

الفلسفة في البكالوريا

دروس ونصوص للسوابح الأدبية العصرية

لجنة التأليف

محمد لولي ولد اليدالي

مستشار تربوي بالمعهد التربوي الوطني

- محمد محمود ولد أممد (م. تربوي) - محفوظ بن حنفي (م. تربوي)
- سيدي محمد بن حماتي (أستاذ) - محمد بن أحمد جدو (ق ب ت)
- الشيخ سيدي محمد بن سيد أحمد (ق ب ت) - محمد يسلم بن حمود (ق ش ا)

راجعته كل من:

- إسلام بن سيدي أحمد سالم مفتش تعليم ثانوي
- محمد لولي ولد اليدالي مفتش تعليم ثانوي
- الشيخ سيدي محمد بن سيدي أحمد أستاذ تعليم ثانوي

المعهد التربوي الوطني

المعهد التريبي الوطني

مقدمة:

هذا الكتاب ليس بدعا من الكتب الفلسفية الأخرى، إذ يعالج مجموعة من الإشكالات المختلفة وهي التي حددتها الوثيقة الرسمية للبرامج التي أعدتها المفوضية العامة للتعليم الثانوي.

يتناول المحور الأول مفهوم الفلسفة كإشكالية ترفض تجرد المعنى في هذا الرأي أو ذاك ولعل الطبيعة الممانعة تمثل السمة الجوهرية لكافة قضايا الفلسفة كما يتناول هذا المحور مناهج الفلسفة وقيمتها وعلاقة الفلسفة بالعلم والدين الإسلامي، ثم يقدم صورة مركزة عن التيارات الفلسفية الكبرى (المثالية والمادية)، ويختتم بالحديث عن مذاهب فلسفية أخرى كالوضعية والوجودية والظاهرية والنبوية.

في هذا المحور تتم مراجعة بعض الدروس التي تلقاها التلميذ في السنة الخامسة كمفهوم الفلسفة والمنهج وعلاقة الفلسفة بكل من العلم والدين. وقد ارتأينا حذف بعض الدروس من الطبعة الأولى لهذا الكتاب مثل: نشأة الفلسفة وخصائص التفكير الفلسفي لكون كتاب الفلسفة للسنة الخامسة يتعرض لهذين الدرسين بشكل جيد (انظر الكتاب).

في المحور الثاني تتم معالجة موضوع أساسي في الفلسفة هو موضوع "العلوم الإنسانية" الذي يتناول إشكالية ذات أبعاد مختلفة إذ يتناول كل منها الإنسان في بعد من أبعاده، ومن أكبر ما تواجهه هذه العلوم التحديات التي تقف في وجه دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة علمية ولذا كان الحديث عن العوائق الاستمولوجية أمرا لازما لمقاربة هذا الموضوع.

أما المحور الثالث فيتناول إشكالية أساسية في الفكر الفلسفي وهي المتعلقة بدراسة الشخصية.

وتناول هذا الموضوع يكون من باب مقارنة مفاهيمية كمنطلق أول ثم الحديث عن العوامل المؤثرة في الشخصية وهذا لا يتم إلا بذكر رأي بعض مدارس علم النفس خاصة مدرسة التحليل النفسي.

كما يتناول المحور الرابع السياسة وهي محور أصيل في الفلسفة، وأول كتاب ألف فيها للفيلسوف اليوناني أفلاطون، ويتناول هذا الباب من خلال الحديث عن مفهوم الدولة ونشأتها ووظائفها ومقوماتها وأشكال النظم السياسية.

ومن الطبيعي جدا أن تكون السياسة ضمن برنامج الفلسفة، ذلك أن التلميذ في الباكلوريا يعتبر طالبا جامعيا بالقوة، وينبغي أن يكون له رأي في المجال السياسي، وفلسفة السياسة تنمي ملكة الحوار وقبول الرأي الآخر، وتبين أن الاختلاف في وجهات النظر ظاهرة إيجابية، وليس بغريب في مجال الفكر الفلسفي المؤسس على تعدد الآراء وتباينها.

وفي المحور الأخير يتناول الكتاب إشكالية "الحرية" أو مفهومها وهو مفهوم يسقط محتواه كل مرة ويتجدد إلا أن المعنى كان دائما دالا على انتفاء القسر والإكراه... بحيث يشعر الفرد بأن له إرادة حرة تسمح له بفعل كذا أو تركه، ورغم تعدد الآراء واختلافها ظلت الحرية كمفهوم مجرد غير مدركة إذ هي وعي الواعي، وما عليه مدار الحديث وغاية المبحث إدراك معنى التحرر.

وقد راعينا في تأليف هذا الكتاب الجمع بين الدروس والنصوص، فيبدأ بالجانب النظري تطورا للإشكال الذي يتناوله ثم يقدم نصوصا توصل الرأي وتعتبر بصلالة عن رأي الفيلسوف في إشكال مخصوص.

وإن تضافر ثلاثة عوامل في الدرس الفلسفي يمكن بحول الله تعالى من فهمه واستيعابه من قبل التلاميذ، وهذه العوامل هي:

- تطهير نظري للدرس
- نص تطبيقي يقاس عليه
- جهود الأستاذ

وفي تقديرنا فإن الغاية المتوخاة من الكتاب لتتوقف بشكل كلي على المجهود الذي يبذله الأستاذ، فالكتاب مجرد أداة تربوية تساعد الأستاذ على إيصال مضامين الدروس، ومهما كانت جودته فلن تكون له قيمة تربوية – تنكر- في غياب مجهود الأستاذ الذي يساعد على استخراج الأفكار والمضامين المعرفية وإيصالها إلى التلميذ الذي هو الهدف الأول والأخير من العملية التربوية في جميع مراحلها وأبعادها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.



المحور الأول:
مفهوم الفلسفة

المعهد التريبي الوطني

ما الفلسفة؟ (إشكالية التعريف)

كلمة فلسفة في الاشتقاق اللغوي كلمة مركب من كلمتين يونانيتين هما: "فيلا" و "سوفيا" أي "محبة الحكمة"، وعندما ترجم العرب الفلسفة اليونانية استعملوا كلمة "الحكمة" للتعبير عنها، وكلمة "حكيم" للدلالة على الفيلسوف الذي هو "محب الحكمة"، إلا أن لفظ "فلسفة" أصبح هو التعبير الشائع لدى المشتغلين بالفلسفة⁽¹⁾.

إن هذا التعريف الاشتقاقي – والذي أصبح متجاوزا- لن يفيدنا كثيرا في بلوغ ما نطمح إليه من توضيح مفهوم "الفلسفة" التي قد يكون من أطرف تعريفاتها أنها «علم التعاريف»؛ حيث تهتم بوضع تعاريف وحدود للأشياء التي تتخذها موضوعا لها.

إن وجه الغرابة في هذا يكمن في أن الفلسفة التي تسعى إلى تعريف الأشياء مازالت تقف عاجزة عن تعريف ذاتها تعريفا جامعا مانعا كما يقول المناطقة! إلا أن الأمر قد يبدو مفهوما ومقبولا إذا عرفنا أنه لا توجد فلسفة واحدة وإنما فلسفات قد يساوي عددها عدد الفلاسفة أنفسهم، والأمر هو ذاته بالنسبة للتعاريف! أضف إلى ذلك أن أي فيلسوف إنما يتعامل –في الغالب- مع "أشياء" غير ملموسة، أي مع أفكار ومفاهيم وتصورات مجردة، مما يستتبعه بالضرورة أن لا يكون التعبير عنها على درجة كافية من الوضوح، خاصة وأن الفيلسوف إنما ينطلق في عمله، وتفكيره، وتعريفاته من اجتهاده الشخصي الذي قد لا يتطابق مع الاجتهاد الشخصي لفيلسوف أو شخص آخر. إلا أننا –رغم ذلك- نرى ضرورة استعراض نماذج من تلك التعريفات، نظرا لما يتيح ذلك للمبتدئين من تكوين تصور أولي للموضوع الفلسفي كتوطئة لممارسة عملية "التفلسف" ذاتها.

وسنتناول تعريف الفلسفة من حيث الدلالة الاصطلاح من خلال الحقب الفلسفية التاريخية:

¹ - دعائم الفلسفة – إدريس خضير- الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ص 11

الفلسفة وليدة اليونانية:

يجمع نقاد الفكر الفلسفي على أن الفكر الفلسفي نشأ وازدهر في بلاد اليونان ما بين القرن (6 و 3 قبل الميلاد) فقد حل الفيلسوف محل العراف والساحر وأصبح المواطن اليوناني يفكر بذاته وشهدت المدينة اليونانية تطورا شمل كافة ميادين الحياة، فكان من الممكن أن تسبق البطولة الأدبية البطولة الفلسفية، لكن وبفضل هذا التطور توفر للإنسان اليوناني كل ما هو ضروري لسد حاجياته وتفرد بعض الناس للتفكير والتأمل وهم من يسمون أنفسهم بالفلاسفة- محبي الحكمة، وكان بحثهم عن الحقيقة لذات الحقيقة وليس لغايات أخرى كما يرى أرسطو.

ويعتبر العالم الرياضي اليوناني فيثاغورس (572-497 ق.م) أول من نحت لفظ "فيلسوف" باعتباره "محب الحكمة" والتي تعني «التعمق في التفكير والتأمل»، أما الرجل الحكيم فهو «ذلك الشخص الذي يتحرر مما يشده إلى الواقع اليومي، وينسلخ من خضم الحياة الجارية لينصرف إلى التفكير والنظر في شؤون الكون والحياة، وفي الإنسان ومصيره»¹.

أما أول من تفلسف بهذا المعنى فالراجح أنه طاليس (640-546 ق.م) الذي هو أحد "الحكماء السبعة"

أما السفسطائيون وعلى رأسهم (ابروتاغوراس 480-470 ق.م) و(جورجياس 480-375 ق.م) فقد حولوا الفلسفة إلى نوع من التلاعب بالألفاظ والكلمات والدلالات، وهو ما يمنح السفسطائي المقدرة على إثبات القضية ونقيضها وذلك لقدرتهم على تطويع اللغة والتصرف في ألفاظها. وهم يعملون على إثبات القضية ونقيضها وبالتالي إنكار الحقيقة المطلقة وهو ما سيكون التصدي له بمثابة الهم الأول لـ (سقراط 468-399 ق.م)

نماذج من تعاريف الفلسفة:

¹ - دروس الفلسفة لطلاب البكالوريا المغربية - دار النشر المغربية- الدار البيضاء ص:

لقد اتجه (سقراط 469-399 ق.م) بالفلسفة وجهة مختلفة وانصرف بالتفكير الفلسفي إلى البحث في الإنسان وما يهمله من أمور كالسياسة والأخلاق حتى قيل إن سقراط قد "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض" ويعرف سقراط الفلسفة بأنها «معرفة الإنسان نفسه».

أفلاطون: (427-347 ق م) يعرف افلاطون الفلسفة بقوله «معرفة الحقائق المطلقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء»¹.

أما **أرسطو** (384-321 ق.م) فقد فرق بين معنيين للفلسفة: معنى عام يسميه "الفلسفة النظرية" التي تضم الرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، وذلك في مقابل "الفلسفة العملية" التي تهتم بشؤون السياسة، والأخلاق، وتدبير المنزل.

أما المعنى الثاني فهو ما يسميه: "الفلسفة الأولى" وهي البحث في جميع الموجودات وفي حقائق الأشياء، وصولاً إلى الكشف عن عللها الأولى وغاياتها القصوى.

ويعرفها بقوله: «معرفة الوجود من حيث هو وجود»

وفي القرون الوسطى اكتست الفلسفة الوسيطة الناتجة عن احتكاك الديانتين الإسلامية والمسيحية بالتراث اليوناني القديم، ومن هنا نفهم مدى التشابه وربما التطابق بين هذه التعريفات وتلك التي مرت بنا عند الفلاسفة اليونيين.

فعلى نفس المنوال سار القديس (اوغسطين) و(توما الاكويني) في الغرب المسيحي والفكر اللاهوتي كما هو الشأن بالنسبة للفلاسفة المسلمين، وبالجملة فإن الفلسفة في العصر الوسيط كانت مجرد سلاح فكري موجه لخدمة الدين سواء كان إسلامياً أو مسيحياً وهو ما عبر عنه هيكل بقوله: «لم تكن الفلسفة في القرون الوسطى إلا لاهوتاً ولم يكن اللاهوت إلا فلسفة، والفيلسوف هو الذي يبحث في اللاهوت بحثاً منظماً»

1 - دروس الفلسفة مصدر سابق ص 15.

فهذا أبو يعقوب الكندي (896-961 م): يعرف الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الأشياء: إنباتها ومائياتها وعللها بقدر طاقة الإنسان» وهي: «العلم التام المؤدي إلى فعل الخير»
ويقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام (أولها العلم الرياضي في التعلم وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع..).

ويعتبر الكندي الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق.
وبنفس المعنى يرى الفارابي: (259-339هـ) أن الفلسفة هي: «البحث في الموجودات بما هي موجودة»، وذلك من خلال دراستها للحكمة الإلهية والمنطقية والرياضية.

أما ابن سينا (980-1037م) فنجده -في رسالته الطبيعيات- يتحدث عن الحكمة بوصفها (استكمالاً للنفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية)¹، إذ الإنسان في نظره- خلق جاهلاً وخلوا من كل معرفة بشؤون الكون، وبالتالي فليس أمامه إلا استخدام عقله وتفكيره لكشف الحقائق التي يجهلها سواء كانت تلك الحقائق نظرية أم عملية، وبذلك يستطيع "تجاوز النقص الموجود فيه ويرتفع من مرتبة الحياة البهيمية إلى مرتبة الإنسانية العاقلة.

وقال ابن رشد (520-595هـ): الشارح الأول لأرسطو بما قال به أرسطو من أن الفلسفة هي: «دراسة الوجود من حيث هو وجود» واعتبر الفلسفة «صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة».
ولئن كانت الفلسفة الحديثة خطت خطوات نحو الأمام مستفيدة من تقدم العلوم فإنها ظلت تهتم بالمعرفة في جانبها الكلي الشامل.
وهكذا فإن شمولية الموضوع الفلسفي، وما يبدو من موسوعية الفيلسوف هو ما دفع ديكارت (1596-1650م) في تصديره لكتاب مبادئ الفلسفة إلى القول الحكمة هي «العلم التام المؤدي إلى فعل الخير» وقد شبه

1 - دعائم الفلسفة - مصدر سابق ص 12.

الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وغصونها المتفرعة من هذا الجذع هي العلوم الأخرى.

إلا أن هذا الوضع سيشهد تغيرا مهما خلال العصر الحديث مع تبلور الروح العلمي الجديد وما أحدثه من قطيعة مع الإرث الوسيط خصوصا بعد استقلال العلوم عن بعضها وعن الفلسفة، واتجاه العلماء نحو التخصص، ليس في كل علم على حدة فقط، وإنما أيضا في الفرع الواحد من العلم الواحد، حتى برزت دعوات قوية تدعو للتخلي عن الفلسفة وإعلان إخفاقها، غير أن الفلسفة لن تلبث أن تتحول إلى خطاب نقدي وتحليلي للعالم وأسسه، ومناهجه، ونتائجها، أي إلى "ابستمولوجيا"*

تلك صورة مبسطة لمشكل الفلسفة واهتماماتها الكبرى عبر العصور، وهي صورة لن تسعفنا -بشكل كامل- في بلوغ مبتغانا المتمثل في أن نستنبط للفلسفة تعريفا جامعا مانعا، إلا أننا نستطيع القول - دون أن نجانب الصواب كثيرا- إن الفلسفة هي لون من ألوان التفكير الإنساني له طبيعته وخصائصه المميزة التي قد يكون التعرف عليها أمرا مفيدا لما نحن بصدده من محاولة رسم صورة أكثر اتضاحا عن الفلسفة.

ولهذا نخلص إلى القول بأن من يتأمل التعريفات السابقة يلاحظ أن الفلسفة لم تتقدم ولكن الدهشة التي كانت مبعث السؤال كانت تنطلق من الوضع الوجودي العام للإنسان ولهذا نعتبر أن للفلسفة علاقة بالواقع وأن الفيلسوف يعيش بيننا وهو يواصل بحثه عن الحقيقة .
يقول (كارل ياسبرس): «إن جوهر الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة لا في امتلاكها وهي تصبح غيرها إذا استحالت إلى معرفة موضوعية في صيغ نهائية جاهزة تنتقل من واحد إلى آخر».

إن وصف الفيلسوف بأنه شخص أجنبي على الواقع وأن الفلسفة فكر مجرد يتعالى على الواقع والتاريخ والمجتمع وصف لا يستند على حقيقة الممارسة الفلسفية اللهم ما كان من قول افلاطون «من أن الفيلسوف لا يتأمل الوجود إلا ككل»، ولكنه لا يتعالى على الواقع إلا ليفهمه.

وإذا رجعنا إلى قول (نيتشه) «إن الفيلسوف يسعى دائما إلى الانتصار على التاريخ والعلو على الزمان وعدم الانخراط في سلسلته الأبدية»، فذلك يعني أن التاريخ والزمان مدارهما على التبدل والتغير في حين أن مقصد الفيلسوف هو ضبط حقائق لا يعترئها تبدل ولا تغير، أما أنه مرتبط بواقعه

فهذا أمر لا جدال فيه، وكل فلسفة هي انعكاس للواقع الذي أنتجها والفيلسوف نتاج ذلك الواقع، وهذا ما ذهب إليه (هوسرل) في كتابه: «تاريخ الفلسفة الغربية» من أن كل فلسفة لا بد أن تكون صدى لمختلف تحديدات ظرفها التاريخي، ويؤيد هذا ما ذهب إليه هيجل في قوله: «إن أفضل وعي يمكن أن تحصله حقيقة تاريخية عن نفسها هو الوعي الذي يتحصل لدى فلاسفتها، وهذا يعني أن كل فلسفة وليدة ظرفها التاريخي».

وقد حاول (ماركس) رد الفلسفة إجمالاً إلى إفراز من إفرازات المجتمع تتكفل الايديولوجيا* الكلية بتفسيرها حسب (كارل مانهايم) وتعين معالمها خصائص البنية التحتية حسب (ماركس).

الهوامش:

- الايستمولوجيا: الدراسة النقدية للمبادئ والفروض والنتائج بمختلف العلوم على حد تعبير لا لاند
- الايديولوجيا: علم الأفكار وأول من استخدم هذا اللفظ الفيلسوف الفرنسي: (دي ستوت دي تراسيت).

الأسئلة:

- 1- سئل أحدهم: ما هي الفلسفة؟ فأجاب لا أدري! حلل وناقش؟
- 2- «الفلسفة هي حاجة الحاجات المشبعة» ما رأيك؟
- 3- إلى أي حد يمكن القول «إن الفلسفة لا موضوع لها»؟

مناهج الفلسفة وقيمتها

أولاً: مناهجها:

إذا كان الباحثون في الرياضيات والعلوم التجريبية قد استقر رأيهم في ما يتعلق بإشكالية المنهج في هذه العلوم فإن الأمر يختلف في الفلسفة، وهذا ما يفسر تباين آراء الفلاسفة حول المنهج الأكثر ملائمة لدراسة الإشكالات الفلسفية .

تعريف المنهج:

«المنهج عموماً هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقاً لمبادئ معينة، وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة»⁽¹⁾.

ومن أهم المناهج الفلسفية:

أولاً : المنهج الحوارى المعروف بالتوليد السقراطى:

يعتددا لمنهج التوليدى السقراطى على مرحلتين:

الأولى: التهكم : وهو وضع السؤال مع تصنع الجهل، فسقراط لا يقيم شيئاً لكنه يطرح جملة من الأسئلة وكان يقول «كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً»².

الثانية: التوليد : وهو استخراج الحقائق من النفس عن طريق الأسئلة والاعتراضات حتى يكتشف المحاور الحقيقة بنفسه وهو كان يولد الأفكار كما كانت أمه قابلة تولد النساء يقول: «صحيح أن الإله لم يسمح لي بأن ألد ولكنه سمح لي باستخلاص الأفكار من عقول الرجال كما تستخلص القابلات الأجنة من بطون أمهاتهم»

1 - معجم الفلسفة / مراد وهبة ويوسف كرم.

2 - كتاب الفلسفة التونسى ج 1

لقد اتخذ من الاعتراف بالجهل أداة هجومية وتحول لديه إلى سلاح خطابي استخدمه ضد السفسطائيين المتباهين بحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم، بحيث يتم عن طريق هذا المنهج فضح تلاعبهم بالألفاظ والدلالات.

كما يتأسس هذا المنهج على العبارة «اعرف نفسك بنفسك»، وتعني العبارة أن مهمة الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، فالمعرفة الحقيقية هي معرفة الأشياء على نحو موضوعي بالتركيز على الربط بين الفضيلة والمعرفة، وكل فعل خاطئ يصدر عن الجهل وإذا عرف الإنسان ما هو الفعل الصواب فإنه سيفعل ما هو حق. ورغم ما قد يلاحظ على هذا المنهج فإنه قد لعب دورا كبيرا في تقوية أركان الفكر الفلسفي في وجه السفسطائيين منكري القيم، حيث استطاع بواسطة هذا المنهج دحض حجج الخصوم ومن ثم مساعدتهم في اكتشاف الحقيقة بأنفسهم.

ونستعرض في هذا المجال محاولة بين الفيلسوف (سقراط) وأحد محاوريه، الذي قال له بتلهف: يا سقراط، أعلم ما سمعت عن أحد طلابك؟

انتظر سقراط لحظة ثم رد قائلا: قبل أن تخبرني أود أن تجتاز امتحانا صغيرا.. فقبل أن تخبرني عن طالبي تأخذ لحظة للوقوف على ما كنت ستقوله.. أولا: هل أنت متأكد أن ما ستخبرني به صحيح؟

رد الرجل: لا.. في الواقع لقد سمعت الخبر..

قال سقراط: أنت لست متأكد أن ما ستخبرني به صحيح أو خطأ؟ ثانيا: هل ما ستخبرني به عن طالبي شيء طيب؟

رد الرجل: لا.. لكن هو العكس.

تابع سقراط إذن أنت ستخبرني بشيء سيء عن طالبي، على الرغم من أنك لست متأكد من أنه صحيح؟ بدأ الرجل يشعر بالحرج.

تابع سقراط ثالثا: هل ما ستخبرني عن طالبي سيفيدني؟

رد الرجل: في الواقع لا.

تابع سقراط: إذن أنت ستخبرني بشيء ليس بصحيح ولا بطيب ولا بذي فائدة أو قيمة.. فما الداعي لإخباري به؟

ثانيا: المنهج الشكي:

يعتبر الشك «التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين أو لعدم وجود أية أمارة فيهما»¹ وينقسم الشك إلى شك مذهبي وشك منهجي.

أ - الشك المذهبي: وهو الذي نادى به جماعة الشكاك وعلى رأسها (بيرون) ويعني الشك المذهبي اعتماد الشك لذاته مذهبيا أي الشك من أجل الشك وهو ما يعني تعليق الحكم ونفي الحقيقة بشكل مطلق.

ب - الشك المنهجي: وقد استخدمه كل من حجة الإسلام الغزالي وديكارت.

1 - الغزالي (450-505هـ) يقول الغزالي عن طبيعة اليقين الذي يبحث عنه في رحلته الشكية «إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة أو تحديا بإظهار بطلانه -مثلا- من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكبر بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه لم أشك -بسببه - في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعمه على هذا الوجه ولا أتيقن على هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»².

ويقول الغزالي كذلك: إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال.

2 - ديكارت: مثلت الفلسفة الديكارتية ثورة في مجال الفكر الفلسفي، عندما ركزت على أهمية اكتشاف الفكر لقيمه وتخليص العقل من كل الأفكار المسبقة والآراء السائدة، ولكن ذلك لا يتم إلا باتباع منهج واضح يساعد العقل في تجنب الخطأ.

1 - معجم الفلسفة د/ جميل صليبا

2 - المنقذ من الضلال الغزالي

ويحدد ديكارت طبيعة هذا المنهج الذي لن يكون استقرائيا لأن الاستقراء يوصلنا إلى معارف متفرقة غير يقينية، وإذا كان اليقين يتجلى في وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات، فإن المنهج لابد أن يكون استنباطيا أي ينتقل من البسيط إلى المركب الغامض وهذا «هو المنهج الوحيد المشروع لأن العقل واحد ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات»⁽¹⁾.

فالعقل في نظر ديكارت أعدل قسمة بين الناس أو هو أكثر توزعا بين الناس والفرق بين الجميع يكون في توظيفه. وليستيقن هذا العقل ويتعد عن الخطأ عليه أن يعتمد أربع خطوات تمثل المنهج عند ديكارت وهي:

القاعدة الأولى (قاعدة البداهة): «أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما دمت لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعني بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز». ويعني ذلك الإدراك بالحدس المباشر أو الاستنباط وأن نقصي من دائرة العلم ليس فقط جميع الوقائع التاريخية بل أيضا كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله، ويرى البعض أن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإعلان ثورته على كل العقائد ليعبّر عن تفوق إدراكه.

القاعدة الثانية: أو (قاعدة التحليل): «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه». أي أن أذهب من المركب إلى بسائطه ومن الكل إلى أجزائه.

القاعدة الثالثة أو (قاعدة التركيب): «أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدرج إلى أكثر الموضوعات تركيبا، فأرضا النظام حتى بين الأمور التي لا تتألى بالطبع». وهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا على النظام.

القاعدة الرابعة أو قاعدة (الإحصاء والمراجعة): «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في

1 - يوسف كرم / تاريخ الفلسفة

استعراض عناصر المسألة، بحيث أتحقق أنني لم أغفل شيئا». هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة وتهدف إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها. ويرى يوسف كرم بأن:

«المنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم، ولا يحلل أفعال العقل ويدلل على صدقها ومواطن الخطأ فيها»⁽¹⁾. يعتمد المنهج عند ديكارت على مبدأ الشك واليقين، حينما تكون عقولنا محكومة بأحكام مسبقة ورثناها منذ الطفولة، أو تلك المستقاة من الحس، هنا لا بد من الشك كطريقة للوصول إلى ما هو يقيني.

ثالثا: المنهج الظاهراتي أو الفينومينولوجي عند (هوسرل):

وقبل أن نحدد طبيعة هذا المنهج، سنتحدث عن الظاهراتية بصورة عامة.

الظاهراتية: هي وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية ويعتمد على تحليل الموضوع تحليلا عقليا، مبنيا على القصدية في الشعور وعلى التالي في عملية التحليل ويتحدد بدور الشعور المحض أو الخالص، ويراد من وراء ذلك تأكيد أن الصورة تنتقل من المعرفة السطحية الحسية إلى المعرفة المجردة التي تتعالى في مراتبها ومنازلها إلى أن تتحد مع المطلق الذي يختزن في جوهره الحقيقة.

وكما جاء في الموسوعة العلمية: «الظاهراتية أو الفينومينولوجية تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكل صورة مجردة، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل رعدا جوهريا للكائن».

وفي ظل الصراع بين المدرسة التجريبية والمدرسة العقلانية الديكارتية في الفكر الغربي، كان الخلاف محتدما حول مشروعية المنهج الذي يوصلنا إلى المعرفة وما يتعلق به من حيث علاقة الذات والموضوع فقد حاولت الظاهراتية أن تقضي على ذلك السجال بأن قدمت منهجا قائما

1 - يوسف كرم / تاريخ الفلسفة/نفس المرجع السابق (1-2).

على الكوجيتو الديكارتي، فبدل أنا أفكر إذن أنا موجود، يصبح المبدأ الظاهراتي «أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه».

ويمكن تلخيص المنهج الظاهراتي في ما يلي:

- 1 - لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.
 - 2 - ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.
 - 3 - وعي السؤال في مقولة الثلاثة: (الماضي - الحاضر) (الماضي + الحاضر).
 - 4 - الانتقال من أفق السؤال إلى ظاهراتية التأويل (اللغة - الجمال - المنطق).
 - 5 - الانتقال من جاذبية التفكير إلى قصديته، أي عدم فصل العملية الشعورية عن المدركات.
- ويعتمد المنهج على ما يلي:

1 - نظرية المعنى: تحاول أن تفصل المعنى عن الحد المنطقي، وترتبط المعنى مباشرة بالأدوات الخاصة لحالة الشعور القسدي، فإدراك معنى (الشجرة) لا يكمن في الحد المنطقي، الذي يعبر عن صيغة التجريد، بل يكمن معناها فيما تحمله الشجرة من مدركات في شعوري الخالص، وفيما تصبغه الذات الشاعرة على الموضوع (الشجرة) من صفات وأحكام.

ب - القصدية: ركز هوسرل في العملية المعرفية على القصد والنية باعتبارها موجهة عملية الإدراك فالوعي الخالص يلزم بالضرورة هذا الوجود، ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالي إلا من خلال وعيه، لكنه الذات التي تمثل قطبين: قطب كونه موضوعا يستمد من تجربتي وجوده، وقطب كونه موضوعا أساسيا لوعيي الخالص، وحين ذلك يكون الوعي الخالص مطلباً للذات العارفة عن طريق القصدية والنية التي تتأسس من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة من خلال لحظة فلسفية تمت نتيجة الشعور بموضوع معين، يقول هوسرل: «إن الشعور بشيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا الشيء، بل أن نجعله ينتجه، حيث إن كل الظواهر لها تكوينها القسدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائياً».

ج - نظرية الحصر: يرفض هوسرل الشك الديكارتي كمنهج لمعرفة ماهية الموضوع، ويرى أن الشك هو نفسه عملية يصدر من خلالها الفكر

حكما على حكم، وعليه فإن المنهج الظاهراتي يخلصنا من عملية إصدار الأحكام نتيجة ميله في خطاب الوعي الخالص إلى التعالي (ونقصد بذلك أن الإدراك المرتبط بالوعي الخالص والمسيح بالقصدية، يجنح أحيانا إلى مرحلة الحصر والإقصاء، بمعنى رفض الأحكام والتوقف عن إصدار الأحكام ريثما ينجلي الوعي الخالص)⁽¹⁾.

وهذه النظرية تحاول إعطاء العقل فرصة لتأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، وذلك من خلال ربط الموضوع بالأحوال النفسية التي تتحدد وفق تفاعلات الذات مع أحوالها الشعورية. إن المنهج الظاهراتي لا يهمله الحكم في ذاته بل كيف استطاع المتأمل أن يصل إلى ماهية وكنه الموضوع.

وتمر عملية الحصر بالمراحل التالية:

- إقصاء الحكم القبلي والجاهز عن الموضوع.
- حصر الماهية وتتحقق عملية المعرفة بالتركيب بين عملية الإقصاء والنية، وهنا تكون الحقيقة عن تيار من التجارب المتعاقبة من الشعور، حيث ستمظهر أفعالا مجردة، وربما يتطابق ذلك مع مقولة (كانط): «فإن الظواهر لا بد أن تخضع لتصور الاشتراك (الأثر المتبادل)، وهكذا تكون المبادئ العقلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعيا مع أنها أحكام تجريبية، وهنا يصبح المحمول مربوطا بالموضوع، والموضوع معطى أساسيا للمحمول».

إن الحقيقة في المنهج الظاهراتي ليست شيئا مستقلا فهي مجرد ظاهرة مجردة، والظاهر ما هو في آخر الأمر إلا مشروع نية ووعي، وعليه قيل: «الظاهراتية مذهب الحقيقة».

رابعا: المنهج البنيوي:

1 - المنهج الفيونمينولوجي/ عبد القادر بو عرفة.

تأسس هذا المنهج على يد (كلود ليفي شتراوس)، وانتشر بعد ذلك على يد مجموعة من المفكرين من أمثال: (فرديناند دي سوسير) و (جاك لاكان) و (ميشل فوكو) و (لوسيان كولدمان).

ويتركز هذا المنهج على أن كل شيء له بنية في شكل منظومة، أو نسق له نظامه الخاص وتركيبه الذاتي ووحدته وانسجامه الداخلي وقوانينه التي تضبطه وتسمح باستمراره. وهو محاولة الكشف عن القوانين الداخلية التي تخضع لها بنية الأشياء باعتبارها نسقا معطى لا نهتم بماضيه أو بمستقبله أو ما يمكن أن يطرأ عليه من تغير في المستقبل.

ويعتبر المنهج البنوي أن النزعة التجريبية والنزعة التاريخية لا يسمحان بالوصول إلى البنية الحقيقية للظاهرة. ويميز بين مستويين من التحليل للظواهر الاجتماعية (تحليل أفقي: سنكرونيكي) و(تحليل عمودي: دياكرونيكي أو التحليل التزامن والتزامن).

فالتحليل الأفقي يهدف إلى دراسة العلاقات الداخلية لبنية الظاهرة المدروسة لغوية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية، ولا يهتم بوضعية الظاهرة أو ما يمكن أن تكون عليه في المستقبل أي عدم الاهتمام بالبعد الزمني في الدراسة بل يهتم بالبنية كما هي معطاة كنسق، من العلاقات التي تضبطها قوانين معينة ويعتبرون بذلك المنهج التاريخي منهجا عقيما وعانقا ابستمولوجيا.

وتتميز البنية بما يلي:

- الظواهر توجد في شكل مجموعات مترابطة ومنعزلة عن السياق التاريخي أو التطوري.
- التركيز على العلاقة بين الظواهر وتركيبها الخاص، أي أنها تتمسك بقوانين تركيبها.
- النظام: الظاهرة تتشكل من نظام متجانس وسكوني، يمكنه أن يتحول لكن هذه التحولات تبقى لا زمنية ثابتة، أي أنها تتحرك في إطار البنية نفسها.
- الضبط الذاتي: ويعني أنها تستطيع أن تضبط ذاتها، وهذا ما يؤدي إلى الحفاظ عليها كما أنه يؤدي إلى بعض الانغلاق.

ويعتبر (كلود لفي شتراوس) من بين البنيويين الذين ركزوا على جمودية البنية ورفض السياق التاريخي «وباعتبار البنيوية طريقة فلا يمكن أن تكون محدودة التطبيقات، وبالتالي لا بد أن تدخل في صلات مع جميع الطرق الأخرى، وهي لا تتناقض مع الأبحاث الوراثية والنفسية، بل تدعمها بأدواتها الجبارة»⁽¹⁾.

ورغم أهمية مفهوم البنية وما أحدثته من تغير في الدراسات الإنسانية، فإنه مع ذلك لا يمكن أن نفصل البنية عن سياقها التاريخي والذاتي وعن مجموع محيطها، فتتداخل عوامل الظاهرة بعضها ببعض، يجعل من الصعب معرفة علاقات الأشياء دون النظر إلى العوامل المؤثرة فيها، سواء كانت خارجية أو داخلية. ومع ذلك فقد أحدث هذا المنهج ثورة في الدراسات الإنسانية خصوصا الدراسات اللغوية التي كانت محور البحث لدى (كلود لفي شتراوس).

ثانيا : قيمة الفلسفة:

لقد اختلف الفلاسفة حول قيمة الفلسفة، كما اختلفوا حول تعريفها، وإن تعرضت حديثا لكثير من الهجوم بعد استقلال العلوم عنها، وبدأ السؤال عن قيمتها يحتل حيزا مهما في البحث الفلسفي.

وللحديث عن قيمة الفلسفة لا بد من الرجوع إلى تاريخها، فلقد كان البحث الفلسفي تحولا في تاريخ العقل البشري، عند الانتقال من الاعتماد على الأساطير في تفسير ظواهر الكون إلى العقل، واتخذ من الدهشة والتساؤل ورفض الأفكار المسبقة منهاجاً للوصول إلى الحقيقة، فالفيلسوف جاء إذن بروى فكرية جديدة وكان الهدف الأول للفلسفة هو المعرفة والإجابة على الأسئلة الكلية والألغاز الكونية، وتعبير هيرقليطس: يجب أن نصغي لحكمة اللوغوس.

ولقد حاول الفلاسفة الأول أن يقدموا تفسيرات رغم سذاجتها إلا أنها كانت ثورة فكرية في ذلك الوقت وشكلت الفلسفة صرحا للفكر الإنساني، حيث اعتبر سقراط الفلسفة تبحث عن الإزعاج وتوقظ من السبات العميق.

1 - ميشيل فوكو - البنيوية.

إن صراع سقراط مع السفسطائيين الذين أنكروا الحقيقة وجعلوها ذاتية «الإنسان مقياس كل شيء» كما يقول الزعيم السفسطائيين (بروتاغوراس) وحشروها في الفردية، كما أنكروا القيم الإنسانية الجامعة، واتخذوا تصنع العلم الكامل والخطابة لخداع الناس وتغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة.

هذا في المجال النظري، أما فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالحياة وبالمجتمع، فلقد كانت ولادة الفلسفة بسبب محاولة الإنسان لتغيير حياته وإصلاح مجتمعه، حيث ذهب هيغل: إلى أن الدفاع عن الفلسفة هو دفاع عن الإنسان.

وليس جمهورية افلاطون سوى محاولة لإصلاح المجتمع اليوناني، بل إن أية فلسفة ينظر إليها خارج إطارها الزماني والمكاني تبقى جوفاء.

وحديثا وبعد تطور العلم أصبح البعض ينظر إلى الفلسفة نظرة ازدراء أو في أحسن الحالات نظرة شفقة إلا أن تطور العلم وما يخلق من مشاكل تتعلق بالمنهج والنتائج وعدم تمكن العلم من حل بعض الألغاز المتعلقة بالكون، كل ذلك فسح المجال للفلسفة كي تبقى حية، غير أنه مهما يكن من عدم قدرة الفلسفة على إعطاء إجابات قاطعة أو قابلة للبرهان، فإنها تجعلنا نعي جزءا من المهام وتدفعنا إلى صون هذا الاهتمام التأملي بالكون وحمائته من خطر الإبادة الذي يحدق به ويهدده فيما لو اقتصرنا على البحث عن معرفة يقينية كل اليقين، وهو ما دفع باشلار: إلى القول بأن التفكير الفلسفي يذهب بعيدا وبسرعة.

إن الإنسان بالفطرة مسكون بحب الاطلاع وحب المعرفة ويتخذ من التفلسف وسيلة تنمية للفكر وحل الأمور التي تعرضه في حياته، وكل ما نعرفه اليوم من تقدم كان بسبب التأمل والتفكير.

وكذلك فإن الفلسفة تفتح أمامنا آفاقا لا تخطر على بالنا، وتساهم في إجلال الموضوعات التي نتأملها (وبذلك تحرر اتباعها من وجهات النظر الشخصية والضيقة، وتفتح آفاقا للإنسان بعيدا عن دائرة المنفعة الشخصية)،

وهو ما نجده في عبارة فولتير: مهما اختلفت معي في الرأي فإنني سأدافع عنك إلى آخر رمق في حياتي، حتى تعبر عن رأيك بحرية.

وتبقى قيمة الفلسفة تتجلى في سعي الإنسان إلى المعرفة والتحرر والانعقاد وإلى حياة أفضل، وإلى عالم تسود فيه العدالة وتتحقق فيه إنسانية الإنسان بعيدا عن التطرف والتعالي، في وقت تحتاج فيه الإنسانية إلى رؤى فكرية منفتحة تأخذ المصالح البشرية ككل متكامل، تسع الجميع دون أن يصطدم أو يبتلع بعضه بعضا.

الأسئلة

- 1- اذكر أهمية المنهج بالنسبة للبحث الفلسفي.
- 2- كيف تتحدد قيمة الفلسفة؟
- 3- يقول هيدجير: «إن من يحيا يحيا من أجل الحقيقة»، حلل وناقش؟

الفلسفة والعلم

شكّلت العلاقة بين الفلسفة والعلم إحدى الإشكاليات التي استوقفت الفلاسفة والعلماء على حد سواء وقد زاد من حدة حالة الاستقطاب هذه طبيعة التحولات التي شهد العلم بمختلف فروعه مما جعل بعض العلماء يسعى بكل أدواته إلى إعلان انفصال العلم عن الفلسفة والخروج من عباءتها رغم العلاقة الحميمة بين الإثنين، إذا الفلسفة قديماً تشمل كل المعارف الإنسانية بل إنها كانت تسمى أم العلوم.

والفلسفة والعلم لهما نفس الغاية ويتوكلان على نفس المبدأ وهو حب الحقيقة فما الصلة بين الفلسفة والعلم وما وجه الاختلاف والالتقاء بينهما؟ وهل العلاقة القائمة بينهما علاقة تكامل أم إقصاء.

1 - الاتصال:

1 - تصور القدماء: الفلسفة كوحدة للعلوم

ينظر القدماء إلى الفلسفة نظرة معيارية تفضيلية معتقدين أنها العلم الأسمى وذلك لطابعها الشمولي من حيث إنها هي المتضمنة لمبادئ وغايات كل العلوم.

ويمكن أن نجد لدى أرسطو إشارات واضحة إلى أن الفلسفة هي العلم المهيمن وهو الذي يقر في كتابه ما بعد الطبيعة بوجود علم مهيم وعلم تابع. وفي ترتيبه للعلوم يميز زعيم المشائية بين فلسفة أولى وهي ما يعبر عنه بالميتافيزيقا، أو ما بعد الطبيعة وفلسفة أخرى ليست سوى علوم طبيعية، فالفلسفة الأولى هي المهيمنة والعلوم الأخرى هي التابعة.

ولعل أهم ما تتميز به الفلسفة "كأم للعلوم" عند أرسطو هو طابعها الشمولي فهي تتناول الوجود في كليته أما العلم فيدرس موضوعات جزئية كالجسم والذرة. فالجزئيات التي يتمحور حولها العلم منضوية تحت الكليات في الفلسفة. وهو ما قاد أرسطو إلى تعريف الفيلسوف بأنه هو "الذي يعرف كل العلوم قدر الإمكان"

ب - تصور المحدثين: ديكرت

في كتاب "المبادئ" تبدو الفلسفة عند ديكرت إطارا يشمل كل العلوم حيث يقول: "الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء وأغصانها التي تتفرع عنها بقية العلوم الأخرى... "الطب والميكانيكا والأخلاق".

ولا يخفى أن أبا الفلسفة الحديثة المدفوع برياح التغيير التي تهب على أوروبا في عصر نهضتها والمسكون بهاجس التغيير لإقامة العلوم على أساس صلب أي "على الصخر والصلصال بدل الرمل المتحرك" كما يقول لم يستطع أن يتحرر من رقبة التصور الأرسطي فقد بقيت الفلسفة على يديه كما كانت وحدة للعلوم وهو الذي عاصر الإرهاصات الأولى لاستقلال العلوم عن الفلسفة. ففي رسالة إلى ميرسان Mersenne بتاريخ 1641/01/28 يقول ديكرت "إن هذه التأملات الستة جماع الفيزياء كما أراها".

ولم يكتف ديكرت بتأسيس العلوم تأسيسا ميتافيزيقيا فوحدة الفلسفة والعلم لا تقتصر على المبدأ الذي هو العقل ولا على الغاية التي هي إدراك الحقيقة بل على المنهج فمنهاج العلم أو الرياضيات يتأسس على قاعدتي التحليل والتركيب وهما القاعدتان المتضمنتان في قواعد تدبير العقل والتي تلخص المنهاج الفلسفي عند ديكرت الرامي إلى تحقيق مشروع الطافح بالعودة في إعادة بناء المعرفة بعد مسح الطاولة.

وخلافا لما يراه أرسطو وديكرت فإن العلم يعد مقارنة موضوعية للمعرفة وكانت الفلسفة مقارنة ذاتية فهما إذن خطابان مختلفان.

2 - الانفصال:

تجدر الإشارة إلى أن استقلال العلوم قد حصل تدريجيا، وكان لعلم الفلك سبق حيث استقل في القرن 15 على يد كوبرنيك وكيلبير، ثم استقلت الفيزياء لتكون كمية على يد غاليلي في القرن 16 بعد أن كانت كيفية، وتتالي استقلال العلوم حتى انفصلت العلوم الإنسانية عن الفلسفة في القرن 20 .

لقد أصبح جليا اليوم أن نضج الخطاب العلمي وتسلمه بالمنهج الصارمة والمقاييس الدقيقة، قد أفضى إلى تقلص هيمنة الفلسفة. وهذا الوضع الانفصالي الذي جسده استقلال العلوم في العصر الحديث يمكن أن يرى فيه تبدل لوضع الفيلسوف من حال كونه منتجا للمعرفة إلى مستهلك لها. وتبدل في وضع الفلسفة من ملكة للعلوم إلى خادمة لها.

وكانت بوادر الانفصال بين الفلسفة والعلم بادية في التحذير النيوتوني "أيتها الفيزياء حذار من الميتافيزياء". والكانطية بوصفها سلبية للفيزياء النيوتونية، قد رأت ومن منظورها النقدي أن كل العلوم قد حققت ثورتها التي بموجبها دخلت إلى الطريقة الواثقة للعلم وأن الفلسفة قد فشلت في تحقيق ثورة مماثلة وما نقد العقل أو محاكمته إلا بغية تحقيق ثورة كوبرنيكية في الفلسفة يرى كانط أن الكانطية هي التي تمثلها.

وبدعوى تحليل تاريخي يتحد الموقف الوضعي وسليله العمومي من منطلق الانبهار بالعلم والانتصار له، في أن الفلسفة عدت بشكل أو بآخر متجاوزة، وهو ما يستلزم ضرورة الاستعاضة عن الفلسفة بالعلم؛ الأمر الذي أبرزه كونت في قانون الحالات الثلاث وهي:

- 1 - الحالة اللاهوتية والخيالية
- 2 - الحالة الميتافيزيقية أو التأملية
- 3 - الحالة الوضعية أو العلمية.

وتمثل الحالة الوضعية أو العلمية طور رجولة الفكر البشري، أما الفلسفة أو نمط التفكير في الحالتين اللاهوتية والميتافيزيقية فتعبر عن طوري صبا ومراهقة هذا الفكر. وتأسيسا على ذلك تكون المعرفة العلمية اليوم هي المعرفة الوحيدة المشروعة لهذا حينما أنشأ كونت A. Conte علم الاجتماع سماه "الفيزياء الاجتماعية".

وفي رأي دائرة فيينا أن التحليل المنطقي يكشف مدى التعارض بين قضايا العلم ذات المعنى، والتي تخضع لمبدأ التثبت التجريبي وبين أشباه القضايا الفلسفية الخالية من المعنى والتي تعاني من سوء التركيب اللغوي.

ولا يخفى أن الوضعية قد سقطت في التناقض عندما أكدت على ضرورة تجاوز الفلسفة، فهي بذلك تتخذ موقفا فلسفيا، فلطالما عد "الاستهزاء بالفلسفة تفلسفا" وفق ما يرى باسكال "Pascal".

وتبيننا لتناقض الموقف الوضعي يقول انجلز "إن الذين يتقولون على الفلسفة يقعون في أسوأ الفلسفة".

ويرى آلتوسير أنه بالرغم من استقلال العلوم عن الفلسفة فهناك اتصال غير مباشر مؤداه وجود ما يسميه آلتوسير "بعلم الفلاسفة" و"فلسفة العلماء العفوية" فقد لا تكون الفلسفة سوى التعبير الجهر عما أسر به العلم، فالعلم سيظل دوما بحاجة إلى الفلسفة لأنه ينتج نظريات يعجز تماما عن أن يستخلص منها ما يترتب عنها، وإبراز أثرها في الميادين الأخرى ولهذا رأى برنار أن "الإنسان ميتافيزيقي بالطبع" فقد بدأ بالميتافيزيقا ولم يبدأ بالعلم.

ولئن كان العلميون والوضعيون قد عمدوا إلى نفي قيمة الفلسفة بدافع الانبهار بالعلم كالموقف الذي نجده لدى الرأي العامي العفوي وهو يقم الفلسفة انطلاقا من معيار النجاعة، فهذا التقييم قد تبين خطأه مع هيدغر Heidegger فلا ينبغي تصور الفلسفة معرفة كبقية المعارف، بل هي نشاط ذهني ورياضة عقلية قبل كل شيء. إنها تفكير نقدي لا يقدم أية معرفة جديدة لكنها تسائل المعارف الأخرى وتعمل على مراجعتها وهي كمشروع نقدي تظل دوما "أم العلوم" وفق تأكيد هوسرل Husserl.

فالفلسفة بحث في الواقع وفي ما وراءه إذ هي تبحث في المسائل التي يقصدها العلم باسم الموضوعية، بيد أن الإنسان ليس بحاجة فقط إلى الحقائق العلمية لنجاعتها بل أيضا يحتاج إلى المعنى الذي تضيفه الفلسفة على الوجود البشري. وقد تبين اليوم عجز العلم عن حل كل مشكلات الإنسان بل أصبح هو ذاته مصدر الخطر الذي يهدد الإنسان ذلك أن هربارت ماركوز Marcuse يحمله مسؤولية تدهور أوضاع الإنسان في العصر الراهن. لكن مع شيوع النظرة العقلانية العلمية وهيمنتها في المجال الأخلاقي والسياسي والاقتصادي فلا يجب أن نحمل العلم مسؤولية تدهور أوضاع الإنسان اليوم لأن المسؤول الحقيقي عن ذلك هو سوء استخدام العلم وتكالب بعض

الأطراف على تحقيق المنفعة، ذلك أن العلم ليس له أخلاق ولا يمكن أن يكون لا أخلاقياً حسب ما يرى بوانكاري.

وإذا كان علينا أن نستخلص أن النهضة الأوروبية وليدة الثورات العلمية كانت نتاج تراكمات الفكر الفلسفي فهذا الفكر الفلسفي هو الذي ترتب عنه التقدم العلمي الذي يعيشه الغرب فهل من سبيل إلى التقدم العلمي بمحاربة الفلسفة؟

تحليل الفروق بين الفلسفة والعلم:

العلم	الفلسفة
قائم على التجربة والاهتمام بالوقائع	قائمة على التأمل المجرد
يبحث في الجزئيات	تبحث في الكلّيات
يبحث عن الكيفيات	تبحث في الماهيات
العلم وصفي	الفلسفة برهانية
يقوم على الاستقراء	تقوم على الاستنباط
بالاتفاق وإجماع العقول	تتميز بالاختلاف
يقيني قطعي	معرفة ظنية احتمالية
بحث عن الأسباب القريبة	بحث عن الأسباب البعيدة
يقبل النتائج النهائية	لا تقبل نتائج نهائية
ينطور	لا تتطور

ورغم الاختلاف بين الفلسفة والعلم فمن وجهة نظر كل من ياسبرس ح.ت دوزانتي، كل فلسفة تتوكل على علم معين: السقراطية معتمدة على الطب، والأفلاطونية الهندسة الفيثاغورثية والكرتزيانية على الرياضيات، وعلى الخصوص الهندسة التحليلية والكانطية سليلة الفيزياء النيوتونية.

الأسئلة:

- 1 - هل ينشأ العلم عن مجرد حب الحقيقة؟
- 2 - هل التحكم في الطبيعة مشروع معقول؟
- 3 - إلى أي حد يمكن القول مع أريك فيل Eric Weil بأن: "الفلسفة علمية فائقة لأنها ترفض أن تكون علماً"؟

- 4 - هل يجب الدفاع عن العلم؟
5 - هل التطور التقني على الحقيقة يغير الإنسان؟

المعهد التريوي الوطني

الفلسفة والإسلام

لم يهتم العرب في عهودهم الأولى مع الفتح بما عند الأمم الأخرى من علوم وفلسفات لانشغالهم بالفتوحات وتنظيم الأمصار لكن ما إن استقرت أحوالهم وتوطدت دعائم دولتهم حتى راحوا يشجعون الاطلاع على العلوم الدخيلة لتلك الأمم. وقد اتسع النقاش ليأخذ شكل معركة كلامية وفلسفية حول جدوى الفلسفة ومدى مطابقتها أو ابتعادها عن حرفية النص القرآني وبدأ التساؤل عن مدى تطابق المعقول الفلسفي مع المنقول الديني؟ وأي مسوغ لدعوى أن التوفيق بين الفلسفة والإسلام مضر بهما معا؟

لعل أكبر معركة نشبت بين المتكلمين تلك التي اشتد أوارها بين المعتزلة الذين اعتمدوا العقل بشكل مطلق في فهم الإشكالات وحلها وبين الأشعرية الذين نشدوا الحقيقة الدينية عن طريق الإدراك العقلي لكنهم لم يستسلموا للعقل استسلاما كاملا لأن له برأيهم قوة محدودة لا تقوى على الإحاطة بأسرار الكون الخفية ولذلك كانوا يقدمون النص الديني على النظر الفلسفي في كثير من مواضع التناقض والتعارض.

ويتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بالنظر العقلي وأن معرفة الله وكذلك شكر النعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبة بالعقل واتباع الحسن واجتناب القبيح، كل ذلك يجب بالعقل إذ "العقل قبل ورود السمع"، يقول الشهرستاني واصفا بعض أعلام المعتزلة: الجبائي وابنه أبو هاشم «أثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها العقل»، وذلك ما يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة.

كان المسلمون في ظل التعاليم الإسلامية بمنجى عن تأثيرات الفلسفة وتياراتها العقلية بالرغم من توسعهم في البلدان شرقا وغربا حتى غزت الفلسفة اليونانية الفكر العربي الإسلامي ووضعت أمام تحديات مصيرية كبيرة لا عهد له بها، فإذا علماء الأمة الإسلامية ينقسمون بين مؤيد للفكر الفلسفي اليوناني، وداع إلى توظيف العقل في كل أنشطة الفكر الإسلامي ليكون هذا الأخير على مستوى سابقه في القوة والمتانة والإقناع، وبين منكر للنظرة الفلسفية الخالصة وداع إلى التزام تعاليم الشرع دون سواها في النظر والتحليل من غير التفكير لقدرات العقل في الفهم والتفسير. وكان أبرز الذين

تتلمذوا على الفكر اليوناني وبالغوا في تمجيده الكندي وأبو نصر الفارابي وابن سينا وكان هؤلاء هدف حملة الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي زعزع به حجة الإسلام أركان الفلسفة في عصره وجعل الكثير من المعجبين بها يترثون في قبولها أو ينصرفون عن تعاليمها ثم جاء ابن رشد القرطبي الأندلسي فصنف «تهافت التهافت» في الرد على الغزالي والانتصار للفلسفة. ويعتبر التوفيق بين الفلسفة والدين الغاية التي يرمي إليها المشروع الفلسفي الأول لفلاسفة الإسلام مع الكندي، إذ يرى الكندي أنه لا مسوغ للنهي عن النظر في كتب القدماء لذلك «ينبغي أن يعظم شكرنا للآتي ببسير من الحق فضلا عن من أتى بكثير في الحق إذا أشركونا في ثمار فكرهم». وفي معرض حثه على التفكير الفلسفي يضيف الكندي «ينبغي أن لا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تحقير قائله ولا الآتي به فلا أحد بخس الحق بل كل يشرفه الحق» ويوجه الكندي خطابه هذا إلى الفقهاء ولمتكلمي عصره الذين منعوا النظر في كتب الأوائل واتهموا أهلها بالزيغ والكفر، ووفق حجة سجالية، يرى الكندي أن الفقهاء إما أن يقولوا إن الفلسفة واجبة أو ليست واجبة إذا قالوا واجبة وجبت عليهم وإن قالوا ليست واجبة تعين الدليل وهو من علم الأشياء بحقائقها أي الفلسفة.

وهذا التناقض فاضح، ومع ذلك يمكن القول بأن التوفيق مع الكندي لم يتجاوز حدود التأليف أو التركيب بين الرأي الديني والمنهج الفلسفي. ولئن كان الكندي قد عاش في عهد قوة ووحدة دولة الخلافة، فقد عاش الفارابي في عهد الانقسامات والصراعات السياسية فأثر حياة العزلة والاشتغال بالفلسفة حيث يجب أن يسود الانسجام والتوفيق بين الفلسفة والدين لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتكون المدينة فاضلة. يقول الفارابي: «الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة». ذلك أن الملة أي الدين والفلسفة كلاهما معرفة مستوحاة من العقل الفعال الذي في فلك القمر إذ يوحي العقل الفعال على العقل المستفاد للفيلسوف الحقائق ويوحي إلى مخيلة النبي مثالاتها وأشباهاها. يقول الفارابي: «فيما يوحيه العقل الفعال إلى عقله المنفعل يصبح فيلسوفا وبما يوحيه إلى مخيلته يصبح نبيا مرسلا». والفرق بين الفلسفة والدين في نظر الفارابي أن الدين يهتم بالجزئيات والفلسفة تهتم

بالكليات وأن «الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة». ويمثل ابن سينا في ها المجال امتدادا للفارابي لذلك عرفا بالفارابيين.

ومن موقف يقر بأنه «لا فلسفة ولا فلاسفة في الإسلام» يهاجم الغزالي المتفلسفة في الإسلام وعلى الخصوص الفرابي وابن سينا اللذين ورثا بقايا كفرية عن الأقدمين وحاصل آرائهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

1 - قسم يجب التكفير به.

2 - وقسم يجب التبديع به.

3 - وقم يستوجب التسليم ولا يجب إنكاره أصلا.

وقد صنف الغزالي تهافت الفلاسفة للرد على الفلاسفة فيها يستوجب التكفير والتبديع وذلك «لبيان تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات» فإن كان المنطق والرياضيات من العلوم البرهانية. التي لا سبيل إلى مجادتها ولا شيء منها يتعلق بالدين نفيا وإثباتا «رغم ذلك تتولد عنهما أفتا القبول والرد» وما "انشغل أحد بأفة إلا وانحل عن رأسه لجام التقوى. فإن الإلهيات هي موطن أخطاء الفلاسفة حيث خالفوا أصول الدين وفروعه في مسائل يبلغ عددها عشرين مسألة والمخالفة لأصول الدين مستوجبة التكفير والمخالفة للفروع المستوجبة التبديع.

وفي معرض دفاعه عن الفلاسفة يرى ابن رشد أن الشريعة تستوجب النظر الفلسفي فمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان عليه أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها «ولا يعني فعل الفلسفة شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها»، والشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك تارة باستعمال الأمر كما في قول الله تعالى: {فاعتبروا يا أولى الأبصار} ويرى ابن رشد أن «من منع النظر في كتب الحكمة من كان»+

أهلا للنظر فيها كمن منع العطشان شرب البارد العذب حتى مات لأن قوما شرقوا به فماتوا».

ولا خلاف بين الفلسفة والنقل فيما لا يرد فيه نص أما ما ورد فيه نص فإن اتفق مع العقل فلا خلاف وإن لم يتفق معه يجب تأويل النص حتى يوافق العقل «والتأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز» ويخلص ابن رشد إلى

توافق بين الشرع والحكمة معلنا أن «الفلسفة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة كلاهما حق والحق لا يضاد الحق وإنما يؤيده ويشهد له» وكامتداد لهذا الموقف التوفيقي يرى ابن خلدون أن مجال إدراك العقل هو المحسوسات أما ما وراء المحسوسات كالغيبيات فلا سبيل إلى معرفته بالعقل بل يعرف بالنقل.

وبذلك يرسم ابن خلدون حدودا للعقل معتبرا أنه من حيث ينتهي النقل يبدأ العقل.

وتجدر الإشارة إلى أن المسلمين قد أخذوا عناصر من فلسفتهم من مؤلفات أفلاطون وأرسطو وكتاب التاسعات لافلوطين الاسكندراني المنحول واعتبروها بمثابة عقل كوني وكان غرض الخلفاء العباسيين وخصوصا المأمون التحاكم مع خصومه عليه. لكن سرعان ما رأى الخصوم في نتائج ذلك العقل الكوني كفرا وضلالا معلنين شعار «من تمنطق تزندق» فهل يمكن بعد ذلك اعتبار الصراع الفلسفي انعكاسا لصراع سياسي أعمق؟

الأسئلة:

- 1 - قيل: "العقل يخير والشرع يجبر" ما رأيك؟
- 2 - هل يتنافى المعقول مع المنقول؟
- 3 - هل يمكن التحرر من الفلسفة؟
- 4 - قيل: "ابتلع الغزالي الفلسفة فلم يستطع أن يهضمها ولا أن يتقيأها" كيف ذلك؟

التيارات الفلسفية الكبرى (المثالية – المادية)

تصدير:

«الفكر امتداد خفي والامتداد فكر ظاهري» اسبينوزا
«الوجود دالة الفكر، فإذا كان الموضوع الجوهري للفلسفة هو إعطاء
تعريف للوجود فينبغي أن نبحث في الفكر عن مبدأ هذا
التعريف» برونشفيك
«إن وجود الموجود هو أن يدرك أو يدرك» باركلي
«كل ما هو عقلي فهو واقعي وكل ما هو واقعي فهو عقلي» هيغل
«اعتقد العدد الأكبر من أولئك الذين تفسفوا لأول مرة بأن أصل
الأشياء يوجد في شكل مادة» أرسطو
«المثالية هي وجهة نظر الروح المنفصلة عن الجسد» فيورباخ
«ليس وعي الناس هو ما يحدد كيانهم بل على العكس إن كسانهم
الاجتماعي هو ما يحدد وعيهم» ماركس.

يطرح الفكر الفلسفي إشكالية جوهرية هي: إشكالية الفكر والواقع أو
إشكالية العقل والمادة، وظل الفكر الفلسفي يتأرجح بين تيارين كبيرين يتأسس
أحدهما على الفكر والثاني على المادة، فعلى أي أساس يقوم هذا الاختلاف
بين هذين التيارين.
يقوم هذا الاختلاف على أربعة عوامل تتعلق بالأسبقية والتأسيس فما
هي تلك العوامل:

أ – الأسبقية والتأسيس في الوجود: أي أيهما أسبق في الوجود الفكر أم
الواقع؟ هذا السؤال الذي يشكل المحور الرئيسي للعمل الفلسفي والذي بموجبه
يتحدد التيار المثالي باعتباره يعني القول بإعطاء الأولوية للروح أو الفكر،
بحيث يتحدد التيار المادي في من يرى أسبقية المادة على الفكر في الوجود.

ب – مصدر المعرفة: أي هل يتوصل العقل إلى معارفه بذاته؟ أم أن
كلما يتم معرفته ينبع من العالم الخارجي ويمر عبر التجربة؟.

إن الفيلسوف المثالي في تناوله لهذا الإشكال يذهب إلى أن ما نعرفه عن العالم الخارجي متوقف على إدراكنا له أو إدراكنا لكائن أسمى منا، أي أن المثالي يرفض أي وجود موضوعي مستقل عن الفكر للعالم الخارجي، وهو ما يؤمن به الفيلسوف المادي، أي هذا الوجود الموضوعي المستقل عن الفكر للعالم الخارجي.

ج- مصدر القيم: هل هي نابعة من ذاتنا وثابتة؟ أم أن مصدرها هو الواقع الاجتماعي؟

د - ما الوجود: أي ما حقيقته؟ هل هو من طبيعة مادية واحدة أم ثنائية هي الفكر والمادة أو الروح والامتداد؟

تلك أهم العوامل التي تحدد طبيعة أي نسق فلسفي من حيث النزوع المادي أو المثالي، والتي من خلالها يتجلى أن هناك اتجاهين فكريين أساسيين يتقاسمان تاريخ الفكر الفلسفي، ويكتسي كلاهما طابعا متعارضا مع الآخر، كما تؤكد هذه الثنائية أن تاريخ الفلسفة هو في الحقيقة تاريخ صراع بين منهجين متناقضين لتغيير العالم قصد معرفة قوانينه .
فالمادي يعالج الظواهر من حيث ارتباطها وتفاعلاتها المادية في التغيير والتطور ويكشف عن الجوانب الداخلية المتضادة التي يشكل الصراع فيها مصدر هذا التطور.

أما المثالي أو "الميتافيزيقي"، فكان له تسويغ تاريخي يقتصر على تحليل الظواهر وتصنيفها نوعيا دون النظر إلى القرائن التي تربط بينها والتي تساهم في قبولها وتمدها. غير أن انقسام الفكر الفلسفي أو تعدد المذاهب إلى هذين التيارين لا يعني التطابق والانسجام التام بين النزعات المثالية أو المادية فيما بينها، بل إن كل تيار يختلف هو فيما بينه على بعض الأمور الأخص.

وقد كان القرن 17 هو أول قرن شهد الاهتمام بتضييق الأنساق الفلسفية إلى نسق مادي وآخر مثالي، كما كان "ليبنز" هو أول من استخدم كلمة (مثالي) كمقابل لكلمة مادي.

فما المقصود بالمثالية؟ وما هي النزعات التي توصف بهذا الوصف؟ وعلى أي أساس كان التمايز فيما بينها؟ وفي المقابل ما المادية؟ وما أهم الماديات؟
إنهما تياران لا يكونان مدخلين مختلفين لفهم العالم، بل وتفسيرين متناقضين.

أولاً: المثالية L'idéalisme:

يطلق لفظ المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجوداً مستقلاً عن الفكر. وتتخذ صورة المثالية الذاتية أو المثالية الشخصية عندما ترد الوجود إلى الفكر الفردي. كما تتخذ صورة ثانية ترد الوجود فيها إلى الفكر بوجه عام .
وقد عرفها "اللاندر" بأنها: «الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة».

وقد كان أول من استعمل لفظ المثالية في اللغة الفلسفية فلاسفة القرن 17 خاصة "ليبنيز Leibniz"، الذي جعل المثالي مقابلاً للمادي. ثم أطلقت بعد ذلك على مثالية "أفلاطون Platon" لقوله بالمثل التي هي نماذج العالم الحسي وصوره، وأصوله ولها وجود مفارق في عالم خاص بها يسمى عالم المعقولات وتسمى المثالية الوجودية أو الموضوعية.

ثم أطلقت بعد ذلك في القرن 18 على مذهب باركلي الذي يطلق عليه اللامادية. وتطلق المثالية عند كانط على مذهب من يقول إن وجود الأشياء في المكان خارج الفكر أمر مشكوك فيه، أو أمر لا يمكن البرهان عليه، أو أمر باطل ومستحيل).

وأول صور هذه المثالية مثالية ديكارت الإشكالية التي لا تسلم إلا بوجود حقيقة واحدة لا يتطرق إليها الشك وهي «الأنا».

وثاني صورة لهذه المثالية حسب كانط هي مثالية بركلي الوثوقية أو القطعية التي تنكر وجود المكان أو وجود الأشياء المحايدة المتعلقة به. كما قد أطلق اسم المثالية على مذاهب فلسفية أخرى كمذهب (فخته) ومذهب (شيلينغ) ومذهب (هيغل) المسمى بالمثالية المطلقة.

وتأخذ المثالية معاني ودلالات تتداخل وتتباين حسب العلوم المرتبطة بها كعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاجتماع.

من هنا فإن المثالية تعني أن لا حقيقة إلا للذات المفكرة وأن حقيقة الأشياء في قابليتها بأن تدرك عن العقول أو الذوات المفكرة، كما أنها تعني مختلف الاتجاهات التي تسوي بين المعرفة والوجود على اعتبار أنهما شيء واحد، ففيها الذات تسبق الموضوع والفكر يسبق الواقع، والمثالي هو من يربط وجود الأشياء بإدراك الذات لها.

وتتلخص المثالية في القول بأن استقلال الطبيعة واكتفاءها بذاتها ليس إلا مجرد وهم، ولا بد لها مما تعتمد عليه وأن ما تعتمد عليه ليس إلا العقل أو الروح.

ولعل من أهم ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الإطار أن معالجة التصور المثالي تقتضي التوقف عند جوهر الفوارق والاختلافات الواسعة بين الفلاسفة والمثاليين وهو ما سنحاول نقاشه وإثارته في الفقرات التالية مؤكداً أنه حتى ومع هذا الاختلاف والتباين تبقى التيارات المثالية مجمعة على القول بأن وجود الأشياء الخارجية متوقف على وجود القوى التي تدركها فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي.

1 - المثالية المفارقة أو الموضوعية عند أفلاطون:

يرتبط مصطلح المثالية بأفلاطون فهو صاحب أقدم مثالية عرفت بهذا الاسم فقد قسم أفلاطون الوجود إلى قسمين كبيرين غير متساويين هما: العالم المعقول والعالم المحسوس، ثم يعود فيقسم كلا منهما إلى قسمين آخرين:

فالعالم المحسوس ينقسم إلى ظلال وانعكاسات ثم إلى الأشياء الجزئية نفسها في حين قسم العلوي على عالم رياضيات وعالم مثل. ويعتبر مثاليا حين يذهب هنا إلى القول بأن العالم المعقول هو عالم أبدي وأزلي وهو أصل لكل شيء في الكون. وتتناغم مراحل المعرفة عند أفلاطون مع التقسيم الأنف الذكر حين يقسمها إلى مرحلة الإدراك أو الوهم، ومرحلة الظن، ومرحلة الفهم أو الاستدلال ومرحلة التعقل معتبرا «المعرفة تذكر والجهل نسيان»، ذاهبا إلى القول: «النظر إلى الأشياء الواقعية، يساعدنا أن نتذكر الحقائق المثالية، التي تعتبر الأشياء الواقعية بمثابة تجسيد جزئي لها»(1).

