

مكتبة  
مؤمن قریش

www.moumenquraysh.com

# موسوعة الفكر السياسي عبر العصور

أ.د. عبد الرضا حسين الطعان

د. عامر حسن فياض

د. علي عباس مراد



موسوعة الفكر السياسي  
عبر العصور

لم يكن لهذا العمل أن يرى النور لولا الجهود الكبيرة الطيبة والمشكورة التي بذلتها وتبذلها (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة) ممثلة في الأخ الدكتور علي عبود المحمداوي لتوفير فرص نشر العديد من الدراسات التي أغنت مكتبة الفكر السياسي العربية وكان من بينها (جدلية الدين والسياسة في الفلسفة الإسلامية.. دولة الشريعة عند ابن سينا، الحزبية والتعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، النخبة التكنوقراطية.. دراسة في احد أنماط رأس المال المعرفي، وآخرها وليس أخيرها موسوعة الفكر السياسي عبر العصور) أملين للرابطة والأخوة العاملين لها ومن اجلها وكل من ساندها ويساندها مزيد التقدم والإزهار وتواصل هذا العطاء وازدياده

**المؤلفون**



دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

# موسوعة الفكر السياسي عبر العصور

أ. د. عبد الرضا حسين الطعان

الدكتور عامر حسن فياض

الدكتور علي عباس مراد



الرابطة العربية  
الأكاديمية للفلسفة

**موسوعة الفكر السياسي عبر العصور**  
تأليف: أ. د. عبد الرضا حسين الطعان،  
الدكتور علي عباس مراد، الدكتور عامر حسن فياض

الطبعة الأولى، 2015  
عدد الصفحات: 717  
القياس: 17 × 24  
الترقيم الدولي 2-75-369-9931-978-ISBN:  
الإيداع القانوني: 1985-2014

**جميع الحقوق محفوظة**

**ابن النديم للنشر والتوزيع**

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية  
خلوي: +213 661 20 76 03

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر  
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد  
تلفاكس. +213 41 35 97 88  
خلوي: +213 661 20 76 03  
Email: nadimediton@yahoo.fr



**دار الروافد الثقافية - ناشرون**  
هاتف خلوي: 204180 (96171)  
ص. ب.: 113/6058  
الحمراء، بيروت-لبنان  
Email: Rw.culture@yahoo.com

## المحتويات

تقديم ..... 11

### الجزء الأول

#### الفكر السياسي الشرقي القديم والإسلامي الوسيط

الفصل التمهيدي: استهلاكات تمهيدية ..... 17

استهلال أول: في ماهية الفكر السياسي ..... 17

استهلال ثان: الفكر السياسي الشرقي ..... 33

الفصل الأول: الفكر السياسي: في الحضارات الشرقية العربية القديمة ..... 43

المبحث الأول: الفكر السياسي في الحضارة المصرية القديمة ..... 43

المبحث الثاني: الفكر السياسي في الحضارة العراقية القديمة ..... 51

المبحث الثالث: الفكر السياسي في الحضارة الليبية القديمة ..... 63

الفصل الثاني: الفكر السياسي: في الحضارات الشرقية غير العربية القديمة ..... 77

المبحث الأول: الفكر السياسي في الحضارة الفارسية القديمة ..... 77

المبحث الثاني: الفكر السياسي في الحضارة الهندية القديمة ..... 92

المبحث الثالث: الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة ..... 105

- 131 ..... الفصل الثالث: الفكر السياسي: في الحضارة الإسلامية الوسيطة
- 132 ..... المبحث الأول: مميزات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط
- 164 ..... المبحث الثاني: تأسيسات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط

### الجزء الثاني

#### الفكر السياسي الغربي: القديم والوسيط

- 203 ..... الفصل الأول: الفكر السياسي في الحضارة اليونانية القديمة
- 203 ..... المبحث الأول: الأطر العامة للفكر السياسي اليوناني القديم
- 217 ..... المبحث الثاني: الفكر السياسي اليوناني قبل أفلاطون
- 227 ..... المبحث الثالث: الفكر السياسي عند أفلاطون
- 249 ..... المبحث الرابع: الفكر السياسي عند أرسطو
- 269 ..... الفصل الثاني: الفكر السياسي: في الحضارة الرومانية القديمة
- 269 ..... المبحث الأول: المميزات التأسيسية
- 282 ..... المبحث الثاني: نظم الحكم والإدارة الرومانية القديمة
- 294 ..... المبحث الثالث: أعلام الفكر السياسي الروماني القديم
- 319 ..... الفصل الثالث: الفكر السياسي في الحضارة المسيحية الوسيطة
- 321 ..... المبحث الأول: الأطر العامة للفكر السياسي المسيحي الوسيط
- 343 ..... المبحث الثاني: الأطر الخاصة للفكر السياسي المسيحي الوسيط

### الجزء الثالث

#### الفكر السياسي الغربي الحديث

- 383 ..... تمهيد
- 393 ..... الباب الأول: الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة
- 395 ..... الفصل الأول: رواد الفكر السياسي الغربي: في عصر النهضة
- 395 ..... المبحث الأول: نيقولا مكيافيللي وفكرة الدولة الوضعية

- 405 ..... المبحث الثاني: جان بودان وفكرة السيادة
- 419 ..... المبحث الثالث: توماس هوبز وفكرة السلطة المطلقة
- 427 ..... الفصل الثاني: الفكر السياسي الغربي والصراع الديني: في عصر النهضة
- 427 ..... المبحث الأول: الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي
- ..... المبحث الثاني: الفكر السياسي لحركة الإصلاح
- 437 ..... الديني الغربي البروتستانتية
- 449 ..... الباب الثاني: الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث
- 453 ..... الفصل الأول: رواد الفكر السياسي الغربي الحديث
- 453 ..... المبحث الأول: جون لوك وميلاد الليبرالية الغربية
- 457 ..... المبحث الثاني: مونتسكيو والليبرالية الغربية المُقتَعة
- 461 ..... المبحث الثالث: فولتير والاستبداد المستنير
- 465 ..... الفصل الثاني: تطور الفكر السياسي الليبرالي: الغربي الحديث
- 465 ..... المبحث الأول: الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر
- 478 ..... المبحث الثاني: الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر
- 493 ..... الباب الثالث: الفكر السياسي الاشتراكي الغربي الحديث
- 495 ..... الفصل الأول: النزعة الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة
- 495 ..... المبحث الأول: هيجل والكليانية السياسية الغربية
- 501 ..... المبحث الثاني: الاشتراكية الغربية الرائدة
- 509 ..... الفصل الثاني: الماركسية والاشتراكية الإصلاحية الغربية
- 509 ..... المبحث الأول: الماركسية
- 515 ..... المبحث الثاني: الاشتراكية الإصلاحية الغربية

## الجزء الرابع الفكر السياسي الغربي المعاصر

- 523 ..... الباب الأول: الفكر السياسي الليبرالي الغربي المعاصر
- 527 ..... الفصل الأول: الفكر السياسي لليبرالية الغربية الخالصة
- 529 ..... المبحث الأول: الفكر السياسي الليبرالي التقليدي
- 536 ..... المبحث الثاني: الفكر السياسي الليبرالي الراديكالي
- 544 ..... المبحث الثالث: الفكر السياسي الليبرالي الوجودي
- 553 ..... الفصل الثاني: الفكر السياسي الليبرالي الغربي الجديد  
المبحث الأول: الفكر السياسي الليبرالي الغربي
- 553 ..... الجديد المحافظ والتقدمي
- 572 ..... المبحث الثاني: الفكر السياسي الليبرالي الذرائعي (البرجماتي)
- 581 ..... المبحث الثالث: الفكر السياسي الليبرالي النخبوي
- 601 ..... الباب الثاني: الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر
- 603 ..... الفصل الأول: الماركسية الغربية الجديدة
- 604 ..... المبحث الأول: الماركسية السوفيتية الجديدة
- 620 ..... المبحث الثاني: الماركسية الأوروبية الجديدة
- 645 ..... الفصل الثاني: اليسار الغربي المعاصر
- 645 ..... المبحث الأول: مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية
- 659 ..... المبحث الثاني: اليساروية الغربية المعاصرة
- 667 ..... الباب الثالث: أطروحات جديدة: في الفكر السياسي الغربي المعاصر  
الفصل الأول: العولمة... البيئة النظرية والعملية
- 669 ..... للأطروحات السياسية الفكرية الجديدة
- 669 ..... المبحث الأول: البعد النظري للعولمة

679	المبحث الثاني: البعد العملي للعولمة .....
691	الفصل الثاني: أطروحتنا نهاية عصر الأيديولوجيا: ونهاية التاريخ .....
691	المبحث الأول: أطروحة نهاية عصر الأيديولوجيا .....
698	المبحث الثاني: أطروحة نهاية التاريخ .....
703	الفصل الثالث: أطروحتنا تصادم الحضارات وسلطة المعرفة .....
703	المبحث الأول: أطروحة تصادم الحضارات .....
706	المبحث الثاني: أطروحة سلطة المعرفة .....





## تقديم

تحتشد على صفحات هذا الكتاب، وفي سياق منهجي منظم، أبرز نتائج الفكر الإنساني في عصوره القديمة والوسيلة والحديثة المعاصرة، وأهم إجاباته عن الأسئلة المتعلقة بظاهرة السلطة السياسية. وإذ نقدم للقارئ هذه الدراسة في الفكر السياسي، وكل معالجة نظرية لظاهرة السلطة السياسية هي فكر سياسي، فإننا نحاول عبرها أيضاً، الإجابة عن أسئلة طالما راودت متابعي هذا الفكر والمهتمين بشؤونه وفي مقدمتها تلك المتعلقة بالعلاقة التأثيرية المتبادلة بينه وبين حواضنه البيئية الطبيعية والاجتماعية.

وباستهداف الإجابة عن هذه الأسئلة، وأخرى كثيرة غيرها، حرصت الدراسة على معالجة موضوعها من منظور مركب:

■ منظور إنساني شمولي يمد نطاق اهتمامه ليطال كل عصور الحضارة الغربية التي توفرت لدينا عنها معارف تكفي للحديث عن فكرها السياسي والتعريف به.

■ منظور تفاعلي جدلي يلاحظ أثر المتغيرات البيئية المادية الطبيعية منها والإنسانية الاجتماعية في تكوين الأفكار وتطورها وتغيرها انطلاقاً من الإيمان بأن الأفكار لا تولد من فراغ ولا تنمو أو تمارس أدوارها في فراغ.

■ منظور منهجي يوزع موضوعات الفكر السياسي على أربعة أسئلة محورية يفترض أنه يسعى للإجابة عنها أينما كان هذا الفكر ومتى كان وحيثما كان، وهذه الأسئلة هي:

◆ ما هو أصل السلطة السياسية؟

♦ ما هو شكل السلطة السياسية؟

♦ ما هي وظيفة السلطة السياسية؟

♦ ما هي أسباب ووسائل وأساليب تداول السلطة السياسية؟

وإذ تبدو مهمة دراسة الأفكار السياسية كلها عبر عصور التاريخ المتعاقبة، متعسرة بل تكاد تكون مستعصية تماماً، فقد اخترنا نماذج أساسية من تلك الأفكار، افترضنا أنها تعبر عن عصورها ومجتمعاتها، وتعكس طبيعتها وخصائصها، واعتمدنا في اختيار تلك النماذج، أسلوباً انتقائياً شابهت صعوبة جوهرية تمثلت في طبيعة المعيار المستخدم في هذا الانتقاء. ودون الدخول في تفاصيل هذا المعيار والمشكلات التي يثيرها تعيينه واستخدامه، نكتفي بالقول بأننا وعلى وجه العموم، اعتمدنا معياراً مزدوجاً، يجمع بين تعبير الأفكار السياسية عن عصرها ومجتمعها، حيث تتفاوت الأفكار السياسية في تعبيرها عن هذا الواقع بحيث تكون هناك أفكار سياسية تعبر عن واقعها بشكل أوضح وأدق قياساً بأفكار سياسية أخرى، وشهرة الأفكار وانتشارها وذيوعتها، وتمتعها بقدر أكبر من غيرها من اهتمام الباحثين وتركيزهم. وبقدر تعلق الأمر بتركيز الجزء الأكبر والأساس من الكتاب على دراسة الفكر السياسي الغربي، فإن العذر والمسوغ لذلك هو هيمنة هذا الفكر على الساحة الإنسانية كانعكاس ونتيجة لهيمنة نمط الحياة والتفكير الغربيين على هذه الساحة طوال القرون الأربعة الماضية، واستمرار هذه الهيمنة حتى يومنا هذا وللمدى المنظور. وإذ حاولنا أيضاً استخدام أسلوب مركب فكري-سياسي واجتماعي-تاريخي في دراسة الأفكار السياسية، فقد تطلب ذلك منا، بل وفرض علينا، امتلاك معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي لعصور ومجتمعات الحقب الزمنية موضوع الدراسة، وإذا كنا لا ندعي لأنفسنا امتلاك مثل هذه المعرفة، فلا بد أن نظمئن القارئ الكريم بأننا بذلنا ما في وسعنا للإلمام بشيء منها، مع إيماننا بأن كل ما بذلناه من جهد في هذا السبيل لم يكن كافياً ولا وافياً ولا شافياً مما يجعل عملنا هذا مجرد محاولة تتطلع إلى ما هو أفضل في المستقبل بعد أن يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل إلى تكامل المعرفة.

وإذ لم يكن ذلك كله كافياً في تقديرنا، فقد حرصنا على أن نلتزم فيما نقدمه من نماذج الفكر السياسي التي اخترناها بهذا المعيار المزدوج، وعالجناها

بهذا الأسلوب المركب، بالقدر الممكن إنسانياً من الموضوعية والحيادية، تجنباً لتوجيه القارئ إلى معنى محدد لنصوص الدراسة وأفكارها، تاركين له الحرية الكاملة في القبول أو الرفض، الجزئي أو الكلي، لقراءتنا الخاصة لهذه النصوص والأفكار. وإذا تطلب منا إنجاز هذا الكتاب الكثير من الجهد والعمل الدءوب، فإننا نشق أن ما سيربحه القارئ من قراءته أكثر مما يمكن أن يخسره من الجهد والوقت، فوراء كل سطر من سطوره جهد كثير وأكثر من ذلك من الجدية والحرص، وحسبنا إن عجزنا عن دخول مدائن الحقائق أننا تجولنا في أريافها، ودرنا حول أسوارها، وطرقنا أبوابها.

وأخيراً، وبعد حمد الله تعالى على عظيم فضله ووافر منته ورحمته، لا بد من الاعتراف بأن رؤية هذا الكتاب للنور لم تكن ممكنة لولا المساهمة الجادة والمخلصة للكثيرين في وصوله إلى يد القارئ الكريم، آمليين أن يساهم في استكمال جانب من المناهج الأكاديمية للجامعات العربية، و متمنين أن يجد فيه الأساتذة والباحثون والطلبة بعض ما يرجونه من النفع والفائدة.

ولله المنة والحمد أولاً وأخيراً..

المؤلفون

بغداد- بلجيكا 2014



الجزء الأول

# الفكر السياسي الشرقي القديم والإسلامي الوسيط

الأستاذ المساعد الدكتور علي عباس مراد

الأستاذ المساعد الدكتور عامر حسن فياض



## الفصل التمهيدي

### استهلالات تمهيدية

#### استهلال أول في ماهية الفكر السياسي

«ستظل مشكلة السلطة خالدة سواء حُرثت الأرض  
بالمعول أم بالجرافة» - ريمون آرون

#### ■ مفهوم الفكر السياسي

تنطوي الممارسة البحثية الأكاديمية على مصاعب ومشكلات جمة لعل من بين أبرزها وأكثرها أولوية إشكالية التباين في معاني المصطلحات التخصصية وصعوبة الاتفاق على دلالاتها المفاهيمية بكل ما يستتبعه ذلك من اختلاف الباحثين بشأنها وعدم اتفاقهم على مضامينها وحدودها. وتنعكس أوضاع تجليات هذه الإشكالية ومستتبعاتها في البحوث الأكاديمية الاجتماعية التي قلما حظيت باتفاق المعنيين بها حتى بالنسبة لمواضيعها الأساسية ومفردات اهتمامها المركزية والهامشية على حد سواء مما أثار ويشير بشأنها على الدوام أموراً خلافية لا عد لها ولا حصر وهو ما طال بتأثيره أيضاً مناهج دراسة تلك المواضيع ومدخلها وأساليبها وأدواتها. ويبدو طبيعياً بل وضرورياً أيضاً في مواجهة إشكالية بهذا العمق والانتساع التمهيد للدراسات الأكاديمية عامة، والاجتماعية منها خاصة، بتحديد الماهيات بقصد الإجابة عن أهم الأسئلة المنهجية:

"ما هو موضوع الدراسة؟ ما دلالاته؟ ما حدوده؟"

إذ يساعد مثل هذا التحديد على حل إشكالية تعدد وتباين الدلالات المفاهيمية والحدود التخصصية كنتيجة لتعدد معاني المصطلحات وتباين مضامينها وميادين فاعليتها. ومن ثم، فسيكون صحيحاً تماماً ما ذهب إليه المفكر الفرنسي "إيتين باليار" من أن تحديد المفاهيم يعد من المتطلبات المعرفية الموضوعية بوصفه الأداة التي تجعل المعرفة الإنسانية ممكنة والعدة التقنية اللازمة للكشف عن معاني المصطلحات وتعيين طبيعة الأشياء والتعرف عليها والتعريف بها.

ويفرض هذا النوع من الدراسات على القائمين به استخدام المقاربة المعرفية المفاهيمية لتحديد معاني مصطلحاتهم ودلالاتها، ومن ثم تعيين ماهية مواضيعهم وحدودها ودوائر اهتمامها إن لم يكن بشكل عام فعلى الأقل بالنسبة لهم وفي نطاق بحوثهم. وتنعكس الحاجة إلى ذلك بالنسبة للدراسات الاجتماعية عامة بفعل الاختلاف القديم والواسع حول مصطلحاتها والتباين بشأن معانيها ودلالاتها الأمر الذي يظهر بأوضح صورته في دراسات (الفكر السياسي) أحد الفروع الأساسية للعلوم السياسية والذي طالما عانى من مشكلة تعدد مفاهيمه واختلافها وتباين حدودها من جهة، ومواجهتها من جهة ثانية لمزاحمة العديد من المصطلحات المقاربة مما يؤكد الحاجة الماسة إلى التمهيد لدراسته بتحديد الماهيات والمفاهيم.

وتلاحظ على تعريفات (الفكر السياسي) أنها تتوزع على أنواع متعددة ومختلفة، حيث يعرف نوع منها (الفكر السياسي) بدلالة نقيضه "الفكر اللاسياسي" الذي يقدم بواسطته تعريفاً عاماً وغير محدد المعالم للفكر السياسي، بينما ينظر نوع آخر من هذه التعريفات إلى الفكر السياسي من زاوية نظائره الاصطلاحية المقاربة ليقرن بينه وبين واحد منها أو أكثر في ذات الوقت، ومن هذه النظائر:

◆ النظرية السياسية

◆ الفلسفة السياسية

◆ الإيديولوجية السياسية

◆ المذهب السياسي

ويربط نوع ثالث من التعريفات بين الفكر السياسي والمصطلحات الدالة على بعض الظواهر السياسية والتي لعل أهمها وأكثرها تداولاً "الدولة" بوصفها



التجسيد الأوضح والأهم للسياسة، ليصبح الفكر السياسي في مثل هذه التعريفات دالاً على كل نشاط فكري يهتم بظاهرة الدولة ويدرسها ويبحث في شؤونها. أما أحدث تعريفات الفكر السياسي وأقلها انتشاراً حتى الآن فهو تعريفه عبر تفكيكه إلى عناصره الأولية "الفكر" و"السياسة" لتحديد الماهيات المنفردة لهذه العناصر ثم الجمع بينها وصولاً إلى الماهية الكلية المركبة الناتجة عن الارتباط التفاعلي للماهيات الجزئية، والآلية التفكيكية-التركيبية هي الآلية التي سيتم استخدامها في هذه الدراسة لتعريف الفكر السياسي وتحديد ماهيته وتعيين دلالاته تجنباً لمواضع النقد والقصور في الأنواع التعريفية الأخرى.

حيث تُظهر قراءة هذه الأنواع من أساليب التعريفات أن النوع الأول منها (التعريف بدلالة النقيض) يقول لنا ما هو ليس بالفكر السياسي، لكنه لا يقول لنا ما هو الفكر السياسي، ومن ثم فإنه لا يبين دلالات هذا الفكر ولا يعين مواضيعه ولا حدوده. وتستخدم التعريفات بدلالة النظائر الاصطلاحية المقاربة الأشكال الجزئية أو الصور التخصصية للفكر ليحدد كل تعريف منها مفهومه بدلالة الشكل أو الصورة التي يستخدمها، وبذلك تتفق هذه التعريفات على شرح الكل (الفكر) بالجزء (المذهب، الأيديولوجية... الخ) وليس العكس كما تفترض القواعد المنطقية، فالفكر هو الإطار الأوسع مفهوماً والأعم دلالة والذي خرجت من تحت عبائه وتخرج كل أشكال التفكير وصوره أياً كانت مسمياتها ومواضيعها مما هو معروف لنا الآن أو ما يستجد منها في المستقبل. ويبدو التعريف باستخدام المصطلحات الأخرى محتاجاً في حد ذاته إلى تعريف إضافي لتحديد معاني المصطلحات التي يستخدمها للتعريف بغيرها. وبقدر تعلق الأمر بالتعريف بدلالة الدولة فإنه يمثل قيداً أو عائقاً مضافاً في هذا الخصوص لأنه يربط الفكر السياسي بشكل عملي محدد للظاهرة السياسية بما يجعل حضور الفكر السياسي أو غيابها مرهوناً بحضور الدولة أو غيابها، وحيث إن الدولة ليست حاضرة على الدوام وبالضرورة في الحياة الإنسانية لكونها شكلاً مستحدثاً من الأشكال العملية للظاهرة السياسية، فسيكون تعريف الفكر السياسي بدلالاتها سبباً في قصور، إن لم يكن خطأ، المعرفة الناتجة عن مثل هذا التعريف والمستمدة منه. واستخلاصاً مما تقدم، يمكن الافتراض بأن تعريف (الفكر السياسي) باستخدام الآلية التفكيكية-التركيبية، وبخلاف التعريفات الأخرى، يجعل تحديد ماهية هذا الفكر والكشف عن معانيه وحدوده، أمراً ممكناً وبأقل قدر من المشكلات والاعتراضات، دون أن ننسى أن ذلك يتطلب جهداً مركباً تفرضه الطبيعة الخاصة

لهذه الآلية والقائمة على تعريف المكونات الفرعية كمرحلة أولى تمهيداً لجمعها للوصول إلى التعريف الكلي المركب كمرحلة ثانية وأخيرة، وهذا ما سنحاول القيام به فيما يلي.

## 1. الفكر :

يستخدم مصطلح الفكر هنا للدلالة على "نتائج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً مفكراً"، حيث يُنتج العقل الإنساني نتائجاً على قدر متفاوت من الدقة والعمق والوضوح والتنظيم والموضوعية نسميه فكراً، وينعكس هذا النتاج الفكري في صور متعددة وأشكال مختلفة وصيغ متباينة. وينشأ الفكر ويتراكم وينمو ويتطور بوصفه ثمرة من ثمار سعي العقل الإنساني لإدراك طبيعة الظواهر المحيطة به وفهمها وتفسيرها، وصولاً إلى لحظة التنبؤ باحتمالاتها المستقبلية، تمهيداً للسيطرة عليها والتحكم بها كلما كان ذلك ممكناً ومرغوباً. لذلك فإن التفكير أو التأمل العقلي، وأيا كان موضوعه ونطاق اهتمامه، لا يمكن أن يكون ترفاً ذهنياً ولا هو بالنشاط المجرد بفعل استخداماته العملية ونتائجها التطبيقية من جهة، وارتباطه من جهة ثانية بحياة منتجة "الإنسان" بما يجعل من تفكيره وتأمله انعكاساً لموقفه من بيئته الطبيعية والاجتماعية، وتحديدًا لعلاقته بهما، وتعييننا لأسلوب تفاعله معهما. وحيث إن الفكر/التفكير شرط لازم للإنسانية وسمة مميزة لها، مثلما أن الإنسانية شرط للقدرة على التفكير، فسيكون المنتج "الإنسان" ونتاجه الفكري والعملية معا شيئاً واحداً، وكلاً لا يتجزأ، ليكون الفكر والعمل ركنا الوجود الإنساني وشرطي ديمومته بما يجعل الفصل بين هذا الوجود وأركانه، أو بين تلك الأركان، فعل تعسف وقسر ينطلق من فرض لا أساس له في الواقع ولا إمكانية لحدوثه. وعليه فإن الطبيعة النظرية المجردة للفكر لا يمكن أن تلغي حقيقة كونه في النهاية وعلى الرغم من كل ما يقال بشأنه نتاجاً إنسانياً، ومن ثم فلا بد لهذا النتاج من أن يعكس خصائص منتجه "الإنسان" ويعبر عن ظروف حياته ويجسد قيمه ومطالبه وأهدافه. وحيث إن "الإنسان" كائن مميز بخصائصه الاجتماعية والغائية والنسبية، فمن البديهي أن تكون كل نتاجاته، وأولها "الفكر"، حاملة أيضاً لهذه الخصائص، وأن يكون كل نتاج إنساني فكري، انعكاساً عقلياً لبيئة طبيعية واجتماعية محددة في عصر معين، وتعبيراً عن روح مجتمعية ثقافية أو حضارية بذاتها وجملة ثوابتها العقائدية والقيمية ومطالبها وأهدافها ورهاناتها المعلنة

والخفية. لذلك فإن ما يُنتجه أي مجتمع من الأفكار، تعبيراً عن ظروفه وخصائصه ومطالبه وأهدافه ورهاناته، لا يمكن أن يتطابق تماثلياً مع ما تنتجه المجتمعات الأخرى من الأفكار حتى وإن تشابهت أحياناً بعض مكوناتها، بل أنه لا يتطابق أيضاً حتى مع الأفكار التي ينتجها المجتمع نفسه في سياق تاريخي مغاير وظروف اجتماعية مختلفة. ويعني ذلك أن الفكر ليس تأملاً نظرياً مجرداً منقطعاً عن ظروف الزمان والمكان، ولا قائماً بذاته ولذاته، وأن علاقته بالواقع ليست علاقة ميكانيكية ولا انعكاسية مرآئية، لأن ميكانيكية أية علاقة تعني الآلية من جهة، بقدر ما تعني من جهة ثانية أن أحد أطراف العلاقة، يؤسس للآخر ويفسره ويؤثر فيه على الدوام، وتعني الانعكاسية المرآئية أن أحد أطراف العلاقة انعكاس تطابقي للطرف الآخر مثلما تعكس المرأة صور الأجسام، ومن ثم فإن تشوه المنعكس/الجسم يستتبع تشوه الانعكاس/الصورة، ولا يتفق شيء من هذا مع طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع إذ هي علاقة تمفصل وارتباط وتفاعل، يؤثر كل طرف فيها في الطرف الآخر بقدر ما يتأثر به، ويأخذ منه بقدر ما يعطيه.

وفي ضوء ما تقدم، تفترض دراسة الفكر، معالجته في إطار بيئته الطبيعية-الاجتماعية وخصائصها الواقعية التاريخية والتي بدلالاتها فحسب يمكن تفسير سيرورة الفكر وصيرورته التاريخيتين. ويجد الفكر سبب كينونته وتطوره وتغيره جزئياً وكلياً في علاقة التأثير المتبادل هذه بينه وبين البيئة التي تنتجه، فليست الأفكار سوى استجابات الإنسان العقلية لمطالب بيئته الطبيعية-الاجتماعية وضغوطها وحلوله لمشكلاتها، لذلك لا يمكن من الناحية الموضوعية أن يكون الفكر نفيًا للواقع وتأكيداً له في ذات الوقت، لأن أي خطاب فكري هو كل متجانس يتخذ موقفاً محدداً من واقعه، فإما أن يعكسه ويعبر عنه أو أن يرفضه وينفيه، وتاماً مثلما أن العلم ليس تطوراً نمطياً أو نسقياً ثابتاً ومستقراً ومستمرًا لفكرة أصيلة، كذلك الفكر هو الآخر لا يمثل خطأً متصاعداً يتواصل ويغتنى على الدوام منذ فجر البشرية وحتى اليوم، وعندما يتخذ الفكر أحياناً صورة خط كهذا، فسيكون بالتأكيد خطأً منحنيًا في مواضع ومتعرجاً في مواضع ومنكسرًا في مواضع أخرى. ويؤسس ما تقدم للقول بتنوع الفكر واختلافه بتنوع بيئاته واختلاف الوقائع التي يتعامل معها ويتخذ موقفاً منها، مثلما أنه متنوع ومختلف بتنوع واختلاف القضايا والمواضيع التي يهتم بها ويعالجها ويوجه نشاطه نحوها ويتخذ موقفاً منها، وبذلك يصح الحديث عن "فكر شرقي" و"فكر غربي"، و"فكر إسلامي" و"فكر مسيحي"، بقدر ما يصح الحديث أيضاً عن "فكر اقتصادي"

و"فكر اجتماعي" و"فكر سياسي". وتسمح ملاحظة تعدد أبعاد النشاط السياسي وتباين صوره، بإدراك اتساع نطاق "الفكر السياسي" وامتداد حدوده ليشمل كل الأبعاد والصور النظرية والعملية التي تعكس الظاهرة السياسية وتجسدها في الحياة اليومية للمجتمعات الإنسانية، ولكن ما هي السياسة هذه الظاهرة الإنسانية الاجتماعية التي حين ينشغل الفكر بدراستها والبحث فيها يصبح جديراً بتسمية "الفكر السياسي"؟

## 2. السياسة:

تشير السياسة في دلالاتها الاصطلاحية النظرية والعملية على حد سواء إلى "كل نشاط نظري أو عملي يتعلق بحكم الجماعة الإنسانية وإدارة شؤونها واتخاذ القرارات العامة اللازمة لحماية وجودها وتلبية احتياجاتها وإدامة قيمها وضمان مصالحها وتحقيق أهدافها واستثمار قدراتها وتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها وتوجيهها في الداخل والخارج"، وبهذا المعنى العام تكون السياسة في تجلياتها الفكرية النظرية والتطبيقية العملية نشاطاً إنسانياً عاماً وشاملاً تشترك المجتمعات الإنسانية في حيازته وممارسته في كل الأزمنة والعصور، ويكون لمظاهرها ونشاطاتها حضورها الدائم والمستمر في الحياة الاجتماعية للإنسان عبر الزمان والمكان، فقد عرف الإنسان السياسة ومارسها طالما ارتبط بجماعة اجتماعية وعاش في إطارها والتزم بأعرافها وخضع لشرائعها وطوع إرادته لإرادتها، أو فعل العكس فألزمها بأعرافه وأخضعها لشرائعها وطوع إرادتها لإرادته. ولكن الاقتران الدائم والمؤكد بين السياسة والحياة الاجتماعية، لا يشترط وجود نوع محدد من الأفكار والنشاطات السياسية، مثلما لا يشترط بلوغها مستوى معيناً من التطور، حيث عرفت المجتمعات الإنسانية صوراً متعددة للسياسة بقدر ما هي متنوعة أيضاً فكرياً وتطبيقياً، فبداية وحدة الحاجات الإنسانية لا تستتبع بالضرورة وحدة أشكال تلبيتها وطرق الاستجابة لها، مثلما أن بداية التفكير الإنساني في ظواهر الحياة لا تعني بالضرورة وحدة أساليب ذلك التفكير أو مناهجه أو نتائجه. إذ تتناسب الاستجابات الإنسانية، الفكرية والعملية، في طبيعتها ومستواها تناسباً طردياً مع قدرات الإنسان العقلية وخبراته العملية وما يصل إليه من مستويات معرفية مما يفسر تنوع أشكال التفكير الإنساني في الظاهرة السياسية عبر التاريخ، وتعدد صور معالجتها لقضايا السلطة السياسية ومشكلاتها، وتباين أساليب بحثها فيها. ويعني ذلك أن السياسة قرينة المجتمع، مثلما أن السلطة قرينة السياسة،

حيث إن وجود المجتمع يفترض وجود السياسة وممارستها، مثلما أن وجود وممارسة السياسة يفترضان وجود وممارسة السلطة، طوعية كانت أو قسرية، لضمان تنفيذ قرارات المركز السياسي والالتزام بتوجيهاتها. لذلك يقول "ريمون آرون" إن "كلمة السلطة التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة، تتعلق بشكل طبيعي، وإذا ما استُخدمت بدون نعوت إضافية، بالسياسة أو بالإنسان السياسي". وعليه يمكن الجزم بأنه مثلما لا توجد جماعة إنسانية دون سياسة، فلا توجد سياسة دون سلطة تسمح بممارسة السياسة وتؤدي مهماتها وتحمل مسؤولياتها، فالمجتمع قرين السياسة والسياسة قرينة السلطة والسلطة قرينة المسؤولية.

من هنا جاء افتراضنا فيما تقدم بشأن عدم دقة أي تعريف للسياسة بدلالة الدولة أو أية محاولة لربطها بنموذج الدولة الوضعية الحديثة، فالدولة شكل مستحدث من أشكال السلطة السياسية، ومعطى سياسي غربي حديث الظهور، أما السياسة والسلطة السياسية فموجودة قبل هذه الدولة ومعها وبعدها وبها وبدونها، حيث إن السياسة والسلطة السياسية شرط للدولة وليست الدولة شرطاً للسياسة وسلطتها، فقد عرفت المجتمعات الإنسانية كلها شرقاً وغرباً في العصور القديمة والوسيلة صوراً مؤسسية متنوعة للسلطة السياسية كانت: "مملكة، إمارة، إقطاعية، خلافة، سلطنة، إمبراطورية" أي شعوب وأقاليم يمتلكها، أو بحكم أن يمتلكها، أفراد، ولأنهم يمتلكونها، أو بحكم ذلك، فإنهم يحكمونها ويتحكمون بها ممارسين حقهم في التصرف المطلق عليها وفيها استناداً إلى حق الملكية المطلقة الذي يتمتعون به ويمارسونه داخل السياسة وخارجها. إلا أن أياً من تلك الصور المؤسسية التقليدية للسلطة السياسية، لا تشبه الدولة الوضعية الحديثة التي تستقل فيها السلطة والوظيفة السياسييتين وتتخصصان، وتكتسبان طابعاً مؤسسياً يفصلهما عن شخص من يمارسهما، ومن ثم فستكون تسمية أي من تلك الأشكال المؤسسية التقليدية للسلطة السياسية دولة/دولاً من قبيل الخطأ الاصطلاحي الشائع أو الاستخدام التعبيري المجازي، والأمر في الحالتين راجع إلى التشابه الشكلي بين الدولة الوضعية الحديثة والأشكال التقليدية للسلطة السياسية مما ساعد على توحيد المسميات بينهما على الرغم من الاختلاف الجوهرى بينهما.

وتأسيساً على ما سبق، فإن الإنسان، بوصفه كائناً مفكراً، حين جعل من الظاهرة السياسية موضوعاً لتفكيره وتأمله العقلي، كان وما زال يفكر فيها بمعنى

السلطة السياسية وعبرها سواء اتخذت هذه السلطة شكل الدولة أم لا ، فالسلطة السياسية من أسبق الظواهر وجوداً وأكثرها حضوراً في حياة الإنسان وأبعدها أثراً في توجيه نشاطاته الفردية والاجتماعية. وفي ضوء ما تقدم، يبدو بالإمكان تعريف 'الفكر السياسي' بأنه 'كل أشكال التفكير والتأمل العقلي في الظاهرة السياسية المتجسدة عملياً في السلطة السياسية' ، ويستند افتراض صحة هذا التعريف وترجيحه على غيره من التعريفات إلى أنه يسمح بملاحظة كل أشكال وأنواع ومستويات التفكير الإنساني في الظاهرة السياسية، ومتابعة تأملاته المتعددة والمتباينة بشأنها في مختلف المجتمعات والعصور سواء ما عاش منها في ظل المؤسسات السياسية التقليدية (المملكة، الإمبراطورية، الإمارة، الخلافة... الخ)، أو الحديثة (الدولة).

### ■ موقع الفكر السياسي في بنية الفكر الإنساني

إذا كان 'الفكر' دالاً على التأمل العقلي للإنسان في ذاته أو في ظواهر حياته، و'السياسة' دالة على 'كل نشاط نظري أو عملي يتعلق بحكم الجماعة الإنسانية وإدارة شؤونها واتخاذ القرارات العامة المتعلقة بحماية وجودها وإدامة قيمها وضمان مصالحها وتحقيق أهدافها واستثمار قدراتها وتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها وتوجيهها في الداخل والخارج' ، و'الفكر السياسي' دالاً على 'كل أشكال التفكير والتأمل العقلي في الظاهرة السياسية المتجسدة عملياً في السلطة السياسية' ، فما هو موقع 'الفكر السياسي' في البنية العامة للفكر الإنساني؟

يقول 'فرانكلين ل بلومر' في مقدمة كتابه 'الفكر الأوربي الحديث' ، إن العقل الإنساني انشغل عبر التاريخ وحتى يومنا هذا بالبحث والتأمل في خمسة مواضيع كبرى أساسية صاغها في صورة أسئلة حاول البحث عن إجاباتها :

◆ ما هو الله؟

◆ ما هي الطبيعة؟

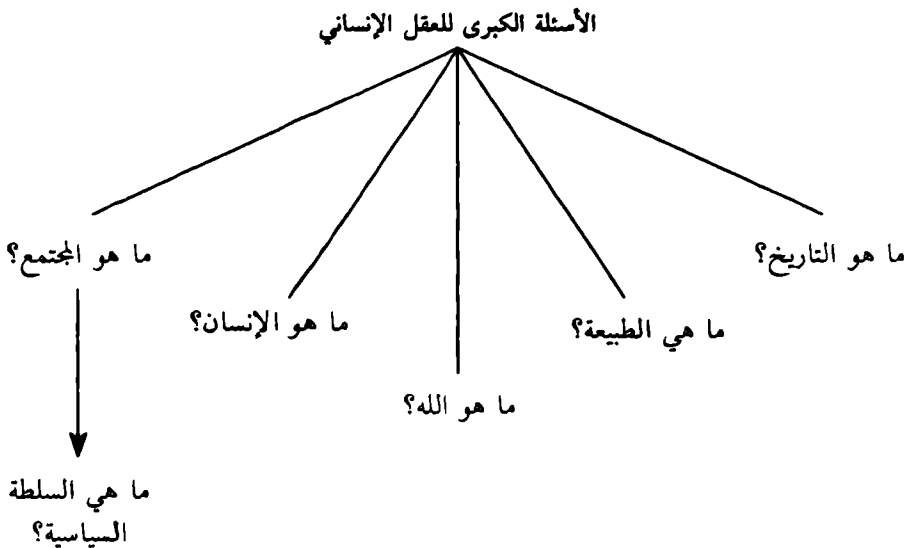
◆ ما هو الإنسان؟

◆ ما هو التاريخ؟

◆ ما هو المجتمع؟

ولكن الطبيعة الكلية الشاملة هذه الأسئلة، فرضت على العقل الإنساني،

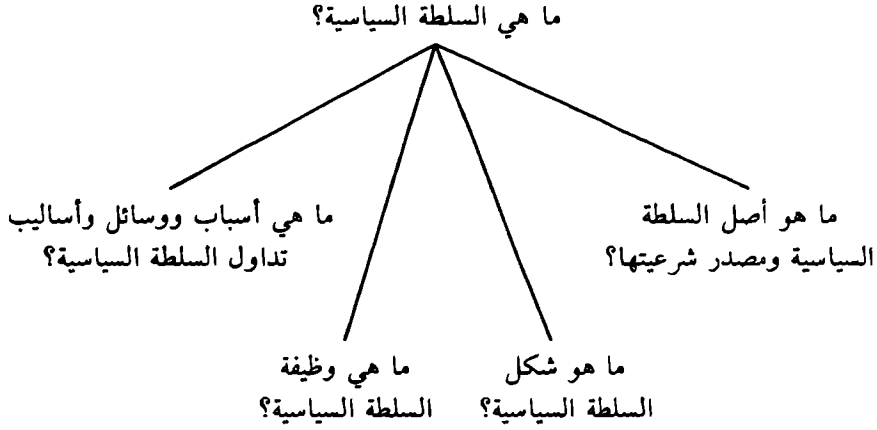
في كثير من الأحيان، تجزئتها إلى أسئلة فرعية، يبحث لكل سؤال منها عن إجابته الخاصة أملاً في يوصله مجموع إجابات الأسئلة الفرعية إلى الإجابة الكلية. وانطلاقاً من هذا التصور، فقد جزأ الفكر الإنساني السؤال الكلي "ما هو المجتمع؟" إلى أسئلة فرعية، كان من بينها السؤال عن "ما هي السلطة السياسية"، من حيث إن الظاهرة السياسية/السلطة السياسية ظاهرة إنسانية اجتماعية، يرتبط السؤال عنها بسؤال المجتمع ويتفرع منه، ويوضح الشكل التالي هذه العلاقة الارتباطية:



ولكن السؤال عن ماهية الظاهرة السياسية/السلطة السياسية وإن كان سؤالاً متفرعاً عن سؤال المجتمع، يبقى في حد ذاته سؤالاً متسع الحدود ومتعدد الأبعاد، لذلك فإن محاولة الإجابة عنه تفترض تقسيمه بدوره إلى أسئلة فرعية، كانت هذه الأسئلة وما تزال محور الفكر السياسي وموضع بحثه وتأمله هي:

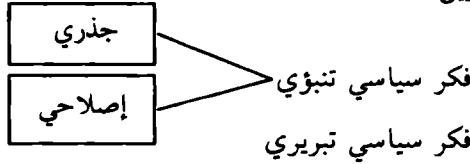
- ◆ ما هو أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها؟
- ◆ ما هو شكل السلطة السياسية؟
- ◆ ما هي وظيفة السلطة السياسية؟
- ◆ ما هي طرق تداول السلطة السياسية؟

واجتمعت وتجتمع في هذه الأسئلة وإجابات العقل الإنساني عنها، مواضيع الفكر السياسي ومحاورة كلها، أيا كان موقفنا من تلك الأسئلة وإجاباتها، ودرجة قبولنا بها أو رفضنا لها، ويوضح الشكل التالي ارتباط هذه الأسئلة بسؤال السلطة السياسية:



### ■ أنواع الفكر السياسي

تسمح العلاقة التآثرية المتبادلة بين الفكر السياسي والواقع الطبيعي- الاجتماعي بالتمييز بين أنواع مختلفة من هذا الفكر استنادا إلى طبيعة الموقف الذي يتخذه كل نوع منها من بيئته، ووفقا لمعيار موقف الفكر السياسي من الواقع والدور التآثري الذي يمارسه في إطارها، يصنف "مارسيل بريلو" الفكر السياسي إلى نوعين أساسيين:



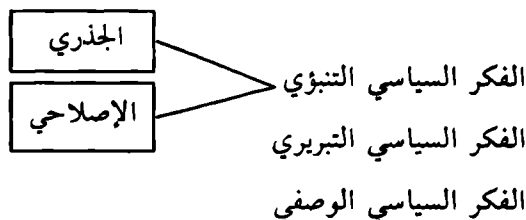
حيث يتمثل الفكر السياسي التنبؤي في النتائج الفكرية والتأملات العقلية حول الظاهرة السياسية (السلطة السياسية) والتي تستهدف تغيير الواقع السياسي.

- فإذا كان التغيير المنشود جذريا وشاملا فهو فكر سياسي تنبؤي جذري.
- وإذا كان التغيير المنشود جزئيا ومحدودا فهو فكر سياسي تنبؤي إصلاحي.



ويتمثل الفكر السياسي التبريري في التناجات الفكرية والتأملات العقلية حول الظاهرة السياسية (السلطة السياسية) والتي تستهدف تبرير الواقع السياسي لضمان استمراره وديمومته، ويكشف هذا التصنيف ما للفكر السياسي من قوة مؤثرة في الحياة الاجتماعية وقدرة على الإسهام في إدامة الواقع السياسي أو إصلاحه جزئياً أو تغييره جذرياً، ليغدو هذا الفكر، أحد أهم محركات الحياة الإنسانية وأبرز عوامل سيورتها وصيرورتها التاريخية الحضارية.

ولكن صحة هذا التصنيف وصدق ملاحظته للدور الفاعل للفكر السياسي في الحياة الاجتماعية، لا تعني احتواءه لكل أنواع الفكر السياسي، فوفقاً لمفهوم الفكر الذي سبق عرضه، فإن للفكر السياسي نوعاً ثالث هو (الدراسات) عن الفكر السياسي، أي التناجات الفكرية والتأملات العقلية التي لا تستهدف دراسة الظاهرة السياسية (السلطة السياسية) في حد ذاتها، بقدر ما تستهدف دراسة الفكر السياسي الذي سبق وتم إنتاجه من قبل حول هذه الظاهرة. ويمكن تسمية هذا النوع بدراسات الفكر السياسي (الوصفية) لاقتصارها على وصف (عرض) الأفكار السياسية والبحث فيها عن إجابات الفكر الإنساني عن الأسئلة الأربعة حول الظاهرة السياسية وتفسيرها والكشف عن جذورها وعللها، وبذلك سنكون أمام ثلاثة أنواع من الفكر السياسي هي:



حيث يدعو الفكر السياسي التنبؤي إلى تغيير الواقع السياسي تغييراً كلياً فيكون عندها فكراً سياسياً تنبؤياً جذرياً أو يدعو إلى تغييره جزئياً فيكون عندها فكراً سياسياً تنبؤياً إصلاحياً، ويدافع الفكر السياسي التبريري عن الواقع السياسي ويقدم المبررات لاستمراره وتواصله، ويتجه الفكر السياسي الوصفي إلى وصف/ عرض الفكر السياسي التنبؤي والتبريري والبحث عن تفسيرات لنشأت كل نوع منهما أو تطوره أو تغييره أو تراجعها واضمحلاله. وتنتمي هذه الدراسة إلى

الدراسات الفكرية السياسية الوصفية بحكم تكوينها البنائي والغائي في آن واحد، فهي تقوم بنائياً على وصف/ عرض الأفكار السياسية التي أنتجها العقل الإنساني الجماعي أو الفردي في نطاق عصور وحضارات متعددة ومتباينة، وهي تستهدف غائياً البحث عن إجابات العقل الإنساني عن الأسئلة الأربعة حول ظاهرة السلطة السياسية وتفسير التباين في تلك الإجابات سواء في الشكل/المبنى أو الجوهر/ المعنى أو أدوات المعالجة ومناهجها، مع التركيز في ذلك كله على إجابات العقل الغربي عبر عصوره المتعاقبة على تلك الأسئلة.

### ■ دواعي دراسة الفكر السياسي

يزعم المشككون بأهمية الفكر السياسي ومن تعوزهم القناعة بدواعي دراسته، أن الفكر السياسي والاهتمام به ليس أكثر من ترف فكري لا يغني من فقر ولا يشبع من جوع. إذ يعتقد "فرانسيس بيكون" أن الفكر مثل عذراء مكرسة لإله، فهو عقيم بقدر ما أن العذراء عقيمة مع الإله، ويُشبهه "جورج بركلي" أصحاب الفكر والمهتمين به بمن يثير الغبار ثم يشتكي من عدم الرؤية، ويرى "إدموند بيرك" أن الفكر هو المستنقع الذي غرقت فيه الجيوش بين (دالسيا) و(مونت كاسيوس)، ويذهب "لسلسي ستيفن" إلى أن الأمة التي لا تمتلك فيلسوفاً سياسياً أمة سعيذة، ويعزو "نابليون ومترنيخ" الخراب الذي شهده عصرهم إلى تعميمات الفلسفة السياسية. ولكن ذلك كله لا يعدو أن يكون مجرد مزاعم واعتقادات تعوزها الرجاحة، إذ يؤكد "مارسيل بريلو" بصدق أن التعرف على ماضي المؤسسات السياسية والحياة السياسية وحاضرها ليس ممكناً إلا عبر مفكرين سياسيين، فإذا وجد المرء نفسه محروماً من الإشارة إلى ما يراه أمام عينيه، فسيجد صعوبة في فهم ما سيعرض له مستقبلاً، لذلك، فإن التعرف على ماضي المؤسسات والحياة السياسية وحاضرها ومستقبلها، مرهون بدراسة الفكر السياسي بوصفها شرطاً تمهيدياً وضرورياً لفهم السياسة الوضعية والكشف عن خصائصها واتجاهاتها.

لقد عرض "أفلاطون وأرسطو" في مؤلفاتهما صورة واضحة المعالم عن دولة المدينة الإغريقية وأنظمة الحكم فيها ومشكلاتها وصراعاتها وأسباب صعودها وتدهورها وانهارها، وكشف "بوليب وشيشرون وسنيكا" عن طبيعة الإمبراطورية الرومانية وأساليب حكمها وإدارتها، وقدم "جان بودان" معلومات ثمينة عن الدولة الوضعية الحديثة النشأة، وساهم المفكرون الفرنسيون المؤيدون

لأنظمة الحكم في عصرهم في التعريف بطبيعتها مثلما ساهم المعادون منهم لهذه الأنظمة في نقدها وتبيان مثالها، وتقديم النظم البديلة لها مما يؤكد قدرة الفكر السياسي على توفير صورة متعددة الأبعاد تساعد على فهم السياسة الوضعية وإدراك طبيعة مؤسساتها وخصائصها وملابساتها تمهيداً للتدخل فيها وتوجيهها. ويجعل ذلك من دراسة الفكر السياسي شرطاً أساسياً لسيرورة المجتمعات السياسية الحديثة (الدول) وصورته، وبخاصة السائرة على طريق التطور منها لما يتجلى فيها بوضوح من أسبقية الفكر على التطبيق مما يثبت أنه إذا كان بمقدور الحياة الاجتماعية أن تصنع الفكر وتحدد خصائصه، فإن بمقدور الفكر أيضاً أن يصنع الحياة الاجتماعية ويحدد خصائصها في تلك المجتمعات وفي غيرها، بقدر ما يثبت أيضاً أن بمقدور الأفكار الوافدة التغلغل والاستيطان حيثما تتوفر الشروط الموضوعية اللازمة لتقبلها واستيعابها وتمثلها، بما يؤكد أن الفكر قوة فاعلة ومؤثرة، وأن كل ممارسة بلا فكر ليس لها جذور في الحاضر ولا امتدادات في المستقبل بل هي مجرد تصرف عشوائي كزبد البحر الذي يذهب جفاءً. ويتضمن التاريخ شواهد كبرى على دور الفكر عموماً والفكر السياسي خصوصاً في سيرورة الحياة وصورته، فقد نشأت في الماضي مجتمعات وحضارات وأنظمة حكم على الأفكار الدينية، وتلازمت نشوء الأفكار وتطورها وانتشارها تلازم الضرورة مع أحداث الثورة الفرنسية، بل وكانت الأفكار في فرنسا تسبق التحولات السياسية والاجتماعية وتحركها حتى غدت أفكار القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي القاعدة الفكرية لثلاث من الثورات الكبرى في التاريخ الإنساني، الثورة الإنكليزية 1688م، والثورة الأمريكية 1774م، والثورة الفرنسية 1789م. فقد تأثر الرئيس الأمريكي "توماس جيفرسون" وزملاءه من الآباء المؤسسين عند وضعهم لإعلان الدستور الأمريكي بأفكار "جون لوك"، وتأثر واضعو إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي بأفكار "جان جاك روسو" و"مونتسكيو"، وأثرت أفكار "كارل ماركس" في "لينين" فوضع أسس الدولة السوفيتية التي كانت دولة من نمط جديد وغير مألوف.

وعلى هذا الأساس، يبدو بالإمكان نقد الدراسات التي تجعل من الفكر السياسي فكراً مجرداً بلا جذور وأصول ولا آثار ونتائج، وتضع أصناف الفكر وأشكاله كلها على مستوى واحد دون تمييز بينها كما فعلت دراسة "وليم دنك" الموسومة بـ "تاريخ الأفكار السياسية" عندما نفت أي بعد أو انعكاس اجتماعي للفكر السياسي، وأنكرت دوره كقوة محرّكة للفعل الإنساني باتجاه السلطة أو

الأمن أو الحرية. ونسجت على المنوال ذاته دراسة "جورج سباين" المسماة "تاريخ النظرية السياسية" عندما عالجت موضوعها بمعزل عن ظروف بيئته الاجتماعية، مُهملة أثر العوامل الاجتماعية في الأنساق الفكرية أو أثر تلك الأنساق في البيئات الاجتماعية. ويكمن الأثر السلبي لمثل هذه الدراسات في أنها تجعل الفكر السياسي على حد قول "بنجامين لينكوت" مثل قائمة الأسماء في دليل الهاتف والتي تكفي بتدوين أسماء الأشخاص الذين تعنى بهم، دون إضافات توضيحية أخرى تُبين طبيعتهم وظروف وعوامل نشأتهم واتجاهات تفكيرهم.

### ■ منهج دراسة الفكر السياسي

لقد اعتمدت هذه المحاولة الفكرية الوصفية على المنهج البنيوي وآليته التفكيكية-التركيبية سواء في تعريف الفكر السياسي أو في دراسته، بحكم طبيعة هذا المنهج القائمة على تفكيك البنية الكلية لموضوع الدراسة إلى بنيات فرعية ومكونات جزئية لتلك البنيات، وتحليل البنيات الفرعية ومكوناتها الجزئية والبحث فيها ومن ثم إعادة تركيبها كبنية كلية بعد الكشف عن طبيعة وخصائص البنيتين الكلية والفرعية ووظائفها وعلاقات تفاعلها. ويستند ذلك إلى الاعتقاد بأن المنهج البنيوي وآليته التفكيكية-التركيبية، ينشأن عن الجمع التفاعلي بين آليات منهجي البحث الكلاسيكيين الأساسيين "الاستقرائي والاستنباطي" في إطار منهجي واحد، اصطلاح الباحثون المحدثون على تسميته "المنهج البنيوي" الذي يبدو أنه المنهج الأنسب لموضوع الدراسة والأكثر ملائمة لمتطلباته البنائية والغائية. إلا أن خصوصية هذه الدراسة وطبيعتها المميزة فرضت استكمال منهجها البحثي البنيوي بمدخل بحثية تكميلية مضافة، تناسب مادة البحث لا منهجه، لأن من ساهموا في إنتاج الفكر السياسي في تاريخ الإنسانية ومجتمعاتها المختلفة أفراداً و/أو جماعات، وتاريخ المجتمعات الغربية خاصة، كانوا ذوي ميول ونزعات ومذاهب ومرجعيات شتى، فمنهم من كانت ميوله فنية أدبية، ومنهم من كانت نزعاته اجتماعية تربوية، واستهوت بعضهم المذاهب الفلسفية، بينهما انطلق غيرهم من مرجعيات قانونية أو دينية أو أسطورية، ومن ثم فقد جاء قسم كبير من أفكارهم السياسية مختفياً في ثنايا أعمالهم ذات الطابع غير السياسي. إذ تناثر الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة بين طيات الأساطير والنصوص الدينية والمدونات التشريعية والأعمال الملحمية الأدبية، واتخذت أفكار

"بركليس" السياسية صورة خطب رنانة، وجاءت أفكار "هوميروس" في ثنايا ملحمة الإلياذة، وتضمنت نصوص "أرستوفان وأسخيلوس" المسرحية أفكارهما السياسية، ووضع "سقراط وأفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا" مشاريعهم السياسية في قوالب فلسفية، فيما حملت أعمال "شاتوبريان وهيجو ولامارتين" القصصية والروائية أفكارهم السياسية.

وإذ كان تعدد أدوات عرض الأفكار السياسية، وتنوع أساليب التعبير عنها، نتيجة طبيعية لاختلاف الدواعي الفردية والاجتماعية لإنتاج تلك الأفكار، وتباين العوامل الذاتية والموضوعية المحركة لمنتجها، فقد، كان لا بد للمداخل البحثية التكميلية المضافة من أن تنسجم من جهة مع طبيعة تلك الأفكار، وأن تتناسب من جهة ثانية مع اختلاف الدواعي وتباين العوامل التي أنتجتها في كل حالة، مما اقتضى وضعها في صورة مركبة تجتمع في إطارها المداخل:

■ الاجتماعية.

■ التاريخية.

■ السياسية.

حيث يستجيب المدخل الاجتماعي لتعدد المجتمعات الإنسانية وتنوعها، لأن لكل مجتمع هويته وشخصيته وملامحه التي يحددها ويبلورها تفاعله عبر الزمان والمكان مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، ويُنتج المجتمع في سياق هذا التفاعل، ويُعيد إنتاج، معتقداته وقيمه وأفكاره، ويقيم نظمه ومؤسسته، وكما أن البصمة الجينية للإنسان لا تماثل تطابقاً وبشكل تام وكامل مع إنسان آخر، وفقاً للغة العلوم الطبيعية، كذلك لا يتماثل مجتمع وآخر لا في الملامح ولا السمات ولا الخصائص بل إن البصمة الجينية لمجتمع ما في عصر محدد لا تشبه بصمته الجينية في عصر آخر مما يفرض على الباحث في شؤون المجتمعات الإنسانية مراعاة الاختلاف بينها عند دراسة أي شأن من شؤونها سواء في أوجه النظرية أو العملية. ويستجيب المدخل التاريخي لتباين عصور إنتاج الأفكار السياسية واختلاف أزمونها وهو ما لا يمكن للباحث إغفاله أو تجاهله طالما أن لكل عصر روحه ومنطقه للذات لا بد من مراعاتهما عند دراسة أفكاره وفي مقدمتها أفكاره السياسية، فبدلالة تلك الروح ووفقاً لذلك المنطق يُنتج الإنسان الفرد/المجتمع أفكاره ويُعيد إنتاجها بأشكال جديدة، ويستجيب المدخل السياسي لطبيعة موضوع الدراسة وخصوصيته طالما أن المعنى بدراسة الفكر السياسي ملزم بالكشف عن

العناصر المتنوعة والمختلفة التي من شأنها حجب المحتوى السياسي وراء غمامة كثيفة من مواضيع ومحتويات أخرى لا سياسية، وتتجلى مهمة الكشف عن المحتوى السياسي للأعمال الفكرية المتنوعة في تركيز الباحث على الأفكار المتصلة بظاهرة السلطة السياسية فحسب وما يدور حولها من تساؤلات يحاول الفكر السياسي الإجابة عنها أو عن بعضها عبر الإجابة عن أربعة أسئلة:

### 1. ما هو أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها؟

حيث يبحث الفكر السياسي عن أصل السلطة السياسية، ويحاول الكشف عن مصدر شرعيتها، وهل هو أصل ومصدر إنساني اجتماعي [اختيار - إرغام] فتكون هذه السلطة قابلة للمناقشة والنقد والاعتراض والتعديل والتغيير، أم هو أصل ومصدر غيبي مقدس [خرافة - أسطورة - دين] يجعلها سلطة سياسية مقدسة غير قابلة لأي شيء من ذلك.

### 2. ما هو شكل السلطة السياسية؟

حيث يبحث الفكر السياسي في طبيعة الشكل التنظيمي للسلطة السياسية "إمارة، ملكية، إمبراطورية، خلافة، سلطنة، جمهورية" والإطار السياسي الاجتماعي الذي يحتويها "دولة مدينة، مملكة، إمبراطورية، خلافة، دولة وضعية".

### 3. ما هي وظيفة السلطة السياسية؟

حيث يبحث الفكر السياسي في طبيعة الوظائف التي تضطلع السلطنة السياسية بمسؤولية أدائها، وبدلالة هذه الإجابة تتحدد طبيعة القوى الاجتماعية التي تعمل السلطنة السياسية لحسابها أو على حسابها، والقيود التي تخضع لها تلك الوظيفة ونوعية رهاناتها.

### 4. ما هي أسباب ووسائل وأساليب تداول السلطة السياسية؟

حيث يبحث الفكر السياسي في الأسباب الموجبة لتداول السلطة السياسية وانتقالها من يد (فرد أو جماعة) إلى أخرى، ووسائل وأساليب أو كيفيات ذلك التداول ومصدر شرعيته.

وإذ تمثل هذه الأسئلة أو الحثيات الأربعة جوهر الفكر السياسي ومركز اهتمامه، فستابع هذه الدراسة في الجزء الأول منها إجابات الفكر السياسي الغربي عنها في عصوره اليونانية والرومانية القديمة والمسيحية الوسيطة، ويتابع الجزء الثاني منها إجاباتها في الفكر السياسي الغربي الحديث، ويختص الجزء الثالث منها بإجاباتها في الفكر السياسي الغربي المعاصر، مستخدمة في ذلك كله، منهج البحث النبوي الذي يستكمل أبعاده بمدخل تمهيدية مضافة اجتماعية وتاريخية وسياسية.

## استهلال ثان

### الفكر السياسي الشرقي

في إطار القراءة الإنسانية اليقظة للفكر السياسي، لا بد من التشديد على متطلبات الموضوعية العلمية والعقل الاجتهادي المتفتح، والحرص على عدم التجني على الأفكار والأفعال أو قسرها وإرغامها على قول ما لم تقله أو ما لم ترد قوله في الأصل. ولعل أول مقتضيات هذه القراءة وأهم مستلزماتها، تجنب الاستسلام لما ذهبت إليه معظم الدراسات الاستشراقية الغربية من آراء متسرعة وجاهزة بشأن الأصول الغربية للتأملات الإنسانية الأولى في ظاهرة السلطة السياسي والتي عدتها نتاجات إبداعية خاصة ومميزة للحضارة اليونانية/الإغريقية. حيث تسرعت تلك الدراسات في إنكارها لدور العقل الشرقي القديم والوسيط في صياغة أية تأملات عقلية عن ظاهرة السلطة السياسية، ونفت أية مساهمة جادة له بهذا الخصوص، أو على أقل تقدير، أنكرت ونفت أصالة هذه التأملات عندما لم يكن هنالك مفر من الاعتراف بوجودها. وترتب على ذلك، إنكار العقل الغربي لأية مساهمة حضارية شرقية قديمة، أو إسلامية وسيطة، في إنتاج فكر سياسي مميز الملامح ومحدد السمات، ناسيا أو متناسيا أن حقائق الحياة الاجتماعية تبقى في النهاية ذات طبيعة نسبية، بما في ذلك ما تعارف الناس على اعتبارها حقائق مطلقة، فكل الحقائق الإنسانية ترتبط في النهاية بمتغيرات الزمان والمكان وتخضع لأحكامها، وذلك وحده كافٍ لجعل الحقائق النسبية هي المتسيدة اجتماعيا وفكرياً في كل شيء وعلى كل شيء.

إلا أن ذلك النفي والإنكار لم يقدر لهما أن يستمرا طويلاً، فالمستجد من الدراسات عن الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة والإسلامية الوسيطة، وثوراء نتائجها وإيجابيتها، جعل السابق من الأعمال الاستشراقية

ونظرياتها واستنتاجاتها السلبية في هذا الصدد مجرد استسلام لمنطق أحادية الرؤية الأوروبية، ووقوعاً في مأزق مركزية الذات الحضارية الغربية المنعكسة في آراء وأفكار ليس لها من مزية إلا زعم التجرد والحيادية والموضوعية، واحتكارها لخاصية الريادة والأسبقية الزمنية في مجال اختصاصها، وتبني العديد من الباحثين الغربيين لها ورواجها على أيديهم مما ضيق ربوع الفكر السياسي، وقصر حدوده على العقول والحواضر اليونانية الغربية. وذهبت عقول غربية أخرى مذهباً مخالفاً في هذا الخصوص التزمت فيه بشروط العلمية والموضوعية، معترفة بأصالة الإسهامات الفكرية الشرقية القديمة والوسيطه، بل أن بعضها ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما قلب الصورة رأساً على عقب جاعلاً أسس الفكر الغربي الحديث وأصوله ذات مرجعيات شرقية قديمة وإسلامية وسيطة كما فعل "روجيه غارودي" في دراسته عن حوار الحضارات. وتأسيساً على ما تقدم، فليس أمامنا إلا الجزم منذ البدء في أمر لم يعد قابلاً لا للنفي ولا الإنكار ألا وهو مشروعية الحديث عن فكر سياسي شرقي قديم وعربي إسلامي وسيط ووجوب البحث فيه ودراسته. وإذا كان العقل الأكاديمي الغربي، يجهل حتى الآن الكثير من نتاجات ذلك الفكر وعناصره السياسية، ولا يستطيع بفعل جهله هذا أن يحدد لا الطبيعة الكلية لمنتظمات الأفكار والمؤسسات السياسية في الحضارات الشرقية القديمة والإسلامية الوسيطة ولا مقوماتها ولا خصائصها ولا ما هو عام منها أو خاص، فلا يحق لهذا العقل أن ينفي أو ينكر ما يجهله أصلاً. فضلاً عن افتراض هذه الدراسة بأن السلطة السياسية ظاهرة ملازمة لكل وجود اجتماعي، وأن التأمل العقلي في السلطة السياسية (الفكر السياسي) ظاهرة تابعة للظاهرة السياسية وملازمة لها بالضرورة في كل زمان ومكان. فإن وجد المجتمع الإنساني وجدت السلطة السياسية، وإن وجدت السلطة السياسية، وجدت حتماً أفكار الإنسان وتأملاته العقلية فيها وحولها. ويستتبع القول بالوجود المؤكد والمتلازم للظاهرتين الاجتماعية والسياسية (المجتمع والسلطة الحاكمة)، القول بوجود التآملات الفكرية فيها وحولها ليتنفي بذلك كلياً ويسقط الزعم القائل بانفتار المجتمعات الإنسانية الشرقية، القديمة والوسيطه إلى الأفكار والتآملات السياسية لأنه زعم مخالف لمنطق الأشياء. ومن مشكلات الفكر السياسي في المجتمعات الشرقية القديمة والإسلامية الوسيطة ما درج عليه بعض الدارسين من استخدام مصطلح (الطغيان/الاستبداد الشرقي) لتوصيف واقع السلطة السياسية في هذه المجتمعات التي يوصف واقعها الاقتصادي الاجتماعي بأنه "نمط إنتاج عبودي شرقي" أحياناً و"نمط إنتاج إقطاعي شرقي" أحياناً أخرى وفي أحيان ثالثة يوصف بأنه "نمط



إقطاعي شرقي' تأسيساً على التقديرات الذاتية للباحثين بشأن الخصائص الأساسية المميزة لنمط الإنتاج في المجتمعات الشرقية والذي يبدو في رأيهم مختلفاً عن أنماط الإنتاج الاقتصادي - الاجتماعي السائدة في المجتمعات الغربية المعاصرة لها والموصوفة بأنها أنماط إنتاج عبودية ثم فيما بعد إقطاعية.

