

## العقد الأخلاقي ومسألة الوعد عند دافيد هيوم The moral contract and the promise of David Hume د. فاطمة المومني، جامعة قفصة- تونس

**ملخص:** إن المعنى الأخلاقي ينطوي على الحس والمجتمع الإنساني يقوم على روابط مستمدة من المشاعر التي تقضي إلى عقد أخلاقي يقوم على الوعد، وقد أثبت هيوم إن السلوك الإنساني مشروط بالطبيعة الإنسانية ويعتبر أنها طبيعة انفعالية في الأساس لأن الإنفعال وحده هو الذي يعطيها وجودها وكيونيتها، بحيث كانت غاية هيوم الوصول إلى أهم المبادئ التي تحكم البشرية والسلوك الأخلاقي والسياسي، إن الإنسان يحتاج الدولة وغايته من ذلك تحقيق الأمن والعدالة ويحتاج الأخلاق لتنظيم العلاقات بين الفرد والمجتمع بين الفرد والسلطة لتبرير اللجوء إلى العنف بالدفاع عن قيم أخلاقية ضد نزوع بعض الأفراد إلى خرقها ومع ذلك ظل هذا السؤال استمرارا لخرج يقتضي دواعي التباسه.

**الكلمات المفتاحية:** الأخلاق، السياسة، الوعد.

**Abstract:** That the moral sense involves the sense and the human society based on links derived from feelings that lead to a moral contract based on the promise. Hume has proved that human behavior is conditioned by human nature and is considered to be an essentially emotional nature because only emotion is given by its existence and existence. So that Hume's goal was to reach the most important principles governing human and moral and political behavior. Human needs the state and its purpose to achieve security and justice and ethics needs to regulate relations between the individual and society between the individual and power to justify resorting to violence to defend ethical values against the tendency of some individuals to breach, yet this question remained a continuation of the embarrassment requires confusion.

**Keywords:** Ethic, Politics, Promise

## مقدمة

لا يخلو التفلسف من عنصر الإثارة الفكرية والقلق المعرفي والتوتر الوجودي ولا يقتصر على إحصاء المنظومات الفلسفية نفسها التي ظهرت عبر التاريخ وإن كانت الفلسفة نفسها أطروحات ومقاربات ومذاهب وانساق وكان البحث عن الحقيقة وحب الحكمة وتشريع القيمة وإضفاء المعنى هو ما يجمع بينهما فإن هاجس الفلسفة هو إثارة المشاكل وبناء المسائل وإبداع الأجوبة. وإن كان مطلب التفلسف مطلباً متأصلاً في الإنسان، وكان الإنسان هو الذي يعنيه التفلسف من جهة كونه المقصود بهذا المطلب والقاصد إليه، واللافت للنظر إن الكائن الإنساني يجد في ذاته مصدر تفكيره الفلسفي وأن التفلسف ينبثق من المصدر الأصلي للأبناء ومن معاشته لتجارب قصوى ووضعيات عبثية، ويسمح للوجود الإنساني باجتياز سجن الأحكام المسبقة ويصبح الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذي يثير القلق في صميم طمأنينة العالم ويتطلع إلى الوجود بأسره ويستوعب الأزمنة كلها.

ولأن التفلسف مرتبط بتفكير الإنسان والاستغناء عنه يعني الاستغناء عن التفكير وهذا لا يصح، لأن الفلسفة تفكير بالأساس. بهذا فإن الفلسفة كتفكير كثيراً ما ساهمت في تغيير أوضاع الإنسان لأن فعل التفلسف هو الذي يحرك النشاط الفكري عند الإنسان ليتناول بالدرس والتحليل كل المفاهيم كالتاريخ، المعنى، المعرفة والأخلاق، من ثمة ينتزل مبحث الأخلاق ضمن سياق أكسيولوجي، يتحدد ضمن الفعل الإنساني استناداً للألق الاجتماعي أو مرجعية الثقافية التي ينتمي إليها الإنسان، لذلك يمكن تعريف الأخلاق باعتبارها جملة من القيم وقواعد السلوك التي تستهدف الخير، هي جملة من النواميس الاجتماعية ينضوي تحتها الفرد، غير أن الوعي المفاجئ برتابة الزمن ورجات الحياة وصدماها مبعث للتفلسف لموضوع الأخلاق، ونظراً لعمق مسألة الإنسان في علاقته بالآخر وبالعالم فتظهر لنا أن المجال العلمي والقيمي هو المحدد لهذه العلاقات سواء كانت علاقات صدامية أو علاقات مصالحة، وفي هذا السياق نجد دافيد هيوم الذي أعتمد على المنهج التجريبي وأعتبر أن أساس تطور المجتمع يكمن في التجربة الاجتماعية، وأكد هيوم أن العقل ليس سوى مجرد عبدا للمشاعر للإنسانية أو آلة تحركها المشاعر متى أرادت ذلك لخدمتها، ومن ثمة يقر هيوم أن هناك عقد بين الحاكم والمحكوم يلزم بموجبه كل شخص باحترام ملكية الآخرين لضمان المصلحة العامة بالتالي بتأسيس مجتمع يقوم على المنفعة سوى كانت منفعة فردية أو جماعية أو السلطة الحاكمة.

ولكن العزم النظري الذي يحرك تساؤلنا حول العقد الأخلاقي ومسألة الوعد عند دافيد هيوم الذي أثبت بدوره أن السلوك الإنساني مشروط بالطبيعة الإنسانية، ولأنه ينظر إلى هذه الطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة انفعالية في الأساس ولأن الانفعال وحده الذي يعطيها وجودها وكيونيتها، فهو يبين أن كل سلوك إنساني صادر عن الانفعالات هو دافع للفعل وسبباً لها وهو ما نراه في الطبيعة لكل سبب مسبب له، ولا يولي هيوم اهتماماً بالحرية أو الإرادة في مجال السلوك الإنساني، لأن الإنسان يصبح مقيداً من خلال انفعالاته، وهذه الانفعالات تقود نحو اللذة وغايتها المنفعة العامة والخاصة على حد سواء، لكن صدور كل الأفعال الإنسانية عن العواطف والأهواء لا يجعلها ثابتة وإنما متقلبة وهذا ما أكدته هيوم أن "ساعة واحدة كفيلة بتغيير الأفعال الإنسانية من النقيض إلى النقيض"، وبالتالي يمكن القول أن هيوم ينكر وجود أي انتظام في السلوك الإنساني وخضوعه لقواعد عقلانية ثابتة، إذ يوجد تنظيم تدريجي للاعتماد على معايير *normes* والخير المشترك *bien commun* تحت تأثير التجربة.

والغاية الأساسية عند هيوم هو اكتشاف الإمكانات الكامنة في "الطبيعة البشرية" التي تتحكم في سلوك الإنسان هي «الانفعالات» *Passions* التي يعطيها هيوم مكانة هامة إذ يرفع من شأنها

مقارنة بالعقل ويجعل العقل نفسه خاضعا لها: «العقل عبد للانفعالات، ولا يمكنه أن يفعل أي شيء سوى أن يخدمها ويطيعها» (David Hume, 1739, p524).

الانفعالات حسب هيوم، هي زخم عاطفي، بعبارة أخرى فإن الانفعالات هي انطباعات حية، ويقسمها في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية"، الانفعالات المباشرة وغير مباشرة: «من خلال الانفعالات المباشرة، أعني تلك التي تنشأ فوراً من الخير والشر، والألم أو المتعة، أما الانفعالات الغير المباشرة والتي تحمل نفس المبادئ ولكن عن طريق مزيج من الصفات الأخرى» (David Hume, 1739, p375).

الانفعالات الغير المباشرة التي تميز العلاقات الاجتماعية يمكن أن نذكر على سبيل المثال (الكراهية، الحب، الغرور....) أما الانفعالات المباشرة هي (الرغبة، الحزن، الفرح، الخوف، اليأس...).

إن توحيد الانفعالات تكون عن طريق "الخيال"، "المتعة" و"التعاطف" كل هذه المبادئ الثلاثة تعمل كعوامل تنظيمية وتوحيد اجتماعي. هكذا يرى هيوم أن المجتمع الإنساني مبني على روابط متينة مستمدة من المشاعر، هذه الروابط لا يمكن أن يقوم أي مجتمع بدونها، لأن العلاقات الاجتماعية لهذا المجتمع تنهار بحيث ينصرف كل فرد لإتباع أهوائه ومنافعه الذاتية وللسعي وراء شهواته الخاصة تحت حجاب العقل.

يعطي هيوم أهمية قصوى للانفعالات على العقل وهذه الفكرة مناقضة للنظرة الكلاسيكية للإنسان التي سادت في التفكير الفلسفي منذ أرسطو التي تقول بأن الإنسان كائن عقلائي بالأساس، والتي تُعرفه على أنه حيوان ناطق، حيوان رامت و تتميزه عن باقي الكائنات الحية بما لديه من عقل وقدرة على التفكير، لكن هيوم يرى بأن الانفعالات والأحاسيس والعواطف هي ما يشكل الطبيعة الإنسانية، وقد برهن على ذلك، بأن الإنسان يسلك في حياته اليومية طبقاً للصفات التي حددها هيوم للطبيعة البشرية، بالإضافة إلى أن استعمال العقل والتفكير العقلاني مقصور على الممارسة العلمية.

يطرح هيوم في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية" مشكل العقل إذ يقول: «العقل ليس سوى غريزة رائعة وغير مفهومة في نفوسنا والذي يحمل لنا من خلال بعض سلسلة من الأفكار وتوفر لهم صفات خاصة (David Hume, 1739, p266).

كما يقول أيضاً في الكتاب الثالث بأن العقل: «ليس سوى تقرير الهدوء العام للانفعالات، التي تأسست على رؤية بعيدة أو التأمل» (David Hume, 1739, p709).

بهكذا شكل يصبح العقل عند هيوم هو خيار غير نشيط وليس له نهاية لائقة وهذا يعني أن كل حقيقة هو نتيجة لشغف تدرس من قبل تجربة، والعقل ليس له دور في السيطرة أو الهيمنة على العواطف.

