الفصـــل الثـــانـــي

الثنائيات في الفكر الفلسفي المعاصر

الفصل الثاني

الثنائيات في الفكر الفلسفي المعاصر

- الإرهاصات الأولى لمشكلة الثنائيات .
- الثنائيات المعرفية في الفكر الفلسفي المعاصر.
- الثنائيات الأخلاقية في الفكر الفلسفي المعاصر .
- الثنائيات الاجتماعية في الفكر الفلسفي المعاصر.

الفصل الثاني

الثنائيات في الفكر الفلسفي المعاصر

يستهدف هذا الفصل إلقاء الضوء على بعض الثنائيات السائدة في الفكر الفلسفي المعاصر، كما يستهدف تعرف آراء الفلاسفة المعاصرين الذين يمثلون هذا الطرف أو ذاك من تلك الثنائيات، هذا فضلاً عن أن هذا الفصل جاء ليمثل إطارًا فلسفيًا تنطلق منه الدراسة في مناقشة الثنائيات وتحليلها في فلسفة التربية المعاصرة .

الإرهاصات الأولى لمشكلة الثنائية :

إن الثنائيات في الفكر الفلسفي ليست قضية معاصرة، بل هي قضية شغلت الفلسفة عبر تاريخها الطويل ، ومن الثنائيات التي تناولتها الفلسفة واختلف حولها الفلاسفة ثنائية العالم : العالم المادي وعالم المثل أو ثنائية المادة والعقل حيث يقابلها في الإنسان ثنائية الجسم والروح أو البدن والنفس . وبناءً على هذا التقسيم الثنائي إلى ما هو مادي من جانب وما هو عقلي أو روحي من جانب آخر ، سوف تشير الدراسة إلى الإرهاصات الأولى لمشكلة الثنائية وذلك من خلال الاتجاهات الفلسفية التي تناولت المشكلة وهي :

الاتجاه الأول :

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن المادة وحدها هي الحقيقة، أما العقل فمن وهم الإنسان، وهؤلاء هم الفلاسفة الماديون الذين يذهبون إلى أن الوجود وجود مادي وما العقل إذا حللناه إلاّ ضرب من ضروب المادة قد اتخذ أسلوبًا معينًا ، أو هو مجرد وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها. ويتمثل هذا الاتجاه قديمًا عند " ديموقريطس " من الفلاسفة الذريين، وحديثًا عند " توماس هوبز" و " هولباخ " ودعاة المادية المعاصرة بأشكالها المختلفة وفي مقدمتهم " كارل ماركس " (١).

---

(١) راجع بالتفصيل :

- **اندريه لالاند : " موسوعة لالاند الفلسفية " ، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص ٧٦٦-٧٧٠.**
- م. روزنتال . ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية** "، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص ص ٤٢٩-٤٣٥.
- " **المعجم الفلسفي المختصر** ": مرجع سابق، ص ص ٤٠٤-٤٠٧.

الاتجاه الثاني :

يذهب أصحابه – وهم من الفلاسفة المثاليين – على خلاف الرأي السابق إلى أن العقل وحده هو الحقيقي ، وأما المادة فهي إذا ما حللناها ليست إلاّ ضربًا من ضروب العقل الكلي المطلق وقد اتخذ طابعًا خاصًا . ويتمثل هذا الاتجاه عند " برنشفيك " و"كروتشة " من المثاليين المعاصرين في قولهم : " إن العقل هو الدعامة المثالية للوحدة بين البشر " (١).

الاتجاه الثالث :

يذهب أصحابه إلى الجمع بين العقل وبين المادة ، وهم بذلك يفصلون بين العقل والمادة وإن كانوا قد ذهبوا إلى إمكان الجمع بينهما معًا. فيرون أن كل ما هو موجود ، إما أن يكون في جوهره ماديًا ، أو يكون في جوهره عقليًا روحيًا أو أن يكون قد جمع بين الجوهريين معًا مثل الإنسان، وهؤلاء هم دعاة المذهب الثنائي أو مذهب التثنية في الفلسفة. الذي كان يتمثل أوضح تمثل في فلسفة "ديكارت" وتفرقته بين ما يسمى بالجوهر العقلي وبين ما يسمى بالجوهر المادي، ويكاد يكون هذا الاتجاه هو الأكثر شيوعًا في تاريخ الفكر الفلسفي إزاء هذه المشكلة. كما أنه يتفق والفكرة العادية المقبولة لدى أغلب الناس من غير المشتغلين بالبحث الفلسفي والقائلة بوجود العقل وبوجود المادة الجامدة الخالية من التفكير ، وبوجود الكائن الذي يتألف منهما معًا وهو الإنسان (٢).

الاتجاه الرابع :

وهو ما عبر عنه الفيلسوف الإنجليزي " برتراند رسل " بفكرته عن الهيولى المحايدة، فلم يقل فيه بالعقل وحده أو بالمادة وحدها، كما أنه لم يجمع بينهما، بل رد الجوهرين – العقلي والمادي – إلى عنصر واحد لا هو بالعقل ولا هو بالمادة ولا هو بالمركب من الاثنين معًا، بل هو متعادل أو هيولى محايدة ، لا هي هذا ولا هي ذاك، وإن كانت هي الأصل في هذا وذاك إذا ما حللناها (٣).

---

(١) راجع بالتفصيل :
- اندريه لالاند :"**موسوعة لالاند الفلسفية**" ، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص ٥٨١-٥٩١.
- م. روزنتال . ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص ص ٤٥٣-٤٥٥.
- جميل صليبا : " **المعجم الفلسفي** "، الجزء الثاني ، مرجع سابق، ص ص ٣٣٧-٣٤٠.

(٢) ديكارت : " **مبادئ الفلسفة** " ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ص ٨٦-٩٣.

(٣) زكريا إبراهيم : " **دراسات في الفلسفة المعاصرة** " ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨، ص ٩٦

ومن هنا فإن الهيولى المحايدة أو الواحدية المحايدة كما يسميها " رسل " نظرة فلسفية يرد بها العالم إلى نوع من المادة الخام الأولى التي هي ليست بالمادة بالمعنى المفهوم ولا هي بالعقل بالمعنى المفهوم أيضًا ، إنما هي نتيجة انتهى إليها " رسل " من تحليله لفكرتنا عن العالم تحليلاً علميًا مستفيدًا في ذلك من عدة نظريات علمية حديثة أهمها النظرية الذرية ونظرية النسبية في الفيزياء المعاصرة .

وعلى ذلك فالواحدية المحايدة عند " رسل " نظرة في تحليل العالم كما يراه العلم الفيزيائي الطبيعي، أو بمعنى أدق كما يراه الفيلسوف في ضوء نتائج العلم الفيزيائي المعاصر، وإن مثل هذه النظرية – في رأي "رسل" – هي الكفيلة بتحرير الفلسفة من تلك الثنائية القديمة (بين البدن والنفس) التي أدخلها " افلاطون" لأول مرة على تاريخ الفكر، ثم جاء "ديكارت" بعد ذلك في القرن السابع عشر فعمل على تثبيت دعائمها [١]. غير أن السؤال الذي أشار إليه بعضهم هو: **كيف نربط بين الميتافيزيقا من جانب وبين الفيزياء والواقع من جانب آخر ؟ وكيف نربط بين الفلسفة من ناحية وبين العلم من ناحية أخرى ؟**

الواقع إن وضع السؤال على هذا النحو يوحي بوجود هوة كبيرة لا يمكن تخطيها تفصل بين الفلسفة وبين العلم، وبأنه لا يمكن الجمع بينهما على نحو أو آخر، فالفلسفة شيء يختلف عن العلم عند الفلاسفة والعلماء، ولكن هذا لا يعني أن العلم موجود في جانب والفلسفة في جانب آخر وأن الصلة مقطوعة بينهما. فالعلم بلا شك وثيق الصلة بالفلسفة ، وفي هذا الصدد يقول "رسل " : " لا تختلف المعرفة العلمية عن المعرفة الفلسفية اختلافًا جوهريًا ، فليس هناك مصدر خاص للحكمة يفتح أبوابه للفلسفة ويغلقها في وجه العلم، كما أن نتائج الفلسفة لا تكون مختلفة عن نتائج العلم، وكل ما هنالك أن نتائج الفلسفة أكثر نقدًا وعمومية " [٢].

ما قبل الواحدية المحايدة :

تجدر الإشارة إلى أن " برتراند رسل" لم يكن أول من ذهب إلى القول بالواحدية المحايدة، إذ يمكن ملاحظة مثل هذه الفكرة عند الفيلسوف البراجماتي المعاصر " وليم جيمس " وكذا عند فلاسفة الواقعية الجديدة الأمريكيين . فقد ذهب " وليم جيمس " فيما كتبه عن " التجريبية المتطرفة إلى أن العالم كله إن هو إلاّ هيولى واحدة تتكون من الخبرات اللحظية، بحيث إذا ما انتظمت هذه الخبرات على نحو معين كونت ما يسمى بالعقل، وإذا ما انتظمت على نحو آخر كونت ما

---

(١) **المرجع السابق**، ص ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) محمد مهران : "**فلسفة برتراند رسل**" ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢.

يسمى بالأجسام المادية. ومن ثم فلا وجود لهذه الفجوة الشاغرة الغامضة التي تفصل بين العقل من جانب وبين المادة من جانب آخر، أي بين العارف والمعروف [١].

كما يوجد إرهاصٌ لهذه الفكرة عند " الفرد نورث هواتيهد " وكذا عند " هنري برجسون ". فقد حاول "برجسون " حل مشكلة الثنائية بين المادة والعقل ، فذهب إلى القول : "إنّ التوحيد بين ظاهرتي العقل والمادة أمنية طالما رغب الفلاسفة في تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نفترض وجود اتصال بين صفات العقل وبين صفات المادة إذ إن ما نسميه مادة ليس في حقيقته مادة ميتة بلا عقل ، بل هي نوع منه " [٢].

كما أن " هواتيهد " كان يرى أن الحياة والمادة متداخلتان في نسيج واحد، ومن ثم كان علينا بدلاً من أن نفرق بينهما أن نجمع . ومن هنا كان يعتقد في صحة القول : إنه لا الطبيعة الفيزيقية ولا الحياة العاقلة يمكن أن تفهم كلاً على حدة وهي معزولة الواحدة عن الأخرى . وربما كان من بعض أفضال فلسفة " هواتيهد " على الفكر المعاصر أنها قد أرادت أن تخلصه من " الثنائية " الديكارتية بكل آثارها، فلم تقبل أية صورة من صور " الازدواج " سواء بين الطبيعة والحياة، أم بين البدن والنفس [٣] . ويذهب كثير من الفلاسفة إلى أن نظرية الواحدية المحايدة قد تأثرت في نشأتها باتجاهين أساسيين : [٤]

الاتجاه الأول : هو التخلص من الثنائية (العقلية – الجسمية) التي أرهقت أذهان الفلاسفة منذ وضعها "ديكارت" في الفلسفة الحديثة بطريقة فرّق فيها تفريقًا حاسمًا بين الجوهر المادي وطبيعة الامتداد، والجوهر العقلي وطبيعة التفكير.

