مجزوءة الوضع البشري

تأطير إشكالي عام لمجزوءة الوضع البشري

عندما نتحدث عن الوضع البشري، فإننا نقصد بذلك كل ما يحدد الذات البشرية ويشكلها في مختلف مستويات وجودها، تلك المستويات التي تتصف بالتداخل والتشابك، الأمر الذي يجعل من هذا الوضع وضعا معقدا يصعب النفاذ الى عمقه وكنهه. ولعل الصعوبات الأساسية التي تعترض سبيل كل من يحاول معرفة هذا الوضع، تتمثل في مكوناته التي يتداخل فيها ماهو مرتبط بالذات كذات، وماهو مرتبط بالذات في علاقتهما بالأخرين، وماهو مرتبط بالذات في علاقتها بالزمن... أي ما هو متعال عن الزمان والمكان، وماهو مرتبط بهما. إن هذا الوضع المتشابك يحيلنا من جهة الى مسألة الشخص وما يتعلق بهويته، باعتباره ذاتا قادرة على إدراك ذاتها، ومعرفة خصوصياتها، بفضل وعيها أو وعيها بذلك الوعي أو شعورها بإحساساتها...إلخ، ومن هنا تطرح مسألة الهوية الشخصية، أي ما الذي يجعل كل شخص هو بالنظر الى ذاته؟ ما الذي يميز هذا الشخص عن ذاك، ويمنحه كينونته الخاصة؟ وهل تعتبر هذه الهوية الشخصية هي ما يمنح الشخص قيمته، مقارنة مع باقي الكائنات الأخرى، أم أنه يستمد تلك القيمة من بعد آخر غير وعيه الذي – وإن كان قادرا على الارتقاء به الى مستوى أعلى من مستوى الكائنات الأخرى – لا يمنحه غير قيمة مبتذلة ومنحطة؟ الى جانب هوية الشخص وقيمته، تطرح أيضا مسألة الوضع الإشكالي لوجوده، بين خضوعه لحتميات وضرورات لا يستطيع التخلص منها، باعتبارها ما يحدد ذلك الوجود. وبين قدرته على التعالي عن ذلك الوضع، باعتباره ذاتا واعية مفكرة...من هنا نستطيع أن نميز بين الوضع البشري، وبين الطبيعة البشرية، فإذا كان الوضع البشري يحيل الى ماهو كوني، ومشترك، ومتعالي في الإنسان، فإن الطبيعة البشرية تشير الى العناصر الموضوعية التي تحيط بهذا الإنسان أو ذاك، وهي العناصر المرتبطة بالتاريخ، والظروف الاجتماعية، والضرورات المتحكمة في الإنسان...

وعندما ننفتح على علاقة الذات بالآخر، تبرز مسألة الغير باعتباره ذلك المماثل والمخالف للذات. فإذا كان لكل شخص هويته الخاصة به، فكيف يمكن للهوية الذاتية أن تثبت وجود هوية أخرى تتماثل معها، وتختلف عنها في آن واحد؟ كيف يمكننا إثبات وجود الغير انطلاقا من هذه الثنائية التي تجعل منه ذاتا وموضوعا في نفس الوقت؟ فإذا كانت موضعته قد تختزله الى مجرد موضوع أو شيء فكيف يتأتى لنا فهم طبيعة وجوده؟ و إذا نحن تجاوزنا ذلك و أثبتنا للغير وجوده، فهل تتأتى لنا معرفته انطلاقا من نفس الاعتبار؟ ألا تشكل ثنائية ذات/موضوع عائقا أمام تحقيق تلك المعرفة؟ وإذا تجاوزنا الصعوبات التي يثيرها وجود الغير مثلما تثيرها معرفته، فما هي طبيعة العلاقات الممكنة بين الذات والغير، هل هي علاقة داخلية أم خارجية؟ هل هي علاقة تعاطف، أو تواصل، أو غرابة، أم ماذا؟

الشخص

الطرح الإشكالي

إن الحديث عن الشخص هو حديث عن الذات أو الأنا، والشخص هو مجموع السمات المميزة للفرد الذي هو في الأصل كيان نفسي واجتماعي متشابه مع الآخرين، ومتميز عنهم في نفس الوقت، لكن هويته ليست معطى جاهزا، بل هي خلاصة تفاعل عدة عناصر فيها ما هو بيولوجي، وما هو نفسي، وما هو اجتماعي ...، وهذا ما يجعلنا نطرح إشكال الشخص على شكل أسئلة فلسفية وهي:

- فيما تتمثل هوية الشخص؟
- أين تكمن قيمته؟
- هل الشخص في حر تصرفاته؟ أم يخضع لضرورات حتمية؟

المحور الأول: الشخص والهوية

الهوية والشعور

تتمثل هوية الشخص في نظر "جون لوك" في كونه كائنا عاقلا قادرا على التفكير والتأمل بواسطة الشعور الذي يكون لديه عن أفعاله الخاصة، حيث لا يمكن الفصل بين الشعور والفكر، لأن الكائن البشري لا يمكن أن يعرف أنه يفكر إلا إذا شعر أنه يفكر، وكلما امتد هذا الشعور ليصل إلى الأفعال والأفكار الماضية، اتسعت وامتدت هوية الشخص لتشمل الذاكرة، لأن

الدراسة
www.adirassa.com

الفعل الماضي صدر عن الذات نفسها التي تدركه في الحاضر، إن هذا الشعور حسب لوك هو الذي يشكل الهوية الشخصية للفرد التي تجعله يشعر أنه هو هو لا يتغير، كما تجعله يشعر باختلافه عن الآخرين.

الهوية والإرادة

يلاحظ آرثر شوبنهاور أن الفرد يكبر ويشيخ، لكنه يحس في أعماقه أنه لازال هو هو كما كان في شبابه وحتى في طفولته، هذا العنصر الثابت هو الذي يشكل هوية الشخص، إلا أن شوبنهاور لا يرجع أصل الهوية إلى الجسم، لأن هذا الأخير يتغير عبر السنين، سواء على مستوى مادته أو صورته، في حين أن الهوية ثابتة الشعور بالذاكرة والماضي، لأن الكثير من الأحداث الماضية للفرد يطويها النسيان، كما أن إصابة في المخ قد تحرمه من الذاكرة بشكل كلي، ومع ذلك فهو لا يفقد هويته العقل والتفكير، لأنه ليس إلا وظيفة بسيطة للمخ، إن هوية الشخص في تصور شوبنهاور تتمثل في الإرادة، أي في أن نريد أو لا نريد.

المحور الثاني: الشخص بوصفه قيمة

قيمة الشخص في ذاته

إن الكائنات العاقلة (الأشخاص) في تصور إيمانويل كانط لها قيمة مطلقة باعتبارها غاية في حد ذاتها، وليست مجرد وسيلة لغايات أخرى، في مقابل الموضوعات غير العاقلة (الأشياء) التي ليست له إلا قيمة نسبية، قيمة مشروطة بميولات وحاجات الإنسان لها، حيث لو لم تكن هذه الميولات والحاجات موجودة لكانت تلك الموضوعات بدون قيمة، إن لها قيمة الوسائل فقط وهذا ما يحتم على الشخص حسب كانط، الالتزام بمبدأ عقلي أخلاقي عملي إن: هو الطبيعة العاقلة (الشخص) توجد كغاية في ذاتها.

قيمة الشخص والجماعة

إن فكرة استقلال الذات المفكرة والشخص الأخلاقي، وكما تمت صياغتها من طرف الفلاسفة (ديكارت، كانط...) لم تتحقق في الفكر الإنساني إلا في وقت متأخر في نظر جورج غوسدورف، لكن بالرجوع إلى بداية الوجود الإنساني وكما عاشها الناس فعليا، فإننا نجد الفرد كان يعيش ضمن الجماعة من خلال أشكال التضامن البسيطة والأساسية (الأسرة، العشيرة، القبيلة ...) التي سمحت لهذه الجماعة بالبقاء، إن قيمة الشخص إذن لا تتحدد في مجال الوجود الفردي حسب غوسدورف، ولكن في مجال التعايش داخل المجموعة البشرية.

المحور الثالث: الشخص بين الضرورة والحرية

الشخص والضرورة

لقد أقر سيغموند فرويد للأنا بوجود مستقل كأحد مكونات الجهاز النفسي للشخصية، وله نشاط شعوري يتمثل في الإدراك الحسي الخارجي والإدراك الحسي الداخلي، والعمليات الفكرية، ويضطر للخضوع لثلاث ضغوطات متناقضة، وهي الهو الذي يتمثل في الدوافع الفطرية والغريزية، والأنا الأعلى الذي يتجلى في الممنوعات الصادرة عن المثل الأخلاقية، والعقاب الذي تمارسه بواسطة تأنيب الضمير، إضافة إلى الحواجز التي يضعها العالم الخارجي والاجتماعي، إن الأنا يخضع حسب فرويد، لضرورات الهو، والأنا الأعلى، والعالم الخارجي.

الشخص والحرية

إن الإنسان حسب سارتر يوجد أولا، أي ينبثق في هذا العالم ثم يتحدد بعد ذلك وفق ما سيصنع بنفسه، وكما يريد أن يكون في المستقبل، إن الإنسان مشروع يعاش بكيفية ذاتية، هذا الكائن المادي يتجاوز دائما الوضعية التي يوجد فيها، ويحددها، وذلك بالتعالي عليها لكي يتموضع بواسطة الشغل أو الفعل أو الحركة في إحدى الإمكانات المتاحة أمامه، وبما أن هذه الوثبة تتخذ أشكالا متنوعة بحسب الأفراد، فإننا نسميها كذلك اختيارا وحرية، إن الشخص في نظر سارتر يتمثل في قدرته على الحرية في الاختيار.

استنتاجات عامة

الدراسة
www.adirassa.com

إن هوية الشخص ليست معطى بسيطا، بل هي عنصر مركب يتشكل من مجموع السمات التي تميز ذات الإنسان، والتي تتجلى في الخصائص الجوهرية والثابتة فيه كالعقل، والشعور، والإرادة.

إن قيمة الشخص ذات طبيعة مزدوجة، فهي قيمة تمسه كفرد يمتلك كرامة تلزمنا أن نتعامل معه كغاية في ذاته، كما تمسه كعنصر داخل الجماعة ما دامت الجماعة هي التي تمنح الفرد قيمته.

إن الشخص يخضع لمجموعة من الشروط التي تتحكم في أفعاله وتصرفاته، لكنه في نفس الوقت يمتلك هامشا من الحرية، يستطيع من خلاله أن يعدل إن لم نقل يغير تلك الشروط.

الغير

الطرح الإشكالي

إن مفهوم الغير من المفاهيم الفلسفية الحديثة التي لم تحتل مركز الصدارة إلا مع فلسفة هيغل، بعدما كان كل اهتمام التفكير الفلسفي يتمحور حول الذات، وبما أن الذات قد تنتج أفكارا خاطئة حول موضوعات خارجية نتيجة خداع الحواس، فإن هذا الأمر قد يدفع إلى الشك في الغير، ووضع وجوده بين قوسين، مما يترتب عن ذلك أن إنتاج معرفة حول الغير تتميز بالاختلاف، بل احتمال عدم إنتاجها أصلا، إضافة إلى تعدد وتنوع العلاقة التي تربطنا به، وهذا ما يمكن التعبير عنه بواسطة الأسئلة الآتية:

- هل الغير موجود أم لا؟
- هل معرفة الغير ممكنة؟ وإن كانت كذلك كيف يمكن أن نبني هذه المعرفة؟
- ما طبيعة العلاقة التي تربط الذات بالغير؟

المحور الأول: وجود الغير

وجود الغير والصراع

يكون وعي الذات وجودا بسيطا لذاته حسب فريدريك هيغل تقوم ماهيته في كونه أنا، غير أن الآخر هو أيضا وعي لذاته، باعتباره لا / أنا، هكذا تنبثق ذات أمام ذات، يكون كل واحد بالنسبة للآخر عبارة عن موضوع، كل منهما متيقن من وجود ذاته، وليس متيقنا من وجود الآخر، لكن مازال لم يقدم بعد أحدهما نفسه للآخر، تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر في إظهار أنها ليست متشبثة بالحياة، وهي نفس العملية التي يقوم بها الآخر حينما يسعى إلى موت الآخر، أي الأنا، إن وجود الغير بالنسبة للأنا في تصور هيغل يتم بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت، لأن على كل منهما أن يسمو بيقين وجوده إلى مستوى الحقيقة بالنسبة لذاته، وبالنسبة للآخر.

