



الفلسفة والمجتمع

عبد ربه يوسف ابوبريق

Doi: <https://doi.org/10.54172/ttnsdn21>

المستخلص: إن المجتمع المدني مؤسس على مبدأ الاجتماع وجدله الداخلي الناجم عن تعارضاته الملازمة وانبساطه في العالم وفي التاريخ، ومؤسس أيضاً على وحدة الأنا والآخر الجدلية، أي إنه مؤسس على مبدأ الإنسان، على الروح الإنساني الصائر موضوعياً إلى طريق آلام طويلة، في صيرورة معقدة، حيث أن جميع العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية وجميع علاقات الإنتاج وجميع البنى والمؤسسات ليست، في نهاية التحليل، سوى الشكل الموضوعي للروح الإنساني، أي ليست سوى الإنسان مموضعاً أو ليست سوى الإنسان وقد غدا موضوعياً، لكي يمكنه حقاً أن يستعيد موضوعية العالم في ذاته. فليس بوسع الذات أن تدرك موضوعها ما لم تشاركه في الموضوعية، وفي هذا تتجلى أهمية العمل البشري وعظمته، أعني عمل الرأس واليدين. وما دام المجتمع المدني مؤسساً على مبدأ الإنسان فإنه مؤسس على التعدد والاختلاف والتعارض، وهذه ناجمة في الأصل عن الفروق الطبيعية ولا سيما البيولوجية منها. وما دام هذا الثلاث (التعدد والاختلاف والتعارض) مركزاً في الطبيعة وفي العالم الواقعي فإن تجاهله أو محاولة القفز من فوقه مجافاة للطبيعة والواقع ومن ثم مجافاة للعقل، فالحياة الاجتماعية والسياسية المتسقة مع مطالب العقل هي التي تعترف بجذرها الطبيعي وكيونيتها الواقعية وبالتالي تهدف الورقة إلى التعريف بقيمة الفلسفة كنمط من أنماط الوعي الإنساني ثم القيام بقراءة تاريخية لظهور العلاقة بين الفلسفة وما يعرف بالمجتمع المثالي، وأيضاً المجتمع المدني.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، المجتمع المدني، العلاقات الاجتماعية.

Philosophy and Society

Abd Rabbo Youssef Abu-Braiq

Abstract: Civil society is founded on the principle of meeting and its internal controversy resulting from its inherent contradictions and its expansion in the world and in history, and it is also founded on the dialectical unity of the self and the other, that is, it is founded on the principle of man, on the human spirit that is objectively on a long path of suffering, in a complex process, as All social, cultural, and political relations, all relations of production, and all structures and institutions are, at the end of the analysis, nothing but the objective form of the human spirit, that is, nothing but man objectified or nothing but man having become objective, so that he can truly restore the objectivity of the world in himself. The self cannot perceive its object unless it participates in objectivity, and in this the importance and greatness of human work, I mean the work of the head and hands, is evident. As long as civil society is founded on the principle of humanity, it is founded on diversity, difference, and opposition, and these originally result from natural differences, especially biological ones. Thus, the paper aims to define the value of philosophy as a type of human consciousness, then conduct a historical reading of the emergence of the relationship between philosophy and what is known as the ideal society, as well as civil society.

Keywords: Philosophy, civil society, social relations.

تمهيد :

التغيير سمة من سمات الحياة البشرية ، وهو نتيجة حتمية لتغير الظروف والاحتياجات وكل ما يحيط بهما ، وما أن تتغير الظروف و الاحتياجات حتى تتصاعد الدعوات للتغيير ، لكن هل تغير الظروف والاحتياجات شرط أساسي ومقدمة للتغيير بصفة عامة .

يعتقد كثير من الناس أن تغير الظروف والاحتياجات يسبق الدعوة إلى التغيير ، وهو اعتقاد صحيح إلى حد كبير ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التغيير في أحيان كثيرة يكون عملية مقصودة يتم بفضل المفكرين الذين لديهم القدرة على رصد المستقبل - وعلى وجه الخصوص الفلاسفة - وذلك بالعمل على تهيئة الظروف المناسبة لإحداث التغيير المطلوب ، كما حدث في الثورة الفرنسية على سبيل المثال ، وهؤلاء الذين يعملون على إحداث التغيير هم أنفسهم الذين يقع على عاتقهم مسئولية إرساء قواعد المجتمع المتحضر من خلال رسم سياسات ونشر ثقافة الحوار وترسيخ مبادئ الوطنية والتوعية بمتطلبات المرحلة الراهنة .

وما يحدث اليوم في العالم بصورة عامة وفي واقعنا العربي بصورة خاصة من تغيرات متسارعة على جميع الأصعدة بفعل التطور الهائل في مجال الاتصالات، و عدم قدرة الأنظمة السياسية القائمة على الوفاء بمتطلبات الحياة اليومية للمواطن ، علاوة على وجود تطلعات وأمال غير مشبعة ، صاحبها ظهور مشكلات وأزمات جديدة ، نتج عنها صورة غامضة وملتبسة للمستقبل ، فلامح اللحظة غير واضحة، وتشابك الأزمات يعقدها ويزيدها غموضا ، فظهرت هذه الأزمات في صورة مشاكل مترابطة ومعقدة ، وازدادت الأمور سوء عندما أصبحت حلول هذه المشاكل غير ذات جدوى وازدادت التحديات المحيطة تدفقا على المجتمع بشكل غير مسبوق ، نتج عنها حالة من الاضطراب المجتمعي ، يظهر في صورة صراع يتجاوز موجات العنف ليصبح صراع مصالح وأفكار قد تفشل معه كل محاولات التسوية بين القوى المتنافسة أو المتنازعة، و من أسباب ذلك الاختلاف في تحديد مفاهيم الأشياء ومدلول الكلمات والمصطلحات ، الذي أنتج فهما

خاصا لكل فرد من أفراد المجتمع، أحيانا يكون مستوحى من رغبات الفرد وعواطفه الشخصية مما يؤدي إلى تعميق هوة الخلاف بين أطراف النزاع ، وهنا يأتي دور الفلسفة في تحديد فهم موضوعي للمصطلحات والمفاهيم من خلال النظر إليها كحقائق تاريخية ، وما يشهده الواقع الليبي الآن على ساحة العمل السياسي من احتدام الصراع بسبب وجود تعارض جذري بين أساسيات القوى السياسية وأيضا بين مصالحها ، يمثل نموذجا لذلك .

وعلى الرغم من هذا الغموض في المشهد العام و ما يوجد في المجتمع من اضطراب ، إلا أن قراءة التاريخ تبين أن كل مرحلة تغيير تمر بها الحياة البشرية تصاحبها حالة من الاضطراب المجتمعي ، ويبقى الفارق هو في الفترة الزمنية لحالة الاضطراب تلك ، ويقع على عاتق المفكرين والفلاسفة مسؤولية تقصير زمن الاضطراب والصراع ، فالفلسفة الحقيقية كما قيل تبدأ من الصراع بين الآراء .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل للفلسفة القدرة على وضع سياسات وأفكار وإيديولوجيات تساهم في بناء مجتمع مدني متحضر في ظل عالم لا يعترف إلا بلغة العلم والتكنولوجيا؟ وهل ستلعب الفلسفة الدور الذي لعبته عبر تاريخها الطويل المتمثل في النقد والتحليل ورسم الطريق لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإنساني ؟

للإجابة على هذه التساؤلات يلزمنا أولاً التعريف بقيمة الفلسفة كنمط من أنماط الوعي الإنساني ثم القيام بقراءة تاريخية لظهور العلاقة بين الفلسفة و ما يعرف بالمجتمع المثالي ، وأيضا المجتمع المدني .