وقوله إذا أردنا أن نعرف شيئا معرفة مطلقة فلا بد لنا أن نتحرر من الجسد، وأن ننظر إلى الحقائق الواقعية نظرة الروح وحدها»(2).

ومعنى هذا أن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية، وإنما هي معرفة ظنية تخمينية لأن موضوعها متغير. فالمعرفة هي معرفة الحقائق التي لا تتغير ولذا بالنسبة لأفلاطون فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده وهي قسمان معرفة متأتية عن طريق الفهم وهي المعرفة الرياضية وهي معرفة أقل يقينا من المعرفة المتأتية عن طريق العقل الخالص أي معرفة المثل التي تمت بواسطة التعقل.

وتبرز كذلك مثالية أفلاطون في قوله بنظرية (المحاكاة) في الأخلاق والجمال، فالجمال الحقيقي يوجد في عالم المثل وكذلك الخير والحكم، يقول أفلاطون: «البشرية لن تضع حدا للنشر إلا عندما يتمتع الفلاسفة الحقيقيون بالسلطة السياسية أو عندما يصبح السياسيون بمعجزة ما فلاسفة حقيقيين»(3).

ويشكل القول في الثنائية في كل شيء السمة المميزة لمثالية أفلاطون سواء على المستوى الانطولوجي؛ عالم علوي معقول، عالم سفلي محسوس،

1 - أفلاطون محاورات

2 - نفس المصدر السابق

3 - نفس المصدر السابق

أو على مستوى الإنسان: روح وجسد، فكر، ومادة، أو على مستوى
ابستمولوجي: معرفة ظنية محسوسة، ومعرفة ظنية معقولة.

وقد وصفت هذه المثالية بالمفارقة بالنظر إلى أن المثل ليست من صنع
العقل المدرك لها، بل كانت قائمة بذاتها في عالم مثالي مفارق. وكذلك كان
العقل المدرك لها يلتزم بموضوع الإدراك الذي هو المثل ولا يؤثر فيه، بل
إن الموضوع هو الذي يؤثر فيه.

ثانياً : المثالية الإشكالية ديكرت (1596-1650م).

لعل من الصعوبة بمكان قراءة النسق المثالي الديكرتي، المتطلع إلى
تأسيس المعرفة في لحظة الحادثة، والمملوءة بالرغبة في القطيعة مع
الماضي، باعتبار ديكرت رائد الحداثة وأبو نهضتها -دون الانطلاق من
الشك المنهجي الذي شكل محور الارتكاز للنسق الديكرتي ومنهج اليقين
عنده.

إن لانطلاق ديكرت من الشك الأثر البارز في وصف نسقه بالمثالية
الإشكالية فهو حسب كانط «لحظة معقولة»⁽¹⁾ حيث إنها قد أسست لنوع جديد
من التفكير الفلسفي فأوصلت ديكرت إلى اكتشاف الأنا المفكرة أو الذات
العارفة أو الكوجتو الديكرتي «أنا أفكر إذا أنا موجود»، واعتبر بذلك
مؤسس المثالية الحديثة، كين كان يفصل بين الفكر والوجود، ويرى أن العالم
الخارجي لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار، هذه الأفكار التي يقدم ديكرت
تصنيفاً لها على ثلاث صور:

- الأفكار العرضية: وهي التي تستمد من التجربة الحسية وهي
غامضة لا تكون معرفة صحيحة.
- الأفكار الفطرية : وهي لا تستقي من التجربة الحسية، ولا تنشأ
من التركيب الخيالي، وتتميز بالوضوح والبساطة، وهي قبلية
لا علاقة لها بالتجربة⁽²⁾.

ويخلص ديكرت في هذا الإطار إلى أن الأفكار أوضح من الأشياء⁽³⁾.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة الكتاب المقرر من سادسة مغربية.

2 - نصوص الفلسفة في الباكلوريا ، الجزء الأول، المعهد التربوي الوطني.

3 - الفكر الإسلامي والفلسفة، الكتاب المقرر.

مدفوعا إلى ذلك بإعجابه بدقة ووضوح وتقنية الرياضيات، وكذلك اعتقاد أن المعرفة تبدأ بالعقل لاحتوائه على الأفكار الفطرية.

وقد اشترط الممارسات الأخلاقية بالعقل، وهي مثالية في هذا المجال تربط القضايا بإرادة الله وعنايته كما تربط وجود الكون بوجود الله المتصف عنده بكونه: (لا متناهيا، أزليا، منزها عن التغيير، وخلق جميع الأشياء الموجودة⁽¹⁾). هذه الثنائية في الوجود لدى ديكارت تنسحب على الإنسان حيث: نقف أمام واقعين مطلقيين تماما هما: العقل والمادة.

لا مادية الأسقف جورج باركلي (1684-1753م) :

جاءت مثالية باركلي كرد فعل على النزاعات الإلحادية في القرن الثامن عشر. فسعى باركلي إلى تفنيد أفكار هذه الفلسفات عن طريق إثبات استحالة وجود المادة مستقلة عن الفكر.

فهو يرى أننا لا ندرك الأشياء إلا كإحساسات يقول: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني، أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة ... ولكن يجب على كل أن يكون لها شكل ولون».

فباركلي يحاول أن يثبت أن الأشياء مساوية للإحساسات، والإحساسات مشاعر والمشاعر أفكار.

إذن ليس الوجود إلا أفكارا فما ندركه موجود وما لا ندركه غير موجود.

أو بعبارة المشهورة «وجود الوجود في أن يدرك» فلا وجود للمادة كشيء مستقل عن الذات المدركة، ولكن مع ذلك يعترف بوجود الأشياء كإحساسات لكن وجودها بالنسبة لباركلي مرتبط بالذات المدركة، لأن الوجود عملية إدراك، ولهذا يرى باركلي أن وجود شيء معين هو أن ندركه، كما أن

1 - نفس المرجع السابق.

استمرار هذا الوجود يعني أن هناك ذاتا إلهية تدركه باستمرار فباركلي يختم مثاليته في النهاية برد الوجود إلى الله⁽¹⁾ في كتابه (المحاورات الثلاث) بين هيلا وفيلونوس يقول باركلي: «سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة (الكريز) في الحديقة، سيخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه، ثم أسأله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة، وسينبئك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها، وعلى ذلك فإن الشيء الواقعي أو ماله وجود عنده هو ما يدركه بحواسه، أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود»⁽²⁾.

مثالية كانط (1724-1804م) :

المثالية النقدية أو المتعالية الترانسدانتالية:

هذه الفلسفة تعرف أيضا بالمثالية النقدية كما تعرف بالمثالية المتعالية وهي تمتاز عن المثاليات السابقة في نفيها للوجود الجوهرى للفكر، ونفيها لقدرة الفكر على الإدراك المباشر يقول كانط: «إن القضية التي يدافع عنها المثاليون المعترف بهم منذ ظهور المدرسة الإبيلية حتى الأسقف باركلي؛ هي القضية الآتية «كل معرفة تستخلص من الحواس ومن التجربة ليست إلا وهما، فالحقيقة لا توجد إلا في أفكار الذهن المجرد أو العقل الخالص». وعلى العكس من ذلك فإن المبدأ الذي يحكم مثاليتي، ويحددها هو المبدأ الآتي «كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن أو من العقل الخالص فحسب، ليس إلا وهما، فالحقيقة لا توجد إلا في التجربة»⁽³⁾.

من هنا يظهر أن مثالية كانط من نوع خاص جدا فهي إن اتفقت مع المثالية التقليدية في جانب فإنها تختلف عنها في جانب وعن ذلك يتحدث كانط «لما كانت الحواس لا تدرك أبدا الأشياء في ذاتها، بل ظواهرها فقط، ولما كانت هذه الظواهر هي مجرد تمثلات للقوة الحاسة، فإن المكان وكذلك الأجسام التي يحتويها هي بالضرورة مجرد تمثلات فينا فلا وجود لها إلا في فكرنا».

1 - ما هي الفلسفة ، د. حسين علي.

2 - نفس المصدر، ص 158.

3 - د. حسين علي ، ما هي الفلسفة، ص 160.

ويتساءل أليس هذا بصراحة ما نسميه مثالية؟
ويستطرد قائلاً: «يؤكد المذهب المثالي أنه لا وجود لكائنات أخرى
غير الكائنات العاقلة ... أما أنا فأقول على العكس توجد موضوعات
محسوسة وخارجة عني وهي معطاة لنا ولكننا لا ندري ما يمكن أن تكون
عليه في ذاتها، إننا لا نعرف غير ظاهرها»(1)

إذا كان كانط قد اختلف عن المثاليات السابقة فإنه قد انتقد أيضاً المادية
وخاصة دافيد هيوم الذي ينكر وجود روابط تربط أجزاء الواقع ومعطياته
الحسية، وليصل كانط إلى هذا الموقف المتجاوز للطرح حين السابقين قام
بتحليل ملكة المعرفة انطلاقاً من موقفه المبني على أن المعرفة موجودة وأن
المطلوب هو تحديد حدودها الفعلية، (ماذا يمكنني أن أعرف؟). فميز وصولاً
إلى هذه الغاية بين نوعين من الأحكام؛ أحكام تحليلية تزيد المفاهيم وضوحاً
في الذهن ولكنها لا تزيد العلم - أحكام تركيبية قبلية وهي أساس العلم
والمعرفة وتحليلها يبين أن المعرفة تتكون من مادة وصورة، فالمادة هي
معطيات الحس، والصورة هي العقل أو الفكر وتتحدد حدود المعرفة بحدود
التعاون والتلازم بين هاتين المسألتين وتبدأ عملية المعرفة بعمل أول قوة في
الذهن وهي الحساسية.

الحساسية: وهي القدرة على الاتصال بالواقع الخارجي فنحن نكتسب
من الواقع الخارجي معطيات حسية متعددة ننظمها بواسطة الزمان والمكان.
وهما إطاران سابقان على التجربة فتكون حدوساً حسية بإمكانها أن تتحول
إلى قضايا معرفية عن طريق الفهم.

الفهم: وهو الملكة الثانية في الذهن ويعرف بأنه قدرتنا على التفكير في
مواضيع الحساسية ويقوم على تمييز التشابه والتناقض وخلق الارتباط
الموضوعي بين أجزاء الواقع، فالفهم هو تفسير للظواهر وإعادتها إلى
ظواهر أخرى، ولهذا قيل عنه بأنه على عكس الحساسية حكم موضوعي
بموجبه ترتبط الحدوس الحسية ببعضها البعض عن طريق مقولات العقل
مثل: الوحدة والكثرة والقلّة...

1 - نفس المرجع السابق.

فالفهم يعمل في حدود الحس لأنه في رأي كانط «لا حدس إلا الحدس الحسي».

وهذا ما جعل كانط يفترض تلازما ضروريا بين معطيات الحس ومعطيات الذهن يقول (كانط): «الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء والمفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء».

وجعله أيضا يميز بين مستويين للوجود: وجود لذاتنا ووجود لذاته. أي الشيء في ظاهره والشيء في ذاته. العقل الخالص: وهو الملكة التي بحث في المواضيع الميتافيزيقية والتي تعمل منفصلة عن الحس والتفكر في الشيء ذاته. هذا التفكير الذي ينتهي إلى التناقضات.

ولكل هذه الأسباب ونتيجة للتمييز الحاسم بين مثالية كانط وغيرها من المثاليات الأخرى يطلق على مثاليته اسم المثالية النقدية، والنقد عند كانط هو نقد العقل المجرد وتفنيد الدليل العقلي الخالص الذي لا يستند إلى الوجود الحسي والخبرة الحسية، إن النقدية الكانطية تنقد العقل المجرد بإظهار أن البرهان العقلي الخالص يوقعنا دائما في نقائص.

المثالية المطلقة عند هيغل (1770-1831م) :

«لقد قدم (كانت Kant) خدمة كبرى إلى الفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي، كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية، ومع ذلك فلا بد من أن نضيف أن كانط لم يتجاوز قط حدود النتيجة السلبية، وهي أن الشيء في ذاته لا يمكن معرفته، دون أن يستكشف ما تعنيه التناقضات من الناحية الإيجابية. وهذه الناحية الإيجابية هي: أن كل ما يوجد وجودا فعليا يتضمن في جوفه عناصر متناقضة في آن

واحد، وبالتالي فإن معرفته تعني إدراكه كوحدة حتمية من التعينات المتناقضة»⁽¹⁾.

من هنا يبدو أن طبيعة المعرفة عند هيغل عقلية وليس ثمة سوى العقل، والمعيار في التمييز بين الأنواع المختلفة لنشاط العقل هو الموضوع. فإذا انصب نشاط العقل على موضوع حسي يسمى إدراكا، وإذا انصب على تصور ذهني كان تخيلا مما يعني أن العقل عند هيغل يمر بمراحل في إدراكه للأشياء وفقا لعلاقة الذات بالموضوع: مرحلة مباشرة إيجابية، مرحلة ثانية معارضة أو سلبية للأولي - مرحلة ثالثة هي مرحلة الجمع بين المرحلتين السابقتين أي أن العقل عند هيغل يمر بـ:

1 - الوعي الحسي: وهو مرحلة الإحساس بصفة عامة وتبدو في ظاهرها غنية وعميقة غير أن الواقع هو أنها أكثر ألوان المعارف فقرا وضحالة.

ب - الإدراك الحسي: وفيها يتم إدراك الموضوع باستمرار كموضوع مغلق بالكلية أو وسط مجموعة من الكليات. معبر عن شيء واحد له خواص كثيرة، ولكن الشيء حين يكون واحدا وكثيرا في آن معا فإن ذلك يعني أنه متناقض مع نفسه، مما يدفع إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الفهم.

ج - مرحلة الفهم: إن تناقض الموضوع مع نفسه حيث إنه واحد وهو أيضا كثير أي جزئي وكلي غير أن عنصر الكلية هنا يعني الكلية الحسية (بيضاء - صلبة - مكعبة ...) وهي كلية مشروطة ولكن وجودها يفرض عند هيغل وجود كليات غير مشروطة هي الكليات العقلية.

2 - مرحلة الوعي الذاتي: لم تكن تعني مراحل الوعي المباشر (الوعي الحسي - الإدراك الحسي - الفهم) إلا المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجلية والتي يتم الانتقال منها إلى مرحلة الوعي الذاتي والتي تعني

1 - د. حسن علي مرجع سابق

أن الكليات العقلية غير المشروطة التي تمثل حقيقة الشيء ما هي إلا مكونات للعقل أو مجموعة من الأفكار العقلية أي أنها ليست سوى (الذات) في الواقع. والذات ليست سوى الفكر ومن ثم فإن الموضوع ليس سوى الفكر، والذات في رحلة اكتشافها حقيقة الموضوع لن تجد ببساطة سوى نفسها فهي حين تعي الأشياء لا تمارس سوى وعي ذاتي.

3 - مرحلة العقل: توصلنا إلى أن الذات والموضوع متحدان لأن الذات لا ترى إلا نفسها في الموضوع غير أن ذلك يعني عند هيغل أن إدراك الذات للأشياء الخارجية لا يعني سوى إدراكها لذاتها أي يعني عنده أن الفكر هو حس مشترك بين الذات والأشياء ومع ذلك فهما متميزان فالذات شيء والموضوع شيء آخر وهذا هو عامل الانفصال.

فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها في وقت واحد. وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين (الوعي المباشر والوعي الذاتي).

وهنا يتضح أن المراحل السابقة كانت شريطا لشيء واحد هو العقل الذي يظهر في نهايتها متى اكتملت المعرفة.

وخلاصة القول إن في المثالية المطلقة عند هيغل؛ يتحرك الفكر إذن من مرحلة الوعي المباشر إلى نقيضها الوعي الذاتي ليتحول إلى مرحلة ثالثة هي مرحلة التركيب.

ففي الوعي المباشر يضع العقل الموضوع كقضية (إثبات)، وفي الوعي الذاتي يضع الذات كنقيض للموضوع (نفي)، أما المرحلة الثالثة ينفي الوعي السابق ليكون أمام التركيب.

فالعقل دوما يسير عبر هذه الحركة الثلاثية (الإثبات - النفي - نفي النفي) فالفكر يطرح أطروحة يقوم في مقابلها نقيض ثم يرتفع إلى التركيب (نفي النفي) الذي يصبح بدوره قضية تستدعي نقيضها ثم تركيبا جديدا، وهو ما ينتهي عبره الشيء في ذاته عند كانط Kant.

من هنا جاء اعتبار هيغل Hegel الوجود خاضعا للضرورة التي هي حالة الانتقال المستمر بسبب وجود التناقض الذي يتم حسب القانون الهيجلي (إثبات - نفي - نفي النفي)، وقد طبقه على الجغرافيا والتاريخ فاعتبر الأرض مكونة من ثلاثة أنواع من التضاريس: الجبال والوديان والبحار، كما اعتبر أن التاريخ مر بثلاث مراحل هي: المرحلة الشرقية والمرحلة اليونانية والمرحلة الحديثة.

الأسئلة:

- 1 - ما هو المعيار الذي يقسم الفكر إلى مثالية ومادية؟
- 2 - لماذا نحن أمام مثاليات متعددة ولسنا أمام مثالية واحدة؟
- 3 - ما المقصود بالمثالية الموضوعية؟
- 4 - لماذا سميت مثالية باركلي باللامادية؟
- 5 - على أي أساس يمكننا القول إن هيغل بدأ من حيث انتهى كانط؟

ثانياً: التيار المادي

المادة لغة واصطلاحاً:

تطلق المادة في اللغة على كل شيء يكون مدداً لغيره، ومادة الشيء أصوله وعناصره التي يتركب منها حسيًا كانت أو معنوية كمادة البناء ومادة البحث.

والمادة فلسفياً: هي الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو تحوله إلى شيء آخر لغاية معينة⁽¹⁾ وفي الاصطلاح الأرسطي هي المعنى المقابل للصورة... وتدل إما على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء أي إمكان محض (مادة أولى أو هيولى). أو تدل على المعطيات الطبيعية والعقلية المعينة التي يعمل الفكر على إكمالها وإنضاجها.

وبالمعنى الديكارتي مقابلة للصورة، من جهة وللفكر من جهة أخرى، ويرجع التقابل بينها وبين الصورة إلى أن الجسم مؤلف من شيئين: شكله الهندسي وهو صورته، وجوهره وهو مادته، أما التقابل بينها وبين الفكر فيعود إلى أن المادة كتلة طبيعية ندركها بالحدس الحسي لوجودها خارج العقل، في حين أن الفكر شيء داخلي مجرد عن المادة ولواحقها.⁽²⁾ أما كانط فإنه يطلق المادة على معطيات التجربة الحسية من جهة ما هي مستقلة عن قوالب العقل. كمادة الظاهرة عنصرها الحس، أما صورتها فهي العلاقات التي تضبطها وتنظم حدوثها.

ويتحدد التيار المادي باعتباره المذهب الذي يفسر كل شيء بالأسباب المادية، ويطلق في علم ما بعد الطبيعة على مذهب الذين يقولون إن المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي الذي به تفسر جميع ظواهر الحياة، وجميع أحوال النفس وهو بهذا المعنى مقابل للمذهب الروحي، الذي يثبت وجود جوهر مستقل عن المادة هو الروح.

وفي علم النفس يعني المذهب المادي القول بأن جميع أحوال الشعور هي ظواهر ثانوية ناتجة عن الظواهر الفسيولوجية المقابلة لها.

1 - المعجم الفلسفي جميل اصليبا ج 2.

2 - نفس المرجع

ومن هنا يبدو أن مشكل التعريف الذي طرح كإشكال لدى التيار المثالي يطرح أيضا في التفكير المادي، وتصوره للكون والإنسان، والمجتمع والتاريخ والمعرفة، ورغم وحدة المنطلقات فإن الاتجاه المادي يصنف إلى ماديات:

أولا: المادية اليونانية:

يتمثل الفكر المادي القديم بفلسفة اليونان، وأول من بحث في أصل الكون والطبيعية هو طاليس الذي نص على أن الماء هو المصدر الذي نتج عنه كل شيء، قائلا: «الماء هو قوام الموجودات بأسرها، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتركب منه هذا الشيء أو ذاك»⁽¹⁾.

- وذهب هيرقليطس إلى أن النار «هي جوهر الأشياء، حيث إن العالم بالنسبة إليه لم يضعه أحد قط بين الآلهة أو البشر إنما هو ذاته يكون الجميع وسوف يبقى إلى الأبد نارا حية لا تخمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تتطفئ»⁽²⁾.

ولذا فالنار رمز إلى الكون حيث هو في جريان مستمر ما بين أصداد التوتر «يحيا النار موت الهواء، ويحيا الهواء موت النار، ويحيا الماء موت التراب، ويحيا التراب موت الماء» فالنار هي العنصر الخلاق في الكون حيث منها ينبثق كل شيء وعليها يعود كل شيء.

أما ديموقريطس فقد ذهب إلى أن أصل الأشياء جميعا هو «الذرات»، ومنها يتكون تركيب الموجودات قاطبة حيث لا يوجد في الكون غير الذرات، وهي تتحرك دون أن تكون هنالك قوة محركة تسيطر عليها من الخارج، بل تكون هكذا من طبيعتها دون هدف أو غاية وعلى هدي ديموقريطس سار أبيقور حيث أكد أن كل الأشياء مكونة من ذرات، وكذلك الرواقيون الذين يرون أن ليس في الوجود غير المادة وأن ما لم يحس لا يعرف.

1 - المعجم الفلسفي جميل اصليبا ج 2.

2 - نفس المرجع

وخلاصة القول إن الفلسفة اليونانية القديمة تمكنت فيها ومنذ لحظة ميلادها النزعة المادية حتى وإن طبعت المادية اليونانية القديمة بطابع تأملي، مع أن ذلك لا ينفي أن المادية اليونانية قد استطاعت مع ديموقريطس أن تحدد حقيقة الكون لاعتباره يتركب من ذرات وهو أمر أكدته تطور العلوم فيما بعد.

ثانياً: المادية الميكانيكية (الحديثة):

ظهر التيار المادي برداء علمي في العصر الحديث نتيجة انفصال العلوم الطبيعية عن الفلسفة فكثرت النظريات المادية وتشعبت⁽¹⁾. فكان توماس هوبس من أوائل من أعلنوا أن حقيقة العالم هي الحركة وليس هناك أرواح مغايرة للمادة وإنما هي أجسام طبيعية تطورت حتى وصلت إلى درجة من الرقي العالي لم تستطع حواسنا إدراكها.

ويذهب أيضاً بارون دي هولباخ (1723-1789) إلى دعم المذهب المادي والثناء على حقائقه وجعل لامتري (1709-1751) الروح من وظائف المادة الحية للإنسان.

وتعتبر التطورات في النظريات الجديدة التي وضعت من طرف كوبرنيك وكبلير وغاليلي ونيوتن والتي ارتج لها الواقع الفكري الإنساني بدحض الالتفافات السلطوية التي لبست قناع الدين كيما تفهم العلم وتبقى شريعة أبداً، فشكلت ردة فعل بكل قوة في الفكر المادي.

وتنقسم المادية الميكانيكية إلى قسمين: ميكانيكية قديمة والميكانيكية الحديثة ويذهب الميكانيكيون بصورة عامة إلى أنه لا وجد إلا للمادة وحركتها وتعرف المادة الميكانيكية الحديثة بمادية القرن (19). وقد حصلت نتيجة تأثير فيزياء نيوتن التي تفسر الوجود انطلاقاً من مبدأي المادة والحركة ومشاهيرها: ديدرو - فولتير - ومونتسكيو... الخ

وزارة التربية التونسية

1 - الله الوجود الإنسان

وقد تابع جهودهم الفيلسوف الألماني فيور باخ الذي اعتبر المادة أساس الوجود⁽¹⁾، واعتبر الفكر مجرد حركة المادة الميكانيكية .

وقد تبلورت المادية الميكانيكية تحت تأثير مجموعة عوامل أساسية أهمها: التقدم العلمي أثناء القرنين (17-18):

- القطعية مع أساليب التفكير القديم
- المذهب التجريبي الانجليزي وخاصة نظرية جون لوك في المعرفة التي تعتبر التجربة مصدر المعرفة.
- الصراع الاجتماعي بين الطبقة البرجوازية الصاعدة والطبقة الإقطاعية.
- التحرر من هيمنة الكنيسة التي تحد من حرية التفكير.

ثالثا: المادية الجدلية (الديالكتيكية):

جاءت المادية الجدلية عند كارل ماركس وانجلز امتدادا طبيعيا للمادية الحديثة وإن كانت تتقدم هذه المادية ، فهي ترى أن هذه الاتجاهات المادية آلية ميكانيكية لا تعترف إلا بشكل واحد من أشكال حركة المادة؛ هي الحركة الميكانيكية ومن ثم تنظر هذه المادية إلى الطبيعة نظرة ميتافيزيقية⁽²⁾ وتحصر نفسها في الطبيعة دون التاريخ ، وترى بأن الدماغ (يفرز التفكير، مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء أو كما تهضم المعدة الطعام)⁽³⁾. أي (الإنسان يأكل قبل أن يفكر) كما يقول فيور باخ. وهذا بالرغم من أن المادية الجدلية تقول بأسبقية الوجود المادي والاجتماعي على الوجود الفكري، يقول ماركس «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك أن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»⁽⁴⁾.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة المغرب.

2 - دروس في تاريخ الفلسفة. د/ محمد عابد الجابري

3 - نفس المرجع

4 - الفكر الإسلامي والفلسفة المغرب

من هنا يتبين أن الفرق بين المادية الميكانيكية والمادية الجدلية هو أن الموضوع أو العالم الخارجي لا ينظر إليه في الأولى إلا على شكل تأمل بينما تنظر الثانية أي المادية الجدلية إليه في حقيقته المتحركة لا في مظهره الساكن، أي أن ما يميز المادة هو حركتها الدائمة: ميكانيكية - فيزيائية - كيميائية - بيولوجية - اجتماعية.

وهكذا يكون عالم الحقائق الموضوعية هو عالم حركة دائمة بفعل تناقضاتها.

يقول لنين «الديالكتيك هو دراسة هذه التناقضات نفسها، خاصة الباطنية منها».

ولعل أوضح من يحدد المادية الجدلية الماركسية كتجاوز للمادية الكلاسيكية (فيور باخ وغيره)، وما يميزها عنها هو:

1 - أن المادية الجدلية تدعى "الالتزام" التزمت بالعلم في تفكيرها وعملت على الاطلاع على مسير العالم، وما يحققه في مختلف النواحي البيولوجية والاقتصادية والرياضية والفيزيائية وضرورة الاطلاع على التاريخ بل إن ماركس وانجليز كادا أن يفردا التاريخ بالعلمية، عكس فيور باخ الذي يفصل التاريخ عن المادية.

ولعل هذا أيضا ما جعل المادية الجدلية تتجاوز سمة الجمود والسكون في مادية فيورباخ؛ (لكل شيء قسماته المميزة الثابتة) وتأخذ بعين الاعتبار بالاكتشافات العلمية الحديثة خاصة ما يتعلق بنظرية تحول الطاقة واكتشاف الخلية⁽¹⁾ التي أثبتت للمادة العضوية تاريخا مرت خلاله بتفاعلات وتطورات وتغيرات هامة.

ب - كما تجاوزت المادية الجدلية الماركسية مادية فيور باخ حيث نظرت إلى الإنسان لا كماهية ونوع بل كفاعلية عاملة منتجة باعتباره «مجمعا للعلاقات الاجتماعية» وهو ما طبعها بصفة المادية التاريخية يقول انجليز: «إننا لا نعيش في الطبيعة فحسب بل نعيش كذلك في المجتمع

1 - مبادئ الفلسفة ماركس

الإنساني وهذا الأخير يملك أيضا -مثله مثل الطبيعة- تاريخ تطوره وعلمه»(1).

ج - وفي جدلية الذات والموضوع كعامل محدد للتيار المادي والتباين فيه، فقد ذهبت المادية الجدلية إلى القول: «إن المعرفة الإنسانية ليست مجرد انعكاس للواقع، والإنسان ليس مجرد وعاء سلبي للانطباعات الآتية من العالم الخارجي، بل إن المعرفة الإنسانية هي نتاج التفاعل الحاصل بين العقل والعالم الخارجي يقول ماركس: «لو كان مظهر الأشياء يتطابق مع جوهرها لصار كل علم غير لازم»(2) وقال: «الوسط يصنع الإنسان بقدر ما يصنع الإنسان وسطه»(3).

من هنا تتجلى النظرة الشمولية للمادية الجدلية عند ماركس والتي تبرز مدى أخذ ماركس بالمنهج الجدلي الذي جعله يأخذ بعين الاعتبار تعقد الظواهر الإنسانية وتداخل العوامل وتشابك العلل.. رادا بذلك البنية الفوقية (السياسة والقانون والأخلاق) إلى البنية التحتية علاقات الإنتاج والوعي الاجتماعي).

ويمكن القول بأن المادية الجدلية فلسفة ومنهاج وممارسة، وهي تؤسس فلسفتها على مقولات هي:

- المادة
- الحركة
- التناقض
- الممكن والواقعي
- الشكل والمضمون

وهذه الفلسفة تقوم على منهج مؤسس على ثلاثة قوانين هي:

- 1 - قانون وحدة المتناقضات وصراعها
- 2 - قانون التحول من الكم إلى الكيف والعكس.
- 3 - قانون نفي النفي.

1 - نفس المرجع

2 - الفكر الإسلامي والفلسفة المغرب

3 - نفس المرجع السابق

ويعني القانون الأول: أن التناقض يوجد داخل الشيء الواحد، وأن أشياء العالم تتألف كلها من متناقضات، سواء منها المواد الجامدة أو الحية أو الهيئات الاجتماعية، وهذا التناقض هو أساس كل تطور ونمو يقول لينين: «إن النمو هو صراع الأضداد»⁽¹⁾، وهذا التناقض ينقسم إلى تناقضات داخلية تتم داخل الشيء الواحد، وخارجية مع المحيط الذي يوجد فيه وأشياءه.

والتناقض الداخلي هو أساس التبدل، وهو أساس فعل التناقضات الخارجية وتميز كذلك هذه المادية في التناقض بين تناقض رئيس وتناقض ثانوي فالأول هو ما يقوم بالدور الحاسم في عملية الصراع ويحدد شكل التطور والنمو.

أما القانون الثاني فيعتبر أن التزايد التدريجي في التغيرات التي تلحق الكم، والتي تكون أول الأمر ضعيفة غير مشاهدة، تؤدي عندما تصل إلى درجة معينة إلى تغيرات كيفية جذرية تخفي معها الكيفية القديمة لتحل محلها كيفية جديدة ينتج عنها بدورها تغيرات كمية⁽²⁾.

كما يعني هذا القانون ظهور شيء جديد من صلب القديم ليحل محله، دون أن يعني ذلك محو القديم بكل جوانبه السلبية والإيجابية.

في حين يعني القانون الثالث: أن التطور يسلك خطا صاعدا بمعنى أنه يسير من أدنى إلى أعلى، وهو المحدد للاتجاه العام لتطور العالم المادي والاجتماعي، فنفي النفي يعني ظهور شيء جديد من صلب القديم ليحل محله جديد آخر، أي أن الجديد الثاني ينفي الجديد الأول دون أن يكون ذلك يعني محو القديم بكل جوانبه السلبية والإيجابية. بل إنه في كل شيء جديد شيء من القديم، وهو ذلك الشيء الذي يعيق حركة التطور، من هنا كان نفي النفي لا يعني الدوران في حلقة مفرغة أو التكرار بل يعني نموا مطردا وتقدما مستمرا.

1 - تاريخ الفلسفة الغربية د/ جميل صلبا

2 - دروس في تاريخ الفلسفة مرجع سابق

الأسئلة:

- 1 – هل يمكن القول بأن كل النزاعات المادية أخذت من المادية اليونانية؟
- 2 – ما الإضافة التي أضافتها المادية الميكانيكية؟
- 3 – ما الأسس المؤثرة في المادية الجدلية؟

المعهد التريوي الوطني

الوضعية

أنكر الفلاسفة الوضعيون الفلسفة التقليدية التي يهتم أصحابها بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسراره الخفية والتعرف على حقيقة الموجودات ولكنه الأشياء وفهم النفس البشرية، ولم تعترف هذه الوضعية بشقيها الكلاسيكي والمعاصر بغير الواقع المحسوس الخاضع للملاحظة والتجربة، وقد أعلن زعيمها (أ. كونت) رفضه للميتافيزيقا بقضها وقضيضها كما رفضها أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة كذلك.

1 - الوضعية الكلاسيكية (أوجست كونت (1798-1857):

أوجست كونت أول فيلسوف لم يولد أفكاره بشكل مباشر من كانط لكن مع ذلك هناك وشائج تشد كونت إلى كانط، فهذا الأخير ليس اقل معارضة للميتافيزيقا التأملية من (كونت)، إلا أنه لم ينكر أن ثمة بعض المعنى في الحديث عن الشيء في ذاته وإن كان وراء متناول الإدراك البشري، ونقد (كانط) للعقل لم يتجاوز بصورة أساسية الرأي التقليدي بأن الجهد العملي لا يستنفد حياة العقل، فهو يرى أن للدين والأخلاق والفن جانبا عقليا لا يمكن إنكاره.

أما (كونت) فيرفض أن يخرج من نطاق العلم بغية الحصول على تبرير نقدي يجعله الصيغة الوحيدة للمعرفة الإنسانية ومنذ البداية كان مقياسه للعقلانية هو مقياس العلم، كما أن رفضه للاهوت والميتافيزيقا مبني على أن ما يذهبان إليه لا يمكن تبريره بمناهج البحث العلمي، وعليه فإن العالم الذي يصفه العلم هو العالم الواقعي، ومنهاجه هو منهاج المعرفة عينها، وهذا لا يعني «أن كونت عدو صريح للأخلاق أو الدين بل يعني أنه يجب ألا تفكر بهما بعد الآن كمنافسين للعلم في مجاله المخصوص...»⁽¹⁾.

هذا الفيلسوف كان يهدف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية، وترفض قضايا اللاهوت والميتافيزيقا بكل بساطة فهو لا يقبل أية قضية باعتبارها صادقة ما لم يمكن التأكد منها بمناهج العلوم.

يذهب (هنري ايكن) إلى أن أ. كونت مثل (هيغل) يصطنع اتجاهها أو منهجية تمكنه من التعامل مع جميع التيارات الدينية والفلسفية التي سبقته إذ يعاملها على أساس أنها «لحظات» لا مفر منها في التطور التاريخي للفكر البشري نحو كماله في الفلسفة الوضعية.

قانون الحالات أو المراحل الثلاث:

لا يحاول الوضعيون البرهنة على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده بل يبرهنون عليها بما توهموه تاريخا للعقل فيرى (كونت) أن العقل البشري مر بثلاث مراحل أو ثلاثة أدوار، وهذه المراحل هي:

- المرحلة اللاهوتية
- الميتافيزيقية
- الوضعية.

ففي المرحلة الأولى يبحث العقل في كنه الموجودات واصلها ومصيرها والظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفي وراء الطبيعة المرئية كالآلهة، ومن خصائص الوعي اللاهوتي أن لا يفرق بدقة بين السؤالين «كيف؟» و«لماذا؟»، وبالتالي فإنه لا يفرق بين ما ندعوه شرحا وما ندعوه تسويغا، وينتج عن ذلك أن هذا الوعي يفهم العالم بشكل أسطوري كما لو كان نظاما روحيا يتم فيه التفكير بالغايات الإحيائية للأشياء على أنها عوامل فاعلة تسبب سلوك الأشياء على النحو الذي تسلكه.

ولهذه المرحلة ثلاثة أقسام:

ففي الأول يتم التعامل مع الأشياء المادية وكأنها حية لها مشاعرها وأغراضها ويتم في الثاني (مرحلة تعدد الآلهة) تبسيط تدريجي لهذا الإحياء التعددي، فيبدأ تصور «الآلهة» وكأنها قوة خفية تتحكم بجميع أصناف الظواهر .

أما القسم الثالث: فهو طور التوحيد ويكون بضم القوى بعضها إلى بعض بصيغة رئيس موحد للآلهة ينظر إليه على أنه خالق الكون ومدبر أمره

مباشرة أو عن طريق وكلاء في المرتبة دونه يطيعون أوامره⁽¹⁾ أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الميتافيزيقية وفيها يظل العقل يبحث كنه الموجودات وأصلها، ولكنه يرتقي فيتخلى عن الكائنات غير المرئية، ويرد الظاهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء وبهذا يكون العقل خالف الدور اللاهوتي في كونه أحل المجرّد مكان المشخص.

وأهم خصائص هذه المرحلة أن الميتافيزيقي يطابق السبب العقلي مع العلة ويفترض تبعاً لذلك أنه يستطيع بالتفكير وحده شرح علل الأشياء، فهو يقدم ما توصل إليه عن طريق التأمل العقلي، وكأن قضايا الموجود يمكن تسويتها عن طريق التحليل العقلي الصرف.

وما ينبغي أن نلاحظه في هذه المرحلة أن المشاهدة (الملاحظة) تحتل مكاناً ثانوياً.

وفي المرحلة الثالثة، المرحلة الوضعية يتخلى العقل عن الطريقتين السابقتين في البحث موضوعاً ومنهجاً، فلا يهتم بالبحث في أصل الكون ومصيره، ولكن يهتم بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها، ويستغني عن العلل بوضع القوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر، ويقوم استنتاجاته على أساس من المشاهدة ويكون السؤال: كيف حدث هذا؟ وليس لماذا حدث هذا؟ وبهذه الطريقة – كما يرى كونت- نشأ العلم الوضعي الذي أخذ مكان الفلسفة، ويقتصر دور العقل هنا فقط على التقصي عن العلاقات المنطقية التي تربط بين الفرضيات العلمية ذاتها.

وهذه المرحلة ما هي إلا نظرية في المعرفة يقدمها (أ. كونت)، وهي تجريبية بالمعنى الأعم لهذا الاصطلاح، فهو يرى أن التفكير العلمي كله ملزم بقبول اختبارات الملاحظة كشواهد قاطعة على صحة أية فرضية، ويمكن أن تظهر مرحلتان في حقيقة زمنية واحدة. وينبغي أن تفهم الظواهر المفردة على أنها جزء من أصناف كاملة تضم الظواهر المماثلة، وإذا كانت العلاقات التي تصفها نظرية علمية ما علاقات وجود فإن كونت يسمي عندئذ النظرية قانوناً

«سكونيا» (استاتيكيًا)، وإذا كانت علاقات تعاقب أو استمرار فالقانون «حركي» (ديناميكي).

يرى (كونت) أن هذين المستويين ضروريان للعلم، وأن أيا منهما لا يفضل الآخر بشيء. ومع هذا فإن (كونت) لا يقبل بوحدة العلوم كمثل أعلى، وهو لم يكن من أنصار الإرجاع، فكان يعارض أي تصنيف يسعى إلى رد علم الاجتماع إلى علم الأحياء، أو علم الأحياء إلى الفيزياء، ويرى أن الفرق بين العلوم يتعلق فقط بمجالاتها أو التعميم في قوانينها، فالتجربة تكشف عن تنوع كبير في أنماط تمايزة من الظواهر التي تختلف من حيث التعقيد ويتطلب شرحها أو إيضاحها عددا من النظريات.

إن وحدة العلم التي يسعى إليها (كونت) هي الوحدة المنهجية، وهي التزام مشترك من طرف الباحثين العلميين بالمنطق وباختيارات الملاحظة والتجربة.

أما ما يتعلق بالسلوك البشري فيرى أن هناك علمين أساسيين لهذا السلوك هما الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع، وأي نظام ثالث يهدف إلى معالجة ظواهر نفسية خاصة يعتبره (كونت) من قبيل الأساطير، وتجدر الإشارة إلى أن كونت هو من وضع مصطلح «السوسيولوجيا» (علم الاجتماع) ويعني به علما لما يولد بعد، ويرى أنه بتحديد قوانينه وضبطه يمكن فهم السلوك البشري في جميع أبعاده السياسية والاقتصادية والأخلاقية، ويرفض كونت بل يعارض بشدة أية دراسة تاريخية للظواهر الاجتماعية، ذلك أن التاريخ في نظره- يزودنا بركام من ملاحظات تساعد في أفضل الأحوال على تقديم ملاحظات للتعميم لكنها لا تقدم لنا النظريات.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى توضيح في فلسفة (أ. كونت)، وهو أنه في كتاباته الأخيرة صار يعتبر فلسفته تقدم الأساس من أجل «ديانة إنسانية» جديدة زعم أنها وحدها التي تلائم عقلية الناس في عصر العلم، ذلك أن الديانة التقليدية تتطلب قبول اعتقادات لاهوتية غير علمية والديانة الجديدة التي يبشر بها فهي ديانة إنسانية تقدمية متنورة تكرر نفسها بدون أنانية لمبادئ محبة الغير وخدمته.

وقد قيل : إن (كونت) لم يفتع بإعلان ديانته الجديدة بل اندفع يزينها بطقوس متقنة جعلتها موضع سخرية نقاده(1).

ولنا أن نستغرب ما جعل (كونت) يأتي بديانة جديدة، ما الذي يدفعه إلى ذلك؟ لقد تبين له بدون شك أن للإنسان اهتمامات أكبر، وأنه يدرك بفطرته، الحاجة إلى التعلم بما هو فوق الواقع وبعيدا عن الحس.

2 - الوضعية المنطقية المعاصرة:

اسم أطلقه (امبلومبرج) و(فايجل) عام 1931 على الجماعة الفلسفية الصادرة عن جماعة (فيينا) سنة 1928، ويستخدم هذا الاسم استخداما مهوشا بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية، ويترأسها (مورتس شليك) ومن أعضائها البارزين (ودلف كار ناب) و(برجمان) (فتجنشتين).

وهي اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة حين أقصر أتباعه وظيفة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا، وقد رد الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين بذلك بالوضعية الكلاسيكية.

وكانت هذه الفلسفة التجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي لأنها تدين بشطر كبير من اتجاهها إلى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان على يد (فتجنشتين) أن التجريبية يمكن أن تقوم وتتأسس على التحليل المنطقي وهذا لا ينفي القول بأن هذه الوضعية تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة.

وينص تقريرها الرسمي على أن من أهدافها الرئيسية؛ وضع أساس قوي للعلم، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن يحكم عليه بالصواب أو الخطأ ومن ثم ينبغي رفضها والاكتفاء بالقضايا التي يمكن التثبت من صحتها منطقيا أو تجريبيا.

وتتفق الوضعية المنطقية المعاصرة مع الوضعية الكلاسيكية في ثلاث نقاط هي:

1 - عصر الأيديولوجيا هنري أيكن.

- رفض الميتافيزيقا
- التأكيد على أهمية التجريب
- رفض بناء أي نسق فلسفي يقدم رؤية عن طبيعة الواقع.

وإذا كانت الوضعيتان متفتحتين في هذه النقاط فإنهما تختلفان في أمور أخرى إذ تهتم الكلاسيكية بالمشاكل العامة للعلوم في إطار (فلسفة عامة) في حين تهتم المعاصرة بتحليل نتائج العلوم.

3 - أسس الوضعية المنطقية المعاصرة

إذا كانت الوضعية الكلاسيكية تقوم أساسا على تحليل العقل البشري انطلاقا من الحالات الثلاث التي تمثل تطور العقل في نظر كونت، فإن المعاصرة تتأسس على:

1 - مبدأ التحقق التجريبي:

ويفيد رفض التمييز بين ما هو محسوس قابل للملاحظة وما ليس بقابل للملاحظة، ونرى كما يقول (رايشنباخ): «أن الملاحظة الحسية هي المعيار الوحيد المقبول للحقيقة غير الفارغة»⁽¹⁾. ومن أجل وضع حد للذاتية اشترط الوضعيون المناطق أن يتم التحقق على يد ملاحظين على الأقل حيث يكون معيار الصدق أو الكذب هو اتفاقهما أو اختلافهما.

2 - رفض الميتافيزيقا:

لقد أحدثت هذه الوضعية قطيعة مع الفلسفات التي تبحث القضايا الميتافيزيقية مثل أصل الكون وغايته والبحث عن الماهية الحقيقية للأشياء، وترى أن العلماء وحدهم هم الذين لهم الحق في الحديث عن حقيقة الواقع الطبيعي والإنساني، بينما تنحصر مهمة الفلاسفة في تحليل نتائج العلوم، وذلك بواسطة لغة رمزية صارمة لا مجال فيها للغموض والالتباس.

ومن الأسباب التي أدت إلى رفض الميتافيزيقا من طرف المنطقة الوضعيين أنها لا تصمد في وجه مبدأ التحقق التجريبي، وذلك أن قضاياها هي أشباه قضايا، ويصفونها بأنها فارغة من المعنى.

3 - أصناف القضايا:

إذا كان الوضعيون يرجعون جميع القضايا سواء كانت فيزيائية أو رياضية أو فلسفية إلى اللغة، واعتبروها قضايا لغوية في الأساس قابلة للتحليل المنطقي فإنهم عند تحليلهم للقضايا المختلفة يميزون بين ثلاثة أنواع من القضايا:

- **قضايا تحليلية:** وهي التي لا يضيف محمولها جديدا إلى الموضوع، وذلك لكون المحمول متضمنا في الموضوع مثل: السماء فوقنا، وقولنا: $1 + 3 = 4$ ، فبإمكاننا عن طريق التحليل التأكد من أن $(1+3)$ متضمنة في (4) . وهذه القضية ما هي إلا قضية تحليلية واضحة إلا أنها تعتبر من الناحية المنطقية والواقعية تحصيل حاصل.
- **قضايا تركيبية :** وهي على العكس من التحليلية إذ أن المحمول فيها ليس متضمنا في الموضوع بل يضيف جديدا مثل قولنا: الضوء ينتشر بشكل تموجي أو حبيبي، فهذا الحكم ليس متضمنا في الموضوع إذ يمثل إضافة واضحة ويرى (كارناب) أن قضايا العلوم الطبيعية تنتمي كلها إلى هذا النوع من القضايا.
- **أشباه القضايا:** وهي التي لا يمكن وصفها بأنها تحليلية ولا تركيبية وكل ما يمكن أن يقال عنها في نظر الوضعيين المنطقة: إنها مغالطات وقد قال (فجنشتين) : «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى..»⁽¹⁾ والسبب في ذلك كما بينا سابقا أنها

لا يمكن التأكد من صحتها بالتجريب كما أنها ليست قضايا رياضية يمكن تحليلها تحليلًا منطقيًا والتحقق من مدى صدقها أو كذبها.

ونخلص مما تقدم أن هذه الوضعية المعاصرة ليست أقل عداوة للفلسفة من الوضعية الكلاسيكية لكن اختزال الفكر البشري في مجال واحد كالرياضيات أو الطبيعيات هو انتقاص لهذا الفكر، ثم إن التصورات التي شهدتها العلم في مجال الفيزياء والرياضيات يطرح إشكالات جديدة تفرض مراجعة التصورات القديمة المتعلقة بمفاهيم المنهج التجريبي كالملاحظة المباشرة والحتمية والقانون، وتلك المتعلقة بطبيعة المكان هل هو مستو؟ أم يمكن أن يكون محدبًا مقعرًا أم كرويًا؟ الأمر الذي ستكون له انعكاساته على مستوى النتائج المتوصل إليها، هل هي صحيحة؟ هل تمثل الحقيقة كما هي أم النسبية واللاتعين هما ذروة ما توصل إليه الفكر الإنساني في القرن العشرين؟ ومن ثم فلا مسوغ لرفض الميتافيزيقا.

ورفض الميتافيزيقيا ليس ممكنًا، لأن التفكير في هذا الكون ومآله، والنفس أو الروح التي نحملها في طياتنا، وما بعد الموت هي أمور تفرض نفسها على جميع العقول، يستوي في ذلك المؤمن والملحد، والتشكك في هذا بمجرد القول لا يؤثر في الميتافيزيقا التي تفرض نفسها.

الأسئلة:

- 1 - هل يمكن اعتبار قانون الحالات الثلاث قانونًا علميًا؟
- 2 - هناك من يرى أن (كونت) استوحى مراحل قانون الحالات الثلاث من هيغل، ما رأيك؟
- 3 - ماذا يعني أ. كونت بقوله: "إن وحدة العلوم هي الوحدة المنهجية"؟
- 4 - هل بإمكان الإنسان التخلص من التفكير الميتافيزيقي كما تذهب إلى ذلك الوضعيتان؟

الوجودية

الوجودية اتجاه غايته تحديد الوجود بصفة عامة والوجود الإنساني بصفة خاصة ونستخلص من هذا التعريف أن الوجودية نزعة إنسانية من أهم ممثليها "سارتر" و"كيركجارد" ويعتبر هذا الأخير مؤسسها بما هي فلسفة مناقضة للمثالية عند هيجل ورغم أن كلاهما ينطلق من فكرة أن التناقض هو قوام الوجود لكن إذا كان هيجل يرى أن التناقض موصل جدليا إلى مرحلة ثالثة هي مرحلة التأليف يرى كيركجارد أن التناقضات المؤلفة للحياة اليومية تبقى قائمة ولا يمكن تجاوزها وشعور الإنسان بالتناقضات في واقعه المعيشي هو علة قلقه ذلك القلق المؤسس للفكر والذي هو شرط الوعي مع جان بول سارتر.

وتفهم الوجودية على أنها فلسفة لاكرتزيانية فإذا كان ديكرت من خلال فكرة الكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود" يقول بأسبقية الماهية على الوجود ويقصد بالوجود الانبثاق في العالم أو القذف في العالم حيث يظل الوجود وجودا فارغا أو وجودا في ذاته حسب تعبير سارتر إلى أن يتخذ ماهيته بأن يختار عملا أو ممارسة يضيفي بها معنى على وجوده وهكذا فإن الإنسان في نظر الوجودية ليس إنسانا بالتفكير وإنما هو كذلك عن طريق الممارسة أو البراكسيس ويترتب على أسبقية الوجود على الماهية ما يلي:

- أن يكون الإنسان حرا حرية مطلقة يختار ماهيته بنفسه اختيارا غير مشروط وتعتبر الحرية عند سارتر جوهر الإنسان يقول: «الحرية هي الإنسان في الإنسان» وحرية الإنسان ليست فردية بل هي عامة لكل إنسان ذلك لأن الإنسان عندما يختار ماهيته لا يكون قد اختارها لنفسه بل اختارها لكل الناس، كما يترتب على أسبقية الوجود على الماهية أن يكون الإنسان مسؤولا ومسؤولية تتجاوز حدوده الفردية ففي الوقت الذي يكون فيه مسؤولا عن ذاته يكون مسؤولا عن الإنسانية جمعاء وتجاوز المسؤولية لحدوده الشخصية هو علة القلق يعد كالدهوة عند أرسطو بداية الفلسفة وتعتبر الوجودية عند سارتر امتداد الظاهراتية أو الفينومينولوجيا حيث يرى سارتر أن

معرفة الأنا ملازمة لمعرفة الآخر حتى وإن كان الآخر ينفي وجودي بما يتصوره عني فهذا هو علة جزعي وقلقي منه إذن "الآخر هو الجحيم" حسب عبارة سارتر في الجلسة السرية.

يمكن تلخيص محاور التفكير الوجودي فيما يلي:

1 – أسبقية الوجودية على الماهية: فالإنسان يوجد أولاً ثم يختار من سيكون في المستقبل، أي هو الذي يقرر مصيره بنفسه، فالماهية هي دائماً مشروع مستقبلي، هكذا نجد أن الطفل يعمل من أجل شبابه والشاب يعمل من أجل رجولته وهكذا... إذن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعاله هي التي تحدد وجوده وتكوينه «الإنسان مشروع وليس موضوعاً».

2 – الفردية: الإنسان كائن فردي لأنه لا يعترف إلا بما يحبه ويشتهي، ولا حقيقة عنده إلا ما يهمله وما ينفعل له. يقول كيركجارد: «الحقيقة ما أحياء وما أنفعل له» ويرى هيدجر أن الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود يدفع الإنسان إلى السقوط بين الناس في الحياة اليومية الزائفة.

3 – الحرية: الإنسان حر، وهذه الحرية تعبر عن صميم وجودي، فالإنسان عندما يختار بين الرغبات فإنه يشعر بذاته الحرة المستقلة والتميزة، يقول سارتر: «الشعور بالذات يقتضي الحرية والحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار وكل اختيار هو اختيار بين إمكانات» وفي الاختيار مخاطرة فلا بد إذن من تصميم واع بالأسباب والأهداف.

4 – القلق: أعظم مظاهر الوجود يقول هيدجر: «القلق هو الذي ينبه إلى الوجود» لولاه لما استيقظ الإنسان من سباته وتعرف على اهتماماته واكتشف أخطائه.

القلق من أن يكون الاختيار سيئاً وبالتالي الرسوب، وهيدجر يرى أن القلق ليس ثمرة الحياة، بالحياة تتضمن الموت منذ هي حياة، فمنذ أن يولد الإنسان يكون ناضجاً للموت، والموت يجعلني أشعر بالفردية إلى أبعد

الحدود، فلا أحد يستطيع الموت بدلا مني، ولذلك كان الموت أعظم ما يعبر عن وجودي الفردي الحق.

يقدم مؤسس الوجودية المؤمنة سورين كيركجارد Sorein Kierkegaard 1813 – 1855 نظاما فلسفيا بالمعنى المعروف، حينما يهاجم أعنف هجوم فلسفة هيغل وذلك بسبب طابعها "العمومي" وبسبب اتجاهها الموضوعي، وهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة أي إمكان هدم المعارضة بين القضية ونقيضها في تركيب جديد عقلاني ومنظم، ويؤكد كير كجارد أولوية الوجود على الماهية وربما كان هو أول من أعطى كلمة "وجود" معناها "الوجودي".

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق نظرية في وحدة الإنسان الفرد وعزلته عزلة كاملة في مواجهة الإله، ونظرية في المصير التراجمي (المأساوي) للإنسان. وقد رأى أن اللحظة هي تركيب يجمع بين الزمان والخلود.

إلى جانب تأثير كيركجارد كان "لفينومينولوجيا" هوسرل تأثير عظيم على الفلسفة الوجودية ويستعمل كل من "هيدجير" و "مرسل" و "سارتر" المنهج "الفينو مينولوجي" على الرغم من أنهم لا يقبلون قضايا هسرل الأساسية، ولا حتى موقفه المبدئي. كذلك فإن الوجودية تأثرت تأثرا ظاهرا بفلسفة الحياة، وهي تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط وتحليلاته حول الزمان ونقده للمذهب العقلي ونقده كذلك في كثير من الأحيان للعلوم الطبيعية، ويمكن اعتبار برجسون ودلتاي وعلى الأخص نيتشه أسلافا للوجودية.

أخيرا فإن الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة كان لها دور هام في تكوين الفلسفة الوجودية، وذلك أن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة موضعها "الوجود" وبعضهم مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون الوسطى المسيحية، وحين يتفانى الوجوديون في أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فإنهم يجتهدون في نفس الوقت في أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها، ومع ذلك فإن

بعضهم وعلى الأخص ياسبرس لا يزالون يخضعون خضوعاً قوياً لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا فإن الوجودية تظهر من منعطف الاتجاهين الكبيرين الذين قاما بقطع صلوات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي ألا وهي الفلسفة الميتافيزيقية.

والسمة المشتركة بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي هي أنها جميعاً ابتدأت من تجربة حياة معيشة تسمى تجربة الوجودية. ومن الصعب تعريفها تعريفاً دقيقاً وهذه التجربة تختلف من فيلسوف لآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا فإن تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرس شكل إدراك هشاشة الوجود وهي مع هيدجر شكل التجربة السر باتجاه الموت. وفي حالة سارتر تجربة الغثيان ولا يخفي الوجوديون أبداً أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل.

الوجودية المؤمنة والملحدة:

توجد في الوجودية فوارق عميقة تميز فلاسفتها فيما يتعلق بموقفهم الفكري اتجاه الدين حيث نجد كلا من كيركجارد وغاب ربال مرسال يمثلان الوجودية المؤمنة .

إن الفكرة الجوهرية في فلسفتها هي أن الإيمان ليس حالة من أحوال الفكر ولا ينتسب إلى العقل وإنما هو واقعة من وقائع الذات الفردية المتجسدة ولا يمكن أن يرد إلى الأنا التجريبية يقول مار سال : «الصلة بيني وبين الله ... هي بالنسبة لي مبدأ الإبداع الحقيقي لأنني بالصلاة والدعاء أشرك في منبع وجودي».

وتنتطق فلسفات الوجود من تأملات كيركجارد الدينية التي تركز على الإيمان بوجود الإله وفكرة الوجود أمام الله فالفرد هو الوجود والإله هو العلو

ووجود الإنسان ما لا وجود له أمام العلو وبعبارة أخرى حينما يشعر الإنسان بخطئه أنه أمام الله فذلك الشعور شعور المرء بخطئه هو شعوره أنه أمام الله أصلاً.

بينما نجد الفلاسفة الذين يمثلون الوجودية الملحدة مثل سارتر وهيدجر لهم فلسفتهم ذات الطابع الإلحادي المعروف، فهم اشد الفلاسفة نقداً للمسيحية. وتعيب الوجودية الملحدة كل فكرة لتجاوز ذات الإنسان وتحبيده فهي أسوأ تنازل للإنسان عن حقوقه إذ لا وجود للعظمة إلا في الحرية التي يبني بها الإنسان لنفسه مصيراً جديراً به. لأن الحياة هي الخير الأسمى وكل ما يدعو إلى الزهد فيها والقضاء عليها شر وخيم، الحياة نفسها قيمة في ذاتها وهي قادرة على أن تجعل من نفسها غرضاً وغاية.

الأسئلة:

- 1 - هل تنحصر حقيقة الإنسان في رأي مذهب ما؟
- 2 - هل يمكن اعتبار الوجود هو اللامفكر فيه وما لم يفكر فيه فقط؟
- 3 - ما الفرق بين الوجود والموجود؟
- 4 - هل تنشأ الفلسفة عن القلق؟
- 5 - أيهما سابق على الآخر الوجود أم الماهية؟
- 6 - هل تحد المسؤولية من حرية الفرد؟

البنوية

1 - تمهيد:

إنه من الصعب إيجاد ميزة للبنوية، ذلك أنها ارتدت أشكالاً كثيرة التنوع لا تسمح بتقديم قاسم مشترك، وأن البنيات المعروفة اكتسبت معاني تزداد اختلافاً في العلوم المعاصرة والنقاشات الجارية بين البنويين أنفسهم لا في الفلسفة وحدها، بل في الاتجاهات الفكرية الأخرى التي حاورتهم وأخذت منهم وشككت في أسس مناهجهم، وسبيلاً إلى تجاوز هذا الوضع الإشكالي، يجدر بنا منهجياً أن نحدد مصطلح البنوية على المستويين الاشتقاقي والاصطلاحي.

• المعنى الاشتقاقي:

البنوية مشتقة من كلمة بنية (structure) الآتية من اللاتينية، بمعنى بنى، أي ركب وأنشأ، وقد استعملت كلمة البنوية في البيولوجيا، حيث اعتبرت العضوية الحية كبنية يستحيل عزل إحدى وظائفها دون تغيير مجموعة العضوية، واستعملت البنوية في السيكولوجيا مع المدرسة الجشطالتيّة

في دراستها للإدراك، حيث اعتبرته بنية لا يهتم فيها بالأجزاء إلا في مرحلة لاحقة من الإدراك، حيث الكل هو الذي يفرض نفسه، كما تتداخل مع مصطلح بنية مجموعة أخرى من المصطلحات، كالدعامة والنظام والنسق والمنظومة.

أما أول ظهور لمصطلح بنية، فكان في سنة 1929 في مؤتمر اللغويين "بيراغ".

• المعنى الاصطلاحي:

تعتبر البنوية تياراً فلسفياً وإن كان جل أقطابه في مختلف الميادين يرفضون اعتبار أنفسهم فلاسفة، أما التصور الخاص للبنويين عن طبيعة الأشياء، فهو أن كل شيء مهما كان هذا الشيء له بنية، تشكل نسقاً من نظامه

الخاص، وتركيبه الذاتي، وانسجامه الداخلي وقوانينه التي تضبطه وتسمح باستمراريته⁽¹⁾، أما المنهج الذي تبناه البنيويون، والذي يسمى عادة بالمنهج البنيوي، فهو الذي يحاول الكشف عن القوانين الداخلية التي تخضع لها بنية الأشياء ويعمل على الانطلاق من البنية باعتبارها نسفا معطى لا يهتم بماضيه أو مستقبله، وما يمكن أن يطرأ عليه من تغيير، بل يهتم بالبنية كما هي معطاة في لحظة الدراسة، إلا أنه تجب الإشارة إلى أن التيار البنيوي المعاصر ليس تيارا متجانسا، حيث نجد اختلافا إلى درجة التمايز بين أقطاب البنيوية جعلت بعضهم يرفض الانتساب إلى البنيوية مثل الفيلسوف الفرنسي "لوي ألتسير"، ولتوضيح هذه الفكرة نقول إن هنالك اختلافا بين البنيويين في كل مجال، مثل الاختلاف الموجود في اللسانيات بين بنيوية "تربوتسكوي"، و"جاكسون"، ومثلهم "فيردناند دسوسير"، وبين البنيوية التحويلية، أو المدرسة التوليدية ل"شومسكي" و"هاريس"، كما أن هنالك اختلافا بين بنيوية "راد كليف بروان"، و"كلود ليفي شتراوس" في مجال الانتربولوجيا، وفي حقل الفلسفة هنالك اختلاف بين "لوي ألتوسير" و"ميشل فوكو".

وعلى العموم يمكن تقسيم البنيوية إلى ثلاثة تيارات هي:

- بنيوية وظيفية
- بنيوية صورية
- بنيوية تكوينية.

وهناك اختلاف في تصورات هذه التيارات الثلاثة وطرق البحث التي تتبعها، فالبنيوية الوظيفية، والتي يمثلها في السوسولوجيا الأمريكيان "لانرشفلد" "برسانس" نجدها تتصور رغم أخذها بفكرة الكلية والنسقية، وعدم فصل عنصر ما عن بنيته، بنية الظاهرة التي تدرسها تصورا تجريبيا باعتبارها معطاة في التجربة، والواقع المحسوس، وبهذا المعنى يمكن إدماج "راد كليف بروان" الذي يرفض القول بوجود البنية خارج ما هو معطى في

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة مرجع سابق.

الواقع في إطار بنوية تجريبية ، كما يمكن إدماج "ماليونو فسكي" الذي يرفض الفصل بين البنية ووظيفتها في إطار بنوية وظيفية.

أما البنيوية الصورية فترى على العكس من التجريبية الوظيفية أن الدراسة العلمية لأية ظاهرة يجب أن تفصل بين البنية كمجموعة من العلاقات وبين الوظيفة —أي مضمون تلك العلاقات— كما ترفض البنيوية الصورية اعتبار البنية معطاة في الواقع التجريبي، وأنه من الممكن ملاحظتها ومن ثم تقول بأن البنيات والتشكيلات المختلفة الموجودة في الواقع ما هي إلا تعبيرات مختلفة عن واقع خفي، هو الحقيقي وإذا ما عرفناه نستطيع تفسير مختلف البنيات، وهذا الواقع الخفي هو ما يسميه "كلود لفي شتراوس" (بالاشعورية البنيوية)، ويمثل البنيوية الصورية في اللغة "دي سوسير" و"جاكسون"، وفي علم النفس "جاك لاكان" وفي الفلسفة "آلتوسير" و"غودلييه" و"ميشل فوكو" وفي الأنثروبولوجيا "كلود لفي شتراوس" والذي يعتبر ملهم جل البنيويين المعاصرين.

أما فيما يخص البنيوية التكوينية، ويمثلها "لوسيان كولدمان" للدراسات الأدبية والاجتماعية، و"جان بياجى" في مجال علم نفس الطفل فإنها ترفض الفصل بين البنية والوظيفة، وتؤكد على الطابع التحويلي الذي يتغير بتغيير المعطيات والشروط البيئية، من ثم لا ترفض البنيوية التكوينية التاريخ، بمعنى أن البنية تتطور وتنمو وتتحول.

أصول البنيوية:

بينما من قبل وجود اختلافات في التيار البنيوي المعاصر، وإذا كان الأمر كذلك يكون كل كلام عن أصول البنيوية ماثرا لل صعوبات، مثلما يثيره الكلام عن الخصائص المميزة للفكر البنيوي المعاصر، ذلك أن هنالك اختلافات حتى في المصادر التي ينهل منها كل تيار من التيارات البنيوية، فإذا كان "آلتوسير" يعتبر "هيغل" مجرد شبح ميتافيزيقي فإن "جلود مان" يعتبره مصدرا من مصادر البنيوية التكوينية، وإذا كانت الوظيفة تربطها بالفلسفة

الوضعية أكثر من رابطة، خاصة في نزعتها التجريبية، فإن بنيوية "لفي شتراوس" الصورية تبدي عداء شديدا للوضعية التجريبية، وعلى العموم فقد أخذت البنيوية مفهوم البنية من البيولوجيا، وعلى الخصوص السيكلوجيا الجشطالتيية، والدراسات اللغوية المعاصرة، فأخذت عنها التناسق والتنظيم، والانسجام، والوحدة الداخلية، والترابط بين مختلف عناصر البنية العضوية. وللبنوية علاقة عضوية بالرياضيات التي استلهم منها البنيويون وعلى رأسهم "لفي شتراوس" طريققتها في التفكير (فرضية استنباطية)، وبالنسبة للفيزياء أخذت منها البنية درسا هاما، وهو طرح الواقع التجريبي المعطى والبحث عن البنيات الخفية في الظواهر، إلى جانب ما سبق نجد أن هناك علاقة بين البنيوية والدراسات الابستمولوجية المعاصرة، فأخذوا مثلا مفهوم القطيعة الابستمولوجية "لباشلار" التي تعبر عن الانتقال من الأيديولوجيا والفلسفة كمرحلة قبل علمية إلى مرحلة تأسيس العلم.

مفهوم البنية عند البنيويين:

هي نسق من التحولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك في مقابل خصائص التي تتمتع بها العناصر المكونة للبنية. إن التحليل البنيوي كأداة منهجية وطريقة في فهم الظواهر المختلفة يقوم على أساس تصور خاص للواقع المدروس، باعتباره ينتظم في شكل بنية، وهذا ما عبر عنه "لفي شتراوس" حينما أكد (أن كل شيء شخصية، هيئة، مجتمع، ثقافة، آلة... ما لم يكن معدوم الشكل يملك بنية)، ويرى "شتراوس" أن أي ظاهرة لا تستحق أن يطلق عليها اسم بنية ما لم تتوفر فيها شروط معينة حددها في أربع مميزات:

1 - نطلق على ظاهرة ما اسم بنية عندما تكون عناصر تلك الظاهرة مترابطة فيما بينها، بحيث تشكل أنظومة أو نسقا تحكم العلاقة فيما بين عناصره قواعد محددة.

2 - إن أي تحول في عنصر ما ينعكس على باق العناصر، بحيث يعطي نموذجاً يشكل في حد ذاته بنية لها قواعدها، ويترتب على ذلك أن هنالك عدداً من البنيات بقدر عدد التحولات التي تطرأ على البنية الأصلية والبنية المرجعية.

3 - ويترتب على ما سبق أننا نستطيع التنبؤ بما سيطرأ على بنية حين يحدث تغير في أحد عناصرها.

4 - إلى جانب ذلك يشترط في البنية التي يضعها الباحث كنموذج للتفسير أن تكون شاملة للوقائع الملاحظة، وعلى الأقل في الجوانب الأساسية للظاهرة المدروسة.

التحليل الأفقي والتحليل العمودي:

يقوم المنهج النبوي بتحليله على أساس التمييز بين مستويين في التحليل أحدهما يهتم بـماض الظاهرة، وبالتحولات التي طرأت عليها، والثاني يهتم بالظاهرة كما هي في لحظة الدراسة باعتبارها بنية أو منظومة معطاة، لها قواعدها، التي تضبط العلاقات بين عناصرها، ويهدف هذا المستوى الثاني من التحليل إلى الكشف عن البنية وقاعدتها الكامنة وراء العلاقات بين العناصر الماثلة للملاحظة، ويسمى المستوى الأول بالتحليل التاريخي (العمودي الدياكرونوكي)، ويسمى المستوى الثاني (التحليل الأفقي السانكرونوكي).

التحليل النبوي ومبدأ الموضوعية:

كثيراً ما اعتبرت الحقائق التي يتوصل إليها العلماء في مجال العلوم الإنسانية، بأنها حقائق ذاتية غير موضوعية، وذلك لعاملين أساسيين، أحدهما يتعلق بارتباط الملاحظ بالموضوع الملاحظ، الشيء الذي يفتح المجال لتأثير الملاحظ والعامل الثاني التأثير للمصلحة الخاصة للملاحظ في دراسته، إلا أن

"لفي شتراوس" يرى أن التحليل البنيوي يسمح لنا بتحقيق الموضوعية في دراستنا للظواهر المختلفة، ويرجع ذلك إلى أن الظواهر المدروسة، كالوحدات اللغوية للغة ما، أو نسق اجتماعي معين يتم التعبير عنها بطريقة لا شعورية، وهذه الصيغة اللاشعورية لأنماط السلوك المختلفة لا تتأثر ولا تنقرر رغم معرفته بقواعد لغته، ثم على حد تعبير "لفي شتراوس" (أن يفهم الملاحظ الظاهرة لا يكفي لتغييرها).

