

Faculty of Humanities and Social Sciences
Deputy Dean in charge of Post-Graduation,
Scientific Research and External Relations

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة المكلفة بما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

المسيلة في:

الرقم: 72 / ك ع ا ج ن ت ب ع ع خ / 2023

21 مارس 2023

مستخرج من محضر اجتماع المجلس العلمي للكلية

لجلسة يوم: 2023/01/31

بخصوص الموافقة على الكتاب البيداغوجي

اجتمع المجلس العلمي للكلية في دورته العادية بتاريخ: 2023/01/31 ووافق على الكتاب بعد ورود تقارير الخبرة الإيجابية.

- الأستاذة: بوزبرة عبد السلام
- الرتبة: أستاذ محاضر (أ)
- القسم: فلسفة
- عنوان الكتاب: تاريخ الفلسفة السياسية ومشكلاتها

ملاحظة : سلمت هذه الشهادة للمعني (ة) بطلب منه (ا) لاستعمالها في حدود ما يسمح به القانون.

رئيس المجلس العلمي

الأستاذ صالح ليش
رئيس المجلس العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة محمد بوضياف



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
المنشورات العلمية لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية



تاريخ الفلسفة السياسية ومشكلاتها

تأليف: د. بوزيرة عبد السلام



ISBN: 978-9931-251-25-5

تصميم: عادل لعوي

تاريخ الفلسفة السياسية و مشكلاتها

تأليف

بوزيرة عبد السلام



978-9931-251-25-5

منشورات جامعة محمد بوضياف المسيلة

2023



إلى رُوحِي والِدِيَّ في جنات الخلد إن شاء الله
إلى كل من أُكِنُّ له المودة والتقدير
إلى كل من كان له عليَّ جميل.



978-9931-251-25-5

مقدمة

تاريخ الفكر الإنساني يؤكد وبجلاء ووضوح على أن الفكر السياسي كمجال فكري ومعرفي نشأ وترعرع في فضاء الفكر الفلسفي، إذ اهتمت الفلسفة منذ نشأتها بعالم السياسة، فالدولة والسلطة والقانون وما تناسل عنها من مفاهيم، إنما ارتبطت ارتباطاً وطيداً بحركة الفكر الفلسفي وبوظيفته التنظيرية النقدية. فالفكر السياسي كما تُدلل عليه القرائن التاريخية عبر الزمان والمكان، ليس مفهوماً فكرياً معزولاً عن الحياة اليومية للإنسان، بل أن مضمون المقولات والمفاهيم السياسية المتداولة بين الفلاسفة ومواقفهم النظرية قد شكّلت لديهم صميم عملية التحليل النقدي والجذري لمعانيها وتحققاتها الواقعية، ما يبرهن على أن الفلسفة ماهي إلا محصلة لتراكمات معرفية وعصارة لتجارب إنسانية على مدى التاريخ، تختزن أصنافاً متعددة للوعي الجماعي والشعور التاريخي، بمسألة الاجتماع في إطار تحكمه ضوابط ومؤسسات وقوانين منظمة.

إننا نعتقد بأن الإشكالات والمشكلات السياسية التي أثارها الفلاسفة والمنظرون عبر التاريخ الطويل للإنسان بوصفه كائناً سياسياً، كتلك التي تتعلق بالدولة وبالنظام السياسي، وأسس الالتزام السياسي، وحقوق الأفراد وواجباتهم، ومصدر السلطة ومهام الحاكم، وعلاقة السلط ببعضها، وطبيعة الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية... قد تمّ طرحها والتنظير لها على مرّ السنين، لكنها لا تزال تضح بالحياة في واقعنا الحاضر وتطرح نفسها وبقوة في ساحة النقاش الفلسفي الإنساني، فهي ماثلة أمامنا، وشاخصة في سلوكياتنا وفي علاقاتنا، وتتبدى وتتجلى في صور وأنماط مختلفة، وتتوزع عبر مستوياتها البسيطة والمعقدة سواء في شكلها الأفقي بين المحكومين أنفسهم، أو في شكلها العمودي بين الحكام والمحكومين.

لقد أسست الفلسفة لتطور المجتمعات سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا وعلميا وعلائقيا وهي التي اعتمدت السؤال الناتج عن القلق الوجودي، ومن حالة الدهشة والارتباك التي تلازم الإنسان في مسيرته عبر تاريخه الطويل أمام ما يعترضه من عقبات تدفع به إلى العمل من أجل الإبداع في تقديم الأجوبة والحلول. فالفلاسفة في تنظيراتهم السياسية، قدموا أنساقا ونظريات فلسفية أفرغوا فيها مواقفهم من أحداث أزمانهم عكسوا فيها فلسفاتهم وأصداء واقعهم الحي، دون أن يغفلوا في الوقت نفسه مهمة التعبير عن آمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم في أن يعيشوا في كيان اجتماعي منظم تحكمه القوانين وتسوده العدالة.

هذه العلاقة الوثيقة والطبيعية بين الفلسفة والسياسة دفعت بالمفكر الفرنسي فرانسوا شاتوليي إلى القول بأن تاريخ الفلسفة هو بالضرورة تاريخ سياسي، إنه تاريخ تفاعل بين مجال الفلسفة ومجال السياسة شكلا ومضمونا، وهو تفاعل ترتفع فيه القضايا والممارسة السياسية إلى مستوى التصور الفلسفي، أو تتحول الأطروحات النظرية داخله كي تتجسد في قول سياسي وفي نشاط عملي اجتماعي، وقد أصبح لفظ الممارسة مرافقا للتفكير النظري وضمنه الفلسفي، إذ نجد عند لوي ألتوسير حديثا قويا عن الفلسفة كنشاط سياسي اجتماعي فهي عنده صراع طبقي على المستوى النظري.

وعليه فلا قيمة للحديث عن تاريخ الفلسفة إن نحن تغافلنا وتجاوزنا الحديث عن تاريخ الأفكار السياسية التي ساهمت وبشكل فعال في إثارة السؤال الفلسفي الذي كان له دور حاسم في مأسسة الفكرة السياسية وشحنها نظريا بهواجس الذات العارفة وأشكال قلقها الاجتماعي والسياسي . ومنه يصح القول بأن السياسة ليست مصطلحا فلسفيا بل مجال للنشاط الفلسفي أو قل إن مجال السياسة قد وفر أفضل شروط لإمكان انبجاس القول الفلسفي السياسي كمحاولة دائمة من قبل الفلاسفة في الإجابة

عن تساؤل هام وضروري هو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة في المجتمعات الإنسانية على حد تعبير أميرة حلمي مطر.

وفي سبيل إيضاح وتبرير هذه العلاقة العضوية الطبيعية بين الفلسفة والسياسة أردنا أن نقدم هذا المؤلف كدراسة موجزة لتاريخ الفلسفة السياسية ولأهم مشكلاتها، ابتداء من الحضارات الشرقية القديمة كخلفيات تأسيسية، إلى الحقبة المعاصرة من خلال تحليلنا لبعض القضايا السياسية الراهنة. ولأن الحقل السياسي غاية في التشعب والتعدد في موضوعاته، فلا نطمع إماما في استقصاء مسائله، ولا ندعي إحاطة بمواقف المفكرين ونظرياتهم ومدارسهم الفكرية إنما كنا ملزمين بالوقوف عند ما نراه من القضايا الكبرى والمُلحة التي يتم تداولها عبر الزمان والمكان في حقل الفلسفة السياسية ، وذلك من خلال الأعمال الرئيسية التي أنجزها عدد من المفكرين المتميزين في الحضارتين الغربية بشقيها اليوناني والأوربي، والشرقية بشقيها حضارات الشرق الأدنى والأقصى والحضارة الإسلامية، ممن نعتقد أن أعمالهم قد ساهمت في تشكيل هذا الحقل، وتأثير فضاءه بأفكارهم ونظرياتهم، أو حتى إعادة إحياء مشكلاته ودفعها في اتجاهات جديدة مع ربط تلك الأعمال بالسياقات التاريخية التي تولدت فيها، والبيئات الثقافية والسياسية التي تحكمت في مسارها.

لقد حاولنا النظر وبتمعن وتمييز بين العديد من المفاهيم التي تتداخل مع الفلسفة السياسية، والتي صار يشار إليها حيناً بالعلم السياسي، وحيناً آخر بالفكر السياسي وأحياناً أخرى بالنظرية السياسية، مما جعلنا مرغمين على الخوض في كثير من القضايا التي تتشابك مع حقول معرفية مجاورة بل ولصيقة بها كعلم السياسة، علم الاجتماع السياسي ، ونحوها من العلوم لأخرى.

لقد اعتمدنا في إنجاز دراستنا هذه على مناهج عدة، مع تركيزنا تخصيصا على المنهجين التاريخي والمقارن، تبعا للضرورتين المعرفية والمنهجية، خصوصا إذا علمنا أن سيرورة الفعل السياسي ممتدة عبر الزمان و المكان، ومن خلالها ننظر في أعمال الفلاسفة ونتعرف على أبرز الأفكار التي شكلت الملامح العامة لفلسفتهم، والاطلاع على أهم القضايا التي أفرغوا فيها عصارة فكرهم، وذلك بالنش في جذورها التاريخية الضاربة في عمق الكينونة الإنسانية، وكذا الاطلاع على ما ابتكرتها تأملاتهم من تصورات، وعلى ما جادت به قرائحهم من إبداعات وحلول لمواجهة إشكاليات ومشكلات الواقع بمختلف انماطها ومراتبها.

إننا في الوقت الذي نقدم فيه هذا المنجز المعرفي للقارئ المتخصص وغير المتخصص داخل أسوار الجامعة أو خارجها ، هو الوقت نفسه الذي نحن فيه واعون تمام الوعي بأنه ليس دراسة كافية كاملة تحيط إحاطة وافية بمسألة الفلسفة السياسية وبأهم مشكلاتها. وإننا نعترف من دون وجل وحرص أن هذا العمل ما هو إلا جهد إنساني، وبالطبيعة تغورهُ نقائص وتتخلله ثغرات من شأنها أن تنقص منه شيئا من التماسك والانتظام. لكننا في مقابل ذلك اجتهدنا قدر المستطاع في مطارحة مشكلات الفلسفة السياسية بجدية والتزام بوصفها ظواهر لصيقة بحياتنا اليومية، لابد أن نعيها ونعلم طبيعتها وخصوصياتها، ونتعلم من آثارها ونتائجها، إذا أردنا أن نستلهم حوادث الماضي، و نستوعب وقائع الحاضر ونستشرف مؤشرات المستقبل. أملنا كبير في أن يساعد هذا الكتاب القارئ المتخصص وغير المتخصص، على فهم السياسة كفن وكعلم له أصوله وقواعده، وليس كظواهر عشوائية وغير مضبوطة، وذلك باستخدام أسلوب مبسط ودقيق في نفس الوقت، من شأنه إزالة الغموض عن الكثير من المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بمختلف الظواهر السياسية.

وفي سبيل استكمال الاستيعاب الجيد لتلك القضايا الكلية التي تشكل جوهر الفلسفة السياسية وهيكلها، فقد ارتأينا أن نقسم مضمون هذه الدراسة إلى ستة محاور كبرى تتفرع عنها محاور صغرى وبدورها تتفرع إلى عناصر جزئية. أما المحور الأول : خصصناه للجانب المفاهيمي ضبطنا من خلاله أهم المصطلحات الأساسية والمجاورة التي تُشكل حقل الفلسفة السياسية. أما المحور الثاني: الفكر السياسي الشرقي القديم دللنا من خلاله على إسهامات الحضارات الشرقية القديمة في التنظير للحياة السياسية خصوصا عند المصريين والعراقيين والهنود والصينيين القدامى، وبينا أثرها على الحضارات اللاحقة بما فيها الحضارة اليونانية.

أما المحور الثالث خصصناه للفكر السياسي اليوناني والروماني، وأبرزنا من خلاله الأثر الحاسم الذي تركته هاتين الحضارتين على الفكر الإنساني عامة من خلال أعمال أشهر منظريها منهم في الحضارة اليونانية: سولون وأفلاطون وأرسطو. وفي الحضارة الرومانية : بوليبيوس، شيشرون، سنيكا. أما المحور الرابع فقد خصصناه للفكر السياسي المسيحي، ووقفنا من خلاله عند إسهامات كل من القديسين أوغسطين وتوما الإكويني. وبخصوص المحور الخامس فقد افردناه للفكر السياسي الإسلامي، إذ تطرقنا فيه لما أنجزه فلاسفة الإسلام ومفكره من وتصورات للتنظير للحياة السياسية من خلال أعمال جماعة إخوان الصفا، ثم تنظيرات الفارابي وأخيرا أعمال عبد الرحمن بن خلدون.

أما المحور السادس فقد تطرقنا فيه إلى الفكر السياسي الحديث، وما أنجزه مفكرو هذه الحقبة المتميزة في تاريخ الحضارة الإنسانية، وما أحدثه من أثر نظرياتهم وتصوراتهم بشأن المسألة السياسية، منهم : نيكولا ميكيافيلي، أقطاب نظرية العقد الاجتماعي : توماس هوبز، جون لوك، جون جاك روسو. ثم إسهامات كل من

فريدريك هيغل وكارل ماركس. أما في المحور السابع والذي جعلناه تحت عنوان : قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة ، توقفنا فيه عند مسألتين هامتين هما : المواطنة والعدالة عبر تقديم مقارنة حول جدل العلاقة بينهما. وكذا مسألة حقوق الإنسان والازدواجية بين التنظير والتحقيق. وختمنا العمل بمسرد لبعض أهم المصطلحات السياسية كتدعيم لما ورد في متن الكتاب من أفكار حول كل ما ارتبط بمشكلات الفلسفة السياسية من تصورات.

المحور الأول

مدخل مفاهيمي:

في مفهوم الفلسفة السياسية

المحور الأول :

مقدمة تعريفية.

يعتبر هذا المدخل تحديدا للكثير من المفاهيم، بغرض فك التداخل والتشابك بينها وتمييزها عن بعضها البعض، إذ يسمح بالتعرف على مجال الفلسفة السياسية، وتمييزها عن باقي الفلسفات من جهة، وعن باقي المجالات المعرفية والعلمية المشتغلة بدورها في الفلسفة. فكثيرا ما يواجه الباحثين والدارسين مشكلة ضبط المفاهيم، خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، نظرا لأن الظواهر الناجمة عن هذه العلوم ذات طبيعة خاصة متغيرة وغير مستقرة إلى حد كبير، وأن القضايا التي تتناولها تلك العلوم تختلف في طبيعتها. إضافة إلى اختلاف الأولويات التي يهتم بها العلماء واختلاف ظروفهم الموضوعية والذاتية. فإن ذلك جميعه يؤثر على التعريف الذي يطلقه أي منهم على العلم الذي يدرسه، فينتج عن ذلك تعريفات مختلفة حسب الزاوية التي يسلط منها كل منهم الضوء على العلم المفهوم الذي يدرسه، والأمر هنا ينطبق وبصورة واضحة على مصطلح السياسة وما جاوره من مفاهيم تنتمي كلها إلى حقل دلالي واحد خصوصا من الناحية الاصطلاحية.

1- مفهوم السياسة.

* - **السياسة لغة:** السياسة فرع من العلم المدني يبحث في أصول الحكم وتنظيم أمور الدولة، وتدبير شئونها، وقد عرفها علماء اللغة فقالوا: السياسة هي الرئاسة، أي التوجيه والقيادة. وجاء في لسان العرب لابن منصور أن " السياسة مصدر للفعل ساس يسوس وساسة الأمر سياسة، أي قام بها. وساسه القوم، جعلوه يسوسهم " (1)

1 - ابن منصور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996، ص 429.

وفي تعريف آخر قال ابن حجر: ساس الشيء أي يتعهد به يصلحه، والسياسة فعل ساس الذي يسوس الدواب سياسة أي يقوم عليها ويروضها، والوالي يسوس الرعية أي يأمرهم. وجاء في الحديث الشريف " كانت بنو إسرائيل نَسُوسُهُمْ، الأنبياء، كلما هلك نبي خَلَفَهُ نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون، قالوا: يا رسول الله، فما تأمرنا؟ قال:أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، واسألوا الله الذي لكم، فإنَّ الله سائلهم عما استترعاهم." أي يتولون أمورهم كما يفعل الولاة والامراء بالرعية. لتكون السياسة بذلك القيام على الشيء بما يصلحه. (1) وجاء في المعجم الوسيط: " ساس الناس سياسة: تولَّى رياستهم وقيادتهم ، والدواب: راضها فهو سائس ، والجمع ساسة وسُواس." (2) ويقول المقرئزي : " السياسة لغة هي مصدر الفعل " ساس " يسوس " ، أي تعهد الشيء بما يصلحه ، وذلك عن طريق القيادة والتدبير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم رُسِمَت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال" (3)

من هذه التعاريف وغيرها يتبين أن كلمة " السياسة " في اللغة تدور في أصل مادتها حول معاني الرئاسة والقيادة ، ولا شك أن هذه المعاني تستلزم نوعا من الرعاية والتدبير لما يناط بها ، وصولا به إلى حالة من الصلاح والحسن ، ولهذا كانت الكلمة صالحة لأن تطلق على سياسة الفرس ، كما تطلق على سياسة الصبي والقبيلة والأمة.

أما في اللغة الانكليزية ، تترجم مفردة " politics " إلى كلمة سياسة، والتي ترجع إلى الكلمة اليونانية " polis " أي الحاضرة " la cité " وهي اجتماع المواطنين الذين يكونون المدينة. أما في اليونانية فتشير إلى معنى مادي أي تمثل مجموع الأبنية والشوارع والساحات وهذا المعنى يختلف مع الحاضرة بما تحمله من معنى إنساني

1 - حسين سيد سليمان: المدخل للعلوم السياسية، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة، الخرطوم، 2010، ص5.

2 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1960، ص 462 .

3 - أحمد بن علي المقرئزي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة المتنبى، بغداد، 1965، ص 220.

وحقوقي، إذ تشير إلى مجموعة المواطنين القاطنين في المدينة. (1) إلا أن في اللغة العربية مفردة "سياسية" لا يمكن إن تعبر عن المعنى الأصلي لكلمة " politics " الانكليزية، إذ أن مصطلح " السياسة المدينة " هو ما يعبر عن المعنى الأصلي لكلمة سياسة في اللغة العربية، وقد استعمل الفلاسفة المسلمون بصور متعددة عبارات السياسة المدينة ، والعلم المدني، والعلم السياسي تأثرا باليونان. (2)

* - السياسة اصطلاحاً: مصطلح السياسة كغيره من المصطلحات التي تُداول حسب مجالاتها الفكرية والثقافية، إذ تختلف مدلولاتها حسب البيئة الفكرية والعقيدية التي نشأت فيها، وحسب المبادئ التي انبنت وتأسست عليها، وحسب الغايات والمقاصد الأساسية من وراء استخدامها، بحيث لا يمكن لأي باحث أن يحصي التعريفات الواردة بشأن المصطلح زماناً ومكاناً لكثرتها، وتباين اتجاهات القائلين بها سواء في الفكر الإسلامي أو في الفكر الغربي. لكن سوف نفصل أكثر في مفهوم السياسة من خلال عرضنا لمعالم الفكر السياسي حسب العصور، أهم المفكرين الذين أصّلوا للحياة السياسية في مجتمعاتهم تنظيراً وتطبيقاً.

بالعودة إلى مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي نجده يتجه إلى ربط التدابير والأحكام التي تُنَاط بالولاية والحكام بمقاصد الشريعة الإسلامية وروحها العامة ، حتى أصبح مصطلح السياسة يضاف في الغالب إلى الشريعة ، فيقال: السياسة الشرعية والتي يقصد بها: " تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح

1 - عصام سليمان ، مدخل إلى علم السياسة ، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 1989، ص7.

2- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص21.

ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين". (1)

هذا يعني أن السياسة الشرعية تمثل نوعاً من الاجتهاد، الذي تراعى فيه المصالح العامة للدولة الإسلامية، بما يتفق مع الشريعة الإسلامية، وفق ظروف العصر ومقتضياته، وبهذا تدخل في باب المصالح المرسلة. يعني هذا أن النظام السياسي وأمور الحكم في الإسلام هو ما يكون به حفظ نظام الدين والدنيا ، في أتم صورة وأفضل توجيه ، بالنسبة للأمة وأفرادها الراعي والرعية، في كافة الأمور والأنماط الدنيوية الموصلة للسعادة الأبدية في الآخرة من خلال التوجيهات الإلهية على لسان الرسل والأنبياء عليهم السلام.

أما السياسة في الفكر الغربي فنجد أنها تقوم على عناصر الصراع والقوة، التي تدور في إطار الحياة الدنيوية، " فالإنسان دنيوي فقط. والحضارة دنيوية - علمانية فقط ومن ثم فالسياسة هنا هي فن الممكن - الدنيوي - من الواقع الدنيوي ، دونما علاقة بين هذه الدنيا وبين الآخرة ، ولا علاقة فيها بين تدبير المعاش ، وسياسة العمران والاستقامة الدينية.(2) ومن هذا يتضح أن السياسة نوعان : شرعية ومدنية، وتستمد الشرعية أحكامها من الشريعة. أما المدنية فتسمى بـ " علم السياسة " ، وهو من أقسام الحكمة العملية، وهو علم يبحث في أنواع الحكومات والدول والمجتمعات المدنية وأحوالها والنظريات السياسية في الحكم ، وفي علاقات الدول والحكومات والمجتمعات بعضها ببعض.

1 - عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار الأنصار، القاهرة ، 1977، ص15.

2 - محمد عمارة ، الإسلام والسياسة - الرد على شبهات العلمانيين - دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1997، ص 21.

ويمكننا التقريب بين الفكرين الإسلامي والغربي في تتصورهما للسياسة من حيث أسسها ووسائلها وغاياتها من خلال تعريف أكثر شمولية، باعتبارها: ذلك النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه، الذي ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن، ويقيم التوازن والوفاق من خلال القوة الشرعية والسيادة بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في وحدة الحكم المستقلة على أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة بنسبة الإسهام والأهمية في تحقيق الحفاظ على النظام الاجتماعي وسير المجتمع.⁽¹⁾ بمعنى هي وجه من أوجه النشاط الاجتماعي المدعوم بالقوة المستندة إلى مفهوم ما للحق أو للعدالة لضمان الأمن الخارجي والسلم الاجتماعي الداخلي للوحدة السياسية، ولضبط الصراعات والتعدد في المصالح ووجهات النظر، للحيلولة دون الإخلال بتماسك الوحدة السياسية باستخدام أقل حد ممكن من العنف.

2- الفلسفة السياسية : إن فلسفة السياسة هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة ، والوصول إلى الحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض ، وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لذا نجد أن هذا المصطلح قد ولد نتيجة المزج بين الفلسفة والسياسة، بما أن الفلسفة هي محبة الحكمة، وتعني بالمعنى العام: " إنها النظرة الشاملة إلى المجتمع والوجود " وبهذا يمكن القول إن لكل إنسان فلسفته الخاصة به.⁽²⁾

وبما أن الفلسفة في إحدى معانيها هي تنظيم مستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي ، ولها كانت الأداة التي يمكن لها تحقيق هذا التوفيق

1 - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص 363.

1- ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية ، مرجع سابق، ص 456 457.

بين القوة والعقل في المجتمع هي " الدولة " فقد تنجح الدولة في إخضاع القوة للعقل وقد تهدف الى أن يكون مثلها الأعلى هو تتويج لحكمة العقل على تهور القوة . أما السياسة -كما سبق التفصيل فيه- هي معرفة كل شيء ماله علاقة بفن حكم الدولة وتسيير علاقاتها الخارجية. فالسياسة هي فن وفلسفة، ولا يمكن فهمها بعيدا عن الأسس الفلسفية التي تنهض فيها، وبما أن الفلسفة هي: " محبة الحكمة "، أو البحث الحقيقة و المعرفة الشاملة ، لذلك فإن الفلسفة السياسية تكون محاولة معرفة طبيعية الأشياء السياسية بصدق، إلى جانب معرفة النظام السياسي الصحيح.

إن نشاط الفلسفة السياسية ينبغي أن يتضمن بالضرورة النظريات السياسية، لذا فعلى تلك النظريات إن تقدم تفسيراً ذا قيمة للعالم، وتساعد على حل ما يُعرض عليها من قضايا ⁽¹⁾. تحاول الفلسفة السياسة تحقيق قيم إنسانية فاضلة، كالعدل والحرية والسعادة لأفراد المجتمع فهي تصف وتعني بتحقيق هذه القيم ، بل تحاول تقييم الواقع السياسي على ضوء ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع ، وتزدهر الفلسفة السياسية عادة عندما ينتاب الدولة سقم فيأتي الفلاسفة يحملون أنفسهم مهمة الأطباء ، من حيث التشخيص ووصف العلاج. ويمكن من خلال الفلسفة السياسية تقييم النظم والسياسات السائدة في العالم السياسي والواقعي.⁽²⁾

وهناك مصطلح أشمل من الفلسفة السياسية، وهو الفكر السياسي، وهو مصطلح عام جداً لأنواع النظريات والفلسفات والعقائد والعمليات الذهنية المتعلقة بالسياسة ⁽³⁾.

1- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ج1، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي القاهرة، 2008، ص 31.

2- ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية ، مرجع سابق ، ص 457.

3- جيفري روبرت ، اليستار ادوارد ، المعجم الحديث للتحليل السياسي، الدار العربية للموسوعات، مرجع سابق ص 342.

فالفكر أوسع نطاقاً من العلم فيشتمل على النظريات المستنبطة من استعمال المناهج العلمية ، بجانب النظريات التي يصوغها أصحابه لبيان ما ينبغي أن يكون ، دون النظر إلى الوقائع الجارية في المجتمع ، إذ أن الفكر السياسي يضم كل الآراء والنظريات التي يكون مجالها تحديد علاقة الدولة بالأفراد، وما يتعلق به من مسائل أخرى تشمل كل من الفلسفة السياسية وعلم السياسة (1) .

إذا إن المشتغلين بالفكر السياسي، هم الساعين إلى تحديد أي الأفكار السياسية واعدة أكثر من غيرها، وأي الحلول السياسية تتوافق بشكل جيد مع تحديات معينة، وأي من النظم السياسية تكون مناسبة أكثر من غيرها ، وذلك لتلبية مطالب الشعوب وحاجاتها ، ولا ضير من استعمال مصطلح النظرية السياسية بدلا من مصطلح الفلسفة السياسية، لأن النظرية السياسية ، قد بُنيت على إجابة لسؤال سيطر على انتباه المنظرين السياسيين.(2)

إن مصطلح النظرية السياسية يدل على دراسة الجوانب العامة والمجردة كافة للسياسة والتحليل السياسي، والنظريات السببية والتفسيرية في علم السياسة، لتشمل نظريات تجريبية القاعدة بشأن النظم والعمليات السياسية والسلوك السياسي. أما العلاقة بين التفكير السياسي والنظرية السياسية فكلاهما مرتبط بالمطلب العام لتوجيه القضايا الاجتماعية والسياسية الهامة ، فالتفكير السياسي يتضمن مناقشة قضايا معينة والتساؤل عن طبيعة المفاهيم : كالعادلة والحرية ، وطبيعة الحياة الطيبة وغيرها ويلجأ التفكير السياسي إلى النظرية السياسية مستعينا بها، إذ أن القائم بعملية التفكير

1- حسن شحاتة سعبان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مطبعة المعارف، القاهرة، 1959، ص ص 15، 16.

2- ستيفن ديلو ، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 29 .

السياسي يقوم باختبار الرؤى المختلفة للنظريات السياسية، باحثا في كل رؤية على تماس مع الحياة السياسية ليقدم إجابات عن الأسئلة والقضايا المثارة.

3- علم السياسة : لهذا المصطلح معنيان على الأقل ، أما الأول : يشير بشكل عام إلى دراسة المسائل السياسية ، وأما الثاني : يستعمل لتمييز المؤسسات والعمليات السياسية وذلك بدراسة الأفكار السياسية ، لاسيما وصف جوانب دراسة السياسة المستندة إلى النظرية التجريبية المؤدية لمعرفة أسباب معينة.⁽¹⁾ ويشمل علم السياسة على النظريات التي استنبطها أصحابها عن طريق المناهج العلمية من خلال دراستهم للحياة الواقعية السياسية، مثال ذلك قيام الباحث بتحليل نتائج الانتخابات في العديد من الدول ، لمراحل متباعدة، ليصل عبر ذلك إلى قانون عام يبين فيه مزايا أو عيوب إحدى وسائل الانتخابات إذا ما جرت على شاكلة معينة ، فيعد هذا البحث جزءا من علم السياسة ⁽²⁾. الذي يكون موضوعها البحث في أنواع الدول والحكومات وعلاقتها ببعض، والبحث أيضا عن مراتب المدينة وأحكامها والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة على السواء، فالسياسة العملية تُعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدول، وذلك لرعاية مصالح الناس، وتدبير شؤونهم وأحوالهم خلافا للسياسة النظرية، التي تُعنى بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأموال الدول والحكومات التي تختلف عن الظواهر الاقتصادية والإدارية والقضائية والثقافية.

إذن علم السياسة يبقى مرتبطا بالواقع في شكله التجريبي، وان تغيير ذلك الواقع ومنعه من السقوط في الأسوأ يقتضي استحضار الفلسفة السياسية، التي تمثل في

1- جيفري روبرت ، اليستار ادوارد ، المعجم الحديث للتحليل السياسي، مرجع سابق ، ص 335 .

2- حسن شحاتة سوغان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مرجع سابق ، ص 13 .

حقيقتها الحياة والكرامة الإنسانية بمعانيها الطبيعية والقانونية والحقوقية والأخلاقية.⁽¹⁾ وتتميز الفلسفة السياسية عن علم السياسة : بأنها تتخذ منهاجا في البحث مختلفا عن مناهج البحث العلمي، هو المنهج الذي يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة، وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها ، أو نقدهم لها، وكل تجديد في هذه الفلسفة إنما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعتهم لمن سبقوهم.

4- علم الاجتماع السياسي : لم يظهر علم الاجتماع السياسي كعلم مستقل عن حقل الاجتماع وحقل العلوم السياسية الا خلال الأربعينات من هذا القرن وذلك لحاجة المجتمع إليه بعد اختلاط الظواهر الاجتماعية بالظواهر السياسية وتعدد أسباب الحوادث السياسية والآثار التي تتركها هذه الحوادث على الإنسان والمجتمع. هو فرع من فروع علم الاجتماع العام، إذ يقع بين حدود علم الاجتماع وحدود علم السياسة وهو يمثل ذلك الفرع الذي يهتم بدراسة أثر الحالة السياسية على الحالة الاجتماعية والعكس صحيح، بمعنى أنه يدرس الظواهر السياسية دراسة تعتمد على خلفية البناء الاجتماعي طالما أن المؤسسات السياسية هي جزء من المؤسسات الاجتماعية البنوية وان الفعاليات والنشاطات السياسية تترك آثارها الفاعلة والعميقة على جميع مؤسسات ومنظمات المجتمع بحيث تتغير هذه من نمط لآخر خلال فترة زمنية محددة.

علم الاجتماع السياسي يهتم أيضا بتحليل الظاهرة السياسية والقوة في إطارها الاجتماعي، والتي تؤثر على توجيه السياسة وتشكيلها؛ بمعنى آخر كيف تتأثر السياسة بالأحداث الاجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى كيف تُشكّل وتؤثر السياسة ذاتها على الأحداث في مجتمعاتها. " فعلم الاجتماع السياسي هو ذلك العلم الذي

1- محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحدث وما بعد الحدث ، شروط فهم صراعات الألفية الثالثة، التنوير، بيروت 2010، ص ص 7،8 .

يدرس الظواهر والنظم السياسية في ضوء البناء الاجتماعي والثقافة السائدة في المجتمع ، وبقدر ما يحدد النظام السياسي مسار المجتمع ويضع أسسه وتنظيمه، فإن المجتمع بدوره يحاول أن يحدد أسس الحكم مع قيمه" (1).

فإذا كان علم السياسية يبدأ موضوعه بدراسة الدولة، وكيف تمارس تأثيراتها في المجتمع فإن علم الاجتماع السياسي يبدأ بدراسة المجتمع، وكيف يؤثر ذلك في الدولة، أو يدرس العلاقة الموجودة بين المواطنين والدولة ومؤسساتها، أو يدرس العلاقة التي تجمع الرعية بالراعي، أو يدرس مختلف أشكال الهيمنة التي يمارسها الأفراد ضد بعضهم البعض.

إن الظاهرة السياسية تكتسب معناها ومبناها من الوجود الاجتماعي الكلي الذي تنشأ فيه، وهناك علاقة متجددة لهذه الظواهر حينما تتفاعل مع الوجود الاجتماعي، داخل سياق تاريخي خاص. فالمصطلح ذو صلة بالسياسة، كونه يبحث في أثر الظواهر السياسية في الظواهر الاجتماعية، إن كانت اقتصادية ، أو تربوية ، أو لغوية ، أو علمية ، أو أخلاقية وتأثيرها في الظواهر، خلاف علم السياسة الذي يقوم بدراسة الظواهر أو الوقائع السياسية دراسة وصفية تحليلية مستخلصا قوانين يمكن أن تخضع لها هذه الوقائع.

فعلم الاجتماع يهدف للوصول إلى مجموعة من القوانين والتصورات العامة والأفكار المجردة ، التي من شأنها أن تعزز مكانة هذا العلم بين العلوم الاجتماعية المتخصصة والتي عن طريقها يتم تحليل وتفسير الظواهر والقضايا السياسية بصورة علمية محددة وكذلك اختبار صحة النظريات بشكل مستمر ودائم.

كما يسعى هذا إلى تبني المناهج السوسيولوجية التي يستخدمها علماء الاجتماع في مختلف تخصصاتهم عند دراسة الظواهر والمشكلات الاجتماعية ، وذلك لدراسة الظواهر والنظم والأنساق السياسية وتحليلها تحليلًا سوسيولوجيًا كما يسعى جاهدًا لاستخدام طرق وأدوات جمع البيانات السوسيولوجية المتعددة . ونتيجة لذلك إقامة منظومة من المعارف المجردة أو العامة من الوقائع السياسية، سواء كانت هذه الوقائع تؤخذ بشكل مؤسسة أو غير مؤسسة وإن المهمة الأساسية لعلم الاجتماع السياسي هو اكتشاف القوانين الطبيعية المتعلقة بالوقائع الاجتماعية، أو أكثر الدقة، الوقائع المعروفة بالوقائع السياسية ، سواء كانت وقائع اجتماعية، اقتصادية، دينية، أخلاقية، ثقافية، أو كانت وقائع غير اجتماعية، منها الإنسانية كوقائع علم النفس الفردي، وعلم الأجناس، أم وقائع غير انسانية كالوقائع الجغرافية (1) .

المحور الثاني

المحور الثاني :

الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة.

تُرجع أغلبية الدراسات الغربية أصول الفكر السياسي إلى الحضارة اليونانية الإغريقية غافلة عن إسهامات الحضارات الشرقي القديمة، وهذا وجه من أوجه المركزية الغربية، وتحيزها لكل ما هو أوروبي. فكل القرائن التاريخية تؤكد على أن الفكر ابتداءً مع حضارات الشرق القديم، واستمرت إلى ما بعد اليونان، وحتى اليوم في على اعتبار أن الحضارة دورات مترابطة ومتكاملة ومصححة لبعضها البعض، ولا يمكن الادعاء فيها بمركزية عصر على عصر ولا حقبة تاريخية على أخرى، ولا حضارة على حضارة أخرى، بل هناك تطور مستمر للفكر الإنساني ومنه الفكر السياسي.⁽¹⁾

فالفكر الشرقي القديم كان له السبق في أولى محاولات الإجابة عن بعض الأسئلة ذات الأبعاد السياسية. فتاريخ الحضارات الشرقية يؤكد بالقرائن النظرية والعملية على جملة من التساؤلات المتفاوتة في بساطتها وتركيبها، والتي كلها تدور بصورة مباشرة وغير مباشرة حول كل ما يتعلق بحياة الأفراد الاجتماعية والعلاقات المتنوعة التي نشأت خلالها. ومن ضمن هذه التساؤلات: أصل المجتمع وانشغلات أفرادهم وطموحاتهم. طبيعة العلاقة بين الحكام "الآلهة والملوك" والمحكومين. أصل السلطة وغاياتها والوسائل المستخدمة لتحقيقها.

صحيح أن أوروبا انتقلت من عصر ما قبل التاريخ إلى العصر اليوناني، بفضل المدينة اليونانية ولكن هذا لا ينفي التلاحق الثقافي، فقد أخذ اليونانيون، من الشعوب المختلفة، التي كانت تعيش في الشرق الأوسط، والتي قامت ثقافتها تحت تأثير كبيرة لحضارات الهلال الخصيب، الإنجازات العلمية والأصول الميثولوجية، وفن التصوير

1 - حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004 ص 5.

الميثولوجي، بالإضافة إلى سلسلة كاملة من العناصر الثقافية، التي أدرجوها في ثقافتهم.⁽¹⁾

1- الفكر السياسي عند المصريين القدامى.

قامت الحضارة المصرية القديمة على ضفاف نهر النيل منذ أكثر من أربعة آلاف عام قبل الميلاد، التي تعد من أقدم الحضارات التي عرفها العالم القديم وكانت من أبرز مظاهر هذه الحضارة الآثار العريقة التي مازالت تشهد على عظمتها المادية، وتطورها الفكري، وأنظمتها وقوانينها الإدارية التي تشكل النظام السياسي العام الذي ينظم شؤون الدولة المصرية القديمة لقد كان النظام السياسي المصري القديم إلهيا مقدسا، ولكنه محكوم بتحقيق العدالة والنظام للمواطنين عبر الالتزام القائم على الحكم بالقوانين. فالنظام السياسي في مصر القديمة هو في الأصل مظهرا من مظاهر النظام الكوني، والملكية معنية منذ البداية بالوجود في العالم فالإله كان الملك الأول، ونقل هذه الوظيفة وخلق الفرعون، الأمر الذي يكرّس الملكية كمؤسسة إلهية، فالفرعون هو النموذج لكل رعاياه، وعمله يضمن استقرار الكون والدولة والفرعون بالتأكيد هو الصانع الوحيد لأحداث التاريخ المتغيرة، وهو التجسيد الفعلي للـ "الماعت"، وهذا التعبير يترجم بـ "الحقيقة"، ولكن المعنى العام هو النظام الجيد وبالتالي الحق والعدالة.⁽²⁾

يعد مفهوم "الماعت" من المفاهيم المركزية في الحضارة المصرية القديمة. مفهوم تعرض للكثير من التكييفات الدلالية، حتى لا نكاد نعثر له على مقابل معين، ورغم هذا يمكن القول أن بروز هذا المفهوم ارتبط بنشأة الدولة القديمة، المستندة إلى ملكية

1 - عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي، وأساطير الشرق القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 104.

2 - ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1 1987، ص 120.

مركزية، ونظام سياسي وظف هذا المفهوم لتبرير سيطرته والتمكين لحكمه، خاصة وأن فكرة "الماعت" كانت تدعو الى الاستقرار والسمع والطاعة، في ظل السيادة الفرعونية. لقد شكّل المصري القديم من كلمة "ماعت" الكثير من الدلالات والقيم السامية التي ترتبط بالحق والحقيقة والصدق، والعدل والعدالة، والنظام والانتظام. وكانت "الماعت" بالنسبة لهم هي ناموس الحياة، ومنهاجها السليم، الذي وضع من قبل الاله الاكبر "رع"، ليكون فيه خير البشر والكون. وتدل كل النصوص والشواهد الأثرية على أن "الماعت" هي "اتباع السلوك السليم، والنهج القويم والخلق الكريم، لكل من أراد أن يسير في طريق الحق والفضيلة.⁽¹⁾

لقد جعل المصريون القدماء للعدالة والنظام إلهة سميت "ماعت" وهي صفة الحكم الصالح والإدارة الصالحة. و لقد كانت "ماعت" الغاية والمطلب النهائي للملك والشعب إنها بمثابة الدستور أو العقد الاجتماعي بين ملوك مصر وشعبها وهي البوابة الرئيسية للخلود والنعيم في الحياة الآخرة، لمصريون استمدوا الكلمة بشكلها المادي والمعنوي فهي تدل على العدل والصدق والحق والواقع والنقاء والاستقامة والأصالة والصالح وعدم التردد، كما كانت "ماعت" التجسيد المادي والمعنوي للقانون والنظام والحق.⁽²⁾ لقد استطاع الإنسان المصري، أن يفهم دور الملك الحامي للأمن والمحقق للرفاهية فتحول الملك في تصور المصريين من حاكم ابن إله، إلى حاكم وإله كوني، وأضيفت عليه كل الصفات، بما فيها السلطة المطلقة في عالم الأرض وعالم السماء. تذكر الأساطير المصرية، السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها الفرعون الحاكم آنذاك. "

1 - أنا مانسيني، ماعت : فلسفة العدالة في مصر القديمة، تر، رفعت عواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط1، 2009، ص7.

2 - أحمد عبد الكريم، نظم تصميم الفنون البصرية، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، مصر، ط2، 2013 ص194.

فالإله راع وكّل ابنه الفرعون على أرض مصر، أو فوضه إياها، وهكذا كان الفرعون باعتباره إلها مالكا لمصر وحاكمها والمسؤول عنها، كان من حقه أن يحكمها كما يشاء ولو بالقوة. " (1) ويمكننا تحديد خصائص النظام السياسي ونظام الحكم لدى المصريين القدامى في :

- التسليم بالوهية الملك "الإله" ووجوب طاعته: لقد كان نظام الملكية المطلقة هو الصيغة التي اتخذها نظام الحكم في مصر خلال العصر الفرعوني منذ بدايته وحتى النهاية ، ويقوم هذا النظام على أساس تركيز كل السلطات في يد الملك الإله ، وفق نظرية أنهم أبناء الآلهة أو أنهم نتاج لزواج الآلهة بالبشر ، وتطور الأمر من بعد ، فقد منح الفرعون نفسه صفة الإلهية التي تستوجب الطاعة ، وهو وحده مصدر التشريع واليه يتوجه المصريون في العبادة ، ويقدمون القرбан له وحده ، وقد مهد لهذا الأمر الكهان الذين لعبوا دورا فعالا في توجيه الشعوب نحو إلهية البشر باقناعهم بأن أرواح الآلهة قد حلت بجسد الفرعون .

لقد كان الملك في مصر الفرعونية، إلها في الحياة وبعد الموت، فالأسطورة المصرية تقول أنه يصعد إلى السماء، ليتحد بقرص الشمس ويندمج مع أبيه "راع". إن هذا التأليه في الحياة وبعد الموت، ليس نزوة من نزوات ملك مستبد، أوجب على رعاياه الخانعين الأخذ ذه الفكرة، بل الواقع يؤكّد أن هذه الفكرة، تحولت إلى عقيدة راسخة، تنبع من إيمان ثابت بأن الفرعون إله عظيم دائم الاتصال بالآلهة الكبار، له السيطرة على ظواهر الطبيعة، وتسخيرها لما فيه خير مصر.

لقد تميزت شخصية الفرعون - الإله - في مصر، بصفات أسطورية لا يمكن معها الحديث عن مكانة للإنسان المحكوم. فالأدبيات المصرية لم تتحدث عن الإنسان الفرد

1 - عمر محمد صبحي عبد الحي ، الفكر السياسي و أساطير الشرق القديم ، مرجع سابق ، ص 243.

وكل ما ورد هو أن البشر ولدوا من دموع إله الشمس "راع"، وبالرعاية الحسنة قد حظي البشر، مواشي الله" (1) أما الملك فهو شخصية أسطورية مقدسة، لا يمكن أن يخاطب مباشرة، فمن كان بشرا عاديا لا يستطيع أن يتحدث مع الملك الإله أو الدنو منه، وهو الملك المتمتع بالعلم الإلهي " إن جلالته عليم بكل شيء بما حدث وبما يقع، وليس هناك في هذه الدنيا شيء لا يعلمه، وكل ما يتفوه به ينفذ لأن مشيئته هي القانون ولها ما للعقيدة الدينية من القوة، وبناء على ذلك لم تكن هناك حاجة لوجود قواعد وقوانين مكتوبة أو مفصلة، ما دامت كلها متمثلة في شخص الإله" (2)

- التنظيم التصاعدي في علاقات السلطة: يقف على رأس الهرم الملك " الإله" وهو مصدر كل السلطات، يأتي بعده طبقة الكهنة رجال الدين الذين يقومون على خدمة ثم الآلهة في المعبد، وكان لهؤلاء نفوذ قوي على الرعية ومكانة مميزة عند الملك الإله. ويلي هؤلاء كبار رجال الدولة من الموظفين الذين يشرفون على تصريف شؤون الحكم المختلفة، ويأتي في أسفل الهرم الشعب الذي يتكفل عناء القيام بكل ما يطلبه منه.

- العدالة : ركز المجتمع المصري القديم على العدالة واعتبرها أثمن ما في الكون من قيم تتطلع إليها الإنسانية وتسعى إلى تحقيقها، إذ ارتبطت فكرة عند المصريين القدامى ارتبطت ارتباطا وثيقا بالعقيدة الدينية، فنجد إله العدالة "ماعت" ابنة آله ابنة إله الكون "راع" تجسد العدالة في الأرض حتى أصبحت وظيفتها هي الرقابة على تصرفات الملوك، بحيث إذا رغب الملك في الحصول على الخلود الأخرى لابد من أن تنطبق تصرفاته مع العدالة والمساواة، وعلى ذلك خرجت القوانين معبرة عن العدالة وراعية لها، وأصبحت لا تقتصر على الرعية فقط بل هي ملزمة للحاكم ذاته.

1 - عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي و أساطير الشرق القديم، مرجع سابق ، ص 242.

2 - إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية، عالم المعرفة ، ع 183 ، مارس 1994 ، المجلس الوطني الثقافة والفنون والأدب ، الكويت ، ص26.

هناك أمثلة عديدة ألغى فيها بعض الملوك مراسيم قانونية قد أصدروها لأنها مخالفة للعدالة والمساواة، وقد أشار الباحث جاك بيرين إلى أن " الفكرة الأخلاقية التي شكلت جوهر سلطة الحاكم في مصر هي العدالة والمساواة مرموزا بها بـ " ماعت" فالعدالة حقيقة سامية مستقرة في نفوس المصريين القدماء بما فيهم الحكام، فالملك يبدأ حكمه بقوله " إن ما يرغب فيه الإله هو أعمال العدالة " ورغم أن القانون يصدر عن الملك فهو لا يصدر عن هوى ورعونة بل يجب أن يعبر عن العدالة. العدالة قل العدالة لأنها قادرة، إنها عظيمة وسرمدية.(1)

لقد أكد علماء التاريخ والقانون على أن فالمصريين القدامى هم أول من سنّ قوانين تركز قيمة العدالة وفق مبدأ " العدل أساس الملك" وهناك نصوص كثيرة تسجل لنا إنسانية وعدالة دستور الحكم في الحضارة الفرعونية القديمة، ومن أمثلة ذلك. حاكم مقاطعة "جبل الحية القرناء" يقول عن نفسه " لقد كنت أعطي الخبز لكل جائع، وكسوت من كان عاريا، ما ظلمت أحدا حتى شكى مني بسبب ذلك لإله مدينتي لم يوجد شخص يستولي عليه الخوف بسبب شخص أقوى منه للإله ، لقد كنت صانع معروف، إني لا أنطق بأكذوبة لأني كنت شخصا يحبه أبوه وتثني عليه أمه، فائق الخصال نحو أخيه ومحبوبا لدى أخته" (2) وهذه وصية " خيتي الثالث" لابنه يقول فيها " قوة المرء في لسانه ، وإن الحديث الطيب أقوى من الحرب والقتال، اعمل على إقامة الحق طول عمرك، وخذ بيد الحزين والبائس ولا تظلم أرملة ولا تقتل فالقتل لا يفيد ، لا

1 - محمد محسوب، العدالة وأثرها في الشرائع القديمة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية- المنوفية، مصر، مج 13 2004، ص 216-217.

2 - أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، دار الشعب للنشر ، القاهرة، 1980، ص11.

تنظر إلى الرجل العظيم على حساب الفقير بل عامل كلا على حسب أعماله وكفاءته وأعد الإله وعظمه إن الإله يتقبل أعمال الصالحين". (1)

ما يمكن استخلاصه هو أن خصوصية الفكر السياسي المصري، تكمن في هذا الاتصال بين الإلهي والدنيوي، فالإنسان عليه أن يدرك أنه خلقة إلهية، ومن ثم عليه أن يدرك صلته بالإلهي، فهذا الإدراك يتولد عنه إدراك العلاقة الجدلية، بين صورة الدولة المثالية وصورة الكون، فالكون يتحكم فيه الإله الخالق، والدولة يتحكم فيها الفرعون باعتباره ابن الإله.

2- الفكر السياسي عند العراقيين القدامى.

يتصل مفهوم بلاد الرافدين " Mesopotamia " كإقليم جغرافي، بنهري دجلة والفرات والأراضي المجاورة لهما ضمن ما يعرف حالياً بدولة العراق، والتي ظل يتراوح إقليمها بين الاتساع والتراجع. وأول من استخدم هذا المصطلح هو المؤرخ اليوناني " بول ايبوس " 202 - 120 ق م واللفظ هو كلمة إغريقية مكونة من مقطعين "ميزو" وتعني الوسط أما "بوتاميا" فهي مشتقة من كلمة "بوتاموس" وتعني نهر، وبالجمع بين المقطعين يتشكل ما يسمى ببلاد ما بين النهرين، وجاء في التوراة ذكر الإقليم باسم " أرامنهريام " بنفس المعنى. (2) لقد تتابعت الإمبراطوريات في بلاد الرافدين على مدار قرابة خمسة عشر قرناً، حيث كان أول تلك الإمبراطوريات هي الإمبراطورية الأكادية التي استمرت حوالي قرنين من الزمن (2350-2150 ق.م) ثم الإمبراطورية البابلية الأولى (1894-1584 ق.م) ثم الإمبراطورية الآشورية (1595-612 ق.م)، ثم

1 - المرجع نفسه، ص 68.

2 - شفيق عبد الرزاق السامرائي، الفكر والنظام السياسي في العراق القديم، دار المعتر للنشر والتوزيع، الأردن 2015، ص 13.

الإمبراطورية البابلية الكلدانية الثانية (626- 539 ق.م) التي انتهت بصعود إمبراطورية فارس.⁽¹⁾

هذا التتابع في الامبراطوريات ساهم وإلى حد كبير في تحديد طبيعة النظام السياسي في العراق القديم وكيفية نشوء نظام الحكم فيه والشكل الذي اتخذه فيها بعد ، ومن الطبيعي أن يظهر ذلك جليا بعد التعرف على ابرز ملامح شكل الدولة والحكومة آنذاك . لقد دلت الآثار المكتشفة في " تل الصوان " والمتمثلة في أبنية المعابد وملحقاتها وبعض البنايات الخاصة على وجود أول مقرات للحكام وإدارة المدنية ، إلا أن معالم نظام الحكم يتضح أكثر في بلاد سومر والأقاليم التي تنتشر فيها. وينتج في الأدلة الأثرية التي تعود إلى الفترات السابقة لعصر فجر السلالات وجود نوع من أنظمة الحكم البدائية في مدن العراق الجنوبية في الألفين الخامس والرابع قبل الميلاد. إلا أن هذه الأدلة غير كافية لإلقاء الضوء على نوع نظام الحكم في تلك الفترات لعدم وجود نصوص كتابية تدعها وتستند إليها.⁽²⁾

الفكر السياسي في المجتمع العراقي القديم كغيره في الحضارات الشرقية القديمة يقوم على أن مصدر السلطة هو السماء، فالملك مفوض من السماء لتسيير شؤون الإنسان، وأن كل المؤسسات والقوانين والتشريعات ابتكرتها الآلهة من أجله وأنزلتها من السماء، وهي التي شيدت المدن العظيمة، بل كل ما يفعله الإنسان في دنياه إنما يجيء على صورة ما فعلته الآلهة في البدء أو صمته وخطت له ووهبته للإنسان بالوحي والحلم والإلهام. فالسلطة الإلهية هذه نابعة من علاقة الآلهة الوثيقة بقوى هذا

1 - ضرغام الدباغ، تطور نظريات الحكم والسياسة العربية: العصر القديم، ج1، دار دجلة ناشرون وموزعون الأردن ، ط1، 2009، ص 14.

2 - عامر سليمان ، فاضل عبد الواحد علي ، عادات وتقاليد الشعوب القديمة ، مرجع سابق ، ص 43 .

الكون، وظواهره الطبيعية، ومظاهر الحياة فيه، فكل مظهر فيه إله، إله للشمس، وآخر للماء، وثالث للأرض، ورابع للهواء والكوني يحكمه إله أكبر بيده السلطة المطلقة.

لقد ذهب العراقي القديم (*) في تفكيره إلى الاعتقاد بأن الملوكية " أي السلطة " وجدت قبل أن يوجد من يمارسها على الأرض، إذ كانت قابضة في السماء بل وتُمارس من قبل الآلهة، ثم نزلت إلى الأرض كما جاء في " قائمة الملوك السومرية " ولأن الملوكية نزلت من السماء فقد أخذت طابعاً قدسياً، لذلك عمل الفرد العراقي على أن تكون حياته السياسية تسري وفق نمط مماثل حيث الحالة على الأرض ما هي إلا صورة مماثلة عن تلك الحالة التي يحياها الأرباب في السماء. (1)

فمن هذا المصدر الإلهي للسلطة، كان الإنسان العراقي القديم ينظر للملوك نظرة القداسة، والتميز عن باقي البشر، لأنّ السلطة السياسية أساساً للآلهة، وهي التي تودعها الملوك من البشر المميزين، وحتى عندما كان بعض الملوك يتصفون بصفة الألوهية، فإنهم كانوا دائماً ينسبون الفضل للآلهة لم يتبلور الفكر السياسي آنذاك بالشكل الذي يمكن معه التماس معالم الدولة وحدودها، وواجباً اتجاه رعاياها، كما لم يتبلور التفكير في الشأن الإنساني بوضوح، وهذا يعود بالأساس إلى الانشغال بالتفكير في أصل الكون، وقصة الخلق، التي ترونها لنا ملحمة - إينوما إيليتش - في طابع تغلب عليه الأسطورة. لقد آمن الإنسان العراقي وأذعن لهذه السلطة، من منطلق إيمان أعمق، تولّد عنده بمرور الزمن قوامه أن الخضوع سواء للسلطة الإلهية المطلقة، أو للسلطة المقدسة للملوك، أمر ضروري ومبرر لأنه " إذا كان الإنسان قد خلق ليكون

* - المقصود بالفرد العراقي القديم هو ذلك الذي عُرف في العصور التي أعقبت ظهور الكتابة في حدود 3200 ق.م واستخدامها كوسيلة للتدوين من بعد تطورها في العهد الشبهي بالكتابي وتشمل الحضارات: السومرية، الأكادية البابلية، الآشورية، الكلدانية.

1 - سامي سعيد الأحمد، السومريون وتراثهم الحضاري، مطبعة الجامعة، بغداد، 1975، ص 120.

عبدا وخادما للآلهة، فإنه يعمل ويطيع ويتعبد للوصول إلى الخير، المتمثل أساسا في الصحة وطول العمر، والمركز المرموق بين الجماعة. (1)

مسألة السلطة ونظام الحكم في المجتمع العراقي القديم متصلة اتصالا مباشرا بسلطة المعبد باعتباره بيت الله في الأرض ، وثمره العلاقة الوثيقة بين الحاكم والإله. لذا كان بناء وتجديده وتزويده بالتماثيل والأثاث وفق الشعائر الدينية، من أهم واجبات الحاكم. ولكثرة عناية الحكام والملوك ببناء المعابد، غدت العمارة في بلاد الرافدين عمارة دينية ففي كنف المعبد تطورت الكتابة لتسجيل موارده ومصاريفه وديونه، وتمثل دوره الرئيس في حفظ التوازن الاقتصادي من خلال ملكيته لكثير من الأراضي التي كان يخصص ريع جزء منها لصيانتها، وآخر يوزع على العاملين فيه مقابل خدماتهم، وثالث يُؤجر لقاء سهم من الإنتاج. (2)

ففي المعبد كان يتم تتويج الملك، وتسليم شارات الملك المقدسة من مجلس الإلهة أمام تمثال الإله في معبد المدينة الرئيس، جاء في نص آشوري في وصف حفل التتويج: " يقصد الملك الجديد معبد الإله أنو، حيث الشارات الملكية مودعة في المعبد في منصاتها الخاصة، وكان الملك يُحمل على عرش على أكتاف الرجال بموكب حافل، ويسبق الموكب كاهن يضرب بطبل ويصيح: " آشور" هو الملك. "آشور" هو الملك، وبعد أن يصل الموكب إلى المعبد يدخله الملك، وأول ما يفعل أنه يقبل الأرض، ويحرق البخور، ثم يعتلي منصة عالية في نهاية المعبد حيث يقوم تمثال الإله، وهنا يسجد أيضا، ويلمس الأرض بناصيته، ويقدم أمام تمثال الإله هدايا يحملها

1 - إبراهيم أحمد شليبي ، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 166.

2 - وديع بشور، سومر وأكاد، دمشق، 1981، ص 116.

خصيصاً لهذه المناسبة " (1) ومن المعبد كان ينقل الطعام الذي كان يوضع يومياً أمام صورة الإله إلى مائدة الملك طعاماً له، بعد الحصول على بركة الإله فيه، وفي المعبد كان الملك يقدم تقاريره للإله وليس إلى الشعب، بكتابتها على مخاريط من الطين أو الآجر، ودفنها بعيداً عن أعين الناس، وفيه تتم استشارة الإله حول أمور السلطة المهمة، وقرارات الدولة الرئيسية.

الطاعة هي إحدى مميزات حياة الإنسان العراقي القديم ، فلا عجب أن تكون الحياة الفاضلة في فكره هي الحياة المطيعة، وألا ينتظر جزاء مؤكداً مقابل طاعته، لاعتقاده أن ما يتحقق له من خير هو فضل تتفضل به الآلهة والسلطة عليه. لأن الطاعة والخدمة والعبادة هي طريق الحماية وسبيل النجاح، ولا اعتراض على ما يصيبه من مصائب وشور، فعليه أن يرضى بما قسمت له الآلهة، كما حصل مع جلجامش، وأن يكون عبداً مطيعاً كما أيوب البابلي العبد الصالح المعذب، لأنه لا يمكن تطبيق القيم البشرية على الأحكام الإلهية التي لا يدرك كنهها، ولا الحكمة منها، لقصر نظره وقصور عقله. جاء على لسان العبد الصالح البابلي: " إن ما يبدو صحيحاً فيستحق الثناء بعين المرء، قد يكون محتقراً بأعين الآلهة، وما قد يترأى من أنه قبيح رديء، قد يكون حسناً بعين إله المرء، فمن ذا الذي يستطيع أن يدرك فكر الآلهة وقصدها في أعماق السماء، إن أفكار الآلهة كالمياه العميقة، فمن يستطيع سبر غورها؟ وكيف يستطيع البشر وهم مخوفون بالظلام أن يدركوا قصد الآلهة وطرقها. " (2)

إن الملامح الأولى للحياة السياسية في المجتمع العراقي القديم ارتبطت بفكرة القانون، فأقدم القوانين المكتوبة التي توصل إليها علماء الآثار هي القوانين العراقية

1 - طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج 1 ، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، ط2، 1955 ص 396 ، 397.

2 - محمد خليفة حسن، الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم، بغداد، 1988، ص161-162.

القديمة. ولذلك اعتبر المجتمع العراقي القديم أول مجتمع أنساني عاش في ظل القانون وترك لنا بعض معالم تلك الشرائع والمدونات القانونية وأهمها شريعة حمورابي (*) كأهم وثيقة قانونية تم العثور عليها حتى الآن على الرغم من اكتشاف قوانين أخرى وضعت قبلها بمئات السنين.

لا تزال شريعة حمورابي المحور الأساسي لأية دراسة تاريخية قانونية في وادي الرافدين باعتبارها القانون الوحيد الذي وصلنا بصيغته الأصلية. كان الهدف من وضعه لهذه القوانين إصلاح الحياة الاجتماعية ومعالجة أوضاع الشعب، وتوحيد البلاد التي كان يحكمها الملك حمورابي عن طريق توحيد قوانينها ، لذلك فقد تضمن قانون حمورابي بعض التقاليد العرفية السابقة التي رأى حمورابي ضرورة تطبيقها في كل البلاد. حيث يقول في مقدمة تشريعه : لقد دعيتي الآلهة أنا حمورابي، الأمير النبيل الذي يحترم الآلهة ويشيد العدالة ويقضي على الظلم والأشرار ولا يجيز للأقوياء ان يعتدوا على الضعفاء. إني أتيت كي انشر العدالة بين الناس كما تنشر الشمس ضياءها على الأرض، أرسلني الإله مردوخ لأحكم بين الناس واحمي الأرض، ولذلك وضعت القوانين ونشرت العدالة بينهم وهيأت لهم الخير والسعادة. لا يجوز للقوي ان يعتدي على الضعيف كما انه يجب حماية الأراذل والأيتام. ليتقدم مني المظلوم

* - وضع قانون حمورابي الملك حمورابي سنة (1728-1686 ق.م) وهو أشهر ملوك مملكة بابل التي نشأة على ضفاف نهر الفرات في العراق وتعني كلمة حمو رابي رب العائلة العظيم أو السيد الكبير. وقد اكتشف قانون حمو رابي سنة 1902 في مدينة " سوزا suze " عاصمة دولة "عيلام" القديمة، في بلاد إيران ، وقد نقش على حجر يبلغ ارتفاعه 2.25م وطول قاعدته 1.90م ، وموجود في متحف اللوفر في باريس. انظر: عبد الرحمن الكيالي ، شريعة حمو رابي ، أقدم الشرائع العالمية ، مطبعة الضاد، حلب 1958 ، ص 12.

لأنصفه، وليقل ما هو مكتوب على مثلي و يتفهمه و يعرف حقوقه و يشعر بالسعادة ليقول كل مظلوم ان حمورابي سيد وأب لعموم رعيته.⁽¹⁾

اهتم تشريع حمورابي بتنظيم الحياة الاجتماعية للإنسان العراقي القديم، فحدد طبقات المجتمع بثلاث: طبقة السادة من ملاكين وتجار كبار، والطبقة المتوسطة من صناع وفلاحين أحرار وأخيرا طبقة العبيد أو الأرقاء، وقد تضمن قانون حمورابي تضمن تنظيم حقوق العائلة ووجب العقد في الزواج وجعل له بعض المراسيم الدينية ولم يسمح بتعدد الزوجات، كما خفف من آثار السلطة الأبوية، ونظم الحقوق الإرثية، وأجاز التبني وأوجب على المتبني أن يرعى من تبناه ويعلمه صنعة معينة كما عني القانون بتنظيم العقود من بيع وإيجار ومداينات وتسليف، كما نظم عقد الشراكة والوديعة.

أما من ناحية العقوبات فقد أوجد بعض العقوبات تطبيقاً لمبدأ الجزاء بالمثل، ورتبها بحسب انتماء الفرد الطبقي، وحدد بعض عقوبات السرقة، وإخفاء الأشياء المسروقة وقطع الطريق، والضرب، والقتل، وإلحاق الضرر بالمزروعات. كما أورد القانون مسؤولية الطبيب تجاه مريضه ومسؤولية البناء تجاه مالك البناء، وحدد أجورهم كما منح العامل إجازة ثلاثة أيام إذا كان عاملاً بالشهر، وعشرة أيام إذا كان عاملاً بالسنة.⁽²⁾

وينتهي حمورابي تشريعاته بخاتمة طلب فيها بتنفيذ قوانينه وإن يحافظ عليها، كتبت بالأسلوب نفسه الذي كتبت به المقدمة وذكر فيها جميع ما قام به من الأعمال، وكان يطلب فيها جميع إلهة البلاد إفناء كل من لا يعمل بهذه القوانين ومن يحاول طمسها

1 - عباس العبودي، «شريعة حمورابي، دراسة مقارنة مع التشريعات القديمة والحديثة»، دار الثقافة للنشر والتوزيع عمان ط2، 2010، ص 32.

2- Driver and Miles, The Babylonian Laws, OX Ford 1952, T.I., P.42

ويخربها أو إضافة اسمه عليها. وفيها يعود الملك حمورابي للإرشاد بفضائله ويدعو خلفائه من بعده إن لا يبدلوا القانون الذي وضعه ، ويدعو الإلهة أن تنزل لعنتها بمن يشوه هذه النصوص أو يبدلها فتحقيق به المصائب والكوارث.(1)

3- الفكر السياسي عند الصينيين القدامى.

مبدئياً لا يختلف الفكر السياسي الصيني عن نظيره في الحضارات الشرقية القديمة، حيث أن مصدر السلطة هو السماء، فالملك مفوض من السماء لتسيير شؤون البشر، ولهذا سميت مملكته تيان- شان أي المملكة التي تحكمها السماء، لقد كانت الطبقة النبيلة تعتبر نفسها من سلالة أبطال أسطوريين أسبغت على نفسها صفات إلهية، وكانت تعتقد بأن أسلافها يراقبون وهم في السماء، ويحددون مصائر أحفادهم، انطلاقاً من ذلك ، غدا تقديس الأسلاف الأسطوريين ، الذين يعيشون في مكان ما في السماء المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه عالقة الأبناء بأسلافهم التاريخيين، علماً أن الإيمان بالترابط بين الأحفاد والأجداد، وُظف لصالح الطبقة الأرستقراطية، وفق المبدأ القائل: بأن أبناء الطبقة الأرستقراطية يستمدون سلطانهم وقوتهم، من سلطة وقدرة أسلافهم القادرين، وهم في السماء، على التأثير في المياه على الأرض، هكذا وبما أن أبناء هذه الطبقة يختلفون بأصولهم وقدرتهم وسلطانهم عن عامة الناس، الذين يفتقرون للأصول المقدسة، وبالتالي يفتقدون للرعاية والتوجيه من السماء، فقد وجب على أبناء هذه الطبقة الأرستقراطية استلام زمام كل الأمور وتوجيه العامة، الذين عليهم تنفيذ ما تراه هذه الطبقة النبيلة.(2) هذا يعني أن التنظيم السياسي في الصين القديمة كان يقوم على

1 - عباس العبودي ، شريعة حمورابي : دراسة مقارنة مع التشريعات القديمة والحديثة ، مصدر سابق ، ص 33 .

2 - عمر محمد صبحي عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 1999، ص50، 51.

أساس أن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقا للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة. وهذا يدل على أن المحكومين محرومون من حقوقهم المدنية، فهم لا يملكون حق المشاركة في السلطة السياسية، و ليس لهم الحق في اختيار الحاكم، بل ولا يحق لهم مناقشة الحاكم الإمبراطور في أي قرار يتخذه حتى ولو لم يكن في مصلحتهم ما دامت سلطته غير مستمدة منهم.

جانب كبير من الفكر السياسي الصيني القديم قام على تعاليم الحكيم الصيني الشهير كونفوشيوس " Confucius " (551. 479 ق.م) أكثر الفلاسفة تأثيرا في التاريخ الصيني، وظلت تعاليم كونفوشيوس ذات أثر قوي ومتفرد في المجتمع الصيني طوال الفترة من القرن الثاني قبل الميلاد، وحتى القرن العشرين الميلادي، وهذه التعاليم التي أطلق عليها الكونفوشية تؤكد على الحاجة إلى تنمية الشخصية الأخلاقية وتوسيع المسؤولية، ولقد جعلت الحكومة الصينية تعاليم الكونفوشية الفلسفة الرسمية للدولة.(1)

انطلق كونفوشيوس في رؤيته لإصلاح الوضع السياسي والاجتماعي من فكرة مفادها أن المجتمع لا يقوم إلا على الأخلاق الفاضلة، لأن الأخلاق هي أساس النظام الاجتماعي ولا يمكن الفصل بين المجالين الأخلاقي والسياسي، فالإنسان الفاضل عنده هو الذي يعمل على إيجاد المجتمع المنظم القائم على الأخلاق الفاضلة " لأن الناس إذا كانوا صادقين مع أنفسهم وعارفين بالفضائل، فإنهم سيجسدونها في أفعالهم الاجتماعية، وإذا قام كل إنسان في المجتمع بتجسيد الفضائل فمن الطبيعي أنه سيكون هناك مجال سياسي فاضل ذو حكم جيد ونظام اجتماعي يؤمن السعادة للجميع." (2)

1- يونغ شون كيم: الفكر الشرقي، ترجمة : طلعت مراد بدر، جامعة عمر المختار، 1997. ص156.

2 - عمر محمد صبحي عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، مرجع سابق، ص 181.

لا يفرق كونفوشيوس بين النظام الاجتماعي و النظام السياسي فهما وحدة متكاملة تقوم على إصلاح القيم الخلقية عند الفرد فهو يرى أن الحكم لابد أن يكون قائم على المحبة وبالفضيلة و الاحترام المتبادل و القدوة الحسنة و السنة الطيبة، هذه المفاهيم الأخلاقية هي أساس الحكم ذلك لأن السياسة عنده ليست منفصلة عن الأخلاق.(1)

إن إصلاح الأسرة في نظره ، يهيئ للبلاد من تلقاء نفسها نظاما اجتماعيا، يتيسر معه قيام حكم صالح، وبمحافظة الدولة على الهدوء في أرضها وتمسكها بالعدالة في أرجائها يسود العالم السلام. وفي كتاب الأغاني يسجل كونفوشيوس حوارا عن المجتمع والحكم ، ويحدد في بداية الحوار مهمة أي حكومة ويبرز دورها في تحقيق ثلاث مسائل ، أن يكون للناس: كفايتهم من الطعام- كفايتهم من العتاد الحربي- الثقة بالحكام. يرى كونفوشيوس أنه في حالة الضرورة القصوى، يمكن التخلي عن العتاد الحربي ثم عن الطعام، ولكن إذا لم يكن للأفراد من ثقة بحكامهم فلا بقاء للدولة.

