social :

التحويل الإرادي المفكر فيه للسيادة من طرف الأفراد إلى « الحاكم » (حسب هوبز)، أو لممثلي الشعب عبر الإرادة العامة (حسب روسو).

عقل Raison :

ملكة إنسانية تمكن من القدرة على المعرفة والحكم والفعل في انسجام مع مبادئ منظمة منهجيا، وتسمح ببلوغ الحقيقية العقلية والكونية.

عقلاني Rationnel :

في العلم والمنطق: الأطروحة التي تتطابق مع قواعد العقل المنتج للمعرفة.

عَرَض Symptôme :

ظاهرةُ مرَض، أمارة، علامة تدل على وجود شيء سلبي خفي.

عدالة Justice :

هي ما يميز ما هو عادل. أي ما يتطابق مع الحق الوضعي، أي لها هنا معنى الشرعية. وهي أيضا ما يتطابق مع نموذج مثالي للمساواة والنظام، أي لها معنى المشروعية. والعدالة من جهة أخرى هي مبدأ معياري ينظم السلوك والعمل، وفضيلة تقود لتحقيق العدل واحترام النظام والآخرين. وهي أخيرا السلطة القضائية ومجموع المؤسسات التي تعمل من أجل تطبيق القانون الوضعي ومعاقبة الأفعال التي تخرقه.

(غ)

غير Autrui :

الكائن الإنساني الآخر الذي توجد بيني وبينه مسافة فاصلة على أساس وجود ما هو

مشترك بيننا، انطلاقا من كونه شخصا تربطني به علاقات أخلاقية.

غريزة Instinct :

مجموعة سلوكات خاصة بنوع أو بجنس أو عرق حيواني. أما عند الإنسان فيستعمل مصطلح الدافع.

نزعة غائية Téléologie :

مذهب يقول بوجود غائية للظواهر الطبيعية.

(ف)

فكر Pensée :

مجموع الإنتاجات والتمثلات الواعية التي ينتجها ذهننا (الحكم، الاستدلال، الكلام، الذكرى، الصورة، الفكرة...). وبالمعنى الدقيق للكلمة: الفكر هو تكوين الأفكار.

فكرة Idée :

قضية تتضمن حكما. وتعني عند أفلاطون المثال أي الواقع العقلي اللامرئي. وتعني عند كانط بناء عقليا يترجم عبر اللغة ويتميز عن الموضوع الحسي.

فن Art :

نشاط منظم يهدف إلى تحقيق غاية توجد خارج ذاته. ويعني حصريا النشاط الإبداعي الذي يحقق منتوجا ممتعا وجميلا بعيدا عن المردودية والفائدة. وهو أيضا الاسم العام الذي يطلق على الفنون الجميلة.

فوضى Anarchie :

حالة مجتمع بدون حكومة.

فوضوية Anarchisme :

الفوضوية أو الأناركية مذهب سياسي يدعو لإلغاء كل سلطة بسبب القيمة السامية للفرد الذي يعتبر طيبا بطبعه.

فرضي استنباطي Hypothético–déductif :

فـي المنطـق والرياضيـات: يتعلـق الأمر بتسلسـل القضايـا التي تنطلق من نسـق من الفرضيات الأولية (الأكسيوماتيكية) وتتوصل إلى قضايا جديدة مستنبطة من الأولى.

فرد Individu :

عنصر من مجموعة، سواء كان إنسانا أو غير إنسان. والفرد يشير بالأساس لـ»وحدة».

فطري Inné :

ما تملكه الكائنات الحية منذ الولادة.

(ق)

قانون علمي Loi scientifique :

هـو ما يعبر عن علاقـة موضوعية وضرورية ما بين ظاهرتيـن أو أكثر، وتتم صياغة تلك العلاقـة رياضيا. ويجب أن تتمكن إجراءات تجريبيـة من التحقق من ذلك القانون عبر الإثبات أو النفي.

قدر Destin :

قوة تحدد مسـبقا أين ومتى وكيف يجب أن تحدث الأحداث، ويلغي هذا التصور أية إمكانية للحرية الإنسانية القادرة على اختيار مصيرها.

(ك)

كوجيطو Cogito :

حدس ديكارتي بفكرنا والذي يسمح لنا بالوجود كذات ويحدد طبيعتنا.

كمون Immanence :

يشـير الكمون في القاموس الديني للحلول الإلهي وحلول المقدس في الطبيعة (وحدة الوجود) أو في الإنسان (التجسيد).

