# نهاية الفلسفة السياسية؟

بقلم الدكتور: محمد بلعزوقي
معهد الفلسفة - جامعة الجزائر -

تطمح هذه المقالة التي نقترحها على القارئ إلى تحقيق غايتين رئيسيتين : ابراز طبيعة الفلسفة السياسية وذلك بالتركيز على وظيفتها التحليلية والنقدية وتبيان طابها المعياري. هذا من جهة، ثم التأكيد من جهة أخرى على أن الفلسفة السياسية في صيغتها الكلاسيكية أو التقليدية ليست مرشحة للزوال، وأن التراجع الذي عرفته في العقود الأخيرة من هذا القرن أن هو إلا سحابة عابرة، وبالتالي فإننا لا نتخذه مؤشرا لإقتراب هذا الحقل المعرفي من نهايته المحتومة.

ليس من دافع لإنجاز الغرض الأول سوى النقص الملحوظ عندنا في التمييز بين مستويات الخطاب العلمي والخلط في الحقول المعرفية الذي ماانفك ينتج عنه عدد لا يحصى من الكتب والبحوث الجامعية والمقالات في الجرائد والصحف يعتبرها أصحابها من صميم الخطاب الفلسفي، ولكنها في الحقيقة لا تمت بأية صلة تذكر إلى هذا الميدان. لا أعتقد أنني أجانب الحق أن قلت أن طوفان هذا الخطاب الذي لايقترب من الفلسفة ولا العلم، أسهم بقدر لا يجوز الاستهانة به في ترويج الخلط المفهومي واعطاء صورة مشوهة عن طبيعة النشاط الفلسفي. يبدو أن هذا العيب المتفشي عندنا يرجع في الأساس إلى الاعتقاد أن كل كلام على السياسة يؤدى بالضرورة الى انتاج خطاب فلسفي. تفنيدا لهذا الاعتقاد ينوي كاتب هذه السطور تخصيص هذه الدراسة المتواضعة للتأكيد على أن الخطاب الفلسفي يختلف عن أشكال الخطاب الأخرى من حيث الدرجة في التجريد والمهام، وهذا بالتركيز على الفلسفة السياسية. ومما لا شك فيه أن بلوغ هذا الهدف يقودنا حتما إلى تحديد الفلسفة السياسية وتناول المسائل التي ترتبط بها.

تجدر الإشارة في البداية إلى أن هذا المبحث خضع لتأثيرات التطور العام الذي عرفته الفلسفة كحقل معرفي متميز، وأقصد على وجه التحديد ظهور العلوم واستقلالها عن الفلسفة وكذلك الميلاد اللاحق لمدارس فكرية جعلت من

إعادة النظر في طبيعة النشاط الفلسفي مدار بحثها، وأخص بالذكر هنا الوضعية المنطقية. يضاف إلى هذين العاملين المهمين انتصار الديمقراطية الليبرالية ميدانيا على غيرها من أنماط الحياة الإجتماعية. هذه العوامل مجتمعة غذت بدرجات متفاوتة فكرة تقلص دور الفلسفة السياسية أو حتى موتها المحتوم. لقد كان من الطبيعي أن يؤدي ذيوع هذا الاعتقاد إلى ردود فعل من قبل المهمتين بالتنظير السياسي على الطريقة الكلاسيكية. فجون بلامناتز (John Plamenatz) مثلا، أحد الفلاسفة المعاصرين، كتب يقول بشيء من الاستغراب والدهشة أنه "حتى في أكسفورد التي تعد – ربما أكثر من غيرها من أماكن العالم الأنجلو ساكسوني – معقل النظرية السياسية والفلسفة، لا يتوقف الكلام فيها عن وفاة هذا الميدان وتضاؤل أهميته ... لقد سمعت أناسا يتكلمون عن موت الفلسفة السياسية على أيدي الوضعيين المناطقة وأشياعهم الذين ما انفكوا يبينون أن كثيرا من مسائلها التي شغلت الفلاسفة السابقين أن هي الا من النوع الزائف الذي استمد وجوده من خلط في الفكر وسوء استخدام للغة."(1)

ليس هذا الكلام مجرد اتهام أو كلام من النوع الذي ينتجه الخيال المحض، و إنما هو موقف صريح يؤكده الوضعيون المناطق أنفسهم، خاصة المهتمون منهم بالفلسفة السياسية.