فحسب فلسفة هيوم فإن العقل الإنساني ليس سوى ملكة منظمة لما يتلقاه الإدراك من انطباعات على المستوى المعرفي، أو ما تتلقاه النفس الإنسانية من لذة وألم. هذا الدور التنظيمي المحدود للعقل يجعل للانفعال الأولوية القصوى عند هيوم، فالعقل يعد سوى ملكة في خدمة الانفعال.

يطلق هيوم على الموضوعات العقل مصطلح لفظ «إدراكات Perceptions»، وهو يقسم هذه الإدراكات إلى نوعين: «الانطباعات Impressions» و «الأفكار Ideas». في الأول هيوم يضع الإدراكات ويقسمها بعد ذلك إلى انطباعات حسية وأفكار ويميز بينهما، إن الفرق بينهما في مستوى "القوة والحياة" وهذه القوة والحياة تؤثر على العقل وبها تتفاعل في التفكير والوعي فتسمى هذه الإدراكات انطباعات أما الأفكار هي "الصور الخافتة لهذه في التفكير والاستدلال"، فإذا كان كل منهما حسياً فإن الاختلاف يكمن بأن الانطباعات إدراكات تنطبع على الإدراك الحسي، والأفكار إدراكات تنطبع على العقل، فالأول ينطبع على الحس فيكون ذا أهمية، أما

الثاني فينتطبع على العقل الذي يرفض هيوم أن يكون له دور في بلورة المعرفة الإنسانية، فإذا كان الإدراك الحسي يتقبل تأثيرات من الخارج فإن العقل لا يتقبل إلا صوراً Images بمعنى أنه لا يتلقى الانطباع الحسي نفسه "بل يتلقى صورة ذهنية عنه".

ومن ثمة أعتبر هيوم المعرفة في مجملها مجموعة ادراكات Perceptions بحيث أن كل ما ينتجه الإنسان من معارف مشروطة بطبيعته الإنسانية التي تتركب من الانفعالات والمشاعر والاعتقادات ومن ملكه ذهنية مكونه من الإدراك الحسي، المخيلة والفهم. فقد وضع هيوم في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية" المبحث في "نظرية الأخلاقية" «Moralphilosophy» عنواناً فرعياً ويقصد بالموضوعات الأخلاقية كل أجزاء أثره (الفهم، الانفعالات والأخلاق). فكانت غايته الوصول إلى أهم المبادئ التي تحكم الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني والأخلاقي والسياسي.

إن غرضنا من هذا البحث هو الكشف عما وصل إليه هيوم بأن الدوافع الأساسية للسلوك البشري تقوم على الانفعال والإحساس، وإن العقل أصبح ملكة في خدمة الانفعال ومن ثمة فإن المجتمع الإنساني يقوم على روابط مستمدة من المشاعر التي تقضي إلى عقد أخلاقي يقوم على الوعد. إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم على الوعد، أو نوع من العقد الأخلاقي. في الواقع، من قواعد العدل أنه يشترط حسب هيوم على promesses commune وعود مشتركة بين الناس وغاية هذا الوعد هو الالتزام الأول بالوفاء ومن الواضح أن ليس لدينا أي نمط واضح في الشعور بالواجب الذي يؤدي بنا إلى الوفاء بالوعد، والالتزام مستمد من توافق مسبق بين جميع أعضاء العقد يقول هيوم: «الوعد ليس واضحاً بشكل طبيعي، ولا من قبيل الاتفاقيات بين البشر، والإنسان الذي لا يعرف المجتمع لا يتسنى له عقد أي التزام مع الآخر، حتى لو كان ينظر إلى أفكار بعضهم البعض عن طريق الحدس» (David Hume, 1739, p.635).

رفض هيوم نظرية العقد الاجتماعي، وبين كيف أن العقد الأخلاقي هو عبارة على علاقة سببية مع الفعل المستقبلي. ومن الواضح هنا فإن نظرية هيوم للوعد هو نقد للعقد الاجتماعي، وإن فكرة الوعد هو الفضيلة التي تتشكل بها العلاقات الاجتماعية وأساساً العلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما أن الحاكم يستمد شرعيته من مبدأ الوعد.

إن الأخلاق بنية معرفية تخضع تماماً إلى حتمية التطور فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور المدني. أما القانون فهو صياغة خارجية وليست داخلية بالنسبة للعقل والضمير، لم تكن السياسة خارج النظم الأخلاقية بكل ما تقتضيه من منفعة بل داخلها تماماً، كل شيء في الحياة يخضع للتجربة فالضمير الحي ليس نتاج معرفي تجريبي في الإنسان بل نتاج فطري قابل للمعرفة.

إن فقدان اليقين الأخلاقي هو مدعاة للتفلسف، وهذا اليقين الأخلاقي هو معرفة ما يجب فعله، وما يجب تركه. فهل يمكن أن يكون المجتمع هو منبع الواجب؟ أم أن علاقة الأخلاق بالواجب باعتباره الغاية الأسمى للفعل الأخلاقي الذي يحدد قيمته الإنسانية؟ أم أن المجتمع الإنساني يقوم على الروابط البشرية التي أساسها عقد أخلاقي يقوم على مبدأ الوعد مع دافيد هيوم.

### 1. النظرية الامبريقية والسياسة

الامبريقية، هي المذهب الذي يقول أن كل معرفة جديدة تأتي نتيجة للتجربة ولا يمكن استنباط المعرفة إلا من خلال التجربة حسياً ثم تأتي عملية الإدراك، وبالتالي فإن فلسفة هيوم جعلت من الامبريقية هي المصدر الأساسي لمعرفة ذهن الفاهمة الإنسان. ومن ذلك عرف هيوم بنظريته المعرفية، وبفلسفته السياسية والأخلاقية. فالمسألة الجوهرية في نظرية هيوم الأخلاقية هو أن الأخلاق تعتمد على عواطفنا وتتأسس عليها. وأثبت بدوره أن العقل بمفرده لا يمكن أن يكون أساساً تقوم عليه الأخلاق، فهو إذن قد أسس الأخلاق على العواطف وأما العقل فهو يمهّد الطريق لإحكامنا الحسية. ومنثمّة فإن فلسفته وأراؤه جميعاً من الحس كمجال وحيد للمعرفة ومنبع للإدراك.

إن التفكير الفلسفي في المسألة الخلقية إنما يستمد مشروعيته من كونه مواصلة للبحث في الإنسان سوى من جهة حضوره المعرفي التأملي أو من جهة حضوره العلمي الأخلاقي، ولعله لذلك يمكن أن يكشف عنه الواقع الإنساني من تناقضات ومفارقات وما يخترقه من أزمات إنما يدفع إلى طرح مسألة الأخلاق والتفكير فيها بحثاً عن كيفية تحقيق شروط الخلاص، إنما هو محل نظر في هذا الموضوع إنما هو التأمل فيما إذا كان قدر العلاقات البشرية أن تظل قائمة على صراع القوى حيث تكون الأغلبية للأقوى أم أن هناك حظوظاً لانتصار الحق من خلال رابط أخلاقي يستمد مشروعيته من الوعد من أجل ضمان القدرة للتصدي لأشكال التسلط والهيمنة. إذا كانت الدولة هي أكثر أشكال السلطة التي تطورا ارتباطها بالمؤسسات والقانون، فإنها موطن إحراج يتعلق بالأساس الذي يجب أن تنبني عليه سلطتها والذي يجب أن يكون تشريعاً لهذه السلطة ويجعلها موضع موافقة المواطنين، فلما كان الإنسان يسعى إلى ضمان حقه في البقاء مكانه في الطبيعة، فإن العقل يقضي بأن يتفق الأفراد على التنازل على السياسة لصالح سلطة مشتركة تضمن لهم حقهم الطبيعي في الحياة.

رأينا مع فلاسفة العقد الاجتماعي بأن هذا العقد مرتبط بالقانون الطبيعي بينما هيوم رفض القانون الطبيعي ورفض فكرة العقد الاجتماعي التي تنشئ المجتمع المدني على أساس تعاقد أفرادها فيما بينهم ويمتد رفضه لنظرية الحق الإلهي في السلطة، لأنه يرفض ربط المسائل الإنسانية الإرادة الإلهية وإن الحالة الطبيعية عنده ليست إلا وهما فلسفياً، لأن الإنسان قادر في نظره إن يؤمن نفسه بنفسه. ومن هنا يقر بضرورة وجوب عقد مختلف عن العقد الاجتماعي بين الناس يلزم بموجبه كل فرد باحترام الآخرين لضمان المصلحة للجميع ويقوم على مبدأ الوعد: «يمكن لي أن أستنتج بأن الوعود هي اتفاقيات إنسانية تتأسس عن طريق احتياجات ومصالح المجتمع» (David Hume, 1739, p637).

تعبّر الحالة الطبيعية فرضية انثروبولوجية تغيب فيها كل أشكال السلطة فيسعى فيها كل فرد إلى ضمان حقه في البقاء باستخدام الوسائل التي تنتجها له الطبيعة (وسائل جسدية وذهنية). وبحكم نزوع الأفراد الطبيعي للعدوان فإن مآل هذه الحالة هو "الحرب الكل ضد الكل" الأمر الذي يجعل من كل فرد غير قادر على ضمان هذا الحق بمفرده لذلك يكشف عن طريقه أخرى وهو اتفاق الأفراد على إنشاء سلطة مشتركة يمثلها رجل أو مجلس يتنازلون له عن حقوقهم لسياسة شؤونهم بأنفسهم، فيتحول الأفراد من أفراد معزولين إلى شعب خاضع إلى أوامر هذه السلطة بموجب "عقد اجتماعي".

فقد أبرم هذا الاتفاق أو العقد برضا الطرفين (السلطة/الشعب). فالعقد الاجتماعي، إذن، هو سبب إقامة المجتمع المدني واقتراض "حالة الطبيعة" التي اتفق عليها أنصار مدرسة العقد الاجتماعي L'état de Nature، وهي الحالة التي تسبق "حالة المدنية" L'état Civil. أكد روسو أن العقد الاجتماعي الذي يبرم بين الإرادة العامة (الشعب) والسلطة يجب أن يتّص على عدم تخلي الأفراد على حرياتهم وأن تبقى السيادة بيد الإرادة العامة والدولة ليست إلا متصرفاً في شؤون السيادة دون أن تكون مالكا لها.

