

دروس الفلسفة

دروس تحليلية متكاملة



جميع الشعب والمسالك

إعداد : Lycee4.com

مجزوءة المعرفة

- إن كانت موضعة الظاهرة الإنسانية هو موضوع العلوم الإنسانية فكيف يمكن ان نقارب ونموضع هذه الظاهرة الانسانية؟ وبالتالي ما هي الصعوبات الابستمولوجية التي تواجهنا في ذلك.

- يؤسس الفيلسوف " ميشيل فوكو " تصوره لإشكالية العلمية في العلوم الإنسانية من خلال مشكلة موضع الظاهرة الإنسانية إذ تعترضنا صعوبة في موضعة الظاهرة الإنسانية بالقياس إلى الظاهرة الطبيعية. إذا كانت الظاهرة الطبيعية تتحد بخصائص البساطة والقابلية للعزل والتكرار والتجريب مما يجعل دراستها ميسرة من الناحية العلمية فإن الظاهرة الإنسانية هي ظاهرة معقدة تتداخل في تكوينها جملة من الأبعاد المحددات كالبعد النفسي والاقتصادي والاجتماعي والديني والتاريخي والثقافي فضلا على أنها ظاهرة حرة واعية ومتحركة وتمتلك كرامة الشيء الذي يجعلها أمام صعوبة مقاربتها وموضعها بطريقة علمية.

- ونجد الفيلسوف " كلود ليفي ستورس " يبين لنا موضعة الظاهرة الإنسانية باعتبارها ظاهرة صعبة جدا تتمثل في التواصل بين الذات والموضوع فالعالم هو الإنسان وموضوع الدراسة هي الانسان ومن ثم يحدث تداخل بين الذات والموضوع بين الملاحظ والمُلاحظ الشيء الذي يغيب معه إمكانية تحقيق الموضوعية التي تشكل شرطا أساسيا في العلم. وهكذا يضل السؤال معلقا حول علمية العلوم الإنسانية التي تصطدم بصعوبة تحقيق شرط العلمية المتمثل في الحياد والنزاهة والموضوعية.

- بيلور " دوفرين " تصوره حول اشكالية العلمية في العلوم الإنسانية انطلاقا من مشكلة موضعة الظاهرة الانسانية إذ يعتبر ان الانسان ظل يشكل نقطة تقاطع العديد من الخطابات ولعل اهمها خطاب الفلسفة وخطاب العلوم الانسانية فكيف قاربت هذه الخطابات مفهوم الانسان؟ لقد ظلت الفلسفة منذ القدم تنظر للإنسان كذات عارفة واعية ومفكرة بامتياز الشيء الذي جعلها تعلي من شأن الانسان وتمجده كقيمة عليا. لقد سعت العلوم الإنسانية الى بناء مجدها واكتساب مشروعيتها العلمية على حساب الانسان الشيء الذي جعلها تغتال الانسان وتقتل خصوصياته المتمثلة في الوعي والحرية والكرامية □

العقلانية العلمية:

- إذا كان المنهج الذي تسعى إليه العلوم الإنسانية هو بلوغ درجة من العلمية توازي علمية العلوم الطبيعية أو الحقه فإن ذلك يشكل مطمحا صعبا وذلك بالنظر إلى الاختلاف في طبيعة موضوع العلوم الطبيعية الذي هو الظاهرة الطبيعية وموضوع العلوم الإنسانية الذي هو ظاهرة إنسانية

- يندرج " كارل بوبر " ضمن موقفه الابستمولوجي الذي يرى ان العلوم الإنسانية لا تخضع للتعميم والتجريب او التفسير وذلك بالنظر إلى خصوصيات الظواهر الإنسانية التي تشكل موضوع العلوم الإنسانية. ينتقد كارل بوبر مطمح العلوم الإنسانية في ان تضاهي العلوم الحقّة وذلك بالنظر إلى اختلاف طبيعة النظريات في العلوم الإنسانية والنظريات في العلوم الحقّة إذا كانت العلوم الحقّة تبني علميتها من خلال قدرتها على التنبؤ والتفسير لان طبيعة الظاهرة الطبيعية هي طبيعة حتمية تنتظم فيها القوانين على عكس طبيعة الظاهرة الإنسانية التي هي طبيعة حرة تتباين فيها قوانين وعلية لا يمكن للعلوم الإنسانية ان تضاهي العلوم الحقّة.

- يوضح لنا تصور السوسولوجي والابستمولوجي الفرنسي "جولييان فروند" ذلك السجال الذي دار بين الجامعيين والاكاديميين حول علمية العلوم الإنسانية وهو سجال يستمد مضمونه من ذلك الاختلاف الحاصل بين موقفين ابستمولوجيين متناضرين يؤسس كل موقف تصوره لعلمية العلوم الإنسانية من خلفية ابستمولوجيا ونظرية مختلفة.

- ينتهي " مالمينوفسكي " الى الاعتقاد بأن علمية العلوم الإنسانية لا يجب ان تتحقق بمحاكات العلوم الحقّة او استعارة منهجها التجريبي فإذا كانت العلوم الطبيعية قد حققت نجاحاتها الطبيعية حينما توفقت في اختيار منهج يلاءم الظاهرة الطبيعية فمن الأفيد للعلوم الإنسانية ان تحقق استقلاليتها وذلك بالبحث عن نجاحاتها العلمية من خلال ايجاد منهج يراعي خصوصية الظاهرة الإنسانية ولعل هذا ما حقته بالفعل الانثربولوجيا حينما خلقت نموذج علمي خاص الذي يتلاءم مع خصوصية الظاهرة الإنسانية الثقافية.

معايير علمية النظريات العلمية:

1- موضوع علم الاجتماع:

- إذا كان كل علم يحدد بموضوعه فان علم الاجتماع يحدد هو كذلك بموضوعه. فما إذن موضوع علم الاجتماع وكيف يمكن أن يحقق استقلالته عن باقي المواضيع الأخرى في العلوم الإنسانية كعلم النفس أو علم التاريخ أو علم الاقتصاد أو الانثربولوجيا؟

- يشير هذا التصور عند "ريمون ارون" الانتباه إلى صعوبة تحديد موضوع علم الاجتماع فإذا كان موضوع علم الاجتماع هو الظاهرة الاجتماعية فإنها إذن ظاهرة معقدة تتداخل فيها الأبعاد النفسية بالأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية واللغوية... الشيء الذي يجعل الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تتقاطع في دراستها عدة علوم كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم اللغة والانتروبولوجية. إن هذا التداخل في الظاهرة الاجتماعية والتقاطع في دراستها يثير جدلا يتحول في آخر المطاف إلى جدل فلسفي عقيم مما يبعد علم الاجتماع عن طموحه العلمي المتمثل في الدقة والحياد الموضوعية.

- ينطلق "اميل دور كايم" في تصوره حول موضوع علم الاجتماع من اعتباره موضوعا تتداخل فيه المعرفة بالتربية بالسياسة بالأسرة بالمؤسسة... إنها إذن جوانب تشكل موضوع علم الاجتماع الذي هو الظاهرة الاجتماعية إذا كان موضوع علم الاجتماع هو الظاهرة الاجتماعية فهي ظاهرة تتسم بطبيعتها الخارجية المستقلة عن وعي الأفراد وإرادتهم؛ فهي إذن ظاهرة قهرية والزامية تمارس قهرا وإكراها على الأفراد. إن الحديث عن الطبيعة الخارجية المستقلة لظاهرة اجتماعية يجعل منها ظاهرة قابلة لدراسة الموضوعية وذلك عبر النظر إليها كشيء من الأشياء

2 - منهج علم الاجتماع:

- إذا كان كل علم يتحدد بمهجه، إذ أن العلوم الطبيعية تتحدد بالمنهج التجريبي القائم على الاختبار والتجريب والقياس والتفسير. فما هو المنهج الذي يعتمد علم الاجتماع في دراسته موضوعه؟

- يندرج تصور "لادريير" ضمن النقاش الابستمولوجي حول إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية. ويميز بين خصوصية موضوع العلوم التجريبية وخصوصية موضوع علم الاجتماع، فإذا كانت العلوم التجريبية تدرس الأشياء وفق منهج تجريبي يتلاءم مع الظاهرة الفيزيائية فإن موضوع علم الاجتماع هو الظاهرة الاجتماعية ومن ثم تطرح إمكانية مقارنة الظاهرة الاجتماعية بطريقة تجريبية

- وينخرط "مارسل موس" في هذا النقاش الابستمولوجي حول إشكالية منهج علم الاجتماع. فإذا كان "اميل دور كايم" ومن خلال المدرسة الوضعية قد اعتبر الظاهرة الاجتماعية كشيء من الأشياء ومن ثم يجب دراستها وفق المنهج التجريبي تماما كما وتضفه للفيزياء، فإن "مارسل" يرى بان موضوع علم الاجتماع هو مختلف عن موضوع الفيزياء بحيث يلخص خطواته في ما يلي: 1: التعريف 2: ملاحظة الظواهر 3: تنظيم الوقائع 4: مراعات الخاصية العلمية للفرضية السوسولوجية. هكذا يمكن بناء منهج قادر على دراسة ومقارنة الظواهر الاجتماعية مقارنة علمية

3 - نظريات علم الاجتماع:

- إذا كان علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يهتم بالظاهرة الاجتماعية نتساءل كيف يتم بناء النظريات في علم الاجتماع، بعبارة أخرى ما هي أبعادها وكيف تتفاعل تلك الأبعاد في بناء نظرية اجتماعية دقيقة؟

- يؤسس "بيار انصار" تصوره حول إشكالية نظريات علم الاجتماع من خلال افتراض ثلاثة أبعاد تحدد بناء النظرية في علم الاجتماع وهي أبعاد تتمثل في البعد الابستمولوجي: وهو إقامة مسافة ابستمولوجية بينه وبين موضوع دراسته اما البعد النظري: ويقوم على تفسير الظواهر الاجتماعية التي قاربة النظرية الماركسية أو البنوية وبين نظريات خاصة تركز على جوانب محددة من الظاهرة الاجتماعية وأخيرا هناك البعد المنهجي الذي يشتمل في ذاته على الطرائق والوسائل والتقنيات المستعملة في البحث الاجتماعي العلمي

- وينضم "أيان كرايب" إلى هذا النقاش المتعلق بإشكالية النظرية في علم الاجتماع ويرصد الأبعاد المختلفة وهي أبعاد تتمثل فيما هو عاطفي وتأملي ومعيارية ولعل هذا التعدد النظري يتم عن خصوصية النظرية في علم الاجتماع وهي خصوصية ترتبط بطبيعة الظاهرة الاجتماعية التي تتسم بالاختلاف والتعدد والتنوع. إن اعتماد المقاربة التعددية في النظرية الاجتماعية كفيلا بأن يؤدي بالباحث إلى استكشاف المناحي المتعددة للحياة الاجتماعية.

الواجب

الواجب والإكراه:

- يتميز السلوك الإنساني عن السلوك الحيواني ببعده الأخلاقي والواعي فالإنسان كائن أخلاقي بامتياز بحيث تتبدى الأخلاق في سلوكه ولعل ما يدفع الإنسان لك يكون كائنا أخلاقيا هو ذلك الوازع الذي يدفعه الى الامتثال الى القوانين الأخلاقية انه وازع الواجب . فما نعني بالواجب؟

- لقد شكل المشروع الفلسفي الأخلاقي الكانطي ثورة في مجال الاخلاق وذلك من خلال تصوره لمفهوم الواجب فان كانت التصورات الفلسفية الأخلاقية التقليدية تربط مصدر الواجب بما هو خارجي فان "كانط" ينظر للواجب كوازع داخلي انه تعبير عن نداء الضمير والإرادة الطيبة وهذا ما يجعل منه مصدرا للحرية والالتزام والمسؤولية مما يجعل الإنسان يتحرر من كل مظاهر الضرورة والإكراه وهكذا ما يجعل الإنسان يسمو ببعده اخلاقي عن كل الكائنات الطبيعية الأخرى اذن واعتبارا لهذا الواجب الاخلاق يحسب كاتك هو مصدر للحرية والإرادة والالتزام.

- ينخرط الفيلسوف الانجليزي " دافيد هيوم " في ذات الاشكالية المتعلقة بمفهوم الواجب والإكراه بحيث يربط الواجبات الأخلاقية بالواقع والتجربة الواقعية وفي هذا الصدد نجده يربط الواجبات الأخلاقية بمصدر طبيعي والأخر اجتماعي النية للنوع الأول نجد الواجبات الأخلاقية ترتبط بالغريزات الطبيعية او الميل المباشر مثل حب الأطفال او شكر المحسنين او العطف على المعوزين او انقاذ شخص في حالة خطر ان هذا الصنف من الواجبات الأخلاقية يكون مرتبطا بنبوغ من الميل المباشر الذي هو تعبير عن الحرية والإرادة إما النوع الثاني من الواجبات فهو الذي يرتبط بالإحساس بالالتزام لا غير وهو إحساس يرتبط بضرورات اجتماعية اذن في حالة إهمال تلك الواجبات سيكون من المستحيل المحافظة على توازن المجتمع ووحده واستمراره ان هذا النوع من الواجبات يرتبط أساسا بالالتزام والضرورات الخمس.