أولاً : ما الفلسفة و ما قيمتها :

من الصعب وضع تعريف محدد للفلسفة لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة (حسب رأي برتراند رسل)⁽¹⁾ لذا رأينا أن نتجاوز الخوض في تعريف الفلسفة اصطلاحيا وأيضا تجاوز السرد التاريخي للتعريف المشهورة من أرسطو إلى كارل ماركس مروراً بالعديد من الفلاسفة أمثال " الفارابي و ابن

سينا وديكارت وكانط... الخ " لينصب اهتمامنا على تحديد بعض خصائص المعرفة الفلسفية ووظيفتها التاريخية في المجتمع .

إن تعدد الاتجاهات و المدارس الفلسفية الذي حال دون تحديد تعريف دقيق للفلسفة يلتقي حوله المهتمين بدراسة تاريخ الفلسفة ، لا يلغي أن هناك قاسم مشترك يجمع بين كل الاتجاهات والمدارس الفلسفية ، متمثل في أن الفلسفة تتوخى الوصول إلى تنسيق عام للقيم الإنسانية ، أي تصور للعالم لا يراعي المعارف المكتسبة ونقدها فحسب ؛ بل يتعداها إلى قناعات الإنسان وقيمه المعتمدة في فاعليتها كلها ، وهي بذلك تتجاوز العلوم الوضعية كونها معرفة تتناول علاقة الوجود بالفكر منتهجة التحليل المنطقي لمفاهيم وأفكار عامة مجردة أقامت على أساسها منظومة من الأفكار الشاملة المنسقة (ii) وهذا يجعلنا نتعامل مع الفلسفة كمنهج عقلي أو استدلال يميزها عن التاريخ أو العقيدة الدينية أو الشعر ، و سواها من وجوه الإبداع الإنساني (iii)

السؤال المحوري الذي يجب التركيز عليه عند الحديث عن الفلسفة هو : ما قيمة الفلسفة ؟ خاصة ونحن نعيش عصر العلم الذي ينظر إلى قيمة الأشياء نظرة برجماتية لا تعترف بقيمة الفكر إلا من خلال تجليات نتائجه على أرض الواقع ، وانطلاقاً من هذا المنظور كان لزاماً على الفلسفة أن تكون لها قيمة تتوافق مع هذه النظرة ، فقيمة الفلسفة . عبر تاريخها الطويل . تكمن في كون قضاياها قضايا تتصف بالعمومية كالقضايا المصيرية المرتبطة بالوجود الإنساني (كالحرية والعدالة والمساواة ، والحياة ، والموت الخ) وأيضاً في كونها فكراً إشكالياً يرفض ويحارب الاستسلام للأفكار القبلية و الاعتيادية ، لأنها تخضع كل شيء للنقد وتضع كل شيء موضع تساؤل ، ولم يكن شك ديكارت إلا من أجل تصحيح مسار المعرفة العقلية وفق قواعد المنهج الرياضي البديل عن المعرفة الحسية أو الظنية (iv). إضافة إلى ما ذهب إليه فلاسفة التحليل من أن أهم ما يميز الفلسفة هو " تحليل الفكر تحليلاً يظهر للناس خفاياه و لا يقتصر على زيادة المعلومات . " (v) وهي بذلك تكون مرادفة لعملية التتوير التي تتطلب إلى جانب زيادة المعلومات تقديم تحليلات نقدية توضح حقيقة ما يدور داخل المجتمع من أفكار (vi) وهذا

ما جعل ديكارت يقول : "إن أجل نعمة ينعم بها الله على بلد من البلدان هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين " (vii)

من هنا يتبين أنه لا يمكن حصر قيمة الفلسفة في جانب معين ، وأنها تظهر بقدر ما تنجح في تحويل الموضوعات إلى قضايا إشكالية ، وما تحققه من عملية تموضع (أي عدم ضياع الذات في موضوعات العالم) يسعى فيها الفيلسوف إلى توضيح الأفكار وردها إلى جذورها و أصلها في الممارسة الاجتماعية واستشراف مستقبلا أكثر تقدما (viii). لأن من أسباب تأخر المجتمع هو تخلف الوعي عن الواقع ، ومن هنا كانت الثورة الفعلية هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع ، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرامي الأمة (ix) و علينا نحن في المجتمع العربي تحويل قضايا الفلسفة (أقصد هنا الفلسفة العربية) من قضايا كلامية إلى قضايا وجودية ، وننتقل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء ، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة ؛ بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً ، ولا يعيننا العقل المتحصن بالماضي ؛ بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل ؛ بل العقل الواعي والمجرب والبصير ، الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها " (x) .

إذاً الفلسفة شأنها شأن أشكال الوعي البشري ، فهي لصيقة بقضايا المجتمع وهموم العصر الذي افرزها ، وهذا ما أشار إليه كارل ماركس (1818 . 1883 م) حين قال : ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ؛ بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم (الوجود سابق الفكر) ، وإذا كانت الفلسفة في عصرنا هذا شديدة الصلة بالعلوم المتخصصة فإن هذه الصلة لم تفقدها يوماً الصلة بالحياة ؛ بل هي في معناها الأوسع متصلة بها ومتفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها (xi) وهذه الصلة هي إحدى خصائص المعرفة الفلسفية التي لم تغفل أبداً في سعيها للوصول إلى أعم العلاقات ، الصلة الحية بالحياة و أحداث العالم و المسائل الملحمة للتطور الاجتماعي والحضاري والعلمي و السياسي و الديني ، ولهذا فإن اتجاه التعميم الفلسفي يسعى إلى اكتشاف القوانين العامة لنشاط الإنسان في العالم والعيش فيه والسيطرة عليه أو الإذعان

له (xii) فلو ألقينا نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي لوجدنا أن الفلسفة تحاول دائما أن تقيم ضربا من التوازن بين نوعين من المعرفة، معرفة ترمي إلى تغيير وجودنا ، ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء ، ولكن من المؤكد أن معرفتنا بغاياتنا الشخصية ومسيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بان تخلق معنى ودلالة على معرفتنا لوسائلنا في العمل من جهة ، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى (xiii) فالفلسفة تمثل جزءا من الظرف الذي تتدخل فيه ، فهي داخل ذلك الظرف وهي داخل الكل ، وينتج عن ذلك أنها لا يمكن أن تبني مع الوضع علاقات خارجية تأملية بحتة أي علاقة معرفية محضة ؛ بل علاقة عملية وعلاقة توافق عملي (xiv) تعطيتها بعدا إيديولوجيا نقديا للواقع يتيح للإنسان . حسب توم بوتومور Tom Bottomore . الكشف عن قدراته ، و تقديم الحلول التي تساعده على تكوين وجود حقيقي ، وذلك بتأسيس فهم جذلي للذات الإنسانية لا يتوقف عند وصف الصيرورة التاريخية وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا ؛ بل من الواقع الإنساني وتطلعه إلى التحرر ، أي أن تظل هذه النظرة النقدية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي (xv).

الفلسفة إذن ليست فكرا مستلبا أو متعاليا عن الواقع الاجتماعي وإنما هي خلاصة عصرها وهي مرآة للواقع ، فما مدينة أفلاطون المثالية (كتاب الجمهورية) إلا محاولة منه لإصلاح المجتمع اليوناني الذي أفسده السفسطيون ، وإزالة الخلل في التوازن ليس على مستوى المجتمع فحسب ؛ بل حتى على مستوى الفرد (توازن قوى النفس الإنسانية) ليحقق بذلك القيمة العليا " العدالة " ، والقضاء على ظاهرة الرق الإنساني التي سادت المجتمع الإغريقي (xvi) ، وما مدينة الفارابي الفاضلة إلا محاولة لإرجاع الدولة الإسلامية إلى أمجادها الغابرة ، وكذلك يوتوبيا عند توماس مور في عصر النهضة ، و العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو في العصر الحديث .