في هذا السياق بالذات يقول سرزيدنيكي (Srzednicki) :

الفلسفة السياسية ميدان لا يبعث على الارتياح،
إذ أصبح في أمكان المرء أن يعثر فيها على شذرات
من التحليل وشبه العلم، والبحوث الميدانية،
والمحاولات الإصلاحية إلى جانب التخطيط
السياسي والبناء الطوباوي وأمور أخرى في
منتهى الغرابة. ازاء هذا الوضع، لايسع
المرء الا ان يخلص إلى أحد الأمرين : أما التخلي
كلية عن طلب الفلسفة السياسية، أو بنائها
من جديد على قاعدة صلبة تعتمد التحليل الشامل
للمفاهيم أسلوبا. (2)

للالمام بحقيقة هذا "الموت " أو " الأفول" في الأهمية الذي لمح إليه النصان السابقان، فانه من الأهمية بمكان تناول طبيعة النشاط الفلسفي كما تفهمه الوضعية المنطقية. تميز هذه المدرسة، كما هو معروف، بين خطاب علمي من الدرجة الأولى وآخر من الدرجة الثانية. يتألف الصنف الأول من نتائج الدراسات التي تقوم بها مختلف العلوم أي علوم الطبيبعة والانسان والمنطق والرياضة. و على الرغم من اختلاف هذه العلوم وتباينها من حيث المنهج ومادة البحث فان القضايا التي تستخلصها لا تخرج عن أحد الأمرين : أما ان تكون

قضايا ذات محتوى مادي تخبرنا بما يجري في الطبيعة والمجتمع وبالتالي توسع معرفتنا بحقيقة الكون والانسان، أو قضايا تحليلية من نوع تحصيل الحاصل الذي لايخبرنا بشئ عما يجري في الواقع كما هو الحال بالنسبة الى قضايا المنطق والرياضة. ولئن خضع الصنف الأول لمبدء التحقق أو مبدأ التكذيب كما يسميه كارل بوبير (Karl Popper) فإنه يبقى بعيدا عن درجة اليقين التي تتمتع بها قضايا الرياضية والمنطق لأنه لا يوجد منطقيا مايبرر صدقها في جميع الحالات، ولهذا فإنها لا تعدو كونها قضايا ترجيحية. ولما كان الصنف الثاني خاليا من أي محتوى تجريبي أصبح من المتعذر تفنيده بالرجوع الى محك التجربة، فهو، خلافا للقضايا ذات المضمون المادي، يستمد صدقه المعرفي من مراعاته قواعد التفكير السليم التي تقتضي صدور النتائج عن تعريفات بصفة لزومية. اما مازاذ عن هذين الصنفين فيدخل في عداد القضايا الزائفة لخلوه التام من المعنى، أو القضايا الانفعالية التي تأتي مشحونة بالانفعالات ولا تعبر في نهاية التحليل الا عن فوران عاطفي.

تفريعا لهذا التصنيف القضوي، يخلص الوضعيون المناطقة الى أن الخوض في الطبيعة والمجتمع هو من اختصاص العلوم وحدها، وهذا يعنى أنه ليس من شأن ولا من اختصاص النشاط الفلسفي ان يصدر حكما - كائنا ما كان هذا الحكم - على الطبيعة والانسان والمجتمع. مهمة الفلسفة، كما يراها أقطاب هذه

المدرسة، لا تكمن في انتاج خطاب جديد عن العالم، و انما في فحص اللغة التي يتكلم بها العلماء عن هذا الكون. فالفلسفة على حد تعبير ج.ألفرد (A.J.Ayer) ان هي "الا كلام على الكلام" أو خطاب من الدرجة الثانية. وهذا يعني بكل بساطة أنه لا ينبغي أن ننتظر من النشاط الفلسفي حكمة جديدة تضاف إلى رصيد المعرفة العلمية لأن الكشف عن أسرار الطبيعة والمجتمع مهمة تضطلع بها العلوم دون سواها. أما النشاط الفلسفي فينتظر منه اثبات كفاءته المتميزة لا بانتاج نظريات جديدة تنافس المعرفة العلمية، وانما بتوضيح فكرنا عن طريق تحليل اللغة وضبط مضامينها.