- ينضم الفيلسوف الألماني " هيغل " الى هذا السجال المتعلق بإشكالية الواجب والإكراه، في الغالب ما ننظر الى المصلحة الشخصية والمصلحة العامة كمفهومين متعارضين غير ان "هيغل" ينظر إليهما كمفهومين متكاملين وذلك من خلال مفهوم الواجب هذا الذي يشكل تركيبا عقليا بين المصلحة الخاصة والعامة فالشخص حينما يقوم بواجباته اتجاه الدولة فهو يميل إلى تحقيق ذاته من خلال انصهار ما هو فردي في ما هو عام .وبذلك تتحقق الفكرة المطلقة التي هي تركيب بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي وما هو خاص وما هو عام ما هو فردي وما هو جماعي ... فالشخص حينما يحقق مصلحته الخاصة فهو في ذات الآن يحقق المصلحة العامة فلا تعارض إن بين الواجبات الخاصة والواجبات العامة فالواجب اذن هو الامتثال من قبل الأفراد لروح الشعب وفي ذلك امتثال للروح المطلقة التي هي تجسيد للحرية.

الوعي الأخلاقي:

- ان الوعي الاخلاقي هو خاصية تسمح للعقل الانساني ان يصدر احكاما معيارية عفوية على القيمة الاخلاقية لبعض الافعال الفردية عندما يتعلق هذا الوعي بالافعال المقبلة للذات الفاعلة فانه يتحول الى صوت يأمر ويدافع اما اذا يتعلق بالافعال المادية فانه يأخذ شكل احساسات. ماهو مصدر الوعي الاخلاقي ؟

- يؤسس الفيلسوف " ايريك فايل " تصوره لمسألة الوعي اذ ينظر الى هذا الوعي انطلاقا من منظور عقلائي فلا تناقض بين العقل والاخلاق عن طريق العقل نتجاوز النزوات ونتمكن من بناء الكون على حساب ما هو خاص في الوعي الاخلاقي يتأسس اذن على العقل وذلك عندما يتجاوز الانسان ذاتيته لكي يصبح كونية فالاخلاق تؤكد ان الانسان يتحدد كإنسان الامن من خلال كونه كائنا عاقلا واخلاقيا واعتبارا لهذا يصب موضوعا للاحترام ان العقل اذن هو اساس الوعي الاخلاقي مادام يشكل قاعدة للإرادة والحرية الإنسانية.

- ينضم الفيلسوف النمساوي " فرانس برانتانو " الى المساهمة في النقاس الدائر حول اشكالية الوعي الاخلاقي اذ يرى ان هذا الوعي يرتبط بشروط خارجية انه تعبير عن الإرادة الخارجية المتمثلة في مجموعة من القوانين الالزامية . اذا كان الانسان يعيش في المجتمع فان المجتمع من اجل ان يستمر وان يحافظ على وحدته وتماسكه فانه يخضع لجملة من التوازنات هذه التي تتحدد بجملة من القوانين والضوابط . فالأفراد اذن هم ملزمون بالخضوع لتلك الضوابط والقوانين وعليه فان الوعي الاخلاقي يتأسس انطلاقا من شروط خارجية وهي شروط تتلون بلون الاوضاع الاجتماعية التي تعبير عن الاوضاع الخارجية ان القو بالالزام يجعل الوعي الاخلاقي يتبط بحتميات اجتماعية هي تعبير عن التجربة والمحيط الخارجيين هكذا اذن يستمد الوعي الاخلاقي مبداه ليس من قاعدة اخلاقية ولكن من ارادة خارجية.

- من خلال تصور الفيلسوف الإسلامي " ابن مسكويه " نفق عند تصور آخر حول اشكالية الوعي الأخلاقي فالفيلسوف ينظر الى أن الوعي الأخلاقي يرتبط بالبيئة الخلقية ونعني به الطبع والطبيعة ان اذن يرتبط بالمزاج الذي هو تعبير عن الميل والغريزة بحيث نجده يتعارض مع العقل لكن الخلق يمكن ان يتحول الى قاعدة أخلاقية أساسها القيم الفاضلة وذلك متى يتم إخضاعه للتهديب والتأديب ونلمس من خلال تصور " ابن مسكويه " دعوة صريحة إلى ضرورة التربية في تهذيب الخلق حتى يتحول إلى مبدأ للوعي الأخلاقي أساسه الأخلاق الحسنه والقيم الفاضلة.

الواجب والمجتمع:

- ان الحديث عن مفهوم الواجب الاخلاقي يدعوني بالضرورة الى الحديث عن المجتمع فكيف تتحدد اذن علاقة الواجب الاخلاقي بالمجتمع ؟ بعبارة اخرى من اين يستمد المجتمع سلطته الاخلاقية ؟

- في هذا السياق نجد عالم الاجتماع الفرنسي " اميل دور كايم " يبني تصوره حول علاقة المجتمع بالسلطة الاخلاقية ومن ثم بالواجب الاخلاقي اذ يرى ان المجتمع تتمثل قوته في سلطته الاخلاقية هذه التي تتحكم في سلوك الافراد .فالظاهرة الاجتماعية هي اذن ظاهرة قهرية على الافراد الخضوع لها وذلك من خلال خضوعهم للسلطة الاخلاقية الثقافية والاجتماعية وهكذا فالافراد حينما يسلكون فانهم يسلكون بمقتضى هذه القواعد الاخلاقية ذات الطبيعة الالزامية و الاكراهية .وعليه فان المجتمع حسب هذا المنظور السوسيولوجي عند اميل دور كايم يشكل سلطة تتجاوز الافراد بل انها تخضع الافراد لمنطقها وذلك باسم الواجب والقوانين الاخلاقية التي يتوجب على الذوات الاجتماعية احترامها.

- في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الفرنسي " هنري بيرغسون " الذي يرى ان السلطة الاخلاقية في المجتمع وان كانت تعبيراً في ظاهرها على الإرادات الحرة في الأفراد فإنها في باطنها تشكل سلطة قاهرة تخضع الافراد لمنطقها ان المجتمع اذن هو حصيلة تفاعل إرادة وحريات الاشخاص غير انها تأخذ عن بعدها العميق شكل اكرهات والزامات وانها باختصار السلطة الاخلاقية للمجتمع التي على الافراد الامتثال لها باسم الواجب الاخلاقي.

- ينظم الفيلسوف الالماني " فدريك انجلز " الذي يأسس تصوره لمفهوم الواجب والسلطة الاخلاقية داخل المجتمع انطلاقاً من منظور مادي تاريخي هو حصيلة جدل بين الافكار والمنظومات الثقافية وكذا الواقع الاجتماعي والاقتصادي اذ خلص الى اعتبار انه ليست هناك افكار ثابتة ولا اخلاق ثابتة فالافكار والمنظومات الاخلاقية تتغير تبعاً لتغيرات المجتمعات وتبعاً لتغير البنية التحتية التي هي حصيلة للواقع المادي والاقتصادي . هكذا اذن ومن هذا المنظور المادي مع انجلز نلمس بأن ليس هناك افكار ثابتة ولا اخلاق مطلقة بل ان المنظومات الفكرية والثقافية والاخلاقية تتغير تبعاً لتغير المجتمع من خلال سيرورته المادية والاقتصادية.

- اعتباراً لما سبق يمكننا ان نخلص الا ان اشكالية الواجب والمجتمع قد شكلت مسألة اهتمت بها التناولات الفلسفية المختلفة فالمجتمع يفرض سلطته على الذوات الاجتماعية من خلال منظومات القيم والاخلاق هذه التي تتحول الى واجبات على الافراد الامتثال لها. قد نعتقد اننا احرار في المجتمع ولكن الحقيقة هي اننا خاضعون لسلطة المجتمع انطلاقاً من سلطة المجتمع الاخلاقية المتمثلة في الواجب الاخلاقي

النظرية و التجربة

التجربة والتجريب:

- إن الحديث عن النظرية داخل الممارسة العلمية يقتضي منا الوقوف عند عدة تساؤلات ذات طبيعة إبستمولوجية ومن بين هذه التساؤلات يستوقفنا سؤال الفرق أو ما هو الفرق بين مفهومي التجربة والتجريب؟
- يعتبر الفيلسوف الفرنسي " ألكساندر كويري " أن التجربة تعبير عن نوع من الحس التجريبي ولو اعتبرت السمة الأساسية للعلم الكلاسيكي فهي مع ذلك تظل تشكل معطى غامضاً إذ أن التجربة بمعنى العام الملاحظة العامة فهي لم تشكل سوى عائق إبستمولوجي يحول دون تقدم المعرفة العلمية في حين يشكل التجريب نوعاً من المساءلة المنهجية للطبيعة فهو إذن نقطة تقاطع بين ما هو امبريقي تجريبي وما هو رياضي عقلي إن التجريب إذن يمكننا من انشاء فكرة واضحة حول الواقع اعتماداً على استبدالات علمية رياضية. لعل ما أصبح يميز الممارسة العلمية المعاصرة هو هذا التوجه نحو ما هو عملي و هو توجه يفترض اعتماد التجريب كمنطلق لفهم الواقع بناءً على مقدمات رياضية
- في ذات السياق ينظم الرياضي الفرنسي المعاصر " رونيه توم " إلى النقاش الإبستمولوجي الدائر حول اشكالية التجربة والتجريب داخل النظرية العلمية . بحيث يميز بين التجربة والتجريب. فإذا كانت التجربة في العلم الكلاسيكي تعني التكرار فإن التجريب يعني بناء التجربة وفق ادوات وشروط علمية دقيقة يلخصها في الشروط التالية : 1 عزل الظاهرة ويقتضي بذلك مختبراً علمياً مجهزاً . 2 اعتماد وسائل علمية تجريبية. 3 أحداث تأثيرات طاقية أو كيميائية على الظاهرة المدروسة بهدف رصد ردود فعلها. 4 تسجيل مجمل التغيرات التي تظهر على الظاهرة المدروسة. بالاعتماد على هذه الخطوات يتسنى للعالم الانتقال من التجربة بمعناها الكلاسيكي إلى التجربة بمعناها المعاصر أي الانتقال إلى التجريب الذي يحول للعالم بناء النظرية العلمية.

- في ذات السياق يعدد الفيزيولوجي الفرنسي " كلود برنار " التجربة باعتبارها خطوة تتحقق من خلالها الفكرة أو الافتراض القبلي الذي يبنيه العالم حول ظاهرة ما وفي هذا الإطار ميز الفيلسوف داخل المنهج التجريبي بين الخطوات التالية : 1 الملاحظة وداخل الملاحظة يمكن أن نميز بين الملاحظة العامة والملاحظة العلمية. 2 الفرضية وهي الفكرة التي يكونها العالم حول ظاهرة ما وداخل الفرضية يمكن أن نميز بين الفرضية التخمينية والفرضية العلمية. 3 التجربة وهي المحك الذي نختبر من خلاله الفرضية . فإذا ثبت صدقها تحولت من فرضية تخمينية إلى فرضية علمية . 4 استنتاج وصياغة القانون وهي الخطوة التي ينتمي إليها العالم من استخلاص النتائج العلمية وبناء القوانين النظرية. اعتباراً لهذا سنجد كلود برنارد يلخص هذه الخطوات في قوله (أن الفكرة التي تبلورت من خلال الواقع هي التي تمثل العلم . أما الفرضية التجريبية فليست سوى فكرة علمية متصورة . أن النظرية ليست شيئاً عدا الفكرة العلمية المراقبة من طرف التجربة)

العقلانية العلمية:

- ماهي الأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية؟ وبالتالي ماهي التحولات التي طالت العقل والعقلانية العلمية وأخيراً كيف تتحدد العقلانية العلمية بين المعرفة العلمية والكلاسيكية والمعرفة العلمية المعاصرة ؟ لقد شكل هذا السؤال متار جدل إبستمولوجي بين الأطروحات و التصورات الإبستمولوجية المختلفة.

