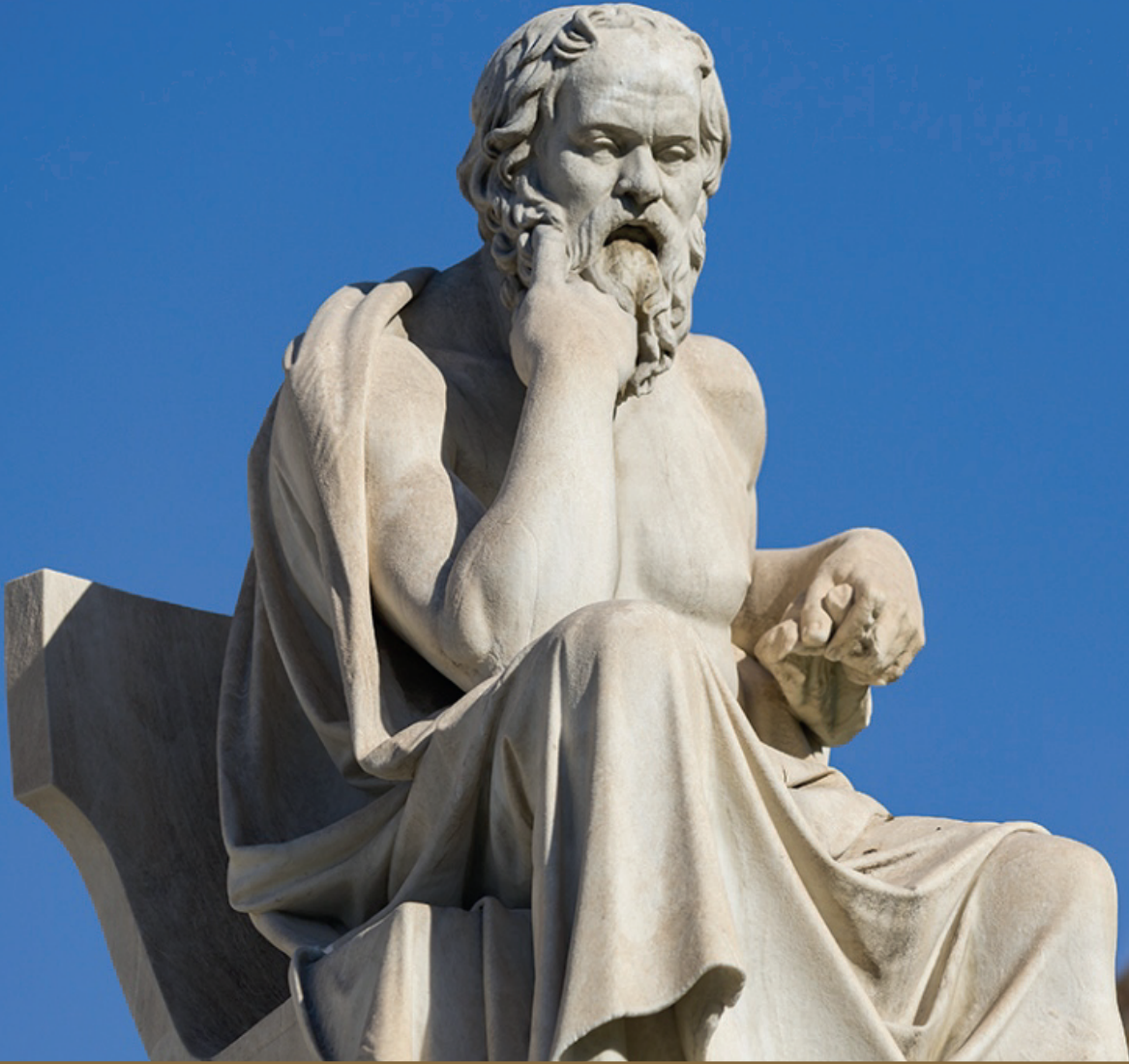


مسألة الالتزام عند سقراط

نكبة فيلسوف ومحنة فلسفة



سعيد الجابلي
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

”لن أتوقف البتة عن ممارسة الفلسفة وعن نصحكم وشرح الحقيقة
والحق لكل امرئ تلقي به الصدفة في طريقي (...)، لن أبدل مسلكي،
ولن أغيره حتى ولو توجب علي أن أموت مئة مرة“.

سقراط

الملخص التنفيذي:

ارتأينا من خلال هذه الدراسة، والتي هي أقرب ما يكون للمغامرة لعدّة اعتبارات، أهمّها غياب متن للفيلسوف الذي نسعى إلى التفكير معه وضدّه، ممّا دفعنا إلى البحث عن شذرات ذلك المتن من خلال النّسق الأفلاطوني وبعض الكتابات الأخرى، وإن كانت قليلة، فإنّها لمفيدة.

الذي جمعنا «بسقراط» إذن، هو النّظر في معنى الالتزام الفلسفيّ لدى هذا الفيلسوف، الأمر الذي يدعونا منهجيّاً إلى التساؤل: ما الالتزام؟ ماهي مقتضياته؟ بأيّ معنى تكون مغامرة الالتزام محنة الفلسفة ونكبة الفيلسوف؟ وبعبارة أدق، كيف يعيش الفيلسوف موته إذن؟ فيم تتمثل رهانات ومآلات تجربة الالتزام في سياق الفكر الفلسفيّ الحديث والمعاصر؟ ما مقاصد الالتزام الفلسفيّ عند «سقراط»؟ أنّى لسكنى المدينة فلسفيّاً؟ وهل من سكنى ممكنة؟

أفردنا هذه الدراسة لبحث مسألة الالتزام الفلسفي، أو الفلسفة بما هي التزام في بعد من أبعادها الأساسية. ووجدنا في شخصية الفيلسوف اليوناني «سقراط» [470 ق.م - 399 ق.م]، نموذجاً إجرائياً دالاً على تأصيل فعل الالتزام قولاً وعملاً. بهذا المعنى، فإنّ عودتنا إلى «سقراط»، لتعزى أيضاً إلى هكذا مسوّغات تتعيّن رأساً في رمزية هذا الفيلسوف، ناهيك أنّه ليمثل الأب الروحي للفلسفة منذ أن نطقت إغريقياً. الأمر الذي بموجبه، ارتبط ميلاد الفلسفة بـ«سقراط» الحكيم، والمقصود هنا، الفلسفة كخطاب نسقي عقلائي منظم، لأنّ البدايات الحقيقيّة للفلسف كرونولوجياً، كانت مع الفلاسفة الما قبل سقراط، أو الأوائل والفيزيائيين الذين تفلسفوا بعبارة أرسطو الشهيرة خلال القرن السادس قبل الميلاد في مدينة ميليت أو ملطية (Milet) مع كلّ من: طاليس وأنكسيماندريس وأنكسيمانس وبارمنيدس، وهيراقليطس... وغيرهم.

لئن مثلت اللحظة السقراطية منعطفا حاسما في تاريخ الفلسفة برمته، ولاسيما أنّ مجال نظر الفيلسوف قد اتّجه صوب الانهمام بالإنسان وبالمبحث الأنثروبولوجي تحديداً. وحسبنا أن نتأمّل عبارة سقراط: «اعرف نفسك بنفسك غصّ في أعماقك وستعي مقتضيات ماهيتك، وهي في كونك مجهول المعالم» المنقوشة على معبد دلف، لتنبّين المعنى المركزي الذي يدور عليه التفكير الفلسفيّ. فكان قد سبق «لسقراط»، منذ ما يربو على ألفي سنة، أنّ قرن المطلب العملي والأخلاقي لدى الإنسان بمطلب معرفة الذات. لهذا لا يزال الإنسان، بما هو منبع تلك المعرفة وغايتها، الكائن الوحيد الجدير بهذا الاهتمام بالمعنى الكانطي للكلمة، بعد أن ظلّ لعهود (التفكير الفلسفيّ)، مركزاً نحو المبحث الكوسمولوجي والأنطولوجي من خلال النّظر في النّشأة وأصل الكون، أو سؤال الأركاي (الأصل) على نحو ما ألفيناه لدى الفلاسفة الأوائل ما قبل سقراط؛ إلا أنّ ما استرعى انتباهنا في «سقراط» مجال نظرنا في هذا العمل، ندرة البحوث والمؤلفات والدراسات الجامعيّة - الأكاديميّة والملتقيات الخاصّة بهذا الفيلسوف باستثناء النّزر القليل. ويجدر بنا، الإحالة إلى اليوم الدراسي حول: «سقراط» يوم ... ٢ / ٢ / ٣، بمناسبة الذكرى ٢٣٩٩ لموت سقراط، والذي نظمه قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، وكان للقسم شرف الانفراد عالمياً بإحياء هذه الذكرى الرّمزيّة نموذجياً...! (1).

لم يجد فيلسوفنا إذن ذات الخطوة التي من شأنها أن تليق بمقامه، بوصفه قطبا من أقطاب الفلسفة عبر تاريخها ماضياً، وحاضراً ومستقبلاً، مثلما وجدها تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو، أو أيضاً فلاسفة

1 فرحات (مصطفى كمال)، سقراط والحياة، في كتابه: قول الممكن فلسفياً من الضرورة النّدرية إلى الممكنية الجودية، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2016، ص 85

الحدثا الذين وجدوا اهتمامات أحاطت بأنساقهم في كلّ مناحيها، ويكفي أن نشير إلى كلّ من كانط وهيغل خاصّة، والأمر ذاته كان مع نيتشه وتواصل في الفلسفة المعاصرة مع هيدغير، سارتر، فوكو ... وغيرهم.

إنّ هذا التبخيس والتغافل مأتاه، أنّ «سقراط» لم يترك لنا إرثا فلسفيّا مدوّنا ليتسنى التأمّل فيه ومراجعته والانهمام به من لدن جمهور المتفلسفة، ناهيك أنّ الرّجل، قد فضّل الكلام على الكتابة وعاش الفلسفة كتجربة روحية وكحال وليست كمقال، وما اعتباره، في هكذا تخريجات ذات بال، أنّ الكتابة سجن والكلام حرية، إلا دليلا قاطعا على وجهة ما نقول، رغم أنّ ذلك لا يبرّر إطلاقا عدم الاكتراث بفلسفته وبمحاوراته التي كان لأفلاطون فضل السبق التاريخي في تدوينها، وشكّلت بذلك مركز الثقل المعرفي ضمن متنه الفلسفي، حتى لا يُحكم «سقراط» مرّة أخرى في زماننا هذا، وبطريقة أكثر قساوة من المحاكمة الأولى الجائرة، وحتى لا يعيش الفيلسوف نكبة جديدة ولا الفلسفة أيضا محنة جديدة، وإن كانت علاماتها وشرائطها لطفتت في الانبجاس والتّمظهر راهنا.

ما نوّد بحثه هنا، يتعلّق بتجربة الالتزام السقراطي، حيث مثلت مسيرة «سقراط» في الحقيقة مسيرة الفلسفة في واقعها، هذه المسيرة التي تثير إدانة الواقع من قبل الفيلسوف الذي يسعى إلى تحرير هذا الواقع، سواء أكان واقع الذات أو المجتمع، هي مسيرة تؤكد في تقديرنا المتواضع التزام الفيلسوف تجاه الذات وتجاه الآخر، التزام يتضمّن إبلاغ رسالة الآلهة؛ أي هو تكليف رباني وفقا للمقولة السقراطية أثناء محاكمته الجائرة.

إنّ هذه المسيرة هي ما سعت الفلسفة إلى تجسيدها عبر التاريخ بصور متعدّدة وعلى مستويات مختلفة: فقد نقد ديكارت واقع المؤسسات العلمية في أوروبا (بصفة غير مباشرة في القرن السابع عشر)، كما تجلّى القول الفلسفي لدى ماركس على هيئة نقد للمجتمع الرأسمالي خلال القرن التاسع عشر، ناقدا تأزّم أوضاع الطبقات المضطّدة وأساسا البروليتاريا؛ وذلك بهدف إيجاد مجتمع أفضل؛ أي التحرّر من المجتمع القائم نحو مجتمع أكثر عدالة، فكانت الدّعوة لمقاومة صورة المجتمع الأوّل؛ وذلك بإقامة «ثورة»، ولأنّها فلسفة عملية - ثورية، ستحدث تغييرا جذريّا في نظم الملكية والإنتاج والتوزيع، ولأنّها تدعو للعمل وتجعل من العمل والفكر شيئا واحدا، مناهضة بذلك كلّ ضروب الاغتراب التي تعيشها الطبقات المسحوقة. كما أخضع

ننتشه واقع الإنسان المتردّي في مجتمع الحدثا إلى امتحان جينيالوجي، يروم من خلاله ترشيد الحدثا وتحريرها ممّا هو منحلّ فيها. كما لا ننسى المدرسة الفلسفية النقدية الألمانية، أو زعماء مدرسة فرانكفورت الألمانية (1923) مع ماكس هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، هابرماس، كارل أوتو آبل وجان بودريار وغيرهم، بنقدهم لاستبدادية العقل الأداتي الغربي (عقل المصالح والحسابات النفعيّة وسلطان نظام الأشياء والقيم المادية والأهواء) وعنف العالمي، تحريرا للإنسان من الأداتية والموضوعة والتشويّ وكلّ أشكال التمدية والتشريع إلى عقلانية تواصلية قائمة على «إيتيقا النقاش» ومنفتحة على التنوّع والاختلاف والمراهنة

على البعد الجمالي بوصفه مجال الحرية المتاح في الحضارة المعاصرة كمخرج من الأزمة التي يعيشها الإنسان. بتحريره من الفهم الاقتصادي الذي يحدده على أنه ذو البعد الواحد (المادي). إننا قصدنا الإحالة على جملة الفلسفات المشار إليها أنفاً دون توسّع، حتى لا نثقل المتن بكثير من الشواهد المتيسّرة لكل مهتمّ. عود على بدء، ارتأينا من خلال هذه الدراسة، والتي هي أقرب ما يكون للمغامرة لعدّة اعتبارات، أهمّها غياب متن للفيلسوف الذي نسعى إلى التفكير معه وضده، ممّا دفعنا إلى البحث عن شذرات ذلك المتن من خلال النسق الأفلاطوني وبعض الكتابات الأخرى، وإن كانت قليلة، فإنّها لمفيدة.

