

التغير و السكون الاجتماعي قراءة بوبر لأفلاطون دراسة تحليلية

**المدرس الدكتور
رائد عبيس
جامعة الكوفة - كلية الآداب**

**Changing and social clam in Poer
Reading for Aflaton Analyzing Study**

**Lec.Dr.
Raed Obes
Kufa University – Arts College**

Abstract

Philosophers' dream of the rule of the philosopher was not a utopia at all, because it is familiar with the requirements of the scientific application of any theory with its social importance in achieving political rationality. Since the philosopher dreams of a model, away from the general ambition, he does not gain their support and participation, False and true and match their ambitions, so they feel close to them; because it achieves their lives and controls their destinies.

This statement requires every philosopher, philosopher, or owner to change society and take care to change the society into preliminary or non-introductory (shocking) rules. This means that we must remain within the circle of possibility so as not to fall into the subjective, A key to a comprehensive change in what if a revival is achieved.

Keywords: State Plato, Popper, Social, Silence, Idealism

الخلاصة :

حلم الفلاسفة بحكم الفيلسوف، لم يكن يوتوبياً بالدرجة الأساس؛ لأنه الأعراف بمقتضيات التطبيق العلمي لأي نظرية مع أهميتها الاجتماعية في تحقيق العقلانية السياسية، وبما أن الفيلسوف يحلم بنموذج ما، بعيداً عن طموح العامة، فلا يكسب تأييدهم ومشاركتهم، على العكس من السياسي الذي يحاكي جمهوره كذبا وصدقا و يُناغم طموحاتهم، لذلك هم يستشعرون قربهم منهم؛ لأنه يحقق عيشهم ويتحكم بمصائرهم.

هذا الكلام اقتضى من كل فيلسوف، أو متفلسف أو صاحب هم في تغيير المجتمع مراعاته والاحتكام في تغيير المجتمع إلى قواعد تغييرية تمهيدية، أو غير تمهيدية (صادمة) وهذا يعني يجب أن نبقي في دائرة الإمكان حتى لا تقع في السكونية الذاتية أو الموضوعية التي هي مفتاح للتغيير الشامل في ما لو تحققت نهضة ما .

الكلمات المفتاحية: الدولة افلاطون ، بوبر ، الاجتماعي، السكون ، المثالية

المقدمة

تبلورت مباحث هذه الدراسة حول التعريف بالمعنى الإستمولوجي للتغير والسكون، كأهم منهجين سياسيين و اجتماعيين في تغير الحكم أو الحفاظ عليه، فبين مثالية التغير التي يتعالى بها الطموح البشري، وبين واقعيته أمر كبير ومختلف، تحددها مقومات النهوض الاجتماعي وإمكانياته، مع تفكيك السكونية الدوغمائية التقليدية العرفية من أذهان عبودية (القبول المفرط) عند أعداء الحرية.

فجاء البحث الأول : يتناول مثالية التغير وحكم السكونية، بوصفها مثالا تاريخانياً مهيمناً على الوعي العام ومحدث انسداداً فيه، أما المبحث الثاني فيدرس : إمكانات التغير وفق الإستعداد التكويني للذات والمجتمع و تحليل إشكالية عدم الإمكان، أما المبحث الثالث: فجاء يناقش إمكانات التغير من الذات إلى الدولة (العلاقة المتفاعلة) في التغير والسكون.

إذ اعتمدنا المنهج التحليلي في دراستنا البحثية هذه، مع مقاربات نقدية لأفكار كل من كارل بوبر وأفلاطون.

أما الخلاصة؛ فجاءت موضحة نتائج الدراسة، فضلاً عن تضمينها دعوتنا للتغير الشامل، وبوادره التي تتمثل بالنقد، والرفض، والمعارضة، وهي أدوات الشعوب الحرة الطامحة إلى عيش كريم مشترك.

هدف الدراسة : هو تحليل مفهومي التغير و السكون، وأثرهما وتطبيقاتهما على الشعوب إذ أصبحت السكونية حاكمة و بديلاً عن التغير الإيجابي عند بعض الأمم، مع المحاولة لبحث تطبيقات إيجابية لمعنى التغير، وآراء كارل بوبر في ذلك، وقراءته لأفلاطون عبر تحليل نماذج من الأفكار التاريخية السكونية في المجتمع، وأثرها في دوافع التغير الإيجابي من عدمه.

توطئة

يعد التغير من المفاهيم المتغيرة مصداقاً، فدلالة التغير توحى إلى مدلول إبراهيمي بالدرجة الأساس يتضمن أسس نظرية تارة وارتجالية تارة أخرى، والتغير منه مخطط يتم بأبعاد استراتيجية سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، ومنه غير مخطط يتم بأبعاد ارتجالية

غير محسوبة عشوائية، فالتغير بهذه الأبعاد، وأن كان يحمل طابعها، إلا أن المدلول الفلسفي لمفهوم التغير حاضر في البعد التكويني لمعنى (التغير) في كل من هذه التطبيقات. أما التغير الكوني الكوزمولوجي أو التغير الطبيعي Physic فهو قد يرتبط بمحتميات تكوينية لهذا العالم، إذ لا دخل للإنسان له بهذا التغير، بل هو قد يتغير، ويتفاعل معه سلباً وإيجاباً. وبهذا يكون للتغير معنى حتمي خارج سيطرة الإنسان وإرادته.

لعل التغير بالمدلول الاجتماعي والسياسي أكثر واقعية فهو ملموس يستشعره الإنسان ؛ لأنه يمس حياته الراهنة والمستقبلية. فكل تغير إيجابي أو سلبي يؤثر على تخطيط مستقبل أفضل وحالم لصالح الأجيال. وهذا ما أظهر أهمية تخصص الدراسات المستقبلية، والبحث في فلسفة التغير إذ أنها أمرٌ معقد ؛ لأنها تنتهي إلى احتمالات وتنظير وقرارات صاعدة ونازلة، عمودية وأفقية، لفهم الرغبة الحقيقية في التغير، فأحياناً التغير لا يحمل رغبة الإصلاح والتقدم والصعود، بل يحمل مدلول التراجع والتخلف و التسافل والهبوط.

وهذا يعبر عن صعوبة بحث المفهوم بمدلولاته الفلسفية أو المفاهيمية الأخرى، بعيد عن سايكولوجية التغير والرغبة به ، فإذا كانت فردية، فكيف نجعلها جمعية ؟ وإذا كانت جمعية كيف نكيف الذوات الساكنة مع دينامية ذلك التغير وتفاعلاته ؟ هذه إشكالية المصلحين والساعين لإحداث التغير، مع مجتمع يميل إلى السكون، وإلى التكاسل عن تحديث الحياة، والرغبة بتحقيق مستجدات تتفق مع طموح الأجيال التواقعة إلى المختلف، وهذا يعني أن التغير ليس موضوعة : مثل تغير الملابس أو المباني وأساليب الحياة والمركبات وغيرها. مع التغير يجب أن نفهم الحياة على أنها معمل يتفاعل مع متطلبات العصر تحديثاً وتجديداً، فمدلول هذان المصطلحان وأقصد "التحديث والتجديد" لا يتضمنانه بالمعنى الميكانيكي والإيقاعي فحسب ، بل بمعناه الكينوني أيضاً، وهذا يعني أن الأصل هو التغير ومعناه الذي يتبلور بمعان اصطلاحية مثل : (التحديث، الإصلاح، التجديد) يمكن عدها رديفة لمعنى (التغير) المقابل بالضد لمفهوم (السكون) ودلالاته الاجتماعية ، والفيزيقية، والميتافيزيقية.

ولا بد من الإشارة بأن هناك نوعان من التغير : تغير مفاجئ وتغير تدريجي ، فالتغير المفاجئ عادة ما يكون صادم ومقلق ومخيف، وكثيراً ما يقاوم بأساليب تتناسب مع

حجم المفاجئة التغيرية، فأى تغير يأتي مخالف للحسابات والتوقعات والمخططات، يكون مربك ومدعاة للتخبط في الاحتمالات المستقبلية إزاء الطوارئ التغيرية، وهذا عادة ما يحدث في الطبيعة مثل: الزلزال أو الكوارث الطبيعية الأخرى، أو ما يقع من ثورات اجتماعية مفاجئة.

وأما التغير التدريجي، فهناك أنواع منه كالتغير الجذري و التغير السطحي، و التغير البنوي، والتغير التركيبي، أو التغير الفلسفي أو تغير عملي، فعادة كل تغير تدريجي يأتي كتغير فلسفي ؛ لأنه يصاحبه تغير في وسائل التفكير وأدواته نضوجاً أو اضمحلالاً. فهناك حضارات اضمحلت تغيرت من القوة إلى الضعف، وحضارات أخرى تغيرت من الضعف إلى القوة وهذا يتبعه أو يسبقه تغير في المنظومة المعرفية والفكرية والإدراكية، لحجم طبيعة الوجود الذاتي أو الموضوعي، في كل أمثلة ما يمكن أن يطرأ عليه التغير من مسائل كونية أو بشرية، إذ لا تغير يحدث مع التناقض الذاتي الذي ينتهي إلى موقف لا عقلاني، واللاعقلانية يعني التوقف عن التفلسف الذي يمنع بتوقفه التغير الإيجابي في المجتمع^(١).

يمكن تعريف التغير على أنه : " هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك ... أو هو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى. فمن التغير ما يكون في الجوهر، وهو الذي يسمى بالكون المطلق والفساد المطلق ، ومنه ما يكون في الكيف ، وهو الذي يسمى استحالة ، ومنه ما يكون في الكم ، وهو الذي يسمى نمواً ونقصاً ، ومنه ما يكون في المكان ، وهو الذي يسمى انتقالاً ، ومنه ما يكون في الزمان وهو الذي يسمى تتابعاً . فإذا تغير الشيء في ذاته دفعة واحدة كان تغيره دفعياً، وإذا تغير في الكم، أو في الكيف، أو في الأين، شيئاً فشيئاً، كان تغيره تدريجياً. و للتغير في فلسفة أرسطو معنى خاص ، وهو الانتقال من ضد على آخر... " ^(٢).

وهنا يمكن أن نجتهد في تعرف مصطلح التغير : بأنه تظاهر جديد عن ما قد أُلِف طبعه وشكله ونموذجه. ويمكن لنا دراسة ذلك التمظهر وعوامل تحريكه ودوافعها، حتى نفهم المغزى الحقيقي لطبيعة ذلك التغير إن كان عفوياً أو مخطط له.

وبعد تعريف التغير، نستطيع أن نعرف مفهوم السكون، وأعتقد لولا السكون لما فهمنا التغير والعكس صحيح، وهذا التضاد يوضح عمق سلبيات كل منهما، فيما لو حكما سلوك مجتمع ما.

فالسكون هو : ضد الحركة، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد، فإذا قر الشيء في المكان، وأنقطع عن الحركة وصفته بالسكون. وإذا كانت القوى المؤثرة فيه متضادة ومتعادلة وصفته بالتوازن ... ويطلق أوجست كونت «ذكر كومت» اصطلاح التوازن الاجتماعي على دراسة الأحوال الاجتماعية من جهة ما هي ذات نظام مستقر، وهي مقابلة عنده لدراسة الحركات الاجتماعية المؤدية إلى التقدم، ويطلق لفظ الساكن أو اللا متحرك أو الثابت في فلسفة أرسطو على المحرك الأول الذي يحرك العالم ولا يتحرك معه وهو الله^(٣).

يمكن لنا أن نعرف السكون الاجتماعي بحسب تقييما لمجتمعنا المعاصرة على أنه : استسلام قاهر أو اختياري لوضع ما، قد روض فيه المجتمع ولأجله ، إذ لا وعي يحرك ما يتطلب الحركة، ولا تغير على ما يستحق التغير - وعلى الرغم من كون السكون الاجتماعي هو حالة، قد يطول أمدها أو يقصر ، بحسب صبر المجتمع أن كان مقهورا أو حراً بالمحافظة على نظامه السياسي المقترن بسكونيته الاجتماعية إن كان به راضيا - إلا أن هناك وعي مقاوم موجود يشخص وينقد ويتحين الفرص للظهور وهذا ما يعبر عنه بالثورة الفكرية، وثورة الوعي والمقاومة، إذ لا مجتمع يخلو من ذلك على الرغم من طول أمد سكونيته القهرية أو الاختيارية.

فالتغير الاجتماعي له فلسفته، وفلاسفته، وعلمائه الذين كانت لهم محاولات في تطوير نظريات عامة حول التغير الاجتماعي، واضعين النقاط على العوامل الأساسية من قبيل: علم السكان، قوانين الاقتصاد، العلوم العقلية، الفلسفة والفلاسفة أمثال: هيرقليطس، وأفلاطون، وأوجست كونت، ومل، ولا مارك، وداروين، وكارل بوبر^(*) وعمل الدولة، و الأزمات الاجتماعية،^(٤) إذ تضمن البحث اشارة في مباحثه إلى كل هذه العوامل المرتبطة بمعنى التغير والسكون الاجتماعي، وانعكاساتها التطبيقية على السياسة و استراتيجيات تنمية الأجيال، وتحقيق نموذج دولة بناء على أسس معرفية ، وطموحات عقلانية.

المبحث الأول

مثالية التغير و حكم السكونية

تحدد رؤية كارل بوبر للتغير بالمفهوم الأفلاطوني سمات مختلفة عن الفهم المعاصر للتغير، فالتغير الكلاسيكي المستند إلى رؤية مثالية غير التغير الكلاسيكي المستند إلى رؤية واقعية وهذا ما يجعل حكمنا على بعض الفلاسفة واقعياً كسقراط، ومثالياً كأفلاطون على الرغم من إتباعه لسقراط، أما أرسطو فهو واقعي، وهذا المثال ينسحب على كل حقب التاريخ الفلسفي، إذ يشترط التفكير عادة إلى مثالية وواقعية، وهذه الثنائية المتضادة تعكس حقيقة الرؤية التحليلية للأشياء، والحكم بالسكونية على واقع نقيمه مثالياً^(٥).