وما يتحكم في الظواهر في نظر كلود ليفي شتراوش هو "اللاشعور البنيوي" الذي يبعد أي أثر للإنسان في تشكل الظواهر، وهذا ما يساعد على تحقيق الموضوعية في دراسة الظواهر أو البنيات المختلفة.

مناقشة عامة حول البنيوية:

نلاحظ أن البنيوية تعرضت لانتقادات عنيفة من طرف مفكرين ينتمون لتيارات فكرية متباينة، مثل الماركسيين، "كهنري ليفير" و"لوسيان أكلود مان" و"آدم شافت"، ومن طرف وجوديين مثل "جان بول سارتر"، ثم انتقادات من طرف الاستمولوجيين "كجان بياجي"، وهذه الانتقادات منها ما له طابع إيديولوجي، فمن الناحية الاستمولوجية نلاحظ أن البنيوية خاصة بنيوية "لفي شتراوس" تنتهي إلى موقف فلسفي تأملي عندما تؤكد دوام الطبيعة الإنسانية، وترفض كل حركة تطور أو تقدم معتبرة ذلك مظاهر خادعة لا ترى في تعدد الثقافات واختلاف اللغات إلا صياغات مختلفة بمنطق لا شعوري شامل وعام في المجتمعات الإنسانية، وأن هذا المنطق سابق على الحياة الاجتماعية والتجارب الشخصية والحضارية، بل سابق على التربية والتعليم والجهاز العضوي.

إن تصور "لفي شتراوس" عن العقل البشري بهذا الشكل باعتباره لا متغيرا ولا زمانيا، ومماثلا لذاته في كل لحظة وحضارة -الذي لا يتأثر بظروف المجتمع أو النشاط السيكلوجي- هذا العقل يذكرنا على حد تعبير "جان بياجي" بمثل أفلاطون وجواهره الثابتة، والتي لا تتأثر بالعالم المحسوس.

أما من الناحية الإيديولوجية فإننا نلاحظ تطرف البنيويين في ادعاءاتهم التي تعتبر التحليل البنيوي يسجل نهاية للإيديولوجيات، وتأسيسا لمنهج علمي صارم ودقيق، بعيدا عن تأثر الذات وميولها، بل إن البنيويين يرون أن لا دخل للوعي ما دام المنطق اللاشعوري هو الذي يوجه كل نشاط وسلوك، وفعالية الإنسان في أي نشاط، ومن ثم أعلنوا نهاية الذات الإنسانية، إلا أننا نرى على حد تعبير "جان بياجي" (إن وجود البنيات هو بحد ذاته بنيتها وإنشاؤها) أي دليل على وجود الذات البانية، ومن ثم فإن اعتبار الذات البانية خاصة في مجال الفن الذي يعتبر تكسيرا لكل ما هو مألوف كما قال "لوي آلتسير" مجرد أسطورة لا ينم في حقيقة الأمر إلا عن نزعة تكنوقراطية وجبرية جديدة، ذلك أننا لا نستطيع تصور وجود مسرح دون كاتب.

إن رفض البنيويين للتاريخ، وفصلهم للبنيات عن الممارسة العملية يجعل البنيوية صورة جديدة للفلسفة الإيلية، كما صاغها "بارمنيدس" و"زينون الإيلي" الذي أنكر كل حركة، كذلك بالنسبة لرفض البنيويين للفلسفة باعتبارها خطابا إيديولوجيا (قبل علمي)، وإن هذا الرفض لا يكفي لإخفاء المصادر الفلسفية التي يتبناها البنيويين وعلى رأسهم "شترأوس".

إن المنهج البنيوي لكي يحتفظ بقيمته العلمية يحتاج إلى تصفية حساب مع مخلفات النزعة الوضعية، كما يحتاج إلى التحرر من دغمائية النزعة العلمية التي سادت منتصف القرن التاسع عشر وإذا كان كما قال "روبرت بلا نشي" (على الرياضيين أن لا ينسوا التجربة كمصدر استوحوا منه فرضياتهم الرياضية)، فإنه بالأحرى على البنيويين أن يدركوا أنه ما إن ننسى روابط البنيوية مع العمليات التي انطلقت منها، وما إن ننسى واقعية البنية التي تصل إليها حتى ننسف إمكانيات المنهج البنيوي ونجعل منه فلسفة قابلة للتجاوز.

وعلى العموم فإن تاريخ البنيوية طويل مليء بالسجال، بيد أن الدرس الذي يجب أن نستخلصه من هذا التاريخ، هو أن البنيوية لا يمكن أن تشكل موضوعا لعقيدة أو فلسفة، وإلا لأمكن تجاوزها بسرعة، بل تشكل بالضرورة

طريقة مع كل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من التقنية، وباعتبارها كذلك فلا يمكن لها إلا أن تكون محدودة بتطبيقاتها، ومنفتحة من ناحية أخرى(1).

الأسئلة:

- 1 - ما البنيوية؟
- 2 - هل هي تيار متجانس، أم تيارات مختلفة؟
- 3 - ما المجالات البارزة التي ظهرت من خلالها البنيوية؟

1 - كتاب البنيوية لجان بياجي.

المعهد التربوي الوطني



المعهد التريبي الوطني

النص (1) :

ظهور الفلسفة

تقديم:

لقد سجل الفكر البشري مع اليونان ابتداء من القرن 6 ق.م. طفرة هامة (أي تحولا نوعيا) تمثلت في الانتقال من أسلوب خاص في التفكير (نمط التفكير الأسطوري والنظرة الشاعرية للكون والإنسان) إلى أسلوب التفكير الفلسفي المعتمد بالأساس على "اللوغوس" ومن هنا يمكننا القول بأن التفكير الفلسفي قد تبلور في شكل يتعارض مع الأسطورة هذا ما يفسره المسار الذي اتخذته الفلسفة منذ خطواتها الأولى وكما يصفه تيودور ويزمان في هذا النص.

كانت النظرة الأسطورية (الميتولوجية)⁽¹⁾ إلى العالم -التي سبقت

المذاهب الفلسفية الأولى لليونان القديمة مباشرة، هي أيديولوجيا النظام⁽²⁾ المشاعي البدائي. وقد عكس تطور الأساطير (وتحولها إلى نوع من الديانة وظهور الأفكار عن الألوهية ونشأة الكون وعلم الكونيات التي فسرها بعد ذلك طبيعيا فلاسفة اليونان الأوائل⁽³⁾ - عكس هذا التطور) المراحل الأساسية لتطور المجتمع السابق إلى ظهور الطبقات. وفي ذلك المجتمع لم تكن للفرد نظرة إلى العالم خاصة به. وما كان يمكن للفلسفة أن توجد بعد، لأنه كما كتب أف. لوسيف - هنالك كانت القبيلة هي التي تفكر وتحدد أهدافها ولم يكن الفرد ملزما بأن يفكر، لأن القبيلة كانت هي عنصر الحياة، وكانت عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية، أي بطريقة غريزية، لا كفكر منطوق بطريقة واعية.

ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي، والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم.

عندما كانت الأساطير لا تزال تسيطر على عقول الناس ما كانوا ليفكروا أبداً في أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال "ما هي الحكمة"؟ فلقد أجابت الأساطير على هذا السؤال. وعلى كثير غيره بأكثر الطرق جلاء، وأدى ظهور الفلسفة إلى الاستعاضة عن الأساطير والنبوءات الكهنوتية، بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانية، مستقلاً عن أية سلطة دخيلة. وظهر أناس بإمكانهم أن يدهشوا الآخرين بالاستدلال على أمور لم يفكر فيها أحد قط أو لم يجرؤ على أن يضعها موضع التساؤل من قبل.

ولاشك أن هؤلاء الناس كانوا يعدون في البداية مجانين. كانوا يسمون أنفسهم فلاسفة، أي محبين للحكمة. في البدء جاء الفلاسفة، ثم ظهر اسم "الفيلسوف" وبعد ذلك ظهر مصطلح "الفلسفة".

كان طاليس يعتقد أن كل شيء وجد قد نشأ في الأصل من الماء وقال هرقليطس: إن الكون وليد الكائنات الفانية والخالدة على السواء. وكانت هذه العبارات قوانين ثورية أقامت نمطاً نقدياً من التفكير مستقلاً عن الأساطير وعن التقاليد الدينية.

على أنه إن كانت تعاليم المفكرين اليونانيين الأوائل غير خالية من العناصر الأسطورية. وقد قال (هيجل) إن الأسطورة تعبير "عن عجز الفكر الذي لا يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل" لقد دل تطور الفلسفة على ابتعاد مطرد عن الأساطير. وخاصة عن الفكرة الأسطورية عن أصل الحكمة الذي يتجاوز الطبيعة. ولقد كان هذا هو السبب الذي حدا بهيجل لأن يكتب أن "مكانة العرافة قد أحتلها الآن الوعي الذاتي لكل شخص يفكر".

ومن العسير أن نقول من كان أول من سمى نفسه فيلسوفاً. وربما يكون هو "فيتاغورس" فطبقتما ذكره ديوجين اللايرتي: سأل ليون-طاغية فليونيس- فيتاغورس عن من يكون؟ فأجابه فيتاغورس: أنا فيلسوف" ولما كانت الكلمة غير مألوفة لسانه، فإن فيتاغورس قدم تفسيراً للتعبير الجديد. ويكتب ديوجين اللايرتي: "قارن الحياة بالألعاب الأولمبية. كانت هناك ثلاثة أنواع بين الجموع التي تحضر الألعاب. بعضهم جاء للمنافسة بالملاحظة.

وهكذا الأمر في الحياة. بعض الناس ولد ليكون عبدا للجاه أو الإغراء أو الثراء وآخرون، -وهم الذين كانوا حكماء- يسعون إلى الحقيقة وحدها".
توحي هذه الرواية بأن فيثاغورس فسر الحكمة بأنها شيء مقصور على القلة المختارة. ومع ذلك فإنه -طبقا لمصادر أخرى- كان يذهب إلى أن الآلهة وحدها تملك الحكمة. وعلى أي حال فإن نظرية فيثاغورس تكشف اتجاهها عاما نحو إنزال الحكمة "السماوية" إلى الأرض.

هكذا فإن بزوغ الفلسفة اليونانية قد انطوى على الاعتقاد المتزايد بأن الحكمة - بوصفها المثل الأعلى السامي للمعرفة والسلوك الذي بدونه لا يمكن للحياة الإنسانية أن تكون جديرة ولا شريفة- يمكن تحقيقها من خلال جهود الفرد نفسه؛ وكان هذا يعني أن مصدر المعرفة لا يكمن في التصديق بالخرافة والمعرفة، وفي طلب الكمال العقلي والأخلاقي. وهكذا نرى أن تناقضا بين الإيمان بالخرافة والمعرفة ينشأ مع البداية الأولى لانبثاق الفلسفة.

تيودور ويزمان
(تطور الفكر الفلسفي)
ترجمة سمير كرم

الهوامش:

- 1 - النظرة الأسطورية: النظرة المبنية على القصص الخيالية، الوهمية الخارقة للعادة.
- 2 - الأيديولوجيا: هنا تعني مجموعة المبادئ والأفكار التي على أساسها يقوم النظام الاجتماعي والسياسي للجماعة.
- 3 - فلاسفة اليونان الأوائل: فلاسفة الطبيعة (الحكماء السبعة) النظام المشاع: نظام يقوم على إشاعة الملكية (الشيوعية البدائية) وتندعم فيه الطبقات الاجتماعية.

الأسئلة

- 1 - بين كيف أن ظهور الفلسفة في القديم يبني على التحرر من هيمنة الأسطورة؟
- 2 - بم ارتبطت نشأة الفلسفة عند اليونان ؟
استخلص الأمثلة التي وردت في النص عن الفلاسفة اليونان الأوائل ميرزا المقصود منها من منظور الكاتب.
- 3- ما هو تصور فيتاغورس للفلسفة وهل ما يزال معتمدا اليوم ؟
- 4- ما علاقة هذا بتعريف ديكارت للفلسفة ؟
- 5- وضح مدلول إنزال الحكمة السماوية إلى الأرض.
- 6- هل توافق الكاتب فيما ذهب إليه من أن تناقضا بين الإيمان بالخرافة والمعرفة يبرز مع ظهور الفلسفة ؟

النص (2) :

طريقة التوليد

تقديم:

ينبغي للفلسفة في نظر سقراط أن تتصرف عن دراسة مشاكل طبيعية وأن تتجه نحو دراسة الإنسان (اعرف نفسك بنفسك) وستكتشف عندها أن المعرفة التي تبحث عنها كامنة في الإنسان يقول سقراط: "إن الكتابة كالتصوير بدون حياة، وكما لا يجيب الرسم كذلك لا تنطق الكتابة .. وليست الكلمة المكتوبة إلا شبحا للكلمة المدونة في روح المتعلم"، يبقى السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نتمكن من استخراج هذه المعارف الكامنة، وبأي منهج؟ يجيب سقراط بأن ذلك يتم بواسطة المنهج التوليدي.

التوليد السقراطي:

... إن فن التوليد عندي يشمل إذن كل الوظائف التي تضطلع بها المولدات، ولكنه يختلف عن فنه حيث إنه يخلص الرجال لا النساء، ويراقب أنفسهم لا أبدانهم، ولكن الفائدة الرئيسية لفني هي أنه يجعلنا بالتأكد قادرين على التثبت مما إذا كان ذهن الشباب يلد وهما كاذبا أو ثمرة حقيقية وفعلية. زد على ذلك أنني أشترك معهن في كوني عقيما في مجال الحكمة. ثم إن مؤاخذتي غالبا على أنني اسأل (استفهم) الآخرين دون إقرار أي شيء أبدا لأنه ليست لدي أي حكمة- مؤاخذة لا تخلو من الصدق والسبب هو ذا: وهو أن الإله أرغمني على توليد الآخرين ولكنه لم يسمح لي بأن ألد. لست إذن حكيما بالمرة، وليس باستطاعتي أن أتقدم بأي اكتشاف رائع في الحكمة تلده نفسي. ولكن كل الذين يتعلقون بني- رغم أن بعضهم يبدو جاهلا تماما في البداية- يحققون كلهم أثناء تبادلهم معي، إذا سمح لهم الإله بذلك، تقدما عجيبا لا في حكمهم فقط ولكن كذلك في حكم الآخرين. إنني لم أعلمهم أبدا شيئا وإنهم عثروا بأنفسهم على كثير من الأشياء الجميلة في أنفسهم وولدوها، وهذا أمر واضح وضوح النهار. ولكن إن ولدوها فذلك بفضل الإله وبفضلي أنا.

افلاطون "التينيات"

الأسئلة:

1 - حدد أوجه الشبه والاختلاف القائمة بين التوليد السقراطي وفن

القبالات؟

- 2 - هل ترى بأن وصف (سقراط) لنفسه بأنه "عقيم فيما يخص الحكمة" تعبير عن جهل أو عن تواضع؟
- 3- اشرح العبارة: "إنني لم أعلمهم أبدا شيئا".
- 4- هل لطريقة التوليد صدى في التربية المعاصرة ؟

المعهد التربوي الوطني

النص (3) :

أسطورة الكهف

تقديم:

يرى افلاطون بأن معرفتنا تتفاوت في درجة اقترابها من العالم المثالي فهناك موازاة بين الوجود والمعرفة يوضحها افلاطون في الكتاب السادس من الجمهورية على هذا النحو: إذا أخذنا خطا وقسمناه على جزأين غير متساويين ثم قسمنا كل جزء منهما إلى جزأين آخرين غير متساويين في النسبة ذاتها وافترضنا أن أحد الجزأين الرئيسيين يمثل العالم المحسوس والآخر العالم المعقول ثم قارنا الأجزاء الثانوية من حيث وضوحها وعدمه، فإننا نجد أن الجزء الأول في خط العالم المحسوس يتألف من الأشباح، وتمثل الظلام وانعكاساتها والجزء الثاني يشمل الأجزاء التي تتكون وتفسد وكل ما يقع تحت الحواس، أما خط العالم المعقول ففيه جزءان ثانويان كذلك وفي الجزء الأسفل منهما تستخدم الروح الأشكال التي يقدمها العالم المحسوس باعتبارها انعكاسات ولا يمكن أن يكون البحث في هذا الجزء افتراضيا، لأن العقل لا يرتقي هنا إلى مبدأ أول بل يهبط إلى الأسفل من الجهة الأخرى، ولكن في الجزء الأعلى من هذا الخط تتجاوز الروح الفرضيات فتصل إلى مبدأ لا يعتمد على أية فرضية لأنه فوق كل الفرضيات، ولا تستخدم الانعكاسات كما هو الحال في الجزء الثاني بل تنتقل من مثال إلى مثال حتى تصل إلى المبدأ الأول وهو مثال الخير كما توضحه هذه المحاوره:

* سقراط: تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويلبها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم (1)، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن الالتفت حولهم برؤوسهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد في موضع عال، وبين النار والسجناء طريق

مرتفع، ولتنخيل⁽²⁾ على طول هذا الطريق جدارا صغيرا، مشابهها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.
غلوكون: إني أتخيل ذلك.

- ولتتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا.
فقال إنها حقا لصورة عجيبة تصف نوعا غريبا من السجناء.

- إنهم ليشبهوننا، ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

- وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رؤوسهم؟

- كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.
بلا جدال.

- وعلى ذلك فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟
هذا ضروري.

- وإن كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون كلما تكلم أحد الذين يرون من ورائهم، أن الصوت أت من الظل البادي أمامهم؟

- فقال بلا شك.

فاستطردت قائلا: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة؟

- لا مفر من ذلك.

- فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير

رافعا عينيه نحو النور عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له وسوف ينبهر إلى حد يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وإن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي، ألا تظنه سيشعر بالحيرة، ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

- إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستولمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي تمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريد إياها الآن؟

- أعتقد ذلك.

- إذا ما اقتدناه رغما عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث إنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وجهه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقة؟

- إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل في بداية الأمر.

فاستطردت قائلا: (3) إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجيا قبل أن

يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء. ثم الأشياء ذاتها وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر فيكون تأمل الأجرام المساوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار.

- بلا شك.

- وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها. وفي موضعها الخاص.
- هذا ضروري.
- وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.
- الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب.
- فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان يعد فيه حكمة، وإلى رفاقه السجناء ألا تظنه سيغتبط لذلك التغيير الذي طرأ عليه، ويرثى لحالهم؟⁽⁴⁾.
- بكل تأكيد.
- فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف والتكريم على بعضهم البعض، ومنح جوائز لصاحب أقوى عيين ترى الظلال العابرة، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون -تبعاً لذلك- أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم، أظن أن صاحبنا هذا تتملكه رغبة في هذه الجوائز، أو أنه سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوة بين أولئك السجناء؟! لن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس⁽⁵⁾ من أنه يفضل ألف مرة أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند فلاح فقير وأن يتحمل كل الشرور الممكنة، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟
- فقال: إنني أوافقك على رأيك هذا، فخير له أن يتحمل أي شيء من أن يعود إلى تلك الحياة.
- فاستطردت قائلاً: فلنتصور أيضاً ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟
- بالتأكيد.

- فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن يناقش السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم فقط، في الوقت الذي تكون عيناه فيه ما زالت معتمة زائغة، وقبل أن تعتاد الظلمة، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن يسخروا منه ويقولوا إنه لم يعد إلى أعلى إلا لكي يفسد أبصارهم وإن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم، ويقودهم إلى أعلى، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهبوا عليه بالفعل؟
- أجل، بالتأكيد⁽⁶⁾.

أفلاطون (الجمهورية)
ترجمة فواد زكريا

التعليق:

- ملاحظة: أسطورة الكهف، نجد في بعض المراجع "أمثلة الكهف" وتسوغ هذه المراجع استخدام هذا اللفظ بأن المقصود هو ترجمة "آلي غوزى" التي هي أسلوب رمزي ووصفي لتوضيح فكرة مجردة إلا أن الاصطلاح الشائع هو أسطورة الكهف.
- * سقراط: فيلسوف يوناني ولد بأثينا سنة 470 ق.م. وتوفى بها سنة 399 ق.م، لم يكتب شيئاً ولم تعرف أفكاره إلا من خلال ما كتبه تلميذه إفلطون في مختلف محاوراته حيث يعتبره رمزا للحكمة وما يميز سقراط وفاؤه لرسالته التي فضل أن يموت من أجلها.
- (1) منذ نعومة أظافرهم: منذ الصغر.
- (2) التخيل: الخيال عند الفلاسفة القدماء قول للنفس يحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غياب المادة وهو ما يعرفه الآن بالتخيل وله نوعان أحدهما تمثيلي والآخر مبدع ويطلق الخيال: أيضا على الصورة المشخصة التي تمثل المعنى المجرد وهذا المعنى مألوف في الشعر والأدب والفن عموما وهو المقصود منها.
- (3) يرى كورنيلفورد أن هذه الجملة تتضمن مغزى هاما في الأسطورة، فقد سبق لأفلاطون أن حذر من خوض المشكلات الأخلاقية مع

الأذهان غير المدربة عليها وها هو ذا يدعم رأيه السابق بالإشارة إلى العين التي يبهرها الضوء فتعجز عن الإبصار، على ذلك فإنه يحدد فترة عشر سنوات لدراسة الرياضة الصرف حتى يعتاد الذهن الكلام في المشكلات الأخلاقية المجردة والصعود منها إلى صورة الخبر – أي أن المقصود من هذه الفترة الطويلة هو إعداد الذهن تدريجياً حتى لا يصيبه من الاضطراب ما أصاب هذا السجين.

(المترجم)

(4) يشير افلاطون هنا إلى العلم التجريبي بمعناه المعتاد، وفي هذه الحالة كان تعريفه دقيقاً إلى حد بعيد إذ أن العلم هو المتعلق بترتيب الظواهر وتعاقبها، وغايته تمكيننا من التنبؤ بالسلوك المقبل لهذه الظواهر. ومثل هذه المعرفة التجريبية في نظره ناقصة لأنها لا ترقى إلى المبدأ الأول للأشياء جميعاً.

(المترجم)

(5) هيمروس: شاعر يوناني أعمى صاحب الأوديسية.

(6) الإشارة هنا واضحة إلى موت سقراط على أيدي الأثينيين حين حاول من وجهة نظره أن يحررهم من جهلهم.

(المترجم)

صاحب النص:

*أفلاطون فيلسوف يوناني ولد بأثينا سنة 428 ق م وتوفى سنة 348 ق م تتلمذ على كراتيل وتأثر بهيرقليطس قبل أن يصبح التلميذ المعجب بسقراط.

الأسئلة:

1 - بين مستويات المعرفة لدى افلاطون مبرزا قيمة كل مستوى لديه.

2 - قارن بين التفكير الفلسفي والتفكير العامي مع تحديد الأسس التي

يقوم عليها كل منهما من خلال النص.
3- هل ترى بأن سقراط (المحاور) هو ذلك الذي يكتفي بطرح السؤال لأنه لا يعرف شيئاً أم أن الحوار بني على أساس آخر؟

المعهد التربوي الوطني

النص (4) :

التفلسف بقظة

تقديم:

تمثل الفلسفة لونا من ألوان التفكير لدى الإنسان يقوم على فكرة ضرورة مجابهة الكون بما فيه من مشاكل تقلق وتحير العقل المتعطش إلى الوقوف على دقائق الأشياء، وإذا كانت لا تتمتع بثقة كل المفكرين فإنها على الأقل قادرة على نزع ثقة جلهم لما تتصف به من محاولة جريئة في سبيل خلاص الإنسان مما يجابهه من مشاكل تهدد استقراره وكيانه وفي هذا السياق يكتب ياسبرس:

ما شأن الفلسفة ها هنا؟

إنها تعلمنا على الأقل ألا ننخدع، ولكنها لا تجيز استبعاد أي حدث ولا أي إمكانية كما تعلمنا مواجهة الكارثة المحتملة، وهي تثير القلق من صميمطمأنينة العالم، غير أنها تحظر أيضا حماقة اعتبار الكارثة كارثة لا مرد لها، لأن أمر المستقبل رغم كل شيء بيدنا أيضا. فإذا ما غدت الفلسفة حازمة في فكرها، مقنعة الناس، جديرة بالثقة بفضل أولئك الذين تتكلم بأفواههم، صارت عامل خلاص، فهي وحدها القادرة على إصلاح طريقة التفكير. وحتى إذا ما أخفق الإنسان إخفاقا كلياً - وهو أمر ممكن - صانت الفلسفة كرامته طوال فترة انحداره، فالقول الفصل للإنسان الذي - عند الإخفاق - يحدوه الحب ويحتفظ بثقة في أسس الأشياء، يستعصى فهمها.

كارل ياسبرس
تدريب على المنهج الفلسفي

الأسئلة:

- 1 - ما قيمة الفلسفة؟
- 2 - ما الذي يسوغ القول بأن "المستقبل رغم كل شيء بيدنا؟
وما أبعاد ذلك؟
- 3- هل يبدو لك هذا القول منطقيا: "أمر المستقبل رغم كل شيء بيدنا"؟

المعهد التريوي الوطني

النص (5) :

ضرورة الشك

تقديم:

جاء الفيلسوف الفرنسي ديكارت بروح فلسفية جديدة قوامها التحري والتمحيص، فكان لزاما عليه أن يقف من الإرث الفلسفي الذي يحمله موقفا نقديا جعله ينطلق من الشك في جميع معارفه ولقد كان لانطلاقه من الشك كلحظة أولية في منهجه للبحث عن الحقيقة أثر كبير في بلورة علاقة الوعي بالعالم الخارجي كما يوضحه هذا النص:

ليس من الأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حادثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن إلا أن يكون مشكوكا فيه جدا، ولا يقين فيه أبدا. فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا، ولكن هذا المشروع بدا مشروعا ضخما جدا فانتظرت حتى أبلغ سنا يكون نضجها حائلا دون أن أصل سنا أخرى بعدها أكون أصلح فيها لتنفيذه، وهذا ما جعلني أرجئ الأمر طوال هذا الزمن،

حتى غدوت أعتقد أنني أكون مخطئا إن أننا أنفقت في الاستزادة من التدبر ما بقي لي من وقت العمل.

فاليوم وقد واثنتي الظروف الملائمة لهذا الغرض، إذا خلصت فكري من كافة ضروب المشاغل وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة، سوف أفرغ جديا وفي حرية لتقوية كافة آرائي القديمة على وجه العموم، ليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة: فهذا أمر قد لا أنتهي منه أبدا، ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين جميعا أن أجد في كل واحد منها سببا للشك، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة -فإن هذا يكون عملا لا آخر له- ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها.

كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس. غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة.

ولكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جدا وبعيدة جدا عن متناولنا، فقد نفع على أشياء كثيرة أخرى لا

نستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل، وإن كنا نعرفها بطريقة الحواس، مثال ذلك أنني هاهنا جالس قرب النار لابس عباءة المنزل، وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل، وكيف أستطيع أن أنكر، أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي؟ اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم: فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جداً، وأنهم يلبسون ثياب موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العري، أو يتخيلون أنهم أحرار، إن لهم أجساماً من زجاج إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وبخلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم.

لكن ينبغي علي هنا أن أعتبر أنني إنسان، وأن من عادتي لذلك أن أنام، وأني أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون. كم من مرة وقع لي أنني أرى في المنام أنني في هذا المكان لابس ثيابي، وأني قرب النار مع أنني أكون في سريري متجرداً من ثيابي يبدو لي الآن أنني لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائميتين، وإن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً، وأنني إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي، وأن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً ولكن عندما أجيل التفكير في الأمر، أتذكر أنني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشياء هذه الرؤى. وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً. فيساورني الذهول وإن ذهولي لعظيم، حتى أنه يكاد يصل إلى إقناعي بأنني أنام.

ديكارت (التأملات في الفلسفة الأولى)
ترجمة : عثمان أمين ص 55/53

صاحب النص:

ديكارت عاش ما بين (1596-1650) أصيب بخيبة أمل إثر تخرجه من معهد لافليش اليسوعي حيث درس علوم عصره إنقال لقد دخلت هذا المعهد وكنت أظن بأنني سأكون العالم الذي لا يرد له قول فإذا بي أخرج وأنا أجهل إنسان موجود. ويعتبر شكه تعبيراً عن ذلك نظراً لانحطاط المعرفة في عصره، كان كثير الترحال في البلاد الأوروبية ألف مجموعة كتب منها: مقالة الطريقة، مبادئ الفلسفة والتأملات حيث اقتطف هذا النص.

الأسئلة:

- 1 - ما مسوغات شك ديكارت؟
- 2 - اشرح قول المؤلف: "لما كان تفويض الأسس يجر معه بقية البناء فسأوجه الهجوم أولاً إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها".؟
- 3- اشرح بإيجاز الطريقة التي سلكها الفيلسوف لاتخاذ الشك منهاجاً للوصول إلى الحقيقة.
- 4- إلى أي حد يمكن اعتبار الشك وسيلة لليقين؟

النص (6) :

الفلسفة والعلم

تقديم:

شهدت الفلسفة عبر التاريخ مسارين: الأول كانت فيه تفكيراً عاماً لا تمايز فيه بين العلوم إذ تحوي مختلف العلوم على اختلافها، والثاني بقيت محصورة في دائرة الميتافيزيقا وذلك حين انفصلت عنها العلوم، غير أنها لا تنظر إلى الانفصال بوصفه انتقاصاً من قيمتها وحداً من سلطتها.

كثيراً ما نلاحظ في تاريخ العلوم عمل مسارين إثنين: مسار يطرح بكل بساطة الأخطاء (التي تضحل تماماً) ومسار يسجل من جديد المعارف والعناصر النظرية السابقة في إطار المعارف الجديدة المكتسبة والنظريات الجديدة التي وقع بناؤها. وعموماً نحن أمام جدلية مضاعفة، جدلية طرح كلي "للأخطاء" وجدلية احتواء النتائج القديمة التي لا زالت صالحة واكتفى بإدخال تغيير عليها في المنظومة النظرية الجديدة المكتسبة.

إن تاريخ الفلسفة يعمل بصفة مغايرة تماماً فعمله يتم عبر صراع من أجل هيمنة الأشكال الفلسفية الجديدة على القديمة: تاريخ الفلسفة هو صراع بين اتجاهات متحققة في تشكيلات فلسفية فهو دائم الصراع من أجل الهيمنة. لكن تحدث هنا مفارقة لأن هذا الصراع لا يؤدي إلى تعويض هيمنة بأخرى ولا ينتهي بطرح نهائي للتشكيلة الفلسفة الماضية أي طرح للخصم (باعتباره خطأ) فلا وجود للخطأ في الفلسفة بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة في مجال العلوم، فلا يقع الانتصار الكلي على الخصم وبالتالي لا يقع التخلص منه نهائياً ولا يشطب من الحياة التاريخية.

كتاب الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية
ألتوسر (ترجمة رضا الزوراري)

الأسئلة:

- 1 - هل للخطأ أثر إيجابي في تقدم العلم؟
- 2 - كيف تفهم بأن الصراع أو الاختلاف بين الأنساق الفلسفية هو من أجل الهيمنة لا من أجل التسابق إلى إدراك الحقيقة وإبرازها؟
- 3- كيف نفهم قول الكاتب: "لا وجود للخطأ في الفلسفة"؟

المعهد التريوي الوطني

موقف الشريعة من الحكمة اليونانية

تقديم:

لم تظهر الفلسفة عند اليونان إلا من خلال تحطيم كل البدايات حول العقل والمعرفة والحقيقة والكون والإنسان والخير والسعادة، والحكمة ذاتها، أي من خلال إبراز عدم يقين التصورات السائدة وضرورة إقامة تصورات جديدة، ولكن ماذا ستكون وضعية الفلسفة داخل المجتمع الإسلامي الذي يشكل الدين ثقافته الرسمية؟ ما هي وضعيتها داخل مجتمع حقق استيلاء ثقافيا أساسا. قوامه الوحي المنزل؟ في هذا النص يجيب ابن رشد:

فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ ... أو محظور؟ أم مأمور به؟ إما على وجه الندب، وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.

وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله: {فاعتبروا يا أولى الأبصار} وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا.

ابن رشد

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

صاحب النص:

أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد من أشهر فلاسفة الإسلام، ولد في مدينة قرطبة (520هـ - 1126م) وتولى منصب القضاء في اشبيلية ومنصب قاضي القضاة. وضع شروحا وتفسير على مؤلفات أرسطو. توفي (1198-598).

الأسئلة:

- 1 - هل يحدد النص معالم موقف بن رشد من الفلسفة؟
- 2 - هل هنالك فرق بين الحقيقة في الدين، والحقيقة التي تبحث عنها الفلسفة؟
- 3- حلل هذا القول وناقشه:
"إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

النص (8) :

مهمة الفلسفة

تقديم:

يتناول هيغل في نصه مهمة الفلسفة التي يحصرها في دراسة الواقع الفعلي بغية معرفة مدى اتفاهه واختلافه مع العقل لكي نتمكن من تغيير هذا الواقع إذا كان غير معقول ليصبح متمشياً مع العقل، إن مهمتنا كما يقول هيغل في كتاب "فلسفة الحق" تتمثل في تلخيص "العقلي" الأزلي مما يلحق به من عابر عرضي، لذا نجد الفلسفة لا تأتي إلا عندما يستكمل الواقع مسار تكونه.

إن مهمة الفلسفة لتتخصص في تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه. وبالنسبة للفرد لنفسه، فإن كلامنا هو ابن عصره. وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصاً في الفكر. وكما أنه من الحمق أن نتصور إمكان تخلي الفرد لزمانه أو اجتيازه لرودوس⁽¹⁾ فإنه لمن الحماقة أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص. وإذا تجاوزت فعلاً نظرية ما تلك الحدود وبنيت عالمها على نحو ما ينبغي أن يكون عليه، فإن هذا العالم يكون له لا محالة وجود، لكن في ظن صاحبه فحسب، وهو عنصر غير متماسك وقابل لأي انطباع (...).

بقي أن نسوق كلمة أخرى حول الادعاء بتعليم ما ينبغي أن يكون عليه العالم. فنحن نلاحظ أن الفلسفة، على أي حال تأتي دائماً متأخرة جداً. فهي بوصفها فكرة "العالم"، لا تظهر إلا حين يستوفي الواقع مسار تكونه ويأتي على نهايته. إن ما يعلمه لنا المفهوم هو أيضاً ما يكشف التاريخ عنه بنفس الضرورة، وهو أنه من خلال نضج الكائنات فحسب، يظهر المثل الأعلى تجاه الواقع ويعيد بناء هذا العالم ذاته في صورة مسلكة عقلية، بعد إدراكه في جوهره وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رمادياً

فوق لون رمادي، فإن صورة من صور الحياة قد شاخت. لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يحدد شباب الحياة ولكنه يفهمها فحسب، إن بومة منير فاع⁽²⁾ لا تبدأ في الطيران إلا عند الغروب.

هيجل: (أصول فلسفة الحق)

ترجمة: إمام عبد الفتاح (مع بعض التعديل)

دار التنوير للطباعة والنشر

الهوامش:

1 - رودوس: اسم لجزيرة ولكن تعني الكلمة أيضا وردة، والوردة رمز للمرح والبهجة والمتعة. ومن وظيفة الفيلسوف في رأي هيجل، أن يجد البهجة والمتعة فيما هو حاضر باكتشاف العقل الكامن فيه. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة يمكن "أن ترفص" طربا للمتعة التي تجدها في هذا العالم وليست بحاجة إلى تأجيل "رفصتها" أعني متعتها وبهجتها حتى تفرغ من بناء المثل الأعلى للدولة في مكان آخر. (المترجم).

2 - بومة مينيرفا: آلهة مينيرفا هي آلهة الحكمة عند الرومان ولقد اتخذ القدماء من "البومة" رمزا للحكمة نظرا لأنها تمثّل إلى الصمت والهدوء من ناحية ولأنها تميل من ناحية أخرى إلى التواجد في الأماكن البعيدة والمهجورة فكانها تميل إلى العزلة والتفكير. وهيجل يقصد بـ "بومة مينيرفا" هنا الفلسفة التي لا تبدأ أعمالها إلا بعد أن يكتمل بناء الواقع المادي العقلي (المترجم).

3 - هيجل (جورج ويليام فريديريك) فيلسوف ألماني ولد بستود قارت سنة 1770 وتوفى سنة

1831.

الأسئلة:

1 - ما المسوغات الفلسفية التي جعلت هيجل يحصر مهمة الفلسفة في

فهم ما هو كائن؟ وكيف توفق بين هذه الفكرة وبين كونه مثاليا؟

2 - وضح دلالة القول: "الفلسفة تأتي دائما متأخرة جدا فهي بوصفها

فكرة العالم لا تظهر إلا حين يستوفي الواقع مسار تكونه ويأتي على نهايته".

3- ما عسى يكون دور الفيلسوف - وهو الذي يأتي دائما متأخرا -

في عالم تحكمه الضرورة؟.

النص (9) :

الفلسفة وليدة عصرها

تقديم:

يرى معظم الناس أن الفلاسفة يعيشون خارج واقعهم في بروج معزولة عن مجتمعاتهم حيث يكونون لأنفسهم عالما من الخيال والوهم لكن تاريخ الفلسفة كما يرويه ماركس ملئ بالمشاهد التي تفند هذه التهمة وتبين ارتباط الفلسفة بالوضع الاجتماعية وروح العصر الذي صدرت عنه فالفيلسوف مهما قيل عنه يعكس عصره لكنه بالتأكيد يتجاوزه.

إن الفلاسفة لا يخرجون من الأرض كالفطر⁽¹⁾ بل إنهم ثمرة عصرهم وبيئتهم إذ في الأفكار الفلسفية تتجلى أدق طاقات الشعوب وأثمنها وأخفائها.

إن الفكر⁽²⁾ الذي يضع الخطوط الحديدية بأيدي العمال هو نفس الفكر الذي يخلق المذاهب الفلسفية في أدمغة الفلاسفة.

فالفلسفة ليست خارجة عن الواقع... وبما أن كل فلسفة حقيقية هي زبدة زمانها فلا بد أن يحين الوقت الذي يكون فيه للفلسفة عقد مع واقع عصرها وعلاقات متبادلة بينها وبين هذا الواقع لا من الداخل فقط من حيث محتواها بل وأيضا من الخارج من ناحية مظاهرها⁽³⁾ وعندها لن تعود الفلسفة تضاربا بين المذاهب بل مجابهة للواقع أي فلسفة العالم الحاضر...

وإذا لم يهضم الأفراد المنعزلون الفلسفة الحديثة ويهلكوا لسوء هضم
فلسفي فليس ذلك دليلا ضد الفلسفة كما أن الضرر الذي يلحق بعض المارة
من جراء انفجار آلة تسخين لا يعد دليلا ضد علم الميكانيكا.
ماركس

الهوامش:

- (1) الفطر: يعني بذلك أن الفلاسفة لا يبرزون (دفعه واحدة) في فراغ الفطريات التي تنمو منفردة وفي عزلة عما سواها.
- (2) المقصود هو الفكر المرتبط بالزمان وهو يتطور من ناحية الخلق المادي والروحي. ولا يمكن فصل التقدم الفكري عن التقدم المادي.
- (3) لا تتأثر الفلسفة بالزمان من ناحية محتواها فقط بل وايضا من ناحية الصيغ التي تقدم فيها.

صاحب النص:

ماركس (1818-1883) فيلسوف، سياسي واقتصادي ألماني يهودي
وضع مذهباً جديداً في المعرفة هو المادية الجدلية وفي فلسفة التاريخ يعرف
بالمادية التاريخية بمشاركة رفيق نضاله أنجلز، من أهم مؤلفاته: رأس المال،
مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي والفلسفة، نظرية فائض القيمة – الاقتصاد
السياسي والفلسفي، بؤس الفلسفة.

الأسئلة:

- 1 - هل ترى أنه من الضروري أن ترتبط الفلسفة بواقع عصرها أم أنها ينبغي أن تضرب في الأفق البعيدة عن هذا الواقع؟ عزز موقفك بحجج.
- 2 - كيف يبدو لك جدوى الفلسفة من خلال النص؟
- 3- هل يعكس الفيلسوف واقعه فقط أم إنه يعمل على تجاوزه؟

النص (10) :

الفلسفة الوضعية

تقديم:

وقف أوغست كونت من الفلسفة موقفا ذا طبيعة خاصة، فهو لم يفرضها بشكل كامل، ولكن يرى ضرورة اختزال اهتماماتها في أمور هي أقرب إلى العلم منها إلى الفلسفة كالمبادئ العامة المشتركة بين العلوم.

استخدم لفظ فلسفة الاستخدام الذي يقبله الأقدمون، وأرسطو على الخصوص، من حيث إنها تعني المنظومة العامة للمفاهيم البشرية (...). أما عبارة فلسفة وضعية فليست أعني بها فحسب، مقارنة مع "علوم وضعية"، إلا الدراسة الخاصة للمفاهيم العامة لمختلف العلوم، من حيث هي خاضعة لمنهج واحد، ومن حيث إنها تشكل أجزاء مختلفة لبرنامج عام للبحث.

يكفي إذن أن نجعل من دراسة المفاهيم العامة العلمية تخصصا هاما يضاف إلى باقي التخصصات. وتقوم طبقة جديدة من العلماء المكونين تكويننا ملائما، غير مستغرقين، في الوقت ذاته، في الدراسات التخصصية في أي فرع من فروع الفلسفة الطبيعية، تكون مهمتها الوحيدة، وانطلاقا من الأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة لمختلف العلوم الوضعية، تحديد روح كل منها تحديدا دقيقا، والكشف عن علائقها وإبراز تسلسلها وتلخيص جميع مبادئها المشتركة فيما بينها مع التقيد دوما بالقواعد الأساسية للمنهج الوضعي.

(أوغست كونت)

الأسئلة:

- 1 - إلى أي حد يمكن اعتبار الوضعية مجرد موقف نقدي للفلسفة القديمة ؟
- 2 - ما الذي يقصده الكاتب بقوله "إنها تعني المنظومة العامة للمفاهيم البشرية؟
- 3- بأي معنى يمكن القول: إن الوضعية لم تتجاوز ما كان سائدا في الفلسفة من تعميم وغياب للوحدة؟

المعهد التربوي الوطني

أسئلة الباب

- 1 - إن رفضنا للفلسفة هو الذي يوقعنا في أسوأ فلسفة. ما رأيك؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 1988
- 2 - هل يمكن لمشكل فلسفي أن يصبح متجاوزا؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 1992
- 3 - البحث عن الحقيقة هو الغاية الوحيدة اللائقة بالإنسان. ما رأيك؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 1993
- 4 - هل يمكن القول إن الشك مفيد للمعرفة ضار بالعمل؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 1994
- 5 - هل يمنعنا اختلاف الفلسفات من معرفة الحقيقة؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 2010
- 6 - هل يمكن القول: إن قاعد البدهة عند ديكارت تأسيس للفكر الثوري في الفلسفة؟
- 7 - هل يغنينا العلم بما حققه من نتائج دقيقة عن الفلسفة؟
- 8 - بأي معنى يمكن القول: إن قيمة الفلسفة تلتمس فيما هي عليه من عدم اليقين؟
- 9 - كيف تفسر هذا القول: إن الفلسفة خلاصة عصرها؟
- 10 - حدد العلاقات المنطقية القائمة بين الفكر الفلسفي والأديستيمولوجيا.
- 11 - إلى أي حد يمكن القول: إن الشك طريق اليقين؟

المحور الثاني: العلوم الإنسانية

تصدير

"إن العلوم الإنسانية لم ترث حقلا قد رسمت معالمه، وربما
قدر تقديرا إجماليا ولكنه ترك بورا" ميشل فوكو
"إن المؤرخ هو ينشأ كل المواد التي يعمل عليها أو إذا شئنا
إنه يعيد إنشائها" لوسيان فيفر
" إذا كانت النفس على حال من الاعتدال في قول الخبر
أعطته حقه من التمحيص والنظر" ابن خلدون
"عندما يتكلم ضميرنا فإن المجتمع هو الذي يتكلم فينا"
دوركاييم
" هل يمكن دراسة الظاهرة الإنسانية بعيدا عن الذات
ولو احقها"

العلوم الإنسانية

بدأت البوادر الأولى للعلوم الإنسانية في الظهور خلال القرن السادس عشر مع (بونتيني) و(رايلي) و(ماكدفلي)، وابن خلدون في القرن السادس عشر.

ولعل الأسباب الحقيقية وراء ظهور العلوم الإنسانية نهاية القرن 19 اختفاء ظاهرة التمرکز حول الذات، واقتفاء بالعلوم التجريبية، واستجابة لرغبة جامحة لدى العلماء في فهم وتفسير سلوك الإنسان بطريقة علمية تسمح بوضع قوانين أو ضوابط لهذه العلوم وربما بالتنبؤ بمساراتها المستقبلية.

وستتناول في هذا المحور الموضوعات أو العناوين التالية:

- * إشكالية التسمية
- * موضوع العلوم الإنسانية
- * خصائص الظاهرة الإنسانية
- * نماذج من العلوم الإنسانية

أولاً: إشكالية التسمية:

إننا هنا بصدد معالجة إشكالية إبستمولوجية متعلقة بموضوع معقد هو الظاهرة الإنسانية وما تثيره من مشاكل منهجية مرتبطة بتحديد طرق وآليات الدراسة المناسبة لفهم وتفسير هذه الظاهرة بكل أبعادها السيكلوجية، والسوسيولوجية، والتاريخية... إلخ.

وهذه الإشكالية انعكست على محاولة تحديد المصطلح الملائم استخدامه عند دراسة تلك الظواهر؛ حيث نجد ثلاث تسميات مختلفة هي: "الإنسانيات أو الدراسات الإنسانية"، "العلوم المعنوية أو الروحية"، ثم "العلوم الإنسانية".

• الإنسانيات أو الدراسات الإنسانية:

والذين أطلقوا على هذه العلوم: الإنسانيات أو الدراسات الإنسانية فضلوا مصطلح "الإنسانيات" أو "الدراسات الإنسانية" رافضين وصفها بصفة "العلمية" تعليين بأن هذه الظواهر يستحيل التوصل فيها إلى حقائق موضوعية مماثلة لتلك الحقائق التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية، وبالتالي فإن مستخدمي هذا المصطلح من أمثال: "كارل بوبر" لا يخفون سعيهم للحط من قيمة المعارف التي يتوصل إليها في ميدان "الإنسانيات" التي اعتبروها مفعمة بالمفاهيم الميتافيزيقية، ويغلب عليها الطابع الفلسفي التأملي البعيد عن روح العلم ومنهجه. وهو نفس الموقف الذي تبناه أنصار "الوضعية المنطقية المعاصرة" مثل: "ادلف كار ناب" و"رايشنباخ".

• العلوم المعنوية أو الروحية:

أما القائلين بالعلوم المعنوية أو الروحية فينطلقون من أن هذا المصطلح استخدمته المدرسة الألمانية التي رأت أن الظواهر الإنسانية لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى الدراسة العلمية المعروفة في العلوم الوضعية؛ حيث ذهب "وليام دلتاي" (وكذلك أتباع المدرسة الفينومينولوجية مثل "ماكس شلر") إلى التمييز بين "المادة" و"الروح"، معتبرين المادة موضوعا للعلوم الطبيعية بفعل قابليتها لتطبيق المنهج التجريبي وخضوعها للملاحظة والتجربة، وبالتالي إمكانية اكتشاف القوانين الدقيقة التي تحكمها، وذلك على اعتبار أن المادة تخضع للحتمية الطبيعية، وأن الأحكام التي تصدرها عليها

تكون ذات صبغة موضوعية، عكس "الظواهر الإنسانية" التي تصعب معالجتها بالطرق التجريبية نظرا للدور الذي يلعبه عنصر "الوعي" والتأثير الناتج عن تدخل "الإرادة"، وبالتالي فإن كل ما هو متاح لنا في مواجهة هذه الظواهر إنما هو "فهمها" بدل محاولة "تفسيرها".

ويعتبر تمييز "كانط" بين عالم "الضرورة" الذي هو الطبيعة، وعالم "الحرية" الذي هو الإنسان أساسا لهذا التمييز بين "المادة" و"الروح" عند مستخدم مصطلح "العلوم المعنوية أو الروحية".

• العلوم الإنسانية:

أما مستخدمو هذا المصطلح فيؤكدون على إمكانية دراسة الظواهر الإنسانية (بكل أبعادها ومستوياتها) دراسة علمية من شأنها التوصل إلى حقائق وقوانين موضوعية مشابهة لتلك التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية، وذلك باستخدام المنهج التجريبي بجمع خطواته: من ملاحظة وفرضية، وتجريب، وصياغة قانون.

وتعتبر المدرسة السلوكية التي يتزعمها "جون واطسون" من أشهر أنصار هذا الرأي في ميدان "علم النفس"، أما في ميدان "السوسولوجيا" فنجد "المدرسة الوضعية الفرنسية" بزعامة "أوغست كونت" و"أميل دوركايم" والتي تدعو إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كـ"شيء" وذلك لتحقيق شرط الموضوعية، ولضمان التطبيق الصحيح للمنهج التجريبي. أما المدرسة الوثائقية بزعامة(رانكه) و "لانغلو" و"سنويوبوس" فقد رأت أنه بالإمكان تطبيق المنهج التجريبي في التاريخ تماما كما يطبق في العلوم الطبيعية.

والواقع أن مصطلح "العلوم الإنسانية" أصبح هو السائد الآن، في حين اختفت باقي المصطلحات التي عرفتھا المراحل الأولى لنشأة العلوم الإنسانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وقد عكس تعدد المصطلحات هذا في جانب منه – ذلك الصراع الأيديولوجي الذي سببه التعصب الثقافي لإحدى الحضارات الأوربية الثلاث الرئيسية؛ حيث اتسمت الفلسفة الألمانية بطابع مثالي، بينما اصطبغت الثقافة الفرنسية بصبغة وضعية، في حين طغت النزعة الحسية على الثقافة الانجليزية.

ثانيا: موضوع العلوم الإنسانية:

تهتم العلوم الإنسانية بدراسة الظواهر الإنسانية المختلفة سواء كانت سيكولوجية، أو سوسولوجية، أو تاريخية، حيث نجد "علم النفس" و"علم الاجتماع" و"علم التاريخ" بصفتها علوما «تهتم بدراسة مواقف الإنسان وأنماط سلوكه، أو هي علوم تدرس الواقع الإنساني للتعرف على ما هو ثابت فيه بعد تحليله والكشف عن نظمه وقوانينه»⁽¹⁾.

فالعلوم الإنسانية إذن تخاطب «الإنسان باعتباره كائنا حيا، ويتكلم، وينتج؛ فمن حيث هو كائن يعتقد أن له وظائف وحاجيات، ومن ثم يفتح أمامه مجال يرتبط من خلاله بمجموعة من الإحداثيات المتحركة. وبصفة عامة فإن وجوده الجسماني يجعله يتقاطع – من هذا الجانب أو ذاك- مع الكائن الحي المنتج للأشياء والأدوات، كما يقوم بمبادلة ما هو في حاجة إليه، وذلك بتنظيم شبكة من العلاقات التي يتوزع من خلالها كل ما يمكن أن يستهلكه؛ إذ يجد نفسه في نقطة يتقاطع فيها مع الآخرين. وأخيرا يتمكن من بناء عالم رمزي من خلال اللغة يرتبط فيه بماضيه وبالأشياء وبالغير. وانطلاقا من هذا العالم أيضا، يتمكن من بناء شيء ما يجوز أن نطلق عليه

1 - الفلسفة لطلاب البكالوريا ج2 – الجمهورية الجزائرية ص 150.

اسم "معرفة" هذه المعرفة التي يكونها عن ذاته هي ما تحاول العلوم الإنسانية تشكيل بعض أوجهها»(1).

غير أن هذه "المعرفة" التي يحاول الإنسان تكوينها عن ذاته واجهت -وما زالت تواجه- تحديات وعوائق إبستمولوجية فرضتها طبيعة الظاهرة الإنسانية وخصوصيتها المميزة.

ثالثاً: خصائص الظاهرة الإنسانية:

يرى "ماكس ابلانك" أن «كل عملية الفكر العلمي جهد مستمر لنزع كل العناصر الانتروبولوجية وإقصائها؛ أي علينا أن ننسى الإنسان لندرس الطبيعة ولنكشف القوانين الطبيعية ونصوغها»(2).

إذا كان ذلك صحيحاً، فهل ينطبق الأمر على الإنسان؟ وهل نستطيع أن ننسى الإنسان في اللحظة التي ندرسه فيها؟ وهل بإمكان دارس الظواهر الإنسانية أن يتخلص من خصوصياته كإنسان ليدرس هذه الظواهر؟ وهل تتجلى لنا الظواهر الإنسانية بذات الدرجة من الوضوح والشفافية التي تتجلى لنا بها الظواهر الطبيعية، والفيزيائية، والبيولوجية مثلاً؟ أم أن للظاهرة الإنسانية خصوصيتها المميزة والتي تلزم مراعاتها بانتباه وحذر عند دراستها؟

إن جل الدارسين للظواهر الإنسانية يعترفون بخصوصية هذه الظواهر ومميزاتها الأساسية والتي يمكن أن نجمل أهمها في الآتي:

1 - نقلاً عن : الفلاسفة السنة الثانية من سلك البكالوريا (مسلك الآداب والعلوم الإنسانية) سلسلة "منا" ص: 84.

2 - الفكر الإسلامي الفلسفة، مصدر سابق ص 408.

1 - الظاهرة الإنسانية ظاهرة معقدة:

ذلك أن كل ظاهرة إنسانية تتشكل من جملة عناصر متشابكة بشكل يصعب معه تكميم هذه الظاهرة أو تحديد العنصر أو العناصر الأساسية الفاعلة والمؤثرة فيها بشكل دقيق، مما يعقد مهمة الدارس ويحفها بمخاطر الانزلاق خلف الأحكام المبسطة والنظرة التجزئية المخلة بضرورات الدراسة العلمية للظاهرة. من ذلك مثلا: كثافة العوامل التي يمكن أن تكون سببا في ظاهرة إنسانية ما كالحروب، أو البطالة، أو التخلف، أو كتداخل العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والجسمية، والعقلية، والنفسية، والتربوية، والوراثية في مرض نفسي ما بشكل ربما استحال معه فصل أو تمييز المتغيرات البسيطة عن بعضها البعض، وهو ما جعل بعضهم يعتبر الحادثة الفيزيائية بكل علاقاتها الرياضية مجرد "لعبة أطفال" إذا ما قورنت بالظواهر الإنسانية!

2 - الظاهرة الإنسانية ظاهرة متغيرة باستمرار:

ذلك أن الظاهرة الإنسانية لا تثبت على حالة واحدة؛ بل هي متغيرة في الزمان والمكان، ومن أمثلة تغييرها في الزمان "وعي" الإنسان وإدراكه الذي ينمو، ويتطور، ويتغير باستمرار وفي مراحل مختلفة من الطفولة، إلى المراهقة، إلى البلوغ.. ومن ذلك أيضا المقولات الاقتصادية التي كشف "ماركس" عن حقيقة كونها متغيرة، وغير ثابتة عكس ما تصوره الاقتصاديون الكلاسيكيون.

ومن أمثلة تغير هذه الظواهر في المكان ما نلاحظه من اختلاف الصور التي تأخذها ظاهرة اجتماعية ما كالثورات والحروب من مجتمع لآخر، واختلاف هذه الظواهر (حتى لو تعاصرت زمانا) في شروط قيامها وفي النتائج المترتبة عليها. وفي هذا الصدد كان تأكيد ابن خلدون على أنه لا يمكن قياس أحوال العمران البشري بعضها على بعض، فيما كشف "شومسكي" عن «الطابع الإبداعي في اللغة والمتمثل في إنتاج تراكيب جديدة

تحول دون ضبط اللغة في قواعد ثابتة والتنبؤ بما سيحدث فيها»⁽¹⁾. وكلها أمثلة تكشف لنا مدى صعوبة تحديد قوانين دقيقة تعكس العلاقات الثابتة في ظاهرة إنسانية ما.

3 - الظاهرة الإنسانية ظاهرة نسبية:

إن ظاهرة التغير المستمر تبدو ذات صلة بظاهرة أخرى هي ظاهرة النسبية، ذلك أن الظاهرة الإنسانية ليست ذات قيمة مطلقة، بل إن قيمتها لا تتحدد إلا منسوبة لظروفها الخاصة والتي قد تختلف في الزمان والمكان، أي من عصر لآخر، ومن بلد لغيره، وباختلاف الشعوب والمجتمعات الذي يمليه اختلاف الظروف والثقافات والحاجات، وما يترتب على ذلك من مؤسسات مختلفة تظهر هنا أو هناك استجابة لحاجات متنوعة ومتباينة حسب الظروف والأوضاع التي «إن تشابهت في أمر فإنها تختلف في أمور» حسب تعبير ابن خلدون. ولعل هذا هو ما دفع "ماركس" «إلى التمييز بين أنماط الإنتاج المعروفة (المشاعية البدائية، والعبودي، والإقطاعي، والرأسمالي) وبين "نمط الإنتاج الآسيوي"».

هذا فضلا عن اختلاف القيم المعيارية والنظرة التي ننظر بها إلى الظاهرة الواحدة؛ من ذلك مثلا: أن ما يعتبر كراما في ثقافة مجتمع معين قد يعتبر إسرافا وتبذيرا في ثقافة مجتمع آخر، وما يعتبر شجاعة عند قوم قد يكون تهورا في نظر آخرين، وقد تنظر أنت إلى ممارسة معينة باعتبارها ضربا من الفوضى والممارسة البهيمية وانعدام الأخلاق الإنسانية، بينما يعتبرها غيرك أسلوبا مشروعا لممارسة الحرية والتعبير عن الذات! ألسنا في مجتمعاتنا الإسلامية تعتبر الحجاب ثوبا محتشما وعنوانا على الأخلاق الرفيعة للمرأة المسلمة، فيما يرى فيه آخرون عنوانا للتخلف والجمود وحتى "الإرهاب" والتطرف؟

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة ، مصدر سابق ، ص 410.

إن ذلك قد يكون من الأسباب التي دفعت "جون دوي" للقول بأنه «ربما كان تناول بعض الباحثين للمشكلات الإنسانية من ناحية الاستهجان والاستحسان الخلفيين، ومن ناحية الخبث والطهر أكبر العقبات التي تقف في طريق تطوير المناهج السديدة في مجال الدراسات الاجتماعية».

إن هذا الاختلاف والتباين في ظروف وقيمة وأوضاع الظاهرة الإنسانية تبعا لاختلاف الأزمنة والأمكنة هو الذي أدى إلى صعوبة – وربما استحالة- تعميم الأحكام التي نتوصل إليها في مجال ما على مجال آخر، أو في مجتمع على غيره، أو مؤسسة على أخرى.

إن صعوبة تطبيق قواعد "التعميم" و"التجريد" (المعروفة في العلوم الطبيعية) على العلوم الإنسانية هو بعض ما نعنيه بنسبية الظاهرة الإنسانية.

4 – الظاهرة الإنسانية ظاهرة واعية:

لعل من أهم الأسباب التي ساعدت على تطور العلوم الطبيعية وما حققته من إنجازات وفتوحات عظيمة هو طبيعة الموضوع الذي تدرسه هذه العلوم، والمتمثلة في كونه موضوعا ماديا ذا وجود موضوعي مستقل عن ذواتنا، مما يسمح لنا بالتعامل معه "كشيء" مستقل لا تربطنا به أي مشاعر أو علاقات وجدانية أو نفسية، وذلك عكس الظاهرة الإنسانية المتسمة بعنصر الوعي الذي لا بد أن يؤثر فيها عند الدراسة في شكل "نية" أو "إرادة" أو "قصد" أو "غاية".

إن الظاهرة الإنسانية ليست شيئا مستقلا عنا بل هي كامنة فينا متأثرة بنا، مؤثرة فينا؛ حيث الدارس هو عين المدروس، وهذا هو ما حدا «بفرويد مثلا إلى تغيير طريقة التنويم المغناطيسي بطريقة التداعي الحر، خاصة مع بعض المرضى المثقفين الذين يصعب تنويمهم لقوة النقد والمعارضة لديهم الشيء الذي يحول دون تجلي المكبوتات.. (كما أن) تدخل الوعي هذا هو

الذي يحول دون إعادة بناء الحادثة التاريخية بأمانة وموضوعية (نظرا)
لتدخل المزاج والإرادة والرغبة والميول الخاصة للمؤرخ»⁽¹⁾
5 - الظاهرة الإنسانية ظاهرة خفية:

يرى "غاستون باشلار" أن "الواقع العلمي" واقع مبني، وأن الظاهرة الطبيعية هي ظاهرة "منشأة ومصنعة"، أي أنها غير معطاة في التجربة، وأن الظاهرة الفيزيائية لا تتضح لنا حقيقتها من مجرد ملاحظتها لأنها ظاهرة "خفية"، وأن ما يتجلى لنا في الظاهر المحسوس كثيرا ما يكون خادعا ومضللا لأن «عادة الحياة اليومية هي وحدها التي تحملنا على الاعتقاد بأن اتخاذ علاقات إنتاج اجتماعية شكل "شيء" هو أمر عادي وبسيط» كما يقول ماركس.

إذا كان الأمر كذلك في الظواهر الفيزيائية والطبيعية -بشكل عام- فإن الأمر أجلى وأوضح عندما يتعلق بالظواهر الإنسانية التي تصعب ملاحظتها بالمعينة المباشرة سواء كانت هذه الظواهر نفسية، أم اجتماعية، أم تاريخية؛ إذ أن المجال الإنساني مجال ينبض بالحياة، ويزخر بالمعاني والإحياءات، وبالرموز والإشارات.. مما يجعل حقائقه تختفي وراء حجب كثيفة من العوائق والتحديات الابدستيمولوجية التي تفرضها طبيعة هذه الظواهر، والتي ينطبق عليها أكثر من غيرها - ما ذهب إليه ماركس من أنه «لو كان مظهر الأشياء يتطابق مع جوهرها، لصار كل علم غير لازم». تلك هي أهم الخصوصيات المميزة للظاهرة الإنسانية، وقد انعكست بوضوح - لتخلق مشاكل وتحديات جديّة- عند محاولة تحديد المنهج الملائم للدراسة في ميدان العلوم الإنسانية.

الأسئلة:

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة ، مصدر سابق، ص411.

- 1 - هل يمكننا أن ندرس الظواهر الإنسانية دراسة علمية؟
اذكر أهم الآراء المتعلقة بالموضوع.
- 2 - إلى أي حد تختلف الظاهرة الإنسانية عن غيرها من الظواهر الطبيعية؟
- 3- يقول ""كلود ليفي شتراوس": «إن علينا طرح الظاهر إذا كنا نتطلع إلى تفهم العالم» ناقش هذا الرأي على ضوء ما تعرفه من خصائص الظاهرة الإنسانية.

علم التاريخ

ليس ثمة شك في أن الإنسان قد اهتم منذ أمد بعيد بتحديد الوقت وتقسيم ديمومة الزمان والتاريخ للحوادث والظواهر الطبيعية والبشرية المرتبطة بحياته، ولا يزال هذا الإنسان يبحث في تلك الحوادث والوقائع للاستفادة منها في حاضره و مستقبله واستخلاص العبر التي يزخر بها التاريخ.

والتاريخ في اللغة الوقت وتاريخ الشيء وقته وغايته، وفي الاصطلاح «علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية، وحققتها كما قال ابن خلدون: «خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاني والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»⁽¹⁾ فالتاريخ إذن يشمل كل ما يحدث في الاجتماع البشري، مما جعل (سقراط) يعتبر التاريخ مرادفا للمعرفة البشرية الماضية برمتها، على عكس أرسطو الذي اعتبره جمع الوثائق.

وقد يقتصر بعض المؤرخين على ذكر أسباب الحوادث وتمحيص الأخبار وتعليل الوقائع ونقد الوثائق، وهذا ما يعرف بالتاريخ الانتقادي الذي يسعى إلى الدقة والعلمية بمفهومه الحديث كعلم من العلوم الإنسانية. أما إذا اهتم المؤرخ باستخلاص العبر من الماضي لفائدة الأفراد أو المجتمعات أو الدول، كان تاريخه يتناول جوانب أخرى من الحياة كالتربية أو السياسة أو.... أما إذا تجاوز ذلك كله إلى تعليل الوقائع لمعرفة كيفية حدوثها وأسباب نشوئها كان تاريخه فلسفيا أو فلسفة للتاريخ والتاريخي عند بعضهم ضد النظري أو المنطقي فقد يوجد بين حادثتين رابط منطقي دون وجود رابط تاريخي⁽²⁾، ولذلك يرى بيكون أن التاريخ هو «العلم بالأمر الجزئية» لذا هو ضد الفلسفة التي هي «العلم بالأمر الكلية»، فيذهب (بيكون) كما ذهب (أرسطو) من قبله إلى أن التاريخ مغاير للفلسفة بطريقته لا بموضوعه.

1 - المعجم الفلسفي جميل صليا ، ص 227.

2 - المعجم الفلسفي لالاند ، ص 415.

وقد تأثرت دراسة التاريخ وروايته لفترة طويلة بالأفكار العيبية والأسطورية والميتافيزيقية، قبل أن يتحرر من الأوهام والقوى الغيبية التي كان يعتقد أنها تتحكم في حركة التاريخ وتطوره وذلك على يد (هيرودوت) باعتماده على العقل وحده في تقصي الأخبار والروايات التاريخية مما جعله يلقب بأبي التاريخ، وفي العصور الوسطى تأثر المؤرخون بالثقافة اللاهوتية كما نجد عند القديس أوغسطين من المسيحيين والمسعودي والطبري من المسلمين الذين يربطون بين الأحداث التاريخية وأفكار ومفاهيم دينية كالعناية الإلهية أو التدبير الإلهي، ولغايات الجزاء والعقاب، كما كثر اهتمام مؤرخي القرون الوسطى بسير الملوك ورجال الدين.

ومنذ القرن 18 الذي سادت فيه النزعة العقلانية في كل مجال، بدأ المؤرخون يبتعدون عن النزعة اللاهوتية، وبدأ اهتمامهم بدراسة الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية على أسس عقلانية، وذلك على يد (هيوم) و(فولتير) و(ديرو) و(كوند رسيه) و(كانط) وغيرهم، غير أن (ايف لاکوست) يرى أنه «لم يكتب قبل القرن 19 لأحد أن يفوت (نيوكديس) سوى ابن خلدون، فالأول اخترع التاريخ وعلى يد الثاني اكتسب هذا التاريخ صبغته العلمية»⁽¹⁾ حيث بين ابن خلدون مزلق المؤرخين وأسباب وقوعهم في الأخطاء، كما حدد خصائص الظاهرة التاريخية وعدم الدقة في استخدام الطرق المجردة في دراسة الحوادث التاريخية وقياس بعضها على بعض، كما وضع القواعد لمنهج النقد في التاريخ وتحقيق الروايات، إلى درجة تضاهي عمل المدارس التاريخية في القرنين 19 و 20 مما جعله بحق مؤسس علم التاريخ والاجتماع الحديثين في رأي الكثيرين⁽²⁾ يقول ابن خلدون: «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال» وهذه النظرة العلمية هي العامل الأساسي الذي أدى إلى تطور المعرفة العلمية لحوادث التاريخ وماضي الإنسان خاصة مع المدارس الهيجلية والماركسية والوضعية وربط أحداثه بالعامل الاقتصادي والاجتماعي.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفي ص 388.

2 - تاريخ الفكر الاجتماعي حسن شحات

كما كان للمدرسة الوثائقية مع (رانكه) و(لانغلو) و(سينيوبوس) وغيرهما دور كبير في تقريب التاريخ من دقة وموضوعية العلوم الطبيعية، وقد كان لمدرسة الحوليات مع (شارل لابروس) و(مارك بلوخ) وغيرهم دور كبير أيضا في دفع عملية البحث التاريخي الشامل للحياة اليومية للمجتمعات بعيدا عن الحوادث الخارجة عن إطار حياة الناس العاديين ومع المدرسة البنوية تم التحول من الاهتمام بالتاريخ كحدث وطريقة في التحليل إلى الاهتمام بالنسق بدل التاريخ وبالتحليل السينكرونيكي (التزامني) بدل التحليل الدياكرونيكي (التسلسلي).