كامن Immanent :

يشير إلى ما يوجد داخل الوجود أو داخل الفكر.

(ل)

لاشعور Inconscient :

هو في علم النفس وفي التحليل النفسي مجموعة من الأفكار والاستيهامات والتمثلات التي توجد خارج إدراكنا الواعي (أحلام، هفوات، نسيان، حركات لا إرادية، انفعال، أجوبة حاذقة ونبيهة . . .) . تم تطوير مفهوم اللاشعور من طرف فرويد في نهاية القرن العشرين. فالجهاز النفسي هو لاواعي أساسا حسبه، ويرتكز على الغريزة الجنسية (الليبيدو ذو الأصل البيولوجي) . وتفسر الآليات التي أوضحها فرويد في نظره سلوكاتنا اللاواعية والواعية أيضا (أي الأحكام والاستدلالات والذكريات والخيال . . .) . لقد تأسست شخصيتنا في البداية على الانفعال والوجدان (نظرية مراحل تطور الشخصية) وضحية عدة صدمات نفسية تعرضنا لها في الطفولة. وتؤسس هذه الأصداء الوجدانية والانفعالية لاشعورنا الذي سيميز حياتنا كلها. ولتجاوز الألم الناتج عن الاضطرابات الوجدانية التي نشعر بها في سن الرشد، يقوم العلاج النفسي (نسبة للتحليل النفسي) بكشف هذه الصدمات النفسية (التي صارت لاواعية) لكي تدار بشكل جيد من طرف الوعي، عن طريق تحويل الانفعالات إلى شخص المحلل النفسي. وفيما بعد عمم فرويد نظريته وأدخل فكرة تأثير شامل للاشعور على الحضارة والفن والدين.

لاشعور جماعي Inconscient collectif :

مفهوم تم تطويره منذ بداية حركة التحليل النفسي من طرف يونغ الذي يرى أن بنيتنا النفسية صيغت في البداية من خلال نماذج مثالية اجتماعية وثقافية صارت لاواعية.

لغة Langage :

وظيفة نفسية وفيزيولوجية يملكها الفرد للتعبير عن فكره. وتفترض وجود نسق من العلامات والشفرات وتحكم الفرد فيها. ويستهدف استعمال اللغة (عن طريق الكلام أو الكتابة أو الحركات أو الإيماءات أو غير ذلك) تحقيق التواصل وتبليغ رسالة ما.

لسان Langue :

نسق العلامات والشفرات الذي يملكه الأفراد ويتحكمون فيه والذي يسمح بالتعبير

عـن الفكر ويميز جماعة بشـرية معينة ويفرض نفسـه على الأفـراد، كما يفرض قواعد محددة تنظمه (مثل التركيب، المكون الصوتي، المعجم...).

(م)

مطلق Absolu :

المطلـق هـو الذي لا حاجة له إلا لذاته لكي يوجد ولكي يدرك. وهو نقيض النسـبي. مثلا: اللهو هو الوجود المطلق.

مجرد Abstrait :

هو ما لا يمكن إرجاعه للتجربة وللواقع الحسـي، وهو عكس الملموس. مثلا: الرقم 7 مجرد.

ملموس Concret :

ما يمكن اختباره في التجربة. مثلا: هذا الكتاب الذي وضع فوق تلك الطاولة ملموس والطاولة أيضا ملموسة.

مذهب المتعة Hédonisme :

مذهب فلسفي يوناني يقول بأن هدف الوجود الإنساني هو البحث عن المتعة وتجنب الألم. (من بينهم أريستبوس القوريناني Aristippe de Cyrène).

مفهوم Concept :

فكـرة عامـة ومجردة، مصطلـح عام له خصائص محددة يكتسـبها انطلاقـا من الوقائع المدروسـة أو المفكر فيها. ويحيل المفهوم إلى سـياق إبسـتيمولوجي. ويتم تشكيل المفاهيم حسب الفلسفة التجريبية بعديا (أي بعد التجربة الحسية). أما حسب كانط فتتعلق المفاهيم بآليات عقلية قبلية (قبل التجربة).

مساواة Egalité :

هـي توزيـع الناس لمـا يملكونه بالتسـاوي. إذا كانت مطلقة فهي تلغـي أي اختلاف بين الأفراد. وإذا كانت نسـبية فهي تفترض توزيع حصص متسـاوية بين أفراد متساوين

وحصص غير متساوية بين أفراد غير متساوين.

