

المحاضرة الثالثة: الإيتيقا والبوليطيقا: نحو تحيين النظرية الأرسطية.

مقدمة: في وحدة القيم.

فرضية هذا الفصل هي أن الفلسفة الجامعة بعمق معرفي ودقة منهجية بين علم الأخلاق وعلم السياسة، هي فلسفة أرسطوطاليس الإستاجيري. بحيث أنه تحصل على نسق محدد ومتكامل فيه قاطع بإحكام بين الميدان الإيتيقي والحقل البوليطيقي عندما قرر جملة المشهورة: علم الأخلاق هو سياسية الفرد لنفسه، وعلم السياسة هو أخلاق المجتمع. وبذلك فقد استطاع أرسطو أن يقول مجمل الكلم في المبحث الذي شغل الفلاسفة منذ دروس الأكاديمية إلى غاية فلاسفة الحداثة الغربية، الذين لم يستطيعوا، في تقديرنا، قول أكثر مما قاله أرسطو في هذا الموضوع بالذات. وبالتالي فإن الحديث عن أرسطية جديدة مبرر بصورة كاملة على أساس مسار الحداثة في قرونه الثلاثة الأولى قد انتهى إلى مأزق الفصل بين الأخلاق والقانون. "القانون والأخلاق، في النظرة الأرسطية، ليسا بعالمين منفصلين، كما هي في الحداثة".¹ وهو المأزق الذي ولد هوة لم تستطع كل السياسات ردمها أو تجاوزها، إلا عن طريق إحياء الأرضية السابقة للحداثة التي تعتبر الأخلاق سياسة شخصية والسياسة أخلاق عامة.

ما الحقيقة ؟ ما السياسة ؟ كيف حدث أن تم تفكيرهما في ميدان الأخلاق ؟ يمكن تبديل الصيغة والمواضع فنقول: ما الأخلاق ؟ وما الحقيقة ؟ وفي أية ظروف فكّر الحكماء تجسيدهما في الممارسة السياسية ؟ وأخيرا كاحتمال ثالث في لعبة المسألة المكثفة: ما الأخلاق ؟ وما السياسة ؟ ولماذا تم توحيد البوليطيقي Le politique والأيتيقي L'Étique وزجهما في "قدس أقداس الإيبستمولوجيا" أي الحقيقة بما هي مقولة تعبر عن ملاذ الحكماء، وموضوع الإيروس الفلسفي منذ القديم ؟ في تقديرنا أن توحيد المقولات الثلاثة: الحقيقة والأخلاق والسياسة، من شأنه أن يوجه الحقيقة إلى العمل والأخلاق

¹ ألسدير ماكنتاير: بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 312.

إلى المثال والسياسة إلى العدالة. وفي هذا التوجيه إنجازات مفيدة على المستوى الواقعي، لكن يمكن أن نسجل إخفاقات على المستوى النظري، خاصة عقيدة تجميد الحقيقة الأخلاقية. ونعتبرها إخفاقا لأن الحقيقة في مفهومها التقليدي تعني اللاتاريخية في حين أن الأخلاق تاريخية بالكامل. لذا فإن ربط الحقيقة بالمفهوم المتعالي مع الأخلاق قد ساهم في كل السياقات، القديمة والحديثة، في تشكيل نظرية أخلاق الهوية، في حين أن أخلاق الصيرورة التي نؤسس لها تفترض أن الحقيقة الأخلاقية مؤقتة على الدوام، مما يجعلها أقل حقيقة مما قد يتصور العقل المطلق. وعندما يطرح الفيلسوف البراغماتي والنفعي الأمريكي جوشوا غرين Joshua Greene (1974 / ؟) سؤاله: هل الحقيقة الأخلاقية موجودة؟² فإنه يفكر بالضبط فيما نفكر فيه هنا في هذا الفصل.

يبدو أن هذه الأسئلة الثلاثة، التي لا تختلف إلا من حيث مكان عناصرها المحتواة فيها، لا تقول إلا شيئا واحدا بكيفيات وأشكال مختلفة، وبصيغ متباينة. لكن التأمل المتأنى والمترىث يُبين أن هذا الاختلاف يعكس منطلقات مختلفة أولا، ومتنافسة ثانيا. مما يولد المنظورية التعددية والإقصائية الأونطيقية Ontique (المعرفية) كعرض ثانوي لهذه المنظورية. بمعنى أن الموضع الأول (والذي يقابل السؤال الأول) يمثل المدخل الأخلاقي أو فلسفة الأخلاق باعتبارها مبحثا يقارب الوجود بمقولتي الخير والشر، كقيم مركزية يدور حول محورها كل ما عداها من المقولات والموجودات والأفعال، مما يجعل هذه الفلسفة (أو حتى العلم) قائمة على "حكم تفضيل أو تقويم" Jugement d'appréciation³. ومثلما قلنا سابقا فإن مركزية القيم الأخلاقية يفرز المنظور الأخلاقي الذي قد ينتج موقفا مركزيا أصوليا يهمل بقية المواقف والقيم مما يجعله أقل أخلاقية مما يعتقد مؤسسوه. وبالتالي فإن مسألة الموضوعية تطرح بحدة في فعل إصدار أحكام التفضيل هذه، هل يمكن أن تكون

² جوشوا غرين: قبائل أخلاقية- الانفعالات، والعقل، والفجوة بين نحن وهم، ترجمة ربيع وهبة، دار معنى للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2021، ص 207.

³ André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1^e édition 2002, p 305.

أحكاما عامة وعالمية توحد العقول أم هي على العكس لا تُلزم إلا صاحبها مما يجعلها بنت الفرد والزمان والمكان أو التوجه المجتمعي بصورة عامة. في حين أن الموضع الثاني (الذي بدوره يقابل السؤال الثاني) ينطلق من الاهتمامات السياسية - الاجتماعية - الموضوعية. جاعلا الجماعي والعام من حيث التخطيط والتنظيم هو الهدف النهائي، والفردى - الذاتى لا يُحسب له إلا فى الإطار الاجتماعى. فالسياسى يتطلب النظر الموضوعى إلى الواقع كما هو موجود قصد الفهم والتصرف، مبتعدا عن فعل التقييم والتفضيل بالمقياس الذاتى. وهذا ما جعل اسبينوزا Spinoza يقول محددا خاصية علم السياسة: "أحتفظ فى ميدان علم السياسة بنزاهة أو تجرد مشابه لما نقوم به عادة فى مجال المفاهيم الرياضية، فإننى حاولت بكل عناية ألا أنظر إلى الأفعال الإنسانية بسخرية، ألا أثنىها أو أسفها، ولكن أن أحاول فهمها فقط (...). أنا لم أنظر هنا إلى الإحساسات كالحب، والحق، والغضب، والرغبة، وتمجيد الشخصية، والتعاطف وكل الميول الحسية على أنها نقائص فى الطبيعة الإنسانية، بل نظرت إليها بوصفها مظاهر خاصة تماما كالحرارة والبرد، وتقلبات الطقس، والصاعقة... الخ".⁴ وكما هو ملاحظ، فإن السياسة كعلم يقتضى التخارج عن كل ذاتية وتفضيلية، والتي هي أساس علم الأخلاق وفلسفته. رغم أن معضلة لا زالت موضوع تباحث تتناول مسألة كون السياسة علم أم فن، تجعلنا نعتقد بوجود عناصر ذاتية فى التفكير السياسى وحتى ممارسته. لكن هذه الذاتية ذات خصوصيات تميزها عن التوجه الأخلاقى. كما نلاحظ تريبضا للأخلاق، وهو ما ألمحنا إليه فى الفصل الأول، وهو ما يشترك بين المنظور الأفلاطونى القديم والسبينوزى الحديث. وفى منظورنا القائم على الأخلاق الصائرة، فإن التطبيع، أى تطبيع الأخلاق، أكثر حيوية وواقعية وصدقية من تربيضها، لأن نمذجة العلم الرياضى هو من مسلمات الفلسفة العقلية. وبالتالى فإن هذا التربيض يخدم أغراض مذهبية محدودة أكثر مما يخدم الحقيقة التاريخية والواقعية.

⁴ سبينوزا: رسالة فى السياسة، ترجمة عمر مهيب، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، 1995، الفصل الأول، فقرة 4، ص

تبقى الوجهة الأخيرة، والتي ترتبط بالسؤال الثالث (لماذا احتوت نظرية المعرفة والحقيقة المقولات الأخلاقية والسياسية ؟ كيف حدث أن تم اعتبار الحقيقي خيرا بمعنى أخلاقي ونافعاً بمعنى تنظيمي - سياسي ؟) تثير مصاعب مزدوجة بالنظر إلى محاولة استبطانها مفهوميين اثنين متباينين مثلما لاحظنا ذلك سابقاً. هل يمكن أن تكون هناك حقيقة لا - أخلاقية أو ما فوق أخلاقية من جهة، ولا ترتبط بالمصالح الاجتماعية والسياسية التي تمتاز بأنها ظرفية بمعنى تاريخية أولاً وجغرافية ثانياً. فالحقيقة بمعناها الفلسفي التقليدي المتوارث سواء في فلسفة القدامة الإغريقية أو الوسيطية العقدية، كانت تدل على الوحدة والثبات والمطابقة وكل ما ارتبط بالمتعدد والمتبدل تحت ظروف ما، يوصف عموماً بأنه عرضي أو مزيف...الخ. في حين أن الأخلاقي ذاتي وإن كان ينشد المطلق، والسياسي متغير وإن كان ينشد الاستقرار والثبات. مما يعني أن علم الأخلاق والسياسة معاً، ينتميان من حيث الطبيعة إلى العالم الصائر، بخلاف الحقيقة ذات الصبغة المنطقية والهوية. وفي هذا الاختلاف التصنيفي بالذات نستشكل شأن التوحيد بين الصائر والثابت، أي بين الحقيقة من جهة والأخلاق والسياسة من جهة أخرى. ويتبدى لنا أن عبارة "الحقيقة الأخلاقية" أو "الحقيقة السياسية" فيها تجاوز مفهومي ظاهرة ومعيّب. في حين أن تركيبة "سياسة الحقيقة" تستجيب لفلسفة الصيرورة على اعتبار أن الحقيقة، وفي كل العصور والأنساق والعقائد، تقع تحت سياسة مسبقة تصرفها على منوالها وأغراضها. وفي هذه الوضعية بالذات تصبح الحقيقة أقل حقيقة مما نعتقد، وهذا الإنزال بالذات، الذي قد يقلق البعض، لا يخيف فلسفة الصيرورة بتاتا، على أساس أن تحولات الحقيقة، على الصعيد القطاعي الخاص أو الأنطولوجي العام، من الحقائق التي لا يمكن إنكارها. وتصبح لفظة "الحقيقة" في فلسفة الصيرورة مجرد عادة لفظية لا يمكن تجاوزها أو تلافيها. ومثلما أصبح من المشروع الحديث عن "سياسة الحقيقة" فيمكن كذلك الحديث عن "سياسة الأخلاق" و"سياسة السياسة"، وهي تركيبات تفيد تصيير الأخلاق والسياسة من أجل جعلهما عناصر تتفاعل مع الواقع الفكري والفكر الواقعي في جدلية لا تنتهي تتكور وتنمو بلا عقبات مفهومية صلبة.

لعلنا نعر على دراسات كثيرة تناولت هذه المشكلة الفلسفية التي تحتاج لمباحثة أكثر عمقا وتفصيلا، لكن العنوان الأكثر لفتا للانتباه نظرا لقوته هو دراسة قام بها نيتشه Nietzsche تحت عنوان "الحقيقة والكذب بمعناها الما - فوق (أو وراء) أخلاقي" الواردة في "كتاب الفيلسوف" livre du philosophe المنشور بعد وفاته، أي المخلف posthume. وفي هذه الدراسة قام نيتشه بوصفه فيلسوفا مُعاركا من أجل إسقاط الأوهام الأكثر ترسخا في تاريخ الفلسفة الغربية، والتي أدت إلى أكبر الأخطاء والضلالات في حق العقل الإنساني، الذي بدوره تشكل وفق هذه المقولات التي أخلقت (من الأخلاق) الحقيقة وأحققت (من الحقيقة) الأخلاق، دون مراعاة الفروق الأصلية. يقول نيتشه في أحد فقراته ما يلي: "إذن، ماذا تكون الحقيقة ؟ إنها كمية كبيرة من الاستعارات المتحركة mouvante de métaphores، والمجازات، والتجسيمات، هي بصورة مختصرة مجموعة من العلاقات الإنسانية المبرزة والمغيرة والمُجملة بالشعر والخطابة، وبسبب الاستعمال الطويل ورسوخها تبدو أنها مشروعة وملزمة في أعين الشعب، إن الحقائق هي أوهام تم نسيانها على أنها كذلك Les verities sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont⁵. الكشف المدهش لهذه "النصة" القصيرة والكثيفة هو أنها جعلت للحقيقة أصل ومنشأ، ليست الحقيقة حقيقة منذ الأزل، لقد تشكلت وفق ظروف مخصوصة، قد تكون خاطئة أصلا، ولن تتوقف عن إعادة التشكل في كل مرة. باختصار إن الحقيقة صيرورة والصيرورة حقيقة. ولو أننا لازلنا نستعمل لفظة "الحقيقة"، هذا الصنم المُقلق والضروري، بالمدلول الميتافيزيقي التقليدي، إلا أننا لا نؤمن على وجه اليقين، بالمصادقية الشكلية لهذا الاستعمال. إنه استعمال مجازي فرضه المؤلف اللساني لا غير.