الذي جمعنا «بسقراط» إذن، هو النّظر في معنى الالتزام الفلسفيّ لدى هذا الفيلسوف، الأمر الذي يدعونا منهجياً إلى التساؤل: ما الالتزام؟ ما هي مقتضياته؟ بأيّ معنى تكون مغامرة الالتزام محنة الفلسفة ونكبة الفيلسوف؟ وبعبارة أدق، كيف يعيش الفيلسوف موته إذن؟ فيم تتمثل رهانات ومآلات تجربة الالتزام في سياق الفكر الفلسفيّ الحديث والمعاصر؟ ما مقاصد الالتزام الفلسفيّ عند «سقراط»؟ أنى لسكنى المدينة فلسفياً؟ وهل من سكنى ممكنة؟

لقد كان لنا في ذلك إذن، وقفة تأمل على امتداد عناصر هذه الدراسة، أين صرّفنا القول في هذه المسألة على أنحاء مختلفة، حيث يجد القارئ، مقارنة مفهومية لمعنى الالتزام ومقتضياته في بادئ الأمر. كما ارتأينا التعرّض إلى حيثيات محاكمة «سقراط» الجائرة ومقاصدها الكبرى، بيانا من لدنّا لمخاطر الالتزام على الفيلسوف والفلسفة في آن واستحضرنا أثناء تحليلنا نكبة ابن رشد الفيلسوف العربي، وما ارتبط بها من تباين في مستوى التأويلات المتعلقة بمسوّغاتهما، عمّا إذا كانت دينيّة خالصة أم هي سياسية أم أنّها فلسفيّة، أو هي جميعها؟ وهو المضمون الأساس للقسم الثاني من دراستنا. فحين خصّصنا القسم الثالث لتبيين امتدادات الفكر السقراطي من جهة مسألة الالتزام في مستوى الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، بتركيزنا على الرّهانات والمآلات. أمّا القسم الأخير من البحث، فأردناه أن يكون عرضاً لمقاصد الالتزام لدى سقراط، ولاسيّما في تشريعه الضمني لسكنى المدينة فلسفياً، هل من سكنى ممكنة؟ وانتهينا بالوقوف عند القراءة النقدية الأرسطية لهذا المشروع الفلسفيّ السقراطي - الأفلاطوني.

لعله، بالإمكان الآن وفي هذا المستوى من التقديم، الإقرار أنّ استنتاج إشكاليّة هذا العمل في أبعادها الفلسفيّة العميقة، اقتضت منّا الاستئناس بمنهج تحليلي مقارن، أساسه رصد مواقف «سقراط» بخصوص تجربة الالتزام مفهومة ومآلات ومقاصد وبيان تجلّياتها وصدى تلقّيها من قبل الأنساق الفلسفيّة الحديثة والمعاصرة.

أولاً: في معنى الالتزام ومقتضياته

إذا ما عدنا إلى بعض معاجم اللغة العربية والموسوعات المتخصصة بشأن ماهية الالتزام، نقرأ ما يلي مثلاً في لسان العرب لابن منظور: «لزم الشيء يلزمه لزماً ولزوماً، ولازمه ملازمة ولزماً، والترم، وألزمه إيّاه، فالترم. ورجل لزمة تلزم الشيء ولا يفارقه. واللزام ملازمة الشيء والدوام عليه، والالتزام: الاعتناق»⁽²⁾. أما في القاموس المحيط للفيروز أبادي، يُعرف الالتزام، بوصفه «لزم الشيء: ثبت ودام. لزم بيته: لم يفارقه، لزم بالشيء: تعلق بالشيء ولم يفارقه، التزم العمل والمال: أوجبه على نفسه»⁽³⁾.

إنّ الالتزام إذن، بما هو تجربة وجودية تتحمّل الذات في إطارها أعباء وجودها، بحثاً عن سبل التحرّر والانعقاد والتجاوز، ليكون بذلك مضاداً لتعالّي الفكر وتحصّنه ببرج عاجي. وهذا المعنى الأخير هو ما طالعنا به: «جان لادريار» في مقاله عن الالتزام بالموسوعة العالمية (Encyclopédie Universalis)، حيث يُجلي التعارض بينه وبين اللا-مبالاة. وهنا، يمكن أن «يُحمل الالتزام على معنى «السلوك» أو فعل «اتخاذ القرار» من جهة أنّه يشير إلى نمط وجود ينخرط الفرد بمقتضاه وضمنه في مجرى أحداث العالم على نحو نشيط، فيثبت أنه مسؤول عمّا يحدث ويفتح مستقبلاً للفعل أو هو يشير إلى فعل يربط الفرد ذاته بكيونته المستقبلية، سواء تعلق الأمر ببعض التمشّيات التي تنتظر إنجازاً أو تخصّ ضرباً من النشاط أو حتى حياته الخاصة. (...) يبدو أنّ الشكل الملموس للالتزام ذاك الذي يُحقق بصورة أكثر جذرية الخصائص العامة للالتزام هو ذاك الذي يلزم كائنين أحدهما تجاه الآخر»⁽⁴⁾.

يفهم الالتزام في بعده الواقعي الملموس وفقاً لما أورده «لادريار» في علاقته بثنائية السلوك واتخاذ القرار، كما قام بربط خصائص الالتزام ببعض البنى الأساسية للكائن البشري: بنية الزمنية من ناحية، وبنية الحرية من ناحية أخرى. دون إغفاله التنبيه إلى مُرتكزاته، لهي: الانخراط والمسؤولية والتطلع إلى المستقبل، بدل العزلة، والاستقالة، والتحصّن باللامبالاة وعدم المشاركة. فالإنسان الملتزم بقضية، ليشعر أنّه معني بها، فتعكس مواقفه انخراطاً في مجريات الأحداث، ولتترجم في هكذا أفعال، لتضفي على وجوده معنى قد يلتقي بتطلعات الإنسانية جمعاء. ليكون الالتزام عندها منهاج حياة يكشف انهماكاً بالأحداث وتواصلًا مع الذات ومع الآخرين.

2 ابن منظور، لسان العرب، المجلد 12، دار صادر، بيروت، 1956، ص 541 - 542

3 أبادي (الفيروز)، القاموس المحيط، ج4، دار المأمون، ط4، 1938، ص 175

4 لادريار (جان)، الموسوعة العالمية، مادة الالتزام، المجلد الثامن، ص 368 - 369

ومن ثمة، فإنّ الفكر الملتزم هو الفكر الواعي بضرورة الوفاء لمشروع إنساني محدد المبادئ والمقاصد. وهذه الدلالة تنطبق على طبيعة الفكر الفلسفيّ الذي يتجلى دوماً في وضع مشكليّ على حدّ عبارة باسكال ذات مرّة.

وعلى الرغم مما يسم مفهوم الالتزام من طابع موسوعي مركب بموجبه يقبل دلالات ومعان مختلفة، واستحالة اختزاله في تحديد بعينه. ولكن ذلك، لا يمنعنا من التنبيه إلى البعض من مقتضياته ينبغي أن يتحلّى بها الفيلسوف الملتزم، فهي: الشجاعة، الجرأة، المغامرة، التحدي، المسؤولية، الفعل، العقل، الحوار، والحرية... إلخ. ناهيك أنّه (الالتزام)، ليحمل على معنى الارتباط العضوي بمشكلات العصر الاجتماعيّة والسياسيّة منها والوعي بها، والسعي إلى التأثير فيها والكشف عنها (تناقضاتها ومظاهر الأزمة فيها) بغرض تغييرها، بما يساهم في تحرير الإنسان.

وبناء عليه، إذا ما أخذنا فكرة الالتزام بمعنى الانخراط في مشروع جماعي على جهة تحقيق مجتمع الحرية والعدالة، لأمكننا بالتالي، الحديث عن التزام لدى سقراط، بمعنى عدم الحياة في برج عاجي والانشغال بقضايا عصره ومقاومة كلّ ضروب التسلط والهيمنة والعمل على قول الحقيقة. هذا ما عبّر عنه سقراط بقوله: «لن أتوقف البتة عن ممارسة الفلسفة وعن نصحكم وشرح الحقيقة والحق لكلّ امرئ تلقى به الصدفة في طريقي (...) لن أبدل مسلكي، ولن أغيّره حتى ولو توجّب عليّ أن أموت مئة مرّة»⁽⁵⁾.

نستجلي من هذا القول، أنّ سقراط أراد أن يكون فيلسوفاً ملتزماً، أو مفكراً عضوياً وحقيقياً بلغة كلّ من «أنطونيوس غرامشي» و«جان بول سارتر»، بدل أن يكون مثقفاً زائفاً أو كلب حراسة في استعادة منّا لعبارة «بول نيزان». على أنّ الوفاء للحقيقة والالتزام بموجبات التفلسف الأصيل ومقاومة كلّ مظاهر الشرّ الأنطولوجي، لتجعل من الفيلسوف، بما هو ضمير عصره المعذب وفق العبارة النتشويّة المدويّة، عرضة للمحاكمات الجائرة تصل حدّ إعدامه. ولنا في حادثة موت سقراط، نموذج دال على نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة داخل المدينة، عسى أن يكون ذلك عبرة لأولي النهى وفق ما يتوهم رهط من أعداء الحرية وحقوق الإنسان وشرذمة ضالة من أصحاب سياسات الفساد والإفساد معمورياً، والذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا. ولنا في ذلك كله وقفة تأمل لاحقاً.

5 Platon, Apologie de Socrate. Ed. Granier 1965. 29 ed-30.

ثانيا: مخاطر الالتزام وجريمة قتل الأب: كيف يعيش الفيلسوف موته؟ (قراءة في محاكمة سقراط)

إنّ الوعي بمخاطر الالتزام واستتبعاته على الفلسفة والفيلسوف تدقيقاً، هو ما جعلنا نولي وجهنا شطر محاكمة سقراط، وأية محاكمة هي؟

وهنا، خليق بنا، التعرّض بالدّرس والتحليل لأقسام محاورّة: «دفاعا عن سقراط» (Apologie de Socrate) لأفلاطون، والتي هي على عهدتنا التّأويليّة بالكامل طبعاً، حيث طفق شيخ فلاسفة اليونان في عرض واقعة محاكمة سقراط، التي انطلقت عام 399 قبل الميلاد، من زاوية أطوارها وملابساتها، فـ«لقد اتهم سقراط بالخروج عن دين الدولة، وبإفساد الشباب بتعاليمه، لكن ذلك لم يكن إلا اتهاماً ظاهرياً. أمّا المأخذ الحقيقي للحكومة عليه، فكان ارتباطه بالحزب الأرستقراطي الذي كان ينتمي إليه معظم أصدقائه وتلاميذه، لكن نظراً إلى أنّ الحكومة كانت قد أعلنت عفواً عامّاً، فلم يكن من الممكن توجيه هذه التهمة إليه. ولقد كان القائمون بالادّعاء ضده هم أنيتوس (Anytus) وهو سياسي ديمقراطي، ومليتوس (Melatus) وهو شاعر تراجيدي، ولوكون (Lycon) وهو معلم للبلاغة»⁽⁶⁾.

تتوزّع محاورّة «الدّفاع عن سقراط» على ثلاثة أقسام؛ ينطوي القسم الأوّل الممتدّ [من 17 أ إلى الفقرة 35 د] على جملة التهم ضدّ سقراط، واعتراضاته حولها، وتتلخص تلكم التهم في اعتباره مفسداً لعقول الشباب وكافراً بآلهة أثينا ومبتدعاً لآلهة جديدة (ويمكن ردّ ذلك كله إلى تهمة واحدة هي ممارسة التفلسف). ويشرح سقراط المسوّغات التي حدثت بالناس إلى اتهامه، ويكشف أنّ علة ما يقوم به هو رسالة إلهيّة أخذ على عاتقه أن يؤدّيها على أكمل وجه. و«لم يكن سقراط متمرداً ولا مجدّداً مبتدعاً بل كان «رعادة» يريد تحقيق العدالة طبقاً لنواميس أثينا، تلك العدالة التي ضحّى من أجلها. وحاول تحقيقها بالحوار والجدال. فيمكن أن نلخص الرّسالة السقراطيّة في أنّ العمل الفلسفيّ هو «فنّ السياسة»⁽⁷⁾.

و«فنّ السياسة يتلخص في ممارسة العدالة. فحياة سقراط هي مرآة انعكست عليها إيديولوجيته التي دافع عنها وأراد عيشها بالممارسة. وربّما كانت هذه الممارسة هي السبب في محاكمته وموته»⁽⁸⁾.

6 رسل (برتراند)، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربيّة في إطارها الاجتماعي والسياسي، ج1، ترجمة: فؤاد زكريّا، عالم المعرفة، العدد 364، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، يونيو 2009، ص 97. لمزيد التوسّع في محاكمة سقراط، انظر: فانكين (يوري)، محاكمة سقراط، ترجمة: د. ماجد علاء الدين، د. محمّد مخلوف، دار علاء الدين، سوريا، ط5، 2002.

