

الإتيقي والسياسي في الفلسفة اليونانية

■ معز مديوني

مقدمة:

لتعيين العلاقة بين الإتيقي والسياسي في صلب الفلسفة اليونانية؛ علينا أن نُميّز - في المقام الأوّل - بين الإتيقي والأخلاقي؛ فما هو بيّنٌ هو أنّ الانتقال من الإيثوس اليوناني إلى ما صرنا نسمّيه في مرحلة لاتينية لاحقة أخلاقاً هو ما جعل من العلاقة بين الإتيقي والسياسي علاقةً تُواجه عدّة مشاكل نظرية وعملية؛ فالإيثوس ἦθος يقوم على عدد من الملامح المشتركة التي تتأسس بموجب العادة، وبحسب ما تعيّنته التجربة المشتركة داخل العالم أو المدينة، والمدينة في دلالتها اليونانية: هي التي تجمع بين مواطنين تربطهم ذاكرة جماعية، وهذا على خلاف *mores* اللاتينية التي ارتبطت بالضوابط القانونية للسلوك، وأسست ما نسمّيه في الغالب أخلاقاً *morality*. أضف إلى ذلك استقبال الأخلاقية في صلب الفكر الديني؛ وبخاصة ما شهدته المسيحية في مرحلة من مراحل تطورها، إلى حدّ أنّ الرهان الأخلاقي صار في نظر بعضهم - وبخاصة ترتوليانوس - مرتبطاً

■ أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية.



بموقفٍ بعينه من الفضاء العمومي¹. لكنّ النموذج الإتيقي / السياسي القديم (اليوناني والروماني) يحتفظ بترتيبٍ أساسيٍّ قوامه جعلُ الإتيقا جزءاً من الفلسفة السياسية². لذلك توجد علاقةٌ ضرورية بين الإنسان العادل والمدينة العادلة، وبين الفرد الفاضل والجماعة السياسية الفاضلة. على أن نميّز هنا بين الفضائل ذات الدلالة الإتيقية والوصايا الدينية الأخلاقية.

لا يمكن اجتناب هذا التمييز بين المفهومين (الإتيقا والأخلاق)؛ لأنّه يسمح لنا بوضع حدود نظرية بين أفق الإتيقا وأفق الأخلاق، وكذلك التمييز بين السياق اليوناني للمشكل الإتيقي والسياق الروماني / المسيحي لاحقاً؛ لكننا لا ننكر كذلك أنّ موضع الاشتراك الذي أدّى إلى صعوبة لاحقة في التمييز بين الصعيدين هو ما يتعلّق - بشكل رئيس - بما تعيّن الأعراف والعادات. تقول حنة أرنت: «في المقابل تبدو تجاربنا الخاصة مؤكدة؛ لكون الأسماء الأصلية لهذه المسائل (*ethos* و *mores*) - والتي تؤكّد أنها مجرد تقاليد وأعراف وعادات - يمكن أن تكون بمعنى من المعاني أكثر ملاءمة مما ذهب إليه الفلاسفة. وما زلنا غير جاهزين للإلقاء بفلسفة الأخلاق خارجاً من النافذة لهذا السبب؛ ذلك أننا أخذنا اتفاق الفكر الفلسفي والديني في هذه

1 - ارتبطت الكتابات الأخلاقية لرتوليانوس بتعيين شروط التحرّر من هيمنة السياسي، وموقف الخنوع الذي أظهرته الكنيسة في ظلّ الاضطهاد الروماني، إلى حدّ أنّ رتوليانوس قبل بإمكان استمرار النبوة من أجل إيجاد سرديات جديدة تؤسّس لأخلاقية مضادّة للفكر السياسي. وهو من رأى «أنّه لا شيء أفسد عندنا من الانخراط في الشؤون العمومية» *«nec ulla magis res aliena quam publica»* (الدفاعيات، 37). لهذا السبب خصّص رتوليانوس العديد من الكتابات ذات الصيغة الأخلاقية لتمييز الأخلاق المسيحية عن المنظومة الأخلاقية المهيمنة في ذلك الوقت.

2 - تقول أرنت: «وكلمًا نوقشت المسائل (الإتيقية) - وبخاصة مع توما الإكويني - كان ذلك بحسب ذوق قديم، حيث كانت الإتيقا جزءاً وقسماً من الفلسفة السياسية لتحديد سلوك الإنسان طالما أنّه مواطن. وهكذا، تجد مع أرسطو كتابين يحتويان معاً على ما يسمّيه هو نفسه فلسفة الشؤون البشرية: إتيقا نيقوماخوس، والسياسة، حيث يتناول الأول المواطن، ويتناول الأخير المؤسسات المدنية». (المسؤولية والحكم، ص 64 - 65. وسيصدر هذا الكتاب قريباً باللسان العربي (تغريبنا)؛ لكننا نحيل في هذا الموضوع على الأصل الإنجليزي: Responsibility and judgment, Schochen Books, New York, 2003).

المسألة أكثر من الأصل الاشتقاقي للكلمات التي نستعملها والتجارب التي مررنا بها نحن أنفسنا»³.

إن التمييز النظري الذي أقمناه بين مجالي الإتيقا والأخلاق ضروري في هذا الموضوع الذي نبحث فيه عن أنموذج إتيقي قديم نفهم على ضوءه بنية الفكر السياسي، ونتعقب فيه نموذجاً سياسياً جعل الفلسفة القديمة تتعامل معه على أنه قسّم رئيساً داخلها؛ فالإتيقا لم تنفصل عن السياسة، تماماً مثلما لم يكن بالإمكان الفصل بين العلاقة التي تربط المرء بنفسه، والعلاقة التي تربطه بالمدينة أو بالفضاء السياسي أو العالم الذي ما انفكّ يتشكّل في أفق الشراكة.