الاتجاه الثاني : هو الاتجاه التجريبي الذي يرفض غلاة الداعين إليه وجود ما يسمى بالجوهر أو الشيء في ذاته ، وعلى ذلك فالهيولي عندهم ليست إلاّ ماهيات يمكن إدراكها مباشرة مثل الإحساسات أو المعطيات الحسية، وكما أن المادة عندهم تتكون كلها من هيولى قابلة للإدراك المباشر، فلن يكون هناك مالا يمكن تحقيقه تجريبيًا ، وهذا ما يصدق عندهم على العقل.

---

(١) وليم جيمس : " **البراجماتية** " ، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) س. ي. جود: "**الفلسفة المعاصرة**"، ترجمة محمد شفيق شيّا، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨١، ص ص ١١٩-١٢٠.

(٣) زكريا إبراهيم : "**دراسات في الفلسفة المعاصرة** "، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٤) عزمي إسلام :" **واحدية محايدة بين العقل والمادة** " ، مجلة الفكر المعاصر، العدد (٣٤) ديسمبر، ١٩٧٦ ، ص ص ٤٣-٤٤.

أولاً : الثنائيات المعرفية في الفكر الفلسفي المعاصر :

من المعروف أن أول محاولة في تاريخ الفكر الفلسفي لوضع مشكلة المعرفة الإنسانية موضع البحث المستقل المنظم، كانت في القرن السابع عشر مع الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" في كتابه "**مقالة في العقل البشري** " [١] الذي يعد بحق أول بحث علمي منظم تناول بالفحص والدراسة أصل المعرفة وماهيتها ، وحدودها ودرجة اليقين فيها [٢]. ومع ذلك ، فإن البحث في المعرفة قديم قدم التفلسف، إذ كان يمثل قسمًا هامًا من التقسيم التقليدي لموضوعات البحث الفلسفي، ومن أهم الثنائيات التي يتناولها البحث في نظرية المعرفة يمكن تحديد الثنائيتين التاليتين :

الثنائية الأولى : تتصل بالبحث عن الوسيلة أو الأداة أو المصدر الذي تتم عن طريقه المعرفة.

الثنائية الثانية : تتصل بالبحث عن النسيج الذي تتألف منه المعرفة، والخيوط التي تدخل في تكوينها وتسهم في تشكيلها وتحدد قوامها.

بالنسبة للثنائية الأولى فقد ظهر في تاريخ الفكر الفلسفي اتجاهان أساسيان :

الاتجاه الأول : يذهب أصحابه إلى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة (وهؤلاء هم العقليون).

الاتجاه الثاني : يذهب أصحابه إلى أن التجربة وحدها هي مصدر المعرفة (وهؤلاء هم التجريبيون) .

ويمكن أن نتحدث عن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل على النحو الآتي :

١- الاتجاه العقلي :

يقوم المذهب العقلي في المعرفة على أساس أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، ويذهب أصحابه إلى أنه لا يمكن استنباط الكلية والضرورة – وهما الصفتان الملازمتان المنطقيتان للمعرفة الحقة – من التجربة وتعميمها، إنما يمكن استنباطهما فقط من العقل نفسه، إما من مفهومات فطرية في العقل (نظرية الأفكار الفطرية عند "ديكارت")، أو من مفهومات لا توجد إلاّ في شكل استعدادات مسبقة في العقل [٣].

---

(١) عزمي إسلام ، " **جون لوك** " ، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٥ .

(٢) محمد فتحي الشنيطي : " **المعرفة**" ، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥٣.

(٣) م. روزنتال ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية** "، مرجع سابق، ص ٤٧٢.

وهكذا يقوم موقف العقليين على التسليم بأن للعقل مبادئ جاهزة، أو طرائقًا فطرية هي التي تقوده إلى معرفة حقائق الأشياء [١]. ولذلك فإن الصورة المثلى للمعرفة عند العقليين هي تلك التي تمثلها البراهين الرياضية؛ فمثل هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بذاتها، وتصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية ضرورية لا رجوع فيها [٢].

ويذهب بعضهم إلى أن المذهب العقلاني قد ظهر محاولة لتعليل الخصائص المنطقية للصدق الرياضي والعلم الطبيعي الرياضي [٣]. وكان ممثلوه في القرن السابع عشر " ديكارت " و"سبينوزا " و" لاينبتز " وفي القرن الثالث عشر " كانت " و" فيخته " و" شلنغ " و " هيجل " [٤].

ومن الجدير بالذكر ، أن فلاسفة المذهب العقلي في العصر الحديث ساروا على طريق "افلاطون" في اهتمامهم البالغ بالرياضيات ، واستخدامهم للمنهج الرياضي . ويأتي على رأس هؤلاء أبو الفلسفة الحديثة، الفيلسوف الفرنسي " ديكارت " ، فإلى جانب كونه فيلسوفًا، كان " ديكارت" عالمًا رياضيًا. وإذا كان الشك عند " ديكارت " هو مفتاح المنهج ، فقد كان العلم الرياضي عنده هو مفتاح المذهب [٥].

وإذا كان " ديكارت " قد أعلن في القاعدة الأولى من قواعد منهجه **ألاّ يتلقى على الإطلاق شيئًا على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك** [٦] ، فإنه كان يقصد ذلك النوع من الوضوح الذاتي الضروري . يقول " ديكارت " : " حتى نتمكن من إضفاء يقينٍ على أي علم يساوي يقين علم الحساب أو علم الهندسة ، يجب ألا نشتغل إلاّ بالمعاني الواضحة المتميزة، وهي التي مضمونها بديهي تام البداهة " [٧].

---

(١) محمد جواد رضا : " **فلسفة التربية** " ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٣٣٣-٣٣٤.

(٢) هنترميد : "**الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**" ، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩، ص ١٨٨.

(٣) م. روزنتال ب. يودين : **موسوعة العلوم الفلسفية** ، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(٤) **المرجع السابق** : ص ٤٧٣.

(٥) يوسف كرم :" **تاريخ الفلسفة الحديثة** "، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩، ص ٨٥.

(٦) مصطفى غالب : " **ديكارت** " ، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٢،ص ص ٧٢-٧٣.

(٧) **المرجع السابق** : ص ٨.

أما " سبينوزا " ، فقد كان كثير الشبه من " ديكارت " ، إذ يبدأ بأعم الحقائق ويعمل على استنباط كل ما تنطوي عليه من نتائج (١) . ولكن الاختلاف بينه وبين " ديكارت " يتمثل في أن " ديكارت " كان حريصًا على أن يبدأ بقضية ذات وضوح تام، يؤدي إنكارها نفسه إلى تأكيدها، فكانت نقطة انطلاقه هي " أنا أفكر " على حين أن " سبينوزا " كان حريصًا على أن يبدأ بتأكيد الوحدة الشاملة للكل ، مما جعله في غنى عن تلك الثنائية التي لا بد أن ينتهي إليها كل من يبدأ بحقيقة الفكر وحده (٢) .

والمعرفة عند " سبينوزا " حالة من صفاء الذهن يتم التوصل إليها بتصحيح الفهم تصحيحًا يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المبهمة التي تنشأ عن الخيال والإدراك الحسي، وعندما يعمل العقل على توضيح أفكاره جيدًا ، وإدراك ما تنطوي عليه تلك الأفكار، فإنه عندئذ يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين (٣).

أما " ليبنتز " فكان يرى أن فلسفة " ديكارت " هي الطريق الذي يؤدي إلى الحقيقة . وذهب إلى أن أفكارنا تكون أصلاً في ذهننا، وتأتينا من أعماقنا ، وأن أساس يقين الحقائق الكلية يكون في الأفكار نفسها مستقلة عن الحواس (٤).

ويُعَدّ " ليبنتز " من أكثر العقليين تطرفًا ، إذ زعم أن القضايا الصادقة كافة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلي الخالص (٥).

يتضح مما سبق أن أنصار المذهب العقلي يتخذون من العقل الخالص وحده مصدرًا للمعرفة دون اعتماد على الحواس ، أو استنادًا إلى التجربة في مقابل أنصار الاتجاه التجريبي الخصم المألوف للاتجاه العقلي .

---

(١) فؤاد زكريا : **سبينوزا (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني)** ، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول ، ١٩٨٤، ص ٥٢٥.

(٢) **المرجع السابق** : ص ٥٢٥.

(٣) **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون ، دار القلم، بيروت، د. ت.، ص ٢٥١.

(٤) ليبنتز : " **ابحاث جديدة في الفهم الإنساني**" ، ترجمة أحمد فؤاد كامل ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ١٧٩.

(٥) " **الموسوعة الفلسفية المختصرة** " ، المرجع السابق ، ص ٤١٨.

٢- الاتجاه التجريبي :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الحس باب المعرفة الوحيد، ويؤكدون على أنه لا يوجد شيء في العقل لم يمر بالحس أولاً ، ومن هذا المنطلق ينكرون أن يولد العقل مزودًا بأفكار فطرية موروثة كما يدعي العقليون (١) . ومن هنا يلتقي التجريبيون مع الحسيين، ولكنهم خالفوهم في أنهم جعلوا للعقل فاعلية تبدو في القدرة على التفكير فيما تنقله الحواس من صور ذهنية، وتأليف أفكار من العناصر التي استمدها من التجربة وهي أفكار لا وجود لها في العالم الخارجي (٢). وقد نشأ المذهب التجريبي الحديث بوصفه رد فعل للمذهب العقلي، وقام بتنميته مجموعة متعاقبة من الفلاسفة الإنجليز ، كان أبرزهم : " لوك " و " باركلي " و " هيوم " .

أما " جون لوك " فإنه يعرب صراحة عن إيمانه بأن معرفتنا بوجود الأشياء لا ينبغي أن ترد إلى الذهن ، فالوسيلة الوحيدة لهذه المعرفة في رأيه هي الإحساس ، ولا يمكن عن طريق الأفكار الذهنية وحدها إثبات وجود موضوع للفكرة ، مثلما لا يمكن إثبات وجود الإنسان من صورته المرسومة (٣).

ويشير " لوك " إلى أن أي فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة، فالعقل من وجهة نظره، صفحة بيضاء ليس فيه أفكار فطرية أو معان أولية، وإنما يستمد العقل كل خبراته وأفكاره من التجربة . فالتجربة الحسية هي التي تخط على هذه الصفحة البيضاء سطورها. ومن هذا المنطلق يرى " لوك " أن الإنسان لا يبدأ في التفكير إلاّ عندما يبدأ في الإحساس ، فالإحساس سابق على التفكير ، وليس هناك شيء في العقل ما لم يكن قبل ذلك في الحس (٤) الذي به وحده يمكن تفسير المعرفة كلها عند " لوك " (٥).