في كتاب عقيدة الوسط يعرض كونفوشيوس لممارسة الحكم ، حيث يرى أن تصريف شؤون الحكم يقتضي أن يناط بالأشخاص الصالحين، ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا كان الحاكم صالحا فعلا، ويرى كونفوشيوس أنه إذا فسدت الأخلاق فسد الشعب كله. لذلك اشترط الأخلاق كمبدأ أساسي لإقامة نظام سياسي واجتماعي ناجح وصالح، يظهر ذلك من خلال قوله " لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد." (2)

1 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة - دراسة في فلسفة الحكم-،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، دط 2001 ص144.

2 - مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 " السابقون على السفطائيون" ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998 ص 41.

إن دعوة كونفوشيوس تركز على أن تقوم الحكومات بفعل التربية السامية، وتعميمها على كافة أفراد المجتمع ودعمها والارتقاء بها لأنها الطريق الوحيد إلى الرفاهية والسعادة. "ولذلك فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشارا واسعا في البلاد، حتى يمكن إعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم . فالدولة المثالية والحكومة السيدة في نظر كونفوشيوس هي التي تعتمد على الترتيب الأخلاقي المُنبني على التربية الحقة لكافة رجال الدولة، لكي لا يكونوا فاسدين مثلما حدث في الأمم السالفة. إن التربية الشاملة والاستتارة الخلقية في نظر كونفوشيوس " تلعبان دورا في إقناع كل فرد بأن يربط سعادته الفردية بسعادة المجموع برباط وثيق... ثم إن الشعور بتساوي الأفراد يؤلف بينهم في العمل بهذا المبدأ المشار إليه، ويقنع كل فرد أن يتبع هذا المبدأ في توجيه حياته كلها." (1)

يعتبر وجود السلطة الحاكمة في نظر كونفوشيوس أمرا ضروريا بالنسبة للاجتماع الإنساني، وذلك كونها الهيئة التي من مهامها الرئيسية تنظيم المجتمع والمحافظة على استقراره وتحقيق حاجيات الأفراد، وتنظم العلاقات بينهم. أما بالنسبة لمصدر سلطة الحاكم، فإن كونفوشيوس كغيره من الصينيين يُسلم بأن الحكم هو تفويض أو توكيل من السماء للحاكم، وأن السماء أو الإله هي التي قلدت الملك منصبه... وكما أن الملك يحكم ، بفضل تفويض السماء له فكذاك يفعل أمراء الإقطاع في مملكته، إذ تكون لهم سيادة محلية تحت إشراف الملك، وأمراء الإقطاع بدورهم يفوضون الإقطاعيين التابعين لهم بالقيام بواجبات معينة. وعليه فإن الحاكم كما يصوره لنا

1- صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، "د.ط"، 1998 ، ص 182.

كونفوشيوس وكما جاء " في الكتب الصينية القديمة هو قبة العالم وحلقة الاتصال أو الانفصال بين السماء والأرض. " (1)

لقد وضع "كونفوشيوس" عدة شروط في الحاكم الصالح لكي ينجح في مهمته ولذا عليه أن يكون متحلي بالعلم والحكمة والعدالة والصدق والكرم والوقار والكرامة وغيرها من الفضائل وعيه يقول كونفوشيوس: " على الحاكم أن يرأس الناس في وقار فيحترمونه ليكون عطفوا عليهم رحيمًا بهم حتى يخلصوا له فليقدم الصالحين ويعلم العاجزين فيحرصوا أن يكونوا فضلاء. " (2) أي أن يكون متعمقا في فهم القواعد التي يسير بمقتضاها المجتمع الإنساني وتخضع لها الظواهر الطبيعية، كما يتوجب عليه تنظيم الأوضاع بشكلها الأمثل، ولهذا كان "كونفوشيوس" يؤكد دائمة على أهمية دور الحكام في تنقية المجتمع من الفساد والفوضى عبر إيجاد نظم أخلاقية موجهة للحكام والأفراد كما دعا "كونفوشيوس" الحاكم أن يلتزم بالفضائل الإنسانية مثل العدل وخلص النية ومراعاة آداب اللياقة والسلوك.

كما أكد على أن الحاكم الذي يعرف الخير ويريده لشعبه أن يعني باختيار موظفي دولته، و أن يضع ذو كفاءات من موضعهم المناسب ويحسن معاملتهم؛ ومن أهداف الحكومة الصالحة هو ثقة المحكومين بحكامهم؛ لأنه إذا لم يكن للناس ثقة بحكامهم فلا بقاء للدولة، وفي ذلك يقول كونفوشيوس " من ضروريات السياسة الأقوات الوافية، ذخائر الحرب الكافية وثقة الرعية، وإذا اضطررنا إلى حذف شيء من هذه أشياء

1 - صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، المرجع السابق، ص 184.

2 - كونفوشيوس ، المحاورات، تر: محسن سيد الفرجاني، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2000. ص45.

الثالثة، فلنبدأ بحذف ذخائر الحرب ثم الأقوات، لأن الموت كان حض الإنسان منذ سالف الزمان، ولكن ثقة الرعية لا يمكن حذفها إذ لا تقوم السياسة إلا بها.⁽¹⁾

ما يمكن قوله هو إن الكونفوشيوسية كفلسفة وديانة تنطوي على مبادئ إنسانية سامية تسعى من خلالها إلى ترسيخ القيم الأخلاقية والفضائل في النفوس وفي المجتمع ، وأيضاً إلى تذويب الفوارق بين الطبقات وتوزيع الثروة بين أبناء الشعب واختيار الأكفاء لحكم الشعب.

4- الفكر السياسي عند الهنود القدامى.

روافد الفكر الهندي كثيرة ومتنوعة فهو يتغذى من موروث ميثولوجي- ثيولوجي متنوع لعب دوراً فاعلاً في بلورة رؤى الإنسان الهندي للطبيعة والعلاقات الاجتماعية. لقد تطورت الفلسفة الهندية تطوراً هائلاً ومعقداً، قد يكون تاريخ تطورها أطول من تاريخ أية فلسفة أخرى، مع العلم أن الكثير من معالم هذه الفلسفة، يشوبه الغموض والضبابية وعدم الوضوح، فكل ما نعرفه عن هذه الفلسفة يكاد يكون بطرق غير مباشرة، بسبب ضياع الكثير من النصوص الأصلية من جهة، وعدم معرفتنا بفلسفة الهند من جهة ثانية. تاريخ الفكر الهندي لا يختلف عن غيره من أفكار الحضارات الشرفية القديمة التي تجعل من الإله هو المركز والمسيطر كل شيء في الكون، بما فيه الإنسان، فهو الخالق له، كما أنه المسؤول عن مصيره وصيرورته، وهو الذي يتحمل مسؤوليته.

لكن قبل الحديث عن الفكر السياسي في المجتمع الهندي، يجدر بنا الحديث أولاً عن العقيدة الهندوسية التي ساهمت وبشكل جوهري في تشكيل التنظيم الاجتماعي لحضارة الهند القديمة، وبالأخص تقسيم المجتمع الهندي إلى طبقات، الذي تمّ ربطه

من جهة بالنصوص المستمدة من كتابهم المقدس " الريج فيدا " وتلي ذلك شريعة" مانو" لوضع التفاصيل الدقيقة فأعطت لذلك التقسيم شكلا قانونيا منظما وثابتا، وحددت لكل طبقة حقوقها ووظيفتها. ومن هنا أصبحت كل طبقة منغلقة على ذاتها لا تقبل الدخول إليها، ولا يسمح لها بالدخول في طبقة أعلى ومنع التزاوج والتبادل وما إلى ذلك من العلاقات، وبهذا أصبح المجتمع الهندي مجتمع الطبقات.(1)

ومن جهة أخرى تمّ إرجاع نظام الطبقات إلى مبرر تاريخي فحواه أن الآريين عندما دخلوا الهند كانوا يعتقدون بسمو جنسهم على الأجناس الأخرى، فكانوا يعدون السكان الأصليين بأنهم أقل منهم مرتبة، ويزعمون بتفوق جنسهم، وهم الذين استلموا القضايا الكهنوتية وامتيازاتها وهيمنتها. فنظام الطبقات كان وسيلة للمحافظة على سلامة العرق الآري خوفاً عليه من الاندماج في الأجناس الأخرى. فمن أهم سمات النظام الاجتماعي كما جاء في شرائع الدين الهندوسي نظام الطبقات ذلك أن أسفار "الفيدا" "1000-2000 ق، م" وقوانين "مانوا" لا تعترف بمبدأ المساواة بين الناس في القيمة الإنسانية المشتركة، بل تقرر التفاصيل بينهم بحسب عناصرهم ، ونشأتهم الأولى فتزعم أن الإله " براهما" قد خلق أربع طبقات من الناس، حيث كانت هي السد القوى لعدم امتزاج دم الهنود بدم غيرهم ومن أهم هذه الطبقات التي امتاز بها الشعب الهندي في القديم .(2)

أ- طبقة الكهنة " البراهمة" : وهو مصطلح أطلق على أول كاهن متبتل بصلاته الدينية، ثم على سيد الآلهة واسمه " البراهمانان " هذه الطبقة تمثل رجال الدين، وهم الذين خلقهم الإله " براهما" من فمه وتمثل الطبقة الأولى في السلم الاجتماعي والطبقي

1 - علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط1 ، 1993، ص ص 187، 188.

2 - سعيد إسماعيل علي، التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، جامعة عين شمس، القاهرة ، 1999 ص 58.

ومن بينهم ينتخب كاهن الملك، الذي أصبح له المركز الديني الأول ، وإذا كان من عينه الملك يصبح مرافق الملك ويذهب معه إلى الحرب ويتلو الصلوات ليعضد للملك النصر أو النجاح في الأعمال ،انه ينظم أفعال العبادة ويرأس الحفلات الطقسية ويقبل الهبات، والتضحيات التي يقدمها الناس للآلهة للتكفير عن ذنوبهم. ولما كانت طبقة البراهمة هي الطبقة الممتازة بين الطبقات الأخرى فقد كانت لها مدارس خاصة تربي أبنائها تربية دينية حتى يصبحوا كهنة. وهي الطبقة التي اهتمت بأمور الديانة الهندوسية كديانة وهم يتميزون بمستوى عال في المعرفة و الالتزام والسلوك، كل ما عليها خدمة دينهم فقط .⁽¹⁾

طبقة البراهمة من المعلمين والكهنة يُعدّون حملة الثقافة، ومهماتهم هي الحفاظ على المعرفة والثقافة وإرضاء الآلهة والحفاظ على العدالة والأخلاق، لذلك احتكروا العلم والمعرفة، فقد صاروا القائمين على صيانة التقاليد وتعديلها ، وكتبوا الأدب، وأشرفوا على نشر المكتوب منه، واختصوا بكتب " الفيدا " التي هبط بها الوحي، وصاروا وحدهم الشراح والمشرعين.⁽²⁾

ب- طبقة الكاشتريا: وهم المحاربون الشجعان الأشراف الذين يساهمون في المعارك ويكونون عادة طبقة الملاكين في البلاد، وينتمي افراد هذه الطبقة إلى الجنس الآري ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة ، وهم الذين خلقهم الإله براهما من ذراعيه. تميزت هذه الطبقة بامتلاكها القوة المادية التي تحمي الدولة وتحقق الأمن والاستقرار وكانت مهمة الكشثري أن لا يشتغل بغير الجندية وأن يعيش جنديا حتى في وقت السلم. لقد ذكرت كتب "الفيدا" وظائف عدة لهذه الطبقة منها، ينصب الملك من طبقة

1 - ليث خليل خلف السليمانى، الديانات الكبرى في حضارة الهند القديمة " 1600 ق.م 400 ق. مجلة كلية

التربية، قسم التاريخ، الجامعة المستنصرية، بغداد، ع 02، 2017 ، ص 333.

2- كامل سعفران، معتقدات آسيوية، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع ،ط1، القاهرة ، 1999 ، ص137.

الكشتري، وان الذين تغذت عقولهم بتعاليم " الفيدا " هم الذين يصلحوا أن يكونوا قوادا أو ملوكا أو قضاة أو حكاما للناس ولا يجوز للملك أن يأخذ أموال البرهمي الذي يموت بلا وارث ، بينما يجوز له أن يأخذ أموال الطوائف الأخرى في حالة عدم الوراثة. إن طبقة الكاشتريا من نسل الآريين الغزاة، تكاثرت وفق مطامع الملوك ،وتوجيهات البراهمة ،وقد سمح لهم بقراءة الكتب المقدسة وتعلمها ،لكن أن يجرؤ احد أبنائها على تعليم هذه الكتب فقد وجبت محاكمته ليقطع لسانه حتى لا يناعز منازع حق البراهمة المقدس.(1)

ج- الطبقة الويشية: وهي الطبقة الثالثة في المجتمع الهندوسي ،وتذكر المصادر أنهم خلقوا من فخذ الإله " براهما " وهم التجار ورجال الأعمال وأصحاب المشاريع ومربي المواشي ويقومون بسائر الأعمال المتعلقة بالعقود والأموال، ولها أهمية في الحياة الاقتصادية، لأنهم المختصون بفلاحة الأرض وزراعتها والتجارة والبيع والشراء.(2) يقع على عاتق هذه الطبقة توفير الأمن الغذائي وتأمين الرخاء والاستقرار المعيشي، أي أن الشأن الاقتصادي بيد هذه الطبقة، لذلك تمثل العمود الفقري للاقتصاد الهندوسي.

يجب على الويش أن يتزوج امرأة من طائفته ويجب ان يكون على دراية كافية في المكايل والموازين ولغات الناس وكل ما يتعلق بأمور، البيع والشراء وأعمال التجارة. وهناك البعض من هذه الطائفة منبوذ، وهم الذين يعملون في المهن الحرفية كصيد

1 - سليم الياس ، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والاديان، ج1، مركز الشرق الاوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت، ط1 ، 2008 ، ص111.

2 - إبراهيم محمد إبراهيم، الاديان الوضعية في مصادرها المقدسة، وموقف الإسلام منها، مطبعة الأمانة، مصر ط1، 1985، ص100.

السك والطيور والوحوش، والإسكافية والحيافة، وهؤلاء يسكنون خارج المدن والقرى
 يكونون على دراية كافية في المكاييل والموازين ولغات الناس وكل ما يتعلق بأمور
 البيع والشراء وأعمال التجارة. وهناك البعض من هذه الطائفة منبوذ وهم الذين يعملون
 في المهن الحرفية كصيدا السمك والطيور والوحوش، والإسكافية.

د - طبقة الشودرا: وهي الطبقة الرابعة في المجتمع الهندي تشمل معظم السكان
 الأصليين وهم الذين حاربوا الآريين طوال ألف سنة تقريبا، وفي النهاية استسلموا لهم
 ووقعوا أسرى في أيديهم فعذبهم الآريون أشد العذاب وجعلوهم خدم لهم، فوضعوا لهم
 وظائف وأعمال دينية في شريعة "مانو" حسب أسطورة الخلق، جاءت " طبقة الشودرا"
 من رجل الإله "براهما"، مما أثر على وضعهم الاجتماعي، فأصبحوا أذلاء يخدمون
 الطبقات السابقة ويطيعونها، وتفرض عقوبة على من يحاول منهم الخروج من طبقته
 ، وإذا قاوم أو اعتدى على من هو أعلى منه طبقة يُصب عليه الزيت الحار أو يدخل
 خنجر في فمه.⁽¹⁾

أوجبت الشرائع الهندوسية على طائفة الشودرا " العبيد" الامتثال المطلق لأوامر
 البراهمة، سادة البلاد والعارفين بالكتب المقدسة . يجب أن يعيشوا في خارج القرى، وأن
 يستعملوا الأواني من الطين، ويملكوا الحمار والكلاب فقط ، ويلبسوا أكفان الموتى،
 وحليتهم من الحديد، ولا يتجولوا من مكان سكنهم إلى مكان آخر ويكون تعاملهم مع
 طوائفهم فقط ويحظر عليهم التجوال في الليل في القرى والمدن. لا يجوز له أن يجمع
 ثروة أيا كانت ولو كان ذلك من القادرين. يحرم على أفراد طبقة الشودرا تلاوة الكتب
 المقدسة والإنصات إليها، فإن أنصت رجل من هذه الطبقة إلى تلاوة الكتب المقدسة

امتألت أذناه بالرصااص المصهور ، وأن تلاها هو انشق لسانه، ولو حفظ شيئاً منها قطع جسده نصفين.⁽¹⁾

وبالعودة إلى مسألة النظام السياسي المتبع لدى الهنود القدامى، وتحديدًا ما تعلق بمسألة نظام الحكم، نجد أنه يقوم على أساس أن الملك مفوض من قبل الإله لحكم الشعب والسيطرة عليه، وأنه يستمد سيادته من الإله الأكبر براهما، و يعتبر ظله في الأرض، إذ جاء قوانين " مانو " : " الإله هو الذي يعين الملك على رأس الدولة، وفق هذا القانون يحمي الأفراد ويخدمهم، والمفروض في الملك أنه مكون من عناصر إلهية خالدة، ولذلك فهو فوق الأفراد... والعقاب هو السلاح الرئيسي الذي يستخدمه الملك للخارج عن القانون." ⁽²⁾ فالملك مسؤول عن تقديم العقوبات لأولئك الذين يخلون بالنظام من أجل الحفاظ على الرعية على رفاهية المجتمع وأن يعيش المجتمع بنوع من الحرية والأمان بدون خوف وتنازع.

لكن "مانو" حذر من أن السلطة أو القوة يجب أن تستخدم بعناية بعد التأكد من أنه العقاب يصيب فقط أولئك الذين يثبت في الواقع أنهم مذنبون. فعلى سبيل المثال يجب على الملك قتل القاتل بلا تردد ، أما السرقة يجب قطع اليد التي تمت بها السرقة. أما الزنا ينفي في الأرض كما نص على كثير من العقوبات البدنية القاسية كبتز والاقدام والانوف والاذن وفقاً لمبدأ السن بالسن والعين بالعين. ⁽³⁾ وهذا بهدف أن يعم الخير ويزرع الخوف في عقول الآخرين حتى لا يرتكبوا نفس الأخطاء، وإن أي نوع من

1 - ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة: زكي نجيب محمود، مج1، ج 3، دار الجيل للطبع بيروت " د س " ص166.

2 - الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم- الوسيط ، " د م ط " ط1، 1988، ص 19

3- صاحب عبيد الفتلاوي ، تاريخ القانون ، مكتبة دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان ،الأردن، ط1، 1998 ص91.

الاستخدام غير الحكيم للقوة سوف يفسد هيكل المجتمع ككل، كما صرح قانون " مانو" أنه من واجب الملك الاستماع الى " الفيدا" بانتظام، وأن يظهر الاحترام الواجب للمثقفين وذوي الدراية والخبرة واتباع نصائحهم.

ما يمكن قوله بعد استعراضنا لنماذج من الأفكار السياسية في الحضارات الشرقية هو أن النزعة الثيولوجيا قد سيطرت على هذه المجتمعات انطلاقا من فكرة الأصل المقدس، الذي يفوق البشر في تصورهم للنظام الاجتماعي، والسياسة والسلطة القائمة، فكل شيء نظمته الآلهة وهي حاضرة في كل حلقات حياة المجتمع الشرقي القديم.

المحور الثالث

الفكر السياسي عند اليونان والرومان

المحور الثالث

الفكر السياسي عند اليونان والرومان.

دأب قطاع واسع من مؤرخي الفلسفة على اختزال تأريخ الفلسفة الممتد عبر الزمان والمكان باليونان فقط، واعتبروا المنحى العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنتظم في حياة الانسان، وصار هذا الوعي معبرا عن البادرة الاولى للمعرفة الفلسفية في التاريخ حسب زعمهم. بيد أن الارث العقلي الذي عثر عليه خبراء الآثار في بقايا تراث وادي الرافدين، ووادي النيل، والصين، والهند، وغيرها من الامم القديمة برهن بشكل واضح على حضور الوعي الفلسفي فيما تم تفسيره من الكتابات على اللوح الطينية الكثيرة التي وصلتنا من تراث هذه الامم.

1. الفكر السياسي عند اليونان.

لعبت الفلسفة اليونانية دورا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي بعامه والفكر السياسي والحقوقي بخاصة، كونها أرست تلك الفلسفة الأساس لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقارنة نظرية على الأقل، فنقلت الفكر من النظرة العالمية الميثولوجية القائمة على التأمل الخيالي للواقع وعلى بعض التصورات الرامية إلى الفهم العقلي للوجود وتفسيره. لقد انطلقت الفلسفة اليونانية من الحاجة إلى المعرفة تاركة وراءها العقائد الدينية الميثولوجية، فكان فلاسفة اليونان أول من طرح قضايا أساسية تتعلق بالدولة والقانون والسياسة، حيث وثقت العلاقة بين الفرد والدولة والقانون، وبهذا تكون الفلسفة اليونانية قد ساهمت وبشكل جلي في الكثير من مراحل التطور للفكر السياسي ومانا ومكانا والذي مازالت معالمه ونتائجه قائمة حتى الآن.

وإذا كنا بصدد البحث في أصول نشأة الفلسفة السياسية الكلاسيكية في بلاد الإغريقي ينبغي لنا الرجوع الى عصر ما يسمى بـ "دولة المدينة". فالمجتمع اليوناني تميز بأنه كان عبارة عن وحدات سياسية مستقلة عن بعضها نتيجة لطبيعتها الجغرافية، فأصبحت كل مدينة لها مقومات الدولة "دولة المدينة" أو دويلة صغيرة ولكل دولة سلالتها الحاكمة وجيشها وحدودها. وأبرز هذه الدويلات كانت أثينا اسبرطة، أرجوس... ودولة المدينة، أو الحاضرة: وحدة سياسية، وليست مجرد تجمع مدني، إنها التنظيم السياسي الاجتماعي الموحد، داخل أرض محددة قد تضم مدينة واحدة أو عدة مدن، وما يلحق بها من أراض ريفية.⁽¹⁾

لقد شكلت دولة " المدينة" نموذجاً متميزاً من الممارسة السياسية مبني على المشاركة المباشرة في مناقشة أمور إدارة المدينة، مما جعل منها النواة الأولى والتي مهّدت لظهور أسلوب حكم قائم على مشاركة " الشعب" في اتخاذ القرارات والذي سُمي فيما بعد بالحكم الديمقراطي. فدولة المدينة صغيرة المساحة، فهي بحجم مدينة واحدة مع ريفها ، بالمعنى الجغرافي ، أما بالمعنى السياسي فهي المدينة الدولة أو المدينة، التي تحققت فيها حياة مشتركة ميزتها القوة و الألفة، و انسجام الغايات الأخلاقية.

لقد كان الناس في دولة المدينة يعرف بعضهم بعضاً معرفة شخصية حتى أن أتيكوس كتب مرة إلى صديقه شيشرون، الفيلسوف الروماني يقول له: "عند عودتي من آسيا ركبت البحر من آجيينا إلى مجارا، وبدأت أتطلع حولي، فكانت آجيينا خلفي ومجارا أمامي، وعلى يميني كانت بيريه، وعلى يساري كانت كورنث". لقد أثار دهشة هذا الرجل الروماني الذي عاش في عصر كانت الجمهورية الرومانية تسيطر فيه على

1 - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط2، 1983، ص 11، 12.

معظم أنحاء العالم المعروف، أثار دهشته أن يرى في وقت واحد أربع دويلات كانت مستقلة من قبل، غير أن ذلك لم يكن ليثير دهشة أي رجل يوناني.⁽¹⁾

أما التركيبة الاجتماعية لهذه المدينة فكانت تقسم إلى ثلاث طبقات رئيسية تتميز كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والاجتماعية، وشكل هذه الطبقات الثلاثة شكل هرم قاعدته طبقة العبيد. أما الطبقة الأولى فهي طبقة العبيد: طبقة ليس لها أي حقوق سياسية أو اقتصادية مهمتها العمل لضمان عيش الفئات الأخرى وإشباع حاجياتها، تقوم بالأشغال الشاقة ولا تتمتع بالحرية. فنظام الرق كان عاما في العالم القديم، وكان يشكل تقريبا ثلث سكان أثينا، حيث يعتبر هذا النظام عنصرا مميزا للنظام الاقتصادي في دولة المدينة الإغريقية. هذا من الناحية الاجتماعية، أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابهم أبدا، بل قامت نظرية الإغريق السياسية على التسليم بقيام الرق.⁽²⁾

أما الطبقة الثانية في المدينة الإغريقية فكان قوامها الأجانب المقيمين في المدينة وكان عددهم كثير خاصة في المدن التجارية مثل أثينا، ولقد كان الأجنبي على شاكلة الرقيق محروماً من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة، على الرغم من كونه حراً وأن هذا الحرمان أثر في مكانته الاجتماعية.

أما الطبقة الثالثة ، طبقة المواطنين، أي أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية وهي صفة - المواطن - ميزة يتوارثها، الأبناء وصفة المواطن امتياز يجعل صاحبه عضو في المدينة، ويؤهله لحد أدنى في المشاركة السياسية وفي الشؤون العامة. وهم طبقة المواطنين الأحرار، وهم فقط الأفراد من أصل أثيني، لهم

1 - عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976، ص 76.

2 - ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار الأمواج، بيروت، ط 1، 1995، ص ص، 7، 12.

من المؤهلات والمقدرات العقلية والبدنية ما يؤهلهم للملك و للحكم والتسيير. ففكرة الوطنية عندهم أقوى و شجعة وأقل من صبغتها القانونية منها في العصر الحديث.(1)

أولا- الفكر السياسي عند سولون (638_559 ق.م)

يُعتبر سولون أو "سولون Solon " أحد أبرز مفكري الإغريق في المرحلة السابقة لسقراط وعرف بأنه أحد من وصفوا بالرجال السبعة الحكماء في اليونان القديمة، من مدينة أثينا حيث يرجع بأصله إلى الملك "كودوروس"، يعد من الطبقة الأرستقراطية من حيث مكانته السياسية، غير أن أرسطو ينفي عنه صفة الأرستقراطية وينسبه للطبقة الوسطى " كان سولون بمولده وصيته يعد من أوائل أعضاء الدولة، وبثروته ومكانه الاجتماعي كان من الطبقة الوسطى، وذلك شيء معروف قال عنه في موقع آخر " إن الشارعيين الأخيار ظهوروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها سولون كما تشهد به أبياته" (2) ولقد أرجعت أسرة سولون نسبها إلى الإله بوسيدون إله البر والبحر عند الأثينيين، وهو أحد آلهة البانثيون الأولمبي .

ويعتبر سولون المشرع الأول في أثينا ومنشئ السياسة لأن تشريعاته وإصلاحاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية تشكل الأساس التي قامت عليها الديمقراطية والتي أدت إلى نشأة المدارس الفكرية السياسية على اختلاف اتجاهاتها . وبهذا يعد سولون المنظر الذي رسم خطة هذا التحقق الاجتماعي في أدق تفاصيله، وأول من وضع أصول الفكر الديمقراطي الذي قام عليه النظام الديمقراطي المباشر في مدينة أثينا. ولقد استهدفت تشريعات سولون مجالين عريضين أولهما: العمل على تكديس مصالح

1 - وجيه كوثراني ، مشروع النهوض العربي أو أزمة والانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة بيروت، ط1، 1995، ص 93.

2 - ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 6، ترجمة محمد بدران، جامعة الدول العربية، ط1، 1953، ص209.

الطبقة التجارية الصاعدة والسعي لتحقيق تكافؤ مادي اقتصادي بين مصالحها ومصالح الطبقة الأرستقراطية القديمة وثانيهما إصلاح أحوال الطبقة الشعبية. تولى منصب الأركون "رئيس الحكومة" بحيث أوكلت إليه سلطة تغيير قوانين دراكو، وذلك في وقت كانت فيه أثينا بحاجة إلى تغيير سياسي واقتصادي، ولقد كان القدر الأكبر من الثروة متمركز في يد قلة من المواطنين ذوي النفوذ، وكان المزارعون قد أجبروا على رهن أراضيهم مقابل استدانة المال، مقدمين أنفسهم وأسرهم ضمانات للدين فأصدر سولون قانوناً يلغي كل تلك الديون والرهنات، حرر بفعله الشعب الأثيني من ربة عبودية الدين، حيث أسقط بفعل ذلك القانون الذي أصدره، عرف بقانون "ساي سكيتا" أي وضع النّقل بإلغاء جميع الديون العامة و الخاصة، التي كانت على أعناق المواطنين، وحولتهم إلى عبيد بدل من كونهم أحراراً، كما أن هذا القانون حرم العبودية الناجمة عن عجز الإنسان عن سداد دينه. (1)

كما قام بتعديل النظم المالية لتسهيل التجارة الخارجية، غير أنه أصدر قانوناً يمنع تصدير الحبوب، وفي جانب آخر عدل سولون قوانين الميراث، من خلال منح حق الإرث وتوزيع ملكية الأرض لكل الأبناء بدل الابن الأكبر فقط. (2) وفي السياق نفسه وضع سولون خطة لتوزيع الأراضي، على النحو الذي يشبه ما يعرف بالإصلاح الزراعي في العصر الحديث، وكان إيمان سولون بسيادة القانون وضرورة تكريس ذلك هي ما جعله يصوغ مبدأ حق الجماعة، والتي لها مبادئ مشتركة، في أن تضع لنفسها

1 - علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم و دلالاته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار المعارف، القاهرة، 1960 ص 46 .

2- عصمت عبد المجيد بكر، أصالة الفقه الإسلامي: دراسة في العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين القديمة وأصالة المبادئ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، ص 156.

قوانين، تعترف الدولة بصلاحياتها، وشرعيتها بالنسبة لأعضاء الجماعة، مادامت لا تتعارض مع قوانينها.

أما ما تعلق بالإصلاح السياسي، فقد قام سولون بإلغاء كافة القوانين السابقة لحكمه، عدا قانون القتل الذي ينص على أن " القاتل يقتل"، كما قام بسن قوانين جديدة للدولة ونقشها على ألواح مثلثة الشكل، وعرضها على الرواق الملكي، واحتفظ بالتقسيم الاجتماعي السابق الذي ينص على تقسيم الناس إلى أربع طبقات، وجعل معيار التفرقة بين الطبقات المختلفة العامل الاقتصادي بدلا من العامل الديني والاجتماعي، في محاولة منه لإبراز مبدأ المساواة بين المواطنين، يقول دي كولانج في ذلك: " لم يعتقد سولون أن باستطاعته أن ينسى الناس التفريق القديم القائم على الديانة الموروثة، إلا بإقامة تقسيم جديد مؤسس على الثروة، وقسم الناس إلى أربع طبقات ومنحهم حقوقا متفاوتة... إذ أن أذهان الناس لا تقبل فورا أن تكون المساواة مطلقة. " (1)

أما ما ارتبط بالمؤسسات والمناصب السياسية في ديمقراطية أثينا، أقام سولون دستورا مؤسسا على أربعة ركائز هي:

* - الحكومة "الأركون" : استحدث سولون نظام الاقتراع لاختيار موظفي الحكومة التسعة الذين يقومون بعمل الأركون بدلا من الانتخاب الذي كانت تقوم به القبائل الأربع سابقا، حيث يخضعون في السابق لامتحان من قبل مجلس "الأريوباجوس" ولا يسمحوا لهم في السابق بمزاولة مهامهم إلا إذا ظهرت كفاءاتهم أمام مجلس

1- فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة: دراسة لعبادة الإغريق واليونان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة: عباس بيومي ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص434.

الأريوباجوس، ولكن قانون سولون أعطى الحق لمباشرة أعمالهم بعد الاقتراع وهم تسعة من كل قبيلة، بأن يقوموا بمهامهم دون المرور على مجلس الأريوباجوس.⁽¹⁾

* - مجلس الشورى: ويدعى مجلس " البولا " وكان مكونا من أربعمئة عضو بمعدل مائة عضو من كل طبقة من الطبقات الأربع السالف ذكرها وكان ذلك المجلس مختصا في مناقشة الأمور والتشريعات التي تعرض على الجمعية العامة

* - الجمعية العامة وتدعى " الكليزيا ": وهي الجمعية التي تضم كافة المواطنين ويتم انتخاب أعضائها سنويا من بين أفراد الطبقة الأولى_ الأركونيين_ وكان من حق الجمعية محاكمة أي موظف ومحاسبته على سلوكه ولها أن تحرمه من حق عضوية مجلس الشيوخ .

* - هيئة الحكام وتدعى " الهيليانيا ": وهي هيئة مكونة من ستة آلاف محلف، وكان اختيارهم يتم بالقرعة من بين جميع أفراد الطبقات الأربع، ومن هذه الهيئة كانت المحاكم تتألف بأنواعها المختلفة في كل الدعاوى والمنازعات إلا ما يتعلق منها بقضايا القتل والخيانة . وقد كان من أهم التغيرات السياسية التي أحدثها صولون هي في إخضاعه المحاكم لرقابة المواطنين، حيث أصبح من حق الشعب وحده اختيار المحاكم عن طريق أغلبية المواطنين، وتلك كانت خطوة هامة في التاريخ السياسي لأثينا .⁽²⁾

ثانيا - الفكر السياسي عند أفلاطون (427- 347 ق.م)

يعد أفلاطون واحدا من أهم المفكرين في تاريخ الحضارة اليونانية، وهو يتصل بقرابة للمشرع صولون من ناحية أمه، اسمه الحقيقي فهو " أرسطوكليس Aristocles"، تأثر

1 - أرسطوطاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، دار المعارف، مصر، ط2، 1921، ص61.

2 - إبراهيم درويش، النظرية السياسية في عصرها الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983، ص 30 .

كثيرا بأستاذه سقراط الذي جعله فيما بعد أساس محاوراته الفلسفية. عاش أفلاطون فى عصر شهد صراع سياسى دائم بين الحزبين الارستقراطى والديمقراطى ، وامتلأ بالاضطرابات السياسية جعلته فى بداية الأمر يثور على السياسة ويبتعد عنها لبحث فى مبادئ السياسة السليمة للقضاء على الفساد السياسى والطبقى ، ولقد أتيح له أن يشهد عن كثب طائفة متنوعة ومتباينة من الحكام ، وان يدرك بعقله ويفاضل الارستقراطية والديمقراطية والديكتاتورية، ويتناولها بالتحليل الدقيق بين النظم السياسية المختلفة . (1)

لقد كان أفلاطون حريصا فى أن يكون إطار نظريته السياسية إطار أخلاقى فالسياسة هى العلم الذى يحدد المعانى العامة التى تكفل السعادة للناس ، والتى تتوخى أن تجرى العلاقات بينهم على أساس من التضحية والتعاطف ، وأن تربط بين الحاكم والمحكوم علاقة كريمة لا تقل نبلا عن العلاقة التى تربط الأب بأبنائه. ويمكننا القول بأن علم السياسة فى نظر أفلاطون ليس سوى نظرية شاملة لتنظيم المجتمع تنظيما يكفل له التقدم فى ظل من الاستقرار والسلام والسعادة . (2)

يمكننا القول بأن أفلاطون مؤسس الفلسفة السياسية بامتياز - حسب ما ورد فى أغلب المدونات المؤرخة للفكر السياسى والاجتماعى- وذلك بالنظر إلى ما خص به من مؤلفات السياسة نذكر منها على سبيل المثال كتبه " الجمهورية " و " السياسى " و " القوانين ". وهى الكتب التى ضمنها آراءه السياسية يعتبر أفلاطون أن المشكلة الفلسفية هى مشكلة سياسية بالدرجة الأولى. لقد بلغ اهتمام أفلاطون حدا يمكننا القول إنه لم

1 - محمد طه بدوى ، النظرية السياسية ، المكتب المصرى الحديث للنشر ، القاهرة ، 1986 ، ص 261.

2 - عجيبة وداد أبو النجا ، مفهوم العدالة بين افلاطون والفارابى ، دار النهضة العربية ، مصر 2001، ص 32.

يتفلسف إلا من أجل السياسة، وقد حُق لأحد مؤرخي الفلسفة السياسية أن يعبر عن ذلك بالقول: " إن أفلاطون لم يأتِ إلى الفلسفة إلا عبر السياسة، ومن أجلها " (1)

ولا شك أن المنظومة الفلسفية الأفلاطونية يحكمها هدف سياسي محدد هو إعادة سيطرة الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها، لأن هذه الأرستقراطية - كما يرى - قد طبقت أبهى النظم السياسية وأعدلها، لهذا يريد استعادة ذلك النظام . ولهذا يصح القول أن " فلسفة أفلاطون قد انطلقت من الحقد على كل تغيير والرفض القاطع للواقع الأثيني، فلا حل لمشاكل المجتمع الأثيني والمجتمعات البشرية إلا بالعودة إلى الوضع الذي كان قائما قبل مجيء طبقة التجار والثروة المنقولة ". (2)

لقد كان انهيار آثينا أمام قوة اسبرطة العسكرية كارثة كبرى شهدها أفلاطون وهو فى الثالثة والعشرين من عمره، وعانها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه. وكان لهذه الكارثة تأثير كبير فى تشكيل عقلية أفلاطون، وفى تحديد اتجاهاته التى تمثلت بوضوح فى محاورة الجمهورية، فقد أفقدته تلك الحرب "البيلوبونيسية" الثقة فى الديمقراطية ، ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحدة السبب فى تحامل أفلاطون عليه بل ذلك الصراع الداخلى بين القوى الديمقراطية والقوى الاوليجاركية، ومع ذلك فقد أعجب أفلاطون بالنظام السائد فى الدولة المنتصرة، وهى اسبرطة التى جعلها نموذجا يتكرر فى دولته المثالية. لكن هذا الإعجاب لم يدم كثيرا ، حيث كذلك جهل رجال السياسة فى عصره وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذى اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية.

1 - ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص 149.

2- محمد الخطيب ، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط2، 2007، ص 303.

فالصناع عليهم أن يعرفوا مهنتهم، أما السياسيون فلا يعرفون شيئاً على الإطلاق وذلك هو فن الإسفاف في إرضاء الشهوات.⁽¹⁾

1- الدولة أو المدينة الفاضلة عند أفلاطون.

ويفسر أفلاطون نشأة المجتمع -أو المدينة أو الدولة- على أنها ظاهرة طبيعية نشأت من خال تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضاء هذه الحاجات بمفرده، فالفطرة الموجودة في الإنسان هي التي دفعته إلى التماس مساعدة الغير في إشباع هذه الحاجات لتنوعها وكثرتها فهو بحاجة دائماً إلى اللباس والغذاء والمسكن والأمن ... وغيرها من ضروريات الحياة، فال يوجد إنسان كامل يستطيع أن يلبي كل هذه الحاجات بمفرده، يقول أفلاطون: " إن الدول نشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة الغير في سد حاجاته وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صعب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة " ⁽²⁾

هنا تلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشري كأصلٍ لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا لتلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه. هذا التبادل في الحاجات بين الأفراد لدى أفلاطون يتضمن مبدأ تقسيم العمل وتوزيع المهام على أفراد المجتمع، فعملية التبادل هذه تتم من خلال إكمال النقص الموجود لدى الفرد بمساعدة الآخر وهكذا يصبح لكل فرد عمل خاص به، ومن هنا قد نشأت ضرورة التخصص

1 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي ، ك1، مرجع سابق ، ص 86.

2 - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص227.

في العمل. هذه الضرورة التي تختلف باختلاف المواهب والاستعدادات، حيث يختلف كل فرد عن الآخر فيما ميزته به الطبيعة من استعدادات فطرية، فهذا يمتاز بالشجاعة، وذلك يمتاز بالذكاء، وذلك يمتاز بالمهارة في العمل، فيختص كل فرد بنوع العمل الذي يتفق مع ميوله الذاتية. ومن هنا نشأت فكرة الاجتماع وكانت ضرورية للأفراد حتى يتمكنوا من مساعدة بعضهم البعض والتعايش داخل جماعة متماسكة تتكامل فيها الأدوار بفعل الأفراد، وتتم هذه العملية وفق ضرورة طبيعية تسمى حسب أفلاطون المجتمع أو المدينة، أو الدولة.

إنّ الدول المثالية إذن عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية، هي : طبقة المنتجين من زراّع ورعاة وصنّاع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضيلتها وبدون أن تتدخل أي طبقة في عمل الأخرى. إذ من الخطر الويل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معاً. وكذلك فإنّ من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محارباً أو يصبح المحارب حاكماً.. إلخ، " فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاثة يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة أي أنه أمر مخالف للعدالة " (1)

وفي سياق تصوره للدولة أو المدينة الفاضلة يحدد أفلاطون جملة من الشروط التي يجب تحقيقها في الدولة حتى تسمو إلى صفة المثال وتحقق الكمال. فالفرد في نظر أفلاطون يجب أن يكون للدولة، ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة، فإنه يجب

أن يفصل منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة، وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة عند أفلاطون ينظر إليها نظرة مخالفة تماماً لما هو معروف ومألوف، فالغرض من الزواج عند أفلاطون هو إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ولكن الزواج والأسرة في نظره هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة ال تحقق إلا بائتلاف المنافع. وكلما ائتلفت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل.

ولكي تتحقق الدولة المثلى في نظر أفلاطون لابد من القضاء على الزواج والأسرة والملكية لأنهم مصدر اختلاف المنافع " وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تستلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجئ لتربية الأطفال، وعندما يبلغون سنا معينة تعطى لهم التربية بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية " (1) ولكي تكون المدينة فاضلة يجب أن يخرج الأولاد من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم.

إن الدولة أو الجمهورية عند أفلاطون هي المدينة المثالية التي توفر لسكانها القليلون السعادة ، وقلة أفرادها هي التي تحيل إلى إمكانية التعارف بينهم، وكل شيء فيها يسير حسب المصلحة العامة، وهو مشاع بينهم. ومن حيث المساحة، فقد أراد أفلاطون من دولته أن تكون في إقليم محدد الرقعة، ومعزول عن بقية الدول، وينبغي ألا تكون صغيرة لدرجة يتغلب عليها مجاورها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون كذلك بحيث لا تستطيع أن تحقق اكتفاءها. ولم يفضل أن تكون جانب البحر لأنه يملأ تجار الجملة والإقطاعيين والمتجولين من الباعة، وهذا يؤدي إلى تضارب

المصالح وقيام النزاعات والحروب، ومن أسباب هذه الرؤية الاستراتيجية لموقع الجمهورية أن أثينا كانت مركزا تجاريا بحريا، وأرادت توسيع نشاطها التجاري والبحري فتقابلت مع "إسبرطا" التي كانت تقوم على النشاط التجاري البري، والتي وجدت أن رغبة أثينا في توسيع نشاطها التجاري البري سيؤثر سلبا على نشاطها البري، أما عدد السكان، فقد حددَّ بعدم تجاوز الأربعة آلاف وخمسين فردا.⁽¹⁾

كما يؤكد أفلاطون على أهمية حسن اختيار المكان المناسب لإقامة هذه الجمهورية، و ذلك بالبحث عن جغرافية المكان وخصائص هذه الأرض التي ستمنح هذه المدينة المثالية وتخدم أكثر من غرض... كما توجَّب أن تكون النظم الدستورية المشروعة التي تعتبر الأنسب بالنسبة للجماعة هي ما كانت متفقة مع البنية الطبيعية والموارد الاقتصادية ومع تكوين الشعب نفسه، وهذه الأرض يجب أن تكون مناسبة ومتنوعة حتى تغطي كل الحاصلات الرئيسية الضرورية للوجود البدني، وغير خصبة بالقدر الكافي في نفس الوقت بحيث لا تجعل الإنتاج للسوق الخارجي ممكنا وهو ما يفترض أن الوصول إلى البحر هو الطريق الأعظم للتجارة. يقول أفلاطون: " وتصبح المدينة بهذه الشروط المفترضة معتمدة على نفسها أو ذات اكتفاء ذاتي سوف لا يكون هناك شيء يشجع تدفق الأعداد الكبيرة من الأجانب الذين يشتغلون بالتجارة مثل أولئك الذين يتجمعون في العربات الأثينية، وهذا سيكون أساس الوجود اقتصاديا وقائما على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أن أفلاطون سيبنى أخلاق قومية سليمة خصوصا وقد قللنا إلى أقل حد ممكن من احتمال اضطباع روح الجماعة بالنزعة التجارية.⁽²⁾

1 - ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2002، ص 112.

2 - أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص 39

2- نظرية التربية والتعليم عند أفلاطون

في الدراسة التي قام بها الدكتور فؤاد زكريا لكتاب " الجمهورية"، يعتبر أنه بالإمكان تقسيم مراحل التربية والتعليم عند أفلاطون انطلاقاً من مراحل في علاقتها بالتقسيم الطبقي السابق إذ يلاحظ أن الدولة إنما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوي على ما يُسميهم أفلاطون "حراس الدولة" أي الجند والحكام. ورغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدراً معقولاً من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطنين والعدو، أقول إنه رغم تلك العناية، إلا أن عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم " الحكام الفلاسفة" لأن العقل - حسب التعبير الأفلاطوني - لا يتوافر الاكتمال إلا لدى " الحارس الكامل" أي لدى طبقة الحكام.

ولذلك فإن النظرية التي يقدمها أفلاطون في التربية إنما تستهدف في المقام الأول تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة ومساعدتهم " الحراس العسكريون"، إذ إن تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر مراحل تربوية تعليمية عدة تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراساً، فإنهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنتهم التي هم مؤهلين لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بها بالخبرة والوراثة.

يبدأ النظام التربوي بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالي المنشود بين الأطفال، فيختارون من بينهم الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أي تمييز طبقي بينهم إلى نظام تعليمي موحد لا فرق بين صبي وفتاة. فللجنسان -عنده- القدرات الجسمية

والنفسية والعقلية نفسها . وتبدأ المرحلة الأولى منذ حادثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسية بهؤلاء الأبناء. أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غذائي سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضية. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة وببنية جسمية قوية. أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة .

لقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء شروطاً عدة، حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزiod، الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة، نظراً لأن أشعارهم تفتقر إلى الجمال الشعري، كما أنها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال. إن الشعر الذي يُسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذب النفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا " أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء " إن الموسيقى ذات أهمية قصوى في التعليم على اعتبار أن " الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق.. إن التعليم الموسيقي إذا ما أحسن أدائه يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف، بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها في نفسه مسروراً، فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلاً خيراً ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله "

أما عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى، فهي مراعاة حرية الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، فالتعليم الحر ينبغي ألا يتضمن شيئاً من العبودية، فالتدريبات البدنية التي تؤدي قهراً لا تؤدي إلى ترويض البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسراً

فإنها لا تظل عالقة في الذهن ". إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم يبدو لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها.

أما المرحلة الثانية عندما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، يتحولون في حوالي الثامنة عشرة إلى " التدريب العسكري الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط؛ لأنه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئاً آخر. وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يُكرمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقي العلوم، وخاصة العلوم الرياضية التي تستهدف في المقام الأول تدريبهم على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجمله فإن دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار تميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك أي معرفة أصول التفلسف؛ إذ إن الذهن قادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك.

أما المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي فقد خصص لها أفلاطون خمس سنوات من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة التي خصصها لدراسة الديالكتيك أي الفلسفة، تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من الارتقاء إلى الوجود الخالص سعياً وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى.

وقد طالب أفلاطون هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم، إذ يرى " أن المراهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتنفيذ حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه " وليس

من شك أن هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا في دراستها حتى يتصوروا أنهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم وبأهليهم ويوقعونهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين، وهي مرحلة خصصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على " الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات " فضلا عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم " يتميزون عن كل من عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة " وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوي المدة التي قضاها هؤلاء في تلقي العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة. إن الحكام من هذا الطراز إنما " يكرسون للفلسفة أكثر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتتأوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في " الحكم ذاته واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا " (1)

فالغاية القصوى من نظام التربية عند أفلاطون تنشئة حكام فلاسفة، لحسن إدارة مدينته لأن التربية الأولى التي يريد يتلقاها الجميع في الصغر تخلق فيهم الظنون وتقيم العواطف، فتري الأفراد يملأ نفوسهم الطمع والحسد وحب الذات ولذات الحياة. أما بالتدريب، الذي يراه أفلاطون، فإن الفرد يدخل أتون الحياة تعكر صفوه تلك الشوائب

لكن طول التمرين والمتابعة المستمرة، تطفئ أمراض. النفس وتزيل عيوبها. وفي مقابل ذلك تنمي الفضيلة وحب الخير فيهم، فيغلب التطبع الطبع ولا تأتي سن الخمسين حتى تكون نفوسهم قد صفيت وأدركت الحق والخير وأرادته "فتكوين إنسان يف نظره يتطلب خمسين سنة" ⁽¹⁾ وبهذا يستطيع الحاكم الفيلسوف إدراك القوانين العادلة وتلقيها للآخرين فالفيلسوف أصلح الناس للحكم، إذ يمكنه إقامة العدل بإدراكه الحقيقة وقدرته على اتخاذ أحسن القرارات اليت تناسب كل وضع دون أن يكون بحاجة لمرشد.

3- العدالة عند أفلاطون .

يعالج أفلاطون مسألة العدالة في علاقتها بالفضيلة أو الأخلاق، في معظم محاوراته، واعتمد في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن وكيف أن الجسد يكون حاجزا كثيفا بين النفس والفضائل. وعليه فمن واجب الإنسان لكي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد الذي هو سجن النفس ونوازع الشهوة، وفي المقابل يلتفت إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة.

لقد برر أفلاطون هذه المسألة في محاوره الجمهورية عندما ينطلق من سؤال العدالة، ويستعرض مجموعة من الإجابات أهمها جواب ثراسيماخوس "إنها مصلحة الأقوى". وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم، فالحاكم الصحيح هو الذي يراعي مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة، كما أنه لا يصح أن تبني العدالة على بث الخوف في نفوس الناس. ويعرض كيفالوس تعريفا آخر للعدالة وهو "العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه"، بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو

1- أوليفيه ربول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ط 3، ص 13.

مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء" رفض أفلاطون هذا التعريف أيضا لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين وفيها لا يفكر الفرد إلا في مصلحته الذاتية.⁽¹⁾

بعد تنفيذ هذه التعريفات ينتهي أفلاطون إلى تعريف العدالة في الكتاب الرابع من الجمهورية بقوله: "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها." ⁽²⁾ مما يعني أن العدالة عنده أن يؤدي كل فرد ما عليه من التزامات وواجبات بحكم موقعه وبحسب حالته الطبيعية. ولما كانت العدالة تقتصر على أداء كل فرد لوظيفته ترتب عن ذلك تقسيم العمل حسب أفلاطون على الطبقات، تؤدي كل طبقة وظيفتها دون أن تتدخل في مهام غيرها وفي هذا يقول أفلاطون: " من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره... أعني انصرف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة ."⁽³⁾

وانطلاقا من هذا يقسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكام، طبقة الحراس، طبقة الشعب، وتناظر كل طبقة من هذه الطبقات قوة من قوى النفس وفضيلة من فضائلها: طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، طبقة الشعب وفضيلتها العفة. والهدف من هذا التقسيم حسب أفلاطون هو أن تؤدي كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها الأخلاقية، وبهذا تكون العدالة مرهونة بأن تؤدي كل طبقة الوظيفة المخصصة لها، " ولكي تتحقق العدالة في الدولة لا بد أن تتحقق أولا داخل نفس كل فرد من أفرادها، ولكي تتحقق داخل النفس الفردية لا بد أن تؤدي كل

1 - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي: من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1999 ص 69.

2 - أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 304.

3 - المصدر نفسه، ص 305.

قوة من قواها الثلاثة وظيفتها على الوجه الأكمل وبصورة منسجمة متوازنة، ولكي يتم ذلك لابد أن تتحلى كل واحدة من هذه القوى بإحدى الفضائل⁽¹⁾

4- أنظمة الحكم عند أفلاطون

في كتابه " الجمهورية " يتحدث افلاطون عن خمس حكومات أو دول أو أنظمة حكم يميز فيها بين المثالي الصالح ، والواقعي الفاسد، ويقيم بينهما موازنة من باب التماثل القائم بين الدول والمواطنين ، فكما أن المواطنين أنواع فالحكومات أيضا انواع ، فالدول المثالية تمثل عقلا تحقق فيه الاتساق الكامل بين الملكات، والدولة الفاسدة تمثل عقلا أختل فيه هذا الإتساق.

غير أن الكثير من المهتمين بالفكر السياسي في فلسفة أفلاطون يؤكدون على أن كتاب " القوانين" هو ثالث كتب أفلاطون السياسية وقد جاء بعد كتاب الجمهورية بحوالي 30 سنة، قد عبر فيه عن أفكار أكثر واقعية وقد اعترف أفلاطون عبره بوجود سيادة القانون، أي أنه أعاد الاعتبار للقوانين الدستورية، التي هي جزأ لا يتجزأ من الثقافة الأثينية، ونقطة التحول في فكره السياسي إذ كشف عن قناعته الجديدة بخضوع الحاكم الفيلسوف والمحكومين على حد سواء للقانون والدستور، ولقد أقر أفلاطون أن ما طالب به سابقا، هو على درجة كبيرة من المثالية، وأن الواقع يفرض ضرورة المشاركة في الحكم من باقي المواطنين.⁽²⁾

في الكتاب الثامن يفصل أفلاطون في بيان أنواع أنظمة الحكم. مميزا بين خمسة أنواع جميعها فاسدة باستثناء واحد منها هو الحكم الأرستقراطي أو حكم النبالة وهي حكومة الممتازين والحاكم فيها فيلسوف، حكومة الفرد الفاضل الذي هو على درجة

1 - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص259.

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990، ص126.

عالية من الذكاء والمعرفة والفتنة والحكمة، وعلى قدرة فائقة في الإدراك، وفكرة الخير لا تفارقه، وهذا أمر طبيعي لأنه يحاول دائما أن يتشبه بالإله منبع الخير. وبالتالي فهذا النوع من الحكام ليس بحاجة إلى قوانين تقيده، ففضيلته وحكمته تجعلانه دائما يتخذ القرار الصائب والأصح، والحاكم الفيلسوف يسعى إلى توجيه شعبه إلى الطريق المستتير ومنه إلى السعادة الحقيقية، و يعمل دائما على قمع الفساد، لذا وضع أفلاطون زمام الحكم والسلطة في أيدي الفلاسفة. " فحكومة الفلاسفة هي أساس الدولة المثالية لأن هؤلاء الفلاسفة إذا ما حكموا فلن يكون لهم من غاية يسعون إلى تحقيقها سوى تحقيق العدالة بين المواطنين ويكرسون كل وقتهم في خدمة مواطنيهم." (1) أما الأنظمة الأربعة الفاسدة فهي:

أ- التيموقراطية : وهى أول أنواع الفساد فى الحكم عند أفلاطون ، تمنح السلطة فيه على أساس الملكية ، يتصف هذا النوع من الحكومات بما يسمى "مفهوم الشرف". فالدولة التيموقراطية تعرّف من قبل أفلاطون من خلال التحليلين التاليين: الزعماء أو القواد يستفيدون أو يحصلون على تقدير كبير من قبل الجسم الاجتماعي، أما المجتمع هو مقسوم إلى طبقات مغلقة كل منها متخصصة في ممارسة خاصة للوظيفة التي أسندت إليها. هذه الطبقات هي : المحاربون، الكهنة، المنتجون. ويمكن لنا أن نسمى نظام اسبرطة تيموقراطيا حيث أن حكومتها حكومة عسكرية، وهى تنشأ عن الارستقراطية التي دعا إليها فى الجمهورية. حيث نجد الحكام يهتمون التربية، وينظمون الزواج بشكل سىء ، مما يجعلهم يفشلون فى الجمع بين السلالات الجيدة ، فيتكون جيل آخر من الحكام غير كفاء.(2)

1 - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 79.

2 - ديف روبنسون ، أفلاطون ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص 127 .

ب- الأوليغارشية : وهي شكل من الحكومات الفاسدة والمؤسس على التعداد، حيث الأغنياء يقودون و الفقراء ليس لديهم حصة في السلطة ، و تعنى حكم الأغنياء وا ذا كانت التيموقراطية تتجه إلى الحرب ، فإن الأوليغارشية تتجه إلى الثروة ، وعندما تطمع الحكومة التيموقراطية الحربية فى الثروة ، فإن سلطان الدولة سيكون للأغنياء وليس للفقراء ، وتخول الملكية لصاحبها حق الوصول إلى المنصب ، وإذا كانت العدالة في التيموقراطية لم تفقد كلية ، فإن الاوليجاركية نفسها تتعارض مع العدالة وتقوم على أساس عنصر الشهوة والامتلاك ، وتسمح للأفراد بممارسة العديد من الأعمال المختلفة سواء زراعة أو تجارة أو قتال أو حكم ، ولا يختص الفرد فيها بوظيفة محددة ، بل باستطاعته ممارسة أكثر من مهنة فى ذات الوقت ، وتنقسم الدولة إلى دولتين : دولة الفقراء ، ودولة الأغنياء.(1)

ج- الديمقراطية : وهى أسوأ أنواع الحكومات كونها حكومة الفقراء ضد الأغنياء أي هي حكومة العدد الأكبر لأن الغالبية في المجتمع هم من الفقراء. فهي حكومة مضللة وغير مستقرة، لا تملك العقل الكافى أو الخير لتحكم نفسها، والشائع أن الدولة الديمقراطية تمثل الحرية والمساواة ، فينظم الفرد حياته كما يجب، ويختفى النظام والتدريب ، وتزول الفوارق والدرجات ويشيع نوع من الفوضى حيث يتولى الحكم رجال من طبقات مختلفة فيتولد الانقسام، والديمقراطية تحتل أيضا العديد من الآراء" وهو ضعف يؤدي إلى الريبة والفوضى السياسية"(2)

إن السلطة المطلقة تسمح بظهور طاغية باستمرار ويؤدي ذلك للانغماس فى الملذات. وإذا لم يكن هناك قوانين فسيكون لدى الطغاة القدرة على ممارسة نزواتهم

1- رشدي عبد الستار، الأثر الأفلاطوني فى تاريخ الفكر السياسى، دار العلوم ، جامعة القاهرة، 1997، ص 62.

2 - ديف روبنسون ، أفلاطون ، ص 134.

المظلمة ، فلا يعودون بعد ذلك عقلاء أو بشرًا ، وهو ما جعل أفلاطون يصف هذه الحكومة بأنها تقوم على أساس الشهوة ، والحرية الزائدة سرعان ما تتحدر إلى انعدام القانون فإذا كانت الأوليغاركية تعنى وجود دولتين فى دولة واحدة ، فإن الديمقراطية تعنى وجود العديد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى الدولة من أفراد.⁽¹⁾

فالديمقراطية وفق النقد الأفلاطوني نظام مدان لعدة أسباب منها: أنها لا تحترم التخصص لمختلف الفئات الاجتماعية فى ممارستها لوظائفها المحددة . كما أنها تؤدي لاستمرار الصراع بين الأغنياء والفقراء ، وهذا أيضا كما فى النظام الأوليغارشي يهدد وحدة المجتمع. ولأنها صورة لنظام الغوغاء من العامة من الناس ، والذي يعطي مميزات لديمي الكفاءة والمؤهلات ، وهذا خرق لمبدأ العدالة الذي يتأسس على قانون الطبيعة فى تفاوت الملكات.

د- الطغيان " الاستبداد": هو أسوأ أنواع الحكم، كونه بيد شخص واحد لا يخضع ولا يحترم القانون، ويمجد السيادة المطلقة ، ويحرص على تكريس الطاعة العمياء من قبل المحكومين. هو نظام خطير كونه لا يترك إلا مساحة ضيقة جدا للعقل، يركز بشكل واسع على ممارسة العنف من أجل فرض إرادة الطاغية، فيسفك الدماء ليجعل من حكمه أمرا واقعا وضروريا، ويلصق التهم بالأبرياء، ويتخلص من أعدائه مدّعا حماية الشعب من خطرهم، وبذلك يقضى على عنصرى الشجاعة والتفوق العقلى فى الدولة ، ويستأجر المرتزقة ويتحول الحرس إلى قوة إرهاب للشعب ، وبذلك ينتقل من التطرف فى الحرية إلى التطرف فى العبودية . والواقع التاريخي لليوناني يؤكد أن الطغيان كان مرحلة انتقالية بين الأوليغاركية والديمقراطية ، وأفلاطون أعتمد فى تربيته

على الترتيب المنطقي وليس التاريخي ، لذلك نجد أفلاطون أعتبر أن حكومة الطغيان هي آخر الحكومات الفاسدة والسيئة في الترتيب.⁽¹⁾

هذه الأشكال من الأنظمة حسب رأي أفلاطون تشكل دائرة مغلقة ومتعاقبة، وهذا طبعاً إذا توفرت الظروف والأسباب. فعلى مستوى الأوليغارشية يبدأ بفساد أخلاق هؤلاء الحكام نتيجة إهمالهم للتربية، فيتهاافتون و يلجأون إلى المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة ويسعون لطلب المجد والجاه، وبعد أن يكون الخير قد عم المدينة يظهر الشر كإنقلاب عليه ويبدأ في الانتشار، لأن هذه الطبقة فقدت خصالها المتمثلة في الشجاعة والإقدام . وهنا يظهر نظام جديد وهي الأقلية الغنية التي تعمل على تنمية ثرواتها دون الالتفاف أو الاعتناء بالأغلبية الفقيرة، وبما أن الشعب تواق للحرية والمساواة فسرعان ما يأخذ بزمام الأمور ويطيح بالحكم السابق ويتولى السلطة والممارسة الديمقراطية ، فتنتشر الحرية والمساواة، ولكن عيوب الديمقراطية المتمثلة في المناقشات غير المنقطعة تعطل العمل وتجعل المجتمع يعيش في فوضى عارمة، وهنا يستغل فرد هذه الوضعية ويأخذ الحكم بالقوة ويمارسه، وهنا يظهر الاستبداد والطغيان ويصبح هذا الفرد متحكماً في الدولة دون رقيب ولا حسيب.

ثالثاً- الفكر السياسي عند أرسطو: (ارسطو 382 - 322 ق.م)

إسم أرسطوطاليس معناه المحب الحكمة أو تام الفضيلة، يُعدّ الشخصية الفلسفية الأكثر حضوراً في تاريخ الفكر السياسي القديم، خاصة في عصر الإغريق . لُقِبَ بالمعلم الأول لموسوعيته، ظلت أفكاره محل تأييد أو تعقيب أو اعتراض من فلاسفة العصر الوسيط من المسلمين والمسيحيين، وكانت منطلقاً لإثارة الأفكار ذات الصلة

1 - مصطفى صقر ، نظرية الدولة عند الفارابي ، مكتبة الجلاء ، المنصورة ، مصر، 1989 ، ص11.

بالعقلانية في عصر النهضة والعصر الحديث، وحين كان يدرس في زمنه كان يلقي دروسه أثناء المشي والتجوال مع تلاميذه، لذا أطلق عليه وعلى تلاميذه مصطلح "المشائين"، وعرفت فلسفته بـ "المشائية". فعلى الرغم من أن أفلاطون يُعد أول من قال بأن المجتمع مكون من أنظمة متصلة الواحدة بالأخرى، وهذه الأنظمة هي النظام السياسي، والنظام الأسري، والنظام الديني، والنظام الاقتصادي، كما انه يعتقد بأن أي تغيير يطرأ على أحد هذه الأنظمة لا بد ان ينعكس على بقية أنظمة المجتمع . إلا أن أرسطو أول من صاغ هذه الأفكار بشكل علمي فتناول الأفكار والقضايا السياسية خصوصا تلك التي تخص الدولة والقوانين الخاصة بها، ما جعله يرتبط عموما بين السلطة ونظام الحكم وبين النظام القانوني .

يعد كتاب "السياسة" لأرسطو المؤلف الرئيس لفلسفته السياسية ، يغلب على بعض اجزائه النظرة المثالية والدعوة الى الاصلاح والبحث فيما ينبغي ان يكون ، ويغلب على الاجزاء الاخرى من الكتاب النظرة الواقعية التحليلية التي تعتمد على استقراء الاحداث التاريخية وتفسيرها تفسيراً مادياً يبين العوامل والاسباب الاقتصادية التاريخية التي تؤثر في سيرها ، وان التفاوت في الاسلوب واختلاف المضمون في هذا الكتاب بحسب رأي بعض الباحثين .انما يرجع الى ان بعض اجزاء الكتاب قد كتبت في وقت متأخر نسبياً ، اي بعد ان تخلص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون (1) .

إن منهج أرسطو في السياسة يختلف عن منهج أستاذه أفلاطون العقلي، فقد استحدث أرسطو منهجاً جديداً لتوليد أفكاره السياسية والتي جاءت مغايرة تماماً للوضع الذي كان سائداً في وقته، محاولاً بذلك تكيف منهجه مع علم السياسة .

يقوم منهج أرسطو في السياسة على العلاقة بين الكل والجزء، حيث تستند معرفة الكل على معرفة الجزء والمبادئ الكامنة وراء ومن ثمة الأشخاص، وهي خواص المنهج الاستقرائي، المنهج نفسه الذي طبقه أرسطو على المدينة، ذلك الكل الذي يضم العلم السياسي.⁽¹⁾ أي أن أرسطو طبق قواعد المنهج الاستقرائي على علم السياسة من خلال معرفة الكل انطلاقاً من الأجزاء المكونة له، حيث أن معرفة خواص الجزء وعملياته وتركيبه تقودنا حتماً إلى معرفة الكل.

إن المنهج الذي اعتمده أرسطو هو نفسه المنهج الذي يستخدم الآن في البحوث الاجتماعية، وهو منهج جمع المعلومات ودراستها ومحاولة استخراج قاعدة عامة منها، حيث لجأ أرسطو إلى دراسة عشرات من الدساتير للمدن السياسية، وحاول معرفة الأسس التي يقوم عليها دستور كل مدينة الأحداث التي مرت به و النتائج العملية التي تمخضت عن تطبيقه، أي أنه كان دارساً للواقع كما هو موجود بالفعل دون أن يبين رأيه فيما ينبغي أن يكون عليه الحال.⁽²⁾

1- الدولة وسلطة القانون عند أرسطو :

يتناول أرسطو في الباب الباب من كتابه السياسة بناء الدولة، حيث اعتبر أن الأسرة هي الخلية الأولى، لأنها أول تجمع ينشأ في المجتمع. أن نشوء الدولة لدى أرسطو هو نشوء طبيعي وليس مصطنع كما اعتقد أفلاطون، والغرض من هذا الاجتماع توفير الحاجات اليومية لأنها غاية التجمع الإنساني وتحقيق مصلحة ما. يبدأ هذا المجتمع

1 - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج6 ، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924 ص 362.

2 - حسن شحاتة سفعان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1959 ص 80.

بالأسرة، فالعشيرة ، فالقرية، فالدولة، والمراحل الفعلية التي يمر بها التنظيم الاجتماعي خلال التاريخ ثلاث : العائلة، وتجمع القرية، ودولة المدينة.(1)

حيث يرى أرسطو أن الدولة قامة لتحقيق مصلحة الإنسان الفرد، التي فيها خيره لذلك فكل دولة مجتمع، يقول أرسطو : بما أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة فالمصلحة هي الهدف من تكون الاجتماع الإنساني، هذا الائتلاف الاجتماعي يطلق عليه اسم دولة أو مجتمع مدني، ويجب أن نفرق في هذا المجتمع بين رب الأسرة ورجل الدولة والملك، فهم ليسوا شخص واحدا. والسلطة السياسية تختلف عن سلطة رب الأسرة، أما في النوع فهم شخص واحد أي الاختلاف بينهم ليس في النوع وإنما في مقدار مسؤوليات كل منهم، فإن قلت رعيته فهو مولا وإذا زادت يعتبر رب أسرة، وإذا زادت أكثر فهو يعتبر رجل دولة أو ملك، لذلك فطبيعة الجماعة المكونة لأسرة مختلفة عن طبيعة الجماعة المكونة للدولة، لأنهم هنا أعضاء أحرار متساوون، أما في الأسرة فهناك الزوجة، الأبناء، العبيد، كما يرى أرسطو، الأسرة والدولة لا فرق بينهما يقول أرسطو : كأنما لا فرق بين أسرة كبيرة ودولة صغيرة، وكأنما لا فرق بين رجل الدولة والملك...(2)

رأى ارسطو أن المدينة تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية بين الجنسين للتاسل وبقاء النوع ، كما يدخل في قيامها ايضاً ارتباط طبيعي اخر، يهدف الى بقاء الذات وهو الارتباط بين السيد والعبد، ليتحقق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية، ومن هذين الارتباطين الطبيعيين تتكون الاسرة التي توفر الثروة البشرية والثروة الاقتصادية للمدينة ، وباجتماع عدد من الاسر تتكون القرية ، واجتماع عدد من القرى تؤلف دولة المدينة

1 - س.ن. ايزنستات، تحليل مقارن لقيام الدولة على التاريخ، ترجمة حسين فوزي النجار، مجلة الدولة للعلوم الاجتماعية، الأهالي للطباعة، سوريا، 1999، ص122.

2 - أرسطو، السياسة، تعريب: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث، بيروت، ط1، 2016، ص285.