ضد هوبز، وما أعلنه جون لوك، نلاحظ Pufendorf أنه يبين في حالة الطبيعة أن الإنسان هو كائن اجتماعي، لقد عرف Pufendorf "القانون الطبيعي على أنه قانون أبدي لأنه لا يخضع للتغيرات كالقانون الوضعي" إن ما يميز الجنس البشري أنه يتألف من العوامل الفيزيائية ويتم ضبط من قبل الكيانات القانونية/الأخلاقية بسيطة كانت (القضاة) أو معقدة (الأسرة، الدولة...) التي لا تنتمي تماماً إلى الوضع الطبيعي. فمن الضروري للإنسان أن يحفظ ويقيّد لمراقبة القواعد الاجتماعية بغية الحفاظ على سلامته، فالمجتمع السياسي هو بالتالي كائن أخلاقي الذي ادخل على أساس الاتفاقيات إضفاء الطابع الرسمي على العقد الاجتماعي.

أما روسو فمنطلقه غير منطلق هوبز، إذ ليس الإنسان الطبيعي في اعتقاده ذنباً للإنسان، بل الإنسان خير وطيب بطبعه. لذلك يبقى الإنسان في حالة المدنية حراً رغم تنازله عن حريته الطبيعية.

لقد اتفق أنصار مدرسة العقد الاجتماعي على أن الأفراد يقيمون الدولة بموافقتهم عن طريق العقد الاجتماعي فهو بمرز مثلاً ينص أنه على الشعب أن يتنازلوا عن كل حقوقهم بدون أي تحفظ إلى الحاكم وبالتالي تكون سلطة مطلقة، وبينما جون لوك فقد عمل على التفويض للسيادة، لكن هذا التفويض يجب أن يكون محدداً بشروط يتضمنها العقد الاجتماعي، أما روسو قال أنه لا تفويض للسيادة، فالشعب يجب أن يمارسوا السيادة بأنفسهم، ووفق المبدأ المحدد له في العقد.

الحق الطبيعي هو في مقابل الحق المكتسب ويعني حرية القيام بشيء وهو متأصل فطرياً في طبيعة الإنسان ويقضي تجسيمه في قوى ذهنية وجسدية، القانون الطبيعي هو القاعدة الإلزامية التي توجب بمقتضاها الطبيعة البشرية الحفاظ على حقها في الحياة وتمنعنا من التفريط في هذا الحق.

وهكذا فإنه بالنسبة لنقده لمدرسة القانون الطبيعي القائمة على العقل اعتبر هيوم إن العقل لا يكون له دور سوى أن يكون عبداً للمشاعر للإنسانية، وبالتالي ليس له أية وظيفة أخرى غير خدمة هذه المشاعر وطاعتها. فالأخلاق على حسب هيوم هي شعور أكثر منها حكم. ومعنى العدالة يتأسس على الانطباعات المتولدة عن طريق "الاتفاقية الإنسانية La convention humaine".

#### أ. الوعد والعقد

الوعد في أعم مفاهيمه هو نوع من الحوار بين الحاكم/الشعب، وبعبارة أخرى الوعد يفترض التزام بين شخصين باحترام العهد والتقيّد بأمانته. وهذا قد أشار دافيد هيوم في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية"، تحديداً في الفصل الثالث "الأخلاق"، بأن الالتزام مع الآخرين في المجتمع يكون عن طريق الوعد يقول هيوم: «يخلق الوعد التزام جديد، الالتزام الجديد يفترض ولادة مشاعر جديدة» (Hume, 1739, p63).

تبدو فكرة "العقد" غير غريبة عن التفكير السياسي في أوروبا، فقد نشأت منذ القرن السادس عشر بأن السلطة تأتي من الشعب وأن هناك عقد خضوع بين الطرفين أي بين السلطة والشعب. وهذا العقد الاجتماعي يعد كنظرية أو مذهب تبناه كل من السياسيين والقانونيين الرافضين لمذهب الحق الإلهي الذي يميزه أنه حكم ملكي مطلق، مفاده أن كل سلطة تأتي من الله، وهكذا فالعقد الاجتماعي كان أداة للتصدي ومجابهة الصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته فرنسا قبل الثورة.

أما العقد في القانون بين شخصين أو أكثر يلتزم كل من هما بشروط هذا العقد، والعقد في فلسفة الأخلاق ارتباط حر بين شخصين أو أكثر وهو مرادف للعهد إلا أن العهد إلزام مطلق، والعقد إلزام على سبيل الإحكام.

يختلف مفهوم العقد الاجتماعي عند الفلاسفة فهو يس مثلاً يرى أن الطريقة الوحيدة لإنشاء سلطة تسمح بتحقيق الأمن والاستقرار هي أن يتنازل كل الناس عن قوتهم وقدرتهم الطبيعية لصالح شخص واحد أو لصالح مجموعة من الأشخاص الذين يستطيعون رد إرادتهم إلى إرادة واحدة وهذه السلطة لا حدود لها ولا بد من ممارستها ولو بالعنف، هوبز يبرر بهذه الصورة الحكم المطلق لأن منطلق هذا الفيلسوف هو اعتقاده بأن الإنسان شرير بطبعه وبأن الإنسان ذنب لأخيه الإنسان وبالتالي لا يمكن الحد من شره وعدوانيته، إلا بالقوة والقمع اللذين تبقى ممارستهما حكراً على شخص واحد هو الملك وذلك حتى لا يقع الرجوع إلى حالة "حرب الجميع ضد الجميع" وهي الحالة الطبيعية للإنسان.

إن الوعد عند هيوم هو اتفاقية بين الناس بواسطة وعد، وبهكذا نقد هيوم نظرية العقد الاجتماعي. بشكل عام، التاريخ بين لنا أن الحكومة تسعى لتنفيذ العدالة ومن ثمة فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تحكم من قبل الوعد، أو ما يسمى بالعقد الأخلاقي، في الواقع، لا معنى لقوانين العدالة إلا في تفسير ثابت من الوعود المشتركة. والمصلحة هي الالتزام الأول في الوفاء بالوعود: «يتنافس الحس الأخلاقي مع المصلحة ويصبح التزاما جديدا بالنسبة للناس، هذا الحس الأخلاقي يأتي من نفس المبادئ في الامتناع عن ممتلكات الآخرين، المصلحة العامة، التعليم وحيل السياسيين لها نفس التأثير في كلتا الحالتين» (David Hume, 1739, p640).

مسألة الوعد قد طرحت مع بول ريكور، إذ عرف هذا الأخير الوعد باعتباره اتفاق أي هو نوع من التبادل بين الحاكم والمحكوم، فالشعب يضمن ولأهه لصاحب السيادة وأنه يجب أن يفي بالتزاماته لهذا الأخير وفي السياق نفسه، درس بول ريكور مسألة الوعد في مؤلفاته -Soi-même comme un autre و Parcours de la reconnaissance. من جهة هو عكس « الطبع Caractère » وفي الحالة الثانية وجهها لوجه هو «الذاكرة la mémoire»، نرى أن الوعد يتناقض مع طابع الهوية، إذ لا يمكن أن يكون تصويره دون استمرارية الزمن في كتابه Soi-même comme un autre يحدد نموذجين من الاستمرارية في الزمن. ومن هذا المنطلق يقف بول ريكور عند التميز العام بين نموذجين للهوية: هما الهوية في دلالتها الشئئية أي الهوية بدلالاتها الحركية المرنة ipséité والهوية الذاتية mêmété العينية، و « الطبع Caractère » هو مجموع السمات المميزة للفرد من حيث هو الفرد ذاته فالطبع هو: «مجموع الاستعدادات الدائمة التي من خلالها نتعرف على الفرد» (Paul Ricœur, 1990, p146).

واللافت للنظر إنما هو تعقب طبيعة العلاقة بين الوعد والعقد كمفهومين، فإذا كانت العلاقة داخل أي من الحدين فإنها ستحول ذلك إلى موضوع، و إذا كانت داخلهما معا فإن ذلك يمنع الحركة فعليا وعليه فإن العلاقة خارجة عن حديها بل أكثر من ذلك وكما بين "جيل دلوز" يمكن للعلاقة أن تتغير دون تغيير الحدين فكأن العلاقة كائنة في الوسط وخارجها اعتراض أو احتجاج حيوي على المبادئ التأسيسية التي تزعم لذاتها التآبد، إن الموقع الوسط للرابطة هو الذي يقد من الملاء والخواء ومن الكتل والقطيعات ومن التجاذب والتنافر ومن الوصل والفصل ومن التناوب والانشباك، وذلك هو ما يحول الفرق من فرق بين الحسي والعقلي كما في الصيغة الكانطية مثلا إلى فرق بين نوعين من الأفكار أو بين نوعين من التجارب، فجغرافية العلاقات تزداد أهميتها بقدر التحول عن إشكال فعل الكينونة باتجاه فعل الوصل أي التحول من «est» إلى «et» فلم تعد إشكالية الكينونة بقدر ما هي إشكالية الروابط الحية، بين الكينونات المتعددة للكانتات و إنما هي كائن بين الكائنات وموقعها ذاك هو الذي يمكن المفهومين من الصيغة الإبداعية.

#### ب. الأخلاق والسياسة

إن المعنى الأخلاقي ينطوي على الحس وإن المجتمع الإنساني يقوم على روابط مستمدة من المشاعر التي تقضي إلى عقد أخلاقي يقوم على الوعد. لقد أثبت هيوم إن السلوك الإنساني مشروط بالطبيعة الإنسانية وينظر على إنها طبيعة انفعالية في الأساس لأن الإنفعال وحده الذي يعطيها وجودها وكيونيتها بحيث كانت غايته الوصول إلى أهم المبادئ التي تحكم الطبيعة البشرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

أسس هيوم الأخلاق على المشاعر والأحاسيس أما العقل فهو يمهّد الطريق لأحكامنا الحسية. فهل لنا أن نتساءل عن منبع مفهوم الأخلاق هل إنها ذات منبع عقلي أم هي عاطفة؟ فهيوم بنا الأخلاق على الشعور والحس ولم يفعل دور العقل في النظرية الأخلاقية بالرغم من تأكيد الفلاسفة القدماء أن ليست الفضيلة virtue سوى الانسجام والتطابق مع العقل Reason، إلا أنه على العموم يبدوا أن الأخلاق تعتبر وليدة الذوق والعاطفة أو الوجدان، لكن إذا بنيت الأخلاق

على العاطفة فإنها ستكون نسبية إما إذا كانت الأخلاق منبعها العقل فيكون الالتزام شرط أساسي في المنظومة الأخلاقية.

