الفلسفة وسؤال الديمقراطية

د. عز الدين الخطابي

مدخل

إن سؤال الديمقراطية، بما هو سؤال الحرية والمواطنة والتعددية والتسامح، يرتبط أساساً بمسألة السيادة والاعتراف: سيادة الشعب عبر هيئاته وممثليه، وارتقاؤه إلى مستوى المسؤوليات الوطنية، والاعتراف الدستوري بالحقوق الأساسية للمواطن؛ سواء على مستوى تداول السلطة، أم على مستوى ممارسة المواطنة ضمن التنظيمات والمؤسسات والهيئات غير الحكومية، التي تأخذ اسم المجتمع المدني، حيث يكون الفرد بمثابة ذات حقوقية أمام الدولة.

وهنا سيتحدد رهان الديمقراطية في أمرين أساسيين هما: الحرية والحداثة. فالحرية ترتبط بوضع الفرد كمواطن، أي كمسؤول عن حسن سير المؤسسات التي تحترم حقوق الإنسان، والتي تسمح بتمثيلية الأفكار والمصالح، ولذلك قامت الديمقراطية على مبادئ الاعتراف بالحقوق الأساسية للمواطن التي يجب على السلطة احترامها، وبالتمثيلية الاجتماعية للحاكمين ولسياستهم، والوعي بالمواطنة والانتماء إلى جماعة تستند إلى قوة الحق.[1]

أما الحداثة، فهي ذات ارتباط وثيق بالديمقراطية، وذلك لاعتبارين على الأقل:

- **أولهما**، أن العناصر المكونة للديمقراطية، والمتمثلة في الوعي بالحقوق، وتمثيلية القوى السياسية والمواطنة، تلتقي بسهولة داخل المجتمعات الحداثية، أكثر مما تلتقي داخل المجتمعات التقليدية الخاضعة للسلطة الفردية ولعنفها.[2]
- **ثانيهما**، أن الديمقراطية كنظرية وكممارسة، تعد نتاجاً للمشروع السياسي الحداثي "إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي، خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي، كفضاء ديمقراطي".[3]

وإذن، كيف تتحدد العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية؟ وبأي معنى تعتبر الفلسفة ودرسها كوجه من أوجه الثقافة الديمقراطية؟ وقبل ذلك، ما هي الديمقراطية وما هي سماتها؟

1. في ماهية الديمقراطية

لقد لاحظ المفكر النمساوي كارل بوبر (K. Popper)، في نص له بعنوان "ملاحظات حول النظرية الخاصة بالدولة الديمقراطية وممارستها"، أن الأصل اليوناني لمفهوم الديمقراطية، الذي يعني سلطة الشعب، قد وجه اهتمام الباحثين في المجال السياسي إلى نظرية أشكال الدولة، وإلى الكيفية التي تتم بها إدارة شؤون هذه الأخيرة. فالمسألة تتعلق إذن بمعرفة كيف يتم تسيير الحكم وكيف يتم اختيار الحاكمين. وهو الأساس الذي انبنت عليه الديمقراطية الأثينية، وأيضاً الديمقراطيات الغربية التي ينتظر منها الدفاع عن الحرية الفردية، ضد كل أشكال السلطة، باستثناء شكل واحد وهو: السيادة وسلطة القانون.[4]

الديمقراطية إذن، هي اختيار حر للحاكمين من طرف المحكومين، ولا وجود لسلطة شعبية قابلة لتسميتها ديمقراطية ما لم تكن ممنوحة ومجددة عن طريق الاختيار الحر.

ويشير المفكر الفرنسي ألان تورين (A. Touraine) في هذا الصدد، وضمن مؤلفه **ما هي الديمقراطية حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟** إلى أن هناك تكاملاً بين أبعاد الديمقراطية الثلاثة، وهي: احترام الحقوق الأساسية، والمواطنة، والصفة التمثيلية للحكام.

فالديمقراطية تفترض بالدرجة الأولى أن يكون الحكام ذوي صفة تمثيلية، أي أن تكون هناك قوى مجتمعية فاعلة، بحيث يكون فاعلوها السياسيون ممثلين لها. ولما كان المجتمع المدني مؤلفاً من قوى مجتمعية فاعلة ومختلفة، فإن الديمقراطية لا يمكنها أن تكون تمثيلية إلا إذا كانت تعددية.

أما الصفة الثانية للمجتمع الديمقراطي، فهي أن يكون الناخبون مواطنين، وأن يعتبروا أنفسهم كذلك. وأخيراً، ينبغي أن تكون سلطة الحاكمين محدودة، وذلك بفعل وجود الانتخابات وأيضاً، وعلى الأخص، بحكم القوانين التي ترسم حدود ممارسة السلطة.[5]

إن القاسم المشترك بين هذه الأبعاد يتمثل في الحرية بما هي تكافؤ في الفرص بين الأفراد والجماعات ومحاسبة للحاكمين وإقرار الحقوق السياسية والمدنية للمواطنين.