لذلك يعد بوبر أن " الركيزة التأملية أو الميتافيزيقية لنظرية أفلاطون المتعلقة بالتغير الاجتماعي... تم إجمالها بالفعل على إنها عالم الصور أو المثل الثابتة والتي نتج عنها عالم الأشياء المتغيرة في المكان والزمان"^(٦). فاستحضار الصور الثابتة وإسقاطها على واقع متغير، أو اتصف به أو يراد له أن يكون هكذا، يكون قد أدخلنا الواقع في حتمية مثالية لصور ميتافيزيقية واتهمناه بالسكون، سواءً كان كونياً أم بشرياً. من دون مراعاة لأي بعد زمني أو مكاني عن ديمومة التغير التي وصفناها، بحسب الرؤية المثالية بالسكونية أو بنمذجة نسبتها كلياً.

فالصور عند أفلاطون وبحسب قراءة بوبر له " لا تعد الصور أو المثل ثابتة لا تتلاشى أو لا تفسد بل هي كاملة، وصادقة، وحقيقية، وخيرة. والواقع أن كلمة (خيرة (شرحت ذات مرة في الجمهورية بأنها (كل شيء يبقى) و الـ (شرة) بأنها (كل شيء يتلاشى أو يفسد) فالصور أو المثل الكاملة والخيرة تسبق في الوجود نسخها : الأشياء الحسية، وهي شيء ما يشبه الأسلاف أو نقاط البدء، لكل التغيرات في عالم التدفق^(٧).

لا يمكن مقارنة النسبي بالشر ولا المطلق بالخير، حتى نتمكن من منح صفات كما نشاء مثل: البقاء و الثبات و الخير و الشر . فصفة الخيرية غير وصفية على شيء من ثابت دون الأشياء المتغيرة ، ولا يمكن احتكارها أو نسبها لأحدهما دون الأخرى. ولعل أفلاطون قد اكتفى بنمذجة المحاكاة في نظريته، لتكون رابطته في ما بين المثل أو صورها.

وهذا غير كاف بحسب وجهة نظرنا، لتوصيف الظواهر والحكم عليها، دون تحليل أو تفكيك ، ولا يمكن الاستعانة بالمثل المطلقة لتحقيق التغير على واقع نسبي، إذ لا نجد استجابة دائمة لقبول الصور المثالية و يمكن أن تكون وصفاً للخير أو تجاوز للشر بصورة كلية متأملة، فالواقع الاجتماعي يحتاج إلى محاكاة واقعية بين معنى المثل وقيمة تحققها حتى يميز بين خيرها وشرها.

و لقد استعملت هذه النظرية لتقويم الميل العام والاتجاه الرئيسي لجميع التغيرات في عالم الأشياء الحسية؛ إذا كانت نقطة البدء لكل تغيرات خيرة كانت تطمح إلى الكمال ، فالتغير لا يمكن أن يكون سوى حركة فحسب، تبعداً عن الكمال و الخير، فينبغي أن نتوجه نحو الناقص والشرير أي نحو الفساد حتى نتمكن من مقاومته بالخير^(٨).

إذا كان أصل التغير حركة تبدأ من المثل الكاملة، فهذا يلحقه كمال في التغير على المدى الطويل، ولا يمكن أن ينتهي إلى فساد؛ لأن أصله خير بالمعنى المطلق وليس النسبي، فالتغير هو نسبية مستمرة لتنتهي إلى كمال في مسيرة الخيرية التي لا تنتهي إلى شرور استناداً إلى مبدأ الأصل، فالتغير لا يعني بالضرورة التمسك بمبدأ الخيرية ولا يعني النهاية إلى الشرور؛ لأنها بدأت به .

فكما تشابه الشيء الحسي أكثر مع صورته أو مثاله كان أقل فساداً؛ لأن الصور في ذاتها فاسدة، بيد أن الأشياء الحسية أو المخلوقة لا تعد نسخاً كاملة، فلا يمكن أن توجد نسخة كاملة في الحقيقة ؛ لأنها تقليد لواقع حقيقي ومظهر لوهم له فقط^(٩).

إذن ما قيمة المحاكاة ؟ وكيف تصدر الإيجابية من السلبية؟ وكيف يمكن أن نعد التغير صفة سلبية أو إيجابية بناءً على نظرية الصورة والمثل ؟ ونحن نعتقد إن الصور المثالية ثابتة وسكونية، والسكونية بحسب التوصيف الديناميكي للظواهر شيء سلبي.

أعتقد الجواب لا بد أن يؤمن بمسلمة عقلية، تذهب إلى القول: إن التغير لا يعني الابتعاد مهما كانت حركته عشوائية أو عمودية أو مستقيمة ، عن مصدر استلهام نموذج على الدوام.

يقول أفلاطون : " الثبات المطلق والدائم مخصص فقط لأكثر الأشياء...تقديساً وإجلالاً"^(١٠) وإذا كان استلهام نموذج المثل على الدوام يعكس صورة إلهية، فهذا يعني إن التسليمية الحتمية في البعد التغيري، يسلب الإرادة الحرة التي تمنح قرار التغير وتحمل

مسؤوليته، فالمغير الإيجابي ربما يسعى إلى كمال الأشياء بناءً على نظرة رياضية أو هندسية، وليس بالضرورة أن تكون إلهية، فنسب أفلاطون الكمال للحركة واتساقها مع رغبة الآلهة يعمق من سكونية الواقع ويقسي بالحكم عليه، وهذا ما نراه عند نقاد المجتمعات الذين ينطلقون من نقد المجتمع بناءً على رؤية سماوية، بيد أن كل تغير مهما كان صغيراً، ينبغي أن نجعله مختلفاً، ومن ثم أقل كمالاً بخفض درجة تشابهه لصورته، وبهذه الطريقة يصبح الشيء أكثر قابلية للتغير مع كل تغير، وأكثر قابلية للفناء؛ لأنه يصبح مبتعداً أكثر عن صورته التي هي سبب ثباته وسبب سكونه^(١١).

التصور في هذا النص ميتافيزيقي بعمق إذ إن لا ضرورة قاطعة في رأي أفلاطون المتقدم، فتغير الأشياء لا يعني نقصان جودتها، وهذا ما ثبت بايولوجياً وفيزيائياً، حيث لا حتمية تحكم مسيرة التظاهر كبرا وصغراً، بل التمسك بالصورة الحركية للمثال الموازية لطريق ظاهرة وشيء ما لا يعني هنالك لا توافق دائم، بل يثبت الاستحضار الدائم، على تغير قائم بنمذجة الصورة الكاملة واقعاً مع الإحتفاظ بكل مميزاتها. فجمال الطبيعة لا يعني أنه صورة قبيحة لجمال أسمى وأبلغ. ولا كبر الشخص دائماً يمثل تغير حتمي قد نال منه على مستوى النفس والجسد، على العكس تماماً وإن كان لا يخضع هذا الأمر للتعميم، فإستثناءات النماذج يكسر الصورة النمطية التي رسمها أفلاطون في مسألة محاكاة المثال.

يقول أرسطو وهو يشرح مذهب أستاذه أفلاطون : " تولد الأشياء بمشاركتها لصورة المثل وتحلل بفقدانها إياها، وعملية التحلل هذه، تكون بطيئة في بادئ الأمر، ثم تتسارع بعد ذلك بقانون الانحدار أو السقوط " ^(١٢) فليس هناك ضرورة بنص أرسطو هذا على إن المطابقة مع المثل تنتهي إلى انحدار أو مفارقة.

بينما أفلاطون يستحضر عالم ما بعد الانحدار، كما يستحضر عالم ما قبله أو عالم صورته المثالية المتخيلة، فالتخيل طريقته في ربط قوانين واقعية مع غير واقعية، وهذا تمثّل بتوصيفه حركة النفس وتفاعلاتها كسباً لكمال صدرت منه. ويؤكد أرسطو ذلك بقوله : " فالسياسي يتحتم عليه كما سبق أن يلّم ببعض المعالم و المعايير التي يستمدّها من الطبيعة ومن الحقيقة و يستعين بها في الحكم على ما هو عدل وحق وجمال " ^(١٣) .

وهذا لا يتم إلا بفضيلة النفس، وقدرتها على التفكير، والتعقل وهو ما يوضحه أفلاطون بقوله : " إن مصير النفس الإنسانية ينسحب على جميع الأشياء «الحية» وتغيرها التي تكون به محمولة بترتيب قانون المصير. فكلما صغر التغير في خصائصها، كلما كان انحدارها الابتدائي في مستوى رتبها أقل شأنًا " ^(١٤). وهنا يعطي أفلاطون توصيف سلبي للمعنى التغير، إذ يعد التغير الجذري من شروط الانحدار التام والمتحقق في النفس غير العاقلة.

وهذا ما يؤكد به قوله : " عندما يزداد التغير السلبي، ويحدث الظلم والجور، فإن النفس تهبط عندئذ وتسقط في هاوية المناطق الجهنمية، إذ بالإمكان أن تصل النفس الموهوبة بحظ وارف من الفضيلة إلى قمة الفضيلة. وأن تنطلق إلى المنطقة المبجلة بقوة إرادتها الذاتية إذا كانت في صحبة الفضيلة المقدسة ، فالناس تعتقد إن الفضيلة تظهر عند من تظهر عنده بالتحصيل أي لا تظهر من ذاتها " . ^(١٥)

إذ تعني مصاحبة الفضيلة تغير مستمر ولا تعني السكونية، مثلما تنتهي مصاحبة المثل إلى الفضيلة التامة، فالفضيلة هي نتاج أخلاق تكاملية كسبية لا فطرية أو حصولية، فإذا كانت كذلك، فلا فضيلة تترجى من صاحبها، فهي كمال وتغير صعودي نحوه، ولا يعني أن التغير هو مدعاة للسقوط أو الظلم أو الجور، إذ من المفترض أن نبين معنيين مختلفين للتغير وهما: التغير الخير والتغير الشرير حتى نفهم معنى حركة الظواهر ومضاداتها ومتغيراتها ^(١٦) وهو ما أوجزه أفلاطون بقوله : كل تغير، مهما كان، سواء أكان تغيراً لفصل سنوي أم ريح أم غذاء الجسم أم خاصية النفس الذي يعد أكثر أهمية من كل تغير يصيب شيئاً شريراً ^(١٧).

فلا تغير مع الجبرية، يذكر لنا ياسبرز في هذا الحكم قصة مؤداها : "أن شخصا وقف أمام القاضي يسوغ ما قام به من فعل رادا ذلك إلى ظروف مولده، والميول الوراثية الشريرة، وغير ذلك من عوامل لا دخل له بها، ملتمسا البراءة لعدم مسؤوليته عن دوافع هذا الفعل . فما كان من القاضي إلا أن رد عليه قائلاً : إذا كنت أنت مجبراً عما قمت به من فعل ، فأنا أيضا مجبر على إدانتك ، لأنني مضطر إلى أن أحكم عليك بمقتضى ما لدي من قوانين " ^(١٨) .

وحتى نظرية أفلاطون المتعلقة بالصورة أو المثل، كانت تستدعي فكرة تطور العالم المتدفق بصيغة قوانين، تقرر فيها أن قابلية كل الأشياء للفساد في ذلك العالم يجب أن تزداد باستمرار . وهو ليس قانونا صارما عن تزايد الفساد عموماً، بقدر ما هو قانون عن تزايد القابلية للفساد، بيد أن التطورات الاستثنائية في الاتجاه الآخر غير مستبعدة أن تتمكن النفس الخيرة إلى حد بعيد.... من تحدي التغير والانحلال ، وأن تتحسن حالة شيء شرير جداً مثل : مدينة شريرة جداً، عن طريق تغييره " (١٩).

في هذا النص، يشير أفلاطون إلى ميل عام، نحو منح التغير الصفة السلبية الأكبر، وربط معنى الانحلال بالتغير بل جعله رديف، بينما منح استثناءات للتوبة والرجوع إلى مستويات من التغير الشرير (كما يسميه) إلى الخيرية، فهناك قابلية للتكامل و قابلية للتسافل يجب أن يكون التغير فيها حاضر، وغلب في ميل من يريد أحدهما، فالجمع بينهما يعني النفاق التام .

لا يمكن عد مثالية التغير حجة تامة على دعاة السكونية ومتبنيها ولا يمكن أن ننقد التاريخية الحاكمة، بوصفها سكونية مقبولة، بعد غياب الوعي عند قابليها، فالنقد المثالي لواقع مسكن يفقده واقعيته، والحل الأمثل كما نرى أن تفكيك أي سكونية مجتمعية مرتبهة للوهم التاريخي العام، يبدأ باستبدال النقد المثالي بالنقد الواقعي، ليكون أكثر قرباً من منهجية السكونية التي غلبت بمنهجها العام ووعي المجتمع فأدان بها وسلم .

المبحث الثاني

ممكّنات التغير وفق الإستعداد التكويني

هل تحقيق التغير الإيجابي ممكن ؟ وإذا كان غير ممكن، ما العوامل التي تجعل إمكانه معطلاً ؟ إذ لا يمكن تقييد التغير بالإرادات المنهزمة، أو بانعدام القابلية التغيرية والرغبة بها، فطموح التغير هو طموح يكتنف نفوس المصلحين، الباحثة عن ممكّنات ومؤهلته الطبيعية التغيرية، عند الفرد أو المجتمع، مع امتلاك القوة لاستنهاض ما ساكن منها، وهذا يمثل جزء من مهمة هذا البحث . إذ نحن نؤمن بأن الإرادة التغيرية حاضرة في نفوس البشر، وما يتطلبه النهوض بها هي مجموعة عوامل يراد لها أن تتوافر به ، منها : التربية والترويض الصحيح للنفوس على رفض الظلم، الإيمان بالمطلق والمفاهيم الكلية

حتى نتمكن بها تجاوز النسبية الفردية بصفة شمولية، تعليم المجتمع سياسة المعارضة وعدم الرضوخ، رفض فلسفات الاستسلامية التي تعزز القناعة بالمصير كيفما كان .

فالاستعداد التكويني ، هو ما صيغت لأجله هذه العوامل وغيرها التي يجب الاستناد إليها في تحريك الوعي النائم عند الناس، بأفكار الإصلاح والتغيير وممكناته.

