المجلّة الإلكترونيّة الأولى في الجزائر

مجلة المجتهد

بكالوريا 2019

للشعب الادبية

هدية من فريق عكاشة لكل طلاب البكالوريا

مقالات الفلسفة

الاستاذ رحموني عمر



مقالات مقترحة

لتحضير الجيد للبكالوريا

عُكاشة
BOOKSTORE
We can help you
يمكننا أن نساعدك

Okacka.bookstore@gmail.com
03Rue de Ouled Fayet-Alger- Algérie
Tel: 05 40 87 38 02| 06 72 38 82 02|05 60 42 09 93
شارع الملعب أولاد فايت الجزائر العاصمة

Ok Edition We can help you

Ok Edition We can help you

كلمة فريق عكاشة

عندما كنا صغارا أحببنا المطر فكنا نلعب تحته ونستمتع به، وعندما كبرنا أحببنا العلم فجمعنا شملنا لأجله، وعقدنا العزم على تسخير أنفسنا له.

للتواصل مع فريق عكاشة
https://www.facebook.com/Okacha.Bookstore

ملاحظة: المقالات مرتبة حسب الأولوية

محتوى المجلة

هل معيار الحقيقة هو الوضوح أم النفع؟ 1

هل الحقيقة نسبية أم مطلقة؟ 5

هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي على الظاهرة البيولوجية؟ 9

هل يرتبط الإبداع بالعوامل الذاتية أم بالعوامل الموضوعية؟ 12

هل تعتقد أن الحياة النفسية حياة شعورية فقط؟ 15

هل الأخلاق من طبيعة نسبية أم من طبيعة موضوعية؟ 18

هل الأسرة مؤسسة اجتماعية ضرورية؟ 21

هل تقتصر وظيفة الشغل على المطالب البيولوجية فحسب؟ 26

هل في إمكان الإحساس أن ينفصل عن الإدراك؟ 29

هل من الممكن أن نعتبر الشغل ظاهرة تعبر عن ماهية الإنسان؟ 31

هل تقتضي الممارسة السياسية الاعتبارات الأخلاقية؟..... 33

للتواصل مع الأستاذ رحموني عمر

https://www.facebook.com/rahmouni.amar

هل معيار الحقيقة هو الوضوح أم النفع؟

طرح المشكلة: إن الطبيعة العاقلة للإنسان جعلت الفضول صفة متأصلة فيه، وهو ما يفسر بحثه الدائم على أعلى مراتب المعرفة وهي الحقيقة، ولكونها غاية كل معرفة إنسانية فإنها جلبت اهتمام الفلاسفة منذ القديم فقد عرفها لالاند بقوله " خاصة كل ما هو حق، وعي القضية الصادقة وما تمت البرهنة عليه وهو الواقع " أي مطابقة التصور للواقع، وعند المناطقة والرياضيين فهي مطابقة النتائج للمقدمات، أي الأمر الممكن في العقل ولا يتضمن تناقض، وهذا يعني بأن الحقيقة أصناف وهي الحقيقة الفلسفية المطلقة التي تعني أقصى ما يطمح إليه الفيلسوف، والحقيقة العلمية النسبية وعي عبارة عن قوانين تعبر عن العلاقات بين الظواهر، والحقيقة الذوقية "الصوفية" وعي الشعور الذي يستولي على المتصوف، وبتعدد هذه الأصناف أدى إلى تنوع مقاييسها وهذا باختلاف الباحثين، ومن أبرزها معيار الوضوح ومعيار النفع، هذا ما أدى إلى وجود صراع واختلاف بين الفلاسفة والعلماء حول معيار "مقياس" الحقيقة فمنهم من يعتقد أن الحقيقة معيارها عملي منتج وبالتالي فالفكرة الصحيحة هي الفكرة النافعة ، و البعض الآخر فيرى أن الحقيقة معيارها عقلي وبالتالي فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الواضحة، لهذا نتساءل: هل الحقيقة تقاس باعتبار النفع أم باعتبار الوضوح؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يرى أنصار المذهب العقلي أن الحقيقة تقاس باعتبار الوضوح ومن ممثلي هذا الطرح ديكارت، سبينوزا. يرى أصحاب هذا الطرح أن الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقه وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء ويتجلى هذا في البديهيات الرياضية التي تبدوا ضرورية واضحة بذاتها، كقولك الكل أكبر من الجزء أو إن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين حيث كان ديكارت لا يقبل مطلقا أي شيء على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك ويعتقد بأنه يجب على الإنسان أن يتجنب الشرع والتشبث بالآراء السابقة وعليه أن يأخذ من أحكامه ما يمثله الفعل بوضوح تام وتمييز كامل بحيث لا يدع مجال للشك فيه وانتهى ديكارت إلى قضيته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" فوجدها واضحة أمام جميع افتراضات صحيحة كل الصحة بالضرورة وهي تزيد صحة كلما نطق بها وأمعن النظر فيها ويقول لاحظت أنه لا شيء في قولي أنا أفكر إذن أنا موجود يضمن لي أني أقول الحقيقة إلا كوني أراه بكثير من الوضوح أن الوجوب واجب التفكير فحكمت بأني أستطيع اتخاذ قاعدة عامة لنفسي وهي أن الأشياء التي نتصورها تصورا بالغ الوضوح والتمييز هي صحيحة كلها ويقول "إني أشك ولكن مالا أستطيع الشك فيه هو أني أشك وأن الشك تفكير"، و اذا كان العقل وسيلة برهان فعلى الإنسان أن يستعمله

استعمالا منهجيا دقيقا و متكاملا، لذلك وضع ديكارت في كتابه مقال الطريقة المنهج التالي الذي يقوم على أساس رياضي (الرياضيات هي نموذج كل معرفة)

ا- البداهـــــــة- لا أقبل أمرا على انه حق ما لم أتيقن أنه كذلك.

ب- التحليـــــل – أن احلل الموضوع إلى مكوناته وأجزائه حتى تتضح خصائصـــه.

ج- التركيـــــب- أن أعيد تركيبه أجزائه وتجميع تفاصيله ليتسنى تكوين دلالة إجمالية له.

د- الإحصاء- أن أراجع كل المراحل السابقة بما يتيح التأكد من عدم إغفال أي عنصر آخر، ويساند هذا الطرح سبينوزا الذي يرى أنه ليس هناك معيار للحقيقة خارج عن الحقيقة فهل كما يقول إنه يمكن أن يكون شيء أكثر وضوحا ويقينا من الفكرة الصادقة يصلح أن يكون معيار الحقيقة؟ فكما أن النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب والفكرة لا تكون صادقة إلا إذا كانت مطلقة تفرض نفسها على الجميع فالفكرة الصحيحة هي التي لا تتناقض مع مبادئ العقل الفطرية.

النقد: إن إرجاع الحقيقة كلها إلى الوضوح يجعلنا نلجئ إلى معيار ذاتي للحقيقة قد نحسب بأننا على صواب في أحكامنا على أساس البداهة والوضوح لكن قد يحدث أن يقف أحدنا بعد ذلك على خطأ وقد يحدث لأحدنا أن يرى بديهيا ما يتوافق مع تربيته وميوله واتجاهاته الفكرية.

فالوضوح في هذه الحالة ليس محك الصواب وإنما توافق القضية المطروحة لميول الفرد وآرائه هو الذي يجعلها صحيحة وواضحة إنه مقياس ملتحم بالحياة السيكولوجية الذاتية والدليل على ذلك أن الكثير من الآراء تجلت صحتها وهي واضحة فترة من الزمن وقد أثبت التفكير بطلانها ولقد آمن الناس مدة طويلة بأن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة تدور حولها سائر الكواكب ثم دحضت الأبحاث الدقيقة مثل هذا الاعتقاد الخاطئ بل أن البديهيات الرياضية قد ثبت اليوم أن الكثير منها يقوم على افتراضات ولو كان الشعور بالوضوح كافيا ليحمل العقول كلها على الأخذ بالقضايا الواضحة فلماذا تقابل الحقائق الجديدة في بداهة الأمر بغضب شديد كما هو الشأن بالنسبة لغاليلي الذي أعلن بأن الأرض ليست ثابتة وباستور الذي قام بمحاربة فكرة التولد العفوي إن الأفكار الواضحة في غالب الأحيان كما يقول أحد الفلاسفة "أفكار ميتة" إذن يمكن اعتبار الوضوح مقياس للحقيقة لكن هناك مقاييس أخرى.

الأطروحة الثانية: يرى أنصار المذهب البراغماتي "النفعي" أن الحقيقة تقاس باعتبار المنفعة ومن ممثلي هذا الطرح "بيرس، أوليام جيمس، جون ديوان".

فيرى أصحاب هذا المذهب أن الحكم الصادق يحمل أن يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مقيد نظريا وعمليا وبذلك تعتبر المنفعة المحك الوحيد لتمييز صدق الأحكام من باطلها حيث يقول بيرس "إن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج" أي أن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له وليست حقيقة في ذاتها، إن تصورنا لموضوع ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر ويرى بيرس أن معيار الحقيقة هو المنفعة فالفكرة الصادقة هي التي تفيدني من الناحية العملية والفكرة الكاذبة هي التي تحقق لي نفعا، ويرى ويليام جيمس أن النتائج أو الأفكار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو مقياس صوابها وإذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما علينا إلا ننظر إلى الآثار العملية التي نعتقد أنه قادر على أن يؤدي إليها والنتائج التي ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذي ينجم عنه والذي يجب أن نتخذ الحيطة بإزائه ومعنى هذا أن الحق لا يوجد أبدا منفصل عن الفعل أو السلوك فنحن لا نفكر في الخلاء وإنما نفكر لنعيش وليس ثمة حقائق مطلقة بل هناك مجموعة متنوعة ومختلفة ومتعددة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل فرد منا في حياته ويقول وليام جيمس "إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي وأن كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة وما هو صالح لأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال فهو حقيقي" ويضيف "الحق ليس إلا التفكير الملائم للغاية كم أن الصواب ليس إلا الفعل الملائم للسلوك" أي أن معيار الحقيقة هو النجاح كما يضرب جيمس مثالا فيقول "يمكنك أن تعتبر العدد27 مكعب العدد03 أو حاصل ضرب9×3 أو حاصل جمع 26 +1 أو باقي طرح 73 من 100 أو بطرق لا نهاية لها وكلها صادقة "ويرى جون ديوان أن الفكرة مشروع عمل والحقيقة تعرف من خلال نتائجها والأفكار الحقيقية أدوات ناجحة لمواجهة مشكلات الحياة، فالفكرة الدينية حقيقة إذا كانت تحقق للنفس الإنسانية منفعة كالطمأنينة والسعادة والفكرة الاقتصادية حقيقة إذا كانت تحقق الرفاهية المادية فالأشياء تكون حقيقة حسب المنفعة التي تستهدفها وتحققها إذن معيار الحقيقة حسب البرغماتية هو الغايات والنتائج وليس المبادئ والأولويات فالعمل يقاس بنتائجه وهكذا تعرف البرغماتية الحقيقة وتحولها من حقيقة الفكر إلى حقيقة العمل.

النقد: إن معيار الحقيقة إلى النجاح (المنفعة) ليس أكثر تجديدا من القول بمعيار الوضوح لأن القول بمعيار النجاح قول سلبي عن الحقيقة وليس قولا إيجابيا، ذلك أن أنصار البرغماتية انطلقوا من أن القضايا التي لها آثار عملية قضايا حقيقية أو صحيحة لكن ما يعاب عليهم أنهم أخلطوا بين المجال النظري والمجال العملي بدليل أن هناك أفكار نافعة ولكنها غير مطبقة وهناك أفكار غير نافعة ولكنها مطبقة ثم إن مقياس الحقيقة لا يمكن أن يكون المنفعة كما يقر البرغماتيون لأن الحقيقة التي تؤكدها نتائجها ومنافعها هي قبل كل شيء مسألة ذاتية متقلبة من فرد لآخر ومتعارضة بين هذا أو ذاك ما دامت

المصالح متعارضة. فكيف يبني العلم ما يؤسس على مبادئ؟ ثم أن مفهوم المنفعة واسع جدا هل هي منفعة الفرد خاص الذي يفكر أم منفعة الجماعة ومن هي هذه الجماعة وما هي حدودها؟ وفي حالة عدم دقة المفهوم تتضارب المنافع وتتناقض ثم إن هذا المذهب يرفض الحقيقة المطلقة.