إن المسألة الأكسيولوجية هي إحدى أهم المسائل التي تمحور حولها الخطاب الفلسفي، بل طبقاً للمنظور النيتشوي تحتل المسألة الأكسيولوجية موقع "الأصل" من بقية مباحث الفلسفة إذ أن إرادة الحقيقة ليست سوى مظهر من مظاهر إرادة القوة، وإننا وإن نظرنا إلى واقع الإنسان ألفنا أنه واقع سلطوي بالأساس وإن حياة الإنسان فيه تبدأ بالسلطة وتنتهي في إطارها دون أن تنتهي السلطة، ومن ثمة فإن الواقع الإنساني هو واقع نفوذ، سلطة، عنف حتى وإن توارى وراء خطابات الحرية، العدالة، الحق: وبالتالي فالسلطة تستعص على كل تحديد، محصنة، متمنعة، تتخفى: تطأ عندما تحضر وتقسو حينما تغيب فهي تعلمنا الخشية، الإرعاب، الرهبة والفرع حضوراً أو غياباً.

إن السلطة هي التأثير الإنساني الذي نتحملة ونخضع له أو نمارسه. بمعنى هي إنسانية بالضرورة قد ترعجنا إذا كانت للآخرين وقد تبهجننا إذا كانت لنا كل ذلك تمارسه السلطة في الموقع الذي تعرف بالجسد الاجتماعي الذي يحمل أثارها ومفاعيلها وتحفر فيه أخاديد لا تمحى وهو الذي يجعلها تتحرك بحركته وتأخذ هيأته لتكون نسيجاً متشابكاً.

لقد تبين لنا بأن السلطة ظاهرة ملازمة للوجود المدني، السياسي وإنها مبنوثة في شتى المجالات بما في ذلك الميدان المعرفي إذ تعترضنا حيثما ولينا وجهنا، مستخدمة أجهزة وأنظمة ومعايير أيديولوجية تجمع بين الترغيب والترهيب من ناحية وبين الحق والقوة، وبين العنف واللاعنف من ناحية أخرى.

ما يعتقد البعض بأن غاية السياسة هي الحفاظ على الدولة، بوصفها الأكثر قدرة على فرض الطاعة والهيمنة، ثمة سلطة حيث ثمة علاقة أمر وطاعة بعبارة أخرى هي القدرة على التحكم والتأثير بين قطبين: قطب فاعل وقطب منفعل. وبالتالي تعطى للدولة كل المشروعية لاستخدام كل وسائلها التي تتنافى مع الأخلاق من أجل الحفاظ على هيبتها وهنا فصل بين الأخلاق والسياسة. في هذا السياق يرى ميكافيلي أنه على الحاكم أن يكون ذا مكر وخداع حتى يتمكن من فرض الهيمنة على الشعب بحيث أن السياسة المبنية على الأخلاق نهايتها سلبية نظر إلى طبيعة الإنسان الشريرة وتبعاً لذلك من هذه النظرة اعتبر القوانين المشروعة وغير المشروعة هي الوسيلة للحد من أنانية الإنسان وميله إلى الصراع والتملك، لكن من جهة أخرى، ما نراه من فساد سياسي يجعل الأسس الأخلاقية وجودها ضرورة. بهذا يجدر القول أن ما يعطي للحياة معنى حقيقي هو ارتباطها بالقيم، من ثمة فإن من مقتضيات العيش مع المجموعة تتطلب التفكير في مسألة القيم الأخلاقية باعتبار أن العيش داخل المجتمع إنما يتأسس من خلال وحدة المعايير الأخلاقية وانسجامها. تبدو نظرة ميكافيلي السياسية تتعارض مع غاية الإنسان الذي يعيش -مع- المجموعة هي المصلحة المشتركة في ظل معايير أخلاقية.

إن العلاقة بين كانط وهيوم على الرغم من الاختلافات بينهما، حيث تضعهما في موضع متضادين تفصل بينهما هوة عميقة، فالتجربة الانجليزية والحسية في مقابل العقلانية الألمانية والنقدية. وطبقاً لهذه الرؤية فإن هيوم وإن أيقظ من سباته الدوغمائي فإنه أيقظه من العقلانية المتزمنة والميتافيزيقا الحاملة. إن النظر إلى هذين الفيلسوفين باعتبارهما وجهين لشيء واحد، فإن إعادة قراءة كانط في ضوء فلسفة هيوم قراءة جديدة وذلك من خلال تطور التفكير النقدي لكانط من خلال علاقته بهيوم.

هيوم فسر الطبيعة الإنسانية على أساس قانون التداعي بمبادئه الثلاثة: "مبدأ السببية"، "مبدأ التجاوز في الزمان والمكان" و"مبدأ التشابه" ويرى هيوم أن للمعرفة مصدرين هما الإحساس

والأفكار وبالتالي فإن فلسفة هيوم هي فلسفة التي أعادت ترتيب أبحاث الفكر الأوروبي فلقد أثرت أفكاره على كانط في مشروعه حول نقد العقل.

## 2. راهنيه وحدود نظرية هيوم

يرد كانط مجال الفلسفة إلى أربعة أسئلة تغطيها أربعة بحوث "ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا)" و"ماذا يجب علي أن أفعل؟ (الأخلاق)" و"ما الذي يجوز لي أن أمل؟ (الدين)" ثم "ما الإنسان؟ (الانثروبولوجيا)": «غير أنه يمكننا أن نرد كل ذلك إلى الانثروبولوجيا طالما أن الأسئلة الثلاثة الأولى ترجع إلى السؤال الآخر ما الإنسان؟» (Kant, 1970, p12).

هذه الأسئلة تتكرر في كتاب نقد العقل المحض حيث يضيف كانط أنها تعكس مجمل اهتمامات العقل النظري والعملي على حد سواء، بحيث يعتبر أن سؤال "ما الإنسان؟" هو السؤال المركزي الذي تنفرع عنه بقية الأسئلة، علما بأن الفلسفة هي خطاب حول الإنسان ككائن عاقل وحول فعالياته النظرية وفعالياته العملية ومصيره.

إن الإنسان حسب كانط هو الكائن العاقل الذي يتميز بال استقلاليته لكنه لا يخضع للقانون إلا خضوعا حرا. ومن ثمة، فإن هذا التحديد الكانطي للإنسان من ناحية العقل يجعله ينتمي إلى مدرسة الحرية والمسؤولية وهو ما يشرع له الجمع بين القانون والحق، هذه المفاهيم تحيلنا إلى السجل السياسي وبالتالي، يسعى كانط لتأسيس علاقة بين المسألة السياسية ومسألة الأخلاق من خلال كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق". فما حيلتنا أن نسأل على هذه العلاقة الحرجة؟

مثلت مسألة علاقة السياسة بالأخلاق عند كانط مشروعا متسقا مع آراءه سوى في نظرية المعرفة أو في الأخلاق وبالتالي لا يمكن فهمها بمعزل عما نص عليه في كتاباته "نقد العقل العملي"، "نقد العقل المحض"، "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، لقد أوجد كانط عقلان: عقل نظري وعقل عملي، أما العقل النظري فيهتم بالمعرفة والعلم، ويحدد اليقين الحقيقي بالتجربة الإنسانية، ومعطيات العقل معاً، وأما العقل العملي فيدرس الجانب العملي من الوجود، أي السلوك والأخلاق، وينقسم بدوره إلى قسمين: العقل العملي، والعقل العملي المحض. يقول كانط: «إن وظيفة العقل العملية تقوم على توجيه العقل أعمالنا وأفعالنا، ويتم على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة، فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض، بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها، وتحقيق هدف ما عند توافر شروطه وأسبابه» (كانط، 2008، ص266).

إذا تأكد أن مجال الأخلاق هو مجال الإلزام أي أن الأخلاق هي المحدد والموجه للسلوك الأخلاقي فما وجه هذا الإلزام؟ وإذا كان الإلزام هو عين الواجب ومن أين يأتي ويستمد سلطته الإلزامية هل من العقل أم من مصدر خارج عنه (المجتمع، الطبيعة، الدولة، الله). ولأنه "إنسان ولأنه مدني" أي أن ممارسة الفضائل الأخلاقية مشروطة بالوجود المدني وهذا ما يجعل البحث عن الأخلاق الذي يستمد مشروعيته من كونه مواصلة لبحث في الإنسان سوى من جهة حضوره العملي الأخلاقي ولعله لذلك يمكن اعتبار أن ما يكشف عنه الواقع الإنساني من تناقضات ومفارقات وما يخترقه من أزمات إنما يدفع إلى طرح مسألة الأخلاق والتفكير فيها بحثاً عن كيفية تحقيق شروط الخلاص.

إن الأخلاق الكانطية ترفض أن يخضع الإنسان إلى سلطة خارجه عن ذاته وتنفي بذلك عدم استغلال الارادة ويؤكد كانط على استقلال الارادة أن الواجب الأخلاقي مصدره الذات الإنسانية بما هي ذات عاقلة. أن مبدأ الواجب هو العقل والعقل العملي أي الأخلاق ورغم قراءته لروسو فإنه لا يسايره في اعتماد الضمير الأخلاقي غريزة أو عاطفة بل هو العقل ذاته، أن ما هو خير ليس صحة أو ثروة بل هو ما يسميه بالإرادة الطبيعية أي المقصد الأخلاقي.

لقد اعتبرت أخلاق كانط صورية وصارمة فليست اللذة هي غاية الفعل الأخلاقي إن هذا الفعل لا غاية له سوى احترام صورة العقل ذات أن محاولة كانط في البحث عن مفهوم الحق لغاية بناء

العلاقة ما بين الحق والقانون عبر توسط الواجب الأخلاقي وحل معضلة الفلسفة السياسية الحديثة المتمثلة في التعارض بين الشرعية والأخلاقية أي الحق بوصفه حقا فطريا لا يمكن المساس به والقانون بوصفه السلطة المشرعة لحقوق الأفراد في الحالة المدنية. ومن ثمة البحث بين الإلزام القانوني وبين الحق والواجب الأخلاقي.