⁵ Friedrich Nietzsche : Vérité et mensonge au sens extra-moral, traduit de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Édition Gallimard, 2009, p 14. Ou Friedrich Nietzsche : Vérité et mensonge au sens extra-moral, in La philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduits de l'allemand par Jean – louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Édition Gallimard, Paris, 1975, p 212.

أو الترجمة العربية: فريديريك نيتشه: الحقيقة والكذب بمعناها الما وراء-أخلاقي، ضمن كتاب: الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق وبلية مستقبل مؤسساتنا التعليمية، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، ص 242.

الحقيقة أن النص السابق الذكر، شأنه شأن الكثير من النصوص الفلسفية الأصلية، تحتل أكثر من تحليل أو أكثر من منظور، لكن المنظور الذي يمكن لنا أن نستخرجه في هذا السياق هو أن الحقيقة كوهم تم نسيانه بمعونة منظومة القيم المجتمعية التي تعمل على تكريس ترانجية معينة. إذ أن نيتشه لم يتوان في الإجابة عن سؤالنا: من ساهم في تثبيت الأوهام باعتبارها حقائق؟ بأن يقول أن الأخلاق هي المسؤول الأول عن ذلك، باعتبارها تعبير عن إرادة قوة وسيطرة الضعفاء على الأقوياء من خلال ترويضهم وانتقائهم. وهنا يظهر لنا بسهولة متناهية الأثر الكبير للأخلاق في صياغة معيار الحقيقة أو النموذج القياسي للقيم الإستمولوجية. وهنا أيضا يظهر التبادل المتبادل بين المقولة الإستمولوجية وهي الحقيقة والمقولة الإطيقية وهي الخير. في تقابل ظاهر، تغدوا الحقيقة خيرا والخير حقيقة، من جهة أولى ومن جهة ثانية، يكون الشر خطأ والخطأ شر. لكن سنرى أن هذا المنطق التبسيطي عرضة للمراجعة على أكثر من صعيد، فليست الأخطاء شرورا دوما، بل قد تكون ضرورة لكسب الخبرة المطلوبة. ثم أن الخيور، وفق الفلسفة الذرائعية التي مثلت الفلسفة الصائرة أحسن تمثيل كما أقرنا بذلك في المقدمة المطولة للكتاب، قد تكون أخطاء حقيقية. فكم من أخطاء شكلت منظومة سياسية وأخلاقية استمرت لفترات ليست بالهينة. لذا يمكن أن يحمل الخير على الخطأ كما يحمل الشر على الصواب. ولعل تفضيل المعادلة التقليدية "خير حقيقي وحقيقة خيرة" متأة من انفصال عقلانية الحقيقة وعقلانية الأخلاق عن الواقع الخشن والمتحرك، لصالح الإقامة في عالم عقلي سلس وناعم وساكن. دائما ما تسبب لنا العقلانية المنطقية مشكلات عندما نترفع عن الواقع المتحرك والمتحول دوما، فالإعتصام الممتد في عالم المعقولات يجعل البعض غرباء عن الأرض.

كما أننا نعثر على نص آخر، يكمل الشطر الثاني لعلاقة المعرفي بالأخلاقي والسياسي، وهو نص لبنيديكتو (مبارك) اسبينوزا، وهو النص الذي يمكن أن نستنتج منه أن هناك من أسقط المبادئ العقلية النظرية لتفسير وفهم الحياة السياسية الواقعية، وبهذا فقد مثلنوا (من المثال أو المثالي) الواقع وألغوا الجزئي وتكرو للتحول، يقول في هذا النص ما يلي: "لا ينبغي لنا أن نبحت عن الأسباب والمبادئ الطبيعية للدول في التعاليم العامة للعقل، ولكن نستنبطها من الطبيعة أي من الظروف

العادية للإنسان.⁶ دائما ما يؤدي العلو إلى المبادئ إلى نسيان الأصول الخامة، وهذا ما يحدث لكل علم مهما كان. إن العلمية بنت الميتافيزيقا العقلية البكر، مما يجعلنا نقول أن كل العلوم تخلق عوالم نظرية لا تتطابق مع ما تعتبره موضوعها الأصلي.

من المقاربات السابقة – والحق أن هذه المرحلة من الكتابة لا تسمح لنا بأي استنتاج مهما كان – نلاحظ أن هناك دوما تقاطع بين مقولات المعرفة والأخلاق والسياسة. هذا التقاطع يختلف من مفكر إلى آخر حسب عقيدته الفلسفية، ومن عصر إلى آخر وحسب توجهه العام كذلك. لكن في هذا المقام لن نوسع الحديث في الظروف التي تم فيها التقاطع والأسباب الموجدة لذلك، بل سنعمل على تركيز تحليلاتنا على مسألة العلاقة بين السياسي والمعرفي والأخلاقي في الكتب السياسية التأسيسية في العصور القديمة الإغريقية والحديثة الأوروبية. وبهذا يكون سؤال الانطلاقة هو: كيف كان الخطاب الأخلاقي – المعرفي في الكتب التي تحمل هوية الفلسفة السياسية في الفكر الغربي الكلاسيكي والحديث ؟ هل الحقيقة في المجال السياسي مطابقة للحقيقة في المجال الإستمولوجي ؟ هل هناك حقيقة بالمفرد يلتزم بها كل إنسان مهما كان حقل تفكيره ؟ أم أن هناك حقائق بالجمع والتكوثر، وبالتالي لكل حقيقته ويصبح عنوان تفكرنا هي المقولة السوفسطائية لبروتاغوراس المعروفة بأن الإنسان مقياس كل شيء ؟ *panton metron anthropos*. ومن الضروري ربط هذه الإشكاليات بالمنظور العام لهذا الكتاب وهو فلسفة الصيرورة والأخلاق الصائرة، إذ أننا نقارب دائما الأخلاق من خلال صيرورتها مثلما نقارب الحقيقة من خلال صيرورتها ونموها، ومن البديهي أن نتفق حول صيرورة الفكر والعمل السياسيين. هنا تغدو الحقيقة الوحيدة التي نعمل في فضائها هي "حقيقة الصيرورة صيرورة الحقيقة".

من بين كل كتب الفلسفة السياسية والأخلاقية الكثيرة، نصادف كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذي تناول بعمق وسعة كل المسائل التي قد تخطر على بال مفكر يوناني في القرن

⁶ سبينوزا: رسالة في السياسة، مرجع سابق، الفصل الأول، فقرة 7، ص 33.

الثالث قبل الميلاد. فما هو سر تفرد هذا الكتاب /التحفة عن بقية الكتب الأخرى ؟ ثم ماذا قال في مسألة الحقيقة في المجال السياسي والأخلاقي ؟ كيف لنا أن نخرج من الجدل التقليدي حول علاقة الأخلاق بالسياسة من حيث الوصل والفصل إلى طرح يكون أقل جدلية عقليا وأقل تبريرا نظريا من جانب وأكثر واقعية وإمكانية إجرائية من الجانب الآخر ؟ كيف يكون رجل الدولة بالنظر إلى مقتضيات الممارسة السياسية ومتطلبات الحقيقة الأخلاقية والأخلاق الحقيقية ؟ هل الفرق بين الأخلاق والسياسة هو فرق درجات السلم الواحد،⁷ أم أنهما أجزاء لأجسام مختلفة بالكامل ؟ في تقديرنا أنه لا يجب أن نكتفي بطرح السؤال القديم حول العلاقة التي يجب أن تكون بين الأخلاق والسياسة، بل يجب أن نتجاوزه للمطالبة بالكشف عن الظروف التي جعلت الإنسان يفكر في أخلة السياسة وسياسة الأخلاق. أو بعبارة استشكالية أخرى: ما نوع الحقيقة التي وحدث بين الأخلاقي والسياسي ؟ وما هي نتائج الفصل بينهما على تصور الحقيقة ذاتها ؟ تمثل هذه الأسئلة محاولة للكشف عن مختلف العلاقات الموجودة بين المقولات المفتاحية: الأخلاق، السياسة، الحقيقة. بأمل العثور على التفاعلات الخفية التي لم تظهر للمنطق التبسيطي الذي يراكب بينها كأنها مقولات من نوع واحد في فضاء مفهومي مثالي لا يستجيب لتركب الواقع وتعتقد الفكر معا.

أولا- دراسة تحليلية لمؤلفات "فلسفة السياسة" التأسيسية.

افترضنا أن هناك كتب فلسفة في السياسية، لا يمكن الولوج إلى هذا الميدان دون استكشافها وتقييمها. لذا اعتبرناها مؤلفات تأسيسية وأساسية معا. ولئن اختلف زمن تأليفها، إلا أنها تعبير عن مسار نمو الفكر السياسي والأخلاقي في التاريخ الغربي. وفي هذا النمو بالذات، تتكشف لنا مختلف الإمكانيات العلائقية المحتملة. في بعض المقامات نقنع بأن الدرس التاريخي أكثر فائدة من الدرس المنطقي، على أن الدرس الأول يكشف عن صيرورة الفكر في حين أن الدرس الثاني يركز على الفكر بمعزل عن الواقع المتحرك. لذا فإن التاريخ هو أحسن من يعلمنا فلسفة الصيرورة والأخلاق

⁷ أندري كونت- سبونفيل: الفلسفة، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 98.

الصائرة، في حين أن الدرس المنطقي، يعمل شيئاً فشيئاً على سحبنا عنوة إلى حقل أصفر جاف ساكن تحت الشمس الحارقة للعقل الميتافيزيقي.

1- أفلاطون؛ تماهي الحقيقة والسياسة.

لا خلاف بين أغلب الباحثين في الفلسفة، أن أول كتاب وصل لنا كاملاً وممنهجاً، في موضوع الفلسفة السياسية هو كتاب الجمهورية لأفلاطون الكهل والمحاورة المسماة "القوانين" لأفلاطون الشيخ المستقل في تفكيره عن تأثير المعلم الروحي سقراط. بل يمكن الجزم بأن أهم ما ألف أفلاطون كان الجمهورية والنواميس، إذ أن المحاورتين من الناحية الكمية فاقتا كل المحاورات الأخرى. فنجد أن الجمهورية تحتوي على عشرة كتب بحجم يساوي (بالقريب) 443 صفحة، والنواميس وردت في اثني عشرة (12) كتاباً موزعاً على حوالي 462 صفحة. وبهذا يصح الاعتقاد بأن أفلاطون قد كتب في موضوع السياسة أكثر بكثير مما كتبه في أي موضوع آخر غيره، ومن ثمة يمكن اعتباره مفكراً سياسياً بالأساس. كما لا يمكن إهمال الرسالة السابعة، وهي من أهم ما كتبه أفلاطون بغير طريقة الحوار، تقع في حوالي 57 صفحة في الترجمة العربية. هذا دون أن ننسى المحاورات الساسية الآخر مثل السياسي والسوفسطائي... الخ. واعتبار أفلاطون مفكر سياسي بالأساس مبرر من عدة نواحي، فهو منحدر من طبقة بورجوازية مما يؤهلها إلى الممارسة السياسية وبالفعل فإن العديد من أقاربه كانوا رجال دولة، كما أنه توصل إلى قناعة مفادها إن السوفقراطية (حكم الحكماء) هو الخير الوحيد للسياسة والفلسفة معاً، كرد فعل للتميع الديمقراطي الذي أنزل المستوى السياسي إلى مرتبة الصيرورة والتغير والتجديد بله الوقاحة، وهذا ما يتعارض مع التقليد الأرستقراطي المحافظ بطبعه.