التجاوز: إن معيار الحقيقة لا يمكن حصره في الميدان الذي يرتضيه أنصار الوضوح أو تأسيسه على أساس المنفعة كما زعمت البرغماتية فمعيار الحقيقة هو الوضوح والمنفعة وإن كلا المعيارين نسبي ومحدود ومعرض للتغيير وهناك من تجاوز هذا الطرح وهم أصحاب المذهب الوجودي الذين يقرون بأن مجال الحقيقة الأول هو الإنسان المشخص في هذا الوجود الحسي كما يرى سارتر وليس الوجود المجرد كما ترى الفلسفات الكلاسيكية وحقيقة الإنسان هي في إنجاز ماهيته لأنه في بداية الأمر لا يمتلك ماهيته فهو محكوم عليه بأن يختار مصيره ولكنه أيضا محكوم عليه بأن يموت والحقيقة الأولى إلي يجب التركيز عليها هي ممارسة هذه التجربة التي تجمع بين الحياة والموت وما ينتج عنهما من محن القلق والآلام وثقل المسؤولية.

حل المشكلة: وصفوة القول أنّ معيار الحقيقة يبقى في النهاية معيار نسبي منزه من كل ما من شأنه أن يحصر الحقيقة في إطار ذاتي (الوضوح) وإطار نفعي مادي إلا في كلمة وجيزة الموضوعية العالية الثابتة مع العلم أن الحقيقة أنواع كالحقيقة الرياضية التي يركب معيارها الموضوعي إلى استنباط الحقائق الجزئية من المقدمات الأولية والحقيقة العلمية أو الفيزيائية التي يعود معيارها الموضوعي إلى التجربة.

****

هل الحقيقة نسبية أم مطلقة؟

طرح المشكلة:

إنَّ أقصى ما يطمح إليه الإنسان هو الوصول إلى الحقيقة، ونقصد بالحقيقة هي المعرفة الكلية الشاملة التي تمتاز بالثبات والمطلقيّة، ولقد تباينت آراء الفلاسفة فمنهم من أقر بوجود حقيقة مطلقة والعقل مُدرك لها، وفي المُقابل هناك من يؤكد عدم إمكانية بلوغها ويرى أنَّ الحقيقة لا تتجاوز النسبية ولا وجود لشي نهائي يجب الوقوف عنده مادام العلم في تغير مستمر بل وكيف للإنسان بلوغ الحقيقة المطلقة وهو الكائن النسبي؟ ألا يُعد تناقضاً؟ ومنه نطرح التساؤل التالي: هل الحقيقة نسبية أم مطلقة؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يرى أنصار الموقف الأول أنَّ الحقيقة مطلقة أي أنَّها لا تستمد وجودها من غيرها وقائمة بذاتها، كما أنها تمتاز ب (الوحدة/ الشمول/ الكلية / الأزلية / الأبدية...)، ويتزعم هذا الموقف كل من الفلاسفة المثالين والعقلانيين وعلى رأسهم (أفلاطون/ أرسطو/ ديكارت/ سبينوزا / كانط / المتصوفة....). حيث نجد أفلاطون الذي بدوره قسم العالم إلى قسمين العالم الحسي المزيف الذي نعيش فيه وكل الحقائق التي نصل إليها هناك نسبية وهمية و العالم المثالي الحقيقي حيث (الكمال, الخير, المطلقية..), ويتم الوصول إليه عن طريق استخدام العقل أي من الأدنى إلى الأعلى, أما بالنسبة لأرسطو فالحقيقة تكمن في:" المحرك الذي لا يتحرك" فالمحرك هو الله الذي يُحرك الكون بكل ما فيه من أسباب و مُسببات, الذي لا يتحرك أي الذي يتصف بصفات الكمال و الثبات والمطلقية ولا يحتاج لغيره أي يستمد وجوده من ذاته, فهو جوهر الوجود, أما بالنسبة لديكارت الذي يعتبر أنَّ معيار الوضوح و البداهة هو مصدر الحقيقة حيث يقول ديكارت في هذا الصدد:" لا تُصدق إلاَّ ما هو بديهي"," فإننا نجد "ديكارت" لا يعترف بالمعرفة الحسية وجعل من الشك المنهجي الطريق الأساسي لبلوغ الحقيقة و وسيلته في ذلك هي العقل نفسه فالحقيقة عنده هي مالا ينتهي إليه الشك وعلى هذا الأساس لا يكون الحقيقي إلا ما هو واضح و بديهي ومتميز أو بتعبير آخر إن معايير الحقيقة تتلخص في "البداهة و الوضوح" ومن هذا المنطلق نستطيع إن نفهم الكوجيتو الديكارتي: "أنا أفكر إذن أنا موجود" فخاصة التفكير هي حقيقة الوجود البشري حسب ديكارت فإذا توقف الإنسان عن التفكير توقف عن الوجود ولهذا نجده يؤكد على أن الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقة وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء ويتجلى هذا في البديهيات التي تبدو ضرورية و واضحة بذاتها كقولنا الكل اكبر من الجزء

وهو القائل: "أن الأشياء التي نتصورها تصورا بالغ الوضوح و التميز هي صحيحة كلها" حيث يقول سبينوزا:" فكما أنَّ النور يُوضح نفسه بنفسه و يوضح معه الظلام كذلك الصدق هو معيار نفسه و معيار الكذب..." فهل يمكن أن يكون هناك شيئا أكثر وضوحا و يقينا من الفكرة الصادقة يصلح أن يكون معيارا للحقيقة, فالأشياء البديهية، البسيطة, الصادقة كلها أشياء حقيقية, بالإضافة إلى كانط الذي يُقر بأنَّنا نصل إلى الحقيقة عن طريق العلم الرياضي لأنه يقيني ومطلق, أما الحقيقة بالنسبة للصوفية تكمن في بلوغ الحقيقة عن طريق "الإلهام" وهو نور يقذفه الله في قلب المؤمن نتيجة صفاء القلب فيكشف الله له عن الحقائق الربانية والأسرار الغيبية لصاحبها, كما يرى أبو حامد الغزالي "الكشف هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغبية و الأمور الحقيقية عن طريق الإلهام وهو العلم الذي يقع في القلب, حيث يقر ابن رشد بأنَّ "الحقيقة واحدة و لكن تتعدد الطرق في الوصول إليها" وبالتالي فالحقيقة المطلقة و القصوى هي الحقيقة الميتافيزيقية الغيبية وهي "الله".

نقد: الإدراك العقلي لمختلف الموضوعات لا يمكن أن يكون برهاناً على وجود حقيقة مُطلقة، أيضاً كيف نُفسر تعدد الحقائق العلمية المُتوصل إليها قديماً وحديثاً. فإننا نجد أن النسبية خاصة أساسية من خصائصه ومن الأزمات التي عاشتها المعارف و تغيرها إلا دليل على دلك ولدلك فان الإيمان بوجود حقيقة مطلقة يجعلنا نلجأ إلى معيار ذاتي باعتبارها مرتبطة بالإدراك العقلي، هدا الأخير لا يخلو من الاعتبارات الشخصية، كما أن معيار الوضوح مقياس ذاتي لان ما يكون واضحا لشخص ما قد يكون غامضا و مبهما لشخص آخر, الكل حسب مداركه العقلية و الحسية فمثلاً كانت فكرة أن الأرض ثابتة و مسطحة حقيقة لوضوحها ليتبين في ما بعد خطأها، ثم ما فائدة حكم صادق في ذاته ما لم تبين التجربة صدقه على أرض الواقع.

الأطروحة الثانية: الحقيقة نسبية لأنها تستمد وجودها من غيرها، كما أنَّها مرتبطة بالواقع الحسي ولا توجد خارج عنه، لأنها (محدودة/ جزئية/ متغيرة....)، وهذا ما نجده في العلوم التجريبية، ما دام الواقع متغير فإن الحقائق متغيرة. ويتزعم هذا الموقف كل من "العلماء، البراغماتية، الوجودية. .."

العلماء: (نيوتن/آينشتاين/علماء الكوانتم...), يُثبت التاريخ العلمي أن كل الحقائق التي وصل إليها العلم نسبية و ليست مطلقة وذلك لانَّ الإنسان نسبي فكيف للنسبي إدراك المطلق، حيث نجد في مسار العلم دليل قاطع على أن حقائقه متغيرة فمثلاً نجد نيوتن الذي أقر بالزمان و المكان المطلقين ليأتي من بعده آينشتاين الذي بدوره فند ما أتى به نيوتن أي أنَّ الزمان و المكان نسبيين كما جاء علماء الكوانتم ليُفندوا الكثير من النظريات التي كان العلم يؤمن بأنها لن تتغير وهو اللاحتمية في الفيزياء كاستحالة تحديد

موقع الجسيم وحركته في آن واحد, كما أنه بمجرد ملاحظة الشيء وتسليط الضوء عليه تتغير تركيبته و بالتالي يستحيل الوصول إلى حقيقة الشيء في حد ذاته، كما أننا نجد في كل الدراسات العلمية و بمجالاتها المختلفة تدخل شيء ميتافيزيقي يعجز عنه العلم و هذا دليل هو الآخر على نسبية العلم. بالإضافة إلى ذلك نجد البراغماتية ففي بداية القرن 20 م استغل أصحاب النظرة البراغماتية فكرة النسبية العلمية لبناء مذهبهم متخذين المنفعة مقياسا للحقيقة ويتزعمها كل من (بيرس/ وليام جيمس/ جون ستيوارت مل..) حيث يقول بيرس: "إنَّ الحق يُقاس بمقياس العمل المنتج و ليس بمنطق العقل المجرد", حيث تقر بأن الحقيقة والصدق يكمنان في مدى إنتاجهما للمنافع و الغايات و المصالح وهذه الأخيرة تختلف من شخص لآخر، وأصبحت الحقيقة تكمن في كل ما هو نفعي عملي و مفيد, في هدا يقول وليام جيمس: "يقوم الصدق بكل بساطة فما هو مفيد لفكرنا و صائب فيما هو مفيد لسلوكنا " يهدا فالحقيقة عند جيمس ليست غاية في ذاتها بل هي مجرد وسيلة لتحقيق أغراض شخصية, وفي هدا الصدد يقول بيرس: " إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هدا الموضوع من آثار علمية لا أكثر " و معنى هدا القول: أن المعارف الصحيحة إنما تقاس بالنتائج المترتبة عنها على ارض الواقع و في الفلسفة الوجودية نجد الفرنسي جون بول سارتر الذي يرى أن مجال الحقيقة الأول هو الإنسان وحقيقة الإنسان تكمن في إنجاز ماهيته لأنه في بداية أمره لا يملك ماهية فهو محكوم عليه بأن يختار مصيره، حيث يقول في هذا الصدد:" سأكون عندما لا أكون", أي أنَّ الوجود أسبق من الماهية أي أن الإنسان يوجد أولاً ثم يحدد مصيره و مستقبله, كما أنَّ الحقيقة تكمن في الإنسان فقط أي أنه وحده من يقرر ويختار مصيره و يُحدد ماهيته وهذه الأخيرة تتخذ شكلها النهائي عندما يموت الإنسان بالإضافة إلى أنها تختلف من شخص لآخر.

نقد: الحقيقة أسمى وأرقى بأن نربطها بالمنفعة لأنها لا تصلح أن تكون مقياساً لها، لأنَّ المنفعة تنجر عنها تجاوزات لا أخلاقية، أما بالنسبة للوجودية فقد حصرت الحقيقة في الإنسان، فهي تضرب الحقيقة والقيم الأخلاقية عرض الحائط. كما أننا نلاحظ أنَّ أنصار النسبية اهتموا بالحقائق المرتبطة بالواقع الحسي في حين أنَّ هناك حقائق عقلية مجردة فطرية ليست مرتبطة بالواقع فكيف نفسر هذه الحقائق؟

تركيب: الحقيقة نسبية في العالم الحسي التجريبي ومُطلقة في الحقائق الميتافيزيقية (الغيبية). كما أن هذه الأخيرة هي الحقيقة النهائية والتي ينبغي الوصول إليها.

والرأي الصحيح هو الذي يرى أن الإنسان كان ولا زال في رحلة البحث عن الحقيقة بمختلف مجالات العلم إلا أن كل العلوم والمعارف التي وصل إليها الإنسان تؤكد في طياتها على حقيقة ميتافيزيقية تفوق قدرة البشر "الله"، وبالتالي فالعلم الذي لا يؤدي إلى الله ليس بعلم.

حل المشكلة:

وعليه فإننا نصل إلى أن الحقيقة تقاس بمدى وضوحها و بما تحققه من منافع، فالعقل و المنفعة كلا منهما مشروطا بالآخر, لأن المعيار العقلي ضروري لكنه غير كاف، فهو بحاجة إلى معيار علمي واقعي و هو المنفعة و النجاح، وبالتالي فالأفكار الواضحة للإنسان تحتاج إلى التطبيق حتى لا تبقى مجرد نظريات لا وجود لها في الواقع، كما نستخلص أن الحقيقة الأسمى التي تهدف كل العلوم في الوصول إليها هي الحقيقة المطلقة, تكون هذه الأخيرة مطلقة عندما تصبح مجردة " ميتافيزيقية غيبية تفوق قدرة الإنسان وتصبح نسبية عندما تكون حسية واقعية مرتبطة بالإنسان وفي الأخير تبقى الحقيقة القصوى هي "الله". ورغم دلك فإن الإنسان يطمح دائما إلى بلوغ الحقيقة الأولى.