ان علمية التطهير الفكري هذه التي ينشدها النشاط الفلسفي لا يمكن ان تنضب، لأنها عملية دائمة ومستمرة، فهي تشبه الى حد بعيد عملية تنظيم وتنظيف البيوت التي نعيش فيها ونحيا. ومن الواضح ان هذه الأخيرة تحتاج بصفة دائمة و منتظمة الى نفض الغبار، وتنظيم أثاثها لأن العيش فيها يؤدي لا محالة الى الفوضى و التلوث الذين نتغلب عليهما بالتنظيم و التطهير الدائمين. قياسا على هذا، يمكن القول أن تفكيرنا لا يختلف كثيرا عن حياتنا في المنازل، فهو معرض للفوضى المفهومية و محفوف بمزالق الغموض واللبس الناتجة عن الاستخذام السئ للغة التي نعبر بها عنه، ولهذا تقتضي عملية توضيح الأفكار وتطهيرها من القضايا الزائفة فحصا ونقدا دائمين للغة التي نتكلم بها عن

تجاربنا. من دون هذا النشاط تبقى حياتنا الفكرية مشوبة بالخلط والغموض وبالتالي يزول أو يصعب التمييز فيها بينما هو زائف وجدير بالعناية والتفكير. واذ تركز على هذا الدور، تحاول الوضعية المنطقية أيضا كبح النشاط الفلسفي بتخليصه من "آفة" الطموح النظري الذي استهلك طاقات كثير من الفلاسفة في محاولاتهم تشييد منظومات فكرية تزعم لنفسها امتلاك رؤية شاملة للكون والمجتمع الفاضل. فهي، خلافا لماركس الذي عاب على فلاسفة عصره اقتصارهم على "تأويل العالم بطرق شتي" واعراضهم على "تغييره" تأبى أن يكون للفلسفة أي دور يذكر في تغيير العالم أو تأويله.

ليس من شك في أن نفور الوضعية المنطقية من الفلسفة السياسية الكلاسيكية يعود أيضا الى ارتباطها بمبحث الميتافيزيقا، خاصة اذا علمنا أن جهابذة الفكر السياسي مثل أفلاطون، الفارابي وهيجل لم يراودهم أدنى شك في انه يمكن استخلاص البنية العامة للكون من مبادئ أولية تجيز لنا الكلام عن الانسان والمجتمع بنفس المقولات التي تتكلم بها عن الكون ككل، أي أن النظرية السياسية هنا لم تكن سوى جزء من النظرة الكونية لهذا الفيلسوف أو ذاك. وهكذا يكون قد جنى أفلاطون والفارابي وهيجل على الفلسفة السياسية لاستنباطهم أراء ونظريات عن المجتمع والدولة انطلاقا من مبادئ لا يبررها أي منطق.(3) الفلسفة السياسية – حسب الوضعية المنطقية – لا يمكن أن تكون

سوى "نشاط من الدرجة الثانية ينصب ثقل تركيزه إما على البنية المفهومية لعلم السياسية ومنهجه وتصبح في هذه الحالة فرعا من فلسفة العلم، او على البنية المفهومية للخطاب السياسي وحججه المختلفة التي يستخدمها في الدفاع أو نقد المؤسسات السياسية. وفي كلا الحالتين يتعين عليها ان تبقى محايدة".(4)

إضافة الى ماسبق تعيب الوضعية المنطقية على الفلسفة السياسية الكلاسيكية خلطها بين الأحكام التقريرية والأحكام المعيارية، فهي تمزج بين النشاطين ولا تميز بينهما. وبالفعل ليس بالأمر الصعب على القارئ ان يعثر في معظم النظريات الكلاسيكية على محاولات تفسير أسباب قيام الحكم السياسي وربما حتى كلام عن كيفية استمراره وانحطاطه، الى جانب أراء عن الغاية التي ينبغي أن تنشدها الدولة المثلي وغيرها من الأمور التي لا تمت بصلة الى ماهو كائن. هذا الخلط بين النشاطين كان أيضا من بين العوامل الذي جلبت مواقف العداء والزر اية وربما حتى الحكم على الفلسفة السياسية بالعقم في عصر ما إنفك يتعاظم فيه النظر بعين الرضا الى كل مجهود فكري يلتزم حدود الفسير الموضوعي ويؤدي عند التطبيق الى نتائج ملموسة. فالخوض فيما ينبغي أن يكون لم يعد ينتمي الى صنف الخطاب الذي يضيف شيئا جديدا الى رصيد المعرفة الذي نحوزه عن الواقع، وانما يعبر في أحسن الأحوال عن مواقف مشروطة تاريخيا.