أما " جورج باركلي " فقد قدّم محاولة من أكثر المحاولات تطرفًا لإنكار الوجود المستقل والمتميز للعالم الخارجي مع الاعتراف بأن الأشياء من حيث حقيقتها وواقعيتها ستظل كما هي (٦). ولم يعترف " باركلي " إلاّ بما يظهر لنا من الأشياء من خلال إدراكنا الحسي لها،

---

(١) مجمع اللغة العربية : "**المعجم الفلسفي**"، تصدير إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ١٥٤.

(٢) **المرجع السابق** : ص ١٥٤ .

(٣) **فؤاد زكريا** : " **نظرية المعرفة** "، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٤٢.

(٤) عزمي إسلام ، " **جون لوك** "، مرجع سابق ، ص ص ٥٢-٥٣ .

(٥) يوسف كرم : " **تاريخ الفلسفة الحديثة** "، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٦) فؤاد زكريا : **المرجع السابق** ، ص ١٥٠.

بعبارة أخرى ، لا وجود للمادة المجردة ولا وجود إلاّ لما ندركه بحواسنا من المادة [١]، تطبيقًا لمبدأ المذهب الحسي الذي يرى أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو على الشعور بأعراض محسوسة ، وإن ما لا يبدو محسوسًا وهم محض [٢].

أما " ديفيد هيوم " فيسلم بكل سهولة باستحالة إدراكنا لأي شيء خلاف أفكارنا . ويقول : " إن أي قدر من الفلسفة يعرفنا عدم إمكان استحضار عقولنا لأي شيء خلاف الصور والمدركات ، وإن الحواس هي المنافذ الوحيدة التي تدخل منها هذه الأفكار " [٣]. ولذا يرى أنه بمقدورنا الحصول على أية معرفة بالمسائل التي تجاوز تجربتنا المباشرة، وتعلو على قدرات عقولنا [٤].

يتبين مما سبق عرضه أن هناك فلسفتين أساسيتين فيما يتصل بالثنائية التي كنا بصددها. **الفلسفة الأولى** : ويرى أصحابها أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، بينما يرى أصحاب **الفلسفة الثانية** أن الحس هو مصدر المعرفة الوحيد، ويؤكدون على أنه لا يوجد شيء في العقل لم يَمر بالحس أولاً .

أما بالنسبة للثنائية الثانية التي تم الإشارة إليها سابقًا والتي تتصل بالبحث عن النسيج الذي تتألف منه المعرفة، والخيوط التي تدخل في تكوينها وتسهم في تشكيلها وتحدد قوامها، فقد ظهر في تاريخ الفكر الفلسفي اتجاهان أساسيان :

الاتجاه الأول (المثالي) : الذي يرد الوجود كله إلى الفكر ، ويرى أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها.

الاتجاه الثاني (الواقعي) : الذي ينكر إمكانية إرجاع الوجود إلى الفكر.

ويمكن أن نتحدث عن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل على النحو التالي :

١- الاتجاه الأول (المثالي) :

---

(١) يحي هويدي : " **باركلي (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني)** " ، مرجع سابق ، ص ٨١٥.

(٢) يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مرجع سابق ، ص ١٦٤.

(٣) ريتشارد شاخت : " **رواد الفلسفة الحديثة** "، ترجمة أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٣، ص ٢١٦.

(٤) **المرجع السابق** : ص ٢١٦.

يرى دعاة هذا الاتجاه، أن المعرفة – من حيث طبيعتها – هي عقلية بالدرجة الأولى ، ترتبط بالفكر وتبدأ منه [١]. وذلك على خلاف الفلاسفة الواقعيين الذين يردون بداية المعرفة إلى الواقع الخارجي المحسوس المتعين [٢]. وبالتالي فالمعرفة عند فلاسفة الاتجاه المثالي ذات طرف واحد، بمعنى أنها تتكون من مجموعة من الأفكار العقلية القائمة في ذهن الإنسان ، وليست ذات طرفين أحدهما فكرة في العقل ، والثاني شيء في عالم الأشياء [٣] . لأن الأشياء في حقيقتها – عندهم – عقلية بالدرجة الأولى .

وهكذا فالوجود والمعرفة عند المثاليين مرتبطان الواحد بالآخر أشد الارتباط ، لأن معرفة الإنسان لشيء معرفة عقلية هي نفسها وجود ذلك الشيء . فلا فرق بين الشيء بوصفه كائنًا من كائنات العالم، وبينه بوصفه تصورًا عقليًا . حتى لقد غالى كثير من المثاليين، وهم المثاليون الذاتيون بشكل خاص، في هذا الاتجاه فجعلوا وجود الأشياء مرهونًا بمعرفتنا إياها إذ لا وجود إلاّ لما يدركه عقل ما، وما ليس يدركه عقل ما ، يستحيل أن يكون موجودًا. فوجود الموجودات يتوقف –في نظرهم– على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلاّ صورًا عقلية [٤].

وتجدر الإشارة إلى أن الاتجاه المثالي ظهر في عدة صور ، من أهمها المثالية المفارقة عند " افلاطون " ، والمثالية الذاتية عند " باركلي " والمثالية الترنسندنتالية عند " كانت " كما سماها في كتابه " **نقد العقل الخالص** " ، والذي عاد وأطلق عليها " المثالية النقدية " في كتابه " **مقدمات لكل متيافيزيقا مقبلة** ". كما شاع استخدام اسم " المثالية " بالنسبة للفلسفات التي تذهب إلى أن الوجود في حقيقته كل واحد، هو ما سماه " هيجل " بالمطلق، أو ما سمى كذلك بالروح المطلق، ومن ثم فقد أصبحت المثالية تطلق على فلسفة " هيجل " ومن سار على نهجه، وتسمى بالمثالية المطلقة [٥].

أ- المثالية المفارقة عند افلاطون :

ذهب " افلاطون " في نظريته عن " المثل " إلى أن المثل هي وحدها الموجودات الحقيقية التي توجد مفارقة في عالم خاص بها هو عالم المعقولات، وهذه المثل هي الأصل للعالم والنموذج للأشياء الحسية .

---

(١) عزمي إسلام : " **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** "، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٨٠، ص ٣٩.

(٢) **المرجع السابق** : ص ٤١.

(٣) **المرجع السابق** : ص ٤٢.

(٤) توفيق الطويل : " **أسس الفلسفة** " ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٤٣.

(٥) أنظر :

– اندريه لالاند : " **موسوعة لالاند الفلسفية** "، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص ٥٨١-٥٩٥.

ويقوم مذهب " أفلاطون " في المعرفة على أساس مجموعة من الثنائيات أهمها : المظهر والحقيقة، التغير والثبات، الحواس والعقل، والأشياء المادية والمثل المفارقة للمادة، ويميز افلاطون بين نوعين من المعرفة :

١- **المعرفة الظنية** : وهي المعرفة بعالم الأشياء المادية التي تأتي إلينا عن طريق الحواس، وتتصف بالتغير ، وتتصل بالمظهر.

٢- **المعرفة اليقينية** : وهي المعرفة بعالم المثل المفارق للمادة، وتأتي إلينا عن طريق العقل، وتتميز بالثبات، وترتبط بالحقيقة .

فالحقيقة في نظر " افلاطون " هي المثل العقلية المفارقة للأشياء المادية، وهذه الأشياء المادية ليست إلاّ تجسيدًا للحقيقة، وانعكاسًا للعقل، ومحاكاة للمثل التي تعبر عن الطبيعة الحقيقية للأشياء ، وتمثل الصورة العقلية للوجود، وتشكل النظام المثالي للعالم [١].

ب- المثالية الذاتية عند باركلي :

المثالية الذاتية اتجاه فلسفي يرى عدم إمكان عدّ العالم الموضوعي موجودًا وجودًا مستقلاً عن نشاط الإنسان الإدراكي وعن وسائله في الإدراك [٢]، وتقوم نظرية المعرفة في المثالية الذاتية على إضفاء الطابع المطلق على الجوانب الذاتية للعملية الواقعية للإدراك [٣].

وقد تمثل هذا الاتجاه بوضوح عند "باركلي " في محاولته تفنيد المادية التي كانت شائعة في عصره، فأثبت استحالة وجود المادة مستقلة ، وأنكر وجود العالم المادي مستقلاً عن الإدراك، وأقام الحجة على أن وجود الأشياء لا يكون إلاّ بإدراكها. وقد انتهى " باركلي " إلى هذه النتيجة على أساس أننا لا نستطيع أن نتصور الصفات التي ننسبها إلى تلك الأشياء مجردة عن تجربتنا الحسية لها. فكل الأشياء التي نسميها " مادة " إن هي إلاّ موضوعات لتجربتنا، ولا توجد إلاّ بوصفها إدراكات. وكل هذه الإدراكات ما هي إلاّ تجارب ذهنية لا توجد إلاّ بوجود الأشخاص المدركين. ويبرر " باركلي " هذه الفكرة بقوله " هل في استطاعة أي شخص أن يعرف معنى وجود أي شيء إلاّ بكونه مدركًا ؟ لو أتيت بتعريف آخر فسوف أتنازل عن رأيي وأسلم " [٤] .

---

(١) أنظر :
- **يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة اليونانية " ، مرجع سابق، ص ص ٧٢-٧٦.**

(٢) م. روزنتال ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص ٤٥٥.

(٣) **المرجع السابق** : ص ٤٥٥.

(٤) فؤاد زكريا : " **نظرية المعرفة** " ، مرجع سابق ، ص ١٥٢.

فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذي يدخل هذا الوجود في تجربته، أو كما يقول "باركلي " في عبارته الشهيرة " **وجود الشيء كونه مدركًا** " ولكن ليس معنى هذا أن " باركلي " ينكر وجود الأشياء في العالم الخارجي، وإنما ينكر فقط وجودها المادي مستقلاً عن كل إدراك ، وبذلك ينحل وجود الأشياء في رأي " باركلي " إلى وجود الإدراكات التي ليست إلاّ أفكارًا يستحيل أن توجد ما لم يدركها ذهن [١]. وهذا هو لب مثالية " باركلي " الذاتية، فكل ما يمكننا أن نعرفه ونتحدث عنه حقًا هو مضامين ذهنية، وكل شيء يمكن معرفته لا بد أن يكون في ذهن من الأذهان.

ج- المثالية النقدية عند " كانت " :

المثالية النقدية مصطلح يشير إلى نوع خاص من المثالية الفلسفية يمثله " كانت " وأتباعه، وقد استخدم هذا المصطلح في الفلسفة المدرسية للدلالة على المفهومات التي ترتفع على المقولات الخاصة جميعها بالتفكير [٢].