وهذا الارتباط الوثيق بين الفلسفة والواقع وقضايا الحياة يعود لعاملين متداخلين

هما :

الأول كون الفلسفة بحثا عن الحقيقة للإسهام في حل مشاكل الإنسانية ، أما الثاني فهو في تلك الأهمية القصوى التي توليها الفلسفة للإنسان وتعتبره مركز اهتماماتها وقد عبر الفيلسوف فيورباخ (1804. 1872م) عن ذلك بقوله إن كل فلسفة تؤسس خارج الإنسان وبمعزل عنه لا يمكن اعتبارها فلسفة .

ثانياً : الفلسفة والمجتمع المثالي :

المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي يعني نظاما متعددة ومذاهب مختلفة في السياسة و الاجتماع و الاقتصاد ، الأمر الذي يؤكد أن تاريخ الفلسفة حافل بالكفاح العقلي من أجل الحياة (xvii) فالمجتمع المثالي يمثل قمة الفكر الفلسفي وذروة سنامه ، وهو في نفس الوقت يمثل خلاصة فكر الفيلسوف ، ووثيقة تاريخية هامة لعصره ، وإذا تتبعنا هذا النمط من الفكر فسنجد نماذج عدة تعد من الذخائر من أبرزها :

جمهورية أفلاطون ، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (259 . 339 هـ) وفي الفلسفة الحديثة تزامنت نماذج عدة كانت طلائعها " مدينة الله للقديس أوغسطين (354 . 440 م) الأمير لمكيافيلي . يوتوبيا لتوماس مور (1478 . 1535م) و أطلنطس الجديدة لفرنسيس بيكون " ، وقد قامت أركان هذه النماذج الحديثة على : العقد الاجتماعي لجان جاك روسو (1712 . 1778م) الذي اتخذته الثورة الفرنسية إنجيلا لها ، والمجتمع الشيوعي لكارل ماركس (1818 . 1883م) الذي استطاع أنصاه تأسيس دولة كبرى ، ومجتمع العمالقة كما تصوره نيتشه (1844. 1900م) صاحب نظرية السوبرمان التي تبناها الزعيم النازي هتلر (xviii) وسنكتفي هنا بالحديث عن جمهورية أفلاطون كنموذج عن المجتمع المثالي الذي حلم به الفلاسفة ، لكونها الأبرز من بين كل النماذج .

جمهورية أفلاطون (xix):

عندما بلغ أفلاطون أربعين سنة تبلورت فلسفته وتحدد فكره ، فرأى أن السبيل للإصلاح الاجتماعي و السياسي يتم من خلال تربية الشباب تربية خاصة تقودهم نحو المثل العليا في العدالة و الفضيلة كي يؤدوا واجبهم نحو الدولة التي يجب أن يقودها

فيلسوف ملك أو ملك فيلسوف ، ولقد لخص كتاب الجمهورية جل أفكار أفلاطون فهو موجز فلسفته في الطبيعة وما وراءها ، والسياسة والاجتماع ، والفن والفضيلة ، وقد قدمه أفلاطون دستوراً لبناء مجتمع فاضل يقوم على شقين (فرد . حكومة) حيث أن هناك أبحاث تتعلق بالأسرة و الأخلاق ومناهج التربية، وأبحاث تتعلق بنظام الحكم والجيش ، وأيضا بيان أن وسيلة المعرفة الفلسفية هي الحوار الموصل إلى اكتشاف الحقيقة .

وحيث أن المقام هنا لا يتسع لعرض كل الأفكار الواردة في كتاب الجمهورية فسنكتفي بالحديث عن منهج التربية وهو المتعلق بالفرد ، ثم السياسة وهي المتعلقة بالحكومة وهما الشقان الأساسيان في بناء المجتمع الفاضل عند أفلاطون .

منهج التربية :

يتحقق منهج التربية لدى أفلاطون بطريقتين هما (التربية عن طريق الفن وذلك من خلال الموسيقى والتربية الرياضية . و التربية عن طريق العلوم من خلال منهج الرياضيات و العلوم الطبيعية ومنهج المنطق والفلسفة) .

أولا الهدف من التربية :

النفس الإنسانية والخير الأسمى هما الهدف من التربية عند أفلاطون، وقد انطلق أفلاطون من مبدأ العدالة باعتبارها الغاية القصوى للفعل الإنساني ، وأن العدالة هي العدالة في الفرد ، لهذا قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى :

. القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة .

. القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة .

. القوة الشهوانية وفضيلتها العفة .

وباعتدال القوى الثلاث تكون العدالة ، ولا تتم العدالة إلا باستتلاء قوة العقل وسيطرتها على بقية القوى لما تمتاز به من خبرة في كل أنواع الذات ، فمحب الحكمة

يجمع بين فضيلة القوة الغضبية وفضيلة القوة الشهوانية بالإضافة إلى لذة التفكير في الحقيقة المطلقة التي لا يتذوقها إلا محب الحكمة .

ومن هنا كان اهتمام أفلاطون بالتربية فقدم منهاجاً متكاملًا في تربية طبقة الحكام والحرس ، منهاجاً أهتم بالعقل والجسد وجمع بين المثال و الواقع للوصول إلى الخير الأعظم .

ثانيا التربية عن طريق الفن :

تشمل هذه المرحلة كل الأطفال دون استثناء من كل الطبقات إلى أن يتم التمييز بينهم حسب الفطرة التي جبلتهم عليها الآلهة ، فالناس معادن ، ويتم تصنيفهم وفق استعدادهم الفطري في الطبقات التي تتناسب وقدراتهم حتى وأن ولدوا لأباء من طبقات غير الطبقات التي صنفوا فيها ، وتتحصر مواد هذه المرحلة في التربية الموسيقية التي يطلق عليها الآن الآداب والعلوم الإنسانية ، وفي هذه المرحلة يتم ترسيخ مجموعة من المعتقدات والقيم كالإيمان بان الإله هو أصل كل خير وسعادة للبشر وأنه جوهر بسيط لا يتكيف و لا يخرج عن المظهر اللائق بذاته ، و ترسيخ مبدأ الصدق لدى الأطفال وأنه لا يجوز الكذب إلا للحكام لخداع العدو أو لمصلحة الدولة ، التأكيد على طاعة الحكام والتركيز على الأفعال المجيدة و مواقف الشجاعة، وقمع اللذات وتحريم الرشوة ، وقد هاجم أفلاطون أقاصيص الشعراء الكاذبة واختلاقاتهم القبيحة كالإغراق في وصف الجحيم وأهوال الموت ومواقف الترويع وغير ذلك من الأمور التي تجعل القلب مهموما و الحياة كئيبة .

أما التربية البدنية وهي المرحلة الثانية في التربية بالفن فقد حددها أفلاطون في مجموعة اتجاهات أبرزها : تحريم كل مسكر على الحكام لأن الحاكم آخر شخص في الدنيا يباح له أن يشرب فيفقد صوابه ، الحرص على صحة البدن وعافيته بإتباع نظام غذائي معتدل ، الطب للوقاية من الأمراض وليس للعلاج الدائم و لا محل في المدينة الفاضلة لعلل لا علاج لها ، ممارسة التمارين الرياضية و التدريب العسكري للأطفال من الجنسين بلا تفرقة .

وقد حرص أفلاطون على تأكيد أهمية الموسيقى للنفس و الرياضة للبدن ، وأوجب الجمع بينهما دون الاقتصار على جانب واحد لأن الذين آثروا التربية البدنية فقط صاروا خشني الطباع فوق حد الاحتمال ، والذين آثروا الموسيقى كانوا على نعومة ورقة غير مستحبة .

تنتهي مرحلة التربية بالفن عند سن الثامنة عشر ، ثم يتفرغ الشباب للتربية العسكرية لمدة سنتين أو ثلاث ، يجرى بعدها امتحان لاختيار أصحاب العقول النيرة لتبدأ معهم المرحلة الثانية وهي مرحلة التربية بالعلوم ، والذين لا يفلحون في اجتياز الامتحان يلتحقون بطبقة الزراعة والعمال .