مما لا ريب فيه أن جل النظريات السياسية التقليدية، ان لم نقل كلها، تضمنت كما هو الحال عند ارسطو وابن خلدون مثلا، ملاحظات تاريخية وأحكاما سوسيولوجية وسياسية تحتوي مستوى عاليا من التعميم والتجريد. بيد أن هذا الصنف من الأحكام الذي لا تخلو منه التجارب النظرية السابقة تم امتصاصه من قبل العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع والسياسة، اذ أصبح جزء من معرفتنا العلمية، و عليه يمكن القول أنه لم يبق بعد ظهور العلوم الاجتماعية وسيرها على طريق النضج للفلسفة أي دور يذكر في هذا المجال، اللهم اذا أرادت ان تتحول الى علم، ولكن هذا يتطلب منها التخلي عن البحوث المعيارية والتزام شروط النشاط العلمي الذي لا يطمح الى تجاوز حدود تفسير الظواهر والتنبؤ بها. مجمل القول، القفز الى ماينبغي أن يكون مجهود لا طائل من تحته و أن وجد في الماضي او استمر في الحاضر فلن يكون الا شهادة على تفلسف من النوع الفاسد.

على أية حال، الرغبة هنا في "تحييد" الفلسفة وتطهيرها من المسحة المعيارية والأديولوجية واضحة لا تحتاج الى مزيد بيان، ومع هذا، فإنه لا يسع المرء الا أن يتساءل عما اذا كان السبب في ذلك يعود الى دوافع ابستيمولوجية صرفة او الى أمور أخرى غير مصرح بها. ثم زيادة على هذا، هل يمكن الإنسان حقا الإستغناء عن الايديولوجيا، ام أن حاجته اليها ستبقى قائمة مهما كان مبلغ

درجة تطوره العلمي والتحليل الفلسفي الذي يصل اليه؟ ثم ما الفائدة من حصر النشاط الفلسفي في التحليل؟ أيؤدي هذا الى تصحيح الفلسفة وانتعاشها؟ وهل هذا يجعلها أكثر استجابة الى حاجة الإنسان الى المعرفة بذاته والعالم المحيط به، وكذا لرغبته في تحصيل السعادة التي تنسجم مع الصورة التي يكونها عن نفسه؟

اننا نستبعد أن يكون الدافع الى اقصاء الايديولوجيا من النشاط الفلسفي علميا فقط، لأننا نعتقد ان هناك عوامل أخرى ربما كان لها الدور الحاسم في تشكيل هذا الموقف. من بينها يمكن القول من دون مبالغة أن التجربة النازية التي جلبت الخراب لأروبا واجزاء أخرى من المعمورة لعبت دورا رئيسيا في بلورة هذا الموقف المعادي للايديولوجيا، خاصة اذا ما تذكرنا أن هذه الحركة في مجهودها التعبوي إتكأت على خطاب ديماغوجي يحث على الكراهية والتعصب أكثر من أي شيئ آخر. ومن الفائدة بمكان التذكير بان فكرة التفوق العرقي التي روج لها النازيون مازالت الى اليوم تفتقد الى سندات علمية، ومع هذا تم العمل بها، فكانت النتيجة تشريد وتعذيب مئات الألف من الأبرياء. وعليه فإنه ليس مما يدعو الى الإستغراب ان تقترن فكرة الايديولوجيا عند بعض فلاسفة هذه الحقبة التاريخية بالأفكار المسبقة والتعصب الأخلاقي الذين يؤديان في أغلب الأحوال الى العنف والفتنة هذا من جهة. ومن جهة أخرى فتحت تجربة التجديد الاجتماعي التي مر بها المجتمع الروسي في مطلع هذا القرن افاقا واسعة للتحرر

