المحاضرة الثالثة: إشكالية الحكمة والمدينة.

أو جدل الفلسفة والديمقراطية.

مقدمة.

أكّد البعض من الفلاسفة، على سبيل الإشارة إلى التعالق التام بين الفكر والسياسة، أنّ "الفلسفة والدّيمقراطية لا تشتركان فحسب في أصلهما الواحد، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أنّ وجود كلّ منهما مرتبط حتما بوجود الآخر." لهذا ذاع التفسير السياسي لنشأة الفلسفة، والّتي طالما طرحت مسألة ظهورها في إغريقيا القرن السادس قبل الميلاد بالتحديد، وليس قبل ذلك أو بعد ذلك. بالنظر إلى الإصلاحات السياسية الّتي انطلقت من تعديلات الحكيم "صولون" وأثمرت، بعد ذلك بمدّة ليست بالطويلة، في فترة حكم "بريكليس الأثيني". ولئن قبلنا هذه الأطروحة، لأنّها تحوي الكثير من الصدق والتاريخ، فإنّ الكثير من المشكلات الأخرى ستظهر، بسبب القلاقل الّتي طفت على السطح، قديما وحديثا، بين الحكمة والمدينة، أو بين الفلسفة والدّيمقراطية. ومن أجل هذا فقد تناولنا، بالتحليل والفحص والمقارنة والنقد والاستنتاج، العديد من النصوص الفلسفية والتاريخية والأنثروبولوجية الّتي درست المشكلة، أو ساهمت في بلورتها بالأساس. وهذا كلّه تحت مشكلة أساسية هي: كيف تمظهرت، عبر التاريخ الإغريقي خاصة، مسألة العلاقة بين الفلسفة والدّيمقراطية ؟ وماهي امتدادات هذه العلاقة القلقة في العصور اللاّحقة ؟

أنّ المـُسلّمة الفلسفيّة الأكثر قبولا عند متوسّط الدارسين في الفلسفة وتاريخ الفكر السياسي، هي أنّ المدوّنات الفلسفية التأسيسيّة في موضوع المواطنة وعلم الأخلاق كفرع فلسفيّ، قد ارتبطت بنصوص أفلاطون وأرسطو تواليا. نصوص اُعتُبرت تأسيسيّة بالنظر إلى أنّها أوّل المدوّنات الّتي وصلت إلينا مكتوبة ومنتظمة في نسق فلسفي متقن ومتسلسل الغاية.

لقد اشتغل الكثير من الفلاسفة ومؤرّخو الفكر حول معضلة الأصول، ولو أنّها باتت مرهقة للفكر ممّا دفع بالبعض إلى الدعوة لإسقاطها من اهتمامات الفلسفة ككلّ، نظرا لخلوصها إلى إحالة أو استحالة. ومشكلة الأصل في هذا السياق الّذي نحن بصدد تفكيره، تصبح مزدوجة ومُركّبة لدرجة أنّها تجعل العقل يدخل في دور منطقي لا مخرج منه: فهل نموّ ونضج مبدأ المواطنة لدى الإغريق هو الّذي أوجد الفلسفة، أم أنّ ذيوع التفلسف في المجتمع الأثيني هو الّذي دفع بفكرة المواطنة إلى الدّرجة الراقية الّتي بلغتها ؟ ولئن كنّا نطرح هذا السؤال، على منوال هيجل وجان بيار فيرنان وإدوارد تسيلر...الخ، فمن أجل إجراء تحقيق منطقي– تاريخي حول حيثيّات تشكّل العنصرين معا: الفلسفة والمواطنة. وهي معضلة تقترب كثيرا من مثيلتها المرتبطة بعلاقة المنطق (عند أرسطوطاليس) بالرّياضيات (عند أوقليدس)؛ أي أيّهما أوجد الآخر علم المنطق أم الهندسة ؟ أيهما أوجد الأخر الفلسفة أم المواطنة ؟

ليس الأمر كما يبدو دورا منطقيّا يدخل ضمن المغالطات المعروفة والّتي تُموّه البرهان وتفسد الفلسفة كحكمة وكحقيقة، بل هو أمر مرتبط بتفاصيل تطوّر المجتمع الإغريقي من النواحي الحضاريّة ككلّ؛ الاقتصاديّة، والتجاريّة والحربيّة، والدينيّة، والأدبيّة، والسياسيّة، والفلسفيّة، والأخلاقيّة. ونحن نعتقد بأنّه يمكن لنا مقاربة المشكلة من خلال النصوص التأسيسيّة الّتي أشرنا إليها أعلاه، ولن نتوقّف عند ما تمّ تقريره من طرف أفلاطون الّذي نادى بحُكم الفلاسفة (السفوقراطية) وأرسطو الّذي وسّع الأخلاق الفرديّة لتتعمّم

على المجتمع لتكون السياسة أخلاقا جماعيّة والأخلاق سياسة فردية. بل سنعمل على الكشف عن غير المنطوق به، غير المصرّح به علنيّة من أجل محاولة تفكيك معضلة أسبقيّة الفلسفيّ عن السياسيّ أو العكس من خلال الاستعانة بكبرى المدوّنات الإغريقية الّتي لها شأن بالموضوع: المسرحيّات التراجيديّة (أسخيليوس، صوفوكليس، يوربيديس)، الأدب الملحميّ الهوميريّ، والتربويّ الاجتماعيّ الهوزيودي، كبرى المدوّنات التاريخيّة عند كلّ من هيرودوتوس وثيوسيديديس (توقديد).

لذا فمشكلة المحاضرة الّتي نحن بصدد التقديم لها، تتشكّل على الصورة التالية: كيف يمكن لنا، من خلال النصوص الإغريقيّة، أن نتبيّن علاقة المواطنة بالفلسفة من حيث الأولويّة في التأسيس ومن خلال التعالُق الموجود والممكن انوجاده بينهما ؟ ولئن كان نصّ أفلاطون الموسوم بأقريطون Criton يعتبر من بين النصوص الأكثر أهميّة في هذا الموضوع، على اعتبار أنّه أسّس مبدأ المواطنة على أساس أنّ "الإصغاء لصوت القوانين أرقى من الاستماع إلى صوت الأصدقاء والنفس". لذا سنعمل على تحرير دراسة نقديّة لهذه المحاورة المؤسّسة لواجب المواطن، من خلال السؤال عن مدى تاريخيّة الفكرة وواقعيّتها بالنظر إلى طبيعة الإنسان المتجذرة فيه؛ فهل محاورة أقريطون تأسّست على أخلاق الطبيعة أم أخلاق المثال ؟ وما هي النتائج السياسيّة المترتّبة عن السّير في نسق تفكير أفلاطون السقراطيّ ؟ ثم ننتقل إلى نصّين من نصوص أرسطو؛ هما علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (وحتّى الإيطيقا الأوديميّة) والسياسيّات (وحتّى دستور الأثينيّين)، بالنظر إلى كونهما التعبير الدّقيق عن نظريّة ترابط المواطنة بالأخلاق. من خلال طرح السؤال المفصليّ: ما هي المواضيع الّتي تجاوز فيها المعلم الأول نظريّة السوفوقراطيّة عند أفلاطون ؟ مع العلم أنّ أرسطو في أخلاقه النيقوماخيّة قد أعلن تفضيله الحقيقة على الأشخاص والخلاّن:amicus plato, magis amica véritas. وفي هذه المقاربات النقديّة لكبرى المــدوّنات الفلسفيّة – السياسيّة – الأخلاقيّة عند فلاسفة أثينا الكبار، سنستعين بالكثير من الدراسات النقديّة المعاصرة، والّتي استطاعت بحقّ تفكيك هذه النصوص الّتي اعتبرناها تأسيسيّة من خلال فحص أُسسها وخلفيّاتها الظاهرة والباطنية، والّتي قد لا يتنبّه إليها الدارس المبتدئ لنصوص تسلّطت على العقول قرونا، حتّى كادت أن تصبح أساطير الأوّلين الفلسفيّة.

هذه الإشكاليات السابقة، تحلينا إلى الإشكالية التي طالما طرحت حول العلاقة الخفية بين الديمقراطية والفلسفة. وحتى مشكلة محاورة أقريطون لم تنفصل عنها، على أساس أن سقراط كان معاديا للديمقراطية في اللحظة التي خضع فيها لآلياتها وشروطها ونتائجها. إن السؤال أيها أوجد الآخر الديمقراطية أم الفلسفة، يجعلنا نبحث في تفاصل المسألة حيث أنه من المفروض أن الفلسفة يوجد الديمقراطية التي توجدها أيضا. وهذا المنطق التركيبي الدوري صحيح بالنظر إلى أن من شروط الفلسفة هي الديمقراطية مثلما أن من شروط الديمقراطية هو النضج الفكري المتمثل في الفلسفة ذاتها. وقد تناولنا في المحاضرة السابقة العلاقة بين الفلسفة والمنظور الديني للعالم، مما ساعدنا على كشف التواشج بين الدين والدولة المدينة التي أفضت إلى الديمقراطية، والكشف أيضا عن تأثير العوامل السياسية في تشكيل فكر وضعي يهتم بتنظيم شؤون الحياة. لذا فهذه المحاضرة تتناول الشروط الداخلية في تشكل الفلسفة والسياسة معا.

أولا– تاريخيّة الفلسفة والسياسة عند الإغريق: بحث في جدليّة المواطنة والحكمة أو تقاطع البوليس والسّوفوس.

إنّ الأبحاث الّتي توجّهت إلى الإجابة عن سؤال أصل الفلسفة، وهو من أعقد مشكلات الجينيالوجيا التاريخيّة، قد اصطدمت بجدليّة الفكريّ والسياسيّ، مما أدّى إلى صعوبة حقيقيّة في حسم الأولويّة والعلاقة الدقيقة بين الفلسفيّ كدرس نظريّ والسياسيّ كتنظيم واقعيّ أو فعليّ مرتبط بالمجتمع، ذلك المجتمع الّذي لا تنفصل فيه فعاليّات الإنسان المختلفة مثل الأدب، والفلسفة، والشّعر،

والاقتصاد، والأسطورة، والميتافيزيقيّ، والفيزيقيّ، والسياسيّ، واللّغويّ، أيضا...الخ. ومن بين الآراء الأكثر جدّية في محاولة كشف أصول الفلسفة الإغريقيّة في علاقتها بالمجتمع المدني الّذي أسّس لمبدأ المواطنة نجد، على التوالي التاريخيّ:

1- رأي هيجل Hegel: وهو الّذي قدّم عبارته المشهورة "كلّ ما هو عقليّ واقعيّ، وكلّ ما هو واقعيّ عقليّ"، أو مثلما وردت في تصدير مؤلّفه الّذي يجمع الفلسفة بالسياسة والمسمّى بـ:principes de la philosophie du droit في العبارة التالية: "إنّ ما هو عقليّ متحقّق بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل عقليّ، عند هذا الاقتناع يلتقي الرّجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الرّوح ولعالم الطبيعة على حدّ سواء."[1]وبعيدا عن التأويلات الكثيرة لهذه العبارة، بل بعيدا عن القدح فيها وفي مدلولها الباطن والمستُور، يمكن لنا الكشف من خلالها عن مدى ترابط الفلسفة بما هي خطاب عقلانيّ مع الواقع الاجتماعيّ للإنسان متجسّدا في السياسة. فالتنظيم السياسيّ بما هو شأن واقعيّ هو الظّرف الوحيد الّذي يجعل التفكير ممكنا. لذا فإنّنا نجد كتب التاريخ الإغريقيّ تتحدّث عن القرن السابع قبل الميلاد، كتاريخ لبداية استقرار العالم اليونانيّ ممّا يدلّ على خفّة فورة الاضطرابات والفوضى الّتي استتبعها الغزو الدوريّ لها Dorian invasion. [2] وتأسيس نظام الدّولة المدينة، كان انطلاقة متميّزة في تطوّر الحاضرة الإغريقّية، من خلال توفير المناخ العامّ الأدنى لنشوء التفكير النظريّ. وعند البحث عن التطوّر الاجتماعي، والسياسيّ، والثقافيّ، من القرن الـ12 إلى القرن الـ8 قبل الميلاد عند الإغريق، فإنّنا نجد الاقتران بين العصبيّة أو الـ genos والمدينة- الدّولة أوالـ polis.[3] الّتي بدورها ساهمت في نشوء النظام الاجتماعيّ الّذي مهّد لظهور الديمقراطيّة كنظام سياسيّ، والفلسفة كنظام فكريّ أو شكل مستجدّ من أشكال التفكير البشريّ، والّذي لم يظهر بصورته المعروفة إلاّ عند الإغريق سواء في التسميّة أو المنهج أو الصورة.

ونحن نعلم جيّدا بأنّ بداية الفلسفة، حسب تقدير كلّ مؤرّخي الفلسفة الإغريقيّة دون استثناء كان في بداية القرن السادس قبل الميلاد. وهذا يجعلنا نستنتج، الاستنتاج المنطقيّ، بأنّ بداية نشوء النظريّات الفلسفيّة، استتبع مباشرة، وفي مدّة ليست بالطويلة، ظهور الحضائر المستقرّة الّتي مهّدت للاستقرار السياسيّ ونشوء مؤسّسات اجتماعيّة ثابتة. وقد ذكر البلجيكيّ المختصّ في الإغريقيّات الدكتور "ديتيان"(ولد Marcel Détienne(1935، في كتابه الّذي يحمل عنوان:l'invention de la mythologie، والّذي ألّفه مع كبار مفكّري الحضارة الإغريقيّة الفرنسّيين أمثال فيرنان وناكييه، بأنّ تدوين القوانين ساهم في نقل العقليّة الإغريقيّة المتوسّطة (أو العامّة) من الفضاء الميطيقيّ إلى الفضاء المدينيّ. فقد كان "صولون- وهو أكبر مشرّع أثيني أسّس ومهّد للديمقراطيّة من خلال إصلاحات تدريجيّة- يقول إنّه دوّن القوانين لكي تكون في متناول الصالح والطالح. وهكذا تكون مرئيّة للجميع (...) وقد كان بيركليس- كما يقال - أوّل من قرأ خطابا مكتوبا، ثمّ جاء ثوقيديدس ليحاول، عبر كتابة التاريخ السياسيّ، إيجاد أُسس فعل متخلّص بالكامل من ربقة المصادفات."[4] وهذا القول يُفهم من عدّة زوايا، أهمّها، أنّ الدولة قد نقلت الحضارة الإغريقيّة من المشافهة

---

[1] ج. و. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة، 1981، ص 80-81.