وتكمن مشكلة مفهوم "الطغيان الشرقي" في أنه ليس توصيفاً علمياً محايداً ومجرداً لنمط الحياة السياسية في المجتمعات الشرقية القديمة والوسيط، بل هو توصيف محمل بمضامين فكرية وحضارية سلبية مما يضعف علميته، ويقلل من درجة موضوعيته، ويجعله قابلاً للنقد والتفنيد. وينطلق النقد الأساس لهذا المصطلح ومضامينه النظرية ودلالاته العملية من افتراضه بأن السلطة السياسية في المجتمعات الشرقية تنفرد بخصائص الفردية والمطلقة والاستبداد والشخصنة والقدسية الدينية مما يعني إنكاره الكامل، مبنى ومعنى، لوجود خصائص مماثلة لها، كلياً أو جزئياً، في أشكال السلطة السياسية في المجتمعات الغربية القديمة والوسيط. وإذا لم يكن بالإمكان إنكار وجود تلك الخصائص السلبية في الأنظمة السلطوية الشرقية القديمة والوسيط، فليس هذا دليلاً على صحة مضمون المصطلح وصواب دلالاته، فموضوع الخلاف الجوهرى معه هو إنكاره للطبيعة العامة لتلك الخصائص، ونفيه لوجودها في غالبية الأنظمة السياسية القديمة والوسيط، الشرقية والغربية على حد سواء، ورفضه الاعتراف بأنها خصائص مشتركة بينها جميعاً بما يجعل منها ظاهرة إنسانية سياسية عامة، وليست حكراً على مجتمع أو مجتمعات إنسانية دون غيرها. ولكن روح التحيز والسلبية الكامنتين في مصطلح "الطغيان الشرقي"، يجب ألا تدفع إلى تبني روح مضادة، فلا بد من الإقرار بأن الخصائص التي يفترض مفهوم الاستبداد/الطغيان الشرقي وجودها في الأنظمة السياسية الشرقية موجودة فيها فعلاً. إذ كانت هذه الأنظمة تمتلك سلطة مطلقة، أو شبه مطلقة، مركزية فردية شخصية مقدسة، حيث تتجسد كل إرادة سياسية وممارسة سلطوية فيها وتتركز، بشكل مادي ومباشر وشخصي، في الفرد الحاكم/العاهل المقدس بما يؤهله للقيام بوظائف مركبة، يجمع فيها بين الوظيفة السياسية ووظيفتين أخريين إحداهما دينية والأخرى اقتصادية، فإلى جانب سلطته السياسية، يمارس العاهل أيضاً السلطة الدينية بوصفه الإله، أو ابن الإله، أو كاهنه. فقد كان الفرعون في مصر القديمة إلهاً، وأعلن إخناتون نفسه الابن الوحيد للإله الواحد آتون. وأعلن سرجون الأكدي في العراق القديم أنه ابن الإله، وأصبحت ألقابهم الملكية مسبوقة بألقاب أخرى تدل على ألوهيتهم.

وبامتزاج الوظيفتين السياسية والدينية، بكل ما يرتبط بهما وينبثق عنهما من سلطات واسعة ومركبة، أتيح للعاهل أن يحوز إلى جانبها ويمارس وظيفة أخرى جديدة بوصفه المالك الوحيد لرقبة الأرض، المصدر الأول للحياة والثروة في المجتمعات القديمة، وهو ما يجعل أية ملكية أخرى لهذه الأرض مجرد ملكية انتفاع واستغلال. حيث إن السلطة السياسية المتجسدة والمتركة في المجتمعات القديمة، في شخص الحاكم الفرد، هي/هو مالك الأرض، ومانح حق الانتفاع بها للمشاركات الفردية أو القبلية وللأفراد العاملين في الجهاز الإداري السلطوي (البيروقراطية الحكومية)، ولما كان كل مجتمع زراعي، مجتمعاً مائياً لا محالة، فإن مشاريع الري والاستصلاح، تعد أساسية بقدر ما هي ضخمة وعالية التكاليف، لذلك فلا أحد بمقدوره القيام بها وحمل مسؤولية إنجازها إلا مالك الأرض ومالك القدرة اللازمة للقيام بتلك المشاريع، وهو هنا الحاكم/السلطة. فوظائف الحاكم وسلطاته المتعددة والمركبة السياسية - الدينية - الاقتصادية، تجعل منه المسئول الأول والوحيد عن تسخير وسائل الإنتاج وقوى العمل البشرية والمادية لإنجاز المشاريع المائية الكبرى التي منها وبواسطتها يديم مصادر ثروته ويمنحها متطلبات الاستمرار والتواصل.

وباجتماع كل هذه الوظائف ومعها السلطات اللازمة لأدائها في شخص (الحاكم/العاهل/الملك/الفرعون/الإمبراطور) بوصفه مركز السلطة وتجسيدها ومحتكرها في مجتمعات حضارات الشرق، تكتسب سلطته خصائص أو سمات:

- الفردية.
- المركزية.
- المطلقة.
- الاستبدادية.
- القدسية الدينية.

وتفسر هذه الخصائص قدرة السلطة الحاكمة في تلك المجتمعات والمتجسدة في شخص الحاكم الفرد على إقامة أعمال معمارية هائلة لم يكن إنشاؤها ممكناً إلا بالسيطرة المركزية الاستبدادية المطلقة على أعداد ضخمة من العاملين، وتوظيف ثروات أسطورية، كانت ملكية الحكام لها هي الوجه الآخر لفرع رعاياهم وبؤسهم. وإذا كانت الإدارة المتفوقة من متطلبات إنجاز مثل هذه الأعمال ومثيلاتها، فإنها تستلزم أدوات تنفيذية فاعلة كالكتابة ونظم الرقابة

والسجلات المحاسبية والقوانين والأنظمة الموجهة لنشاطات المجتمع، فضلاً عن تكوين الجيوش وإرساء مبادئ الحرب وأساليب الإدارة وأدواتها. ولإيجاد كل ذلك والسيطرة عليه والتحكم فيه، نحتاج الدولة الشرقية وحاكمها الفرد المقدس المستبد المطلق السلطة إلى جهاز إداري كبير يضم أعداداً كافية من رجال الإدارة الحكومية الدائمين ليكونوا أداة الحكم ومادته وجهازه المسيطر على أوجه النشاط الاجتماعي والمتحكم فيه. ويبدو متعزراً في مجتمع تحكمه سلطة لها هذه الخصائص والقدرات نمو المؤسسات المجتمعية الأهلية وتبلورها بطريقة تجعل تأثيراتها وأدوارها موازنة وموازية لتأثيرات المؤسسات الحكومية وأدوارها، لتكون السلطة السياسية، المتجسدة في شخص الحاكم والمتركة في قبضته، أقوى من المجتمع وفوق رقابته وعقبة تعيق نموه أو تطوره خارج سلطتها ونفوذها، ومن ثم يصبح الخضوع التام والمطلق لسلطة الحاكم وإرادته الطابع المميز لعلاقته برعاياه، بل وبجهازه الإداري السلطوي ذاته، في هذه المجتمعات التي تغيب عنها القواعد التعاقدية كلياً، ولا تظهر ملامحها إلا في إطار علاقة مركز السلطة بمناطق التخوم انسجاماً مع وضعها الطبيعي كمناطق حدودية تتمتع بقدر ملحوظ من الاستقلال الفعلي بالنسبة للمركز وفي مواجهته.

وتأسيساً على ما سبق، فإن العقلية السائدة في المجتمعات الشرقية، وهي ليست بالتأكيد الوحيدة في ذلك، تتميز بميلها إلى الدمج بين الدين والسحر والعلم، وغلبة عقلية المجتمع الزراعي على المعتقدات والقيم السائدة كما تسيطر عليها فكرة الاستمرارية والاستقرار والثبات، خلال التغيرات الموسمية المنتظمة. ولهذه العقلية بعدان:

**الأول:** هو الثقة في الموروث الاجتماعي وقيمه وتقاليده وبقدرة المجتمعات المالكة له على استيعاب التغيرات والأحداث الطارئة وفي مقدمتها موجات الغزو الأجنبي التي استوعبتها واحتوتها ووضعت خاتمها عليها ليصبح غزاة الصين أو الهند وبلاد الرافدين ووادي النيل في النهاية صينيين أو هنود أو بابليين أو آشوريين أو مصريين.

**الثاني:** هو الإيمان بالوحدة الشاملة التي تجمع العناصر المتباعدة أو المنفصلة في الحياة، والتي أساسها تعايش ووحدة الأوجه والعناصر المتعددة والمختلفة في إطار هذه المجتمعات، سياسياً وقانونياً ودينياً واجتماعياً، وتنعكس فكرة الوحدة نظرياً في مفهومين يتكرران في معتقدات الشرق الفلسفية وأعماله ونتاجاته الفكرية:

مفهوم التدخل الذي يحتمل السلطة السياسية مسؤولية إقامة العدل وإنصاف الناس وتطبيق الشرائع والقوانين، وهو ما يعني غياب أية مسؤولية مقابلة للشعب في هذا الشأن.

مفهوم التقابل المباشر بين السلطة والرعية، فطبيعة المجتمع الشرقي تجعل الرعية في مواجهة الراعي/الحاكم مباشرة، فيتحول الإله إلى حامي النظام الاجتماعي، ويتحول الملك إلى إله أو ممثل للإله، توضع بين يديه مفاتيح الحياة والخصوبة والثروة، فيخلق ذلك بذور الوعي بالحاجة إلى الدين والتقاليد الاجتماعية والشرائع القانونية والسلطة السياسية لاستمرار الحياة المجتمعية، وضرورتها لديمومتها المستقرة. ليصبح الاعتماد على الحاكم والانتكال عليه والثقة بقدراته، مصدراً للسلبية السياسية الفردية والاجتماعية، حتى غدا ذلك من مبادئ السلوك الاجتماعي وأساسه الجوهرية، الرامية إلى المحافظة على وحدة المجتمع وروحه الداخلية، والمدعمة بفكرة الانكفاء الذاتي، ومقاومة دواعي الاتصال الخارجي، ومواجهته بوصفه غزواً أجنبياً وعملاً عدوانياً خارجياً.

وإذا كانت التأمّلات الفكرية التي أنتجت الحضارات الشرقية القديمة والإسلامية الوسيطة حول ظاهرة السلطة السياسية، تنطوي على بعض الخصائص المشتركة بين تلك الحضارات، فإنها تتضمن في جانب آخر منها خصائص مميزة لكل حضارة، وتتمثل تلك الخصائص المشتركة والخاصة في:

### الخصائص المشتركة:

1. هيمنة العقائد الدينية بروحها ومنطقها على العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط ونتاجاته الفكرية حتى اتخذ تاريخ هذا العقل ومجتمعاته صورة تاريخ أديان وعقائد غيبية وموضوعات تدور حولها وفي إطارها. وانعكس ذلك على نتاجات الفكر الشرقي بما في ذلك السياسية منها، فجاءت مستندة إلى الأفكار الدينية، متوارية خلف عقائدها، متماهية فيها، حتى غدا الفصل بين الديني والديني فيها، السياسي وغير السياسي، أمراً متعزراً نظرياً وعملياً. وكما يقول "جوزف هورس" في كتابه "قيمة التاريخ"، فإن معرفة ماضي الشرق ومعنى تحركه التاريخي، وحتى إنشائه القصصي، بقي مشرباً بروح الدين.

2. قطيعة الفكر السياسي الشرقي القديم الكلية، والإسلامي الوسيط الجزئية، معرفياً ونظماً مع كل ما تلاه من الأفكار والنظم السياسية في النطاق

الحضاري الشرقي والإسلامي. إذ لم يقدر لذلك الفكر ونظمه السياسية، الاستمرار في حضورهما الاجتماعي أو مواصلة تأثيرهما البنوي بعد أن عجزا عن التأسيس لما جاء بعدهما من أفكار ونظم سياسية.

## الخصائص الخاصة:

### الحضارات الشرقية القديمة

1. غياب الأعمال الفكرية السياسية المستقلة إلا في حالات بالغة الندرة والاستثنائية، حيث جاء فكرها السياسي مندمجاً في الغالب مع أعمال ونتائج فكرية أخرى، يغلب عليها الطابع الأدبي الفني، أو الأخلاقي التربوي، أو القانوني التشريعي، مما يفرض على الباحث في الشأن السياسي الفكري متابعة كل تلك النتائج سعياً وراء استخلاص عناصرها السياسية وإعادة تصنيفها وترتيبها من جديد في أنساق فكرية سياسية وبنيات معرفية موحدة بقدر ما هي منتظمة.

2. غياب منهجية البحث الأكاديمي وروح التحليل العلمي وآلياته وأدواته عن نتائجها الفكرية السياسية جراء عدم نضج تلك المنهجية أو تبلور أدواتها وأساليبها في تلك الحقب الزمنية، كما أن الطبيعة الفنية أو الأخلاقية أو القانونية لتلك الأعمال لم تكن تستلزم أو تتطلب منهجية أو أساليب وأدوات كهذه. ومن ثم فإن ما تضمنته نتائج الفكر الشرقي القديم تلك من مضامين وأبعاد سياسية، جاءت هي الأخرى مفتقرة للروح العلمية ومنهجية البحث الأكاديمي اللتان لم تكونا قد ولدتا بعد.

3. سيطرة المركز السياسي السلطوي في المجتمعات الشرقية القديمة، بخصائصه الفردية المركزية المقدسة والمطلقة والاستبدادية، على مفردات الحياة الاجتماعية والفكرية، وتحكمه بمفاتيحها، ليصبح هذا المركز ومكوناته البشرية والمؤسسية مصدر كل تأمل فكري في تلك المجتمعات، بما في ذلك تأملاتها الفكرية السياسية، ولتتضاءل بالمقابل احتمالات إنتاج أعمال فكرية خارجة عن سيطرة هذا المركز أو متعارضة مع توجهاته أو مخالفة لإرادته، وبخاصة الأعمال السياسية، إلا ما كان منها متخفياً وراء صور تعبيرية وأدوات فكرية، تخفي مضامينها المعارضة للمركز السياسي السلطوي، وتحمي واضعها من سطوته وبطشه. ومن ثم فقد غابت أسماء المفكرين السياسيين في هذه الحضارات، أيا

كانت وجهة أعمالهم السياسية وطبيعة موقفهم من السلطة الحاكمة، وتعدرت إمكانية التعرف عليهم إلا في استثناءات محدودة جداً ونادرة.

## الحضارة الإسلامية الوسيطة

1. حضور الأعمال الفكرية السياسية المستقلة واندماج جزء كبير من الآراء والأفكار السياسية في حالات أخرى مع باقي نتاجات النسق المعرفي الإسلامي وبخاصة، الدينية منها، كالفقه وعلم الكلام، ناهيك عن النتاجات الفلسفية والتاريخية والموسوعية والفنية الأدبية.

2. حضور منهجية البحث الأكاديمي وروح التحليل العلمي وأدواته وأساليبه في جزء كبير من نتاجات الفكر السياسي الإسلامي بعد أن تبلورت تلك المنهجية واتضحت معالمها واستقرت أركانها، سواء بجهود عربية إسلامية خالصة، أو بالاقتراس من الحضارات الأخرى والأخذ عنها بروح وعقل متفتحين.

3. التعددية السياسية الفكرية والمؤسسية في المجتمع الإسلامي الوسيط على الرغم من الوجود الدائم للمركز السياسي السلطوي المسيطر (الأموي ثم العباسي) المتمتع بخصائص الفردية والمركزية المقدسة والمطلقة والاستبدادية. إذ لم يحجب وجود هذا المركز حالة التعدد السياسي تلك ولم يمنعها لا في مراحل قوته ولا ضعفه، حيث ظهرت إلى جانبه مراكز سلطوية أخرى منافسة على الصعيدين العملي والنظري، كما هو الحال مع الخلافة الفاطمية في مصر، والأموية في الأندلس، فضلاً عن الفرق والمذاهب الفكرية - السياسية المعارضة. فكان لذلك أثره في إنتاج أعمال فكرية سياسية مخالفة لفكر المركز السياسي ومعارضة لإرادته مما خلق حالة من لتعددية السياسية الفكرية والعملية التي تنفي كل المزاعم عن الوحدة في هذا الخصوص. يؤكد ذلك ويدعمه الحضور الملحوظ لأسماء العديد من المفكرين الذين انطوت نتاجاتهم الفكرية السياسية على معارضة صريحة أو مبطنة للمراكز السلطوية ودعوة إلى تغييرها.

## مراجع الفصل التمهيدي

- إبراهيم كبه، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، مطبعة الإرشاد، بيروت، 1970.
- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، مصر، ط3، 1968.
- أدونيس العكر، الفلسفة السياسية: تصويب وتعريف، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد23، أيلول - ت أول 1981.
- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة، القاهرة، (د.ت).
- آتين بالبيار وآخرون، ماركس ونقده للسياسة، دار التنوير، بيروت، ط1، 1981.
- بودون وف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1986.
- جورج طرابيشي، الماركسية والأيدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1969.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج2، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1965.
- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1976.
- روبرت كارنيرو، نظرية في نشأة الدولة، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- عبد الله العروي، مفهوم الأيدولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، (د، ت).
- عبد الرضا حسين الطعان، تاريخ الفكر السياسي الحديث، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، 1992.
- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري (إشراف)، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974.
- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، بيروت، 1980.
- كمال المنوفي، السياسة: مفهوم وتطور وعلم، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- مارسيل غوشيه، أصل الدولة، مجلة الفكر العربي، عدد 23، مصدر سبق ذكره.
- مالك عبيد بوشهيوه ومحمود محمد خلف، الأيدولوجيا والسياسة: دراسة في الأيدولوجيات السياسية المعاصرة، الدار الجماهيرية، مصراته - ليبيا، ط1، 1993.
- محمد توفيق رمزي، علم السياسة، القاهرة، ط2، 1957.
- محمد سبيلا، الأيدولوجيا - نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي الدولي، بيروت، ط1، 1992.
- محمد مفيد الشوباشي، الفلسفة السياسية، دار الكشاف، بيروت، (د.ت).
- ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، ط1، 1995.

- \_\_\_\_ . الفلسفة في معركة الأيديولوجية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986.
- \_\_\_\_ . الأيديولوجيا على المحك، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.
- نديم اليطار، الأيديولوجيا الانتقالية، المؤسسة الأهلية، بيروت، 1964.
- نوري جعفر، الفكر: طبيعته وتطوره، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، ط1، 1970.
- Arnold Toynbee. A study Of History. Oxford University Press. London, 1970.
- Karl Mannheim. Ideology and Utopia. London, 1960.



# الفصل الأول

## الفكر السياسي

### في الحضارات الشرقية العربية القديمة

#### المبحث الأول

#### الفكر السياسي في الحضارة المصرية القديمة

حكمت الموروث الفكري المصري القديم، والجزء السياسي منه على وجه الخصوص، وحددت طبيعته، عوامل متعددة ومتنوعة لعل أبرزها العوامل البيئية الطبيعية ومجموعة النتائج المترتبة عليها. حيث خضعت مصر على الدوام لتأثير المكونات الأساسية الثلاثة لبيئتها الطبيعية ممثلة بـ "النهر والبحر والصحراء" والتي كان لها أثر ملحوظ في حياة مصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بفعل تهيئتها للظروف المناسبة لخلق الوحدة السياسية المركزية فيها. فقد كان النهر "النيل" العمود الفقري للجسدين الطبيعي والاجتماعي في مصر قديماً وحديثاً بحكم آليات الجذب والاستقرار التي انطوت عليها علاقته التفاعلية مع المجموعة الإنسانية حتى أصبح وصف (هيرودوتس) لمصر بأنها "هبة النيل" حقيقة لا مجال لمناقشتها بحكم تلخيصها لدور البيئة النيلية الفاعل في إيجاد الكيان الاجتماعي المصري وتكيفه اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وتحديد قيمه ومعتقداته وأنماطه السلوكية واتجاهات تفكيره المادي والمجرد على حد سواء. لقد كان النيل في حياة مصر مستلزماً اقتصادياً ومركزاً توحيدياً، ساهم في خلق حياة مجتمعية واحدة بعقائد وقيم ومصالح واحدة، ولا بد لوجود موحد كهذا من سلطة سياسية تحكمه، وتكون هي الأخرى ذات طبيعة مركزية واحدة وموحدة. وكان كل من البحر والصحراء عوامل توحيدية مضافة وإلى جانب النهر، فبقدر ما كان النهر عامل جذب مركزي نحو الداخل، كان البحر والصحراء عاملي طرد

عن المركز الداخلي. وخلق كل هذه العوامل مجتمعة الكيان الاجتماعي الواحد، والروح الحضارية الواحدة، والسلطة السياسية ذات الطابع الواحد الموحد من جهة والمركزي من جهة ثانية. حيث أضفى موقع مصر الجغرافي لمحاط بالبحر شمالاً وشرقاً وبالصحراء جنوباً وغرباً طابع الوحدة على حياتها وفكرها وعقائدها، وأخيراً سلطتها التي اتخذت بدورها طابع الحكم المركزي الواحد في ظل سلطة ملك واحد مما أعطى لنظام الحكم في مصر طابعه الفردي المركزي المطلق الذي كان ميزة أساسية للحضارة المصرية القديمة وقاعدة مكينة من قواعد الحكم فيها.

هكذا شهد تاريخ مصر عبر العصور الحضور المؤكد لتلك القاعدة السلطوية المتجلية في صور وأشكال متعددة بقدر ما هي متنوعة ابتداء من الحكم الفرعوني مروراً بالحكم البطلمي، ونائب الملك الروماني ثم البيزنطي، فالولاة العرب في عصور الخلافة الراشدية والأموية والعباسية، ثم الخلافة الفاطمية، والسلطنة المملوكية، وصولاً إلى نظام الحكم الخديوي. لذلك، فإن أي حديث عن البعد السياسي للحضارة المصرية ليس إلا حديثاً عن السلطة السياسية المركزية الفردية الواحدة الموحدة فيها. فقد خضع الإقليم المصري منذ آلاف السنين لسلطة سياسية مركزية واحدة، أدارت شؤونها وحكمت سكانها بعد أن نجح (ميناً) منذ حوالي ستة آلاف سنة في توحيد الوجهين/الإقليمين القبلي/الصحراوي والبحري في دولة مركزية واحدة تحت حكم سلطة سياسية واحدة، كانت الخيط الذي ينظم حبات التاريخ المصري المتعاقبة ويوحدها ويجمع بينها بهيمته على الأرض والإنسان، وهو ما يذكرنا بما سبق قوله عن دور العامل الإيكولوجي، عامل التفاعل بين البيئة والإنسان، كعامل حاكم لتطور المجتمع والسلطة في مجتمعات الحضارات القديمة وفي مقدمتها الحضارة المصرية. فتفاعل الإنسان المصري مع بيئته الطبيعية، وتحديداً مع أبرز وأهم عنصر فيها (النيل)، هو الذي خلق هذه الحضارة ومنجزاتها، ومنحها أهم عناصر تميزها وتفرداها عما سواها، وأوجد أسس سلطتها السياسية المركزية الواحدة.

وترجع أبرز ملامح التراثين السياسي والإداري لمصر، والمتمثلة في وحدة السلطة وتركيزها الفردي ومركزيتها الوظيفية، إلى المقتضيات العملية لتسيير مجتمع يعتمد في حياته على الزراعة والري النهري ومشاريع تنظيمه وضبطه وإدارته، بكل ما يتطلب ذلك من وجود مركز توجيهي يخطط لتلك المشاريع وينفذها ويديرها ويديمها ويحسم الصراعات حولها، ولم يكن ذلك ممكناً إلا

لسلطة سياسية مركزية قوية موحدة. هكذا كانت مصر، منذ وُحد (ميناً) الدلتا والصعيد، إقليمياً واحداً كبيراً وممتداً، يحكمه الفرعون بناء على حق الوصاية الأبوية كما عبر عن ذلك (ماكس فيبر). وتوضح حالة السلطة في مصر الفرعونية مدى تركيز السلطة وفرديتها وطبيعتها المطلقة بما يستجيب لاحتياجات الري النهري، حيث دفعت الحاجة إلى إدامة مصادر الري وتنظيمها وتوزيع المياه بسكان الإقليم المصري إلى تبني أساليب تنظيمية، ساهمت بدور أساس في ظهور سلطة عليا تتحكم في كل شيء وتهيمن على كل شيء عبر وظيفتها ومسئوليتها الأولى عن إدارة نظام الري وإدامته، لينتهي بها الأمر إلى إخضاع المجتمع إلى سيد واحد ذي سلطة مركزية فردية مطلقة مقدسة، فأصبح المبدأ السياسي الأساس هو أن مصر يملكها ويحكمها فرعون - إله، يضمن لها الخير والأمن والرخاء لأن معرفته كاملة وسلطته مقدسة مطلقة. لذلك استوعبت السلطة السياسية في مصر القديمة واحتوت في داخلها كل شيء من الفن إلى الدين إلى الإدارة والفكر إلى مشاريع الري وهندسة المعابد والأهرامات. وكان الفرعون هو الملك الإله بقدر ما هو أيضاً الملك - المهندس الذي جاء إلى البلاد بالأمطار الساقطة بعيداً على حد تعبير (ماكس فيبر). ومن ثم فقد كانت مصر القديمة مجتمعاً واحداً، تحكمه سلطة مركزية واحدة، يجسدها ويمارسها سيد واحد هو الفرعون - الإله. وكانت إدارتها تتم بواسطة جهاز بيروقراطي حكومي على درجة عالية من التنظيم والتعقيد، أساسه تدرج إداري مراتبي / هيراركي، كان على درجة من الشمول والمركزية جعلت الجميع متفقين، على أنه أول نموذج تاريخي متطور للظاهرة البيروقراطية بمعناها الحديث.

لقد تحكمت العوامل والظروف المركزية التوحيدية، في صورها المتعددة آنفة الذكر، في تكوين العقل المصري وتحديد رؤيته للأحداث والأشياء، لتأتي تلك الرؤية واحدة في كل شيء ولكل شيء، بما في ذلك السلطة السياسية. فقد تأمل العقل المصري القديم، في ظاهرة السلطة السياسية، وفكر في أصلها ومصدر شرعيتها، وشكلها التنظيمي المؤسسي، وطابعها الوظيفي وكيفية تداولها، منطلقاً في كل ذلك من واقعه التوحيدي، ومجسداً له على الصعيد الفكري عامة والسياسي خاصة.

فالكون يحكمه إله واحد أكبر هو (رع) إله الشمس، ومصر إقليم واحد وشعب واحد ونهر واحد وسلطة واحدة وحاكم واحد. والفرعون هو تجسيد الإله الواحد أو ابنه أو كاهنه، وهو الحاكم الواحد للإقليم الواحد والشعب الواحد

والسلطة الواحدة، والذي يدير هذه السلطة ويحكم المجتمع، بحكم إلهيته التي تؤهله لممارسة سلطة الحكم المفوض إليه من الآلهة. ومن هذا المنطلق الاعتقادي، استمد العقل المصري القديم إجاباته عن الأسئلة المتعلقة بالظاهرة السياسية. فأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها إلهي ديني، والحاكم الفرعون بحكم إلهيته أو بنوته للإله، يغدو حاملاً لشرعية سياسية ذات أصل إلهي. وحكومة الكون الإلهية العظمى، التي يرأسها الإله الأكبر (رع) إله الشمس، ويدير شؤونها، هي التي تختار إلهاً من بين أعضائها، أو ابناً لأحد آلهتها، فتجعله إلهاً - فرعوناً تكلفه بحكم الأرض، وتخوله السلطة اللازمة لذلك، فهو إذا إله يتجلى في صورة حاكم بشري. وبذلك يكون الفرعون الإله، مركز الحياة السياسية، ومن قبلها مركز الحياة الاجتماعية والدينية.. الخ، وقطبها الذي تدور حوله، وبدونه تنتهي حياتها وتتوقف حركتها. وافترض العقل المصري القديم أيضاً أن الفرعون هو التجسيد البشري للإله (حور) إله الوجه البحري، الذي أصبح له حق حكم مصر، بعد أن انتصر على الإله (ست) إله الوجه القبلي، ووجد الوجهين/ القطرين/ الإقليمين البحري والقبلي، فأصبح بذلك الحاكم الأوحد للإقليم الموحد والشعب الواحد. في الوقت الذي يكون فيه أيضاً، الإله الوسيط بين حكومة الكون الإلهية العظمى، والبشر الفانين، وهذا ما يجعل أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها في الفكر السياسي المصري القديم، أصلاً ومصدراً إلهياً مقدساً.

وستغدو إجابات باقي الأسئلة المتعلقة بالظاهرة السياسية، وبدلالة هذه الإجابة تحديداً، مقيدة بمنطقها الديني المقدس وخاضعة له، لتكون متعالية فوق كل منطق بشري أو تساؤل أو نقد إنساني. فيجيب العقل المصري القديم عن التساؤل الخاص بشكل السلطة السياسية بأنه شكل ملكي وراثي مركزي مطلق، يتخذ صورة حكم الفرعون الإله روحاً وجسداً والمنتقلة صفاته الإلهية وخصائصه المقدسة وسلطاته السياسية إليه من أسلافه ومنه إلى أبنائه من بعده. وفكرة الملكية قديمة في مصر متجذرة في روحها وحياتها، لذلك يقول "أندرية إيمار وجانين اوبوايه" في كتابهما (تاريخ الحضارات العام)، إن الحضارة المصرية والملكية شيء واحد في النطاق السياسي حتى أن مصر تفقد معناها وتخرج عن ذاتها عندما لا يتولى حكمها فرعون قادر متسلط قوي الشكيمة، فعندما يضعف السلطان في مصر الفرعونية، يصيبها الهوان، وتعمها الفوضى، وتصبح عرضة للغزو والاجتياح من الطامعين بخيراتها. وعندما نسب المصريون القدماء إلى

ملكهم (ميناء)، مؤسس الأسرة الأولى، توحيداً للبلاد وحكمها حكماً ملكياً مركزياً موحداً، فإنهم قد جعلوا (الملكية) بداية تاريخ الإنسان في بلادهم، وأضافوا عليها طابعاً وراثياً راسخاً كان فيه الابن البكر يخلف أباه الملك تلقائياً وفقاً للتقاليد السائدة، وإن كان بعض الملوك قد عمدوا أحياناً إلى اختيار ورثتهم من غير هؤلاء، حيث يشركونهم في أعباء الحكم وهم ما زالوا على قيد الحياة، كوصي مشارك في الحكم. وحكمت مصر أيضاً ملكات كنّ وريثات لآبائهن من الملوك الذين حرّموا من الأبناء الذكور، وكان من بينهن (حتشبسوت) الملكة الشهيرة.

وجاءت إجابة الفكر السياسي المصري القديم عن السؤال المتعلق بوظيفة السلطة السياسية مرهونة بتصوره للعلاقة القائمة بين الفرعون الإله ورعيته والتجسيّدات العملية الوظيفية لتلك العلاقة. حيث يكون الفرعون الإله ملكاً/ حاكماً سياسياً وإلهاً في آن واحد، ويجعل ذلك علاقته برعيته علاقة مركبة، إذ هي علاقة حاكم بشعبه من جهة، وعلاقة إله بعباده من جهة ثانية، ونتيجة لذلك باتت التجسيّدات العملية الوظيفية لهذه العلاقة المركبة هي الأخرى تجسيّدات مركبة، تجمع بين الوظائف السياسية والوظائف الدينية. فالملك الفرعون، من حيث الوظيفة الدينية التي تسبق الوظيفة السياسية وتؤسس لها، هو إله أو ابن للإله، وإذاً فهو المسئول عن أن يعرف أكثر وأفضل من سواه إرادة الآلهة وأوامرها، مثلما عليه أن يعرف كيفية التعبير عن شكر مصر وشعبها لنعم الآلهة وسبل دوام بركتها عليهم. وبذلك يكون الواجب الديني أول واجبات الفرعون الإله لأنه أيضاً الكاهن الأعظم المسئول عن ترتيب الكهنة ووظائفهم الدينية ومراسمها اليومية والموسمية والسنوية. لذلك كان الفرعون هو المسئول عن بناء المعابد والمدافن الملكية وترميمها وعن القرابين والأوقاف والأملاك الخاصة بها، مظهراً بذلك خشوعه وتقواه وورعه وامتناله للإرادة الإلهية، تمهيداً للاستحواذ على كل سلطة يخولها له موقعه ودوره الدينين. وتأسيساً على ذلك، تكون الوظيفة السياسية الدنيوية للفرعون مشتقة من وظيفته الدينية ومستندة إليها، وتمثل الوظيفة السياسية في الدفاع عن مصر وحماية استقلالها ودوام وحدتها، فعلى الفرعون أن يسهر على مراقبة الصحاري المحيطة بمصر، ويحرس مداخلها ومسالكها، لا سيما ما أفضى منها إلى ثغور البحر الأحمر وموانئه، وأن يضع نصب عينيه بلاد النوبة وشبه جزيرة سيناء، وكلاهما غني بالمعادن والخامات الثمينة، ويتصدى للغزاة الذين هددوا مصر مراراً وجاءوا عبر سيناء. وتبدو هذه

الوظيفة دائمة الحضور في السلم والحرب، لكنها في ظروف السلم مصحوبة بوظيفة أخرى، لا تقل عنها أهمية وخطورة، هي وظيفة ضمان استتباب الأمن وإقامة العدل، وتوفير إدارة قوية ورشيدة للبلاد. إذ لا تهدف الإرادة الملكية إلا لسعادة مصر، والتسليم لإرادة الملك هو تسليم لمشيئة الآلهة الخيرة ونزول عند مشيئتها لأن إرادته هي (الماعت) أي (الحق والعدل)، بل إن العقل المصري القديم، قد جعل مبدأ (الماعت) المحدد الأول أحياناً للوظيفة السياسية للفرعون، لأنه وإن كان آلهاً وحاكماً، فإنه يخضع لقدسية (ماعت) الذي يقابل الـ (تاو Tao) في الحضارة الصينية والـ (لوجوس Logos) في الحضارة الهيلينية. ويخاطب الفلاح الفصيح في حكمة أوردتها برديته الفرعون قائلاً "اعمل بحسب القول المأثور الذي خرج من فم (رع) نفسه، قل الحق، وآت العدل، فالعدل قوة، والحق شيء عظيم، فكلاهما راسخ رسوخ الجبال الشوامخ"، ليتحقق بذلك التقابل بين مسؤولية الفرعون عن الحق والعدل ومسئولته عن مراقبة أعمال الموظفين العامين الذين يكلفهم بإدارة شؤون المملكة والرعية خوفاً من خروجهم على مبدأ الماعت، لأن عليه حينذاك أن يضرب على أيدي أولئك الخارجين بقوة وحزم. وينكشف هنا وجه آخر للمسؤولية الوظيفية المدنية للفرعون، فهو أيضاً المسئول عن تنظيم جهاز الإدارة وتسييره وإدارة شؤونه ليؤمن من خلاله إنجازه لوظائفه الأخرى الدينية والمدنية والعسكرية، وليستخدمه لتبليغ إرادته وتنفيذها على البلاد والعباد بوصفه السيد الوحيد الأوحد. لذلك غدت قوة الجهاز البيروقراطي الحكومي ومركزيته في مصر القديمة سمة مميزة للحضارة الفرعونية بأكملها، إذ لم يكن من بديل لذلك إلا الفوضى وانهيار النظام وانعدام الأمن وفقدان الاستقرار.

إلا أن مسؤوليات الفرعون المتجسدة في وظائفه أو واجباته، ليست إلا وجهاً واحداً للسلطة السياسية وأدوارها الاجتماعية، فهناك وجهها الآخر، المتمثل في حقوق الفرعون، فمقابل واجبه في إقامة الحق وإقرار العدل، فإن للفرعون على الرعية حق الطاعة والولاء، دون أن يكون التوازي والتوازن الكاملين شرطاً لذلك التقابل. فالرعية ملزمة بأداء واجب الطاعة والتزامات الولاء للفرعون وسلطته وإدارته، ولكن دون أن يكون الفرعون ملزماً بآداء وظائفه وفي مقدمتها تحقيق الماعت (الحق والعدل)، الأمر الذي يجد تفسيره في إلهية الحاكم وسلطته وقدسيتهما، مما يلغي أي احتمال لتصور أو افتراض الطابع التعااقدي في علاقة الفرعون برعيته. فألوهيته تحرر إرادته وتطلقها دون قيد أو

شرط، وإذا ما افترض أحد وجود إلزام على إرادة الإله الفرعون، فهو التزام ذاتي إرادي، لذلك لا يقيد الفرعون ولا يحد من سلطته ولا يمنع استبداده وطفغيانه، إلا إرادته هو والتزامه الذي يفرضه على نفسه، متى شاء وكيفما شاء.

على هذا الأساس، تكون طاعة الفرعون والولاء له، أمراً واجبا على رعيته، سواء أنجز وظائفه أم لم ينجزها، مما يضيق فسحة الحرية المتاحة للرعية، إن لم نقل إنه يحرمها كلياً من أية حرية أو حق في نقد الفرعون أو سلطته أو معارضتها والوقوف بوجهها. وكنتيجة لما تقدم، غلب عن التراث الفكري لمصر القديمة، الاهتمام بتعريف حالات خروج الفرعون عن نطاق مسؤولياته ومخالفته لها، أو الجهة التي يمكنها القيام بذلك. ومع الغياب التام لمبدأ الحرية في الفكر المصري القديم عامة، والسياسي منه على وجه الخصوص، تتقدم اعتبارات قدسية السلطة السياسية ووحدتها ومركزيتها وفرديتها، على اعتبارات الحرية، أو أية اعتبارات أخرى سواها.

وبدلالة ما سلف، يمكن أن نفهم سبب ندرة أو انعدام التأملات الفكرية السياسية بشأن تداول السلطة وكيفية انتقالها وأسباب ذلك الانتقال في مصر الفرعونية وما سواها من حضارات الشرق القديمة أيضاً، فليس بمقدور عقل حسم ابتداء مسألة الطابع الإلهي المقدس لسلطته السياسية وشكلها الملكي الوراثي، أن يعود لينقض ما حسمه من الأساس بالحديث عن تداول السلطة وانتقالها، دون أن يمنع ذلك، واقعياً، تمرد الرعية في مصر القديمة أو ثورتها، سعياً وراء تغيير السلطة الحاكمة، كأشكال لمعارضة الرعية لحكامها، ومحاولتها لتحقيق تداول، سلمي أو عنيف، للسلطة السياسية. ويعني ذلك أن تغيير الحكام في مصر القديمة كان، عملياً أو نظرياً، موضع ممارسة عملية معاشة أكثر مما هو موضع تأمل أو تنظير فكري، وأنه يتلبس في صورته التأملية الفكرية يتلبس لبوساً آخر، متخفياً وراء الصيغ الأدبية أو الفنية أو الأخلاقية أو التربوية أو الدينية.. الخ. ولم يكن لعامة الشعب، من زاوية النشاط العملي، لا دور أساس ولا فاعل في تغيير السلطة السياسية في مصر ولا المساهمة في تداولها، لأن هؤلاء كانوا يؤمنون بالوهية الفرعون وقدسيته أو يخافون من سلطته وقوته. وكان الدور الأساس في مثل هذه الأحداث، على قلتها، لحاشية الفرعون وكبار موظفي الجيش أو الكهنة، حيث لعبت المؤسسة العسكرية في مصر القديمة دوراً مهماً في أحداث بعض التغييرات في النظام السياسي وقيادته، ولعل خير شاهد على ذلك (حور محب) القائد العسكري الذي حقق الكثير من الانتصارات، حتى

سمي (قائد قواد الجيش)، ثم نودي به ملكاً على مصر، وساهمت المؤسسة الدينية في تلك التغييرات من خلال النبوءة المبكرة للكهنة (آمون) بصيرورة (حور محب) ملكاً مما يبرز الدور السياسي للكهنة، ولم يكن غريباً أيضاً أن يصبح رئيس الكهنة الشخصية الأولى في البلاد بعد الملك وأن يحل محله أحياناً.

ويقدر ما كان تغيير السلطة السياسية وتداولها، على يد أفراد وقوى من داخلها، هو الوجه العملي الإيجابي لتداول السلطة في مصر، فقد كان لهذا التغيير وجه عملي سلبي اضطلعت عامة الشعب بالدور الأساس فيه، ولعل مبعث سلبية هذا الوجه العملي لمعارضة الشعب للسلطة في مصر وانعدام دوره ومساهمته في تداولها هو خوف المصريين التاريخي من سلطتهم السياسية، وحذرهم اللا متناهي منها من حيث هم أقدم من خضع في التاريخ الإنساني لسلطة فردية مركزية مطلقة ومقدسة لا مرد لإرادتها ولا معارض لرغبتها. ولعل سخرية المصريين من السلطة الحاكمة واستهزائهم بها، أقوى وأوضح وسائل تعبيرهم عن معارضتهم لها وموقفهم السلبي منها، وهي وسيلة تبدو متجذرة تاريخياً في الروح المصرية ومنطقها الحضاري الاجتماعي، بل والديني أيضاً. ويعلل بعض الباحثين ذلك، باعتقاد المصريين القدماء، أن الضحك هو الذي خلق العالم. فحين أراد الإله الأكبر خلق العالم، أطلق ضحكة قوية، فخلق أرجاء العالم السبع، وبضحكة أخرى خلق النور، وبالثالثة خلق الماء، وهكذا حتى خلق الروح بضحكته السابعة، فالضحك إذًا، ووفقاً لهذا المنطق، فعل خلق إيجابي، أي أنه قادر على الفعل، فلعل المصريين القدماء اعتقدوا أن سخريتهم من الحاكم وضحكهم عليه، يمكن أن يكون له نفس مفعول الخلق الذي كان لضحكات الإله، فيخلعونه بسخريتهم، ويغيرونه ويتخلصون من شره بالضحك منه وعليه، فعارضوا السلطة بالتهشير الخفي الساخر والنكتة المبطنه ذات المضمون السياسي، واتفقوا شرها وتجنبوا أذاها في ذات الوقت. وإذا كان المصريون القدماء قد ترددوا في تسجيل سخريتهم من فراعنتهم الذين كانوا بالنسبة لهم ملوكاً وآلهة مقدسين في آن واحد، فإنهم تجاوزوا ذلك التردد في معارضتهم لحكامهم الأجانب، الذين سخروا منهم، كلما أتحت لهم فرصة لذلك. وقد لاحظ الرومان الأثر السلبي لسخرية المصريين من سلطتهم ومؤسساتهم، فمنعوا المحاميين المصريين من دخول محاكم الإسكندرية لسخريتهم من القضاء الروماني. وضمت البرديات المصرية القديمة بعض الرسوم الساخرة المنطوية على نقد للأوضاع السياسية والاجتماعية، حيث أظهرت تلك الرسوم الحيوانات وهي



تتصرف نيابة عن البشر، فصورة الفئران وهي تهاجم قلعة القبط، ترميز لغزو الهكسوس (الفئران) لمصر (القبط) حيث كان القبط حيوانا مصرية مقدسا، وأحد رموز آلهتها وفراعنتها. وعبرت رسوم أخرى عن فساد الأوضاع عندما صورت الأشياء معكوسة كصورة القبط وهو يرعى قطيع الإوز، والذئب يحرس الأغنام، والمعنى الساخر والمقلوب واضح في هذه الرسوم. وبذلك استبدل العقل والسلوك المصريين، المعارضة العملية المباشرة للسلطة، والنشاط الفعلي الهادف إلى تغييرها وكل تفكير صريح بهذا الخصوص، بسلوك معارض غير مباشر، كان له وجهان إيجابي وسلبي، بما يتفق والحاجة لأحداث التغيير السياسي والمساهمة فيه من جهة، وتجنب أذى السلطة وعقابها من جهة ثانية.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي في الحضارة العراقية القديمة

يعد العراق الحديث وريثاً تاريخياً لسلسلة متعاقبة من الأنظمة والكيانات الاجتماعية السياسية، التي نشأت على أرض الرافدين أو بلاد ما بين النهرين، وتتابعت زمنياً، بشكل يسمح للمتفحص لتاريخها، بأن يرى فيه مراحل متتالية، كان العراق أثناءها، بحدوده المعروفة حالياً، أو بما يزيد عليها في أحيان كثيرة، كياناً جغرافياً سياسياً مميزاً ومستقلاً، إلى جانب مراحل أخرى، اندمج فيها الكيان الجغرافي-السياسي العراقي في بنية كيانات أخرى أوسع وأشمل، فكان جزءاً منها وعنصراً من عناصرها. ولعل أول مراحل تميز الكيان الاجتماعي السياسي العراقي واستقلالته وأهمها، تلك التي امتدت بين 3500 - 2500 ق.م، والمرتبطة بالحضارة السومرية التي نشأت في جنوب العراق، ثم مدت حدود سلطانها على أجزائه الوسطى والشمالية، وأضافت إليها أجزاء من سوريا الحديثة "بلاد الشام". والمرجح أن الحقبة السومرية كانت حقبة حضارية سياسية متكاملة، قام التنظيم السياسي - الاجتماعي فيها على أساس من التحالف بين مجموعة من الدول - المدن القائمة في العراق آنذاك. ثم تلت ذلك مرحلة أكثر تقدماً واندماجاً في ظل الحضارة الأكادية ونظامها السياسي التي كان انهيارها نهاية لمرحلة الوحدة تلك وبداية لمرحلة الانقسام والصراع. لتعود الوحدة مجدداً في ظل الحضارة البابلية التي عاشت أزهى عصورها أيام (حمورابي) بين 1792 - 1750 ق.م. ثم تابعت بعد ذلك هجرات بشرية كثيفة، وموجات غزو عسكري متلاحقة، حتى قيام الدولة الآشورية وحضارتها الكبرى في شمال العراق، لتسقط

هي الأخرى فيما بعد تحت وطأة ضربات شعوب مهاجرة جديدة، فكان ذلك إيذاناً بعودة (بابل) إلى زعامتها من جديد، ولآخر مرة، حيث تلاحقت بعد ذلك حملات الغزو من فارسية إلى مقدونية إلى بيزنطية إلى فارسية، لتنتهي هذه الحقبة مع الفتح العربي الإسلامي.

ولم يؤثر كثيراً هذا التنوع الاجتماعي الحضاري وذلك التعدد السياسي في طبيعة النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي ساد في حضارات العراق المتعاقبة، واستمر في ظل تغيراتها المتلاحقة وعلى الرغم منها. ويعود هذا النظام بأسسه إلى الحضارة السومرية في الألف الرابع ق. م، ويقوم على ملكية الآلهة "اينيس"، رمز الوحدات الاجتماعية المعروفة باسم المشتركات القروية، للأرض التي يعيش عليها أعضاؤها وينتفعون بزراعتها والرعي فيها. ويزاول حقوق تلك الملكية ويدير شؤونها كهنة معابد الآلهة نيابة عنها وباسمها. ويأخذ المشترك القروي صورة جماعة قروية أساسها جماعة قبلية، ينتظم أعضاؤها الأحرار في أسر أبوية هي جزء من بطون قبيلة متحدة، تسكن إقليمياً واحداً، وتعبد آلهة واحدة، وتشارك في الانتفاع بالأرض التي تمتلكها تلك الآلهة مقابل ريع عيني أو خدمي، ثم نقدي فيما بعد، تقدمه لكهنة معبد الآلهة. وكان للمشاركات القروية الزراعية، في تلك العصور الموغلة في القدم،، سلطتها السياسية الحاكمة المتمثلة في مجالس شعبية، تنتخب لجنة من شيوخ المشترك القروي لتولي مسؤولية حكمه وإدارة شؤونه ذاتياً. وإذا كانت زراعة أرض هذه المشاركات القروية عملاً مقدساً يُرمز إليه بعلاقة زواج بين الإنسان وآلهة الأرض، فقد كانت لا توكل إلا للرجال الأحرار مما جعل واجبات العبيد تقتصر على القيام بالأعمال الحرفية أو الأعمال الزراعية المساعدة. ثم تحولت ممتلكات المعابد شيئاً فشيئاً إلى يد كهنتها أو إلى الزعماء المحليين، ثم إلى الملك بوصفه الكاهن الأكبر، أو الشخص المختار من الآلهة لحكم البشر وترؤس السلطة السياسية الحاكمة، وكلما نمت ملكية السلطة الحاكمة ذات الطابع الملكي الفردي للأرض، زادت مهماتها الاقتصادية واتسعت، ووقع الرعايا في أسر عبودية مركبة سياسية واقتصادية لحكام تجتمع في أيديهم سلطة الحكم السياسي، وسلطة الملكية الاقتصادية للأرض، تدعم ذلك كله وتحميه سلطة تحكم وفقاً لإرادة الآلهة وبشرعية مستمدة منها. وتذكر الأساطير العراقية القديمة أن سرجون الأكدي حاز سلطات هائلة بفعل سيطرته على مشاريع الري وإدارته لها وبحكم كونه الكاهن الأعلى، فأصبح بذلك تجسيداً لوحدة البلاد ورمزاً لها مما أتاح له أن

يعبئ الرجال تعبئة عامة لمقاومة الغزو الأجنبي والقضاء على معارضة النبالة القديمة المحلية والإقليمية موحداً البلاد تحت سلطته الفردية المطلقة والمقدسة حوالي عام 2300 ق.م. وقد أتاحت تلك الظروف الفرصة المناسبة لتكوين بطانة جديدة من النبالة البيروقراطية تحيط بالحاكم وتكون أدواته في إدارة المجتمع وتسييره في الحرب والسلم.

وأطاح (أوتو حيجال) بالأسرة الحاكمة في حوالي 2100 ق.م مؤسساً دولة جديدة، أقصت النبالة البيروقراطية السابقة، وأحلت أخرى محلها، عملت على ضمان استمرار الدور الأساس لجهاز الإدارة البيروقراطي الحكومي في تسيير الحياة العامة وإدارة مرافقها والتحكم في كل مفاصلها في ظل حكم ملكي فردي مطلق ذو شرعية إلهية مقدسة. وازداد دور جهاز الإدارة الحكومي واتسعت مسؤولياتها مع قيام السلالة البابلية الأولى، وامتدت حدود السلطة المركزية في عهد (حمورابي) وخلفائه، وتم إنشاء تنظيم عسكري موحد ومحترف، وتقلص الدور الاجتماعي - الاقتصادي الضار للمرابين الأغنياء الذين كانوا يمثلون تهديداً لوجود السلطة الحاكمة واستمرارها. وتميزت الإدارة الحكومية في هذه الحقبة بطابعها المزدوج، حيث كانت هناك الهيئات الإدارية الحكومية وتنظيماتها المسئولة عن أرض التاج وكنوزه وخدمه وإلى جانبها الهيئات التي تمثل المشتركات القروية التي كانت تتولى مهام إعادة التوزيع الدورية للأرض التي تنتفع بها أسر المشترك القروي لضمان تقسيم نصيب القرية من الضرائب على تلك الأسر بما يتناسب وحصصها من الأرض، فضلاً عن دور هذه الهيئات المدنية كهمزة وصل بين الهيئة الحاكمة وأفراد المشتركات القروية. وأصبحت كل الأرض بين أعوام 1500 - 1400 ق.م من حق الملك الذي امتدت أملاكه لتشمل أيضاً ممتلكات المعابد والكهنة والنبالة القبلية القديمة، فبات بيع الأرض أمراً يكاد يكون معدوماً كلياً، بل ومحرمًا أيضاً. واتخذت الأراضي التي كانت تحصل عليها أعداد متزايدة من أعضاء البيروقراطية الحاكمة شكل إقطاعيات انتفاع يمنحها لهم الحاكم أو يسترجعها منهم متى شاء. وإذا ارتبط حق منح الإقطاعيات بحق جمع الضرائب من العاملين على الأرض والمتنفعين بها، فقد وقع هؤلاء تحت وطأة استغلال أدى إلى انحطاط أحوالهم ووقوعهم في فقر مدقع ليتحول الإقطاع الحكومي للأرض وبمرور الوقت إلى وضع قريب من حق ملكية الرقبة، في حالة الملكيات الكبيرة، ولعل في ذلك ما يشبه إلى حد كبير مسار التطور الاقتصادي للعلاقة بين الحاكم والإقطاعيات التي يمنحها لأفراد الهيئة الحاكمة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

لقد عرفت بلاد ما بين النهرين حضارات كبرى، وقامت فيها وحدات سياسية متعددة ومختلفة، كان من أكثرها شهرة حضارات سومر وأكد وبابل وأشور التي قدمت للتاريخ الإنساني العديد من أسس المدنية والتقدم الحضاري، وأنظمة الحكم، ونماذج متطورة من الفكر السياسي، كشفت عنها نصوص أثرية مكتوبة على ألواح طينية، تضمنت معلومات عن أنظمة الحكم، وطبيعة العلاقة بين المؤسسات السياسية من جهة، والدينية من جهة ثانية، وأفراد المجتمع وجماعاته من جهة أخرى. وكان أحد أوجه العلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع، في هذه الحضارات، انعكاس واقعها الاجتماعي - الاقتصادي على أفكارها وبخاصة ما يتعلق منها بالحياة السياسية. وتجسد الوجه الآخر لهذا التفاعل في تحريك الفكر للواقع ودوره في تغييره وإعادة تشكيله والتأثير فيه في دورة متواصلة ومتتابة. وتشمل العوامل المادية التي أثرت في النتاج الفكري لحضارات الرافدين وتحكمت فيها عناصر البيئتين الطبيعية والبشرية التي كان تنوعها واختلافها أيضاً أساساً لتنوع تلك الحضارات، وتعدد دياناتها وآلهتها، واختلاف قيمها ومعتقداتها وتقاليدها مما كان سبباً لانقسام الدول الناشئة في هذا الإقليم وحروبها المستمرة حتى غدت ظاهرة عدم الاستقرار الاجتماعي - السياسي من ظواهره التاريخية المميزة، وفرض على حضارته ودولها الاهتمام بقوتها وقدرتها العسكرية، وهو ما عكسته طبيعة الحضارات الآشورية والبابلية وخصائصهما ومنجزاتهما، مثلما كان تتابع الحضارات وتقلب أنظمة الحكم في إطار الحضارة الواحدة انعكاساً آخر لظاهرة عدم الاستقرار والتغير المستمر في بلاد الرافدين.

وتركت البيئة الطبيعية ومظاهرها المناخية الحادة والمتطرفة والمتقلبة أثرها على المعتقدات الدينية والسياسية أيضاً، فحيث يكثر الرعد والبرق والصواعق في فصل الشتاء، ويصبح الجو حاراً جافاً في فصل الصيف، يصبح طبيعياً خوف الإنسان من هذه الظواهر، وربطه بينها وبين مشاعر الرضا أو السخط عند الآلهة، التي أصبحت رموزاً لظواهر الطبيعة أو نتائجها "الأرض، السماء، الرعد، الماء، الخصب، الرخاء، القوة، البطولة". وفي ظل سيادة معتقدات دينية كهذه، يفقد الحاكم السياسي دوره في السيطرة على ظواهر الطبيعة أو التحكم فيها، وتصبح خصائصه إنسانية غير مقدسة، بينما تتركز القدسية في سلطته المفوضة إليه من الآلهة، لا في شخصه الإنساني الطبيعي. لذلك افتقر التاريخ الحضاري للعراق القديم، إلى ما ميز التاريخ الحضاري المصري القديم، من استمرار حضارة واحدة ونمط ثقافي وعقائدي مشترك ونظام سياسي موحد، فتتابعت فيه

حضارات مختلفة وسادت فيه أنماط ثقافية وعقائدية متنوعة، وحكمته أنظمة سياسية متعددة ومتباينة، لتسجل ظواهر الصراع والتغير الدائم وعدم الاستقرار، حضورها في مراحل التطور التاريخي المختلفة في بلاد الرافدين. وفي ظل تلك الظواهر وبسببها ونتيجة لها، اغتنى التاريخ الحضاري لهذه البلاد بتجارب الحكم وأنظمتها وأفكارها المتنوعة، وبشرائعها ونظرياتها المنظمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم، فتكونت بذلك عناصر البيئة السياسية ومقوماتها التي تمثل المصادر الأساسية للفكر السياسي في حضارات الرافدين القديمة. وتضمنت عناصر البيئة السياسية في الحضارات العراقية القديمة، فكرة قوة السلطة السياسية، المتمثلة في شخص الحاكم، الذي كان يبدو دائماً بطلاً أسطوريا يحظى برضا الآلهة واختيارها، وفي القوة العسكرية التي كان يمتلكها الحاكم ويعتمد عليها في بسط سلطانه على رعاياه، مما يظهر جلياً في طبيعة الحضارة الآشورية في عهد (سرجون الأول)، والحضارة البابلية في عهد (حمورابي ونبوخذ نصر). وكان من بين عناصر تلك البيئة السياسية، الشرائع القانونية التي أصدرها ملوكها، وكانت مصدراً لنمط مميز من الفكر والممارسة السياسيتين، له خصائصه التنظيمية العملية، ومن أمثلة ذلك شرائع "أوركاجينا، أورنمو، لبت عشتار، ايشنونا، حمورابي"، المرتبطة بأسماء الملوك الذين شرعواها، والمتعددة بتعدددهم، المختلفة باختلاف معتقداتهم بشأن أسس التشريع وأهدافه. ومن بين تلك الشرائع، تعد شريعة حمورابي الأقدم في التاريخ الإنساني والأكثر شهرة وتكاملاً في نصوصها، إذ تتضمن تشريعات مدنية وجنائية واقتصادية، تنظم علاقات الأفراد وتعاملاتهم في إطار الإمبراطورية البابلية في عهد حمورابي. ويرى (سيبتو موسكاتي) أن النظرة القانونية لأهل الرافدين، كانت سمة مميزة لمنحاهم في التفكير، وأنها تركت آثارها واضحة في جميع صور حياتهم الاجتماعية، وأن ثمة ميلاً طبيعياً إلى التقنين يكمن وراء النظام التشريعي المتكامل الذي نهضت الحضارات البابلية والآشورية بمسئوليته، وكان أحد وسائلها الأساسية لاكتساب القوة والامتداد إلى الأقاليم المجاورة. وتنبع أهمية الشرائع العراقية القديمة، وخصوصاً بالنسبة لدارس الفكر السياسي، مما تتضمنه من أفكار حول مصدر التشريع وأهدافه، ومسؤولية الحكام عن تطبيق نصوصه، فضلاً عن القيم التي تبشر بها كالحرية والعدالة والمساواة والزامية القوانين واقتنائها بعقوبات جزئية، ناهيك عن تحديدها لطبيعة العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية، وتقديمها صورة تفصيلية لمشكلات العصر والمجتمع، وما تبذله السلطة السياسية من جهد لفهم تلك المشكلات والبحث عن حلول لها أو معالجات لآثارها ونتائجها.

حيث نقشت شريعة حمورابي على نصب حجري تعلوه صورة بارزة، يظهر فيها الملك واقفاً أمام الإله يتلقى منه نص الشريعة، وفي ذلك ما يدل على المصدر الإلهي للشريعة، فهي إذاً مقدسة بقدرسية مصدرها، أما الملك، فهو من اختاره الإله لتلقي الشريعة، وتطبيقها على رعيته وهذا ما يجعله مسئولاً أمام مصدرها الإلهي عن تطبيقها وتحقيق أهدافها في نشر العدل في الأرض والدفاع عن الفقير ضد الغني وعن التقي ضد الآثم. وإذ أدرك الحكام في حضارات بلاد الرافدين خاصية التغيير وعدم الاستقرار التي تميز مجتمعاتهم وتاريخها الاجتماعي - السياسي، فقد عكسوا ذلك في شرائعهم، فنجد (حمورابي) يحذر من يأتي بعده من تغيير القوانين التي سنّها، محذراً من أن مثل هذا التغيير يؤدي إلى هلاك القائمين به.

وتتضح مما تقدم، العلاقة العضوية بين البيئتين الطبيعية والاجتماعية من جهة، والسلطة السياسية والفكر السياسي من جهة ثانية، من حيث غلبة الخصائص الأسطورية والعملية التطبيقية عليه، وهو ما انعكس بجلاء في الفكر السياسي في العراق القديم. وقد تلمس (جان بيير فرنان) في كتابه (أصول الفكر اليوناني) الطبيعة السياسية لأسطورة الخلق البابلية وأساطير التكوين الإغريقية التي اعتبرها أساطير تتعلق أفكارها أساساً بالسلطة الحاكمة ومصدرها واصلها مما يجعل منها وبشكل أساس أساطير سياسية، وذهب (كورنفورد) إلى ذات الرأي فيما يتعلق بأساطير التكوين الإغريقية. ويكون أصل السلطة السياسية ومصدرها في العراق القديم، وفقاً لتلك الأساطير، مصدرها إلهياً من أصل إلهي، لكنه ليس مماثلاً لصورة الأصل الإلهي للسلطة السياسية في مصر الفرعونية، حيث تتميز السلطة السياسية ذات الأصل الإلهي في فكر بلاد الرافدين القديمة بطابعها المركب الإلهي - البشري في آن واحد بما يجعل منها سلطة إلهية في السماء وبشرية على الأرض. فقد افترض العقل العراقي القديم وجود حكومة سماوية إلهية تدير أمور الكون والحياة عبر مجلس يضم الآلهة ويرأسه الإله الأكبر، ويختار هذا المجلس واحداً من البشر ليكون حاكماً على الأرض، فالسلطة إذاً ذات أصل ومصدر إلهي مقدس، لكن الحاكم بشري بروحه وجسده وليس إلهياً كما افترض العقل المصري القديم، والإنسان، حتى من كان حاكماً، لا يمكن أن يكون إلهياً، ولا أن يشارك الآلهة في أهم صفاتها (الخلود)، مهما حاول أو فعل، لأنه يبقى في النهاية كائناً بشرياً فانياً. وقد افترض العقل العراقي القديم من خلال أساطيره أمرين:

الأمر الأول: إن الإنسان مخلوق فان، وأن الخلود خاصة لا تحوزها إلا الآلهة.

الأمر الثاني: إن عقاب الإنسان وثوابه أمران دنيويان لا وجود لهما في عالم الأموات.

فضاعفت هذه الافتراضات من أهمية التشريع القانوني في الحياة الاجتماعية، وأكدت دوره في استقرارها النفسي والمادي.

وتتجلى هذه الفكرة بصورة أوضح في ملحمة (كلكامش)، أشهر الملاحم العراقية القديمة، والأكثر أهمية من بين مرجعيات الفكر السياسي القديم في بلاد الرافدين. حيث تحكي الملحمة قصة "كلكامش"، الملك الذي ثلثاه إله خالد وثلثه بشري فان، والذي قرر الرحيل بحثاً عن الخلود بعد أن مات صديقه الحميم (انكيبدو)، وتقابله في رحلته صاحبة حانة الآلهة التي تحاول تخليصه من وهمه في طلب الخلود، وتتصحها قائلة: "إلى أين تمضي يا كلكامش؟ إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها، فعندما خلقت الآلهة البشر، قسمت للبشر الموت، واستأثرت في أيديها بالحياة. أما أنت يا كلكامش فاملأ بطنك، متع نفسك، واجعل أيامك أعياداً، وأرقص والعب ليل نهار. نظف ثيابك واغسل رأسك، واستحم بالماء، أحنّ على الصغير الذي يمسك بيدك، ودع الزوجة تفرح في أحضانك، فهذا هو حظ البشر على الأرض". لكن كلكامش يرفض هذه النصيحة المعبرة عن الروح الحسية العملية الغلبة على حضارة بلاد الرافدين، ويواصل بحثه الذي يوصله إلى نبتة شوكية عجيبة تمنح الشباب لمن يأكلها، ولكنه يفقد هذه النبتة حين تسرقها منه الأفعى، فيقدر لها أن تجدد شبابها وتغيّر جلدها على الدوام، ليعود كلكامش وقد اكتشف أنه وإن كان ثلثي إله وثلث إنسان، فإن إنسانيته الزمنية المتناهية غالبية على إلهيته الخالدة اللامتناهية، وأن الخلود أمر يخص للآلهة وحدها، أما البشر، أو من بهم شيء من خصائص البشر، فبشريتهم تغلب ما سواها.

وعكست هذه المعتقدات الدينية والتفسيرات الأسطورية، بقدر ما أكدت أيضاً اعتقاد العراقيين القدماء بأن ملوكهم، وإن كان فيهم شيء من طبيعة وخصائص الآلهة بحكم السلطة الملكية المقدسة ذات المصدر الإلهي التي يحوزونها ويمارسونها، فإنهم في النهاية بشر مصيرهم الموت. وقد رأى (موسكاتي)، أن الفكر السياسي في بلاد ما بين النهرين، رأى في السلطة

السياسية التي يمارسها الملوك منحة يتلقونها من الآلهة مباشرة، ووفقاً لهذا الاعتقاد، الذي يعود بجذوره إلى الحضارة السومرية أقدم الحضارات القديمة المعروفة حتى الآن في العراق القديم، فإن الملك يعد ممثلاً للإله، يزاوِل سلطته السياسية ويحكم بلاده بوصفه مندوباً عنه، أو كوكيل له، والمسئول عن تشييد معابده واستمرار عبادته. وإذا ما كانت دولة (أكد) السامية قد استحدثت فكرة ألوهية الملوك، وهو أمر كان شائعاً في حضارات الشرق القديمة، فإن هذه الفكرة قد تراجعت واندرت قبل عصر حمورابي لتعود النظرة السومرية إلى الملوك فتتجلى مجدداً في أوصاف الملوك البابليين، ولتضيف إليها الحضارة الآشورية أوصافاً أخرى عسكرية حربية عندما تتحدث عن ملوكها، تعبيراً عن الخصائص الحربية الغالبة على هذه الحضارة. ولعل السبب في حاجة السلطة السياسية الدائمة في بلاد الرافدين إلى القوة العسكرية، هو حاجتها الدائمة لضمان أمنها وحماية وجودها واستمراريتها وتدعيم شرعيتها والدفاع عنها في بيئة تحفل بالمنافسين والأعداء.

ونتيجة للطابع الديني الذي يميز كل صور الحياة المجتمعية في حضارات بلاد الرافدين، ولأن الملوك لم يكونوا آلهة كاملين، فقد وجدت مؤسسات دينية تتولى إدارة شؤون معبد/معابد الإله وممتلكاته. وكان الملك في كثير من الأحيان هو الكاهن الأكبر لمعبد الإله مما يتيح له فرصة السيطرة على المؤسسات الدينية والسياسية وإدارتهما في ذات الوقت. أما في حالات الانفصال بين الوظيفة السياسية للملك والوظيفة الدينية للكاهن الأكبر، فقد كان ذلك سبباً لوضع السلطتين في حالة مواجهة وصراع، تحاول كل منهما في إطارها إخضاع الأخرى وتطويع إرادتها، فالحكام بشر مفتقرون للطبيعة الإلهية، لكنهم يزاوِلون سلطة ذات مصدر إلهي وهم يحتاجون لمباركة الآلهة ورضاها، وهو أمر لا بد فيه من الاستعانة برجال الدين. بينما يحتاج رجال الدين لدعم السلطة السياسية وتأييدها لاستمرار عبادة آلهتهم وتواصل الهبات والنذور إلى معابدها مما يخلق حالة من الإعتما دية المتبادلة بين السلطتين، تحتاج كل منهما في إطارها لدعم الأخرى ومساندتها. إلا أن هذه الحالة تنطوي على بذور تنافس السلطتين وتصارعهما في محاولة كل منهما لإخضاع الثانية والسيطرة عليها والتحكم فيها، وهو ما منع اندماجهما واجتياف إحداهما للأخرى. وفي إطار هذه العلاقة التعاونية - التصارعية بين المؤسسات الدينية والسياسية، فقد استعانت الأخيرة بالإصلاحات ومشاريع الخدمات وإصدار الشرائع والحرص على تطبيقها كأدوات مهمة لكسب



ود الرعية وتأييدها والتقرب إليها، بينما كان اتهام الحكام بالتقصير في ذلك وعدم القدرة على تحقيقه، أو بالخروج على الآلهة وعدم طاعتها، أداة مهمة بيد السلطة الدينية أو بيد المعارضين الآخرين للتشكيك في شرعية الحكام وإعلان عدم أهليتهم للاستمرار في الحكم.