القانون الأخلاقي هو بدوره يتسنى لنا عن طريقه معرفة إذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم. يعبر كائط عن القانون الأخلاقي بصيغة صورية يتم بها تحديد الفعل، فإذا كان الفعل خيرا فهو صادر عن احترام القانون وتكون قاعدته هي منشأ الأخلاقية، يميز كائط بين فعل صادر عن وعي الفاعل وفق الواجب وفعل ناتج عن وعي الفاعل عن واجب، فالفعل الأول هو فعل يتم وفق القانون الأخلاقي أما الفعل الثاني فهو ناتج عن فعل يتم عن احترام القانون.

#### أ. كائط وفلسفة القانون الأخلاقي

نظرا لأهمية الأخلاق في بناء الحياة الإنسانية نرى مذهب كائط الأخلاقي يقوم على جملة من المبادئ: الواجب، القانون الأخلاقي والخير الأخلاقي، فمن أهم المبادئ التي تقوم عليها نظرية كائط الأخلاقية لذلك أقر أن عند كل إنسان "إرادة طيبة"، هي جوهر القيم الأخلاقية إلى جانب "الإرادة الطيبة" نجد "الواجب"، لذلك يحيلنا التفكير في الأخلاق بداية إلى مسألة "الواجب الأخلاقي" إذ تتعلق هذه المسألة بالبحث عن أساس هذا الواجب الذي يكسب فعلنا الأخلاقي مشروعيته ويقينه، يمكن الإشارة هنا أنه ثمة تقارب في الآراء بين كائط وزكي نجيب محمود من خلال "التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية والإرادة الخيرة والواجب"، وقد وضح رفضه في كتابه «تجديد الفكر العربي»: «أن يكون مدار الأخلاق هو المنفعة، ويرى إن الفضيلة هي جزاء نفسها، أرادها الله لنا وعقلناها، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوبا كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا، لكنه واجب يؤدي قبل أن يفكر فيما يترتب عليه من خير أو نفع» (أحمد عبد الحليم عطية، 2002، ص21).

فمقاصد هذا القول أن توضع كلام زكي نجيب محمود بما إن أساس الأخلاق هو الواجب كما هو الشأن بنسبة لكائط: «قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة» (زكي نجيب محمود، 1971، ص297-298).

فما دلالة الواجب الأخلاقي؟ وضمن أية مقتضيات، يمثل توفرها، شرط الحكم بكون فعلنا الأخلاقي ينتمي لمجال الخير؟ إن كل ربط بين الخير والواجب الأخلاقي ينتهي ضرورة إلى تجاوز خصوصية الواقع الإنساني في ارتباطه لا بالواجب كقيمة عليا ولكن بالممارسة الأخلاقية كغاية ووسيلة لتحقيق السعادة.

يحدد كائط الواجب كإلزام أخلاقي يفترض تطبيقه من قبل الإنسان فالواجب هو الأساس المباشر للفعل الأخلاقي. وعادة ما يتوافق مع الإرادة الخيرة للإنسان. بمعنى الواجب هو ما يمليه الضمير الخلقي. فعندما نتحدث عن الإرادة الخيرة لأنها خيرة بحد ذاتها، فالواجب في أعم مفاهيمه كون الإنسان خاضع لقانون ما، في هذا الإطار نجد محمد عابد الجابري حدد الواجب كما يلي: «حقي هو واجب عند غيري كما أن واجبي هو حقي عند غيري» (محمد عابد الجابري، 2005، ص23)، وهو تأكيد بأن الإنسان عند احترامه لالتزاماته وواجباته هو مكسب للإنسانية، بهكذا شكل فإن الواجب هو تحقيق الفعل احتراماً للقانون بمعنى: «ما يقرر وفقا لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي. كل ما في الطبيعة يعمل وفقا لقوانين والكانن العاقل الإنسان هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقا لفكرة عن القوانين، أي وفقا لمبادئ» (محمد عابد الجابري، 2005، ص23).

لقد بين كانط أنه لا يمكن أن تكون مبادئ الأخلاق مستوحاة من الواقع التجريبي لأنه ليس من المنطق أن نجد فعل أخلاقي صادق وذلك من خلال قوله: «من المستحيل تماما أن نقرر بالتجربة وبيقين كامل حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادئ أخلاقية فقط وعلى الامتثال للواجب» (كانط، 2002، ص412) بحيث تتأسس الأخلاق على العقل كمبدأ كلي.

إن ضرورة الأخلاق مثل ضرورة العلم تعود إلى شرعية عقلانية، القانون الأخلاقي يتناسب مع إرادتنا الإنسانية لأنه يتناسب أصلا مع إرادة كل كائن عاقل ذي إرادة الإنسان هو هذا الكائن. يمتد نشاط العقل من الحقل النظري إلى مجال آخر هو المجال العملي ودور العقل العملي تقوم على تحديد الإرادة وفقا لهدف نهائي كامل.

اكتشف كانط أن المبدأ الأساسي الذي تركز عليه الأخلاق وهو "الإرادة" لان الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعهده خيرا على الإطلاق دون قيد أو شرط (بمعنى أن الخيرات الأخرى كالفضيلة أو الخير الأسمى أو الذكاء، كلها يمكن أن تستخدم استخداما لا أخلاقيا)، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن أن تكون الإرادة إرادة أخلاقية؟

تصبح الإرادة الخيرة هي التي تفعل إقرارا للواجب وليس وفقا له. ما يشكل الإرادة الخيرة هو فقط خضوعها للواجب الذي هو "ضرورة القيام بالفعل احتراما للقانون"، أما الميول الإنسانية فهي لا تشكل شعارات الإرادة أو مبدأ الأخلاق حسب كانط رغم أنها ليست كلها سيئة لا الإرادة الخيرة هي التي تطيع الواجب مهما كان الميل أي أن حافزها الأخلاقي هو طاعة الواجب بدافع من الواجب وهذا الحافز هو شعور أصلي متولد من تصورنا للقانون فقط ويسميه كانط بالاحترام وهو يشكل الدافع الذاتي للأخلاق دون أن يؤسسها. ومن هنا فإن إرادة الخيرة هي التي تحدد موضوعيا بالقانون الأخلاقي وذاتيا بالاحترام والوعي المشترك يدرك أن الفعل الأخلاقي الخير هو الذي نريده إرادة خيرة والذي يقوم به الإنسان انطلاقا من احترامنا.

القانون الأخلاقي إذن هو قانون "قبلي" أي انه موجود منطقيا قبل التجربة وهو الذي يحاكمها هو قانون "عقلي قبلي" يطمح لكل الكائنات العاقلة وبالتالي الإنسان لأنه عاقل. الواجب الذي يمكن أن يكون "أمرا قطعيا *Impératifs catégoriques*" (الذي يتقيد به المرء لذاته، لا طمعا في شيء من الأشياء أو خشية منه) "كن عادلا! كن نزيها" و "أمرا شرطيا *Impératifs hypothétiques*" (التي توجد القيام بفعل من الأفعال وسيلة لأجل بلوغ غاية معينة) مثال "لا تسرق حتى لا يزعج بك في السجن كن معتدلا أن تحافظ على صحتك". وهي مصدرها المجتمع والدين وكل ما يردع الإنسان أو يحفزه بالترغيب والترهيب.

يرى كانط أن السلوك الأخلاقي الحق هو الذي يقوم على الأوامر المطلقة التي يكون مصدرها العقل: «افعلْ بحيث تعامل الإنسانية دوماً، سواء في شخصك أو في شخص أي إنسان آخر، كغاية في الآن نفسه، وليس أبداً كمجرد وسيلة» (Emmanuel Kant, 1952, p150-151)، يعني ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون. إن القانون الأخلاقي هو كلي أي يجب أن يطبق على كل المجموعات البشرية ومن هنا يستمد مشروعيته لذلك أدرك كانط أن القانون الأخلاقي يبقى أجوفاً وغير مبرر نهائيا ما لم يستمد من علاقاتنا بغيرنا مسألة الواجب. لذلك يسعى كانط إلى إيجاد قانون أخلاقي عالمي، أي أنه هو القدرة على إصدار الأحكام الأخلاقية لاختيار فعل الخير. هذه المشاعر سببا لقواعد الأخلاقية. فلسفة كانط هي فلسفة الحرية التي تنزع الإنسان من الحتمية الطبيعية للوصول إلى الحكم الذاتي الفكري والأخلاقي.

حث كانط في العقل المحض عن قانون أخلاقي أو أمر مطلق يكون قاعدة تهدي بها الإرادة الخيرة. وهذا الأمر له الصيغة التالية: "حينما تريد أن تتحقق من إن فعلك صادر عن القانون الأخلاقي، فأسأل نفسك: هل تريد أن يصبح عملك هذا قانونا للبشر جميعا؟" أثبت كانط أن العقل يحتوي على مبدأ الأخلاق هذه الأخلاق تنبع من الإنسان وتتوجه للإنسان وغايتها هو الإنسان

ذاته. ومن ميزة القانون الأخلاقي عند كانط أنه قبلي وفردى، قبلي بمعنى أنه شامل وضروري عند جميع الكائنات العقلية وفردى يعني يكون نابع من فرد ذاته ولا يتقبله من قبل طرف خارجي. يقوم القانون الأخلاقي عند كانط على الاتصال بين العقل المحض والفعل عن طريق منع الأنانية والغرور، فالأناني لا يرى غير مصلحته الشخصية دون الاهتمام بالغير والمغرور يأفف من الخضوع للقانون واحترامه الذي هو الأخلاق نفسها إذ إن احترام القانون هو الأخلاق حسب كانط.

يبدو الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تخير لأفعاله أساساً قيمي تمثل الخير قيمة تسعى الإرادة إلى تحقيقها وليس يعني هذا أن كل القيم أساسها عقلي وإنما اتخاذ موقفاً واعياً يسعى إلى السمو بالإنسان إلى منزلة يكون فيها جدير فيها بإنسانيته.