فالنظام السياسي الديمقراطي، يرتبط بفكرة الحرية، ولا يمكن لمثل هذا النظام أن يكتسب مشروعيته، ما لم يرتكز على مبادئ الاقتراع العام والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية. لذلك، فإن الديمقراطية تتماهى في وعي المواطن، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الإنسانية، أكثر مما تتماهى مع إقامة نظام الليبرالية الاقتصادية.[6]

إن هذه الأهمية التي تكتسبها الحرية كقيمة وكمبدأ، وارتباطها بالديمقراطية بما هي سيادة لإرادة الأغلبية وكإقرار بالتعددية وباللامركزية، تدفعنا إلى إبداء بعض الملاحظات بخصوص مفهومين اقترنا بالديمقراطية، وهما: الديمقراطية الأثينية، ومفهوم الشورى.

فالديمقراطية الأثينية لم تكن ديمقراطية ليبرالية، لأنها لم تكن تقر بتعددية المذاهب والعقائد، بل إنها، وكما يشير إلى ذلك الباحث والسياسي الفلسطيني عزمي بشارة في بحث له بعنوان **مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين**، لم تكن ديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة، ليس بسبب وجود العبيد في أثينا فحسب، بل لأن مجتمع أحرار أثينا لم يكن مجتمعاً ديمقراطياً بالمعنى الحديث الذي تطور إليه مفهوم الديمقراطية، لأنه لم يتوفر فيه فصل بين الحيز العام؛ أي بين الدولة والمجتمع، وبين الحيز الخاص. فالفرد في إطار المدينة الدولة (Polis) مواطن، وهو لا شيء خارج مواطنته. لذلك، لم تكن الحقوق والواجبات من لواحق المواطن الفرد أو الشخصية الفردية، وإنما كانت تشكل تحقيق الدولة ذاتها من خلال المواطن.[7]

ولتجسيد هذا الوضع المفارق، يمكن الاستشهاد بوضع المرأة في المجتمع الأثيني الديمقراطي، وتحديداً بوضع "المرأة الحرة" التي كانت وظيفتها الأساسية تنحصر في إدارة المنزل وتربية الأطفال، بحيث لم يكن مسموحاً لها بمغادرة بيت الزوجية، كما لم تكن لها حقوق في المجالات السياسية أو الحياة العامة، ولم تكن لها علاقة بالآداب والثقافة، وكان مركزها القانوني أدنى من الرجل، إذ لم يكن باستطاعتها الشهادة أمام المحاكم، أو أن تكون طرفاً في عقد قانوني.[8]

على مستوى آخر، فإن مفهوم سلطة الشعب المتداول في المجتمع الأثيني، كان عرضة للالتباس. وفي هذا الإطار، ينقل كارل بوبر عن ثيوسديد (Thycidide) قوله، إن بركليس (Periclès)، وهو أحد ممثلي الديمقراطية الأثينية، اعترف بندرة الأشخاص القادرين على تصور مشروع سياسي. ولذلك عوض مقولة "سلطة الشعب" بمقولة "الحكم من طرف الشعب"، التي تعني في التباسها، إمكانية إصدار أفراد منعزلين لقرارات سياسية باسم الشعب. وسيعلق بوبر على ذلك قائلاً: «لا يمكن للقرارات المتخذة سلباً أو إيجاباً، أن تصدر عن عدد أكبر من الناخبين. ولهذا السبب تبدو عبارة مثل "المبادرة الشعبية" خادعة، وتحيل على ما هو دعائي؛ إذ يتعلق الأمر عموماً بمبادرة بعض الأفراد، التي يتم إخضاعها في أحسن الأحوال للتقييم النقدي للشعب".[9]

أما بالنسبة لمفهوم الشورى، فقد ارتبط بما اصطلح عليه بعض المنظرين العرب والمسلمين بالديمقراطية الإسلامية. ويشير المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا الصدد، إلى أن مفهوم الشورى في المرجعية التراثية هو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل، فهو يقوم بديلاً عن الاستبداد الذي يمارسه الحاكم الظالم. "فحينما يريد تجنب الظلم، يقوم الحاكم باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل. والمشورة أو الشورى بهذا المعنى لا تلزم الحاكم، إنه يستشير، ولكن القرار في نهاية الأمر له وحده، سواء أكان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أم عملاً بخلافه".[10]