ما يهمنا عند الحديث عن أفلاطون، في هذا المقام، مسألتين هما: أولاً طبيعة الفكر السياسي الأفلاطوني من حيث كونه مثالياً أو واقعياً. ثانياً موقف أفلاطون من الحقيقة والأخلاق في المجال السياسي. لذا فالسؤال الجدير هنا: كيف تم توصيل الفكر السياسي الأفلاطوني بالمثالية؟ لماذا يعتقد الكثير بأن أفلاطون ألف كتاب بعنوان الجمهورية المثالية؟ أو حتى المدينة الفاضلة؟ ما هو الحيز المركزي في ثلاثية الحقيقة والسياسة والأخلاق؟

تعودنا أن نعتبر أفلاطون مفكرا مثاليا، ونسميه كذلك دون أدنى تفكير أو حتى انتباه. وهذا يعكس طبعا عادة لفظية عمرها أكثر من خمسة وعشرين قرنا، وبالتالي فليس من السهل إسقاطها أو استبدالها حتى. والملاحظ كذلك أن المثالية قد ارتبطت بمذهب وشخصية أفلاطون في المجال السياسي والأخلاقي بالتحديد. فهل يحق لنا النباش في هذه العقيدة الفلسفية المُسنة ؟ الحقيقة أن غرضنا ليس العمل على إسقاط صفة المثالية عن أفلاطون وهو المفكر السياسي، بل فقط فحص الحثثات التي ولدت هذه الصفة الملازمة له ولفكره البوليطيقي.

يقول الفيلسوف "كانط" محددا وفاحصا المذهب المثالي في كتابه العمدة " Kritik der reinen Vernunft "تحت عنوان " تهافت المثالية": " المثالية هي النظرية التي تعلن أن وجود الأشياء في المكان خارجا عنا هو إما مجرد أمر يثير الشك ولا يدل عليه وإما مغلوط ومُحال. الأولى هي مثالية ديكارت الاحتمالية التي تعلن أن زعما امبيريا، هو أنا موجود وحده لا شك فيه. والثانية هي مثالية باركلي الدغمائية، والتي تعلن أن المكان، مع جميع الأشياء أمر ممتنع في ذاته، وأن الأشياء في المكان هي من ثم مجرد تخيلات".⁸ ومن أجل عدم الوقوع في المرجعية الأحادية، سنأخذ تحديدا آخر لمفهوم المثالية. حيث يقول الفيلسوف الألماني، وأحد مؤسسي المذهب المثالي الإبيستمولوجي فولف (1754-1676) محددا طريقته وطريقة ماثليه في التفكير والتفلسف: "المثاليون هم الذين يقولون إن وجود الأجسام وجود مثالي، وجود في نفوسنا نحن، وبهذا ينكرون وجود الأجسام نفسها والعالم وجودا حقيقيا". وبالتالي فإن طبيعة كل شيء تكون ذات طبيعة عقلية، وهذا يؤدي للاعتقاد أن وجود العالم الخارجي وجودا حقيقيا ومستقلا عن الذوات العارفة - إما بشرية أو إلهية مثلما أشار إلى ذلك القس باركلي - أمر مشكوك فيه. والحقيقة أن هذا المبدأ نجده عند معارضي المثالية الاعتقادية أيضا، فعندما يقول شوبنهاور مثلا - ورغم نقده العنيف لمثالية هيغل - أن العالم من تمثلي فإنه لا يقصد سوى أن "مجل هذا العالم هو فقط موضوع بالنسبة لذاتٍ، أي إدراك مدرك: أي تمثلي. ومن

⁸ عمانويل كنط: نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 155. أو

الطبيعي أن تصدق تلك الحقيقة على الحاضر مثلما تصدق على كل الماضي وكل المستقبل، وعلى القصي والداني (...)[العالم] يوجد فقط لأجل الذات. فالعالم يكون تمثلاً. هذه الحقيقة ليست بجديدة على الإطلاق، فلقد أمكن التماسها من قبل في التأمّلات الشكية التي بدأ منها ديكارت. وإن كان بركلي هو أول من أعلنها على نحو قطعي".⁹

بالمقاييس السابقة، لا نشك في أن فكر أفلاطون كان مثالياً، لكن هل هذا ينسحب على فلسفته السياسية؟ هل أنكر أفلاطون الواقع السياسي وهو الذي كان منغمساً إلى أقصى الدرجات في العمل السياسي أو الاجتماعي؟ لقد كان قريباً من الحاكم كريشياس وهو أحد أقارب أمه، وكارميدس وهو أخ أمه كذلك، أي خاله (هنا نتذكر محاورتين لأفلاطون بأسماء رجال الدولة هؤلاء، الأولى محاوره كريشياس الذي حاور طيماوس وسقراط وهيرموكراتيس حول أسرار جزيرة أطلننتيس الضائعة. والثانية محاوره كارمايدس أين روى سقراط الحوار الذي دار بين تشارفو وكريشياس وكارميدس حول موضوع الاعتدال والعفة من خلال استحضار آراء الحكماء القدامى أمثال هيسيود).¹⁰ أراد أفلاطون في فكره

⁹ للتوسع والاستزادة حول مفهوم المثالية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

– أ. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون مكان، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص 15.

– عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية – الجزء الأول: شيلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، الصفحة الأولى.

– آرثور شوينهاور: العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة سعيد توفيق، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، الكتاب الأول، فقرة 1، ص 55-56.

¹⁰ للاطلاع بالتفصيل على موضوع المحاورتين ينصح بالعودة إلى:

– أفلاطون: محاوره كريشياس، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 360.

– أفلاطون: محاوره كارمايدس: ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 450.

السياسي تغير الظروف السائدة نحو الأفضل بقيادة الفلاسفة العقلاء، وإن كان العمل على تحسين الحياة السياسية عملاً مثالياً، فإن كل الفلسفات السياسية مثالية بالضرورة، وحتى تلك التي تدّعي الواقعية والتجريبية مثل فلسفة ميكافلي التي سوف يأتي الحديث عنها لاحقاً.

يقول أفلاطون معبراً عن اختلاطه بالأعمال السياسية منذ الصغر، بالنظر إلى الظروف الاجتماعية والعائلية التي نشأ فيها، وبالنظر إلى استعداداته الشخصية والذهنية "كنت لا أزال في ريعان الشباب عندما حدث لي ما يحدث عادة للكثيرين، فقد تطلعت إلى الإلقاء بنفسني في أحضان السياسة بمجرد بلوغي سن الرشد، تمت ثورة نتج عنها تركيز السلطة في أيدي واحد وخمسين رجلاً (...). [أما] الثلاثون الباقون فقد تولوا زمام السلطة المطلقة، وكان بعض هؤلاء يمتنون إليّ بصلة قرابة (يقصد مثلاً أشرنا إلى ذلك كل من كارميدس وكريشياس) لهذا دعوني على الفور إلى التعاون معهم (...). ولم يمض وقت طويل حتى انهار حكم الثلاثين (...). وما هو إلا أن عاودني الشوق إلى المشاركة في الحياة السياسية...".¹¹

يمكن القول، بالنظر إلى سيرة أفلاطون السياسية التي دونها، أنه ليس هناك فيلسوف مثالي بالمعنى المطلق والتام أو البسيط، كل مثالي في النتائج قد انطلق من الواقع وأراد أن يبرره من خلال الفهم، فيلجأ في عملية التبرير إلى المنطق ومنه إلى المقولات ومنه إلى الاستنتاجات... الخ. لهذا يسمى في النهاية مثالياً، ليس لأنه أنكر الواقع، بل لأنه حاول تبريره بالعقل فقط. لذا يمكن الإقرار أن أكبر الفلاسفة المثاليين، كانوا أبناء للواقع بالدرجة الأولى، وهذا ما يصدق لا محالة على أفلاطون.

المسألة الثانية، عند تحليل فلسفة أفلاطون، هي فحص موقفه من الحقيقة في المجال السياسي. ففي محاوره الجمهورية (أو مثلاً تسمى كذلك بالدولة أو حول العدالة)، نلمس فلسفة للإنسان بصورة عامة. وهذا ما يجعلها تتجاوز الفكر السياسي، لتصل إلى الأخلاق، ونظرية المعرفة، وفلسفة القانون،

¹¹ أفلاطون: الرسالة السابعة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب: المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال، الكويت، العدد

والميتافيزيقا، وفلسفة الاقتصاد وتدبير شؤون المنزل، وفلسفة التربية خاصة مثلما لاحظ ذلك روسو عندما قال في كتابه الأول من تحفته التربوية: "اقرأ جمهورية أفلاطون، فما هو بكتاب في السياسة كما يتوهمه من يحكمون على الكتب بعناوينها، بل هو أجمل سفر في التربية خرج من يد بشر".¹² وبالفعل، فإن ما يحتويه كتاب الجمهورية بين دفتيه، أوسع بكثير من المسألة السياسية.

وإن كانت محاوره الجمهورية بهذه المواصفات الجامعة والمحيطة بكل جوانب الفكر الإنساني، فإن الفصل بين مختلف ملكات وفضائل البشر، هو من الأمور المستبعدة عند أفلاطون. فالإغريقي لا يكون رجلا صالحا إلا إذا كان عضوا فعالا في دولته أولا، وبالتالي فالانعزال عن الحياة السياسية العامة هو ضرب من الضعف والأنانية الفردية وفقر للفضائل المطلوبة في أي حضرة أو مدينة. وكإجابة عن سؤال المسلك المناسب لتأسيس دولة صالحة، يذكر لنا أفلاطون نظرية الفضائل الأربعة للدولة المتمثلة في الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة. وبالنظر إلى الفضيلة الأولى في الترتيب، يظهر لنا دور الفلاسفة المتعلقين فطريا بمحبة وعشق الحكمة من خلال الميول الكبيرة لتحصيل العلوم و"تذوق" المعارف بمختلف أنواعها. من أجل بلوغ حقائق الأمور الوجودية الأزلية الثابتة، من خلال الخروج من الظن(الدوكسا) الذي يمثل اللا - وجود. إن بلوغ المرتبة السابقة هي علامة "الصلاحية للحكم"،¹³ وبهذا يتضح ارتباط الحقيقة بالمعنى الإبيستمولوجي بالصلاحية الفردية والجماعية

¹² جان جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص 30.

Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la République de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait.

وكذلك إرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، دون طبعة، 1966، ص 255.

¹³ أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، الكتاب السادس، ص 276 وما تلاها.

كمفاهيم سياسية، على اعتبار أن الفرد يتطابق كلية مع الدولة. فمثلاً هناك ثلاثة مراتب للنفس متميزة في الطبيعة، فهناك ثلاثة طبقات في الدولة متكاملة ومتراتبة، وتتحقق العدالة في هذا الترتاب بالضبط.

من كتابة الجمهورية في سن الأربعين، إلى كتابة القوانين كآخر ما خطته يد أفلاطون، بون شاسع من الزمن والخبرة والتعديلات. لكن هذا لا يعني البتة التعديل الجذري والانقلاب الكلي، فأفلاطون واصل السير على الدرب الذي حدده في الجمهورية، مع إسقاط النقائص التي بدت له مشينة مثل نظرية الشيوعية في النساء. أما مسألة الحقيقة في المجال السياسي، فهي من العناصر الثابتة في فلسفته. فهو يعبر على لسان الأثيني بعد أن تباحث أصل الدولة، عن ضرورة أن يكون العقلاء - بمعنى ابستمولوجي - هم القواد والحكام.¹⁴ لذا سُمي النظام السياسي الأفلاطوني بالسوفوقراطية أي حكم الحكماء أو الفلاسفة.

والأكيد أن نظرية السوفوقراطية، التي تؤكد ضرورة ارتقاء الفلسفة السلطة السياسية للدولة، تدل على واقع سياسي محدد في أثينا. فالمطالبة بهذا الموقع، يدل على قلق العلاقة بين الفيلسوف والمدينة أولاً، وهذا ما يمكن أن نستخرجه من عدة نصوص مثل إدانه أناكساغوراس وهروب بروتاغوراس وموت سقراط وفرار أرسطو بعد سقوط حزب المقدونيين. ويدل أيضاً على إرادة تطبيق الآراء الفلسفية سياسياً من الناحية الثانية. وفي كل هذا تبدوا الواقعية السياسية في أعلى درجاتها في الفلسفة السياسية الأفلاطونية. بالنسبة لأفلاطون، فإن حكام المدينة الفعلين، لم يُقدروا الفلسفة حق قدرهم، ولئن كانت الديمقراطية هي نظام الإثنيين آنذاك، فإنها هي التي قلبت الموازين، استبعدت اليقين الصائب وفعلت الضن الصائب. وبين الدوكسا والحكمة بون شاسع. وحادثة موت سقراط، تدل في نظر أفلاطون،

¹⁴ أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1968، الكتاب الثالث، ص 185.