****

هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي على الظاهرة البيولوجية؟

طرح المشكلة: يتفق اغلب العلماء على أن المنهج التجريبي، هو الذي أدى إلى ازدهار العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء ومكنها من الالتحاق بمراكز العلوم ومراتبها، فكان ذلك هدف بعض العلوم الأخرى. كالعلوم الحية والبيولوجية، بحيث حاولت استثمار خبرات العلوم السالفة الذكر وتقليدها في تطبيق المنهج العلمي. لكن هناك من العلماء من اعترض على هذا واعتبر العلوم الحية لا تصل إلى مراتب العلمية. نظرا إلى تشابك أجزائها ومن خلال هذا التعارض يمكننا أن نتساءل: هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية علما أنها تتميز بخصائص غير تلك التي نجدها في المادة الجامدة؟ وما هي العوائق التي تحول دون تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يعتقد العلماء التجريبيين بان الظواهر كلها تخضع للمنهج التجريبي بما في ذلك المادة الحية "البيولوجيا، الفيزيولوجيا ". على اعتبار أنها تتكون من نفس عناصر المادة الجامدة فيزيائيا، وتحدث فيها نفس التفاعلات الكيميائية؛ لهذا يلاحظ أن العلماء يجرون تجاربهم على الجرذان والضفادع وغيرها، دون تردد. لذا كان قرار كلود برنار بان إخضاع الظاهرة الحية إلى التجريب أمر ممكن، وخاصة مع ظهور نظرية التطور التي ظهرت مع لا مارك وداروين يقول كلود برنار: "لا بد لعلم البيولوجيا أن يأخذ من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي " ثم انه قام بتجربة مفادها قلب حيوانات ذات دم حار إلى حيوانات ذات دم بارد وذلك بغية الكشف عن خصائصها الهيستولوجية كما أن الحيوانات إذا ما تم تجويعها تتغذى على لحومها وهذا ما جعل برنار ينتبه إلى أن الأرانب وهي من الحيوانات العُشبية يكون بولها عكرا والسبب لأنها عاشبة. بينما إذا قمنا بتجويعها فإنها تتغذى على لحومها وبالتالي يصبح بولها صاف والسبب لأننا أخضعنا هذه الأرانب إلى التجويع فأكلت من لحمها وأصبحت شبيهة بالحيوانات اللاحمة. ولعل ما يؤكد إمكانية التجريب في الظاهرة الحية هو أن طبيعة هذه الظواهر لها طبيعة مماثلة مثل التركيبات الفيزيائية والكيميائية حيث تحل هذه العضوية إلى مركبات "أوكسجين، هيدروجين".

النقد: لكن نلاحظ أن بعض العلماء تنبهوا إلى استحالت التجريب. ذلك لأنهم نظروا إلى ضرورة العناية بخصائص الكائن الحي لان منه "الحياة، النمو، المقاومة ". مما ينجر عنه صعوبات تحول دون ذلك. ثم انه يتعذر علينا القدرة على أعادة الظاهرة أو تكرارها والعجز عن توفير شروطها، واحتمال حدوث

حالات طارئة، مثل توقف العضو أو النزيف بحسب كلود برنار. هذا ويلاحظ أن غياب المبادئ الأخلاقية والضوابط المهنية دفع بالبعض منهم إلى تجاوزات خطيرة، أخلاقيا، واجتماعيا، وبيئيا.

الأطروحة الثانية: يرى بعض العلماء أن المنهج التجريبي منهج نظري، وبالتالي فان تطبيقه على المادة الجامدة والحية والإنسانية يظل ناقصا لان نتائجه ليست مطلقة ولا يقينية ويرجع ذلك إلى: لا يتمكن من النتائج على مستوى التنبؤ كما أن القانون العلمي يقوم على ملاحظة حسية تتناول ظاهرة جزئية وعلى هذا الأساس ألح بعض العلماء والفلاسفة على أن النتائج العلمية ترجيه احتمالية. كما هو الحال في الرياضيات والدليل على ذلك أن رواد الفضاء عند نزولهم على سطح القمر أخطئوا هدفهم بضعة عشر متر. ومن جملة العوائق التي تعترض تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية. طبيعة هذه المادة في ذاتها، فطبيعة المادة الحية مركبة ومتشابكة. فهي نظام يشكل وحدة عضوية وكل جزء فيه تابع للكل وأي تفكيك لأجزائها يجعل المادة تفقد طبيعتها. ثم أننا نجد صعوبة في التصنيف بما أن المادة الحية تنطوي على خصوصيات تنفرد بها. فان كل محاولة إلى تقسيمها تقضي على هذه الخصوصية، كما أننا نجد أيضا صعوبة في تعميم النتائج، حيث لا يمكن تعميم النتائج التي نحصل عليها عند تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية. فما أدركناه عن طريق التجارب على الحيوانات لا يمكن تعميمه على الإنسان مثلا والعكس صحيح، أما على مستوى التجريب يصعب إعطاء التجربة مصدقيه حقيقية لان التفاعل الذي يحدثه الكائن الحي مع بيئته يحدث تغيرا في العضوية وإذا عزلنا الكائن الحي من البيئة الطبيعية إلى البيئة العضوية فانه يضطرب.

النقد: لكن يمكننا أن نلاحظ أن التجريبيين أكدوا إمكانية التجريب على الكائن الحي فمثلا في استطاعتنا أن ندرس عملية التنفس لأنها عبارة عن أكسدة فيزيائية وكيميائية كما لا يمكننا أيضا أن نعتمد على التشريح المنظم بحيث ندرس المادة الحية دون خلل في نظامها العام، وذلك بواسطة علم المكروبيولوجية، فمثلا يعتبر الليزر أحدث ما توصلت إليه البيولوجيا في عملية التشريح. ثم أن هذا الاعتراض لا يعني إجحافا في حق البيولوجية فحسب بل في حق العلم ككل لأنه من الواجب علينا أن نعرف الكائن الحي معرفة موضوعية بعيدة عن التصورات الميتافيزيقية والاعتقادات الدينية.

التركيب: وعوما مهما يكن فإجراء التجربة على الكائن الحي يتطلب مزيدا من الشروط والعناية بضرورة تطوير وسائل الإجراء والكشف، والعلوم البيولوجية اليوم عرفت تطورا باهرا بفضل التجارب التي خاضها العلماء مثل إجراء بعض التجارب الحشويّة دون اللجوء إلى التشريح "بواسطة المناظير ". وأكثر من هذا نقل الأعضاء وزرعها بتقنية الاستنساخ الموضعي.

حل المشكلة: وختاما وللفصل في موضوعنا نستنتج: انه لم يعد المنهج التجريبي يواجه تلك العوائق التي كان يعرفها ومع ذلك لا يزال البحث فيه معقدا نسبيا. ذلك لان مصداقية العلوم لا تتحدد إلا بالنتائج رغم أن نتائجها تقريبية لأنها تتعامل مع عالم الأشياء الحسية المتغيرة وتظل العلوم البيولوجية ناقصة وذلك يعود إلى أخلاقيات البيولوجية.

****

هل يرتبط الإبداع بالعوامل الذاتية أم بالعوامل الموضوعية؟

طرح المشكلة: تتألف الذات الإنسانية من بعدين أساسيين احدهما يرتبط بنوع وطبيعة الاستجابة والأخر يرتبط بالبعد الاجتماعي، فالإنسان كائن مدني بطبعه لكن حقيقة الشخصية لا تقتصر على فهم الواقع والتكيف معه، بل في القدرة على تجاوزه، وهذا ما يعرف في الفلسفة وعلم النفس بظاهرة الإبداع والاختراع، فالذكاء والتخيل والإدراك والتذكر وظائف عقلية يلجا إليها الإنسان من اجل حل مختلف المشاكل التي تصادفه، فإذا كان التخيل هو قدرة العقل على التصور والتركيب والتحليل بحسب ابن سينا، فان لا لاند عرفه بأنه ملكة تركيب شيء لا واقعي ولا موجود، وهو ما جعل الفلاسفة يختلفون، حول ما إذا كانت عملية الإبداع تعود إلى عوامل ذاتية أم موضوعية. وهذا ما يفرض عنا التساؤل التالي: هل تتحكم في الإبداع العوامل النفسية أم الموضوعية؟ بعبارة أخرى هل تتحكم في الإبداع الظروف الاجتماعية أم الشروط النفسية؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: " الإبداع من طبيعة فرديّة "يرى أنصار هذه الأطروحة أن عوامل الإبداع ذاتية فردية. إذ الإبداع تتحكم فيه العوامل الشعورية واللاشعورية وكذا عامل الانفعالات. وهنا يتساءل رينيه بورال: عن مدى ارتباط ظاهرة الإبداع بالحياة العاطفية للإنسان قائلا: "مما يستمد المبدع الطاقة الضرورية للإبداع انه يستمدها من حياته العاطفية". كما أن الإبداع يقتصر على أناس معينين يمتازون بالذكاء الحاد والذاكرة القوية بالإضافة إلى عامل الوراثة، ثم إن الإبداع قد يكون على شكل حدسي وهو ما كان يحصل لابن سينا في أثناء النوم إذ يقوم بجميع الحلول المستعصية والتي لم يجد لها حلا في اليقظة. كما يذهب سيغموند فرويد برأيه أن الإبداع يعبر عن رغبات مكبوتة وعن إشباع خيالي فالمبدع يستمد مادة إبداعه من الأحلام "أحلام الطفولة أو أحلام اليقظة "وفي هذا المعنى قال: "إن المبدع يطلق تخيلا تحكي تنسج حول رغباته التي تعود على مرحلة الطفولة " وهذا ما حصل: بوانكاريه حينما تحدث عن حل مشكلاته الرياضية، حيث برزت فجأة وبعيدا عن ميدان عمله، ثم إن الأديب أو الشاعر مثلا يُسقط تجربته الشخصية على البطل الذي يستخدمه في قصته أو قصيدته. كما ربط برغسون الإبداع بالانفعال. حيث قال: "أن الأبطال والقدسين لا يبدعون ولا يجددون المفاهيم الأخلاقية في حالة جمود الدم وإنما يبدعون في جو ديناميكي تتلاطم فيه الأفكار". وما حصل للخنساء دليل واضح على ذلك حيث دفعها حزنها إلى أن تبدع شعرا، للتعبير عن رثاء أخيها صخرا. فالاستعدادات النفسية هي ما تجعلنا نبدع، ولا أدل من ذلك ما حصل لنيوتن فلولا قوة حدسه ما اكتشف الجاذبية. لذا قيل:

"الحظ يحالف النفس المهيأة". كما يذهب الفرد دي موسييه بقوله: "لا شيء كالألم العظيم يجعلنا عظماء ونحن مدينون إلى الألم بأحسن آثار الفن والإبداع "

النقد: من الملاحظ أن ما يعاب على أنصار هذه النظرية، إهمالهم لدور العوامل الاجتماعية وتأثيرها. فلا يمكن إنكار دور المجتمع في أحداث العملية الإبداعية، فالشروط النفسية لا يمكن لها منفردة أن تحقق مناخ اجتماعي وحضاري يوفر للمبدع الشروط الموضوعية التي تجعل من الإبداع حقيقة وإمكانا فالفاعلية الإبداعية ما هي إلا تراثا اجتماعيا متناقلا عبر الأجيال، فليس من الممكن اختراع القنبلة الذرية خلال العصور الوسطى. ذلك لان تطور الفيزياء لم يحصل بعد وهذا أثر اجتماعي.

الأطروحة الثانية: "الإبداع ناشئ من عوامل اجتماعية " يرى أنصار هذه الأطروحة أن العوامل الاجتماعية هي من تتحكم في الإبداع: "العامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي "فالعامل الاجتماعي يبين القدرة على الإبداع وهو ما جعل دوركايم يربط بين حالة المجتمع وحالة الإبداع لان الإنسان يعيش في وسط اجتماعي "الإبداع ليس في جوهره أكثر من بناء جديد يستفيد من البيئة الثقافية المعطاة عند المنطلق " فالإبداع العلمي لا يحدث إلا إذا كانت حالة العلم تسمح بذلك واستقراء تاريخ الاكتشافات العلمية يبرهن على صحة هذه النظرية. فمثلا المجتمع الياباني نجد أفراده متفاوتين في الإبداع، وهذا لما توفره اليابان من شروط اجتماعية وتقنيات تفرض على الإنسان الإبداع. ثم إن العالم ماكسويل لم يكن ليكتشف الأمواج الكهرومغناطيسية وسرعة انتشارها في القرون الأولى لان الجو لم يكن ملائما في تلك القرون. والهندسة التحليلية لم تظهر إلا بعد ظهور الجبر، إن الاكتشاف صدى للمجتمع يقول دوركايم: "إذا تكلم الضمير فينا فان المجتمع هو الذي تكلم " كما أن اختراع التلغراف ارتبط بثلاثة علماء في آن واحد دون أن يكون بينهم أي اتصال وهذا لتشابه المجتمعات التي يعيشون فيها. لذا قيل: "الحاجة أم الاختراع "وعلى المستوى الاقتصادي تحدث كارل ماركس عن تأثير العوامل المادية فالإبداع في المجتمعات الزراعية يختلف عن الإبداع في المجتمعات الصناعية وهذا يعني انه: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل وجودهم هو الذي يحدد وعيهم " أما على المستوى السياسي. فان السياسة المرسومة هي من تساهم في إبداعهم منذ الطفولة وهو ما يؤكد دور المجتمع.