وبعد استئناس بالمرجعية اللغوية لكلمة "الشورى" التي اشتقت من فعل شرى بمعنى أخذ، سيؤكد الأستاذ الجابري، أن الشورى هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممن هو أهل لأن يؤخذ منه. وأخذ الرأي لا يعني وجوب الالتزام به تماماً، كما أن من يؤخذ منهم الرأي غير معنيين ولا محصورين. نتيجة ذلك، "فإن الشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم، بل إن أهلها غير مضبوطين أيضاً، وإنما يجمعهم تعبير "أهل الحل والعقد" (..)، وهكذا تبقى مسألة الشورى في الإسلام من باب النصيحة ومن باب فضائل الحاكم، وليست قط من باب الفروض والواجبات. إذن، فالشورى غير والديمقراطية غير، حسب تعبير القدماء".[11]

ونتساءل بدورنا: ألا تعتبر مماثلة الشورى بالنظم التمثيلية الديمقراطية في الغرب، نوعاً من الاختزال الذي يقفز على الصيرورة التاريخية وعلى تطور المجتمعات؟ وهل يمكن أن نربط بين المفهوم الدنيوي والعلماني للديمقراطية في شكلها الغربي، والمرجعية الدينية لمفهوم الشورى؟ ثم كيف يمكن التوفيق بين مبادئ الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء وسيادة القانون والمشاركة في القرار، وهي كلها سمات للديمقراطية، ومفاهيم الطاعة والولاء والبيعة والرعية والنصيحة وأهل الحل والعقد، وهي مفاهيم مرتبطة بمسألة الشورى؟

إن الفرق بين الديمقراطية والشورى، يتمثل إذن في كون الأولى ترفض الوثوقية والمذهبية بشتى أشكالها، أيديولوجية كانت أم معرفية، ولذلك كانت مجالاً لسيادة روح الحوار والإقناع والاعتراف بالآخر، مادام الفرد يشكل قيمة بحد ذاته، يساوي في حريته وحقوقه، الأفراد الآخرين.

هكذا تصبح قيم الحرية والحق والمواطنة والمشاركة والتعددية والمساواة والفردية، بمثابة العوامل المغذية للديمقراطية، حيث يتسم المجتمع بالانفتاح وتضعف فيه قوى الرقابة الاجتماعية والسياسية، لفائدة فكرة المبادرة والعقلنة، في إطار ما يسمى بالوعي الديمقراطي.

وهنا تبرز الحاجة إلى الفلسفة لتثبيت هذا الوعي، بتأكيدها على أهمية

الفاعلية الإنسانية الهادفة إلى إخضاع التنظيم الاجتماعي لقيم العقلانية والحرية. وهو الأمر الذي شدد عليه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Habermas) وحلله بعمق ضمن ما يعرف بنظرية التواصل العقلاني، حيث ركز على أهمية التواصل الديمقراطي، مرتكزاً على حشد من المفاهيم الفلسفية؛ مثل: العقلانية، الفاعلية، العالم المعيش، أخلاقية النقاش، البيذاتية، الاعتراف . . . الخ.

فما هي أبرز سمات الطرح الهابرماسي (أي في فلسفة هابرماس) لإشكالية الديمقراطية في علاقتها بمسألة التواصل؟

2. الديمقراطية والفلسفة: التواصل الديمقراطي كنموذج

أثار هابرماس مسألة العلاقة بين التواصل والديمقراطية ضمن العديد من مؤلفاته التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الأخلاق والتواصل، نظرية الفاعلية التواصلية، الحق والديمقراطية، في إيتيقا المناقشة، حيث اعتبر أن تناول الظاهرة الديمقراطية، لا يمكن أن يتم إلا في إطار نظرية تواصلية للعقلنة الاجتماعية والثقافية. فضمن هذه النظرية تتحدد ثقافة ديمقراطية مشتركة، تيسر التعددية والمشاركة والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار داخل مختلف مجالات المجتمع المدني؛ أي داخل الفضاء العمومي.

وقد تأثر هابرماس بأعمال المفكر الأمريكي جورج هربرت ميد (G. H. Mead)[12] الذي أقر بأن نموذج الديمقراطية يتطابق مع نموذج التواصل: إذ يمثل الأول شكلاً لتنظيم الجماعة يسمح بقيام خطاب كوني، أي خطاب عقلاني يستطيع كل واحد في إطاره، تبني منظور الجميع، وهو ما ينطبق على التواصل أيضاً. ففي المجتمع الديمقراطي يكون الاتفاق قائماً على الحوار العقلاني؛ أي بواسطة الحوار والحجاج، كآليتين للاعتراف المتبادل.

ويؤكد هابرماس في هذا الصدد، أنه لا وجود للديمقراطية دون الإنصات والاعتراف بالآخر، ودون البحث عن القيمة الكونية داخل التعبير الذاتي لاختيار ما. وبذلك، سيقر بأن التواصل هو ميدان تجلي العقلانية، ومن خلاله يحصل الترابط الاجتماعي كواقعة مبنية رمزياً بفعل صلاحيات الخطاب.