أما قدسية السلطة التي يمارسها الحكام في حضارات العراق القديمة، وليس قدسية أجسادهم وأشخاصهم، فتجسدها مظاهر متعددة تتمثل في:

1 - الاختيار الإلهي للحكام، من خلال اختيار الحكومة الإلهية السماوية لحكام الأرض، وحين ينطق الإله باسم الملك المختار، تصبح سلطته مقدسة لأن اختياره لممارسة مهام الحكم، كان تنفيذاً للإرادة الإلهية وباسمها بما يجعل منه ممثل السلطة الإلهية في الأرض.

2 - مراسم التتويج الملكية ذات الطابع الديني الإلهي المقدس التي تضفي طابعاً إلهياً مقدساً على سلطة الملك التي يبدأ بممارستها بعد تلك المراسم.

3 - الشرائع والقوانين ذات الأصل والمصدر الإلهي المقدس التي يتولى الملك مهام إعلانها على الرعية وممارسته لسلطته لإنفاذها وتطبيق أحكامها مما يضفي على هذه السلطة طابعاً إلهياً مقدساً، فالملك هو حامل شرائع الإله ومنفذها.

وتتخذ السلطة السياسية في العراق القديم في رأي (جاكوبسون) شكل "ديمقراطية بدائية"، تقوم في السماء أيضاً كما في الأرض، فقد كانت مملكة السماء، وفقاً للفكر السياسي العراقي القديم، تعيش ديمقراطية بدائية، يجسدها ويعبر عنها وجود مجلس أعلى للآلهة، يتقيد سكان مملكة السماء من الآلهة بقراراته. وكان لذلك المجلس صلاحيات دينية وأخرى دنيوية من بينها اختياره لأحد الآلهة ليكون رئيساً لهذا المجلس، ومنحه لهذا الرئيس السلطة المطلقة في حالات الطوارئ والظروف الاستثنائية، واختيار إنسان معين ليكون حاكماً في الأرض، وإسباغ صفة الملكية عليه ليحكم باسم الآلهة. وكانت ممارسة السلطة في مجتمع الآلهة ومملكتهم السماوية مطبوعة بطابع الديمقراطية البدائية، حيث قدمتها نصوص من القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد، كما يذكر (دياكوتوف)، في صورة مملكة لا يحكمها كبير الآلهة (ملك الآلهة) بطريقة أوتوقراطية (حكم فردي)، بل بطريقة ديمقراطية، إذ يشاركه في حكمها مجلس يضم كبار الآلهة، وهذه المملكة هي مدينة سماوية، يكون الآلهة فيها مجرد رعايا/مواطنين. ويؤكد

(جاكوبسون) أن صورة الدولة الآلهة الكونية هذه، تعكس صورة الدولة كما عرفها العراقيون القدماء في عصر ما قبل التاريخ والتي كانت الديمقراطية البدائية الطابع المميز لنظام الحكم فيها، ثم يخلص من ذلك إلى "أن فكرة الدولة الكونية تبلورت في زمن مبكر جداً عندما كانت الديمقراطية البدائية هي نمط الدولة الشائع، بل قل عندما تبلورت حضارة وادي الرافدين نفسها". ويضيف موضحاً "أن البابلي عندما جعل الكون يتكامل لعينه، كان يعيش في ديمقراطية بدائية، وكانت المشاريع الكبرى والقرارات الخطيرة تنبثق عن مجلس عام لجميع المواطنين، ولم يكن هناك فرد واحد هو المضطلع بها. فمن الطبيعي إذاً، بموجب هذا، وفي محاولة البابلي فهم الأحداث الكونية، أن يعنى بوجه خاص بالطرق التي تنتهجها قوى الكون الفردية في التعاون والتكاتف على إدارة أمور الكون"، وقد اتخذت تلك الطرق شكل الديمقراطية البدائية كتعبير عن شكل السلطة السياسية الشائع في عصور نشأة حضارات الرافدين الأولى.

بيد أن التطور التاريخي أفرز أشكالاً أخرى للسلطة السياسية في العصور اللاحقة غير شكل السلطة السياسية الممتزجة بالسلطة الاجتماعية التقليدية المتماهية معها، أي شكل السلطة السياسية المستقلة والمميزة التي مع ظهورها ستتخذ السلطة في المجتمع الإلهي أيضاً طابعاً جديداً غير طابع الديمقراطية البدائية، شكلاً تنفصل فيه السلطة السياسية عن أشكال السلطة الأخرى ومؤسساتها، وتصبح ممارستها معتمدة على القوة والإرغام. وقد تحدث الفكر السياسي في العراق القديم عن هذا الشكل الجديد للسلطة السياسية عندما قدم تفسيراته لسلطة الإله (انليل) والتحويلات التي طرأت عليها، حيث كانت سلطة ذلك الإله ذات طابع ديمقراطي بدائي بقدر ما كانت أفعاله مكرسة للخير، لكنها بتحويلها إلى أفعال مكرسة للقهر والبطش اكتسبت طابعاً سلطوياً سياسياً يقوم على الإرغام والقوة. وفي مقابل ذلك، كانت الديمقراطية البدائية قائمة في المجتمع الأرضي طالما كان أساس الحكم فيه وأداته شعبيين ممثلين في مجلسين هما (المجلس العام) و(مجلس الكبار). وقد وجد (جاكوبسون) في هذين المجلسين حقيقة ديمقراطية مؤكدة، مادامت المؤسسة السلطوية الأقدم في وادي الرافدين، في رأيه، هي مجلس يضم كل الناس الأحرار إلى جانب مجلس آخر يضم الشيوخ ويختص بمعالجة الأمور اليومية. وإذ حدث التحول في مجتمع الآلهة وسلطته السياسية، فقد حدث تحول مواز ومقابل في مجتمع البشر وسلطته السياسية، تضاءلت معه وبفعله الديمقراطية البدائية وتوارت مجالسها تدريجياً

بقدر ما اتضحت سلطة الملك المطلقة والمركزية وترسخت، وإن كانت تلك السلطة مزهونة على الدوام بمسئوليته عن حفظ الشرائع الإلهية وتطبيقها وتنفيذ مشاريع الخدمات العامة للمجتمع وإدارتها وأدامتها.

وذهب الفكر السياسي في العراق القديم، في تحديده لوظيفة السلطة السياسية، إلى القول بطبيعتها المركبة، فقد رأى (موريس كروزيه وآخرون) في كتابهم (تاريخ الحضارات العام) أن السلطة السياسية في حضارات الرافدين تجمع بين الوظائف السياسية والإدارية والعسكرية والدينية، حيث تتمحور الوظائف السياسية للسلطة المتجسدة في شخص الملك حول الحفاظ على وحدة البلاد والتطلع إلى توسيع حدود المملكة توسعاً عالمياً إمبراطورياً طالما أن الواقع الأكثر شيوعاً في بلاد ما بين النهرين هو واقع التجزئة إلى دويلات مستقلة ومتناحرة مما قاد حكام تلك الدويلات إلى مثل هذا التطلع، وزاد في حرصهم على منح أنفسهم ألقاباً تعكس مضمونه وتعبّر عنه. لذلك نجدهم يسمون أنفسهم (ملك المناطق الأربع) و(ملك مناطق العالم الأربع) و(ملك الكل) و(ملك العالم)، كما فعل الملوك الآشوريون والبابليون، لتبدأ السلطة السياسية في العراق القديم بالدولة - المدينة، وتنتهي بالإمبراطورية العالمية. وكانت إدارة الشأن العام للبلاد هي الوجه الآخر للوظيفة السياسية للسلطة الحاكمة في العراق القديم والتمثل في إدارة المشاريع العامة وتنظيم الإدارة الحكومية وتسيير شؤونها وتوجيه أعمال المؤسسات العامة، فالعاهل هو رأس الإدارة، ولا بد له من أن يفرض طاعته على الرعية، لذلك فهو يحتاج إلى جهاز حكومي قوي وفاعل يتولى إدارته وتوجيهه ويجعله في خدمته ويستخدمه لفرض سلطانه وتحقيق إرادته. وإذا كان أول ما يهم الحاكم الفردي المطلق هو إدارة أملاكه الشخصية، فقد جعلت الطبيعة المشخصة للسلطة في المجتمعات القديمة التمييز بين أملاك العاهل وبين أملاك السلطة الحاكمة أمراً متعزراً لاندماج الاثنين في كيان واحد وهو ما اقتضى جيشاً من المقاتلين للدفاع عنها، وكان كلا الجيشين تحت سلطة الملك ويخضعان لإرادته ويعملان وفقاً لمطالبه. لذلك كانت الوظيفة الثالثة للسلطة السياسية هي قيادة الجيش وتنظيمه وتهيئة متطلبات قوته وتعبئته والتخطيط لحروبه، بوصفه إحدى أدوات السلطة لضمان أمنها وحماية وجودها في الداخل وأول وأهم أدواتها للدفاع عن نفسها وضمان وجودها واستمرارها في مواجهة المخاطر الخارجية. وكانت الوظيفة الرابعة للسلطة السياسية هي الوظيفة الدينية التي يمثل وجودها نتيجة طبيعية ومنطقية لنظرية الأصل الديني/الإلهي لهذه

السلطة، فالملك هو نائب الإله، أو مندوبه، ويمكن أن يضيف إلى ذلك أحيانا كونه أيضاً الكاهن الأكبر للإله، لذلك فهو المتحدث باسمه، والمؤهل لمعرفة إرادته وتنفيذها بين الرعية وعليها، وهو ما يجعل التقوى والورع صفات أساسية لازمة للملك. وتوزع وظائف السلطة السياسية، المتجسدة في شخص الملك، من الناحية الدينية على محورين:

أولهما: محور ديني طقوسي، فالملك وهو الكاهن الأكبر للإله، مسئول شخصياً عن تقديم القرابين وممارسة طقوس العبادة وتشيد المعابد وتقديم النذور وإجراء طقوس التطهير والاستشارة والاستخارة والتنبؤ، وما يستتبعه ذلك من مسؤوليته عن إدارة أملاك المعابد وتعيين صغار الكهنة في مناصبهم الدينية.

وثانيهما: محور ديني اجتماعي، لأنه المكلف بإيصال شرائع الإله إلى الرعية وإبلاغهم بها وإلزامهم بطاعتها، ليحقق بذلك غاية الآلهة من إقرار الحق وإقامة العدل، فمحورابي أعلن أن شريعته من الإله (شمس) إله العدل، وأنه ملزم بتنفيذها للقضاء على فاعل الشر والرذيلة، ومنع القوي من إلحاق الأذى بالضعيف. وهذه العدالة متحدة ذاتياً بإرادة الآلهة ومقاصدها، التي يستعصي فهمها على مدارك الرعية، فلا يحق لهم مناقشتها أو الحكم عليها، وحتى الملك فإنه ليس مصدر تلك الإرادة، بل هو المسئول عن تنفيذها وإنجازها فقط.

ويغيب عن معالجات العقل العراقي القديم للشأن السياسي وقضاياها، موضوع تداول السلطة السياسية وأسباب انتقالها وسبل ذلك الانتقال وطرائقه. فقدسية السلطة السياسية في الفكر السياسي في حضارات العراق الأولى، ووقائع التاريخ الاجتماعي - السياسي لتلك الحضارات، لم تسمح كلها، بافتراض وجود أية حقوق للرعية في الخروج على رعاتها من الحكام أو تغييرهم. لكنها لم تمنع أيضاً وجود عمليتين تستهدفان نقل السلطة وتداولها في حياة مجتمعات بلاد الرافدين وحضاراتها:

الأولى: عملية إيجابية، يمثلها كل تصرف فردي أو جماعي يعبر عن موقف معارض للسلطة الحاكمة ويستهدف إصلاحها أو تغييرها، وهي تصرفات لا تخلو الوثائق التاريخية من إشارات متعددة إليها.

الثانية: عملية سلبية، يمثلها كل تصرف فردي أو جماعي يعبر عن موقف معارض للسلطة الحاكمة ويستهدف اعتزالها والهروب منها، مما يحرم الحاكم من تعاون أولئك المعارضين السلبيين وإسنادهم.

إن غياب المواضيع المتعلقة بتداول السلطة السياسية عن أعمال الفكر السياسي في العراق القديم وكل ما يدرج في نطاقه، يقابله الحضور العملي للأنشطة الهادفة إلى تحقيق ذلك التداول والمساهمة فيه عبر هاتين الصيغتين الإيجابية والسلبية، ويؤكد هذا أن ما لا يحضر فكراً، يمكن أن يكون حاضراً عملياً ولا يحتاج إلا للبحث والتقصي في مفردات الحياة اليومية وتفصيلها لملاحظته والتحقق من وجوده.

### المبحث الثالث

#### الفكر السياسي في الحضارة الليبية القديمة

ترتبط تأملات العقل الإنساني في الظاهرة السياسية المتجسدة في السلطة الحاكمة بالبحث في طبيعة أنظمة الحكم وخصائصها ومقوماتها. وتحدد المسارات العامة لنشأة ظاهرة السلطة السياسية وتطورها وتحولاتها بعلاقات القوى الاجتماعية وصراعاتها وتوازاناتها المتشكلة ضمن فضاءات وأطر تحكمها أساساً علاقة الإنسان التفاعلية بينه الاجتماعية والطبيعية وجملة مظاهر هذه العلاقة وتجلياتها على صعيد الممارسة العملية. وسيتم تحديد الأطر العامة والخاصة للظاهرة السياسية في ليبيا القديمة في ضوء ما هو عملي من مظاهر وتجسيّدات العلاقة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والاجتماعي، يحكمنا في ذلك غياب التفاصيل الأساسية المتعلقة بالتأملات العقلية فيها بشأن الظاهرة السياسية. إذ ما زالت الكشوف الأثرية ومستكملاتها من الدراسات التاريخية في هذا الصدد في طور الإنتاج والتراكم، وأن كثيراً من تفاصيلها لم تتضح معالمها حتى الآن مما يفرض على المهتمين بذلك التاريخ الاعتماد في أحيان كثيرة على الجوانب العملية والممارسات التطبيقية أكثر من الاعتماد على الجوانب الفكرية النظرية حتى في نطاق دراسة ما يتعلق بالفكر السياسي وموضوعه.

وبقدر تعلق الأمر بالتركيبية الاجتماعية للبيين القدماء، فإن السكان الذين استقروا في إقليم (الليبو) ليبيا القديمة واستوطنوه، لم يكونوا جنساً واحداً من الناحية الأنثروبولوجية، بل كانوا أقواماً مختلفة مثل "التحنو، التمحو، الليبو، المشوش، الكهك". ويُرجع المؤرخون الإغريق أصل تلك الأقوام إلى هجرات بشرية قادمة من شرق المتوسط، وكان المؤرخون العرب أكثر تحديداً في إشارتهم لأصولها، إذ رأوا أنها نزحت من اليمن والعراق بعد انهيار سد مأرب، ولما كان ذلك النزوح متجهاً من شرق المتوسط نحو الشمال الأفريقي، فمن الممكن

الجمع بين الرأيين والقول بأن أصول الأقوام الليبية القديمة تعود إلى الهجرات التاريخية المبكرة القادمة من الجزيرة العربية، فضلاً عن هجرات أخرى اندمجت كلها وتداخلت لتقدم نموذجاً للامتزاج الدائم والمستمر بين المجموعات البشرية المختلفة مما تكون خلاصته تكوين مجموعة بشرية جديدة مميزة الخصائص والسمات، وهي هنا سكان ليبيا الأوائل. إلا أن الليبيين لم يحملوا اسمهم هذا منذ البداية، فقد أطلقه الإغريق ابتداءً وتحديداً على المجموعة البشرية التي سكنت منطقة (خليج سرت) ونواحيها، وكانت هذه المجموعة تمثل الأغلبية العددية القوية قياساً بالأقوام الأخرى التي استوطنت المنطقة، ثم عمت التسمية كل إقليم شمال إفريقيا وسكانه باستثناء مصر. ويضم هذا الإقليم نطاقات جغرافية متنوعة ومختلفة، يبدأ أولها كشریط ساحلي متموج يحاذي الشاطئ الجنوبي للبحر المتوسط، ويعرف باسم (التل)، يسوده مناخ مقارب لمناخ الساحل الشمالي للبحر المتوسط (الساحل الأوربي)، وتسكنه أقوام تمارس بالدرجة الأولى العمل الزراعي. ثم يأتي نطاق (هضبة التل)، جنوب النطاق الأول، ويتميز بارتفاعه وغلبة الجفاف عليه، وتقطنه أقوام تعتمد في حياتها على الرعي مما يعني غلبة طابع البداوة وعدم الاستقرار عليها. ويبدأ نطاق (الصحراء) حين تبدأ الهضبة بالانحدار جنوباً، وهو أوسع إقليم جغرافي جاف ومقفر على سطح الأرض. وقد حدد التكوين الطبيعي للإقليم الليبي خصائص الحياة الاجتماعية - الاقتصادية لسكانه مما انعكس بآثاره ونتائجه على طبيعة الحياة السياسية وممارساتها في ليبيا القديمة. حيث منحت الفضاءات الجغرافية المتسعة والجافة المفتقرة إلى الأنهار الدائمة وحركة الهجرة المستمرة والصراع والاندماج البشري الحياة الاجتماعية، ومن ثم السياسية، في ليبيا القديمة خصائصها وملامحها المميزة، سواء بتهيئة ظروف حياة البداوة اللا مستقرة، أو بتغييبها لصالح ظروف الحياة الحضرية المستقرة، أو بجمعها بين الطرفين في آن واحد. وأنتج كل شكل من أشكال هذه الظروف شكلاً موازياً من أشكال السلطة السياسية وممارساتها، يقترن بشكل الحياة الاجتماعية الذي ينتمي إليه وينتج عنه فكانت هناك السلطة السياسية في المجتمعات الرعوية البدوية، وهي الأسبق زمنياً وحضارياً، والسلطة السياسية في المجتمعات الزراعية والتجارية المستقرة، ولكل منهما في إطار ظاهرة السلطة السياسية ما يختص به ويستجيب لمتطلباته من نظم الحكم وممارساتها التطبيقية.

## أولاً: السلطة السياسية في المجتمعات البدوية في ليبيا القديمة:

تمثل أدوار التاريخ الحضاري في ليبيا القديمة نموذجاً محلياً لأدوار التاريخ الحضاري الإنساني ودورها المتتابعة، وتكونت عبر هذه الأدوار وحدات اجتماعية مختلفة، كانت القبيلة أساسها الاجتماعي الذي استمر وجوده لمراحل تاريخية لاحقة، ساد فيها النظام الاجتماعي القبلي الذي غابت عنه عناصر الاندماج السياسي أو الوحدة السلطوية المركزية مما يتفق وظروف المجتمع القبلي في ليبيا القديمة التي لم تعرف الوحدة السياسية أو السلطة المركزية الموحدة. ويعلل الباحثون الطبيعة غير الموحدة للسلطة السياسية في الإقليم الليبي القديم بعوامل التعدد القبلي والتجزؤ الجغرافي وصعوبة المواصلات وانعدام الأودية الموصلة الجامعة، فترتب على ذلك غياب الأنظمة أو الوحدات السياسية المركزية القوية القادرة على توسيع سلطانها ليعم الإقليم بأكمله أرضاً وسكاناً، ولم يكن ما وجد من تلك الأنظمة أكثر من قبائل مستقلة، قد يظهر في إحداها زعيم قادر على تأسيس مملكة، إثر غزوة ناجحة، إلا أنها سرعان تنهار كما حدث بالنسبة لمملكة الزعيم (ديدي) التي أقامها في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، لكنها انهارت بعد وقت قصير على يد فرعون مصر (رمسيس الثالث) نتيجة محاولة حاكمها الملك ديدي غزو مصر الفرعونية.

لقد فرضت ضرورات الحياة الرعوية، ثم الزراعية فيما بعد، على الجماعات القبلية إنشاء مشتركات قروية أوسع نطاقاً من القبيلة الواحدة، حيث يتحد الرعاة لحماية مراعيهم والدفاع عنها، ويجتمع المزارعون في قرى يزاولون فيها عملهم الزراعي المشترك، ويوحدون في إطارها جهودهم لصد هجمات أعدائهم الألداء من البدو. تكون النتيجة في الحالتين قيام المشتركات القروية التي رأى (إيف لاکوست) أن الأساس الآخر المهم لقيامها هو اشتراك أفرادها في الانتساب لجد أعلى، يغلب أن يكون أسطورياً أو رمزياً، ويجمع المشترك القروي في هذه الحالة بين كونه كيانا سياسياً فضلاً عن كونه كيانا اجتماعياً واقتصادياً أيضاً. وبوصف المشترك القروي وحدة اجتماعية - اقتصادية - سياسية موحدة مستقلة، فإنه يقوم على تضامن أفراده وتعاونهم، وتدار أموره من قبل مجلس رؤساء العوائل المتساوون في المكانة والدور مبدئياً والذين يقتسمون فيما بينهم المزايا والأعباء، ويمارسون على أفراد المشترك الذين هم أقرباؤهم سلطتين هما السلطة العائلية ذات الطبيعة الاجتماعية العرفية والسلطة السياسية المنبثقة من السلطة الاجتماعية التقليدية العرفية المندمجة فيها المتماهية معها.

وكان يتم اختيار رئيس أول ذو سلطة زمنية من بين أعضاء مجلس رؤساء العوائل، ويكون هذا الرئيس بمثابة وكيل المجلس الذي يعرّى بمشاركته الشؤون الخاصة بالمشترك. وكانت هذه المشتركات القروية مرتبطة بوحدات أكبر هي الوحدات القبلية التي كان يرأسها، وفقاً لذات الأسس التقليدية العرفية، زعيم ينتهي لأسرة معينة، تحتكر زعامة القبيلة لاعتبارات تقليدية كالحكمة أو الشجاعة أو السن.. الخ. وتحدث نصوص الفرعون (رمسيس الثالث) عن رؤساء المشوش من أفراد الأسرة الثانية والعشرين الليبية بعبارات تصفهم بأنهم (زعماء أرض المشوش) و(الرئيس الأعظم للمشوش). وتُظهر الصور التي حفظتها جدران المعابد المصرية رجالاً من المشوش يتحلى بعضهم بريشة واحدة، ويتحلى آخرون بريشتين مما يمكن أن ينطوي على دلالة تتعلق بتباين المراكز الاجتماعية لحاملها. وكان من علامات الرئاسة أيضاً، فضلاً عن الريشة، (ذيل الحوت) الذي يحمله الرؤساء كعلامة تميزهم عن عامة الليبيين من بين ما كان متعارفاً عليه آنذاك من علامات الرئاسة.

وكان تخلي الرؤساء عن مناصبهم مرهونا بكفاءتهم أو عدمها، لاسيما في قيادة الحملات العسكرية، وهو ما حدث بالنسبة للملك (ديدي) الذي أدى فشله في حربه مع العاهل المصري (رمسيس الثالث) إلى نزع الملكية عنه. وقد وصف نص مصري قديم مصير الحاكم (ديدي) قائلاً "لن يتمكن ديدي من تولي القيادة من جديد، فالقبائل التي كان ملكاً عليها، ولّوا على أنفسهم أميراً غيره واحداً من إخوانه". ويعلق (عبد اللطيف البرغوثي) في كتابه (التاريخ الليبي القديم) على هذا النص فيقول: "فها هو ديدي كغيره من الزعماء القدماء يكتشف أن سلطته على قومه، كانت تتوقف على نجاحه العسكري، أما وقد فشل فقد انقلب عليه رجاله وأطاحوا به. ولكن يبدو أنه لم يقتل بعد تنحيته، فالنص السابق يصفه بأنه يتعثر في خزيه مطأطأ رأسه بعد أن أطار الحظ السيئ الريشة التي كانت تزدان بها هامته.

وكانت إدارة شؤون القبيلة نشاطاً يتولاه رئيسها، يعاونه في ذلك مجلس استشاري مكوّن من كبار السن (الشيخوخ) في القبيلة كما في مجلس قبائل (الأوسيس) الذي كان يجتمع أربع مرات في السنة، كل ثلاثة أشهر، أو مرة في كل فصل من فصول السنة. وكانت هذه القبائل تستكمل تجمعاتها أحياناً فتتخذ شكل وحدة سياسية صغيرة بدائية لا تفقد القبيلة في إطارها استقلاليتها، لأن تلك تجمعات تقوم لمواجهة ظروف طارئة كالدفاع عن وجود القبيلة وحمايتها أو لمهاجمة قبائل أخرى. فضلاً عن غياب السلطة الفردية المطلقة ذات الطابع



المركزي عن هذا النوع من الوحدات السياسية، حيث كانت إدارتها تتم من خلال مجلس مشترك. أما في ظروف الحرب، فقد كانت القبائل المجتمعة في إطار وحدة واحدة، تختار قائداً واحد يدعى (الأغليد)، لمواجهة الحدث وإدارته. وكان بعض هؤلاء القادة، في حال نجاح مهمتهم الحربية، يسعون أحيانا إلى الانفراد بالحكم وجعله وراثياً في أسرهم، فإذا ما تعذر عليهم تحقيق ذلك سلمياً، لجئوا إلى القوة والبطش لتحقيق هدفهم بالانفراد بالحكم وبسط نفوذهم على القبائل المنضوية تحت سلطانهم، والغالب على الظن أن الممالك الليبية القديمة، كانت قد نشأت على هذا النحو. وإذا كان محتملاً أن الملك (الأغليد) يستعين في ممارسته للحكم بأقاربه وربما بخدمه أحيانا، فإنه كان يستشير وجوباً رؤساء القبائل التي يحكمها والذين ترتبط قيمة مشورتهم وأهمية آرائهم بقيمة وأهمية قبائلهم، دون أن يملك (الأغليد) حق إغفال استشارتهم تجنباً لإغضابهم ودفعهم لشق عصا الطاعة عليه. وكان على القبائل في مقابل ذلك تهيئة الفرسان الذين يطلبهم الملك، فضلاً عن بعض المزايا المادية التي كان يتمتع بها، ويغلب عليها أن تمثل بالهدايا التي تقدمها القبائل التابعة، إلى الملوك، طوعاً أو كرهاً.

وعلى الرغم مما تقدم، فإن سلطة حكم هذه التجمعات القبلية وإدارة شؤونها العامة، لم تكن في تلك الحقبة التاريخية سلطة سياسية مميزة ومستقلة بالمعنى المعروف اليوم، بل كان يغلب عليها الطابع الاجتماعي التقليدي بوصفها سلطة مشتركة تختص بها كل القبائل، وربما كل أفرادها، وإذا ما انفرد أحد القادة بممارستها فيرجع ذلك إلى اعتبارات خاصة هي بالأساس اعتبارات اجتماعية. فبقدر ما يمثل القائد التجمع القبلي ويقوده إلى النصر في حربه، فإنه لا يزاول إلا شكلاً من أشكال الكفاءة الاجتماعية، لأن ممارسته للسلطة لا تقوم على مركز خاص يتمتع به من يمارس هذه السلطة في إطار نظام التراتب الاجتماعي. ولعل بالإمكان تفسير غياب السلطة السياسية المستقلة في ليبيا القديمة في تلك العصور بالطابع الرعوي للقبائل الليبية، وهو الرأي الذي يتبناه (جون رايت) لتفسير أسباب صراع القبائل الليبية والفراعنة المصريين مفترضاً أن ذلك الصراع كان يدور بين حضارتين متنافستين حضارة مصر الزراعية المستقرة وحضارة ليبيا الرعوية غير المستقرة. وإذا يرى (موريس هوريو) أن السلطة السياسية لا توجد إلا في ظل حضارة مستقرة، فإن ليبيا القديمة بقدر ما كانت، في تلك الحقبة الزمنية، تفتقر في رأيه إلى مثل هذه الحضارة، فإنها لم تكن تعرف السلطة السياسية. وهذا رأي فيه قدر واضح من الخلط بين السلطة السياسية

وأشكالها التنظيمية المؤسسية المتطورة المستقرة مما يدعو إلى تصحيحه بالقول بأن ليبيا القديمة كانت تعرف الأولى (السلطة السياسية)، لكنها تفتقر إلى الثانية (الأشكال التنظيمية). وينطبق هذا التصحيح أيضاً على ما ذهب إليه (عبد الرضا الطعان) في دراسته للحياة الدستورية في ليبيا القديمة عندما أرجع غياب السلطة السياسية عن حياة التجمعات القبلية الليبية إلى أن تلك التجمعات لم تعرف تمايزاً اجتماعياً ولا انقساماً طبقياً يقتضيان وجود سلطة سياسية، تتولى مهام إدارة ذلك الصراع أو تخفيف حدته وتجنب آثاره السلبية. ويرجع غياب التمايز والانقسام الاجتماعي هنا إلى غياب الملكية الخاصة في المجتمعات الرعوية البدائية القائمة في مراحل تطورها الحضاري الأولى على الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج وأدواته وعوائده. وفي هذا الصدد، كتب (شارل اندرس جوليان) في كتابه عن (تاريخ إفريقيا الشمالية) قائلاً: لقد حافظت قبائل الرعاة على ملكية الأرض الجماعية، ولا بد أن وجدت اشتراكية في الميدان الزراعي تتمثل في قسمة ثمرة عمل الجميع بين أفراد المجموعة، أو في توزيع الأرض بين العائلات، وبصفة دقيقة لا تعرف بالضبط الظروف التي تكونت فيها الملكية الخاصة التي يلاحظ وجودها في وقت متأخر. هكذا يفسر الطابع الاجتماعي، الغالب على السلطة السياسية وخصائصها وممارساتها في ليبيا القديمة، غلبة المنظور الاجتماعي على الأفكار المتعلقة بتلك السلطة وأسسها المادية في تلك المرحلة التاريخية. وتنعكس هذه الأفكار السياسية في ممارسات سلطوية عملية تتمثل بأساليب إدارة الشؤون العامة للتجمعات القبلية والمشاركات القروية والممالك القديمة، وهي ما تم الاعتماد عليه للكشف عن طبيعة ذلك الفكر لندرة، إن لم يكن انعدام، تلك النصوص الفكرية ذات الطابع السياسي التي يمكن استخدامها في أحوال كهذه. إلا أن الأمر يبدأ بالتغير في المراحل التاريخية اللاحقة التي بدأت فيها عمليات الاستقرار الحضري في ليبيا القديمة، وهي عمليات تعود بتاريخها إلى محاولات الإغريق القادمين من بلاد اليونان وجزرها للاستيطان في (وادي كعام) أو (أزيروس) في القرن السادس قبل الميلاد مما كان إيذاناً بظهور الحضارة المستقرة وسلطتها السياسية.

ثانياً: السلطة السياسية في المجتمعات الزراعية في ليبيا القديمة:

ظهرت البواكير الأولى للفكر السياسي الوافد إلى الإقليم الليبي مع المستعمرات الفينيقية الأولى التي استقرت على السواحل الإفريقية الشمالية في

أواخر القرن الثاني عشر قبل الميلاد، حيث طبق الفينيقيون في المدن التي شيّدوها على سواحل ليبيا القديمة دستور دولة - مدينة (إسبرطة). وترافق ذلك أيضاً مع نزوح الإغريق إلى الشمال الأفريقي وتأسيسهم لمدن سادت فيها أفكار وأنظمة سياسية ذات مرجعيات يونانية. فقد أسس أهالي جزيرة (ثيرا) اليونانية مدينة (قورينا/شحات)، وشكّل هؤلاء طبقة أرستقراطية ضمت كبار ملاك الأرض من أقارب ملك الثيرانيين، ثم تشكلت طبقة ثانية من النازحين الجدد من الإغريق إلى (قورينا) والذين استولى أفرادها على الأرض من الليبيين بالقوة. وفي الصراع الدائر بين الطبقتين، ناصر الملك الطبقة الثانية خوفاً من مطامع أقربائه مما اضطّر هؤلاء للتحالف مع السكان الليبيين الأصليين الذين انتزعت أرضهم منهم بالقوة، وخرجوا بمساعدتهم لإقامة مدينة جديدة هي (برقة/المرج). واصطدم الملك في قورينا مع حلفائه وانتصر عليهم مما أظهر الحاجة إلى وضع تشريع دستوري ينظم الحياة السياسية والاجتماعية لمدينة (قورينا) أُسِمِي بعد ذلك بـ (دستور المدينة) أو (لوحه المؤسسين)، ويقال أن أفلاطون كان ممن أسهموا في وضع هذه الوثيقة الدستورية. ويقر دستور مدينة قورينا وجود الملك على قمة السلطة إلى جانب طبقتين أولى أرستقراطية تضم أهل (ثيرا) وتسمى (هنيروي)، وثانية تضم الوافدين الجدد من باقي بلاد اليونان وتسمى (بيرويكوي). ويتمتع الملك وفقاً للدستور بسلطة مطلقة تخوله مزاولة كل الوظائف الدينية والمدنية والعسكرية. ويوجد إلى جانب الملك (مجلس شيوخ) و(هيئة قضائية) تتألف من خمسة أعضاء يعينهم الملك، ثم تشكل فيما بعد مجلس للشورى يمثل الأسر الثيرانية، تولى لاحقاً مهمة اختيار أعضاء الهيئة القضائية بدلاً من الملك. ولم تمنح (قورينا) الليبيين من سكان البلاد الأصليين حق المواطنة فيها، وبقيت السلطة السياسية فيها بيد المهاجرين الإغريق ممثلين بالملك ومجلس الشيوخ والهيئة القضائية.

وفي ظروف الصراع بين الفرس والإغريق للسيطرة على الإقليم الليبي، أطاحت ثورة شعبية عام 440 ق.م. بنفوذ الفرس والأسرة الحاكمة الإغريقية معاً ليحل النظام الجمهوري محل النظام الملكي مما كان في صالح القبائل الليبية. أما في ثورة قورينا عام 400 ق.م، فقد تحالفت طبقتها الأرستقراطية مع (بطليموس) حاكم مصر الذي ساعدها على استعادة سيطرتها على المدينة لبدأ بذلك العصر البطلمي في قورينا والذي صدرت فيه وثيقة دستورية جديدة أصبح (بطليموس) بموجبها على رأس الهيئة الحاكمة في المدينة وله سلطة منح حق المواطنة وتعيين أعضاء مجلس الشيوخ وممارسة القضاء، وأصبح للمدينة مجلس

يضم عدداً محدداً من المواطنين العاديين ويشترط لعضويته أن يكون العضو ابناً لوالدين من قورينا أو ابناً لسيدة ليبية وسيد إغريقي من سكان قورينا أو برقة التي أصبحت تابعة لقورينا آنذاك، وكان لهؤلاء الأعضاء حق الانتخاب على ألا يقل عمر كل عضو عن ثلاثين عاماً وله نصاب مالي قدره (20 ميناى) ومن بين أولئك الأعضاء يتم انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ، وكان هناك أيضاً مجلس شورى على غرار مجلس الخمسمائة الأثيني يسمى (مجلس البولي) ليجمع الدستور البطلمي بذلك بين خصائص الدساتير الأرستقراطية والدساتير الديمقراطية معاً. وبدأ الصراع في العهد البطلمي مع القرطاجيين القادمين من مدينة صور الفينيقية والذين أسسوا مدينة (قرطاجة) أي (القربة الجديدة)، وأسسوا نظامها السياسي وفقاً لفكرهم السياسي ونظم الحكم لديهم. وقد تأسست قرطاجة عام 814 ق.م، وبلغت من القوة ما أهلها لفرض سيطرتها على غرب البحر المتوسط ومحاولتها لمواجهة الإمبراطورية الرومانية التي غزاها القائد القرطاجي (هني بعل)، لكن الرومان صدوه وتمكنوا عام 46 ق.م، من تدمير قرطاجة تماماً. وكان نظام الحكم القرطاجي متأثراً بأنظمة الحكم السائدة في العالم المتمدن آنذاك، لا سيما اليونانية والفينيقية، فجاءت حكومتها الأولى ذات خصائص أرستقراطية ميركنتيلية أي حكومة نخبة نبيلة من التجار. إلا أن الأرستقراطية القرطاجية لم تكن وراثية لأنها كانت متغيرة بتغير الثروات وانتقالها، فقد كانت الثروة والقيمة الشخصية للفرد هما الشرطان الأساسيان لتولي الأشخاص للوظائف العامة، وعن ذلك يقول (أرسطو): إن القرطاجيين يرون أن على طالب الوظيفة العامة أن يكون ذا مالٍ إلى جانب تمتعه بالمؤهلات الشخصية. ولم تكن الخصائص الأرستقراطية للنظام السياسي القرطاجي الأول خالصة تماماً، حيث وجدت إلى جانبها أيضاً بعض الخصائص الملكية والديمقراطية، فالحكام شبهوا بالملوك، وشبهت الجمعيات الشعبية بالمجالس النيابية، وتركزت بين يدي هؤلاء الحكام سلطات واسعة، سمحت لهم بقيادة الجيوش ورئاسة جلسات مجلس الشيوخ، والمرجح أن حكمهم كان يستمر طالما كانوا على قيد الحياة مع حضور المشاركة الشعبية في هذا الحكم ولو في صورها الأولية. ثم بدأت حقبة أصبح فيها المقام الأول في قرطاجة لقادة الجيش الذين كان تعيينهم لمجلس الشيوخ الأرستقراطي والجمعية الشعبية، وكان يعين لهم مساعدون لإدارة شؤون الحكومة مع بقاء القائد العسكري السيد المطلق فيما يتعلق بإدارة العمليات العسكرية وتحمل مسؤولياتها ونتائجها. ويتضح من ذلك أن السلطة الحقيقية كانت في يد مجلس الشيوخ وأعضائه الثلاثمائة الذين يمثلون القبائل الثلاث، التي تؤلف جماعة

المواطنين القرطاجيين، ويتمتعون بقدر معين من الثروة، وكانت لهذا المجلس أيضاً سلطات إعلان الحرب وإقرار السلام. وانحصرت صلاحيات مجلس الشيوخ القرطاجي أواخر القرن الثالث ق. م في يد عشرة أعضاء هم الأكثر نفوذاً فيه، حيث تمتع هؤلاء بسلطات تشريعية وتنفيذية واسعة.

وفي إطار الصراع الذي دار بين قرطاجة وروما، شجع الرومان وحرصوا القبائل النوميديّة في شمال إفريقيا على التوجه غرباً، وساعدوها على إنشاء مملكة تنافس قرطاجة وتعمل على القضاء عليها لتبدأ بذلك بوادر نشوء حضارة نوميديّة أقامت قبايل من سكان شمال إفريقيا بين تونس وموريتانيا. وقد أفاد الزعيم النوميدي (مزينيسا)، المؤسس الحقيقي لهذه المملكة، في ذلك من علاقته مع الإغريق والقرطاجيين لتقوية اقتصاد مملكته التي امتد نفوذها من تخوم تونس وحتى أقاصي مراكش، وجعل نظام حكمه ملكياً مركزياً، ونصب نفسه ملكاً وإلهاً على قبائل مملكته. وحين حقق في آخر سنوات حكمه حلمه القديم في القضاء على قرطاجة والاستيلاء عليها بمساعدة الرومان، قضت روما على مملكته وفرضت سلطانها على شمال إفريقيا برمتها. إلا أن الحكم الروماني للشمال الأفريقي، انتهى على يد قبائل (الفاندال) في القرن الخامس الميلادي التي طردت هي الأخرى على يد البيزنطيين ليعود التاريخ بالليبيين مرة أخرى من عصر الزراعة والاستقرار الحضري إلى عصر الرعي والبداءة، وتعود بنية المجتمع إلى الانتظام في وحدات قبلية تجتمع حول أمراء أقوياء. وكان آخر أولئك الأمراء وأشهرهم (فصيلة والكاهنة) اللذان حكما الشمال الأفريقي سنوات طويلة، وقاوما الفتح الإسلامي، وبمقتل الكاهنة انهارت آخر أشكال السلطة القبلية التقليدية ليبدأ عصر جديد مع دخول الشمال الأفريقي إلى فضاء الحضارة الإسلامية فكرباً وثقافياً وسياسياً.

هكذا يتضح أن الفكر السياسي، وكل ما ينطلق منه ويستند إليه من أنظمة سياسية وأنشطة وممارسات في ليبيا القديمة، قد بدأ ليبياً ثم أصبح إغريقياً ليتحول بطلمياً ثم قرطاجياً ثم رومانياً ثم ليبياً ثم بيزنطياً ليعود ليبياً، ثم يصبح عربياً إسلامياً في النهاية. واستخلاصاً مما تقدم، فإن عوامل عدة قد تحكمت في تحديد طبيعة الفكر السياسي في ليبيا القديمة والسلطة الناشئة عنه، في عصورها الحضارية المختلفة، وأبرز تلك العوامل:

## 1. العامل البيئي الطبيعي

حيث امتد الإقليم الليبي القديم ضمن نطاق جغرافي طبيعي واسع الحجم متنوع المعالم، وساهم هذا الاتساع وذلك التنوع بدور كبير في تحديد مواقع الوحدات السياسية الناشئة في هذا الإقليم وحجمها وطبيعة اقتصادياتها، ومن ثم فقد كان لهما أثرهما في تحديد طبيعة الفكر السياسي السائد فيها وقيمه ومعتقداته. فالموقع الذي يمتلك المياه، يهيئ البيئة الملائمة لتجمع سكاني كثيف ومستقر، وهو ما سيحتاج إلى وحدة إدارية سياسية قوية ومؤهلة لإدارة حياة ذلك المجتمع وتسيير شؤونه. أما الموقع المفتقر للمياه، فسوف تنظمه حياة اجتماعية ذات بنية وطبيعة مختلفة، وستحتاج هذه إلى وحدة سياسية ذات خصائص مختلفة عن الأولى شكلاً ومضموناً.

## 2. العامل البيئي البشري المحلي

حيث امتاز التكوين البشري للسكان المحليين للإقليم الليبي، المتسع والمفتوح برأً وبحراً أمام موجات الهجرة المتلاحقة، بكونه تكوين مركب ومختلط، صاغته حركات هجرة بشرية متنوعة ومتوالية، ونتجت عن ذلك حركة موازية من انتقال الأفكار وامتزاجها، وتداخل الرموز السياسية وممارساتها، وتطور أنظمة الحكم والإدارة واختلاطها، وفي مقدمة ذلك الرموز والأنكار السياسية وأشكال أنظمة الحكم المختلفة، وهو ما انعكس على طبيعة الحياة السياسية والتأملات الفكرية المتعلقة بها، فغدت هي الأخرى مركبة وممتزجة ومتحولة باستمرار.

## 3. العامل البيئي البشري الوافد

حيث شهد الإقليم الليبي القديم الكثير من حركات الهجرة الوافدة إليه من الخارج ممثلة بالفينيقيين واليونانيين والرومان والفرس والبيزنطيين مما أدخل إليه نظماً وأشكالاً سياسية خارجية لها تأملاتها الفكرية السياسية الخاصة بها. ونشأت عن ذلك التفاعل بين الوافد والمحلي من الأفكار والممارسات السياسية أشكال جديدة من تلك الأفكار والممارسات.

لقد تجمعت هذه العوامل وامتزجت وتفاعلت مؤكدة تعدد أشكال السلطة السياسية في ليبيا القديمة وتنوعها مما خلق تنوعاً وتعددًا موازيين في أشكال

الفكر السياسي المعبرة عنها والمجسدة لها، ومثلما ساهمت أشكال الفكر السياسي تلك في إنتاج أشكال السلطة السياسية وتغييرها أو تطويرها، ساهمت هذه الأخيرة بدورها في إنتاج الأشكال المعبرة عنها من الأفكار السياسية وتغييرها أو تطويرها لتتحقق بذلك علاقة التأثير التفاعلي المتبادل بين الفكر والواقع ودورتهما الجدلية المستمرة بلا انقطاع. ولعل أهم أشكال السلطة السياسية في الإقليم الليبي تلك التي كانت نتاج بيئته الطبيعية والبشرية وما أفرزته من أفكار سياسية وهي السلطة السياسية في المجتمعات البدوية الرعوية غير المستقرة والمميزة بغلبة الطابع الاجتماعي التقليدي فيها على الطابع السياسي، وبافتقارها إلى الطابع المؤسسي وإلى عناصر الاستمرارية والديمومة، إذ تغيب عنها المؤسسات السياسية السلطوية وتتصف بطابعها المؤقت الذي تفرضه الظروف الاستثنائية الطارئة، فضلاً عن كونها مسئولة عن إدارة وحدات اجتماعية لا تعرف نمط الملكية الفردية الخاصة لوسائل الإنتاج وأدواته ونتائجه. وكان هناك إلى جانب هذا النوع السلطة السياسية في المجتمعات الحضرية الزراعية المستقرة والمميزة بمدنيتها وطابعها السياسي المستقل، ووجود الأشكال المؤسسية فيها، وديمومتها، وإدارتها لوحدة اجتماعية سياسية تقوم على نمط الملكية الفردية الخاصة لوسائل الإنتاج وأدواته ونتائجه.

## مصادر الفصل الأول

- حول الفكر السياسي الشرقي القديم والأصول الشرقية للحضارة الغربية، انظر:
- جوزف هورس، قيمة التاريخ، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.
  - جون كولر، الفكر الشرقي القديم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1991.
  - روجيه غارودي، حوار الحضارات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.
  - كاتين رابلي، الغرب والعالم، ج2، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.
- حول الفكر السياسي في مصر القديمة، انظر:
- أحمد تيمور، الأمثال العامة، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1960.
  - أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1979.
  - أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، (د.ت).
  - أريك هوبز باوم، كارل ماركس: نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1974.
  - بكر مصباح تنييه، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، جامعة قار يونس، بنغازي، ط1، 1994.
  - رودولفو شافنهاغن، الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الزراعية، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1972.
  - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988.
  - سيد القمني، الأسطورة والتراث، دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992.
  - شهاب الدين أبو الفتح الأبهسي، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (د.ت).
  - عبد الرضا حسين الطعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، جامعة بغداد، بغداد، 1985.
  - فرنسوا دوماس، آلهة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1978.
  - فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي - دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
  - كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1977.
  - مكسيم رودنسون، التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، دار الفكر الجديد، بيروت، 1979.



- موريس دوب وآخرون، الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1979.
- موريس غودليه وآخرون، حول نمط الإنتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1979
- نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- نعمات أحمد فؤاد، شخصية مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978.
- هيروودت، هيروودت يتحدث عن مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
- وليم ورد، النظرية السياسية وتطبيقاتها في مصر القديمة، مجلة الفكر العربي، عدد 23، مصدر سبق ذكره.
- Max Weber. The Theory of Social and Economic Organization. London, 1947.
- حول الفكر السياسي في العراق القديم، انظر:
  - أنيس فريجه، ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار، بيروت، ط2، 1979.
  - بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - جان بوتيرو، الديانة عند البابليين، جامعة بغداد، بغداد، 1970.
  - جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1982.
  - ستيانو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، دار الكتاب العربي، القاهرة 1957.
  - صلاح الدين ناهي، العدالة في تراث الرافدين وفي الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1984.
  - صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، مطبعة المعارف، بغداد 1971.
  - —. من ألواح سومر، مكتبة المثنى - بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1971.
  - عبد الرحمن الكيالي، شريعة حمورابي، مطبعة الضاد، حلب، 1958.
  - عبد الرضا حسين الطعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، مصدر سبق ذكره.
  - —. مفهوم الديمقراطية في العراق القديم، مجلة آفاق عربية، بغداد، عدد6 سنة 1989.
  - عامر حسن فياض، المرجعية الحضارية للديمقراطية في العراق القديم، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 223، سنة 1997.
  - فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، وزارة الإعلام، بغداد، 1973.
  - فراس السواح، دراسة في الأسطورة (سورية - أرض الرافدين)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1976.
  - فوزي رشيد، الشرائع العراقية القديمة، بغداد، ط2، 1979.
  - —. السياسة والدين في العراق القديم، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1983.

- مجموعة من علماء الآثار السوفيت، العراق القديم - دراسة تحليلية لأحواله الاقتصادية والاجتماعية، وزارة الإعلام، بغداد، 1976.
  - محمد حرب فرزات وعيد مرعي، دول وحضارات في الشرق العربي القديم، دار طلاس، دمشق، ط2، 1994.
  - نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج 6، نص ملحمة كلكامش، مصدر سبق ذكره.
  - ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 1- 2، الإدارة الثقافية بالجامعة العربية، القاهرة، ط3، 1961.
  - Kramer, S.N. The SUMERIANS: Their History Culture and characters. Chicago, 1963.
- حول الفكر السياسي في ليبيا القديمة، انظر:
- إبراهيم نصحي، إنشاء تورينا وشقيقاتها، الجامعة الليبية، كلية الآداب، بنغازي، 1970.
  - حسن سليمان محمود، ليبيا بين الماضي والحاضر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1962.
  - روبن هاليب، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير، جامعة قار يونس، بنغازي، 1986.
  - شارل اندرس جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1969.
  - طه باقر، عصور ما قبل التاريخ في ليبيا وعلاقتها بأصول الحضارات القديمة، بحث مقدم إلى مؤتمر الجامعة الليبية، كلية الآداب، بنغازي، 16- 23 مارس 1968.
  - عامر حسن فياض، تأملات في الأطر العامة والخاصة للفكر السياسي في ليبيا القديمة، مجلة البحوث الاقتصادية، الهيئة القومية للبحث العلمي، بنغازي، عدد 1 و2، 1994-1995.
  - عبد اللطيف البرغوثي، التاريخ الليبي القديم، الجامعة الليبية، دار صادر، بيروت، 1971.
  - مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، الجامعة الليبية، بنغازي، 1966.
  - نقولا زيادة، الدولة العربية الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1950.

## الفصل الثاني

### الفكر السياسي

### في الحضارات الشرقية غير العربية القديمة

#### المبحث الأول

#### الفكر السياسي في الحضارة الفارسية القديمة

تجسدت الحياة السياسية في فارس القديمة وانعكست في إطار الدولة الفارسية وبنيتها المؤسسية المتشكلة في حدود 600 ق.م وما مهد لها وعاصرها من تأملات وأفكار سياسية، وكان من الطبيعي أن تستند تلك الحياة إلى دعائم تنطلق منها وتقوم عليها، تمثلت في دعامتين أساسيتين:

1 - دعامة سياسية، تمثلت في التطور السياسي الهيكلي المؤسسي.

2 - دعامة فكرية، تمثلت في البنى الفكرية الأسطورية والدينية.

دون أن يمنع الجذر الفارسي الاجتماعي لهاتين الدعامتين من تأثرهما بالاتصال بالحضارات الكبرى آنذاك من رافدية وفرعونية وفينيقية وهندية وإغريقية مما أتاح لها فرصة كبيرة للاغتناء بترائها الفكري والانتفاع بخبراتها العملية، فانعكس ذلك على شتى جوانب الحياة الفارسية القديمة وفي مقدمتها الجانب المتعلق بالفكر السياسي الذي أهلته طبيعته الخاصة من جهة، وتأثره بإرث الحضارات الأخرى ومنجزاته من جهة ثانية، لإنتاج نماذج سياسية فكرية مميزة على مستوى الشكل والمضمون على حد سواء، وستكون هذه النماذج هي موضوع متابعة مفردات هذا المبحث وتفاصيله.

## أولاً: التطور السياسي العملي في فارس القديمة

يعد المدخل التاريخي ضرورة لازمة لدراسة مواضيع الفكر السياسي والبحث في تفاصيلها على الرغم من عدم إدراج هذا النوع من الدراسات في نطاق البحث التاريخي، إلا أن استخدام هذا المدخل في معالجة الفكر السياسي في الحضارة الفارسية، يواجه مشكلة قلة المدونات التاريخية في هذا الخصوص وغلبة الأساطير والخرافات على المتوفر منها بما يجعل استخلاص دلالات تاريخية موضوعية منها أمراً متعذراً، لذلك لا يجد الباحث أمامه إلا دراسة النقوش المسمارية والأواني الخزفية لاستنطاقها وتحليل ما تنطوي عليه من معلومات حول طبيعة المجتمع وثقافته وأحواله الاجتماعية والسياسية، أملاً في الوصول إلى تلك العناصر المتعلقة بالفكر السياسي الفارسي ومرتكزاته الأساسية. واستناداً إلى المستخلص من المتاح من المصادر التاريخية، يعود ظهور أول المجتمعات البشرية في بلاد فارس إلى الألف الثاني قبل الميلاد عندما استقر فيها فرع من المجموعة المسماة (الآرية) النازحة من موطنها في وادي الدانوب إلى شبه القارة الهندية مؤسسين بذلك الوجود الفارسي الآري الذي ينتمي إلى الأرومة الهندوأوروبية. أما بلاد فارس (إيران الحديثة) فهي إقليم متسع ومتنوع يمتد من بحر العرب وخليج هرمز جنوباً حتى آسيا الوسطى وبحر قزوين شمالاً، ومن غرب القارة الهندية (باكستان وأفغانستان) شرقاً إلى بلاد الرافدين (العراق الحديث) والخليج العربي غرباً، فأتيج لها بذلك احتضان بيئات جغرافية ومناخية متنوعة سهلية وجبلية وصحرافية، وتوفرت لها سواحل طويلة امتدت جنوباً وغرباً. فانعكست ظروف الاتساع والتنوع هذه على حياة المجتمع الفارسي وأساليب الإنتاج فيه وتنظيماته الاجتماعية والاقتصادية التي أثرت بمجملها في تكوين الدولة الفارسية، وتحديد طبيعة مؤسساتها السياسية، وتشكيل أنماط فكرها السياسي.

لقد تميز المجتمع الفارسي القديم بوحدة أسسه ومرجعياته اللغوية والثقافية والقيمية مما ساعد على تبلور شخصيته الموحدة، وترسيخ عناصرها ومقوماتها، الذاتية والموضوعية، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالوحدة السياسية. إذ أتاحت هذه الظروف للمجتمع الفارسي إقامة أنظمة حكم مركزية موحدة، اعتمدت على أجهزة بيروقراطية كفوءة وقوية، وجيوش كبيرة ومقتدرة سرعان ما استخدمها الحكام في تحقيق طموحاتهم التوسعية على حساب الأقاليم المجاورة مكونين إمبراطورية، مدت سلطانها يوماً على إيران والعراق والشام ومصر وأجزاء كبيرة

من آسيا الوسطى وأفغانستان وباكستان. ودارت بينها وبين دول المدن اليونانية، في القرن الخامس قبل الميلاد، حروب وصراعات، انتهت بهزيمة الإمبراطورية الفارسية على حدود تلك الدول- المدن ليتوقف سلطانها عند حدود آسيا فلا يتعداها إلى أوروبا كما كان يطمح أكاسرتها. وقد شهد تاريخ فارس السياسي القديم، ثلاثة عصور تاريخية هي:

- العصر الأخميني.

- العصر البرتي.

- العصر الساساني.

حيث تأسست الدولة الفارسية الأولى (الأخمينية) إثر ثورة قام بها (كورش الأول) ضد ملك (ميديا) في غرب آسيا الصغرى، منتصف القرن السادس قبل الميلاد، لتدخل بلاد فارس عصرها الأخميني بعد أن أقام كورش دولة فارسية يحكمها حاكم واحد هو ملك الملوك أو (شاهنشاه). ويذكر الإغريق عن هذا العصر وعلى لسان مؤرخهم (هيرودوت) أن الفرس كانوا شعباً بسيطاً صلباً، يحكمه ملوك قديرون، يحبون الصدق، سلطانهم مطلق، وشعبهم يدين لهم بولاء لا شبهة فيه وهو ما حصل في زمن (كورش ودارا). ولكن اتصالهم بالشعوب الخاضعة لهم، وتأثرهم بتقاليدها وأخلاقها، ذهب بخصالهم الطيبة، وأفسدهم تماماً، فأصبح ملوكهم طغاة مستبدين، وتدهورت أحوالهم، يؤيد ذلك ما قاله أفلاطون في محاورته (القوانين) من أن "فارس هوت من مكانها الرفيع بين الشعوب لاستبداد ملوكها وضعف الثقة بينهم وبين الشعب"، وهذا الوهن شجع الآخر على التفكير بغزو فارس المنيعه فغزاها الاسكندر المقدوني منهيماً بذلك العصر الأخميني.

إلا أن خضوع إيران/فارس للحكم المقدوني لم يدم طويلاً لانتهاء هذا الحكم خلال سنوات قليلة، مع نهاية حياة الاسكندر، لتنهض فيها دولة جديدة هي الإمبراطورية البرتية التي أذنت ببداية عصر جديد (العصر البرتي)، والبرتيون هم سكان إقليم البرت الذين اندمجوا بالميديين والآريين مكونين شعباً واحداً له لغة واحدة وثقافة وحياة واحدة. وامتد العصر البرتي من 250 ق.م وحتى 226 م، وكانت الإمبراطورية البرتية خلال هذه المدة إطاراً عاماً تجتمع فيه عدة شعوب، ويتخذ من الناحية السياسية شكل دولة ملوك طوائف، قامت في عصرها بدور المنافس للإمبراطورية الرومانية بعد أن كانت الإمبراطورية الأخمينية من قبل

المنافس لدول المدن اليونانية. وقد تكونت الدولة البرتية من ثمانية عشر مملكة، لذلك لم تكن بنيتها متماسكة، بل كانت شبه محلولة العرى وهي نقطة اختلاف أساسية بينها وبين الإمبراطوريتين الأخمينية السابقة والساسانية اللاحقة. وانتهى هذا العصر بقيام الإمبراطورية الساسانية إثر انتصار (اردشير) على ملوك الطوائف من البرتتين واتخاذه (المدائن) عاصمة لمملكته. وامتد العصر الساساني بين أعوام 226 - 641 م، حيث ظلت الدولة الساسانية طوال هذه المدة عدو الإمبراطورية الرومانية ومنافسها الأول، وخاضت حروباً وصراعات مع الرومان، انتصرت في بعضها، وانهزمت في بعضها الآخر حتى الفتح الإسلامي الذي انضوت فارس بعده أرضاً وشعباً تحت راية الإسلام عام 642 م، وأصبحت جزءاً من الدولة الإسلامية.

## ثانياً: البناء الفكري لبلاد فارس القديمة

تميز البناء الفكري الفارسي القديم بغلبة الطابع الديني عليه، حيث تشكلت معالم العقلية الفارسية القديمة تحت تأثير العقائد الدينية التي صيغت في ضوءها أفكار الفرس وتأملاتهم في مختلف جوانب الحياة وأوجهها مما يجعل دراسة البناء الفكري لفارس القديمة والبحث فيه، يتخذ في جانب كبير منه صورة دراسة وبحث في الديانات الفارسية القديمة. ولكن الوثائق التاريخية لم تحفظ لنا الكثير عن الديانة الفارسية في عصورها المبكرة، إذ فقد الجزء الأكبر منها، حيث لم يدون كتاب الفرس المقدس (زندافستا) إلا حوالي القرن السادس الميلادي، فضاعت جراء ذلك العقائد الدينية الأساسية، واختلط ما بقي منها بالكثير من الأفكار والعقائد الأخرى. إلا أن ما بقي من تلك الديانة وعقائدها، يسمح بالقول بأن الديانة الفارسية الأولى التي دعيت (عقيدة الشعب)، كانت تقوم على عبادة العناصر الأولى (النار والهواء والماء والتراب) وتقديس كل مظاهر الحياة الطبيعية، وأنها كانت في أول أمرها تقدم الأضاحي البشرية، ثم استبدلتها لاحقاً بالأضاحي الحيوانية. هذا ما يتعلق بعقائد عامة الشعب، أما عقائد الخاصة، فقد كانت عقائد ثنوية، حيث كان كثير من ملوك الفرس يؤمنون بالإلهين (ميترا وأناهيتا) وغيرهما من آلهة الشعب، إلا أنهم كانوا يضعون على رأس هذه الآلهة جميعاً الإله (أهورامزدا)، الذي كان إلهاً غير مرئي، ولم تكن له أماكن خاصة لأن كل بقاع الأرض معابد له، أما النار فلم تكن إلا رمزه فحسب. وقد بقي هؤلاء الملوك يعبدون (أهورامزدا) عبادة حرة غير مقيدة بتعاليم حتى أواخر القرن

الخامس قبل الميلاد عندما بدأ انتشار الديانة الزرادشتية وتبنيها رسمياً وتطبيق تعاليمها وطقوسها. ويجمع أغلب الباحثين على أن زرادشت قد ظهر حوالي نهاية القرن 8 ق.م، وأن تاريخه الديني مغمم بالأساطير الشعبية الغربية التي لا تخلو منها عقائد شعب من الشعوب كالقول بأنه ولد ضاحكاً، رافعاً وجهه ويديه نحو السماء، وأن ليلة مولده شهدت معجزات رآها الخاصة والعامة، وأنه سحر الملوك براهينه. أما التاريخ فيخبرنا بأن زرادشت، نشأ في بيئة ريفية متواضعة، كانت تواجه عدوان جيرانها وغزواتهم، لذلك كان أكثر ما يشغله في شبابه هو النجاة بنفسه وبأسرته من القبائل البدوية التي كانت تتهدد أطراف الأقاليم الكبرى في ذلك العصر. وانعكس ذلك على أفكاره وعقائده، فعارض الدين القديم، ودعا لحماية الأخلاق، وجعل الخلود النفسي أسمى الغايات، والخلود ثواباً للفضائل الإنسانية، أما القتل لأجل السرقة والنهب في الغارات والغزوات فهي عنده أفظع أنواع الجرائم حتى وإن كانت بحق الحيوان. ولكن سمو أفكاره ومثاليته الأخلاقية لم يمنعه من الاهتمام بالمتع الإنسانية المادية من مال وجمال... الخ، والتي أفسح لها مكاناً كبيراً في صلواته وأدعيته.

ومرجع هذه الديانة هو كتابها الـ (افيستا) الذي لم يتم جمعه إلا أواخر القرن الخامس الميلادي، بينما يرجع تاريخه إلى حوالي القرن الثامن قبل الميلاد، وأهم عقائدها وأفكارها:

- 1 - إن جميع الآلهة في تاريخ العقائد الدينية هي آلهة محلية بحيث يكون لكل شعب آلهته، أما "أهورامزدا" فليس إلهاً فارسياً بل هو إله الكون كله، وزرادشت هو النبي الذي تلقى وحي هذا الإله الكوني الذي ليس له شريك، وإن كان له خصم دونه في الرفعة والعظمة هو "أهرمان" إله الشر الذي سينهزم أمامه على مر الزمن.
- 2 - إن الإله "أهورامزدا" هو الخير، فهما إسمان لشيء واحد، وبذلك يصبح الخير هو أساس العقيدة الزرادشتية وجوهرها.
- 3 - إن أول واجب ديني هو تعميم الخير والقضاء على الشر، وأهم الوسائل لذلك هي تقوية النوع البشري ونشر الخصوبة وال عمران على سطح الأرض.
- 4 - إن الإنسان كائن مركب من جسد وروح، والجسد مكون من أربعة عناصر "العظم واللحم والقوة الحيوية والصورة أو القالب"، والعنصر الأخير، القالب أو الصورة، هو وحده الذي يعود إلى الحياة عند البعث دون العناصر الثلاثة الأخرى الفانية.

وفي كل الأحوال فإن أبرز ما في الزرادشتية هو جانبها الأخلاقي، فأهم الفضائل عندها وأجلها هي العدالة والعفة والإخلاص والصدق، وأهم الواجبات الدينية هو العمل على تنمية النوع البشري وتقويته، أما الفضائل الثانوية فهي الإحساس بالسرور، ومهاجمة الأعداء والدفاع عن النفس والوطن، وتعد هذه الأخيرة من الواجبات المقدسة عند الزرادشتية.

وتأسست الديانة المانوية على يد "ماني" الذي لم يعرف عن حياته أكثر من أنه ولد في بابل عام 215 م، ومات مقتولاً على يد أحد ملوك الفرس عام 275 م، وأنه كان متنسكاً متصوفاً، ينزع إلى التشاؤم ولا يؤمن بإمكانية انتصار الخير على الشر ولا أمل لديه في صلاح العالم. واعتقد ماني أن العالم نشأ من جسم عملاق، تم تقسيمه إلى أجزاء، وتكونت الموجودات من بعضها. أما المبادئ الأولى فهي في رأيه مبدأين (الخير والشر)، وهما أزليان، أبديان، متساويان في كل شيء، وأن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين (النور والظلمة). وهذان هما مصدر كل الموجودات، فالخير والبركة والنفع من أجناس النور، والشر والفساد والضرر من أجناس الظلمة. ولإنكار المانوية لاستقلال وتباعد الخير عن الشر، وتأكيدهما على تعادلتهما، فقد وجدت أن الخلاص يكمن في إنقاذ النفس من الجسد، والعمل على إنهاء العالم المادي وإضعاف النوع البشري وإبادة النسل بحظر الزواج وغير ذلك من وسائل عملت المانوية على نشرها. إلا أن تلك الوسائل لم تكن ملائمة للفرس الذين حبيت إليهم أفكار "زرادشت" من قبل متع الحياة ولذاتها. لذلك فإن المانوية، وإن كانت قد ولدت في بلاد فارس، فإن انتشارها فيها كان محدوداً، وما انتشر منها، واجه تدمير الشعب مما فيه من ضعف ويأس وتشاؤم وحرمان من لذات الحياة حتى المباحة منها. وحين بلغت هذه الأخبار أسماع الملك، دعا "ماني" وناقشه في أفكاره، فصرح أمامه أن التخلص من الشر مستحيل، وأن استمرار الحياة معناه استمرار الشر، والوسيلة الوحيدة للتخلص من الشر القضاء عليه هي تدمير العالم وإنهاء الحياة. فرد الملك عليه بأن الحكيم المؤمن بأفكاره، المخلص لمذهبه، يجب أن يطبقها على نفسه أولاً، فإن لم يفعل، طبقها عليه أنصاره ومريديه. ولأن الملك يؤمن بأفكار "ماني" ومذهبه، فمن واجبه تطبيقها، وواجبها هو أول من يجب تطبيقها عليه، وعندها أمر بقتل "ماني" ليكون موته بداية لتحقيق أفكاره.

ثم جاءت بعد ذلك الديانة المزدكية التي تأثرت بالمانوية في مبادئها العقائدية، لكنها خالفتها في آرائها الاجتماعية، حيث رأت أن الحقد الذي يأكل



قلوب الناس، والحرب التي تمزق جسد الأخ بيد أخيه، ليس لهما إلا سببين:

أولهما: التنازع والتحاسد على امتلاك الأموال والنساء.