مرحلة التربية بالعلوم :

حرص أفلاطون على ألا تكون التربية هنا بالإكراه أو الإجبـار وإنما توجيه النفس إلى ما تستطيع ، وإنماء للطبع التي جبلت عليه فكل ميسر لما خلق له ، كما حرص على أن تبلغ دراسة العلوم مستواها الرفيع فلا ندع التلاميذ يتعلمون فرع غير كامل من العلوم أو يتعلمون أي شيء يقصر بهم دون بلوغ الغاية التي تتجه إليها الدروس ، وفي هذه المرحلة ينقسم المنهج إلى قسمين هما :

أ . منهج الرياضيات والعلوم الطبيعية : ويستغرق من الزمن مدة عشر سنوات كاملة، ويكون أول علم يدرسه التلاميذ هو علم الحساب لتجرده عن شوائب المادة ، ولأنه يرفع النفس عن الأشياء المحسوسة ، فهو علم ثابت يسمو فوق التغير ، العلم الثاني هو علم الهندسة وتكمن أهميته في تحديد أماكن الجنود وتوزيعهم ومناوراتهم في الميدان والزحف ، ولكن الهدف الأسمى عند أفلاطون من دراسة الهندسة كونها تجتذب النفس نحو الحقيقة بتتمية ملكات التعميم والتجريد ، يلي ذلك علم الفلك والذي يساعد في معرفة الشهور و الفصول والسنين معرفة تامة ، ولا ينبغي أن تقتصر أهمية دراسة الفلك على ذلك ؛ بل ننظر إلى تلك السماء المرصعة بالنجوم على أنها نموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق العليا ، عندما يبلغ التلاميذ سن الثلاثين يعقد لهم امتحان في هذه العلوم لاختيار الذين يبرزون مقدرة وعزيمة وثبات في جميع فروع التهذيب ، ومن يتخلف يلحق بطبقة الجنود .

ب . منهج المنطق والفلسفة : ويلتحق بهذه المرحلة الذين ثبتت كفاءتهم في كل الأحوال ، وحسن استعدادهم وكمال ذكائهم ، ويتفرغ الطلاب تفرغا كاملا لدراسة الفلسفة لمدة خمس سنوات ، يستخدمون قواعد الفكر الراشد ، ويدرسون مبدأ الوجود، وفكرة الخير وماهية الجمال والعدالة ، وسائر المدركات الكلية في عالم المثل والوجود الحقيقي مع استمرار دراسة العلوم و الفنون السابقة .

ويحذر أفلاطون من دراسة الفلسفة قبل بلوغ سن الثلاثين كي لا تستخدم للهو والتسلية ولمجرد المغالطة والمعارضة . وهنا إشارة صريحة لما عاناه المجتمع الأثيني من استخدام السفسطائيون للفلسفة من أجل المغالطة وما أحدثوه من فوضى فكرية في المجتمع اليوناني . وبعد دراسة الفلسفة لمدة خمس سنوات يدخل الطلاب في اختبار عسير وذلك باشتراكهم في الحياة العامة فيتولوا المهام العسكرية والمناصب التي لا يصلح لها الشبان ، ويستمر هذا الامتحان خمس عشر سنة ليظهر هل يثبتون رغم كل غواية أو يتزعزعون ، ومتى بلغوا الخمسين يرفع الذين غلبوا التجارب وبرزوا من بين أقرانهم في جميع المعارف والعلوم فيتأملون جوهر الخير فيتخذونه مثالا ينسجون على منواله شؤون بلدهم ، ويكرسون بقية حياتهم لدراسة الفلسفة وعلى كل منهم أن يتولى مسؤولياته متى حان دوره في الحكم والسياسة كواجب يؤديه لمصلحة الدولة .

السياسة ونظم الحكم

قبل الحديث عن آراء أفلاطون السياسية تجدر الإشارة إلى أن بعض الألفاظ كلفظ المدينة والدولة والأسرة قد تكون ذات دلالة واحدة ، لأن الواقع السياسي في عصره قام على أساس أن كل مدينة دولة لها نظمها وقوانينها التي تحكمها وجيشها الذي يدافع عنها، وكذلك أراد أفلاطون أن تكون المدينة أسرة كبيرة تسودها المشاعر العائلية .

وتمتاز فلسفة أفلاطون السياسية بالشمول الذي يستوعب الدولة حكما وتشريعا، ويفسر الواقع ويستتبط القانون ، فتحدث عن نشأة الدولة وغايتها وحدد ملامح القانون الدولي ونظم الحرب وقوانين الخدمة العسكرية ، وحدد رأيه في القضاء وأشكال الحكومات وكيفية قيامها وعوامل اضمحلالها ، ونادى بحكم الفلاسفة، ولم يغفل عن أمر من أمور

السياسة لدرجة أن بعض الباحثين في فكر أفلاطون قالوا " إن أفلاطون لم يصل إلى الفلسفة إلا من خلال السياسة " .

ولتلخيص آراء أفلاطون في السياسة نتتبع الاتجاهات الآتية :

. نشأة الدولة : تنشأ الدولة في بدايتها لعدم استقلال الفرد بسد حوائجه بمفرده فيلجأ للاستعانة بالآخرين ، وينتقل من نمط الحياة الفطرية التي تعتمد على منتجات الطبيعة كما برأها الله ، إلى حياة المدينة فيحتاج إلى فلاح ونجار وصانع وتاجر ، وتبدأ عملية البحث عن مستويات من الرفاهية فيوجد أرباب الفنون من رسامين ونحاتين وموسيقيين وراقصين ...الخ بعد هذا التجمع الكبير و الضرورات المتعددة تضيق ارض المدينة على أهلها فيضطرون إلى مد نطاق الحقول و المراعي إلى ارض جيرانهم تحت تأثير الحاجة وشهوة التملك فيشتعل أوار الحرب ونار الفتنة .

. الدولة العادلة : العدالة هي المحور الرئيسي في محاورة الجمهورية ، وهي التي من خلالها تحقق الدولة سعادة مواطنيها ، وهي تتحقق عند أفلاطون بالتزام كل فرد سواء كان رجل أم امرأة عبدا أم حرا صانعا أم حاكما بعمله الخاص ولا يتدخل في شؤون غيره ، وقد قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات :

• طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة التي هي الخير الأسمى ، وتوصف الدولة بالحكمة حين يحكمها فيلسوف ولا يطلق على الدولة وصف الحكمة لمعرفتها التجارة أو الزراعة أو كافة الحرف الصناعية ، فتلك مهن تنجح فيها الدولة لكنها لا تسمو بها لمرتبة الحكمة .

• طبقة الجند وفضيلتها الشجاعة ، وتوصف الدولة بالشجاعة متى كان لها فئة تزود عن حماها ، لها من القوة وحسن التدريب والخبرة ما يؤهلها لإحراز النصر .

• طبقة المنتجين من زراع وتجار وكافة المهن الصناعية الأخرى ، التي يقع على عاتقها مسؤولية الإنتاج والثروة والاقتصاد الوطني ، وفضيلة هذه الطبقة العفة المتمثلة في السيطرة على الرغبات و الشهوات .

هذه الطبقات مرتبة ترتيبا تنازليا ويشترك أفرادها في الوطنية لكن الإله فطرهم على استعدادات متفاوتة هي ما يميز بينهم في الطبقات ، وبانتظام كل فرد بعمله الذي أهل له تتحقق عدالة الدولة ، وينادي أفلاطون بتوحيد عواطف الدولة في السراء والضراء ، فالدولة جسم اجتماعي إذا تألم منه عضو تألمت له بقيت الأعضاء .