إن القول بوضع الإنسان للقيم هو "أمل فلسفي" يريد أن يجعل الإنسان كائناً راقياً بحق وطبيعية هذه القيم هي أن تكون كلية وعامة. إن التنظير الفلسفي للمجتمع المدني يمثل فضاء السلطة على أساس قيمي فأضفى قيمة على التعاقد والالتزام والتنازل وجعل التعقل مبرراً منطقياً لاختيار هذا النموذج ونبذ سواه من النماذج السلطوية الأخرى. الإنسان في هذه المقاربة واضع للقيم لأنه بناء على إرادته الحرة نموذجاً مدنياً يضمن تجسيم الجوهر الإنساني إلا وهو الحرية.

ففي كتاب، «نحو سلام دائم» بما هو محاولة فلسفية عبر من خلاله كانط بأن يسود السلام بين الناس، كما بين الشعوب والدول، انطلاقاً من فكرة أساسية مفادها، أن الحروب هي أداة دمار وخراب ترجع بالإنسان إلى الوراء، وتمحي كل أعماله، ليس في المجال المادي وإنما حتى في المجال الروحي والأخلاقي والثقافي. وإذا كان كانط، قد وصل إلى هذه النتيجة ولخصها في كتابه "نقد العقل الخالص" والذي أعتبر من قبل البعض، دستوراً أخلاقياً وسياسياً يمكن الإنسانية أن تسير، وتتقدم وتتوحد. وإذا كانت «نظرية القانون» في الأساس مرتبطاً بالعلاقات الحقوقية بين الأشخاص، كما بين الجماعات، ثم بين الأمم، فإنه جاء في الوقت نفسه تعبيراً عن نظرة كانط إلى ارتباط الأخلاق بالسياسة، وارتباط القانون بالسياسة انطلاقاً من تركيز على دور العقل العملي في هذا، ولعل التساؤل الذي طرحه كانط: هل يمكن قيام قانون عالمي شامل؟ إذن مثل هذا التساؤل قد يبدو خارج زمننا الراهن، مع انبثاق منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، وقدرة هذين المنظمتين المترابطتين على ضبط وإصلاح شؤون العالم. في هذا السياق من الحتمي إيجاد ميثاق سلام عالمي شامل، لا يولف فقط جزءاً من غاية كونية مشتركة، بل يكون مرتبطاً، في رأي كانط بنظرية القانون.

### ب. هل الدولة بحاجة إلى أخلاق

يعتبر الإنسان "حيواناً سياسياً" بمعنى أنه لا يستقيم له وجود مدني دون "وازع" أو "سلطة" سياسية" تنظيم حياته الاجتماعية، وهكذا شكلت المسألة السياسية موضوعاً استقطب الفلاسفة. بحيث ينتزل التفكير في البراكسس الإنساني على تنوعه وبالنظر إلى مجالات صرفه وإلى الغايات التي يطلبها وإلى الوسائل التي يسخرها، وإلى القيم والمعايير التي تسنده وتكسبه معنى، وبالفعل إذا نظرنا إلى الواقع الإنساني ألفينا أنه واقع سلطوي بالأساس.

ارتبط ظهور الدولة الماركسية، بظهور الملكية الخاصة وبالتحديد بظهور الصراع الطبقي، أما التصور الليبرالي يربط ظهور الدولة بالثورة الصناعية والتحويلات الاجتماعية والعلمية التي عرفتها أوروبا منذ القرن السابع عشر، ظهور الدولة ارتبط أساساً كنتاج للصراعات الاجتماعية حول الملكية ووسائل الإنتاج يعني قوة الدولة هو قوة الطبقة المتفوقة، فالدولة هي السلطة السياسية القائمة على مقتضيات النفوذ الشخصي والعرفي.

لعل الأصل الطبيعي لدولة هو الطبيعة الخيرة للإنسان مع روسو بكون طبيعة الإنسان خيرة وهي أصل ظهور الدولة ذلك أن الدولة كرابطة قانونية اقتضت من الإنسان التنازل عن حريته

الطبيعية لصالح الحرية المدنية وتم هذا التنازل بمقتضى العقد الاجتماعي الذي سيضمن الحرية والعدالة وذلك يفهم روسو الحرية بالأساس الحرية المدنية كخضوع للقانون أيمن يخضع للقانون لا يخضع لأحد. أما هوبس يرى غير ذلك إذ يعتقد أن طبيعة الإنسان شريرة بطبعها فالمجتمعات قبل قيام الدولة كانت تعيش حالة الطبيعة القائمة على "حرب الكل ضد الكل" ذلك أن "الإنسان ذنب للإنسان" وذلك التجأ الإنسان (وفق هوبس) إلى وضع حد لقانون الغاب بواسطة عقد يقوم على خوف الناس من بعضهم البعض. فالدولة هي نتاج لحالة الخوف والرعب التي كان يعيشها الإنسان قبل ظهور التعاقد وتبعاً لهذا الفهم ذهب هوبس إلى ضرورة قيام الدولة على أساس القوة والهيمنة من أجل مقاومة نزعة الشر المتأصلة في الإنسان ولذلك فضل النظام الملكي على النظام الديمقراطي. ومن جهة أخرى نجد سبينوزا يعتقد مثل بقية فلاسفة الأنوار بالأصل الطبيعي للدولة ويذهب إلى كون الماهية الحقيقية للإنسان تتمثل في امتلاكه لحق طبيعي مطلق وهي جملة القواعد التي يحدد وفقها سلوك الإنسان بصفة حتمية كالأكل والشراب والتناسل.

لقد رادف كل فلاسفة الأنوار بين "المدني" و"السياسي" أي بين المدني والدولة باعتبار كون الدولة هي الأداة الممثلة بصورة فعلية للفعل السياسي داخل المجتمع وهي التي تحافظ على مكاسب "المدنية" أي العقد، لكن هيجل أعلن النظر في علاقة "المدني" بالدولة بل عارض بينهما إلى حد اعتبار أن الدولة أسمى من المجتمع المدني أي أن الدولة أشبه ب"الصورة" أو "المثال" أو "الفكرة" والمجتمع المدني أشبه بالمادة يعني المجتمع المدني هو انتظام مجموعة بشرية ضمن إطار مشترك يضبطه القانون وتحفظ فيه الأملاك الخاصة وأمن الأفراد، وبالمقابل فإن الدولة هي أكثر "ماهوية" فهي تحقق الفكر في الواقع وهي "واقعية الفكرة الأخلاقية" وصورة العقل وتستند هذه القراءة إلى فهم خاص للتاريخ إذ اعتبر هيجل لأن التاريخ يعكس تطور العقل أي أن كل شكل حضاري في مختلف مراحل التاريخ يجسد مسيرة، ومن ثمة فإن لا قيام للدولة بدون مجتمع مدني تستمد منه مواردها وقواها ومبررات نفوذها ومن جهة أخرى لا وجود لمجتمع بدون دولة تحميه من عيوبه الخاصة وتحميه من مخاطر الفوضى التي يسببها مشاكل التنافس، لأن مال المجتمع الخالي من الدولة هو "الفوضى" ومال الدولة التي تسيطر على المجتمع وتكتم أنفاسه هو "الاستبداد"، بحيث لا يمكن أن نتصور الاجتماعي بدون السياسي لأن السياسي هو أصل الممارسة الاجتماعية.

من البيهبي فإن الدولة تحتاج إلى هيئة تهتم بشؤونها وتعمل على تسيير وتنظيم حياة الأفراد في وسط إطار اجتماعي. اختراع الدولة هو أساس تحرير الإنسان من هيمنة الإنسان بحيث يصبح مفهوم الدولة بماهي مؤسسة حقوقية قانونية، وهو استخلاص استبدال النفوذ الشخصي بسيادة القوانين على أنه محصلة وعي الإنسان بقيمة الحرية وسعيه إلى جعلها أساس الممارسة السياسية من جهة ومن جهة أخرى، هذه القوانين لا تقوى على ضبط العلاقات الاجتماعية لذلك تنظيم علاقة الفرد مع الفرد، علاقة الفرد بالمجتمع تستند للأخلاق في التنظيم السياسي. كيف يمكن للدولة التي تقتضي طاعة المحكومين أن تكون شرط لتحريرهم من استعباد الإنسان للإنسان؟ ألا تؤول الطاعة في كل وجوها إلى الهيمنة؟ قد تنزلق الدولة الديمقراطية أيضاً فتصبح "جهاز قمع" لأنه لا مجال للحديث عن حرية دون مساواة اجتماعية وبالتالي فإن الوجود السياسي للإنسان هو وجود يحميه العنف، هو عنف الدولة وهو متسم بسمات "العنف الشرعي"، وفي هذا السياق، فالدولة بحاجة إلى أخلاق وهو ما آمن به بعض الفلاسفة ابتداء من أرسطو، الذي رأى في "علم الأخلاق" ضرورة في التنظيم السياسي بمعنى أن علم الأخلاق هو علم عن طريقه تتمكن من تنظيم الحياة الإنسانية، وصولاً إلى العصر الحديث مع كانط، ربط السياسة بالأخلاق بحيث ترتبط الإرادة بالأخلاق وهذه الإرادة هي إرادة خيرة وهي مجموعة الإرادات الخاصة هي إرادة حرة لأنها تخضع لمبدأ الاختيار الذاتي باعتبارها هدفاً لا غاية، كانط يتحرك

في نفس منحى روسو وبخلاف عن هوبس الذي يرى أن الأفراد يتنازلون عن حرياتهم لفائدة مجلس واحد أو شخص واحد الذي هو "التنين الكبير" عن طريق الخوف لأنهم غير أحرار.

عادة ما تستند الدولة إلى نظام سياسي، فشكل النظام الذي يمثل الدولة في سياساتها لا ينبغي أن يخرج عن إطار القيم الأخلاقية في تعاطيه السياسي العام والذي يمثل انعكاسا للدولة على كافة المستويات، فمن الخطأ فصل السياسة عن الأخلاق. فالعلوم السياسية تتضمن الأخلاقيات. إن مفهوم الدولة في تكوينها يقوم على الأخلاق لو افترضنا أن لديك دار للسكن فهذه الدار تخضع لحدود جغرافية محددة بينك وبين دار الجار الآخر فالحدود بينك وبين الآخر لا تقوم إلا بالتوافق والخضوع إلى المنطق الأخلاقي في مثل هذه المشتركات، فالحدود هي لحفظ الحقوق بين الأطراف والاستقلالية في المكان فالقانون الذي يحدد الحقوق يقوم على الأخلاقيات.