7 التريكي (فتحي)، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1986، ص 16.

8 المرجع نفسه، ص 97. انظر أيضاً:

Russ (J), Mémo Références: Philosophie les auteurs, les œuvres, Bordas. Paris. 2003. Platon (427 - 347 a V. J. C). P.10 - 25

أما القسم الثاني للمحاورة الممتد من [36 هـ - 38 ب] فمضمونه قرار القضاة بإدانة سقراط بأغلبية ضئيلة من الأصوات، لكن يبقى قرار العقوبة غير محدد.

في القسم الثالث والأخير من المحاورة [38 ج - 42 أ] يعرض إصدار الحكم بعقوبة الإعدام على سقراط، وفي هذا القسم يفكر سقراط في الأبعاد والدلالات السياسية والفلسفية لحكم الموت الصادر ضده.

تعدّ محاورة «الدفاع» أكثر المحاورات الأفلاطونية مساهمة في صياغة الصورة الرمزية للفيلسوف، وهي تكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين الفيلسوف والواقع المعيش وبوجه خاصّ الرأى العامّ والسلطة الحاكمة، وهذه العلاقة تقوم على الصراع والمواجهة، كما تترجم هذه المحاورة طبيعة الموقف الفلسفي كموقف ملتزم بإظهار الحقيقة، تتمفصل داخله وحدة النظرية والممارسة. هذا مصداقا لقول أفلاطون: «إننا يا سقراط لن نأبه هذه المرة بأقوال أنيتوس وسنطلق سراحك، ولكننا سنشترط عليك شرطا واحدا لا غير، وهو أن تكف عن قتل وقتك في هذا الاستطلاع والتفتيش، وأن تقلع عن التفلسف والفلسفة. ونحن إذا ما أمسكنا بك وأنت تنهج ما نهيناك عنه فسنعذمك»⁽⁹⁾. لتكون الإجابة السقراطية على النحو التالي: «أيها السادة إنني خادمكم الشكور والمخلص الأمين، ولكنني أدين بطاعة الآلهة أقوى وأشدّ من طاعتي إياكم»⁽¹⁰⁾ و«مادام في عرق ينبض ونفس يتردد وأتمتع بملكاتي العقلية، فلن أتوقف البتة عن ممارسة الفلسفة وعن نصحكم وشرح الحقيقة، والحق لكل امرئ تلقى به الصدفة في طريقي. وسأظلّ مسترسلا وقائلا بأسلوب المعهود»⁽¹¹⁾.

نتبين من هذا النصّ، التزام سقراط بالمهمة المناطة بعهدته، فهو يشعر بأنه حامل لرسالة إلهية تقضي بممارسة التفلسف بأسلوبه المعهود، المتمثل حصرا في المنهج التوليدي القائم على فنّ السؤال والتهكم والسخرية. ففي نظر أفلاطون حدّد أبولون إله النور والفنون لسقراط، مهمة العيش متفلسفا بفحص ذاته وفحص الآخرين، ناهيك عن أنّ الحياة الخالية من النّظر والتأمّل، هي حياة لا تليق بالإنسان كما يرى سقراط. هذا مصداقا لما ذهب إليه بقوله: «إنّ فني في التوليد يحتوي على كلّ الفنون التي تقوم بها المولدات، لكنّه يختلف عن فنّه في كونه يخلص رجالا لا نساء ويراقب أنفسهم لا أبدانهم»⁽¹²⁾. ويضيف في ذات السياق، قائلا: «يا صديقي العزيز إنك أثيني وتنتمي إلى مدينة هي أعظم مدن العالم وأشهرها قوّة وحكمة. ألا تخجل من نفسك إذا تركّز اهتمامك على كسب أكبر مقدار يمكن من المال، وكذلك من الشهرة والمجد، بينما لا تهتمّ إطلاقا بالحق والفهم وكمال نفسك؟ وإذا وجدت أيّا منكم يعارضني في قلبي هذا ويقرّ معترفا

9 Platon, Apologie de Socrate 29d - 30

10 المرجع نفسه، 30-29d

11 إشارة إلى المنهج التوليدي السقراطي (La maïeutique) الذي عُرف به سقراط.

12 Platon, Théétète, trad. Et notes par E. CHAMBRY, G.F. 1967, 150a - 150e

باهتمامه الشديد بمتاع الدنيا هذه، فلن أخلي سبيله فوراً ولن أتركه، وسأسأله وأفحصه وأستجوبه وإذا بدا لي أنه رغم اعترافاته الصريحة بأنه لم يتقدم أية خطوة فعلية في طريق الخير، فسأوبخه آنذاك على إهماله لما هو مهمّ أشدّ أهمية وأسماءها وتركيز اهتمامه بالتفاهات والحقارة. هذا ما سأفعله مع كلّ إنسان أصادفه سواء أكان شاباً، أم شيخاً، أجنبيّاً أم وطنياً، ولكنني سأنهج نهجي هذا بصورة خاصّة معكم يا أهل بلدي. وذلك لأنكم أقرب إليّ من غيركم هذا - وأقول لكم مؤكداً - هو ما تأمرني به الآلهة»⁽¹³⁾.

إنّ سقراط الحكيم الذي عاش من أجل أفكاره ومات من أجلها، لقن الحكام درساً وخاصّة القضاة في الوقت الذي كانوا يظنون فيه أن يتلقى سقراط درساً، وهو أمر يُجليه سقراط بقوله: «والآن، أنا سأخرج من هنا محكوماً عليّ بالموت، وأنتم محكوم عليكم باسم الحقيقة كأشرار ومجرمين»⁽¹⁴⁾.

الموقف الآخر الذي يؤكد شجاعة الأب الروحي للفلسفة، هو ابتهاجه للموت بهكذا سلوك ليجمع بين ثنائية الممتع والمؤلم في التباسية مأساوية وجد فيها فيلسوفنا عزاء وسلواناً. قاصداً من خلالها إثارة انتباه قضاة إلى مسألة غاية في الأهمية، هي أنّ تصفية المعارضين لا تزيد روح المعارضة إلا تركية وتأييداً، قائلاً في هذا السياق: «سوف ترون تزايد عدد المعارضين الذين أمسكتكم بهم، وحتى الآن دون أن تلاحظوا ذلك، إذا لو ظننتم أنكم بقتل الناس تحولون دون تأنيبهم لكم على حياتكم السيئة، فأنتم على خطأ. إنّ هذه الطريقة التي تخلصكم من النقاد ليست فعّالة ولا مشرفة، ولكن الطريقة الأجل والأكثر سهولة هي، بدل أن تسدوا أفواه الآخرين أن تدأبوا نحو كمالكم ما أمكن. تلك هي التنبؤات التي أردت أن أقولها لكم، أنتم الذين حكمتكم عليّ...»⁽¹⁵⁾.

إنّ القضاة في وضع يدعو إلى الشفقة، ولا سيّما إزاء هذا الموقف السقراطي المشهود لتتقلب بمقتضاه المواقع رمزياً، حيث استحالة الضحية هو الجلال، والجلاد هو الضحية.

لا جرم أنّ «أفضل صورة تكشف لنا عن سقراط، وهو يمارس نشاطه هي التي نجدها في محاوره «الدفاع» التي تعرض علينا محاكمة سقراط. وهذه المحاوره تتضمن خطابه الذي دافع به عن نفسه، أو على الأصحّ ما تذكره منه أفلاطون فيما بعد، لا بطريقة حرفية، بل بالأحرى ما كان من الممكن أن يقوله

13 المرجع نفسه، 29d-30 Apologie de Socrate.

14 المرجع نفسه. راجع أيضاً: ولف (فرانسيس): سقراط، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 2002.

15 المرجع نفسه.

سقراط دفاعا عن نفسه، ولم يكن مثل هذا النوع من الرواية أمرا غير مألوف، فقد مارسه ثوكوديدس المؤرخ بصراحة ووضوح. وعلى ذلك، فإنّ محاوره «الدّفاع» تدخل في باب الكتابة التاريخية⁽¹⁶⁾.

ثالثا - في مغامرة الالتزام وتراجيديا المصير المشترك للفيلسوف: من محنة سقراط إلى نكبة ابن رشد

إنّ تقصّي مخاطر الالتزام من خلال محاكمة «سقراط»، هو ما يدفعنا نحو عرض المحنة والنكبة التي ألمّت أيضا بفيلسوف قرطبة ابن رشد (1126 - 1198 م) الذي قد عاش تجربة التزام خطيرة، فقد كان انتصاره للعقل واهتمامه بمشكلات الدّين والتأويل داعيا البعض إلى تكفيره، ومن هنا كانت محنته في عصر الخليفة يعقوب المنصور الموحي، حيث تعرض للتّكفير به، ومحاكمة مجموعة من العلماء معه، وفرض حالة الاستثناء على محبة الحكمة ومن يمارسها، بل أكثر من ذلك القيام بإحراق كتبه وكتب الفلسفة كلها، إلا ما كان في الطبّ والحساب وما يتوصّل به في علم النّجوم إلى معرفة أوقات الليل والنّهار.

يعدّ النظر في مبررات نكبة المفكرين في مجتمع معيّن وفي حقبة تاريخيّة محدّدة شأنًا مهمًا؛ إذ بقدر ما تتيح لنا إمكانيّة الوعي بصعوبات الالتزام تسمح لنا في المقابل بمعرفة الأسباب الحقيقيّة لأزمة المفكرين في مجتمعاتهم: إن كانت تعود بالفعل إلى تجاوز هؤلاء لمقدساتهم الدّينيّة والتشكيك في قيمتها، أم تعود إلى جهل العوام والسّاسة بأفكارهم وسوء تقدير مبادئها ورهاناتها.

ولعلّ هذا النّصّ يكشف لنا بعض المبررات لنكبة ابن رشد في عصره. يقول عبد الواحد المراكشي في كتاب: «المعجب في تلخيص أخبار العرب»: «وفي أيامه (يعني يعقوب المنصور) نالت أبا الوليد بن أحمد بن رشد محنة شديدة. وكان لها سببان: جلّي وخفيّ. فأما سببها الخفيّ، وهو أكبر أسبابها، فإنّ الحكيم أبا الوليد، رحمه الله، أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو طاليس صاحب كتاب المنطق، فهدبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقا به، فقال في هذا الكتاب، عند ذكر الزرافة وكيف تتوالد وبأيّ أرض تنشأ: «وقد رأيتها عند ملك البربر»، جازيا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيّلو الكتاب من الإطراء والتقريض وما جانس هذه الطرق، فكان هذا ممّا أحقنهم عليه، غير أنّهم لم يظهروا ذلك. وفي الجملة، فإنّها كانت من أبي الوليد غفلة (...) واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم في النفوس، ثمّ إنّ قوما ممّن يناوئه من أهل قرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبي يوسف [يعقوب المنصور] ووجدوا إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه، حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدّم: «فقد ظهر أنّ الزّهرة أحد الآلهة»، فأوقفوا أبا يوسف على «هذه الكلمة»، فاستدعاه بعد أن جمع الرؤساء والأعيان من

16 رسل (برتراند)، حكمة الغرب، ص ص 96 - 97

كل طبقة، وهم بمدينة قرطبة. فلما حضر أبو الوليد، رحمه الله، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأكرر. فقال أمير المؤمنين لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكتبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وإحراق كتب الفلسفة كلها، إلا ما كان من الطب والحساب، وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار...»⁽¹⁷⁾.

اقترن الحديث عن نكبة ابن رشد ومحنته بصراع التأويلات وتباينها بين من يردّها إلى دواع دينية كابن أبي أصيبعة وابن الأبار وعبد الواحد المراكشي وغيرهم. ذلك أنّ هؤلاء الكتاب اعتبروا أنّ سبب نكبة ابن رشد يعود بالأساس، إمّا إلى قوله بـ «أنّ الزهرة أحد الآلهة» حين كان يفسر مؤلفات أرسطو، أو إلى قوله «لقد رأيت الزرافة عند ملك البربر»، أو ربّما عندما كان يخاطب الخليفة، ويتجرأ بالقول له «تسمع يا أخي»⁽¹⁸⁾. وأرنست رينان وجوتيه، وبعض الرشديين المعاصرين الذين بحثوا نكبة ابن رشد ومحنته، برّدّها إلى مسوّغات فلسفية رأسا، وهو ما يجليه رينان بقوله: «ومهما يكن من أمر هذه الحكايات، فإنّه لا يمكن الشكّ في أنّ الفلسفة كانت عامل محنة ابن رشد الحقيقي، وذلك أنّها صنعت له من الأعداء الأقوياء من جعلوا صحّة اعتقاده موضع شبهة لدى المنصور. وكذلك كان جميع المثقفين الذين أثار طالعهم الحسد، عرضة لعين الاتهامات، ويدعو المنصور أعيان قرطبة ويأمر بحضور ابن رشد، ويعلن مبادئه ويقضي بنفيه»⁽¹⁹⁾.