ولا يمكن تصور الفعل التواصلي دون وجود تفاعل بين طرفين، وهو ما يدعوه هابرماس بالتذاوت، أو البيذاتية (intersubjectivité)، التي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع، كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة، انطلاقاً من معايير مشتركة، تبرز في عالمهم المعيش (Lebens welt). ذلك أن جزءاً أساسياً من عقلنة المجتمعات الغربية، يتمثل في إدماج العقلانية التواصلية داخل بنيات العالم المعيش؛ أي داخل التقاليد الثقافية والأسس المعيارية للتضامن الاجتماعي.[13]

إن لجوء هابرماس إلى نموذج العالم المعيش المعقلن، هو بمثابة نقد للعقلانية الأداتية التي أخضعت أنساق الاقتصاد والإدارة والتنظيم السياسي لهيمنتها.

وسيعتبر هذا الفيلسوف، أن الديمقراطية الحقيقية تقوم على تغيير هذا الاتجاه، لذلك فهي مطالبة بمنع العقلانية الأداتية من الهيمنة على أفعال التواصل، وبخاصة في المجال السياسي. ولن يتم ذلك إلا من خلال التأسيس لبيذاتية فعلية، يكون فيها الانخراط المتبادل بين الأفراد في عملية التواصل، مستنداً إلى "المبررات المعقولة" التي يتوفر عليها كل واحد لتدعيم إدعاء صلاحية ما يقوله وما يفعله، وهو ما يسمى بالانخراط المبرر عقلانياً.

وما يميز هذا الانخراط، هو أن الموافقة (Assentiment) تستند إلى ضرب من المسؤولية اتجاه الغير، فكل واحد يثق في قدرة الآخر وإرادته في الالتزام بادعاءات الصلاحية التي ربطها بأفعاله وأقواله.

ومن هذا المنظور، فإن العقلانية تأتي إلى العقل عن طريق الخطاب، وتأتي إلى الخطاب عن طريق التخاطب، وتكون ضرورة المعرفة هنا، متضمنة في البيذاتية التي تمت بواسطة التفاعل. وكلما اعتمدت هذه البيذاتية على الحجاج، كانت صادقة بالمعنى الذي يمكن فيه لكل أعضاء جماعة ما، أن يعترف بعضهم بالآخر، باعتبارهم مسؤولين حقيقة.

هكذا تبدو الضرورة الديمقراطية كضرورة معرفية، تسمح بتعاون اجتماعي، وذلك بالقدر الذي تتجلى فيه المعرفة كانخراط قصدي قائم على الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد، فهي بمثابة عقلنة اجتماعية وثقافية.

وسيؤكد هابرماس، أن الانخراط البيذاتي، يرجع إلى قرار عقلاني في إطار نقاش عملي يخضع للقاعدة الحجاجية المشكّلة من طرف مبدأ الكونية. لذلك، فإن الانخراط والاعتراف البيذاتيين، يقومان على صلاحية المعايير وكونيتها، باعتبارها مقبولة من طرف كل الأشخاص المعنيين؛ يقول في هذا الصدد: إن المعيار لا يمكنه ادعاء الصلاحية إلا إذا كان الأشخاص المعنيون متفقين، أو كان بإمكانهم الاتفاق كمشاركين في نقاش عملي حول صلاحية هذا المعيار".

وهنا تطرح مسألة أخلاقية النقاش داخل المجال العمومي، التي تقوم على مبدأ تبرير الإدعاءات المعيارية للصلاحية عن طريق المناقشة، ولا يمكن لأي معيار من منظور هذه الأخلاقية أن يدعي الصلاحية، إلا إذا ما كانت هناك إمكانية لاختياره عقلانياً.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن التراضي العقلاني في عملية التواصل. وهذا التراضي قائم من جهة على عقلانية حجاجية، لأنه مؤسس عقلانيا على محاججات بين مختلف الأطراف المشاركة في النقاش، ومن جهة أخرى، على ممارسة ديمقراطية تيسر التعددية والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار. هكذا سيتضمن النقاش الديمقراطي داخل الفضاء العمومي، ثلاثة أبعاد، وهي: الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة، التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة، الإجماع (Consensus) الذي يحيل على التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف.[14]

إن الديمقراطية تعثر إذن على شرطها الأساسي، ضمن النقاش التواصلي

كنشاط عقلاني. ويتأسس هذا التواصل العقلاني "على الخطاب البرهاني الذي يحفز على اتفاق دون ضغوط، وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية، أو بالأحرى داخل مجال عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة، لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم (. . .) لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية، سواء في تعبيرها الأنواري أم في تمظهراتها النقدية". [15]

فالحداثة، بما هي دمج بين العقلانية والفاعلية التواصلية، تعوض العلاقات السلطوية بعلاقات قائمة على المشاركة وعلى الحرية والإبداع في إطار مجتمع مفتوح.

