



كلية العلوم
الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES
AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of Msila
Faculty of Humanities and Social Sciences
Deputy Dean in charge of Post-Graduation,
Scientific Research and External Relations

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of Msila



جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - Msila

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

المستحقة في:

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

2023
٢٠٢٣
٢١ مارس

مستخرج من محضر اجتماع المجلس العلمي للكلية

لجلسة يوم: 2023/01/31

بخصوص الموافقة على الكتاب البيداخوجي

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



موقع الإلكتروني: <http://virtuelcampus.univ-msila.dz/facshs/>
 Facebook: <https://www.facebook.com/FshsUnivMsila/>
 الموقع الإلكتروني: <http://virtuelcampus.univ-msila.dz/facshs/>
 الهاتف / فاكس: + 213 35 35 30 480



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



لِبْرَيْلَهُ لِغَةٌ لِلْمَعْدِلِيَّةِ

لِغَةٌ لِلْمَعْدِلِيَّةِ

تأليف د. عبد الله عزوز



ISBN: 978-9931-251-25-5

تصميم: عادل لعوب

تاريخ الفلسفة السياسية و مشكلاتها

تأليف

بوزبرة عبد السلام



978-9931-251-25-5

منشورات جامعة محمد بوضياف المسيلة

2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إلى روحي والدي في جنات الخلد إن شاء الله
إلى كل من أُكِنْ له المودة والتقدير
إلى كل من كان له عليّ جميل.



مقدمة

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

إننا نعتقد بأن الإشكالات والمشكلات السياسية التي أثارها فلاسفة 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 تم طرحها والتنظير لها على مِّر السنين، لكنها لا تزال تضج بالحياة في واقعنا الحاضر وتطرح نفسها وبقوة في ساحة النقاش الفلسفى الانساني، فهي ماثلة أمامنا، وشاحنة في سلوكياتنا وفي علاقاتنا ، وتبدي وتجلى في صور وأنماط مختلفة ، وترتوز عبر مستوياتها البسيطة والمعقدة سواء في شكلها الأفقي بين المحكومين أنفسهم، أو في شكلها العمودي بين الحكام والمحكومين .

لقد أُسست الفلسفة لتطور المجتمعات سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً وعلمياً وعائلياً وهي التي اعتمدت السؤال الناتج عن القلق الوجودي، ومن حالة الدهشة والارتباك التي تلازم الإنسان في مسيرته عبر تاريخه الطويل أمام ما يعرضه من عقبات تدفع به إلى العمل من أجل الإبداع في تقديم الأجبوبة والحلول. فالفلسفة في تنظيراتهم السياسية، قدموا أنساقاً 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 مواطنיהם في أن يعيشوا في كيان اجتماعي منظم تحكمه القوانين وتسوده العدالة.

هذه العلاقة الوثيقة والطبيعية بين الفلسفة والسياسة دفعت بالмыслير الفرنسي شاتولي إلى القول بأن تاريخ الفلسفة هو بالضرورة تاريخ سياسي، إنه تاريخ تفاعل بين مجال الفلسفة ومجال السياسة شكلاً ومضموناً، وهو تفاعل ترتفع فيه القضايا والممارسة السياسية إلى مستوى التصور الفلسفى، أو تحول الأطروحات النظرية داخله كي تتجسد في قول سياسي وفي نشاط عملي اجتماعي، وقد أصبح لفظ الممارسة مرافقاً للتفكير النظري وضمنه الفلسفى، إذ نجد عند لويس التوسيير حديثاً قوياً عن الفلسفة كنشاط سياسى اجتماعى فهى 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 الفلسفى الذي كان له دور حاسم في مأسسة الفكرة السياسية وشحنها نظرياً بஹاجس الذات العارفة وأشكال قلقها الاجتماعي والسياسي . ومنه يصح القول بأن السياسة ليست مصطلحاً فلسفياً بل مجال للنشاط الفلسفى أو قل إن مجال السياسة قد وفر أفضل شروط لإمكان انجاز القول الفلسفى السياسي كمحاولة دائمة من قبل الفلسفه 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 تحلياناً لبعض القضايا السياسية الراهنة. ولأنّ الحقل السياسي غاية في التشعب والتعدد في موضوعاته، فلا نطمئن إلّاما في استقصاء مسائله، ولا ندعى إحاطة بموافق 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 الحضاراتين الغربية بشقيها اليوناني والأوربي، والشرقية بشقيها حضارات الشرق الأدنى والأقصى والحضارة الإسلامية، ومن نعتقد أن أعمالهم قد ساهمت في تشكيل هذا الحقل، وتأثيث 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 تتدخل مع الفلسفة السياسية، والتي صار يشار إليها حيناً بالعلم السياسي، وحياناً آخر بالفكر السياسي وأحابيين أخرى بالنظرية السياسية، مما جعلنا مرغمين على الخوض في كثير من القضايا التي تتشابك مع حقوق معرفية مجاورة بل ولصيقة بها كعلم السياسة، علم الاجتماع السياسي ، ونحوها من العلوم لأخرى.

لقد اعتمدنا في إنجاز دراستنا هذه على مناهج عدّة، مع تركيزنا تخصيصاً على المنهجين التاریخي والمقارن، تبعاً للضرورتين المعرفية والمنهجية، خصوصاً إذا علمنا أن سیرورة الفعل السياسي ممتدّة عبر الزمان و المكان، ومن خلالها ننظر في أعمال الفلسفۃ ونتعرّف على أبرز الأفكار التي شكلت الملامح العامة لفلسفتهم، والاطلاع على أهم القضايا التي أفرغوا فيها عصارة فكرهم، وذلك بالنبش في جذورها التاریخية الضاربة في عمق الکینونة الإنسانية، وكذا الاطلاع على ما ابتكرتها تأملاتهم من تصوّرات، وعلى ما جادت به قرائهما من إبداعات وحلول لمواجهة إشكاليات ومشکلات 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 تماماً الوعي بأنه ليس دراسة كافية كاملة تحيط إحاطة وافية بمسألة الفلسفۃ السياسية وبأهم مشکلاتها. وإننا نعترف من دون وجّل وحرج أن هذا العمل ما هو إلا جهد إنساني، وبالطبع تعزّزُ ناقص وتحلله ثغرات من شأنها أن تتقصّ منه شيئاً من التماسک والانتظام. لكننا في مقابل ذلك اجتهدنا قدر المستطاع في مطارحة مشکلات الفلسفۃ السياسية بجدية والتزم بوصفها ظواهر لصيقۃ بحیاتنا اليومیة، لابد أن نعيها ونعلم طبیعتها وخصوصياتها، ونتعلم من آثارها ونتائجها، إذا أردنا أن نستفهم حوادث الماضي، و نستوعب وقائع الحاضر ونستشرف مؤشرات المستقبل. أملنا كبير في أن يساعد هذا الكتاب القارئ المتخصص وغير المتخصص، على فهم السياسة كفن وكم علم 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 تُشكّل حقل الفلسفة السياسية. أما المحور الثاني : الفكر السياسي الشرقي القديم دلّنا من خلاله على إسهامات الحضارات الشرقية القديمة في التنظير للحياة السياسية خصوصاً عند المصريين وال Iraqيين والهنود والصينيين القدماء، وبيننا أثراها على الحضارات اللاحقة بما فيها الحضارة اليونانية.

أما المحور الثالث خصصناه للفكر السياسي اليونياني والرومني، وأبرزنا من خلال الأثر الحاسم الذي تركته هاتين الحضارتين على الفكر الإنساني عامّة 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 أجزه فلاسفة الإسلام ومفكريه من وتصورات للتنظير للحياة السياسية من خلال أعمال جماعة إخوان الصفا، ثم تنظيرات الفارابي وأخيراً أعمال عبد الرحمن بن خدون.

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

فريديريك هيغل وكارل ماركس. أما في المحور السابع والذي جعلناه تحت عنوان : قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة ، توقفنا فيه عند مسألتين هامتين هما : المواطنة والعلمة عبر تقديم مقاربة حول جدل العلاقة بينهما. وكذا مسألة حقوق الإنسان والازدواجية بين التنظير والتحقيق. وختمنا العمل بمفرد 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 تعرفيّة.

يعتبر هذا المدخل تحديداً 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 المشغلة بدورها في الفلسفة. فكثيرة ما يواجه الباحثين والدارسين مشكلة ضبط المفاهيم، خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، نظراً 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 جمّيعه 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 تتلمي كلها إلى حقل دلالي واحد خصوصاً من الناحية الاصطلاحية.

1 - مفهوم السياسة.

* - **السياسة لغة:** السياسة فرع من العلم المدني يبحث في أصول الحكم وتنظيم أمور الدولة، وتدير شؤونها، 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 بما يصلحه، والسياسة فعل ساس الذي يسوس الدواب سياسة أي يقوم عليها ويروضها، والوالى يسوس الرعية أي يأمرهم. وجاء في الحديث الشريف " كانت بنو إسرائيل تَسُوْسُهُمْ ، الأنبياء ، كلما هلك نبىٌ خَلَفَهُ نبىٌ ، وإنَّه لَا نبىٌ بعدهِ ، وسيكون بعدهِ خلفاء فِي كثِرٍ ، قالوا : يا رسول الله ، فَمَا تَأْمُرُنَا ؟ قال : أَوْفُوا بِبَيْعَةِ الْأُولَى ، ثُمَّ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ ، وَاسْأَلُوا اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ ". أي يتولون أمرهم كما يفعل الولاة والامراء بالرعاية. لتكون السياسة بذلك القيام على الشيء بما يصلحه. ⁽¹⁾ وجاء في المعجم الوسيط: " ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم ، والدواب: راضها فهو سائس ، والجمع ساسة وسُوَاسٍ ". ⁽²⁾ ويقول المقريزي : " السياسة لغة هي مصدر الفعل " ساس " يسوس " ، أي تعهد الشيء بما يصلحه ، وذلك عن طريق القيادة والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال " ⁽³⁾

من هذه التعريفات وغيرها يتبين أن كلمة " السياسة " في اللغة تدور في أصل مادتها حول معاني الرئاسة والقيادة ، ولا شك أن هذه المعاني تستلزم نوعا من الرعاية والتوجيه لما ينطأ بها ، وصولاً 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، ص.5.

2 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1960، ص 462 .

3 - أحمد بن علي المقريزي ، الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مكتبة المتتبلي ، بغداد، 1965، ص 220.

وحقوقي، إذ تشير إلى مجموعة المواطنين القاطنين في المدينة .⁽¹⁾ إلا أن في اللغة العربية مفرده " سياسية" لا يمكن إن تعبّر عن المعنى الأصلي لكلمة " politics " الانكليزية، إذ أن مصطلح " السياسة المدينة" هو ما يعبّر عن المعنى الأصلي لكلمة سياسة في اللغة العربية، وقد استعمل الفلاسفة المسلمين بصورة متعددة عبارات السياسة المدينة ، والعلم المدني ، والعلم السياسي تأثراً باليونان.⁽²⁾

* - **السياسة اصطلاحا:** مصطلح السياسة كغيره من المصطلحات التي تُتداول 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، وتبين 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 أَصَلُوا للحياة السياسية في مجتمعاتهم تنظيراً وتطبيقاً.

بالعودة إلى مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي نجده يتجه إلى ربط التدابير والأحكام التي تُنطَط بالولاة 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 ، ص.7.

2- حسن صعب ، علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1981 ، ص.21.

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

هذا يعني أن السياسة الشرعية تمثل نوعاً من الاجتهداد، الذي تراعي فيه المصالح العامة للدولة الإسلامية، بما يتحقق 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 توجيهه ، 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 أحکامها من الشريعة. أما المدنية فتتسمى 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 ، ص 15.

2 - محمد عمارة ، الإسلام والسياسة - الرد على شبّهات العلمانيين - دار الرشاد، القاهرة، ط 1997، 1 ، ص 21.

ويمكننا التقرير بين الفكرين الإسلامي والغربي في تصورهما 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 المباديء بعضها ببعض ، وعلاقات المباديء 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 التعلم 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 ص 456 457

بين القوة والعقل في المجتمع هي "الدولة" فقد تتجه الدولة في إخضاع القوة للعقل وقد تهدف إلى أن يكون مثلاً أعلى هو تتوّج لحكمة العقل على تهور القوة . أما السياسة -كما سبق التفصيل فيه- هي معرفة كل شيء ماله علاقة بفن حكم الدولة وتسويير علاقاتها الخارجية. فالسياسة هي فن وفلسفة، ولا يمكن فهمها بعيداً 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 تقسيراً ذات قيمة للعالم، وتساعد على حل ما يُعرض عليها من قضايا⁽¹⁾. تحاول الفلسفة السياسية 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 الفلسفه 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 ، ص457.

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

فال الفكر أوسع نطاقاً من العلم فيشتمل على النظريات المستبطة من استعمال المناهج العلمية ، بجانب النظريات التي يصوغها أصحابه لبيان ما ينبغي أن يكون ، دون النظر إلى الواقع الجاري 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 بالفكرة السياسية، 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 بدلاً من مصطلح الفلسفة السياسية، لأن النظرية السياسية ، قد بُنيت على إجابة لسؤال سيطر على انتباھ 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 مرتب بالمطلب العام لتوجيهه القضايا الاجتماعية والسياسية الهامة ، فالتفكير السياسي يتضمن مناقشة قضايا معينة والتساؤل عن طبيعة المفاهيم : كالعدالة والحرية ، وطبيعة الحياة الطيبة وغيرها ويلجا التفكير السياسي إلى النظرية السياسية مستعيناً بها، إذ أن القائم بعملية التفكير

1- حسن شحاته سعفان، أساطير 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 تماส 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 استبطنها أصحابها عن طريق المناهج العلمية من خلال دراستهم للحياة الواقعية السياسية، مثل ذلك قيام الباحث بتحليل نتائج الانتخابات في العديد من الدول ، لمراحل متباعدة، ليصل عبر ذلك إلى قانون عام يبين فيه مزايا أو عيوب أحدى 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 والمجتمعات الإنسانية الفاضلة والرديئة على السواء ، فالسياسة العملية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدول ، وذلك لرعاية مصالح الناس ، وتدبير شؤونهم وأحوالهم خلافا للسياسة النظرية ، التي تعنى 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 يتضمن استحضار الفلسفة السياسية، التي تمثل في

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

2- حسن شحاته سعفان، أساسيات الفكر السياسي والمدارس السياسية، مرجع سابق ، ص 13 .

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

4 - علم الاجتماع السياسي : لم يظهر علم الاجتماع السياسي كعلم مستقل عن حقل الاجتماع وحقل العلوم السياسية إلا خلال الأربعينات من هذا القرن وذلك لحاجة المجتمع إليه بعد اختلاط الظواهر الاجتماعية بالظواهر السياسية وتعقد أسباب الحوادث السياسية والأثار 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 أيضاً 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. "علم الاجتماع السياسي هو ذلك العلم الذي

1- محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحادثة ، شروط فهم صراعات الألفية الثالثة، التدوير ، بيروت 2010 ، 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 وبناؤها من الوجود الاجتماعي الكلي الذي تنشأ فيه، وهناك علاقة متعددة لهذه الظواهر حينما تتفاعل مع الوجود الاجتماعي، داخل سياق تاريخي خاص. فالمصطلح ذو صلة بالسياسة، كونه يبحث في أثر الظواهر السياسية في الظاهرة الاجتماعية، إن كانت اقتصادية ، أو تربوية ، أو لغوية ، أو علمية ، أو أخلاقية وتأثيرها في الظواهر، خلاف علم السياسة الذي يقوم بدراسة الظواهر أو الواقع السياسي دراسة وصفية تحليلية مستخلصا قوانين يمكن أن تخضع لها هذه الواقع.

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 و دائم.

1 - حسان محمد شفيق العاني ، الملامح العامة لعلم الاجتماع السياسي ، مطبعة جامعة بغداد، 1968 ، ص.8.

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 تحليلا سوسيولوجيا كما يسعى جاهداً لاستخدام طرق وأدوات جمع البيانات السوسيولوجية المتعددة . ونتيجة لذلك إقامة منظومة من المعارف المجردة أو العامة من الواقع السياسي، سواء كانت هذه الواقع تؤخذ بشكل مؤسسة أو غير مؤسسة وان المهمة الأساسية لعلم الاجتماع السياسي هو اكتشاف القوانين الطبيعية المتعلقة بالواقع الاجتماعية،أو أكثر الدقة، الواقع المعروفة بالواقع السياسية ، سواء كانت وقائع اجتماعية، اقتصادية، دينية، أخلاقية، ثقافية، أو كانت وقائع غير اجتماعية، منها الإنسانية كواقع علم النفس الفردي، وعلم الأجناس، أو وقائع غير انسانية كالواقع الجغرافية⁽¹⁾ .

المotor الثاني

المحور الثاني :

الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة.

ترجع أغلبية الدراسات الغربية أصول الفكر السياسي إلى الحضارة اليونانية الإغريقية غافلة عن إسهامات الحضارات الشرقية القديمة، وهذا وجه من أوجه المركزية الغربية، وتحيزها لكل ما هو أوروبي. فكل القرائن التاريخية تؤكد على أن الفكر ابتدأ مع حضارات الشرق القديم، واستمرت إلى ما بعد اليونان، وحتى اليوم في على اعتبار أن الحضارة دورات متربطة 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⁾

فالتفكير الشرقي القديم كان له السبق في أولى محاولات الإجابة عن بعض الأسئلة ذات الأبعاد السياسية. فتاريخ الحضارات الشرقية يؤكّد 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 المتعددة التي نشأت خلالها. ومن ضمن هذه التساؤلات: أصل المجتمع وانشغالات أفراده وطموحاتهم. طبيعة العلاقة بين الحكام "الآلهة والملوك" والمحكمين. 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 التلاقي 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 الميثلولوجية، 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 القدماء.

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 إلهياً مقدساً، ولكنه محكوم بتحقيق العدالة والنظام للمواطنين عبر الالتزام القائم على الحكم بالقوانين. فالنظام السياسي في مصر القديمة هو في الأصل مظهراً 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 رعایا، وعمله يضمن استقرار الكون والدولة والفرعون بالتأكيد هو الصانع الوحيد لأحداث التاريخ المتغيرة، وهو التجسيد الفعلي لـ "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 ، ط 1 ، 1998 ، ص 104.

2 - ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1 1987، ص 120.

مركزية، ونظام سياسي وظف هذا المفهوم لتبرير سيطرته والتمكين لحكمه، خاصة وأن فكرة "الماعات" كانت تدعو إلى الاستقرار والسمع والطاعة، في ظل السيادة الفرعونية. لقد شَكَّل المصري القديم من كلمة "ماعات" الكثير من الدلالات والقيمية السامية التي ترتبط بالحق والحقيقة والصدق، والعدل والعدالة، والنظام والانتظام. وكانت "الماعات" بالنسبة لهم هي ناموس الحياة، ومنهاجها السليم، الذي وضع من قبل الله الأكبر "رع"، ليكون فيه خير البشر والكون. وتدل كل النصوص والشهاد الأثرية على أن "الماعات" 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 "ماعات" وهي صفة الحكم الصالح والإدارة الصالحة. و لقد كانت "ماعات" 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 بشكلاها المادي والمعنوي فهي تدل على العدل والصدق والحق والواقع والنقاء والاستقامة والأصالة والصالح وعدم التردد، كما كانت "ماعات" 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 - آنا 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 وكل ابنته الفرعون على أرض مصر، أو فوضه إليها، وهكذا كان الفرعون باعتباره إليها مالكا لمصر وحاكمها والمسؤول عنها، كان من حقه أن يحكمها كما يشاء ولو بالقوة. ⁽¹⁾ ويمكننا تحديد خصائص النظام السياسي ونظام الحكم لدى المصريين القدماء في :

- التسليم بألوهية 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 الإلهوية التي تستوجب الطاعة ، وهو وحده مصدر التشريع واليه يتوجه المصريون في العبادة ، ويقدمون القرابان له وحده ، وقد مهد لهذا الأمر الكهان الذين لعبوا دوراً فعالاً في توجيه الشعوب نحو إلهية البشر باقناعهم بأن أرواح الآلهة قد حلّت بجسد الفرعون .

لقد كان الملك في مصر الفرعونية، إليها في الحياة وبعد الموت، فالأسطورة المصرية تقول أنه يصعد إلى السماء، ليتحدد بقرص الشمس ويندمج مع أبيه "راع". إن هذا التأله 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، تتبع من إيمان ثابت بأن الفرعون إله عظيم دائم الاتصال بالآلهة الكبار، له السيطرة على ظواهر الطبيعة، وتسخيرها لـما 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 وأساطير الشرق القديم ، مرجع سابق ، ص 243.

وكل ما ورد هو أن البشر ولدوا من دموع إله الشمس "راغ" ، وبالرعاية الحسنة قد حظي البشر، مواعishi 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 علیم بكل شيء بما حدث وبما يقع، وليس هناك في هذه الدنيا شيء لا يعلمه، وكل ما يتقوه 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 الرعاية 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 يتکفل 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 القدماء ارتباطا وثيقا بالعقيدة الدينية، فنجد إله العدالة "ماعت" إبنة الله ابنة إله الكون "راغ" تجسد العدالة في الأرض حتى أصبحت وظيفتها هي الرقابة على تصرفات الملوك، بحيث إذا رغب الملك في الحصول على الخلود الأخرى لابد من أن تتطبق تصرفاته مع العدالة والمساواة، وعلى ذلك خرجت القوانين معبرة عن العدالة ورعايتها لها، وأصبحت لا تقتصر على الرعاية فقط بل هي ملزمة للحاكم ذاته.

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

2 - إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية، عالم المعرفة ، ع 183 ، مارس 1994 ، المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص 26.

هناك أمثلة عديدة ألغى فيها بعض الملوك ممارسات قانونية قد أصدروها لأنها مخالفة للعدالة والمساواة، وقد أشار الباحث جاك بيرين إلى أن "الفكرة الأخلاقية التي شكلت جوهر سلطة الحكم 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 إعمال 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 وسردية.⁽¹⁾

لقد أكد علماء التاريخ والقانون على أن فالمصريين القدماء هم أول من سنّ قوانين تكرس 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 الحياة القرناء" يقول عن نفسه "لقد كنت أعطي الخبز لكل جائع، وكسوت من كان عاريا، ما ظلمت أحدا حتى شكي مني بسبب ذلك لـإله مدينتي لم يوجد شخص يستولي عليه الخوف بسبب شخص أقوى منه لـإله ، لقد كنت صانع معروف، إني لا أنطق بأكذوبة لأنني كنت شخصا يحبه أبوه وتنتهي عليه أمه، فائق الحال نحو أخيه ومحبوبا لدى أخيه"⁽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 .216-217، 2004، ص13

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

تتظر إلى الرجل العظيم على حساب الفقير بل عامل كلا على حسب أعماله وكفاءته وأعبد 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 القدماء.

يتصل مفهوم بلاد الرافدين "Mesopotamia" كإقليم جغرافي، بنهرى 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" وللهذه الكلمة إغريقية مكونة من مقطعين "ميزو" وتعني الوسط أما "بوتاميا" فهي مشتقة من الكلمة "بوتاموس" وتعني نهر، وبالجمع بين المقطعين يتشكل ما يسمى ببلاد ما بين النهرين، وجاء في التوراة ذكر الإقليم باسم "أرامنهریام" 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 (612-1595 ق.م)، ثم

1 - المرجع نفسه، ص 68.

2 - شفيق عبد الرزاق السامرائي، الفكر والنظام السياسي في العراق القديم، دار المعتز للنشر والتوزيع، الأردن 2015 ، ص13

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

هذا التتابع في الإمبراطوريات 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 جلياً بعد التعرف على ابرز ملامح شكل الدولة والحكومة آنذاك . لقد دلت الآثار المكتشفة في " تل الصوان" والمتمثلة في أبنية المعابد وملحقاتها وبعض البناءات الخاصة على وجود أول مقرات للحكم وإدارة المدينة ، 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 لتسير 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 صممتها وخططت 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 مجلة ناشرون وموزعون الأردن ، ط1، 2009، ص 14.

2 - عامر سليمان ، فاضل عبد الواحد علي ، عادات وتقالييد الشعوب القديمة ، مرجع سابق ، ص43 .

الكون، وظواهره الطبيعية، ومظاهر الحياة فيه، فلكل مظهر فيه إله، إله للشمس، وأخر للماء، وثالث للأرض، رابع للهواء ... والكوني يحكمه إله أكبر بيده السلطة المطلقة.

لقد ذهب العراقي القديم (*) في تفكيره إلى الاعتقاد بأن الملوكيَّة "أي السلطة" وجدت قبل أن يوجد من يمارسها على الأرض، إذ كانت قاعدة في السماء بل وتمارس من قبل الآلهة، ثم نزلت إلى الأرض كما جاء في "قائمة الملوك السومرية" لأن الملوكيَّة نزلت من السماء فقد أخذت طابعاً قدسياً، لذلك عمل الفرد العراقي على أن تكون حياته السياسية تسرى 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 القدسية، والتميز عن باقي البشر، لأن السلطة السياسية أساساً للآلهة، وهي التي تودعها الملوك من البشر المميزين، وحتى عندما كان بعض الملوك يتصرفون بصفة الألوهية، فإنهم كانوا دائماً ينسبون الفضل للآلهة لم يتبلور الفكر السياسي آنذاك بالشكل الذي يمكن معه التماส معالم الدولة وحدودها، وواجهها اتجاه رعايتها، كما لم يتبلور التفكير في الشأن الإنساني بوضوح، وهذا يعود بالأساس إلى الانشغال بالتفكير في أصل الكون، وقصة الخلق، التي ترويها لنا ملحمة - إنوما إيليتиш - في طابع تغلب عليه الأسطورة. لقد آمن الإنسان العراقي وأذعن لهذه السلطة، من منطلق إيمان أعمق، تولد عنه 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 الشبيه بالكتابي وتشمل الحضارات: السومرية، الأكادية، البابلية، الأشورية ، الكلدانية.

1 - سامي سعيد الأحمد، السومريون وتراثهم الحضاري، مطبعة الجامعة، بغداد، 1975 ، ص120.

عبدًا وخدمًا للإلهة، فإنه يعمل ويطيع ويتعبد للوصول إلى الخير ، المتمثل أساساً في الصحة وطول العمر ، والمركز المرموق بين الجماعة. ⁽¹⁾

مسألة السلطة ونظام الحكم في المجتمع العراقي القديم متصلة اتصالاً مباشراً بسلطة المعبد باعتباره بيت الله في الأرض ، وثمرة العلاقة الوثيقة بين الحاكم والإله . لذا كان بناء وتتجديده وتزويده بالتماثيل والأثاث وفق الشعائر الدينية ، من أهم واجبات الحاكم . ولكثرة عناية الحكام والملوك ببناء المعابد ، غدت العمارة في بلاد الرافدين عمارة دينية ففي كنز 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 لصيانته ، وأخر يوزع على العاملين فيه مقابل خدماتهم ، وثالث يؤجر 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 أشوري في وصف حفل التتويج : " يقصد الملك الجديد معبد الإله آنو ، حيث الشارات الملكية مودعة في المعبد في منصاتها الخاصة ، وكان الملك يُحمل على عرش على أكتاف الرجال بموكب حافل ، ويسبق الموكب كاهن يضرب بطبول ويصبح : " 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 أيضاً ، ويلمس الأرض بناصيته ، ويقدم أمام تمثال الإله هدايا يحملها

1 - إبراهيم أحمد شلبي ، 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 الأجر، ودفنتها بعيداً عن أعين الناس، وفيه تتم استشارة الإله حول أمور السلطة المهمة، وقرارات الدولة الرئيسة.

الطاعة هي إحدى مميزات حياة الإنسان العراقي القديم ، فلا عجب أن تكون الحياة الفاضلة في فكره هي الحياة المطيبة، 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 وشرور ، فعليه أن يرضي بما قسمت له الآلهة، كما حصل مع جلجامش، وأن يكون عبداً مطيناً كما أιوب 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 بعين الآلهة، وما قد يتراى من أنه قبيح رديء، قد يكون حسناً بعين الإله المرء، فمن ذا الذي يستطيع أن يدرك فكر الآلهة وقصدها في أعماق السماء، إن أفكار الآلهة كال المياه العميقـة، فمن يستطيع سـبـر غورها؟ وكيف يستطيع البشر وهم محفوفون بالظلمـان 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 إنساني 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 تشريعيه : لقد دعّتني الآلهة أنا حمورابي، الأمير النبيل الذي يحترم الآلهة ويشيد العدالة ويقضي على الظلم والأشرار ولا يجوز للأقوياء ان يعتدوا على الضعفاء. إنني 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 وهيات لهم الخير والسعادة. لا يجوز لقوى ان يعتدي على الضعيف كما انه يجب حماية الأرامل 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، وليقـل ما هو مكتوب على مثـي و يتقـمـه و يعـرـف حقوقـه و يـشـعـر بالـسعـادـة
ليـقـل كلـ مـظـلـومـ انـ حـمـورـابـيـ سـيـدـ وأـبـ لـعـمـومـ رـعـيـتـهـ.⁽¹⁾

اهتم تـشـريعـ حـمـورـابـيـ بـتـنظـيمـ الـحـيـاةـ الـاجـتمـاعـيـةـ لـلـإـنـسـانـ الـعـرـاقـيـ الـقـدـيمـ، فـحدـدـ طـبـقـاتـ
الـمـجـمـعـ بـثـلـاثـ: طـبـقـةـ السـادـةـ مـنـ مـلاـكـينـ وـتـجـارـ كـبـارـ، وـالـطـبـقـةـ الـمـتوـسـطـةـ مـنـ صـنـاعـ
وـفـلاحـينـ أـحـرـارـ وـأـخـيـراـ طـبـقـةـ العـبـيدـ أـوـ الـأـرـقاءـ، وـقدـ تـضـمـنـ قـانـونـ حـمـورـابـيـ تـضـمـنـ
تـنظـيمـ حـقـوقـ الـعـائـلـةـ وـأـوـجـبـ الـعـقـدـ فـيـ الزـوـاجـ وـجـعـلـ لـهـ بـعـضـ الـمـرـاسـيمـ الـدـيـنـيـةـ وـلـمـ يـسـمـحـ
بـتـعـدـدـ الـزـوـجـاتـ، كـماـ خـفـفـ مـنـ آـثـارـ السـلـاطـةـ الـأـبـوـيـةـ، وـنـظـمـ الـحـقـوقـ الـإـرـثـيـةـ، وـأـجـازـ
الـتـبـنيـ وـأـوـجـبـ عـلـىـ الـمـتـبـنيـ أـنـ يـرـعـيـ مـنـ تـبـنـاهـ وـيـعـلـمـ صـنـعـةـ مـعـيـنـةـ كـماـ عـنـيـ الـقـانـونـ
بـتـنظـيمـ الـعـقـودـ مـنـ بـيـعـ وـإـيـجارـ وـمـدـاـيـنـاتـ وـتـسـلـيفـ، كـماـ نـظـمـ عـقـدـ الشـرـاكـةـ وـالـوـدـيعـةـ.

أـمـاـ مـنـ نـاحـيـةـ الـعـقـوبـاتـ فـقـدـ أـوـجـدـ بـعـضـ الـعـقـوبـاتـ تـطـبـيقـاـ لـمـبـداـ الـجزـاءـ بـالـمـثـلـ، وـرـتـبـهاـ
بـحـسـبـ اـنـتـنـاءـ الـفـردـ الـطـبـقـيـ، وـحدـدـ بـعـضـ عـقـوبـاتـ السـرـقةـ، وـإـخـفـاءـ الـأـشـيـاءـ الـمـسـرـوـقةـ
وـقطـعـ الـطـرـيقـ، وـالـضـرـبـ، وـالـقـتـلـ، وـإـلـاـحـقـ الـضـرـرـ بـالـمـزـرـوـعـاتـ. كـماـ أـوـرـدـ الـقـانـونـ
مـسـؤـلـيـةـ الـطـبـبـ تـجـاهـ مـرـيـضـهـ وـمـسـؤـلـيـةـ الـبـنـاءـ تـجـاهـ مـالـكـ الـبـنـاءـ، وـحدـدـ أـجـورـهـمـ كـماـ
مـنـحـ الـعـامـلـ إـجازـةـ ثـلـاثـةـ أـيـامـ إـذـاـ كـانـ عـامـلـاـ بـالـشـهـرـ، وـعـشـرـةـ أـيـامـ إـذـاـ كـانـ عـامـلاـ
بـالـسـنـةـ.⁽²⁾

وـيـنـهيـ حـمـورـابـيـ تـشـريعـاتـهـ بـخـاتـمـةـ طـلـبـ فـيـهاـ بـتـنـفيـذـ قـوـانـينـهـ وـانـ يـحـافظـ عـلـيـهاـ، كـتـبـتـ
بـالـأـسـلـوبـ نـفـسـهـ الـذـيـ كـتـبـتـ بـهـ الـمـقـدـمةـ وـذـكـرـ فـيـهاـ جـمـيـعـ مـاـ قـامـ بـهـ مـنـ الـأـعـمـالـ، وـكـانـ
يـطـلـبـ فـيـهاـ جـمـيـعـ إـلـهـةـ الـبـلـادـ إـفـنـاءـ كـلـ مـنـ لـاـ يـعـمـلـ بـهـذـهـ الـقـوـانـينـ وـمـنـ يـحاـولـ طـمـسـهـاـ

1 - عباس العبودي ، شريعة حمو رابي ، دراسة مقارنة مع التشريعات القديمة والحديثة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع
عمان ط 2 ، 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 فتحيق 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 لتسخير شؤون البشر، ولهذا سمي 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 ، غداً تقدير الأسلاف الأسطوريين ، الذين يعيشون في مكان ما في السماء المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه عائلة 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، ط 1 ، 1999، ص 50،51.

أساس أن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقاً 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 يتخذ حتى ولو لم يكن في مصلحتهم ما دامت سلطته غير مستمرة منهم.

جانب كبير من الفكر السياسي الصيني القديم قام على تعاليم الحكيم الصيني الشهير كونفوشيوس "Confucius" (551 ق.م - 479 ق.م) أكثر الفلاسفة تأثيراً 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 المسئولية، ولقد جعلت الحكومة الصينية تعاليم الكونفوشية الفلسفية الرسمية للدولة.⁽¹⁾

انطلق كونفتشيوس 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. ص 156.

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

لا يفرق كونفشيوس بين النظام الاجتماعي و النظام السياسي فهما وحدة متكاملة تقوم على إصلاح القيم الخلقية عند الفرد فهو يرى أن الحكم لابد أن يكون قائما على المحبة وبالفضيلة واحترام 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 ، يهيء 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 ويزور دورها في تحقيق ثلاثة مسائل ، أن يكون الناس: كفايتهم من الطعام- كفايتهم من العتاد الحربي- الثقة بالحكام. يرى كونفوشيوس أنه في حالة الضرورة القصوى، يمكن التخلص من 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 ينطاط 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 أساسى لإقامة نظام سياسى 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 ، نظر 2001 ص 144.