لا يمكن اجتناب هذا التمييز بين المفهومين (الإتيقا والأخلاق)؛ لأنه يسمح لنا بوضع حدود نظرية بين أفق الإتيقا وأفق الأخلاق، وكذلك التمييز بين السياق اليوناني للمشكل الإتيقي والسياق الروماني / المسيحي لاحقاً.

ولم يكن المشكل في صلب الفلسفة اليونانية ماثلاً في الإقرار بالوصل بين المجالين؛ وإنما في الصيغة التي بها تعيّن هذا الوصل؛ ذلك أن نظام المدينة *πόλις* اليونانية يعيّن مفهوماً عن المواطنة وتصوّراً للتعايش بين المواطنين في جسد سياسي، انطلاقاً من تأهيل إتيقي لهذا التعايش، على النحو الذي تتحوّل فيه المدينة إلى أفق مناسب لتكميل المواطنين إتيقياً. وهكذا تهتمّ الإتيقا بالمواطن الفرد، وتهتم السياسة بالمدينة ومؤسساتها.

والعدالة *dikè*، *Δίκη* في دلالتها اليونانية:

هي التي تمثّل أساساً للحكم أو المحاكمة؛ لكنّ ديكي اليونانية هي في الأصل إلهة (ابنة زوس وثيميس)، وهي التي تجسّد عدالة البشر قيمياً (إتيقياً). وقد نترجم ديكي كذلك بالإجراء القانوني؛ لكنّه إجراء غير مكتوب. وحينما يُصبح الإجراء القضائي مكتوباً فإنّه يضمّ المصلحة السياسية للمدينة (مصلحة الدولة)، ويُسمّى في اليونانية «غرافي» *γραφή*؛ حيث يستوجب المشكل إطاراً عمومياً؛ إذ هو ذو صبغة عمومية⁴. لذلك كانت محاكمة سقراط من جنس

Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, p. 76.

- 3

- 4 انظر الهامش المرافق لترجمة محاورة أوثيفرون في الأعمال الكاملة التي أشرف عليها لوك بريسون، طبعة فلاماريون، باريس، 2008، ص 396.



المحاكمات العمومية أو الشؤون العمومية (محاكمة المدينة للفيلسوف)؛ لأنّ التهمة الموجهة إليه لم تتعلّق بمجرد إطار إتيقيّ فحسب؛ وإنما تعلّقت كذلك بإطار سياسي⁵، والتُّهم الثلاث الموجهة إليه (إنكار الآلهة اليونانية، الدعوة إلى آلهة جديدة، وإفساد الشباب) تبدو في الواقع ذات صبغة إتيقية؛ لأنّها تتعلّق بسردية الجماعة وتربية الشباب؛ لكنّها تأخذ صبغة سياسية؛ لأنّها تصبح مهدّدة لذاكرة المدينة والشركة القائمة بين المواطنين.

1- التأسيس الفلسفي للإتيقي والسياسي:

يتعيّن الهدف من هذا المقال في البحث في طبيعة العلاقة بين الإتيقي والسياسي في صلب الفلسفة اليونانية، وتعبّر هذه العلاقة في بعض مواضعها التي تبدو مُعِينَةً في الالتباس، وبخاصّة في التمييز بين وضع هذه المسألة لدى كلّ من أفلاطون وأرسطو، والتمييز الذي ينبغي إجراؤه بين الأفلاطونية والسقراطية. وليس الأمر غريباً عن المدوّنة الأفلاطونية؛ فقد رصد أفلاطون في بعض مواضعها هدفاً أراد فيه تحديد ماهية كلّ من السفسطائي والفيلسوف والسياسي. وخصّص أرسطو غرضين أساسيين في كتاباته: الأوّل يبحث في الإتيقي واهتمّ فيه بالفرد (إتيقا نيقوماخوس)، والثاني يبحث في السياسي واهتمّ فيه بالمدينة ومؤسساتها (كتاب السياسة). لكنّ هذا الفصل النظري بين الإتيقي والسياسي لا يلغي العلاقة القائمة بينهما؛ حيث تعتنى الفلسفة اليونانية بالمجالين ضمن اهتمامها بالإنسان والخير والعدالة. فما الذي يدعوننا اليوم لاستعادة هذا الإطار اليوناني للتفكير في الإتيقي والسياسي؟ وهل هو الإطار عينه الذي نفكّر على ضوءه في علاقة السياسة بالأخلاق؟

قبل الحديث عن محاولات التأسيس فلسفياً للعلاقة بين الإتيقا والسياسة علينا أن نفهم النظام الإتيقي / السياسي، الذي قامت عليه الحياة داخل

5 - في محاوره أوثيفرون يردّ سقراط مخاطباً أوثيفرون مؤكّداً أنّ الأمر لا يتعلّق بإجراء قانوني δίκη؛ وإنما بشأن خاص بالدولة ἀλλὰ γράφην، أو شأن عمومي؛ إذ هو يتعلّق بأمن الجماعة السياسية:

“Οὔτοι δὲ Ἀθηναῖοι γε, ὦ Εὐθύφρων, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν ἀλλὰ γράφην”.