وبذلك، يتضح الارتباط بين العقلانية والحرية والإبداع والحداثة كقيم منبثقة من معطف الفلسفة، والديمقراطية كنشاط تواصلي وكنقاش تحدده معايير متفق عليها. لأنه دون مشاركة فعالة للمواطن، في إطار نقاش ديمقراطي مفتوح، ستستوطن علاقات الهيمنة داخل المعيش اليومي.

والحال أن ما هو مطلوب، هو إقرار ثقافة ديمقراطية تسمح بتكريس قيم الاعتراف والإبداع والعقلنة، وهنا يبرز دور الفلسفة ودرسها، في إقرار مثل هذه القيم والدفاع عنها.

3. درس الفلسفة كمجال للتواصل الديمقراطي

يلاحظ ألان تورين، أنه إذا كانت الديمقراطية تقتضي الاعتراف بالآخر كذات، فإن الثقافة الديمقراطية ستكون هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقر رئيسي لهذا الاعتراف بالآخر. وهذه الثقافة هي الأرضية الفكرية للديمقراطية، مثلما أن المجتمع المدني هو أرضيتها الاجتماعية والاقتصادية.

وإذن، فإن الخاصية الديمقراطية لمجتمع ما، لا تنحصر في شكل التوافق الحاصل بين أفراده، انطلاقاً من روابط والتزامات متبادلة، بل تتعدى ذلك إلى الإقرار بالحق في الاختلاف، وتدبير شؤون هذا الأخير بتعميق الحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعددة، التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محددة ومخصوصة، على تساؤلات عامة ومشتركة. [16]

ويتطلب هذا الأمر الإقرار بمبدأين أساسيين وهما: الحق، التسامح. فالحق هو المجال الذي يمكن أن تتجلى فيه الحرية، لأن إرادة الإنسان لا تتسم بالحرية إلا بمقدار ما تتفق أفعاله مع الحق، وسيكون المبدأ الإنساني العام للحق هو احترام حقوق الآخرين.

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي".

وكما هو معلوم، فإن الحقوق تقابلها دائماً واجبات، لأن الحق يستدعي الواجب: فالحق في الحياة مثلاً، يفرض واجب عدم المساس بها، وهذا التلازم بين الحق والواجب، هو تأكيد على الترابط بين حرية الإرادة والالتزام بقوانين المجتمع.

وحينما يتعلق الأمر بالحق في الاختلاف، فإن ذلك يعني الالتزام بواجب نبذ العنف والإقصاء من جهة، والاعتراف بتعدد المواقف والرؤى وتباينها من جهة أخرى. وهنا يطرح التسامح كمبدأ أساسي للتواصل الديمقراطي، وكشرط لكل تحاور بيذاتي. وهذا التسامح مشروط بعنصرين أساسيين على الأقل، وهما:

- نظام سياسي قائم على المشروعية المؤسسية، تنشأ في إطاره دولة الحق والقانون. وهذا النظام يؤطر كل الحقوق وينظمها، بما في ذلك حق التعبير عن الآراء والأفكار المختلفة، ويحمي قائلها من أي تعسف أو انتقام.
- مجتمع مدني متمثل للثقافة الديمقراطية الحديثة في كل جوانبها الفكرية والقانونية، وموفر لآليات حماية الحقوق المختلفة للأفراد والجماعات، في إطار دولة التعاقد؛ أي دولة الحق والقانون.[17]

إن الاعتراف بالآخر وباختلافه وتبني التسامح كمبدأ للإقرار بقيمة وأهمية تصوراته ومعتقداته، يجسد ما يسمى بالثقافة الديمقراطية التي تقوم على فكرة المواطنة؛ أي حق المشاركة في تدبير شؤون المجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر، في إطار من الحرية والاحترام المضمونين من طرف مؤسسات المجتمع. ويقتضي هذا الأمر، قيام تربية ديمقراطية، تشجع المبادرة والابتكار والإبداع والثقة بالنفس والانفتاح على الغير، ولا يمكن لهذه التربية أن تنمو، إلا في إطار مجتمع منفتح.

لذلك، فإن البرامج التعليمية مطالبة بتحقيق ثلاثة أهداف كبرى على الأقل وهي: التمرس بالفكر العلمي والتعبير عن الذات والاعتراف بالآخر. فهل يمكن لدرس الفلسفة أن يساهم في تحقيق هذه الأهداف؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، تقتضي معالجة وضع الدرس الفلسفي من خلال مستويين وهما: مستوى العلاقات البيداغوجية، مستوى المضامين المعرفية. فعلى مستوى العلاقات البيداغوجية، فإن الأمر يتعلق بمبدأين أساسيين يحددان ما يعرف بالتواصل الديمقراطي وهما: المشاركة، التعاقد. بخصوص المبدأ الأول، فإن التفاعل والتأثير المتبادل بين أطراف العملية التعليمية داخل فضاء القسم "قاعة التدريس"، يعتبران عاملين ضروريين لقيام علاقة من طبيعة ديمقراطية، يشكل فيها الحوار والتسامح، الأسس المدعّمة للسلوكات والمواقف. ولا يمكن تصور درس الفلسفة في غياب هذا النوع من العلاقة.