2 - مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1 " السابقون على السفسطائيون" ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998 ص 41.

إن دعوة كونفوشيوس ترتكز على أن تقوم الحكومات بفعل التربية السامية، وتعيمها على كافة أفراد المجتمع ودعمها والارتقاء بها لأنها الطريق الوحيد إلى الرفاهية والسعادة. "ولذلك فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً في البلاد، حتى يمكن إعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلّموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم . فالدولة المثالة والحكومة السيدة في نظر كونفوشيوس هي التي تعتمد على الترتيب الأخلاقي المُنْبَني على التربية الحقة لكافّة رجال الدولة، لكي لا يكونوا فاسدين مثلما حدث في الأمم السالفة. إن التربية الشاملة والاستارة الأخلاقية في نظر كونفوشيوس " تلعبان دوراً في إقناع كل فرد بأن يربط سعادته الفردية بسعادة المجتمع 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 أمراً ضرورياً بالنسبة للجتماع الإنساني، وذلك كونها الهيئة التي من مهامها الرئيسية تنظيم المجتمع والمحافظة على استقراره وتحقيق حاجيات الأفراد، وتتنظيم العلاقات بينهم. أما بالنسبة لمصدر سلطة الحاكم، فإن كونفوشيوس كغيره من الصينيين يُسلِّم بأن الحكم هو تفويض أو توكل من السماء للحاكم، وأن السماء أو الإله هي التي قلت الملك منصبه... وكما أن الملك يحكم ، بفضل تفويض السماء له فكذلك يفعل أمراء الإقطاع في مملكته، إذ تكون لهم سيادة محلية تحت إشراف الملك، وأمراء الإقطاع بدورهم يفوضون الإقطاعيين التابعين لهم بالقيام بواجبات معينة. عليه فإن الحاكم كما يتصوره لنا

1 - صلاح بسيوني رسّلان، 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 فيحترموه ليكن 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 بمقتضاه المجتمع الإنساني وتخضع لها الظواهر الطبيعية، كما يتوجب عليه تنظيم الأوضاع بشكلها الأمثل، ولهذا كان "كونفوشيوس" يؤكد دائمًا على أهمية دور الحكم في تقييم المجتمع من الفساد والفوضى عبر إيجاد نظم أخلاقية موجهة للحاكم والأفراد كما دعا "كونفوشيوس" الحاكم أن يلتزم بالفضائل الإنسانية مثل العدل وخلوص النية ومراعاة آداب اللياقة والسلوك.

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

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

2 - كونفوشيوس ، المحاورات ، تر: محسن سيد الفرجاني ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2000. ص 45.

الثلاثة، 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 تتطوّي على مبادئ إنسانية سامية تسعى من خلالها إلى ترسّيخ 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 الهندود القدامى.

روافد الفكر الهندي كثيرة ومتنوعة فهو يتغذى من موروث ميثولوجي - ثيولوجي متعدد لعب دوراً فاعلاً في بلورة رؤى إنسان 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 بفلسفـة 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، وبالخصوص تقسيم المجتمع الهندي إلى طبقات، الذي تمّ ربطه

1 - كونفوشيوس ، المحاورات ، المصدر السابق ، ص46.

من جهة بالنصوص المستمدة من كتابهم المقدس "الريح 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 تم إرجاع نظام الطبقات إلى مبرر تاريخي فحواه أن الآرين عندما دخلوا الهند كانوا يعتقدون بسمو جنسهم على الأجناس الأخرى، فكانوا يعدون السكان الأصليين بأنهم أقل منهم مرتبة، ويزعمون بتقوّق جنسهم، وهم الذين استلموا القضايا الكهنوتية وامتيازاتها وهيمتها. فنظام الطبقات كان وسيلة للمحافظة على سلامة العرق الآري خوفا عليه من الاندماج في الأجناس الأخرى. فمن أهم سمات النظام الاجتماعي كما جاء في شرائع الدين الهنودي 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 فترעם أن الإله "براهمما" قد خلق أربع طبقات من الناس، حيث كانت هي السد القوى لعدم امتزاج دم الهندود بدم غيرهم ومن أهم هذه الطبقات التي امتاز بها الشعب الهندي في القديم .⁽²⁾

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

1 - علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط 1 ، 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 يعينه الملك يصبح مرافق الملك ويذهب معه إلى الحرب ويتوصل الصلوات ليضمن للملك النصر أو النجاح في الأعمال ، انه ينظم أفعال العبادة ويرأس الحفلات الطقسية ويقبل الهبات، والتضحيات التي يقدمها الناس لالله للتکفير عن ذنوبهم. ولما كانت طبقة البراهمة هي الطبقة الممتازة بين الطبقات الأخرى فقد كانت لها مدارس خاصة تربى أبنائها تربية دينية حتى يصبحوا كهنة. وهي الطبقة التي اهتمت بأمور الديانة الهندوسية كديانة وهم يتميزون بمستوى عال في المعرفة والالتزام والسلوك، كل ما عليها خدمة دينهم فقط .⁽¹⁾

طبقة البراهمة من المعلمين والكهنة يُعدّون حملة الثقافة، ومهاماتهم 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 الشرح والمشرعين.⁽²⁾

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

1 - ليث خليل خلف السليماني، الديانات الكبرى في حضارة الهند القديمة" 1600ق.م 400ق. مجلة كلية التربية، قسم التاريخ، الجامعة المستنصرية، بغداد، ع 02، 2017 ، ص 333.

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

الكشتري، وان الذين تغذت عقولهم بتعاليم " الفيدا " هم الذين يصلحوا أن يكونوا قواداً أو ملوكاً أو قضاة أو حكامًا للناس ولا يجوز للملك أن يأخذ أموال البرهامي الذي يموت بلا وارث ، بينما يجوز له أن يأخذ أموال الطوائف الأخرى في حالة عدم الوراث. إن طبقة الكاشتريا من نسل الآرين الغزاة، تكاثرت وفق مطامع الملوك ، وتوجيهات البراهمة ، وقد سمح لهم بقراءة الكتب المقدسة وتعلمتها ، لكن أن يجرؤ أحد أبنائها على تعليم هذه الكتب فقد وجبت محكمته ليقطع لسانه حتى لا ينارع منازع حق البراهمة المقدس. ⁽¹⁾

ج- الطبقة الويشية: وهي الطبقة الثالثة في المجتمع الهنديسي ، وتذكر المصادر أنهم خلقوا من فخذ الإله " براهما " وهم التجار ورجال الأعمال وأصحاب المشاريع ومربي الماشي 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 لللاقتصاد الهنديسي.

يجب على الويش أن يتزوج إمرأة من طائفته ويجب أن يكون على دراية كافية في المكابيل والموازين ولغات الناس وكل ما يتعلق بأمور ، البيع والشراء وأعمال التجارة. وهناك البعض من هذه الطائفة منبوز ، وهم الذين يعملون في المهن الحرافية كصيد

1 - سليم الياس ، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والاديان ، ج 1 ، مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص 111.

2 - إبراهيم محمد إبراهيم ، الاديان الوضعية في مصادرها المقدسة ، موقف الإسلام منها ، مطبعة الأمانة ، مصر ط 1، 1985، ص 100.

السمک والطیور والوحوش، والإسکافیة والحياة، وهؤلاء يسكنون خارج المدن والقريان يكونون على درایة کافية في المکاپیل والموازین ولغات الناس وكل ما يتعلق بأمور البيع والشراء وأعمال التجارة. وهناك البعض من هذه الطائفة منبود وهم الذين يعملون في المهن الحرفية كصیدا السمک والطیور والوحوش، والإسکافیة.

د - طبقة الشودرا: وهي الطبقة الرابعة في المجتمع الهندي تشمل معظم السكان الأصليين وهم الذين حاربوا الآرين طوال ألف سنة تقريباً، وفي النهاية استسلموا لهم ووقعوا أسرى في أيديهم فعذبهم الآرون أشد العذاب وجعلوهم خدم لهم، فوضعوا لهم وظائف وأعمال دینیة في شریعة "مانو" حسب أسطورة الخلق، جاءت "طبقة الشودرا" من رجل الإله "براهما"، مما أثر على وضعهم الاجتماعي، فأصبحوا أدلة يخدمون الطبقات السابقة ويطیعونها، وتفرض عقوبة على من يحاول منهم الخروج من طبقته، فإذا 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 "العبد" 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 يتجلوا من مكان سكناهم 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 والإنسانات إليها ، فإن أنصرت رجل من هذه الطبقة إلى تلاوة الكتب المقدسة

1 - علي زیعور ، الفلسفۃ في الهند، مرجع سابق ، ص ص123-124.

امتلأت أذناه بالرصاص المصور ، وأن تلاها هو انشق لسانه، ولو حفظ شيئاً منها قطع جسد نصفين.⁽¹⁾

وبالعودة إلى مسألة النظام السياسي المتبع لدى الهنود القدماء، وتحديداً 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، ويعتبر ظله في الأرض، إذ جاء قوانين "مانو": "الإله هو الذي يعين الملك على رأس الدولة، وفق هذا القانون يحمي الأفراد وخدمتهم، والمفترض 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 الرعاية المجتمع وأن يعيش المجتمع بنوع من الحرية والأمان بدون خوف وتبازع.

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 كبر ولاقدام والأنوف 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 ديوانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة: زكي نجيب محمود، مج 1، ج 3، دار الجيل للطبع بيروت " د س" ص 166.

2 - الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم- الوسيط ، " د م ط " ط 1، 1988، ص 19

3 - صاحب عبيد الفتلاوي ، تاريخ القانون ، مكتبة دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان ،الأردن، ط1، 1998 ص 91.

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

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

المحور الثالث

الفكر السياسي عند اليونان والرومان

المحور الثالث

الفکر السیاسی عند اليونان والرومأن.

دأب قطاع واسع من مؤرخي الفلسفۃ على اختزال تأریخ الفلسفۃ الممتد عبر الزمان والمکان باليونان فقط، واعتبروا المنحی العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنظم في حیاة الانسان، وصار هذا الوعي معبرا عن الباكرة الاولى للمعرفة الفلسفية في التاریخ حسب زعمهم. بيد أن الارث العقلي الذي عثر عليه خبراء الآثار في بقايا تراث وادي الرافدين، ووادي النيل، والصین، والهند، وغيرها من الامم القديمة برهن بشكل واضح على حضور الوعي الفلسفی فيما تم تقسیره من الكتابات على الالواح الطينية الكثيرة التي وصلتنا من تراث هذه الامم.

I. الفکر السیاسی عند اليونان.

لعبت الفلسفۃ اليونانية دورا بارزا في تأریخ الفكر الفلسفی بعامة والفكر السیاسی والحقوقی بخاصة، كونها أرسست تأکل الفلسفة الأساس لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقاربة نظرية على الأقل، فنقلت الفكر من النظرة العالمية الميثولوجية القائمة على التأمل الخيالي للواقع وعلى بعض التصورات الرامية إلى الفهم العقلي للوجود وتقسیره. لقد انطلقت الفلسفۃ اليونانية من الحاجة إلى المعرفة تارکة وراءها العقائد الدينية الميثولوجية ، فكان فلاسفة اليونان أول من طرح قضایا أساسية تتعلق بالدولة والقانون والسياسة، حيث وثقت العلاقة بين الفرد والدولة والقانون، وبهذا تكون الفلسفۃ اليونانية قد ساهمت وبشكل جلي في الكثير من مراحل التطور للفکر السیاسی ومانا ومکانا والذي ما زالت معالمه ونتائجها قائمة حتى الآن.

وإذا كنا بقصد البحث في أصول نشأة الفلسفۃ السیاسیة الكلاسیکیة في بلاد الإغريقی ينبغي لنا الرجوع إلى عصر ما يسمى بـ"دولة المدينة". فالمجتمع اليوناني تميز بأنه كان عبارة عن وحدات سیاسیة مستقلة عن بعضها نتيجة لطبيعتها الجغرافية، فأصبحت كل مدينة لها مقومات الدولة "دولة المدينة" أو دولة صغيرة وكل دولة سلطتها الحاكمة وجيشها وحدودها. وأبرز هذه الدولات كانت أثينا اسبرطة، آرجوس... دولة المدينة، أو الحاضرة: وحدة سیاسیة، وليس مجرد تجمع مدنی، إنها التنظيم السیاسي 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 السیاسیة مبني على المشاركة المباشرة في مناقشة أمور إدارة المدينة، مما جعل منها النواة الأولى والتي مهدت لظهور أسلوب حكم قائم على مشاركة "الشعب" في اتخاذ القرارات والذي سُمي فيما بعد بالحكم الديمقراطي. دولة المدينة صغيرة المساحة، فهي بحجم مدينة واحدة مع ريفها ، بالمعنى الجغرافي ، أما بالمعنى السیاسي فهي المدينة الدولة أو المدينة، التي تحققت فيها حياة مشتركة ميزتها القوة والأنفة، وانسجام الغایات الأخلاقية.

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

1 - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السیاسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالیة للطباعة والنشر والتوزیع، بيروت ط2، 1983، ص 11، 12.

معظم أنحاء العالم المعروف، أثار دهشته أن يرى في وقت واحد أربع دوليات 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 الاجتماعية، 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 عاماً في العالم القديم، وكان يشكل تقريراً ثالث سكان آثينا، حيث يعتبر هذا النظام عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة الإغريقية. هذا من الناحية الاجتماعية، أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابهم أبداً، 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 آثينا، 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 ، فطبقة المواطنين، أي أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية وهي صفة - المواطن- ميزة يتوارثها، الأبناء وصفة المواطن امتياز يجعل صاحبه عضواً في المدينة، ويؤهله لحد أدنى في المشاركة السياسية وفي الشؤون العامة. وهم طبقة المواطنين الأحرار، وهم فقط الأفراد من أصل آثيني، 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 شيجة وأقل من صبغتها القانونية منها في العصر الحديث.⁽¹⁾

أولاً- الفكر السياسي عند سولون (559_638 ق.م)

يعتبر سولون أو "صولون Solon " أحد أبرز مفكري الإغريق في المرحلة السابقة لسocrates 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، وبثرته ومكانه الاجتماعي كان من الطبقة الوسطى، وذلك شيء معروف قال عنه في موقع آخر " إن الشارعين الآخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها سولون كما تشهد به أبياته" ⁽²⁾ ولقد أرجعت أسرة سولون نفسها إلى الإله بوسيدون إله البر والبحر عند الأثينيين، وهو أحد آلهة البانثيون الأولمبي .

ويعتبر صولون 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 صولون 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 صولون مجالين عريضين أولهما: العمل على تكريس مصالح

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

2 - ول دبورانت، قصة الحضارة، ج 6، ترجمة محمد بدران، جامعة الدول العربية، ط 1، 1953 ، ص 209.

الطبقة التجارية الصاعدة والسعى 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 متمرّكز 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 يلغى كل تلك الديون والرهونات، حرر بفعله الشعب الأثيني من ربيبة عبودية الدين، حيث أُسقط بفعل ذلك القانون الذي أصدره، عرف بقانون "سايسكيتا" أي وضع التقليل بإلغاء جميع الديون العامة والخاصة، التي كانت على عنانق 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 ودلاته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار المعرفة، القاهرة، 1960 ص 46.

2 - عصمت عبد المجيد بكر، أصلالة الفقه الإسلامي: دراسة في العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين القديمة وأصلالة المبادئ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2009 ، ص 156.

قوانين، تعترف الدولة بصلاحيتها، 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 بدلاً 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 التفريقي القديم القائم على الديانة الموروثة، إلا بإقامة تقسيم جديد مؤسس على الثروة، وقسم الناس إلى أربع طبقات ومنهم حقوقا متقاربة... إذ أن أذهان الناس لا تقبل فوراً أن تكون المساواة مطلقة. " ⁽¹⁾

أما ما ارتبط بالمؤسسات والمناصب السياسية في ديمقراطية أثينا، أقام صولون دستوراً مؤسساً على أربعة ركائز هي:

* - الحكومة "الأركون" : استحدث سولون نظام الاقتراع لاختيار موظفي الحكومة التسعة الذين يقومون بعمل الأركون بدلاً من الانتخاب الذي كانت تقوم به القبائل الأربع سابقاً، 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 تسعه من كل قبيلة، لأن يقوموا بمهامهم دون المرور على مجلس الأريوباجوس.⁽¹⁾

* - مجلس الشورى: ويدعى مجلس "البولا" وكان مكونا من أربعينائة عضو بمعدل مائة عضو من كل طبقات الأربع السالفة 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 محرف، وكان اختيارهم يتم بالقرعة من بين جميع أفراد الطبقات الأربع، ومن هذه الهيئة كانت المحاكم تتتألف 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 لأنينا .⁽²⁾

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

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

1 - أرسطوطاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، دار المعارف ، مصر ، ط 2 ، 1921 ، ص 61.

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

كثيراً بأستاذه سocrates الذي جعله فيما بعد أساس محاوراته الفلسفية. عاش أفلاطون في عصر شهد صراع سياسي دائم بين الحزبين الاستقراطي والديمقراطى ، وامتلا بالاضطرابات السياسية جعلته في بداية الأمر يثور على السياسة ويبعد عنها ليبحث في مبادئ السياسة السليمة للقضاء على الفساد السياسي والطبقى ، ولقد أتيح له أن يشهد عن كثب طائفة منوعة ومتباينة من الحكام ، وان يدرك بعقله ويفاضل الاستقراطية والديمقراطية والديكتاتورية، ويتناولها بالتحليل الدقيق بين النظم السياسية المختلفة .⁽¹⁾

لقد كان أفلاطون حريصاً في أن يكون إطار نظريته السياسية إطاراً أخلاقي فالسياسة هي العلم الذي يحدد المعانى العامة التي تكفل السعادة للناس ، والتى تتوكى أن تجرى العلاقات بينهم على أساس من التضحية والتعاطف ، وأن تربط بين الحاكم والمحكوم علاقة كريمة لا تقل نبلأ عن العلاقة التي تربط الأب بأبنائه. ويمكننا القول بأن علم السياسة في نظر أفلاطون ليس سوى نظرية شاملة لتنظيم المجتمع تنظيمياً يكفل له التقدم في ظل من الاستقرار والسلام والسعادة .⁽²⁾

يمكننا القول بأن أفلاطون مؤسس الفلسفۃ السیاسیة بامتیاز - حسب ما ورد في أغلب المدونات المؤرخة للفكر السياسي والاجتماعي - وذلك بالنظر إلى ما خص به من مؤلفات السياسة ذكر منها على سبيل المثال كتبه " الجمهورية " و " السياسي " و " القوانين ". وهي الكتب التي ضمنها آراءه السياسية يعتبر أفلاطون أن المشكلة الفلسفية هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى. لقد بلغ اهتمام أفلاطون حدا يمكننا القول إنه لم

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

2 - عزيزة وداد أبو النجا ، مفهوم العدالة بين أفلاطون والفارابي ، دار النهضة العربية ، مصر 2001 ، ص 32.

يتقىفس إلا من أجل السياسة، وقد حق لأحد مؤرخي الفلسفه السياسيه أن يعبر عن ذلك بالقول: "إن أفالاطون لم يأت إلى الفلسفه 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 . وللهذا يصح القول أن "فلسفه أفالاطون قد انطلقت من الحقد على كل تغيير والرفض القاطع ل الواقع الأثيني، فلا حل لمشاكل المجتمع الأثيني والمجتمعات البشرية إلا بالعودة إلى الوضع الذي كان قائما قبل مجيء طبقة التجار والثروة المنقوله ".⁽²⁾

لقد كان انهيار آثينا أمام قوة اسبرطة العسكرية كارثة كبرى شهدتها أفالاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وعاناها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه. وكان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل عقلية أفالاطون، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية، فقد أفقدته تلك الحرب "البيلوبونيزية" الثقة في الديمقراطية ، ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل أفالاطون عليه بل ذلك الصراع الداخلي بين القوى الديمقراطية والقوى الاوليجاركية، ومع ذلك فقد أعجب أفالاطون بالنظام السائد في الدولة المنتصرة، وهي اسبرطة التي جعلها نموذجا يتكرر في دولته المثاليه. لكن هذا الإعجاب لم يدم كثيرا ، حيث كذلك جهل رجال السياسة في عصره وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذي اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية.

1 - ولتر ستيس: تاريخ الفلسفه اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسه 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 خلال تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضاء هذه الحاجات بمفرده، فالفطرة الموجدة في الإنسان هي التي دفعته إلى التماس مساعدة الغير في إشباع هذه الحاجات لتنوعها وكثرتها فهو حاجة دائماً إلى اللباس والغذاء والمسكن والأمن ... وغيرها من ضروريات الحياة، فال يوجد إنسان كامل يستطيع أن يلبى 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 يتالف عدد عديد منا من صحب 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 تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان مجتمعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبىها بنفسه. 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 وهذا 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، ص 227.

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

إن الدول المثالية إذ عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاثة أساسية، هي : طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع 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 الوبيـل على الدولة أن يتـبـادـل النـجـارـ والحـذـاءـ حرفيـهماـ أوـ أنـ يـتـبـادـلـ أدـواتـهـماـ وأـجـورـهـماـ أوـ أنـ يـصـرـ شـخـصـ وـاحـدـ عـلـىـ الـقـيـامـ بالـحرـفتـيـنـ مـعـاـ.ـ وـكـذـلـكـ فإـنـ مـنـ الـخـطـرـ أـنـ يـتـبـادـلـ الصـانـعـ وـالـمـحـارـبـ وـالـحاـكمـ الـوـظـائـفـ فـيـصـبـحـ الصـانـعـ مـحـارـبـاـ أوـ يـصـبـحـ الـمـحـارـبـ حـاكـمـاـ..ـ إـلـخـ،ـ "ـ فـالـتـعـديـ عـلـىـ وـظـائـفـ الـغـيرـ وـالـخـلطـ بـيـنـ الطـبـقـاتـ الـثـلـاثـةـ يـجـرـ عـلـىـ الدـوـلـةـ أـوـخـمـ الـعـوـاقـبـ بـحـيثـ أـنـ الـمـرـءـ لـاـ يـعـدـ الصـوابـ إـذـ عـدـ ذـلـكـ جـرـيمـةـ أـيـ أـنـهـ أـمـرـ مـخـالـفـ لـلـعـدـالـةـ "ـ (1)

وفي سياق تصوريـةـ لـلـدـوـلـةـ أوـ الـمـدـيـنـةـ الفـاضـلـةـ يـحدـدـ أـفـلاـطـونـ جـمـلةـ منـ الشـروـطـ التـيـ يـجـبـ تـحـقـقـهـاـ فـيـ الـدـوـلـةـ حـتـىـ تـسـمـوـ إـلـىـ صـفـةـ الـمـثـالـ وـتـحـقـقـ الـكـمالـ.ـ فـالـفـرـدـ فـيـ نـظـرـ أـفـلاـطـونـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ لـلـدـوـلـةـ،ـ وـلـاـ يـوـجـدـ خـارـجـ الـدـوـلـةـ،ـ وـلـاـ يـعـمـلـ ضـدـ الـدـوـلـةـ،ـ فـإـنـهـ يـجـبـ

1- أـفـلاـطـونـ،ـ الـجـمـهـورـيـةـ،ـ مـصـدرـ سـابـقـ،ـ صـصـ 314،ـ 315ـ.

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 ومأثور، 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 تتحقق إلا باتفاق 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 ملاجيء لتربية الأطفال، وعندما يبلغون سناً 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 تفالطون من دولته أن تكون في إقليم محدد الرقعة، ومعزولة عن بقية الدول، وينبغي أن لا تكون صغيرة لدرجة يتغلب عليها مجاؤرها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون كذلك بحيث لا تستطيع أن تحقق اكتفاءها. ولم يفضل أن تكون جانب البحر لأنه يملاً تجار الجملة والإقطاعيين والمتجلولين من الباعة، وهذا يؤدي إلى تضارب

1 - علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية، دار الأمان، الرباط، ط1 ، 2015 ، ص 184 .

المصالح وقيام النزاعات والحروب، ومن أسباب هذه الرؤية الاستراتيجية لموقع الجمهورية أن أثينا كانت مركزاً تجارياً بحرياً، 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 سلباً على نشاطها البري، أما عدد السكان، فقد حددَ بعدم تجاوز الأربعة ألف وخمسين فرداً.⁽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 وخدم أكثر من غرض... كما توجّب أن تكون النظم الدستورية المنشورة التي تعتبر الأنسب بالنسبة للجماعة هي ما كانت متقدمة مع البنية الطبيعية والموارد الاقتصادية ومع تكوين الشعب نفسه، وهذه الأرض يجب أن تكون مناسبة ومتعددة حتى تغطي كل الحاصلات الرئيسية الضرورية للوجود البدنى، وغير خصبة بالقدر الكافي في نفس الوقت بحيث لا يجعل الإنتاج للسوق الخارجي ممكناً 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 العribات الأثينية، وهذا سيكون أساس الوجود اقتصادياً وقائماً على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أن أفلاطون سيبني أخلاقيات قومية سليمة خصوصاً وقد قالنا إلى أقل حد ممكن من احتمال اصطباغ روح الجماعة بالنزعة التجارية.⁽²⁾

1 - ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 2، 2002، ص 112.

2 - أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطبع 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 الظبقي السابق إذ يلاحظ أن الدولة إنما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوي على ما يُسمّيه أفلاطون "حراس الدولة" أي الجنديون والحكام. ورغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجندي باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدرًا معقولاً من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن والعدو، أقول إنه رغم تلك العناية، إلا أن عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخرج من أسماءهم "الحكام الفلاسفة" لأن العقل - حسب التعبير الأفلاطوني - لا يتواافق 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 الفلسفية ومساعديهم "الحراس العسكريون"، إذ إن تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر مراحل تربوية تعليمية عدّة تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافّة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهّلهم لأن يكونوا حراسا، فإنّهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدّهم على إتقان مهنيّهم التي هم مؤهلين لها بالطبع 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 القادرون على تحمل التمارين الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أي تمييز طبقي بينهم إلى نظام تعليمي موحد لا فرق بين صبي وفتاة. فالجنسان -عندـهـ الـقدراتـ الجـسمـيةـ

والنفسية والعقلية نفسها . وتببدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسية بهؤلاء الأبناء . أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غذائي سليم ومتكملاً مع ممارسة التمرينات الرياضية . ومن شأن هذا وذاك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة وبنية جسمانية قوية . أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالأداب الراقية والموسيقى الهادئة .

لقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء شروطاً عدّة، حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود، الذين طالب بطردتهم 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 أداؤه يتاح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف، بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويقبلها في نفسه مسروراً، فيجعل منها غذاءه ويندو 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 البدن في شيء. أما العلوم التي ت quam 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 تتميّتها.

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 أفالاطون 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 . وبالجملة فإن دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار تميز به المراهقين 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 أفالاطون 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 أفالاطون هنا بضرورةأخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم، إذ يرى " أن المراهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهأة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتقنيد حججه 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 الفتى 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 والفلسفه.

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" فضلاً عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف يجعلهم "يتميزون عن كل من عادهم في الشؤون العملية وفي المعرفة" وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلسفه الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التي قضتها 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 ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في "الحكم ذاته واجباً لا مفر منه أكثر من كونه شرفاً" ⁽¹⁾

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

1 - أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ، تلخيص لصفحات من: 291 إلى 453.

لكن طول التمرین والمتابعة المستمرة، تطفئ أمراض. النفس وتزيل عيوبها. وفي مقابل ذلك تنمو الفضيلة وحب الخير فيهم، فيغلب النطبع الطبع ولا تأتي سن الخمسين حتى تكون نفوسهم قد صفت وأدركت الحق والخير وأرادته "فتكون إنسان يف نظره يتطلب خمسين سنة"⁽¹⁾ وبهذا يستطيع الحاكم الفيلسوف إدراك القوانين العادلة وتلقىها لآخرين فالفيلسوف أصلح الناس للحكم، إذ يمكنه إقامة العدل بإدراكه الحقيقة وقدرته على اتخاذ أحسن القرارات التي تتناسب 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 حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل. وعليه فمن واجب الإنسان الذي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد الذي هو سجن النفس ونوازع الشهوة، وفي المقابل يلتقي إلى النفس ليزكيها ويظهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة.

لقد برر أفلاطون هذه المسألة في محاورة 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 تعريفاً 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 فردان وفيها لا يفكر الفرد إلا في مصلحته الذاتية.⁽¹⁾

بعد تفنيد 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 انصراف 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، وتتاجر 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 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، ط 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 أفلاطون عن خمس حكومات أو دول أو أنظمة حكم يميز فيها بين المثالي الصالح ، والواقعي الفاسد، ويقيم بينهما موازنة من باب التمايز القائم بين الدول والمواطنين ، فكما أن المواطنين أنواع فالحكومات أيضا انواع ، فالدول المثالية تمثل عقلا تحقق فيه الاتساق الكامل بين الملوك، والدولة الفاسدة تمثل عقلا أختل فيه هذا الاتساق.

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 بوجوب سيادة القانون، أي أنه أعاد الاعتبار للقوانين الدستورية، التي هي جزأ لا يتجزأ من الثقافة الأخلاقية، 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 النبلاء وهي حکومة الممتازين والحاکم فيها فیلسوف، حکومة الفرد الفاضل الذي هو على درجة

1 - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 259.

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1990، ص 126.

عالیة من الذکاء والمعرفة والفطنة والحكمة، وعلى قدرة فائقة في الإدراك، وفكرة الخیر لا تفارقہ، وهذا أمر طبیعی لأنھ يحاول دائمًا أن یتشبه بالله منبع الخیر. وبالتالي فهذا النوع من الحکام ليس بحاجة إلى قوانین تقيیده، ففضیلته وحكمته يجعلانه دائمًا یتخذ القرار الصائب والأصح، والحاکم الفیلسوف یسعى إلى توجیه شعبه إلى الطريق المستنیر ومنه إلى السعادة الحقيقة، و یعمل دائمًا على قمع الفساد، لذا وضع أفلاطون زمام الحكم والسلطة في أيدي الفلسفة. " حکومة الفلسفة هي أساس الدولة المثالیة لأن هؤلاء الفلسفة إذا ما حکموا فلن يكون لهم من غایة یسعون إلى تحقيقها سوی تحقيق العدالة بين المواطنين ويکرسون كل وقتهم في خدمة مواطنیهم."

(1) أما الأنظمة الأربع الفاسدة فهي:

أ- التیموقراطیة : وهي أول أنواع الفساد في الحكم عند أفلاطون ، تمنح السلطة فيه على أساس الملكية ، یتصف هذا النوع من الحكومات بما یسمى "مفهوم الشرف". فالدولة التیموقراطیة تعرّف من قبل أفلاطون من خلال التحلیلين التاليین: الزعماء أو القواد یستقیدون أو یحصلون على تقدير كبير من قبل الجسم الاجتماعي، أما المجتمع هو مقسم إلى طبقات مغلقة كل منها متخصصة في ممارسة خاصة للوظيفة التي أسندت إليها. هذه الطبقات هي : المحاربون، الكهنة، المنتجون. ويمكن لنا أن نسمی نظام اسبرطة تیموقراطیا حيث أن حکومتها حکومة عسکریة، وهي تنشأ عن الارستقراطیة التي دعا إليها في الجمهورية. حيث نجد الحکام یهملون التربية، وینظمون الزواج بشكل سیء ، مما یجعلهم یفشلون في الجمع بين السلالات الجيدة ، فيكون جيل آخر من الحکام غير كفاء.

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

2 - دیف 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 وذا كانت التيموقратية تتجه إلى الحرب ، فإن الأوليغارشية تتجه إلى الثروة ، وعندما تطمع الحكومة التيموقратية الحربية في الثروة ، فإن سلطان الدولة سيكون للأغنياء وليس للفقراء ، وتخول الملكية لاصاحبها حق الوصول إلى المنصب ، وإذا كانت العدالة في التيموقратية لم تفقد كلية ، فإن الأوليغاركية 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 في ذات الوقت ، وتقسم الدولة إلى دولتين : دولة الفقراء ، ودولة الأغنياء.⁽¹⁾

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

إن السلطة المطلقة تسمح بظهور طاغية باستمرار و يؤدي ذلك للانغمام في الملاذات. وإذا لم يكن هناك قوانين فسيكون لدى الطغاة القدرة على ممارسة نزواتهم

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

2 - ديف روبنسون ، أفلاطون ، ص 134.

المظلمة ، فلا يعودون بعد ذلك عقلاً أو بشراً، 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 في دولة واحدة ، فإن الديمقراطية تعنى وجود العديد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما في الدولة من أفراد.⁽¹⁾

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

د- الطغيان " الاستبداد": هو أسوأ أنواع الحكم، كونه بيد شخص واحد لا يخضع ولا يحترم القانون ، ويُمجّد السيادة المطلقة ، ويحرص على تكريس الطاعة العمىء من قبل المحكومين. هو نظام خطير كونه لا يترك إلا مساحة ضيقة جداً للعقل ، يرتكز بشكل واسع على ممارسة العنف من أجل فرض إرادة الطاغية ، فيسفك الدماء ليجعل من حكمه أمراً واقعاً وضرورياً ، ويلصق التهم بالأبرياء ، ويخلص من أعدائه مدعياً حماية الشعب من خطرهم ، وبذلك يقضى على عنصر الشجاعة والتقوّق العقلى في الدولة ، ويستأجر المرتزقة ويتحول الحرس إلى قوة إرهاب للشعب ، وبذلك ينتقل من التطرف في الحرية إلى التطرف في العبودية . الواقع التاريخي لليوناني يؤكّد أن الطغيان كان مرحلة انتقالية بين الأوليغاركية والديمقراطية ، وأفلاطون أعتمد في تربيته

1 - الفارابي ، الجمجمة بين رأي الحكمين ، ترجمة: أليبر نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1986 ، ص 19.

على الترتيب المنطقى وليس التاريخى ، لذلك نجد أفلاطون أعتبر أن حكمة الطغيان هى آخر الحكومات الفاسدة والسيئة فى 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 كانقلاب عليه ويدأ 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 للحكمة أو تام الفضيلة، يُعدّ الشخصية الفلسفية الأكثر حضوراً في تاريخ الفكر السياسي القديم، خاصة في عصر الإغريق . لُقب 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 ، ص 11.

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 يعد 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 تقسيرا ماديا 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 اثر تعاليم أفلاطون ⁽¹⁾ .