المدينة اليونانية؛ فقد انبنى الفعل السياسي في المرحلة السابقة لسقراط على الأساس الذي وضعه هوميروس من قبل، والذي نجد في صورة البطل نموذجاً له. ووضع هوميروس وغيره من الشعراء ملامح الذاكرة الجماعية للمدينة (الذاكرة السياسية). لكنّ الفعل السياسي قد تغيّر من بعد ذلك، وصار الخطاب مقوّمًا له. وذلك هو ما يفسّر هيمنة السفسطائية على المشهد السياسي خلال القرن الخامس قبل الميلاد؛ فاللقاء بين المواطنين يصوّر مشهدين عن المجد: إما العظمة وإما القدرة على الإقناع.

**الفصل النظري بين
الإتيقي والسياسي لا يلغي
العلاقة القائمة بينهما؛
حيث تعتنى الفلسفة
اليونانية بالمجالين ضمن
اهتمامها بالإنسان والخير
والعدالة. فما الذي يدعونا
اليوم لاستعادة هذا الإطار
اليوناني للتفكير في
الإتيقي والسياسي؟**

وبين هذين المشهدين يصبح من الصّعب تعيين خصوصية المقاربة الفلسفية للإتيقي والسياسي، وبخاصّة حينما نعود إلى محاكمة سقراط؛ ذلك أنّ التفكير في العدالة والفضيلة هو الذي وضع الفيلسوف في اشتباك مع المدينة؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق بمجرد استمرار الفعل السياسي⁶؛ وإنّما بإيجاد أسس عقلية له. وإذ نتحدّث عن الدواعي التي جعلت الفلاسفة يهتمون بالشأن السياسي، يجب ألا ننسى خصوصية التجربة السياسية لدى الإغريق، وبخاصّة مع تهاوي

6 - نشير هنا إلى أنّ تعيين غاية الفعل السياسي هي التي تحدّد أساس الإتيقا أو الأخلاق؛ فبالنسبة إلى الرومان ارتبطت هذه الغاية بالمحافظة على المدينة. أما بالنسبة إلى اليونان القديمة فتعلّق الأمر إمّا بالمحافظة على ذاكرة المدينة أو تطوير الفعل السياسي على أساس الخطابة. ولأنّ المسيحية عيّنت الهدف في خلاص النفس؛ فإنّ الفعل السياسي بهذا المعنى تأسس أخلاقياً. تقول أرنت: «فما يمكن أن يوضع على المحك هو أمر مختلف جداً؛ فهو يمكن أن يكون العظمة والشهرة، كما هو حال اليونان ما قبل السقراطية، ويمكن أن يكون استمرار المدينة كما هو حال الفضيلة الرومانية، ويمكن أن يكون صحة النفس في هذه الحياة أو خلاص النفس في الآخرة، ويمكن أن يكون الحرية أو العدالة، أو العديد من الأشياء الأخرى». (المسؤولية والحكم، ص 51). إنّ غاية الفعل إذاً هي التي تحدّد طبيعته؛ لهذا السبب استهل أرسطو كتاب إتيقا نيقوماخوس بالحديث عن الخير الأسمى من حيث هو الغاية التي يقصدها المرء من فعلٍ ما، وأقام علاقة بين الخير الأسمى والفضائل. (أرسطو، إتيقا نيقوماخوس، الترجمة الفرنسية للأعمال الكاملة، فلاماريون، باريس، 2014).



المدينة / الدولة في مرحلة لاحقة، والتحوّل الذي طرأ على الممارسة السياسية نتيجة هيمنة النموذج السفسطائي القائم على الخطاب، على النحو الذي جعل من دور الفيلسوف دوراً مزعجاً وضرورياً في آن واحد، وما حادثة موت سقراط إلا شهادة على ذلك.

لذلك رأّت حنة أرنت أنّ حياة سقراط لم تكن بهذا المعنى سياسية، إلا فيما تمثّل في نظره شرطاً لتحسين وضع مواطنيه: التفلسف. والمشكل هو أنّ مشهد محاكمة سقراط - وإن بدا في نظر القضاة وحتى في نظر أفلاطون سياسياً - لم يكن في الأصل كذلك؛ ذلك أنّ موقفه الفلسفي هو إتيقي في المقام الأوّل؛ لأنّه يتعلّق بتلك العلاقة مع النفس، التي تسمح للمرء بأن يبلغ لحظة التناغم الباطني في دخيلة نفسه. وهو لا يؤسّس لصورة البطل ولا لصورة الخطيب؛ لأنّ هاتين الصورتين سياسيتان، وتعتيّان بشكل خارجي في علاقة مع الآخرين. وبصرف النظر عن الفرق الذي عندنا بين النظر في السياسة والممارسة السياسية؛ فإنّ موقف سقراط لم يقدّم على مشروع سياسي بعينه ولا عن أسلوب بعينه في الفعل السياسي؛ وإنّما قام على أسّ إتيقي للحياة داخل المدينة.

ما طرحه الإتيقا يتعلّق بتعيين منظومة الفضائل (لا القوانين) التي يعيش بموجبها المواطن اليوناني. ولا يتعلّق الأمر بمجرد تعيين الفضائل بقدر ما يتعلّق بتحويل الفرد إلى إنسان فاضل. ولهذا نحتاج إلى البحث عن الأساس الفلسفي الكامن خلف هذا التصوّر. وقد ننطلق من مشكل طرحه أفلاطون في محاورة أوثيفرون حول ماهية الورع، أو ما يجعل المرء ورعاً. ويصبح الأمر موضع إشكال حينما يتعلّق بالآلهة التي ذكر الشعراء أنّها خاضت حروباً فيما بينها. وما تختاره الآلهة أهو ما يكون صالحاً؟ أم إنّ الصلاح هو كذلك صلاح في ذاته؟ أيصير الورع ورعاً حينما تختاره الآلهة، أم تختاره الآلهة لأنّه ورع؟ واتجه مسار الحجّاج في المحاورة إلى تعيين أساس ميتافيزيقي للورع، يتناوله على أنّه مثال يتحدّد في ذاته، بصرف النظر عن موقف الآلهة منه. وكان هذا الأساس الميتافيزيقي للتفكير في الورع معياراً وضعه أفلاطون للتفكير في الفضائل بعامّة.