على عدائية الدولة ضد الفلاسفة وضد النخبوية الحقيقية.¹⁵ لذا فإن تصحيح هذا الموقف، يتطلب ترشيح الفلاسفة، ذوي الطباع العاقلة، إلى المناصب العليا، بدل الخط العبثي الذي جعل النفوس الدنيا في المراتب العليا.

على الرغم من كل العيوب في النسق السياسي الأفلاطوني، من خلال عمله على كبح جماح التغيير الاجتماعي وتنصيب الشيوخ حكما وتهميش روح الشباب "المتوثبة من أجل الحفاظ على التقاليد الأرستقراطية. إلا أننا لا يمكن أن نصف فلسفته بأنها مثالية بالمعنى السطحي للكلمة. بل أنه نشأ تنشئة سياسية، وعمل على تكوين عقول راقية لتسيير المدينة. ولأنه لم يقتنع بالواقع السياسي الكائن، وعمل على ترقيته ليعود إلى أصوله الأرستقراطية حيث يحكم الأخيار والخبراء. يمكن وصف الفلاسفة الأفلاطونية بأنها يوتوبية، أي تبحث عن الأمل والأحسن، لكنها ليست فلسفة مثالية. وكل يوتوبي متولد من رحم الواقع المتحول. يقول مانهايم واصفا مدلول اليوتوبيا:

"العلاقة بين اليوتوبيا والنظام الموجود علاقة جدلية: فكل عصر ينجب في فئات اجتماعية مختلفة المواقع تلك الأفكار والقيم التي تحتوى بشكل مكثف على الميول غير المتحققة والرغبات غير المشبعة. وتصبح هذه العناصر الفكرية حينئذ المادة المتفجرة لحطيم حدود النظام الموجود. وهكذا ينجب النظام الموجود يوتوبيات، وهذه بدورها تحطم حدود النظام القائم وتجعله حر في التطور باتجاه نظام الوجود التالي. (فكرة هيجيلية) (...) جدلية ما هو كائن وما يجب أن يكون".¹⁶

¹⁵ ألكسندر كويري: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، القاهرة، 2013، ص 102.

¹⁶ كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا - مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980، ص 252-253.

بهذا المعنى، فأكبر الفلاسفة المثاليين، الذين عملوا على قلب الموازين الاجتماعية، هم أقل مثالية ممن يوصفون بالواقعية أو المادية. لأنهم انطلقوا من رفض الواقع القائم. وحتى أصحاب الإيديولوجية المتحكمين في نظام الحكم، وفي حالة أفلاطون هم الديموقراطيين، قد كانوا سابقا في عصور هيمنة الأرستوقراطية والملكية والطغاة، يوتوبيين يأملون الأحسن ويخططون للسلطة. لذا يمكن التقرير أن المثاليات الكبرى في التاريخ، قد تولدت من رحم الواقع الذي شكلها وهي بدورها عملت على إعادة تشكيل الواقع. وبهذا المعنى فليست المثالية نافلة فكرية، بل هي وسط بين واقعين، مما يجعلها واقعية أيضا.

2-أرسطو؛ التثقيف السياسي الرفيع.

أسئلة كثيرة تُثار دوما عن حقيقة العقيدة الفلسفية الأرستوية بالنظر إلى مذهب أفلاطون الرسمي. فهل هو من شيعته وأتباعه ومسقفي مذهبه من خلال إتمامه بالمنطقي - الصوري كتوجه ميتافيزيقي إلى حد كبير، أم وبالنظر إلى تصريحات أرسطو ذاته يعتبر من الخوارج عن النسق الأفلاطوني من خلال الاهتمام بالنظر في الموجودات الحسية، والاعتراف بمشروعية الكثرة والحركة من خلال دراستها، ونقد نظرية المثل في مواضع متعددة...الخ. سنقتصر في هذا المقام على دراسة الإبستمولوجي والبوليطني في فلسفة أرسطو من خلال ما كتبه في هذا الموضوع، وبخاصة كتاب "السياسة" و"الأخلاق إلى نيقوماخوس" وأيضا كتاب "الميتافيزيقا" باعتباره آخر ما جمعه هذا الفيلسوف الفذ.

قد يبدو أن كتاب "في السياسة" Politika أو "السياسيات" (لنفس المترجم من النص الإغريقي مباشرة وهو الأب أوغسطينس بربارة البولسي) هو الكتاب الذي خصصه أرسطو لموضوع السياسة كعلم يدرس بصفة مستقلة. لكن الحقيقة أن هناك كتب لا تقل سياسية عن الأول، ونخص بالذكر كتاب الأخلاق النيقوماخية، وكتاب دستور الأثينيين والذي ترجمه طه حسين بـ: نظام الأثينيين. والحقيقة أن هذا الكتاب الأخير، يعتبر كتابا تاريخيا وتقنيا أكثر من كونه كتابا فلسفيا، على اعتبار أنه عرض في الفصول الأولى من الجزء الأول أحوال أنظمة الحكم في أثينا إلى غاية القرن الخامس

قبل الميلاد مثل نظام ألكيميون وابيمينديس، ونظام دراكون وصولاً إلى نظام صولون الأثيني وإصلاحاته السياسية الجذرية للديمقراطية وحقوق الإنسان أو المواطن.¹⁷ ثم واصل تحليل طغيان بيزيستراتوس وأتباعه الكثر وكيفية نفيعهم، وصولاً إلى ديمقراطية بيركليس القريبة من عصره، وكيفية تحول الطغاة الثلاثين إلى القسوة بعدما كان حكمهم معتدلاً. أما الكتاب الأول أو البوليطيقي، بلسان العرب الأوائل، فبعد أن عرض مواضيع حول نشأة الدولة وأصل السيادة فيها، ودساتير بعض الدول المدن polis، تطرق إلى مسألة الرجل والمواطن؛ فهل كون الرجل صالحاً في شخصه، يعني بالضرورة أنه مواطن صالح كذلك؟ هنا يأتي التمييز المهم، على اعتبار أن "فضيلة المواطن الصالح وفضيلة الرجل الصالح ليست على وجه الإطلاق، نفس الفضيلة".¹⁸ ولهذا التمييز سبب واضح، لأن الرجل الصالح قد يوجه فضائله إلى عائلته فقط، في حين يجب أن تكون فضيلة المواطن موجهة لمصلحة النظام السياسي كسلطة سياسية تابعة للدولة تتجاوز سلطة الأسرة. وبما أن المنفعة العامة أفضل من المنفعة الخاصة أو الفردية، فوجب أن تكون فضائل الفرد المواطن هي الأرقى من بين جميع الفضائل.

يواصل أرسطو تقريض علم السياسة، على اعتبار أن الهدف من كل فن ما أو علم ما هو بلوغ الخير، "والغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه. وأسمى العلوم والفنون هي السياسة. والخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة". وهذا المنظور القديم، يختلف إلى حد كبير عن المنظور المعاصر، بخاصة في السياقات العربية والإسلامية، حيث تلوثت السياسة باعتبارها مرتعاً للفساد وكل الرذائل الأخلاقية. ويمكن تبرير ذلك بتحول مفهوم السياسة بين القدماء والحداث، وبالضبط في قضية فصلها عن الأخلاق. لم تعد السياسة الحالية متقيدة بالقيم بقدر ما

¹⁷ أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول، الفصل التاسع، ص 59.

¹⁸ أرسطو: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بريارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، §

1277 أ-15، ص 124. وأيضاً § 1282 ب-15، ص 150.

تعلقت بالمصالح الضيقة. في حين أن مفهوم السياسة في الأصل متمحور حول تنظيم الحياة المشتركة.¹⁹ لعل طغيان الفردانية السلبية في السياقات الحالية قد ساهم في تكريس هذا الانحراف الذي لا يخدم الإنسان بالمطلق، بقدر ما يخدم مصالح فئة معينة فحسب. لم تعد المدينة الحالية حاضنة لكل أفرادها باعتبارها الفضاء الوحيد للكينونة الإنسانية، بل أصبحت حيزا لسحق الكفاءات المختلفة. الأكيد أن توسع المدن وتضخمها، إلى جانب تعقد الحياة الاجتماعية أكثر فأكثر، هو الذي حوّل مهمة المدينة من خدمة الكل إلى خدمة مصالح طبقة أو فئة أو توجه معين. إن الدولة المدينة اليونانية، من حيث المساحة أو الكثافة، لا تمثل سوى مقدار حي واحد في المدينة المعاصرة، لذا فلا يمكن المقارن إطلاقا.

إن أرسطو باعتباره مطلقا على علم السياسية، والكتب التي ألّفت فيه قبله، أو باعتباره خزاناً كبيراً مثلما قال نيتشه في وصفه، قد تنبه إلى مشكلة الواقعي واليوطوبي في السياسة، عندما أعلن "إن أكثر الكتاب الذين تكلموا عن السياسة، قد أخطأوا مواطن النفع وإن أصابوا في اعتباراتهم الأخرى. إذ يفرض النظر لا في السياسة الفضلى فحسب، بل في السياسة الممكنة أيضاً، كما يفرض النظر في السياسة التي هي أوفر شيوعاً والتي يمكن تطبيقها لدى الجميع".²⁰ فلا داعي إذن لتكرار أن الفكر السياسي الإغريقي كان مثالياً يتحدث عما يجب أن يكون بدل التحدث عما هو موجود بالفعل تاريخياً وواقعياً. يجب أن نميز بين المثالية وبين ضرورة عقلنة التجمع البشري كشرط لعلم السياسة. كما أن خطابهم السياسي ليس أرسطوقراطياً متعجرفاً، بقدر ما يعكس نظرة موضوعية لا تضاهي. فعندما يقول أرسطو بأن خير مجتمع مدني هو الذي يعتمد على متوسطي الحال. وأن الدول التي يتاح لها أن تحسن السياسة، هي التي تكثر فيها الطبقة الوسطى، فأعلم أن هذا الكلام صادر عن عقل موضوعي متأمل في الواقع أو كما يقال قد صقله الواقع، فلا ينكر التعدد ولا يلغي الاختلاف من

¹⁹ حنة أرندت: ما السياسة، ترجمة زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف/ الإختلاف، بيروت/ الجزائر، الطبعة الأولى، 2014، ص 33.

²⁰ أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، § 1288 ب - 35، ص 180. وأيضاً § 1295 ب - 35، ص 214.

خلال وعي سبب تنوع كل الأحكام السياسية وتعدد السياسات. كما أن نظرية الكيوف الطبيعية وأثرها في الحاضرة البشرية عند أرسطو تعكس خلفية وضعية صافية وروح علمية لا يشوبها تعصب أو اعتقاد، رغم ما وجه لهذه النظرية من نقائص في المحتوى، لكن شكلها لا يمكن إنكاره من حيث أن البيئة الجغرافية وما يلزمها من مناخ يؤثر لا محالة على المزاج والقدرات العقلية. وما تبني بعض فلاسفة التاريخ وعلماء السياسة لاحقا لهذه النظرية إلا دليل على ما فيها من حق وصلاحيه ولو بدرجة نسبية.²¹ وربط خصائص الروح بالأرض والمناخ، لهو أوضح مسلك لإثبات واقعية الفكر الإغريقي القديم. فلم يكن فكرا طائرا في سماء الأفكار المحضة، بل كان يربط الأعلى بالأدنى.

يوصل أرسطو تقريض علم السياسة في كتاب الأخلاق، إذ نجده يقول أنه سيعمل على دراسة ومباحثة المواضيع السياسية حتى نعتقد أن كتاب الأخلاق النيقوماخية كتابا في السياسة وليس كتابا في الأخلاق. وسوف نندهش لأحكام أطلقها في حق رجل الدولة، نظرا لشجاعتها واصطدامها بمعتقدات معاصرة مخالفة كل المخالقة للتقليد اليوناني في زمن الدولة المدينة Polis . يقول أرسطو أنه إذا كان لكل أعمالنا هدفا أقصى نود بلوغه، وأن هذا الهدف بالنسبة لنا ليس سوى الخير Le Bien، فإن هذا الخير يكون تابعا لعلم أعلى وأساسي مقارنة بجميع العلوم. فما هو هذا العلم الأعلى

²¹ للاطلاع على تفاصيل هذا الأثر يمكن مقارنة الكتب التالية:

- أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، § 1327 ب - 30/25/20، ص 371.

- ابن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح وتقديم محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، المقدمة الثالثة والرابعة والخامسة، ص 85-89.

- نيقولا ميكافيللي: في فن الحرب، ترجمة هشام البطل، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 29.

- مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتير، دار المعارف بمصر، القاهرة، دون طبعة، 1953، الباب 16 كيف تكون لقوانين الرق المنزلي صلة بطبيعة الإقليم، ص 373-385.