وهي التي يتحقق بها كافة حاجات افرادها ، ومنزلة الدولة عند ارسطو من حيث القيمة والصدارة المنطقية ، تفوق منزلة الفرد والاسرة والقرية ، وذلك لان الكل هو دائماً فوق الجزء ، والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الاجزاء بالضرورة ، وأن الفرد لا يمكنه ان يكفي نفسه حاجاته وإنه لا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع ، إما من لا يعيش في جماعة أو من يستغني عن الجماعة فهو اما بهيمة او هو إله (1). حقا ان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف الى غاية أسمى من تأمين العيش، و إن غايتها هي العيش الجيد والحياة الرفيعة ، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لان الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي (2).

لقد عالج أرسطو قضايا الدولة والقانون والسياسة وفقا للدولة المثالية لمجتمع سياسي مؤلف من أفراد أحرار ومتساوين، ويرى أرسطو ان السلطة تتبع من الجماعة " أي العام يعلو على الخاص" وبالتالي تكون السلطة للقانون وليس للحاكم. فالقانون عاملا في تنظيم الدولة والقوانين تمثل السلطة العليا وتعلو على سلطة الحكام كانوا افرادا ام هيئات، ومبدأ الالتزام بالقانون وسيادته ليس مجرد ضرورة بل هو دليلا أيضا على صلاحيات الدولة. وأن أكثر الحكام امتيازاً وحكمه وذكاء لا يمكن أن تستغني عن القانون، لما له من قواعد عامة من موضوعية تكاد تكون مجردة. فالقانون هو العقل مجردا عن الهوى.

لقد اعطى أرسطو دولة القوانين أسمى صور التنظيم السياسي كالتفوق و الامتياز على ما عداها من اشكال ونظم الحكم الأخرى، وأوضح أرسطو أنه لا يمكن الوصول

1- اميرة حلمي مطر ، مرجع سابق ، ص 44.

2- على عبد المعطي محمد ، و محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق، ص 82 .

الى حكومة جيدة ما لم نضمن سيادة القانون ويشترط أن تكون موضوعه بشكل صحيح وأن تكون ذات سيادة. فعندما لا تستطيع أي سلطة قانونية اتخاذ قرار بشكل سيادي ستكون القوانين عاجزة عن تحقيق الأهداف المحددة لها. ويصل أرسطو الى نتيجة مفادها أن القانون " هو السلطة المحايدة بالرغم من اختلاف القوانين بمشرعيها وميولهم، وهي مسألة واقعية عندما يعملون لخدمة مصالحهم، إضافة الى ربطه القوانين الصالحة والدساتير الصالحة، فيذكر أن القوانين الصالحة تتبع من الدساتير الصالحة والفاصلة على المنوال نفسه، أي أن النظام الصالح لا بد أن يطبق حكم القانون . بمعنى إن أساس النظام الصالح هو النظام الذي يطبق حكم القانون لان الدولة تأخذ بمبدأ سيادة القانون لكن نظامها السياسي يكون فاسدا . (1)

لقد ركز أرسطو على القانون بحجة انه الضمان الوحيد للحيلولة دون أطماع الأشخاص وانه خير سبيل لضمان الحريات والمحافظة عليها ، فالحكومة الدستورية تتماشى مع كرامة الرعية ومع عزتهم ولذا فقد فرق أرسطو بين القوانين الدستورية التي تصنع القواعد الأساس للمدينة والقواعد العادية التي تتبع الأولى وتخضع لها وهذا ما زال قائما في مجال القانون الدستوري وفي تحديد مدى خضوع الدولة لإحكام القانون. (2)

2- انواع الحكومات عند أرسطو .

صنف أرسطو أنواع الحكومات إلى صنفين صنف صالح وآخر فاسد، الصالح هو النظام القائم وفق القانون، الفاسد هو النظام الذي يسعى إلى تحقيق مصالحه الخاصة

1 - عامر حسن فياض وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ج1، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، ط1، 2004 ، ص240.

2 - ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة 1970 ، ص29 .

ويستخدم أرسطو معيرتين رئيسيتين في تميز الحكومات الصالحة عن الحكومات الفاسدة، معيار شكلي يعتمد على العدد، ومعيار جوهري يتناول طبيعة ممارسة السلطة السياسية للدولة. فالحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون، وبسيادة القانون يسود العقل، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى، ولقد اتخذ أرسطو قاعدة للتمييز بين الحكومة الصالحة والفاسدة، إذ عد كل حكومة يكون دستورها يقصد المنفعة العامة هي صالحة، وكل حكومة يكون دستورها يقصد المنفعة الشخصية للحاكمين هي حكومة فاسدة (1).

ففي المقالة الثانية من كتاب "السياسة" يعرض أرسطو لنظم الدولة المختلفة والساتير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون. أما في المقالة الثالثة فقد بحث أرسطو عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودرساتيرها ليبين، الصالح منها والفاسد ويحدد وظائف المواطن وبعد ذلك ينتقل أرسطو إلى البحث في الساتير المختلفة للمدن اليونانية لأن الدستور هو الذي يعين نظام الحكم في الدولة وقد أراد أرسطو من كتاب السياسة أن يكون مرشدا للمشرع وهاديا له. (2)

ولهذا فقد قسم أرسطو نظم الحكم الى ستة أنظمة ثلاثة منها صالحة هي: النظام الملكي الذي يحكم وفقا للقانون ويستهدف الصالح العام. والنظام الارستقراطي حيث تكون السلطة في يد أقلية متميزة تحكم أيضاً وفقا للقانون وتستهدف الصالح العام. والنظام الدستوري أو المختلط وفيه تكون السلطة للأغلبية، وثلاث أخرى فاسدة هي

1- على عبد المعطي محمد ، و محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق، ص 87 .

2 - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998 ص 328-330 .

النظام الاستبدادي والأوليغارشي والديمقراطي. وقد أعجب أرسطو بالنظام الدستوري المختلط واعتبره النظام المثالي (1).

ويؤكد أرسطو ويؤمن بأن النظام الأصلح والأقرب إلى الكمال هو ذلك النظام الذي يحقق التوازن بين النظامين الديمقراطي والأوليغارشي فيأخذ بكل وسط بينهما . ولهذا فإن أحسن الدول نظاما عند أرسطو هي التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكبر عدد وأعظم قوة من الأغنياء أو الفقراء ، وفي جميع الحالات التي قلة فيها عدد أفراد الطبقة الوسطى من الحد الواجب وتغلبت عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الأغنياء أم طبقة الفقراء وتولت بنفسها تصريف الشؤون العامة وإذا ما سيطر الأغنياء على الفقراء أو الفقراء على الأغنياء لم تستطع هذه الطبقة أو تلك أن تقيم دولة حرة. (2) ويقترح أرسطو وضع دستور مختلط أو إقامة حكم ديمقراطي وهو خليط من الارستقراطية والديمقراطية ليمنع به هذه الدكتاتوريات المقيدة للحرية سواء أكانت دكتاتورية الأغنياء أم الفقراء.

وتحقيقاً لفكرته في الوسط الصالح يجعل أرسطو من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعي لان الاعتدال والوسط هو خير الأمور ، ومن ثم فإن الطبقة الوسطى هي خير الطبقات التي يمكن أن تؤمن بالحكم في الدولة. فأولئك الذين ينتمون إليها هم أكثر أفراد الشعب استعداداً لأن يصغوا إلى صوت العقل وهم دائماً على استعداد للدرس، نقيض الطبقة الفقيرة التي يعجز أفرادها نتيجة لفقرهم عن الإدراك والوعي السليم ، وبخلاف طبقة الأغنياء التي يطغى عليها الغنى.

1 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، تر: حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر، 1971، ص128.

2 - Mcdonald, Lee Cameron, Western Political Theory McGraw-Hill Book Co, N.Y,

1962 p.32.

وهكذا فإن أرسطو يتمسك بموقفه على أن يكون النظام الملكي نظاما دستوريا تحدده وتسانده القواعد القانونية. فلكي يكون نظام الحكم السياسي ناجحا يجب توفر مبدأ التوازن بين معياري الكم والكيف. وهكذا يحاول أن يجمع في نظام واحد مزايا النظم القائمة على هذين المعيارين. وانطلاقا من معيار الكم يرى ضرورة الأخذ بالعدد ولكن إعمالا لمعيار الكيف يتعين أن يكون هذا العدد من وسط معين :ليس من الفقراء ولا من تلك القلة البالغة الثراء، وإنما هم من المواطنين المالكين لملكية كافية تجعلهم غير مشغولين بالعمل لتوفير أسباب الحياة دون أن يصبحوا من الأثرياء. هؤلاء المواطنين من الملاك المتوسطين هم عماد نظام الدولة، حيث أنهم أغلبية المواطنين الذين لم يفسدهم الفقر المدقع أو الثراء الفاحش، لأنهم يمثلون الوسط العادل.⁽¹⁾

ومن أجل تحقيق هذه الغاية يؤكد أرسطو على أن تتولى الدولة مهمة التربية لأن الدولة هي التي تمثل شخصية المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ذلك، لان أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة.⁽²⁾ وهنا يتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية من سن مبكرة ويرى أن توجيه التربية في بادئ الأمر إلى العناية بالجسم بواسطة التربية الرياضية المؤدية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية ثم تتجه إلى تنمية القدرات العقلية لذلك يوصي بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشء على الفضائل فالعناية بالجسم ينبغي أن تسبق العناية بالنفس، وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل لأن العناية بالبدن هو من أجل العناية بالنفس.

1 - إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، ، الدار الجامعية للطباعة والنشر ، بيروت، 1985، ص127.

2 - جميل خليل المعلقة، السياسة في فلسفة أرسطو الدولة المثلى انموذجا ، مصدر سابق، ص79.

1. الفكر السياسي عند الرومان.

أغلب مؤرخي الفلسفة يؤكدون يعتبرون تاريخ موت أرسطو سنة 322 ق.م هو بمثابة خاتمة عهد في تاريخ الفلسفة السياسية. كما تعد حياة تلميذه الإسكندر المقدوني الذي مات قبله بعام، يُعدُّ فاتحة عهد جديد في السياسة في المدنية الأوروبية. و قد كان انهيار دولة المدينة حدا فاصلا في تاريخ الفكر السياسي. كما نعثر في الوقت نفسه على دراسات فلسفية وفكرية، تؤكد على أن الفكر السياسي الروماني، هو بمثابة الامتداد الطبيعي للفكر السياسي اليوناني. حيث تُعتبر المرحلة الرومانية للأفكار اليونانية، من خلال إضافة الطابع العملي والواقعي، الذي تميزت به الحضارة الرومانية بدل الجنوح نحو التأمل الفلسفي عند الإغريق.

لقد ابتعد الرومان عن التفكير الفلسفي المجرد، واهتموا بالعمل أي بإنجازاتهم على ساحة الواقع، وما صاحب ذلك من توسع وغزو، فظهر عدد من الحكام والقادة العسكريين أكثر مما ظهر من المفكرين. وتجدر الإشارة إلى أن عبقرية الرومان تكمن خارج التفكير: فعندما تخلى " سينسناتوس Cincinnatus " عن الرمح فما ذاك إلا من أجل المحراث. فكل توقف عن العمل، كل تراجع حتى لو كان موجها للسياسة يجرح الرومان من أمثال " كاتون Caton " الراحة المليئة بالتأمل والتفكير والمناقشات والدراسات كله مضيعة للوقت لديهم. إن تاريخ الفكر السياسي عندهم مرصع بالأفكار التي تدل على احتقارهم للتفلسف، مبدأهم الأساسي في الحياة: العمل أولا وبعدها الفلسفة . (1)

لقد تجاوزت هذه الأخيرة الأطر الضيقة للحياة السياسية والاجتماعية، المتمحورة حول دولة المدينة. وفي المقابل توجه الرومان نحو تأسيس الدولة المترامية الأطراف،

والمتضمنة لشعوب وعرقيات مختلفة، تنتمي إلى ثقافات متعددة، وبالتالي فإدارة الدولة في الحالة الرومانية، تختلف جذريا عما كان عليه الوضع في العصر اليوناني، كون الرومان برعوا في النواحي العسكرية وفي التخطيط الحربي، كما أوجدوا منظومة قانونية متميزة، كانت عماد التشريعات اللاحقة ، تعكس حالة التطور الامبراطورية الرومانية في المسار ، والذي يمكن تلخيصه في ثلاث مراحل تاريخية هي:

1. المرحلة الملكية (509-753 ق.م): تُعتبر مرحلة التأسيس السياسي والمؤسساتي للحضارة الرومانية، بدأت بفترة حكم ورميلوس خلال الفترة ما بين "753 ق.م-717 ق.م". وقد تم خلال هذه المرحلة تشكيل الجيش الروماني، الذي تطور إلى الصورة التي عُرفت من خلالها القوة العسكرية الرومانية. إضافة إلى تأسيس مؤسسة سياسية ستعرف باسم مجلس الشيوخ، والتي سيتطور دورها بشكل جذري، بحيث تتحول إلى أهم مؤسسة سياسية خلال مرحلة الجمهورية، وحتى خلال العصر الإمبراطوري. أما بشأن الحكم، فقد ارتبط بالملك، بحيث لم تكن الملكية في عصورها الأولى وراثية بل إن الملك كان يختار قيد حياته من يخلفه في تدبير شؤون المملكة ، وإن مات الملك دون أن يقوم بتعيين خلفه يتم الرجوع إلى مجلس الشيوخ الذي يختار من يتولى سلطة الحكم، وكانت سلطات الملك مطلقة وشاملة لكافة الاختصاصات سواء في السلم أو في الحرب، مع وجوب احترامه للعرف.⁽¹⁾

2. المرحلة الجمهورية (509-27 ق.م): تم خلال هذه المرحلة الانتقال من الحكم الملكي، إلى الحكم الجمهوري، من خلال مشاركة أكبر للشعب، حيث انتقلت السلطة إلى الطابع الشعبي، بإقرار نظام الانتخابات كأساس لإسناد السلطة، والتي لم

1 - إبراهيم أبراش ،تاريخ الفكر السياسي من حكم الملوك الآلهة حتى نهاية عصر النهضة ج1، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 1999 ، ص 108 - 109.

تعد تمارس ذات طابع فردي، بل من طرف شريكين في الحكم تحت مسمى النظام القنصلي، والذي منح أهمية أكبر لدور المجالس الشعبية. في هذه المرحلة صارت قرارات مجالس العامة سارية المفعول على الشعب الروماني بأكمله، واكتمل كذلك الدستور الجمهوري - وهو دستور مختلط يستفيد من حسنات ومزايا الأنظمة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية- يرتكز على ثلاث دعائم تتمثل في مناصب الحكام ومجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية ، غير أن السلطة الفعلية كانت في الحقيقة بيد مجلس الشيوخ الذي كان يضم كبار رجال الدولة وممثلي العائلات النبيلة.⁽¹⁾

3. المرحلة الإمبراطورية (27 ق.م-476 م): وتشكل المرحلة الأخيرة في مسار حياة الإمبراطورية الرومانية، حيث انتقلت الدولة من الحكم الجمهوري، إلى الحكم الفردي المطلق تحت مسمى الحكم الإمبراطوري. ظهر هذا النظام مع توسيع روما وضمتها لأراضي شاسعة وشعوب متعددة ولم يعد بمقدور النظام الروماني إدارة هذه الإمبراطورية الضخمة. وكانت الإرهاسات الأولى لبداية النظام الإمبراطوري مع "يوليوس قيصر 101 - 44 ق.م" الذي إستولى بحد السيف على السلطة ، تم جاء بعده ابنه بالتبني "أوغست 27 ق.م" الذي أصبح إمبراطورا.

اتسم هذا الحكم بإحلال إمبراطور ذي سلطات مطلقة محل القنصلين، وكان ينظر له وكأنه إله أو ابن للإله وهو الذي كان يشرف على الشؤون الخارجية وعلى الجيش وله صلاحيات قضائية واسعة ، وكان يستعين في عمله بمجلس استشاري يعين أفراده بنفسه من أقربائه وكبار موظفيه ومن أصحاب الخبرة والاختصاص.⁽²⁾ ومن أجل تعزيز الموروث السياسي الإغريقي في الفكر السياسي الروماني، واستكمال طرح عديد

1 - محمد الزين، الموسوعة العربية، مادة : الرومان، مج10، هيئة الموسوعة العربية، سوريا، دمشق، 2002، ص 102.

2 - إبراهيم أبراش، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق، ص111.

الموضوعات السياسية من قبيل السلطة، نظام الحكم، وفكرة التمثيل السياسي، وأطر الديمقراطية والعلاقة بين السلطات، يمكننا الوقوف عند فكر إلى ثلاث مفكرين سياسيين كانت لهم اسهامات بارزة في التاريخ السياسي الروماني هم:

أولا- بوليبيوس (200-123 ق.م)

مؤرخ يوناني روماني، من مدينة ميغالوبوليس **Mégapolis** من عائلة النبلاء، ترأس " الرابطة الآشينية.⁽¹⁾ كان على احتكاك مستمر بقضايا السياسة و الأعمال العسكرية، حيث رافق أباه الدبلوماسي إلى مصر و كان له الفضل الأكبر في العمل الدبلوماسي الذي قام به أباه هناك، حيث لعب دورا كبيرا في النزاع الذي نشأ بين كل من روما و مقدونيا "171-168 ق.م." وبسبب انتمائه إلى الحزب الأرستقراطي، فقد تم تسليمه كرهينة أولى من طرف حزب الديموقراطيين الذي كان في تحالف مع روما.⁽²⁾

يعتبر بوليبيوس أول من استعمل منهج المؤسسات في دراسة السياسة، وأول من ربط بين السياسة الخارجية للدولة وسياساتها الداخلية وتطبيقاتها، وفي دراسته للأمبراطورية الرومانية أرجع عظمتها إلى مؤسساتها وخبرائها، وليس إلى جهد بعض قادتها ، لهذا يعد بوليبيوس أول مفكر يربط بين مؤسسات الدولة قوتها. استقى بوليبيوس مادته بشكل منهجي منظم من كل موارد فكر الإغريق السياسي، ومضى يحلل أسس صعود روما لتتبع مركز السيطرة على عالم البحر الأبيض المتوسط ويستقصي إمكانات المستقبل، وقد ظلت تواريخه لما يزيد عن ألف عام المحاولة

1- الرابطة الآشينية: هي كونفدرالية مشكّلة من 12 مدينة في منطقة البيلوبونيس، و التي كانت موجّهة ضد النفوذ المقدوني. تأسست في القرن 5 ق.م ، و تم حلّها سنة 338 ق.م من طرف الملك فليب المقدوني، ثم تمت إعادة تشكيلها سنة 281 ق.م ليتم القضاء عليها نهائيا سنة 146 ق.م من طرف الرومان.

2 - بوروينة الشاذلي، محمد الطاهر، قرطاج البونية تاريخ حضارة ، مركز النشر الجامعي، تونس، 1990، ص28.

الأكثر منهجية للإحاطة بديناميات صعود روما، كما سعى للإحاطة بالعلاقات بين أسس هذا الصعود، وأوجه الضعف الداخلي التي جعلت روما - كما توقع بوليبيوس - تنتهي إلى الزوال، شأنها شأن أي مجتمع إنساني آخر.⁽¹⁾

اقترح بوليبيوس في دراسته لأشكال السلطة - سواء كان النظام ملكيا أو نظام طغيان، أو أرستقراطية أو ديمقراطية أو حكما فوضويا - ألا يتم اعتبار هذه الأشكال كبدايل، إنما كعناصر تكميلية، وهي لا يمكن أن تتعارض فقط، وإنما يمكن أن تعمل معا، وبذلك كان يشير إلى ما سيعرف لاحقا بالتوازن السياسي في الحكومات، وهو المعنى الذي استعمله مونتسكيو في كتابه روح القوانين، واستخدمه الأباء المؤسسون للولايات المتحدة في صياغة دستورها.⁽²⁾

يرى بوليبيوس أن النماذج الثلاثة للحكومات: الملكية، الارستقراطية والديمقراطية توجد جميعا في الجمهورية الرومانية، وفي الواقع فإن هذه النماذج تتوازن بصورة متساوية ومنسقة. هذا التوازن، المتساوى والمنسق، يظهر بالنسبة لهيكل النظام السياسي، كما يظهر بالنسبة لطريقة أداء وعمل النظام في كل يوم، بحيث لا يستطيع المواطن الروماني أن يحدد ما إذا كان النظام الذي ينتهجه بلده ملكيا أم أرستقراطية أم ديمقراطية. ولا شك أن ذلك أمر طبيعي لأننا لو اكتفينا بسلطات القنصل قلنا أنه نظام ملكي، للصلاحيات التي يتمتع بها، وإذا ركزنا على سلطة مجلس الشيوخ الواسعة رأينا فيه نظاما أرستقراطيا، وإن نحن نظرنا لسلطة الشعب ظهر أنه نظام ديمقراطي.⁽³⁾

1 - دن جون، قصة الديمقراطية، تر: عبد الإله الملاح، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2012، ص68.

2 - أنطونيو نيجري، العنصر المشترك بين البشر، تر: بسنت عادل فؤاد، دار صفصافة، القاهرة، ط1، 2016، ص93.

3 - إبراهيم دسوقي أباضة و عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، 1983، ص 85.

هذا النظام يعتبره بوليبيوس النظام الأفضل لما يوفره من استقرار واستمرار بفضل تكامل هذه العناصر الثلاثة التي تقوم من جهة أخرى بمراقبة بعضها البعض. وهذا ما أعطى الدولة الرومانية صلابة واستقراراً، وبالتالي القوة الكافية للانتصار وقت الخطر.

لقد أفرغ بوليبيوس أفكاره السياسية في نظريته عن الحكومة المختلطة، فعرض للدستور الروماني معتقداً بأن الدولة قابلة للنمو والتخلف أو الاضمحلال، مقتبساً ما ذهب إليه أفلاطون من قبل بشأن الحكومات، والتي تعني أن الحكومة الملكية تنتهي إلى حكومة مستبدة، والأرستقراطية إلى أقلية أوليغارشية. وهكذا فقد افترض بوليبيوس أن الشكل الأصيل للحكم هو الملكية، مع ارتباط الملك بالمثاليات الأساسية مثل العدالة والواجب، ويتدهور هذا النوع إلى الحكم الاستبدادي بانحراف الملك، والنوع الاستبدادي يؤدي إلى ائتلاف مكون من النبلاء والحكماء يمثلون الأرستقراطية، التي إذا انحرفت، تتحول إلى نظام أوليغارشي. وتحدث الديمقراطية عند ثورة الأفراد على هذا النظام، إلا أن الديمقراطية يمكن أن تتحول هي نفسها إلى حكم الغوغاء، وهو ما يصطلح عليه بوليبيوس بحكم الأوكلوكراتية، التي تؤدي إلى ظهور حاكم مستبد جديد يستخدم العنف والقوة في السيطرة على الحكم وقهر الخصوم.⁽¹⁾

بنى بوليبيوس نظريته في الحكومة المختلطة، على أساس استقراء الواقع السياسي من تاريخ الرومان، فمرجع قوة روما عنده، هو قيام الحكومة المختلطة فيها على أساس دستورها المختلط، حيث تتوزع السلطة فيه مع وجود رقابة من قبل المؤسسات على بعضها، وتتمثل هذه المؤسسات التي هي قوام الحكومة المختلطة على: - **القنصل** "المستشار: وهو العنصر الملكي. - **مجلس الشيوخ**: العنصر الأرستقراطي -

1 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة ، ط07

الجمعيات الشعبية: العنصر الديمقراطي لذا اعتبر بوليبيوس أن وجود هذه السلطات الثلاثة ، ينتج نظاما للرقابة والتوازن، وهو النظام الذي اعتبره سبب القوة والاستقرار في الامبراطورية الرومانية، يضاف إلى ذلك طبيعة الجيش الروماني كجيش قوامه المواطنون الرومان، وما يرتبط بهم من وعي سياسي وانتماء للدولة والارتباط بها فضلا عن قوة النظام القانوني الروماني.⁽¹⁾

ب- شيشرون (106 - 43 ق.م)

يُعتبر الخطيب الروماني شيشرون من أبرز المفكرين الذين اهتموا بشأن السياسة بصفة عامة وبحقوق الانسان بصفة خاصة، فهو المفكر والسياسي الروماني الذي اختبر عن قرب النظم السياسية الرومانية، فلم يكن فيلسوف صاحب أكاديمية وعلى جانب كبير من الأصالة وهو نفسه يعترف صراحة في أحد خطاباته إلى أنيتوس بأن بعض مؤلفاته الفلسفية على الأقل ليست إلا نقلا على غيره .⁽²⁾ وبالفعل فإن بعض كتبه تحمل عناوين كتب أفلاطون نفسها. لكنه كان يمتن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية من جهة أخرى. كان لأفكار "بوليبيوس" أكبر الأثر على شيشرون، حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها ومبادئه بنظرية الدساتير المختلطة، وبتعادل وتوازن السلطات والتحام الملكية بالأرستقراطية وبالديمقراطية في هذا النظام الروماني البديع.⁽³⁾

نهل من المصادر الأصلية للفكر اليوناني، سواء بفلسفة أفلاطون أو أرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص عُرف ببلاغته المشهود بها كمحام ، ما جعلته يتبوأ

1 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، المرجع السابق ، ص144.

2 - إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان، ج2، مطبعة دار الكتاب، بيروت، 1973، ص 808.

3 - محمد علي عبد المعطي ، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية " د. ط"، 2006 ، ص 102.

منصب قنصل للجمهورية سنة 63 ق.م قبل أن يعدم بسبب انخراطه في الصراعات الدامية التي أفضت إلى قيام الإمبراطورية. ومن أهم المؤلفات التي تركها شيشرون والتي تعكس إرادته في تطبيق المبادئ الرواقية على المستوى السياسي ، كتابه " في الجمهورية " و " في القوانين " و " الواجب " ضمن هذه المصادر الثلاثة ، يمكن استجلاء تصويره للقانون الطبيعي ، ومدلول تمييزه بين المنفعة المشتركة والشيء العام، وكذلك تأويله المتميز لنظرية الدستور المختلط التي عرفت انتشارا واسعا لدى الأوساط اليونانية المهمة باكتشاف سر عظمة روما وأسباب تفوق نظامها السياسي.

ب1 - القانون الطبيعي

ومن أعظم إسهامات شيشرون يف جما الفلسفة السياسية، ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي المواقف للطبيعة والعقل وينطبق على الناس جميعا ، فهو قانون الشعوب. فالقانون ليس مجموعة من القواعد المكتوبة اليت وضعها الناس في فترة زمنية محدودة، وإنما هو شيء أبدي وطبيعي، أي أنه نابع من الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الناس والمجتمعات. هذا القانون هو مجموعة القواعد الإنسانية العامة التي لا يختلف حولها البشر، يدركها التفكير المنطقي السليم . معروف للجميع، خالد، أبدي، يدعونا إلى إتباع ما يأمر به، وينهانا عن ارتكاب ما يحرمه ولسنا بحاجة إلى شرحه أو تفسيره .

القانون الطبيعي عند شيشرون لم يصنعه بشر بل الله خالق الكون وهو الذي خلقه وهو الذي أمر بتطبيقه، وهو قانون عام لا يختص به شعب دون الآخر وأحكامه ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وكلها مستمدة من الطبيعة ذاتها والعقل السليم ، هو الذي يكشف عنها لأنها مطابقة للعدل والخير . فالقانون يتضمن القيم الإنسانية الأساسية كالعد والحرية والمساواة بين البشر دون أي اعتبارات دينية أو عرقية أو

اجتماعية، وقد انتقد شيشرون عنصرية أفلاطون والرق عند أرسطو. فالعدالة تقوم علي أساس وحدة الإنسانية وتتبع من مبادئ القانون الطبيعي. موافق للطبيعة.⁽¹⁾ ويتجلى هنا أثر الرواقية في نظرة "شيشرون" من خلال مؤلفاته وخطبه التي نادى من خلالها إلى تطبيق القانون الطبيعي وتطلّعه إلى مواطنة عالمية و إمكانية قيام دستور دولة للعالم يكون موحدًا وتلتزم الأمم والشعوب بأحكامه في كل مكان. فالمواطنة العالمية تعني " أن هناك إنسان عالمي لا يربط نفسه بمدينة بعينها، أو دولة أو فصيلة وإنما يربط نفسه بالإنسانية والعالم الذي هو مواطن فيه "⁽²⁾

ب2 - الدولة

يقوم فكر شيشرون السياسي على اعتبار أن الدولة شيء عام يخص الشعب، أي أنها توجد لخدمة الشعب وإسعاده. والشعب في لغة شيشرون: الجماعة جزء من الشعب، والشعب ليس أي جماعة من البشر تجمعت بطريقة ما، ولكنه جمع من الناس وحد بينهم التعارف على الحق والمنفعة المشتركة. كما أن ما يدفع هؤلاء للعيش معا في جماعة ليس ضعفهم وخوفهم، بل غريزتهم وطبيعتهم في التواجد والتكامل مع أقرانهم.

فالإنسان حتى وإن كان يتمتع بالرخاء ووفرة المال يشعر بالحاجة للاجتماع مع بين جنسه، وهنا يظهر تأثير شيشرون بأرسطو الانسان اجتماعي بطبعه. وفي هذا المسار يرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يركز بناؤها على التسليم بالاعتراف بحقوق مواطنيها، كما يرى أن الدولة مجاعة معنوية أو هي مصلحة الناس

1 - السيد عدنان حسني، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009، ص 65.

2 - حمدي مهران ، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1 2012 ، ص، ص 163 ، 164.

المشتركة بمعنى أنها تشبه المؤسسة العامة حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها ، ويترتب على ذلك نتائج ثالث هي:

أ - إن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ، ما دامت أنها بقوانينها ملك للجميع ، فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتمتلك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيائها واستمرارها في البقاء. الدولة تقوم في الأساس من أجل تمثيل مصالح الناس وتقديم المساعدة لهم ، وهي في الوقت ذاته تمثل الحكم العادل بين أفراد الشعب فيما لو حصل خلاف بينهم

ب - إن استخدام القوة السياسية استخداماً قانونياً وسليماً هو في حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن الموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة، إليه من الناس والقانون .

ج - إن الدولة ذاتها، بما فيها القانون ، تخضع دائماً للقانون السماوي وللقانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي العام ، ذلك القانون العام الذي يسمو على القانون البشري الدنيوي. لقد حازت هذه المبادئ العامة للحكم التي تؤيد انبعاث السلطة من الشعب ، والممارسة القانونية لها، ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي تأييداً مطلقاً بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة. فالدولة ما وجدت إلا لضمان احترام القانون واحترام الحرية الفردية وحماية الملكية والدول لا تموت لأنها وجدت لتبقي فهي ليست مثل الفرد العادي.⁽¹⁾

1 - ليو شرتاوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية : من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا، ج1 ، تر: محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط3، 2005، ص 240.

ب3 - أنظمة الحكم

وظيفة الدولة في نظره هي حماية القانون، وقد تلجأ لأحد أنظمة الحكم التالية :

أ- النظام الملكي : والذي يقوم علي وجود ملك يحكم الجماعة اعتقادا بأن عقلا واحدا ينبغي ان يقود العالم. فالملكية ليست بالضرورة أن تكون نظام بربري، ويرى شيشرون أن الملكية تتعارض مع الحرية لأن الملك مهما كان خريا فسوف يكون دائما هو السيد. أما الشعب فيكون العبد ، فإن النظام الملكي ضد الحرية.

ب- الحكومة الأرستقراطية: هي تعالج عجز فرد واحد عن إدارة الدولة، وايضا الجمهور يعجز عن إدارتها إذا اشترك كل في هذه الإدارة فتكون حكومة الأقلية هي الحل المناسب

ج- الحكومة الديمقراطية "الأغلبية": ومن مزاياها تأمين الحرية لكل فرد لأن القانون الذي يربط بين جميع أفراد الجماعة هو قانون واحد بالنسبة إليهم جميعا وهو الذي يضمن مساواتهم ، وعيوبها هي صورة من صور الفوضى لأن الجمهور أقوى من العواصف ومن النيران الأمر الذي سيجتري عليه الكثير من العنف والفوضى وغياب العقلانية .⁽¹⁾

أما ما تعلق بالأفضلية بين هذه الأنظمة فشيشرون يمنحها تنازليا للملكي فالأرستقراطي، فالديمقراطي، وهو آخرها وأسوأها لديه. أما أفضل الأنظمة لديه إطلاقا فهو النظام الذي يجمع بين فضائل الأنظمة الثلاث، مكونا منها نظاما معتدلا يتحقق فيه الانسجام والتوازن وتكافؤ القوة بين عناصر الأنظمة المختلفة، وفضائلها ومبادئها

1- بوللوي ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2008،

وقواها. منطلقا في تصويره هذا من أن الجمع بين أنظمة ثلاثة خير من الجمع بين نظامين، مقتربا في فكرته عن أسس النظام المختلط ومبادئه من أفكار أفلاطون وأرسطو بهذا الشأن، ومتميزا عنهما بجعل نظامه نتاجا للجمع بين الأنظمة الثلاثة، بخلاف النظام المختلط في أنموذجه الأفلاطوني والأرسطي الناتج عن الجمع بين نظامين فحسب.⁽¹⁾

ج- سنيكا (10 ق.م - 47 م)

هو لوكيوس سينيكا ، فيلسوف روماني ولد بإسبانيا، كاتب وخطيب ،لقب بسينيكا الفيلسوف أو سينيكا الأصغر تميزا له عن والده الذي حمل نفس الاسم. عمل مستشارا في القصر لكاليكولا ومربيا لنيرون ، ثم وزيرا له . يعتبر سينيكا من أبرز دعاة الفكر الرواقي، خاصة بعد الفوضى التي عرفتة روما في عهد نيرون حيث كان الأباطرة طغاة مستبدين وسفاحين، والتاريخ السياسي الروماني مليء بالصراعات، والاضطرابات، بين القادة والسيوخ وأصحاب المال بعضهم اتجاء بعض، وبين المستضعفين. لذا فهو يقول عن مجتمع زمانه: " محتشد من الوحوش الكاسرة والفارق أن الوحوش هي فيما بينها وديعة فلا ينهش بعضها بعضا. أما البشر فال شأن لهم غير أن يمزق واحد منهم الآخر " ⁽²⁾ من اهم مؤلفاته: راحة النفس، قصر الحياة، الرحمة، المحاورات. ويمكن تلخيص أفكاره السياسية على النحو التالي:

- أعاد سينيكا النقاش بشأن العلاقة بين السياسة والفضيلة، وكذا ثنائية الحق والواجب، واعتبر أن الفرد لا يصل إلى راحة النفس إلا بتفانيه في أداء أعماله

1 - عامر حسن فياض، وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن ط 1 ، 2012 ، ص ص 313-314 .

2- إميل برييه، تاريخ الفلسفة الهيلينية والرومانية، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981 ص 212.

وواجباته، فإن لم يكن الفرد فعالاً، فإنه سيقع ضحية لأهوائه، و أن كل الأدوار في المجتمع متناسقة مع بعضها البعض، ولأنه أرى أن السياسة لم تعد تصلح لأن تكون وظيفة الرجل الفاضل، فقد نصح كل إنسان عاقل بالابتعاد عن ممارستها، لما صار يرتبط بها آنذاك -حسبه- من سوء اخلاق وفساد، وأمام ما وصلت اليه روما من وضعية مزرية في عهد نيرون، رأى سنيكا أن هذا الوضع جعل من قيام الحكم المطلق ضرورة لا بد منها. وأن التساؤل في نظره لم يعد ما إذا كان لزاماً أن يقوم هذا الحكم بل التساؤل عن عساه يكون الطاغية؟ بل انه جاوز هذا التصور، نحو الاعتقاد بأن الاعتماد على الطاغية، أفضل من الاعتماد على الجماهير.⁽¹⁾

- عدّد سينيكا محاسن ما قبل المدينة التي سماها بالعصر الذهبي للمجتمع الإنساني حيث لم توجد فيه صراعات، إلا ان الطبيعة البشرية أدت اليها، فبالنسبة إليه فان البشر كان يحكمهم رجل واحد وهو الأفضل بينهم دون سيطرة، فالقائد كان يعرف القيادة والرعايا يعرفون الطاعة، لذلك كان جيلاً سعيداً.

- فضل النظام الملكي لأنه نظام طبيعي، فعلى رأس هذا الكون يوجد ملك واحد هو الله، حتى وإن كانت هذه الملكية دكتاتورية فإن فساد و طغيان الفرد الحاكم أهون من فساد أغلبية الشعب " الحكومة الديمقراطية" وأن الحكومة المفضلة هي التي يتحلى أبناء الشعب فيها بالخلق الفاضلة و تستند في تسيير الشؤون على التعاليم الدينية، و لم يفصل سينيكا في وظيفة السلطة فهي ليست مسؤولة عن مصدر سعادة الناس بل

1 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج2، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2010 ص71.

تحدثهم فقط من التماذي في الشر والفساد، فالحل هو ايجاد امبراطور جيد يعمل للصالح العام، حتى و إن أُعطي كل الصلاحيات.⁽¹⁾

1 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو- مصرية، القاهرة ، ط07 2017 ص159.

المحور الرابع

الفكر السياسي المسيحي

المحور الرابع

الفكر السياسي المسيحي

تاريخ الديانة المسيحية يُؤكد وبوضوح على ذلك التأثير العميق في الاتجاهات السياسية التي سادت الامبراطورية الرومانية ، فعلى الرغم على أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاما أو فكرا سياسيا دقيقا ومحددا ، كونها حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية لكنها في الوقت نفسه حملت بين نصوصها الكثير من المعاني والدلالات الاخلاقية والاجتماعية المناقضة لما كان قائما في نظام الامبراطورية الرومانية من قرائن ظلم والاضطهاد والطبقية ... إلخ . لقد اجتذبت المسيحية بالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني، خصوصا وأنها نادى بأن الخلق متساوون في نظر الخالق وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر أو المنزلة الاجتماعية... إلخ .

لكن بعدما اعترف الامبراطور " قسطنطين " بالمسيحية واعتبارها الدين الرسمي والوحيد للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، تغيرت الأوضاع. ولعل السبب الرئيسي الذي جعل الامبراطور " قسطنطين " يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الاول ، ذلك أنه كان يحتاج الى تأييد الكنيسة، وبالتالي إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة، فنشأت سلطتان : سلطة دنيوية يرأسها الامبراطور وأخرى دينية يرأسها البابا على شاكلة مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، بما يتجلى بوضوح في الأقوال المأثورة عن السيد المسيح عليه السلام، مثل " ليست مملكتي في هذا العالم " وقوله " دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله " .

إن تعاليم المسيح لم تتضمن مبادئ سياسية أو أسسا للدولة، وإنما الإعلاء من السمو الروحي دون المادي الدنيوي المتعلق بالذات الأرضية. (1) غير أن الفكر السياسي والأخلاقي المسيحي انشغل بمبدأ "ازدواج السلطتين" حيث اعتبرت المسيحية أن للفرد طبيعتين متميزتين أحدهما تتعلق بالروح والأخرى بالجسد، وأن كلا منهما تحتاج إلى إشراف، فالكنيسة تتولى الإشراف على الجوانب الروحية بينما تعنى الدولة أو السلطة الزمنية بالشق الدنيوي، وعلى الفرد أن يتوجه بولائه لكلتا السلطتين، كل في مجالها.

لقد عبر البابا جياالسيوس الأول عن مبدأ السلطتين بما أطلق عليه " مذهب أو نظرية السيفين" التي تقوم على وجود سيفين يمثل كل منهما مركزا للسلطة، سلطة الكنيسة المعنية بالوضع الروحي للفرد وبكل ما يتعلق بالمظاهر الروحية، والسلطة الزمنية التي تهتم بمجالات حياة الأفراد، غير أنهما مستمدتان من أصل إلهي وكل منهما متساوية مع الأخرى وإن كانت تعتمد الواحدة على الأخرى. (2)

غير أن هذا الأمر قد تغير مع اختلال العلاقة الثنائية بعد اكتساب الكنيسة السلطات العليا على حساب الدولة ومنحها صكوك الغفران والحرمان، باعتبارها " مدينة الله" على الأرض، وفق تعبير القديس أوغسطين الذي انتصر لقوتها وقدرتها على حسم الصراع مع السلطة الزمنية لصالحها. بينما لم يجد توما الإكويني ثمة تعارضا بين الدين والعقل وإن كان قد نادى بخضوع الدولة للكنيسة. (3)

1 -حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، 1992، ص122.

2- Herbert J. Muller, Religion and Freedom in The Modern World, Chicago, The university of Chicago, Press ,p p 111–125.

3 - مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص149.

أولا - الفكر السياسي عند القديس أغسطين (354 - 430 م)

أوغسطين أو "أوريليوس أوغستينوس Aurelius Augustinus" من أصل نوميدي -لاتيني. اللاهوتي والفيلسوف من آباء الكنيسة اللاتين، يعد رائدا للفلسفة المسيحية في العصر الكنسي الذي يمتد من القرن الثاني حتى القرن السادس الميلاديين. ابن طاغاست سوق أهراس، الجزائر حاليا. يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيسة الكاثوليكية والأنجليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. يعتبره العديد من البروتستانت وخاصة الكالفينيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديسا. كان أبوه باتريكوس وثنيا متوسط الحال، وأمه مونيكاً مؤمنة مسيحية أصبحت قديسة فيما بعد. قرأ وتأثر بأفلاطون وشيشرون، بحثا عن الحقيقة، حقيقة مصير الإنسان، قرأ الإنجيل بهدف أن يجدها فيه، كما تعلم من أمه، ولكن أمله خاب. متشبع بالأدب اللاتيني، لم يعجب بلاتينية الكتاب انظم إلى المانوية.⁽¹⁾

أصيب بحالة شك رهيبه شبهها أوغسطين بعاصفة تلاها مطر غزير، وكتبه شاهدة على شكه تسع سنين وصراعه النفسي وهو يبحث عن الحقيقة والطمأنينة تارة في المسيحية وتارة في المانوية وتارة في الأفلاطونية الجديدة. كما ظل ينتقل من البلاغة إلى الفلسفة ثم إلى السياسة. بعدما تحرر أوغسطين من المانوية اشتغل لتحصيل الكهنوت و بلوغ ثقافة مسيحية حيث وجد استقراره النفسي من خلال المسيحية. لقد "

1 - المانوية: مذهب ماني بن فانك الفارسي، ولد 215 م، يؤمن بالثنائية أي أن العامل يرجع لمبدئين أو إلهين : النور والظالم أو الخير والشر كما تؤمن بذلك الزرادشتية، لما بلغ 24 ادعى النبوة، شرع يعظ الناس وأعلن أمل الحياة دين جديد تتحد فيه سائر الأديان مع تغلب المسيحية، لكن مذهبه لقي معارضة شديدة لخروجه على الزرادشتية، فأمر به الشاه بهرام بن شابور فأعدم سنة 272 .

ظهرت له المسيحية أولاً بوصفها مذهب في الخطيئة، و الحب و اللطف و ظهرت له
ثانياً في شكل فكرة كلية هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم و ستنتهي بملكوت
الله. " (1)

لقد شهد العصر الذي عاشه أوغسطين الكثير من التحولات السياسية والمعارك
العسكرية والفوضى الاجتماعية، في الإمبراطورية الرومانية، ككثرة صراعات الحكام
فيها، وانقسام الإمبراطورية إلى شرقية وغربية، وتفكك الحياة الفكرية والدينية، و ظهور
المسيحية وانقسامها إلى مذاهب مختلفة ومتعارضة، وكذا احتدام الصراع العقائدي
الديني بين المسيحيين والوثنيين من جهة والمسيحيين أنفسهم بعد انقسامهم بين مذاهب
مختلفة من جهة ثانية احتدام الصراعات العسكرية بعد ازدياد الهجمات الخارجية على
الإمبراطورية الرومانية الغربية حتى انتهى الأمر بسقوطها عام 410م، على يد القبائل
القوطية. (2)

لقد سخر أوغسطين فلسفته كلها في سبيل ضبط العلاقة بين المجال الديني
والسياسي، فكان له الأثر الكبير في خلق آفاق التعايش بين الأديان خاصة المسيحية
والإسلام في القرنين التاسع عشر و القرن العشرين، كونه دعا إلى ضرورة قيام مدينته
على قيم التسامح. وأدان طغيان الملوك واستضعاف الأمم الفقيرة وأكد أن على الملك
يجب أن يكون في خدمة الله والشعب. وبالرغم من ذلك رأى بأن الطغيان الصادر من
الحكام لا يبرر الثورة عليهم، وأن المسيحية يجب أن تركز على المحبة والطاعة
للدولة. آمن أوغسطين بأن الحياة الاجتماعية مقدسة ولذلك فإن الدولة هامة في حياة
الناس للحفاظ على المجتمع، فكان لهذه المبادئ الأثر الكبير على عدد من كبير من

1 - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص16.

2- الطعان عبد الرضا حسن، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر
والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص 349.

الفلاسفة مثل القديس توما الإكويني، وجون كالفن ومارتن لوثر وغيرهم. ويمكن اعتبار كتابين : " مدينة الله " و " الاعترافات " سنام فلسفته الدينية و السياسية ، حيث دافع فيهما عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة.

حمل أوغسطين على عاتقه مسؤولية نشر أفكار المسيحية والدفاع عنها، وخاصة أفكارها السياسية، وحاول بكل قوة تأكيد خطأ الزعم القائل بأن المسيحية مسؤولة عن انهيار الإمبراطورية الرومانية وضعفها وتراجع قوتها. لقد رد أوغسطين على الوثنيين من سكان روما الذين اتهموا المسيحية و تطيروا منها و اعتبروها لعنة مقابل تقديس الآلهة الوثنية العاجزة حتى عن حماية نفسها حيث يقول أوغسطين: " تأملوا الآلهة الذين فاخر بهما الرومان حراسا لمدينة روما، يا لفداحة الخطأ الذي يستدعي الشفقة، يقاوموننا عندما نتحدث بهذا الشكل عن آلهتهم. (1)

1- الدولة والسلطة أصل الاجتماع السياسي.

عني القديس أوغسطين ببحث أساليب الحياة الاجتماعية ولم يعر اهتماما كافيا للناحية التنظيمية ، وذلك ناتج عن كونه قديسا في الديانة المسيحية التي لم تنتظر للحياة السياسية بالقدر الكافي وبصورة مستقلة بعيدا عن تعاليم المسيحية . غير أن أوغسطين نظر إلى ظاهرة الاجتماع باعتبارها حالة ليست مجرد حشد من الناس حصل بصورة عفوية، وإنما لابد وأن ارتكز على خصوصية اشتراك الأفراد في الحاجة وفي الفكر والعاطفة، وذلك الاشتراك يؤلف منهم وحدة معنوية، وكيان سياسي يجمعهم وتتجسد فيه هويتهم وتتحقق فيه مآربهم وحاجاتهم هو المجتمع المدني أو الدولة يقول " مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك وهادئ لما تحب، وإذا أراد إنسان أن يعرف شعبا ما عليه بكل تأكيد أن يتأمل فيما يحب، ولكن أيا يكون موضوع حبه واجتمعت مخلوقات

عاقلة دون الحيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حق لها شرعا اسم دولة وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين أفرادها شريفة والعكس صحيح. " (1)

إن القديس " أوغسطين يرى بأن الإنسان بطبيعته يحتاج إلى العيش في مجتمع وإلى الخضوع لسلطة والمواطنون هم العنصر التي تتألف منها المدينة يلتقون في تجمع أول هو العائلة التي تشكل نواة المدينة فالعائلة أصل المدينة وجزء منها، وأول سلطة تبدأ في العائلة حيث يمارسها من هو جدير بها وهو الأب و فالأفراد لا يستطيعون أن يكونوا خارج الجماعة وأن ينتمي كل فرد منهم إلى نفسه ، بل يجدون أنفسهم دائما ينتمون إلى مجموعة سواء أكانت هذه المجموعة أسرة أم مدينة أم مملكة أم إمبراطورية ،ويعُدُّ هذا الأمر عنده واقعا أساسيا لا يمكن تجاهله ، كون العلاقة بين كل رجل مجتمع هي علاقة وثيقة يشبهها بعلاقة الحرف بالكلمة ، ومجموع الكمات بالجملة ، فكما أن الكلمة لا يمكن لها أن تستغني عن حروفها ولا الجملة عن كلماتها لإتمام المعنى فكذلك الأمر مع الفرد الذي يجد نفسه محتاجا لمجموعة للعيش معهم. (2)

وانطلاقا من التجربة اليونانية والرومانية معززها بانتشار المسيحية يحاول القديس " أوغسطين أن يبين في كتاب " مدينة الله" بأن المجتمع المدني ليس من شك في أنه واقع طبيعي وهو يمت كذلك بصلة قرابة إلى العناية واللفظ الإلهي الحاضر في العالم المخلوق غير أن فساد الطبيعة البشرية الذي أعقب خطيئة الإنسان الأصلية يحول

1 - أوغسطين، مدينة الله، ترجمة يوحنا الحلو، مج3، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 161.

2 - فرنسوا شاتلي ، وآخرون، معجم المؤلفات السياسية ،ترجمة ،محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص114.

دون الاعتراف للإنسان با اكتفاء ذاتي تام وتخيب سلفا الجهود المبذولة لنيل السعادة في الحياة الدنيوية و مع أن هذه السعادة هي هدف المدينة الدنيوية وغايتها.⁽¹⁾

نظر أوغسطين إلى الدولة الأرضية رغم ضرورتها على أنها هي نموذج للشر ومثال لأسباب الزوال، مستشهدا بدولة روما ، فهي دولة زائلة لا محالة فهي من المدن الأرضية التي لا بد من أفولها لما اشتملت عليه من عوامل الانحلال والفوضى والصراع ونزاعات البشر والعدوان والتحكم والاستلاء ويرى أوغسطين أن المدينة الباقية الأزلية هي مدينة الله وهي مملكة المسيح وتجسدت في الكنيسة وفي الامبراطورية التي اعتنقت المسيحية.⁽²⁾ بينما يتجسد الخير و السلام في الكنيسة التي رأى فيها مملكة الله واعتبرها المدينة الأمثل، إذ لا بد على الانسان أن يكون مسيحيا، عقيدته المسيحية لأنها هي وحدها التي تمكنه من أن يسمو إلى الحياة السعيدة في مدينة الله السرمدية.

نلاحظ هنا تأثر أوغسطين الكبير بفكر أفلاطون السياسي فيما تعلق منه بتقسيم هذا العالم إلى عالمين أحدهما أرضي والآخر سماوي، وأن الحياة الحقيقية هي التي يعيشها الإنسان في عالم المثل وان ما نعيشه في العامل المحسوس زائل، ومن هذا المنطلق ينظر أوغسطين إلى أفلاطون على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، فهو الفيلسوف الذي يقترب تفكيره إلى حد كبير من تفكير المسيحية، و يمضي بعيدا ليتحدث عنه بوصفه الفيلسوف الذي كان يصبح مسيحيا لو أنه عاش في العصور المسيحية.

1 - بنمخلوف علي، جنجار محمد ، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 2012 ، ص227.

2 - محمد مهنا نصر، في تاريخ الأفكار السياسية وتتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، " د ط"، 1999 ص، 112.

الركن الأساسي في قيام الدولة عند أوغسطين هو حب الله ، بحيث يوجه هذا المبدأ الإنسان إلى الخير و الفضيلة و يبعده عن الخطيئة التي تساهم في بناء المدن الأرضية التي يغيب فيها الرجل الفاضل الحامي لكلمة الله والعدالة و القانون، والخير الحقيقي جوهره روعي، وليس مرتبط بالتاريخ المدني القائم على تمجيد المدن الآثمة ويربط القديس أوغسطين في الكتاب التاسع عشر من مدينة الله الخير بالوعد المسيحي حيث " الحياة الأبدية هي الخير الأسمى، و الموت الأبدي هو الشر الأقصى، و على هذا النحو فكل من أراد اجتتاب هذا أو الحصول على الآخر وجب عليه أن يحيا حياة صالحة." (1)

لكن محبة الله هذه قد تبددت من قبل في قلب الإنسان الأول لتنتقل بطريقة أو بأخرى إلى أبنائه، وبهذا كان نتاج الخطيئة الأولى الظلم والإكراه والجور وكل مظاهر التسلط، الملكية، الرق. ويرى أوغسطين أنه للتخلص من هذه الأعباء التي ورثت عن الخطيئة كان لابد من أن يتحد الإنسان بربه من جديد وهذا لن يكون إلا انطلاقا من المسيحية ذاتها والكنيسة، إذ كان حلمه دائما هو التوحيد بين السلطة السياسية والكنيسة ، لكن سقوط روما حال دون ذلك وتبخر ذلك الحلم بل وتحول إلى كابوس إذ وقعت المسيحية في مأزق كان الحل الوحيد للتخلص منه في نظر أوغسطين هو الفصل بين الدين والدولة " فاستقرار المسيحية لن يتحقق إلا بنوع من الفصل بينهما وبين السياسة مع الاكتفاء بجعل العلاقة بين الطرفين هي علاقة تعايش سلمي." (2)

والحديث عن الدولة في الفكر السياسي عند أوغسطين هو بالضرورة وفي الوقت ذاته حديث عن السلطة التي تتخذ بعدا روحيا مرتبط بلاهوت التاريخ السياسي.

1 - القديس أوغسطين، مدينة الله، الكتاب التاسع عشر، مصدر سابق ، ص 113.

2 - محمود الخضيرى زينب ، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 1996، ص 187.

فالسطة مرتبطة بالنظام السياسي، ومن دلالتها مفهوم التدبير، والبحث عن شروط استمرارية النظام بالقدر الذي يساهم في خلق توازن بين الراعي و الرعية وهذا مرهون بالبحث عن القداسة الروحية من خلال فلسفة أوغسطين السياسية، حيث جعل الزمني مرتبط بالروحي لتحقيق السطة غاية التدبير داخل النظام الاجتماعي و السياسي. لذلك يجب إعادة النظر في السطة التي لا يجب إلا أن تكون تجسيدا للعناية الإلهية يقول " لقد أرادت العناية الإلهية أن تفرض على مر الزمن نظاما معيناً، و تأمر بعبادة الله الحق بواسطة الملائكة. " (1)

2- العدالة وأنظمة الحكم عند أوغسطين

لم يتناول أوغسطين أنواع الحكومات بتلك الطريقة التي عرضها كل من فلاسفة اليونان ومن هذا حذوهم شيشرون مثلاً وهو يركز على توفير العدالة في الدولة أكثر من اهتمامه بأنواع الحكومات فلم يُقل بتفضيله لشكل معين من الأنظمة الحاكمة ، إلا أنه شدد على أن وظيفة وجود السطة السياسية هي في إقامتها للعدالة ذلك أنه بدون عدالة لا يكون الحاكم غير لص مغطى بالمجد، وما مملكته إلا ككهف لصوص.(2) فيحدد دور السطة بعملها المستمر نحو تحقيق العدالة.

ومن أجل تحقيق غاية العدالة فقط أعطيت للحاكم، فالعدالة موجودة قبل السطة مهما كانت طبيعتها، وهي دائمة وأبدية ومطلقة في كل زمان ومكان، تطال الجميع وهي للجميع ويجب أن تكون الغاية التي تنشدها الأنظمة الحاكمة مهما كانت طبيعتها. كما أن هذه العدالة التي يتحدث عنها أوغسطين لم تكن لتحقيق إلا إذا كانت الدولة

1 - القديس أوغسطين، مدينة الله، مصدر سابق ، ص481.

2- علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار اقرأ، بيروت، ط1،

مسيحية وبالتالي لا فرق بين طبيعة الحكم القائم وإنما الغرض الرئيسي هو تحقيق العدالة والسلام التي تفرضه الدولة في ظل الديانة المسيحية . " فاعتراض أشد الاعتراض على آراء شيشرون وغيره من كتاب ما قبل المسيحية الذين زعموا إقامة العدالة إنما هو وظيفة أية مجموعة للأمم بصرف النظر عن عقائدها، فرد عليهم موضحاً أن سب إصراره على أن تكون مجموعة الأمم مسيحية هو على وجه المغالطة التي تزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطي لكل ذي حق حقه إذا كانت هذه الدولة نفسها ، أي غير المسيحية ، لا تعطي الله نفس حقه في العبادة. " (1)

يميز أوغسطين يميز بين العدالة لدى الفرد والعدالة في الدولة، تأثراً بأفلاطون، والانسجام المتوخى لديه، شبيه بانسجام أجزاء الجسم الإنساني، فإذا تحققت العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي يمكننا القول: إن الغاية الأساسية للتجمع البشري قد أنجزت وتحققت ، وكذلك يميز أوغسطين بين العدالة الاجتماعية والعدالة المطلقة وبين القانون الدنيوي والقانون الأبدي، فالأول يدفع الأفراد إلى التخلي عن مصالحهم الشخصية من أجل المصلحة العامة، بينما القانون الأبدي يقضي بتوافق القوانين المدنية الخاصة مع المعايير والقواعد الثابتة التي في المدينة المقدسة "مدينة الله" ولذلك فإن مواطن مدينة الله يعرف غالباً من العدالة التي يطبقها في بلده الخاص ويتوافق مع قوانين هذا البلد، ويحاول فقط نشر السالم المدني في العائلات بين الأمم. (2)

فكل سلطة تنبثق عن الله: فمن الله يكون مبدأ كل سلطة وإن كان الانسان يتحالف مع قرينه لكي يختاروا زعيماً لإدارتهم وهو يؤسس المدينة الأرضية، إلا أنه غير كاف

1 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني ، ص 91

2 - علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، الإشكالية السياسية للحدث "هابرماس نموذجاً "، منشورات دار الأمان ، الرباط، ط 1، 2011. ، ص 89.

لكسب الشرعية لهذا السلطان. إن هؤلاء الحكام يحصلون على وظيفتهم عبر الانتخاب أو الحظ أو الوراثة، ولكنهم لا يكتسبوا السلطة إلا من الله الذي ترك لهم المسببات الثانوية لتقوم بدور التفضيل والاختيار أو الخضوع. بينما السلطة في جوهرها وفي أصلها مستمدة من مشيئة الله. فإله هو المنظم لكل شيء ولا يترك الناس دون عناية: " يعني أنه من المستحيل أن يترك ممالك الأرض ومدنها بلا رعاية منه، وحتى صور الاستبداد إنما هي بمشيئة الله وفق عناية ، وإن كانت غامضة لدينا، إلا أنها في تصور أوغسطين تحمل حكمة يجب أن تخضع لها "(1) ونفهم من هذا أن كل ما يحدث وما يوجد من أنظمة وظواهر سياسية فهي بقدره الله ومشيئته حسب أوغسطين.

3- مدينة الله.

يحتل موضوع المدينة مرتبة الصدارة في الاهتمامات الأساسية للقديس أوغسطين فقرأه مؤلفه الاعترافات تبين لنا بوضوح تأثره بالمدينة، فبعد قرطاجنة، نجد مدن مثل روما، ميلانو هيبون... مدن سوف تتفرق حولها النفس البشرية المعقدة من حيث ولاءاتها فهناك مدن أرضية مثل بابل أو耶رشلليم التي هي رمز العهد القديم من هذا المنظور سوف يخاطب أوغسطين الناجين من سكان روما بعدما نهب البرابرة مدينتهم وخربوها، إنهم لم يفقدوا أي شيء أساسي بالنسبة إلى حياتهم، وأن الخلاص إنما يتمثل في المدينة الإلهية، وليس في نقيضها المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان.

أ- المدينة الأرضية: هي المدينة الفاسدة ، مدن الشرور وهي التي باعت نفسها للشيطان حتى أطلق عليها إسم مدينة الشيطان، وموطن الشعوب الكافرة التي تعيش على حب الذات، وتنكر حب الله، أفرادها يلهثون وراء المعيشة الشهوانية، ويريدون تحقيق كل ما هو جسدي، بعيدا عن الله. وكان منطقيا أن ينسب أوغسطين المدينة

1 - علي زيعور ، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية ، مرجع سابق ، 177.

الأرضية للشيطان حتى يبرر المقابلة بينها وبين مدينة الله يقول "إن الشيطان أمير المدينة الفاسدة بالرغم من استخدامه لشركائه ضد مدينة الله المترحلة في العالم" (1)

إن معيار التفرقة بين مواطني المدينتين هو نوعية الحب-كما سبق الذكر- المتحكم فيهم " فخاصية المدينة الأرضية عبادة الله أو الآلهة للتمكن بفضل عونها في الحرب والسلم من التحكم في الأرض، لا بالمحبة التي تخلص بل بالشهوة التي تسيطر. إن الخيرين يستخدمون الدنيا ليتمكنوا من التمتع بالله ، أما السيئون فيريدون استخدام الله ليتمكنوا من الاستمتاع بالدنيا "، ويذهب في اعترافاته إلى تشبيه أبناء المدينة الأرضية بالمياه المرة فيقول: " فمن ذا الذي جمع المياه المرة في كتلة واحدة؟! للجميع غاية واحدة، سعادة زمنية أرضية ،وفي سبيلها يعمل الجميع أعمالا مختلفة، مهما تنوعت الدوافع إلى ما لا نهاية التي تحركهم" إن قابيل بشهادة الكتاب المقدس كان أول مؤسس لمدينة أرضية بكل ما يعنيه التعبير من غموض مدينة كان بانيها قاتل أخيه، هنا يرى أوغسطين نموذج البناء الذي ينبغي أن يسير عليه الحال فيما بعد، فروما ستؤسس عندما سيقتل روميوس على يد أخيه روميلوس كما قتل هابيل على يد قابيل...وهنا تبدو ولادة المدينة مرتبطة بالقتل سواء سبقته أو تبعته. " (2)

يستشهد أوغسطين بتأسيس مدن مختلفة تاريخيا ، ويتوقف عند سقوط روما شأنه شأن الأحداث التاريخية الأخرى تحقيقا لإرادة الله " لقد أراد الله سقوط روما ليلقن درسا لأبناء مدينة الله لأن الرومان حققوا مجد روما عندما كانوا يخلصون لها، ويضحون بأنفسهم من أجلها، وما إن تخلوا عن هذا الإخلاص والتفاني حتى سقطت روما، فليكن هذا درسا للمسيحيين ليدركوا أن عليهم حب وطنهم الحق وهو مدينة الله بنفس

1 - محمود الخصري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، مرجع سابق ، ص 152.

2 - فرنسوا شاتليه وآخرون ، معجم المؤلفات السياسية ، مرجع سابق ، ص117.

إخلاص الرومان وتقاني الرومان في حبهم لوطنهم الأرض، لأن هذا الحب هو وحده الذي سيحقق لهم المجد، أما التخلي عنه فلن ينجم عن إلا الهزيمة والخسارة، أي خسارة مدينة الله. ليصل أوغسطين إلى أنه " بالمسيح ينتهي التمايز بين المدينتين المختلفتين من جديد وتقود كل منهما وحدة عضوية لها أعضاءها في الإنسانية جمعاء ، لتبقى المدينتان في هذا الزمان متداخلتين وممتزجتين ببعضهما البعض إلى أن يأتي يوم الحساب فيفترقهما. " (1)

ب- المدينة السماوية : هي المدينة الصالحة ، مدينة السعادة والخيرات وهي التي باعت نفسها لله حتى أطلق عليها إسم مدينة الله، وموطن الشعوب المؤمنة التي تعيش على حب الله، وتتكر حب الذات ، إن المدينة السماوية التي يعتبر الله مؤسسها توجد في هذا العالم، فهي تظم البشر الذين يعيشون على الإيمان وينتظرون بصبر الوعد بالخلاص ، "إن مواطني المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليس كالأخرين " (2) فالكد الذي يبذله هؤلاء في سبيل خدمة المدن الأرضية يهدف للراحة والنعيم في المدينة السماوية . فالقيمة الأخلاقية للكد لا تقاس إلا بالهدف المنشود والمتمثل في القضاء على دواعي الكد أي السعادة في المدينة السماوية.

إن مدينة الله تظم كل الذين يربط بينهم حب الله، أي كل الذين يعيشون عيشة الإنسان الملتزم بشريعة الله. فأبناء دينة الله "السماء" إخوة في سلام دائم، لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية والخاصة، بل تسوده تلك الفضيلة التي تجعل الجماعة قلبا واحدا "، والتي تحقق الوحدة الكاملة وهي الطاعة والتقوى ، لكن معرفة هذه المدينة الإلهية لا تتم إلا عن الوحي والإلهام، فالإله إذا أراد إقامة مدينة فإنه يختار مجموعة

2 – Lancel serge, Saint Augustin, Arthéno Foyard– Paris, 1999, P 552.

2 – جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي ، ص 152.

من الناس ويرحمهم برحمته ليجعلهم أعضاء في هذه المدينة تجمع بينهم المحبة والمودة، لقد ذهب أوغسطين - كما قلنا - إلى القول بأن البشرية انقسمت منذ آدم إلى نوعين من البشر: نوع يحب الله ويضحى من أجله ونوع، يحب الدنيا ومتاعها، لكن أوغسطين وفي عبارة غامضة تظهر مأزق الفكرة في حد ذاتها يقول " إن أبناء مدينة السماء يصارعون الموت طوال حياتهم الفانية... كما يستحيل عليهم على هذه الأرض معرفة ما إذا كانوا من أبناء مدينة الله أو لا وهم لا يستطيعون كذلك التعرف على أمثالهم، لأن التفرقة بين أبناء مدينة الله وأبناء مدينة الأرض أمر مستحيل بالنسبة للبشر. " (1)

يجعل أوغسطين مدينته متعالية عن كل ما هو واقعي، نظامها يشبه نظام الملائكة، فلا تخاصم ولا نزاع، وإنما الكل يعيش في تناغم لا مثيل له إلا عند الملائكة، المواطنة داخل هذه المدينة يحكمها التناغم وفق المحبة الخالصة، ولهذا يقول أوغسطين " فمن أجل رؤية ما يكون عليه شعب ما يجب النظر في موضوع حبه... ذلك أن كل شعب ينفرد بموضوع حب عن غيره، فمن الشعوب موضوع حبها العزة والكرامة ، وبعضها الغلبة والمجد، وبعضها الملذات والطيبات، وهناك شعب موضوع حبه الإله، فذاك هو الحب الحقيقي "، لذلك تكون مدينة السماء هي التي تتجه نحو الأنفس الطاهرة التي موضوع حبها الله. فحب الله وعبادته إنما نتج عنها أن تألفت قلوبهم أو تجمعت حول شيء واحد المعيشة مع الله وفي الله.

ثانيا - الفكر السياسي عند القديس توما الإكويني (1225 - 1274م)

توما الإكويني "Thomas Aquinas" لاهوتي كاثوليكي إيطالي، من أكبر فلاسفة العصور الوسطى، يلقب بـ "الدكتور الملائكي". ولد بمدينة أكوينو، وينتمي لأسرة

لومباردية من قرابة فريدريك الثاني، تتلمذ على يد ألبرت الكبير. شغل منصب أستاذ اللاهوت في جامعة باريس ونابولي، توفي بفرنسا ودفن بمدينة تولوز. اشتهر بكتابه " الخلاصة اللاهوتية" الذي يُعد أضخم إنتاج فلسفي لاهوتي له، لما اتسم به من تكامل فكري منسق. واتخذ توما من المنهج الأرسطي أساسا لأبحاثه. فإذا كان أوغسطين هو الواسطة من خلال سعيه وكتاباتة، لانتقال الفكر الأفلاطوني إلى العصر الوسيط، واندماج تأثيره أو تغلغله في ثنايا اللاهوت المسيحي خلال القرن الخامس. لقد قدر لـ" توما الإكويني" أن يقوم في وقت لاحق ، وتحديدًا خلال القرن الثالث عشر ، بدور مماثل، هو نقل أفكار قطب آخر من أقطاب الفلسفة اليونانية هو أرسطو إلى الفلسفة المسيحية، لقد قدر للإكويني أن يطلع بمهمة تطويع آراء وأفكار أرسطو وتكييفها مع مقتضيات العقيدة المسيحية، بحيث تغدو جزءا من نسيج الفكر المسيحي - الكاثوليكي.

1- الدولة ونظام الحكم.

ينطلق الإكويني في تصويره للمجتمع أو الدولة من أن الإنسان كائن مدني بالطبع، مثلما هو الحال عند الكثير من الفلاسفة ومنهم أرسطو، وأنه دائما في حاجة لغيره لا حاجة إليه فقط قصد استمرار الحياة، بل في حاجة للاجتماع معه للشيء الأفضل، أي من أجل حياة بشرية صالحة . ويستند الإكويني إلى تبرير هذا التصور إلى القانون الطبيعي، إذ يجعل منه الأساس القريب للاجتماع، يستند إلى الأساس البعيد والأول الذي هو القانون الأزلي، "لقد أوجد الله الإنسان مدنيا بالطبع، وحاصلا بداهة على المبادئ الأولى للحق والخير، وتبعًا لهذا الموقف يقرر من جهة واحدة أن كل سلطان فهو آت من الله حسب قول القديس بولس، بمعنى أن الترتيب الطبيعي يقتضي

الاجتماع فيقتضي السلطان، ويقرر من جهة أخرى أن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسان. (1)

يعرف الإكويني الدولة بقوله " الدولة هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها مثل الجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به، توجد وحدة نظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل، ولكنها تصدر فيها عن الغريزة، أما في الجماعات الإنسانية فهي راجعة إلى العقل والإرادة. (2) " يعني هذا أن للدولة نظام مخصوص تنتظم وفقه، وتدار شؤونها بمقتضاه كما أن هذا النظام يقوم على أساس العقل والإرادة في الجماعات الإنسانية عكس الجماعات الحيوانية التي يقوم فيها على الغريزة بحيث أن هذا النظام يسوده التعاون والتضامن والاتحاد بين الأفراد، يتحقق به صلاح الإنسان في المجتمع أكثر من أي حيوان اجتماعي آخر.