لا يُمكن فهمُ الإتيقا الأفلاطونية إلا انطلاقاً من هذا الأساس، وهو أساس يتوافق بالقدر نفسه مع تصوّره للسياسة. فما يشكّل مقوماً فلسفياً للعيش بين المواطنين داخل جسد سياسيّ واحد إنما هو مثال العدالة؛ نعني العدالة التي تُفهم من منظور الخير الأسمى. وفي محاورة أوثيفرون يجعل أفلاطون من المحاكمة السياسية لسقراط محاكمة غير عادلة؛ فهي تحدّدت بموجب تصوّر للورع، لا يأخذ في الحسبان أساسه العقلي. وبصرف النظر عن الكيفية التي وجّه بها أفلاطون قراءته لمحاكمة سقراط، ثمة أمرٌ رئيسٌ نحتاج إلى أن نضعه في الحسبان، ألا وهو التباين بين موقف القضاة إزاء

ما طرحه الإتيقا يتعلّق بتعيين منظومة الفضائل (لا القوانين) التي يعيش بموجبها المواطن اليوناني. ولا يتعلّق الأمر بمجرد تعيين الفضائل بقدر ما يتعلّق بتحويل الفرد إلى إنسان فاضل.

قضية سقراط، وبين موقف سقراط من التهم الموجهة إليه. وهذا التباين قائم في الأصل على الفرق بين الأسس التي وضعها القضاة للحكم سياسياً على الفيلسوف، وبين الإطار الإتيقي الذي تحرّك سقراط داخله. وبهذا تصبح تهمة «الفساد» التي وجّهت إلى سقراط ووضعته في مواجهة مع آراء أهل المدينة الأثينية محاكمة سياسية للإتيقا السقراطية.

ليس المقصود بالورع هنا ذلك الضرب من التقوى التي يؤسّسها الفكر الديني، فلا يتعلّق

الأمر بتقوى الآلهة، أو بأمر طقوسي. المقصود هو طبيعة العلاقة التي تربط سقراط بالإطار السردّي (الميثي) لمواطني المدينة الأثينية، على أساس أنّ هذا الإطار السردّي هو ما يشكّل أساساً للحياة الإتيقية داخل المدينة، وهو ما يوفّر للجماعة نظاماً إتيقياً (وليس أخلاقياً، على أساس أن التهمة الموجهة لسقراط ليست أخلاقية، على الرغم من وجهها الظاهر). وسقراط صار مهتداً لأفق الشركة الإتيقية هذا؛ إذ هو لا يمتلك ما يمكنه اقتسامه مع مواطني المدينة؛ وإنما يشكّل في المقابل خطراً عليهم وعلى ما يقتسمونه. فهو بمثابة النّعمة التي تخزّ الفكر وتهدّد كل الابتسارات السياسية لسكّان المدينة. لذلك بدا في نظر قضاة على أنّه «غير ورع»، والمقصود بذلك هو أنّه غير نافع



لشيء، أو هو «خير غير نافع لشيء» good for nothing، خاصّة وأنّه انتقل من كونه «نكرة» إلى كونه «سمكة رعّادة» تشلّ كلّ من يقترب منها. وترى حنة أرنت أنّ الحياة السياسية لسقراط لا تتجلّى بوضوح إلا في وظيفة التوليد؛ أي في مهمّة «القبلة»؛ لكنّه يولّد الأفكار ويُعلن هو نفسه أنّه عقيم.

ما فعله أفلاطون في محاورة أوثيفرون هو تحويل مسألة الورع (الصّلاح) إلى مسألة فلسفية في المقام الأوّل، وهو بذلك يُسند له صيغة الكينونة في ذاتها، المستقلّة عن الآلهة؛ فالآلهة تُحبّ الورع؛ لأنّه بالفعل كذلك - في كينونته الخاصّة - من حيث هو ورع⁷، ولا يصير كذلك لكون الآلهة تحبّه. وبذلك يفصل أفلاطون بين سرديّة الجماعة السياسية (ذاكرة المدينة) وبين الإطار المفهومي الفلسفي (ذاكرة الفيلسوف). فالأمر عنده رهين تعيين الشروط النظرية للتفكير في الإتيقا. نعني شروط النظر الفلسفي في الفضائل التي تشكّل وحدها أساساً مناسباً للحياة الإتيقية. فلا يصير الإنسان فاضلاً بمجرد احتفاظه بذاكرة المدينة؛ وإنما يصير فاضلاً بمفعول الفضيلة في صورتها العقلية. وهكذا يصبح الأساس الفلسفي الميتافيزيقي قاعدة للتفكير في كلّ من الإتيقي والسياسي. والمدينة هي الفضاء الذي يجمع بين الفيلسوف وغيره من المواطنين، لكنّه التقاء مشروط بتمييز الفيلسوف، من حيث إنّهُ مَنْ يَهَبُ المدينة الأسس النظرية لتنظيمها سياسياً، ويمنحها تصوّراً للفضائل يسمح لها بتدبير شأنها الإتيقي.