لو تساؤلنا هل تمكن الأنبياء من تغيير المجتمعات وفق نظرياتهم التكاملية؟ وهل حققوا عبر هذه الممكنات والاستعدادات الفطرية للتغير أهداف رسالاتهم؟

هناك من الأنبياء أو المصلحين ما هم أكثر يأس وإحباط من تغير مجتمعاتهم، حتى وصل الحال ببعضهم أمثال : يونس النبي الذي أنهزم من قسوة شعبه وكذلك : موسى الذي لجئ لطلب المساعدة من الله على قومه؛ لأنهم لم يستجيبوا. هل يعني ذلك أن الخلل في أداء النبي أو في الرسالة أو في استراتيجيات التغير وكيفية استنهاض إرادته في نفوس هذه الشعوب ؟

كان هدف رسالة الأنبياء والمصلحين والفلاسفة، هو كشف أقنعة التلبس اللا إرادي أو الإرادي للصفة الحيوانية الشريرة من قبل البشر، وهي صفة أرضية وليست سماوية تعزز التنازع، والمغالبة، والقتل، فالإنسان بحسب رؤية أفلاطون: هو أسمى الحيوانات، وهو الذي خلقتة الآلهة، أما الأنواع الأخرى من المخلوقات فقد تولدت منه بعملية الفساد والتحلل. فإذا انحط نوع معين من الرجال - الجبناء والأشقياء فأنهم يتحولوا إلى نساء، أما أولئك الذين يفتقرون إلى الحكمة فينحطون رويداً رويداً إلى حيوانات من رتبة أقل^(٢٠).

فصفة الحيوانية التي تعني كمالها في جنسها، تعني النقص التام عند توصيفها للبشر، إذ تعني التغير المنحط المتردي إلى عالم مفارق لصورته الكاملة التي تمثلها النفس العاقلة، وهذا خلاف لنظرية التطور الداروينية^(٢١).

لماذا وصف أفلاطون انحطاط الرجال بالنساء؟! هذا ما يتطلب بحثه، وليس أفلاطون وحده بل حتى في مجتمعاتنا عندما يصفون الرجال سلباً يصفوهم بالنساء، وهذا يعني أن المجتمع أو المجتمعات البشرية، كانت تعبر عن انحطاطها بانحطاط امرأة، مثل توصيف الدولة بالعاهرة ! من قبل بعض الناس ، لا من باب تأنيث الفعل على الاسم، بل هو تقارب وصفي بينهما، ولا يقولون بالعاهر أي تذكير الكلمة ؟! وكأنما العهر صفة تطلق

على النساء وانحطاط يخصصهن، فهذا يحمل رؤية غير موضوعية في حكم الأشياء وتوصيفها، ويعني أيضا أن هناك إشكالية في منح الكمال ببعد واتجاه واحد. وكأنه يخص جنس أو عرق أو قومية أو حضارة دون أخرى، وهذه "الإشكالية بُنيت عليها عقدة احتكار الحضارة وتفوق الأعراق، ونظرية التطور وغيرها وحتى العدمية"^(٢٢).

وهذا المعنى أشار إليه أفلاطون بقوله : " فنسمع أن الطيور جاءت من خلال تحول أناس غير مؤذنين، ولكن متساهلين جداً، ممن وضعوا ثقتهم التامة في حواسهم، أما الحيوانات البرية فقد تحدت من رجال لم يولوا اهتماماً بالفلسفة، وأما الأسماك بما في ذلك الصدفيات، فقد تحللت من أكثر الرجال حماقة وغباء وحقارة ".^(٢٣) وهذا التحلل ينتهي إلى القول ، إن هناك بشر يفقدون كل مقومات الاستعداد الذاتي للتغير وإمكاناته، وكأنهم يرجعون إلى طبيعتهم الحيوانية التي تحولوا منها حين يرفضون التغير الإيجابي والوعي به .

السؤال الذي يطرح نفسه هنا في معرض المقارنة غير العادلة أحيانا بين الإنسان والحيوان، هل غيرة الأعم من الناس كغيرة الغراب الذي ضربت به الأمثال ؟ أو وفاء الكلب مثلاً؟! وحتى الحريات قد وصفت بحرية الطير. فالإنسان صحيح بكماله يجمع كل الصفات الأخلاقية، ولكن بفقدانه أحدهما نجد فيه الحيوانية قد اكتملت فيه بقدرها. كصفة الشجاعة التي يتصف بها الأسد، أو صفة الخداع والغرر التي تتصف بها الثعالب^(٢٤).

الرؤية المقارناتية بين فعل الإنسان وفعل الحيوان، هي رؤية تؤكد التغير السلبي التراجعي الذي أشار إليه أفلاطون بهذا المعنى المحدود للتغير، والذي جاء بمعنى الحيوانية العامة التي يشاركها الإنسان فيها وإمكانية تطابقها على المجتمع الإنساني، وتاريخه، وقانون الانحطاط التاريخي، الذي شرحه هزيود المشائم في قانون التطور.... هذه النظرية تقدم نظرية في التغير، وتفسر الاتجاه العام لتدفق كل الأشياء الحسية، والميل التاريخي نحو الانحلال الذي يظهر في الإنسان وفي المجتمع الإنساني، وهذا ما يكون مجرد مفاهيمياً بعض الشيء إذا ما اقترن التاريخي بالاجتماعي^(٢٥) وهذا الميل ينعكس سلباً على طموح التغير الإيجابي، المقترن بوعي البشرية نحو الخير وممكناته، ومؤهلات

الإنسان لقبوله والسعي إليه وتحقيقه، إذ إن التسافل والانحطاط، هي عوامل رفض لكل تغير محتمل وتدمير استعداداته في نفوس الفرد والمجتمع .
يعتقد بوبر " أن فلسفات أفلاطون قد أُنشئت، مثلما هو الحال مع هيرقليطس من خبرتهما الاجتماعية، وخصوصاً من خبرة الحرب الطبقية، والشعور المذل بأن عالمهما الاجتماعي كان سائراً إلى التمزق، إذن فبمقدورنا أن نفهم لماذا لعبت نظرية الصور مثل هذا الدور الهام في فلسفة أفلاطون ؟ عندما وجد أنها كانت قادرة على تفسير التوجه نحو الانحلال " (٢٦).

فليس استحضر المثل هو المسوغ الكافي، كما فهمه بوبر لنقد المجتمع بطريقة مثالية ومقارنة بين سلوك الحيوان والإنسان للتعبير عن الانحطاط، فالصراع الاجتماعي بحسب تشخيص كلاستر لهذه المسألة والذي عبر عنه بالقول : " الحرب هي ظاهرة تساعد على بروز القادة " (٢٧) سواء أكان قادة دعاة حرب أم قادة خلاص وسلام، إذا توفروا وإذا تعذر ذلك فعادة ما يلجئ الإنسان إلى تعويض ذلك بصور الخيال الحالم بالخلاص و الأمل المتصور. للتعويض عن شعور الهزيمة التنظيرية بالعقلانية وترويض المجتمع للتخلص من الصراع الطبقي ومشاكله، وهذا الشعور ربما رافق أفلاطون لأنه مثالي، في حين نجد هيرقليطس قادراً على أن يطلق حكماً بالإدانة الأخلاقية المباشرة لمسار التطور السياسي السلبي، بدل التقييم الميتافيزيقي الذي ركن إليه أفلاطون، وهو عكس المنحى التشاؤمي الذي أتجه إليه هزيود " (٢٨).

وهل يعني هذا أن مفارقة المثل هو انحطاط محتوم لمجتمعات غيرت مسار طريقها بعيداً عن الآلهة ؟ وهل ممكن أن نجد الكمال بعيداً عنها ؟ حتى نستطيع عبر هذا التساؤل أن نفند رؤية أفلاطون في تعويله التام على صورة الكمال المتصورة لديه. وعندها نفهم مسار آخر للتغير بعيداً عن الحتميات المصيرية.

لكن بوبر يرى أفلاطون أنه " عالم اجتماعي عظيم، وعبقريته لا تتمثل في تأملاته العمومية والمجردة عن قانون الانحلال الاجتماعي، وإنما يتمثل في غزارة وثراء ملاحظاته، فضلاً عن الحدة المدهشة لحدسه الاجتماعي. فقد رأى أشياء لم يتسن لأحد أن يراها قبله، ولم يعد اكتشافها إلا في عصرنا الحالي. فالمثال الأول على ذلك : يمكنني أن أشير

إلى نظريته في البدايات الأولى للمجتمع ونظامها الأبوي العشائري ومحاولته إيجاز الفترات النمطية في تطور الحياة الاجتماعية " (٢٩).

فالنظام الأبوي العشائري، هو نظام اجتماعي مغلق يميل إلى الرعاية والانقياد، والتمثيل الرمزي المعبر عن ضميره الجمعي طوعية. والمثال الثاني: هو تاريخية أفلاطون الاجتماعية والاقتصادية، وتأكيد على الخلفية الاقتصادية للحياة السياسية والتطور التاريخي، وهي النظرية التي أعاد إحيائها ماركس تحت اسم المادية التاريخية. والمثال الثالث: هو قانون الثورات السياسية والذي يفترض مقدماً أن جميع الثورات إنما هي نتيجة لطبقة أو صفوة حاكمة مفككة، وهو القانون الذي يشكل أساس تحليله لوسائل إبطال التغير السياسي وخلق توازن اجتماعي (٣٠).

يرى بوبر أن كتاب القوانين من أهم محاورات أفلاطون التي تعرض فيها، لقصة الخطاط وسقوط المجتمع الإنساني، كتعليل لاندماج فترة ما قبل التاريخ الإغريقي في التاريخ بدون أي انقطاع فيه، أي مرحلة ما قبل الدولة ومرحلة ما بعد الدولة، الذي قدم أفلاطون فيها تساؤل عن (ما أصل الدولة ؟) (ومن يجب أن يحكم) (٣١). أليست أفضل وسيلة للبحث عن الإجابة عن هذين السؤالين هو التأمل في نمو الدول بكونها تتغير أما تجاه الخير أو تجاه الشر؟ ونحن نسأل لم هذا الانشطار بهذه الثنائية ؟ وقد يكون هناك نموذج يمزج بينهما، أو هناك رؤية اجتماعية تنقسم على نفسها في فهم الخير على أنه شر أو العكس، ولا يمكن أن نمنح أنفسنا حق تقييم الدولة على أساس الخير والشر، وعلى حد تعبير جون لوك " أن سلطة الحكومة القائمة على العقد، لا تتخطى البتة الخير العام" (٣٢).

فالأنظمة المعاصرة فهمت الدولة، ليس فهماً فلسفياً بل قبولاً اجتماعياً، كنموذج حكم ملائم لنفوس وعقيدة مواطنيها، مثل حكم البلدان الإسلامية بمفهومها الديني. فتأمل الدولة على أساس هذا المبدأ، وضمن حدود المذاهب السوسيولوجية يظهر الاختلاف الرئيس الوحيد الناشئ عن صعوبة تأملية خالصة لنموذج دولة كاملة وغير قابلة للفساد وهذا ما أقلق أفلاطون.

ولمعرفة حلول أفلاطون لهذه المشكلة، يجب أن نعرف أمرين الأول: نظريته في التطور الاجتماعي الذي يعد الشكل الأصلي أو الأولي للمجتمع، وثانياً: صورة أو

مثال الدولة الفاضلة بكونها أكثر شبهاً بالآلهة، لذلك فهذه المدينة – الدولة المثالية تعد قريبة إلى الكمال بدرجة يصعب معها فهم كيف يمكن لها أن تتغير على الإطلاق. نعتقد أن الدولة الفاضلة، هي دولة موجودة في مخيلة الحالم بوعد الكمال ومثالية مفاهيمه وقناعاته العقلية، فالحديث عن دولة يحكمها أفراد وأفلاطون هو من خبر نفوسهم، عبر تقسيماته الاجتماعية المسندة إلى قوى النفس . لا اعتقد إن يكون هناك مبرر من قبله للحديث عن فضيلة الدولة وتصور آليتها من خلال تلك النفوس، فدعوات التكامل والرقى والوصول إلى حكمية عاقلة ، لا يعني التقرب النهائي من ميتافيزيقية الدولة أو القبول بها. فتصورات أفلاطون على هذا الأساس هي محاكاة متعالية لأمثلة لا وجود لها.

ومع ذلك، فالتغير الاجتماعي هو القوة الدافعة لكل حركة، وطبقاً لأفلاطون، فإن النزاع الداخلي والصراع الطبقي، الناشئ عن المصلحة الشخصية المادية الاقتصادية^(٣٣) هو القوة الرئيسية (للديناميك الاجتماعية) وهذه تتوافق مع الصيغة الماركسية القائلة : إن تاريخ كل المجتمعات الموجودة ... إنما هو تاريخ للصراع الطبقي و الإيديولوجي^(٣٤).

عطفاً على تساؤلنا في ما يخص تصور أفلاطون لدولته الفاضلة في تساؤل آخر، هل تقسيمات أفلاطون لتشكيلات الدولة ونماذجها يوحى بفضيلة تكاملها ؟ وهو يقسمها على النحو الآتي : أولاً : الدولة التيموقراطية وهي حكم النبيل الذي يبحث عن السؤدد والشهرة ، ثانياً : الأوليجاركية وهي حكم العائلات الغنية ثالثاً : مولد الديمقراطية، وهي حكم الحرية التي تعني عدم الخضوع للقانون ويأتي رابعاً : الحكم الاستبدادي... وهو المرض الرابع والأخير للمدينة " (٣٥).

يتطلع أفلاطون للتاريخ في تشخيصه لمرض المجتمع، والمدينة، والدولة. إذ يمثل الحكم الاستبدادي له تاريخاً للانحطاط الاجتماعي، كما لو كان تاريخاً للمرض: والمريض هو المجتمع. فمهمة رجل الدولة الفاضلة عنده، هي أن يكون بمثابة طبيباً و منقذاً ومعالجاً أو مداوياً.

ويرى بوبر أن نظرية أفلاطون التاريخية لا تنطبق على تطور كل مدينة بذاتها، بل إن المقصود منها هو وصف كل من المسار الأصلي للتطور الذي تتولد منه الصور الرئيسية للإنحطاط الدستوري، والمسار النمطي للتغير الاجتماعي^(٣٦).

ولعلنا نفهم من ذلك أن أفلاطون هدف إلى تأسيس نسق للمراحل التاريخية، الحكومة بقانون التطور، وبعبارة أخرى، كان يهدف إلى وضع نظرية تاريخانية للمجتمع. تنظر برؤى تاريخانية مستقبلية لصناعة دولة الحلم، دولة الفضيلة والعدالة المطلقة، دولة النموذجية الإلهية المتصورة، وهذا البعد البعدي "الميتا" حاضر و واضح في تصورات أفلاطون، لمكونات الدولة، وشكلها وأهمية العدالة التي أيد بوليمارخس لتعريفه إياها على أنها : هي أن يُرد للكل ما له ^(٣٧) بل عدها أفلاطون قرينة التقوى ^(٣٨).