وجود الغير ووجود الذات

إن الموجود هنا باعتباره وجودا فرديا خاصا لا يكون مطابقا لذاته – في نظر مارتن هايدغر – عندما يوجد على نمط الوجود "مع / الغير"، فهذا الوجود المشترك يذيب كليا الموجود هنا، الذي هو وجودي الخاص في نمط وجود الغير، بحيث يجعل الآخرين يختفون ويفقدون ما يميزهم وما ينفردون به، مما يسمح بسيطرة الضمير المبني للمجهول، هذا المجهول ليس شخصا متعينا، إنه لا أحد، كما أن بإمكان أي كان أن يمثله، إن وجود الغير – في تصور هايدغر – يهدد وجود الذات من خلال إذابتها وسط الآخرين، ووسط المجهول.

المحور الثاني: معرفة الغير

الغير والحميمية

إن حميميتي، أي حياتي الخاصة هي عائق أمام كل تواصل مع الغير، يقول غاستون بيرجي: "حيث تجعلني سجين ذاتي، فالتجربة الذاتية وحدها هي الوجود الحقيقي بالنسبة لي، وهي تجربة غير قابلة للنقل إلى الآخر، فأنا أعيش وحيدا وأشعر بالعزلة، كما أن عالم الغير منغلق أمامي بقدر انغلاق عالمي أمامه، فعندما يتألم الغير يمكنني مساعدته، ومواساته ومحاولة

الدراسة
www.adirassa.com

تخفيف الألم الذي يمزقه، غير أن ألمه يبقى رغم ذلك ألما خارجيا بالنسبة لذاتي، فتجربة الألم تظل تجربته الشخصية وليست تجربتي"، وهكذا تتعذر معرفة الغير – في نظر بيرجي – مادام الإنسان كائنا سجينا في آلامه، ومنعزلا في لذّاته، ووحيدا في موته، محكوما عليه بأن لا يشبع أبدا رغبته في التواصل.

الغير بنية

إن الغير ليس فردا مشخصا بعينه – حسب جيل دولوز – بل هو بنية أو نظام العلاقات والتفاعلات بين الذوات والأشخاص، يتجلى هذا النظام في المجال الإدراكي الحسي، مثلا فأنا حين أدرك الأشياء المحيطة بي لا أدركها كلها ومن جميع جهاتها وجوانبها وباستمرار، وهذا يفترض أن يكون ثمة آخرون يدركون مالا أدركه من الأشياء، وفي الوقت الذي لا أدركه، وإلا بدت الأشياء وكأنها تنعدم حين لا أدركها وتعود إلى الوجود حين أدركها مجددا، وإذا كان هذا مستحيلا، فإن الغير إذن يشاركني إدراك الأشياء، ويكمل إدراكي لها، وهكذا يجرد دولوز الغير من معناه الفردي المشخص، ويضمنه معنى بنيويا.

المحور الثالث: العلاقة مع الغير

علاقة الصداقة

إن الصداقة باعتبارها مثالا هي اتحاد شخصين يتبادلان نفس مشاعر الحب والاحترام، في نظر إيمانويل كانط وغاية هذا المثال هو تحقيق الخير للصديقين الذين جمعت بينهما إرادة طيبة، يتولد عن مشاعر الحب تجاذب بين الصديقين، في حين يتولد عن مشاعر الاحترام تباعد بينهما، إذا تناولنا الصداقة من جانبها الأخلاقي فواجب الصديق تنبيه صديقه إلى أخطائه متى ارتكابها، لأن الأول يقوم بهذا التنبيه لأجل خير الثاني، وهذا واجب حب الأول للثان، بينما تشكل أخطاء الثاني تجاه الصديق الأول إخلالا بمبدأ الاحترام بينهما، لا يجب إذن أن تقوم الصداقة – حسب كانط – على منافع مباشرة ومتبادلة، بل يجب أن تقوم على أساس أخلاقي خالص.

علاقة الغرابة

لقد رفضت جوليا كريستيفا المعنى اليوناني القديم لمفهوم الغريب المرتبط بالآخر، الذي نكن له مشاعر الحقد باعتباره ذلك الدخيل المسؤول عن شرور المدينة، أو ذلك العدو الذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى المجتمع، إن الغريب في نظرها يسكننا على نحو غريب، ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نستبعد أن نبغضه في ذاته، إن الغريب يبدأ عندما ينشأ لدي – تقول كريستيفا – الوعي باختلافي، وينتهي عندما نتعرف على أنفسنا جميعا وندرك أننا غرباء متمردون على الروابط والجماعات، كما انتقدت كريستيفا الدلالة الحقوقية المعاصرة للغريب التي تطلق على من لا يتمتع بمواطنة البلد الذي يقطنه، لأنها تسكت عن وضعية المختلف التي يتخذها الإنسان داخل جماعة بشرية تنغلق على نفسها مقصية المخالفين لها.

استنتاجات عامة

هناك فرق بين الآخر والغير، فإذا كان الآخر هو ذلك الكائن المادي الذي يتميز بوجود واقعي إلى جانب أو في مقابل الذات، فإن الغير مفهوم فلسفي نظري يتضمن الخصائص المجردة للآخر.

إن مفهوم الغير مفهوم يتضمن معرفة متناقضة حول الآخر، فتارة يحدده كأنا آخر باعتباره متطابقا مع الذات، وطورا يحدده باعتباره لا – أنا مركزا على مظاهر التناقض مع الذات.

إن العلاقة مع الغير في الحقيقة هي علاقة بصيغة الجمع، تتميز بالتعدد والتنوع. تبدأ بعلاقة الحب والاحترام والصداقة، مرورا بعلاقة الغرابة والقرابة ...، وتنتهي مع علاقة الصراع والتنافس والعداوة.

الدراسة
www.adirassa.com

مجزوءة المعرفة

تأطير إشكالي عام لمجزوءة المعرفة

عندما ينفتح الفكر، من خلال مجموعة من الأنشطة العقلية، على موضوع خارجي أو على الذات نفسها، مستهدفا الفهم أو الوصف أو التفسير أو التنبؤ...نسمي ما ينتج عن ذلك معرفة بصفة عامة. إلا أن هذا الانفتاح، عندما يستهدف موضوعا خارجياء دون تدخل للذات في ذلك الموضوعء نسمي ذلك معرفة علمية، تفضي بنا الى ما يعرف عادة بالعلوم "الحقة" أما عندما يكون موضوع المعرفة هو الذات نفسها، حيث يصعب القيام بعملية الفصل بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، وما يترتب عن ذلك من صعوبات في مطلب الموضوعية، فإننا نتحدث عن علوم إنسانية، أو دراسات إنسانية، أو إنسانيات على حد تعبير لويس ألتوسير. وسواء تعلق الأمر بالشكل الأول، أو بالشكل الثاني، فإننا نجد أنفسنا دوما أمام ذات وموضوع، وما يمكن أن يترتب عن العلاقة التي ينبغي ان تكون بينهما، وهي العلاقة التي تتراوح بين الانفصال التام، وأي فصل الذات عن الموضوع (الموضوعية) وبين عدم القدرة على تحقيق هذا المطلب (الذاتية). إن طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع هي الإشكال الأساسي للمعرفة عموما، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص، سواء كانت طبيعية أو إنسانية.

انطلاقا من ذلك يبدو أن جدلية الفكري (أو ما ينتمي الى الذات) والواقعي (أو ماهو مرتبط بالموضوع) هي جدلية تحتل مكانا أساسيا في صيرورة وبناء المعرفة العلمية، ومن ثمة يمكننا طرح التساؤل التالي: هل يمكن لهذه المعرفة أن تبنى بناء عقليا صرفا (أي بناء نظريا خالصا) أم أنها مطالبة لكي تصبح نظرية علمية حقة، بأن تستحضر موضوع دراستها استحضارا واقعيا (تجريبيا) بالإصغاء أو الإنصات إليه؟ إن طبيعة هذا التساؤل تعكس الإشكالية الأساسية للنظرية والتجربة. فإذا كان العلم علم بواقع ما ءكما يرى البعضء (كلود بيرنار) فإن ذلك الواقع يقتضي منا استحضاره كمنطلق لبناء أية نظرية وكتمحيص لصدقها أو عدم صدقها. ولعل عملية الاستحضار هذه هي ما يقودنا الى إثارة مسألة التجريب والتجربة. فما المقصود بالتجريب ؟ وما المقصود بالتجربة ؟ هل يمكن اعتبار كل من التجريب والتجربة إسمين يحملان نفس الدلالة، أم أن لكل واحد منهما دلالته الخاصة، بالرغم مما يمكن أن يحصل من تداخل أو تقاطع بينهما ؟ يقودنا مفهوم التجربة أيضا الى طرح التساؤل التالي: هل المقصود دوما بالتجربة هو تلك الممارسة التي تتم داخل المختبر، ونكون خاضعة لشروط محددة، أم أن التجربة يمكن أن تحمل دلالة أخرى تجعل منها فكرية محضة (روني طوم).