- ينطلق " جون بيير فرنانر " من مسائلة طبيعة العقل وأصوله ، إذ يعتبره ظاهرة بشرية ومن ثم فهو خاضع في تطوره للشروط التاريخية، إن العقل إذن محايث بالتاريخ فهو لا يقع على هامش التاريخ بل هو مرتبط بالضرورة التاريخية والتحولات التي تلحق مسار المعرفة العلمية. وفي هذا الإطار نجد "جون بيير فرنانر" يحدد لنا طبيعة العقل بين العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة . تتحدد طبيعة العقل في العلم الكلاسيكي باعتباره بنية قبلية ثابتة فهو إذن جوهر متعال مطبوع بالصرامة والثبات والانغلاق. ولعل هذا ما يمكن أن نلمسه في العقلانية الكلاسيكية التي كانت تنهض على مفاهيم مثل الثبات، الصرامة، الاطلاقية، والانغلاق. لقد أصبح العقل المعاصر يعبر عن الروح العلمية المعاصرة التي شكلت قطيعة إبستمولوجية مع التقنيات والمطلقات الكلاسيكية. فالعقلانية المعاصرة أصبحت أكثر انفتاحاً ومرونة ونسبية الشيء الذي جعل العقل المعاصر يتشبع بهذه الروح العلمية المعاصرة.

- في ذات السياق يندرج تصور المفكر " محمد أركون " ضمن سياق النقاش الإبستمولوجي المرتبط بتطور العقل وانتقاله من عقل كلاسيكي منغلق إلى عقل معاصر منفتح.

- يميز "أركون" داخل صيرورة العقل الغربي بين 3 مراحل وهي مرحلة القرون الوسطى والمرحلة الحديثة أو الكلاسيكية ثم المرحلة المعاصرة. ففي القرون الوسطى كان العقل الغربي لاهوتياً، إذ كان آباء الكنيسة يحتكرون المعرفة الفلسفية أو العلمية أو الدينية، وكانوا يطبعونها بطابع ديني لاهوتي يعبر عن تعاليم الكنيسة إلا أن العقل في الأزمنة الحديثة قد بدأ يتحرر من سلطة الكنيسة و رجال الدين . وهكذا عرف العقل تحولاً في مساره وفي منطقته و أسسه وهذا ما مثله فلاسفة محدثون كديكارت و سبينوزا بحيث خلصوا العقل من طبيعته اللاهوتية

- في هذا السياق ينخرط " أولمو " الذي يميز بين أسس العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة فبالرغم من الشك الديكارتي والنقد الكانطي ظل العقل الكلاسيكي عقلا ثابتا مطلقا يقينيا لا ينمو ولا يتطور انه جوهر متعالي او بنية فكرية قبلية بخلاف ذلك عرف العقل في العقلانية المعاصرة تحولا في طبيعته جعله عقلا متطورا ديناميا نشيطا وفعالا انه عقل يعبر عن النشاط والفعالية المرتبطة بالممارسة الإنسانية.

معايير علمية النظريات العلمية:

- يحيلنا الحديث عن علمية النظريات العلمية الى التساؤل عن معاييرها ؟ لقد شكل هذا السؤال متار جدل بين الأطروحات و التصورات المختلفة

- ينظم " اينشتاين " الى هذا السجال ويعتبر ان التجربة لا تشكل بمعناها الكلاسيكي أساس المعرفة العلمية بل تشكل عائق ابستمولوجيا يحول دون بناء المعرفة العلمية وتقدمها، فالمعرفة العلمية المعاصرة أصبحت تقوم على مقدمات العمل الرياضي القائم على الاستنباط و الاستنتاج و التماسك المنطقي الرياضي بحيث تكون نتائج هذا النسق الرياضي متطابقة مع التجربة , يمكن أن نفهم ذلك من خلال المعرفة العلمية المعاصرة

- ويقوم تصور " دوهيم " على ان النظرية لا تعتمد على معطيات التجربة وحدها فصدق وصلاحية النظرية العلمية يرتبط بكونها نسق القضايا الرياضية ويمكن إجمال هذه القضايا الرامية إلى مبادئ اعتماد الرموز الرياضية في: قياس الوقائع الفيزيائية ، وصياغة الرياضية ، واعتماد قواعد التحليل، والمقاربة بين المعطيات الرياضية مع الوقائع التجريبية. وان معيار صدق وصلاحية النظرية يتميز بعدم وجود تناقض بين الافتراضات والنتائج المستنبطة منها. وعليه فان الاتفاق مع التجربة هو الذي يشكل بالنسبة للنظرية الفيزيائية المعيار الوحيد للحقيقة .

الغير

وجود الغير:

- يشكل مفهوم الغير مفهوما حديثا في الفلسفة وان كان حاضرا ضمن الفلسفات القديمة. من بين الإشكالات التي يثيرها مفهوم الغير تلك التي ترتبط بإشكالية وجود الغير فكيف يتحدد إذن وجود الغير؟
لقد اختلفت التصورات الفلسفية في إجابتها عن هذه الإشكالية
- فنجد الفيلسوف "ميرلوبونتي" ينظر إلى وجود الغير كوجود مزدوج، فهو وجود في ذاته ووجود لذاته. ذلك إن الغير يتبدى لنا كمعطى امبريقي انه شيء من الأشياء بحيث ان أول ما يدرك في الغير هو صورة جسده من ثم فهو مجرد موضوع من المواضيع الطبيعية. لكن الغير ليس فقط شيئا من الأشياء بل هو ذات واعية مقابلة لذاتي. وعليه فالغير من حيث هو وجود امبريقي يكون موجودا في ذاته ومن حيث هو ذات واعية يكون موجودا لذاته.
- وفي نفس السياق ينخرط الفيلسوف "جون بول سارتر" الذي ينظر إلى وجود الغير كوجود سلبي ووجود ايجابي فهو سلبي لأنه يحد من حرية الأنا وهو وجود ايجابي لأنه سبب من خلاله يمكن للأنا إدراك وجوده هكذا إذن يتحول الغير إلى ذلك الوجود الذي من خلاله يتسنى للأنا إثبات وجوده.
- وينضم إلى هذا النقاش الفيلسوف "هورسل" الذي يعتبر بأن وجود الغير هو وجود مزدوج انه ذات او موضوع. فهو شيء من الأشياء وهو ذات واعية تترك العالم وتوجد في العالم. فالغير إذن يتحدد وجوديا من حيث انه تجربة انفتح عليها وتفاعل معها وأثر وتأثر بها إنها تجربه الآخرين أو بعبارة اخرى هو تجربة الإنسان في العالم
- تأسيسا على م اسبق يمكننا أن نخلص إلى القول بأن مفهوم الغير من الناحية الوجودية قد أثار العديد من التساؤلات والاستفهامات الشيء الذي ينم عن خصوصيته وعن طبيعته الإشكالية.

معرفة الغير:

- إلى جانب إشكالية وجود الغير يثير مفهوم الغير إشكالية أخرى تتمثل في معرفة الغير. فهل معرفة الغير ممكنة أم غير ممكنة؟ وإذا أمكننا أن نعرف الغير فهل نعرفه كذات واعية مقابلة لذاتي أم كموضوع خارجي منفصل عني؟ أم كمجرد مقولة وجودية؟
- يعتبر الفيلسوف الوجودي "جون بول سارتر" أن معرفة الغير غير ممكنة ذلك لأنه الأنا الذي ليس أنا. ومن ثم فهو يتغير ويختلف معي. وهكذا فإنني حينما أدركه فأنا أدركه كموضوع خارجي انه مجرد معطى امبريقي فهو الجسد الذي لا يشبه جسدي ومن ثم تفصلنا عنه مسافة انطولوجية إن الغير إذن حسب سارتر تجمعي مع علاقة نفي و ليسٍ وعَدَمٍ وإِسْتِحَالَةٍ فهو وان كان يتبدى لي كصورة ذهنية فإن معرفته تظل مع ذلك غير ممكنة.
- في ذات السياق بنا 'ميرلوبونتي' تصوره حين اعتبر أن إدراك الغير غير ممكن لأنه يتبدى للأنا كسلوك وتجربة داخلية فهو يحضر أمام الأنا كوضعية شعورية ونفسية مستحضرة أو كوضعية معيشة في كلتا الحالتين فالغير لا يعني الأنا ومن ثم فتجربته مختلفة عن تجربة الأنا وعليه فمعرفته غير ممكنة وان كنا نخلق وضعية غير مشتركة نتواصل من خلاله.
- أما 'مالبرانش' فقد أسس تصوره حول هذه الإشكالية من اعتبار أن معرفة الغير غير ممكنة بحيث أن هذا الغير يتبدى لنا كوعي وإحساس وهكذا فوعي الأنا مختلف عن وعي الآخر وإحساسه مختلف عن إحساس الآخر فليست هناك ميولات مشتركة بين الناس لأنه ما هو خير بالنسبة لي هو شر بالنسبة للآخر. وما هو لذة بالنسبة لي ألم بالنسبة للآخر. إذن وتبعاً لهذا فمعرفة الغير غير ممكنة

العلاقة بالغير:

- تعتبر إشكالية العلاقة بالغير صلب إشكالية مفهوم الغير، إذ في هذا الإطار تواجهنا جملة من التساؤلات والاستفهامات من قبيل: كيف تتحدد علاقة الأنا بالآخر؟ هل هي علاقة تشابه وتطابق؟ أم هي علاقة تباين واختلاف وتغاير؟ وبالتالي إذا كان الغير هو الذات الواعية المقابلة لذاتي أي الأنا الذي ليس أنا. فكيف تتحدد علاقتي به؟
لقد شكلت هذه التساؤلات بؤرة إشكالية توزعت إزاءها التصورات الفلسفية المختلفة:

- ونجد الفيلسوف "مارتن هيدجر" ينخرط ضمن النقاش المتعلق بإشكالية العلاقة بالغير التي هي تتجاوز مستوى التحاور الانطولوجي الى مستوى الالتقاء والاشتراك في بناء التجربة الوجودية الإنسانية الحيوية المشتركة وهكذا نجد "هيدجر" ان الأنا يوجد في الوجود هنا أي يوجد في العالم وهو وجود يتحدد من خلال الوجود مع والوجود من أجل فالوجود مع هو اشتراك الأنا مع باقي الموجودات في الوجود إما الوجود من أجل فهو اشتراك الأنا مع الغير أي مع الذات العاقلة الأخرى في الوجود وانطلاقاً من هذا الوجود يسعى الأنا إلى أن يؤسس علاقة التقاء و اشتراك مع الغير وهي علاقة تروم تجربة إنسانية وجودية حيوية مشتركة. ويرى بأن علاقة الأنا بالغير هي علاقة التقاء و اشتراك، وبالتالي فهي تتجاوز كونها مجرد علاقة تحاور وجودي

- وتساهم المفكرة الفرنسية "كريستفا" في هذا النقاش بحيث تتناوله من زاوية أخرى هي زاوية الغرابة فنحن غالباً ما نعتقد أن الآخر مختلف عني والمتباين لهويتي والمتغاير معي من حيث اللون والعرق والدين واللغة ان هذا الآخر البعيد هو الغريب الذي يهدد كياني وما علي إلا أن ادخل معه في علاقة صراع ومواجهة . وتعتبر الغير الذي ينظر إليه كغريب هو ليس كذلك في الواقع بل نحن نكون عنه فكرة غريبة تسكننا على نحو غريب ذلك انه اذا انفتحنا على الآخر فسوف نكتشف انه ذات واعية تشبهنا ويمكن أن نتواصل معها ونأسس علاقة ايجابية أساسها التسامح والانفتاح والحوار والتواصل علاقة تمكننا من بناء تجربة إنسانية مشتركاً.

- وينضم "ميرلوبونتي" إلى السجال الدائر حول إشكالية العلاقة بالغير بحيث يرى أن العلاقة بين الأنا والآخر يمكن أن تكون ايجابية قائمة على الانفتاح والتعارف والتواصل وذلك فقط حينما تكف الذات صمتها وتخرج عن عزالتها لهذا يمكن لنا أن ينفتح على الآخر ليتعرف عليه ويؤسس معه علاقة ايجابية يمكن أن تتحول إلى علاقة تعايش وتطابق وتماهي .