[2] مصطفى العبادي: العصر الهلينستي - مصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 9.

[3] Robert COHEN: la Grèce et l'hellénisation du monde antique, presses universitaires de France, Paris, 1948, p 46.

[4]مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 101-104-105.

إلى الكتابة، ثمّ من الفردانيّة إلى الجماعيّة، ومن الحركة التاريخيّة التابعة للمصادفة والاحتمال إلى الحركة الاجتماعيّة المؤسّسة على القانون والضرورة. فالقانون المدينيّ المكتوب والمشترك، قد نقل الثقافة الإغريقيّة من النظام القديم، المتمثّل في النظام الميطيقيّ الشفهيّ، إلى النظام الجديد الّذي ساهم في نشوء الفلسفة. وإن سألنا عن علاقة الفلسفة بهذا النظام الجديد، فإنّنا نجد دون صعوبة كبيرة "الخيط الرّابط" على الشكل التالي: الفلسفة هي ذلك النظام من الفكر الّذي يستبدل تدريجيّا ونسبيّا اللّوغوس بالميثوس، على الرّغم من أنّ الأسطورة لم تمت أو تنتهي كليّة عن طريق الفلسفة، إلاّ أنّه تمّ تطويع الأسطورة لتقترب من القانون الواقعي. وفي هذا نوافق كليّة "ديتيان" في اعتقاده بأنّ "معرفة الفلاسفة، منذ كزينوفانيس نحو 530، وحتّى أمبيدوكليس نحو 450، تفرض تكذيبا متواصلا على مقولة معاصرينا الّتي تنسب إلى "الفكر العقلانّي" مشروع إلغاء شكل آخر للفكر قد تكون أداته هي "الأسطورة" بمعنى القصة المقدّسة أو الخطاب عن الآلهة. عندما ألّف كزينوفانيس مرثاته الموسومة بـ "الوليمة" ضمّنها نمطا من الابتهالات للآلهة، ونصح ذوي الفكر السليم أن يغنّوا بكلمات mûthoi تجلب الخير وبعبارات lógoi نقيّة."[5] ونحن نضيف عليه بأنّ أفلاطون، وهو أكبر معلميّ العقل تمسّكا بالمنطق المتسلسل، لم يتوقّف ولو مرّة واحدة في محاوراته عن "اختلاق الأساطير"، بل أكبر الأساطير على الإطلاق قد خرجت من قلمه الفلسفيّ، ولو أردنا إحصاءها، فإنّنا نجد صعوبة في التوقّف، وما أسطورة أهل الكهف، والجندي آر ابن أرمينيوس، وأسطورة بورياس، وأسطورة الجزيرة أتلانتيدس...الخ إلاّ أمثلة على ترابط العقل الفلسفيّ بالأسطورة الأدبيّة، أو الميثوس مع اللّوغوس. وحتّى المدوّنة الفلسفيّة الأرسطيّة الّتي تعتبر بحقّ النواة الأولى القويّة للفكر الوضعي الطبيعي، لم تتخلّص كليّة من الغائيّة، أو كما يسمّيها هو تسمية مركّبة يصعب علينا اليوم تقبّلها بسهولة تامة بـ "العلّة الغائيّة" أو التيلوس، على اعتبار أنّ الفيزياء لا تنفصل عن السبب، والسبب الغائيّ الموجه، لا يمكن إغفاله، لأنّه متوجّه إليه.[6] والّتي تعتبر أساس الفكر الدينيّ – الأسطوريّ عند الإغريق وغير الإغريق. لذا فإنّ موقفنا، من مسألة الفلسفة مؤسّس على تقاربها مع السياسة أكثر ممّا هو مؤسّس على انفصالها عن الأسطورة. وهو الموقف الّذي وضّحه أكثر المؤرّخ والمفكّر فرنان. فالاستقرار السياسي ونشوء الدولة – المدينة (البوليس) وتوسيع المساهمة الشعبيّة في الدولة عن طريق إصلاحات صولون النوعيّة، كلّها ساهمت في توجيه العقل الإغريقيّ، بما فيه العقل الأسطوريّ، وجهة واقعيّة سياسيّة، فجّرت إمكانيّات الفكر الإغريقيّ في ميدان الفلسفة. ولو سُئلنا عمّن تفلسف عند الإغريق ؟ لكانت إجابتنا: المواطن الإغريقيّ هو الّذي تفلسف. ومن المعلوم أنّ نظرية هيجل في التطابق بين العقليّ والواقعيّ، لم تكن منفصلة عن نظرية الحرية في فينومينولجيّة الروح. ومفادها أنّ تطوّر العقل الإنساني لم ينفصل عن اتّساع نطاق الحريّة؛ من حريّة الملك في الشرق، إلى حريّة المواطن(فقط من خلال استبعاد العبيد والأجانب) عند الإغريق، إلى حريّة الكلّ عند الجرمان. وفي هذا السياق يقول في دراسته حول "العقل في التاريخ": "إنّ تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أنّ آسيا هي بدايته (...) فالشرق لم يعرف ولا يزال حتّى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصا واحدا هو الحرّ (حكم استبدادي)، أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أنّ البعض أحرار (حكم ديمقراطيّ أرستقراطيّ)، على حين أنّ العالم الجرمانيّ،

[5] مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، مرجع سابق، ص 138.

[6] Aristote: la physique ou leçons sur les principes généraux de la nature, tome 2, traduit J. Barthélemy Saint- Hilaire, librairie philosophique de ladrange, Paris, 1862, livre II, chapitre 8, para 16, p 60.

عرف أنّ الكلّ أحرار(حكم ملكيّ)."[7] ولئن كان الشكل الجديد للوعي الحالي يتمثّل في "الحريّة المطلقة" للرّوح، فإنّ ذلك لم يتحقّق دفعة واحدة، إنّما عبر مراحل سبق ذكرها، وأهمّ مرحلة هي الحريّة النسبيّة للوعي متجسدا في الإصلاح السياسيّ الإغريقيّ حينما تمّ تأسيس الديمقراطيّة الّتي حرّرت الوعي من خلال انتقاء الأفضل من بين العقول على الإطلاق. وهذا لا يتمّ إلاّ بأفعال الدولة وقوانينها وليست المسألة الفرديّة خالصة.[8] لهذا فلا يمكن فصل تطوّر الرّوح، مجسّدا في الفلسفة عن تطوّر السياسة مجسّدة في ميلاد مفهوم المواطن. وهو المفهوم الّذي لم يكن في العصور السابقة عن تأسس الدولة، ولهذا أيضا يقول هيجل بأنّه "ما إن تتأسّس الدولة، فلا يمكن أن يعد هناك أيّة أبطال"،[9] مفهوم البطولة إمّا أن نجده في الإمبراطوريّات، حيث الملك هو الكائن الحرّ والوحيد، ومن ثمّة هو الكائن البطل الخارق أو المؤلّه، أو نجده في التفكير التراجيديّ أو الميثولوجيّ حيث التاريخ من خلق الآلهة أو أنصاف الآلهة.

2-رأي جان بيار فرنان Jean Pierre Vernant: قدّم دراسة قيّمة عن علاقة الفلسفة بالسياسة عند الإغريق، تحت عنوان les origines de la pensée Grecque. وهي دراسة تنطلق في أساسها من النقطة المفصليّة الّتي أشرنا إليها أعلاه، المتمثّلة في انهيار النظام الملكّي كما أسّس له العصر المينيسيّ بداية من القرن 12 ق م، وهذا الانقلاب السياسيّ، أدّى بالضرورة إلى انقلاب فكريّ تمثّل في الانتقال من نمط شخصيّة الملك الإلهّي صاحب الحقيقة والسلطة المركّزة إلى نمط أكثر تفتّحا وتشذّرا من خلال الاعتقاد بإمكانيّة تحصيل الحقيقة لدى كلّ الأفراد في ظلّ النظام الجديد، وهو البوليس أو الدولة المدينة.[10] ولعلّه من المفيد التنبيه إلى أنّ كلمة بوليطيقيّ politique الإغريقيّة تشترك في نفس الجذر اللفظيّ مع بوليسpolis أي نظام الدولة المدينة. وكأنّ التخطيط لأمور الجماعة لا يكون مستقيما إلاّ في ظلّ وجود تفكير حرّ ومشترك وموسّع إلى أكبر درجة ممكنة بين أفراد المدن بما هم مواطنون لا عبيد أو خدم بلا حقوق.

وعندما نتحدّث عن الظهور التلقائيّ للفلسفة الإغريقيّة مثلما يقول ذلك جون برنيه John Burnet، في مواجهة النظرية الّتي تقول بالأصول الشرقية الخالصة للفلسفة الإغريقية،[11] فإنّ هذا لا يدلّ على التأسيس لنظرية المعجزة الإغريقيّة الّتي راجت بين الباحثين إقبالا وإدبارا. ولئن كان هناك فعلا انتقال لبعض المعتقدات الدينيّة والأفكار الرياضيّة الفرعونيّة والفلكيّات البابليّة،[12] فإنّ تبلور الفكر العقلانيّ والعلميّ في اليونان لا يمكن فصله عن الظروف السياسيّة الّتي أتاحت المجال لانهيار التصوّر التقليديّ للعالم وإحلال التصوّر الجديد الّذي لا ينفصل عن التفكير الواقعيّ والموضوعيّ وهذا بالتحديد ما يمكن اعتباره بداية التفكير العقلانيّ أو

---

[7] هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2005، ص 188-189.

[8] Hegel: phénoménologie de l'esprit, traduit jean- pierre Lefebvre, édition GF Flammarion, Paris, 2012, p p 523- 537.

[9] ج.و.ف. هيجل: أصول فلسفة الحقّ، مرجع سابق، ص 312.

[10] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 6.

[11] Charles Werner: la philosophie Grecque, petit bibliothèque PAYOT, Paris, 1962, p 7.

[12] John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, traduit par Aug. Reymond, édition PAYOT, Paris, 1919, pp 22- 25.

الفلسفيّ. فقيام نظام الدولة –المدينة، والّذي يصعب أصلا تفسير ظروف قيامه وأصوله، حيث أنّ الكثير من الدارسين قد وجدوا أصول هذا النظام في الدّول الآسيويّة الشرقيّة القديمة. قد ساهم هذا القيام في خلق "الفضاء العموميّ"، ولئن كان هذا المصطلح قد ارتبط بالفكر المعاصر مع مدرسة فرانكفورت وهابرماس على التخصيص، إلاّ أنّ مفهوم أو قل ظاهرة "ساحة الأغورا l'agora" الّتي مثّلت في أثينا، بل في كلّ المدن – الدول الإغريقيّة، الساحة العامّة لمناقشة الأمور السياسيّة والاجتماعيّة بعامّة. قد ساهمت في فتح التفكير في الأمور العامّة والمشتركة، وهذا الفتح لا يستبعد أن يكون قد حرّض على التعدّد والعقلنة والمباحثة والاختلاف. ولا يخفى على أحد أنّ التعيينات السابقة قد شكّلت، بل لازالت تشكّل أوليّات التفكير الفلسفيّ. إنّ طرح الأمور السياسيّة للمناقشة العامّة، بعدما كانت مقتصرة على الملك فقط، أي بعدما كانت مغلقة ومسجونة في القصور والقلاع، ساهم في عمليّة علمنة الفكر السياسيّ. ومصطلح العلمنة هنا يفهم في سياقه الأوّليّ، أي جعل الأمور السياسيّة معلومة أو قابلة للعلم من طرف مواطني المدينة. وتحرّر الكلام والتفكير، مع العصر الدوريّ الّذي أنشأ نظام البوليس، ساهم في تحرّر الكتابة أيضا، فبعدما كانت وسيلة للسجلاّت الملكيّة، أصبحت "عنصرا لثقافة عامّة، ولها وظيفة إعلاميّة تسمح بنشر مختلف مظاهر الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، ووضعها تحت أنظار الجميع".[13] فبعد أن أصبحت السياسة شأن الكلّ، أصبح الفكر أوّلا، ثمّ اللّغة والكتابة ثانيا أمرا عاديّا أو مألوفا ذائعا يحقّ للدّيموس أي العامّة استعماله بكلّ حريّة. وعند الحديث عن الدّيموس، فإنّه من الضروري الحديث عن الديمقراطيّة القائمة على اختيار القادة، وقد قدّم لنا أرسطو في مؤلّفه عن "دستور الأثينيّين" لمحة دقيقة عن المناصب الّتي تُنال بالانتخاب والاقتراع وهي الأثلوثيستين وهم القائمون على الأعمال الإداريّة(عددهم عشرة من كلّ قبيلة) والأركون الّذين يهتمّون باستخراج الزّيت المقدسة...الخ.[14] ومدلول هذا التطوّر النوعيّ في تسيير أمور المدينة مدلول إنسيّ في جوهره، أي أنّ الإنسان هو المسؤول عن مدينته، وبذكائه في الاختيار والتعيين قد يحسن أو يسيء في أموره العامّة. بل أنّ "القيادة تفّوض كلّ سنة بقرار بشريّ وباختيار يفترض مواجهة ونقاشا"،[15] وهذا بالتحديد ما كان غائبا في الإغريق قبل العصر الدوريّ في القرن السابع قبل الميلاد، وفي الإمبراطوريّات الشرقيّة حيث النقاش في الأمور العامّة لم يكن من حقّ العامّة أو الديموس. ولئن كانت البداية تدلّ على النهاية، إذا لا يمكن الفصل بينهما مثلما لاحظ ذلك غادمير،[16] فإنّه يمكن التقرير أنّ بداية الفلسفة، أي الفكر الإغريقيّ لم ترتبط بنهاية الفكر الأسطوريّ أو العقلانيّة الدينيّة النهاية الكليّة، بقدر ما ارتبطت بنهاية طريقة الحكم وتسيير شؤون المجتمع، وهي الطريقة الملكيّة الشموليّة الّتي جعلت الكلّ عبيدا ما عدا الملك، والكلّ مسيّرا ما عدا الحاكم المخيّر، كما قرّر ذلك هيجل في ظواهريّة الفكر. والأكيد أنّه عندما يقول أحدهم أنّ الإغريق قد أثبتوا "انتصار العقل"،[17] فهذا لا يجعلنا نعتقد بانتهاء الأسطورة، بل انتهاء اللاّ عقل السياسيّ، أي أصبح من الممكن تفكير وعقلنة أمور المجتمع في مضامينها وأشكالها وأسبابها ونتائجها. على الرّغم من الاتصال بين اللاّ عقل الأنطولوجيّ(الأسطورة والخرافة) مع اللاّ عقل البوليطيقي (الطغيان والاستبداد)، إلاّ أنّ الظهور التدريجيّ للديمقراطيّة الأثينيّة قد فصل الجدل في التأكيد على الدور

---

[13] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 30.