إن منهج أرسطو في السياسة يختلف عن منهج أستاذه أفلاطون العقلي، فقد استحدث أرسطو منهاجا جديدا لتوليد أفكاره السياسية والتي جاءت مغايرة تماما للوضع الذي كان سائدا في وقته، محاولا بذلك تكييف 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 طبّقه أرسطو على المدينة، ذلك الكل الذي يضم العلم السياسي.⁽¹⁾ أي أن أرسطو طبّق قواعد المنهج الاستقرائي على علم السياسة من خلال معرفة الكل انطلاقاً من الأجزاء المكونة له، حيث أن معرفة خواص الجزء وعملياته وتركيبه تقويناً حتماً إلى معرفة الكل.

إن المنهج الذي اعتمدته 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 تم خضت 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 ، ج 6 ، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924 ص 362.

2 - حسن شحاته سعفان، 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 قاما لتحقيق مصلحة الإنسان الفرد، التي فيها خيره لذلك فكل دولة مجتمع، يقول أرسطو : بما أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتتألف ابتعاد 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 أرسطو أن المدينة تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية بين الجنسين للتسلل وبقاء النوع ، كما يدخل في قيامها ايضاً ارتباط طبقي 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 تكون 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، تعریف: أحمد لطفی 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 لأن الكل هو دائمًا فوق الجزء ، والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الاجزاء بالضرورة ، وأن الفرد لا يمكنه ان يكفي نفسه حاجاته وانه لا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع ، إما من لا يعيش في جماعة أو من يستغنى 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، وإن غايتها هي العيش الجيد والحياة الرفيعة ، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي⁽²⁾.

لقد عالج أرسطو قضايا الدولة والقانون والسياسة وفقاً 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 عاملاً في تنظيم الدولة والقوانين تمثل السلطة العليا وتعلو على سلطة الحكام كانوا افراداً أم هيئات، ومبدأ الالتزام بالقانون وسيادته ليس مجرد ضرورة بل هو دليلاً أيضاً على صلاحيات الدولة. وأن أكثر الحكام امتيازاً وحكمه وذكاء لا يمكن أن تستغنى عن القانون، لما له من قواعد عامة من موضوعية تكاد تكون مجردة. فالقانون هو العقل مجرداً عن الهوى.

لقد اعطى أرسطو دولة القوانين أسمى صور التنظيم السياسي كالتفوق والامتياز على ما عدتها 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 .

إلى حكومة جيدة ما لم نضمن سيادة القانون ويشرط 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. يصل أرسطو إلى نتيجة مفادها أن القانون " هو السلطة المحايدة بالرغم من اختلاف القوانين بمشريعها وميولهم ، وهي مسألة واقعية عندما يعملون لخدمة مصالحهم ، إضافه إلى ربطه القوانين الصالحة والدستير الصالحة ، فيذكر أن القوانين الصالحة تتبع من الدستير الصالحة والفاسدة على المنوال نفسه ، أي أن النظام الصالح لابد أن يطبق حكم القانون . بمعنى إن أساس النظام الصالح هو النظام الذي يطبق حكم القانون لأن 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 الأساسية للمدينة والقواعد العادلة 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 وأخر 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 وال وسيط، ج 1، بنغازي، منشورات جامعة فاريونس، ط 1، 2004 ، ص 240.

2 - ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة 1970 ، ص 29.

ويستخدم أرسطو معيرين رئيسيين 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، اذ 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 والدستير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون. أما في المقالة الثالثة فقد بحث أرسطو عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودستيرها ليبين، الصالح منها والفاسد ويحدد وظائف المواطن وبعد ذلك ينتقل أرسطو إلى البحث في الدستير المختلفة للمدن اليونانية لأن الدستور هو الذي يعين نظام الحكم في الدولة وقد أراد أرسطو من كتاب السياسة أن يكون مرشدًا للمشرع وهادياً له.⁽²⁾

ولهذا فقد قسم أرسطو نظم الحكم إلى ستة أنظمة ثلاثة منها صالحة هي: النظام الملكي الذي يحكم وفقاً للقانون ويستهدف الصالح العام. والنظام الاستقرطي حيث تكون السلطة في يد أقلية متميزة تحكم أيضاً وفقاً 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 بحل 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 تقوها 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 .

وتحقيقا لفكرته في الوسط الصالح يجعل أرسطو من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعي لأن الاعتدال والوسط هو خير الأمور ، ومن ثم فان الطبقة الوسطى هي خير الطبقات التي يمكن أن تؤمن بالحكم في الدولة. فأولئك الذين ينتمون إليها هم أكثر أفراد الشعب استعدادا لأن يصغوا إلى صوت العقل وهم دائما على استعداد للدرس، نقىض 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 فان أرسطو يتمسك ب موقفه 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 لمعايير 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 يجعلهم غير مشغولين بالعمل لتوفير أسباب الحياة دون أن يصبحوا من الأثرياء. هؤلاء المواطنين من المالك 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 يؤكّد أرسطو على أن تتولى الدولة مهمة التربية لأن الدولة هي التي تمثل شخصية المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ذلك، لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقيام الدولة.⁽²⁾ وهنا يتقدّم 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 تتميم القدرات العقلية لذلك يوصي بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشاء 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 ، ص 127.

2 - جميل خليل المعلّة، السياسة في فلسفة أرسطو الدولة المثلى انموذجا ، مصدر سابق ، ص 79.

أ. 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، يُعد فاتحة عهد جديد في السياسة في المدينة الأوروبية. وقد كان انهيار دولة المدينة حدا فاصلا في تاريخ الفكر السياسي. كما نعثر في الوقت نفسه على دراسات فلسفية وفكرية، توکد على أن الفكر السياسي الروماني، هو بمثابة الامتداد الطبيعي للتفكير السياسي اليوناني. حيث تعتبر المرحلة الرومانية للأفكار اليونانية، من خلال إضافة الطابع العملي والواقعي، الذي تميزت به الحضارة الرومانية بدل الجنوح نحو التأمل الفلسفـي عند الإغريق.

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

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

1- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 55

والمتضمنة لشعوب وعريقيات مختلفة، تتنمي إلى ثقافات متعددة، وبالتالي فإدارة الدولة في الحالة الرومانية، تختلف جذرياً 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 الإمبراطورية الرومانية في المسار ، والذي يمكن تلخيصه في ثلاثة مراحل تاريخية هي:

1. المرحلة الملكية (509-753 ق.م): تُعتبر مرحلة التأسيس السياسي والمؤسسكي 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 سُتُّعرف باسم مجلس الشيوخ، والتي سيتطور دورها بشكل جذري، بحيث تحول 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 ج 1، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 1999 ، ص 108 – 109.

تعد ثمار س 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 تمثل في مناصب الحكم 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 وضمنها لأراضي شاسعة وشعوب متعددة ولم يعد بمقدور النظام الروماني إدارة هذه الإمبراطورية الضخمة. وكانت الإرهادات الأولى لبداية النظام الإمبراطوري مع "يوليوس قيصر 101 - 44 ق.م" الذي إستولى بحد السيف على السلطة ، تم جاء بعده ابنه بالتيني "أوغست 27 ق.م" الذي أصبح إمبراطورا.

اتسم هذا الحكم بإحلال إمبراطور ذي سلطات مطلقة محل القنصليين، وكان ينظر له وكأنه إلاه 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 أبراشر، 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 ثلات مفكرين سياسيين كانت لهم اسهامات بارزة في التاريخ السياسي الروماني هم:

أولاً- بوليبيوس (200-123 ق.م)

مؤرخ يوناني روماني، من مدينة ميقالوبوليس **Megalopolis** من عائلة النبلاء، ترأس "الرابطة الآشينية".⁽¹⁾ كان على احتكاك مستمر بقضايا السياسة والأعمال العسكرية، حيث رافق أباه الدبلوماسي إلى مصر و كان له الفضل الأكبر في العمل الدبلوماسي الذي قام به أباه هناك، حيث لعب دوراً كبيراً في النزاع الذي نشأ بين كل من روما و مقدونيا "168-171 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 السياسية 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 الإغريقي السياسي، ومضى يحلّ أسس صعود روما لتتبوأ مركز السيطرة على عالم البحر الأبيض المتوسط ويستقصي إمكانات المستقبل، وقد ظلت تواريشه لما يزيد عن ألف عام المحاولة

1- الرابطة الآشينية: هي كونفدرالية مشكلة 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 فلبيب المقدوني، ثم تمت إعادة تشكيلها سنة 281 ق.م ليتم القضاء عليها نهائياً 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 أنس هذا الصعود، وأوجه الضعف الداخلي التي جعلت روما - كما توقع بوليبوس -

تنتهي إلى الزوال، شأنها شأن أي مجتمع إنساني آخر.⁽¹⁾

اقترح بوليبوس في دراسته لأشكال السلطة -سواء كان النظام ملكياً أو نظام طغيان، أو أرستقراطياً أو ديمقراطياً أو حكماً فوضوياً-ألا يتم اعتبار هذه الأشكال كبدائل، إنما كعناصر تكميلية، وهي لا يمكن أن تتعارض فقط ، وإنما يمكن أن تعمل معاً، وبذلك كان يشير إلى ما سيعرف لاحقاً بالتوازن السياسي في الحكومات ، وهو المعنى الذي استعمله مونتسكيو في كتابه روح القوانين، واستخدمه الآباء المؤسسين للولايات المتحدة في صياغة دستورها.⁽²⁾

يرى بوليبوس أن النماذج الثلاثة للحكومات: الملكية، الارستقراطية والديمقراطية توجد جميعاً في الجمهورية الرومانية، وفي الواقع فإن هذه النماذج تتوافق بصورة متساوية ومنسقة. هذا التوازن، المتساوٍ والمنسق، يظهر بالنسبة لهيكل النظام السياسي، كما يظهر بالنسبة لطريقة أداء وعمل النظام في كل يوم، بحيث لا يستطيع المواطنون الرومانيون أن يحددوا إذا كان النظام الذي ينتهي به ملكياً أم أرستقراطياً أم ديمقراطياً. 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 نظاماً أرستقراطياً، وإن 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: بستان 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 بوليبوس 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 واستقرارا، وبالتالي القوة الكافية للانتصار وقت الخطر.

لقد أفرغ بوليبوس أفكاره السياسية في نظريته عن الحكومة المختلطة، فعرض للدستور الروماني معتقدا بأن الدولة قابلة للنمو والتخلُّف أو الاضمحلال، مقتبسا ما ذهب إليه أفلاطون من قبل بشأن الحكومات، والتي تعني أن الحكومة الملكية تتنهى إلى حكومة مستبدة، والأرستقراطية إلى أقليَّة أوليغارشية. وهكذا فقد افترض بوليبوس أن الشكل الأصيل للحكم هو الملكية، مع ارتباط الملك بالمتاليات الأساسية مثل العدالة والواجب، ويتدحرج 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 يصطلاح عليه بوليبوس بحكم الأوكلوقراطية، التي تؤدي إلى ظهور حاكم مستبد جديد يستخدم العنف والقوة في السيطرة على الحكم وقهر الخصوم .⁽¹⁾

بني بوليبوس 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: - الفنصل - المستشار: وهو العنصر الملكي. - مجلس الشيوخ: العنصر الأرستقراطي -

1 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة ، ط74 ، ص 143 ، 2017

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 المواطنين الرومان، وما يرتبط بهم من وعي سياسي وانتماء للدولة والارتباط بها فضلا عن قوة النظام القانوني الروماني.⁽¹⁾

ب- شيشرون (43-106 ق.م)

يعتبر الخطيب الروماني شيشرون من أبرز المفكرين الذين اهتموا بشأن السياسة بصفة عامة وبحقوق الإنسان بصفة خاصة، فهو المفكر السياسي 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 نقلًا على غيره .⁽²⁾ وبالفعل فإن بعض كتبه تحمل عناوين كتب أفلاطون نفسها. لكنه كان يتمهّن المحاماً من جهة وبهتم بالتأملات السياسية من جهة أخرى. كان لأفكار "بوليبيوس" أكبر الأثر على شيشرون، حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهوريّة أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها ومناداته 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 انحرافه 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 تصوّره ل القانون الطبيعي ، ومدلول تميّزه بين المنفعة المشتركة والشيء العام، وكذلك تأويله المتميّز لنظرية الدستور المختلط التي عرفت انتشاراً واسعاً لدى الأوساط اليونانية المهتمة باكتشاف سرّ عظمة روما وأسباب تفوق نظامها السياسي.

ب ١ - القانون الطبيعي

ومن أعظم إسهامات شيشرون في جما الفلسفۃ السیاسیة، ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي المواقف للطبيعة والعقل وينطبق على الناس جميعاً ، فهو قانون الشعوب. فالقانون ليس مجموعة من القواعد المكتوبة التي وضعها الناس في فترة زمنية محدودة، وإنما هو شيء أبيدي وطبيعي، أي أنه نابع من الطبيعة ثابت لا يتغير بتغيير الناس والمجتمعات. هذا القانون هو مجموعة القواعد الإنسانية العامة التي لا يختلف حولها البشر، يدركها التفكري المنطقي السليم . معروف للجميع، خالد، أبيدي، 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 بتغيير 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 على أساس وحدة الإنسانية وتتبع من مبادئ القانون الطبيعي. موافق للطبيعة.⁽¹⁾ ويتجلّى هنا أثر الرواقيّة في نظرية "شيشرون" من خلال مؤلفاته وخطبه التي نادى من خلالها إلى تطبيق القانون الطبيعي وتطلّعه إلى مواطنة عالمية و إمكانية قيام دستور دولة للعالم يكون موحداً 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⁾

ب 2 - 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 معاً في جماعة ليس ضعفهم وخوفهم، بل غريزتهم وطبعتهم في التوأمة والتكميل مع أقرانهم.

فالإنسان حتى وإن كان يتمتع بالرخاء ووفرة المال يشعر بالحاجة للاجتماع مع بين جنسه، وهنا يظهر تأثر شيشرون بأرسطو الإنسان الاجتماعي بطبعه. وفي هذا المسار يرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتکز 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 لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1 2012 ، ص، 163 ، 164.

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

أ - إن سلطة الدولة تنبثق من قوة الإفراد أجمعين ، ما دامت أنها بقوانينها ملك الجميع ، فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتمتلك بالضرورة القوة الازمة لحفظ كيانها 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 استخداما قانونيا وسلوبا 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 دائمًا للقانون السماوي وللقانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي العام ، ذلك القانون العام الذي يسمى على القانون البشري الديني. لقد حازت هذه المبادئ العامة للحكم التي تؤيد انبعاث السلطة من الشعب ، والممارسة القانونية لها، ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي تأييدها مطلقا بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بديهييات الفلسفۃ السیاسیة خلال قرون عديدة. فالدولة ما وجدت إلا لضمان احترام القانون واحترام الحرية الفردية وحماية الملكية والدول لا تموت لأنها وجدت لتبقى فهي ليست مثل الفرد العادي.⁽¹⁾

1 - ليو شرتاوس، جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفۃ السیاسیة : من ثیوکیدیدیس حتى اسپینوزا، ج 1 ، تر: محمود سید أحمد المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 3، 2005 ، ص 240.

بـ 3 - أنظمة الحكم

وظيفة الدولة في نظره هي حماية القانون، وقد تلجم أحد أنظمة الحكم التالية :

أ- النظام الملكي : والذي يقوم على وجود ملك يحكم الجماعة اعتقاداً بأن عقلاً واحداً ينبغي أن يقود العالم. فالملكية ليست بالضرورة أن تكون نظام بربيري، ويرى شيشرون أن الملكية تتعارض مع الحرية لأن الملك مهما كان خرياً فسوف يكون دائماً هو السيد. أما الشعب فيكون العبد ، فإن النظام الملكي ضد الحرية.

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

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

أما ما تعلق بالأفضالية بين هذه الأنظمة فشيشرون يمنحها تازلياً الملكي فالارستقراطي، فالديمocrطي، وهو آخرها وأسوأها لديه. أما أفضل الأنظمة لديه إطلاقاً فهو النظام الذي يجمع بين فضائل الأنظمة الثلاث، مكوناً منها نظاماً معتدلاً يتحقق فيه الانسجام والتوازن وتكافؤ القوة بين عناصر الأنظمة المختلفة، وفضائلها ومبادئها

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

وقوها. منطلقاً في تصوره هذا من أن الجمع بين أنظمة ثلاثة خير من الجمع بين نظامين، مقترباً في فكرته عن أسس النظام المختلط ومبادئه من أفكار أفلاطون وأرسطو بهذا الشأن، وتميّزاً عنّهما بجعل نظامه ناتجاً للجمع بين الأنظمة الثلاثة، بخلاف النظام المختلط في نموذجه الأفلاطوني والأرسطي الناتج عن الجمع بين نظامين فحسب.⁽¹⁾

ج- سينيكا (10 ق.م - 47 م)

هو لوكيوس انايوس سينيكا ، فيلسوف روماني ولد بإسبانيا ، كاتب وخطيب ، لقب بسينيكا الفيلسوف أو سينيكا الأصغر تميّزاً له عن والده الذي حمل نفس الاسم. عمل مستشاراً في القصر لکالیکولا ومربيا لنیرون ، ثم وزيراً له . يعتبر سينيكا من أبرز دعاة الفكر الرواقي ، خاصة بعد الفوضى التي عرفتها روما في عهد نيرون حيث كان الأباطرة طغاة مستبدّين وسفاحين ، والتاريخ السياسي الروماني مليء بالصراعات ، والاغتيالات ، بين القادة والشيوخ وأصحاب المال بعضهم اتجاه بعض ، وبين المستضعفين . لذا فهو يقول عن مجتمع زمانه: " محشد من الوحش الكاسرة والفارق أن الوحش هي فيما بينها وديعة فلا ينهش بعضها بعضاً ، 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 بتقانيه في إداء أعماله

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

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

وواجباته، فإن لم يكن الفرد فعالاً، فإنه سيقع ضحية لأهوائه، وأن 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 أخلاق وفساد، وأمام ما وصلت اليه روما من وضعية مزرية في عهد نيرون، رأى سينيكا أن هذا الوضع جعل من قيام الحكم المطلق ضرورة لابد 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⁾

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

- فضل النظام الملكي لأن 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، ولم 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 .71 2010

تحدهم فقط من التمادي في الشر والفساد، فالحل هو ايجاد امبراطور جيد يعمل
للصالح العام، حتى وإن أعطي كل الصالحيات.⁽¹⁾

1 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو- مصرية، القاهرة ، ط 07
159 ص 2017

المحور الرابع

الفكر السياسي المسيحي

المحور الرابع

الفکر السیاسی المیسیحی

تاریخ الديانة المیسیحیة یؤکد وبوضوح على ذلك التأثير العمیق في الاتجاهات السیاسیة التي سادت الامبراطوریة الرومانیة ، فعلى الرغم على أن المیسیحیة لم تحمل في بدايتها نظاماً أو فکراً سیاسیاً دقیقاً ومحدداً ، كونها حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدینیة لكنها في الوقت نفسه حملت بين نصوصها الكثير من المعانی والدلالات الاخلاقیة والاجتماعیة المناقضة لما كان قائماً في نظام الامبراطوریة الرومانیة من قرائن ظلم والاضطهاد والطبقیة ... إلخ . لقد اجتنبت المیسیحیة بالتدیرج الطبقات الدنيا من الشعب الرومانی، خصوصاً وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق وأنه لا فرق بين فرد وأخر بسبب الطبقة أو الفقر أو المنزلة الاجتماعیة... الخ .

لکن بعدما اعترف الامبراطور " قسطنطین " بالمیسیحیة واعتبارها الدين الرسمی والوحید للإمبراطوریة في القرن الرابع المیلادي ، تغيرت الاوضاع. ولعل السبب الرئیسي الذي جعل الامبراطور " قسطنطین " یعرف بالديانة المیسیحیة هو سبب سیاسي في المحل الاول ، ذلك أنه کان يحتاج الى تأیيد الكنیسة، وبالتالي إیمان رجال الكنیسة ورجال الدين المیسیحی برمتهم وتأیيدهم للدولة، فنشأت سلطان : سلطة دنیویة يرأسها الامبراطور وأخرى دینیة يرأسها البابا على شاكلة مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، بما یتجلى بوضوح في الأقوال المأثورة عن السيد المیسیح عليه السلام، مثل " لیست مملکتي في هذا العالم " وقوله " دع ما لقیصر لقیصر وما لله لله " .

إن تعاليم المسيح لم تتضمن مبادئ سياسية أو أنسا 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 لفرد طبيعتين متميزتين أحدهما تتعلق بالروح والأخرى بالجسد، وأن كلاً منها تحتاج إلى إشراف، فالكنيسة تتولى الإشراف على الجوانب الروحية بينما تعنى الدولة أو السلطة الزمنية بالشق الدنيوي، وعلى الفرد أن يتوجه بولائه لكلاً السلطتين، كل في مجالها.

لقد عبر البابا جيالسيوس الأول عن مبدأ السلطتين بما أطلق عليه " مذهب أو نظرية السيفين" التي تقوم على وجود سيفين يمثل كل منهما مركزاً للسلطة، سلطة الكنيسة المعنية بالوضع الروحي للفرد وبكل ما يتعلق بالمظاهر الروحية، والسلطة الزمنية التي تهتم ب مجالات 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 الثانية بعد اكتساب الكنيسة السلطات العليا على حساب الدولة ومنها صكوك الغفران والحرمان، باعتبارها " مدينة الله" على الأرض، وفق تعبير القديس أغسطينوس الذي انتصر لقوتها وقدرتها على حسم الصراع مع السلطة الزمنية لصالحها. بينما لم يجد توما الإكوني ثمة تعارضًا 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.

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

أوغسطين أو "أوريليوس أوغسطينوس Aurelius Augustinustinas" من أصل نوميدي -لاتيني. اللاهوتي والفيلسوف من آباء الكنيسة اللاتين، يعد رائداً للفلسفه المسيحية في العصر الكنسي الذي يمتد من القرن الثاني حتى القرن السادس الميلاديين. ابن طاغاست سوق أهراس، الجزائر حالياً. يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنجليكانية قديساً وأحد آباء الكنيسة البارزين وشقيق المسالك الرهباني الأوغسطيني. يعتبره العديد من البروتستانت وخاصة الكالفنيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديساً. كان أبوه باتريكبوس وثريا متوسط الحال، وأمه مونيكا مؤمنة مسيحية أصبحت قديسة فيما بعد. قرأ وتأثر بأفلاطون وشيشرون، بحثاً عن الحقيقة، حقيقة مصير الإنسان، قرأ الإنجيل بهدف أن يجدها فيه، كما تعلم من أمه، ولكن أمله خاب. متسبعاً بالأدب اللاتيني، لم يعجب بلاتينية الكتاب انظم إلى المانوية.⁽¹⁾

أصيب بحالة شك رهيبة 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. بعدها تحرر أوغسطين من المانوية اشتغل لتحصيل الكهنوت وبلغ 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 مذهبة لقي معارضة شديدة لخروجها 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 سنته بملكوت الله." (1)

لقد شهد العصر الذي عاشه أوغسطين الكثير من التحولات السياسية والمعارك العسكرية والفوضى الاجتماعية، في الإمبراطورية الرومانية، كثرة صراعات الحكم فيها ، وانقسام الإمبراطورية إلى شرقية وغربية، وتفكك الحياة الفكرية والدينية ، وظهور 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 مدينة 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 لحفظها على المجتمع، فكان لهذه المبادئ الأثر الكبير على عدد من كبير من

1 - عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1979 ، ص 16.

2 - الطعان عبد الرضا حسن ، علي عباس مراد ، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 2011 ، ص 349.

الفلسفه مثل القديس توما الإكونيني، وجون كالفن ومارتن لوثر وغيرهم. ويمكن اعتبار كتابين : "مدينة الله" و "الاعترافات" سنام فلسفتة 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 قوته 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 وتطيروا منها واعتبروها لعنة مقابل تقدير الآلهة الوثنية العاجزة حتى عن حماية نفسها حيث يقول أوغسطين: "تأملوا الآلهة الذين فاخر بهما الرومان حراساً 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 اهتماماً كافياً للناحية التنظيمية، وذلك ناتج عن كونه قديساً في الديانة المسيحية التي لم تنظر للحياة السياسية بالقدر الكافي وبصورة مستقلة بعيداً 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 وتجسد فيه هويتهم وتحقق فيه مآربهم وحاجاتهم هو المجتمع المدني أو الدولة يقول " مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك وهادئ لما تحب، وإذا أراد إنسان أن يعرف شعباً ما عليه بكل تأكيد أن يتأمل فيما يحب، ولكن أيها يكون موضوع حبه واجتمعت مخلوقات

1 - القديس أوغسطين ، مدينة الله ، تعریف : يوحنا الحلو ، دار دمشق ، بيروت ، ط1، 2002، ص 12.

عاقلة دون الحيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حق لها شرعاً 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 تتالف 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 دائماً ينتمون إلى مجموعة سواء أكانت هذه المجموعة أسرة أم مدينة أم مملكة أم إمبراطورية ، ويعُد هذا الأمر عنده واقعاً أساسياً لا يمكن تجاهله ، كون العلاقة بين كل رجل مجتمع هي علاقة وثيقة يشبهها بعلاقة الحرف بالكلمة ، ومجموع الكلمات بالجملة ، فكما أن الكلمة لا يمكن لها أن تستغني عن حروفها ولا الجملة عن كلماتها لإتمام المعنى فكذلك الأمر مع الفرد الذي يجد نفسه محتاجاً لمجموعة للعيش معهم. (2)

وانطلاقاً 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 واللطف الإلهي الحاضر في العالم المخلوق غير أن فساد الطبيعة البشرية الذي أعقب خطيئة الإنسان الأصلية يحول

1 - أوغسطين، مدينة الله، ترجمة يوحنا الحلو، مجلد 3، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص 161.

2 - فرنسوا شاتلي ، وأخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 114.

دون الاعتراف للإنسان باكتفاء ذاتي تام وتخيب سلفاً الجهد 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، مستشهاداً بدولة روما ، فهي دولة زائلة لا محالة فهي من المدن الأرضية التي لابد من أفلولها 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 الإمبراطورية التي اعتنق المسيحيّة. ⁽²⁾ بينما يتجسد الخير والسلام في الكنيسة التي رأى فيها مملكة الله واعتبرها المدينة الأمثل، إذ لابد على الإنسان أن يكون مسيحياً، عقيدته المسيحية لأنها هي وحدها التي تمكّنه 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 الحقيقة هي التي يعيشها الإنسان في عالم المثل وإن 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 بعيداً ليتحدث عنه بوصفه الفيلسوف الذي كان يصبح مسيحياً لو أنه عاش في العصور المسيحية.

1 - بنخلوف علي، جنجر محمد ، مفردات الفلسفة الأوربية الفلسفة السياسية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 2012 ، ص 227

2 - محمد منها نصر، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظيم 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 روحي ، 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 اجتناب هذا أو الحصول على الآخر وجب عليه أن يحيا حياة صالحة. " ⁽¹⁾

لكن محبة الله هذه قد تبدلت من قبل في قلب الإنسان الأول لتنقل بطريقة أو بأخرى إلى أبنائه ، وبهذا كان نتاج الخطيئة الأولى الظلم والإكراه والجور وكل مظاهر السلط، 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 انطلاقاً من المسيحية ذاتها والكنيسة، إذ كان حلمه دائماً هو التوحيد بين السلطة السياسية والكنيسة ، لكن سقوط روما حال دون ذلك وتخر 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 الحديث عن السلطة التي تتخذ بعدها روحاً مرتبطة بلاهوت التاريخ السياسي.

1 - القديس أوغسطين، مدينة الله، الكتاب التاسع عشر، مصدر سابق ، ص113.

2 - محمود الخضيري زينب ، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة، القاهرة، ط1 ، 1996، ص

فالسلطة 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 السلطة غاية التدبير داخل النظام الاجتماعي و السياسي. لذلك يجب إعادة النظر في السلطة التي لا يجب إلا أن تكون تجسيدا للعنابة الإلهية يقول "لقد أرادت العنابة الإلهية أن تفرض على مر الزمن نظاماً 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 حذا حذوه شيشرون مثلاً وهو يركز على توفير العدالة في الدولة أكثر من اهتمامه بأنواع الحكومات فلم يقل بفضيله لشكل معين من الأنظمة الحاكمة ، إلا أنه شدد على أن وظيفة وجود السلطة السياسية هي في إقامتها للعدالة ذلك أنه بدون عدالة لا يكون الحاكم غير لص مغطى بالمجد، وما مملكته إلا ككهف لصوص. (2) فيحدد دور السلطة بعملها المستمر نحو تحقيق العدالة.

ومن أجل تحقيق غاية العدالة فقط أعطيت للحاكم، فالعدالة موجودة قبل السلطة مهما كانت طبيعتها، وهي دائمة وأبدية ومطلقة في كل زمان ومكان، تطال الجميع وهي للجميع ويجب أن تكون الغاية التي تتشدّها الأنظمة الحاكمة مهما كانت طبيعتها. كما أن هذه العدالة التي يتحدث عنها أوغسطين لم تكن لتحقق 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، 224 ص 1983.

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 أراء 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 سبب إصراره على أن تكون مجموعة الأمم مسيحية هو على وجه المغالطة التي ترمع 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، والأنسجام المتوازن لديه، شبيه بانسجام أجزاء الجسم الإنساني، فإذا تحققت العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي يمكننا القول: إن الغاية الأساسية للتجمع البشري قد أنجزت وتحقق ، وكذلك يميز أوغسطين بين العدالة الاجتماعية والعدالة المطلقة وبين القانون الديني والقانون الأبدى، فال الأول يدفع الأفراد إلى التخلي عن مصالحهم الشخصية من أجل المصلحة العامة، بينما القانون الأبدى 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 العلاقات بين الأمم.⁽²⁾

فكل سلطة تتبع عن الله: فمن الله يكون مبدأ كل سلطة وإن كان الإنسان يتحالف مع قرينه لكي يختاروا زعيمًا 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 للحداثة "هابرماس نموذجا " ، 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 المسibات الثانية ل تقوم بدور التفضيل والاختيار أو الخضوع. بينما السلطة في جوهرها وفي أصلها مستمدة من مشيئة الله. فالله 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 ، وان 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 بقدرة الله ومشيئته حسب أوغسطين.

3- مدينة الله.

يحتل موضوع المدينة مرتبة الصدارة في الاهتمامات الأساسية للقديس أوغسطين فقراءة مؤلفه الاعترافات تبين لنا بوضوح تأثره بالمدينة، وبعد قرطاجنة، نجد مدن مثل روما، ميلانو، هيبون...مدن سوف تتفرق حولها النفس البشرية المعقدة من حيث ولاءاتها فهناك مدن أرضية مثل بابل أو رشليم التي هي رمز العهد القديم من هذا المنظور سوف يخاطب أوغسطين الناجين من سكان روما بعدما نهب البرابرة مدينتهم وخربواها، إنهم لم يفقدوا أي شيء أساسى بالنسبة إلى حياتهم، وأن الخلاص إنما يتمثل في المدينة الإلهية، وليس في نقيسها 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، وتتكر حب الله، أفرادها يلهثون وراء المعيشة الشهوانية، ويريدون تحقيق كل ما هو جسدي، بعيدا عن الله. وكان منطقيا أن ينسب أوغسطين المدينة

1 - علي زيمور ، 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 المترحة في العالم" ⁽¹⁾

إن معيار التفرقة بين مواطني المدينتين هو نوعية الحب -كما سبق الذكر- المتحكم فيهم " فخاصة المدينة الأرضية عبادة الله أو الآلهة للتمكّن 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 أعمالاً مختلفة، مهما تنوّعت الدوافع إلى ما لا نهاية التي تحركهم" إن قabil 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، فرومما ستؤسس عندما سيقتل روميوس على يد أخيه روميلوس كما قتل هابيل على يد قabil...وهنا تبدو ولادة المدينة مرتبطة بالقتل سواء سبّته أو تبعته". ⁽²⁾

يستشهد أوغسطين بتأسيس مدن مختلفة تاريخياً ، ويتوقف عند سقوط روما شأنه شأن الأحداث التاريخية الأخرى تحقيقاً لإرادة الله " لقد أراد الله سقوط روما ليلقن درساً لأبناء مدينة الله لأن الرومان حققوا مجد روما عندما كانوا يخلصون لها، ويحضون بأنفسهم من أجلها، وما إن تخلو ا عن هذا الإخلاص والتقانى حتى سقطت روما، فليكن هذا درساً للمسيحيين ليدركوا أن عليهم حب وطنهم الحق وهو مدينة الله بنفس

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

2 - فنسوا شاتليه وآخرون ، معجم المؤلفات السياسية ، مرجع سابق ، ص 117 .

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 " بال المسيح ينتهي التمايز بين المدينتين المختلفتين من جديد وتقود كل منها وحدة عضوية لها أعضاءها في الإنسانية جماعة ، لتبقى المدينتان في هذا الزمان متداخلتين وممتزجين ببعضهما البعض إلى أن يأتي

(1) يوم الحساب في فرقهما.

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، وتتكرر حب الذات ، إن المدينة السماوية التي يعتبر الله مؤسسها توجد في هذا العالم، فهي تضم البشر الذين يعيشون على الإيمان وينتظرون بصدر الوعد بالخلاص ، إن مواطني المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليس كالآخرين " (2) فالك الذي يبذل هؤلاء في سبيل خدمة المدن الأرضية يهدف للراحة والنعيم في المدينة السماوية . فالقيمة الأخلاقية للك لا تقاس إلا بالهدف المنشود والمتمثل في القضاء على دواعي الكد أي السعادة في المدينة السماوية.

إن مدينة الله تضم كل الذين يربط بينهم حب الله، أي كل الذين يعيشون عيشة الإنسان الملترم بشرعية 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 شوفاليه، 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 ويضحي 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 مدینته متعالیة عن كل ما هو واقعی ، نظامها يشبه نظام الملائكة ، فلا تخاصم ولا نزاع ، وإنما الكل يعيش في تناجم لا مثيل له إلا عند الملائكة ، المواطنة داخل هذه المدينة يحكمها التناجم 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 الملاذات والطبيات ، 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 تآلفت قلوبهم أو تجمعت حول شيء واحد المعيشة مع الله وفي الله.

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

توما الإكويني " Thomas Aquinas " لاهوتی کاثولیکی ایطالی، من أكبر فلاسفة العصور الوسطى، يلقب بـ " الدكتور الملائكي ". ولد بمدينة أکوینو، وينتمي لأسرة

لومباردية من قرابة فريديريك الثاني، تتلمذ على يد البرت الكبير. شغل منصب أستاذ اللاهوت في جامعة باريس ونابولي، توفي بفرنسا ودفن بمدينة تولوز. اشتهر بكتابه "الخلاصة اللاهوتية" الذي يُعد أضخم إنتاج فلسفياً لاهوتياً له، لما اتسم به من تكامل فكري منسق. واتخذ توماً من المنهج الأرسطي أساساً لأبحاثه. فإذا كان أوغسطين هو الواسطة من خلال سعيه وكتاباته، لانتقال الفكر الأفلاطوني إلى العصر الوسيط، واندماج تأثيره أو تغلقه في ثابيا اللاهوت المسيحي خلال القرن الخامس. لقد قدر لـ "توما الإكويني" أن يقوم في وقت لاحق ، وتحديداً 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 تطوير آراء وأفكار أرسطو وتكيفها مع مقتضيات العقيدة المسيحية، بحيث تغدو جزءاً من نسيج الفكر المسيحي - الكاثوليكي.