نستخلص من تصور توما الإكويني للنشأة الأولى للدولة رفضه للفكرة التي قال بها القديس أوغسطين في فلسفته السياسية، والتي مفادها أن الدولة أو المجتمع السياسي لا يمكن تفسير نشأته الأولى إلا بالعودة إلى واقعة الخطيئة الأصلية أو السقوط الآدمي. يقول " إن الخطيئة ليست فعل إنساني قبيح، وإنما فعل إنساني من حيث هو إرادي، أي صادر عن الإرادة، و إنما يكون الفعل الانساني قبيحا من حيث يخرج عن الحد المقدر له، وتقدير كل شيء يعتبر بالقياس إلى قاعدة، إذا خرج عنها، خرج عن الحد المقدر له، وللإرادة الإنسانية قاعدتان، إحدهما العقل الانساني و الأخرى الشرعية الأزلية التي هي عقل الله. (3)

1 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، 2014 ، ص163.

2 - المرجع نفسه ، ص164.

3 - توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج4، تعريب بولس عواد، المطبعة الأدبية بيروت، 1898، ص238.

إن استقرار الدولة وتحقيقها للغايات السامية التي وجدت من أجلها بالطبيعة، تتوقف على الوظيفة الأصلية التي تضطلع بها إزاء مواطنيها، منها - تحقيق الأمن وطمأنينة في الحياة و تأمين الأفراد من الجوع و الأخطار الداخلية والخارجية . - تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية. - الترويج للحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة من أجل تحقيق الغاية القصوى للحياة الإنسانية ، وهي تحقيق السعادة الميسورة في الحياة العاجلة ، وليس الآجلة التي تتحقق في الحياة الأخرى برؤية الله.

أما السعادة العاجلة فهي ناقصة تقوم على معرفة الله ومحبته، وبمزاولة الفضائل، وبصحة الجسم فإن السقم والفاقة قد يعوقان عن أفعال فاضلة كثيرة.⁽¹⁾ هذا يعني أن وظيفة الدولة استكمال الفرد لطبيعة الإنسانية ، وتحقيق غاية بما هو إنسان، فوظيفة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه. فتحقيق الدولة للمصلحة العامة عنده هو توجيه حياة المواطنين نحو الغاية القصوى، أي نحو حياة الخير أي الحياة الفاضلة بالمعنى الأرسطي.

يذهب الإكويني في إرساء دعائم الدولة إلى وجوب تأسيس الحكم على قواعد التوافق والانسجام، وهو في ذلك يتبع أثر أرسطو فيقسم أنظمة الحكم الى نظم صالحه يراعي فيها الحكام عادة الى منفعة المحكومين وتشمل أنظمه الحكم الملكية والارستقراطية والديمقراطية وأخرى فاسدة تلك التي لا يراعي فيها الحكام غير مصالحهم الذاتية، وتشمل نظام الحكم الاستبدادي الأوليغارشي والغوغائي. ويبرر توماس تفضيل النظام الملكي على غيره من الأنظمة من كون الارستقراطية أكثر حكم من الديمقراطية، وأن الملكية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الارستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة، لأننا

نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شيء مبدأً واحد الجسد تدبره النفس والأسرة يديرها الأب ، والعالم يدبره الله كذلك الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد ويقرر الاكويني مبدأً انتخاب الحاكم فالملكية تكون انتخابيه على أن يعاون الملك مجلس أرستقراطي منتخب من قبل الشعب وكأننا إزاء حكم مختلط يقوم على أساس أن يرأس الدولة ملك يتحلى بالفضيلة يعاونه مجلس ارستقراطي يضم عقلاء القوم ينتخبه الشعب، فهذا النظام المذكور هو ملكيه معدلة بأرستقراطية وديمقراطية.(1)

2- القانون عند الإكويني.

يحظى القديس توما الأكويني، بمكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي، كونه من المنظرين البارزين للقانون، كما يُعدُّ " قَمَّةَ الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخّر " (2) كتب توما الأكويني في السياسية، وأسهب في الكتابة عن القانون وقسمه إلى أربعة أنواع: القانون الأزلي، القانون الإلهي، القانون الطبيعي، القانون الوضعي الذي يتكلف البشر بوضع قواعده ومرتكزاته. يعرف القديس توما الأكويني القانون بصفة عامة، بقوله: " إنَّه تنظيمٌ عقلي للعلاقات في المجتمع يضعه ويُصدره السلطان بقصد تحقيق الخير العام. " (3)

ويرى توما الأكويني " أنه لا غرابة في أن يكون هذا القانون نظاماً عقلياً ما دامت السلطة هي العقل الجماعي، كذلك فإنه من الطبيعي أن يُحقق القانون الخير المشترك، أي السلام والعدل، إذ إن المجتمع لا يُسيره غير هدف مشترك. " (4)

1 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص 164،

2 - حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص 201.

3 - مصطفى فاضل كريم الخفاجي، فلسفة القانون عند أرسطو، مج4، ع2، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية العراق ص 347.

4 - مصطفى فاضل كريم الخفاجي ، فلسفة القانون عند أرسطو، المرجع نفسه، ص 347.

أ- القانون الأبدي "الأزلي".

هو القانون الذي يحكم به الله العالم ، فهو الحكمة الالهية المنظمة للخلقية ، وهو يسمو على الطبيعة البشرية ، ويعلو فوق فهم الانسان ومع ذلك فهو ليس غريبا عن الادراك الانساني ، أو مضادا لقواه العقلية . يعرفه إيتين جلسون بقوله: " إذا كان القانون الأبدي هو نفسه الإرادة الإلهية أو العقل الإلهي، فهو يرتبط ارتباطا وثيقا بالمثل أو بالأفكار الإلهية ، والواقع أن كل فكرة من هذه الأفكار هي قانون أبدي ثابت لا يتغير، يستقر في أعماق الحكمة الإلهية، أعني الكلمة." (1)

فالقانون الأبدي ليس شيئا آخر سوى الله نفسه، الذي يحكم بعقله العالم، ويحرك جميع الأشياء التي يزخر بها الكون كما خلقها أول مرة. القانون الأبدي هو القانون الأسمى الذي يسود منذ فجر التاريخ، ولم يشهد أي تغير، وهو الذي يُعبر عن القانون الإلهي، ولهذا ما على الطبيعة، بكل مكوناتها، إلا أن تتماهى معه. " يُمكن أن يقال إذن إن القانون الأبدي مكتوب في قلوبنا، فلو كان العقل هو القاعدة التي تُقاس بها خيرية إرادتنا أو خبثها، فإن سُمُوهُ إنما يعود إلى أنه هو نفسه ليس إلا قبسا من العقل الإلهي، أو شعاع يضيء بداخلنا على سبيل المشاركة في النور الإلهي . " (2)

ب- القانون الإلهي "المقدس":

يتمثل هذا القانون في الشرائع والاحكام التي أتت عن طريق الوصي أو التبليغ كالشريعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في اللوحين المحفوظين ، والتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة . هو القانون الإلهي، الذي يتحد مع

1 - إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1996، ص 387.

2 - المرجع نفسه، ص 389.

عقل الله، " وهذا يعني أنه متحد مع نفسه. والقانون الإلهي - طبقا لتعبير القديس أوغسطين، والذي كثيرا ما استعاره وردده توما الأكويني - هو الفن الإلهي الذي يحكم الأشياء، والذي بواسطته خُلقت الأشياء. ⁽¹⁾ عبارة الفن، على ما يبدو هي تعبير مجازي، باعتبار أن الفن هو الركيزة الأساسية التي تُرشد فكر الفنان الماهر والبارع وهي المحدد الأول لطبيعة عمله. هذا القانون تخرقه الخطيئة التي يقترفها الإنسان وتُعد الخطيئة منعظا حاسما في المعتقد المسيحي، لأنها أحدثت رجة كبيرة وقلبت حياة الفرد المسيحي رأسا على عقب وجعلته يلهث وراء فعل الخير حتى يُكفّر عنها، وهو ما دفع يسوع إلى الهبوط إلى الأرض من أجل تخلص الإنسان من ذنب الخطيئة.

إن لخطيئة بوصفها خرقا للقانون الإلهي، وبوصفها عصيانا، تُصبح موضوعا يهم رجل اللاهوت أكثر مما يهم الفيلسوف. وهذا حق تماما، لكن يبدو عندئذ أنه لا مندوحة للفيلسوف المسيحي نفسه - حين يدرس الأسباب التي تجعل الأفعال المضادة للعقل أفعالا خاطئة - لا مندوحة له أن ينقاد في النهاية إلى إجابة من نفس النوع الذي يقول به رجل اللاهوت. من أهم التعبيرات التي تُعبّر عن القانون الإلهي هو القانون الطبيعي، "حيث نجد الأساس النهائي للأخلاق إنما يكمن في القانون الإلهي".⁽²⁾

ج - القانون الطبيعي:

هو بمثابة انعكاس للحكمة الإلهية على المخلوقات ، وهي تتجلى في رغبات الانسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير، والاتجاه الى كل ما هو أخلاقي وفاضل ... ومعنى هذا ان القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية

1 - إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق ، ص 387.

2 - المرجع نفسه ، ص 385.

الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزلي. قوة هذا القانون، الذي يقوم على السببية، لا يستطيع الإنسان مقارعتها، وما عليه سوى الخضوع لهذا القانون، الذي يبسط قبضته ويهيمن على مجريات حياة الإنسان. يُعتبر القانون الطبيعي انعكاساً حقيقياً لبعض القواعد التي يتأسس عليها القانون الإلهي. ويمكننا القول بأن نظرية القديس توما الأكويني عن القانون الطبيعي هي " نموذجاً أولياً على المستوى الأخلاقي والسياسي للمركب التوماوي من إيمان الكتاب المقدس، والفلسفة الأرسطية. يُشارك القانون الطبيعي من حيث إنه قانون للطبيعة في العقل ولا يُمكن أن يُرد إلى إرادة الله. " (1)

يُمكن القول انطلاقاً من ذلك أن القانون الطبيعي (الشرعية الطبيعية)، هو تدخل العقل الإنساني من أجل تخصيص أحكام القانون الأزلي، بهدف جعله قابلاً للإدراك. بتعبير آخر فإن القانون الطبيعي، هو التفسير العقلي للإنساني للقانون الأزلي، والذي يحتاج إلى قدر كبير من الجهد العقلي من أجل استخلاص مبادئه وأحكامه وتخصيصها. لذلك وإن كانت الصورتان السابقتان للقانون غير منفصلتين، فإن الاختلاف الجوهرى بينهما يتمثل في أن القانون الطبيعي عكس الأزلي، يختص بالإنسان دون غيره من المخلوقات.

د - القانون الإنساني " الشرعية الإنسانية "

هو القانون الإنساني هو قانون من صنع البشر وهو مشتق من القانون الطبيعي ويتسم بطابع الخصوصية ، لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات في مكان وزمان محددين. هو قانون تتجلى فيه قدرة الإنسان على الإبداع في كل مرحلة من مراحل

1 - ليو شتراوش، جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط3، القاهرة، 2005، ص 389.

التاريخ، في سن قوانين وضعية تنظم حياته، وتضمن له حقوقه حتى لا تُهضم من طرف حاكم يمضي في غيه ويموج بظلمه. هذه القوانين توضع من طرف البشر، عن طريق اتفاق وتعاقد يبرم بين مختلف الأفراد في المجتمع، حتى لا تنتهك هذه القوانين أو يتم التطاول عليها، وهي قوانين يمكن تعديلها، عكس القانون الإلهي أو القانون الطبيعي اللذين يستحيل تعديلهما.

بيد أن هذه القوانين الوضعية لها مرجع أساسي لا يمكن أن تستغني عنه، وهو القانون الطبيعي، ومن خلاله تستمد القوانين الوضعية قوتها ومشروعيتها. حتى وإن قلنا بأن القانون الوضعي البشري مستخلص من القانون الطبيعي، وغايته، بالدرجة الأولى، هي الصالح العام إلا أن فكل إرادة تشريع القوانين لا يحكمها العقل تصبح اعتبارية وخطيرة. لذلك، لا بد من إضافة العقل على التعريف الشكلي كي يكتمل فهمنا للقانون. يختصر القديس توما الأكويني في جملة بالغة الدقة تلك العلاقة بين العقل المبدع والقانون في قوله " الشريعة (أي القانون) ليست إلا نظاما عقليا يقصد به المصلحة العامة مذاعا " أي صادرا " ممن يلي أمر الجمهور " (1)

المحور الخامس

الفكر السياسي الإسلامي

المحور الخامس :

الفكر السياسي الإسلامي

يعرف النظام السياسي الإسلامي في عموميه بأنه : مجموعة القواعد الأساسية التي تحدد علاقة الحاكم بالمحكومين وواجب كل منهما تجاه الآخر وفقا لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام كلية بهذا الشأن، أما شكل الحكم فهو الذي يحدد من يتولى الحكم أيمن يتولى رئاسة الدولة، وكيف يصل إلى هذا الموقع وهذه المكانة، لذلك فإن شكل الحكم يهتم بأمر الفئة الحاكمة، أي كيفية إسناد رئاسة الدولة إلى فرد أو أفراد وفقا للقواعد الأساسية التي يحددها نظام الحكم . فالفكر السياسي الإسلامي هنا ومجموعة القيم السياسية التي وضعت أصولها الحضارة الإسلامية والتي تميزها عن باقي الحضارات الأخرى في إدارة شؤون الأمة الإسلامية وفق المبادئ الأصلية الثابتة التي جاءت بها العقيدة الإسلامية قرآنا وسنة من جهة ،وكذا المبادئ الاجتهادية التي تضمنتها كتابات المجتهدين والمفكرين من جهة أخرى.

لقد تجسدت مدلولات البعد السياسي في الإسلام كمنهج بوصفه عقيدة وشرعية حاملا في طياته تكاملا بين نواحي الحياة الدينية والدنيوية المرتبطة بالإنسان والتي تهدف إلى تدبير أحوال الإنسانية لما في مصلحتها. حيث تضمن الإسلام مدلولات سياسية غير مسبقة، تشتمل في جوهرها على محصلة للتوجيهات السياسية في الحكم والسلطة في سبيل قيام المجتمع المسلم وتمتع أفرادها بالإيمان بوحدانية الله تعالى إضافة إلى أن هذه التوجيهات والأحكام قد شملت استيعابا هائلا لكل ما له علاقة بالفرد والدولة والمجتمع والبيئة والكون والوجود والخير والصالح في الدنيا والآخرة

وهذا كله في مضمونه يؤكد على دور وأهمية البعد السياسي للإسلام كمنهج على مستوى العقيدة والشرعية. والمتصفح للتراث السياسي الإسلامي ليجد أنه زاهر بعشرات المؤلفات التي عالجت قضية أمور الحكم والسلطة، وكيفية تدبير شؤون الدولة وأمور الخلافة.⁽¹⁾

أولاً- الفكر السياسي عند إخوان الصفا وخلان الوفاء

إخوان الصفا وخلان الوفاء جماعة سرية باطنية، ضمت مفكرين عاشوا بالبصرة إبان النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. أفكارها ذات نزعة فلسفية سياسية، وميول شيعية إسماعيلية، كانت غايتها إسعاد النفس. كتموا أسماءهم وهويتهم، وعمدوا إلى الكناية والإشارة والإيماء والإيجاز في مصنفاتهم، وصاغوا مذهباً زعموا أنه جمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة، بث إخوان الصفاء أفكارهم وآرائهم في سلسلة من الرسائل سموها (رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء) وهي اثنتان وخمسون رسالة تكلموا فيها عن جميع العلوم والمعارف في زمانهم والعلوم السابقة على زمانهم، وهي مقسمة على أربعة أقسام، فمنها رياضية تعليمية ومنها جسمانية طبيعية، ومنها نفسية عقلية، ومنها ناموسية شرعية إلهية⁽²⁾، وهي تصنيف واضح للمعرفة الإنسانية وتعريف بكل قسم من أقسامها، وكل نوع من أنواعها، دونما بحث في أغوار العلم واستقصاء لخفاياه⁽³⁾.

1- السياسة ومراتبها

1- محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط1، 1989، ص 201.
 2- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 115 .
 3- حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص 217.

إن الغرض السياسي في رسائل أخوان الصفاء الذي أشار إليه دي بور، فهو واضح من أسلوب عملهم السري الذي أشارت إليه المصادر باعتمادهم " التستر وإخفاء الأسماء عندما صنفوا رسائلهم " وأفكارهم السياسية والاجتماعية التي دعوا إلى تطبيقها (1) وتوقيت نشر رسائلهم خلال القرن الرابع الهجري الذي شهد ضعفا في مركز الخلافة العباسية بسبب الهيمنة المتمثلة بالنفوذ التركي "227- 334هـ" وفترة النفوذ البويهى "334-447هـ"، حيث ساهم الاضطراب في حرص اخوان الصفا علي اخفاء شخوصهم وانتمائهم المذهبي ولجوئهم للغة الرمزية، وهو ما يدل على معارضة الجماعة للخلافة العباسية والاوليجاركية العسكرية التركية ومذهبها السني التي حاولت فرضه على العالم الاسلامي. ولنستمع إليهم وهم يصفون الدولة العباسية بقولهم " وقد نرى أنه قد تناهت دولة اهل الشر وظهرت قوتهم، وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان، وليس بعد الزيادة الا الانحطاط والنقصان، ولا بد من كائن قريب، وحادث عجيب، فيه صلاح الدين والدنيا" (2)

وعليه رأى بعض العلماء أن غاية إخوان الصفا تمثلت في قلب الحالة السياسية السائدة عن طريق إحلال نظام فلسفي قادر على أن يكون أساسا للحياة، اعتقد معظم من درس عقائدهم أن هدفهم هو الجمع بين الدين والفلسفة تحقيقا لأغراضهم السياسية إذ عاش إخوان الصفا في المرحلة التاريخية التي ضعفت فيها الدولة العباسية بعد مقتل الخليفة المتوكل وسيطرة الأتراك على أرجاء الخلافة الإسلامية، فعم الاضطراب

1 - محمود إسماعيل، أخوان الصفاء، رواد التنوير في الفكر العربي، مصر، 1996، ص 21.

2 - مصطفى غالب ، إخوان الصفا وخلان الوفا، دار مكتبة الهلال، 1989- ص 10، 11.

وظهرت البدع والفرق والجماعات مما أدى إلى عدم الاستقرار السياسي.⁽¹⁾ هذا يدفعنا إلى إلقاء نظرة الرؤية السياسية للإخوان، إذ يميزون في السياسة بين عدة مراتب هي:

أ- السياسة النبوية :

هي التي يختص بها الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم، وتتمثل بالمهام الدينية والشرعية والأخلاقية، وتتعلق بوضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالأقاول الفصيحة، ومداواة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة والآراء السخيفة. وسياسة النفوس الشريرة وتخليصها من العادات الرديئة والأفعال الجائرة وإيضاح زيفها بالحمية لها من العود إليها باستخدام شتى الطرق من ترهيب وترغيب وزجر وتوبيخ ووعيد إلى أن ترجع نفوس الناس إلى سبيل النجاة وتنتبه من طول الرقاد ونسيان ذكر المعاد.⁽²⁾ وهي أعلى أنواع السياسات، لأن النبوة أعلى فضلاً عن ذلك درجة وأرفع مرتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة فان من يتولى هذا المنصب هم واضعي الشرائع وليس أعلى منها منزلة لا علم ولا صناعة ولا تدبير . ومن خصائص هذه السياسة إنها رياسة روحانية يملك بموجبها أصحاب الشرائع أرواح الناس بالعدل والإحسان والتمسك بحفظ الشريعة وإقامتها بإخلاص لنيل الثواب والفوز والنجاة ونيل السعادة في المعاد.

ب - السياسة الملوكية:

1- طه حسين، مقدمة رسائل إخوان الصفا، القاهرة، "د. ن"، "د.ت" ص8.

2- طه حسين، مقدمة رسائل إخوان الصفا، المرجع نفسه، ص 273.

تتمثل في معرفة حفظ الشريعة على الأمة، وإحياء السُّنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام التي وضعها صاحب الشريعة، فضلاً عن رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأخيار. وهي مختصة بخلفاء الأنبياء والأئمة المهديين الذين قصدوا بالحق وبه كانوا يعدلون وهكذا حددوا الغرض من الملك بأنه حفظ الناموس على أهله كي يؤدي الناس واجباته، وهم لولا خوف السلطان لتركوا الدخول تحت أحكامه وتأدية تعاليمه. والغرض من الحفاظ على الناموس هو صلاح الدين والدنيا جميعاً ؛ لأن السياسة الإلهية والعناية الربانية لا تترك الدين والدنيا يفسدان؛ لأنها هي العلة الموجبة لوجودهما وبقائهما وتماهما.⁽¹⁾

ج- السياسة العامة:

وهي الرياسات على الجماعات، مثل الأمراء على البلدان والمدن، ورئاسة رئيس الفلاحين على أهل القرى، ويدخل ضمنها قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها . ولها شرائط خاصة بها ومنها : على الرئيس معرفة طبقات المرؤوسين ومذاهبهم وصفاتهم وأنسابهم وصنائعهم، فيعاملهم كل بحسب استحقاقه مع رعاية أمورهم وتفقد أحوالهم والسعي لجمع شملهم والتتاصف بينهم، ويضع كل واحد منهم بالمكان المناسب له، من أعمال وصنائع مع مراعاة الموهبة والقدرة في هذا العمل، أي وضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

1-المصدر نفسه، ص292. أكد الإخوان أن اسم الملك مشتق من الملك، وهو من أسماء الملائكة، والملائكة هي التي تتولى تربية وحفظ الموجودات بحنان ورأفة وشفقة أشد من شفقة الوالدات على صغارها، وهذه رحمة، وأي رحمة أخرى إذا قورنت برحمة الله فهي جزء من ألف جزء من رحمته تعالى. وأطلقوا مصطلح الخلافة على الملائكة أيضاً فهم خلفاء الله في أفلاكه ، فكواكب الفلك هم ملائكة الله في سماواته خلقهم لعمارة عالمه وتبوير خلائقه وسياسة بريته. أي إنهم استخدموا مصطلح خليفة سماوي مقابل الخليفة الأرضي، الأول يمثل الملائكة والثاني يمثل البشر.

د - السياسة الخاصة:

وتتعلق بكيفية تدبير المنزل وأمر المعيشة ومراعاة أمر الخدم والغلمان، والأولاد والمماليك وكيفية التعامل مع الزوجة والأقرباء والعشرة مع الجيران والأصحاب والنظر في أمورهم وقضاء حوائجهم المختلفة سواء المتعلق بأمور الدنيا أم أمور الدين⁽¹⁾ ولو تأملنا ما ورد في السياسة الخاصة من أفكار لوجدناها أقرب للأخلاق ولعلم الاجتماع من السياسة وإليك بعض النماذج من القضايا التي ناقشوها تحت هذا الموضوع . فقد أكدوا ان على الرجل سياسة أولاده بشكل متساو فلا يفرق في معاملتهم أو يميز بينهم وان لا يظهر لهم فاقة أو حاجة بل يجعل عند كل منهم عذرا لا يبين فيه اختلال أو حاجة لأنهم إن عرفوا بذلك ربما تنقص منزلته عندهم بحيث لا يقيمون له وزناً . وعلى الرجل تفقد حال زوجته باستمرار ودون إشعار، لأن النساء كثيرات التلون يتغيرن مع الساعات، لذا عليه متابعة أمورهن والصفح إليهن، وان إفسادهن أمر يسير إلا من عصمها الله وقليل ما هن.

هـ - السياسة الذاتية :

وهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه، وتفقد أفعاله وأقواله في كل الأحوال عند الشهوة والغضب والرضا وقسموا هذه السياسة على قسمين: سياسة الجسد، وسياسة النفس، إذ أكدوا على أن الجسد مسوس والنفس سائس، وأي نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب، أصبحت قادرة على سياسة الأهل، ومن نجح في سياسة الأهل تمكن من سياسة قبيلة، ومن فعل ذلك تمكن من سياسة مدينة ومن ساس مدينة أصبح

1-إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج 1، مصدر سابق، ص274.

قادرا على أن يسوس الناموس الإلهي، ومن كان قادرا على ذلك أمكنه الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السماوات.⁽¹⁾

2 - الدولة في فكر أخوان الصفاء وخلان الوفاء

لم يتوقف الإخوان في حدود دراسة توزيع المجتمع ووضع تفاسير وأطر للعلاقات الاجتماعية وعوامل نشوئها، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حين أكدوا على ضرورة وجود دولة أو سلطة تقيم العدل بين الناس وترفع الظلم والشر عنهم، انطلاقاً من مبدأ أن الناس لا يستقرون ولا يطمئنون في أمورهم المعاشية والاجتماعية إلا بوجود سلطة، أو حاكم يحكم فيما يختلفون فيه ويتنازعون عليه، ويمنع الظالم القوي من التعدي على الضعيف المظلوم ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس وتأدية موجبات فرائضه التي في إقامتها خططها صلاح الجميع، وقد تبنى أخوان الصفاء فكرة دولة يحكمها العلماء والحكماء والأخيار من الناس ووقفوا إلى جانب وحدة السلطتين الدينية والدنيوية، على أساس أن الدين والملك توئمان لا يفترقان ولا قوام لإحدهما إلا بأخيه" واعلم بأن الغرض من الملك هو حفظ الناموس على أهله... وأن الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعاً"⁽²⁾.

كما أن الدولة في رأي أخوان الصفاء جهازا خاصا لقسر الناس وضبط أفعالهم وسلوكهم، وتأدية فرائضهم ذلك" أن أكثر أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان، لتركوا الدخول تحت أحكام الناموس وحدوده وتأدية فرائضه، وإتباع سنته واجتتاب محارمه، وإتباع أوامره، ونواهيه"⁽³⁾ وعلى هذا فإن أخوان الصفاء يرون أن "

1 - حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت، 1957، ص 279، 280.

2- عبد النور، جبور، أخوان الصفاء، ط3، دار المعارف، بيروت، "د.ت"، ص83.

3- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، مج1، ص180-181.

الدولة تظهر عندما يظهر انقسام المجتمع إلى طبقات، بسبب الحاجة إليها لكبت النزاع بين فئات ومراتب المجتمع وحصر ذلك كله ضمن إطار الناموس" (1).

ثم أن أخوان الصفاء يقولون أن لكل دولة أعمارها ومددها لا تتخطاها واعتبروا الدولة كائناً يولد وينمو ويشب ويشيخ، وهي محدودة بزمانها، كما يبدو في قولهم " واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء، وغاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي، فأن بلغت إلى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط والنقصان وبدا في أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف في الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد، ويضعف ذلك وينقص، إلى أن يضمحل الأول المقدم ويستمكن الآتي المتأخر " (2).

ويقدم أخوان الصفاء مثلاً على هذا الوضع الحتمي الذي يصيب كل دولة وهو الحركة والانتقال من النهار إلى الليل وما يترتب على ذلك من زيادة ونقصان فيهما ذلك " إن الزمان نصفان، نصفه نهار، ونصفه ليل مُظلم،... كلما ذهب هذا رجع هذا، وتارة يزيد هذا، وينقص هذا، وكلما نقص من أحدهما، زاد في الآخر بذلك المقدار، حتى إذا تناهيا إلى غايتها في الزيادة والنقصان ابتداءً النقص في الذي تناهى في الزيادة، وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان... فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم، لأهل الخير، وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم لأهل الشر " (3) هذا يعني أن وجود الدولة في رأي أخوان الصفاء لم يكن وجوداً أزلي، ولا هي من خلق قوة

1- عبد الستار نصيف جاسم، المجتمع والدولة والتربية عند اخوان الصفا وخلان الوفاء. مجلة كلية التربية الاساسية، جامعة بابل ع 14، 2013، ص13-14.

2- قيصر يوحنا، فلاسفة العرب أخوان الصفاء، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص85.

3- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، مج1، ص181.

خارجية، وإنما وجدت في مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع اقتصاديا وانقسامه إلى طبقات وفئات ومراتب بحيث يصبح وجودها ضرورة يقتضيها منطق هذا التطور الاقتصادي والانقسام الاجتماعي.

وبالرغم ما لإخوان الصفاء من فكر فلسفي في نشوء الدولة وتطورها، ولكن يبدو أن موضوع الدولة عندهم يعد اضعف حلقة في آرائهم الاجتماعية التي حملت أفكاراً غريبة مليئة بالتشاؤم، كما أنهم لم يبلغوا معرفة الأسباب الدافعة لتكوينها ولا إلى إدراك حركتها التطورية " واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقران من أمة إلى أمة، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى بلد " (1)، وبذلك ظل تفكيرهم في الغائية وهي القيام بإصلاحات في الحكم أو السلطة كما يستشف من قولهم " وأعلم يا أخي أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد يتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصره الدين وطلب الآخرة " (2).

ويرى أخوان الصفاء أن من مهام الدولة تشريع القوانين لكي تتمكن من تسيير أمورها، وقد شرحوا أسباب سن القوانين وأغراضها بقولهم " وأعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن أحد الأسباب التي دعت الحكماء إلى وضع النواميس واستعمال سننها هو ما قد لاح لهم من موجبات أحكام النجوم من السعادات والمناحس، عند تحال السنين من الغلاء أو الرخص، أو الجذب أو الخصب، أو القحط أو الطاعون والوباء أو تسلط الأشرار والظالمين، وما شاكلها من تغيرات الزمان وحوادث الأيام، فلما تبين

1- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المصدر نفسه، ص 181-182.

2- فؤاد البعلي، مدينة أخوان الصفاء الفاضلة، ج2، مجلة الاقلام، دار الجمهورية، بغداد، ص 103.

لهم ذلك طلبوا حيلة تنجيهم منها إن كانت شراً، وتوفر حظهم فيها إن كانت خيراً، فلم يجدوا حيلة أنجى ولا شيئاً أنفع من استعمال سنن النواميس الإلهية " (1).

ثانياً: الفكر السياسي عند أبي نصر الفارابي (874-950 م)

يعتبر الفارابي أحد أهم الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا تقديم نظرية سياسية حول الدولة ، بغرض تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وتصنيف الواجبات والحقوق وتحديد مفهوم السلطة والقانون ، والغاية من ذلك كله هي وضع نموذج مثالي للمدينة " الدولة" يتجه نحو "تحقيق السعادة" في المجتمع المدني على حد تعبيره. وقد كان منهج الفارابي في ذلك صياغة نظرية في المدينة من خلال وضع مجموعة من التصورات الفلسفية ضمن أهم كتبه المشهورة ، منها " تحصيل السعادة" ، " السياسة المدنية" وكتاب " وبالخصوص " آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي يُعدُّ ثمرة آرائه السياسية. لقد نقل الفارابي الكثير من كتابات أفلاطون وأرسطو واقتدى بهما في الأسلوب، وفي أكثر أفكاره وراكم عليها، حيث استعار منهما أسلوب التجريد لكي يرسم صورة الدولة في عصره، ويوجهها إلى غاية تحقيق السعادة من طريق الفضيلة.

1- الاجتماع الإنساني غاية السياسة .

لم يكن مطلوب عند الفارابي السياسة نفسها، بقدر ما كانت غايته تحصيل السعادة، بامتلاك الفضائل التي تمكن من بلوغها، ولا تتأتى إلا بالاجتماعات الإنسانية التي غايتها بلوغ الكمال، الذي به " تكون السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الآخرة". غير أن هذه الكمالات الإنسانية لا يمكن للإنسان أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرين له... وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ

1- فؤاد معصوم، إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، دار المدى ، دمشق 1998، ص199.

من هذا الكمال إلى مجاورة أناس آخرين واجتماعه معهم " (1) لقد أكد الفارابي على هذا المعنى السابق في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة". " كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل الكمالات الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا بالاجتماعات" (2). وعليه فإن الفارابي يرى أن الإنسان مخلوق اجتماعي لا يمكنه العيش بمفرده، وأن يوفر لنفسه كل احتياجاته. فهو إنسان مدني لا يتكامل إلا مع الآخرين. وعندئذ عليه أن يسعى دائماً بحثاً عن الصفات الفاضلة، إلى أن يصل إلى الكمال ومن ثم السعادة.

يؤكد الفارابي على ضرورة الاجتماع الإنساني، لأن به تلبى حاجة الأفراد من الناس إلى التعاون، لكنه لا يطلب اجتماعاً كيفما اتفق، بل هو اجتماع يستقيم بالمراد أو الغرض، لأنه عنده وسيلة إلى غاية أسمى. تلکم هي بلوغ الكمال وتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة، ولأجل ذلك فقد وازى في نظره إلى الاجتماع الإنساني مع نظره إلى السعادة، فاعتقاداته في السعادة تشكل من جهة أعمدة مشروعه الفكري السياسي، إذ هي قضايا يصدق بصوابها وبقدرتها على توجيه السلوك نظرياً نحو غاية مطلوبة، هي تحقيق الدولة الفاضلة التي وعملياً يترتب على قيامها تحقيق السعادة لأفراد ومجتمع هذه الدولة، كما أنها تشكل من ناحية ثانية مفاتيح فهم أوعى لأفكار الفارابي. (3)

الاجتماعات الإنسانية عند الفارابي ليست على درجة الكمال كلها، منها ما هي كذلك، ومنها اجتماعات غير كاملة، والوازع أنه ذهب إلى تقسيم هذه بالاجتماعات حسب الحكم والتي على الصورة التي ضمت له أن يصفها بما وصفها. وقسم الاجتماعات الكاملة عظمى ووسطى وصغرى. الأولى منها هي اجتماع أمة المعمورة،

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزي، دار القاموس الحديث، بيروت، ص 95.

2 - المصدر نفسه، ص ص 117-118.

3 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر نفسه، ص 117.

والثانية اجتماع أمة في جزء من المعمورة. وأما الثالثة، فاجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة، بينما المجتمعات غير الكاملة فإنها تأخذ، عنده، صورة أنقص من المدينة وتشمل تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت.⁽¹⁾

لقد رتب الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى مرتبتين، وعند تحليلهما تبين أن الاجتماعات الكاملة هي التي يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل، لبلوغ المراد في سعادة الأفراد. أما الاجتماعات الناقصة فتلك التي يعوزها مثل هذا التعاون الكامل، ولن يتأت لها أن تكفي نفسها بنفسها. من الملاحظ أن صورة الاجتماع الأول من الاجتماعات الكاملة ويقصد بها اجتماع أهل المعمورة "العالم كله"، لم يأت أحد من فلاسفة اليونان الذين انتهل الفارابي من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو على ذكره، ولم يسبقه أحد فيما يبدو إلى هذه النظرة العالمية في الاتحاد الإنساني.

2- السعادة: وصل بين الأخلاق والسياسة.

ربط الفارابي في فلسفته بين السياسة والسعادة والأخلاق، وهي الغاية القصوى التي ليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. ويبدو أن السعادة لديه تنطوي على مفهوم متكامل يشتمل على جوانب أخلاقية واجتماعية، ولكنها لن يتم بلوغها إلا عند تحقيق هذه الجوانب في صورتها التامة، وأولها الاجتماعات المدنية الفاضلة، لأن المجتمع السياسي يقوم أساساً ساعياً إلى السعادة القصوى، التي هي ليست أي شيء آخر سوى "الخير على الإطلاق، وكل ما ينفع أن يبلغ السعادة وينال به، فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة"⁽²⁾. كما أن السعادة

1 - المصدر نفسه، ص 117-118.

2 - الفارابي، السياسة المدنية، الملقب ب: مبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري النجار، دار الشروق، بيروت،

1993، ط2، ص72.

عنده تقوم على تحقيق العقل في الإنسان وصيرورته جوهرًا مفارقًا فيما الاجتماع في المدينة الفاضلة بل وحتى أي اجتماع آخر كامل هدفه وصول الإنسان إلى هذه الغاية أي السعادة.

لقد جعل الفارابي في كتابه "تحصيل السعادة"، "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى، أربعة أجناس: الفضائل النظرية، الفضائل الفكرية، الفضائل الخلقية، الصناعات العملية" (1) وهكذا، يبدو أن السياسة في مذهبه الفلسفي لا تتفصل عن الأخلاق، بل هما في الأصل كل واحد يتعلق بالسعادة وسبل تحصيلها، والفارابي نفسه عبّر عن هذه الوحدة بالقول "والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما تحصل به الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية. فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة. ولما كانت السعادات إنما تتألف من متي كانت لنا الأشياء الجميلة إنما تصير لنا. لصناعة الفلسفة، فضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تتألف بها السعادة. (2)

يتبين أن الفلسفة المدنية عند الفارابي تحصل على وجهين: أحدهما به يحصل على الأفعال الإرادية الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، وثانيهما، معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم. وهذه تسمى: الفلسفة السياسية وعلم السياسة. وقد دعا الفارابي علم السياسة بالعلم المدني،

1 - الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 49.

2 - الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، ط 1، 1987، ص 25.

وعرّفه بأنه العلم الذي "يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تكون عنها الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها عليه.⁽¹⁾

3- أنواع الاجتماعات و بناء المدينة الفاضلة وتراتبها.

إن الاجتماعات على حد تقسيم الفارابي نوعان : كاملة وناقصة . و الاجتماعات الكاملة هي التي يتحقق التعاون الاجتماعي فيها بوجه كامل لبلوغ السعادة القصوى. والاجتماعات الناقصة هي التي لا يكون فيها التعاون الكامل ولا تتمكن من سد حاجاتها ذاتيا . و من جهة أخرى فإن الاجتماعات الكاملة ثلاث درجات: عظمى ووسطى وصغرى. **فالعظمى** هي اجتماع العالم كله في دولة واحدة وتحت رئاسة حكومة واحدة. **والوسطى** هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة تحت رئاسة حكومة مستقلة. أما **الصغرى** فهي اجتماع أهل المدينة في جزء مسكن أمة تحت قيادة رئيس.

أما الاجتماعات الناقصة، على أربع درجات، متفاوتة ومتتالية هي: أهل القرية وأهل المحلة وأهل السكة ثم اجتماع أهل المنزل. وكل اجتماع من هذه الاجتماعات تابع للذي يسبقه في الترتيب. فالقرية تابعة للمدينة وخادمة لها والمحلة تابعة للقرية وخادمة لها، وهكذا، في باقي الاجتماعات.⁽²⁾ و الجدير بالذكر في هذا الموضع، هو أن الفارابي يعد أول من تحدث عن اجتماع العالم كله في دولة واحدة، تأثرا بتعاليم الإسلام الذي يهدف إلى إخضاع العالم لحكومة الخليفة.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق : عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ط2 ، 1968 ص ص 127-128.

2 - الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118.

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: "أن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة" (1). والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة وان نسبة رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي كنسبة القلب إلى البدن وأعضاء البدن والأفراد يتعاونون في المدينة الفاضلة كما تتعاون المدن في الأمة وكما تتعاون الامم في المعمورة .

ويشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة كتفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس آخر يقرب مراتبها من الرئيس (2). فالمدينة الفاضلة عند الفارابي، هي التي تسير فيها الأمور بصورة خيرة وسعيدة، حيث لا مكان فيها لغير الفضائل، والأفراد يشكلون مجتمعا واحدا متماسكا، فإذا لم يتوفر هذا في "المدينة" بطلت عنها صفة الأفضلية، وأصبحت. إما "جاهلة" لا تطمح إلى السعادة، ولا ترغب إلا في نوال لذات الأبدان والتمتع بها، وجمع الثروة، والتصرف وفق الأهواء الشخصية بلا ضبط والقيم. وإما " فاسقة " يعرف أهلها طريق الخير ولكنهم يتبعون طريق الشر. وإما "متبدلة" يسير أهلها أولا في درب أهل المدينة الفاضلة، ثم ينقلبون على أعقابهم. وإما "ضالة" تسير خلف رئيس مخادع يدعي إلهية قراراته.

1- المصدر نفسه، ص96.

2- الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص96.

إن أهل المدينة الفارابية مرتبون في طبقات على شكل هرم اجتماعي قمته الرئيس ويتلوه آخرون ينفذون أوامره، كما يتلو هؤلاء آخرون دونهم رتبة. وهكذا تنازليا حتى نصل إلى قاعدة الهرم. حيث توجد الطبقة التي لا شأن لها إلا تطبيق الأوامر وتنفيذها، وهي طبقة الذين " يَحْدِمُونَ وَلَا يُحْدَمُونَ". و هؤلاء يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ويكونون هم الأسفلين. إلا أن الأعمال تتناسق في المدينة تناسقا عمليا جادا، حيث يقاس العمل بغايته ونفعه ومدى تعقل صاحبه وكذا درجة إتقانه لصنعتة فتلتقي وتتجمع كلها لتحقيق فعل الفضيلة.

إن أساس هذا الترتيب الهرمي بين أعضاء البنيان الاجتماعي مرده إلى إختلاف قدرات الأفراد الطبيعية وبالتالي إختلافهم في القيام بالأعباء التي تفرضها ضرورة العيش . وتتكون المدينة الفاضلة عند الفارابي من خمسة فئات هم : الأفاضل، وذو الألسنة، والمقدرون، والمجاهدون، والماليون. فالأفاضل هم الحكماء والمتفكرون وذو الآراء في الأمور العظام. ثم حملة الدين وذو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والمُحَنِّون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم. والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم. والماليون هم مكتسبي والأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم⁽¹⁾ ولكل طبقة من هذه الطبقات المذكورة وظيفتها التي رسمت لها، فهي تستمد قيمتها الاجتماعية مما تقدمه خدمة للآخرين. والتفاضل لا يكون إلا على أساس التفاوت الطبيعي وتدرج القدرات المعرفية المختلفة.

أ- شخصية رئيس المدينة الفاضلة (الحاكم - الإمام)

1 - الفارابي ، فصول منتزعة، حققه وقدم له : فوزي ميري النجار ، د ط ، دار الشروق، بيروت، 1972، ص 65.

- لعل أهم ماورد في الفكر السياسي عند الفارابي هو الدور الذي يخصصه للحاكم. وهنا يظهر مدى التأثير الإسلامي وهو تأثير طبيعي في فكر الفارابي. فقد اخذ المعلم الثاني من أفلاطون وأرسطو تعاليمهما في بناء المجتمع الفاضل العادل، ثم اتجه للإسلام ليأخذ منه ما يشاء من أجل استكمال بناء تفكيره السياسي. فرئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي يقترب قليلا أو كثيرا مما يصور به أفلاطون في جمهوريته، هذا الرئيس وغيره ممن إليهم شؤون الحكم وتدبير السياسة في هذه الجمهورية، بفارق واحد، هو إن الرئيس عند أفلاطون هو فيلسوف ذو نفس ناطقة يتعالى عن الشهوة والغضب ذات قوة عاقلة. أما الحاكم عند الفارابي فهو فضلا عن ذلك كله يزيد عليه المعنى النبوي الإسلامي الذي يجعل من رئيس المدينة الفارابية فيلسوفا أضفى الله على قوته المتخيلة ثوباً من أثواب النبوة.⁽¹⁾

لقد حدد الفارابي اثنتي عشرة خصلة ، يجب ان يتمتع بها رئيس المدينة ، منها خصال وفضائل فكرية واخلاقية ومنها ما هي خصال وفضائل عملية ، وذلك ان هذا الرئيس الذي لا يرأسه أنسان آخر أصلا، وهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس المعمورة من الارض كلها ، ولا يمكن ان تصير هذه حاله الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهذه الخصال هي:

- أن يكون تام الاعضاء .

- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له .

- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه .

- أن يكون بالفطرة ذكياً، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها.

1 - محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، ج1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983، ص، 109-110.

- أن يكون حسن العبارة .
- أن يكون محباً للعلم ، لا يؤلمه تعب التعليم .
- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .
- أن يكون كبير النفس محباً للكرامة .
- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح .
- أن يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هينة عنده .
- أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها
- ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى ، لأنه ينبغي ان يفعل ، جسوراً عليه
- غير خائف ولا ضعيف النفس. (1)

ب - مضادات المدينة الفاضلة.

يقسم الفارابي المدن إلى قسمين متضادين القسم الأول هو المدينة الفاضلة ، أما القسم الثاني فهو مضاداتها، وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام : المدينة الجاهلة ، الفاسقة ، المبتذلة ، الضالة ، وتعريفها على النحو التالي :

ب1- الجاهلة : وهي المدينة التي لا يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم ولا يعرفون من الخيرات إلا التي هي مظنونة في الظاهر إنها خيرات مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات ونيل المجد والعظمة ، والسعادة العظمى الكاملة تتحقق عندما تجتمع هذه الخيرات لهم ، فإذا أصاب احد أفرادها شيء من آفات الأبدان أو الفقر ظن

1 - الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق أنبير نصري نادر، ط3 ، بيروت ، 1973، ص ص 127، 128.

ذلك شقاء.⁽¹⁾ وتتقسم المدينة الجاهلة التي لا تعرف الخير الحق ومن ثمّ السعادة الحقّة وإلى مجموعة من المدن أبرزها :

* - **المدينة الضرورية** : وهي المدينة التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري لقوام الأبدان من المأكل والمشرب والملبس والسكن وغيره مما يتعاونون على الإستفادة منه ، ورئيس المدينة الضرورية هو أفضل أفرادها وأجودهم احتيالا وتدييرا للوصول إلى تحقيق الضروري وعلى المكاسب . كما أن له توجيه الأفراد على النحو الذي يساعدهم على إكتساب الأشياء الضرورية والحفاظ عليها.

* - **مدينة النذالة** : وهي التي يتعاون أهلها على نيل الثروة واقتناء الضروريات وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها ، ويجعلون ذلك غايتهم في الحياة ، ولذلك فهم يتميزون بالشح وعدم الإنفاق، وتقاس قيمة الفرد لديهم بمقدار ما يحققه الفرد من اليسار وما لديه من جودة احتيال لبلوغ هذه الغاية.⁽²⁾

* - **مدينة الخسة** : وهي المدينة التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكل والمشروب والمنكوح وغير ذلك من وجوه اللذة المحسوسة، وتعاون الأفراد في مثل هذه المجتمعات لا يكون الغرض منه سد الإحتياجات التي بها قوام الأبدان وإنما مجرد الحصول على اللذة. وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض هذه المدينة تحصيل الضروري وتحصيل اليسار وأفضلهم وأسعدهم من تأتية أسباب اللعب أكثر ونال لأسباب الملذة أكثر.⁽³⁾

1 - المصدر نفسه ، ص 131 .

2 - الفارابي ، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص 78.

3 - الفارابي ، آراء أهل المدينة ، مصدر سابق ، ص 132.

* - **مدينة الكرامة :** وهى المدينة التى قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ، ممدوحين ومشهورين بين الأمم بالقول والفعل ، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى أو بأن يكرم بعضهم بعضا. وكرامة بعضهم على بعض إما على التساوى و إما على التفاضل. والكرامة بالتساوى تعنى أن يمارس أحدهم تجاه الآخر نوعا من الكرامة فى وقت معين ليبذل له الآخر فى وقت لاحق أمر مماثل له أو مساوى له بالقوة.(1)

* - **مدينة التغلب:** وهم الذين يتعاونوا على أن تكون لهم الغلبة، وإنما يكونون كذلك إذا عماهم جميعا محبة الغلبة ، ولكن تفاوتوا فى محبتها بالأقل والأكثر بعضهم يحب الغلبة على دم الإنسان والبعض على المال والبعض على النفس حتى يستعبده. وأهل مدينة التغلب غالبا ما يعرض لهم الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ ومع ذلك ميلهم للقهر لا يظهر إلا فى مواجهة الجماعات المجاورة. أما فيما بينهم فإن حاجتهم إلى الاجتماع تمنعهم من أن يعتدى بعضهم على بعض. ورئيس هذه المدينة هو أقوى أفرادها بجودة التدبير والإحتيال وكمال الرأي الذى يمكنه من توجيه الأفراد إلى تحقيق القهر والغلبة على غيرهم وحماية أنفسهم بحيث لا يتمكن غيرهم من غلبتهم وقهرهم ورئيسهم هو ملكهم ويكونوا أعداء لكل من سواهم وتكون سننهم كلها سنن يغلبوا غيرهم.(2)

* - **والمدينة الجماعية :** وهى المدينة التى يكون كل واحد من أهلها مطلق الحرية وأهلها متساوون ، ليس لأحد منهم على غيره سلطان ، وتقضى قوانينهم بأنه لا فضل لإنسان على إنسان آخر. ويتولى رئيس المدينة الجماعية السلطة إما بناء على رغبة

1- محمد آيت حمو ، الدين والسياسة فى فلسفة الفارابى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت، 2011، ص197.

2 - مصطفى صقر، نظرية الدولة عند الفارابى، مكتبة الجلاء ، المنصورة ، مصر، 1989 ، ص 51.

واختيار أهل المدينة وإما بالوراثة ، وفى جميع الأحوال فإن أكرم الرؤساء وأفضلهم وأكثرهم طاعة هو الذي يوصل أهل المدينة إلى الحرية وإلى كل نافية من هوى أو شهوة، ويعمل على الحفاظ على ذلك دون أن ينال من الشهوات إلا الضرورى فقط .

ب2- المدينة الفاسقة : وهي التي اعتقد أهلها المبادئ وتصورها ، وتخلوا السعادة واعتقدوها، وأرشدوا إلى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها ، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ، ولكن مالوا بهوهم وإرادتهم نحو شيء من أغراض أهل الجاهلية ..وجعلوا أفعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها .⁽¹⁾ و المدينة الفاسقة هي التي تكون آراء أهلها آراء أهل المدينة الفاضلة، ولكن أفعالهم أفعال أهل المدينة الجاهلية، بمعنى عدم تطابق أقوالها مع أفعالها .⁽²⁾ ويتعدّر على واحدٍ من أهل هذه المدينة أن يظفر بالسّعادة بمعناها الحقيقي ، وأنواع هذه المدينة على عدد أنواع المدن الجاهليّة :

*** - المدينة المبدّلة :** هي المدينة التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك الأفعال أيضا .⁽³⁾

*** - المدينة الضالة :** هي التي حوكت لأهلها أمور غير هذه التي ذكرناها بأن نُصِّبَت لهم المبادئ التي حوكت لهم غير تلك التي ذكرناها، ونُصِّبَت السعادة لهم غير التي هي في الحقيقة سعادة ، وحوكت لهم سعادة أخرى غيرها ، وسمت لهم أفعال وآراء لا تتال بشيء منها السعادة الحقيقية... وتعتقد في الله عز وجل... ويكون

1 - الفارابي، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص103.

2- الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ، ص133.

3 - الفارابي ، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص33.

رئيسها الأول ممّن أُوهِمَ أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استُعْمِلَ في ذلك التموهيات والمخادعات والغرور (1) . وجميع ملوك هذه المدن مضادّة لملوك المدن الفاضلة ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

*- نواب المدن : النواب في المدن الفاضلة هم أصناف كثيرة. منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تُنال بها السعادة، بل شيئاً آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك فهؤلاء مقتنعين. ومنهم من يكون له هوى في شيء من غايات أهل الجاهلية، وهؤلاء يُسمون المُحَرِّفَة. ومنهم من ليس يقصد تحريفاً ولكن سوء فهم عن قصد واضح السنة ونقصان تصويره لأقواله يفهم أمور شرائع المدينة على غير قصد واضح السنة، فهؤلاء هم المارقة. وصنف آخر يكونون بما يفعلونه من ذلك غير معاندين للمدينة الفاضلة ولكن مسترشدين وطالبيين للحق. ومنهم صنف آخر يزيّفون ما يتخيّلونه . ومنهم صنف آخر يتخيّلون السعادة والمبادئ وليس في قوة أذهانهم أن يتصوروا أصلاً أو لا يكونون في قوة إفهامهم أن يتصوروها على الكفاية . وبعضهم يظن أن الحق هو ما ظهر لكل واحد وظنه في الوقت بعد الوقت ، وأن الحقيقة في كل شيء هو به ظان. وبعضهم يتخيل له مثل حلم النائم أو مثل ما يرى الشيء من بعيد أن هاهنا حقاً. وبعض هؤلاء من الذين يلتمسون إمّا كرامة أو يساراً أو غير ذلك ممّا شأنه أن يهوى ، يلتمسون أن يستريحوا مما يجدون من مضض الجهل والحيرة ، ربما أُوهموا إن الغايات هي التي يختارونها هم ويؤثرونها، وأن السعادة هي هذه ، وأن الباقي مغرورون فيما يعتقدونه ويجتهدون في تحسين الأشياء الجاهلية وفي تحسين السعادة . (2)

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ، ص133.

2 - الفارابي ، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص ص104- 105.

ثالثاً - الفكر السياسي عند عبد الرحمن بن خلدون (1332-1406م)

عُدَّ عبد الرحمن بن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ، إذ يمكن عده أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ والاجتماع والسياسة علامة فارقة أضافت الكثير من الانجازات والافكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الانساني بشكل عام، و في الجانب السياسي خاصة. عُرف ابن خلدون بمؤلفه الشهير في التاريخ " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، واشتهر من هذا الكتاب، الجزء الأول منه والمعروف بمقدمة ابن خلدون أو " المقدمة". وقد اعتبر المفكرون والباحثون هذه المقدمة مؤلفاً منفصلاً ذو طابع موسوعي يتناول جميع ميادين المعرفة من الشريعة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعمران والاجتماع والسياسة والطب. وقد تناول فيه احوال البشر واختلافات طبائعهم والبيئة وأثرها في الانسان. كما تناول بالدراسة تطور الأمم والشعوب ونشوء الدولة، وأسباب انهيارها، بعد أن بنى تحليلاته وتفسيراته لها على ما اسماه بمفهوم العصبية وهو أول عالم وضع أسس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ باعتراف الغربيين (1).

أما بخصوص نبوغ ابن خلدون وفرادة إسهاماته الفكرية فقد أرجع البعض من الباحثين عبقرية ابن خلدون وأفكاره الخصبة حول قيام الحضارات وسقوطها والتي تجلّت بصورة بارزة في كتابه المقدمة، إلى جملة من العوامل والمصادر التي نهل منها أفكاره السياسية محاولين ربطها بأصولها الأولى، وهذه المصادر والأسباب منها ما هو داخلي ذاتي، ومنها ما هو خارجي موضوعي. فهناك من اعتبر أن أفكار ابن خلدون أفكار أصيلة نابعة من شخصيته، ومن تجاربه في السياسة، كحدة الذكاء، وغزارة

1- سعفران ، حسن شحاته ، اساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ، مصدر سابق ، ص 190- 191 .

الحفظ وإلمامه بالعلوم المختلفة التي سادت عصره. كما كان لتجربته الواسعة في الحياة السياسية والإدارية والقضاء، إلى جانب تنقلاته الكثيرة بين حواضر الغرب الإسلامي ومصر، والحجاز، والشام أثرا بالغا في تكوين فكره، وفي تشكل نظرياته السياسية.

1- ماهية السياسية عند ابن خلدون.

كلمة السياسة عند ابن خلدون مفهوم غامض تحمل أكثر من معنى واحد تكون في بعض الأحيان متعارضة ويمكن القول دون أن نعني من ذلك تحديدا ضيقا، إنه أطلق الكلمة قصد بها التوجيه والإرشاد، ولكنه قيدها بالإضافة والوصف حملها على معنى النظام السياسي على أنه يعود في نهاية المقدمة ويفرد فصلاً مستقلاً بعنوان " فصل في إن العلماء من البشر ابعده عن السياسة ونواحيها " حيث نجد أن مفهوم السياسة قد أخذ معنى فقهياً محدد المعالم واضح التفاصيل فهو يقصد بكلمة السياسة كل ما له صلة بتحديد العلاقة بين المواطن والجماعة السياسية سواء كان ذلك من حيث التنظيم التصاعدي للسلطة أو كان ذلك متعلقا بتحديد علاقة التوازن بين القوى الاجتماعية والاقتصادية التي يضمنها ويحصرها النظام السياسي.⁽¹⁾ فإذا لم يضع ابن خلدون في مقدمته تفسيراً مستقلاً لمفهوم السياسة، لكننا نستطيع أن نتلمس ذلك المصطلح في مواضع متعددة من مقدمته إذ ربط مصطلح السياسة على نحو دائم بمفاهيم متعددة كارتباطه بمفهوم الملك كقوله " في إن العرب ابعده الأمم عن سياسة الملك " ⁽²⁾

لقد ميز ابن خلدون في تصوره السياسي بين عدة ظواهر سياسية هي التي تشكل الحقل السياسي تاريخيا ، من مثل الدولة ونظام الحكم، والخليفة ، الملك وفيما يتصل

1- حامد عبد الله ربيع : في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة، 1962 ، ص276.

2 - ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، سنة 1984 ، ص77 ، ص6.

بدراسة بأشكال ممارسة السلطة السياسية. كما قدم ابن خلدون تصورا سياسيا حول ظاهرة " التعاقب الدائري للهيئات الحاكمة " وقد اعتبر هذا التعاقب خارجا عن نطاق الإرادة الإنسانية، فأراد إن يعرف أسباب حدوثه بطريقة منتظمة، فالحكم السياسي كما لاحظ ابن خلدون تتعاقب فيه أجيال تكون نماذج "سايكولوجية " فيأتي أولا حكم العادلين ثم الطموحين ثم أنصار طبقة الأغنياء ثم المستهترين ثم الطغاة وهذه الفوارق النفسية هي التي تفسر في نظر ابن خلدون زوال الأسر الحاكمة وإحلال غيرها محلها. أو اعتقد ابن خلدون إن هذا التعاقب الدائري يحدث من خلال قرن من الزمان وذلك لان ممارسة الحكم تجعل ال حكام يميلون إلى حياة اللهو والدعة فتأتي بعد الأجيال القوية الأولى فئات تعتقد إن السلطان ليس ثمرة الجهود ولكنه حق مكتسب بالوراثة وإذا تغلغت هذه الفكرة في نفوس الحكام كان ذلك إيذانا بالاضمحلال والزوال.(1)

لقد اشتملت المقدمة على جل أفكار ابن خلدون السياسية، إذ يرى أن الاجتماع الإنساني ضروري وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع ، فلقد اتفق في هذا الرأي مع أفلاطون وأرسطو، وردد بعض حججهم، بل واتفق أيضا مع الفارابي، وابن الربيع اللذين سارا على المنهج اليوناني مبينا: ... أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري.... هب أنه يأكله حبا من غير علاج، فهو أيضا يحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه،

الزراعة والحصاد والدارس الذي يخرج الحبّ من غلاف السنبُل، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة واحدة فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم لأضعاف. وهذا التعاون عنده ليس فقط لتسهيل الحياة بل لاستمرارها وبقاء الجنس البشري. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته، لما رغبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر.⁽¹⁾

2- مفهوم الدولة.

إن الحديث عن الفكر السياسي لدى العلامة ابن خلدون، يعني الحديث عن نظريته في الدولة وفي قيام الحضارات وسقوطها. وترتكز جل أفكاره السياسية ونظريته حول الدولة في البابين الثاني والثالث من مقدمته، حيث سعى إلى التفصيل في أسس قيام الدول وأسباب سقوطها، وأجيالها وأطوارها وخصائص كل جيل ومميزات كل طور...ويأخذ البعض على ابن خلدون أنه نظر إلى السلطة السياسية بوصفها الغاية، وكونها صانعة للتاريخ كما كان معظم المؤرخين العرب والمسلمون يرون ذلك، بل انه رأى ما أسماه العمران البشري، هو نتيجة رئيسية لوجود الدولة هذا من ناحية البناء والتركيب، أما من ناحية الوظيفة فإن ابن خلدون يرى في الدولة سوقا كبيرا ومنه تستمد مادة العمران فيقول "السوق الأعظم أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل

والخرج." (1) لقد تكلم ابن خلدون الدولة مرات كثيرة، غير أنه لم يعطينا تعريفا محددا وواحدا لها في المقدمة بأسرها.

حاول الجابري في دراسته وتحليله لماهية الدولة عند ابن خلدون، أن يضع تصورا لمفهومها، من خلال استخدامات صاحب المقدمة للكلمة، وأوضح ذلك في قوله " والدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما" (2). أي أن الدولة هي المجال الجغرافي الذي تمارس فيه العصبية الحكم، بعد استيلائها على الملك، وسلبه من يد دولة سابقة.

لقد ميز ابن خلدون نوعين من الدولة: الدولة الأولى: " دولة خاصة " وهي الدولة القائمة على أساس العصبية الخاصة أي العصبية للقبيلة أو مجموعة القبائل من أصل واحد " أقرباء بالنسب" ويورد مثال الدولة البويهية أو السلجوقية دول خاصة تقع ضمن إطار دولة عامة وهي الدولة العباسية . الدولة الثانية: والقائمة على أساس ديني وهي أقوى من الدولة الخاصة لأنها تجمع في قوتها قوة ال عصبية وقوة الدعوة الدينية (3)

يؤكد ابن خلدون على البواكير الأولى لنشأة الدولة تتعلق بالبدايات الأولى عندما تطورت المجتمعات الانسانية من مرحلة الرعي ومن الحياة البدوية الى الحياة المدنية بعد ان عرفت الفنون والصناعات التي وفرت للإنسان غذاء افضل ومسكنا احسن

1- محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت، 1999، ص 219.

2- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994، بيروت، ص 211.

3- البير نصري نادر، من مقدمة ابن خلدون، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، 1986 ، ص105.

وتتطلب الحياة الاجتماعية نظاما سياسيا فتنشأ الدولة وهي أهم المؤسسات الاجتماعية حين تتغلب جماعة من البدو ذات عصبية فتأسس الدولة او الملك.

فالملك أو الدولة تنشأ كما يرى ابن خلدون بالتغلب والتغلب انما يكون بالعصبية ، وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعرفة من الله في إقامة دينه ، فالحكم السياسي ضروري للإنسان ضرورة الاجتماع له ، يقول ابن خلدون : " ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك فالآدميون بطبيعة الانسان يحتاجون في كل اجتماع الى وازع يزيح بعضهم عن بعض ، فلا بد من أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك ، والملك عنده هو التغلب والحكم بالقهر " فالغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك " (1) .

ويرى ابن خلدون بأن الملك ظاهرة طبيعية إنسانية اختص بها الإنسان لا يشاركه فيها جنس آخر من المخلوقات ، وان كان في النمل والجراد إتباع من أشخاصها مميز عنها في خلقه وجثثانه إلا إن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة . " ومقابل هذا الشكل السياسي أي نظام الملك يوجد شكل سياسي آخر هو نظام القبيلة ويعتمد ابن خلدون على براهين عقلية لإثبات هذين الشكلين مستمدة من القرآن أو من النظرة الفلسفية فيرى بأن الملك خاصية تتميز بها المجتمعات البشرية عن الحيوانية ، وأن ما يميز الرجل هي روحه التي تدفعه بشكل طبيعي نحو الخير ، إذ أن الملك يجب أن يكون المرأة التي تعكس صفات الروح الكامل للإنسان. " (2)

1- اميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، ص 80 .

2 - عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1979، ص 25.

في فصل خصصه ابن خلدون للملك عنوانه في حقيقة الملك وأصنافه بأنه منصب طبيعي للإنسان... ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية... وكثيرا ما يوجد في الدول المتسعة النطاق. ويرادف ابن خلدون بين الملك والسياسة بقوله "السياسة والملك هي كفالة الخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وهذا يعني الضمانة والإعالة وأصل المعنى هو تضمن الشيء للشيء.

اذن إن الملك له علاقة وطيدة بالسياسة والعصبية ولا يتحقق إلا بوجودهما ذلك أن الملك غاية طبيعية للعصبية، إلا أن ابن خلدون يشير إلى بعض المؤشرات نحو الملك فيقول في أن من طبيعة الملك الترف، وأن من طبيعته أيضا الدعة والسكون، وإذا تحكمت طبيعة الملك من الإنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، وإن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد.⁽¹⁾ هذه التوقعات الخلدونية يبدو إنها ذات دلالة طبيعية في الحياة الطبيعية لكل دولة ، وأيضا في كل من يحكم أو يرأس أي دولة.

3- مفهوم العصبية.

لقد استحوذت فكرة العصبية على فكر ابن خلدون فقد ذكرها في أكثر من اثنا عشر فصلا وهو في ذلك يقوم بالربط بينها وبين الملك، والرياسة، والنسب، والقبيلة، والدولة والدعوة الدينية كل ذلك من ،جل ترسيخ هذه النظرية التي جعلها ابن خلدون هي المحور الأساسي في نظرية العمران الذي أسسه واستحدثه. فنراه يصرح بأن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، وأن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك ويذهب محمد عابد الجابري في رأيه حول العصبية الخلدونية بقوله إن

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص134.

البعد الاقتصادي للعصبية يجب أن يؤخذ في الاعتبار ليسهل التقليل من الغموض الذي يحيط بدور ها في قيام وسقوط الدول.⁽¹⁾

يقرر ابن خلدون في مقدمته أن العصبية في نشأتها تعتمد على النزعة الطبيعية الموجودة في البشر ألا وهي الاجتماع الإنساني الذي يعد الأساس الأول لبناء رابطة تساهم في تجمع البشر وتصلهم ببعضهم البعض، ومن هنا تبدأ بوادر العصبية بالظهور وتحقق فاعلياتها في المجتمع القبلي، لأنه أول مجتمع يحتضن نشوء العصبية أو كما يرى ابن خلدون أن القبائل أصل العصبية وفيه تكتسب كامل قواها، ولابد لهذه العصبية من وجود أسس تقوم عليها.

يعرف ابن خلدون العصبية بقوله: "أنها رابطة إجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معينة، قائمة القرابة المادية أي رابطة الدم، أو معنوية أي التحالف ربطا مستمرا يبرز ويشد في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعة، إذ يرى أنها ظاهرة طبيعية هدفها الإتحاد و الالتحام و التناصر لدفع العدوان ومنع التظالم، ومصدرها القرابة وصلة الرحم"⁽²⁾ هذا يعني أن العصبية في أبسط مظاهرها تتمثل في النسب من جانب الأب بالدرجة الأساس ومن جانب الأم على نحو ثانوي وذلك لأن صلة الرحم طبيعية عند الإنسان وهذه الصلة تستوجب النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام وصلة النسب هذه موجودة في كل المجتمعات سواء كانت المجتمعات البدوية ام المجتمعات المتحضرة وهي مهمة في نظر ابن خلدون للمجتمعات البدوية أكثر من غيرها.

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الوحدة العربية، بيروت ، 1994 ، ص 12 .

2 - حسن إسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، بيروت، 2007 ، ص 272.

إن الأساس الذي تستند عليه العصبية في نظر ابن خلدون هو ذلك الاستعداد الطبيعي الطري الذي يدفع الفرد إلى نعمة أخيه في الدم وتلك النزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فالمسألة هنا طبع أو طبيعية بشرية تزداد هذه النعمة أو التناصر كلما ازداد قرب النسب وبالعكس ، والعصبية كما يراها ابن خلدون نوعان عصبية عامة وخاصة فالخاصة التي يجمعها نسب خاص فتشكل عصبية خاصة، أما العصبية الأكثر اتساعا والأقل ترابطا والتي يجمعها نسب عام أو بعيد فهي تشكل العصبية العامة إذ قال " والنعمة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص اشد لقرب الحمية." (1)

إن العصبية بهذا المعنى تعني التجسد في الحس المعنوي المتمثل في المعاشرة بين الأفراد، بحكم المصالح التي تجمعهم ، هو أن العصبية لها إرتباط وثيق بالأسرة أولا ثم المجتمع وبعدها الأمة التي ستشكل الدولة، ومع هذا فقد أعطى لها الأسبقية الأولى لتشكيل في الالتحام بالنسب أي الأهل وذوي القربى، والذي سيقضي في نهاية الأمر إلى التماسك الاجتماعي وروح التضامن، فتتجلى بذلك في تجمع الأفراد والجماعات وتكون النواة الأولى المتمثلة في القبيلة أو العشيرة على حسب عدد الأفراد، وهي الخطوة الأولى التي تدل على أن الإنسان في حياته قادر على أن يشكل نظاما متكاملًا . ويستطيع كذلك أن يرتقي إلى توسيع هذه القبيلة إلى دولة. لهذا نجد ابن خلدون أولى اهتمامه في دراسة الحياة البدائية الأولى للإنسان وإعتباره المنطلق الرئيسي في إبتداء الحياة النظامية والانتقال إلى أبعد من ذلك.

إن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة وهي قاعدة نظامها بيد إنها لا تكفي لوحدها للوصول القبيلة إلى نهاية تطورها بل لابد من صفة أخرى هي شرط ثانوي ولكنه

ضروري لتصل القبيلة إلى الملك وبدونه تصبح العصبية كما يقول " كشخص مقطوع الأعضاء " تلك الصفة هي الفضيلة " خلال " التي يرى ابن خلدون ضرورتها لمن يطمح في الملك" (1)

كما حاول ابن خلدون أن يوفق بين العصبية وبين مبادئ الإسلام، فقد رأى أن العصبية بمعناها في الجاهلية شعورا مكروها وسلوك يجب أن يدان، لأنها بهذا المفهوم تتبع من شعور الكبرياء والغرور، والرغبة في الانتماء إلى قبيلة قوية ونبيلة، ولكن أن مشاعر التضامن من داخل العصبية لها تبريرها إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو دنيوية على أن تكون مشروعة، لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية سواء كانت القضية عادلة أم غير عادلة، يبدو إذن أن المعيار الذي استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هو غرض العمل الذي يتحقق بفضلها، فالعصبية التي انتصر لها ليست تلك التي سادت في الجاهلية، بل هي العصبية التي يرتجى منها غرض طيب ومسلك محمود، أي استهدف ابن خلدون الجانب الايجابي من العصبية. (2)

4- أطوار الدولة.