ويرى " كانت " أن الفلسفات المثالية التي سبقته قد طورت نظرية الوجود بطريقة "قطعية"، أي إنها فشلت في أن تبحث مقدمًا في الإمكانية الخاصة وشروط الحقائق الكلية والضرورية بشكل مطلق [٣]. وقد ذهب " كانت " إلى أن الفلسفة النظرية " الميتافيزيقا " عليها أن تفسر كيف تكون هذه الحقائق ممكنة في العلم، وفيما إذا كانت ممكنة في الفلسفة. وفي رأيه أن التفسيرات من هذا النوع إنما تزودنا بها المثالية النقدية التي تحاول البرهنة على أن الأشكال القبلية للوعي هي الشرط لمثل هذه الحقائق [٤].

ويشير بعضهم إلى أن نظرية " كانت " في المعرفة تقوم على أساس محاولة التوفيق بين الاتجاهين العقلي والتجريبي والجمع بين صورة المعرفة التي يقدمها العقل، ومادة المعرفة التي تقدمها التجربة، وهذا ما عبر عنه " كانت " بعبارته المشهورة : (**إن المفهومات من دون حدوس حسية جوفاء، كما أن الحدوس الحسية من دون مفهومات عمياء. وإنما تتولد " المعرفة " من اتحادهما معًا ، بحيث يستحيل الإدراك الحسي إلى تجربة**) [٥]. وعلى الرغم من أن المعرفة عند " كانت " لا تقوم إلاّ في إطار التجربة الحسية، إلاّ أنه قد رفض أن تكون التجربة

---

(١) هنترميد : " **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها** "، مرجع سابق، ص ص ٧٠-٧١.

(٢) م. روزنتال ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية** " ، مرجع سابق، ص ٤٥٦.

(٣) **المرجع السابق** : ص ٤٥٦.

(٤) **المرجع السابق**: ص ٤٥٦.

(٥) زكريا إبراهيم : " **كانت " أو الفلسفة النقدية** "، مرجع سابق ، ص ٦١.

الحسية مصدرًا للمعرفة، لأن الحواس لا تقدم لنا إلاّ مادة المعرفة من دون تشكيل أو نظام، أما صورتها فهي من فعل العقل الذي يفرض نظامه وتصوراته ومقولاته على التجربة ، فالتجربة إذًا ليست مستقلة عن العقل، وإنما تنظيم وفقًا لقوانين العقل، ويتم تفسيرها على أساس المفهومات العقلية [١].

وهكذا يرفع " كانت " من قيمة العقل ويقول بالمذهب المثالي الذي يجعل الوجود كله يدور في فلك العقل ويجعل العالم كله مرتبطًا بالذات وخاضعًا لقوانين العقل.

د- المثالية المطلقة عند " هيجل " :

تذهب المثالية المطلقة إلى أن الروح أولية والمادة ثانوية ومستمدة منها، وهي تختلف عن المثالية الذاتية في أنها لا ترى أن المصدر الأول للوجود هو العقل الإنساني الشخصي، وإنما ترى أنه وعي موضوعي من عالم آخر [٢]. وإنكار " هيجل " المثالية الذاتية للفلسفة النقدية ينطلق من أن الوعي ليس هو الحقيقة الواقعة، وأن العالم ليس مظهرًا، وأن الفكرة ليست وليدة ذات واعية تكوّنها، بل هي في حد ذاتها الحقيقة الواقعية الموضوعية [٣].

ومن هنا يعارض " هيجل " " المثالية الذاتية للفلسفة النقدية " ويسميها " المثالية المطلقة"، فهو يعتقد أن " الأشياء التي نعرفها بصورة مباشرة هي ظواهر لا بالنسبة إلينا فحسب، بل في حد ذاتها " [٤].

ويرى " هيجل " أن الإحساس ليس غريبًا عن الفكر، بل إن الإحساس الذي يعزل عن الفكر هو تجريد لا يمكن تصوره، فالإحساس دائمًا مشحون بالفكر [٥]. وفي مثل هذا الموقف تكون المشكلة هي كيف يمكن أن نميز بين الإحساس وبين غيره من ضروب النشاط العقلي ؟ .

ويجيب " هيجل " عن ذلك بقوله :

" إن المعيار في التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو " الموضوع " [٦]، فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سُمي النشاط العقلي في هذه الحالة إدراكًا حسيًا ، وإذا

---

(١) **المرجع السابق** : ص ٦١.

(٢) م. روزنتال ب. يودين : " **الموسوعة الفلسفية** "، مرجع سابق، ص ٤٥٦.

(٣) **رينيه سيرّو** : " **هيجل والهيجلية**"، ترجمة نهاد رضا ، دار الأنوار، بيروت، من دون تاريخ، ص ١٣١.

(٤) **المرجع السابق** : ص ص ١٣١-١٣٢.

(٥) إمام عبد الفتاح إمام : " **المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)** " ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٦، ص ٩٢.

(٦) **المرجع السابق** : ص ٩٢.

انصب على تصوير ذهني كان تخيلاً. ومن ثم فإن أعلى ضروب النشاط العقلي هي تلك التي يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعًا لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع في آن معًا . والحوار الذي يدور بين هذه الذات وهذا الموضوع هو ما يسميه " هيجل " بالمنهج الجدلي [١].

ومن هنا يعتقد " هيجل " أن الفكر ضروري لكل نشاط بشري . ولا يمكن أن نطلق صفة البشرية على أي نشاط يخلو من الفكر، وإذا كانت الذات البشرية كما يقول " هيجل " تشمل في جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج ، فإننا نستطيع أن نصف حالتنا تبعًا لطبيعة هذه المحتويات فنقول : إنها إدراك حسي أو تصور ، إلاّ أن الفكر مبثوث فيها في هذه الحالات جميعها [٢].

وهكذا يتفق " هيجل " مع المثاليين جميعًا في نظرتهم إلى طبيعة المعرفة بوصفها في النهاية معرفة عقلية أو روحية ، وفي نظرتهم إلى الواقع بوصفه في النهاية تجسيدًا للعقل أو الروح ، ومن ثم فلا سبيل إلى فهمه ولا طريق إلى إدراكه إلاّ من خلال العقل المصدر الوحيد للوجود والمعرفة معًا .

٢- الاتجاه الواقعي :

يُعَدَّ الاتجاه الواقعي تاريخيًا، ردة فعل ضد الفلسفات المثالية المختلفة، فبينما ترد الفلسفات المثالية الوجود كله إلى الفكر ، فإن الفلسفات الواقعية ترى أن طبيعة الأشياء لا تقوم أساسًا في طبيعة المعرفة ، بل توجد مستقلة عن الخبرة الإنسانية، وبالتالي فهي (أي طبيعة الأشياء) ليست عقلية [٣].

وإذا كانت المثالية بشتى صورها ترفض الصورة التي يقدمها لنا العلم الطبيعي عن العالم بوصفها صورة مشوهة، فإن الواقعية تؤمن إيمانًا تامًا بمناهج العلم الطبيعي ونتائجه . ومن هنا فإن الفلسفات الواقعية ترى أن المعرفة الحقة هي التي تستمد من المعطيات التجريبية ، وأن العلم الحقيقي هو الذي يمكن التحقق منه بالتجربة الحسية.

---

(١) **المرجع السابق** : ص ٩٢ .

(٢) هيجل : " **موسوعة العلوم الفلسفية** "، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير والنشر ، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٧.

(٣) س. ي. جود : " **الفلسفة المعاصرة**" ، مرجع سابق، ص ٢٤.

وعليه فإن الواقعي يرفض أو يعارض المثالية، ويؤكد على الحس الإنساني بوصفه قاعدة وأساسًا ، وهو يتجاوز الفلسفات التي ترى أن المعرفة هي أفكار فقط في عقلي الخاص، إلى القول إنّ المعرفة تصل إلى ما وراء عقولنا، لأن المعرفة أكثر من مجرد امتلاك أفكار وانطباعات، فالمعرفة هي الحكم ، حيث يرجع الواقعي الحكم إلى التجربة ، إلى ما وراء الشخص ، أي إلى حقيقة غير عقلية، فالحكم إذًا يربطنا بالشيء الواقعي وينقلنا إليه . والحكم هنا شبيه برأي " هيدجر " الذي يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشيء الذي أمامي [١]. وقد اتخذ الاتجاه الواقعي أشكالاً متعددة منها [٢]:

أ- الواقعية الجديدة :

اتجاه في الفلسفة الانجلو أمريكية ، ظهر في القرن العشرين، وكان من أبرز ممثليه "جورج مور " و "هواتهيد" في إنجلترا، و " رالف بارتون بيري " في الولايات المتحدة الأمريكية. ويذهب الواقعيون الجدد إلى أن ما يقوم في صلب الموجودات كلها ليس هو المادي أو المثالي ، وإنما شيء ثالث هو التجربة ، ومن هنا يعتقد الواقعي أن معرفتنا بوجود الموضوعات الخارجية إنما يكون عن طريق إدراكنا لها بالتجربة الحسية .

ب- الواقعية الساذجة :

وهي الاتجاه الذي ينظر إلى العالم نظرة تلقائية ويفهمه فهمًا ماديًا . ويرى أن الأشياء كلها مستقلة عن الوعي الإنساني . ويذهب كثير من الفلاسفة (باركلي وماخ وغيرهما) إلى أن الواقعية الساذجة نظرة للعالم تذهب إلى أن الإنسان لا يتعامل إلاّ مع إحساساته ، وأن وجود عالم مادي ليس أمرًا ذا أهمية بالنسبة له.

---

(١) أحمد عبد الحليم عطية: " **القيم في الواقعية الجديدة** "، درا الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٨٩، ص ٨٥.

(٢) راجع بالتفصيل :

- اندريه لالاند : " **موسوعة لالاند الفلسفية** "، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص ص ١١٧٥-١١٧٨.
- **م. روزنتال. ب. يودين : " الموسوعة الفلسفية "، مرجع سابق، ص ص ٥٧٤-٥٧٦.**
- " **المعجم الفلسفي المختصر** " : مرجع سابق، ص ص ٥٢٨-٥٢٩.
- جميل صليبا : " **المعجم الفلسفي** " : مرجع سابق، ص ص ٥٥٢-٥٥٤.
- عزمي إسلام : " **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** " ، مرجع سابق، ص ص ١٩٦-٢٠٣.

ج- الواقعية النقدية :

ظهرت الواقعية النقدية في الولايات المتحدة كرد فعل ضد الواقعية الجديدة ، وهذه الفلسفة لا تنظر إلى العالم الخارجي كما هو ، بل تخضعه للفحص والنقد معتمدة في ذلك على القوانين العلمية المبنية على ملاحظة العالم الموضوعي .