١- الدولة ونظام الحكم.

ينطلق الإكويني في تصوره للمجتمع أو الدولة من أن الإنسان كائن مدني بالطبع، مثلما هو الحال عند الكثير من الفلاسفة ومنهم أرسطو، وأنه دائماً في حاجة لغيره لا حاجة إليه فقط قصد استمرار الحياة، بل في حاجة للجتماع معه للشيء الأفضل، أي من أجل حياة بشرية صالحة . ويستند الإكويني إلى تبرير هذا التصور إلى القانون الطبيعي، إذ يجعل منه الأساس القريب للجتماع، يستند إلى الأساس بعيد والأول الذي هو القانون الأزلي،" لقد أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع، وحاصل بذلك على المبادئ الأولى للحق والخير، وتبعاً 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 غايتها بما هو إنسان." (1)

يعرف الإكويني الدولة بقوله " الدولة هيئه 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 تتنظم وفقه، وثُدار 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، وإنما يكون الفعل الإنساني قبيحاً 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، إحداهما العقل الإنساني 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 الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج4، تعریب 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 مواطنها ، منها - تحقيق الأمن و الطمأنينة 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 ، وبمزأولة 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 الإكوني في إرساء دعائم الدولة إلى وجوب تأسيس الحكم على قواعد التوافق والانسجام ، وهو في ذلك يتبع أثر أرسطو في قسم أنظمة الحكم إلى نظم صالحه يراعي فيها الحكم عادة إلى منفعة المحكومين وتشمل أنظمه الحكم الملكية والارستقراطية والديمقراطية وأخرى فاسدة تلك التي لا يراعي فيها الحكم غير مصالحهم الذاتية ، وتشمل نظام الحكم الاستبدادي الأوليغارشي والغوغائي . ويبعد توماس تقضيل 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

1 - علي عبد المعطي ، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق ، ص 149

نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شيء مبدأ واحد يدبّر النفس والأسرة يديرها الأب ، والعالم يدبّر الله كذلك الدولة يجب أن يدبّرها فرد واحد ويقرّ الأكويني مبدأ انتخاب الحاكم فالملكية تكون انتخابيه على أن يعاون الملك مجلس أستقراطي منتخب من قبل الشعب وكأننا إزاء حكم مختلط يقوم على أساس أن يرأس الدولة ملك يتحلى بالفضيلة يعاونه مجلس أستقراطي يضم عقلاً القوم ينتخبه الشعب، فهذا النظام المذكور هو ملكيه معدلة بأستقراطية وديمقراطية.⁽¹⁾

2- القانون عند الإكويني.

يحظى القديس توما الأكويني، بمكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي، كونه من المنظرين البارزين للقانون، كما يُعد " قمة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخر" ⁽²⁾ كتب توما الأكويني في السياسية، وأسهب في الكتابة عن القانون وقسمه إلى أربعة أنواع: القانون الألهي، القانون الطبيعي، القانون الوضعي الذي يتکلف البشر بوضع قواعده ومرتكزاته. يعرف القديس توما الأكويني القانون بصفة عامة، بقوله: " إن تنظيم عقلي للعلاقات في المجتمع يضعه ويصدره 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 يحقق القانون الخير المشترك، أي السلام والعدل، إذ إن المجتمع لا يُسيره غير هدف مشترك. " ⁽⁴⁾

1 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية 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 أسطو، مجلـة مركز بابل للدراسات الإنسانية العراق ص 347.

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

أ- القانون الأبدى "الأزلى".

هو القانون الذي يحكم به الله العالم ، فهو الحكمة الإلهية المنظمة لخلقية ، وهو يسمو على الطبيعة البشرية ، ويعلو فوق فهم الإنسان ومع ذلك فهو ليس غريبا عن الأدراك الإنساني ، أو مضادا لقواه العقلية . يعرفه إتين جلسون بقوله: "إذا كان القانون الأبدى 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 الأبدى ليس شيئا آخر سوى الله نفسه، الذي يحكم بعقله العالم، ويحرك جميع الأشياء التي يزخر بها الكون كما خلقها أول مرة. القانون الأبدى هو القانون الأسمى الذي يسود منذ فجر التاريخ، ولم يشهد أي تغير، وهو الذي يعبر عن القانون الإلهي، ولهذا ما على الطبيعة، بكل مكوناتها، إلا أن تتماهى معه. "يمكن أن يقال إذن إن القانون الأبدى مكتوب في قلوبنا، ولو كان العقل هو القاعدة التي تُقاس بها خيرية إرادتنا أو خبثها، فإن سُموه إنما يعود إلى أنه هو نفسه ليس إلا قبرا 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 أنت 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 يتحدد مع

1 - إتين 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 متّحد مع نفسه. والقانون الإلهي - طبقاً لتعبير القديس أوغسطين ، والذي كثيراً ما استعاره ورثّده توماً الأكويني - هو الفن الإلهي الذي يحكم الأشياء ، والذي بواسطته خلقت 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 وتعُذ الخطيئة منعطفاً حاسماً في المعتقد المسيحي ، لأنها أحدثت رجة كبيرة وقلبت حياة الفرد المسيحي رأساً على عقب وجعلته يلهث وراء فعل الخير حتى يُكفر عنها ، وهو ما دفع يسوع إلى الهبوط إلى الأرض من أجل تخلص الإنسان من ذنب الخطيئة.

إن الخطيئة بوصفها خرقاً للقانون الإلهي ، وبوصفها عصياناً ، تُصبح موضوعاً يهم رجل اللاهوت أكثر مما يهم الفيلسوف. وهذا حق تماماً ، لكن يبدو عندئذ أنه لا مندوحة للفيلسوف المسيحي نفسه - حين يدرس الأسباب التي تجعل الأفعال المضادة للعقل أفعالاً خاطئة - لا مندوحة له أن ينقاد في النهاية إلى إجابة من نفس النوع الذي يقول به رجل اللاهوت. من أهم التعبيرات التي تُعبر 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 الإنسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير ، والاتجاه إلى كل ما هو أخلاقي وفاضل ... ومعنى هذا أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية

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

2 - المرجع نفسه ، ص 385.

الفاصلة 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 "نموذجأ أولياً على المستوى الأخلاقي والسياسي للمركب التوماوي من إيمان الكتاب المقدس، والفلسفة الأرسطية. يُشارك القانون الطبيعي من حيث إنه قانون للطبيعة في العقل ولا يمكن أن يُرد إلى إرادة الله".⁽¹⁾

يمكن القول انطلاقاً من ذلك أن القانون الطبيعي (الشريعة الطبيعية)، هو تدخل العقل الإنساني من أجل تخصيص أحكام القانون الأزلي، بهدف جعله قابلاً للإدراك. بتعبير آخر فإن القانون الطبيعي، هو التفسير العقلي الإنساني 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" الشريعة 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 كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكيديس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط3، القاهرة، 2005، ص 389.

التاريخ، في سن قوانين وضعية تتنظم 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 تنتهاك 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 اعتباطية وخطيرة. لذلك، لا بد من اضافة العقل على التعريف الشكلي كي يكتمل فهمنا للقانون. يختصر القديس توما الأكويني في جملة باللغة 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⁾

1- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج4، تعریب بولس عواد، مصدر سابق ، ص567.

المحور الخامس

الفكر السياسي الإسلامي

المحور الخامس :

الفكر السياسي الإسلامي

يعرف النظام السياسي الإسلامي في عمومه بأنه : مجموعة القواعد الأساسية التي تحدد علاقة الحاكم بالمحكومين وواجب كل منهما تجاه الآخر وفقا لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبوية من أحكام كافية بهذا الشأن، أما شكل الحكم فهو الذي يحدد من يتولى الحكم أيمان يتولى رئاسة الدولة، وكيف يصل إلى هذا الموقع وهذه المكانة، لذلك فإنّ شكل الحكم يهتم بأمر الفئة الحاكمة، أي كيفية إسناد رئاسة الدولة إلى فرد أو أفراد وفقاً لقواعد الأساسية التي يحددها نظام الحكم . فال الفكر 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 قرآناً وسنة من جهة ،وكذا المبادئ الاجتهادية التي تضمنتها كتابات المجتهدين والمفكرين من جهة أخرى .

لقد تجسدت مدلولات البعد السياسي في الإسلام كمنهج بوصفه عقيدة وشريعة حاملاً في طياته تكاملاً بين نواحي الحياة الدينية والدنوية المرتبطة بالإنسان والتي تهدف إلى تدبير أحوال الإنسانية لما في مصلحتها. حيث تضمن الإسلام مدلولات سياسية غير مسبوقة، تشمل في جوهرها على محصلة للتوجيهات السياسية في الحكم والسلطة في سبيل قيام المجتمع المسلم وتمتع أفراده بالإيمان بوحدانية الله تعالى إضافة إلى أن هذه التوجيهات والأحكام قد شملت استيعاباً هائلاً لكل ما له علاقة بالفرد والدولة والمجتمع والبيئة والكون والوجود والخير والصلاح في الدنيا والآخرة

وهذا كله في مضمونه يؤكد على دور وأهمية البعد السياسي للإسلام كمنهج على مستوى العقيدة والشريعة. والمتصفح للتراجم السياسي الإسلامي ليجد أنه زاخر 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، ضمّت مفكرين عاشوا بالبصرة إبان النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. أفكارها ذات نزعة فلسفية سياسية، وميول شيعية إسماعيلية، كانت غايتها إسعاد النفس. كتموا أسماءهم وهميتهم، وعمدوا إلى الكنية والإشارة والإيماء والإيجاز في مصنفاتهم، وصاغوا مذهبًا زعموا أنه جمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة، بث أخوان الصفاء أفكارهم وآرائهم في سلسلة من الرسائل سموها (رسائل أخوان الصفاء وخلان الوفاء) وهي اثنان 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 لخفائيه⁽³⁾.

1- السياسة ومراتبها

1- محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط1، 1989، ص 201.

2- عبد المنعم الحنفي ، موسوعة الفلسفة، ج 1، 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 البوبي "334-447هـ"، حيث ساهم الاضطراب في حرص أخوان الصفا على إخفاء شخصياتهم وانتسابهم المذهبية ولجوئهم للغة الرمزية، وهو ما يدل على معارضتهم الجماعة للخلافة العباسية والأوليجاركية العسكرية التركية ومذهبها السنوي التي حاولت فرضه على العالم الإسلامي. ولنستمع إليهم وهم يصفون الدولة العباسية بقولهم " وقد نرى أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم، وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان، وليس بعد الزيادة الا الانحطاط والنقسان، ولا بد من كائن قريب، وحدث 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 أساساً للحياة، اعتقد معظم من درس عقائدهم أن هدفهم هو الجمع بين الدين والفلسفة تحقيقاً لأغراضهم السياسية إذ عاش إخوان الصفا في المرحمة 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، وتمثل بالمهام الدينية والشرعية والأخلاقية، وتعلق بوضع النوميس المرضية والسنن الزكية بالأقوال الفصحة، ومداواة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة والأراء السخيفة. وسياسة النفوس الشريرة وتخليصها من العادات الرديئة والأفعال الجائرة وإيصال زيفها بالحمية لها من العود إليها باستخدام شتى الطرق من ترهيب وترغيب وزجر وتوبخ 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 رياضة روحانية يملك بموجبها أصحاب الشرائع أرواح الناس بالعدل والإحسان والتمسك بحفظ الشريعة وإقامتها بإخلاص لنيل الثواب والفوز والنجاة ونيل السعادة في المعاد.

ب - السياسة الملوكيّة:

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 السنّة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام التي وضعها صاحب الشريعة، فضلاً عن رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الآخيار. 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 أحکامه وتأدیة تعالیمه. والغرض من الحفاظ على الناموس هو صلاح الدين والدنيا جمیعاً؛ لأن السياسة الإلهية والعناية الربانية لا تترك الدين والدنيا يفسدان؛ لأنها هي العلة الموجبة لوجودهما وبقائهما وتمامهما.⁽¹⁾

ج- السياسة العامة:

وهي الرياسات على الجماعات، مثل الأمراء على البلدان والمدن، ورئيسة رئيس الفلاحين على أهل القرى، ويدخل ضمنها قادة الجيوش على العسكري وما شاكلها . ولها شرائط خاصة بها ومنها : على الرئيس معرفة طبقات المسؤولين ومذاهبهم وصفاتهم وأنسابهم وصناعتهم، فيعاملهم كل بحسب استحقاقه مع رعاية أمرورهم وتقدير أحوالهم والسعى لجمع شملهم والتناصف بينهم، ويوضع كل واحد منهم بالمكان المناسب له، من أعمال وصناع 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 أفلاته ، فكوكب الفلك هم ملائكة الله في سماواته خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريته. أي إنهم استخدمو 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 لوجданها 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 عرفا بذلك ربما تتقص 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 عصمتها الله وقليل ماهن.

ه- السياسة الذاتية :

وهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه، وتقدّم 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 سائنس، 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 ، ص 274

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 تفاصير 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 يستقرن ولا يطمئنون في أمورهم المعيشية والاجتماعية إلا بوجود سلطة، أو حاكم يحكم فيما يختلفون فيه ويتنازعون عليه، وينمط الظالم القوي من التعدي على الضعيف المظلوم ويأخذ الناس بلزوم سنة الناموس وتأدية موجبات فرائضه التي في إقامتها خططها صلاح الجميع، وقد تبني 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 لإدحاهما إلا بأخيه" واعلم بأن الغرض من الملك هو حفظ الناموس على أهله... وأن الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعا"⁽²⁾.

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

1 - هنا الفاخوري وخليل 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 لكتبة النزاع بين فئات ومراتب المجتمع وحصر ذلك كله ضمن إطار الناموس"⁽¹⁾.

ثم أن أخوان الصفاء يقرنون أن لكل دولة أعمارها ومدتها لا تتطابق معها واعتبروا الدولة كائناً يولد وينمو ويشيخ، وهي محدودة بزمنها، كما يبدو في قولهم "واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبدئ، وغاية إليها ترتفع، وحد إليها تنتهي، فإن بلغت إلى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط والنقسان وبدا في أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف في الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد، ويضعف ذلك وبنقص، إلى أن يضمحل الأول المقدم ويستمكن الآتي المتأخر"⁽²⁾.

ويقدم أخوان الصفاء مثالاً على هذا الوضع الحتمي الذي يصيب كل دولة وهو الحركة والانتقال من النهار إلى الليل وما يتربى على ذلك من زيادة ونقسان فيهما ذلك "إن الزمان نصفان، نصفه نهار، ونصفه ليل مظلم،... 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 والنقسان ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة، وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقسان... فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر تارة تكون الدولة القوية وظهور الأفعال في العالم، لأهل الخير، وتارة تكون الدولة القوية وظهور الأفعال في العالم لأهل الشر".⁽³⁾ هذا يعني أن وجود الدولة في رأي أخوان الصفاء لم يكن وجوداً أزلياً، ولا هي من خلق قوة

1- عبد الستار نصيف جاسم، المجتمع والدولة وال التربية عند أخوان الصفاء وخلان الوفاء. مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل ع 14 ، 2013 ، ص 13-14.

2- قيمير يوحنا، فلاسفة العرب أخوان الصفاء، دار المشرق، بيروت ، ط 2، 1986، ص 85.

3- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء ، مج 1، ص 181.

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

وبالرغم ما لأخوان الصفاء من فكر فلسفى في نشوء الدولة وتطورها، ولكن يبدو أن موضوع الدولة عندهم يعد أضعف 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 بيته إلى أهل بيته، 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 يتلقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة" ⁽²⁾.

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

1- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء ،المصدر نفسه، ص181-182.

2- فؤاد البعلبي، مدينة أخوان الصفاء الفاضلة، ج2، مجلة الاقلام، دار الجمهورية، بغداد، ص103.

لهم ذلك طبوا حيلة تجيئهم منها إن كانت شرًّا، وتتوفر حظهم فيها إن كانت خيراً، فلم يجدوا حيلة أنجى ولا شيئاً أفع من استعمال سنن النوميس 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 مثالى للمدينة " الدولة" يتوجه نحو "تحقيق السعادة" في المجتمع المدني على حد تعبيره. وقد كان منهجه 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 يُعد ثمرة آرائه السياسية. لقد نقل الفارابي الكثير من كتابات أفلاطون وأرسطو واقتدى بهما في الأسلوب، وفي أكثر أفكاره وراجم عليها، حيث استعار منها 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 غايتها تحصيل السعادة، بامتلاك الفضائل التي تمكن من بلوغها، ولا تتأتى إلا بالمجتمعات 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 كثirين له... وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ

1 - فؤاد معصوم، إخوان الصفاء فلسفتهم وغاياتهم، دار المدى ، دمشق 1998، ص 199.

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 يحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل الكمالات الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا بالمجتمعات⁽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 دائياً 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. تلكم هي بلوغ الكمال وتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة، ولأجل ذلك فقد وازى في نظرته إلى الاجتماع الإنساني مع نظرته 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 يتربّى على قيامها تحقيق السعادة لأفراد ومجتمع هذه الدولة، كما أنها تشكل من ناحية ثانية مفاتيح فهم أوّعى لأفكار الفارابي.⁽³⁾

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

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، 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، فاجتمع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة، بينما المجتمعات غير الكاملة فإنها تأخذ، عنده، صورة أنقص من المدينة وتشمل تجمعات القرى والمحال والسكاك والبيوت.⁽¹⁾

لقد رتب الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى مرتبتين، وعند تحليهما تبين أن الاجتماعات الكاملة هي التي يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل، لبلوغ المراد في سعادة الأفراد. أما الاجتماعات الناقصة فتلك التي يعزّزها مثل هذا التعاون الكامل، ولن يتأت لها أن تكفي نفسها. من الملاحظ أن صورة الاجتماع الأول من الاجتماعات الكاملة ويقصد بها اجتماع أهل المعمورة "العالم كله"، لم يأت أحد من فلاسفة اليونان الذين انتهى 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 تتضمن على مفهوم متكامل يشتمل على جوانب أخلاقية واجتماعية، ولكنها لن يتم بلوغها إلا عند تحقيق هذه الجوانب في صورها التامة، وأولها الاجتماعات المدنية الفاضلة، لأن المجتمع السياسي يقوم أساسا ساعيا إلى السعادة القصوى، التي هي ليست أي شيء آخر سوى "الخير على الإطلاق، وكل ما ينفع أن يبلغ السعادة وينال به، فهو أيضا خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة⁽²⁾. كما أن السعادة

1 - المصدر نفسه، ص ص 117-118.

2 - الفارابي، السياسية المدنية، الملقب بـ: مبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري النجار، دار الشروق، بيروت، 1993، ط 2، ص 72.

عنه تقوم على تحقيق العقل في الإنسان وصيرورته جوهراً 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⁾ و هكذا، يبدو أن السياسة في مذهبه الفلسفى لا تتفصل عن الأخلاق، بل هما في الأصل كل واحد يتعلق بالسعادة وسبل تحصيلها، والفارابي نفسه عَبَر 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 تناولها متى كانت لنا الأشياء الجميلة إنما تصير لنا . لصناعة الفلسفة، فضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تناول بها السعادة."⁽²⁾

يتبيّن 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 الأنجلوس ، بيروت، 1981، ص 49.

2 - الفارابي، التتبّيه 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 والسماسير 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 وحفظها عليه".⁽¹⁾

3- أنواع المجتمعات وبناء المدينة الفاضلة وتراتبها.

إن المجتمعات على حد تقسيم الفارابي نوعان : كاملة وناقصة . و المجتمعات الكاملة هي التي يتحقق التعاون الاجتماعي فيها بوجه كامل لبلوغ السعادة القصوى. والمجتمعات الناقصة هي التي لا يكون فيها التعاون الكامل ولا تتمكن من سد حاجاتها ذاتيا . و من جهة أخرى فإن المجتمعات الكاملة ثلاثة 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 المجتمعات الناقصة، على أربع درجات، متفاوتة ومتتالية هي: أهل القرية وأهل المحلة وأهل السكة ثم اجتماع أهل المنزل. وكل اجتماع من هذه المجتمعات تابع للذى يسبقه في الترتيب. فالقرية تابعة للمدينة وخادمة لها والمحلة تابعة للقرية وخادمة لها، وهكذا، في باقي المجتمعات.⁽²⁾ و الجدير بالذكر في هذا الموضوع، 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 ، ط 2 ، 1968 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 الأشياء التي تناول بها السعادة"⁽¹⁾. والمجتمع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تناول به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الام 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 الام في المعمورة .

ويشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متقابلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة كمتقابلة 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 يتتوفر هذا في "المدينة" بطلت عنها صفة الأفضلية، وأصبحت. إنما "جاهرة" لا تطمع إلى السعادة، ولا ترغب إلا في نوال لذات الأبدان والتمتع بها، وجمع الثروة، والتصرف وفق الأهواء الشخصية بلا ضبط والقيم. وإنما "فاسقة" يعرف أهلها طريق الخير ولكنهم يتبعون طريق الشر. وإنما "متبدلة" يسير أهلها أولا في درب أهل المدينة الفاضلة، ثم ينقلبون على أعقابهم. وإنما "ضالة" تسير خلف رئيس مخادع يدعى إلهية قراراته.

1- المصدر نفسه، ص 96.

2- الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 96.

إن أهل المدينة الفارابية مرتبون في طبقات على شكل هرم اجتماعي قمته الرئيس ويتنزه 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 "يُخدِّمون ولا يُخدَّمون". و هؤلاء يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ويكونون هم الأسفلين. إلا أن الأعمال تتناقض في المدينة تناقضا عمليا جدا، حيث يقاس العمل بغايته ونفعه ومدى تعقل صاحبه وكذا درجة إتقانه لصنعته فتلقي وتتجمع كلها لتحقيق فعل الفضيلة.

إن أساس هذا التراتب الهرمي بين أعضاء البنيان الاجتماعي مرده إلى اختلاف قدرات الأفراد الطبيعية وبالتالي إلى اختلافهم في القيام بالأعباء التي تفرضها ضرورة العيش . وت تكون المدينة الفاضلة عند الفارابي من خمسة فئات هم : الأفضل، وذوو الألسنة، والمقدرون، والمجاهدون، والماليون. فالأفضل هم الحكماء والمتغلبون وذوو الآراء في الأمور العظام. ثم حملة الدين وذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم والمقدرون هم الحساب والمهندسو والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم. والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم. والماليون هم مكتسيبي والأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاية والباعة ومن جرى مجراهم⁽¹⁾ وكل طبقة من هذه الطبقات المذكورة وظيفتها التي رسمت لها، فهي تستمد قيمتها الاجتماعية مما تقدمه خدمة للآخرين. والتلاطف لا يكون إلا على أساس التفاوت الطبيعي وتدرج القدرات المعرفية المختلفة.

أ- شخصية رئيس المدينة الفاضلة (الحاكم - الإمام)

1 - الفارابي ، فصول منتزعة ، حققه وقم له : فوزي متري 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 أخذ المعلم الثاني من أفلاطون وأرسطو تعاليمهما في بناء المجتمع الفاضل العادل، ثم اتجه للإسلام ليأخذ منه ما يشاء من أجل استكمال بناء تفكيره السياسي. رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي يقترب قليلاً أو كثيراً مما يصور به أفلاطون في جمهوريته، هذا الرئيس وغيره منمن 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 فضلاً عن ذلك كله يزيد عليه المعنى النبوي الإسلامي الذي يجعل من رئيس المدينة الفارابية فيليسوفاً أضفى الله على قوته المتخلية ثواباً من ثواب النبوة.⁽¹⁾

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

- أن يكون تام الأعضاء .

- 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 و تحرير: حسن الأمين، ج 1، 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 واهله .
- 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 وأهلهما
- ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى ، لأنه ينبغي ان يفعل ، جسراً 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 :

ب 1- الجاهلة : وهى المدينة التي لا يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم ولا يعرفون من الخيرات إلا التي هي مظونة في الظاهر إنها خيرات مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات ونيل المجد والعظمة ، والسعادة العظمى الكاملة تتحقق عندما تجتمع هذه الخيرات لهم ، فإذا أصاب أحد أفرادها شيء من آفات الأبدان أو الفقر ظن

1 - الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق أليبر نصري نادر ، ط 3 ، بيروت ، 1973 ، ص 127 ، 128.

ذلك شقاء.⁽¹⁾ وتقسم المدينة الجاهلة التي لا تعرف الخير الحق ومن ثم السعادة الحقة وإلى مجموعة من المدن أبرزها :

* - **المدينة الضرورية** : وهي المدينة التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري لقوام الأبدان من المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغيره مما يتعاونون على الإستفادة منه ، ورئيس المدينة الضرورية هو أفضل أفرادها وأجودهم احتيالاً وتدبيراً 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 ، و يجعلون ذلك غايتهم في الحياة ، ولذلك فهم يتميزون بالشح وعدم الإنفاق ، وتقاس قيمة الفرد لديهم بمقدار ما يحققه الفرد من اليسار وما لديه من جودة احتياط لبلوغ هذه الغاية.⁽²⁾

* - **مدينة الخسة**: وهي المدينة التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكولات والمشرب والمنكوح وغير ذلك من وجوه اللذة المحسوسة، وتعاون الأفراد في مثل هذه المجتمعات لا يكون الغرض منه سد الاحتياجات التي بها قوام الأبدان وإنما مجرد الحصول على اللذة. وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجahليّة لأن غرض هذه المدينة تحصيل الضروري وتحصيل اليسار وأفضلهم وأسعدهم من تأتيه أسباب اللعب أكثر ونال لأسباب الملاذ 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 ليبدل 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 جميعاً محبة الغلبة ، ولكن تفاوتوا في 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 في 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 الذي 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⁾

* - **المدينة 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- مهد آيت حمو ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، دار التدوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 2011 ، ص 197.

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

واختيار أهل المدينة وإما بالوراثة ، وفي جميع الأحوال فإن أكرم الرؤساء وأفضلهم وأكثربن طاعة هو الذي يوصل أهل المدينة إلى الحرية والى كل نافيه من هو أو شهوة، ويعلم على الحفاظ على ذلك دون أن ينال من الشهوات إلا الضروري فقط .

بـ 2- المدينة الفاسقة : وهي التي اعتقد أهلها المبادئ وتصورها ، وتخيلوا السعادة واعتقدوها، وأرشدوا إلى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها ، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ، ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم نحو شيء من أغراض أهل الجاهلية .. وجعلوا أفعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها .⁽¹⁾ والمدينة 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 بالسعادة بمعناها الحقيقي ، وأنواع هذه المدينة على عدد أنواع المدن الجاهليّة :

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

* - **المدينة الضالة :** هي التي حوكـيت لأهلها أمور غير هذه التي ذكرناها بأن نصـبت لهم المبادئ التي حوكـيت لهم غير تلك التي ذكرناها، ونصـبت السعادة لهم غير التي هي في الحقيقة سعادة ، وحـوكـيت لهم سعادة أخرى غيرها ، وسمـت لهم أفعال وآراء لا تـنال بشيء منها السعادة الحقيقـية... وتعـتقد في الله عز وجل... ويـكون

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 استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور⁽¹⁾ . وجميع ملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

* - **نوائب المدن** : النوائب في المدن الفاضلة هم أصناف كثيرة. منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تُتَالُ بها السعادة، بل شيئاً آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك فهؤلاء مقتضبين. ومنهم من يكون له هو في شيء من غايات أهل الجاهلية، وهؤلاء يُسمون المُحرّفة. ومنهم من ليس يقصد تحريفاً ولكن سوء فهم عن قصد واضح السنة ونقصان تصوره لأقوابه 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 وطالبين للحق. ومنهم صنف آخر يزيفون ما يتخيلونه . ومنهم صنف آخر يتخيرون السعادة والمبادئ وليس في قوة أذهانهم أن يتصورون أصلاً أو لا يكونون في قوة إفهامهم أن يتتصوروها 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 يتخيّل له مثل حلم النائم أو مثل ما يرى الشيء من بعيد أن هاهنا حقاً. وبعض هؤلاء من الذين يلتمسون إما كرامة أو يساراً أو غير ذلك مما شأنه أن يهوي ، يلتمسون أن يستريحوا مما يجدون من مضمض الجهل والحيرة ، ربما أُوهّمـوا إن الغايات هي التي يختارونها هم ويؤثرونها ، وأن السعادة هي هذه ، وأن الباقيين مغرورون فيما يعتقدونه ويجتهدون في تحسين الأشياء الجاهلية وفي تحسين السعادة .⁽²⁾

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ، ص 133.

2- الفارابي ، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص ص 104-105.

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

عُدّ 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 الإنساني 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 والمعرف بـ مقدمة ابن خلدون أو " المقدمة ". وقد اعتبر المفكرون والباحثون هذه المقدمة مؤلفاً منفصلاً ذو طابع موسوعي يتناول جميع ميادين المعرفة من الشريعة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد وال عمران 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 بني 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 أصلية نابعة من شخصيته ، ومن تجاربه في السياسة ، كحدة الذكاء ، وغزارة

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

الحفظ وإنماه بالعلوم المختلفة التي سادت عصره. كما كان لتجربته الواسعة في الحياة السياسية والإدارية والقضاء، إلى جانب تقلاته الكثيرة بين حواضر الغرب الإسلامي ومصر، والجaz، والشام أثراً بالغاً في تكوين فكره، وفي تشكيل نظرياته السياسية.

١- 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 تحديداً ضيقاً، 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 أبعد 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 متعلقاً بتحديد علاقة التوازن بين القوى الاجتماعية والاقتصادية التي يضمنها ويحصرها النظام السياسي.^(١) فإذا لم يضع ابن خلدون في مقدمته تفسيراً مستقلاً لمفهوم السياسة، لكننا نستطيع أن ننتلس ذلك المصطلح في مواضع متعددة من مقدمته إذ ربط مصطلح السياسة على نحو دائم بمفاهيم متعددة كارتباطه بمفهوم الملك كقوله "في إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"^(٢)

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

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

٢- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، سنة 1984 ،ص 77 ، 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 لاحظه ابن خلدون تعاقب فيه أجيال تكون نماذج "سايكولوجية" فيأتي أولاً 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 لأن ممارسة الحكم تجعل آل حكام يميلون إلى حياة اللهو والدعة فتأتي بعد الأجيال القوية الأولى فئات تعتقد إن السلطان ليس ثمرة الجهد ولكنه حق مكتسب بالوراثة وإذا تغللت هذه الفكرة في نفوس الحكام كان ذلك إيذانا بالاضمحلال والزوال.⁽¹⁾

لقد اشتغلت 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 حجتهم، 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،

1 - السيد محمد البدوي، مبادئ علم الاجتماع ، دار المعارف، القاهرة ، ط 3 ، 1970 ، ص 59.

الزراعة والمحاصدة والدارس الذي يخرج الحبّ من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة واحدة فلابد 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 رکبه 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 سوقاً كبيراً ومنه تستمد مادة العمران فيقول "السوق الأعظم أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، ص78.

والخرج." ⁽¹⁾ لقد تكلم ابن خلدون الدولة مرات كثيرة، غير أنه لم يعطينا تعريفاً محدداً وواحداً لها في المقدمة بأسرها.

حاول الجابري في دراسته وتحليله لماهية الدولة عند ابن خلدون، أن يضع تصوراً لمفهومها، من خلال استخدامات صاحب المقدمة الكلمة، 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 استيلانها 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 البويمية 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 العصبية وقوة الدعوة الدينية ⁽³⁾

يؤكد ابن خلدون على البواكير الأولى لنشأة الدولة تتعلق بال بدايات الأولى عندما تطورت المجتمعات الإنسانية من مرحلة الرعي ومن الحياة البدوية إلى الحياة المدنية بعد أن عرفت الفنون والصناعات التي وفرت للإنسان غذاء أفضل ومسكناً أحسن

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، معلم 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 نظاماً سياسياً فتشأ الدولة وهي أهم المؤسسات الاجتماعية حين تغلب جماعة من البدو ذات عصبة فتأسس الدولة أو الملك.

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

ويرى ابن خلدون بأن الملك ظاهرة طبيعية إنسانية اختص بها الإنسان لا يشاركه فيها جنس آخر من المخلوقات ، وإن كان في النمل والجراد إتباع من أشخاصها مميز عنها في خلقه وجثمانه 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- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، ص80 .

2 - عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979، ص25.

في فصل خصصه ابن خلدون للملك عنونه في حقيقة الملك وأصنافه بأنه منصب طبيعي للإنسان... ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات... وكثيراً ما يوجد في الدول المتعددة 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 فصلاً وهو في ذلك يقوم بالربط بينها وبين الملك، والسياسة، 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 بدورها في قيام وسقوط الدول.⁽¹⁾

يقرر ابن خلدون في مقدمته أن العصبية في نشأتها تعتمد على النزعة الطبيعية الموجودة في البشر ألا وهي الإجتماع 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 ويشتت في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعة، إذ يرى أنها ظاهرة طبيعية هدفها الإتحاد و الالتحام و التناصر لدفع العداون ومنع التظالم، ومصدرها القرابة وصلة الرحم"⁽²⁾ هذا يعني أن العصبية في أبسط مظاهرها تمثل 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 القربي وأهل الأرحام وصلة النسب هذه موجودة في كل المجتمعات سواء كانت المجتمعات البدوية أم 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 نعرة أخيه في الدم وتلك النزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فالمسألة هنا طبع أو طبيعة بشرية تزداد هذه النعرة 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 العصبيات الأكثر اتساعا والأقل ترابطا والتي يجمعها نسب عام أو بعيد فهي تشكل العصبية العامة إذ قال " والنعرة 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 لتشكل في الالتحام بالنسبة أي الأهل وذوي القربي، والذي سيقتضي 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 متكاما . 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 والإنتقال إلى أبعد من ذلك.

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

1 - ابن خلدون : المقدمة، مج 1، مصدر سابق، ص 230.

ضروري لتصل القبيلة إلى الملك وبدونه تصبح العصبية كما يقول " كشخص مقطوع الأعضاء " تلك الصفة هي الفضيلة " الخال " التي يرى ابن خدون ضرورتها لمن

يُطمح في الملك" (1)

كما حاول ابن خدون أن يوفق بين العصبية وبين مبادئ الإسلام، فقد رأى أن العصبية بمعناها في الجاهلية شعوراً مكروهاً 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 سواءً كانت القضية عادلة أم غير عادلة، يبدو إذن أن المعيار الذي استخدمه ابن خدون للحكم على العصبية هو غرض العمل الذي يتحقق بفضلها، فالعصبية التي انتصر لها ليست تلك التي سادت في الجاهلية، بل هي العصبية التي يرجى منها غرض طيب وسلوك محمود، أي استهدف ابن خدون الجانب الإيجابي من العصبية. (2)

4- أطوار الدولة.