ولقد أحيا روسو هذه المحاولة وعاد كل من (كونت ، ومل ، و هيجل ، وماركس) إلى إحيائها بأسلوب جديد؛ ولكن بالنظر إلى الدليل التاريخي المتاح، حينذاك كان نسق أفلاطون للمرحلة التاريخية أكثر جودة من أي من هؤلاء التاريخانيين المحدثين - بحسب تشخيص بوبر - إذ يقع الاختلاف الرئيسي في تقسيم المسار الذي يتخذه التاريخ، فلذلك أدان أفلاطون الأرستقراطي التطور الذي وصفه وأطرى عليه هؤلاء المؤلفون المحدثون، المعتقدون على أنه قانون التقدم التاريخي وهم منخدعون في ذلك الاعتقاد " ^(٣٩).

أعتقد إن الفلاسفة المحدثين الذي ذكرهم بوبر، لم يتصوروا سوء الأرستقراطية عن بعد زمن أفلاطون، بل أدركوا معالمها في زمن العصور الوسطى، وامتدادها لعصر الحداثة، وتنامي الفلسفة البرجوازية إلى جنبها، جعل من بعض الفلاسفة منغمسين في هذه الأنظمة أمثال : فرنسيس بيكون، وميكافيلي وغيرهم ممن نظروا لسلطة الأرستقراطيين والبرجوازيين .

ذكر بوبر أن أفلاطون شخص الصراع الطبقي في عملية الانتقال بين أشكال الانحطاط الأربعة للدول، ويقول إن الشكل الأول الذي تتحلل فيه المدينة الفاضلة أي التيموقراطية، حكم النبلاء الطموحين، شبيه من كل الوجوه تقريباً للمدينة الفاضلة ذاتها، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أفلاطون قد ماثل صراحة بين أفضل وأقدم الدول الموجودة، وبين الدستور الدوري لإسبرطة وكريت، فهاتان الأرستقراطيتان القبلتان قد مثلتا في الواقع أقدم الأشكال المعرفية للحياة السياسية في اليونان ^(٤٠).

فمن خلال مذهبه في المماثلة بين إسبرطة والمدينة الفاضلة، أصبح أفلاطون أحد أكثر المروجين الناجحين لما أحب أن أسميه الأسطورة العظمى لإسبرطة - والقول لبوبر - وهي أسطورة دائمة وذات تأثير تحدث عن تفوق دستور إسبرطة ونهج حياتها.

والاختلاف الرئيس بين المدينة الفاضلة أو المثالية وبين التيموقراطية، هو أن الأخيرة تشمل على عنصر عدم الاستقرار؛ فالطبقة البطيركية الحاكمة التي كانت متحدة في ما سبق أضحت الآن مفككة، وهو التفكك الذي يؤدي تحللها إلى أوليجاركية" (٤١).

يقول أفلاطون : " من الأجدر بنا أن نصف كيف تحول التيموقراطية إلى أوليجاركية .. فحتى الرجل الأعمى يمكنه أن يرى كيف تتحول ... إنه بيت المال الذي يحطم هذا الدستور، إنهم أي التيموقراطيون يبدأون بأخلاق الفرص أي بانتهازية لإظهار وإنفاق النقود، ولهذا الغرض يخرقون القوانين ويخرجون عليها هم وزوجاتهم ... وكل منهم يحاول إقصاء الآخرين " (٤٢).

كثيرا ما يستخدم المال السياسي في تغير الأوضاع في أي بلد وعلى كل المستويات القانونية والدستورية، أو تبلور نوع حكم جديد على حساب النظام القائم، فضلا عن ظهور الطبقة في المجتمع، وتزايد الصراع الطبقي والسياسي على مقدرات البلد وخيراته، وقد أوجزها أفلاطون بعبارة في النص السابق بقوله : (بيت المال يحطم الدستور) لأنه مصدر للتنافس بين الحاكمين، وهذه الجملة بكل مدلولها تنطبق على الوضع السياسي في العراق، وكيف لعب المال السياسي من دور في تدمير البلد وأبناءه وتبديد خيراته منذ ٢٠٠٣ وإلى اليوم ، ويقول أفلاطون : " فأغلب الظن أن يكون مفسد القوانين مفسدا للشبان " (٤٣).

مع هذا النص بدأ أفلاطون يتحدث عن صعوبة توفر إمكانيات التغير، فضلا عن ضرورة التماهي مع استعداد المجتمع للتغير رفضا وقبولا، فرغبة التغير الإيجابي لا يمكن قصرها على محبي السلطة و انتهازيتها، و من الصعب اختراق منظمة مجتمعية دأبت السمع والطاعة بكل سكونية . بقيت محاولة المصلحين والتي تعد خرقا لسيادة نظام الحكم في هكذا أوضاع، وما تُثيره من صراع طبقي فيما لو حدث حراك اجتماعي جراء دعوات التغير.

الصراع الطبقي هو صراع يدور بين الفضيلة والمال، أو بين أساليب البساطة الإقطاعية الوطيدة منذ القدم، والأساليب الحديثة للثراء. ويكتمل الانتقال إلى الأوليجاركية عندما يسن الأغنياء قانوناً نصه : يُحرم من الوظيفة العامة كل أولئك الذين

لا تصل مواردهم المالية إلى القيمة المعلنة . وهذا التغير يفرض بقوة السلاح إذا لم تفلح وسائل التهديد والإبتزاز " (٤٤).

وهذه الأساليب في الحكم، هي من تعزيز السكونية القسرية في المجتمع بعوامل القمع والتهديد التي من شأنها تكبح كل إمكانيات التغير، وتطمس استعداداته التكوينية. هذا الأمر أشار إليه ماركس في رأس المال، وما ذكره فيه من حجم الاستغلال البشري الاقتصادي للعمال وهدر كرامة عيشهم بالابتزاز المادي، وتهديدهم بالجوع والحرمان والعقوبات بالعمل الشاق وغيره (٤٥).

يذكر أفلاطون بعد تأسيس الأوليجاركية أصبحت إمكانيات نشوب حرب أهلية بين الأوليجاريين والطبقات الأكثر فقراً قاب قوسين أو أدنى ؛ " فمثل جسم عليل ... يصارع أحياناً نفسه... فالطرف الأول من مدينة أوليجاركية، والطرف الآخر من مدينة التيموقراطية، فهل يمكن لمثل هذه المدينة العليلة إلا تشعل - بين الحين والآخر - أوار حرب أهلية، حتى ولو لم تتلق أية مساعدة من الخارج ؟ " وتسفر هذه الحرب الأهلية عن ولادة الديمقراطية : " وتولد الديمقراطية... عندما يفوز الفقير بأصحاب عهد القوة والسلطان، فيعمل في بعضهم قتلاً، ويعاقب الآخرين، ويتقاسم مع البقية الباقية حقوق المواطنة وتقلد الوظائف العامة، في حدود المساواة ... (٤٦) فقد كرست الأوليجاركيات كافة خلال العصور السابقة همها لمنفعتها أكثر مما كرسته لمنفعة المجتمع ... لقد كانت الثورة ضد أنانية الأوليجاركيات السياسية السبب في نشوء الحركة الليبرالية التي ساندت الديمقراطية، وكانت الثورة ضد الأوليجاركيات الاقتصادية السبب في نشوء الاشتراكية (٤٧).

يبدوا أن أفلاطون يبحث عن صدمة مجتمعية تهز بها كيان الأنظمة الديكتاتورية المتسلطة، حتى يعي المجتمع حجم الظلم الذي يعيشه من جراء سكونيتهم المقيتة، وتفریطهم بحق التغير، صدمة تثبت له وللآخرين أن هناك إمكانات للتغير في المجتمع يمكن استثمارها، وإن الطبيعية البشرية غير مجبولة على العبودية بقدر جبلتها على الحرية، ولكن الأنظمة المتسلطة هي من عكست هذه الحقيقة، ولكن بعض الشعوب لا تعي ذلك إلا متأخراً ، مما تعطي فسحة للأنظمة الظالمة من فعل فعلتها بالمجتمع وبخيرات الشعب .

هذه الإشكالية متوارثة تاريخياً، وأي تصور حلي لها لا يمكن أن يتحرر من وهم التاريخانية الحاكمة، لنسق حياة وأنظمة قُسمت على أساس الفقر والغني، فتفكير هذه الأنظمة بالمشاركة بالحل، يجب أن لا يغفل التنامي الرأسمالي الذي ينتهي إلى تشاركية إجبارية؛ لأنه بحاجة إلى طاقات كل البشر العضلية والذهنية، في تقدم عجلة تطور المال، وتوسيع استثماراته التي تمنح الآخرين حق المشاركة والإنتاج، صحيح إن هذا المال هو الذي يعطي توصيف واقعي لشكل الدولة، أي أن الاقتصاد بحسب الرؤى الرأسمالية هو من يحدد السياسات ويختار الأنظمة؛ لأنه يمثل مستقبلها. وهذا ما نجده أيضاً في تشخيص هذه المشكلة بين كل من أفلاطون وماركس.

يرى بوبر أن وصف أفلاطون للديمقراطية كان مفعماً بالحوية لكنها محاكاة تهكمية شديدة العداء وغير عادلة للحياة السياسية في أثينا، وللعقيدة الديمقراطية التي كان قد وضع صياغتها برقلس - قبل مولد أفلاطون بثلاث سنوات - وبطريقة لم يكن لأحد أن يبرزه فيها، وهو في معرض الدفاع عنها يستعمل حرية تعسفية، وحرية يساء استعمالها والمساواة أمام القانون بغير نظام، إذ ماثل أفلاطون بذلك بين الحرية و اللا قانون، فقد وصف الديمقراطيين بأنهم مبذرون وبخلاء وبأنهم متغطرسون على القانون، وبلا حياة، وبأنهم مفترسون، وبأنهم حيوانات وحشية بغيضة، وبأنهم مثل كل نزوة مشبعة، يحبون فقط من أجل الملذات والمتع الحسية" (٤٨).

بعد هذا النقد الذي وجهه أفلاطون للديمقراطية والديمقراطيين، هل نستطيع القول أن أفلاطون مارس الديمقراطية مع أبناء شعبه وتلامذته وهو يبحث عن الحرية ؟ " عامل أفلاطون الشباب، بوصفهم رفاقه وأصدقاءه، وليس لدينا سبب للاعتقاد، بأن أفلاطون نفسه كان أقل استعداداً أن يهبط بنفسه، ويناقش الأمور مع تلاميذه " (٤٩).

وهذا يعزز الذاتية عند الشباب وعند المواطنين بشكل عام، إذ إن التحول الديمقراطي كنظام حكم بعد أن كان ممارسة فردية، يعني أن هناك علاقة في طور التكامل بين الفردية والجمعية، بوصفها تمثل بؤادر لنظام ليبرالي متغير ومتفاعل لإنتاج دولة.

ويستطرد أفلاطون قائلاً : " ولكن قمة كل هذا القدر الوفير من الحرية نبلغه عندما يصبح كل واحد من العبيد ، ذكراً كان أو أثنى ، من الذين تم شراؤهم في السوق

يصبحون أحراراً كالذين يملكونهم ... ولكن ما هو التأثير التراكمي لكل ذلك؟ أن أضحت قلوب المواطنين مرهفة جداً لدرجة أنها تثار من مجرد رؤية أي شيء كالعبودية، ولا يطيقون خضوع أي شخص لها بحيث لا يفرض أي شخص سيطرته عليهم، وهنا بعد كل هذا يقدم أفلاطون التبجيل لمدينته الأصيلة حتى ولو من دون قصد " (٥٠).

و باعتقاد بوبر " وسيظل واحداً من أعظم انتصارات ديمقراطية أثينا أنها قد عاملت عبيدها بطريقة إنسانية، وأنها قد وصلت إلى مرحلة قريبة للغاية من إلغاء العبودية، كما يشهد أفلاطون نفسه بذلك على الرغم من الدعاية غير الإنسانية لفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو" (٥١).

آفاق الليبرالية التي أنتجت الديمقراطية الأثينية، هي التي عززت من حلم الفرد في أهمية تحقيق الغير وتجاوز السكونية، فكلام أفلاطون في النص أعلاه لم نجد فيه أنظمة سكونية، بل يعبر عن ثورة مستمرة من أجل نيل الحرية، من قبل العبيد أو من يستشعر العبودية، جراء قسوة الأنظمة الحاكمة، وخروجها عن منظومة القيم البشرية التي حددت بناءً على رؤية فلاسفتها وطموحاتهم .

هذا يدل على أن الأنظمة السياسية بعيدة عن الفلسفة، ومستبدة إلى حد التمسك بكل قيم السلطة، ومجانبتها فكرة الحريات العامة التي تلغي مسألة العبودية، وتحقيق العيش المشترك، بناءً على رؤية أفلاطون وغيره من الفلاسفة المنظرين بهذا الاتجاه والمؤسسين له قبله. ربما إشارة بوبر إلى عظمة ديمقراطية أثينا هي إشارة أحادية الجانب، ولعله ركز على قضية تعامل العبيد، متناسياً إعدام سقراط وهروب أفلاطون نفسه ونفيه سياسياً، و معارضة ديوجن الكلبي التي تؤكد عكس ذلك تماماً مع استثناءات بوبر الذي أشار نفسه إلى عدم إمكانية الإحاطة بتقييم دقيق لكل المتغيرات الاجتماعية السياسية والفكرية، بناءً على منهج علمي كما هو الحال في العلوم التجريبية (٥٢).

المبحث الثالث

التغير من الذات إلى الدولة (العلاقة المتفاعلة)

لا يمكن شطر هذه العلاقة، كما لا يمكن إغفال طبيعة التفاعل السايكولوجي المنتج لهذه الرابطة، كجزء من مكونات وجود كل منهما. كثيراً ما تتأسس الأنظمة بناءً على رغبة فردية ميالة إلى نوع ما من مظاهر السلطة، فاقتران السلطة بقوة النفس مسألة قد

تحدث عنها أفلاطون من قبل، وقسم على أساسها الطبقات الاجتماعية، ونتج عن ذلك أنظمة سياسية ذكر أنواعها - وذكرت في البحث أيضا - ساعيا للوصول إلى نموذج دولة تتوافق فيه البشرية وتحقق فيه استقرارها المنشود.