ثانيـًا : الثنائيات الأخلاقية في الفكر الفلسفي المعاصر :

في هذا المحور سوف تعرض الدراسة الثنائيات في مجال القيم من حيث :

١- ما إذا كانت القيم موضوعية أم ذاتية ، بمعنى هل هي غير شخصية أم شخصية ؟

٢- ما إذا كانت القيم متغيرة أم ثابتة .

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة سوف تعرض لثنائيات أخرى تتصل بشكل الأخلاق ومحتواها ، وما إذا كانت الأخلاق في الفرد أو في الفعل ، وهذه الثنائيات سوف يتم الحديث عنها في موضعها من الناحيتين الفلسفية والتربوية .

١- ثنائية القيم الموضوعية والقيم الذاتية :

قبل الشروع في مناقشة هذه الثنائية وتحليلها تثير الدراسة السؤال التالي : ما طبيعة القيم ؟ هل هي نسبية ذاتية ؟ بمعنى أن الإنسان هو الذي يخلقها ويخلعها على الأشياء والمواقف وأنها تعد جيدة بمقدار ما تشبع حاجاته، أم انها موضوعية مطلقة موجودة في الأشياء الخارجية ومستقلة عن وجود الإنسان ، فالحق حق سواء وافق عليه الإنسان أم لا يوافق ؟ .

في الواقع إنه توجد اتجاهات فكرية متعددة في تحديد الإجابة على السؤال السابق (الثنائية) يمكن حصرها في اتجاهين هما : **الاتجاه الأول** ويرى أن القيم موضوعية ومطلقة ويمثل هذا الاتجاه فلاسفة المثالية المعاصرة أمثال "كروتشه " و " برنشفيك " اللذين يردون القيم إلى طبيعة الفعل ذاته ، فالخير خير في ذاته بغض النظر عن الظروف المحيطة به . أما **الاتجاه الثاني** فيرى أنصاره أن القيم نسبية ذاتية مردها إلى الواقع الاجتماعي الذي تنبثق منه ، ومن ثم فهي متغيرة متطورة حسب الظروف والأحوال . ويمكن الحديث عن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل على النحو التالي :

الاتجاه الأول : يرتكز أصحاب هذا الاتجاه في دعواهم بمطلقية القيم على أساسيين هما [١]:

---

(١) لطفي بركات أحمد : " القيم والتربية " ، دار المريخ ، الرياض ، ١٩٨٣ ، ص ص ٩-١٠ .

أ- **الأساس التاريخي** : مرده إلى تعاليم الكنيسة المسيحية ومناداتها بأن القيم نابعة من تعاليمها المقدسة .

ب- **الأساس المنطقي** : ومرده أن نقض القانون الخلقي هو نقضٌ للقانون المنطقي ، فالخلقي الذي يقرر أن الوفاء بالوعد واجب ، إذا أخل به أي فرد ولو مرة واحدة فان هذا يعني السماح للآخرين بالإخلال به، ومن ثم يبطل هذا القانون .

ويذهب كثير من الفلاسفة إلى أن القيم الموضوعية (غير الشخصية) قائمة بغض النظر عن أحاسيس الإنسان الشخصية ورغباته، فهي واسعة إلى أبعد حد في طبيعتها، حيث ينظر إليها بعض الفلاسفة بوصفها حقائق مستمدة من طبيعة الكون نفسه. وعليه فإن قيم الحق والخير والجمال حقائق وجودية وتحظى بقيمة داخلية [١]. في حين يرى بعضهم أن الحقيقة الموضوعية تمتلك قيمة خاصة بها، ويؤكدون على ضرورة إعلان الحقيقة سواء رغبنا أم لم نرغب . فالخير مثلاً قيمة، ونحن نفعل الخير بسهولة من أجل فعله وليس لأننا نرغب في فعله. وفي أي نظرية موضوعية تتصل بالفن، على سبيل المثال ، نقول : إن الجمال يكمن في الموضوع، فجمال غروب الشمس – بما يتضمنه من ألوان متغيرة وممتزجة في الوقت نفسه – هو صفة مستقلة عن حكم المشاهد، فجمال الغروب كله يرجع إليه . وبالتالي فإن القيم الموضوعية ، حتى تكون موضوعية لابد وأن تستدعي استجابتنا بالتقدير بغض النظر عن رغباتنا الشخصية [٢]. وعليه فإن التربية على سبيل المثال ، قيمة موضوعية لأنها "خير " في حد ذاتها ولا تعتمد على مكافأة مالية أو على مكسب شخصي.

الاتجاه الثاني : يرى أنصاره أن القيم نسبية ذاتية مردها إلى الواقع الاجتماعي الذي تنبثق منه ومن ثم فهي متغيرة متطورة حسب الظروف والأحوال ، وبالتالي فإن القيم الذاتية قيمٌ نسبية في ضوء الرغبة الشخصية التي تضفي قيمة على الموضوع المأخوذ في الاعتبار ، فإذا كنا نقدر شيئًا فهذا يعني أننا نرغب فيه ، وعليه فان القيم الذاتية من صنع الإنسان وبالتالي فهي تختلف من إنسان إلى آخر ومن ظرف إلى ظرف آخر[٣] .

---

(1) N. Rescher : " **Introduction to Value Theory**" , New Jersey , Prentice - Hall, Inc. 1971, P. 20.

(2) J. P. Mckinney : "**The Development of Values**" , Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 31, No. 5, Spring, 1975, P. 803.

(3) **Ibid**. : P. 804 .

ويمثل هذا الاتجاه الفكري في نسبية القيم جماعة الوضعية الفرنسية الذين أكدوا على جدلية العلاقة بين القيم والواقع واستخدموا في الوصول إلى ذلك منهج الملاحظة والتجربة ، كما يسير في هذا الاتجاه دعاة المنفعة العامة وفي مقدمتهم " جون ستيوارت مل " الذي أكد أن القيم مردها إلى الإطار الثقافي الذي يعيش فيه الأفراد وأنها من صنع المجتمع وحاجات الأفراد ، ومن أنصار هذا الاتجاه أيضًا فلاسفة البراجماتية الذين أكدوا أن القيم أساسها العادات والخبرة الهادفة، حيث نظروا إلى القيم الذاتية على أنها أدائية، لأنها أدوات أو وسائل تستخدم للحصول على إشباعات مرغوبة معينة. فالفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة في معترك الحياة ، وهذا النجاح – حسب البراجماتية – هو القيمة الأولى ومصدر القيم [١]. يقول "جيمس" : " الأفكار الصحيحة هي تلك التي يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل " [٢] . فالتجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها – من وجهة نظر البراجماتية– هي محك الصدق والزيف ومقياس الحق والباطل ومقياس الخير والشر.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك علاقة وثيقة بين التفضيل (تفضيل القيم) والزمان يجب أن تأخذ بالحسبان ، لأن كل لحظة تضعنا أمام وضع ملح يفرض علينا سلوكًا معينًا، مما يستدعي وجود علاقة ثلاثية تشد التفضيل إلى حريتنا وإلى طبيعتنا وإلى الظروف نفسها التي لا تكف الحياة عن وضعنا في نطاقها [٣].

٢- ثنائية القيم الثابتة والقيم المتغيرة :

يُنظر أيضًا إلى القيم على أنها إما مطلقة وأزلية، وإما متباينة ومتغيرة، وبالتالي فان هناك اتجاهين أساسيين فيما يتصل بهذا المحور من الدراسة يمكن الحديث عنهما على النحو التالي :

الاتجاه الأول :

يؤكد أنصاره (وهم من المثاليين المعاصرين) أن القيم مطلقة وثابتة لا تتغير من جيل إلى جيل أو من مجتمع إلى مجتمع ، ولكنها في جوهرها تظل ثابتة في كل زمان ، فما هو خطأ بالنسبة لنا اليوم كان خطأ أيضًا بالنسبة لأسلافنا منذ وقت مضى، وهذا ما يعارض قول الفيلسوف

---

(١) عادل العوا : " **العمدة في فلسفة القيم** "، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٦ ، ص ٦٤٠.

(٢) وليم جيمس : " **البراجماتية** " ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ .

(٣) عادل العوا : **المرجع السابق** ، ص ص ٣٤٣-٣٤٤ .

الفرنسي " باسكال " **الحقيقة ما قبل جبال البيرينيه خطأ ما بعدها** [١].

والقيم عند أنصار هذا الاتجاه تمثل " ما يجب أن يكون " والفعل الإنساني (السلوك) يمثل " ما يجب أن يفعل " ومهما حاول الإنسان الوصول إلى ما يجب أن يفعل ، فان ما يجب أن يكون يبقى مطلقًا (مثالاً) ، بمعنى أن القيم في المثالية المعاصرة تتسم بالإطلاق ، فالقيم كجوهر مثالي روحي يؤثر ولا يتأثر ، لأن القيمة مفارقة الزمان والمكان [٢]. ومن هنا أصبحت القيم هدفًا للنظريات الأخلاقية كونها ثابتة وأزلية ولا يستطيع أن يصل إليها الا العقل المتسامي على كل ما يتصل بشهوة الإنسان . أما ما يجري في العالم المادي فإنه مضطرب ومتغير لا يمكن التحقق من صدقه ، كما لا يمكن اعتباره مصدرًا لتوجيه السلوك ، ويشير أنصار هذا الاتجاه إلى أن النسق القيّمي للمجتمعات عبر التاريخ لم يتغير إلا بدرجة ضئيلة لا يمكن إدراكها في كثير من الأحيان ، لدرجة أنه عند النظر إلى هذا النسق في حياة شخص ما يبدو هذا النسق وكأنه لم يتغير مما أدى إلى أن يكون التنبؤ بالقيم سهلاً بحيث يمكن لكل جيل أن يتنبأ بقيم الجيل اللاحق بقدر معقول من الدقة عن طريق إسقاط قيمه الخاصة به ، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأطفال عندما يكبرون سوف يشتركون – إلى حد كبير – في قيم آبائهم ، وبالتالي فان القيم التقليدية والمعايير الاجتماعية ستبقى ممتدة بين الأجيال التالية والسابقة ، وسوف تظل الأنشطة تتحرك داخل نطاق لا يتعدى الدولة الواحدة ، وفي نطاق قطاعاتها التقليدية (الزراعية والصناعية والتجارية) ، وبشكل لا يتعدى الأطر والسياقات المحلية (الاقتصادية والاجتماعية والبيئية) [٣].

لكل ما سبق فقد ظلت القيم تعمل بثبات نسبي وبقيت متواصلة ، لأنها كانت قادرة على تحديد الاختيارات وتوجيه السلوك الفردي والجماعي ، كما ظلت منسوجة بدرجة معقدة وثابتة في اللغة والتفكير وأنماط السلوك [٤].