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

1 - طه حسين : فلسفة ابن خدون، ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، القاهرة ، 1925 ، ص.96.

2 - زياد عبد الكريم النجم، الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والإستجابة، 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 ، ويرسي 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 التبديد، 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 بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها .⁽¹⁾

* - **الطور الثاني :** يقول ابن خلدون عن هذا الطور بأنه طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الحكم في هذا الطور معنّيا باصطدام الرجال واتخاذ الموالي والصناع، والاستكثار من ذلك لجذع أنوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة. أي تشهد هذه المرحلة انفراد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد انتهى ممن شاركوه في تأسيس الدولة "عصبيته" وهو ما يؤدي إلى تشتت عصبية السلطان وهو إنذار بالتدحرّ.⁽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، وتشييد 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 ، ص 146.

القبائل وبث المعرفة في أهله. هذا مع التوسيع على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدارتهم وإنصافهم في أعطيائهم لكل هلال، حتى يظهر أثر ذلك عليهم ذلك في ملابسهم وشكthem 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 وهيأكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة.⁽¹⁾

*-**الطور الرابع:** يقول ابن خلدون أن صاحب الدولة في هذا الطور يكون قانعاً بما بني أولوه سلماً لأنصاره الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه. وهنا يرخص صاحب الدولة إلى القنوع والسلم مقلداً في ذلك أسلافه" فتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة" أي أن الطور الرابع يتضمن بأنه طور القنوع والمسالمة.⁽²⁾

*-**الطور الخامس:** هو طور الإسراف والتبذير يقول ابن خلدون: فيكون صاحب الدولة في هذا الطور متلِفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته، وفي مجالسه، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً 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 تتفرض ".⁽³⁾ كما أن هذه المرحلة هي نتيجة للمرحلة السابقة وتكلمت لها، حيث تفقد الدولة هيبيتها فتحتل 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 الرحمن 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 نظرته 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 قضيانا 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

تبينت مواقف الباحثين والمؤرخين في تحديد بداية العصر الحديث الذي اقتنى بولادة الفلسفة الحديثة ، والأمر مردُه إلى الاختلاف حول تحديد نهاية العصور الوسطى، إذ 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 تاريخ يمكن

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

أيا كان تاريخ 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 القدسية ، 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⁾. خطاب الحداثة الغربي أهتم بشكل مثير بالإنسان وفعاليته المرتكزة على سيادة العقل مخترقة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية ليصبح فيها الإنسان كذات فاعلة متزاوجاً الروابط القديمة ، من خلال مقولات التطور والتقدم والتحرر⁽³⁾ . عليه يمكن القول : ان بداية تاريخ التفاسف الحداثوي، يسير جنبا 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 إلى 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 ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمود سيد احمد . تقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، دار التدوير، بيروت، 2010، ص 29 .

2- ابن داود عبد النور ، المدخل الفلسفى للحداثة : تحليلية تمظهر العقل الغربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر - ط 1 ، 2009 ، ص 21 - 22 .

3- عز الدين الخطابي ، اسئلة الحداثة ورهاناتها : في المجتمع والسياسة والتربية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط 1، 2009 ، ص ص 37 - 38 .

لوك بكتابه " 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 أ Fowler العصور الوسطى، وبزوغ فجر العصور الحديثة. هو حركة الإصلاح الديني التي عرفتها 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 ضروريًا عن الاستقلال شبه الكلي للمسائل الدينوية عن السلطة الدينية، ومنه التمهيد للتحول الذي فتح المجال واسعا 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 أذاك أفرغوا من خلالها تصوراتهم حول عديد المسائل المتعلقة بالحياة السياسية ⁽²⁾ .

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

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

2- رونالد سترومبرج، 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 المكيافيلىّة وتعني النفعية السياسية، ولد في فلورنسا وسط إيطاليا من أسرة نبيلة، لم يتلق تعليماً عالياً ولكنه تثقف بقراءة الكتب الإغريقية والرومانية كما كان يفعل أبناء طبقته في ذلك العصر. عمل بالسلك الدبلوماسي لجمهورية فلورنسا لأربعة عشر عاماً، بدأت بسقوط عائلة "المديشي" الحاكمة.⁽¹⁾ تم عزله وسجنه ثم نفيه إلى الريف في "سانت أندرية"، على أساس اتهامه بالاشتراك في مؤامرة جمهورية. وفي منفاه انعزل عن الحياة السياسية، وهناك ألف كتابه "الأمير". ترك مكيافيلى ما يقارب الثلاثين كتاباً، ولكن ظل الكتابين "الأمير" و"المطارحات" هما الأشهر على الإطلاق. توفي بينما 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 لمكيافيلى على مفارقة غريبة مفادها: أنه لم يحظ مفكر من المفكرين بهذا القدر من الانتقاد والكراهية من قبل معاصريه، وما ارتسם من صور ومعانٍ في مخيال أجيال متلاحقة، عبر عصور متالية، عن

1 - المديشيون: من أشهر عائلات فلورنسا والأكثر تأثيراً في تاريخها بين القرنين 14/15، 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 واحياء التراث الروماني القديم . اتخذت من الحكم الديكتاتوري نظاماً ، وأصبح يتناقل داخل الأسرة بالوراثة . ومن أشهر شخصيات هذه الأسرة لورنزو دي مديشي الملقب بالعظيم (1449-1492)، والبابا كليمينت السابع، وأيضاً اثنين من أشهر ملوك 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 ديوانت، قصة الحضارة، مج 5، ج 1، ترجمة: محمد بدران، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ص 131، 132.

شخصية مكافيلى الشرير، المخادع الممجد لكل القيم المنافية للطبيعة البشرية. في هذا يقول هيغل: " احتوى كتاب الأمير على الحكم والأمثال والنصائح التي تدعو إلى أشد أنواع الاستبداد وأدعاها إلى الاشتئاز ، ولكن الحقيقة أن شعور ميكافيلي القوي بضرورة قيام دولة موحدة هو الذي دعاه إلى وضع المبادئ التي لا يمكن أن تقوم دول في الظروف المحيطة به وقتئذ إلا على أساسها. فقد كان لابد من القضاء على النساء والإمارات القائمة وقتئذ؛ وإن كان رأينا في ماهية الحرية لا يتحقق مع الوسائل التي يَشَرُّ بها.. والتي تشمل أشد أنواع العنف وأكثرها تطرفًا، وجميع صنوف الخداع، والاغتيال، وما إليها – فلا يسعنا إلا أن نقر 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 مكافيلى وتقييمها بكثير من الاعتبار والتقدير ، حيث أشار به بعض المفكرين بأنه مؤسس علم السياسة في العصر الحديث على أصول واقعية بعيداً عن الطوباوية والمثال فأفكاره لا تزال حية وأكثر من ضرورية ، ولا سيما خلال فترات الاضطراب السياسي. يقول ول ديورانت: " إننا لا نجد عند غير ميكافيلى مثل ما نجده عنده من الاستقلال في الرأي ومن التفكير الجريء المجرد من الخوف في عالم الأخلاق والسياسة، وإن من حق ميكافيلى أن يَدْعِي أنه قد شق طرقاً جديدة في بحار لم يكُد يطرقها أحد قبله، فقد تميز برؤاه الفلسفية التي تكاد تكون فلسفه سياسية خالصة، ليس فيها شيء من فلسفة ما بعد الطبيعة، ولا اللاهوت، ولا الإيمان أو الكفر، ولا بحث في الجبرية أو القدرة، وحتى الفلسفة الأخلاقية نفسها، لا تثبت 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 فلسفه تابعة للسياسة، وتکاد 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⁾

١- منهجه السياسي.

بداية يمكن القول أن مكيافيلي قد دشن طريقة جديدة في الكتابات السياسية، تمتاز عن طرائق الآخرين بمميزتين أساسيتين: الأولى هي تركيز اهتمامه على معطيات العالم السياسي الواقعي . والثانية هي عدم الاكتفاء بمقولات علماء الأخلاق عمّا يجب فعله، بل الاهتمام بما يُعمل حقاً، بما يفعله النساء بصورة خاصة لحفظه على سلطتهم. إن الظروف التي عايشها مكيافيلي والواقع الذي كان سائداً آنذاك جعلته يتفرد بأسلوبه ويسلك مسلكاً غير الذي سلكه سابقوه من الفلاسفة السياسيين، فقد فسر الكتاب السياسيون في العصور الوسطى السياسة بمثالية وفي إطار الدين النصراني ولكن ميكافيلي فسر السياسة بصورة واقعية على وجهة نظره للطبيعة الإنسانية في إطار التاريخ . يقول ميكافيلي : " إن قصدي أن أكتب شيئاً يستفيد منه من يقرأوني بذلك من الأفضل أن أمضي إلى تناول الحقائق الموضوعية ، بدلاً من التصريح للأمور الخيالية ، لا سيما وأن الكثرين ، 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 - ميكافيلي، الأمير، تعریف: خیری حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط 11 ، بيروت، 1981، ص 135.

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

لقد عاش مكيافيلي في وقت كانت فيه بلاده منقسمة إلى خمس دویلات 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 وأسبانيا وسويسرا، أو حالة التناقض بين المقاطعات الإيطالية فلورنسا، والبندقية، ونابولي، وميلانو، والدولة البابوية، وعاصر هذا الفساد الأخلاقي والاجتماعي السياسي الذي تعرضت له إيطاليا " ⁽¹⁾

لقد بذل مكيافيلي كل جهده لتنمية شعبه ، والعمل على الوحدة، حيث بدأ عمله هذا بتمرد 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 وهنية 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 ميكافيلي بخبراته الواسعة في مجال الخدمة المدنية والdiplomatic من ناحية، وبقراءاته واطلاعاته الموسوعية في كتب التاريخ وتجارب الأمم السابقة

1 - عبد المعطي محمد علي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 177

من أجل تشخيص حالة الانحطاط التي شهدتها إيطاليا من جهة ثانية. لقد استخلص العبر من دراسة العصر الذهبي لامبراطورية 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 باستطاق 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 "ولكني أود أن أهدي سموكم الكريم شيئاً متواضعاً 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- نظرته 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 المثلثي في الدولة هي مكان تحمى 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 161، 162.

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 أفراده 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 مكيافيلي 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، وإنما أنها تكونت ونشأت من قهر الناس من أجل السيطرة واحتضان بعضهم البعض. وبعد هذا التكوين للدولة أو الجماعة السياسية تنشأ القوانين التي تنظم الحياة وتحدد السلوك المشترك ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة البداوة إلى حالة الحضارة يصبح جميع سكان الدولة مسخرنون 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 - مكيافيلي ، مطاراتات مكيافيلي، تر: خيري حماد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1962 ، ص 211.

غي أن مكيافيلي انطلق في فلسفته السياسية بشأن الدولة من الواقع، حيث اهتم بالإنسان ككائن طبيعي تحكمه الأهواء والانفعالات لذلك قطع مع التفكير القديم الذي يلغى كل هذه الاعتبارات. فأفكار مكيافيلي تستند في الكثير منها على التشاور، 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 فضورة فهم طبيعة البشر من قبل الحكام، من خلال ما هُم عليه في الواقع وليس من خلال تصوره 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 قادر على البقاء ولاستمرار. يقول مكيافيلي "يقال عن الناس بصورة عامة أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مرأوفون ميالون إلى تجنب الأخطار شديدو الطمع، وهم إلى جانبك ما دمت تقيدهم فيبذلون لك دماءهم و حياتهم . ومصير الأمير الذي يركن إلى وعدهم مآله إلى الدمار، لأن الصداقة التي تقوم على أساس الشراء لا على أساس نبل الروح وعظمتها زائفة تشتري بالمال وليس أمينة ... ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددتهم إلى الإساءة إلى من يخافونه. فالحب مرتبط بسلسلة من الالتزام، التي قد تتحطم، بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتکز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمنى بالفشل. "⁽¹⁾

1 - مكيافيلي ، الأمير ترجمة، سعد فاروق ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1999. ص 144

نقول هنا أن مكيافيلي لا يعالج مسألة أخلاقية تتحدث عن علاقة الحاكم بالمحكومين، فذلك يُعد 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 لابد من أن يعتبر الناس بصورة عامة أشراراً على الدوام لأغراض سياسية خالصة، مع إسقاط جميع الحكام الأخلاقية. هذا الحكم من قبل مكيافيلي إنما خلاصة لاستقرائه ومعاينته للجو السياسي الذي عاشته فلورانسا وما خبره من فساد الرجال وخبثهم في إدارة حكوماتهم ، لذلك وجد نفسه بحاجة إلى حذف ما هو عرضي لصالح ما هو أساسى في السياسية. في هذا يقول: "إن على السياسة أن تتصرف دوماً كما لو كان الناس على الدوام خباء وأشراراً".⁽¹⁾

فالبشر في نظر مكيافيلي 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 مكيافيلي : " ومن أراد أن ينشأ دولة ويضع لها قوانين فليفترض في بادئ الأمر أن الناس جمياً أشراراً مستعدون على الدوام لأن يكشفوا عن خبث طويتهم إذا وجدوا الظروف الملائمة لهذا العمل، فإذا ما ظلت ميولهم الخبيثة مخفية 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

1 - ريمون بولن ، الأدب والسياسة، تر: عادل العوا، دار طлас، دمشق، ط 2، 1992 ، ص 277 .

الغرائز الفطرية العامة في واقع الأمر والناس جميا ، يقتتون 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 وال عبر في كيفية إدارة شؤون السياسة ومقتضيات السلطة، وأن يجمع من الصفات ما يشاء وبطريقة محكمة تجعله يسيطر على مقاليد الحكم ويحيط هيئته وسطوة 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 يتتجنب الكراهية على أي حال، وذلك لأن المهابة، وعدم وجود الكراهية من الممكن أن يجتمعوا معا ، ويستطيع تحقيق ذلك كل من يمتنع عن التدخل في أمور وأملاك رعاياه ونسائهم، إلا بعد التأكد من المبررات الكافية لذلك ويوضح أسبابه، لكنه يجب عليه - قبل كل شيء - الامتناع عن الاستيلاء على أملاك غيره، لأن الإنسان قد ينسى موت أبيه بسهولة عن نسيانه لضياع ميراثه " (2)

* - على الأمير لا 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، ط 1، 1994 ، ص 51.

2 - نيكول مكيافيلي، الأمير، تر: أكرم مؤمن ، مصدر سابق، ص 87.

الأمرین فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك ولا يتزدّد الناس في الاتساع إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددتهم في الاتساع إلى من يخافونه، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام التي قد تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم. ومن أقواله المؤثرة أيضاً "إن الناس يحبون تبعاً لأهوائهم ورادتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقاً لأهواء الأمير وارادته، والأمير العاقل هو الذي 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 قاسياً كي يستقيم النظام ، وتمتنع الفوضى وتحقق الوحدة، ويستدل مكيافيلي هنا بـ "قيصر بروجيا" الذي كان يوصف بالشدة، وشدة هي سبب جلب النظام إلى روما وتوحيدها واستباب الأمان فيها.⁽²⁾ فالتحكم في الشعب وضمان ولائه متوقف على ما يتصف به الحاكم من شدة وقسوة، وفي هذا السياق يدعم "مكيافيلي" موقفه باستحضار مثال من التاريخ والمتمثل في شخصية "حنبل" الزعيم القرطاجي المعروف بشدته وقوساته في التعامل مع جنوده والقدرة على تنظيمهم، وهو ما مكنه من هزم القائد الإسباني "سكيبو" الذي عرف برقة في التعامل مع جنوده.

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

1 - حازم صياغة، نيكولا مكيافيلي، دار الرواد للنشر، بيروت، ط1، 1980، ص ص 38، 39.

2 - مكيافيلي ، الأمير ، مصدر سابق ، ص 85.

يقم بأى عمل سوى خداع الآخرين ولم يفكر فى اي شئ سوى ذلك. وكان يجد دائما الفرصة للنجاح فى خداعه ، ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة فى تقديم الوعود داعما إياها بالأيمان ثم يكنى 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 التى فرضتها .⁽¹⁾

* - على الأمير أن يجمع بين متقاضيات الكرم والبخل، فيستعمل البخل مع الرعايا حتى لا تتضب مالية الدولة، ويستعمل الكرم مع المحظين به حتى يضمن ولائهم، كما ان السخاء ضروري للأمير الذى يزحف على رأس جيوشه حتى يتبعه جنوده. الكرم والعطاء سينقلب على صاحبه فى نهاية المطاف، وستصبح فقيرا ونهابا فيكرهك رعاياك لما تفرضه عليهم من ضرائب وبالتالي ينتهى 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 أمرتين يجب على الأمير أن يأخذهما بعين الاعتبار وهما: أن يخشى شيئاً، 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 تقاد بترسانتها العسكرية، فالأمير الناجح هو الذي يملك جيش قوي وأسلحة متطورة، وبهذه الشروط يستطيع تجنب الغزوat وكسب صداقات الدول القوية، فالدولة

1- أكرم مؤمن، الأمير لمكيافيلي، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د.ط ، 2004، ص ص 44-46.

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 يفيده، وتخيفهم منه إذا ناله منهم مضره."⁽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 عبرة في الوسيلة الموصلة إليها، ومن هنا تبرير مدح مكيافيلي للحكام الذين يحقّقون تركيز سلطتهم وقوتها دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجئوا إليها لتأمين ذلك دون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والوسائل والسلمات الأخلاقية.⁽²⁾

ثانياً - الفكر السياسي عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي.

في خضم سعي البورجوازية تحقيق مرامي مشروعها المجتمعي القائم على مدلول البورجوازية السياسية والاقتصادية التي طالبت بتدعم الحريات الفردية والملكية الخاصة والحقوق الطبيعية، ومع تعمق فكرة القانون الطبيعي لتفسير ظاهرة الدولة، تكرس 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 : بنينو موسيليني، تعرّيف: خيري حماد، تعقيب ، فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2002 ، ط247، ص 247.

فصل السلطات، وسيتعمل هدا 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 التقويض الإلهي. وقد أرتبط مدلول نظرية التعاقد الاجتماعي بمفكرين ثالث وهم توماس هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو، إذ افترض منظروا العقد الاجتماعي تقسيم مراحل تطور المجتمع إلى مرحلتين: مرحلة حالة الفطرة أو الحالة الطبيعية تم مرحلة الحالة الاجتماعية، والمرور من المرحلة الأولى إلى الثانية اقتصى عقداً اجتماعياً. وهنا نقطة إجماع من قبل مفكري العقد الاجتماعي، وإن اختلفوا في وضعية الإنسان في كل حالة وفي طبيعة العقد ونتائجـه.

١ - عند توماس هوبز (1679 - 1588)

يعتبر توماس هوبز من رواد العصر الحديث، ويُعتبر من أهم فلاسفة الفكر السياسي، نتيجة تأثره كثيراً بالأوضاع التي كانت سائدة وإنجلترا ذلك الزمن، كالحروب الأهلية والصراعات التي كانت تعرفها إنجلترا، حيث بدأ بذلك يعالج من خلال فلسفته اضطرابات السياسية في بلاده وسعى إلى حل مشكلات إنسان والصراع بين الفرد والمجتمع. أجمل هوبز أفكاره السياسية في كتابه "اللوفياثان"^(١) 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 ألف فيه

- ١ - فكلمة اللوفياثان Léviathan كلمة عبرية معناه الملتوى أو المتفق، 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 بالآلة، كما أنه يرتبط بالمياه، وأحياناً يرتبط بالأماكن الصحراوية والخرايب. وأول ذكر لأسطورة التنين في المصادر الأدبية، أفعى يعيش في قعر العالم السفلي المتصل ب المياه البحر الأول، أو غرفيت يسكن الغابة. وكانت أول مرحلة قطعها شكل التنين في الأساطير القديمة هي مرحلة الغموض والإبهام، أو مرحلة الالتحديد واللاشكـل . أنظر: كارم محمود عزيز، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ط١، 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 ، مرتكب لا يثق بأحد إلا ما ندر . فإذا ما أراد ان يسافر سعى لتسليح نفسه ، مصطحبًا معه من يأمن جانبه ، حتى اذا كان في منزله، فهو يقوم بغلق ابوابه عند النوم ، وقافلا أبواب خزائنه رغم وجود الحرس الذي يحرسه، والقانون الذي يوفر له الحماية⁽¹⁾ .

إن الإنسان عند هوبز همجي وشريير بفطرته غير مدني بطبيعة، أناني يؤثر مصلحته ، فهو ينفر من الاجتماع بغيره من الناس، وهو ذئب لأخيه الإنسان لا يتتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك. ⁽²⁾ فله الحق في جميع الأشياء ، بالقول والفعل واستخدام الأشياء التي يرغب بها. إذ أن الحق بمقتضى الطبيعة. كما يرى هوبز هو أن يستعمل الإنسان بحرية كاملة كل قوته ، بحسب رغبته من أجل أن يحافظ على حياته ، وأن يفعل كل ما يراه مناسبا 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 أسوأ حالة كان بها

1- توماس هوبز، *اللفياثان* : الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة: ديانا حبيب ، وبشري صعب، هيئة ابو ظبي للثقافة ، ط 1 ، 2011 ، ص 135 .

2- توفيق الطويل ، *فلسفة الأخلاق* : 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، والناتج عن طبيعة الانسان السيئة أولا. المساواة في القدرات الجسدية والعقلية ثانيا فالمساواة في القدرات تؤدي الى التساوي في الحقوق الطبيعية ، والذي يؤدي بدوره الى تأجيج الصراع بين الافراد، نتيجة التنافس على اشياء تمكّنهم من المحافظة على استمرار بقائهم ، فيسود الصراع الذي قد يكون مستتراً أو علنيا⁽²⁾.

إن المساواة هي السبب الثاني لوجود الصراع في حالة الطبيعية ، 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 مدعوة للمساواة أكثر مما هي مدعوة لعكس ذلك ، فالفطنة مثلا 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 قراره انفسهم يعتقدون انه لا يوجد من يفوقهم حكمة وذكاء ، وعليه فإن افتتاح الناس كل بنصيحة، ما هو الا دليل على التوزيع العادل والتساوي⁽³⁾. وعليه فإن المساواة تُفضي الى الخوف، على أساس انه اذا ما تساوت القدرة عند الافراد، تؤدي بالنتيجة الى مساواة

1- توماس هوبز ، *اللفياثان* ، مصدر سابق ، ص 136-138 .

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

3- توماس هوبز ، *اللفياثان* ، 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 هوبرز ، هي حالة انعدام كل معاني العدل والظلم والصواب والخطأ ، وتنافي فيها الملكية والسلطة ، ولا تميز فيها لما هو "لي" ، وما هو "لک" فالإنسان مالك لما يستطيع الحصول عليه والاحتفاظ به، انها حالة تحمل مختلف معانيسوء، وضع فيها الإنسان بسبب طبيعته ، فلا مكان فيها للعمل ، لأن ثمار العمل غير مضمونه ، وعليه فلا وجود للزراعة ولا للملاحة ولا وجود للفنون والأداب ، ولا وجود للمجتمع والاسوأ من ذلك ، وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف ⁽¹⁾. ولكي يتخلص الناس من حالة الطبيعية بكل مساوئها ، ويستعيدون حريةهم الحقيقة عوضا عن حالة الفوضى ، يقرر هوبرز ان المخرج الوحيد لهذه الحالة هو تأسيس الدولة ، في ضوء نظرية "العقد الاجتماعي" ، اذ سخر مسألة الصراع الدائر بين الأفراد في حالة الطبيعة والقائمة على الحرية العشوائية ، لينتقل الى الحرية القائمة على أسس قانونية .

- **العقد الاجتماعي** : لقد حاول هوبرز 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 الأفراد والحاكم ⁽²⁾. وعلى الرغم من ان هوبرز يعد من اهم المدافعين عن الحكم المطلق ، الا انه في الحقيقة يرجع له الفضل الاكبر في أرجاع السلطة الى ارادة الشعب ، اذ ان الحكم 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 الاخرين كل الاخرين .

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 هناك فرد او مجموعة افراد ، يخولون ادارة السلطة وتتوافر لهم جميع الحقوق ، مقابل ضمان الامن لافراد 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 وتوسّس 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 هناك 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 ووئام 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 ، ص 9 .

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

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

إرادات الأفراد لمواجهة ادعاء الدولة والذي يُمثل عداء لهم بصورة مباشرة⁽¹⁾. فشرعية الحاكم المطلق مستمدّة من لحظة تأسيس الدولة عبر العقد الاجتماعي ، فهي تحصيل حاصل قد نالها وانبثق عنّها جميع الحقوق والقدرات الممنوحة له ، فتأسيس الدولة تحدّر منها جميع حقوق وقدرات من نال السلطة المطلقة في ضوء قبول الشعب مجتمعاً له⁽²⁾.

إن العقد الاجتماعي عند هوبز يتم من خلال طرف واحد، أي عندما يقرر الشعب أن "الملك" أو الحاكم أو 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 مذهبًا 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 تتأثر نظرية لوك السياسية في سياق منظومة فكرية وسياسية تجمع بين العقلانية والتجريبية، وتميز بكونها شاهدة على الثورة الإنجليزية الثانية سنة 1689م، المبشرة بالسقوط المدوي لنظرية الحكم المطلق المبني على أساس

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

2- هوبز ، توماس ، اللفياثان ، 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 لوک 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 لوک استخلص بأن الناس يولدون أحرازاً، 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 لوک من نفس المنطلق الذي ابتدأ منه هوبرز فتحدث عن حالة الطبيعية كمرحلة سابقة لقيام الدولة والمجتمع المدني ، ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطري الاول كان مختلفاً تماماً عن تلك الصورة التي اتى بها هوبرز، حيث بنى نظريته السياسية، على أساس أنه إذا كان كل إنسان مساوياً للإنسان الآخر من حيث الميلاد، فإن 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 لوک في كتابه الحكومة المدنية أو "في الحكم المدني" نظريته عن الدولة، حيث كان وبحكم تكوينه الديني، وما عاشه من أحداث سياسية وصدامات في المجتمع الإنجليزي من جانب الملكية المطلقة ملكية "آل استيوارت" ضد أنصار البرلمان وأنصار الحرية.

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

لقد كان لوک رافضا للحكم المطلق، ومتطلعا إلى خلق نظام حر ترتكز فيه السلطة إلى رضا الشعب، حيث لا تدع فيه فرصة أو مجالا للاستبداد والسلط والتحكم في أفراد المجتمع، حتى ولو انطوى على احتمال تسرب الفوضى إلى ذلك النظام . لقد كان كتاب لوک "في الحكم المدني" ضربة قوية وقادمة 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 لوک بأن المجتمع الطبيعي الأول هو مجتمع الحرية الكاملة، بدأ بفرض 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، المبنية على القهر والاستعباد، وتقاضل الحقوق. إن نظرية العبودية التي تحدث عنها لوک 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 بالتخلّي عن حياته.⁽²⁾

يشيد لوک بالحالة الطبيعية ، التي تميزت باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث وهي : "الحياة ، والحرية ، والملكية " وبتواجد القانون الطبيعي الذي يرتكز على هذه الحقوق ولم تتميز حالة الطبيعة بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يرى لوک المجتمع الطبيعي الاول وحده ، وإنما

1- محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المكتبة المصرية الحديث، الإسكندرية، ط 4 ، 1967 م ، ص 272 وما بعدها.

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

يمكن ان تكون عالمة ايضا على المجتمع المدني المتحضر اذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الاخرين .

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 الأفراد في الحياة وال الحرب 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 الاخرين 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 هوبيز 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 تمحي بمجرد نشأة المجتمع السياسي، ولكن من جهة أخرى يرى لوك أن تلك الحقوق تتظل 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 هوبرز 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 الحيازة أو القانون الوضعي، وأما الحرية الشخصية فمعناها أنه ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر.⁽²⁾ فالأرض وما عليها من مخلوقات تصبح حقاً مشاعاً للجميع، أي لكل فرد نصيبه وهذا الحق خاص به وحده ومتصل بذاته، وهو يتمثل في الوظيفة التي يؤديها جسده، والعمل الذي تتجزء يداه، فإذا فهو يمزج ما وهبته إياه الطبيعة بجزء من ذاته مكوناً بذلك ملكيته الخاصة. معنى هذا أن الملكية التي تساعده 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 يتحقق الناس طوعية و اختياراً على عقد اجتماعي فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس. وتعني فكرة العقد الاجتماعي تعاقداً يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، وال يصبح العقد الغيا إلا أخلاق أي طرف منها بالتعاقد، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم و المعارضة الخارجيين على القانون

1- محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المكتبة المصرية الحديثة، الإسكندرية، ط 4 ، 1967 ، ص 274-275.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، منشورات البنديقية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 ، 2018 ، ص 164.

ال الطبيعي إلى المجتمع ككل." (١) بمعنى أن الغرض من الدولة الحفاظ على الحرية والملكية اللتين تكتسبان عن طريق العمل وعليه فالسلطة عقد إرادي ينشأ عن الرضا المشتركة.

بناء على هذا لا يمكن لأي انسان ان يكون قاضيا ومنفذًا للأحكام في نفس الوقت، بسبب غياب عنصر السيادة ، ولا يمكن تحمل الافعال التي تتسم بالجهل والضعف بين الناس، ولا يمكن تدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم امام الاخطار الداخلية والخارجية على حد سواء ، في حالة كهذه قام الناس بالتعاقد ، واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي، وهو تعاقد طرفاً الشعب من جهة، والحكومة او الملك من جهة اخرى، لذلك فإذا أخل أي طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا، وينتج عن هذا أن الملك اذا أخل بتعهداته، أو اهمل في مسؤولياته نحو الشعب، أو تخطت سلطاته الحدود التي خولها له الافراد وجب عزله واستبداله بغيره

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

يميز جون لوک 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 لكيالاً تصبح أدلة حكم فهي مجرد إدارة عامة يوكل إليها تنفيذ القوانين، وحفظ الأمن، ورعاية حقوق الملكية

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

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

3 - عند جون جاك روسو (1778 - 1712)

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 مستمر. وبالرغم من أنه تارينا ينتمي إلى فلاسفة التنوير في ق 18 - ولا يمكن إدراجه ضمن فلاسفة ق 17 - إلا أنه نظرا لأنه يمثل الصلع 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 الفلسفـي الخالص، حيث نبذ فيه المنهج السياسي الذي اتبـعه في باقـي كتبـه، حيث أله فيه الجمـاعة السياسيـة، وسيـادة القانون وإنـشاء دولة مطلـقة من غير قـيد، دولة تكون السيـادة فيها للشعبـ، وليس لـفردـ فيها أي نوع من الحرـيةـ، إلا تلكـ التي تـقبلـها الدـولـةـ، حيث أـنـ هذا المـنهـجـ الذي سـارـ عليهـ يـخـتـلـفـ عنـ منـهـجـهـ فيـ باـقـيـ كـاتـبـاتـهـ السـيـاسـيـةـ، تلكـ الكـاتـبـاتـ التي دـعـيـ فيهاـ إلىـ العـودـةـ للـطـبـيـعـةـ، والـدـعـوـةـ إـلـىـ الـحـرـيـةـ الـفـرـديـةـ، وـالـتـمـسـكـ بـالـحـقـوقـ لـطـبـيـعـةـ.

1- محمد وقيع الله أـحمدـ، مـدخلـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ، دـارـ الـفـكـرـ، دـمـشـقـ، طـ1ـ، 2010ـ، صـ 168ـ169ـ.

- 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 يعلم لأن يكفي نفسه والجميع راضون بعيشهم ، فقد امتازت حالة الطبيعة بالمساواة التامة، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وأخر، 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 إلا سمات المجتمع المتحضر ، وهو يقسم بحثه هذا الى قسمين يبين في أولهما ان الآداب الظاهرة في المجتمع المدني، والرقابة والادب في المعاملة الحاضرة بين الناس انما تخفي وراءها عادات قاسية واخلاقاً وحشية ، ويرى ان العلوم والفنون هي المسئولة تاريخياً عن ازدهار الكذب ، وذريع الرياء ، وانتشار التملق والخداع ، وان الانحطاط الاخلاقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة، وابتعد الانسان عن حالة الطبيعة .

وفي القسم الثاني من بحثه هذا يرى ان العلوم والفنون عودت رجال العلم والادب والفنون على البطالة والتلاعن، وان الترف يزداد بارتفاع العلوم وازدهار الفنون، فينتشر حب الاشياء الكمالية ويعم فساد الاخلاق ، ومن شأن الترف ان يمحى 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 مساوى العلوم والفنون هي العودة الى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثاياتها⁽¹⁾. ومع أن روسو يعتبر حالة الطبيعة تمنح السعادة للإنسان، الا انه لا يعتبرها الحالة الامثل ، بل يعتبر أن المجتمع السياسي المنظم هو الذي يؤمن اسعد البشر ويرتقي بالإنسان و معنياته وهو الذي يحل العدالة والأخلاق 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 مثل 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 منه شخصه ، وجميع قوته ، وضععاً 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 مهد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، مصدر سابق - ص 176 .

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

ووحدها 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 تشارك ارادة الفرد مع ارادة الاخرين 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 الأوروبي خلال القرن الثامن عشر وما بعده، إلا أنها 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 يسوده 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 وليس 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 الإنسانية، 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.

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

لاشك أن الم قبل على النظر في ما تناوله "هيغل" في كتاباته السياسية، وبالخصوص ما عرضه في موجزه عن علم السياسة والقانون الدولي "أصول فلسفة الحق" لاسترعي انتباذه أسلوبه المتميز في بسط تصوره الفلسفية عن السياسة ونظريته عن الدولة وقدرتها الاستثنائية على كشف ارتباطاته بمختلف معارفه الفلسفية الأخرى. نتيجة لمعاصرته للكثير من الاحداث في بلده المانيا ، التي كانت تعيش حالة من الفوضى السياسية داخل إمبراطورية تتالف من "360" دوينة أو دوقية أو قصر أو مدينة أو أمارة كنسية تمثل دولة مستقلة .