العنف

أشكال العنف:

- الحديث عن العنف جبرنا إلى التساؤل عن طبيعته في الإنسان و عن أشكاله في التاريخ الإنساني فإذا كان العنف هو شكل من الاستعمال السيئ للقوة وذلك بدوافع عدوانية تدميرية تسعى إلى إخضاع الآخرين فما هي أشكال العنف؟ وهل العنف يرتبط بالطبيعة الإنسانية؟ أم انه مجرد معطى مكتسب يرتبط بحثيات وملابسات الظروف التي يحياها الإنسان
- ينطلق الفيلسوف الألماني "أريك فروم" في تصوره لمفهوم العنف من خلال النظر إلى العنف كنزعة قومية تدميرية كامنة في الإنسان وتشغل من خلال تفاعلها مع معطيات و ملابسات خارجية . فالعنف إذن يرتبط بالطبيعة الإنسانية من حيث هو رغبة في تدمير الآخر وتعطش للدماء وشغف بالتحطيم فالإنسان إذن من خلال طبيعته هو كائن عدواني. لقد ارتبط العنف بالإنسان منذ القدم فعبّر عنه بأشكال ترتبط بممارسات وشعائر طقوسية تأخذ منحى دينيا تارة ومنحى سياسيا أو حربيا تارة أخرى هكذا إذن يرتبط العنف بالطبيعة الإنسانية باعتباره نزعة تدميرية
- يؤسس "فرويد" تصوره حول إشكالية العنف انطلاقا من مرجعية التحليل النفسي بحيث يعتبر أن العنف سلوك طبيعي في الإنسان يعبر عن نزوعه العدواني الذي يأخذ شكلا فرضيا حينما يرتبط بفرانز الفرد العدوانية و هي فرانس ترتبط بالتهديد و الانهيار و التدمير كما أن العنف يأخذ شكلا جماعيا حينما يرتبط بالنزوع العدواني للجماعات أو الطوائف أو الشعوب التي تضطهد الآخرين بغزواتها و حروبها رغبة منها في السيطرة و الإخضاع. إذن حسب فرويد فالعنف نزوع عدواني عند الإنسان يعبر عن رغباته و غرائزه المتمثلة في حب التملك و السيطرة و تدمير الآخر
- ينظم عالم الاجتماع الفرنسي "بودريار" إلى الإشكالات المتعلقة بأشكال العنف فيرى ان العنف متجدر في الطبيعة الإنسانية ، فهو قد يأخذ اشكال الحروب كالحرب العالمية الاولى او الثانية او الحرب الباردة غير انه يأخذ كذلك شكل الارهاب الذي هو تعبير عن نزوع لا اخلاقي وشرير يهدف الى تدمير الاخر غير ان هذا الشر قد يواجه بشر اعنف منه وذلك ضمن ثنائية انسانية ابدية هي ثنائية الخير والشر. وهكذا اذن يأخذ العنف منحى طبيعي لانه يرتبط بالطبيعة الإنسانية.

- نستشف مما سبق ان العنف في التاريخ يتخذ اشكالا متعددة وهي اشكال تعبر عن الطبيعة العدوانية للإنسان ، فالعنف هو نزوع تدميرية تعبر عن رغبة الانسان في السيطرة والسيادة والتهديد والتدمير انه كما يقول "فرويد" نزوع طبيعي عدواني في الانسان، هذا النزوع الذي قد يأخذ مظهرها فرديا او جماعيا حينما تحاول جماعة انسانية ابادة جماعة اخرى

العنف في التاريخ:

- اذا كان العنف هو ذلك النزوع العدواني الطبيعي في الانسان والذي تقوده رغبة في تدمير الآخر ، فانه قد اخذ اشكالا متعددة في التاريخ . فكيف ارتبط العنف بالتاريخ الانساني؟
- يؤسس الفيلسوف الانجليزي "توماس هوبز" تصوره حول اشكالية العنف في التاريخ انطلاقا من الوقوف عند طبيعة النفس الانسانية التي يعتبرها طبيعة شريرة مسكونة بالعنف والعدوان والأتانية
- لقد كانت الحالة الطبيعية للإنسان حالة مطبوعة بالصراع والنزاع والفوضى انها حالة تجسد " حرب الجميع ضد الجميع " غير ان هذه الحالة لم تختفي تماما حينما انتقل الإنسان إلى الحالة المدنية السياسية التي اتسمت بظهور الدولة فبالرغم من وجود الدولة ظل الانسان يعيش حالة من العنف تتجلى بالاساس في نزوعه الدائم الى النزاع والصراع والحرب . نفهم من هذا ان العنف يسكن في التاريخ البشري منذ الحالات البدائية الاولى للإنسان الى الحالات الأكثر تحضرا
- ينخرط الفرنسي "بيير فارنبييه" ضمن هذا السجل المرتبط بأشكالية العنف في التاريخ اذ يرى ان العنف متجدر في التاريخ فهو يتم عادة من اجل السيطرة والنفوذ وتدمير الآخر ومادام العنف يشكل حاجة انسانية فان الإنسان قد يسعى إلى تقنينه باسم الاخلاق وهكذا فكل الحروب التي عرفها التاريخ الانساني تمت باسم الاخلاق ، بالرغم من ان الحرب في حد ذاتها هي فعل بشع لا اخلاقي
- هكذا اذن يأخذ العنف مستوى من الشرعية والمصادقية حينما يتم باسم الاخلاق ودفاعا عنها اذن كل حرب هي ملزمة برفع شعار الاخلاق من اجل تبرير اهدافها ودوافعها.
- ينظم عالم الاجتماع البريطاني " انطوني جينز " إلى هذا السجل حول طبيعة وأشكال العنف في التاريخ ، فإذا كان "توماس هوبز" قد ربط العنف في التاريخ بالطبيعة الإنسانية الشريرة التي تنزع دوما إلى الصراع والحرب وكذا "بيير فارنبييه" قد ربط العنف بالأخلاق فهو يمارس دائما باسم شعارات اخلاقية فان "جينز" يعتبر ان العنف مورس في التاريخ باسم الشرف . وهكذا فمعظم النزاعات والصراعات بل والحروب تمت باسم الشرف وهذا ما جعل من المرأة في المجتمعات الابوية تشكل مصدرا للعار و هذا ما جعل منها موضوعا للعنف و مصدرا له في نفس الوقت
- استنادا إلى ما تقدم يمكننا ان نخلص الى القول بان العنف قد ارتبط بالتاريخ الانساني لانه يرتبط بالطبيعة الإنسانية. وهكذا فقد تجسد العنف في التاريخ واخذ اشكالا تأخذ شكل النزاعات والصراعات والحروب يتم تقنينها اجتماعيا اما باسم الاخلاق او باسم الشرف

العنف والمشروعية:

- اذا كان العنف مرتبطا بالطبيعة الانسانية ومتجسدا في التاريخ الانساني بحيث اخذ عدة اشكال داخل هذا التاريخ . نتساءل كيف يتم العنف في التاريخ وبالتالي من اين يستمد مشروعيته؟

- تتحدد مصادر مشروعية السلطة حسب "ماكس فيبير" انطلاقا من ثلاث مصادر يجمعها في ما يلي :

- 1 السلطة التقليدية : وهي سلطة تستمد مشروعيتها من النموذج التقليدي الذي كان يشكل فيه الشيخ او الاب او الراشد سلطة يستمدها من السلطة المعنوية بحث تشكل سلوكياته وافعاله نمودجا يجب على القاصر احترامه والخضوع له .
 - 2 السلطة الكارزمية : وهي سلطة تستمد مشروعيتها من تلك الصفة الكارزمية التي تميز الانبياء والمفكرين او القادة والساسة المتهمين
 - 3 السلطة التمثيلية : وهي سلطة تستمد مشروعيتها من الانتخابات التي تفرز نخباً ومنتخباً بطريقة ديموقراطية ولعل هذا الشكل من السلطة هي مايجب ان يطبع الدولة الحديثة
- اذن واعتبارا لهذا فمصادر السلطة حسب "ماكس فيبير" تتعدد ومن تم تتعدد مشروعيتها.

- يأخذ العنف حسب " جوليان فرويد " عدة اشكال فهو يراوح مكانه بين العنف والمشروعية وهذا ما يفهم من خلال الدولة التي تسعى الى الهيمنة والسلطة باستعمال ما يسميه "ماكس فيبير" العنف المشروع . تستعمل الدولة من اجل شرعنة العنف جملة من الوسائل المتمثلة في الاسرة والتربية والاقتصاد وكل ذلك يتم باسم الديموقراطية والقانون . فمن احداث التوازن في المجتمع تسعى الدولة الى عقلنة وشرعنة العنف وذلك باسم الديموقراطية والقانون.

- يبني السوسيولوجي الامريكي " رالف لنتون " تصوره حول العنف من خلال اشكالية العنف والمشروعية داخل المجتمع اذ يرى ان اساس العنف في المجتمع يرتبط بالمنازعات الاجتماعية التي يمكن ان تتخذ شكلا فرديا او شكلا جماعيا. الا ان العنف كمظهر من مظاهر العدوان في الانسان نجد المجتمع يرفضه بل يعمل نيذه عبر السخرية من ممارسه ومرتكبه . غير ان العنف الذي يأخذ شكل عراك او شجار عفوي يرفضه المجتمع . تتحول اداة العنف الى عنف مقبول اجتماعيا وذلك حينما يتحول الى عنف مقتن بجملة من القواعد تجعل منه عنفا مشروعاً وهذا ما يتمثل في اشكال العنف التي يتبناها المجتمع كفرجة تخضع للتشجيع والتحفيز والتحميس... هكذا اذن يراوح العنف مكانه داخل المجتمع بين الرفض والقبول ، بين العشوائية والتقنين.

-تأسيسا على ما سبق يمكننا ان نستشف بان العنف يتجدر في الطبيعة الانسانية ومن تم فهو مرتبط بالتاريخ الانساني غير ان العنف قد وجد في المجتمع اشكالا من القبول واخرى من الرفض الا ان ابرز شكل لممارسة العنف هو ذلك الذي تمارسه وتحتكره لنفسها باسم القانون والحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه .

الشخص

الشخص والهوية:

- إن الحديث عن الوضع البشري يدعونا بالضرورة إلى الحديث عن الإنسان من حيث هو كيان يتحدد بالوعي والإحساس والشعور في هذا الإطار نتساءل كيف تتحدد هوية الشخص حسب التصورات الفلسفية المختلفة؟

- ينطلق "ديكارت" من فكرة الإعلاء من شأن الذات الإنسانية بحيث بنا مشروع الفلسفي حول فكرة الكوجيطو فالفكر أو الوعي هو أساس الوجود الإنساني . ومن ثم يمكن القول بان الشخص حسب ديكارت يتحدد بخاصية الوعي هذه التي تشكل مدخلا نحو تحديد هوية الإنسان واثبات وجوده بخلاف لهذا المنظور العقلاني لـ "ديكارت" نجد الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" ومن خلال الفلسفة التجريبية يؤسس منظور جديد حول هوية الإنسان ذلك أن الشخص لا يتحدد من خلال خاصية الوعي أو الفكر بل يتحدد من خلال خاصية الإحساس.

- بخلاف لهذا المنظور يرى "جون لوك" يرى بأن العقل لا يعدو أن يكون مجرد إطار فارغ (فالعقل يولد عبارة عن صفحة بيضاء) تبعا لهذه القناعة يعتبر "جون لوك" بأن أساس هوية الشخص تتحدد من خلال الإحساس والتجربة وليس من خلال العقل والوعي، فالإحساس هو مدخل الشخص نحو الوعي بالذات والآخرين.

- في ذات السياق نجد الفيلسوف الشخصاني "موني" الذي ينظر إلى الشخص ليس كموضوع أو شيء من الأشياء بل هو بنية شعورية داخلية فالشخص يختلف عن الفرد إذ أن الفردانية تجعل الفرد ككائن مختلف متمركز حول ذاته أما الشخصانية فتجعل من الكائن البشري يخرج من تمركزه حول الذات إلى الانفتاح على العالم . إن الشخص حسب "موني" هو ذلك الواقع الكلي الشمولي انه بنية شعورية داخلية. وهكذا فالشخص هو الشيء الوحيد الذي نعرفه والذي نشكله من الداخل في الوقت نفسه فبقدر ما يكون الشخص قادرا في كل مكان فهو لا يوجد في أي مكان كما يقول "موني".

الشخص بوصفه قيمة:

- كيف تتحدد قيمة الشخص؟ بعبارة أخرى كيف يمكن أن ننظر إلى الشخص كقيمة أخلاقية؟ لقد أثار هذا السؤال مجالا فلسفيا اختلفت في تناوله الخطابات الفلسفية من ثم نتساءل ما هي المقاربات الفلسفية التي تناولته؟ وما هي أسس النظر التي اعتمدها في ذلك؟

- ينطلق الفيلسوف الأمريكي "راولز" في تحديده لقيمة الشخص من خلال عضويته في المجتمع وانفتاحه على الآخرين والتزامه بالقيم والمبادئ الأخلاقية العامة فالشخص إذن هو كائن حر تتحدد هويته بالحرية وتحديدًا بالعقل وتحديدًا بالعقل العملي الأخلاقي . إن البطاقة الشخصية أشخاصا أحرارا متساوين في الحقوق والواجبات ولا يمكن أن نميز بعضنا البعض إلا من خلال مهاراتهم وكفاءاتهم . إن الشخص إذن حسب "راولز" لا تتحدد قيمته إلا من خلال النظر إليه ككائن أخلاقي حسا بالعدالة وشعورا بالخير يدفعه إلى المساهمة في بناء عادل وخير أساسه التعاون الاجتماعي.