. حكم الفلاسفة : يرى أفلاطون أن سعادة النوع البشري تتحقق متى اجتمعت في شخص واحد السياسة والفلسفة ، أو أن يحكم الفلاسفة أو يتقلسف الحكام ، وقد اشار إلى مجموعة من الصفات التي يجب توافرها في شخصية الفيلسوف الحاكم يمكن تلخيصها في (الفطرة السليمة المدعومة بشتى أصناف المعرفة . الإيمان بحقيقة الوجود . الصدق ومقت الكذب ومحبة الحقيقة . الترفع عن الذات التي مقرها الجسد . العفة والزهد في الحياة الحاضرة وعدم مهابة الموت . النزاهة و الرقة ولين الجانب . الذكاء وقوة الذاكرة ومحبة الجمال ... وجميع الصفات المميزة للروح الفلسفية) .

وطريقة اختيار الفلاسفة للحكم هي طريقة تربيتهم كما بينها في الحديث عن التربية في فقرة سابقة من هذا البحث ، والحكومة المثلى عند أفلاطون قائمة على شيوخية النساء والأولاد لطبقة الحكام والجنود ، و لا يمتلك احدهم ثروة ولا يباح لهم مسكن خاص ويحق لهم أن يتناولوا من الشعب رواتب تضمن لهم الكفاف ، ولا يوجد في نظام الحكم لدى أفلاطون وراثة ؛ بل هو قائم على مؤهلات ومواهب متى توفرت في شخص أنيط به مسؤولية الحكم ، ويلاحظ على ارسنقراطية أفلاطون أنها ليست قائمة على الحب أو المال وإنما هي ارسنقراطية قائمة على العقل والحكمة والمؤهلات .

. القضاء و التشريع : القضاء عند أفلاطون يتولاه ذوي العقول السليمة في التوجيه الراشد والنصح العام ، والقضاة يتم تنشئتهم منذ نعومة أظفارهم تنشئة صالحة بعيدا عن الشر والفتن ويكون ذلك بتربيتهم على العفة وقمع الشهوات والتحرر من قيود اللذة والتعمق في أسرار الوجود ، كل ذلك كفيل بتنمية ملكة التشريع ومعرفة المقاييس العقلية الواجبة للتنفيذ في الحياة العملية ، فيستغني بذلك عن سن القوانين وإصدار اللوائح ، لأن التعليم يترك أثر في النفوس كفيل بأن يوجه كل نواحي الحياة ، فليس هناك ما يدعو

إلى وضع التشريعات المالية ونظام الضرائب فإن الأمناء من الناس قلما يجدون صعوبة في استتباط الحق والصواب، وهنا نلمس جانبا أخلاقيا يراه أفلاطون أكثر أهمية من النصوص القانونية المكتوبة والتي قد لا تكون عادلة إذا كتبت في ظل حكم فاسد فلا يكون للناس هما إلا إعادة كتابة هذه القوانين وتعديلها وتصحيحها ، ويكون القاضي متصف بالكمال والعدالة ، ولا يكون شابا غرا بل شيخا كبيرا عرك الحياة وعرف الحق .

أما ما يتعلق بالطقوس الدينية فإن أفلاطون يقف منها موقف التسليم والخشوع فإننا لا نستطيع الإحاطة بها علما ومن الحكمة ونحن نؤسس للدولة أن نستلمها من الوحي الإلهي .

. أنواع الحكم : تقوم الحكومة المثلى عند أفلاطون على ثلاث ركائز أساسية كما مر معنا وهي (مشاركة المرأة للرجل في كل مناحي الحياة . شيوخية النساء والأولاد و الملكية . حكم الفلاسفة)

وقد حدد أفلاطون أنواع نظام الحكم المحتملة إذا لم يتحقق ما دعا إليه وهو حكم الفلاسفة ، حددها في الأنواع المتعاقبة التالية :

1) حكم النبلاء (النظام التيموقراطي) وفي هذا النظام ينقسم الحكم إلى قسمين :

. أصحاب الثروة الذين يمتلكون الذهب و الفضة ويمتازون بالقدرة البدنية الغاشمة لاقتصارهم على التربية البدنية دون التربية بالفن و الفلسفة .

. أصحاب الفطرة الفلسفية غير النقية الذين يتمسكون ببعض ملامح النظام الأرستقراطي المثالي ، مثل تمسكهم بالمطامع القومية وترفعهم عن الزراعة والتجارة والحرف بجميع أنواعها ، ويسيطر أصحاب الثروات على كافة مصادر التمويل في الدولة ويسخرون العامة لخدمتهم ، فيكون حينئذ حكم النبلاء الذين تستهويهم المعارك وأمجاد الحروب.

2) حكم الأغنياء (النظام الأوليجاركي) نتيجة تدفق الأموال والذهب على

الحكومة السابقة ، يتم البحث عن أوجه جديدة لإنفاق الأموال فيطوعون القوانين

لأغراضهم وينتهي الأمر بالمواطنين إلى أن يصبحوا عبيدا للدينار والدرهم ويتخلون عن شغفهم بالأمجاد العسكرية ، ويرفع شعار المناصب للأغنياء و الإرهاب للفقراء ، وتعجز الدولة عن صد الهجمات الخارجية ، وتصاب الدولة بصراع طبقي و ينتشر فيها المتسولون والطفيليون واللصوص وقطاع الطرق .

(3) حكم الدهماء (النظام الديمقراطي) قوة الحكومة السابقة تكمن في الثروة فيكثر الربا والمعاملات الظالمة ، ويصبح هم الأغنياء تنمية المال وإهمال شؤون الدولة فيكثر الفقراء ويزداد حقدهم على الأغنياء الذين سلبوهم حقهم من ثروة الدولة فتتشب حروب أهلية بين الفقراء الذين هم أكثر عددا وحقدا والأغنياء الذين تعودوا على حياة الترف والدعة ، وتنتهي الحرب بانتصار الفقراء فيقتلون بعض خصومهم وينفون غيرهم ويتفقون مع البقية على اقتسام المناصب والحقوق ، وهنا تتكون الحكومة الديمقراطية التي من أهم سماتها ما يلي (المبالغة في منح الحرية لدرجة أن كل فرد يبني نظاما لحياته وفق هواه ، عدم إرغام ذوي المواهب على تولي أمور الحكم ، و لا يشارك الأفراد في حروب لا يريدونها ، احتقار المبادئ ومناهج التربية والخوف من القانون والتهاون في تنفيذه و التفریط في مؤهلات الحكام ويكفي لتكون حاكما أن تكون صديقا للشعب) .

(4) حكم الطاغية (النظام الاستبدادي) تتحول الحرية التي يتمتع بها الأفراد في النظام الديمقراطي إلى فوضى عارمة تشمل جميع مناحي الحياة ، هنا تظهر طبقة من الذين لديهم قوة البيان و الفصاحة والخطابة ومن حولهم من يطلبون لهم ويزمرون فيتسلطون على الناس ويتولون إدارة شؤون الدولة فيضطر العامة لاختيار بطلا يلتفون حوله ينادي بمطالبهم ويدافع عن حقوقهم، وعندما يجد هذا الزعيم البطل انه سيد مطاع فيبدأ بالوعد الكاذبة والسفك الدماء وإلصاق التهم بالأبرياء بحجة حماية مصالح الجمهور وحماية الشعب .

وقد حدد أفلاطون في دقة كيف يتدرج المستبد في استبداده في خطوات متتابعة على النحو الآتي :

❖ في بداية حكمه يكون الطاغية ودودا ويتظاهر بالوداعة والحنان .