لذلك طالما تحدث هيجل عن المانيا المجزأة الممزقة وهو سبب انهيارها امام الجيوش الفرنسية ، التي ما ان طرقت بابها حتى فتح على مصراعيه ، فلم يكن فيها قانون دستوري او مجلس نيابي قادر على سن التشريعات ، ولم تكن هناك عملية موحدة او جباية للضرائب ، ولا قوانين دفاع مشترك ، وكانت النعمة الانفصالية حاضرة بشدة في كل دوينة من دواليات المانيا ⁽¹⁾ . لقد قدم هيجل 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 هيجل الفكر الانساني فلسفة مثالية جديدة اطلق عليها تسمية "المثالية المطلقة" تحمل في ثايادها نسقا مثاليا ذا معقولية وفهمها للعالم والوجود ⁽²⁾ . والمثالية المطلقة التي قال بها (هيجل) تنص على وجود عقل مطلق أو ألهي في الطبيعة ، والتي تكون خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق ، والذي تمتزج حركته وصيروفته بحركتها وصيروفتها ، لتكون

1- إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في فلسفة السياسة عند هيجل ، التدوير ، 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 التعذر استيعاب رؤية هيجل في الدولة إذا توافقنا عند تناول كتابه "أصول فلسفة الحق" فلهيجل كتابات في النظرية السياسية مهدت لفلسفة الحق، بعضها نشره في حياته مثل "نظريات الحق الطبيعي"، وبعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيجل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدریسه في جامعة "بيانا"، 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 هيجل يعارض اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبر ومرورا بلوك وهيموم 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 هيجل 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 تمييز واختلاف عن البيئة الأصلية للفرد، عملية تتصف بأنها تاريخية واجتماعية.

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

1- حربى 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 يُحاب الصواب تماماً ان يقال ان طبيعة الدولة تقام على علاقة تعاقدية، سواء أكان العقد في هذه الدولة المزعومة يقوم بين الكل والكل - أعني جميع الأفراد - أو بين الكل والملك أو الحكومة "⁽²⁾.

ان العقود في رأي هيجل ما هي الا وسيلة لتحقيق مهام خاصة ، فالعقد الفردي ينبع 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 يتყق 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 يتبعها 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 يرضي⁽³⁾ .

ويسوق هيجل سببا آخر ليحضر به نظرية العقد الاجتماعي، عن طريق تسخيره فكرة الحرب، التي هي عنده توحد الميادين الخاصة في وحدة الدولة ، اذ ان الازمة محل الاختبار تبين طبيعة الدولة ، ومدى وطنيته الفرد ، من خلال تضحيته دفاعا عن اسرته وملكيته وآرائه وحياته، وعليه فالحرب تبين مدى أهمية الدولة وأولويتها على الفرد والمجتمع ، وتتفق نظرية العقد الاجتماعي. فالتضحيه في سبيل فردية الدولة تمثل رابطة أساسية بين الدولة وأعضائها لذا فهي واجب عام. لذا يؤكّد 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 ، التدوير ، بيروت ، ط3،2007 ، ص 186 .

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

الدولة بصفة عامة ليست تعاقدية بين الأفراد وما هي الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا ، ولذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة ، وطالب الأفراد كأفراد بالتضحيه بها.

بـ-نشأة الدولة عند هيغل:

تکاد تجمع كل الدراسات المخصصة لفلسفة هيغل السياسية على أن لحظة هيغل تمثل مرحلة مفصلية في تاريخ الفكر الفلسفی 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، واصفاً ألمانيا بأنها مجرد مجموعة إنسانية لا تملك تصوراً عقلياً وتطور هذا التصور في كتبه اللاحقة، وخاصة، في "مبادئ فلسفة الحق".

يقدم هيجل تصوره للدولة على أساس تصوره للمجتمع المدني الذي يتأسس بدوره على نظريته بتفكك الأسرة، وعلى أساس بحث الأفراد عن مصالحهم، فهي صورة قائمة مبنية على بؤس وضنك وتطرف⁽¹⁾. اذ تفكك الأسرة بحسب رأي هيجل، الى أسر كثيرة في ضوء مبدأ الشخصية والطبيعة، لترتبط الأسر المتجاورة فيما بينها ارتباطاً خارجياً. 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 والأخلاقية⁽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 وب بواسطتها فهي المقدمة 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، ص92 .

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

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

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

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

إن الدولة، كما يراها هيغل، هي الميدان الأخلاقي للكلية والتكميل في المجتمع المدني، فنجد أنه 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 لأنها غير مسوق بالمصلحة وليس جوهرها الأساسي الحماية والضمان غير المشروطين لحياة وملكية أعضاء الجمهور العام بصفتهم أفرادا، إنما، على العكس هي الوحدة الأعلى التي تتمتع بحق في هذه الحياة والملكية تتطلب التضحية بها"⁽³⁾. فالدولة مقوله أخلاقية لأنها توقف 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 هيجل ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1996 ، ص 575 .

3 - جون اهربيرغ ، المجتمع المدني ، التاريخ النقي 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 يقمع باقي الاجزاء⁽¹⁾ .

وبما ان المجتمع المدني خلاف الأسرة يقوم على قاعدة التنافس ، فيوضع نظاما من القوانين تتنظم علاقة الافراد فيما بينهم للوصول الى المرحلة التأليفية، أي الدولة ، فلا تقضي على الاسرة ، ولا على المجتمع المدني، بل تجمعها في نسق وانسجام لتربيتهم 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 أكدته هيجل بقوله " ان الدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحريتها ، فان التغير في وجهة التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطاً لا ينفص ، والمراحل المتمتالية 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 والأخلاق ضروريان للمثل الأعلى للحرية فالضغط الواقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى تتعلق بالفرد الجرئي للحد من النزوات والمشاعر الانانية ، والذي يعد قيدا 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 شحاته سعفان ، اساطير 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 التدوير، بيروت ، 2007 ، ط 3 ، ص ، 119.

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

إن الدولة هي الشرط الضروري لتحقق 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 المختلف 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 الصورية ومن ثم تظهر العلوم والشعر والفن الرافي ، 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 هناك 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 ، وادراكم من أن الدولة إنما هي تجسيد للكلي الذي ارتفوا إليه بتساميمهم فوق المصلحة الخاصة ⁽¹⁾.

رابعا - 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 يُعدُّ من أبرز المفكرين الذين ساهموا وبشكل كبير في إحداث تغييراً مشهوداً في تاريخ أوروبا ، لتحقق أعلى درجات التطور، وهذا ما جعل الفكر الماركسي يحتل مكانة خاصة في الفكر الغربي، قبل أن يُصبح فكره فيما بعد ايديولوجياً تتبعها الشعوب في مختلف بقاع العالم.

إن الثورات التي حدثت في العالم المعاصر ، موسومة بأطياف ماركس، وروحه الفكريَّة التي لا زالت محلقة فوق المعامل والمصانع والشركات المتحكمة في رأس المال ، والمستغلة للطبقة العاملة، النضال الأممي المفعم بالأمل الإنساني ، والمسجد لرغبة الشعوب في الانعتاق من الظلم، إنه نموذج مميز للحداثة الماركسيَّة في ثوبها الإنساني ، حيث خلخلة 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 الهزيمة 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 فريديريك 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 الحقيقى 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 مجله 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 السياسي لا على أساس أنها نظرية فلسفية أو نظام فلسي متكامل.

تأثر ماركس تأثرا عميقا بفلسفة هيجل، وآمن بالديالكتيك، لكنه أقلب الأساس الروحي المثالي لهذا الجدل إلى أساس مادي بحث يقول ماركس "يرى هيجل ان حركة الفكر، هذه الحركة التي شخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الاله الخالق ، الصانع للواقع...أما أنا فأني أرى العكس: أن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقوله الى دماغ الانسان ومتحولة منه" ماركس- رأس المال ، لقد كانت فلسفة هيجل فلسفه مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الانسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ، وقد احتفظ ماركس بفكرة هيجل 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 بالد الواقع 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 الإنسانية على النشاط المادي وعلاقة الإنتاج المادية القائمة في المجتمع فالتفصير 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⁾

نشأة الواقع التاريخية والظواهر الاجتماعية ترجع لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، وفي هذا يقول ماركس "إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنائه الفوقيانية أعني البنية القضائية والسياسية، وكل 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 وتكييف الواقع التاريخية ويعرضان بعضاً من حركة تطور التاريخ، ولكن لم يركزا البحث في عملية تشكيل وتطور هذه الواقع، 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-الآيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام - دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، " دس" ، ص 50 .

2 - نقل عن : جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، ج 2 ، 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 كنظريّة شاملة لفهم الطبيعة والمجتمع، فقد اعتمد ماركس على أفكار سابقيه ليبني نسقه الفكري حيث اعتمد على مبدأين 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 والانتاج هما شرطاً 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 وتغيير المجتمع الإنساني. ولا يقتصر موضوعها على دراسة تاريخ المجتمعات والشعوب وكيفية تطور نظمها الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال فترات تاريخية معينة من تطور المجتمع الإنساني. ولكن أيضاً 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 الاصطدام وصراعها : كل شيء طبيعي وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ولا يمكن ان يظل هذان الطرفان في سلام، فمن المحمّم 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 إلى التطور، ويرى ماركس أننا نجد في الشيء الواحد الحر والبارد، الصلاة والليةونة، 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 منها تفترض وجود الطبقة الأخرى مناقضة لها، وبهذا التناقض يميل المتناقضين إلى التغيير من حالة السائدة إلى حالة أخرى ضدها، كما يصبح المالك مستأجرين لا أرض لهم بعدها كانوا يملكون الأرض.⁽¹⁾

- قانون الانتقال من التغير الكمي إلى 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 لدرج التغير الكمي للشيء، أو هي الانتقال إلى كيف جديد."⁽²⁾

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتحير الكمي يحدث من ناحية المقدار أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات. ويرى ماركس أنه عندما تتراءم التغيرات الكمية وتتزايده فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية لنظام الرأسالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسالي ، وهو النظام الاشتراكي،

1 - رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2000 ص 172.

2- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلية عند هيجل، دار التدوير، لبنان، ط3، 2007، ص 309.

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أي بالانقلاب الثوري المباغت بحيث نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغيير المستمر البطيء .

- **قانون سلب السلب** : إن مسار التطور عبارة عن مجموع مراحل متعاقبة، كل مرحلة تتفى المرحلة التي سبقتها، وهي بدورها تنفيها مرحلة لاحقة لها وهكذا، وكل مرحلة لها بداية ونهاية. وما دام العالم يشتمل على عدد لا متناهٍ من الظواهر، ولكن ظاهرة بداية ونهاية، فإن النفي يبقى مستمراً باستمرار الظواهر . إن النفي الجدي لا يعني الفناء والقضاء الكلي على المرحلة السابقة، وإنما كل مرحلة تتفى وتحتفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة فالنفي الجدي هو نفي واحتفاظ معاً هدم وتطور أبعد .⁽¹⁾

إن هذا القانون ينفي سلبيات المرحلة السابقة ويحتفظ بإيجابياتها لتكون أساساً لتطور لاحق ويعطي إنجاز مثال على نفي النفي فيقول: "إذا توافرت لحمة الشعير الظروف الطبيعية الالزامية وإذا وقعت في تربة ملائمة، يحدث لها بتأثير الحرارة والرطوبة تغير فريد، فهي تبرض ولا تعود الحبة موجودة كحبة، وهي تتعرض للنفي وبدلها تظهر النبتة التي نمت منها، أي نفي الحبة ... إنها تنمو وتزهر وتتلخص وأخيراً تتgeb من جديد حبات شعير، وحالما تتضاج هذه الحبات تضمر الساق وتتعرض 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 ويتباور داخل القديم نفسه، وكلما ازداد تقدماً ازداد القديم تدهوراً وهكذا إلى أن تتم العملية برمتها.

1 - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدي عند هيجل ، مرجع سابق ، ص 311 .

2 - فريديريك انجلس، لودفيغ فوريباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ضمن "دراسات 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 لآلية الزراعية البدائية أي أدوات الإنتاج، فقبلها كان الناس يعيشون عمى ما يمتنعونه من ثمار وأعشاب و ما يصطادونه فلا وجود للملكية الخاصة، أما بعد اكتشاف الآلة الزراعية نتج عن ظهور مفهوم الغلة التي هي قابلة للتخزين والتملك، من هنا بدأ الصراع بين الأفراد حول ملكية أدوات الإنتاج و ملكية الغلة الزراعية، وكانت الغلة للأقوى. ويؤكد ماركس على عوامل الجغرافيا التي جعلت الري المركزي مهم جدا في الزراعة، مما أدى إلى قيام حكومة مركبة قوية ديمقراطية استبدادية شرقية.⁽¹⁾

من سمات المجتمع البدائي عند ماركس اعتماد الناس فيه على وسائل بسيطة للإنتاج بغية تحقيق الحاجات الضرورية، نظراً لقلة الإنتاج، بحيث ينتجون فيستهلكون جماعياً، فلم يعرفوا مفهوم الملكية والاستغلال والتخزين، وتسخير فئة لخدمة أخرى بالقهقر 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، نظراً لانعدام الامتيازات، وغياب الطبقات فالناس ليسوا بحاجة إلى جهاز إكراه، لكن تبعاً لاستمرار تطور القوى المنتجة وتكاثفها

1 - انطوني جدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة- تحليل كتابات ماركس ودركمهaim وماكس فيبر، ترجمة، أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، 1971، ص 34.

أدى إلى تحل المجتمع البدائي، فظهرت الملكية الخاصة مصحوبة بالطبقتين - العبيد وملاك العبيد - وأصبحت هناك ضرورة لحماية الملكية الخاصة، وحماية حكم وأمن ملوكها، 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 بالمنتج لصالحها على حساب الآخرين، فظهر الاستغلال في أبغض صوره، والاحتياج بمفهومه الاقتصادي والتجاري، وبزوع فجر الملكية الفردية الخاصة لتحل محل الملكية المشاعة. هنا أصبح المجتمع منقسمًا إلى جماعات أو طبقات، رافقها ظهور أنماط متعددة من الحكم، تشتراك في الاستغلال والاحتياج والقهر وتکديس الثروة واستعبد الضعفاء بجعلهم أدوات وآلات طيعة ومسخرة لخدمة مصالحها. " وكل أساليب الإنتاج التاريخية لها خاصية واحدة بوجه عام، وتوثر هذه الخاصية بدورها في كل المجتمعات المعاصرة، لأن كل الناس يشتركون في التحكم في وسائل الإنتاج ، ولكن في كل عصر يكون البعض ملوكا، بينما الكثرة تعطي نفسها، أعني تعطي قدرتها للعمل،...لقد حرمت الجماهير من الفرصة لكي يصبحوا أحرارا، وأناسا 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 شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق ، ص، 472.

يعني أن الدولة في المجتمع الاستغالي "العبودي، الإقطاعي، الرأسمالي" تعمل على حماية مصالحها وامتيازاتها الطبقة، سواء تعلق الأمر بعلاقتها بباقي طبقات المجتمع داخلياً، وذلك بالسيطرة على الجماهير وإخضاعها بالقهر والاحتقار، أو في علاقاتها مع دول أخرى، حيث السعي للهيمنة والاستنزاف.

انطلاقاً من واقع مفهوم ماركس للدولة انتطق في رؤيته لوظائف الدولة في وظيفة رئيسة 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 متاجنة ومصالحها لا تتجزأ، لذلك ليس هناك مبرر لفصل السلطات. إذن فالماركسيّة ترى مبدأ وحدة السلطة السياسيّة . وهكذا تكون المهمة الأساسية للدولة في نظر ماركس هي الوصول إلى مجتمع بلا طبقات، والحقوق الفردية مقيدة بغاية محددة ، هي الوصول تدريجياً إلى المجتمع الشيوعي.⁽¹⁾

وهي الفكرة نفسها التي ذهب إليها أنجلز في كون الدولة لا تقتضي على الطبقة بل تكرس الطبقة من خلال القوانين التي تشرعها، فهي بذلك لا تحمي حقوق المجتمع بل تحمي حقوق طبقة معينة على حساب الطبقة العاملة، وبالتالي فإنها تكرس الطبقة لذلك وجب القضاء على السلطة، كما أن التقاوٍ 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

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 أحط الدوافع ، مثل الجشع الخشن ، البخل الفقر، السعي الأناني إلى نهب الملك المشترك ، هي التي تدشن المجتمع الجديد المتمدن، المجتمع البرجوازي، وأن أحسن الوسائل السرقة، العنف الغدر، الخيانة."⁽¹⁾

3- الاغتراب في الدولة الرأسمالية

إن فكرة الاغتراب عند ماركس تضمنت محتوى مغايرا تماماً 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 شكلًا مستقلًا 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 سلعاً على العموم. وتعبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أن الأشياء التي ينتجهما العمل -إنتاج العمل- تصبح تواجهه كشيء غريب، كقوة مستقلة عن المنتج."⁽²⁾

يذهب ماركس في تحليله لظاهرة الاغتراب إلى إعطائها بعد مادياً ذو جذور تاريخية، وهو ما يعرف لديه بالتفصير المادي للتاريخ "المادية التاريخية" إذ يرى أن

1 - وليد نويهض، السلطة والحزب- في الرد على الماركسيـة- الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ، ط1، 1988، ص.74.

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 أساساً بالوعي وأشكاله : كالدين الأخلاق، الحقوق، الأيديولوجيا السياسية... إلخ " إن 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، إن مصير الفرد كان في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية التي عرفتها البشرية ولا يزال متوقفاً على طبيعة الصراع الدائرة رحاه بين طبقتين اجتماعيتين متعارضتا المصالح. والجانب المادي هو الذي دوماً لعب ويلعب دوراً رئيساً في تحديد شكل العلاقة بين هذا الفرد ومجتمعه. وحسبه دائماً فإن 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 أن 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 تتفق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الإنتاجية المادية، مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقة التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية التي تناسب 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 يتبيّن لنا بأنّ ماركس نقل إشكالية الاغتراب من الطرح المثالي الهيغيلي 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 تحول 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 تقسيمه 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 تستخرج من مفهوم العمل المستلب للإنسان المستلب، العمل المفترض، الحياة المفتربة، الإنسان المفترب... هذه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ما هي في نظر ماركس إلا إفرازات ذهنية رأسمالية مؤسسة تاريخياً 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 تماماً 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 سبباً رئيساً في تحويل طريقة العمل "النشاط الإنساني" من شكلها الجماعي المعهود إلى شكل فردي، كما أدت إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي وفقاً 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 أولاً 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 سبباً مباشراً 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 سبباً في انتشار عدة مساوى 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 مساوى تقسيم العمل. وإن فتقسيم العمل هو الذي ولد المساوى. ⁽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 ميّزه 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، نظراً 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 يتتناول كارل ماركس الدولة كمفهوم سياسي وفلسي في 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 يشارك فيه كل

أفراد المجتمع، إلا أن كارل ماركس راح يحذر من الدولة باعتبارها حاملة للأيديولوجيا 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 اداة قمع بيد الطبقة المسيطرة على مقاليدها وستقوم القوى المسيطرة عبر الدولة بفرض قوانين تخدم مصالحها وليس مصالح الشعب، مصير الدولة سيكون الأض migliori والزوال تبعاً للمفارقات الكبرى في الدولة الرأسمالية، كون الطبقة العاملة، تشكل الأغلبية الساحقة مقارنة مع الطبقة المحتكرة للاقتصاد والسياسية.

غير أن البرجوازية هي التي تلعب الدور الرئيسي، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، لأنها تمتلك جميع وسائل الإنتاج، والأكثر من ذلك أنها تسيطر على سلطة الدولة وتحكم في أجهزتها عبر جملة من الوسائل والوسائل كالتأثير الأيديولوجي، والاستحواذ على الإنتاج الاقتصادي. ويرى ماركس أن المجتمع الرأسمالي يحمل بين جنباته بذور فنائه ، وأن الدولة التي تقوم على أساس الطبقة البرجوازية ستزول حتماً لصالح انتصار الطبقة العاملة، طبقة البروليتاريا، فورة 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 تتباً ماركس بدولة شيوعية ستحارب الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج

وستمنع الاستحواذ عليها من طرف طبقة معينة، والأهم من هذا ستخفي 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 الظبيقي أقصاه، إذ يستمر النضال ضد بقايا الطبقات الزائلة ضد 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، كنتيجة النهاية، تحطيم منظمة الدولة بصورة نهائية. إن منظمة الأكثريّة تبرهن تفوقها بقضاءها على منظمة الأقلية السائدة." ⁽¹⁾

إن الماركسية ترى أن التطور الاجتماعي يمر بمراحل تاريخية والذي يكون نتيجة للصراع الظبيقي في المجتمع، وهذا ما بين ان الماركسية قد فسرت تطور المجتمع عن طريق الجدل، ولهذا فاستلاء البروليتاريا على الحكم ليس شكلاً جديداً للدولة بل هي تمهد لقيام نظام عالمي قائماً 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 تض محل 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 ، ط 1 ، 1918 ، ص 66.

2- فالدمير لينين ، في الدولة والثورة ، المصدر السابق ، ص 15.

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 ليتحقق الإنسان ذاته ونوعه كإنسان، ويتحقق 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 مستقلا، سيف على قدميه، ولن يعود مشلولا بفضل أسلوب الإنتاج والاستهلاك المغرب، أي أنه سيكون في الواقع سيد وخلائق حياته، وبالتالي سيدأ بجعل عمله حيا بدلا 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 يجعل من إنسان محروم عليه أن يعمل عمل ويترك عملا 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 تمثل المعتقدات الراسخة في المجتمع أو قوانين تملتها 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 أشدّه في العصر المعاصر دائراً حول قضايا ومشكلات تتصل اتصالاً مباشراً بالراهن السياسي والاجتماعي للإنسان المعاصر والتي تؤطر حياته وبيئته ، وتأثير في سلوكيات الأفراد داخل المجتمع ، وتوجه علاقات المجتمعات والدول بعضها البعض ، خصوصاً في ظل امتدادات العولمة، وسيادة مقولاتها . ومن هذه القضايا الحرية، العدالة ، الحقوق والواجبات ، المواطنة... .

أولاً : المواطنة و العولمة.

استقطبت ظاهرة العولمة والعنف اهتماماً لا فتاً وغير مسبوق ، إذ احتلت كل منهما مساحات واسعة متزايدة في وسائل الإعلام التقليدية والحديثة لم تبلغها موضوعات أخرى من قبل ، حيث عُدّت العولمة بوصفها ظاهرة اجتماعية ، من أكثر الظواهر التي استحوذت على اهتمامات الباحثين في علم الاجتماع والمشتغلين بالسياسة والقانون والإعلام... فاستغرقتهم في تحليلها وتفكيك مفهومها 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 بروزاً.

وفي نفس السياق عُدّ العنف ظاهرة مركبة ب مختلف أبعادها كونه ظاهرة عامة عرفتها كل المجتمعات البشرية بدرجات مقاوتة ، وبصور وأشكال متعددة ولأسباب متداخلة ومت多ّعة ، تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية.

ونظراً 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 ضرباته وأنواعه، حتى أبدع السياسة وعلماء الاجتماع في استطلاقه وتشريحه، واستجلاء دوافعه وغاياته. فقدموا له عناوين عديدة، وأطلقوا عليه نعوت مختلفة كالعنف المشروع والعنف اللامشروع والعنف الثوري، العنف العشوائي العنف الموجه، العنف المعولم المكتسح كل القطاعات والمخترق لكل الفضاءات، والمكرس للعلاقات العابرة للوطنيات، ويجعل من العالم كلا واحداً، ينحصر فيه الناس في بوتقة واحدة، لا تتسع للخصوصيات والتمازيات الثقافية والعقدية والأيديولوجية، نعبر عنه باسم "المواطن العالمي".

إن أيديولوجيا العولمة تنتظر إلى المواطننة على أنها آخر قلعة تعيق استكمال تحقق مشروعها، ولا يستقر لها أمر إلا بمسح وإلغاء شروطها ومقوماتها وإضعافها بشتى الآليات والسبل بغية إلغائها وتعويضها بأخرى، أكثر تعبيراً 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 العالمي.

1- في ضبط المفاهيم:

أ- في مفهوم العولمة : يثير مفهوم العولمة الكثير من النقاش و الجدل الذي ينصب ابتداء بتعدد المفهوم، مروراً 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 الواقع والأحداث، وقد

ساعدتها في ذلك تفكك الاتحاد السوفيتي كقوة عظمة، و انهيار القوى الشيوعية في دول أوروبا الشرقية. فالعولمة هي أيديولوجيا تعبّر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. حيث انفردت و م أ بقيادة العالم اقتصادياً، سياسياً، ثقافياً، تكنولوجياً و عسكرياً. فمع بداية التسعينيات 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 السبعينيات 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 احتيازها في الماضي. يعرفها برهان غليون "العولمة ككل ديناميكية اجتماعية حركة مزدوجة تتجم عن تفاعل بين عوامل بعضها موضوعي من دون أدنى شك، لا ينبغى 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 تسسيطر عليها في توظيف هذا التطور الموضوعي لضمان سيطرتها أو تحسين موقعها أو تكريس وهيمتها. 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

(1) الإنسانية في السابق، لأنها تدمج الساكنة البشرية كافة"

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 الليبيرالية 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 والحربيات الفردية، وهي إعلان لنهاية الحدود ولتكامل حقل الجغرافية السياسية، أما في الثقافة فهي توحيد القيم حول المرأة والأسرة وحول الرغبة وال الحاجة وأنماط الاستهلاك في الذوق والمأكل والمجلس، إنها توحيد طريقة التفكير والنظر إلى الذات وإلى الآخر وإلى كل ما

(2) يعبر عنه السلوك، هذه الثقافة التي تدعو العولمة إلى توحيدتها."

فالعولمة في سياق أغلب التعريف 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 تغيرا بالغا. 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 .44، ص1998

فصار خطاب نشر الديمقراطية واحترام حقوق الشعوب حتى أتاح للغرب حق التدخل باسم الإنسانية.

وهنا يجب التفريق بين المصطلحات التي قد تبدو قريبة من مصطلح العولمة نتيجة للتشابه اللغوي، ولكن في الحقيقة لا صلة لها بالعولمة. مثلاً كالتقارب اللغوي بين "العولمة" و "العالمية" كونها يرجعان إلى الجذر اللغوي المشترك المتمثل في الكلمة "عالم"، فضلاً عن الترابط الوثيق بينهما منهجياً و معرفياً و دلائياً، إذ هما يشتركان على سبيل المثال في معنى التوحد و استغراق الإنسانية، وأحياناً كثيرة يستخدم هذين المفهومين كمتراودين.

غير أن العالمية -على خلاف العولمة- هي تلك الدعوة إلى تبني القضايا و الهموم المشتركة للبشر جميعاً، و السعي لتسخير إمكانيات العالم لصالح الإنسانية جماعة باعتبار البشر جميعاً شركاء في هذا العالم. يرى محمد عمارة أن "العالمية هي نزعة إنسانية و توجه نحو التفاعل بين الحضارات، و التلاحم 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 تميز بها و مصالح وطنية و حضارية و اقتصادية و أمنية لا بد من مراعاتها في إطار توازن المصالح."⁽¹⁾

بـ- في مفهوم العنف: بدوره يثير مفهوم العنف الكثير من النقاش و الجدل الذي ينصب ابتداء بتعدد المفهوم، مروراً بالأبعاد والمظاهر، وكذاقوى الفاعلة المحركة له ووصولاً إلى تحليل التأثيرات والنتائج على الدول والمجتمعات. فالعنف ظاهرة ضاربة جذورها في أعماق التاريخ الحضاري للإنسان على تمايز ظروفه، وتبادر و حتى تتفاوض

1- ممدوح منصور، العولمة – دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد- دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2003، ص 17

مقاصده وغاياته. وعليه من المتعذر علينا الوقوف عند مختلف التعريفات المقدمة للظاهرة لتشعباتها وتعقيداتها وتبين دوافعها وعوامل نشوئها، حتى خلفيات ومرجعيات المهتمين بها.

وتكمّن الإشكالية في الإحاطة الجامحة 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 تعبّر 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 نعتمد في بيان ماهية 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 والاغتصاب والاعتداءات المختلفة، والتدخل في حرّيات الآخرين، كما ينطوي هذا السلوك على الاستخدام غير المشروع للقوة المادية".⁽¹⁾ أو هو "مجموعة من المسلوکات التي تهدف إلى إلحاق الأذى بالنفس أو بالأخر. ويأتي بشكليين: 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 الساقى، بيروت، لبنان، 2015، ص 19.

2- عصام عبد اللطيف، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب القاهرة ، مصر.2001، ص 97.

فالعنف هنا هو فعل قاسي، يلجم إلية 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 تهديداً للحرية، لأنَّه يتربُّ عليه قضاء مبرم على الحرية بصورة عامة، وحرية الفكر بصورة خاصة، إذ توجه معظم الأبحاث لخدمة ما هو عسكري. وتشير أرندت إلى أنَّ العنف في أكثر صوره 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 إنَّ الحماس الضارب لدى اليسار الجديد واندفاعاته ومصداقيته، إنْ جاز لنا هذا القول، ترتبط جميعها بالقلق الناتج عن التطور الانتحاري للأسلحة الجديدة. ⁽¹⁾

ويعتبر العنف ظاهرة مركبة تتلاقع معها عديد الظواهر المجاورة، وذات القرابة المفهومية، حتى درجت الكثير من التحاليل والتأنويات 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 ذكر : القوة، العدوان، الصراع الثورة ، الإرهاب، المقاومة ،الحرب...

2- أشكال العنف المستحدثة في ظل العولمة.

1- حنا أرندت ، في العنف، تر : إبراهيم العريض ، بيروت ، دار الساقى، 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 محلياً أو إقليمياً أو دولياً. لقد انتقلت العولمة من العولمة السعيدة ذات المقاصد الإنسانية في فترة الترويج والتبشير النظري إلى العولمة المتوجهة ذات الغايات المنفعية والتي أفرزت مسائل جديدة وطرحت مفاهيم بديلة تدرج ضمن السياق العام والهدف الأساسي لهذا النظام الدولي الجديد ، والمتمثل في السعي إلى تتميط المجتمعات وفق الرؤية الأمريكية - الغربية فكراً 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 تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل

(1) والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها"

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،

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 دوماً 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 ينبي بعولمة الفقر وحدوث أزمات اقتصادية وانهيار اقتصadiات الدول وتهاوي القوة الشرائية، وتنامي معدلات المديونية.

ب- العنف السياسي: تجلّى أبرز ملامح العنف السياسي للعولمة في عدة مظاهر في تزايد الطلب على حقوق الإنسان، وحرية الفرد والحرّيات العامة التي أصبحت من تبعات الفكر العالمي، وقد أصبح مفروضاً على الأنظمة والدول في العالم حيث أخذت الدول الغربية بالتزّرع 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 تتحقق هذه الدول الانفراج المطلوب فإنها لن تحض بالمقارنة ولن تحصل على أي مساعدات. ويتجلى العنف السياسي في فرض الديمقراطية الغربية الليبيرالية، حيث تطالب الدول الغربية الدول

الفقيرة بتطبيق الديمقراطية وهدفها هو المحافظة على مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية وغيرها، فوجود نظام ديمقراطي سليم على النطط الغربي يخدم مصالحها

ويوفر استقرار تموياً يحقق لها ازدهاراً أو توسيعاً.⁽¹⁾

ويرى حسن حنفي أن العولمة السياسية أحد أشكال الهيمنة السياسية بعد اختفاء الثنائية القطبية بانهيار أحد المعسكرين وانفراد المعسكر الأمريكي على الساحة الدولية، فالعولمة تمحي الإرادة الوطنية المستقلة للشعوب والدول، كونها شكلاً 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 بكل أبعادها و بالاعتماد على جميع وسائلها وأدواتها تستطيع أن تبسط سيطرتها الكاملة على الدولة الرخوة وتحكم بها فتحمي شخصيتها الدولية وتقلص صلاحياتها، بحيث تكون وظيفة الدولة حماية الاستثمار الأجنبي وتهيئة الخدمات الضرورية لذلك على خلاف وظيفتها التقليدية وهي حماية الاقتصاد الوطني.⁽²⁾

بـ - العنف الثقافي: إذا كان الاقتصاد هو بداية عنف العولمة ومنطلقاتها الأول فإن الثقافة هي نهايتها القصوى وغايتها النهائية، فلا يمكن عولمة الاقتصاد والسياسة والتعليم والعلم جميراً إلا بثقافة معلومة تغذي هذه الممارسات والفعاليات وتتغذى منها في ذات الوقت . فالعولمة بهذا المفهوم هي سيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات وبالضبط الثقافة الأمريكية. إن سياسات ومارب 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 البحث. 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 ومجابهه أي تهديد يؤدي إلى التغيير القسري.

ويتجلى عنف العولمة الثقافية في إلغاء التراث الثقافي والحضاري وتدمير الهويات والثقافات القومية للدول من خلال محاولة إزالة الحاجز الثقافية والقضاء على التعددية الثقافية والفكرية للدول على اختلافها، ووضع نموذج واحد على المستوى العالمي ثقافياً واجتماعياً وتربوياً تتجه مختلف الدول وبالتالي تسير باتجاه تغليب ثقافة على ثقافة شعب آخر. تحت شعار التحرر من التعصب الأيديولوجي ، والاتجاه نحو الانفتاح على مختلف الأفكار ، والتحرر من كل صور اللاعقلانية الناتجة عن التحييز المسبق لأمة أو دين أو إيديولوجيا بعينها. إن التمييز الثقافي الذي تفرضه العولمة يتعارض مع الخصوصية والهوية الثقافية للشعوب ، مما يؤدي تباعاً إلى تطويق الأفراد وسحق الثقافات المحلية الوطنية ، وخلق نوع جديد من الثقافة العالمية يلغى خصوصية الإنسان وموروثه الثقافي ، ويعزله عن تاريخه الحضاري والثقافي حيث يصبح الفرد في حالة اغتراب عن ذاته ومجتمعه . " فإذا مسست الخصوصية في المجتمع ، فسيؤدي ذلك إلى تفكك العلاقات الاجتماعية ، وتوهين الانت茂ات الوطنية ، وإثارة النعرات العرقية والطائفية ، وخلخلة كثير من القيم الاجتماعية والعقائد الدينية ، فتتلاشى القيم الوجدانية والمشاعر ، وتحول الذات إلى شخصية منفصلة عن جذورها ومشاركتها في هموم وطنها ، وفي تتميمه مواردها تتميم 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 ، ط 1 ، 2000 ، ص 41.

للتقاليد الإسلامية، باعتبارها رمز للأصولية والتطرف والإرهاب، عبر إشاعة مفاهيم الكراهية والإسلاموفobia... فالعلوم 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 بُرِز الحديث عن التغيير في القيم لدرجة أن العديد من الدراسات التجريبية الحديثة أصبحت تركز على الجوانب السلبية لمشاهدتها التلفاز لكونها تضعف القدرة على التفكير وتنمي الكسل الذهني.⁽¹⁾

3 - المواطنة الفاعلة وأليات 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 مرتبطة بدرجة متقدمة من تطور الدولة القومية الحديثة، وأنه استجابة لمطالبات 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، وأليات وأساليب التقويم والقياس.

1- ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم مصر ، دار الشروق، الأردن، 2006، ص88.