؟ إنه على وجه التحقيق علم السياسة La science politique.²² فاعتبار علم السياسة من العلوم العليا Souveraine يدل على أنه العلم الذي يحدد العلوم الأخرى الضرورية للمواطن في الدولة وهذا ما يجعلها في الحقيقة تابعة لعلم السياسة.

هذا العلم الأعلى والكلي والقائد (علم السياسة)، يهتم بأقصى ما يتطلب الإنسان. وهو الخير سواء بالنسبة للفرد أو الدولة بأسرها المتمثل في السعادة والعدل. فمن استطاع التفتن إلى هذه الأمور الكلية والضرورية والخفية في أعلى درجاتها، فلن يصعب عليه معرفة باقي الأمور الثانوية.²³ هذا ما يجعل الحكمة السياسية من أعلى ما يمكن أن يبلغه مفكر ما على اعتبارها تدرك الأمور غير المرئية من جهة، وتهتم بأعم ما يمكن أن يهتم به أي إنسان. وهذا يتبرر في الحكم المقارن الذي أطلقه أرسطو بصدد الحديث عن علمي السياسة والطب؛ يقول: "تنتج من هذا نتيجة بينة وهي أن رجل السياسة يجب أن يعرف إلى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلا يجب أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله (...). السياسة هي علم أرفع كثيرا وأنفع من علم الطب".²⁴ إن هذا الحكم حقا لصادم لوعي الفرد العربي المعاصر، على اعتبار أن السياسة من الأمور التي تعتبر كمالية إلى حد ما، فهي غير مطلوبة بالنظر إلى العلوم الأخرى أو الممارسات الأخرى. لكن ماهي علة تفضيل أرسطو السياسي عن الطبي ؟ لن ننتظر إجابة أرسطو، لأن البحث عن نتائج عدم أداء العلمين لمهامهما يطلعنا عن الإجابة الشافية. بمعنى أنه لو سألنا؛ ماذا ينتج عن خطأ رجل الدولة وخطأ الطبيب؟ سنجيب عوضا عن أرسطو، والأكد أنه كان يفكر في نفس الشيء، إن خطأ الطبيب في قرار علاجه أو في فعل من أفعاله التطبيقية فإنه قد يؤدي بحياة المريض. أما خطأ قرار رجل

²² Aristote : Éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française, Paris, 1992, livre I, chapitre 1, § 9, p 37.

²³ Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy saint – hilaire, pocket – brocard et taupin, Paris, 1991, livre A, chapitre 2, § 982-b, p 45.

²⁴ أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1964، الكتاب الأول، الباب 11، § 7، ص 220.

الدولة أو السياسي فإنه يجر المدينة أو الدولة، ليس برجالها فقط بل بالجميع إلى هلاك شنيع، مثل الحرب الأهلية أو زجهم في حرب خارجية غير عادلة...الخ. إن الطبيب قد ينقذ حياة رجل واحد في حالة قراره الصائب، في حين أن السياسي سيأخذ بيد مدينته إلى بر الأمان والرقى...الخ. ومنه فالفرق بينهما كالفرق بين الجزئي والكلي، سواء في المصالح أو المطالح، في الإنجازات أو الإخفاقات. ونصيب رجل الدولة يكون دائما أحسن من نصيب الطبيب. وهنا يظهر مفهوم التدبير باعتباره أهم ما يميز رجل الدولة النموذجي، يقول أرسطو موضحا ذلك: إذا تأملنا بريكليس Péricleس ومن على مثاله في الطباع باعتبارهم مدبرون prudents ، فذلك لأنهم يمتلكون كفاءة تقدير الشيء الجيد بالنسبة لأنفسهم أولا وبالنسبة للأغيار من الناس المحكومين تحت سلطتهم بعد ذلك (...). ففي اللسان الإغريقي وحده نجد أن هناك تشابه إيتيمولوجي بين لفظي الاعتدال tempérance والتدبير prudence. إن رجل الدولة Homme d'État هنا لا يشابه إلا رب العائلة chef de famille في انهماكه بأعضاء حاضرتة.²⁵ وبهذا يكون علم السياسة الجامع بين التفكير والتنفيذ من جهة، والتدبير الحكيم من الجهة الثانية، ينتميان إلى جنس أخلاقي واحد. وبما أن الدولة شبيهة بالأسرة في هيكلتها وأهدافها، فلا يمكن إلا أن تكون أخلاقية الطابع.

لماذا يجب على رجل السياسة معرفة النفس، وبالتالي يكون سيكولوجيا بالمعنى العام ؟ يقول أرسطو أنه متى أردنا دراسة علم السياسة بطريقة فلسفية، وجب علينا دراسة طبيعة اللذة والألم دراسة عميقة جدية، على اعتبار أن الخير الأعلى لا يُحدد حقيقة إلا من طرف الفيلسوف السياسي.²⁶ وجميعنا على علم، مثلما علم أرسطو منذ وقت طويل، أن التربية الناجحة قائمة على أسس سيكولوجية ترتبط مطلقا باللذة والألم. فرجل الدولة كمربي لا يكون مدبرا حكيما في سياسته إلا إذا عرف سيكولوجيا المقولات السابقة. ولأن العقل لا يتحرك إلا بدافع نزوعي مثلما ورد ذلك في كتاب De Anima

²⁵ Aristote : Éthique à Nicomaque ,Op.cit, livre VI, chapitre 4, § 5, p245.

²⁶ أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، مرجع سابق ، الكتاب السابع، الباب الحادي عشر، § 1، ص 201.

والعكس ليس صحيحا، إذ النزوع يمكن أن يكون دون عقل أو استدلال،²⁷ فإن معرفة اللذة والألم باعتبارهما النوازع الطبيعية للكائنات الحيوانية، هو الطريق الملكي لمعرفة فيما يفكر فيه الإنسان عامة والمواطن على وجه التخصيص. وبالتالي فإن تفادي القرارات السياسية القائمة على الظن ولو كان صائبا كما يقول أفلاطون في "المينون"، مرهون بالمعرفة الحقيقية لمكونات النفس وأسرارها، هنا يكون رجل الدولة بمثابة حكيم النفس مثلما يكون الطبيب حكيم الجسد. بل ويمكن اعتباره راعيا لأُمته مثلما أن أجاممنون Agamemnon راعي الأمم Le pasteur des peuples على حد تعبير هوميروس،²⁸ عالم بكل متطلباتها المتمثلة أصلا في المنفعة المشتركة أو العامة. إن رجل الدولة هو ممنهج التربية القابلة للتطبيق على أرض الواقع، فمثلما أن تكوين الأطباء لا يكون بدراسة الكتب فقط، فإن تكوين المواطنين لا يكون فقط بالأحكام النظرية المشرعة في الحين. ومن هذه الملاحظات المقتضبة، يمكن أن ندرك مدى حدود الحكمة السياسية التي قدمها لنا أرسطو، حدود قل من بلغها، ولو من الفلاسفة اللاحقين.

3- ميكافيلي؛ موضوعية أم حربية.

سوف نتغاضى عن الأحكام القيمية السطحية (المبهرجة) التي تم إصدارها من طرف مفكرين عقائديين على المؤلف السياسي المبكر في عصر النهضة الإيطالية، أي كتاب الأمير لنيكولو ميكافيلي Niccolo Machiavilli (1469-1527). من أجل الاطلاع على شهادة فلاسفة السياسة المتخصصين أولا على اعتبار أنهم عالمون بخصائص التفكير السياسي وتطوره التاريخي

²⁷ أرسطوطاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949، الكتاب الثالث، § 10، 433 و 25، ص 124.

²⁸ هوميروس: الإلياذة، ترجمة دريني خشبة، دار الهلال، دون مكان، دون طبعة، دون تاريخ، التعبئة، ص 34. أو:

Aristote : Éthique à Nicomaque, Op.cit, livre VIII, chapitre 11, § 1, p 344.

والنقلات التي حققها بالنظر إلى الأعمال السابقة، ثم ثانيا، الغوص في ثنايا الكتاب لاستخراج مسألة الحقيقة والأخلاق في المجال السياسي حسب تصور ميكيا فيلي ذاته.

إن مفكرا سياسيا مرموقا، نظرا لاطلاعه الواسع على تاريخ السياسة القديمة والحديثة، مثل (شارل لويس دو سكوندا) مونتيسكيو Montesquieu (1689-1755)، والذي لا يعترف بالفضائل الفكرية بسهولة، نجده يقول عن مؤلف الأمير: "يعزو ميكيا فيلي ضياع حرية فلورنسة إلى عدم قيام الشعب كهيئة بالحكم في جرائم الاعتداء عليه كما في رومة (...). وكنت أرى قول هذا الرجل العظيم الجامع".²⁹ ويمكن أن نلاحظ أن عظمة ميكيا فيلي تكمن في أنه لم يكن سطحيا متهنكا مثلما يعتقد السطحيين من المفكرين الذين اعتبروه ممثلا للسياسة اللا - أخلاقية وداعيا لعسكرة الفكر السياسي، بقدر ما كان ذا خبرة طويلة ومحترمة في العمل السياسي، كما أن كثافة فكره لا تضاهى عند الكثير من فلاسفة السياسة.

وقد بين سبينوزا أن رسالة ميكيا فيلي (المشفرة)، تتطلب إعمال فكر بحزم من أجل فهم محتوياتها الحقيقية، ألا يمكن أن يكون الأمير كتابا للأحرار من المواطنين؟! يقول في رسالته السياسية Traite de l'autorité politique: "لقد استعرض ماكيا فيلي في مؤلفه الثاقب بالتفصيل وبالتدقيق التدابير التي ينبغي لأي أمير مأخوذ بحب السيطرة أن يستعين بها لكي يؤسس سلطته ويحافظ عليها، لكننا إذا ما حاولنا معرفة المعنى الحقيقي لبراهينه فإننا سنضيق وسط التخمينات. إذ على افتراض أنه وجه للناس درساً نافعا وهو احتمال قوي من إنسان يتميز بالحكمة مثله، فإنه يكون قد سعى - كما يبدو - إما إلى: إظهار أن محاولة إزالة مستبد (طاغية) ما بالعنف أو بالقوة لا تؤدي غرضها الأصيل ما لم نسع إلى إلغاء المسببات التي أنتجت استبداد الأمير (...). أو أن ميكيا فيلي أراد أن يبين كيف أنه ينبغي لأية جماعة حرة تحترس من توكل أمر خلاصها إلى إنسان واحد (...). ذلك أن هذا الأخير يخشى الدسائس لذا فهو مرغم على البقاء على أهبة الاستعداد والميل إلى حياكة الدسائس ضد

²⁹ مونتيسكيو: روح الشرائع، مرجع سابق، الجزء الأول، الباب السادس، ص 117-118.

الجماعة بدل السهر على المصالح العامة.³⁰ فهل يبقى لنا مبرر لأن نقول أن كتاب الأمير هو كتاب الأمراء المستبدين، أليس الأحرى أن نقول أنه كتاب الشعب الحر أو الذي يريد أن يكون حراً أكثر !

وبالفعل، فإن روسو المفكر الديمقراطي، ومُحرض الثورة الفرنسية – العالمية التي حررت الفكر والفعل معاً، قد تنبه إلى أن كتاب الأمير ليس درساً للمستبد من الحكام، بقدر ما هو خطبة لتتوير الشعوب. يقول في تحفته السياسية (في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي): "... وهذا ما أوضحه ميكيافيلي بصورة بيّنة، وإن كان يُظهر لنا أنه يقدم دروساً للأمراء، فهو في الحقيقة يقدمها للشعوب، إن كتاب الأمير لميكيافيلي لهو كتاب الجمهوريين le livre des républicains (...). فلقد كان رجلاً أميناً إلى جانب كونه مواطناً صالحاً، لقد موه حبه للحرية تحت وطأة العائلة الحاكمة (...). إن كتابات ميكيافيلي قرأت قراءة سطحية عديمة الجدوى...".³¹ والحق أن هذا التأويل مرتبط بفهم وضعيّة إيطاليا وموقف ميكيافيلي منها مقارنة بالممالك الأوروبية المجاورة، بخاصة فرنسا وإسبانيا. فقد كان يريد أن يؤسس مملكة دائمة ومستقرة، بعيداً عن التقلبات الدائمة. لقد أظهر هذا المنظر السياسي موقفاً وطنياً وجمهوريةاً قوياً من خلال كتابته لصديقه فيتوري، في نهاية حياته قائلاً: إني أحب مدينتي أكثر مما أحب روجي. وهذا المنطق من التفكير يستبطن إرادة تأسيس جمهورية قائمة على القانون لا على الأهواء والنزعات التي تستهدف المنفعة الشخصية. وقد كتب روبسبير، ابن الثورة الفرنسية العاق، قائلاً عن ميكيافيلي: خطة الثورة الفرنسية كانت مكتوبة بإسهاب في كتب ميكيافيلي.³² أي أنه كان ينظر لقيام تنظيم سياسي مستقر ودائم. وفي سياق قريب نجد ملاحظة مهمة للسوسيولوجية الألماني المعاصر، أولريش بك Ulrich Beck (2015/1944)، تسير في خط

³⁰ سبينوزا: رسالة في السياسة، مرجع سابق، الفصل الخامس، § 7، ص 70-71.