وثانيهما: اختلاف الناس وتنازعهم بسبب اختلاف أديانهم وطقوس عبادتهم.

فدعت إلى الأخذ بمبدأ المشاعية، وإلغاء الملكية والزواج دون قيد أو شرط للتخلص من السبب الأول، وإلغاء الأديان وطقوس العبادة كشرط لزوال السبب الثاني الذي هو منشأ كل شر وبلاء في هذا الكون، وبزوال هذه الأسباب، تتطهر قلوب الناس من الحقد، وتزول دواعي الحسد والنزاع، وتنتهي مقتضيات الحرب والصراع إلى الأبد. ومع الفتح المقدوني لبلاد فارس، وما صاحبه من إحراق كتب الفرس المقدسة وصحفهم الدينية، ودخول عقائد جديدة، تلبلت العقول، واختلطت الأفكار، لتظهر في بلاد فارس ديانة جديدة هي مزيج من أفكار الديانات السابقة وعقائدها، سميت بالديانة الزرادشتية الجديدة التي قدر لها أن تسود حتى نهاية الحكم الساساني ومجيء الإسلام الذي وضع لها نهايتها.

لقد أسهم هذا البناء الفكري، المستند إلى العقائد الدينية والمستمد منها، بدور كبير في خلق عقلية فارسية تعتقد بإله رئيس، إن لم نقل أنه إله واحد، وأن سلطة هذا الإله أو قدرته جمعت في ذاته كل شيء، وجعلته يحقق بإرادته النظام الطبيعي الأخلاقي المستقل عن كل وجود إنساني لتتجذر بذلك فكرة الإله الواحد الخالق الخالد في الفكر الفارسي القديم وتنعكس على الصعيد الاجتماعي في القبول بنظام حكم واحد/سلطة واحدة، لها رئيس/حاكم واحد. وترسخت في ذلك الفكر أيضا عقيدة تجمع في شخص هذا الإله الواحد مبدأ الوجود/الماضي وصفات المخلص الذي يحدد نهاية الوجود/المستقبل ومثله الأعلى، وكان "أهورامزدا" أول من اصطبغ بهذه العقيدة المركبة التي وضع زرادشت أسسها وأقام بناءها. فكانت عقيدته هي دين الدولة الفارسية وعمادها العقائدي حتى نهاية العصر الساساني مما جعل من الديانة الزرادشتية الصانع الأهم للعقلية الفارسية القديمة، والقوة التي بلورت أفكارها وتأملاتها في شتى جوانب الحياة المجتمعية بما في ذلك الجانب السياسي منها المتمثل بالسلطة السياسية. فكيف تأمل العقل الفارسي القديم في ظاهره السلطة السياسية، وكيف فكر فيها؟

## ثالثاً: السلطة في الفكر السياسي الفارسي القديم

توسل العقل الفارسي القديم وسائل مختلفة، واستخدم أدوات متنوعة، للتعبير عن موقفه من ظاهرة السلطة السياسية بمواضيعها وقضاياها المختلفة، فاعتمد الأسطورة والحكمة والموعظة والكلم القصار لاسيما في تأملاته بشأن نشأة السلطة وآليات عملها وطبيعة وظائفها، ولجأ أيضاً إلى المقارنة والخيال في تأملاته حول شكل السلطة المنشود والمفضل لدى الفرس. لقد نسج العقل الفارسي القديم، قبل زرادشت، أفكاره حول السلطة السياسية المتجسدة في شخص الملك، وعبر عن تصوراتهِ بشأن أصلها ونشأتها الأولى وشكلها وطبيعة وظائفها وأهدافها معتمداً التصوير الأسطوري الخيالي. فزعم أن "هوشنك" كان ملك الأقاليم، وقاهر الخلق، ومعمار الأرض، وهو وفقاً للأسطورة الفارسية القديمة، أول من استخراج الحديد واتخذ منه الأدوات للصناعات، وقدر المياه في مواضع النفع، وحض الناس على الزرع والضرع، ورسم لهم حفر الأنهار وغرس الأشجار، وأمرهم بقتل السباع، واتخاذ اللباس والفرش من جلودها، وذبح الغنم والبقر والأكل من لحومها. وأنه أول من بنى الأبنية ومصر الأمصار، ووضع الحدود والأحكام، وأثر العدل حتى تلقب به فدعي (فيشداد) أي (أول من حكم بالعدل). وقيل إنه أول ما نزل ببلاد الهند، ثم تنقل بين الأقاليم، فلما استقام أمره واجتمع ملكه، عقد التاج على رأسه وخطب بالناس خطبة قال فيها "إني ورثت جدي كيرموث ملك الأرض، وأنا رحمة للمصلحين، ونقمة على المفسدين من مرده الإنس والشياطين". ويوضح هذا البناء الأسطوري أن السلطة في بلاد فارس كانت ذات شكل ملكي وراثي، وتتحمل مسؤوليات الحضارة والمدنية على الصعيد المادي، مثلما هي مستولة معنوياً عن التشريع المحقق للعدالة التي هي قرينة اسم أول الملوك وميزته الأساسية ووظيفته التي أعلن مسئوليته عنها. ولم تغفل الصورة الأسطورية للملك الأول الأساس الديني لسلطته، فهو أول الملوك لأنه من أسرة (البرذاتا) ومعناها "أسرة أصحاب الناموس القديم"، أي أصحاب الشريعة/الدين القديم، فأستت للسياسة بالدين، وأسندت الدين بالسياسة.

هكذا أصبح "هوشنك" شخصية حية في الفكر الملحمي الشعبي الفارسي، ونسب إليه دين خاص قديم أسبق من ديانة زرادشت بزمان طويل. لقد جعلت العقلية الفارسية القديمة أصل السلطة السياسية المتجسدة في شخص الملك، ومصدر شرعيتها، أصلاً ومصدراً إلهيين، يعودان إلى الإله (أهورامزدا)، فهو كما

عرفه الأحمينيون، أصحاب أول دولة في التاريخ الفارسي المعروف، أكبر الآلهة والإله الأعظم، وهو الإله الملكي بالدرجة الأولى حتى مثلوه رسماً بقرص الشمس المجنح يخرج منه النصف الأعلى لشخص ذي لحية يكمل التاج هامته، ومع أن الرسم مشتق من الرموز الدينية الآشورية، لكن تبني الفكر الفارسي القديم له، يدل على تبنيه للمضمون الذي ينطوي عليه، فالإله هو الذي يختار الشخص الملكي وينتخبه، لذلك فإن سلطة الملك مستمدة من الإله الذي اختاره وسلطته الإلهية المقدسة. ويؤيد هذا الاستنتاج:

■ حرص الملوك الفرس على أداء الطقوس الدينية، وبخاصة الأساسية منها، فهم أول من يقدم القرابين والأضاحي، وهم من يشعلون النار التي لا تنطفئ في معابد الإله.

■ النقوش الملكية الفارسية التي تبتدئ دعاءها بالقول "أهورامزدا، هو الإله الأكبر الذي خلق السماء في العُلى وأوجد الأرض، الذي أبدع الإنسان وأستنبط له الغبطة، الذي جعل من داريوس ملكاً، ووهب له هذه المملكة العظيمة الغنية بالخييل والسكان". وقد وجد هذا النص منقوشاً على أربعة وعشرين نصباً في مصر، تعود إلى حقبة الاحتلال الفارسي لها، أما الوجه الآخر للنصب، النص المقابل بالهيريوغليفية، فيشيد بانتصارات الملك ويعزوها إلى هذا الإله. ووجدت في بابل، التي احتلها الفرس أيضاً، مثل هذه النصوص التي تجعل الإله الفارسي سبب نشأة السلطة السياسية ومصدر شرعيتها.

■ إن الفرس القدماء، كانوا لا يذكرون أسماء ملوكهم عند مخاطبتهم بل يقولون لهم "أنتم الآلهة" أو "قداستكم"، دون أن تجعل منهم مثل هذه المسميات آلهة بالمعنى الدقيق والمباشر، فالملك عندهم هو "العظيم الأول"، وكانت كل المظاهر المحيطة به تؤكد ذلك وتعبر عنه، فإن احتجم لم يحتجم معه أحد لا من الخاصة ولا العامة بل عليهم جميعاً التشاغل بطلب سلامته والدعاء له بالعافية، وأن زار أحداً، عظمت مكانة مضيفه وحاز الامتياز والتكريم، وأرّخ الفرس تلك الزيارة، وخرجت كتبهم بأنبائها إلى الآفاق.

وخضع شكل السلطة السياسية في جانب أساس منه إلى المنطق التوحيدي ذي الجذور الدينية الذي حكم العقل الفارسي القديم وهياً للقول بوحادية السلطة المتجسدة في شخص ملك فرد مطلق الصلاحية لا يقاسمه سلطته فرد ولا جماعة ولا يراقبه أحد، فكل ما يجري يكون باسمه ووفقاً لإرادته، وتتخذ القوانين

الملكية العمومية شكل تصريحات شفوية، يتبناها الجهاز البيروقراطي الحكومي ويتولى تنفيذها. ويوجد إلى جانب الملك وزير يكون تعيينه أو تنحيته بيد الملك وحده، وله مراقبون يتابعون عمل الإدارات المحلية، ويسمى هؤلاء "عيون وآذان الملك". وساهمت عوامل أخرى مضافة في ترسيخ طابع الواحدية في السلطة وتميزها بخاصيتها المركزية المطلقة، كوحدة الأصول الاجتماعية للغالبية العظمى من سكان فارس القديمة، أو على الأقل اعتقادهم بذلك، ووحدة البناء الثقافي اللغوي الفارسي حتى أصبحت الفارسية بعد (داريوس الأول)، ثاني الملوك الأخمينيين، لغة فارس القديمة، حكاماً ورعية، فكانت عاملاً مساعداً عزز السلطة المركزية المطلقة ودعمها. وكان للمركزية الإدارية، في فارس القديمة دورها المساعد أيضاً في ترسيخ مركزية السلطة وتأكيد طابعها المطلق، فقد قسم ملوك الفرس إمبراطوريتهم إلى مقاطعات تراوحت بين العشرين والثلاثين دعواها (مرزبانات)، يحكم كل منها حاكم يسمى (مرزبان)، يمثل سلطة الملك في مقاطعته، ويخضع له خضوعاً كاملاً ومباشراً. ولم يخل هذا التقسيم من مخاطر تهدد مركزية السلطة وطابعها المطلق، غير أن ملوك فارس وأباطرتها، احتاطوا لذلك باعتماد نظام المراقبين على المقاطعات وحكامها، ونظام البريد الملكي الذي يؤدي دور جهاز الاستخبارات، وأمناء السر الذين يعملون إلى جانب حكام الولايات (المرزبانات) ويراسلون وزير الملك مباشرة مع استقلال القيادة العسكرية في المقاطعة عن القيادة الإدارية.

لقد كان شكل السلطة السياسية في بلاد فارس موضع اهتمام فكري، نقل المؤرخ اليوناني (هيرودوت) إحدى صوره في حوار منهجي مقارن بين سبعة من حكماء الفرس، يدور حول أشكال السلطة السياسية وأيها الأقدر على تحقيق الاستقرار، ومنع الاضطراب، بحكم قيامه على القانون ومشاركة الطبقة الأرستقراطية في مسؤوليات الحكم والإدارة. فقد انتقد أحد الحكماء سلطة الفرد المطلقة والنظام الملكي، داعياً إلى نظام حكم الأكثرية، متسائلاً كيف تكون الملكية نظاماً جيد التنظيم والرئيس الوحيد فيها حر يفعل ما يشاء دون أن يكون لأحد حق محاسبته على أفعاله، حيث ينمي مثل هذا النظام الميل إلى للمغلاة والحاجة إلى التملق مما يمكن أن يفسد أفضل الرجال. والأكثر من ذلك خطورة هو أن الرئيس في هذا النظام قادر على أن يقلب العادات القديمة، وأن يأمر بالموت دون محاكمة، ويغتصب النساء، فكيف لا يفضلُه ويتقدم عليه نظام يكون الشعب فيه هو الحاكم؟ فالأخير يحمل أجمل الأسماء والمعاني:

- المساواة أمام القانون.
- اختيار الحكام بالقرعة.
- محاسبة الحكام على ممارستهم للسلطة.
- عرض قرارات الحكام على مجموع المواطنين.
- أن لا شيء فيه يحط من قدر الملكية أو يدينها، ولكن كل شيء يكمن في العدد الكبير والكثرة.

ويبين هذا الرأي مساوي الحكم الفردي المطلق ويعارضها بحسنات حكم الأكثرية، مفضلاً الشكل الأخير من أشكال نظم الحكم.

وذهب حكيم فارسي آخر، من هؤلاء السبعة، إلى ذات الموقف المعارض للسلطة الفردية، دون أن يؤيد سلطة الأكثرية أو يدعو إليها، معلناً أن جهل وسفاهة جمهور جانح لا يصلح لشيء هي في نظره أسوأ من جهل وسفاهة فرد طاغية عندما يقوم بعمل عن سابق معرفة بالسبب الذي يدفعه للقيام به، بخلاف الجمهور الجانح الذين لا يعرف شيئاً ولا يرى شيئاً، فهو لذلك يندفع كالسيل الجارف الذي يحرك الأحداث معه دون إدراك لمسارها أو تقدير لت نتائجها. وعلى هذا الأساس فإن السلطة المرجحة لديه هي سلطة القلة المؤهلة للحكم، القادرة على الوصول إلى الرأي السديد والقرار الصحيح، منحازا بذلك إلى سلطة الأرستقراطية الحكيمة المتعلمة. وذهب حكيم ثالث إلى رفض أي من سلطة القلة وسلطة الكثرة، مفضلاً نظام السلطة الفردية التي تجري ممارستها بشكل صحيح وسليم محددًا دواعي هذا التفضيل في أن حكم الملك الفرد، عندما يكون صالحاً، يمارس على رعيته ومصالحهم وصاية لا يأخذ عليها طالما أن القرارات التي تستهدف الأعداء تكون سرية لا يخشى تسربها، وهو حكم لا يعاني من الآثار السلبية لحالة التعاقب الحتمي للنظم السياسية، وهي حجة ذكية على الرغم من كثرة ما عليها من مأخذ، لأن القلة تهلك حتماً جراء الخلافات الداخلية وسعي أفرادها للسيطرة والتحكم بما يدفع بهم إلى قتل بعضهم ومن قتل إلى قتل حتى يصل النظام إلى حكم الملك الفرد الذي يفرض نفسه لأنه أفضل نظم الحكم. أما حكم الكثرة فإنه يُنمّي الخبث، ومن هنا تبدأ تحالفات الخبثاء ومؤامراتهم لهدم الشيء العام، ويبقى هذا حالهم حتى اللحظة التي يقوم فيها رجل يجعل من نفسه حامياً للناس ومدافعاً عن مصالحهم فيضع حداً لكل ذلك، ويصبح ملكاً عليهم بعد أن نال إعجابهم وحاز على رضاهم، وهذا دليله الآخر

على أن ملكية الفرد الواحد هي أفضل ما يوجد من أنظمة الحكم. وتعد الفكرة الشائعة عن بلاد فارس بوصفها بلاداً خضعت أرضاً ورعية لسلطة حكم فردي مطلق لا حد له ولا قيد عليه، فكرة غير صحيحة كان للإغريق الدور الأول في صياغتها وانتشارها محاولين من خلالها الإعلاء من شأن أنفسهم وأنظمة حكمهم في مقابل الحط من قيمة أعدائهم التقليديين (الفرس) وتضخيم مساوئ نظم الحكم لديهم. فقد كانت سلطة ملوك فارس مقيدة على الدوام بقيم ومبادئ وواجبات وظيفية، تراعي مصالح المجتمع الفارسي ونظام الحكم فيه من جهة، وعادات وتقاليد وعقائد الشعوب العديدة الخاضعة لسلطنتهم من جهة ثانية، ويرتبط بهذه الواجبات الوظيفية البحث في وظائف السلطة وآليات عملها كما تأملها العقل الفارسي القديم، وصاغ أفكاره عنها.

وبقدر تعلق الأمر بالواجبات الوظيفية للسلطة السياسية في بلاد فارس، تشير الوقائع إلى تنوع تلك الواجبات بين رئيسية وثانوية، ما كان منها سياسياً أو عسكرياً أو اقتصادياً، أو دينياً... الخ. حيث كانت السلطة المركزية ومؤسساتها الإدارية، في بلاد فارس، تستهدف بالدرجة الأولى تزويد الملك بالوسائل اللازمة لإظهار عظمته وجبروته وتوفير الأموال اللازمة لذلك، فأجبرت الشعوب الخاضعة لسلطته على دفع الجزية، باستثناء الفرس الذين هم مادة دولته، وأداة حكمه، وشعبه المظفر، ولعل في ذلك تفسيراً للشورات المتكررة في البلاد الخاضعة للإمبراطورية الفارسية على اختلاف عصورها وامتداد سنيها. وجمعت السلطة في بلاد فارس بين يديها الوظائف العسكرية معتمدة على الفرق العسكرية التي تقدمها المرزبانان (الولايات). وكان قادة تلك الفرق ممن يعينهم الملك، وكانوا أحياناً من حكام الولايات الذين جمعوا، في مثل هذه الحالات، بين الوظائف السياسية والعسكرية، وقد وفر هذا الأسلوب جيشاً كبيراً، لكنه متنافر الأجزاء متباعد العناصر والمكونات. ولم تفرض الدولة الفارسية على أقاليمها نظاماً اقتصادياً محدداً بل تركت لها حرية الأخذ بما اعتادت عليه من الأنظمة الاقتصادية في مقابل دفع ما عليها من ضرائب للسلطة المركزية بما يتناسب مع حجم تلك الأقاليم وقدراتها، أما في مجال التشريع القانوني فلم يعرف عن الدولة الفارسية محاولتها توحيد القوانين في أقاليمها وأقطارها المختلفة. وتوخت السلطة السياسية في بلاد فارس رعاية المؤسسات الدينية، وكفالة حق ممارسة الشعائر الدينية لشعوبها، وتكريم الآلهة وإعلاء شأنها ورعاية أماكن عبادتها حتى كان إرضاء الآلهة أساس الوظيفة الدينية لها. وقد عكست رسالة أحد ملوك

الإمبراطورية الأخمينية لمرزبانه على سواحل بحر إيجه هذا الموقف على الرغم من أن ذلك الملك لم يكن مؤمناً بالإله الذي يدافع عن حقوقه، حيث يقول "عرفت بأنك لا تخضع لأوامري بحذافيرها.. ولكن حيث إنك تستهزئ بتعليماتي التي أصدرها تجاه الإله، فإني سأريك، إن لم تغير سلوكك، مدى غضبي، فقد فرضت، دون حق، ضريبة على مزارعي أبولون المقدسين، وأمرتهم بأن يفلحوا أرضاً لا تخص الإله مستهزأً والحالة هذه بعرفان الجميل الذي أبداه أجدادي نحو الإله الذي علم الفرس حقيقة شريفة".

وجرت صياغة تأملات الفكر السياسي الفارسي القديم، حول الواجبات الوظيفية للسلطة وآليات عملها، في قوالب اتخذت شكل جِكم ومواعظ وأمثال، جاءت في كلمات قليلة معبرة، فبلاد فارس من مواطن أساليب التعبير وأدواته القائمة على إيجاز العبارة وثراء المعنى والمضمون، ولهذا النوع من صناعات الفكر ونتائج التأمل أثره في الحث على الفضيلة بأوجز عبارة وأعمق معنى، وهو نافع في تداول الموعظة واستلهاهم مضمونها الإرشادي واتخاذها معياراً لسلوك الفرد والجماعة. حيث تقدم لنا حكاية اختبار أحد ملوك الفرس معلومات مفيدة عن وظيفة السلطة ومسئولياتها وواجبات الملوك وأعوانهم، فتروي أن أحد ملوك فارس القدماء، جلس على عرشه في أول أيام حكمه، فاجتمع إليه وجوه مملكته ووفود الملوك، يمتحنون عقله وسيرته، فقالوا: أيها الملك، عشت الدهر، وملكت الأقاليم، إن رأيت أن تمثل لنا مثلاً نعمل عليه ونقتصر في إنفاذ الأمور عليه؟

فقال الملك لكاتب رسائله: إن كتابك لساني، والمخبر عن غائب أمري، فاختر الطريق إلى الفطنة، وأحط بحدود الأمور.

وقال لصاحب خراجه: إنك عدل فيما بيني وبين رعيتي.

وقال لصاحب جيشه: إنك الحصن من العدو.

وقال لصاحب حرسه: إنك جنتي التي أجتني فيها، وعيني التي انظر بها.

وقال لصاحب شرطته: إنك ظلي في رعيتي، فألبسهم الأمن، وأشعرهم المخافة. وقال لحاجبه: إنك عدل على مراتب خاصتي، ازرع في قلوب الجميع محبتي.

وقال حكماء فارس عن أركان السلطة واشتراطات عمل الحكام، إن

"ولاية الناس بلاء عظيم، فعلى الوالي أربع خصال هي أعمدة السلطان وأركانه التي يقوم بها وعليها يثبت: الاجتهاد في التخيّر، والمبالغة في التقدم إلى الرعية، والتعهد الشديد، والجزاء العتيد".

- أما التخيّر فللعمال والوزراء، فمن ابتدأ بالتخيّر وسننه، فقد أخذ بسبب وثيق أمن أسس أمره وعلى خلاف ذلك وجد الخلاف والوهن.

- وأما المبالغة في التقدم والتوكيد، فإنه ليس كل ذي عقل أو ذي أمانة، يعرف وجوه الأمور والأعمال.

- وأما التعهد الشديد، فإن الوالي إذا فعل ذلك كان سمياً بصيراً ومتحسناً حريزاً.

- وأما الجزاء العتيد، فإنه يثيب المحسن ويريح من المسيء، فالسلطان لا يستطيع إلا بالأمناء - والنصحاء، وهؤلاء لا يوجدون إلا مع المودة، والمودة لا تتم إلا بمشاركة لا استئثار معها.

ويعكس هذا الشكل من أشكال التأمل العقلي في شؤون السلطة وآليات عملها ومقتضياتها واشتراطاتها أكثر الصور مثالية للسلطة ورجالها وخصائص سلوكهم ومقاصده ومرتكزاته، وهو بذلك مؤهل أيضاً لنقد هذه السلطة حين تكون خلاف صورتها المثالية وللبحث في سبل انتقالها وتداولها إذا ما فقدت عدالتها وغدت طاغية مستبدة، وهي ليست ببعيدة عن ذلك بحكم خصائصها كسلطة شخصية فردية مطلقة.

وكان هذا الوجه النقدي لتأملات العقل الفارسي للسلطة السياسية، المتخذ صورة الحكم والمواعظ وقصار الكلم، هو الأقرب إلى عقول وألسنة المحكومين المغلوبين على أمرهم، يوجهونها إلى صدور الحكام منفسين عن غيظهم، ومعبرين بها عن رفضهم لأنظمة الحكم المتسلطة على رقابهم، يصوغونها أحياناً في قالب نقدي مباشر وصريح، أو غير مباشر ومبطن، وفي أحيان أخرى يلبسونها شكل نصائح للحكام من ملوك وولاة، ومواعظ تحضهم على مفارقة استبدادهم وتخفيف طغيانهم ومراعاة جانب رعيتهم البائسة، أو يضعونها في صورة جكم على ألسنة حكاهم فتكون تكفيراً، بالقول لا بالفعل، عما تجترحه أيديهم وأنظمة حكمهم من آثام في حق رعاياهم. وليكون لهذه الحكمة وقع أشد على النفس وأبعد أثراً، فقد جاءت أو وضعت على ألسنة الملوك أنفسهم، وبخاصة كسرى الأول الملقب "أنوشروان" في العصر الساساني حتى أصبح مثلاً



أعلى للملك العادل، فقد قيل إنه جمع عماله وأمرهم برفع الظلم عن رعيته فلم يسمعو له، فأهوى على الظالمين منهم ينكل بهم حتى أصلحوا أمرهم. وقيل إنه أمر بوضع سلسلة ذات نواقيس موصولة بقاعة الحكم في قصره، فمن كانت له شكوى جذب السلسلة لتدق النواقيس ويسمعها الملك فيحقق له العدالة حتى ليقال إن السلسلة لم يجذبها أحد طوال سبع سنين ونصف.

ولا تعدو هذه الحكايات أن تكون مزاعم تصعب البرهنة على صحتها، لكن العقل الشعبي الفارسي القديم صاغها وتداولها ليعبر عما يعتمل في نفسه من آمال وآلام، ووضعها على لسان ملك اشتهر في التاريخ الفارسي بعدالته وإصلاحه لنظام الضرائب الذي هو أكثر أنظمة الدولة مساساً بحياة الرعية وتأثيراً فيها، فأحس رعاياه بأن عدالته، مقارنة بظلم أسلافه، هي أصل العدالة ومبدأها. وتقول الحكمة الفارسية القديمة، إن أنوشروان أجاب عن السؤال عن أحق الناس بالملك بأنه أشدهم محبة لصلاح الناس، وأعلمهم بالتدبير، وأشدهم سلطاناً على هواه وأقهرهم له. ولا شك أن هذه الإجابة تنطوي على تحديد لشروط الأهلية للحكم ومسؤولياته والتي ترى أنها:

- إرادة خير الرعية وصلاح أمرها.
- المعرفة بشؤون إدارة الحكم.
- السيطرة على رغبات النفس والتحكم في أهوائها.

أما إجابته عن السؤال عن حق الملوك على الرعية، وحق الرعية على الملوك، فهي أن للرعية على الملوك أن ينصفوهم ويتصفوا لهم، ويؤمنوا سربهم، ويحرسوا ثغورهم، وعلى الرعية للملوك النصيحة والشكر. ويعني هذا أنه جعل واجبات الملوك أكثر من واجبات الرعية، فهم مسئولون عن تحقيق العدالة وضمان الأمن والدفاع عن البلاد، أما الرعية فليس عليها في مقابل ذلك إلا طاعة ملوكها وشكرهم. وتمثل هذه الأفكار، على تنوع صيغها أو الأشكال التي تتجلى من خلالها، أحد الأساليب التي لجأ إليها العقل الفارسي القديم لنقد السلطة الحاكمة ومقاومتها، وإن كانت مقاومته هذه سلبية وغير مباشرة. وكان الهروب من الواقع إلى الخيال صيغة أخرى من صيغ المقاومة السلبية للسلطة، حيث زعم الفرس وجود مملكة هي جنة أرضية سكانها أحرار لا قيود عليهم، وملوكهم أثرياء يخترنون ذهب الضرائب مصهوراً في أوان خزفية يكسرونها ويستخرجون ما بها عندما يعوز المال ممالكهم، يلقبون بـ (الخان) والإمبراطور والشاه والصوفي.

ونخلص مما سبق إلى تمييز الفكر السياسي الفارسي القديم باهتمامه بالجانب العملي من السلطة السياسية على حساب الجانب النظري، حيث تركزت تأملاته على ممارسة السلطة والياتها ووظائفها وشروطها مع قصور واضح في محاولات تفسيرها والتأهيل لها وتحليل دواعي نشأتها ومصدر شرعيتها. ولوحظ على الفكر السياسي الفارسي أيضاً معرفته بفكرة الدورة التنظيمية السياسية، أي تحول نظام الحكم إلى نقيضه نتيجة فساد، وهي من الأفكار الأساسية عند الإغريق ثم الرومان على حد سواء، ويصعب تحديد أيهما أسبق إلى القول بها، الفرس أم الإغريق، ومن منهما أخذها عن الآخر. ولعل من خصائص التأملات السياسية الفارسية القديمة أيضاً استخدامها للمنهج المقارن في عرض الأفكار والمفاضلة بين أنظمة الحكم، وعلى الرغم من بساطة استخدامهم لهذا المنهج وشكلية ذلك الاستخدام، غير أن مجرد وجوده في إطار تأملاتهم السياسية، واستخدامه أساساً للبعض منها، يكسب تلك التأملات قدراً ملحوظاً من الوعي بأهمية هذا المنهج وجدواه في ملاحظة الفروق بين الأنظمة السياسية من جهة، والكشف عن محاسنها ومساوئها من جهة ثانية. وتجدر أيضاً الإشارة في هذا الشأن إلى أن المنهج المقارن واستخداماته في معالجة الشؤون السياسية، النظرية منها والعملية، قد غاب عن مدارس الفكر السياسي في الحضارات الأخرى، ولم يعد للظهور مجدداً إلا على يد أرسطو أحد أبرز أعلام الفكر السياسي اليوناني القديم.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي في الحضارة الهندية القديمة

تتلخص أبرز سمات الحضارة الهندية وملامحها المميزة في مقولة "وحدة التنوع" أو التنوع في إطار الوحدة"، حيث امتدت البيئة الطبيعية الجغرافية لهذه الحضارة على مساحات مترامية الأطراف، متسعة الأبعاد، شملت شبه القارة الهندية بأكملها، فضلاً عن أجزاء مما جاورها من أقاليم لتضم بذلك أقاليم متنوعة التضاريس، مختلفة المناخات، متعددة الأجناس واللغات والثقافات والمعتقدات. وانعكس هذا التنوع في إطار الوحدة على طبيعة النتاج الفكري للحضارة الهندية القديمة عموماً، والركن السياسي منه على وجه الدقة والتحديد، فللهند تراث غني من الأفكار، وإرث طائل من الرؤى والتأملات العقلية في شتى القضايا والموضوعات، وليس ذلك بالأمر المستغرب من مجتمع يقدر عمر

الحضارة فيه بعشرات القرون لا بال عقود أو السنين. ويتخذ الإقليم الهندي شكل شبه قارة فسيحة الأرجاء، تبلغ مساحتها حوالي مليون ميل مربع، دون أن يمنع اتصال أجزائها أو يعيقه، اتساعها وتباعد مسافاتهما، فهيمت عليها روح حضارية واحدة على تنوع الخصائص الجغرافية المناخية لأقاليمها، وتعدد شعوبها، وتباين ثقافاتهما واختلاف عقائدها ومرجعياتها القيمية حتى تعددت مراحل تطورها التاريخي الحضاري المنعكسة في تتابع مدنياتها من (موهنجو دارو) عام 2900 ق.م وحتى غاندي ورامان وطاغور. وقد ساد الحضارة الهندية دستور عرفي، سمح بتعايش الاختلافات واجتماع التناقضات في فضاء حضاري تميزه وحدة روحه الثقافية - الحضارية فكان ذلك نموذجاً مبكراً للروح الديمقراطية وتطبيقاتها، يصعب على الباحث أن يتلمس أصوله المبكرة وجذوره الأولى، ولكنه يستطيع ملاحظة دلائله المتجسدة في تعايش عقائد دينية تتراوح معتقداتها بين أدنى صور الوثنية وأكثرها مادية وتجسيدا، وأرقى أشكال التوحيد وأكثرها روحانية وتجريداً، وما عزفه فلاسفتها من أنغام مختلفة على وتر التوحيد بادئين بأسفار (اليوبانشاد) في القرن 8 ق.م وحتى (شانكار) في القرن الميلادي الثامن، وحكامها الخيبرين مثل (أشوكا وأكبر) ممن لم يعد بالإمكان تمييز الأسطوري من الحقيقي من أخبارهم، وتلك هي الهند التي سنحاول متابعة تأملاتها الفكرية بشأن ظاهرة السلطة السياسية عبر متابعة المراحل الخمس للتطور الفكري لحضارتها وهي:

## 1. المرحلة الفيديّة 1800-500 ق.م

و"فيدا" كلمة سنسكريتية تعني (المعرفة)، أي أن أسفار الفيدا التي نستمد منها جل ما نعلمه عن الهند في مراحلها المبكرة تعني (كتب المعرفة)، ويطلق الهندوس اسم (الفيدات) على تراثهم المقدس الذي ورثوه عن تاريخهم الأول، والمقصود بهذا الاسم أقدم الكتب الهندوسية المقدسة والمعروفة أيضاً باسم آخر هو (اليوبانشاد) (يوبا/بالقرب، نشاد/يجلس)، ومعناه الجلوس بالقرب أو (الجلوس قرب المعلم) والتي تضم نصوصاً ذات طابع فلسفي ديني مقدس تمثل ذروة التأمل الفكري الفلسفي الهندي القديم. ولكن معنى اليوبانشاد تغيّر فأصبح يطلق على المذهب الغامض، أو السر الذي يفضي به المعلم إلى خيرة تلامذته وأحبهم إليه. وتضم أسفار (الفيدا) مائة وثمان محاورات، جرت بين المعلم وتلاميذه، وشارك في تأليف هذه المحاورات كثير من المعلمين/الحكماء بين

أعوام 1800 - 500 ق.م، وهي لا تحتوي على مذهب فلسفي موحد ومنسق العناصر والأجزاء، بل تجتمع فيها آراء وأفكار ودروس كانت قضايا الدين والفلسفة عند واضعيها ذات مضمون واحد وشكل واحد مما جعلها مليئة بالمتناقضات والآراء السطحية المفتقرة إلى الموضوعية. وانصبت اهتمامات مرحلة الفيدا الفكرية على البحث عن أجوبة لأسئلة تدور حول ماهية الخلق؟ ماهية الخالق؟ ماهية الريح ومصدرها وأسباب هبوبها؟ ماهية الشمس ومن وضعها في السماء ولماذا؟ وكانت إجابات هذه الأسئلة تقود في النهاية إلى الآلهة. في إطار منطوق غيبي ميتافيزيقي فرض طابعه على أغلب مكونات الفكر القديم ومفرداته التفصيلية. ولم يبق من أسفار الفيدا / الاوبانشاد إلا أربعة أسفار، يمكن أن يتيح لنا الإطلاع على تفاصيلها معرفة أفضل بطبيعتها العامة وما انطوت عليه من عقائد وأفكار. وهذه الأسفار هي:

- سفر ريج فيدا: ويضم أناشيد وترانيم تثنى على الآلهة وتمجدها وتسبجها.
- سفر ساما فيدا: ويضم ترانيم تصاحب طقوس تقديم الأضاحي والقرابين للآلهة.
- سفر باجور فيدا: ويضم نصوصاً إضافية تناسب القرابين المقدمة للآلهة.
- سفر اثارفا فيدا: ويضم نصوصاً تتعلق بالتعاونيد والرقي السحرية.

## 2. المرحلة الملحمية 500-400 ق.م

ويعبر عنها ويعكسها أدب شعبي تضمن كما كبيرا من القصائد والنصوص النثرية، يتوزع على مجموعتين:

الأولى: ملحمة المهابهارتا.. وهي نص ملحمي طويل، تمت ترجمته في 13 مجلداً تحكي أحداثها قصة أرض الهند، وتوضح طبيعة الإنسان والكون، وتتضمن إرشادات حياتية سلوكية ونفسية ذات أبعاد مختلفة دينية وفلسفية واجتماعية وسياسية وكذلك طيبة.

الثانية: ملحمة الرامايانا.. وهي نص ملحمي طويل يقع في أربعة مجلدات، ويقدم المثل العليا للرجولة والأنوثة مجسدة في حياة زوج وزوجته، وتصور النظام المثالي للمجتمع بأسره، والتنظيم المثالي للحياة الفردية.

وشهدت هذه المرحلة أيضاً تأليف رسائل عن القيم كالعدالة والاستقامة،

وأخرى توضح كيفية ضمان نظام المجتمع واستقراره على يد الملك ومؤسسات الحكم المختلفة.

### 3. مرحلة السوترا 300 ق.م-400م

والسوترا هي الأقوال والحكم المأثورة التي تنتمي إلى البوذية وديانات أخرى. وتعد هذه السوترا أول جهد فكري عقلاني ذو طابع غير ديني في الهند، حيث اعتمدت العقل في تفسير الكون والطبيعة والإنسان. والبوذية عقيدة قال بها (سدهارتا جوتاما) ابن حاكم إحدى ولايات الهند الشمالية حوالي القرن السادس ق.م، واستهدفت في جوهرها تحرير الإنسان بنور البصيرة. وتقوم البوذية، وتعني كلمة (بوذا) الفرد المستنير وهو اللقب الذي أطلق فيما بعد على مؤسس هذه العقيدة، على فكرة جوهرها "أن الحياة ضرب من الألم، وأن مصدر الألم هو الشهوة، وأن الحكمة هي أساس قمع الشهوات والتحرر من الألم"، والحقائق الأربع التي تتضمنها هذه الفكرة هي:

- الحقيقة السامية عن الألم: الولادة مؤلمة والمرض مؤلم، والشيخوخة مؤلمة والحزن والبكاء والنخبة واليأس كلها مؤلمة.
  - الحقيقة السامية عن سبب الألم: سببه الشهوة، التي تؤدي إلى الولادة من جديد، والشهوة التي تمازجها اللذة تنسقطها هنا وهناك، شهوة عاطفة، وشهوة الحياة، وشهوة العدم.
  - الحقيقة السامية عن وقف الألم: هي أن نجتث هذه الشهوة من جذورها، فلا تبقى لها في النفوس بقية، وذلك بالانقطاع والعزلة وفكاك الأنفس من كل ما يشغلها من شؤون الحياة.
  - الحقيقة السامية عن سبيل وقف الألم: وهي السبل السامية ذات الشعب الثمان: سلامة الرأي، سلامة النية، سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة العيش، سلامة الجهد، سلامة ما تعنى به، سلامة التركيز.
- ولما طلب المریدون من (بوذا) أن يحدد لهم معنى الحياة السليمة، وضع لهم خمس قواعد أخلاقية يهتدون بها هي بمثابة وصايا البوذية لأتباعها:

◆ لا يقتلن أحد كائناً حياً.

◆ لا يأخذن أحد شيئاً ما لم يُعطه.

❖ لا يقولن أحد كذباً.

❖ لا يشربن أحد مسكراً.

❖ لا يقيمن أحد على دنس.

وقد اعتمدت البوذية التأمل أساساً لسلوك أتباعها للوصول بهم إلى حالة (النرفانا) وتعني (منظفئ) كما تنظفئ النار أو ينظفئ المصباح، وتستخدمها المؤلفات البوذية بمعان متعددة مثل:

- السعادة الكاملة للإنسان في الحياة، باقتلاعه لكل الشهوات الجسدية.

- تحرر الفرد من ألم العودة إلى الحياة (التناسخ).

- تحرر الفرد من شعوره بفرديته.

- اتحاد الفرد بالله.

- فردوس السعادة بعد الموت.

ويدل مجموع هذه المعاني على إخماد شهوات الفرد والثواب المترتب على ذلك. أما في الأدب البوذي فقد اتخذت (النرفانا) معنى دنيوياً إذ يدل وصف القديس بأنه اصطنع (النرفانا) في حياته على جمعه لسبعة مقومات في حياته، هي: "السيطرة على النفس / البحث عن الحقيقة / الهدوء / الغبطة / التركيز / علو النفس".

#### 4. مرحلة الشروح العظمى 500-1700م

وقد شهدت تبلور جهود حكماء الهند لشرح نصوص السوترات والتي ساهم فيها مفكرو البوذية وأعلامها بدور أساسي، وقد غابت الجهود الفكرية الإبداعية عن هذه المرحلة إذ غلب عليها طابع الشرح والتعليق على متون النصوص الأصلية.

#### 5. مرحلة عصر النهضة ق 19م وحتى اليوم

وتمثل أفكار هذه المرحلة ثمرة لتزاوج الموروث الفكري التقليدي الهندي مع الوافد الفكري الأجنبي، وبدأ فيها مفكرو الهند في تمحيص تراثهم الفكري بالدراسة والترجمة والشرح، وترتبط بداياتها بمساهمات المفكر الهندي (رام موهون روي) ثم مساهمات (غاندي) و(طاغور) و(راماكرشنا) الذين أصبحوا أكثر مفكري النهضة تأثيراً في الهند الحديثة.

## \* الواقع السياسي

اقتربت المراحل الفكرية التي مرت بها الحضارة الهندية وتكونت بموجبها بواقع بيئة سياسية، شكلت أحداثها التاريخ السياسي للهند القديمة. فقد شهدت الهند، كما رأى (ول ديورانت) في مؤلفه الأشهر (قصة الحضارة)، بدايات مدنية ما زال القسم الأعظم منها دفيناً تحت الثرى، ويتعذر على جهود البحث الأركيولوجي أن تستخرج جميع أسرارها، وقد أثمرت بعض تلك الجهود عام 1924 م عندما كشفت عن آثار مدينة على ضفة نهر السند الغربية، يبدو أنها أقدم عهداً من أية مدينة أخرى قديمة يعرفها المؤرخون والآثاريون مما يؤيد قيام حياة مدنية راقية في السند والبنجاب في الألفين الرابع والثالث قبل الميلاد. وقد دخلت الأقوام الآرية هذه المناطق الحضارية المزدهرة، وفرضت سلطانها عليها، عبر سلسلة متتابعة الحلقات من حملات الغزو العسكرية التي كانت تقع في فترات منتظمة بين شمال الهند وجنوبها بما انتهى إلى سيادة الآريين على عموم الهند ابتداء بأقاليم الهند الشمالية مشكلين دويلات ليس لدينا الكثير عن طبيعة تنظيمها السياسي، إلا أننا نعرف أنها كانت محكومة من ملك، يقيد سلطته مجلس من المقاتلين، وأن كل دولة تضم مجموعة قبائل يقود كل منها (راجا) أو رئيس يقيد سلطته ويحد من قوته مجلس قبلي، وتتألف كل قبيلة من مجموعات قروية مستقلة عن بعضها استقلالاً نسبياً، ويحكم الجماعة القروية مجلس رؤساء العائلات الذي يضطلع بوظيفة قيادية تمثيلية في مجتمع كانت القرارات الأساسية في حياته تتخذ بالتشاور الجماعي بين أعضائه، وقد أجاب (بوذا) عن سؤال لأحد تلامذته بقوله له "هل سمعت يا (أناندا) أن (الفاجيين) يجتمعون عادة ليتشاوروا في الأمر قبل الحسم فيه، وأنهم يرتادون الاجتماعات العامة التي تعقدها قبائلهم. فما دام (الفاجيون) يا (أناندا) يجتمعون هكذا عادة، ويرتادون الاجتماعات العامة التي تعقدها قبائلهم، فتوقع منهم ألا يصيبهم انحلال بل يصيبهم النجاح".

وقد ترك لنا المؤرخون وصفا للحياة السياسية في إحدى الممالك الهندية في عصر الملك (جويتا)، ولعل أول ما يستوقف النظر أن هذا الملك، استولى على العرش بالقوة، واستمر يحكم مملكته أربعة وعشرين عاماً، وكان وقته مليئاً بأعمال مملكته إلا ساعات قليلة كان يقضيها في شؤونه الخاصة أو في الترفيه عن نفسه بالصيد أو غيره من أنواع التسلية. فقد كان هذا الملك يقسم يومه إلى 16 جزءاً كل جزء منها تسعون دقيقة، يستيقظ في الجزء الأول من يومه فيعد نفسه

بشيء من التأمل، ويقرأ في الثاني تقارير موظفيه ويصدر تعليماته بشأنها، ويجتمع في الثالث بمستشاريه، وفي الرابع يبحث أمور المالية والدفاع، ويستمع في الخامس إلى شكاوى رعيته وقضاياها، وفي السادس يستحم ويتناول طعامه ويقرأ شيئاً من كتب الدين، وفي السابع يتقبل الضرائب والجزية، وفي الثامن يلتقي بمستشاريه ثانية ويستمع إلى تقارير جواسيسه، وكان بين هؤلاء غايات استخدمهن لهذه الغاية، وخصص الجزء التاسع من يومه للاستحمام والصلاة، والعاشر والحادي عشر للشؤون العسكرية والثاني عشر للتقارير السرية مرة أخرى، والثالث عشر لحمام المساء ووجبتة، والرابع والخامس والسادس عشر للنوم. ولكن المصادر تذكر أيضاً أن زمام الحكم الحقيقي كان في يد وزيره (كوتيللا)، وهو سياسي عرف قيمة الدين ودوره في حكم الشعوب، وأمن بأن كل الوسائل مناسبة ولها دواعيها، ما دامت تنتهي لصالح الدولة، وكان (كوتيللا) غادراً، ماكرأ، لا يزرجه من نفسه ضمير، إلا وفاء لملكه، الذي دأب على خدمته في هزائمه وانتصاراته، فاستطاع بحكمته ودهائه أن يجعل ملك سيده، أعظم ما عرفه تاريخ الهند السياسي. ولم تزعم هذه الحكومة لنفسها اصطناع أساليب الحكم الديمقراطية، بل كانت حكومة كفوءة، تقوم صراحة على القوة العسكرية، وكانت سلطة الملك مطلقة من الناحية النظرية، لكنها كانت مقيدة من الناحية العملية بمجلس للشورى، يتولى شؤون التشريع، أحياناً في حضور الملك وأحياناً في غيابه، وكان مجلس الشورى مسئولاً أيضاً عن تنظيم الشؤون المالية وإدارة العلاقات الخارجية، والتعيين للمناصب المهمة في الدولة، وقد عرف عن أعضاء هذا المجلس أنهم كانوا من ذوي الأخلاق السامية والحكمة العميقة والنفوذ الفعال. وكان الجهاز البيروقراطي الحكومي على درجة عالية من التنظيم والكفاءة، فالحكومة مقسمة إلى أقسام متخصصة لكل منها واجبات واضحة الحدود، ويعمل فيها موظفون يتدرجون في درجاتهم تدرجاً أحسن تدبيره وتنظيمه، وتقوم هذه الأقسام بالإشراف على الدخل، والضرائب، والجمارك، والمخازن، والزراعة، والتجارة، والمواصلات، والحدود، وسك النقود ... الخ. أما الميزة الأساسية لهذه الحكومة فهي استبدادها، ومن ثم اعتمادها كلياً على القوة والجواسيس لإخضاع المجتمع وتطوير إرادته، فقد كان حاكمها (جويتا) قلقاً على عرشه، لا ينقطع خوفه من الثورة والاعتقال، وكان ينام في كل ليلة في مخدع يختلف عن مخدع الليلة السابقة، ولم يخل قط من حراسة الحراس، غير أن الرواية الهندية التي يؤيدها المؤرخون الغربيون، تذكر أنه عندما أطبقت المجاعة على مملكة (جويتا)، حمل الناس هذا الملك على النزول عن العرش،



وانتهى به الأمر أن يفرض على نفسه الجوع حتى الموت. ولكن كل ذلك لم يمنع من النظر إلى مملكة (جويتا) على أنها مدينة فاضلة خيالية (بوتوبيا)، فالمملك لا يحكم على رعاياه بالموت، ولا يطالب المجرمين بأكثر من الغرامة، وحتى في الحالات التي يتهم فيها أحدهم بالثورة وشق عصا الطاعة، فلم يكن يحكم عليه بأكثر من قطع يده اليمنى. وبفضل التسامح الذي أبداه ملوك أسرة (جويتا)، توفرت الظروف المناسبة لتطور اللغة السنسكريتية لتصبح لغة التفاهم المشتركة في جميع أنحاء الهند، وكتبت الملحمتان الهنديتان "مهابهارتا" و"رامايانا" في ظل ملوك تلك الأسرة وبرعايتهم.

### \* ظاهرة السلطة السياسية في الفكر الهندي القديم

لقد انطلق الفكر الهندي القديم في تفسيره لأصل السلطة السياسية وأسباب نشأتها من فكرة الحاجة الإنسانية التي تفيد بانطواء الطبيعة الإنسانية أصلاً على الأنانية وحب الذات والنزوع إلى العدوان بما يؤدي إلى التنافس والتحاسد والتنازع والصراع باستخدام القوة وأدوات العنف. ولكن الإنسان يتميز أيضاً بالعقل وحسن التدبير بما جعله يدرك قيمة وجود سلطة تحكم المجتمع، وتنظم علاقات أفرادها، وتحمي حقوقهم، وتلزمهم بأداء واجباتهم، وتتولى مسؤولية المحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم من عدوان بعضهم على بعض. وبذلك تكون نشأة السلطة السياسية مرتبطة في الفكر الهندي القديم وبشكل أساس بحاجة المجتمع إلى مؤسسة تتولى مسؤولية تنظيمه وإدارته وتدبير شؤونه، وتحقق له الأمن والنظام والاستقرار بدل الفوضى والصراع. ويضفي هذا طابعاً إنسانياً إرادياً على نظرية أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها في الفكر السياسي الهندي القديم، ويؤكد بعدها عن التصور الغيبي اللاإرادي في هذا الخصوص، ومن ثم فتكون السلطان السياسية والدينية مستقلة عن بعضهما، ويغيب تأثير إحداهما في الأخرى مما يجعل الفكر السياسي الهندي القديم بعيداً في تأسيساته النظرية عن تأثيرات المؤسسة الدينية ومعتقداتها، وهو أمر افتقدته أغلب أشكال الفكر السياسي في الحضارات القديمة. ولعل المرجح في ذلك، يكمن في طبيعة الفكر الهندي القديم، الذي استند إلى حكمة مصدرها الفكر الفلسفي وليس الفكر الديني، فقد عرفت الحضارة الهندية عدداً من المدارس الفلسفية التي بحثت، في سياقات فكرية إنسانية غير دينية، عن حقيقة الإنسان وعلاقته بغيره من مخلوقات، وكيفية تدبيره لشؤونه وتنظيمه لعلاقاته والقيم الحاكمة لسلوكه. مثلما

عرفت أيضاً ديانات مختلفة، كانت منفصلة في نشأتها عن السلطة السياسية. ويرى (أبو بكر تويره) في دراسته "الفكر السياسي القديم والوسيط" أن هاتين الظاهرتين هما "مصدر الحكمة السياسية التي تعتبر نمطاً من أنماط الفكر السياسي الهندي القديم". هكذا جعل فلاسفة الهند ومفكروها من السلطة السياسية ضرورة لازمة لإدارة شؤون المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد وحمايتهم من نزعات الشر والأنانية الكامنة في نفوسهم، لذلك كانت أول مهام السلطة الحاكمة عندهم هي إقامة العدل بين الناس، وحماية الضعيف من القوي مقدمين بذلك تفسيراً عقلانياً وواقعياً وعملياً لأسباب نشأة السلطة في المجتمع الإنساني ومصدر شرعيتها، وجعل ذلك حاجة المجتمع الإنساني لهذه المؤسسة غير ذات صلة بعقيدته الدينية، بل أنها غير ذات صلة بما إذا كان لذلك المجتمع عقيدة دينية أو أنه يفتقر إليها أصلاً. وقد استندت إلى هذا التفسير ظاهرة الانفصال في الحضارة الهندية بين السلطتين السياسية والدينية التي أبعدت الفكر السياسي فيها عن تأثير الفكر الديني الذي لم يكن من المصادر التأسيسية للفكر السياسي الهندي القديم الذي ارتبط بالتأملات الفلسفية حول الحياة الإنسانية والسلوك الإنساني العملي فيها، والأهداف الأساسية العامة التي يتطلع إلى إنجازها كل فرد عبر تاريخ الهند الحضاري مما يجعل منها في ذات الوقت الأهداف / الوظائف الأساسية للمؤسسات السياسية في نطاق تلك الحضارة.

وبحسب التراث الفلسفي الهندي، فإن لكل إنسان اجتماعي أربعة أهداف أساسية في الحياة هي:

- (1) دارما Dharma العيش الفاضل أو الورع.
- (2) أرثا Artha الوفرة المادية، أي توفير وسائل الحياة المادية، فمن حق الإنسان السعي لرفع مستواه المادي بشرط ألا يتعارض هذا المسعى مع الورع، وألا تكون الوفرة المادية لفرد على حساب الوفرة المادية لأفراد آخرين.
- (3) كاما Kama المتعة الحسية، أي حق الفرد في التمتع بحواسه كالسمع والبصر واللمس والشم والتذوق، يساعده في ذلك العقل مع الروح، بما يتماشى مع تحقيق الورع والوفرة المادية.
- (4) ركشا Raksha تحرير النفس، أي وصول الفرد إلى السعادة الكاملة (نرفانا)، عبر إنجاز الأهداف الثلاثة السابقة، لأن غياب أي منها، يمنع تحرر الفرد،

ويعيق وصوله إلى مرحلة الكمال والمثل السامية وتحرر النفس الإنسانية.

وتبدو هذه الأهداف، للوهلة الأولى، بعيدة عن الظاهرة السياسية، بيد أنها في واقع الأمر شديدة القرب منها لافتراض العقل الهندي القديم بأن إنجاز تلك الأهداف يتطلب شروطاً لا تتاح إلا للسلطة السياسية ولا تتجسد إلا فيها، وأن على هذه السلطة أن تستخدم المتاح لها من القوى والقدرات لتوفير الشروط المناسبة للإنسان والمجتمع لإنجاز هذه الأهداف. ويحدد هذا طبيعة وظيفية السلطة السياسية ونطاقها وفقاً لما افترضه العقل الهندي القديم، فضلاً عن التحديد الأول لوظيفة هذه السلطة بوصفها المسئولة عن تحقيق العدالة وإقامة النظام وتوفير الأمن والاستقرار. وبدلالة مقولتي الأصل والهدف الإنسانيين الإراديين للسلطة السياسية في الفكر الهندي القديم، يغدو مصدر شرعية هذه السلطة، وسبب قبول المحكومين بها ورضاهم عنها، مرتبطاً بمدى قدرتها على تأدية وظائفها، فكيف تؤدي السلطة السياسية وظائفها؟

وقد افترض العقل الهندي القديم أيضاً ارتهان أداء السلطة السياسية لوظائفها بإقامتها لنظام اجتماعي سياسي تتحدد في إطاره المراتب الاجتماعية للأفراد وفقاً لتصنيف يتم توزيعهم بموجبه على أربع طبقات أو فئات بغض النظر عن طبيعة انتماءاتهم الدينية أو الطائفية أو المذهبية المتنوعة. ويتضمن هذا التصنيف الطبقات أو الفئات التالية:

❖ المثقون (البراهمات).

❖ العسكريون والإداريون (الكشثار).

❖ المنتجون والتجار (الفيشايا).

❖ العمال (الشودرا).

وينطوي هذا التنظيم الاجتماعي على دورة حياتية، يتوجب على كل فرد اجتياز مراحلها المتتابعة:

■ مرحلة الدراسة.

■ مرحلة المشاركة المجتمعية.

■ مرحلة التقاعد وانتهاء المشاركة المجتمعية.

■ مرحلة التأمل والتدبر، ليصل الإنسان إلى الكمال، وهي تتطلب الزهد في المتطلبات المادية للحياة.

وتتولى السلطة السياسية مسؤولية إقامة هذا التنظيم التراتبي المتتابع لدورة الحياة الإنسانية وإدارته والإشراف عليه. ودون ذلك، تصبح شرعية هذه السلطة موضع شك وتساؤل وهو ما يفتح الطريق أمام نقد يستدعي لاحقاً مطالب الإصلاح، وربما يصل الأمر إلى حد التغيير جزئياً أو كلياً عندما تقتضي الضرورة. تساعد على ذلك وتمهد له الطبيعة المميزة للفكر السياسي الهندي القديم المستند إلى حكمة ناقدة للحاكم / رجل الدولة وموجهة لسلوكه، هكذا نجد (بوذا) يدعو لتعايش بني البشر بسلام، وينبذ العنف والظلم سواء أكان مصدره الحكام أو المحكومون، بل أنه دعا إلى مقاومة ظلم الحكام. فضلاً عن ذلك، فإن استقلالية الفكر السياسي الهندي عن مواقف السلطة ومفكرها، وارتباطه بتأملات مفكرين وفلاسفة غير مرتبطين بالحاكم ولا هم متحدثون باسمه، جنبته مأزق الدفاع عن السلطة وتبرير سلوكياتها والدعوة للخضوع لها، وجعلت دعوته إلى الطاعة مشروطة بتأدية السلطة لوظائفها المتمثلة بالتدبير والتعاون والمشاركة بين الحاكم والمحكوم وصولاً إلى الأهداف المنشودة.

وتتلخص الخصائص الأساسية للحضارة الهندية أجمالاً وللفكر السياسي الهندي تحديداً فيما يلي:

## 1 - تأكيد الكرامة الإنسانية

إذ لم تُخضع العقلية الهندية القديمة المتحضرة البشر للأشياء والآلات، بل أخضعت هذه الأخيرة للبشر لأنها رأت فيهم المبدعين لأنفسهم، القادرين على تحديد مصائرهم من خلال جهودهم الذاتية. ووفقاً للبوذية على وجه التحديد، فإن كل خضوع، يعود للإنسان ذاته، ويتوقف على إرادته وما إذا كان سيخضع نفسه لروح الكون أو للطبيعة أو لأشخاص آخرين، وقد منح ذلك للفكر السياسي الهندي القديم طابعه الإنساني الإرادي، وأبعد عنه النزعة الغيبية الدينية جاعلاً وجود السلطة السياسية استجابة إنسانية للحاجة لمؤسسة تخدم الإنسان وتوفر له متطلبات تحقيق أهدافه وبلوغ سعادته.

## 2 - اللا تعلق

إذ جعل اعتقاد العقل الهندي القديم بالتغيير، ونبذه لفكرة الثبات والديمومة الأبدية، الهنود أنفسهم غير مرتبطين بالذوات أو الأشياء في العالم لقناعتهم بعدم وجود نفوس أو أشياء تبقى إلى الأبد. وإذ أدركوا أن التغيير أو الزوال هو سمة

الحياة والعالم الذي يوجد فيه الألم والمعاناة، فقد رفضوا التثبيت بعقائد الثبات والأزلية وقيمها، لذلك لا يزعجهم التغيير، فهم يواجهون أحداث المستقبل وتغيراته بطمأنينة ورباطة جأش وقليل من الحزن على ما مضى، فتميزت معظم العقائد الهندية القديمة، وأولها البوذية، بروح تتقبل الحياة وأحداثها وتغيراتها عن طواعية ورضا. وانعكس ذلك على الفكر السياسي الهندي القديم في صورة قبول بأنظمة الحكم القائمة، ورضا عن سياساتها حتى ما كان منها متعارضاً ومصالح الشعب أو ضاراً بها، وقبول باستمرارها أو تغييرها فتلك هي سنة الحياة وطبيعتها التي لا تعرف ثباتاً أو استمراراً أزلياً.

### 3 - التسامح

إذ تمثل الثقافات الهندية القديمة، وعلى رأسها البوذية، طرقاً مختلفة لإدراك حقيقة السعادة الإنسانية والسبل العملية لبلوغها. وهي طرق يغلب عليها طابع التأكيد على الانضباط الذاتي والنقاء النفسي والعقلي، والتجرد عن الاهتمامات المادية الحسية، أو تجنب الإفراط فيها على أقل تقدير، ولا تقوم هذه الثقافات ومدركاتها الحسية والعقلية على نواهي وأوامر آلهة متطرفة أو متشدة، بقدر ما تقوم على تصورات إنسانية تدرك ذاتيتها وقصورها، وتسامح حيال تصورات الثقافات الأخرى ومدركاتها وسبلها مما أفسح المجال أمام تبلور روح الاحترام للاختلافات الفردية في مجالات الحياة المتنوعة والاستعداد للقبول بتعايشها في فضاء ثقافي - حضاري واحد. وقد انعكست روح التسامح هذه والقبول بالتعددية وتعايش الاختلافات في صورة فكر سياسي غابت عنه روح التعصب ونزعة اتهام الآخر بالعصيان وشق عصا الطاعة، وأنظمة سياسية فيها دور مهم للمجالس الاستشارية والمستشارين في إدارة شؤون السلطة والمجتمع وصنع قراراتهما.

### 4 - اللاعنف

إذ تبدو ظاهرة العنف بتجسيدها المتنوعة غريبة عن روح الحضارة الهندية القديمة التي نبذت مدارسها الفكرية والفلسفية المختلفة، لاسيما البوذية منها، هذه الظاهرة، فشاعت في العقل الهندي القديم مبادئ ترفض مظاهر الغضب والحقد والعنف، وتدعو إلى التسامح والطيبة والشفقة، وتعددها السبل الكفيلة بالقضاء على تلك المظاهر والتخلص منها حتى غدت مقولة (أحبوا أعداءكم)

شيثاً مألوفاً بالنسبة للفرد الهندي. لذلك يسجل التاريخ السياسي للهند، مقارنة بتاريخ الحضارات الأخرى، غياباً نسبياً للحرب والثورات ومظاهر اللجوء إلى العنف في إطار نشاط المؤسسات السياسية وهو أمر كان لنزعة اللا عنف دور أساسي في حدوثة.

## 5 - التأمل

إذ شاع في الثقافات الهندية المتنوعة التأكيد على الانضباط الذاتي وتنقية النفس والميل إلى التركيز على التخلص من كل ما هو غير نقي ومسبب للألم والمعاناة، واعتماد التأمل العقلي سبيلاً لذلك. ويمثل تنوع أشكال التأمل واختلاف أساليبه أساساً لتنمية القدرات والطاقات النفسية وتحقيق مستويات رفيعة من السيطرة على الذات والتحكم فيها بغية رفع كفاءات الفرد الجسدية والنفسية لتمكينه من المشاركة الفعالة في النشاط الحياتي دون وسائط من أنفس زائفة ورغبات وطموحات زائلة تؤدي إلى اغتراب المرء عن الواقع وقطيعة معه. وترتب على ذلك غلبة الطبيعة الهادئة والمسالمة على الشخصية الهندية، الأمر الذي انعكس بدوره على نتاجات الفكر السياسي الهندي القديم فاكسب بدوره جانباً من هذه الطبيعة.

## 6 - النزعة العملية

إذ ساعدت خصائص التسامح واللا عنف والتأمل التي غلبت على الشخصية الهندية على تبلور موقف سلوكي هندي اتسم بعمليته وواقعيته، وقدرة ملحوظة على الانغماس في نشاطات اللحظة الراهنة. فعندما يكون المرء في سلام مع نفسه ومع العالم، ولا يخضع للرغبات، ولا تعذبه الشكوك والأوهام، يغدو قادراً دائماً وفي كل وقت على الانغماس بحرية وفاعلية في الأنشطة الحياتية. لذلك لا يتشبث الهنود بتناول الطعام أو اللهو، ولا يغمروهم الحزن عندما لا يتاح لهم ذلك، أو عندما يكون العمل شاقاً لأن ذلك جزء من طبيعة الحياة وبعض من منطقها وروحها. أما التعلم من الماضي والتخطيط للمستقبل فهما شرطان أساسيان لتحسين مستوى الحياة، ولكنهما في ذاتهما نشاطان ينتميان إلى اللحظة الراهنة، فلا ينبغي إذاً الخلط بينهما وبين العيش في الماضي أو المستقبل. فلا يمكن أن تكون هناك سعادة حقيقية في التفكير في المستقبل الذي لم يأت بعد، كما لا يمكن أن تكون هناك سعادة حقيقية في البكاء على الماضي الذي لن

يعود، ولا يمكن تغييره. ويؤدي إيمان العقل الهندي القديم بهذه الحقائق وانغماسه في أنشطة الحاضر الفردي إلى موقف واقعي عملي إلى أقصى حد ممكن، وهي خاصية ميزت الفكر والسلوك الهنديين عموماً وما يتعلق منهما بالجانب السياسي تحديداً.

هكذا يمكن الاستنتاج بأن السلطة السياسية في العقل الهندي القديم، قد اختفت وراء أنظمة حياتية مؤسسية، وأنساق فكرية فلسفية، وواجبات وحقوق، فكر فيها الفرد الهندي وتأمّلها ومارسها عملياً. وسواء عبرت تلك السلطة عن نفسها بمواقف أو إجراءات أو مؤسسات أو تنظيمات، فإنها لا يمكن أن تتحقق من الناحية الفعلية بعيداً عن الأهداف الفردية المتمحورة حول وصول الفرد إلى السعادة الكاملة (النرفانا). لذلك فإن وجود السلطة السياسية وشرعيتها ووظائفها وآليات عملها وتداولها، تبدو بمجملها مقترنة بمدى قدرتها على الوصول بالفرد الهندي إلى مرحلة النرفانا، وهو ما لا ينتهي إلى فردية بالمعنى المألوف لهذا المفهوم، بل يتصل أيضاً بما هو عام وجماعي طالما أن الوصول إلى النرفانا هدف عام، يرغب كل أفراد المجتمع في بلوغه. فضلاً عن أن سلطة سياسية تتبني الوصول بالفرد / المجتمع إلى الخير والسعادة، لا بد لها في ذلك من أن تفرض على أفراد مجتمعتها واجبات فردية وعامة، مثل كبح جماح غضبهم، وقول الحق، ومسامحة الآخرين، والإنجاب من زوجاتهم الشرعيات، وأداء الأعمال، والسلوك النقي، وتجنب الشجار، ورعاية من يعولونهم، والتصرف على نحو عادل، وعادة ما يضاف إلى هذه القائمة اللا أذى، وكبح جماح النفس، وهو ما يحقق في النهاية مصلحة الكل ورفاهية المجتمع الأمر الذي تتحمل السلطة السياسية المسؤولية الأساسية عنه.

### المبحث الثالث

#### الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة

تحددت جغرافية الحضارة الصينية القديمة ضمن نطاق قاري متسع الأرجاء شمل الصين المعاصرة وبعضاً مما جاورها من أقاليم، فامتدت من بحر الصين إلى تخوم سيبيريا ومن كوريا حتى الحدود الشرقية لشبه القارة الهندية. واحتضن هذا الامتداد القاري، باتساعه وتنوعه، مجتمعاً تميز بدرجة ملحوظة من التجانس القومي والثقافي واللغوي، وبتفاعله مع بيئته الجغرافية الطبيعية مما أتاح للإقليم الصيني، أرضاً وشعباً، عزلة نسبية، أبعدته عن كثير من المؤثرات البيئية

الخارجية من جهة، وساهمت من جهة ثانية في تحديد ملامح هويته الحضارية مما انعكس على منطق العقل الصيني ومنحه طابعه المميز. ولعل أبرز خصائص الإقليم الحضاري الصيني الطبيعية والاجتماعية هي:

احتواء أجزاء كبيرة من حدود الإقليم الحضاري الصيني القديم بالمياه والجبال، وعزلة ما بقي من تلك الحدود مفتوحاً أمام المؤثرات الخارجية وراء سور الصين العظيم الذي احتفى به الصينيون من خطر غزوات المجموعات القبلية الرعوية على حدودهم الغربية، وتحصنوا وراءه من مخاطر الاحتكاك بالحضارات الأخرى التي تخوفوا من احتمالات تمزيقها للنسيج القومي الصيني أو إفسادها لروح الحضارة الصينية ومنطقها وفكرها.

احتضان الإقليم الحضاري الصيني القديم أيضاً لبيئات جغرافية مختلفة وفرت له تنوعاً ملحوظاً في موارده الاقتصادية، وحددت أساليب إنتاج مجتمعه لمتطلبات حياته المادية، ورسمت الخطوط الأساسية لأنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مما انعكس في النهاية على طبيعة معتقداته وطرائق تفكيره ونظم الحكم فيه.