ماهية Essence :

هي الطبيعة الخاصة لشيء ما، ما يشكله كما هو ويمنحه واقعه الأساسي. بالنسبة لأفلاطون: هي كائن قار وخالد لا يتأثر بالصيرورة والتحول.

ماهوي/عرضي Essentiel/Accidentel :

الماهية هي ما يجعل شيئا ما يوجد كما هو موجود، ما لا يمكن الاستغناء عنه في تعريف ذلك الشيء، وفي حالة الاستغناء عنه يتم فقدان الشيء ذاته. وعلى العكس من ذلك فالخاصية العرضية لشيء ما هي جائزة فقط بالنسبة لذلك الشيء (يوصف وجودها بالجواز وليس بالضرورة)، أي يمكنها ألا توجد دون أن يتغير ذلك الشيء تغيرا أساسيا.

متناهي/تناهي Fini/finitude :

المتناهي هو نقيض اللامتناهي، ويشير لما هو موجود، وبالتالي لما يقبل القياس، ويتميز الوضع البشري بالتناهي.

مثالي/واقعي Idéal/Réel :

التمييز ما بين المثالي والواقعي قريب من التمييز ما بين المجرد والملموس. لا يمكن رد المثالي للواقعي، ولا يمكنه أن يكون موضوع تجربة. فعدد معين هو كائن مجرد، وبالتالي مثالي، لذلك لا نلتقي في الواقع الملموس بأي عدد. وأهمية هذا التمييز هو أن المثالي يحمل قيمة معيارية.

مثالية Idéalisme :

يشير هذا المصطلح بالمعنى غير الفلسفي إلى الطموح لمثال نبيل متميز عن الوقائع التجريبية واليومية. والمثالية هي نقيض الواقعية. وهي مذهب فلسفي يقول بعدم وجود واقع خارج التصورات الفكرية. ويستعمل مصطلح المثالية استعمالات مختلفة حسب الفلاسفة: أفلاطون (واقعية المثل)، بركلي (مثالية ذاتية)، هيجل (مثالية خالصة). ويُقصد بهذا المصطلح عموما القيمة أو المكانة الراجحة الممنوحة للأفكار

على حساب المادة.

مؤسسة Institution :

وظيفة سياسية تتمتع بوجود موضوعي.

مشروعية Légitimité :

كل ما ينسجم مع الحق الطبيعي بالمعنى التلقائي للعدالة.

منطق Logique :

نظام الفكر. العلم الذي يعالج شروط وبنيات الفكر العقلاني.

مادية Matérialisme :

مذهب يرى أن المادة تشكل الواقع كله وينفي وجود ظواهر غير مادية، ويلحق الظواهر غير المادية بنتائج مادية.

مادية تاريخية Matérialisme historique :

تتكون الماركسية من المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهذه الأخيرة هي التحليل النسقي للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، هي دراسة انتقال المجتمعات من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر. علما بأن عناصر هذا الواقع تخضع لمنطق تاريخي حتمي.

ميتافيزيقا Métaphysique :

هي جزء من الفلسفة يهتم بدراسة العلل الأولى والغايات النهائية التي لا يخضع موضوعها للتجربة. وهي أيضا الفلسفة ذاتها باعتبارها تعالج أفكارا شاملة مثل الحقيقة والوجود والجمال والخير.

منهج Méthode :

مجموع الإجراءات أو التوجيهات المتبعة في مجال محدد لبلوغ هدف معين.

معيار Norme :

مرجـع يتم انطلاقا منه إصدار حكم معين، ليس المعيار مبدأ كونيا ولكنه نموذج يقوم بدور المبدأ.

موضوع Objet :

هو في الفلسفة كلُّ ما تُفكرُ فيه الذات مثل فكرة أو صورة أو واقع مادي أو شخص.

موضوعي Objectif :

ما يتطابق مع واقع موضوع معين في استقلال عن خصائص الذات.

ممارسة Pratique :

مجموع الوقائع المتعلقة بالنشاط الإنساني سواء كان أخلاقيا أو تقنيا أو سياسيا.

مبدأ Principe :

قضية أولى في اسـتدلال أو في نظرية في العلوم (مبدأ النسـبية)أو في الأخلاق (مبدأ المسـؤولية) أو فـي المنطق (مبدأ الهويـة) . ويبدو المبدأ كعلة أولـى لبناء حجاجي تُستنبط منه نتائج.