يسمى ابن خلدون بنظرية التعاقب الدوري ، حيث قرر ابن خلدون أن الدولة كائن عضوي يمر بأطوار خمسة مختلفة كل طور يتميز بخصائص وأحوال معينة، و قد درس ابن خلدون تطور الدول بناء على المعاني التي يعطيها لها، باعتبارها امتداد حكم عصبية ما في الزمان حيث أن دلالة الدولة وأطوارها لا تتعدى لديه في الغالب خمسة أطوار وهي:

1 - طه حسين : فلسفة ابن خلدون، ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، القاهرة ، 1925 ، ص96.
2 - زياد عبد الكريم النجم، الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة، الهيئة العامة السورية لكتاب 2011، ص24.

*- **الطور الأول:** هو طور النشأة والتأسيس، حيث يتم فيه إنشاء الدولة الجديدة بعد الاستيلاء على الملك الذي كان بيد دولة سابقة ، ويُرسى الملك الحكم اعتمادا على العصبية التي تكون في أوجها وفي أقصى مراحل قوتها ، وبذلك يكون أسوة لقومه في اكتساب المجد و تحصيل الثروة والمحافظة عليها، وحفظها من التبدد، وحماية أمن الدولة والدفاع عنها. والملك في هذا الطور يتشارك مع أهل عصبيته في الملك ولا ينفرد به لنفسه، وقد عبر ابن خلدون عن مظاهر هذا الطور في قوله: "هو طور الظفر بالبغيّة وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك و انتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تنزل بعد بحالها .(1)

*- **الطور الثاني :** يقول ابن خلدون عن هذا الطور بأنه طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التّطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الحكم في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصناع، والاستكثار من ذلك لجذع أنوف عصبية وعشيرته المقاسمين له في نسبه. أي تشهد هذه المرحلة انفراد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد انتهى ممن شاركوه في تأسيس الدولة "عصبته" وهو ما يؤدي إلى تشتت عصبية السلطان وهو إنذار بالتدهور.(2)

*- **الطور الثالث:** طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فسيتفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة، والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه

1 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 543.

2 - أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1975 ، ص146.

القبائل وبث المعروف في أهله. هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدراج أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال، حتى يظهر أثر ذلك عليهم ذلك في ملابسهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة. أي يشهد هذا الطور حصاد ثمرات الملك بحيث تسود الراحة والطمأنينة، وتزدهر الدولة وتتقوى، كما تعبّر الدولة عن قوتها ونصرها بالآثار وعلى قدر قوتها تكون آثارها، فمباني الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة.⁽¹⁾

*-**الطور الرابع:** يقول ابن خلدون أن صاحب الدولة في هذا الطور يكون قانعا بما بنى أولوه سلما لأنصاره الملوك وأقتاله مقلدا للماضين من سلفه. وهنا يرضخ صاحب الدولة إلى القنوع والسلم مقلدا في ذلك أسلافه "فتتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة" أي أن الطور الرابع يتصف بأنه طور القنوع والمسالمة.⁽²⁾

*-**الطور الخامس:** هو طور الإسراف والتبذير يقول ابن خلدون: فيكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته، وفي مجالسه، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهدم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض.⁽³⁾ كما أن هذه المرحلة هي نتيجة للمرحلة السابقة وتكملت لها، حيث تفقد الدولة هيبتها فتتحلل وتزول، ومنه فمرحلة الإسراف والتبذير هي المرحلة الأخيرة في الدولة والتي تشهد زوالها.

1 - المرجع نفسه ، ، ص147.

2 - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم ناشرون، عمان، ط1، ص87.

3 - عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص139.

يمكن القول بأن شكل المجتمع الإنساني، وما يعرض له من ظواهر وتحولات، المادة الأساسية والموضوع المحوري لبحوث ودراسات ابن خلدون، لذلك جاءت نظريته إلى موضوعه الاجتماعي منطلقة من أفق واسع ساعده على معالجة أبحاث علم السياسة بشكل مستفيض. كما أنه اهتم بتوصيف الواقع السياسي وتطوره، وربطه بالبناء الاجتماعي القائم، مستخلصاً عبر ذلك القوانين العامة لحركة وسير المجتمعات ولنشأة وتطور الدول، فكانت هذه القوانين، في كثير منها، صالحة لتوصيف الكثير من المجتمعات الإنسانية والدول التي جاءت بعد ابن خلدون حتى عصرنا الراهن، وهذا ما حدا بالدكتور محمد عابد الجابري إلى اعتبار أفكار ابن خلدون بأنها تمس الكثير من قضايانا المعاصرة، وإلى النظر إلى الخلدونية كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه.

المحور السادس

الفكر السياسي في العصر الحديث

المحور السادس :

الفكر السياسي في العصر الحديث

تباينت مواقف الباحثين والمؤرخين في تحديد بداية العصر الحديث الذي اقترن بولادة الفلسفة الحديثة ، والأمر مرده إلى الاختلاف حول تحديد نهاية العصور الوسطى، اذ عد بعض الباحثين ان نهايتها كانت بفتح القسطنطينية على يد الاتراك عام 1453، ومنهم من يرى ان نهاية تلك العصور كان باكتشاف امريكا عام 1492 ويرى آخرون ان العصور الوسطى انتهت بنهاية القرن الرابع عشر بصورة عامة، ليبدأ عصر النهضة في القرنين الخامس والسادس عشر. ومع ذلك فان أفضل تأريخ يمكن

الآخذ به لتحديد بداية العصر الحديث هو عام 1453، عندما سيطر الاتراك على القسطنطينية بقيادة السلطان محمد الفاتح وانهاوا حكم الامبراطورية البيزنطية (1)

أيا كان تأريخ بداية العصر الحديث فهو عصر يبحث في المستقبل محاولا تجاوز الماضي بكل سلبياته ، وهو ليس بمرحلة تأريخيه فحسب بل مشروع تحطيم المقدس والموروث الثقافي القديم ، اي مدارس الفكر الوسيط الذي حمل هالة في القداسة ، فظهرت الحداثة بوصفها صفة مميزة للحضارة الغربية ، ميزتها عن الافكار القديمة لكونها تتعارض اصطلاحا مع القدم ليعني ذلك رفض كل ما هو تقليدي في شتى مناحي الحياة، ومنها ما يتعلق بالاقتصاد والمعرفة السياسية (2). فخطاب الحداثة الغربي أهتم بشكل مثير بالإنسان وفعاليته المرتكزة على سيادة العقل مخترقة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية ليصبح فيها الانسان كذات فاعلة متجاوزاً الروابط القديمة ، من خلال مقولات التطور والتقدم والتحرر (3) . وعليه يمكن القول : ان بداية تاريخ التفلسف الحداثي، يسير جنباً الى جنب مع تاريخ بداية الفترة الحديثة ، وبالأخص تاريخ فتح القسطنطينية عام 1453 ، ومن جانب آخر فإن الاحداث التاريخية والحراك الفكري وتطوره جعل بالإمكان تقسيم مراحل الفلسفة الحديثة الى ثلاث مراحل مهمة وهي : المرحلة الاولى : يطلق عليها بعصر النهضة والتي تبدأ من عام 1453، وتمتد حتى نهاية القرن السادس عشر. أما المرحلة الثانية : ويطلق عليها بعصر الانوار ، حيث تبدأ هذه المرحلة من عام 1690 ، عندما افتتحها جون

1- وليم كيلي رأيت ، تأريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمود سيد احمد . تقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير، بيروت، 2010، ص 29 .

2- ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة : تحليلية تظهر العقل الغربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر - ط1 ، 2009 ، ص 21- 22.

3- عز الدين الخطابي ، اسئلة الحداثة ورهاناتها : في المجتمع والسياسة والتربية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009، ص ص 37- 38.

لوك بكتابة " مقالة في الفهم الانساني " ، والمرحلة الثالثة : يطلق عليها بالمرحلة المثالية التي تبدأ عام 1718 م والتي ظهر فيها كتاب كانط " نقد العقل الخالص " وتنتهي هذه المرحلة بوفاة هيجل 1831، ليصبح هذا التاريخ نهاية الفترة الحديثة، وتبدأ بذلك المرحلة المعاصرة (1) .

غير أن أغلب المؤرخين يُجمعون على أن أهم المعالم الرئيسية على أفول العصور الوسطى، وبزوغ فجر العصور الحديثة. هو حركة الإصلاح الديني التي عرفت أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، على الرغم من أن هذه الحركة ارتكزت في جوهرها على قضايا الإيمان والعقيدة المسيحية، إلا أن آثارها اتسعت لتشمل كل جوانب الحياة الأخرى، وفي مقدمة ذلك مساهمتها الفاعلة في وضع الأسس الشرعية للسلطة السياسية، وتقويض المرتكزات اللاهوتية التي هيمنت على الفكر السياسي والنظرية السياسية طيلة العصور الوسطى، ومنه القضاء على تلك الرؤى القديمة من خلال فصل كل ما هو ديني على ما هو دنيوي، حيث أصبح حينها الكلام ضرورياً عن الاستقلال شبه الكلي للمسائل الدنيوية عن السلطة الدينية، ومنه التمهيد للتحويل الذي فتح المجال واسعاً أمام قيام الدولة المدنية وانتصار العلمانية التي مثلت بالأساس وسيلة عقلانية للانتقال إلى المجتمع المدني. ويبدو هذا التطور شديد الوضوح في كتابات العديد من المفكرين آنذاك أفرغوا من خلالها تصوراتهم حول عديد المسائل المتعلقة بالحياة السياسية (2).

أولا - الفكر السياسي عند نيقولا مكيافيلي (1469- 1527)

1- وليم كيللي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 30 .

2- رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، تر : أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، 1994، ص 5.

فيلسوف وسياسي إيطالي، يُلقب بـ " أبو النظرية السياسية الحديثة" التي تسمى المكيافيلية وتعني النفعية السياسية، ولد في فلورنسا وسط إيطاليا من أسرة نبيلة، لم يتلق تعليماً عالياً ولكنه تتقن بقراءة الكتب الإغريقية والرومانية كما كان يفعل أبناء طبقة في ذلك العصر. عمل بالسلك الدبلوماسي لجمهورية فلورنسا لأربعة عشر عاماً، بدأت بسقوط عائلة " المديشي" الحاكمة .⁽¹⁾ تم عزله وسجنه ثم نفى إلى الريف في "سانت أندريا"، على أساس اتهامه بالاشتراك في مؤامرة جمهورية. وفي منفاه انعزل عن الحياة السياسية، وهناك ألف كتابه "الأمير". ترك مكيافيلي ما يقارب الثلاثين كتاباً، ولكن ظل الكتابين " الأمير" و" المطارحات" هما الأشهر على الإطلاق. توفي بعدما داهمه المرض بعد أيام من عودته إلى فلورنسا ، حيث كان يأمل في الحصول على منصب سياسي ، وتم دفنه بكنيسة "سانتا كروتشي" التي كان ممنوعاً من دخولها في السنوات الأخيرة من حياته.

لقد أكد أغلب الباحثين في الفكر السياسي لمكيافيلي على مفارقة غريبة مفادها: أنه لم يحظ مفكر من المفكرين بهذا القدر من الانتقاد والكراهية من قبل معاصريه، وما ارتسم من صور ومعاني في مخيال أجيال متلاحقة، وعبر عصور متتالية، عن

1 - المديشيون: من أشهر عائلات فلورنسا والأكثر تأثيراً في تاريخها بين القرنين 15/18 ،مؤسسها جوفاني دي مديشي من أثرياء إيطاليا ،حتى أصبح مصرف آل مديشي أكثر وأغنى المصارف في أوروبا . كان لهذه الأسرة اسهام كبير في النهضة الإيطالية واهتمامها بالعلوم والفنون وحياء التراث الروماني القديم .اتخذت من الحكم الديكتاتوري نظاماً ، وأصبح يُتناقل داخل الأسرة بالوراثة .ومن أشهر شخصيات هذه الأسرة لورنزو دي مديشي الملقب بالعظيم (1449-1492)، والبابا كليمنت السابع، وأيضاً اثنين من أشهر ملكات فرنسا وهما كاترين دي مديشي (1519-1589م) زوجة الملك هنري الثاني وأم ملوك فرنسا (فرانسوا الثاني وشارل التاسع وهنري الرابع)، وأيضاً الملكة ماري دي مديشي زوجة الملك هنري الرابع، التي أصبحت بعد وفاة زوجها وصية على ابنها لويس الثالث عشر. ول ديورانت، قصة الحضارة، مج5، ج1، ترجمة: محمد بدران، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ص 131، 132.

شخصية مكيافيلي الشرير، المخادع الممجد لكل القيم المنافية للطبيعة البشرية. في هذا يقول هيغل: " احتوى كتاب الأمير على الحُكم والأمثال والنصائح التي تدعو إلى أشد أنواع الاستبداد وأدعاها إلى الاشمئزاز، ولكن الحقيقة أن شعور ميكافلي القوي بضرورة قيام دولة موحدة هو الذي دعاه إلى وضع المبادئ التي لا يمكن أن تقوم دول في الظروف المحيطة به وقتئذٍ إلا على أساسها. فقد كان لابد من القضاء على الأمراء والإمارات القائمة وقتئذٍ؛ وأنا وإن كان رأينا في ماهية الحرية لا يتفق مع الوسائل التي بَشَّرَ بها.. والتي تشمل أشد أنواع العنف وأكثرها تطرفاً، وجميع صنوف الخداع، والاعتداء، وما إليها - فلا يسعنا إلا أن نفر أن الطغاة الذين لابد من قهرهم لم يكونوا ليغلبوا بغير هذه الوسائل. (1)

غير أنه لم يمض إلا قرن من الزمان حتى بدأ قسط كبير من الباحثين في إعادة النظر في فلسفة مكيافيلي وتقييمها بكثير من الاعتبار والتقدير، حيث أشاد به بعض المفكرين بأنه مؤسس علم السياسة في العصر الحديث عل أصول واقعية بعيدا عن الطوباوية والمثال فأفكاره لا تزال حية وأكثر من ضرورية ، ولا سيما خلال فترات الاضطراب السياسي. يقول ول ديورانت: " إننا لا نجد عند غير ميكافيلي مثل ما نجده عنده من الاستقلال في الرأي ومن التفكير الجريء المجرد من الخوف في عالم الأخلاق والسياسة، وإن من حق ميكافيلي أن يدَّعي أنه قد شق طريقاً جديدة في بحار لم يكسرها أحد قبله، فقد تميز برؤاه الفلسفيه التي تكاد تكون فلسفة سياسية خالصة، ليس فيها شيء من فلسفة ما بعد الطبيعة، ولا اللاهوت، ولا الإيمان أو الكفر، ولا بحث في الجبرية أو القدرية، وحتى الفلسفة الأخلاقية نفسها، لا تلبث أن

1 - ول ديورانت، قصة الحضارة " النهضة - الإصلاح الديني "، المجلد 11 (22/21)، الكتاب 5 ، ترجمة:

محمد بدران و عبد الحميد يونس. مكتبة الأسرة، القاهرة ، 2001 ، ص 72.

تحنى جانباً، لأنها بوصفها فلسفة تابعة للسياسة، وتكاد تكون أداة لها، فهو يفهم السياسة على أنها الفن العالي الذي يُراد به إيجاد دولة، أو الاستيلاء عليها، أو حمايتها وتقويتها، وهو يهتم بالدولة لا بالإنسانية عامة، ولا يرى في الأفراد كونهم أعضاء في دولة، إلا إذا نظر إليهم على أنهم يساعدون على تقرير مصيرها. " (1)

1- منهجه السياسي.

بداية يمكن القول أن مكيافيلي قد دشن طريقة جديدة في الكتابات السياسية، تمتاز عن طرائق الآخرين بميزتين أساسيتين: الأولى هي تركيز اهتمامه على معطيات العالم السياسي الواقعي . والثانية هي عدم الاكتراث بمقولات علماء الأخلاق عمّا يجب فعله، بل الاهتمام بما يُعمل حقاً، بما يفعله الأمراء بصورة خاصة للحفاظ على سلطتهم. إن الظروف التي عايشها مكيافيلي والواقع الذي كان سائداً آنذاك جعلته يتقرد بأسلوبه ويسلك مسلكاً غير الذي سلكه سابقوه من الفلاسفة السياسيين، فقد فسر الكتاب السياسيون في العصور الوسطى السياسة بمثالية وفي إطار الدين النصراني ولكن مكيافيلي فسر السياسة بصورة واقعية على وجهة نظره للطبيعة الإنسانية في إطار التاريخ . يقول مكيافيلي : " إن قصدي أن أكتب شيئاً يستفيد منه من يقرأوني لذلك من الأفضل أن أمضي إلى تناول الحقائق الموضوعية، بدلاً من التصديّ للأمور الخيالية، لا سيما وأن الكثيرين، قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة. إن الطريقة التي نحيا فيها ، تختلف كثيراً عن تلك التي تخيلوها. " (2)

1 - ول ديورانت، قصة الحضارة ، المرجع نفسه ، ص 57.

2 - ميكيافيلي، الأمير، تعريب: خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط11 ، بيروت، 1981، ص135.

وفي مضمون هذا القول إشارة واضحة إلى المفكرين السياسيين السابقين أنهم كانوا مجرد منظرين انطلقوا من الخيال وابتعدوا بذلك عن واقعهم، أما مكيافيلي ، وبحكم نشأته في بيئة سياسية وتواصله مع مختلف أجهزتها السرية ومناصبها الحساسة إضافة إلى توليه الحكم لمدة ثلاثة عشرة عاماً أمين سر القنصلية في مدينته، ثم سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا كل ذلك اقتضى أن تكون نظريته السياسية عملية واقعية تبحث فيما هو كائن موجود.

لقد عاش مكيافيلي في وقت كانت فيه بلاده منقسمة إلى خمس دويلات حيث كانت مستعمرة من طرف فرنسا لقد كانت إيطاليا تعاني من ويلات الحروب على المستويين الداخلي والخارجي، وفي " ظل هذه الأجواء السياسية الفاسدة وحالة الحرب الدائمة سواء بين إيطاليا والدول المجاورة كفرنسا وإسبانيا وسويسرا، أو حالة التناظر بين المقاطعات الإيطالية فلورنسا، والبندقية، ونابولي، وميلانو، والدولة البابوية، وعاصر هذا الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا " (1)

لقد بذل مكيافيلي كل جهده لتوعية شعبه ، والعمل على الوحدة، حيث بدأ عمله هذا بتمرده على أخلاق عصره ، وثورته على النمط الأخلاقي السائد ، وبالتالي سعى إلى تغيير الوضع القائم خاصة في مجال الأخلاق ، ودعا إلى نمط جديد قائم على الرهبة والعنف والقوة ، بينما كانت أخلاق الكنيسة هدفها سعادة وهمية مقابل حياة دنيوية لا قوة ولا كرامة فيها. فضعف حال الدولة آنذاك، وكثرة المشاكل السياسية في تلك الفترة، دفع به إلى القول بأنه لابد من نظام حكم قوي يحكم الدولة، ويحمي وجودها. لقد استعان ميكيافيلي بخبراته الواسعة في مجال الخدمة المدنية والدبلوماسية من ناحية، وبقراءته واطلاعاته الموسوعية في كتب التاريخ وتجارب الأمم السابقة

من أجل تشخيص حالة الانحطاط التي شهدتها إيطاليا من جهة ثانية. لقد استخلص العبر من دراسة العصر الذهبي للامبراطورية الرومانية، حتى يؤكد لهم أن إيطاليا بإمكانها أن تنهض من جديد وتحقق وحدتها. (1)

اعتمد مكيافيلي في فكره السياسي على المنهج الاستقرائي القائم على ملاحظة الواقع بالإضافة إلى ذلك قام باستنتاج التاريخ ويظهر ذلك جليا ، في كتاباته، حيث نجده يستشهد بأمثلة الأحداث وقعت في الماضي وذلك لأن ما يحدث في الحاضر هو تكرار لما حدث ، في الماضي وسيتكرر في المستقبل مادامت الطبيعة البشرية واحدة دائما في كل زمان ومكان. لقد استنتج مكيافيلي قوانين شبه ثابتة لخصها في كتابه " الأمير" وقدمها في شكل نصائح لملك فلورنسا " لورنزو المديشي" جاء في مطلع الكتاب " ولكنني أود أن أهدي سموكم الكريم شيئا متواضعا يدل على إخلاصي لكم، ولم أجد فيما أملك ما هو أغلى من معرفتي بأعمال ومنجزات عظماء الرجال وهي معرفة اكتسبتها من خلال تجربة طويلة مررت بها وقد صاحبها العديد من الحديث إضافة إلى ما درسته حول ما حدث في الماضي." (2)

2- نظريته للدولة و طبيعة البشر.

لم يبحث مكيافيلي في أصل الدولة وطبيعتها كما كانت تسلكه الدراسات السياسية السابقة واللاحقة، بينما ما أكد عليه اعتباره أن الحياة الاجتماعية والسياسية المثلى في الدولة هي مكان تحمي الذات لكل من الفرد والمجتمع على السواء، وأن التناقض الظاهر بينهما أي بين الفرد والمجتمع مرده إلى طبيعة التعارض بين متطلبات

1 - عبد الخالق عبدالله ، حكاية السياسة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص ص 162، 161.

2 - مكيافيلي ، الأمير ، مصدر سابق ، ص 19.

الإنسان وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي، والمجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نظامه وحمايته من طغيان أفراد المصلحة العامة على مصالحهم، فالإنسان ليس إنسان إلا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفراد صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منهما، وإن الحفاظ على هذه الثنائية المزدوجة بين الفرد والمجتمع لا يمكن أن تقوم به إلا الدولة التي هي غاية للمجتمع. فهي لم تنشأ إلا من ضعف الفرد وعدم اكتماله، فالفرد وحده عاجز عن حماية نفسه من اعتداء الآخرين.⁽¹⁾

لقد اعتبر مكيا فيلي أن الحياة الاجتماعية تشمل كل من الفرد والمجتمع وتحافظ عليهما الدولة، وا يؤدي إلى التناقض والتنافس في المجتمع هو حب سيطرة الإنسان لتحقيق أغراضه، إلا أن الدولة لا تكون دولة إلا بسيادة نظامها والدولة عنده ليس طبيعة، وإنما تكونت بعد الوجود الإنساني لضرورة الحياة المشتركة التي تفرض تعاون في تحقيق متطلبات الحياة من غذاء وأمن واستقرار، لأن إذا بقي الإنسان على حالته الطبيعية البدائية فإن حياته في خطر حتى على النوع الإنساني ذاته، وإما أنها تكونت ونشأت من قهر الناس من أجل السيطرة واخضاع بعضهم لبعض. وبعد هذا التكوين للدولة أو الجماعة السياسية تنشأ القوانين التي تنظم الحياة و تحدد السلوك المشترك ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة البداوة إلى حالة الحضارة يصبح جميع سكان الدولة مسخرون من أجل خدمة المصلحة العليا للبلاد التي هي هدف الدولة.⁽²⁾

1 - إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 182.

2 - مكيا فيلي ، مطارحات مكيا فيلي، تر: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1 ، 1962، ص 211.

غي أن مكيا فيلي انطلق في فلسفته السياسية بشأن الدولة من الواقع، حيث اهتم بالإنسان ككائن طبيعي تحكمه الأهواء والانفعالات لذلك قطع مع التفكير القديم الذي يلغي كل هذه الاعتبارات. فأفكار مكيا فيلي تستند في الكثير منها على التشاؤم، هي رؤية ارتبطت بعدم الاستقرار وحالة إن انعدام الأمن، والعنف الذي عرفته بلاده، وهذا ما دفعه إلى الاهتمام البالغ بالطبيعة البشرية، حيث تناولها بكل طموحها وجشعها وسعيها إلى امتلاك القوة والمال وحب السيطرة. وعليه ضرورة فهم طبيعة البشر من قبل الحكام، من خلال ما هم عليه في الواقع وليس من خلال تصويره لهم كما ينبغي أن يكونوا عليه، كونهم يسعون بالفطرة وعلى الدوام إلى تحقيق مصالحهم بالقوة، وأنه لا يطلبون العدل إلا عند عجزهم عن ممارسة الظلم.

إن الإيمان بهذه الحقيقة يشكل قاعدة أساسية في تأسيس أي نظام سياسي ناجح قابل للتحقيق وقادر على البقاء ولاستمرار. يقول مكيا فيلي " يقال عن الناس بصورة عامة أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون مبالغون إلى تجنب الأخطار شديدا الطمع، وهم إلى جانبك ما دمت تقيدهم فيبذلون لك دماءهم و حياتهم . ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم مآله إلى الدمار، لأن الصداقة التي تقوم على أساس الشراء لا على أساس نبل الروح وعظمتها زائفة تشتري بالمال وليست أمينة ... ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددهم إلى الإساءة إلى من يخافونه. فالحب مرتبط بسلسلة من الالتزام، التي قد تتحطم، بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يركز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمنى بالفشل. " (1)

نقول هنا أن مكيا فيلي لا يعالج مسألة أخلاقية تتحدث عن علاقة الحاكم بالمحكومين، فذلك يُعدُّ بحثاً نظرياً من مباحث الأخلاق العامة، بل أنه ينظر للأخلاق بمنظور سياسي واقعي ولذلك فهو يبحث عن الكيفية التي يجب على الأمير أو أي حاكم سياسي أن يتعامل بها مع البشر في إدارة سلطته وإنجاحها، من خلال إدراكه أنه لا بد من أن يعتبر الناس بصورة عامة أشرار على الدوام لأغراض سياسية خالصة، مع إسقاط جميع الحكام الأخلاقية. هذا الحكم من قبل مكيا فيلي إنما خلاصة لاستقرائه ومعاينته للجو السياسي الذي عاشته فلورنسا وما خبره من فساد الرجال وخبثهم في إدارة حكوماتهم ، لذلك وجد نفسه بحاجة إلى حذف ما هو عرضي لصالح ما هو أساسي في السياسية. في هذا يقول: " إن على السياسة أن تتصرف دوماً كما لو كان الناس على الدوام خبثاء وأشرار. " (1)

فالبشر في نظر مكيا فيلي هم هكذا بطبيعتهم في كل زمان ومكان، بحيث يستحيل تغييرهم أو إصلاحهم حيث أنهم منافقون وجشعون، وكذلك أنانيون وشرسون للحصول على المصلحة الفردية ، على حساب المصلحة العامة، ويعتبر أن جميع البشر طغاة، والفرق بين الإنسان العادي والطاغية، الثاني لديه الوسائل، بينما الأول لا يملكها كي يصبح طاغية، لكنهما متماثلان في الطبيعة. يقول مكيا فيلي : " ومن أراد أن ينشأ دولة ويضع لها قوانين فليفترض في بادئ الأمر أن الناس جميعاً أشرار مستعدون على الدوام لأن يكشفوا عن خبث طويتهم إذا وجدوا الظروف الملائمة لهذا العمل، فإذا ما ظلت ميولهم الخبيثة مختفية إلى حين، فيجب أن يعزى إخفاؤها هذا إلى سبب غير معروف، ومن واجبنا أن نفترض أنها لم تجد الظروف الملائمة للكشف عن نفسها، ولكن الزمن لن يعجزه الكشف عنها، والرغبة في الاقتناء من

الغرائز الفطرية العامة في واقع الأمر والناس جميعا ، يقتنون حين يستطيعون، ولهذا فإنهم يمدحون على ذلك ولا يلامون عليه." (1)

3- الأمير و مسالك الحكم.

لقد كان إهتمام مكيافيلي كبيرا بمركز الأمير، ودوره الفاعل في الحفاظ على استقرار الدولة واستمرارها ، حيث قدم له مجموعة من النصائح والعبر في كيفية إدارة شؤون السياسة ومقتضيات السلطة، وأن يجمع من الصفات ما يشاء وبطريقة محكمة تجعله يسيطر على مقاليد الحكم ويبسط هيبة وسلطة الدولة. يمكننا تلخيصها من خلال كتاب الأمير في :

*- على الأمير استخدام القوة والعنف في سبيل تحقيق الإصلاح. لكن ليس القوة التي تجلب الكراهية وليس العنف الذي يهدم ويجب تجنبه، بل لابد من استخدام القوة الجيدة التي تتلازم مع القوانين الجيدة، والتي تخلق نوعا من الخوف لأن الخوف والقوة يسيران جنبا إلى جنب. يقول " انه على الأمير أن يجعل نفسه مهاب بطريقة تجعله إن لم يحصل على الحب فإنه يتجنب الكراهية على أي حال، وذلك لأن المهابة، وعدم وجود الكراهية من الممكن أن يجتمعا معا ، ويستطيع تحقيق ذلك كل من يمتنع عن التدخل في أمور وأمالك رعاياه ونسائهم، إلا بعد التأكد من المبررات الكافية لذلك ويوضح أسبابه، لكنه يجب عليه - قبل كل شيء - الامتناع عن الاستيلاء على أمالك غيره، لأن الإنسان قد ينسى موت أبيه بسهولة عن نسيانه لضياح ميراثه " (2)

*- على الأمير الا يعتمد على حب الأفراد له، بل على خوفهم منه وينصح الأمير بأنه: من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين

1 - إبراهيم شمس الدين، مكيافيلي أمير الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص51.

2 - نيقول مكيافيلي، الأمير، تر: أكرم مؤمن ، مصدر سابق، ص87.

الأمير فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك ولا يتردد الناس في الاساءة الى ذلك الذى يجعل نفسه محبوبا، بقدر تردددهم في الاساءة إلى من يخافونه، اذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام التي قد تتحطم بالنظر الى أنانية الناس، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم. ومن أقواله المأثورة أيضا " ان الناس يحبون تبعا لأهوائهم وارادتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقا لأهواء الأمير وارادته، والأمير العاقل هو الذى يعتمد على ما يقع تحت سلطانه لا تحت سلطان الآخرين". (1)

* - على الأمير ألا يكون طيب القلب، لأن ذلك يثير روح الثورة عليه، بل عليه أن يكون قاسيا كي يستقيم النظام ، وتمنع الفوضى وتتحقق الوحدة، ويستدل مكيا فيلي هنا ب " قيصر بروجيا" الذي كان يوصف بالشدة، وشدته هي سبب جلب النظام إلى روما وتوحيدها واستتباب الأمن فيها". (2) فالتحكم في الشعب وضمان ولائه متوقف على ما يتصف به الحاكم من شدة وقسوة، وفي هذا السياق يدعم "مكيا فيلي" موقفه باستحضار مثال من التاريخ والمتمثل في شخصية "حنبل" الزعيم القرطاجي المعروف بشدته وقسوته في التعامل مع جنوده والقدرة على تنظيمهم، وهو ما مكّنه من هزم القائد الإسباني "سكيبو" الذي عرف برقته في التعامل مع جنوده.

* - على الأمير ألا يحافظ على وعوده وعهوده بل يتصل منها عندما يرى أن مثل هذه المحافظة تؤدي الى الاضرار بمصالحه وأن الأسباب التي أعطى في ظلها الوعد قد تغيرت ولم تعد قائمة. أي أن المحافظة على الوعود في رأيه رهينة ببقاء الأوضاع على حالها أما اذا تغيرت فان الحاكم يجب أن يكون في حل منها .ويضرب مكيا فيلي في ذلك بأن عصره ملئ بهذه النماذج وسرد مثال عن البابا الكسندر السادس الذى لم

1 - حازم صباغة، نيكولا مكيا فيلي، دار الرواد للنشر، بيروت، ط1، 1980، ص ص38، 39.

2 - مكيا فيلي ، الأمير، مصدر سابق، ص 85.

يقم بأي عمل سوى خداع الآخرين ولم يفكر في أي شيء سوى ذلك. وكان يجد دائما الفرصة للنجاح في خداعه ، ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة في تقديم الوعود داعما إياها بالآيمان ثم يكتنث بهذه الوعود، وبذلك كان يتقن دائما معالجة الأمور بهذه الطريقة ويرى انه ليس من العار التخلي عن وعد قد أرغمت على اعطائه، وأن جميع الوعود التي تمت بالإكراه لا تنفذ عندما تزول القوة التي فرضتها .⁽¹⁾

* - على الأمير أن يجمع بين متناقضات الكرم والبخل، فيستعمل البخل مع الرعايا حتى لا تتضب مالية الدولة، ويستعمل الكرم مع المحطين به حتى يضمن ولائهم، كما ان السخاء ضروري للأمير الذي يزحف على رأس جيوشه حتى يتبعه جنوده. الكرم والعطاء سينقلب على صاحبه في نهاية المطاف، وستصبح فقيرا ونهابا فيكرهك رعاياك لما تفرضه عليهم من ضرائب وبالتالي ينتهي بك الحال الى كراهية شعبك لك، فمن الأفضل أن تكون بخيلا وهذا لا يعرضك لكراهية شعبك لك.⁽²⁾

* - كما رسم مكيافيلي للأمير معالم السياسة الخارجية، فهي في نظر مكيافيلي تتأسس على أمرين يجب على الأمير أن يأخذهما بعين الاعتبار وهما: أن يخشى شيئين، الأول داخلي وله علاقة بالرعايا والثاني خارجي وله علاقة بالقوة الأجنبية، يستطيع الأمير أن يحمي نفسه من الأمر الثاني بالأسلحة الجيدة والأصدقاء المخلصين، وهؤلاء الأصدقاء يتوفرون بسهولة ما دام يملك الأسلحة . ومعنى ذلك أن السياسة الخارجية في نظره مرهونة بالعدد والعتاد وخبرة الجيش وجودة السلاح، لأن قوة الدولة تقاس بترسانتها العسكرية، فالأمير الناجح هو الذي يملك جيش قوي وأسلحة متطورة، وبهذه الشروط يستطيع تجنب الغزوات وكسب صداقات الدول القوية، فالدولة

1- أكرم مؤمن، الأمير لمكيافيلي، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د.ط، 2004، ص ص44- 46.

2- محمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، الكويت، 1991، ص 365.

التي لها أعداء هي دولة مهددة بالزوال، وفي هذا السياق يقول: " على الأمير أن يحافظ على صداقاته مع الملوك والأمراء بطريق تسعدهم إذا فعلوا ما يفيد، وتخيفهم منه إذا ناله منهم مضرة." (1)

* - على الأمير أن يفصل السياسة عن الأخلاق وفق مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة" وهو مبدأ يرى ضرورة الأخذ بمنطق القوة في سبيل الحفاظ على الحكم وفرض سيطرة الدولة. ولما كانت الغاية من السياسة عند مكيافيلي هي المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازدهارها وتقدمها، فقد اهتم في كتاباته بالوسائل التي تحقق قوة الغاية وتمكن من توسيع سلطانها في الخارج. والوسائل التي قصدها مكيافيلي لم تكن تقوم على المقاييس المسلم بها لاسيما المقاييس الأخلاقية، ذلك أن المهم والأولى هو تحقيق الغاية المنشودة ولا عبء في الوسيلة الموصلة إليها، ومن هنا تبرير مدح مكيافيلي للحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولهم دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجئوا إليها لتأمين ذلك ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والوسائل والمسلّمات الأخلاقية. (2)

ثانيا - الفكر السياسي عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي.

في خضم سعي البورجوازية تحقيق مرامي مشروعها المجتمعي القائم على مدلول البورجوازية السياسية والاقتصادية التي طالبت بتدعيم الحريات الفردية والملكية الخاصة والحقوق الطبيعية، ومع تعمق فكرة القانون الطبيعي لتفسير ظاهرة الدولة، تركز الفكر السياسي المرتكز على الحقوق الطبيعية للأفراد، وعلى مفهوم العقد الاجتماعي ومبدأ

1 - مكيافيلي ، الأمير، مصدر سابق، ص 49.

2 - مكيافيلي، الأمير تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعليق : بنيتو موسيليني، تعريب: خيرى حماد، تعقيب ، فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2002 ، ط24، ص 247.

فصل السلطات، وسيتعمق هذا التفكير من قبل ثلاثة مفكرين سياسيين، فسروا الدولة والحكم انطلاقاً من عقد اجتماعي مبرم بين إرادات بشرية تقيم سلطة سياسية من صنع الارادات الإنسانية الحرة وليس التفويض الإلهي. وقد أرتبط مدلول نظرية التعاقد الاجتماعي بمفكرين ثلاث وهم توماس هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو، إذ افترض منظرو العقد الاجتماعي تقسيم مراحل تطور المجتمع إلى مرحلتين: مرحلة حالة الفطرة أو الحالة الطبيعية تم مرحلة الحالة الاجتماعية، والمرور من المرحلة الأولى إلى الثانية اقتضى عقدا اجتماعيا. وهنا نقطة إجماع من قبل مفكري العقد الاجتماعي، وإن اختلفوا في وضعية الإنسان في كل حالة وفي طبيعة العقد ونتائجه.

1 - عند توماس هوبز (1588 - 1679)

يعتبر توماس هوبز من رواد العصر الحديث، ويعتبر من أهم فلاسفة الفكر السياسي، نتيجة تأثر كثيرا بالأوضاع التي كانت سائدة بإنجلترا ذلك الزمن، كالحروب الأهلية والصراعات التي كانت تعرفها إنجلترا، حيث بدأ بذلك يعالج من خلال فلسفته اضطرابات السياسية في بلاده وسعى إلى حل مشكلات الإنسان والصراع بين الفرد والمجتمع. أجمل هوبز أفكاره السياسية في كتابه " اللفيathan" ⁽¹⁾ الذي يُعد من الأعمال الكلاسيكية الغربية عن نظرية الدولة، بالمقارنة مع كتاب " الامير" لمكيافيلي. يطرح هوبز في الكتاب فكرة العقد الاجتماعي والسلطة المطلقة، إذ كان السياق الذي أُلّف فيه

1- فكلمة اللوفيathan " Léviathan " كلمة عبرية معناه الملتوي أو المتقف،.التنين حيوان أسطوري يتكون من عناصر مختلفة، غير أنه بوجه عام يشتمل على جسم أفعى ومخالب أسد ورأس تمساح، وجسمه مغطى بحراشيف. هو رمز للشر، ويرتبط بوجه عام بالآلهة، كما أنه يرتبط بالمياه، وأحيانا يرتبط بالأماكن الصحراوية والخرائب. وأول ذكر لأسطورة التنين في المصادر الأدبية، أفعى يعيش في قعر العالم السفلي المتصل بمياه البحر الأول، أو عفريت يسكن الغابة. وكانت أول مرحلة قطعها شكل التنين في الأساطير القديمة هي مرحلة الغموض والإبهام، أو مرحلة اللاتحديد واللاشكل. " أنظر: كارم محمود عزيز، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ط1، 1999 ، ص10.

هوبز الكتاب في أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية (1642-1651)، حيث كتب بأن الحرب الأهلية نتيجة حالة الطبيعة "حرب الكل ضد الكل"، ولا يمكن تجنبها إلا عبر حكومة قوية غير منقسمة.

- **الحالة الطبيعية :** هي المرحلة التي تسبق قيام الدولة والمجتمع المدني، والتي عبر عنها بأنها تحمل اغلب معاني السوء والشر، فالإنسان كائن متشائم ، مرتبك لا يثق بأحد إلا ما ندر . فإذا ما أراد ان يسافر سعى لتسليح نفسه ، مصطحباً معه من يأمن جانبه ، حتى اذا كان في منزله، فهو يقوم بغلق ابوابه عند النوم، وقافلاً أبواب خزانته رغم وجود الحرس الذي يحرسه، والقانون الذي يوفر له الحماية (1) .

إن الإنسان عند هوبز همجي وشرير بفطرته غير مدني بطبعة، أناني يؤثر مصلحته ، فهو ينفر من الاجتماع بغيره من الناس، وهو ذئب لأخيه الانسان لا يتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك. (2) فله الحق في جميع الاشياء، بالقول والفعل واستخدام الاشياء التي يرغب بها. إذ أن الحق بمقتضى الطبيعة. كما يرى هوبز هو أن يستعمل الانسان بحرية كاملة كل قوته ، بحسب رغبته من أجل أن يحافظ على حياته ، وأن يفعل كل ما يراه مناسباً بحكمته وعقله لتحقيق غاياته ، فلا وجود لسلطة، أي لا وجود للقانون ، فليس هنالك من ظلم ، وعليه فلا ملكية ، ولا من تمييز بين ما هو لي وما هو لك ، إنما ملك كل إنسان هو ما يستطيع الاستحواذ عليه فقط ، ما دام في استطاعته الاحتفاظ به ، فهي اسوأ حالة كان بها

1- توماس هوبز، اللفيثان : الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة: ديانا حبيب ، وبشرى صعب، هيئة ابو ظبي للثقافة ، ط1 ، 2011 ، ص 135 .

2- توفيق الطويل ، فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ، دار وهدان ، القاهرة ، ط 3 ، 1976 ، ص 180-183.

الانسان والناجمة عن طبيعته السيئة ، مع انه بالإمكان تخطيها بالاستناد الى اهوائه وعقله (1) .

لقد افاض هوبز بوصف حالة الطبيعية التي قال عنها بأنها تتسم بحالة من الصراع بين الافراد، والنتاج عن طبيعة الانسان السيئة أولاً. المساواة في القدرات الجسدية والعقلية ثانياً فالمساواة في القدرات تؤدي الى التساوي في الحقوق الطبيعية ، والذي يؤدي بدوره الى تأجيج الصراع بين الافراد، نتيجة التنافس على اشياء تمكنهم من المحافظة على استمرار بقائهم ، فيسود الصراع الذي قد يكون مستتراً أو علنياً (2).

إن المساواة هي السبب الثاني لوجود الصراع في حالة الطبيعة ، كما يرى هوبز الذي اكد على هذه الفكرة بقوله: انها مساواة في القدرات العقلية والجسدية بفعل الطبيعة ، وان كان هناك من فارق بين شخص واخر من الناحية الجسدية ، فالإمكان تجاوز ذلك على أساس ان الضعيف يمكنه ان يتغلب على القوي، إما بالحيلة أو من خلال التحالف مع الآخرين من امثاله . أما الفوارق الفكرية ، فهي مدعاة للمساواة أكثر مما هي مدعاة لعكس ذلك ، فالفطنة مثلاً ما هي إلا خبرة يمكن اكتسابها مع مرور الزمن، وبالرغم من أن بعضهم يظن انه يمتلك من الحكمة والذكاء ما يفوق غيره ، وقد يعترف بعضهم بتفوق الآخرين عليهم بالذكاء والمعرفة ، إلا انهم في قرارة انفسهم يعتقدون انه لا يوجد من يفوقهم حكمة وذكاء، وعليه فأن اقتناع الناس كل بنصيبه، ما هو الا دليل على التوزيع العادل والمتساوي (3). وعليه فأن المساواة تُفضي الى الخوف، على أساس انه اذا ما تساوت القدرة عند الافراد، تؤدي بالنتيجة الى مساواة

1- توماس هوبز ، اللفيثان ، مصدر سابق ، ص 136-138 .

2- صالح مصباح ، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز الى كانط، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1، 2011، ص 47، 48 .

3- توماس هوبز ، اللفيثان ، مصدر سابق ، ص 131-132 .

في بلوغ الاهداف، والذي يؤجج بدوره الصراع ، والذي قد ينتهي اما بتدمير الآخر، أو اخضاعه .

ان حالة الطبيعة كما يراها هوبز ، هي حالة انعدام كل معاني العدل والظلم والصواب والخطأ ، وتنتفي فيها الملكية والسلطة ، ولا تميز فيها لما هو " لي " ، وما هو " لك " فالإنسان مالك لما يستطيع الحصول عليه والاحتفاظ به، انها حالة تحمل مختلف معاني السوء، وضع فيها الانسان بسبب طبيعته ، فلا مكان فيها للعمل ، لأن ثمار العمل غير مضمونه ، وعليه فلا وجود للزراعة ولا للملاحة ولا وجود للفنون والآداب ، ولا وجود للمجتمع والاسوأ من ذلك ، وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف ⁽¹⁾. ولكي يتخلص الناس من حالة الطبيعة بكل مساوئها ، ويستعيدون حريتهم الحقيقية عوضا عن حالة الفوضى ، يقرر هوبز ان المخرج الوحيد لهذه الحالة هو تأسيس الدولة ، في ضوء نظرية "العقد الاجتماعي" ، اذ سخر مسألة الصراع الدائر بين الافراد في حالة الطبيعة والقائمة على الحرية العشوائية ، لينتقل الى الحرية القائمة على أسس قانونية .

- **العقد الاجتماعي** : لقد حاول هوبز وضع الاساس لدولة تسودها القوانين لتحكم جميع افراد المجتمع التي من خلالها يتم القضاء على جميع الصراعات والنزاعات في ضوء الخضوع لإرادة واحدة تنشأ نتيجة التعاقد ما بين الافراد والحاكم ⁽²⁾. وعلى الرغم من ان هوبز يعد من اهم المدافعين عن الحكم المطلق ، الا انه في الحقيقة يرجع له الفضل الاكبر في أرجاع السلطة الى أرادة الشعب ، اذ ان الحاكم في ضوء نظرية

1- المصدر نفسه ، ص 131- 137 .

2- مونيس بخضرة ، تاريخ الوعي ، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط1، 2009 ، ص61.

العقد الاجتماعي ، يستمد سلطانه من الافراد ، طلباً للسلم وتحقيقاً للأمان ، وهروباً من حالة الطبيعة ⁽¹⁾. حيث يتفق "البشر فيما بينهم على الخضوع لشخص واحد آيا كان او الى مجموعة اشخاص ، وذلك طوعيا، من باب الثقة ، طامحين بأن يحميهم من الآخرين كل الآخرين.

العقد الاجتماعي عند هوبز يتم، حين سئم الناس حالة الاقتتال في حالة الطبيعة وادركوا ان الحرب اسوأ الشرور، اجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم ، واضعين عقدا فيما بينهم على ان يكون هنالك فرد او مجموعة افراد ، يخولون ادارة السلطة وتتوافر لهم جميع الحقوق ، مقابل ضمان الامن لإفراد المجتمع ، وهذا يستتبع نيل جميع انواع الخير لهم ، رغم انهم قد فقدوا جزءاً من استقلالهم ، الا انهم كسبوا الامن والطمأنينة ، وانتشالهم من حال الطبيعة بكل مساوئها ليعم السلام والامان والنظام وعلى ذلك يقوم المجتمع المدني وتؤسس الدولة. ⁽²⁾ إن وظيفة الدولة هي تأسيس مجتمع مدني يرتبط مع تحقيق سلطة الدولة السياسية ، ارتباطا وثيقا بتحقيق المجتمع المدني ، فهما متلازمان ، وفي ضوء هذه العلاقة التبادلية، لا يمكن ان يكون هنالك اي تحضر ولا مدنية بدون الدولة ⁽³⁾ .

إن أصل الدولة في نظر هوبز أصل ذلك الكائن الذي يكفل الامن والسلام للناس ويوجه ارادتهم نحو السلام داخليا، اي توفير ما تقره الفضائل الاخلاقية للأفراد، للعيش بسلام ووثام داخل الدولة ، وتوجيه ارادة الافراد لمواجهة الاعداء في الخارج يجمع

1- انطوني كرسبي ، و كينيث مينوج ، اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ترجمة : نصار عبدالله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1988، ص9 .

2- محمد علي عبد المعطي ، الفكر السياسي الغربي ، مصدر سابق ، ص 231 .

3- عصام سليمان ، مدخل الى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص 202 .

إرادات الافراد لمواجهة اعداء الدولة والذي يُمثل عداء لهم بصورة مباشرة ⁽¹⁾. فشرعية الحاكم المطلق مستمدة من لحظة تأسيس الدولة عبر العقد الاجتماعي ، فهي تحصيل حاصل قد نالها وانبثقت عنها جميع الحقوق والقدرات الممنوحة له ، فتأسيس الدولة تنحدر منها جميع حقوق وقدرات من نال السلطة المطلقة في ضوء قبول الشعب مجتمعا له ⁽²⁾.

إن العقد الاجتماعي عند هوبز يتم من خلال طرف واحد، اي عندما يقرر الشعب أن "الملك" او الحاكم او الحكومة ليست اطرافا في التعاقد ، ومن ثم فلا يجوز أن يقرر بأن " الحكومة " أيا كانت، بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق ⁽³⁾. لذلك لا يمنح هوبز حق الثورة على الحاكم وتغييره .

إن تصور هوبز لمسألة التعاقد، يُعدُّ مذهباً في القانون والدولة يرفض فيه نظريات الأصل الإلهي للدولة، ويخلص إلى أن كل سلطة مدنية يجب أن تكون انعكاساً لأصل مجتمع دنيوي مؤكداً على الطبيعة البشرية للسلطة الحاكمة، وعلى ضرورة التعاقد لمنحها السلطة المطلقة للخروج من حالة الفوضى التي تفرضها الحالة الطبيعية.

2 - عند جون لوك (1632 - 1704)

تعد الأفكار السياسية للفيلسوف الإنجليزي جون لوك من الأعمال الرائدة والمؤسسة في الفكر السياسي الحديث، إذ تتأطر نظرية لوك السياسية في سياق منظومة فكرية وسياسية تجمع بين العقلانية والتجريبية، وتتميز بكونها شاهدة على الثورة الإنجليزية الثانية سنة 1689م، المبشرة بالسقوط المدوي لنظرية الحكم المطلق المبني على أسس

1- محمد طه بدوي ، رواد الفكر السياسي الحديث وأثرهم في عالم السياسة ، المكتب المصري للطباعة ، القاهرة ، 1967 ، ط 1 ، ص 75-76 .

2- هوبز ، توماس ، اللفيثان ، مصدر سابق ، ص 182 .

3- علي عبد المعطي محمد ، و محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، مصدر سابق ، ص 163 .

دينية لاهوتية. كما تعكس وجهة نظره في نظام الحكم، وفي الأسس التي ينبغي أن توجهه، وفي نوعية العلاقات بين الحكام والمحكومين.

رفض لوك الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت، وجاءت فلسفته السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته، حيث نجده يرفض نظرية الحق الإلهي للملوك ويرى " بأن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفي دمهم حق إلهي أو فطري لحكم الناس" (1) ، وبذلك فإن لوك استخلص بأن الناس يولدون أحراراً ، لا أفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم، ولا أية ميزة تجعلهم يتميزون عن باقي البشر، حيث تكون المساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة، ما دامت الطبيعة قد أكدت بأن الجنس البشري من معدن واحد ومن أصل مشترك.

- الحالة الطبيعية : انطلق جون لوك من نفس المنطلق الذي ابتدأ منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة كمرحلة سابقة لقيام الدولة والمجتمع المدني ، ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطري الأول كان مختلفاً تماماً عن تلك الصورة التي أتى بها هوبز ، حيث بنى نظريته السياسية، على أساس أنه إذا كان كل إنسان مساوياً للإنسان الآخر من حيث الميلاد، فإذن لابد أن يكون لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان الآخر، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة. لذلك عرض لوك في كتابه الحكومة المدنية أو "في الحكم المدني" نظريته عن الدولة، حيث كان وبحكم تكوينه الديني، وما عاشه من أحداث سياسية وصدمات في المجتمع الإنجليزي من جانب الملكية المطلقة ملكية "آل استيوارت" ضد أنصار البرلمان وأنصار الحرية.

1- علي عبد المعطي محمد، في السياسة والأيدولوجيا والحضارة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987 ، ص287.

لقد كان لوك رافضا للحكم المطلق، ومتطلعا إلى خلق نظام حر تتركز فيه السلطة إلى رضا الشعب، حيث لا تدع فيه فرصة أو مجالا للاستبداد والتسلط والتحكم في أفراد المجتمع، حتى ولو انطوى على احتمال تسرب الفوضى إلى ذلك النظام . لقد كان كتاب لوك "في الحكم المدني" ضربة قوية وقاسمة لنظرية الحق الإلهي المقدس "الحق المقدس للملوك" ولكن ذلك الأمر أدى إلى الحاجة لتشريع يدعم ويشرع تهديم تلك النظرية في ظل قيام الثورة الإنجليزية، وبذلك كان البحث عن شرعية خلع الملك وتحديد صلاحياته، فكان ذلك الكتاب نقله نوعية في تاريخ الفكر السياسي.(1)

بعد إقرار لوك بأن المجتمع الطبيعي الأول هو مجتمع الحرية الكاملة، بدأ برفض نظرية سيادة الفرد في ذلك المجتمع، تلك النظرية التي اتخذها توماس هوبز ركيزة لنظريته في نشأة المجتمع السياسي، وهي التي استندت على السلطة الأبوية، أي سلطة الأب في الأسرة، وسلطة الحاكم في المجتمع، المنبئية على القهر والاستعباد، وتفاضل الحقوق. إن نظرية العبودية التي تحدث عنها لوك في بداية كتابه "في الحكم المدني" ترى إن جميع البشر عبيد لوريث آدم الشرعي بحق إلهي مقدس، يجب إلا يمس، أي أن جميع البشر يولدون في ظل العبودية، ولا يستطيع أي إنسان التخلص من تلك العبودية ، إلا بالتخلي عن حياته.(2)

يشيد لوك بالحالة الطبيعية ، التي تميزت باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث وهي : "الحياة ، والحرية ، والملكية " ويتواجد القانون الطبيعي الذي يركز على هذه الحقوق ولم تتميز حالة الطبيعة بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز ذلك لان حالة الحرب هذه لا تميز كما يرى لوك المجتمع الطبيعي الاول وحده ، وانما

1- محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المكتبة المصري الحديث، الإسكندرية، ط4 ، 1967م ، ص272 وما بعدها.

2- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فاخر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص 6.

يمكن ان تكون علامة ايضا على المجتمع المدني المتحضر اذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحریات وممتلكات الآخرين .

إلا أن عيب حالة الطبيعة عند لوك يكمن، في أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسي يتمثل في حاكم او هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الافراد في الحياة والحرب والملكية ، فلم يكن في حالة الطبيعة سلطة موجهة او منفذة ، وكان الناس يتصرفون على ان واجبهم هو حماية انفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاقبة المعتدين ، فلم تكن حالة الطبيعة حالة حرب وفوضى وكان قانون الطبيعة ينظم افعال الناس، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه ، الامر الذي أصبح معه كل انسان هو القاضي الوحيد لأفعاله ، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال، إذن نقطة الضعف في حالة الطبيعة، هي الافتقار الى مبدأ السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس.

-العقد الاجتماعي: عرض جون لوك في بداية حديثه عن كيفية نشأة الحكومة المدنية في المجتمع الإنساني بتقديم اعتراضه على أفكار هوبز عن حالة الطبيعة الأولى التي اعتبرها حالة حرب مستمرة بين البشر، وعلى عكس ذلك رأى لوك بأن حالة الطبيعة الأولى هي حالة سلام كامل، وذلك لأن هذه الحياة خاضعة للعقل الإنساني، تلك الحياة يعمها الأمان والسلام نتيجة سيادة العقل الإنساني الذي يسير وفق القانون الطبيعي، والحقوق الطبيعية. لقد اقتضت أهداف لوك من قيام المجتمع السياسي، ومن حديثه عن الحياة الطبيعية الأولى ووصفها بأنها حالة من السلام والأمن الدائم بأن يقر أن تلك الحياة خاضعة بالكامل للعقل الإنساني، الذي هو من صنع الطبيعة، وأن الحقوق الطبيعية لا يمكن أن تمحى بمجرد نشأة المجتمع السياسي، ولكن من جهة أخرى يرى لوك أن تلك الحقوق تظل قائمة رغم نشأة المجتمع

السياسي، لأنها أصل لكل الحريات التي يتمتع بها الإنسان وهي دعامة لها حتى في ظل وجود المجتمع السياسي.⁽¹⁾

وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شيء كما يزعم هوبز ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم عنها من حقوق مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية، أما حق الملكية فإنه حق طبيعي يقوم على العمل، لا على الحياة أو القانون الوضعي، وأما الحرية الشخصية فمعناها أنه ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر.⁽²⁾ فالأرض وما عليها من مخلوقات تصبح حقا مشاعا للجميع، أي لكل فرد نصيبه وهذا الحق خاص به وحده ومتصل بذاته، وهو يتمثل في الوظيفة التي يؤديها جسده، والعمل الذي تتجزه يداه، وإذا فهو يمزج ما وهبته إياه الطبيعة بجزء من ذاته مكونا بذلك ملكيته الخاصة. معنى هذا أن الملكية التي تساعد على استمراره وحفظ بقائه مشروطة بحرية العمل وجهده.

ومن أجل المحافظة على الحالة الطبيعية التي يسودها الأمن والمساواة وتبادل المنافع، وعدم انتقال المجتمع من حالة السلام إلى حالة الحرب والعداوة التي لا تنتهي " كان البد من أن يتفق الناس طوعية واختيارا على عقد اجتماعي فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس. وتعني فكرة العقد الاجتماعي تعاقدًا يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، وال يصبح العقد الغيا إلا أخل أي طرف منهما بالتعاقد، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعارضة الخارجين على القانون

1- محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المكتبة المصرية الحديثة، الإسكندرية، ط4 ، 1967، ص274-275.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ، 2018 ، ص 164.

الطبيعي إلى المجتمع ككل." (1) بمعنى أن الغرض من الدولة الحفاظ على الحرية والملكية اللتين تكتسبان عن طريق العمل وعليه فالسلطة عقد إرادي ينشأ عن الرضا المشترك.

بناء على هذا لا يمكن لأي إنسان أن يكون قاضيا ومنفذا للأحكام في نفس الوقت، بسبب غياب عنصر السيادة ، ولا يمكن تحمل الأفعال التي تتسم بالجهل والضعف بين الناس، ولا يمكن تدعيم حياة الناس وحررياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء ، في حالة كهذه قام الناس بالتعاقد ، واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي، وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة، والحكومة أو الملك من جهة أخرى، لذلك فإذا أخل أي طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته، أو أهمل في مسؤولياته نحو الشعب، أو تخطت سلطاته الحدود التي خولها له الأفراد وجب عزله واستبداله بغيره

لذلك قرر لوك أنه بمجرد إمضاء العقد الاجتماعي أنه لا بد أن تصبح أغلبية المواطنين مصدرا للسلطات السياسية، وهذه الأغلبية تباشر عملية الحكم عن طريق انتخاب نواب برلمانيين يتولوا شؤون الحكم، وهذه هي الديمقراطية التمثيلية أو النيابية.

يميز جون لوك بين عملية صنع القوانين وعملية تنفيذها، أما عملية صنع القوانين فهي أسمى أنواع العمل السياسي وتتولاها السلطة التشريعية وهي السلطة العليا في المجتمع السياسي، وهي سلطة غير محدودة إلا بحدود قوانين الطبيعة، وأهمها قوانين الحرية والملكية، وهذه السلطة يجب أن تحاصر السلطة التنفيذية لكيال تصبح أداة حكم فهي مجرد إدارة عامة يوكل إليها تنفيذ القوانين، وحفظ الأمن، ورعاية حقوق الملكية

1- براهم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، د ط، 2000، ص 283.

أما السلطة القضائية فهي مجرد فرع للسلطة التنفيذية، وقد سمي لوك السلطة الفيدرالية بالسلطة الثالثة في المجتمع السياسي، وهي السلطة المختصة بمباشرة علاقات الدولة مع المجتمع العالمي ⁽¹⁾. نفهم من هذا أن لوك أعطى بنظريته في العقد الاجتماعي الكلمة العليا للشعب وأعطى شكل لحكومته عن طريق تقسيم السلطات والفصل بينها.

3 - عند جون جاك روسو (1712 - 1778)

يعتبر المفكر الفرنسي جان جاك روسو أبعد أثرا في تطور الفكر السياسي الحديث من أي مفكر آخر، فابتداء من الثورة الفرنسية حتى الوقت الحاضر ظلت آرائه في نشأة المجتمع البشري وتنظيمه موضع دراسة وتقييم مستمرين. وبالرغم من أنه تاريخنا ينتمي إلى فلاسفة التنوير في ق 18 - ولا يمكن إدراجه ضمن فلاسفة ق 17 - إلا أنه نظرا لأنه يمثل الضلع الثالث في نظرية العقد الاجتماعي فقد تم وضعه في هذا المقام.

لقد نشر روسو كتابه " العقد الاجتماعي " 1762 ، كجزء من مصنف ضخم بدأه عام 1743 ولكنه لم ينهه، حيث تضمن العقد الاجتماعي أربعة كتب لخص فيها مسألة الميثاق الاجتماعي، حقوق السيادة وحدودها، وكذا أنواع الحكومات ومشاكلها. لقد تميز كتاب العقد الاجتماعي بأسلوبه الفلسفي الخالص، حيث نبذ فيه المنهج السياسي الذي اتبعه في باقي كتبه، حيث أله فيه الجماعة السياسية، وسيادة القانون وإنشاء دولة مطلقة من غير قيد، دولة تكون السيادة فيها للشعب، وليس للفرد فيها أي نوع من الحرية، إلا تلك التي تقبلها الدولة، حيث أن هذا المنهج الذي سار عليه يختلف عن منهجه في باقي كتاباته السياسية، تلك الكتابات التي دعي فيها إلى العودة للطبيعة، والدعوة إلى الحرية الفردية، والتمسك بالحقوق لطبيعية.

1- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص 168-169.

- **الحالة الطبيعية :** اتبع روسو خطى هوبز، ولوك، وبحث في كيفية انتقال الناس من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع ، فرأى ان الانسان قبل وجوده في المجتمع المنظم كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الافراد، وكل منهم يعمل لان يكفي نفسه بنفسه والجميع راضون بعيشهم ، فقد امتازت حالة الطبيعة بالمساواة التامة، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر، وكان الافراد يتصرفون في حياتهم تحت تأثير مجموعة من المشاعر الفطرية ومن الحوافز المصلحية الفردية التي تحقق لهم السعادة ، ولقد كان الانسان في حالة الطبيعة يعيش في الغابات بين الحيوانات وكان يوفر غريزيا كل ما يلزمه بغرض العيش (1).

ففي بحثه المسمى "مقال في العلوم والفنون" يرى أن حالة الطبيعة الاولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء، ما هي الا سمات المجتمع المتحضر ، وهو يقسم بحثه هذا الى قسمين يبين في أولهما ان الآداب الظاهرة في المجتمع المدني، والرقعة والادب في المعاملة الحاضرة بين الناس انما تخفي وراءها عادات قاسية واخلاقاً وحشية ، ويرى ان العلوم والفنون هي المسؤول تاريخياً عن ازدهار الكذب ، وذيوع الرياء ، وانتشار التملق والخداع ، وان الانحطاط الاخلاقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتفعت الحضارة، وابتعد الانسان عن حالة الطبيعة .

وفي القسم الثاني من بحثه هذا يرى ان العلوم والفنون عودت رجال العلم والادب والفنون على البطالة والتقاعس، وان الترف يزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون، فينتشر حب الاشياء الكمالية ويعم فساد الاخلاق ، ومن شأن الترف ان يمحي الخصال العسكرية ويقضي على الصفات الاخلاقية ، وينتهي روسو من بحثه هذا الى القول

1- موسى ابراهيم ، الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، دار المنهل اللبناني، لبنان، 2011، ص 151 .

بأن خير وسيلة للقضاء على مساوئ العلوم والفنون هي العودة الى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها ⁽¹⁾. ومع أن روسو يعتبر حالة الطبيعة تمنح السعادة للإنسان، إلا أنه لا يعتبرها الحالة الأمث ، بل يعتبر أن المجتمع السياسي المنظم هو الذي يؤمن اسعاد البشر ويرتقي بالإنسان ومعنوياته وهو الذي يحل العدالة والاخلاق محل الغرائز والشهوات ⁽²⁾.

- **العقد الاجتماعي:** يهدف روسو من خلال نظرية العقد الاجتماعي إلى إيجاد نوع من الاتحاد، يحمي بقوة المجتمع كل شخص مع جميع حقوقه، ويسمح لكل واحد أن يتحد مع الكل، وفي نفس الوقت لا يخضع إلا لنفسه، وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل. أي أن العقد الاجتماعي هو توفيق بين الحالة الطبيعية الأولى للإنسان التي كان يتمتع فيها بالحرية والحالة المدنية التي أصبحت ضرورة للناس فرغم أنه يتنازل في العقد الاجتماعي عن بعض حقوقه لصالح الحاكم إلا أنه يحفظها في نفس الوقت بهذا العقد كالحرية مثال التي يتنازل عنها لكنه يحافظ عليها باعتباره شارك في صنع القرار.

فالعقد الاجتماعي هو الذي عهد الفطرة ويعمل على انشاء المجتمع، حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الافراد على حدة، اذ يتنازل كل فرد عن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية : " يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للإرادة العامة ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل " وينتج عن هذا ان للإرادة العامة

1- علي عبد المعطي ، محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق، مصدر سابق - ص 176 .

2- موسى ابراهيم ، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، ص 155 .

وحدها الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي انشئ من أجلها النظام السياسي، وهي الصالح العام (1) .

بمقتضى العقد عند روسو يتنازل الافراد عن جميع حقوقهم الطبيعية للمجتمع ، ولا يعني ذلك ان الافراد يفقدون حرياتهم وحقوقهم بل على العكس فهم يستعيضون عنها بحقوق وحريات مدنية ، تقررها الجماعة المدنية ، وتتولى الدولة حمايتها ، وذلك هو الهدف من تكوين المجتمع المنظم ، الذي اقاموه حين تنازلوا للمجموع عن حقوقهم في السيادة اي تشترك ارادة الفرد مع ارادة الآخرين في تكوين ما يسمى الارادة العامة ، وهي ارادة الانسان عندما يتجرد عن اهوائه وأنانيته ، هي إرادته ككائن أخلاقي يستهدف المصلحة العامة (2) .

ما يمكن استنتاجه هو أن نظرية العقد الاجتماعي ، قد تركت آثارا واضحة على تاريخ الفكر الأوربي خلال القرن الثامن عشر وما بعده، إلا انها واجهت بعض الانتقادات ومنها : أن ليس هناك في تاريخ الانسان ما يشير الى اجتماع جميع الناس في زمان ومكان معينين وانهم كانوا قد ابرموا عقدا انتقلوا به من حالة الفطرة والفوضى الى حالة العيش في مجتمع يسدوه النظام والقانون. كما أن الانسان في واقع الأمر حتى في حالة الفوضى الفطرية كان يخضع لبعض النظم كنظام السلطة الأبوية ضمن نطاق الاسرة، فضلا عن أن فكرة الالتزام بالعقود لاحقة لوجود سلطة عامة تحمي الالتزام وليست سابقة عليها لكي تفسر قيام السلطة العامة ، فلو كان هناك فعلا عقد فعلي كما تنص النظرية بين الأفراد لإقامة المجتمع السياسي المفترض لكان ذلك الأمر من الأحداث المهمة والعظيمة في تاريخ الانسانية، ولتشابهت انظمة الحكم في دول العالم وهذا في الواقع غير موجود الى حد ما.

1- علي عبد المعطي ، محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ، ص 185.

2- موسى ابراهيم ، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مرجع سابق ، ص 157.

ثالثاً - الفلسفة السياسية عند فريدريك هيغل (1770 - 1831)

لاشك أن المقبل على النظر في ما تناوله "هيغل" في كتاباته السياسية، وبالأخص ما عرضه في موجزه عن علم السياسة والقانون الدولي "أصول فلسفة الحق" لاسترعى انتباهه أسلوبه المتميز في بسط تصوره الفلسفي عن السياسة و نظريته عن الدولة وقدرته الاستثنائية على كشف ارتباطاته بمختلف معارفه الفلسفية الأخرى. نتيجة لمعاصرتة للكثير من الاحداث في بلده المانيا ، التي كانت تعيش حالة من الفوضى السياسية داخل إمبراطورية تتألف من "360" دويلة أو دوقية أو قصر أو مدينة أو أمارة كنسية تمثل دولة مستقلة .

لذلك طالما تحدث هيغل عن المانيا المجزأة الممزقة وهو سبب انهيارها امام الجيوش الفرنسية ، التي ما ان طرقت بابها حتى فُتح على مصراعيه ، فلم يكن فيها قانون دستوري أو مجلس نيابي قادر على سن التشريعات ، ولم تكن هناك عملة موحدة أو جباية للضرائب ، ولا قوانين دفاع مشترك ، وكانت النعرة الانفصالية حاضرة بشدة في كل دويلة من دويلات المانيا (1) . لقد قدم هيغل نسقا فلسفيا غاية في المثالية ، حيث وصلت المثالية الالمانية الى ذروتها في فلسفته ، وهو ما انسحب على فلسفته السياسية المثالية التي وصلت الى القمة على يديه ، اذ منح هيغل الفكر الانساني فلسفة مثالية جديدة اطلق عليها تسمية "المثالية المطلقة" تحمل في ثناياها نسقا مثاليا ذا معقولية وفهما للعالم والوجود (2). والمثالية المطلقة التي قال بها (هيغل) تنص على وجود عقل مطلق أو ألهي في الطبيعة ، والتي تكون خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق ، والذي تمتزج حركته وصيرورته بحركتها وصيرورتها ، لتكون

1- إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في فلسفة السياسة عند هيغل ، التنوير ، بيروت ، 2007، ص 125-126.

2- علي عبد المعطي ، محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1976 ، ص 206 .

حركته مصدر الحركة في الطبيعة ، اي ان الظواهر الطبيعية وحركتها ما هي الا مظهر لحركة المطلق وتطوره (1)

أ- نقد هيغل لنظرية التعاقد في نشأة الدولة.