[14] أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، 1961، ص 165-167.

[15] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 34.

[16] هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص ص 16-19.

[17] مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، مرجع سابق، ص 289.

السياسيّ لظهور الفلسفة. إنّ العقل logos لا يدلّ فقط على ما يناهض الأسطورة من خلال التفكير المنظم المترابط، بل يدلّ أيضا على الكلام واللّغة والمنهج والحقيقة أو قول الحقيقة logos aléthés، قول ناتج عن تحرير العقول من سجون الأنظمة السياسيّة الطاغية. وقد اختتم فيرنان دراسته عن جينيالوجيا الفكر الإغريقيّ بتقريره أنّ "الروابط وثيقة جدّا بين نوعين من الظاهرات هما ظهور المدينة ونشوء الفلسفة." وأنّ "العقل اليوناني لم يُصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء بمقدار ما صنعته علاقات الناس فيما بينهم."[18] ومن هنا نستخلص بأن هناك تقاطعا جوهريا بين البوليس وهو النظام السياسي الإغريقيّ الّذي ظهر بداية من القرن السابع والسوفوس أو الحكيم وهو "تيبوس" أو نمط الإنسان الّذي يسعى للمعرفة غير المقيّدة وغير الناجزة، فالعقل الفلسفيّ هو العقل الوحيد، من بين أنماط مغايرة من العقلانيّة، الّذي لم يضع تجاوز ذاته موضع الهدف والغاية القصوى. ولئن قال الكثير من المفكّرين بأنّ العقل وليد المدينة،[19] أو أنّ الفلسفة بنت الحاضرة، إلاّ أنه يجب إضافة المدينة – الدولة أو الحاضرة الإغريقيّة المميّزة من الناحية السياسيّة كونها قائمة على تفكير شؤون الإنسان من طرف العامّة. لكن يجب أن ننبّه أنّه ليس هناك انفصال تامّ بين تأسس الدولة – المدينة كمجتمع مواطنيّ وبين تفتّق القدرات العقليّة المنطقيّة، لأنّ الذهنيّة الأسطوريّة والسحريّة وقبّل المنطقيّة تتلاءم وخصائص المجتمع السياسيّ السلطانيّ، ممّا يجعل العقلنة المتفتحة لا تنمو إلاّ في مجتمع منفتح على الاختلاف. لذا فيمكن أن نقرّر أنّ تولّد اللّوغوس أو العقل المنطقيّ من رحم العقل الميطيقيّ مثله كمثل تولّد المجتمع الديمقراطيّ من المجتمع الثيوقراطيّة (الحكومة الدينيّة أو الإلهيّة) والجيرونتوقراطيّة (حكومة المسنّين أو الكبار).[20]لذا فانفتاح الديمقراطيّة متأتّ من كونها تسمح للاختلاف وبزوغ ذكاء الطبقات الجديدة من المجتمع، أي الصغار والشباب. وليس مرتبطا بالحريّة المطلقة مثلما شاع عند البعض.

3-رأي كارل بوبر K.R.Popper: صاحب الأطروحة المميّزة عن المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، وما يهمّنا من هذه النظريّة هو ارتباطها بنشأة الفلسفة. فهو يعتقد بأنّ هناك نمطين من المجتمعات البشريّة، مغلقة ومفتوحة، البعض قد استطاع إحداث النقلة من الأولى إلى الثانية، من خلال الاقتناع بالصعود الاجتماعي الّذي يتيح حركيّة متواترة، ولعلّ الإغريق هم أوّل من حقّق هذه النقلة الثوريّة. في حين أنّ بعض المجتمعات لا تزال مغلقة على نظامها الصارم البيولوجيّ أو بعبارة ابن خلدون العصبيّ، وعقلانيّتها السحريّة العجائبيّة. ويقول–بوبر– في أصل الفلسفة بالنظر إلى القسمة السابقة للمجتمع ما يلي: "ربّما يعود انهيار العصبيّة القبليّة، والمجتمعات الإغريقيّة المغلقة، إلى العصر الّذي بدأ فيه نموّ السكان يضغط على الطبقة الحاكمة لملاّك الأرض.(...) وظهر للعيان، في بادئ الأمر، أنّ ثمّة شيئا ما كحلّ "عضويّ" لهذه المشكلة، خلق المدن الوليدة [إرسال المستعمرين]. لكن هذا أوجد مخاطر جديدة على المجتمع المغلق نتيجة الاتصالات الثقافيّة الناتجة عنها: التجارة...الخ. أدّى هذا التطوّر في القرن الـ 6 ق م إلى حلّ جزئيّ لطرق الحياة القديمة، وسلسلة من الثورات السياسيّة، وابتداع المناقشة النقديّة، وبالتالي التفكير المتحرّر من الهواجس السحريّة".[21] إنّ الانفتاح في المجتمع، يدلّ فيما يدلّ، على إمكانيّة العيش بدون قيادة، أي بدون نموذج ينغلق له أفق التفكير وحدود

---

[18] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 117–119.

[19] أندري لالاند: العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص ص 27–141.

[20]جان بياجيه: الحكم الخلقي عند الأطفال، ترجمة محمد خيري حربي، مكتبة مصر، القاهرة، 1956، ص 53.

[21]كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 175.

النقد. وقد أشار بوبر إلى أنّ معالم المجتمع المغلق في أثينا قد حدّدها أفلاطون من خلال تربيّته السياسيّة الّتي قدّمها في مشروعه الفلسفيّ – وسنعمل على فحص مدى صحّة مسلّمة بوبر عند حديثنا عن المدوّنة السياسيّة للمواطنة عند أفلاطون وهي محاورة أقريطون– فأفلاطون بعد ثمانين عاما من نموذج برقليس (بركليس) في أثينا اعتقد بأنّ" المبدأ الأعظم بالنسبة للجميع (...) لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد (...) عليه ألاّ يستيقظ، أو يتحرّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته، إلاّ إذا أُمر أن يفعل ذلك".[22] هذا هو نموذج المواطن الّذي يعيش في مجتمع مغلق منمذج ميكانيكيّ، ومن الأمور الواضحة أنّ أفلاطون قد غلّب نظام المجتمع في مقابل حريّة الفرد، ممّا يجعله ذا نزعة مضادّة للفردانيّة، الّتي هي أساس التغيير والتفكير الّذي يؤدّي إلى الارتقاء والنموّ والاختلاف. وهذا التقسيم الّذي قال به بوبر يذكّرنا بأطروحة برغسون الشهيرة حول وجود نمطين من الأخلاق: مغلقة غريزيّة آليّة ومفتوحة إنسانيّة صوفيّة، إلى جانب وجود نمطين من الدّين أيضا: سكوني statique تحت عقليّ دورانيّ هُوَوي تقليديّ، ودين ديناميكيّ تطوريّ سهميّ نقديّ.[23]والحقيقة أنّ برجسون قد استعمل عبارة المجتمع المفتوح والمغلق، في سياق مشابه جدّا لسياق بوبر، عندما قال في مقالته الأخيرة (الفصل الرابع) من "منبعا الأخلاق والدّين" تحت عنوان "ملاحظات أخيرة في الآلية والصوفيّة :remarque finales mécanique et Mystique بأنّ "المجتمع المغلق هو المجتمع الّذي يميل أفراده إلى التماسك والاتحاد بعضهم البعض، متجاهلين بقيّة المجتمعات، متحفّزين دائما للهجوم والدفاع، ممّا يجعلهم مهتمّين بالحرب والقتال، على ضرورة التجمّع البشريّ البدائيّ أو الأوليّ. لذا فإنّه يمكن أن نلاحظ بأنّ المجتمع – المغلق– قد صوّر أفراده وخلقهم، بنفس الكيفيّة الّتي خُلقت النملة كفرد لمجتمع النمل".[24] إنّ الآلية هي خاصية المجتمع المغلق، ولا تدلّ الآلية في هذا السياق إلاّ على الجمود والدورانيّة المطلقة في التفكير أو قل النجازة والنهاية، وهذا لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن ينتج فكرا فلسفيّا، في حين أنّ الانفتاح كفعل تجاوز للغريزيّة الدوريّة نحو العقليّة التراكميّة، هو ما يميّز المجتمع الإنسانيّ الّذي لا يكون كذلك إلاّ إذا كان تكوّره حلزونيّا أي له القدرة على عدم العودة إلى نقطة الانطلاق تكراريّا ، إنّه المجتمع الّذي يخرج من الدورة كلّما تطوّر، نحو دورة جديدة لم تكن معروفة لدى الأوائل. ورأي دوركايم حول تقسيم العمل لا ينفصل عن تحليل برجسون وبوبر، على اعتبار أنّه ركّز على مسألة استقلال الشخصيّة الفرديّة المتولّد من تقسيم العمل الاجتماعيّ كشرط للنموّ والتغيير وتوسّع الأفق العقليّ.[25] ما الفلسفة سوى هذا النموّ والاختلاف والتوسّع والمغايرة، وفي المجتمع المحدّد أو المغلق لا يمكن أن يتولّد إلا الدورانيّة والنجازة والتماهي والمماثلة. يقول دوركايم مبيّنا أسس هذا التحوّل المهمّ في بنية المجتمعات ممّا يؤثّر إيجابيّا على قدرات الفرد الفكريّة: "إنّ المجتمع، بقدر ما يتوسّع ويتمركز، يقلّ تضييقه للفرد، وتقلّ بالتالي إحاطته إحاطة تامّة بالميول المتناقضة الّتي تأخذ بالظهور".[26] ففي المجتمعات المقطعيّة (أي البدائيّة) لا يمكن أن نتصور إلاّ رسوخ ظاهرة الاقتداء والتقليد والهويّة، بل إنّ أقصى درجة للهويّة نجدها في هذا النمط من المجتمعات المغلقة. فلا فرق بين الأفراد من حيث بنيتهم الذهنيّة، ولا فارق بينهم إلاّ مستويات العمر المتفاوتة، أمّا ما عدا ذلك فهو تماهي مطلق، لا يمكن العثور على

---

[22]كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 15.

[23]Henri Bergson: les deux sources da la Morale et la religion, édition Librairie Felix ALCAN, Paris, 11eme édition, 1932, p 197.

[24]Op.cit, p 287.

[25]جان بياجيه: الحكم الخلقي عند الأطفال، مرجع سابق، ص 89–90.

[26] إميل دوركايم: في تقسم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 337.

شخصية بالمعنى الحقيقي للكلمة في المجتمع المغلق– البدائي. ولن تبدأ ظاهرة الهروب من رقابة المجتمع إلا عندما يبلغ المجتمع درجة معيّنة من النمو في الكثافة والحجم، ممّا يفرض تقسيما في العمل الاجتماعي، واستقلالا فكريّا بين الأفراد والطبقات والوظائف. ومن هذا التحليل يمكن لنا أن نتفهّم جيّدا كوْن الفلسفة لم تظهر في المجتمعات المغلقة والصغيرة والبدائيّة القائمة على نمط تنظيميّ بسيط، بل ظهرت في المجتمعات المعقّدة الّتي تتيح فرصة للمغايرة والمخالفة والمناقشة الّتي تنمّي العقل شيئا فشيئا. إنّ شرط الفلسفة هو الاختلاف، وهذا الاختلاف مؤسّس على وجود هوّة مفهوميّة بين الذات والغير.

ومن هذه النماذج الثلاثة، هيجل وفرنان وبوبر، يمكن أن نلاحظ الترابط الكبير بين ظهور الفلسفة وطبيعة التنظيم الاجتماعي – السياسي. فلا يمكن، والحال كذلك، أن نفصل بين تصوّر المواطنة والّذي هو وليد المجتمع المفتوح والديمقراطيّ، وبين تفتّق الأفكار العقليّة والنظريّة الّتي تؤسّس للاختلاف والتنوّع من جهة، وللبحث والكشف من الجهة الثانية. لكن هذه الوجهة من النظر، والّتي تجعل الفلسفة وليدة السياسة المفتوحة والتنظيم المتطوّر، لم تلق القبول في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. إذ نجد العديد من الفلاسفة الألمان، خاصة شوبنهور ونيتشه، قد فصّلا بين الفلسفة الصحيحة والعميقة أو الفكر الخطر، أو حتّى الفلسفة الجذريّة الحقّة، وبين الجامعة الّتي تتأسّس بصورة مباشرة أو غير مباشرة في كنف النظام السياسيّ. فكيف حدث أن رفض شوبنهور ونيتشه أن تكون الدولة والجامعة سببا أو شرطا للتّفلسف ؟ سنرجئ بحث هذا السؤال، نظرا لتشعّباته الكثيرة ومشكلاته الخفيّة، ونظرا لوجود فرق بين الفلسفة والسياسة في لحظة الظهور ولحظة التطوّر. وسنحاول مقاربته نقديّا في الخاتمة، بدل شرحه وتفصيله نظريّا.