صفة الحلم البشري هو الحركة نحو تحقيقه ، ومن أجل هذا التحقق علينا إن نمر بتجارب ؛لأن لا نموذج جاهر لدينا لتطبيقه ،كل منا يعيش في ظل نظام يرتضيه أو يعارضه ، وعندها يجب أن يحلم بديل وهذا البديل يعني التغير ، ولا يعني السكون والركون إليه .

نحن شركاء أفلاطون في الحلم، وجزء من تفكيرنا يحمل صفة يوتوية ، والجزء الآخر يتحرك بدوافع تحقيق الحلم ، فالبشرية تفكر بعقل نصفي أو نصف عقل، والنصف الآخر مشغول بتفكير مفارق وعلى نحو تقليدي سياسياً واقتصادياً ، فطموح التفوق جزء من ذلك ، وطموح التغير كل ذلك . لا أعتقد أن هناك من يعارض طبيعته، إلا باتخاذ طريق آخر للتغير، قد يكون ارتدادي سلبي، وليس بالضرورة تقدمي، مثلما تتحرك فيه، فسياسة الهروب إلى الأمام، هي مغادرة واقع يأس دون الاعتراف بإمكانية تغييره أو الانسحاب منه، يعني بحثاً عن واقع تصادمي، يمثل حقيقة التغير في الموقف. التغير هو مواجهة، وأي مواجهة أنها اختزال للمستقبل المنتظر، لتقريب الزمن البعيد لمحاولة ترميم الواقع، هذه الإرادة قد لا تتوافر عند بعض الأفراد، ولا سيما وإن سكونية النفس المحبطة قد تمثل تغيراً قهقرياً، نحو الاضمحلال لا نحو النضوج. فالإرادة بحسب تعبير شوبنهاور ماهية الأشياء جميعاً (٥٣).

لـبايولوجية النمو تمثيل واقعي لمعنى التغير الطموح، الساعي إلى إحداث أمر جديد في واقع صامت. والذي تمثل في العلم الجديد وإمكاناته في إعطاء روح جديدة للأشياء، أو قوة الصمود أمام التغير المرتد، فالنكوصية هي صفة غير علمية، قد تكون صفة حضارات أو مجتمعات، لم تنشأ أو تدرس بمنهج علمي، ممكن إن نعالجها مخبرياً. وهذا ممكن في الخيال العلمي ومتصور في أفق المستقبل، ولكن غير مقبول عند أنصاف العقول، النصف المعطل في السكونية في البحث عن السلام الداخلي وسط الفوضى، أو البحث عن مصير تم اختياره يوتوبياً، قد يغادر به إلى عالم الموت دون إن يشعر، أو يتحقق به صراع متنافر بين الأنصاف نفسها، بين الواقعي و اليوتوبي، أو الجهل والمعرفة،

أو بين الغني والفقير، أو قد يسلم نفسه إلى أنظمة عابثة تحقق به كل مقومات وجودها، فلا بد من الوعي والمعرفة، لتتجاوز التسليمية والحيادية إزاء المواقف وعلى حد تعبير فوكو " أن المعرفة لم تخلق من أجل الفهم ، وإنما لأجل التكسير والحسم " (٥٤).

يقول أفلاطون : " إن الانتقال من النظام الديمقراطي إلى الحكم الاستبدادي يستغل التنافر الطبقي القائم بين الغني والفقير في ظل دولة ديمقراطية، وينجح في تشكيل حرس أو جيش خاص يدين له بالولاء. بوصفه بطلاً للحرية. فسرعان ما يرزخون تحت نير العبودية، ويتعين عليهم حينئذ أن يحاربوا من أجله في "حرب تلو أخرى يسعى إلى إشعالها... كي يجعل الناس يشعرون بالحاجة إلى قائد عام " (٥٥).

وهذا ما يحدث في العراق، فبعد ولادة أحزاب السلطة من رحم هذه الإشكالية، تعمقت فكرة الدولة الباهتة في ذهنية المواطن العراقي، وبدأ يفقد وجودها قياساً مع كبر وجود تلك التشكيلات الموازية للدولة، والمهددة لكيانها، وتحولها إلى أنظمة فردية تقودها فكرة البطولة ووجود الضرورة (٥٦).

وعندها تتحول الدولة إلى قمة الدناءة مع الحكم الاستبدادي، كما يذكر ذلك أفلاطون في محاوره السياسي...مقارناً بذلك مع المدينة الفاضلة التي يعدها مقياس لكل أنواع الحكم المقلدة، الذي يقال إنه وجد «نموذجها» في العصور القديمة لكرونوس والد زيوس، وأحد الفروض التي يتمثل بها أفلاطون هنا يميز بين أنماط ستة للدولة الباهتة، بيد أن هذا الفرض غير ذي أهمية، خصوصاً لو تذكرنا أن أفلاطون يقول في الجمهورية : " إن الأنماط الأربعة المناقشة لا تغطي كل الاحتمالات، وأنه توجد بعض المراحل المتوسطة " (٥٧). وهذا ما ذكر في المبحث السابق .

قول أفلاطون هذا يمثل نضوج سياسي، ينافي تقسيمه الأول لوجود الدولة على أساس الخير والشر، فالنموذج المزدوج الذي أشرنا إلى حتمية وجوده ، كان أفلاطون قد أشار إليه في هذا النص. وهو يحدد الأنماط الستة في كتابه السياسي، تبدأ بالتمييز بين ثلاثة أشكال للحكم، حكم الرجل الواحد ، وحكم القلة، وحكم الكثرة، ثم يتم تقسيم كل هذه الأشكال إلى نمطين أحدهما جيد نسبياً والآخر سيء، وفقاً لما كان تقليداً أم لا " فالأصل الوحيد هو الحق، عن طريق استنساخ وحفظ قوانينه القديمة، وبهذه الطريقة يميز بين أشكال ثلاثة محافظة على النظام القديم أو قانونية، وأشكال ثلاثة أخرى دنيئة تماماً

أو غير قانونية، أما الأشكال الثلاثة القانونية فهي: الموناركية والأرستقراطية و الديمقراطية وهذه الأنظمة بالإمكان تحولها إلى أنظمة غير قانونية في حالة دخولها مرحلة الطغيان أو البهتان^(٥٨).

إذ من غير الملزم عند أفلاطون أن تكون دولة الطغيان هي الدولة الأكثر شراً... فيقول حالماً: أعطني دولة يحكمها شاب طاغية... وأن يكون لحسن حظه، معاصراً لمُشرع عظيم، وأن يقابله بصدفة ما سعيدة ﴿فيلسوف حكيم يقدم له النصيح ويستجيب ذلك الشاب له﴾، فما الذي يمكن للآلهة أن يقدمه أكثر من ذلك لمدينة يُراد لها أن تكون سعيدة؟^(٥٩).

يشرح النص المتقدم عنوان مبحثنا التغير من الذات إلى الدولة، فتغير الدولة ونظامها وتحقيق السعادة للشعب، يأتي من المبادرات الفردية الذاتية للحكام، ورغبته في تحقيق السلام والاستقرار لشعبه، ويمكن تعليل ذلك، لأفلاطون بالقول من السهل أن نقنع فرد ولكن ليس من السهل أن نقنع مجتمع.

ويمكن أن نعد قول أفلاطون هذا، توصيف تاريخي لحال سياسة العراق اليوم، إذ كانت الدكتاتورية جاثمة على صدور الشعب، وهو يمثل لهم حكم الطغيان بأعلى مراتبه، وبعد مجيء الديمقراطية المترهلة وتنامي دكتاتوريات التعددية الحزبية، وبرزت الطبقة نتيجة الفساد المادي والسياسي والإداري، أتضح للناس أن الحكم الدكتاتوري المستند إلى بصيرة تاريخانية مستقبلية للحفاظ على الأمة، أفضل من حكم ديمقراطي باهت يحتمي تحت مظلته الطغاة والفاستدين، لذلك نجد أن أغلب الشعب العراقي أصبح يطالب بإعادة النظام الرئاسي والعودة إليه؛ لأنه رأى اقتران الفساد الإداري والمالي في إدارة الدولة مع النظام الديمقراطي، ومن ثم أصبح النظام الديمقراطي نظام فاسد؛ لأنه يتيح المجال لصعود الفاسدين للحكم وهدر مقدراته.

وأفلاطون له تجارب متعددة مع الطغاة الشباب وخصوصاً محاولاته إصلاح طغيان ديونيس الشاب على سيراقوسة، يقول في القوانين: "قد يُعاد تشكيل الحكم الاستبدادي، الدولة الأكثر شراً، بهذه الطريقة من حيث إن كل تغير إنما هو شر" ما عدا تغير الشيء الشرير وثمة قليل من الشك في أن أفلاطون، عند حديثه عن المشرع العظيم والطاغية الشاب، كان يفكر في نفسه^(٦٠).

فقد كانت أحد الاعتراضات الرئيسية على تحليل أفلاطون للتطورات السياسية، هي التأكيد على القوة المحركة لكل التغيرات التاريخية، وتأييد ضمني لضرورة اقتران القوة بالعدل من أجل نظام الدولة، لذلك نجد على مفهوم الدولة الباهتة أي الدولة الضعيفة. ويدعو إلى إعادة إصلاح النظام الاستبدادي بدل من تغييره، وهذا هو الخطأ الذي حدث في العراق في ٢٠٠٣ ، و مازلنا نعاني تداعيات تغيير النظام السياسي بالطريقة السلبية التي تحول العراق فيها إلى دولة ديمقراطية باهتة، حيث تسيطر الأحزاب وتتصارع على المنافع الاقتصادية ، وخيرات البلد وموارده.

يذكر بوبر عن أفلاطون وماركس "إن الشقاق الداخلي، والصراع الطبقي الناتج عن تنافر المصالح الاقتصادية، إنما هو القوة المحركة لكل الثورات السياسية" (٦١).

هذا ما يجري في العراق اليوم، إذا بلغ الصراع السياسي الاقتصادي أوجهه ولاسيما وقت تشكيل الحكومات، ففوق الثورة الشعبية أمر لا مفر منه، لاسيما بعد إهمال الحكومة للشعب والانشغال بهذا الصراع، بينما الكيانات السياسية الفاسدة التي تحكم المشهد لا تعي ذلك، ولم تضع له حسابات توضح إهتمامها بمواطنيها، وقد أشار إلى هذه المسألة كارل ماركس عندما يكثر فساد الطبقة السياسية و يتنامى وعي الجمهور بحجم ذلك، علينا إن نترقب ثورة البروليتاريا الطبقة المقهورة من ظلم هؤلاء، وإنها لتحقيق، ليس بنبوءة ميتافيزيقية منا بل بتشخيص عملي لواقع بدأ يبلغ غليانه مرحلة الانفجار، ونترقب في الوقت نفسه مزيد من صراع هذه الكيانات الفاسدة وانشقاقاتهما. يقول أفلاطون ما يؤكد ذلك : أن الانشقاق الداخلي في الطبقة الحاكمة نفسها هو وحده يمكن أن يضعفها ويُطيح بحكمها؛ فالتغير في أي دستور إنما يحدث بلا استثناء، من قبل الطبقة الحاكمة نفسها، لاسيما عندما تصبح هذه الطبقة مسرحاً للشقاق...» وهو يتساءل أيضاً «كيف يمكن لأي شخص أن يقضي على ملكية أو أية نوع من الحكم ، إن لم يكن من الحكام أنفسهم ؟ (٦٢).

هذا يعني أن الدولة الجمعية تمسخ ذاتياً، إذ لا دولة تقودها مجموعة بل ذوات متسلطة، فتغير الحاكم بحسب قول أفلاطون من الخير إلى الشر أو من الشر إلى الخير، يمثل حالة متفاعلة إيجاباً وسلباً في اتخاذ القرار وقيادة المجتمع.

السؤال المثير هنا هو لماذا نفكر بأحد أو بأسببية أحد هذه الجوانب دون سواها ؟ مضافين في الوقت نفسه أهمية عامل على عامل آخر، كالاقتصادي على السياسي أو العكس، أو الاجتماعي على الاقتصادي و السياسي أو العكس على كليهما. لماذا لا نفكر في سير منتظم لكل هذه العوامل معاً ؟ كمسير الجيش في الاستعراض العسكري. حتى نضمن تقدم لكل هذه المجالات دون تغلب أحدهما على الأخرى، وهنا نؤكد على مبدأ عدم التغليب والاهتمام الأحادي الجانب ؛ لأن فيه إهمال قد يقع على شرائح مجتمعية تعيش على هذه المجالات. مثلما هو الحال في العراق إذ يتم الاهتمام بقطاع دون القطاعات الأخرى أو على حساب كل القطاعات، كالاهتمام بالتسليح دون التنمية أو الاهتمام بالعمران دون الاهتمام بالتنمية البشرية وهكذا.

لا يمكن وصف كمال أي مدينة أو دولة ، أو أي نظام حكم دون احتساب هذا التوازن المؤسساتي في كل قطاعات تنمية البشر وتطويره، وعدم الإمكان هذا موجه إلى أفلاطون و إلى ماركس وتعقيا على كارل بور الذي يناقش الأحادية الماركسية والأفلاطونية بحثا عن الكمال .

فقد " كان وصف أفلاطون للمدينة الكاملة أو الفاضلة يُفسر بأنه البرنامج اليوتوبي التقدمي إذ يعدها سمة فقط لعالم الصور أو المثل الأزلي لـ (مدينة في السماء) ^(٦٣) ولكن ولكن هذا الوصف لا يعني بالضرورة وجود دولة فاضلة وكاملة، ينتج من خلال تاريخها أو تخيلها نموذج دولته، وهو كما أشار إليه بوبر إنه يوتوبي تقدمي إي يعطي توصيف لدولة غير موجودة بل موجودة مضاداتها، يحلم بوجودها وإن بعد حين. وهذا واضح من خلال استفادته لكل طرق الإقناع والإحاطة بدولة أو برجل دولة يحقق له وللمجتمع حلم السعادة المدنية .