يجدر القول، أن الإنسان يحتاج إلى دولة بغية تحقيق الأمن والعدالة، وبحاجة إلى الأخلاق لتنظيم العلاقات بين الفرد والمجتمع، بين الفرد والسلطة لتبرير اللجوء إلى العنف بالدفاع عن قيم أخلاقية ضد نزوع بعض الأفراد إلى خرقها.

يقترن التفكير في الأخلاق والسياسة بمفهوم الدولة، فبحيث نعلم جيدا أن فهم الدولة هو تبين موقعنا كمواطنين داخلها وتبين مواقع دواخلنا كرجعية عند راعينا، فوحدة مفهوم الدولة تتميز بالكثرة من جهة الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية من جهة أخرى فيما معناه أنه لا دولة فوق التاريخ ولا دولة فوق الأخلاق.

فالدولة وباعتبارها جهازا متكاملا تحتاج في تنظيم أمورها وتسيير دواليبها إلى هيئة أو مجموعة تسهر على تنظيم حياة أفرادها باعتبارهم أحد المكونات الأساسية لكيان الدولة. وذلك في شخص ما يعرف بالسلطة الحاكمة وذلك عن طريق عديد الأساليب على غرار سن القوانين وتحقيق المصلحة العامة والعديد من الأساليب لتنظيم الحياة الاجتماعية وعلاقة الفرد بالفرد وعلاقة الفرد بالدولة في حد ذاتها، فالحكم والسلطة ضرورة فرضتها علينا الطبيعة منذ الأزل حتى في المجتمعات الحيوانية لا البشرية، ومنذ القديم كانت الأفراد تعيش ضمن تنظيمات مستبدة خاصة من الناحية الأخلاقية لتطرح هنا الأطروحة نفسها بنفسها ما مدى ضرورة الأخلاق في الدولة كجهاز في علاقة مباشرة مع الأفراد أي هل تكفي ممارسة الدولة لأعمالها بعيدا عن الأخلاق؟

إذا قبلنا بان الدولة في قطيعة مع الأخلاق خاصة لوعدنا بالتاريخ لأفينا أن الأنظمة السياسية والأجهزة الحاكمة قديما معتبرين أن تلك الأجهزة الحاكمة تمثل الدولة لذلك نرى أن أنظمة الحكم استبدادية كانت تطغوا على العالم وهذا ما بينه هوبز في هذا الموضوع أنه نتيجة الفوضى التي كانت سائدة في المرحلة الطبيعية (قانون الغاب) فكر الأفراد في تأسيس دولة بالتنازل عن كل حقوقهم إلى حاكم قوي يرد عليهم المظالم ويوفر لهم الحماية والاستقرار، كما يتجلى ذلك الحكم الملكي في فرنسا زمن لويس 14 الذي قال: "الدولة هي أنا" «L'Etat, c'est à moi» وفي الديكتاتوريات الحديثة والمعاصرة مثل نازية "هتلر"، و فاشية "بينوتشي" في الشيلي ومن مميزات تلك الأنظمة التي تأخذنا مباشرة إلى مصطلح الديكتاتورية، ففي معناها إنها الحكم في الدولة في غياب الأخلاق حيث أن تلك الأنظمة لم تعرف في تلك الفترة أي اهتمام للأخلاق في أساليب الدولة و علاقتها بالفرد بل اهتمت كثيرا بالقوة الحاكمة حيث كان نظام الحكم الفردي يستعمل طرق وأساليب تتنافى مع حقوق الإنسان كقمع الحريات الأساسية، ومنع النشاطات السياسية المعادية للنظام القائم قصد الحفاظ على امتيازات الحكام دون مراعاة مصالح وحقوق الشعب و يظهر ذلك في نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ونظرية القوة والغلبة عند ابن خلدون في وصفه لكيفية قيام الدولة وسقوطها وكذلك المفكر الايطالي مكيافيلي الذي رأى بدوره أن ضرورة الفصل بين الدولة والأخلاق باعتبار أن الدولة المحرك الرئيسي لها هو المصلحة المادية

والسلطة حيث يؤسس جون لوك تصوره لإشكالية مشروعية الدولة من خلال اعتبار أن تلك المشروعية لا تستمد من أي سلطة خارجية كما قد يعتقد في نظرية الحق الإلهي التي ترى بأن مشروعية الحاكم تستمد من تفويض الهي لتستمد الدولة بذلك مشروعيتها بصيغة إلهية كرمز للقوة التي تأسس داخل الشعب نوعاً من الرهبة والخوف. يمكن أن يصل لحد تقديس الدولة بحد ذاتها حيث ينطلق " فيبر " من مقولة ماركسية مفادها "كل دولة تنبني على القوة " فتبعا لهذا نجد الدولة تستمد سلطتها من القوة التي تمارسها بهدف بسط هيبتها وسيطرتها لأجل الحفاظ على النظام العام والاستقرار الاجتماعي حيث تكون هذه القوة حكراً على الدولة وهذا ما دفع " فيبر " إلى أن ينعته بـ "العنف المشروع". والعنف الذي كانت تستعمله الدولة في تلك الفترات كان يفرض على الفرد احترامها فرضاً لا اختياراً في ضل غياب الأخلاق في الدولة بحد ذاتها وفي معاملاتها تجاه الفرد عبر ترسيخ فكرة تقديس الدولة في ذهن الأفراد حيث أن ماكيافيلي يرى أن فساد الدولة وتدهور العمل السياسي يعود إلى تدخل الأخلاق والدين لذلك يفصل بين السياسة والأخلاق. لكن التاريخ يشهد أن مجمل الأنظمة التي قامت على القوة واللاأخلاق وتخلت عن الأخلاق وتحقيق القيم في الحكم كانت نهايتها بالفشل.

الدولة مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً راقياً الأخلاق فلا حياة ولا تقدم من دون رقي، والمجتمع لن يتغير إلا إذا تغيرت الدولة وامتلكت إرادة الفعل. وخلافاً لما سلف، يعتقد البعض الآخر أنه من الضروري مراعاة القيم الأخلاقية في الدولة وممارستها، سواء تعلق الأمر بالعلاقة التي تربط الحاكم والمحكومين على مستوى الدولة الواحدة، أو على مستوى العلاقات بين الدول. ومعنى ذلك، أن على الحاكم أن يستبعد كل الوسائل اللاأخلاقية، وأن يسعى إلى تحقيق العدالة والأمن وضمان حقوق الإنسان الطبيعية والاجتماعية، وهذا ما دعا إليه أغلب الفلاسفة منذ القديم، فهذا "أرسطو" يعتبر السياسة فرعاً من الأخلاق، ويرى أن وظيفة الدولة الأساسية هي نشر الفضيلة وتعليم المواطن الأخلاق. ثم حديثاً الفيلسوف الألماني "كانط"، الذي يدعو إلى معاملة الإنسان كغاية في ذاته وليس كمجرد وسيلة، كما دعا في كتابه "مشروع السلام الدائم" إلى إنشاء هيئة دولية تعمل على نشر السلام وفك النزاعات بطرق سلمية وتغليب الأخلاق في السياسة، وهو ما تجسد لاحقاً في عصبة الأمم ثم هيئة الأمم المتحدة، كما دعا إلى ضرورة قيام نظام دولي يقوم على الديمقراطية والتسامح والعدل والمساواة بين الشعوب والأمم، ومن بعده ألخ فلاسفة معاصرون على أخلاقية الممارسة السياسية، أبرزهم الفرنسي "هنري برغسون" والانجليزي "برتراند رسل" فالدولة إنما وجدت لأجل تحقيق غايات أخلاقية منعدمة في المجتمع الطبيعي، وعليه فأخلاقية الغاية تفرض أخلاقية الوسيلة، كما أن ارتباط الدولة بالأخلاق يسمح بالتطور والازدهار نتيجة بروز الثقة بين الحكام والمحكومين، فينمو الشعور بالمسؤولية ويتقانى الأفراد في العمل. ثم إن غياب الأخلاق وابتعادها من المجال السياسي يؤد انعدام الثقة والثورات على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي فيؤدي إلى الحروب، مع ما فيها من ضرر على الأمن والاستقرار وإهدار لحقوق الإنسان الطبيعية، وهذا كله يجعل الدولة تتحول إلى أداة قمع وسيطرة واستغلال.

فلا يمكن إنكار أهمية دعوة الفلاسفة إلى أخلاقية الدولة، إلا أن ذلك يبقى مجرد دعوة نظرية فقط، فالقيم الأخلاقية وحدها كقيم معنوية لا تكفي لتجعل الدولة قوية قادرة على فرض وجوده وفرض احترام القانون، ولا هي تستطيع أيضاً ضمان بقاءها واستمرارها لذلك فغاية الدولة يجب أن تهدف إلى تجسيد القيم الأخلاقية وترقية المواطن والحفاظ على حقوقه الأساسية، دون إهمال تحقيق المصالح المشروعية التي هي أساس حل المشكلة. وهكذا يتضح، أنه لا يمكن إطلاقاً إبعاد القيم الأخلاقية من الدولة رغم صعوبة تجسيدها في الواقع، فالأخلاق بدون قوة ضعف، والقوة

بدون أخلاق ذريعة للتعسف ومبرر للظلم. وعليه فالدولة الناجحة هي التي تتخذ من القوة وسيلة لتجسيد القيم الأخلاقية.

الإنسان مدني بالطبع لهذا كان لابد أن يعيش الإنسان في جماعة وأن تكون له مع هذه الجماعة مقتضيات الحياة السعيدة ومن هنا كان قيام المجتمع بحاجة إلى السياسة لتضع نوع الحكم الملائم له وبحاجة إلى الأخلاق لتنظيم علاقة الفرد بجماعته وبغيره من الأفراد.

### خاتمة

لقد شكل مبحث القيم هاجسا فلسفيا متواصلا منذ اللحظة السقراطية وصولا إلى اللحظة النيتشوية مع اختلاف في تنزيلها والتفكير فيها، لكن هذا المبحث ظل منظويا ضمن الاهتمامات الأنطولوجية والميتافيزيقية للنظريات الفلسفية، لذا وراء كل سلوك توجد قيمة تلعب دور المحرك بالنسبة للفعل وتقضي عليه صبغة المشروعية، ومن ثمة ليس عالم الإنسان عالم وقائع بل هو موضوعات الواقع لتلبية حاجاته وإشباع رغباته ويرتبط بقيم ومثل عليا توجه أفعاله وتحقق مصيره كإنسان.