- ❖ عندما يستتب له الأمر يبدأ بالتخلص من أعدائه بالقتل أو النفي أو التصالح ، ثم الدخول في حروب ليظل الشعب في حاجة إليه .
 - ❖ العمل على إفقار الشعب وإثقال كاهله بالضرائب فيصيرون محتاجين للقوت اليومي ويصبحون أقل استعدادا للتأمر عليه .
 - ❖ تنحية كل ذي جدارة وموهبة ومحاربة المتميزين .
 - ❖ يقرب إليه العبيد والسفلة ويدمجهم في حرسه الخاص ويكونون محل ثقته .
 - ❖ استخدام الخطباء والمفوهين للترويج له وإقناع الجمهور بالخضوع لحكمه .
- فتحيط بالطاغية مصارع الاستبداد من كل ناحية ، فيتملق حرسه وعبيده مخافة أن يفتكوا به حيث لا نصير له من الشعب ، فيعيش في رعب مستمر وخوف دائم ، ومهما حاول الطاغية أن يظهر في صورة البطل إلا أنه في الحقيقة عبد تام العبودية وحياته مليئة بالآلم و الخوف وهو حسود وخائن .

وتجدر الإشارة إلى أن اضمحلال الدول في نظر أفلاطون يعود لعاملين هما: التفرقة العنصرية و الصراع الطبقي ، وكلاهما ناشئ عن فساد منهج التربية والتعليم وقصوره ، لهذا كان اهتمام أفلاطون الأكبر بنظام التربية ومنهج التعليم إذ هو السبيل الوحيد للإصلاح السياسي .

ثالثاً :المجتمع المدني :

ما من شك في أن تظاهرات المجتمع المدني أو تعيّناته المعروفة في التاريخ كثيرة ومتنوعة، تحمل كل منها خصائص الشعب الذي أنتجها، وخصائص المكان والزمان اللذين نتجت فيهما؛ ولكن العناصر المشتركة فيما بينها جميعاً هي عناصر العقل الكوني التي يعيد البشر إنتاجها في أماكن مختلفة وأزمان مختلفة، ويطبعها كل شعب بطابعه الخاص. وليس هذا الطابع الخاص سوى هوية الشعب المعني أو المجتمع المعني؛ وهوية مجتمع ما هي ما ينتجه على الصعيدين المادي والروحي. وهذه العناصر المشتركة، بإجمال القول، هي الإنسانية أو الإنسانية والعلمانية والعقلانية والديمقراطية، المؤسسة جميعها على حرية الفرد وحقوق الإنسان، وتفرد الواقع ومعقولية العالم، وواقعية التنوع والاختلاف والمغايرة التي تضع الفروق والحدود والتعارضات الملازمة، تحكمها جميعاً

جدلية الحرية والقانون، وعلى مبدأ المواطنة ومساواة المواطنين أمام القانون الذي يتوافقون أو يتعاقدون عليه ويرتضونه لأنفسهم على أنه ماهيتهم متعينة في نظام عام، أي في نظام سياسي. والقانون هو ماهية النظام السياسي وحقيقته.

ولم يُعرف المجتمع المدني تعريفاً محدداً و دقيقاً في الفكر السياسي لاختلاف الرؤى الأيديولوجية المنحازة التي تحكم كثيراً من المفكرين السياسيين ، فلا يكاد يعرف إلا بها، لذلك تقتضي الموضوعية تحرير المفهوم من شبك الأيديولوجية، وإعادته إلى ميدان التاريخ . ويبدو أن الذين يزيّنون المفاهيم أو يقبحونها إنما ينطلقون من رؤية ذاتية وسكونية، لا من رؤية واقعية وتاريخية (xx) .

إلا أن جل التعريفات تنصب حول كون المجتمع المدني جماعة من الأفراد تشكل مجتمعاً يتوسط بين الأسرة والدولة ، وهو المجتمع الذي يتشكل بناءً على " العقد الاجتماعي " و هو إطار تنظيمي يقابل الإطار التنظيمي للدولة (xxi) و مصطلح "مجتمع مدني " " Civil Society " مصطلح غربي ظهر في العصر الحديث حيث بزغت فكرة المجتمع المدني، في أوسط القرن السابع عشر، على أساس أن المجتمعات البشرية هي من إنتاج البشر أنفسهم، وأن السلطات السياسية من أصل مجتمعي دنيوي؛ ومن ثم، فإن المجتمعات البشرية والسلطات السياسية هي بنت التاريخ، لا بنت الطبيعة، كـ "مجتمعات الحيوان"، وما دامت كذلك، فهي ليست حالة طبيعية ولا تجلياً لروح كوني، لاهوتي. الاجتماع البشري ابن التاريخ، واجتماع الحيوان ابن الطبيعة. هذا التمييز الحاسم مؤسس على النظر إلى الإنسان بصفته كائناً نوعياً، يمتاز عن سائر الكائنات الطبيعية بالعقل والوعي والإرادة، وبقدرته على إنتاج ذاته في العالم وفي التاريخ. هذه الرؤية كانت ولا تزال تعارض الرؤية الطبيعية من جهة، والرؤية اللاهوتية من جهة أخرى. الرؤية الطبيعية والرؤية اللاهوتية تتقاطعان في نفي إرادة البشر وحريرتهم . الذين يؤمنون بالجبر في الجانب اللاهوتي وبالحدسية في الطبيعة . مما يدفع إلى القول: إن فكرة المجتمع المدني مؤسسة على فكرة الحرية، في معارضة الحدسية الطبيعية والقدرية اللاهوتية على السواء أولاً. وعلى فكرة الدنيوية (العلمانية) التي تقيم فكرة المجتمع والدولة على فكرة العقل ثانياً ، وعلى فكرة التاريخ بوصفه حركة انبثاق الأشياء والظواهرات من القوة (الإمكان) إلى

الفعل (الواقع)، وتوقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى ثالثاً^(xxii) ، ويرجع الفضل في انتشار مصطلح المجتمع المدني إلى الفيلسوف الاسكتلندي التتويري آدم فيرجسون (1723 . 1816 م) عندما نشر كتابه " مقال في تاريخ المجتمع المدني " " An Essay on the History of Civil Society وهو الكتاب الذي طرح فيه نظرية تشرح مراحل تطور الإنسان من الوحشية إلى البربرية إلى المجتمع المدني .

وقد تعددت تعريفات المجتمع المدني بتعدد الفلسفات ومناهج المعرفة التي تناولته بالدراسة، ويمكن هنا إيراد تعريف اجرائي مشترك له ، وهو تعريفه بأنه: مجموع المنظمات غير الحكومية، التي يقوم نشاطها على العمل التطوعي الذي لا يستهدف الربح ، ولا تستند فيه العضوية على عوامل وروابط الدم و الوراثة مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة.

ومن أهم الأسس التي قام عليها مفهوم المجتمع المدني ما يعرف بنظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها العديد من الفلاسفة الغربيين وعلى رأسهم " جون لوك " (1632 . 1704 م) حيث ذهب إلى القول بأن الإنسان يولد بمجموعة من الحقوق الطبيعية التي لا يمكن سحبها منه و لا التفاوض والجدل حيالها ومنها (الحق في الحياة . الحق في الحرية . والحق في الملكية الشخصية) وينص العقد الاجتماعي حسب لوك على أن أفراد المجتمع يتنازلون عن بعض حريتهم للحكام في مقابل أمنهم ورعاية مصالحهم المشتركة ، وهو تنازل محدود ومشروط من الأفراد للسلطة المركزية بناءً على عقد أو اتفاق أو دستور متفق عليه بين أفراد المجتمع والحكام ويستمد الحكام شرعيتهم من هذا العقد الاجتماعي فقط^(xxiii)

وكان وراء ظهور نظرية العقد الاجتماعي لدى لوك عوامل عدة يأتي في مقدمتها الاستبداد السياسي ، وأيضاً رفضه لما يعرف بالحق الإلهي للحكام والملوك ، وقد خالف كل أنصار الاستبداد الذين قالوا بأن انتهاء الاستبداد سيفضي إلى الفوضى، بينما يرى لوك أن العقد الاجتماعي سيقضي على الاستبداد و الفوضى معا^(xxiv) .