ولعل مشكلة تفرد الإغريق بإيجاد النظام الديمقراطي دون غيرهم ترتبط بصورة كبيرة بطبيعة الأرض الإغريقية وموقعها التجاري المفتوح على أكثر من جهة. والعديد من الفلاسفة يتحدث عن أثر العامل الجغرافي بصورة أساسية. فلا يمكن أن نعزو للإنسان الإغريقي أي خصائص عرقية خاصة ومتميزة، بقدر ما يمكن أن نتحدث عن مساهمة العوامل الطبيعية والتجارية في تشكيل روحه الفكرية المعروفة. وقد أكد المؤرخ المتوسطي بروديل أن المعجزة الإغريقية في السياسة والفلسفة، لم تنفصل عن التاريخ الجغرافي: "يمر الناس والمؤسسات والبحر الأبيض المتوسط باق، فمنطقة الأتيك Attique (في الغرب اليوناني) منطقة فقيرة بطبيعتها، وهي لذلك محكومة بتجاوز ذاتها، وهكذا ولدت المعجزة اليونانية. إن التاريخ الجغرافي يثير العوامل الحضارية دون وساطة". [27] ولو أن الكثير لا يصادق على هذا التقرير، إلا أنه تبرير مقبول لأنه لم يستند على خصائص عرقية في تفسير شن الفكر والإجتماع البشري، بقدر ما أسسها على الأرض. وفي الحقيقة أنه لم يفعل أكثر مما فعل أرسطو ومونتيسكيو ولوسيان فيفر وغيره من الذين فسرون التاريخ بالجغرافيا.

ثانيا– مقارنة المدوّنة الأفلاطونيّة والأرسطيّة في المواطنة والفلسفة.

"المواطن المفكّر" هو ما يمكن أن نعبّر به عن الحالة الإغريقيّة في التفلسف، أي التفكير في ضوء النظام السياسيّ الجديد هو الّذي ولّد أعظم ظاهرة إنسانيّة في القدامة وهي الفلسفة. وبالتالي فإنّ المواطنة لا تنفصل عن الفلسفة بأيّ حال من الأحوال. وقد أشار أحد الشعراء التراجيديّين في أحد نصوصه إلى أنّ ميزة الإغريقيّ أنّه مواطن حرّ، يدافع عن وطنه احتراما للقانون وحبّا فيه، ولا يدافع عن

[27] فرانسوا دوس: التاريخ المفتت– من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 211.

رجل بمفرده، أو يقاتل من أجل قائد بعينه. إنّ الجنود الإغريق على لسان رئيس الخورس الّذي يخاطب ملكة الفرس أرملة داريوس في المسرحيّة؛ ليسوا عبيدا ولا خدما تابعين وليسوا موالي لأحد مهما كان ils ne peuvent être dits esclaves, ni sujets, de personne.[28] بل هم جنود أحرار في سبيل الوطن الّذي يملكه الجميع، فكلّ المواطنين يساهمون في تشكيل مفهوم الوطن والتنظيم السياسيّ وشرعيّة القانون الّذي يمكن تغييره في إطار شرعيّ دون تأثيم أو تعنيف. وهذا عكس الإمبراطوريّات الشرقيّة الّتي تعتبر كلّ شيء، بلادًا، وعبادًا، ومؤسّسات، مملوكة للسلطان الّذي لا يعترف إلاّ برغبته قانونا للمجتمع، فهو فقط الرجل الحرّ، وهذا ما قال به هيجل أعلاه. ولعلّ عنوْنة أسخيليوس هذه المسرحيّة التراجيديّة باسم "الفرس" les perses لدليل على الصورة الحقيقيّة للنظام الشرقيّ عموما، مجسّدا في المملكة الفارسيّة الّتي لم تصمد أمام قوّة الجيوش الإغريقيّة، لأنّا تأسّست على مفهوم المواطنة لا تقاليد العبوديّة. ويمكن أن نلاحظ أّن الكثير من الدول الشرقيّة، لازالت تعتبر حتّى اليوم، أنّ النظام المغلق أحسن كلّ الأنظمة السياسيّة، وتعمل جاهدة على استمرار هذا النمط من الحكم رغم كلّ التغييرات الّتي طرأت على العالم.

ولا يختلف اثنان ممّن درس الفلسفة الإغريقيّة، أنّ أكبر من فلسف علاقة الفلسفة بالمواطنة، ممّن وصلت إلينا نصوصه كاملة منسجمة في نسق مرتّب، هو أفلاطون. فعلى الرغم من وجود نصوص قبل سقراطيّة حول السياسة والفكر، إلاّ أنّها شذرات منفصله لم ترتق إلى مستوى تشكيل نظرية نسقية متكاملة، كما أنّ قلق الموقف في عناصره الجزئيّة يجعل هذه النصوص مبهمة ومبتورة. فعندما نجد هيراقليطس يقرّر بأنّه على المواطن أن يدافع عن القانون كما يدافع عن الأسوار الّتي تحمي المدينة من الأعداء. [29] فعلى الرغم من كوْن هيراقليطس من أعداء النظام الديمقراطيّ، إلاّ أنّ هذا لا يدلّ على رفضه لحكم القانون. فالأرسطوقراطيّة المتفرّدة بالسلطة، لا تخرج عن القانون من خلال عدم التحكيم به، بل ترفض فقط أن يساهم الغوغاء في سنّ القوانين وتطبيقها، فالقانون في النهاية يحمي المواطن من التعسّف، وهو، أي التعسّف، أكبر من يهدّد استمراريّة المجتمع السياسي. وهذا لا يختلف عن موقف أفلاطون في النهاية، لذا نجد المفكّر الألمانيّ كارل ريموند بوبر يجمعهما في موقف واحد وهو التأسيس لمفهوم المجتمع المغلق.[30]الّذي لا يفتح المجال لنموّ القدرات وانتقالها من طبقة إلى أخرى.

تصنّف محاورة أقريطون (أو واجب المواطن) لأفلاطون،ضمن محاورات الشباب، وهي المحاورات الّتي تتميّز بالطابع الدحضيّ أو التفنيديّ، على اعتبار أنّها لا تؤسّس لنتيجة وضعيّة أو إيجابيّة، بل تبقى المشكلات الكبرى المطروحة في البداية معلّقة دون حلّ مُرض. لذا فإنّ أفلاطون في هذه المحاورة، مثلها مثل محاورة هيبياس الصغرى والكبرى، ودفاع سقراط، ومينون...الخ. لم تتخلّص كليّة من روح اللاّأدرية السقراطيّة، لذا فقد سمّيت بالمحاورات السقراطيّة في النهاية. ولئن وقع اختيارنا على محاورة أقريطون، فإنّ هذا الاختيار ليس محض عشوائية، بقدر ما هو اختيار مقصود لغاية محدّدة. لأنّ أفلاطون في هذا النص المهمّ، يقدّم لنا تصوّر "المواطنة" الّذي هو تصوّر نابع من روح المجتمع الديمقراطيّ أو المجتمع المفتوح، مع التنبيه إلى الصعوبات المنجرّة منه. وبغضّ

---

[28] Eschyle: les Perses, traduction Danielle Sonnier et Boris Donné, édition GF Flammarion, Paris, 2000, para 237-248, p 107.

[29] هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، شذرة 44، ص 63. وثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس– جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار– الجزائر، دار الفارابي – بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 66.

[30] كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 187.

النظر عن الموقف السلبيّ نسبيّا لأفلاطون من الديمقراطيّة، فإنّنا سنعمل على استخلاص علاقة الفلسفة بالمواطنة، في التصوّر الأفلاطونيّ – السقراطيّ. ثم ننتقل إلى دراسة مفهوم المواطنة في التصوّر الأرسطوطاليسيّ القريب من روح الأكاديمية، على الرّغم من القطيعة المنهجيّة بين المعلّم والتلميذ والّتي أثارت حفيظة المعلّم غيضا ولوما، والّذي كان يسمّيه أفلاطون بالقرّاء والعقل تميّزا وتقديرا.

تقع محاورة أقريطون بين سلسلة من المحاورات المتتابعة زمانيّا ومضمونا حسب تقديم أفلاطون، وهي المحاورات المخصوصة لتأريخ محنة سقراط مع الحكم الديمقراطيّ والقضاء الأثيني. وتبدأ هذه السلسلة بمحاورة أوطيفرون euthyphron الّتي دارت في دهليز دار القضاء portique royal، حيث التقى أوطيفرون الّذي قَدَم لاتّهام أبيه بقتل أحد خدمه عقابا له في مزرعة ناكسوس، التقى بسقراط الّذي قدم للمحكمة لتبيّن واستكشاف تهمة مليتيس له (رفقه أنيتوس الّذي ظهر في محاورة مينون، وليقيون) بإفساد الشباب والكفر بالآلهة القومية الإغريقية القديمة. [31] وكانت مشكلة المحاورة ككلّ هي ماهية التقوى وماهية الفجور والعدل بين التصوّر الميتافيزيقيّ والتصوّر المدنيّ أو السياسيّ. والمحاورة الثانية هي دفاع سقراط apologie de Socrate المخصصة لدفاع سقراط عن نفسه بعد صدور حكم الإعدام ضده، وهنا يقدّم أفلاطون صورة تراجيدية لسقراط مناقضة تماما لصورة أرسطوفانيس الهزلية، أي بين صورة سقراط كنموذج للحكمة على حدّ تعبير عرّافة معبد دلفي،[32] وصورته معلّقا في قفّة لدراسة الفلك.[33] ثمّ تأتي محاورة أقريطون وبعدها محاورة فيدون في خلود النفس والّتي حدّد فيها أفلاطون نظرية الجسد والروح، والأدلّة الثلاثة المشهورة على خلوده في مقابل فناء الجسد بسبب حسّيته وأرضيّته. [34] ومن المعلوم أنّ هذه الأدلّة تنسجم تماما مع نسق أفلاطون الأنطولوجيّ وحتّى السياسيّ، على اعتبار أنّ خلود الروح هو الّذي يضمن سموّ العقل الّذي يؤسّس للعودة إلى العالم الحقيقيّ، أو ما يسمّى بالجدل الصاعد.

أمّا مضمون محاورة أقريطون، فهو أيضا لا ينفصل عن نسق الفلسفة الأفلاطونيّة ككلّ. وقد دار الحوار بين سقراط القابع في السجن، بعد صدور حكم الإعدام وقبل تنفيذه بقليل. ومن المعلوم بأنّ تدابير الحجز بالنسبة للمسجونين السياسيّين أو الفكريّين، وهو حال سقراط، لم تكن بالصرامة الّتي نتصوّرها اليوم، إذ يمكن الهروب بسهولة تامّة عن طريق رشوة الحرّاس أو تدخّل وسائط لتهريبه. خاصة عندما يتعلّق الأمر بتهمة دينيّة تتمثّل في الكفر أو الإلحاد وما شابه ذلك، وقد كانت تهمة سقراط شبيهة بتهمة السوفسطائيّ بروتاغوراس (410/480 ق م) الّذي مات غرقا إثر هروبه من أثينا بعد تهمة الإلحاد الّتي وُجّهت إليه عندما أعلن في مقدّمة كتابه "عن الآلهة" لا أدريّته بخصوص ماهيّتها وحقيقتها. ومن قبله أيضا تمّ اتهام الفيلسوف الطبيعيّ أناكساغوراس، صديق الحاكم الأثيني بركليس والشاعر التراجيديّ يوريبيديس أيضا، بالكفر والهرطقة عندما قال بأنّ الشمس ليست إلاّ كتلة كبيرة من الأحجار وأنّ القمر لا يعدو أن يكون ترابا. ولكنّه، أي أناكساغوراس، لم يستسلم بعد محاكمته وإدانته، بل هرب إلى آسيا الصغرى وهي منشؤه الأصلي قبل

[31]Platon: Euthyphron, traduitE. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris,1967, para 2b-3e, p 186-187.
[32]Platon: Apologie de Socrate, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 20d-21c, p 31.
[33]Aristophane: les nuées (théâtre complet 1), traduction Marc-Jean Alfonsi, édition GF Flammarion, Paris, 1966, p 161.
[34]Platon: Phédon, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 106d-107c, p 168.

المجيء إلى أثينا. وأفلاطون ذاته قد أرّخ لهذه الحوادث الّتي كانت معروفة في زمانه.[35]والمسألة الّتي يمكن أن تطرح هنا مرتبطة بمكانة الدين في الدولة – المدينة؛ من كان يدافع عن المعتقد الإغريقيّ ؟ تقول الباحثة الأمريكية ذات الأصول الألمانية "ايديث هاملتون" الّتي كرّست كلّ جهودها لدراسة الظاهرة اليونانية أو قل المعجزة الإغريقية، والّتي نالت سنة 1957 الصليب الذهبيّ من الملك الإغريقيّ بول ، بأنّ الديانة الإغريقية القديمة لم تكن ديانة مركزية في يد طائفة رجال الدين، مثلما حصل بعد ذلك في المسيحية أو غيرها، بل كانت ديانة الشعراء والأدباء والفنانين. لذا فإن "كلاّ من الدولة والدين تركا الأثينيّ يفكّر كما يريد. فالعبد هو من لا يستطيع أن يقول رأيه بصراحة كما قال يوريبيديس. وسقراط قال في حياته كل ما يريد أن يقوله. وقد تابع أفلاطون تعاليمه باسمه فلم يزعجه أحد."[36]ويواصل الدكتور "جول بارتلمي سانت هيلير" العالم الفرنسي المميّز باليونانيّات، ومترجم كلّ أعمال أرسطو من الإغريقية إلى الفرنسية، بأنّه لو كان اليونان "تحت وصاية ديانة حسنة النظام، أفكانت تظهر قواعدها بهذه السهولة ؟ أو كانت تحيا تلك الحياة الطيّبة القويّة ؟ أو كانت تلد للعالم تلك الملح من التأليف وتؤتي ذلك الثمر اللّذيذ ؟ لو كانت ديانة الهلينيّين أكثر جديّة ممّا كانت عليه لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقلّ في الجدّ ممّا كانت عليه بكثير."[37] إذن فهذه النصوص تلحّ على أنّ هناك ضربا من الحرية من جانب الدولة وجانب الدين، ممّا سمح بالتفكير الحرّ، ولو أنّ هناك من يذود على الدين، إلاّ أنهم ليسوا رجال الدين ذاتهم، بل الّذين اتهموا سقراط هم رجال دولة، ممّا يدلّ على فرضية الصراعات السياسية بين الديمقراطيّين والأرستوقراطيّين الّتي لم تنته إلى زمن أفلاطون ذاته. ولعلّ محاكمة سقراط في أواخر حياته، لدليل على أنّ هناك هامشا من التسامح وإلاّ لكانت المضايقات قبل ذلك التاريخ بزمن طويل، أي لكان إعدام سقراط في شبابه مثلا. إنّ كون الإغريق ليسوا أصحاب كتاب مقدّس موحى به، مثلهم من بقية الديانات المعاصرة في الشرق، أو اللاّحقة في الغرب كالمسيحية، قد ساهم في خلق جوّ فكري حرّ وبدون نموذج كامل ونهائي. إذ أنّ وجود كتب مقدّسة، يساهم في تقديم باراديغم للتفكير، أو الإطار العامّ الكليّ والمغلق، أي نموذج مثالي يلتزم به المؤمن كلّ الالتزام، على الرّغم من أنّه لا يمكن الانسياق وراء أطروحة "سانت هيلر" وغيره الّتي تروّج للرأي القائل أنّ الكتب المقدّسة قد تشكّل حاجزا يحول وحرية التفكير والتعبير واختراق النماذج المألوفة. إلا أنّه يُلاحظ، حقيقة، اختلاف نمط التفكير بين "مجتمعات الكتاب المقدّس" والمجتمعات الّتي لا تتوفر على الكتاب أصلا، ويمكن تأويل العديد من الآيات القرآنية الّتي تتحدّث عن "أهل الكتاب" و"الأمّيّة" وفق هذا المنظور بالذّات. صحيح أنّ للإغريق آلهة قومية خالصة، ولهم شعائر دينية وطقوس موسمية...الخ تمّ تناقلها من جيل لآخر. إلاّ أنّها أقرب إلى العادات والأعراف غير المفروضة منها إلى الإلزاميّات الدينية المعروفة. ثمّ أنّ هوميروس وهوزيود وهما مهندسا الدين الإغريقيّ في تسمياته وتجلّياته، لم يكونا إلاّ شاعرين، وليس نبيّين أو رجلي دين بالمعنى المألوف للكلمة.