من التّعذر استيعاب رؤية هيغل في الدولة إذا توقفنا عند تناول كتابه "أصول فلسفة الحق" فلهيغل كتابات في النظرية السياسية مهدت لفلسفة الحق، بعضها نشره في حياته مثل " نظريات الحق الطبيعي"، وبعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيغل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدريسه في جامعة "يينا"، ولم تنشر إلا في القرن العشرين. تحتوي هذه الأعمال المبكرة على نقد لنظريات "الحق الطبيعي" والعقد الاجتماعي ، وهي جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية، ولا يمكن فهم فلسفته في الدولة بدونها . نجد هنا هيغل يعارض اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز ومرورا بلوك وهيوم وروسو في تحليل الحياة السياسية إلى أدق تفاصيلها وأصغر مكوناتها والرجوع إلى الأفراد باعتبارهم الذرات المكونة لأي نظام سياسي وهو بذلك يقف ضد النزعات الفردية والذرية السائدة لدى الليبرالية. ويرفض هيغل بدء نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي بالفرد بناء على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فردا لا يمكن أن يكون معطى أوليا مبدئيا، بل هو نتيجة عملية تمايز واختلاف عن البيئة الأصلية للفرد، عملية تتصف بأنها تاريخية واجتماعية.

كما أنه من غير المعقول النظر الى طبيعة الدولة، على انها قد تأسست على التعاقد ، سواء أكان هذا العقد قد تم ما بين الافراد ، كما هو الحال عند هوبز ،أو

1- حربي عباس عطيتو، و موزه محمد عبيدان، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2003 ص 162 .

بينهم وبين الحاكم كما ذهب الى ذلك لوك ورسو (1). وهو ما اكده هيجل بقوله " فمما يُجانب الصواب تماما ان يقال ان طبيعة الدولة تقام على علاقة تعاقدية، سواء أكان العقد في هذه الدولة المزعومة يقوم بين الكل والكل - أعني جميع الافراد - أو بين الكل والملك أو الحكومة " (2).

ان العقود في رأي هيجل ما هي الا وسيلة لتحقيق مهام خاصة ، فالعقد الفردي ينتج عن الارادة الخاصة كما هو الحال في عقد الزواج وعليه لا يمكن ان يكون تصور العقد الذي تؤسس على اساسه الدولة ، هو نفسه الذي يمنح شرعية الزواج. فما من مبرر لان يوقع الفرد عقدا او يتفق على ان تكون هنالك دولة من عدمه ، اذ ان العلاقة في كلتا الحالتين مختلفتان، اي في حالة عقد الزواج وعقد تأسيس الدولة التي لا تكون في نطاق حرية الفرد وارادة الفرد ، انما تتجاوز ذلك وتعلوه في ضوء البديهية التي يتبناها هيجل، وهي ان الفرد لا يمكنه ان ينفصل عن الدولة كونه مواطنا فيها في المقام الاول، وهو وضعه فيها منذ الولادة ، وان حياته متعلقة بوجودها سواء رضي بذلك ام لم يرضى (3) .

ويسوق هيجل سببا آخر ليدحض به نظرية العقد الاجتماعي، عن طريق تسخير فكرة الحرب، التي هي عنده توحيد الميادين الخاصة في وحدة الدولة ، اذ ان الازمة محل الاختبار تبين طبيعة الدولة ، ومدى وطنية الفرد ، من خلال تضحيته دفاعا عن اسرته وملكيته وآرائه وحياته، وعليه فالحرب تبين مدى أهمية الدولة وأولويتها على الفرد والمجتمع ، وتتفي نظرية العقد الاجتماعي. فالتضحية في سبيل فردية الدولة تمثل رابطة أساسية بين الدولة وأعضائها لذا فهي واجب عام. لذا يؤكد هيجل على أن

1- احمد جمال الظاهر ، دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الكندي للنشر والتوزيع ، عمان، 1987 ، ص 64 .

2- هيجل ، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة : امام عبد الفتاح إمام ، التنوير، بيروت ، ط3، 2007 ، ص 186 .

3- احمد جمال الظاهر ، دراسات في فلسفة السياسة - مرجع سابق - ص 64 .

الدولة بصفة عامة ليست تعاقدية بين الافراد وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الافراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا ، ولذا فهي تقتضي في بعض الاحيان استرداد هذه الحياة ، وتطالب الافراد كأفراد بالتضحية بها.

ب- نشأة الدولة عند هيغل:

تكاد تجمع كل الدراسات المخصصة لفلسفة هيغل السياسية على أن لحظة هيغل تمثل مرحلة مفصلية في تاريخ الفكر الفلسفي لأنه يمثل أحسن من لخص أقوال أفلاطون ومكيافيلي في الدولة، وأحسن من فند أقوال أوغسطين وروسو و كانط بخصوصها. فعند هيغل تجتمع كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية. أي أن فلسفته تمثل نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة المعاصرة. يبدأ هيغل في سؤاله عن الدولة في كتابه: "دستور ألمانيا"، وفيه قارن بين الدولة الألمانية والإنجليزية والفرنسية، واصفا ألمانيا بأنها مجرد مجموعة إنسانية لا تملك تصورا عقليا وتطور هذا التصور في كتبه اللاحقة، وخاصة، في "مبادئ فلسفة الحق".

يقدم هيغل تصوره للدولة على أساس تصوره للمجتمع المدني الذي يتأسس بدوره على نظريته بتفكك الأسرة، وعلى أساس بحث الافراد عن مصالحهم، فهي صورة قاتمة مبنية على بؤس وضنك وتطرف (1). إذ تتفكك الأسرة بحسب رأي هيغل، الى أسر كثيرة في ضوء مبدأ الشخصية والطبيعة، لترتبط الاسر المتجاورة فيما بينها ارتباطا خارجيا. إن المجتمع المدني يتشكل نتيجة انتقال لحظة الأسرة ، الى الاستقلالية، اي

1- إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل ، مرجع سابق ، ص 223.

انه يمثل لحظة الاختلاف والوسطية بين الاسرة والدولة ⁽¹⁾. فهو يظهر بينهما، لتمثل اللحظات الثلاث " الاسرة والمجتمع المدني والدولة " الحياة الاجتماعية والاخلاقية ⁽²⁾.

ومن أجل ذلك ينطلق هيغل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن الملكية الخاصة التي لا تعني شيئاً من دون الاعتراف الاجتماعي بها، فالتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم من دون القانون ومن دون عملية تنظيم أو إدارة العدالة، فالسوق وحدها لا تُنتج قانوناً وعدالة، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى السلطة، السلطة العامة ⁽³⁾.

إن المجتمع المدني حسب هيغل هو الوسيط بين العائلة والدولة إنه نظام الحاجات أو مكان التبادل والإنتاج الخاص الذي لا يمكن أن يولد أو يتطور إلا في الدولة وبواسطتها فهي المجسدة للمصلحة العامة، ومن هنا كانت العلاقة بين الاثنين علاقة تكامل وتعارض في الوقت ذاته.

غير أنه بعد ان تتحل وحدة الاسرة بسبب نضج الاطفال واستقلالهم ، وتنشأ بينهم علاقات متنوعة ، مختلفة الاهداف ، اذ انهم عندما كانوا في اطار الاسرة كان هدفهم واحد ، فيتغير الامر عندما يتوجهون للاستقلال ، فيحاول كل منهم تحقيق هدفه ومصلحته الخاصة ، فتنشأ علاقات معادية ضمن اطار قوانين المجتمع المدني

1- عز الدين الخطابي ، اسئلة الحداثة ورهاناتها ، في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم، 2009، ص 92 .

2- محمد عثمان الخشت ، المجتمع المدني عند هيغل ، دار قباء، القاهرة ، 2002 ، ص 26 .

3 -غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، مركز دراسات الغد العربي، غزة، 2004، ص 38.

ومظاهرة الثلاث الأساسية، والتي هي تلبية الحاجات وحماية الملكية بالقانون ورعاية المصالح الجزئية (1) .

إن تفكك الأسرة يعني استقلال أفرادها ليصبح كل واحد منهم غاية في ذاته ، ولا يعترف بأي غاية سواه ، فيتعامل مع الآخرين كوسائل تحقق أهدافه ، فهذه الحالة تمثل حالة جزئية ، التي تعني أن يتمسك الفرد بنظرته الذاتية للأمور والعمل على إشباع غاياته الجزئية الخاصة (2) . إذن منطقياً ينشأ المجتمع المدني من تفكك الأسرة ، فإذا ما تعددت الشخصيات المستقلة وارتبط بعضها ببعض خارجياً بهيئة ذوات اجتماعية متعددة ومستقلة ، تكون المجتمع المدني.

إن الدولة، كما يراها هيغل، هي الميدان الأخلاقي للكلية والتكامل في المجتمع المدني، فجنده يقول " الدولة العادلة هي التحقق النهائي للروح في التاريخ لأنها قائمة على الحرية وليس على القسر، ولا تستند مقدرتها إلى القوة وإنما إلى قابليتها على تنظيم الحقوق والحرية والرفاه في كل منسجم يخدم الحرية لأنه غير مسوق بالمصلحة وليس جوهرها الأساسي الحماية والضمان غير المشروطين لحياة وملكية أعضاء الجمهور العام بصفتهم أفراداً، إنما، على العكس هي الوحدة الأعلى التي تتمتع بحق في هذه الحياة والملكية تتطلب التضحية بها" (3). فالدولة مقولة أخلاقية لأنها توفق بين تناحرات المجتمع المدني، كونه عالم فرداني نفعي يبلغ فيه الانقسام والصراع أقصى مدى ، ليصبح المجتمع وكأنه ساحة قتال متواصل تتقابل فيه المصالح ، لتكون

1- أميرة حلمي مطر ، في فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، ص 145.

2- والتر ستيس ، فلسفة هيغل ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 575 .

3 - جون هرنبرغ ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، مركز الدراسات الوحدة العربية ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، 2008، ص، 249،250.

مصلحة خاصة مقابل مصلحة خاصة أخرى ، وان اي تطور لجزء معين في المجتمع المدني يكون غالباً عائق يجمع باقي الاجزاء (1) .

وبما ان المجتمع المدني خلاف الأسرة يقوم على قاعدة التنافس ، فيضع نظاما من القوانين تنظم علاقة الافراد فيما بينهم للوصول الى المرحلة التأليفية، أي الدولة ، فلا تقضي على الأسرة ، ولا على المجتمع المدني، بل تجمعها في نسق وانسجام لتربطهما بقوة سامية تمنح الافراد مزيداً من الحرية ، فهي أسمى تجسيد للروح العالمي على الارض بل هي سير الله على الارض ، لذا فهي مقدسة (2). وهو ما أكد هيجل بقوله " ان الدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحريتها ، فان التغير في وجهة التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطاً لا ينفصم ، والمراحل المتتالية للفكرة تتجلى فيها بوصفها مبادئ سياسية متميزة " (3)

إن الدولة كما يرى هيجل ، تمارس نوعا من تقييد الغرائز الفجة ، والانفعالات ، والوحشية والنزوات والاهواء السلبية ، وهذا التقييد ، هو جزء من الوسيلة الصحيحة التي من خلالها يمكن تحقيق الوعي بالحرية لبلوغ صورتها الحقيقية ، اي صورتها العقلية المثالية على أساس أن القانون والاخلاق ضروريان للمثل الأعلى للحرية فالضغط الواقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى تتعلق بالفرد الجزئي للحد من النزوات والمشاعر الانانية ، والذي يعد قيда على الحرية ، إلا أن الأمر خلاف ذلك ، فهذا القيد يكون شرطا لازما للتحرر، أي ان الدولة شرط ضروري لتحقيق الحرية التي لا بد لها ان تتحقق في مجال اجتماعي مخصوص ، ألا وهو الدولة لأنه من غير

1- محمد عثمان الخشت ، المجتمع المدني عند هيجل ، مرجع سابق ، ص 30، 31.

2- حسن شحاتة سفقان ، اساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ر مرجع سابق ، ص 284-285 .

3- هيجل ، العقل في التاريخ ، من محاضرات فلسفة التاريخ ، ج1، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت ، 2007 ، ط3 ، ص 119 .

الممكن تحققها في الفراغ أو في حالة الطبيعة المتوحشة ، فالحرية لا تتحقق في الحق المجرد أو في الاخلاق الذاتية انما يكون تحققها في الدولة، والدولة الحديثة بخاص التي تكون ماهيتها في اتحاد الكلي بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين ومصلحتها وحتى مصلحة الاسرة والمجتمع المدني لا بد لهما ان يرتكزان في الدولة رغم ان الغاية الكلية لا يمكن ان تتقدم بغير معرفة شخصية وإرادة (1)

إن الدولة هي الشرط الضروري لتحقيق الحرية ، وتكون نهاية التاريخ عند هيجل من خلالها بوصفها الكل الاخلاقي اذ تحوي الجانب الذاتي ، والجانب الموضوعي في ذات الوقت ، وهي الغاية الاولى للروح التي تصبح واعية بهذه الوحدة ، لتصل الى الوعي بالروح المطلق . أما الشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي فيتمثل بالفن ، والشكل الثالث لهذا الاتحاد فيكون في الفلسفة ، والتي تمثل الروح الجزئية لأي شعب" لذا فالشعب المتخلف سياسيا لا يمكنه الابداع في الفن والادب والفلسفة ، فلا وجود للفلسفة ما لم تكن هناك حياة سياسية (2). ويعلل هيجل ذلك بقوله " نتيجة الترابط بين الناس داخل الدولة تظهر الثقافة السورية ومن ثم تظهر العلوم والشعر والفن الراقي ، وكذلك الحال في الجانب التطبيقي الذي لا يكون إلا من خلال حياة الناس في المجتمع ، ومن ثم فان الفلسفة لن تظهر الا اذا ما كانت هنالك حياة سياسية." (3) . فالدولة هي الواسطة التي تنتقل بالأفراد من حالة كونهم مجرد تجمع

1- محمد الشيخ ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، الشبكة العربية ، ط1 ، 2008 ، ص133.

2- مونيس بخضرة ، تاريخ الوعي ، مرجع سابق ، ص 283-284 .

3- هيجل ، العقل في التاريخ ، ج1 ، مصدر سابق ، ص 143 .

مجموعة من اشخاص الى حالة من تعقل انفسهم كجماعة حرة من البشر، وادراكهم من أن الدولة إنما هي تجسيد للكلي الذي ارتقوا إليه بتساميهم فوق المصلحة الخاصة (1).

رابعاً- الفلسفة السياسية عند كارل ماركس (1818 - 1883)

يُعدُّ كارل ماركس واحداً من أهم المنظرين الغربيين الذين أحدثوا انقلاباً بارزاً في الأوساط الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، كما يعدُّ من أبرز المفكرين الذين ساهموا وبشكل كبير في إحداث تغييراً مشهوداً في تاريخ أوروبا ، لتحقيق أعلى درجات التطور، وهذا ما جعل الفكر الماركسي يحتل مكانة خاصة في الفكر الغربي، قبل أن يُصبح فكره فيما بعد ايديولوجياً تتبناها الشعوب في مختلف بقاع العالم.

إن الثورات التي حدثت في العالم المعاصر، موشومة بأطياف ماركس، وروحه الفكرية التي لا زالت محلقة فوق المعامل والمصانع والشركات المتحكمة في رأس المال، والمستغلة للطبقة العاملة، النضال الأممي المفعم بالأمل الإنساني، والمجسد لرغبة الشعوب في الانعتاق من الظلم، إنه نموذج مميز للحادثة الماركسية في ثوبها الإنساني، حيث خلخلت الواقع المادي، وفضح المؤسسات الدينية، وهزها من جذورها، في أفق فهمها وإدراك أوهامها عبر عملية الوعي بالجدلية المادية، بحيث يصبح العمل الفلسفي ممكناً، عبر أليتي الفهم والتغيير، إنها الهزة السياسية التي أحدثها كارل ماركس داخل الوعي النضالي.

1- المادية الديالكتيكية " الجدلية"

1- جان توشار ، تاريخ الافكار السياسية ، ج2، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010 ، ص660 .

يعتبر الفيلسوف فريدريك إنجلز أول من استعمل لفظ المادية التاريخية في مقدمة كتابه "الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية". مشيراً إلى أنه يعني بهذه العبارة "ذلك التصور للتاريخ الذي مفاده أن العلة الأولى والمحرك الحقيقي لكل الأحداث التاريخية الهامة يكمنان في التطور الاقتصادي للمجتمع. وفي تحول أنماط الإنتاج والتبادل وفي انقسام المجتمع إلى طبقات مختلفة، وفي تطاحن هذه الطبقات". (1)

لم يخصص كارل ماركس أي كتاب أو مؤلف يشرح فيه المادية التاريخية، وإنما وردت في مجمل أعماله باعتبارها الخيط الناظم لفلسفته من جهة ، وعلى شكل متفرقات وشذرات موزعة عبر أعماله كلها من جهة أخرى. لقد كان ينظر إليها على أنها أسلوب عملي في التحليل الاجتماعي والتاريخي والسياسي لا على أساس أنها نظرية فلسفية أو نظام فلسفي متكامل.

تأثر ماركس تأثراً عميقاً بفلسفة هيغل، وآمن بالديالكتيك، لكنه أقلب الأساس الروحي المثالي لهذا الجدل إلى أساس مادي بحت يقول ماركس " يرى هيغل ان حركة الفكر، هذه الحركة التي شخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الاله الخالق ، الصانع للواقع...أما انا فأني أرى العكس: أن حركة الفكر ليست الا انعكاساً لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة منه" ماركس- رأس المال ، لقد كانت فلسفة هيغل فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الانسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ، وقد احتفظ ماركس بفكرة هيغل عن الديالكتيك، إلا أنه قلب الفكرة بأعاده منشأ العقل الى المادة (2)

1 - جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس ، 2004 ، ص 405، 406.

2 - علي عبد المعطي محمد ، محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق ، ص 230-231.

فهيجل في نظر ماركس اهتم بالدوافع الفكرية والنشاط الفكري للناس في دراسته للتاريخ توصل بموجبها إلى نتيجة مفادها أن تطور المجتمع يسير وفق تطور الفكرة المطلقة أو الروح المطلقة التلقائي. إلا أن كارل ماركس وإنجلز قد ركزا اهتماماتهما في دراستهم لتاريخ تطور المجتمعات الانسانية على النشاط المادي وعلاقات الإنتاج المادية القائمة في المجتمع فالتفسير المادي للتاريخ عند ماركس قائم على " أساس إعلاء الاقتصاد واعتبار القوى المادية هي صاحبة الأثر الأكبر في تشكيل الأحداث والإنتاج هو أساس النظام الاجتماعي وأن تاريخ البشرية كله هو التاريخ المادي وأن المواقف الاجتماعية والسياسية والمعنوية هي انعكاس لأسلوب الإنتاج." (1)

فنشأة الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية ترجع لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، وفي هذا يقول ماركس " إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنيته الفوقانية أعني البنية القضائية والسياسية، فكل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس، وكل حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الإنتاج الاقتصادي" (2) فالقوى المادية الاقتصادية هي العامل الفاعل في تاريخ المجتمعات البشرية وهي أساس التحولات والتغيرات الاجتماعية والسياسية والفكرية الحاصلة في المجتمع.

لقد كان علمي الاجتماع والتاريخ قبل ماركس يقومان تجميع وتكديس الوقائع التاريخية ويعرضان بعضها من حركة تطور التاريخ، ولكن لم يركزا البحث في عملية تشكل وتطور هذه الوقائع، وهذا ما قامت به الماركسية التي شقت الطريق أمام دراسة واسعة شاملة لكيفية نشوء التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وعملية تطورها وأسباب

1 - أنور الجندي، التفسير الإسلامي للفكر البشري-الايديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام- دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، " د س " ، ص 50.

2 - نقلا عن : جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص 310.

انهيارها وزوالها، وذلك عن طريق تحليل جملة الميول المتناقضة والمتصارعة في هذه التشكيلات وردها إلى الظروف المعيشية والإنتاج.

إن الماركسية وكغيرها من الإيديولوجيات تقدم نفسها كنظرية شاملة لفهم الطبيعة والمجتمع، فقد اعتمد ماركس على أفكار سابقه ليبنى نسقه الفكري حيث اعتمد على مبدئين أساسيين هما المادية الجدلية و المادية التاريخية، إذ ذهب ماركس إلى القول بأن المادة كل شيء وجوهر كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية وأن المادة والإنتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية بوجه عام (1).

وتعتبر المادية التاريخية حالة خاصة من المادية التي تركز تحليلاتها وتفسيراتها على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية. فهي ذلك " العلم الذي يبحث عن القوانين العامة والقوى الدافعة لتطور وتغير المجتمع الانساني. ولا يقتصر موضوعها على دراسة تاريخ المجتمعات والشعوب وكيفية تطور نظمها الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال فترات تاريخية معينة من تطور المجتمع الانساني. ولكن أيضا تشتمل _المادية التاريخية_ على دراسة قوانين الحياة المعاصرة لمختلف الدول والنظم سواء كانت رأسمالية أم اشتراكية أم نامية، ودراسة قوانين الحياة الاجتماعية والبشرية بصورة عامة. (2) وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

- قانون وحدة الاضداد وصراعها : كل شيء طبيعي وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ولا يمكن ان يظل هذان الطرفان في سلام، فمن المحتم ان يتولد الصراع

1- موسى ابراهيم ، الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مرجع سابق ، ص 230 .

2 - حسام الدين فياض، كارل ماركس وعلم المجتمع ، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري ، ط 1، 2017، ص 05.

بينهما وهذا الصراع لا يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يفضي الى التطور، ويرى ماركس اننا نجد في الشيء الواحد الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم الانانية والغيرية وان التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد ان المجتمع الرأسمالي يشتمل على " البروليتاريا والبورجوازية " وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى مناقضة لها، وبهذا التناقض يميل المتناقضين الى التغيير من حالة السائدة الى حالة أخرى ضدها، كما يصبح الملاك مستأجرين لا أرض لهم بعدما كانوا يملكون الأرض.(1)

- قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : تغير ظاهرة ما معناه انتقالها من حالة معينة إلى حالة أخرى، من حالة كمية إلى حالة كيفية أو العكس. "وانتقال الشيء من حالة كيفية معينة إلى حالة كيفية أخرى نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة هو طفرة في مجال التطور، والطفرة هي تحطيم لتدرج التغير الكمي للشيء، أو هي الانتقال إلى كيف جديد." (2)

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات. ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتترايد فأن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فأن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي ، وهو النظام الاشتراكي،

1 - رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2000 ص172.

2- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، لبنان، ط3، 2007، ص 309.

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أي بالانقلاب الثوري المباغت بحيث نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

- **قانون سلب السلب** : إن مسار التطور عبارة عن مجموع مراحل متعاقبة، كل مرحلة تنفي المرحلة التي سبقتها، وهي بدورها تنفيها مرحلة لاحقة لها وهكذا، فكل مرحلة لها بداية ونهاية. وما دام العالم يشتمل على عدد لا متناه من الظواهر، ولكل ظاهرة بداية ونهاية، فإن النفي يبقى مستمرا باستمرار الظواهر .إن النفي الجدلي لا يعني الفناء والقضاء الكلي على المرحلة السابقة، وإنما كل مرحلة تنفي وتحفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة فالنفي الجدلي هو نفي واحتفاظ معا هدم وتطور أبعد. (1)

إن هذا القانون ينفي سلبيات المرحلة السابقة ويحتفظ بإيجابياتها لتكون أساس لتطور لاحق ويعطي إنجلز مثال على نفي النفي فيقول: "إذا توافرت لحبة الشعير الظروف الطبيعية اللازمة وإذا وقعت في تربة ملائمة، يحدث لها بتأثير الحرارة والرطوبة تغير فريد، فهي تبرض ولا تعود الحبة موجودة كحبة، وهي تتعرض للنفي وبديلها تظهر النبتة التي نمت منها، أي نفي الحبة ... إنها تنمو وتزهو وتتلقح وأخيرا تتجب من جديد حبات شعير، وحالما تتضج هذه الحبات تضر الساق وتعرض بدورها للنفي. ونحصل هنا من جديد على حبة الشعير المنطلقة كنتيجة لنفي النفي هذا." (2) هذا الجديد الذي يحصل من خلال نفي القديم ليس منفصل عنه القديم، وإنما هو يتكون ويتبلور داخل القديم نفسه، وكلما ازداد تقدما ازداد القديم تدهورا وهكذا إلى أن تتم العملية برمتها.

1 - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ، مرجع سابق ، ص 311 .

2 - فريدريك انجلز، لودفيغ فوريباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ضمن " كراسات ماركسية " 06 " تقديم: سلامة كيلة، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 159.

إن القوانين الثلاثة السالفة الذكر مرتبطة مع بعضها البعض بحيث لا يمكن الفصل بينها، فهي التي تتحكم في حركة المادة وتطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة، بحيث تعطينا فكرة شاملة عن تطور العالم. فإذا طبقت على الطبيعة يصبح لدينا المادية الجدلية، وإذا طبقت على المجتمع يكون لدينا المادية التاريخية.

2- الدولة الرأسمالية.

يرى ماركس أن ظهور الدولة ارتبط باكتشاف الانسان لآلة الزراعية البدائية أي أدوات الإنتاج، فقبلها كان الناس يعيشون عى ما يمتقطنونه من ثمار وأعشاب و ما يصطادونه فلا وجود للملكية الخاصة، اما بعد اكتشاف الآلة الزراعية نتج عنو ظهور مفهوم الغلة التي هي قابلة للتخزين والتملك، من هنا بدأ الصراع بين الأفراد حول ملكية أدوات الإنتاج و ملكية الغلة الزراعية، وكانت الغلبة للأقوى. ويؤكد ماركس على عوامل الجغرافيا التي جعلت الري المركزي مهم جدا في الزراعة، مما أدى إلى قيام حكومة مركزية قوية ديكتاتورية استبدادية شرقية. (1)

من سمات المجتمع البدائي عند ماركس اعتماد الناس فيه على وسائل بسيطة للإنتاج بغية تحقيق الحاجات الضرورية، نظرا لقلّة الإنتاج، بيث ينتجون فيستهلكون جماعيا، فلم يعرفوا مفهوم الملكية والاستغلال والتخزين، وتسخير فئة لخدمة أخرى بالقهر والاستعباد، لأن الملكية كانت جماعية، مشاعة بين جميع الأفراد، ومن هنا جاءت تسمية الشيوعية، وفي هذه الحالة لم تكن هناك حاجة لوجود دولة، لأن الناس متساوون في النظام المشاعي البدائي، نظرا لانعدام الامتيازات، وغياب الطبقات فالناس ليسوا بحاجة إلى جهاز إكراه، لكن تبعا لاستمرار تطور القوى المنتجة وتكاثرها

1 - انطوني جدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة- تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس فيبر"، ترجمة، أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، 1971، ص 34.

أدى إلى تحلل المجتمع البدائي، فظهرت الملكية الخاصة مصحوبة بالطبقتين - العبيد وملاك العبيد - وأصبحت هناك ضرورة لحماية الملكية الخاصة، وحماية حكم وأمن ملاكها، وهذا، أدى إلى ظهور الدولة، وصاحب نشوئها وعملية تطويرها صراع طبقي عنيف، فالدولة هي نتاج المجتمع الطبقي. (1)

إن التطور التاريخي للمجتمع البدائي، أدى إلى ظهور فائض الإنتاج، الذي ظهرت معه جماعات أو طبقات، تستأثر بالمنتوج لصالحها على حساب الآخرين، فظهر الاستغلال في أبشع صوره، والاحتكار بمفهومه الاقتصادي والتجاري، وبزوغ فجر الملكية الفردية الخاصة لتحل محل الملكية المشاعة. هنا أصبح المجتمع منقسماً إلى جماعات أو طبقات، رافقها ظهور أنماط متعددة من الحكم، تشترك في الاستغلال والاحتكار والقهر وتكديس الثروة واستعباد الضعفاء بجعلهم أدوات وآلات طيعة ومسخرة لخدمة مصالحها. " فكل أساليب الإنتاج التاريخية لها خاصية واحدة بوجه عام، وتؤثر هذه الخاصية بدورها في كل المجتمعات المناظرة، لأن كل الناس يشتركون في التحكم في وسائل الإنتاج ، ولكن في كل عصر يكون البعض ملاكاً، بينما الكثرة تعطي نفسها، أعني تعطي قدرتها للعمل،...لقد حرمت الجماهير من الفرصة لكي يصبحوا أحراراً، وأناساً محترمي الذات لأنها أجبرت باستمرار على أن تكون في وضع التابعين الأذلاء - أعني العبيد، الأرقاء البروليتارية - الذين يخضعون على الرغم من أنهم مواطنون عاديون، أو رعايا مثلهم، أو يحرموهم بصورة تعسفية من العيش عن طريق قطع ارتباطهم بوسائل الإنتاج. " (2)

1 - إيفانا سيف، أسس المعارف الفلسفية، ترجمة، دار التقدم، موسكو، " د ط " 1979، ص، 289 ، 299.

2 - ليو شتروس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق ، ص، 472.

يعني أن الدولة في المجتمع الاستغلالي "العبودي، الإقطاعي، الرأسمالي" تعمل على حماية مصالحها وامتيازاتها الطبقية، سواء تعلق الأمر بعلاقتها بباقي طبقات المجتمع داخليا، وذلك بالسيطرة على الجماهير وإخضاعها بالقهر والاحتكار، أو في علاقاتها مع دول أخرى، حيث السعي للهيمنة والاستنزاف.

انطلاقا من واقع مفهوم ماركس للدولة انطلق في رؤيته لوظائف الدولة في وظيفة رئيسية هي القمع، فالدولة شر، تعمل على قمع الطبقة العاملة من أجل مصالح الطبقة الرأسمالية البرجوازية، الأمر الذي يفسر عنده سقوط الدولة في ظل عدم الحاجة إلى هذه السلطة القمعية بعد نجاح ثورة البروليتاريا. ويرفض ماركس الفصل بين السلطات ويرى أن هذا الفصل مجرد خدعة، لأن هذه السلطات في الواقع في قبضة الرأسمالية التي تسخر كافة أجهزة الدولة لصالحها. أما طبقة البروليتاريا هي طبقة متجانسة ومصلحتها لا تتجزأ، لذلك ليس هناك مبرر لفصل السلطات. إذن فالماركسية ترى مبدأ وحدة السلطة السياسية. وهكذا تكون المهمة الأساسية للدولة في نظر ماركس هي الوصول إلى مجتمع بلا طبقات، والحقوق الفردية مقيدة بغاية محددة، هي الوصول تدريجيا إلى المجتمع الشيوعي.⁽¹⁾

وهي الفكرة نفسها التي ذهب إليها أنجلز في كون الدولة لا تقضي على الطبقية بل تركز الطبقية من خلال القوانين التي تشرعها، فهي بذلك لا تحمي حقوق المجتمع بل تحمي حقوق طبقة معينة على حساب الطبقة العاملة، وبالتالي فإنها تركز الطبقية لذلك وجب القضاء على السلطة، كما أن التفاوت في المجتمع بدوره يؤدي إلى الأنانية والعنف والصراع في المجتمع الواحد يقول أنجلز: " كان ينبغي تحطيم سلطة المشاعة

1 - عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1989، ص 232.

البدائية، فتحطمت بالفعل، لكنها حطمت بتأثيرات تبدوا لنا من الوهلة الأولى بمثابة انحطاط أصيلة بالمقارنة مع المستوى الأخلاقي العالي الذي بلغه المجتمع المعاشي القديم، إن أخط الدوافع ، مثل الجشع الخشن ، البخل القذر، السعي الأناني إلى نهب الملك المشترك ، هي التي تدشن المجتمع الجديد المتمدن، المجتمع البرجوازي، وأن أخس الوسائل السرقة، العنف الغدر، الخيانة." (1)

3- الاغتراب في الدولة الرأسمالية

إن فكرة الاغتراب عند ماركس تضمنت محتوى مغايرا تماما لذلك التصور الذي قدمه كل من هيغل وفيورباخ . فقد لخصها لنا في طبيعة العلاقة بين نشاط الإنسان والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص. لكنها تتخذ لها في النهاية شكلا مستقلا تصبح تمثل بمقتضاه قوى غريبة تواجهه وتعاديه تحت أشكال وتجليات مختلفة في الحياة. وهذا ما ذهب ماركس إلى تأكيده من خلال مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية 1844 حين ركز حديثه عن الطريقة التي يتم بها تحول إنتاج العمل " السلع " إلى أشياء تواجه العامل كقوى غريبة عنه حيث يقول: " ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي ينتج فيها العمل سلعا على العموم. وتعتبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أن الأشياء التي ينتجها العمل -إنتاج العمل- تصبح تواجهه كشيء غريب، كقوة مستقلة عن المنتج." (2)

يذهب ماركس في تحليله لظاهرة الاغتراب إلى إعطائها بعد ماديا ذو جذور تاريخية، وهو ما يعرف لديه بالتفسير المادي للتاريخ " المادية التاريخية" إذ يرى أن

1 - وليد نويهض، السلطة والحزب- في الرد على الماركسية- الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ، ط1، 1988، ص74.

1- Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Second Impression, Freign Languages Publishing House, 1961, p, 69. Moscow

العامل الاقتصادي أو بالأحرى المادي وحده الذي يمكنه أن يفسر لنا هذه الأخيرة بكل تجلياتها المختلفة. هذا العامل المادي هو - في نظره - بمثابة الأساس أو البنية التحتية التي يقوم عليها البناء الفوقي المرتبط عنده أساسا بالوعي وأشكاله : كالدين الأخلاق، الحقوق، الأيديولوجيا السياسية... إلخ " إنَّ إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء، بصورة مباشر وصحيحة، بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنه لغة الحياة الواقعية." (1)

هذا ما توصل إليه من خلال أبحاثه ودراساته التي أقامها على تاريخ المجتمعات بمختلف أشكالها ونظمها الاجتماعية وأدت به إلى استنتاج هام مفاده، إنَّ مصير الفرد كان في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية التي عرفت البشرية ولا يزال متوقفا على طبيعة الصراع الدائرة رحاه بين طبقتين اجتماعيتين متعارضتا المصالح. والجانب المادي هو الذي دوما لعب ويلعب دورا رئيسا في تحديد شكل العلاقة بين هذا الفرد ومجتمعه. وحسبه دائما فإنَّ كل التطورات التي شهدتها الإنسان على مستوى الاجتماع الحقوق، السياسية، الأيديولوجيا والنظم وغيرها، إنما هي في الواقع نتائج حتمية لتطور القوى الاقتصادية داخل المجتمع. كما أنَّ طريقة وأسلوب إنتاج الحياة المادية يقران الطابع العام للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية وغيرها. يقول في هذا " في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محددة، ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الإنتاجية المادية، مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية التي تتناسب أشكال الوعي

1 - كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، "مختارات فلسفية"، ترجمة: ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1974، ص. 57.

الاجتماعية المحددة... ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. " (1)

بهذا يتبين لنا بأنّ ماركس نقل إشكالية الاغتراب من الطرح المثالي الهيجلي كما تضمنته جدلية الوعي إلى الطرح المادي. فلم تعد الفكرة أصل الاغتراب بل المادة. كما لم يعد الجدل جدل الوعي عبر مراحله الثلاث، بل جدل المادة عبر التاريخ " المادية الجدلية"، حيث تتحول هذه الأخيرة إلى مصدر صراع طبقي في المجتمع، هذا من جهة. من جهة أخرى، فإنّ مادية ماركس لم تتناول الإنسان بمعزل عن الواقع وشروطه المادية كما فعل فيورباخ في تفسيره لأصل الاغتراب. وهو جوهر الاختلاف بين الماديتين.

أخذ ماركس في البحث عن الجذور الحقيقية لأصل الاغتراب في واقع المجتمعات المتقدمة في التاريخ. وانتهى إلى أنّ ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في الحياة العامة للإنسان هي السبب الرئيس في ذلك. فالملكية الخاصة تستنتج من مفهوم العمل المستلب الإنسان المستلب، العمل المغترّب، الحياة المغترّبة، الإنسان المغترّب... هذه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ما هي في نظر ماركس إلّا إفرازات ذهنية رأسمالية مؤسسة تاريخيا على ظاهرة تقسيم العمل التي عرفها الإنسان عبر حياته في أشكال مختلفة وكانت في كل مرة تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم " إنّ مختلف مراحل تطور تقسيم العمل هي تماما أشكال مختلفة للملكية أي المرحلة القائمة لتقسيم العمل تحدد علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه " (2)

1- Karl Marx, F. Engels, Etudes philosophiques Op,cit, p, 35.

2- ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية "مختارات فلسفية" تر: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، 1975، ص

وهي التي كانت سببا رئيسا في تحويل طريقة العمل " النشاط الإنساني " من شكلها الجماعي المعهود إلى شكل فردي، كما أدت إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي وفقا لمبدأ التخصص في العمل، وهو ما أدى إلى انفصال الريف عن المدينة . وهذا كلّه آل في الأخير إلى ظهور صراع بين الأفراد حول المصالح المادية وهو ما يشير إليه ماركس في قوله: " إن تقسيم العمل داخل أمة ما يقود أولا إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي يؤدي إلى انفصال الريف عن المدينة والتصارع بين مصالحهما... وفي الوقت نفسه، ومن خلال تقسيم العمل داخل مختلف هذه الفروع، تتطور تقسيمات مختلفة بين الأفراد المتعاونين في أنواع محددة من العمل " (1)

إذن فتقسيم العمل كان سببا مباشرا أدى إلى انتقال ملكية أدوات الإنتاج داخل المجتمع من الطابع الجماعي " العام " إلى الطابع الفردي " الخاص ". مما يعني في الأخير أنها أصبحت مركزة في أيدي فئات معينة من أفراد المجتمع، بعدما كانت مشاعة فيما بينهم . هذه الوضعية -في نظره- كانت سببا في انتشار عدة مساوئ اقتصادية واجتماعية ساهمت في بروز ظاهرة الاغتراب بشكل عام، سيما ظاهرة اغتراب العمل. فعلى الصعيد الاقتصادي أدت إلى تقسيم المجتمع الواحد إلى طبقتين رئيسيتين وهما : الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج؛ ويمثلها البورجوازيون الرأسماليون. والطبقة غير المالكة وسائل الإنتاج ويمثلها العمال. فتقسيم العمل خلق الطوائف والطوائف هي مساوئ تقسيم العمل. وإذن فتقسيم العمل هو الذي ولّد المساوئ. (2) هذا التميز الطبقي في امتلاك الأدوات الإنتاجية، هو ما سيؤدي إلى تعارض العلاقة بين العامل وعملية الإنتاج، أي اغتراب العمل.

1 - المصدر نفسه، ص. 19.

2 - كارل ماركس، بؤس الفلسفة، تر : محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1979، ص 117.

على الصعيد الاجتماعي، أدت هذه الوضعية إلى ظهور صراع اجتماعي طبقي ميزه التناحر حول المصالح المادية للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج من جهة، والطبقة غير المالكة لوسائل الإنتاج من جهة أخرى، وهو ما كان -حسب ماركس- سمة كل التجمعات الإنسانية التي عرفت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في تنظيماتها الاقتصادية، فيقول في هذا الصدد "...وبقدر ما تتطور البورجوازية تتطور في أحضانها برولتاريا جديدة، برولتاريا حديثة : ويتطور صراع بين الطبقة البرولتارية والطبقة البورجوازية ... وينشأ هذا التعارض في المصالح من الظروف الاقتصادية لحياتهم البورجوازية..."⁽¹⁾

إذن، ما نجم عن ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في حياة الإنسان، هو سيطرة فئة معينة من الأفراد على عملية الإنتاج داخل المجتمع، وهو ما أدى إلى اختلال التوازن على مستوى البنيتين الاقتصادية والاجتماعية، نظرا لانعدام التكافؤ المادي بين الفئات الاجتماعية المختلفة. هذا ما تترجمه ظاهرة اغتراب العمل على المستوى الاقتصادي، وظاهرة الصراع الطبقي على المستوى الاجتماعي، وما حملته من انعكاسات مست الحياة العامة بمختلف ميادينها الاجتماعية، السياسية، القانونية الثقافية، الاقتصادية... إلخ .

4- زوال الدولة الرأسمالية.

لم يتناول كارل ماركس الدولة كمفهوم سياسي وفلسفي بذلك التقديس الذي تعامل معه فلاسفة العقد الاجتماعي، فإذا كان هؤلاء قد أسسوا لقوانين الدولة وبينوا أهميتها وضرورتها لضمان الحرية والحقوق للجميع، باعتبارها المشترك الذي يتشارك فيه كل

أفراد المجتمع، إلا أن كارل ماركس راح يحذر من الدولة باعتبارها حاملة للإيديولوجيا وغير بريئة، وأنها لا تخدم جميع مصالح أبناء الوطن الوحيد، كونها هي نتيجة للصراع داخل المجتمع بين المستغل والمستغل وستتخلى عن الواجب والمسؤولية التي تم تأسيسها من أجلهما، وستتحول إلى أداة قمع بيد الطبقة المسيطرة على مقاليدها وستقوم القوى المسيطرة عبر الدولة بفرض قوانين تخدم مصالحها وليس مصالح الشعب، مصير الدولة سيكون الاضمحلال والزوال تبعاً للمفارقات الكبرى في الدولة الرأسمالية، كون الطبقة العاملة، تشكل الأغلبية الساحقة مقارنة مع الطبقة المحتكرة للاقتصاد والسياسة.

غير أن البرجوازية هي التي تلعب الدور الرئيسي، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، لأنها تمتلك جميع وسائل الإنتاج، والأكثر من ذلك أنها تسيطر على سلطة الدولة وتتحكم في أجهزتها عبر جملة من الوسائط والوسائل كالتأثير الأيديولوجي، والاستحواذ على الإنتاج الاقتصادي. ويرى ماركس أن المجتمع الرأسمالي يحمل بين جنباته بذور فناءه، وأن الدولة التي تقوم على أساس الطبقة البرجوازية ستزول حتماً لصالح انتصار الطبقة العاملة، طبقة البروليتاريا، فتورة البروليتاريا هي العامل الأساسي في سقوط الدولة. كما يشير ماركس إلى أن الطبقات ستزول بالضرورة كما نشأت في الماضي، ومع زوال الطبقات ستزول الدولة. ويقرر أن الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية "حيث تفقد الدولة قيمتها وتزول وهنا لا يكون الأمر فجائياً وإنما يخضع لتطور ومرور بمراحل وذلك لإعداد النفوس للقبول بالنظام الشيوعي الذي لا حاجة له بالدولة. أي أنه لابد من وجود فترة انتقالية كسبيل نحو الوصول إلى قمة التطور أي الشيوعية. لذلك تنبأ ماركس بدولة شيوعية ستحارب الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج

وستمنع الاستحواذ عليها من طرف طبقة معينة، والأهم من هذا ستختفي الإيديولوجيا لأنها كانت تمثل أداة للسيطرة بواسطة نشر الأفكار التي تفرضها الطبقة الحاكمة.

كما أن ماركس يتحدث عن مرحلة أساسية بعد قيام الثورة، وهي المرحلة الانتقالية التي يسميها بـ "ديكتاتورية البروليتاريا" باعتبارها مرحلة يبلغ فيها النضال الطبقي أقصاه، إذ يستمر النضال ضد بقايا الطبقات الزائلة وضد محاولات البرجوازية لإعادة الرأسمالية. " إن نضال البروليتاريا ليس مجرد نضال ضد البرجوازية في سبيل سلطة الدولة، بل إنما هو نضال ضد سلطة الدولة... فمضمون الثورة البروليتارية هو تحطيم أدوات قوة الدولة وإزاحتها بأدوات قوة البروليتاريا... ولا يتوقف النضال إلا عندما يتحقق، كنتيجته النهائية، تحطيم منظمة الدولة بصورة نهائية. إن منظمة الأكثرية تبرهن تفوقها بقضائها على منظمة الأقلية السائدة." (1)

إن الماركسية ترى أن التطور الاجتماعي يمر بمراحل تاريخية والذي يكون نتيجة للصراع الطبقي في المجتمع، وهذا ما بين أن الماركسية قد فسرت تطور المجتمع عن طريق الجدل، ولهذا فاستلاء البروليتاريا على الحكم ليس شكلا جديدا للدولة بل هي تمهيدا لقيام نظام عالمي قائم على المساواة والعدل وهي الشيوعية الخالية من الصراع بحيث لا توجد فيها طبقات، الصراع القائم بين البروليتاريا و الرأسمالية يؤدي بالضرورة إلى ظهور نظام جديد ولهذا فالبروليتاريا هي عبارة عن دولة مؤقتة فقط، فيقول ماركس: " البروليتاريا ليست بحاجة إلى دولة في طريق الاضمحلال، أي مبنية بشكل يأخذ معه الاضمحلال على الفور ولا مزدوجة لها من أن تضمحل كما أن الشغيلة بحاجة إلى دولة أي على البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة ". (2)

1- فالدمير لينين ، في الدولة والثورة ، دون مترجم ، دار التقدم ، موسكو ، ط1 ، 1918 ، ص 66.

2- فالدمير لينين ، في الدولة والثورة ، المصدر السابق، ص15.

لقد أعطى ماركس ومن بعده نظرة شاملة للشيوعية التي تكون فيها المساواة بين افراد المجتمع فهي تقوم الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج عكس النظام الرأسمالي الذي يقوم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. فالشيوعية عند ماركس هي الغاية المنشودة ليحقق الإنسان ذاته ونوعه كإنسان، ويحقق ذاته من خلال عمله فيصبح العمل تابع للإنسان ووسيلة لبلوغ الوعي الذاتي، لا أن يكون مغرب عنه كما في الرأسمالية. إذا فالغاية عند ماركس من الشيوعية هو أن يحقق الإنسان ذاته وهذا ما وضحه إريك فروم في كتابه "مفهوم الإنسان" عند كارل ماركس فيقول: "لقد أمل ماركس من خلال الشكل الجديد للمجتمع غير مغرب، سيصبح الإنسان مستقلاً، سيقف على قدميه، ولن يعود مشلولاً بفضل أسلوب الإنتاج والاستهلاك المغرب، أي أنه سيكون في الواقع سيد وخالق حياته، وبالتالي سيبدأ بجعل عمله حياً بدلاً من أن ينتج وسائل عيشه.⁽¹⁾

ففي المجتمع الشيوعي تختفي كل القوانين والمعتقدات التي تتحكم في الإنسان كالدين والقانون والدولة فالإنسان في المجتمع الرأسمالي بل وكل المراحل التي مر بها التاريخ كان الإنسان يعاني من ضغوطات تجعل من إنسان محتوم عليه أن يعمل عمل ويترك عملاً آخر، فكان العمل الذي يقوم به لا يعبر عن رغبته بل رغبة شخص آخر أو معتقد، أو سلطة خارجة عن الإنسان، بمجموعة من القوانين سواء كانت قوانين مقدسة والتي تتمثل المعتقدات الراسخة في المجتمع أو قوانين تمليها الدولة، وبهذه القوانين لا يصنع الإنسان تاريخه الخاص بل يكون موجه من طرف هذه القوانين.

1 - إريك فروم، مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، تر: محمد السيد رصاص، دار فكرية، دمشق، ط1، 1998 ص 68.

المحور السابع

بعض قضايا الفلسفة السياسية

المعاصرة

المحور السابع :

بعض قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة.

كان ولا يزال الجدل السياسي على أشده في العصر المعاصر دائرا حول قضايا ومشكلات تتصل اتصالا مباشرا بالراهن السياسي والاجتماعي للإنسان المعاصر والتي تؤطر حياته ويوميته ، وتؤثر في سلوكيات الأفراد داخل المجتمع ، وتوجه علاقات المجتمعات والدول ببعضها البعض ، خصوصا في ظل امتدادات العولمة، وسيادة مقولاتها . ومن هذه القضايا الحرية، العدالة ، الحقوق والواجبات ، المواطنة...

أولا : المواطنة و العولمة.

استقطبت ظاهرتا العولمة والعنف اهتماما لا فتا وغير مسبوق، إذ احتلت كل منهما مساحات واسعة متزايدة في وسائل الإعلام التقليدية والحديثة لم تبلغها موضوعات أخرى من قبل، حيث عُدَّت العولمة بوصفها ظاهرة اجتماعية، من أكثر الظواهر التي استحوذت على اهتمامات الباحثين في علم الاجتماع والمشتغلين بالسياسة والقانون والإعلام... فاستغرقتهم في تحليلها وتفكيك مفهوما وحصر أبعادها، والكشف عن دلالاتها ومضامينها والتعرف على ما يمكن أن تفرزه من نتائج إيجابية أو سلبية، ذلك أنه على الرغم من جوانبها المتعددة فقد كانت تأثيراتها في ميادين الاقتصاد والسياسة والثقافة الأكثر بروزا.

وفي نفس السياق عُدَّ العنف ظاهرة مركبة بمختلف أبعادها كونه ظاهرة عامة عرفت تعريفها كل المجتمعات البشرية بدرجات متفاوتة، وبصور وأشكال متعددة ولأسباب متداخلة ومتنوعة، تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية.

ونظرا لكون العنف ظاهرة مركبة، متعددة المتغيرات والبواعث، فقد ظهرت العديد من النظريات والدراسات التي سعت إلى تغطية مختلف جوانب الظاهرة. فالعنف ليس وليد العصر ولكن يمكن اعتباره قضية العصر، فقد تعددت ضروبه وأنواعه، حتى أبدع السياسة وعلماء الاجتماع في استنطاقه وتشريحه، واستجلاء دوافعه وغاياته. فقدموا له عناوين عديدة، وأطلقوا عليه نعتاً مختلفة كالعنف المشروع والعنف اللامشروع والعنف الثوري، العنف العشوائي العنف الموجّه، العنف المعلوم المكتسح كل القطاعات والمخترق لكل الفضاءات، والمكرس للعلاقات العابرة للوطنيات، ويجعل من العالم كلاً واحداً، ينصهر فيه الناس في بوتقة واحدة، لا تتسع للخصوصيات والتميزات الثقافية والعقدية والأيدولوجية، نعبّر عنه باسم "المواطن العالمي".

إن أيديولوجيا العولمة تنظر إلى المواطنة على أنها آخر قلعة تعيق استكمال تحقق مشروعا، ولا يستقر لها أمر إلا بمسح وإلغاء شروطها ومقوماتها وإضعافها بشتى الآليات والسبل بُغية إلغائها وتعويضها بأخرى، أكثر تعبيرا عن طموحاتها. لذلك ارتأينا تعرية المساحة الممتدة بين العولمة والعنف، والكشف عن الرابطة العضوية بينها وفي الوقت نفسه تحديد الآليات التي يجب اعتمادها من أجل تحصين الهوية ومقوماتها وتفعيل روابط الانتماء والولاء بين المواطن ووطنه من أجل تكريس الخصوصية والحد من طغيان المد العولمي.

1- في ضبط المفاهيم:

أ- في مفهوم العولمة : يثير مفهوم العولمة الكثير من النقاش و الجدل الذي ينصب ابتداء بتعدد المفهوم، مرورا بالأبعاد والمظاهر ،وكذا القوى الفاعلة المحركة لها، ووصولاً إلى تحليل التأثيرات والنتائج على الدول والمجتمعات وبخاصة دول العالم الثالث. أما ما اتصل ببدايات بروز العولمة بشكل واضح فكان خلال عقد التسعينات سرعان ما تحولت إلى قوة من القوى المؤثرة في الحقائق و الوقائع والأحداث، وقد

ساعدتها في ذلك تفكك الاتحاد السوفيتي كقوة عظمة، و انهيار القوى الشيوعية في دول أوروبا الشرقية. فالعولمة هي أيدلوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم و أمرته. حيث انفردت و م أ بقيادة العالم اقتصاديا، سياسيا، ثقافيا، تكنولوجيا و عسكريا. فمع بداية التسعينات بدأت تتحدد بوضوح كبير معالم نظام دولي جديد حين أعلن الرئيس الأمريكي " جورج بوش " عن ارتسام نظام دولي جديد.

وتشير الدراسات إلى أن مصطلح العولمة أطلق لأول مرة في نهاية الستينيات من قبل عالم الاجتماع الكندي "مارشال ماكلوهان " عندما صاغ مفهوم القرية الكونية، في كتابه حرب وسلام في القرية الكونية" الذي أكد فيه على التطور التقني في وسائل الاتصال وأثره في تحويل العالم إلى قرية صغيرة. حيث أعطى التطور الهائل لوسائل الاتصال العولمة القدرة على القضاء على الحواجز والمسافات التي كان يصعب اجتيازها في الماضي. يعرفها برهان غليون " العولمة ككل ديناميكية اجتماعية حركة مزدوجة تنجم عن تفاعل بين عوامل بعضها موضوعي من دون أدنى شك، لا ينبع من فعل الإرادة و الوعي. و عوامل ذاتية تابعة للإرادة و الوعي سواء تعلق ذلك بوعي الجماعات أو الأفراد .

إن العولمة هي ثمرة التقاء التطور الموضوعي لحقل التقنية و العلوم الذي يتم بصرف النظر عن رأي أي واحد منا، وأي واحد من المراكز و المؤسسات التي تساهم في تطويره، و إرادة المجتمعات أو الجماعات و النخب التي تسيطر عليها في توظيف هذا التطور الموضوعي لضمان سيطرتها أو تحسين مواقعها أو تكريس وهيمنتها. فمن الصحيح إذا أن العولمة المرتبطة بثورة المعلومات و الاتصالات- في الوقت نفسه الذي يتيح التحرر المتزايد لجزء من البشرية- تعمل على تدعيم سيطرة فئة من المجتمعات على فئة أخرى و مجموعة من النخب الخاصة على المجتمعات الكبرى.

إنها حاملة من دون شك لإرادة هيمنة و لنظام هيمنة أكثر شمولاً من كل ما شهدته الإنسانية في السابق، لأنها تدمج الساكنة البشرية كافة" (1)

أما طلال العترسي فيرى بأن "مفهوم العولمة يوجد في مستويات ثلاثة متداخلة هي الاقتصاد ، السياسة والثقافة، أما في الاقتصاد فالعولمة هي الاقتصاديات العالمية المفتوحة على بعضها وهي إيديولوجيا ومفاهيم الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى تعميم الاقتصاد والتبادل الحر كنموذج مرجعي، وإلى قيم المنافسة والإنتاجية، وفي السياسة هي الدعوة إلى اعتماد الديمقراطية والليبراليات السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية، وهي إعلان لنهاية الحدود ولتكمال حقل الجغرافية السياسية، أما في الثقافة فهي توحيد القيم حول المرأة والأسرة وحول الرغبة والحاجة وأنماط الاستهلاك في الذوق والمأكّل والملبس، إنها توحيد طريقة التفكير والنظر إلى الذات وإلى الآخر وإلى كل ما يعبر عنه السلوك، هذه الثقافة التي تدعو العولمة إلى توحيدها." (2)

فالعولمة في سياق أغلب التعاريف الشارحة لغاياتها والضابطة لأيديولوجيتها هي شكل من الاستعمار، فهي موجة ثالثة من التوسع الاستعماري، لا تختلف في أهدافها عن أهداف الموجات السابقة. ذلك أن أهداف رأس المال المهيمن للشركات العملاقة المتعددة الجنسيات تظل هي، أي السيطرة على الأسواق، و غزو موارد الكوكب والاستفادة من مزيد من استغلال العمل في الأطراف. و الفرق بين المشروعين الاستعماريين هو أن المشروع الجديد يعمل في إطار تغيرت ظروفه من جوانب عديدة تغيراً بالغاً. كما أن الخطاب الذي يغطي المشروع ليضفي عليه مشروعية قد تجدد

1- برهان غليون، و سمير أمين. ثقافة العولمة و عولمة الثقافة ، ط3، دار الفكر، دمشق، 2002، ص، 35.

2- طلال العترسي ، العرب و العولمة- بحوث و مناقشات الندوة الفكرية- مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1998، ص44.

فصار خطاب نشر الديمقراطية و احترام حقوق الشعوب حتى أتاح للغرب حق التدخل باسم الإنسانية.

وهنا يجب التفريق بين المصطلحات التي قد تبدو قريبة من مصطلح العولمة نتيجة للتشابه اللفظي، و لكن في الحقيقة لا صلة لها بالعولمة. مثلا كالتقارب اللفظي بين "العولمة" و "العالمية" كونها يرجعان إلى الجذر اللغوي المشترك المتمثل في كلمة "عالم"، فضلا عن الترابط الوثيق بينهما منهجيا و معرفيا و دلاليا، إذ هما يشتركان على سبيل المثال في معنى التوحد و استغراق الإنسانية، وأحيانا كثيرة يستخدم هذين المفهومين كمترادفين.

غير أن العالمية -على خلاف العولمة- هي تلك الدعوة إلى تبني القضايا و الهموم المشتركة للبشر جميعا، و السعي لتسخير إمكانيات العالم لصالح الإنسانية جمعاء باعتبار البشر جميعا شركاء في هذا العالم. يرى محمد عمارة أن " العالمية هي نزعة إنسانية و توجه نحو التفاعل بين الحضارات، و التلاقح بين الثقافات، و المقارنة بين الأنساق الفكرية، والتساند و التكامل و التعارف بين الأمم و الشعوب و الدول، بحيث يصبح العالم منتدى حضارات بينها مساحات كبيرة من المشترك الإنساني العام، و لكل منها هوية ثقافية تتميز بها و مصالح وطنية و حضارية و اقتصادية و أمنية لا بد من مراعاتها في إطار توازن المصالح." (1)

ب- في مفهوم العنف: بدوره يثير مفهوم العنف الكثير من النقاش و الجدل الذي ينصب ابتداء بتعدد المفهوم، مروراً بالأبعاد والمظاهر، وكذا القوى الفاعلة المحركة له ووصولاً إلى تحليل التأثيرات والنتائج على الدول والمجتمعات. فالعنف ظاهرة ضاربة جذورها في أعماق التاريخ الحضاري للإنسان على تمايز ظروفه، وتباين وحتى تناقض

1- ممدوح منصور، العولمة - دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد - دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية،

مقاصده وغاياته. وعليه من المتعذر علينا الوقوف عند مختلف التعريفات المقدمة للظاهرة لتشعباتها وتعقيداتها وتباين دوافعها وعوامل نشوئها، وحتى خلفيات ومرجعيات المهتمين بها.

وتكمن الإشكالية في الإحاطة الجامعة المانعة بمفهوم العنف، حيث إنه يطرح نفسه كمفهوم متعدد الدلالات على مختلف العلوم الإنسانية، فيقدم كمفهوم نفسي وفلسفي واجتماعي وقانوني وتربوي وأخلاقي وديني ذي إشكالية معرفية، فهو من قبل علم الاجتماع مرض اجتماعي، ومن قبل علم النفس اضطراب نفسي، ومن قبل الفلسفة ظاهرة فلسفية تعبر عن أسلوب بدائي غير متحضر، ومن منظور علم القانون جريمة تستدعي العقاب، ومن منظور التربية والأخلاق والدين سلوك مرفوض وشرير ومحرم لذلك من الضروري القيام بمحاولة تقريبية لمفهوم العنف وسوف نعتد في بيان ماهيته على مجموعة من التعاريف التي نراها قد انعقد الإجماع من حولها من قبل الكثير الباحثين في ظاهرة العنف.

عُرف بأنه " استخدام غير مشروع للقوة المادية بأساليب متعددة، لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات وتدمير الممتلكات ويتضمن ذلك أساليب العقاب والاعتصاب والاعتداءات المختلفة، والتدخل في حريات الآخرين، كما ينطوي هذا السلوك على الاستخدام غير المشروع للقوة المادية." (1) أو هو " مجموعة من السلوكيات التي تهدف إلى إلحاق الأذى بالنفس أو بالأخر. ويأتي بشكلين: إما بدني مادي مثل: الضرب التشاجر، التدمير، إتلاف الأشياء. أو لفظي معنوي مثل: التهديد، الفتنة، الغمز النكتة اللاذعة، وفي الأخير يؤدي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى إلحاق الأذى." (2)

1 - إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار السّاقى، بيروت، لبنان، 2015، ص 19.

2- عصام عبد اللطيف، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب القاهرة، مصر. 2001، ص 97.

فالعنف هنا هو فعل قاسي، يلجأ إليه الفرد أو الجماعة أو المؤسسة بغرض إرغام الآخرين على أمر ما عبر الضغط والتحريض والتحقير المعنوي، وينتهي بالحرب والاعتداءات المختلفة التي تؤدي إلى ضرر مادي.

وفي السياق ذاته ميزت المنظرة السياسية الألمانية " حنة أرندت " بين ثلاثة أصناف من العنف : العنف العسكري، والقمع الداخلي، والعنف المترتب على التقدم التكنولوجي وتذهب إلى أن الأخير أكثرها تهديدا للحرية، لأنه يترتب عليه قضاء مبرم على الحرية بصورة عامة، وحرية الفكر بصورة خاصة، إذ توجه معظم الأبحاث لخدمة ما هو عسكري. وتشير أرندت إلى أن العنف في أكثر صورته ضراوة تجسد في القرن العشرين، ومع هذا فهو ليس نتاجاً لهذا القرن، وإنما نتاج للعنف الإجرامي الذي ورثه هذا الجيل من الأجيال السابقة. تقول في هذا إن الحماس الضارب لدى اليسار الجديد واندفاعاته ومصادقيته، إن جاز لنا هذا القول، ترتبط جميعها بالقلق الناتج عن التطور الانتحاري للأسلحة الجديدة. (1)

ويعتبر العنف ظاهرة مركبة تتقاطع معها عديد الظواهر المجاورة، وذات القرابة المفهومية، حتى درجت الكثير من التحليلات والتأويلات على ربطها ببعضها البعض وكأنها ذات دلالات واحدة، على الرغم من الاختلافات القائمة بينها ، والأمر هنا يُعزى إلى مسألة نقل المفاهيم من مجال تداولي إلى آخر. ومن بين هذه المصطلحات التي لا يتسع المقام إلى تحديد دلالاتها، وتمييزها عن العنف نذكر: القوة، العدوان، الصراع الثورة ، الإرهاب، المقاومة ،الحرب...

2- أشكال العنف المستحدثة في ظل العولمة.

1- حنة أرندت ، في العنف، تر : إبراهيم العريس ، بيروت، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 6.

إن المجتمع الإنساني اليوم يمر بمنعرج خطير في ظل ترسيخ قيم العولمة التي ساهمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في إنتاج و إعادة إنتاج أشكال جديدة من العنف، حتى بات الحديث عن "عنف العولمة" و "عولمة العنف"، و أصبحت لغة العنف و الغلبة هي اللغة المستخدمة بكثرة بحيث هيمن عقل القوة على قوة العقل، و أصبح منطق التهديد المصاحب لعقلية الظلم و الاعتداء المفضوحين، إن محليا أو إقليميا أو دوليا. لقد انتقلت العولمة من العولمة السعيدة ذات المقاصد الإنسانية في فترة الترويج والتبشير النظري إلى العولمة المتوحشة ذات الغايات المنفعية والتي أفرزت مسائل جديدة وطرحت مفاهيم بديلة تتدرج ضمن السياق العام والهدف الأساسي لهذا النظام الدولي الجديد ، والمتمثل في السعي إلى تنميط المجتمعات وفق الرؤية الأمريكية - الغربية فكرا وممارسة عبر أشكال شتى من ممارسة العنف منها.

أ- العنف الاقتصادي: يتجسد العنف الاقتصادي للعولمة في تحويل العالم إلى منظومة من العلاقات الاقتصادية المتشابكة لتحقيق سيادة نظام اقتصادي واحد، يهدف إلى نشر القيم الغربية في مجال الاقتصاد مثل: الحرية الاقتصادية، وفتح الأسواق، عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية. والعولمة في بعدها الاقتصادي تجسد التطور الرأسمالي العالمي، حيث يرى صادق العظم " أنها وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريبا إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها" (1)

إن الرأسمالية تسعى إلى فتح أسواق جديدة بالامتداد الخارجي، عندما تعجز عن توسيع الأسواق الداخلية أو المحافظة على نسبة الاستهلاك مع كمية الإنتاج مما يتطلب الاتجاه لتوسيع الأسواق خارجها، بالإضافة إلى زيادة الربح وهو الهدف

1- صادق جلال العظم، و حسن حنفي، العولمة بين الحقيقة و الوهم في: ما العولمة؟ دار الفكر، دمشق، 1999، ص55.

الرئيسي. من جهته يؤكد السياسيون على أن العولمة الاقتصادية تعمل على تزايد الاعتماد المتبادل بين الدول على مستوى العالم، ووحدة السوق المالية والنقدية، وفتح الحدود أمام التجارة الحرة بلا قيود.

إن المفهوم المطروح للعولمة من طرف الدوائر الاقتصادية الدولية هو مرادف لتوحيد العالم عن طريق السوق، تأخذ فيه الدول الصناعية دور البائع ودول العالم الأخرى دور المشتري دون خطوط دفاع أو استراتيجيات حماية. ولعل هذا ما يعمق سيطرة الدول الصناعية على الدول المستهلكة وتجعلها دوما خاضعة للتبعية وعليه نستطيع القول أن العولمة في بعدها الاقتصادي تؤكد شكل من أشكال الهيمنة الرأسمالية العالمية التي ستؤدي إلى الحد بدرجة كبيرة من قدرة الحكومات الوطنية على رسم سياسات اقتصادية وطنية مستقلة مع إضعاف سيطرة الحكومات على اقتصادياتها لأن المكاسب والثروات العالمية لا توزع بشكل متكافئ ، الأمر الذي أدى إلى تنامي عدد الفقراء بشكل لم يسبق له مثيل مما ينبئ بعولمة الفقر وحدثت أزمات اقتصادية وانهيار اقتصاديات الدول و تهاوي القوة الشرائية، وتنامي معدلات المديونية.

ب- العنف السياسي: تتجلى أبرز ملامح العنف السياسي للعولمة في عدة مظاهر في تزايد الطلب على حقوق الإنسان، وحرية الفرد والحريات العامة التي أصبحت من تبعات الفكر العولمي، وقد أصبح مفروضا على الأنظمة والدول في العالم حيث أخذت الدول الغربية بالتدخل بحقوق الإنسان للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، وأصبحت هذه الذريعة أداة من أدوات الهيمنة، وتستخدم في سبيل تحقيق ذلك عدة أساليب للضغط على الدول القومية لتحقيق انفراج في هذا المجال، ومن أهم هذه الأساليب ما يسمى بصناديق التنمية والمساعدات العالمية فإذا لم تحقق هذه الدول الانفراج المطلوب فإنها لن تحض بالمقاربة ولن تحصل على أي مساعدات. ويتجلى العنف السياسي في فرض الديمقراطية الغربية الليبرالية، حيث تطالب الدول الغربية الدول

الفقيرة بتطبيق الديمقراطية وهدفها هو المحافظة على مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية وغيرها، فوجود نظام ديمقراطي سليم على النمط الغربي يخدم مصالحها ويوفر استقرار تنمويا يحقق لها ازدهارا أو توسعا. (1)

ويرى حسن حنفي أن العولمة السياسية أحد أشكال الهيمنة السياسية بعد اختفاء الثنائية القطبية بانتهاء أحد المعسكرين وانفراد المعسكر الأمريكي على الساحة الدولية، فالعولمة تمحي الإرادة الوطنية المستقلة للشعوب والدول، كونها شكلا من أشكال الهيمنة وبالتالي فإن الدولة الوطنية المستقلة تتناقض مع أهداف الدولة فوجود أحدهما ينفي وجود الآخر، لذلك فالعولمة تتطلب وجود الدولة الرخوة وليس وجود الدولة الوطنية المستقلة، لأن العولمة بكافة أبعادها و بالاعتماد على جميع وسائلها وأدواتها تستطيع أن تبسط سيطرتها الكاملة على الدولة الرخوة وتتحكم بها فتحمي شخصيتها الدولية وتقلص صلاحياتها، بحيث تكون وظيفة الدولة حماية الاستثمار الأجنبي وتهيئة الخدمات اللازمة لذلك على خلاف وظيفتها التقليدية وهي حماية الاقتصاد الوطني. (2)

ب- العنف الثقافي: إذا كان الاقتصاد هو بداية عنف العولمة ومنطلقها الأول فإن الثقافة هي نهايتها القصوى وغايتها النهائية، فلا يمكن عولمة الاقتصاد والسياسة والتعليم والعلم جميعا إلا بثقافة معولمة تغذي هذه الممارسات والفعاليات وتتغذى منها في ذات الوقت . فالعولمة بهذا المفهوم هي سيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات وبالضبط الثقافة الأمريكية. إن سياسات ومآرب العولمة في المجال الثقافي تستهدف الهويات القومية ومقوماتها الرسمية اللغة والدين والسمات التاريخية وأنماط العيش والسلوك والعادات والتقاليد ومعطيات الاختلاف والتمايز بين المجتمعات لتضعنا أمام

1- العامري عصام فاهم، الثقافة و الديمقراطية في مواجهة العولمة. مجلة شؤون الشرق الأوسط العدد، 88، مركز الدراسات الاستراتيجية و البحوث. 2008، ص 115.

2- صادق جلال العظم، و حسن حنفي، العولمة بين الحقيقة و الوهم في: ما العولمة؟ ص 23.

مسؤولياتنا المادية والمعنوية والروحية الجوهرية في الحياة البشرية من أجل الحفاظ على مكتسباتنا هذه أمام محاولات العولمة ومجابهة أي تهديد يؤدي إلى التغيير القسري.