إن كل معرفة سواء كانت معرفة علمية أو غير علمية، إنما هي سعي الى امتلاك الحقيقة، حقيقة الأشياء حقيقة الذات، حقيقة الأفكار، حقيقة الأفعال... وليس الى الباطل أو اللاحقيقة، إلا أن هذا السعي يفضي بالضرورة الى حقائق متعددة ومختلفة ومتعارضة، الأمر الذي يجعل منها حقائق تجمع بين الحق والباطل، بين الحقيقة والرأي. انطلاقا من ذلك يمكننا أن نتساءل: ما علاقة الحقيقة بالرأي؟ هل يشكل الرأي نوعا من الحقائق أم أنه لا يعدو أن يكون مجرد انطباع ذاتي، لا يمكنه أن يرقى الى مستوى الحقيقة؟ هل بإمكاننا أن نعتبر الرأي قادرا على أن يمنحنا حقائق قائمة على القلب والغريزة، باعتبارهما مبدأين للاشتغال العقلي، أي للاستنباط (باسكال) ؟ أم أن الحقيقة – ومن ضمنها الحقيقة العلمية – لا يمكنها أن تقوم على الرأي، لأن هذا الأخير لا يفكر أو لنقل إنه يفكر بشكل سيء الأمر الذي يجعله عائقا أمام قيام المعرفة العلمية (باشلار) ؟ ألا يملك الرأي قيمة علمية عندما يكون مؤسسا على أعلى درجات الاحتمال، الأمر الذي يمكن أن يجعله قدوة لباقي المعارف (ليبنتس) ؟

إن مجمل تساؤلاتنا حول علاقة الحقيقة بالرأي، تقودنا بالضرورة الى طرح إشكال معايير الحقيقة. فما هي المعايير التي ينبغي أن تقوم عليها الحقيقة حتى تستحق أن تسمى بهذا الاسم ؟ هل ينبغي أن تقوم على الحدس والاستنباط، بحيث يكون الحدس تصورا صادرا عن ذهن خالص ويقظ، ويكون الاستنباط هو ما يمكن أن يتم استنتاجه بالضرورة من أشياء أخرى (ديكارت) ؟ وهل تكفي البساطة والوضوح والتمايز لجعل فكرة ما فكرة حقيقية، أم أن الأمر يقتضي قيام تلك الحقيقية على برهنة سليمة، سواء على المستوى المادي أو المستوى الصوري (لايبنتس) أم أن الأمر يتجاوز هذا وذاك، بحيث ينبغي البحث عن معيار الحقيقة في ذاتها بالاستناد الى يقينها وكمالها (اسبينوزا) ؟

إن مجمل تساؤلاتنا حول معيار الحقيقة، ترجع بالأساس الى كون هذه الأخيرة ذات قيمة لا يمكن لأحد أن ينتقص منها، لأنها ما يسعى إليه كل إنسان. لكن السؤال المطروح هو: من أين تستمد الحقيقة قيمتها؟ هل تستمدها من ذلك التيه الذي يحكم حياة الإنسان، وينتمي الى البنية الداخلية لكينونته ويجعله منفتحا على الغلط (هيدجر) ؟ هل تستمد الحقيقة قيمتها من اعتبارها نقيضا للخطإ أم من اعتبارها نقيضا للعنف، حيث يتم التحول من التطابق بين الفكر والواقع، الى التطابق بين الإنسان وبين الفكر أو الخطاب المتماسك الذي يعرف فيما يفكر ، ويفكر فيما يعرف (إريك فايل) ؟ ألا يمكن القول بأن الحقيقة تستمد

الدراسة
www.adirassa.com

قيمتها من كونها ما يسمح ببقائنا واستمرارنا، ولو منخلال تلك الأوهام التي نسينا أنها كذلك بفرط الاستعمال، وبتدخل اللغة القائمة على الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات (نيتشه) ؟

النظرية والتجربة

الطرح الإشكالي

من المباحث الأساسية في الفلسفة المعاصرة نجد مبحث الإبستمولوجيا (الدراسة النقدية للمعرفة العلمية)، لقد ارتكز هذا المبحث على مجموعة من المفاهيم الفلسفية المرتبطة بالمجال العلمي وعلى رأسها مفهومي النظرية والتجربة اللذان يطرحان عدة قضايا فلسفية سواء على مستوى النظرية أو على مستوى التجربة، أو على مستوى العلاقة بينهما، إضافة إلى تعدد المعايير لتمييز النظرية العلمية عن باقي أنواع النظريات الأخرى، وهي قضايا يمكن أن تتخذ شكل أسئلة فلسفية منها:

- ما هي شروط التجربة؟ وما هي خصائص النظرية؟
- ما طبيعة العلاقة بينهما؟ وأي منهما يؤكد صحة الآخر؟
- ما هي المعايير التي يمكن اعتمادها لتمييز المعرفة العلمية؟

المحور الأول: التجربة والتجريب

خطوات المنهج التجريبي

إن المنهج التجريبي يفترض في العالم – حسب كلود بيرنار – الإحاطة بشرطين:

- أن تكون لديه فكرة (فرضية) يخضعها للفحص في ضوء الوقائع.
- أن يلاحظ بساطة الظاهرة الماثلة أمامه ملاحظة أكثر شمولية.

على الملاحظ أن يكون بمثابة آلة تصوير أثناء معاينته للظاهرة ينقل بالضبط ما هو موجود في الطبيعة، حيث يجب أن يلاحظ بدون فكرة مسبقة.

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

- يعاين واقعة، أي الملاحظة.
- ميلاد فكرة (فرضية) في ذهنه تبعا للمعاينة.
- الاستدلال على الفكرة بعد معاينتها ذهنيا، وذلك باللجوء إلى التجربة.
- تنتج عن التجربة ظواهر جديدة عليه أن يلاحظها، وهكذا دواليك.

إن ذهن العالم – حسب بيرنار – يشتغل بين ملاحظتين تمثل الملاحظة الأولى منطلق الاستدلال العلمي، وتمثل الملاحظة الثانية خلاصة الاستدلال، أي التجربة.

التجريب العلمي

كثيرا ما تم الحديث عن التجربة التي شكلت إحدى السمات الأكثر تمييزا للعلم الكلاسيكي، غير أن في الأمر غموضا، بالنسبة لألكسندر كويري فالتجربة بمعناها الخام والملاحظة العامية لم تلعب أي دور في نشأة العلم الكلاسيكي، اللهم إلا دور العائق، أما التجريب وهو المساءلة المنهجية للطبيعة، فيفترض افتراضا مسبقا اللغة التي يطرح من خلالها العالم أسئلته، حيث يسائل الطبيعة بلغة رياضية، أو بتعبير أدق بلغة هندسية حسب كويري.

الدراسة
www.adirassa.com

المحور الثاني: العقلانية العلمية أو النظرية

التجربة تـحدد النظرية

إن النظرية الفيزيائية يتم بناؤها – في تصور بيير دوهيم – من خلال أربع عمليات متتالية وهي:

- اختيار الخصائص الفيزيائية البسيطة، والتعبير عنها برموز رياضية، وأعداد، ومقادير.
- الربط بين هذه المقادير بواسطة عدد من القضايا التي تستخدم كمبادئ لاستنتاجاتنا، هذه المبادئ يطلق عليها اسم الفرضيات.
- تركيب فرضيات النظرية حسب قواعد التحليل الرياضي، وأن نستنبط منها نتائج ضرورية.
- إن النتائج التي استخرجناها من الفرضيات هي التي تشكل النظرية الفيزيائية الجديدة.

وهكذا فالنظرية الصحيحة – حسب دوهيم – هي التي تعبر بشكل مرضي عن مجموعة من القوانين التجريبية، أما النظرية الخاطئة فهي التي لا تتوافق مع القوانين التجريبية.

النظرية تـحدد التجربة

إن نسقا كاملا للفيزياء النظرية يتكون من مبادئ وقوانين تربط بين تلك المبادئ وقضايا مستنبطة منها بشكل ضروري بواسطة الاستنباط المنطقي، هذه النتائج هي التي يجب أن ترتبط بالتجربة، وهكذا حدد ألبير آينشتاين لكل من العقل والتجربة مكانتهما في نسق الفيزياء النظرية، فالعقل يمنح النسق بنيته، أما المعطيات التجريبية وعلاقاتها المتبادلة فيجب أن تطابق القضايا الناتجة عن النظرية، إن البناء الرياضي الخالص وليس التجربة هو الذي يمكننا من اكتشاف المبادئ والقوانين التي تسمح بفهم ظواهر الطبيعة، وإذا كانت الوقائع التجريبية لا تتطابق مع النظرية فينبغي تغيير الوقائع وليس النظرية حسب آينشتاين.

المحور الثالث: معايير علمية النظريات العلمية

معيار القابلية للتجريب

إن الواقعة التجريبية لا يمكن أن تكون علمية – في نظر رونيه طوم – إلا إذا استوفت شرطين هما:

- أن تكون قابلة لإعادة الصنع، وهذا يتطلب أن تكون محاضر إعداد التجربة وإجرائها دقيقة بما يكفي للتمكن من إعادتها في أزمنة وأمكنة أخرى.
- أن تثير اهتماما قد يكون تطبيقيا أو نظريا، يتمثل الاهتمام التطبيقي في الاستجابة لحاجيات بشرية، أما الاهتمام النظري فيعني أن البحث يدخل ضمن إشكالية علمية قائمة.

في هذه الحالة يكون الهدف من التجريب – حسب طوم – هو التحقق من صدق فرضية ما (نظرية) تتضمن قضايا عقلية يتم التسليم بوجودها، كالعلاقات السببية، أي الربط بين السبب والنتيجة.

معيار القابلية للتكذيب

إن القابلية للتكذيب (أوالتفنيد) – في نظر كارل بوبر – هو معيار التمييز بين النظريات التجريبية والنظريات اللاتـجريبية، لذلك يطلق عليه كذلك معيار القابلية للاختبار، إن اختبار نظرية ما يعني محاولة تبين العيب فيها، وبالتالي فإن النظرية التي نعرف مقدما أنه لا يمكن تبيان العيب فيها أو تفنيدها، لهي نظرية غير علمية لأنها نظرية غير قابلة للاختبار، إن نظرية نيوتن في الجاذبية قابلة الاختبار، لأنها تتنبأ بانحرافات معينة عن المدارات الكوكبية عند كبلر، وهذا التنبؤ يمكن تفنيده، ونظرية آينشتاين في الجاذبية قابلة للاختبار كذلك، لأنها تتنبأ بانحرافات معينة عن المدارات الكوكبية عند نيوتن، وهذا التنبؤ يمكن تفنيده مجددا.

استنتاجات عامة

الدراسة
www.adirassa.com

إن العلاقة التي تربط النظرية بالتجربة علاقة جدلية (أي علاقة تأثير وتأثر)، فالنظرية تؤثر في التجربة من خلال تأطيرها وتوجيهها عندما تحدد عناصر وتفاعلات التجربة، والتجربة تؤثر في النظرية من خلال تصحيحها، عندما تكتشف الأخطاء التي تتضمنها، وبذلك تتقدم النظرية، وهذا ما يجعل المعرفة العلمية معرفة متطورة، تتطور بفعل هذا الجدل بين النظرية والتجربة.

الحقيقة

تقديم

يرتبط مفهوم الحقيقة بالمعرفة كفاعلية إنسانية تتحدد من خلالها علاقة الإنسان بذاته وبغيره وبالعالم، ويتحدد مجالها الإشكالي بسعي الإنسان إلى اكتشاف ذاته والغير والعالم وفتح مغاليقها وإزاحة ما أشكل عليه فيها، من هنا يفتح مفهوم الحقيقة على مشكل طرقها ومعاييرها وغاياتها وقيمتها.

- ما علاقة الحقيقة بالرأي؟
- هل الحقيقة معطاة أم أنها بناء؟
- ما هو سبيل بلوغها؟
- ما علاقة الإنسان بالحقيقة؟
- ما قيمة الحقيقة ولماذا نرغب فيها؟
- وهل الحقيقة منفصلة عن أضدادها كاللاحقيقة والوهم؟

المحور الأول: الرأي والحقيقة

عادة ما تنادي الفلسفات ومنذ اليونان أن طريق الحقيقة مفارق لعالم الحس والرأي، فأفلاطون يرى أن عالم الحقيقة هو عالم المثل، وسقراط يوصي بعدم الاستكانة إلى العادة والتقليد والحس المشترك، فما تعتقد الجماعة أنه حقيقي لا يعني بالضرورة أنه كذلك، فالحكم إذن هو العقل، على خلاف ذلك، هناك من يرى أن الحقيقة ليست حكرا على العقل وحده، ف"بليز باسكال" يعتبر أن العقل لا يمكنه احتكار الحقيقة، لأن هناك طرقا أخرى لمعرفتها، منها القلب أو العاطفة أو الرأي، فإذا كان العقل أداة لمعرفة القضايا عن طريق البرهنة والاستدلال العقليين، فإن القلب أداة لإدراك المبادئ الأولى عن طريق الشعور والحدس، ويشير القلب عند "بليز باسكال" إلى قوة الإدراك المباشر للحقائق، فالمبادئ هي الحقائق الأولى التي يتعذر الوصول إليها بالاستدلال العقلي كالمكان والزمان والحركة والأعداد ،... وعليها يستند العقل لتأسيس قضاياه وخطابه بكامله، إننا نشعر بالمبادئ أما القضايا فنستخلص بعضها من بعض عن طريق الاستدلال العقلي، ولكل منهما نفس اليقين وإن اختلفت الطرق المؤدية إليه، في مقابل هذا الطرح يرى الإبستملوجي الفرنسي غاستون باشلار أن العلم يتعارض مع الرأي، فالحقيقة العلمية لا ينبغي أن تأسس على الرأي لأن الرأي تفكير سيئ بل إنه لا يفكر البتة، إنه يربط المعرفة بالمنفعة، ويترجم الحاجات إلى معارف، إن الرأي عائق ابستملوجي ينبغي هدمه وتخطيه وإحداث قطيعة إبستملوجية معه.