النقد: لكن نلاحظ أنه لا يجب أن ننفي دور العوامل الاجتماعية وذلك لأنها في غاية الأهمية، إلا أنها وحدها لا تكفي. وإلا أصبح كل أفراد المجتمع مبدعين، ثم أن تاريخ العلم اثبت أن المجتمع لا يبارك دائما الإبداعات الفردية. والدليل ما حدث لغاليلي.

التركيب: وعموما يمكننا أن نقول إن الإبداع ظاهرة إنسانية والإنسان كائن متعدد الأبعاد، إذ لا يمكن الفصل بين العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية. فعلى المستوى الذاتي لا بد للإرادة أن تتدخل والميول النفسية والموهبة كقوة محركة تدفع الإنسان إلى حب الوصول إلى الهدف. المرسوم لكن إذا لم تكن الظروف الاجتماعية ملائمة فان الابتداع يختفي، ذلك لان الإلهام وحده يصبح مجرد تصور وأفكار خاوية والإمكانيات والوسائل دون حدوس تبغي فارغة وصدق ريبو حين قال: " مهما كان الإبداع فرديا فانه يحتوي على نصيب اجتماعي".

حل المشكلة: وصفوة القول ومجمله إن الإنسان هو من يصنع الإبداع، والإبداع لا يحصل إلا في جو من الحرية، لكن المسالة صعبة من حيث التساؤل عن العوامل التي تصنع ظاهرة الإبداع مسالة حاولنا تفكيك رموزها في هذه المقالة بداية من الكشف عن دور العوامل الذاتية وصولا إلى البيئة الاجتماعية وتأسيسا على ما سبق نستنتج أن الإنسان مدني بطبعه ومنه قد تتحكم في الإبداع العوامل الذاتية والموضوعية في الوقت نفسه.

****

تابعنا على الفيس بوك لكي يصلك كل جديد مكتبة عكاشة Okacha Bookstore

عُكاشة BOOKSTORE

We can help you
يمكننا أن نساعدك

اصدارات وعناوان جديدة في كل سنة جديدة

زورونا في المعرض الدولي للكتاب

كتب الاستاذ نور الدين	كتب الاستاذ بن خريف مصطفى	الكتب الخاصة بطلبة الطب
حلول جميع البكالوريات مع الفيدوهات كتاب خاص بالاحتمالات	حلول جميع البكالوريات بمنهجية دقيقة	حلول جميع الامتحانات مقسمة حسب الدروس



Ok Edition
We can help you

عُكاشة BOOKSTORE
We can help you
يمكننا أن نساعدك

Okacka.bookstore@gmail.com
03Rue de Ouled Fayet-Alger- Algérie
Tel: 05 40 87 38 02| 06 72 38 82 02|05 60 42 09 93
شارع الملعب أولاد فايت الجزائر العاصمة

Ok Edition
We can help you

هل تعتقد أن الحياة النفسية حياة شعورية فقط؟

طرح المشكلة: إذا اعتبرنا أن الإنسان كائن حي يشترك مع غيره من الكائنات الحية في مجمل الوظائف الحيوية، فان هذا الأخير يمتلك قدرة المعرفة، حيث يطلع على جميع جوانبه داخليا أو خارجيا. مما يجعله يضيف على سلوكه طابع من المعقولية نتيجة الوعي، وهذا ما يُعرف بالشعور. إلا أنه في بعض الحالات تحصل له حوادث لا يمكن معرفتها لأنها خارجة عن نطاق الشعور. وهوما جعل الظاهرة النفسية تحتل موضع الخلاف بين السيكولوجيين، فمنهم من ردها إلى الحياة الشعورية في حين ردها البعض الآخر إلى الحياة اللاشعورية باعتبار أنها عماد الحياة النفسية. وبناء على هذا يمكننا أن نتساءل: هل يُفهم من ذلك أن الوعي هو عماد الحياة النفسية؟ هل الإنسان دائم الوعي، أم أن هناك جانب عميق ينطلق من حياتنا النفسية لا يمكن وعيه؟ بعبارة أوضح ألا يمكن الحديث عن اللاشعور في حالة التسليم بمطلقيه الشعور في حياتنا؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: رأي أنصار المدارس النفسية التقليدية: اعتقد الكثير من الفلاسفة ومن بعدهم علماء النفس أن الشعور قوام الحياة الإنسانية ولعل أوضح اتجاه فلسفي أكد هذه الحقيقة وبشكل قطعي هو الاتجاه العقلاني الذي أرسي دعائمه "ديكارت "من خلال "الكوجيتو" " أنا أفكر إذن أنا موجود" غير أن الفكرة أخذت عمقها مع علم النفس التقليدي خاصة مع برغسون مؤسس علم النفس الاستبطاني مع وليام جيمس الذي كتب يقول: "إن علم النفس هو وصف وتفسير للأحوال الشعورية من حيث هي كذلك". كما اعتبر "ديكارت" الحياة النفسية حياة شعورية، حيث بيّن أن النفس لا تنقطع عن التفكير إلا إذا انعدم وجودها ومن هذا استطاع أن يميز بين الجسم والروح، واكد على أن نشاط الجسم نشاط بيولوجي غير واعي، بينما نشاط النفس فينصب من التفكير الذي هو شعوري، هذا وقد أعطت المدرسة الظواهرية تعزيزا لفكرة الشعور كأساس للحياة النفسية مع إدموند هوسرل الذي اعطى بعدا جديدا للمبدأ الديكارتي"انا أفكر إذن أنا موجود" وحوله إلى مبدا جديد سماه: "الكوجيتاتوم" ونصه " أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة". ومعناه أن الشعور لا يقوم بذاته وإنما يتجه بطبعه نحو موضوعاته، أما هيجل فقد قال: " أن الإنسان شعوري فقط". في حين رأى برغسون أن الشعور مستديم لا يمكن أن يتوقف إلا مع توقف الروح الإنساني. يقول كوفكَة: " أن جوهر الوجود هو الشعور وان الظاهرة النفسية اللاشعورية لا توجد إلا بالكف عن هذا الوجود، فالشعور والوجود مفهومان مترادفان". وفي نفس الاتجاه ذهب ابن سينا إلى التدليل برايه حيث اعتبر الإنسان السوي إذا ما تأمل

في نفسه شعر أن ما تتضمنه من أحوال في الحاضر هو امتداد لما كان عليه في الماضي. فالشعور بالذات لا يتوقف أبدا. إذ أنّ أهم ما تؤكد عليه هذه المدرسة هو أن الحياة النفسية للإنسان قوامها الشعور، فهو كالوعاء الذي يحوي جميع النشطات النفسية أي أن الشعور شرط ضروري في كافة الفعاليات الذهنية على حد تعبير ميندوبران.

النقد: لكن نلاحظ أن هذا الموقف يفسر بعض الجوانب فقط ويعجز عن تفسير الكثير من الحالات الأخرى التي قد يتعرض لها الإنسان في حياته فلا يوجد شيء يؤكد أن الحياة النفسية حياة شعورية، وهذا ما توصل إليه علم النفس المعاصر. حيث اثبت العكس وبين أن الحياة النفسية أوسع بكثير من الحياة الشعورية، إذ لو كانت الحياة النفسية حياة شعورية فقط وواعية. فكيف نفسر قيامنا ببعض السلوكيات التي لا نفهمها حيث تخرج عن إرادتنا؟

الأطروحة الثانية: يرى أنصار المدرسة المادية "السلوكية" بزعامة واطسون أن الشعور مجرد خرافة ميتافيزيقية لا وجود لها، وفي مقابل ذلك اعتقد بعض الأطباء ذوي النزعة النفسية إن الاضطرابات النفسية تعود إلى علل نفسية مخبئة، وهذا راجع إلى الاعتقاد بوجود قوة مغناطيسية تحكم النفس، حيث أن المرض ينتج عن اختلال في هذه القوة ومن ثمة كان جهد الطبيب ينصب على إعادة التوازن لهذه القوة، ومن أشهر الأطباء الذين استخدموا التنويم المغناطيسي في علاج الأمراض فرويد، شاركو، برويز، برنهايم. كما يؤكد أيضا مودلسي أن الشعور يشهد الحالة النفسية لكنه لا يحدثها، فاذا كنا نعي بعض النشاطات التي تصدر عنا فإننا نستغرب البعض الآخر لجهلنا بأسباب حدوثها أو عدم شعورنا بها. ولعل هذا ما دفع ببعض المدارس النفسية إلى التأكيد على وجود جانب واسع من الحياة النفسية متمثلا في اللاشعور. إذ يؤكد " ليبنتز" أن هناك دلالات كثيرة تثبت وتأكد بان إدراكات نُقلت منا لا حصر لها أما لكونها متناهية في الصغر أو لكثرتها، كما أن بعض العلماء قد اثبتوا عن طريق بعض التجارب إمكان حدوث نشاطات وأفعال من الإنسان دون أن يكون واعيا بها فلقد بينت أعمال بيار جاني و شاركو وجود بعض الاضطرابات الذهنية التي مردها إلى أسباب نفسية بحتة ويُضاف إلى هذا أعمال فرويد وملاحظاته التي مفادها أن فتاة في الثالثة والعشرين "23" من عمرها كانت تعاني من اضطرابات في الحنجرة والحدقتين وعند إخضاعها للتنويم المغناطيسي صرحت بما حدث لها عن مرض والدها وبمجرد أن استفاقت زالت عنها تلك الأعراض، هذه الملاحظة فتحت المجال واسعا أمام "سيغموند فرويد" إلى التحليل النفسي والتداعي الحر وما كان لفرويد أن يبدع النظرية اللاشعورية لولا شعوره بعجز التفسير العضوي للاضطرابات النفسية. وكذا عجز النظرية الروحية، ويمكن تبيين وجهة النظر اللاشعورية وصحتها من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: بحسب فرويد إذا كان هناك لاشعور ما

الدليل على وجوده؟ كيف يمكن أن يتكون ويشتغل؟ وكيف يمكن النفاذ إليه لهذا حرص "فرويد" على بيان المظاهر المختلفة لوجوده " الأحلام، فلتات اللسان، زلات القلم النسيان. .. الخ " التي يبدو من خلالها البعد اللاشعوري للسلوك والتي تُعطي المشروعية التامة لفرضية اللاشعور إذ يقول فرويد: "أن فرضية اللاشعور فرضية لازمة ومشروعة ولنا عدة أدلة على وجود اللاشعور". ومن الأمثلة التي يستشهد بها "فرويد" افتتاح رئيس المجلس النيابي الجلسة بقوله: " أيها السادة أعلن عن رفع الجلسة، وبذلك يكون قد عبر لا شعوريا عن عدم ارتياحه أثناء الجلسة. وهو ما مكن فرويد من الوقوف على حوادث نفسية متصلة باللاوعي ففي حالة النوم يكون الرقيب اقل تحكما مما يتيح الفرصة للمكبوتات لتغشى المجال الشعوري.

النقد: لكن نلاحظ أن فرضية اللاشعور وبالرغم من أنها تعتبر اكتشاف أقام ثورة في علم النفس الحديث إلا انه واجه رفضا من قبل بعض العلماء، على أساس انه لا يملك الأدلة القطعية على وجوده، كما أن طغيان فكرة الجنس عند "فرويد" فكرة سلبية "إن سيكولوجية فرويد هي سيكولوجية الرجل العاطل عن العمل، ولهذا غلبت فيها الدوافع الجنسية ثم إن تعميم اللاشعور تعميم غير مبرر. كما انه يضل فرضية لا يمكن التحقق منها وخاصة إذا علمنا أن أعمال "فرويد" شملت غير الأسوياء وبالتالي لا يمكن تعميمها.

التركيب: وعموما ورغم الانتقادات الموجهة إلى التحليل النفسي، فان علم النفس اليوم يسلم بان حياتنا النفسية تتقاسمها تفسيرات كثيرة، منها النفسية الشعورية واللاشعورية، ومنها العضوية السلوكية، ومنها الاجتماعية الثقافية. كما يجب أيضا أن نعتبر النفس كثنائية متناقضة تتكون من الشعور واللاشعور، لانهما متكاملان وجهان لشيء واحد وهو الإنسان لان شخصية الإنسان مرآة عاكسة تحكم فيها جميع الوظائف العقلية والبيولوجية والنفسية.