ويتجلى عنف العولمة الثقافية في إلغاء التراث الثقافي والحضاري وتدمير الهويات والثقافات القومية للدول من خلال محاولة إزالة الحواجز الثقافية والقضاء على التعددية الثقافية والفكرية للدول على اختلافها، ووضع نموذج واحد على المستوى العالمي ثقافيا واجتماعيا وتربويا تنهجه مختلف الدول وبالتالي تسير باتجاه تغليب ثقافة على ثقافة شعب آخر. تحت شعار التحرر من التعصب الايديولوجي ، والاتجاه نحو الانفتاح على مختلف الأفكار، والتحرر من كل صور اللاعقلانية الناتجة عن التحيز المسبق لأمة أو دين أو إيديولوجيا بعينها. إن التمييز الثقافي الذي تفرضه العولمة يتعارض مع الخصوصية والهوية الثقافية للشعوب ، مما يؤدي تباعا إلى تطويع الأفراد وسحق الثقافات المحلية الوطنية، وخلق نوع جديد من الثقافة العالمية يلغي خصوصية الإنسان وموروثه الثقافي، ويعزله عن تاريخه الحضاري والثقافي حيث يصبح الفرد في حالة اغتراب عن ذاته ومجتمعه . " فإذا مست الخصوصية في المجتمع، فسيؤدي ذلك إلى تفكيك العلاقات الاجتماعية ، وتوهين الانتماءات الوطنية ، وإثارة النزعات العرقية والطائفية، وخلخلة كثير من القيم الاجتماعية والعقائد الدينية ، فتتلاشى القيم الوجدانية والمشاعر، وتتحول الذات إلى شخصية منفصلة عن جذورها ومشاركتها في هموم وطنها، وفي تنمية مواردها تنمية ذاتية " (1)

إن لوسائل الإعلام قدرة هائلة في التأثير على مختلف شرائح المجتمع والعمل على تغيير قيمهم ، بما تبثه وسائل الإعلام من فضائيات وانترنت من أفلام مليئة بالعنف ومشاهد الجنس، يساهم في زعزعة النظام القيمي والأخلاقي والاجتماعي والتعليمي

1- حامد عمار، مواجهة العولمة في التربية والتعليم ، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة ، ط1 ، 2000، ص41.

للتقافة الإسلامية، باعتبارها رمز للأصولية والتطرف والإرهاب، عبر إشاعة مفاهيم الكراهية والإسلاموفوبيا... فالعولمة لها تأثير بالغ على منظومة القيم، وذلك بالارتكاز على قوة وسائل الإعلام والاتصال التي تجمع بين الصورة والصوت. فمع بروز ثقافة الصورة بفعل ثورة المعلومات وشبكة الانترنت برز الحديث عن التغير في القيم لدرجة أن العديد من الدراسات التجريبية الحديثة أصبحت تركز على الجوانب السلبية لمشاهدة التلفاز لكونها تضعف القدرة على التفكير وتنمي الكسل الذهني.⁽¹⁾

3- المواطنة الفاعلة وآليات تعزيز مقوماتها.

بداية يجب التأكيد على أن المواطنة نشأت في سياق ميلاد الدولة القومية الحديثة، واكتمال عناصرها القانونية والسياسية، بل تُجمع الدراسات المؤصلة للمواطنة على أن ظهور المفهوم مرتبط بدرجة متقدمة من تطور الدولة القومية الحديثة، وأنه استجابة لمطالب المجتمعات ومناداتها المتكررة بأن تكون لأفرادها وجماعاتها حقوق وحريات، وبأن يتولد لدى الجميع شعور بالانتماء إلى هوية ورابطة ولاء، وليس مجرد علاقة قانونية يُطلق عليها في لغة القانون: الجنسية أو الدليل المادي على الارتباط بالوطن .

أ- مفهوم المواطنة.

بداية نؤكد على غياب كلمة المواطنة في المعاجم العربية التقليدية، إلا أن توجد شروح لكلمات ذات علاقة بها، مثل: وطن، توطين، الوطن، مواطن... وإذا ما تتبعنا الدراسات العربية التي تناولت مفهوم المواطنة يلاحظ تركيز غالبيتها على الإطار الفكري والنظري لهذا المفهوم، على عكس الدراسات الأجنبية التي يركز معظمها على عملية التنفيذ، وآليات وأساليب التقويم والقياس.

1- ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم مصغر ، دار الشروق، الأردن، 2006، ص88.

إن مفهوم المواطنة مفهوم شامل ومعقد، له أبعاد عديدة ومتنوعة، يمكن بلوغها بصورة تدريجيا، لذلك فهو يتأثر بالنضج السياسي والرقى الحضاري، يتأثر أيضا عبر العصور بالطور السياسي والاجتماعي وبقيم الحضارات بالمتغيرات الثقافية العصرية. لقد وردت تعريفات عديدة متنوعة للمواطنة لكن كلها تمثل العلاقة بين الفرد والدولة كما يحددها القانون لتلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية، وما يصاحبها من مسؤوليات، يمكننا ان نجعلها في التعريف التالي: هي الإطار الجامع لتفاعل المواطن مع وطنه، ولعلاقة المواطنين فيما بينهم ضمن الدائرة الوطنية للدولة، المحددة في جغرافيتها السياسية ومركزها القانوني وطبيعتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالمواطنة ليست ولاء عاطفيا وانتماء للوطن فحسب، بل هي انتظام عام له محدداته وأبعاده في حياة الناس الذين ينتمون مجتمع بعينه متمثلة في المساواة والحرية والهوية الوطنية والعدالة.⁽¹⁾

وهنا ينتقل مفهوم المواطنة من كونه مجرد توافق على نصوص قانونية، لتصبح قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية يعبر أدواؤها من قبل المواطنين عن نضج ثقافي وحضاري وإدراك سياسي دون تميز أو تفرقه بين أبناء الوطن بسبب المعتقد والمذهب أو العرق فهي أساس الوحدة وإزالة أسباب الصراعات. لذا تؤدي المواطنة ومجموعة القيم الوطنية دوار في بناء الفرد وتكمن في تربية المواطن بحيث يؤمن بأهمية التعاون المتبادل بينه وبين الآخرين.

إن مفهوم المواطنة على مستوى الدولة يعني الشيء الذي يميز الدولة من غيرها وتحديد سماتها العامة وتضم هويات وثقافات متنوعة، فالثقافة الوطنية تجسد شعورا بالانتماء فإنها تربط بين القيم والعادات الاصلية وهي نسيج متكامل الرؤية من

1- غرابية، فيصل محمود، المواطنة والمسؤولية الاجتماعية، مطبعة السفير، عمان، ط1، 2010، ص، 32.

الأعراف والأفكار أي هي ليست أصلاً واحداً بل تضم ثقافات وهويات فرعية مع احتفاظ تلك الهويات برموزها ودلالاتها مع تقديم الهوية الوطنية الجامعة أي الاندماج الوطني، وضمان تحقيقها، بما يضمن تحقيق استقرار اجتماعي وسياسي واستيعاب مؤسسات الدولة لجميع مكونات المجتمع.

أما بخصوص لعلاقة بين المواطنة والوطنية تركز بعض التحليلات على الفرق بين المفهومين، مشيرة إلى أن المواطنة إطار فكري ونظري للوطنية، بمعنى أن المواطنة عملية فكرية، بينما الوطنية هي ممارسة. فالمواطنة قضية اعتبارية قابلة للتطور والارتقاء، كما أنها قابلة للهبوط والتقليص، فالأمر محكوم بنوع العلاقة بين الفرد السلطة الحاكمة، لأن الشعور بالمواطنة يشتد ويقوى إذا تم تمكين المواطن من حقوقه واستجيب لحاجاته الأساسية. يتضح من خلال ما تقدم، أن المواطنة توفر آلية العيش المشترك وسط التنوع والاختلاف وتولد جانبي الواجبات والحقوق، ولكن أن لا ينظر إليهما باعتبار كل منهما شرطاً للآخر وإلا انتهى المجتمع إلى الانحراف والفساد. من هنا يتحدد مفهوم المواطنة الفعالة بالمواطن المشارك في المجتمع السياسي الذي يقدم للوطن أكثر من مجرد الحصول على ثماره وإعطاء وزن أكبر للواجبات والالتزامات من الحقوق، ورب قائل لا تسأل ماذا يمكن للوطن أن يفعل لك، بل اسأل ماذا تستطيع أنت أن تفعل من أجل الوطن.⁽¹⁾

إن المواطنة الفعالة هي رابطة قانونية فاعلة تحفز الأفراد والجماعات، لعيش حياة أفضل، وتطوير دولتهم، وترشيد الحكم فيها، وتحسين أنظمتها الحياتية المتنوعة فيصنع المواطن الذي يمثل محور المواطنة وجوهرها. فالمبادرة، والفعل، والتطلع نحو الأفضل

1- عقيلة الدهان، أثر التنشئة الاجتماعية في البناء الديمقراطي، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر، بغداد، 2014، ص37.

والمشاركة الحقيقية هي ما تميز جماعة المواطنين الفعالين عما يسمى بجماعة الرعايا فلا مواطنة فاعلة بلا مواطنين فاعلين، مواطنون يطورون دولهم ويحسنون ظروف حياتهم فيها بصرف النظر عن مدى تمتعهم بحقوقهم، فالحقوق تكتسب وتضامن من خلال نضال الإنسان واستعداده للتغيير ومواجهة العقبات والتحديات، التي تقف في طريقه بإرادة حرة واعية لا تقبل الخضوع والإذلال.

إن المواطن الفعال يتطلب أن تتوفر فيه ثلاثة أركان مهمة هي: " الانتماء إلى الأرض، والمشاركة في بنائها، والمساواة مع غيره من المواطنين والحكام في اتخاذ القرارات للمصلحة العامة. فعلى أكتاف المواطنين الفعالين تؤسس وتزدهر المواطنة الفاعلة التي تعبر عن " قابلية البشر لأن يكونوا مواطنين فعالين...لدولتهم. لا مجرد رعايا وأتباع مطيعين خاضعين لحاكم معين... " (1)

4- قيم المواطنة .

يقصد بها مجموعة القيم اللازمة لتحقيق الانتماء، وهي مقومات رئيسة ينبغي أن تكتمل حتى تتحقق المواطنة شعورا وتطبيقا. أي مجموعة القيم الأخلاقية التي تحرص مناهج التعليم على تعزيزها لدى المتعلمين، مما يعمق الشعور بالانتماء الوطني ويشجع على ممارسة الحقوق، والقيام بالواجبات، والمشاركة المجتمعية الفاعلة.

أ- **الولاء:** يعد الولاء أهم الواجبات الملقة على عاتق المواطن، وهو الواجب الأساس في الموازين الاجتماعية والوطنية للتمتع بالحقوق والامتيازات التي تفرضها المواطنة في الدولة وعدم التمر عليها، فالولاء للوطن يعني محبته، والدفاع عنه ونصرته وخدمتها في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين في تحقيق

1- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد، ط1، 2006، ص70.

الاهداف، والعمل على نهضة ورفعة الالتزام بتطبيق قوانينه وأناملته أي المحبة والنصرة فأصل الولاء الحب والطاعة، وهو نتاج التنشئة الاجتماعية للأفراد والرابطة التي تجمعهم بالوطن، وتسمو على الصلات الأخرى، كالعشائرية والحزبية والطائفة، فهو طوعي وأرادي على أساس فكرة جامعة في الإخلاص للوطن في القول والعمل⁽¹⁾

ب- الانتماء : هو الانتساب الحقيقي للدين والوطن :فكرا وتجسده الجوارح عملا لمحبة الفرد لذلك والاعتزاز بالانضمام إلى المجتمع والوطن والتضحية من أجله، أي إن الانتماء والالتزام متلازمان في مصب واحد، فالإنسان لا يتكون من فراغ ، ولا يكون إلا لأنه يعيش في شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية معينة، يكون لها الدور الفعال في صياغة الانتماء وتحقيقه لدى أفراد المجتمع، وبذلك ينمو واجب أخلاقي نحو نفسه ونحو وطنه على المستويات كافة، في إطار اجتماعي هو وطنه.

ج- قبول التعدد والاختلاف : تتأسس المواطنة الفاعلة على تعزيز كيان الدولة والعمل ونبذ كل ما يسهم في إضعاف سيادتها الذي يدفع إلى الانفصال وتشطي هذه الأخيرة وتفككها، ومن ثم تقوم محل الدولة الوطنية إلى دويلات على أسس عرقية وثقافية ومذهبية باعتبارها تعطي قوة دفع أساسية للمجموعات الثقافية والعرقية الساعية للانفصال عن الدولة. وعليه ومن أجل بناء مواطنة فاعلة ينبغي التفكير بجدية في تعزيز ثقافة الحوار العقلاني والاعتراف بالاختلاف والتعدد الهوياتي والثقافي والعقائدي والاثني وجعله مكسبا وضرورة احترام الآخر ، والنهوض به عوض عن تهميشه وإقصائه، بما تقتضيه الممارسة الديمقراطية في دولة الحق والقانون وهذا لن يكون إلا

1- العايد حسن عبد الله، والعويمر، وليد عبد الهادي ، التربية الوطنية، دار الكيلاني للنشر والتوزيع عمان 2009، ص13.

بالاعتماد بشكل أكبر على التغيير الذي سيكون على مستوى أفكار صناع القرار واتباع مرحلة جديدة خارجة عن نطاق النظرة الأحادية القائمة على العنصرية.⁽¹⁾

د- العدالة: تعد العدالة واحدة من الأسس المهمة التي تقوم عليها المواطنة، وهي تقف على الضد من الظلم واللامعادية، وتمادي الأنظمة السياسية، على الصعيد الدولي أو على الصعيد الوطني في الحاق الحيف والإجحاف في حق المواطنين وما يفرزه بطبيعة الحال من الشعور بالغبن والاستياء والمهانة التي عادة ما تقضي إلى مشاكل اجتماعية: حروب أهلية وانتفاضات شعبية . وتُشكل العدالة الاجتماعية أساساً حيويًا لتعزيز التنمية الاقتصادية والوحدة الاجتماعية والشرعية السياسية وعلى النقيض من ذلك، فإن غياب العدالة الاجتماعية وتجاهلها يمكن أن يشكل دافعاً لفك الارتباط الاجتماعي وإحباط المواطنين وعدم الاستقرار الأمر الذي يُشكل مخاطر عميقة على مستقبل الحكومات والدول.⁽²⁾

وعليه نقول أن العولمة خلقت حالة من الفوضى والارتباك في بنية المجتمعات المعاصرة، مما أدى إلى حدوث تصدع في كثير من الثقافات المحلية، وقد نالت المواطنة من العولمة نصيبها من التصدع، فالدولة في عصر العولمة لم تعد تمتلك السيادة الكاملة على أراضيها، ولم تعد حرة تماماً في اتخاذ قراراتها في الشأن العام الداخلي، وأصبح مفهوم المواطنة في ظل العولمة مختلفاً عما شهدناه في عصور سابقة .

1- جواق سمير، التعددية الثقافية وهاجس العيش المشترك عند ويل كيمليك: من الخصوصية إلى الكونية، مجلة أوراق فلسفية، مصر، ع 62، 2020، ص 10.

2- نُدّر سعيد، تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال مبادرة ديموغرافية، مركز العالم للبحوث والتطوير، فلسطين، 2018، ص 2.

لقد أصبح من احتمي على الدولة أن تعمل على الارتقاء بحالة المواطنة الفاعلة وتنمية قيمها، إلى أسس العدالة الاجتماعية والديمقراطية والمساواة دون تحيز أو استثناء، وتفعيل دور المؤسسات الفاعلة في تنمية قيم المواطنة خصوصا لدى الناشئة، وربط ذلك بالقيم الإيجابية المتعلقة بالعلم واللغة القومية، والتراث الاجتماعي المشترك، والانفتاح على الآخرين. كما عليها أن تعمل على الاستفادة من مظاهر العولمة الإيجابية في دعم المواطنة في نفس الوقت، كاستغلال تقنيات العولمة في توفير الرفاهية للمواطنين، أو استغلال سرعة التواصل مع ثقافات الدول الأخرى لاستفادة من خبراتهم، وخططهم الناجحة في تفعيل قيم المواطنة لدى مواطني هذه الدول، كدولة اليابان على سبيل المثال التي غزت العالم بإنتاج صناعي هائل في معظم المجالات، في ظل مناخ اجتماعي تسوده المشاركة والتعاون بين جميع مواطنيها، مدعوما بحالة من الرضا والشعور بالفخر والاعتزاز لدى المواطنين تجاه وطنهم وعقيدتهم مع احترامهم وتقديرهم لرموز وطنهم، محافظتهم على ثقافتهم وهويتهم.

ثانيا : حقوق الإنسان وإشكالية المبدأ والواقع.

يعد مفهوم حقوق الإنسان من المفاهيم الشائكة، نظرا لأنه واسع في مضمونه خطير في آثاره. فهو واسع لأنه يشمل على مجموعة كبيرة من الحقوق سواء المدنية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ونظرا لخطورة حقوق الإنسان وسعتها، نجد صعوبة كبيرة في وضع تعريف محدد لهذا المفهوم، ومعظم المحاولات التي اجتهدت في هذا الإطار لم تتفق وبصورة تامة على مفهوم واحد ، ولم توفق في الاقتراب من العناصر الأساسية لهذا المفهوم تبعا للعديد من الاعتبارات .

1- في مفهوم حقوق الإنسان وأصولها.

أ- في مفهوم حقوق الإنسان .

يعرفها رينيه كاسان وهو أحد واضعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تعريفا علميا بأنها " فرع خاص من الفروع العلوم الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس استنادا إلى كرامة الإنسان، وتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني". (1)

أما في الفكر العربي فيعرفها رضوان زيادة بأنها " الحقوق التي تكفل للكائن البشري كرامته والمرتبطة بطبيعته كحقه في الحياة والمساواة وغير ذلك من الحقوق المتعلقة بذات الطبيعة البشرية التي ذكرتها المواثيق والإعلانات العالمية". (2)

أما محمد عبد الملك متوكل يعطي تعريفا شاملا وواسعا لحقوق الإنسان إذ يعرفها بأنها " مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز. فهي الحقوق التي تُكفل للكائن البشري والمرتبطة بطبيعته كحقه في الحياة والمساواة وغير ذلك من الحقوق المتعلقة بذات الطبيعة البشرية التي ذكرتها المواثيق والإعلانات العالمية". (3) ويوثق مضمون هذين التعريفين أكثر جاك دونللي، عندما يؤكد بأن حقوق الإنسان هي تلك التي تتبع من الكرامة المتأصلة في الشخصية الإنسانية، وتشكل انتهاكات حقوق الإنسان حرمانا للشخص من إنسانيته، فهي لا تمنع بالضرورة الشخص من تلبية احتياجاته، إنما بحاجة إلى حقوق الإنسان ليس لمقتضيات

1- باسيل يوسف، حقوق الإنسان في فكر الحزب. دار الرشيد للنشر ، العراق، 1981، ص12.

2- رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، المركز الثقافي العربي. لبنان، 2000، ص17.

3- المرزوقي إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1997، ص 34.

الصحة وإنما من أجل تلك الأشياء الضرورية للحياة الكريمة، من أجل حياة جديرة بالإنسان أي حياة لا يمكن التمتع بها دون هذه الحقوق. (1)

أما التعريف الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن هيئة الأمم المتحدة فإنه يؤكد على أنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر. فحقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نطور وأن نستخدم بشكل كامل صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا، وأن نلبي احتياجاتنا الروحية والمادية وغيرها. وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد، من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان واحترام خصوصيات الإنسان وهويته . وتتأسس هذه الحقوق على " حرية الأشخاص على قدم المساواة ودون أي تمييز بينهم لأي اعتبار، في التمتع بالمزايا التي تخولها لهم الطبيعة الإنسانية، وتقرها مبادئ العدالة، وفي تلبية حاجاتهم المختلفة، بما يتلاءم مع ظروف كل عصر، ولا يضر بحقوق الآخرين، والقانون هو الذي يبين الحدود الفاصلة بين حقوق الفرد وحقوق الآخرين سواء كانوا أفرادا أو جماعات . " (2)

ب- وثيقة حقوق الإنسان وبنودها.

يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمثابة إعلان دولي أساسي ينص على حقوق لها حرمتها وغير قابلة للتصرف. لقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من ديسمبر، 1948 بوصفه الحد المشترك الذي ينبغي لكافة الشعوب أن تتخذه مسعى وهدفا لتوطيد احترام الحريات والحقوق

1- جاك دونلي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة ، مبارك علي عثمان، مراجعة محمد فرحات، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1998 ، ص29.

2- عبد القادر، العلمي، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الرسالة، المغرب، 1986، ص9.

المنصوص عليها في الإعلان، عن طرق التربية والتعليم، وكذا اتخاذ الإجراءات الملائمة لضمان مراعاتها بصورة عالمية. ويتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ديباجة وثلاثين مادة، تنص على مجمل الحريات، وأهم الحقوق التي ينبغي للإنسان أن يتمتع بها دون تمييز، ومن هذه الحقوق نجد ما يلي:

تحدد المادة 01 المبادئ الفلسفية التي يقوم عليها الإعلان العالمي، وهي الحرية والمساواة بين جميع البشر في الكرامة والحقوق. أما المادة 02 فتؤكد على عدم التمييز بين البشر فيما يرتبط بالتمتع بالحقوق والحريات الأساسية للإنسان. وتحدد المادة الثالثة حجر الزاوية في هذا الإعلان؛ حيث تؤكد أن "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه" وهذه هي الحقوق الأساس لكل إنسان. وتتضمن المواد من (04 إلى 21) الحقوق الممنوحة لكل فرد بالتفصيل، حيث نجد الحقوق المدنية والسياسية، والقانونية والاجتماعية، والفكرية. وتعد المادة 22 حجرا أساسيا في بناء هذا الإعلان كالحق في العمل الذي يضمن الكرامة للفرد وأسرته. كما تعترف المواد من (23 إلى 27) بحقوق الإنسان الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية. أما المواد الأخيرة من (28 إلى 30) فتؤكد على حق كل إنسان في التمتع بنظام اجتماعي دولي، تتحقق بمقتضاه جميع الحقوق والحريات الأساسية للإنسان المنصوص عليها في هذا الإعلان.

بناء على ما تقدم من تعاريف يمكن القول بأن مصطلح حقوق الإنسان يشير بصفة عامة إلى مجموعة الاحتياجات أو المطالب التي يلزم توافرها بالنسبة لعموم الأشخاص وفي أي مجتمع دون أي تمييز بينهم سواء لاعتبارات اللون، أو الجنس، أو النوع، أو العقيدة السياسية، أو الأصل الوطني، أو لأي اعتبار آخر. فحقوق الإنسان مطالب أخلاقية أصيلة غير قابلة للتصرف مكفولة لجميع بني البشر بفضل إنسانيتهم .

2- تأسيس المواطنة وحقوق الإنسان من حيث المبدأ.

في سبيل الوقوف على الأرضية التي احتضنت نشأة مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان وتطورها تاريخيا، يجب مبدئيا التأكيد ذلك التداخل الكبير بين مفهومي المواطنة و حقوق الإنسان، بحيث يمكن القول أنهما وجهان لعملة واحدة. ونكتشف هذا التداخل عندما نرجع إلى تاريخ الاهتمام بكليهما، فالاهتمام بقضية حقوق الإنسان هو اهتمام بأن يكون للفرد هوية في مجتمعه، أي تأكيد على مواطنة الفرد وانتمائه إلى كيان اجتماعي أكبر. وعلى نفس المنوال فإن الاهتمام بعضوية الفرد في المجتمع كمواطن هو اهتمام بحقوق هذا المواطن بوصفه إنسانا بشرا، وهو اهتمام أيضا بما يتوقع من هذا المواطن من واجبات يجب عليه أن يؤديها، في إطار عام من المسؤولية الاجتماعية. وتتجلى أوجه الارتباط بين المواطنة وحقوق الإنسان في عديد الحقول المعرفية، وبالأخص ميداني الفلسفة والأخلاق.

أ- الإنسان كمرجعية لمسألة المواطنة والحقوق.

تاريخ المواطنة وحقوق الإنسان يؤكد على أن الأساس الذي قامت عليه فلسفي بامتياز، وأن تطور الحقوق بصفة عامة، يكون دائما تحت تأثير دوافع إنسانية، وفي الغالب بأبعاد كونية، وهي التي عبر عنها عديد المفكرين بالمواطنة والحقوق الكونية التي يكون أمامها الناس، سواء بغض النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافتهم، وتطبق على جميع الناس في كل زمان ومكان مهما اختلفت ظروفهم وآراؤهم.⁽¹⁾

1أ- جدلية العلاقة بين الفلسفة ومسألة المواطنة والحقوق.

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1985، ص403.

إن الموجهات الفلسفية للمواطنة وحقوق الإنسان تبلورت في شكل صيغ، تعبر عن حاجات بشرية تلتف كلها حول موضوع الكرامة الإنسانية، إنها صوت الضمير الأخلاقي الإنساني، الذي يمتن النسيج الاجتماعي والسياسي. فالفكر الفلسفي عموما يدعو إلى ربط المواطنة بحقوق الإنسان بالموجهات النظرية، وإن الحركة الحقوقية بحاجة ماسة إلى أن تكون حركة إنسانية وليس مجرد حركة قانونية ثقافية فكرية. فالتساؤل عن ماهية المواطنة وحقوق الإنسان، وعن الأسس النظرية التي تقوم عليها وعن مبررات وأسباب الدعوة إلى احترامها، نقول أن في عمقه تساؤل فلسفي.

ففي الوقت الذي تتادي فيه المنظمات الدولية المعنية بمسألة المواطنة وحقوق الإنسان بأن الإنسان الحق في الحياة والحرية، والحق في الحياة الكريمة الآمنة من خلال تجريمها للقتل والإبادة الجماعية والحروب والاستعمار للبلدان، كان لحضارات الشرق القديم إرثا عظيما من النصوص والممارسات العملية التي شكلت فلسفة واضحة المعالم حول تلك الحقوق داخل هذه المجتمعات، وفي مقدمتها الحق في الحياة باعتباره صفة ملازمة للوجود الإنساني " الحياة منحة ربانية أعطيت لنا لنستمتع بها وليس لأحد مهما كانت مكانته وسلطانه أن يغتصب الإنسان حقه في الحياة. " (1)

أ2- التأصيل الفلسفي لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان تاريخيا.

فعملية الخلق في الفكر الشرقي القديم قامت على أساس الوحدة والمساواة بين البشر والخلق أي السمات التي فطروا عليها، وكذلك في الحقوق والواجبات، فلم يكن هناك تفرقة بين البشر من جانب الآلهة فقد فطروا جميعا عليها، إلا أنهم بإرادتهم وعقلهم اختاروا ما حرمه الله وفعلوه. فمنهم من اختار الخير فيجازي خيرا، ومن اختار الشر كان يعاقب، فالتفرقة أمام الآلهة كانت تقوم على ما يقدمه ، فكان يقوم على ما يقدمه

1- أمير عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام ، ط1، دار الثقافة ، القاهرة ، 1997، ص19.

الإنسان من أعمال. " ففي الوقت الذي أعلنت فيه الأساطير المصرية القديمة أن الإله رع خلق الإنسان مثل أخيه الإنسان " لقد خلقت كل إنسان شبيها لجاره. " (1) كما أن وجهة النظر البوذية عن الإنسان وكيفية خلقه قريبة من رؤية الفكر المصري القديم أن جميع الناس متساوون في الخلق "الطبيعة والفطرة" وأن الفرق بينهم سوى بما يقومون به من أعمال وفق إرادتهم وعقلهم " ليس البراهمي براهمانيا بالوالدة وليس المنبوذ منبوذا بالوالدة، بل بالأعمال. " (2)

أما في الصين التي أكدت على احترام الآخرين واحترام حقوقهم . كما شكلت فيما بعد التعاليم الكونفوشيوسية والتاوية البذور الدينية التي تسعى الى نشر العدل والسلام بين الناس، اذ انشأ كونفوشيوس مذهباً اجتماعياً دونه تلاميذه في كتاب سمي " المختارات"، ويمكن تلخيص افكاره الاصلية على النحو الآتي: على الانسان ان يكون خيراً الى اقصى حد، وان صفات مثل انعدام الانانية واحترام الآخرين و الأدب والولاء للأسرة والاخلاص للأمير كلها صفات الرجل المهذب الخير الذي لا يتذمر ولا يشكو وقت المحن، وهو جريء واضح في مسألة الحق. (3)

أما في الفكر الإغريقي نجد لنظرية الحقوق الطبيعية حضوراً بارزاً خصوصاً في الفكر السفسطائي ومن بعده الفكر الرواقي اذ كتب الفلاسفة هذه الأفكار إلى أبعد من ذلك بتوسيع مجال موضوعات الحقوق في الأمور العملية والطبيعية، ففي فكرهم أن القانون الطبيعي يقدم المبدأ المنطقي الذي يحكم العالم كله والذي يقول بالمساواة

1- كلير لالويت، نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، الكتاب الثاني، ط1، ترجمة، ماهر جوجاتي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص 32 .

2- حامد عبد القادر، بوذا الأكبر، مكتبة النهضة، القاهرة، 1982، ص 99.

3- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1993، ص 241.

والشمول، كان ينظر للطبيعة كنظام شامل لكل القواعد المادية مثل القواعد الأخلاقية التي تؤكد على التزام جميع الأفراد باحترام كل منهم الآخر لأنهم متساوون. كما تمكنت المدرسة الرواقية من الاتجاه بفلسفتها بوجهة إنسانية فنادت بإلغاء الفوارق الاجتماعية بين الناس في المجتمعات كافة.⁽¹⁾

أما في الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر تصدر مسألة المواطنة حقوق الإنسان من فكرة الحق الطبيعي، وقد أخذت هذه الحقوق والحريات أشكالاً عديدة وصاحبها تطورات كثيرة سيما في القرنين التاسع عشر، حيث يؤكد علماء الفقه الدستوري الغربي على أن فكرة حقوق الإنسان تعد الأصل المشترك الذي استقت منه المدارس الفلسفية في القرن 18 وهي وليدة "مدرسة الحق الطبيعي" كما عرضها ودافع عنها الفيلسوف جون لوك " ففي ظل هذه الحياة الفطرية الآمنة منح القانون الطبيعي للإنسان حقوقاً ثلاثة هي الحق في الحياة والمحافظة عليها، وحق الحرية الذي تساوى الجميع في التمتع به، وحق الملكية والعمل بحرية على تنميتها والمحافظة عليها ⁽²⁾

فالفكر السياسي الغربي بذلك يسعى إلى تنظيم قاعد ومفاهيم مجردة لحقوق الإنسان مستنبطة عن طريق العقل، وذلك بوضع تشريعات كفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الثابت الأزلي الذي لا يتغير. ولقد أدت فكرة القانون الطبيعي إلى بناء منظور نظري جديد اتجه لتقرير حقوق أصلية للأفراد سابقة على قيام السلطة، وهي نظريات انتهت إلى فكرة حقوق الإنسان كما هو الأمر في العقد الاجتماعي. هذا يعني أن الأسس التي قامت عليها المواطنة وحقوق الإنسان في المرجعية الفكرية الغربية،

1- جعفر علي محمد، تاريخ القوانين والشرائع، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982 ص 141.

2- راوية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص 106.

هي إطلاق حرية الفرد وصون حقوقه واعتراف المجتمع الحديث "الدولة" بالفرد المدني وحقوق الإنسان المقدمتين الأساسيتين للمجتمع المدني والديمقراطي على السواء. حيث أن هذا الفرد يشكل الأساس الطبيعي للمجتمع المدني والدولة وبقدر ما يكون المجتمع حراً والدولة دولة الحرية. (1)

لقد اعتبر فلاسفة الحق الطبيعي بأن هناك ارتباط ضروري بين الحق في الحرية والحق في الحياة بل أن مبدأ الحرية سيتبلور من جراء ذلك كمذهب للحق مع كانط ، وسيشكل نسق الحق عند هيغل ، وهو ما سيفسح المجال أمام الفلسفات السياسية لتعميق النقاش حول مسائل ذات ارتباط وثيق بمفهوم الحرية، مثل الحق والسلطة وعلاقة المواطن بالدولة .

أما نظرية العقد الاجتماعي من أهم النظريات السياسية التي تبحث في أصل السلطة السياسية والاساس الذي تقوم عليه .ومضمونها يقوم على ان الانسان كان يعيش حياة طبيعية فطرية انفرادية قبل قيام المجتمع، وان انتقاله من حياة العزلة الى الحياة الاجتماعية قد تم على اساس تعاقد الافراد فيما بينهم على اقامة السياسة، واما الغاية من هذا التعاقد فهي تنظيم حماية وضغط كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحر يته وملكيته ضد الاخطار الخارجية. (2)

لقد ترتب عن ذيوع فكرة التعاقد ثورة في حقوق الإنسان عبرت عنها الثورة الفرنسية عام 1789 ، وانبثق عنها تركيز على مقولات المواطنة وحقوق الإنسان منها الحرية

1- محمد عابد الجابري. (1994). الديمقراطية وحقوق الإنسان. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994 ، ص145.

2- عبد الجبار عبد المصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، ط3، وزارة التعليم العالي والبحث العلم، بغداد، 1982، ص ص7،8.

والمساواة عبرت عنها مواد الدستور والقانون الفرنسي وتضمنت المساواة أمام القانون والقضاء، والمساواة في الترشيح للوظائف العامة، والمساواة بقدر الثروات في الضرائب.

مما سبق نؤكد على أن جميع الرؤى الفلسفية التي عالجت موضوعات المواطنة حقوق الإنسان تؤكد على وجود علاقة بين الطبيعة البشرية والقانون الطبيعي. وقد ساهمت هذه الرؤى بعناصر أساسية للتطور الذي حصل في مجال المواطنة حقوق الإنسان الدولية وساعد في بناء مثالية ملهمة في جميع أنحاء العالم. لقد ترسخت حقوق الإنسان أكثر فكثر مع هيئة الأمم المتحدة التي اهتمت أكثر بتأمين الحريات وتلبية الحاجات الأساسية الفردية والجماعية، وتحقيق الحد الأقصى من التعاون لإيجاد حل للمسائل التي تهدد الأمن والسلم العالميين في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وتعزيز احترام الكرامة الإنسانية. وفي المقابل يتعهد المجتمع الدولي بالتعاون من أجل تحقيق هذه المقاصد الإنسانية النبيلة. (1)

ب- الاخلاق كمرجعية لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان.

الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد في هذا العالم، بتعريف بديل يرتكز على خاصية الخصائص التي لا يشترك فيها مع الإنسان الآخر، ألا وهي خاصية الأخلاق والمسؤولية الأخلاقية. هذه الخاصية هي بمثابة المرجعية الطبيعية والضرورية التي تُستمد منها كل القيم والمفاهيم من مسألة المواطنة وحقوق الإنسان.

ب1- الماهية الأخلاقية لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية.

1- صلاح الدين أحمد أحمدي، دراسات في القانون الدولي العام، دار الهدى للطباعة والنشر. الجزائر 2002، ص371.

كل النظريات الأخلاقية تؤكد على أن الإنسان لا يحقق جوهره الإنساني إلا في صورته الأخلاقية، لأنه الكائن الوحيد في مملكة الكائنات الحية الذي يضحى برغباته وميوله على مذابح السمو الأخلاقي، سعياً إلى تجسيد قيم الحق، والخير، والجمال والشرف، والكرامة، والإيثار، والتسامح، والشجاعة، وكل القيم والفضائل التي تشكل جوهر الحياة الأخلاقية وغايتها، ومنه فإن التأسيس لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان يجب أن ينطلق من هذه القيم الأخلاقية الماثلة في الإنسان بالماهية.

لعل أسمى صور ارتباط المواطنة وحقوق الإنسان بالأخلاق تتجلى في صميم الديانات السماوية وآخرها الإسلام ، ويظهر ذلك جلياً في أحكام الدين ونصوصه، حيث " أكدت آيات القرآن الكريم قبل انبثاق ميثاق حقوق الإنسان في أوروبا بعشرة قرون على كرامة الإنسان، وحفظ حقوقه المادية والمعنوية بكل تفاصيلها وجزئياتها.

لقد دعا الدين الحنيف لاحترام الحقوق في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، الذي قد يختلف عنه في عقيدته، أو جنسه، أو لونه، أو لغته، ومن ثم كانت دعوة الإسلام إلى قيم التسامح، والتعاون، والمساواة، وأن التقوى هي مقياس التفاضل بين البشر، وهو ما يؤكد حق المساواة، ونبذ العنصرية في الإسلام، الذي حارب الرق والعبودية، عندما جعل تحرير الرقاب كفارة للذنوب، وهذا ما يؤكد أن التقوى . وفق المرجعية الإسلامية . تشكل نواة القيم ومركز الثقل فيها، حيث تشتق منها العديد من القيم الظاهرة والضمنية في القرآن وفي السنة النبوية.(1)

في الاتجاه نفسه يذهب محمد عمارة إلى القول بأنه على الرغم من أن مفهوم حقوق الإنسان بدأ بالظهور مع فكر النهضة الأوروبية الحديثة، فإن المبادئ والقيم الأخلاقية

1- عبد الكريم غريب، التربية على القيم، المرجعيات والمقاربات، مجلة عالم التربية، المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية، القاهرة ، العدد ، 21، 2012 ص 40.

التي يحث عليها الإسلام . كما هو الحال في أغلب الديانات . تتفق مع جل العناصر الأساسية للمفهوم الدولي لحقوق الإنسان، وهي أن هناك حقوقا وحريات أساسية، يتمتع بها البشر بحكم طبيعتهم الإنسانية، وبصرف النظر عن أصولهم العرقية، أو معتقداتهم ، على أساس أن الله كرم بني آدم واستخلفهم في الأرض⁽¹⁾.

أما في الفكر العربي فقد لاحظ طه عبد الرحمن لدى منظري الفكر السياسي، وجود موقفين من هذه النظرية الخاصة في العدل التي تتبني عليها المواطنة :أحدهما التفريق بين المواطنة والأخلاق، وهو موقف الليبراليين .وثانيهما، الجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة، والمراد بذلك حسب طه عبد الرحمان هو موقف الفئة من المفكرين السياسيين المعاصرين الذين يمكن أن ندعوهم باسم الجماعتيين. وكلاهما يفرغان المواطنة من ماهيتها الأخلاقية في صورة الانفصال والانغلاق مما يورث الظلم ويجلب الآفات المادية ، ولن يتحقق دفعهما إلا عبر المؤاخاة. يقول طه " وهذا الظلم هو الذي توقعه الذات بنفسها، وهي تظن أنها تمارس حقها، بل وتظن أنها تحسن إلى نفسها، ولنسمه بـ "بالظلم الذاتي"؛ ومن ثم، لا يقل فقراء العالم ظلما لأنفسهم عن ظلم أغنيائه لهم، ولا تقل حاجاتهم لتغيير ما بأنفسهم عن حاجة هؤلاء، أضف إلى هذا أن سلطان الإعلام وطوفان المعلومات وهيمنة الاقتصاد جعلت العلاقات تتداخل وتتشابك بين المواطنين في مختلف البلدان، حتى أضحي المواطن لا يتحمل مسؤولية أفعاله فحسب، بل يتحمل نصيبا من مسؤولية أفعال الآخرين كما لو أنه هو الذي أتاها بنفسه وكما لو أنه، وهو يتعرض لأذاهم، إنما يتعرض لأذى نفسه لنفسه" ⁽²⁾

1- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2006 ص15 .

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص 232

ب2- الماهية الأخلاقية لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان في الرؤية الغربية.

أما في الفلسفة الحديثة تتكشف تلك العلاقة المتينة بين الفلسفة الأخلاقية ومسألة الحقوق في فلسفة كانط التي تشكل مرجعا في موضوع الحق كقضية أخلاقية سواء على مستوى المبادئ أو الإشكاليات انطلاقا من العبارة : الحق مقولة أخلاقية ، والتي تعبر إجمالا على خاصية حرية الاختيار لدى الإنسان ، وقدرته على التشريع الذاتي في المجال الأخلاقي أساسا أي قدرته على أن يشرع لنفسه القانون الذي يتوجب عليه الخضوع له.

وتحدد مضمون هذه الميزة من خلال الصيغة العامة للأمر الأخلاقي المطلق كما أقرها: ليكن فعلك مستندا فقط على القاعدة التي تجعلك تريد منه أن يصبح قانونا كليا. هنا تتجلى الأبعاد الكونية في فلسفة كانط، أي العمومية التي تتجاوز كل خصوصية جغرافية أو عرقية أو سياسية... والانتقال إلى المواطنة الكونية .أو بتعبير ديدرو في رسالة بعث بها إلى دفيد هيوم " أنا فخور بأن أكون مثلك مواطنا في مدينة العالم الكبيرة" (1) فالمواطنة الكونية تضبطها قوانين كونية تنظم علاقات البشر فيما بينهم كونهم شركاء في حق طبيعي واحد، ويعيشون تحت قبة سماء واحدة " وبما أن العلاقات التي ازدادت وثوقا - فيما يقول كانط- بين شعوب الأرض قد انتشرت على الصعيد العالمي إلى درجة أصبح معها انتهاك الحق في مكان واحد من العالم يؤثر سلبا في كل مكان، لم تعد فكرة الحق العالمي تعتبر مفهوما وهميا ومتطرفا للحق وإنما غدت تنتمى لضرورة لهذا الميثاق غير المكتوب، الذي يتضمن الحق المدني وحق الشعوب ، وينزع باتجاه الحق العام للبشر إجمالا. " (2)

1- تزفيتان تودوروف. ، روح الأنوار، تر، حافظ قويعة، بيروت، 2007 ، ص132.

2- سمير بلكفيغ، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان ، المغرب، 2011، ص 178.

3 - تسييس المواطنة وحقوق الإنسان من حيث التطبيق.

من الضروري التأكيد على أن ثقافة حقوق الإنسان، وجدت لحماية البشر من الاستبداد، والظلم والاحتقار، والمهانة... وتدعيم مبادئ الإنسانية على المستوى العالمي. لكن وبعد انقضاء أزيد من نصف قرن على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا زلنا غير متيقنين تماما بأن المبادئ المعلن عنها، قد ساهمت في التخفيف من حدة الأحقاد بين والشعوب ومد روابط التواصل والتقارب فيما بين بني الإنسان، بل أن كثرة الانتهاكات الحاصلة اليوم تحت عناوين متباينة تقول بأن حلم البشرية في عالم تسوده قيم العدل والإنصاف والتسامح والتضامن، لا يزال بعيد المنال.

أ- المواطنة وحقوق الإنسان ومفارقة المثالي والواقعي.

إن المفارقة التي يعيشها إنسان اليوم تتمحور أساسا حول طبيعة العلاقة بين التصوري والواقعي، وهذا الأمر ينسحب وبشكل بارز على مسألة المواطنة وحقوق الإنسان، عندما تنتقل إلى أرض الواقع من أجل تحقيقها.

1- تحقق قيم المواطنة والحقوق تبعا لمتغير المنفعة: إن حقائق الواقع السياسي في عالم اليوم، لا تقتأ تكشف عن زيفها، إنها تواجه تناقضات فاضحة بين الاعتراف العالمي بهذه الحقوق، على المستوى النظري طبعا، وبين تعرضها باستمرار، على مستوى التطبيق، للخرق ولانتهاك في أنحاء عديدة من العالم، وهذا استجابة لمطالب وغايات منفعية خالصة، تحقيقا للمقولة الميكيافيلية: الغاية تبرر الوسيلة. " غاية الأمير القوة والأمن في الداخل، وبسطة السلطان في الخارج، فإذا أراد صيانة سلطانه وجب عليه المران على عدم التقيد بالفضيلة، وعلى استخدام الخير والشر للحاجة." (1)

1- يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة. دار القلم، بيروت، (د. ت) 25.

فأرباب السياسة يستغلون ما أُتيح لهم من الأساليب الماكرة من أجل المحافظة على ملكهم، والظهور بمظهر القوي المتمكن بما في ذلك الكذب وتزييف الحقائق. فالسياسيون يجدون دائما من المبررات العملية لممارسة كذبهم.

إن الكذب في قاموس السياسة هو القدرة على الإثارة والاستنهاض إلى الفعل عن طريق إيهام الناس وتحريك آمالهم وإثارة مشاعرهم، واستدراج قناعاتهم للالتفاف حول مختلف الآراء والتوجهات. فالسياسة هي " فن ممارسة الصراع مع قوى مخالفة للاستيلاء على السلطة والحكم، وبطريقة غير مباشرة، للاستحواذ على الحق. فأن تمارس السياسة معناه أن تستعمل كل ما في وسعك من قوة لتتغلب على قوة أو قوى الخصم. وهذا ما يجعل السياسة من جنس الحرب، أو بالأحرى هي الوجه الآخر للحرب واللّعب معا".⁽¹⁾ وهذا يتنافى أصلا مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ وحقوق الإنسان وأهدافها .

إن أصحاب القرار السياسي في الغرب عموما وأمريكا خصوصا يبتكرون تسميات مختلفة هي جزء من التضليل الاعلامي و حملات الدعاية للحرب الهادفة لحشد التأييد الشعبي لأمر مقرر سلفا لا يعرف غاياته منها مثلا ما يعرف باسم "الحرب العادلة" كقيمة أخلاقية عالية يجب على الغرب عموما وأمريكا خصوصا الاضطلاع بها من أجل خير العالم أجمع ، ومنها: " الدفاع عن النفس"، "الحرب علي الارهاب" الحرب الاستباقية " " محاربة محور الشر والدول الخارجة عن القانون (المارقة) " وهذا ما عبر عنه ميشال فوكو " أساليب وطرق استعمال القوة من طرف المؤسسات من أجل تحديد ما هو مقبول وما هو مرفوض... وهذا ما نجده مجسدا في مجموعة من

1- محمد المصباحي، و آخرون، فلسفة الحق، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2007، ص 205.

الممارسات والوثائق مثل استراتيجية وأمن " و م أ " وإعادة بناء دفاع لإستراتيجية القوى والموارد من أجل قرن جديد. " (1)

فالحروب التي تشن هنا وهناك في كل بقعة من العالم، وفي كل زمان، سواء كانت عالمية أو إقليمية إنما تدخل في الاستراتيجية التي رسمتها القوى المهيمنة خدمة لمصالحها المادية والمعنوية والقائمة طويلة وعريضة . شعوب تباد بأكملها وبطرق وأدوات غاية في الوحشية واللاإنسانية، وبتزكية وتنفيذ من منظمات هي في الأصل راعية وحامية الشعوب، وأولها الأمم المتحدة ومجلس الأمن ، ومحكمة العدل الدولية مثل ما حدث ويحدث في كوسوفو، الشيشان، العراق، أفغانستان وحتى ما يقع اليوم في العالم العربي من مجازر بغض النظر عن مرتكبيها. ضف إلى ذلك فضائح الاغتيالات ، وظروف الاعتقالات اللاإنسانية، ومختلف ألوان التعذيب التي تمارس في المعتقلات في حق سجناء الرأي السياسي وغيرهم تحت غطاء الشرعية الدولية .

2- وهم قيم المواطنة والحقوق في طوريه الأمريكي والأوروبي المعاصر: كنتيجة للمفارقة الماثلة بين التصوري والواقعي في مسألة المواطنة والحقوق ينكشف زيف مبادئ الرؤية الغربية بشأن الحريات العامة والخاصة، والمقاصد الأصلية التي تأسست عليها المواطنة ومبادئ الإنسان، خصوصا ما نص عليه البند الأول من المادة 21 :

لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا. وكذا المادة 5: لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية الماسّة بالكرامة. كما أن الغرب اليوم يمارس شتى صنوف الإرهاب الفكري والعقدي ، والتخريب الثقافي تحت ذريعة " معاداة السامية " .

لقد تم تصوير العقائد غير المسيحية وخصوصا الإسلام على أنه الخطر القادم الذي يجب محاصرته ومحاربته " يتجلى هذا التخريب في مختلف أعمال الإنسان الكوني في طوره الأوربي والأمريكي الرامية الى مسخ قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية : التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلق بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي". (1)

فما تقوم به وسائل الدعاية اليوم في الغرب إساءة للإسلام ولمقدسات المسلمين من أفلام ورسومات كاريكاتورية ساخرة، وتصوير المسلمين بالهمجيين المتخلفين والإرهابيين المتعصبين، إنما هو في صميم هذا النمط من التخريب الثقافي المسلط على هويات الشعوب، ومكوناتها الثقافية. وهذا يتنافى أصلا مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ حقوق الإنسان خصوصا ما نصت عليه المادة 23: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة.

إن مراعاة القيم الأخلاقية في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، أصبح عسيرا جدا، لأن أغلب الدول المهيمنة على المجال السياسي في عالم اليوم، وعلى رأسها تلك التي يُفترض أنها راعية تلك الحقوق، لم يعد لديها أي وازع أخلاقي ، يحول بينها وبين السعي لتحقيق ما تعتقد أنه مصلحتها الخاصة، على حساب من تعتبرهم أعداءها

1- عبد الرحمن طه، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص83.

مهما كان الثمن، كونه أسست ذاتها على نظرية طالما شكلت عقلانية المجتمع الغربي المشرع والمنتك لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، وهي دعوى النقاء العرقي التي تركز واقعا عنصريا قوامه خرافة التفاوت الطبيعي بين الأجناس وفق نظرية التطور والتي تتأسس على مبدأ الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح، فانتشرت هذه الفكرة وصارت مبدأ عاما يفسر به التطور والتقدم في جميع الميادين.

فالشعوب ذات الأعراق النقية إذا حافظت على هذه الصفة، ولم تختلط بشعوب أخرى وتتغير دماءها، فهي بذلك حافظت على مقومات التقدم و ببلوغ الريادة. " وهكذا ظهرت نظرية السلالات البشرية التي وزعت الجنس البشري إلى ثلاثة أعراق، الأبيض والأصفر والأسود، وحددت لكل منها صفات وطبائع خاصة به، فجعلت العرق الأبيض أرفعها وأنقاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيين في العصر الحديث وهم عروق أوروبا الشمالي التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة.⁽¹⁾

وتبعا لهذا تصبح أوروبا الغربية هي مركز العالم، وكل ما حولها يدور في فلكها كونها تحمل أسباب التفوق والحضارة بالطبيعة، والتي لا يمكن لأحد أن يعارض قانونها. فالتفاوت بين الأجناس موافق لنظام البيئة، وأن العروق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وإنما خلقت لتخدم بوصفها عبيدا و كحيوانات جر للعروق والأجناس العليا " فالأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهابا، والأكثر تمدنا والأحسن في الفضائل العسكرية والمدنية، إنه أكثر بسالة، وأكثر فطنة وأكثر كرما، وأكثر نعومة، وأكثر

1- محمد سبيلا، و عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها- نقد الحداثة من منظور غربي- دار توبقال، الدار البيضاء، 2006، ص57.

اجتماعية، و أكثر إنسانية." (1) وهذا يتنافى أصلا مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ حقوق الإنسان، خصوصا ما نصت عليه المادة 2 : لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء...

كما أن المصالح الاقتصادية الكبرى، للدول المهيمنة في عالم اليوم، أصبحت وحدها القادرة على الدفاع عن "حقوق الإنسان" في العالم، والقادرة على صناعة الأسباب الكافية و"المشروعة"، لتبرير التصرف وفق ما تُسميه الخير العام، وتعتبر الشركات العابرة للقارات بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته، حيث تسعى هذه الشركات إلى استعمال السوق العالمية كأداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية، وكذلك في إعطاء كل الأهمية والأولوية للإعلام لإحداث التغيرات المطلوبة على الصعيدين المحلي والعالمي.

لم تكن محاولة فرانسيس فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ" 1989 إلا محاولة لصياغة وعي كوني زائف، الغرض منه إثبات أن الرأسمالية ستكون هي ديانة إنسانية إلى أبد الآبدين. فالقوة الاقتصادية والمالية التي تمثلها الشركات متعددة الجنسيات خاصة مع اتجاه بعضها نحو الاندماج والتكتل في كيانات أكبر، تسمح لها بممارسة المزيد من الضغط على الحكومات وبخاصة في العالم الثالث، والتأثير على سياساتها وقراراتها السيادية، وليس بجديد القول إن رأسمال شركة واحدة من الشركات العالمية

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدار البيضاء، 1997، ص18

العلاقة يفوق إجمالي الدخل القومي لعشر أو خمس عشرة دولة إفريقية مجتمعة، وهو ما يجعل هذه الكيانات في وضع أقوى من الدول. ولذا فإن هذه الشركات العابرة للقارات تعمل على إعادة رسم الخارطة الاقتصادية العالمية وزيادة سيطرتها وتحكمها في الأسواق العالمية وتوجيه سياساتها خلال القرن القادم.

وكنتيجة لهذا الاختلال في العلاقة بين الدول وحتى طبقات المجتمع الواحد فقد عمقت المصالح الاقتصادية الهوة بين أمم الشمال الغنية وأمم وشعوب عالم الجنوب الغنى الذي تنتهك وتسرق ثرواته أمام أعين الجميع. وبتعبير محمد عابد الجابري فإن العولمة الاقتصادية هي تنمية للفوارق وتعميم للفقر، وهذا يتنافى أصلاً مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ حقوق الإنسان خصوصاً ما نصت عليه المادة 23 : لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية. " ففي تقرير للأمم المتحدة أن " 358" شخصاً من كبار الأثرياء في العالم يساوي حجم مصادر ثروتهم النقدية حجم المصادر التي يعيش منها ملياران وثلاثمائة مليون شخص من فقراء العالم. "(1) هذا يعني أن حقوق الإنسان تتجسد وتتوحد مع النموذج الثقافي للإنسان الغربي بصفة عامة: الإنسان الفرد الذكر الأبيض البشرة، وذو الأصل الأوروبي. وفي ظروف وملابسات تاريخية معينة، أضيفت إلى تلك أوصاف أخرى : الأرقى والأذكى، والمتفوق، والذي له الحق في نصيب الأسد من الحقوق، ولو استدعى الأمر أن تستثنى من هذه الحقوق وتُقصى، شعوب وثقافات برمتها، لا تنتمي إلى الحضارة الغربية.

1- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 2007، ص

إن هذ إقرار لا يصدر عن معارضي الاعتراف بالطابع الكوني لحقوق الإنسان فحسب، وهم كُثُر، بل إنه يُثار كذلك من طرف مُنظري النظام العالمي الجديد المتعصبين للأطروحة القائلة إن حقوق الإنسان ولدت من رحم الحضارة الغربية، وإنها امتياز لهذه الحضارة ووقف عليها، وإن الصراع من أجلها و باسمها، يُنذر باندلاع صراع بين الحضارات البشرية، قد يصعب تجنبه، وحال هذا الصراع قائم في الواقع حاضرا.

ب- قيم المواطنة وحقوق الإنسان والحق في الاختلاف.

لقد أثارت مسألة المواطنة وحقوق الإنسان جدلا وخلافا في الفكر والممارسة، وعلى كافة الصعد المحلية والإقليمية والعالمية، على الرغم من أن أغلب المبادئ العامة لحقوق الإنسان وقيم المواطنة هي مبادئ عالمية تقرها كافة الشعوب والثقافات، فإن جانبا مهما منها تختلف فيه نظرة هذه الأمم والحضارات باختلاف خصوصياتها وما تتأسس عليها عاداتها وتقاليدها وقيمها وأعرافها وأديانها . ما أدى إلى إبداء اعتراضات عميقة حول عالمية حقوق الإنسان وقيم المواطنة ، وإلى المزيد من تمسك المجتمعات غير الغربية بمفاهيمها وأنماطها الخاصة في شأن هذه الحقوق. ومن ثم برزت بشدة، على صعيد كل من الفكر والممارسة، مشكلة الخصوصية ووجوب احترام الهويات الثقافية والدينية للمجتمعات والشعوب باعتبار ذلك حقا أصيلا من حقوق الإنسان الجماعية.

ب1- خصوصية قيم المواطنة وحقوق الإنسان : إن القول بكونية حقوق الإنسان

وقيم المواطنة، في صورتها وبمضامينها الغربية، و أن الغرب هو النموذج الذي ينبغي أن يحتذى في التنظير والتطبيق، على اعتبار الإقرار بعالمية حقوق الإنسان هو أفضل السبل لفضح الانتهاكات التي ترتكبها مختلف الدول غير الديمقراطية. وعليه فإن رفض

الحقوق العالمية باسم الخصوصية الثقافية هو حجة تتخذها الحكومات الدكتاتورية للبقاء في السلطة وانتهاك حقوق الإنسان.⁽¹⁾ غير أن الأمر يختلف في نظر أنصار الرؤية الهوياتية والمحلية، وأن القول بالكونية إنما يمثل صورة جديدة من صور سعي الغرب إلى إحكام سيطرته وفرضه قيمه ومفاهيمه، وما يرتبط بذلك من مصالح ومكاسب ، على غير الغربي.

فالمعنى العام للخصوصية يحيل إلى جملة العادات والعقائد والرموز الدينية واللغوية والفنية والماضي المشترك داخل الجماعة الواحدة، وهي ما ينتج عنها اختلاف و تنوع الجماعات البشرية المحتوى الأخلاقي والفكري للخصوصية الثقافية هو الذي يحدد سلوك الفرد في مجموعة سكانية معينة. الخصوصية هي حصيلة كل العناصر التي تميز مجتمع بعينه عن غيره من المجتمعات ويعطيه سمة متميزة وملامح مغايرة تشكل غيرية وذاتية هما قوام الهوية الثقافية والحضارية لذلك المجتمع ومن صلب هذه الهوية أو الخصوصية تستمد كل جماعة وجودها الخاص " الخصوصية تعني التمايز عن الآخر والاتصاف بلامح ذاتية تختلف عنه، وعلى المستوى القيمي فإنها تعني الوعي بالذات وحقيقتها الوجودية، وإدراكا لتمييزها ولحدودها الزمانية والمكانية ورسالتها الأخلاقية، وما يرتبط بها من دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية." ⁽²⁾

وفي هذا الصدد ينطلق الجابري من تفسيره لعالمية حقوق الإنسان وارتباطها بالعولمة في مقابل الخصوصية حيث اعتبر أن العالمية تعني بالانفتاح علي كل ما هو عالمي بعكس العولمة التي تعني الهيمنة والعمل علي إقصاء كل ماله علاقة

1- منصوري صونية، إشكالية عالمية حقوق الإنسان، مجلة معارف، الجزائر، العدد 10، 2011، ص55.

2- معتز بالله عبد الفتاح، قراءة في مؤشرات مفهوم الخصوصية الثقافية، كتاب جماعي: الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، القاهرة ، 2008، ص 35.

بالخصوصية عن طريق احتواءه وإحلال الأمركة والثقافة الأمريكية بدلا منه من خلال السيطرة على الإدراك وتشويه القيم من خلال وسائل التكنولوجيا الحديثة مثل وسائل الإعلام والتأثير المختلفة. " إن أخطر ما يمكن أن يحدث للغرب حسب صمويل هنتغتون هو القبول بالتعددية الثقافية لأن التعددية الثقافية تهدد الولايات المتحدة الأمريكية والغرب من الداخل والقيم الكونية والعالم لأن هذين الاتجاهين ينفيان الطبيعة الاستثنائية للثقافة الغربية، فأصحاب الثقافة الواحدة يريدون أن يكون العالم مثل أمريكا وأصحاب التعدد الثقافي يريدون أن تكون أمريكا مثل العالم، ولكن أمريكا متعددة الثقافات أمر مستحيل لأن أمريكا لا غربية لن تكون أمريكا، و إن انقاذ أمريكا والغرب يجب أن يتم من خلال إعادة احياء الهوية الغربية. " (1)

فدعاة الخصوصية ينتقدون الكونية من باب أن مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان تنتمي إلى فكر غربي شكلا ومضمونا، ولدت في الغرب، وتحمل طابع الثقافة الغربية ومصدرها يكمن في الثقافة الغربية ومهما صادقت على هذه الوثائق دول ذات ثقافات مختلفة، فضلا عن أنها لم تنتج عن مشاركة فاعلة للجماعات البشرية في صياغتها على قدم المساواة. بل كان للدول الغربية الدور الرئيس في بلورتها، مما أدى إلى ظهور تناقضات بين نصوصها وبين بعض القيم والمعايير الثقافية السائدة في مناطق مختلفة من العالم، كونها مستمدة من النظام الوضعي المرتكزة على الفكر البشري والقوانين التي تجعلها قاصرة التصور لا تتجاوز حدود الزمان والمكان ومرتبطة بالأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية مما يجعلها قابلة للتغيير وتتحكم فيها الأهواء.

1- محمد العربي بن عزوز، زمن هنتغتون ،صدام الحضارات ونهاية التاريخ، دار النهضة العربية، 2009 ، ص

إن دعاة خصوصية مبادئ المواطنة وحقوق الإنسان يركزون تحديداً على تلك القيم المطلقة المستمدة من الهوية الدينية باعتبارها مطلقة وغير قابلة للتغير زماناً ومكاناً، فكان الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان بالقاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام الوثيقة التي تم تحضيرها بواسطة أعضاء منظمة التعاون الإسلامي وتم الإعلان عنها في 1990/08/5 ولقد كان الهدف المعلن من الوثيقة إنشاء نظام حقوق الإنسان وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية كمرجعية موازية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان تراعي الخصوصية العقدية واللغوية والثقافية ونحمي الهوية الخاص..

ب2- شواهد على انتهاكات مبادئ المواطنة وحقوق الإنسان: أمام الانتهاكات الفظيعة التي تتعرض لها هذه الحقوق حول العالم نقول إنه من المؤسف حقاً أن يصبح الدفاع عن هذه الحقوق شعاراً، يوظف أحياناً كسلاح إيديولوجي ضد شعوب معينة وحضاراتها، لأنها تتبنى سياسات وتوجهات غير منسجمة مع مصالح بناء هيكल حقوق الإنسان وهادمية في الوقت نفسه، والشواهد لا حصر لها.

*- إن مبدأ حقوق الإنسان بالنسبة للدول الغربية ينتهي عندما تبدأ مصالحها. نلاحظ كذلك أن الولايات المتحدة التي نصّبت نفسها رقيباً على حقوق الإنسان في العالم تكيل بمكيالين إذا تعلق الأمر بإسرائيل وبأطفال فلسطين وبالغارات على جنوب لبنان واحتلال الجولان. أين حقوق الإنسان في فرض المقاطعة على ليبيا والعراق وأين حقوق الإنسان في ضرب مصنع الأدوية بالسودان؟ تناقضات صارخة لأن هذه العقوبات تتناقض جملة وتفصيلاً مع حقوق الإنسان ومع أطفال وأبرياء هذه الدول وبأي حق تفرض الولايات المتحدة نفسها شرطياً على العالم وبأي حق تصنف الدول وتضعها في خانة الإرهاب وعدم احترام حقوق الإنسان. أين هي حقوق الإنسان عندما تحكم البنتاجون في حرب الخليج الثانية في الأخبار والمعلومات وأصبحت قناة

سي.إن.إن هي الوسيلة الإعلامية الوحيدة في العالم المسموح لها بتزويد البشرية جمعاء بما تراه خبراً أم لا ؟ أين هو حق المعلومة وحق الإعلام.؟

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل بإمكاننا أن نضمن حقوق الإنسان لمواطني دولة مستعمرة ، حيث نلاحظ مثلاً أن دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية المدافع الأول عن حقوق الإنسان تضرب عرض الحائط بهذا المبدأ في بلدها وداخل حدودها وهذا إذا تعلق الأمر بالأقليات مثل السود والهنود الحمر- السكان الأصليين لأمريكا- والأقليات الأخرى ومنهم العرب ونلاحظ كم من مواطن عربي، بعد أحداث 11 سبتمبر أُتهم وسُجن وطُرد من أمريكا من دون محاكمة. وما ينسحب على أمريكا ينسحب على معظم الدول الأوروبية والدول المتقدمة. فرنسا مثلاً في تعاملها مع المسلمين ومع مواطني شمال إفريقيا تبتعد كلياً عن شيء اسمه حقوق الإنسان. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يؤكد على مبدأ المساواة بين جميع البشر بغض النظر عن الاختلاف في العرق أو اللون أو اللغة أو الدين. وكذا العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية.

*- يعد الصراع العربي الإسرائيلي المتمثل أصلاً في القضية الفلسطينية ، والذي تطور فيما بعد ليصبح قضية الشرق الأوسط ، من أهم القضايا الدولية التي شغلت الأمم المتحدة ، فهو الصراع الوحيد الذي عايش الأمم المتحدة منذ نشأتها ، وتطور واتسع ليشمل في عام 1967 احتلال سافرا جديداً من طرف إسرائيل ، والذي لم يسوّى إلى الآن رغم التنازلات الكبيرة التي قدمها الجانب العربي. حيث أن الواقع العملي أثبت منذ نشأة الأمم المتحدة أن مجلس الأمن كان ول يزال يتعامل بازدواجية ويكيل بمكيالين ، وخصوصاً مع القضايا التي يكون العرب طرفاً فيه ، وأهمها القضية الفلسطينية وما نتج عنها من حروب متتالية في الأعوام ، واحتلال لبنان عام 1978، ونصف لبنان

1982، وكذلك شن الحرب على لبنان في 2006/07/12 التي دمرت بنيتها التحتية ، وكذلك احتلال مرتفعات الجولان السورية عام 1982 وقبله تدمير المفاعل النووي العراقي في 1981 ، وهذا دون أن يتحرك مجلس الأمن بإنشاء أي قرار ضمن أحكام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.⁽¹⁾

* - عدم إيجاد حلولاً مرضية لهذه الأقليات ومنحها حقوقها تتحول إلى مصدر تهديد للاستقرار السياسي في المجتمعات التي توجد بها، مما يجعلها تؤثر على الوحدة الوطنية لتلك المجتمعات، ذلك لأن الأقليات المضطهدة غالباً ما تلجأ إلى شتى وسائل العنف لتحقيق أهدافها، وهي في الغالب ما تذهب حتى للمطالبة بالانفصال خاصة في الدول المتنوعة العرقية ، فمثلاً: - الهند : لأسباب اضطهاديه وتمييزية، انفصلت باكستان عنها في عام 1947، وهناك اضطرابات دائمة في إقليم البنجاب بين السيخ وقوات الحكومة، واضطرابات دائمة في جامو وكشمير، واضطرابات شبه دائمة في ولاية آسام بين المسلمين و الهندوس. - باكستان : انفصال البنغال عنها وأقاموا دولة بنغلاديش في عام 1971 واضطرابات دائمة في إقليم كراتشي بين منظمة "مهاجر قومي" الانفصالية وقوات الحكومة. - سريلانكا : اضطرابات عنيفة دائمة تصل إلى درجة الحرب الأهلية داخل جافنا. - تركيا : اضطرابات دائمة بين الأكراد الانفصاليين وقوات الحكومة في الجنوب. - يوغسلافيا : تفتت إلى عدة دويلات هي يوغسلافيا الجديدة" الصرب و الجبل الأسود"، كرواتيا، سلوفينيا، البوسنة و الهرسك، ولا يزال سكان كوسوفو يناضلون من أجل الاستقلال. - قبرص : انقسام فعلي إلى دولتين، أحدهما تضم القبارصة الأتراك و الأخرى تضم القبارصة اليونانيين. - أثيوبيا :

1- سفيان لطيف علي ، التعسف في استعمال حق النقض في مجلس الأمن ، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية ، لبنان ، 2013 ، ص 132.

انفصال إريتريتا عنها على إثر حرب أهلية طويلة، واضطرابات دائمة في إقليم أوجادين. - رواندا :حرب أهلية بين التوتسي و الهوتو. - بوروندي :حرب أهلية بين التوتسي و الهوتو. - السودان :حرب أهلية في الجنوب وفي دافور. - لبنان :حرب أهلية خلال الفترة 1975- 1990 - الصين :اضطرابات دائمة في إقليم التبت.(1)

*- يستخدم مصطلح العدالة الصحية للدلالة عل حصول كل شخص على أفضل رعاية صحية ممكنة، دون أن تستطيع مختلف العوامل أن تحد من حصول الشخص على هذه الرعاية لقد ظهرت عدم العدالة الصحية بشكل كبير في ظل أزمة كورونا في العينات التي يتم اختيارها للمشاركة في اختبارات الأدوية كاللقاحات المقترحة لكوفيد 19 حيث تستبعد البلدان المنخفضة والمتوسطة الدخل من الأبحاث، ففي الولايات المتحدة هناك أدلة قوية على أن المرضى الأمريكيين من أصل إفريقي أو إسباني ولايني ممثلون تمثيلا ناقصا بين المشاركين في التجارب السريرية، علما أن الاستجابة الدوائية قد تختلف بسبب الاختلافات في التركيب الجيني، كانتشار الأمراض المصاحبة، كالبنى التحتية للرعاية الصحية المحلية، مما قد يؤدي في النهاية لإنتاج أدوية أو لقاحات لا تصلح للأعراق المختلفة.

لقد ظهر التفاوت بين الشعوب في الحصول على الرعاية الصحية من خلال المخصصات المالية للرعاية الصحية، حيث ينفق ما يقارب من 90% من الأموال المخصصة للرعاية الصحية ينفق في البلدان المتقدمة، وينفق منها 10% في البلدان النامية حيث يقطن الغالبية العظمى من البشر.(2)

1- أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر - دراسة في الأقليات و الجماعات و الحركات العرقية- دار الجامعة الجديدة للنشر،الإسكندرية مصر ، 1997، ص 196-197.

2- رودولفو ساراتشي، علم الأوبئة، ط1، ترجمة أسامة فاروق حسن، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2010، ص 128.