ويشكل المبدأ الثاني تكملة للأول، لأنه يقتضي تعاملاً بين الشركاء يتم فيه تنظيم التبادلات وعقلنة العلاقات، بشكل يسمح بالتغلب على الإكراهات التي تواجه المتعاقدين وتوفير الشروط اللازمة لتحقيق مردودية أفضل. وتسير مفاهيم التعاقد البيداغوجي والديداكتيكي في هذا الاتجاه، حيث تحيل على مجموع المعايير التي تنظم العلاقات بين المدرس والتلاميذ، وتسمح بتحديد العوائق ومصادر الصراع ضمن العلاقة بين هذين الطرفين، التي يمكن أن تؤدي إلى الخلل الوظيفي في العلاقة البيداغوجية. لذلك، فإن التفكير في هذا الخلل، قد يؤدي إلى ضبط الهفوات والأخطاء وسوء الفهم، وإجبار الشركاء على إعادة النظر في مواقفهم وسلوكاتهم، انطلاقاً من عملية الحوار المعقلن.

ويشكل هذا الحوار، إحدى الخاصيات الأساسية للدرس الفلسفي، بما هو مجال لممارسة حرية التأمل والتساؤل النقدي.

لذلك، كان من الضروري أن تساهم مضامين هذا الدرس، في تكريس قيم الحوار والاختلاف وهذا هو المستوى الثاني. ونعتقد أن مفاهيم من قبيل: الحجاج، العقل، الحق، الذات، التواصل، السلطة، العنف، الإبداع، الحداثة- وهذا على سبيل المثال لا الحصر- يمكنها أن تساهم في تكوين وتكريس ثقافة ديمقراطية تسمح فعلاً بإنماء شخصية المتعلم وتبنيه لقيم الاستقلالية والمسؤولية.

ويستدعي هذا الأمر مناقشة الأسس الاجتماعية والخلفيات السياسية والبيداغوجية؛ أي المرتكزات المؤسساتية التي انبنت عليها برامج الفلسفة، وبالتالي تحديد الغاية من تدريسها.

4. حول الغاية من تدريس الفلسفة

تؤكد مختلف الأدبيات المتعلقة ببيداغوجيا الفلسفة، على أهمية التأمل الحر والتعلم الذاتي واستقلالية التفكير. والمقصود بذلك، ممارسة التساؤل والنقد وخلخلة كل الأحكام والأفكار الجاهزة؛ أي ممارسة الحجاج من أجل الإقناع. والحال، أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الممارسات الحجاجية والممارسات الديمقراطية. إذ يقتضي الحجاج وجود الاختلافات والتعارضات بين المواقف والأطروحات، ما يجعل حججها مقترنة بالدليل والبرهنة والبيّنة والإقناع والاقتناع والتبرير. وكما هو معلوم، فإن الديمقراطية كسلوك تقتضي معرفة بالأساليب الحجاجية؛ أي معرفة بقواعد النقاش ومعاييره وأخلاقياته، حيث تكون الغلبة لأفضل حجة، وحيث تحل سلطة الحجة محل حجة السلطة.[18] وهذا هو المعنى المقصود بثقافة الاختلاف والاعتراف كوجه من أوجه الثقافة الديمقراطية. وإذن، فإن إحدى الغايات الأساسية لدرس الفلسفة، هي جعل المتعلم متمرساً على أساليب المساءلة والتحليل النقدي والمحاججة، باعتبار هذه العمليات هي الضامنة لاستقلالية التفكير، وهي السبيل إلى إقرار فكر الإنصات والتحاور والتفاهم والتسامح، ضد كل أشكال العنف، رمزياً كان أم جسدياً. فاستقلالية التفكير تتطلب من كل فرد، أن يتقبل فقط ما يبدو له مقنعاً ومبرراً، وذلك انطلاقاً من حرية إرادته. وطبعاً، فإن هذه الحرية لا تقتصر على قسم الفلسفة، بل ترتبط بالفضاء العمومي، وبضرورة إقرار ديمقراطية اجتماعية وحقوق مدنية، لأن ممارسة النقد الفلسفي هي أيضاً ممارسة للنقد الاجتماعي والسياسي.

نستطيع إذن الحديث عن ماهية نقدية للفلسفة، تقر بحرية التأمل وترفض كل الأحكام الجاهزة والدوغمائية، وتقترن هذه الماهية بمفهوم الاستقلالية وبإرادة التفكير الذاتي الحر.