ولما كان الحاضر الذي يعيشه الإنسان فردا كان أو مجتمعا هو عبارة عن نهاية لماض، وبداية لمستقبل، وحد مشترك بين الزمانين كان اهتمام الإنسان دائما بالتاريخ، لأن جدلية الحاضر والمستقبل لأي مجتمع لا يمكن فصلها عن تاريخه، لذا يتم استلها الماضي وإعادة صياغته حسب متطلبات العصر والتطلعات للمستقبل، من خلال دراسة الأنظمة الفكرية والحوادث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عبر التاريخ، ذلك أن علم التاريخ هو دراسة سائر ما يحدث في العمران البشري كما يقول ابن خلدون ولكن إلى أي مدى يمكن إعادة بناء الماضي؟ وما هي الصعوبات التي تعترض سبيل المؤرخ (1) .

إن الإجابة عن هذين السؤالين تتطلب تناول إشكاليتين تتعلق الأولى بطبيعة الظاهرة أو الحادثة التاريخية، في حين تتعلق الثانية بالمؤرخ وموضوعيته في البحث، فالدارس هو الإنسان والمدرّس هو ماضيه فالحادثة التاريخية تتميز بالتفرد والخصوصية، مما يجعل تكرارها مستحيلا لأنها حدثت لأسباب وفي ظروف اختلفت كلها بلا عودة فلا يمكن إعادة بناء حدث تاريخي من جديد، إذلا يمكن مثلا إعادة ثورة أو حرب أو مجاعة أو نهضة أو رجل عظيم أو منظومة فكرية أو ازدهار دولة أو اندثارها ورغم إمكانية حدوث مثل هذه الظواهر دائما، إلا أن كل ظاهرة تظل فريدة من نوعها ومتميزة عن غيرها، ومن هنا كانت الظاهرة التاريخية ككل ظاهرة

1 - الفكر الإسلامي والفلسفي ص 394

إنسانية مختلفة عن الظاهرة الطبيعية التي يتحكم الدارس فيها ويعيد تجربتها متى شاء⁽¹⁾.

فالمؤرخ كما يقول (بوينكاري) يسعى إلى التأكد من أن هذا الرجل و ذلك الحدث كانا هنا في زمن معين، أما عالم الطبيعة فلا يهتم بهذا لأنهما ذهبا ولن يعودا أبدا وهذا ما جعل البعض يؤكد على فردية الظاهرة التاريخية وارتباطها بزمان ومكان عاش فيه الإنسان تلك الظاهرة الفريدة متأثرا بها ومؤثرا فيها ثم مات وماتت معه فلم يبق إلا الآثار، ولهذا فإن الظاهرة التاريخية تفقد صفتها كلما فقدت عنصري الزمان والمكان⁽²⁾. إن الحدث التاريخي من التعقد والغموض «بحيث تصبح الحادثة الفيزيائية بعلاقتها الرياضية لعبة أطفال أمام تشابك القوانين في أي حادث تاريخي صغير»⁽³⁾.

إن كل إعادة لبناء الحادث التاريخي يصطدم لا محالة بجدلية الحاضر مع الماضي والمستقبل والتأثير المتبادل بينهما، كما في كل فعل إنساني ونشاط فكري، فالمؤرخ يتأثر بطريقة أو بأخرى بالواقع الاجتماعي والمصالح الطبقية أو الاتجاهات الدينية، أو القومية، مما حدا بريمون أرون إلى القول: «لم تعد المعرفة بالتاريخ قائمة في قص ما حدث نقلا عن وثائق مخطوطة، ولكنها قائمة في ما نريد أن نكتشفه»⁽⁴⁾.

إن الخطوة الأولى في عمل المؤرخ هي بحق كما قال أرسطو جمع الوثائق والتثبت منها بكل الوسائل وفحصها فحصا دقيقا، فهي الأثر المادي الوحيد الذي لا يمكن في غيابه الوصول إلى فهم الحوادث الماضية.

ورغم أهمية تلك الوثائق إلا أنها تحتاج إلى الاستنتاج وحل ألغازها ورموزها «فيجب أن نحاول إعادة بناء التاريخ بكل ثمن مع وجود تلك الوثائق أو بدونها، فكل ما يكون من الإنسان يتأثر بالإنسان ويستخدم في

1 - كتاب الفلسفة التونسي

2 - كتاب الفلسفة التونسي الجزء الأول ص

3 - الفكر الإسلامي والفلسفي ص 395

4 - نفس المرجع والصفحة

سبيل الإنسان، ويعبر عن الإنسان، ويعني الحضور والحيوية والذوق والصور الموجودة عن الإنسان كما يقول لويسيان فيفر (1).

فمعرفة الماضي لا يمكن أن تكون مباشرة، لذا تحتاج حساسية مرهفة وعمقا من أجل إعادة بناء الكل الضائع من خلال الجزء المتبقي لدينا كما يقول دلتاي.

لذا فإن معرفة الماضي دائما معرفة نسبية ناقصة على المؤرخ سد ثغراتها لإعادة بنائها وهذا يحتاج إلى ثقافة موسوعية كما يقول (جورج زيمل)، وهو ما جعل البعض يعتبر التاريخ فنا، وليس علما «فالحوادث الماضية لا وجود لها بالفعل إلا إذا فكر الإنسان فيها» كما يقول (اكروتشى). إن معرفتنا بالماضي معرفة نسبية تختلف من حادث لآخر ومن عصر لآخر ومن مؤرخ إلى مؤرخ ولذا لا يمكن تعميم الأحكام في التاريخ ولا قياس حادث على آخر، لأن التاريخ يتحدى المنطق ولا يخضع له كما يقول ابن خلدون لأن المنطق الوحيد الذي يخضع له هو منطق التغيير والتحول الذي يحتاج إلى عقلية جدلية لفهمه واستيعابه(2).

وقد مهدت كل تلك الدراسات النقدية للتاريخ على يد ابن خلدون و(دلتاي) و(كولنجورد) و(زيمل) و(كاسيرر) والمدرسة الماركسية إلى ظهور مدرسة الأنال أو الحوليات كأهم مدرسة تاريخية معاصرة تميزت بالبحث في كلية الحدث التاريخي وشموليته والاهتمام بالشكلية الاقتصادية الاجتماعية كإطار لدراسة الحدث التاريخي لا يمكن فهمه خارجه. ويرى أصحاب هذه المدرسة أن على المؤرخ أن يدرس الحدث التاريخي في كليته ويعرضه عرضا شاملا وهو ما يسمونه بالأطروحة، ثم يقوم بدراسة نقدية للحدث وتسمي نقض الأطروحة، وفي الأخير يخرج بخلاصة تحليلية تسمى بالتركيب. إن عمل المؤرخ يبدأ بدراسة الوثائق التي هي المادة التي يجرى عليها الملاحظات والتجارب، يقول (سينيوبوس) من المدرسة الوثائقية إنه «حيث لا توجد الوثائق ينعدم التاريخ» وبوجودها يمكن إعادة بنائه بدقة تصل إلى دقة العلوم الطبيعية والوصول إلى حقائق لا تقل عنها يقينا»(3).

1 - نفس المصدر والصفحة

2 - الفكر الإسلامي والفلسفة ، ص 386.

3 - نفس المرجع ص 395

وتنقسم الوثائق إلى نوعين : وثائق غير إرادية ، ووثائق إرادية، فالأولى هي التي لم ينتجها أحد ولم تحفظ عن قصد كالحفريات والآثار ولها أهمية بالغة لدى المؤرخ، أكثر من غيرها. أما الثانية (الوثائق الإرادية) فقد تعدد الإنسان إنشائها وحفظها لغاية عامة أو خاصة.

لذا على المؤرخ عدم الوثوق بصحتها إلا بعد الكثير من الفحص والنقد لأن من دون الحوادث والأخبار قد يفوته بعضها وقد يتجاهل البعض جهلا أو عمدا حسب فهمه وعلاقته بتلك الحوادث، فهو إنسان والحوادث تتعلق بالبشر، مما يجعل لا موضوعيته وعدم حياده فيما كتب أمرا مفترضا كثيرا، فعلى المؤرخ اليوم نقد الوثائق شكلا ومضمونا، فقد تكون بالية أو بكتابة ولغة قديمة لذا أصبح المؤرخون يستعينون بعلم مختلفة كعلم الرسوم والصور (الإكوغرافيا) وعلم الكتابة القديمة (البالغرافيا) وعلم الآثار (الأركيولوجيا) وغيرها من العلوم المساعدة، فعلى المؤرخ أن يقوم بالنقد المادي للوثيقة أي صحة نسبتها إلى من كتبها، ثم يقوم بالنقد المعنوي أي صدق الرواية وخلفية صاحبها وكفاءته.

يقول ابن خلدون: «إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»⁽¹⁾.

وعند الحديث عن علم التاريخ لا بد من تناول ثلاثة مفاهيم أساسية في هذا العلم وهي : الموضوعية في التاريخ، والحتمية التاريخية، والمصادفة في التاريخ.

1 - الموضوعية في التاريخ:

أثار هذا الموضوع جدلا بين فريقين أحدهما مؤيد لإمكانية حصول الموضوعية في دراسة الحوادث التاريخية وبالتالي اعتبروا التاريخ علما والآخر يعترض على علمية التاريخ لاستحالة الموضوعية في دراسته

¹ - كتاب الفلسفة التونسي ، الجزء الأول ، ص 150.

للحوادث لأنها فريدة ولا تتكرر، ولأن المؤرخ لا يستطيع التزام الحياد وتجنب الذاتية، ولكن البعض يرى أن المؤرخ قد يصل إلى أكبر قدر من الموضوعية بالابتعاد عن كل المزالق وتجنب الآراء والميول الشخصية أثناء دراسة التاريخ وذلك بجعل البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة والكشف عنها هدفه الأول والأخير واستخدام كل استقراء واستنباط ونقد وتحليل للروايات والوقائع والحوادث التاريخية.

2 - الحتمية التاريخية:

يرى البعض أن الحديث عن وجود حتمية في الحوادث التاريخية حديث لا معنى له، غير أن المؤرخ أثناء بحثه في وقائع التاريخ يلاحظ وجود بعض الاضطراب في تلك الحوادث وثباتا لبعض الاتجاهات يمكن من إدراك ظواهر خاصة أو جزئية عن طريق إدراك وفهم علاقاتها بالنظم العامة. كالنظام الديني أو السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، وهنا يصبح المؤرخ كعالم الاجتماع مثلما يصبح عالم الاجتماع أحيانا كالمؤرخ نظرا لتداخل العلمين وتبادلتهما للخدمات.

3 - الصدفة في التاريخ:

إن الحوادث الماضية لم تجر في الزمن مستقلة ولا معزولة عن حياة الناس وظروفهم الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، بل هي وليدة أسباب عديدة متشابكة، ولذا لا يمكن النظر إليها وكأنها صدفة، فلا وجود للصدفة حسب قانون النسبية أو القوانين التجريبية العلمية، فلكل حادث سبب ولكننا قد نجهل هذا السبب، فحدوث الوقائع التاريخية نتيجة للصدفة فرضية لا معقولة «فإذا كان هناك سبب جزئي ما - كمعركة وقعت صدفة - هو ما أدى إلى انهيار دولة ما، فإن هنالك سببا عاما جعل الدولة تنهار بمعركة واحدة، لأن التيار العام يجرف الأعراض الجزئية» كما يقول (مونتسكيو)⁽¹⁾.

فلسفة التاريخ:

1 - كتاب الفلسفة التونسي ص 154.

فلسفة التاريخ هي: «البحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية ودراسة القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية وتطورها على مر العصور»⁽¹⁾.

ويعود ظهور فلسفة التاريخ إلى القرن 18 على يد ميشل فوكو في كتابه «العلم الجديد» الذي يعد مؤسسها، وإن كان البحث في فلسفة التاريخ قام به كثيرون أمثال القديس أوغسطين وابن خلدون و(ميكياقلي) و(جان بوردن) و(جون لوك) و(هيجل) و(ماركس) و(كونت) وكثيرون غيرهم. وجميع فلاسفة التاريخ يبحثون عن القوانين العامة لتطور الأمم، فمنهم من يرجع ذلك إلى تأثير الفكر أو العقل البشري ومنهم من يرجعه إلى تأثير الدين أو تأثير الرجال العظام، ومنهم من يرجعه إلى تأثير العوامل الاقتصادية⁽²⁾.

إن فلاسفة التاريخ لا يكتفون بمعرفة حوادث التاريخ الجزئية المتفرقة، وإنما يتجاوزونها إلى البحث عن الصيرورة التاريخية وحلقاتها المتتالية، حسب حتمية لا تتغير وقانون واحد يفترضونه، وذلك لوضع نظرية عامة لتفسير الصيرورة الإنسانية والتاريخ البشري ككل موحد. وسنقتصر هنا على ثلاث نظريات كنماذج من فلسفة التاريخ وهي على التوالي: فلسفة التاريخ الهيجلية وفلسفة التاريخ الماركسية، ثم فلسفة التاريخ الوضعية الكونتية.

فلسفة التاريخ عند هيجل:

يذهب هيجل إلى أن المتأمل للتاريخ يكتشف تدريجياً تطوراً ذا دلالة خاصة ومعنى أعمق مما يبدو في الظاهر من أحداث التاريخ وتعاقبها، وقد أطلق على ذلك المعنى وتلك الدلالة اسم (الفكرة) التي هي في تطور مستمر وصراع دياكتيكي تاريخي لا يتوقف، وهو ما يفضي إلى الشعور بالحرية ضد كل اغتراب. وقد استخلص (هيجل) مبدأ الفكرة في تفسير التاريخ من

1 - المعجم الفلسفي جميل صليبا ص 229.

2 - كتاب الفلسفة التونسي ص 155

مذهبه الفلسفي العام، فطبق قوانين التطور الديالكتيكي على التاريخ السياسي والديني وتاريخ الفنون مثلما فعل في تاريخ الفلسفة⁽¹⁾ فالتاريخ في نظره ليس إلا بسط الشعور الذاتي بالحرية الكامنة في الروح الإنسانية أو روح العالم، فتقدم الإنسانية يأتي نتيجة الصراع والتأليف.

فهناك دائما في كل عصر فكرة أو حركة أو قضية تسود، ثم تظهر فكرة أخرى مناقضة، فيحدث التصادم أو الصراع بين الفكرتين ثم يتمخض عن ذلك الصراع فكرة جديدة ناتجة عن تأليف بين الفكرتين السابقتين، فتتقدم الإنسانية خطوة إلى الأمام في اتجاه الحقيقة، ثم تصبح الفكرة الثالثة التأليفية قضية جديدة تتلوها قضية مضادة، فتأليف جديد، وهكذا تستمر حركة تطور الفكر والمجتمعات والتاريخ الإنساني بلا انقطاع حسب تلك الحتمية الطبيعية⁽²⁾.

ولقد كان لفلسفة التاريخ الهيجلية تأثير كبير على المفكرين من بعده رغم أن الهيجليين اليساريين يذهبون إلى أن هيجل لا يحرر الإنسان إلا نظريا كما انتقدوه في تصوره الخاطئ في نظرهم «بأنه تغلب على الاغتراب عن طريق الشعورية كما لو كانت الفلسفة هي هدف التاريخ»⁽³⁾ وبهذه الانتقادات اتجهت الهيجلية اليسارية بفلسفة التاريخ إلى تصور عملي أدى إلى ظهور فلسفة التاريخ الماركسية.

فلسفة التاريخ الماركسية:

يرى ماركس أن تطور الحوادث التاريخية كان وسيظل نتيجة للعوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج.

1 - كتاب الفلسفة التونسي، ص 155.

2 - تاريخ الفكر الاجتماعي حسن حسن شحات ص 144.

3 - كتاب الفلسفة التونسي

وقد أسس ماركس ديالكتيكا أو جدلية للتاريخ تقوم على علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلى العلاقات السائدة بين الطبقات في المجتمع، فاعتبر أن وسائل الإنتاج المادي والأساليب الاقتصادية هي التي تفرز جميع أنماط الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية. فالعلاقات التي تسود في مختلف جوانب الحياة في كل مجتمع لا يمكن تفسيرها لا بذاتها ولا بفكرة التطور العام للروح الإنساني كما يقول هيجل، بل يجب البحث عنها في الأساس الاقتصادي الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي عامة، وفي قوى الإنتاج خاصة

ويميز ماركس بين البنية التحتية والبنية الفوقية ويرى أنه بالإمكان رد المجتمع إلى بنيتين سواء على المستوى المادي أو المستوى الفكري هما البنية التحتية والبنية الفوقية وتمثل العوامل الاقتصادية والمادية (البنية التحتية)، كما تمثل الأفكار والمبادئ والنظريات (البنية الفوقية)، وأي تغيير في البناء السفلي يتبعه حتما تغيير في البناء الفوقي، فهناك إذن تفاعل وتأثير متبادل بين كلا الأساسين أو البنائين، أي أن هناك تأثيرا مشتركا بين العوامل الفكرية والعوامل المادية في كل مجتمع⁽¹⁾.

فلسفة التاريخ الوضعية:

تقوم فلسفة التاريخ عند كونت على قانون المراحل أو ((الحالات الثلاث)) المشهور الذي فسر به مراحل تطور التاريخ والفكر البشري، وهذه المراحل هي: المرحلة الدينية أو اللاهوتية التي كان العقل البشري فيها يفسر الظواهر تفسيراً غيبياً سحرياً أو أسطورياً، ثم المرحلة الميتافيزيقية أو الفلسفية التي كان الإنسان يفسر فيها الظواهر اعتماداً على مفاهيم فلسفية مجردة، وأخيراً وصل الإنسان إلى المرحلة الوضعية وهي التي يفسر فيها

1 - تاريخ الفكر الاجتماعي - حسن شحات - ص 355.

الظواهر بإرجاعها إلى قوانين مستنبطة من الملاحظة والتجربة، والمنهج التاريخي والمنهج المقارن. ثم يستعرض كونت التاريخ الإنساني مطبقا هذه التقسيمات على العصور والمجتمعات البدائية القديمة والمتوسطة والحديثة.

وهكذا نلاحظ أن (أوجست كونت) يفسر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حدثت وتحدثت في المجتمعات البشرية عبر التاريخ بعامل واحد هو العقل أو التفكير البشري وتطوراته في مراحل التاريخ، شأنه في ذلك شأن كل فلاسفة التاريخ الذين يرجعون حركة التاريخ وتطور البشرية إلى عامل أو محرك واحد.

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن تدوين الحوادث والروايات لا يخلو دائما من الأخطاء لأن «الكذب منطوق للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنا التشيعات للآراء والمذاهب» كما يقول ابن خلدون، مما يفرض على المؤرخين والباحثين القيام بنقد الوثائق والتحقق من الروايات والتحليل وفحص الحوادث والوقائع التاريخية ومحاولة إعادة بنائها وذلك للوصول إلى نتائج يحقق فيها المؤرخ من الوضعية والدقة في النتائج أكبر قدر ممكن.

أما فلاسفة التاريخ فقد حاولوا الكشف عن قوانين تطور البشرية دفعة واحدة وبحثوا في القانون الكلي قبل أن يستقرنوا جزئياته فجاءت أحكامهم عامة ومجردة، لاستسلامهم للتفكير والتأمل النظري بعيدا عن التعليل العلمي. فقد يكون لحركة التاريخ وتطور البشرية قانون واحد أو عدة قوانين، إلا أن استنباط هذه القوانين يجب أن يستند إلى استقراء دقيق وواسع لا إلى مجرد التصور الفلسفي المحض.

الأسئلة:

1 - ما خصائص الظاهرة التاريخية؟

- 2 - من أين يبدأ عمل المؤرخ؟
3- هل يستطيع المؤرخ أن يكون موضوعيا؟

المعهد التريوي الوطني

علم النفس

تمهيد:

لقد ظل فهم السلوك الإنساني مطلباً ملحا يراود الفلاسفة والعلماء وسبيلا إلى ذلك المبتغى ظهرت دراسات وأبحاث حاولت تقديم مقاربات لفهم هذا السلوك. واختلف الجميع في فهم وتحليل الحالة النفسية وما يختفي وراءها من ألغاز، ومما زاد من تعقيد هذه الظاهرة أن مجال الدراسة هو الإنسان من حيث هو ذات مفردة تفكر وتحب وتكره، تتذكر وتتخيل، وتفعل وتنفعل، تؤثر وتتأثر، إلى غير ذلك من الظواهر النفسية التي تطبع السلوك الإنساني والذي هو ناجم عن وجوده في بيئة طبيعية واجتماعية، يسعى فيها إلى تحقيق حاجاته المادية والمعنوية.

إن هذا النشاط سواء كان عقليا أو انفعاليا أو اجتماعيا هو الذي يتناوله علم النفس فكيف ندرس الظاهرة النفسية؟

إشكالية علم النفس:

يدرس علم النفس السلوك الذي هو كل نشاط يقوم به الكائن الحي وكل فعل أو حركة تصدر عنه سواء كان ظاهرا كالكلام والحركة أو باطنا كال تفكير والتذكر وفي كلتا الحالتين فإن هذا النشاط وتلك الأفعال تأخذ مظهرا خارجيا يمكن أن يشاهده الغير وباطنا خفيا لا يشعر به أو يدركه غير صاحبه، بيد أن قدرة علم النفس على دراسة الحالة النفسية للإنسان كانت إلى وقت ليس بعيدا محل شك وذلك لعدم توفر هذا العلم على شروط الدراسة العلمية التي تحققت في مجالات علمية أخرى، بل إن البعض اعتبر بأن علم النفس لا يخرج عن نطاق التأمل الفلسفي ومع ذلك فإن تطور الأبحاث في علم النفس جعلت الجميع يقر أخيرا بأنه إضافة نوعية في مجال الأبحاث الهادفة إلى فهم وتحليل السلوك الإنساني وإن كانت مدارس علم النفس اختلفت في فهمها ومقاربتها للحالة النفسية للإنسان ومن أبرز تلك المدارس:

1 - المدرسة السلوكية:

ترى أن موضوع علم النفس هو دراسة السلوك الإنساني دراسة موضوعية باعتباره استجابة فيزيولوجية لمنبهات خارجية أو نتيجة تأثير متبادل بين الكائن الحي وبيئته، فالسلوك في النهاية هو مجموعة أفعال منعكسة تغنيها عن أخذ الشعور بعين الاعتبار، وما دام السلوك هو مجموعة من ردود الأفعال التي تقوم بها الأعضاء تجاه المثيرات التي تعابنها فإن السلوك عندئذ قابل للملاحظة الخارجية وهو ما يعني إمكانية الاستعانة بمعطيات مناهج علوم الفيزياء والبيولوجيا وفي هذا الإطار يقول العالم الأمريكي ورائد السلوكية (واطسون) "لقد انتهى السلوكيون إلى أنه لا يمكن أن يقتنعوا بالعمل في اللامحسوسات والأشياء الغامضة وقد صمموا على إحدى اثنتين إما أن يتخلوا عن علم النفس أو يحيلوه علما طبيعيا" ويقول في موضع آخر: "علم النفس كما يراه السلوكي هو شعبة تجريبية موضوعية خالصة من العلم الطبيعي هدفه النظري التنبؤ بالسلوك وضبطه، وليس الاستنباط جزءا رئيسيا من مناهجه، ولا القيمة العلمية لحقائقه تقوم على استعدادها لأن تعبر عن نفسها بألفاظ الشعور...".

ولقد حان الوقت الذي يترك فيه علم النفس كل إشارة إلى الشعور إذ لم تعد به حاجة بعد إلى أن يخدم نفسه في حسابان أنه يجعل الحالات العقلية موضوعا لملاحظاته ومن الممكن أن نعرف علم النفس بأنه علم السلوك⁽¹⁾. وصفوة القول في هذا المقام أن المدرسة السلوكية ترى أن فهم الحالة النفسية للإنسان لا يتطلب الغوص في أعماق وجدانه والاستماع إليه ليصف شعوره وإنما يتأتى بالدراسة الموضوعية لسلوكه الخارجي باعتباره تعبيراً واضحاً عن تلك الحالة، فالحالات النفسية المتعددة كالتعب والخوف والغضب وغيرها ليست حالات باطنية فقط بل يمكن مشاهدة ظواهرها الخارجية في السلوك الإنساني كتراخي اليدين مثلا أو اصفرار الوجه أو اضطراب الحركة، وهكذا استخدم السلوكيون وسائل القياس والملاحظة والتقدير الكمي لفهم السلوك، مما رفع علم النفس إلى مرتبة العلم فأصبحت له قوانينه، بيد أن ذلك لا ينفي وجود قصور لدى المدرسة السلوكية، فالإنسان الذي سعى إلى فهمه كائن عاقل يتأثر بعوامل كثيرة ولذلك فقد يظهر لنا في سلوكه عكس ما يضمّر، بل إن البكاء مثلا الذي نستدل به على الألم والخوف قد يكون أعلى

1 - الفلسفة لطلاب البكالوريا الجزائر.

درجة من درجات الفرح أو اللذة ثم إنه إذا كان السلوك لدى أنصار المدرسة السلوكية يحدث بطريقة آلية نتيجة وجود مثير، فإن المثير الواحد قد يفسر تفسيرات متعددة من طرف عدد من الأشخاص، فسلوك الهندوسي وما يتسم به من رهبة وخشوع عند رؤيته بقرة مثلا لا يسلكه غيره، وحتى بالنسبة للفرد فإن المثير الواحد لا يعطي دائما نفس الاستجابة، فقد يتقبل الفرد لفظا معينا في موقف على أنه دعاية وقد يثيره ويستفزه نفس اللفظ في موقف آخر.

والمنهج المستخدم في هذه المدرسة هو **المنهج الموضوعي**:
يدرس هذا المنهج الحالة النفسية للإنسان بالاعتماد على السلوك الخارجي القابل للملاحظة والتجريب، وهكذا فإن المنهج الموضوعي في علم النفس هو محاولة لفهم وتفسير الظواهر النفسية بطريقة موضوعية لا اخذ بعين الاعتبار الحالة الوجدانية الداخلية كأساس للدراسة وإنما تسعى إلى ملاحظة الظاهرة النفسية في أبعادها القابلة للدراسة الموضوعية.
وقد اعتمد المنهج الموضوعي على قواعد الدراسة العلمية المعتمدة في المجالات العلمية الأخرى ليحصل على نتائج قابلة للقياس.
وقد اغتذت المدرسة السلوكية من التجارب التي أجراها العالم الفيزيولوجي الروسي (بافلوف) على الكلاب.
وكان زعيم المدرسة السلوكية (واطسون) يقول: اعطوني عشرة أطفال أصحاء وسأضمن لكم أن أجعل من هذا فنانا وهذا أديبا وهذا نجارا وهذا لصا.
وترى هذه المدرسة أن السلوك الإنساني يمكن تفسيره تفسيراً ميكانيكياً أي أنه ينحل إلى مثير واستجابة.

2 - المدرسة الشعورية:

وترى أن الظاهرة النفسية هي حالة وجدانية داخلية ولا يمكن فهمها أو التعامل معها من الخارج وإنما بالرجوع إلى الشخص نفسه حيث يستطيع بالاستبطان أو التأمل الداخلي أن يتأمل نفسه ويدرس شعوره الداخلي وأحواله النفسية المختلفة. فالشخص هو الذي يستطيع ملاحظة ما يجري في شعوره من خبرات حسية أو عقلية أو انفعالية ملاحظة منظمة صريحة تستهدف وصف هذه الحالات وتحليلها أو تأويلها أحيانا، فالإنسان الذي يعيش هذه الحالة هو المعنى بفهمها ودراستها والتعبير عنها ، فكأن الشعور يتوزع بين

الحادث الذي نعيشه كالخوف مثلا وتأمل هذا الحدث لتقسم بذلك النفس إلى متأمل ومتأمل لذلك تسمى هذه الطريقة بطريقة الملاحظة الداخلية أو الاستبطان ومن أبسط صورها وأقلها تعقيدا في حياتنا اليومية ما نفعله عندما نخبر صديقا أو طبيبا عن ما نشكو من آلام أو ضيق أو حين نذكر لشخص ما نراه أو نسمعه أو نتذوقه، وقد يتعلق هذا الاستبطان بالحالات الشعورية الحاضرة أو الماضية كأن تطلب من شخص أن يصف لك شعوره وهو يتابع مباراة لكرة قدم أو أن يذكر لك حزنه على صديق توفي منذ مدة، وعلى العموم فالاستبطان هو فعل إرادي حيث يمعن الإنسان النظر في الحادث النفسي ويحلله محاولا تبيين دواعيه وأسبابه والكشف عن القوانين التي تجمعها بأمثاله، لكن بالرغم من النتائج التي حققتها المدرسة الشعورية فإنه لا يعتقد بها كطريقة علمية لأنها تدرس حالات فردية لا يمكن أن يلاحظها إلا صاحبها وحده والتفكير العلمي لا يقوم على الفردي الذاتي بل يقوم على الموضوعي العام الذي يشترك في ملاحظاته عدة ملاحظين، كما أن الظاهرة النفسية لا يمكن استرجاعها بنفس الوضوح والعفوية، بالإضافة إلى أن اعتماد هذه الطريقة يجعل الأطفال خارج نطاق الدراسة فكونهم لا يستطيعون التعبير عن مشاعرهم يجعل فهم حالتهم النفسية متعذرا.

وقد اعتمدت هذه المدرسة **منهج الاستبطان** في دراسة الظاهرة النفسية.

منهج الاستبطان:

اعتمدت المدرسة الشعورية منهج الاستبطان أو المنهج الذاتي وهو الذي يتجه إلى الحوادث النفسية في بطانتها الداخلية فالحالة الشعورية هي حالتني أنا أختبرها بنفسي وأحياها بنفسي وأحسها إحساسا مباشرا، وتمتاز الحالة الشعورية بأنها داخلية ولا مادية وتتصف بالديمومة ولذلك فإن أفضل وسيلة لفهمها هي التأمل الذاتي الداخلي الذي يقوم به الفرد باعتباره خير من يصف حالته الوجدانية وهذا يعني أن الفرد أصبح ذاتا وموضوعا في نفس الوقت.

وقد وجهت لهذا المنهج بعض الانتقادات منها :

- صعوبة استرجاع الحوادث النفسية التي مرت في الماضي
- اعتماد منهج الاستبطان على تأملات فردية وهو ما يتنافى مع الدراسة العلمية التي تقوم على الملاحظ الموضوعية

- صعوبة تطبيق هذا المنهج على الأطفال الذين يتعذر عليهم وصف حالتهم الشعورية
- يقتضي هذا المنهج قدرا من الصراحة وهو ما لا يمكن تحقيقه غالبا إذ الفرد لا يفصح كثيرا عن ما يعيشه ذاتيا.

3 - مدرسة التحليل النفسي:

إذا كانت المدرسة السلوكية ترى أن الحالة النفسية للإنسان تأخذ مظاهر سلوكية خارجية يمكن فهمها وتحليلها للوقوف عليها، والمدرسة الشعورية تدرس الظاهرة النفسية في بطانتها الداخلية مركزة على التأمل الذاتي للفرد فإن مدرسة التحليل النفسي نشأت في أحضان الطب العقلي حيث لاحظ بعض المستغلين لهذا الطب أن بعض المنحرفين لا يشكون من إصابات عضوية ومع ذلك فهم يعانون من الاضطرابات مما جعل الأطباء يطلبون علل الانحراف في حياة الفرد العقلية وفي عاداته الخاطئة في التفكير وفي ضعف إرادته وفي قابليته للإيحاء وفي حاجته إلى التوازن الانفعالي، والواقع أن (افرويد 1856-1939م) هو الذي اكتشف الجانب اللاشعوري من النفس واستخدمه في معالجة مرضاه وفي تفسيره للأحلام ثم تحول إلى نظرية ونظام سيكولوجي كان له أبلغ الأثر ليس فقط في علم النفس بل في سائر العلوم، ويعتمد العلاج في التحليل النفسي على إخراج الرغبات المكبوتة من اللاشعور في تفسير السلوك لدى الأسوياء أو الشواذ، كما اهتمت هذه المدرسة بتكوين الشخصية وانحرافها مما جعلها تركز على مرحلة الطفولة، ولكي يقدم (فرويد) مقارنة شاملة لفهم الحالة النفسية للإنسان يقرر بأن انتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان لمعارضة رغباته الغريزية، وبين أن معظم حياتنا النفسية لاشعورية، وأن الشعور لا يحتل إلا مكانة ضئيلة من النفس، وبين علاقة الرغبات والغرائز بالسلوك ليخلص إلى نظرية الجهاز النفسي.

ولتوضح أهمية نشاط الغرائز جنب (افرويد) في مؤلفاته الأخيرة المقابلة بين الشعور واللاشعور وانتهى إلى تنظيم البنية الشخصية التي تتألف من ثلاث مكونات:

1 - الهو: وهو مستودع الطاقة والغرائز ويعمل وفق مبدأ اللذة، أي طلب اللذة العاجلة بأي وسيلة دون اعتبار للواقع أو التفكير في العواقب.

2 - الأنا: وهو يعمل وفقا لمبدأ الواقع، أي الامتثال للظروف والقيود التي يفرضها عليه العالم الخارجي، وتكون مهمته الأساسية هي المحافظة على الشخصية وحمايتها مما يتعرض لها من اخطار، وإشباع متطلباتها بشكل لا يتعارض مع الواقع وظروفه.

3 - الأنا الأعلى: وهو جانب من الأنا أصابه التعديل نتيجة تعلقه بالأوامر والنواهي والمثل العليا والمعايير التي تأتيه من أبويه ومن يقوم مقامهما كالمجتمع. والأنا الأعلى يطالب الشخصية بالتزام المثل العليا والأخلاقيات في أفعالها وتصرفاتها وسلوكها.

وهكذا استطاع (فرويد) أن يكشف كثيرا من مظاهر الحياة اللاشعورية ومن المفاهيم ذات العلاقة بها مثل: "اللاشعور، والكبت والمقاومة" والصراع النفسي وغرناز الحب والحياة والموت والدفاع وعقدة أوديب أو عقدة النقص وغيرها كما استطاع عن طريق تطبيق الوسائل والمناهج المذكورة سابقا أن يعالج الكثير من الاضطرابات والأمراض النفسية ومع ذلك فإن مدرسة التحليل النفسي لم تستطع الدخول إلى مصاف النظريات العلمية التي تنظم المعرفة وتقود إلى اكتشافات جديدة، فهذه المدرسة تهمل القياس والتعبير الكمي عن القوانين فتبتعد بذلك عن الدقة العلمية.

منهج التحليل النفسي:

عبارة عن أسلوب علاجي طوره فرويد وأتباعه لدراسة النفس البشرية بطريقة تقسيمية افتراضية وحسب مناهج التحليل النفسي يمكن أن أرجع السلوك إلى اللاوعي وإلى الرغبات الدفينة والتي تخضع على تعددها الرغبة الأساسية أو الرغبة الجنسية اللويدو، والنظرية الموقعية الأولى للجهاز النفسي تقسم النفس طبوغرافيا إلى مناطق هي الوعي وما قبل الوعي واللاوعي. أما النظرية الثانية ففيها أن النفس جهاز مركب من لحظات ثلاث هي الهو أو الرغبات والأنا أو الوعي والأنا الأعلى أو القوانين الدينية والخالقية.

وغاية منهج التحليل النفسي هي استعادة الرغبات الدفينة من منطقة اللاوعي إلى منطقة الوعي وكان التحليل النفسي لدى فرويد بديلا عن منهج

التنويم المغناطيسي لعيوب في هذا المنهج، منها أن بعض المرضى يستعصى على التنويم وبعضهم لا يجدي تنويمه لأنه لا يميل إلى المحادثة المرجوة وهي الغاية من التنويم أصلاً وبالنسبة للصم البكم لزم الاعتماد على التحليل النفسي بدل التنويم المغناطيسي.

وللتحليل النفسي آليات كالمحادثة وتاريخ الحالة وتأويل الأحلام وتقييم الاستعدادات والخبرات فإن لم تجد وسيلة تلجأ إلى الأخرى للعثور على الخيط المؤدي إلى العقدة الدفينة.

4 - المدرسة الجشطالدية:

تعني الكلمة الألمانية جشطالت نمطا أو صيغة أو شكلا كليا إذ اعتقد علماء نفس الجشطالت أن البشر والحيوانات الأخرى يرون العالم الخارجي وكأنه نمط أو شكل منظم متكامل لا مجموعة من إحساسات فردية.

تأسست مدرسة الجشطالت عام 1912 على يد عالم النفس الألماني ماكس ويرثيمر وقد ركزت المدرسة على دراسة الخبرة الذاتية الكلية وتحديد قوانين مجال الإدراك والتعلم والاستبصار وهكذا يفرق (ورثيمر) على سبيل المثال بين التفكير الإنتاجي المعتمد على المدركات والعادات والاشتراط والتفكير الإبداعي القائم على النشاط العقلي الخالص، وقد أفادت تجارب هذه المدرسة في التعلم بالاستبصار في كثير من التطبيقات التربوية كما مهدت لنظريات أخرى في مجال التعلم وعلم النفس التربوي.

وخلاصة الأمر أن علم النفس على اختلاف مدارسه وفروعه قد نجح في تقديم مقاربات معرفية ومنهجية ساعدت في فهم السلوك الإنساني ورصد التحولات التي تطرأ على البيئية النفسية والعوامل المؤثرة فيها وإن كان لا يزال يصطدم بمن يشكك في علمية استنتاجاته.

الأسئلة:

1 - هل نجح علم النفس في دراسة الحالة النفسية للإنسان؟

- 2 - أي مدارس هذا العلم أقرب إلى فهم الحالة النفسية؟
- 3- هل يمكن أن يكون الإنسان موضوعا للعلم؟

المعهد التريوي الوطني

علم الاجتماع

تهتم العلوم الإنسانية بدراسة مواقف الإنسان في مختلف أبعاده الفردية والاجتماعية والتاريخية ونتيجة للحالة الملحة لمعرفة الإنسان نشأت العلوم الإنسانية ومن بين هذه العلوم علم الاجتماع، فكيف نشأ علم الاجتماع؟ وما موضوعه؟ وما أهم المناهج المتبعة فيه؟

أولاً : النشأة والموضوع

لقد اختلف الباحثون في نشأة علم الاجتماع حيث أرجعه البعض إلى ابن خلدون، فلقد صرح في عبارات واضحة «أنه اكتشف علماً مستقلاً، لم يُتكلم فيه من قبل، هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني... مستحدث الصنعة غريب النزعة..»

ويستندون في ذلك على العلاقة الوطيدة بين علم العمران البشري وعلم الاجتماع حيث اهتم ابن خلدون بالمجتمع وبين العلاقة بين البيئة والعوامل الاقتصادية في تفسير الظواهر الاجتماعية، وقسم المجتمعات البشرية من حيث التطور إلى مراحل النشأة والنضج والاكتمال والشيخوخة، ثم إلى مجتمعات حضرية تتميز بالبرقة والتخصص والمصلحة، وأخرى بدوية تتميز بالخشونة والتوحش والبساطة والكرم والشجاعة.

ويقول عالم الاجتماع (جميلو فتش): «لقد أردنا أن ندلل على أنه كان قبل أو كست كونت جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وأن ما كتبه نسيمه اليوم بعلم الاجتماع».

بينما أرجعه البعض الآخر لعالم الاجتماع الفرنسي (أوجست كونت)، باعتباره المنشئ الأول لهذا العلم، ومع ذلك لا يمكن أن ينكر الفضل الكبير لابن خلدون في ذلك، على الرغم من أنه لم يخلفه من يبني على ما أسس. ظهر علم الاجتماع كما هو حالياً كصياغة علمية في أوائل القرن التاسع عشر، بفعل عوامل عديدة نذكر منها:

المناخ السائد في تلك الفترة المتمثلة في الليبرالية التي تؤيد الاقتصاد الحر والديمقراطية السياسية ومعادة الاشتراكية والشوعية وكل النظم الديكتاتورية، والقضاء على الفوضى بسيادة القانون.

الربط بين التجربة والعقل في حل مشاكل الإنسان
إخضاع جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والأخلاقية للنقد
إخضاع المجتمع لقوانين تشبه قوانين الطبيعة
إعادة النظر في دور الكنيسة والمكانة الاجتماعية ونظام الإقطاع
الدعوة لبناء المجتمع على مبادئ عقلية مجردة
فصل الدين عن الدولة وإعلاء شأن الفرد.

ونستنتج أن علم الاجتماع في نسخته الأوروبية جاء وليدا للظروف العامة التي مرت بها أوروبا، والتي فرضت ظهور الاهتمام بالإنسان في جميع أبعاده النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

يعتبر موضوع علم الاجتماع هو المجتمع، ويرى (كونت) أنه ينبغي أن توحد كل الدراسات البشرية من تاريخ وعلم نفس واقتصاد، باعتبار أن كل أنماط حياة الشعوب مرت بنفس المراحل التاريخية.

وتعرف "ويكيبيديا"، الموسوعة الحرة علم الاجتماع بأنه: «دراسة الحياة الاجتماعية للبشر، سواء بشكل مجموعات أو مجتمعات، وقد عرف أحيانا كدراسة للتفاعلات الاجتماعية».

ويعرف (أوكست كونت) علم الاجتماع بأنه «دراسة المجتمع أو الناس أو السكان دراسة علمية بدرجة عالية من التجرد والموضوعية»، ويرى أنه يتبع نفس أسلوب العلوم الطبيعية في دراستها، وسماه (الفيزيقا الاجتماعية).

وقد قسم علم الاجتماع إلى قسمين:

الأستاتيكا الاجتماعية: وتهتم بدراسة النظم والبناء الاجتماعي، من ناحية التكوين والدور في المجتمع وقد حدد ثلاثة عوامل تربط المجتمع كوحدة استاتيكية هي: (اللغة - الدين - تقسيم العمل).

الديناميكا الاجتماعية: والتي تهتم بدراسة تطور المجتمع.

أما (دوركايم) فعرف علم الاجتماع بأنه «العلم الذي يهتم بدراسة المؤسسات الاجتماعية من حيث تكوينها ووظائفها»، ومن أبرز اهتماماته (مبدأ تقسيم العمل) حيث يمثل الدرجة العالية من التضامن الاجتماعي. ويعرفه ماكس فيبر بأنه «العلم الشامل للسلوك البشري»، واعتبر أن هذا العلم لا بد له من منهج ملائم لاختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية.

ونظرا لطبيعة الظاهرة الاجتماعية وتعقدها، فإن علم الاجتماع قد عرف عدة مناهج لكل منها دور في تفسير جانب من هذه الظاهرة المتميزة والفريدة.

ثانيا: مناهج علم الاجتماع

هناك مناهج للبحث يستخدمها الباحثون في علم الاجتماع وتتوقف على البحث وطريقة البحث والإمكانات المتوفرة ودرجة الدقة المطلوبة ولعل من أشهرها شيوعا في الدراسات الاجتماعية:

1- المنهج الإحصائي:

هو عبارة عن استخدام الطرق الرقمية والرياضية في معالجة وتحليل البيانات وإعطاء التفسيرات المنطقية المناسبة لها. ويتم ذلك عبر المراحل التالية:

- * جمع البيانات الإحصائية عن الموضوع
 - * عرض هذه البيانات بشكل منظم وتمثيلها
 - * تحليل البيانات
 - * تفسير البيانات من خلال تحليل ما تعنيه الأرقام المجمعة من نتائج.
- وينقسم المنهج الإحصائي إلى منهج وصفي ويخلص الأرقام المجمعة حول موضوع معين ومن ثم تفسيرها في صورة نتائج، وآخر استدلالي يعتمد على اختيار عينة أكبر من المجتمع وتحليل بياناتها، باستخدام المقاييس الإحصائية مثل (المتوسط والوسيط والمنوال والنسب المئوية).
- ويمكن تلخيص أهمية المنهج الإحصائي في ما يلي:

- الحكم على الموضوعات بما أمكن من الموضوعية
- تقرير الحقائق وعدم ترك مجال للتأويل
- يكشف العلاقات الضرورية بين الظواهر
- يسمح بوضع تعميمات وقوانين بصورة كمية دقيقة
ومن الوسائل المعتمدة في هذا المجال: اختيار العينة الممثلة
لخصائص المجتمع موضوع الدراسة ثم الملاحظة والمقابلة أو استخدام
الاستمارة، ومن رواده عالم الاجتماع (كيتليه).

وفي حين يصف البعض هذا المنهج بالعلمية يرى آخرون عكس ذلك
، وإن أقروا بوجود طرق إحصائية يمكن اتباعها في التعامل مع البيانات
البحثية، وتمثل البيانات الإحصائية دورا كبيرا في معرفة نقاط التوازن أو
الوسط في موضوع البحث بالاعتماد على الوسائل الرياضية والحسابية
وإستخدام الحاسوب في تحليل المعطيات من أجل تأمين الدقة والسرعة
المطلوبة.

2- المنهج التاريخي:

يستخدم علماء الاجتماع المنهج التاريخي عند دراستهم للتغير الذي
يطرأ على شبكة النظم الاجتماعية وعند دراستهم لأصول الثقافات والتحول
في منظومة القيم والمفاهيم الاجتماعية.

ويعتمد في ذلك على المصادر مثل الكتب والوثائق والمخطوطات
والسجلات ويقوم على القواعد التالية:

- تحليل الظاهرة منذ نشأتها في الزمان والمكان

- تتبع نموها وتطورها ودراسة العلاقة بينها وبين الظواهر الأخرى
والتأثيرات المتبادلة.

- اعتماد المقارنة بين المجتمعات المختلفة (المجتمع الواحد-
المجتمعات المتجانسة- المجتمعات المتميزة)

ويحاول الباحث هنا أن يتبع الخطوات التالية:

* جمع مصادر البحث من وثائق وغيرها

* نقل موضوعي لمصادر البحث والمعلومات المجموعة، وذلك من خلال مراجعة حصة المعلومات الموثقة وربطها بمعطياتها الزمنية والمكانية، وإخضاع تلك المعلومات للنقد الداخلي، والتأكد من مصداقيتها.

* صياغة الفرضيات وكتابتها: وذلك بافتراض أسباب حدوث الظاهرة وتفسيرها بناء على براهين موجودة فعلا واستخلاص نتائج تساعد على التنبؤ المستقبلي، وأخذ العبر من الماضي والحاضر.

* جمع كافة البراهين بعناية كبيرة وتحليل النتائج بروح موضوعية محضة.

* كتابة التقرير النهائي بأسلوب علمي معتمدا على أدلة وبراهين واقعية بعيدا عن الخيال والانحياز.

عوائق المنهج:

يرى البعض أن صعوبة التجريب والتكرار والتلف والتزوير الذي قد تتعرض له الأحداث التاريخية وكذلك صعوبة وضع فرضيات واضحة مبنية على أسس نظرية قوية والإلمام بكل جوانب المادة التاريخية كل ذلك يجعل من العسير الوصول إلى نتائج واستخلاصات موضوعية ودقيقة.

ثالثا : المنهج التجريبي

التجريب أساس من أسس العلم، «والتجريب هو القدرة على توفير كافة الظروف التي من شأنها أن تجعل ظاهرة معينة ممكنة الحدوث في الإطار الذي رسمه الباحث»⁽¹⁾.

¹ - بحث عن مناهج علم الاجتماع/منتدى الأغواط

ويمكن تعريف المنهج التجريبي بأنه يتضمن كافة الإجراءات والتدابير الممكنة التي يتدخل فيها الباحث الاجتماعي، عن قصد مسبق في كافة الظروف المحيطة بظاهرة محددة»(1).

ويؤدي هذا المنهج إلى اتباع أسلوب معين لجمع البراهين والأدلة والتحكم في مختلف العوامل التي يمكن أن تؤثر في الظاهرة موضوع البحث. كما يعتمد أسلوب التجارب العلمية الموضوعية والمخبرية التي تعتمد على العلاقات السببية بين العوامل المختلفة، ويرتكز على الخطوات التالية:

ملاحظة الظاهرة موضوع البحث

وضع فرضيات لتفسير الظاهرة

تجربة هذه الفرضيات بعد تحديد نوع التجربة ومكان إجرائها

صياغة النظرية على ضوء النتائج المستخلصة من تجريب الفرضيات

وتحديد أسباب وظروف تشكل الظاهرة، وذلك بأسلوب يتوخى الدقة والموضوعية في إطار تحليل منطقي لمحددات الظاهرة الاجتماعية المدروسة.

أي أن الباحث في هذا المنهج يقوم بتحديد المشكلة، وبعد ذلك يصوغ الفروض التي تمس المشكلة، ثم يحدد المتغير المستقل والتابع، ثم يقيس المتغير التابع وتحديد شروط التحكم فيه وضبطه ووسائل التجربة، وأخيرا يقوم بتحديد العوامل المتحكمة في الموضوع محل البحث.

ويتخذ هذا المنهج ثلاثة أنواع من التجارب وهي :

تجربة المجموعة الواحدة: ويركز على تجريب عامل واحد لمعرفة مدى تأثير الظاهرة به، كأن نقيس ظاهرة تدني مستوى أداء الطلاب، وافترض غياب الرغبة في التعلم، ثم نقوم بتدريبات خاصة لعينة من التلاميذ تهدف لتنشيطهم وتقوية إرادة التعلم لديهم، وبعد ذلك نقارن بين المستوى السابق والمستوى الحالي لنعرف الفارق الحاصل بين المستويين، وبذلك نتعرف على العامل المسؤول عن التغيير.

التجربة على عدة مجموعات: ويهدف إلى استخدام أكثر من مجموعة بالتناوب مع وجود مجموعات متشابهة أو متكافئة، بحيث تصبح كل واحدة

1 - نفس المرجع السابق

مرة مجموعة تجريبية وفي المرة الثانية مجموعة ضابطة (يقاس عليها)،
لنتعرف على العوامل المؤثرة بشكل أوضح.
ج- التجربة على مجموعتين: يتم التعامل مع مجموعتين متشابهتين،
ويعرض الباحث التجربة على مجموعة (المجموعة المفحوصة)، ثم يقارن
بين المجموعتين ليتعرف على التغير الحاصل بينهما.

عوائق المنهج:

- صعوبة تحقيق الضبط التجريبي لعدم حصول التشابه التام في
المواقف الاجتماعية، فهناك إرادة التصنع التي تصعب من دقة التجربة.
- عدم التمكن من إدراك كل المتغيرات المتحركة في الظاهرة
الاجتماعية.
- تعتمد التجربة على عينة أو مجموعة من المجتمع قد لا تمثل الوجهة
العامة للمجتمع، وبالتالي لا يمكن تعميمها على مجموع الأفراد.
- لقد طالب البعض بضرورة عدم تعميم الدراسات الاجتماعية لارتباطها
بالظروف الخاصة لمجتمع الدراسة، باعتبار أن كل مجتمع له خصوصياته
وظروفه التي يتميز بها عن غيره من المجتمعات.

الأسئلة:

- 1- حدد الظروف التي نشأ فيها علم الاجتماع.
- 2- ما مصداقية القول بأسبقية الغرب في تأسيس علم الاجتماع؟
- 3- اذكر أهم مميزات المناهج المستخدمة في علم الاجتماع
- 4- هل عدم التمكن من تحديد كل عوامل الظاهرة الاجتماعية
مدعاة لرفض علمية البحوث الاجتماعية؟

العوائق الابستمولوجية في العلوم الإنسانية

لقد تحدث الابستمولوجي الفرنسي (باشلار) عن العوائق الابستمولوجية في العلوم التجريبية وعما يمكن أن تحدثه من تأثير سلبي على الدراسة العلمية للموضوعات التي يفترض أن تكون مستقلة عن الذات، وإذا كانت هذه العلوم لا تسلم من العوائق فما بالنا بالعلوم الإنسانية الأكثر تعقيدا والألصق بالإنسان؟.

هل بالإمكان دراسة الظاهرة الإنسانية بعيدا عن الذات ولواحقها، وما مصدر تعقيد هذه الظاهرة؟ هل هو الإنسان ذاته أم أن التعقيد مصدره الظاهرة الإنسانية نفسها؟

وقبل الحديث عن هذه العوائق نرى ضرورة تحديد مفهوم "العائق" فما المقصود بالعائق؟

العائق: كل ما عاقك وشغلك.

ويقصد بالعائق الابستمولوجي الحاجز أو المانع الذي يحول دون معرفة الموضوع معرفة موضوعية.

ونظرا لما حققته العلوم التجريبية من تقدم فقد أصبحت مطمح كل العلوم حتى العلوم الإنسانية التي يحاول أصحابها استعارة الطرائق التي انتهجتها هذه العلوم لكن اعترضتهم مشاكل كثيرة كانت حاجزا دون تطبيق مناهج العلوم الدقيقة نذكر منها:

• التعقيد: إن الظاهرة الإنسانية تختلف كليا عن الظاهرة الطبيعية، إذ أنها ظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد وفريدة من نوعها، يتأثر فيها الباحث بالموضوع الذي يدرس لأنه يمثل جزءا منه، ومن الصعوبة بمكان أن يدرسه بحياد ونزاهة، والباحث في العلوم الإنسانية حين يفهم الظاهرة التي يدرسها فهما خاصا يؤثر ذلك على النتائج، فتكون النتيجة لهذا الفهم الذي يختلف من باحث إلى آخر اختلاف النتائج مما يجعل إمكانية التعميم متعذرة.

إن الظاهرة الإنسانية في منتهى التعقيد إذ تتداخل فيها مجموعة من العوامل فمثلا حين ندرس ظاهرة اجتماعية ما كالسرقة مثلا: فكيف نحدد العامل الأساسي الذي يمكن اعتباره السبب المباشر لها؟ هل هو ضغط الحاجة المادية؟ أم انعدام الوازع الديني أم غياب التربية الاجتماعية؟ أو...؟ وهل هو هذه العوامل كلها؟

إننا حين ندرس ظاهرة "الغضب" كيف تحدث هذه الظاهرة؟ ما الأسباب المباشرة في حدوثها؟ تعترضنا مسائل يصعب التخلص منها بل يستحيل مثل "الطباع" فهذه الحالة النفسية تختلف من فرد إلى آخر، لذلك فإننا نلاحظ أن ما يثير هذا ويستفزه قد لا يترك أي أثر في الآخر، ومن هنا فإن أية نتيجة يستخلصها الباحث من دراسة بعض الأفراد لا يمكن أن تكون قابلة للتعميم على مختلف أفراد النوع، وهذا عائق من أكبر العوائق التي تجعل طريق العلوم الإنسانية نحو الدقة طريقا غير سالك.

والظاهرة النفسية حين حاول الباحثون في علم النفس تحديد موضوعها لم يتفقوا عليه ولا على الطريق الأنسب لدراستها، هل يكون التركيز على السلوك الظاهر أم على الشعور أم على "اللاشعور"، وهذا يبين صعوبة ملاحظتها بشكل يمكن من استيعابها، إذ الملاحظة تحتاج سلفا - إلى مجموعة من الاحتياطات تصحح على الأقل الرؤية الأولى خاصة. وهذا لا يخص علم النفس عن علم التاريخ وعلم الاجتماع، فليس من السهل حين ندرس حادثة تاريخية أن نلاحظها واقعا حيا نعيشه، فهي ماضية ولا سبيل إلى إعادتها مهما كانت الظروف مهية لذلك، وهنا يبرز الفارق الكبير بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية فالأولى حين توفر الشروط اللازمة لإحداث الظاهرة يكون بالإمكان إعادتها، أما في الثانية فالأمر لا يزال متعذرا حتى اللحظة.

الايولوجيا: ولما كانت العلوم الإنسانية وثيقة الصلة بالفلسفة وبالإنسان فنقول: إن العامل المذهبي الذي يوجه أحيانا كثيرة الأنساق الفلسفية يحول دون فهم الظاهرة كما هي وإحاطة هذه الأنساق بطريقة أو بأخرى في العلوم الإنسانية أكبر عائق يلزم رفعه وإبعاده، فالأنساق الفلسفية تتميز بغايتها من

حيث : إن لكل نسق فلسفي غايات محددة هي التي يهدف إلى إبرازها ضمن الغايات المختلفة للفلسفة، وحضور الاعتبارات الغائية أو الايديولوجية في الدراسة يضيف على الموضوع طابع المذهبية أو الشخصنة الفردية.

إن الإيديولوجيا تؤدي إلى صراع على مستوى الأفكار وهذا الصراع ينجر عنه حتما اختلاف في التصورات والممارسات مما يؤدي إلى دراسات وأبحاث إما استرضائية ترفض كل ما من شأنه أن يشوش على هذا النسق أو يسبب التشكك في قيمته العلمية وإما متحاملة لا تعترف بالعناصر الإيجابية في الدراسة مهما كانت قوة تأسيسها ومنطقية بنائها وانسجام نتائجها مع المنطلقات التي بنيت عليها، فتكون النتيجة في النهاية غياب الموضوعية التي تقتضي تنحية الذات وإبعاد جميع الاعتبارات الايديولوجية ويرى (التوسير) أن الأيديولوجيا في واقع الأمر ما هي إلا خطاب خارج حدود الخطاب العلمي، وذلك أن هذا الخطاب تتحكم فيه أحكام القيمة في حين لا يهتم العلم إلا بأحكام الواقع.

● المنفعة: وكثيرا ما يتسرب الجانب النفعي إلى الدراسة فيكون الهدف هو الحصول على منافع مادية أو معنوية بعيدا عما تمليه الشروط الموضوعية للدراسة، وأول من أشار إلى أن "المنفعة" عائق ابستمولوجي في مجال العلوم الدقيقة (باشلار)، وما يؤثر على الدراسة في أي ميدان من ميادين المعرفة يؤثر عليها في مختلف الميادين وواضح أن المنفعة ما دامت تتسرب إلى الفيزياء وغيرها من العلوم الطبيعية التي يفترض فيها الابتعاد عن جميع الاعتبارات غير العلمية، فإن حضورها في العلوم الإنسانية أكثر تأكيدا وتقبلا.

وليس ثمة شك في أن المصالح الذاتية والمنافع من أي لون مهما كانت هي أمور لا يمكن بحال أن تكون في خدمة الدراسات العلمية التي يراد لها أن تكون مستقلة عن الذاتية وملابساتها.

صحيح أن من الصعب أن يتخلص الإنسان من رواسب الفردية لكن المطلوب في الدراسات العلمية خاصة تلك المتعلقة منها بموضوعات لم

تصبح بعد في المستوى المطلوب في العلوم الإنسانية العمل على إبعاد الفردية ولواحقها إلى أدنى مستوى حتى يكون بالإمكان - على الأقل - فهم هذه العلوم التي لم تستطع أن تحقق على مستوى النتائج ما حققتة العلوم الدقيقة.

• **النزعة التاريخية:** يذهب البنيويون في رداستهم للظواهر الإنسانية إلى التمييز بين مستويين في التحليل: التحليل الأفقي (سانكرونيك) والتحليل العمودي (دياكرونيك)، فالمستوى الأول يهتم فيه بالظاهرة الإنسانية (تاريخية أو اجتماعية أو لغوية) في الحاضر، كما هي في الواقع بغض النظر عن التحولات التي مرت بها تاريخيا وعمما يمكن أن يطرأ عليها مستقبلا، أما المستوى الثاني فيهتم فيه بالعامل الزمني كأن ينظر إلى الظاهرة المدروسة عبر سلسلة من التحولات مرت بها أو ينظر إلى ما يمكن أن يطرأ عليها في المستقبل.

إن المستوى الأول (الأفقي) هو الذي يسمح بدراسة الظاهرة الإنسانية دراسة موضوعية، أما الثاني (العمودي) فيشكل عائقا إبستيمولوجيا، ذلك أن الظاهرة كما هي مقدمة في الواقع تختلف عما كانت عليه في الماضي وعمما يمكن أن يطرأ عليها في المستقبل، ولذلك فإن الدراسة التي يكون فيها الماضي والمستقبل حاضرين لا تحقق الدراسة الموضوعية في نظر البنيويين.

ويذهب البنيويون كذلك إلى أن النزعة التجريبية تشكل عائقا إبستيمولوجيا ذلك أن الاعتماد على التجربة في نظرهم يشكل عائقا يحول دون الوصول إلى البنية الحقيقية للأشياء، فالظاهر والمباشر لا يمثلان الواقع الحقيقي للظواهر المدروسة ومن ثم فلا بد من تجاوز المعطى إذا كنا نريد حقا معرفة الحقائق.

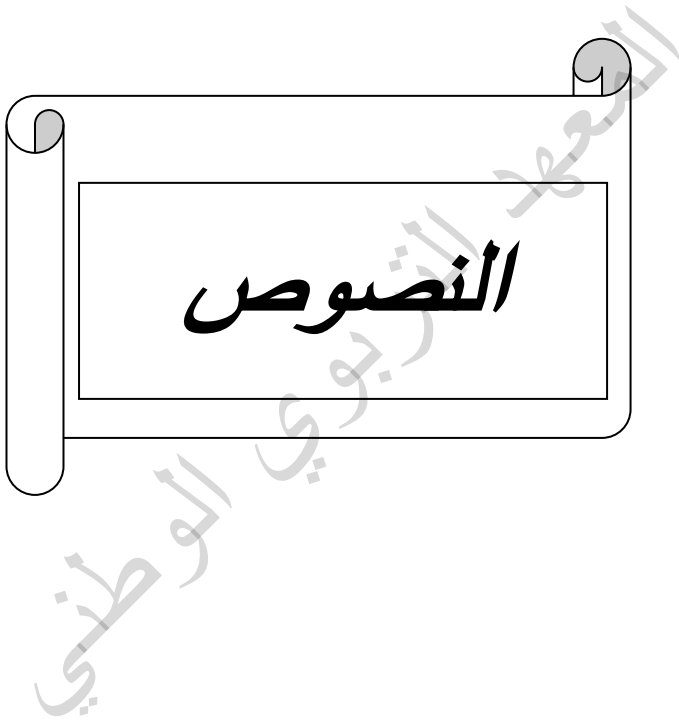
ويربط البنيوي تقدم العلوم الإنسانية بإخضاعها المنهج التحليلي البنيوي الذي يهدف - حسب رأيهم - إلى التحرر من مختلف العوائق الإبستيمولوجية.

ومهما حاول الدارسون للظواهر الإنسانية التزام الحياد والموضوعية فلن يستطيعوا بسهولة التخلص من رواسب الايديولوجيا والذاتية، ذلك أن هذه العلوم لا تنفصل عن الإنسان فهي مفعمة بالعناصر الانثروبومورفية التي تسقط ظلالها على أية دراسة موضوعها الإنسان أو ما يتصل به.

هذا بالإضافة إلى تعقيد الموضوع الذي لم يستطع بعد استلهاام الرياضيات كأسلوب في التعامل وأداة للصياغة، غير أن هذه النظرة المتشائمة لا يمكن اعتبارها حتمية نهائية تفرض على الباحثين في العلوم الإنسانية الاستسلام لواقع غير علمي لا أمل في تجاوزه، بل نقول: صحيح أن العلوم الإنسانية لم تحقق ما حققته العلوم الدقيقة من موضوعية ويقين لكن غياب هذه النتيجة في العلوم الإنسانية لا يعني في الواقع انتفاءها مطلقاً، وما ينبغي فهمه هو أن فكرة التعقيد مؤقتة وزوالها مشروط فقط بتطور العقل البشري وتطور الأدوات التي يستخدمها في الدراسة.

الأسئلة:

- 1 - إلام ترجع صعوبة تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية؟
- 2 - ما مدى إمكانية الحد من العوائق الابستيمولوجية في العلوم الإنسانية؟
- 3- بأي معنى يمكننا القول بأن تعقيد الظواهر الإنسانية فكرة مؤقتة؟



المعهد التريبي الوطني

النص (1):

إنسان العلوم الإنسانية

تمهيد:

يتميز الإنسان عن باقي الكائنات الحية الأخرى بثناء نشاطاته وتنوعها، ويختلف كلية عن هذه الكائنات، وإذا كان المهتمون بدراسة أبعاده دراسة علمية لم ينجحوا بعد في تجاوز العوائق الابدستيمولوجية التي تحول دون دراسته تجريبيا، فمرد ذلك أن العلوم المتصلة بالإنسان لا تشكل وسطا متجانسا يسهل التعامل معه والتحكم فيه.

إن أول ما ينبغي علينا أن نلاحظه. أن العلوم الإنسانية لم تترث حقلا قد رسمت معالمه، وربما قدر تقديرا إجماليا إلا أنه ترك بؤرا، فتكون مهمتها عندئذ أن تتولى تهيينته باستخدام مفاهيم غدت علمية ومناهج وضعية. إن القرن الثامن عشر لم يترك للعلوم الإنسانية مساحة موضوعها الإنسان أو الطبيعة الإنسانية فقد رسمت حدودها من الخارج، ولكنها ما زالت خالية، فيكون دور العلوم الإنسانية حينئذ أن تتولى بعد ذلك الإلمام بها وتحليلها. إن المجال الابدستيمولوجي الذي تتحرك فيه العلوم الإنسانية لم يقع تحديده سلفا (...).

فالعلوم الإنسانية تتجه إلى الإنسان من حيث هو يحيا ويتكلم وينتج، ولما كان الإنسان كائنا حيا فإنه ينمو، ولديه وظائف وحاجات. ويرى أمامه مجالا يفتح فيعقد له في نفسه إحداثيات متحركة.

وبصفة عامة فإن الوجود الجدي للإنسان يجعله يتقاطع تقاطعا تاما مع كل ما هو حي، ولما كان الإنسان ينتج أشياء وأدوات، ويتبادل ما يحتاج إليه، وينظم شبكة كاملة من المسالك يمر عبرها ما يمكن له أن يستهلكه، ويكون هو نفسه بمثابة المحطة فيها، فإنه يبدو، في وجوده، مندما اندماجا

مباشرا مع الغير، وأخيرا فلما كان الإنسان لغة فإنه بإمكانه أن ينشئ لنفسه عالما رمزيا يعقد فيه علاقات مع ماضيه. ومع الأشياء، ومع الغير، ويستطيع أيضا أن يبني انطلاقا منه شيئا من قبيل المعرفة (وعلى وجه الخصوص المعرفة التي له عن نفسه والتي ترسم لها العلوم الإنسانية إحدى الصور الممكنة). بإمكاننا إذن أن نحدد موقع علوم الإنسان في حوار هذه العلوم التي تتعلق بالحياة والعمل واللغة، وعلى تخومها المباشرة وعلى مداها كله (...). ومع ذلك، فلا يحق لنا أن نعتبر علم الحياة أو علم الاقتصاد أو فقه اللغة أول العلوم الإنسانية ولا أجدرها بأن تعد أساسا لها.

ميشال فوكو
الكلمات والأشياء

الأسئلة :

- 1- ما هو إنسان العلوم الإنسانية؟ وهل هو الإنسان نفسه الذي تتكلم عنه الفلسفة؟
- 2- حدد مفهوم "المجال الاستمولوجي".
- 3- ما معنى قول الكاتب: "العلوم الإنسانية لم ترث حقلا قد رسمت معالمه"؟
- 4 - هل يمكن أن يكون الإنسان موضوعا للعلم؟

النص (2):

أسباب الأخطاء في دراسة التاريخ

تمهيد:

قد يختلط التاريخ بمجرد نقل الأخبار، دون تمحيص أو بحث عن الصدق، مما جعل بعض الباحثين، يحاول التمييز بين الصادق من الأخبار والكاذب منها، وكان ذلك بداية ظهور قواعد المنهج التاريخي، وهذا ابن خلدون – من أوائل الرواد الذين فطنوا إلى ما يدخل الأخبار من التزييف- يحدد الأسباب ويضع القواعد لدراسة التاريخ دراسة موضوعية يقترب فيها المؤرخ من الحوادث الواقعية للتاريخ.

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. لما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه.

فمنها التشيعات للأراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول

وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد
والتحريض فتقع في قبول الكذب ونقله.
ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين
وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما
عين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.
ومنها توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة
بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يداخلها من
التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في
نفسه.

ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء
والمدح وتحسين الأحوال وإشعاع الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على
غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها
من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في
أهلها.

ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم
الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو
فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله، فإذا
كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه
ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في
التمحيص من كل وجه يعرض.

وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر
عنهم ... وتمحيص (هذه الأخبار) إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن

الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل.

ابن خلدون
(المقدمة) ص 28/26

الأسئلة:

- 1- ما التاريخ؟ وما الاجتماع الإنساني؟ وهل هناك صلة بينهما؟
- 2- ما الأسباب التي تجعل الكذب يتطرق للخبر؟
- 3- هل ترى أن تحليل ابن خلدون لا يزال يحتفظ بقيمته إلى اليوم؟
- 4- هل التاريخ علم من العلوم؟

النص (3):

إعادة بناء الحوادث التاريخية

تمهيد:

لم يكن التاريخ سوى سجل من الأحداث يحفظ للإنسان سلسلة المراحل التي تتحدث عن الحضارات والحروب والانتصارات والأبطال، ولكن فلاسفة التاريخ يتجاوزون هذه الحوادث الجزئية إلى ما وراءها. أي أنهم في دراستهم للتاريخ يحاولون إدراك الحتميات التي تكمن خلف كل حدث تاريخي.