إن مفهوم المواطن مفهوم شامل ومعقد، له أبعاد عديدة ومتعددة، يمكن بلوغها بصورة تدريجياً، لذلك فهو يتأثر بالنضج السياسي والرقي الحضاري، يتأثر أيضاً عبر العصور بالطور السياسي والاجتماعي وبقيم الحضارات بالمتغيرات الثقافية العصرية. لقد وردت تعريفات عديدة متعددة للمواطنة لكن كلها تمثل العلاقة بين الفرد والدولة كما يحددها القانون لتلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية، وما يصاحبها من مسؤوليات، يمكننا أن نجملها في التعريف التالي: هي الإطار العام 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 عاطفياً وانتماء للوطن فحسب، بل هي انتظام عام له محدداته وأبعاده في حياة الناس الذين ينتمون مجتمع بعينه ممثلة في المساواة والحرية والهوية الوطنية والعدالة.⁽¹⁾

وهنا ينتقل مفهوم المواطن من كونه مجرد توافق على نصوص قانونية، لتصبح قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية يعبر أداؤها من قبل المواطنين عن نضج ثقافي وحضاري وادراك سياسي دون تميز أو تفرقة بين أبناء الوطن بسبب المعتقد والمذهب أو العرق فهي أساس الوحدة وازالة أسباب الصراعات. لذا تؤدي المواطن ومجموعة القيم الوطنية دوار في بناء الفرد وتكون في تربية المواطن بحيث يؤمن بأهمية التعاون المتبادل بينه وبين الآخرين.

إن مفهوم المواطن على مستوى الدولة يعني الشيء الذي يميز الدولة من غيرها وتحديد سماتها العامة وتضم هويات وثقافات متعددة، فالثقافة الوطنية تجسد شعوراً بالانتماء فإنها تربط بين القيم والعادات الأصلية وهي نسيج متكامل الرؤية من

1- غرابية، فيصل محمود، المواطن والمسؤولية الاجتماعية، مطبعة السفير، عمان، ط1، 2010 ، ص،32

الأعراف والأفكار أي هي ليست أصلاً واحداً بل تضم ثقافات و الهويات فرعية مع احتفاظ تلك الهويات برموزها ودلائلها 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 ترکز 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 والتقلص، فالأمر محكوم بنوع العلاقة بين الفرد والسلطة 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 للأخر 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 المتعددة فيصنع المواطن الذي يمثل محور المواطنة وجواهرها. فالمبادرة، وال فعل، والتطلع نحو الأفضل

1 - عقيلة الدهان، أثر التنشئة الاجتماعية في البناء الديمقراطي ، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر ، بغداد، 2014، ص.37

والمشاركة الحقيقية هي ما تميز جماعة المواطنين الفعالين عما يسمى بجماعة الرعایا فلا مواطنة فاعلة بلا مواطنين فاعلين، مواطنون يطورون دولهم ويحسنون ظروف حياتهم فيها بصرف النظر عن مدى تمعهم بحقوقهم، فالحقوق تكتسب وتصان 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 والحكم في اتخاذ القرارات للمصلحة العامة. فعلى أكتاف المواطنين الفعالين تؤسس وتزدهر المواطنة الفاعلة التي تعبر عن "قابلية البشر لأن يكونوا مواطنين فاعلين...لدولتهم. لا مجرد رعایا وأتباع مطيعين خاضعين لحاكم معين..."⁽¹⁾

4- قيم المواطنة .

يقصد بها مجموعة القيم الازمة لتحقيق الانتماء، وهي مقومات رئيسة ينبغي أن تكتمل حتى تتحقق المواطنة شعوراً وتطبيقاً. 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 الملقاة على عاتق المواطن، وهو الواجب الأساس في الموازن الاجتماعي والوطني للتمتع بالحقوق والامتيازات التي تفرضها المواطنة في الدولة وعدم التمرد عليها، فالولاء للوطن يعني محبته، والدفاع عنه ونصرته وخدمتها في أوقات السلم وال الحرب والتعاون مع المواطنين في تحقيق

1- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جنكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد، ط1، 2006، ص70.

الاهداف، والعمل على نهضة ورفعه الالتزام بتطبيق قوانينه وأنامته أي المحبة والنصرة فأصل الولاء الحب والطاعة، وهو نتاج التنشئة الاجتماعية الأفراد والرابطة التي تجمعهم بالوطن، وتسمى على الصلات الأخرى، كالعشائرية والحزبية والطائفية، فهو طوعي وأرادي على أساس فكرة جامعة في الإخلاص للوطن في القول والعمل⁽¹⁾.

ب- الانتماء : هو الانساب الحقيقي للدين والوطن : فكرا وتجسد الجوارح عملاً 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 : تأسس المواطنة الفاعلة على تعزيز كيان الدولة والعمل ونبذ كل ما يسهم في إضعاف سيادتها الذي يدفع إلى الانفصال وتشظي هذه الأخيرة وتقعدها، ومن ثم تقوم محل الدولة الوطنية إلى دوليات على أساس 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 مكسباً وضرورة احترام الآخر ، والنهاوض به عوض عن تهميشه وإقصائه، بما تقتضيه الممارسة الديمقراطية في دولة الحق والقانون وهذا لن يكون إلا

1- العايد حسن عبد الله، والعويمري، 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 المواطن، وهي تقف على الصد من الظلم واللاعدالة، وتمادي الأنظمة السياسية، على الصعيد الدولي أو على الصعيد الوطني في الحق 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 . وتشكل العدالة الاجتماعية أساسا حيويا لتعزيز التنمية الاقتصادية والوحدة الاجتماعية والشرعية السياسية وعلى النقيض من ذلك، فإن غياب العدالة الاجتماعية وتجاهلها يمكن أن يشكل دافعا لفك الارتباط الاجتماعي وإحباط المواطنين وعدم الاستقرار الأمر الذي يُشكّل 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 المواطننة من العولمة نصيبها من التصدع، فالدولة في عصر العولمة لم تعد تمتلك السيادة الكاملة على أراضيها، ولم تعد حرّة تماما في اتخاذ قراراتها في الشأن العام الداخلي، وأصبح مفهوم المواطننة في ظل العولمة مختلفاً بما شهدناه في عصور سابقة .

1- جواق سمير، التعديدية الثقافية وهاجس العيش المشترك عند ويل كيميليكا: من الخصوصية إلى الكونية، مجلة أوراق فلسفية، مصر، ع 62، 2020 ،ص 10.

2- ندر 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 المواطن الفاعلة وتتنمية قيمها، إلى أسس العدالة الاجتماعية والديمقراطية والمساواة دون تحيز أو استثناء، وتفعيل دور المؤسسات الفاعلة في تنمية قيم المواطن خصوصاً لدى الناشئة، وربط ذلك بالقيم الإيجابية المتعلقة بالعلم ولغة القومية، والتراحم الاجتماعي المشترك، والانفتاح على الآخرين. كما عليها أن تعمل على الاستفادة من مظاهر العولمة الإيجابية في دعم المواطن 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 المواطن 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، مدعاوماً بحالة من الرضا والشعور بالفخر والاعتزاز لدى المواطنين تجاه وطنهم وعقيدتهم مع احترامهم وتقديرهم لرموز وطنهم، محافظتهم على ثقافتهم وهويتهم.

ثانياً : حقوق الإنسان وإشكالية المبدأ والواقع.

يعد مفهوم حقوق الإنسان من المفاهيم الشائكة، نظراً لأنه واسع في مضمونه خطير في آثاره. فهو واسع لأنه يشمل على مجموعة كبيرة من الحقوق سواء المدنية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ونظراً لخطورة حقوق الإنسان وسعتها، نجد صعوبة كبيرة في وضع تعريف محدد لهذا المفهوم، ومعظم المحاولات التي اجتهدت في هذا الإطار لم تتحقق وبصورة تامة على مفهوم واحد ، ولم توفق في الاقرابة من العناصر الأساسية لهذا المفهوم تبعاً 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 والشخص 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 الموثيق 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 الموثيق 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،ص 17.

3- المرزوقي إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط 1، 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 المتصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر. حقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نطور وأن نستخدم بشكل كامل صفاتنا البشرية وذكاءنا وموهبتنا، وأن نلبي احتياجاتنا الروحية والمادية وغيرها. وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد، من أجل حياة تتضمن� الاحترام والحماية للكرامة المتصلة والقيمة الذاتية للإنسان واحترام خصوصيات الإنسان وحياته . وتأسس هذه الحقوق على " حرية الأشخاص على قدم المساواة دون 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 فرجات، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1998 ، ص 29.

2- عبد القادر ، العلمي، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الرسالة، المغرب، 1986،ص 9.

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 "كل فرد" الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه" وهذه هي الحقوق الأساس لكل إنسان. وتتضمن المواد من (04 إلى 21) الحقوق المنوحة لكل فرد بالقصيل، حيث نجد الحقوق المدنية والسياسية، والقانونية والاجتماعية، والفكرية. وتعد المادة 22 حبرا أساسيا في بناء هذا الإعلان كالحق في العمل الذي يضمن الكرامة للفرد وأسرته. كما تعرف 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 نقدم 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. حقوق الإنسان مطالب أخلاقية أصيلة غير قابلة للتصريف محفوظة لجميع بنى البشر بفضل إنسانيتهم .

٢- تأسيس المواطنة وحقوق الإنسان من حيث المبدأ.

في سبيل الوقوف على الأرضية التي احتضنت نشأة مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان وتطورها تاريخياً، يجب مبدئياً التأكيد ذلك التداخل الكبير بين مفهومي المواطنة وحقوق 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 الفرد هوية في مجتمعه، أي تأكيد على مواطنة الفرد وانتسابه إلى كيان اجتماعي أكبر. وعلى نفس المنوال فإن الاهتمام بعضاوية الفرد في المجتمع كمواطن هو اهتمام بحقوق هذا المواطن بوصفه إنساناً بشراً، وهو اهتمام أيضاً 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، وبالخصوص ميداني الفلسفة والأخلاق.

أ- الإنسان كمرجعية لمسألة المواطنة والحقوق.

تاريخ المواطنة وحقوق الإنسان يؤكد على أن الأساس الذي قامت عليه فلسفياً بامتياز، وأن تطور الحقوق بصفة عامة، يكون دائماً 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 وثقافاتهم، وتطبق على جميع الناس في كل زمان ومكان مهما اختلفت ظروفهم وأراؤهم.^(١)

أ١- جدلية العلاقة بين الفلسفة ومسألة المواطنة والحقوق.

١- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٤ ، ١٩٨٥ ، 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. فال الفكر الفلسفى عموماً يدعى إلى ربط المواطنة حقوق 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 فلسفى.

ففي الوقت الذي تناول 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 إرثاً عظيماً من النصوص والممارسات العملية التي شكلت فلسفه واضحة المعالم حول تلك الحقوق داخل هذه المجتمعات، وفي مقدمتها الحق في الحياة باعتباره صفة ملزمة للوجود الإنساني "الحياة منحة ربانية أعطيت لنا لنستمع بها وليس لأحد مهما كانت مكانته وسلطانه أن يغتصب الإنسان حقه في الحياة."⁽¹⁾

أ- التأصيل الفلسفى لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان تاريخياً.

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 جميعاً عليها، إلا أنهم بإرادتهم وعقلهم اختاروا ما حرمته الله و فعلوه. فمنهم من اختار الخير فيجازى خيراً، ومن اختار الشر كان يعاقب، فالنفرقة 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 أعماله." 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 وعقالهم "ليس البراهامي براهمنيا بالوالدة وليس المنبود منبودا 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 إلى نشر العدل والسلام بين الناس، اذ انشأ كونفوشيوس مذهب اجتماعيا دونه تلاميذه في كتاب سمي "المختارات"، ويمكن تلخيص افكاره الاصلية على النحو الآتي: على الانسان ان يكون خيرا الى اقصى حد، وان صفات مثل انعدام الانانية واحترام الآخرين والأدب والولاء للأسرة والاخلاص للأمير كلها صفات الرجل المهدب الخير الذي لا يتذمر ولا يشكو وقت المحن، وهو جيء واضح في مسألة الحق.⁽³⁾

أما في الفكر الإغريقي نجد لنظرية الحقوق الطبيعية حضورا بارزا خصوصا في الفكر السقسطاني 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 لاوينت، 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 الفلسي 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 استقرت منه المدارس الفلسفية في القرن 18 وهي وليدة "مدرسة الحق الطبيعي" كما عرضها ودافع عنها الفيلسوف جون لوك⁽²⁾ "ففي ظل هذه الحياة الفطرية الآمنة منح القانون الطبيعي للإنسان حقوقاً ثلاثة هي الحق في الحياة والمحافظة عليها، حق الحرية الذي تساوى الجميع في التمتع به، حق الملكية والعمل بحرية على تتميّتها والمحافظة عليها"

فالتفكير السياسي الغربي بذلك يسعى إلى تنظيم قاعد ومفاهيم مجردة لحقوق الإنسان مستبطة عن طريق العقل، وذلك بوضع تشريعات كفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الثابت الأزلي الذي لا يتغير. وقد 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 الأساس الذي قامت عليها المواطنة وحقوق الإنسان في المرجعية الفكرية الغربية،

1- جعفر علي محمد، تاريخ القوانين والشرع، 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، ص106.

هي إطلاق حرية الفرد وصون حقوقه واعتراف المجتمع الحديث "الدولة" بالفرد المدني وحقوق الإنسان المقدمتين الأساسيةين للمجتمع المدني والديمقراطي على السواء. حيث أن هذا الفرد يشكل الأساس الطبيعي للمجتمع المدني والدولة وبقدر ما يكون المجتمع حرًا 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 لتعزيز 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 اصل السلطة السياسية والأساس الذي تقوم عليه . ومضمونها يقوم على ان الانسان كان يعيش حياة طبيعية فطرية انفرادية قبل قيام المجتمع، وان انتقاله من حياة العزلة إلى الحياة الاجتماعية قد تم على اساس تعاقد الافراد فيما بينهم على اقامة السياسة، وأما الغاية من هذا التعاقد فهي تنظيم حماية وضغط كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق ب حياته وحريه وملكه 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 عايد الجابري. (1994). الديمقراطية وحقوق الإنسان. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994 ، ص 145.

2- عبد الجبار عبد المصطفى، الفكر السياسي الوسيط والحديث، ط3، وزارة التعليم العالي والبحث العلم، بغداد، 1982، ص 7،8.

والمساواة عبرت عنها مواد الدستور والقانون الفرنسي وتضمنت المساواة أمام القانون والقضاء، والمساواة في الترشح للوظائف العامة، والمساواة بقدر الثروات في الضرائب.

مما سبق نؤكد على أن جميع الرؤى الفلسفية التي عالجت موضوعات المواطن حقوق الإنسان تؤكد على وجود علاقة بين الطبيعة البشرية والقانون الطبيعي. وقد ساهمت هذه الرؤى بعناصر أساسية للتطور الذي حصل في مجال المواطن حقوق الإنسان الدولية وساعد في بناء مثالية ملهمة في جميع أنحاء العالم. لقد ترسخت حقوق الإنسان أكثر فأكثر مع هيئة الأمم المتحدة التي اهتمت أكثر بتأمين الحريات وتلبية الحاجات الأساسية الفردية والجماعية، وتحقيق الحد الأقصى من التعاون لإيجاد حل ل المسائل التي تهدد الأمن والسلم العالميين في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وتعزيز احترام الكراهة الإنسانية . وفي المقابل يتعهد المجتمع الدولي بالتعاون من أجل تحقيق هذه المقاصد الإنسانية النبيلة. ⁽¹⁾

ب - الأخلاق كمرجعية لمسألة المواطن حقوق 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 تستمد منها كل القيم والمفاهيم من مسألة المواطن حقوق الإنسان.

ب 1 - الماهية الأخلاقية لمسألة المواطن حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية.

1- صلاح الدين أحمد أحmedi، دراسات في القانون الدولي العام، دار الهدى للطباعة والنشر. الجزائر .371،2002

كل النظريات الأخلاقية تؤكد على أن الإنسان لا يحقق جوهره الإنساني إلا في صورته الأخلاقية، لأنه الكائن الوحيد في مملكة الكائنات الحية الذي يضحي برغباته وميوله على مذابح السمو الأخلاقي، سعيا 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 المثبتة في الإنسان بالماهية.

لعل أسمى صور أرتباط المواطنة وحقوق الإنسان بالأخلاق تتجلى في صميم الديانات السماوية وأخرها الإسلام ، ويظهر ذلك جليا في أحكام الدين ونصوصه، حيث " أكدت آيات القرآن الكريم قبل انبثاق موثائق 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 التقابل بين البشر، وهو ما يؤكّد حق المساواة، ونبذ العنصرية في الإسلام، الذي حارب الرق والعبودية، عندما جعل تحرير الرقاب كفارة للذنوب، وهذا ما يؤكّد 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 والمقاريبات، 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 حقوقاً وحريات أساسية، يتمتع بها البشر بحكم طبيعتهم الإنسانية، وبصرف النظر عن أصولهم العرقية، أو معتقداتهم ، على أساس أنَّ الله كرم بنى 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 المواطنـة : أحدهما التفرقة بين المواطنـة والأخلاق، وهو موقف الليبراليـين . وثانيهما، الجمع بين المواطنـة وأخلاق الجماعة، والمراد بذلك حسب طه عبد الرحمن هو موقف الفئة من المفكـرين السياسيـين المعاصـرين الذين يمكن أن ندعـوهم باسم الجماعـيين . وكلـاهما يفرـغان المواطنـة من ماهـيتها الأخـلاقـية في صورة الانـفصال والانـغلاق مما يورـث الـظلم ويـجلـب الـآفات المـاديـة ، ولن يـتحقق دفعـهما إـلا عبر المؤـاخـاة . يقول طـه " وهذا الـظلـم هو الذي تـوقعـه الذـات بـنفسـها ، وهي تـظنـ أنها تـمارـس حقـها ، بل وـتـظنـ أنها تـحسـن إـلى نفسـها ، ولـنـسمـه بـ"ـبالـظلـم الذـاتـيـ" ؛ ومن ثـمـ ، لا يـقل فـقـراءـ العالم ظـلـماً لأنـفسـهم عن ظـلـم أـغـنيـائـه لهمـ ، ولا تـقل حاجـاتـهم لـتـغيـير ما بـأنـفسـهم عن حاجةـ هـؤـلـاءـ ، أـضـفـ إـلى هـذـا أـنـ سـلـطـانـ الإـعـلامـ وـطـوـفـانـ الـمـعـلـومـاتـ وـهـيـمـةـ الـاقـتصـادـ جـعـلـتـ الـعـلـاقـاتـ تـتـدـاـخـلـ وـتـتـشـابـكـ بـيـنـ الـمواـطنـينـ فـيـ مـخـتـلـفـ الـبـلـادـ ، حتـىـ أـصـحـيـ الـمواـطنـ لاـ يـتـحـمـلـ مـسـؤـلـيـةـ أـفـعـالـهـ فـحـسـبـ ، بل يـتـحـمـلـ نـصـيبـاـ مـنـ مـسـؤـلـيـةـ أـفـعـالـ الـآخـرـينـ كـمـاـ لوـ أـنـهـ هوـ الـذـيـ أـتـاهـ بـنـفـسـهـ وـكـمـاـ لوـ أـنـهـ ، وـهـوـ يـتـعـرـضـ لـأـذـاهـمـ ، إـنـماـ يـتـعـرـضـ لـأـذـىـ نـفـسـهـ لـنـفـسـهـ"⁽²⁾

1- محمد عمارـةـ ، الإـسـلـامـ وـحقـوقـ الـإـنـسـانـ ، ضـرـورـاتـ لـاـ حقـوقـ ، طـ2ـ ، دـارـ الشـروـقـ ، الـقـاهـرـةـ ، 2006ـ صـ15ـ .

2- طـهـ عبدـ الرـحـمـنـ ، رـوحـ الحـادـثـةـ الـمـدـخـلـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ الـحـادـثـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ، طـهـ عبدـ الرـحـمـنـ ، صـ232ـ

بـ2- الماهية الأخلاقية لمسألة المواطنة وحقوق الإنسان في الرؤية الغربية.

أما في الفلسفة الحديثة تكشف تلك العلاقة المتينة بين الفلسفة الأخلاقية ومسألة الحقوق في فلسفة كانط التي تشكل مرجعاً في موضوع الحق قضية أخلاقية سواء على مستوى المبادئ أو الإشكاليات انطلاقاً من العبارة : الحق مقوله أخلاقية ، والتي تعبّر إجمالاً على خاصية حرية الاختيار لدى الإنسان ، وقدرتها على التشريع الذاتي في المجال الأخلاقي أساساً أي قدرتها على أن يشرع لنفسه القانون الذي يتوجب عليه الخضوع له .

وتحدد مضمون هذه الميزة من خلال الصيغة العامة للأمر الأخلاقي المطلق كما أقرّها: ليكن فعلك مستنداً فقط على القاعدة التي يجعلك تريده منه أن يصبح قانوناً كلياً. 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 مثالاً مواطناً في مدينة العالم الكبيرة" ⁽¹⁾ فالمواطنة الكونية تضبطها قوانين كونية تتنظم علاقات البشر فيما بينهم كونهم شركاء في حق طبيعي واحد، ويعيشون تحت قبة سماء واحدة " وبما أن العلاقات التي ازدادت وثوقاً - فيما يقول كانط- بين شعوب الأرض قد انتشرت على الصعيد العالمي إلى درجة أصبح معها انتهاك الحق في مكان واحد من العالم يؤثر سلباً في كل مكان، لم تعد فكرة الحق العالمي تعتبر مفهوماً وهمياً ومتطرفاً للحق وإنما غدت تتمة ضرورية لهذا الميثاق غير المكتوب، الذي يتضمن الحق المدني وحق الشعوب ، وينزع باتجاه الحق العام للبشر إجمالاً." ⁽²⁾

1- ترافيان تودورووف. ، روح الأنوار ، تر ، حافظ قويعة، بيروت، 2007 ، ص132.

2- سمير بلكيفيف، 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 والاحقار، والمهانة... وتدعيم مبادئ الإنسانية على المستوى العالمي. لكن وبعد انقضاء أزيد من نصف قرن على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا زلنا غير متيقنين تماماً 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 متباعدة تقول بأن حلم البشرية في عالم تسوده قيم العدل والإنصاف والتسامح والتضامن، لا يزال بعيد المنال.

أ- المواطنة وحقوق الإنسان ومقارقة المثالي والواقعي.

إن المقارقة التي يعيشها إنسان اليوم تتمحور أساساً حول طبيعة العلاقة بين التصوري والواقعي، وهذا الأمر ينسحب وبشكل بارز على مسألة المواطنة وحقوق الإنسان، عندما تنتقل إلى أرض الواقع من أجل تحقيقها.

أ1- تحقق قيم المواطنة والحقوق تبعاً لمتغير المنفعة: إن حقائق الواقع السياسي في عالم اليوم، لا تفتّأ تكشف عن زيفها ، إنها تواجه تناقضات فاضحة بين الاعتراف العالمي بهذه الحقوق، على المستوى النظري طبعاً، وبين تعريضها باستمرار، على مستوى التطبيق، للخرق وللانتهاك في أنحاء عديدة من العالم، وهذا استجابة لمطالب غايات منفعية خالصة ، تحقيقاً للمقوله الميكافيلية : الغاية تبرر الوسيلة. " غاية الأمير القوة والأمن في الداخل، وبساطة 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 أتيح لهم من الأساليب الماكنة من أجل المحافظة على ملتهم، والظهور بمظهر القوي المتمكن بما في ذلك الكذب وتزييف الحقائق. فالسياسيون يجدون دائماً من المبررات العملية لممارسة كذبهم.

إن الكذب في قاموس السياسة هو القدرة على الإثارة والاستهانة إلى الفعل عن طريق إيهام الناس وتحريك آمالهم وإثارة مشاعرهم، واستدراج قناعاتهم لالتفاف 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 لتغلب على قوة أو قوى الخصم. وهذا ما يجعل السياسة من جنس الحرب، أو بالأحرى هي الوجه الآخر للحرب واللعب معا".⁽¹⁾ وهذا يتناهى أصلاً مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ وحقوق الإنسان وأهدافها .

إن أصحاب القرار السياسي في الغرب عموماً وأمريكا خصوصاً يبتكرن تسميات مختلفة هي جزء من التضليل الإعلامي وحملات الدعاية للحرب الهدافحة لحشد التأييد الشعبي لأمر مقرر سلفاً لا يعرف غاياته منها مثلاً ما يعرف باسم "الحرب العادلة" كقيمة أخلاقية عالية يجب على الغرب عموماً وأمريكا خصوصاً الاضطلاع بها من أجل خير العالم أجمع ، ومنها: " الدفاع عن النفس" ، "الحرب علي الإرهاب" ، "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 مجسداً في مجموعة من

1- محمد المصباحي، وآخرون، فلسفة الحق، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط ،2007، ص 205.

الممارسات والوثائق مثل استراتيجية وأمن " و م أ " وإعادة بناء دفاع لاستراتيجية 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 والإنسانية، 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 الإنسانية، ومختلف ألوان التعذيب التي تمارس في المعقلات في حق سجناء الرأي السياسي وغيرهم تحت غطاء الشرعية الدولية .

أ2- **وهم قيم المواطنة والحقوق في طوريه الامريكي والأوربي 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، خصوصاً ما نص عليه البند الأول من المادة 21 : لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حرراً. وكذا المادة 5: لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية الماسة بالكرامة. كما أن الغرب اليوم يمارس شتى صنوف الإرهاب الفكري والعقدي ، والتخرير الثقافي تحت ذريعة "معاداة السامية " .**

1- محمد المصباحي، و آخرون، فلسفة الحق، المرجع السابق ، ص 244

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 طوريه الأوروبي 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 تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى النزام 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 دينه أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهم 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 يفترض 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 الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص.83

مهما كان الثمن، كونه أسست ذاتها على نظرية طالما شكلت عقلانية المجتمع الغربي المشرع والمنتها لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، وهي دعوى النقاء العرقي التي تكرس واقعاً عنصرياً قوامه خرافنة التفاوت الطبيعي بين الأجناس وفق نظرية التطور والتي تأسس على مبدأ الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح ، فانتشرت هذه الفكرة وصارت مبدأً عاماً يفسر به التطور والقدم في جميع الميادين.

فالشعوب ذات الأعراق النقية إذا حافظت على هذه الصفة، ولم تختلط بشعوب أخرى وتتغير دماءها، فهي بذلك حافظت على مقومات التقدم وبلغت 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 وأقرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوننيين في العصر الحديث وهم عروف أوروبا الشمالي التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة."⁽¹⁾

وتبعاً لهذا تصبح أوروبا الغربية هي مركز العالم، وكل ما حولها يدور في فلكها كونها تحمل أسباب التقوّق والحضارة بالطبيعة، والتي لا يمكن لأحد أن يعارض قانونها. فالتفاوت بين الأجناس موافق لنظام البيئة، وأن العرقون الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وإنما خلقت لخدم بوصفها عبيداً وحيوانات جر للعروق والأجناس العليا " فالأوريبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذباً، والأكثر تمدنًا والأحسن في الفضائل العسكرية والمدنية، إنه أكثر بسالة، وأكثر فطنة وأكثر كرماً، وأكثر نعومة، وأكثر

1- محمد سبيلا، و عبد السلام بن عبد العالى، الحداثة وانتقاداتها- نقد الحداثة من منظور غربى- دار توپقال، الدار البيضاء ، 2006، ص57.

اجتماعية، وأكثر إنسانية".⁽¹⁾ وهذا يتنافى أصلاً مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ حقوق الإنسان، خصوصاً 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 القادر على الدفاع عن "حقوق الإنسان" في العالم، والقادرة على صناعة الأسباب الكافية و"المشروعية"، لتبير التصرف وفق ما تسميه الخير العام، وتعبر الشركات العابرة للقارات بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته، حيث تسعى هذه الشركات إلى استعمال السوق العالمية كأدلة للإخلال بالتوازن في الدول القومية في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية، وكذلك في إعطاء كل الأهمية والأولوية للإعلام لإحداث التغيرات المطلوبة على الصعيدين المحلي وال العالمي.

لم تكن محاولة فرانسيس فوكواما 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 رأس المال شركة واحدة من الشركات العالمية

1- عبد الله إبراهيم، المركبة الغربية إشكالية التكون والتمرز حول الذات، الدار البيضاء ، 1997، ص18

العملاقة 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 تتميم للفوارق وتعظيم للفقر ، وهذا يتناقض أصلا مع المقاصد الأصلية التي تأسست عليها مبادئ حقوق الإنسان خصوصا 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" شخصا 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 التقافي للإنسان الغربي بصفة عامة: الإنسان الفرد الذكر الأبيض البشرة، ذو الأصل الأوروبي. وفي ظروف وملابسات تاريخية معينة، أضيفت إلى تلك أوصاف أخرى : الأرقي والأذكي، والمتقوق، والذي له الحق في نصيب الأسد من الحقوق، ولو استدعى الأمر أن تستثنى من هذه الحقوق وتنقصى، شعوب وثقافات برمتها، لا تتنمي إلى الحضارة الغربية.

1- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر ،ط3، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ،2007، ص

إن هذا إقرار لا يصدر عن معارضي الاعتراف بالطابع الكوني لحقوق الإنسان فحسب، وهم كثُر، بل إنه يثار كذلك من طرف منظري 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.

بـ- قيم المواطنة وحقوق الإنسان والحق في الاختلاف.

لقد أثارت مسألة المواطنة وحقوق الإنسان جدلاً وخلافاً 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 جانباً مهماً منها تختلف فيه نظرة هذه الأمم والحضارات باختلاف خصوصياتها وما تتأسس عليها عاداتها وتقاليدها وقيمها وأعرافها وأديانها . ما أدى إلى إبداء احتجاجات عميقية 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�حترام الهويات الثقافية والدينية للمجتمعات والشعوب باعتبار ذلك حقاً أصيلاً من حقوق الإنسان الجماعية.

بـ1- خصوصية قيم المواطنة وحقوق الإنسان : إن القول بكونية حقوق الإنسان وقيم المواطنة، في صورتها وبمضامينها الغربية، وأن الغرب هو النموذج الذي ينبغي أن يحتذى في التطبيق، على اعتبار الإقرار بعالمية حقوق الإنسان هو أفضل السبل لفضح الانتهاكات التي ترتكبها مختلف الدول غير الديمقراطية. عليه 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 والمحليّة، 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 وتنوع 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 والاتصال بملامح ذاتية تختلف عنه، وعلى المستوى القيمي فإنها تعني الوعي بالذات وحقيقة الوجودية، وإدراكها لتميزها ولحدودها الزمانية والمكانية ولرسالتها 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 على كل ما هو عالميّ بعكس العولمة التي تعني الهيمنة والعمل على إقصاء كل ماله علاقة

1- منصوري صونية، إشكالية عالمية حقوق الإنسان، مجلة معرف، الجزائر، العدد 10، 2011، ص.55.

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 الأمراكة والثقافة الأمريكية بدلاً 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 هنغتون هو القبول بالتعديدية الثقافية لأن التعديدية 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، وإن انفاذ أمريكا والغرب يجب أن يتم من خلال إعادة إحياء الهوية الغربية. " ⁽¹⁾

فداءة الخصوصية ينتقدون الكونية من باب أن مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان تتتمي إلى فكر غربي شكلاً ومضموناً، ولدت في الغرب، وتحمل طابع الثقافة الغربية ومصدرها يكمن في الثقافة الغربية ومهما صادقت على هذه الوثائق دول ذات ثقافات مختلفة، فضلاً عن أنها لم تنتج عن مشاركة فاعلة للجماعات البشرية في صياغتها على قدم المساواة. بل كان للدول الغربية الدور الرئيس في بلوتها، 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 يجعلها 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 هنغتون، صدام الحضارات ونهاية التاريخ، دار النهضة العربية، 2009 ، ص

إن دعوة خصوصية مبادئ المواطنة وحقوق الإنسان يركزون تحديداً على تلك القيم المطلقة المستمدّة من الهوية الدينية باعتبارها مطلقة وغير قابلة للتغيير 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 5/08/1990 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 ونحني الهوية الخاصة..

بـ2- 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 تبني سياسات وتوجهات غير منسجمة مع مصالح بناء هيكل حقوق الإنسان وهادميه 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 وتقصيلاً 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 جماء 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 وطرد من أمريكا من دون محاكمة. وما ينسحب على أمريكا ينسحب على معظم الدول الأوروبية والدول المتقدمة. ففرنسا مثلاً في تعاملها مع المسلمين ومع مواطني شمال إفريقيا تبتعد كلية 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 والثقافية.

* - 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 يسوى إلى الآن رغم التنازلات الكبيرة التي قدمها الجانب العربي. حيث أن الواقع العملي أثبت منذ نشأة الأمم المتحدة أن مجلس الأن كان ول يزال يتعامل بازدواجية ويكييل بمكيالين ، وخصوصاً مع القضايا التي يكون العرب طرفاً فيها ، وأهمها القضية الفلسطينية وما نتج عنها من حروب متتالية في الأعوام ، واحتلال لبنان عام 1978، ونصف لبنان

1982، وكذلك شن الحرب على لبنان في 12/07/2006 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 تلجم إلی شئي وسائل العنف لتحقيق أهدافها، وهي في الغالب ما تذهب حتى للمطالبة بالانفصال خاصة في الدول المتعددة العرقيات ، فمثلا: - 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 الهنود. - 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 دوليات 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 إرتيريتا عنها على إثر حرب أهلية طويلة، واضطرابات دائمة في إقليم أوجادين. - رواندا : حرب أهلية بين التوتسى و الهوتوك. - بوروندي : حرب أهلية بين التوتسى و الهوتوك. - 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 على 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 كرونا في العينات التي يتم اختيارها للمشاركة في اختبارات الأدوية كاللقاحات المقترحة ل Kovifid 19 حيث تستبعد البلدان المنخفضة والمتوسطة الدخل من الأبحاث، ففي الولايات المتحدة هناك أدلة قوية على أن المرضى الأمريكيين من أصل إفريقي أو إسباني ولاتيني ممثلون تمثيلاً ناقصاً بين المشاركين في التجارب السريرية، علماً أن الاستجابة الدوائية قد تختلف بسبب الاختلافات في التركيب الجيني، كان انتشار الأمراض المصاحبة، كالبني 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- رودلفو ساراتشي، علم الأوبئة، ط1، ترجمة أسامة فاروق حسن، مؤسسة هنداوى، 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 كلّ الخصوصيات التي يملتها القرن الواحد والعشرون. وإذاء 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 بدلاً من حقوق عالمية للإنسان.⁽¹⁾

* - إن الحديث عن ازدواجية المعايير الغربية تجاه منظومة حقوق الإنسان أحיתه 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 موجة بشكل لافت وووجه، 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 تتشارط 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 تماماً، وهو مونديال كأس العالم في روسيا قبل أعوام فقط،

1- علي عزت بيغوفيتشر، 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 الحريصة 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، ودُوِّسها 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 لتنفيذـه.