³¹ Jean – Jacques Rousseau : Du contrat Social ou principes du droit politique, Bookking international, Paris, 1996, livre III, chapitre VI, p 86.

³² حنة أرندت: في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 49-50.

تبرئة ساحة ميكيا فيلي من أي نزعة ملكية أو سلطوية مطلقة، بحيث يقول: "ليست الماكيا فيلية حكم مطلق لا إنساني (...). تقاليد الماكيا فيلية الجمهورية التي أثرت في أباء دستور الولايات المتحدة وتصوراتهم للحرية السيادة السياسية . إن ما يعنيه ماكيا فيلي بالسلطة هو سلطة تشكل مع المجتمع جسدا واحدا، وتكون مكونة منه (كتاب بوكوك: اللحظة الماكيا فيلية)"³³. لذا وجب صرف كل القراءات التعسفية التي حوّلت اسم وفكر ميكيا فيلي إلى راسوم مجرد يدل على كل صفات السلبية والحربية والسلطوية واللا أخلاقية.

سوف نصف ميكيا فيلي بالواقعية والموضوعية، مثلما أظهر ذلك في الإهداء الذي وجهه إلى "لورنزو دي ميديتشي" (Médicis) (المعظم) الأمير الجديد لفلورنسة. إذ قال أنه لم يعمل على تزيين هذا الكتاب بالعبارات الجذابة والألفاظ العذبة، وذلك حتى لا يكون هناك من مصدر لقيّمته وباعث على تقبله والاحتفاظ به إلا تنوع مادته ودقة موضوعه. من خلال اطلاعه على التاريخ القديم، خاصة تاريخ اليونان والرومان الذي يمكن أن نستمد منه أكبر العبر في التسيير السياسي. والحق أن الأمانة العلمية لميكيا فيلي لا يمكن التشكك فيها أصلا على اعتبار أنه يشير دوما إلى مصدر الأقوال التي يذكرها في كتابه.

إن الحقيقة السياسية الأولى التي أسس عليها ميكيا فيلي درسه البوليطيقي؛ هي أن "الرغبة في التملك نزعة طبيعية وعامة لدى كل الناس". وأن "الحسد طبيعة متأصلة في الإنسان".³⁴ ولا أحد يمكن أن ينكر هذا، باعتبارها قاعدة أنثروبولوجية عامة. وهنا نلاحظ توافق بين أرسطو وحكيم فلورنسا في الانطلاق من الطبيعة البشرية المشتركة والصلبة بدل التعويل على المكتسبات الثقافية المتبدلة والزائلة. إلى جانب أن "الناس ميالون بطبعهم إلى عمل الشر ولا يقدمون على أعمال الخير إلا تحت

³³ أولريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 49-50، 70.

³⁴ نيقولو ميكافلي: مطارحات ميكيا فيلي، ترجمة خيرى حماد، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982، ص 207.

ضغط الضرورة". وبالتالي لا يجب كتابة الدرس السياسي بنسيان هذه القاعدة. مما يجعل الأمير على علم تام بأنه لا ينبغي عليه نهب ممتلكات الغير لأن الناس ينسون موت آبائهم أسرع مما ينسون ضياع ميراثهم. ولأن كراهية الشعب لا تأتي إلا من هذا المصدر، فيجب على الأمير أن يتحصن بهذا الحصن.³⁵ وجب على الحاكم، وفق هذه الملاحظات أن يكون سيكولوجي الشعب، عارفا بطبائع الإنسان وأسس تصرفاته. وفي هذه المعرفة بالضبط، يمكن لقراراته أن تكون صائبة ونافعة على صعيد حكمه هو، وعلى صعيد ارساء العدالة في المستوى الشعبي. لأن الطبيعة الأنانية والشريرة للإنسان، تجعله معتديا على غيره وعلى سادته معا.

لا يجب علينا أن نضخم هذه الحقيقة، أي قضية ماهية الإنسان وحقيقته، مثلما لا يجب كذلك أن نُقزِّمها، فالاختلاف في تقدير طبيعته الأصلية وماهيته الميتافيزيقية هو الشيء الذي ولّد مختلف الفلسفات الكبرى المعروفة اليوم. وكان أفلاطون قد طرح هذا السؤال الذي خرق كل الفلسفات منذ القديم حتى الآن: ما هذا الذي يمكن أن يكون الإنسان ؟ هل هو مقياس الأشياء جميعا مثلما أعلن بروتاغوراس في قضيته الأساسية ؟ أم هو الكائن الخير على الفطرة حيث سوت الطبيعة كل البشر ؟ أم أنه الشرير بطبعه بسبب عدم امتلاكه أية فكرة عن الطيبة وهذا ما يجعله ذئبا لأخيه الإنسان أو ربا لأخيه الإنسان Homo Homini Deus/Hommo Lupus؟ أم هو الكائن العاقل الذي يستمد من العقل الإلهي المصل العقلاني ؟ أو على العكس من ذلك بحيث أنه العاقل الأقل

³⁵ نيكولو مكيافيلي: الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة - دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2004، فصل 3، ص 33. وفصل 17، ص 90-91. وفصل 23، ص 120. أيضا: نيكولو مكيافيلي: مطارحات مكيافيلي، مرجع سابق، ص 223-224.

"أشار جميع كتاب السياسة، عبر التاريخ الطويل، إلى أن هناك عددا ضخما من الأمثلة التي تقيم الدليل على أن الواجب يدعوا عند تأليف الدول والتشريع لها، إلى اعتبار جميع الناس من الأشرار، وإلى أنهم ينفسون دائما عما في ضمائرهم من الشر، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه. أما القول، بأن هذه الاتجاهات الشريرة لا تكون ماثلة للعيان دائما، وإنما في أوقات معينة، فمرده إلى أسباب خفية، لا يستطيع من يفكرون إلى الخبرة في مثل هذه المتناقضات اكتشافها، ولكن عنصر الوقت، وهو في الحقيقة كما يقال كاشف الحقائق والحنايا، يضمن أن يكشف للعيان كل ما كان خفيا".

عقلانية ولا يتأثر إلا بالهوى والرأي Opinione أكثر من تأثره بالعقل الصحيح Veru Ratiane³⁶ في تقديرنا أن الحسم الحقيقي في هذه المسألة، وعلى الرغم من صعوبته، تشكل الانطلاقة الناجحة بالنسبة لأي مفكر سياسي. فحسن تقدير طبيعة البشر، يساعد على حسن صياغة القوانين التي تتلاءم بها. وهذا بالضبط ما قام به ميكافيلي.

4-كانط؛ السياسة كغاية لا غائية.

هل يمكن أن تكون هناك حقيقة سياسية قائمة على مبدأ عدم التناقض ؟ هذا هو السؤال الذي أجاب عليه كانط دون غيره من الفلاسفة الذين اجتهدوا في تحليل النظرية السياسية. وما يعلمه لنا أستاذ النسق هذا، شيء مهم للغاية، وإن كان مثاليا عقليا يعلق البشرية من أفهامها القبلية الكلية لا من أفعالها الجزئية والبعدية. ومن الظاهر أن هناك خيطا هاديا أو رائدا un fil conducteur يمتد من نقد العقل الخالص مرورا بنقد العقل العملي وصولا إلى مشروع للسلام الدائم. وهو الخيط الذي يجعل مشروع كانط أقوى بناء يتألف من الإبستمولوجي والإيتيقي والبوليطيقي كعناصر متماسكة لا انفصام فيها.

من بديهيات الفلسفة الأخلاقية الكانطية، ما يعرف بمبادئ وقواعد الفعل الأخلاقي الخاضع للأمر المطلق (لا المشروط). وهي على التوالي:

³⁶ للاستزادة في مسألة طبيعة الإنسان يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- Spinoza : L'éthique, traduit par Roland cailliois, Édition Gallimard, 1954, Quatrième partie, proposition XVII, p 258.

-Henri Bergson: les Deux Sources de le Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p 303 .

- روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم ، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 68.

- روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محبوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ الدار التونسية للنشر، دون سنة، ص 60.

1- افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا للطبيعة. وبما أن الانتحار والاعتداء على الغير لا يمكن تعميمهما بسبب تناقض ذلك منطقيا، فلا نستطيع من ثمة اعتبارهما فعلا أخلاقيا مطلقا.

2- افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائما وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة البتة. فالغائية أقصى درجة يمكن تصورها لاحترام الإنسانية بالمطلق.

3- افعل بحيث تكون على الدوام كمشرع في مملكة للغايات ممكنة بفضل حرية الإرادة. وبالتالي فمبرر الحرية الإنسانية الوحيد هو وجود الواجب الأخلاقي، وبالتالي فالاستقلال الفردي في ميدان الأخلاق هو العنصر الذي يحفظ كرامة الإنسان ككائن عاقل.³⁷

إن هذه المبادئ التي تمثل الحرية والغائية والكلية، من حيث جوهرها لا تجسد سوى سمو الإنسان الأخلاقي عن مسألتين هما: أولا الشروط الحيوانية التي لا تتيح للإنسان أن يتميز عن بقية الموجودات. وثانيا التعالي عن العالم الحسي التجريبي الذي يستمد منه بعض فلاسفة الأخلاق عناصر الفعل الخلقى.³⁸ في حين أن القانون الأخلاقي ليس إلا ذلك الذي يعين المعنى العام (وليس الجزئي البعدي) للخير، ويجعله أمرا ممكنا من الناحية النظرية.

سنأخذ نصا لكانط، فيه طبق مبادئ نظريته الأخلاقية القائمة على الصدق لذاته والغائية الإنسانية كأقصى نهاية يمكن تصورها، طبق هذه المبادئ على الممارسة السياسية الضرورية. يقول في مشروعه عن ديمومة السلام: "تقول السياسة كن مستبصرا كالشعابين [ألا نلاحظ هنا إشارة خفية إلى ميكيا فيلي الذي دعا الأمير إلى أن يقلد الثعلب والأسد معا لأن الأسد لا يحمي نفسه من الشراك، أي ليس ذكيا

³⁷ إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص 82 - 83.

³⁸ عمانويل كنت: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، دون طبعة، 1966، الخاتمة، ص 267.

بما فيه الكفاية، أما الثعلب فلا يقوى على التصدي للذئاب، أي ليس قويا بما فيه الكفاية. والقدرة على الجمع بين القوة والذكاء هي منتهى غاية رجل الدولة الناجح – الأمير: الفصل الثامن عشر: كيف يفى الأمراء بالعهود، وأيضا الفصل التاسع عشر: كيفية تلافي البغض والكراهية)، وتضيف الأخلاق شرطا مقيدا: كن بسيطا كالحمام (...). وعلى الرغم من أن القضية (الأمانة هي أحسن سياسة) تتطوي على نظرية يكذبها العمل، مع الأسف، في أغلب الأحيان، فإن القضية النظرية أيضا: (الاستقامة أفضل من كل سياسة أو المصادقية هي أفضل سياسة) هي على الإطلاق فوق كل اعتراض، بل هي الشرط الذي لا بد منه للسياسة نفسها.³⁹

إن هذا النص السابق، يعتبر أحسن مثال على الصدق الدائم في الممارسة السياسية. وإن كان أكبر انتقاد كان ولازال يوجهه لكانط، كون مبادئ فلسفته الأخلاقية مثالية لا تتلاءم مع عواطف الإنسان الواقعي أو التاريخي. فإنه هو ذاته يرضى بهذا النقد، على اعتبار أنه لا يريد مسايرة العواطف الإنسانية ويُنزل الأخلاق إلى مستوى الانفعالات. بل أراد أن يأخذ بيد الإنسان إلى قمم الأخلاق العقلية، حيث يتميز عن الحيوان، مثلما أشار إلى ذلك في خاتمة كتاب نقد العقل العملي. نعم قد يكون الذكاء السياسي غير البريء ناجحا في الكثير من المناسبات، لكن الديمومة السياسية لا تتحقق إلا بالاستقامة والنقاء. والحق أن هذا النص قريب جدا من نص آخر لميكيافيلي الذي أدرك، قبل كانط، هذه الحقيقة، وإن كان الأغلبية يعارضون نظريته بنظرية كانط. يقول مؤلف الأمير والمطارات ما يلي: "اغتيال المواطنين وخيانة الأصدقاء ونكث العهود والتجرد من الرحمة ومظاهر التدين (مثلما فعل أغاتوكليس) قد توصل صاحبها إلى السلطة بيد أنها لا تورثه المجد." ⁴⁰ بمعنى أن الاستقامة

³⁹ إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، دون طبعة، دون مكان، دون سنة، الملحق الثاني، ص 72. أيضا بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفاذي، الجزء الأول، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 142.