إلا أن تفاعل مجموعة الخصائص والظروف هذه وجملة النتائج التوحيدية التي ترتبت عليها، لم تنعكس على النظام السياسي في الصين القديمة التي شهدت قيام أنظمة اجتماعية - سياسية سبقت النظام الإمبراطوري، وكانت أقل منه شمولاً واتساعاً كأنظمة دول المدن والإمارات الإقطاعية، فلم تصل الصين إلى مرحلة الوحدة السياسية الإمبراطورية إلا مع بدايات القرن السابع قبل الميلاد والتي هي أيضاً مرحلة ظهور المدارس الفكرية الصينية الكبرى وتبلور نماذج فكرها السياسي المختلفة. ليولد الفكر السياسي الصيني القديم في أحضان واقع اجتماعي - سياسي، شهدت هياكله وأبنيته المؤسسية، تغيرات جذرية، ونشأت كبرى اتجاهاته الفكرية في فضاء كان على قدر ملحوظ من الاختلاف والتنوع، ولعل أبرز عناصر هذا الواقع وأكثرها تأثيراً في نشأة الفكر السياسي الصيني وتطوره:

### أولاً: الواقع السياسي للصين القديمة

تتفق أغلب المدونات التاريخية على النظر إلى تاريخ الصين السياسي القديم بوصفه تاريخ أسر حاكمة مما جعل المراحل الأسبق زمنياً تعرف باسم



(عصر ما قبل الأسرات) والذي يتضمن سلسلة من الأباطرة الأسطوريين الحكماء الذين تذكرهم المصادر باسم "الحكام الثلاثة" تارة، وباسم "الأباطرة الخمس" تارة أخرى. وينتهي هذا العصر حوالي عام 2205 ق.م ليبدأ عصر الأسر الذي ينتهي بدوره عام 1766 ق.م، مؤذناً ببداية العصر الإقطاعي المسمى بـ (مرحلة الربيع والخريف)، حيث ظهر حكام إقطاعيون إقليميون تلقب كل منهم بلقب "السيد الحامي" أو "الطاغية" بالمعنى اليوناني. وجاءت نهاية العصر الإقطاعي مع بداية عصر الدول المتحاربة 403 - 221 ق.م الذي مهد لوحدة الصين لأول مرة في تاريخها القديم في إطار إمبراطورية مركزية أقامت أسرة (تشين) 255 - 207 ق.م منهيّة بذلك عصر التجزئة والتشتت، ومبتدئة عصرًا جديدًا من الوحدة والسلطة المركزية القوية لتتوالى على الصين عصور وحقب تاريخية سياسية متلاحقة، عرفت خلالها حكم أسرة (هان) الطويل الأمد (206 - 220 ق.م) ثم عصر الانشقاق (221 ق.م - 589 م)، ثم عودة الحكم الإمبراطوري الذي اتخذ في مراحلهِ الأخيرة طابعاً شكلياً بعد عودة نفوذ الأسر القوية في الأقاليم، لينتهي الأمر بدخول الصين في العصر الجمهوري بعد ثورة سن يات سن في 1911 م، حتى قيام الصين الشعبية عام 1949 على يد الحزب الشيوعي الصيني.

ويستدعي هذا العرض التاريخي المختصر والمتعجل التوقف عند محطات مهمة، جسدت حلقات مركزية في سلسلة تطورات الواقع السياسي الصيني القديم وانعكاساته على الفكر السياسي الصيني وما شهدته من تحولات. إذ يبدأ التاريخ الصيني بظهور خمسة أباطرة أسطوريين، رأى فيهم الصينيون "أنصاف آلهة" عبدوهم، ونسبوا إليهم اكتشاف الزراعة ونظم الري، وابتكار الآلات الزراعية والمركبات ذات العجلات والقوارب وغيرها من المنجزات الحضارية الأساسية، ونظر كونفوشيوس ومريدوه إلى هؤلاء الأباطرة بوصفهم "أبطال أزهر عصور الماضي المعجيد". إلا أن الصين لم تكن موحدة آنذاك، بل كانت مجموعة من الوحدات الاجتماعية السياسية المتنازعة، تحارب إحداها الأخرى، لكنها تدين بالاحترام لأسرة (تشو) التي كانت الأرستقراطية الوراثية تهيمن على كافة جوانب الحياة الصينية في عصرها والتي رأى الصينيون القدماء في المؤسسين الأوائل للعائلات المشهورة منها أبطالاً أسطوريين، بل وأرباباً أحياناً. ومصدّقاً لذلك، فقد آمن الصينيين القدماء بأن ملوك أسرة (تشو)، ينحدرون من بطل أسطوري أسموه "ليو تشي"، ومعناه الحرفي "حاكم الإذرة العويجة" وكان إلهاً للزراعة،

واعتقدت عامة الناس بأن أسلاف الطبقة الأرستقراطية يعيشون في السماء، حيث يراقبون مصائر أبنائهم وأحفادهم، فيمنحونهم النصر في الحروب، ورغد العيش والرفاهية في السلام، ومنهم يستمد هؤلاء سلطانهم لا من أعمالهم ومآثرهم على الأرض فالفضل كل الفضل للأسلاف والأجداد السماويين. وإذ يبين الواقع السياسي العملي أن أسرة (تشو) وحدت الصين عنوة، واستولت على مقدراتها بالقوة، فلم يعد في وسع ملوك هذه الأسرة الاستناد إلى مبدأ الأسلاف لتأسيس شرعية سلطانهم عليه، لذلك ابتكروا مبدأ "القضاء والقدر" ليبرروا استيلاءهم على مقاليد السلطة وانتزاعهم لها من أصحابها الشرعيين، وأطلقوا على مذهبهم هذا "قانون السماء"، لأن السماء كانت السماء في اعتقادهم أعظم الأرباب أهمية، وبذلك جعلت أسرة تشو من اجتياحها للبلاد واستيلائها على السلطة، تنفيذاً لقضاء السماء وقدرها، أو استجابة لأمرها المقدس. وبينما كانت الصين تتدرج في معراج التقدم والحضارة، هاجمت قبائل المغول البدوية عاصمة أسرة تشو وأطاحت بها، فاستفحلت سلطة الإقطاعيين حتى انتحل بعضهم لقب ملك، وسعى الأقوى منهم للقضاء على الأضعف. وترافق ذلك مع ما عرف في تاريخ الصين السياسي بـ "عصر الدول المتحاربة" الذي انتهى عام 221 ق.م بالقضاء على الدويلات المتصارعة، وإنهاء سلطة الإقطاع، وتوحيد الصين في ظل سلطة إمبراطورية واحدة. وعلى الرغم من النتائج السلبية التي تخلفت عن عصر الدول المتحاربة، إلا أن ذلك العصر أتاح للنشاط الفكري قدراً ملحوظاً من الحرية التي جعلت منه أخصب مراحل التطور الفكري الصيني حتى أنه سمي "عصر المدارس الفكرية المائة"، قاد ذلك النشاط الفكري وساهم فيه حكماء ومفكرون انتسبوا إلى شتى المدارس الفلسفية، طافوا أرجاء البلاد طولاً وعرضاً ناشرين أفكارهم ومبشرين بها ومقدمين خدماتهم الفكرية لمختلف الحكام. وتلقت تلك الحركة الفكرية ضربة قاسية بعد توحيد الصين، حيث أمر الإمبراطور (تشين) عام 213 ق.م، بإحراق جميع الكتب مما أصاب نشاط المدارس الفكرية المزدهرة بالخمول، وعطل تطورها ونموها. إلا أن الثورة التي أطاحت بهذا الإمبراطور وجاءت بأسرة (هان) وحكمها الطويل إلى الصين، ساعدت على إحياء تلك الحركة من جديد بفعل استقرار أحوال البلاد، وسن القوانين ووضع نظم الاختبار للمتقدمين للالتحاق بالوظائف الحكومية، وصياغة التنظيمات الاجتماعية والسياسية، التي ظلت قائمة دون تغيير جوهرى حتى عام 1949م.

## ثانياً: البنية الفكرية ومصادر الفكر السياسي الصيني القديم

يمثل المنحى الفلسفي القائم على الحكمة الحياتية العملية المنحى العام الغالب على العقل الصيني، وقد عنيت الحكمة الصينية القديمة في المراحل الأولى من تطور الصين الحضاري بموضوعات أساسية ثلاثة هي:

❖ معرفة السر

❖ معرفة الحقيقة

❖ معرفة السنن

وتبلورت معتقدات الصينيين في مطلع تاريخهم حول:

❖ الإيمان بعمود غيبي أو قوة خلقية تسيطر على العالم وتسير أمره، تهتم اهتماماً شخصياً فائقاً بالبشر.

❖ الاعتقاد بوجود عدد من أرواح الطبيعة وأرواح الأجداد التي على البشر استرضاءها بالقرايين والندور.

❖ الاعتقاد بالإجازة الربانية للنظام السياسي، ومسؤولية الحاكم الخطيرة عن إنجاز واجباته المعنوية تجاه السماء، حتى أصبحت فكرة مسؤولية الحاكم المعنوية وطريقته في القيام بأعبائها كي لا يفقد عطف السماء وحماتها الشغل الشاغل لمفكري الصين وفلاسفتها وإحدى المشاكل الكبرى للفكر والفلسفة الصينيتين.

وقد اتخذت كلمة "السماء" في الفكر الصيني القديم معان مختلفة:

❖ السماء بمدلولها الطبيعي المادي الذي يقابل الأرض في قولنا (الأرض والسماء).

❖ السماء بمدلول الرفعة والسمو، كقول الصينيين "السماء الإمبراطورية" و"الإمبراطور السماوي" دلالة على سمو مقامه وعلو شأنه.

❖ السماء بمدلول القضاء والقدر، كقولنا "هكذا شاءت السماء".

❖ السماء بمدلول المبدأ الأخلاقي الرفيع المتسامي الذي يرتفع مقامه ليلبغ السماء.

وكانت هذه هي العناصر الأساسية في بنية الفكر الصيني القديم ومرتكزاته الأولية، أما مصادر الفكر السياسي في الصين قبل عصر كونفوشيوس فتتألف من

خمسة كتب استخدمها معلم الصين الأول لتثقيف مريديه وهي: 'الأناشيد، السجلات التاريخية، الطقوس، حوليات الربيع والخريف، التغييرات، الموسيقى'، ولكل كتاب، كما يقول حكماء الصين، وظيفته، فكتاب الأناشيد يصف الدوافع بينما يضمن الموسيقى التناغم والتناسق، والسجلات التاريخية يبين الأحداث، أما الطقوس فيوجه السلوك، بينما يظهر كتاب الحوليات الواجبات والصفات المميزة للحكام وسلوكهم، ويكشف التغييرات النقاب عن تحركات الكون. وأصبحت هذه المصادر مع سيادة الفلسفة الكونفوشيوسية وهيمنتها على الفكر الصيني القديم موضع دراسة الفئة المثقفة ومنتهى تطلعاتها الثقافية والمراجع الأساسية لآرائها وأفكارها السياسية. فعدت الخطب الواردة في كتاب التاريخ سجلاً لتنظيمات الحكم ومؤسساته وأعمال الحكومة في عصر الملوك الحكماء والتي أصبحت نماذج ينصح الحكام بالنهج على منوالها.

وأصبحت الأغاني الشعبية وأناشيد الطقوس المتضمنة في كتاب الأناشيد، تعبيراً عن عواطف المحبة والتقدير التي يكنها الشعب للحكم الصالح، ومشاعر السخط والكره التي يحملها للحكم الطالح،. وتضمن كتاب الحوليات، مجموعة القوانين والمبادئ الأخلاقية، التي تهدي الحكام سواء السبيل، في حكمهم لشعبهم. وهكذا اشتركت عناصر البناء الاجتماعي ومصادره الفكرية في صياغة الأطر العامة للفكر السياسي الصيني القديم المتجسد في الحكمة السياسية الصينية ونتائج مدارسها وأفكار أعلامها الذين صاغوا فكراً سياسياً على قدر ملحوظ من النضج والانتظام والتكامل، عالج ظاهرة السلطة السياسية وصفاً وتفسيراً ونقداً، وأجاب عن الأسئلة المتعلقة بأصلها ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وآليات تداولها.

### ثالثاً: مدارس الفكر السياسي الصيني القديم وأبرز أعلامه

شهدت الحضارة الصينية، منذ عصورها المبكرة، ظهور العديد من المدارس الفلسفية ذات الأفكار والرؤى السياسية، وبحكم تلاحق هذه المدارس وتلاحقها الفكري، فقد تمتعت أفكارها وتحديداً السياسية منها، بخصائص الحركية والتطور. فبعد أن تأسست المدرسة الكونفوشيوسية، وانضحت أفكارها وانتشرت وتطورت، جاءت بعدها مدارس، عدلت الأفكار الكونفوشيوسية وأضافت إليها وحذفت منها، وبذلك فقد أعادت صياغتها بصورة تختلف كلياً عن أصولها. ومن خلال أفكار هذه المدارس وآراء أعلامها، سنتتبع بناء الفكر

السياسي الصيني القديم وتطوراته وتحولاته وما قدمه من إجابات عن أسئلة العقل الإنساني حول ظاهرة السلطة السياسية في إطار البيئة الصينية واستنادها إلى منطقها الحضاري الخاص.

## 1 - الفكر السياسي عند مدرسة كونفوشيوس

إذا أراد الباحث في تاريخ الحضارة الصينية أن يوجز في وصفه لها، ويلخص أبرز نواحي حياتها الاجتماعية والفكرية، فإن بمقدوره أن يجمع كل ذلك في كلمة واحدة هي "الكونفوشيوسية". فليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد فلسفي، أو منظور سلوكي قيمى، بل هي المكون الأهم في روح المجتمع الصيني وأسلوب تفكيره ومنهج سلوكه، وكانت مصنفات رواد هذه المدرسة وأعلامها هي التراث الفكري والأخلاقي القيمي والسياسي للشعب الصيني طوال الألفين وخمسائة عام الماضية.

لقد وضع كونفوشيوس 551 - 479 ق.م أسس هذه المدرسة، وأرسى لبنات فكرها الأولى، لكنه مات معتقداً أنه أخفق في تحقيق رسالته، وشاركه في اعتقاده هذا تلامذته ورجال عصره. بيد أن حدثاً غير متوقع، أثبت خطأ ذلك الاعتقاد، إذ شهد القرن الثاني قبل الميلاد، إعلان الهيئة الحاكمة تبني الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للصين، واعتماد مصنفات مفكرها ومآثوراتهم ومراجع وحيدة للعلماء والطلبة والساسة مما أتاح لتعاليم هذه المدرسة وأفكارها أن تمارس تأثيراً طاغياً ومهيمناً على حياة المجتمع الصيني وفكره ونظم حياته وإداراته، وهو تأثير استمر طوال قرون وحقب عديدة، وانتقل إلى مجتمعات وحضارات مجاورة وبعيدة مما جعل تراث الكونفوشيوسية حاضراً في حياة شعوب وحضارات كوريا واليابان والهند الصينية قديماً وحديثاً، بل أن تأثيره تجاوز حدود الشرق الأقصى، ليصل إلى أوروبا الغربية خلال القرنين السابع والثامن عشر. وكونفوشيوس هي الصيغة اللاتينية للاسم الصيني (كون فوتزو) ومعناه (الأستاذ/المعلم كون)، وينحدر هذا المفكر من أسرة نبيلة، تدهورت أحوالها وحل بها الفقر، فقد كان والده ضابطاً ذا شأن، لكنه توفي ولم يتجاوز كونفوشيوس الثامنة من عمره، فتولت والدته مسؤولية تربيته ليلتحق في التاسعة عشرة من عمره بوظيفة أمين لمخازن غلال، ثم يصبح ملاحظاً لأراضي الدولة. وبعد أن مر بطائفة من التجارب، أصبح موظفاً ذا شأن، إلا أنه أصيب بياس وقنوط بالغبين دفعاه للاستقالة من وظيفته وجمع مريديه ليجوب معهم أرجاء

الصين، ويعرض على حكام دولها الإقطاعية المنقسمة المتصارعة أن يعينه أحدهم في موقع مسئول في دولته، ويقبل بالأخذ بأفكاره السياسية ويطبق آراءه في الحكم وإدارة البلاد. إلا أن فشله في العثور على حاكم يقبل بذلك، وإخفاقه في تحقيق النظام والسلام والوحدة لبلاده المجزأة المضطربة بالصراعات والمفتقرة إلى سلطة عليا مهيمنة وقادرة وعادلة، دفعا به إلى التخلي عن طموحاته السياسية العملية والانصراف إلى تثقيف الشباب وتلقيهم أفكاره. فما هي أفكاره السياسية؟ وما هي آراؤه في الإدارة والحكم؟.

لقد رأى كونفوشيوس، أن غياب الوحدة والنظام في عصره نتيجة منطقية لتحلل الأوضاع الاجتماعية الذي يمثل مقدمة لتحلل المجتمع وانقسام الدولة الواحدة إلى مقاطعات مستقلة يهيمن على شؤون كل منها أمير، يكون خضوعه للسلطة المركزية وارتباطه بها شكلياً واسمياً، ثم يزداد ضعف الدولة وتحللها، فيهيمن الوزراء على شؤونها العامة، ويتعمق ضعفها ويتزايد انحدارها وتدهور أحوالها حين يسيطر نواب الوزراء ومساعدتهم على مقاليد الأمور فلا يجد الناس/الرعية عندها مناصباً من الثورة على حكامهم والسعي للإطاحة بهم لتصحيح الأوضاع وتقويم ما اعوجج من أحوال البلاد وشؤون الحكم. ولكي تستقيم الأمور وتمضي في مسارها الصحيح، يقرر كونفوشيوس أن على كل إنسان أن يلزم موقعه الذي هو أهل له، وأن يفعل ما هو ملزم بفعله، فيتبوأ الإمبراطور المركز الخلق به، ولا يتعدى الوزراء ولا النبلاء اختصاصاتهم، ولا يتجاوز عامة الناس واجباتهم أو حدودهم، فالوالد يظل والداً، والابن ابناً، والزوجة زوجة. ويطلق كونفوشيوس على نظريته هذه "نظرية تقويم الأسماء"، ويعلق عليها أهمية بالغة لإيضاح أحد أركان فكره السياسي، فماذا يعني اسم "الحاكم" الذي يجعل الحاكم حاكماً؟ في عبارة كونفوشيوس، دع الحاكم حاكماً، تدل كلمة حاكم الأولى على واقع الكلمة المادي، في حين أن كلمة الحاكم الثانية تدل على الحاكم المثالي وفكرته، ويقال الشيء نفسه عن أسماء أو مصطلحات مثل وزير، والد، ابن، زوجة... الخ. فإذا اضطربت أحوال عصر ما، فإن علة ذلك كما يرى كونفوشيوس، تكمن في أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع حقيقتها ولا مع أدوارها الفعلية ووظائفها الواقعية. أما نظرية كونفوشيوس الثانية، إذا ما جاز لنا تسميتها بالنظرية، فهي نظرية السعادة التي تقول إن السعادة هي هدف الإنسان وأمله المرتجى. وإذا كانت السعادة هي الخير، وإذا كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن ما يبذله الإنسان من جهود بحثاً عن السعادة ومن أجل تحقيقها، سيحقق السعادة الشاملة للمجتمع بأسره، أما المسئول عن كفالة السعادة للمجتمع

والشعب فهي الحكومة الصالحة التي يعرفها بدلالة مسئوليتها أو وظيفتها هذه. ولا بد لتوجيه للنزعات الإنسانية نحو تحقيق هدفها الأسمى (السعادة) من تعليم الناس وتثقيفهم وبث روح التضامن في نفوسهم، لذلك دعا كونفوشيوس إلى ضرورة توافر درجة من التعليم العام لأفراد الشعب، ورأى أن المواطن المستنير هو ركن الدولة المتين وأساسها الراسخ، وهو ما يمهد لظهور قيادة مرغوبة من الشعب وموضع رضاه وقبوله العام، قيادة تقوم على القبول والترغيب لا الإرغام والترهيب. لذلك لا يمكن أن تكون السلطة المطلقة القائمة على القسر والإرغام بديلاً عن السلطة القائمة على الرضا العام والقبول الاجتماعي المستندان إلى تعليم يلقي الشعب الفضائل والعادات الحسنة. ويقول كونفوشيوس في هذا الصدد "إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وإيقاع شتى العقوبات لإقرار الأمن والنظام، فسينشد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام إرادته. ولكن إن استعان الحاكم لقيادتهم بالفضيلة وارتكن إلى العادات الصالحة التي يقرها الشعب، وتنزل بينه منزلة التقديس، فما هنا يرتبط الناس برباط معنوي مكين لتقويم أنفسهم وإصلاح حالهم". ولكن تحقيق ذلك عند كونفوشيوس مرهون بسلوك الحاكم، إذ عليه ابتداءً أن يضع نفسه في موضعها الصحيح، فإن تم ذلك لن تجرؤ الرعية على الانحراف عن جادة الحق والصواب، فإذا كان الحاكم قوياً وعادلاً ستصلح أحوال المجتمع دون الحاجة إلى إصدار الأوامر وإيقاع العقوبات. أما إذا تنكب الحاكم جادة الصواب، فلن يستجيب أحد لأوامره لأن الناس في رأيه يقتدون بحكامهم، فلو صلحت حال الحكام صلحت أحوال الناس والعكس صحيح تماماً. وحين سأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة، أجاب "تكون الحكومة صالحة إذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء، والبعيدون عنها تواقون للانضواء تحت لوائها"، وعندما سأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تتبعها الحكومة تجاه الشعب المتزايد العدد، أجابه "العمل على تحسين أحوالهم المادية ثم يتلو ذلك تثقيفهم". أما قوام الحكم الصالح عنده، فيكمن في عوامل ثلاثة هي "الطعام الوفير، الجند الكثيف، وثقة الناس". وتدرج عنده هذه العوامل في مراتب الأهمية والضرورة لقيام الحكم الصالح واستمراره تدرجاً توضحه إجابته لأحد تلاميذه عند سؤاله عن العامل أو العوامل التي يجب على الحاكم الاستغناء عنها عندما تقتضي الضرورة ذلك؟ بأنه يجب أن "يستغنى عن الجند، وإن كان لا بد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغن عن الطعام، لأن الناس لا يمكنهم الحياة دون عقيدة". وبذلك يكون كونفوشيوس قد أعلن ضرورة وجود السلطة السياسية الحاكمة،

وحدد طبيعة وظائفها ومسؤولياتها، وعيّن عوامل قيامها وشروط صلاحها، وربط بين وجود هذه السلطة وإدارتها من قبل هيئة حكومية صالحة. أما وجود الحكومة الفاسدة فيرجعه كونفوشيوس إلى فساد نظم الحكم عندما يحجم القائمون على أمور البلاد عن إقامة حكومة صالحة تتولى مهمة إدارتها وتدير شؤونها سواء أكان ذلك الإحجام ناجماً عن سوء نيتهم بفعل جهلهم وأنانيتهم، أو ناجماً عن عجزهم وقصور مؤهلاتهم، والعلة في الحالتين تكمن في تولي الحكام والساسة لمسؤولياتهم ومناصبهم بحكم نظام الوراثة. وافترض كونفوشيوس في المقابل أن إدارة دفة الحكم أمر من الأهمية بمكان مما يستوجب توليته لأكفأ أفراد الشعب وأكثرهم أهلية لذلك وأعظمهم خلقاً وعلماً. وعظمة الخلق والعلم/المعرفة أمران لا يتاحان إلا لمن حظي بأفضل شروط التربية والتأهيل العلمي. لذلك أوجب كونفوشيوس نشر التعليم بين الناس لتيسر للمؤهلين منهم والموهوبين والمجتهدين فرصة الارتقاء بأخلاقهم وعلومهم وتطويرها بما يجعلهم صالحين لتولي مسؤوليات الحكم وحمل أعبائه والقيام بواجباته التي أوجب أن يعهد بها إلى مثل هؤلاء. وإذا كان كونفوشيوس قد أعرض عن مطالبة الحكام الوارثين بالتخلي عن عروشهم وسلطاتهم، فيعود ذلك إلى أنه لو طالبهم بذلك لما لقيت دعوته منهم أذنناً صاغية ولا استجاب له أحد منهم، بل لكانوا أحمداً دعوته وقضوا على تعاليمه وهي في مهدها، ولعل هذا ما دفعه لمحاولة إقناع هؤلاء الحكام بأن يملكوا ولا يحكموا، تاركين تصريف أمور البلاد والعباد لوزراء يتم اختيارهم استناداً إلى كفاءاتهم ومؤهلاتهم أولاً وأخيراً. وانتهى الأمر بكونفوشيوس وليس أمامه من سبيل لتحقيق ما آمن به ودعا إليه إلا اتخاذ التعليم أداة لتأهيل الشباب ورفع كفاءاتهم أملاً في أن يتم اختيار بعضهم كوزراء في المستقبل، واختيار غيرهم للوظائف الحكومية، ولتكوين مجتمع واع ومثقف يستطيع بمرور الأيام ممارسة الضغط على الحكام لتوليه خيرة العناصر المؤهلة وذات الكفاءة لإشغال المراكز السلطوية وتحمل مسؤوليات الحكم وإدارة البلاد.

وكان (منشيوس) المعلم الثاني في هذه المدرسة بعد كونفوشيوس، وقد أكد في مصنفاته أن الشعب هو أهم عوامل قيام الدولة وأول شروط وجودها، وأن أهمية الشعب تفوق عنده أهمية الأرض والإنتاج بما لا يقاس، ويأتي الحاكم عنده في آخر قائمة عوامل قيام الدول وشروط وجودها. وقد عارض، وبلا هوادة، مبدأ وراثة العرش دون أن يفقد إيمانه بوجود المحافظة على التمايز الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم وذوي السلطان والفلاحين، لأن ذلك مما



يقتضيه مبدأ (تقسيم العمل التعاوني)، فتباين أوجه نشاط الحاكم والمحكوم لا يلغي حاجة كل منهما للآخر، وأنهما يكملان بعضهما بحيث يستحيل وجود أحدهما، أو استمراره إن وجد، إلا مع الآخر وبه ومن خلاله. ووضع منشيوس برنامجاً سياسياً، ذا مضمون ديمقراطي، يقوم على المبادئ التالية:

- ◆ المساواة، فهو القائل (ينتمي الحكام إلى النوع الذي ننتمي نحن إليه).
- ◆ الشعب أعظم عناصر الدولة وأكثرها أهمية، والحاكم أقل عناصر الدولة أهمية وأضعفها شأنًا.
- ◆ وجدت الحكومة من أجل منفعة الشعب وليس الشعب من أجل منفعة الحكومة.
- ◆ الشعب شريك في تقرير شؤون العقاب والشواب، فلا ينفرد بذلك الموظفون الرسميون محتكرين لأنفسهم حق الأمر والنهي فيما يهم الشعب من أمور حياته.
- ◆ العلاقة بين الحاكم والرعية علاقة تبادلية.
- ◆ للشعب حق الثورة على الحاكم إذا تصدعت علاقتهما.
- ◆ يدير الحاكم شؤون البلاد بتفويض من السماء، لكن تفويضه ينتقض عندما يسيء السياسة، وبذلك يغدو سلطان الحاكم مرهوناً برضا الرعية وقبولها بحكامها وسياساتهم.
- ◆ إذا أخل الحاكم بواجباته نحو شعبه، انتهك حرمة الفضائل البشرية ولم يعد صالحاً لتولي مهامه وغداً عضواً فاسداً في المجتمع يتوجب بتره والتخلص منه.

وفي ضوء ذلك عزا منشيوس ضياع سلطان الملوك، في عصره وكل عصر، إلى فقدانهم محبة شعوبهم، لأن فوز الحكام بالسلطان العريض مشروط باكتسابه محبة الشعب، وسبيل اكتساب محبة الشعب أن يقاسمه حكامه السراء والضراء، وأن يفعلوا ما تحبه شعوبهم، وينأوا بأنفسهم عن إتيان ما تكرهه، فبذلك وحده ينجذب الشعب إلى الحاكم، لأن الطبيعة البشرية الخيرة تتبع الخير وتتجه إليه مثلما يتجه الماء إلى الأرض المنخفضة وينحدر نحوها. ويعتمد الأساس الاقتصادي لحكومة منشيوس القائمة على الحق والفضيلة على أمرين:

- تنظيم الحاكم لمعيشة شعبه وتوفيره لاحتياجاته المادية لأن ذلك شرط

لأخذ الشعب بأوامر الحاكم لهم بسلوك طريق الحق والفضيلة.

- توفير الفراغ لأفراد الشعب لتنمية مداركهم والاستزادة من المعارف بما يوصلهم إلى ذلك الطريق الذي يدعوهم الحاكم إليه ويسهل عليهم السير فيه. وإلا فإن مطالب حياتهم المادية ستصرفهم عن ذلك الطريق، وتلقي بهم في حمأة الضلالة والجهل ومجانبة الحق والفضيلة.

أما علاقة الفرد بالدولة، فهي في رأي منشيوس راسخة وأكيدة، لأن الفرد أساس العائلة، والعائلة أساس الدولة، والدولة أساس العالم، وبذلك يكون الفرد هو الأساس الأول للدولة بما يجعل صلاح الدولة مشروطاً بصلاح أفرادها وفسادها رهن بفسادهم.

وقدم "هسون تزو" (المعلم هسون)، وهو مفكر آخر من مفكري الكونفوشيوسية، مساهمات سياسية فكرية أخرى ذات منحى مغاير لمنحى كونفوشيوس ومنشيوس، وكان متأثراً في توجهه الفكري الجديد بظروف الاستقرار في البلاد ونتائج رسوخ نظام الحكم في عصره مما عمق نزعته العملية، وأبرز الطابع الواقعي المتزمت لأفكاره الفلسفية والسياسية على حد سواء. وتستند أفكار "هسون تزو" في الجانب الأساس والأهم منها إلى اعتقاده بفساد الفطرة الإنسانية وطبيعتها الشريرة مما أفقده إيمانه بخيرية الجنس البشري وحرمة من الثقة بنزعاته الإيجابية، لكنه أعلى أيضاً من شأن العقل، واعتقد أن التعليم وزعامة الحكماء هي الأداة الوحيدة لخلاص الإنسانية، لأن ما في المجتمع من خير هو حصيلة لما يضعه فيه العقل من قيود تنظم نشاط الإنسان وتكبح جماح فطرته الشريرة. وتأسيساً على ذلك، استنتج هسون تزو أن سعي الإنسان إلى الخير أمر تفرضه عليه ضرورات الحياة وشرائعها وقيودها ولا صلة له بفطرته لأنها فطرة فاسدة وشريرة لو أسلم نفسه لها لدفعت به بعيداً عن الخير. وقاده هذا الاستنتاج إلى مجموعة من الآراء السياسية لعل من أبرزها:

- إن الحكومة للشعب وليست للحاكم.
- إن الحاكم الذي يبغضه شعبه ويرتاب في نواياه لا ينتصر في الحرب.
- إن أهم وظائف الحاكم هي اختيار وزرائه من أصحاب الخبرة والفضل.
- إن إفقار الشعب وإساءة معاملة العلماء يدفع البلاد إلى الخراب.
- إن عصيان الحاكم الطالح واجب على الشعب، ولكن على الشعب واجب الولاء والطاعة للحاكم الصالح.

ولكن تأكيد "هسون تزو" على ضرورة طاعة الشعب للحاكم الصالح، لم يدفعه لمساندة السلطة المطلقة ولا تأييد النزعة الجماعية في الحكم، وإن كان قد أبدى إعجابه ببعض مظاهر هذه النزعة وتقديره لدورها في إقرار النظام، وحمل الناس على الطاعة وتنفيذ ما يوكل إليهم من مهام، وهذا ما يتعارض وفكرة (كونفوشيوس) المثالية الداعية للتعاون الاختياري بين الناس. وارجع المعلم هسون أسباب نشأة المجتمع وقيام الدولة إلى "مذهب المنفعة"، فالناس عنده لو انزلوا عن بعضهم وامتنعوا عن تبادل الخدمات لأصابهم الفقر والإملاق، ولو اجتمعوا على هواهم لتصارعوا وتناحروا، لذلك كان لا بد لهم في اجتماعهم من تنظيم اجتماعي، يتولى الحكام إدارته وتدبير شؤونه ليضمنوا للناس أن تستمر حياتهم الاجتماعية وتستقر أحوالهم وتسود العدالة حياتهم.

## 2 - الفكر السياسي عند المدرسة النفعية

يعد (مو تزو/المعلم مو) مؤسس المدرسة النفعية (البرجماتية) التي نافست المدرسة الكونفوشيوسية، دون أن يمنعه تأسيسه لاتجاه فكري منافس للمدرسة الأخيرة من التأثر بأفكارها التي طبعت عصرها والعصور اللاحقة بطابعها. لقد أحس (مو تزو) بعد أن تقدم به العمر أن أفكار كونفوشيوس لا تعالج مشكلات المجتمع جذرياً، بل إن تطبيقها زاد من حدة المشكلات الاجتماعية، وعمق بؤس المجتمع، فهاجم الكونفوشيوسية علناً في كثير من آرائها ومواقفها، وبدأ يعمل على تأسيس مدرسته الفكرية الخاصة التي قامت على فكرتين أساسيتين هما "المحبة الجامعة" و"مناهضة النزعة العسكرية"، وتبلور مذهبه في المحاور التالية:

- ◆ تأكيد تساوي الناس جميعاً أمام الخالق.
- ◆ الإيمان بأن الكائن الأعلى (الإله) قوة فعالة تسبغ عطفها على الناس، ويهيب بهم الإقضاء بالسماء فيحب بعضهم بعضاً.
- ◆ المنفعة أصل الفعل الإنساني، فمحبة الناس تتجلى في إشباع احتياجاتهم وهجران كل نشاط وإفناق لا يوفر للناس الطعام أو الكساء.
- ◆ المنفعة أساس قيام الدولة ولولا وجودها لحدث الضرر.
- ◆ إن تجميع الطاقات البشرية لإنجاز الأهداف الاجتماعية، يستلزم وحدة الفكر والعمل، وقوامها إطاعة الناس لزعمائهم وإطاعة الزعماء لإرادة السماء.

❖ واعتقدوا تزو أيضاً بفكرتي المنفعة والاقتناء، حيث تتوقف قيمة الأشياء عنده، على منفعتها للشعب والبلاد، ويقتضي عنده تحقيق ما يرتجى من مبدأ المنفعة العمل على إثراء البلاد، وزيادة السكان، وكفالة النظام الحسن، وصد الحرب العدوانية، واستجلاب البركات من الأرواح، وهو لا يمانع لبلوغ ذلك من التضحية بكل شيء مهما كان، مقترحاً فرض سياسة تتسم بالشدة والتشرف يتم بمقتضاها:

❖ تجنب التأنق في الملابس، واقتصار الطعام على التغذية المجردة.

❖ غاية السكن تلافي الحر والبرد والمطر والصوص.

❖ تحريم سماع الموسيقى لأنها مضيعة لوقت وجهد يجب أن يبذل لفائدة الأمة.

❖ تجنب الانفعالات لأنها تحد من الجهود الإنتاجية للأمة.

أما البغضاء والشحناء المتفشيتان في صفوف الشعب، والصراع بين الدول، فهي في رأيه أفسى النكبات التي تصيب شعباً أو حكومة ما، وسببها عنده هو انتفاء المحبة. وإذا أرجعوا تزو أصل الشرور والكوارث إلى عجز الناس عن أن يحبوا بعضهم، فقد تمثل حل معضلات العالم عنده في اعتناق الناس لمذهب "المحبة الجامعة" الذي لا يجسده الحب العاطفي، بل الحب العقلي النابع من الأيمان لا من العاطفة بما يجعله مجسداً لفكرة المنفعة بحكم اتفاقه مع منافع البشر ومصالحهم جميعاً.

ولعل أبرز الآراء السياسية لهذه المدرسة هي ما يقرره مؤسسها من أن تحقيق التجانس في العالم، وكفالة السعادة للناس، يقتضيان وجود حاكم قدسي (إله) في السماء، وحاكم بشري على الأرض. والأصل في وجود الحاكم الأرضي هو اضطراب الحياة الإنسانية، لذلك فإن حاكم السماء (الإله) يختار أفضل رجال الأرض لتصيبه حاكماً لها (ابناً للسماء)، وهذا بدوره يختار ثلاثة وزراء لإعانتته على حمل أعباء إدارة البلاد ومسؤوليتها، وهؤلاء يقسمون البلاد إلى إقطاعات، يفوضون حكمها لحكام إقطاعيين، يختارون بدورهم موظفين من ذوي الكفاءة والأهلية، يساعدهم في إدارة إقطاعاتهم، وبذلك ينتشر السلام ويتحقق الأمن بعد أن وحد الحكام المقاييس في كل البلاد. أما قبل قيام الحكومات وسن شرائعها وتطبيق قوانينها، فقد ساد العالم الاضطراب والصراع، لانفتار المجتمع الإنساني إلى المعايير الصحيحة للتمييز بين الخطأ والصواب، فأصبح لا مناص

من قيام الحكومة لتكون أوامر الحاكم مطلقة في تمييز الخطأ من الصواب، والحكم دون مناقشة أو اعتراض من أحد. وإذا كان مو تزو قد أوجب على الرعية الولاء المطلق للحاكم، فقد فرض على الحكومة الاستجابة لمطالب الرعية ورغباتها، مؤكداً أن وجود الحاكم والحكومة ضرورة ملحة لاستقرار الحياة الاجتماعية واستمرارها انطلاقاً من فكرته بشأن المنفعة كأساس لقيام الحكومات، وحتمية وقوع الضرر في حال غيابها. وقد واجهت آراء المدرسة النفعية انتقادات العديد من فلاسفة الصين، وإن كانوا قد شهدوا لها أيضاً بما حملته في ثناياها من نزعة اجتماعية عملية. ومع أن تأثير هذه المدرسة قد اتسع كثيراً، إلا أنه خبا فجأة ثم غاب كلياً الأمر الذي ساهم فيه وتسبب في حدوثه مجافاة أفكار المدرسة النفعية لطبائع الشعب الصيني ومعتقداته وقيمه الراسخة في نفسه وسلوكه، واتخاذ أباطرة أسرة هان من الكونفوشيوسية عقيدة رسمية، وتأثير أفكار منشيوس، وفناء أتباع مو تزو في الحروب التي خاضوها دفاعاً عن مبادئهم وتجسداً لها وتأكيداً لنزعتهم العملية وروحهم الواقعية، ولم يتجدد الاهتمام بآراء هذه المدرسة إلا في العصر الحديث، مع عودة الاهتمام بالتراث الفكري الصيني.

### 3 - الفكر السياسي عند المدرسة الطاوية

تتمتع المدرسة الطاوية بأهمية كبيرة في الفكر الصيني تلي أهمية المدرسة الكونفوشيوسية، فإذا كانت الأخيرة قد دعت معتنقيها إلى تحمل مسؤولياتهم الاجتماعية، فقد خالفتها الطاوية واختلفت معها بدعوتها لأتباعها إلى التخلي عن مسؤولياتهم الاجتماعية، وتبني اللامبالاة. فباتت هاتان المدرستان تفتان على طرفي نقيض من بعضهما، حيث غالت الكونفوشيوسية في اهتمامها بشؤون الحياة، وتطرفت بالانشغال بأمور الإنسان والمجتمع، وأعرضت عن كل ما يتصل بالشؤون الروحية، بينما تبنت الطاوية نزعة اعتزال الحياة الاجتماعية والتخلي عن المسؤوليات الرسمية، ودعت إلى التأمل في مفاتن الطبيعة والتسامي بروح الإنسان عن الماديات منتجة في هذا السبيل قدراً كبيراً من الأعمال الأدبية الشعرية والتصوفية وكل ما يقع في نطاق الغيبات والروحانيات لينتهي أمرها وقد تحولت إلى مدرسة شعوذة ودجل على أيدي فريق من مدعي العلم. ويذهب الباحثون في الفلسفة الصينية إلى أن 'لاو تزو/المعلم لاو' هو واضع أسس الطاوية، ويعني اسمه (لاو - الرجل المسن) و(تزو - المعلم) أي (المعلم العجوز)، أما كلمة الطاوية (تاو) فتعني (النهج أو السبيل)، وهي تعني عند لاو

تزو مصدر الكائنات جميعاً الذي يسوس كل جوانب الحياة، وهو الوحدة التي لا تتجزأ التي تحل في النهاية جميع متناقضات الوجود ومفارقاته، وبذلك يصبح (التاو) مماثلاً لمصطلح (الكلمة) في الأديان السماوية. أما أفكار "المعلم العجوز" السياسية، فقد تأثرت بسوء أحوال وطنه، واضطراب أوضاعه وزعزعة قيمه الأخلاقية، وما مرت به الصين من أحداث خلال حوالي القرنين والنصف قتل فيها ستة وثلاثين ملكاً نصفهم قتلوا على يد أبنائهم، ولعل لاو تزو كان الأقدر على الإحاطة بتلك الظروف والأحداث بحكم عمله كمؤرخ وأمين لمكتبة الوثائق التاريخية لدى حكومة (تشو). ويستخدم لاو تزو مصطلح "حكيم" للدلالة على الحاكم الذي يلتزم الحق في أفعاله وينهج في سلوكه الطريق السوي، والحكومة عنده شيء رقيق يتأثر بأقل خطأ أو أدنى رعاية، أما الحكم فهو إناء مقدس تجب المحافظة عليه وتحاشي العبث به مهما كانت الأحوال والظروف. وهو يدعو الحاكم الحكيم لأن يبنى سياسته على مبادئ:

♦ عدم التدخل فيما لا يعنيه من شؤون الناس.

♦ تجنب الحرب.

♦ احتقار الترف.

♦ العودة بالشعب إلى حالة البراءة والبساطة التي سبقت المدنية ونشأة الحكومة.

والحكومة المثالية عند المعلم العجوز هي التي يتصف شعبها بالبراءة وصدق النية وسلامة الطوية، ويتحرر رعاياها من الرغبة، فهناك رغبات يرفضها لاو تزو ويستنكرها، وهو يرى أن الحاكم هو المستول عن وجودها كالألقاب والوظائف وما إليها من أسباب التمايز الاجتماعي. وتنشأ الرغبة في رأيه عن المعرفة، فإذا نشأت كانت مصدر شقاء الإنسان وتعاسته، لذلك ينصح الحاكم بالحيلولة دون اكتساب رعاياه للمعرفة التي تستثير رغباتهم الكامنة، ويوجب على الحاكم في مقابل ذلك أن ينكر ذاته في علاقته بالشعب، فينفعه ولا يسعى بحثاً عن اعترافه بالجميل، وأن يتواضع أمام رعيته لأن من يتصدى لقيادة شعب يكون مكانه آخر الصفوف، وكثرة القوانين في رأيه خطر يؤدي إلى استفحال اللصوصية والرشوة وقطع الطريق، لذلك فإنه ينذر الحكام بأن جورهم وطغيانهم يدفع برعاياهم لإيثار الموت على الحياة، ويجعلهم يخرجون عليهم. وقد احتوت تعاليم التاوية على عناصر فوضوية، بلغت حد دعوة بعض التاويين لترك العالم

يسير وفق هواه، والمناداة بعدم تقييد حرية الناس بإقالة الحكومة حتى وإن كانت صالحة. لذلك تتضمن المؤلفات التأوية أنباء عن حكماء ترفعوا عن تولي منصب رئاسة الوزراء وزهدوا فيه.

ومضى توا شنج تزو (المعلم تشوانج)، رائد التأوية ومفكرها الثاني، بعيداً في هذا الاتجاه عندما أعلن افتقار النظم السياسية والاجتماعية إلى أية فائدة أو منفعة، بل هي عنده مصدر متاعب الإنسان وأصلها. وتفسيره لذلك أن للأشياء طبائع مختلفة وأهواء متباينة، لذلك تقتضي طبيعتها هذه تركها على اختلافها وعدم إرغامها على التطابق مع بعضها بما يضمن تكامل عناصر الحياة وانسجامها. أما تدخل الحكومة في حياة الناس، فإنه، وإن كان فيه عون لهم ومساعدة، قد ينقلب إلى شر يحيق بهم مما يترتب عليه معارضته لفكرة حكم الناس عن طريق حكومة، جاعلاً سعادة المجتمع كامنة في عدم وجود مثل هذه الحكومة، دون أن يعني ذلك في رأيه شيوع الفوضى وحدث الصراع، لأن الناس يميلون في اعتقاده إلى السلام بطبعهم وينشدون الأمن والنظام لارتباط كل ذلك بمصالحهم وسلامتهم، معبراً بهذه الآراء عن إيمانه بالحرية وثقته بقدرتها على توفير السعادة للناس، لأنها تتيح لهم تجسيد طباعهم الذاتية، وتساعدهم على الانسجام معها. ولأن التأوية، في صميمها ذات منحى فوضوي، فقد اقترنت اقتراناً وثيقاً بنظام الحكم المطلق، حيث جعل بعض الحكام من آراء لاو تزو أساساً فكرياً لمظالمهم وطغيانهم. ومهما يكن من أمر هذا الوجه السلبي للتأوية، فإن الاعتقاد بحرية الفرد المطلقة وحقه في أن يفعل ما يشاء ويتبع هواه وينصاع لنزواته، هو الغالب على الجانب الفردي من أفكارها. أما من الجانب الاجتماعي، فإن من المتعذر تصور وجود مجتمع يحكم وفقاً لمبادئها، لأن سكان الدولة المثالية، استناداً إلى تلك المبادئ، قليلون وأهلها غير متعلمين أو تعليمهم بسيط، وهم عازفون عن الحرب وعن الترحال، ولا يختلطون بغيرهم من الأمم إلا في أضيق الحدود الممكنة، وحظهم من المدنية والحضارة في أضيق الحدود، وهذه الفكرة تشبه كثيراً ما ورد في غالبية كتب المدن الفاضلة والمجتمعات المثالية في الحضارات الأخرى. لقد ساهمت التأوية، بتأكيداها على الذاتية الشخصية واعتقادها بنسبية كل القيم، في تثبيت النزعة الفردية، وتقديس الفكر الصيني لمبدأ التوفيق بين الآراء. وإذا ما كان قد انتهى أمرها فيما بعد بأن تصبح فلسفة دينية وعقيدة سلوكية، فإن تأثيرها ما زال كامناً في أعماق الشخصية الصينية وفكرها وسلوكها حتى يومنا هذا، فالبسطة والطمأنينة وصفاء الذهن

وحرية الروح صفات تلهم الفن الصيني، وتثير الفكر وتحرك السياسة وتؤثر في سلوك الصيني فرداً ومجتمعاً.

#### 4 - الفكر السياسي عند مدرسة المشرعين

لقد انعكست علاقة التفاعل التأثيري المتبادل بين الفكر والواقع، وهي من الفرضيات الأساسية لهذه الدراسة ومنطلقاتها الأولية، في دور الواقع الاجتماعي السياسي في إنتاج ما تقدم من المدارس الفكرية ونظرياتها وآرائها، وتحديداً السياسية منها، مثلما انعكست تلك العلاقة في دور تلك المدارس وأفكارها في تغيير الواقع وإعادة إنتاج مكوناته الأساسية، ومن البديهي أن تغير عناصر الواقع الاجتماعي يستتبع تغييراً في مساراته الفكرية وتوجهاتها النظرية. ويبدو أن هذا ما حدث بالنسبة لـ "مدرسة المشرعين"، فانقسام الصين في العصر الإقطاعي، وغياب الوحدة السياسية والسلطة المركزية، وشيوع الفوضى في أرجائها، كل ذلك أدى إلى سيادة روح التمرد والثورة فيها، وشيوع اللامبالاة بين الناس، وانخفاض الإنتاج وانتشار الفقر، والعجز عن حماية البلاد وصد العدوان. ومن ثم فقد انبعث طائفة من المفكرين، تميزت أفكارهم بواقعيته وإعلانها من شأن الحكومة وسلطة مؤسساتها، وعرف هؤلاء باسم (المشرعين) بعد أن جعلوا من التشريع القانوني الأداة الأهم لتنفيذ أفكارهم، وإن لم تكن الأداة الوحيدة لذلك.

وخلافاً لما ذهب إليه فلاسفة المدارس السابقة من إعلاء شأن الحرية، وتأكيدها حق الشعب في مقاومة طغیان الحكام، والمناداة بأن الحكومة للشعب وليس الشعب للحكومة. اتجه المشرعون إلى الدفاع عن سلطة الحكومة متجسدة في الحاكم، مؤكداً حقها ومن ثم حقه في فرض إرادته على الشعب، مناديين بأن الشعب للحكومة وليست الحكومة للشعب الذي أوجبوا عليه التضحية بنفسه في سبيل حكومته. فإذا كانت المدارس الأخرى ومفكروها قد تبنا وجهة نظر سياسية عبرت عن رأي الشعب وأفكاره، فقد تبنت مدرسة المشرعين ومفكروها وجهة نظر سياسية مخالفة عبرت عن رأي الحكومة/الحاكم وفكرها ومواقفها، وانعكس ذلك في مجموعة التشريعات والقوانين التي تبنتها هذه المدرسة وجعلت مفكرها يعرفون بأنهم (علماء القوانين والمناهج)، وأطلق عليهم في عصر أسرة "هان" اسم (المدرسة المشرعة). وقد أكد أهمية أفكار هذه المدرسة وساعد على انتشارها، تداعي النظام الإقطاعي وانهاره بما زاد من قوة الحكام المركزيين في الصين، وركز المزيد من السلطة في أيديهم، ومهد الطريق لانتقال نظام حكمهم



من نظام شخصي ومباشر وبسيط العناصر والخصائص أساسه العلاقة الشخصية بين الحاكم الإقطاعي والمحكوم إلى نظام مؤسسي وغير مباشر ومعقد أساسه العلاقة المؤسسية بين السلطة المركزية ورعاياها استنادا إلى التشريعات القانونية المنظمة لعلاقات الأفراد ببعضهم من جهة، وبالحوكمة ومؤسساتها من جهة ثانية.

ويعد (شانج يانج) المتوفى عام 338 ق.م من ألمع مفكري مدرسة المشرعين الأوائل. وقد التحق بخدمة ملك دولة (تشين)، واقترح عليه جملة إصلاحات غلب عليها طابع الإعلاء من شأن طاعة السلطة المركزية، وتقدير الكفاءة العسكرية الأمر الذي يجد تفسيره في سعي حكومات الصين الإقطاعية إلى الوحدة والمركزية والقوة، وهو المسعى الذي آمن به أعضاء مدرسة المشرعين وعملوا من أجله. وبفضل تشريعات (شانج يانج)، غدت دولة (تشين) دولة موحدة تديرها حكومة مركزية قوية بعد أن كانت مجرد مقاطعات إقطاعية صغيرة، وبمرور الوقت أضعفت إصلاحات (يانج) نفوذ العائلات الإقطاعية وسلطانها، وأحلت محلها موظفين رسميين، أهلتهم كفاءاتهم العسكرية لإشغال المناصب العليا، فاستقرت أحوال، وساد الأمن والنظام. أما (هان في تزو)، فهو أعظم مفكري مدرسة المشرعين، وقد تضمنت كتاباته كثيرا من الأفكار التي كان منها أن قلة عدد الناس ووفرة السلع في العصور القديمة، منعتا التنافس والصراع في المجتمع لتغيب بذلك الحاجة لأنظمة العقاب والثواب. وإذا زاد الناس بمرور الوقت وأصبحت السلع نادرة، فقد تسبب ذلك في التزاحم على مصادر الرزق، وحرك دواعي التنافس والصراع لتشجيع الفوضى ويغيب الأمن والاستقرار، مما أوجد الحاجة لأنظمة العقاب والثواب، لتنظيم أحوال المجتمع وتسيير شؤونه. وآمن (هان في تزو) أيضا بالطابع المميز لكل عصر، بكل ما يقتضيه ذلك من الحاجة إلى اعتماد أساليب ووسائل مختلفة لإدارة حياة الناس وتنظيم شؤونهم، ودعا الناس للانصراف للإنتاج المادي الذي رأى فيه السبيل لثراء الدولة واشتداد ساعدها وزيادة قوتها. وأوجب هذا المفكر التشريعي أيضا أن تكون القوانين على نمط واحد ومحدد بما يسمح لعامة الناس بفهمها وللحاكم بأن يطبقها على الجميع دون تمييز. ويستطيع الحاكم، عن طريق القوانين والتشريعات، إرغام الناس على فعل ما يراه متفقا ومقتضيات المصلحة العامة دون أن يقيم وزناً لأي اعتبار أو أن يحسب لرغبات الناس أي حساب، وأعلن أنه (لا فائدة ترجى من أخذ الفضيلة بعين الاعتبار عند تقرير السياسة، ولكن يجب أن يكون القانون هو الفيصل والحكم). وقد انعكس الدور السياسي لمدرسة المشرعين في أربعة مظاهر أساسية هي:

- ❖ التخلص التام من الرتب والامتيازات الإقطاعية.
- ❖ تجريد الأفراد من السلاح وإخضاعهم لسلطة الدولة.
- ❖ زيادة قوة الدولة وتركيز سلطتها في يد حاكم فرد يحكم من خلال جهاز إداري تنقسم البلاد بمقتضاه إلى أقطار ومحافظة ومدن قرى.
- ❖ وضع قوانين وتشريعات موحدة ومحددة لإدارة البلاد وتنظيم شؤونها.

وكانت من أولى الثمار التي جنتها الصين من وحدثها التي تحققت بفضل أفكار مدرسة المشرعين وإصلاحاتهم، تدمير أسس النظام الإقطاعي، وتعبيد طرق المواصلات لربط أجزاء الإمبراطورية، وتحقيق الأمن والنظام، وإقامة جهاز بيروقراطي واسع وكفاء، وسن قوانين وتشريعات متعددة ومتنوعة، فتوجهت قدرات البلاد إلى توسيع حدودها على حساب جيرانها، وتعبئة الشعب والموارد لتشديد سور الصين العظيم لحماية البلاد من عدوان القبائل الرعوية من مغول وهون وتار. ولكن كل ذلك لم يوقف انتشار الفساد، وتعسف الحكومة، وفداحة الضرائب، وانهار الأوضاع الاقتصادية، فاندلعت ثورات عديدة، نجحت آخرها في تحقيق أهدافها. ويمثل فشل أسرة (تشين) في الاحتفاظ بزمام حكم الصين دليلاً على إخفاق أفكار مدرسة المشرعين وفشلها في تحقيق أهدافها، فعدت الصين إلى حكمتها وتراثها الفكري القائم في الجزء الأساس منه على الكونفوشيوسية، ولكن في صيغتها الجديدة.

## 5 - الفكر السياسي عند الكونفوشيوسية الجديدة

كانت استعادة أفكار كونفوشيوس لسلطانها على العقل الصيني وحضارته نتيجة لثلاثة عوامل هي: الحكام، المثقفون، عامة الشعب، غير أن سيطرة الكونفوشيوسية وسلطتها على عقول الناس لم تكن مطلقة، إذ لم تفقد التاوية ولا مدرسة المشرعين كل تأثيراتهما، الأمر الذي قاد إلى اقتحام التاوية والتشريعية حصون الفكر الكونفوشيوسي في إطار حركة امتزاج فكري وتلاقح ثقافي. وقد كرس بعض المفكرين أنفسهم للعمل على إنهاء التشتت الفكري الذي سببه تعدد المدارس الفكرية وتباين اتجاهاتها، فجمعوا شتات أفكار تلك المدارس وربطوا بين أجزائها مؤلفين من ذلك فلسفة جامعة، ظنوا أنها جديدة بجلال الإمبراطورية الصينية الجديدة وعظمتها في عصر أسرة (هان)، وكان من بين أبرز ممثلي الكونفوشيوسية الجديدة (تونج تشونج شو) 179-104 ق.م الذي كان له تأثير

فكري مميز، تجلى في إقناعه للحكومة الإمبراطورية باعتماد الكونفوشيوسية رسمياً. ويعزو (شو) أصل السلطة ومصدر شرعيتها ودواعي قيامها إلى فساد الطبيعة البشرية مما يتطلب قيام السلطة الحاكمة في المجتمع. وبذلك فإن الحكومة، وفقاً لرأيه، هبة السماء لأهل الأرض، ورئيس الحكومة / الحاكم / الإمبراطور هو ممثل السماء على الأرض، لذلك فإنه يشغل موقعه بوصفه واسطة العقد بين عناصر الوجود الثلاثة (السماء، الأرض، البشر)، وهذا ما يدفع بالحاكم إلى تكييف نفسه على شاكلة السماء. لقد رأى هذا الحكيم أن غاية السماء هي حب الإنسان، وقصدها هو منفعتها، والحاكم بمحاكاته العلماء، يتخذ من محبة رعيته ومنفعتها منهجاً ومأرباً، وعليه الاحتفاظ بمبادئ الحكم الأساسية المتمثلة بمحبة الناس وتحقيق منفعتهم حتى حين يضطر إلى تغيير سنن الحكومات وأنظمتها عند نشوء أسر ملكية جديدة. وعندما دخلت الكونفوشيوسية الجديدة في حوار نقدي مع البوذية الوافدة إلى الصين من الخارج، أصبحت أفكارها أكثر وضوحاً وتأثيراً، فقد ذكر (هان يو)، أحد ممثلي الكونفوشيوسية الجديدة، أن أتباع "بوذا" في الصين، يتحدثون عن إصلاح العقل، لكنهم يتجاهلون هذا العالم مثلما يتجاهلون وطنهم منحدرين بواجباتهم التي تفرضها السماء إلى العدم، فإذا سرنا وراء أفكار (بوذا)، فإن الابن لا يتعين عليه النظر إلى أبيه كأب، والرعية لا يتعين عليها النظر إلى الملك بوصفه ملكاً، بل أنه لا يتعين على الفرد أن يؤدي واجبه كأحد رعاياه. ولعل انضج ما تركته الكونفوشيوسية الجديدة من آثار ومصادر فكرية متكاملة ومنظمة على الصعيد السياسي هو رسالتين في الشأن السياسي، كان لهما أثر كبير في صياغة الفكر السياسي الصيني القديم:

الأولى: رسالة (هواي فان تزو).

الثانية: رسالة (تونج تشونج تزو) الموسومة "المغزى العميق لحوليات الربيع والخريف".

وتقرر رسالة (هواي فان)، بصدد وظيفة السلطة السياسية وأسلوب أدائها، أن تدبير شؤون الحكم وإدارتها يجب أن تتم دون إتيان الحاكم / الإمبراطور لأي فعل، وأن تصدر أوامره دون أن يتكلم، بل يظل الحاكم ساكناً نقياً، منصفاً غير متذبذب، فيفوض الأمور إلى أتباعه طواعية وباختياره، ليكون الحاكم بذلك مماثلاً للسماء، فمثلما أنها تبعث بركاتها من مكانها الشاهق إلى أهل الأرض،

فإن على الحاكم أن يقتدي بها تاركاً أمور الحكم والسلطة بين أيدي وزرائه وأتباعه. وتؤكد هذه الرسالة أيضاً على فكرة النسبية السياسية معلنة أن ظهور أي عجز في النظم التي ابتدعها الملوك السابقون أو قصور عن الوفاء باحتياجات العصر، يستوجب إلغاء هذه النظم والاستعاضة عنها بنظم أكثر كفاءة وملاءمة منها. وإن ثبتت صلاحية مناهج العصور السابقة ونظمها وسياساتها، وجب الأخذ بها والاستمرار في تطبيقها، وهو ما يعني تبني (هواي فان) لفكرة تغيير الأنظمة والقوانين وفقاً لمقتضيات العصر ومتطلبات الحياة، وتعديل الشعائر والطقوس بما يناسب احتياجات البشر ومستجدات العصر. ويتفق تشبيهه للإمبراطور في هذه الرسالة بالسماء مع ما انعقد عليه إجماع حكماء الصين في هذا الشأن، ملاحظين تأثيره المعنوي على الناس، ومقترحين أن ينأى الإمبراطور بنفسه عن التورط في مشكلات الحكم التي رأوا أن يتركها لوزرائه ومستشاريه، دون أن يجعل ذلك منه تمثلاً جامداً يقف على قمة صرح الحكومة. ونلاحظ هنا وجود مذهبين أساسيين يتنازعان نظرية السلطة في الفكر السياسي الصيني القديم، أولهما مذهب كونفوشيوسي يجعل الحاكم مسئولاً عن إسعاد شعبه ويحتم عليه المساهمة الإيجابية الفاعلة في وضع وتنفيذ السياسات الهادفة إلى ذلك، ومذهب آخر تاوي، يعلي من شأن الحاكم وقدره، ويتسامى به إلى أعلى عليين، وبذلك فإنه ينأى به عن صراعات البشر وعن أفعالهم أيضاً. وفي كل الأحوال، فقد استقرت ولكن اتجاهات الفكر الصيني القديم استقرت على اختلافها وفي كل الأحوال على جعل الإمبراطور التجسيد الشخصي الحي لنظام الدولة بأسرها، وتصوره في قمة التنظيم البشري، وعده انعكاساً للنظام الكوني. فإذا كان الإنسان يؤلف مع السماء والأرض ثالوثاً متلازماً بقدر ما هو متكامل، فإن الإمبراطور، والحالة هذه، مسئول عن إبقاء العنصر البشري في حالة تناسق وانسجام مع السماء والأرض، عنصري الثالوث الآخرين، بقدر ما هو مسئول أيضاً عن التسامي بالناس جميعاً بفضل سلطته وسياساته لتحقيق عزة البشرية على أن يتم بلوغ هذا الهدف بالإقناع والترغيب المعنويين لينجذب الشعب إلى سلطته ويمنحها ولاءه وطاعته إرادياً. ووفقاً لما تضمنته هذه الرسائل من أفكار، فقد تمثل الحكم المثالي في الفكر السياسي الصيني القديم في ملكين أسطوريين، انتظر الشعب الصيني أن يكون حكامه يوماً على شاكتهما من حيث هما حكام أساس سلطانهم الحكمة والأخلاق، يتشبهون بالفلاسفة الحكماء إن لم يكونوا هم أنفسهم فلاسفة حكماء، فأفضل منصب في الإمبراطورية هو منصب الإمبراطور، لذلك يجب أن

يتولاه أفضل الرجال في الإمبراطورية وأحكمهم وأعقلهم بصرف النظر عن منبته وأصله أو مكانته الاجتماعية. وهنا صاغ العقل الصيني القديم نظريته عن التفويض الملكي استناداً إلى نظرية التفويض السماوي، ليصبح الإمبراطور حاملاً لهذا التفويض بكل ما يضيفه عليه من التقديس الذي يؤهله للقب (ابن السماء) الذي حمله أباطرة الصين حتى إعلان الجمهورية عام 1911. وكانت هذه النظرية مفيدة لتفسير وتبرير سلطة حكام لم يكونوا من أصول ملكية في بعض الأحيان. والملاحظ أن حكماء الكونفوشيوسية الجديدة ومفكروها لم يقصدوا من تبني هذه نظرية التفويض الإلهي، إسباغ القدسية على شخص الإمبراطور والإعلاء من ذاته الفردية، بقدر ما استخدموها كأداة لتحقيق الاستقرار للمجتمع الصيني، وترسيخ أركانه وتثبيت أوضاعه.

ونخلص مما تقدم إلى أن مساهمات الحكمة الصينية القديمة في الفكر السياسي الصيني القديم، استناداً إلى الكونفوشيوسية الجديدة بأفكارها الممتزجة بالناوية والبوذية وآراء مدرسة المشرعين تنحصر في:

- ❖ تطوير مسألة الحكم والنظام السياسي، فقد آمن حكماء الصين إيماناً عميقاً بوجود نظام في جميع الأشياء، سواء في عالم الطبيعة أم في المجتمع، فاتجهت جهودهم صوب الكشف عن أسس النظام الطبيعي الذي عبر عنه بعضهم بمصطلح (قوانين السماء).
- ❖ تأكيد فكرة مسؤولية الحكومة عن العناية المستمرة بالأرض، وتحمل أعباء تثقيف الشعب وتعليمه بغية كفالة الأمن والرفاهية، وهي فكرة تتفق والطبيعة الزراعية الغالبة على المجتمع الصيني القديم.
- ❖ تأكيد فكرة استناد سلطة الحاكم والحكومة إلى مرتكزات أخلاقية ذات طابع ديمقراطي، حيث لا يرتكز استقرار النظام وتحقيق السلام والطمأنينة على السلطة القسرية للحكام أو القهر والإرهاب، بل على سماحة الشعب ووجه لأن يحكم نفسه بنفسه وطاعته الإرادية للحكام.
- ❖ إهمال النزعة الطبقيّة وتغييبها قدر الإمكان عن آليات التقييم الاجتماعي، وهو ما ميز المجتمع الصيني وأفكاره منذ توحيد الصين تحت حكم أسرة هان 206 ق.م.

❖ تأكيد فكرة اختيار موظفي البيروقراطية الحكومية وفق نظام امتحاني تتجدد عن طريقه فئة المثقفين الحاكمة باستمرار، ويضمن انبعاث المواهب

واستقطابها في طول البلاد وعرضها، ويكون أساسه مبدأ المساواة بين الجميع استناداً إلى المثل الصيني القائل (يتساوى الناس جميعاً في لون دمائهم).

❖ تأكيد حق الشعب في الثورة على الأوضاع، وهو حق مسلم به منذ أقدم عصور المجتمع الصيني استناداً إلى فكرة (تفويض السماء) بكل ما يترتب عليها من إمكانية تغيير هذا التفويض عند إخلال الحاكم بواجباته ومسؤولياته، ويسوغ فكرة الثورة على النظام القائم.

❖ تأكيد الطبيعة النظرية لسلطة الحاكم / الملك / الإمبراطور المطلقة، ووجوب ممارسة هذه السلطة من قبل وزرائه ومستشاريه لا من قبله مع خضوع الحاكم لنظام الرقابة الإمبراطورية، الذي كان أعضاؤه يعينون لمراقبة تصرفات الإمبراطور وموظفي الحكومة والاعتراض على الأوامر التي تتنافى والصالح العام.

❖ تأكيد أهمية وضرورة الإنصات لصوت الشعب الذي يمثل صوت الله عند الصينيين القدماء، لأن السماء تعبر عن عدم موافقتها بوساطة سخط الشعب، وتتصل هذه الفكرة بمسألة الرقابة على تصرفات الإمبراطور.

## مصادر الفصل الثاني

حول الفكر السياسي في فارس القديمة، انظر:

- أندريه إيمار وجانين أبوايه، تاريخ الحضارات العام (الشرق واليونان القديمة)، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1976.
- بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- بول ماسون أورسيل، الفلسفة في الشرق، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- محمد حرب فرزات وعيد مرعي، دول وحضارات، مصدر سبق ذكره.
- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، (د.ت).
- م.ج، آربري (إشراف)، تراث فارس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1959.
- نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، مصدر سبق ذكره.

حول الفكر السياسي في الهند القديمة، انظر:

- البرت اشفيتير، فلسفة الحضارة، دار الأندلس، بيروت، ط2، (د.ت).
- بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مصدر سبق ذكره.
- فؤاد محمد شبيل، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- ول ديورانت، قصة الحضارة (الهند وجيرانها) ج 3، مصدر سبق ذكره.
- Bruce Graham. Hindu Nationalism and Indian Politics. Cambridge. University Press, 1990.
- W. W. Willough by. Political Theories Of The ancient World. Longmans, 1963.