مشكل Problème :

مسـألة نظرية أو عملية لها رهانات حاسـمة لكن الحلول المقترحة لها تظل دوما قابلة للمناقشـة . (مثلا: أصل العالم، الحرية . . .) . ولا يمكن حل مشكل ما إلا عبر مراحل واعتمادا على منهج معين وبناء على توفر الانسجام.

معقول Raisonnable :

المعقول في الأخلاق هو تصرف موافق للعقل العملي أو للأخلاق.

مكر العقل Ruse de la raison :

حسـب هيجل: نتحدث عن مكر العقل لما يسـتعمل العقل الفاعل في التاريخ بشكل خفي أهواء وانفعالات البشر ليتحقق بتحقيق أهدافه.

مقدس Sacré :

المقـدس فـي الفكر اللاهوتي هو ما يُسـتبعدُ من الحياة اليومية، ويثير خشـية وخوف واحترام ألوهيته. وهو نقيض الدنيوي أو المدنس.

(ن)

نسبي Relatif :

ما يحتاج لشيء آخر غير ذاته ليوجد وليدرك. فكل الموجودات نسبية بالنسبة للوجود المطلق الذي هو الله.

نموذج مثالي Archétype :

هو المثال الأصلي والنموذج الأسـمى للواقع (المثـل الأفلاطونية مثلا). أما في العلوم الإنسـانية فهو الفكرة أو البنية العامة التي تُسـتعمل كنمـوذج لتصنيف الموضوعات. وعند فرويد: هو الأب. وعند يونغ: هو المبدأ الأسمى الذي يمكن من فهم الواقع.

نرجسية Narcissisme :

حسـب الأسـطورة اليونانيـة، افتتن نرسـيس، الشـاب الجميل جـدا، بصورته. فصار الإعجاب المفرط بالذات يُنسب لنرسيس وتسمى هذه الحالة بالنرجسية. وفي التحليل النفسي: هو تعلق شخص ما عاطفيا بصورته.

(هـ)

الهو ça :

هو حسـب التحليل النفسـي أسـاس الجهاز النفسـي اللاواعي الـذي يتضمن الدوافع الليبيديـة ذات الأصل العضوي، ولكنه يتضمن أيضـا الدوافع المكبوتة من طرف الأنا الأعلى. ويخضع لمبدأ اللذة (البحث عن الإشباع).

هوية Identité :

الخصائص الفردية لشخص ما. ولما يتعلق الأمر بموضوعين، فإن الهوية تعني آنذاك ما يجعلهما متشابهين بشكل كامل.

هوية / مساواة / اختلاف Identité / Egalité / Différence :

إن مصطلح الاختلاف هو الذي يسمح بالتمييز ما بين الهوية والمساواة. فالمساواة تقبل الاختلاف، بينما الهوية المتعلقة بشيئين تفترض عدم وجود أي اختلاف بينهما.

(و)

وعي Conscience :

هو الملكة التي تمكن من استحضار شيء ما عن طريق تصوره وتمثله. هو إدراك مباشر لحالاتنا وسلوكاتنا من خلال عقلنا. ولا يمكن ضبط الوعي وتمثلاته خارج أفعال الوعي. فكل فرد يعي العالم الخارجي ويعي نفسه يحتفظ بالإحساس الدائم بوجوده وبالتالي يستطيع أن يسائل نفسه ويصدر أحكاما حولها.

واجب Devoir :

هو الإلزام الأخلاقي، أي ما يجعل الإنسان يخضع له اختياريا وبحرية وبناء على احترام القيم. والواجب عند كانط مطلق أي غير مشروط بشيء.

واجب Impératif :

عند كانط ، هناك الواجب (أو الأمر) المشروط وهو عبارة تتضمن واجبا أخلاقيا مشروطا يمكن التعبير عنه بالصيغة التالية : « يجب أن أقوم بهذا الفعل إذا أردت الحصول على ذلك الشيء » . بينما الواجب (أو الأمر) القطعي أو المطلق هو عبارة تعبر عن واجب أخلاقي غير مشروط بأي شيء، ويمكن التعبير عنه بالصيغة التالية : « يجب أن أقوم بهذا الفعل لأن ذالك واجب علي » .