وهذه هي الأطروحة التي دافع عنها الفيلسوف الألماني كانط، والتي فتحت نقاشاً موسعاً بين الفلاسفة اللاحقين [الذين نذكر من بينهم فيخته، وشيلنغ، وهيغل، وشوبنهاور، ونيتشه، وهيدجر، ودريدا . . . الخ] حول وضع الفلسفة في المؤسسة التعليمية والجامعية خصوصاً، وعلاقة السلطة الأكاديمية بالسلطة السياسية.

واقترح أن نتوقف بعجالة عند تصور كانط لمفهوم الاستقلالية الذي أفاض فيه القول، ضمن مؤلفه صراع الكليات. فقد لاحظ هذا الفيلسوف أثناء تشخيصه للصراع بين الكليات العليا (وهي كليات الثيولوجيا والحقوق والطب) والكلية السفلى (وهي كلية الفلسفة)، أن هذه الأخيرة تتوفر على حرية الحكم كشرط ضروري لقيام جامعة مستقلة. وهذه الحرية القائمة على أساس الفكر بشكل عام، تأخذ اسم العقل. لذلك، وجب أن تكون الفلسفة حرة، لأنها هي الضامنة لحقيقة ما يتم تدريسه وستخضع لتشريع العقل فقط وليس لتشريع الحكومة.

وعلى الرغم من أنها تتوفر على سلطات أقل، فإن الفلسفة مطالبة بمراقبة الكليات الأخرى، بخصوص الحقيقة التي يجب وضعها في المقام الأول، لأن الجامعة يجب أن تنتظم وفق فكرة العقل، وهي فكرة كلية المعرفة (La totalité du savoir)، في حين يجب وضع المنفعة التي ستحققها الكليات الأخرى لفائدة الحكومة، في المقام الثاني". [19]

ويرى كانط، أن الأمر لا يتعلق بحرب بين الكليات، وإن كانت كلية الفلسفة مطالبة بعدم الاستسلام (Déposer les armes) أمام الخطر الذي يتهدد الحقيقة، ما دامت هي المسؤولة عنها، كما أن الإعلان عن استقلالية كلية الفلسفة، لا يمس بهيبة الدولة، لأنه في إطار الصراع بين الكليات، يجب أن تلعب الحكومة دور المتفرج الرزين، ومن مصلحتها عدم التدخل في الأمور العلمية وفي قيمة الحقيقة، لأن مقامها لا يسمح لها بأخذ مكان العلماء. [20]

لهذا، سيقترح حلاً ملائماً للجميع، يمكن تسميته بـ "استعارة البرلمان": فالكليات العليا ستشغل يمين برلمان العلم وستدافع عن قوانين الحكومة، وكما هو مألوف في الدساتير الحرة، فإنه من اللازم أن يكون هناك حزب معارض (من اليسار) تمثله كلية الفلسفة، لأنه في غياب التحليلات والاعتراضات الصارمة التي تقوم بها هذه الأخيرة، لن تكون الحكومة على بيّنة كافية مما هو نافع وما هو ضار بالنسبة إليها. [21]

وهكذا، سيأتي يوم تصبح فيه الكلية السفلى هي العليا، حيث ستجد الحكومة في حرية كلية الفلسفة، الوسائل الكفيلة لتحقيق غاياتها، أكثر مما ستجده في سلطتها المطلقة الخاصة بها. [22]

سيعلق دريدا في نص شهير له بعنوان "موكلوص عين الجامعة أو صراع الكليات" (Mochlos، l'œil de l'université ou le conflit des facultés) على هذه المسألة بقوله، إن كانط يجعل كلية الفلسفة مكاناً للمعرفة العقلية الخالصة، حيث تقال الحقيقة دون مراقبة خارجية، لذلك، فإن قيام مؤسسة للتعليم الفلسفي، يجب أن يتم بشكل فلسفي وليس بفعل ضغوط خارجية، وذلك هو معنى الاستقلالية. فهذه الأخيرة تستند إلى مفهوم العقل الذي يمنح لنفسه قوانينه الخاصة بكل حرية. وبالتالي، لا يمكن أن تكون هناك جامعة منتجة للحقيقة كمعرفة، دون شعبة الفلسفة. لأن مفهوم الجامعة (Universitas) ليس فقط مفهوماً فلسفياً لمؤسسة البحث والتدريس، بل هو مفهوم الفلسفة ذاتها؛ أي مفهوم العقل ومبدأ العقل كمؤسسة. [23] فالجامعة موجودة لتقول ما هو حقيقي وللتمييز بين الخطأ والصواب، بين العدل والظلم، الأخلاقي واللاأخلاقي، وذلك بالاعتماد على محكمة العقل وحرية الحكم. والهدف من كل هذا، هو مناهضة الاستبداد بجميع أشكاله. وعليه، فإن الخطاب حول الحقيقة، يجب أن يتحول إلى خطاب جامعي حول كونية الحقيقة، ولن يتم ذلك إلا عبر لغة الفلسفة الكونية. ولا يمكن لشعبة الفلسفة أن تخضع لأية وصاية، لأن هدفها يتمثل في إقرار الحقيقة بكل حرية. [24]