وفي نهاية الحديث عن مفهوم المجتمع ينبغي الإشارة إلى أن فهم المجتمع على أنه عبارة عن عدد من الأفراد يعيشون كما يشاؤون مهما كانت العلاقات بينهم، هو فهم

خاطئ فليس هذا هو المجتمع في الفكر المعاصر، هذا يمكن أن نسميه بقايا مجتمعات أو بداية مجتمعات قبل أن تقوم بوظيفتها التاريخية ؛ أما المجتمع الذي يقوم بوظيفته التاريخية ، المجتمع الذي يقوم بوظيفته نحو الفرد ، لا بد أن نفهم معناه فهما دقيقا فهو ليس عدد من الأفراد ، وإنما هو شيء خاص ، هو بنيان وليس تكديسا من الأفراد ، بنيان فيه أشياء مقدسة متفق عليها ، فقبل أن يتجمع الأفراد تكون هناك فكرة عامة هي التي تؤلف بين أفراد المجتمع ، فإذا فقدت هذه الفكرة فقدت الصلات بين الأفراد ، وتفكك المجتمع وضاعت المصلحة التي كانت تتمثل فيه .^(xxv) وتضم مؤسسات المجتمع المدني : النقابات المهنية، الجمعيات التعاونية، الجمعيات الأهلية، نوادي هيئات التدريس وجماعات رجال الأعمال، المنظمات غير الحكومية الدفاعية والتنمية كمراكز حقوق الإنسان والمرأة والتنمية والبيئة، الصحافة الحرة وأجهزة الإعلام والنشر، مراكز البحوث والدراسات والجمعيات الثقافية.... وطبقا لهذا التعريف فإن المجتمع المدني كآلية (نظام) ذو طبيعة عامه مشتركه، ويكتسب طبيعته الخاصة المنفردة ،طبقا للواقع الذي يتم تطبيقه فيه، وطبقا للفلسفة أو منهج المعرفة الذي يتم تفسيره بها.

رابعاً : الفلسفة و مفهوم المجتمع المدني

لم يكن مفهوم المجتمع المدني حاضرا في الفكر الفلسفي قبل العصر الحديث، كما بينا سابقا ، إلا أننا بالعودة للفلسفة اليونانية سنجد إشارات مختلطة غير واضحة امتزج فيها مفهوم المجتمع المدني بمفهوم الدولة ، حيث أشار أرسطو إليه بأنه مجموعة سياسية تخضع للقوانين وهذا هو ما تعنيه الدولة لدى أرسطو بصفة خاصة والفلسفة السياسية بصفة عامة، فالدولة هي مجتمع مدني يمثل تجمعاً سياسياً أعضاؤه هم المواطنون الذين يعترفون بقوانين الدولة ويتصرفون وفقاً لها ، ويمكن أن نلمس ملامح المجتمع المدني في دعوة أرسطو إلى تكوين مجتمع سياسي تسود فيه حرية التعبير عن الرأي ويقوم بتشريع القوانين لحماية العدالة و المساواة، غير أن أرسطو اقتصر المشاركة في المجتمع السياسي على النخبة ويحرم منها ومن حق المواطنة العمال والأجانب و النساء^(xxvi) و استمر الخلط بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة إلى العصر

الحديث ولم يتم الفصل بينهما في الفلسفة السياسية بصورة دقيقة وواضحة . وإن كان من الناحية النظرية . إلا على يد الفيلسوف الألماني هيجل (1770 . 1831 م) (xxvii).

وقد تأثر هيجل في نظريته للمجتمع المدني بالواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر له تأثراً واضحاً؛ فقد جاء تصور هيجل للمبادئ التي يقوم عليها المجتمع المدني كانعكاس للواقع الاجتماعي السياسي الذي كانت تعيشه أوروبا في عصره؛ فالفلسفة مرآة الواقع؛ وهي ابنة زمانها وعصرها. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل المرء يعتبر موقف هيجل الفلسفي موقفاً تبريرياً للواقع.

ويقوم المجتمع المدني عند هيجل على مبدئين أساسيين ، هما:

- **المبدأ الأول: الفردية:** وهي المبدأ الأول في المجتمع المدني، و تتمثل في النزعة الذاتية والأنانية التي يتخذها الفرد هدفاً أساسياً؛ حيث يسعى لإشباع غاياته الجزئية، ويعمل على تلبية حاجاته الخاصة، ويحكمه الهوى الشخصي، وتحركه الضرورة المادية، ويدخل في صراع مع الآخرين، ويكون أنانياً إلى أقصى مدى (xxviii).

وينتج عن الأنانية التفرق والانفصال، ومن ثم فإن هذا المبدأ يشكل لحظة الانقسام والانشطار؛ لأنه يفصل بين الأفراد تبعاً لحاجاتهم الشخصية. وينحصر كل فرد في دائرة أنانيته الفردية؛ ومن هنا نظر هيجل للمجتمع المدني على أنه "عالم فرداني ونفعي" وهو مملكة الذرية الاجتماعية؛ أي عالم مكون من ذرات اجتماعية، لأن وحداته صغيرة وقائمة بذاتها ومشتتة (xxix)، ويبلغ الانقسام داخل المجتمع المدني حداً يصبح فيه هذا المجتمع وكأنه ساحة قتال متواصل؛ حيث إن المصلحة الخاصة غالباً تقابل وتعارض مصلحة خاصة أخرى.

2-المبدأ الثاني: الجماعية: إن حالة التفرق والانفصال و العزلة التي يعيشها الفرد في المرحلة الفردية تنتهي عندما تتقاطع دوائر مصلحة الفرد مع دوائر مصالح أفراد آخرين ؛ حيث إن كثيراً من الحاجات لا تشبع إلا عن طريق الآخرين؛ فتنشأ علاقات التبادل بين

الأفراد، وتتكون الجماعة التي يرتبط فيها الأفراد بعضهم ببعض برابطة عامة ومشاركة ومتوسطة بين الأفراد المستقلين (xxx).

وهكذا يكون المبدأ الثاني ناتجا عن إدراك الفرد أن حاجاته الأنانية الخاصة لن تشبع إلا عبر التبادلية والتداخل مع الأفراد الآخرين. فهنا يصبح الاجتماع وسيلة لتحقيق المصالح الذاتية للأفراد، وأداة لإشباع حاجاتهم الجزئية.

إن المبدأ الثاني يشكل لحظة الاجتماع والاتصال بين الأفراد، بينما كان يشكل المبدأ الأول لحظة الانشطار والتفريق والصراع بينهم.

ومن هنا فإن المجتمع المدني يقوم على الانشطار والاجتماع معا؛ مما يعكس التناقض الذي يقوم عليه المجتمع المدني عند هيجل، حيث يبدو التعارض بوضوح بين الجزئي في المبدأ الأول والكلي في المبدأ الثاني، بين الذرية في المبدأ الأول، والاتصالية في المبدأ الثاني، بين الاستقلالية في المبدأ الأول، والاعتمادية والتبادلية في المبدأ الثاني.

وهكذا نجد أن نظرة هيجل للمجتمع المدني على أنه نظام لصراع وتبادل الحاجات في الوقت نفسه، لا تخرج عن كونها نظرة اقتصادية ترى المجتمع المدني مفتقدا للحرية وقائما على صراع الأضداد؛ ولذا فإنه يقدم "مشهدا من الإفراط والبؤس والفساد المادي والأخلاقي"، وإذا كان المجتمع المدني عند هيجل منشطرا ومنقسما، فلا ينقذه من انشطاره وتجزئه إلا وجود الروابط الجماعية مثل الزواج والنقابات؛ فـ"قدسية الزواج، وكرامة عضو النقابة، هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدني غير المنظمة" (xxxi).