والانعتاق وتركت بصماتها على الحياة العقلية. هذا بالإضافة الى أن أنها كانت أيضا مؤشرا لبداية التنافس الشديد بين نمط حياة جديد حمل رسالة تحررية ونظام رأسمالي قائم على الاستغلال والاضطهاد. لقد بلغ هذا الصراع ذروته عندما إهتزت ثقة الناس في قدرة النظام الراسمالي، خاصة في الثلاثينيات من هذا القرن، على الإستجابة الى حاجاتهم الأساسية مما أدى بهم الى التفكير والبحث عن بديل له. لقد رافق أزمة مشروعية النظام الاجتماعي ازدهار الحركات السياسية ذات الإتجاه اليساري وكذا احتدام الصراع العقائدي الذي تمحور أساسا حول إثبات التفوق الخلقي لأحد النظامين. ومن تجليات هذا الصراع الذي إنخرطت فيه الفلسفة لإضفاء المعقولية على أحد النظامين النقاش حول كيفية التغير الإجتماعي الذي بدا أمر لا مناص منه. أخذ الاهتمام بهذا الموضوع أهمية بالغة كلما اتضحت معالم التجربة الإشتراكية وإفرازاتها السلبية.

ولئن حصل شبه اجماع على ضرورة تخليص الانسان من مظاهر الفقر والجهل والإكراه المادي والمعنوي، بقي الخلاف متمحورا في مجملة حول أي الطريقين - الإصلاح التدريجي أو الشامل - أجدى لتجديد المجتمع وجعله أكثر عدلا وانسانية؟ ولعله من الفائدة بمكان التذكير هنا أيضا بأن التجربة الإشتراكية شكلت الإطار التاريخي الذي تم التنظير فيه لهذه المسألة، اذ زودت التيار الاصلاحي ان على المستوى النظري أو التطبيقي بحجج اضافية كانت تهدف في

مجملها الى تبيان عقم أو بالأحرى مخاطر النهج الثوري، من ذلك مثلا انه من طبيعة منهج التغيير الكلي أو الهندسة الطوباوية (Utopian Engineering) السعي الى احداث تغير نوعي في جميع قطاعات المجتمع ومؤسساته "الأمر الذي يستلزم وجود سلطة قوية" وهذا في حد ذاته يحمل مزالق الاستبداد القائم على استخدام القوة على نطاق واسع من أجل فرض مشروع طوباوي لايتسع له الواقع. وهكذا نجد كارل بوبير على سبيل المثال يقول بصريح العبارة أن منهج التغيير الكلي "أينما تم تطبيقه أدى الى استبدال العنف بالعقل"(5). منهج التغيير الشامل ليس - حسب مايرى هذا الفيلسوف - الا مغامرة في المجهول لأن التغيير الشامل للمجتمع انطلاقا من نظريات لم يمتحنها الزمن يؤدي دوما الى نتائج غير متوقعة بل والى أخطاء جسيمة. غير ان التجارب الإجتماعية، بحكم اختلافها عن التجارب المخبرية، تكون في معظم الأحيان مصحوبة بتضحيات جسام خاصة في حالة فشلها. وهذا يعني أن حجم التضحيات والمعاناة الإنسانية تأتي في غالب الأحيان على قدر حجم التجارب. لأجل هذا يعد الإفراط في الطموح النظري منتجا للتطرف السياسي الذي يريد أن يخلق انسجاما اصطناعيا بين نظرية تزعم الكمال لنفسها وواقع متدفق يأبى أن يكون حبيس اطر ذهنية لا تتسع له.