من هذا المنطلق يتعيّن وجه الاشتباك الإتيقي / السياسي الذي خاضه أفلاطون ضدّ التراجيديا، ومقابل هوميروس والشعراء (أيجيلوس، سوفوكلس...). رأس الأمر أنّه لم يأت من صنّاع التراجيديا على تكوين الشباب (الوجه الإتيقي للاشتباك) ولا على حكم المدينة (الوجه السياسي للاشتباك). وخذ الفيلسوف مَنْ يكون مؤهلاً للتربية (الإتيقا) والحُكم (السياسة). وإذ يُرجع أفلاطون الإتيقي والسياسي إلى الفلسفي، فإنّه يرمي من وراء ذلك إلى

7 - ظهر هذا المشكل في إطار خصومة بين توما الإكويني ودونس سكوت، فقد رأى الإكويني أن الله يحبّ الأشياء الخيرة لأنّها خيرة، في حين يرى دونس سكوت أن الخير هو كذلك؛ لأنّ الله يوصي به. (حنة أرنت، المسؤولية والحكم، ص 66).

إبطال الحُكْم الموجه ضد سقراط، والتأكيد على أن الفيلسوف وحده هو من يكون نافعا للمدينة.

حينما يُصبح مثال الخير أساساً لتعيين ماهية السياسي والإتيقي في آن، يصير من غير الممكن تحديد الفضاء السياسي انطلاقاً من الرأْي. وتلك الحجّة هي الخلاصة الفلسفية السياسية التي بلغها أفلاطون انطلاقاً من محاكمة سقراط، وهي التي جعلت من آراء السياسيين والحكماء في ذلك الوقت (السفسطائيين) خطراً على المدينة؛ فالسياسيون لا يعرفون ما هو

رأس الأمر أنه لم يأت من
صنّاع التراجيديا على
تكوين الشباب (الوجه
الإتيقي للاشتباك) ولا
على حكم المدينة (الوجه
السياسي للاشتباك).
وحده الفيلسوف من يكون
موهلاً للتربية (الإتيقا)
والحُكْم (السياسة).

خير للمدينة⁸؛ لأنهم لا يعرفون الخير. وهكذا تصبح معرفة الخير (الأساس الفلسفي الإتيقي) أمراً لازماً في الفكر السياسي. لذلك تقول أرنت: «لا علاقة لمعنى الخير (agathos) ههنا بما نعبه بالخير في المعنى المطلق؛ فهو يعني حصراً الخير - لأجل، النافع والمجدي (chrêsimon)». ولم يستطع السياسيون في ذلك الوقت معرفة ما هو خير للمدينة، فخلصوا إلى كون الفيلسوف (سقراط نموذجاً) كان غير نافع لشئ، أو أن الخير الذي يدعو إليه غير نافع لشئ. ذلك هو الوجه الأشدّ توتراً في الاشتباك بين الفيلسوف والسياسي: إنه يتعلّق بادعاء الفيلسوف إيجاد الأساس الإتيقي الصلب للحياة السياسية، وادعاء السياسي تصويب كلّ فشلٍ إتيقيّ جلبه الفيلسوف للمدينة، وأنه لا بدّ من محاكمته بناء على هذا الأساس.

يوجد فرقٌ بين موقفٍ يؤسس الإتيقي والسياسي على مدى استمرارية المدينة وائتلاف الجماعة السياسية، وموقف يدعو إلى منظومة معيارية لبناء الجسد السياسي قوامها الخير. وانطلاقاً من هذا الفرق أصبحت المدن الفاضلة (بالمعنى الإتيقي للكلمة) هي التي يقوم فيها الشأن السياسي على

8 - حنة أرنت، في السياسة وعداً، ترجمة معز مديوني، دار الجمل، بيروت، 2018.



أساس عقلي فلسفي؛ لكنّ الهوة الفاصلة بين الفيلسوف والمدينة هي التي عيّنت تاريخياً مفهوم المدينة الفاضلة في وضع توتر لم يكن بالإمكان الفكك منه؛ بسبب الهوة الفاصلة بين الفضيلة - في دلالتها الفلسفية - والفضيلة في دلالتها السياسية. حينما يتعلّق الأمر باستمرار المدينة يصبح من السهل محاكمة الفيلسوف محاكمة أخلاقية، وتحوّل الابتسارات السياسية للمدينة إلى قاعدة قانونية لهذه المحاكمة. ويكفي النظر في محاكمة سقراط حتّى ندرك الفشل الإتيقي للمنظومة القانونية السائدة في ذلك الوقت. لكنّ تجاوز هذا الفشل لا يكون بمجرد بناء مسافة فاصلة بين حياة الفكر وحياة الفعل، بين الفيلسوف ومدينته. فهل يمكن توجيه السياسة على النحو الذي تصير فيه حاملة لوعدٍ ما، أو تصير فيه امتداداً لما تعدّ به الإتيقا؟ في كلّ الحالات تبقى محاكمة سقراط غلبةً في نظر السياسي الذي لم يدرك الأسّ الإتيقي الصلب للحياة السياسية، على النحو الذي يدعو إليه الفلاسفة. وعلى أيّ حال بقيت محاكمة سقراط شهادة على مكر السياسة.