حول الفكر السياسي في الصين القديمة، انظر:

- بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مصدر سبق ذكره.
- عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1972.
- فؤاد محمد شبيل، حكمة الصين، ج2، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1967.
- \_\_\_\_ . الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- كارل ياسبرز، فلاسفة إنسانيون، منشورات عويدات، بيروت، 1988.
- Tien-Plao Chen. Fundamentals of Chinese Thought. China. Hay Press, 1982.
- W.W.Willough by. Political Theories. Ibid.





## الفصل الثالث

### الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية الوسيطة

يمثل الكشف عن المساهمة الحضارية الإسلامية، على المستويين النظري والعملي، ضرورة تفرضها الحاجة لتغيير منظور تاريخي متعسف بقدر ما هو خاطئ، أنتجته مركزية الذات الغربية، وغذته لعقود طويلة التعصبية العرقية الأوروبية في محاولة متعمدة لإنكار المساهمة الإسلامية في النتاج الحضاري الإنساني كلياً، أو في أحسن الأحوال، التقليل من شأنها عندما لا يكون إنكارها ممكناً. إلا أن السعي لإنكار تلك المساهمة لم يطل كل جوانبها بالقوة والقدر نفسهما، فقد تعرض بعضها لإنكار كامل ومفرط، بينما تعرض بعضها الآخر لإنكار نسبي. وكان من الجوانب التي تعرضت للإنكار الكامل تلك المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي مما جعلها الأكثر حاجة للتعرف على مفرداتها ومواضيعها والتعريف بها، وهو ما تحاول مباحث هذا الفصل إنجازه دحضاً للمنظور الغربي التعسفي الذي ابتغى تعميم مدركاته عن واقع عصور أوروبا الوسطى المظلمة، وتوسيع نطاق خصائصها السلبية لتشمل كل الحضارات الإنسانية الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية. وقد أثبت عديد الدراسات الأكاديمية الموضوعية المحايدة أنه تعميم يتجه عكس مسار الوقائع الحية لهذه الحضارة التي قدمت أكثر مما يلزم من الأدلة لتبرهن على أنها من أكثر الحضارات الإنسانية إشعاعاً في محيطها وتأثيراً في بيئتها بعد أن استطاعت أن تمثل الماضي الحضاري الإنساني على امتداد أكثر من ألف عام، وأن تنطلق منه لتأسيس الحاضر والتمهيد للمستقبل. وتقتضي دراسة الإسهام الحضاري الإسلامي في الفكر السياسي الوسيط التمهيد لها بالتعرف على الأطر العامة والخاصة لهذا الفكر عبر متابعة واقع الإسلام وماهيته وحدود العلاقة فيه بين الشأنين الديني

والسياسي، وصولاً إلى أبرز اتجاهات هذا الفكر وأعلامه وتلك هي المهمة التي يسعى هذا الفصل ومباحثه لإنجازها.

## المبحث الأول

### مهدات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط

أولاً: بيئة الإسلام وماهيته

البيئة:

يقترن حدوث التحولات الكبرى في حياة المجتمعات الإنسانية عادة بظروف طبيعية وعوامل اجتماعية، تمهد لحدوث تلك التحولات وتصاحبها فتهيئ بيئتها للقبول بها واستيعاب مقدماتها ومظاهرها ونتائجها. ويؤكد المستشرق المعروف "مونتغمري وات" في كتابه "الإسلام واندماج المجتمع"، إن الظروف الممهدة لحدوث التحولات والمنتجة لها، تسهم بدور أساس وفاعل في توجيه مسارات الحياة الاجتماعية وتحديد اتجاهاتها التاريخية العامة، ومن ثم فإنها توجه حتما الجزء العقائدي الديني من تلك المسارات وترسم اتجاهاتها التاريخية الخاصة عبر إيجادها للمهدات البيئية اللازمة لظهور العقائد الدينية، وتوفيرها للشروط المادية والمعنوية اللازمة لانتشارها وممارستها لأدوارها الفاعلة في الحياة الإنسانية والمؤثرة فيها والموجهة لمساراتها في حاضرها ومستقبلها. وتأسيساً على ما تقدم، فقد تزامن ظهور الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية وخارجها مع جملة ظروف بيئية، داخلية وخارجية، مادية ومعنوية، انفقت المصادر المتاحة بشأنها على أنها ظروف تميزت باضطرابها وتوترها. حيث أكدت المقولات التأسيسية لتلك المصادر أن المجتمع الإنساني في الجزيرة العربية وخارجها، عاش في تلك الحقبة توترات اجتماعية، وصراعات اقتصادية، وفراغات سياسية، انعكست في صورة قلق فكري، وتجسدت في تنافس عقائدي ديني بين محيط الوثنية الشاسع، وجزر التوحيد المتناثرة في أرجائه، من حنيفية إبراهيمية، ويهودية طقوسية مظهرية، ونصرانية مذهبية متصارعة، وهو واقع وضع الإسلام نهاية للكثير من ظواهره ومشكلاته.

فقد بدأت الدعوة الإسلامية على الصعيد الداخلي في بيئة الجزيرة الصحراوية التي عانى العرب فيها من قسوة الظروف الطبيعية وتطرف العوامل

المناخية مما فرض عليهم أن يعيشوا حياة بداءة وترحل، يؤطر هذه الحياة وينظم تفاعلاتها نظام اجتماعي للقرابة الأسرية المتسعة، نظام القبيلة، تغلب عليه في إطار القبيلة الواحدة روح الوحدة والتضامن القبلي والمسؤولية الجماعية المشتركة، وتغلب عليه في إطار علاقة القبائل ببعضها روح الفردية والنزعة الاستقلالية وحس التفوق الاستعلائي. ويستند هذا النظام في الإطارين إلى فكرة التمايز الاجتماعي بين الأفراد وفقاً لمعايير الأصل والنسب الاجتماعي الأسري أو الثروة أو المكانة في المجتمع والموقع في علاقات الحرية والعبودية. وحدثت تلك البدايات في أوائل القرن الميلادي السابع في مكة المركز الديني الكبير، وقبله العرب من المشركين والموحدين الإبراهيميين التي أصبحت أيضاً المركز الأول لعمليات التبادل التجاري في الجزيرة العربية آنذاك بعد أن بدأت تشهد معاملات مالية واسعة ومعقدة تتعلق بإدارة وتأمين تجارة القوافل الكبيرة، واستبدال بضائع الترف القادمة من اليمن والحبشة والهند ببضائع الشام والبحر المتوسط. بل وشمل هذا النشاط الاقتصادي الواسع والمكثف لمجتمع مكة وسادتها نشاطات البيئة الجزيرية الرعوية التي دخل العديد من تفاصيلها ومفرداتها في نطاق النشاطات التجارية المكية، وبخاصة ما تعلق منها بتجارة الأسلحة والإبل المرتبطة بانتقال القوافل التجارية وحمايتها وتأمين طرقها حتى مثلت ملكية الإبل في ذلك الوقت مصدراً أساسياً من مصادر الثروة المتكدسة لدى القلة من كبار شيوخ القبائل وصفوة التجار، وخصوصاً المكيين، المنتفعين بالأرباح الهائلة لنشاطاتهم التجارية التي جعلت منهم المستغلين للكثرة الغالبة من أفراد المجتمع من العبيد والأحرار الفقراء والمتوسطي الحال من صغار التجار والحرفيين. وارتبطت مكانة مكة ودورها الديني في هذا السياق الاجتماعي - التاريخي بمكانتها ودورها الاقتصادي التجاري، حيث مهدت المكانة الدينية للمكانة التجارية وأسست لها، وضمنت لأصحابها فرصاً استثمارية متزايدة، وأمنت لقوافلهم الحماية اللازمة في الحل والترحال، ناهيك عن الموارد المالية المتدفقة طوال العام من حججاج البيت الحرام وقاصديه. وقدمت هذه البيئة للإسلام مادته البشرية من المؤمنين بعبائده والمدافعين عنه، إذ وجد فيه هؤلاء المنقذ من قلق الفكر وصراع العقل، والملاذ من استغلال السادة والأغنياء، والمححر من عبودية الناس والحاجة. ولأن الإسلام توجه إلى الأفراد بذواتهم، ودعاهم بشخصهم، وربط بينهم برباط العقيدة، وميزهم وقاضل بينهم بالإيمان والتقوى، فقد وضع أسسا ومعايير عقائدية وسلوكية جديدة للنظام الاجتماعي، أحلها محل أسسه

ومعاييرها القبلية والاقتصادية السابقة، وهذا النظام الجديد هو ما وصفته صحيفة المدينة بأنه "أمة المؤمنين" الذين أصبحوا ينتمون إلى بعضهم بدلالة عقيدتهم وإيمانهم بدل انتمائهم إلى أسرهم أو قبائلهم أو طبقاتهم. وكان هناك في مواجهة هؤلاء وعلى الضد منهم أعداء الإسلام ممن وجدوا فيه نقضاً لما اعتادوا من عقائد الأسلاف، أو وجدوا فيه تهديداً لمكانتهم ونفوذهم وثرواتهم، وهو تهديد جدي وخطير بالنسبة لهم لأنه اتخذ صورة مركبة أو مزدوجة تطل المركز الديني لمكة وتهدد نظامها الاجتماعي - الاقتصادي في آن واحد. ولكل هذه الأسباب، فقد عارضوا الإسلام ودعوته، فضلاً عن معارضتهم له نتيجة لحسدهم للرسول ﷺ وصحابته لما توقعوا أنهم سيحوزونه من السلطة والثروة في ظل الدين الجديد ومجتمعهم ونظامه. وازداد الخطر على هؤلاء وأمثالهم بعد أن انتشرت الدعوة الإسلامية واتسع نطاقها، وأمن بها آخرون خارج المجتمع المكي، ثم بعد هجرة الرسول إلى المدينة التي أصبحت في نظر المعارضين مركزاً للقوة ينافس ويهدد تجارة مكة ومكانتها الدينية. وكانت الخريطة الاجتماعية في المدينة، حيث تكونت الجماعة الإسلامية الأولى أو الأمة القرآنية أو الإسلامية، تشير إلى وجود المجموعات التالية:

- 1 - الأمة: وهم المسلمون الذين آمنوا بالدين الجديد ونبذوا انتماءاتهم وعصبياتهم القديمة، وأصبحوا أعضاء متساوين في الحقوق والواجبات في مجتمع العقيدة الجديدة ونظامها الاجتماعي ثم السياسي.
- 2 - أهل الكتاب: وهم المؤمنون بالأديان التوحيدية السابقة على الإسلام من أهل المدينة كاليهود والنصارى.
- 3 - الموحدون: وهم بقايا الحنفاء والمؤمنين بالله ممن لم تبلغهم دعوة الإسلام، فإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا في حكم الكفار.
- 4 - المشركون: وهم عبدة الأوثان والأصنام ممن يؤمنون بالله أو لا يؤمنون، والأولون أقرب إلى معنى الوصف الذي يُطلق عليهم.

والملاحظ أن وجود المجموعات الثلاث الأخيرة، يقتصر على حقة فجر الإسلام، إذ دخل غالبية أفرادها في الإسلام تباعاً، وغادر من بقي منهم على دينه، وبخاصة أهل الكتاب، أرض الجزيرة قبل نهاية عهد الخليفة عمر بن الخطاب. ولعل أخطر ما في هجرة الرسول ﷺ وجماعة المسلمين إلى يثرب أنها من جهة، أشعرت سادة مكة وأثرياءها بمخاطر إنشاء مركز ديني وتجاري منافس

يهدد مكانة مكة الدينية ويضعف أدوارها الاقتصادية التجارية، وكونها من جهة ثانية قد اتجهت إلى مجتمع يحفل باحتمالات المستقبل الإيجابية وينطوي على توقعات كبيرة. فقد كانت يثرب، على صعيد البيئة الداخلية، المركز الحضري الأكثر استعداداً لاستقبال الرسول والعقيدة الجديدة لتنهى بذلك طورها الانتقالي الاجتماعي من عصر البداوة إلى عصر الاستقرار الزراعي الحضري، وتضع حدا لمعاناتها من صراعاتها القبلية التقليدية (الأوس والخزرج) وتنافسها العقائدي الديني (المشركون واليهود) الأمر الذي جعلها مهياً تماماً لتلقي العقيدة الإسلامية ورسولها بالترحيب والقبول بوصفهما الخيار الأرجح لإنهاء تلك الصراعات والمنافسات، والعامل الأقدر على الدفع بالتحويلات الاجتماعية - الاقتصادية إلى آخر الشوط بما يضمن ليثرب في النهاية وحدتها وقوتها. وبذلك جاء ظهور الإسلام، كما رأى "روجيه غارودي" في كتابه "وعود الإسلام"، في وسط احتشدت فيه عوامل الصراع والتنافر ومسبباتهما، فوضع نهاية حاسمة لتلك العوامل وأنهى مسبباتها ونتائجها، معيداً تنظيم المجتمع وفقاً لمنظور عقائدي ديني توحيدي، أرسى أسساً جديدة لوحدة المجتمع الفكرية وقيمه العقائدية وأنظمتها الاجتماعية، لتصبح الوجدان العقائدية والاجتماعية أساساً للوحدة السياسية والتشريعية التي حققها الإسلام على مستوى الجزيرة العربية والأول مرة.

وجاءت بداية الدعوة الإسلامية على صعيد البيئة الخارجية في بيئة كانت، على حد قول "مونتغمري وات" في كتابه "الإسلام واندماج المجتمع"، تعاني من الآثار السلبية لحروب الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ونتائج ضعفهما المتزايد بسببها من جهة، ونتيجة للظروف الداخلية فيهما من جهة ثانية لتصبح الجزيرة العربية واسطة عقد سياسات القوة في ذلك العصر مع بقائها منطقة محايدة تزدهر نشاطاتها التجارية وتتسع أدوارها الدينية، مستفيدة من ضعف الإمبراطوريتين وتراجع قدراتهما وما نتج عن ذلك من فراغ سياسي وعسكري تحرك بفعله ميزان القوة آنذاك لصالح الجزيرة العربية وأهلها. وقد توفرت لذلك التحرك اشتراطات الوحدة الجغرافية المتمثلة في البيئة الجزيرية، والوحدة البشرية المتمثلة بالجماعة العربية الإسلامية، والوحدة الفكرية والتشريعية والاجتماعية السياسية المتمثلة بالإسلام وعقيدته مجتمعه ونظامه الجديد. ولم يكن تحقيق ذلك ممكناً إلا بالإسلام ومعه بحكم أهليته لتوفير متطلبات هذه الوحدة وإنجاز كامل مقتضياتها المادية والمعنوية حتى بات بمقدور القوة البشرية العربية الإسلامية ودعوتها ودولتها الواعدة الصاعدة أن تنتشر وتمتد خارج بيئتها الجزيرية لتنتشر

عقيدتها الدينية من جهة، وتوفر من جهة ثانية متنفساً لقدرات العرب المسلمين ومخرجاً لقدراتهم المتنامية، وتمد من جهة ثالثة حدود الدولة الإسلامية وتهيئ لها الموارد المادية والبشرية اللازمة لنموها وتوسعها والقضاء على أعدائها ومنافسيها. وبذلك أفادت نهضة الإسلام الأولى وانتشاره من تراجع الآخر/ الخارجي القوي وتضاؤل قوته، إذ جاءت تلك النهضة في ظروف غياب هذا الآخر أو ضعفه وما نتج عن ذلك من فراغ فكري وسياسي، تمكنت دولة الإسلام الناشئة من سده وتوظيف قدراتها لاستثمار المجال الحيوي المرتبط به عنه لتنشر في أرجائه عقيدتها الدينية، وتقيم على أرضه كيانها السياسي. وساهمت في هذا النمو والانتشار عوامل أخرى أيضاً خاصة بطبيعة الإسلام وعقيدته، ويرى "غارودي" في هذا الشأن أن انتشار الإسلام يعود إلى مبدئين أساسيين من مبادئه هما:

- 1 - المساواة المبدئية بين جميع البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم وطبقاتهم وأصولهم والقائمة على سمو الله فوق الجميع وتساويهم أمام قوته وإرادته.
- 2 - التسامح الديني ﴿لا إكراه في الدين﴾ مع أهل الذمة/ أهل الكتاب مما ساعد على تقبلهم للفتح الإسلامي، ثم انتشار الإسلام بينهم في الأقاليم المفتوحة موسعاً قاعدته الاجتماعية والسياسية والجغرافية.

وإذا كان تطبيق هذين المبدئين وانعكاساتهما العملية أكثر وضوحاً في عصور الإسلام الأولى مما عليه الأمر في عصور دولته الإمبراطورية، فإن ذلك لم يمنع المجتمع الإسلامي وحضارته من الإسهام بشكل حي وفاعل في شتى مجالات المعرفة والفكر بما في ذلك مجال الفكر السياسي، فما هو الإسلام؟

### الماهية:

الإسلام بمعناه الحرفي هو التسليم لله بمعنى أن يُسلم المرء أمره لله تعالى، إذ ينطلق الإسلام أساساً من قاعدة الإيمان بالله والاعتقاد بربوبيته ووحدانيته والتصديق بملائكته وأنبيائه ورسله وباليوم الآخر والبعث والحساب والجنة والنار. وقوام الإسلام هو الإيمان بالله، ورأس الإيمان هو التوحيد أي الاعتقاد بوحدانية الله والخضوع لحكمه وقضائه، وهذه هي القضية الكبرى التي ظلت سور القرآن الكريم وآياته تؤكدتها وتوضحها وتدعو إليها مخاطبة بشأنها الإنسان بصفته الإنسانية إطلافاً أينما كان ومتى كان وكيفما كان، وجاعلة منها

أساس رؤية هذا الإنسان لمعنى وجوده وحياته، وتفسير سر كينونة العالم  
 وحيروته ومغزى وجوده وغايته، وقاعدة علاقة كل الكائنات بذاتها ومحيطها  
 وخالقها. والعقيدة الإسلامية بتبشيرها بالوحدانية الإلهية (التوحيد) ودعوتها إليها  
 وربطها للحياة الطبيعية والإنسانية بالنظام الإلهي الكوني جملة وتفصيلاً، تعطي  
 لهذه الحياة قيمتها المعنوية وتحدد مقاصدها الغائية وترسم مناهجها السلوكية.  
 وعلى أساس ذلك وفي ضوءه، مارس المسلمون دورهم الفاعل، فردياً وجماعياً،  
 بوصفهم القوة المحركة للتاريخ الحضاري للإنسانية لعقود طويلة من الزمن. ويتفق  
 المسلمون إجماعاً على أربعة من أركان الإسلام الخمسة هي الصلاة والصوم  
 والحج والزكاة، ويختلفون على الخامس منها فبعضهم يقول إنه شهادة "أن لا إله  
 إلا الله وأن محمداً رسول الله"، ويقول آخرون أنه الجهاد، وما زال الاختلاف  
 بشأن هذا الركن قائماً بينهم. ويتضمن الإسلام بوصفه عقيدة دينية وشريعة  
 اجتماعية جملة قواعد تشريعية تنقسم إلى فرعين، فرع يضم القواعد المنظمة  
 لعلاقة المسلمين بخالقهم وواجباتهم وفروضهم التعبدية نحوه (العبادات)، وفرع  
 يضم القواعد المنظمة لعلاقة المسلمين ببعضهم وبغيرهم من الناس (المعاملات).  
 وتمثل الدعوة الإسلامية بمضمونها هذا استكمالاً للدعوات الدينية التوحيدية  
 السابقة ذات الجذر والتأسيس الإبراهيمي، حيث جاء الإسلام مصداقاً لما بين  
 يديه من شرائع توحيدية (حنيفية ويهودية ومسيحية)، إذ لم يقل الرسول محمد ﷺ  
 أبداً أنه جاء بدين يناقض الناموس الإلهي الأزلي أو يتعارض مع شرائعه السابقة،  
 بل أعلن دائماً، تؤيده في ذلك الآيات القرآنية الكريمة، أن رسالته مكمله لهذا  
 الناموس، مؤيدة له، منزهة لشرائعه عما أصابها على يد البشر من نقض  
 وتحريف. وإذ أكدت الآيات القرآنية أن الدين عند الله الإسلام، فسيكون هنالك  
 معنيان لكلمة الإسلام، المعنى المرتبط بكل عقيدة دينية توحيدية سابقة بما يجعل  
 منها صورة الإسلام وتجسيده في عصرها، والمعنى المرتبط بالعقيدة الدينية التي  
 جاء بها الرسول محمد ﷺ بوصفها التعبير الأسمى عن العقيدة الدينية الإلهية  
 والتجسيد الأكثر اكتمالاً لها لتصبح كل رسالة ووحى إلهي سابق على الإسلام  
 حلقة في سلسلة العقائد الإسلامية الإلهية المتتابعة في صور متنوعة ومتعددة بما  
 يناسب معارف الإنسان ومداركه في عصوره ومجتمعاته المختلفة، وليكون اختتام  
 تلك العقائد واستكمالها بالإسلام، الدين الجامع لعقائد كل الشرائع والموحد  
 بينها بحكم إيمانه بالله وإقراره بوحدانيته، وتنزيهه لذاته العلية عن كل تجسيد أو  
 تجسيم، واعتقاده بقدرته كخالق قادر منظم لشؤون خلقه مدبر لأموهم، لطيف

بهم خبير بأحوالهم، وبأن كل مخلوق ملزم بطاعة خالقه والخضوع لإرادته والتسليم له وإطاعة أوامره ونواهيه.

ولأن الإسلام تسليم لله تعالى بأنه خالق كل شيء ومرجع كل حق وأساس كل حقيقة، فإنه تسليم له جل شأنه بأنه مصدر كل تشريع. لذلك كان القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة المصدران الإلهيان للتشريع الإسلامي في العبادات والمعاملات، وهما مصدر إلهي مباشر (القرآن الكريم بوصفه خطاب الله تعالى لرسوله وخالقه)، ومصدر إلهي غير مباشر (السنة النبوية القولية والفعلية والتقريرية) طالما أن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي الله يوحي إليه. وإذا كان المسلمون يتفقون على ذلك بقدر اتفاقهم على بشرية المصادر الأخرى الخاصة بالصحابة والتابعين والفقهاء، فإنهم يختلفون على المصادر المتعلقة بآل البيت من حيث اعتقاد بعضهم بأنها من المصادر الشرعية الإلهية، واعتقاد غيرهم بأنها من المصادر الاجتهادية البشرية. ولأن التشريع الفقهي ذو أصل ومصدر بشري، فإنه يصح عليه ما يصح على كل نتاج بشري من النقص والقصور واحتمال الخطأ، فالعصمة والكمال في النهاية لله وحده سبحانه وتعالى. لذلك لا بد من التمييز في النطاقين العقائدي والتشريعي للإسلام بين الشريعة والفقہ من حيث إن الشريعة ذات طبيعة ومصدر إلهي مقدس يتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة (ويضيف إليهما بعض فرق المسلمين الأحكام الاجتهادية الصادرة عن آل البيت النبوي) وعلى الناس قبول هذه الشريعة والإيمان بها جملة وتفصيلا وإلا كانوا خارجين عن الإسلام مخالفين لأحكامه، أما الفقه فهو ذو طبيعة ومصدر بشري يتمثل في اجتهادات المسلمين من الصحابة والتابعين والفقهاء اللذين درسوا الشريعة، واستنبطوا أحكاما جزئية من دراستهم وفهمهم وتفسيرهم لأحكامها الكلية العامة، فاتفقوا على بعضها واختلفوا على بعضها الآخر، ويجوز للناس أن يقبلوا اجتهاداتهم أو يرفضونها أو يعدّلونها، جزئيا أو كليا، لأنها في النهاية اجتهادات بشرية تحتل من الخطأ بقدر ما تحتل من الصواب ولا تمتلك شيئا من قدسية الشريعة. ويعتمد الاجتهاد الفقهي في الإسلام على نوعين من المصادر هما:

أولا: المصادر الإلهية (القرآن الكريم والسنة النبوية).

ثانيا: المصادر البشرية، وتشمل:

- الإجماع: وهو اتفاق علماء المسلمين في عصر ما على حكم شرعي واحد.



- القياس: وهو إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحادهما في العلة.
- الاستحسان: وهو العدول بالأمر عن حكم نظائره إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي ذلك العدول.
- الاستصحاب: وهو استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما هو عليه، وعده موجوداً وجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيّره أو يلغيه.
- الاستصلاح: وهو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المجتمعية المرسله وهي المصالح التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها ولا الغائها، لأن المقصد من تشريع الأحكام، تحقيق مصالح الناس بجلب نفع لهم أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم، ولا تنحصر جزئيات هذه المصالح، ولا تنتهى أفرادها، وهي تتجدد بتجدد الاحوال وتتغير بتغير الأزمان، وتشريع الحكم في المصالح المرسله قد يجلب نفعاً في حال وضرراً في حال آخر، ولا يُعَدُّ هذا النوع من الأحكام أحكاماً شرعية بل وضعية، لكنها لا تتعارض مع الأحكام الشرعية ولا تخالفها.

وقد ثبت هذا الاتجاه المذهبي الإسلامي أو ذاك هذه المصادر البشرية أو قد ينفي بعضها، إلا أن هذه أبرزها وأكثرها شيوعاً وتكراراً. ويكون العارف بالشريعة، العالم بأحكامها، متكلماً (وهو العالم بالأصول)، أو فقيهاً (وهو العالم بالفروع)، فعلم الكلام كما يعرفه "الغزالي" هو "علم أدلة الأحكام الشرعية ومعرفة وجوه دلالتها على الأحكام الشرعية من حيث الجملة لا من حيث الفروع والتفاصيل"، أي إنه فلسفة التشريع القانوني الديني، أما علم الفقه فيعرفه بأنه "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين الخاصة"، أي إنه علم التشريع القانوني الديني الفرعي الذي يحدد الأفعال الإنسانية الواجبة والمحظورة، المباحة والمندوبة والمكروهة.. الخ. واحتاج هذان العلمان، الفقه والكلام، ومعهما علوم الحضارة الإسلامية الأخرى وآدابها ومعارفها، إلى وسائل وأساليب معرفية تناسبها وتلائم طبيعتها ومتطلباتها وأهدافها، وانتظمت تلك الوسائل والأساليب في ثلاثة أنظمة معرفية، ساهم كل منها بدوره في الإنتاج العلمي والثقافي للحضارة الإسلامية، منفرداً (نادراً)، أو ممتزجاً مع النظام أو النظامين المعرفيين الآخرين (غالباً)، وهذه الأنظمة المعرفية هي:

1 - النظام المعرفي البياني: وهو النظام القائم على المعارف المكتسبة من النص

المنقول، جاعلاً منه مصدر المعرفة وأساسها، متجاوزاً مبدأ العلية أو السببية في التكوين المعرفي، وقد شاع هذا النظام بين الفقهاء والأدباء.

2 - النظام المعرفي البرهاني: وهو النظام القائم على المعارف المكتسبة من البراهين العقلية والأدلة الاستقرائية والاستنباطية وأدواتها التحليلية والتركيبية، جاعلاً منها مصدر المعرفة وأساسها، معتمداً مبدأ العلية أو السببية في التكوين المعرفي، وقد شاع هذا النظام بين الفلاسفة وعلماء الكلام ودارسي التاريخ والاجتماع.

3 - النظام المعرفي العرفاني (الغنوصي): وهو النظام القائم على المعارف المكتسبة من الاتصال الروحي المباشر للمعارف (الإنسان) بموضوع المعرفة (الله سبحانه وتعالى) والاندماج معه في وحدة كلية، جاعلاً من هذا الاتصال مصدر المعرفة وأساسها، ومتجاوزاً مبدأ العلية أو السببية في التكوين المعرفي، وقد شاع هذا النظام بين المتصوفة والزهاد والفلاسفة القائلين بالفيض الإلهي.

تقدم القول بأن الغالب على هذه الأنظمة المعرفية التداخل والامتزاج أكثر من التباعد والانفصال، حيث اجتمعت مع بعضها وتفاعلت في إطار توافقي طبع بطابعه الفكر الإسلامي كله وإرثه الحضاري حتى غدا التوفيق بين العقل (الفلسفة) والنقل (الدين) السمة المميزة لذلك الفكر والإرث. وإذا كان النظامان البياني والبرهاني هما الغالبان في عصور الانبعاث والازدهار لتناسبهما مع حاجة هذه العصور إلى العقل المؤمن بالفعل الإنساني الحي القادر على الإبداع ومواجهة الواقع ورفضه وتغييره. فقد كان النظام العرفاني (الغنوصي) هو الغالب في عصور التراجع والاضمحلال التي يسهم في خلقها ويمهد لها بدفعه العقل إلى الهرب من الواقعي إلى الغيبي، ومن التوكل إلى التواكل مستسلماً لمصيره السلبي مبرراً له ومنقاداً إليه، ناشراً روح الزهد في الفعل الإنساني الحي، وداعياً إلى الغرق في نزعة تصوفية منفصلة عن بيئتها متقاطعة معها منعزلة عنها. وقد عالج العقل الإسلامي مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، واتخذ موقفه منها من زوايا متباينة ولأسباب وأهداف متنوعة مستخدماً في ذلك أنظمتها المعرفية هذه وكما سنرى فيما يلي.

## ثانياً: جدل الديني والسياسي في الفكر الإسلامي

السياسة في اللغة العربية مصدر من الفعل ساس أو سوس، وهي الرئاسة والقيام بالأمر وتديبره بما فيه الخير والصلاح. وتفيد السياسة في اللغة العربية معنى ولاية أمر الناس وتديبر شؤونهم وإدارة أمورهم وتوجيههم وقيادتهم، فهي أمر من الراعي للرعية ونهي لها استصلاحاً لشؤونها وتنظيماً لأمر معاشها، والخلق بذلك بين سائس ومسوس وجامع بين الاثنين، وهو الغالب. والسياسة من حيث هي كذلك، ركن تأسيسي من أركان كل اجتماع إنساني فلا غنى له عنها حتى وصف هذا الاجتماع بأنه اجتماع سياسي، وأصبح أعضاؤه كائنات سياسية بقدر ما هم كائنات اجتماعية، وعلى هذه المقدمة تتأسس معالجتنا للشأن السياسي في الفكر الإنساني واليها تنتمي نتائجها. وكان لا بد للشأن السياسي، بحكم هذا التأسيس، أن يشغل العقل الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ وفراغ مركزه القيادي، والاحتياج إلى من يشغله من بعده حتى وإن لم يكن شاغله مكافئاً في صفاته وخصائصه للرسول ﷺ. وإذا تأسس المجتمع الإسلامي الأول (مجتمع عصر النبوة) بدلالة عقيدته الدينية، وتميز على أساسها، ونظم أمور حياته، وأدار شؤونه وفقاً لشريعته الدينية واستناداً لأحكامها، وتصرف في علاقاته الداخلية والخارجية وفقاً لقيمها ومبادئها وأهدافها، فقد كان طبيعياً، بل وحتماً أيضاً، أن تجري معالجة الشأن السياسي في هذا المجتمع في حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته من منظور العلاقة الجدلية بين الشأنين الديني والسياسي. وأرجع "ضياء الدين الرئيس"، في كتابه "النظريات السياسية الإسلامية"، رؤية المسلمين للشأن السياسي من منظور ديني إلى عوامل ثلاثة:

- 1 - طبيعة النظام الاجتماعي الذي أقامه الرسول ﷺ، بخصائصه المركبة الدينية والسياسية.
- 2 - إقرار الإسلام بمبدأ حرية تفكير الفرد (الاجتهاد) في كل شؤون الحياة بما في ذلك ما يتعلق منها بالسياسة وأحكامها وتطبيقاتها.
- 3 - تفويض الأمر للأمة في تفاصيل نظامها السياسي وطرق إدارته.

وقد توزعت معالجة العقل الإسلامي لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة على ثلاثة اتجاهات فكرية، كان لها ما يماثلها في معالجات العقل الإنساني لهذه المسألة في كل الحضارات والعصور، حيث مارست تلك التصورات تأثيراتها في تفاعلات القوى الاجتماعية وصراعاتها لتترك آثارها على تاريخ المجتمعات

الإنسانية عامة والعربية الإسلامية خاصة، وتشكل جانباً أساسياً من ملامح حياتها، وهذه الاتجاهات الثلاثة حول علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي هي:

## 1. الاتجاه الديني - السياسي [الإسلام دين ودولة]:

ويقول أصحاب هذا الاتجاه إن الإسلام عقيدة دينية وشريعة حياتية تؤسس لنظام كلي وشامل للإيمان والحياة، فهو إذاً دين ونظام سياسي أي دين ودولة، فبقدر ما نظمت الشريعة الإسلامية وأحكامها حياة المجتمع وعلاقات أفرادها على الأصعدة الدينية والاجتماعية (اقتصادياً وقانونياً)، فإنها قد نظمت أيضاً حياتهم في كلياتها وجزئياتها على الصعيد السياسي المتعلق بنشأة نظام الحكم وطبيعته وأهدافه وأدواته ووظائفه. حيث إن كلية التشريع الإسلامي وشموليته، في رأي أصحاب هذا الاتجاه، تجعله مؤهلاً لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي وتنظيم حياته في شتى مفرداتها وتفاصيلها وفي مقدمتها المفردات والتفاصيل السياسية، بل إن هؤلاء جعلوا تنظيم الشريعة الإسلامية للشأن السياسي في المجتمعات المسلمة ضرورة حتمية ولازمة لأنهم يرون أن المسائل المتعلقة بالسلطة ونظام الحكم في الإسلام، المجمع منها والمفضل على حد سواء، متضمنة في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وأن أحكامها واضحة وصريحة ومباشرة في نصوصهما. ووجدت أفكار أصحاب الاتجاه الديني-السياسي الإسلامي مؤيدياً لها ليس بين المسلمين فحسب، بل وبين دارسي تاريخ الإسلام وفكره وحضارته من غير المسلمين، حيث تقول المستشرقة "لورانا جلييري" في كتابها "تفسير الإسلام"، إن الإسلام "لا يفصل بين الدين والدولة، فكلاهما جزء من كل حسب الشريعة" / ويعتقد "فتزجيرالد" إنه "ليس الإسلام ديناً فحسب، لكنه نظام سياسي أيضاً"، ويقول الإيطالي "نلليو" "لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته"، وأيده في ذلك "توماس أرنولد" الذي رأى "أن النبي كان، في الوقت نفسه، رئيساً للدين ورئيساً للدولة"، وذهب "جوزيف شاخ" إلى أن الإسلام يعني أكثر من دين لأنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، فهو نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً، ويوافق على ذلك "هاملتون جب" الذي أكد أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وقوانينه وأنظمته الخاصة. وجاء في السياق ذاته موقف بعض المفكرين

المسلمين، ومنهم "ضياء الدين الريس" الذي يرى أن بالإمكان وصف نظام المجتمع الإسلامي بالوصفين السياسي والديني في آن واحد لأن حقيقة الإسلام، في اعتقاده، شاملة تجمع بين الشؤون المادية والروحية، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، وتقدم آراء ممثلي الاتجاه الديني. السياسي الأساس الفكري اللازم لقيام نظام سياسي ذي طبيعة دينية في المجتمعات الإسلامية.

## 2. الاتجاه الديني الخالص [الإسلام دين]:

ويقول أصحاب هذا الاتجاه إن الإسلام مجرد عقيدة دينية لا علاقة لها بتنظيم السلطة السياسية وإدارتها، الأمر الذي قام في المجتمع العربي الإسلامي ومنذ البداية على أسس بشرية دنيوية خالصة ليس فيها شيء من الشرع الإلهي، ولا تتضمن أية مرتكزات أو قواعد دينية. ووفقاً لهذه الرؤية، التي تخالف تماماً رؤية أصحاب الاتجاه الديني السياسي، فإن التأسيسات السياسية تغيب عن الإسلام الذي لا يعدو أن يكون عقيدة دينية مما يجعل السياسة في الحضارة الإسلامية (تنظيراً وتطبيقاً) نشاطاً إنسانياً دنيوياً خالصاً. ومن ثم فإن كل ما نسب إلى هذا النشاط من سمات دينية وخصائص شرعية مصدره في حقيقة الأمر الجهود الذاتية للأشخاص الذين خاضوا تجربتي التنظير والتطبيق السياسي في الإسلام، وكانوا يستهدفون من ذلك إيجاد تأسيسات دينية لتنظيراتهم وتطبيقاتهم السياسية لإضفاء الشرعية الدينية المقدسة عليها. وتأسيساً على ما تقدم، فإن نشأة السلطة السياسية وقيام الدولة في المجتمع الإسلامي في عصوره الأولى (النبوية والراشدية)، لم تكن غرضاً من أغراض الإسلام ولا مقصداً من مقاصده ولا هي مما دعت إليه أحكام الشريعة ونصوصها، إذ لم يدع أي من تلك الأحكام والنصوص إلى تأسيس الدولة لا صراحة ولا تلميحاً كما يقول أصحاب هذا الاتجاه الديني الخالص، ومن ثم فإن تأسيس الدولة الإسلامية هو مجرد استجابة للضرورة الاجتماعية وتلبية لمطلب المجتمع الإسلامي بوجود من يقوم بتدبير أموره وإدارة حياته وقيادته في حياة الرسول ﷺ أو بعد وفاته. وإذ يعني هذا أن الشريعة الإسلامية لم تؤسس نظرية للسلطة السياسية والدولة لا بالنص القرآني الكريم ولا بالسنة النبوية المشرفة، كما لم تعين لا برنامجاً واضحاً ولا أدوات محددة لإدارتها، فإن القائلين بذلك يرون إلى أن المسلمين أحرار في اختيار أسلوبهم الخاص لحل الإشكالية السياسية والإجابة على أسئلتها. وبحكم هذه

الخصوصية، ستكون تلك الحلول والإجابات متنوعة ومتغيرة بتنوع وتغير الأوطان والأحوال والأزمان، ونتاجا خالصا للاجتهادات البشرية حتى وإن استندت تلك الاجتهادات إلى مرجعيات دينية إسلامية. والأساس في حرية التأسيس النظري والتطبيقي للسياسة عند المسلمين، على حد اعتقاد أصحاب هذا الاتجاه، هو إن الشريعة الإسلامية لا تتضمن أية قواعد واضحة ومحددة تتعلق بالشأن السياسي، ففضايا السلطة السياسية ونظام الحكم في الإسلام لم تتجسد في أي عصر من عصوره أو مجتمع من مجتمعاته لا في قانون سياسي مدون ودائم، ولا في مؤسسات ثابتة. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أيضا أن من المتعذر تفسير الآيات القرآنية والسنة النبوية تفسيراً سياسياً نهائياً وقاطعاً لأن نصوصهما قابلة للتفسير بصور ومعان متنوعة بقدر ما هي متعددة، ومصطلحاتهما، كالحكم، أقرب في معناها إلى القضاء منها إلى الحكم السياسي، وقواعدهما التطبيقية، كالشورى، هي صفة امتداح واستحسان لمجتمع المؤمنين وأمر للرسول ﷺ يعم باقي المسلمين، ولم يتفق الفقهاء لا بشأن وجوبها ولا إلزاميتها ولا أساليبها ولا مبادئها. ونلاحظ في هذا الصدد أن غياب القواعد التأسيسية في السياسات الإسلامية، ترتب عليه استتباعاً تنوع أساليب اختيار الخلفاء الراشدين، وتنوع الصيغ والأساليب التي اتبعوها لإدارة شؤون الدولة وتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها.

### 3. الاتجاه الديني . الاجتماعي [الإسلام دين ودينا]:

وهو اتجاه مركب تجتمع في إطاره عناصر فكرية من الاتجاهين الديني-السياسي والديني الخالص، ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الإسلام عقيدة دينية وشريعة اجتماعية، وبحكم طبيعته المركبة هذه، فإنه مستول عن التأسيس لنظام الحياة العقائدية-الاجتماعية وملزم بحسم مشكلاتها والإجابة عن أسئلتها، وهذا ما تكفل به الإسلام وأنجزه ابتداءً. ولكن الشأن السياسي بما هو عليه من الأهمية والخطورة، وبأدواره الفاعلة في الحياة الإنسانية وأنشطته المحددة لطبيعتها والموجهة لمساراتها، ليس مما يمكن أن يهمله الإسلام أو يتركه دون أن يضع له الأسس التي يقوم عليها والمبادئ التي يعمل على أساسها والقيم والأهداف التي يسعى من أجل تحقيقها. وذهب أصحاب الاتجاه الديني-الاجتماعي إلى التوفيق بين هذين البعدين المتعارضين لعلاقة الشريعة الإسلامية وأحكامها بالتأسيس للشأن السياسي والتفعيد له، إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية ونصوصها الدينية الإلهية في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، إذا

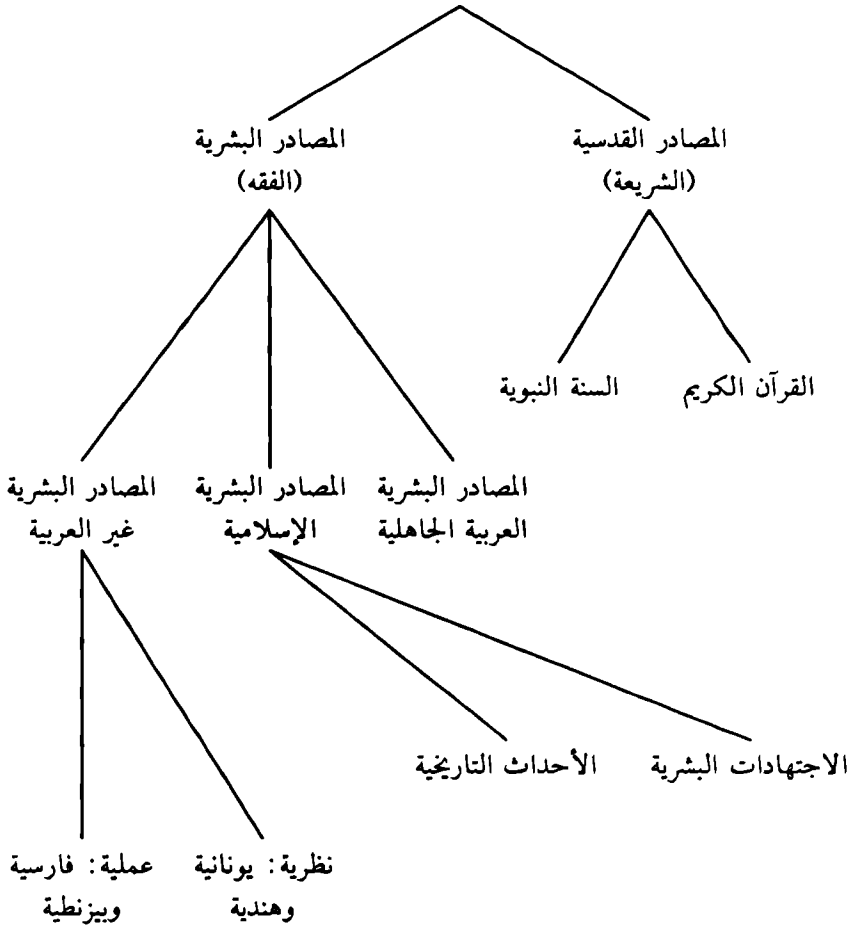
كانت قد قدمت تصوراً إسلامياً للشأن السياسي ووضعت له مبادئه وقيمه وأهدافه ووسائله وأساليبه، فإنها فعلت ذلك من منظور عام وبأسلوب إجمالي تاركة التفاصيل التطبيقية المتعلقة بها ليصوغها المجتمع الإسلامي ويطبقها وفقاً لمقتضيات عصره ومتطلبات حياته، وليجتهد بشأنها المسلمون، أفراداً ومجتمعات لما فيه خيرهم وصالح مجتمعاتهم، لا قيد عليهم في الاجتهاد والتطبيق ولا شرط إلا التوافق مع الأحكام والمبادئ العامة للشريعة وعدم الخروج عليها. وبذلك، جمع هذا الاتجاه بين ركنين لا يخلو منهما اجتماع إنساني، هما العقائد والتشريعات الدينية من جهة، والممارسة السياسية من جهة أخرى، ولكن في إطار علاقة تفاعلية متوازنة، تنفذ الدين من مادية السياسة ومحدوديتها وسطوتها ونفعيتها المؤسسة لاستغلال السياسة للدين، وتنفذ السياسة من انتهاك الناس لحرمة الدين وقدسيته باستغلالهم لغيبه وقدسيته ومطلقته للتأسيس للاستبداد وسلطة الحكام المطلقة والمقدسة.

وأياً كان الاتجاه الفكري الذي يتبناه المرء، فلن يغير ذلك شيئاً من واقع أن ظهور الدعوة الإسلامية، استتبع نشأة مجتمع جديد مستقل بذاته بقدر ما هو مميز بخصائصه ومقوماته، مجتمع أساسه الشريعة الدينية وأحكامها، وتأسست في هذا المجتمع سلطة سياسية تدبر شؤونه وتدير أموره وتنظم علاقاته في الداخل والخارج. وإذا وجدت السياسة على مستوى الممارسة، وجدت أيضاً على مستوى الفكر والتنظير، ولا بد للتنظير من مصادر يعود إليها المنظرون، وفي مجتمع أساسه ومرجعه الدين، لا بد أن يكون الدين أول المصادر التنظيرية حتى لما ليس للدين صلة فعلية أو مباشرة به، فتلك طبيعة الأشياء وهذا منطقتها في كل مكان وزمان، فما هي مصادر الفكر والتنظير السياسي في الحضارة الإسلامية؟

### ثالثاً: مصادر الفكر السياسي الإسلامي

تتوزع المصادر الفكرية والأصول النظرية للفكر والممارسة السياسية في الحضارة الإسلامية على مجموعتين أساسيتين هما "انظر الشكل التالي":

## مصادر الفكر السياسي الإسلامي



### ❖ المصادر القدسية

وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وهما مصدران تتميز نصوصهما وأحكامهما بطابعها الإلهي المقدس المباشر (القرآن) وغير المباشر (السنة)، وفي مجتمع كانت العقيدة الدينية عامل نشأته الأول، ومرتكز بنائه، ومحدد هويته وشخصيته، من الطبيعي أن يكون الدين الأساس الأول لتنظيرات السياسة وتطبيقاتها في نطاق السلطة الحاكمة وتأييدها لها، أو خارجها وفي مواجهتها. ولأن الدين الإسلامي إلهي ومقدس في أصوله ومصادره، فقد أضفى



ذلك على الآراء والأحكام التي استنبطها البشر من هذه الأصول والمصادر، هالة جعلتها تبدو وكأنها آراء وأحكام إلهية ومقدسة، وإن لم تكن كذلك فعلا. لذلك حرصت، وتحرص، الأطراف الإسلامية كلها، المؤيدة للسلطة السياسية والمدافعة عنها، أو المعارضة لهذه السلطة والمعادية لها، على الرجوع بتأسيساتها الفكرية السياسية إلى المصادر القدسية والافتباس عنها والأخذ منها بشكل تفسيري أو تأويلي لإضفاء الطابع الديني المقدس على تلك التأسيسات وإظهارها بمظهر العقائد الدينية الإلهية خلافاً لحقيقتها من حيث هي تفسيرات أو تأويلات إنسانية للنصوص الإلهية الدينية، وإذا كان الإلهي الديني المقدس صحيحاً ولا يحتمل الخطأ، فإن الإنساني غارق في احتمالات الخطأ، محمل بها، مثلما هو غارق في المقاصد الذاتية ومحمل بالغايات المصلحية. وإذا ما كان قد جرى استخدام النصوص القدسية (القرآنية والنبوية) للتأسيس لأنواع متعددة من الأفكار والتطبيقات السياسي التي تتبناها فرق ومذاهب إسلامية ذات طبيعة متباينة وأهداف متعارضة ونتائج متناقضة. فإن العلة في ذلك تبدو كامنة في الطبيعة العامة والمجملّة لتلك النصوص، وعدم استغراقها في جزئيات القضايا الاجتماعية التي عالجتها، وبخاصة ما يتعلق منها بالسياسة، مما جعل الأحكام الواردة فيها بهذا الشأن تبدو عامة وقابلة للفهم والتفسير والتطبيق بأشكال متعددة ومختلفة. ولعل خير دليل على ذلك هو اختلاف المسلمين على اختيار الخليفة بعد وفاة الرسول اختلافاً يتعلق بشخصه، وأسس اختياره، وأسلوب الاختيار، فلو كانت هناك نصوص إلهية دينية مقدسة في هذا الشأن، ولو كانت في حال وجودها، واضحة ومحددة ومفصلة، ولو كان المسلمون متفقين على تلك النصوص من حيث وجودها ودلالاتها، لما حدث الاختلاف والتباين بينهم في ذلك كله، ولا استمر على مر العصور.

وإذا كان بمقدورنا الحديث عن مضامين وأبعاد سياسية للنصوص القدسية في الإسلام، وليس عن نصوص قدسية ذات طبيعة سياسية واضحة ومباشرة ومحددة، فإن ذلك يبدو بجلاء في القيم التي دعا إليها الإسلام والمبادئ التي بشر بها وعمل على نشرها، وكانت نصوصه القدسية محمّلة بها وهي القيم والمبادئ المتجسدة في:

- 1 - المساواة: حيث تبنت العقيدة الإسلامية مبدأ المساواة بين البشر، ملغية بذلك أي أساس للتمييز أو التفضيل بينهم إلا الإيمان والتقوى.
- 2 - الحرية والمسؤولية الفردية: فحرية الإنسان هي الأصل، حرية الفكر والفعل

والإرادة والاختيار، فمن دون الحرية، تنتفي المسؤولية ومن ثم تنتفي إمكانية المحاسبة والثواب والعقاب، لأن الإنسان الحر العاقل البالغ هو وحده المسئول عن أفعاله وتصرفاته مسؤولية ذاتية فردية تؤهله لأن ينال عنها الجزاء، إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً.

3 - العدالة: وهي في الإسلام من صفات الذات الإلهية العلية، وضرورة وحاجة إنسانية حيوية، لذلك جعلتها عقيدة الإسلام قيمة مزدوجة (ذاتية وموضوعية، دنيوية وأخروية، فردية واجتماعية)، وأكدت عليها ودعت إليها مراراً وتكراراً.

4 - الشورى: فقد دعت الشريعة الإسلامية إلى الشورى وامتدحتها وأوصت بها وحثت عليها لقوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران الآية 159]، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى الآية 38].\*

5 - الطاعة المشروطة: فليست هناك في الإسلام سلطة تتمتع بخصائص دائمة ومطلقة ومقدسة إلا سلطة الشريعة الإلهية وأحكامها التي هي القيد والحد على كل سلطة أخرى سواها مهما كانت طبيعتها وأياً كان حائزها، وطاعة السلطة، أية سلطة، مشروطة في الإسلام بأن تكون طاعة في غير معصية الله ورسوله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

#### ❖ المصادر البشرية

وتشمل المصادر الفرعية التالية:

\* المصادر البشرية العربية الجاهلية ← اجتهادات ولادة الأمر.

\* المصادر البشرية العربية الإسلامية ← الأحداث التاريخية الكبرى.

\* المصادر البشرية غير العربية ← نظرية: يونانية وهندية.

← عملية: فارسية وبيزنطية.

- المصادر البشرية العربية الجاهلية:

وتشمل مجموعة التقاليد والأعراف الاجتماعية التطبيقية والقيم السلوكية السائدة في المجتمع العربي الجاهلي قبل الإسلام، ثم نبناها الإسلام، صراحة أو ضمناً، بعد ظهوره وانتشاره، وقبل باستمرارها في مجتمعه العقائدي الجديد.

حيث لا يعني الطابع الجذري للتغيير الذي أحدثه الإسلام في الحياة العربية، تنكره لقيم الحياة الاجتماعية السابقة كلها جملة وتفصيلاً ودون تمييز بين ما هو إيجابي منها وما هو سلبي، ولعل أول وأبرز ما وجد في الإسلام استمرارته وتواصله من عقائد المجتمع العربي الجاهلي وأفكاره هو الحنيفية، عقيدة إبراهيم الخليل عليه السلام، التي كانت العقيدة الإسلامية استحضاراً لها واستمراراً لوجودها، ودفعاً بدعوتها التوحيدية إلى أبعد مدياتها وأكثرها تجريداً للذات الإلهية وتنزيهاً لها، وإلى تلك الاستمرارية والتواصل، تشير الآية القرآنية الكريمة ﴿ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل﴾ [سورة الحج الآية 78]. واستمرت إلى جانب ذلك أيضاً مجموعة من القيم والتقاليد السياسية العربية ما قبل الإسلامية، ومارست تأثيرها في أفكار المجتمع الإسلامي وسلوكياته السياسية، ولعل أبرز ما استمر وتواصل في الإسلام من القيم والتقاليد السياسية العربية قبل الإسلام:

\* **عدم شيوع مبدأ الوراثة في الحكم:** فالرئاسة في المجتمع العربي قبل الإسلام، بطبيعته البدوية المفتقرة إلى ظاهرة السلطة السياسية المؤسسية، تقوم على قبول المرؤوسين الإرادي بالرؤساء ورضاهم بهم وطاعتهم لهم، انطلاقاً مما يتمتع به هؤلاء الرؤساء من قدرات ومزايا شخصية تؤهلهم لذلك، وقلما كان للوراثة دور في مثل هذا الاختيار، وهذا ما جرت عليه الخلافة الراشدية حتى تبنى الأمويون نظام الوراثة على عهد معاوية بن ابي سفيان.

\* **الملا أو مجلس القبيلة:** وهو المجلس الذي يوجد إلى جانب رئيس القبيلة ويكون وجوده ضماناً لاعتماد الحوار في اتخاذ القرارات وجماعية عملية صنع القرار وتنفيذه في القبيلة.

\* **الشورى:** وهي المبدأ التطبيقي الذي ينطلق من القيم والتقاليد السابقة، ويضمن جعل إدارة شؤون القبيلة مسؤولية جماعية بحيث تقتصر مهمة رئيس القبيلة فيها على استطلاع آراء الملا والتقريب بينها وصولاً إلى قرار جماعي يخدم مصالح القبيلة.

#### - المصادر البشرية العربية الإسلامية:

وتشمل الأصول التأسيسية البشرية للفكر السياسي وتطبيقاته في المجتمع الإسلامي، والتي ليس لها صلة بالمصادر الدينية القدسية (القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة)، مما ينفي عن تلك الأصول كل طبيعة إلهية مقدسة على الرغم

من وصفها بأنها إسلامية، إذ لا تعني هذه الصفة أن تلك الأصول تعكس أو تجسد مبادئ وأحكام العقيدة الإسلامية في أصولها الإلهية المقدسة حول الشأن السياسي وتفصيلاته، بقدر ما تعني أنها تعكس موقف المسلمين من الشأن السياسي وفقاً لآرائهم الشخصية المستنبطة من قراءاتهم وتفسيراتهم الذاتية للشريعة الإسلامية وأحكامها، وتضم الأصول البشرية للسياسة في الإسلام:

1 - الاجتهادات البشرية: وهي الاجتهادات السياسية النظرية والعملية التي قدمها آل البيت النبوي والصحابة والتابعون والفقهاء والخلفاء، وبخاصة الخلفاء الراشدين، وقبل بها بعض المسلمين أو كلهم، انطلاقاً من اعتقادهم بمعرفة هؤلاء المجتهدين بعقائد الإسلام وأحكامه، وقدرتهم على فهم نصوصه واستنباط الأفكار والأحكام التطبيقية منها، بما يتفق وروح النص الديني الإلهي ومقاصده، ويستجيب لظروف الحياة ومتطلباتها ومستجداتها. وكانت هذه الاجتهادات النظرية والعملية وما تزال مصدراً مهماً من مصادر الفكر والممارسة السياسية عند المسلمين.

2 - الأحداث التاريخية الكبرى: وهي الأحداث التاريخية التأسيسية التي شهدتها العصور الإسلامية المبكرة، وشملت اختيار الخليفة الأول، وتباين آراء الصحابة حول ذلك، ثم صراعات المسلمين الفكرية والعسكرية في هذا الشأن مما ترتب عليه صياغة منظومات فكرية وعملية ذات مضامين وأبعاد سياسية، فكانت تلك المنظومات القواعد التأسيسية التي نشأت عنها وعليها الفرق السياسية الإسلامية.

- المصادر البشرية غير العربية (الأجنبية):

وتشمل مجموعة الأفكار والتقاليد التطبيقية والقيم السلوكية ذات المضامين والأبعاد السياسية السائدة في المجتمعات الأخرى التي فتحتها المسلمون أو احتكوا بها وتعاملوا معها، فأخذوها واقتبسوها عنها على المستويين النظري والعملية. وشمل ذلك المجتمعات اليونانية/الإغريقية والهندية التي أخذ المسلمون عنها قيماً وأفكاراً سياسية نظرية، والمجتمعات الفارسية والبيزنطية التي أخذ المسلمون عنها قيماً وأفكاراً سياسية عملية. وانعكست الأفكار والقيم السياسية التي اقتبسها المسلمون عن تلك الشعوب والمجتمعات في سياسات العصرين الأموي والعباسي، بوصفهما العصرين الأكثر قرباً إلى السياسات العملية النفعية

من العصر الراشدي ذي السياسات الشرعية الدينية والخصائص العربية. ولعل ابرز ما اقتبسه المسلمون من المجتمعات الأخرى من أفكار وتطبيقات سياسية:

- مبدأ وراثة الحكم.
- السلطة الاستبدادية المطلقة.
- الترف والمظهرية.
- الفردية وغياب الشورى.

#### رابعاً: المراجع التوثيقية للفكر السياسي الإسلامي

وتشمل المراجع الفكرية كلها التي يمكن أن نعثر فيها على أفكار المسلمين ونظرياتهم وتطبيقاتهم ذات الطابع السياسي، وتشمل الخطب، الرسائل، الأعمال الأدبية (الشعرية والنثرية)، كتب السير والتاريخ، الكتب الموسوعية، الكتب الفقهية، الكتب السياسية المتخصصة. حيث انتشرت الأفكار السياسية ونظريات السلطة والحكم في خطب ورسائل الخلفاء والصحابة وكبار القادة والولاة والقضاة والحكام وأشعار الشعراء وأعمال الأدباء النثرية التي ضمتها مؤلفات متعددة بقدر ما هي متنوعة، شملت كتب السيرة النبوية وسير الصحابة والخلفاء، وكتب طبقات الفقهاء، وأعمال مؤسسي وأعلام المذاهب والمدارس الفكرية والفلسفية، وتواريخ الدول والسلالات والسنين. وتوجد تلك الأفكار والنظريات أيضاً في كتب المعارف المتنوعة ذات الطابع الموسوعي كالعقد الفريد والأغاني وصبح الأعشى، فضلاً عن كتب الفقه التي تضمنت آراء الفقهاء وفتاواهم واجتهاداتهم بشأن المسائل السياسية ومشكلاتها. وأخيراً وليس آخراً، الكتب المتخصصة بمعالجة الشأن السياسي، أياً كانت طبيعتها وأفكارها وأهدافها، كالأحكام السلطانية للماوردي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، والإمامة للقاضي عبد الجبار الهمداني، وآراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية للفارابي... الخ من المؤلفات التي اقتصت بمعالجة السياسة وشؤونها في النظرية والتطبيق تأييداً أو معارضة.

#### خامساً: أصل السلطة ومصدر شرعيتها في الفكر السياسي الإسلامي

إذا كان للوجود الإنساني غاياته الإلهية الروحية، فإن له أيضاً غاياته المادية الإنسانية التي تفرضها غرائز الإنسان الطبيعية ومتطلباته الحسية، وإذا كان

الأساس في بلوغ الغايات الإلهية الروحية وتحقيقها هو علاقة الإنسان بخالقه التي تنظمها العقائد الدينية، فإن الأساس في بلوغ الغايات الإنسانية المادية هو علاقة الإنسان بأقرانه التي تنظمها السلطة السياسية. وتجسد هذان الأساسان واجتمعا في النموذج التاريخي الاجتماعي لظهور الإسلام وانتشاره في شخص الرسول ﷺ الذي كان المبشر بالعقيدة والداعي إليها، ورجل الحكم والسلطة الذي تولى إدارة شؤون المجتمع الإسلامي وتسيير أموره وتنظيم علاقاته وفقاً لأحكام الشريعة التي دعا ذلك المجتمع إلى الإيمان بها والخضوع لأحكامها لتجتمع له وفيه الوظائف الدينية التشريعية والسياسية التنفيذية. وإذا انتهت الوظيفة الدينية التشريعية ولم يعد بالإمكان استمرارها بعد آخر الرسل والرسالات الدينية باكتمال الدين وإتمام الشريعة ثم بوفاة الرسول ﷺ، لذلك لم تبق إلا الوظيفة السياسية التنفيذية التي يحتاج إليها المجتمع، ويستطيع أن يضمن لها الاستمرار والتواصل انطلاقاً من طبيعتها الاجتماعية المدنية وخصائصها الزمنية الدنيوية، وهو ما حدث فعلاً في اختيار المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة، لمن تولى أمره وأدار شؤونه من الخلفاء بعد الرسول ﷺ، فكان الدور السياسي للخليفة استمراراً للدور السياسي للرسول ﷺ، أما دوره الديني فقد اقتصر على حفظ الشريعة والدفاع عنها، وتطبيق أحكامها مما يجعل منه دوراً تنفيذياً محدوداً. ويتضح مما تقدم أن قيام السلطة السياسية ونشأة الدولة ضرورات واقعية، استجاب لها المجتمع الإسلامي، منذ تأسيسه بعد هجرة الرسول ﷺ. ولكن كيف تصور العقل الإسلامي قضية أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها؟

لقد انقسم الفكر السياسي الإسلامي حول قضية أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها إلى فرقتين أساسيتين:

### الفرقة الأولى:

وتجعل أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها إنسانياً اجتماعياً، مفترضة أن الشأن السياسي من الشؤون المتعلقة بفروع الدين، لذلك فهو من فروع الشريعة ومفرداتها التي حدد الله تعالى أسسها العامة وقواعدها الكلية تاركاً للمسلمين حق الاجتهاد فيها واستنباط الأحكام منها. لذلك فإن السياسة عند هؤلاء، وهم يسمونها أيضاً (الإمامة والولاية والخلافة وإمارة المؤمنين)، تقع ضمن نطاق علم فروع الدين / علم الفقه، ورأى هؤلاء أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار من يقوم بأمرها (الإمام أو الخليفة)، مباشرة أو بواسطة أهل

الحل والعقد فيها، وفقاً للاشتراطات التي أجمع عليها واتفق بشأنها المسلمون من ممثلي هذا التيار، تلي ذلك بيعة عامة للناس لمن وقع عليه الاختيار، فتكون سلطته بذلك مستمدة من الأمة التي تختاره وتبايعه، وعلى هذا اتفقت كل فرق أهل السنة كلها مع اختلافها في بعض التفاصيل.

### الفرقة الثانية:

وتجعل أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها إلهياً مقدساً، مفترضة أن الشأن السياسي من الشؤون المتعلقة بأصول الدين، لذلك فهو من أسس الشريعة التي يعود لله وحده سبحانه وتعالى حق تنظيمها وتحديد شروطها، إذ لا يمكن أن يترك سبحانه وتعالى أمراً لا يحتمل ذلك للناس وأرائهم التي تحتمل الخطأ والصواب. وعليه فإن السياسة وشؤونها عند هؤلاء، وهم يسمونها "الإمامة"، تقع ضمن نطاق علم أصول الدين/علم الكلام. ويقول ممثلو هذه الفرقة أن اختيار القائم بأمر الأمة (الإمام أو الخليفة)، يعود لله تعالى، وأن اختياره سبحانه وتعالى وقع، بأدلة يوردونها، على شخص بعينه هو (علي بن أبي طالب) عليه السلام ابن عم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وزوج ابنته ووالد حفيديه الحسن والحسين عليهما السلام. وأن خصاله الفريدة وعلمه الإلهي الذي أخذه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واختص به دون غيره هما اللذان أهلاه لهذا الاختيار، وبذلك فإنه الأحق بالإمامة / الخلافة التي يفترضون وجوب انتقالها منه إلى أبنائه ثم أحفاده وهكذا، لتكون لمن يختاره الله تعالى منهم ليجعل فيه العلم الإلهي، فيكون بذلك المستحق لولاية أمر المسلمين بعد سلفه، فلا يتوقف ذلك ولا تخلو الأرض من إمام من آل بيت الرسول، يستمد سلطته من الله ولا يستردها منه أو يحاسبه عليها إلا الله تعالى، وعلى ذلك اتفقت كل فرق الشيعة مع اختلافها في بعض التفاصيل.

ويقول "عبد المتعال المجبري" عن آراء هاتين الفرقتين وبما يفيد تأييده لرأى الأولى منهما، إن الله لم يشأ أن تستمر النبوة بالنص على من يخلف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مهماته الدينية، وفي غياب نص كهذا، اختلف المسلمون بشأن شروط الأهلية لمن يتولى أمر السلطة في المجتمع الإسلامي بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وتوزعت آراءهم بين موقفين:

- موقف من قالوا إن شرط الأهلية لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو اختيار الأمة للخليفة ومبايعتها له ليتولى إدارة أمورها وتدير شؤونها.

- موقف من قالوا إن شرط الأهلية لخلافة الرسول ﷺ هو صلة القربى به، لأن هذه الصلة تعني انتقال قبس من الإلهام الإلهي إلى صاحبها بما يجعل منه ولياً لله وللمؤمنين وأن ذلك سينتقل من بعده إلى عقبه.

وقد فازت الفرقة الأولى في النهاية وعلى أساسها قامت الخلافة الراشدية ثم الخلافتان الأموية والعباسية، وإن أخذت الأخيرتان بمبدأ الوراثة بحكم الأمر الواقع. وكانت الخلافة الفاطمية في مصر، تجسيدا لرأي الفرقة الثانية، لكنها لم تختلف كثيراً في واقعها عما كانت عليه الخلافتان الأموية والعباسية.

وبذلك تكون فرق الفكر السياسي الإسلامي ومذاهبه المختلفة، قد أجمعت على وجوب وجود السلطة الحاكمة في المجتمع الإسلامي ممثلة في الخليفة ونظام الخلافة، لكنها اختلفت فيما عدا ذلك من أمور تتعلق بعقل الوجوب، وطبيعة السلطة ومصدر شرعيتها، وشكلها ووظائفها، وأسباب وأساليب تداولها. ولا يشذ عن ذلك الإجماع إلا نفر قليل منهم "هشام الفوطي وأبو بكر الأصب" من المعتزلة، وفرقة "النجيدات" من الخوارج، الذين اتفقوا على القول بجواز وجود السلطة الحاكمة لا بوجوبها، ولكنه في الحقيقة جواز قريب في مضمونه وشروطه من الوجوب بشكل ملحوظ.