- في ذات السياق أسس الفيلسوف الألماني "كانط" تصوره لإشكالية الشخص بوصفه قيمة فإذا كان الإنسان ظاهرة من الظواهر الطبيعية وشيئا من أسيانها فإن هذا الإنسان يسمو عن باقي الموجودات بالعقل وتحديدًا بالعقل العملي الأخلاقي . إن البطاقة الشخصية الأخلاقية عند الإنسان تتحدد أساسا بشرط امتلاكه للعقل العملي الأخلاقي هذا الذي يشكل مقدمة نحو ولوج الإنسان عالم ومملكة الأخلاق وحيث الواجب والفضيلة والكرامة . إن امتلاك الإنسان للعقل العملي الأخلاقي يجعله يرغم باقي الذوات العاقلة الأخرى على احترامه وذلك بالنظر إليه كغاية في ذاته لا كوسيلة .

- ينخرط الفيلسوف الألماني "هيجل" في نقاش هذه الإشكالية إذ يعتبر أن قيمة الشخص تتمثل في التزامه بالسلوك الأخلاقي وامتثاله للقانون المتمثل في الواجب وبكلمة واحدة فإن قيمة الشخص الأخلاقية تتحدد في تمثله وامتثاله لروح الشعب أي الأخلاق العامة مما يؤدي به إلى السمو إلى مرتبة أعلى تتمثل في الوعي بالذات كذات حرة منفتحة على الواقع والآخرين و المساهمة في بناء العلاقات الاجتماعية على قاعدة جدلية أساسها التأثير والتأثر.

- تبعا لما سبق يمكن أن نخلص إلى القول بأن مفهوم الشخص باعتباره قيمة أخلاقية قد شكل إشكالية فلسفية معقدة .

الشخص بين الضرورة والحرية:

- يشكل مفهوم الشخص مفهوما معقدا استأثر باهتمام الخطابات الفلسفية المختلفة ويتجلى طابعه الإشكالي في بعض المفارقات التي ينطوي عليها والتي يمكن صياغتها في الشكل الاستفهامي التالي كيف يتحدد موقع الشخص بين مقولتي الضرورة والحرية؟ بعبارة أخرى هل الشخص حر في بناء شخصيته واختيار سلوكاته وتوجهاته أم انه خاضع في ذلك لجملة من الحتميات؟

- يرى المحلل النفساني "فرويد" بأن الشخص ليس حرا في بناء شخصيته واختيار سلوكاته وميولاته لان ذلك يتحدد وفق حتميات بيولوجية وسيكولوجية من قبيل حتمية اللاشعور وحتمية الصراع النفسي فالاشعور إذن هو ذلك المحدد الخفي الذي يوجه سلوكياتنا ورغباتنا و ميولاتنا كما ان شخصية الإنسان تتحدد من خلال حسيلة حتمية الصراع النفسي بين مكونات الجهاز النفسي هكذا إذن

وحسب منظور العلوم الإنسانية نجد الإنسان غير قادر على بلورة سلوكاته وتوجهاته وميولاته خارج سياق الحتميات السيكلولوجية إذن فالشخص ليس حراً.

- خلافا لهذا المنظور نجد الفلاسفة يقرون بحرية الشخص وان كانت تتفاوت درجاتها تتفاوت بين النسبي والمطلق فهذا الفيلسوف الفرنسي " سبينوزا" يرى بأن الشخص يظل يراوح مكانه بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية إذ يعتقد انه حر في رغباته والحقيقة انه ليس كذلك لأنه ليس هناك حرية خارج الضرورة الطبيعية فالرغبة هي حرية وإرادة من جهة وحاجة وضرورة من جهة أخرى.

- في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الفرنسي " مونيبي" الذي يرى بأن قيمة الشخص تتحدد من خلال عضويته وانتسابه للمجتمع لكن هل خضوع الشخص للمجتمع نفي لحرية. يرى "مونيبي" أن الشخص هو بالتعريف كيان حر وانتمائه للمجتمع لا يجب أن يلغي ويصادر حرية. فمن واجب المجتمع أن يصون حرية الأفراد وان يرقى بها وان يحترم ميولاتهم وخياراتهم لان الشخص هو الذي يقرر مصيره بنفسه.

- اعتبارا لما سبق يمكننا أن نخلص إلى القول بأن إشكالية الشخص بين الضرورة والحرية من الإشكالات التي شغلت بال الفلاسفة وعلماء الإنسان لان الشخص في ذاته يظل يشكل موضوعا غامضا ومستعصيا يتوجب بذل المزيد من الجهود لفهمه .

السعادة

تمثيلات السعادة:

- ان الحديث عن السعادة يجرننا بالضرورة إلى الحديث عن تمثلاتها باعتبارها الخير الأسمى والغاية القصوى للكمال الإنساني وهذا الكمال يتحقق بفضل التأمل العقلي. في هذا الإطار نتساءل ما هي السعادة؟ بعبارة أخرى كيف تتجسد السعادة؟ وهل هي نوع واحد أم أنواع متعددة؟

- ينظم الفيلسوف الإسلامي "الفارابي" إلى هذا السجال بحيث يعتبر أن السعادة ليست مشتركة بين جميع الناس، نظرا للاختلاف قوة الإدراك والذكاء لديهم فهناك من لديه القدرة على تحصيل السعادة إما عن طريق العادة والتقدم والتعلم وإما عن طريق الإدراك العقلي الخالص وإما عن طريق التخيل وهكذا يتبين وبجلاء أن "الفارابي" يؤكد على أن جميع الناس يجعلون من السعادة غاية لهم إلا أن سبل وبلوغ ونيل هذه السعادة متعددة ومختلفة.

- ينخرط موقف الفيلسوف "ألان" إذ يبلور تمثيلات السعادة من خلال الاستدلال أو توقع وجودها لان السعادة تقتضي الفعل والممارسة والعقل ونقصد هنا العمل الحر. خاصة وان السعادة تعتبر بمثابة ذلك الجزاء الذي يمنح لذلك الفرد الذي لم يبحث عنه إن الفيلسوف "ألان" يرفض تلك التصورات التي ترى بأن اقتفاء اثر السعادة امر ممكن.

- وفي ذات السياق يرى "أفلاطون" أن تحصيل السعادة وبلوغها يخضع للتراتبية التي فرضتها الطبيعة إذ أن السعادة تنال حسب الاستعدادات الفطرية التي وفرتها الطبيعة لكل شخص وكذا المؤهلات التي وفرتها الطبيعة لكل طبقة من طبقات المجتمع ولذلك لا يمكن حسب ما يؤكد "أفلاطون" أن تتحقق السعادة بنفس القدر لدى جميع أفراد المجتمع.

البحث عن السعادة:

- في سياق حديثنا عن السعادة تعترضنا جملة من التساؤلات من قبيل كيف يمكن تحصيل السعادة؟ بعبارة أخرى هل هي غاية في حد ذاتها ام وسيلة لتحقيق أهداف أخرى؟

- يرى الفيلسوف اليوناني "أرسطو" ان السعادة تطلب لذاتها فهي غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لتحقيق هدف آخر عكس الأمور الأخرى التي نكد في البحث عنها ليس في حد ذاتها بل من اجل بلوغ السعادة ان السعادة ملازمة للعقل وملازمة للفضيلة التي تتجسد في الخير الاسمي ان السعادة بما هي خير أسمى تكفي ذاتها ولا تفتقر إلى غيرها لأنها تعتبر غاية لأفعالها.

- يؤكد لنا "أبيقور" على أن اللذة هي منطلق الحياة السعيدة ومبتغاها واللذة هنا تمثل الخير الاوول والطبيعي وتتمثل في التفكير المعقلن الذي يجنب النفس كل خكأ او اضطراب او الم ان السعادة لا يمكن ان تنال بواسطة المتعة او اللذات التي قد يترتب عنها اضطراب أو غم أو كدر يستولي على النفوس ويسبب لها الآلام.

- في ذات السجال ينخرط الفيلسوف الالماني "شوبنهاور" حيث يعتبر ان السعادة لحظية ومؤقتة وعابرة فرغم تحقيق السعادة وبلوغها فهي تبقى على الدوام سعادة سالبة إذ سرعان ما تطفو على السطح تلك الذكريات الاليمة وذلك الحرمان الذي يسود الحياة فشوبنهاور يرى انه من الضروري استحضار الحاجة والحرمان والألم إذ بدونها لن يتمكن أي فرد منا من بلوغ السعادة كما لا يمكن لأي منا الاستمتاع بما لديه.

السعادة والواجب:

- عوض الوقوف عند السعادة المشروطة بتحقيق الرغبات او إقصائها يمكن التساؤل لماذا لم نجعل من السعادة غاية تبني داخل شبكة العلائق الانسانية؟ ولماذا لا تصبح هذه الغاية موجهة لتصرفات الذات تجاه نفسها وغيرها؟

- ينظم الفيلسوف الانجليزي "برتراند راسل" الى اشكالية السعادة والواجب بحيث يرى ان السعادة لايمكن ان تتحقق من التساوي للجميع لان الاحساس بالواجب تجاه الاخر يؤدي به الى الاهتمام اكثر من الاهتمام بالذات الامر الذي ينتج عنه تامين السعادة لطرف على حساب طرف اخر وقد اعتمد هذا الفيلسوف للدفاع عن موقفه على امثلة ترتبط بطبيعة العلاقة بين الاباء والابناء. الا ان هذا الفيلسوف يؤكد من جانب اخر على ان الانسانية الجيدة ينبغي ان توفر السعادة لجميع الطراف وليس لطرف واحد فحسب.

- ينظر الفيلسوف الفرنسي " ألان " الى ان من الواجب ان نلقن الاطفال كيف يمكن ان يحيوا حياة سعيدة رغم ان الظروف المعيشية لا تسمح بذلك في اغلب الاحيان ومن الواجب ايضا ان نلقن الاطفال كيفية كتمان ماسيهم وآلامهم لان البوح والجهر بها قد يكون سببا في تعاسة الآخرين فرغم ان الناس يستمتعون بمعرفة ماسي والام الآخرين فليس من واجب هؤلاء الجهر بها لان الحزن يعتبر بمثابة سم يمكن ان نرغب فيه لكن ليمكن ان نرتاح له . * ان السعادة الحققة حسب " الغزالي " هي سعادة الآخرة التي لا يبلغها الا من كان تقيا زاهدا صوفيا أي من ان ادرك انه من الواجب عليه كبح جماح اهوائه وتطهير نفسه والابتعاد عن الحياة الدنيا وملذاتها لانها زائلة و غير دائمة ويعتقد الغزالي انه اذا كانت السعادة هي الجسد الذي تتمثل في صحته او في تناول الدواء عند مرضه فان سعادة القلب لا تنال الى بالتقوى والمكاشفة والذوق الذي لا يمكن ان يتحقق سوى في العزلة والخلوة.

الدولة

مشروعية الدولة وغاياتها:

إن الحديث عن الدولة يدعونا بالضرورة إلى الحديث عن طبيعتها. فما هي طبيعة الدولة ومن أين تستمد مشروعيتها؟ وما هي غاياتها؟

- يؤسس "جون لوك" تصوراً لاشكالية مشروعية الدولة من خلال اعتبار أن تلك المشروعية لا تستمد من أي سلطة خارجية كما قد يعتقد في نظرية الحق الإلهي التي ترى بأن مشروعية الحاكم تستمد من تفويض الإلهي. إن مشروعية الدولة حسب جون لوك ومن خلال فلسفة العقد الاجتماعي لـ "جون لوك" + توماس هوبز + جون جاك روسو" تنظر إلى أن مشروعية الدولة تستمد من حشد الناس إليها وذلك بدافع من ضرورة حماية من الناس وسلامتهم وحررياتهم وممتلكاتهم. وهكذا إذن تستمد الدولة مشروعيتها من حاجة داخلية إليها

- ينخرط الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" في هذا السجال المتعلق بمشروعية الدولة وغاياتها إذ يرى "أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس... فالغاية الحقيقية من قيم الدولة هي الحرية" نفهم من هذا الكلام أن الطبيعة الإنسانية تتحدد بالحرية وعليه يتوجب على الدولة أن تجعل من غاياتها الحفاظ على هذه الحرية وذلك بتطويرها وجعلها متلائمة مع مقتضيات العقل فالحرية التي يتحدث عنها "سبينوزا" ليست الحرية الطبيعية المطلقة المعياء والمتوحشة بل الحرية الأخلاقية التي لا تتعارض مع قوانين العقل والأخلاق فهذه هي الحرية التي تشكل غاية الدولة.