استنتاج

يمكن أن نستنتج أن هناك مفارقة بين الحقيقة والرأي، فقد يبدو الرأي هشا على اعتبار أنه حقيقة خاصة مرتبطة بشخص أو اعتقاد صادر عن الوجدان أو العاطفة أو القلب، وفي المقابل نعتقد أن الحقيقة تكون صلبة حينما تصدر عن العقل، لكن ألا يكون الرأي أكثر صلابة من الحقيقة؟ ألا نؤمن ونركن لما يصدر عن القلب والوجدان أكثر مما نرتاح لما يصدر عن العقل؟ ألا يكون العقل عاجزا عن معرفة كل شيء؟

المحور الثاني: معايير الحقيقة

الدراسة
www.adirassa.com

- على ماذا يمكن أن تتأسس الحقيقة؟
- ما معيار صدقها وصلاحيتها؟
- ومن أين تستمد الحقيقة قوتها؟

يعتبر روني ديكارت أن الأفعال العقلية التي تمكن من بلوغ الحقيقة هما الحدس والاستنباط، ويعني الحدس في نظره إدراكا عقليا بسيطا يصدر عن عقل خالص ويقض، لا يبقى معه أدنى شك، أما الاستنباط فهو مصدر غير مباشر لإدراك الحقائق يتم من خلاله استنتاج حقائق جديدة من حقائق أولى معلومة من قبل وإن لم تكن بديهية، فالاستنباط يضمن الترابط الضروري بين الحقائق الأولى والنتائج، لذا يربط ديكارت قواعد المنهج بالحدس والاستنباط، فالبداهة ترتبط بالحدس، أما التحليل والتركيب والمراجعة فترتبط بالاستنباط.

استنتاج

نستنتج أن إدراك الحقيقة يتم بواسطة الحدس أولا ثم الاستنباط ثانيا، لأنهما فعلان لفحص الحقائق وتمييزها عن الأخطاء، بل هما أساس المنهج المؤدي إلى الحقيقة.

أما الفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا فيرى أن الحقيقة معيار ذاتها ولا تحتاج لأي شيء خارج عنها، إنها بديهية واضحة تفرض نفسها بوضوحها التام، على النظر ولا يمكن حجبها، إنها في نظر اسبينوزا كالنور بها ينقشع الظلام، وهي بذلك لا تحتاج إلى ما يكشفها أو يؤكدها، ومن ثمة فهي التي تكشف وتضيء جميع الأفكار.

إذا كانت الحقيقة تستهدف بلوغ اليقين والإقناع وفرض سلطتها المعرفية، فإن ذلك يطرح مشكل معاييرها وسبل تحقيقها لذلك، فهل تكون كذلك لكونها حدسية أم عقلية أم واقعية، ويتضح من خلال ما سبق أن معيار الحقيقة يتمثل في انسجام الفكر مع ذاته ومع مبادئه من منظور عقلاني، أما الاتجاهات التجريبية فيكون معيارها لديها مدى مطابقتها للواقع.

المحور الثالث: الحقيقة بوصفها قيمة

- ما قيمة الحقيقة؟
- هل تستمد قيمتها الفلسفية من ذاتها كحقيقة أم من خلال أضدادها كالتيه والخطأ والوهم؟
- أليست للحقيقة قيمة نفعية؟

ينتقد هايدجر التصور التقليدي للحقيقة لأنه يتأسس على مفهوم المطابقة،إنها في نظره تتمثل في العلاقة الاشهادية بين الحكم والشيء، فالحكم يشهد ويحضر الشيء أمامنا باعتباره موضوعا، وتنبثق الحقيقة باعتبارها انكشافا للموجود أمام فكر منفتح عليه، ويدل الكشف من هذا المنظور عن نسيان ونفي للخفاء، وتكون الحقيقة كانكشاف مشروطة بالذات وحريتها، وإذا كان الأمر كذلك وبما أن الذات تتحدد من خلال وجودها مع الغير، أي من خلال الوجود الزائف الذي يخلقه "الوجود ـ مع ـ الغير"، وهذا الوجود هو نسيان للموجود وانصراف إلى ما هو أكثر رواجا، فإن الحقيقة تكون مشروطة باللاحقيقة والتيه، باعتبار التيه هو ميدان نسيان الوجود.

استنتاج

نستنتج أن الإنسان لا يقيم في الحقيقة فقط، بل يقيم في اللاحقيقة وفي التيه كذلك، من هنا لا يمكن للحقيقة أن تشتغل في معزل عن اللاحقيقة، أي أن الحقيقة ليست قيمة مطلقة وليست لها ماهية خاصة معزولة عن ضدها وهو التيه، من منطلقات فلسفية مغايرة يربط "إريك فايل" بين الحقيقة والخطاب، فمشكل الحقيقة لا يمكن اختزاله في مطابقة الفكر للواقع ليكون الخطأ، بالتالي تعبيرا عن عدم المطابقة بينهما إن مشكل الحقيقة في نظر فايل هو مطابقة الإنسان مع الفكر، ذلك من خلال بناء خطاب متماسك عقلاني يؤسس المعنى وينفي العنف، إن الوعي الصحيح إذن لا يتحدد في امتلاك الحقيقة بل في الفعل وفهم الفعل، وقيمة الحقيقة لا تتحدد في تجاوز الخطأ واللامعنى بل في إلغاء العنف لصالح المعنى.

خلاصة عامة

يتضح من خلال ما سبق أن الحقيقة مفهوم إشكالي يحيل على تفكير الإنسان في ذاته وفي العالم والغير، ومن جهة أخرى تحيل الحقيقة كغاية للمعرفة البشرية على مفاهيم محايدة لها كالرأي والقلب ،... كما يحيل التفكير في الحقيقة على مشكل

الدراسة
www.adirassa.com

معاييرها، فبقدر ما يطرح الحدس والاستنباط العقلي كأسس لها، بقدر ما يعتبر البعض أنها معيار ذاتها، وأخيرا تحيل الحقيقة كقيمة على التوتر الأنطلوجي بينها وبين أضدادها كاللاحقيقة والتيه والوهم والخطأ والعنف ...

خلاصة المجزوءة

يتأسس الوجود البشري على نشاط عقلي منتج للمعرفة، وجود لا يتوقف عند وعيه بذاته وبالعالم وبالغير، بل يحاول فهم وتفسير ذاته وغيره والعالم، وغايته في ذلك بلوغ الحقيقة والمعرفة باعتبارها فعالية إنسانية تتميز من جهة بالموضوعية حين تحاول التعامل مع الواقع ومع الظواهر الإنسانية بمناهج اختبارية تتأسس على التجريب والصياغة الرياضية، ومن جهة ثانية تتميز بحضور الذات وتجاوز الموضوعية، بحيث لا ينصت العالم للطبيعة بل يسائلها ويستنطقها من خلال اعتماد فروض وكيانات من إنتاج الذات، وإذا كانت الحقيقة في الأولى موضوعية مستقلة عن تدخل الذات، تكون في الثانية ذاتية، من هنا يتضح أنه في مجال المعرفة الإنسانية يصعب وضع خط فاصل بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، ومن ثمة تفترض المعرفة البشرية مقاربة مفتوحة يتداخل فيها الذاتي والموضوعي، العقلي والواقعي، الحقيقي واللاحقيقي، النظري والتجريبي ...

مجزوءة السياسة

يعتبر مفهوم السياسة مفهوما واسعا ومتداخل العناصر والمكونات، فبمجرد ما نثيره فإنه يجعلنا ننفتح على الشبكة المفاهيمية المرتبطة به، ومن بين أهم مكونات تلك الشبكة: الدولة، المشروعية، السلطة السياسية، الحق، العنف، العدالة...انطلاقا من ذلك نتساءل: إذا كانت الدولة هي تلك المؤسسات المنظمة لحياة الفرد والمجتمع في مجال ترابي معين، فما هي طبيعتها، وماهي غاياتها ومن أين تستمد مشروعيتها ؟ هل تستمد تلك المشروعية من كونها تسعى الى تحقيق الحرية للأفراد باعتبارها الغاية التي جاءت من أجلها (اسبينوزا) ؟ ما هي طبيعة الدولة ؟ هل هي كيان مادي يقوم على مؤسسات واقعية أم أنها مجرد فكرة أخلاقية موضوعية، ومبدأ روحي يسري في المجتمع (هيجل) ؟ ماهي الغايات التي جاءت الدولة من أجلها ؟ هل هي الحفاظ على الخيرات المدنية المتعلقة بذوات الأفراد وأرواحهم، أم أن تلك الغايات تتجاوز ذلك الى الحفاظ على الخيرات الخارجية، كالممتلكات المادية (اسبينوزا). وإذا كانت الدولة تقوم بالأساس على سلطة سياسية، فما هي طبيعة تلك السلطة ؟ هل هي سلطة تقوم على شخص ينبغي أن تتوفر فيه خصال ومواصفات تكشف عن الصراع، وعن الحيطة والحذر (ميكيافيلي) أم تكشف عن الرأفة، وخدمة مصالح الرعايا لضمان تأييدهم وحبهم (ابن خلدون) أم أنها قد تتجاوز هذا وذاك الى وجود سلط مختلفة، والفصل بينهما (مونتسكيو) ؟ على أي أساس ينبغي أن تقوم الدولة ؟ هل يمكن أن يكون العنف المادي وسيلة ضرورية للحفاظ على بقائها واستمرارها (ماكس فيبر) أم أن الشرعية والإجماع هما ما يشكل أساس قيام الدولة، وليس الأجهزة التأديبية الممارسة للقمع (عبد الله العروي) أم أن الأمر ينبغي أن يتجاوز هذا وذاك بحيث ينبغي أن تقوم الدولة على الحق وسيادة القانون (جاكلين روس) ؟

أما بالنسبة لمفهومي الحق والعدالة فإن أهم التساؤلات التي تواجهنا هي: ما هي طبيعة الحق ؟ وماهي مميزاته ؟ هل عرف الحق تغيرا عبر مساره بانتقال الإنسان من حالة الطبيعة الى حالة الثقافة ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو الأساس الذي يقوم عليه كل من الحق الطبيعي والحق الوضعي أو المدني (هوبس، روسو، اسبينوزا) ؟ ما علاقة الحق بالعدالة ؟ هل تقوم العدالة على الإنصاف والمساواة أم على الطبيعة الخيرة للإنسان (اسبينوزا، ألان، سيسيرون) ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعة كل من العدالة والإنصاف (أرسطو، هيوم، راولس) ؟

الدولة

الطرح الإشكالي

إن انتقال الإنسان من مرحلة الطبيعة والتوحش والهمجية، إلى مرحلة المجتمع والتحضر وإنتاج الثقافة، دفع الأفراد إلى إيجاد جهاز يدبر هذا التعايش بينهم ويضمن استمراره، هذا الجهاز هو الدولة، وهو جهاز أثار حوله عدة نقاشات فلسفية تمحورت حول تعدد وتنوع الغايات التي من أجلها وجد هذا الجهاز، والتي أعطته مشروعية التواجد، إضافة إلى تنوع طبيعة السياسة التي تمارسها الدولة والتي قد تتخذ شكل حرب وقتال، كما قد تتخذ شكل توافق واعتدال، وأخيرا المفارقة التي تميز العلاقة بين غاية الدولة التي تتمثل في تجسيد قيمة الحق، ووسيلة هذا التجسيد التي تتخذ شكلا عنيفا، وهذا ما طرح علينا معالجة الأسئلة الموالية:

الدراسة
www.adirassa.com

- لماذا ظهرت الدولة؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟
- ما هي المظاهر التي تتخذها ممارسة السلطة السياسية؟
- هل الدولة جهاز لتجسيد الحق أم العنف؟

المحور الأول: مشروعية الدولة وغاياتها

غاية الدولة: الحرية والأمن

إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة في – نظر باروخ اسبينوزا – بل إتاحة الفرصة لأجسام الأفراد وعقولهم بأن تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام ودون خوف، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا، لأن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يفعل ما يشاء، وليس حقه في التفكير والتعبير، أي أن يحتفظ قدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة، وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير.