الاتجاه الثاني :

يؤكد أنصاره ضرورة أن تكون القيم استجابات لحاجات الإنسان المباشرة، وهي – من وجهة نظرهم – خلافًا للقيم المطلقة ، تنشأ في سياق خبرات الإنسان اليومية ، وهي نسبية

---

(1) F. Adler : " **The Value Concept in Sociology**" , The American Journal of Sociology, Vol. 10, No. 5, Spring, 1974, PP. 272-273.

(٢) **محمد أحمد بيومي** : " **علم اجتماع القيم** " ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨١، ص ٥٢ .

(٣) ضياء الدين زاهر : " **القيم والمستقبل : دعوة للتأمل** " ، **مجلة مستقبل التربية العربية** ، العدد الثاني، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ١٢.

(٤) **المرجع السابق** : ص ١٢ .

وشخصية معًا بالنسبة للفرد، وهي بوجه عام اجتماعية أكثر منها فردية ، ويتم الوصول إليها بطريقة تجريبية وتُختبر على الملأ بقصد حصولها على التأييد من مجموعة متبصرة بها [١].

وخلاصة القول : إنه سواء أكان الشخص معتقدًا في التدرج الثابت للقيم أم غير معتقد، فإن هذا يعتمد على فلسفة الشخص العامة ، فبعض الفلاسفة يلتزمون بمنظومة قيميه ثابتة نسبيًا ، وهو نظام يمتدح الأشياء المتصلة بالروح أكثر من تلك المتصلة بالمادة (الفلاسفة المثاليين) فهم يضعون القيم الروحية في مكانة عالية ، لأن تلك القيم تساعد الإنسان على أن يصبح واحدًا في نطاق النظام الروحاني [٢]. كما أن هناك فلاسفة يشيرون إلى أن بعض القيم أكثر أهمية من غيرها، ولكنهم يجعلون القيم التجريبية (التي تتصل بالمادة) في مكان أعلى لأنها تساعدنا على التوافق مع الحقيقة المادية . وهم يقدرون العلوم الفيزيائية والرياضية لأنها تكشف عن وقائع معينة تتصل بالكون تتأتى عنها القيم التجريبية [٣].

ومن ناحية أخرى ، هناك فلاسفة يرفضون إقامة تدرج أو تسلسل للقيم . فبالنسبة لهم يكون لأحد الأنشطة القيمة نفسها التي لنشاط آخر طالما أنه يشبع حاجة ملحة وطالما أنه يشتمل على قيمة أدائيه [٤]. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على العملية Process أكثر من تأكيدهم على الغاية من التقويم . وهم حساسون للقيم التي يقدرها المجتمع، ولكنهم يبتهجون جدًا في تحديد طرائق اختبار القيم مثل ابتهاجهم بتأملها عقليًا . وهم يحسون على هذا النحو لأنهم إلى حد بعيد يعتقدون بأن القيم في المدى البعيد ، سواء أكانت في الماضي أم في الحاضر ، لا تعدو أن تكون أدائيه تستهدف إقامة أو دعم قيم أفضل [٥].

ثالثًا : الثنائيات الاجتماعية في الفكر الفلسفي المعاصر :

١ – ثنائية التطور والثبات :

يتضح من طرفي هذه الثنائية أن هناك اتجاهين أساسيين : **الاتجاه الأول** : يؤمن أصحابه بأهمية ما هو ثابت وينكرون التطور مفهومًا وعملية تؤثر في الكون بأسره من جماد إلى أحياء، ومن فرد إلى مجتمع ، أما **الاتجاه الثاني** : فيعترف أصحابه بالتطور مفهومًا وعملية تؤثر في

---

(1) F. Adler : " **The Value Concept in Sociology**" , Op. Cit. P. 273.

(2) **Ibid. P. 273.**

(3) **Ibid** . P. 274.

(4) **Ibid** . P. 275.

(5) **Ibid**. P. 275.

الكون بأسره ويتخذون منه منهجًا لتفكيرهم وأداة لتفسير الوجود من حولهم، بل وفلسفة يتطلعون من منافذها إلى الحياة . وسوف تعرض الدراسة لهذين الاتجاهين على النحو التالي :

الاتجاه الأول :

يشير إلى أن فكرة التطور فكرة قديمة ظهرت منذ المحاولات الأولى لتفسير الحياة على أيدي فلاسفة الإغريق خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وأهم هؤلاء الفلاسفة "اناكسيمندر " و"اناكسيمنس " و " ارسطو " . ولقد حاول فلاسفة هذا الاتجاه أن يفهموا تاريخ الحياة وأن يستكشفوا حقيقة التطور ، ولكن المحاولات التي قاموا بها تعد محاولات فلسفية غير علمية. فالطابع العام للنظريات التي قدموها هو الطابع التأملي الذي يستند إلى الشواهد البسيطة، وإلى الجانب الوصفي للطبيعة دون القيام بمحاولة جادة لفهم ما جمعوه من شواهد، بل يمكن أيضا أن يقال إن الفلسفة اليونانية بوجه عام كانت عاملاً أساسيًا في عرقلة التفسير التطوري ، وهذا ما حاول " ارسطو " تجاوزه بمقولته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل (١).

وتميل الدراسة إلى أن المحاولات الميتافيزيقية التي أخذ بها التفكير الفلسفي تحت وطأة الفلسفة اليونانية (ومنها الفكر الفلسفي العربي) في تفسير الحياة وأشكالها وتنوعها قد تبلورت في شكل عقيدة جامدة، مما ترتب على ذلك وجود عقبات كثيرة كانت تقف في طريق الدراسة الاستقرائية العلمية الصحيحة للحياة على امتداد عدة قرون . ومن جهة أخرى فقد أخذت بوادر التفكير التطوري الحديث في الظهور ، ونذكر في هذا المقام " رينيه ديكارت " الذي كان مؤمنًا ببعض الأفكار التطورية وبخاصة فيما يتصل بوجوب إخضاع الافتراضات التقليدية لاختبار التحليل العقلاني وضرورة إنكار وصفها بالمعرفة إذا اتضح أنها لم تصل إلى درجة اليقين الكامل (٢).

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم التطور – كما يراه بعضهم – يرتبط بمفهوم التغير، وهم يؤكدون أنه إذا كان التغير قانونًا من قوانين الحياة، وسنة من سنن الله في كونه وخلقه، فإن المعدلات التي يتم بها هذا التغير ظلت سرعتها تتزايد تدريجيًا حتى أخذت شكل الظاهرة الجديدة. وهم يشيرون إلى أن العصر الذي نعيش فيه تشهد مجتمعاته الصناعية – والعالم كله من حولها –

---

(١) أنظر :

– يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة اليونانية "، دار القلم ، بيروت، طبعة جديدة، من دون تاريخ، ص ص ١٧٦-١٧٧.

(٢) ريتشارد شاخت : "رواد الفلسفة الحديثة " ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

ثورة شاملة صنعها تراكم الكشوف العلمية واستخدام الجديد منها في اكتشاف المزيد [١]. وقد أخذت صورة الحياة كلها تتغير بمعدلات سريعة هائلة، ويكفي أن نشير إلى أنه في القرن الحالي وحده بل في نصفه الأخير بالذات توصلت الإنسانية إلى اكتشافات عددها مئات أضعاف ما اكتشفته في القرون السابقة كلها مجتمعة. وسواء أردنا أم لم نرد فهذه الاكتشافات عميقة الأثر في حياتنا جميعًا، وتتطور معيشتنا وتتغير معها عندما نتعامل معها [٢].

ويشير " توفلر " إلى أن الأشياء تتحرك بسرعة أكبر من حولنا ومن خلالنا، ولذا ما زال ثمة سبيل من أهم وأقوى السبل التي يسلكها التغير المتسارع في المجتمع لجعل قدرتنا على مواجهة الحياة أصعب، ويعني به " توفلر " ذلك الأسلوب المدهش الذي تقتحم به الجدة كل شيء في حياتنا. فنحن نعلم أن المواقف تتميز ، ولكنها غالبًا ما تتشابه وإلى حد ما، وهذا ما يجعل تعلمنا من التجربة ممكنًا . ولكن عندما يكون الموقف جديدًا تمامًا وليس ثمة علاقة شبه بينه وبين ما سبقه من مواقف فإن قدرتنا على مواجهته ستصاب بالشلل [٣].

ويرى " كريستوفر رايت " أنه عندما تتغير الأشياء من حول الإنسان ، فإن تغيرًا موازيًا يحدث في داخله [٤]. وطبقًا لكلمات المحلل النفسي " إيرك إيريكسون " فإن المسار الطبيعي للأحداث في المجتمع المعاصر ينبئ على وجه التحديد بأن معدل التغير سوف يتسارع إلى حدود لم تصل إليها حتى الآن قدرات الإنسان على التكيف [٥] .

إذًا هناك تغيرات تصيب جوانب الحياة جميعها، وبالتالي فلا بدَّ أن يصبح الفرد أكثر قدرة على التكيف ، ولا بد أن يبحث عن مسالك جديدة تمامًا توصله إلى برّ الأمان ، حيث أن كل الجذور القديمة الثابتة : الدين والأمة والمجتمع والأسرة ، تهتز الآن بقوة تحت التأثير العاصف لدفعة التغيير المتسارعة. وهو لن يستطيع أن يفعل (أي الفرد) ذلك ما لم يفهم بتفصيل أكثر كيف تتغلغل تأثيرات التسارع إلى حياته الخاصة، وكيف تتسلل إلى سلوكه وتغير من قيمة

---

(١) أحمد كمال أبو المجد (تقديم) في : الفين توفلر : " **صدمة المستقبل ، المتغيرات في عالم الغد** "، ترجمة محمد علي ناصف ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط٢، ١٩٩٠.

(٢) يوسف شراره : " **مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية**"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٨ .

(٣) **الفين توفلر : " صدمة المستقبل ، المتغيرات في عالم الغد "، ترجمة محمد علي ناصف ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط٢، ١٩٩٠.، ص ٣٥ .**

(٤) **المرجع السابق**، ص ٣٦ .

(٥) **المرجع السابق** ، ص ٣٦ .

وجوده، بعبارة أخرى، فإنه ينبغي عليه أن يفهم معنى الزوال كي يتفادى صدمة المستقبل كما يقول " توفلر " [١] . وخلاصة القول : إن أنصار هذا الاتجاه يؤمنون بالتطور مفهومًا يسود العالم بل أكثر من ذلك يقولون : " بما أن الماضي لم يعد ينير المستقبل فان عقل الإنسان أمسى تائهًا في الظلام " [٢].

الاتجاه الثاني:

ويؤكد أنصار هذا الاتجاه على أهمية الثبات ويرون ضرورة ألا نغض النظر عن الخبرات التي اكتسبتها الأجيال الماضية والتي تعرف باسم التراث، بل إنهم يعدون " التراث " بمنزلة خزينة لتلك الخبرات يستمد منها كيانه واستمراره . فالتراث كما يراه " حسن حنفي " هو " نقطة البداية أي هو مسؤولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد ، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية " [٣] .