كان يعتقد بوبر إن أفلاطون قد بذل محاولة جادة، لإعادة بناء الأشكال القبلية القديمة للحياة الاجتماعية بقدر استطاعته... خصوصاً بعد إن قدم طريقة وصف معالجة مثالية، للأرستقراطيات القبلية القديمة لكل من كريت وإسبرطه، ولقد رأى بحذسه السوسيولوجي المرفه أن هذه الأشكال لم تكن قديمة فحسب، بل متحجرة ومعطلة كذلك ؛ أنها كانت بقايا شكل أقدم، واستنتج أن هذا الشكل الأقدم كان أكثر استقراراً، ولكنه معطل بشكل أكبر . لقد حاول أن يعيد بناء هذه المدينة الضاربة في

القدم كنموذج دولة فاضلة ومستقرة، بطريقة توضح كيف أنها نات بنفسها عن الوقوع في الانشقاق؟ وكيف جنبت نفسها الوقوع في الصراع الطبقي؟ وكيف قلصت تأثير المصالح الاقتصادية إلى الحد الأدنى، وجعلتها تحت السيطرة التامة؟ هذه هي المشكلات الرئيسية لإعادة بناء أفلاطون للمدينة الفاضلة" (٦٤).

وهذا النص يعني أن هناك نموذج دولة ، ممكن أن نقيم على أنقاضه تجربة صحيحة، وتجاوز بها أخطاء النماذج المتعددة، والوسطية ونبلي بظموحنا حلم الفضلى، وهو ما يجعل دخان أفلاطون يتصاعد بدلالة وجود النار وإن بالشكل الأقدم، وهي دعوة منه لتجاوز الفردية و الأنانية في الحكم وتغادي التناقضات التي تثير الصراع الطبقي وتأججه.

يشير بوبر إلى تناقضات أفلاطون في حديثه عن إمكانية تجنب الصراع الطبقي بقوله : " لو كان تقديماً لكان قد ركز على المجتمع اللاتبقي، المساواتي، ولكنه تحدث عن نموذج دولة أسبرطية وهي دولة عبودية وطبقية، وبهذا فإن مدينة أفلاطون الفاضلة تستند إلى أكثر التميزات الطبقية صلابة، فهي دولة طبقات منغلقة... فكيف يحل أفلاطون مشكلة تجنب الصراع الطبقي ؟ حل مشكلة تجنب الصراع الطبقي من قبل أفلاطون وبحسب قراءة كارل بوبر لا يأتي عن طريق إلغاء الطبقات، وإنما عن طريق منح الطبقة الحاكمة تفوقاً لا يمكن تحديه، فالطبقة الحاكمة وحدها، كما في اسبرطة هي المسموح لها بحمل السلاح ولها وحدها كل الحقوق، سياسية كانت أو غير ذلك ، وتتلقى وحدها التعليم، أعني التدريب المتخصص في فن قمع خرافاتها البشريين، أو قطعانها البشريين ولعله - يقصد البرابرة - والواقع أن تفوقها الساحق إنما يزعم أفلاطون قليلاً، فهو يخشى أن ينهش أعضائها الخراف، بدلا من حزاها فحسب ؛ وأن يتصرفوا كذئاب أكثر منهم ككلاب... وطالما كانت الطبقة الحاكمة متحدة، فلن يكون في مقدور أحد أن يتحدى سلطتها، ومن ثم لن يكون ثمة صراع طبقي " (٦٥).

وهذا الكلام يرسخ السكونية في المجتمع، ويجعل كل طبقة اجتماعية لها مستوى خاص لا يمكن تجاوزه، لا بالحرية ولا بالقوة، وحتى لا يحدث صراع طبقي، عليك أن تقبل بمستواك الاجتماعي، وتحجم ظموحاتك لصالح استحقاقات طبقية مصطنعة، من قبل القلة الحاكمة لديمومة حكمها وبقاءه. ولكن يشترط أفلاطون، أن لا يكون هناك

تعدي، من قبل الطبقة الأقوى في المجتمع على الطبقات الأضعف. ونحن نعتقد أن هذا الشرط لا يكفي ؛ لأن أفلاطون قد قصره على الجوانب المادية كما يبدو ، ولكن في الواقع كبت الحريات ومصادرة الوعي وتحجيمه الطبقي يعد نوع من المضايقات، وتعدي على الحريات وترسيخ للطبقية.

فالمشكلة لا بوجود الطبقات فهي أمر طبيعي في المجتمعات البشرية، بل في تأسيسها وتصنيفها مؤسساتياً في المجتمع والدولة وهذا ما قام به أفلاطون، هذا التأسيس هو من يعزز الطبقة عند جمهور الناس، فالفلاح قد لا يلتفت لنفسه إنه في طبقة اجتماعية متدنية، أو الحرفي قد لا يلتفت لنفسه إنه ممتهن عند صاحب العمل إلا بعد أن يشعره صاحب العمل بالذل، إشعار الآخرين بالدونية والضعف و التراتبية السلمية في المجتمع هي من تظهر الطبقة، وهذا الأمر واضح جداً في فلسفة أفلاطون وفكرته، بل هو من قسم طبقات المجتمع بالطريقة الثلاثية، وهو لم يقدم حلاً أبداً لمشكلة الطبقة الاجتماعية عبر مبدأ التفوق الذي يمنح لرأس السلطة بل زادها به وعمقها.

العراق بحاجة ماسة لنموذج اسبرطة، فالطبقة الحاكمة في العراق مفككة ومتقاتلة ومتصارعة، مع أننا حديثي عهد بالديمقراطية، وقريري عهد بزوال الدكتاتورية الفردية، وبعيدين جداً عن اسبرطة، إلا أن تنامي مخالب الدكتاتوريات المتعددة، وموازاتها الدولة بحمل السلاح والسيطرة على مقدرات الاقتصاد، وموارده، والتحكم بمؤسسات الدولة، وتقوية الطبقة القرية منهم، جعل بقية الشعب هوامش يعتاش على فتات موائدهم، وتتغذى سمومهم وتفكر بقهرهم وسلب حرياتهم. منح صفة الدكتاتور للحاكم الديمقراطي خيار الاستقرار الجمعي، كما فهمنا من نص أفلاطون أعلاه، وهذا ما يطالب به مجتمع انتهكت مقومات وجوده مثل العراق وشعبه.

تقسيمات أفلاطون لطبقات المجتمع كانت نموذج عراقي أيضاً، اتضح في تجربة الحشد الشعبي، وهي ما تقابل طبقة الحراس عند أفلاطون ومقاتلة فئات عمرية مختلفة دولة داعش، استخدموا لحماية التجربة الديمقراطية، والكيانات السياسية الفتية بالحكم، والتواقة له بقوة، والحفاظ على دولة المكونات الطبقة التي لا تتصف بالفضل، حتى لا نجعلها مقابل تقسيمات أفلاطون لدولته الفاضلة و إنما فقط للتشبيه.

ف نجد أفلاطون يُميز بين ثلاث طبقات في مدينته الفاضلة : طبقة الحراس ، وطبقة مساعديهم المسلحين أي المقاتلين والطبقة العاملة، ولكن يوجد في الواقع طبقتان منغلقتان فقط هما: طبقة عسكرية تشتمل على حكم – المسلحين والمتعلمين- وطبقة المحكومين غير المسلحين، وغير المتعلمين ، الخراف البشرية ؛لأن الحراس ليسوا طبقة منغلقة متفرقة، وإنما محاربون قدامى وحكماء كانوا قد ترقبوا من صفوف المساعدين. بيد أن تقسيم أفلاطون لطبقته الحاكمة إلى قسمين، الحراس والمساعدين ، من دون تقسيمات فرعية مماثلة في الطبقة العاملة، يرجع بقدر كبير إلى أن اهتمامه كان منصباً فقط على الحكام^(٦٦).

ويلحظ بوبر إن أفلاطون لا يهتم على الإطلاق بطبقة العمال والتجار ... إذ يعدهم قطع بشري فحسب ، وظيفتهم الوحيدة هي تزويد الطبقة الحاكمة باحتياجاتها المادية . بل يمضي أبعد من ذلك حين يمنع حكاه من التشريع لشعب هذه الطبقة، ولمشكلاتها التافهة، وهذا هو السبب عند بوبر في عدم توفير معلومات كافية عن الطبقات الأدنى التي ذكرها أفلاطون إلا فيما ندر إذ أنه يسأل ذات مرة : " ألا يوجد كادحون يفتقرون إلى ومضة ذكاء وغير جديرين بأن يُسمح لهم بالانضمام للمجتمع ممن لهم أجسام قوية للعمل الشاق ؟ " ^(٦٧) .

ولأن هذه الملاحظة الكريمة بحسب تقييم بوبر قد نتج عنها تعليق ملطف بأن أفلاطون لا يسمح بالعبيد في مدينته، فأنتني أشي هنا إلى خطأ هذا الرأي. صحيح أن أفلاطون لا يناقش صراحة، في أي مكان أوضاع العبيد في مدينته الفاضلة، وصحيح كذلك أنه يقول بأن من الأفضل تجنب اسم "عبد" وأنه يعين أن ندعوهم العمال "المساعدون" أو حتى "المستخدمون" فهو بحسب بوبر لم يكن سوى لأغراض دعائية ، إذ لم يوجد في أي مكان أقل تلميح بإلغاء قانون العبودية ،أو تخفيفه. بل على العكس ،لم يبد أفلاطون سوى الإزدراء لأولئك الديمقراطيين الأثنيين "رقيقى الفؤاد" الذين دعوا لإلغاء العبودية" ^(٦٨).

إذن كيف امتدح بوبر الديمقراطية الأثينية، واعترف بفضلهم في حسن معاملة العبيد ؟! وهذا ما أشرنا إليه في ما تقدم من هذا البحث. ولماذا اتهم بوبر أفلاطون بممارسة

الدعاية في حسن معاملة العبيد ؟ ناقدا إياه عدم ذكره لهم وما يخصهم من قوانين وحقوق ودفاع.

هل يعني هذا أن تقسم أفلاطون الطبقي، هو من كان مغلقا أم المجتمع الأثيني هو مجتمع مغلق ؟ دعوات وحركات إلغاء العبودية الذي اعترض عليه أفلاطون، يعني أن هناك أبواب من الحرية في أسوار المجتمعات المغلقة، وهناك انفتاح بين الطبقات، وهذا سبب تسأل أفلاطون عن الأذكى والأقوياء من أبناء المجتمع لو قورنوا مع أبناء الطبقة الحاكمة أو طبقة العسكر، فمن طبقة العبيد هناك أفراد أذكى ينافسون في ذكاءهم المتعلمين من أبناء الأغنياء والنبلاء، وحتى دعوات أفلاطون لمعاملة العبيد بازدراء هو من أجل التربية والضبط وله مبرراته الأخلاقية؛ لأنه يميل إلى تطبيق النظام الديمقراطي بقوة أو الجمع بين النظام الديمقراطي والدكتاتوري من أجل حياة أكثر أمناً واستقرار، ثمة فقرة في الجمهورية تنتقد ممارسة استعباد الإغريق للإغريق، وينهي فقرته بموافقة صريحة على استعباد البرابرة مع توصية لمواطني أثينا - أن يتصرفوا مع البرابرة كما يتصرف الإغريق مع الإغريق، ولعل مضامين القوانين، والاتجاه اللإنساني نحو العبيد هو ما دعا أفلاطون إلى هذه الوصية اليتيمة التي انتقدها عليه بوبر^(٦٩).

وهذا يوضح طموح أفلاطون في أن ينال كل فرد حريته بقدر ما يفهم قدر الحرية ويتطلع لها، إذ إن بعض العبيد يرتضي هذه الصفة ولا يحاول أن يتجاوز طبقته برغبة التحرر، مع دعوات أفلاطون ورغبته في أن ينال بها الفيلسوف الحكم والسلطة، بيد أن الفيلسوف هو قدرة غير متاحة لعامة الناس بل لخواصه، مثل قدرة حمل السلاح وفطنة القتال الغير متاحة لمن لا يجيد منها شيء، وكذلك مهنة من يجيد صنعة الأشياء ولا يعرف غيرها، وهي أدوار يقوم بها البشر بطريقة تتكامل بها الحياة وتستتب بها الأنظمة، ولكن الأثنيات الحاكمة والمتسلطة، هي من تعزز هذه الطبقة بإزدراء طبقة لما دونها فينشئ الحقد الاجتماعي والتحاسد، وتزداد الأمراض الاجتماعية ويحدث الصراع وتنهار الدولة .

فتعزيز البعد الإنساني والاجتماعي والوجودي لكل طبقة على أنها مكملة لأختها، هي من يقوي الذاتية الفردية لصالح قوة الدولة وليس ضدها، فشعور الانتماء والكرامة والعدالة، هو شعور ينعكس على فكرة الانتماء الوطني ويقوي التمسك بالدولة ؛ ولأن

السلطة السياسية في يد الطبقة الحاكمة وحدها ، بما في ذلك سلطة الاحتفاظ بقطيعها البشري في حدود معينة تمنعه من أن يصبح خطراً، فإن المشكلة الكلية في الحفاظ على سلطة الدولة، تختزل للحفاظ على الوحدة الداخلية للطبقة الاجتماعية السائدة. فكيف تتم المحافظة على وحدة الحكام هذه ؟ يقول بوبر: بالتدريب وبمؤثرات سيكولوجية أخرى، ولكن بشكل رئيسي باستبعاد المصالح الاقتصادية التي قد تؤدي إلى الانشقاق، وهذا ما أشار إليه أفلاطون سابقاً بتأكيد على دور بيت المال في تعزيز وجود السلطة^(٧٠).

"ويتحقق هذا الاستبعاد بإدخال الشيوعية، أي بإلغاء الملكية الخاصة، وخصوصاً ملكية المعادن الثمينة ... هذه الشيوعية مقصورة على الطبقة الحاكمة التي يتعين عليها وحدها أن تتجنب الانشقاق، أما النزعات التي تدور بين المحكومين فهي غير جديرة بالاهتمام، وبما أن كل الملكية هي ملكية عامة، فيجب أن تكون هناك ملكية عامة أيضاً في النساء والأطفال. فلا يجب أن يتمكن أي من أعضاء الطبقة الحاكمة من تعيين هوية أطفاله أو والديه، فيجب أن تحطم الأسرة أو بالأحرى أن تشمل كل طبقة المحاربين، إذ قد تصبح الولاءات الأسرية مصدراً محتملاً للانشقاق؛ لذلك سيعتني كل شخص بالمجتمع كما لو كان ينتمي إلى أسرة واحدة" ^(٧١).