لقد كان التاريخ دوماً، يؤسس الحوادث (التاريخية) ثم يستخدمها، وهذا ما كان على العموم صحيحاً وأمرأ واضحاً، خصوصاً حينما يكون التاريخ عبارة عن نسيج خالص من الأحداث أو يكاد: متى وأين ازداد الملك الفلاني؟ وهل كان انتصاره في المكان الفلاني على جيرانه حاسماً؟ إن البحث عن جميع النصوص التي تحدثت عن هذا الازدياد أو عن هذا الانتصار، وانتقاء أكثرها جدارة وأهلاً بالثقة، كما اعتماد أحسنها في تكوين رواية دقيقة مقبولة... كل ذلك لا يخلو من صعوبات.

ولكن، الم تعرف، عبر هذا التسلسل الزمني، الأجور انخفاضاً والأسعار ارتفاعاً؟ إن مثل هذه الحوادث التاريخية، في نظرنا، لأهم من وفاة قائد معين أو من إبرام اتفاقية عابرة، هل نحصل على هذه الحوادث مباشرة؟ بالطبع لا، فهناك العديد من الأشخاص الذين يبحثون بصبر وأناة، بتتابع وبدون انقطاع، ويعملون طويلاً على صنعها، بواسطة الآف الملاحظات المستقاة بدقة وإتقان وبكمية هائلة من المعطيات المستخلصة بعناء من وثائق متعددة هذه المعطيات يقدمونها كما هي في ذاتها لا كحقائق. لا تعترضوا على قائلين: «هذا العمل هو مجرد جمع لحوادث، وليس مطابقاً بالضرورة للحوادث التاريخية ذاتها» "وذلك لأن الحادثة التاريخية في ذاتها هي مجرد ذرة صغيرة تنتمي إلى مجال التاريخ العريض فأين يمكن أن نعثر عليها؟ ... وحتى إذا ما (عثرنا عليها) وأردنا تحليلها وتفكيكها إلى عناصرها المادية أو الروحية فإننا نجد أنها مجرد نتيجة ترتبط بقوانين عامة وبظروف زمانية

ومكانية جزئية، إضافة إلى ظروف خاصة بكل فرد من الأفراد الذين قد نعرفهم أو نجهلهم، والذين لعبوا دورا هاما فيها... إننا سنجد أنفسنا أمام تركيب متشابك يتجزأ وبتفكك وينقسم بذاته. فهل يتعلق الأمر، والحالة هذه بشيء معطى، أم بشيء مؤسس مرات عديدة من طرف المؤرخ؟ إن الأمر يتعلق فعلا بأمور مخترعة ومؤسسة انطلاقا من فرضيات وتخمينات، بواسطة بحث دقيق وشيق.

وهذا ما قد يدفع بدون شك، إلى زعزعة تصور آخر كثيرا ما تردد تعليمه في الماضي، وهو أن "المؤرخ لا يمكنه أن يختار الحوادث"، ولكن هل هناك فعلا تاريخ لا يقوم في ذاته على مبدأ الاختيار؟ ... فبمجرد ما تكثر الوثائق، يشرع المؤرخ في اختزالها وتبسيطها، يركز على بعضها ويغفل بعضها الآخر.

إنه اختيار بصورة خاصة لأن المؤرخ هو الذي ينشئ كل المواد التي يعمل عليها، أو إذا شئنا إنه يعيد إنشاءها. إن المؤرخ لا يتحول في الماضي بدوت أي قصد أو هدف كما يفعل جامع الخرق البالية باحثا عن المهملات، وإنما ينطلق، على العكس، في بحثه وفي ذهنه خطة مرسومة مسبقا أو مشكل يتطلب الحل، أو فرضية عمل يريد التحقق منها. إن كل من ينفي عن هذا العمل طابعه العلمي فإنما يؤكد، بذلك عدم معرفته بالعلم وشروطه، ومناهجه".

لوسيان فيفر، دفاع عن التاريخ
باريس، 1965 ص 7/6

الأسئلة :

- 1- ألا يتعارض عمل المؤرخ القائم على الاختيار والافتراض والتخمين والتركيب مع سعيه إلى بناء الحقيقة التاريخية؟ أي مع المعرفة الموضوعية المطابقة للواقع التاريخي؟

- 2- ألا يقف عدم تكرار الحوادث التاريخية عائقاً أمام بناء قوانين عامة؟ ومن ثم ألا ينزع هذا العائق عن عمل المؤرخ ونتائجه صفة العلم؟
- 3- اشرح العبارة: "المؤرخ لا يمكنه أن يختار الحوادث".

المعهد التريوي الوطني

النص (4):

نشأة علم الاجتماع

تمهيد:

تحاول العلوم الإنسانية ومن بينها علم الاجتماع أن تحوكم على منوال العلوم الدقيقة، أي أن تستعير منها المنهج التجريبي الذي كان عاملاً أساسياً في تقدمها. ويعتبر ابن خلدون أول من انتبه إلى ضرورة منهج لدراسة الظاهرة الاجتماعية.

فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرف له.

وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل، في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا. وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي والإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض

والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، هذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة. غريب النزعة غزير الفائدة أثمر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في مناه لأحد من الخليفة، ما أدري لغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. وإذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون، باعتبار كل مفهوم وحقيقة، علم من العلوم يخصه، ولكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار هذا كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة، فلماذا هجروه والله أعلم، {وما أتيتم من العلم إلا قليلا} وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع ومثل ما يذكر من أصول الفقه في باب إثبات اللغات من أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتباين العبارات أخف، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد من أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضا مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران. فكان لها النظر فيما يعرض له وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه

المسائل الممثلة. وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكام الخلفية لكنهم لم يستوفوه.. أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان... ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت على سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتنى شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه. ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء.

ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتندفع بها الأوهام وترفع الشكوك.

ابن خلدون (المقدمة) الكتاب الأول
في طبيعة العمران في الخليفة، ص 61 ج 1

الأسئلة :

- 1- ما العوامل التي ساعدت ابن خلدون على العثور على علم الاجتماع؟
- 2- بين خصائص علم الاجتماع كما بينها ابن خلدون في هذا الفصل.
- 3- ابرز بعض جوانب اشتراك علم الاجتماع مع بعض العلوم الأخرى في دراسة العمران البشري.
- 4- ما العوائق التي تحول دون تطبيق المنهج التجريبي في علم الاجتماع؟

النص (5):

موضوع علم النفس

تمهيد:

إن كل نشاط يصدر عن الإنسان وهو يتعامل مع بيئته ليس نشاطا جسيما خالصا أو نشاطا نفسيا خالصا وليس نشاطا يصدر عن جزء من الجسم بل نشاط كلي يصدر عن الإنسان بكليته باعتباره (وحدة نفسية جسمية) تعيش في بيئة، وبعبارة أخرى فالإنسان وحدة جسمية نفسية متضامنة متكاملة لا تتجزأ إن تأثر منها جانب أو اضطرب تأثرت له الوحدة كلها واضطربت.

إن علم النفس، سواء بالنسبة إلى علم النفس الإكلينيكي⁽¹⁾ أو بالنسبة إلى علم النفس التجريبي⁽²⁾ هو علم السلوك. ليس ثمة ما يدعو إلى إضافة "التجربة الحسية" إلى السلوك وذلك لأن التجربة تترد إما إلى مسالك، وإما إلى أشكال ونتائج مستقرة ومنتظمة من السلوك. وفيما يتصل بعلم النفس التجريبي فإن وشائج⁽³⁾ صلته بالسلوك لوثيقة إلى الحد الذي يعفينا من الإلحاح عليها.

ومن الواضح أن علم النفس الإكلينيكي يقوم على ملاحظة ونتائج السلوك وحتى الشعور نفسه يستحيل فهمه من الناحية البيولوجية إلا أنه سلوك أو خاصية من خصائص السلوك. فنحن لا نبلغ "الشعور" إلا من خلال السلوك أو عن طريقه. أما عن التحليل النفسي⁽⁴⁾ فقد بينا أن موضوعه هو مشكلات السلوك وأن بحث التحليل النفسي كله يقوم على ملاحظة السلوك وتأويله. وهكذا نجد في ما يتصل بتصوير الموضوع العام لعلم النفس، اتفاقا تاما بين التجريبيين والإكلينيكين. وغني عن البيان أن هذا التصور "السلوك" والذي يسمح بتحقيق هذا الاتفاق، اشتمل من التصور الواطسوني⁽⁵⁾ للسلوك، هذا الذي يخفضه إلى مجرد وقائع مادية بحتة. ومثل هذا الخفض

"الفيزيائي للسلوك يتتبع خفض علم النفس إلى علم الفيزياء. غير أن "السلوك" هو انبثاق" لا يمكن خفضه إلى صيغ فيزيائية. ولقد انتهى التطور بعلم النفس السلوكي ذاته إلى تصور جديد للسلوكية، تصور لا ينطوي على الخفض إلى الفيزياء أو إلى الفسيولوجيا، تصور "كلي" أي ينظر إلى السلوك كوحدة كلية فريدة، وذلك في معارضة للتصور الجزئي، والذي يركب السلوك ابتداء من عناصر سابقة ومنعزلة. وأخيرا اعترف كل من (كانتور) و(تولمان) بما للسلوك من دلالات محايدة أي ينطوي عليها ولا تضاف إليه من الخارج، فأتاحا بذلك أداة تصويرية ملائمة لوصف السلوك البشري وتأويله، وضرورية فيما اعتقد لملاحظة سلوك الحيوان وتأويله.

- دنيال لا جاش -

وحدة علم النفس ، ص 50 - 51

ترجمة : صلاح محيمر - وعبد مخابرات رزق

التعريف بصاحب النص :

(1903-1972) طبيب ومحل نفساني فرنسي اشتهر بأعماله

الإكلينيكية أهم كتبه: "وحدة علم النفس" "التحليل النفسي" "بنية الشخصية".

الهوامش:

- 1 - فرع من فروع علم النفس يعني تشخيص الاضطرابات النفسية.
- 2 - فرع من علم النفس يبحث المشكلات السلوكية بصورة تجريبية.
- 3 - فروع: تشبه العروق.
- 4 - نظرية في علم النفس وطريقة في معالجة الاضطرابات العقلية والعصبية أوجدها

"فرويد"

الذي ينسب السلوك إلى عوامل مكتوبة وموجودة في اللاشعور.

- 5 - واطسون: عالم فيزيولوجي أمريكي يرجع علم النفس إلى الأفعال المنعكسة، والمنعكسات الشرطية - نتيجة تغيرات فيزيولوجية، فتفسير السلوك ميكانيكي.

الأسئلة :

1- ما هو علم السلوك بالنسبة لصاحب النص؟

- 2- ماذا يعني صاحب النص بقوله: "إن بحث التحليل النفسي يقوم على ملاحظة السلوك وتأويله"؟
- 3- ماذا يعني بتصوير "كلي"؟ وأن ننظر إلى السلوك كوحدة كلية فريدة؟

المعهد التربوي الوطني

النص (6):

نقد الاستبطان

تمهيد:

إن الاختلاف حول تحديد الموضوع في "علم النفس" ينعكس بالضرورة على المنهج الملائم لدراسة هذا العلم، ويعتبر الاستبطان الطريقة المثلى لدراسة النفس إلا أن إخفاقها الذريع في مدرسة "فيرز بورق" أدى إلى التخلي عنها والالتفات نحو مناهج العلوم التجريبية. وينقد (أوجست كونت) في هذا النص الاستبطان مبينا عيوبه ومستخلصا طريقة جديدة.

يلاحظ أنه لا مكان بأي وجه من الوجوه لعلم النفس الوهمي الذي هو الآخر تحول للاهوت، والذي يراد عبثا بعثه اليوم من جديد، والذي يدعي التوصل إلى الكشف عن قوانين الفكر البشري الأساسية بتأمله هو في ذاته، أي بإهمال كل من الأسباب والنتائج إهمالا كلياً، دون أن يكثر بالدراسات الفيزيولوجية لأعضائنا الذهنية ولا بملاحظة الطرق المنطقية التي توجه بالفعل مختلف أبحاثنا العلمية.

إن رجحان الفلسفة الوضعية قد أصبح على التوالي هكذا، ابتداء من "بيكون" فأصبح لها اليوم بطريقة غير مباشرة نفوذ كبير جدا حتى على أولئك الذين بقوا ابعد الناس عن نموها الضخم بحيث إن الميتافيزيقيين المنكبين على دراسة ذهننا لم يستطيعوا أن يأملوا التخفيف من انحطاط علمهم المزعوم إلا عندما رجعوا عن رأيهم ليعرضوا مذاهبهم على أنها هي أيضا قائمة على ملاحظة الحوادث.

ومن أجل ذلك فقد فكروا في المدة الأخيرة في التمييز بضرب من المحاكمة الغريبة، بين نوعين من الملاحظة متساويين في الأهمية أحدهما خارجي والآخر داخلي، والآخر منهما مخصص لدراسة الظاهرة الذهنية فقط. وليس هنا مجال للدخول في مناقشة خاصة بهذه السفسة الأساسية وعلى أن أقتصر على الإشارة إلى أن الاعتبار الرئيسي الذي يثبت بوضوح هذا التأمل المباشر المزعوم الذي يقوم به الذهن على ذاته هو مجرد وهم...

ومن البين في الحقيقة أن الذهن البشري، بمقتضى ضرورة لا مرد لها، يستطيع أن يلاحظ مباشرة جميع الظواهر باستثناء ظواهره هو، إذ من ذا الذي يقوم بالملاحظة؟ إننا نتصور بالنسبة إلى الظواهر الأخلاقية أن الإنسان يستطيع أن يلاحظ نفسه بنفسه من جهة الأهواء التي تحركه، لهذا السبب التشريحي وهو أن الأعضاء التي هي مقر لها متميزة عن الأعضاء المخصصة لوظائف الملاحظة. وعلاوة على ذلك، فحتى لو تمكن أحد من القيام بمثل هذه الملاحظات على نفسه، فلن تكون لها من دون شك أهمية علمية كبيرة أبداً، وتكون أفضل وسيلة لمعرفة الأهواء هي دائماً ملاحظتها من الخارج، إذ أن كل حالة من أحوال الهوى الشديدة الظهور أي على وجه الدقة، الحالة التي يتعين فحصها أكثر من غيرها، هي بالضرورة متناقفة مع حالة الملاحظة.

أما ملاحظة الظواهر الذهنية بنفس الطريقة أثناء حدوثها فذلك أمر ظاهر الاستحالة فالفرد المفكر لا يمكنه أن ينشطر شطرين أحدهما يفكر والآخر يشاهد التفكير وبما أن العضو الملاحظ والعضو الملاحظ متماتلان في هذه الحالة فكيف يمكن أن تكون هناك ملاحظة؟ إذن فهذه الطريقة النفسانية المزعومة باطلة من أساسها أصلاً.

أوجست كونت
(دروس في الفلسفة الوضعية)
ترجمة : محمود يعقوبي

الأسئلة :

- 1- ما عيوب الاستبطان كمنهج حسب أوجست كونت؟
- 2- ما الطريقة الصالحة التي يمكن استخلاصها من خلال هذا النص؟
- 3- هل توصل أوجست كونت إلى استنباط طريقة علمية لدراسة النفس؟

النص (7):

الجهاز النفسي

إن دراسة الأفراد هي التي مكنتنا من معرفة الجهاز النفسي. وقد أطلقنا على أقدم هذه المناطق أو المنظمات اسم (الهو) ومضمونه هو كل ما يحمله الكائن عند ولادته، وكل ما حدده تكوينه، فهو إذن الدوافع الصادرة عن التنظيم الجسدي أولاً، وهي دوافع تجد في (الهو) - وعبر أشكال تظل لدينا غير معروفة- نمطاً أول من التعبير النفسي.

ويتطور جزء من (الهو) وفق نهج مخصص تحت تأثير العالم الخارجي الموضوعي الذي يحيط بنا. وينشأ انطلاقاً من قشرة الدماغ الأصلية المزودة بأعضاء قادرة على التقاط المنبهات وعلى الاحتماء منها، تنظيم خاص يكون من ذلك الحين، وسيطاً بين الهو والعالم الخارجي. وهذا الجزء من جهازنا النفسي هو الذي نطلق عليه اسم (الأنا).

ويشهد الفرد بما يشبه ضرباً من الترسيب وهو في طور النمو، وطوال فترة الطفولة التي يجتازها وهو في حالة تبعية لوالديه، نشأة منظمة مخصوصة في الأنا يتواصل من خلالها تأثير الوالدين. وهذه المنظمة هي الأنا الأعلى. ولما كان الأنا الأعلى منفصلاً عن الأنا أو متعارضاً معه فإنه يقوم قوة ثالثة على الأنا أن يأخذها بعين الاعتبار.

فرويد

(مختصر علم النفس التحليلي)

الأسئلة :

- 1- ما محتوى (الهو)؟ وكيف ينشأ؟
- 2- ما دور الأنا؟ وماذا يمثل؟
- 3- كيف نشأ الأنا الأعلى وما علاقته بالهو؟
- 4- كيف تظهر لك بنية الجهاز النفسي؟

النص (8):

العوائق الأبيستيمولوجية

تمهيد:

يعتبر باشلار أن التحليل النفسي لعملية المعرفة هو بمثابة تطهير للروح العلمية وإذا كان هذا النص قد اقتصر على تحليل واحد من العوائق هو الرأي فإن بقية الكتاب، الذي أخذ منه هذا النص، قد تناول بالبحث جملة من العوائق الأخرى مثل: التجربة المباشرة والمعرفة الحسية، وكذلك ما يتعلق بالمعرفة التي تأتي نتيجة التعميم السريع كما هو الحال في تفسير الظواهر بالرجوع إلى الطبيعة.

وفي هذا النص يعرض باشلار رأيه بمزيد من التحليل..

عندما نبحث عن الظروف النفسية لتقدم العلم، ندرك بسرعة ضرورة طرح مشكلة المعرفة العلمية في إطار العوائق الأبيستيمولوجية، ولكن لا ينبغي أن نعتبر العوائق الخارجية—مثل تعقد الظواهر وعدم ثباتها—كما أنه لا ينبغي أن نفسر هذه الظاهرة بالرجوع إلى ضعف الحواس أو قصور الفكر البشري، ذلك أنه في عملية المعرفة نفسها يمكن البطء والاضطراب، وهو أمر تقتضيه الضرورة الوظيفية، وهنا تبرز أسباب ركود المعرفة، بل وتقهرها وهنا أيضاً، وبالضبط، تظهر أسباب العطالة Inertie التي نسميها عوائق أبيستيمولوجية.

إن معرفة الواقع هي بمثابة النور الذي يسقط دائماً ظللاً حوالياً، ثم إن هذه المعرفة لا تكون أبداً مباشرة ودسمة، فكشوف الواقع تكون دائماً استرداداً دية، لأن الواقع ليس هو دائماً ما نعتقد بل هو ما كان ينبغي علينا إدراكه.

إن التفكير التجريبي لا يكون واضحاً منذ اللحظة الأولى، ولكن بعد إعداد المقومات العقلية له، ثم إنه عند إعادة النظر في ماضي الأخطاء نعثر على الحقيقة، والفكر في حالة ندم حقيقي. فنحن في الحقيقة لا نبني معرفة إلا على أنقاض معرفة سابقة، أي بعد أن نحطم معارف غير سليمة في تكوينها،

وذلك بتجاوز ما في الفكر نفسه لكل ما من شأنه أن يعوقنا عن السمو إلى المعرفة التجريدية.

... إن العلم في توقه إلى الكمال وحسب مبدئه يتعارض مطلقاً مع الرأي السائد.

فإذا حدث له أن اتفق مع الرأي في مسألة جزئية ما فإن ذلك لا يكون إلا بالاستناد إلى أسباب غير الأسباب التي يركز عليها هذا الرأي، حتى أن الرأي، حسب العلم، يخطئ دائماً، ذلك أن الرأي يسيء التفكير، بل لا يفكر لأنه يعبر عن حاجات ظاناً أنها معارف. فهو عندما يعين الأشياء يربط هذا التعيين بالمنفعة، وهو بذلك يعوق نفسه من معرفتها، ولذلك فنحن لا نستطيع تأسيس أي شيء على الرأي، ومن هنا لزم تحطيمه منذ البدء، لأنه العائق الأول الذي يجب تجاوزه فلا يكفي مثلاً أن نعدله في بعض جوانبه وأن نحافظ على معرفة مبتذلة مؤقتة مثلما نحافظ على أخلاق مؤقتة.

إن الروح العلمية تمنعنا من تكوين فكرة عن مسائل لا نفهمها وعن مسائل لا نستطيع صياغتها بوضوح. فقبل كل شيء يجب أن نعرف كيف نطرح المشاكل، ومهما قيل فإن المشاكل العلمية لا تطرح نفسها بنفسها. ذلك أن حاسة وضع المشاكل هي الطابع الحقيقي للروح العلمية.

باشلار (تكوين الروح العلمية) الفصل الأول

الأسئلة :

- 1- ما العوائق الاستيمولوجية؟
- 2- ما دورها في اكتساب المعرفة العلمية؟
- 3- ما الذي يؤاخذ به باشلار الرأي؟
- 4 - ما وجه التقابل بين الاحتفاظ بأخلاق مؤقتة، وبين الاحتفاظ

بمعرفة مؤقتة؟

5 - كيف يتقدم العلم حسب رأي باشلار؟

6

أسئلة الباب

- 1 – هل يمكن للمؤرخ أن يستغني عن فلسفة التاريخ؟
باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 1992
- 2 – إن البشر يصنعون التاريخ ولكنهم لا يدرون التاريخ الذي يصنعون.
ما رأيك؟
باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 2001
- 3 – هل يمكن أن يكون الإنسان موضوعا للعلم؟
- 4- بأي معنى يمكن اعتبار الظواهر النفسية قابلة للملاحظة والتجربة؟
- 5 – هل بإمكان (الأنثا) أن يقيم توازنا بين مطالب (الهو) ومثالية (الأنثا الأعلى)؟
- 6 – يعتبر (دوركاييم) الظواهر الاجتماعية بمثابة «أشياء» كيف ذلك؟
- 7 – ماذا تعني مسألة التعقيد في العلوم الإنسانية؟

المعهد الوطني
للدراسات والبحوث
الوطنية

**المحور الثالث:
الشخصية**

تصدير

- «إن الشخصية واحدة وفردية، إنها خاصة بفرد ما، بالرغم من أنها ترتبط بسمات مشتركة مع الآخرين.
- إنها ليست مجموعة ولا كلا من الوظائف، بل إنها تنظيم إدماجي لهذه الوظائف.
- إنها زمانية تتعلق بفرد يعيش تاريخاً»
جون اكلود فيلو
مطابع الجامعة الفرنسية
- «إذا كانت فرديتنا جملة من العلاقات فإن إبداع الشخصية يدل على اكتساب الشعور بتلك العلاقات»
- «الشخصية وحدة ويجب دراستها كتنظيم كلي عام» محمد خليفه
بركات

الشخصية

مقاربة مفاهيمية

الإنسان كائن اجتماعي يتميز عن غيره من الأفراد بشخصيته التي تمكنه من تحقيق التكيف وإثبات وجوده لذلك تقوم دراسات علم النفس بتحليل مفهوم الشخصية وطبيعتها وأصل الفروق بين الأفراد وتوازن الشخصية. فما هو مفهوم الشخصية؟ وما الطبع والمزاج والذات والأنا؟

الشخص والشخصية مفهومان مشتقان من الكلمة اللاتينية Persona ويدل هذا المصطلح على القناع الذي يحمله الممثل على خشبة المسرح، وعند الرومان يدل على فكرة الدور Le Rôle والفرد هو ممثل هذا الدور.

مفهوم الشخصية:

يعرف (مورتس برنس) الشخصية بقوله: «إن الشخصية هي حاصل جمع كل الاستعدادات والميول والغرائز والدوافع والقوى البيولوجية الفطرية الموروثة وكذلك الصفات والاستعدادات والميول المكتسبة من الخبرة».

وهي كذلك الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما يشعر بتمييزه عن الغير. ومن تحليل هذه التعريفات نستنتج خصائص الشخصية وهي:

- أنها إنسانية تخص الإنسان دون الحيوان،
- أنها صورة منتظمة متكاملة: تتصف بالوحدة لأن وظائفها المختلفة النفسية والجسمية والأخلاقية ليست منفصلة عن بعضها بل تتفاعل فيما بينها ويخضع بعضها لأوامر ومطالب الآخر مثل: خضوع الانفعال لتوجيه الإرادة. ولها ماهية

(هوية) تجعل الفرد يشعر بأنه هو نفسه في الماضي والحاضر والمستقبل باعتبار أن الإنسان هو كائن ذو أبعاد مختلفة.

- أنها تمتاز بالنمو والاكتمال: الثبات لا يلغي التغيير وبوصف الفرد عضواً في المجتمع فهو يكتسب من محيطه الاجتماعي بالتربية والتنشئة الاجتماعية المعارف والعادات والتقاليد والقيم... إلخ، فسلوك الفرد يتغير بتغير المؤثرات المختلفة وكذلك الشعور بالذات يتم تدريجياً وعبر مراحل.

مفهوم الشخص:

• **الشخص** في عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين، والشخصية هي القضية المخصصة.

مفهوم الطبع:

• **الطبع**: يدل على مجموع ما يتصف به الإنسان من استعدادات نفسية وخلقية ويرادفه الخلق والطبيعة فالطبع فطري وليس مكتسباً وهو ما يظهر في تعريف "لوسين" هو مجموعة الاستعدادات الفطرية التي تشكل الهيكل الذهني لفرد ما وتميزه عن الآخرين "من هذا التعريف نستنتج أن للطبع خصائص تختلف عن خصائص الشخصية فالطبع وراثي ويتميز بالثبات والاستمرار، أما الشخصية فهي مكتسبة من البيئة الاجتماعية وهي تتميز بالتغير والتطور. وهذا يعني أن الطبع هو الأساس الذي يتحكم في نمو الشخصية وتطورها فهو مصدر بنائها وتطورها حسب ما يراه علماء الطبع.

التفسير القديم للطباع: الشخصية ترجع إلى جانب فطري ثابت هو ذلك الطبع وتأسيسا على تأثر علماء الفراسة بالدراسات اليونانية "أبقراط" و"جالينوس" التي حاولت تفسير الطباع برده إلى عوامل جسمية هي التي تؤثر في السلوك وتحدد نوع الشخصية وأن هذه العوامل البيولوجية تتأثر بالشروط الطبيعية حسب فصول السنة.

يركز هذا التصنيف الرباعي الجانب على الفطري ويهمل تأثير الجانب المكتسب، يركز على الجانب البيولوجي ويهمل الجانب النفسي الاجتماعي، هذا التصنيف تجاوزه العلم بالنسبة لشروط الطبيعة وبالنسبة لعناصر الطبيعة والتفسير القديم للطباع مبني على أسس فلسفية ليس لها ما يثبتها من الناحية العلمية، هذا لا يلغي تأثير الجانب البيولوجي الذي يبقى واضحا في بناء الشخصية.

• مفهوم المزاج:

- ذكر ابن سينا في (القانون): «إن المزاج هو: كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادات إذا وقفت على حد ما. ووجودها في عناصر مصغرة الأجزاء ليمس أكثر كل واحد منها الآخر، إذا تفاعلت بقواها بعضها في البعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج والقوى الأولية في الأركان المذكورة أربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة».
- وذكر مثل هذا التعريف في كتابه (الشفاء) وفي قسم الطبيعيات، ج3، ص 192.

وكثيرا ما يرد على الألسن أن هذا الشخص صاحب مزاج أو أنه مزاجي، ويقصد الناس من ذلك أنه متقلب بحسب الظروف والأحوال التي تحدث له فلا قاعدة عنده يجري عليها. وقد صدق الناس في هذا القول وإن تقلب الإنسان راجع إلى اختلاف المزاج الذي يحصل له. والمزاج - كما ذهب إليه الفلاسفة - هو مجموعة كيفيات تحصل من خلال تفاعلات، وذلك من خلال اندماج الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ فتشكل من هذه

المجموعة حقيقة مندمجة مع بعضها تسبب مزاجا خاصا بالإنسان أو بالفرد، ومن خلال هذا المزاج يختلف التعامل والتفاعل معه بحسب مزاجه. بعضهم حار المزاج أو بارد المزاج وهو الذي يحمله كل إنسان في داخله. ومتى تحكنا في المزاج فإننا نستطيع أن نحافظ على الطفل وعلى الشباب وعلى الرجل وعلى المرأة من التصرفات التي يتصرفها من غير وعي وإدراك.

• مفهوم الذات:

إن الذات معناها نشاط موحد مركب للإحساس والتذكر والتصور والشعور والتفكير، وتعتبر نواة الشخصية . ويقسم (ريموند كاتل Cattle) الذات إلى ذات واقعية وذات مثالية. فالذات الواقعية هي ذات حقيقة أو فعلية تمثل مستوى الاقتدار، في حين أن الذات المثالية هي ذات تطوعية يؤمل منها أن تكون – أي تمثل – ما يطمح الفرد أن يكون أو يصبح.

إن الذات بناء معرفي يتكون من أفكار الإنسان عن مختلف نواحي شخصيته فمفهومه عن جسده يمثل الذات البدنية ومفهومه عن بنائه العقلي يمثل مفهوم الذات المعرفية أو العقلية ومفهومه عن سلوكه الاجتماعي مثال للذات الاجتماعية. ويركز علماء النفس الإنساني على بناء الذات عن طريق الخبرات التي تنمو من خلال تفاعل الإنسان مع المحيط الاجتماعي، ويطلقون على العملية الإدراكية في شخصية الإنسان (الذات المدركة) والتي من خلالها تتراكم تلك الخبرات، فيتم بناء الذات ويكون الفرد مفهوما عن ذاته. ولما كانت الذات هي شعور الفرد بكيانه المستمر وهي كما يدركها وهي الهوية الخاصة به وشخصيته فإن فهم الذات يكون عبارة عن تقويم الفرد لنفسه، أو بتعبير آخر هو مجموعة مدركات ومشاعر لدى كل فرد عن نفسه.

• مفهوم الأنا:

تدل كلمة الأنا على الذات وهي بالمعنى المباشر تدل على الشخص بجميع لواحقه وأعراضه. أما بالمعنى الفلسفي فتدل على جوهر الذات أي ما

يبقى عندما نستثني اللواحق والأعراض وبالتالي يتحدد الأنا تبعا لتصوير ماهية الذات الإنسانية. فنجد أن فلسفة الوعي تحدد الأنا بالوعي مثلما يقول ديكرت: "النفس التي أنا بها ما أنا" أي أن إنيتها تكمن في النفس أو في الأنا المفكر.

وتحليل الأنا أيضا إلى حامل التمثلات والإدراكات والأفكار التي تنتمي إلى "الأنا المفكر" مثلما ذهب إلى ذلك (كانط)، هذا الأنا الذي يمثل شرط الوحدة والتأليف بين الحدوس والإدراكات في الوعي. يقول (كانط): "إن الأنا المفكر يرافق بالضرورة كل تمثلاتي".

وفي علم النفس التحليلي الأنا هو منطقة من الجهاز النفسي بين الهو وأنت والأنا الأعلى.

الأسس البيوثقافية للشخصية

«مبحث الشخصية من المباحث الحديثة الذي يطرق من خلال العلوم الإنسانية وتمتاز بالتعقيد، ولعل تناولها كمفهوم إشكالي يقوم على مفارقات يتحدد أبرزها في تلك التناقضات التي تجعل منها مجالاً يتجاوزه الفطري والمكتسب، الطبيعي والثقافي، الفردي والاجتماعي، الذاتي والموضوعي، الثابت البنيوي، والمتغير التاريخي، الظاهري والباطني، الأصيل الحقيقي وما هو مجرد دور وقناع، الفعل والانفعال، الخضوع والاستقلالية، الحتمية والحرية»⁽¹⁾.

وهذا ما يسمح بالتساؤل عن محددات الشخصية؟ بل قد يكشف عن أن سمات الشخصية تتحد بناء على تفاعل المقومات البيولوجية والمقومات الثقافية بالإضافة إلى البعدين الذاتي والموضوعي اللذين يحددانها عند علماء النفس.

أولاً: المقومات البيولوجية:

أكد المفكرون منذ القدم على دور الجسم والصفات المزاجية في سلوك الإنسان وتصرفاته؛ وهو ما أكدته الدراسات الحديثة والمعاصرة في علم البيولوجيا من خلال النتائج الهامة التي توصلت إليها في دراسة الدماغ، ومعرفة نشاطه وتكوينه، وكذلك ما أكدته هذه الدراسات من أهمية الغدد الصماء في تحديد السلوك والنشاط لدى الإنسان. وتنقسم المقومات البيولوجية إلى:

1 - **الوراثة:** وهي انتقال صفات الجنس والنوع بل والفرد من الأصل إلى الفرع، وهي قريبة إذا انتقلت من الأب إلى الابن مباشرة، وبعيدة إذا انتقلت من جد أعلى إلى ابن، والصفات الوراثية قد تكون عضوية أو فسيولوجية أو سيكولوجية. ويتم تناول دور الوراثة وظروف الولادة في بناء وتحديد الشخصية من خلال التساؤل عن هذه الخصائص الموروثة؟ وعن مدى تأثيرها على شخصية الفرد؟ يقول فاندل: «الإنسان تم تحديده فيزيائياً منذ أمد طويل قبل ولادته».

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة طبعة حديثة. المغرب

كما يرى ريني: «أن مجموع الاستعدادات الوراثية هي التي تشكل الهيكل الذهني للإنسان».

ويعني هذا أن الإنسان يولد معه مجموعة من الخصائص الصادرة عن الوراثة، ولها دور كبير في تحديد خياراته، فالتطبع مثلا والذي يكون حصيلته العوامل الوراثية هو فطري وثابت.

كما يكشف هذا أيضا عن الدور الكبير الذي يلعبه الإرث البيولوجي الذي يرثه الطفل عن والديه في توجيهه ضمن حدود معينة فهو المسؤول عن جملة من الصفات كلون العينين وشكل الأنف وحتى لون الشعر. غير أن هذه الصفات لا تورث كملكات ناضجة، بل كاستعدادات أو قدرات كامنة لا غير.

كما أن الأمراض الوراثية، وحالة الأم، ومشاكل الولادة تحدد هي الأخرى مصير المولود بصورة كبيرة. وهو ما أكدته الدراسات البيولوجية بخصوص العاهة التي يحدثها وجود كرموزوم إضافي وهي مرض «المنغولية»، البلاهة الخلقية التي تصيب الطفل عند ولادته بانحراف عينيه وسطح الجمجمة.

كما أن الطفل الذي يولد نتيجة عملية قيصرية يبدو أقل انفعالا ممن يولد بصورة طبيعية ذلك انه يكون أقل ميلا إلى البكاء والصراخ.

ويخلص إلى أن أهمية الوراثة تتمثل في كون الجماعة ليست حرة في أن تصنع من الفرد ما تشاء، لأن الشخصية محددة بمعطيات وراثية، وأن استجابة الفرد للمحيط تختلف باختلاف الخصائص الوراثية التي جاء مجهزا بها. وإذا كان هذا غير صحيح فكيف يمكننا تعليل عدم تشابه الأفراد من إخوة وأخوات؟

وما يلزمنا إبرازه في هذا المجال هو أن الوراثة لا تولد تماثلا؛ حتى بين أفراد العائلة الواحدة، فلا يستغرب إذن وجود فوارق جسمية بين الإخوة، لأن التماثل لا يحدث إلا عند التوائم الحقيقية المتأمية من بيضة واحدة. ومما ثبت علميا في هذا المجال هو أن كل فرد ليس إلا نصف مجموع أبويه وهو ما يفند كل عنصرية جنسية.

2 - **التركيب الفيزيولوجي:** حين يقول أحد الفيزيولوجيين (إننا تحت رحمة غددنا الصماء)⁽¹⁾. يتبين عندئذ ما لإفرازات هذه الغدد من تأثير كبير في الطباع، وما للأجهزة الفيزيولوجية من دور فعال في تحديد شخصية الفرد

1 - الفلسفة للسنة السابعة تونس.

والتأثير عليها ويتجلى ذلك من خلال إبراز دور كل من القشرة الدماغية والقاعدة الدماغية بالإضافة إلى الغدد الكظرية والتناسلية وغيرها من الغدد الصماء.

1 - دور قشرة الدماغ: لقد أكدت نتائج الدراسات البيولوجية أن قشرة الدماغ هي التي تتحكم في الوظائف الذهنية العليا: كالانتباه والأفعال اللا إرادية، واللغة، وينتج عن عدم قيام القشرة الدماغية بوظائفها انحطاط في المستوى الذهني العام.

ب- دور القاعدة الدماغية: تتمثل أهمية القاعدة الدماغية في أنها المسير للأحاسيس والعواطف، فكل إحساس له منحى عاطفي، أو انفعالي، ويخضع هذا المنحى «للمهاد».

أما المزاج الذي يتحول بين الحزن والفرح فمرتبط بما يسمى تحت المهاد، وكذلك الحالات الشعورية التي تتميز باليقظة والانتباه بما يدور في المحيط الخارجي.

ج - دور الغدد الصماء: لقد توصل العلماء إلى الكشف عن تأثير الغدد الصماء، والإفرازات الهرمونية فالإفرازات فوق الكلوية والغدة الدرقية والغدة النخامية والغدد التناسلية لها تأثير في تحديد شخصية الفرد ونمط سلوكه، ونشاطه وعمله.

فمثلا الغدة الدرقية لها تأثير على النمو والتغيرات الغذائية؛ فإذا وصل إفرازها إلى الدم بنسبة تزيد على المقدار المناسب نشأ عن ذلك نشاط محسوس في الجهاز العصبي وغيره من الأجهزة فينتج عنه القلق والاضطراب، وإذا نقص إفرازها عن المقدار المطلوب نتج عن ذلك أيضا ضعف عقلي.

كذلك الغدة النخامية الموجودة في مؤخرة المخ والتي تتكون من فصين: فص أمامي وفص خلفي والهرمون الذي يفرزه الفص الأمامي يؤدي إلى القرامة وإلى ضعف الجسم، كما أن زيادة إفرازاته تؤدي إلى العملاقة.

ويساهم الفص الخلفي في إفراز حليب الأم بعد الولادة. ويفرز غدنا (الأدرينالين) هرمون الأدرينالين الذي يعمل على تكيف الإنسان وتوازنه بعد الحالات التي يكون فيها منفعلًا بمؤثرات خارجية ليكون مستعدًا لمواجهة المواقف.

وترجمة لدور وأثر العوامل الجسمية يرى ننتشه أن «التفكير الواعي في معظمه يجب أن يكون عملية غريزية»⁽¹⁾.
يقول أيضا في كتابه هكذا حدث زرادشت: «وراء أفكارك وشعورك يختفي سيد قوي مجهول، يريك السبيل اسمه الهو، في جسمك يسكن هو جسمك، ففي جسمك صواب أصوب من صواب حكمتك»⁽²⁾.

ثانيا: المقومات الثقافية:

تشمل المقومات الثقافية ذات التأثير الكبير في تحديد الشخصية: الثقافة والبيئة الاجتماعية بما تحويه من أسرة ومدرسة ومجتمع وانطلاقا من القول: «الإنسان اجتماعي بطبيعته»⁽³⁾. فإن أي دراسة لشخصيته ومعرفتها تفقد قيمتها ومعناها، إذا جردت من بعدها الاجتماعي، فوعي الإنسان وتفكيره ومشاعره وإرادته الموجهة لسلوكه، تتحدد انطلاقا من وسطه الاجتماعي خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المجتمع هو المدرسة التربوية التي تستطيع أن تصهر كل العوامل المؤثرة في الشخصية في بوتقة واحدة لتصنع من الفرد الشخصية التي يريدها هذا المجتمع أو ذلك، وهذا ما يلاحظ عند علماء الاجتماع مثل: ابن خلدون، (سان سيمون)، (دوركهايم)، (أوغست كونت) وغالبية علماء التربية يقول واطسون: «أعطني عددا من الأطفال الأصحاء الأقوياء ومكني من أن أهيب لهم البيئات التي أريدها، وسأضمن لك من أي واحد منهم نوع الشخصية التي أريدها وأختارها، فاستطيع أن أخلق من أي واحد منهم، طبيبا أو فنانا أو مهندسا أو تاجرا وإن شئت سأخلق منه مجرما.. بصرف النظر عن مواهبهم الموروثة، وميولهم الفطرية، وغير ذلك من القدرات التي انتقلت إليهم من أجدادهم، فليس هناك شيء يدعى وراثته المواهب أو المزاج أو التكوين العقلي».

ويتجلى دور العوامل الثقافية وتأثيرها في الشخصية بوضوح من خلال ما يعرف بالشخصية الأساسية أو القاعدية (la personnalité de base) التي أدخلها (كار دينار Kardiner) في الدراسات الاجتماعية، وكذلك (رالف

1 - ننتشه في كتابه هكذا حدث زرادشت

2 - الفكر الإسلامي والفلسفة مرجع سابق

3 - نفس المرجع.

لينتون) وتعرف الشخصية القاعدية بأنها: «هي مجموع الصفات البسيكولوجية المشتركة بين أفراد مجتمع معين»⁽¹⁾.

ويذهب (رالف لينتون) إلى أن: «حاجات الفرد هي التي تكون حوافز سلوكه، ويمكن من خلال هذا السلوك الثقافة والمجتمع من التأثير».

وهذا التأثير الذي يشهده الفرد بثقافته وداخل مجتمعه يبرز جليا عندما نقارن الظروف بين التغيير في البنية الفزيولوجية، والتغيير في البيئة الثقافية حيث يذهب (هيكسلي) إلى أن: «بيئة الكائن الحي والإنسان لم تتغير تشريحيًا خلال العشرين ألف سنة أو أكثر الماضية، بينما تغيرت البيئة الثقافية والاجتماعية كثيرا. وهذا عائد إلى طبيعة البيئة الثقافية التي تتجدد بشكل مستمر. والبيئة الاجتماعية تملك مؤسسات متعددة تنقل الأنماط الثقافية عبرها من هذه المؤسسات: الأسرة - المدرسة - المصنع..»⁽²⁾.

فالفرد الذي نشأ في أسرة بذاتها تؤثر فيه، والأسر مختلفة باختلاف الآباء، فالأسر المتعلمة لها سلوك مختلف عن غيرها، كما أن شخصية الأب ومدى نفوذه على أبنائه وطريقته في العقاب كلها تساهم في تحديد شخصية أبنائه.

وهذا ما أكدته الدراسات الاكلينيكية التي قام بها فرويد Freud حيث أن ما يعاني منه المصابون ذو علاقة وثيقة بطريقة المعاملة في البيت وخاصة الكبت وإخفاء اشتهايات اللذة عند الطفل.

وأكدت كذلك دراسة قام بها (استوت) حول العلاقة بين توافق الشخصية والموقف الأسري: أن الأطفال الذين ينشأون في بيوت يرحب فيها الآباء بزوارهم ويشاركونهم أفرانهم ومتاعبهم كانوا أكثر قابلية لتكوين علاقات اجتماعية، وأكثر قابلية لكسب الزملاء والأصدقاء. وتتأثر من جهة أخرى الشخصية بالمدرس والمدرسة، فقد كشفت دراسات عديدة أن المدرس يحدث تأثيرا مشابها لتأثير الأب على الطفل. فالطفل يفقد مدرسه ويتعلم منه النشاط والمثابرة أو العكس. كما أكدت هذه الدراسات أن المدرسة تحتل الدرجة الثانية في التأثير على شخصية الطفل بعد الأسرة ففيها يكسب الفرد ممارسات كثيرة لغوية تعينه على التواصل ويتعلم بها التعامل مع الآخرين ومعايشتهم ومناقشتهم والفوز عليهم.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة كتاب مغربي

2 - الفكر الإسلامي والفلسفة قسم الباكلوريا/المغرب

وبالإضافة إلى الأسرة والمدرسة تؤثر وسائل الإعلام ويتصاعد ويتنوع أثرها في عصرنا الحاضر بما تمثله من صناعة متصاعدة متحركة في نوعية المعلومات التي نتلقاها، والتي تشكل أساس أحكامنا ومواقفنا مثل (الصحف والتلفاز والسينما والانترنت...).

ونخلص إلى القول بأنه إذا كان الحقل الدلالي الفلسفي يتأسس فيه مفهوم الشخصية على التصور الفلسفي للإنسان باعتباره ذاتا تعي وجودها وحريتها، وإرادتها ومسؤوليتها، وتدرك ما هو ثابت في وجودها.

فإن تناول العلوم الإنسانية لها أو مقارنة هذه العلوم للشخصية تنطلق من اعتبارها بناء تجريديا، ونموذجا تطبيقيا لفهم سلوك أو سيرة الشخص من خلال هذه الأنظمة البيولوجية والاجتماعية الأنفة الذكر بالإضافة إلى الأنظمة السيكلوجية.

هذا التباين في المقاربات الفلسفية ولدى العلوم الإنسانية هو ما يمكن من تحديد الشخصية وهو ما يجعل منها بنية معقدة ومفهوما مركبا متعدد الأبعاد، وغني الدلالات.

الأسئلة:

- 1 - أي المقومات يشكل الأساس المؤثر في شخصية الفرد؟
- 2 - الإنسان يشبه كل الناس ويشبه بعض الناس ولا يشبه أحدا. ما رأيك.
- 3 - أيهما أقرب إلى تحديد الشخصية : المقاربة الإنسانية أم الفلسفية؟
- 4 - هل للأفعال اللاإرادية قيمة في معرفة السلوك الإنساني؟

الشخصية من وجهة نظر التحليل النفسي

كان علماء النفس قبل (فرويد) يركزون على دراسة الشعور باعتبار السلوك الإنساني صادرا عن وعي الإنسان أو عن شعوره وإدراكه للاستجابات المرتبطة بالمتغيرات البيئية، ثم جاء (فرويد) ليبين أن معظم حياتنا النفسية لا شعوري، وأن الشعور لا يحتل فيه إلا مكانة ضئيلة، فغير بذلك نظرة علم النفس إلى السلوك والشخصية تغييرا جذريا من خلال نظريته في التحليل النفسي.

التحليل النفسي مصطلح أطلقه فرويد على طريقته في البحث والعلاج في علم النفس الإكلينيكي، ثم أطلق فيما بعد على كل الطرق المستخدمة من طرق السيكولوجيين في دراسة الأفعال النفسية بغض النظر عن اتجاهاتهم ومدارسهم. وقد استخدم فرويد التحليل النفسي أول الأمر كمنهج خاص في العلاج الطبي للمرضى النفسانيين، لتتوجه اهتماماته فيما بعد إلى تحديد ميكانيزمات النفس وحل عقدها عن طريق سبر أغوار الحياة اللاشعورية، وتفسير الأحلام والكبت والنسيان ودراسة تأثير الدين والقيم الأخلاقية والإرث السلالي والحضاري، ودراسة تاريخ الإنسان كفرد في مجتمع، وتأثير كل ذلك بشكل لا واع على السلوك وتكوين الشخصية. فالتحليل النفسي مرادف للاشعور وهما مرادفان لعلم النفس برمته في رأي أفريد، حيث يعرف علم النفس بأنه علم اللاشعور⁽¹⁾، ومنهجه هو التقنيات المستخدمة في دراسة الأفعال النفسية اللاشعورية عن طريق التحليل النفسي للكشف عن العقد المؤلفة من الرغبات المكبوتة والذكريات المناسبة والأفكار والمشاعر المتناقضة التي تحدث اضطرابات نفسية وجسمية مختلفة.

وخير وسيلة في رأي أفريد لعلاج المشكلات النفسية واضطرابات الشخصية هو إخراج تلك العقد من الظلمة إلى النور بواسطة أسئلة مباشرة وعن طريق تأويل الأقوال التلقائية والحركات اللاإرادية وتفسير الأحلام⁽²⁾.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 480. المغرب

2 - المعجم الفلسفي جميل صليبا،

وقد كانت الخطوة الأولى في تأسيس نظرية التحليل النفسي في فرضية اللاشعور حيث بدأ فرويد بتحليل علاقة الحياة اللاشعورية بالحياة الجنسية للأطفال والراشدين وتأثيرها على الشخصية. فقد اهتم فرويد بدراسة مراحل الطفولة الأولى ولاحظ فعالية خبراتها المتراكمة في تفسير سلوك الراشدين، وتأثيرها البالغ وعلاقتها بظاهرتين أساسيتين في نظريته هما ما أطلق عليه ظاهرة (الكبت) وظاهرة "المقاومة"، حيث لاحظ مقاومة وصعوبة في الإفصاح عن بعض تلك الخبرات المكبوتة لدى المصابين بأمراض واضطرابات الشخصية، فاستخلص أن هناك قوة تقوم بكبت بعض الرغبات والدوافع فتصبح خبرات منسية أو لا يمكن الإفصاح عنها بينما تسمح تلك القوة بتحقيق رغبات أخرى والتعبير عنها ثم إن وجود ظاهرة الكبت في حد ذاته دليل على وجود قوة نفسية أخرى تحاول التعبير عن نفسها وتصطدم بقوة نفسية مضادة.

وهكذا كان الكبت المفتاح الأساسي للغوص في أعماق اللاشعور وكشف عوامله . يقول فرويد: «يمكننا أن نعتبر الكبت مركزا تجتمع حوله جميع عناصر نظرية التحليل النفسي، التي ترجع بالأساس إلى نظريات المقاومة واللاشعور وقيمة الحياة الجنسية في تحليل المرض وأهمية خبرات الطفولة»⁽¹⁾. لقد بحث فرويد في القوى النفسية التي تتفاعل وتتصارع داخل اللاشعور وتتسبب في الكبت والمقاومة مما يؤدي إلى ظهور المرض النفسي. وقد عرفت نظرية فرويد تغييرا وتطويرا تبعاً لتطور أبحاثه واكتشافاته، وهي الاكتشافات التي تأثر فيها بكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ (سقراط) و(افلاطون) و(شوبنهاور) و(نيتشه) و(شاركو) و(برنهايم) و(بروير) كما يقول هو نفسه.

فنظرية التحليل النفسي لم تأت دفعة واحدة، بل كانت حصيلة أبحاث ومعاناة فكرية شاقة من طرف (فرويد) وتلامذته. ففي البداية قسم الحياة النفسية إلى ثلاثة مستويات هي: الشعور، ما قبل الشعور، واللاشعور. فالشعور المكون من الانتباه والإدراك والإحساس هو ما يربط الفرد بالعالم الخارجي، أما اللاشعور فهو عمق الحياة النفسية المكون من الرغبات

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة ص 482.

والدوافع المكبوتة التي لا تظهر على ساحة الشعور إلا بمساعدة المحلل النفسي، أما ما قبل الشعور فيعتبر مجالاً نفسياً لا شعورياً، وإن كانت أفكاره وخبراته مهياً دائماً لأن تصبح شعورية، إلا أنها تحتاج إلى مجهود كبير⁽¹⁾. وقد قام (فرويد) باستحداث تصنيف آخر لقوى النفس يقسمها إلى ثلاثة أجزاء هي: «الهو» «الأنا» و«الأنا الأعلى» وهو مفهوم مكونات النفس الذي يشكل إلى جانب مفهوم الكبت ومفهوم اللاشعور ومفهوم العقدة النفسية ثم مفهوم آلية الدفاع والتحويل، أهم مفاهيم نظرية التحليل النفسي، فما المقصود بتلك القوى النفسية وما نوع العلاقة التي تربط بينها وما انعكاسات ذلك على سلوك الإنسان وشخصيته؟

(أ) الهو: وهو الجزء اللاشعوري من النفس أو العقل الذي يخزن غريزتي الحياة والموت ويسيطر على هذه المنطقة مبدأ اللذة وتجنب الألم ويحوي كل ما هو موروث وكل ما هو مكبوت ولا شعوري، وتتميز دوافع الهو بالغموض وعدم الخضوع للمنطق والقواعد الأخلاقية أو الأعراف والقيم الاجتماعية، فهو لا يعبر اهتماماً للواقع، وإنما يتطلع إلى إشباع الرغبات فحسب، ولذلك يصطدم دائماً بكل من الأنا والأنا الأعلى.

(ب) الأنا: هو الجزء الشعوري من العقل الذي يخضع الهو لإرادته عن طريق كبت الرغبات الغريزية التي لا تتماشى مع الواقع نظراً لأن الأنا يخضع لمبدأ الواقع، ويعمل في ضوء معطياته ووفق المعايير الاجتماعية، فهو الذي يشرف على إقامة العلاقات بين الإنسان والعالم الخارجي، وليقوم بتلك المهمة يشرف على تنظيم جميع العمليات العقلية في اليقظة، كما يقوم بالرقابة على الأحلام فتبدو كأغاز غامضة حتى لا يكون التعبير عن الرغبات المكبوتة مباشراً وصريحاً لأن ذلك يثير غضب الأنا الأعلى، فيحاول الأنا أن يحل مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة إن لم ينجح في الملائمة بينهما. فهو كالرقيب على مطالب الهو من ناحية ومطالب الأنا الأعلى من ناحية أخرى. ويشبه (فرويد) العلاقة بين الأنا والهو بالفارس والجواد، فالهو مثل جواد جموح لا يد له

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 483. المغرب

من فارس والذي هو الأنا لترويضه وقيادته ، أما إذا كان الأنا ضعيفا بحيث يكون منقادا من طرف الهو، فبذلك ما يؤدي إلى الصراع النفسي واضطرابات الشخصية، فالأنا يقع بين ضغط الهو والأنا الأعلى الذي يريد كل منهما السيطرة على سلوك الفرد، ومما يزيد من صعوبة مهمة الأنا عدم إمكانية خضوعه للآثنين في نفس الوقت، فلا بد أن يخضع لأحدهما دون الآخر في كل موقف يواجهه الفرد.

وتتمثل براءة الأنا في قدرته على تحقيق رغبات الهوا دون إثارة احتجاج وقمع الأنا الأعلى، والصحة النفسية رهينة بقدرة الأنا على تحقيق التوازن الصعب بين متطلبات الهو وأوامر الأنا الأعلى «فالأنا هو الموطن الحقيقي للقلق» كما يقول (فرويد).

(ج) الأنا الأعلى: هو الجزء الثالث من النفس المكون لبنية اللاشعور والمحدد لسلوك الفرد من خلال علاقته بالأنا والهو، وهو الوصي والممثل للقيم الأخلاقية والأوامر والنواهي والمعايير الاجتماعية في لا شعور الأفراد، ويتكون الأنا الأعلى من خلال تقمص الطفل شخصية الأب من خلال الضغط على الأنا لإقصاء وكبت ما لا يقبل أخلاقيا واجتماعيا من رغبات الهو ويحذره من خطر نتائج تحقيقها يقول (فرويد): «إن الأنا يقوم في العادة بتنفيذ عمليات الكبت في خدمة الأنا الأعلى وبأمره».

وانطلاقا من هذا التنظيم الثلاثي للجهاز النفسي يقوم فرويد بتفسير وتحليل سلوك الفرد فيرى أن درجة سلامة تصرف وسلوك الفرد تتوقف على مصدر الميول والدوافع، فالفرد الذي يصدر في سلوكه انطلاقا من تعاليم وسلطة الأنا الأعلى الممثل الوحيد للقيم وضوابط السلوك والمثل العليا التي يتلقاها الفرد منذ طفولته من طرف المربين فالأسرة والمدرسة ومن الكبار وتأثير القيم الروحية والثقافة السائدة في المجتمع، يعتبر سلوكه قويا وشخصيته سوية، أما الفرد الذي يصدر في سلوكه انطلاقا من الهو المتجه دائما إلى إشباع الحاجات وتحقيق اللذة وتجنب الألم دون مراعاة للقيم الروحية والأخلاقية السائدة في المجتمع فيعتبر سلوكه شادا وشخصيته غير سوية.

والشخصية في اعتبار فرويد حاصل تفاعل هذه المكونات الثلاثة : الهو، الأنا، الأنا الأعلى.

الأسئلة:

- 1 - ما مدى منطقية التقسيم الجغرافي الذي يتحدث عنه (فرويد) في الحياة النفسية؟
- 2 - أي المناطق أكثر تأثيرا في الحياة النفسية؟
- 3 - إلى أي حد يستطيع الأنا أن يقيم التوازن بين متطلبات الأنا الأعلى والهو؟
- 4 - هل للأفعال اللاإرادية قيمة في معرفة السلوك الإنساني؟

الشخصية السوية والمواطنة

تمهيد:

سعت مختلف الدراسات الاجتماعية والنفسية إلى فهم سلوك الإنسان وتحليل مواقفه وعواطفه، وكان الهدف من وراء ذلك هو محاولة التأثير على طبيعة المسارات النهائية التي ستصبح هذا الإنسان وستشكل صورته النهائية نفسيا وعقليا وعاطفيا بحيث يكون منسجما مع متطلبات مجتمعه ومع ضرورات عواطفه ومشاعره، وفي هذا السياق اهتم الباحثون بدراسة شخصية الإنسان وبإمكانية تحويل هذا الإنسان إلى مواطن صالح، ولعلنا هنا نكون أمام إشكالية العلاقة بين الشخصية السوية والمواطنة، فأيهما يؤسس الآخر هل إنتاج شخصية سوية يحتم بالضرورة إنتاج مواطن صالح أم أن توفير الظروف الموضوعية لبناء مواطن صالح يستتبع بالضرورة بناء شخصية سوية، إننا بهذا المعنى أمام مصطلحين العلاقة بينهما جدلية بامتياز فالشخصية السوية تساهم في إنتاج مواطن صالح وبناء المواطنة يعزز وجود شخصية سوية. بيد أن الغوص في التأثيرات المتبادلة لهذين المفهومين الانفجاريين يفترض منهجيا، تعريف كل منهما سبيلا إلى رصد المساحة المشتركة بينهما لاحقا.

1 - تعريف الشخصية:

لقد مرت بنا في دروس سابقة تعريفات كثيرة للشخصية ولذلك فلن نعوص في تلك التعريفات وإنما نشير لماما إلى بعضها من باب الاستئناس فالشخصية هي البناء الخاص بصفات الفرد وأنماط سلوكه الذي من شأنه أن يحدد طريقه المتفردة في تكيفه مع بيئته كما أن الشخصية هي مجموع العوامل النفسية والوراثية والاجتماعية التي تتكامل لتشكل شخصية الفرد وما به يتميز. ولقد ركزت كل مدرسة من مدارس علم النفس على بعض الأبعاد دون بعضها الأخرى في فهم وتشكيل الحالة النفسية وهو ما سبق أن تم التعرض إليه بتفصيل أكبر في دروس ماضية بيد أن المقام يستدعي ذكر بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر فالسلوكيون عامة يعتبرون الشخصية هي "محصلة أنواع النشاط الملاحظ عند الفرد بأسلوب موضوعي لمدة كافية من الزمن في مواقف مختلفة تمكن من تشجيع التعرف عليه عن

كتب كما أنها تمثل مجموع عاداته التي تميزه عن غيره من الأفراد" واطسون بينما ركز الشعور يون على الدوافع وعلى الشعور في بناء شخصية الفرد فالشخصية كما يقول وايرن "هي التنظيم العقلي الكامل للإنسان خلال مرحلة معينة من مراحل نموه، كما تتضمن جميع الجوانب النفسية من معرفية ومزاجيه وأخلاقية بالإضافة إلى مهاراته واتجاهاته التي كونتها خلال حياته". في حين ركزت مدرسة التحليل النفسي على تأثير اللاشعور في تكوين شخصية الفرد وخاصة مرحلة الطفولة حيث ترسم الملامح الأساسية لشخصية الإنسان.

2 - تعريف المواطنة:

المواطنة لغة هي نسبة إلى الوطن وهو مولد الإنسان وقد اتسع معنى المواطنة ليشتمل التعلق بالبلد والانتماء إلى تراثه التاريخي ولغته وعاداته ويتشكل مفهوم المواطنة في سياق حركة المجتمع وتحولاته، وفي صلب هذه الحركة تنسج العلاقات وتتبادل المنافع وتخلق الحاجات وتبرز الحقوق وتتجلى الوجبات والمسؤوليات ولكن مفهوم المواطنة قد يتحدد أكثر في ظل الدولة الحديثة باعتبار أن المواطن هو ذلك الشخص الذي ينتمي قانونيا إلى دولة يعيش فيها ويرتب عليه ذلك الانتماء لمجموعة من الواجبات عليه القيام بها ويعطيه بالمقابل مجموعة من الحقوق، لتكون بذلك المواطنة هي إحدى مقومات الدولة العصرية وفي هذا الإطار يعرف قاموس علم الاجتماع المواطنة "بأنها مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول (المواطن) الولاء ويتولى الطرف الثاني الحماية.

3 - الشخصية السوية والمواطنة:

إن الحديث عن شخصية سوية يفترض بالضرورة وجود أنماط أخرى من الشخصية كالشخصية الانفعالية، أو العدوانية... والشخصية السوية هي تلك الشخصية المتوازنة التي يطمح كل فرد إلى أن تتجسد فيه، ولئن كان من الصعوبة بمكان تحديد معايير نهائية للشخصية السوية فإن القدرة على التكيف مع النفس والبيئة تظل هي أهم معايير الشخصية السوية وقد وضع هلجار د ستة مرتكزات أساسية للسواء هي:

1- الإدراك الفعال للواقع

- 2 - معرفة الذات من حيث الحاجات والدوافع والمشاعر
- 3 - احترام وتقبل الذات
- 4 - السيطرة على السلوك والمشاعر.
- 5 - القدرة على خلق واستمرارية علاقات أسرية واجتماعية وعاطفية سليمة.
- 6 - القدرة على الإنتاجية.

إذا كانت تلك بعض مرتكزات الشخصية السوية فإن العامل الحاسم في بناء مواطنة سليمة يبدأ من لحظة تشكل شخصية الفرد التي تدخل بينها عوامل الدراسة والبيئة والتربية وغيرها، وضمن هذا الفهم فإن البداية ينبغي أن تكون بإعداد شخصية سوية قادرة على فهم المحيط والتفاعل الإيجابي مع الآخر والاستجابة لضرورات الوطن ومشاغله، وهو ما يعني العلاقة العضوية بين الشخصية السوية والمواطنة فمتى ما نجحت المنظومة التربوية والمراقبة الأسرية في تكوين شخصية سوية نكون بذلك أمام مقومات مواطنة صالحة يقدم صاحبها الولاء للوطن ويكون قادرا على الوفاء بواجباته المختلفة ومتحفزا للحصول على حقوقه وهذا يعني بالمقابل أن الإخفاق في ذلك سيزرتب عليه الإخفاق في بناء مواطنة حقيقية لكن معظم الدراسات أعادت الإخفاق في بناء مواطنة سليمة في أكثر أسبابه إلى إخفاق المنظومة التربوية في رسم أهداف راسخة أثناء مراحل إعداد الشخص وبالذات الأولى منها حيث يكون معرضا لجملة من العوامل والمتغيرات ولذلك فإن التركيز ينبغي أن يكون في إطار البحث عن مقومات مواطنة سليمة. لكي تتم التنشئة الاجتماعية والمنظومة التربوية بحيث يتم غرس قيم أساسية كالاستعداد للتضحية من أجل الوطن وحماية ممتلكاته وغيرها.

وعلى العموم فإن مختلف الدراسات أكدت على الطابع التكاملي بين الشخصية السوية والمواطنة وهو ما يعني ضرورة توفير الأسباب الموضوعية لبناء شخصية سوية وذلك بالتركيز على البعد الثقافي والفكري الذي أصبح اليوم يشكل عاملا حاسما في رسم ملامح الفرد وتحديد خياراته المختلفة في ظل عالم تحول إلى قرية كونية واحدة وأصبحت فيه القيم والمعايير الاجتماعية تتحرك بين المجتمعات دون استئذان وهو ما حول

بعض الأشخاص إلى مدمنين أو مجرمين أو متطرفين وهو ما يتناقض مع ضرورات المواطنة التي تحتم على المواطن الاستعداد لدفع فاتورة العيش المشترك وتقبل الآخر وتقديم ضريبة الانتماء للوطن.

الأسئلة:

- 1 - ما الشخصية السوية؟
- 2 - ما مقومات المواطنة؟
- 3 - تحدث عن العلاقة الجدلية بين الشخصية السوية والمواطنة.

الشخصية وآثار العولمة

رغم الصعوبة التي تعترض فهم الشخصية وتفسيرها يمكن القول بأنها ذلك البناء الخاص بصفات الفرد وأنماط سلوكه الذي من شأنه أن يحدد لنا طريقته المتفردة في تكيفه مع بيئته، كما نرى التأثير الأكبر للعوامل المكتسبة أو العوامل الثقافية، ومن هنا يكمن التأثير الذي قد تحدثه العولمة على الشخصية.

والعولمة ظاهرة قديمة وحديثة شديدة الغموض وصعبة التحديد، لازمت الحضارة الإنسانية منذ نشأتها، بل إنها البعد الأساسي لها ، حيث إن الحضارة تأخذ ميزتها من خلال التوسع والانتشار، وقد دعا الإسلام لها عندما ألغى الحدود الجغرافية والسياسية والجنسية والطبقية والفروق الفردية، وإن اعتبر البعض أنه يجب التفريق بين "العولمة" و"العالمية"، حيث أن المعنى الذي يدعو له الإسلام هو "العالمية" وهو مفهوم إيجابي يتلاءم مع الطبيعة الإنسانية المبنية على الاتفاق في المبادئ والقيم كالخير ونبذ الظلم ونصرة الضعيف، والإيمان بحق الاختلاف في قضايا أخرى كالدين والعرق والخصوصيات الثقافية بصورة عامة، أما العولمة فهي مفهوم سلبي يعمل على إشاعة نمط ثقافي خاص وفرضه بأساليب معينة على شعوب العالم.

وتتمثل خطورة العولمة في إزالة خصوصية الشعوب بزعة قيمها ومبادئها ومقدساتها وأنماط حياتها وسنوضح النقاط التي أثرت بها العولمة أوقد تؤثر بها على الشخصية أي كانت تلك الشخصية.

1- لقد هدم التلفزيون حياة الناس وخصوصا الأطفال فانصرفوا له كليا، على حساب وسائل التعليم الأخرى ، ونجم عن ذلك آثار تربوية وجسدية ونفسية في شخصية الطفل منها إهماله واجباته المدرسية والحد من لعبه وحركاته ونشاطه وعلاقاته الاجتماعية وما يشاهده من مناظر عنيفة تؤثر على سلوكه القويم، وتتمي لديه ثقافة جديدة مغايرة لثقافته الأصلية مما قد ينتج عنه "صدام حضاري" يصعب عليه مواجهته ويؤثر على بنية شخصيته الضعيفة، أما الكبار فقد أصبح بالنسبة لهم أداة تحد من التواصل بين أفراد الأسرة وضعف الحوار بينهم، وتغيير بعض السلوكيات لديهم، هذا مع العلم أن الإعلام كله يكون تابعا للجهة التي تستخدمه لأغراضها، ومن ثم فالجانب السلبي ليس متأصلا فيه وإنما يتعلق الأمر بتوظيفه.

2- وبسبب التلفزيون والإنترنت ووسائل الاتصال الأخرى أو ما يطلق عليه "القرية العالمية"، حدثت تغييرات كبيرة أثرت سلبا على شخصية الأفراد ومنها:

- تمزق الكثير من الأنسجة الاجتماعية واختلال الروابط الأسرية، ومروق الشباب وتمردهم على ضوابط الأسرة وقيم المجتمع.

- تردي علاقة الآباء بالأبناء وانصرافهم عن دورهم التربوي - وفي بعض الأحيان الرعاية الاجتماعية - واستغناء الأبناء عن الحاجة إلى أولياء الأمور تحت عنوان الاستقلالية وبناء الذات.

- تهديد النظام الأخلاقي بحيث يروج للشذوذ الجنسي في العالم، أو استحداث جنس جديد ليس الذكر أو الأنثى وهو ما يطلق عليه مفهوم

"الجندر" والذي تعرفه الموسوعة البريطانية: >> أنه تقبل الفرد لذاته وتعريف نفسه كشيء متميز عن جنسه البيولوجي نفسه».

- تقوية النزعة الأنانية لدى الفرد وتعميق مفهوم الحرية الشخصية في العلاقات الاجتماعية وعلاقة الرجل بالمرأة، وهذا ما يؤدي إلى التساهل مع الميول والرغبات الجنسية والتحلل من كل قيم الحياء والكرامة والإيثار والفطرة الإنسانية.

- تسعى العولمة إلى تعميم السياسات المتعلقة بالمرأة والطفل والأسرة بدون مراعاة الخصوصيات الثقافية للمجتمعات البشرية.

- الفرد هو الأساس ومعالجة رغباته هي المعيار لا الدين ولا الأمة والعائلة ولا التقاليد ولا العرف، ومن حق الفرد التخلص من القيود التي تفرض عليه من جانب تلك الجهات.

3- وتؤدي العوامل السابقة إلى طمس هويات الشعوب في هوية واحدة، أو ما يطلق عليها "الشخصية العالمية" الذي يرى فيها البعض حلا لما يعانيه العالم اليوم من عنصرية وحروب وتفاوت طبقي حيث يقصد هنا «التفاعل العالمي والتوحد وليس العزلة ونشر التقنية والمعارف العلمية، والقضاء على الفقر والأوبئة والنزاعات، كل ذلك بخلق شخصية قادرة على استيعاب هذا التفاعل مقابل التنازل عن ما هو متميز بين أفراد المجموعة العالمية».