ما يمكن استجلاؤه من خلال ما تقدّم، أنّ نكبة ابن رشد في تقديرنا المتواضع، لتعزى إلى مسوّغات: فلسفية لاهوتية وسياسية، ناهيك أنّ أبا الوليد قد حوكم بسبب كتاب: «مختصر السياسة لأفلاطون»، الذي أدان فيه الاستبداد بلا هوادة، لتكون السياسة حينئذ سببا في معاناة الفلاسفة، وهي إذا، السبب الحقيقي المسؤول عن نكبتهم ومحنة الفلسفة عموما. «لم يدفع ثمن باهظ في التاريخ قدر الذي دفع لقاء هذه النتفة من العقل، والتي هي الحرية». وفقا للمقولة الانتشائية بهذا المعنى، فإنّ محنة المفكرين والفلاسفة، لتتجاوز في الغالب فعل التنكيل بهم وتهميشهم في المجتمع لتكون أكثر من ذلك ضربا من الإلحاد والبدعة المنافية للدين. ولئن كانت المحنة في بعدها الأوّل تطلّ الأجسام وحق الأفراد في الحياة، فإنّها في بعدها الثاني تطلّ العقل ومشروعية الفكر الذي ينتجه وتهدّد ضمان استمراره.

17 المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، طبعة القاهرة، مصر، 1963، ص ص 306 - 307

18 الحدادي (عزيز)، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام، نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، حزيران (يونيو) 2010، ص 254 - 275. لمزيد التعمّق بشأن نكبة ابن رشد، راجع: الجابري (محمد عابد)، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 120 - 121.

19 رينان (أرنست)، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 41

رابعاً - تجربة الالتزام في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر والخطوة القهقري نحو سقراط: الرّهانات والمآلات

لقد كان للفكر السقراطي تأثيراته وامتداداته في الفلسفة الغربيّة، فيكفي أن نشير هاهنا على سبيل المثال لا الحصر، إلى بعض الفلاسفة الذين جسدوا بحق تجربة الالتزام الفلسفي، ونعني أساساً: أنطونيو غرامشي (1891 - 1937)، المفكر الإيطالي ماركسي النزعة، الذي حوكم في عهد الفاشيّة (1926) وأودع السجن حيث توفي. ولقد ميّز بين «فئة المثقفين التقليديين» الذين يتوهمون أنّهم مجموعة مستقلة عن المجتمع و«المثقفين الجدد» أو من يسمّيهم «بالمثقفين العضويين» الذين يدركون أنّهم يعبرون عن مصالح الطبقات التي ينتمون إليها. يقول غرامشي: «عندما يكتفي «المفكر» بتفكيره الخاصّ والحرّ من الناحية الذاتيّة؛ أي الحرّ بصورة مجرّدة، يصبح في أيّامنا مدعاة للضحك»⁽²⁰⁾.

ومن جهته، فهم الفيلسوف الفرنسي بول نيزان (1905 - 1940) الفلسفة على أنّها كفاح من أجل الحرّيّة في مستوى كتابه: «كلاب الحراسة»، كما يرى أنّ الفيلسوف لا يمكنه أن يكون إلا ملتزماً بقضايا شعبه، حيث تنبني أطروحته انطلاقاً من واقعه ويعبر عنها بمقالاته وكتاباته ونضالاته. فإذا ما تخلى عن ذلك، صار مستقيلاً وحارساً لمصالح الطبقة المهيمنة؛ وذلك هو معنى تشبيهه للمثقف الزائف «بكلب حراسة»، وهو أمر يجليه نيزان، ناقداً لصمت الفلاسفة بقوله: «إنّنا نعيش في زمان يحتفظ الفلاسفة فيه بأصواتهم. إنهم صامتون. إنهم في حالة غياب يبعث على الفضيحة، هناك قطيعة مخجلة بين ما تقوله الفلسفة، وبين ما يتعرّض له البشر فعلاً رغم وعود الفلسفة، ففي الفترة التي تتكرر فيها وعودها، تكون الفلسفة في حالة فرار. إنّنا لا نجدها في المكان الذي نحتاج فيه إلى خدمتها. فهي مستقيلة أو بالأصحّ تتظاهر بالاستقالة. يجب هنا أن نتحدّث عن تخاذلها، عن خيانتها»⁽²¹⁾.

نستجلي من هذا القول، أنّ الاستقالة هي التخلي عن الاضطلاع بالمهام المنوطة بعهدة الفيلسوف. لهذا الغرض، توجّه بالإدانة للفلسفة من جهة تعاليها عن قضايا الناس وهمومهم اليوميّة. ويشير بول نيزان في موضع آخر إلى وجود موقفين لا ثالث لهما، فإمّا أن نكون إلى جانب المستضعفين أو إلى جانب المستعبدين وكلّ محاولة للوقوف موقف الحياد هي سكوت عن ظلم المستبدّ وحراسة له. هذا مصداقاً لقوله: «يظهر الفلاسفة وكأنّهم يجهلون كيف صنع البشر، لا يعرفون قطّ ماذا يأكلون، والمنازل التي يسكنون والملابس التي يرتدون، والطريقة التي يموتون، والنساء اللاتي يحبّون، والأعمال التي بها يقومون... لا يعرفون كيف يقضي الناس أوقات فراغهم، لا يعرفون كيف يعالج الناس أمراضهم، وماهي جداول أوقاتهم وماهي أجورهم وماهي الصّحف التي يقرؤونها والكتب التي يطالعونها والأفلام التي يشاهدونها والأغاني التي

20 Gramsci (A), dans le texte - Gramsci. Ed. Sociale - 1977, P.98

21 Nizan (Paul), les Chiens de garde: FM/P. C Maspero, 1974, P30

يسمعونها والأمثال التي يتداولونها. ولكن هذا الجهل المذهل لا يعكر أبدا مجرى الفلسفة الكسول، إنّ الفلاسفة لا يشعرون بجاذبيّة الأرض قط، فهم أخفّ من الملائكة وليس لهم ثقل الأحياء الذي نحبّ. إنهم لا يشعرون أبدا برغبة المشي بين البشر»⁽²²⁾.

نشير إلى أنّ نيزان قد اختار الكتابة الأدبيّة، رغم اختصاصه الفلسفيّ لاقتناعه بأنّ الأدب الملتمزم قد يكون أكثر نفاذا وفعلا في الجماهير. وهو ما نجد له صدى في مستوى المقاربة الفلسفيّة الوجوديّة مع جان بول سارتر [1905 - 1980] في تأكيده على معنى جديد للكتابة، بماهي خلق للمعنى، ما دامت الكلمات في نظره، لهي «مسدسات عامرة بقذائفها، فإذا تكلم الكاتب، فإنما يصوّب قذائفه، ولكنّه إذا اختار أن يصوّب، فيجب أن يكون له تصويّب رجل يرمي إلى أهداف، لا تصويّب، طفل مغمض العينين، وليس له من غرض سوى السّرور بسماع الدوي»⁽²³⁾.

يعتبر سارتر الالتزام خاصيّة الذات الإنسانيّة بامتياز، لأنّ وجود الإنسان يكون من خلال وضع وتبعاً لمشروع يختاره من منطلق حريته. يقول سارتر: «إنّ الحرية هي القدرة على الالتزام بالعمل الحالي وبناء المستقبل بناء يتيح لنا فهم الحاضر وتغييره»⁽²⁴⁾. ومن ضروب الالتزام أن نلتزم مهنيّاً، وذلك في بعض المهن ذات الطابع الإنسانيّ كالطبّ والتدريس، حيث تصطبغ المهنة بدلالة الرّسالة...

ما تفتأ التجربة الوجوديّة تدعونا إلى الجهة نفسها وإلى الوجود عينه من حيث هو فعل حرية تحقّق ذاتها، ولا سبيل لها سوى تحقيق ذاتها. فعل الحرية ذاك هو بالضبط ما يُشكل أساس معنى الالتزام لدى سارتر. الالتزام بوصفه المعنى الأنطولوجي الأساسي للتجربة الإنسانيّة، وهو لا يعتقد أنّ ثمة أنطولوجيا، أي قول في الوجود، إن لم يكن مرتبطاً بعصره. كتب سارتر: «نحن لا نريد أن يفوتنا في عصرنا شيء، وقد تكون هناك عصور أجمل لكنّه عصرنا، وليس لنا إلا هذه الحياة نحياها... لقد علمنا الاحتلال النازي مسؤوليتنا. إنّ مستقبل عصرنا هو الذي ينبغي أن يكون موضوع عنايتنا، ... لأنّ العصر كالإنسان هو مستقبل قبل كلّ شيء. إنّهُ مصنوع من أعماله من مصانعه، من مشاريعه البعيدة أو القصيرة الأمد، من ثرواته، من معاركه، ومن آماله...»⁽²⁵⁾.

22 المرجع نفسه، ص 30

23 Sartre (J.P), Qu'est ce que la littérature?, Ed. Gallimard. Paris. 1966. p.3

24 يقول سارتر: "إنّ الوجودية هي النظرية الوحيدة التي تقيم للإنسان كرامة شخصيّة لأنّها الوحيدة التي لا تجعل من الإنسان وسيلة أو موضوعاً أو غرضاً". لمزيد التوسّع، انظر: سارتر (جان بول)، الوجوديّة مذهب إنسانيّ، ترجمة: كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1983، ص 71 وما بعدها. يقول سارتر: "الفعل الثوري لخلق الحرية". راجع، المادية والثورة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1980، ص 31.

25 Sartre (J.P), Situation II. Ed. Gallimard. Paris. 1947, P13 - 16

إنّ الوجوديّة السارتريّة قد ربطت الالتزام في بعد من أبعاده بالوجود المأساة والقلق والتمرد والكآبة والغثيان والشعور بالخوف والفجيرة والضيق واليأس والموت.

وقد أقام سارتر ترابطاً أنطولوجياً بين الحرّية والمسؤوليّة في بنية الوجود الإنسانيّ، ممّا جعل من وجوديته فلسفة في الممارسة، ومن حياته تجسّماً للمثقف الشمولي الذي يلتزم بالتدخل في أحداث عصره من أجل الدّفاع عن الحرّية. ناهض حرب الجزائر وأدان التّدخل السوفياتي في المجر وتشيكوسلوفاكيا، وشارك إلى جانب ريمون أرون في محكمة راسل، وهي محكمة شكلها برتراند راسل لمقاضاة مجرمي حرب فيتنام، كما ناصر حركات التحرّر في العالم.

وبخصوص صفة المثقف يرى سارتر أنّه، لا يكون جديراً بها إلا من التزم بقضايا الناس وعمل على تجسيم قيم الحقيقة والحرّية والعدالة في واقعهم ضدّ كلّ أشكال الاغتراب التي يعيشونها. هذا ما أعلنه سارتر، «إنّ العدوّ المباشر للمثقف هو ما أسمّيه المثقف الزائف، وهو ما سماه بول نيزان «كلب حراسة»، وهو المدفوع من قبل الطبقة المهيمنة من أجل الدّفاع عن إيديولوجيا مصالحها الخاصّة بحجج تدعي الصرامة، وتبدو وكأنّها نتائج لمناهج دقيقة (...). وبعبارة أخرى، إنّ المثقف الزائف لا يقول «لا» على منوال المثقف الحقيقي، إنّّه ينمّي القول «لا ولكن...» أو «أعلم جيّداً ولكن...»⁽²⁶⁾.

يتطرّق سارتر في سياق بحثه مسألة الالتزام إلى علاقة الفلسفة بالممارسة، وهو أمر يُجلبه قوله: «إنّ الفلسفة التي هي وليدة الحركة الاجتماعيّة، تكون هي نفسها حركة وذات تأثير على المستقبل. (...) فكلّ فلسفة هي عمليّة، حتى تلك التي تبدو ولأوّل وهلة الأكثر طابعاً تأمليّاً، فالمنهج سلاح اجتماعي وسياسي»⁽²⁷⁾.

ومن هذا المنظور، يصبح التفكير الفلسفيّ الوجودي سارتريّاً، محايداً للحياة، ناهيك أنّ الفلسفة قبل كلّ شيء اعتراض على نسيان الإنسان. إنّها تأهيل له شوقاً للحقيقة وإقراراً للحظة واعترافاً بالتاريخ، واضطلاحاً مطلقاً بالمسؤوليّة في كلّ حالة واستعداداً للالتزام الفكريّ والمخاطرة. «وهكذا تظلّ الفلسفة ناجعة، طالما يبقى حيّاً البراكسيس الذي أنشأها، والذي يحملها وتنير له الفلسفة السبيل. إلا أنّها تتحوّل وتفقد فرديتها وتتجرّد من محتواها الأصليّ والمحدّد زمنيّاً بقدر ما تتغلغل شيئاً فشيئاً في الجماهير، لتصبح فيها وبها أداة جماعيّة للانعتاق»⁽²⁸⁾.

26 Sartre (J.P), Plaidoyer pour les Intellectuels, Ed. Gallimard. Paris. 1960, PP. 53 - 55.

27 Sartre (J. P), Questions de méthode. Ed Gallimard. Paris. 1960, PP. 7 - 10

يقول سارتر: "إنّ الفلسفة اليوم، نزلت إلى السّوق واختلطت بالجماهير". الوجوديّة مذهب إنسانيّ، ص 93

28 Ibid, PP. 7 - 10

ألا تكون الفلسفة ساعتها في تقدير سارتر، رغم تعدّد لحظاتها وسجلاتها حضوراً يرفض أن يتجمّد فيه المعنى إنكاراً للتاريخ، أو أن تُسلب منه الحقيقة تضخيماً للاختلاف بين الفلاسفة؟ إنها إنشاء للمعنى الذي تتجدّد به علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. وحسبنا من ذلك أن تنبهنّا الحقيقة الفلسفية من جديد إلى نفسها: حيرة على الدوام وتواضع مريد هو تواضع الوعي بجلال الحق وشوق مستديم إلى الآخر ذلك الذي به تمام الأنا، وذلك الذي عن الالتقاء به يكون انبجاس الحق على النحو الذي بيّنه سقراط الحكيم نظراً وعملاً.