يرى بوبر أن اقتراح أفلاطون الشيوعي "لم يكن... اقتراحاً جديداً ولا ثورياً بدرجة كبيرة ... إذ حتى الملكية المشتركة للنساء والأطفال، ليست كافية تماماً لحماية الطبقة الحاكمة من كل الأخطار الاقتصادية . إذ من المهم أن نتجنب الرخاء بقدر تجنبنا للفقر، فكلاهما خطر على الوحدة : الفقر ، لأنه يدفع الناس إلى تبني أساليب متهورة لسد احتياجاتهم ؛ والرخاء ، لأن معظم التغير ينشأ من الوفرة، ومن تراكم الثراء والذي يفتح الباب لإمكانية التجارب الخطرة " ^(٧٢).

وهذا يعني إن لا سياسة حكيمة تقود الدولة، وأفلاطون الذي كان يتحدث عن أساليب تدبير المنزل والمدينة ! يقترح هذه الاقتراحات التي تعزز من الطبقية الجمعية والحاكمة على حساب الطبقات الأخرى، وهو الذي قسم طبقات المجتمع إلى فئات بحسب الوظيفة والمكانة والرفعة، فكيف له أن يتحدث عن نظام شيوعي تحتلظ فيه الدماء والأموال والأعراض ؟! فمقترح أفلاطون هذا يعمق من الفوضى المجتمعية باختلاط

طبقات المجتمع في النهاية حتى بين أبناء الحكماء مع أبناء السفهاء، حيث لا نظام تربوي مناسب يعزز بهم حب الحكمة وفضيلتها؛ لأن فيهم من هو محب ومن هو رافض لها . فتخوف أفلاطون في النص السابق، كان ليس من صراع الطبقات الفقيرة فيما بينها ولا صراع الطبقات الفقيرة مع الطبقات الثرية فيما دون الطبقة الحاكمة، بل من صراع الطبقة الحاكمة نفسها بنفسها، صراع الحكام حول السلطة والمال والجاه وغيرها، وهذا بحسب أفلاطون ما يربك استقرار الدولة. من أجل ذلك يقترح أفلاطون " أن النظام الشيوعي وحده الذي لا مكان فيه لعوزٍ شديد ولا لثروة كبيرة، فهو الذي يستطيع اختزال المصالح إلى الحد الأدنى فيضمن بذلك وحدة الطبقة الحاكمة (٧٣).

يتضح من ذلك أن هم أفلاطون الأكبر ، هو الحفاظ على نظام الحكم بكل الوسائل المتاحة، إذ يؤكد اهتمامه على الطبقة الحاكمة، وتمسكها ووحدتها، وإن كان على حساب الطبقات الاجتماعية الأخرى، بل حتى اقتراحه الشيوعي هو مقترح يبرر في ثناياه ذلك الهم، لتفادي أي صراع طبقي محتمل يطيح بالطبقة الحاكمة، ويقوي التنافس المجتمعي على الحكم والتناحر بين طبقاته، فيرى أن وسطيته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية لا تتحقق إلا عبر النظام الشيوعي وقبوله، وهو من يحقق الرضى العام بين طبقات المجتمع فيما لو تم. فالنظام الشيوعي الذي أقترحه وخص به شيوعية الطبقة الحاكمة بناءً على قانون التغير الاجتماعي ، وهو شرط ضروري للاستقرار السياسي الذي يعد سميته الأساسية، وعلى الرغم من أنه شرط هام إلا أنه ليس كافياً كما يعتقد بوبر، فلكي تشعر الطبقة الحاكمة بأنها متحدة حقاً ، عليها أن تشعر بأنها كقبيلة واحدة أعني كأُسرة كبيرة واحدة، بعد تفتت وتحطيم الأسر الصغيرة عبر ما يشاع منها من أولاد وأموال (٧٤).

وهذا يعني أن شيوعية أفلاطون ليست عامة، حتى لا يتعين أن يكون ثمة اختلاط بين الطبقات فأى تدخل أو تبدل من طبقة لأخرى - من وجهة نظرة - يعد جريمة لا تغتفر ضد المدنية، ويتعين بحق فضح أمرها ؛ لأنها أكثر الشرور دناءة ... بيد أن تقسيما صارما للطبقات ينبغي أن يكون مسوغاً ويمكن أن تنبثق محاولة تبريره، من الزعم أن الحكام أسمى من المحكومين من ثلاثة وجوه : من جهة الجنس ، ومن جهة التعليم ، ومن جهة نظام قيمهم " (٧٥).

بات من الواضح بأن أفلاطون ينظر إلى الطبقة الحاكمة على إنها صاحبة الوصاية، والمتفوقة جنساً وعرقاً، وهي من تمثل الآلهة الطبقية. وهذا ينافي مبدأ الشيوعية الذي يدافع عنه أفلاطون .

ويقول كارل بوبر معلقاً على فكرة أفلاطون هذه : " أود أن أعبر عن اعتقادي بأن التفوق الشخصي ، سواء أكان جنسياً أم ثقافياً أم أخلاقياً أم تربوياً ، لا يمكن أن يؤسس أبداً زعم الامتيازات السياسية ، حتى ولو أمكن إثباته . إذ يسلم معظم الناس في الأقطار المتحضرة هذه الأيام بأن التفوق الجنسي أسطورة ، ولكن حتى لو كانت أمراً واقعاً ، فلا يتعين عليها أن يترتب عليها حقوق سياسية خاصة ، على الرغم من أنه قد يترتب عليها مسؤوليات خلقية خاصة بالنسبة للأشخاص المتفوقين " (٧٦).

نظرية الأعراق أو التفوق الجيني تنمو بكثرة في المجتمعات المغلقة، إذ نجد إن العائلات التي كانت لها سيطرة في مرحلة زمنية وتاريخية ما وفي مجالاً ما، تبقى تتغني بذلك التفوق وتحاول أن تؤسس عليه أمجاد جديدة ، مثل : الإقطاعية في العراق وشيوخها، إذ مازالوا يعيشون في وهم الماضي بكونهم أسياد ومحاولاتهم المستمرة إلى إعادة شيء منها، أو يحاولون التفوق في مجالات أخرى عوضاً عنها ، كذلك العائلات التي لها باع بالتجارة ، أو العائلات التي لها ماضي في القوة والسطوة ، أو العائلات التي لها تميز في العلم دون غيرها وهكذا، وأنا اتفق مع بوبر بأن هذا النظرية غير ملزمة لكل تغير إجماعي ، صحيح هناك مؤثرات وراثية ولكن يجب أن لا تتحول إلى عقدة ، وسبب للتعالي على المجتمع ، ومحاوله استعبادهم تحت أصل تلك النظرية أو النزعة ، ولو أردنا أن نفهم آراء أفلاطون حول الأصل وتربيته السلالات والطبقة الحاكمة ، لا يتعين أن تغيب عنا رؤية نقطتين رئيسيتين في تحليلنا، وهما أولاً: وقبل كل شيء ، أن أفلاطون إنما يعيد بناء مدينة من الماضي ، على الرغم من ارتباطها بالحاضر من حيث إن بعض سماتها لا تزال ظاهرة في بعض الدول الموجودة ، على سبيل المثال : في أسبرطة . وثانياً : أنه يعيد بناء مدينته بقصد توفير شروط استقرارها ، وأنه يبحث عن ضمانات لهذا الاستقرار فقط داخل الطبقة الحاكمة ذاتها ، وعلى وجه الخصوص ، في وحدتها وقوتها " (٧٧) .

ويشير بوبر إلى أن هذا ليس وصفاً عن أصل الجنس الدوري المسيطر فحسب ، وإنما عن أصل قطعانهم البشرية أيضاً أي السكان الأصليين ، وهو وصفاً أسطورياً شديد عن

عملية الإخضاع نفسها، وعن أصل الطبقة الحاكمة للمدينة الفاضلة، وهكذا فإن هدف تربية سلالة الجنس المسيطر قد تُحدد ويمكن بلوغها و اشتقاقها، من تحليل الشروط الضرورية للحفاظ على استقرار الدولة^(٧٨) و من خلال تربية الترويض، لما لها من أثر في إشاعة قناعات، تعزز قبول الحكم، ونظامه، وحاكميه، وغرسها قيم الطبقية واحترامها بين الأجيال، لتعليمها فن الطاعة، وهذا ما كان طموح أفلاطون في مشروع مدينته الفاضلة^(٧٩).

يقول بوبر : " يتعين علينا أن نتذكر هذه القصة الموجزة والظافرة في آن واحد عن إخضاع السكان المقيمين بواسطة قبيلة من الغزاة المحاربين، وذلك عندما نفسر إصرار أفلاطون المتكرر على أن الحكام الصالحين، سواء أكانوا آلهة أم أنصاف آلهة أم حراس، إنما هم رعاة أبويون للبشر، وأن فن السياسة الحق هو فن الحكم بكونه نوعاً من القيادة الرعوية، أنه فن قيادة وإخضاع القطيع البشري، والذي يتعين علينا أن نتأمل وصفه لإنتاج سلالة وتدريب المساعدين الذي يخضعون للحكام ككلاب الحراسة لرعاة الدولة"^(٨٠).

" وهذا هو موجز نظرية أفلاطون المتعلقة بالمدينة الفاضلة أو الضاربة في القدم، وهي المدينة التي تعامل قطيعها البشري، كما يعامل الراعي الحكيم والشديد المراس قطيعه من الأغنام " ^(٨١).

وفي محاولة لفهم وتفسير العالم الاجتماعي المتغير، كما اختبره أفلاطون، فقد اقتيد الأخير كما يرى بوبر إلى تطوير علم اجتماعي تاريخاني نسقي بتفصيل كبير، فاعتقد بأن الدول الموجودة، إنما هي بمثابة نسخ باهتة لصورة أو مثال غير متغير. وحاول أن يعيد بناء هذه الصورة أو المثال للدولة، أو يصف على الأقل التقاليد القديمة لمجتمع إسبرطة وكريت ليقترّب منه بقدر الإمكان لإعادة بناء نتائجه وتحليله لمؤسساته الاجتماعية بكونها أقدم ما وجدته في اليونان من صور الحياة الاجتماعية التي تعرف فيها على الصور المكبّحة أو المعطلة لمجتمعات قبلية أكثر قدماً^(٨٢). يرى بوبر أن أفلاطون ولكي يستخدم هذه النتائج جيداً، يحتاج إلى مبدأ للتمييز بين السمات الصالحة أو الأصلية أو القديمة للمؤسسات الموجودة وأعراض انحطاطها. وبتفسيره للمجتمعات الموجودة كنسخ باهتة لمدينة مثالية، استعان أفلاطون في الحال بوجهات نظر هزيبود الفجة إلى حد ما عن

التاريخ الإنساني بخلفية نظرية ومعرفية في التطبيق العملي . فطور نظرية تاريخية واقعية جداً ، أكتشف بمقتضاها سبب التغير الاجتماعي في الانشقاق الهيراقليطي ، وفي الصراع الطبقي الذي وجد فيه القوى الدافعة والمفسدة للتاريخ ، ولقد طبق هذه المبادئ التاريخية على قصة انحطاط وسقوط الدول أو المدن الإغريقية ، وخصوصاً على نقد الديمقراطية ، التي وصفها بأنها مشخنة ومنحطة . ويمكننا أن نضيف أن أفلاطون ، في وقت لاحق ، في قوانينه ، طبقها أيضاً على قصة انحطاط وسقوط الأمبراطورية الفارسية ، وكان بذلك فاتحة لسلسلة طويلة من الأعمال الدرامية للانحطاط والسقوط في تواريخ الأمبراطوريات والحضارات ، ولعل قصة شبنجلر سيئة السمعة عن انحطاط الغرب - والقول لبوبر - هي أسوأها ولكن ليست آخرها . ويمكن تفسير كل هذا ، في ما أعتقد ، كمحاولة ، وهي محاولة مؤثرة للغاية ، لتوضيح و عقلنة تجربته في انهيار المجتمع القبلي ، وهي خبرة شبيهة لتلك التي أدت بهيراقليطس إلى أن يطور الفلسفة الأولى للتغير^(٨٣) .

بيد أن تحليلنا لعلم الاجتماع الوصفي عند أفلاطون لا يزال ناقصاً ، فقصصه عن الانحطاط والسقوط ، ومعها تقريباً كل القصص المتأخرة ، إنما تبين أمرين : الأول : أن تصور المجتمعات المنحطة هي كائنات عضوية والثاني : أن تصور الانحطاط على أنه عملية شبيهة بالشيخوخة ، فالانحطاط الخلقي وسقوط وانحطاط الروح ، إنما يمضيان جنباً إلى جنب مع ذلك المتعلق بالقوام الاجتماعي ، الذي يلعب دوراً هاماً في نظرية التغير الأول عند أفلاطون في قصة العدد وسقوط الإنسان^(٨٤) .

فبناء الدولة شبيه ببناء الإنسان ، كلما كانت الذات فيه أكثر اعتدالاً كلما كانت اقرب للعدالة ومن ثم تتمكن من قيادة الدولة بطريقة عادلة ، بعيداً عن الظلم الذي هو مدعاة للسقوط و الانحدار ، فبقدر كون الظلم سقوط أخلاقي ، بقدر كونه أحد عوامل سقوط الأنظمة والمؤسسات والدول ، فالعلاقة بين الفرد والدولة هي علاقة تفاعل أخلاقي بين القبول أو المعارضة ، بين نوع نظام الحكم وبين قناعات الأفراد ورغبتهم بنظام عادل ، فالفضيلة السياسية تأتي بعد فضيلة النفس ، وفضيلة الدولة هي بحفظ نفوس أبنائها من الانحدار ، والسقوط الأخلاقي الذي هو مدعاة لسقوط الدولة .