لذا، يدعو المفكر جوزيف يعقوب إلى إعادة النظر في مفهوم حقوق الإنسان عن طريق علاج شامل غير قابل للتجزئة، مع إقحام البعد الثقافي والهوية، وكذا البعد التنموي والبيئي في إطار النقاش العام حول المجتمعات البشرية ومصيرها. وربط كل ذلك مع نظرة عالمية تأخذ بعين الاعتبار كل الخصوصيات التي يملها القرن الواحد والعشرون. وإزاء أزمة تصور وتحقيق فكرة حقوق الإنسان بعد قرنين من إعلانها منذ عصر التنوير الأوروبي؛ فإن التجربة أكدت أن تلك الحقوق لم تكن تعني في الغالب سوى حقوق الإنسان الغربي المسيحي واليهودي أي حقوق عنصرية، مادية بدلا من حقوق عالمية للإنسان. (1)

*- إن الحديث عن ازدواجية المعايير الغربية تجاه منظومة حقوق الإنسان أحيته الحملة الأوروبية الأخيرة تجاه قطر، حيث اختارت عدة دول ومدن ومؤسسات أوروبية الدخول في معركة مفتوحة ضد قطر وضد استضافتها لكأس العالم "نصرة لحقوق الإنسان"، حيث عادت تردد الحديث عن انتهاكات لحقوق العمال، وانتهاك حقوق المثليين! والازدواجية الأوروبية في المعايير ظهرت مجوجة بشكل لافت ووقح، فقد جاءت في الوقت الذي تسعى فيه هذه الدول لتعزيز علاقاتها الاقتصادية مع قطر من أجل الحصول على إمدادات الغاز منها، أي أن قطر يمكن أن تكون دولة صديقة وحليفة عندما يتعلق الأمر بالغاز وإن كانت دولة لا تتشاطر منظومة القيم مع دول أوروبا عندما يتعلق الأمر بكأس العالم.

كما أن الحملة الأوروبية ضد قطر أعادت إلى الأذهان مباشرة سياسة الدول ذاتها في التعامل مع حدث مماثل تماما، وهو مونديال كأس العالم في روسيا قبل أعوام فقط،

1- علي عزت بيغوفيتش، تر: محمد يوسف عدس-الإسلام بين الشرق والغرب- ط1، مجلة النور الكويت، 1994، ص 330.

عندما لم يمنع الموقف الروسي من حقوق المثليين وكل انتهاكات حقوق الإنسان التي تقوم بها روسيا؛ الرئيس الفرنسي من الجلوس على المنصة إلى جانب الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، ولم تؤثر هذه الانتهاكات بطبيعة الحال على تغطية وسائل الإعلام الأوروبية الحريضة على "منظومة حقوق الإنسان". وهذا ما يحصل اليوم في قطر .

هذه الشواهد وغيرها تثبت وبوضوح ازدواجية المعايير في التعامل مع مسألة المواطنة وحقوق الإنسان، وفي تنفيذ القرارات الدولية لدى الدول الكبرى، وتجاهلها لمبادئ العدل والمساواة وقيم الإنسانية، ودؤسها على مبادئ الشرعية الدولية عندما يتعلق الأمر بدول العالم الثالث، وبالعرب والمسلمين ، وكذلك عندما تتأثر مصالحها الاقتصادية ونفوذها السياسي بأي قرار من القرارات الدولية تعمل جاهدة على إعاقة صدوره وإن صدر تقوم بالمماطلة لتنفيذه.

مسرد لبعض المصطلحات السياسية

1 - نقلا وبتصرف عن : صقر الجبالي وآخرون، قاموس المصطلحات المدنية والسياسية ، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية، شمس ، رام الله، فلسطين، ط1، 2014. وأيضا : إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي ، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية ، قوسينا ، مصر ، 2005.

مسرد لبعض المصطلحات السياسية

- الأوتوقراطية autocratie :

هي شكل من أشكال الحكم، تكون فيه السلطة السياسية بيد شخص واحد بالتعيين لا بالانتخاب. وكلمة "أوتوقراط" أصلها يوناني وتعني الحاكم الفرد، أو من يحكم بنفسه، ويحتاج الأوتوقراطي إلى نوع من مساعدة أفراد نافذين ومؤسسات في المجتمع من أجل أن يستطيع أن يحكم سيطرته على الشعب. قلة هم الحكام الذين تمكنوا من أن يبسطوا نفوذهم عن طريق الحضور أو الكاريزما أو المهارات فقط، من غير مساعدة الآخرين. أغلبية الأوتوقراطيين اعتمدوا على طبقة النبلاء والعسكر، أو الزعماء الدينيين أو آخرين، الذين بدورهم قد ينقلبون على الحاكم أو يقتلونه.

- الإيديولوجية idéologie :

نظام من الأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والفنية والدينية التي تعكس علاقات المجتمع البشري التي تحددها المصالح المتضاربة في ذلك المجتمع. فهي ناتج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد، ويحدد موقف فكري معين يربط الأفكار في مختلف الميادين الفكرية والسياسية والأخلاقية والفلسفية. أما الإيديولوجية السياسية فهي عبارة عن مجموعة من الاعتقادات الثابتة والتمسكة حول من ينبغي أن يحكم، ومجموعة المبادئ الأساسية التي ينبغي أن تطاع، ويخضع لها الحاكم، وماهية السياسات التي ينبغي للحاكم أن يتبعها.

- الأرستقراطية aristocratie :

تعني باللغة اليونانية سلطة خواص الناس ، وسياسيا تعني طبقة اجتماعية ذات منزلة عليا تتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع، وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مراتبهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، واستقرت هذه المراتب على أدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى، وكانت طبقة الأرستقراطية تتمثل في الأشراف الذين كانوا ضد الملكية في القرون الوسطى، وعندما ثبتت سلطة الملوك بإقامة الدولة الحديثة تقلصت صالحيه هذه الطبقة السياسية واحتفظت بالامتيازات المنفعية، وتتعارض الأرستقراطية مع الديمقراطية.

- إعلانات حقوق الإنسان الدولية Déclarations internationales des droits : l'homme de

هي نصوص دولية تتضمن مجموعة من المبادئ الأساسية المتعلقة بموضوع معني من موضوعات حقوق الإنسان، وتصدر إما في اختتام مؤتمر دولي خاص بموضوع معين، أو عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، دون أن يكون لهذه النصوص إلزام قانوني، بل لها قوة إلزام معنوية وأدبية، وتعد الخطوة الأولى للوصول إلى اتفاقية أو بروتوكول.

- الأقلية minorité :

يتنازع تعريف مفهوم الأقلية اتجاهاً أساسيان، أحدهما يركز على قلة العدد بمعنى وجود جماعة ثقافية تختلف عن المجموع في اللغة أو الدين أو العرق أو الطائفة وتمثل نسبة محدودة من السكان. والآخر يهتم بتعرض الجماعة للتمييز السياسي أو الاقتصادي الاجتماعي أو الثقافي ضدها من جراء اختلافها معه، ويعتبر أن التمييز شرط تكوين الوعي بالانتماء للأقلية.

- الأكثرية "الأغلبية" majorité :

يمكن استعمال المصطلح لوصف ذلك القسم من مجموعة تكون أكثر من النصف. وقد يستعمل المصطلح أيضا لوصف "أكثرية نسبية" أي أكبر عدد من الأصوات أو الناخبين

عندما يكون هناك اختيار بني بديلين أو أكثر من المرشحين في الانتخابات، غير أن العدد يقل عن 50 ٪ من مجموع الأصوات. وتتطلب بعض الإجراءات "أغلبية مطلقة" أي أكثر من 50 ٪ ممن يحق لهم التصويت بشأن قضية ما في الانتخابات سواء يدلون جميعاً بأصواتهم أو لا يفعلون ذلك.

- البرلمان Parliament :

يعتبر البرلمان هو الهيئة النيابية، وهي التسمية المستقاة من كونه يتشكل ممن ينيبهم المواطنون عن أنفسهم في رعاية مصالحهم من خلال آلية من الآليات الانتخابية المتعارف عليها. ولهذا المفهوم مسميات مختلفة من دولة لأخرى، من قبيلها مجلس الشعب، والمجلس الوطني، ومجلس الأمة، ومجلس النواب. كما قد يتشكل من غرفة واحدة أو من غرفتين، والأصل فيه أن يكون أعضاؤه بالانتخاب إلا أنه في بعض الأحيان يجمع بين هذا الأسلوب وأسلوب التعيين على أساس ضمان وصول كفاءات معينة وتمثيل شرائح قد لا تنتخب بسبب عدم ترسخ الوعي الديمقراطي، إلى صفوف البرلمان. ويعد التشريع الوظيفة الأولى للبرلمان، حيث تقوم البرلمانات بالدور الأساسي في إصدار القوانين، يعاونها في ذلك رئيس الدولة بدرجات متفاوتة طبقاً للأساس الواقعي وليس على أساس الانتماء إلى أمة معينة بالضرورة. وترداد حدة مثل هذا الجدل على صعيد المنطقة العربية.

لذا كانت الإشكالية المتصلة بالعلاقة بين القطري والقومي لصدى الإشكاليات التقليدية التي واجهت مفهوم المواطنة. فإن ثمة إشكاليات أخرى فرضت نفسها بحكم التطورات التي نشهدها منذ عقدين من الزمان بتأثير العولمة والاتجاه نحو تكوين التكتلات الإقليمية التي يتمتع أطرافها بحقوق المواطنة على المستويين الوطني والإقليمي. التي يقوم عليها النظام السياسي، حيث يمر التشريع بعدة مراحل هي الاقتراح، والتصويت في البرلمان، ثم المصادقة عليه وإصداره من جانب رئيس الدولة، وربما يخضع للاستفتاء الشعبي المباشر في حالات معينة. أما الوظيفة الرقابية للبرلمان فهي تعنى مراقبة نشاط الحكومة، وسلطة الرقابة هذه

تحددها الدساتير وغيرها من التشريعات المنظمة لأعمال البرلمان. ويعد البرلمان على هذا النحو تجسيدا لنص المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على أن " لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا " .

– البراغماتية pragmatisme :

كلمة يونانية تعني فعل أو عمل أو اتجاه في فلسفة الأخلاق، وقد روج في أمريكا في الستينيات أسس هذا المذهب الأخلاقي البراغماتي وليم جيمس. والذي صاغ مبدأين أساسيين - الخير هو ما يلبي حاجة ما، وأن كل حالة أخلاقية فريدة لا تتكرر، وأن المشكلات الأخلاقية كلها يجب أن يحلها الإنسان نفسه بحيث لا يراعي إلا الحالة الملموسة، وأن العقل له شأن كبير في حل مسائل الأخلاق فلا يرصدها العقل إلا بعد أن ينخرط الإنسان في الفعل.

– البروليتاريا prolétariat :

مصطلح سياسي يُطلق على طبقة العمال الأجراء الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل، وبهذا فهم يبيعون أنفسهم كأى سلعة تجارية. وهذه الطبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثر من غيرها بحالات الكساد والأزمات الدورية، وتحمل هذه الطبقة جميع أعباء المجتمع دون التمتع بمميزات متكافئة لجهودها. وحسب المفهوم الماركسي فإن هذه الطبقة تجد نفسها مضطرة لتوحيد مواقفها ليصبح لها دور أكبر في المجتمع.

– البورجوازية bourgeoisie :

أصلها من كلمة bourg أي المدينة، أي تعبير فرنسي الأصل كان يُطلق في المدن الكبيرة في العصور الوسطى على بين طبقة وسطا طبقة التجار وأصحاب الأعمال الذين

كانوا يشغلون مركزا النبلاء من جهة والعمال من جهة أخرى، ومع انهيار المجتمع الإقطاعي قامت البورجوازية باستلام زمام الأمور الاقتصادية والسياسية واستفادت من نشوء العصر الصناعي، حتى أصبحت تملك الثروات الزراعية والصناعية والعقارية، مما أدى إلى قيام الثورات الشعبية ضدها لاستلام السلطة عن طريق مصادرة الثروة الاقتصادية والسلطة السياسية. والبورجوازية عند الاشتراكيين والشيوعيين تعني الطبقة الرأسمالية المستغلة في الحكومات الديمقراطية الغربية التي تملك وسائل الإنتاج.

– التنوير : *éclaircissement*

تعود حركة التنوير في أوروبا إلى القرن الثامن عشر و تحديد، خلال الفترة الممتدة ما بين عامي 1670 و 1800 في كل من فرنسا وألمانيا ثم انتشارها في مختلف أرجاء أوروبا. أما أهم ما ميز هذه الحركة في نشأتها الأولى فهو كونها تيارا عقلانيا قام بمواجهة سلطة الكنيسة والاستبداد على حد سواء. وقد ارتبطت بهذه الحركة جملة أحداث سياسية وتقنية واقتصادية وعلمية مهدت للطور الأهم الذي هز أوروبا بأسرها وأدخلها عصر الحداثة السياسية، من خلال الثورة الفرنسية في سنة 1789 ، وما تلاها من تحولات كبرى يأتي في طليعتها نشوء النظام الرأسمالي. وهكذا فإن عصر الأنوار يحيل إلى تلك الظاهرة الفكرية الواسعة التي عرفت أوروبا في القرن الثامن عشر والتي تجلت في جميع مناحي الحياة. لقد قامت حركة الأنوار برسم سياسة عقلانية، وقوامها إرساء الحكم المدني مع جون لوك، ونشوء العقد الاجتماعي الجديد مع جان جاك روسو، والفصل بين الكنيسة والدولة وإعلان حقوق الإنسان والمواطن "الثورة الفرنسية" غير أن هناك من قلل من حدة القطيعة التي أحدثتها حركة التنوير مشددا على كونها جاءت رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأي السائد وبخاصة فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والتحرر من الأغلال المقيدة للفكر والتعبير.

– التعددية : *pluralisme*

بمفهومها التقليدي أن الجهة المسؤولة عن وضع السياسات وصناعة القرارات هي الحكومة في الأساس، لكن الكثير من المجموعات غير الحكومية تستغل مواردها في الوقت نفسه من أجل التأثير على هذه السياسات والقرارات. والمسألة الأساسية في التعددية التقليدية هي كيفية توزيع كل من السلطة والتأثير في العملية السياسية. فتحاول المجموعات تحقيق أقصى قدر ممكن من مصالحها . وتتعدد خطوط الصراع وتتبدل نظراً لأن السلطة هي عملية مساومة مستمرة بني الجهات المتنافسة . وقد تكون هناك بعض صور عدم المساواة، لكنها تُوزع عادةً بالتساوي على الجميع عن طريق أنواع الموارد وصور توزيعها المختلفة وأي تغيير في هذا الوضع يكون تدريجياً، إذ أن المجموعات تختلف في مصالحها وقد تتصرف كجماعات تملك حق الاعتراض من أجل القضاء على التشريع الذي لا توافق عليه.

– التكنوقراط Technocrates :

هم من النخب المثقفة الأكثر علماً وتخصصاً في مجال المهمة المناطة بهم وهم غير منتمين للأحزاب. وهي أسلوب التفكير الذي يوصل الفرد إلى النتائج المرجوة أي أنها وسيلة وليست نتيجة، و أنها طريقة التفكير في استخدام المعارف والمعلومات والمهارات بهدف الوصول إلى نتائج لإشباع حاجة الإنسان وزيادة قدراته. أن التكنولوجيا تعني الاستخدام الأمثل للمعرفة العلمية وتطبيقاتها وتطويعها لخدمة الإنسان ورفاهيته.

– الثقافة culture :

كلمة عريقة في العربية، فهي تعني صقل النفس والمنطق والفطنة، وفي المعجم وثقف نفسه، أي صار حاذقاً خفيفاً فطناً، وثقفه تثقيفاً أي سواه، وثقف الرمح، تعني سواه وقومه. ولطالما استعملت الثقافة في عصرنا الحديث هذا للدلالة على الرقي الفكري والأدبي والاجتماعي للأفراد والجماعات .فالثقافة لا تعد مجموعة من الأفكار فحسب، ولكنها نظرية في السلوك مما يساعد على رسم طريق الحياة إجمالاً، وبما يتمثل فيه الطابع العام الذي ينطبع عليه شعب من الشعوب، وهي الوجوه المميزة لمقومات الأمة التي تتميز بها عن

غيرها من الجماعات بما تقوم به من العقائد والقيم واللغة والمبادئ، والسلوك والمقدسات والقوانين والتجارب. وإجمالاً فإن الثقافة هي كل مركب يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات.

- الثورة révolution :

تدل كلمة ثورة على تغييرات فجائية و جذرية، تتم في الظروف الاجتماعية والسياسية، أي عندما يتم تغيير حكم قائم والنظام الاجتماعي والقانون المصاحب له بشكل مفاجئ وأحياناً عنيف بحكم آخر. تغييرات ذات طابع جذري راديكالي غير سياسية، حتى وإن تمت هذه التغييرات ببطء ودون عنف، كما في الثورة الثقافية أو الثورة الفنية وعلى الرغم من كل التفسيرات للثورة وما تسببه من عنف وتدمير ومشاكل، فإن الثورة تبقى ضمن إطار العنف التحرري العادي الذي يستهدف تحرير الإنسان من القهر القومي والاجتماعي، بعد أن تكون الوسائل الأخرى قد فشلت في إنجاز ذلك. والثورة هي الوسيلة الوحيدة التي تسرع في عملية التقدم والتطور والتغيير.

- ثيوقراطية théocratie :

نظام يستند إلى أفكار دينية مسيحية ويهودية، وتعني الحكم بموجب الحق الإلهي، وقد ظهر هذا النظام في العصور الوسطى في أوروبا على هيئة الدول الدينية التي تميزت بالتعصب الديني وكبت الحريات السياسية والاجتماعية، ونتج عن ذلك مجتمعات متخلفة مستبدة سميت بالعصور المظلمة.

- حكم القانون règle de loi :

يتضمن مفهوم حكم القانون أو سيادته أعمال القاعدة القانونية نفسها في الحالات المتماثلة، وبغض النظر عن المراكز الاجتماعية للأطراف ذات الصلة وهو ما يعبر عنه

بالمساواة أمام القانون. ويرتبط حكم القانون باستقلال السلطة القضائية على نحو لا يسمح للسلطة التنفيذية بالتدخل في عملها والتأثير على أحكامها.

– الحتمية التاريخية Déterminisme historique :

مذهب فلسفي سياسي قديم يقوم على فكرة أن للحوادث التاريخية نظاما معقولا تترتب فيه العناصر بشكل يكون فيه كل منها متعلقا بغيره بصورة ميكانيكية حتى إذا عرف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبؤ به أو أحداثه. وقد كانت نظرية إسحاق نيوتن عن الكون وفق قوانين الحركة التي توصل إليها هي الملهم لفلاسفة هذا المذهب، الذين ينقسمون بشكل عام إلى قسمين: الأول، يؤمن بالحتمية التاريخية المطلقة التي تعني أن أحداث التاريخ حدثت كلها، وتحدث وستحدث حسب قوانين التاريخ التي لا سيطرة للإنسان عليها، وبالتالي فإن الحرية الإنسانية لا وجود لها. والثاني، يقول بأن الأحداث تقع وفقا لقوانين التاريخ لكن هذه القوانين لا تجعل أي حدث تاريخي محتوما إلا إذا وجدت القوة الإنسانية القدرة على تحقيقه.

– الحداثة modernité :

تتعدد معاني كلمة الحداثة بحسب سياقاتها فقد تنحصر في دلالاتها الزمانية لتعني المعاصرة. وقد تعني التغير والتطور وإعادة النظر بشكل دائم في الأفكار وأشكال التنظيم الاجتماعي. كما قد تعني عندما تتصل بالمجتمع ما تعنيه كلمة إصلاح. وفي ميدان الأدب والفن تكاد تطابق معاني الإبداع والابتكار. أما في الاستعمال اليومي الشائع فهي لا تتجاوز معنى الجدة الشكلية بغض النظر عن مضمونها ومردودها. إن مفهوم الحداثة ينطوي على عمليات معقدة عديدة ومتداخلة، تطل مختلف مستويات الوجود الإنساني بما فيها المستويات التقنية والاقتصادية والسياسية إلى جانب المستويات الإدارية والاجتماعية والثقافية وتبعا لذلك لا يمكن فهمها كظاهرة تاريخية شاملة إلا بدراستها والفلسفية والفنية، دراسة استقصائية دون إهمال أي جانب من جوانبها .

وتتمثل الخصائص الكبرى للحدث، كما عكستها التجربة الغربية، في التركيز على الفرد في مقابل الجماعة وأولوية العلاقات مع الأشياء مقابل أولوية العلاقات الإنسانية، والتميز الصارم بين الذات والموضوع، وفصل القيم عن الوقائع والأفكار، فضلاً عن تقسيم المعرفة إلى مستويات وفروع مستقلة متناظرة ومتجانسة، وبروز الذاتية والرغبة في السيطرة عبر المعرفة، وذلك من منطلق أن المعرفة التي تتشدها الحدث إنما تستهدف السيطرة على الطبيعة والتحكم في التاريخ وضبط المجتمع. وقد سبق جلان ماري دوميناك أن ربط بني ظاهرتي أساسيتين في تطور الحدث الغربية هما: المعرفة والقوة، على أساس أن الحدث تتميز أولاً بإرادة المعرفة وتتميز ثانياً بإرادة الهيمنة.

- حضارة civilisation :

مشتقة من الحضرة والتمدن أي الحضرة والمدينة وهي مجموعة المنجزات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية التي يحققها مجتمع معني في مسيرته لتحقيق الرقي والتقدم. ويُركّز البعض في استخدام المصطلح على الناحية الثقافية بينما يستخدمها البعض الآخر على أساس أنها سيادة العقل في المجتمع. أما استخدامها المعاصر فقد شدد على ما تضمنه من التطور العلمي والتكنولوجي وما يفرزه هذا التقدم من إنجازات في الميادين الأخرى من الحياة.

- الحقوق السياسية droits politiques :

هي تلك الحقوق التي تسمح للأفراد بالمشاركة في الحياة السياسية وفي التعبير عن السيادة الشعبية وممارستها وتتضمن حق الانتخاب وفقاً للاقتراع العام الذي يوسع من نطاق هيئة الناخبين للمشاركة في الحياة السياسية، ويشمل كذلك حق الترشيح للمجالس والهيئات النيابية والبلدية بموجب الشروط التي ينص عليها القانون وتتضمن حق المشاركة في إبداء الرأي في الاستفتاءات العامة وحق مخاطبة السلطات العامة.

- الحكم المطلق absolutisme :

عقيدة وشكل للحكم ال تُفرض فيه قيود دستورية على سلطات المؤسسة المهنية، ويدعي الحاكم المطلق حيازته على حق الحكم غير مقيد بالسوابق القانونية أو التقاليد أو الادعاءات المنافسة للمؤسسات السياسية أو الاجتماعية الأخرى.

- الدستور Constitution :

لفظ معرب من الفارسية وهو لفظ مركب من شقين: "دست" بمعنى قاعدة و "ور" بمعنى صاحب، فيكون المعنى الكامل للمفهوم هو صاحب القاعدة. وهو يتعلق أولاً وأخيراً بالدولة باعتبارها ذروة المؤسسات السياسية، وينصرف إلى تنظيم السلطات العامة في الدولة من حيث كيفية تكوينها، واختصاصها، وعلاقتها ببعضها البعض وبالمواطنين. لذا يعرف الدستور بأنه القانون الأعلى في المجتمع السياسي أو مجموعة القواعد لها تنظيم الدولة وممارسة الحكم فيها، وتتميز هذه القواعد الأساسية التي يتم وفقاً للدستورية عادة بالدوام والاستقرار. والأصل في الدستور أنه يعتبر وثيقة مكتوبة يحاط إصدارها بمجموعة من الضوابط التي تضمن انعقاد الإرادة العامة والتعبير السليم عنها، من قبيل موافقة الهيئة التشريعية بأغلبية معينة على هذه الوثيقة، وعرضها على الشعب للتصويت عليها في استفتاء عام. وقد يحدث أن يكون الدستور غير مكتوب من خالل تجميع عدد من سوابق الأحكام القضائية والقواعد العرفية كما هو الحال في بريطانيا. ومن الدستور أُشتقت كلمة الدستورية إذ هي المذهب الذي يرتب الشرعية على الدستورية فيؤمن أن الحكومة لابد أن تكون دستورية حتى تتمتع بالشرعية. والدستورية هنا تعني شيئين، أولاً أنه لابد أن تتكون الحكومة وفقاً لقواعد الدستور، وثانياً أنها لابد أن تكون مقيدة في سياساتها وتحركاتها بالمبادئ التي ينص عليها الدستور.

- الديكتاتورية dictature :

هي شكل من أشكال الحكم السياسي "نظم الحكم" الذي تسمح لفرد أو منصب أو حزب أن يكون له من القوة والسلطة ما يجعله يسيطر سيطرة تامة على الدولة فيقرر منفردا كل التحركات والقرارات السياسية، وأن يفرض الطاعة على كل المواطنين ليقبلوا صاغرين كل ما يصدر عنه من تحركات وأفعال. وعادة ما يحصل الدكتاتوريون على السلطة بوسائل غير دستورية، وغالبا ما تكون عنيفة ويحتفظون بها بالقوة.

- الديمقراطية *démocratie* :

أكثر المصطلحات تداولاً في الفضاء السياسي. كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية "دميوس" تعني عامة الناس، والنصف الثاني "كراتوس" وتعني حكم عامة الشعب، الديمقراطية بمفهومها العام هي العملية السلمية للتداول على السلطة بين الأفراد أو الجماعات، التي تؤدي إلى إيجاد نظام اجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع ككل على شكل ضوابط أخلاقية إجتماعية تتمحور حول: احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والتعددية السياسية، والتداول على السلطة وممارستها في إطار سيادة القانون، وإجراء انتخابات دورية ونزيهة بالاقتراع العام وبالتصويت السري كوسيلة للتعبير عن إرادة الشعب، وفصل السلطات، واستقلال القضاء، والشفافية والمساءلة.

- دولة مدنية *pays civil* :

هي اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين مع وجود قضاء يطبق هذه القوانين بإرساء مبادئ العدل، فمن الشروط الأساسية في قيام الدولة المدنية التي يخضع أي فرد فيها للانتهاك حقوقه من قبل آخر أو طرف آخر فتنة دائما سلطة عليا يلجأ إليها الأفراد عندما تنتهك حقوقهم أو تهدد بالانتهاك. وتتسم الدولة المدنية أيضا بأنها دولة ديمقراطية ودولة مواطنة ودولة تحرص على الفصل بين الدين بالسياسة رغم تأكيدها على أهمية وجود الدين في الحياة الخاصة للأفراد باعتباره مصدرا للقيم وباعثا على العمل والإنجاز.

- رأسمالية capitalisme :

نظام اجتماعي اقتصادي تطلق فيه حرية الفرد في المجتمع السياسي، للبحث وراء مصالحه الاقتصادية والمالية بهدف تحقيق أكبر ربح شخصي ممكن، وبوسائل مختلفة تتعارض في الغالب مع مصلحة الغالبية الساحقة في المجتمع... وبمعنى آخر: إن الفرد في ظل النظام الرأسمالي يتمتع بقدر وافر من الحرية في اختيار ما يراه مناسباً من الأعمال الاقتصادية الاستثمارية وبالطريقة التي يحددها من أجل تأمين رغباته وإرضاء طموحاته، لهذا ارتبط النظام الرأسمالي بالحرية الاقتصادية أو ما يعرف بالنظام الاقتصادي الحر، وأحياناً يخلي الميدان للتنافس الأفراد وتهافتهم على جمع الثروات عن طريق سوء استعمال نهائياً الحرية التي أباحها النظام الرأسمالي.

- الراديكالية radical :

هي الميل إلى إخضاع الأنظمة والترتيبات القائمة لتساؤلات نقدية مع الاستعداد للدعوة إلى إصلاح أو حتى إزالة تلك الترتيبات إذا ما ثبت عدم استنادها إلى مبادئ محددة تبرر وجودها. الراديكالية لغة نسبة إلى كلمة راديكال الفرنسية وتعني الجذر، واصطلاحاً تعني نهج الأحزاب والحركات السياسية الذي يتوجه إلى إحداث إصلاح شامل وعميق في بنية المجتمع، والراديكالية هي على تقاطع مع الليبرالية الإصلاحية التي يكتفي نهجها بالعمل على تحقيق بعض الإصلاحات في واقع المجتمع، والراديكالية نزعة تقدمية تنظر إلى مشاكل المجتمع ومعضلاته ومعوقاته نظرة شاملة تتناول مختلف ميادين السياسة والدستورية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، بقصد إحداث تغيير جذري في بنيته، لنقله من واقع التخلف والجمود إلى واقع التقدم والتطور. ومصطلح الراديكالية يطلق الآن على الجماعات المتطرفة والمنتشدة في مبادئها. ن بأن التحرك السياسي يمكنه أن يصلح من أوضاع الأفراد في المجتمع.

- السلطة pouvoir :

المرجع الأعلى المسلّم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى. بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضيف عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها. وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي. ويتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة، لأنها مصدر القانون في المجتمع. وبالإمكان تعريف السياسة على أنها علم السلطة. وعن مفهوم السلطة تتناسل مجموعة من المفاهيم الفرعية أشهرها السُلط الثلاث : التشريعية التنفيذية القضائية.

– الشفافية Transparency :

مفهوم يشير إلى حرية الوصول إلى المعلومات وما يقابلها من الالتزام بالإفصاح عن هذه المعلومات، ويغطي مفهوم الشفافية كما يرى البعض ثلاثة مجالات رئيسية هي: إجراءات العمل، وتخصيص الموارد، وأسلوب اتخاذ القرار. أي أن الشفافية تعتمد على توفير المعلومات وعدم حجبها وانتقالها الحر بدون حواجز. وتتحقق الشفافية عندما تترسخ حرية التعبير التي تمكن من الإعلام الحر، إذ أن حرية الإعلام ليست شرطاً ضرورياً للشفافية فحسب، ولكنها ضرورية كذلك لمباشرة المساءلة بقصد وقف أعمال التجاوز والتحايل، فضلاً عن أهميتها لممارسة حق المشاركة في صنع القرار.

– الشرعنة légitimité :

هي عملية الحصول على الشرعية، على اعتبار أن تلك العملية هي التي تحدد مفهوم الشرعية، فبينما تتميز فكرة الشرعية بكونها معيارية وقيمية وبالتالي ذاتية متغيرة وصعبة التحديد، فإن الشرعنة، عملية إجرائية يمكن معاينتها وتحديدها، وعادة ما يجرى التمييز بني الشرعنة الفكرية وتلك الاجتماعية تبعاً للوسائل التي تستخدمها السلطة لترسيخ حكمها وتأثيرها في المواطنين. ومن الشرعنة تولدت الشرعية باعتبارها مجموع العناصر الفكرية-الرمزية التي يستطيع الحاكم بواسطتها إقناع المحكومين بأحقّيته في الحكم، وهذا من ناحية

إجتماعية سياسية أما من الناحية الدينية فتعرف الشرعية بأنها تنفيذ أحكام الدين، ومن الناحية القانونية تعرف الشرعية بأنها سيادة القانون أي خضوع السلطات العامة للقانون والالتزام بحدوده.

- الشورى Choura: مصطلح إسلامي استمده بعض فقهاء والعلماء المسلمين من بعض آيات القرآن مثل قوله تعالى ﴿ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ للدلالة على ما اعتبروه مبدأً شرعياً من مبادئ الإسلام المتعلقة بتقليب الآراء، ووجهات النظر في قضية من القضايا، أو موضوع من الموضوعات، واختبارها من أصحاب الرأي والخبرة، وصولاً إلى الصواب، وأفضل الآراء، من أجل تحقيق مصالح الرعية في الحال والمآل، وصالحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة.

- الشيوعية communisme:

نظرية إجتماعية وحركة سياسية ترمي إلى السيطرة على المجتمع ومقدّراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوي ولا امتياز لفرد عن آخر إلا بالمزايا التي تعود بالصالح العام على كافة أفراد المجتمع وتعتبر الشيوعية "الماركسية" تيار فكري تاريخي من التيارات المعاصرة التي اهتمت بالوضع الاجتماعية للأفراد. الأب الروحي للنظرية الشيوعية هو كارل ماركس ومن أهم من توغل في النظرية الشيوعية وأسهم في الكتابات والتطبيق فيها هو فلاديمير لينين.

- صدام " صراع " الحضارات conflit des civilisations:

مقولة لم تطرح بالكثافة والشمول اللذين طرحت بهما إلا على اثر نشر صموئيل هنتجتون دراسته التي حملت العنوان نفسه بمجلة شؤون خارجية في صيف 1993، وهي الدراسة التي عمل المؤلف بعد ذلك على بلورتها وتطويرها في كتاب ذائع الصيت. تنطلق هذه المقولة من الاعتقاد بأن هوية الحضارات ستغدو مهمة بشكل متزايد في المستقبل حيث سيتشكل العالم إلى حد بعيد بسبب التدافع بين سبع أو ثماني حضارات رئيسية: هي الحضارة العربية

الإسلامية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الهندوسية، والحضارة الأرثوذكسية، والحضارة السلافية، والحضارة اللاتينية- الأمريكية، وربما الحضارة الإفريقية. وأن النزاعات الأكثر أهمية وخطورة في المستقبل ستتشب على امتداد خطوط الاختلافات الثقافية التي تفصل الحضارات عن بعضها البعض. وهي تصدر عن فرضية مفادها أن الفوارق بين الحضارات تعد فوارق موضوعية وحقيقية ومهمة، وأن الوعي الحضاري يتزايد، وأن الصراع بين الحضارات سيحل محل الصراعات الأخرى بما فيها تلك الأيديولوجية. ويرى إن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر طرا هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني. ومن هنا جاء حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معا التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة. غير أن هذه النظرية تعرضت لانتقادات شديدة تمحورت حول كونها تقدم الأساس النظري للكره و التباغض بين أبناء الحضارات المختلفة، وإغفالها جوانب التفاعل والتلاقح بين هذه الحضارات وهي الجوانب التي كانت على مدار التاريخ مصدرا لإثراء التراث الانساني فالنظرية أبانت عن انحيازاتها الأيديولوجية وولاءاتها العرقية والعنصرية.

- الطائفية sectarisme :

نظام سياسي اجتماعي متخلف يركز على معاملة الفرد كجزء من فئة دينية أو عرقية، تتوب عنه في مواقفه السياسية، وتشكل مع غيرها من الطوائف الجسم السياسي للدولة أو الكيان السياسي الذي عادة ما يكون كيانا ضعيفا، لأنه مكون من مجتمع تحكمه الانقسامات العمودية التي تشق وحدته وتماسكه. والطائفية عادة ما يستخدم للإشارة إلى أي حركة انشاقية تنفصل عن الجسد الرئيسي، قومية كانت أو سياسية أو حتى لغوية، وليس بالضرورة دينية.

- العلمانية Laïcité :

تعني اصطلاحاً فصل المؤسسات الدينية عن السلطة السياسية، وقد تعني أيضاً عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية، كما تكفل الح في عدم اعتناق دين معين وعدم تبني دين معين كدين رسمي للدولة، وتعني إبعاد الدين عن الحياة أو فصل الدين عن الحياة أو إقامة الحياة على غير الدين، سواء بالنسبة للمجتمع أو للفرد.

– العنف violence:

هو تعبير عن القوة الجسدية التي تصدر ضد النفس أو ضد أي شخص آخر بصورة متعمدة أو إرغام الفرد على إتيان هذا الفعل نتيجة لشعوره بالألم بسبب ما تعرض له من أذى. ويستخدم العنف في جميع أنحاء العالم كأداة للتأثير على الآخرين، كما أنه يعتبر من الأمور التي تحظى باهتمام القانون والثقافة، والعنف لا يقتصر على العنف البدني فحسب بل يتعدى إلى أشكال أخرى.

– العولمة Mondialisation :

هي نظام عالمي جديد يفيد الكونية والشمولية بمفهومها العلمي والاقتصادي يقوم على العقل الإلكتروني، والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات، والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات، والثقافات، والقيم، والعقائد والحدود الجغرافية، والسياسية القائمة في العالم " وفق قاعدة العالم قرية واحدة " ويقال إنها حرية الفكر والاعتقاد، وحرية حركة السلع، والخدمات، والأيدي العاملة، ورأس المال والمعلومات، عبر الحدود الوطنية والإقليمية.

– الفساد corruption :

يعرف الفساد باعتباره الخروج عن القانون والنظام، ويعرف بأنه كل عمل يتضمن سوء استخدام المنصب العام لتحقيق مصلحة ذاتية أم إجتماعية. وبشكل عام فإن الفساد

يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمصلحة العامة وتتجلى مظاهره في : الرشوة والمحسوبية والمحاباة وابتزاز ونهب المال العام والواسطة. وتتنوع أشكاله في إهدار امال العام أو الاستغلال السيء للمنصب أو غياب المساءلة وعدم الشفافية.

– الفاشية fascisme :

نظام فكري وأيديولوجي عنصري يقوم على تمجيد الفرد على حساب اضطهاد جماعي للشعوب، والفاشية تتمثل بسيطرة فئة دكتاتورية ضعيفة على مقدرات الأمة ككل، طريقها في ذلك العنف وسفك الدماء والحد على حركة الشعب وحرية، والطرار الأوروبي يتمثل بنظام هتلر وفرانكو وموسيليني، وهناك عشرات التنظيمات الفاشية التي ما تزال موجودة حتى الآن ، وهي حاليا صداها عند عصابات متعددة في العالم الثالث، واشتق إسم الفاشية من لفظ فاشيو الإيطالي يعني حزمة من القضبان استخدمت رمزا رومانيا ويعني الوحدة والقوة، كما أنها تعني الجماعة التي انفصلت عن الحزب الاشتراكي الإيطالي بعد الحرب بزعامة موسيليني الذي يعتبر أول من نادى بالفاشية كمذهب سياسي.

– القانون loi :

مجموعة من القواعد والأسس التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع، والتي يُجبر الأفراد على اتباعها وبالقوة عند الاقتضاء، ولا يمكن تخيل وجود مجتمع ناجح ويمكن العيش بسلام داخله دون وجود قواعد قانونية أمره ومكملة تحكم سلوك الأفراد في المجتمع وتنظمه ويجب أن تراعي هذه القواعد كافة التطورات والتغيرات التي تحدث في المجتمع، حيث أنه في حال عدم وجود قواعد قانونية تحكم سلوك الأفراد في المجتمع لأصبحنا في مجتمع يسوده الفوضى وضياع الحقوق والحريات، فالقانون هو الذي يضع القواعد التي تحدد واجبات الأفراد وحقوقهم و الجزء المناسب على من يُخالف القواعد والأسس القانونية ويبقى الدور على الحكومة التي عليها تطبيق الجزء على المخالف، والتعريف السابق هو تعريف القانون في معناه العام، كما يطلق عليه "القانون الوضعي"، ولفظ القانون قد يستعمل في معنى أكثر

ضيقاً ويقصد به حينئذ "التشريع" أي ما يصدر عن السلطة التشريعية "البرلمان"، كما لا بُد أن نعلم أنّ بين القانون والحق علاقة وثيقة فهما متكاملان ومتلازمان، فالقانون يعمل على تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع كما يخول الفرد الحق في القيام بأعمال معينة ضمن نطاق القانون، . القانون يقيد لمصلحة الفرد وفي الوقت ذاته يعطي الحق للفرد بالقيام بأعمال معينة لا تخالف القانون كحق الشخص في التصرف واستغلال ملكه وحميّاته من الاعتداء. فالقاعدة القانونية هي التي تحدد الحقوق وتبينها وتحميها.

– الليبرالية **libéralisme** :

فلسفة سياسية واقتصادية تشدد على الحرية والمساواة وإتاحة الفرص. تغير مفهوم الليبرالية خالل السنوات، فقد كانت الليبرالية في بدايتها تساند حق الثورة ضد الحكومة التي تمنع الحرية الشخصية. فضل الليبراليون السابقون الحكومة الدستورية ، ولم يثقوا بالديمقراطية. ولكن في القرن 19 أصبح الليبرالي شخص يفضل الديمقراطية وحق الانتخاب للشخص الراشد. أما في القرن 20، فقد أصبحت الليبرالية تشدد على حرية الفرص، فضل الليبراليون القوانين النشطة للحكومة في المجال الاقتصادي للمصلحة العامة، وتوفير الضمان الاقتصادي لأفراد المجتمع.

– الكولونيالية "الاستعمارية" **colonialisme** :

هي نقل حرفي للكلمة من لغتها الأجنبية "colonialisme" إلى العربية والتي يعني المزرعة أو المستعمرة، أي مجموعة من الناس يستقرون في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها. وهكذا تتشكل الجماعة و تتألف من المستوطنين. وتعني أيضا استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها. فيفقد بذلك كيانه الخالص وشخصية الدولية، وتتبع بذلك السيطرة على كافة شؤونه، والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة، بشكل مجحف للإقليم الواقع تحت سيطرتها.

- الماركسية marxisme :

هي النظام السياسي والاقتصادي الذي وضعه كارل ماركس و فريدريك أنجلز، وتقوم على أساسين، هما: المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهي تقول بأن المجتمع الرأسمالي يستند إلى استغلال الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج البرجوازية للبروليتاريا المالكة للجهد. وقال ماركس بأن المجتمعات البشرية ستصبح حتما في مستقبل قريب أو بعيد مجتمعات شيوعية، حيث تكون الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عملة كاملة، ويجد ما يكفي لإرضاء جميع حاجياته. إلا إن هذه النهاية لن تتحقق إلا بفضل الدكتاتورية العمالية.

- ما بعد الحداثة Postmodernité :

هي مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري في العصر المعاصر، يتميز مفهوم ما بعد الحداثة بقدر غير يسير من الغموض والتشوش، من حيث كونه نقد للحداثة وحروج عن خطها ومقولاتها، أم هي امتداد للحداثة وتطوير وإغناء لمبادئها وقيمها. كما يجري إطلاقه على الكثير من الأمور المتناقضة. وتعتبر كلمة ما بعد الحداثة عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة.

- المجتمع المدني société civile :

هي مؤسسات يتم تكوينها من الأهالي والمواطنين لتنظيم أنفسهم، تهتم وتراعي مصالحهم المختلفة وتشمل هذه المنظمات: النقابات والأحزاب والجمعيات الأهلية ... وتعمل هذه المنظمات في ميادين مختلفة مثل: التعليم، الثقافة والصحة والخدمات العامة...ويطلق عليها أيضا منظمات غير حكومية لأنها لا تخضع لسيطرة الحكومة بينما تساعد الحكومة في عملها أو تقوم بأعمال أخرى لا تقوم بها الحكومة.

– المعاهدة Traité :

قد تكون بين دولتين أو أكثر، وتتعلق بقضية أو أكثر، وتوقع أولاً من طرف ممثلي الدول المعنية، ثم تبرم رسمياً بعد ذلك بواسطة الجهات العليا المختصة في هذه الدول، وهي تعتبر بالنسبة للدول الموقعة عليها قانوناً وعقداً في آن واحد. وللمعاهدة قوة قانونية تعلو على التشريع الوطني. ومن المعاهدات ما هو مفتوح أمام جميع دول العالم للتصديق عليه، ومنها ما هو قاصر على الدول التي تنتمي إلى منظمة إقليمية معينة كما هو الحال مع معاهدة الدفاع العربي المشترك التي تقف على أعضاء جامعة الدول العربية. وتقترب الاتفاقية من هذا المعنى، فالاتفاقية عبارة عن عدة التزامات تضعها مجموعة دولية لا تلزم إلا الدول التي تخضع لها طواعية بانضمامها إليها، ولا تدخل الاتفاقية حيز التنفيذ ولا تكتسب قوة إلزامية إلا بعد مصادقة عدد معين من الدول عليها، ومن قبيلها اتفاقية جنيف الخاصة بالأسرى، والاتفاقيات الخاصة بحقوق الطفل وبمكافحة جميع أشكال التمييز ضد المرأة. ولقد استخدم مصطلح العهد في الاتفاقيتين الدوليتين الخاصتين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق المدنية والسياسية لإضفاء قدر من المهابة عليهما.

– المثالية idéalisme :

يونانية الأصل معناها: الصورة أو المفهوم. وهي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي أو اللامادي أولي، وأن المادي ثانوي، وهو ما يجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

– نهاية التاريخ la fin de l'histoire :

يرى فرنسيس فوكوياما أن كل من هيجل وماركس، كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته، حينما تصل البشرية إلى شكل من الأشكال المجتمع التي يشبع الاحتياجات الأساسية

والرئيسية للبشر، فهو عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم، بعد أن حاقت الهزيمة بالأيدولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية، التي شابت أشكال الحكم السابقة. وثم يقرر فوكوياما إن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو كأنه يفرض على العلوم " الطبيعية والإنسان " تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحر.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : باللغة العربية

- أحمد عبد الكريم، نظم تصميم الفنون البصرية، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، مصر، ط2 ، 2013.
- البير نصري نادر، من مقدمة ابن خلدون، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، 1986 .
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق : عثمان أمين ، دار الفكر العربي ،بيروت ، ط2 ، 1968.
- أوليفيه ربول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، ط3 1986 .
- مصطفى غالب ، إخوان الصفا وخلان الوفا، دار مكتبة الهلال، 1989.
- إبراهيم أبراش، تاريخ الفكر السياسي من حكم الملوك الآلهة حتى نهاية عصر النهضة ج1، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 1999.

- إبراهيم أحمد شلبي ، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر بيروت، 1985.
- إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار السّاقى، بيروت، لبنان، 2015.
- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في عصرها الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983.
- إبراهيم دسوقي أباضة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح بيروت، 1983 .
- إبراهيم شمس الدين، مكيافيلي أمير الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994 .
- إبراهيم محمد إبراهيم، الاديان الوضعية في مصادرها المقدسة، وموقف الإسلام منها مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1985 .
- إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان، ج2، مطبعة دار الكتاب، بيروت، 1973.
- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، سنة 1984.
- ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثاء: تحليلية تمظهر العقل الغربي منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2009 .

- ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، ط2، 2002.
- ابن منصور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1996.
- إتيان جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1996.
- أحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة المتنبى بغداد 1965 .
- أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الكندي للنشر والتوزيع عمان، 1987.
- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1975.
- أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر - دراسة في الأقليات و الجماعات والحركات العرقية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر 1997.
- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج6 ، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924.
- أرسطوطاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، دار المعارف ، مصر، ط2 1921.

- إريك فروم، مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، تر: محمد السيد رصاص، دار فكرية دمشق، ط1، 1998 .
- إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001 .
- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985.
- أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، 2004 .
- أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، "د.ط"، 1986 .
- أكرم مؤمن، الأمير لمكيافيلي، مكتبة ابن سينا، القاهرة، "د.ط"، 2004.
- الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم- الوسيط، "د م ط" ط1، 1988.
- السيد عدنان حسني، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط2، 2009 .
- السيد محمد البدوي، مبادئ علم الاجتماع ، دار المعارف، القاهرة ، ط3 ، 1970 .
- العايد حسن عبد الله ، والعويمر وليد عبد الهادي ، التربية الوطنية، دار الكيلاني للنشر والتوزيع عمان، 2009.

- العتريسي طلال، العرب و العولمة، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية- مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998.
- الفارابي، الجمع بين رأى الحكيمين، ترجمة: ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1986 .
- الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق ألبير نصري نادر، ط3، بيروت، 1973.
- الفارابي ، فصول منتزعة، حققه وقدم له: فوزي متري النجار، د ط ، دار الشروق بيروت، 1972.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزي، دار القاموس الحديث، بيروت.
- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، الجامعة الأردنية ، عمان، ط1، 1987.
- الفارابي، السياسية المدنية، الملقب ب: مبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري النجار، دار الشروق، بيروت، ط2، 1993.
- الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- القديس أوغسطين ، مدينة الله ، تعريب: يوحنا الحلو، دار المشرق ، بيروت، ط2 2006.
- المرزوقي إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1997.

- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، عالم المعرفة، ع 183، مارس 1994، المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب، الكويت .
- إمام عبد الفتاح إمام، دراسات في فلسفة السياسة عند هيجل، التنوير، بيروت 2007.
- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة- دراسة في فلسفة الحكم-المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2001 .
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، لبنان، ط3، 2007.
- أمير عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام ، ط1، دار الثقافة ،القاهرة ،1997.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- إميل بريهي، تاريخ الفلسفة الهيلينية والرومانية، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981 .
- آنا مانسيني، ماعت: فلسفة العدالة في مصر القديمة، تر: رفعت عواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009.
- انطوني جدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة- تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس فيبر"، ترجمة، أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب 1971.
- انطوني كرسبي، و كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة : نصار عبدالله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1988.

- أنطونيو نيجري، العنصر المشترك بين البشر، تر: بسنت عادل فؤاد، دار صفصافة القاهرة ، ط1، 2016.
- أنور الجندي، التفسير الإسلامي للفكر البشري-الايديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام- دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، " د س".
- أوغسطين، مدينة الله، ترجمة يوحنا الحلو، مج3، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2 2007 .
- إيفانا سييف، أسس المعارف الفلسفية، ترجمة، دار التقدم، موسكو، " د ط" 1979.
- باسيل يوسف، حقوق الإنسان في فكر الحزب. دار الرشيد للنشر ، العراق، 1981.
- براهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د ط ، 2000 .
- برهان غليون، وسمير أمين. ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2002.
- بنمخلوف علي، جنجار محمد ، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، 2012.
- بوروينة الشاذلي، محمد الطاهر، قرطاج البونية تاريخ حضارة ، مركز النشر الجامعي تونس، 1990.
- بولوي ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر ، ط1، 2008 .

- تزفيتان تودوروف ، روح الأنوار، تر، حافظ قويعه، بيروت، 2007 .
- توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها، دار وهدان، القاهرة، ، 1976 .
- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق ، ط4، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.
- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج4، تعريب بولس عواد، المطبعة الأدبية بيروت 1898.
- توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة: ديانا حبيب، وبشرى صعب، هيئة ابو ظبي للثقافة، ط1، 2011 .
- ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970.
- جاك دونللي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة، مبارك علي عثمان، مراجعة محمد فرحات، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1998 .
- جان توشار، تاريخ الافكار السياسية ، ج2، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين دمشق، ط1، 2010 .
- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.
- جعفر علي محمد، تاريخ القوانين والشرائع، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، 1982.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، تر: حسن جلال العروسي ، دار المعارف مصر، 1971 .
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج2، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010 .
- جون اهرنبرغ ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح حسن ناظم، مركز الدراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، 2008.
- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فاخر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت، 1959.
- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993.
- حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 ، 2004 .
- حازم صياغة، نيكولا مكيافيلي، دار الرواد للنشر، بيروت، ط1، 1980.
- حامد عبد الله ربيع: في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة، 1962 .
- حامد عبد القادر، بوذا الأكبر، مكتبة النهضة، القاهرة ، 1982.
- حامد عمار، مواجهة العولمة في التربية والتعليم، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة ط1، 2000.

- حربي عباس عطيتو، وموزه محمد عبيدان، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2003 .
- حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1992.
- حسام الدين فياض، كارل ماركس وعلم المجتمع، نحو علم اجتماع تنويري، ط1 2017.
- حسان محمد شفيق العاني، الملامح العامة لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، 1968.
- حسن إسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، بيروت 2007.
- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 1978.
- حسن شحاتة سعبان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مطبعة المعارف القاهرة، 1959.
- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- حسين سيد سليمان، المدخل للعلوم السياسية، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة الخرطوم، 2010.
- حمدي مهران، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2012 .

- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت، 1957.
- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط07، 2017 .
- خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم ناشرون، عمان، ط1،
- حنا ارندت، في العنف، تر: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقى، بيروت، 1992.
- شفيق عبد الرزاق السامرائي، الفكر والنظام السياسي في العراق القديم، دار المعترف للنشر والتوزيع، الأردن، 2015.
- صاحب عبيد الفتلاوي، تاريخ القانون ، مكتبة دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 1998 .
- صلاح بسيوني رسلان، كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، "د.ط"، 1998 .
- طه حسين، مقدمة رسائل إخوان الصفا، القاهرة ، "د. ن" ، "د.ت" .
- فؤاد معصوم، إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، دار المدى ، دمشق 1998.
- كارم محمود عزيز، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ط1، 1999 .
- كامل سغفان، معتقدات آسيوية، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، القاهرة 1999.

- محمد عثمان الخشت ، المجتمع المدني عند هيجل ، دار قباء ، القاهرة ، 2002 .
- محمد محمود ربيع ، موسوعة العلوم السياسية ، جامعة الكويت ، الكويت ، 1991.
- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1990.
- دن جون ، قصة الديمقراطية ، تر: عبد الإله الملاح ، مكتبة العبيكان ، الرياض السعودية ، ط1 ، 2012 .
- ديف روبنسون ، أفلاطون ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ، 2001.
- ديفيد هيلد ، نماذج الديمقراطية ، ترجمة: فاضل جتكر ، معهد الدراسات الإستراتيجية بغداد ، ط1 ، 2006.
- رأفت الشيخ ، تفسير مسار التاريخ ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية مصر ، ط1 ، 2000.
- راوية عبد المنعم عباس ، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية . دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، 1996.
- 1- رسائل أخوان الصفاء ، رسائل إخوان الصفاء ، مج1 ، ، تحقيق ، بطرس البستاني دار صادر ، بيروت 1957.
- رشدي عبد الستار ، الأثر الأفلاطوني في تاريخ الفكر السياسى ، كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، 1997 .

- رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، المركز الثقافي العربي. لبنان 2000.
- رودولفو ساراتشي، علم الأوبئة، ترجمة أسامة فاروق حسن، مؤسسة هنداوي، ط1 القاهرة، 2010 .
- رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، تر : أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، 1994.
- ريمون بولن، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط2، 1992.
- زياد عبد الكريم النجم، الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والإستجابة الهيئة العامة السورية لكتاب، 2011.
- أرسطو، السياسة، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث بيروت، ط1 ، 2016 .
- سامي سعيد الأحمد، السومريون وتراثهم الحضاري، مطبعة الجامعة، بغداد، 1975.
- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ج1، ترجمة فريال حسن خليفة ، مكتبة مدبولي القاهرة ، 2008 .
- سعيد إسماعيل علي، التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، جامعة عين شمس، القاهرة، 1999.
- سفيان لطيف علي ، التعسف في استعمال حق النقض في مجلس الأمن، ط1 منشورات الحلبي الحقوقية ، لبنان ، 2013.

- سليم الياس، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والاديان، ج1، مركز الشرق الاوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2008 .
- سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان ، المغرب، 2011.
- صادق جلال العظم، و حسن حنفي ،العولمة بين الحقيقة و الوهم في: ما العولمة؟ دار الفكر، دمشق، 1999.
- صالح مصباح ، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز الى كانط، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1، 2011.
- صقر الجبالي وآخرون، قاموس المصطلحات المدنية والسياسية، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية، شمس، رام الله، فلسطين، ط1، 2014.
- صلاح الدين أحمد أحمدي، دراسات في القانون الدولي العام، دار الهدى للطباعة والنشر. الجزائر 2002.
- ضرغام الدباغ، تطور نظريات الحكم والسياسة العربية: العصر القديم، ج1، دار دجلة ناشرون وموزعون، الأردن، ط1، 2009.
- طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج1، شركة التجارة والطباعة المحدودة بغداد، ط2، 1955.
- طه حسين ، فلسفة ابن خلدون، ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، القاهرة 1925.
- عامر حسن فياض، وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن ط1 ، 2012 .

- عباس العبودي ،شريعة حمو رابي، دراسة مقارنة مع التشريعات القديمة والحديثة
دار الثقافة للنشر والتوزيع ، عمان ط2 ، 2010 .
- عبد الجبار عبد المصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، ط3، وزارة التعليم
العالي والبحث العلم، بغداد، 1982.
- عبد الخالق عبدالله، حكاية السياسة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
- عبد الرحمان طه، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء، 2005.
- عبد الرحمن الكيالي ، شريعة حمو رابي ، أقدم الشرائع العالمية ، مطبعة الضاد
حلب 1958 .
- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
- عبد القادر، العلمي، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، مطبعة الرسالة، المغرب
1986.
- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر
بيروت، لبنان، 1976 .
- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات الدار
البيضاء، 1997.
- عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،
1979.

- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- عبد النور، جبور، أخوان الصفاء، ط3، دار المعارف ، بيروت، "د.ت".
- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ط2، 1993.
- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون
الدستورية والخارجية والمالية، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
- عجيزة وداد أبو النجا ، مفهوم العدالة بين افلاطون والفارابي، دار النهضة العربية
مصر . 2001.
- عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية منشورات
الاختلاف ، الجزائر، ط1 ، 2009 .
- عز الدين الخطابي ، أسئلة الحداثة ورهاناتها ، في المجتمع والسياسة والتربية، الدار
العربية للعلوم، 2009.
- عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ، ط2، 1989.
- عصام عبد اللطيف، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب، القاهرة، مصر
2001.
- عصمت عبد المجيد بكر، أصالة الفقه الإسلامي: دراسة في العلاقة بين الفقه
الإسلامي والقوانين القديمة وأصالة المبادئ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1
2009.

- عقيلة الدهان، أثر التنشئة الاجتماعية في البناء الديمقراطي، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر ، بغداد، 2014.
- علي زيعور ، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983.
- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط1 ، 1993.
- علي عبد المعطي ، محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1976 .
- علي عبد المعطي محمد، في السياسة والأيدولوجيا والحضارة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987 .
- علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم و دلالاته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، الإشكالية السياسية للحدث "هابرماس نموذجاً" ، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.
- علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط1 ، 2015 .
- علي عزت بيغوفيتش، تر: محمد يوسف عدس-الإسلام بين الشرق والغرب- ط1 مجلة النور الكويت، 1994.
- عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي، وأساطير الشرق القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1998.

- عمر محمد صبحي عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.
- غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، مركز دراسات الغد العربي، غزة، 2004.
- غرايبة، فيصل محمود، المواطنة والمسؤولية الاجتماعية، مطبعة السفير، عمان ط1، 2010 .
- فالدمير لينين ، في الدولة والثورة ، دون مترجم، دار التقدم ، موسكو، ط1، 1918.
- فرنسوا شاتلي، وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- فريدريك انجلز، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ضمن " كراسات ماركسية" 06 " تقديم: سلامة كيلة، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة." د س
- فؤاد البعلي، مدينة أخوان الصفاء الفاضلة، ج2، مجلة الاقلام، دار الجمهورية بغداد، 1985.
- فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة: دراسة لعبادة الإغريق واليونان وشرعهم وأنظمتهم، تر: عباس بيومي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- قيصر يوحنا، فلاسفة العرب أخوان الصفاء، دار المشرق ، بيروت، ط2، 1986.
- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، تر: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت 1979 .

- كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين ، " مختارات فلسفية " ، ترجمة: ياسين الحافظ ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1974.
- كلير لالويت، نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، الكتاب الثاني، ط1، ترجمة، ماهر جوجاتي ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.
- كونفوشيوس، المحاورات، تر: محسن سيد الفرجاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2000.
- ليو شتراوش، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط3، القاهرة، 2005.
- ليو شرتاوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا، ج1، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط3، 2005.
- ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم مصغر، دار الشروق، الأردن، 2006.
- ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية " مختارات فلسفية " ترجمة: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، 1975.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، ج1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983.
- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط2، 2007 .
- محمد الشيخ ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، الشبكة العربية ، ط1 ، 2008 .

- محمد العربي بن عزوز، زمن هنتغتون ، صدام الحضارات ونهاية التاريخ، دار النهضة العربية، 2009.
- محمد المصباحي، و آخرون، فلسفة الحق، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2007.
- محمد آيت حمو ، الدين والسياسة فى فلسفة الفارابى، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، 2011.
- محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحدثا وما بعد الحدثا ، شروط فهم صراعات الألفية الثالثة، التنوير، بيروت، 2010.
- محمد خليفة حسن، الأسطورة والتاريخ فى التراث الشرقى القديم، بغداد، 1988.
- محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالى، الحدثا وانتقاداتها- نقد الحدثا من منظور غربى- دار توبقال، الدار البيضاء، 2006.
- محمد طه بدوى، النظرية السياسية ،المكتب المصرى الحديث للنشر، القاهرة ،1986.
- محمد طه بدوي ، رواد الفكر السياسى الحديث وأثارهم فى عالم السياسة ، المكتب المصرى للطباعة ، القاهرة ، 1967 .
- محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المكتبة المصرية الحديثة، الإسكندرية، ط4 1967.
- محمد عابد الجابري ،التراث والحدثا، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت،1999.

- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط6، 1994 .
- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1994 .
- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الوحدة العربية، بيروت ، 1994 .
- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 2007.
- محمد علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، "د. ط"، 2006 .
- محمد عمارة، الإسلام والسياسة - الرد على شبهات العلمانيين- دار الرشاد، القاهرة ط1، 1997 .
- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، ط2، دار الشروق القاهرة، 2006 .
- محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط1، 1989.
- محمد مهنا نصر، في تاريخ الأفكار السياسية وتتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، "د ط"، 1999 .
- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010 .
- محمود إسماعيل، أخوان الصفاء، رواد التنوير في الفكر العربي، مصر، 1996.

- محمود الخضيرى زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة القاهرة، ط1، 1996.
- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 " السابقون على السفستائيون"، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.
- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي: من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999 .
- مصطفى صقر، نظرية الدولة عند الفارابى ،مكتبة الجلاء، المنصورة مصر، 1989.
- معتز بالله عبد الفتاح، قراءة في مؤشرات مفهوم الخصوصية الثقافية، كتاب جماعي: الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، القاهرة 2008.
- مكيافيلي، الأمير، تر: سعد فاروق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1999.
- مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، تر: خيرى حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1 1962.
- مكيافيلي، الأمير تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعليق: بنيتو موسيليني، تعريب: خيرى حماد، تعقيب ، فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط24، 2002 .
- ميكافيلي، الأمير، تعريب: خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط11 ، بيروت، 1981.

- ممدوح منصور، العولمة - دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد - دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2003.
- موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، لبنان 2011.
- مونس بخضرة ، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009 .
- ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر، عبد الهادي عباس، دار دمشق ط1، 1987.
- ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار الأمواج، بيروت، ط1 1995،.
- ندر سعيد، تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال مبادرة ديموغرافية، مركز العالم للبحوث والتطوير، فلسطين، 2018.
- هيجل، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة : امام عبد الفتاح إمام ، التنوير، بيروت ط3 ، 2007 .
- هيجل، العقل في التاريخ ، من محاضرات فلسفة التاريخ ، ج1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت ، ط3، 2007 .
- والتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

- وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة والانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة بيروت، ط1، 1995.
- وديع بشور، سومر وأكاد، دمشق، 1981 .
- ول ديورانت، قصة الحضارة " النهضة- الإصلاح الديني " ، تر: محمد بدران و عبد الحميد يونس. مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2001 .
- ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة: زكي نجيب محمود. مج1، ج3 دار الجيل للطبع، بيروت "د س".
- ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، جامعة الدول العربية، ط1 1953.
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- وليد نويهض، السلطة والحزب- في الرد على الماركسية- الزهراء للإعلام العربي القاهرة ، ط1، 1988.
- وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر: محمود سيد احمد. تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2010.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، 2014.
- يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة. دار القلم، بيروت، (د. ت)

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
- يونغ شون كيم: الفكر الشرقي، تر: طلعت مراد بدر، جامعة عمر المختار، 1997.

ثانيا : باللغة الأجنبية:

- Driver and Miles, The Babylonian Laws ,OX Ford, 1952.
- Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Freign Languages Publishing Second Impression, Moscow House, 1961.
- Lancel serge, Saint Augustin, Arthéno Foyard- Paris, 1999.
- Mcdonald, Lee Cameron, Western Political Theory Mcgrew-Hill Book Co, N.Y, 1962.
- Herbert J. Muller, Religion and Freedom in The Modern World, Chicago, The university of Chicago, Press

ثالثا - المجلات والموسوعات والقواميس

- العامري عصام فاهم، الثقافة و الديمقراطية في مواجهة العولمة. مجلة شؤون الشرق الأوسط، العدد، 88، مركز الدراسات الاستراتيجية و البحوث، 2008.

- جواق سمير، التعددية الثقافية وهاجس العيش المشترك عند ويل كيميلىكا: من الخصوصية إلى الكونية، مجلة أوراق فلسفية، مصر، ع 62، 2020 .

- س.ن. ايزنستات، تحليل مقارن لقيام الدولة على التاريخ، ترجمة حسين فوزي النجار مجلة الدولة للعلوم الاجتماعية، الأهالي للطباعة، سوريا، 1999.

- عبد الستار نصيف جاسم، المجتمع والدولة والتربية عند اخوان الصفا وخلان الوفاء. مجلة كلية التربية الاساسية، جامعة بابل ع 14، 2013 .

- عبد الكريم غريب، التربية على القيم، المرجعيات والمقاربات، مجلة عالم التربية المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية، القاهرة ، العدد 21، 2012.

- ليث خليل خلف السليمانى، الديانات الكبرى في حضارة الهند القديمة" 1600- 400 ق م. مجلة كلية التربية، قسم التاريخ، الجامعة المستنصرية، بغداد، ع 02، 2017 .

- محمد محسوب، العدالة وأثرها في الشرائع القديمة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية- المنوفية، مصر، مج 13، 2004.
- مصطفى فاضل كريم الخفاجي، فلسفة القانون عند أرسطو، مج4، ع 2، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العراق، 2014.
- منصوري صونية، إشكالية عالمية حقوق الإنسان، مجلة معارف، الجزائر، العدد 10 2011.
- أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، دار الشعب للنشر، القاهرة، 1980.
- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، قوسينا، مصر، 2005.
- الطعان عبد الرضا حسن، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1960.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
- محمد الزين، الموسوعة العربية، مادة : الرومان، مج10، هيئة الموسوعة العربية، سوريا، دمشق، 2002.

فهرس المحتويات

04.....	مقدمة
10.....	المحور الأول: مدخل مفاهيمي: في مفهوم الفلسفة السياسية
22.....	المحور الثاني : الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة
24.....	1 - الفكر السياسي عند المصريين القدامي
29.....	2- الفكر السياسي عند العراقيين القدامي
36.....	3 - الفكر السياسي عند الصينيين القدامى
41.....	4- الفكر السياسي عند الهنود القدامى
48.....	المحور الثالث : الفكر السياسي عند اليونان والرومان
49.....	أولاً- الفكر السياسي عند اليونان
52.....	1- الفكر السياسي عند صولون
55.....	2- الفكر السياسي عند أفلاطون
72.....	3- الفكر السياسي عند أرسطو
81.....	ثانياً- الفكر السياسي عند الرومان:
84.....	1- الفكر السياسي عند بوليبيوس

2- الفكر السياسي عند شيشرون..... 87

3- الفكر السياسي عند سنيكا..... 92

المبحث الرابع: الفكر السياسي المسيحي..... 95

1- الفكر السياسي عند القديس أغسطين 98

2- الفكر السياسي عند القديس توما الإكويني..... 109

المحور الخامس : الفكر السياسي في الإسلام 118

1- الفكر السياسي عند إخوان الصفا وخلان الوفاء..... 120

2- الفكر السياسي عند أبي نصر الفارابي..... 127

3- الفلسفة السياسية عند ابن خلدون 140

المحور الخامس : الفكر السياسي في العصر الحديث..... 153

أولا - الفكر السياسي عند نيكولا مكيافيلي..... 156

ثانيا- الفكر السياسي لدى نظريات العقد الاجتماعي..... 168

1- نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز..... 168

1- نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك..... 174

2- نظرية جون جاك روسو..... 179

ثالثا- الفلسفة السياسية عند فريدريك هيغل..... 183

رابعا- الفلسفة السياسية عند كارل ماركس..... 191

المحور السادس : بعض قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة..... 208

أولاً - المواطنة والعولمة..... 209

ثانياً - حقوق الإنسان وإشكالية المبدأ والواقع..... 226

مسرد لبعض المصطلحات السياسية..... 255

قائمة المصادر والمراجع..... 277

فهرس المحتويات..... 304

ملخص :

تكتسي المسألة السياسية أهمية كبرى في حياة الأمم والمجتمعات. بغرض معرفة تطور الحياة السياسية وفهم الظاهرة السياسية، وذلك من خلال الاستعانة بالأنظر النظرية التي تراكمت بفعل مساهمات متنوعة ممتدة عبر الزمن. والفكر السياسي بصفة عامة هو مجموع القوانين والنظم السياسية التي وضعها المفكرون في محاولة لرسم صورة الدولة. وتنظيم العلاقات بين السلطة وأفراد المجتمع الذي تمارس فيه تلك السلطة. ولقد ارتبطت المسألة السياسية بنشوء الحضارات وبظهور الدول والكيانات السياسية المختلفة. الأمر الذي تطلب وضع نظم وقوانين تضبط الحياة وتنظمها. ومن ثمة ظهرت النظريات السياسية منذ القدم، والتي شملت فكرة الدولة ماهية السلطة ومصدرها. وغاياتها وأشكال الحكومات وارتباط الأفراد بها وكذا شرعيتها... كلها مشكلات كانت ولا زالت تعدّ أرضاً خصبة للفلسفة السياسية.

تاريخ الفلسفة السياسية ومشكلاتها

تأليف: د. بوزيرة عبد السلام

منشورات جامعة محمد بوضياف المسيلة
-2023-



978-9931-251-25-5