ما هو المواطن الصالح في نظر أفلاطون السقراطيّ ؟ هذا التحديد المشخّص معلّل بالنظر إلى أنّ مواقف أفلاطون بعد استقلاله عن سقراط، قد طرأت عليها بعض التغييرات الّتي يقتضيها النضج المفهوميّ عنده. لأنّنا سوف نجد تطوّرا في هذا الموقف

---

[35]Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 26d-27c, p 38.

[36]إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة – المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 36-37.

[37] بارتلمي سانتهلير: أصول الفلسفة الإغريقية: مقدمة الترجمة الفرنسية للكون والفساد لأرسطو، ترجم أحمد لطفي السيد، الدار القويمة للطباعة والنشر، ص 74.

من أقريطون حيث كان يعتقد بقداسة القانون أي دوامه أمام زوال المواطن وفنائه،[38] إلى محاورة رجل الدولة (البوليتيكوس) إلى محاورة ألسيبيادس الأوّل، إلى محاورة الجمهورية ثم أخيرا نصّ النواميس. لقد تحدّث أقريطون بحرارة وهو في السجن مع معلّمه سقراط قائلا: دعني يا سقراط أتوسّل إليك مرّة أخرى، بأن تأخذ بنصيحتي فتلجأ للهروب من السجن (...) فإنّ كلّ أموالي وثروتي رهن إرادتك، كما أنّ أحد الأصدقاء، وهو سيمياس من طيبة قد جلب معه المال من أجل هروبك أو تهريبك، وكذلك سيسيبيس والكثير غيرهم مستعدّون لدفع المال من أجلك. وقد هيّأنا لك ملجأ في تسالي thessalie، وفيه يستقبلك أصدقائي، حماية وتقديرا، وهناك لن يصيبك أحد بالأذى مثلما أصابك في أثينا...".[39] إنّ تلاميذ سقراط، ولأنّهم يعرفون مدى خطورة ما حكم به قضاة أثينا وفق قانون المدينة – الدولة، فقد عملوا قدر الإمكان على تجنيب سقراط الموت، وهو الأستاذ الّذي كوّن الكثير من الفلاسفة الأثينيّين، من بينهم أفلاطون وأرسطو ذاته، وهذا الأخير قد قال قولته بعد موت الإسكندر وضعف حزبه في أثينا استنادا إلى ما حدث لسقراط: "لن أسمح بارتكاب الجريمة ثانية في حقّ الفلسفة". ثمّ أنّه كان من الأمور المألوفة جدّا هروب المسجون وفراره من أثينا، فلماذا لا يسعون لذاك والمعنى هذه المرّة هو سقراط الفيلسوف الكبير ؟ هل من النافع فقدان مثل هذا الأستاذ الّذي لم يكن همّه سوى الحقيقة وفقط دون المنافع الأخرى؟ لكن موقف سقراط كان مغايرا تماما لرغبة تلاميذه، لذا نجده يجيب أقريطون قائلا: لا تذكر لي مرّة ثانية بأنّه يجب عليّ أن ألوذ بالفرار برغم إرادة الأثينيّين. لأنّ هذا التصرّف ليس إلاّ مقابلة الشرّ بالشرّ، وهذا التصرّف يمثّل أخلاقية الغوغاء وتصرفات الرعاع... تصوّر أنّي أقدمت على الهرب من السجن، على الرّغم من أنّ الحكم أو القانون قد قرّر أن أموت، فكيف سيكون ردّ فعل القوانين ؟ إنّها ستقول: أعلم يا سقراط، وإن أقدمت على الهرب، فإنّك بهذه المحاولة إنّما تسيء إلينا (أي القوانين)، وتجعل نفسك موضوع سخريّة، لذا فأصغ إلينا بدل أن تصغي إلى أقريطون."[40] ونحن نفهم مسألة واحدة هنا، وهي أنّ سقراط قد أقر بأنّ من واجب المواطن، بل الواجب الوحيد للمواطن هو طاعة القوانين، وقد كان بإمكانه أن يلجأ إلى الهرب قبل محاكمته أصلا، لكنّه قرّر أن يموت كما تشتهي القوانين.[41] لكن ألم يثبت هو ذاته، بما لا يدعو للشّك بأنّه بريء من كلّ التهم الّتي توجّه بها أصحاب الحزب الديمقراطيّ ضدّه، أي أنيتوس وزمرته الحاقدة ؟ أم أنّه كان فعلا يفسد فعلا الشباب وينكر الآلهة القديمة من خلال ابتكار ألهه جديدة ؟ الحقيقة أنّ هناك الكثير ممّا يمكن أن يُقال في هذه المسألة، ونخصّ بالذكر النقاط التالية، وهي النقاط الّتي قد تقلب القصّة السقراطية كما قدّمها لنا أفلاطون:

1- أنّ سقراط قد نقد فعلا التصوّر الأدبيّ والميثولوجيّ للآلهة، وهو في هذا صاحب نزعة عقلية صارمة لا تقبل بأساطير الأوّلين، وقد رافقه في نقد التصوّر الميطيقيّ للألوهية الشاعر التراجيديّ المعروف والمعاصر له وهو يوريبيديس. فنجد مثلا سقراط يقرّر في فايدروس بأنّه لا يصدّق الأساطير مثل بقيّة الناس، لأنّه يفكّر بطريقة العلماء، أي أنّ لكلّ حادثة سبب طبيعيّ أحدثها، فمثلا أسطورة اختطاف الرياح الشمالية المسمّاة بورياس لأوريثيا بنت ملك أتيكا أريخيون

[38] ثيوكاريس كيسيديس: سقراط – مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ANEP، الجزائر، الطبعة الثانية، 2001، ص 227 وما تلاها.

[39] Platon: Criton, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 44^{e}-46a, p 66-67.

[40] Op.cit, para 50c-51b, p 75.

[41] Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 17d, p 28.

ليست حقيقيّة، ويمكن أن نعثر على تفسير عقليّ لنشوء مثل هذه القصّة الخيالية.[42] كما أنّنا نجد يوريبيديس قد تفحّص الصفات الأنثربومورفية الّتي اتصفت بها الآلهة الإغريقية حسب المأثور الأدبّي الّذي وصل إليهم، ممّا جعله لا يعتقد بإمكانية صدق هذه الأوصاف، إذ نجده يقول في مسرحية هيبولوتوس معبّرا عن سخطه من تصوّر الألوهية المألوف والمنتشر "ماذا أقول يا زوس ؟ أأقول إنّك تنظر إلى الخلق ؟ أم إلى قولنا إنّ هناك جيلا من الآلهة ليس إلاّ وهما وخداعا كاذبا نتمسّك به ولا يجدينا نفعا، وإنّ المصادفة دون غيرها هي الّتي تسيطر على الجميع في مصائرهم. هل هناك من يقول بأنّ في السماء آلهة، كلاّ ليس فيها آلهة... أي زيوس، إن كان ثمّة زيوس..." ويواصل بروح انتقاميّة: " ليت الجنس البشري الفاني يستطيع الانتقام واستنزال اللّعنة على الآلهة الخالدة".[43] ولم يتوان سقراط أيضا من التشكّك في مدى فعالية الصلوات الّتي تقدّم للآلهة عندما استفسر عن سبب رفض الآلهة للدعوات الموجّهة إليها...الخ.[44]والحقيقة أنّ مساءلة الاعتقادات اليونانية كان قديما قبل ظهور الفلسفة في أثينا ذاتها، يعود إلى العقلانية الإلياتية القديمة مجسّدة في أفكار وقصائد الشاعر المتجوّل إكزانوفانيس.[45]والسؤال الّذي يطرح هنا: ما هو سبب اتهام سقراط دون يوريبيديس ؟ الأكيد أنّ التشكّك في الآلهة واتهام الثيولوجيا التقليدية ليست السبب الوحيد، وإلاّ لكان مصير الشاعر التراجيديّ مشابها لمصير سقراط، لأنّه لم يتوان في نقد الآلهة كما يتصوّرها عامّة الناس، لذا فإنّنا نفترض أسبابا سياسية مرتبطة بموقفه، أي سقراط، من نظام الدولة المدينة في زمانه.

2- كما أنّ سقراط كان يمارس ضربا من التهكّم على الكبار في أفكارهم ومعتقداتهم، يقول ثيوكاريس كيسيديس، الفيلسوف الإغريقيّ المعاصر، في هذا الشأن ما يلي: "يذكر لنا أفلاطون أنّ الشباب خصوصا أبناء الأثرياء كانوا يستمتعون

---

[42]أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 35-36.

[43]Euripide: Hippolyte (théâtre complet 4), taduit H. berguin et G.duclos, édition Garnier Flammarion, Paris, 1966, para 1407-1430, p 214.

[44]Platon: Second Alcibiade, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, para 138a-138b, p 35.

[45]والنص الّذي وصلنا منه هو التالي:

"عزا هوميروس وهزيود إلى الآلهة ما هو شائن وموضع لو بين البشر: السرقة، الزنا، وخداع بعضهم بعضا. يحسب الفانون أن الآلهة تولد وتكتسي وتصيح وتتخذ إشكالا على مثالهم. ولكن لئن كان للثيران والجياد والسباع أياد أو كان بوسعها أن تصوّر بأيديها وأن تبدع أعمالا كالبشر لصوّرت الجياد على مثالها صورا للآلهة والثيران على مثالها ولصاغ كلّ منها أجسادا تحاكي أبدانها. يجيب الحباش أنّ الآلهة فطس الأنوف سود البشرة ويحسبها التراقيّون زرقاء العيون صهباء الشعر. الله واحد، وهو الأعظم بين كل الآلهة والناس ليس كمثله بشر في البدن والعقل. يقول لحراكه بفكره كن فيكون بلا عناء. ما من إنسان يعرف أو سيعرف حقيقة الآلهة."

لهذا فيصحّ القول بأنّ التوجه العقليّ عند سقراط وأفلاطون، كان مستوحيا من مدرسة إليا، سواء في فجرها الأدبيّ والدينيّ عند إكزانوفانيس أو في طورها الفلسفيّ عند بارمنيدس وتلامذته المباشرين. للتوسّع في هذا الموضوع، يمكن العودة للكتب التالية:

- والتر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 26-27.
- Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882, p 24.

معتنقين أسلوب سقراط في اختيار الأكبر سنّا منهم وإيقاعهم بالحرج والإرباك. ومن الطبيعيّ جدّا أن يرى ضحايا هذه الاختيارات في سقراط مفسدا للشباب."[46] وكأنّ سقراط قد خلق تقليدا سيّئا في أثينا عندما وجّه آلته النقدية – العقلية لكلّ شيء، متغاضيا الكثير من التقاليد المتوارثة عن الإغريق، خاصّة احترام الكبار وعبادة الأجداد. لقد كان سقراط تقدّميّا بدرجة كبيرة بالنسبة لعصره، نظرا لاعتقاده أنّ الأعراف لا تقدّم لنا الحقيقة، بل العقل وحده، دون أيّ شيء آخر، هو الطريق للمعرفة الصحيحة. وفي هذا التقرير الجديد تأثير سلبيّ على الشباب، الّذين تناسوا التقاليد القديمة لصالح الجدل التهكّمي الجديد.

3- لو اعتقد سقراط لحظة بأنّه مظلوم، وسبب الظلم هو قوانين المدينة، وهو ذاته قد شارك في تسيير أمور الدولة عندما عيّن مرّة كعضو في مجلس الدولة. "بل قد ترأّس المجلس عند محاكمة القوّاد الّذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس، لقبيلة أنتيوخس– وهي قبيلة سقراط ذاته – وقد حدث ذلك في عهد الديمقراطية.» فكيف له أن يحترم قوانين ظالمة ؟ إنّ منطق العقل ليقول أنّه يجب التنبيه إلى الأخطاء، وكم من الأخطاء قد استخرجها سقراط من المجتمع الأثينيّ وغير الأثينيّ.