تفاديا لعيوب منهج البناء الطوباوي يقترح كارل بوبير كما فعل ذلك قبله ايدوارد برنشتاين (Edward Bernstein) وجون ديوي (John Dewey) استبدال منهج التدخلات المحدودة (Piecemeal Engineering) بمنهج التغيير الكلي الذي اثبت الزمن عقمه وخطورته. فلا غرابة اذن أن تجد بوبير يصف هذا المنهج بالعقلانية او يعتبره "المنهج الوحيد الذي يوسم بميسم العقلانية" والقدرة على إعطاء النتائج المتوقعة. و في الحقيقة لايقف بوبير عند هذا الحد بل يذهب الى حد اعتباره "المنهج الوحيد الذي استطاع الى حد الساعة ان يفضي الى تحسن حقيقي (في حياة أفراد المجتمع) وهذا خلافا للمنهج الكلي الذي آل أينما تم تطبيقه الى تعويض القوة بالعقل ثم التخلي في النهاية عن المشروع الأصلي"(6).

وعلى الرغم من تزايد نفوذ الجناح الثوري ذي الاتجاه الماركسي في المجتمعات المعاصرة، فان الغلبة في أروبا والولايات المتحدة الأمريكية كانت للتيار الاصلاحي الذي وفق في اعادة ثقة المواطنين في النظام الرأسمالي نتيجة التحسن الملحوظ الذي طرأ على مستوى المعيشة في هذه البلدان. صحيح مازالت في هذه البلدان فئات اجتماعية تعاني الحرمان المادي والثقافي والتهميش السياسي والاجتماعي ولكن على الرغم من كل هذا نجد ان نضال هذه الفيئات لم يرق الى المستوى الذي تصبح فيه البنيات السياسية والاقتصادية موضع تساؤل، اذ اقتصر في معظم الأحوال على المطالبة بالإندماج في النظام والإستفادة

من منافعه. وهذا يعني أن هذه المجتمعات تعرف حالة اجماع أو شبه اتفاق على أن المؤسسات التي تنظم الحياة وتوزع ثمار التعاون الإجتماعي سليمة في جوهرها، وأن عيوبها التي تظهر هنا وهناك من حين لآخر ليست من الحجم الغليظ الذي يستدعي تجاوزها البحث عن بديل للنظام القائم. وفي الحقيقة نجاح المنهج الإصلاحي الذي لمح اليه كارل بوبير يفترض مثل هذا الإجماع، لأن وجود شرائح وفيئات عريضة تنشد توسيع قاعدة النظام السياسي وتدعو بشكل جدي الى اعادة النظر في قواعد توزيع الحقوق والواجبات ليس من شأنه توفير المناخ المناسب لتطبيق هذا المنهج. وبالفعل ان تجذر التيار الإصلاحي لعب دورا لا يستهان به في تحديد المصير الذي آلت اليه الفلسفة السياسية في المجتمعات الغربية اذ بالإضافة الى تركيز نشاطها على تحليل المفاهيم المتداولة في الخطاب السياسي كالحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة، السيادة، القوة، السلطة والدولة الى آخره، أصبحت الفلسفة السياسية تؤثر الإصلاح والتحسين التدريجي على التجديد الكلي للمجتمع.

هذه الحقيقة تفسر الى حد كبير الندرة الملحوظة في انتاج النظريات السياسية لأنه وبكل بساطة ليس بمقدور تيار اصلاحي يؤمن بتفوق النظام القائم على غيره من أنماط الحياة أن يفرز على مستوى الوعي الاجتماعي نظريات تتسم بالعمق والشمولية، بل ان الذي تستطيع الإتيان به هو افكار جزئية.

وبالفعل فإن التنظير السياسي في أمريكا الشمالية، و أروبا الغربية، ماعدا بعض الإستثناءات القليلة، بقي حبيس الديمقراطية الليبرالية التي تحددت معالمها النظرية مع جون لوك في القرن السابع عشر. وهكذا نجد أن معظم تيارات الفلسفة السياسية والإجتماعية السائدة اليوم في جامعات هذه البلدان لا تخرج عن هذا الإطار. إنها تختلف من حيث الدرجة فقط، فهي إما تيارات تنتمي الى الليبرالية الكلاسيكية (7) التي يمثلها أحسن تمثيل روبرت نوزيك (Robert Nozick) او الليبرالية المحدثة التي يتزعمها جون رولز (John Rawls) (8).