ويمكن تلخيص آثار العولمة في الأمور التالية:

- أخذ الأشياء المادية والصناعية والحربية أخذًا استهلاكيًا
- أخذ العادات المادية كأشكال اللباس والأثاث والطعام
- أخذ القيم والمقاييس الاجتماعية والخلقية
- أخذ العقائد والتصورات فتكون قد ذابت وانمحت شخصيتها الأساسية.

إن آثار العولمة على الشخصية قد لا تكون سلبية في عمومها، لكن الأخطر فيها هو تجاهلها عن قصد أو غير قصد للعوامل الثقافية المكونة للشخصية، والتي تبلورت في أساسها من قيم مجتمعتها وتعاليمه الدينية والاجتماعية، الشيء الذي قد لا تقبله تلك الشخصية التي تربت على ثقافة معينة وليس من السهل تنازلها عنها.

واضح أن العولمة تركز على الشخصية سواء في بعدها الفردي أو الاجتماعي، وهي لا محالة تتأثر في أدنى مراحلها بمركز البث والاشعاع (مركز القوة) والأضرار بالتالي ستتأثر منها الأطراف (مركز الضعف)، منها تأتي الخطورة خصوصا عندما يكون "القوي" متجاهلا لمكونات الشخصية الإنسانية ومميزاتها.

إن أخطار العولمة ليست خاصة بثقافة معينة وإن اختلفت تأثيراتها لدى من يمتلك ثقافة غنية وقادرة على بناء ذاتها كالثقافة الإسلامية، بل

تتعدى ذلك إلى الوجود الإنساني نفسه، فالفطرة الإنسانية مبنية على البحث عن الفضيلة وقيم الخير وعلى فكرة الجنسين الذكر والأنثى، والشخصية البشرية تتكون من العوامل الاجتماعية وحتى تلك الوراثةية تتحدد من خلال (التكونة) الاجتماعية، فلا يمكن تصور حياة اجتماعية دون قيم متعارف عليها، ومن هنا يكون أثر العولمة مهددا لمستقبل البشرية كلها، فكيف نتصور مجتمعا بشريا بدون ذكر أو أنثى؟ وكيف نتجاهل الخصوصيات الثقافية للشخصية؟ وكيف يتم التعامل على أساس إقصاء الآخر؟ وكيف يقبل العقل الإنساني التعايش على أساس المصالح الخاصة بمجتمع معين؟ بل كيف يفهم أن تكون المقاومة إرهابا؟ أو يأتي شعب ليحتل شعبا آخر تحت راية الحرية وعولمة القيم الإنسانية؟!.

إن الداعين إلى العولمة الايجابية لا بد أن يدرسوا الشخصيات الثقافية دراسة موضوعية آخذين بعين الاعتبار الفروق الثقافية والمصلحة الإنسانية التي يحتاجها الجميع، بدل إذكاء النزاعات الحضارية والحروب، فالحضارات لم تبن إلا عندما فهمت أن الإنسان كائن أخلاقي واجتماعي بالدرجة الأولى، وأن المعاني الإنسانية هي التي تميزه عن غيره من الكائنات.

الشخصية والهوية:

تحدثنا سابقا عن مفهوم الشخصية، وسنتعرض في هذا الموضوع لعلاقة الشخصية بالهوية، والهوية مفهوم لا يقل تعقدا عن مفهوم الشخصية، فما المقصود بمفهوم الهوية؟ وما علاقته بالشخصية؟
ينظر إلى الهوية من زاويتين: الهوية الفردية والهوية الاجتماعية.

«فإذا طرحت السؤال: من أنا؟ فالمقصود هو الهوية الشخصية، أما السؤال: ماذا أنا؟ فالمقصود هوية الأمة أو المجتمع»¹.

وهما سؤالان قديمان قدم الوجود الإنساني، مريكان ومعقدان تعقد الحياة الإنسانية المتعلقة بهما، وقد مر بنا ذلك في تعرضنا لعلاقة الشخصية بالعلومة.

والإجابة عن هذين السؤالين قد تبدو مبتذلة عادية على حد تعبير (برناند ويلمير)، وقد تكون شديدة التشابك فيما يتعلق بالهوية الشخصية.

ويرى الدكتور (أحمد بصرة) أن الهوية الشخصية تركز على محورين: محور رأسي هو التطابق، ومحور أفقي هو الاختلاف. والتطابق يعني أن الشخص في زمن ما يظل هو الشخص نفسه في زمن تال، والمنطقيون يعرفون الهوية على أنها علاقة تعادلية ذات أبعاد ثلاثة: متعددة (فلو أن أ تشبه ب وب تشبه ج فإن أ تشبه ج)، ومتماثلة مثل (أن أ تشبه ب ، فإن ب تشبه أ)، ومنعكسة على نفسها (كل شيء يشبه نفسه).

لكن هذا المفهوم الذي يعني التطابق ربما يفيد أن الهوية والتغير متعارضان، وهو ما يلمس من آراء الفلاسفة القدماء و المحدثين ،فقد رأى (أرسطو) أن الشجرة تبقى هي برغم أنها تستبدل أوراقها، أما (جون لوك) فيرى أن هوية الشخص المستقرة عبر الزمن ترتبط بالذاكرة والقدرة على التذكر.

إن البحث عن مفهوم الهوية تعترضه عدة مسائل، هل نذهب في تحديد الهوية فيما يبدو أو يظهر من الإنسان؟ وهو ما يعتبر متبدلاً ومتغيراً باستمرار، أم أنه يلزم تجاوز هذا الظهور والتجلي إلى الثابت والمشارك؟ وهو

¹ - حديث في الهوية الشخصية /د.أحمد بصرة

ما يجعلنا أمام هوية مشتركة لا نستطيع من خلالها تمييز هذا الشخص من ذلك، مما يصعب من تحديد تلك الهوية.

نحن إذن أمام إشكالية حقيقية لتحديد هوية الشخص، فهل هي وعي بالوعي أو (الفكر) تقوم به ذات مفكرة حسب (ديكارت)، أم هو واقع كلي وشمولي نحياه من الداخل حسب (موني).
وتعتقد الإشكالية حين نربط الهوية بالشخص، إننا نقصد الشخص في وحدته الذاتية الخاصة به كفرد(وحدة أناه)، أم في علاقته بالآخرين من أفراد مجتمعه؟.

لا بد أن الأمر سينشأك نظرا لعلاقة الفرد بمحيطة الاجتماعي، وهنا يذهب (لوك) إلى التمييز بين هوية ضيقة وأخرى واسعة: فالتطابق بين الإحساس والوعي عندما يرتبط بالحاضر يشير إلى هوية شخصية ضيقة، لكنه عندما يرتبط بإحساسات الماضي وبالوعي بها يشير إلى مفهوم الهوية الشخصية الواسعة، وهي الهوية الشخصية الحقيقية التي تجعل من كل شخص هو هو بالرغم من اختلاف الزمان والمكان.

أما (إيمانويل مونييه) فقد ذهب إلى اعتبار الشخص مناقضا للموضوع، أي أنه ليس شيئا عاديا وبسيطا، كحال الأشياء الخارجية، بل يمتلك داخلا يصعب الإحاطة بكل جوانبه، تلك الجوانب التي تشكل وحدة متماسكة تتداخل فيها عوامل عديدة تمثل الهوية الشخصية.

ويرى (بارفيت) أن وحدة الحياة العقلية للفرد تجعل الأفكار والخبرات التي تحدث في أوقات مختلفة هي خبرات الفرد نفسه وأفكاره.

وقد ترتبط الهوية الشخصية بالطريقة التي تدرك بها، يقول في هذا الصدد (برناند ويليامز): «هناك هوية تختلف عن الهوية التي أعرفها عن

نفسى وعن الهوية التي يعرفها عني الآخرون، وهذا الخلاف هو جوهر الخلاف في العالم كله» .

هذا يعني أن مفهوم الهوية عائم سواء في مستويات الإدراك، أو في علاقاته بالتغير، ومع الأخذ في الاعتبار ارتباط الهوية بالذاكرة الواضحة أو وحدة الوعي وغيرها مما فسر به الفلاسفة مفهوم الهوية وعلاقتها بالشخصية.

وعلى الرغم من الاختلاف حول محددات الهوية ومكوناتها، فإن الهوية لها نفس مكونات الشخصية، فمنها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير: فما هو ثابت يتمثل في لون البشرة ومكان الولادة والانتماء إلى جماعة عرقية معينة ووحدة الوعي وماضي الشخص بوصفه أحد العوامل المؤثرة على الهوية، وأما اسم الشخص ونمط الأزياء التي يرتديها وحتى معتقداته وأفكاره حول الناس والعالم فهي أمور قابلة للتغير دوماً، «وفي الوقت نفسه يمكن أن نقول إن الإنسان يتميز عن كل هذا، بل يتميز عن جسده كله وسائر الحوادث العقلية التي تحدث له، لكن لا يمكن تصور الإنسان ككيان منفصل ومستقل»(1).

ومهما بحثنا في كينونة الإنسان فإننا لن نصل إلا إلى جزء منها، ومن هنا ينبغي النظر إلى الهوية الشخصية نظرة متكاملة تأخذ جميع الأبعاد مادية أو حاضرة، وإلا كيف تحس الأجيال التي ولد أباًؤها في منطقة معينة غير منطقتهم بالارتباط بمنطقة الأجداد؟. سؤال يطرح اليوم بطريقة تبدو بسيطة: هل تؤيد في مباراة كرة القدم بلدك (الحاضر) أم بلد الأجداد (الماضي)؟

جواب يحل كثيرا في دول الغرب لما يحمل من دلالات عميقة حول إشكالية الهوية الشخصية، وكيف يتم التعامل مع هذا الموضوع الذي قد يفجر صراعات خطيرة، إذا لم تحترم الهوية الشخصية ويسمح لها بالتشكل بعيدا عن الإقصاء والتهميش، وهي أمور نشاهدها في بعض الدول تحت عنوان احترام الهوية الجديدة، وتجاهل الهوية الأصلية، وهي قضية بينا من دراستنا لمفهوم

1 - حديث في الهوية الشخصية / د. أحمد بصرة

الشخصية والهوية أنها صعبة ومعقدة وذات انعكاسات خطيرة على السلم الاجتماعي في المجتمعات البشرية.

الأسئلة:

- 1 - ما هي الأبعاد المكونة للهوية؟
- 2- كيف يتم التمييز بين الشخصية والهوية؟
- 2- ما مدى الخطورة في التعامل مع مفهوم الهوية الشخصية؟

المعهد التربوي الوطني



المعهد التشريعي الوطني

ما الإنسان

تمهيد:

إن السؤال: ما هو الإنسان؟ "يطرح إشكالية جوهرية" على الصعيدين: الفلسفي والعلمي، ذلك أن الإنسان كموضوع يختلف جذريا عن باقي الموضوعات المادية الأخرى. لذا فالإشكال الذي يطرحه السؤال هو: هل يخضع الإنسان للتحديد العلمي؟ هل يمكن التعامل معه بنفس الوسائل المستخدمة في المجال الطبيعي؟

إن السؤال عن الإنسان: ما هو؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة. فكيف يمكننا الجواب على هذا السؤال؟ نستطيع أن نجد (تعريف) الإنسان في الإنسان نفسه، أي في كل فرد، فهل هذا الحد حد صحيح؟ إننا نستطيع أن نجد في كل (فرد جزئي) ما هو في كل "فرد" (بصفة عامة). ولكن ما يهمننا ليس الإنسان الجزئي وإن كان المقصود بذلك ما هو كل إنسان جزئي في كل آن؟ ... إذا أمعنا النظر في ذلك رأينا أننا عندما نسال: ما هو الإنسان؟ فنحن إنما نريد أن نقول: ماذا يمكن أن يصير الإنسان؟ أي هل يستطيع الإنسان أن يسيطر على مصيره الخاص؟ هل يستطيع أن يصنع وأن يخلق حياته؟ لنقل إذن إن الإنسان هو حركة أفعاله بالضبط. وإذا فكرنا في الأمر رأينا أن سؤالنا عن الإنسان: ما هو؟ ليس سؤالاً "مجرداً" وموضوعياً "وإنما سؤال متولد من تفكيرنا في ذاتنا وفي الآخرين، ومما نريد أن نعرف، تبعا لتغيرات تفكيرنا. ومما شاهدناه، وما نحن وكيف نصير، وذلك لنعرف في الحقيقة، وضمن أية حدود. نحن صانعو "ذواتنا" وصانعو حياتنا ومصيرنا. وهذا (كله) نريد أن نعرفه "اليوم" في شروط متوافرة لنا في الحياة الحاضرة (...).

يجب أن نتصور الإنسان من جهة ما هو سلسلة من علاقات فاعلة (وهي عملية وإن كان فيها للفردية أهمية كبيرة فإنها ليست مع ذلك العنصر الوحيد الذي يجب الأخذ به). لأن الإنسانية المرتسمة في كل فردية مؤلفة من عناصر مختلفة وهي:

- 1 - الفرد
- 2 - الأناس الآخرون
- 3 - الطبيعة.

ولكن كلا من العنصر الثاني والعنصر الثالث ليس على ما يبدو من البساطة. فعلاقة الفرد بالآخرين ليست علاقة تجاوز وإنما هي علاقة عضوية، بمعنى أن الفرد يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية، تذهب من أبسط الأشكال إلى أكثرها تعقيدا.

وهكذا لا تقوم علاقة الإنسان بالطبيعة على مجرد كونه هو أيضا طبيعة، بل تقوم على كونه فاعلا وصانعا. أضف إلى ذلك: أن تلك العلاقات ليست آلية، وإنما هي فاعلة وواعية أي متناسبة مع درجة فهم كل إنسان لها. ولذا فيمكن القول: إن كل واحد يغير ذاته ويبدلها بقدر ما يغير أو يبدل العلاقات المركبة التي شغل منها مركز الارتباط (...).

وإذا كانت فديتنا جملة تلك العلاقات، فإن إبداع الشخصية يدل على اكتساب الشعور بتلك العلاقات. ومعنى تغييرنا لشخصياتنا الخاصة هو تغيير مجموع تلك العلاقات.

غرا مشى، من كتاب غرا مشى
دراسة ومختارات، منشورات وزارة الثقافة
دمشق 1972، ص 184-186

الأسئلة :

- 1- استخراج من النص دلالة السؤال عن ماهية الإنسان.
- 2- على ما يدل إبداع الشخصية الإنسانية؟
- 3- إلى أي حد نستطيع القول: إن الإنسان هو صانع حياته؟

النص (2):

العوامل المكونة للشخصية

تمهيد:

كلوكون وميراي عالمان اجتماعيان أمريكيان، أهتمتا بدراسة الشخصية التي تتداخل عوامل مختلفة في تكوينها. ومن بين هذه العوامل الثقافية والبيئية والاجتماعية ما يساعد الإنسان على تكوين شخصيته والاندماج وسط مجتمع له تأثير حتمي وعميق على السلوك وكذلك فإن للعامل الوراثي تأثيرا كبيرا في تكوين الشخصية.

إن المعرفة الواضحة والمنظمة لتكون الشخصية تصبح في رأينا أيسر إذا ميزنا بين أربعة أصناف من العوامل (متفاعلة فيما بينها) وهي: العوامل العضوية، الانتماء إلى جماعة، الدور والوضع. هذه العوامل تساعدنا على أن نفهم كيف أن كل إنسان يشبه كل الآخرين. ويشبه البعض منهم ولا يشبه أي أحد آخر.

1 - العوامل العضوية: إن المشكل الفلسفي القديم حول "الوراثة والبيئة" و"الفطري والمكتسب" هو بدون شك لا معنى له بالنسبة لعالم الاجتماع. فقلما يمكن الفصل بين هذين النوعين من العوامل حالما تبدأ البيئة تلعب دورها. إن كل علماء الوراثة مجمعون اليوم على القول بأن سمات الشخصية ليست موروثه بالمعنى الحقيقي للكلمة إذ أن الخصائص التي تلاحظ في عضوية ما في كل فترة هي نتاج سلسلة طويلة من التفاعلات المعقدة بين الاستعدادات الموروثة بيولوجيا وبين قوى المحيط. وكل تفاعل ينجر عنه تغير في الشخصية.

إذن فلا سؤال مقبول له قيمة إلا:

- 1 - ما هي الاستعدادات الفطرية التي تتحقق بواسطة حلقة خاصة من الأحداث في حياة ما، وفي وسط طبيعي وثقافي واجتماعي معين؟
- 2 - ما هي الحدود التي يفرضها الإرث البيولوجي على نمو هذه الاستعدادات؟

ومن جهتنا فإننا نعتترف بالأهمية البالغة للحوادث البيولوجية وبقيمتها في تكوين الأشكال المختلفة للشخصية. وفي الواقع، يمكن أن نعرف الشخصية بأنها "السلسلة الكاملة من المسارات المنظمة التي تقوم بدور المراقبة في الدماغ من الولادة إلى الوفاة ونلح أيضا على أن الإرث البيولوجي يقدم المادة التي تكون انطلاقا لتشكيل الشخصية. وأنه يحدد -على النحو الذي هو عليه في فترة معينة- الاتجاه والحدود التي يتم فيها التطور بالضرورة. وهناك أسباب هامة تحملنا على القول بأن بنيات وراثية مختلفة تحمل في ذاتها استعدادات مختلفة فيما يخص التعلم والتلاؤم مع الظروف وبذل الجهد وتحمل الإحباط.

يجب أن يعد الجنس والعمر، بالنسبة للشخصية من جملة العوامل العضوية الأشد بدهاءة.

وتتشكل الشخصية أيضا بسمات جسمية كالقامة واللون والقوة والتوافق مع نمط ثقافي رائج ... إلخ، هذه الخصائص تؤثر في حاجات الإنسان وتطلعاته...

ب - الانتماء إلى الجماعة: إن التماثل من حيث الطابع داخل جماعة ينتج عن العوامل العضوية أقل مما ينتج عن التأثير التربوي للبيئة التي يخضع لها كل أعضاء المجموعة. إن من بين العوامل المرتبطة بالانتماء إلى الجماعة الحضارة، وهي بدون شك الأكثر دلالة إذ أن كل سلوك ثقافي يتبع نمطا ما. وهذا لا يعني سوى أن عددا كبيرا من الأفعال والأفكار والعواطف عند شخص ما لا يقتصر في اعتبارها على جهة أشكال السلوك الخاصة به من حيث هو عضوية بيولوجية، ولكن يجب أن ينظر إليها أيضا على أنها نمط عام من التصرف يرتبط بالمجتمع أكثر مما يرتبط بالفرد ... إن الحضارة لا تؤثر في أنماط السلوك فحسب بل وكذلك في أنظمة الحواجز لدى الأفراد. إن بعض الحاجات ذات أصل بيولوجي إلا أنها نادرة. فكل الكائنات الإنسانية تحس بالجوع، ولكن ليس لها ما يؤهلها تلقائيا إلى العمل للحصول على جهاز راديو أو سيارة جديدة أو عقد من الصدف أو "للنجاح". وفي بعض الأحيان تخضع بعض الغرائز البيولوجية -كالجنس مثلا- لحاجات مكتسبة مثل البحث عن المال أو الزهد الديني وذلك لفترات متفاوتة

الأمد. وعلاوة على ذلك. فإن وسائل إرضاء الحاجات تحددها بصفة عامة العادات الثقافية والعرف: فأغلب الأمريكيين يفضلون البقاء جائعين ولا يأكلون الحية لكن لحم الحية يكون غذاء شهيا بالنسبة لبعض القبائل.

ج - الدور: إن الحضارة تحدد كيف يجب أن يتم القيام بالوظائف المختلفة أو الأدوار الضرورية لحياة الجماعة: مثال ذلك الأدوار التي تسند حسب الجنس والسن والانتماء إلى طائفة أو طبقة أو إلى جماعة مهنية. وبمعنى ما تكون عوامل الشخصية التابعة للدور صنفا خاصا من العوامل المرتبطة بالانتماء إلى الجماعة فالدور الذي يقع الاضطلاع به مدة طويلة له من قوة التأثير ما يمكن من التمييز بين الشخصيات داخل جماعة واحدة بحيث يكون من المفيد دراسته على حدة. إن الشخصية لغويا وتاريخيا يمكن أن تعرف على أنها الطابع حسبما يبدو في الظاهر. وهذا التعريف يوافق ، بقدر كاف من الدقة. سلوك شخص عند القيام بدوره أمام الجمهور، كما جاء ذلك في علم النفس وعلم الاجتماع الحديثين. وبمعنى آخر فالأمر يتعلق بالتتكسر: فالشخصية العامة تحمي الشخصية الخاصة من عالم الناس الفضوليين والمراقبين، كما تصلح أيضا لإخفاء الحوافز العميقة عن شعور الفرد ذاته. إن الشخص الذي استطاع بمجهود كبير أن يندمج ضمن جماعة. والذي يعرف ماذا يترقب منه في وضع معين، سيستجيب وفقا لهذا الترقب، محددا قدر الإمكان ردود فعله الشخصية. وهذا ما يفسر جزئيا كيف أن المواقف وأنواع السلوك التي تقننها الجماعة والدور. تكون حاجزا لا يمكن تجاوزه عند الأشخاص الأسوياء إلا بواسطة الطرائق المكثفة والصعبة وغير المباشرة التي يستعملها علم نفس الأعماق...

د - العوامل الحديثة: إلى جانب العوامل العضوية للشخصية وإلى جانب التأثيرات "المحتومة" للوسط الطبيعي وللمجتمع وللحضارة والدور، فإنه يضاف ما يحدث للناس عادة. إذ أن بعض الاتصالات التي تأتي عن طريق الصدفة وتحدث بسرعة (والتي تكون عرضية بمعنى أنها ليست مندرجة مسبقا ضمن الأنماط الثقافية للعلاقات الاجتماعية) قد يكون لها غالبا تأثير حاسم على اتجاه حياة شخص ما لنفرض أن طالبا يتردد في تحديد ميوله أو تستهويه على حد سواء ميول مختلفة. قام في رحلة في قطار بجانب صحفي يدافع عن مهنته بصفة مقنعة بالطبع، هذا الحديث لا يغير شخصية

الشباب في الحين وبصورة مباشرة. ولكن قد يكون الحلقة الأولى لسلسلة من الحوادث ستجعله في وضعيات حاسمة بالنسبة لتكون شخصيته...

كلوكون وميراي
(الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة)

الأسئلة :

- 1- هل يطرح المؤلفان مشكلة الوراثة والبيئة بصورة جديدة؟ اعتمد على النص في إجابتك.
- 2- ما دور الحضارة في سلوك الإنسان؟ هل هو عامل أقوى تأثيرا من عامل الوراثة؟
- 3- كيف تخضع الحوافز للمقتضيات الثقافية؟
- 4- ما الذي يضيفه عامل الدور في معرفة الشخصية خصوصا من حيث إمكانية التعرف على حقيقة الفرد؟

دينامية الشخصية

تمهيد:

أكد التحليل النفسي على دور الأعوام الأولى من الحياة في تحديد الشخصية التي تتميز بأنها "ديناميكية". باعتبار تفاعل العوامل المكونة لها وإن كانت النظرية (الفرويدية) قد ألحت في البداية على دور العامل البيولوجي، فإن تطور دراسات فرويد تجاوز هذا التبسيط. وهكذا يفتح علم النفس التحليلي على الدراسات الأنتروبولوجية التي ألحت على التأثير الكبير للثقافة.

.. أمكن بالدراسة المقارنة لتاريخ الحالات الشخصية أن يستخلص وصف للمرحلة التكميلية التي تؤدي في النهاية إلى تركيب الشخصية وديناميكيته. ويعلق علم الشخصية التحليلي أهمية حاسمة على السنين الخمس الأولى من الحياة وحتى على السنتين الأوليين أو الأعوام الثلاثة الأولى. كانت عملية التكوين هذه تعتبر دائما نتاجا لتفاعل العوامل البيولوجية والعوامل النفسية الاجتماعية ولا سيما البيئة العائلية وهي الوسيط الخاص المجسم لنقل الثقافة. وفي الصياغة النظرية الأولى كان الاهتمام بالناحية البيولوجية هو الغالب فمراحل نضج الغرائز توافقت مراحل علاقة مع الموضوع وتربط دلالة الأحداث الخارجية وأبعادها بالمرحلة الغريزية التي وقعت فيها، وتخضع الاتجاهات التي تأخذها انفعالات الطفل وتخيلاته إلى حد كبير لنضج الدوافع. ويرى فرويد أن بعض ما يفسر أصل (عقدة أو ديب) هو افتراض لا شعور جمعي. وقد بالغ (يونغ) في تقدير أهمية هذا الفرض. وتبدو هذه التفسيرات الآن مغالية في التبسيط فالتطور الغريزي لا يتم على هذا النحو المبسط. ومن المحتمل ألا تكون المراحل الغريزية إلا نتائج مصطنعة ذات أصل ثقافي. فلم تعد مرحلة الكمون تعتبر مرحلة يشترك فيها أفراد النوع الإنساني جميعا. ويبدو أن اللاشعور عرض مبالغ فيه. أما الأمر الذي يثير الانتباه أكثر ويشترك فيه كافة أفراد النوع البشري، فهو نقص النضج البيولوجي للطفل، نقصا يجعله تابعا لبيئته أمدا طويلا. وزاد الإحساس

بتعدد التفاعلات بين النضج البيولوجي والبيئة، وتفتح التحليل النفسي في نفس الوقت على مناهج البحث في علوم أخرى وعلى ما أسهمت به في ميدان المعرفة (الملاحظة المباشرة للأطفال أو المجموعة من الأطفال والانتروبولوجيا الثقافية) وفي العشرينيات الأخيرة اتجه البحث بصورة خاصة إلى السنين الثلاث الأولى من العمر، والعلاقة بين الأم والطفل وصورة النضج المبكر للأنا والأنا الأعلى ... وبوجه عام، يبدو تكوين الشخصية عملية تأهل (تطبيع اجتماعي) مطردة. وقد أبرز التحليل النفسي دور عمليات التقمص المتتالية والمتعددة في نمو هذا التطبيع الاجتماعي، ومن أثار التقمص إصلاح ما في خبرة الطفل عن بينته وجسمه من تجزئ، ولكنه في الوقت نفسه يغترب عن ذاته بانجذابه لشخصية أخرى لا تتوافق معها شخصيته تماما.

دانييل لاقاش (التحليل النفسي)

الأسئلة :

- 1- لماذا أعطى التحليل للأعوام الأولى أهمية خاصة لفهم الإنسان؟
- 2- هل تعتبر المراحل التي يمر بها الليبيدو مرتبطة أصلا بالمحيط الثقافي؟
- 3- ما الذي ساهم حسب رأيك في التحرر من النظرة البيولوجية التي اعتمدها الصياغة الأولى للنظرية الفرويدية؟

النص (4):

العوامل الأساسية في بناء الشخصية

تمهيد:

إذا كانت معظم مدارس علم النفس ركزت على بعد معين في تكوين شخصية الفرد فإن محمد خليف بركات أراد من خلال هذا النص إبراز تداخل مجموعة من العناصر في تكوين الشخصية سواء منها العامل البيولوجي أو الثقافي أو البيئي إذ تفاعل وتكامل هذه العوامل هو الذي ينتج في المحصلة النهائية شخصية الفرد.

«... يمكن أن نستخلص أهم العبارات التي يتضمنها التعريف الجديد للشخصية... والتي تفيدنا أيضا عندما نحاول الدراسة التحليلية للشخصية أو الحكم عليها وهي:

1 - التكامل: ويضمن كون الشخصية ليست مجرد مجموع الصفات التي تكونها وإنما الوحدة الناتجة منها. فهي أكثر من مجرد مجموعة حاصل جمع ما يدخل فيها من مكونات.

والمواقع أن قوة الشخصية تقاس بمقدار ما كون بين مكوناتها من تماسك وانسجام وتكامل.

2 - الديناميكية: وتشير إلى أهمية التفاعل المستمر بين عناصر الشخصية المختلفة، فليست الشخصية مجموعة مترابطة من القوى الجامدة وإنما طبيعتها البيولوجية تقتضي دوام التفاعل والنمو والتغيير الذي يضيف إلى الشخصية صف الحيوية.

3 - صفات الشخصية: (الثابتة نسبيا) وهي التي لا تتغير على طول الزمن بالرغم من دوام التفاعل والصفة الديناميكية السابقة - هي التي تجعل للشخصية طابعها الخاص ويمكن الإنشاء عليها في تمييز شخص عن غيره مثل هيئة الجسم والذكاء العام والإستعدادات الموروثة أو المكتسبة التي يكون لها صفة الدوام والثبات بالنسبة لغيرها من الصفات العارضة الدائمة التغيير.

4 - الشخصية ليست مجرد النواحي الجسمية فقط، كالمخ والعظام والجلد والأحشاء والأوعية الدموية وطريقة الابتسام وشكل الأنف وبروز الذقن... بل تتضمن أيضا النواحي العقلية كآمال الشخص وأفكاره ومشاعره وما يحب ويكره وصدقاته وميوله. وهي ليست كل هذه وتلك مجتمعة فقط، بل تتضمن أيضا طريقة إندماج هذه المكونات وتفاعلها، والطريقة التي يلجأ

إليها الجسم للتعبير عن العقل في الحركة والإحساس والإدراك وكذلك الأسلوب الذي يلجأ إليه العقل في التعبير عن الجسم وما ينتابه من آلام وموروثات والواقع إنما نسميه «جسما وعقلا» هو شيء واحد، لأن هاذين الاثنين مرتبطات بعضهما ببعض لدرجة أنه لا يمكن فصلها، أو حتى التفكير فيهما منفصلين.

5 - التكيف مع البنية أمر أساسي في دراسة الشخصية، إذ لا تمكن دراسة الفرد منعزلا عن المجتمع الذي يحيط به، ولا يمكن إهمال القوى المادية والاجتماعية في البيئة من حيث أثرها في تكوين الشخصية وطبعها بطابع معين.

6 - التميز أو الطابع الفريد لكل شخص هو الذي يجعل كل فرد مختلفا عن غيره، بحيث لا يوجد إثنان متشابهان تشابها تاما. وهذا التميز هو الأساس الذي يقوم عليه معنى الشخصية. وبناء على هذه الاعتبارات يمكن أن نستخلص التعريف التالي للشخصية:

«الشخصية هي ذلك الطابع الثابت نسبيا، للتنظيم التكاملي لصفات الفرد الناتجة عن التفاعل الديناميكي المستمر، بين استعداداته ومكوناته الجسمية والعقلية، الموروثة والمكتسبة، وبين المؤثرات المادية والاجتماعية للبيئة التي يعيش فيها، والذي يتحدد به أسلوبه الخاص المميز له عن غيره في التكيف مع هذه البيئة» ومن هذا التعريف يمكن أن ندرك ما يأتي: أولا: إن الشخصية وحدة ويجب دراستها كتنظيم كلي عام.

ثانيا: إنه إذا جاز لنا تحليل عواملها فإن ما يكون ذلك بقصد التصنيف والدراسة فقط، على أن نضع في أذهاننا دائما فكرة إندماج العناصر وتفاعلها المستمر بعضها مع البعض».

محمد خليف بركات (تحليل الشخصية)

الأسئلة :

- 1- أيهما أقرب إلى حقيقة الشخصية الثبات أم الديناميكية؟
- 2- هل يمكننا اكتساب شخصياتنا؟
- 3- حلل هذه المقولة وناقشها: «إن الطبع لا يرسم إلا دائرة الشروط التي تحدد موقع الأنا» (لوسين)؟

المعهد التربوي الوطني

النص (5):

الشخصية الأساسية والشخصية الوظيفية

تمهيد:

تمثل الشخصية كلا موحدًا من الصعب اختزاله إلى بعد واحد أو مفهوم واحد، ذلك أنها لا تتكون انطلاقًا من محددات أولية فحسب يتربى عليها الإنسان لفترة ما، وإنما تتكون بحكم التفاعل بين المحددات الأولى وما يطرأ على الشخص من معارف وما يتقلده من مناصب. لذا فلا بد أن تكون هناك شخصيات متعددة مختلفة حتى في المجتمع الواحد.

"لا يمكن الشك في أن أنماط الشخصية⁽¹⁾ تتغير من مجتمع لآخر، ويكفي لإثبات ذلك أن تكون للمرء، خبرة بمجتمعات أخرى غير مجتمعه الخاص، وفضلا عن ذلك، فإن الفرد يميل عادة إلى المبالغة في تصور هذه الاختلافات أكثر من التخفيف من قيمتها، والسؤال الوحيد الذي يطرح حول هذا الموضوع هو: هل من المناسب الاعتقاد بأن مجتمعا معينا يقبل نمطا واحدا من الشخصية أم -على عكس ذلك- يقبل سلسلة من الأنماط المختلفة يكون واحد منها مرتبطا بمجموعة لها وظيفة⁽²⁾ خاصة في المجتمع؟ سنزول كل الصعوبات التي تعترضها في التوفيق بين وجهتي النظر هاتين. إذا تمعنا

كل واحدة منهما من منظورها الخاص، فسلاحظ دوما أن أعضاء ما يشتركون في عدد كبير من عناصر الشخصية وقد تكون درجة خصوصية هذه العناصر مختلفة جدا تتراوح من الاستجابات الصريحة البسيطة، مثل الجلوس إلى الطاولة أثناء الأكل إلى المواقف⁽³⁾ الأكثر عمومية. وقد تصلح الاستجابات من هذا الصنف الأخير كأساس لدى الفرد من الاستجابات المتميزة أكثر. وبنفس الصورة فإن أنظمة القيمة -المواقف المشتركة بين أعضاء المجتمع المعني- يمكن أن تتجلى في أشكال متعددة من السلوك الصريح المرتبط بوظيفة ما.

وهكذا، فرجال مجتمع ما ونسأوه قد يكون لهم نفس الموقف من حياة الأنثى أو شجاعة الذكر. بينما يكون السلوك المرتبط بهذه المواقف متميزا بالتأكيد بالنسبة لكل جنس. فالمواقف المشتركة من الحياء ستجدها تعبيراً عند النساء في طريقة من طرق اللباس أو التصرف والتي ترجع إلى نماذج خاصة، وعند الرجال في استجابات عامة تدل على استحسان أو استهجان لملابس النساء أو تصرفاتهن. وتكون مجمل هذه العناصر من الشخصية المشتركة شكلاً مندمجاً جداً يمكن تسميته بالشخصية الأساسية⁽⁴⁾ بالنسبة إلى المجتمع بأكمله. إن وجود هذا الشكل يمنح أفراد المجتمع (...) قيماً مشتركة ويمكنهم من الاستجابة الوجدانية الموحدة للأوضاع التي تهم قيمهم المشتركة.

ويمكن أن نلاحظ أيضا أنه توجد في كل مجتمع أشكال من الاستجابات الإضافية مرتبطة ببعض المجموعات المحددة اجتماعيا داخل المجتمع. وهكذا فإن أشكالا مختلفة تكاد تميز دائما الرجال والنساء لمراهقين والراشدين ... إلخ. وفي مجتمع تراتبي يمكن ملاحظة فروق مماثلة في الاستجابات المميزة للأفراد المنتسبين إلى مستويات اجتماعية مختلفة: النبلاء، البورجوازيون، العبيد (...). وبوسعنا تسمية هذه الأشكال من الاستجابات المرتبطة بالوظيفة بالشخصيات الوظيفية وهي تلعب دورا بالغ الأهمية في حسن سير المجتمع. وذلك بتمكين أعضائه من التعامل بنجاح دون الاعتماد على أي شيء آخر سوى الدور الذي تشير إليه الوظيفة. وهكذا وحتى إن تعلق الأمر بالعلاقات بين شخصين غريبين تماما عن بعضهما البعض. فإنه يكفي لكل واحد منهما معرفة الموقع الاجتماعي للآخر ليستطيع أن يتوقع كيف سيسلك في أغلب الأوضاع.

رالف لنتون، الأساس الثقافي للشخصية
طبعة دونو 1959 ، ص 114 - 116

الهوامش:

1. المقصود بها النماذج المختلفة للشخصية والتي تميزها عناصر كثيرة، كالانتماء إلى الجماعة والثقافة والبيئة الجغرافية ... إلخ. فكل مجتمع له شخصيته المتميزة والمرتبطة بتاريخها الخاص.
2. نموذج السلوك الذي ينتظره الآخر من فرد أو أفراد داخل وسط إنساني محدد. إن كل فرد يقوم بمجموعة من الوظائف أو الأدوار الاجتماعية. وهذه

- الأدوار تتحدد كذلك من خلال ثقافة المجتمع كوظيفة الأب، والمدرس،
والعامل...إلخ.
3. قدرة الإنسان على الاستجابة تجاه حادث معين أو فكرة معينة بطريقة محددة
سلفاً، والمواقف قد تكون إيجابية أو سلبية.
4. مجموع الأفعال والأفكار والعواطف والاتجاهات عند شخص والتي يجب
النظر إليها على أنها نمط عام من السلوك يرتبط بالمجتمع أكثر مما يرتبط
بالفرد. إنها الشخصية المشتركة.

الأسئلة:

- 1- كيف يمكن تفسير مسألة تعدد أنماط الشخصية داخل المجتمع
الواحد؟
- 2- أيهما أقوى أثراً في السلوك الإنساني: الشخصية الأساسية أم
الشخصية الوظيفية؟
- 3- هل يمكن القضاء كلية على الشخصية الأساسية؟

الجهاز النفسي

تمهيد:

إن المصطلح الذي استخدمه (فرويد)، للدلالة على الطاقات أو القوى التي تثير النشاط الإنساني هو مفهوم الغريزة، وهو يستخدم هذا المفهوم بمعنى خاص، فهو لا يدل فقط على ميل بيولوجي مصدره الجسم، بل إن (فرويد) يتصور هذا الميل من حيث إنه خبرة نفسية. إنه يفترض أن لكل غريزة مصدرا يمدّها بالطاقة الضرورية. وأن لها موضوعا تتجه إليه، وهكذا يمكن اعتبار الغرائز عند (فرويد) هي الغرائز الجنسية أي غرائز المحافظة على النوع والمحافظة على الذات. وتجدر الإشارة إلى أن معنى الجنس عند (فرويد) أوسع بكثير من مفهومه الدارج في حياتنا اليومية فهو يتضمن بالإضافة إلى معناه المتصل بالحوافز الجنسية كل ما يؤدي إلى الشعور باللذة من خلال استثارة المناطق الحساسة في الجسم كالشفاه والتجويف الفموي والمنطقة الشرجية وأعضاء التناسل. والغريزة الثانية هي غريزة الموت وهي تخدم أغراض الهدم والتدمير، ولكي يوضح "فرويد" عمل الغرائز وكيف تنمو بالتوازي مع نمو الشخصية، نوقف عند الجهاز النفسي الذي يتكون "بدوره" انطلاقاً من السنة الأولى من حياة الطفل.

هل من حاجة لأن تشرح أن (الأنا) هو جزء من (الهو) طراً عليه تعديل وتحوير بحكم مجاورته للعالم الخارجي وتأثره به، على نحو يمكنه معه أن يستقبل التنبيهات، وأن يتقي شرها عند الاقتضاء، مثله في ذلك مثل الطبقة اللحائية التي تحيط بها جزئية المادة الحية نفسها؟ لقد أصبحت الصلة بالعالم الخارجي ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى الأنا، فوظيفته هي أن يمثل هذا العالم لدى هو لما في ذلك من منفعة كبيرة لهذا الأخير. وبالفعل لولا

الأنا لتحطم الهو المندفع اندفاعا أعمى نحو الإشباع الغريزي، على صخرة هذه القوة الخارجية الأعظم منه. ويقع على عاتق الأنا -بحكم وظيفته- أن يرافق العالم الخارجي، وأن يكون عنه صورة صحيحة، وأن يحفظ هذه الصورة مع مجموع ذكرياته الإدراكية ويتعين عليه أيضا بحكم احتكاكه بالواقع أن يستبعد كل ما من شأنه أن يضخم المصادر الداخلية للتنبيه. وبأمر من الهو يضع الأنا تحت إشراف منافذ الاستطاعة الحركية. لكنه يجعل بين الرغبة والفعل فاصلا زمنيا ضروريا لبلورة التفكير. فيستغل في هذه الأثناء الذكريات المترسبة والمتبقية من الخبرة. وعلى هذا النحو يخلع الأنا مبدأ اللذة الذي يهيمن هيمنة مطلقة على السيرورات في الهو - على العرش الذي كان يتربع عليه، ويستبدله بمبدأ الواقع الذي هو أقدر من مبدأ اللذة على ضمان الأمن والنجاح.

أضف إلى ذلك أنه بفضل النسق الإدراكي ، تقوم بين الأنا والزمن تلك العلاقة التي يصعب وصفها. فمما لاشك فيه أن طريقة عمل هذا النسق هي المصدر الذي تنشأ عنه فكرة الزمن غير أن ما يميز الأنا عن الهو هو نزوع الأول إلى التأليف بين مضامينه وإلى اختزال سيروراته النفسية وتوحيد نمطها، وهذا ما يعجز عنه الهو عجزا مطلقا (...).

إن الأنا ينمو ويتطور بدءا من إدراك الغريزة وانتهاء بالسيطرة عليها. لكنه لا يصل إلى هذه السيطرة إلا إذا استطاع إدراج ممثل الغريزة في سياق أكثر ودمجه في تنظيم أشمل. إن شئنا استخدام وتعابير اللغة الشائعة لقلنا إن الأنا يمثل في الحياة النفسية العقل والفتنة. بينما يمثل الهو الأهواء المنفلتة من عقالها (...).

ومن الممكن تشبيه علاقة الأنا بالهو بعلاقة الفارس بمطيته. فالحصان يقدم الطاقة اللازمة للتحرك. ومهمة الفارس أن يحدد الهدف المطلوب بلوغه. وأن يوجه حركة الحيوان القوي نحو هذا الهدف على أن العلاقة بين الأنا والهو ليست دائما بالمثل، إذ غالبا ما يضطر الفارس إلى أن يتجه حيثما يطيب لمطيته أن تقوده (...).

إن الأنا مضطر إلى أن يخدم ثلاثة من السادة الأشداء وهو يبذل قصارى جهده للتوفيق بين مطالبهم، وهذه المطالب متناقضة دوما، وكثيرا ما

يبدو التوفيق بينها عملاً مستحيلاً. فلا غرو إن أخفق الأنا مراراً وتكراراً في مهمته. هؤلاء المستبدون الثلاثة هم: العالم الخارجي والأنا الأعلى والهو. وحين نعاين ما يبذله الأنا من جهود ليعدل بين الثلاثة – أو على الأصح ليطيعهم – لا نأسف أننا حسمنا وأقررنا له بوجود مستقل بذاته. إنه يشعر بضغط يأتيه من ثلاث جهات. وأنه عرضة لثلاثة أخطار متباينة يرد عليها في حالة تضايقه بتوليد الكبح (الكف). وبما أنه ينشأ أصلاً من تجارب النسق الإدراكي. فهو مدعو إلى تمثيل مقتضيات العالم الخارجي غير أنه يحرص مع ذلك على أن يبقى خادماً وفيما للهو. وأن يظل معاً على قدر كبير من الوفاق، وأن ينزل في نظره منزلة الموضوع ويجتذب إليه طاقته الليبيدية. وكثيراً ما يرى نفسه مضطراً – وهو الذي يتولى تأمين الاتصال بين الهو والواقع- إلى التستر على الأوامر اللاشعورية الصادرة عن الهو بتسويغات قبل شعورية وإلى التخفيف من حدة المجابهة بين الهو والواقع. وإلى أن يسلك طريق الدهاء الدبلوماسي والتظاهر لاعتبار الواقع، حتى وإن أبدى الهو تعنتاً وجموحاً وكذلك الأنا الأعلى القاسي ما يفتأ يراقبه ويرصد حركاته ويفرض عليه قواعد معينة لسلوكه من دون أن يلقي بالأنا إلى الصعاب التي يقيمها في وجهه الهو والعالم الخارجي وإن اتفق للأنا أن عصى أوامر الأنا الأعلى. عاقبه هذا الأخير بما يفرض عليه من مشاعر أليمة بالدونية والذنب. على هذا النحو يكافح الأنا الواقع تحت ضغط الهو والرازح تحت نير اضطهاد الأنا الأعلى والمصدود من قبل الواقع. يكافح لإنجاز مهمته الاقتصادية. ولإعادة التساوق بين مختلف القواعد والمؤثرات الفاعلة فيه والواقعة عليه. من هنا نفهم لماذا يجد الواحد منا نفسه مكرهاً في كثير من الأحيان على أن يهتف بينه وبين نفسه؛ آه "ليست الحياة سهلة" والأنا متى أكره على الاعتراف بضعفه استولى عليه الذعر. إنه خوف فعلي حيال العالم الخارجي إنها مخاوف الضمير حيال الأنا الأعلى، وقلق عصابي حيال قوة الأهواء في الهو.

سيجموند فرويد

"محاضرات جديدة في التحليل النفسي"

غاليمار 1936، صفحات 101 – 105

الأسئلة :

1- استخرج من النص وظائف الأنا في الجهاز التنفسي.

- 2- كيف ينظر فوريد إلى مجموع مناطق الجهاز التنفسي؟
- 3- ما هي في رأيك نتائج ضعف الأنا على الحياة النفسية للفرد؟
- 4 - الشخصية تتحدد من خلال بناء نفسي سابق، ما رأيك؟

المعهد التربوي الوطني

النص (7):

الشخصية والحرية

تمهيد:

تطرح مسألة الحرية في علاقتها بالشخصية عدة مستويات. فقد تطرح على مستوى مفهوم استقلال الشخصية ومدى تباعدها عن واقعها وتاريخها. كما يمكن أن تطرح على مستوى أدوات التحكم في المصير والمستقبل. فهل تستطيع الشخصية أن تخلق حياتها الخاصة؟ ما معنى الاستقلال الذاتي للشخصية؟ كيف يكون بإمكانها أن تتجاوز حاضرها وتحيا مستقبلاً؟

"الشخص قوة مبادرة واختيار، يلتزم ويندمج، وينسجم، يشعر فيقبل أو يرفض، تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن للشخص استقلالاً ذاتياً.

في مستهل القرن الأول للهجرة، عرفت طائفة المرجئة الإيمان بأنه اعتقاد باطني، فلا يزول إيمان المرء في نظرهم، ولو أظهر قولاً وفعلاً، بل حتى ولو تبع الملة اليهودية أو النصرانية. في دار الإسلام ما دام متيقناً، باطنياً، أن لا إله إلا الله.

(...) معنى هذا أن الإيمان هو قبل كل شيء، الاعتراف بوحداية الله واستقلاله المطلق، إذ أن المؤمن (أي الفرد الذي يعترف لله بهاتين الصفتين) يعترف كذلك لنفسه بأنه هو الآخر، واحد ومستقل. إلا أن وحدانية الكائن البشري واستقلاله ليسا مطلقين، فالله وحده لا تعتريه النسبية.

مفهوم الاستقلال الذاتي، هنا، هو ذلك الشيء الخاص بكل شخص، نعني واقع فرديته المتخصصة له. فعندما تقول إن للأشخاص استقلالا ذاتيا، نؤكد أن لا وجود لنموذج إنساني أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة، وهي منبع لا ينبض من العفوية والمبادهة: {ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات} البقرة الآية 147، وفي آية أخرى: {قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا} الإسراء الآية 84، تبتدئ الشخصية عندما يتوقف الشخص عن الطاعة (طاعة الأشخاص وطاعة الأشياء) ويعترف بالقيمة العليا للعقل والفكر، والاعتراف بتلك القيمة للشخص ليس معناه قبول المخاذلات أو السماح لبعض العقول أن تستبد بالأخرى وليس هو الخضوع الأعمى الذي يفرضه مذهب من المذاهب، ولو كان دينيا {لا إكراه في الدين} البقرة الآية 256.

إن الشخص برغم استقلاله الذاتي وحرية وقدراته على المبادرات ومواهبه، يبقى تحت تصرف مشيئة الله، وهي مشيئة لا متناهية ومطلقة، في حين أن الإرادة الأدمية "منتهية ونسبية فطرنا لمواجهة إذن غير متعادلين.

محمد عزيز الحبابي

"الشخصانية الإسلامية"

دار المعارف- مصر 1969 ، ص 11 - 12 - 79

الهوامش:

- كل نظرية فلسفية تطرح مسألة الشخص الإنساني كقيمة أساسية وعليا، ويعرف (موتي) الشخصانية قائلا: "تدعو شخصانية كل اتجاه أو حضارة تؤكد على أهمية الشخص مقابل الضرورات المادية والأجهزة الجماعية التي تتحكم في تطوره".
- والشخصية عند (رينوفيه) مرادفة للذاتية، وهي القول: إن فكرة الشخصية مقولة ضرورية لإدراك العالم.

المعجم الفلسفي، د جميل صليبا

الأسئلة :

- 1- ما دلالة مفهوم الاستقلال الذاتي للفرد في النص؟ وكيف يبرهن على ذلك؟
- 2- بين قيمة وجود حرية الفرد من خلال النص.
- 3- علق على الفقرة الأخيرة من النص.

النص (8):

دور الوراثة والبيئة

تمهيد:

لقد بين علماء البيولوجيا الدور الكبير للعامل الوراثي ولكن هذا التأثير متفاوت الأهمية إذا اعتبرنا الصفات الجسمية أو الصفات الوجدانية أو الذهنية. ومع الوراثة هناك دور البيئة ولكل منهما أهمية في تحديد سلوك الإنسان. ولكن هذه الحتمية البيولوجية وتأثير المجتمع لا يستعبدان حرية الفرد الذي يمكن له أن يتحرر من قيودهما.

ليس أدل على قوة الوراثة وتأثيرها الفعال من حال التوأمين الحقيقيين أو المتماثلين. وينتج التوأمين من الانقسام المبكر لبويضة واحدة، فهما يملكان إذن بالضبط نفس الإرث البيولوجي. وهما برعمان من نفس الأصل أو نمطان مسبوكان في نفس القالب. ومن هنا ينتج تشابههما الخارق من حيث البنية الجسمية ومن حيث التكوين الفيزيولوجي والقابلية للأمراض والمؤهلات الذهنية ... الخ. وكان التشابه التوأمي الذي يبلغ أحيانا حد التماثل موضع اندهاش لدى الإنسان في كل زمان، بل إنه ليبدو فضاة حقيقية لأنه يصدم تصورنا المعتاد للإنسان بإبرازه -في بدهة قلما تدرك- للطابع الآلي للحياة ومحوه لإحدى الميزات التي تبدو لنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالطبيعة

البشرية: ألا وهي الشخصية، ومع ذلك وفي هذه الحالة القصوى، فإن الصفات الحيوية والإنسانية بالذات لم تمح كلياً وإنما ضعفت لا غير. وحتى نقدر بصورة سليمة قيمة التشابهات التوأمية، يجدر بنا فعلاً، أن نميز بين ما يتعلق بالوراثة وبين ما يرتبط بالتربية والبيئة. وفي أغلب الأحيان نجد فعلاً، أن التوأمين يعيشان في نفس البيئة العائلية التي من شأنها أن تدعم التشابهات الوراثية. فلا يمكن التعرف على التأثيرات الخاصة بالوراثة وبالبيئة إلا عندما يفصل التوأمين منذ سن مبكرة، ويربيان في بيئات اجتماعية متباينة ويتلقيان تربية مختلفة وقد قام العالم البيولوجي (عالم الحياة) الأمريكي (ه/ه نيومن) ببحث واسع شمل تسعة عشر زوجاً من التوائم الحقيقيين الذين عاشوا منفصلين عن بعضهم، وقد أكدت هذه الدراسة ما سبق أن عرفناه عن التشابه الجسمي الشديد عند التوائم لكنها كشفت عن وجود ظروف أكثر تعقداً عندما وقع التعرض إلى دراسة الأمزجة والخصائص البدنية. إن نتيجة دراسة التوائم الذين فصلوا منذ الطفولة هي أنه إذا كانت الأمزجة والخصائص في بعض الأزواج متقاربة جداً فإنها على العكس في البعض الآخر مختلفة كثيراً فالمزاج إذن ليس صفة وراثية على نحو ما تكون الخاصية الجسمية.

وأخيراً إذا اعتبرنا الصفات الذهنية البحتة كالذكاء والإرادة والطبع. فإن تأثير الوراثة يبدو أيضاً أقل شأنًا فالبيئة الاجتماعية والتربية والثقافة العقلية تلعب دوراً كبيراً في تنميتها وإعطائها صبغة خاصة. إن توأمين غير حقيقيين (منأبيين من بيضتين مختلفتين) ربياً معاً متشابهان من الناحية الذهنية أكثر مما يتشابه توأمين حقيقيين ربياً بعيدين الواحد عن الآخر في بيئات

اجتماعية مختلفة، ونتيجة لذلك، نقر بأنه إذا كانت الصفات الجسمية والفيزيولوجية تخضع للتأثير القوي للعوامل الوراثية. فإن الصفات الذهنية تؤثر فيها التربية والبيئية الاجتماعية تأثيراً عميقاً. أما الصفات الوجدانية فيبدو أنها تحتل مكانة وسطى بين هذين الطرفين.

يظهر سبب هذه الاختلافات بسهولة إذ أنها مرتبطة بتنوع الحقب التي تحدد فيها السمات المعتبرة. فالإنسان يتحدد جسمياً قبل الولادة بكثير، ولهذا نفهم فعلاً أن التدخلات التي تقع خلال الطفولة عاجزة عن أن تغير بصورة عميقة مؤهلاته وصفاته البدنية. وخلافاً لذلك فإن كل التطور الذهني والانفعالي للإنسان يحدث خلال الطفولة والمراهقة. ولذلك فلا يستغرب أن يتأثر تكوينه النفسي تأثيراً عميقاً بطابع البيئة التي ينمو فيها والتربية الموجهة والمتواصلة التي يتلقاها.

وهكذا فإنه حتى في هذه الحالة القصوى ليست الوراثة أبداً بالغة القوة. إن أولويات الوراثة يمكن أن تستعيد الإنسان بأكمله. ورغم أن ثقل المادة التي يتكون منها والوراثة التي تحدد تكوينه البيولوجي منذ بداية الحمل، فإن للإنسان القدرة على توجيه مصيره بالاعتماد على ذكائه وإرادته في أن واحد.

أ. فاندال
(الإنسان والتطور)

الأسئلة:

1- ما البحوث التي اعتمدها المؤلف للدلالة على تأثير الوراثة؟

- 2- يقول (فاندال) بأن الصفات الجسمية تخضع للوراثة بصورة كبيرة، أما الصفات الذهنية فللمجتمع دور كبير في إعطائها صبغة معينة، وتحتل الصفات الوجدانية مكانة وسطى بين هذين الطرفين. فسر هذا الرأي مبرزا سبب هذا الاختلاف.
- 3- اشرح قول صاحب النص: «إن أولويات الوراثة يمكن أن تستعبد الإنسان بأكمله».

أسئلة الباب

- 1- هل نحن أحرار في اختيار شخصيتنا؟
- 2 - أيهما أقوى تأثيرا في الشخص: الفطري أم المكتسب؟
- 3 - إلى أي حد يمكن القول: إن الشخصية توجد في شكل خطوط كامنة في الفرد؟
- 4 - يقول محمد خليفة بركات «الشخصية ليست مجرد مجموع الصفات التي تكونها وإنما الوحدة الناتجة عنها» حلل هذا القول وناقشه.
- 5 - إلى أي حد يمكن القول: إن الثقافة تكوننا تكويننا ثانيا؟
- 6 - يرى (دانييل لاقاش) أن تكوين الشخصية عملية تأهل. ما رأيك؟
- 7 - هل للاشعور أي أثر في توجيه الشخصية وبنائها؟

المحور الرابع: السياسة

تصدير

- «لا يمكن زوال بؤس الدولة وزوال شقاء نوع الإنسان ما لم يمتلك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة، أي ما لم تجتمع القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد» افلاطون - الجمهورية
- «الدولة والملك لل عمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعيه لوجودها لما في طابع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع» ابن خلدون - المقدمة
- «الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق في الروح الأخلاقية بصفقتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتتجز ما تعرفه لأنها تعرفه» هيجل
- «إن الدولة سابقة على فكرة الدولة، وأي تساءل عنها يعني بالضرورة تساؤلات عن الأصل والهدف» لينين

الدولة: مقوماتها- نشأتها - وظائفها

ينبغي التمييز بين مفهوم الدولة ومفاهيم القوة والسلطة والنفوذ التي تكون مجتمعة ما يعرف بالنظام السياسي «يستخدم علماء الاجتماع مفهوم النظام السياسي للدلالة على توزيع القوة والسلطة والنفوذ في المجتمع وعلى الطرق التي يتم بها هذا التوزيع سواء كان المجتمع بدائيا بسيطا أو حديثا معقدا»⁽¹⁾.

فالنظام السياسي مركب من المعايير والأدوار والحاجات التي تعمل على تدعيم وممارسة القوة من أجل ضمان الامتثال لنسق السلطة القائم، والفرق بين القوة والسلطة هو أن القوة هي التأثير على الآخرين حتى ولو لم يوافقوا على ذلك، في حين أن السلطة هي القوة المشروعة في المجتمع والمأذون أو المصرح لها بالوجود.

أما مصير شرعية السلطة فقد يكون التقاليد وقد يكون القانون أو الشرع وقد يكون جاذبية صاحب السلطة أو كفاءته القيادية، أما النفوذ فهو الممارسة غير المباشرة للقوة من خلال الهيبة أو الثروة أو الوضع الاجتماعي أو المنصب، وقد تجتمع القوة والسلطة والنفوذ في شخص ما، فتكون القوة السياسية كاملة عندئذ.

أما مفهوم الدولة فيشير إلى «الهيئة الاجتماعية التي تحتكر أعلى درجات السلطة داخل إقليم معين وتمتلك حق توقيع العقوبة البدنية من أجل تحقيق وظائفها الاجتماعية»⁽²⁾.

1 - النظم الاجتماعية، د. محمد البعادي ود. طلعت إبراهيم لطفى ص 74.

2 - نفس المرجع.

والدولة بهذا المعنى مرادفة للحكومة، وإن كانت الحكومة مجرد أداة للدولة في رأي الكثير من علماء الاجتماع والقانون.
فما هي مقومات الدولة؟ وكيف نشأت؟ وما وظائفها؟

أولاً: الدولة ومقوماتها:

«الدولة في اللغة الاستيلاء والغلبة، والشيء المتداول فيكون مرة لهذا ومرة لذلك .. وفي الاصطلاح جمع من الناس مستقرون في أرض معينة، مستقلون وفق نظام خاص، أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجموعات المماثلة له»⁽¹⁾ ومعنى هذا أن الدولة جسم سياسي وقانوني ينظم حياة أمة معينة، لذا تختلف الدولة عن الأمة فالدولة هي الأمة المنظمة، أما الأمة فجماعة من الناس تجمعهم صفات واحدة ومصالح وآمال مشتركة، فالدولة إذن جماعة بشرية منظمة تعيش في إقليم معين، وتخضع لسلطة هيئة حاكمة ذات قيادة، وتتمتع بشخصية معنوية متميزة، وترتبط بين أفرادها رابطة سياسية قانونية تفرض عليها الولاء لها (أي للدولة) والخضوع لقوانينها، كما تفرض عليها حماية أرواحهم وأموالهم وكافة حقوقهم التي يقرها لهم القانون⁽²⁾.

ويتضح من هذه التعاريف أن للدولة مقومات أساسية عبارة عن أركان لا تقوم إلا بها وهي: الجماعة البشرية (الشعب) والإقليم المحدد (الأرض) والسلطة السياسية (الحكومة).

فالشعب هو المقوم الأول لوجود الدولة، فلا يتصور قيام دولة بدون عدد معقول من السكان، وإذا تواجد هؤلاء فلا بد لهم من رقعة من الأرض تنسب إليهم ويعرفون بها، وإذا توافر الشعب والأرض فلا بد من الحكومة، إذ هي الأداة التنظيمية التي تستخدمها الدولة لتحقيق أهدافها التي من ضمنها حماية الأرض والشعب من أي عدو خارجي، وفض النزاعات بين المواطنين، وحل جميع النزاعات والمشكلات التي تنشأ عن وجود الناس في مكان واحد. ولذلك لا تستطيع الدولة تحقيق أهدافها إلا إذا كان لها سيادة أي سلطة. والسلطة السياسية أو سلطة الدولة تعني وجود تنظيم من الأفراد كالحكومة تملك الحق في تطبيق القانون على شعب معين يسكن بلادا معينة

1 - المعجم الفلسفي جميل صليبا.

2 - معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية بدوي، ص 408.

الحدود، إذن لا يمكن وجود الدولة إلا إذا توافرت المقومات المذكورة ولذلك قد يوجد مجتمع ليس له دولة، مع أن لكل مجتمع نظاما سياسيا، فالنظام السياسي شيء والدولة شيء آخر، فالنظام السياسي مركب متداخل من الأدوار والمعايير الاجتماعية المتعلقة بتوزيع القوة والسلطة والنفوذ. أما الدولة فكيان سياسي متميز الحدود ومستقل الهوية. وهناك بعض المجتمعات التي ليست لها دولة لوجودها في إطار مجتمعات أكبر منها أو أقوى أو أقدم تواجدا على أرض البلد. لأن الدولة دائما تكون باسم المجتمعات المسيطرة، والواقع أن قيام أية دولة رهن بتوفر الشروط المذكورة، والتي تربط بدورها بظروف نشأة الدولة.

ثانيا: نشأة الدولة:

يستلزم الحديث عن نشأة الدولة الحديث عن أسباب هذه النشأة وأصلها وتناول الإشكاليات التي يثيرها الموضوع والنظريات التي تتناول أصل الدولة ونشأتها. ورغم أننا إذا نظرنا إلى ما يثيره مفهوم الدولة من أفكار تتعلق بالسلطة والقانون وأنواع الأنظمة السياسية وطبيعة الحاكم والمحكوم، فإننا نجد جذور كل ذلك تعود إلى العصر اليوناني خاصة مع أفلاطون وأرسطو، ثم في الممارسات العملية في العصر الروماني، إلا أن مفهوم الدولة بمعناه الحديث في اللغة السياسية لم يستخدم إلا منذ القرن 16 (1).

1 - نظرية الحق الإلهي:

تعتبر نظرية الحق الإلهي أو التيقراطية من أقدم النظريات التي تفسر أصل الدولة والسلطة وذلك على أساس فكرة دينية دعا إليها رجال الدين المسيحي في القرون الوسطى، ومفادها أن الدولة والحكومة تنظيم إلهي مقدس لمنع الشر والخطيئة، فالملوك والحكام إنما يستمدون سلطتهم من الله، وهم عملاؤه وممثلوه على الأرض، كما ذهبوا إلى أن الثورة على الملوك تعتبر فوضى سياسية غير شرعية، بل هي خطيئة⁽²⁾ مما أدى إلى تأليه الملوك وتقديسهم باعتبارهم ظل الله وخلفاءه على الأرض، لذلك يحق للملك أن يحكم رعاياه حكما استبداديا مطلقا، وعلى الشعب أن يطيعه في كل أوامره

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة.

2 - تاريخ الفكر الاجتماعي، حسن شحاته، ص 29.

وأحكامه، فلا يحق للشعب معارضة الملك ولا القوانين والتشريعات المعمول بها لأنها ترجع في أصلها إلى إرادة إلهية والملك هو الذي يجسد هذه الإرادة.

2 - التفسير السوسيولوجي:

هناك رأي آخر يعتبر أكثر عات من علماء الاجتماع يرى أن الدولة عبارة عن تنظيم قوي يخدم مصالح الصفوة أو النخبة من أفراد المجتمع، أي الجماعة المتميزة بثروتها وجاهاها ومكانتها الاجتماعية، ومن هنا يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن السبب الرئيسي لقيام الدولة هو خدمة مصالح النخبة، ومع أنه قد يكون للدولة وظائف أخرى إلا أن هذه الوظائف في مجملها تخدم مصالح النخبة، فالمجتمع في رأبهم ميدان تتنافس فيه الجماعات المختلفة على الثروة والقوة والمكانة وغير ذلك من متاع الحياة، ويرون أن الجماعة أو الجماعات التي تسيطر على الدولة هي القادرة على فرض إرادتها والتحكم في توزيع موارد الثروة والقوة والمكانة وغيرها(1) فالدولة لم تظهر إلا بعد ظهور الملكية الفردية أو الخاصة ومن ثمة ظهرت طبقة ملاك أصبحت مهمة الدولة حمايتها.

3 - نظرية العقد الاجتماعي:

يربط فلاسفة العقد الاجتماعي بين نشأة الدولة والسلطة وفكرة العقد الاجتماعي التي انتشرت منذ القرن 17 خاصة مع جون لوك وهوبز وروسو ويذهب هؤلاء إلى أن الدولة تنشأ نتيجة لعقد ضمني يبرمه أفراد المجتمع فيما بينهم ويتنازلون فيه عن سلطتهم لفرد ما أو جماعة ما، أي يفوضون أمورهم العامة كالقضاء والإدارة وقيادة الحرب والأمن إلى شخص ما أو جماعة ما، فتصبح السلطة لهذا الشخص أو هذه الجماعة(2) ويذهب فلاسفة العقد الاجتماعي إلى أن الأفراد كانوا يعيشون في مرحلة طبيعية قبل مرحلة الاجتماع البشري، وكانوا يعيشون على الفطرة ولم تكن هناك قيود تحد من حريتهم، ولكن هذه الحرية المطلقة كانت تؤدي إلى اضطراب وفوضى عارمة، مما جعل الأفراد يبحثون عن وسيلة للخروج من هذه الوضعية أي حرب الكل ضد الكل، فبدؤوا في التفكير في تأسيس حياة يسودها النظام والأمن «وكانت هذه الوسيلة هي التعاقد فيما بينهم على تنظيم حياة اجتماعية.

1 - النظم الاجتماعية، محمد البعادي، ص 76.

2 - النظم الاجتماعية، محمد البعادي وطلعت لطفي، ص 77.

وهذا هو مضمون نظرية العقد الاجتماعي التي مؤداها أن أولئك الناس اتفقوا على أن يتنازل كل واحد منهم عن بعض أو كل حقوقه، وأن يقبل العيش مع غيره في ظل سلطة توفق بين مصالح الأفراد»⁽¹⁾.

فالمجتمع قد نشأ بناء على اتفاق سابق بين الأفراد الذين يتكون منهم بقصد التخلص من الشرور التي سادت الحياة في المرحلة الطبيعية السابقة على تكوين المجتمع، إلا أن فلاسفة العقد الاجتماعي اختلفوا في تفاصيل حالة الطبيعة وهل كان الإنسان خيرا أم شريرا فيها؟ وهل تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم للحاكم أم أنهم تنازلوا عن بعضها واحتفظوا بالباقي الآخر؟ يذهب هوبز إلى أن حياة الإنسان في المرحلة الطبيعية كانت تطبعها الأنانية لأن الإنسان شريير بطبعه فلم يكن الإنسان يبحث إلا عن مصالحه الخاصة ولو على حساب الآخرين فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وكان القانون السائد في المرحلة الطبيعية هو قانون القوة لذا كان الأقوياء يعتدون على الضعفاء، فكانت حياة الإنسان تعمها الفوضى والعنف.

فكانت «تعسة قدرة، وحسية ثم قصيرة»⁽²⁾ ويذهب هوبز إلى أن العنف والصراع وحرب الكل ضد الكل في المرحلة الطبيعية كان عائقا أمام الحياة الاجتماعية المستقرة وإنشاء الدولة، وأمام هذا الوضع المضطرب أيقن الإنسان بضرورة تجاوز الأوضاع السيئة، وإنشاء مجتمع ودولة لوضع حد لصراع الأفراد واستبداله بالتعاون بينهم، ويذهب هوبز إلى أن الأفراد قد تنازلوا عن جميع حقوقهم لأن التنازل عن بعضها دون البعض الآخر يؤدي من جديد إلى حالة الفوضى والاضطراب فالشخص الذي يتنازل له الأفراد عن حقوقهم وحررياتهم يصبح حاكما يتمتع بسلطة مطلقة لأنه ليس طرفا في العقد، لأن الأفراد قد التزموا فيما بينهم فقط دون الحاكم بالتنازل له عن كل حقوقهم وبتقديم الطاعة والإذعان لأوامره وسلطته المطلقة، لأن ذلك أفضل من الاستمرار في حياة الفوضى والحروب فالأفراد تنازلوا عن حقوقهم لصالح إنشاء الدولة مقابل تأمين سلامتهم وملكيته الشخصية وجميع حقوقهم داخل الحياة الاجتماعية في ظل الدولة⁽³⁾ ولكنهم إذ وافقوا على ذلك إنما عمدوا إلى نقل لا رجعة فيه لحقوقهم الفردية وعهدوا بها إلى حاكم: رئيس أو

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 513.