- ينظم الفيلسوف الألماني "هيجل" إلى هذا الجدل حول طبيعة الدولة فيرى أن دور الدولة ووظيفتها لا يتوقفان عن الحماية والأمن كما لا يجسدان فرض السيادة على العنف والقمع والإكراه بل أن وظيفة الدولة تتمثل في إشاعة القيم الروحية والمبادئ العقلية وهي قيم عليا ومبادئ سياسية بالنسبة للمجتمع وذلك حتى يتمكن الإنسان من الشعور بإنسانيتها تبعاً لهذا نجد "هيجل" ينظر للدولة كروح موضوعية أنها روح الشعب التي يتشبع بها الفرد ويستمد منها أخلاقه وسلوكياته فالدولة إذن هي تعبير عن الأخلاق والإرادة العامة والروح العامة للأفراد وهي روح تشعر الإنسان بخصوصيته وطبيعته الإنسانية.

طبيعة السلطة السياسية:

إن الحديث عن الدولة يدعونا إلى التساؤل عن طبيعتها وعن طبيعة السلطة السياسية داخلها. فما هي طبيعة السلطة السياسية؟ هل تستمد من السلطة التشريعية؟ أم التنفيذية؟

- يندرج "جون لوك" ضمن فلاسفة العقد الاجتماعي شأنه في ذلك شأن توماس هوبز ثم جون جاك روسو فقد بنا تصوراً للدولة والسلطة والسياسة اعتماداً على مروية العقد الاجتماعي. تنشأ الدولة حسب "جون لوك" انطلاقاً من تعاقدات اجتماعية تعبر عن إرادة الأغلبية وإذا كانت الدولة تنشأ عبر هذا التعاقد الاجتماعي الذي يتنازل فيه الأفراد عن جزء من حريتهم وقسط من قوتهم لصالح الدولة التي تتمثل في حكومة شرعية تمارس السلطة السياسية.

- يندرج تصور "مونتسكيو" ضمن تصورات فلاسفة الأنوار حول الدولة والسلطة السياسية. فإذا كانت الدولة هي الإطار القانوني للمجتمع المدني السياسي فعليها أن تحافظ على توازن المجتمع من خلال الفصل بين السلطات التي يختزنها "مونتسكيو" في ثلاث أنواع من السلطات هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية المتعلقة بحقوق الناس والسلطة التنفيذية المتعلقة بالحق المدني. فإذا كانت السلطة التشريعية تسهر على سن القوانين أو التشريعات فإن السلطة التنفيذية من وظيفتها السهر على احترام الحقوق والحريات وذلك وفق مبدأ سياسي يتمثل في الفصل بين السلطات حتى لا يتحول الحاكم إلى مشروع وقاضي إلى منفذ. فتمتد اجتماعت هذه السلطات في يد واحدة أو هيئة واحدة كان مآلها الضياع وانقلابت إلى استبداد.

- يندرج عالم الاجتماع الفرنسي "ألان تورين" ضمن التصور السوسيولوجي المعاصر الذي ينتقد طبيعة السلطة السياسية إذ يعتبر أن مفهوم الديمقراطية لا يقف عند مستوى الشعارات التي تخفي وراءها نظماً سياسية كليانية تتسم بالشمولية والقمع والتسلط ومصادرة حقوق الناس والغاء حريتهم فالديموقراطية الحقيقية هي التي تتجرد من الشعارات الفضفاضة لتكرس سياستها لخدمة الحقوق الثقافية والمدنية والاجتماعية للمواطنين فالديموقراطية الحقيقية تنهض المبادئ التالية:

- الاعتراف بالحقوق الأساسية التي ينبغي احترامها.

- الاعتراف بالتمثيلية الشرعية والسياسية للمواطنين

- الاعتراف بحقوق المواطنة التي هي تعبير عن الحقوق الاجتماعية.

بهذا فقط يمكن الحديث عن مفهوم صحيح للديموقراطية بعيداً عن السلطة السياسية الكليانية المتمثلة في الحزب الواحد والقائم على السلطة المطلقة والاستبداد.

الدولة بين الحق والعنف:

تشغل الدولة عبر عدة مؤسسات وأجهزة لفرض السلطة والنظام العام بهدف الحفاظ على الأمن والسلم والتعايش داخل المجتمع. لكن كيف تمارس الدولة سلطتها؟ هل انطلاقاً من الترهيب والتخويف. أم انطلاقاً من العنف اللازم والضروري لبسط سيادة الدولة؟ وهو ما يسمى العنف المشروع؟

- يندرج "ماكس فيبر" ضمن تصور السوسيولوجيا السياسية وهو تصور يسعى إلى مقارنة اشكالية الدولة بين الحق والعنف. حيث ينطلق "فيبر" من مقولة ماركسية مفادها "كل دولة تنبني على القوة" فتبعاً لهذا نجد الدولة تستمد سلطتها من القوة التي تمارسها بهدف بسط هيبتها وسيطرتها لأجل الحفاظ على النظام العام والاستقرار الاجتماعي حيث تشكل هذه القوة حكراً على الدولة وهذا ما دفع "فيبر" إلى أن ينعته بـ "العنف المشروع" فهو عنف تمارسه الدولة باسم القانون هكذا أن تستمد الدولة سلطتها من القوة والعنف والتسلط إلا أنه عنف مشروع يمارس بأسم القانون.

- تنخرط الباحثة الفرنسية "جاكلين روس" في السجال المتعلق باشكالية الدولة بين الحق والعنف، وفي هذا الإطار نجدها تميز بين نوعين من الدول: فهناك الدولة التقليدية وهناك الدولة العصرية. تتميز الدولة التقليدية بطبيعتها الاستبدادية، فهي دولة مطلقة وشمولية تختزل كل السلط في يد واحدة وهذا ما يجعل منها دولة مستبدة تمارس العنف والقهر على مواطنيها الذين يتحولون إلى مجرد رعايا ووسائل في خدمة الدولة. بخلاف هذا تتحدد الدولة العصرية بطبيعتها الديمقراطية فهي دولة الحق والقانون أنها تستمد مشروعيتها من الحق والقانون وذلك من خلال الفصل بين السلط و عبر احترام مواطنيها باعتبارهم ذوات عاقلة وأخلاقية. إن دولة الحق والقانون تنظر للمواطن كغاية في ذاته وبهذا تتحول الدولة إلى وسيلة لخدمة المواطنين.

- ينتهي الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" في تصوره لاشكالية الدولة بين الحق والعنف إلى اعتبار أن الدولة هي تركيب تاريخي وعقلاني أنها تنطوي في ذاتها على مفاهيم العنف والقوة والسلطة ومفاهيم الحق والحرية والقانون فالدولة كمعنى تاريخي جسدت أشكال القهر والعنف والاستبداد وعبر هذه الوسائل أرسلت هياكلها غير أن الدولة لا تشكل فقط معنى تاريخي للقهر والعنف أنها كذلك عقلاني تقوم بتربية المواطن تربية أساسها الحرية والحق والقانون فالدولة في هذا المستوى تنظر إلى المواطن ككائن عاقل قادر على استيعاب مبادئها المتمثلة في الحق والحرية والقانون وعليه فالدولة حسب بول ريكور هي تركيب تاريخي وعقلاني ينطوي في ذاته على العنف والحق والقوة والقانون المتسلط والحرية.

الحقيقة

الرأي والحقيقة:

- غالبا ما ينظر إلى الرأي كأنطباع شخصي يكونه الفرد بناء على ادراكاته الحسية المباشرة فالرأي اذن هو تعبير عن التجربة العامة المشتركة البعيدة عن التأطير النظري الدقيق ولهذا نجد العلماء يرفضون الرأي في حقل المعرفة وحقل الحقيقة العلمية

- ينطلق "كانط" في تصوره حول اشكالية العلاقة بين الحقيقة والرأي من اعتبار ان الرأي ضروري لبناء المعرفة وبلوغ الحقيقة ، فالرأي في البداية يكون اعتقادا انه مجرد انطباع شخصي يعبر عن قناعة ذاتية وفردية غير ان الرأي يكتسب طبيعة الحكم الكوني حيثما يتحول إلى رأي جماعي أي إلى اعتقاد تأمن به العقول بهذا يتحول إلى حكم يتسم بالكونية والضرورة والموضوعية ، الشيء الذي يفضي بنا في اخر المطاف إلى اليقين والحقيقة . هكذا اذن يؤسس كانط تصوره للحقيقة التي تبدأ بالرأي وتمت بالاعتقاد لتصل إلى اليقين

- يبين الفيلسوف "ليبنتز" تصوره لاشكالية العلاقة بين الحقيقة والرأي للدفاع عن مفهوم الرأي الذي يعتبره ضروري في بناء كل معرفة انسانية كانت تاريخية او اجتماعية او سياسية او حتى برهانية كما هو الامر بالنسبة للعلوم البرهانية التي يشكل فيها الاحتمال خاصية اساسية تبعا لهذا نجد ليبنتز يربط بين الرأي والاحتمال وعليه فاذا كان الاحتمال ضروري في بناء المعرفة البرهانية فان الرأي ضروري في بناء المعرفة التاريخية والاجتماعية اذن فالرأي يشكل مدخلا نحو بلوغ اليقين والحقيقة.

- نتستنتج مما سبق بأن الرأي في علاقته بالحقيقة قد شكل بؤرة اشكالية توزعت بيازائها المواقف الفلسفية والعلمية فاذا كان الفلاسفة الكلاسيكيون يعتبرون ان الرأي ضروري لبناء المعرفة وبلوغ الحقيقة وهذا ما اشار اليه كل من كانط وليبنز . فإن الخطاب الابستمولوجي العلمي المعاصر يقصي مفهوم الرأي ويعتبره مجرد عائق ابستمولوجي يحول دون بناء المعرفة العلمية ودون بلوغ الحقيقة كما اشار الى ذلك غاستون باشلار.

معايير الحقيقة:

- ان الحديث عن الحقيقة يدعونا إلى الحديث عن معاييرها ، فما هي معايير الحقيقة والصدق واليقين؟ هل تكمن في مطابقتها للتجربة والواقع أم ترتبط بالبداهة و التمايز، أم تقتزن بالأحكام المنطقية الصورية ؟

- إذا كان "ديكارت" يحدد الأفكار الدقيقة من خلال توفرها على خصائص البداهة ، الوضوح، التمايز والبساطة اذ يقول { لا نقبل إلا الافكار الواضحة والتميز } فان "ليبنتز" يرفض معايير البداهة و التمايز في الافكار الحقيقية اذ يقول ان الفكرة الحقيقية هي تلك التي تخضع للبرهنة والاستدلال المنطقي . هكذا اذن فمعيار الصدق في الافكار هو بعدها المنطقي

- في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الالمانى "كانط" الذي يبحث عن معيار كوني للحقيقة فأين يكمن هذا المعيار الكوني هل في ماهو مادي ام في ماهو صوري؟ يرى كانط بأنه من غير الممكن ان يوجد معيار مادي كوني للحقيقة لأن هذا الامر سيكون متناقدا في حد ذاته وذلك بالنظر الى الواقع المادي المتغير والمختلف باستمرار ومن ثم يمكن ان يكون هذا المعيار الكوني للحقيقة الا معيارا صوريا . أن ذلك تكون الحقيقة الصورية في مطابقتها للمعرفة ذاتها بغض النظر عن الموضوعات وعن الاختلاف بينها فالحقيقة الصورية ليست شيئا آخر سوى المعيار المنطقي والكوني التي تقوم على المطابقة بين المعرفة ذاتها.

- وعلى النقيض من هذا التصور يؤسس الفيلسوف الوضعي "فتجنشتاين" تصورا مختلفا. فاذا كان ديكارت يربط معيار الحقيقة بالبداهة وكان ليبنتز يربطه بالاستدلال والبرهنة المنطقية وكان كانط يربطه بمعيار كوني صوري مطابق لمبادئ العقل فان فتجنشتاين يربط معيار الحقيقة بما هو واقعي تجريبي فالافكار الحقيقية لتكون كذلك الا اذا كانت معبرة عن الواقع وقابلة لاختبارها تجريبيا فلا وجود لتحقيقه خارج اطار الواقع والاختبار التجريبي.