ويجد الرأي الأول في الفكر السياسي الإسلامي، والقائل بإنسانية السلطة السياسية وشرعيتها الاجتماعية، ما يعززه ويؤيده في الآراء الاجتهادية الإسلامية التي نظرت إلى الخلافة / الإمامة من حيث هي "عقد إرادي" بين الأمة والإمام أساسه الرضا المزدوج، وأن هذا العقد هو مصدر سلطات الإمام. وتسمي الأدبيات الإسلامية عملية التعاقد هذه "البيعة" قياساً على ما يتم في عقد البيع من اتفاق أساسه التراضي بين أطرافه، والأصل في عقد البيعة هو الأمة التي تختار من توكل إليه مهمة تولى أمرها، وتتعاقد معه على ذلك، فيكون الإمام / الخليفة، بموجب عقد البيعة هذا، وكيلاً أو نائباً عن الأمة في ولاية أمرها، ولها كما رأى بعض الفقهاء إلغاء تلك الوكالة أو النيابة واستردادها من الإمام / الخليفة إن لم يحسن القيام بأمرها، لأن حرمة العقود وقدسيتها مصانة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية التي تؤكد على وجوب الوفاء بها [المائدة الآية 1]، وترى في عدم الوفاء بالعهد دليلاً على النفاق. وذهب المستشرق "باول شمتز" في كتابه "الإسلام قوة الغد العالمية" إلى أن كلمة خليفة معناها وكيل أو ممثل أو نائب، يرعى أمور المسلمين تأميناً لاستمرار الدين، وحفظاً لكيان الدولة، لذلك يعتقد بإمكانية تسمية الخلفاء بالحكام أو مديري المجتمع الإسلامي لاعتقاد



المسلمين أن الخلفاء ليس لهم إلا السلطة الدنيوية، أما في الشؤون الدينية فهم مجرد منفذين للشريعة الإسلامية ومتولين لضبط أمور الدولة وفقاً لنصوصها وأحكامها، إذ لا يتمتعون بمكانة روحية كتلك التي يتمتع بها بابا الكنيسة الرومانية عند المسيحيين، ولم يحدث في تاريخ الإسلام أن ارتبط مقام الخلافة بسلطة إصدار تشريع جديد كما ارتبط ذلك بالبابوية الرومانية.

وتنحصر البراهين الاجتماعية الاستدلالية في الفكر السياسي الإسلامي على مسألة وجوب وجود السلطة الحاكمة والمؤكدة للطابع الإنساني الإرادي لهذه السلطة، في:

1 - إجماع الصحابة والتابعين وباقي الأمة على وجوب وجود السلطة السياسية، ومبادرتهم بعد سماعهم نبأ وفاة الرسول ﷺ إلى الاجتماع في "سقيفة بني ساعدة" لاختيار من يتولى أمر الأمة بعد الرسول ﷺ، مؤجلين لهذه الغاية أموراً مهمة كتجهيز الرسول ﷺ ودفنه، لتستقر فيما بعد أسس هذا الإجماع وقواعده، وتصبح أحد أهم المرتكزات الاجتهادية لمبدأ وجوب وجود السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي.

2 - دفع أضرار الفوضى كوظيفة أساسية من وظائف السلطة الحاكمة في الفكر السياسي الإسلامي وهدف من أهدافها الأولية، وهو دليل اجتهادي عقلي، استنبطه المفكرون المسلمون الذين لاحظوا أن طبيعة الإنسان الاجتماعية أو مدنيته، تجعله مضطراً للعيش مع أقرانه والتعاطي معهم في شؤون حياته المختلفة. وإذ سينتهي ذلك بوقوع التنازع والتشاحن بين الناس، ويدفع بحياتهم إلى الفوضى والفتن وسفك الدماء، وهذا هو الضرر، ودفع الضرر واجب على الناس إذا قدروا عليه، والسلطة الحاكمة هي الأقدر على دفع الضرر ومنع وقوعه، فستكون إقامة السلطة إذا واجب على الناس وفقاً لقاعدة (وجوب ما لا يتم الواجب إلا به) وهذه بدورها قاعدة فقهية اجتهادية.

3 - تنفيذ الواجبات الدينية، إذ يتوقف على وجود السلطة السياسية أمر القيام بالعديد من الواجبات الدينية وتحقيق المقاصد الشرعية، وهو ما يشمل الواجبات الفردية والاجتماعية. ويلخص الإمام الغزالي الواجبات الفردية بالمعارف والعبادات التي يتم بها نظام الدين الذي لا يتم الوصول إليه، على حد قوله، إلا بصحة البدن ودوام الحياة والحصول على الكسوة والسكن

والأمن والأقوات، وبذلك فإن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بسلطة مطاعة، فمن الواجب إذا إقامة هذه السلطة. وتمثل الواجبات الاجتماعية أو العامة فيما فرضه الدين على الأمة كوحدة اجتماعية عقائدية متضامنة، ومنها الجهاد والحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولأن هذه الفروض (فروض الكفاية) لا يمكن لفرد أو أفراد بذواتهم القيام بأمرها، فقد استوجب ذلك وجود من يتولى نيابة عن الأمة وباسمها ومن أجل صالحها وخيرها مهمة القيام بأمر تلك الفروض، وهو ما لا يتاح إلا لسلطة عامة مطاعة تكون لها إرادة تعلق الإرادات الفردية وتحكمها وتوجهها، وهذه هي سلطة الإمامة / الخلافة، ليكون وجود هذه السلطة واجباً لتأدية تلك الواجبات والفروض الدينية.

4 - إقامة العدل وكفالة السعادة للناس في دنياهم وأخراهم، وانتظام أمورهم واستقرار أحوالهم مما لا يتم إلا بوجود السلطة المطاعة القائمة على العدل، الساعية إليه، فالسلطة خلافة للنبوّة ومتممة لأدوارها، اجتماعياً ومدنياً، في إقامة العدل وتطبيق مبادئ الشريعة، وبهذا فهي واجبة بوجود قيام أمر الناس وانتظام اجتماعهم على العدل.

ويتضح مما تقدم أن الأساس في الموجبات كلها لوجود السلطة السياسية، هو مطالب الاجتماع الإنساني وضرورات خيره ومصالحته، وإنها ناتجة في صورتها الشرعية والاجتماعية عن استنباطات اجتهادية إنسانية فقهية أو اجتماعية-سياسية، وهي اجتهادات تؤسس لقيام السلطة السياسية وممارسة دورها في الحياتين الدينية والاجتماعية، فما هو شكل هذه السلطة كما حددتها الآراء السياسية الإسلامية واجتهدت بشأنها؟

#### سادساً: شكل السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

اتخذت السلطة السياسية في نموذجها التاريخي الإسلامي شكل النظام المعروف بنظام "الخلافة"، ويسمى أيضاً في المصادر الإسلامية بـ "الإمامة"، والذي يمثل جوهر الظاهرة السياسية في الإسلام ومحورها الذي يقول عنه "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل": "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"، موضحاً أن الخلاف الأكبر في المجتمع الإسلامي كان خلافاً سياسياً، لأن الإمامة هي الخلافة، والخلافة هي النظام السياسي الذي نشأ في

هذا المجتمع، وكان سبب وقوع الخلاف فيه، بل إنه المنطلق والمصدر للخلافات الأخرى في التاريخ الاجتماعي والفكري للإسلام، وعلّة كل ما شهده ذلك التاريخ من صراعات مسلحة، ولعله ما زال كذلك حتى يومنا هذا. وذهب "جان توشار وجماعته" إلى ذات الرأي عندما أكدوا أن الخلافة هي "المسألة الكبرى في علم السياسة الإسلامي"، حيث تمتعت بأهمية كبيرة، وشغلت مكانة خطيرة في التفكير الإسلامي، وكذلك في ميدان السياسة العملي، وأصبحت محور النشاط السياسي في الإسلام، فكرياً وتطبيقياً، ومركزه في كل العصور. ولقب "خليفة" هو أول ألقاب السلطة السياسية وأشكالها التنظيمية في التاريخ الاجتماعي-السياسي الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ، وقد أطلق على أبي بكر الصديق ﷺ بعد اختياره في اجتماع السقيفة وبيعة المسلمين له لحمل مسؤولية قيادة المجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه، فيقال الخليفة بإطلاق، ويقال خليفة رسول الله إشارة إلى العلاقة التاريخية التتابعية بين الرسول ﷺ وخليفته من جهة، وللدلالة من جهة ثانية على أن منهج الرسول وأسلوبه في إدارة شؤون المسلمين وتدبير أمورهم مستمر من بعده في شخص خليفته، وهذا هو المعنى الذي تكاد تجمع عليه تعريفات الخلافة في دراسات السياسة في التراث العربي الإسلامي من حيث هي خلافة للرسول ﷺ في حفظ الدين وسياسة الدنيا.

ويمثل نظام الخلافة نظاماً سياسياً مختلفاً عن الأنظمة الكسروية الفارسية والقيصرية البيزنطية ولكنه معاصر لها. ويكمن اختلاف نظام الخلافة وتميزه، كما يقول "جرجي زيدان" في كتابه "تاريخ التمدن الإسلامي"، في أنه ضرب من الملك خاص بالإسلام، تُحملُ فيه الكافة من الرعية على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرى والدينية بما يميزه عن النظم الكسروية والقيصرية التي تُحملُ فيها الكافة من الرعية على مقتضى النظر العقلي في مصالحهم الدنيوية، ويكون الحكم فيها حكماً مطلقاً بخلاف الحكم في نظام الخلافة المقيد بأحكام الشريعة ومبادئها. ويقول "ابن منظور" في "لسان العرب" عن "الإمامة": الإمام هو كل من ائتم به قوم، فالقرآن الكريم أمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ أمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم، والإمام: المثال، والحادي إمام الإبل، وإن كان وراءها، لأنه الهادي لها، والإمام: الطريق، لأنه يؤم ويتبع. ويقول "الفيروزآبادي" في "القاموس المحيط": إن الإمام هو ما يؤتم به من رئيس وغيره، وشاع اقتران كلمة "إمام" في الإسلام بإمامة الصلاة، ثم توسع معناها فيما بعد ليشمل أيضاً معاني القيادة والرئاسة والتوجيه، وتمييزاً للإمامة في

الصلاة عن غيرها، سميت إمامة الصلاة بالإمامة الصغرى، وسميت الإمامة في السياسة أو الحكم بالإمامة الكبرى أو العظمى. وكان لقب "أمير المؤمنين" آخر هذه الألقاب ظهوراً من الناحية الزمنية، إذ أطلق لأول مرة على الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه، وهو من ابتكار أحد مبعوثي قادة جيوش الفتح الإسلامي قياساً منه على إطلاق لقب "أمير" على قادة الجند، وتسمية الصحابة لقائد جيش القادسية "سعد بن أبي وقاص" بـ "أمير المؤمنين"، فقد دخل ذلك المبعوث إلى المدينة المنورة يسأل عن الخليفة عمر، يقول "أين أمير المؤمنين؟"، فاستحسنها من سمعها من الصحابة، وقالوا، أصبت والله، هو أمير المؤمنين حقاً، فدعوه به ليذهب لقباً للخلفاء يتوارثونه من بعده. ويقول "رشيد رضا" في كتابه "الخلافة"، إن هذه الألقاب، وعلى الرغم من اختلافها، ذات معنى واحد في النهاية. وتمثل آليات نظام الخلافة في شروط الترشيح لأشغال هذا المنصب، وقواعد اختيار المرشحين لأشغاله، ومراحل البيعة للمرشح الذي يقع عليه الاختيار، وظهرت الآراء المتصلة بهذه الآليات ونضجت وتبلورت في غمرة الجدل الفكري والصراع العسكري الذي دار بين الفرق الإسلامية المختلفة في هذا الشأن. حيث أخذ مفكرو الشيعة بمبدأ أحقية الإمام علي رضي الله عنه وأبنائه من بعده بالانفراد بحق تولي إمامة الأمة دينياً وسياسياً باختيار الله ورسوله لهم والنص عليهم دون غيرهم، وخالفهم مفكرو أهل السنة الذين أخذوا بمبدأ أن الخلافة حق لكل ذكر مسلم حر عاقل قرشي حائز على شروط الترشيح، وتختاره جماعة المسلمين، أو يعهد له الإمام السابق بولاية العهد، وانفرد بعضهم بتوسيع نطاق هذا الحق ليشمل كل مسلم، حراً كان أو عبداً، ذكراً أو أنثى، قرشياً أو غير قرشي.

وإذا كانت فرق أهل السنة قد اختلفت، كما اختلفت فرق الشيعة، في تحديد شروط الترشيح لهذا المنصب، فإن اختلاف أهل السنة لم يمنع اتفاقهم على مجموعة شروط أساسية، رأوا وجوب توافرها في المرشح للخلافة، واختلفوا فيما عداها:

- 1 - شرط العلم أو الاجتهاد، إذ اشترطوا أن يكون المرشح للخلافة عالماً بالشريعة الإسلامية، عارفاً بأحكامها ومصادر تلك الأحكام، وبالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء، وعلوم التفسير والتنزيل والحديث والتشريع والأصول والمنطق واللغة.
- 2 - شرط العدالة، وهو يعادل عند فقهاء ومنظري السياسة المسلمين التقوى

والورع. وتعني العدالة أن يكون الإمام / الخليفة صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً في المحارم، متوقياً للمآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً المروءة، لا يتركب أي ظلم لا بقول ولا بفعل، فأى شيء من الظلم يخرج المرشح عن الأهلية للخلافة أو الإمامة.

3 - شرط الرأي المفضي إلى حسن التدبير والسياسة، إذ يشترط في المرشح للخلافة أن يكون معروفاً بالرأي والبصيرة وحسن التدبير والسياسة في السلم والحرب ليكون قادراً على تدبير مصالح الرعية دنوياً وأخروياً.

4 - شرط سلامة الحواس والأعضاء، أي الكفاية النفسية والجسمانية، ليكون المرشح للخلافة قادراً على مباشرة مهامه، واستيفاء القدرة على الحركة وسرعة النهوض والقيام بالواجبات، فلا يكون فيه نقص يؤثر على قدراته وأهليته للقيام بمسؤولياته.

5 - شرط الولاية الكاملة، أي أن يكون مسلماً، حراً، ذكراً، بالغاً، عاقلاً، وتجاوزت بعض الآراء شروط الحرية والذكورة، كما فعلت بعض فرق الخوارج عندما أجازت إمامة العبد والمرأة.

6 - شرط النسب القرشي، وهذا الشرط أيضاً مما اختلف عليه المسلمون، فغالبية فرق أهل السنة أخذت به في صورته العامة، أي أن يكون الخليفة قرشياً، ثم اختلفوا هل يكون علويًا أو عباسياً أو أمويًا أو زبيرياً، وانفردت قلة منهم ببعض الخوارج والمعتزلة برفضه جملة وتفصيلاً لأنه في رأيهم شرط لا يتفق مع الطبيعة الإنسانية للشريعة الإسلامية ومبادئها التي ترفض أي شكل من أشكال العصبية والعنصرية، ولا تقبل بأي أساس للتمييز بين المؤمنين إلا الإيمان والتقوى. وتبنى الشيعة شرط القرشية بل وخصصوه، إذ اتفقوا إجماعاً مع غالبية أهل السنة على وجوب أن يكون الخليفة/الإمام قرشياً، لكنهم تقدموا عليهم خطوة عندما أضافوا إلى ذلك وجوب أن يكون أيضاً من بني هاشم تحديداً ومن أبناء علي بن أبي طالب تخصيصاً، ثم اختلفوا بينهم هل يكون من أبنائه من فاطمة بنت محمد ﷺ أم من غيرها.

وإذا كانت غالبية فرق الشيعة تجعل الاختيار لمنصب الخلافة لله تعالى بوصية من الإمام السابق للإمام اللاحق، مما يخالفهم فيه الزيدية، فقد جعلتها فرق أهل السنة لمن يقع عليه اختيار الأمة مباشرة أو بوساطة أهل الحل والعقد، وقسموها على ثلاث مراحل:

الأولى: الترشيح للخلافة بعهد الإمام السابق لمن يختاره ليشغل منصب الخلافة من بعده أو باختيار أهل الحل والعقد للحائز على شروط الترشيح.

الثانية: عرض الخلافة على من وقع عليه الاختيار، فإن أجاز تمت مبايعته، وإن امتنع لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا سواه، ويتم العدول عن الممتنع إلى سواه من مستحقيها.

الثالثة: إجابة العامة لبيعة من وقع عليه الاختيار سواء بعهد الإمام السابق وبيعة أهل الحل والعقد أو باختيار أهل الحل والعقد وبيعتهم. وتمثل البيعة في صورتها هذه عقداً اجتماعياً تعاهدياً بين الحاكم والمحكوم لتكوين مجتمع سياسي، يتعهد الحاكم بمقتضاه بالحفاظ على مصالح الرعية، وتبذل له الرعية بالمقابل الطاعة والولاء والنصرة، ليبقى الأصل في الاختيار والبيعة هو رضا الأمة الذي يتحقق إلا بالحرية والاتفاق والشورى، وإلا لكانت الخلافة اغتصاباً لحقوق الأمة وإكراها مخالفاً لإرادتها، ومن ثم وبالضرورة لمصالحها وحقوقها. وقد اتخذت السلطة السياسية في الإسلام ولقرون طويلة شكل الخلافة التي كانت آخر صورها الخلافة العثمانية التي انتهت بنهايتها عصر الخلافة شكلاً ومضموناً.

### سابعاً: وظيفة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

تتميز وظائف السلطة في الفكر السياسي الإسلامي بطبيعتها المركبة الدينية والدينيوية التي تشمل:

- 1 - إرساء دعائم الدولة الإسلامية على مجموعة القواعد والأحكام التي شرعها القرآن الكريم وفضلتها السنة النبوية المشرفة، والمتمثلة في:
  - الحكم بما أنزل الله.
  - اعتماد الشورى في إدارة شؤون الأمة.
  - الحكم القائم على قبول الأمة ورضاها.
  - مسؤولية الحكام دينياً ودينيوياً.
- 2 - الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، فكيان الأمة وعقيدتها متوقف على هذه الوحدة وهي تحتاج إليها في حماية دينها والدفاع عن وجودها وكيانها.
- 3 - إقامة العدل الذي هو الغاية الأولى أو غاية الغايات في مقاصد السلطة الإسلامية ووظائفها. والعدل بصفة عامة، وكما فهمه الفقهاء، هو أن تجري

على الناس أحكام الشريعة الإلهية كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله، ولما كانت الشريعة الإسلامية جماع الشرائع الإلهية وتامها، فإن العمل بها تحقيق للعدل الإلهي في الحياة الإنسانية في أكمل صورة. ومن العدل الذي أمر به الإسلام، العدل لأهل الذمة، حيث إن كفالتهم واجبة على الدولة الإسلامية، مثلهم في ذلك مثل المسلمين، فهم متساوون معهم في الحقوق، وإن تحمل المسلمون واجبات أكثر منهم، ولهم حرية أداء شعائرتهم الدينية دون قيد أو شرط، فلا إكراه في الدين. وتحمل الدولة الإسلامية مهمة القضاء والنظر في المظالم إحقاقاً للحق وإنفاذاً للعدل بين الناس في معاملاتهم وهو مما يعد جزءاً من وظيفة إقامة العدل.

4 - الجهاد دفاعاً عن الأمة وعقيدتها، وصيانة لحرمتها وكرامتها وحقوقها، وحماية لدولتها وأرضها ومجتمعها، دون أن تستبعد هذه الوظيفة تحقيق السلام والمهادنة والموادعة والجنوح للمسلم مع الدول الأخرى مسلمة كانت أو غير مسلمة.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليه يتوقف صلاح أمر الأمة في دينها ودنياها، وهي وظيفة ذات أبعاد فردية واجتماعية، إذ تفرض على المسلمين أن يعملوا في سبيل الخير والصلاح أفراداً وجماعات. وعن ذلك نشأ نظام الحسبة في الإسلام، كهيئة مختصة بالقيام بواجبات هذه الوظيفة باسم الدولة ونيابة عن المجتمع، حفاظاً على الآداب والمصالح العامة، وحماية للمجتمع ممن يحاولون خداعه أو استغلاله، وحماية الضعفاء ورعاية مصالحهم ومساعدة أهل الخير في وجوه البر والإحسان، ودفع الضرر عن المسلمين، وضمان التكافل بينهم، وتأكيد تواصلهم وتراحمهم وتوادهم. وأن لا يكون ذلك لمجرد إبقاء الحياة وضمان استمرارها فحسب، بل يجب أن يبلغ قدر الكفاية بما يحقق للناس مستوى الحياة الكريمة.

### ثامناً: تداول السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

عالج الفكر السياسي الإسلامي قضية تداول السلطة من زاويتين هما:

- الطاعة المشروطة.

- علاقة الحاكم بالأمة.

وتعني الطاعة المشروطة أن سلطة الخليفة / الإمام / رئيس الدولة على

المجتمع ليست سلطة مطلقة، ولا تفترض الخضوع التام والكامل من الأمة / المجتمع لحائز السلطة، بل هي سلطة مشروطة، يتولى الحاكم فيها إدارة شؤون الأمة وفقاً لأحكام الشريعة ومقاصدها، فيكون له عليها حق النصرة والطاعة، فإن لم يلتزم بتلك لأحكام والمقاصد، فليس له على الأمة نصرة ولا طاعة. واستقر ذلك منذ وردت الإشارة إليه في خطبة الخليفة الأول، أبو بكر (رض) بعد مبايعته خليفة للمسلمين، وهي من أولى الخطب المؤسسة لمنهج السياسة والحكم لدى المسلمين القائلين بنظرية اختيار الأمة للإمام، وقد جاء في تلك الخطبة:

"أما بعد، أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".

فتقرر بذلك حق الأمة في القوامة على حكامها استناداً إلى القواعد التالية:

- 1 - إن الخليفة قد ولي على الأمة بإرادتها ولم يتول عليها بقوته وإرادته.
  - 2 - إن الخليفة مرتبط بالأمة بعلاقة تعاقدية متبادلة أساسها إعانة الأمة له أن أحسن، وتقويمها له إن أساء.
  - 3 - إن طاعة الأمة للحاكم مشروطة بطاعته لله ورسوله، إن أطاعها أطاعته الأمة، وإن عصاها فلا طاعة له على الأمة.
- فالخليفة وفقاً لنظرية الاختيار ليس حاكماً مطلقاً، وسلطته ليست دون حدود أو قيود، لأن للأمة حق تقويمه إذا أساء التصرف، وطاعتها له ليست مطلقة، بل مشروطة بطاعته لأحكام الشريعة ومقاصدها، فإن غابت هذه الطاعة من جهة الحاكم، استوجب ذلك غياباً مقابلاً للطاعة من جهة الأمة، ويؤسس هذا لحق الأمة في تغيير حكامها إن لم يكن تقويمهم ممكناً، وأصروا على مخالفة أحكام الشريعة ومقاصدها. وتتخذ علاقة الحاكم بالأمة، حسب هذه النظرية، صورة علاقة الموكل بالوكيل، والأساس في ذلك:

أولاً: تأكيد مبادئ الإسلام وقواعد الشريعة على المسؤولية الفردية والذاتية للإنسان عن أفعاله وقراراته.

ثانياً: إن السلطة أمانة، وكل أمانة في الإسلام مسؤولية، فكل مؤتمن مسئول عن أمانته، والحاكم مؤتمن على الأمة وهو مسئول عن أمانته هذه.

ثالثاً: إن عقد البيعة بين الأمة والإمام، يجعل منه وكيلاً عنها في إدارة



أمورها وتدير شؤونها، ويمنح هذا للأمة (الموكل) حق محاسبة الحاكم (الوكيل) ومساءلته عن قراراته وتصرفاته، بقدر ما يمنحها أيضاً الحق في فسخ العقد، مثلما كان لها الحق في إنشائه، إذا ما وجدت أن فسخ العقد يضمن لها مصالحها وحقوقها عندما يحيد الحاكم عن طريق الأمانة أو لا يرمي المسؤولية أو يجور ويظلم، أو يخالف الشرع أو يعطل الحدود، أو إذا فقد شرطاً من شروط الأهلية الجسدية أو العقلية اللازمة لتولي مسؤولية السلطة والحكم. ويُجمع على هذا مفكرو الفرق الإسلامية التي رأت في السلطة الحاكمة نظاماً ينشأ عن إرادة الأمة واختيارها وبمشورتها ورضائها.

واختلفت آراء الفرق الإسلامية حول الثورة على الحكام لتغييرهم بالقوة، وهو ما تعبر عنه مجموعة المصطلحات المستخدمة في التراث السياسي الفكري في الحضارة الإسلامية (الخروج، سل السيف، العصيان، الفتنة، النزول). فقد قالت الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة بأن (الخروج/الثورة) واجب إذا أمكن إزالة أهل البغي وإقامة الحق باللجوء إلى السيف، واختلفوا في العدد الذي ينبغي أن يجتمع ويكون الخروج معه ممكناً، وقالت باقي فرق أهل السنة بالصبر والامتناع عن سل السيف، ودعت إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلباً دون قتال، وترتب على ذلك قولهم بضرورة احتمال الأمة للضرر الأقل (ضرر ظلم الحاكم واستبداده) في سبيل دفع الضرر الأكبر (ضرر الحرب والفتنة وسفك الدماء). وذهبت فرق الشيعة إلى أن تعيين الإمام لله وليس للأمة، لذلك فطاعته واجبة عليها وهي غير قادرة لا على محاسبته ولا حتى مساءلته، ومن ثم فقد جاء موقفها من قضية الثورة على الحكام مزدوجاً، إذ أجازت الثورة عندما يكون الحاكم على غير مذهبها، وأنكرت ذلك إن كان الحاكم على مذهبها، لأن الثورة ستكون عندها عصياناً لأمر الله في النص على أحد أفراد الأسرة العلوية واختياره ليكون إماماً للأمة. ويتضح مما تقدم تشدد الفكر السياسي الإسلامي في التأكيد على ضرورة التزام الحاكم بشروط عقد البيعة، ومسئوليته عن تطبيق أحكام الشريعة، وأن قسماً كبيراً من الفرق الإسلامية وإعلامها، قالوا بسقوط ولاية القابض على السلطة إذا ثبتت معصيته وإثمه وانحرافه عن الشريعة وأحكامها عامداً متعمداً، ولم ينتصح أو يرتدع، وأن الأمة في حل من طاعة مثل هذا، بل وقال العديد منهم بوجود مقاومته وتقويمه.

## المبحث الثاني تأسيسات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط

### ■ أبرز الاتجاهات الفكرية والأعلام

اتخذت معالجات العقل الإسلامي الوسيط لظاهرة السلطة السياسية صوراً فكرية مختلفة، تنوعت أساليبها ومناهجها المعرفية، وتباينت النتائج التي استهدفتها وانتهت إليها. وتأسيساً على عناصر التنوع وأوجه الاختلاف بين صور المعالجة الإسلامية الوسيطة وأساليبها ونتائجها تلك، يبدو بالإمكان توزيعها على مجموعة من اتجاهات الفكر السياسي، لكل منها خصائصه المميزة وأعلامه البارزين، وهذه الاتجاهات الفكرية السياسية، هي موضوع بحثنا فيما يلي:

### أولاً: الاتجاه السياسي الفلسفي

يشير مصطلح الفلسفة إلى نسق فكري إنساني كلي عن الكون والطبيعة والإنسان والمجتمع، يفسر أسبابها الوجودية، ويحدد عللها التأسيسية، فهو إذاً نسق معرفي ذو طبيعة كلية شاملة مصدره العقل الإنساني، وهدفه تفسير الظواهر الكونية والطبيعية والاجتماعية وفهم أصولها التكوينية وعلاقاتها التأسيسية الإرتباطية. ووفقاً لذلك، فإن الاتجاه السياسي الفلسفي هو الاتجاه الفكري الذي يستخدم فيه العقل الإسلامي القواعد البرهانية العقلية، الاستقرائية والاستنباطية، لصياغة نسق فكري سياسي، يفترض أن يعكس مبادئ الإسلام وقيمه كما فهمها وفسرها الفلاسفة المسلمون، ويكون جزء من بنية النظام الفلسفي الإسلامي الشامل. وإذا كانت الفلسفة يونانية (إغريقية) الأصول والخصائص، فقد حرص الفلاسفة المسلمون، عندما اقتبسوا مواضيعها وأساليبها وأدواتها، على أن يعيدوا صياغة كل ما اقتبسوه عنها بما ينسجم مع عقائدهم الدينية الإسلامية ويتوافق معها حتى أصبح التوفيق بين الدين والفلسفة، السمة الأبرز للاتجاه الفلسفي الإسلامي أولاً، وللمعالجة الفلسفية العقلية للظاهرة السياسية من المنظور العربي الإسلامي ثانياً. وتأثراً بالنتائج الفلسفية اليونانية، ذهب الفلاسفة المسلمون إلى تقسيم العلوم إلى نوعين:

- علوم نظرية

فغاية العلوم النظرية المعرفة من أجل المعرفة في حد ذاتها، بينما غاية العلوم العملية المعرفة من أجل العمل، فهي علوم تطبيقية. وجاءت السياسة في هذا التقسيم ضمن العلوم العملية، بمعنى أن المعرفة بالسياسة، أي بشؤون السلطة وإدارة المجتمع، ليست مسألة نظرية مطلوبة لذاتها، بل هي مطلوبة من أجل تطبيقها والعمل بها تحقيقاً لخير الاجتماع الإنساني وسعادته في ظل المجتمع السياسي / الدولة. هكذا مثلت الفلسفة السياسية الإسلامية محاولات العقل الفلسفي الإسلامي للبحث في أصل السلطة ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وتداولها باستخدام أساليب البحث وأدواته البرهانية العقلية، وصولاً إلى صياغة نظام فلسفي إسلامي المنطلقات والمبادئ والأهداف، تتأسس بدلالاته هيكلية النظام الاجتماعي. السياسي الإسلامي، وتتحدد قيم الممارسة السياسية فيه.

وعلى الرغم من مشابهة القوالب التي قدم فيها الفلاسفة المسلمون أفكارهم للقوالب الفكرية الشائعة لدى فلاسفة الإغريق، إلا أن تلك الأفكار تمتعت في حقيقة الأمر بشخصية إسلامية واضحة المعالم والسمات. يؤكد ذلك ويجسده:

- 1 - استهلال الفلاسفة المسلمين لمباحثهم السياسية بمباحث إلهية-دينية، تتطابق مقدماتها ونتائجها مع حقائق الشريعة الإسلامية وعقائدها وأركانها.
- 2 - معالجة الفلاسفة المسلمين لمشكلات سياسية تعبر عن مرجعياتهم التاريخية العقائدية، وانتهائهم إلى حلول ونتائج، وإن كانت جديدة ومبتكرة أحياناً، فإنها تتفق في النهاية ومطالب المجتمع الإسلامي، وتتطابق مع مقتضيات شريعته وتستجيب لمقاصدها.

ولعل ابرز من مثل الاتجاه الفلسفي السياسي في التاريخ الحضاري العربي الإسلامي هو "أبو نصر الفارابي"، أكثر الفلاسفة المسلمين انشغالا بالشأن السياسي في عصر بدأت فيه الخلافة تعاني مظاهر الضعف والانحلال، وتحكّم القادة المماليك بمقاليدها، وسيطرتهم على مقاليد الأمور في مركزها وأطرافها. وقد وضع "الفارابي" العديد من المؤلفات السياسية التي لعل أشهرها "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية" و"الملة" و"طريق السعادة". وتميزت تلك المؤلفات بانقسامها دائماً إلى قسمين، يختص الأول منهما بالبحث في الإلهيات إثباتاً لوجود الخالق سبحانه وتعالى وبرهنةً على كمال خَلْقِهِ وتديره لشؤون مخلوقاته بأدلة عقلية مجردة لا تخالطها أدلة نصية، لا دينية إلهية (القرآن أو

السنة)، ولا بشرية فقهية. ويختص القسم الثاني بالبحث في السياسة استناداً إلى تلك المقدمات الدينية وانطلاقاً منها، لتكون السياسة ومباحثها، وعلى حد قول "عبد السلام بنعبد العالي" في كتابه "الفلسفة السياسية عند الفارابي"، محور فلسفة الفارابي وفرعها الأكثر أصالة. ولهذا المدخل الديني إلى السياسة مغزاه عن الفلاسفة المسلمين، إذ يؤسس الديني الإلهي لديهم للسياسي الإنساني، ويمهد له ويفسره ويحدد له المبادئ والقيم والأهداف التي يعمل وفقاً لها ومن أجلها، فتدبير الله تعالى للكون وشؤونه وتقسيمه لمراتب الموجودات، وتحديده سبحانه لقيمتها ودورها في الحياة، ينعكس كله عند الفارابي، وباقي الفلاسفة المسلمين أيضاً، في إطار تدبير شؤون الاجتماع الإنساني المدني-السياسي، وتقسيم مراتبه وتحديد قيمتها ودورها في الحياة الاجتماعية-السياسية، فالإلهي يقود الإنساني ويوجهه، بقدر ما يتجلى فيه وينعكس عبره. وإذا كانت موجودات العالم الإلهي تتراتب تنازلياً ابتداءً من الله سبحانه وتعالى، وهو أسمى موجود لأنه أصل الوجود والموجودات، وسببها وعلتها الأولى، نزولاً إلى ما هو أدنى مرتبة وصولاً إلى آخر الموجودات في السلسلة المراتبية التي تتحدد قيمة كل موجود فيها ومكانته بمقدار قربه من الله سبحانه وتعالى ودرجة تشبهه به، فالأقرب إليه والأكثر تشبهاً به سبحانه هو أسمى الموجودات وأعلى المراتب والدرجات، والأبعد عنه والأقل تشبهاً به عز وجل هو أوضع الموجودات وأدنى المراتب والدرجات. وعليه فإن موجودات المجتمع الإنساني عند الفارابي، تتراتب تصاعدياً من أدنى الموجودات، وهو أقلها درجة ومرتبة، إلى الأسمى والأعلى، وهو الرئيس الأعلى للإجماع الإنساني المدني، وتكون الموجودات الاجتماعية أكثر شرفاً وتقدماً وأسمى مرتبة ودرجة كلما اقتربت من الرئيس الأعلى، والعكس صحيح، ليتحقق بذلك التماثل والتناسب بين النظام الإلهي والنظام الإنساني المدني. ومن ثم فإن شرف المدن والاجتماعات الإنسانية ومكانتها، يتحدد بمقدار ما يحرص حاكمها / رئيسها الأعلى، على أن يتشبه هو ومدينته بالنظام الإلهي وخصائصه، الأمر الذي يضع له الفارابي شرطاً أساسياً هو إيمان تلك المدينة بالشرائع الإلهية وأخذها بأحكامها والتزامها بروادعها ونواهيها، فمن عرف هذه الحقائق وأخذ بها، كان أكثر شرفاً وسمواً، ومن ضل عنها وشذ عن طريقها، كان أقل شرفاً وأدنى مرتبة. وهكذا تنازلياً وصولاً إلى من يصفهم بأنهم كائنات "بهيمية"، وهؤلاء لديه هم من لا شريعة لهم ولا سُنّة يهتدون بهديها، ولا إيمان يرشدتهم سواء السبيل.

وذهب الفارابي، في عالجه لأصل السلطة ومصدر شرعيتها إلى أن الإنسان كائن مدني بالطبع، وأن اجتماعه مع أقرانه ضرورة لازمة لحياته، وارجع ذلك إلى التدبير الإلهي، لأن الله تعالى خلق الإنسان وفطره على محدودية القدرات وتعدد الحاجات بما أحوجه للتعايش مع أقرانه والتعاون معهم بقصد إشباع تلك الحاجات. حيث يقوم كل إنسان، في إطار الحياة الاجتماعية، بالدور الذي هو مؤهل له والذي يتطلب استمرار الحياة الإنسانية الفردية والجماعية وسد احتياجاتها. وإلى ذلك ذهب فلاسفة اليونان من قبل، كأفلاطون وأرسطو، لكنهم تصوروا الأمر من منظور النظام الطبيعي، بينما تصوره الفارابي وباقي فلاسفة الحضارة الإسلامية ومفكروها من منظور النظام والتدبير الإلهيين. وعلى أساس ما تقدم، رأى الفارابي في المجتمع الإنساني ظاهرة طبيعية تدبرها الإرادة الإلهية وتدير شؤونها، وتجعل تركيبها شبيهة بتركيبية الجسد الإنساني الطبيعي لتكون علاقة التكامل والتعاون الوظيفي المتبادل بين أفراد المجتمع الواحد شبيهة بتكامل أعضاء الجسد الإنساني وتعاونها الوظيفي المتبادل، وهذه الرؤية هي الأساس الأول للنظرية العضوية الحديثة المستخدمة لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية ودراستها.

وتنقسم الاجتماعات الإنسانية المدنية عند الفارابي إلى نوعين أساسيين:

1 - الاجتماعات المدنية الكاملة.

2 - الاجتماعات المدنية غير الكاملة.

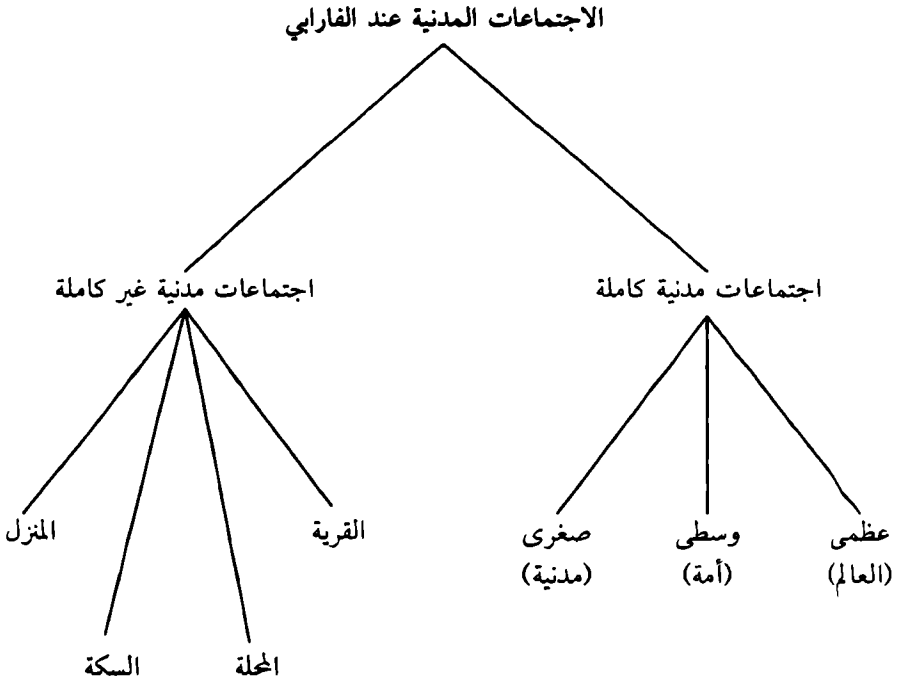
وتنقسم الاجتماعات المدنية الكاملة إلى:

1 - اجتماعات مدنية كاملة عظمى.

2 - اجتماعات مدنية كاملة وسطى.

3 - اجتماعات مدنية كاملة صغرى.

فالاجتماعات العظمى هي اجتماع الخلق في كل المعمورة / كل الناس في الأرض، والاجتماعات الوسطى هي اجتماع أمة من الخلق في جزء من المعمورة، والاجتماعات الصغرى هي اجتماع مدينة في جزء من أمة. ومقدار كمال كل واحد من هذه الاجتماعات، أساسه قدرته على الاكتفاء بذاته فلا يحتاج إلى غيره ولا يفتقر إلى ما سواه. انظر الشكل التالي:



وليست الاجتماعات الإنسانية، الكاملة وغير الكاملة، في تصور الفارابي غاية في حد ذاتها، بل وسيلة لتحقيق غاية هي التعاون وتبادل المنافع والخدمات لتوفير مستلزمات الحياة الإنسانية والإيفاء بمتطلباتها ليكون الإنسان قادراً على نيل السعادة في الدارين الدنيا والآخرة، ولن ينال الإنسان هذه السعادة، كما يرى الفارابي، إلا بمقدار ما يتشبه في كماله الإنساني بالكمال الإلهي، ويرتقى إلى الله تعالى قولاً وعملاً على قدر الطاقة الإنسانية. وبذلك تكون غايات السلطة الحاكمة في المجتمع المدني-السياسي ووظائفها، هي ذاتها غايات ووظائف الاجتماع الإنساني الرامية إلى الوصول بالإنسان، الفرد والمجتمع، إلى سعادة الدارين، ولكنها مجسدة هنا على الصعيد السياسي المدني الكلي.

هكذا تكون مدينة الفارابي الفاضلة، هي المدينة التي تعرف على وجه الحقيقة معنى الفضيلة وجوهر السعادة الإنسانية ووسائل بلوغها، وتكون غاية أهلها من اجتماعهم وتعاونهم، تفصي أسباب السعادة الإنسانية ووسائلها في الدنيا والآخرة، بخلاف المدن غير الفاضلة التي قد تعرف ذلك ولكنها لا تعمل

من أجله، أو قد تتوهم أنها تعرفه، أو قد لا تعرفه على وجه الإطلاق. وتتمثل هذه المدن عند الفارابي في:

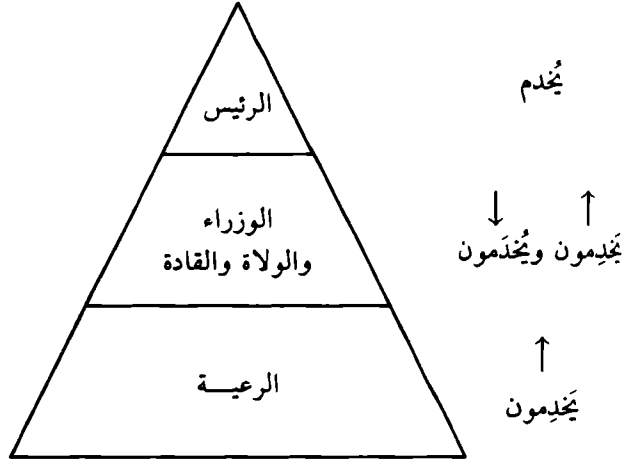
- المدينة الجاهلة
- المدينة الفاسقة
- المدينة المبدلة
- المدينة الضالة

ويشذ عنها من هم أقل في أنفسهم من أن يكونوا اجتماعاً إنسانياً مدنياً، كالبهيميين الذين لا يعرفون ما يجوز وما لا يجوز، والنوابت وهم كالعشب الضار ينبت في الزرع النافع، وهؤلاء جميعاً مناقضون للمدينة الفاضلة مخالفون لها. وليست الاجتماعات غير الكاملة مؤهلة لأن تكون مدناً فاضلة، لأنها بالأساس عاجزة عن الإيفاء بمتطلبات الحاجة الإنسانية ذاتياً، وتحتاج في ذلك إلى غيرها. ويقدر ما أن مراتب المدينة الفاضلة وأجزائها مختلفة في مراتبها وهيئاتها، فإنها مختلفة أيضاً في مؤهلاتها ووظائفها، فكل مرتبة وجزء منها مؤهل لوظيفة تحتاجها المدينة ويستلزمها سعيها من أجل بلوغ الفضيلة وتحقيقها، وشرف وكرامة كل مرتبة وجزء فيها مرهون بقربه أو بعده من أسمى وأشرف ما في هذه المدينة، الرئيس الأعلى، فالأقرب إليه هو الأكثر شرفاً وكمالاً ثم الأدنى فالأدنى نزولاً.

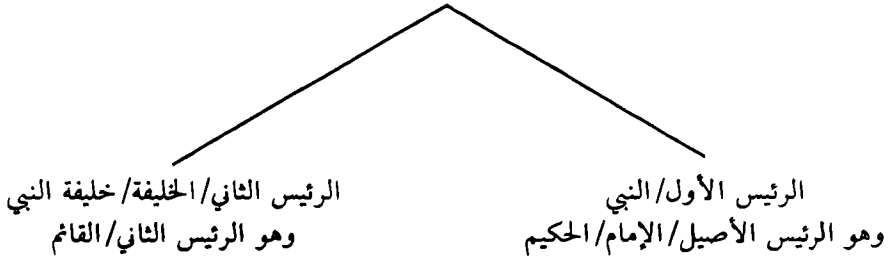
وتتقسم وظائف مراتب المدينة وأجزاؤها عند الفارابي إلى ثلاثة أنواع:

- 1 - الذين يُخدمون.
- 2 - الذين يَخْدِمون ويُخْدَمون.
- 3 - الذين يَخْدِمون. انظر الشكل التالي

## مراتب المدينة عند الفارابي



## أنواع الرؤساء في المدينة



ولأن رئيس المدينة الفاضلة هو أكمل أجزائها وأشرف مراتبها، فيتوجب أن يكون الأشرف من أهلها والأكمل خصالاً، ولا تجوز الرئاسة لمن ليس كذلك، فلا يمكن أن يكون رئيس المدينة الفاضلة أي إنسان لأن مرتبته ووظيفته اللتان ترتبط بهما فضيلة المدينة وسعادتها، تستوجبان أن يكون حائزاً في شخصه وذاته على شرطين:

الأول: أن يكون أهلاً للرئاسة بطبعه وفطرته.

الثاني: أن يكون أهلاً للرئاسة بالخبرة والاكتمال والتجربة.

ويقسم الفارابي الرئاسة في المدينة الفاضلة على نوعين:

1. الرئيس الأول / النبي / الأصيل / الإمام / الحكيم، ويكون أول وأشرف رئيس لمدينته الفاضلة، وهو المؤهل وحدة للتشريع لها في الأمور الكلية



والعامة، وله اثنتا عشرة صفة أو خصلة، يفترض أن يحوز عليها وهي: [1]. تام الأعضاء والقوى 2. جيد الفهم والتصور 3. جيد الحفظ 4. جيد الفطنة والذكاء 5. حسن العبارة 6. محب للعلم 7. غير شره وكبير النفس ومحب للكرامة 8. هيئة عليه أعراض الدنيا 9. محب للعدل وأهله مبغض للجور وأهله 10. منصف مع نفسه وأهله وغيره 11. معتدل في معالجة الأمور 12. قوي العزيمة غير خائف ولا ضعيف]. وأهم خصال الرئيس الأول / النبي، هي "الحكمة"، أي معرفة حقائق الأشياء بما يسمح له بإدراك الحقائق والشرائع الإلهية، ليعرف بها ومنها حقيقة الأفعال التي توصل المدينة إلى الفضيلة المحققة لسعادة الدارين، الدنيا والآخرة.

2. الرئيس الثاني، ويسميه أيضاً الرئيس القائم، وهو من يحكم المدينة الفاضلة في غياب الرئيس الأول، وعلة الحاجة إليه، عند الفارابي، أن اجتماع خصال الرئيس الأول في شخص واحد أمر ينذر حدوثه ولا يتكرر ذوقاً، لذلك يستوجب أن تكون رئاسة المدينة بعد الرئيس الأول/ النبي لمن كان أشبه به وأقرب إليه في خصاله، وإن لم يكن هو تماماً، وهذا سيكون الرئيس الثاني أو القائم، ولأنه أقل مرتبة من الأول، لذلك لن يكون مؤهلاً مثله للتشريع في الكليات، بل هو منفذ للتشريعات الكلية العامة التي يأتي بها الرئيس الأول ومستنبط منها للتشريعات الجزئية الخاصة. ولأن الرئيس الثاني أقل مرتبة ودوراً من الرئيس الأول / النبي فخصاله نصف خصال الأول، فإن لم تجتمع هذه الخصال في شخص واحد، ووجد اثنان تجتمع فيهما كانا معا الرئيس الثاني للمدينة من حيث هما شخص واحد. وإن وجدت الخصال في ثلاثة أشخاص أو أربعة أو خمسة أو ستة، فمن وجدت فيهم، يكونون هم رئيس المدينة يحكمونها ويدبرون شؤونها، كأنهم رئيس واحد باجتماع الخصال الست فيهم. وتبدو فكرة الرئاسة الجماعية / المتعددة هذه غاية في الابتكار والحدائث في فلسفة الفارابي السياسية بقدر ما هي غاية في الأهمية، إذ لا سابق لها في الموروث السياسي لا الفلسفي والعملية لا عند المسلمين ولا غيرهم. وهي تعكس تمسك الفارابي بمرجعياته التاريخية السياسية الإسلامية، حيث تكون خصال الرئيس الأول/ النبي وطبيعة وظائفه وأدواره الدينية والاجتماعية مماثلة لخصال الرسول ﷺ ووظائفه وأدواره في المجتمع الإسلامي، أما خصال الرئيس الثاني فمماثلة لما تميز به الخلفاء الراشدون وما احتاج إليه الخلفاء من بعدهم، وهي بشكلها الجماعي هذا محاولة لحل مشكلة الصراع على الخلافة باقتراح فكرة الرئاسة الجماعية /

المتعددة استنادا إلى الشروط المحددة والواجب توفرها فيمن يتطلع لإشغالها.  
ونستخلص مما تقدم الملامح الإسلامية للفلسفة السياسية عند الفارابي  
والمتمثلة في:

- 1 - التمهيد بالديني للسياسي، وجعل نظام الكون وتديره الإلهيين مثلاً ونموذجاً  
لنظام الحياة الاجتماعية وتديرها السياسي الإنساني.
- 2 - التطابق بين الخصال النظرية العامة للرئيس الأول / النبي ووظائفه وأدواره  
والخصال العملية الخاصة للرسول ﷺ ووظائفه وأدواره في التجربة التاريخية  
الإسلامية.
- 3 - التطابق بين الخصال النظرية العامة للرئيس الثاني / الخليفة ووظائفه وأدواره  
والخصال العملية الخاصة للخلفاء الراشدين ووظائفهم وأدوارهم في التجربة  
التاريخية الإسلامية.
- 4 - التماثل بين وظائف التشريع الكلي العام للرئيس الأول ووظائف التشريع  
الكلي للرسول ﷺ وفقاً للخبرة الإسلامية ونموذجها التاريخي.
- 5 - التماثل بين وظائف التنفيذ والتشريع الجزئي الخاص للرئيس الثاني ووظائف  
التنفيذ والتشريع الجزئي للخلفاء من بعده وفقاً للخبرة الإسلامية ونموذجها  
التاريخي.
- 6 - التماثل بين فكرة أسبقية الرئيس الأول / النبي على المدينة وأن وجوده هو  
سبب وجودها والتجربة الإسلامية ونموذجها التاريخي، حيث سبق وجود  
الرسول ﷺ وجود المجتمع الإسلامي، وكان هو السبب في وجود هذا  
المجتمع وتكوينه.

ولأن هذه الملامح تغلب على مجمل الرؤية السياسية للاتجاه الفلسفي  
السياسي في الحضارة الإسلامية ونتاجاته الفكرية، فإن بالإمكان عدّها الملامح  
العامة لهذا الاتجاه مع إمكانية إضافة عناصر أخرى جديدة مستمدة من دراسة  
الأعمال الفلسفية السياسية عند باقي الفلاسفة المسلمين.

## ثانياً: الاتجاه السياسي الفقهي

الفقه لغةً هو العلم، فيقال فقه اللغة أي علم اللغة، وفقه القانون أي علم  
القانون، وهو اصطلاحاً علم معرفة الأحكام الشرعية وقواعد استنباطها من

مصادرها الشرعية الإلهية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، أو استنباط مصادر جديدة لهذه الأحكام. وبهذا المعنى فإن الفقه هو علم استخدام العقل الإنساني لاستخراج الأحكام الجزئية الخاصة من الأحكام الكلية العامة في المصادر الشرعية الإلهية، وابتكار مصادر أخرى لاستنباط تلك الأحكام منها فيما لم يرد بشأنه حكم واضح وصريح في تلك المصادر. ويعني هذا أن الفقه نتاج بشري اجتهادي جوهره استخراج الفقيه للأحكام الجزئية التطبيقية من الأحكام الكلية النظرية ومصدره العقل الإنساني سواء في القواعد والمبادئ التي ينطلق منها ذلك العقل أو الوسائل والأساليب التي يستخدمها. ووفقاً لذلك، فإن الاتجاه السياسي الفقهي هو الاتجاه الفكري الذي يستخدم فيه العقل الإسلامي الأدوات والأساليب الإنسانية العقلية لاستخراج الأحكام الجزئية التطبيقية من المصادر الدينية الشرعية لصياغة نسق فكري سياسي، يفترض أن يعكس مبادئ الإسلام وقيمه كما فهمها وفسرها الفقهاء المسلمون. وبذلك يعتمد الاتجاه السياسي الفقهي على المصادر الدينية، بينما يعتمد الاتجاه السياسي الفلسفي على المصادر العقلية المجردة، وهنا يكمن الفرق الأول بين هذين الاتجاهين، أما الأدلة والأساليب فهي في الاتجاهين من مبتكرات العقل الإنساني واجتهاداته الإبداعية، يستخدمها الاتجاه السياسي الفلسفي لمعالجة مصادره العقلية الخالصة، بينما يستخدمها الاتجاه السياسي الفقهي لمعالجة مصادره الدينية الخالصة وهذا هو الفرق الآخر بينهما. ولعل استخدام الفقهاء للمصادر الدينية (القرآن والسنة) ليستخرجوا منها ما يعتقدون أنها المبادئ والأحكام السياسية كما حددتها الشريعة الإسلامية، هو ما يفسر شيوع الاعتقاد بأن أفكارهم ونظرياتهم السياسية تمثل وجهة نظر الشريعة الإسلامية عن السياسة وشؤونها، بينما لا تعدو تلك الأفكار والنظريات أن تكون مجرد اجتهادات سياسية استنبطها الفقهاء من القواعد الدينية الشرعية، ولأنها اجتهادات بشرية لفهم السياسة في المصادر الدينية وتفسيرها وتقنينها، فإن حالها في ذلك حال أي اجتهاد بشري، في السياسة أو غيرها، من حيث قابليتها، وبنفس القدر، للخطأ والصواب، لا فرق في ذلك بين اجتهاد وآخر سواء أكانت مصادر هذا الاجتهاد دينية أو بشرية.

ويقدر ما تمسك رواد الاتجاه السياسي الفقهي وأعلامه بالاعتماد على المصادر الدينية واستخدامها لاستنباط الأفكار والنظريات السياسية منها، فقد تمسكوا أيضاً بنموذج الدولة الإسلامية في العصرين النبوي والراشدي، جاعلين منه مرجعيتهم التاريخية السياسية المثالية التي يرجون استعادتها في ظل اتفاقهم،

شبه الإجماعي، على عدم تجسيد ذلك النموذج ولا استمراره في الخلافتين الأموية والعباسية حتى أن الإمام "ابن تيمية"، جعل هاتين الأخيرتين في صورة الملك بعد أن لاحظ افتقارهما إلى مضمون الخلافة وجوهرها وشروطها التي لم تحقق عنده إلا في العصر الراشدي، لعكس بذلك إصراره، ومن وافقه على رأيه من الفقهاء، على التطلع الدائم إلى النموذج التاريخي المثالي للخلافة الراشدية بوصفها السلطة التي قامت على أحكام الشريعة الإسلامية وعملت على تطبيق أحكامها مع القبول بالسلطة الواقعية القائمة والتكيف معها كأمر قائم لا بديل عنه. ويقول الإمام "الغزالي" عن ذلك: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح. ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يترك رأس المال في طلب الربح"، معللاً بذلك قبوله، ومن وافقه من الفقهاء، بسلطة حاکمة يتولى أمرها من يجزمون بافتقارهم إلى الصفات والشروط اللازمة لتولي مهمة الحكم، مبينين أن سبب قبولهم بمثل هؤلاء الحكام هو مراعاة المصلحة العملية وضرورتها الحياتية، لأنهم لو رفضوا سلطتهم وأسقطوا شرعيتهم فستبطل حكماً سلطتهم وولايتهم وأحكامهم، ويبطلانها تبطل كل المصالح، ويقع المجتمع في دائرة الفوضى والصراع. ووفقاً لهذا التصور، فقد اعتقد غالبية الفقهاء أن العلاقة بين الشريعة الدينية والسلطة السياسية في الدولة الإسلامية، اتخذت صوراً مختلفة باختلاف عصورها السياسية، حيث كانت السلطة في خدمة الشريعة ومن أجلها في عصر الخلافة الراشدية، بينما كانت الشريعة في خدمة السلطة ومن أجلها في العصور اللاحقة الأموية والعباسية.. الخ، وبدلالة هذه العلاقة وطبيعتها الخاصة، كانت الدولة في عصرها الراشدي دولة خلافة، بينما كانت في العصور اللاحقة دولة ملك فحسب وليس لها من الخلافة إلا اسمها.

وعندما يحاول العقل الفقهي السياسي الإسلامي أن يبين أسباب قبوله بأنظمة الحكم القائمة، فإنه يرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل أساسية:

- 1 - إن الناس لا بد أن يعيشوا في ظل سلطة تحفظ لهم أمنهم وتضمن حياتهم، وتوفر لهم أسباب الرزق والمعاش.
- 2 - إن النموذج المثالي لنظام الحكم في دولة الخلافة الراشدية ليس قابلاً للتكرار من جديد.
- 3 - إن السلطة القائمة بسليباتها ونقائصها هي السلطة الوحيدة المتاحة.

وهذا ما دفع بالفقهاء إلى القبول بأشكال السلطة القائمة مع اشتراطهم مراعاتها لمبادئ الشريعة وتطبيقها لأحكامها ما أمكن ذلك، دون أن يتوقفوا أو يكفوا عن التطلع إلى صورة الخلافة الراشدية والدعوة إلى التشبه بها والافتداء بمثالها.

وكان قلضي القضاة أبو الحسن الماوردي البصري، من رجال القرنين الرابع والخامس للهجرة، من أوائل من عالج الشأن السياسي من أعلام الاتجاه الفقهي، وأبرز مؤلفاته السياسية "الأحكام السلطانية" و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك"، اللذين عالج فيهما الظاهرة السياسية من منظور فقهي اجتهادي، تتفاعل في إطاره المصادر والمؤثرات التالية:

- 1 - جهوده الذاتية لفهم المصادر القدسية للشريعة وتفسيره السياسي لنصوصها وأحكامها.
- 2 - معرفته بالوقائع التأسيسية للعصرين النبوي والراشدي وتطبيقاتهما السياسية.
- 3 - معرفته باجتهدات الصحابة وآرائهم وتطبيقاتهم في الشأن السياسي.
- 4 - معرفته بأحوال عصره ومتطلباته السياسية والاجتماعية.

وتعكس آراء الماوردي واجتهاداته السياسية محاولته لوضع أساس نظري لشرعية سلطة الخلافة العباسية في عصره الذي عانى من ضعف هذه السلطة واضمحلالها بعد أن غدت أدوارها دينية شكلية، واستحوذ أمراء بني بويه (البويهيون) على مقاليد السلطة الفعلية، يمارسونها باسم الخلفاء العباسيين ورغماً عنهم. وقد رأى الماوردي أن الإمامة / الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا مما يترتب عليه:

- 1 - إن الخليفة، خليفة النبي وليس خليفة الله.
- 2 - إن وظيفة الخلافة مزدوجة، دينية ودينية.
- 3 - إن وظيفة الخلافة الدينية ذات طابع تنفيذي تطبيقي فحسب، أما وظيفتها السياسية فهي سياسية اجتهادية تشريعية بما لا يتعارض والأحكام الدينية.

وجود الإمامة / الخلافة في الأمة واجب عند الماوردي، إلا أن مصدر وجوبها ليس المصادر القدسية (القرآن والسنة)، بل إجماع الصحابة والتابعين على إقامتها، وتفسيرهم السياسي للنصوص القدسية التي تؤكد على طاعة أولياء الأمر. وتتفق شروط الإمامة عند الماوردي مع ما أجمع عليه الفقهاء في هذا

الخصوص من القرشية والعدالة والعلم والاجتهاد وسلامة الحواس والأعضاء وحسن الرأي والتدبير والولاية الكاملة. وإذ واجه الفكر السياسي الإسلامي في عصر الماوردي مشكلة ظهور مراكز أخرى للسلطة والخلافة في العالم الإسلامي "الفاطمية في مصر، والأموية في الأندلس". فقد كان محتماً أن تتم المعالجة الفكرية لهذا الأمر المستحدث عن طريق البحث في مسألة تعدد الأئمة/ الخلفاء في العصر الواحد. وقول الماوردي في ذلك هو عدم جواز أن يكون للأمة إمامان في آن واحد، لأن الإمامة في رأيه مما لا يجوز الاشتراك فيه، جاعلاً الإمامة للأسبق منهما بيعة وعقداً. وبذلك جسد موقفه من الخلافة العباسية والقائم على:

- 1 - رفضه لتعدد مراكز السلطة في أمة موحدة عقيدة وسلطة.
  - 2 - ولاءه للخلافة العباسية ودفاعه عن شرعيتها بدفعه لشرعية منافسيها وإنكاره لها.
- لكنه أجاز للخليفة في الوقت ذاته أن يعهد بالخلافة من بعده لواحد أو أكثر مرتباً الخلافة بينهم، فقدم بذلك الأساسي النظري والفقهي لسياسة تعدد أولياء العهد كإجراء اتبعه العديد من الخلفاء العباسيين. وتدور وظائف الإمامة / الخلافة لدى الماوردي حول: [حفظ الدين، إقامة العدل وتنفيذ الأحكام، حماية البيضة والذب عن الحرم، إقامة الحدود، تحصين الثغور، جهاد من عاند الإسلام، جباية الفياء والصدقات وتقدير الأعطيات، استكفاء الأمانء وتقليد النصحاء، مباشرة الأمور وتصفح الأحوال والنهوض بسياسة الأمة وحراسة الملة]. ولكي تمارس الخلافة نشاطاتها السياسية وتنجز وظائفها هذه، حدد الماوردي لذلك آليتين أساسيتين هما:

### الوزارة و الإمارة

فالوزارة ولاية عامة تصدر لأشخاص يوكل إليهم الإمام مهام إدارة الشؤون والأعمال العامة، وتكون على نوعين:

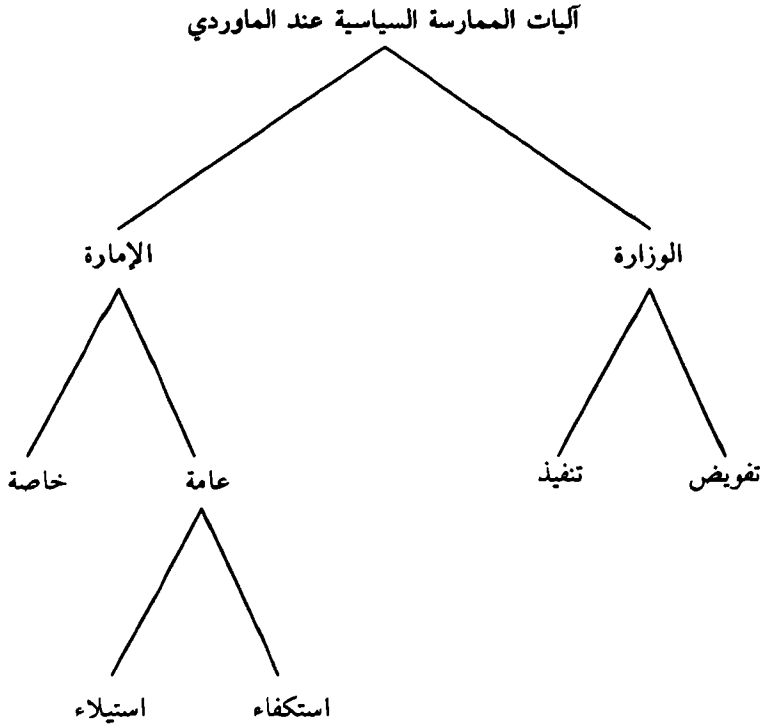
#### وزارة تفويض و وزارة تنفيذ

فوزارة التفويض ولاية عامة تصدر لأشخاص يوكل إليهم الإمام مهام إصدار الأحكام وتنفيذها باجتهادهم ورأيهم. أما وزارة التنفيذ، فولاية عامة تصدر لأشخاص يوكل إليهم الإمام مهام تنفيذ أحكامه دون أن يكون لهم اجتهاد أو رأي فيما ينفذونه منها. والإمارة ولاية عامة تصدر لأشخاص يوكل إليهم الإمام مهام إدارة أعمال محددة، وهي على نوعين:

## إمارة عامة و إمارة خاصة

فالإمارة العامة تفويض للأمير لإدارة شؤون البلدان والأقاليم على وجه العموم وهي على نوعين:

- 1 - إمارة استكفاء، وتكون عن إرادة الإمام واختياره وبعقد.
  - 2 - إمارة الاستيلاء، وتكون عن اضطرار الإمام وبغير اختياره وبعقد.
- أما الإمارة الخاصة فتفويض للأمير لإدارة شؤون خاصة ومحددة كالإمارة على الجيش أو القضاء أو البريد أو بيت المال. انظر الشكل التالي:



وعالج الفارابي موضوع تداول السلطة وانتقالها من زاوية "شروط الإمامة"، فللإمام عنده حق الطاعة والنصرة على الأمة طالما احتفظ بشروط الإمامة، فإن فقد شروطها سقطت حقوقه على الأمة، ومن ثم سقطت شرعية سلطته وفقد استحقاقه للإمامة. ويحدث سقوط شروط الإمامة عند الماوردي والمؤدي لسقوط استحقاقها في حالتين:

الأولى: الجرح في عدالة الإمام حين يرتكب عملاً فاسقاً بإقدامه على منكر أو ارتكابه محظوراً أو تأويله شبهة خلافاً للحق، فالفسق يمنع انعقاد الإمامة واستمرارها.

الثانية: النقص في بدن الإمام حين يصيبه نقص في الحواس أو الأعضاء أو نقص في القدرة على تصرف بحجره من قبل أعدائه أو بقره بأن يصير أسيراً عندهم. والمرجع في الاعتداد بذلك النقص هو الأثر الناجم عنه في الرأي والعمل، فإن لم يكن له أثر فلا يعتد به.