تعدّ الوجودية فلسفة إنسانية، حيث تعتبر الإنسان لا من حيث هو ماهية أو مقولة مجردة، بل من حيث هو ذات فردية تحيا تجربة القلق، وتكابد أوضاع الوجود، محور اهتمامها وموضوع تفكيرها وغايتها في نفس الوقت. وتضع هذه الفلسفة الملتزمة على عاتقها، كما يبرز ذلك سارتر، كارل ياسبرز، وهيدغير نفسه، همّ إيضاح معنى الوجود الإنساني في العالم. وقد كان لأقطابها مساهمات فعّالة وأساسية في مجال الفكر والأدب والفنّ والمسرح، جعلتها تحظى بانتشار واسع وحضور مكثف في أوساط الشباب، خاصة عقب الحرب العالمية الثانية. كما يُعزى إليها الفضل في تأصيل قيم الحرية والمسؤولية والالتزام.

اقتترنت صورة الفيلسوف المثقف المعاصر بالجرأة والشجاعة والتجاسر على اختراق الصمت المطبق حول المواضيع المحرّمة أو الهوامش، وهو ما نلمسه لدى ميشال فوكو [1926 - 1984]، حيث شكلت أبحاثه ودراساته الحدث الفكري الأكثر أهمية وتأثيراً في القرن العشرين. وتتنزّل مساهماته النظرية خارج الإحداثيات الفلسفية التقليدية. وتكشف عن طريقة جديدة هي التشخيص الأركيولوجي؛ أي الحفر والتنقيب والنّيش الذي لتحوّل معه الفلسفة إلى استراتيجية نقد وخلخلة وفضح، هذا ما أعلنه فوكو، بقوله: «إنّ المطلوب من الفلسفة اليوم، ليس أن تكون قولاً كلياً في الأشياء، فتجلي لنا ماهية الحياة والموت وماهية الحرية وما إذا كان الله موجوداً أم لا، ذلك أن ادّعاء الكلية قد تلاشى اليوم، كي تصبح الفلسفة منشدة إلى الحدث: أنا لست فيلسوفاً بالمعنى التقليدي للعبارة، وقد لا أكون فيلسوفاً بالمرّة أو على الأقل فيلسوفاً جيّداً، وعلة ذلك أنّني لا أنشغل بالأبدى وما لا يطرأ عليه التغيّر وما يظل هو هو خلف تبدّل المظاهر، بل أنشغل بالحدث»⁽²⁹⁾. ويستلزم الانهمام بالحدث في تقدير فوكو، محاياة الوجود الماديّ التاريخي للبشر الذي هم «نحن». وذلك ما يسميه فوكو بـ«أنطولوجيا الرّاهن أو أنطولوجيا الحاضر»⁽³⁰⁾. (L'ontologie du présent) أو «أنطولوجيا النّحن التاريخيّة»⁽³¹⁾ (L'ontologie historique de nous-mêmes)

29 Foucault (M), Dits et Ecrits, III, la scène de la philosophie, Ed. Gallimard, Paris, 1994, P.573

30 Foucault (M), Dits et Ecrits, IV, Qu'est ce que les lumières?, P. 687

31 Ibid, P.687

إنّ مجال الفلسفة إذن في تقدير فوكو، هو المعيش والحاضر في مختلف مجالات المجتمع والمعرفة والتاريخ، وبوجه خاصّ الموضوعات المهمّشة من طرف الفكر الفلسفيّ التقليديّ، مثل مسائل الجنون والجريمة والجنس والسجون والكشف عن أسرار العلاقة الخفية بين السلطة والمعرفة، وتكنولوجيا الخطاب والسيطرة على الأجساد. وتساوقاً مع ذلك، يرى فوكو أنّ مهمّة الفيلسوف كانت دائماً وضع حدّ أمام تضخّم السلطة: «من بين أقدم وظائف الفيلسوف في الغرب (...) ومن بين أهمّ أدوار الفيلسوف في الغرب، مهمّة وضع حدّ أمام تنامي السلطة والإفراط في إنتاجها؛ وذلك كلّما ازداد خطر تحوّل السلطة إلى تهديد. لقد كان للفيلسوف دائماً صورة المضاد للاستبداد»⁽³²⁾. كما يعتبر فوكو أنّ دور المثقف، لا يتمثل في قيادة أشكال المقاومة، بقدر ما يكمن في تقديم أدوار التحليل والدعم: «على المثقف إذن ألاّ يلعب دور من يقوم بتقديم النصائح. إنّ تحديد المشروع والأساليب والأهداف التي يجب تعيينها هو من مشمولات الذين يكافحون. أمّا ما يمكن للمثقف فعله، فهو تقديم وسائل التحليل والاضطلاع حالياً بدور المؤرّخ»⁽³³⁾. لهذا الغرض، ميّز فوكو بين صنفين من المثقفين: المثقف الكلي والمثقف الخصوصي. «والحقيقة أنّ الفرق بين سارتر وفوكو هو فرق بين المثقف الكوني والمثقف النوعي بحسب تعبير فوكو نفسه: إنّ المثقف الكوني هو ذاك الذي ينشغل بـ«المثالي» و«العادل والحقيقي بإطلاق»، ولقد كان هذا المثقف مجسداً حتى الآن، وبامتياز في صورة المؤلف، فالمؤلف هو الضمير الكوني والذات الحرّة»⁽³⁴⁾. ولكن «منذ سنوات عديدة لم يعد ثمة من يطلب من المثقف أن يقوم بهذا الدور، فلقد تمّ إرساء نمط جديد من العلاقة بين النظرية والممارسة، واكتسب المثقفون عادة الانشغال، لا بالمجال «الكوني» و«المثالي» و«العادل الحقيقي بالنسبة إلى الجميع»، بل بقطاعات محدّدة وفي مجالات دقيقة تحدّد مواقفهم، إمّا ظروف العمل أو ظروف حياتهم كـ (السكن، المستشفى، المحتجز، المخبر، الجامعة، الرّوابط العائليّة أو العلاقات الجنسيّة). لقد اكتسب المثقفون بذلك وعياً ملموساً أكثر، ووعياً مباشراً بضروب الصّراع، وقد صادفوا هناك مشكلات خصوصيّة لا مشكلات كونيّة»، ذلك ما أسميه «المثقف النوعي في مقابل المثقف الكوني»⁽³⁵⁾.

هكذا إذن، يُجلى فوكو الدور الذي ينبغي أن يضطلع به المثقف داخل الحياة الاجتماعيّة، بما يؤهله أن يكون ابن زمانه وضمير عصره المعذب وفقاً لعبارات نتشيه.

32 Foucault (M), Dits et Ecrits, III, la philosophie analytique de la politique, P.537.

33 Ibid, P.759

34 الشابي (نور الدين)، أنطولوجيا الرّاهن مسألة الالتزام من منظور مشال فوكو، الفكر العربي المعاصر، العدد 169، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، خريف 2015، ص ص 30 - 31

35 المرجع نفسه، ص 31

إن تجربة الالتزام كما ألفيناها في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ممثلة في هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، لهي تجربة تُترجم ضمنها وحدة النظريّة والممارسة؛ أي الالتزام بقول الحقيقة والعمل على أن يكون الكائن مطابقا لما يجب أن يكون، كما تلتحم فيها الذات المفكرة بمعيشها ساعية إلى تحقيق طموحاتها ومتطلعة إلى مستقبل أفضل ضمن تجربة أساسها الانفتاح على الكوني. فالتفلسف بما هو التزام، ليتعارض مع اللامبالاة، وليقتضي الشجاعة والمخاطرة، إلا أن الشجاعة، لا تفهم على معنى التهوّر أو الإقدام على فعل غير مشروع، بل هي في جوهرها لموقف واع بقضايا المعيش ديدنه الرئيس لفصح الأقنعة الإيديولوجية وأشكالها الزائفة، كما يترجم فعالية الذات المفكرة واستقلاليتها.

فالتفلسف وفقا لما رأيناه، يستمدّ معناه وقيّمته من جهة كونه تفكيراً ضدّ الآخرين ومن أجلهم في الآن ذاته، وأنّه مراهنّة دائمة على تأصيل المعنى في واقع يكاد ينتهي إلى طمس المعنى. فالفيلسوف يلتزم بقضايا الواقع ومشاكل البشر في بعدها الكوني، مراهنّة على إعادة صياغة وجه الحياة بجعلها أكثر حرّية وجعل الآخرين أكثر جدارة بإنسانيتهم، وهذا كله يرتهن بشيوع الفضيلة، وجعل تحقيقها محايثاً لوجود الإنساني؛ أي جعل مدار القيم هو العالم الإنساني.

تساوقاً مع ذلك، فإنّ الفلاسفة ليسوا مخلوقات غريبة ولا هم «اختصاصيو الغموض» وإنّ هناك من يقدّمهم على هذا الشكل أو بهذه الطريقة فهو يفعل ذلك لسببين:

- أولهما: أن يعزل الفلسفة عن الجماهير؛ أي عن الحياة العملية ويحصرها في متاهات فكريّة وفي نقاشات عقيمة لا طائل منها، حتى يمنعها من المساهمة العمليّة في حلّ مشاكل البشر اليوميّة التي كانت منطلق الفلسفة الصحيح.

- وثانيهما: أن يعزل الجماهير عن الفلسفة؛ أي عن العمل الفكري والاطلاع المعرفي حتى تبقى قابعة في جهلها غارقة في أوهامها، فريسة سهلة للأفكار الخاطئة والأحكام السطحيّة المتداولة. وكذا، كان الشأن في العصر الوسيط، وكذا، تدور الأمور اليوم.

لقد استطاعت الفلسفة أن تتخطّى الحصار المضروب حولها، وأن تصل إلى أسماع النّاس، وأفكارهم، تؤثر فيهم ويتأثروا بها. كما سعت إلى تخطي جدار الجهل وبذلك يحصل الوفاق بين فلسفة الشعب العفويّة المتداولة وفلسفة الفلاسفة الذين يناصرونها ويؤيدونها. فإذا كانت الأولى في تقدير غرامشي «غير واعية»؛ أي مبهمّة ومضطربة ومفروضة بحكم دواع ذاتيّة وموضوعيّة. فإنّ الثانية على خلاف ذلك «واعية» و«نقدية»، أي إنّها «تعي» وتعرف منطلقاتها وأهدافها، وتتصوّر كذلك الوسائل الفكريّة والعمليّة لتحقيق تلك المقاصد.

إنَّ الفرق بينهما إذاً، كالفرق بين الغامض والواضح، بين الثابت والمتحرّك، بين الرّاكن والناقد وبين الساكن والنشيط. ومن هنا، نستخلص إذاً، أنَّ الفلسفة وإن فقدت أحياناً من قيمة المعارف التي بنتها الأنساق الفلسفيّة في القديم، فإنّها تبقى في جوهرها قدرة على التفكير منفتحة على الدّوام على مواضيع وإشكالات جديدة يغرّسها الوجود الإنسانيّ. وهذا ما يمنحها شرعيّة الحضور طالما بقي الإنسان، باعتبارها بالنهاية استعادة للمعنى. وعلينا أن نعلم أنَّ الفلسفة في المقام الأوّل، فهي فهم للواقع والالتزام بقضايا النّاس وهمومهم الأنطولوجيّة والإيتيقية، وكذلك كانت منذ أن نطقت إغريقياً مع طاليس ومع هيراقليطس وزينون وسقراط وغيرهم وستظل كذلك دوماً.

خامساً - سقراط الحكيم ومقاصد الالتزام: أنى لسكنى المدينة فلسفياً، هل من سكنى ممكنة؟

جسّدت محاكمة «سقراط» الحكيم نكبة الفيلسوف الحقيقي ومحنة الفلسفة، وهو أمر يُجلبه مرلوبنتي بقوله: «إنّ حياة سقراط وموته تاريخ العلاقات العسيرة للفيلسوف - إذا لم يكن محصّناً بحصانة العلماء - مع آلهة المدينة؛ أي مع غيره من النّاس ومع المطلق المحنّط الذي يغرونه بصورته»⁽³⁶⁾.

إنّ تلكم المحاكمة الجائرة، هي التي دفعت بأفلاطون إلى الانشغال بالمباحث السياسيّة، أملاً من خلال ذلك، التشريع لنموذج ممارسة سياسيّة فاضلة، تؤمن بالإنساني فينا وتعترف بالفيلسوف، وتكون فيها الفلسفة الصناعة الرئيسة وصناعة الرّئاسة، وهو أمر يجلبه أفلاطون في «الجمهورية»، التي بحث فيها عن ماهيّة العدالة وعن أسس جمهوريّة فاضلة أو «دولة عادلة»، كما عرض فيها نظريته في المعرفة من خلال «أمثولة الكهف» الشهيرة في مستوى (الكتاب السّابع من الجمهورية). وعمّق نظريّاته السياسيّة في محاورات أخرى، ولا سيّما: «القوانين» و«السياسي».