إذن فالغاية الحقيقية من قيام الدولة – حسب اسبينوزا – هي حرية التفكير، وضمان الأمن للأفراد، ومن يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق الضرر بالدولة.

الدولة تحقق للروح المطلقة

إن الدولة في – نظر فريديريك هيغل – هي التحقق الفعلي للروح المطلقة، وهي فكرة عقلانية موضوعية وكونية ذات طابع أخلاقي، كما أنها تمثل إرادة جوهرية متجلية، وبينة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر فيها، إن الدولة بوصفها تحققا للإرادة الجوهرية، هي غاية في ذاتها، لا يتوقف دورها ووظيفتها على الحماية والأمن، ولا يختزل في فرض السيادة والإخضاع، بل يمتد – في نظر هيغل – إلى نشر القيم الروحية والأخلاقية، والمبادئ العقلية الكونية، وهي قيم ومبادئ أساسية بالنسبة للمجتمع حتى يتمكن الإنسان من الاعتراف بإنسانيته.

المحور الثاني: طبيعة السلطة السياسية

السياسة صراع

ينبغي على الأمير – حسب نيقولاي ماكيافيلي – أن يستخدم كل الوسائل المتاحة للحفاظ على السلطة، وذلك بالاعتماد على القوانين إن كانت كافية، وعلى القوة إن اضطر إلى ذلك، أن يكون مستقيما في سلوكه، حافظا لعهده، أمينا في أعماله، إن حافظ ذلك على ملكه، وأن لا يفي بوعد سيضيع مصلحته، وأن يلتجئ إلى المكر والخداع والتمويه للبقاء على سلطته، مع القدرة على إخفاء هذه الصفات على الناس البسطاء، لأن من يمارس الخداع سيجد دائما بين الناس من يقبل إن ينخدع بسهولة، ويجب على الأمير – في نظر ماكيافيلي – أن يستخدم كل الوسائل الممكنة للحفاظ على السلطة، سواء كانت مشروعة أم غير مشروعة.

السياسة اعتدال

إن حسن المُلك لدى السلطان في – نظر عبد الرحمن بن خلدون – يعود إلى الاعتدال، فإن كان السلطان قاهرا باطشا بالعقوبات شمل الرعية الخوف والذل، والتجئوا إلى الكذب والمكر والخديعة، وإن كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به، إن الذكاء عيب في صاحب السياسة، لأنه إفراط في الفكر، يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره، كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية، والمحمود – حسب ابن خلدون – هو التوسط، كما في الكرم مع التبذير والبخل.

المحور الثالث: الدولة بين الحق والعنف

العنف المادي المشروع

تقوم كل دولة – حسب ماكس فيبر – على العنف المادي باعتباره الوسيلة الناجعة لممارسة السلطة، وهكذا فالدولة المعاصرة هي تجمع بشري يطالب في حدود مجال ترابي معين بحقه في احتكار استخدام العنف المادي المشروع، وذلك

الدراسة
www.adirassa.com

لفائدته، إن ما يميز عصرنا هو أنه لا توجد جماعة سياسية، ولا يوجد فرد يكون من حقهما استخدام العنف، إلا شريطة موافقة الدولة على ذلك، وهكذا تعتبر الدولة – في نظر فيبر – هي المصدر الوحيد «للحق» في ممارسة العنف المادي.

دولة الحق والقانون

إن دولة الحق والقانون تؤدي إلى ممارسة معقلنة للسلطة – في نظر جاكلين روس – وهي دولة تتخذ ثلاث ملامح وهي:

- الحق: الذي يتمثل في احترام الحريات الفردية والجماعية التي تتمسك بالكرامة الإنسانية ضد كل أنواع العنف والقوة والتخويف.
- القانون: أي أن الكل يخضع لقانون وضعي تابع للمبدأ الأخلاقي، مع إمكانية حمايته من لدن قاض.
- فصل السلط (السلطة التنفيذية، التشريعية، القضائية): وهي الآلية التي تحمي الدولة من السقوط في يد الاستبداد.

إن دولة الحق والقانون ليست صيغة جامدة، وإنما – هي حسب روس – عملية بناء وإبداع دائم للحرية.

استنتاجات عامة

لقد أوجد المجتمع جهاز الدولة استجابة لمجموعة من الحاجيات، وتحقيقا للكثير من الغايات وعلى رأسها: الحفاظ على الأمن، وضمان ممارسة الحريات الفردية والجماعية، والتصدي للأخطار الخارجية، ومعاقبة التجاوزات في الداخل، وكذلك السهر على تربية وتكوين المواطن من خلال تعليم المبادئ العقلية، ونشر القيم الأخلاقية، ومن هذه الأهداف والغايات تستمد الدولة مشروعيتها.

إن طبيعة ممارسة السلطة السياسية متعددة ومتنوعة، فقد تتخذ شكل قتال وصراع إذا كانت طبيعة الحكم استبدادية تتميز بالانفراد في اتخاذ القرار، كما يمكن أن تتخذ شكل توافق واعتدال في إطار الممارسة الديمقراطية التي تشرك الجميع في التقرير والتسيير.

تتخذ الدولة المعاصرة وجهين يبدوان متناقضان ولكنهما متكاملان في نفس الآن، فمن جهة تعتبر هي الضامن الأساسي للحق متمثلا في الحريات، وتطبيق مبدأ العدل والمساواة، ومن جهة ثانية تستعمل العنف المادي المشروع لضمان ممارسة هذه الحريات، والسهر على احترام القانون، لكن إذا كانت الشرعية صفة أخلاقية، فمتى كانت للعنف هذه شرعية؟

الحق والعدالة

تقديم

يشير مفهوم "الحق" إلى قيم أخلاقية مثلى مثل العدالة، الإنصاف، الحرية والجزاء، ويدل من حيث أصله اللاتيني على ما هو مستقيم لا اعوجاج فيه، كما يدل على القواعد العقلية التي توجه تصرفات الإنسان في علاقته بذاته وبغيره، بينما تعني "العدالة" الإنصاف والتساوي والمساواة، كما تعني الخضوع لسلطة القانون مع احترام كرامة كل فرد، ويثير مفهوم الحق والعدالة في مجال الفلسفة عدة إشكالات يمكن بلورتها في التساؤلات التالية:

- ما الحق، وما أساسه؟
- ما الفرق بين الحق الطبيعي والحق الوضعي؟
- هل العدالة حق؟
- وهل تتأسس العدالة على المساواة أم على الإنصاف؟
- هل الحق والعدالة فضيلة أخلاقية؟

المحور الأول: الحق بين الطبيعي والوضعي

ما دام الإنسان كائنا طبيعيا فمعنى هذا أن له حقوقا طبيعية مرتبطة بوجوده الطبيعي، لكن استطاع الإنسان في نفس الوقت أن يؤسس مجتمعا ويطور ثقافة، فهذا يعني كذلك أن له حقوقا وضعية يضمنها له المجتمع المدني بقوانين محددة، من هذا

الدراسة
www.adirassa.com

المنطلق لا يمكن الحديث عن الحق دون استحضار هو ما طبيعي هو وما وضعي ثقافي، فعلى ماذا يقوم الحق؟ هل على ما هو طبيعي أم على ما هو وضعي؟

قدم هوبز واحدة من أهم صياغات نظرية الحق الطبيعي في كتابه "التنين"، حيث عرفه بأنه الحرية التي لكل إنسان أن في يتصرف كما يشاء في إمكاناته الخاصة للمحافظة على طبيعته وحياته الخاصة، وأن يفعل كل ما يرتئيه نظره وعقله ناجعا لذلك، وعليه فالحق الطبيعي أو حق الطبيعة هو الحق في الحياة والحق في المحافظة عليها والحرية المطلقة في حماية الوجود البيولوجي والدفاع عنه، الحق الطبيعي – حسب طوماس هوبز – هو حرية الإنسان في أن يستعمل قوته وقدرته الخاصة للحفاظ على طبيعته، والمقصود بالحرية هو غياب العوائق والموانع التي تمنع المرء من استغلال قدرته على فعل ما يشاء، أما القانون الطبيعي فهو قاعدة عامة اهتدى إليها العقل، بحيث يمنع على الإنسان أن يفعل ما من شأنه أن يقضي على حياته أو يغفل عن صيانتها، وعليه يجب أن نميز – حسب طوماس هوبز – بين "الحق الطبيعي" و"القانون الطبيعي"، فالحق يقوم على الحرية في حين أن القانون يقوم على الإلزام، فإذا كان الكل يحتكم إلى ما يمليه عقله، ولا شيء يمنعه من استخدام ما يحفظه من أعدائه، يترتب أن لكل إنسان الحق على كل شيء بما فيه الحق على أجساد الآخرين، ما يخلق حالة حرب الكل ضد الكل، وهذه الحالة لا تضمن الاستمرار في الحياة، لذا يجنح الناس إلى السلم، أي يتخلون عن الحرية المطلقة في التصرف ويقبلون بما يقبل به الآخرون، وبناء على ذلك فإن العقل الإنساني بناء على قانون طبيعي كشف عن قاعدة ضرورة التنازل عن الحرية المطلقة وتعايش الإنسان مع غيره حفاظا على سلامته وأمنه في إطار توافق اجتماعي.

من جهة أخرى ينطلق باروخ اسبينوزا من تصور أساسي وهو أن لكل ذات إنسانية بنية خاصة تحدد ماهيتها وإمكانياتها، بحيث يصبح الحق مطابقا لقدرة الذات وقوتها، فما تستطيع فعله أو الدفاع عنه هو حقك، فالحق يستمد مشروعيته من الذات (الطبيعة) وليس من مرجعية أخلاقية أو قانونية، والفضيلة الأولى عند اسبينوزا هي الحفاظ على الذات، فالحق الطبيعي ليس سوى أن تفعل أو تقوم بفعل، أنت قادر على فعله، يضمن لك الاستمرار في الحياة.

يتضح من خلال الموقفين أنهما متفقان على كون حالة الطبيعة تهدد الإنسان، إلا أن اسبينوزا يرى أن تجاوز مرحلة الطبيعة يقتضي الاحتكام إلى تجربة العقل وممارسة الحياة في بعدها الاجتماعي العقلي، وبذلك تصبح الحرية علاقة بدل رغبة، هكذا تبين حدود وتناقض فكرة الحق الطبيعي كحق لا يراعي في الماهية الإنسانية إلا البعد الحيواني.