وفي تأكيد أحدهم على الثبات يقول : " إن أول ما ينبغي ملاحظته أن المستقبل ليس وحده قوة بل الماضي كذلك ، وليس الماضي – كما يصوره المجاز في معظم الأحيان – حملاً على الإنسان أن يحمله وعبئًا لا يستطيع البشر أن يزيحوه عن ظهورهم في سيرهم الحثيث نحو المستقبل " [٤]. وكما قال " فوكنر " " الماضي لا يموت أبدا بل ليس الماضي ماضيًا ، وهذا الماضي الذي يعود اصله إلى البداءة – حسب تعبير " اوغسطين " – لا يجرنا إلى الوراء بل يدفعنا إلى الأمام ، وأما المستقبل بخلاف ما قد نظن هو الذي يدفعنا إلى الوراء ويعيدنا إلى الماضي " [٥] . ومن هذا المنطلق يعلق أنصار هذا الاتجاه أهمية كبيرة على قضية (خصوصية الثقافة) فهي عندهم قيمة تميز الثقافات بعضها عن بعض ، بمعنى أن لكل مجتمع ثقافة خاصة به ترتكز على مفاهيم دينية مختلفة ، وعلى فلسفات مختلفة ، وعلى واقع اجتماعي مختلف ، وعلى

---

(١) **المرجع السابق**، ص ٣٦ .

(٢) حنة أرينت : **بين الماضي والمستقبل** ، ترجمة عبد الرحمن بشناق ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٥ .

(٣) **حسن حنفي : "التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)** "، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١١.

(٤) حنة أرينت : **المرجع السابق** ، ص ٩ .

(٥) **المرجع السابق** : ص ٩ .

تاريخ مختلف [١] . ولذا فان أنصار التراث يرون أن كل ثقافة وافدة إليهم هي في نظرهم لا تتفق والخصوصية الثقافية التي تميزهم .

٢- ثنائية الفرد والدولة :

رغم تعدد آراء الفلاسفة فيما يتصل بثنائية الفرد والدولة ، إلاّ أن الفلاسفة والمفكرين انقسموا بوجه عام إلى اتجاهين أساسيين : **الاتجاه الأول** الذي يرجح كفة الفرد على كفة الدولة ، أما **الاتجاه الثاني** فإنه يرجح كفة الدولة على كفة الفرد ، وسوف تعرض الدراسة لهذين الاتجاهين على النحو التالي :

الاتجاه الأول :

يؤكد أنصاره (وهم من الفلاسفة الوجوديين) الاهتمام بفردية الإنسان إذ تعلن الوجودية على لسان فلاسفتها أن هدفها الأساسي هو الدفاع عن الفرد وحريته وحمايته من الذوبان في الجماهير وفي الوقت ذاته تنظر إلى الفرد وحيدًا منعزلاً وتتركز اهتماماته كلها حول ذاته ، فالفرد – حسب الوجودية – ليس جزءًا من نظام كوني، وإنما هو حر، ولذا فهو مسؤول عن تصرفاته جميعها ، والحرية جوهر الإنسان ، بها يوجد وبفقدانها ينعدم وجوده [٢].

من هذا المنطلق يرى أنصار الفردية أن النظم والمؤسسات الاجتماعية تهدد حرية الفرد المطلقة ، لذلك فهم يخشون من ترجيح كفة الدولة على كفة الفرد حتى لا تضيع المواهب الفردية الخلاقة، وكيلا يتم خنقها عن طريق غمس الفرد في سلوك جماعي لا يسمح بالتعبير عن الملامح الحقيقية لشخصيته [٣].

ويضيف أنصار الفردية إلى هذا أن الحضارة الإنسانية نفسها مدينة للمجهودات الفردية في قيامها وازدهارها . ويسوق أنصار الفردية في هذا الصدد مثالاً هو الفيلسوف اليوناني " فيثاغورث " الذي اخترع الهندسة، و" جاليليو " الذي حوّل التفكير من الخط الأرسطي إلى

---

(١) إ . إيف جرينيه : **صراع الحضارات ام حوار الثقافات** ، تحرير فخري لبيب ، المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات ام حوار الثقافات ،المنعقد في القاهرة من ١٠ - ١٢ مارس ١٩٩٧، **مطبوعات التضامن ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ١٨٣ .**

(٢) صابر عوض جيدوري : **مفهوم الحرية في بعض فلسفات التربية المعاصرة**، رسالة ماجستير (غير منشورة) ، معهد الدراسات والبحوث التربوية ، جامعة القاهرة، ١٩٩٥، ص ١١٨.

(٣) **المرجع السابق** : ص ١١٨.

مرحلة تطوريه حضارية جديدة [١] ، ومن الحجج التي يسوقها دعاة الوجودية ضد الجماعية حجة تقول : إن الاهتمام بالجماعية معناه التأكيد على عملية تكيف الناشئة للأوضاع القائمة وغض الطرف تمامًا عن المستقبل وبذلك يفقد الجيل التالي بذلك القدرة على التكيف وفقًا للتغيرات الجديدة التي سوف تطرأ والتي لم تظهر بعد إلى الوجود . ذلك أن الشخص بعد أن يتكيف في طفولته لوضع معين إنما يصعب تحويله عنه ، بينما يعمل الاتجاه المدافع عن الفردية على تمكين الفرد من الاختيار والانتقاء والتبصر بالموقف وعما يتضمنه من احتمالات متعددة [٢] ، ولهذا السبب عوملت الحرية الفردية في أفكار الوجوديين بأهمية العالم الموضوعي بوصفها القيمة الأساسية والمبدا الهام للوجود الإنساني ، حتى أن رواد الوجودية جعلوا منها الشيء الذي لا يستطيع الإنسان العيش من دونه [٣] .

وهذا ما يؤكده " يسبرز " بقوله : " إن الوجود هو الذات الفردية التي تظل دائمًا فردية والتي لا يمكن الاستغناء عنها أو استبدالها " [٤] . ومن هنا يرى أنصار الفردية أن الإنسان حر حرية مطلقة ، بل أكثر من ذلك يجب أن يكون حرًا ومحكومًا عليه بالحرية [٥] ، أي أن الحرية هي الوجود الإنساني ذاته ، وليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص الوجود إنها كما يقول " سارتر " نسيج وجودي [٦]؛ بمعنى أن الوجود الإنساني كله يستند على مقولة الحرية ومن الخطأ - برأي " سارتر" - الحديث عن وجود الإنسان دون الحديث عن حريته، لقد كتب " سارتر " يقول: " الإرادة الإنسانية تسبق ما هية الإنسان وتجعل من ماهيته شيئًا ممكنًا ، وما نسمية حرية لا يمكن أن يصبح فيما بعد حرًا ، فلا فرق بين وجود الإنسان

---

(١) برتراند رسل : "**آمال جديدة في عالم متغير**" ، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار سعد مصر للطباعة والنشر والإعلان ، القاهرة، د. ت. ، ص ٣١.

(٢) روبير بيلو : " **المواطن والدولة**" ، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات ، بيروت، ١٩٨٣، ص ص ٨٢-٨٣.

(٣) جون ماكوري : " **الوجودية** " ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦، ص ٩٤ .

(٤) **المرجع السابق** : ص ٩٤ .

(٥) **جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر** ، ترجمة الأب مارون خوري ، منشورات عويدات ، بيروت، د. ت. ، ص ١٥١ .

(٦) جان بول سارتر : " **الوجود والعدم** " ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٦، ص ٧٠٢ .

ومن هنا يجد أنصار الفلسفة الماركسية أنه لا بد أن توجد الدولة ويعمل الأفراد تحت مظلتها حتى يستطيعوا تحقيق حرياتهم الفردية بوصفهم شخصيات اجتماعية [١]. وهكذا فإن الفرد المطلق لا وجود له هنا لأن حرية الفرد وذاتيته - حسب أنصار هذا الاتجاه - لا تتحقق إلا عبر التطور الحر لجميع الأفراد فالماركسية ترى " أن الإنسان قد ولد مستعبدًا مقيدًا بشتى الظروف الخارجة عن إرادته ، ومن هنا فإن حرية الفرد ليست شيئًا فطريا وداخلاً في التكوين الطبيعي للإنسان ، وإنما هي شيء ينتزع بالتدريج ويتحقق عبر عصور النشاط الإنساني [٢].

بعبارة أخرى ، إن الإنسان لم يولد حرًا كما يقول بعض الفلاسفة (روسو) وإنما ولد مخلوقًا تحدده ظروف مستقلة عن إرادته ، ووفقًا لهذا الاتجاه فإن الإنسان ، بفضل وجود الدولة وقوانين تطورها، يستطيع أن يطور بالتدريج - في إطار الممارسة الاجتماعية- قدراته التي تجعله فردًا اجتماعيًا فيما بعد .

يتضح مما سبق أنه لا وجود لفرد إلا في ظل دولة ، وبالتالي يصبح وجود الدولة ضرورة لا بد منها للأفراد ، وبما أن الفرد - كما يراه أنصار الدولة - يستطيع أن يحقق بوعي طبيعته الاجتماعية من خلال معاملة غيره من الأفراد ، فإن الإنسان يصبح حرًا ليس عبر العزلة عن الأشخاص الآخرين ، وإنما عندما يرتفع بأنانيته ويجعل الأشخاص الآخرين الهدف الدافع لأعماله .

٣- ثنائية الحرية والنظام :

مشكلة الحرية والنظام صورة أخرى للثنائية التي سادت الفكر الإنساني ، وهي صورة للفصل بين الفرد والمجتمع . ومن الفلاسفة الذين تصدوا لدراسة هذه المشكلة الفيلسوف البراجماتي " جون ديوي " الذي تناول هذه الثنائية عبر مقال له بعنوان " السلطة والتغيير الاجتماعي " من خلال الاتجاهين التاليين :

الاتجاه الأول :

أشار فيه " ديوي " إلى ضرورة مفهوم الحرية لدى الأفراد لأن مثل هذا المفهوم هو الذي أدى إلى تزايد الثورة ضد السلطة في القرون الأربعة الأخيرة وقد ظهرت هذه الثورة

---

(١) ماركس ، انجلس : **المختارات** ، المجلد الأول ، ترجمة الياس شاهين ، موسكو ، د. ت. ، ص ٧٣.

(2) J. J. O. Rourke , **The Problem of Freedom in Marxist Thought** , Boston, D. Reidel Publishing Co. , 1974, P. 63.