ولأمر كهذا، شكّل سؤال العدل مبحثاً محوريّاً صلب القول الفلسفيّ الإغريقي في تجلياته السقراطيّة والأفلاطونيّة، ناهيك عن أنّ أفلاطون طفق في مقاربة موضوع العدل، في كتاب «الجمهورية» أو في العدالة كعنوان فرعي لمؤلفه هذا، متسائلاً: كيف يمكن ضمان وجود دولة عادلة، حيث لا تعاد محاكمة الفيلسوف في يوم ما؟ أو بالأحرى كيف يمكن تجاوز الانفصال الذي حدث بين الفلسفة والمدينة بموت سقراط؟

هذا الحدث الذي كان له الأثر البالغ في نفسيّة أفلاطون على نحو ما لمسناه في سياق محاوراته. فحادثة إعدام سقراط، لتعني في تقدير أفلاطون هزيمة الفكر الوحيد المهتمّ بالعدالة المطلقة كما ذهب إلى ذلك في محاوره «الغورجياس». كما تحمل لديه على معنى إفلاس «الديمقراطيّة» كنظام للحكم في أثينا خلال القرن

36 مرلوبنتي (موريس)، تقرّظ الحكمة، ترجمه وقدم له: محمّد محبوب، دار أميّة، تونس 1995، ص 72

الخامس قبل الميلاد. «إنّ إعادة الاعتبار للفلسفة وإزالة شبح سمّ الشكران»⁽³⁷⁾ هما اللذان كانا لأفلاطون الحافز للاجتهاد في بناء دولة عادلة يكون فيها الفلاسفة ملوكا (وهو مشروع الجمهوريّة).

حكم الفلاسفة، هو الذي سيمحو الجريمة التي اقترفتها المدينة الدّولة في حق سقراط؛ لأنّه «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم (...) ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمّع السّلاطة السياسيّة والفلسفة، في فرد واحد، وما لم يحدث، من جهة أخرى، أنّ قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر في إدارة شؤون الدّولة - ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ... حدّة الشرور التي تصيب الدّولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله»⁽³⁸⁾.

اعتبر أفلاطون موت سقراط ظلما، لذلك سعى إلى البحث عن العدل بمقولات: الكيف، والأيّن، والمتى.

ذلك أنّه «عندما نقرأ محاورّة الجمهوريّة وما فيها من رسم لنموذج النّظام العادل، وأضداده خاصّة، نتبيّن أنّ النّظام الديمقراطيّ يمثل في نظر أفلاطون ومن جهة مجموع الوقائع التاريخيّة التي عايشها وآخرها مقتل سقراط، شرّا عظيما تنبثق منه شرور عديدة»⁽³⁹⁾.

تساوقا مع ما ذهب إليه أفلاطون، فإنّ الحدّ من مخاطر الشرّ السياسي والأخلاقي من جهة، والعمل على شيوع الفضيلة في أثينا من جهة أخرى، يعزى إلى ضرورة إسناد الحكم للفيلسوف الحقيقي. هذا مصداقا لقوله في الرّسالة السابعة: «فأخذت أثني على الفلسفة وأصرّح بأنّها وحدها القادرة على أن ترينا ما تكون العدالة... إنّ الأجيال البشريّة لن تشهد توقف وإمحاء شرورها إلا عند تحقق أحد أمرين: فإمّا بوصول ذريّة من يعيشون الفلسفة بأصالة إلى الحكم، وإمّا بأن يتعلم الحكّام، بفضل إلهي، الفلسفة الحقيقيّة»⁽⁴⁰⁾.

إنّ مقاومة قوى الشرّ والعمل على تأصيل قيمة الخير في إطار الحياة العمليّة في تقدير أفلاطون، ليكون مدعاة لنكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة، وهو ما أقرّه سقراط في مقولته التالية: «يا أهل أثينا، إنّي لا أشكّ في أنّي لو ساهمت في السياسة للقيت حتفي منذ زمن بعيد ولما قدّمت خيرا لكم أو لنفسي وأرجو ألا يؤلمكم الحق إن أنا أنبأتكم به، فالحق أنّه يستحيل على من يناهض فساد الأخلاق وأخطاء الدّولة أن ينجو بحياته»⁽⁴¹⁾. والأمر ذاته، لطالما به أفلاطون قائلا ما يلي: «إنّ القوانين والأخلاق بلغت من الفساد حدّا أصبحت معه أنا

37 وولف (فرانيسيس)، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 17

38 أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة: فؤاد زكريّا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر 1974، ص 379

39 بن هلال (الطاهر)، استقصاءات في الفلسفة والأخلاق، دار نقوش عربيّة، تونس، ط1، 2013، ص 8

40 المرجع نفسه، ص 9

41 بن هلال (الطاهر)، المرجع نفسه، ص 8

الذي كنت في البداية شديد الاندفاع إلى العمل في سبيل المجتمع، كمصاب بدوار منذ أن رأيت أن كل شيء قد ضلّ سبيله... في ما يتعلق بكلّ الدول الموجودة في الفترة الرّاهنة، قلت في نفسي؛ إنّها كلها وبلا استثناء ذات نظام سيء، لأنّ كلّ ما يتعلق بقوانينها أصبح فاسدا ومستعصي الشفاء»⁽⁴²⁾.

يجب على «السياسي» أن يمتلك معرفة بـ«عالم المثل» عالم الثوابت ومتأملاً للخير في ذاته، حتى يكون قادراً على جعل المدينة على غرار الكيان المثالي - وقادراً - على تحقيق العدل فيها. هذا ما أعلنه أفلاطون في الجمهوريّة، بقوله: «فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي ثابت على حين أنّ من يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغيّر، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغي أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة»⁽⁴³⁾ والجواب طبعاً هو: الفلاسفة، الأحق والأقدر على خدمة الرعيّة وتحقيق العدل. إنهم وحدهم القادرون - كما يذكر أفلاطون في «أمثلة الكهف» - على الاعتلاء بمساجين الكهف (أفراد المدينة - الدولة الضالين) من الظلمات إلى شمس الحقائق الثابتة، إلى العمل في ذاته والجمال في ذاته، والخير في ذاته»...⁽⁴⁴⁾.

إنّ النتيجة التي يصل إليها أفلاطون في ختام كتاب «الجمهوريّة» بعد تحليل مفيض لمفهوم العدالة وأهميتها كفضيلة للنفس، بقوله: «... وإن كنّا قد أوضحنا أنّ العدالة في ذاتها أفضل شيء للنفس منظوراً إليها في طبيعتها الحقّة، وأنّ على النفس أن تستهدف العدالة دائماً، سواء أكانت تملك أو لا تملك خاتم «جيجر» ومعه قلنسوة «هاديس»»⁽⁴⁵⁾.

نستجلي من هذا القول، أنّ العدل في نظر أفلاطون صفة محمودة للنفس لا غنى عنها، ذلك أنّ «العدالة كمال للنفس»⁽⁴⁶⁾، ولا يمكن تجاهل مزاياها لا على مستوى الفرد ولا على مستوى المجموعة. يقول أفلاطون «...إنّ ابن أرسطون قد حكم (وهو يؤكد طبعاً هذا الرأي) بأنّ أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم؛ أي أنّه أقربهم إلى الملكيّة الحقّة، وأقدرهم على أن يكون ملكاً على ذاته، على حين أنّ أشقى الناس هو أخبثهم؛ أي أنّه من كان طاغية بطبعه، ومن يمارس على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان»⁽⁴⁷⁾. مثل هذا القول يكشف الطابع الغائي للأخلاق في الفكر اليوناني، وينبّه إلى أنّها «أخلاق السعادة» (Eudémonisme).

42 المرجع نفسه، ص 8. يقول سقراط: "أمّا إذا حكم عليّ بالإعدام لعجزني عن الخطابة أو التملق فأنا متأكد من أنّك ستجديني أستقبل الموت هادئاً مطمئناً، فإنّه لا يخشى الموت سوى الجاهل والجهل". أفلاطون، الخطيب، ترجمة أديب منصور، دار صادر، دار بيروت، 1966، ص 160 - 162

43 الجمهوريّة، الكتاب VI، فقرة 484، ص 392

44 المرجع نفسه. يقول سقراط: "أعتقد أنّي واحد من القلة القليلة في أثينا، هذا إذا لم أقلّ إنني الأثيني الوحيد في هذا الزّمان الذي يمارس فنّ السياسة ويُعنى بشؤون الدولة". أفلاطون، الخطيب، ص 161 - 162.

45 المرجع نفسه، الكتاب X، فقرة 612، ص 572 - 573

46 المرجع نفسه، الكتاب I، فقرة 353، ص 216

47 المرجع نفسه، الكتاب IX، فقرة 580، ص 527

إذا علمنا فضلا عما أسلفنا بالقول، «أنّ الحقل السياسي مرتبط بالنسبة للإغريق بالـ»Koinon« أو المشترك، و»يشمل النشاطات والممارسات التي يجب أن تكون مشتركة؛ أي التي يجب ألا تكون حكرًا على أحد». «كلّ النشاطات المتعلقة بعالم مشترك» بالتعارض مع تلك التي تتعلق بحفظ الحياة»⁽⁴⁸⁾. فإنّ ذلك، ليسوّج اعتبار القول الفلسفيّ وفق المنظور الأفلاطوني، هو قبل كلّ شيء قول سياسي له مبرراته ومداراته السياسيّة رأسًا. «وهكذا إذن نجد التحالف والوحدة الضروريّة بين الفلسفة والسياسة، بين التأمّل والعمل، فلا يقبل أفلاطون أن نستطيع حذف الواحدة أو الأخرى، في رأيه تكونان ملازمتين غير قابلتين للانفصال، فلا يجب علينا من هنا فصاعدا أن نكون فلاسفة أو سياسيين، علينا أن نكون الاثنين في الآن نفسه. فالفلسفة أكثر من أن تكون تكملة للسياسة؛ فهي نفسها الفلسفة التطبيقية»⁽⁴⁹⁾.

هذا الموقف الأخير، ليستقي إرهاباته الأولى ممّا ذهب إليه أفلاطون نفسه، إذ ما انفكّ يُردّد، كما في الجمهوريّة أو السياسي أو النواميس، أنّه دخل الفلسفة من باب السياسة ومن أجلها. وبالتالي، تساوقا مع تلك المهمة المنوطة بعهدة الفيلسوف منذ اللحظة السقراطية، بماهي لحظة البدء والتأسيس لضرب من الخطاب النوعي مبدأ ومنهجا وغاية. لهُو التفلسف في محايثته لهُوم الإنسان ومشاغله الحيّاتيّة، فلا جناح علينا، إذا ما اعتبرنا كتاب الجمهوريّة لـ: «مقالة في الإنسان»⁽⁵⁰⁾.

يمكن القول إنّ الموقف الأفلاطوني من «العدالة»، ليستقي أبعاده من الصّراع بين نوعين من الخطاب: خطاب سفسطائي، يمثله «تراسيماخوس» في «الجمهوريّة» عند الحديث عن العدالة وخطاب فلسفيّ يمثله سقراط.

الخطاب الأوّل - كما يصوّره أفلاطون طبعًا - يقوم على ادّعاء المعرفة بحقائق الأشياء مع الإيمان بالتغيّر. والخطاب الثاني يقوم على امتلاك معرفة حقيقيّة شاملة وكليّة مع الإيمان بالثوابت (المثّل)، رغم ادّعاء سقراط الجهل للمراوغة وحسن إحكام القبضة على السفسطائي المتبجح بشموليّة معرفته، في حين أنّه لا يعرف شيئا.

هذا يعني أنّ البحث في مسألة العدل في الجمهوريّة، يردّ إلى المشروع الأفلاطوني الدائم في كلّ محاوراته، وهو نقد السفسطائيّة، ففي كلّ محاوراته، مهما اختلفت المواضيع - يقع اختيار موضوع أو مسألة معيّنة للنقاش يكون فيها طرفا المناقشة ممثلين لموقفين هما السفسطائيّة من جهة، وسقراط من جهة أخرى. ولأمر كهذا، لا جرم في اعتبار الفلسفة الأفلاطونيّة، رغم ما اتسمت به من تخميناتها المثاليّة والنظريّة

48 وولف (فرانيسيس)، المرجع نفسه، ص 11

49 Luecioni (J), La Pensée politique de Platon, Paris, 1958, P.183

50 "La République est un traité de l'Homme". Alexandre (M), Lecture de Platon. Bordas-Monaigne, Paris, 1968, P.170.

الخالصة، من بين أهمّ الأنساق الفلسفيّة وأولّها التي وصلت إلينا، لتتطّلق كما أتينا على ذلك آنفاً من مشكل رئيس يهمّ كلّ البشر على امتداد جنسهم، هو: ما العدل؟ وماهي شروط إمكان تحقيقه بين السّواد الأعظم؟

فهذه الإشكاليّة تمثل مجال الانطلاق لكتاب الجمهوريّة، وهي التي تصل في النهاية إلى اقتراح حلّ لها خلافاً للفلسفة الرواقيّة على سبيل المثال، والتي كانت قد انطلقت من قضيّة السّعادة، وأغلب الفلسفات انطلقت من قضيّة الخير والشرّ، وهي قضيّة لا تطرح للفلاسفة وحدهم، ولا لجنس معيّن من البشر، بل على عكس ذلك للبشر جميعاً، من جهة أنّهم يتصرّفون ويسلكون وفقاً لمنظومة من القيم والمعتقدات. وهذا ما يُعرف عامّةً بسياق الأخلاق.

خليق بنا التساؤل الآن حول خصوصيّة المنهج المتبع في تحديد مفهوم العدل أفلاطونيّاً؟

لعلنا، لا نضيف شيئاً إن قلنا إنّ منهج أفلاطون في الجمهوريّة (كما في باقي المحاورات) ديالكتيكي، وأمّا الأسلوب الذي كانت به معالجة المشكل المطروح - (العدالة) هو أسلوب الحوار الذي يبدأ بسؤال سقراط المعتاد حول التعريف («ما العدالة؟»).