ونجد عند جون لوك التعبير الأكثر وضوحا عن الأساس المنهجي العام لنظريات الحق الطبيعي إذ يقول: "حالة الطبيعية هي حالة الحرية الكاملة للناس في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم ...، وهي أيضا حالة المساواة، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعض".

أما روسو فيقول في كتابه "أصل التفاوت بين الناس": "إن التنازل عن الحياة أو الحرية وأيا كان الثمن هو إهانة للطبيعة والعقل، ولكن على افتراض إمكان تصرف الإنسان في حريته كما يتصرف في ماله، فإن الفرق يظل بينا جدا ...، أن الحرية إذ هي هبة من الطبيعة وقد وهبت لهم بصفة كونهم بشرا، وهكذا فمادام إنشاء العبودية يقتضي إكراه الطبيعة بالشدة والعنف، فقد وجب أيضا أن تغير الطبيعة لتأييد هذا الحق، والفقهاء الذين قضوا بكل وقار بأن ولد العبد يولد عبدا، كان معنى قضائهم هذا أن الإنسان لا يولد إنسانا".

لماذا تأسيس الحق على ما هو طبيعي؟

لقد لوحظ على الدوام أن الحق المستمد مما هو ثقافي يسري عليه ما يسري على الثقافة من تنوع واختلاف باختلاف المجتمعات والحقب التاريخية، مما دفع باسكال أن يكتب ذات مرة ساخرا: "يا لبؤس العدالة التي يحدها نهر! أفكار صائبة هنا، خاطئة وراء جبال البرانس" هنا بالضبط تكمن الأهمية النظرية لمقولة الحق الطبيعي التي تؤصل للحق في الطبيعة وفي الطبيعة الإنسانية خاصة، بشكل مستقل عن الثقافة وإرادة المشرعين، لأن الطبيعة مرجع كوني وسابق منطقيا وزمنيا على المجتمع والثقافة.

تؤكد نظريات الحق الطبيعي على وجود حقوق أساسية محايثة لطبيعة الإنسان مثل الحياة والحرية والمساواة، بوصفها حقوقا سابقة على كل اجتماع أو مواضعة نسبية مشروطة ثقافيا أو تاريخيا، ولا يمكن تصور الإنسان كإنسان بدونها، ورغم ما نلاحظه من اختلاف بين منظري الحق الطبيعي في فهم الطبيعة الإنسانية وكذا حالة الطبيعة، إلا أنهم يتبعون نفس الإجراء المنهجي المتمثل في تجريد الإنسان من كل المحددات الثقافية والتاريخية من أجل استنباط حقوق محايثة لطبيعته، ثم إن هذا الاختلاف يتلاشى لأن نظريات الحق الطبيعي تتحول في النهاية إلى نظرية للعقد الاجتماعي، ذلك أن تأسيس الحق على هو ما طبيعي لا يعني استبعاد الثقافة والاجتماع والتعاقد، فإذا كانت الطبيعة تعطي للحق مصدره ومشروعيته، فإن التعاقد هو الذي يضمن استمراريته، وواضح أن الإحالة على "الطبيعة" هنا لا يعني سوى تأسيس الحق على مرجعية سابقة على كل مرجعية تاريخية: فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي فهي مرجعية كلية مطلقة، ومن

الدراسة
www.adirassa.com

ثَم فالحقوق التي تتأسس عليها هي حقوق كلية مطلقة كذلك، من منظور فلسفي مغاير، لا ترى الوضعية القانونية في أطروحة الحق الطبيعي سوى إنشأت ميتافيزيقية لا تحقق شروط العلمية كما تفهمها الابستملوجيا الوضعية الملتزمة بأحكام الواقع (ما هو كائن) لا بأحكام القيمة (ما ينبغي أن يكون)، وهكذا فالحق – عند هانز كلسن – مثلا لا يستمد قوته ومصدره إلا من القوانين التي تبلوره وتحتم العمل به، لأن القانون يقول الحق تبعا للاختيارات والأولويات بما يعكس خصوصية المجتمع وتطوره التاريخي وبما يترجم موازين القوى داخل البنية الاجتماعية، وهي موازين ديناميكية متغيرة بتغير التشكيلات الاجتماعية، ومن وجهة نظر فقه القانون والدراسة العلمية، فلا وجود لحق أو عدالة خارج القانون الوضعي الذي يوفر قوة الإلزام الضرورية لتحويل الحق إلى واقع معيش مستعينا بالمؤسسات التنفيذية والقضائية.

المحور الثاني: العدالة باعتبارها حقا

يرى أفلاطون أن العدالة انسجام بين طرفين، ويرى أرسطو أنها فضيلة تقوم على حكمة التوسط بين الإفراط والتفريط وبين الإنصاف والجور، وهي مساواة يرمز إليها برمز الميزان، فالانسجام كجوهر للعدالة لابد فيه من قوى متعارضة تبحث عن التناسب والتناغم. إن عدالة النفس تبدو لنا حين تنسجم قواها الشهوانية والغضبية والعقلية، وعدالة المجتمع تظهر لنا حين يؤدي كل فرد وظيفته الاجتماعية دون أن يتدخل في عمل الآخرين، أما العدالة القضائية فهي إعطاء لكل ذي حق حقه، كل الفضائل توجد في العدل، فالظلم رذيلة لأنه تصرف يتعدى حدود القانون، أما العدالة فهي فضيلة لأنها تراعي القوانين، وهذه الأخيرة وضعت لحفظ المساواة، فالشرير حسب أرسطو يريد أن يحوز أكثر من حقه فهو بهذا السلوك يخل بالمساواة ويمس بالقانون الحامي للمصلحة العامة.

إن الفعل العادل هو الفعل القادر كليا أو جزئيا على إيجاد أو حماية سعادة الجماعة السياسية ، أما اسبينوزا فيعتبر أن هناك مبدأ تقوم عليه الدولة الديمقراطية، وهو تحقيق الأمن والسلام للأفراد عن طريق وضع قوانين عقلية تمكن من تجاوز قوانين الشهوة التي هي المصدر الأساسي لكل كراهية وفوضى، من هنا يتحدث اسبينوزا عن القانون المدني الذي تحدده السلطة العليا، والذي يجب على الأفراد احترامه للمحافظة على حرياتهم ومصالحهم المشتركة، وهذا القانون هو الذي تتجسد من خلاله العدالة التي تتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه، وأما الظلم فهو سلب شخص ما حقه بمخالفة هذا القانون، ولهذا يدعو اسبينوزا القضاة المكلفين بتطبيق القانون إلى معاملة الناس بالمساواة والإنصاف، من أجل ضمان حقوق الجميع، وعدم التمييز بينهم على أي أساس طبقي أو عرقي أو غيره، هكذا يبدو أنه لا يمكن تصور عدالة خارج إطار مبادئ العقل المجسدة في القانون المدني الذي تتكفل الدولة بتطبيقه، كما لا يمكن تصور تمتع الناس بحقوقهم خارج قوانين العدالة، فالعدالة والحالة هذه هي تجسيد للحق وتحقيق له، إذ لا يوجد حق خارج عدالة قوانين الدولة، أما خارج هذه القوانين التي يضعها العقل، فإننا نكون بإزاء العودة إلى عدالة الطبيعة التي استحال فيها تمتع الجميع بحقوقهم المشروعة في الحرية والأمن والاستقرار، لكن ألا يمكن أن نعتبر أن الحق يسمو على قوانين العدالة وتشريعاتها القضائية، وأن هذه الأخيرة قد تكون جائرة وهاضمة للحقوق المشروعة للأفراد. معنى ذلك أنه يجب البحث عن أساس آخر للحق غير العدالة وقوانينها.

في المقابل يرى شيشرون أن المؤسسات والقوانين لا يمكن أن تكون أساسا للحق لأنها مبنية على المنفعة، والعدالة المؤسسة على المنفعة ستتغير بتغير المنفعة، وإذا كانت المنفعة هي مقياس كل شيء فإن هذه القوانين سوف يستخف بها وتنتهك لتحقيق المصلحة الذاتية، لذا يجب البحث عن هذا الأساس في الطبيعة الخيرة للإنسان التي تتمثل في الميل إلى حب الناس، هكذا يرى ششيرون " أنه طالما لم يقم الحق على الطبيعة فإن جميع الفضائل ستتلاشى"، لكن نظرية شيشرون نظرية مثالية، إذ أن الناس في الواقع لا تصدر عنهم دائما سلوكات خيرة إما بسبب نزوعاتهم العدوانية أو بسبب الصراع حول المصالح.

ومن منظور مغاير يؤكد ألان إميل شارتي أن الحق لن يكون عادلا ما لم يتم الاعتراف به من طرف السلطة القائمة، إن عدالته مبنية على الاعتراف به وإلا حصل العكس حيث القوة تؤسس لحق طبيعي، لكن هذا الاعتراف لن يكون فاعلا إلا إذا كانت هناك مؤسسات تحميه وتسهر على تطبيق جميع القوانين التي بموجبها يتم احترام حقوق الإنسان، ويؤكد ألان من جهة ثانية على المساواة كأساس للحق حيث ابتكر الحق ضد اللامساواة، والقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية، سواء كانوا رجالا أو نساء أو أطفالا أو مرضى أو جهالا، أما أولئك الذين يقولون حسب الآن أن اللامساواة من طبيعة الأشياء فهم يقولون قولا بئيسا، في هذا الإطار يقول ألان: "يسود الحق فقط حين يتساوى طفل صغير يحمل نقوده ناظرا إلى المعروضات بعيون متلهفة، مع الخادمة الأكثر شطارة"، وإذا كان الناس متفاوتين في الواقع بسبب الاختلافات الموجودة بينهم في المؤهلات والمزايا والمراتب الاجتماعية وغير ذلك، فهل ينبغي تطبيق العدالة بينهم بالتساوي، بحيث يكون الناس أمامها سواسية، أم يجب إنصاف كل واحد منهم بحسب تميزه عن الآخرين؟ وبتعبير آخر، إذا كانت العدالة تهدف إلى خلق المساواة في المجتمع، فهل بإمكانها إنصاف جميع أفراده؟

المحور الثالث: العدالة بين المساواة والإنصاف

الدراسة
www.adirassa.com

اتضح لنا مما سبق أن العدالة هي المساواة، أي التعادل، وهي أيضا الإنصاف، أي منح كل ذي حق حقه، لكن المنصف أفضل من العادل في نظر أرسطو، لا لسبب يتصل بهذا أو ذلك، وإنما بسبب القانون نفسه، فهذا الأخير عام وفضفاض ولا يمكنه أن يغطي كل الحالات النوعية، في الحقيقة الخطأ ليس خطأه، بل هو خطأ ناتج ومترتب عن طبيعة الفعل ذاته، فبين الفعل والقانون ثغرات تركت من طرف المشرع، المنصف هو الذي يملأ هذه الثقوب ويصحح هذا النسيان، لذا فهو الأفضل، أليست المطالبة بالمساواة المطلقة هي عدالة جائرة؟ يذهب ماكس شيلر إلى القول بأن العدالة لا تتمثل في المطالبة بالمساواة المطلقة بين الناس، لأنها مساواة جائرة ما دامت لا تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات التي يتوفرون عليها، فالعدالة المنصفة هي التي تراعي اختلاف الناس وتمايز طبائعهم ومؤهلاتهم، ومن الظلم أن نطالب بالمساواة المطلقة بين جميع الناس، ذلك أن وراء هذه المطالبة بالمساواة كراهية وحقد على القيم السامية، ورغبة دفينة في خفض مستوى الأشخاص المتميزين إلى مستوى الأشخاص الذين هم في أسفل السلم، هكذا ينتقد ماكس شيلر ما يسميه بالأخلاقية الحديثة التي تقول بأن جميع الناس متساوون أخلاقيا، وبالتالي تنفي التفاوتات الموجودة بينهم على مستوى ما يتوفرون عليه من مؤهلات، ويرى أن هذه المساواة المطلقة هي فكرة عقلانية نابعة من حقد وكراهية الضعفاء ومن هم في أسفل درجات السلم تجاه الأقوياء الذين يمتلكون مؤهلات وقدرات أكثر من غيرهم تجعلهم يتواجدون في أعلى السلم الاجتماعي، وبدلا من هذه الأخلاق العقلانية التي تنادي بالمساواة الصورية والنظرية، يقترح شيلر ما أسماه بالأخلاق الموضوعية التي تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين الناس على أرض الواقع، وهنا تكمن العدالة المنصفة التي تحافظ على القيم السامية التي يتمتع بها الأشخاص المتفوقون.