2 - في السياسة وعدا إتيقيا

استند أفلاطون لمثال الخير بغاية التشريع لطفيان الحقيقة وحكم الفلاسفة. وما دفعه لمثل هذا التأسيس الميتافيزيقي للإتيقي والسياسي إنّما هو في المقام الأول أثر حادثة موت سقراط. وهكذا يصبح بلوغ الفضيلة وتحقق العدالة إمكانين تؤسّس لهما الفلسفة. فالإتيقا والسياسة ترتبطان بهذا الوعد الذي تقدّمه الفلسفة؛ ذلك أن مثال الخير يصبح محدّداً أنطولوجياً وسياسياً وإتيقياً. وحده الفيلسوف يستطيع تمكين المدينة من حياة سياسية فاضلة؛ لكنّ المشكل هو أنّ أفلاطون جعل من هذا التصرّ للحياة السياسية تصوّراً غير قابل للتحقق، إلا بموجب مسافة نظرية وفعلية بين الفيلسوف والمدينة، مسافة تؤكّد تميّزه من حيث إنّه هو من يمتلك الحقيقة، وتؤكّد كذلك حقّه في الطفيان. وهو بهذا الإجراء أقام شرخاً بين حياة النظر وحياة الفعل. فالحياة السياسية للفيلسوف صارت رهينة جماعة علمية تتحرّك في أفق «أكاديمي»، ورهينة ضرب من الشّركة المعزولة عن عالم الممارسة السياسية.

وفي ذلك يختلف عن سقراط الذي كان يتحرّك في فضاء عموميّ (ساحة الأغورا)، إنّه تقابُلٌ بين «الأكاديمي» والعموميّ.

يبدو هذا الفصل بين سقراطية أفلاطون وبين سقراطية سقراط ضرورياً لتعيين ما يقصده كلُّ منهما بالعلاقة بين الإتيقي والسياسي. وهذا الفصل بين سقراط وأفلاطون قديم، بدأ مع أرسطو واستعاده هيجل، وأسست له حنة أرنت من جديد بغاية استحداث صورة جديدة للفيلسوف السقراطي في صلب الفلسفة السياسية. بالنسبة إلى سقراط لم يكن هدفُ التفلسف مغادرة المدينة، أو مواجهتها انطلاقاً من نموذج عقليّ للعدالة والفضيلة والحقيقة.

**وحدّه الفيلسوف يستطيع
تمكين المدينة من حياة
سياسية فاضلة؛ لكنّ
المشكّل هو أنّ أفلاطون
جعل من هذا التصرُّور
للحياة السياسية تصوّراً
غير قابل للتحقُّق،
إلا بموجب مسافة
نظرية وفعالية بين
الفيلسوف والمدينة.**

فما فعله سقراط في الواقع هو أنّه عمل - انطلاقاً من فعل التوليد - على تجويد الحياة السياسية لمواطني أثينا، بتعليمهم (بواسطة التوليد) كيف يفكّرون فيما لديهم من أحكام وابتسارات وأسباق أحكام سياسية. وهو لم يمتلك بديلاً نظرياً يرمي إلى قلب الحياة السياسية داخل المدينة، أو إلى زعزعة النظام الإتيقي القديم. ما فعله سقراط في الأصل هو التأكيد على ذلك الضرب من الحياة السياسية داخل المدينة، من حيث هي وعدّ إتيقي. والمقصود بذلك هو أن يُصبح التفكير في النفس منطلقاً للتفكير في المدينة والطبيعة.

تتلخّص الإتيقا السقراطية في مقولتين أساسيتين: «من الأفضل أن أكون في خلافٍ مع العالم كلّه من أن أكون في خلافٍ مع نفسي»، «من الأفضل عندي أن أتألّم خطأً من أن أرتكب الخطأ»⁹. بقي أن نبحث في علاقة هاتين المقولتين الإتيقيتين بالحياة السياسية؛ ذلك أنّ سقراط يقرّر بهذا الإجراء

9 - كان مشروع حنة أرنت في كتابها: المسؤولية والحكم متمثلاً في استعادة صورة الفيلسوف السقراطي من حيث هو نموذج للمسؤولية الإتيقية، وقد جعلت من هاتين المقولتين مقولتين أساسيتين لفهم الإتيقا السقراطية، خاصّة في إطار مشهد الابتذال الذي عبّته مفهوم الشرّ، وصار مثلاً في كلّ الأنظمة الكليانية وفي المحاكمات التي عاشتها البشريّة لمجرمي الحرب.



جعل الإتيقا أساساً للحياة السياسية. نعني تلك الحياة التي تجمع بين مواطنين، لا يحكمهم مجّد الأبطال، ولا من يكون أكثرهم قدرة على إقناع الآخرين بخطاب يقدّمه على أنّه الوجه الأمثل للفعل السياسي، وإنّما تلك الحياة التي يلتقي فيها المواطنون بصفاتهم أفراداً متساوين. وهم لا يتساوون في امتلاك أحكام أو ابتسارات أو ذاكرة مشتركة؛ وإنّما يتساوون في تلك القدرة على العيش مع النفس. إنّهم أصدقاء أمكن لكلّ منهم أن يختبر الصداقة في سريرته. وتؤكّد حنة أرنت في هذا الموضوع على أنّ الصداقة الحقّ تبدأ عند اللحظة التي تنشطر فيها الذات إلى نصفين لتختبر ضرباً من الشّركة الجوانية. فمن يخفق في اختبار الصداقة تجاه نفسه لا يستطيع أن يكون صديقاً للآخرين. ونحن نفهم هذا الضرب من الحياة الإتيقية انطلاقاً من أمثلة الكهف المذكورة في مستهل الكتاب السابع من الجمهورية، حيث نجح سقراط في تحويل الاشتراك في المشهد المعروض أمام السجناء، من اشتراك في الإحساس (وفي الذاكرة) إلى اشتراك في القدرة على تفكيك هذا الإحساس؛ ليظهر على حقيقته بصفته ابتساراً سياسياً.