وجود Existence :

هو المُعاش المتغير لكل شخص مقابل ماهيته التي حددت بشكل نهائي. إن الماهية الإنسانية حسب الفلسفة الوجودية (والتي هي الحرية) توجد قبليا كرَحِم حيّ. ولكن الوجود هو المكان الحقيقي للتعبير عن هذه الحرية التي هي في صيرورة دائمة. يختلف الوجود عن مفهوم الحياة لأنه يفترض إمكانية مشروع، أي العلاقة بين ما كان وما يمكن أن يكون. لذلك فماهية شخص معين لا تحدد نهائيا إلا بعد موته.

وهم Illusion :

اعتقاد يتضاد مع الواقع. ويمكن التمييز بين وهم الحواس ووهم العقل. وللوهم ارتباط وثيق بالرغبة في الاعتقاد به. وهو إدراك خاطئ ناتج عن مظهر خادع، أو تأويل خاطئ لإحساس فعلي، أو مظهر خادع لا أساس واقعي له، أو هو حسب أفلاطون حكم خادع يغري العقل.

فلسفة وضعية Positivisme :

الوضعية حسب أوجست كونت هي صيغة المعرفة الوحيدة التي تعتبر صالحة وعلمية وغير ميتافيزيقية، لأنها تخلت عن معرفة ماهية الأشياء بالابتعاد عن الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية. تقتضي الفلسفة الوضعية الاقتصار على ملاحظة وقائع التجربة وعلاقاتها الثابتة لاستخراج القوانين التي تسمح بتوقع الظواهر والعمل بفعالية فيما بعد.

واقع Réalité :

ما يوجد فعلا، ويمكن ملاحظته من طرف الجميع واقعيا. وهو ما يقابل الحقيقة.

واقعي Réel :

هو الملموس، الفعلي، ما يشكل شيئا مستقلا ومحددا، ما يتيح تحقق نتائج عكس الظاهر أو الخيالي.

(ي)

يقين Certitude :

هو حسب هيجل المعرفة الأكيدة التي يملكها الفرد عن نفسه دون الزعم بأنها حقيقة. فاليقين مرتبط بالوعي الذاتي للفرد وليس بوجود الموضوع ذاته.

المراجع:

هـذا العمل هو صياغة تركيبية لمعطيات عديدة تم اسـتلهامها وظيفيا من عدة مراجع من أهمها:

- André Vergez et Denis Huisman, Histoire des philosophes illustrée par les textes, Fernand Nathan, 1966.
- André Vergez et Denis Huisman, La philosophie en 60 chapitres et 300 questions, Fernand Nathan, 1965
- Christian Godin, La philosophie pour les nuls, First Editions, 2006
- Michel Onfray, Antimanuel de philosophie, Bréal Rosny, 2001

– إميـل بريهييـه، تاريخ الفلسـفة، الجـزء الأول، الفلسـفة اليونانيـة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسـفة، الجزء الثاني، الفلسـفة الهلنسـية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، القرن السابع عشر ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

– إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

– جوستاين غاردر، عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة حياة الحويك عطية، دار المنى، ستوكهولم، الطبعة الثانية، 1996

– دفاتر فلسفية، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء: الحرية (ط 1، 2009)، العنف (ط 1، 2009)، الواجب (ط 1، 2011)، الدولة (ط 1، 2011)، الحق والعدالة (ط 1، 2014).

– دروس الفلسفة الخاصة بالثانية بكالوريا التي بثتها القناة الرابعة

– مواقع إلكترونية مختلفة

- André Vergez et Denis Huisman, Petit dictionnaire de la philosophie, Fernand Nathan , 1971

- Henri Bénac, Vocabulaire de la dissertation, Librairie Hachette, 1949

- Armand Cuvillier, Nouveau vocabulaire philosophique, Armand Colin, 1972

- Pierre Fedida, dictionnaire de la psychanalyse, Larousse, 1983.

الفهرس

مقدمة 05
منهجية الكتابة الإنشائية في الفلسفة 07
الإنشاء الفلسفي : نماذج تطبيقية 15
تعريفات مختصرة بفلسفات الفلاسفة 76
القاموس الفلسفي للتلميذ (ة) 120

منشورات نوافذ

مطابع الرباط نت

RABAT NET

Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

كيف أحلل و أناقش موضوعا فلسفيا؟

الثمن: 32 درهما

منشورات نوافذ – 7

نوافذ