وفي نفس السياق يشدد جون راولز على أن العدالة تقوم على قاعدة الإنصاف، وهي قاعدة تقتضي من جهة المساواة في الاستفادة من الحقوق الأساسية، ومن جهة ثانية عدم وضع عوائق أمام المواهب وذوي الامتيازات الذين يوجدون في وضع أحسن، شريطة ضمان حق الاستفادة للجميع ما أمكن.

استنتاج

نستنتج مما سبق أن الحق قيمة عليا تحكم علاقات الناس فيما بينهم، بهذا لا ينفصل الحق والعدالة عن القوانين العقلية والأخلاقية، لكن هذا لا يعني التطبيق الحرفي للقوانين وإنما احترام الشخص وصيانة كرامته.

مجزوءة الأخلاق

تأطير إشكالي عام لمجزوءة الأخلاق

عندما يتم الحديث عن فلسفة الأنساق، يحيلنا ذلك بالأساس الى مكونات النسق الفلسفي الأساسية: الوجود ء المعرفة ء القيم، وضمن هذا المكون الأخير يمكن أن نتكلم ولو بشكل منهجي تعليمي صرف، عن علوم أو مباحث هي: مبحث الجمال، ومبحث المنطق، ومبحث الأخلاق. فما هو المجال الذي يهتم به هذا المبحث الأخير إذن ؟ إنه ذلك المجال الذي يقوم على دراسة وتأمل السلوكات، والتصرفات والأفعال وتحديد الغايات التي تصبو إليها، وفق قواعد معيارية تسمح لنا بتمييز الخير عن الشر، وبالتالي تحديد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. انطلاقا من عملية التحديد هذه ينكشف أول مفهوم يمكن تناوله أخلاقيا وهو مفهوم الواجب. فما المقصود بالواجب إذن ؟ وما الذي يمنحه هذه الصفة ؟ هل يرتبط هذا المفهوم بالفرد أم بالجماعة، أم أنه يتخطاهما ليأخذ طابعا شموليا، يتجاوز النسبية والفردانية أو الخصوصية الى الشمولية والكلية والكونية ؟ وسواء كان الواجب فرديا أو كونيا، فما هو الطابع الذي يتخذه ؟ هل يتخذ طابع الإلزام والإكراه والخضوع للقوانين الوضعية التي تكون كل مخالفة لها تحت طائلة العقاب أم يتخذ طابع الالتزام والاختيار، وبالتالي الخضوع للقوانين الذاتية الأخلاقية ولنوع آخر من العقاب، هو عقاب الضمير الأخلاقي (كانط، غويو، هيوم) ؟ إن الحديث عن وجود قوانين ذاتية أخلاقية سوف يدفعنا الى التساؤل عن طبيعة الوعي الأخلاقي أو ما نسميه أحيانا بالضمير الأخلاقي، فما هي طبيعة هذا الوعي أو الضمير الأخلاقي ؟ هل هو ضمير فطري يقوم على الغريزة التي تدفع الإنسان الى التمييز بين الخير والشر، أم أنه وعي أخلاقي مأساوي يقوم على نوع من العنف والقسوة الموجهين ضد الذات (روسو، برينتانو، نيتشه) ؟ إن الحديث عن الواجب كواجب أخلاقي يمكن أن يقودنا أيضا الى طرح تساؤل آخر هو: ما طبيعة العلاقة التي تربط بين الواجب الأخلاقي والمجتمع ؟ هل تعتبر سلطة المجتمع هي ما يخلف الواجب الأخلاقي بحيث يكون هذا الأخير مجرد ترديد لصوت المجتمع وصدى له، أم أن الواجب يمكن أن يتجاوز حدود هذا المجتمع أو ذاك ليتخذ طابعا كونيا يتجاوز الالتزام تجاه المجتمع الى التزام تجاه الإنسان كإنسان (دور كايم، إنجلز، برغسون) ؟

يرتبط مفهوم الواجب بالحرية أيضا، نظرا لكونه يشير الى ما ينبغي القيام به إما بشكل إلزامي أو على شكل التزام أخلاقي، في حين تشير الحرية عموما الى القدرة التي يملكها الفرد على فعل ما يريد.

الدراسة
www.adirassa.com

انطلاقا من ذلك يرتبط الواجب بالحرية من خلال الفعل، إلا أنهما يبدوان وكأنهما متعارضان ولو على مستوى الظاهر، وليتجاوز ذلك يلزم التدقيق في مفهوم الحرية. فهل يعتبر هذا المفهوم مفهوما واضحا بذاته أم أنه من اللازم الانفتاح على مفاهيم مجاورة له بهدف توضيحه ؟ من أين تستمد الحرية مشروعيتها هل تستمدها من الإرادة الإنسانية أم من قواعد وقوانين خارج تلك الإرادة ؟ ما هو وضع الإنسان وأفعاله في علاقتهما بالحرية ؟ هل تعتبر تلك الأفعال كلها أفعالا حرة أم أنها تخضع للحتمية أم أن منها ما يمكن اعتباره فعلا قائما على الحرية، ومنها ما لا يكن اعتباره كذلك ؟ هل ينبغي للحرية أن تكون مطلقة حتى تعتبر حرية حقيقية، أم أنها لكي تكون كذلك ينبغي أن تكون محدودة ببعض الضرورات والشروط التي لا يمكن تخطيها (ابن رشد، ميرلوبونتي، سبينوزا) ؟

تنفتح أيضا مسألة الحرية على الإرادة فما هي طبيعة العلاقة الممكنة بينهما ؟ هل الحرية هي تلك الملكة التي تسمح للإنسان بإنتاج القانون الأخلاقي الذي لا يتعارض مع الإرادة الحرة أم أنها خضوع لإشراطات نفسية واجتماعية وتاريخية ؟ هل تستطيع الإرادة الحرة أن تختار في جميع المجالات بحرية وأن تصدر أحكامها من دون أي عائق يقف في وجهها، أم أنها تستطيع فعل ذلك في مجال دون آخر ؟ هل تتجه إرادة الإنسان الى القيم والأخلاق ونفي كل ما هو مادي غريزي، أم أن هذا التورع لا يعدو أن يكون نزوعا مضادا للطبيعة الإنسانية (ابن باجة، كانط، نيتشه) ؟

ومن زاوية أخرى تنفتح الحرية على القانون بحيث تصبح التساؤلات التالية ضرورية: هل تتعارض الحرية مع الخضوع للقوانين، سواء كانت وضعية أم أخلاقية ؟ هل ينبغي على الجهة الممثلة للقانون إلغاء كل ما يتعارض مع القوانين، أم أن مفهوم الإلغاء هذا يعتبر متعارضا مع الحرية ومناقضا لها (مونتسكيو، العروي، أرندت) ؟

الواجب

الطرح الإشكالي

في كثير من الأحيان يجد الفرد نفسه ملزما بالقيام بسلوكات معينة رغم كونها تتعارض مع إحساساته ورغباته الشخصية، وغالبا ما تدفعه بعض المواقف الاجتماعية للتخلي عن حقوقه الذاتية لصالح الواجب الأخلاقي الذي يوجد في كل القيم الأخلاقية، ويضفي عليها طابع الضرورة والإلزام، إلا أن هذا الواجب يطرح قضايا فلسفية مادام يبدو كإكراه مفروض على إرادتنا في بعض مظاهره، وكإرادة حرة تعبر عن ذاتها بتلقائية في مظاهر أخرى، إضافة إلى تعدد أسس الوعي الأخلاقي بين الأساس الذاتي متمثلا في الأحاسيس والمشاعر الفطرية، والأساس الموضوعي الذي يتجلى في المصدر الاجتماعي، وهذا ما يدفعنا إلى طرح الأسئلة التالية:

- ما هي مظاهر وتجليات الواجب؟
- ما مصدر الوعي الأخلاقي؟
- ما علاقة الواجب بالمجتمع؟

المحور الأول: الواجب والإكراه

الواجب كأمر أخلاقي

لا تخضع الإرادة دوما لأوامر العقل – في نظر إيمانويل كانط – لذلك يمارس العقل عليها إكراها، وهذا الإكراه هو الأمر الأخلاقي، وهو نوعان:

- الأوامر الأخلاقية الشرطية: التي تعبر عن الضرورات العملية لبعض الأفعال التي لا ينظر إليها في ذاتها بل من خلال نتائجها، وهذه الأفعال عبارة عن وسائل لتحقيق بعض الأهداف.
- الأوامر الأخلاقية القطعية: وهي الأوامر التي ينظر لها من حيث هي غاية في ذاتها، وهي أوامر لها بداهة مباشرة لدرجة أن الإرادة تعرف أن عليها أن تخضع لهذه الأوامر، وهذه الأوامر ذات صبغة كونية وشمولية.

الدراسة
www.adirassa.com

الواجب كشعور بقدرة

يرتد الواجب – في نظر جون ماري غويو – إلى الشعور بقدرة داخلية معينة تمتاز في طبيعتها على القدرات الأخرى، فأن يشعر المرء شعورا داخليا بما هو قادر على فعله من أمر عظيم، فهذا شعور أول بما يجب عليه فعله، فالواجب إنما هو فيض من الحياة يريد أن يتدفق، لقد ظنوه إلى الآن شعورا بضرورة أو ضغط، وما هو في حقيقته إلا الشعور بقدرة، إن كل قوة متجمعة تحدث نوعا من الضغط على الحواجز الموضوعية أمامها، وكل قدرة تنتج نوعا من الواجب متناسبا معها، فمن المستحيل على امرئ أن يصل إلى غايته حين لا تكون له قدرة على تجاوز هذه الغاية، إن الواجب الأخلاقي – حسب النظرة الطبيعية – يرتد إلى القانون الطبيعي الشامل: إن الحياة لا تستطيع أن تبقى بدون أن تنتشر.

المحور الثاني: الوعي الأخلاقي

فطرية الوعي الأخلاقي

يوجد في أعماق النفوس البشرية مبدأ فطري للعدالة والفضيلة – حسب روسو – والذي تقوم عليه أحكامنا التي نصدرها على أفعالنا وأفعال الغير، فنصفها بالخيرة أو الشريرة، وهذا المبدأ يسمى "الوعي"، والذي يتكون من أحاسيس فطرية وهي: حب الذات، الخوف من الألم والموت، والرغبة في العيش السعيد ...، ولكن مادام الإنسان كائنا اجتماعيا بطبعه فقد ظهرت أحاسيس فطرية أخرى في علاقته بالآخرين، هكذا يولد دافع الوعي من النسق الأخلاقي، فهناك فرق في نظر روسو بين معرفة الخير ومحبته، فالإنسان ليست لديه معرفة فطرية، لكنه بمجرد ما يدرك الخير بعقله حتى يحمله وعيه على حب هذا الخير، وهذا الإحساس هو وحده الفطري.