للسداقة عالم لم يخلقه إله ولم تهبه الطبيعة، وهو ليس تضاريس من دون أفراد وأفئدة، وإنّما شكّله أفراد مستقلون، مغمورون، اختاروا الشّركة من أجل بناء عالم مشترك. إن العالم لم يُخلق، كما تقول أرنت، هو ما تعد به الصداقة أو ما يشكّله السياسي المنعقد من طغيان الرأي. وليس الأمر مجرد التقاء بين آراء؛ لأن الآراء هي حقائق مزعومة، لذلك لا تضمن تشكّله الدوكسا ولا الدوغما. ولا هو التقاء بين أجساد اجتماعية تضع المدينة عليهم ثقلها، فيتفقون فيما بينهم على العيش معاً. في الصداقة يتهاوى كل اتفاق؛ لأنّها ذات وعد أو أمل على حدّ عبارة دريدا. لا تقوم الصداقة إلا على ذاتها؛ فهي تعد باستمرارها. للصداقة وعدّ، قد يكون فيها فكرٌ كل واحد مثل النعرة داخل العالم المشترك، على النحو الذي كان فيه سقراط نعرة أثينا.

تشكّل الصداقة في صلب المدينة لتتعدى الحدود التي يفرضها السياسي. وقد أكد أرسطو أنّ البحث في الصداقة أهمّ من البحث في العدالة. وهو يقول في هذا الموضوع: «تقوم المدينة في تماسكها على الصداقة، ولذلك يبدو أنّ

مشرّعي القوانين يهتمون بها أكثر من العدالة»¹⁰. إن أسبقية الصداقة على العدالة هي التي تجعل من الحياة السياسية وعداً إتيقياً. فإذا كانت العدالة هي التي تؤكد اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، بحسب ما تهبه الطبيعة؛ فإن الصداقة تعدّ بالمساواة بين الذوات. ولا يكفي الاشتراك في الانتماء إلى مدينة ذات قوانين وجدران تحيط بها؛ وإنما يُحتاج في الصداقة إلى شركة تقيم علاقة لا تكون فيها العدالة في دلالتها اليونانية - من حيث هي دالة على اللامساواة - معياراً ضابطاً؛ فهي تتجلّى بين الأب وأبنائه، بين السيد والعبد،

أكّد أرسطو أنّ البحث في الصداقة أهمّ من البحث في العدالة. وهو يقول في هذا الموضوع: «تقوم المدينة في تماسكها على الصداقة، ولذلك يبدو أنّ مشرّعي القوانين يهتمون بها أكثر من العدالة».

بين الحاكم والمحكومين، بين الأفراد في انتماءاتهم الطبقيّة المختلفة. ف«المساواة السياسية غير الاقتصادية هي الصداقة *philia*...»، والمبرر الأقصى للصداقة هو أنه «لا أحد يختار العيش من دون أصدقاء، حتى وإن كان يمتلك كل الخيرات الأخرى»¹¹. تقول أرنست: «لا تعني المساواة في الصداقة أن يصير الأصدقاء بالطبع متماثلين أو مساوين بعضهم لبعض؛ وإنما تعني بدلاً من ذلك أن يصيروا شركاء متساوين في العالم المشترك - أن يشكّلوا معاً جماعة»¹².

حرصت روما على التوسع سياسياً انطلاقاً من بناء صداقات مع المدن التي استولت عليها؛ فلم تهدف إلى فرض لغةٍ ما، أو عقيدة ما. لكنّ هذا الضرب من الصداقة السياسية محكوم بأهداف اقتصادية وعسكرية. لذلك لا تتحقق الصداقة في الواقع إلا إتيقياً؛ أمّا إمكان تحقيقها اقتصادياً فيجعل منها مصلحةً لا وعداً. وحينما تصبح ذات منفعة ما لا تصبح - بحسب الترتيب الأرسطي للفضائل - غاية ذاتها. وإنّ الفيلسوف هو شريك الآخرين في هذا الوعد؛ لكن وعد الصداقة عنده هو الصداقة ذاتها. ذلك هو الأمر الذي يجعل

10 - أرسطو، إتيقا نيقوماخوس، 1155 أ.

11 - المرجع السابق نفسه.

12 - حنة أرنست، في السياسة وعداً، ص 17.



أرسطو أقرب - في هذا المستوى - إلى سقراط منه إلى أفلاطون. «يبدو أنّ سقراط اعتقد في أنّ الوظيفة السياسية للفيلسوف تمثلت في المساعدة على إقامة هذا النوع من العالم المشترك، القائم على فهم الصداقة التي لا يُحتاج فيها إلى تسلّط»¹³.

قد تحدّث الصداقة بين الأشرار على أساس المصلحة واللذة (إتيقا نيقوماخوس، 1157ب)، بينما تحدث الصداقة بين الفضلاء على أساس الحب، وبناء على تلك الصداقة (المحبة) الأولى η πρώτη φιλία. ويختلف أرسطو في هذا الموضوع بالذات عن أفلاطون، الذي لا يرى للصداقة من أساس غير الخير. في الواقع ما يقوله أرسطو عن الصداقة هو ما يقوله عن الحب، كأن بالحب والصداقة و«عديّن أحدهما للآخر. فالصداقة القائمة على التفوق تقوم على اختلافٍ في الفضائل، ولا شيء يضمن استمرارها غير الحب. لكن الحب والصداقة لا يتحققان على النحو الأفضل إلا في أفق المدينة. والصداقة هي التي تحمي المدينة من أشكال الانزياحات السياسية.