خلاصة

إذ كانت الثقافة الديمقراطية مشروطة بالاعتراف بالآخر، فإنه لا يمكن أن تقوم لها قائمة دون إعادة بناء المجال العمومي ودون العودة إلى النقاش السياسي. فما يغذي الوعي الديمقراطي "هو الاعتراف بتنوع المصالح والآراء والسلوكات، وبالتالي العزم على إيجاد أكبر قسط ممكن من التنوع، في مجتمع ينبغي أن يصل أيضاً إلى مستوى أرفع من الاستدماج الداخلي والتنافس الأممي". [25]

وهنا تبرز أهمية التواصل العقلاني القائم على الاعتراف المتبادل ويتجلى الفضاء العمومي كمجال للنقاش وللحوار ولاتخاذ القرار ويطرح دور المثقف في إطار هذا الوضع.

إن الحديث عن ديمقراطية تواصلية، يستدعي حضور المثقف الحامل للقيم العقلانية والحداثية والمدعم بالمبررات والحجج العقلانية الكافية لتأكيد مشروعية هذه القيم داخل فضاء المجتمع. لذلك سيساهم في تنشيط النقاش العمومي حول معنى الديمقراطية وقيمتها، مقدماً الأدوات الرمزية لمناقشتها ولممارستها.

فما هي حظوظ وحدود مساهمة الفاعلين في حقل الفلسفة، في إقرار وتكريس الثقافة الديمقراطية بمجتمعاتنا؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟

د. عز الدين الخطابي
عضو اتحاد كتاب المغرب

الهوامش

[1] Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p: 418.

[2] Ibidem, p: 438.

[3] كمال عبد اللطيف (2002). "الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية،

سؤال المرجعية وأسئلة المجال" ، **فكر ونقد**، العدد 48، ص 11-10 .

[4] Karl Popper, la leçon de ce siècle, coll. 10/18, 1993, pp: 106/107.

[5] ألان تورين (1995) . **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟** ترجمة : حسن قبيسي، بيروت لندن : دار الساقي، . ص 41/ 39 .

[6] برهان غليون (1994) . الديمقراطية العربية، جذور الأزمة وآفاق النمو، ضمن المؤلف الجماعي **حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص . 130 وما يليها .

[7] عزمي بشارة (1994) . مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين، ضمن المؤلف الجماعي **حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية**، مرجع مذكور، ص . 84 .

[8] عبد الفتاح إمام (1992) . "أفلاطون والمرأة" ، **حوليات كلية الآداب**، المجلد 12، الكويت : جامعة الكويت، الصفحات 25-24 و29 .

[9] Karl Popper, *la leçon de ce siècle*, op cit, p: 109.

[10] د . محمد عابد الجابري (1994) . **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ص 42 .

[11] المرجع نفسه، ص 45-43 .

[12] G.H. Mead, *L'esprit, le Soi, la société*, P.U.F, 1962.

[13] Luis Quéré, *Penser la communication démocratique, in l'interrogation démocratique*, ed. du centre Pompidou, Eirpi, 1987, p. 123.

[14] A. Touraine, *Critique de la modernité,* op. cit, p 432.

[15] محمد نور الدين أفاية (1991) . **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، الدار البيضاء : إفريقيا الشرق، ص 209 .

[16] ألآن تورين . **ما هي الديمقراطية؟** مرجع مذكور، ص 253 .

[17] محمد سبيلا (1997)، حقوق الإنسان والديمقراطية، **سلسلة شراع**، عدد 19، أيلول، ص 79-78 .

[18] تستخدم حجة السلطة أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم، حجة على صحة أطروحة ما . وتختلف السلطة في إطار هذه الحجة وتتعدد . فقد تتأسس على الإجماع أو الرأي العام أو العلماء أو الفلاسفة أو الفقهاء أو الأنبياء . وقد تكون هذه السلطة غير شخصية مثل العقيدة أو العلم . وقد يعتمد إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً، معترفا بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه .
لمزيد من التفاصيل، انظر :
فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، 1998، ص 335 وما يليها .

[19] Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés, in œuvres philosophiques,* les derniers écrits, bibliothèque de la pléiade, Gallimard 1986, p: 826.

[20] Ibidem, p: 834/835.

[21] ibid, pp: 835/836.

[22] ibid, p. 836.

[23] J. Derrida, Mochlos, L'œil de l'université ou le conflit des facultés, in *du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, p: 428.

[24] ibid, p: 417 et suiv.

[25] ألان تورين . **ما هي الديمقراطية؟** مرجع مذكور، ص . 200 .

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي" .