4- أنّ سقراط كان يتحدّث بلسان النبيّ، وهذا ما قد يزعج القانون والعقل والمنطق معا، وحتّى رجل السياسة الّذي لا يؤمن إلاّ بالمعقول. فكم من مرّة تحدّث عن "الصّوت السّماويّ" الّذي يخاطبه ويساهم في اختياراته وقراراته ؟ إذ نجده يقول بأنّ كثيرا ما يتحدّث عن وحي يأتيه، وهو الأمر الّذي يهزأ منه ميلتوس في دعواه أمام المحكمة، لكن هذا الصّوت الّذي يوحى إليّ ليس جديدا بل قد لازمني منذ طفولتي، يحضرني كلّما أقدمت على فعل من الأفعال..."."[47] أوليس ادّعاء النبوّة أو الرّسالة، من شأنه أن يحدث قلاقل في المدينة– الدولة ؟

5- أوليس – ثانيا– من الممكن أن يكون سقراط قد "تنزّه عن الحياة"، أو قل قرّر الموت بملء رغبته، لذا تأوّل نيتشه قضية موت سقراط على أنّها انتحار وليس إعداما. التنازل طواعيّة عن حبّ الحياة لصالح حبّ العدم والموت، ممّا يدلّ على أنّه ضحيّة طغيان العقل على الحياة، والعقل يبرّر بسهولة تامّة أفضليّة الموت على الحياة، وهذا ما قاله سقراط بالتحديد عندما أكّد خلود الرّوح أي أنّه من المحتمل أنّ الموت الّذي يُقبل عليه الإنسان خير لا شرّ فيه، ذلك لأنّ الموت إمّا أن يكون نوما طويلا أو سياحة إلى العالم الآخر حيث تحتشد أرواح الموتى في صعيد واحد، وعندئذ تسمح له الفرصة الجميلة بأن يلتقي بفحول الأبطال الّذين توفّوا قبله، وممّا يحبّب في تلك الحياة أنّها خالدة، فلن يكون ثمّة موت يجزع منه الناس فيكتمون آراءهم في نفوسهم... "بل يجب الفيلسوف أن يهيّئ نفسه للقاء الموتى".[48] هذا، ويقول نيتشه في شأن موت سقراط في فصل يحمل عنوان "قضيّة سقراط"، قولا مغايرا لما تناقلته لنا أدبيّات تاريخ الفلسفة متأثّرة بالرواية الأفلاطونية الجارفة: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنّه هو نفسه الّذي مدّ لنفسه

[46] نيوكاريس كيسيديس: سقراط – مسألة الجدل، مرجع سابق، ص228.

[47] Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 31d-39^{e}-40d, p 53.

[48] Platon: Phédon (ou de l'âme; genre moral), Op.cit, para 60d-61c, p 108.

كأس سمّ الشوكران، لقد أرغم أثينا على أن تمدّها إيّاه ... سقراط ليس طبيبا، همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب... أمّا سقراط فلم يكن إلاّ مريضا لزمن طويل".[49]

إذن فنظرية أفلاطون في التضحية بالنفس الفرديّة ممثّلة في سقراط، من أجل تطبيق قوانين المدينة الّتي قد تكون ظالمة، لا يمكن أن تمرّ علينا مرورا سليما، تحت تأثير القصّة الكبرى le grand récit الّتي تناقلتها كتب تأريخ الفلسفة الإغريقيّة. إنّ سؤالنا، الّذي نطرحه تحت تأثير قراءة الكتاب الكبير "لبوبر" وهو كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، لا يمكن إلاّ أن يكون موجّها لمدلول هذه القصة الكبيرة ؟ ما معنى أن يموت سقراط احتراما للقانون ؟ بعيدا عن كلّ تأويلية مثالية، مرتبطة بنزاهة الأخلاق السقراطية، فإنّنا نعتقد بأنّ المسألة مرتبطة بتمرير فكرة ما في ذهن أفلاطون ترسم لنا العلاقة بين الفلسفة والمواطنة، رسما قابلا للمراجعة في زمننا الحاليّ، وقابلا أيضا لمقاربتها بوضع بعض البلدان العربية الرّاهن في مسألة الفكر والمواطن. أي الأنظمة العربيّة الّتي قرّرت التضحيّة "بكلّ" مواطنيها من أجل استمرار الدولة. ممّ تتألّف الدولة ؟ أوليس المواطن هو "ماصدق" الدولة بالتحديد. إنّ مثل هذه الأنظمة الشمولية، لتستمدّ شرعيّتها الفكرية من التصوّر الأفلاطوني للمواطن والفلسفة.

كنّا قد طرحنا مسألة تطوّر أراء أفلاطون في المواطنة والفلسفة. ومن الأمور المعروفة جدّا بأنّه من دعاة السوفوقراطيّة أي حكم الفلاسفة أو حرفيّا "حكم الحكماء أو الحكمة". و لهذا الرأي الكثير من التعقيبات؛ ما معنى أن يكون الفلاسفة هم الحكّام ؟ لماذا لم يدعوا أفلاطون إلى حكم المؤرّخين أي الهيستور/قراطيّة ؟ واليوم نسمع بهذه الدعوة من طرف المؤرّخين معتقدين أنّ المؤرّخ هو المؤهّل لتسيير أمور الدولة. بل نجد دعوة للّوغوس/قراطيّة أي حكم العلم والعلماء...الخ. يجب أن نقول بأنّ الكلّ يعتقد بأنّه أهل للحكم، رجل الدّين "الثيوقراطية"، ورجل الاقتصاد،...الخ. فكلٌ ينظر من زاوية تخصّصه، ويعتقد بأنّه الأجدر والأكثر مسؤوليّة. ولئن كانت الفلسفة العلم الجامع والشامل في أثينا القرن الرّابع، فقد اعتقد أفلاطون بأنّ الفيلسوف هو المؤهّل للحكم. بل قد ذهب في الجمهورية إلى الإقرار بأنّه ليس الفيلسوف فقط هو الّذي يحكم، بل الفيلسوف الكبير؛ يقول في الكتاب الثالث عندما أجاب عن سؤال "من هم الحكّام ؟" بأنّ الشيوخ يجب أن يحكموا والشّباب ما عليهم إلا بالطّاعة les vieillards devront commander et les jeunes obéir.[50] فماذا يستبطن هذا التقرير ؟ إنّ الشيوخ يمثّلون القديم، ذكرى الأجداد والأوّلين والسابقين، يعملون على المحافظة على الدولة من خلال منع التغيير أو على الأقلّ "إزعاج التغيير"، وكبح جماح الانفتاح والتجديد، ولئن نفع الدولة أهمّ من كلّ شيء وأسبق من أيّ شيء،[51] فإنّ سعادة الأفراد، بل ووجودهم ليس له أيّة قيمة أمام الهدف الأكبر وهو استمرار دولة الآباء، ومن هنا جاءت تسمية البطريركيّة "حبّ الآباء" ك "حبّ الوطن". ومن هنا نفهم أنّ موت سقراط كان من أجل قوانين الدولة، إنّها حادثة تعبّر عن هذا التصوّر الّذي يفضّل الدولة على الفرد، الجماعة على الشخص، الظلم النافع عن العدل المضرّ...الخ. والاستراتيجيّة الّتي اتّبعها أفلاطون لتقويّة شرعية الحاكم الفيلسوف الكبير في السنّ هو مطابقة الدولة للأسرة، أي إنّ رجل الدولة والملك والسيّد أو ربّ البيت، كلّهم شيء واحد، ولئن كانت طاعة ربّ البيت في الأسرة، وهو عموما الأكبر سنّا وحكمة، أمرا لا مفرّ منه، فإنّ طاعة الملك

[49]Friedrich Nietzsche: crépuscule des idoles, traduit Henri Albert, in ouvres complet, édition Flammarion, le problème de Socrate, para 12.
[50]Platon: la république, traduit A. Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1966, livre III, para 412a-413a, p 164.
[51]Ibidem.

في الدولة أمر ضروريّ أيضا، فمن المشروع مقارنة الأسرة الكبيرة بالدولة الصغيرة.[52] والأفراد المكوّنين للأسرة لا بدّ لهم من التضحية بمصالحهم من أجل مصالح الأسرة الكبيرة، وبهذا يفنى الفرد في سياق الأسرة والجماعة، يموت الشخص من أجل قانون الأسرة، مثلما مات سقراط من أجل قانون المدينة. ولهذا فالحاكم الّذي يمثّل الدولة ليس مواطنا عاديا مثل البقية، بل هو الّذي "يحكم فوق الرجال الّذين يمتلكون حقوق المواطنة المشتركة"، [53] ولم يتوان أفلاطون، من أجل سحق الفرديّة في الدولة من الإشارة إلى أنّ قوانين الدولة ذات طابع إلهيّ ممّا يدلّ على أنّ الدولة ذاتها إلهية المصدر، وأنّ أقرب الأفراد إلى العلم الإلهيّ هم الكبار في السنّ، في حين أنّ الصغار الّذين لم تتمّ تنقيّتهم وترشيدهم، ليسوا مؤهّلين للاقتراب من المصدر الإلهيّ. إذ نجده يقول في بداية "القوانين" بأنّ فضل تنظيم القوانين لا ينسب إلى البشر، بل إلى الإله، فبالنسبة للكريتيّين، فإنّ الإله زيوس هو صانع قوانين الدولة، وبالنسبة للسيدوميّين (أي الإسبارتيّين)، فإنّهم يعتمدون على الإله أبولو في التشريع. [54] ولم يتوان في الكتاب الأخير، عن "القوانين" التأكيد على أنّ الدولة ذات طابع إلهيّ: "دولتنا الإلهية"،[55] وهي الدولة المنحدرة من تراث الأجداد، لذا يجب أن يتكفل الكبار، وهم الأقرب إلى الأجداد، بتسيير شؤونها والحفاظ على صورتها. وفي هذا فإنّ أثر الاعتقاد الّذي قال به هوزيود، في أنّ الإعصار معادن مثل الأجيال، والأقدم منها هو معدن الذهب نظرا لقربه لعصر الآلهة، قد أثّر في أفلاطون أيّما تأثير. فالدولة الحقيقيّة والقوية والعادلة هي الدولة الّتي وضعها الأجداد، ولأنّهم عاشوا في عصور الآلهة، فإنّهم الأجدر بالتقليد والمحاكاة، والدولة لا يجب أن تتعرّض للتغيّر والتبدّل، وهذا ما قام به الحزب الديمقراطيّ الّذي انقلب على الارستقراطية البطريركية، لصالح الجيل الجديد، أي تدخّل الشباب في الدولة. وإعادة الاعتبار للفرد كشخص يقتضي التحرّر والاستقلال...الخ. إنّ نظرية أفلاطون الإبستمولوجيّة الّتي تعتبر التغيّر والحركة علامة على الزيف والخطأ والوهم، قد طبّقها على التصوّر البوليطيقيّ القائل بأنّ الدولة الّتي تتعرّض للتغيّر والإصلاحات علامة على الخطأ والظلم، لذا يجب أن تكون ثابتة، متطابقة مع دولة الأجداد التي تغلّب الإلهيّ الثابت الكليّ والقديم على حساب البشريّ المتغيّر الشخصيّ والجديد. لذا فلا نستغرب من أنّ:"كارل بوبر قد وضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب القوانين، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلويّ المقفل."[56] الّذي لا يقبل التغيّر والتشخيص البشريّين في مقابل تصوّره للثبات والكليّة الإلهيّين.إنّ أفلاطون لم يتوقّف لحظة واحدة عن التفكير بين نموذجين متعارضين هما الإلهيّ والبشريّ، ولم يستطع أن ينحاز ويحنّ على الوضع البشريّ، الّذي هو وضعه هو شخصيّا، وكلّ هذا يعود إلى "إفراط معقوليّته" وسعيه وراء تصوّرات العقل الّتي لا تعرف الحدود في سياق تفكير المطلق، في عالم كلّه حدود وشروط والمطلق الوحيد الممكن هو المشروطيّة والنسبيّة. وفي هذا السياق يقول الدّكتور عبد الغفّار ميكاوي في شروحه وتعليقاته على كتاب أرسطو المسمّى "دعوة للفلسفة": "كان ضعف الإنسان

---

[52] أفلاطون: البوليتيكوس (محاورة رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 111-112.

[53]Platon: premier Alcibiade, traduit E.champry, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1967, para 125c- 127c, pp 148-152.

[54] أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية لعامة للكتاب، 1986، الكتاب الأول، ص 83.

[55] أفلاطون: النواميس: ترجمة شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد السادس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، الكتاب 12، ص 507.

[56]عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005، ص 377.

بالقياس إلى الآلهة موضوعا أثيرا طرفه مفكّرو اليونان وكتّابهم وشعرائهم منذ هوميروس حتّى عهد أرسطو."[57] وهذا القول يماثل قولة أرسطو في ذات الكتاب: "إنّ الفيلسوف وحده من بين العاملين جميعا هو الّذي يتّصف بثبات قوانينه ونُبلها. ذلك لأنّه الوحيد الّذي يحيا وبصره مثبّت على الطبيعة على كلّ ما هو إلهي. إنّه يشبه الملاّح الجيّد الّذي يرسي سفينة حياته عند ما هو أبديّ ودائم..."."[58] ومن كلّ هذا، فإنّنا نعتقد بأنّ نظرية أفلاطون لم تتغيّر من محاورة أقريطون إلى الجمهورية إلى محاورة القوانين في شأن سطوة القوانين الجمعيّة على الحالات الفرديّة وغلبة الكليّ على الجزئيّ، على خلاف تغيير بعض أرائه السياسية بين الجمهورية والنواميس. لذا فإنّنا نكرّر قول أرسطو الّذي قيّم النظرية السياسية الأفلاطونيّة المتأخرة على النحو التالي:" أنّ لكتاب القوانين، الّذي ألّفه أفلاطون بعد كتاب الجمهوريّة، نفس المواضيع تقريبا، ولذا فضّلنا ألاّ نطيل النظر في المنهج السياسيّ الّذي عرضه هناك".[59]وهذا التقرير يجعلنا نتساءل عن مصير نظرية الفرد (كمواطن) والدولة كتجسديّ لحكمة الإنسان السياسية (فلسفة سياسية) في نسق أرسطو الّذي لم يتحرّر كليّة من النسق الجارف لأفلاطون.

ولو عرجنا على سبيل المقارنة البسيطة نحو نصوص أرسطو، في موضوع الفلسفة والمواطنة أو الفرد والقانون في الدولة، وبحثنا على تصوّره للعلاقة بين الفرد والمجتمع والحقيقة، فإنّنا نجد مدخلين أساسين هما المدخل البوليطيقيّ والمدخل الإيطيقيّ. لأنّه يعتقد، وفي هذا كثير من الصحّة، بأنّ الأخلاق تمثّل سياسة خاصة، والسياسة تمثّل أخلاق عامّة، ممّا يدلّ على أنّ غرض السياسة هو الخير الحقيقيّ والأعلى للإنسان، مثلما أنّ غرض الأخلاق هو السياسة المثلى للدولة.[60] وهذا يؤكد مدى ترابط خير الفرد بخير الدولة في دائرة أخلاقيّة متينة.