ينقد أرسطو مثال الخير لدى أفلاطون على أصعدة مختلفة (نظرية وعملية)؛ فعلى المستوى النظري يُبطل مفهوم المثال بعامّة؛ إذ هو ضربٌ من تجوهر الكلي، والحال أن الجوهر مفرد ومتعيّن. أما على المستوى الإتيقي والسياسي (مجال العلوم العملية) فهو لا يفكر في الخير بشكل معزول عن واقع الفرد والمدينة. فالخير الأسمى هو السعادة¹⁴. وتتعلّق الفضائل بأمرٍ خاصّ بالنفس، لا بأمر خارج عنها. لكنّها تتعيّن في علاقة بالفرد وبالمدينة. وحينما تكون النواميس التي تحكم المدينة فاضلة؛ فإنّ هذا الإطار السياسي هو تحقّق للفضيلة في مدلولها الإتيقي، وفي علاقة بالفرد نفسه؛ لأنّ طاعة الفرد لقوانين المدينة هي طاعة ذات بُعْدٍ إتيقي وسياسي في الوقت نفسه. وقد كتب أرسطو في السياسة بحثاً عن النواميس الملائمة التي تسمح بتحقيق كمال الفرد إتيقياً. وكان كتاب السياسة امتداداً لكتاب إتيقا نيقوماخوس.

13 - م. ن.

14 - إتيقا نيقوماخوس، 1097ب، 6.

خاتمة:

الأمر الذي نخلص إليه من بعد ترصد بعض مواضع العلاقة بين الإتيقي والسياسي في الفلسفة القديمة هو: أنّ تعيين هذه العلاقة لا يقوم على منظومة من القواعد المنظمة للسلوك، بقدر ما يرتبط بصيغ تدبّر شؤون البشر من الناحية العملية. والحديث عن الشؤون العملية هو شأن الفرونيزيس (*phronesis, φρόνησις*)، الحكمة العملية أو التدبير أو التعقل. لكن الأمر اللافت هو أن وضع ما هو عملي في أفق الفلسفة القديمة، وداخل المدينة

الأمر الذي نخلص إليه من بعد ترصد بعض مواضع العلاقة بين الإتيقي والسياسي في الفلسفة القديمة هو: أنّ تعيين هذه العلاقة لا يقوم على منظومة من القواعد المنظمة للسلوك، بقدر ما يرتبط بصيغ تدبّر شؤون البشر من الناحية العملية.

اليونانية هو ما شرّع لظهور مقاربة فلسفية تأخذ بعين الاهتمام نماذج التفكير القائمة. فالفرق بين أفلاطون وأرسطو مثلاً لا يتعلّق بمدى الإقرار بالوصل بين الإتيقي والسياسي؛ وإنما يتعلّق بطبيعة هذا الوصل، والكيفية التي تصوّر بها كلّ واحد منهما مفهوم الخير، في دلالاته المختلفة (النظرية والعملية، الإتيقية والسياسية). ومهما كان الفرق قائماً بين الفلاسفة؛ فإنّ مقاربة الفلسفة للإتيقي والسياسي ارتبطت بمراجعة السرديات القائمة آنذاك. ونعني على وجه الخصوص الذاكرة السردية للجماعة السياسية.

لم تنفصل المقاربات الفلسفية بدورها عن التجربة السياسية لجماعة المواطنين الذين يجمعهم الفضاء العام، فضاء الممارسة السياسية. بهذا المعنى ندرك الخصومة بين سقراط والسفسطائيين، وبين أفلاطون وسياسيّ عصره، وبين أرسطو وأفلاطون. ولكننا ندرك في الوقت نفسه استعصاء التفكير الفلسفي في التجربة السياسية من منظور إتيقي. وقد يحيلنا هذا الاستعصاء على وضعية مبتذلة لسؤالنا عن العلاقة بين النموذج الإتيقي والنموذج السياسي. نعني وضعية التفكير فيها من زاوية العلاقة بين الأخلاق والسياسة.



بيّنت حنة أرنت أنّ ما حدث في تاريخ الفلسفة - ابتداءً من الرواقية والأبيقورية - هو تحويل السؤال الفلسفي عن ماهية الإتيقا إلى سؤال أخلاقي، «ومع نهاية العصر القديم - عقب سقوط المدينة (polis) - لم تطوّر المدارس الفلسفية المختلفة - وبخاصة الرواقية والأبيقورية - ضرباً من فلسفة الأخلاق فحسب؛ وإنما كان لها مسعى - على الأقل في صياغاتها الرومانية اللاحقة - نحو تحويل كل الفلسفة إلى تعاليم أخلاقية؛ فالبحث عن الحياة الخيرة ظل هو نفسه: كيف أبلغ السعادة القصوى على الأرض؟ وخذ هذا السؤال ما صار منذ ذلك منفصلاً عن كل التبعات السياسية، وكان علينا ألا نطرحه إلا على صعيدٍ خاص»¹⁵.

وبهذا التحوّل من الإتيقي إلى الأخلاقي صار من السهل مجابهة الفلسفة السياسية بموقف الفصل بين الأخلاق والسياسة، وذلك مشروع لم يبدأ مع ماكيافلي فحسب؛ وإنما بدأ منذ القرن الخامس ميلادي، حينما دعا جيلاسيوس إلى ضرورة الفصل بين سلطة الأساقفة والسلطة الإمبراطورية من ناحية، وضرورة خروج رجل الدين من الإطار الرسمي إلى الفضاء العمومي من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الدعوة إلى تجاوز الوصل بين الدين والسياسة إلا فضلاً رسمياً بين الأخلاق والسياسة. من هذا الموقع بالذات ينكشف لنا رهان العودة إلى النموذج اليوناني القديم في تعيين العلاقة بين الإتيقي والسياسي، على الرغم من مآلات هذا الوصل بينهما وتعدد تأويلاته.

15 - حنة أرنت، المسؤولية والحكم، ص 65.