النتائج :

- ١- تحليل المبحث الأول ، نفذ إلى مكونات الحلم المؤجل الذي رافق كل مشاريع الفلاسفة السياسية التي انتهت بعد تجارب بعض الشعوب إلى سكونية قاتلة، سميت بسببها مراحل التاريخ بالمظلمة وعلى حد تعبير هيجل أن الأفراد والشعوب تأخذ أحياناً في حسابها أن شقاءها وتعاستها هما أكبر من السعادة والهناء بالنسبة إليها، وأحياناً تنظر إلى سعادتها ورفاهيتها كما لو كانت شراً مطبقاً.
- ٢- دعوتنا إلى تجاوز المثالية التغيرية إلى تغيرية واقعية سياسية تؤمن بالتغير البشري نحو السلب والإيجاب بكونه اختيار ديمقراطية.
- ٣- تساؤلنا في المبحث الثاني، هل هناك إمكانيات للتغير الاجتماعي ؟ كانت اعتراضاً على التفكير التقهقري ، التفكير المتراجع، والعودة على إنكفاء الذات من خلال تفضيل نماذج الحكم المألوفة ، وضعف الإرادة في تحمل مسؤولية التغير. هناك إمكانيات للتغير موجودة في النفس البشرية يجب استثمارها وتحريك قواها بدل تجميدها لصالح قنوات مؤدلجة ترفض التغير وتدعو للسكونية.
- ٤- البدء من الذات نحو الدولة، هو تأكيد للفردية السياسية في تغير المجتمعات والتحكم بمصائر الشعوب، فنموذج شعوب الشرق الأوسط والعراق وغيرها من البلدان المناظرة ،هو دليل على تجاوز فكرة بناء الدولة عبر المؤسسات والتعويل على الفرد المسمى الحاكم. فبناء مؤسسات دولة قوية لا يتأثر بعدها بتغير الأفراد أو بقاءهم إلى حد كبير ، وهذا يحقق استقرار اقتصادي وتنموي وخدمي في بلدان عاشت التجربة.
- الدولة: هي جسم كبير فيه العقل والأطراف والأجهزة الأخرى، إذا أحسننا التفكير في توازن كل قواها، نستطيع بناء دولة ناجحة ومستقرة . وهذا ما تشبه به أفلاطون و هيجل وماركس وبوبر ، وهما يتحدثان عن إمكانات التغير الاجتماعي بحسب مبادئ أحادية الجانب لا يكتمل بها نظام العمل المركزي الساعي إلى تحقيق التوازن بين مؤسساتها المختلفة. ولو أن بوبر يعد هيجل والفلسفة الهيكلية كارثة على البشرية

ووصف منهجها الجدلي بأنه منهج تهريجي لأن مذهب هيجل التاريخي يأخذ منحى راديكالي إيديولوجي

من أجل تلك الأسس، ندعو إلى التغير الشامل في التفكير اتجاه الدولة، وأسس بناءها و استراتيجيات ديمومتها، والحفاظ عليها من الذوبان تحت نيران الحروب أو بهتان صورها وضعفها وانهارها، فسياسات التغير الجادة والتكاملية، وعلى أسس أبستمولوجية هي الحل الأفضل لبناء أي دولة.

هوامش البحث

(١) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ذوي القربى ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٥ ، ص ٣١١.

(٢) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ترجمة : السيد نقادي ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٤ ، ص ٦٩.

(٣) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ذوي القربى ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٥ ، ص ٦٦٢.

(*) فيلسوف ألماني ولد في ١٩٠٢ وتوفي في ١٩٩٤ ، تحدر من عائلة يهودية بروتستانتية ، عرف بشغفه العلمي ونقاشه الثقافي حول الماركسية والتحليل النفسي والنظرية النسبية ، هرب من النازية الى يوزلندا الجديدة واستقر بعد الحرب العالمية الثانية في لندن... تابع مسيرته العلمية مدرسا للفلسفة والمنهجية العلمية في مدرسة لندن الشهيرة للاقتصاد . : دورتيه : معجم العلوم الإنسانية، ترجمة : جورج كتورة ، دار مجد ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ ، ص ١٥٥.

(٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه، ج ٢، مصدر سابق ، ص ٣٠٧ . ينظر أيضا : دورتيه : معجم العلوم الإنسانية، مصدر سابق ، ص ٢٤٢.

(٥) ينظر: مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج ١ ، دار قباء ، مصر ، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ ، ص ٧٠.

(٦) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، مصدر سابق ، ص ٧٠ ، بتصرف .

(٧) المصدر نفسه ، ص ، بتصرف ٧٠.

(٨) المصدر نفسه ، ص . بتصرف ٧١ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٧٢.

- (١٠) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
- (١١) المصدر نفسه ، ص . بتصرف ٧٢.
- (١٢) المصدر نفسه ، ص ٧٢.
- (١٣) أرسطو: دعوة الفلسفة ، تقديم عبد الرحمن مكاوي ، الهيئة العامة للكتب المصرية ، القاهرة ، بلا ط ، ١٩٨٧، ص ١٠.
- (١٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، مصدر سابق ، ص ٧٢ ، بتصرف .
- (١٥) أفلاطون ، محاوره بروتوجوراس ، ترجمة عزة قرني ، دار قباء ، القاهرة ، بلا ط ، ٢٠٠١، ص ٩٤ ، بتصرف.
- (١٦) بوبر ، كارل ، المجتمع المفتوح وأعداءه . ج١، مصدر سابق ، ص ٧٣ . بتصرف.
- (١٧) بوبر ، كارل ، المجتمع المفتوح ، ج١، ص . بتصرف . وينظر : أنجلو شيكوني ، أفلاطون والفضيلة ، ترجمة : منير اسغيبي ، دار الجبل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦، ص ٢٥. بتصرف.
- (١٨) رشوان ، محمد مهرذان ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة والفنون ، مصر ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٩.
- (١٩) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، مصدر سابق ، ص ٧٤ . بتصرف .
- (٢٠) بوبر ، كارل ، المصدر نفسه ، ص ٧٤ . بتصرف.
- (٢١) أنظر: اليازجي ، ندره ، دراسات في فلسفة المادة والروح ، دار الغربال ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٩، ص ٢٥١.
- (٢٢) أنظر : الشامي ، علي ، الفلسفة والإنسان ، جدلية العلاقة بين الفكر والوجود ، دار الإنسانية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١، ص ٢٦٥.
- (٢٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٥.
- (٢٤) ينظر: رجب ، منصور علي ، تأملات في فلسفة الأخلاق ، مطبعة مخيمرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٣، ص ١٧٩.
- (٢٥) أنظر: بليخانوف ، فلسفة التاريخ المفهوم المادي للتاريخ ، بلام ، بلا ط ، بلا ت ، ص ٣٦.
- (٢٦) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، ص ٧٤ ، بتصرف .

- (٢٧) أنظر: حميش ، سالم ، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ٩٩ .
- (٢٨) ينظر: كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ج١، ص ٧٤ ، بتصرف .
- (٢٩) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، ص ٧٥ ، بتصرف .
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٥ .
- (٣١) بوبر ،كارل ، درس القرن العشرين ، ترجمة : الزواوي بغورة ، لخضر مذبوح ، دار الاختلاف ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ ، ص ١٠٦ .
- (٣٢) أنظر: رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٧ ، ص ٢٠٩ .
- (٣٣) أنظر: ليفي بريل ، فلسفة أوجست كونت ، ترجمة : محمود قاسم و محمد بدوي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، الطبعة الثانية ، بلا ت ، ص ٣٣٣ .
- (٣٤) ينظر: غيدنز، أنطوني ، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة :فاضل جكتر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بلا ط ، ٢٠٠٩ ، ص ٢٧١ .
- (٣٥) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، مصدر سابق ، ص ٧٥ . بتصرف .
- (٣٦) المصدر نفسه ، ص ٧٦ . بتصرف .
- (٣٧) أنظر: جيمس فينكان ، أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى ، ١٩٩١ ، ص ١٧١ .
- (٣٨) ينظر: ص ١١٥ .
- (٣٩) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، ص ٧٧ . بتصرف .
- (٤٠) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
- (٤١) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
- (٤٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
- (٤٣) أفلاطون ، محاوره أقريطون ، ترجمة جماعية ، دار ادريس ، سوريا ، بلا ط ، بلا ت ، ص ١٤٣ .
- (٤٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، مصدر سابق ، ص ٧٩ .
- (٤٥) ينظر: ماركس ، رأس المال ، ص ٧٩ ، بتصرف .

- (٤٦) المصدر نفسه ، ص٧٩ .
- (٤٧) رسل ، برتراند ، أثر العلم في المجتمع ، ترجمة : صباح صديق الدمولوجي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ ، ص ٧٣ .
- (٤٨) كارل بوبر ، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١ ، ص ٨٠ ، بتصرف .
- (٤٩) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
- (٥٠) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
- (٥١) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .
- (٥٢) أنظر: عبد الرحمن ، عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤٨ .
- (٥٣) أنظر: كامل ، فؤاد ، الفرد في فلسفة شوبنهاور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، بلا ط ، ١٩٩١ ، ص ١١ .
- (٥٤) العيادي ، عبد العزيز ، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة ، دار مجد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ ، ص ٣٢ .
- (٥٥) كارل بوبر ، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١ ، ص ٨٥ .
- (٥٦) ينظر: العابدي ، نعمة ، إشكاليات بناء الدولة العراقية الجديدة (الدولة والمجتمع في العراق) ، دار الرافيدين ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٦ ، ص ١٧١ .
- (٥٧) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
- (٥٨) المصدر نفسه ، ص ٨٦ . يتصرف .
- (٥٩) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
- (٦٠) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
- (٦١) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
- (٦٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ ، بتصرف .
- (٦٣) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
- (٦٤) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
- (٦٥) المصدر نفسه ، ص ٩١ . بتصرف .
- (٦٦) المصدر نفسه ، ص ٩٣ . بتصرف .

- (٦٧) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .
(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٧١) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .
(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .
(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٧٦) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، ص ٩٥ .
(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .
(٦٦) أنظر : فوكو ، يجب الدفاع عن المجتمع ، ترجمة الزواوي بغورة ، دار الطليعة ، بيروت ٢٠٠٣ ، ص ٤٦ .
(٧٩) علي ، سعيد إسماعيل ، فلسفات تربوية معاصرة ، عالم المعرفة ، الكويت ، بلاط ، ١٩٩٥ ، ص ١٧ .
(٨٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١، ص ٦٩ .
(٨١) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٨٢) بوبر ، كارل ، عقم المنهج التاريخي ، ترجمة : عبد الحميد صبره ، دار المعارف ، الإسكندرية ، بلاط ، ١٩٥٩ ، ص ١٧٨ .
(٨٣) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه ، ج١ ص ٩٧ ، بتصرف .
(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٨٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ وما بعدها .

قائمة المصادر والمراجع

- ١- أرسطو: دعوة الفلسفة ، تقديم عبد الرحمن مكاوي ، الهيئة العامة للكتب المصرية ، القاهرة ، بلاط ، ١٩٨٧ .
- ٢- أفلاطون ، محاوراة أفريطون ، ترجمة جماعية ، دار ادريس ، سوريا ، بلاط ، بلاط .

- ٣- أفلاطون ، محاورة بروتوجوراس ، ترجمة عزة قرني ، دار قباء ، القاهرة ، بلا ط ، ٢٠٠١.
- ٤- أنجلو شيكوني ، أفلاطون والفضيلة ، ترجمة : منير اسغيبي ، دار الجبل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦.
- ٥- إمام ، عبد الفتاح إمام ، دراسات هيجلية ، دار الثقافة والنشر ، القاهرة ، بلا ط ، ١٩٨٥.
- ٦- بليخانوف ، فلسفة التاريخ المفهوم المادي للتاريخ ، بلا م ، بلا ط ، بلا ت .
- ٧- بوبر ، كارل ، درس القرن العشرين ، ترجمة : الزواوي بغورة ، لخضر مذبوح ، دار الاختلاف ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨.
- ٨- بوبر ، كارل ، المجتمع المفتوح وأعداء ج ١ و ٢ ، ترجمة : حسام نايل ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٥.
- ٩- بوبر ، كارل ، عقم المنهج التاريخي ، ترجمة : عبد الحميد صبره ، دار المعارف ، الإسكندرية ، بلا ط ، ١٩٥٩.
- ١٠- حميش ، سالم ، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩.
- ١١- جيمس ، فينكان ، أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩١.
- ١٢- رجب ، منصور علي ، تأملات في فلسفة الأخلاق ، مطبعة مخيمرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٣.
- ١٣- رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٧.
- ١٤- رسل ، برتراند ، أثر العلم في المجتمع ، ترجمة : صباح صديق الدمولوجي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨.
- ١٥- رشوان ، محمد مهرذان ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة والفنون ، مصر ، ١٩٨٤.

- ١٦- دورتيه : معجم العلوم الإنسانية، ترجمة : جورج كتورة، دار مجد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ١٧- الديدي ، عبد الفتاح ، هيجل ، دار المعارف بمصر ، بلا ط ، ٢٠٠١.
- ١٨- الشامي ، علي ، الفلسفة والإنسان ، جدلية العلاقة بين الفكر والوجود ، دار الإنسانية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١.
- ١٩- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ١، ذوي القربى ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٥.
- ٢٠- عبد الرحمن ، عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩.
- ٢١- علي ، سعيد إسماعيل ، فلسفات تربوية معاصرة ، عالم المعرفة ، الكويت ، بلا ط ، ١٩٩٥.
- ٢٢- العيادي ، عبد العزيز ، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة ، دار مجد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤.
- ٢٣- العابدي ، نعمة ، إشكاليات بناء الدولة العراقية الجديدة (الدولة والمجتمع في العراق)، دار الرافدين ، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.
- ٢٤- غيدنز، أنطوني ، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة :فاضل جكتر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بلا ط ، ٢٠٠٩.
- ٢٥- كامل ، فؤاد ، الفرد في فلسفة شوبنهاور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، بلا ط ، ١٩٩١.
- ٢٦- فوكو ، يجب الدفاع عن المجتمع ، ترجمة الزواوي بغورة ، دار الطليعة ، بيروت ٢٠٠٣.
- ٢٧- فوكوياما ، فرنسيس ، نهاية التاريخ ، ترجمة : حسين الشيخ ، دار العلوم العربية ، بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
- ٢٨- مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج ١، دار قباء ، مصر ، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٢٩- اليازجي ، ندره ، دراسات في فلسفة المادة والروح ، دار الغربال ، دمشق، الطبعة الأولى ،
١٩٩٩.

٣٠- ليفي بريل ، فلسفة أوجست كونت ، ترجمة : محمود قاسم و محمد بدوي ، مكتبة الأنجلو
المصرية ، القاهرة، الطبعة الثانية ، بلا ت.