بدءاً، نقول أنّ أرسطو لم يتحرّر من نظرية السوفو/قراطيّة (حكم الفلاسفة) الّتي وجدناها عند أفلاطون، بل واصل يؤكّد بأنّه "يجب علينا أن نصبح فلاسفة إذا أردنا أن نصرف شؤون الدولة بصورة صحيحة ونشكّل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة."[61] وفي هذا التقرير، تواصل الاعتقاد بأّن خير الدولة في ثبات مبادئها، كثبات مبادئ الفلسفة بما هي حقيقة أزليّة. وهذا بالتحديد ما يخلق توتّرا بين المواطن والفلسفة السياسيّة، بين الفرد المتغيّر والسياسة الفلسفية الّتي تروم الثبات الإلهيّ. وفي النهاية بين الفرد والإله وتعود نظرية التقابل بين الزائل والخالد، بين المتغيّر والثابت، إلى سطح التفكير الإغريقيّ ككلّ، وليس الأرسطيّ فحسب. وعندما يحدّد أرسطو الهدف من السياسة، فإنّه يقول بأنّ "غرضها هو الاهتمام بتنشئة نفوس المواطنين وتعليمهم الالتزام بكلّ الفضائل الممكنة."[62] هذا، وبطريقة معاكسة يكون هدف الفضيلة لا ينفصل عن المدينة أو كما سمّاها هو بالفضائل المدينيّة مثل الشجاعة السياسيّة أو المدنيّة courage civique والّتي يشرحها أرسطو شرحا مهمّا، بالنظر إلى ما حلّلناه أعلاه حول موقف أفلاطون من الفرد

---

[57]عبد الغفار ميكاوي: تعليقات وشروح على بروتريبتيقوس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص 94.

[58] أرسطوطاليس: دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، ترجمة عبد الغفار ميكاوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، فقرة ب 50- ب 51، ص 59.

[59]أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، فقرة 1264ب/30، ص 65.

[60]Aristote: éthique a Nicomaque, traduit jules Barthélémy saint – Hilaire, librairie Générale Française, Paris, 1992, livre 1, chapitre 1, para 11, p 37.

[61]أرسطوطاليس: دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)،مرجع سابق، فقرة ب 9، ص 32.

[62]Aristote: éthique a Nicomaque, Op.cit, livre 1, chapitre 7, para 8, p 61.

والقانون، إذ نجد أرسطو يقول بأنّ أهل المدينة ملزمون بمجابهة كلّ الأخطار اتقاءً لكلّ العقوبات أو الإهانات الّتي يوعدهم بها القانون. أو من أجل الحصول على الامتيازات الّتي وعد بها لهم هذا القانون. ومن هنا نجد أنّ المواطنين الأكثر همّة ونشاطا هم المواطنون الشجعان الّذين لا يعرف الجبن طريقا إلى نفوسهم،[63] إنّ الشجاعة السياسيّة تقتضي رفع ظلم القانون، بدل الاستسلام له مثلما حدث في قصّة سقراط. وبهذا النص نلتمس الفرق بين تصوّر أرسطو وتصوّر أفلاطون للعلاقة الواجبة أن تكون بين المواطن والدولة.

ثالثا– جدل الفلسفة والديمقراطية.

طرحنا في البداية سؤال الأصل بالنسبة للفلسفة وبالنسبة للديمقراطية معا، وهو سؤال جدير على اعتبار أن كلا الكلمتين، فيلوصوفيا وديموقراطية مأصولتين في القاموس الإغريقي حصرا. لذا فإن البحث عن التعالق بينهما في السياقات المحلية أمر مهم جدا. فليس من باب المصادفات أن يخترع الإغريق الكلمتين دون أن يكون هناك تأثير عميق بينهما، سوء في المدلول أو الأصل. ومن الناحية التاريخية فهناك ترابط ظاهر بين ظهور الفلسفة في القرن السادس والإصلاحات السياسية لصولون والتي أفضت إلى ميلاد الديمقراطية الأثينية والتي سمحت بتوسيع المشاركة السياسية للطبقة المتوسطة بعدما كانت حكرا على الطبقة الأعلى. وتحرر الطبقة المتوسطة من شأنه أن يحرر القدرات الفكرية. لذا فعبارة "جمهورية العباقرة" التي أطلقها شوبنهاور لها من المدلول الذي يجعلنا نربط بين الجمهورية ككيان سياسي والعبقرية كإبداع فلسفي.

انتهينا في المحاضرة الثانية إلى أن للدين الإغريقي أهمية كبيرة في نشأة الفلسفة، فالكثير من الأنساق السابقة على سقراط لم تنفصل كلية عن اللغة الدينية، حيث تم استعمال تصورات ذات أصل ثيولوجي وميثولوجي، كما لم يتم القطع مع هذا المنظور بصورة كلية، وحتى زمن أفلاطون لم تنقطع طريقة التفلسف كلية عن طريق الأرموزات، وهذا من بقايا العهد الميطقي الذي لم يخبوا تماما. وبالنظر إلى ما حللناه في العنصر الأول من أثر العوامل السياسية كما حللها هيجل وفرنان وبوبر، يمكن لنا الإقرار بأن الفلسفة الإغريقية هي بيت عنصرين وليس عنصر واحد. وهذا خلاف النظرية الدينية التي تقول بأن كل فلسفة هي علمنة لتصورات دينية، هذه النظرية نجدها بوضوح عند الدكتور "طه عبد الرحمن" الذي يقول بأن "الأصل التاريخي للحكمة الفلسفية إنما هو الحكمة الدينية، إذ أن حقائقها نشأت وأساليبها تميزت في ثنايا الحكمة الدينية نفسها".[64] ولو أننا نعتقد بأن هذا التقرير صحيح، إلا أنه لا يغطي كل الحقيقة التاريخية. على أساس أن كل الحضارات القديمة كانت تمتلك انساقا دينية، لكنها لم تنتج أنساقا فلسفية، لذا تبقى لنا الفرضية الثانية والمكملة وهي الأسباب السياسية أو قل التنظيمية والتي لا تنفصل عن الاقتصاد، وتسمية الاقتصاد السياسي لهي الدالة على ارتباط السياسة بالاقتصاد ارتباطا مركبا وجدليا، فالسياسة تصنع الاقتصاد مثلما هو يصنعها بدوره. ولذا فالحديث عن السياسة الإغريقية هو حديث أيضا عن شكل اقتصادي ساهم في تشكل طبقات وسطى حملت لواء الفكر النظري. فالعبيد لا يفكرون لقلق الحاجة والحكام لا يتفلسفون لانعدام الحاجة، بقيّ الرهان إذن في القدرة على تشكيل طبقة متوسطة تحررت من الحاجة أولا ولم

[63] Op.cit, livre 3, chapitre 9, para 1, p 134-135.

[64] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 228.

تفسدها السلطة ثانيا، هذه هي طبقة الفلاسفة بالذات. وقد تدارك أحد مؤرخي الفلسفة، وهو الدكتور الطيب بوعزة، الذي طبق إلى حد كبير، وبنجاح منقطع النظر، منهج طه عبد الرحمن في التأريخ للفلسفة الإغريقية. لكنه تجاوز بعض نقاط الظل التي أثارتها عقائد" طه" من خلال الانفتاح على الجانب السياسي، لذا نجده يقول بأن "هناك عاملين في نشأة الفلسفة اليونانية: العامل السياسي والعامل الديني".[65] وليس من الصعب الكشف عن التعالق بين العاملين، فالدين شكل السياسة والسياسة شكلت الدين، بل أنه لا يمكن الفصل بين السياسة الإغريقية والنظام الديني، على أساس أن الكثير من القواعد الديمقراطية مأخوذة من التقاليد الدينية. فقد كشف العديد من الباحثين أن مبدأ التمثيل الديمقراطي لا ينفصل عن مبدأ التمثيل الإلهي.[66] وهذا عكس المألوف تماما، إذ نعتقد بأن الدين واحدي وتسلطي في حين أن الديمقراطية تعددية وتشاورية، لكن الحقيقة أن هناك عناصر لم تتغير من النمط الديني إلى النمط الديمقراطي. وقد تكفل كل من فوستيل دي كولانج Fustel de Coulanges (1889/1830) وكارل شميت Carl Schmitt (1985/1888) بتوضيح عمق العلاقة بين الدين والسياسة، باعتبار الدين أساسي في التكوين والممارسة السياسيين.

وللديمقراطية بصورة عامة، سواء عند الإغريق أو غيرهم، على افتراض أنها موجودة في بعض دول آسيا وسواحل افريقيا الشرقية، علاقة عضوية بمجموعة من البنى الاجتماعية التي تتجسد في النقاش العام وفي عدم تجريم الهرطقة الفكرية. فقد افترض المفكر الاقتصادي آمارتيا سن، والذي تصدى للمركزية الغربية كما تجسدت في مشكلة أصل الفلسفة التي درسناها في المحاضرة الأولى، أن أصول الديمقراطية الهندية بعد استقلالها سنة 1997 لا تعود إلى الاحتكاك بالحضارة الإنجليزية العريقة في الممارسات الديمقراطية، بقدر ما تعود إلى التراث الهندي القديم الذي تمرس في الهرطقة والجدل بلا رقابة صارمة. يقول: "بعدما أصبحت الهند مستقلة، منذ أكثر من نصف قرن، البلد الأول في العالم غير الغربي الذي يختار بإصرار اعتماد دستور ديموقراطي، فإنها لم تكن توظف ما كانت تعلمته من الخبرات المؤسسية في أوروبا وأمريكا (ولاسيما بريطانيا العظمى) وحسب، بل كانت تعول أيضا على

---

[65] الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 227.

[66] Marcel Gauchet: la Religion dans la démocratie- Parcours de la laïcité, éditions Gallimard, 1998, p 15-16.

في مسألة الترابط بين الديني والسياسي يمكن العودة للكتب التالية:

- كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 49. يقل 'إن المفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات دلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة".
- فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 4. يقول: "تأمل أنظمة الأقدمين دون أن تفكر في معتقداتهم (الدينية) تجدها غامضة، شاذة، غريبة، لا تفسر".

تراثها الخاص المتمثل بالنقاش العام والإبداع أو الهرطقة الجدليين".[67] وكأن روح الديموقراطية يكمن في ترسخ مجموعة من الممارسات في المجتمع، وليست قرارا سياسيا يؤخذ من طرف السلطة العليا ليطبق في القاعدة، بل على العكس، الحرية الفكرية التي يحققها العامة هي التي تشكل جوهر المناخ الديمقراطي. وبالفعل، فإن الإغريق القدامى، الذين تشكلوا كما أوضحنا اعلاه وفق مدن مستقلة بعضها عن البعض، قد كرس النزعة الاستقلالية، وسمح بمناقشة مسائل المدينة بعيدا عن القلاع المركزية. كما أن عدم وجود دين رسمي عندهم، ما عدا التراث الشفوي الذي تتوارثه الأجيال على سبيل الحكمة العلمية، لم يكن يُلزم الجميع. وقد تكفل مثلا المترجم والكتاب الفرنسي "بارثليمي سانتهلير" بربط العبقرية الإغريقية والتفتق الفلسفي بانعدام دين واحد جامع ملزم. بل أن لكل مدينة إله، ولكل حي إله، وفي بعض الحالات لكل منزل ولكل شخص إلهه الخاص. كما أظهر المؤرخ "دي كولانج" ارتباط التدين بالموقد المنزلي، مما أنتج دين شخصي وخاص ومحدد. لكن لا يجب أن نغالي في تقدير الحرية الدينية الإغريقية، إذ أن سقراط ذاته كان ضحية المراقبة السياسية – الدينية. وبالتالي فإن الحرية السياسية التي تحدث عنها سقراط في الجورجياس لم تكن بالصورة المكتوبة في المحاورة،[68] بدليل أنه اتهم بإنكار الآلهة. هنا يمكن أن نطرح سؤال الحدود الدنيا للحرية من أجل الانطلاقة الفلسفية، لأن الحرية مهما كان نوعها، لا يمكن أن تكون مطلقة. كما أن مشكلة سقراط لا ترتبط بالمسألة الدينية فقط، بل أيضا بالمسألة السياسية، وفي محاورة مينون نجد أن الخلاف بينه وبين أنيتوس يأخذ منحى قد يكون سببا في الإدانة.

تكون الديمقراطية تربة خصبة لظهور الفلسفة بسبب ارتباطها بحكم وتداول الإنسان، ولا يجب أن نفهم الممارسة الديمقراطية في المستوى السياسي الخالص فحسب، بل لها امتدادات على تشكيل الفكر في الأساس. إذ أن الحكم الديمقراطي يمثل في روحه حكم الإنسان أولا ثم الإنسان المتوسط ثانيا. في مقابل حكم الإله وحكم الإنسان المتفرد في قوته أو سلطته الموروثة. ودخول العامل الإنساني في المدينة، يتيح الانتقال من المنظور الإطلاقي إلى المنظور النسبي، ومن المنظور الثابت إلى المتغير، ومن المنظور العقدي إلى المنظور النقدي، وأخيرا من الميتطيقا إلى اللوغوس. وعندما نشير إلى هذا الانتقال الأخير فلا نقصد به الانتقال المطلق والكلي والأقطع، فقد أثبتنا في المحاضرة الثانية أن استمرار الأسطورة في الفلسفة باق، وامتداد الدين في الفكر لم يزول مطلقا. في هذا السياق الذي أظهرنا فيه خصاص الديمقراطية وانطباقها على الروح الفلسفي، يقول "هانس كلسن Hans Kelsen: الديمقراطية تعبير عن نسبية سياسية وتوجه علمي، وهي متحررة من المعجزات والعقائد الجامدة وتستند إلى الفهم الإنساني والشك النقدي".[69] ومجمل هذه الخصائص هي ما ستجسد في الفلسفة ذاتها. لذا تتحول الديمقراطية إلى أرضية طبيعية وضرورية لكل فلسفة ممكنة.