منذ الكتاب الأوّل من الجمهوريّة يتراءى لنا أنّ هناك سعياً لتحديد ما العدل؟ ولكن، إذا ما تأملنا في مسار الحوار ألفينا أنّ سقراط يجعل المحاورّة عالماً مغلقاً والحوار موجّهاً إلى فكرة معيّنة، حاول جعل الخصم يسلم بها. إنّّه ليس حوار توليد أفكار كما يدّعي سقراط بل هو توجيه الخصم إلى التسليم بأنّ رأي الفيلسوف (سقراط) هو الأصدق.

صحيح أنّ أفلاطون يبدأ بدحض الآراء الخاطئة حول العدل، ولكن في هذا الدّحض إقرار بالعكس. وهذا يعني أنّه يبدأ المحاورّة بفكرة جعلته يقرّ بعكس ما يذهب إليه «ثراسيماخوس» مثلاً. إنّ تصوير سقراط على أنّه جاهل ويسعى إلى المعرفة ما هو إلاّ تضليل أفلاطوني. ومن هنا، يضع سقراط في التناقض بين ادّعائه الجهل من جهة وتضمينه الإجابات في أسئلته من جهة أخرى، ليتحوّل الحوار من صراع أفكار في بداية المحاورّة إلى تسليم وتصديق لرأي سقراط منذ محاولته بناء الدّولة.

هذا ليفيد أنّ سقراط استهلّ البحث في مسألة العدل بشكل أحاديّ الجانب، وليس بتشريك المتحاورين فيه، وكأنّنا بمنهج «ديالكتيكي تصاعدي» في حين أنّ الحوار كان يفترض أن يكون أفقياً بين مفاهيم وأفكار حول العدل، يحاول كلّ منها الثبات أمام الإحراجات.

يجعل أفلاطون من سقراط الموجّه للحوار والمتحدّث الدائم والصادق عن «مفهوم العدالة». إنّ المحاوره بناء من حيث المحتوى ومن حيث الأسلوب الذي ينتهي منذ الكتاب الثالث تقريبا إلى إجابات مقتضبة على لسان الخصم (غالبا مؤيّد) وأسئلة إجابات قطعيّة من قبل سقراط.

على الرغم من أنّ مؤسس الأكاديميّة ينقد السفسطائيّة بصفتها خطابا جداليا مغالطيا، يستعمل هو أيضا المغالطات. وقد نبهنا فؤاد زكريّا مثلا إلى جملة من المغالطات الواضحة التي يستعملها أفلاطون، مدعيّا أنّه يقوم بالبرهان على معنى العدالة بمنهج تحليلي برهاني⁽⁵¹⁾. وهذا من شأنه أن يوجّه ذهن إلى مفهوم محدّد للعدل يروم سقراط تبليغه.

خلافًا لهذا الموقف الفلسفيّ الأفلاطونيّ الباحث عن مشروعيّة فلسفيّة لحكم الفيلسوف وسكنى المدينة فلسفيّا، بما يضمن شيوع العدل والفضيلة والخير المشترك عموما، وذلك هو المنطق الداخليّ الذي يشدّ المعماريّة الفكرية السقراطية - الأفلاطونيّة، نستجلي إدانة واضحة لها بإخضاعها إلى مراجعة نقدية من قبل المعلم الأوّل، وإن كان ينكر على المدينة - الدّولة جريمتها في حق سقراط الحكيم، إلا أنّه لم يكن لموت هذا الفيلسوف الأثر ذاته الذي كان في نفس أفلاطون. وليس غرض أرسطو تحكيم الفلاسفة، وإنّما يجب أن تكون السلطة للدستور، سواء كان الحكم بيد فرد أو مجموعة، وهو أمر يُجلبه أرسطو بقوله: «إنّه ينبغي أن تكون السّطة العليا للشرع القويم الوضع، وإنّه يتوجّب على صاحب السّطة فردا كان أو جماعة أن لا يتصرّف كسلطة عليا إلا في الأمور التي لا تستطيع الشرائع أن تضبطها ضبطا دقيقا»⁽⁵²⁾.

إنّ الدّستور في تقدير أرسطو هو الضامن الوحيد للمصلحة المشتركة لأفراد المدينة - الدّولة. وكلّ نظام بإمكانه أن يكون عادلا إذا ما راعى المبادئ التي من أجلها كان قيامه كنظام سياسي لمجموعة تطمح إلى خيرها المشترك.

أفرد أرسطو الفصول الأولى من مؤلفه الموسوم بـ«السياسات»، لإخضاع «جمهوريّة» أفلاطون إلى امتحان نقدي، يروم على إثره، إجلاء المنزع الطوباوي للحلم السياسي السقراطي، مؤكّدا على استحالة تحقيقه في المدن، ناهيك أنّه أقرب إلى أقاويل الشعراء منه إلى أقاويل الفلاسفة والحكماء، ولا سيّما في تشريعه لمشاعة النّساء والأولاد بين الحراس في الجمهوريّة. هذا مصداقا لقوله: «وعلى فرض أنّ المجتمع الأفضل هو ما بلغت وحدته أقصى حدودها، فبرهان ذلك لا يظهر من تعليمهم بأنّ الجميع يقولون في آن واحد: «هذا لي وهذا ليس لي»، لأنّ سقراط يحسب هذا علامة على كمال وحدة الدّولة»⁽⁵³⁾. ينضاف إلى

51 الجمهوريّة، الجزء الخاصّ بدراسة منهج المحاوره الذي قام به المترجم: فؤاد زكريّا، ص 45 - 49

52 أرسطو، كتاب السياسات، ترجمة: الأب أوغستينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الرّوائع، بيروت، ط2، 1980، ص 148

53 المرجع نفسه، ص 52

ذلك، أن لفظة «جميع» ملتبسة، فإذا دلت على «كل واحد»، ربّما تمّ «لسقراط» على وجه أكمل ما يروم تحقيقه، وبات كلّ يقول عن نفس الولد إنه ابنه، وعن نفس المرأة إنها زوجته، وكذلك عن الممتلكات، وعن كلّ ما يقع في حوزة البشر، فهذه مغالطة»⁽⁵⁴⁾.

يتوجّه أرسطو بالتشنيع لطروحات وأفهام «سقراط»، مبرزاً تهافت تصوّره بشأن السياسة الأفلاطونية كما عبّر عنها كتاب الجمهورية، ناهيك أن نظرة «سقراط» إلى الدولة، هي عينها نظريته إلى الأسرة، فإذا كانت الأسرة في تقديره واحدة، فإنّ الدولة هي الأخرى واحدة. ولكن، ماذا لو تبين أن هذا التصوّر فاقد للوجاهة أرسطياً، نظراً إلى استحالة القول بالتناسب الكلي بين الوحدة في الأسرة والوحدة في الدولة كلّ المناحي أو المواضيع: «كما لو حاول الموسيقي أن يجعل تآليف الأنغام نغماً واحداً، وتساق الأوزان وزناً واحداً»⁽⁵⁵⁾. ينضاف إلى ذلك، أن «سقراط» لم يعمّم نظريته في التربية على جميع المواطنين في «الجمهورية»، مادام «لا يمدّ بالتربية إلا طبقة الحماة... فأية سياسة تُطبّق على أولئك الزراع، وكيف ستكون تربيتهم ونظمهم؟»⁽⁵⁶⁾.

إنّ النظام السياسي الذي طفق سقراط في تقريضه، لينطوي على نقائص عدّة من الصّعوبة بمكان تخطيها، فسقراط في نظر أرسطو لم يكن حاسماً في كتاب الجمهورية، إلا في النّزر القليل من هكذا مسائل، لهي: في مشاعة النّساء والأولاد وما ينبغي أن تكون عليه تلك المشاعة وفي شأن المقتنيات وفي نظام السياسة، وترك الأمور الأخرى ملتبسة: «فهو يقسّم جمهور السّكان إلى فئتين: فئة الفلاحين وفئة المحاربين. وأمّا الثالثة، فهي تؤخذ من فئة المحاربين، وهي الهيئة الاستشارية، ولها السيّادة في الدولة»⁽⁵⁷⁾.

ولكنّه أغفل من مجال انشغالاته بالمجال السياسي مكانة ووظيفة كلّ من الفلاحين والصّناع: «فهل يكون لهم حظ في الحكم أو لا يصيبون منه نصيباً؟ وهل ينبغي أن يحرزوا هم أيضاً كميّة من الأسلحة، وأن يساهموا في الحروب، أو أن يمتنعوا عن ذلك؟ فبشأن هذه النقطة كلّها لم يُحدّد سقراط شيئاً»⁽⁵⁸⁾.

54 المرجع نفسه، ص 52

55 المرجع نفسه، ص 64

56 المرجع نفسه، ص 64

57 المرجع نفسه، ص 65

58 المرجع نفسه، ص 65

يُثَمِّنُ أرسطو في مستوى ثانٍ رؤية «سقراط»، رغم ما يلفها من صبغة مثاليّة لجعلت منها مجرد تخمينات وحدوسات ميتافيزيقيّة تتعلق ببيوتوبيا حاملة. وهنا، يرى أرسطو أنّ «مقالات سقراط كلها تنطوي إذن على شيء من الرّوعة والرّونق والطرافة والعمق، ولكن يعسر أن تكون كلها صائبة على السّواء»⁽⁵⁹⁾.

ننتهي إلى القول هاهنا من خلال الأنموذج السقراطي - الأفلاطوني بأهميّة اضطلاع الفلسفة - من موقع التزامها بالإنسان - بالتأسيس لمطلب الحرّية وما يقتضيه ذلك من بلورة لأنثروبولوجيا فلسفيّة جديدة تتجاوز مخاطر القول «بموت الإنسان»، وتؤسّس لقيم الحرّية والعدالة والفضيلة والسّعادة تأسيساً تاريخياً، ليُجعل منها مطلباً يراهن الإنسان من خلاله على الانعتاق من مظاهر الاستلاب والعنف والهيمنة، كشرط لتحقيق صفته الإنسانيّة وردم الفجوة بين وجوده وماهيته. لقد كان «سقراط» في نظر أفلاطون هو ذلك الذي استطاع أن يجعل الحقيقة محسوسة ملموسة، وهو الذي جعل الحقائق حيّة نابضة في حياة الأثينيين، وما موته إلا تحقيق الحقيقة الفلسفيّة في المدينة⁽⁶⁰⁾، ففي هذه الفكرة السقراطيّة تبلور النّسق السياسي عند أفلاطون، هذا النّسق الذي يضع الفيلسوف على رأس الدّولة. «وإذن فمن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك؟ إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة»⁽⁶¹⁾.

الخاتمة

ما الذي يمكن أن نُنهي به هذه الاستضافة لـ «سقراط» من منظور الالتزام يا ترى؟ لعلّ خير ما يمكن الاختتام به في هذا الصّدّد، هو الإشارة إلى أنّ «سقراط» الحكيم، جسّد في غير مربة نموذج الفيلسوف العضوي بلغة: «أنطونيوس غرامشي»، وذلك عبر تأصيله غير المسبوق للالتزام، بما هو فعل مقاومة ثوريّة واعية وملتزمة، ومسؤولة، وذات منحى جمالي هادف، في ارتباطها بمبادئ وقيم إنسانيّة فاضلة، لا يلقاها إلا الذين صبروا ولا يلقاها إلا ذو حظ عظيم، لهي: الشجاعة، والنقد، والصّمود، والتعقل والحوار، والجرأة على إمطة اللثام، فضحاً لألا عيب السّلطة وتسلط الحكام/ معلناً بذلك حرباً ضروساً بلا هوادة على المدرسة السفسطانيّة، بوصفها ليست علماً، بل هي سراب علم، لا تمنح أتباعها إلا مناورات خطائيّة تنأى عن مقتضيات القياس البرهاني شكلاً ومضموناً. ناهيك أنّ السفسطاني لفيلسوف فاسد، قد فقد الفضيلة الفلسفيّة التي، لتتعيّن في الجدليّة أو القول الحوارية الذي ليستغرق العمر كلّهُ، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في مستوى الكتاب السّابع من الجمهوريّة.

59 المرجع نفسه، ص 66

60 التريكي (فتحي)، المرجع نفسه، ص 24 - 25

61 الجمهوريّة، الكتاب 4، ص 475

ولئن ارتبطت محاكمة «سقراط» الجائرة بمحنة الفلسفة ونكبة الفيلسوف، فإنها في دالاتها القصوى، لعبّرت عن اغتيال للعقل في مهبط العقل وانكساف للنور في مدينة النور، ونعني أثينا حاضرة العلم والعلماء. ولهي بالنهاية اغتيال للإنسان معنى وقيمة.

لقد مارس «الغريب الأثيني» (سقراط) نموذجًا ما تسمّيه اللغة الإغريقية بـ«الباريزيا» (Parrhësia)، أي الإصداع بالحق الصريح (La Véridiction) بمعزل عن كلّ خلفيّة تنظير أو برهنة أو إغواء بلاغي خطابي أو تأطير بيداغوجي - وهي ممارسة وجوديّة تفتح من حيث ماهيتها أفق الخطر على صاحبها، بما في ذلك خطر الموت، وهو لأمر يُجلبه سقراط بقوله: "أمّا إذا حكم عليّ بالإعدام لعجزي عن الخطابة أو التملق فأنا متأكد من أنّك ستجدني أستقبل الموت هادئًا مطمئنًا. فإنّه لا يخشى الموت سوى الجاهل والجهان. وأمّا الذي ينبغي أن نخشاه هو فعل الشرّ. وإنّ أعظم الشرور على الإطلاق هو الذهاب إلى العالم الآخر بنفس تنقلها أثامها الكثيرة" (62).