وأيا كان الأمر، فإن مجال الفلسفة السياسية اصبح اليوم ضيقا يقتصر على التحليل الذي يؤدي في النهاية الى خلوها التام من الإبداع أو التنظير الجزئي الذي يركز على قضايا محدودة جدا. وفي الحقيقة هذا العيب ليس الا تفريعا لعقلانية تنشد الفعالية وتزن المعرفة بميزان العلوم التجريبية والدقيقة لأنها تعد هذه الأخيرة أنموذج المعرفة الحقة. غير أن العيب هنا لا يرجع الى العقل الأداتي في حد ذاته وإنما الى الرغبة الجامحة في توسيع وفرض معاييره بطريقة تعسفية على ميادين لا يمكنه ان يحصل فيها الا على العقم والفشل، وذلك لأن صلاحية هذا العقل محدودة وفائدته، حتى وان كانت عظيمة، تبقى مرهونة بإلتزام حدود الظواهر التي تتوفر على شروط الملاحظة والتفسير والتنبؤ.

ثم ان محاكمة الفلسفة السياسية من خلال انجازات العلوم ومناهجها يعبر عن تصور خاطئ لطبيعتها ويؤدي في النهاية الى تجريدها من وظيفتها التنويرية والتحررية التي تمارسها انطلاقا من تمييزها بين الوقائع الإجتماعية والظواهر الطبيعية. فالأولى ليست "أشياء" غريبة على الذات الإنسانية لأنها ليست سوى التحقق العيني لأفعال البشر وغاياتهم، ومن ثم فإن وجودها مغاير لوجود الظواهر الطبيعية التي لا نملك بدا إزاءها سوى التكيف معها بطريقة ما. فالوقائع الإجتماعية تملك قابلية التجديد بواسطة الفعل الجماعي، وهذا يعني أنها ليست قدرا محتوما لأن هذا في إمكاننا، في حالة بلوغ درجة من الوعي المستنير. غير أن الوصول الى حالة الوعي هذه لا تتأتي لنا الا بالنفاذ الى بنية المجتمع من خلال إدراك الغايات والمصالح التي تقوم عليها، وكذلك اكتشاف قوى المستقبل القابعة في رحمها والتي لا تنتظر سوى الافصاح النظري عن توجهاتها.

غير أن الأداء الجيد لهذه المهمة يستلزم التحرر من الايديولجيا السائدة لأنها ستار يحجب حقيقة المصالح التي تجسدها هذه البنية الإجتماعية أو تلك، و أيا كان الأمر فإنه لا يمكن هذه الخطوة أن تجدي نفعا ما لم يرافقها تصور شامل لطبيعة الحياة الطيبة والتنظيم الأمثل للمجتمع. يكتسي هذا التصور أهمية بالغة لأنه يمارس وظيفة نقدية على الوضع القائم والأفكار التي تضفي عليه المعقولية والتفوق الخلقي على أنماط الحياة الأخرى. لذا فإن الصورة التي يكونها

الفيلسوف عن المجتمع والحياة ليست عملا لا طائل من تحته، وإنما هي عملية تستجيب إلى حاجة أصيلة في الانسان اذ تمده بطاقة على العمل الخلاق الذي يمكنه من تجاوز نقائص الواقع وبالتالي تحقيق الكمال عبر التاريخ. فالإنسان ليس مجرد كائن منتج للمعاش فحسب، وإنما هو أيضا مبدع لصورة مستقبله. أن غياب مثل هذه الصور في الحياة يؤدي الى الجمود والشلل، وبجرد الشعوب من الفاعلية في التاريخ والقدرة على تجاوز نقائص الواقع. غير أن عملية انتاج الصور بالمعنى الذي أشرنا إليه ليست بالمهمة التي يمكن العلوم الاضطلاع بها لأن غايتها المعرفية لا تتعدى حدود التفسير والتنبؤ ومن ثم فإنها، حتى وإن استطاعت أن تزودنا برصيد وافر من المعطيات، تبقى عاجزة عن إرشادنا الى ما ينبغي القيام به أو الامتناع عنه. هذه المهمة تقع على عاتق الفلسفة السياسية بصفتها معرفة عملية تسعى الى التوجيه والإرشاد.