ويمر المجتمع المدني بلحظات ثلاث، هي:

1- لحظة منظومة الحاجات The System of Needs : وهي اللحظة التي يقوم فيها الإنسان الجزئي بالسعي لتلبية حاجاته الذاتية، بواسطة العمل، وفي هذا السعي لإشباع الذات بواسطة العمل ، و يقوم بإشباع الحاجات الموضوعية، أي حاجات غيره من الناس.

2- لحظة تحقيق العدالة القانونية: وهي اللحظة التي يتم فيها تطبيق القانون بواسطة المؤسسة القضائية بغرض المحافظة على الشخصية والملكية وصيانتهما من الاعتداء، وإلغاء أي اعتداء عليهما.

3- لحظة رعاية وضمان أمن ورفاهية أفراد المجتمع المدني: وهي أمر مشترك، وليست فردية جزئية. وهي تسد الثغرات في تطبيق العدالة. وتتجلى هذه اللحظة في السلطة العامة والنقابات.

خلاصة القول أن المجتمع المدني مؤسس على مبدأ الاجتماع وجدله الداخلي الناجم عن تعارضاته الملازمة وانبساطه في العالم وفي التاريخ، ومؤسس أيضاً على وحدة الأنا والآخر الجدلية، أي إنه مؤسس على مبدأ الإنسان، على الروح الإنساني الصائر موضوعاً إلى طريق آلام طويلة، في صيرورة معقدة، حيث أن جميع العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية وجميع علاقات الإنتاج وجميع البنى والمؤسسات ليست، في نهاية التحليل، سوى الشكل الموضوعي للروح الإنساني، أي ليست سوى الإنسان مموضعاً أو ليست سوى الإنسان وقد غدا موضوعياً، لكي يمكنه حقاً أن يستعيد موضوعية العالم في ذاته. فليس بوسع الذات أن تدرك موضوعها ما لم تشاركه في الموضوعية، وفي هذا تتجلى أهمية العمل البشري وعظمته، أعني عمل الرأس واليدين.

وما دام المجتمع المدني مؤسساً على مبدأ الإنسان فإنه مؤسس على التعدد والاختلاف والتعارض، وهذه ناجمة في الأصل عن الفروق الطبيعية ولا سيما البيولوجية منها. وما دام هذا الثالوث (التعدد و الاختلاف والتعارض) مركزاً في الطبيعة وفي العالم الواقعي فإن تجاهله أو محاولة القفز من فوقه مجافاة للطبيعة والواقع ومن ثم مجافاة للعقل، فالحياة الاجتماعية والسياسية المتسقة مع مطالب العقل هي التي تعترف بجذرها الطبيعي وكيونيتها الواقعية.

- i . رسل ، برتراند : حكمة الغرب . ترجمة فؤاد زكريا ، عالم المعرفة ، الكويت ، ج 1 ، 1983 م ، ص 19 .
- ii . حسن بشاني : خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر . رسالة دكتوراه . جامعة الجزائر ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، 2006 م ، ص 31 .
- iii . فخري ، ماجد : الفلسفة كمنحى إنساني " أعمال مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي المعاصر " مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1985 م ، ص 240 .
- iv . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . مكتبة مصر ، القاهرة ، 1958م ، ط 2 ، ص ص 179.175
- v . زكي نجيب محمود : حصاد السنين . دار الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 1992 ، ص 316 .
- vi . زينب عفيفي : منهج زكي نجيب محمود في نقد اللامعقول من التراث . بحث مقدم ضمن الكتاب التذكاري (زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري) ، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ص 166 .
- vii . ديكارت ، رينيه : مبادئ الفلسفة . ترجمة عثمان أمين ، ص 48 .
- viii . قنصوه ، د صلاح : دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 2000م ، ص 29 .
- ix . عبد الله العروي : الإيديولوجية العربية المعاصرة . ترجمة محمد عيناتي ، دار الحقيقة ، بيروت 1970 ص 21 .
- x . حسن صعب : تحديث العقل العربي . "دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث " ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 3 ، 1980 ، ص 400 .
- xi . إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفلسفة . مكتبة مصر ، دون تاريخ ، ص 89 .
- xii . بلوز ، نايف : مناهج البحث في العلوم الاجتماعية . مطبعة الإنشاء ، دمشق ، ط 1 ، 1981 م ، ص 16 .
- xiii . إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفلسفة . مرجع سابق ، ص 80 .
- xiv . التوسير ، لوي : الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية . ترجمة رضا الزاوي ، منشورات عيون ، الدار البيضاء ، ط 2 ، 1989 م ، ص 76 .
- xv . بوتومور ، توم : مدرسة فرانكفورت . ترجمة سعد الهجرسي ، دار أوياء ، طرابلس . ليبيا ، ط 1 ، 1998 م ، ص 20 .
- xvi . البهي ، محمد : الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 2 ، 1982 م ، ص 124 .
- xvii . المسير ، محمد سيد احمد : المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه . دار المعارف ، ط 2 ، 1989م ، ص 9 .
- xviii . المرجع السابق ، ص ، ص 32 ، 33 .

xix . اعتمدنا في تلخيص آراء أفلاطون في كتاب الجمهورية على ترجمة حنا خباز لكتاب الجمهورية طبعة المقتطف سنة 1928 م . وكذلك كتاب المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه . لمؤلفه د محمد المسير ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1989 م ، من ص 71 إلى ص 111 .

xx - المفاهيم كليات اللغة، في جميع اللغات البشرية؛ كلها متساوية في القيمة المعرفية والدلالية، وليس لأي منها قيمة خاصة، إلا من وجهة نظر الذاتية التي قدست كلمات ودنس أخرى أو شيطنتها، وجعلت للكلمات المقدسة سحراً وسلطة يصعب الفكك منهما، فلا يستطيع المرء أن يقبل بسهولة أن الله والشيطان والخير والشر والجمال والقبح متساوية في القيمة المعرفية والدلالية، وأن كلاً من الضدين شرط ضروري لمعرفة الآخر، بل شرط ضروري لوجوده؛ وأن إلغاء أي منها هو إلغاء للآخر؛ فإلغاء الشر هو إلغاء الخير وإلغاء القبح هو إلغاء الجمال.

xxi . سميث ، شار لوت سيمون : موسوعة علم الإنسان . ترجمة د . محمد الجواهري وآخرون ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1998 م ، ص 614 .

xxii - في عام (1683) أدانت جامعة أكسفورد توماس هوبز Hobbes Thomas جراء كتابيه: "الدولة" (1642) و "اللويثان" أو التتين 1651. فقد أدين هوبز لأنه استنتج أو استخلص كل سلطة مدنية من أصل مجتمعي دنيوي، واعتبر بذل الطاقة والحفاظ على النوع من قوانين الطبيعة الأساسية، معارضاً بذلك سلطة الكنيسة وفكرة الحق الإلهي.

xxiii . إمام ، عبد الفتاح إمام : مسيرة الديمقراطية . دار الحكمة ، القاهرة ، ط 2 ، 2000 م ، ص 25 ، 26 .

xxiv . الأفندي ، عبد الوهاب أحمد : الإسلام والدولة الحديثة . دار الحكمة ، لندن ، ص 21 .

xxv . مالك بن نبي : تأملات (مشكلات الحضارة) دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 2002 م ، ص 157 .

xxvi . حامد خليل : الوطن العربي والمجتمع المدني . دراسات إستراتيجية ، العدد الأول ، 2000م، ص 12 .

xxvii . أنوود، ميخائيل : معجم مصطلحات هيجل . ص 113 .

xxviii . هيجل : فلسفة الحق . ص 431 .

xxix . رينيه سِرُو وجاك دوندت، هيجل، ص 96.

xxx- Hegel, The Encyclopedia of philosophical sciences, tr. By William Wallace, Oxford University Press, London, 1954, second edition. Paragraph 523.

xxxi . محمد عثمان الخشت : جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية . مجلة التفاهم العماني ، العدد الرابع عشر .