حل المشكلة: وختاما لهذه المقالة نقول أنّ حياتنا النفسية حياة شعورية ولا شعورية فالشعور يجعل الإنسان يتصل بالعالم الخارجي، بحيث اللاشعور يستطيع تبريد لهيب المكبوتات التي تحرق أناه، فاللاشعور عبارة عن سراب لا يطفئ نار العطش ولكنه يصور الحقيقة وبدقة التي يمكنها أن تطفئ نار العطش. وكجواب على سؤالنا نقول: أن الحياة النفسية حياة شعورية قوامها الشعور الواعي الذي ينظم الحياة النفسية، لكن على الرغم من ذلك يبقى فينا جانب هام من النفس البشرية خفيا ولا يمكن تفسيره إلا باللاوعي واللاشعور والنتيجة الصحيحة أن القول باللاشعور يبقى مجرد فرضية وان بدت لها الكثير من الدلالات النفسية.

هل الأخلاق من طبيعة نسبية أم من طبيعة موضوعية؟

ملاحظة: يمكن أن يطرح السؤال الخاص بدرس الأخلاق استقصاء

موقف العقل يقابله موقف المنفعة

موقف المنفعة يقابله موقف العقل

موقف المجتمع يقابله موقف العقل

طرح المشكلة: تحرك الإنسان دوافع كثيرة ومتنوعة "عضوية، نفسية اجتماعية " يحاول إشباعها من اجل تحقيق التوازن مع ذاته ومع الأخرين، لكن حقيقة الإنسان لا تتجلى في إشباع الدوافع فقط، بل في قدرته على التمييز بين الخير والشر بحثا عن السلوك الأفضل وهذا ما يُعرف في الفلسفة بموضوع الأخلاق، غير أن أساس القيمة الأخلاقية مسالة تحتاج إلى تحليل من اجل تحديد مصدر الإلزام الخلقي وهي مسالة تعددت فيها الآراء بتعدد أبعاد الشخصية وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: هل يمكننا إقامة أخلاق على اعتبار المنافع؟ أم أن الأخلاق من أساس عقلي؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: " العقل أساسا للأخلاق" يرى أنصار النظرية العقلية بان الأخلاق الحقة هي التي يجب أن تؤسس على العقل باعتباره هو من يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، إذ العقل هو مصدر الإلزام الخلقي في نظرهم وهو القاسم المشترك بين جميع الناس، والعقل يستطيع تصور مضمون الفعل ثم الحكم عليه، فعلامة الخير عند "سقراط" انه فعل يتضمن فضائل وعلامة الشر انه فعل يتضمن رذائل، ورأى أفلاطون أن محور الأخلاق هو الفعل فقال: " يكفي أن يحكم الإنسان جيدا ليتصرف جيدا". وفي العصر الحديث ارجع "كانط " الإلزام الخلقي إلى العقل وقسم فلسفته إلى ثلاثة أقسام " فلسفة العقل النظري الذي يدرس المعرفة وطرق بنائها، وفلسفة العقل العملي الذي يشتمل على " الدين والأخلاق "لان في ذلك سلب لحرية الإنسان ورفض المنفعة لأنها متغيرة والأخلاق عنده تأتي استجابة لسلطة العقل أي أداء العقل احتراما للقانون العقلي في ذاته، فيظهر الفعل الأخلاقي عن حرية ويصبح كليا، وهذا ما أكد عليه " كانط " حين قال: " اعمل بحيث يكون عملك قانونا كليا". ويتميز بالمثالية ويكون دائما مطلوبا لذاته لذا قيل: " عامل الناس كغاية لا كوسيلة ".

النقد: لكن نلاحظ أن هذه الأخلاق يصعب تطبيقها على ارض الواقع، كما أنها مرتبطة دوما بالإرادة الخيرة وهذا ما لا يتوفر عند بني البشر، وإذا كان العقل هو المقياس الوحيد للأخلاف. فكيف نفسر اختلاف الأفراد حول القيم الأخلاقية مادام العقل هو اعدل قسمة بينهم؟

الأطروحة الثانية: الأخلاق أساسها المجتمع والمنافع يرى أنصار المنفعة "النظرية النفعية" أن مصدر الإلزام الخلقي يكمن في طبيعة الإنسان التي تدفعه إلى طلب اللذة والتمسك بها والنفور من الألم، " فاللذة هي الخير والألم هو الشر ". والإنسان برائيهم أناني يبحث دائما عن مصلحته والقيم التي يؤمن بها هي التي تتوافق مع هذه المصلحة، وهو ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني "ارستيب القور نائي". حين كتب قائلا: " اللذة هي الخير الأعظم هذا هو صوت الطبيعة فلا نجل ولا حياء". حيث يؤكد أن اللذة الفردية هي أساس العمل الخلقي، غير أن "ابيقور" فضل اللذات المعنوية عن اللذات الحسية مثل التأمل الفلسفي ومحور حياة الإنسان هو اللذة، فهي شرط السعادة وهي مقياس الأفعال. وهذا ما تجلى من خلال العبارة الشهيرة " اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، هي ما ننطلق منه لنحدد ما ينبغي تجنبه". وفي العصر الحديث ظهر ما يسمى مذهب " المنفعة العامة" على يد الإنجليز ومنهم "جريمي بنتام" الذي نقل موضوع الأخلاق من المجال الفلسفي التأملي إلى المجال التجريبي وهذا ما يتجلى في مقياس حساب الذات، حيث وضع مجموعة من الشروط وقال: " اللذة إذا اتحدت شروطها كانت واحدة لدى جميع الناس". وهكذا الإنسان عندما يطلب منفعة بطريقة عفوية فهو يطلب منفعة غيره. كما أننا نجد المجتمع هو المشرع لها وهذا بحسب إميل دوركايم: " إذا تكلم الضمير فينا فانا المجتمع هو الذي تكلم".

النقد: لكن نلاحظ انه لا يمكننا إقامة أخلاق على أساس المنفعة لان منافع ومصالح الناس مختلفة ومتضاربة، وما يحقق منفعة لي قد يكون مضرة لغيري، ولهذا قيل: " مصائب قوم عند قوم فوائد". كما أن ربط القيم الأخلاقية باللذة والألم يحط من قيمة الإنسان وينزله منزلة الحيوانية. كما أن المجتمع لا يستطيع أن يمل على الفرد كل ما يحتاجه.

التركيب: يطرح المشكل الاخلاقي في المقام الاول اشكالية المعيار والاساس. لذا قال جون ديوي: " لا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا حين تتعارض الغايات ويحتار المرء ايها يختار". ومن هذا المنطلق نرى أن المذهب العقلي اخذ صورة مثالية متطرفة من خلال الاكتفاء بالعقل وحده وإهماله لعنصر الدين وهنا تظهر مقولة نخت: " الأخلاق بلا دين عبث" وبيان ذلك أن جوهر الأخلاق هو الإلزام وحسن الخلق وهو ما أشار إليه أبو حامد الغزالي " حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة كونها للعقل وللشرع مطيعة".

حل المشكلة: وختاما لما سبق نقول انه رغم الاختلاف الظاهر حول الأسس التي يقوم عليها الفعل الخلقي إلا أنها تبقى في حقيقة الأمر كل الأسس متكاملة ومتداخلة يصعب فصل بعضها عن بعض، ويمكن القول: أن الفعل الخلقي الحسن هو ما يأمر به الشرع، ويتقبله العقل ويحقق منافع مشتركة للبشر.

****

هل الأسرة مؤسسة اجتماعية ضرورية؟

طرح المشكلة: تعترف المجتمعات على اختلاف درجاتها في تطور والتقدم بوجود مؤسسات اجتماعية تتباين بنياتها ووظائفها وأهدافها. والأسرة باعتبارها مؤسسة اجتماعية، أي بنية ثابتة نسبيا تنتظم فيها علامات اجتماعية لتحقيق حاجيات أساسية هي: إطار يرتبط فيه سلوك الفرد بسلوك الجماعة وتنعكس عليه آثار الفاعلية الإنسانية ودراسة الأسرة من أهم الدراسات الاجتماعية التي حظيت بنصيب وافر من عناية علماء الاجتماع وقد أظهرت هذه الدراسة أن مفهوم الأسرة الحديثة يشير إلى نوع راق من النظام الأسري يختلف اختلافا كبيرا من الأنظمة الأسرية التي عرفت قديما والتي ما يزال بعضها قائما في أنحاء العالم. فالأسرة الحديثة عرفت بأنها الوحدة الاجتماعية المبنية على الزواج، أو هي «وحدة بنائية تتكون من رجل وامرأة يرتبطان بطريقة منظمة اجتماعية مع أطفالهما» أو هي الجماعة المكونة من الزوجين وأولادهما الذين يقيمون في مسكن واحد، إلا أن تطور الحياة الاجتماعية وتعقدها حمل المجتمع الحديث إلى وضع هيئات ومؤسسات تخفف عن الأسرة أعباءها وظائفها القديمة لهذا دار جدال بين الفلاسفة فالبعض منهم يعتقد أنه يمكن أن يأتي يوم تتلاشى فيه الأسرة لأنه لا دور لها أما البعض الآخر فيعتقد أنه لا يمكن أن يأتي يوم تتلاشى فيه الأسرة لأن أدوار في المجتمع ولتهذيب هذا التعارض الموجود بين الموقفين نتساءل هل الأسرة لها دور في المجتمع أو ليس لها دور؟ وبالتالي هل الأسرة مؤسسة اجتماعية ضرورية؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يرى أنصار الموقف الأول وخاصة هاربرت سبنسر، وإيميل دوركايم، وكارل ماركس، فريدريك أنجلز، أنه ليس للأسرة دور وبالتالي فهي مؤسسة غير ضرورية ويمكن الاستغناء عنها لأن وظائف الأسرة في القديم كانت واسعة وشاملة لمعظم شؤون الحياة، ولكن المجتمع أخذ ينتقص منها الوظائف شيئا فشيئا. كما يرى سبنسر أن الأسرة بحكم التطور من الحياة الطبيعية إلى المدنية، سيحكم عليها بالزوال فهم يرون أن الأسرة انتقلت عبر العصور من النظام العشائري إلى الأسرة الأموسية ثم إلى الأسرة الأبوسية والحياة الزوجية(الأسرة النواة) فكذلك تتطور من الوجود إلى الزوال لذلك يقول عبد الوهاب الميسري: "وقد أصبحت الأسرة ترتيبا مؤقتا فحين يصل الأطفال إلى سن السادسة عشرة، فإنهم يتركون المنزل، وحينما يصل الآباء إلى سن التقاعد فإنهم ينتقلون إلى بيوت المسنين "

كما أن إيميل دوركايم أيضا أكد على فكرة زوال الأسرة على اعتبار تقلص عدد أفرادها حيث أصبحت تتكون من زوجين وأبنائهما لذلك قال:"...أن الأسرة تطورت من العشير الطوطمي إلى الحياة الزوجية"

بالإضافة إلى هذا نجد أنصار النزعة الاشتراكية وخاصة كارل ماركس وإنجلز يرون أن الأسرة مؤسسة سلبية لهذا يجب إلغاءها لأنها تشجع الملكية الخاصة (الفردية) وتزرع حب الذات والأنانية بين الأفراد وتؤدي إلى التفاوت الطبقي لأنها تحافظ على الإرث (الملكية) وانتقاله من الآباء إلى الأبناء وبذلك من الأفضل أن تترك مؤسسات المجتمع هي التي تسيطر على وسائل الإنتاج وتقوم بتربية الأطفال لهذا يقول إنجلز: "فالعناية والتربية الموجهتان إلى الأطفال مسألة عمومية فالمجتمع يقدم عناية متساوية لجميع الأطفال " كما يقول أيضا: "...يوم تنتقل وسائل الإنتاج إلى الملكية المشتركة، فالأسرة لا تعود الوحدة الاقتصادية للمجتمع".