الحقيقة بوصفها قيمة :

- إذا كانت الحقيقة هي الغاية التي يسعى إليها الإنسان بحيث وصف جملة من الخطابات المعرفية لبلوغها . فبقي السؤال مطروحا ماهي قيمة الحقيقة ؟
- **يؤسس " وليام جيمس "** في تصوره لقيمة الحقيقة من خلال اعتبارها مرتبطة بالمنفعة فالحقيقي هو المفيد لفكرنا والصائب لسلوكنا لقد أسس "وليام جيمس" تصوره هذا من خلال نقد الفلسفات الكلاسيكية المثالية منها والمادية فإذا كان الفلاسفة المثاليون يجعلون الحقيقة غاية في ذاتها تطلب لنفسها فإن وليام يرى ان قيمة الحقيقة تمكن في اعتبارها مجرد وسيلة لتحقيق غايات اخرى تتمثل في المنفعة والمصلحة قد يتفق "وليام" مع الفلاسفة الماديين فإذا كان الفلاسفة الماديون يتجهون رأسا الى الواقع التام فإن "وليام جيمس" يرى وجوب فحص هذا الواقع عبر تحليله والتفاعل معه من أجل استخلاص ماهو نافع لفكرنا ومفيد لسلوكنا هكذا اذن فالحقيقة حسب الفلسفة البراغماتية تكمن قيمتها في منفعتها
- **يؤسس الفيلسوف " كيرك كجار "** تصوره حول قيمة الحقيقة من خلال اعتبارها غاية في ذاتها وهذا ما يجعلها تتحول إلى قيمة أخلاقية تسعى إلى بلوغ الفضيلة خارج أي منفعة.
- للبرهنة على تصوره يسوق "كيرك كجار" مثال سقراط الذي ندب حياته للبحث عن الحقيقة في ذاتها. لقد جسد المشروع السقراطي دفاعا عن الحقيقة عبر مناهضته للقول السوفسطائي القائم على المنفعة بحيث يعتبر السوفسطائيون الحقيقة هي حقيقة ذاتية نسبية ومتعددة انها ترتبط بالإنسان الذي يشكل مقياس كل شيء. ان هذا التعدد يجعلنا امام ضياع للحقيقة وهذا مادفع سقراط الى تكريس مشروعه الفلسفي للدفاع عن الحقيقة في ذاتها فهي مطلب يطلب في ذاته و غاية يسعى الانسان إلى بلوغها خارج أي حساب للمردودية او المنفعة . بهذا تتحول الحقيقة إلى فضيلة كبرى تحمل بعدا اخلاقيا لايسعى الا إلى بلوغ الحقيقة في ذاتها
- **ينخرط الفيلسوف الالماني " فدريك ننتشه "** ضمن هذا النقاش المتعلق بقيمة الحقيقة . فأسس تصوره حول قيمة الحقيقة اذ انها لا تعدو في اخر المطاف ان تكون مجرد أوهام. فالحقيقة هي جملة من الاستعارات والكنيات والمجازات اللغوية التي لاتعبر عن حقيقة الواقع فبكثره استعمالها تحولت تلك الاستعارات الى حقيقة تحل محل الواقع. هكذا يؤسس "ننتشه" تصوره للحقيقة باعتبارها جملة من الاوهام نعتقد في انها حقيقة يستعملها العقل بوازع الدفاع عن استمرارية الحياة وبقاءها.

الحق والعدالة

الحق بين الطبيعي والوضعي:

- إذا كان الحق قيمة أخلاقية معيارية يسعى الإنسان إلى بلوغها فإن الحق كمفهوم فلسفي ظل يشكل بؤرة إشكالية تستوجب على عدة مفارقات ولعل أبرزها هي كيف تتقاطع داخل الخط ما هو طبيعي بما هو وضعي؟ على أي أساس يقوم الحق؟ هل على ما هو طبيعي أم على ما هو وضعي؟

- يؤسس "توماس هوبز" تصوره حول إشكالية الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي انطلاقاً من رصده لمفهوم الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية للإنسان فما هي صفات وملامح الحق الطبيعي؟

يتحدد الحق الطبيعي حسب "توماس هوبز" من اعتباره حقاً يتأسس على القوة المطلقة والحرية العمياء والشهوة والغريزة المتوحشة فهو إذن حق مطلق يكرس حق القوة وحق البقاء للأقوى. إن هذا النوع من الحق يؤدي في آخر المطاف إلى حالة من الصراع والفوضى والعنف ما دام يخضع للمنطق والقوة والحرية والشهوة الشئ الذي يجعل الحريات والقوى تتعارض وتتصادم في ما بينها مما يخلق حالة من الحرب المفتوحة إنها "حرب الجميع ضد الجميع" كما يقول توماس هوبز. إذن وبناءً على هذا فالحق الطبيعي هو حق يكرس حق القوة بدلاً من قوة الحق

- يساهم الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" في هذا السجال المتعلق بإشكالية الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي ثقافي واجتماعي إذ يرى إن الإنسان شأنه في ذلك الشأن شأن باقي الحيوانات كان يحيى ويعيش وفق قوانين الطبيعة القائمة على القوة والبطش والصراع ضمن شريعة الطبيعة المتمثلة في قاعدة البقاء للأقوى. غير إن الإنسان ويدافع من العقل ومقتضياته اهتدى إلى التخلي عن الحالة الطبيعية المطبوعة بحق القوة ونزوع الشهوة لصالح الحالة المدنية السياسية المطبوعة بالتشريعات والقوانين الوضعية والأخلاقية

- ينظم "جون جاك روسو" إلى مناقشة هذه الإشكالية المتعلقة بمفهوم الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي واجتماعي وأخلاقي من أجل بيان تصوره يفترض "جون جاك روسو" وجود حالات مر بها الإنسان وهي ثلاث حالات:

1 الحالة الأصلية وهي حالة من المساواة واللاتفاوتات بين الناس بحث كان يعيش أفراد العشيرة البدائية في حالة من الوداعة والسعادة والطيبوبة إذ لم يكن هناك من دافع إلا اقتتالهما وتناحرهما.

2 الحالة الطبيعية: وهي حالة ارتبطت بظهور الملكية الخاصة التي خلقت أشكالاً من التفاوت واللامساواة بين الناس الشيء الذي خلق حالة من العنف والسلطة النرهيب والصراع والتناحر بينهما فالحالة الطبيعية إذن هي حالة تركز الحق الطبيعي القائم على حق القوة والعنف والبطش والاستبداد.

3 الحالة المدنية السياسية: أمام حالة الصراع والفوضى التي ميزت الحالة الطبيعية للإنسان اهتدى هذا الأخير إلى خلق مجتمع تسوده القوانين والتشريعات التي تأطر حياة الناس وتضمن أمنهم وسلامتهم وحياتهم واستقرارهم.

العدالة كأساس للحق:

- إذا كان الحق تلك القيمة الأخلاقية المعيارية التي يسعى الإنسان إلى بلوغها وتحقيقها في المجتمع فإن الحق يظل بعيداً عن المجتمع بحيث يتحول إلى قيمة ترتبط بما ينبغي أن يكون بدلاً من ما هو كائن إلا أن المجتمع يظل مع ذلك في حاجة إلى عدالة تحفظ توازنه ووحدته وتماسكه إذن واعتباراً لهذا فكيف يتقاطع الحق مع العدالة؟

- يؤسس الفيلسوف الفرنسي "ألان" تصوره لإشكالية الحق والعدالة من خلال النظر إلى الحق ليس بوصفه قيمة معيارية يرتبط بما ينبغي أن يكون بدلاً من ما هو كائن فالحق لا يتخذ مصداقيته وشرعيته إلا إذا ارتبط بالواقع بحيث تتمثل قيمة الحق في تلك القيمة التي يستمد منها سلطته وعدالته التي يجب أن يكون معترفاً بها من قبل سلطة حاكمية. فلا يكفي الإنسان أن يغلق تشبته بحقه في شيء ما بل يجب أن يثبت بحقه ذلك من خلال سلطة حاكمية تعترف به له بعدالته ومصداقية حقه. هكذا إذن يمكن للحق أن يتجسد في الواقع حينما يعترف به من قبل سلطة عليا

- لقد انتبه الفيلسوف ورجل الدولة الروماني "شيشرون" إلى الفرق والتمييز بين العدالة الطبيعية والمؤسساتية، فالعدالة الطبيعية تركز الحق الذي نمجده بالعقل وتستحسنه فنحن له الحب والاحترام بخلاف العدالة التي تركز الحق المؤسساتية، فالمؤسسات لا تعمل على إحقاق الحقوق بل تعمل على تفويت الحقوق على أصحابها لأنها تشتغل وفق قوانين وضعية أساسها المنفعة الشيء الذي يفضي إلى الظلم. هكذا إذن فالعدالة الطبيعية حسب شيشرون هي العدالة الحقة أما العدالة المؤسساتية فهي عدالة باطلة. في هذا السياق يقول "شيشرون"، لا يوجد عبث أكبر من الاعتقاد بأن كل ما هو منظم بواسطة المؤسسات أو قوانين الشعوب عادل

- ينطوي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على كونه هذه الحقوق بحيث لا يجوز تفويتها لطرف على حساب طرف آخر. فمن خلال مواد هذا الإعلان تتبين بأن الحق والعدالة يشكلان مفهومين متداخلين بحيث تشكل العدالة أساساً للحق وهذا ما يمكن أن نلمسه من خلال ضرورة تمتع

كل الناس بجميع الحقوق و ذلك على قاعدة العدالة و المساواة دونما أي تمييز بين الناس من خلال اللون أو العرق أو الجنس أو الدين أو العقيدة الفكرية أو المذهبية ... هكذا ينطوي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ضرورة التداخل بين مفهومي الحق و العدالة.

- اعتبارا لما سبق يمكننا أن نخلص حول إشكالية العدالة كأساس للحق إلى الخلاصات التالية :

- حينما يرتبط الحق بالواقع فهو يحتاج إلى سلطة تدعمه، فهو يستمد عدالته من خلال اعتراف سلطات قائمة في المجتمع.

- يمكن التمييز بين الحق القائم على العدالة الطبيعية و الحق القائم على العدالة المؤسساتية حيث أن الحق القائم على العدالة الطبيعية يكون منصفا و عادلا أما الحق القائم على العدالة المؤسساتية فيكون ظالما و باطلا .

العدالة بين المساواة والإنصاف:

- إن الحديث عن الحق يجربنا بالضرورة إلى الحديث عن العدالة وفي هذا السياق نتساءل كيف تتحقق العدالة ؟ وكيف تراوح مكانتها بين الإنصاف والمساواة ؟ بعبارة أخرى هل تحقق العدالة يتم بالاعتماد على الإنصاف أي بإعطاء لكل ذي حق حقه ام يتم بالاعتماد على المساواة ؟

- يؤسس " أفلاطون " تصوره لاشكالية العدالة بين الإنصاف والمساواة أذيعتبر ان العدالة هي اساس المجتمع مادامت ترتبط بالواجب والشجاعة والحكمة لكن كيف يمكن ان تتحقق العدالة داخل المجتمع ؟

ينظر أفلاطون الا ان العدالة في المجتمع ترتبط بما يؤديه كل فرد من وظائف ومهام ودوار تكون مناسبة لقواه العقلية والجسدية والنفسية فليس من العدالة ان ننسب وظيفة او مهمة داخل المجتمع لفرد لايمتلك المؤهلات لمزاوتها فالإنصاف كل الإنصاف ان تتناسب الوظائف والمهام الاجتماعية تبعا لمؤهلات الفرد النفسية والجسدية والعقلية ومن ثم يجب ان يمارس النبلاء والسادة مهام ترتبط بطبيعتهم العقلية كما على الجنود ان يمارسو مهامهم تبعا لطبيعتهم الجسدية في حين يبقى على العبيد ان يمارسو اعمالا تتماشى مع طبيعتهم النفسية . هكذا اذن فالعدالة الاجتماعية لا ترتبط بالمساواة بين الناس بل عبر الإنصاف الذي يراعي خصوصيته للأفراد ومؤهلاتهم النفسية والعقلية والجسدية

- يؤسس التصور الفلسفي عند " دافيد هيوم " حول اشكالية العدالة بين المساواة والإنصاف من خلال اعتبار العدالة شكلا يحقق التوازن انها توسط بين العام والخاص بين الفرد والجماعة فالعدالة حسب " دافيد هيوم " هي التي تمكن من تحقيق التوازن بين الحرية الفردية والحرية العامة فضلا عن تحقيق التوازن بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة فالعدالة الحقة تلك التي تضع حدودا فاصلة بين ما هو عام وما هو خاص دون ان يقع ويحدث تعارض بينهما.

- ينظم الفيلسوف الأمريكي " راولز " الى مناقشة هذه الاشكالية المتعلقة بمفهوم العدالة بين المساواة والإنصاف بحيث يعتبر ان العدالة قابلة للتحقق في مجتمع ديمقراطي تحكمه المؤسسات فالعدالة تتحدد من خلال المساواة والحرية. وذلك باعتبارها شكلا يحقق الإنصاف داخل المجتمع دونما أي تمييز بين المواطنين اللهم من خلال الكفاءات و المهارات والقدرات التي تميز كل فرد عن الآخر هكذا اذن تتحقق العدالة داخل المجتمع الديمقراطي.

الحرية

الحرية والحتمية:

- ارتبط مفهوم الحرية في التفكير الفلسفي اليوناني بنشأة وشروط الممارسة السياسية. وقد أعطى هذا التفكير الفلسفي حق الحرية للأسياد دون العبيد، لأن العبد على حد تعبير "أرسطو" مجرد آلة حية. فللسيد وحده الحق في ممارسة النشاط السياسي والتأمل النظري ومع الفلسفة الأبيقورية اتجه التفكير في الحرية إلى البحث في علاقة الحرية بالضرورات الداخلية (الغرائز والأهواء) والخارجية (المجتمع وقوانين الطبيعة).