مسرد لبعض المصطلحات

السياسية

1 - نقلاب وبتصرف عن : صقر الجبالي وآخرون، قاموس المصطلحات المدنية والسياسية ، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية، شمس ، رام الله، فلسطين، ط1، 2014. وأيضاً : 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 تمكنا 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 المتصاربة 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 والمتماسكة حول من ينبغي أن يحكم، ومجموعة المبادئ الأساسية التي ينبغي أن تطاع، ويُخضع 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، وت تكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مراتبهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، واستقرت هذه المراتب على أدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى، وكانت طبقة الأرستقراطية تمثل في الأشراف الذين كانوا ضد الملكية في القرون الوسطى، وعندما ثبتت سلطة الملوك بإقامة الدولة الحديثة تقلصت صالحة هذه الطبقة السياسية واحتفظت بالامتيازات المنفعية، وتعارض الأرستقراطية مع الديمقراطية.

- إعلانات حقوق الإنسان الدولية **Déclarations internationales des droits**

: l'homme de

هي نصوص دولية تتضمن مجموعة من المبادئ الأساسية المتعلقة بموضوع معنوي 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 اتجاهان 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 "أكثريّة 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 % من يحق لهم التصويت بشأن قضية ما في الانتخابات سواء يدلون جميعاً بأصواتهم أو لا يفعلون ذلك.

- البرلمان : Parlement

يعتبر البرلمان هو الهيئة النيابية، وهي التسمية المستقة من كونه يتشكل من كبار ممثليهم المواطنين عن أنفسهم في رعاية مصالحهم من خلال آلية من الآليات الانتخابية المترافق 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. وبعد التشريع الوظيفة الأولى للبرلمان، حيث تقوم البرلمانات بالدور الأساسي في إصدار القوانين، يعاونها في ذلك رئيس الدولة بدرجات تتفاوت طبقاً للأساس الواقعي وليس على أساس الانتماء إلى أمة معينة بالضرورة. وتزداد حدة مثل هذا الجدل على صعيد المنطقة العربية.

لذا كانت الإشكالية المتصلة بالعلاقة بين القطري والقومي لصدى الإشكاليات التقليدية التي واجهت مفهوم المواطنـة . فإن ثمة إشكاليات أخرى فرضت نفسها بحكم التطورات التي شهدتها منذ عقدين من الزمان بتأثير العولمة والاتجاه نحو تكوين التكتلات الإقليمية التي يتمتع أطرافها بحقوق المواطنـة 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، وسلطـة الرقابة هذه

تحددتها 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 الملمسة، وأن العقل له شأن كبير في حل مسائل الأخلاق فلا يرصد لها 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 كأي سلعة تجارية. وهذه الطبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثر من غيرها بحالات الكساد والأزمات الدورية، وتتحمل هذه الطبقة جميع أعباء المجتمع دون التمتع بسمائر متكافئة لجهودها. وحسب المفهوم الماركسي فإن هذه الطبقة تجد نفسها مضطرة لتتوحد مواقفها ليصبح لها دور أكبر في المجتمع.

- البورجوازية : bourgeoisie

أصلها من الكلمة *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 مركزاً النبلاء من جهة والعمال من جهة أخرى، ومع انهيار المجتمع الإقطاعي قامت الborjوازية 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. والborjوازية 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 تياراً عقلاً قام بمواجهة سلطة الكنيسة والاستبداد على حد سواء. وقد ارتبطت بهذه الحركة جملة أحداث سياسية وتقنية واقتصادية وعلمية مهدت للطور الأهم الذي هزّ أوروبا بأسرها وأدخلها عصر الحداثة السياسية، من خلال الثورة الفرنسية في سنة 1789 ، وما تلاها من تحولات كبيرة يأتي في طليعتها نشوء النظام الرأسمالي. وهكذا فإن عصر الأنوار يحيل إلى تلك الظاهرة الفكرية الواسعة التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر والتي تجلت في جميع مناحي الحياة. لقد قامت حركة الأنوار برسم سياسة عقلانية، وقومها 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 القطعية التي أحدثتها حركة التنوير مشدداً 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 التعديلية التقليدية هي كيفية توزيع كلٍ من السلطة والتأثير في العملية السياسية. فتحاول المجموعات تحقيق أقصى قدر ممكناً من مصالحها . وتنعد خطوط الصراع وتبدل نظراً لأن السلطة هي عملية مساومة مستمرة بين 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 Technocrats :**

هم من النخب المثقفة الأكثر علماً وتخصصاً في مجال المهمة المنوط بهم وهم غير منتمين للأحزاب . وهي أسلوب التفكير الذي يوصل الفرد إلى النتائج المرجوة أي أنها وسيلة وليس نتائج، وأنها طريقة التفكير في استخدام المعرفة والمعلومات والمهارات بهدف الوصول إلى نتائج لإشباع حاجة الإنسان وزيادة قدراته . أن التكنولوجيا تعني الاستخدام الأمثل للمعرفة العلمية وتطبيقاتها وتطويقها لخدمة الإنسان ورفاهيته.

- **الثقافة culture :**

كلمة عريقة في العربية، فهي تعني صقل النفس والمنطق والقطانة، وفي المعجم وثقف نفسه، أي صار حاذقاً خفيناً فطناً، وثقفه تتقيناً 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 وال المقدسات والقوانين والتجارب. وإنما فإن الثقافة هي كل مركب يتضمن المعرفة والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات.

- الثورة : **révolution**

تدل كلمة ثورة على تغييرات فجائية وذرية، 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 دون عنف، كما في الثورة الثقافية أو الثورة الفنية وعلى الرغم من كل التفسيرات للثورة وما تسببه من عنف ودمار 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 يعتمد 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 مختلفة مستبدة سميت بالعصور المظلمة.

- حكم القانون : **règle de loi**

يتضمن مفهوم حكم القانون أو سيادته إعمال القاعدة القانونية نفسها في الحالات المتماثلة، وبغض النظر عن المراكز الاجتماعية للأطراف ذات الصلة وهو ما يعبر عنه

بالمتساوية 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 فلسي سياسي قدمي يقوم على فكرة أن للحوادث التاريخية نظاماً معقولاً تترتب فيه العناصر بشكل يكون فيه كل منها متعلقاً 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 بالاحتمالية 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 وفقاً لقوانين التاريخ لكن هذه القوانين لا تجعل أي حدث تاريخي محتملاً إلا إذا وجدت القوة الإنسانية القادرة على تحقيقه.

- الحداثة : **modernité**

تتعدد معاني كلمة الحداثة بحسب سياقاتها فقد تحصر في دلالاتها الزمانية لتعنى المعاصرة. وقد تعنى التغيير والتطور وإعادة النظر بشكل دائم في الأفكار وأشكال التنظيم الاجتماعي. كما قد تعنى 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 ومرودها. إن مفهوم الحداثة ينطوي على عمليات معقدة عديدة ومتداخلة، تطال مختلف مستويات الوجود الإنساني بما فيها المستويات التقنية والاقتصادية والسياسية إلى جانب المستويات الإدارية والاجتماعية والثقافية وتبعاً لذلك لا يمكن فهمها كظاهرة تاريخية شاملة إلا بدراستها الفلسفية والفنية، دراسة استقصائية دون إهمال أي جانب من جوانبها .

وتتمثل الخصائص الكبرى للحداثة، كما عكستها التجربة الغربية، في التركيز على الفرد في مقابل الجماعة وأولوية العلاقات مع الأشياء مقابل أولوية العلاقات الإنسانية، والتمييز الصارم بين الذات والموضوع، وفصل القيم عن الواقع والأفكار، فضلاً عن تقسيم المعرفة إلى مستويات وفروع مستقلة متناظرة ومتباينة، وبروز الذاتية والرغبة في السيطرة على المعرفة، وذلك من منطلق أن المعرفة التي تتشدّها الحداثة إنما تستهدف السيطرة على الطبيعة والتحكم في التاريخ وضبط المجتمع. وقد سبق جلان ماري دومينيك أن ربط بني ظاهرتين أساسيتين في تطور الحداثة الغربية هما: المعرفة والقوة، على أساس أن الحداثة تتميز أولاً بإرادة المعرفة وتتميز ثانياً بإرادة الهيمنة.

- حضارة :civilisation

مشتقة من التحضر والتمدن أي الحضر والمدينة وهي مجموعة المنجزات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية التي يحققها مجتمع معنوي في مسيرته لتحقيق الرقي والتقدم. ويركّز 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 الناخرين للمشاركة في الحياة السياسية، ويشمل كذلك حق الترشح 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، ويدعى 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، واحتصاصها، وعلاقتها ببعضها البعض وبالموطنين. 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 الدستورية عادة بالدائم والاستقرار. والأصل في الدستور أنه يعتبر وثيقة مكتوبة يحاط إصدارها بمجموعة من الضوابط التي تضمن انعقاد الإرادة العامة والتعبير السليم عنها، من قبل موافقة الهيئة التشريعية بأغلبية معينة على هذه الوثيقة، وعرضها على الشعب للتصويت عليها في استفتاء عام. وقد يحدث أن يكون الدستور غير مكتوب من خلال تجميع عدد من سوابق الأحكام القضائية والقواعد العرفية كما هو الحال في بريطانيا. ومن الدستور أشتقت كلمة الدستورية إذ هي المذهب الذي يرتب الشرعية على الدستورية فيؤمن أن الحكومة لابد أن تكون دستورية حتى تتمتع بالشرعية. والدستورية هنا تعني شيئاً، أولاً أنه لابد أن تكون الحكومة وفقاً لقواعد الدستور، وثانياً أنها لابد أن تكون مقيدة في سياساتها وتحركاتها بالمبادئ التي ينص عليها الدستور.

- **الديكتatorية : 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، غالباً ما تكون عنيفة ويحتفظون بها بالقوة.

- الديموقراطية : **démocratie**

أكثر المصطلحات تداولًا في الفضاء السياسي. كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية "دموس" تعني عامة الناس، والنصف الثاني "كراتوس" وتعني حكم عامة الشعب، الديموقراطية 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 فثمة دائما سلطة عليا يلجأ إليها الأفراد عندما تنتهك حقوقهم أو تهدد بالانتهاك. وتتسم الدولة المدنية أيضاً بأنها دولة ديمقراطية ودولة مواطنة ودولة تحرص على الفصل بين الدين بالسياسة رغم تأكيدها على أهمية وجود الدين في الحياة الخاصة للأفراد باعتباره مصدراً للقيم وباعتباره 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 لتنافس الأفراد وتهافتهم على جمع الثروات عن طريق سوء استعمال نهائياً الحرية التي أباحها النظام الرأسمالي.

- الرايكيالية : **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. الرايكيالية لغة نسبة إلى كلمة راديكال الفرنسية وتعني الجذر، واصطلاحاً تعني نهج الأحزاب والحركات السياسية الذي يتوجه إلى إحداث إصلاح شامل وعميق في بنية المجتمع، والرايكيالية هي على تقاطع مع الليبرالية الإصلاحية التي يكتفي نهجها بالعمل على تحقيق بعض الإصلاحات في واقع المجتمع، والرايكيالية نزعة قدمية تتظر إلى مشاكل المجتمع ومعضلاته ومعوقاته نظرة شاملة تتناول مختلف ميادينه السياسية والدستورية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، بقصد إحداث تغير جذري في بنائه، لنقله من واقع التخلف والجمود إلى واقع التقدم والتطور. ومصطلح الرايكيالية يطلق الآن على الجماعات المتطرفة والمتشددة في مبادئها. ن بأن التحرك السياسي يمكنه أن يصلح من أوضاع الأفراد في المجتمع.

- السلطة : **pouvoir**

المرجع الأعلى للمسلم 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 يضفي 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 السلط الثلاث : التشريعية التنفيذية القضائية.

- الشفافية : Transparency

مفهوم يشير إلى حرية الوصول إلى المعلومات وما يقابلها من الالتزام بالإفصاح عن هذه المعلومات، ويعطي مفهوم الشفافية كما يرى البعض ثلاثة مجالات رئيسية هي: إجراءات العمل، وتصنيص الموارد، وأسلوب اتخاذ القرار. أي أن الشفافية تعتمد على توفير المعلومات وعدم حجبها وانتقالها الحر بدون حواجز . وتحقق الشفافية عندما تترسخ حرية التعبير التي تمكن من الإعلام الحر، إذ أن حرية الإعلام ليست شرطا ضروريا للشفافية فحسب، ولكنها ضرورية كذلك لمباشرة المسائلة بقصد وقف أعمال التجاوز والتحايل، فضلا 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 يجري التمييزبني 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 بأحقيته في الحكم، وهذا من ناحية

إجتماعية سياسية أما من الناحية الدينية فتعرف الشرعية بأنها تفيذ أحكام الدين، ومن الناحية القانونية تعرف الشرعية بأنها سيادة القانون أي خضوع السلطات العامة للقانون والالتزام بحدوده.

- **الشوري Choura**: مصطلح إسلامي استمد بعض فقهاء والعلماء المسلمين من بعض آيات القرآن مثل قوله تعالى ﴿ فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾ للدلالة على ما اعتبروه مبدأً شرعاً من مبادئ الإسلام المتعلقة بتقليل 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، وصلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة.

- **الشيوعية communism :communisme**

نظيرية إجتماعية وحركة سياسية ترمي إلى السيطرة على المجتمع ومقدراته 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 بالوضعية الاجتماعية للأفراد. الأب الروحي للنظرية الشيوعية هو كارل ماركس ومن أهم من توغل في النظرية الشيوعية وأسهم في الكتابات والتطبيق فيها هو فلاممير لينين.

- **صدام " صراع " الحضارات :conflit des civilisations**

مقدمة لم تطرح بالكتافة والشمول اللذين طرحت بهما إلا على اثر نشر صموئيل هنتنجرتون دراسته التي حملت العنوان نفسه بمجلة شؤون خارجية في صيف 1993، وهي الدراسة التي عمل المؤلف بعد ذلك على بلورتها وتطويرها في كتاب ذاتع الصيت. تتطرق هذه المقدمة من الاعتقاد بأن هوية الحضارات ستغدو مهمة بشكل متزايد في المستقبل حيث سيعيش العالم إلى حد بعيد بسبب التدافع بين سبع أو ثمان حضارات رئيسية :هي الحضارة العربية

الإسلامية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الهندوسية، والحضارة الأرثوذكسية، والحضارة السلافية، والحضارة اللاتينية- الأمريكية، وبما 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 وحقيقة 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 تحورت حول كونها تقدم الأساس النظري للكره و التبغض بين أبناء الحضارات المختلفة، وإغفالها جوانب التفاعل والتلاحم بين هذه الحضارات وهي الجوانب التي كانت على مدار التاريخ مصدرا لإثراء التراث الإنساني فالنظرية أثبتت عن انحيازاتها الأيديولوجية وولاءاتها العرقية والعنصرية.

- الطائفية : sectarisme

نظام سياسي اجتماعي متطرف يرتكز 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 انشقاقية 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 تقليل 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 يغدو الكونية والشمولية بمفهومها العلمي والاقتصادي يقوم على العقل الإلكتروني، والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات، والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار لأنظمة 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 خاصة ذاتية أم إجتماعية. وبشكل عام فإن الفساد

يؤدي إلى إلحاد الضرر بالمصلحة العامة وتتجلى مظاهره في : الرشوة والمحسوبيّة والمحاباة وابتزاز ونهب المال العام والواسطة. وتتنوع أشكاله في إهدار أموال العام أو الاستغلال المسيء للمنصب أو غياب المساءلة وعدم الشفافية.

- الفاشية : **fascisme**

نظام فكري وأيديولوجي عنصري يقوم على تمجيد الفرد على حساب اضطهاد جماعي للشعوب، والفاشية تمثل بسيطرة فئة دكتاتورية ضعيفة على مقدرات الأمة ككل، طريقها في ذلك العنف وسفك الدماء والحد على حركة الشعب وحريته، والطراز الأوروبي يتمثل بنظام هتلر وفرانكو وموسيليني، وهناك عشرات التنظيمات الفاشية التي ما تزال موجودة حتى الآن ، وهي حالياً صداتها عند عصابات متعددة في العالم الثالث، واشتقت إسم الفاشية من لفظ فاشيو الإيطالي يعني حزمة من القضبان استخدمت رمزاً رومانياً يعني 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 ١٥١ :

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 وتنظيمه 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 الجراء المناسب على من يخالف القواعد والأسس القانونية ويبقى الدور على الحكومة التي عليها تطبيق الجزاء 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 بد أن نعلم أنَّ بين القانون والحق علاقة وثيقة فهما متكاملان ومترابطان، 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 وحمياته من الاعتداء. فالقاعدة القانونية هي التي تحدد الحقوق وتبيّنها وتحميها.

- الليبرالية : **libéralisme**

فلسفة سياسية واقتصادية تشدد على الحرية والمساواة وإتاحة الفرص. تغير مفهوم الليبرالية خلال السنوات، فقد كانت الليبرالية في بدايتها تساند حق الثورة ضد الحكومة التي تمنع الحرية الشخصية. فضل الليبراليون السابقون الحكومة الدستورية ، ولم يتقدوا 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 حرفياً الكلمة من لغتها الأجنبية "colonialisme" إلى العربية والتي يعني المزرعة أو المستعمرة، أي مجموعة من الناس يستقرن في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها. وهكذا تتشكل الجماعة و تتآلف من المستوطنين. وتعني أيضاً استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها. فيفقد بذلك كيانة الخالص وشخصية الدولة الدولية، وتتبع بذلك السيطرة على كافة شؤونه، والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة، بشكل محرف للإقليم الواقع تحت سيطرتها.

: marxisme - الماركسيّة

هي النظام السياسي والاقتصادي الذي وضعه كارل ماركس و فرiderick 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.

: Postmodernité - ما بعد الحداثة

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 وحرج عن خطها ومقولاتها، أم هي امتداد للحداثة وتطوير وإغناء لمبادئها وقيمها. كما يجري إطلاقه على الكثير من الأمور المتناقضة. وتعبر كلمة ما بعد الحداثة عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة.

: société civile - المجتمع المدني

هي مؤسسات يتم تكوينها من الأهالي والمواطنين لتنظيم أنفسهم، تهتم وتراعي مصالحهم المختلفة وتشمل هذه المنظمات: النقابات والأحزاب والجمعيات الأهلية ... و تعمل هذه المنظمات في ميادين مختلفة مثل: التعليم، الثقافة والصحة والخدمات العامة...ويطلق عليها أيضاً منظمات غير حكومية لأنها لا تخضع لسيطرة الحكومة بينما تساعد الحكومة في عملها أو تقوم بأعمال أخرى لا تقوم بها الحكومة.

- **Traité** -

قد تكون بين دولتين أو أكثر، وتعلق 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 وعهداً 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. وتقرب الاتفاقيات من هذا المعنى، فالاتفاقية عبارة عن عدة التزامات تضعها مجموعة دولية لا تلزم إلا الدول التي تخضع لها طوعية 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 الخاضتين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق المدنية والسياسية لـإضفاء قدر من المهابة عليهما.

- **المثالية** : idéalisme -

يونانية الأصل معناها: الصورة أو المفهوم. وهي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسالة الأساسية في الفلسفة . والمثالية تبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي أو اللامادي أولي ، وان 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 فوكو فيما أن كل من هيجل وماركس، كانا يريان إن التاريخ سيصل إلى نهايته، بينما 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 إن حاقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة . وهذا يعود إلى إن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية، التي شابت أشكال الحكم السابقة. وثم يقرر فوكويا ما إن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو كأنه يفرض على العلوم " الطبيعة والإنسان" تطوراً شاملاً يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحر.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : باللغة العربية

- أحمد عبد الكريم، نظم تصميم الفنون البصرية، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، مصر، ط 2 ، 2013.
- البير نصري نادر، من مقدمة ابن خلدون، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، 1986 .
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق : عثمان أمين ، دار الفكر العربي ،بيروت ، ط 2 ، 1968.
- أوليفيه ربول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، ط 3 . 1986
- مصطفى غالب ، إخوان الصفا وخلان الوفا، دار مكتبة الهلال، 1989.
- إبراهيم أبراش، تاريخ الفكر السياسي من حكم الملوك الآلهة حتى نهاية عصر النهضة ج 1، 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.
- براهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2015.
- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في عصرها الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983.
- إبراهيم دسوقي أباضة عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح بيروت، 1983.
- إبراهيم شمس الدين، مكيافيلي أمير الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1994، 1994.
- إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة، موقف الإسلام منها مطبعة الأمانة، مصر، ط 1، 1985.
- إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان، ج 2، مطبعة دار الكتاب، بيروت، 1973.
- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، سنة 1984.
- ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفى للحداثة: تحليلية تمظهر العقل الغربى منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2009 .

- ابن رشد، الضروري في السياسة، تر: أحمد شحlan، مركز دراسات الوحدة العربية
لبنان، ط 2، 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 المقريزي ، الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مكتبة المتتبلي
بغداد 1965 .
- أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الكندي للنشر والتوزيع
عمان، 1987.
- أحمد محمود صبحي،في فلسفة 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.
- أسطو: علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، ج 6 ، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب
المصرية، القاهرة، دط، 1924.
- أسطوطاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين ، دار المعارف ، مصر ، ط 2
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 زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، 2004 .
- أفلاطون، القوانين، تر: محمد حسن طاطا، مطبع 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، "دم 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.

- العترسي 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، اراء 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 جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت.
- الفارابي، التتبّيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، الجامعة الأردنية ، عمان، ط1،1987.
- الفارابي، السياسية المدنية، الملقب بـ: 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 ، تعریب: يوحنا الحلو، دار المشرق ، بيروت، ط2 2006
- المرزوقي إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1997، 1ط

- 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، التدوير، بيروت .2007
- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة- دراسة في فلسفة الحكم-المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2001 .
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلی عند هيجل، دار التدویر، 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 بريهيه، تاريخ الفلسفة الهيلينستية 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 ودركمهaim 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 ، ط 1، 2016.
- أنور الجندي، التقسيم الإسلامي للفكر البشري-الآيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام- دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، " د س".
- أوغسطين، مدينة الله، ترجمة يوحنا الحلو، مج3، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 2 . 2007
- إيفانا سيف، 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،و سمير أمين. ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ط3، دار الفكر ، دمشق، 2002.
- بنخلوف علي، جنجر محمد ، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، 2012.
- بوروينة الشاذلي، محمد الطاهر، قرطاج البوئية تاريخ حضارة ، مركز النشر الجامعي تونس، 1990.
- بوللوبي ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر ، ط 1، 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 الأكوياني، الخلاصة اللاهوتية، مج4، تعریب بولس عواد، المطبعة الأدبية بيروت 1898.
- توماس هوبز ، اللفياثان ، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة: ديانا حبيب، وبشري صعب، هيئة ابو ظبي للثقافة، ط 1 ، 2011 .
- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1970.
- جاك دوناللي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة، مبارك علي عثمان، مراجعة محمد فرجات، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1998 .
- جان توشار، تاريخ الافكار السياسية ، ج2، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين دمشق ، ط 1 ، 2010 .
- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقداد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983.
- جعفر علي محمد، تاريخ القوانين والشائع، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، 1982.
- جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج 2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

- جورج سباین، تطور الفکر السیاسی، ج1، تر: حسن جلال العروسي ، دار المعارف مصر، 1971 .
- جورج سباین، تطور الفکر السیاسی، ج2، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010 .
- جون اهربیغ ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح حسن ناظم، مركز الدراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، 2008.
- جون لوک، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فاخر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت، 1959.
- جیفری 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، نیکولا مکیافیلی، دار الرواد للنشر، بيروت، ط1، 1980.
- حامد عبد الله ربیع: فی فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة، 1962 .
- حامد عبد القادر، بوذا الأکبر ، مکتبة النہضة، القاهرة ، 1982 .
- حامد عمار، مواجهة العولمة في التربية والتعليم، مکتبة الدار العربیة 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 الفلسفى الإسلامى، 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 شحاته سعفان، أساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية، مطبعة المعارف القاهرة، 1959.
- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملائين، بيروت، 1981.
- حسين سيد سليمان، المدخل للعلوم السياسية، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة والنشر، الخرطوم، 2010.
- حمدي مهران، المواطننة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2012 .

- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت، 1957.
- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط 07، 2017.
- خاليد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم ناشرون، عمان، ط 1، 1992.
- حنا ارزدت، في العنف، تر: إبراهيم العريض، بيروت، دار الساقى، بيروت، 1992.
- شفيق عبد الرزاق السامرائي، الفكر والنظام السياسي في العراق القديم، دار المعتز للنشر والتوزيع، الأردن، 2015.
- صاحب عبيد الفتلاوى، تاريخ القانون ، مكتبة دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1، 1998 .
- صلاح بسيوني رسلان، كونفشنیوس 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 وغاياتهم، دار المدى ، دمشق 1998.
- كارم محمود عزيز، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ط 1، 1999 .
- كامل سعفان، معتقدات آسيوية، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1، 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.
- رسائل أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء ، مج1 ، تحقيق، بطرس البستاني دار صادر ، بيروت 1957.
- رشدي عبد الستار ، الأثر الأفلاطوني في تاريخ الفكر السياسي، 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 طлас، دمشق، ط2 ، 1992.
- زياد عبد الكريم النجم، الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدى والإستجابة الهيئة العامة السورية لكتاب، 2011.
- أسطو، السياسة، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث بيروت، ط 1 ، 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 بلكيف، 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 أحmedi، دراسات في القانون الدولي العام، دار الهدى للطباعة والنشر. الجزائر 2002.
- ضرغام الدباغ، تطور نظريات الحكم والسياسة العربية: العصر القديم، ج1، دار مجلة 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، وعلى 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 ط 2 ، 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 الرحمن 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، المركبة الغربية إشكالية التكون والتمرکز حول الذات الدار البيضاء، 1997.
- عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1979

- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- عبد النور، جبور، أخوان الصفاء، ط 3، دار المعارف ، بيروت، "د.ت."
- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط 2، 1993.
- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
- عزيزة 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، ط 1، 2009 .
- عز الدين الخطابي ،اسئلة الحداثة ورهاناتها ، في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ،2009
- عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، ط 2، 1989.
- عصام عبد اللطيف، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب، القاهرة، مصر .2001
- عصمت عبد المجيد بكر، أصالحة الفقه الإسلامي: دراسة في العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين القديمة وأصالحة المبادئ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 .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 والأيديولوجيا والحضارة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987 .
- علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم و دلالته على عقائد اليونان ونظمهم الاجتماعي، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، الإشكالية السياسية للحداثة "هابرماس نموذجا" ، 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.
- غراییة، فیصل محمود، المواطنă والمسؤولیة الاجتماعیة، مطبعة السفير، عمان ط1، 2010.
- فالدمیر لینین ، فی الدولة والثورة ، دون مترجم، دار التقدم ، موسکو، ط1، 1918.
- فرنسوا شاتلي، وأخرون، معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب صاصيلا ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت، 2014.
- فریدریک انجلز، لوڈفیج فیورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ضمن "كراسات ماركسية" 06 " تقديم: سلامة كيلة، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة." د "س"
- فؤاد البعلی، مدينة أخوان الصفاء الفاضلة، ج2، مجلة الاقلام، دار الجمهورية بغداد، 1985.
- فوستیل دی کولانج، المدينة العتيقة: دراسة لعبادة الإغريق واليونان وشرعهم وأنظمتهم، تر: عباس بيومي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- قیمر یونا، فلاسفہ العرب اخوان الصفاء، دار المشرق ، بيروت، ط2، 1986.
- کارل مارکس، بؤس الفلسفة، تر: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت . 1979

- كارل ماركس، فريديريك 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 ثيوكيديس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط3، القاهرة، 2005.
- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديس 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: هنا 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 هنتفتون ، صدام الحضارات ونهاية التاريخ ، دار النهضة العربية ، 2009.
- محمد المصباحي ، و آخرون ، فلسفة الحق ، مطبعة النجاح الجديدة ، الرباط ، 2007.
- محمد آيت حمو ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، دار التویر للطباعة والنشر بیروت ، 2011.
- محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة ، شروط فهم صراعات الألفية الثالثة ، التویر ، بیروت ، 2010.
- محمد خليفة حسن ، الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم ، بغداد ، 1988.
- محمد سبيلا ، عبد السلام بن عبد العالى ، الحداثة وانتقاداتها - نقد الحداثة من منظور غربي - دار توبقال ، الدار البيضاء ، 2006.
- محمد طه بدوى ، النظرية السياسية ، المكتب المصري الحديث للنشر ، القاهرة ، 1986.
- محمد طه بدوى ، رواد الفكر السياسي الحديث وأثارهم في عالم السياسة ، المكتب المصري للطباعة ، القاهرة ، 1967 .
- محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، المكتبة المصرية الحديثة ، الإسكندرية ، ط 4 1967
- محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، بیروت ، 1999.

- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 6 ، 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 ط 1997، 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 وتنظيم السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، " د ط " ، 1999 .
- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط 1 ، 2010 .
- محمود إسماعيل، أخوان الصفاء، رواد التوثير في الفكر العربي، مصر، 1996 .

- محمود الخضيري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة القاهرة، ط 1996.
- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1 "السابقون على السفسطائيون"، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.
- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي: من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1999.
- مصطفى صقر، نظرية الدولة عند الفارابي، مكتبة الجلاء، المنصورة مصر، 1989.
- معتز بالله عبد الفتاح، قراءة في مؤشرات مفهوم الخصوصية الثقافية، كتاب جماعي: الخصوصية الثقافية نحو تعديل التغيير السياسي والاجتماعي، القاهرة 2008.
- مكيافيلي، الأمير، تر: سعد فاروق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1999.
- مكيافيلي، مطارات مكيافيلي، تر: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1962.
- مكيافيلي، الأمير تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعليق: بنیتو موسيليني، تعریب: خيري حماد، تعقیب ، فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 24، 2002.
- ميكافيلي، الأمير، تعریب: خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 11 ، بيروت، 1981.

- مدوح 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.
- مونيس 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،
- نَّدَر سعيد، تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال مبادرة ديموغرافية، مركز العالم للبحوث والتطوير، فلسطين، 2018.
- هيجل، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة : امام عبد الفتاح إمام ، التدوير، بيروت ط 3 ، 2007 .
- هيجل، العقل في التاريخ ، من محاضرات فلسفة التاريخ ، ج1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التدوير، بيروت ، ط3، 2007 .
- والتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

- وجيه كوثاني، مشروع النهوض العربي أو أزمة والانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1995.
- وديع بشور، سومر وأكاد، دمشق، 1981 .
- ول ديورانت، قصة الحضارة "النهاية- الإصلاح الديني" ، تر: محمد بدران و عبد الحميد يونس. مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2001 .
- ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة: زكي نجيب محمود. مج 1، ج 3 دار الجيل للطبع، بيروت "د س".
- ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، جامعة الدول العربية، ط 1، 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 ، ط 1، 1988.
- وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر: محمود سيد احمد. تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التدوير، بيروت، 2010.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوى 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. Foreign Languages Publishing Second Impression, Moscow House, 1961.
- Lancel serge, Saint Augustin, Arthéno Foyard– Paris, 1999.
- McDonald, Lee Cameron, Western Political Theory McGraw-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

- العامری عصام فاهم، الثقافة و الديمقراطية في مواجهة العولمة. مجلة شؤون الشرق الأوسط، العدد، 88، مركز الدراسات الاستراتيجية و البحث، 2008.
- جواق سمير، التعددية الثقافية و هاجس العيش المشترك عند ويل كيميليكا: 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 وال التربية 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 السليماني، 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 البحث القانونية والاقتصادية- المنوفية، مصر، مج 13، 2004.
- مصطفى فاضل كريم الخفاجي، فلسفة القانون عند أرسطو، مج 4، 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، ط 1، 2011.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1960.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
- محمد الزين، الموسوعة العربية، مادة : الرومان، مج 10، 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 القدامى.....
29.....	2 - الفكر السياسي عند العراقيين القدامى.....
36.....	3 - الفكر السياسي عند الصينيين القدامى.....
41.....	4- الفكر السياسي عند الهنود القدامى.....
48.....	المحور الثالث : الفكر السياسي عند اليونان والرومان.....
49.....	أولا- الفكر السياسي عند اليونان.....
52.....	1 - الفكر السياسي عند صولون.....
55.....	2- الفكر السياسي عند أفلاطون.....
72.....	3 - الفكر السياسي عند أرسطو.....
81.....	ثانيا- الفكر السياسي عند الرومان:
84.....	1 - الفكر السياسي عند بوليبيوس.....

87..... 2- الفكر السياسي عند شيشرون.....

92..... 3- الفكر السياسي عند سنيكا.....

95..... المبحث الرابع: الفكر السياسي المسيحي.....

98..... 1- الفكر السياسي عند القديس أغسطين.....

109..... 2- الفكر السياسي عند القديس توما الإكونيني.....

118 المحور الخامس : الفكر السياسي في الإسلام.....

120..... 1- الفكر السياسي عند إخوان الصفا وخلان الوفاء.....

127..... 2- الفكر السياسي عند أبي نصر الفارابي.....

140..... 3- الفلسفة السياسية عند ابن خلدون

153..... المحور الخامس : الفكر السياسي في العصر الحديث.....

156..... أولا - الفكر السياسي عند نيكولا مكيافيلي.....

168..... ثانيا- الفكر السياسي لدى نظريات العقد الاجتماعي.....

168..... 1- نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز.....

174..... 1- نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك.....

179..... 2- نظرية جون جاك روسو.....

183..... ثالثا- الفلسفة السياسية عند فريديريك هيغل.....

191..... رابعا- الفلسفة السياسية عند كارل ماركس.....

208..... المحور السادس : بعض قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة.....

209..... أولا - المواطنة والعلمة.....

226 ثانيا - حقوق الإنسان وإشكالية المبدأ والواقع.....

255..... مسرد لبعض المصطلحات السياسية.....

277..... قائمة المصادر والمراجع.....

304..... فهرس المحتويات.....

ملخص:

تكتسي المسألة السياسية أهمية كبرى في حياة الأمم والمجتمعات. بفرض معرفة تطور الحياة السياسية وفهم الظاهرة السياسية. وذلك من خلال الاستعانة بالأدلة النظرية التي تراكمت بفعل مساهمات متنوعة ممتدة عبر الزمن. و الفكر السياسي بصفة عامة هو مجموع القوانيين 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 يتطلب وضع نظم وقوانين تضبط الحياة وتنظيمها. 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 تعد أرضا خصبة للفلسفه السياسية.

ጥርጉት የኢትዮጵያዊ ስነዥ

የኢትዮጵያዊ ስነዥ አ፡ ታደሰ ገብረመስቀል

መሸጠት ፊልም ደንብ የሚያሳይቷል
-2023-



978-9931-251-25-5