أولاً في صورة مقاومة سلطة ظالمة أو حاكم ظالم ، ثم تحولت إلى مقاومة مبدأ السلطة نفسه. ولم تكن أية صورة من صور السلطة بمنأى عن هذا الهجوم، فقد اتجه الهجوم أولاً إلى الدين والدولة، ولكن تأثيرهما كان قد عم سائر نواحي الحياة وشتى اتجاهاتها وصورها. وظهر في العقيدة والسلوك، ومن ثم انتشر الهجوم إلى المؤسسات الدينية والسياسية، وإلى العلم والفن والحياة الاقتصادية والمنزلية ، وكان لا بد لهذه الحركة الثائرة من أن تدافع عن نفسها بأسس عقلية فقامت على أثرها فلسفات اجتماعية تنقد الضبط الاجتماعي الذي تقوم به السلطة" (١).

ويشير " ديوي " إلى أن النتيجة النهائية للصراع الذي دار عبر العصور حول مشكلة السلطة والحرية، كانت قيام فلسفة اجتماعية وسياسية جديدة ناقشت صحة السلطة في أية صورة لها . وظهرت هذه الفلسفة في الميدان الاقتصادي باسم مذهب حرية التجارة ، وفي الميدان السياسي والاجتماعي في صورة المذهب الفردي أو مذهب الأحرار. وقد اتخذت هذه الحركة الجديدة موقفًا معاديًا للسلطة لمجرد كونها سلطة، إذ وجدت أن المؤسسات القائمة متسلطة . وقد عُدّت السلطة في نظر هذه الحركة الجديدة خارجة تمامًا عن الفردية ، بل ومعادية لها عداءً كاملاً . إلاّ أن إنكار هذا المذهب للأهمية العضوية لأي سلطة أو ضبط اجتماعي قد أدى إلى الاضطراب في السلوك الذي يصاحب عادة فترات الانتقال ، كما أنه فشل في الوصول إلى مصدر للسلطة يُطمأن إليه (٢).

الاتجاه الثاني :

أكد فيه " ديوي " على ضرورة وجود نظام أو سلطة تقوم من أجل تدعيم النظام الاجتماعي ، وقد أشار " ديوي " إلى أننا بحاجة إلى سلطة ليست مثل سلطة العصور القديمة التي سبق أن ظهرت ، وإنما سلطة تستطيع أن تقبل التغير وتوجهه، كما نحتاج إلى نوع من الحرية الفردية تكون عامة يشترك فيها الجميع، ويقوم وراءها توجيه الضبط الاجتماعي المنظم الذي يتمتع بالسلطة (٣).

ويشير " ديوي " أيضًا إلى أن المؤسسات التي تمتعت بالسلطة في الماضي كانت معادية للتغيير، وأولئك الذين كانوا يعملون على تغيير صور القوة المتسلطة كانوا يعدون

---

(1) J . Dewey : "**Problems of Men**" , New York, Philosophical Library, 1946, Pp. 90-91.

(2) **Ibid** , Pp. 99 - 100 .

(٣) رالف . ن. وين : "قاموس جون ديوي للتربية "، مرجع سابق، ص ١٢٦.

دائمًا خارجين عن السلطة . وعلى الرغم من مقاومة السلطة للتغيير وما كان يلاقيه المدافعون عن التغيير من عنف وتعذيب ، فإن السلطات القائمة عندئذ لم تستطع أن تمنع قيام تغييرات هائلة (١).

ويؤكد " ديوي " ضرورة أن ننظر إلى السلطة أو الضبط الاجتماعي على أنه ضرورة اجتماعية، وهو يقصد بالسلطة أو الضبط الاجتماعي ذلك النظام من التدابير والإجراءات التي يستخدمها المجتمع ليقود أفراده نحو أنماط السلوك المتفق عليها التي يقبلها المجتمع (٢). ويرى " ديوي " أن الحاجة إلى السلطة ضرورية للإنسان لأنها تمثل الحاجة إلى المبادئ الثابتة المستقرة بدرجة كافية تمكنها من توجيه عملية الحياة في تقلباتها وعدم استقرارها (٣).

ويشير " ديوي " إلى أننا لا نستغني أبدًا عن السلطة ، والأمر الذي يجب أن نعنى بمناقشته والبحث عنه هو مصدر السلطة وأسلوبها. يقول " ديوي " : " إن لفظ السلطة والسيطرة يدل على قوة تسلط من الخارج فتلقى بعض المقاومة من جانب الفرد الذي يخضع للضبط والسلطة " (٤).

فالمواطن العادي يخضع لقدر كبير من السيطرة الاجتماعية . ولا يشعر أحد أن قدرًا كبيرًا من هذا الضبط ينطوي على الحد من الحرية الشخصية، بل إن صاحب النظرية الفوضوية الذي تقوده فلسفته إلى القول : إن ضبط الدولة أو الحكومة شر محض، يعتقد أنه إذا زالت الدولة السياسية فلابد أن تقوم أشكال أخرى للضبط الاجتماعي. وفي الواقع تقوم معارضة للنظام الحكومي على أساس اعتقاده بأن أساليب أخرى للضبط ستحل محل الدولة الزائلة ولكن بصورة أفضل(٥).

نخلص من هذا العرض لموضوع الثنائيات في الفكر الفلسفي المعاصر إلى القول : إنّ مشكلة الثنائية هي واحدة من أهم المشكلات التي عرفتها الفلسفات قديمها وحديثها . فقد تبين من خلال المناقشة والتحليل أن مشكلة الثنائية ظهرت في تاريخ الفكر الفلسفي عندما بدأ البحث في هذه المشكلة يدور حول فكرتين متقابلتين هما فكرة العقل وفكرة المادة . هذه

---

(١) **المرجع السابق** : ص ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) أنظر :

- **جون ديوي : " رسالة في فلسفة التربية الحديثة "** ، مرجع سابق، ص ص ٢٩-٣١.

(٣) رالف . ن. وين : **المرجع السابق** ، ص ١٢٦.

(٤) جون ديوي : " **الديمقراطية والتربية** "، مرجع سابق ، ص ٢٥.

(٥) جون ديوي : " **الخبرة والتربية** " ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

الثنائية (ثنائية العقل والمادة) كان لها انعكاساتها على الفكر الفلسفي، مما ساعد على ظهور أربعة اتجاهات فلسفية تناول كل منها الثنائية من زاوية خاصة .

فقد ظهر الاتجاه المادي الذي يذهب إلى أن المادة وحدها هي الحقيقة، والاتجاه المثالي الذي يذهب إلى أن العقل وحده هو الحقيقي. أما الاتجاه الثالث فهو ما سمي بالمذهب الثنائي ويذهب أصحابه إلى إمكانية الجمع بين العقل وبين المادة، وأخيرًا ظهر اتجاه رابع عبّر عنه الفيلسوف الإنجليزي " برتراند رسل " بفكرته عن الهيولى المحايدة.

وقد تم في هذا الفصل مناقشة مجموعة من الثنائيات السائدة في الفكر الفلسفي المعاصر وتحليلها ، إذ قامت الدراسة بتصنيفها تحت مجالات مختلفة كانت على الشكل التالي:

١- الثنائيات المعرفة في الفكر الفلسفي المعاصر :

تناولت الدراسة تحت هذا المحور الثنائيتين التاليتين :

أ- **الثنائية الأولى : التي** تتصل بمصادر المعرفة ، وقد حاولنا في هذه الثنائية أن نميز بين اتجاهين أساسيين هما **الاتجاه العقلي** الذي يفسر المعرفة اعتمادًا على العقل وحده دون اعتماد الحواس، أو استناد إلى التجربة ، **والاتجاه التجريبي** الذي يعدّ الحواس أو التجربة هي المصدر النهائي لكل معرفة.

ب- **الثنائية الثانية :** وتتصل بطبيعة المعرفة ، وقد حاولنا في هذه الثنائية أيضًا أن نميز بين اتجاهين أساسيين هما **الاتجاه المثالي** الذي يرد الوجود كله إلى الفكر ويرى أن المعرفة ذات طبيعة عقلية أو روحية ، **والاتجاه الواقعي** الذي ينكر إمكانية إرجاع الوجود إلى الفكر أو تعليق المعرفة على العقل، ويرى أن للكون وجودًا مستقلاً عن إدراكنا وأن المعرفة في طبيعتها عقلية.

٢- الثنائيات الأخلاقية في الفكر الفلسفي المعاصر :

تحت هذا العنوان تمت مناقشة مجموعة من الثنائيات تتصل فيما إذا كانت القيم موضوعية أم ذاتية، وعما إذا كانت متغيرة أم ثابتة.

أ- **الثنائية الأولى " ثنائية القيم الموضوعية والقيم الذاتية " : تبين من خلال مناقشة** هذه الثنائية أن هناك فلسفتين أساسيتين ، ترى الأولى أن القيم موضوعية (غير

شخصية) قائمة بغض النظر عن أحاسيس الإنسان الشخصية ورغباته. أما الفلسفة الثانية فترى أن القيم نسبية في ضوء الرغبة الشخصية.

ب- **الثنائية الثانية " القيم الثابتة والقيم المتغيرة "** : فهناك من يرى أن القيم مطلقة وأزلية لأنها مستمدة من طبيعة العالم وهي انعكاس للحقيقة ذاتها، وهي لا تتغير من جيل لجيل. في حين يرى بعضهم الآخر أن القيم متغيرة، ويؤكدون على ضرورة أن تكون هذه القيم استجابات لحاجات الإنسان المباشرة .

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة سوف تعرض الجانب الفلسفي لثنائية " **الأخلاق بين الشكل والمحتوى** " و ثنائية " **الاخلاق بين الفرد والفعل** " عند الحديث عنها في الفصل الرابع .

٣- **الثنائيات الاجتماعية في الفكر الفلسفي المعاصر** :

حيث تناولت الدراسة تحت هذا المحور الثنائيات التالية :

أ- **الثنائية الأولى " ثنائية الثبات والتطور "** : فقد تبين أن هناك اتجاهين أساسيين فيما يتصل بهذه الثنائية ، **الاتجاه الأول** الذي يؤمن أصحابه باهمية ما هو ثابت وينكرون التطور مفهومًا وعملية تسود في الكون بأسره ، **والاتجاه الثاني الذي** يعترف أصحابه بمفهوم التطور ويتخذون منه منهجًا لتفكيرهم .

ب- **الثنائية الثانية " ثنائية الفرد والدولة "** : فقد تبين من خلال المناقشة أن الفلاسفة والمفكرين انقسموا بوجه عام إلى اتجاهين أساسيين تجاه هذه الثنائية ، **الاتجاه الأول** يرجح كفة الفرد على كفة الدولة ، أما **الاتجاه الثاني** فإنه يرجح كفة الدولة على كفة الفرد .

ج- **الثنائية الثالثة " ثنائية الحرية والنظام "** : **وهنا** برز اتجاهان أساسيان اتجاه ينادي بالحرية المطلقة وآخر ينادي بالنظام .

أخيرًا إذا كان ما تقدم يبين موقف الفلاسفة من الثنائيات ، فلا بدّ أن ذلك سوف ينعكس على الفكر التربوي وتطبيقاته المختلفة، وهو الأمر الذي ستناقشه الفصول التالية .