أية علاقة تربط بين الإنسان والقيم؟ وأي إنسان هذا الذي تقوم حياته على أساس قيمي؟ هل هو الإنسان الفاعل المرید أم هو الإنسان الخاضع التابع؟ هل هو الإنسان في جوهره كما يجب أن يكون أم هو الإنسان المتواجد في التاريخ بتتويعاته وتناقضاته؟ وهل أن السؤال عن الأول يلغي السؤال عن الثاني أم هو يستلزم ويعقد وجوده وي طرح رهان تحرره مما هو كائن؟ إن تحرير الإنسان من الاغتراب السياسي ليس رهين الحلول السياسية وحدها وما اقتضته من استعمال للقوة لضمان العيش بل يتجاوز ذلك إلى جعل الحياة أكثر أخلاقية ليتحقق فيها حسن العيش.

تبدو إذن صورة الإنسان الواضع للقيم، هي صورة رسمتها بعض الفلسفات التي عرفت الإنسان على أنه كائن عاقل ولأنه كذلك فهو قادر على تأسيس قيم عقلية ينظم وفقها سلوكه ويتحرر من سلطة الأهواء والانفعالات. الإنسان الواضع للقيم هو إنسان آمن بأن مصير الإنسان بيد الإنسان وأن الذات الإنسانية ليس لها خيار سوى تأسيس وجودها النوعي، وهذا الإنسان حضوره في العالم وفي المجتمع يستلزم منه تكيفا اجتماعيا آليته الأساسية مبدأ الأخلاق، فالسؤال عن علاقة المجتمع بالفرد وعلاقة الإنسان بالسلطة هو البحث عن كيفية تطبيق المفاهيم الأخلاقية ومن ثمة يمكن القول أن الفلسفة السياسية في بداياتها كانت فلسفة أخلاق بحيث أرسطو لم يفصل بينهما لوجود تلازم بينهما.

السؤال الكبير الذي شغل الإنسان في كل وقت هو: لماذا وجد المجتمع أو الدولة؟ وكيف نبرر السلطة التي يمارسها الحكام على الأفراد أي متى تكون السلطة شرعية وبالتالي واجبة الطاعة؟ كشف هيوم عن أصل الحكومة من خلال عدة نصوص: التحول من "حالة الطبيعة" إلى "الوضع المدني" هو نفسه التحول من الفرد إلى المواطن.

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

بناء على ما توصلنا إليه، نتطرق فلسفة هيوم وأراؤه جميعها من الحس كمجال وحيد للمعرفة، ومنبع فريد للإدراك، وفقا لاعتماده على المنهج التجريبي المبني على الملاحظة فقد أعتبر أن أساس تطور المجتمع ونهوضه يكمن في التجربة الاجتماعية، وأعتبر هيوم أن العقل لا يكون له دور سوى أن يكون عبدا للمشاعر للإنسانية، أما عن حالة الفطرة الأولى فإن هيوم يحرص على البرهنة بأن مثل هذه الحالة، لا تعدو مجرد حالة طارئة سريعة الزوال ومن هنا يقر هيوم أن

هناك رضى وقبول ضمنى أو عقد أصلي بين الناس يلزم بموجبه كل فرد باحترام ملكية الآخرين لضمان مصلحة الجميع، و في بحثه عن "أصل الحكومة Essai sur L'origine du gouvernement" أرجع قيام المجتمع للمنفعة سوى منفعة الفرد أو منفعة الجماعة التي هي خلاصة منافع الأفراد.

لا شك من أهمية مسألة الدولة ودراستها فقد كانت قلق الإنسان ومحط تفكير وتأملاته، هكذا شكل فإنه يجدر القول أن "معادلة السلطة" تشتت طرفين الحاكم والشعب وإن هذه العلاقة تقوم على أساس فكرة الأمر والطاعة. إجمالاً الفلسفة تسعى إلى تحرير الإنسان من مكبلاته وتوسيع قدرية ومجال فعله لكن توسيع المجال والقدرة والفعل تهدده دائماً منزلقات العنف واللامعنى شأن ماتهدد الحرية إمساخات الأنانية، ومن ثمة، ألسنا بحاجة إلى مراجعة نقدية جينيولوجية لهذه الأخلاق الصورية؟ كما يقول نيتشه. ألم يحن الوقت لفكر في أخلاق ونبدع أخلاق خارج أخلاق الخير والشر من شأنها أن تجعلنا نحتمل بالحياة؟ إن الإنسان حيوان ينشئ القيم ويعيش طبقاً لها، فوجود الإنسان ليس وجوداً بيولوجياً خالصاً بل هو وجود يتحقق طبقاً لقيم والإنسان ليس مهتداً في وجوده البيولوجي بقدر ما هو مهتد في وجوده الإنساني أي القيمي والثقافي إجمالاً، مهما كان من أهمية هذا العمل فإن من المؤكد أنه مجرد استمرار لحرص يقتضي رصد دواعي التباسه، لكن هذا المبحث أليس قريب منا وإن كان أتى من بعيد، هو مبحث يسأل الكيان، اللسان والعقل بل هو انصهار كلي بما في واقعنا من ترددي للوضع السياسي بالبلاد العربية في وقتها الراهن ألا نحتاج لمثل هذا العقد؟

قائمة المراجع

I-المصادر

David Hume

- Traité de la nature humaine (1734-1737), traduction d'André Louis Leroy, Aubier, Paris, 1946.
- Enquête sur l'entendement humain, (1748-1758).Trad. d'André Leroy, Nathan, Paris, 1982.
- Enquête sur les principes de la morale (1751), trad. Philippe Saltel, GF Flammarion, Paris, 1991.
- Essais politiques (1752), Paris, Vrin, 1972.
- Essais moraux, politiques et Littéraires (1741-1783), Trad, Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1999.
- Essaisurl'origine du gouvernement, (1777).
- e Contrat primitif (1752).

Paul Ricœur

- Temps et récit, la configuration du temps dans le récit de fiction, tome II, Paris, Seuil, 1983.
- Parcours de la reconnaissance, Trois études, Stock, 2004.
- Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.
- Du texte à l'action, Seuil, 1986.
- Lectures1, Autour du politique, Seuil, 1991.
- histoire et vérité, Editions, Seuil, Paris, 1955.

Emmanuel Kant

- Critique de la raison pratique (1788), trad ; de F. Picavet, introduction de F. Alquité, PUF, 1971.
- Critique de la raison pure (1781), trad.et notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 4<sup>ed</sup>, 1965.

- Critique de la faculté de juger, (1790), trad, par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979.
- Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.
- Logique, Introduction IV, Ed, Vrin, 1970.

## II- المراجع

- Deleule (Didier), Hume et la naissance du libéralisme économique, Aubier, Paris, 1979.
- Deleuze (Gilles), Empirisme et Subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume. PUF, Paris, 1953.
- Forbes (Duncan), Hume's philosophical politics, Cambridge University Press, 1985.
- Le Jallé (Eléonore), Hume et la Régulation Morale, PUF, 1ère édition, avril, 1999.
- Leroy (André Louis), David Hume, PUF, Paris, 1983.
- Malherbe (Michel), La philosophie Empiriste de David Hume, Paris, Vrin, 1976.
- Michaud (Yves), Hume et la fin de la philosophie, PUF, Paris, 1983.
- Saltel (Philippe), Le vocabulaire de Hume, ellipses, 1999.
- Vergez (André), Hume, PUF, Paris, 1969.

## III- مقالات في فلسفة دافيد هيوم

- Journées d'études organisées par GREDEG (CNRS Université de Nice Sophia Antipolis), «David Hume et l'économie politique», 23-24 juin 2005, «L'articulation entre économie et justice chez David Hume», Olivier Sautel, (Article).
- Vlachos (George), «Essai sur la politique de Hume», Revue Internationale de droit comparé. Vol. 8 N°3, Juillet- Septembre, 1956, pp. 511-512.
- Deleule (Didier), Du domestique au politique : Hume, les Physiocrates et la naissance du libéralisme économique, Dans Bulletin de la société Française de philosophie, 1980/3, p.81-112.
- Simone (Goyard-Fabre), Hume et la critique du contrat social : esquisse d'une théorie de l'institution, Revue de Métaphysique et de Morale, 1988/3, p. 337-364.
- Jessop (T.E), Réflexions sur la philosophie de Hume, Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1960/2.
- Poumier (H), Hume et le problème de la liberté, Etudes Philosophiques, 1965/1, p. 37-46.
- Autin (Pierre-Louis), La fonction du droit et la question du lien social chez Hume et Montesquieu, Revue de la France et de l'Etranger, 1992/2, p.145-227.
- Jean-Pierre Cléro, « Présentation de Quatre discours politique de Hume », Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, Caen, 1986, p.6
- T.E Jessop, « Sur l'interprétation de Hume » in Les Etudes philosophiques, 1973,1
- P. Carrive : « Passions, conventions et institution dans la pensée de Hume », Etudes philosophiques, 24, 1969, numéro XXIV, pp.371-381. (Article).

## VI- مراجع عامة بالعربي:

- جيل دلوز، فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008.
- بوتروميل، فلسفة كانط، ترجمة د.عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
- المشكلة الخلقية، د.زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، 1998.
- أحمد محمود السيد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، القاهرة، دار الثقافة، 1971.
- كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة والمنظمة العربية للنشر، 2008.
- باروخ سبينوزا علم الأخلاق، ترجمة حلال الدين سعيد، مراجعة د. جورج كتورة الشاعرة بدعم من مؤسسة محمد بن آل راشد مكتوم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- برتراند رسل السلطة والفرد، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، 2005.

- الطاهر بن هلال، قضايا فلسفية معاصرة الحرية-المسؤولية، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2013.
- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء-المغرب، 2013.
- محمد محمد مدين، فلسفة هيوم الأخلاقية، إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة المكتبة الفلسفية، دار التنوير للطباعة ونشر، 2009.
- مكيافيللي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004.
- عبد الرحمان بنوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة دافيد هيوم، للمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.