⁴⁰ نيكولو ميكيافيلي: الأمير، مرجع سابق، الفصل الثامن، ص 55.

هي المعيار الدائم للسياسة الناجحة والدائمة، فنجاح شهر أو حتى أعوام لا يعني النجاح دوماً مثلما لاحظ ذلك أرسطو بحق في موضوع السعادة.

ثانياً - مقارنة وتركيب وانتخاب.

نحن نعترف أن النماذج التي قمنا بتحليلها لا تغطي كل الفلسفة السياسية. إذ أن هناك إلى جانبها مونيسكيو، ولوك، وروسو، وهيغل، وتوكيفل، وإيتيان باليبار Étienne Balibar، والفارابي، وابن خلدون، وابن رشد، وتوما الإكويني، وجون راولز، وراسل... الخ وغيرهم كثيرون لا تسعهم هذا الفصل المحدود. لذا سنكتفي بمقارنة الحقيقة في المجال السياسي عند هؤلاء الأربعة السابق تحليل نظرتهم السياسية.

بالنسبة لأفلاطون الذي وحد بين القيم الثلاثة، وتحصل على المعادلة الثلاثية التالية: الحقيقة = الخير = النظام (السياسي). وهذه المساواة تبادلية دون أدنى شك أو قيد. بمعنى أن التنظيم السياسي للدولة هو الخير الوحيد، مثلما يعبر عن الحقيقة أو هو تجسيد لحقيقة تُشارك في الحقيقة الأصلية. كما أن الخير ليس إلا مسايرة للنظام الحقيقي. والشخص الذي نعتبره نموذجاً قياسيًّا أو بارديغما (مثلما أشار إلى ذلك في الكتاب الثاني من النواميس) بهذا التحديد السابق هو الفيلسوف الحاكم، أو رجل الدولة الفيلسوف (السوفوقراط). حتى أن الغريب الإيلي في محاوره السياسي يوحد بين رجل الدولة والملك والسيد ورب البيت، باعتبار أنه يمكن مقارنة الأسرة الكبيرة بالدولة الصغيرة (هنا نلاحظ أثر أفلاطون على أرسطو في نظريته عن الأسرة كأصل للدولة في كتاب البوليطيقي). وتطابق كفاءات الحاكم بالفيلسوف قائمة في "الفطنة النظرية"، أي أن الملك لا يمكنه أن يفعل شيئاً بيديه أو جسده، بل بقوة عقله وذكائه، فهذا كل ما يملك لتسيير شؤون الدولة كالفيلسوف المُنظر تماماً.⁴¹ ويغدو رجل

⁴¹ أفلاطون: بوليتيكوس (محاوره رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 113.

الدولة الحقيقي أو الملك هو الذي يدير بذكائه القطعان الاختيارية التي تسير على قدمين (الإنسان فقط) عكس إدارة الحكام العتاة.

لكن ما يمكن أن يُعاب على تصور أفلاطون هو هذه الوحدة بالتحديد، إنها تثير القلق بسبب الوحدة والمركزية بالذات. كيف ذلك؟ قبل أن نجيب عن السؤال، نطرح سؤالاً آخر هو: كيف حدث أن أراد أفلاطون تركيز ثلاث قيم في شخص واحد؟ وما أثر هذه النظرية الأفلاطونية على مستقبل الفلسفة السياسية اللاحقة؟ ومن يستفيد من هذا التوحيد القيمي الثلاثي (الحق، الخير، العدل)؟ إن شخصا يتسم بالحكمة النظرية في التشريع، إلى جانب كونه خيراً معتدلاً ومزوداً بكل الفضائل الأخلاقية، مع امتلاكه قدرة تنفيذ القرارات السياسية، لهو مركز وبؤرة السلطات الرمزية والعقلية والإجرائية. وهذا هو الذي يعكس صورة الطغيان المقنن، أو الطغيان المبرر بكل الوسائل. وتركيز هذه القدرات الثلاثة في شخص الفيلسوف هو صورة حسية لنظرية العالم المثالي الموحد والثابت والحقيقي. إن رجل الدولة الأفلاطوني هو المشارك في القيم الثلاثة الخالدة. فالمستفيد الوحيد من هذا التوحيد هو أفلاطون ونماذجه الواقعية، أي الفيلسوف بصورة عامة. وسوف يكون لهذه النظرية أثراً كبيراً في تشكيل صورة رجل الدولة في العصور الوسطى، سواء عند المسيحيين أو المسلمين. فيما يسميه فولتير بسخريته اللاذعة بالعهد السياسي Testament Politique⁴². ونحن نفهم جيداً فيلسوف الأنوار هذا، على اعتبار أنه لاحظ هذا الانتقال الواضح من الفلسفة السياسية الأفلاطونية القائمة على تجميع القدرات في يد الفيلسوف الحاكم الفاضل إلى الفلسفة السياسية المسيحية التي تركز كذلك القدرات التشريعية والتنفيذية وحتى الروحية – الآخروية في يد "المسيحي الحاكم". والملاحظ أنه لم يتغير شيء، أي بين "فيلسوف حاكم" و"رجل دين حاكم"، الفرق شكلي فقط، فكلاهما يمتلك نفس المزايا والقدرات. ثم إن صورة الفيلسوف في محاورات أفلاطون (وهو سقراط في معظم الحالات) الذي لا يخطئ ويسيطر على الحوار كما ونوعاً، لا يُعبر إلا عن حاكم يجب أن لا يخطئ ويسيطر

⁴² Voltaire : Dictionnaire philosophique, G F Flammarion, Paris, 2010,matiere États, gouvernements, p 273.

على كل المملكة ومن كل الجوانب. وهنا تصبح العبارة التي شاعت حول علاقة أفلاطون بالمسيحية والقائلة أن أفلاطون هو من أكبر الممهدين لها عبارة مبررة إلى أقصى الحدود، سواء من الناحية السياسية أو الأخلاقية، أليست الأفلاطونية مسيحية الشعب ؟ مثلما كرر باسكال ذلك ومن بعده نيتشه وآخرون؟⁴³ إن تمركز السلطات في يد رجل واحد، هو ما حاربه مونتيسكو كشرط للديمقراطية التي لا تدل إلا على الفصل بين السلط الثلاث. وتشذيرها في أكثر من شخص أو أكثر من هيئة.

كما نلاحظ مسألة أخرى، متعلقة بأثر التوحيد الأفلاطوني ومماهاته السياسي بالفلسفي والأخلاقي الذي أدى إلى تطابق المعقول على المحسوس والكل على الجزء وخلق ضربا من الوحدة العقلية - الوجودية التي تتميز بالصرامة المطلقة التامة. نلمس هذه المسألة في الفلسفة السياسية الهيجلية، فعندما أعلن هيجل G.W.F. Hegel (1770-1831) في تصدير مؤلفه الحقوقي - السياسي المشهور *Principes de la philosophie du droit* سنة 1821 القضية المشهورة القائلة بأن : "ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء (...) أو ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي".⁴⁴ فإنه بهذا الإعلان قد أثار زوبعة عاصفة من النقد، بدأت مع خلفائه في الجامعة، على اعتبار أنه شل الواقع الفعلي من خلال توحيده مع الفكر. لكن ما هو الفكر هنا ؟ أليس هو ذاته العقل السياسي المسير للدولة الجرمانية حينذاك ؟ هذا ما جعل فريز الأستاذ بجامعة هايدلبرج يقول عن هيجل أنه "ترعرع لا في حديقة العلم، وإنما في قمامة الذل

⁴³ في مسألة مسيحية أفلاطون أو أفلاطونية مسيحية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

-Blaise Pascal : *Pensées*, éditions de la seine France, 2005, Article 3 : de la nécessité de pari, para 219-612, p 91.

-Friedrich Nietzsche : *Aurore – pensées sur les préjugés moraux*, traduit par Julien Hervier , éditions sigma, S.D, § 496, p 256.

⁴⁴ هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 80-

والخنوع". ولعل أكبر من اشتغل على مخاطر هذه الوحدة العقلية الواقعية الهيجلية كموروث أفلاطوني هو كل من شوبنهاور وكارل بوبر.

وقد عبر Popper في مؤلفه الفلسفي السياسي - التاريخي الممتاز The Open Society and its enemies والذي خصص جزأه الأول "لأحاجي أفلاطون" والثاني "لهيجل وماركس". وكما هو ملاحظ فإن الفلسفة الماركسية المتهمة كثيرا في هذا المؤلف، تعود أصولها إلى الهيجلية التي بدورها مستمدة من الفلسفات الأكثر قدما، خاصة أفلاطون. وتقرير هيجل السابق الذكر، لا يهدف إلى التبرير للممارسات السياسية التي قام ويقوم بها ملك بروسيا فريدريك وليام. وقد كان شوبنهاور معاصر هيجل على بينة من الأمر عندما قال بأن الفلسفة عند هيجل أصبحت أداة للأغراض الخاصة بالدولة وتابعة لعقله فقط.⁴⁵

إن الفلسفة السياسية عند ميكيافيلي، وباعتبارها واقعية بمعزل عن القيمة، فإنها تُنتقد من هذه الزاوية بالضبط. لأن الفرق بين التقرير السياسي والفلسفة السياسية أمر واضح جدا، فلا يكفي أن نقرر ما هو موجود واقعيًا، بل يجب أن يعمل المفكر على الانتقال من فعل الوصف إلى فعل التنظير للتغير إلى الأحسن، ومن هنا فائدة اليوتوبيا. وهذا ما لم يقم به مؤلف الأمير بصورة مقبولة. فالفلسفة السياسية لا تقتنع بالواقع، بل تعمل على صناعة واقع مغربل من الشوائب، خاصة ونحن نعلم أن الحكام في العصور القديمة والوسطى والحديثة وحتى المعاصرة في بعض نماذجهم، كانت تسيروهم غرائز حب السيطرة والامتلاك والإخضاع أو بلغة نيتشه العارية من كل تغليف إرادة القوة والافتقار La Volonté de puissance. ألم يقل ماركس بأن كل الناس (والفلاسفة خاصة) فسروا الواقع أو عملوا على ذلك مما جعلهم يختلفون دون رجعة، لكن القليل فقط من عمل تغيره إلى الأحسن والأفضل.

⁴⁵ كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداءه، مرجع سابق، ص 19. وأرثور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلا، المجلد الأول، مرجع سابق، تصدير الطبعة الثانية، ص 36. وكارل ماركس: بؤس الفلسفة (رد على فلسفة اليؤس لبرودون)، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دون طبعة، 1972، ص 102. وأيضا كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداءه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 67 وما تلاها.

فهل حاول ميكيافيلي فعل ذلك ؟ قد يُحمد المفكر على كونه واقعياً، لكن في الفلسفة قد يذم على ذلك؟ لقد لاحظ كانط بأنه لا يجب لعلم الأخلاق أن يبحث عن شيء ما في الحياة التجريبية أو الواقعية لأنها دوماً ناقصة ولا تعبر عما يجب أن يكون. لذا، فإن فيلسوف السياسة مطالب دوماً بأن يكون يوتوبياً آملاً الأحسن والأفضل من خلال حديثه عما يجب أن تكون عليه الأمور.

أما فلسفة كانط الأخلاقية، وباعتبارها أعظم فلسفة بعد أرسطو حسب تقدير الكثير أمثال أندري كونت- سبونفيل. فإن البحث في أصولها وعناصرها المضمرة يكشف عن كونها تركيباً ذكياً لنظريات إغريقية قديمة. هذا ما قرره الأرسطوطاليسي المعاصر ومترجم كل أعماله إلى اللغة الفرنسية "جول بارتلمي سانتهيلير". فقد قال معبراً عن أصالة النظرية الأخلاقية - السياسية الإغريقية مقارنة بكل ما تلاها: "أننا نجد نظريات كانط خليطاً وارثاً من المذاهب الثلاثة التي تم استعراضها، ونقصد بذلك الأفلاطونية والأرسطية والرواقية." ويواصل قوله أن كانط لو درس بشيء من التفصيل أعمال أفلاطون، لاكتشف وجود تقارب وشبه ولو مضمر بين فلسفته وفلسفة مؤسس الأكاديمية، بدلاً من أن يشير إلى أبيقور في كتابه نقد العقل العملي وتمجيده من خلال اعتباره رجلاً عظيماً.⁴⁶ لكننا لا نميل إلى سلب كانط الأصالة الفكرية التي تميزت بها أعماله، فلكل فيلسوف نقول، لكن إعادة صياغتها شكلاً ومضموناً هو ما يتيح له الخصوصية المطلوبة.