الوعي الأخلاقي وقانون الإلزام

لكي يكسب المَدين مصداقية لوعده بالتسديد، ويطبع في ضميره ضرورة التسديد باعتبار ذلك واجبا والتزاما، فإنه – حسب فريديريك نيتشه – يلتزم للدائن بموجب عقد، في حالة عدم تسديد الدين أن يعوضه بشيء آخر مما «يملكه»، مما لا يزال تحت سيطرته، كجسده مثلا أو زوجته، أو حريته بل وحياته، وبفضل «العقاب الموجه» للمدين ينال الدائن كمقابل ذلك الإحساس المشرف الناتج عن تمكنه من احتقار وإهانة مخلوق ما باعتباره شيئا أدنى منه، في نطاق قانون الإلزام هذا يكمن أصل التصورات الأخلاقية في نظر نيتشه، مثل «الخطأ» و «الضمير» و«الواجب» و «قدسية الواجب»، ومثل كل شيء عظيم على هذه الأرض فقد روتها في بدايتها دماء كثيرة ردحا طويلا من الزمن.

المحور الثالث: الواجب والمجتمع

الواجب هو سلطة المجتمع

إن المجتمع – في نظر إميل دوركايم – هو الذي بث فينا حين عمل على تكويننا خلُقيا، تلك المشاعر التي تملي علينا سلوكنا بلهجة آمرة صارمة، أو تثور علينا بمثل هذه القوة عندما نأبى أن نمتثل لأوامرها، فضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع ولا يعبر إلا عنه، وإذا تكلم ضميرنا فإنما يردد صوت المجتمع فينا، ولا شك أن في اللهجة التي يتكلم بها خير دليل على السلطة الهائلة التي يتمتع بها الضمير الأخلاقي.

الواجب كانفتاح على الإنسانية

إن المجتمع هو الذي يرسم للفرد مناهج حياته اليومية حسب هنري برغسون، فيخضع لأوامره، وينقاد إلى واجبات موافقة لقوانينه، ولا نكاد نشعر بما نفعل، ولا نبذل في ذلك شيئا من الجهد، فالمجتمع قد رسم لنا الطريق، فما يسعنا أن إلا نتبعه ونسير فيه حتى يمكن القول بأن الخضوع للواجب يكون في معظم الحالات بأن يرخي الإنسان زمام نفسه، ويستسلم لها، إن المجتمع بهذا المعنى سيؤدي إلى أخلاق منغلقة، لدى دعا برغسون إلى تبني الأخلاق المنفتحة من خلال الارتباط بالمجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية بكاملها، أي واجبات الإنسان نحو الإنسان كاحترام حياة الآخرين، واحترام حقهم في التملك.

استنتاجات عامة

ما يميز الواجب الأخلاقي عن الواجبات القانونية هو أن هذه الأخيرة مفروضة على الفرد من خارج ذاته، وتتميز بالإكراه، في حين أن الواجب الأخلاقي نابع من إرادة الفرد واختياره الحر، إن القيم الأخلاقية وإن بدت مثلا عليا وسامية يسعى إليها

الدراسة
www.adirassa.com

الإنسان ويطلبها، فإن التاريخ يحدثنا أن عملية نشرها وتنزيلها على أرض الواقع نتج عنها الكثير من الجرائم والفضاعات الإنسانية كالحروب والإعدامات والعقوبات الوحشية، إن الواجب الأخلاقي وإن بدا نابعا من الداخل، فإن مصدره هو المجتمع، حيث تتسرب قيمه الأخلاقية إلى داخل الشخصية الإنسانية من خلال آلية التنشئة الاجتماعية (التربية)، وهي ما يسمى عند سيغموند فرويد بالأنا الأعلى، وهو أحد مكونات الجهاز النفسي للشخصية.

الحرية

الطرح الإشكالي

يرتبط مفهوم الحرية بالتخلص من مختلف الإكراهات، سواء كانت من طبيعة بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية ...، ونظرا لهذه الجوانب المتباينة التي يحيل عليها مفهوم الحرية، فإن تحديده يطرح الكثير من الصعوبات، فإذا كانت الحرية خصما عنيدا للحتمية، فإن ذلك سيلقي في بها أحضان العفوية والصدفة، إذا أما كانت خاضعة لقانون ما، فهذا سيطرح مسألة الإرادة موضع تساؤل، فالإرادة تستدعي الحديث عن المسؤولية، إذ بدون مسؤولية لا يمكن التحكم في حرية الإرادة، وهذا ما يمكن أن نعبر عنه من خلال الإشكالات الفلسفية التالية:

- ما طبيعة العلاقة بين الحرية والحتميةّ؟
- ما هي تجليات حرية الإرادة؟
- كيف يؤطر القانون الحرية؟

المحور الأول: الحرية والحتمية

التوازن بين الحرية والحتمية

إن الحرية في – نظر أبو الوليد بن رشد – لا يمكن فصلها عن الحتمية، فالإنسان له قدرة وإرادة يستطيع بهما فعل الخير والشر وباقي الأضداد الأخرى، ولكنه في نفس الوقت محكوم بضرورات مثل قوانين الطبيعة وقوى الجسد المخلوقين من طرف آلله، وهكذا لا يمكن تصور الفعل الإنساني – حسب ابن رشد – حرا بشكل مطلق، ولا مقيدا بشكل مطلق، إنه فعل يتركب من حرية الاختيار والقدرة والإرادة، إلا أنه محدود بقدرات البدن ومشروط بقوانين الطبيعة التي خلقها آلله

الحرية النسبية

إذا كان التفكير الموضوعي الذي ينطلق من الوجود الموضوعي للكائن يذهب إلى أن أفعالنا ينبغي أن تأتي بالضرورة من الخارج، وبالتالي فلا وجود للحرية إطلاقا، وإذا كان التفكير التأملي عند دراسته للوعي، يقر بأن أفعالنا إنما تنبع من الداخل، وهكذا فحريتنا حرية مطلقة، فإن موريس ميرلوبونتي يعتبر أن الحرية عند الإنسان هي حرية نسبية، لأن التعرف على نظام الظواهر يبين لنا أننا مندمجون مع العالم والغير اندماجا وثيقا لا ينفصل، وبناء عليه، فإن الوضعية التي نكون فيها، تلغي الحرية المطلقة عند بداية الفعل وعند نهايته، وفي هذا الوضع يستطيع الإنسان أن يدخل تعديلات إرادية واعية على وضعه المعطى.

المحور الثاني: حرية الإرادة

الأخلاق والإرادة الحرة

لقد اعتبر إيمانويل كانط مجال الأخلاق هو مجال ممارسة الإرادة الحرة لفعلنا، فالإنسان بوصفه كائنا عاقلا يستطيع اعتمادا على إرادته الحرة وضع القوانين العقلية للفعل الإنساني، والخضوع لهذه القواعد، فكل كائن عاقل هو كائن يتمتع بحرية الإرادة والقدرة على القيام بالفعل الأخلاقي، ولا معنى للفعل الأخلاقي في غياب الحرية – حسب كانط – هكذا تشتق الأخلاق من حرية الإرادة.

إرادة الحياة

الدراسة
www.adirassa.com

عندما وجد الحيوان – الإنسان كإرادة حياة في هذا الكون، لم يكن لوجوده أي هدف أو غاية حسب فريدريك نيتشه، لذلك أبدع المثل الزّهدي باعتباره أخلاقا كاملة، لكي يعطي لحياته معنى، وفي رغبته للوصول إلى الكمال الأخلاقي، عمل على نفي الحياة ذاتها من خلال إقصاء كل ما هو مادي، غريزي – حسي في الإنسان، لذلك ين دعا تشه إلى مقاومة المثل الزّهدي بإرادة حرة، تطلب الحياة وتدافع عما هو إنساني في التجربة الإنسانية، أي إرادة الحياة.

المحور الثالث: الحرية والقانون

الدستور كضامن للحرية

إن الحرية في الأنظمة الديمقراطية – حسب مونتسكيو – هي الحق في القيام بكل ما تسمح به القوانين، فإذا كان كل مواطن يستطيع القيام بفعل تمنعه القوانين، فلن تكون له في المستقبل حرية ما دام الآخرون أيضا لهم نفس القدرة على فعل ما يشاءون، إن الحرية السياسية لا توجد إلا في الحكومات المعتدلة، وبما أن كل سلطة تميل إلى التعسف، ينبغي أن تنظم الأشياء بحيث تجد السلطة نفسها محدودة بسلطة أخرى، ويمكن في هذا السياق أن يصاغ الدستور بحيث لا يلزم أحدا بفعل مناف للقانون، وبأن يسمح لكل مواطن بحق عدم القيام بفعل يخوله له القانون.

السياسة كمجال لممارسة الحرية

إن المجال الذي عرفت فيه الحرية باعتبارها ممارسة فعلية في الحياة اليومية هو مجال السياسة – حسب حنا أرندت –، من المؤكد أن الحرية يمكن أن تسكن أفئدة الناس باعتبارها رغبة، أو إرادة، أو أمنية، أو طموح ...، غير أن قلوب الناس مكان غامض، لا يمكن معرفة ما يجري في ظلمته الداخلية، إننا لا ندرك الحرية أو نقيضها إلا عندما ندخل في علاقة مع غيرنا، باعتبارها وضعا للإنسان الحر الذي يسمح له فيه بالتنقل وبالخروج من منزله وبالتجول في العالم والالتقاء بغيره، فلا يكون للحرية تحقق فعلي في العالم الذي يسمح بممارسة الفعل والكلام، مثل المجتمعات الاستبدادية التي تعتقل رعاياها داخل بيوتهم الضيقة، وتمنع بذلك ميلاد حياة عمومية، فبدون حياة عمومية مضمونة سياسيا، لا يمكن للحرية أن تتجلى، إذ ينقصها الشرط اللازم لظهورها وهو المجال العام.

استنتاجات عامة

إن للحرية عند الإنسان تجليات كثيرة تتمثل في عدم خضوعه لغرائزه، بل التحكم فيها من خلال تأجيلها، عكس الحيوان الذي يخضع لها خضوعا ضروريا، كما تتمثل في كونه يمكن أن يقول للشيء "لا" أو "نعم" حسب اختياره، إضافة إلى قدرته على القيام بالفعل ونقيضه حسب رغبته وحرية إرادته، لكن هذه الحرية تبقى محدودة بحدود حريات الآخرين، وبالقوانين المادية (فيزيائية، بيولوجية...)، والظروف التاريخية (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية...)، التي يتموضع ضمنها الفرد.

إن الحرية الإنسانية ترتبط بالمسؤولية، ففي غياب هذه الأخيرة تتحول إلى فوضى، لذلك عمل المجتمع على تقنينها بقانون يحدد الحقوق (الحريات) والواجبات.

إذا كان الاستبداد نظاما سياسيا لا توجد فيه إلا الواجبات، وتغيب فيه الحقوق والحريات، وإذا كانت الفوضى حالة تسود فيها الحريات المطلقة في غياب الواجبات، فإن الديمقراطية نظام سياسي معتدل يوجد بين الاستبداد والفوضى حيث ينبني على التوازن بين الحقوق والواجبات بموجب قانون عادل.

الدراسة
www.adirassa.com