ليس هذا وحسب بل نجد الفيلسوف الفرنسي أندري جيد يرى أن الحياة في الأسرة تقتل في الفرد الروح الإبداعية، فتقيد حريته وتجعل منه كائنا لا يتجاوز حدود الأسرة لذلك فهو يحرر الفرد ويجعله متمتعا بشخصيته لذلك يقول: "الأسرة سجن اجتماعي بمعنى الكلمة"

بالإضافة إلى هذا فإن أندري جيد يسخر من وظائف الأسرة ويعتقد أنها غير ضرورية إذ بإمكان الفرد إشباعها دونما حاجة للأسرة التي لم تعد قائمة على أسس موضوعية وإنما على أسس عاطفية وهذا ما يجعلها متغيرة بتغير انفعالات أعضائها لذلك يقول: "أيتها الأسرة إني أكرهك"

تعبا لهذا فإنه بإمكان الفرد أن يستغني عن الأسرة مادام بإمكانه تحقيق حاجياته بدونها بسبب تلاشي وظائفها إذ يمكن تحقيق الوظيفة البيولوجية من خلال المساكنة أو من خلال ما يسمى بالأمهات العازبات (حيث يتم إنجاب الأطفال من خلال اشتراء الحيوانات المنوية من البنوك المخصصة لها ومن ثمة الخضوع للتلقيح الاصطناعي)،وكذلك الوظيفة التربوية ذلك أن الدولة هي التي تقوم بهذه الوظيفة عن طريق مؤسساتها كالمدارس ودور الحضانة والروضة لتربيتهم وتنشئتهم، كما فقدت الأسرة أيضا الوظيفة الاقتصادية وهذا بتطور المجتمع وظهور وحدات اقتصادية مصنعة كالمخابر والمغاسل والمطاعم بحيث أصبحت استهلاكية أكثر منها صناعية كما أنها فقدت حتى الوظيفة القضائية لأن المحاكم اليوم تقوم بحل النزعات العائلية

النقد: غير أن هذه النزعة التي يمثلها أصحاب النزعة الفردية تهمل وتنكر جميع الواجبات، والأعمال التي تقوم بها الأسرة، فالأسرة هي الخلية الأولى لتكوين المجتمع. والنواة والروح السارية فيه والقلب النابض. كما أن الأسرة الحالية (التي تحرر فيها أبناؤها) لا تؤدي مهمتها الإنسانية ولا الاجتماعية، إنها

ناقصة ماديا واجتماعيا ويقول أوغست كونت: "إن المجتمع يتألف من الأسر، لا من الأفراد" فالفرد لا يتمتع بالحياة في حد ذاته، كما أن الفرد الذي تحرر من أسرته يخرج كالحيوان (لا حول له ولا قوة) فيغرق في هوة من التمرد والتشرد، فلا يتعلم السلوك والتربية ولا اللغة. كما أن الذين تصوروا زوال الأسرة، لم يأخذوا حسابا للأخطار التي تصيب الأطفال في نموهم كما يدعوه سبنسر بالتخلف في النمو العاطفي وهذا وقد انتهت الأمم التي تمثل المجتمع الأسري (بدون أسرة) إلى الاعتراف بالدور الذي تلعبه الأسرة في الأخلاق والتربية والغذاء الروحي.

الأطروحة الثانية: يرى أنصار الموقف الثاني وخاصة كل من روني سبيتز و مارغريت ميد أن للأسرة دور وبالتالي فهي مؤسسة ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها لأن الأسرة وحدة اجتماعية لا يمكن تصور زوالها، فالمجتمع مهما ناب عن الأسرة في عدد من أعمالها، فإنه لا يستطيع القيام مقامها في الوظائف العائلية المحضة(بيولوجية واجتماعية وسيكولوجية)وقد اعتمدوا على حجج لإثبات موقفهم هذا تتمثل في أن الأسرة لها وظيفة بيولوجية ذلك أنها تشبه المثلث فهي تتألف من ثلاث أضلاع الزوج والزوجة والأبناء، فالزوج والزوجة وحدهما لا يؤلفان أسرة. وإذا كان الأمر يتعلق بهما فقط. فهنا يحق لنا أن نقول: أن الأسرة مآلها الزوال، إذن فيجب أن يترك الزوجان من يخلفهما ليبقى بذلك اسم الأسرة أزليا لقول الله تعإلى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " وقوله أيضا: "سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون " لهذا يجب قيام المعاشرة الجنسية على أسس سليمة من أجل التوافق والانسجام بين الزوجين، كما أن الزواج لا يبنى على الناحية المادية وإنما يعتمد على الناحية العاطفية التي لا تكون إلا بالمحبة الخالصة والمعاشرة الطيبة وهذه الأمور هي التي تضمن الاستقرار وسلامة النسل جسميا وعقليا وبالتالي فالأسرة تقوم بضبط السلوك الجنسي والحد من الأطفال غير الشرعيين لذلك تقدم خدمة للمجتمع

كما لها وظيفة سيكولوجية (نفسية)والتي لا نجدها في أية مؤسسة أخرى، وتتجلى في صور الحنان والعطف والمحبة والتآلف فهي من الوظائف الأساسية للأسرة وتعد بمثابة الحبل القوي الذي يشد أفراد الأسرة بعضهم إلى بعض ويقول هيجل: "إن أفراد الأسرة يعيشون في وحدة مشاعر وحب وثقة وإيمان بعضهم ببعض وفي علاقة الحي الطبيعي يكون لدى الفرد الواحد وعي بنفسه بقدر وعيه بالآخر "وذلك من خلال علاقة مبكرة بين الطفل والأم من جهة وباقي أفراد الأسرة من جهة أخرى وهذا يدل على أن للأبوين دور كبير في تنمية شخصية الطفل، والطفل المحروم من هذا (الفيتامين السيكولوجي) لا ينمو نموا سليما لذلك يقول أوليفييه ريبول: "إن المولود البشري هو أحوج الكائنات إلى الرعاية والتربية "لأن

النمو السوي ليس تابع للظروف المادية المناسبة فقط بل هو تابع أيضا للظروف النفسية التي من شأنها تنشيط الجانبين الجسمي والعقلي معا

إضافة إلى هذا نجد الوظيفة التربوية حيث أن أهم وظائف الأسرة إنجاب الأطفال وتربيتهم، تربية اجتماعية، فهم في حاجة إلى تربية وتعاليم أخلاقية ولغة، لكي يتسنى لهما إنشاء أطفال صالحين للمجتمع وبالعكس فإن إهمال الأسرة لأبنائها ومنحهم الحرية المطلقة يؤثر عليهم فيشعرهم بالحرمان والتشرد، وقد اهتم العديد من الأطباء بالبحث في آثار ابتعاد الطفل عن أسرته وأبرز هذه الأبحاث: أبحاث روني سبيتز فقد أثبت أن الطفل يعاني آلاما جسدية ونفسية بسبب إبعاده عن أمه. أما عن الأطفال الذين يبقون تحت رعاية المؤسسات مثل روضات الأطفال ودور الحضانة فنموهم يعادل نمو المعتوهين وفي مقابل ذلك يرى روني أن الأطفال الذين يترعرعون في وسط أسرهم يكون نموهم سويا وقد أكدت مارغريت ميد هذا في قولها: "إن أسوء بيت يعادل أو أحسن من روضة أطفال "

ليس هذا وحسب بل نجد أن للأسرة وظيفة اقتصادية وتتمثل في توفير الحاجيات الأساسية لأعضائها، وبالتالي القيام بالمهام الاقتصادية، لأن الأسرة بحاجة إلى سكن وغداء وملا بس بالدرجة الأولى ثم هي بعد ذلك بحاجة إلى جميع وسائل الحياة التي تفرض على جميع أفراد الأسرة التعاون على توفيرها وقد نجد المرأة تعمل إلى جانب الرجل في مسرح الحياة الاقتصادية وهذا بتطور العلم والصناعة وازدياد مطالب الحياة وتكاليفها حيث كانت الأسرة في الماضي وحدة اقتصادية تقوم باستهلاك ما تنتجه، لكن الإنتاج الصناعي حولها حاليا إلى مؤسسة اجتماعية استهلاكية.

النقد: غير أننا إذا قلنا أن وجود الأسرة في المجتمع بمثابة الدعامة أو المحرك الأساسي للمجتمع، فإنه تترتب عنها عواقب خطرة لأن الأسرة إذا دب فيها التفكك أنتجت لا محالة أفرادا طالحين والتجربة تكشف أن انحراف الأطفال والشباب يرتد في أغلب الأحيان إلى سوء تفاهم داخل البيت أو انحلال في الأسرة بسبب المشاكل التي تحدث داخل المنزل (الموت أو الطلاق) فكيف يمكن أن تستقيم أمور طفل نشأ في بيت يتخاصم فيه الأبوان أو بيت متعدد الزوجات ولا عدالة فيه.

التركيب: يمكن التركيب بين الموقفين السابقين والقول: أن الأسرة مؤسسة ضرورية ولازمة للمحافظة على توازن المجتمع ولا تستطيع مؤسسات الدولة أن تحل محلها، كما لا تستطيع الأسرة أن تحل محل مؤسسات الدولة برغم تكامل وظائفهما المشتركة كالوظيفة الحيوية والاقتصادية والتربوية

وفي اعتقادي الشخصي أن الفكر الإسلامي يؤكد أن المجتمع السليم هو الذي يحرص على إبقاء الأسرة وصيانتها فالأسرة المتماسكة هي الوحدة الاجتماعية التي تعمل على الاحتفاظ بنجاعتها الأخلاقية والاجتماعية. وإذا كانت الأسرة قد فقدت الكثير من وظائفها، فذلك من أجل التفرغ لوظيفتها

الأساسية التي تتمثل في تربية وتنشئة الأطفال، هاته التي لا تستطيع أي مؤسسة اجتماعية أخرى أن تقوم بها ولا يمكن لأي شيء القضاء عليها كما يقول ماك ايفر: "بقدر ما تفتقد الأسرة وظائفها بقدر ما تجد وتعكف على وظيفتها الخاصة والحقيقية "

حل المشكلة: نستنتج في الأخير أن الأسرة ضرورية للوجود الإنساني لا يمكن الاستغناء عنها فلها أهمية بالغة وعليها يتوقف إلى حد بعيد قوة المجتمع ومناعته وأن المجتمع حين يتقاسم معها وظائفها فهو كذلك يساهم في تربية الأطفال والمحافظة على الأسرة وذلك بحل مشاكلها والاهتمام بها ماديا ومعنويا لكي تساهم بدورها في بناء المجتمع لهذا قال أحدهم: "لقد نال المجتمع البشري حضارته بفضل الأسرة وإن مستقبله يتوقف على هذه على هذه المؤسسة أكثر من أي مؤسسة أخرى ".

****

هل تقتصر وظيفة الشغل على المطالب البيولوجية فحسب؟

طرح المشكلة: إن الإنسان يسعى جاهدا لكسب قوته والعمل من اجل الحفاظ على بقائه ذلك لان الحيات لا تستقيم دون وجود اقتصاد، وإنتاج ولعل ما يدفع الإنسان إلى ذلك هو الاستهلاك، ومن اجل مراعاته وما يقتضيه. كان لزاما عليه أن يشتغل لان الشغل وسيلة إبداعية أي: عملية إنسانية تمتاز بالفاعلية والإلزام، فهو يحقق التكيف ويجلب المنفعة. هذا ما جعل الجدل والخلاف بين الفلاسفة حول ما إذا كان الشغل ضرورة بيولوجية فحسب، أم انه يتعدى ذلك إلى أبعاد أخرى لذا طرحت عدة تساؤلات أولها: هل يشتغل الإنسان من اجل المكاسب البيولوجية فقط؟ ألا يمكن للشغل أن يعبر عن مختلف الأبعاد الإنسانية؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: "ضرورة الشغل من الناحية الاقتصادية " البعد البيولوجي: " إن الإنسان ومنذ أن خلق وهو يسعى جاهدا لنيل المطالب البيولوجية، وإشباع حاجياته المادية، فهو هلوع من اجل الوصول إلى ذلك. حيث وصفه المولى عز وجل في القرآن بالهلوع المنوع: " خلق الإنسان هلوعا إذا مسه الخير منوعا وإذا مسه الشر جزوعا " فهذه الآية وان دلت فإنما تدل على سعيه وراء الماديات والملذات. ذلك لان الإنسان مخلوق بيولوجي والأشياء المادية من أولوياته فهو يجد نفسه مضطرا للعمل عليها وفق ما تمليه الضرورة البيولوجية وإلا كان مصيره الفناء وقد وفق مشال فوكو حين قال: " لم تعمل الإنسانية إلا تحت تهديد فكرة الموت ". فحب البقاء كان دافعا لذلك وجدلية هجل خير دليل وهي أن العبد يجبر سيده على الاعتراف به من خلال العمل أما بيار جنيه. فيرى بان الشغل يخرج الإنسان من دائرة القلق. أما فلاسفة اليونان والرمان فلقد نظروا إلى الشغل نظرة مادية حيث اعتبر شيشرون بان اهتمامات العامل وتفكيره يغلب عليها الطابع الحسي. فلو استقرانا التاريخ لوجدنا أن البشرية مرت بمرحلتين: مرحلة الإنسان الذي يجمع الغذاء والإنسان صانع الغذاء ولعل هذه النظرية مستوحاة من فلسفة أرسطو الذي حصر الشغل في ثلاثة وظائف المأكل، الملبس، المسكن "ومن جملة الأنظمة التي ترتكز على البعد المادي من وراء الشغل النظام الرأسمالي لأنه يهدف إلى أكبر قدر من الربح والحرية.

النقد: لكن لو نظرنا إلى الشغل من زاوية مادية، فإننا نلغي القيم الإنسانية الأخرى كالأخلاقية والنفسية والاجتماعية ذلك لان الإنسان لا يعد كائنا بيولوجيا فحسب، بل هو كائن واعي "اجتماعي وأخلاقي وسياسي " فلو سلمنا بان الإنسان مخلوق بيولوجي لكان باستطاعته التوقف عن العمل بمجرد أن

يلبي مطالبه البيولوجية لكن الإنسان لا يعمل فقط من اجل العيش فهو يأكل ليعيش وليس يعيش ليأكل. والواقع يثبت أن عمل الإنسان يهدف إلى ما وراء ذلك فهو يهدف إلى التحرر وأثبات الذات.