وعليه، فإنّ الباريزيا لتستلزم التحلي بشجاعة الحقيقة قولًا وفعلًا - إنّها القول الحرّ للحقيقة في سياق خطري - بيد أنّ ميزة سقراط في هذا المجال، هي أنّه أنشأ باريزيا باعتبار فلسفيّ صرف ومخصوص في استقلال تامّ عن كلّ انشغال سياسي، مثلاً. اعتبار يستهدف انهمام الآخرين بذواتهم (63) في استعادة لمقصودة منّا للعبارات الأسيرة للكيس الدكتور فرحات.

إنّ حادثة إعدام «سقراط» بإجباره على تجرّع السمّ، وهو شيخ في السبعين، ليشكّل جريمة اقترفها الحكم الديمقراطي الأثيني، وتُرجمانا لأزمة المدينة، بماهي لأزمة ذوق أنطولوجي في أبعاده الواسعة، حيث أصبح الشرّ يدور فيها دورته. ولكن، الملفت للانتباه في تلك الحادثة الأليمة، ما اتسم به سقراط الحكيم من سلوك أساسه الشجاعة والثبات في مواجهته لمأساوية ذلك الموقف، منتصرًا لإرادته في الوفاء إلى الحقيقة وساخريًا من الذين حكموا عليه بالموت (القضاة)، قائلاً لهم: «بسبب فقدانكم قليلًا من الصبر، انظروا، أيّها الأثينيون ما سيقال عنكم، سوف يذمّم أولئك الذين يسعون إلى تشويه صيت مدينتنا لقتل سقراط الحكيم... سيقولون، وذلك قصد إخالكم، إنّني كنت حكيماً، مع أنّي لست كذلك. لو أنّكم تريتّم بعض الوقت لكان الموت أتى تلقائياً، فإنّكم ترون عمري: لقد تقدّمت في السنّ وقربت من الأجل، أنا لا أوجّه ما أقوله هنا إليكم كلّم بل إلى أولئك الذين حكموا عليّ بالموت» (64).

62 أفلاطون، الخطيب، ترجمة أبيب نصور، الفقرة 521 - 522، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1966، ص 161 - 162.

63 فرحات (مصطفى كمال)، المرجع نفسه، ص ص 118 - 119.

64 أفلاطون، محاوره دفاعاً عن سقراط، 38 ج - 42.

إنّ مشكل الالتزام من خلال الأنموذج السقراطي إذن، لهو مشكل التصادم بين الوفاء للحقيقة والولاء للسلطة، لذلك ليرتبط رهانه بالتساؤل عن مدى مساهمة الفيلسوف الملتمزم في تحقيق يقظة الفكر، والمراعاة على فعل التحرّر، تحقيقاً للعدالة في المجال السياسي، كشرط رئيس لتحقيق السعادة للفرد والمجتمع، إذ يستبعد وجود الإنسان السعيد في المجتمع الذي لتغيب عنه العدالة. هذا ما مثل مضمون نبوءة دلفس الشهيرة، القائلة: «بأنّ سقراط هو أحكم الناس وسقراط نفسه، في محاورّة الدّفاع الأفلاطونية، يتبنى هذا المضمون شريطة أن نفهم حكمته هذه على أنها حكمة إنسانية خالصة»⁽⁶⁵⁾.

إنّ مغامرة الالتزام الفلسفيّ مع «سقراط»، لجسدت التآلف العضوي بين النظريّة والممارسة، ذلك أنّ وجهة فعل الالتزام، هي وجهة تقاس بمدى قدرة الفرد على التوجّه نحو الكونيّة ضمن فعل يحوّل الفكرة إلى موقف ويضفي على الحياة الشخصية معنى يرتقي بها إلى الكونيّة، وهو ما أدركه سقراط بقوله: «أنا لست أثينيّا ولا يونانيّا، بل أنا مواطن هذا العالم»⁽⁶⁶⁾.

يتّضح إذن، «أنّ» «سقراط» قبيح المنظر، حافي القدمين، متواضع إن لم يكن وضع الحسب والنّسب، قد جسّد مثال الإنسان الحرّ الذي استهدف تفلسفه الحيّ العفواني المماهة التامة بين حرية العلم وعلم الحرية، من حيثما إنّ سقراط، لم يكن نصا البتة بخلاف كل الفلاسفة الآخرين، وحتى الما قبل سقراطيين منهم في فكرهم الشذري، (...) فعلاقتنا بسقراط إذن إنّما هي علاقة بقوة روحية معنوية عارمة، تربو على كلّ تحديد نهائي، وبجأش أخلاقي فلسفيّ، وعريكة فكرية صلبة وعنقوان همّة وأسلوب معاشرة للوجود وتعاط مع الحقيقة يشكل قدوة فلسفية حسنة نادرة النّظر في تاريخ الفلسفة برمته»⁽⁶⁷⁾.

وعليه، فرغم ما ينجرّ عن الالتزام من هكذا مخاطر ومطبات إيتيقية، فإنّ الغنم المقصود من قبل الفيلسوف الملتمزم هو الانتساب المشرف للإنسانية، مادامت الفلسفة لمهمة إنسانية، وعلينا أن نحكم لها أو عليها في ضوء تأثيرها الاجتماعي والإنساني الكونيّ على نحو ما يرى «جان ديوي» في شأن الالتزام، وهو ما ألقيناه لدى الحكيم «سقراط». فما أحوجنا اليوم إلى «سقراط» جديد وإلى مثقفين عضويين، لمناهضة كل أشكال الهيمنة والتسلط والاعتراّب في مناحي الوجود الإنساني، خاصة بعد استئثار كل أشكال التعصّب الإيديولوجي، وتنامي التصنيفات العنصرية المفتعلة والمتخلفة بين الأمم وداخل البلد الواحد. إضافة إلى اتساع حدة الفجوات تنموياً ورقمياً بين الشعوب وصناعة الحروب والأوبئة وافتعال الأزمات تأبيدا للعنف

65 المرجع نفسه، 21c.20d

66 المرجع نفسه، 21c.20d

67 فرحات (مصطفى كمال)، المرجع نفسه، ص ص 108 - 109

وصياغة لنمط وجود جديد للإنسانية، أساسه هيمنة نظام الأشياء والقيم المادية الصّرفة على حساب القيم الأخلاقية، وما أفرزه ذلك من أزمة المعنى في سياق وجود عالمي يدعو إلى الغثيان سارترياً.

الأمر الذي ليؤكد اليوم الطابع المركب للمسؤولية، بوصفها مسؤولية معممة يشترك فيها كلّ من العالم، والفيلسوف والفنان والسياسي وصاحب المشروع. وأنّ هذه المسؤولية، لتندرج ضمن رهان فلسفي وإيتيقي، لينتصر للمعنى في مقابل الانتصار للمردودية ونظام المصالح والحسابات الذاتية النفعيّة الضيقة، سيّما بعد التحالف المشبوه راهنا بين: السياسي والإعلامي ورجل الأعمال في زيجة لا شرعية ولا مشروعة، لهي أشبه ما يكون بزواج متعة. والنتيجة، تهميش المثقف وتبخيسه بل ضاقوا به ذرعا وفقا للعبارة الفرقانية بفعل نوايا آثمة، لجعلت من وجودنا وجودا عطوبا ومأزوما، بلا سردية أو حكاية، كنّا نحلم أن تكون لقصة من أحسن القصص أو من جنس القصص الجميل، ولكن هيهات !! هيهات !! ألم يكن ابن رشد على حق لما أعلن: «...وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها ولذلك، فإنّه يُفضل التوحّد ويعيش عيشة المنعزل»⁽⁶⁸⁾.

وهذا الوضع لينطبق تماما على المفكر والمثقف العربي راهنا. حيث لأظهرت الثورات العربية، غيابا واضحا للدور النظري والعملي للمثقفين في مجتمعاتهم وللوعي السياسي عامّة، وإعادة تحديد ومساءلة المسلمات الراسخة فافتراض، أنّ إعطاء المثقف العربي، الأولوية في خطاب الفلسفة العملية، سيساهم في الوعي بالصّعوبات والعوائق المعرفية التي تكبل مجتمعاتنا العربية من ناحية، وتساهم في بيان الحاجة لفهم العلاقة بين السلطة والمجتمع من ناحية أخرى. وهذا من واجبات المثقف العربي تجاه المجتمع، لبناء ثقافة ومثقف جديدين عسى أن يمثل ذلك ميلاد الزمن العربي الجديد.

لا يعني هذا أنّ الهدف الرئيس لهذا العمل هو إعادة بناء وظائف المثقف العربي، باتجاه المجتمع والسياسة، وإنّما العمل ليندرج في حركة نقد جديدة في مرحلة ما بعد الثورات العربية، ويوضح قدرة الفلسفة العملية على أن تكون الأساس لكيفية مواجهة التحديات والعقبات. وأكبر التحديات تحدي «الهوية»، بماهي بناء فكرة جامعة لجماعات ليسوا بالضرورة متجانسين عرقياً أو عقائدياً، وفي نفس الوقت صراع تاريخي ضدّ الديكتاتوريات يفضي إلى انطلاق حضاري جديد، بالتحرّر من براثن الاستبداد بما هو انتهاك لحقوق الإنسان. فيتحوّل القرار للجميع، بديمقراطية الفرص في التعليم والصّحة والسياسة والعمل... إلخ. إلى سؤال عن الهوية.

68 ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 41

إنّ مفاهيم العدالة والمساواة والخير العامّ والحرية والعيش المشترك وحقوق الإنسان تجعلنا أقدر على تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية وفعاليتها على نحو جيّد وهذا الأهمّ في عملية التقويم التي تزوّدنا بالأساس المطلوب من أجل الاختيار فيما بينها. أليس الاختيار فيما بينها عودة من جديد إلى التحليل المعياري؟

إنّ الانشغال بالالتزام كقضية فلسفية، لا ينحصر في توضيح النظرة التي تمدّنا بها الفلسفة الملزمة حول الكون والفنّ والحياة فحسب، بل لبناء الإنسان المرجو في مجتمع توقف عن التطوّر منذ أن انحرف أو جعلوه ينحرف. وهذا العمل ليضع السؤال وضعا جيّدا وهذا نصف الحلّ على حدّ تعبير الدكتور محمّد علي الكبسي الكيس والأنيق ذات مرّة.

قائمة المصادر والمراجع

باللسان العربي

- أبادي (الفيروز)، القاموس المحيط، ج4، دار المأمون، ط4، 1938
- ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحان، مدخل ومقدمة تحليلية وشرح لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 12، دار صادر، بيروت، 1956
- أرسطو، كتاب السياسات، ترجمة: الأب أوغستينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط2، 1980
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1974
- _____، الخطيب، ترجمة أديب منصور، دار صادر، دار بيروت، 1966
- _____، الخطيب، ترجمة أديب منصور، الفقرة 521-522، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1966
- بن هلال (الطاهر)، استقصاءات في الفلسفة والأخلاق، دار نقوش عربية، تونس، ط1، 2013
- التركي (فتحي)، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986
- الجابري (محمد عابد)، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008
- الحداوي (عزيز)، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام، نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، حزيران (يونيو) 2010.
- رسل (برتراند)، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد 364، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، يونيو 2009.
- رينان (أرنست)، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957..
- سارتر (جان بول)، المادية والثورة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1980
- _____، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1983.
- الشابي (نور الدين)، أنطولوجيا الزّاهن مسألة الالتزام من منظور مشال فوكو، الفكر العربي المعاصر، العدد 169، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، خريف 2015
- فانكين (يوري)، محاكمة سقراط، ترجمة: د. ماجد علاء الدين، د. محمد مخلوف، دار علاء الدين، سوريا، ط5، 2002
- فرحات (مصطفى كمال)، سقراط والحياة، في كتابه: قول الممكن فلسفياً من الضرورية النّدرية إلى الممكنية الجودية، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2016
- لادريار (جان)، الموسوعة العالمية، مادة الالتزام، المجلد الثامن.
- المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، طبعة القاهرة، مصر، 1963.
- مرلوبونتي (موريس)، تفريط الحكمة، ترجمه وقدم له: محمد محبوب، دار أمية، تونس 1995
- ولف (فرانسيس)، سقراط، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 2002
- _____، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994

باللسان الأجنبي

- Alexandre (M), Lecture de Platon. Bordas-Monaigne, Paris, 1968.
- Foucault (M), Dits et Ecrits, III, la scène de la philosophie, Ed. Gallimard, Paris, 1994
- Gramsci (A), dans le texte - Gramsci. Ed. Sociale - 1977
- Luecioni (J), La Pensée politique de Platon, Paris, 1958.
- Nizan (P), les Chiens de garde: FM/P. C Maspero, 1974
- Platon, Apologie de Socrate. Ed. Granier 1965
- _____, Théétète, trad. Et notes par E. CHAMBRY, G.F. 1967
- Russ (J), Mémo Références: Philosophie les auteurs, les œuvres, Bordas. Paris. 2003. Platon (427347- aV.J: C).
- Sartre (J.P), Plaidoyer pour les Intellectuels, Ed. Gallimard. Paris. 1960
- _____, Qu'est ce que la littérature?, Ed. Gallimard. Paris. 1966
- _____, Questions de méthode. Ed Gallimard. Paris. 1960
- _____, Situation II. Ed. Gallimard. Paris. 1947

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com