- ينظم " ابيقور " إلى هذا السجال بحيث يعتبر أن الحر لم يعد هو نقيض العبد أو السجين، بل أصبح الإنسان الحر هو من تخلص من اكراهات الغرائز والرغبات ، وعاش طبقا لنظام العقل والطبيعة. لذلك تم التركيز على حرية الفرد باعتبارها حرية داخلية يعيشها ويشعر بها رغم خضوعه لضوابط المجتمع و اكراهاته.

وإذا انتقلنا إلى الثقافة الإسلامية نجد التفكير في الحرية انصب لدى الفلاسفة العرب والمسلمين على علاقة الفعل البشري بالفعل الإلهي. فهذه فرقة الجبرية قالت بأن الإنسان مجبر على أفعاله، وقالت فرقة المعتزلة بحرية الإنسان في اختيار أفعاله بكل مسؤولية. فلإنسان قدرة وإرادة يستطيع بهما فعل الخير والشر ، ولكنه محكوم في ذات الوقت بضروريات مثل قوانين الطبيعة. وقد تم حل إشكال الفعل الإنساني في إطار تصور ديني فلسفي جمع بين الحرية والحتمية.

- ويرفض " ميرلو بونتي " في إطار إشكال علاقة الحرية الإنسانية مع الحتمية والضرورة، فكرة الحرية المطلقة كما تصورها الفيلسوف الوجودي "سارتر"، كما يرفض "ميرلو بونتي" القول بالاحتمالات الطبيعية والنفسية والاجتماعية التي ارتكزت عليها بعض التيارات في العلوم الإنسانية . فهذه مواقف تعبر حسب "ميرلو بونتي " عن خطأ في فهم الوجود الإنساني: ذلك أن الإنسان كائن موضوعي موجود في العالم ومع الآخرين . وفي خضم الاكراهات التي تحكم الإنسان – عوامل تاريخية ، اقتصادية اجتماعية وثقافية – فإنه يستطيع ، رغم ذلك، تغيير اتجاه حياته بحيث يعطي لحياته معنى حرا وإراديا.

حرية الإرادة:

- اهتم الفكر الفلسفي المعاصر بإشكال الحرية في علاقتها بالضرورة، وذلك انطلاقا من نتائج العلوم الإنسانية التي أكدت على أن الإنسان خاضع لمجموعة من الشروط النفسية والاجتماعية والتاريخية. ومن هنا نتساءل هل يمكننا الحديث عن إرادة حرة؟ وما هي درجة تحكم إرادتنا في حياتنا؟ وهل نحن مسؤولون عن أفعالنا أم مضطرون إليها؟

>= يعتبر " ديكارت " المعرفة مجالا حقيقيا تستطيع فيه الإرادة الحرة ان تختار بكل حرية وان تصدر احكامها . وفي هذا السياق ميز ديكارت بين حرية سلبية تتجلى في اللامبالاة، وبين حرية ايجابية تتمثل في القدرة على التصور والحكم والتحرير

- أما " كانك " فقد ذهب إلى أن المجال الذي تمارس فيه الإرادة الحرة فعلها هو مجال الاخلاق. ذلك أن الإنسان يستطيع ككائن عاقل، أن يعتمد على إرادته الحرة في وضع القواعد العقلية للفعل الإنساني. وعندما يخضع الإنسان لهذه القواعد فإنه يدع عن إرادته ويمارس حريته. وعند تحدث كائنا عن حرية الإرادة فإنه يقتضي مثل شوبنهاور من مجال الفعل الإنساني الجمالي أو الأخلاقي، الرغبات والأهواء والميولات

- ويرى " نيتشه " ان الأخلاق الكنطية قد أقصت كل ما هو مادي، غريزي وحسي في الإنسان لذلك يذهب إلى القول بضرورة مقاومة "المثل الزهدي" في الأخلاق المسيحية بإرادة حرة تطلب الحياة وتدافع عما هو إنساني في التجربة الإنسانية

الحرية والقانون

- عالج العقل خلال عصر الأنوار مفهوم الحرية في علاقته بالمجتمع والقانون والسياسة . ذلك لأن الإنسان لا يتمتع بحريته الحقيقية إلا ضمن علائق مجتمعية تحكمها القوانين من سلوكات وأفعال داخل المجتمع، لأن هذه القوانين هي الضامنة لحرية الإنسان وبما ان القوانين والقواعد تحدد الحرية.
- يرى " ماكس سترنر " بأن الحرية مستحيلة في الدولة ، لأن الدولة تحد من حرية الفكر والعمل بواسطة قوانينها التنظيمية
- أما " دوركايم " فيقول بأن الجمع بين الحرية وغياب النظام يعتبر تناقضا. وبالتالي فإن اعتبار الحرية حقا لكل شخص يستلزم وجود نظام سياسي وقوانين تنظم الحرية وتحدد ميدان تعايش الحريات. ويبقى المجال الحقيقي للحرية هو المجال السياسي القائم على إمكانية الفعل والكلام لا يدرك الإنسان حريته إلا عندما يمارسها بطريقة فعلية وملموسة ، فحينما يقيم علاقات مع الآخرين في مجالات عمومية ، وعندما ينتقل بكل حرية وامان، ويتكلم ويعبر عن رأيه، فإن هذه اذن هي الحرية الحقيقية .

التاريخ

المعرفة التاريخية:

- إذا كان التاريخ هو تلك المعرفة المرتبطة بالماضي الإنساني، فإن السؤال ظل قائما حول علمية المعرفة التاريخية. فهل التاريخ علم من العلوم الإنسانية؟ وهل تتوفر فيه شروط المعرفة العلمية المتمثلة في الموضوعية والنزاهة والدقة لا يعدو أن يكون مجرد معرفة اديولوجية تغذي احلام الشعوب وبالتالي فهو لا يعدو أن يكون مجرد معرفة أقرب الى الخيال والادب؟ لقد اثار هذه التساؤلات اشكالية تضعنا امام مذاهب وأطروحات فلسفية وابستمولوجية متفاوتة.

- في هذا الاطار نجد المؤرخ الفرنسي "هنري مارو" يؤسس تصوره حول المعرفة التاريخية باعتبارها معرفة علمية إذ يعرف لنا التاريخ بقوله (التاريخ هو المعرفة العلمية المكونة عن الماضي) ويحيلنا هذا التعريف بأن التاريخ هو معرفة علمية حول الماضي. فهو إذن ليس سردا للماضي او عملا ادبيا هدفه اعادة حكي الماضي كما ان التاريخ هو معرفة وليس بحثا او دراسة كما يراها البعض تبعا للتاريخ هو تلك المعرفة العلمية الدقيقة والمنظمة والصحيحة والحقيقة المكونة عن الماضي الانساني فهو إذن معرفة تتعارض مع الطوباوية

- في نفس السياق يؤسس السوسيولوجي "ريمون أرون" تصوره حول المعرفة التاريخية إذ يعتبرها بعيدة كل البعد عن الانساق الطوباوية والخيالية التي ينشأها الفلاسفة المثاليون. فالتاريخ لا يرتبط بالاهام بل هو معرفة ترتبط بماضي الانسان. وهكذا يقترح ريمون ارون ان تأسيس المعرفة التاريخية على اساس علمية دقيقة وهي اساس تمكن من اعادة بناء الحدث التاريخي بناء علميا مادام التاريخ هو في اساسه معرفة بالماضي وعليه فالتاريخ حسب ريمون ارون ليس مجرد تجميع وتكديس لآخبار الماضي بل هو ذلك العلم المهتم بالمجتمعات البشرية

- يظل السؤال الابستمولوجي قائما حول علمية المعرفة التاريخية فهذا الفيلسوف والابستمولوجي الفرنسي "غرانجي" يرى بأن التاريخ لا يرقى الى مستوى العلوم الانسانية كعلم النفس او علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم اللغة. انه مجرد خليط من كل هذه العلوم وبهذا تنتفي عنه صفة العلمية فهو لا يشكل علما انسانيا قائما بذته او بموضوعه او بمنهجه انه مجرد معرفة قريبة من الادب تميل الى الخيال وتستغرق في الايدولوجيا

- اعتبارا مما سبق يمكننا ان نخلص الى القول بأن السؤال حول التاريخ هو سؤال ابستمولوجي وسع التصورات الفلسفية والعلمية حوله وهذا ما يجعل من المعرفة التاريخية معرفة تراوح مكانها بين العلم والادب والخيال والأسطورة و الايدولوجيا

التاريخ وفكرة التقدم:

- من بين أهم الإشكالات الابستمولوجية التي تعترضنا في حديثنا عن التاريخ تلك المتعلقة بفكرة التقدم في التاريخ إذ يطرح السؤال التالي كيف يتقدم التاريخ؟ بعبارة اخرى كيف تتحقق صيرورة التاريخ هل عبر خط متصل متصاعد ننتقل فيه من الأدنى الى الأعلى ام ان التاريخ يحقق تقدمه عبر خط لا متصل ولا مستمر أي عبر وثبات وقفزات وطفرات.

- يندرج تصور السوسيولوجي الفرنسي "ريمون ارون" ضمن الموقف الابستمولوجي الاتصالي إذ يؤسس تصوره حول فكرة التقدم للتاريخ انطلاقا من اعتبار ان التاريخ يتقدم بوثيرة متصاعدة وذلك عبر خط كرونولوجي متصل ومتصل ويستدل على فرضيته هذه بالرجوع الى تقدم الحضارات والمجتمعات وكذا تقدم منظومة المعرفة الانسانية او المعرفة العلمية على وجه التحديد هذه هي التي تحقق تقدمها انطلاقا من تراكماتها اذن وتأسيسا على هذا القائل يمكن ان نخلص مع الموقف الاتصالي بأن التاريخ يتقدم صعودا من الأدنى الى الأعلى

- وهذا ما يخص الموقف الاتصالي اما ما يخص الموقف الانفصالي ويندرج له التصور الانطربولوجي للفرنسي "كلود ليفي ستروس" ضمن الموقف الانفصالي الاستمراري. بحيث يعتبر بأن التاريخ لا يتقدم وفق وثيرة متصلة ومستمرة بل انه يتقدم عبر جمل من الطفرات والقفزات وهكذا فحتى المعرفة العلمية لا تعرف في طورها نوعا من التراكم من الأدنى الى الأعلى بل ان المعرفة التاريخية تتقدم من خلال جملة من القطنع الابستمولوجية هكذا اذن فالتاريخ لا يعرف تواملا مسترسلا بل يعرف في تقدمة صعودا ونزولا تقدما وتأخرا

- بناء على ما تقدم يمكننا ان نخلص الى ان فكرة التقدم في التاريخ راوحت مكانها بين موقفين ابستمولوجيين متباينين هما الموقف الاتصالي والموقف الانفصالي .

دور الإنسان في التاريخ:

- لعل من بين أبرز الإشكالات التي تواجه المؤرخين والابستيمولوجيين هي تلك المتعلقة بدور الإنسان في التاريخ فما هو دور الإنسان في التاريخ. بعبارة أخرى هل التاريخ من صنع الإنسان ام ان الإنسان من صنع التاريخ؟
- لقد اختلفت التصورات الفلسفية والابستيمولوجية في اجابتها عن هذا السؤال فبالرجوع الى الفلسفة الماركسية نجدها تقر بقدرة الإنسان على صنع التاريخ لكنها قدرة مشروطة بشروط مادية وحيثيات اقتصادية واجتماعية خارج ارادة الإنسان نفسه فالتاريخ حسب ماركس يسير وفق حتمية تتمثل في الصراع الطبقي هذه الحتمية التي تعتبر محركا للتاريخ وصانع للاحداث ومشكلا للمجتمعات
- في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الوجودي "جون بول سارتر" الذي حاول المزاجية بين قناعاته الوجودية وميولاته الماركسية اذ اعتبر الإنسان يمتلك القدرة على صنع التاريخ ما دام يتحدد بالحرية والاختيار والمسؤولية فالتاريخ اذن هو من صناعة الممارسة الانسانية
- وبخلاف هذا يبني "مكيافلي" تصوره حول مجرى التاريخ بالقول ان التاريخ حصيلة القضاء والقدرة ولادخل للإنسان في صناعته

الفهرس

الصفحة	عنوان الدرس
<u>1</u>	مجزوءة المعرفة
<u>3</u>	الواجب
<u>5</u>	النظرية و التجريب
<u>7</u>	الغير
<u>9</u>	العنف
<u>11</u>	الشخص
<u>13</u>	السعادة
<u>15</u>	الدولة
<u>17</u>	الحقيقة
<u>19</u>	الحق والعدالة
<u>21</u>	الحرية
<u>23</u>	التاريخ

مقدم من طرف : www.9alami.com