2 - تاريخ الفكر الاجتماعي مرجع سابق ص 127.

3 - الفكر الإسلامي والفلسفة مرجع سابق، ص 514.

ملك ولذلك يتمتع الحاكم في رأي (هوبز) بسلطة ديكتاتورية يجب على الأفراد الخضوع لها وهذا ما يؤخذ على (هوبز) ويميزه عن غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي وخاصة (لوك) (وروسو) اللذين ينفقان في تصورهم لحالة الطبيعة حيث لم تكن في نظرهم حالة حرب واضطراب كما يقول هوبز، كما أنها لم تكن مرحلة سابقة على المرحلة الاجتماعية، بل كانت حالة سابقة على الحالة السياسية التي يتمتع فيها كل فرد باستخدام القوانين الطبيعية، ولكن أكبر عيب كان يصيب هذه المرحلة في رأي (لوك) هو حاجة الناس إلى قاض أو حاكم محايد يستطيع حسم النزاع بشكل عادل.

ويأخذ على عاتقه تنفيذ القوانين، أما السبب الرئيسي والمباشر لظهور الدولة في رأي (لوك) وانتقال الناس من الحالة الطبيعية، فهو ظهور الملكية الفردية وضرورة وجود نظام لحمايتها، فالأفراد يريدون الاحتفاظ بملكياتهم الخاصة في أمن واطمئنان، فالغرض الرئيسي للدولة والحكومة والقانون إنما هو حماية الملكية الخاصة، ويفرق لوك بين المجتمع كحالة ناتجة عن العقد الاجتماعي، والحكومة التي يفوض المجتمع لها وظائف المراقبة السياسية، وبهذا استطاع أن يبين كيف أن في الإمكان فسخ الحكومة بدون القضاء على المجتمع المدني نفسه، وفسخ الحكومة أي الثورة عليها مشروع عند لوك عكس هوبز، وذلك عندما يخالف الحاكم القانون ونصوص العقد وأهدافه، والحكم في هذا الأمر متروك لأكثرية المواطنين الذين يتكون منهم المجتمع، وبهذا يرى البعض أن لوك قد وضع الأساس النظري للثورتين الأمريكية والفرنسية(1).

فهو يرى أن الحقوق الطبيعية للأفراد لم يتنازلوا إلا عن جزء منها، ولذلك فإن بقية الحقوق لا يجوز للحاكم المساس بها، بل يجب عليه احترامها وإلا وجبت ثورة الأفراد عليه، فالحاكم في رأي لوك طرف في العقد على عكس ما يرى هوبز فبمجرد إخلاله بالعقد يصبح الشعب غير ملزم بطاعته

1 - تاريخ الفكر الاجتماعي ص 129/حسن شحات

مباشرة ولذلك اعتبر لوك أحد الرواد المساهمين في إرساء المبادئ الأساسية للدولة الديمقراطية الحديثة(1).

أما روسو فإنه على خلاف هوبز كذلك يرى أن حالة الطبيعة لم تكن حالة حرب، إلا أن عدم الاطمئنان الذي كان يسود هذه المرحلة وعدم ارتياح الأفراد قد أديا إلى ضرورة إنشاء المجتمع المدني، ولم يكن من المستطاع إنشاء حياة اجتماعية مشتركة وسلطة تنظيم موحدة إلا عن طريق إبرام عقد اجتماعي.

وهذا العقد هو الذي أدى إلى وجود الدولة أو المجتمع المدني، إلا أن هذا العقد لا ينشئ الحكومة، وهكذا يفرق روسو بين الدولة والحكومة، ومنح الدولة السلطان الأسمى الذي تفوضه للحكومة لممارسته، وليست السلطة إلا قوة الدولة المطلقة التي ليست إلا تعبيراً عن الإرادة العامة للمجتمع أو الشعب الذي هو مصدر كل قوة وسلطة، وقد أصبحت فكرة روسو عن سلطة الشعب أو الإرادة العامة الأساس الذي قامت عليه نظرية الديمقراطية الحديثة في رأي الكثير من المفكرين. وقد أكد روسو على أن كل تغيير في الحكومة يجب أن يخضع لاقتراح شعبي، كما قال بضرورة خضوع جميع المواطنين للقرارات التي يوافق عليها أغلبية المقترعين وبضرورة تسجيل المقترعين لأصواتهم واختيارهم لنوابهم في مناطق تحدد وفق عدد السكان والحدود الجغرافية(2).

ومهمة الدولة هي المحافظة على حقوق الأفراد ومصالحهم، لأنهم تنازلوا عن حقوقهم وحررياتهم للدولة وليس لشخص أو حاكم معين كما يقول هوبز ولوك، أما الحاكم فينصب أو ينتخب من طرف أفراد المجتمع المدني داخل الدولة، فالدولة والمجتمع المدني سابقان على وجود الحكومة فالحاكم لا يتمتع بسلطة مطلقة لأن السيادة أو السلطة المطلقة هي للشعب، لذا فإن مصلحة الدولة أو الحكومة يجب أن لا تتناقض مع مصالح الأفراد لأنها وسيلة ضرورية لتحقيق طموحات الأفراد وحمايتهم من أي خطر داخلي أو خارجي، إذن سيادة الدولة هي سيادة طبيعية للإنسان، والقانون الذي تطبقه

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة مرجع سابق

2 - تاريخ الفكر الاجتماعي مرجع سابق ص 130.

الدولة إنما يهدف إلى المحافظة على هذه الحقوق، وخضوع الشعب للقانون خضوع للإرادة العامة أو إرادة الشعب(1).

4 - الدولة من وجهة نظر ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن الدولة تنشأ نتيجة الصراع على السلطة والمنافع «فالملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملذات النفسية، فيقع فيه التنافس غالباً وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة»(2). ويذهب ابن خلدون إلى أن للدول أعماراً طبيعية كأعمار البشر وان عمر الدولة لا يتجاوز في الغالب ثلاثة أجيال، ففي الجيل الأول الذي يمثل مرحلة شباب الدولة، يكون المجتمع في مرحلة البداوة وفيها يتسم الشعب بالخشونة وقوة العصبية وهذه مرحلة نشأة الدولة.

والجيل الثاني يمثل فترة كهولة الدولة، ويسميه حالة الملك بتحول المجتمع من البداوة إلى الحضارة ومن الشطف إلى الترف ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحدية وكسل الباقين عن السعي له وتمثل هذه المرحلة استقرار الدولة ونشاط مؤسساتها وتنظيماتها.

والجيل الثالث يمثل مرحلة شيخوخة الدولة وفيه تضعف لأن الوهن يدب في الشعب بسبب انغماسهم في الترف والنعيم وانشغالهم به عن الغزو، مما يفقدهم عزهم ويؤدي بالدولة إلى الانهيار(3).

5 - مفهوم الدولة من وجهة النظر الماركسية:

إن الدولة في رأي ماركس تعتبر نتيجة لتطور المجتمع التاريخي وتعبيراً عن النمط الاقتصادي السائد في المجتمع فظهور الدولة كان مقترناً بتاريخ ظهور الملكية الفردية التي أدت إلى تقسيم المجتمع إلى طبقة ملاك وسائل الإنتاج وطبقة المحرومين من الملكية أي البروليتاريا.

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة ص 516.

2 - النظم الاجتماعية مرجع سابق، ص 77

3 - نفس المرجع السابق والصفحة.

ففي المجتمع البدائي قبل ظهور الدولة كانت إنتاجية العمل منخفضة وكان الناس ينتجون من أجل الحاجات الضرورية للاكتفاء الذاتي فقط، ولم تكن هناك ملكية خاصة، وإنما ملكية عامة مشاعة بين جميع الأفراد لذا سميت مرحلة المشاعية البدائية، ولذلك لم يكن هناك أي داع لقيام الدولة، فكان الناس متساوين ولم يكن هناك من يتمتع بأي امتيازات، ولم تكن توجد في المجتمع طبقات، ولكن بعد التطور التاريخي للمجتمع البدائي ظهر هناك فائض في الإنتاج وظهرت طبقة استأثرت بهذا الفائض فبدأت الملكية الفردية للأرض ووسائل الإنتاج، ثم ظهرت الحاجة إلى وجود الدولة، التي ما هي إلا التنظيم السياسي المعبر عن نفوذ الطبقة السائدة اقتصاديا فهي أداة تستخدمها تلك الطبقة من أجل الحفاظ على امتيازاتها ومصالحها وملكيته الخاصة، فالدولة الديمقراطية في رأي ماركس ما هي إلا مؤسسة بورجوازية تهدف في المقام الأول إلى توطيد سيطرة الطبقة الرأسمالية البرجوازية على مختلف الطبقات الفقيرة في المجتمع مما يؤدي إلى الصراع الطبقي الذي سيؤدي في النهاية إلى تصفية الدولة ونهايتها وزوال الطبقات ومن ثمة ظهور النظام الشيوعي ودولة المجتمع أو الشعب كله في نظر الاشتراكيين⁽¹⁾.

ثالثا: وظائف الدولة:

لقد ظهرت في العصر الحديث أنظمة سياسية جديدة كنظام الملكية الدستورية أو نظام الجمهورية، كما ظهرت الدولة الرأسمالية والدولة الاشتراكية، وفي ظل هذه الأنظمة الحديثة تحددت وظائف الدولة أكثر، وأصبحت مقسمة ومنظمة بقوانين أساسية على خلاف ما كان عليه الأمر في عهد الدولة الثيوقراطية في العصور القديمة. وتعتبر الوظائف الأساسية في الدولة الحديثة هي، فرض القيم والمعايير، والحكم بين الأفراد إذا تنازعا والقيام بعمليات التخطيط والتوجيه وتوفير الحماية للمواطنين، فالدولة مسؤولة عن حماية قيم المجتمع ومعاييره التي تشمل قوانينه وشرائعه. ثم إن الدولة مسؤولة عن حماية حقوق مواطنيها وأرواحهم وأملاكهم، كما أن الدولة الحديثة مسؤولة أيضا عن إدارة موارد البلاد المالية والبشرية وتوجيهها لما يخدم أهدافها المعلنة، ثم إنها مسؤولة عن حماية السكان من

1 - الفكر الإسلامي والفلسفة مرجع سابق ص 517-518.

الاعتداءات الخارجية التي قد يتعرضون لها من المجتمعات الأخرى(1) وبتطور المجتمعات الحديثة تعددت وظائف الدولة وتشعبت، وتهدف هذه الوظائف في مجملها إلى تحقيق الرفاه لجميع السكان، وهي الوظائف التي تشمل القطاعات الاجتماعية كالصحة والتعليم والثقافة والخدمات المرفقية المختلفة والتي أصبحت كلها منوطة بوزارة خاصة بها ومؤسسات تشرف على تنفيذها والواقع أن توسع خدمات الدولة الحديثة وشمولها معظم جوانب حياة الأفراد أمر يضيق به البعض، لأنهم يرون أنه تدخل غير مقبول في خصوصياتهم وتقييد لحياتهم، ولذلك توجد جماعات مختلفة من المواطنين والأحزاب والمفكرين تدعو إلى تقليص دور الدولة وقصره على الوظائف الأساسية التي لا بد منها لحياة المجتمع.

وقد اهتم المفكرون والفلاسفة كثيرا بتحديد وظائف الدولة الحديثة فقد ميز (مونتيسكيو) في كتابه (روح القوانين) بين ثلاث وظائف أساسية للدولة هي وظيفة السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية:

أ - السلطة التشريعية (البرلمان) تشرع وتسن القوانين

ب - السلطة التنفيذية : وهذه السلطة تمثلها (الحكومة) تقوم بتنفيذ القوانين والمحافظة على الأمن بواسطة أجهزة الإدارة والشرطة والجيش وهي المسؤولة عن حماية وسيادة الدولة.

ج - السلطة القضائية: وهي التي تفصل في النزاعات بين

المواطنين وبيّنهم وبين الدولة، فتعتبر الحرية والمساواة والأمن وغيرها من الحقوق التي تضمنها الدولة لمواطنيها رهينة بالفصل بين السلطات الثلاث مثل ما أكد (مونتيسكيو) وغيره من المفكرين فتدخل الحكومة في نشاط وصلاحيات السلطة التشريعية أو القضائية هو أكبر خلل وخطر على دولة القانون، حيث يؤدي إلى إهدار حقوق المواطنين وسلب حرياتهم، فلا يجوز أن تصدر السلطة التنفيذية الأحكام، كما لا يجوز أن تعرقل تنفيذ الأحكام الصادرة عن السلطة القضائية أو التشريعية(2).

1 - النظم الاجتماعية ص 78.

2 - الفكر الإسلامي والفلسفة ص 525/المغرب

الأسئلة:

- 1 – ما الدولة وما مقوماتها الأساسية؟
- 2 – ما أهم النظريات في تفسير نشأة الدولة؟
- 3 – ما وظائف الدولة الحديثة؟

المعهد التريوي الوطني

أشكال النظام السياسي

إذا كان "الإنسان كائنا اجتماعيا بالطبع" فهذا يستلزم أنه "سياسي بالطبع" أيضا إذ لا يستطيع كيان اجتماعي أن ينشأ ويستمر في الوجود من غير سياسة تنظم شؤون الأفراد داخل المجتمع لكن هذا الأمر المسلم به لا يحدد طبيعة التنظيم، ولا نوع الحكم، أو نوع العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

والواقع أن المجتمعات الإنسانية عرفت دائما تنوعا في أساليب الحكم غير أن هذا التنوع لا يخرج عن اتجاهين عامين: اتجاه دكتاتوري قائم على انفراد الهيئة الحاكمة بتسيير دفة الحكم من غير اشراك مؤسسات وقنوات منفق عليها مسبقا واتجاه ديمقراطي.

وعلى الرغم مما تتمتع به الديمقراطية من مزايا إنسانية فإن تطبيقها يقع وفق نماذج مختلفة فما هي النظم الدكتاتورية؟ وما الديمقراطية؟ وما نماذجها؟

الدكتاتورية:

الدكتاتورية مفهوم يراد به كل نظام لا يعترف بالديمقراطية ولا يتبنى مبدأ الفصل بين السلطات، ويدخل فيه بالطبع جميع الأنظمة الاستبدادية الفردية، ويتحمل هذا النظام مسؤولية كل فساد وشر يحدث في الدولة، كما يتحمل مسؤولية كل أنواع التخلف في جميع قطاعات المجتمع.

في البداية يظهر أن النظم الاستبدادية تتأسس على العنف وتعتمد على القوة المادية الرادعة كما يبين (ماكيافلي) في "الأمير" و(هوبس) في "الليفياتوم". والعلاقة هنا بين الحاكم والمحكوم علاقة خوف وترهيب كما هو معروف ولو بدا ظاهريا نوع من الانضباط في المجتمع، فهو من قبيل التصنع والخوف من قمع السلطة التي تفرض قوانينها، فالقوة هي ضمانة الانضباط وبشكل إجمالي فإن الأنظمة التي لا تلتزم الخيار الديمقراطي تنتهم بأنها أنظمة شمولية وتوصف بشتى الأوصاف السلبية.

ويغالي بعضهم بالقول إن أي نظام حكم لا يطبق الديمقراطية هو نظام حكم شمولي، وعليه فيكون نظام الحكم إما أن يكون ديمقراطياً وإما أن يكون شمولياً.

وبهذا التوصيف التعسفي لأنظمة الحكم يتم إسقاط هذا الوصف ليس على أنظمة الحكم الوضعية الحالية وحسب، بل ويعمم على جميع أنظمة الحكم التي عرفت البشرية منذ فجر التاريخ، فكأن الحضارات والثقافات على مر العصور لم تعرف سوى هذين النظامين.

الديمقراطية:

تتركب كلمة ديمقراطية من لفظين هما: (ديموس) (Demos) بمعنى جمهور أو الشعب و(كراتوس) (Kratos) بمعنى حكم. فهي نظام سياسي يدعو إلى تمكين الشعب من أن يحكم نفسه بنفسه. وعلى هذا الأساس فالديمقراطية هي الحالة القانونية التي تكون فيها السيادة المطلقة للإرادة العامة للمواطنين.

وتمثل ديمقراطية طموح الشعب في أن يقلع حكامه عن الظلم والاستبداد وأن يسعوا إلى احترام حقوق المحكومين وأن يراعوا المصلحة العامة.

ويرى (كورفيتش) في الديمقراطية محاولة للتأليف بين تيارين متضادين هما الفردية والعالمية. ويظهر ذلك على مختلف المستويات: فالمواطن يريد المحافظة على حريته ويتعاون مع غيره من الأفراد والمؤسسة تعمل على إبقاء ذاتيتها مصانة وتتعامل في نفس الوقت مع مثيلاتها والحكومة تدافع عن استقلالها في إطار التعاون مع غيرها من الدول. ويعد هذا الاتجاه المزدوج من أهم عوامل انتشار الديمقراطية في العصور الحديثة.

أما الديمقراطية التي تعني حكم الشعب أو الحكم وفق إرادة المحكومين من غير قهر أو خوف. ونظام الحكم فيها يستهدف انسجاماً

وانضباطا مبنيا على التعاقد والتعاون الذي يحقق تكاملا بين مطامح الفرد في الحرية والكسب وبين مطامح الجماعة والعدالة والمساواة. والإشكال يكمن في كيفية التوفيق بين نوازع الإنسانية وحب التسلط والتفوق لدى بعض الأفراد والجماعات التي هي دائما أقلية، وبين مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات كأساس لرضى الأغلبية.

ومحاولة حل الإشكال يصطدم بصعوبات نفسية أخلاقية بالدرجة الأولى، فمن الناحية النفسية كيف يمكن حصول تراض يوحّد التصورات والقيم في جماعة من الأفراد يتميزون بفوارق فردية في شتى مناحي الفكر والسلوك..؟! ومن يضمن التزام أفراد وجماعات في سلوكهم اليومي بما أقرته الأغلبية، خصوصا وأن الديمقراطية تضمن حق الاختلاف والتمايز في التفكير والتعبير.

أما من الناحية الأخلاقية فإن أصعب ما يواجه تحقيق الديمقراطية هو غياب الفضيلة التي تعني جملة الخصال الضرورية لقيام مجتمع يسود فيه النظام والحرية في نفس الوقت. وأهم هذه الخصال الاحترام المتبادل بين الأفراد والجماعات، والاعتراف المتبادل بأن للجميع نفس الحقوق والواجبات ضمن قانون عام يطبقه الشعب احتراماً واقتناعاً بقيمته الأخلاقية وليس خوفاً أو تحايلاً، ونماذج الحكم الديمقراطي توضح ذلك.

إن أقدم نموذج للحكم الديمقراطي هو الذي حاول اليونان القدماء تحقيقه في بعض مدنها، حيث كان المواطنون يشاركون في سن القانون واختيار الحكام مباشرة في ساحة المدينة، وفق منطق الأغلبية، لكن الأغلبية ليست أغلبية المحكومين، بل أغلبية داخل أقلية تتمتع بحق المواطنة من الرجال المنحدرين من عائلات عريقة في المدينة، وبهذا الامتياز الطبقي أخفق المشروع الديمقراطي كما تصوره الفكر اليوناني. ومرد الإخفاق كما هو واضح يعود إلى سيطرة الأقلية على الأغلبية واستغلالها.

أما في العصر الحديث فإن مفهوم الديمقراطية تفرع إلى تيارين:
أولاً: تيار الديمقراطية السياسية – الليبرالية التي تستهدف تحقيق الحرية على أكمل صورة تمكن الإنسان من تحقيق مطامحه على أقصى حد

ممكن وفق مبادئ دستورية انبثقت من اجتهاد نواب الشعب في مختلف المستويات.

والصعوبة التي واجهت هذا التيار هي كيفية التوفيق بين الأهداف المنصوص عليها في الدستور الذي يستمد منه الحكام شرعيتهم وبين وضعية الأغلبية التي تعاني من سيطرة الأقلية التي تمتلك زمام الأمور الاقتصادية والسياسية والإعلامية، وبذلك تكون الديمقراطية شكلية تخفي إجحافا في حق الأغلبية، بشكل أو بآخر كما حصل في أوروبا الغربية وأمريكا وغيرها...

ثانياً: تيار الديمقراطية الاجتماعية التي تتبنى النظام الاشتراكي الذي يستهدف تحقيق العدالة الاجتماعية لإسعاد الأغلبية ماديا ومعنويا وذلك بالقضاء على نوازع الأنانية والطبقية وغيرها مما يقف عمليا في وجه المساواة في الحقوق والواجبات في إنتاج وتوزيع الخيرات.

لكن هذا النظام واجه بدوره صعوبات نفسية وأخلاقية سرعان ما تحولت إلى أزمات اقتصادية اجتماعية فتتكاثر القرارات البيروقراطية ويقل المردود الفعلي للإنتاج، ويسوء التوزيع، وتظهر الطبقة ابتداء من الذين نصبوا أنفسهم على إدارتها وهكذا تؤول الديمقراطية بالمفهوم الاشتراكي إلى شبه ما آلت إليه الديمقراطية بالمفهوم الليبرالي.

إن تحقيق الديمقراطية يستلزم بعث القيم الأخلاقية ابتداء من تكوين الفرد تكوينا ديمقراطيا في تفكيره وتقويمه للأشياء وتعامله معها.

الحكم في الإسلام:

الحكم في الإسلام والملك والسلطان بمعنى واحد هو السلطة التي تنفذ الأحكام الشرعية على الناس في دار الإسلام، أو كما يقول بعض الفقهاء هو عمل الإمارة التي أوجبها الشرع على المسلمين لدفع التظالم وفصل التخاصم، وهي عينها ولاية الأمر، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ والطاعة هنا متعلقة برعاية شؤون الرعية بالفعل من قبل أولي الأمر، أي من قبل الأئمة أو الخلفاء، وهذا المعنى تؤكد

عشرات النصوص القرآنية الكريمة والنبوية الشريفة وذلك كقوله تعالى: ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ وقوله: ﴿وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾.

فثمة فرق كبير بين الحكم بالهوى وبين الحكم بالشرع في نظام الحكم الإسلامي، وأصل الحكم في الإسلام كما هو معلوم يقوم على أساس العدل مصداقا لقوله تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾. يقول الماوردي في مقدمة كتابه الأحكام السلطانية: "إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة، وناط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة عن رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها عن كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام".

ويحدد الماوردي للإمام عشر مهام هي:

- حفظ الدين
- تنفيذ الأحكام
- حماية البيضة
- إقامة الحدود
- تحصين الثغور
- جهاد المعاندين للإسلام
- جباية الفيء والصدقات
- تقدير العطايا
- استكفاء الأمانة وتقليد النصحاء
- مباشرة الأمور وتصفح الأحوال.

وفي كل الأحوال فإن دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون عبر الشورى المتخصصة والشورى العامة التي تجعل الحاكم في خدمة الشعب ووكيلا عنه في إنفاذ حكم الله، فهي حكومة يحكمها

قانون يتساوى أمامه كل مواطني الدولة بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم. لا تختلف آليات سيرها عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخلقية العلوية مرجعية الشريعة. وما من دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية إلا وتتوفر في أساسها على فلسفات وقيم تمثل الموجهات الكبرى لسياساتها بصرف النظر عن مآتها ارضيا كان أم سماويا صريحا كان أم متضمنا من مثل مبادئ حقوق الإنسان أو مبادئ القانون الطبيعي.

الأسئلة:

- 1 - على أي أساس تتوزع أنظمة الحكم؟
- 2 - أيهما أفضل النظام الديكتاتوري؟ أم الديمقراطي؟
- 3 - ما طبيعة الحكم في الإسلام؟

الحقوق الطبيعية والمدنية في الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان

على إثر الحرب العالمية الثانية وما خلفته من مآسي ومعاناة تأثرت بها مجموعات كبيرة من الناس بدأ يتبلور خطاب جديد يسعى إلى وضع حد لتلك المعاناة أو قل التخفيف منها، وهكذا اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة ضمن هذا السياق ما بات يعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 12 كانون الأول ديسمبر 1948، وبعد هذا البحث التاريخي طلبت الجمعية العامة من البلدان الأعضاء أن تدعو لنص الإعلان وأن تعمل على نشره وقراءته وشرحه ولا سيما في المدارس والمعاهد التعليمية وقد ورد في مقدمة هذا الإعلان ما نصه: "لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع الأسر البشرية وبالحقوق المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية أدت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة، ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكي لا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد، فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع إلى تطبيق هذا الإعلان. وإذا كانت تلك بعض ملامح ديباجة هذا الإعلان فإن الإشكالية التي نسعى إلى استجلائها هي طبيعة الحقوق الطبيعية والمدنية التي منحها هذا الإعلان للإنسان في ظل حوار أصيل في الفكر الإنساني حول الطبيعة الإنسانية وما منحت الإنسان

من حقوق لا مجال إلى التخلي عنها ولعل الفكر السياسي الحديث جاء ليوضح الأبعاد الإشكالية لهذا الموضوع كيف ذلك؟

كان من نتائج تقدم العلم الحديث "الرياضيات والفيزياء" خاصة في القرنين 16 و 17 أن تبلورت مع (نيوتن) النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السابق وخلخت سائر التصورات المعرفية والفلسفية السابقة مما كانت نتيجته ظهور ما عرف بعصر التنوير والعقل.

لقد صاغ (نيوتن) نظرية الجاذبية العامة في صورة قانون رياضي عقلي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة فأصبح مفهوم الطبيعة لا يعني الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاما كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه، ولذلك صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي بمعنى أن كل ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق، من هنا بدأت فكرة القانون الطبيعي تكتسي دلالات جديدة واضحة.

لقد ألف الفيلسوف الإنجليزي (اكرستيان ولف) كتاباً يحمل عنواناً ذا دلالة خاصة "القانون الطبيعي مدروساً حسب المنهج العلمي" ويعتبر (ولف) أن القانون الطبيعي جزء من الطبيعة الإنسانية المغروزة في كل فرد بشري، وعلى أساسه يتم التمييز بين الحق والواجب، ذلك لأن فكرة ما هو شرعي قانوني وما هو لازم يجب القيام به أي فكرة الحق والواجب" وهي فكرة من صميم الجوهر الإنساني نفسه، من هنا كانت هذه الفكرة كلية عالمية يقول: "إن الحق الطبيعي أعني الفطري في الإنسان هو حق مشتق من إلزام طبيعي بحيث إنه متى فرضنا هذا الإلزام وجب وجود هذا الحق"، وبما أن الطبيعة أو جوهر الإنسان تفرض بعض الواجبات والإلزامات فهي بالنتيجة تقرر بعض الحقوق، وبما أن الطبيعة أو جوهر الإنسان شيء مشترك بين جميع

الناس فإن كل قانون طبيعي هو قانون كلي عالمي لم يكتسبه الإنسان بل يحمله مع مجيئه إلى هذا العالم.

في هذا الإطار يقول (مونتسكيو): "إن الكائنات الخاصة المزودة بالعقل والذكاء يمكن أن تتوفر لها قوانين سنتها لنفسها ولكن يمكن أيضا أن تكون لديها قوانين لم تسنها هي وقبل أن توجد كائنات عاقلة، وإذن وقبل أن تكون هناك قوانين وضعية كانت هناك علاقات عادلة ممكنة"، وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية ثابتة مضطربة هو القانون المعبر عن حقيقة الطبيعة فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي: إنه الطبيعة الإنسانية وأيضا المثل العالمية والتي يجدها الإنسان في كل مكان وزمان.

وهكذا افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا في القرنين 17- 18 وجود "حالة طبيعية" للإنسان بعضهم جعلها واقعا بشريا سابقا للتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية بينما أراد من خلالها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لسلطة قانون أو حكومة، يقول (جون لوك): "لكي نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ونستنتجها من أصلها يجب علينا ان نتحرى الحالة الطبيعية التي وجد عليها جميع الأفراد وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعاله والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم ضمن قيود قانون الطبيعة دون أن يستأذنوا إنسانا أو يعتمدوا على إرادته وهي أيضا حالة المساواة حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر".

حالة الطبيعة أيضا هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها، وخالصة فكرة الحقوق

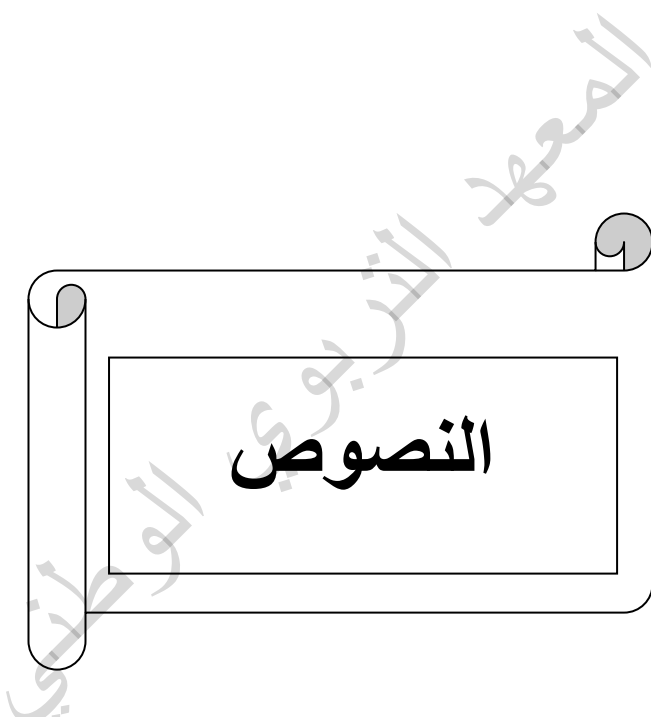
الطبيعية أن الإنسان استقى هذه الحقوق من الطبيعة ذاتها فهي إذن تتأسس على مرجعية سابقة على كل مرجعية ثقافية كانت أو حضارية، لكن (جان جاك روسو) بين السياق الذي يتم فيه الانتقال من الحقوق الطبيعية إلى الحقوق المدنية، وملخص فكرة روسو أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده، فهو كائن اجتماعي لذلك تحتم اجتماعه مع غيره من بني جنسه، ولما كانت إرادتهم تختلف وتتضارب فإن اجتماعهم لا يستقيم إلا إذا كان مبنيا على تعاقد فيما بينهم ينتازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه لصالح الجماعة وبذلك تتحول تلك الحقوق الطبيعية إلى حقوق مدنية وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر هذه الحقوق. وهكذا يرى روسو أن تنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية التي تجسدها الدولة بموجب هذا العقد الاجتماعي هو تنازل شكلي، الغاية منه إقرار الحق بالحرية والمساواة، لكن (توماس هوبس) ذهب مذهباً مغايراً لمفهوم العقد الاجتماعي عند روسو وذلك لأنه يصدر من فهم مغاير للطبيعة الإنسانية ذاتها يقول: "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأناني وشرير بطبعه" ولذلك يتحتم وجود سلطة غاشمة تسلبه جميع حقوقه مقابل حق البقاء ولذلك أكد هوبس على أهمية هذا العقد ومنع الثورة أو التمرد عليه.

وصفوة القول في كل ما سبق أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان استقى الحقوق الطبيعية والمدنية من الفكر السياسي الأوروبي الذي أكد وجود حقوق طبيعية هي من صميم الطبيعة الإنسانية تجب حمايتها وضمانها بتحويلها إلى حقوق مدنية مضمونة بالقانون أو مفروضة بإرادة السلطة ليشكل بذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعياً عالمياً متقدماً بما يجب أن يتوفر من ضمانات لهذه الحقوق، بيد أن الغرب وهو يرفع هذه الشعارات الجميلة بل ويخوض من أجلها الحروب تارة فإنه يمارس أحياناً أبشع أنواع الظلم والقهر ضد الأمم والشعوب ضاربا عرض الحائط بمضامين هذا الإعلان التي لا وزن لها في الاعتبار إلا حينما تخدم مصالح الدول الكبرى هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإسلام قد دافع عن حقوق الإنسان وأكد

على الحرية والمساواة بين البشر {كلكم لأدم وأدم من تراب} وذلك منذ أكثر من 14 قرناً من الزمن ليقدم بذلك النموذج الحضاري الحقيقي للقيم الإنسانية الرفيعة بعيداً عن الغايات النفعية والنظرة الضيقة.

الأسئلة:

- 1 - ما السياق التاريخي الذي ظهر فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟
- 2 - ما المرجعية الفكرية التي استند عليها هذا الإعلان؟
- 3 - كيف تحقق الانتقال من الحقوق الطبيعية إلى الحقوق المدنية؟
- 4 - هل ترى في هذا الإعلان نوعاً من الاقتباس من التشريع الإسلامي؟



المعهد التريبي الوطني

الدولة

تمهيد:

اعتبرت الفلسفات السياسية دوماً الدولة شرط تحقيق الفضيلة والقيم الأخلاقية العادلة (افلاطون – أرسطو). أو هي تجسيد الحرية (هيجل). وهي لذلك ضرورة لا غنى عنها للتجمع البشري. في حين اتجهت المقاييس الماركسية إلى تبيان كيف أن الدولة ليست سوى تجسيد هيمنة الطبقة المستغلة وبزاول الصراع الطبقي تضحل. ذلك ما بينه نص (انجلس).

تأخذ (البرولتاريا)⁽¹⁾ سلطة الدولة وتحول وسائل الإنتاج في بادئ الأمر إلى ملك للدولة، ولكنها تقضي بذلك على نفسها بوصفها (بروليتاريا). تقضي بذلك على كل الفوارق الطبقة وجميع التناقضات الطبقة، وعلى الدولة في الوقت نفسه بوصفها دولة. إن المجتمع الذي وجد ولا يزال، والذي يتحرك ضمن التناقضات الطبقة كان بحاجة إلى الدولة.. أي إلى منظمة للطبقة المستثمرة للإبقاء على ظروف إنتاجها الخارجية، وإن بوجه خاص، لتبقى الطبقة المستثمرة قسراً في ظروف الظلم الناجمة عن طريقة الإنتاج القائمة (عبودية، قنانة، عمل مأجور) .. لقد كانت الممثل الرسمي للمجتمع بأكمله، ولكنها لم تكن كذلك إلا بمقدار ما كانت دولة تلك الطبقة التي تمثل في عصرها منفردة المجتمع بأكمله. في العصور القديمة كانت دولة ملاك العبيد، مواطني الدولة، وفي القرون الوسطى كانت دولة الأعيان (الإقطاعيين)، وهي في زمننا دولة البرجوازية)⁽²⁾.

وفي نهاية الأمر عندما تصبح الدولة حقا ممثلاً للمجتمع بأكمله. عندئذ تجعل نفسها أمراً لا لزوم له. وحين لا تبقى أية طبقة اجتماعية ينبغي إبقاؤها في الظلم، وحين تزول مع السيطرة الطبقة والصراع في سبيل البقاء الفردي. هذا الصراع الناجم عن الفوضى الراهنة في الإنتاج. تلك

الاصطدامات وأعمال الشطط (التطرف) الناتجة عن هذا الصراع، لا يعود هناك ما ينبغي قمعه. لا تبقى ضرورة لقوة خاضعة للقمع للدولة. وأول عمل تبرز فيه الدولة حقا بوصفها ممثل المجتمع بأكمله – تلك وسائل الإنتاج باسم المجتمع هو في الوقت نفسه آخر عمل تقوم به بوصفها دولة .. وعندئذ يصبح تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية أمرا لا لزوم له في ميدان بعد آخر ويخبر من تلقاء نفسه. وبدلا من حكم الناس ينشأ توجيه الأمور وإدارة سير الإنتاج، الدولة لا (تلغى)، إنها تضمحل.

انجلس: ضد ديهرنغ

الهوامش:

- 1) البروليتريا: طبقة العمال الأجورين المحرومة من ملكية وسائل الإنتاج.
- 2) البرجوازية: الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج وتعيش على حساب الشغيلة.

الأسئلة:

- 1- هل يمكن تصور مجتمع بدون سلطة؟
- 2- هل ترى في المحافظة على الدولة تجديرا لروح الاستبداد؟
- 3- في النص إشارة إلى إمكانية قيام مجتمع لا وجود فيه للدولة، ما خصائص هذا المجتمع في نظر (انجلس)؟

النص (2):

نشأة الدولة

تمهيد:

كيف نشأت فكرة السلطة السياسية بين البشر؟ سؤال تناوله الفلاسفة منذ عصور متقدمة، وتحدث بعضهم عن الأصل الديني للسلطة السياسية، وذهب رأي آخر إلى القول: بأن القوة والسيطرة هي أصل السلطة السياسية. أما (روسو) فيتبنى وجهة نظر مفادها أن السلطة السياسية لم تكن إلا تطورا حاسما للسلطة والمكانة الاجتماعية داخل الأسرة حيث يتحول الأب إلى حاكم وتتحول الأسرة إلى كيان سياسي، ويتنازل الأبناء بمحض إرادتهم ورضاهم عن استقلالهم بأنفسهم.

مجتمع الأسرة أقدم المجتمعات كلها، وهو وحده المجتمع الطبيعي. ومع ذلك فإن الأولاد لا يدوم ارتباطهم بابيهم إلا طول الزمان الذي فيه يحتاجون إليه بضمان بقائهم، وحالما تنقضي هذه الحاجة، تنحل تلك الرابطة الطبيعية. فالأولاد، وقد أصبحوا معينين من الطاعة التي كانت مفروضة عليهم لأبيهم، والأب، وقد أعفى من ضروب العناية التي كان ملتزما ببذلها لهم، ينالون كلهم على السواء استقلالهم بأنفسهم، وإذا حدث أن ظلوا مؤتلفين مجتمعين، فلا يكون هذا طبيعيا كما كان من قبل، بل بمحض إرادتهم ورضاهم، كما أن الأسرة نفسها لا يدوم بقاؤها إلا بالتراضي والاتفاق.

هذه الحرية الجماعية وليدة طبيعة الإنسان ولازم من لوازمها، وأول نواميسها أن يسهر المرء على بقاء ذاته. وأول ما يتخذ من ضروب العناية ما كان منها واجبا عليه لنفسه، ولا يكاد يبلغ سن الرشد، إذ يصبح حكما على الوسائل الخاصة التي من شأنها ضمان بقائه، حتى يصير بهذا سيد نفسه.

«فالأسرة إذن، هي النموذج الأول للجماعات السياسية إذا ما أريد وصفها بهذا الوصف: فالرئيس هو صورة الأب. والشعب صورة الأولاد؛ وكلهم - وقد ولدوا متساوين وأحرارا - لا يسألون عن حريتهم إلا لمنفعتهم. والفرق كل الفرق، بين هذا وذلك، هو أن حب الأب لأولاده، في الأسرة،

ينقده ثمن ما يبذله لهم من ضروب العناية، وأن لذة التمتع بالسلطة في الدولة تقوم مقام ذلك الحب الذي يكنه الرئيس لشعبه».

روسو

"

الأسئلة:

- 1- هل يمكن اعتبار الرابطة الطبيعية بين الأفراد أقوى من الروابط الاجتماعية المكتسبة؟
- 2- هل توافق (روسو) في قوله: إن ارتباط الأبناء بابيهم نتيجة الحاجة إليه؟
- 3- حدد موقف (روسو) من الحرية انطلاقاً من النص.
- 4- كيف ترجع التنظيمات السياسية إلى العلاقة القائمة بين أفراد الأسرة؟

النص (3):

مقومات الأمة

تمهيد:

يختلف المفكرون في تحديد العوامل المكونة للأمة، و(ساطع الحصري)⁽¹⁾ يحرصها في عاملين اثنين هما اللغة والتاريخ معتمدا على براهين يقدمها في النص.

إن أول ما يخطر على البال في هذا الصدد: هو وحدة الأصل والمنشأ، يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد⁽²⁾ يزعمون أن جميع أفراد الأمة يكونون بمثابة الأشقاء الذين ينحدرون من صلب أب واحد. غير أن هذا الظن لا يستند إلى أساس صحيح، لأن جميع الأبحاث العلمية المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان، لا تترك مجالاً للشك في أنه لا توجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد حقيقة.

ونستطيع أن نقول بكل جزم وتأکید - إن وحدة الأصل والدم في أية أمة من الأمم، إنما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير أن تستند إلى برهان. ومع هذا يجدر بنا أن نلاحظ أن الاعتقاد بوحدة الأصل، يعمل عملاً هاماً في النفوس ولو كان مخالفاً للحقيقة والواقع. والشعور بالقرابة يؤثر في النفوس، تأثيراً شديداً، ولو كانت هذه القرابة غير

حقيقية. وأما أهم العوامل التي تدفع إلى الاعتقاد بوحدة الأصل، وإلى الشعور بالقرابة في الشعوب فهي وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ.

فإن اللغة، أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس، لأن اللغة هي أول واسطة التفاهم⁽³⁾ بين الناس، وثانيا آلة التفكير عند الفرد، وثالثا واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأسلاف إلى الخلف، ولهذا نجد أن وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة في الشعور والتفكير، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية. وتكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالمجتمعات.

وبما أن اللغات تختلف من قوم إلى قوم فمن الطبيعي أن مجموعة الأفراد الذين يشتركون في اللغة، يتقاربون ويتماثلون ويتعاطفون أكثر من غيرهم، فيؤلفون بذلك أمة متميزة عن الأمم الأخرى.

وأما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها⁽⁴⁾ فإن أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها وتتعرف إلى شخصيتها، بواسطة تاريخها الخاص ونستطيع أن نقول: إن الذكريات التاريخية تقرب النفوس. وتوجد بينها نوعا من القرابة المعنوية والأمة المحكومة التي تنسى تاريخها الخاص تكون قد فقدت شعورها ووعيها، وهذا الشعور وهذا الوعي لا يعود إليها إلا عندما نتذكر ذلك التاريخ وتعود إليه.

ولهذا السبب نجد الأمم المستولية والحاكمة، تعتمد قبل كل شيء إلى مكافحة تاريخ الأمة المحكومة، وتبذل ما استطاعت من الجهود لإقصاء ذلك التاريخ من الأذهان. وأما اليقظات القومية، بعد عهود الحكم الأجنبي، فتبدأ عادة بعكس ذلك بتذكر التاريخ القومي، وبالاهتمام به اهتماما خاصا.

ويتبين من كل ما تقدم، أن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات. ونستطيع أن نقول: إن اللغة بمثابة وعي الأمة وشعورها.

والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها وأصبحت في حالة السبات. وإن لم تفقد الحياة. وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي، وبالاهتمام به اهتماما فعليا.

ولكن الأمة إذا فقدت لغتها، تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت في أعداد الأموات.

ساطع الحصري

محاضرات في نشوء الفكرة القومية ص 13

الهوامش:

- 1) ساطع الحصري مفكر مصري معاصر.
- 2) كان البدائيون يعتقدون أنهم ينحدرون من أصل واحد هو - الطوتم - (الجد الروحي).
- 3) وسيلة واداة للتعلم بين الناس، أي أداة تواصل.
- 4) لأنه يحمل في طياته ثقافة وحضارة الأمة أي تراثها.

"

الأسئلة:

- 1- كيف أبط (ساطع الحصري) النظرية القائلة بأن الأمة "وحدة الأصل والدم"؟
- 2- هل اللغة والتاريخ يكفيا لتكوين أمة؟
- 3- ما هي -في نظرك- العوامل الأساسية التي تجعل الأمم تستيقظ بعد سباتها؟
- 4- اشرح قول صاحب النص: "عن اللغة بمثابة روح الأمة وحياتها، والتاريخ بمثابة وعي الأمة وشعورها"؟

النص (4):

ضرورة السلطة

تمهيد:

ينطلق (ابن خلدون) في نصه من تصور ضمنى للطبيعة البشرية، مفاده ما تقتضيه فطرة الإنسان من عدوانية وميل للظلم، ولذلك كانت السلطة ضرورة اجتماعية لا بد من قيامها.

إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم.

فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك.

وقد تبين لك بهذا أنه خاصية للإنسان طبيعية لا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد. لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها، متميز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا يقتضى الفكرة والسياسة.

ويزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان. فيقررون هذا البرهان على غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك. وذلك الحكم بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليوقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير

برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياء البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدولة والآثار فضلا عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النوبات.

ابن خلدون (المقدمة)

"

الأسئلة:

- 1- كيف يفسر (ابن خلدون) ضرورة السلطة؟
- 2- لماذا يعترض المؤلف على نظرية الفلاسفة في أصل الحكم السياسي؟
- 3- قارن بين نظرية (ابن خلدون) ونظريات أخرى في أساس السلطة السياسية.

النص (5):

القانون الطبيعي

تمهيد:

يهمنا تفكير (توماس هوبز)⁽¹⁾ بالنسبة للقانون الطبيعي لسببين:

الأول – وهذا ينطبق على جميع المفكرين المتعاقدين – هو التمييز بين القانون (الطبيعي) في الحالة الطبيعية والقانون الطبيعي في الحالة السياسية، والثاني هو نقد القيم لتطبيق القانون الطبيعي في المجتمع الإنساني كما نعرفه. إن القانون الطبيعي في رأي (هوبز) يكاد يكون عديم الجدوى كقاعدة تتحكم بتصرفات الناس، وذلك لأنه يتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية ولكي يصبح ذا فعالية علينا أن نجعله أسنان قاضمة. ونجعله هكذا عندما نعاقب عن طريق القوة الاجتماعية أو القوة الفردية من يتجاهله، عندما يصبح الخوف من نتائج تجاوزه غير المسرة هو الذي يعيد إليه بعض اعتباره.

إن السبب الغائي أو الهدف، أو المخطط الذي يتبناه الرجال محبو الحرية، والتسلط على الآخرين، من قبولهم لذلك الحد من حريتهم، ذلك الحد الذي نراهم يعيشون ضمن نطاقه في الكومونولت⁽²⁾ إن هو إلا بعد نظر ثاقب في كيفية محافظتهم على حياتهم وفي طريقة للعيش تنال رضاهم أكثر من سابقتها. وبكلمات ثانية إنها لطريقة تخرج بهم من ظروف الحرب البائسة التي هي نتيجة ضرورية لتضارب العواطف الطبيعية للإنسان حين لا توجد قوة مرئية وملموسة تجعلهم عن طريق خوفهم من القصاص يرهبونها ويقومون بعودهم وتعهداتهم ويحافظون على القوانين الطبيعية⁽³⁾.

ذلك لأن القوانين الطبيعية (كالعادة والحكم والتواضع، والرحمة، أو باختصار أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك) لوحدتها، وبمعزل عن الخوف من قوة معينة تكره الناس على طاعتها، تلك القوانين تتضارب مع

الغرائز والعواطف الطبيعية للإنسان، الغرائز والعواطف التي تحملنا على التحيز، الثأر وما شابهه، والعقود بدون السيف ليست سوى كلمات لا تحمل القوة لحماية إنسان ومع احترامنا للقوانين الطبيعية التي يحفظها الإنسان عند ما يريد وعند ما لا تتضارب مع سلامته، وإذا لم تقم قوة كبيرة تضمن سلامتنا، يحق لكل منا أن يعتمد على فنه تحفظاً ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الآخرون ضده. وفي جميع الأمكنة، حيث عاش الناس قبائل، كانت دائماً مجاورتهم غزوا وسرقة بعضهم بعضاً.

ولا بد أن يشهر بهذه التجارة أنها ضد القانون الطبيعي، بالعكس كانوا كلما زادت غنائمهم زاد فخرهم، أو تفاخرهم، ولم يرع الناس أية قوانين في هذه الحالة⁽⁴⁾ سوى قوانين الفخر والشرف، أي أنهم يمنعون نفوسهم من معاملة الآخرين بالقسوة إلا فيما يتعلق بحياتهم وبأسباب تناسلهم. وكما تصرفت القبائل آنذاك بتصرف المدن والممالك اليوم. وهي ليست سوى قبائل مكبرة متسترة بدعوى المحافظة على سلامتها ونراها تضخم ممتلكاتها، متدربة بخوفها من هجوم جيرانها عليها أو من مساعدتهم للغزاة. تعمل جاهدة على إضعاف أو إخضاع أولئك الجيران، ولا فرق عندنا تحقيقاً لذلك إن هي استعملت القوة السافرة أو الفن المستور⁽⁵⁾ وهذا من حقها. وإنها لتذكرها الأجيال الطالعة لذلك بفخر وعزة.

توماس هوبس
نص مقتبس من قضايا الفكر السياسي
للدكتور: ملحم قربان

الهوامش:

- 1) هوبس (تماس) (1699-1588) فيلسوف إنجليزي، صاحب نظرية سياسية متأثر في ذلك بالعلوم الطبيعية، وهو من أصحاب نظرية العقد الاجتماعي.
- 2) هي البلدان التي كانت تحت نفوذ الدولة الإنجليزية.

- (3) أي يتعاقد الضعفاء بالتخلي عن حريتهم للحفاظ على حياتهم.
(4) الحالة البدائية.
(5) الفن المستور: أي الخداع والتجنس وغيرهما.

"

الأسئلة:

- 1- ما السبب الغائي أو الهدف الذي حمل الناس على الحد من حريتهم؟
- 2- ماذا يعني صاحب النص بقوله: "ويقومون بوعودهم وتعهداتهم ويحافظون على القوانين الطبيعية؟
- 3- على ماذا تقوم السلطة بالنسبة لهوبس؟ وما رأيك في هذا الموقف؟

النص (6):

شروط العقد الاجتماعي

تمهيد:

يطرح هذا النص بوضوح نظرية التعاقد الاجتماعي التي يؤسس عليها (روسو) قاعدة النظام السياسي، ويحدد (روسو) العقد الاجتماعي بأنه تنازل الفرد عن حقوقه من أجل الجماعة أي تحويل الإرادة إلى إرادة جماعية، بحيث يشعر كل فرد أنه سيد نفسه.

(...) إنني أفترض جدلاً، أن الناس قد وصلوا إلى حد تغلبت فيه العقبات، التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة، على القوى التي يستطيع كل فرد أن يستعملها بقصد الاستمرار في هذه الحالة، ومن ثم لم يعد استمرار حالة الطبيعة الأصلية ممكناً، وكاد الجنس البشري يهلك لو لم يغير طريقة حياته.

والآن، لما كان الناس لا يستطيعون بأي حال خلق قوى جديدة، بل كل ما يستطيعونه هو أن يتحدوا ويسيطروا على تلك القوى التي لديهم فعلاً. فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض وتوحيد قواهم بطريقة تمكنهم من الوقوف في وجه أية مقاومة وحشدها للحركة بمحرك واحد وجعلها تعمل متناسقة.

ومجموع هذه القوى لا يمكن أن ينشأ إلا بعد تعاون الكثيرين. يبدو أن الملاحظة على الذات بالنسبة لكل فرد إنما تستمد أساساً من قوته الشخصية وحرية فكيف إذن يقيدونها دون أن يؤدي نفسه ويهمل تلك

العناية الواجبة عليه نحو شؤونه الخاصة في الوقت ذاته؟ إن هذه المشكلة في حدود اتصالها بالموضوع الذي أتناوله، يمكن أن توضع على الوجه التالي:

"لا بد من إيجاد نوع ما من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته، وذلك بطريقة تجعل كل فرد، إذ يتحد مع قرنائه، إنما بطبع إرادة نفسه ويظل حرا كما كان من قبل" هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل العقد الاجتماعي "حلها، وتتحد شروط هذا العقد" بوثيقة الاتحاد" بحيث إن أي تعديل مهما صغر شأنه يجعلها ملغاة ولا تترتب عليها آثار. فرغم أنها قد لا تكون أعلنت رسميا فهي لا بد أن تكون واحدة في كل مكان وأن يتم قبولها ضمنا والاعتراف بها في كل مكان بحيث إنه إذا خرق الاتفاق الاجتماعي تعود لكل واحد فورا جميع الحقوق التي كانت له من قبل، ويستعيد حرته الطبيعية بفقد الحرية الاتفاقية التي من أجلها نبذ حرته الأولى.

ومن المفهوم تماما أن هذه الشروط يمكن تلخيصها في نهاية المطاف في شرط واحد، هو التنازل الكامل من جانب كل واحد عن جميع حقوقه للمجموع. إذ أنه، أولا، لما كان كل شخص قد سلم نفسه بدون أي تحفظ فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع، ولما كانت الحالة متساوية بالنسبة للجميع فليس من مصلحة أحد أن يجعلها شاقة للباقيين.

أضف إلى ذلك أنه لما كان هذا التنازل قد تم بلا تحفظ فإن الاتحاد يكون أكمل ما يمكن أن يكون، وليس لأي واحد حق قبل المجتمع، لأنه إذا ظل للأفراد أي حقوق، ولم يكن هناك مرجع أعلى يفاضل بينهم وبين المجتمع، فإن كل واحد - لما كان هو الحكم لنفسه في بعض المسائل - سرعان ما يدعي أن له الحق في أن يكون كذلك في جميع المسائل. ولو أن الأمر كذلك لكانت حالة الطبيعة ما برحت قائمة، ولأصبح الاتحاد بالضرورة استبداديا أو بلا اثر.

وأخيرا إن من يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد، ولما كان أفراد الجماعة الاجتماعية لا تكتسب من الحقوق على أي منهم إلا بقدر ما له من حقوق لها تماما، فإن ما نكسبه يساوي كل ما نفقده بالضبط بالإضافة إلى ما نحصل عليه من قوة في المحافظة على ما لدينا.

جان جاك روسو (العقد الاجتماعي)
الكتاب الأول – الفصل السادس
ترجمة عبد الكريم أحمد

الأسئلة:

- 1- ما ذا عسى أن تكون "العقبات التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة؟
- 2- ما المشكلة التي يطرحها الكاتب؟ صغها بأسلوبك الخاص.
- 3- ماذا يشترط "العقد الاجتماعي على كل فرد؟
- 4- حدد مفهوم كل من "الحرية الطبيعية" و"الحرية الاتفاقية".
- 5- ما هو في نظرك مدى قابلية هذا العقد للتطبيق؟ وهل يمكن أن يكون أساسا متينا للحياة السياسية؟

النص (7):

الديمقراطية الإسلامية

تمهيد:

إن أبرز الإشكالات المطروحة على الفكر الإسلامي المعاصر تكمن في مسألة التنظيم السياسي. فما هو شكل نظام الحكم في الإسلام؟ وكيف يتلاءم مع مقتضيات الممارسة الحديثة، وهل هناك في الإسلام اثر واضح على تقرير حرية الفرد، واحترام الرأي الآخر؟ وكيف يمكن الحديث عن الاختيار الديمقراطي في الإسلام؟

يجيب العقاد على هذه الأسئلة مبينا أن الديمقراطية هي في قلب التصور الإسلامي مبرزا أسس الديمقراطية الإسلامية في مقابل التصور الغربي.

إن شريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية. وهي الديمقراطية التي يكسبها الإنسان لأنه حق له يخوله أن يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعتمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور.

وتقوم الديمقراطية الإسلامية، بهذه الصفة، على أربع أسس لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها، وهي (1) المسؤولية الفردية (2) عموم الحقوق وتساويها بين الناس (3) ووجوب الشورى على ولاة الأمور (4) والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.

هذه الأسس كلها أظهر ما تكون في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية وفي التقاليد المأثورة عن عظماء الخلفاء.

فالمسؤولية الفردية مقررة في الإسلام على نحو صريح وبآيات متكررة تحيط بأنواع المسؤولية من جميع الوجوه.

فلا يحاسب إنسان بذنب إنسان، (ولا تزر وازرة وزر أخرى) الزمر الآية 8.

فلا يحاسب إنسان بذنب آبائه وأجداده أو بذنب وقع قبل ميلاده: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة 133)، ولا يحاسب إنسان بغير عمله: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ (النجم الآية 39). أما عموم الحقوق فالقرآن صريح في مساواة النسب ومساواة العمل: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات الآية 13). وكلمة التقوى تشمل المسؤوليات جميعا، لأنها تشمل كل ما يطالب الإنسان بأن يتقيه ويسأل عنه إذا وقع فيه.

وسواء في الدنيا أو الأخرى لا تغني الأنساب شيئا عن الإنسان. أما الحكم بالشورى فالقرآن الكريم صريح في وجوبه، وليس بعد إيجابه على النبي إعفاء منه لوال من الولاية: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى الآية 35)

﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ (آل عمران من الآية 159 ...) وقد رويت مسائل شتى من مسائل السلم والحرب استعان فيها النبي صلى الله عليه وسلم بآراء أصحابه وعمل بها على خلاف ما ارتآه.

ومن تمام المسؤولية الفردية تكافل الأمة في المسؤولية العامة. فإن الأمة قد تصاب جميعا بضرر جناه عليها بعض أبنائها، فمن حق كل فرد أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ (الأنفال من الآية 25) وعلى كل فرد أن يبذل في دفع الشر جهد ما يستطيع: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (البقرة من الآية 285) ولكنه قد يصاب بضلال غيره عملا ولا يحاسب عليه شرعا: ﴿لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ (المائدة من الآية 107).

هذه الأسس التي لا تقوم الديمقراطية على غيرها في بيئة من البيئات، وإذا علمنا من شأن أمة أنها تؤمن بالمسؤولية الفردية والمساواة وترفض الاستبداد بالرأي في الحكومة، وتتواصى بدفع الشر متكافلة في دفعه - فلا يعنينا ما تسمى به في مصطلحات السياسة الحاضرة أو الغابرة، لأنها أفضل الحكومات سواء عرفت باسم الديمقراطية أو بغيرها من الأسماء.

على أن التعاون بالأراء خاصة من خواص الديمقراطية الإسلامية، لأنها أصل من الأصول الاجتماعية التي لا تأتي عرضا ولا تنحصر في شؤون السياسة دون غيرها. ومتى كانت المسؤولية الفردية حقا للإنسان لا يأخذه من حاكم ولا يقصد به تيسير الحكم كفى، فالتعاون بالنصيحة على

الخدمة العامة هو حق الإنسان على الإنسان وواجبه لإخوانه في كل مجتمع يعطيه حرّيته ومسؤوليته. ولا ينفرد فيه بالمنافع وفضل الديمقراطية الإسلامية على الديمقراطية عامة، أنها لم تشرع إجابة لطلب أو خوفاً من غضب، بل شرعت وهي تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء، وقد كان ضعفاء الأمم يثورون على الظلم كما يثور الحيوان الحبيس أو الحيوان الجائع أو الحيوان المضروب، ولكن الضعيف في الإسلام لا يثور لأنه يطلب حقاً توجهه له كرامته الإنسانية. ولعله لو تمكن في مكان الأقوياء لم يحسب أنه يغضب حقاً أو يغض من كرامة، حين يقسو على الضعيف المخدول.

عباس محمود العقاد
الديمقراطية في الإسلام

الأسئلة:

- 1- هل يمكن الحديث عن ديمقراطية كاملة في الإسلام؟
- 2- كيف تتأسس الحريات الفردية في الإسلام؟
- 3- ما هي النصوص الشرعية المؤسسة لمبدأ الشورى في الإسلام؟

المذهب الجماعي والمذهب الفردي في الحكم

تمهيد:

يعتمد عالم الاجتماع الفرنسي (م. دوفيرجيبي) في هذا النص إلى تبيان الجذور النظرية للمذهبين الفردي والجماعي، ويميل بصفة واضحة إلى المذهب الفردي باعتبار أن الفرد هو الهدف الأسمى للنشاط الاجتماعي.

إن المذهب الجماعي ينطلق من مسلمة أساسية غير مصوغة في الغالب ولا شعورية أحياناً: "ليس الأفراد سوى العناصر التي تكون الفئات الاجتماعية التي تولف وحدها كائنات حقيقية وكيانات متميزة، فالعضوية الاجتماعية بالنسبة إليها تشبه جسم الإنسان. فالخلايا التي تكون هذا الجسم يمكنها على التدقيق أن تعيش منفصلة عنه كما أثبتت ذلك التجارب المخبرية، لكن هذه الحياة استثنائية وغير عادية، فشرط الخلايا ان تكون مجتمعة ومتركبة لتكوين الإنسان، وكذلك شرط الناس أن يكونوا مجتمعين ومنظمين لتكوين المجموعات. وكما أن الحياة الخاصة لكل خلية، خاضعة خضوعاً كلياً لمتطلبات جسم الإنسان. فإن حياة كل فرد يجب أن تدعن دائماً لضرورات الهيئة الاجتماعية" فالفرد ليس شيئاً والمجموعة في كل شيء أو بعبارة أدق:

ليس هناك أفراد – وإنما هناك أعضاء في المجموعة دورهم الوحيد هو القيام بوظائف اجتماعية (...). ومن الواضح أن مثل هذا المذهب يعارض معارضة مطلقة كل تحديد لسلطة الحاكمين، إذ هم يجسدون شعور وإرادة

الفئة جمعاء، وليس لسلطتهم إلا هدف واحد هو حمل المقومات الفردية على الإذعان أمام المقتضيات الجماعية.

أما المذهب الفردي فإنه ينتهي إلى نتائج عكسية بالضبط، وهذا أمر طبيعي ما دام ينطلق من مقدمات عكسية. فالمجتمع بالنسبة إليه ليس له إلا وجود ثانوي ووجود تابع – فكل إنسان وكل فرد يكون على العكس من ذلك كيانا أساسيا، وحقيقة أولية. ومما لاشك فيه أن الإنسان حيوان اجتماعي وكائن قادر على كفاية نفسه بنفسه على انفراد.

فالحياة الجماعية إذن ضرورة بل هي في الأغلب ضرورة ميمونة. فالمجتمعات تحفظ القيم التهديبية وتوزع فوائدها على أعضائها، لكن الفرد يبقى هو الهدف الأسمى الذي يجب أن يناط به كل شيء: إذ أن دور الفئات الاجتماعية يقتصر على أن تضمن لكل إنسان إمكانيات العيش والنمو والمواقف الطبيعية، "وبعبارة أخرى، بدل أن يكون تجمع الناس ضمن المجتمع شبيها بتراكم الخلايا في تكوين جسم الإنسان حيث أن كل عضو مكون تابع لتوازن المجموع الذي هو القيمة العليا، فإنه يمكن تشبيهه باجتماع اللوحات في معرض حيث إن المهم هو إبراز قيمة كل اثر بمفرده. لا التناسب العام.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الفردي يعتبر دائما أن دور الحاكمين ينحصر في صيانة الروابط الاجتماعية الضرورية لنمو كل إنسان، وعليه فإن مقتضيات هذا النمو ذاتها تعين حدود السلطة الحكومية. فكل فرد له بالضرورة منطقة خاصة. وميدان خاص لا يمكن للسلطات العمومية أن تدخله. وفي صورة ما إذا وقع نزاع بين الإنسان والفئة التي هو تابع إليها، فمن الممكن أن تدعن هذه الفئة لذلك الإنسان.

م. دو فيرجي
(من كتاب: الأنظمة السياسية)

الأسئلة:

- 1- هل يشكل الاعتراف بسلطة الفرد خطرا على سلطة المجتمع؟
- 2- ما الدور الذي يلعبه الفرد في توجيه مسار المجتمع؟
- 3- هل يشكل المجتمع عائقا في وجه الخيارات الفردية؟

المعهد التريوي الوطني

أسئلة الباب

- 1 - أيهما يؤسس الآخر: الحق أم القوة؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 1998
- 2 - يعتبر الدفاع عن الحق دفاعا عن المصلحة. ما رأيك؟
باكلوريا موريتانيا - شعبة الآداب العصرية 2002
- 3 - بأي معنى يمكن اعتبار السلطة ضرورة؟
- 4 - كيف تفسر منشأ الدولة؟
- 5 - السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية هل هي كل أنواع السلطات الضرورية في الحكم أم هناك سلطات أخرى ينبغي أن تضاف لها؟
- 6 - هل مصلحة الأفراد في السلطة أم إن الأفراد يمكنهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم؟
- 7 - الديمقراطية تعتبر أهم أداة للتداول السلمي للسلطة بين الأفراد. ما رأيك؟
- 8 - قارن بين ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما يدعو إليه الإسلام من قيم ومثل.



**المحور الخامس:
الحرية والإنسان**

المعهد التريبي الوطني

الحرية

تصدير:

كلمة الحرية ليس لها معنى واحد، وإنما لها عدة معانٍ من أهمها :

- الحرية إحساس ذاتي عميق يدركه كل منا بالاستبطان.
- هي وعي مباشر بأن لدينا قدرة على الاختيار
- الفعل الحر لا علة له
- الفعل الحر فعل يصعب التنبؤ به قبل حدوثه
- هي غياب القسر أو انتقاء الإكراه
- هي تحرر من الشهوات أو القدرة على ضبط النفس
- يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)
- يقول جان جاك روسو ((ولد الإنسان حرا))
- يقول هيجل: الحرية هي وعي الضرورة

مقاربة مفاهيمية لبعض المفاهيم: الحرية والضرورة والاختيار والجبر والكسب

يحتاج كل علم إلى ضبط مفاهيمه ومصطلحاته، والفلسفة من أكثر أنماط التفكير البشري تعلقاً بالضبط ووضع الحدود بين المفاهيم، ولذلك فتوضيح المفاهيم أمر حاضر في الاعتبار الفلسفي.

• **فالحرية**، تعتبر من المفاهيم المرتبطة بالإنسان دون غيره من الكائنات، والحديث عنها هو حديث عن الإنسان عن إرادته عن وعيه عن مواقفه، عن مسؤوليته وكرامته.

وبعيداً عن الاعتبارات الميتافيزيقية للحرية فإننا سنحاول الحديث عنها من خلال مجموعة من المفاهيم المرتبطة بها كالاختيار والكسب، ومن خلال تلك التي تقابلها كالجبر والضرورة، فنقول: ما الحرية؟

يقول أبو حيان التوحيدي في كتابه: "المقابسات" الحرية هي «إرادة تقدمتها روية مع تمييز»⁽¹⁾ وفي القانون «القدرة على تحقيق فعل أو امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي»⁽²⁾.

يقول (برغسون): «الحرية هي نسبة النفس المشخصة إلى الفعل الصادر عنها»⁽³⁾.

1 - معجم الفلسفة مراد وهبه ويوسف كرم

2 - نفس المصدر السابق.

3 - نفس المصدر السابق.

"إن الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العالمية بذاتها المدركة لغايتها...»⁽¹⁾.

وتطلق الحرية كذلك على القوة التي تبين ما في صميم الذات البشرية من صفات تدل على الطاقة التي تمكن الإنسان من تحقيق ذاته. والحرية مذهب سياسي يؤكد على ضرورة استقلال السلطة التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية.

• **الإخ كبنذ:** أما الاختيار فهو النزوع عن روية ونطق، وهو في الإنسان خاصة، الفارابي⁽²⁾.

وتذهب المعتزلة إلى أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله خيرها وشرها ذلك أن الله سبحانه وتعالى منحه عقلا وإرادة وجعله قادرا على القيام بالفعل، ولولا هذا الاختيار الذي يترجم عن إرادة وحرية لما كانت هناك مسؤولية، فالإنسان ما دام حرا فمعنى ذاك أنه يستحق الثواب أو العقاب، وهذا الإنسان له استطاعة تمكنه من القيام بالفعل، وهذه الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على بنية وصحة الجوارح⁽³⁾.

• **الكسب:** وبين الضرورة والحرية يأتي مفهوم آخر هو مفهوم "الكسب" الذي جاء به ابو الحسن الأشعري، ويعني هذا المفهوم

1 - المعجم الفلسفي د. جميل صليبا.

2 - تاريخ الفلسفة العربية د. جميل صليبا

3 - تاريخ الفلسفة العربية المصدر السابق

(الكسب) مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، وهذا الفعل من صنع الله تعالى.

يذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الأفعال التي يقوم بها الإنسان مخلوقة لله سواء كانت خيرا وسواء كانت شرا، ويرى أن هناك أفعالا يقوم بها الإنسان على عكس إرادته، ومع ذلك يسلم الأشعري بأن للإنسان استطاعة ولكنها شيء آخر غير الإنسان لأنها لو كانت منه لزامته دائما، ولكن هذه الاستطاعة غير سابقة على الفعل، فهي مصاحبة له لا تتقدمه ولا تتأخر عنه.

وإن قيل : علام يحاسب العبد؟ يجيب الأشعري بأن العبد يحاسب على كسبه، والكسب يختلف عن الحرية كما يختلف عن الجبرية، إنه قدرة تمكن العبد من القيام بالفعل، وهي كما هو واضح لا تفسح المجال للإرادة والحرية بالشكل الذي تريده المعتزلة.

«ويسلم الباقلاني مع أستاذه بقدرة العبد واستطاعته، وذلك لكونه يأتي أفعالا تؤيد ذلك مثل القيام والقعود، ولكن هذه القدرة من عند الله وهي مصاحبة للفعل لا تسبقه ولا تتأخر عنه، وينكر أن تنصب القدرة على الشيء وضده، وعناية الله كفيلا لأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك»⁽¹⁾.