وإذ يقوم الفيلسوف بعمله هذا لا يسعه الا أن يكون طرفا فعالا منخرطا في الصراعات التي تمزق عصره. فهو ليس محايدا لأن الحياد وبكل بساطة سلوك غريب عن الفلسفة ولا مجرد عارض لأفكار لأنها هذا عمل يضطلع به الخبير بصفته سلطة علمية في الميدان الفلسفي، وإنما هو منتج يضيف الى رصيد المعرفة الفلسفية وداعية من نوع خاص لأن معرفته التوجيهية تقوم على حجة العقل وبراهينه لا على الترغيب والترهيب. أما مساهته في إثراء المعرفة الإنسانية فتبدأ

بتقويمه النقدي للمبادئ المنظمة لحياتنا الإجتماعية واقتراح مبادئ أخرى تجعل تجربتنا الإجتماعية أكثر غنى واتساعا وفي حالة استجابتها الى احتياجات الناس تلقى الفلسفة الجديدة استعدادا لإحتضانها وبذلك تصبح خليقة بأن تكون فلسفة العصر. ولئن ظلت لحظات المواءمة بين ماينبغي أن يكون وماهو ممكن عمليا قليلة في تاريخ الفلسفة فإنها تشكل وبلا شك الميزة الرئيسية لكل تنظير أصيل منزه عن آفة الإصطناع والطوباوية. من هنا يأتي تفوق الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها جمعت بين النشاط التحليلي والوظيفة التنويرية التي تحث وترشد بصفة عقلانية الى العمل والتحرر. و الحق ان عبقرية أرسطو، الفارابي، روسو، هجيل وما ركس وغيرهم من الفلاسفة الذين ساروا على النهج الكلاسيكي لا تكمن في استيعابهم علوم عصرهم فحسب، وإنما في قدرة كل واحد منهم على النفاذ الى روح عصره والتعبير عنها بما يستجيب لمتطلباتها الحقيقية.

مجمل القول، الفلسفة سلاح نظري يتوقف حسن إستخدامنا له الى حد كبير على مدى نجاتنا من الوقوع في فخ النشاط الفلسفي المحترف الذي يستمد غذاءه من نصوص الأموات والأحياء على حد سواء، ويؤثر الإنغماس في المسائل التقنية الصرف التي لا يفقهها الا نزر قليل من عباد الله، هذا من جهة. ومن جهة أخرى هناك أيضا خطر تدهور الفلسفة بدعوى "الواقعية" الى مستوى

الخطاب التقريري الذي لا من الفلسفة ولا العلم يقترب، وكأن الواقعية تعني ضحالة التنظير والفقر في التحليل أو المحلية الضيقة التي تحجب عنا قضايا العصر وهموم الإنسانية. ان الواقعية الحقة تفترض قدرة تنظيرية تسمو بواقعنا الى مستوى التجريد ذي الطابع الكلي الذي يفتح لنا أبواب عالم رحب. هذا لا يعني ان النشاط التحليلي عمل لا طائل من تحته. إنه على العكس من ذلك، أمر مهم ومفيد، ولكن على شرط أن تكون عملية التحكم في المفاهيم أداة لا غاية، لأن المفاهيم ان هي في نهاية التحليل الا عدسات لقراءة الواقع وامتلاكه.

# الهوامش

1)- John Plamenatz. « The use of political theory » in Political Philosophy, ed. by Anthony. Quinton. (London : Oxford University Press, 1967), p.19.

2)- Srzednicki « Basic Political Concepts » in Perspectives in Social Philosophy. edited with an introduction by Robert Beck. (New York : Holt, Renehart and Winston, Inc.)

3)- أنظر مثلا الفصل الأول والثاني من كتاب ألفرد جولس آير A.J. Ayer
Language, Truth, and Logic

4)- The Encyclopedia of Philosophy : (New- York : the Macmillan Company & the Free Press, 1967.)

Political Philosophy. مادة

5)- Karl Popper : La société ouverte et ses ennemis, Tome 1, Traduit par J. Bernard et Philippe Monod. (Paris : edition du seuil, 1979), P.131.

6)- Ibid., P.131.
7)- Ibid., P.130.
8)- Robert Noxick. Anarchy, State and Utopia, (N.Y.Inc., Publishers, 1974).
9)- John Rawls, A Theory of Justice. (Cambridge, Massachussetts : The Belknap press of Harvard University Press, 1978.)