إن أهم قيمة ديمقراطية هي فتح الشأن العام للنقاش، مما يستقطب العقول بمختلف مشاربها إلى ابداء وابداع الرأي في جميع المشكلات المطرحة، وهذا بدوره يؤدي إلى عرض فكري ثري، ونقاش منطقي محتدم يفيد الشأن العام من جهة من حيث أنه يختار الفكرة والنظرية الناجحة والناجعة، ومن جهة أخرة، وبصورة غير مباشرة، يشحذ الفكر ويطوره بصورة تبادلية . هنا تتحول الديمقراطية

---

[67] آمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج– كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018، ص 41.

[68] Platon: Gorgias, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, § 461d-462c, p 189.

[69] كارل شميت: اللاهوت السياسي، مرجع سابق، ص 54.

إلى آلة دوارة تنتج الفكر الذي ينتجها. ولو أن "آمارتيا سن" يتحسر من تحيز التاريخ الغربي من خلال حصر ظهور الدمقراطية في يونان القديمة، إلا أنه يعترف بالقيمة العليا لهذا النمط الاجتماعي في تفجير المعجزة الإغريقية. يقول: "بالرغم من نجاح ديموقراطية أثينا قد أطلق جوا من النقاش العام المفتوح، لا التصويت فحسب، وبالرغم من أن التصويت بدأ بأثينا يقينا، فإن تقليد النقاش العام (الذي كان قويا جدا بأثينا واليونان القديمة) له تاريخ أوسع من ذلك".[70] إن فتح النقاش العام على الجميع هو الذي استقطب الفلسفة التي بدورها فكرت الديمقراطية من منظور نقدي. وعلى الرغم من أن العديد من الدارسين، يتشككون في وجود علاقة مثمرة بين الديمقراطية والفلسفة من خلال نقد الفلاسفة للديمقراطية بداية من هيراقليطس وسقراط وأفلاطون وحتى أرسطو، ومن خلال متابعة الديمقراطية الأثينية لبعض الفلاسفة مثل ديمقريطيس وسقراط وغيرهم. إلا أننا نرى العكس، على أساس أن نقد الفلسفة للديمقراطية مفيد لها أولا من أجل تجاوز نقائصها على اعتبار أن الديمقراطية تجربة بشرية لم تكن كاملة عند الإغريق ولا هي كاملة اليوم، وفلاسفة السياسية حتى اللحظة يفحصون حدود الديمقراطية وإمكاناتها الكامنة. ومن شأن أي تجربة إنسانية أن تقع في الأخطاء وتتطلب التصويب. ومن الجهة الثانية، فإن ادانة الأنظمة الدمقراطية للفلاسفة، مفيد للفلسفة أيضا، على اعتبار أن الفلاسفة ليسوا معصومين من الأخطاء الفكرية والاجتماعية. وفعل الإدانة والمحاكمة والإعدام كانت ظواهر نمطية عند القدامى، وليست معيبة في ذاتها. تحتاج الفلسفة إلى تقويم الفلاسفة وهذا ما أنجزته الديموقراطية بالذات. وما تجربة سقراط، كما حللنا ذلك أعلاه، إلا نموذج لصدام مثمر بين الديمقراطية والفلسفة، ولولا موتة سقراط بالكيفية المعرفة، لما أتى له أن يشتهر لهذه الدرجة. فشهرة سقراط مدينة للقرار الديمقراطي الذي جعله يفكر في المدينة والقانون والأخلاق قبل أن يتجرع السائل المميت.

استنتاج وتركيب.

الدفاع عن القانون والمدينة بأيّ ثمن هو تغليب الجماعيّة والكُلاّنية totalitaire على حساب الفردية، تغليب القديم على الجديد، هذا هو تأويل كارل بوبر لفلسفة المواطنة عند أفلاطون. وأساس نظريّته يقوم على الاعتقاد بالصلاحيّة المطلقة للفلاسفة في تسيير أمور الدولة، ونحن نعلم بأنّ الفيلسوف هو الّذي يتعلّق بأهداب الحقيقة الكليّة الثابتة البعيدة عن تغيّرات العالم المحسوس. ومن نواتج هذا المنطق الفكريّ نجد مفهوم العدالة كطبقية، أي كون العدالة في المجتمع تتأسّس على ضرورة امتياز طبقة الحكّام، الّذين هم الفلاسفة، على بقيّة الطبقات، وبالتالي فإنّ عدالة الدولة لا تكون إلا إذا "حكم الحاكم، وعمل العامل، واسترقّ العبد".[71]وبهذا فإنّ الطبقية تسحق الفرد سحقا، ويغدو بلا قيمة وبلا رأي ولا يمكن أن يتحرّر من طبقته. على الرغم من أنّ الديمقراطية قد تحدّدت، في معناها الحقيقيّ عند بركليس مثلا وأرسطو أيضا من بعده، على أنّها التعامل مع القدرات لا الطبقات، مع الكفاءات لا الأصول الاجتماعيّة. فنجد مفهوم الديمقراطيّة في خطاب بركليس الشهير في أحد مرثيّاته الجنائزيّة، والّذي حفظه لها ثيوقديد Thucydides الأثينيّ في كتابه المشهور History of Peloponnesian war، قائما على تحرير الفرد من قسوة الطبقيّة لدفع قدراته إلى أقصاها الممكنة:" اسمحوا لي بأن أقول: إنّ النظام الّذي نأخذ به في الحكم لا يقلّد مؤسّسات جيراننا.(هنا يقصد الإسبرطيّين طبعا) فنحن أقرب أن نكون المثل الّذي يُقتدى به، من أن نكون مقلّدين لأيّ كان. ودستورنا يعرف بالديمقراطيّ؛ لأنّ السلطة فيها ليست بيد القلّة

[70] أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 464.

[71]بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 94.

وإنّما بيد الشعب كلّه. وإذا اتصل الأمر بحلّ النزاعات الخاصّة بين الأفراد كان الجميع سواسيّة أمام القانون. وإذا تعلّق الأمر بتقديم شخص على آخر في مواقع المسؤوليّة العامّة فلا يوجد في الحسبان المنبت الطبقيّ، وإنّما يكون التقدير للكفاءة الحقّة لصاحب الموقع؛ فلا ينكر على امرئ يمتلك القدرة على خدمة الدولة أن يحتلّ موقعا سياسيّا بسبب فقره. وكما أنّ حياتنا السياسيّة حرّة ومفتوحة كذلك هي علاقات كلّ فرد منّا بالآخر في حياته اليوميّة (...) إنّنا قوم أحرار ومتسامحون في حياتنا الخاصة، أمّا في القضايا العامّة فإنّنا نلتزم بالقانون."[72] وتداعيات هذا الخطاب نجدها في كتاب البوليطيقيّ لأرسطو، في صورة واضحة تدلّ على تأثّره العميق بهذا التحديد الأوّليّ والمدهش لمفهوم الحكم الديمقراطيّ المحرّر من ربقة الكلاّنيّة والطبقيّة القاتلة، يقول أرسطو في سياق فهمه للطابع التحريريّ للديمقراطية بصدد الإجابة عن السؤال المهمّ: هل الحياة المثلى واحدة للفرد وللدّولة ؟ وهو السؤال الّذي يشكّل جوهر مشكلة الصراع بين الشخصيّة والكلية: "من الأمور الجليَّة، أنّ السياسة المثلى هي الّتي يتيح نظامها لكلّ فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة."[73]وفي هذين التحديدين، يفترق منطق الديمقراطية الّتي تحرّر الفرد، ومنطق العدالة الأفلاطونيّ الّذي يسحق الفرد في طبقته المحدّدة اجتماعيّا لا طبيعيّا بصور كاملة.

الحقيقة أنّ الدراسة النقدية الّتي قدّمها كارل بوبر تحت عنوان "أحاجي أفلاطون"، لتكشف عن الوجه الخفيّ للفكر السياسي الإغريقي. وإذ كنّا نستعمل دون تساؤل عبارة "جمهورية أفلاطون"، فإنّ بوبر قد اندهش لشيوع هذه التسمية المتناقضة. دهشة متأتّية من كوْن كتاب أفلاطون المسمّى "جمهوريّة" لم يكن جمهوريّا على الإطلاق، فقد ضحّى بالفردية لصالح الجمعية، وجعل قوّة الدولة أسبق من رفاهية المواطن وحريّته واستقلاله ونموّه. بل جعل الأفراد حبيسي معادنهم، وهذا ما يشكّل التوجه المعادي لجوهر الديمقراطية كما حدّدها بريكليس مثلا أو حتّى أرسطو رغم ميوله الأرستوقراطية. كما أنّ انفتاح فكر أفلاطون أصبح موضع تساؤل في القراءة البوبرية لفلسفة التاريخ الإغريقية، لأنّ أفلاطون، قد ظهر، وفق هذا التأويل المتفرّد، رجعيّ مفرط في رجعيته. فلم يترك مجالا للانفتاح نحو الجديد، وجعل مستقبل الدولة في الماضي، ماضي الآباء والأجداد. وكلّ هذا يدين للفلسفة السياسية الأفلاطونية في كونها قد أغلقت المجتمع اليونانيّ من الناحية الفلسفية، الغلق الّذي يجعل الأفراد مسجونين في جمهوريّة مزيّفة. لذا، فإنّ تأويل كارل بوبر لعلم الاجتماع والفلسفة السياسية الأفلاطونية، يضاهي في ثوريّته تأويل فريدريك نيتشه، الّذي استطاع النيل فعلا من ألوهيّة أفلاطون الوهميّة ، وهي الألوهيّة الّتي وقع فيها فلاسفة كثر مثل أفلوطين والفارابي وديانات كثيرة بخاصة المسيحيّة، الّتي أذاعت الأفلاطونيّة للكلّ بعدما كانت داخل أسوار الأكاديمية للخاصّة.

إنّ حادثة موت سقراط بدعوى واجب المواطنة تثير العديد من الشكوك من خلال نصوص أفلاطون التّي أخذناها بالتحليل أعلاه، خاصّة أوطيفرون وأقريطون والدّفاع وفيدون .فسقراط إمّا سفسطائيّ بحيث أثبت أطروحة باطلة من خلال الجدل والمغالطة عن طريق مرافعته على براءته وبأنّه غير مذنب وهو في الحقيقة قد تنكّر للآلهة القديمة وادّعى الوحي وألّب بعض الشباب الأثينيّ على الكبار من خلال تعليمهم فنّ التهكّم والتضييق والإزعاج. وفي هذه الحالة يكون محتالا غير صادق؛ سواء واقعيّا أو أدبيّا كما

---

[72] ثيوسيديديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دنيا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003، الكتاب الثاني، الفصل الرابع: خطاب بيريكليس التأبيني، ص 157.

[73]أرسطوطاليس: في السياسة، مرجع سابق، فقرة 1324 أ/24، ص 356.

أورد لنا أفلاطون الرواية، وهنا نندهش من التفكير الملتوي عنده حيث أنّه استعمل المغالاة وتحريف الحقائق، وهو الحكيم الّذي يبحث عن الحقيقة المطلقة. وإمّا أنّ سقراط فعلا يعتبر بريئا من كلّ التهم الّتي أوردها خصومه السياسيّين، وهنا نتساءل عن استسلامه للأحكام الجائرة في حقّه، على الرّغم من قدرته الخارقة عن صياغة الحجّة القوية والمفحمة. وفي هذه الحالة فقد عمل على إثبات أطروحة كلاّنية الدولة الّتي أشرنا إلى تأويلها القويّ عند كارل بوبر. وفي كلا الحالتين، فإنّ رواية أفلاطون قد "شوّهت" العلاقة بين الفلسفة والمواطنة من خلال طمس المواطن بالدولة.

أمّا فيما يخصّ اعتراض شوبنهور ونيتشه، المتعلّق بقلق العلاقة بين الفلسفة والسلطة، أو بين الفكر والسياسة، في ضوء التحليل الّذي قدّمناه حول العالق الوثيق بين ظهور المجتمع المدنيّ وميلاد الفلسفة عند الإغريق، فإنّنا نعتقد بأنّ هذين الفيلسوفين، وكلّ من سار في نهجهما مبرّر بصورة جزئيّة فقط. فلا يمكن أن ننكر بأنّ الدولة لا تقبل الأفكار الّتي تهدّمها أو تشكّل خطرا على مؤسّساتها وسلامتها. لكن، نفس الدولة لا تقبل أيضا التأسيس للرّكود الفكريّ والتميّع المعرفيّ، والتماهي المفهوميّ، لأنّ هذا يضر ببنيتها ذاتها ويمهد لزوالها في السياق التنافسيّ. وما يقصده كلّ من شوبنهاور، ومن بعده نيتشه الّذي تأثر به أيما تأثر، خاصة في سنواته الأولى من التفكير، بخطر الدولة على الفلسفة، مرتبط ربما بمواقف شخصية وحالات فردية أكثر ممّا هو مرتبط بمشكلة موضوعية جديّة. فنحن ندري المشكلة الّتي تعرّض لها شوبنهور في إلقاء محاضراته مقارنة بالنجاح الباهر الّذي حققه زميله هيجل، وربّما استقالته من التدريس، وتفرغه للبحث المستقلّ والتفكير الحرّ، ومن ثمّة نبذه للفلسفة الجماعية أو الفكر التابع للدولة، ليس إلاّ ردّ فعل على هذا الحدث الّذي أثّر فيه وجعله يحسّ بالنقص الفلسفيّ. ثمّ أن شوبنهور ذاته، ولو لم يكن من أسرة ميسورة، بعد ميراثه الكبير من أموال والده المصرفيّ، لما استقلّ عن التفكير عن كنف الجامعة الألمانية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن نيتشه، فهو لم يتحصّل على الأتباع بالدرجة الّتي أرادها، ثم أنّ منحة الجامعة، بعد عجزه الكلّي عن التدريس، هي الّتي سمحت له بأن يفكّر خارجها. إنّ تنكّر نيتشه للفكر المرتبط بالدولة، هو تنكّر سلبيّ إلى أقصى الحدود. ثمّ إنّ الجامعة، وإن كانت تراقب الفكر، فإنّها تراقبه في الحدود الّتي تسمح بالسير العادي لمؤسستها وللمجتمع أيضا. كما أنّ هناك علاقة جدلية بين الفلسفة والسلطة والجامعة، فكبار موظّفي الدولة في النهاية هم نتاج الفكر الجامعيّ. لذا فلا مفرّ من تصحيح مسارات الدولة من خلال التفكير في الأُطر الجامعية والمساهمة في التغيّر من الداخل، أو التغيير العضويّ الفعّال.