ومهما قيل عن الحرية والجبرية فلا يعدو أن يكون نوعا من التقويم لما يصدر عن الذات البشرية، وطبيعي أن يختلف الفلاسفة حولها، إلا أن الأهم في الموضوع أن ينظر إليه من زاوية محايدة لا تتعلق بالعلاقة الطبيعية بين

¹ - كتاب الفلسفة س6 آداب عصرية، المعهد التربوي الوطني

الباحث والمفهوم المتعلق به، والدروس اللاحقة كفيلة بأن تعطى للحرية ما تستحقه من اهتمام.

• **علي بن داود:** وعلى النقيض من الحرية الجبرية والضرورة، فالجبرية «مذهب من يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه أزلا، فهو مسير لا مخير، والجبرية فرقة من الفرق الإسلامية كالجهمية، وهم أصحاب جهنم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة. وكثيرا ما يكون القول بالجبر نتيجة للقول بقدرة الله على كل شيء، وبإحاطة علمه بالأشياء كلها، ومعنى ذلك أن كل ما يحدث إنما يحدث وفقا لما أراده الله.

«والجبرية مختلفة عن الحتمية لأن الجبرية تعلق ضرورة حدوث الأشياء على مبدأ أعلى منها، يسيرها كما يشاء، فهي إذن ضرورة متعالية»⁽¹⁾.

• **علي شهاب:** أما الضرورة فتعني في اللغة «الحاجة والمشقة والشدة التي لا تدفع، وعند الفلاسفة اسم لما به الشيء من وجوب أو امتناع»⁽²⁾ ولها أربعة معان عند أرسطو:

- ا - «الشرط الذي بدونه لا يكون تغير ولا حدوث شيء»،
- ب - «تطلق على العنف والقسر، فيما يحول بين إنسان وبين أداء أي عمل يعتبر ضرورة قاهرة،

1 - المعجم الفلسفي د. جميل صليبا

2 - نفس المصدر السابق.

ج - «تطلق في مقابلة الاختيار،
د - «الضرورة قد تكون مفارقة ، وقد تكون حادثة في الكون، وهي
محددة بضرورة منطقية أو سببية»¹.

ومن المدارس الفلسفية القائلة بالضرورة الطبيعية (الرواقية) التي تذهب
إلى أن هذا العالم محكوم بقوانين ضرورية، والإنسان ما هو إلا جزء بسيط
من أجزاء هذا الكون تتحكم فيه هذه الضرورة، ولذلك كان شعارهم «عش على
وفاق مع الطبيعة» التي يشبهونها باسطوانة تخضع لحركات دائرية لا
يستطيع الإنسان أن يؤثر في نظامها.

الأسئلة:

- 1- هل بالإمكان البرهنة على حرية الإنسان؟
- 2- هل تسيء الجبرية إلى كرامة الإنسان؟
- 3- بأي معنى يمكن اعتبار "الكسب" حلاً لإشكالية الحرية؟

الحرية والتحرر

تعد الحرية جوهر المشكلات الفلسفية فهي تطرح في مجال العلم والأخلاق والسياسة والشغل والقانون. ويتجلى مشكل الحرية منذ الوهلة الأولى حينما نرى الناس في حياتهم العادية يميزون بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية إذ هنالك من ضروب النشاط ما لا دخل للإرادة فيه وهي الموسومة بالأفعال الاضطرارية، على خلاف الأفعال المختارة الصادرة عن روية وتعقل. فهل يقتضي القول بوجود أفعال إرادية أن الإنسان حر؟ ألا يمكن اعتبار سلوك الإنسان كأية ظاهرة أخرى تحتمه شروطه البيولوجية والنفسية والاجتماعية والفيزيائية؟ وهل يمكن التحرر من هذه الضرورات؟

عادة ما تحد الحرية كتخلص من كل الالتزامات الخارجية واتباع الرغبات دون قيد، وبالنسبة للفلسفات المثالية الكلاسيكية ينظر إلى الإنسان بوصفه ذاتا بمعنى كائن ذي إرادة وأفعال حرة، وبالتالي يجب تصويره خارج نطاق الضرورات الطبيعية، وعلى أثر ذلك تظهر ثنائية أساسية هي الحرية والضرورة.

ويرى ديكارت أن الإنسان من حيث هو جسد جزء من الطبيعة خاضع لقوانينها ومن حيث هو نفس يفلت منها لأنه ذات وبالتالي حر، وهذه الحرية تكون واعية بذاتها من خلال الشك الذي يخلصها من الضرورات التي تنفي الاختيار. فالنفس إن خضعت لقوانين الجسد فذلك لأنها تختار الخضوع فهي تملك القدرة على الرفض وعدم الخضوع. ويستدل ديكارت على الحرية بأن

الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يشعر بأنه حر أي يشعر بالقدرة على الإقدام على ما شاء فعله والقدرة على الإحجام عما يكرهه.

ولهذه الحرية المعروفة باسم حرية استواء الطرفين أو حرية الإرادة خصوم يعتقدون أن الشعور بالحرية غير كاف لإثبات وجودها فما أكثر ما يقع الإنسان في الخطأ والوهم إزاء تمثل الحرية وممارستها فيحس في وضعية بما يراه حرية ثم يتبين بعد ذلك أن الأمر لم يكن سوى وهم أو سراب. ويرى (كانط) أن الحرية وإن كان لا برهان على وجودها ولا على عدم وجودها يجب اعتمادها كمسلمة من مسلمات العقل الخالص المؤسسة للأخلاق.

والحرية في نظر الوجوديين لا تعريف لها فهي لا تكتسب معناها إلا في خضم ما يخوضه الإنسان من تجارب يواجه خلالها ذاته والناس والعالم. ويتضح من خلال ذلك أن كل تعريف للحرية يجمدها في قالب عقلي مجرد سيما وأن الحرية ليست واقعة ولا صفة ثابتة وإنما كل حرية هي في الواقع تحرر يستهدف الإنسان الذي يضع نفسه ويشكلها عن طريق اختيار القرارات التي اتخذها لنفسه بنفسه ومن ثم استحالة التنبؤ باختياره سلفاً، "فوجود الإنسان سابق على ماهيته" وهذا لا يتيح القول فقط بأنه حر بل «محكوم عليه بالحرية» على حد تعبير سارتر.

وقد يؤخذ على حرية سارتر أنها مطلقة، ومرتبطة بالقلق والحيرة وبالتالي تشاؤمية تجعل من وجود الإنسان مأساة حقيقية فهي تعاني من التعسف والمبالغة لأنها تؤدي إلى التسليم بأن كل الأفعال التي نقوم بها أفعال حرة.

وبما أنه لم يكن بالإمكان إنقاذ الحرية من الإثبات المطلق فلم يكن بالإمكان إنقاذها من النفي الصارم يقول (اسبينوزا) "ليست الإرادة علة حرية وإنما هي علة ضرورية" ويوضح ذلك بقوله: "إن الناس لا يتوهمون أنهم أحرار إلا لأنهم واعون بأفعالهم لكنهم لا يعون بالأسباب التي تحددها: وهو يؤكد بذلك على أن الإنسان مثل الكائنات الأخرى مقيد تقييدا مطلقا.

وتكشف العلوم الطبيعية والإنسانية عن مختلف الحتميات التي تتحكم في سلوك الإنسان محيلة حريته إلى وهم. فيرى البيولوجيون أن العوامل البيولوجية كالغرائز والإفرازات الغددية والعوامل الوراثية والنشاط العصبي.. إلخ. هي التي تتحكم في تصرفاتنا.

ورغم أنه لا أحد يستطيع أن ينكر دور العوامل البيولوجية في حياة الفرد وسلوكه فهو لا يعتبر كائنا بيولوجيا بحثا بل هو كائن بيولوجي، اجتماعي، في آن واحد ومن التعسف إرجاع كل ما يصدر عنه إلى دور العوامل البيولوجية.

وبما أن الإنسان يعي ويفهم فهو يستطيع أن يتحكم في ضروراته البيولوجية. ويتحرر من سلطانها.

ويؤكد (دوركهايم) على وجود حتمية اجتماعية مردها أن المجتمع بوصفه سلطة عليا قاهرة يتحكم في سلوك المنتسبين إليه فتكون شخصية الفرد هي ما يريد لها المجتمع أن تكون. يقول دوركهايم: "حينما يتحدث الضمير فينا فإن المجتمع هو الذي يتحدث".

غير أن خضوع الفرد للمجتمع لا يدل بالضرورة على الإكراه فإمكانية التمرد على المجتمع ورفض قوانينه حينما لا يقبل ضمير الفرد ذلك ليس أمرا

مستحيلا ولذلك يترك المجتمع مجالا واسعا تتحرك فيه إرادة الفرد بعيدا عن كل إكراه حقيقي.

ويعتبر واطسون علم النفس علما تجريبيا وهو يفسر كل سلوك بأنه استجابة لمنبه ولا شيء يمكن أن يصدر عن الإنسان في غياب المنبهات. ويعتقد في التحليل النفسي أن تصرفات الإنسان ناتجة عن دوافع وميولات لا شعورية عميقة مكبوتة في أعماق النفس وما شعورنا بالحرية إلا مجرد وهم.

صحيح أن للعوامل النفسية تأثيرا لا يمكن إنكاره وهذا لا يعني أن الإنسان يخضع لها خضوعا تاما وسلبيا بل هو يستطيع أن يتحكم فيها وفضلا عن ذلك فما خضوع الإنسان للشعور إلا خضوعه لذاته وبالتالي لا يتنافى مع الحرية.

ويتداخل مفهوم الضرورة مع كلمة الحتمية سواء بمفهومها الميتافيزيقي وهو الجبرية القائلة بالقضاء والقدر أو بمفهومها العلمي الذي يقتضي الإيمان "بأن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج" (الحتمية) وهذا ما أكده (كونت) بالقول "العلم من أجل التنبؤ والتنبؤ من أجل التحكم" أما (كلود برنار) فيقول: "يجب أن يقبل كبدئية تجريبية أن شروط وجود الكائنات الحية وشروط وجود الكائنات الجامدة هي شروط محددة تحديدا مطلقا. وإنكار هذه القضية لا يكون سوى إنكار العلم ذاته".

والواقع أن الإنسان لم يتحرر من ضغوطات الطبيعة إلا عندما عرف الحتمية التي تحكمها ولذلك فإن الحرية حسب أنجلز "لا تتمثل في حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة بل تكون بمعرفة من هذه القوانين".

ويبدو أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية في إطار وضعها كالتقابل بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية تقوم بإثارة مشكل الحرية والقانون، ويشير مفهوم القانون إلى القاعدة العامة المحددة للسلوك ولا يظهر القانون إلا في الحالة المدنية على اثر ظهور الدولة التي هي نتاج التعاقد بين الأفراد. وتتحصر وظيفة الدولة في صيانة حرية الأفراد، هذه الحرية التي تولد معهم لكن سرعان ما يفقدونها في فوضى الحياة الطبيعية التي يطالب فيها الفرد بحرية مطلقة لا تحدها القوانين مما يؤدي إلى التنافس والصراع وإلى "حرب الكل ضد الكل" حسب قول هوبس.

ويرى (روسو) أن الحرية خاصة إنسانية لا يمكن نفيها ولذلك يقول: "يولد الإنسان حراً لكنه يجد نفسه حيثما كان مكبلاً بالأغلال". وينتج عن ذلك أن القانون هو الذي يجسد الحرية لأنه يصدر عن كل الأفراد ويعبر عن الإرادة العامة.

وتبقى الحرية شعاراً أجوف وذلك عند ماركس ما لم ترتبط بالواقع الاقتصادي والسياسي حيث ينبغي التأكيد على قوة الحق بدل حق الأقوى.

ويستخلص مما تقدم أن الحرية الحقيقية قد لا تكون الحرية المطلقة التي تتعارض مع الضرورة سواء كانت فيزيائية أو بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية وإنما هي الحرية النسبية القابلة في الآن نفسه لأن تتسع شيئاً فشيئاً كلما عرف الإنسان قوانين الطبيعة وعمل على استغلالها لفائدته وكلما تحرر من أهوائه وحد في المجال الاقتصادي من استغلال الإنسان للإنسان وفي هذا السياق ألا يمكن التساؤل حول ما إذا كانت الضرورة شرطاً من شروط التحرر؟

الجبر والاختيار:

احترزت الفرق الكلامية من وصمة اللقب بالقدرية إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي عليه وسلم : (القدرية مجوس هذه الأمة) وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل تضاد فما الجبر؟ وما القدر؟ وأي معنى لحرية الإنسان إن كان من واجبه التسليم والتوكل وإحالة الأحوال كلها إلى القدر المحتوم والحكم المحكوم؟

الجبرية بزعامة الجهم بن صفوان وضرار بن عمرو رفضت القول بالقدر وأمنت بالجبر الذي هو (نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى) ويرى الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أن الجبرية جبريتان خالصة وجبرية متوسطة فالجبرية الخالصة هي التي ترى أن الإنسان لا فعل له لأنه لا قدرة له أصلاً على الفعل أما الجبرية المتوسطة فهي الأشعرية.

وعلى خلاف ذلك رأت القدرية بزعامة معبد الجهني وغيلان الدمشقي أن الإنسان حر مخير وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية.

والأشعرية بزعامة أبي الحسن الأشعري تتوسط الطريق بين الجبرية والقدرية المعتزلة إذ يرى الأشعري أن الإنسان يكتسب أفعاله لذلك سميت نظريته "نظرية الكسب" وقد استوحى الأشعري الكسب من قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ وتعريف الكسب هو (تعلق قدرة المقدر بقدرة القادر) فلئن كان الإنسان يولد بلا قدرة فإن الله يهبه القدرة فقبل اكتساب القدرة يكون مسيرا وبعد اكتسابها يكون مخيرا.

وهكذا ألف الأشعري بين الموقفين المتعارضين وجعل من الكسب منزلة بين المنزلتين إن الموقف الجبري والموقف القدري لا يتعارضان تعارض فكرة مع فكرة بل يخفيان تعارضا أعمق وهو التعارض بين المواقف السياسية، فإذا كانت الدولة الأموية قد أيدت القول بالجبر فذلك لأنها تريد أن تكون الخلافة قدرا مقدورا لا يد للإنسان فيه فهل دفعت معارضة الأمويين العباسيين إلى القول بالقدر؟

الأسئلة:

- 1 - هل يمكن للإنسان التحرر من كافة الضرورات؟
- 2 - ما معنى قول (دوركهايم): «حينما يتحدث ضميرنا فإن المجتمع هو الذي يتحدث»؟

- 3 - بأي معنى يمكننا القول: إن فهم القوانين هو الذي يمكن من التحرر من الحتمية؟
- 4 - هل القول بالجبر يبطل التكليف بالكلية؟

المعهد التريوي الوطني

الحرية والمسؤولية

لقد شكلت الحرية انشغالا متواصلا لدى الإنسان منذ فجر التاريخ فمن أجلها قامت حروب وسالت دماء وباسمها تغنى الشعراء ولفهمها وتفسيرها اختلف المفكرون والفلاسفة، وإذا كان التفكير في الحرية عند الفلاسفة القدامى محصورا ضمن تفكيرهم حول بعض المشاكل الأخلاقية والدينية فقد برزت عند الفلاسفة المعاصرين كمشكلة رئيسية يدور حولها تفكير معظم المفكرين وذلك بسبب دخول اعتبارات اديولوجية من الناحية الاقتصادية والسياسية وقد طرحت إشكالية الحرية جملة من الأسئلة والإثارات سعت المدارس الفلسفية المختلفة إلى تقديم مقاربات بخصوصها اختلفت من مدرسة إلى أخرى ومن بين تلك الأسئلة هل من برهان على وجود الحرية؟

إذا أردنا البرهان على وجود الحرية بواسطة الدليل المنطقي لابد أن ننتهي إلى إنكارها. وذلك لأن العقل ينظر إلى الحرية كموضوع خارجي عن الذات، إذ أن الفعل الحر في نظر المنطق غير معقول، لأن الحرية تنطوي على تناقض واضح مع مبدأ السبب الكافي، إذ إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف أو لا يكون له مثل هذا السبب، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالي لم يكن حرا وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا وبالتالي لم يكن فعلا حرا ما دامت الحرية من خاصية الإرادة، والإرادة هي العمل وفقا لأسباب أو مسوغات ولهذا فالحرية عند الوجوديين ومن معهم في هذا المجال ليست موضوعا محددا يمكن إثبات وجوده بالبرهان المنطقي مثل النظريات الرياضية بل الحرية عندهم هي إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان، فهي ليست موضوعا يعاين من الخارج بل هي حياة تعاين وتعايش أثناء العمل بالذات، فالشعور بالحرية أثناء العمل هو الدليل على وجود الحرية، إذ لا يمكن أن توجد الحرية إلا أثناء الفعل الحر أو الحركة التلقائية

الحرية يقول لايبينز: "إن السؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية أعني تلك الإرادة التي تريد أن تكون حرة أما الشك في وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر شكل في ذاته مما يجعله يلتبس يقينا خارجيا أو ضمانا موضوعيا لحريةته وهذا الأصل في سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية إذ لا توجد الحرية إلا حيث أوجد أنا نفسي ووجودي الأصلي لا يمكن أن يرتقي إليه أي دليل.

فالحرية إذن واقعة شعورية لا يمكن أن تخضع لأي برهان ما دام الإنسان ليس إلا مجموعة من الأفعال الحرة والمتجددة باستمرار لأن ماهيته هي الحرية نفسها، ولهذا نجد الفلسفة الوجودية تدافع عن الحرية الفردية وتحدد ماهية الإنسان بالحرية إذ كل الموجودات خاضعة لقوانين الطبيعة وحركتها مسيرة بهذه القوانين لكن حركة الإنسان صادرة من ذاته أو تلقائيتها وليست في بواعث خارجية عن ذاته ولذلك فهو الكائن الوحيد الحر، لكن حرية لم تمنحها له الطبيعة بل يكتسبها بواسطة وعيه المستمر لذاته، لأن وجوده سابق لماهيته وهذه الماهية يصنعها الإنسان بواسطة وعيه واختياراته لكن هذا الرأي تقابله آراء أخرى تنفي الحرية عن الإنسان وتؤكد بالمقابل خضوعه لضرورات وحتمية الطبيعة.

الحتمية الطبيعية والحرية:

عندما تقدمت العلوم تم اكتشاف الأسباب المادية لكثير من ظواهر الطبيعة، إذ أصبحت الظاهرة الطبيعية غير مرتبطة بأسباب غيبية، بل أصبحت مفهومة بالكشف عن القانون الطبيعي الذي تخضع له كل ظاهرة طبيعية، والإنسان نفسه ليس إلا ظاهرة بين مجموع ظواهر الطبيعة، فهو يخضع مثلها لقوانين الطبيعة في كثير من أنواع سلوكه سواء من حيث طبيعة تركيبه البيولوجي أو من حيث علاقته بالطبيعة الخارجية، وليست حرية الإنسان عند أصحاب هذا الرأي إلا جهله بالبواعث والأسباب التي تدفعه إلى العمل أو إلى الاختيار، إذ لو علم الإنسان بالأسباب المحددة لسلوكه لاقتنع

بعدم حريته في كل ما يتوهم أنه يختاره، وليس الشعور بالحرية إلا وهما ناشئا عن شعورنا بحركتنا النفسية يصحبه جهلنا بالأسباب الدافعة إلى الفعل، وبعبارة أخرى يكون الشعور بأن إرادتنا مطلقة ناتج عن جهلنا بالضرورة وفي هذا المعنى يقول اسبينوزا: "أليس الحالم والمستهوي والسكران يتوهمون أنهم يفعلون بحرية؟ ويقول لابينز "الإرادة عندما تختار تميل مع اقوي الدواعي أو البواعث أثرا في النفس كما تميل إبرة الميزان إلى جهة الثقل، وما حرية عدم الاكتراث أو تساوي الطرفين عند ديكارت وأمثاله إلا وليدة الجهل، فكلما كان المرء حكيما كان فعله أكمل تحديدا وأكثر جبرية".

الحتمية البيكولوجية والاجتماعية:

بتقدم اكتشافات علم النفس ازداد أنصار الحتمية تدعيما لأرائهم، حيث إن الإنسان في نظر كثير من علماء النفس يتحدد سلوكه بمجموعة من الدوافع والبواعث أو الميول وباكتشاف الجانب الشعوري في شخصية الإنسان أصبح كثير من الأفعال التلقائية مفسرا بدوافع لا شعورية أما الأعمال الشعورية فقد أصبح تفسيرها أكثر وضوحا بفضل الكشف عن دوافعها، وأما من الناحية الاجتماعية فإن علماء الاجتماع والأنترولوجيا يفسرون سلوك الإنسان بواسطة أنماط السلوك السائدة في ثقافة المجتمع، ويلح دوركهايم على هذه الناحية إذ أن الضمير الجمعي عنده هو الذي يحدد سلوك الأفراد داخل المجتمع كما نجد من بين علماء الاجتماع من يستشهدون بالإحصاءات الاجتماعية ويرتبون عليها نوعا من الحتمية الناتجة عن تأثير البيئة الطبيعية، وتأثير الوراثة البيولوجية والتربية والعوامل الاقتصادية.

مفهوم التحرر:

ذهب هيغل مذهباً آخر في فهمه للحرية حيث يقول: "إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا اثر للضرورة فيها، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هي التعسف بعينه ومن ثم فإنها وعلى وجه التحديد

مناقضة لذاتها تماما لأنها بمثابة تسلسل لا شعوري أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية، أو هي بالأحرى مجرد حرية صورية محضة"، والحرية عند هيجل ليست إلا وعيا بالضرورة، وبهذا المعنى الهيجلي لا يمكن لنا أن نتصور مفهوم الحرية بدون أن نتصور مفهوم الضرورة أو الحتمية، لأن المعنى الحقيقي للحرية يستلزم بالضرورة معنى الحتمية ولهذا فالحرية والحتمية يؤلفان جدليا ما يسميه هيجل بمفهوم التحرر لأن فكرة التحرر تقوم على أساس الوعي أي المعرفة بالقوانين التي تقف حائلا دون الحرية، سواء كانت قوانين الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو النفسية أو البيولوجية، ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم وجود معجزات تقضي على قوانين الطبيعة او تلغي نظام الأشياء بل هو يستلزم معرفة هذه القوانين، واستخدام هذه المعرفة بمهارة تقنية من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان وكلما ازدادت تلك المعرفة ازدادت حريته فمثلا السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار تتحايل على اتجاه الرياح المضادة فتتقدم في اتجاه لولبي مستخدمة قوة الرياح من أجل السير في اتجاه مضاد لها، ومن هنا فإن البحار الذي يريد أن ينقدم بسفينته ليس في حاجة إلى معجزة حتى يغير من اتجاه الرياح وإنما حسبه أن يستخدم قوانين الطبيعة بمعرفة واضحة ومتميزة حتى يشق طريقه في الاتجاه الذي يريده.

وإذا كان روسو قد قال : "ولد الإنسان حرا" فإن الماركسيين ينطلقون من نقيض هذا الرأي تماما إذ هم يقولون إن الإنسان ولد مستعبدا ومقيدا بشتى الظروف الخارجية عن إرادته ويرون أن فلسفتهم فلسفة واقعية بعيدة عن التجريد ولا يقبلون بهذا المعنى التفرقة التي يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ومشكلة حرية الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى بل هي ثمار تطور تاريخي وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية من جهة وعلى العبودية الاجتماعية من جهة أخرى، فليست الحرية هي ذلك الحلم الذي طالما راود البشر بأن تجيء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة بل هي عبارة عن معرفة لتلك

القوانين مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق تلك الأهداف المطلوبة ومن هنا لا يعترف الماركسيون بالحرية الميتافيزيقية التي تقوم على الشعور أو الوجدان الفردي أو التفكير التجريدي ولهذا فمسؤولية الحرية ليست فردية بل هي مسؤولية يتحملها المجتمع في عملية تحرر متواصل لتمكين الأفراد من فرض الوعي والعمل وتنمية طاقاتهم وقدراتهم الذاتية.

المسؤولية:

إذا كان الحديث عن الحرية قد قادنا إلى مذاهب شتى بين من ينفي وجود الحرية ومن يعتبرها جزءاً أصيلاً من كينونة الإنسان ذاته فإن علاقتها بالمسؤولية أثارت هي الأخرى اهتمام الفلاسفة وشكلت أرضية رحبة لمجموعة من المقاربات التي أكدت في معظمها على الطابع التشاركي في العلاقة بين الحرية والمسؤولية فالإنسان يعيش ضمن المجتمع وجميع مصالحه المادية والمعنوية لا تتحقق إلا مع أفراد مجتمعه فهو إذن مسؤول عن جميع أعماله وكل مجتمع يعيش ضمن ظروف مادية معينة ويقوم ببعض النشاطات لتأمين وسائل العيش لأفراده، ولا يتمكن المجتمع من المحافظة على وجوده وتحقيق توازنه إلا إذا تحققت العلاقات القائمة بين أفراده وفي هذا الإطار يرى دوركايم وليفى ابريل أن الإنسان ليس مسؤولاً عن سلوكه الأخلاقي إلا أمام المجتمع، لأن الضمير الجمعي بما يمثله من قيم ومبادئ وعادات وتقاليد هو الذي يحدد سلوك الأفراد ويفرض عليهم نماذج معينة من أنواع السلوك، إذ أن شخصية الفرد ليست إلا انعكاساً لشخصية المجتمع، ولهذا يجب على الفرد أن يتخلى عن أنانيته كي يتلاءم مع القيم والمبادئ الأخلاقية عند المجتمع، وذلك بالتضحية بالكثير من شهواته ومصالحه التي يصطدم إشباعها أو تحقيقها بقيم الضمير الجمعي. ولهذا فمسؤولية الإنسان هي مسؤولية اجتماعية مثل كل شيء وبذلك فإن حرية الإنسان يقابلها دائماً شعوره بالمسؤولية وبالأكراهات الاجتماعية والأخلاقية وغيرها مما يدفعه إلى إقامة توازن بين حريته وما يترتب عليه من مسؤولية.

الأسئلة:

- 1 – ما الحرية وهل هي موجودة أصلاً؟
- 2 – ما العلاقة بين الحرية والحتمية؟
- 3 – كيف يتحقق تحرر الإنسان؟
- 4 – ما علاقة الحرية بالمسؤولية؟

المعهد التثريوي الوطني

الحرية في الإسلام

لقد حددت المواقف الفلسفية موضوع الحرية من زاوية علاقة الإرادة بالشروط والحتميات وانقسمت إلى ثلاثة مواقف: الأول يعتبر أن الإنسان خاضع دائماً للجبر أو الحتمية، وهو موقف يتجلى واضحاً لدى الرواقيين الذين اعتبروا أن الإنسان جزء من الكون وخاضع لقانون العلة والمعلول، أما الثاني فيعتبر أن الإنسان قادر دائماً على الاختيار الحر، وأن الإرادة أقوى من كل القيود الواقعية أو المتصورة، وأن الاختيار هو الذي يفسر الدوافع وليس العكس، بينما يرى الموقف الثالث أن الحرية هي اختيار في الضرورة، فالحرية ليست مجرد شعور فارغ بالاستقلال الوهمي، وليست انقياداً كلياً للضرورة، بل هي إرادة تعمل ضمن شروط وحتميات طبيعية، وممارسة الحرية تقتضي فهم هذه الشروط وتحليلها، أي على حد تعبير (هيجل) «الحرية هي وعي بالضرورة»، فكيف نظر الإسلام إلى الحرية؟ وما هو الموقع الذي تحتله الحرية في الإسلام؟ وما العلاقة بين تصور الإسلام للحرية والفترة الإنسانية؟.

الحرية مفهوم إنساني تتطلع إليه النفوس وهو شيء ضروري لحياة البشر، من هنا تكمن أهمية معالجة الإسلام له، وقد تم تناول هذا المفهوم في الفكر الإسلامي من وجهات نظر مختلفة منها:

1- منظور اجتماعي يتحدث عن الحرية مقابل الرق، الذي وجد قبل الإسلام وعمل الإسلام على محاصرته والقضاء عليه وفق مبدأ التدرج، ونردد

في هذا المجال المقولة الشهيرة لعمر رضي الله عنه : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا».

2- منظور ميتافيزيقي: وهو الذي يبحث الحرية في إطار علاقة الإنسان بربه ومدى حريته في الفعل، وهي الإشكالية التي تمت معالجتها في مباحث المتكلمين الذين انقسموا في مواقفهم بين مؤكّد للحرية في إطلاقها وهو ما تقول به المعتزلة « فالإنسان حر في أفعاله وقد فوض الله تعالى أعمال العباد إليهم يفعلون ما يشاؤون على وجه الاستقلال دون أن يكون هناك سلطان على أفعالهم، «أو مفند لأي فارق بين فعل الإنسان وحركة الظواهر الطبيعية، وهو ما تقول به الجبرية « فالجبر يعني إجبار الله تعالى عباده على ما يفعلون سواء كان خيرا أو شرا، دون أن يكون للعبد أي خيار للرفض أو المنع».

وحاولت الأشعرية التوسط بين الطرفين فقالت بكسب الإنسان «ويقصد به أن الله تعالى كلف عباده بواسطة الأنبياء والرسل ببعض الأفعال ونهاهم عن بعض آخر بعد أن منحهم القوة والإرادة على الفعل».

3- منظور يدعو إلى صرف النظر عن جدال المتكلمين وتدقيق النظر في طبيعة الإسلام ومقاصده العليا كسبيل لتوضيح مفهوم الحرية وذلك من خلال ما يلي:

أ- حرية الإرادة شرط للتكليف: لا شك أن الله تعالى جعل الإنسان مستخلفا في الأرض، وهذا الاستخلاف يستدعي شرطين أساسيين وهما: العقل والحرية، وكما يقول الأصوليون فإن الحرية والعقل مناط المسؤولية والتكليف، ولذلك قال تعالى : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾، وهذه الآية دليل

واضح على تأكيد الحرية بالنسبة للإنسان، ويتجلى الأمر في كيفية تمكن الإسلام من رفع أمم عديدة في وقت قياسي إلى استيعاب حضارات عظيمة وتجاوزها وبناء أسس لحضارات جديدة كالحضارة الأوروبية وهو ما يدل على وجود مجتمع حر، كما لا ننسى أن من أوائل من دخل في الإسلام المستضعفون الذين رأوا فيه خلاصهم من الظلم والاضطهاد.

ب- الحرية وعقيدة القضاء والقدر: فقد أخرج الإسلام مفهوم الحرية من القولين: القائل بخضوع الإنسان التام لنظام الطبيعة أو القول بحريته المطلقة، فجعلها خضوعاً واعياً لقوانين الكون والشرع، فهي ليست استباحة بمعنى أن يترك الإنسان وفق أهوائه ورغباته فتلك حرية الحيوان، يقول محمد إقبال: «المسلم الضعيف يعترف بالقضاء والقدر والمسلم القوي هو قضاء الله وقدره».

ونورد في الموضوع قصة عمر رضي الله عنه عندما علم أن الطاعون بدأ يستشري في بعض المسلمين في الشام، فأشار عليهم بعضهم: هل نفر من قدر الله؟ فاعترض قائلاً: نفر من قدر الله إلى قدر الله. أي نفر من أسباب المرض إلى أسباب الصحة ومن أسباب الفقر إلى أسباب الغنى ومن أسباب الذل والمهانة إلى أسباب العزة والكرامة.

بل يمكن القول إن الحرية لا تتحقق إلا بقدر تعاضد عبودية الإنسان لله تعالى، ففي الحديث الشريف: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه» أخرجه البخاري.

وبذلك يتم التحرر داخل الذات ليغدو ممكنا خارجها، حتى يصل الإنسان بهذه الدرجة من العبودية من القرب «أن لو أقسم على ربه لأبره»، وهنا تتحقق الحرية حين يمثل العبد لأوامر ربه، فلا يمكن تصور حرية أعظم من أن يستطيع الإنسان فعل أشياء غير عادية بسبب خضوعه لهذا القدر ولا غرو أن الله تعالى هو الذي خلق الإنسان وهو أعلم بما يصلح له وما يتوافق معه. ومن هنا يكون القدر هو الحرية ذاتها.

ج- الحرية في الإسلام مفهوم شمولي: لقد نظر الإسلام إلى الحرية من جميع جوانبها الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية.

لقد جاء الإسلام لتحرير الإنسان من الظلم والاضطهاد فحارب الرق وجعل المسلمين سواسية إلا بدرجة ترفيهم في سلم الحرية (التقوى)، كما حرم الربا الذي يعتبر جرماً اقتصادياً بالإضافة إلى فرض الزكاة والحث على الإنفاق لقهر الفقر، ورفض دخول الدين إكراهاً «لا إكراه في الدين»، وهو ما يعني إقراره مبدأ «حرية الاعتقاد في دخول الإسلام، لكن ليس الخروج منه»، وأمر بالعدل ومنح حقوق المواطنة واعتمد مبدأ الشورى في تسيير الشأن العام وهو المرتكز لأهمية النقد والمشاورة وعدم الاستبداد كما كان ذلك حياً لدى الخلفاء الراشدين. إن غياب الحرية يسقط جميع التكاليف المنوطة بالإنسان فال صلى الله عليه وسلم: «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». المستدرك على الصحيحين للحاكم.

فالإسلام جاء لكسر الأغلال التي تكبل النفوس والعقول والأجساد وترفض استعباد الإنسان لأخيه الإنسان تحت أي مسوغ، ولذلك نرى كيف حارب الإسلام الرق ومنابعه وجميع أصناف العبودية وهو أمر لا يعرف

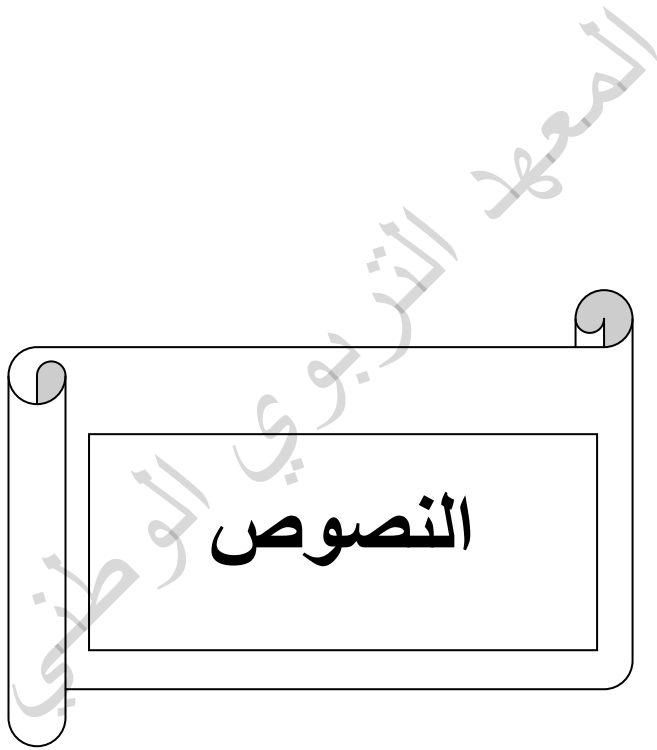
القنوط والإحباط قال تعالى : «ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين» (آل عمران).

د- العبادات منهج تربوي للتحرر: رأى الإسلام في إبراز عنصر الإرادة والمسؤولية أمرا يساعد في تحرير فعاليات الإنسان المعطلة، فكانت شرائع الإسلام وعباداته متصلة بالحياة بعد أن أفرغتها ظروف الانحطاط من كل بعد حياتي لتغدو مجرد شعارات جوفاء، فالمسلم يكون حرا حين يصوم عن الظلم (الصوم) وحين يصدق ويعطي من ماله (الزكاة) وحين يتمتع عن الإسهام في مجتمع مقطع الأوصال (صلة الرحم) وحين يذهب عن الأهل والأصدقاء لتلبية نداء ربه (الحج) أو عندما يمنح نفسه دفاعا عن الضعفاء والمظلومين من أبناء وطنه (الجهاد)، وفق الإحساس بواجب حقيقي صادر عن إرادة حرة صاحبها لا يخاف من قوانين وضعية يمكن التحايل عليها، بل يحس برقابة من لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

إن الإنسان يكون حرا في الإسلام حينما يقوم بواجباته اتجاه الأهل والجيران والوطن والأمة وحين يرتفع عن الحيوانية ليغوص بعيدا في عالم الإنسانية، عالم نحتاجه جميعا تسود فيه القيم الربانية لمفهوم الحرية تجعل من الإنسان إنسانا قادرا على بناء نفسه ومجتمعه ومبتعدا عن الدلالات المبتذلة التي تعتبر الحرية مكبلة بحيث يتحول الإنسان إلى مجرد ظاهرة طبيعية لا حول له ولا قوة تارة باسم (الجبرية) وتارة أخرى باسم الحرية المطلقة، وهذا ما بينته النظرة الإسلامية لمفهوم الحرية.

الأسئلة:

- 1- ما المكانة التي تحتلها الحرية في الإسلام؟
- 2- ما وجه الاختلاف بين مفهوم الحرية في الإسلام ومفهوم الحرية عند الغرب؟
- 3- كيف يتم التوفيق بين الحرية ومبدأ الضرورة والحتمية في الإسلام؟



المعهد التريبي الوطني

الإنسان بين الحرية والضرورة

تمهيد:

يتخذ (ابن رشد) موقفا فلسفيا طريفا من مشكلة القضاء والقدر، إذ يعتبر أن دلالة التسيير والتخيير دلالة جمع لا دلالة تفرقة، وأن الأعمال الإنسانية تتم بالتخيير والتسيير معا، لأن مردها إلى إرادة حرة من جهة وإلى أسباب طبيعية من جهة أخرى. وهذه الأسباب لا تقف عند العلل الخارجية، بل تتمثل أيضا في النوازع الداخلية، وبتعبير آخر، لا يرى ابن رشد تعارضا بين الحرية والضرورة بل توافقا جوهريا، متجاوزا بذلك القضية التي أدت في العصر الوسيط إلى خصومات وتناقضات مذهبية وفلسفية حول مسألة الجبر والاختيار، ولعل النتائج التي وصل إليها (ابن رشد) في نفي التعارض بين الحرية والضرورة تقترب كثيرا من الحلول التي وصل إليها بعض الفلاسفة المحدثين.

يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أصداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا. وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدرة الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل هي السبب في أن نريد أحد التقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا

التصديق ليس هو إلا اختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتبه من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار، وكذلك إذ طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطراب فهربنا منه وإذا كان هكذا فإننا نحفظه بالأمور التي من خارج ومربوطة بها.

وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدر، فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، وهو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده .

وإذا كان هذا كله، كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء ويقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده المشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض وهي إذا خصت عموميتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة.

ابن رشد (مناهج الأدلة)

الأسئلة:

1- بم ترتبط الأفعال البشرية في نظر ابن رشد؟

- 2- ماذا يعني ابن رشد بالقدر؟
- 3- ما الإرادة في نظر ابن رشد؟ وكيف أنه لا يوجد تناقض بين إرادة الإنسان والضرورة؟
- 4 - هل للمعرفة دور في "إزالة العوائق" الطبيعية أمام الإرادة الإنسانية؟
- 5 - هل ثمة تقارب بين نظرة ابن رشد إلى الحرية والضرورة وبين المذاهب الفلسفية الحديثة؟

النص (2):

الحرية أساس كل أخلاق

تمهيد:

يذهب "نيشه" في هذا النص إلى أن الواجب والقيم الأخلاقية لا بد أن يكون مصدرها الفرد الجزئي، لأن الحفاظ على الوجود العيني يفترض التمرکز حول الذات بعيدا عن التحليق في العالم الكلي المجرد الذي يمتص كل وجود فردي حاضر.

لنصف كلمة أخرى ضد كانط الأخلاقي: ينبغي لفضيلة ما أن تكون من إبداعنا، وأن تطابق مقاومتنا الشخصية والمشروعة عند الحاجة. إذا ما أخذت الفضيلة بمعنى آخر فإنها تصبح خطرا علينا. وإن ما لا يكون شرطا حيويا لوجودنا يضر بهذا الوجود فإن فضيلة ما تكون ضارة حينما ترتبط بإجلال الفكرة العامة عن "الفضيلة" كما أورد "كانط" إن فكرة الفضيلة وفكرة الواجب وفكرة الخير في ذاته، أي الخير المطبوع بطابع اللاشخصية والشمولية، إن كل تلك الأفكار المجردة تشكل في ذاتها أو هاما يتجلى فيها انهيار الحياة وتصدعها وضعفها النهائي...

إن قوانين الحفاظ على الذات والتكاثر العميقة تستلزم العكس، أي تستوجب أن يبدع كل فرد لذاته فضيلته الخاصة وواجبه المحتم. وحينما يخلط شعب ما واجبه الخاص بالفكرة العامة المجردة عن الواجب، فإنه يسير نحو ضياعه الحقيقي، لا شيء يسبب الإفلاس العميق مثل فكرة الواجب "اللاشخصي".

فردريك نيتشه: الدجال، ص 88

طبعة بوفري، باريس

الأسئلة:

- 1- كيف تصبح القيم الأخلاقية خطرا يهدد إرادة الإنسان في الوجود؟
- 2- لا يعتبر النص الإنسان كائنا أخلاقيا إلا بقدر ما يكون مبدعا لقيمه الخاصة. ما رأيك؟
- 3- ما هي الانعكاسات السلبية لفوضوية القيم على بقاء المجتمعات؟
- 4 - هل يمكن لأي فكر لا يقوم على أسس عامة أن يكتب له البقاء؟

النص (3):

الحرية والعمل

تمهيد:

من المعروف أن الماركسية تؤكد على الشروط الاقتصادية والاجتماعية للحرية، وتعتبر أنها تتمثل في تحرر المجتمع من أشكال الاستغلال الطبقي، إلا أن ماركس (1818-1883) كاتب رأس المال – لم يهمل ناحية أساسية للحرية بالنسبة للفرد، وهي تنمية طاقاته وقدراته الذاتية الخلاقة خارج العمل الاقتصادي، وهذه الحرية الحقيقية في نظره لا تتحقق ولا تنمو إلا بالتغيير الثوري للمجتمع ككل.

إن مملكة الحرية لا تبدأ في الواقع إلا حيثما ينتهي العمل الذي تفرضه الحاجة والضرورة الخارجية. لذا توجد بالطبع خارج دائرة الإنتاج المادي ذاته. وينبغي على الإنسان المتحضر، كما هو الشأن تماماً بالنسبة للمتوحش، أن يدخل في صراع مع الطبيعة لإرضاء حاجاته وللمحافظة على حياته وتحديد قواه الحيوية. وهذا الإلزام يوجد في كل الأشكال الاجتماعية وكل نماذج الإنتاج أياً كانت. وكلما تطور الإنسان المتحضر اتسعت مملكة الضرورة الطبيعية طرداً مع نمو الحاجات، ولكن في آن واحد تزداد قوى الإنتاج التي توفر تلك الحاجات، ومن هذه الوجهة لا تنحصر الحرية إلا فيما يلي: أن ينظم الإنسان الاجتماعي والمنتجون المتجمعون بصفة عقلية عملية التكيف هذه التي تربطهم بالطبيعة، وأن يخضعوها لرقابتهم المشتركة – عوض أن يستسلموا لها وكأنها قوة عمياء – وأن ينجزوا هذه العملية في نفس الوقت بأقل الجهود الممكنة وفي الظروف التي تكون أكثر تلاؤماً مع كرامتهم وطبيعتهم الإنسانيين. ولكن هذا الميدان يبقى دائماً ميدان الضرورة.

وفيما بعد. يبدأ ازدهار القوة الإنسانية التي تشكل غاية لذاتها، أي تبدأ المملكة الحقيقية للحرية. ولكن هذه المملكة لا تزدهر إلا استنادا إلى مملكة الضرورة. إن التخفيض في أوقات العمل اليومي هو الشرط الأساسي لذلك.

كارل ماركس (رأس المال)
الكتاب الثالث - الجزء الثالث

الأسئلة:

1- ما مدلول الحرية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي حسب الكاتب؟

2- فيم تتمثل الحرية خارج العمل الاقتصادي؟ ولماذا يرى ماركس أن "المملكة الحقيقية للحرية" تبدأ خارج دائرة الإنتاج؟

3- ما المقصود في النص "بمملكة الضرورة؟ بين كيف أن الحرية تستند إلى الضرورة.

4 - هل حققت المجتمعات الحالية درجة من الحرية كما يتصورها الكاتب؟

النص (4):

الحرية أساس كل القيم

تمهيد:

يتميز الإنسان من بين باقي الكائنات الأخرى التي تعيش معه بأنه الوحيد الذي يشعر ذاتيا بأنه مصدر أفعاله، وأن سلوكه ليس مملى عليه من خارج، ومن ثم فهو حر حرية يعيشها من خلال الظروف التي يمارس في ظلها أفعالا ملموسة تبرهن عمليا على هذه الحرية التي تفرض أن يكون الإنسان حاضرا في الحياة.

عندما أعلن أن الحرية – عبر كل ظرف ملموس – لا يمكن أن يكون لها من هدف سوى أن تريد ذاتها، وما دام الإنسان قد أقر بأنه يضع قيما بلا سند فإنه لا يستطيع أن يريد شيئا آخر سوى حريته باعتبارها أساس كل القيم، وهذا لا يعني أنه يطلبها بصفة مجردة، وإنما يعني أن أفعال ذوي النية الحسنة إنما تكتسب دلالتها القصوى من البحث عن الحرية في ذاتها. إن الإنسان الذي ينخرط في النقابة الشيوعية أو الثورية الفلانية إنما ينشد أهدافا ملموسة، وهذه الأهداف تستتبع إرادة مجردة للحرية، ولكن هذه الحرية تنتشد ذاتها في مجال ملموس. إننا ننشد من خلال كل طرف خاص، الحرية من أجل الحرية. وفي طلب الحرية نكتشف أنها متوقفة تماما على حرية الآخرين، وأن حرية الآخرين متوقفة على حريتنا، ومن الأكيد أن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان لا تتوقف على الغير، ولكن ما إن يكون ثمة التزام حتى أكون ملزما بأن أنشد حرية الآخرين في ذات الوقت الذي أنشد فيه حريتي، فلا أستطيع أن أجعل حريتي هدفي إلا إذا جعلت حرية الآخرين هدفي أيضا. والنتيجة أنني إذا ما قررت على مستوى الأصالة الكاملة بأن الإنسان كائن يسبق فيه الوجود الماهية، وبأنه كائن حر لا يستطيع في ظروف مختلفة سوى أن ينشد حريته، فإنني أقر في الوقت ذاته بأنني لا

أستطيع سوى أن أنشد حرية الآخرين. وهكذا، فرغم اختلاف مضمون الأخلاق، فإن شكلا معيناً منها يكون كلياً، وقد أعلن (كانط) أن الحرية تنشد ذاتها وتنشد حرية الآخرين، وهذا صحيح، لكنه اعتبر أن ما هو صوري وما هو كلي كافيان لتكوين نسق أخلاقي. ونعتبر - خلافاً لكانط - أن المبادئ المسرفة في التجريد تخفق في تحديد الفعل، خذ مجدداً، مثال هذا التلميذ⁽¹⁾ فبأي حق، وباسم أي مبدأ أخلاقي سام معتقد أنه كان بإمكانه أن يقرر وهو مرتاح البال تماماً أن يهجر والدته أو يبقى معها؟ ليس ثمة أية طريقة للحكم. إن المضمون ملموس دائماً، وبالتالي، فلا أحد يستطيع أن يتوقعه سلفاً، فهناك دائماً ابتكار. والعبرة بشيء واحد وهو أن نعرف ما إذا كان الابتكار الذي تم قد تم باسم الحرية.

سارتر (2)
(الوجودية مذهب إنساني)

الهوامش:

- 1) يتعلق الأمر بتلميذ طلب النصيحة من سارتر زمن الحرب إن كان عليه أن يلبي واجب الوطن ويلتحق بالجبهة، أو أن يبقى إلى جانب أمه المريضة التي لا سند لها سواه.
- 2) سارتر (1905-1980) فيلسوف وأديب فرنسي.

الأسئلة:

- 1- أي تحديد يعطيه سارتر للحرية؟
- 2- فيم تكون الحرية مجردة ولموسة في الآن نفسه؟
- 3- بأي معنى تكون الحرية أساس كل القيم؟
- 4- ما معنى قول الكاتب: "فرغم اختلاف مضمون الأخلاق فإن شكلاً معيناً منها يكون كلياً"؟
- 5 - علام يقوم النقد الذي يوجهه سارتر للأخلاق الكانطية؟

النص (5):

المسؤولية

تمهيد:

يرى الكاتب أن المسؤولية هي أن يحس الكائن إحساسا قويا بنفسه بوصفه فردية قابلة لأن تفعل وتلتزم بأفعاله، وقد عالج الكاتب هذا الموضوع من وجهة نظر فلسفية، شخصا نية إسلامية.

على كل مؤمن أن يتحمل شخصا مسؤولية عواطفه، وأفكاره وتقديراته، وحتى نيته، ومسؤولية الأحكام التي يصدرها ونتائج الأفعال التي تتحقق بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام على ضوء هذا، نستخلص (أن كل شخص هو مسؤوليته)، أليست المسؤولية هي أن يحس الكائن إحساسا قويا بنفسه، بوصفه فردية قابلة لأن تفعل، وتلتزم بأفعالها؟ يؤيد هذا المعنى ما جاء في حديث قدسي: يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه" (1).

ويؤكد النبي صلى الله عليه وسلم من جهته: "من أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه" (2)، المسلم إذن حينما يعمل يقصد من أعماله تحقيق هدف ما، فأفعاله دائما قصدية تلعب فيها النية دورا أوليا، والعمل القصدي والمسؤولية يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات.

الشخص حسب هذا السياق، وحدة مفردة مستقلة الذات، واعية لأفعالها وما يترتب عن هاته الأفعال من نتائج، تلك هي المسؤولية، وليس معنى هذا أنه يجب على كل واحد أن يعتني بذاته ويلتزم بأفعاله فحسب، بل يجب عليه أيضا أن يتحمل مسؤولية العالم المحيط به. ويحميه كما يفعل

الراعي مع غنمه، طبقاً للحديث النبوي: "الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام. كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة. إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله؛ ألا وهي "القلب" (3).

لن يقوم أي منا بدوره كراع مسؤول عن أخلاق المجتمع، إذا لم يعمل دائماً-بقلب طاهر ووعي واضح كما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" (4).

من هذا المنظار، بوسعنا أن نؤكد أن: الاستقلال الذاتي والمسؤولية الشخصية يستلزم كل منهما وجود الآخر، إذا لا يجوز لمؤمن أن يقوم مقام آخر في تأدية فريضة دينية (ما عدا الحج حيث المشاكل المادية تسوغ ذلك). ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى { الأنعام الآية 164. فلا يجزى عن عمل بر إلا من قام به هو شخصياً، لا شفاعة ولا إنابة، فخلوة الرهبان في الأديرة، و"صكوك الغفران" وغيرها من الأوضاع المشابهة، كل هذا يتنافى مع الشخصانية الإسلامية حيث يتجلى الشخص حرية خلاقة مطمئنة، إنها تتطابق والنداء المستمر لعمليات التأليف والتقويم. فالشخص بطبيعته، يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها، من الغرائز إلى تكييف الغرائز، ومن الميول إلى إخضاعها للعزيمة، ومن الأهواء الهوجاء الجامحة إلى السكينة والاطمئنان الداخلي، وأخيراً: إن الشخص توتر نحو التوازن الذاتي المتكامل حسب أفق شخصي وتداخل الآفاق.

محمد عزيز الحبابي
(الشخصية الإسلامية)

الهوامش:
1) مسلم.

- (2) مسلم.
(3) البخاري ومسلم
(4) الترمذي والنسائي، وقال الترمذي: حسن صحيح.

الأسئلة:

- 1- ما مفهوم المسؤولية عند الكاتب؟
2- هل الإنسان مسؤول فقط عن أفعاله أم إنه يتحمل أيضا مسؤولية العالم المحيط به؟
3- هل يمكن اعتبار المسؤولية ضريبة الحرية؟

دستور الدولة باعتباره تعبيراً عن روحها الخاصة

تمهيد:

يبين (هيجل) في هذا النص أن دستور الدولة ليس مجرد قانون شكلي، بل هو تعبير عن الروح التاريخية لشعبها، ويتأسس هذا القول على التصور الجدلي التاريخي الذي يجعل من الدولة التجسيد الموضوعي للروح في حركتها نحو المطلق.

إذا كان لكل دولة لغتها، ودينها، وأفكارها، وعاداتها، وحضارتها. فإن لكل دولة أيضاً نظامها السياسي الخاص، أو دستورها الخاص. وليس دستور أي شعب أو أي بلد مسلمة وضعية تتوقف على اختياره الحر – بل لابد لهذا الدستور من أن ينبع من طبيعته التاريخية دون أن يتخذ صورة نظام خارجي يفرض عليه فرضاً. والواقع أن دستور أي شعب من الشعوب إنما يمثل بالإضافة إلى دينه، وفنه وفلسفته، وتصوراته وأفكاره، وحضارته بصفة عامة، ذلك "الجوهر الواحد" أو تلك "الروح الواحدة" التي تشيع في أوصال هذا الشعب – وما دامت "الدولة" كلاً موحداً لا سبيل إلى انقطاع أي جزء من أجزائه، فلن يكون في وسعنا أن ندرس النظام السياسي لأية دولة باعتباره جانباً هاماً يكون أفرادها على حدة. ومعنى هذا أن دستور أي شعب من الشعوب إنما هو على وجه التحديد ذلك النظام السياسي المعين الذي يلائم روح ذلك الشعب، والذي يتوافق مع باقي القوى الروحية العامة في صميم حياة ذلك الشعب.

وقد حاول (نابليون) أن يفرض على إسبانيا دستورا معيناً، ولكن هذه المحاولة قد باءت بالإخفاق، على الرغم من معقولية ذلك الدستور. لأن من

العبث أن يفرض على أية دولة من الخارج نظام سياسي منقطع الصلة بتاريخها.

وكذلك ليس أمعن في الخطأ من أن تحاول دولة حديثة في أيامنا هذه استعارة نظامها السياسي من دساتير بعض الشعوب الأخرى القديمة كالليونان أو الرومان أو الشرقيين. حقا إن فلسفة الأقدمين هي الدعامة الحقيقية التي قامت عليها فلسفة المحدثين، كما أن الفن اليوناني لا يزال أسمى نموذج فني يمكن أن يحتذيه أي فن من الفنون في العصور الحديثة، ولكن من المؤكد أن الأنظمة السياسية القديمة لا تصلح بحال من الأحوال أمثلة حية نحتذينا نحن اليوم في أنظمتنا السياسية، وصفوة القول إن دستور كل دولة نابع من طبيعتها التاريخية، وأن تنظيمها السياسي لا بد من أن يجيء معبرا عن روحها الخاصة.

هيجل
(نصوص مختارة)

الأسئلة:

1- هل يستجيب النص لطبيعة المبدأ الذي يؤسس عليه (هيجل)

مذهبه؟

2- في النص إشارة واضحة إلى حكم الضرورة الطبيعية في

خيارات الشعب. وضح مدلول هذه الضرورة، وهل في ذلك

نفي لحرية الشعوب في اختيار هذا القانون أو ذاك؟

3- ما الدور الذي يؤديه الفن في فلسفة هيجل؟

النص (7):

الدولة شرط تحقيق الحرية

تمهيد:

في هذا النص يقدم (هيجل) الدولة بصفقتها تجسيدا للإرادة الحرة في مقابل الطبيعة التي يسود فيها العنف والظلم. فليست إذن الدولة نكوصا عن حالة الحرية السائدة في الطبيعة، بل هي التحقيق الموضوعي للحرية.

أول خطأ يصادفنا يتناقض تناقضا مباشرا مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقيق الفعلي للحرية. وأعني به الرأي القائل: إن الإنسان حر بالطبيعة لكنه في المجتمع، وفي الدولة التي تجتذب الإنسان مع ذلك بطريقة لا تقاوم لأبد له من أن يحد من هذه الحرية الطبيعية. والقول بأن الإنسان حر بالطبيعة قول صحيح تماما بمعنى من المعاني، وهو أن الإنسان حر وفقا لفكرة الإنسانية لكننا بذلك نعني أنه حر بفضل مصيره، وأنه يملك قدرة كامنة على أن يصبح كذلك، لأن طبيعة شيء ما ترادف بالضبط "فكرته". غير أن الرأي الذي ناقشه الآن يعني أكثر من ذلك، فحين يقال عن الإنسان إنه حر "بالطبيعة" يكون المقصود هو الحديث عن نمط وجوده فضلا عن مصيره، ويكون ما تعنيه العبارة هو حالته الطبيعية والأولية المحض، وبهذا المعنى يفترض أن هناك حالة طبيعية، كان فيها الجنس البشري بصفة عامة، يمتلك حقوقه الطبيعية ويمارس حريته ويستمتع بها بغير عائق. والواقع أن هذا الزعم يرفع إلى مستوى الحقيقة التاريخية. ذلك لأنه لو بذلت محاولة جادة لإثبات ذلك، لكان من العسير إظهار أن حالة كهذه كانت موجودة فعلا أو أنها حدثت بالفعل في أي وقت مضى. يمكن بالطبع الإشارة إلى أمثلة من حالة الحياة المنهجية، لكن هذه الأمثلة تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف، ومع ذلك فإنها مهما كانت بساطة ظروفها وسذاجتها، تتضمن تنظيمات اجتماعية تعمل على قمع الحرية (إن شئنا استخدام التعبير المألوف)

فهذا الزعم هو إحدى تلك التصويرات الهلامية التي ينتجها التفكير النظري المفرط، وهي فكرة لا يمكن أن يتجنب هذا التفكير ظهورها ولكنه يفرضها مثلا أعلى لما هو أصلي وطبيعي، لا توجد شيئا أصليا وطبيعيًا، بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، ذلك بعد توسط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية. ولذلك فإن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض، والأعمال والمشاعر اللإنسانية. ولاشك إن المجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد، لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها، كما أنه، في مرحلة حضارية أرقى، حد للأنانية المعتمدة التي تتجلى في النزوات والأهواء، وهذا اللون من التقييد هو جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية، أعني في صورتها العقلية والمثالية فالقانون والأخلاق مستلزمتان ضرورية للمثل الأعلى للحرية، وهما في ذاتهما ولذاتهما موجودات كلية، وأهداف وغايات، لا يكتشفها إلا نشاط الفكر حين يفصل عن المحسوس البحث، ويطور نفسه بصورة مضادة له، لكنه لا بد من ناحية أخرى أن يدمج في الإرادة الحسية الأصلية ويتجسد فيها، وذلك على العكس من نزوعه الطبيعي. والواقع أن الفهم الخاطئ المتكرر والدائم للحرية إنما يكمن في النظر إلى هذا اللفظ في جانبه الصوري، وفي معناه الذاتي فحسب وفي طريقة تجرده من أهدافه وغاياته الجوهرية، وهكذا فإن الضغط الذي يقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى التي تتعلق بالفرد الجزئي بما هو كذلك، وكذلك الحد من النزوات والمشاعر الأنانية، يعد قيودا للحرية، لكنه ينبغي أن ننظر إلى هذه الحدود - على العكس من ذلك - على أنها شرط لازم للتحرر، ومن ثم فإن المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقيق الحرية.

هيجل (محاضرات في فلسفة التاريخ)

الجزء الأول: (العقل في التاريخ)

ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير 1983

الأسئلة:

1- كيف ينقد الكاتب القول بأن "الإنسان حر بالطبيعة"؟ هل يرى

له مسوغا تاريخيا؟

2- كيف يتحقق في نظر هيغل الوعي بالحرية والتطلع إلى

بلوغها "في صورتها الحقيقية"؟

3- يقول هيغل في آخر النص: "إن المجتمع والدولة هما

الشرطان الأساسيان لتحقيق " الحرية، حلل مدلول هذه المقولة وناقشها.

المعهد التريوي الوطني

النص (8):

أيهما أحق بالسلطة: الحق أم القوة

تمهيد:

الحق يستمد سلطته من الشرعية في حين تستمد القوة سلطتها من القهر والضغط والإكراه، والفرق كبير بين الاثنين: الأول ينقاد له الكل ويذعن له انطلاقاً من مبدأ الحق، والثاني يخضع له الجميع من جهة السلطة، غير أن السلطة كلها سواء كان مصدرها الحق أم القوة هي دائماً كما يرى (روسو) من الله ويلزم الخضوع لها.

الأقوى لا يكون أبداً قويا بما فيه الكفاية لأن يكون دائماً سيّداً، إلا أن يحول قوته إلى حق، والطاعة التي يفرضها إلى واجب. من هذا نتج حق الأقوى، هذا الحق الذي يتلقى بسخرية تلقياً ظاهرياً والذي تنقرر حقيقته تقرراً مبدئياً، ولكن أليس من سبيل فيفسر لنا مفسر هذه الكلمة؟ إن القوة سلطة طبيعية (فيزيوية) ولا أرى أية حكمة أدبية يمكن أن تنتج عن نتائجها، والإذعان للقوة عمل ضرورة، لا عمل إرادة، إنه لا يعدو أن يكون عمل فطنة ففي أي معنى يمن أن يكون واجبا؟

لنفترض هذا الحق المزعوم ولنتولى البحث فيه. إنه لا ينتج من ذلك غير قول هواء لا سبيل إلى تفسيره، وذلك لأنه إذا تقرر أن القوة هي التي تصنع الحق، فإن المعلول يتغير بتغير العلة: فكل قوة تتقلب على قوة أولى، فلا بد أن تخلقها وتحل محلها، وحالما يكون العصيان دون عقاب، يمكن القيام به في صورة شرعية، أما والأقوى هو دائماً على حق فما على المرء إلا أن يعمل ما في استطاعته حتى يصير هو الأقوى، فأية قيمة إذن للحق الذي لا يزول عند انقطاع القوة، وإذا كان من اللازم الطاعة بالقوة، فما من حاجة إلى

الطاعة بالواجب وإذا أصبح المرء غير مكره على الطاعة بالقوة، أصبح غير ملزم بهذه الطاعة لذلك ترى أن كلمة (حق) هذه لا تضيف شيئا إلى القوة بل هي لغو لا يعني شيئا.

وأطيعوا ذوي السلطان، إذا كان معنى هذا: "أذعنوا للقوة"، فالقاعدة صالحة ولو أنها هذر، وأنا أجيب بقولي: لن تنتهك أبدا حرمة هذه القاعدة فهل معنى هذا أنه محرم على أن استدعي الطبيب؟ وإذا فاجأني قاطع طريق في ركن من غابة يجب على ألا أكتفي بإعطائه قسرا كيس نقودي بل أسائل نفسي ألا يلزمني عامل الوجدان أن أدفع إليه بالكيس، لأن المسدس الذي يمسك به هو أيضا سلطة من السلطات؟ فلنقر إذن بأن القوة لا تصنع الحق وأننا لا يفرض علينا الخضوع إلا للسلطات الشرعية وهكذا فإن سؤالي الأساسي لا يفتأ يعود.

إن كل سلطة مستمدة من الله وذلك ما أقر به ولكن كل مرض يجيء أيضا منه.

جان جاك روسو
العقد الاجتماعي ص 15 - 16

الأسئلة:

- 1- كيف يكون الأقوى قويا؟
- 2- أيهما أصح للملك: الحق أم القوة؟
- 3- يرى (روسو) "إن الإذعان للقوة عمل ضرورة لا عمل إرادة" ما رأيك؟
- 4- يقول (روسو): "إن كل سلطة مستمدة من الله" حلل هذا القول وناقشه؟

أسئلة الباب

1 – هل يمكن أن نعتقد أن الإنسان حر ونبعث في ذات الوقت عن تفسير للسلوك؟

باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 1992

2 – هل تتعارض فكرة ((الأشعور)) مع فكرة الحرية؟

باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 1996

3 – هل يستلزم شعورنا بالحرية أن نكون أحرارا؟

باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 1997

4 – هل يمكن اعتبار الحرية لدى الإنسان عائقا حقيقيا أمام معرفة الإنسان معرفة موضوعية؟

باكلوريا موريتانيا – شعبة الآداب العصرية 2012

5- الحرية مفهوم ميتافيزيقي لا يمكن فهمه إلا من الداخل. ما رأيك؟

6 – هل ترتبط الحرية بطبيعة الأنظمة السياسية؟

7 – هل للحرية علاقة بالأخلاق؟

8 – بأي معنى يمكن القول: إن الحرية لا وجود لها في عالم تسوسه الأنظمة الديكتاتورية؟

المراجع

- 1 - ما الفلسفة؟ الدكتور سليم دلوة
- 2 - ماهي الفلسفة؟ الدكتور حسن علي
- 3 - الفكر الإسلامي والفلسفة قسم الباكلوريا المغرب
- 4- الفكر الإسلامي والفلسفة طبعة جديدة المغرب.
- 5- نصوص الفلسفة في الباكلوريا (ج1 وج2) المعهد التربوي الوطني
- 6 - تاريخ الفلسفة العربية الدكتور جميل صليبا
- 7- معالم الفكر العربي الدكتور كمال اليازجي
- 8 - الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر (جان فال) ترجمة الأب مارون خوري.
- 9 - عظمة الفلسفة كارل ياسبرس ترجمة عادل العوا
- 10 - قصة الفلسفة ول ديورانت
- 11 - فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار د. محمد وقيدي
- 12 - ما هي الاستيمولوجيا؟ د. محمد وقيدي
- 13 - كتاب الفلسفة (ج2) تونس
- 14 - في سبيل موسوعة فلسفية هيغل ترجمة د. مصطفى غالب
- 15 - الفلسفة للسنة السابعة تونس
- 16 - المعجم الفلسفي د. جميل صليبا
- 17 - معجم الفلسفة مراد وهبة ويوسف كرم.
- 18 - عصر الايديولوجيا هنري أيكن
- 19 - كتاب الفلسفة س6 آداب عصرية المعهد التربوي الوطني
- 20 - الفلسفة اليونانية / د. كريم متى
- 21 - المنقذ من الضلال / الغزالي

الفهرست

رقم الصفحة	العنوان
3	المقدمة
5	المحور الأول: الماهية - ما الفلسفة؟ - مناهج وقيمة الفلسفة - الفلسفة والعلم - الفلسفة والإسلام - التيارات الفلسفية الكبرى (المثالية - المادية) - الوضعية - الوجودية - البنوية
7	
13	
24	
30	
34	
55	
64	
69	
	النصوص:
79	- ظهور الفلسفة
83	- طريقة التوليد
85	- أسطورة الكهف
92	- التفلسف يقظة
94	- ضرورة الشك
98	- الفلسفة والعلم
100	- موقف الشريعة من الحكمة اليونانية
102	- مهمة الفلسفة
104	- الفلسفة وليدة عصرها
106	- الفلسفة الوضعية
	المحور الثاني: العلم الإنسانية
111	- العلوم الإنسانية
121	- علم التاريخ
133	- علم النفس
141	- علم الاجتماع
148	- العوائق الاستيمولوجية في العلوم الإنسانية
	النصوص:
153	- إنسان العلوم الإنسانية
155	- أسباب الأخطاء في دراسة التاريخ
157	

160	- إعادة بناء الحوادث التاريخية
163	- نشأة علم الاجتماع
166	- موضوع علم النفس
169	- نقد الاستيطان
171	- الجهاز النفسي
172	- العوائق الابدستيمولوجية
175	المحور الثالث:
177	- الشخصية
182	- الأسس البيوثقافية للشخصية
188	- الشخصية من وجهة نظر التحليل النفسي
193	- الشخصية السوية والمواطنة
197	- الشخصية وأثار العولمة
208	النصوص:
210	- ما هو الإنسان
214	- العوامل المكونة للشخصية
216	- دينامية الشخصية
219	- العوامل الأساسية في بناء الشخصية
223	- الشخصية الأساسية والشخصية الوظيفية
227	- الجهاز النفسي
230	- الشخصية والحرية
	- دور الوراثة والبيئة
237	المحور الرابع: السياسة
248	- الدولة: مقوماتها -نشأتها -وظائفها
	- أشكال النظام السياسي
254	- الحقوق الطبيعية والمدنية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
260	النصوص:
263	- الدولة
265	- نشأة الدولة
268	- مقومات الأمة
270	- ضرورة السلطة

273	- القانون الطبيعي
276	- شروط العقد الاجتماعي
179	- الديمقراطية الإسلامية
	- المذهب الجماعي والمذهب الفردي في الحكم
	المحور الخامس: الحرية والإنسان
286	- مقارنة مفاهيمية
291	- الحرية والتحرر
299	- الحرية والمسؤولية
350	- الحرية في الإسلام
	النصوص:
313	- الإنسان بين الحرية والضرورة
316	- الحرية أساس كل أخلاق
318	- الحرية والعمل
320	- الحرية أساس كل القيم
322	- المسؤولية
325	- دستور الدولة باعتباره تعبيراً عن روحها
327	الخاص
330	- الدولة شرط تحقيق الحرية
333	- أيهما أحق بالسلطة: الحق أم القوة؟
334	
	المراجع الفهرست