تبقى الحديث الآن عن الفلسفة الأخلاقية - السياسية عند أرسطوطاليس، والتي تعتبر مقارنة بسابقتها ولاحتقتها فلسفة وسطية بالمعنى الذي تحدثت عنه في علم الأخلاق النيقوماخية. فهي ليست مثالية بالمعنى الأفلاطوني الذي يفترض عالماً مستقلاً من الأفكار الثابتة والمطلقة، مما يجعلها نموذجاً قياسياً لكل الموجودات الواقعية والتي بدورها تشارك هذه النماذج في الوجود الحقيقي. كما أن فلسفته ليست واقعية فجأة تصف دون تمحيص خلائق البشر غير المعتدلة كما فعل ميكيافيلي لاحقاً.

⁴⁶ بارتلمي سانتهيلير: مقدمة علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمة أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، ص 103. وكانط:

نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 195.

كما أن نظريته للحقيقة في المجال السياسي تعتبر مرجعية ظاهرة القوة لمبادئ الأخلاق والسياسة عند كانط. وما نظرية أرسطو في الصداقة إلا نموذجا على ذلك، فنجدته يقول: "في حالة ما أحب شخصا ما صديقه من أجل المنفعة، فإن محبته في الحقيقة لا تطلب صديقه في ذاته أي غير موجهة له، بقدر ما تطلب خيره الذاتي أو الفردي، وبالتالي فإن هذه الصداقة عرضية مزيفة وزائلة بزوال الغايات (...). ولا يمكن اعتبارها فضيلة بالمعنى الأصلي للفضيلة La Vertu، لأن الصداقة الحقة هي ضرب من الفضيلة أو ممثلة بالفضيلة (...). وبالتالي فإن الصداقة يجب أن تكون منزهة (...). إن صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء فقط".⁴⁷ ألا نلاحظ هنا بوضوح بذور الأخلاق الكانطية المتمثلة في مبدأ الغائية والقبلية أو المطلقية (فعل الواجب من أجل الواجب عند كانط = محبة الصديق من أجل الصديق ذاته عند أرسطو). لذا فإننا نسمح لأنفسنا بالقول بأن نظرية أرسطو في الإيثيقا والبوليטיقا، قد استطاعت تجاوز كل عيوب النظريات الأخرى، مما يرشحها بأن تكون النظرية الأقل عرضة للنقد.

ثالثا - الإستمولوجي والبوليطيقي، من التنافر إلى التكامل.

كنا قد طرحنا مسألة في غاية الأهمية: لماذا نشعر بصعوبة توحيد المعرفي والأخلاقي في السياسي؟ إننا نعتقد، وبالنظر إلى كل ما تم تحليله سابقا، أن الصعوبة متأتية من طريقة التفكير التأملية / الميتافيزيقية التي تم بها مقارنة نظرية المعرفة ومن ثمة الحقيقة. كيف ذلك؟ إننا ما زلنا نعتقد أن المعرفة الحقة هي المعرفة المطلقة التي تكون أكبر ما تكون عامة وصالحة دون تخصيص أو تنقيص. أما السياسي فإنه يتميز بالمحلية والظرفية والتجديد دوما. مما يجعل التركيب بينهما يخلق قلقا مستداما. وما يقال عن المعرفي، يقال أيضا عن الأخلاقي على السواء، إن الاعتقاد في مطلقية القيم الأخلاقية وعلوها عن الأفراد واستقلالها عن الزمان والمكان، يجعل رجل الدولة يرفضها بدعوى أنها تعيق تقدم العمل السياسي الذي يتطلب التحيين والأقلمة والتخصيص والاستثناء والتجديد. لذا، قلما نجد السياسي متمسكا بمنظومة قيمية نسقية ومطلقية، لأن احتكاكه بخصويات الواقع الصائر

⁴⁷ Aristote : Éthique à Nicomaque, Op.cit, livre VIII, chapitre 1, § 1, p317, et chapitre 3, § 3, p 323.

يجعله يتبنى منظومة أخلاقية صائرة. فرجل الدولة هو المؤهل لفهم وتفعيل الأخلاق الصائرة أكثر بكثير من الفيلسوف الناظر.

مما سبق، وبالنظر إلى خصائص العصر المعاصر من الناحية الإبستمية، التي تحددت وفق مقولة النسبية *la relativité*، بحيث أصبح التعلق بالمفاهيم الخالدة ضرباً من الانسداد المعرفي والخمود العلمي. فما هو الشيء الذي يمنعنا من نقل هذه الخاصية إلى الأخلاق والسياسة. فالأخلاق كممارسة سلوكية لا كمبادئ مقولاتية هي نسبية متغيرة، بل ويجب أن تكون كذلك. وإن اعترفنا بذلك، كون الأخلاق نسبية محايدة، وكون المعرفة العلمية – وكل معرفة تقريباً يمكن أن تكون مكمنة مثل النفس والإنسان والتاريخ والأنثروبولوجيا – نسبية، وعلم السياسة كنظر أو كممارسة متغيرة وتحينية دوماً، فالأكيد أنه لن يبقى أي شقاق بينهما مما يجعلنا قادرين على الحديث عن سياسة علمية، أو أخلاق مُعلمنة، أو سياسة معرفة...الخ. فالإعتراف بالطابع الصائر للوجود يتيح لنا الحديث عن معرفة صائرة وأخلاق في صيرورة وسياسة متصيرة. وفي زمننا الحديث وما بعد الحديث، أين تم الانتقال عن طواعية من منطق الثنائية والحدية، إلى منطق تعدد القيم وسيولة المعرفة، أصبحت الأخلاق فيما وراء الخيرو الشر. أي لم تعد تتعامل بالثنائية التقليدية، على أساس أن الخير يحمل شر والشر يحمل خيراً.⁴⁸ والحديث عن أخلاق مركبة هو نفسه الحديث عن أخلاق صائرة.

خاتمة: الصيرورة والتنوع.

نعم هناك حقيقة في المجال السياسي، لكن الحقيقة لم تعد حقيقة بالمعنى التأملي الذي ورثته الفلسفة المعاصرة من الفلسفات التقليدية والأخلاق القديمة وحتى الديانات المثالية التي تغذت بطريقة أو بأخرى من التفكير الميتافيزيقي كما تحدد على يد بارمنيدس من إيليا وأفلاطون وأرسطو الأثينيين. ولئن اتفقنا بأن الحقيقة السياسية محايدة وإجرائية ونسبية وصائرة، أصبح ممكناً لنا الحديث عن

⁴⁸ زيجمونت باومان: الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 358.

الأخلاق السياسية الصائرة التي تؤسس لمنطق التجديد والتحيين القيمي، وتصبح الأخلاق ظاهرة طبيعية تُسقط قيما ويُخرج قيما أخرى جديدة وفق النمو الطبيعي للروح الإنساني. تتحول الاخلاق هنا إلى تحقق عملي وتطوري معا: إذ لا يختلف التقدم الخلفي عن التقدم العلمي (...) العلم في حقيقته استجابة لمشاغل واهتمام مجموعات أكبر من الناس، فكذا التقدم الخلفي إنما هو القدرة على الاستجابة بأكبر وأوسع ما يكون لأكبر عدد من الناس".⁴⁹ هذا ما عبّر عنه رورتي في دراسته عن الأخلاق بلا أساس في كتاب الفلسفة والأمل الاجتماعي.

إن كون السياسي لا يتعلق بالأخلاق المطلقة والحقيقة التأملية الكلاسيكية، أمر مشروع كل المشروعية. لكن الكثير من حراس المعبد المثالي يعتبر هذا تهكما إبستمولوجيا وتمردا أخلاقيا. وهذا أمر مبرر كذلك، إذ نعتبر التفكير صيرورة ورفض الصيرورة تفكير ناتج عنها في النهاية. لأن هؤلاء ما زالوا يفكرون تفكيراً ميتافيزيقياً، ومن علامات هذا التفكير الماورائي الاعتقاد بمبدأ "إما كل شيء أو لا شيء" الذي يتفرع إلى "إما معرفة كاملة وصحيحة وإما لا معرفة" أو "إما أخلاق مطلقة أو لا أخلاق... الخ. لكن ألم يحن الوقت لنعتقد بأن هناك معرفة لكنها ليست مطلقة، بأن هناك أخلاقاً لكنها متغيرة، فكما يقال نصف رغيف خير من لا شيء، للإشارة إلى صلاحية النسبية. أليس هذا هو المخرج الوحيد لتطابق الأخلاقي والمعرفي والسياسي ! وبلوغ مجتمع متكامل القيم، بدل ما نعيشه اليوم من صراع وامتعاظ متبادل. فهذا رجل الدولة يوظف رجال أخلاق (أو عالم دين) يلعنون النسبية السياسية، وهذا معلم يصارع السياسي باعتباره لاغياً للمعرفي... الخ، وذلك السياسي يشتكي

⁴⁹ علي حاكم صالح: هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة، مجلة تبين، فصلية محكمة تعني بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، عدد 46، خريف 2023، ص 107.

من عالم أخلاق وعالم علم متمسكين بأذيال الخيال... الخ إنه السياسي (الحاكم) الذي يريد استبدال محكوميه كلية دون جدوى.

مما سبق، وبالنظر إلى الفلسفة الأخلاقية - السياسية - الإبستمية الأرسطية، والتي تمثل نموذج الفكر المتكامل بالنظر إلى توسطه المثالية المطلقة والواقعية الفجة. نطرح اليوم إمكانية مقارنة مثمرة لهذا الفكر الذي يتميز بالموسوعية والعالمية نظرا لكونه منزها من الأغراض الذاتية، ونابع من ذهن متقد حكمة وقدرة. ولا نشعر بالتعجب عندما نقرأ إعلان الأستاذ أحمد لطفي السيد بأن النهضة العربية يمكن أن تكون أكثر قوة وفعالية لو تم استلهاً الفكر الأرسطي بصورة إيجابية أكثر مما فعل أصحاب النزعة العقلانية الإسلامية الكلاسيكية كابن رشد على سبيل التمثيل. ويُعبر ظهور التوجهات الأرسطية المعاصرة في الغرب، عن حقيقة إعادة الاعتبار لأرسطو الذي هندس الفكر البشري بكل اقتدار، وعلى الرغم من حدود معرفته وأخطائه العلمية الناجمة عن خصوصيات النموذج المعرفي التقليدي، إلا أنه روحه البحثي كفيل بتثبيت الاعتراف بمجهوده الفكري الخصيب. وعلى الرغم من أننا في أزمنة ما بعد أرسطية، إلا أنها تستلهم منه بصورة دورية ومتجددة. والحديث عن الفكر ما بعد الأرسطي كفيل بإظهار قدر هذا الفكر ذاته. لكن الاعتراف بمرجعية الأخلاق الأرسطية لا يدل على حتمية الوقوف عندها واجترارها، لأن هذا الموقف مضاد لعقلانية الصيرورة ذاتها. وبالفعل فإن الفكر الغربي الحالي، ونظرا لتطبيعته لصيرورة الفكر وفكرة الصيرورة معا، قد تجاوز كل النظريات التي من شأنها أن تكون صنمية أو مرجعية. فقد أكد كل من رورتي وفانيمو بأن "أخلاقيات ما بعد الميتافيزيقا، التي لم تعد ترى الأفعال الأخلاقية طاعةً لأحكام متعالية سواء أكانت مستمدة من ماهيات وبنى ميتافيزيقية، أو من الواجب الأخلاقي الكنطي. فكلاهما يتأسسان على فكرة الحقيقة الواحدة، والطبيعة الإنسانية الثابتة. بيد أن التجربة التاريخية الحديثة أثبتت عكس ما رسخ لقرون عديدة لا سيما ما رسخ في العقلية الغربية الميتافيزيقية. فلقد أظهرت تجارب الاستعمار الغربي، أن هناك ثقافات وأخلاقيات متعددة أطاحت بالمركزية الأوروبية".⁵⁰ لذا فإن الصيرورة الأخلاقية من الحقائق الساطعة لكل متأمل

⁵⁰ علي حاكم صالح: هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 111.

موضوعي نزيه، ولا تتجلي هذه الصيرورة في المستوى التاريخي فحسب، بل في المستوى الجغرافي والثقافي والأنثروبولوجي.