الأطروحة الثانية: يرى أنصار هذا الموقف أن الشغل ظاهرة إنسانية والإنسان كائن عاقل مميز لذا فقد يُعبر الشغل عن عدت أبعاد مثل البعد الأخلاقي والبعد النفسي والبعد الاجتماعي وهذا الموقف تبنته مجموعة من الفلاسفة. حيث اعتبروا الشغل وسيلة للعيش الكريم والحفاظ على كرامة الإنسان. فهو يعبر عن الشرف والواجب والصبر أما على المستوى النفسي فقد أكدت البحوث الحديثة في ميدان علم النفس أن الشغل يُعد وسيلة للقضاء على القلق والانحراف والمشاكل النفسية والبطالة. إذ الإنسان العاطل عن العمل هو الأكثر عرضة للمشاكل النفسية كالاضطرابات والأمراض العقلية، فالشغل يؤدي إلى التوازن النفسي. فمثلا: في أمريكا نجد أن أصحاب المصحات يكلفون أحيانا ببعض الأعمال البسيطة لكي تُبعدهم عن التوتر والكآبة لذا قيل:" الشغل ينزع الإنسان من نفسه ويحرره من الدائرة الذاتية " وصدق رسولنا "صلى الله عليه وسلم حين قال:" أطيب الكسب كسب الرجل من عمل يديه". أما أبعاده على المستوى الاجتماعي: فان الشغل يُعد وسيلة للتعارف وصرحًا لبناء الصدقات الجديدة، وفرصة من فرص التكافل الاجتماعي لذا رأى ابن خلدون: أن للإنسان مطالب كثيرة. لكن قدراته محدودة، فالشغل يولد ظواهر اجتماعية يشعر الفرد من خلالها بأهميته كعضو "فرد" في المجتمع. يقول جان لا كروا:" ليس الشغل علاقة بين الإنسان والطبيعة فحسب، وإنما هو علاقة بين الإنسان والإنسانية ."

النقد: حقيقة لا يجب أن ننفي أبعاد الشغل لكن في بعض الأوقات يتحول الشغل عن غايته وأهدافه السامية إلى إذلال وعبودية من طرف البعض ضد البعض، وهو ما افرز ما يعرف بالاشتراكية ضد الرأسمالية.

التركيب: مما سبق نستنتج: أن الشغل وان بدا ظاهرة مادية إلا انه تاريخيا قد ارتبط في بادئ الأمر بالجانب البيولوجي فالغريزي إلى أن وصل بالإنسان إلى مرحلة الوعي أي: عملية التلاحم بين العقل والمادة. لذا قال موني:" يهدف كل عمل إلى أن يصنع في نفس الوقت إنسانا وشيئا". أما الماركسية فترى بأنه وسيلة للتحرر من الطبيعة

حل المشكلة: وفي الخير يمكن القول بان الشغل خاصية إنسانية. فالحيوان يبذل جهدا ولكنه لا يعمل ولا يشتغل، لأنه لا يعي الغايات التي يقوم بالجهد من أجلها لان الشغل ظاهرة مرتبطة بالتفكير والحيوان لا يفكر، كما انه قديما كان عنوانا للعبودية في الفلسفات القديمة "اليونانية والرمانية "وبتأثير

الإسلام أصبح مصدرا للتحرر، ولذاُ طرحت عدت إشكاليات بغرض التوصل إلى طبيعته وتحديد أهدافه. ولعل الإشكالية الأساسية في مقالنا هذا والتي بحثنا من خلالها أبعاد الشغل فكان استنتاجنا حقيقة الشغل تكمن في مختلف أبعاد الإنسان. البيولوجية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية.

****

هل في إمكان الإحساس أن ينفصل عن الإدراك؟

طرح المشكلة: إذا كان الإحساس استجابة نفسية لمنبه قد يقع على العضو الحاس فان الإدراك وظيفة نفسية تعطي الإحساسات دلائلها، فالإحساس ما هو إلا مجرد استجابة لمؤثرات لم تبلغ درجة المعرفة، بينما الإدراك عملية تأويل عقلية لتلك المثيرات، لذا درج الباحثون في المجال السيكولوجي على الفصل بين الإحساس والإدراك، وهذا ناتج عن اختلاف الآراء حول علاقة الأول بالثاني، فالنزعة الكلاسيكية قد أقرت بالفصل بينهما، بينما أنصار علم النفس الحديث رأوا بضرورتهما معا. وبناء على هذا يمكننا أن نطرح التساؤل التالي: هل كل إحساس هو إدراك؟ أم أن الإحساس قد يختلف في حقيقته عن الإدراك؟ بعبارة أوضح هل مفهوم الإحساس يرتبط بمفهوم الإدراك؟ هل يمكننا التمييز بين الإحساس والإدراك كمفهومين؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يرى أنصار علم النفس التقليدي أن الفصل بين الإحساس والإدراك أمر ضروري، لان الإحساس كواقع يختلف عن الإدراك. ذلك لان العملية الإدراكية عملية تعرف على المثيرات الحسية وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة والمفكرين بالقول إلى أن الإحساس يختلف عن الإدراك، كون الإحساس متقدما عن الإدراك يقول بول غيوم: "إن علم النفس التقليدي ينطلق من الإحساس الأولي ليبني بواسطته موضوعات أو وقائع عن طريق الترابط والتركيب كما أن الفيلسوف رونيه ديكارت يرى: في المحسوسان مجرد ماديات تمتد خارج الذات يقول ديكارت: "إني أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت احسب إني أراه بعيني" ولعل الشيء الذي جعل العقلانيون يميزون بين الإحساس والإدراك هو: "الإدراك فعل ذهني بينما الإحساس شيء فيزيولوجي". فقيمة الإدراك عندهم أرقى واجل من قيمة الإحساس كما بين الحسيون أيضا أسبقية الإحساس عن الإدراك كون الإحساس فطري غريزي، ومنه فلا بد إن يبنى كل إدراك على الحس أي "التجربة الخارجية".

النقد: لكن في الواقع لا يمكن الفصل بين الإحساس والإدراك عمليا لان الإحساس هو مادة الإدراك، فالإنسان يتعدى مرحلة الاستجابة إلى مرحلة التعرف. ثم كيف نفسر فقدان الإدراك عند فقدان الحواس؟ وهل يستطيع العقل أن يدرك بمعزل عن الحواس؟ فإذا كان العقلانيون والتجريبيون قد بينوا قيمة وشدة كل من الإحساس والإدراك فهذا لا يؤدي إلى الفصل بينهما بالضرورة وبشكل مطلق، فالإنسان لا يكتفي بان يبقي على الإحساسات كتنبيهات، بل يتعدى من مجرد الاستجابة إلى التعرف لان الإدراك هو إدراك ذات لموضوع

الأطروحة الثانية: نقيض القضية "علم النفس الحديث لا يمكن الفصل بين الإحساس والإدراك: يرى علماء النفس الجيشطالتي بأنه لا يجب الفصل بين الإحساس والإدراك ذلك لان الإدراك ما هو إلا إدراك لمجموعة إحساسات ذات صور وبيانات متمايزة مادام الإدراك هو إدراك ذات لموضوع. يقول الفيلسوف ريد: "الإدراك هو الإحساس المصحوب بالانتباه" كما يؤكد الجيشطالتيون، على أن الإدراك ليس مجموع إحساسات يضاف بعضها إلى بعض، بل هو عملية مركبة خاضعة للشيء المدرك ذاته في تشابه عناصره أو تقاربها. وهو ما جعل الإحساس يتداخل مع الإدراك، فمثلا لا يمكن إدراك الحمرة والزرقة في الأفق كلون، ولكن يمكن إدراك الأشياء الحمراء والزرقاء، كما لا يمكننا أن ندرك فروع الشجرة بقدر ما ندرك الشجرة ككل، ولقد تحدث الظواهريون عن رفضهم للتمييز بينهما، وهذا كون النظرية الظواهرية تنتقد التفسير العقلي الذي اعتبر الإدراك حكما عقليا، حيث يؤكد أنصار هذا الموقف أن الإدراك حالة نفسية تابعة للشعور وتتغير بتغير أحواله. يقول ميرلوبونتي: "إن الكيفية لا يقع الإحساس بها مباشرة أبدا فكل شعور إنما هو شعور بشيء ما " ويضيف أدموند هوسرل قائلا: "أرى بلا انقطاع هذه الطاولة سوف اخرج وأغير مكاني ويبقى عندي بلا انقطاع شعور بالوجود الحسي لطاولة واحدة هي في ذاتها لم تتغير وان إدراكي لها ما فتئ يتنوع انه مجموعة من الإدراكات المتغيرة ".

النقد: لكن مهما تكن طبيعة الإدراك، فانه إدراك لمجموعة إحساسات تتقدمه وتكون سابقة عليه زمنيا، هذا ما بينه الواقع السيكولوجي ثم إن الاهتمام بالفكرة يؤدي إلى إهمال العالم الخارجي، يضاف إلى ذلك سلب لدور العقل والاهتمام ببنية الموضوع، وهذا ما يجعل الإدراك عملية خارجية.

التركيب: إن الإدراك ما هو في الحقيقة إلا عملية تأويل للمدركات، فالذات المدركة تقوم بادراك موضوعات ولاوجود لإدراك، ما لم تكون هناك موضوعات تدرك من قبل ذات تقوم بعملية التأويل. وهذا ما جعل استحالت الفصل بينهما، لان الذات البيولوجية لا تنفصل عن الذات السيكولوجية. أما من الناحية المنطقية فقد يمكن التمييز بينهما نسبيا من حيث الوظيفة

حل المشكلة: "وأخيرا رغم الأسبقية الزمنية للإحساس عن الإدراك، إلا انه لا يمكن الفصل بينهما، فكل إحساس لا يلبث أن يتحول إلى إدراك، لان الإدراك يقوم على عملية التلقي والتأويل، فان اختلف من حيث الطبيعة فهما متفقتان من حيث الوظيفة.

****

هل من الممكن أن نعتبر الشغل ظاهرة تعبر عن ماهية الإنسان؟

طرح المشكلة: إذا كان الشغل فاعلية إنسانية واعية موجهة لإنتاج أثر نافع، فان هناك من اعتبره ضروري، لان حياة المجتمع لا تستقيم إلا به. إلا أن بعض الفلاسفة اعتبروه عبودية ومهانة للإنسان، باعتباره عمل والعمل مخول للعبيد. هذا الأمر هو مَن دفع بالفلاسفة إلى الجدل حول ما إذا كان الشغل ظاهرة تعبر عن قيمة الإنسان وماهيته أم انه عمل يدوي لا يعبر عن القيمة الاجتماعية؟ وبناء على هذا يمكننا أن نتساءل: هل الشغل كقيمة يعبر عن كرامة الإنسان؟ أم هو إكراه طبيعي؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: يرى أنصار هذا الموقفان الشغل يعبر عن كرامة الإنسان وماهيته، إذ هو فاعلية إنسانية موجه لإنتاج أثر نافع، باعتبار الإنسان كائن اجتماعي مندمج في أسرة في مجموعها تشكل مجتمع، وهذا الأخير لا يمكنه التواصل مع الغير إلا من خلال أنشطة معينة منها الشغل. فاذا كان الشغل يعبر عن المطالب البيولوجية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، فانه يعبر عن جوهر الفرد وبالتالي ماهيته باعتباره كائن القيم يتصف بالأنسنة بالإضافة إلى أن الشغل يدفع إلى العمل وهو ما يحقق التوازن النفسي للإنسان، كما يعمل على وعي وتطور الفكر، ثم إن كارل ماركس اعتبر الشغل هو من يحول المادة من حالتها الخام غير النافعة إلى الحالة النافعة، فاذا كان الشغل مجهود عضلي، فانه القوة التي يسخر بها الإنسان الطبيعة لصالحه. فبالشغل تُعرف قيمة الإنتاج والإنتاجية أي القيمة التبادلية التي تدل على أن قيمة الإنتاج تساوي قيمة الجهد المبذول، وهو ما عبر عنه ادم سميث.

فالمجتمعات المتطورة أثبتت وجودها من خلال قيمة ما تنتج، ولا ادل من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " اليد العليا خير من اليد السفلى". فالثورة الصناعية ما كان لها أن تقوم لولا فضل الشغل والتصنيع، ثم أن الشغل يحرر صاحبه ويجعل الغير يعترف به على حد ما جاء به هيجل في جدلية العبد والسيد. يقول ماركس: " أن العمل المثمر يأخذ الأشياء ويبعثها من بين الأموات". وها هو بيار جانيه اعتبر أن الشغل يخرج الإنسان من الدائرة الضيقة للحياة ويدخل به في دائرة التواصل مع الأفراد.

النقد: لكن يمكننا أن نلاحظ أن الشغل أحيانا يتحول عن غاياته من عمل أثر نافع إلى استلاب واستغلال، وهو ما عرفته النظرية التيلورية، التي تبحث عن الزيادة في الإنتاج بأقل التكاليف دون ما مراعاة إلى البعد الإنساني في ذلك. ثم انه ليس دائما العمل الناتج عن الشغل يعبر عن قيمة فقد يصبح وان يصير إكراه كما عبر عن ذلك أرسطو.

الأطروحة الثانية: يرى انصار هذا الموقف بان الشغل لم يكن ليعبر عن ماهية الإنسان بقدر ما يعبر عن إذلاله، ومن بين الداعين لهذا نجد أفلاطون، إذ التاريخ يثبت أن قدماء اليونان قسموا الشغل إلى جهد عضلي وآخر فكري، واذا ما قرانا جمهورية أفلاطون وجدنا أن التقسيم الطبقي دليل على ذلك، حيث قسم المجتمع إلى ثلاثة: طبقة الحكماء وتليها طبقة الجنود، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة العبيد ومهمتها الأشغال اليدوية التي تُعتبر خاصية حيوانية، أم عند الرمان فلم يكن الشغل اليدوي عندهم سوى مذلة واستعباد، أما السائد في القرون الوسطى وفي فترة حكم الكنيسة. كان الشغل يُقرن بالخطيئة وبالتالي فهو رمز للشقاء والعذاب الخالد، فالمُذنب عندهم يُعاقب بالأشغال الشاقة والدائمة، وذلك من اجل التكفير عن الذنب. والشاهد على ذلك. ما عرفته المرحلة الإقطاعية من معاناة واستلاب وحرمان وإذلال للعمال، هذا ولا ننسى المرحلة الرأسمالية البورجوازية المُمجدة لراس المال. حيث أصبح العامل سلعة رخيصة في أيدي أصحاب المال، بينما عانت المجتمعات من ويلات الاستعمار وعبوديته.

النقد: لكن ألا يمكن أن نُغير من هذه النظرة، ونجعلها أكثر واقعية بالنسبة لمفهوم الشغل؟ أليس للشغل مزايا من خلالها يصبح الإنسان إنسانا؟ هل من المقدور أن يرتبط مفهوم الشغل بالعبودية والإذلال؟ إلا يمكن أن يكون ماهية وكرامة؟ إن هذه النظرة في الحقيقة ما هي إلا إجحاف واعتقاد فاسد غذّته العادات البالية، إذ أنّ الإسلام أعاد للعقل رشده وحث عن العمل والشغل، فاذا كان في الماضي عبودية واسترقاق، فانه في الإسلام عبادة وكرامة.

التركيب: في الحقيقة يمكننا أن نقول إن الشغل جعل الإنسان يعيش الموقفين معا. فهو من ناحية يعمل على إذلال العبد واسترقاقه، ومن ناحية أخرى يُعد تعبيرا عن الماهية والتحرر، فقديما كانا رمزا للعبودية والهوان. والراي الصحيح نجد أن الإسلام قد اعطى الشغل المكانة اللائقة والقدر الرفيع، ولا ادل من ذلك قوله تعالى: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". وبهذا نقول إن الشغل استطاع أن يحقق للإنسان إنسانيته ويرفع من مكانته.

حل المشكلة: وختاما يمكننا أن نقول بقدر ما نشتغل ونعمل، بقدر ما نُوجد ونكون، فإذا كان الشغل عبودية عند البعض، ففي الإسلام كرامة وعزة، ذلك لكونه يعبر عن قيمة الذات ويدعو إلى الحرية، فبالعمل نحافظ على الإنسانية وبدونه لا نكون، وما سمي العالم الثالث بهذا الاسم إلا لتخاذُله عن العمل وتقاعُسه. وما التقدم الحاصل في العالم إلا شاهد ودليل.

****

هل تقتضي الممارسة السياسية الاعتبارات الأخلاقية؟

طرح المشكلة: يسعى الإنسان في حياته جاهدا إلى تحقيق السعادة والانسجام، وتتشكل لديه هذه الرغبة كونه مدني بالطبع يلح باستمرار من اجل تحقيق أهدافه، وتمكين وجوده. فكان لزاما عليه أن ينشئ التجمعات البشرية منذ القدم بدءا بالقبيلة وصولا إلى الدولة فإذا علمنا أن شرط قيام الدولة أو أي ممارسة سياسية تقتضي منا الأخلاق، باعتبارها تهدف إلى ما يجب أن يكون. فكان الطرح الأساسي لهذه المشكلة هو. هل الأساس في الممارسة السياسية الأخلاق أم اللاأخلاق؟ بعبارة أخرى هل من الواجب الفصل بين الممارسة السياسية والفعل الأخلاقي؟ أم أن قيام الدولة لا يكون إلا بشرط الأخلاق؟

محاولة حل المشكلة:

الأطروحة الأولى: " السياسة لا تعترف بالأخلاق "يرى أنصار هذا الطرح أن الممارسة السياسية الحقة هي من يجب أن تبتعد عن أي ممارسة أخلاقية والدولة الحقيقية هي من ترفع شعار " الغاية تبرر الوسيلة والضرورة لا ينبغي لها أن تعترف بالقانون" وبهذا يجوز للحاكم أن يستعمل العنف والدهاء والتحايل لتحقيق المصالح وتطوير الدولة. لذا يرى مكيافيللي أن فساد الدولة والعمل السياسي يعود في الأساس إلى تدخل الأخلاق، وكل دولة تقوم على أساس الأخلاق لابد وان تزول لا محالة حيث عبر عن هذه الأطروحة اصدق تعبير في كتابه السياسي "الأمير " قائلا: "إنني اعتقد أن كل إنسان سوف يوافقني أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعته غير ناظر إلى أي قيمة أخلاقية أو دينية ". ذلك بحسب رأيه أن المهم في السياسة هو الحفاظ على الدولة باستعمال كافة الوسائل الممكنة. لان الإنسان ذو طبيعة شريرة بحسب اعتقاده وهذا ما عبر عنه أيضا موسو ليني: "إن السلام الدائم لا هو بالممكن ولا هو بالمفيد، إن الحرب وحدها بما تحدثه من توتر هي التي تبعث أقصى نشاطات الإنسان وهي التي تضع وسام النبل على صدور أولئك الذين لديهم الشجاعة لمواجهتها" وحجة هؤلاء أن الواقع واستقراء التاريخ خير شاهد على ذلك، فالدول التي يستعمل حكامها القوة و القسوة تتميز بالهدوء والنظام واستعمال اللين يولد الفتن والاضطرابات، فمثلا نجد "حنبعل" انتصر في معركته بسبب شدته وحزمه بينما انهزم "سبيون " في معركته بسبب تعاطفه وتسامحه كما أعطى مكيافيللي الشروط الصحيحة للحاكم والتي يجب أن يتمتع بها وهي: " أن يتمتع بقوة الأسد وان يتصف بمكر الثعلب ويتحلى بدهاء الذئب ". وفي بداية القرن العشرين تجسدت لنا هذه الأنظمة وبخاصة في النازية والفاشية حيث اعتمد "هتلر " على المزيج بين القوة والحكمة والسياسة في نظره مجالها العاطفة والسياسي الماهر هو الذي يتقن فن الكلام

جاء في كتابه "كفاحي" قوله:" على السياسة أن تتوجه دائما إلى المشاعر وان تلجا بأقل قدر ممكن إلى العقل ". والواقع السياسي اليوم يؤكد أن السياسة أساسها العنف، وانه من يمتلك القوة يستطيع أن يفرض إرادته على الجميع " سياسة" الو م ا مع دول العالم " ولعل هذا ما يؤكد قول كيسنجر: "في السياسة لا توجد صداقة دائمة ولا عداوة دائمة فقط توجد المصالح".

النقد: لكن نلاحظ أن بناء الدولة، وكذا العلاقات الدولية على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة والضرورة لا تعترف بالقانون يؤدي إلى عدم ثقة الدول ببعضها البعض، وكل دولة سوف تعمل انطلاقا من هذا على التربص بالدول الأخرى كلما توفرت لها الوسيلة لذلك، والقوة التي تدوس على كل حق لابد وان تتقوض في النهاية. ثم أن فصل السياسة عن الأخلاق يولد الحقد والكراهية في نفوس المحكومين وينتج العنف الذي تعاني منه أكثر المجتمعات المعاصرة.

الأطروحة الثانية: الأخلاق أساس السياسة "على العكس من ذلك يرى أنصار هذه الأطروحة أن: الممارسة السياسية تقتضي تضييق دائرة العنف وتوسيع دائرة السلام مما يستلزم ضرورة ارتباط العمل السياسي بالأخلاق، وهذا بالنظر إلى حقيقة وجود الدول فوجودها لخدمت الإنسان وتحقيق سعادته. يقول كانط: " يجب أن يحاط كل إنسان بالاحترام بوصفه غاية مطلقة بذاته".

كما اقر ابن خلدون في فلسفته من خلال كتابه "المقدمة " والذي حلل فيه الطبيعة البشرية من خلال ربطها بالواقع يقول حسن التصرف في الحكم يعود إلى الرفق، فان الملك إذا كان قاهرا باطشا شمل الناس الخوف والذل وإذا كان متخلقا اشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه ". كما ربط كانط ظاهرة الاستعمار الحديث بسياسة الحكم الفردي في أوروبا، لذا فهو يمجد الديمقراطية معتبرا إياها من أحسن الأنظمة لذا لاقت أفكار كانط صدى في دول أوروبا والعالم وكانت الأساس لوضع نظام جديد دولي يرتكز على التعاون بدل القوة. وهذا من خلال المبادئ التي نادت بها عصبة الأمم المتحدة. ومن الذين دافعوا عن هذه الأطروحة برتراند رسل الذي لاحظ أن العلاقات الدولية أساسها الصراع والتنافس والسبب في ذلك الانفعالات السلبية مثل الحقد والكراهية وعلى السياسة أن تخرج من دائرة العاطفة وتعود إلى زاوية العقل يقول: " الشيء الوحيد الذي يحرر البشر هو التعاون وان يتمنى المرء الخير لنفسه وللآخرين "كما اقر كانط بضرورة النظر إلى السياسة من زاوية العقل لا المنفعة حتى يكون القانون هو السيد لذا جاء في ميثاق الأمم المتحدة ما نصه: " نحن شعوب العالم القينا على أنفسنا أن نحمي الأجيال المقبلة من ويلات الحرب وان ندافع عن الرقي الاجتماعي في جو من الحرية ". ولعل هذا ما تجسد في مقولة أبو حامد الغزالي: "الدين والسلطان توأمان ".

النقد: لكن اعتماد الأخلاق في كل العلاقات الدولية من شانه أن يجعل الدول التي تطبق الأخلاق عرضة للتعدي من طرف الدول الأخرى والتي قد تعتبرها ضعيفة، ومن ثمة الطمع فيها ومن هذا نستنتج أن الأخلاق ضرورية في العمل السياسي لكن هذا لا يمنع من استعمال القوة في مواقف الحزم. فما احذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة

التركيب: وعموما يمكننا أن نعرض موقف المُنظر الجزائري مالك بن نبي: " إذا كان العلم بلا ضمير فهو خراب الروح وإذا كانت السياسة بلا أخلاق فثمة خراب الأمة"، كما اقر سبينوزا بأنه من الواجب أن ترتبط الأخلاق بالسياسة بحيث يكون أساس الحكم الرضا المتبادل بين الحاكم والمحكوم. ثم أن الإسلام يرفض الصراع بين السلطة الروحية والسلطة السياسية ويعتبر الأساس في الحكم هو الأخلاق قال رسولنا عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام:" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وقال تعالى: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهذا ما تفتقر إليه البشرية اليوم رغم دعوة الفلاسفة والحكماء إليه منذ أقدم العصور.

حل المشكلة: وفي الأخير يمكن أن نقول: إن الفلسفة السياسية تبحث في أصول ومبادئ العمل السياسي وهي مبحث قديم طرح إشكالات كبيرة أهمها العلاقة بين السياسة والأخلاق والتي شكلت محور المقالة وفيها تطرقنا إلى أراء مكيافيللي الذي رفع شعار "الغاية تبرر الوسيلة "وأراء ابن خلدون الذي راء بان سقوط الدولة سببه الإغراق في الشهوات والابتعاد عن الأخلاق ومن رؤيا نقدية تحليلية أمكننا أن نستنتج: أنه لا يمكن قيام ممارسة سياسية هادفة دون الالتزام بالمبادئ الأخلاقية. ولعلى البيت التالي اصدق تعبيرا على ذلك: أنما الأمم الأخلاق ما بقيت – فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا.

****

تم بعون الله

مع تحيات الأستاذ رحموني عمر