### ثالثاً: الاتجاه السياسي الكلامي

علم الكلام هو علم أصول الدين تمييزاً له عن علم الفقه الذي هو علم الفروع، وغاية علم الكلام إثبات ربوبية الله تعالى والبرهنة على وحدانيته، وتأکید صحة الشرائع الإلهية وأحكامها بالجمع بين استخدام الأدلة والمصادر والأساليب الفلسفية العقلية والفقهية النقلية، لتجتمع في علم الكلام مصادر وأدلة وأساليب الاتجاهين الفلسفي والفقهي في آن واحد. ووفقاً لذلك، فإن الاتجاه السياسي الكلامي هو الاتجاه الفكري الذي يستخدم فيه العقل الإسلامي مزيجاً من الأدلة والمصادر والأساليب الفلسفية العقلية والفقهية النقلية، لمعالجة الشأن السياسي، وصياغة نسق فكري سياسي يفترض أن يعكس مبادئ الإسلام وقيمه كما فهمها وفسرها علماء الكلام. وتعد مدرسة المعتزلة ابرز من مثل هذا الاتجاه وعبر عنه وعكس مقدماته ونتائجه، وتسمى أيضاً (القدرية) نسبة إلى قولهم أن الإنسان قادر على أفعاله، بخلاف الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبر على أفعاله لا يقدر منها على شيء. ويقرن قول المعتزلة هذا بإيمانهم بحرية العقل والإرادة الإنسانية مما جعلهم يؤمنون بأن الإنسان ممتلك للإرادة والعقل والقدرة، وهذا في اعتقادهم ما يجعله مسئولاً عن أفعاله مثاب ومعاقب عليها. وتنعكس الرؤية العقائدية للمعتزلة في الفكر السياسي في قولهم بأن نشأة أنظمة الحكم وسياساتها تجسيد للإرادة الحرة الفاعلة للإنسان وليست مشيئة الله المقدرة على الناس سلفاً والواجبة الطاعة حكماً. وعليه فإنهم يعدون إرادة الإنسان وقدرته على الاختيار مقوماً أساسياً للسلوك الإنساني خارج نطاق أية سلطة لاهوتية الأمر الذي يجعل الإنسان قادراً على التمييز بين الخير والشر، مدركاً لهما، مختاراً بينهما، فاعلاً لما يؤدي إليهما. ولعل هذا ما أثار خوف الأمويين، لأن أفكار المعتزلة تنتهي من النواحي الاجتماعية والسياسية إلى جعل الحكام مسئولين عن أفعالهم، قاصدين



لها بوعي وإرادة حرة. لذلك شجع خلفاءهم كل من قال بالجبر لأن ذلك يخدم مصالحهم ما دام معناه في النهاية هو أن وصول فرد أو جماعة ما إلى السلطة وأفعالهم في إطارها ومن أجلها ليست أموراً تجري بإرادتهم واختيارهم بل هي قدر الله لهم وعليهم وقضاؤه الذي لا يرد. ويفسر هذا على رأي القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، وهو من أبرز رجالهم في القرنين الرابع والخامس الهجريين، أن "معاوية بن أبي سفيان" أول خلفاء بني أمية، هو "أول من قال بالجبر وأظهره"، وأول من "أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله وخلقه، يجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية". لذلك يتعارض فكر المعتزلة السياسي تماماً مع الفكر السياسي للجبرية، حيث يقول المعتزلة بحرية الاختيار وقدرة الإنسان على الفعل والممتدتان من النطاق الفردي إلى الجماعي ومن الديني إلى السياسي. الاجتماعي مما يكسب مصطلح الحرية لديهم بعداً سياسياً واضحاً. وقد صاغ المعتزلة أفكارهم تحت اسم "الأصول الخمسة" التي هي أشبه ما تكون ببيان عقائدي سياسي، وهذه الأصول هي:

- 1 - التوحيد.
- 2 - العدل.
- 3 - الوعد والوعيد.
- 4 - المنزلة بين المنزلتين.
- 5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وينطلق الفكر السياسي عند المعتزلة من تأكيد حاجة الاجتماع الإنساني إلى السلطة الحاكمة / الإمام / الخليفة والتي هي حاجة مصدرها عجز الناس عن إدراك مصالحهم، وغلبة شهواتهم عليهم، وكثرة جهلهم واختلافهم وتنازعهم، مما يحوجهم إلى إمام يدبر شؤونهم ويعدل بينهم. وهذا هو الدليل العقلي الإنساني، أما الدليل الفقهي الديني فهو إجماع الأمة بعد الرسول ﷺ على عدم جواز خلو الأرض من إمام قائم بالأمر. هكذا يرتبط وجوب نصب الإمام عند المعتزلة بحاجة المجتمع إلى سلطة عادلة تدبر أموره وتجمع شمله وتحفظ حياته في مقابل أن يكون لهذه السلطة على الأمة حق الطاعة والنصرة، فلولا السائس لضاع المسوس، ولولا الراعي لهلكت الرعية. إلا أن ضرورة الإمامة لسياسة الدنيا ومصالح الأمة عند المعتزلة لم تجعلها من أصول الدين بل هي عندهم من

الفروع، كما أنهم ميزوا بين علم السياسة وعلم الفقه، وقدموا العالم بالسياسة، في الاختيار للإمامة، على العالم بالفقه. ويقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في ذلك: "فإذا تساوى اثنان في خصال الإمامة، إلا أنه كان أحدهما أعلم والآخر أسوس، فإن الأسوس أولى بالإمامة لأن حاجة الإمامة إلى السياسة وحسن التدبير أكثر من حاجتها إلى العلم والفقه". ويقول في تحديده لواجبات الإمام أنها تدور حول: [إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام الشرعية، وحفظ بيضة البلد، وسد الشغور، وتجييش الجيوش والغزو، والإنصاف والانتصاف، واجتلاب المنافع للأمة ودفع المضار عنها، وأخذ الأموال من وجوها وصرفها في حقها]. فإذا قام الإمام بما عليه من واجبات، وهي عنده حقوق لله وللأمة، فقد وجب له على الأمة من الحقوق بما يمكنه من القيام بواجباته تلك، وهذه الحقوق هي: [تسليم الرعية له والرضا به، وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمر به، وعلى ذوي العقل أن يقدموا له النصح، وعليه أن يستشير أهل الرأي ليعرف الصواب، إذ يجوز على الإمام الخطأ، فينبغي أن يكون هناك من ينبهه ويقومه، وهم الأمة وعلمائها يبينون له موضع الخطأ، ويعدلون به إلى الصواب]. وبذلك يكون جوهر الإمامة عند المعتزلة ومعناها هو حراسة الدين وسياسية الدنيا كما هو الأمر في تعريف الاتجاه السياسي الفقهي لها.

وإذ اختار المعتزلة القول بحرية العقل والإرادة في الاعتقاد والإيمان، فقد انتهوا إلى جعل حرية العقل والإرادة المتجسدة في الاختيار الإنساني طريقاً لتنصيب الإمام ورفض مبدأ النص بكافة أشكاله وصوره العقائدية. وقد عزز الأساس الاجتماعي المدني لوجوب تنصيب الإمام موقفهم هذا، وأكد تمسكهم بضرورة اختيار الإمام برضا الأمة وجمهورها ليكون الاختيار والبيعة طريق الإمامة ومصدر شرعيتها، وإلا فإن القول بخلاف ذلك سيكون مصادرة للحرية الإنسانية واستلاباً لها، ونفياً للأسس الفكرية لمدرسة المعتزلة جملة وتفصيلاً، أما قبولهم بتنصيب الإمام بعهد من السابق إلى اللاحق، فقد قيدوه بقبول الأمة للعهد ورضاها بالبيعة. واستكمالاً لأركان هذه المنظومة الفكرية (العقائدية - السياسية) طرح المعتزلة رأيهم في شروط الإمامة التي رأوها تدور حول أن يكون الإمام ذكراً، مسلماً، حراً، عاقلاً، عادلاً، ذا رأي ومعرفة بالأمور، وبذلك أسقطوا حكماً إمامة الكافر وغير الحر وغير العاقل وغير العادل، وأكدوا الحاجة للمعرفة بشؤون السياسة والحكم، أما شرط القرشية فهو موضع خلاف بينهم، إذ قال به بعضهم، ورفضه غيرهم، والقاضي عبد الجبار ممن قال بشرط القرشية وأخذ به. وقد أجاز المعتزلة عزل الإمام، لكنهم جعلوه جوازاً مشروطاً بإخلاله بشروط

الإمامة أو فقدانه لها. فانطلاقاً من رفض المعتزلة لفكرة عصمة الأئمة، التي قال بها الشيعة، يفند القاضي عبد الجبار رأي من أنكروا جواز عزل الإمام، فيقول: 'وأما قولهم: إن من حقه أن يولي ولا يولي، فمتنازع فيه، لأن عندنا أنه يولي وينصب كالأمير، وأن أهل الصلاح والعلم ينصبونه إماماً. وأما قولهم: إنه لا يؤخذ على يده ويأخذ على يد غيره، فغير مُسَلَّم، لأن عندنا الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون، ينهبونه على غلظه، ويردونه عن باطله، ويُذَكِّرونه بما زل عنه، وإذا زاغ عن طريق الحق، استبدلوا به'. ورفض المعتزلة تعدد الأئمة، حيث رأى القاضي عبد الجبار عدم جواز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن كان كل واحد منهما في طرف من العالم، فازدواج العقد باطل في رأيه.

وينعكس أصل "الوعد والوعيد"، أحد الأصول الخمسة في المنظومة العقائدية للمعتزلة، من الناحية السياسية في كيفية تصورهم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، فأساس التدبير أو ممارسة السلطة هو الرغبة / الوعد والرغبة / الوعيد، لأن الناس طُبعوا على هذين الركنين من أركان الحياة، ولا بد للإمام من مراعاتهما في علاقته بالأمة، فالناس ينقادون إلى منفعتهم/الترغيب/الوعد، ويتحاشون ضررهم/الرغبة/الوعيد، لذلك وعد الله الصالحين بالجنة ورغَّبهم فيها، وتوعد الطالحين بالنار وخوفهم بها. أما أصل "المنزلة بين المنزلتين" فجوهره الحكم على مرتكب الكبيرة من المسلمين بأنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق، فجعلوا الفسق منزله بين منزلتي الكفر والإيمان ومتوسطة بينهما. وهذا الأصل هو الأكثر ارتباطاً بفكر المعتزلة السياسي من جهة، وبظروف عصرهم ومجتمعهم من جهة ثانية. فقد ثار خلاف ديني سياسي واسع النطاق حول خلفاء بني أمية ومدى صلاحيتهم لتولى أمر خلافة الأمة، فهل هم كفرة لا يستحقونها، أم مؤمنون مؤهلون لها؟ وأجاب المعتزلة عن هذا السؤال بأنهم ليسوا مؤمنين لارتكابهم الكبائر، وليسوا كفرة لأنهم من المسلمين، لكنهم "فاسقون مخلدون في النار" فهم إذا لا يستحقون الخلافة. وأكد المعتزلة بالأصل الخامس "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" موقفهم من مواجهة المنكر بالسيف، ناقلين عن الصحابة إجماعهم على وجوب خلع الإمام إن أحدث أمراً يجري مجرى الفسق، وبذلك أقام المعتزلة شرعية الثورة على أصل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، أما شروطها فهي:

1 - الإمكان والقدرة على الخروج على السلطة الجائرة.

2 - أن يكون الخروج على الإمام الجائر مع إمام عادل.

3 - ألا يكون من نتائج الخروج واستخدام القوة، ضياع المعروف ووقوع المنكر. بذلك قدم المعتزلة رؤية جديدة للفكر السياسي الإسلامي أساسها مبدأ حرية الإرادة وحق الاختيار، ومسؤولية الأفراد عن أفعالهم، بما فيهم الحكام، ووجوب محاسبتهم عليها، جاعلين السيادة في الحياة الاجتماعية . السياسية للقانون العقلي.

#### رابعاً: الاتجاه السياسي التاريخي - الاجتماعي

ويقوم هذا الاتجاه على متابعة الوقائع التاريخية وتسجيلها لاستخدامها في دراسة نشأة المجتمع الإنساني وتطوره واضمحلاله، فيستدل أصحابه على صحة آرائهم واستنتاجاتهم بما يأخذونه عن مصادرهم التاريخية الاجتماعية المدعمة بالنصوص الدينية والاجتهادات الفقهية. ووفقاً لذلك، فإن الاتجاه السياسي التاريخي الاجتماعي هو الاتجاه الفكري الذي يستخدم فيه العقل الإسلامي مزيجاً من الأدلة والمصادر والأساليب التاريخية الاجتماعية والفقهية النقلية لمعالجة الشأن السياسي وصياغة نسق فكري سياسي يفترض أن يعكس مبادئ الإسلام وقيمه كما فهمها وفسرها علماء التاريخ الاجتماعي. ويعد العلامة "عبد الرحمن بن خلدون"، الذي عاش بين تونس وبلاد المغرب ومصر خلال القرنين الثامن والتاسع للهجرة، رائد هذا الاتجاه وأبرز أعلامه، إذ أرسى قواعده وحدد أركانه في أشهر مؤلفاته "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في إخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وتحديداً في الجزء التمهيدي من ذلك الكتاب والمعروف باسم "المقدمة" أو "مقدمة ابن خلدون". ويعرض ابن خلدون في هذه "المقدمة" منظوراً جديداً لفهم التاريخ ومعالجته أساسه أن ظاهر التاريخ لا يزيد على أخبار الأيام والدول، أما باطنه، الذي يهتم به ابن خلدون ويدعو إليه، فنظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، جاعلاً غاية ذلك ومبتغاه، معرفة حقيقة الاجتماع الإنساني وما يعرض له من ظواهر وأحداث وما ينشأ عنه من أساليب ومساع يكسب الناس بها معاشهم ويؤسسون عليها علومهم وصنائعهم وما ينتظم كل ذلك من الملك والدول ليستخلص منها القواعد العامة والقوانين الكلية، تمهيداً لاستخدامها لفهم طبيعة السلطة السياسية وعوامل نشأتها وتطورها ودواعي سقوطها. ولم يصل ابن خلدون إلى هذه النتائج، إلا بعد أن اجتمعت في أفكاره وأعماله مصادر ومؤثرات متنوعة أهمها:

1 - نزعتة العلمية التجريبية الاجتماعية.

2 - معارفه التاريخية الواسعة والمعقدة.

3 - معارفه الفقهية الدينية.

4 - معارفه العقلية الفلسفية.

وتنطلق آراء ابن خلدون في الاجتماع والسياسة من الاعتقاد بأن الاجتماع الإنساني ظاهرة طبيعية وشرط لازم لاستمرار الحياة وضمان لتحضرها، فالإنسان عنده مدني بطبعه طالما أن إشباع حاجاته الأساسية الطبيعية، كالغذاء والأمن، متعذر إلا باجتماع البشر وتعاونهم. إلا أن حاجة الإنسان للتعاون والحياة الاجتماعية لا تحجب طبائعه التي تدفع به إلى تغليب مصلحته الخاصة على أية مصلحة أخرى فردية أو جماعية، ولا تمنع تعديه على حقوق الآخرين وظلمه لهم. لذلك احتاج الاجتماع الإنساني، لضمان استمراره واستقراره وأمنه، إلى السلطة الرادعة القادرة على كبح الطبائع الحيوانية في الإنسان، فالسلطة الوازعة الرادعة ضرورة لازمة لاجتماعهم لأن الظلم والعدوان من أخلاق البشر، لذلك كان الحاكم يدا فاهرة ليس فوقها يد أخرى، ولها على الناس الغلبة والسلطان، وهذا هو معنى الملك. والاجتماعات الإنسانية ليست على حال واحدة حتى وإن تشابهت في دواعي قيامها وحاجتها إلى السلطة، بل هي مختلفة في عناصرها وخصائصها باختلاف أساليب تحصيلها للمعاش والتي يسميها ابن خلدون "نحلة المعاش" أو ما نسميه بلغتنا الحديثة "أسلوب الإنتاج الاقتصادي - الاجتماعي"، فالناس، كما قال ابن خلدون، مختلفون في عوائدهم وأخلاقهم وخصائص مجتمعاتهم وطبائعها تبعاً لاختلاف نحلتهم في المعاش، أي اختلاف أساليبهم في إنتاج أقواتهم وتحصيل أرزاقهم ومعاشهم. ولهذا الرأي أهميته في الفكر الإنساني الاجتماعي، إذ يربط ولأول مرة بين أنماط الإنتاج الاقتصادي وأساليبه من جهة، وقيم المجتمعات الإنسانية وخصائصها وأنماط تنظيمها وإدارتها وحكمها من جهة ثانية سابقاً في هذا الخصوص النظريات الاقتصادية المادية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ومقدماتها عليها بحوالي ألف عام.

وللاجتماع الإنساني عند ابن خلدون طوران:

الطور الأول: طور البداوة الذي ينشغل فيه الإنسان بتوفير ضروريات الحياة وأساسياتها، دون الاهتمام بالتفنن في ذلك أو إحكام الصنعة فيه، ويكون أساس الاجتماع في هذا الطور رابطة الدم ووحدة النسب.

الطور الثاني: طور الحضارة الذي يتقن فيه الناس المهن الأساسية اللازمة للحياة ويتعلمون أصولهم، فيتفننون في الصنائع ويميلون إلى الترف ويتأنقون في أسباب الحياة ووسائلها، ويكون أساس الاجتماع في هذا الطور الرابطة المدنية ونظام السلطة والحكم.

والسلطة الحاكمة في المجتمعات الحضارية وإن تشابهت، فإنها ليست ذات طبيعة واحدة، فقد يكون ملكها إلهيا شرعيا أو إنسانيا، والملك الإنساني إما أن يكون سياسيا عقليا أو طبيعيا، وبذلك تكون أنواع الملك، أو أشكال أنظمة الحكم، عند ابن خلدون هي:

1 - الحكم أو الملك الإلهي الشرعي، وغايته حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهذا الحكم/الملك في حقيقته خلافة عن صاحب الشرع ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهذه هي الخلافة أو الإمامة التي أحكامها مفروضة من الله بشارع يشرعها ويقرها، وسياستها سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة.

2 - الحكم أو الملك السياسي، وغايته حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، فهو أقرب إلى الحكم الدستوري المحقق للعدالة، الجالب للمنافع العامة، السائر وفق سياسة عقلية مقننة مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة.

3 - الحكم أو الملك الطبيعي، وغايته حمل الكافة على مقتضى غرض الحاكم وشهوته، ليتسلط عليهم ويستبد بحكمهم، فهو أقرب إلى الحكم الفردي الاستبدادي غير الدستوري.

وتقويم ابن خلدون لهذه الأنواع الثلاثة هو أن الملك الإنساني مذموم بشكليه، الطبيعي والسياسي العقلي، لأن الطبيعي نهايته الظلم والعدوان، والسياسي أصله نظر بغير نور الله تعالى وهدى شريعته، أما الشرعي فمحمود لأنه بالشرعية ومن أجلها، والشارع أعلم بمصالح الكافة في أمور دنياهم وأخراهم.

واستنادا إلى نزعة العلمية التجريبية في معالجة الظاهرة الاجتماعية والشأن السياسي فيها، يلاحظ ابن خلدون، أن (العصبية) أساس قيام الملك وقاعدته وعلته، والعصبية عنده تعني روابط التضامن والتناصر في الأسرة أو القبيلة

الواحدة، وهي النعرة والتزام واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. فإن تغلبت عصبية وكانت هي الأقدر والأقوى، استولت على ما سواها من العصبيات والاجتماعات، وجعلتها تحت سلطانها، فتتكون الدولة ويظهر الملك ونظامه. وهذا هو طابع السلطة وأساسها في الطور الحضري المدني، بينما طابع السلطة وأساسها في الطور البدوي السؤدد الذي هو الإبتاع بغير قهر ولا إرغام. والمُلك زائد على الرئاسة مضاف إليها، لكنه أمر أو تطور ملازم للعصبية، فصاحب العصبية إن بلغ رتبة الرئاسة والسؤدد، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، فيصبح عندها ملكاً، وهذا ما طرأ على الخلافة في الدولة الإسلامية التي أصبحت ملكاً وليس خلافة بعد انتقالها من العصر الراشدي إلى العصر الأموي كما رأى ابن خلدون الذي ميز بين نوعين من الملك، ملك وجهته الحق، ولا يذمه الشرع لأنه يعمل للحق والصلاح، وملك وجهته الباطل، ويذمه الشرع لأنه يعمل للظلم والبيغي. وتحولت الخلافة عنده إلى ملك من النوع الأول بفعل عصبية بني أمية التي كانت أقوى من باقي العصبيات القرشية والعربية، وأقدر على قهرها وفرض سلطانها عليها.

ولأن الدولة، كما يقول ابن خلدون، كائن حي، يولد وينمو ويهرم ثم يموت، فإن لها إزاً عمرها الذي له بدايته مثلما له نهايته، فالدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، وهذا العمر محدد بمائة وعشرين سنة ومقسم على ثلاثة أجيال من البشر:

**الجيل الأول:** وله الثلث الأول من عمر الدولة، وتكون عصبية قوية وأخلاقه ما تزال على خشونة البداوة وتوحشها بحكم اعتياده على شطف العيش والبسالة والصلابة.

**الجيل الثاني:** وله الثلث الثاني من عمر الدولة، وتكون عصبية أقل قوة من الجيل الأول، ويتحول حاله من البداوة إلى الحضارة ومن قسوة الحياة إلى ترفها فتقل خشونته وتوحشه لتقل أيضاً بسالته وصلابته، وتظهر عليه بوادر الضعف واللين.

**الجيل الثالث:** وله الثلث الأخير من عمر الدولة، وهو الجيل الذي يفقد عصبية وينسى بداوته وخشونته فيغلب عليه الترف ويميل إلى الضعف، فيكون الناس عالة على الدولة تخدمهم ولا يخدمونها، وهؤلاء هم سبب سقوط الدول وانهارها.

وبذلك تكون العصبية علة ولادة الدول ونشأتها، مثلما هي علة موتها ونهايتها.

وإذا كان للدول عند ابن خلدون أعمارها وأجيالها، فلها عنده أيضا أطوارها وحالاتها المتجددة، حيث يكون لسياستها وحكامها أخلاقهم التي تتغير بتغير أطوار دولهم وتلك الأطوار خمسة هي:

- 1 - طور الظفر والاستيلاء والغلبة، حيث تتغلب العصبية على منافسيها فتستولي على المُلْك وتنتزعه من أيدي الدولة السالفة قبلها.
- 2 - طور استبداد الحاكم على قومه وانفراده دونهم بالسلطة والملك، فيبتعد عن أهل عصبيته، ويحتاج إلى الأنصار والمؤيدين من غيرهم، يكسبهم بالمال والمناصب.
- 3 - طور الفراغ والترف للتمتع بثمرات الملك، فيبذل الحاكم جهده لجباية الضرائب وضبط الدخل والخرج والتعمير والإنشاء للتمتع والعيش في ترف.
- 4 - طور القنوع والمسالمة، حيث يقنع صاحب الملك، بما أورثه له أسلافه، ويميل إلى المحافظة عليه مسالماً للملوك قانعاً بما هو فيه دون أن يعد لذلك أسباب القوة والاستمرار والحماية.
- 5 - طور الإسراف والتبذير، حيث يُتلف صاحب الملك، ما جمعه أسلافه، ويخرب ما أسسوه من قبل، ويعتمد على أهل الرياء والسوء، فيفسد رأي كبار القوم فيه ويبعدهم عنه، فيدب الضعف والموت إلى جسد الدولة وتقرب من نهايتها.

ولا تقوم الدولة في بنائها على ركن أو أساس واحد، بل تحتاج في ذلك إلى أسس وأركان تستند إليها وترسي عليها كيانها، يحددها ابن خلدون في:

#### العصبية

- المطامح السياسية

- التطلعات الحضارية

- العقائد الدينية

- السياسات الاقتصادية والحكيمة والمتوازنة.

لتجتمع في إطارها الأسس الاجتماعية/العصبية، والنفسية/المطامح السياسية، والمادية/التطلعات الحضارية، والفكرية/العقائد الدينية، والاقتصادية/



السياسات الاقتصادية. ويتحدث ابن خلدون عن وظائف السلطة السياسية التي يسميها "الخطط"، تشبيها لها بالخطط التي تنقسم إليها المدينة، وهي عنده:

1 - وظائف / خطط دينية.

2 - وظائف / خطط سلطانية أو سياسية.

ملاحظاً أن الإمامة، أو نظام الخلافة الإسلامي، تشتمل عليهما معاً لأنها سلطة سياسية ودينية في آن واحد، فالمُلك (السياسة) مندرجة في إطار الخلافة التي هي أعم من ذلك. ويقول ابن خلدون عن ذلك "إن هذا العمران ضروري للبشر، وإن رعاية مصالحه كذلك.. وقدّمنا أن المُلك وسطوته كامن في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية.. فقد صار الملك مندرجاً تحت الخلافة إذا كان إسلامياً، ويكون من تابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة". وتضم الخطط / الوظائف الدينية لديه: الصلاة، الفتوى، القضاء، الجهاد، والحسبة. وتضم الخطط / الوظائف السلطانية أو السياسية لديه: الوزارة، الحجابة، إدارة أعمال الجباية، الرسائل، الشرطة، وقيادة الأساطيل. ونظام "الإمامة الكبرى" أو الخلافة عند ابن خلدون هو "الأصل الجامع" الذي يشتمل على تلك الخطط جميعاً "لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة، الدينية والدينية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم". ويعود ابن خلدون ليؤكد رأيه هذا في موضع آخر بإعلانه "إن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية، مندرجة تحت الخلافة، لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدينا، كما قدمناه، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد".

ويعرض ابن خلدون نظريتين بشأن تداول السلطة مبيّناً أن الخلاف الذي وقع بين الصحابة والتابعين هو خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية إعتقادية. فقد رأى بعض الناس انعقاد بيعة "الإمام علي" بعد مقتل عثمان، ورأى غيرهم إنها لم تنعقد، وإلى جانب هؤلاء كانت هناك قلة امتنعت عن الاشتراك في القتال واعتزلت الناس وخلافاتهم وهذه هي علة ظهور الفرق والمذاهب في الإسلام، وتطور آرائها ونظرياتها السياسية المدنية والفقهية الدينية. وقد بين ابن خلدون اعتقاده بأن البغي هو في الخروج على الإمام العادل، أما الخروج على الحاكم المتغلب الجائر، فلا يقول بشأنه إلا أن الفقهاء لا يترددون، في حال خلعه وتنحيته، في الاعتراف بمن يخلفه، أما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكماً

للشروط، وأما اعتراف ضرورة كاعتراهم بسلفه إذا لم يكن مستكماً لها، ولا يعود للأول بعد ذلك حق يطالب به، لأن إقراره بالأساس كان عن ضرورة وهذا اعتراف بجواز الثورة مع اشتراط نجاحها، لإنفاذ ذلك الاعتراف. أما شروط الإمامة وحقوق الإمام على الأمة ومقتضيات البيعة، فهي لا تختلف عند ابن خلدون عن الآراء السياسية السابق عرضها لمفكري الحضارة الإسلامية وإعلامها من القائلين بالبيعة والاختيار.

#### خامساً: الاتجاه السياسي الأدبي - الفني

وهو الاتجاه الفكري الذي يستخدم فيه العقل الإسلامي الأشكال الأدبية والفنية وأدواتهما المختلفة "الشعر والنثر والحكم والقصص والمقامات، ثم لاحقاً خيال الظل والمسرح والرسم والنحت.. الخ" لمعالجة الشأن السياسي وصياغة نسق فكري سياسي، يفترض أن يعكس مبادئ الإسلام وقيمه كما فهمها وفسرها الأدباء والفنانون المسلمون. وبسبب الطابع الخاص والتميز لهذه الأدوات الفنية والأساليب الأدبية، فإن معالجتها للشأن السياسي ليست مماثلة لنسق المعالجة وأنماطها في الاتجاهات السياسية الفكرية الإسلامية الأخرى، فقد تأتي تلك المعالجة في الإطار الأدبي الفني متكاملة أحياناً وغير متكاملة في أحيان أخرى، مباشرة أو غير مباشرة، معتمدة على المصادر والأدلة العقلية أو الدينية أو غير معتمدة عليها، فذلك كله محكوم في النهاية بطبيعة الأدوات الفنية والأساليب الأدبية المستخدمة في معالجة الشأن السياسي ومدى قابليتها لذلك، مثلما هو محكوم بتقدير مبدعيها من الأدباء والفنانين لمدى الحاجة لذلك ودرجة ضرورته من جهة، وتناسبه مع أدواتهم وأساليبهم من جهة ثانية. أما ما يقال أحياناً عن بعد الفنون والآداب بأشكالها وأساليبها المختلفة عن قضايا المجتمع وهمومه ومشكلاته، فليس إلا أمراً ظاهرياً فحسب، لأن هذه الفنون والآداب هي أدوات التعبير الإنساني عن الانفعال بمظاهر الحياة، طبيعياً واجتماعياً، وهذا ما يعني كلية المشاركة الإنسانية الفنية الأدبية في القضايا الاجتماعية والانغماس فيها واتخاذ مواقف محددة منها سلباً أو إيجاباً. وليس ذلك بالأمر المستحدث، فقد كان النتاج الأدبي والفني وما يزال وجهاً أساسياً من أوجه الإبداع الإنساني الذي يعكس تأثير الواقع البيئي في الشخصية الإنسانية المبدعة التي تتفاعل به وتتفاعل معه، فتعبر عن انفعالها وتفاعلها باستخدام أدواتها الفنية والأدبية.

وإذا كان هناك أدباء انشغلوا بأدبهم وفنونهم، مستغرقين في فرديتهم

وذايتهم، معتزلين ما سواها، فإن آخرين غيرهم، انغمسوا في هموم عصورهم ومجتمعاتهم وشاركوا فيها بأدواتهم الفنية وتعبيراتهم الأدبية، وكان انهماكهم في الشأن السياسي أحد أوجه تلك المشاركة ومظاهرها الأساسية. وقد بدأ ذلك في وقت مبكر من تاريخ الإسلام العقائدي والاجتماعي عبر المشاركة التي أبداها الشعراء العرب، من مسلمين يدافعون عن العقيدة الإسلامية ويبشرون بها، أو مشركين يعارضون العقيدة الإسلامية ويردون عليها ويفندونها، ثم بحضورهم وإسهاماتهم الشعرية في الخلافات السياسية الناشبة بين مختلف الفرق والاتجاهات الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ، وتعبيرهم عن مواقفها أو معارضتهم لها، وهو ما استمر وتواصل بعد ذلك، ليصبح الشعر السياسي، وكما هو الأمر من قبل، أداة أساسية من أدوات الصراع بين الفرق السياسية والمذهبية في التاريخ الإسلامي. وليس ذلك بالأمر المستغرب، فالشعر أشهر النتائج الأدبية والفنون العربية والإسلامية وأوسعها انتشاراً وتداولاً، وهو الأداة التي عبر العرب بها عن ذواتهم وأفكارهم، وجسدوا بها آمالهم وآلامهم. حيث قدمت الفنون والآداب وبخاصة الشعرية منها ثم النثرية، أبرز إسهامات العقل الإسلامي الأدبية الفنية في مجال البحث في السياسة وموضوعاتها قبولاً وتأييداً أو رفضاً ومعارضة. وتتجسد قيمة الاعتصام بالأدب واللجوء إليه في استخدامه لأغراض التعبير عن القبول بواقع السياسة وسلطتها أو رفضه، فالعقل الإسلامي لم يفتقر يوماً، لا في بداوته ولا في تحضره ومدنيته، إلى الأداة الأدبية الفنية يلتجئ إليها كلما احتاج إلى أدوات إضافية يعبر بها ومن خلالها عن رضاه أو نقمته، فملاذه في كل حال، أشكال التعبير الفني والأدبي، المادية والمعنوية، والتي كان الشكل الشعري أشهرها وأكثرها انتشاراً حتى عرف الشعر بأنه "ديوان العرب" فهو سجلهم التاريخي الحافل، وموضع اهتمامهم، ومنتهى غاياتهم. فهذا السيد الجَمِيرِي يقول معبراً عن رأيه السياسي:

ألا إن الأئمة من قريش	هداة الحق أربعة سواء
عليّ والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
وينقل أبو العتاهية إلى الخليفة رأيه في أسباب شكوى الناس:	
من مبلغ عني الإمام	نصائحاً متواليه
إنني أرى الأسعار	أسعار الرعية غالية

ويتنقد المتنبي واقع السياسة والحكم في عصره فيقول:

وإنما الناس بالملوك وما تفلح عرب ملوكها عجم

ويقول أيضاً:

ودهر ناسه ناس صغار وإن كانت لهم جثت ضخام

أرانب غير أنهم ملوك مفتحة عيونهم نيام

ويهاجم المعري ساسة عصره وسياساتهم قائلاً:

يسوسون الأمور بغير عقل ويؤخذ أمرهم فيقال ساسة

فأف من الزمان وأف مني ومن زمن رياسته خساسة

ولكن أشكالاً أدبية وأدوات فنية أخرى جديدة، أضيفت إلى الشعر في العصر العباسي، وتم استخدامها كأدوات فكرية سياسية لعل أهمها "القصص والحكايات وال نوادر" التي عبر الاتجاه السياسي الأدبي-الفني بواسطتها عن موقفه من مشكلات السياسة والسلطة ومتعلقاتها بشكل جديد ومبتكر. حيث نجد في مجال الأدب القصصي الكثير عن السياسة وتأملات العقل الإسلامي بشأنها في كتاب "كليلة ودمنه" الذي ترجمه إلى العربية بتصرف واضح "عبد الله بن المقفع"، أحد أبرز رجال الأدب العربي في القرن الهجري الثاني أي حوالي منتصف القرن الميلادي الثامن. فقد تضمن الكتاب قصصاً وحكايات على السنة الحيوانات، تنطوي على قيم سياسية وتتضمن حكماً اجتماعية تتجه معانيها إلى المجتمع البشري وتخاطب العقل الإنساني، وتضع الأسس والمبادئ العامة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتحدد مسؤوليات الحكام وواجباتهم. إذ يبدأ الكتاب بتوضيح الأسس التي يقوم عليها التمييز بين الإنسان وغيره من المخلوقات فيقول (بيدبا) المؤلف الأصلي للكتاب، مخاطباً الملك (دبشليم) الذي وضع الكتاب من أجله، "أيها الملك أني وجدت الأمور التي يختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان أربعة، وفيها جماع كل ما في العالم، وهي الحكمة والعفة والعقل والعدل". ويخاطب الملك حكيمة، مبيناً له سبب حاجته إلى هذا الكتاب وغايته الرامية إلى تنظيم علاقات السلطة والحكم بين الناس فيقول "وقد أحببت أن تضع لي كتاباً بليغاً تستفرغ فيه عقلك، يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها وأخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاقة الملك وخدمته، فيسقط بذلك عني وعنهم كثير مما يحتاج إليه في معانة الملك".

ويوضح الكتاب أسباب فساد السلطة وسياساتها، فيقول " وإنما يؤتى السلطان من قبل ستة أشياء، منها الحرمان والفتنة والهوى والفظاظة والزمان والخرق، فأما الحرمان فإنه يحرم صالح الأعوان والنصحاء والساسة من أهل الرأي والنجدة والأمانة، ويبعد من هو كذلك منهم، وأما الفتنة فهو يجبر الناس إلى وقوع الفتن والحرب بينهم، وأما الهوى فالإغرام بالنساء والحديث والشراب أو بالصيد وما أشبه بذلك، وأما الفظاظة فإفراط الحدة حتى يجمع اللسان بالشتم واليد بالبطش في غير موضوعهما، وأما الزمان فهو ما يصيب الناس من الشر والموتان ونقص الثمرات وأشباه ذلك، وأما الخرق فإعمال الشدة في موضع اللين، واللين في موضع الشدة". ويشرح الكتاب في موقع آخر آليات السلطة لتدبير السياسة وشؤون الحكم مبيناً " أن المُلْك لا يُستطاع إلا بالوزراء والأعوان، ولا يُتَّفع بالوزراء والأعوان إلا بالمودة والنصيحة، ولا تَصْلُح النصيحة والمودة إلا مع إصابة الرأي والعتاف الكثير". ويبين في موضع آخر القواعد التي يتم بموجبها إشراك الآخرين في تحمل أعباء السلطة ومسؤولياتها، مؤكداً " إن الملوك إذا أوكلوا إلى غيرهم ما ينبغي مباشرته من أمورهم، وألزموا أنفسهم مباشرة ما ينبغي لهم تفويضه إلى الأكفاء، ضاعت أمورهم ودعوا الفساد إلى أنفسهم. إن الملوك يحتاجون إلى النظر في وجوه شتى من الأمور، فإذا آثروا بعض تلك الوجوه على بعض لم يأمنوا خطأ البصر وزلل الرأي". ويحفل الكتاب بمثل هذه النصوص وأخرى كثيرة غيرها تبين أسلوب الصياغة الأدبية الفنية للمبادئ العامة التي يفترض أن يستند إليها الحاكم الصالح والسياسات العملية التي من أولى قواعدها عدم احتكار الحاكم لشؤون السلطة وانفراده بها، لأن ذلك يتعارض مع طبيعة السلطة ووظائفها الكلية الشاملة، ويؤدي إلى الطغيان ومن ثم فساد الحكم والحكام، وعدم جواز الاعتماد على الرأي إن لم يكن ذلك الرأي قائماً على الخبرة والمعرفة بشؤون السلطة وإدارة الحكم. وحكايات الكتاب المتنوعة وتكشفت القيمة السياسية لحكايات "ألف ليلة وليلة"، وهي حكايات خرافية تتضمن قيماً اجتماعية وأفكاراً سياسية لم يُعرف كاتبها أو كتابها، بعد أن انتقل الاهتمام بتلك الحكايات من دائرة السمر والتسلية وقضاء الوقت إلى دائرة البحث التراثي القيمي الاجتماعي، والأصل في حكايات الليالي هو الكشف عن فساد السلطة بفضح خيانة زوجة السلطان لزوجها مع أحد عبيده، وتبيان تعسف السلطان واستبداده وأخذة البريء بجريرة المذنب بقراره الزواج كل ليلة من فتاة، ثم قتلها في الصباح كي لا يطول بقاؤها، فتخونه مرة أخرى. ويندر أن تخلو

إحدى الحكايات من حضور الرموز والشخصيات السياسية فيها مثل السلطان والأمير والوزير والوالي، تمتدح عدلهم، أو تذم بغيهم، من حيث إن العدل هو المقصد الأول لأغلب الحكايات. فحكاية القاتل الذي يحكم الخليفة عمر بن الخطاب بالاقْتِصَاص منه، تحدد أسس الحكم القضائي العادل (الاعتراف- القصاص) فالخليفة يقول "قد اعترفت بما اقترفت وتعذر الخلاص ووجب القصاص"، ويرد القاتل رداً يؤكد وجوب طاعة الحكام إذا قضاوا بحكم الشريعة فيقول "سمعاً وطاعة لما حكم به الإمام، رضيت بما اقتضته شريعة الإسلام". وتفضي حكايات الليالي بمسؤولية الحاكم عن الرعية أمام الله وأمامها، عَلِمَ بأمرها أم لم يعلم، فالعجوز وأطفالها الجياع، ترد على عمر بن الخطاب عندما يعتذر لها بقوله "وما يُدري عمر بحالهم؟ فتقول: كيف يتولى أمور الناس ويغفل عنهم؟". وأقرت تلك الحكايات أيضاً بمبدأ اعتبار العدالة حامية السياسة، واعتبار السياسة مسئولة عن تحقيق العدالة، لأن العدل لا بد منه في كل شيء ولكل شيء، فتقول عن ذلك شعراً:

إن يبغ ذو جهل عليك فخله      وارقب زمان الانتقام الباغي  
وتجنب الظلم الوخيم فلو بغى      جبل على جبل لُدك الباغي

وتربط الليالي بين عدالة الحاكم وسعادته في الدارين، الدنيا والآخرة، فإذا كان الملك "فهيماً عالماً بأبواب الحكمة والأحكام السياسية، مع صلاح النية والعدل في الرعية، كان حقيقاً بالسعادة الدنيوية والأخروية". وتزيد صفات العدل والإنصاف في هيبة الحاكم وتدعو لاحترامه وطاعته، فأحد العامة يجيب عن سؤال يوجه إليه عن مَلِكِهِ فيقول: "أما ملكنا فعادل، حسن السيرة، محسن لأهل دولته". وأحد الملوك يرسل مع السندباد البحري هدية إلى هارون الرشيد، لأنه خليفة موصوف بالعدالة، وأحواله مرضية كما تقول الحكاية. ولا فرق في العدل بين أمير وفقير، ففي إحدى الحكايات، يلقي الحرس القبض على أمير يحمل كيساً فيه قتل، وعندما يأخذ إلى الحاكم ويعترف بجرمه، يأمر بقتله بل وبالتشهير به قبل القتل، ويدعو الناس إلى الفرجة عليه. وحيث إن القاضي العادل، أعلى صور العدالة لحماية الحقوق الشرعية، فقد حرصت حكايات الليالي على إعطاء صورة عميقة، مدحاً أو قذحاً، للمشتغلين بهذه الوظيفة تبعاً لمقدار التزامهم بالعدالة في أحكامهم ومدى سعيهم إليها وحرصهم عليها. فقد شددت الحكايات على شروط اختيار القضاة وطرق ممارستهم لوظيفتهم، وحددت آدابهم، قائلة "إنه لا ينفع حكم إلا بعد التثبت، وينبغي أن يجعل الناس في منزلة واحدة،

حتى لا يطمع شريف في الجور، ولا ييأس ضعيف من العدل. وينبغي أن يجعل البينة على من أدعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً، وما شككت فيه اليوم فراجع فيه عقلك، وتبين رشدك لترجع فيه إلى الحق، فالحق فرع، والرجوع إلى الحق خير من التماذي على الباطل".

وتمثل النوادر نوعاً آخر من الأنواع الأدبية الفنية التي شاعت في التراث الحضاري الإسلامي، وكانت وما تزال تحمل مضامين سياسية، إن لم تكن قد وضعت بالأساس من أجل هذه المضامين وفي سبيل تجسيدها. وحفل التراث الإسلامي بهذا النوع الأدبي، حتى بات بمقدورنا الزعم أنه واحد من الموروثات الحضارية الإنسانية الغنية به وبتنجاته. ويؤدي المضمون الاجتماعي السياسي للنادرة ووظيفتها النفسية أدواراً لا يستهان بها في التعبير عن الموقف الشعبي من السلطة السياسية وقضاياها ومشكلاتها، لا سيما في الأوقات التي تكون فيها السلطة قاسية وثقيلة اليد بقدر ما هي مرفوضة ومفتقرة إلى القبول الاجتماعي بها وعنها. وعكست النوادر في عصور الظلم والاستبداد، وسنوات البؤس والقهر، رفض الشعوب لحكامها وسياساتهم ونقدها الساخر لهم، ومحاولتها التقليل من شأنهم والاستهزاء بهم. ولعل الرمز الذي تجسده شخصية (جحا) وحكاياته وعلاقاته بالسلطة والسلطان خير مثال على هذا النوع من الأنواع الأدبية في إطار الاتجاه السياسي الأدبي-الفني الإسلامي، بل إنه خير مثال لذلك، في العصور والمجتمعات كلها، ما دام العديد من الشعوب يتنازع شخصية جحا ويدعي انتماء إليه، كالفرس والترك والعرب وغيرهم. فحكايات جحا ونوادره محاولة ساخرة للكشف عن ظلم السلطة واستبدادها، وفضح لأخلاقها وسلوكياتها بما يعكس الموقف الشعبي في هذا الشأن ويعبر عنه، فحين يسأله "تيمورلنك" عن اللقب الذي يناسبه ليختره له على نمط ألقاب خلفاء بني العباس (الموفق بالله والمعتصم بالله.. الخ)، يختار له جحا لقب (العياذ بالله)، وحين يتعسف تيمورلنك في استخدامه لسلطته ويستبد بأمر الناس طالباً من يعلم حمارة القراءة والكتابة، يعرض جحا خدماته ويطلب مهلة لذلك، فإذا انتهت المهلة وطلب منه تيمورلنك أن يأتيه بحماره المتعلم، يجيبه متعجباً كيف يمكن للحمار أن يتعلم، فيسأله تيمورلنك، كيف إذاً قبلت بهذه المهمة، فيقول إنه كان يأمل أن يغير الله تعالى الأحوال في المدة التي طلبها، فإما أن يموت الحمار، وإما أن يموت هو، وإما أن يموت الحاكم. وعندما يأكل جحا فخذاً من إوزة كان قد أعدها

لتيمورلنك، فعذره أنها بساق واحدة أصلاً، كما هو حال الإوز في البحيرة، حيث يقف على ساق واحدة، فيبطل تيمورلنك حجته مثيراً فزع الإوز الذي ينزل سافه الأخرى ليطير هارباً، فيقول له جحا إن الرعب (رعب الطيور أو الرعية لا فرق) يأتي بالعجائب، فلو أخافوك مثلما أخافوه الإوز لجريت على أربع (وهذا تعرض آخر بتيمورلنك الذي كان أعرجاً). وهكذا قدمت النوادر نموذجاً أدبياً فنياً آخر لمعالجة العقل العربي الإسلامي لظاهرة السلطة السياسية، ورأيه في موضوعاتها ومشكلاتها، في إطار الاتجاه السياسي الأدبي-الفني، الذي إن لم يكن أكثر الاتجاهات السياسية دقة وعلمية وموضوعية، فإنه أكثرها إثارة للاهتمام والتشويق والمتعة.

ويمكن أن نخلص مما تقدم إلى أن معالجة العقل السياسي الإسلامي لظاهرة السلطة السياسية وإجاباته عن الأسئلة المتعلقة بها، قد تميزت ببعض الخصائص لعل أبرزها:

- 1 - الأصالة، فالمعادلة السياسية الإسلامية، تمثل نتاجاً فكرياً إبداعياً، تميز بربطه بين الدين والسياسة في إطار مستحدث تكون الشريعة ومبادئها أساسه مع بقاء الطريق مفتوحاً أمام الإضافات الاجتهادية الإنسانية في الإطارين الديني والسياسي.
- 2 - العالمية، فالمعادلة السياسية الإسلامية، تمثل نتاجاً فكرياً يتصف بطبيعته العالمية أو الإنسانية، لانطلاقه من أسس ومبادئ دينية ذات طابع إنساني عالمي لا تميز بين الناس على أي أساس إلا الإيمان والتقوى، فالجميع أمامها ولديها سواء لا فرق بينهم ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالإيمان.
- 3 - المرونة، فالمعادلة السياسية الإسلامية، تمثل نتاجاً فكرياً مفتوح الحدود والنهايات، قابل للتطور والتغير وإعادة التركيب والتكيف لقيامه أصلاً على أسس ومبادئ كلية وعامة تسمح بالإضافة إليه والاجتهاد بشأنه في الإطارين الديني والديني معاً.
- 4 - الشمولية، فالمعادلة السياسية الإسلامية، تمثل نتاجاً فكرياً هو جزء أساس من بناء كلي شامل للحياة والمجتمع مرتكزه الشريعة الإسلامية التي يتلمس الباحث انعكاساتها في كل جوانب الحياة وأوجهها بصيغ تأسيسية تفصيلية كما في إطار العبادات، أو بصيغ تأسيسية عامة ومجملية كما في إطار المعاملات.



5 - الإنسانية، فالمعادلة السياسية الإسلامية، تمثل نتاجاً فكرياً غايتها وأداته الإنسان، فالإيمان بالإنسان وقيمه يستند إلى رؤية إسلامية أصيلة، تعلي من شأن الإنسان الذي أعلى الله تعالى من شأنه وكرّمه وقدمه على باقي مخلوقاته ودعاها لأن تسجد له. لذلك كرمته الشريعة وصانت حرمة وحرية، وهو ما أكدت عليه أحكام الإسلام، وجعلته شرطاً لازماً لأية سياسة تهتدي بهديها وتسير على منوالها فهي سياسة تقوم بالإنسان ومن أجل الإنسان.

## مصادر الفصل الثالث

حول الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، انظر:

- القرآن الكريم.
- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي بمصر، 1969.
- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1960.
- إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية بيروت، 1983.
- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، 1963.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1984.
- —. ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1984.
- أحمد بن الداية، الفلسفة السياسية عند العرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971.
- أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978.
- أحمد عبد المجيد، رحلة مع الظرفاء، سلسلة كتاب اقرأ، القاهرة، عدد416، 1972.
- أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969.
- أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، دار الحدائق، بيروت، ط1، 1984.
- إيف لاکوست، ابن خلدون. ولادة التاريخ، دار ابن خلدون، بيروت، 1982.
- بارتولد، ف، تاريخ الحضارة الإسلامية، دار المعارف بمصر، 1952.
- برهان غليون، الدولة والدين. نقد السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993.
- —. السياسة والأخلاق، مجلة الفكر العربي، عدد 23، مصدر سبق ذكره.
- جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، جامعة بغداد، بغداد، 1993.
- جورج لايبكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، دار الفارابي، بيروت، 1980.
- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1965.
- ضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1984.
- —. مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير، بيروت، 1984.

- \_\_\_\_ . في سياسة الملك للماوردي، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1974.
- شهاب الدين أبو الفتح الأبيهي، المستطرف من كل من مستطرف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1961.
- صلاح الدين بليونى رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، دار الثقافة، القاهرة، 1983.
- صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1979.
- طه حسين، الفتنة الكبرى، دار المعارف، مصر، 1959.
- عباس الجراري، في الشعر السياسي، دار الثقافة، المغرب، الدار البيضاء، ط2، 1982.
- عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979.
- عبد الجبار الهمذاني (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مطبعة مخيمر، 1966، ج 20-الإمامة.
- عبد العزيز العظمة، السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الفكر العربي عدد23، مصدر سبق ذكره.
- عبد المعتال محمد المجبري، نظام الحكم في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1984.
- علي حسن الخربوطلي، الدولة العربية الإسلامية، دار إحياء الكتب، بيروت، 1960.
- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف، مصر، ط7، 1977.
- علي الشابي وآخرون، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1986.
- علي الشامي، الخطابة والسياسة، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- علي زيعور، الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي: محرحة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- علي عباس مراد، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم..دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات - لنشر، بيروت، 1988.
- عمر الطباع، كلية ودمنة. دراسة ونصوص، دار المفيد، بيروت، 1982.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959.

- \_\_\_\_ . السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964.
- فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، دار الحرية، بغداد، ط2، 1976.
- فهيمي جدعان، المحنة..بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان، 1989.
- فؤاد اسحق الخوري، مفهوم السلطة لدى القبائل العربية، مجلة الفكر العربي، عدد 23، مصدر سبق ذكره.
- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، المطبعة المحمودية التجارية بمصر.
- \_\_\_\_ . أدب الدنيا والدين، القاهرة، 1950.
- محمد اركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.
- \_\_\_\_ . الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1964.
- محمد جلال شرف ومحمد عبد المعطي محمد، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975.
- محمد حمود، الفكر السياسي عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- محمد سعيد العثماوي، الإسلام السياسي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1987.
- محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط7، 1979.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي..محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.
- \_\_\_\_ . العصبية والدولة..معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط3، 1982.
- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1972.
- \_\_\_\_ . رسائل العدل والتوحيد (دراسة وتحقيق) للحسن البصري، والقاسم الرسي

- والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى، القاهرة، 1975.
- \_\_\_\_ . المعتزلة وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1984.
- \_\_\_\_ . الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1984.
- محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.
- مصطفى الجوزو، الأبعاد السياسية للأساطير العربية الجاهلية، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
- مروان قباني، نظرة إلى تطور الفكر السياسي الإسلامي، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994.
- نظير الجاهل، الأصل والتواصل في الإسلام: تنازع الشرع والدولة، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1964.
- هشام جميط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- وجيه كوثراني. الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت، ط1، 1989.
- بوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1976.



الجزء الثاني

الفكر السياسي الغربي  
القديم والوسيط





## الفصل الأول

### الفكر السياسي في الحضارة اليونانية القديمة

#### المبحث الأول

#### الأطر العامة للفكر السياسي اليوناني القديم

يعود فضل ظهور أولى التأملات المنهجية المنظمة في ظاهرة السلطة السياسية إلى الحضارة اليونانية (الإغريقية) القديمة في حوالي القرن السادس ق.م، حيث يؤكد توشار وجماعته في دراستهم عن تاريخ الفكر السياسي أنه 'لا يمكن الكلام بتعقل عن سياسة مستمدة من الأشعار الهومرية أو الهزودية باستثناء بعض الحكم ضد الديماغوجية عند هوميروس، وبعض الأفكار ضد الملوك ذري التصرفات العوجاء عند هزبود"، وكان ما وُجدَ خارج هذه الأعمال من تأملات سياسية، مبتسرا ومفتقرا للخصائص المنهجية المنظمة وتعوزه الإحاطة بالظاهرة موضع التأمل ومناخاتها المجتمعية والفكرية وبنياتها المؤسسية. وعليه، فقد ارتبط ظهور ما هو مستحدث ومنهجي من التأملات السياسية بظهور سقراط والسفسطائيين ليتواصل بعد ذلك وبترسخ بناءه مع أفلاطون ومن بعده أرسطو. إلا أن لوج فضاء التأملات السياسية عند هؤلاء الفلاسفة والمفكرين والبحث في أفكارهم حول ظاهرة السلطة السياسية يقتضي ابتداء الإحاطة بالأطر العامة للفكر السياسي في بلاد اليونان وأركانه التأسيسية الأولى المتجسدة في:

- وحدة نظامية اجتماعية سياسية (دولة المدينة) كانت القاعدة الجغرافية الطبيعية لهذا الفكر والبيئة الإنسانية التي أنتجت وطورته والإطار السياسي الذي احتواه وتفاعل معه.
- علاقات اجتماعية مؤسسة على نظام الإنتاج الاقتصادي العبودي.
- حياة مدنية ينظمها التشريع القانوني وتقودها المؤسسات السياسية وتتحكم

فيها عقلية هيمن عليها أنموذج النظام الإسبرطي المنتصر على النظام الأثيني.

حيث تفاعلت هذه الأطر والأركان واشتغلت وفق آلية عقلانية، وآمنت بعقائد دينية وثنية غاب عنها دور المقدس في تكوين التأمّلات الفكرية السياسية المنهجية المنظمة أو تحديد توجهها وخصائصها خلافاً لما كان عليه الحال في الحضارات الشرقية القديمة، ما لم نرَ في تكوين تلك التأمّلات في مواجهة العقائد الدينية المقدسة وعلى الضد منها، أمراً يعطي لهذه الأخيرة دوراً ولو سلبياً في إنتاج التأمّلات السياسية وتطويرها.

### أولاً: دولة المدينة

إذا كان الفكر عامة، والفكر السياسي خاصة، نتاجاً للإنسان بوصفه كائناً مفكراً أولاً وسياسياً ثانياً، فمن الطبيعي والمنطقي أن يتأثر النتاج (الفكر) بالبيئة الفكرية-الحضارية-السياسية بوصفها أحد أهم المؤثرات التي يخضع لها المنتج "الإنسان". وقد رأى "حسن صعب" في كتابه "تحديث العقل العربي" أن الفكر السياسي الشرقي القديم كان يتحرك في سياق إلهي إمبراطوري إقليميّ، وتحرك الفكر السياسي اليوناني في سياق فكر دولة المدينة ومنطقها ونظامها السياسي ونطاقها الجغرافي، وتحرك الفكر السياسي القروسطي في سياق دار الإسلام ودار المسيحية، أما الفكر السياسي الحديث فتحرك في سياق الدولة القومية والدولة الأيديولوجية، ويتحرك الفكر السياسي المعاصر في الإطار الإنساني الأوسع إطار دولة الإنسان. وبذلك، فقد كانت دولة المدينة الإطار الاجتماعي-السياسي-الجغرافي للفكر السياسي اليوناني، وكان الإغريق يؤمنون بأن انتماءهم لهذه (الحاضرة الإغريقية) هي أهم ما يميزهم عن المتوحشين أو الهمج غير المتحضرين ممن لا يعرفون الاستقرار ولا دولة المدينة. وتتكون دولة المدينة، وهي الوحدة السياسية المركزية لدى الإغريق واللاعب الأساس في بيئتهم وعصرهم، من مدينة واحدة أو عدة مدن ضمن رقعة جغرافية محددة يحيط بها إقليمها الريفي الزراعي وتخضع لنظام سياسي إداري موحد ومستقل ولها تشريعاتها القانونية الخاصة بها وألقتها التي كانت سبب نشأتها وحمايتها وبشيرها ونذيرها ومثلها الأعلى. حيث كانت الإلهة "أثينا" هي إلهة دولة مدينة أثينا التي منحتها اسمها وحمتها ودافعت عنها وهي من الآلهة النساء عند اليونانيين القدماء ربة الحكمة البتول حامية الأبطال والحواضر، الإلهة الجميلة المتعلقة التي تواجه

فوضى إله الحرب الغاشم (أريس أو مارس). وتتحدد هوية الإغريقي القديم بالانتماء إلى دولة المدينة التي بدالاتها يتميز عن غيره، فالمنتمي إليها هو المواطن وغيره لا يتمتع بحقوق المواطنة ولا يتحمل مسؤولياتها، وللانتماء إلى دولة المدينة والحصول على مواطنتها شروط لا بد من حيازتها والحصول عليها، فالمواطن الأثيني هو من كان "ذكراً، بالغاً، من أبوين أثينيين، مسجلاً في أحد أحياء أثينا العشرة، وعضواً في أحد نوادي الشباب فيها".

## ثانياً: العبودية

تمثل العبودية سمة من سمات النظام الاجتماعي-الاقتصادي-الفكري لدولة المدينة وعصرها، إذ لم ير الإغريق ولا معاصريهم في العبيد (الرقيق) بشراً ذو أرواح وعقول، بل مجرد آلات حية عليها واجبات وليس لها حقوق، والعبد في اعتقادهم كائن أعدته الطبيعة لهذا الوضع مثلما أعدت الإغريقي مثلاً ليكون سيداً، لأن الناس عندهم صنفان (سادة وعبيد) بحكم طبعهم المتأصل فيهم، لذلك فإن علاقة السيد بالعبد علاقة طبيعية بقدر ما هي متكاملة فالعبد كما أكد (أرسطو) جسد وروحه سيده. ووفقاً لهذا النظام ومنطقه، فإن العبيد في دولة المدينة ليسوا أصلاً من البشر، فلا حقوق لهم، بل ولا وجود أيضاً في تصور الإغريق، ومع الأرقاء بالطبيعة هناك أيضاً أرقاء الديون والحروب وليس هؤلاء كأولئك، فالرق في صورته الثانية نتاج أوضاع اجتماعية غير طبيعية، بينما الرق في صورته الأولى نتاج وضع طبيعي يجعل مثل هؤلاء الأرقاء من أدنى أنواع المخلوقات وأخس أصنافها وأقلها مرتبة، وهم بذلك يقعون خارج أنواع البشر وأصنافهم، أما البشر فهم الأحرار وهؤلاء في دولة المدينة صنفان، أحرار إغريق من مواطني دولة المدينة الحائزين على شروط مواطنتها ويتمتعون بحقوق المواطن فيها والتي هي أيضاً واجباته/مسؤولياته نحو مدينته وإن لم يكن بالمفهوم الحديث لحقوق المواطنة وواجباتها، وأحرار أجنبية يعيشون في دولة المدينة لكنهم ليسوا من مواطنيها ولا يتمتعون بحقوق المواطنة وواجباتها. وتأسيساً على ما تقدم فلا وجود فاعل للعبيد في نظام دولة المدينة ولا دور لهم في حياتها السياسية، لكنهم يعدون ضرورة لازمة لهذه الحياة وفعاليتها واستمراريتها، لأن أدوارهم في العمليات الإنتاجية هي التي تتيح للإغريق من مواطني دولة-المدينة التفرغ لممارسة السياسة، لأن عمل العبيد يحرر المواطنين من قيود العمل وحاجتهم إليه في شتى جوانب الحياة المجتمعية وهو ما وجده الإغريق أمراً طبيعياً لأن روح

الإغريقي في تصورهم روح سياسية تتمتع بحق وتؤدي واجب المشاركة في الشأن السياسي، أما العبيد فأجساد مربوطة إلى عجلة العمل الدائرة دون توقف لتوفر للمواطنين الإغريق فرصة انطلاق روحهم السياسية دون قيود أو حدود.

### ثالثاً: التشريع القانوني

إن وجود كل من الدولة-المدينة بوصفها وحدة التنظيم السياسي الأولى في بلاد الإغريق، والعبودية بوصفها شكل العلاقة الاجتماعية-الاقتصادية السائد في تلك الوحدة، يفترض وجوداً مقابلاً لأداة تنظم علاقات التفاعل في هاتين المؤسستين وهو الدور الذي اضطلع به في بلاد اليونان التشريع القانوني حتى أصبح وجوده شرطاً أساسياً لازماً لوجودهما وملازماً له. وبحكم دوره هذا، تولى القانون مسؤولية ضمان التوازن الاجتماعي بين القوى الاجتماعية القديمة (الأرستقراطية) والجديدة (التجارية والحرفية) المدعومة من فقراء الفلاحين عبر تنظيمه لعمليات تداول السلطة السياسية وإدارتها بشكل يمنع التحجر والتفجر معاً. وقد اتفق الإغريق على أن سيادة القانون والنظام هي ضمان الحياة السياسية المستقرة، والحامية من الوقوع تحت سلطة الفرد المستبد. وعلى أساس احترام قانون المدينة والخضوع له مهما كانت النتائج، فضل "سقراط" اختيار تنفيذ قرار الموت الصادر بحقه على فرصة الفرار وخرق قوانين مدينته التي هي أساس حياتها ومدينتها، ورأى "أرسطو" أن القانون هو العقل المجرد عن الهوى، وأنه إذا لم يكن بالإمكان تصور وجود حياة مدنية متحضرة دون وجود نظام، فليس بالإمكان أيضاً تصور وجود نظام بلا قانون، وأكد "هيراقليطس" أن القانون راع للدولة وحافظ لها وسور آخر يحمي المدينة، لذلك كان على الإغريقي أن يدافع عن القانون كما يدافع عن أسوار مدينته. وإذ ضمنت التشريعات القانونية خضوع تصرفات الأفراد لتشريعات قانونية وضعية وأعراف اجتماعية تقليدية تتمتعان بالاحترام والقبول العام، وحققت توزيعاً أفضل وأنسب لحقوق المواطنين وواجباتهم في إطار مساواتهم في واجبات المواطنة ومسؤولياتها الاجتماعية والسياسية والعسكرية. فقد انعكس ذلك إيجابياً على حياة دولة المدينة واستقرارها وقوة شوكتها وعمق تماسكها، الأمر الذي ازداد رسوخاً وقوة بفعل عوامل وحدة المصالح والثقافة والأرض والمعتقدات الدينية حتى غدا القانون سيد دولة المدينة وحاكمها المطاع إلى الحد الذي جعل الساعين لخرقه لا يفعلون ذلك إلا وهم متشبثون به ومعتمدون عليه ومستظلون بنصوصه. لذلك كانت سيادة القانون ظاهرة

مشتركة بين دول المدن الإغريقية التي لم تكن فيها للسلطة التنفيذية أدوار مميزة أو استثنائية، وإن وجدت مثل تلك الأدوار ففي إطار القانون وتحت سلطته مما أتاح للقانون فرصة الاستمرار والديمومة الفاعلة بوصفه القوة والأداة الساهرة على ضمان الأمن وتحقيق النظام لاسيما في دولة مدينة أثينا التي اختلط فيها القانون بالديمقراطية فبات وجودهما متلازماً في عقل مواطنيها فلا قيمة لأحدهما دون الآخر. ولعل التصور السائد عند الإغريق آنذاك بشأن العوامل المتحركة في الحياة الإنسانية يوضح بشكل أعمق فكرتهم عن القانون، فقد كانوا يعتقدون أن الحياة الإنسانية تخضع لعوامل الطبيعة والقانون، وإذا كانت الطبيعة دون قواعد ثابتة وعرضة للتحويل والتغير الدائمين، فإن القانون عامل مشترك وموحد بالنسبة للجميع وهو يهدف إلى تنظيم الحياة وفق قيم العدالة والخير والجمال، لذلك فإن طاعة القوانين واجبة على الجميع فضلاً عن أن القوانين هي اختراع الآلهة الذي وهبه للبشر مما يقدم سبباً مضافاً للإلزاميتها ووجوب طاعتها والخضوع لأحكامها.

وعلى الرغم من الطبيعة الشاملة والمشاركة لهذه الأطر العامة والأركان التأسيسية بين دول المدن الإغريقية، إلا أنها تميزت في نطاق دولة مدينة أثينا بامتزاجها وتفاعلها مع عاملين آخرين كانا خاصين بهذه الدولة المدينة ومميزين لها وهما:

الأول: عامل سياسي داخلي تمثل في مبدأي "الديمقراطية والحرية الخاضعة للقانون" المحددين لطبيعة النظام السياسي الأثيني والموجهين لتأملاته الفكرية السياسية.

الثاني: عامل سياسي خارجي تمثل في نظام دولة-مدينة إسبرطة التي هزمت أثينا في حروب البيلوبونيز، فانهزمت معها أفكارها وقيمها ونظمها الديمقراطية مما كان له أثره في توجيه الفكر السياسي الإغريقي الأثيني وجهة جديدة.

وبقدر تعلق الأمر بالعامل السياسي الداخلي ومبادئه "الديمقراطية والحرية الخاضعة للقانون"، فإن الديمقراطية بوصفها نظرية للحكم ونظاماً للإدارة السياسية قوامه حكم الشعب لنفسه (ديموس/شعب، كراتيوس/حكم، ديموس كراتيوس=حكم الشعب) قد حددت طبيعة النظام السياسي في أثينا في القرن 5 ق. م من حيث هو نظام ديمقراطي، ومن ثم فقد تأثرت نتاجات الفكر السياسي الأثيني في تلك المرحلة بهذا النظام ومبادئه، واتخذت منه موقفها تأييداً أو معارضة أو تعديلاً. وقد قامت تلك الديمقراطية الأثينية نظرياً وعملياً على الأسس التالية:

## أ - المساواة السياسية بين المواطنين:

حيث كانت الحقوق والواجبات السياسية واحدة ومتساوية بالنسبة للمواطنين الأثنيين أياً كانت أصولهم أو مهنتهم أو طبقاتهم الاجتماعية، فلهم جميعاً المشاركة في الحياة السياسية وتحمل مسؤولياتها والقيام بأعبائها لا فرق بينهم في ذلك. وكانت هذه المساواة في الحقوق والواجبات السياسية شرطاً ضرورياً لازماً لحماية الفئات الشعبية الفقيرة (الأغلبية) من ردة القلة الغنية القادرة (الأوليغارشية) التي يمكن أن ترمي بهم خارج دائرة العمل السياسي وتحرمهم من حقهم في المشاركة في تحمل مسؤوليات الحكم والقيام بوظائفه مثلما أنها شرط ضروري لازم لحماية القلة (الأوليغارشية) من تطرف الأغلبية الشعبية وسعيها لحرمانها من حقوقها السياسية، كما أنها تمثل أيضاً حاجزاً يمنع أي طرف من الإسراف في استعمال القوة ضد الطرف الآخر لتؤدي بذلك دور عامل التوازن في إطار النظام السياسي الديمقراطي والأداة القياسية المعيارية.

## ب - المساواة الاجتماعية بين المواطنين:

حيث توحدت أيضاً وتساوت الحقوق والواجبات الاجتماعية بالنسبة للمواطنين الأثنيين أياً كانت أصولهم أو مهنتهم أو طبقاتهم الاجتماعية، وكانت هذه المساواة الاجتماعية بين مواطني دولة المدينة الأثينية محاولة لتجنب الآثار الضارة لتفاوت الموارد والثروات بينهم وما ينتج عنها ويرتبط بها من صراعات اجتماعية كانت خطراً دائماً يهدد أمن أثينا واستقرارها وسيلاً مسلطاً على رقبة نظامها الاجتماعي-السياسي. وكانت أداة هذه المساواة هي المساعدات العينية والمادية المقدمة للفقراء والمعوزين لمساعدتهم على المشاركة في الحياة السياسية العامة وليس أكثر من ذلك. فهذه المساواة ليست اشتراكية أو شيوعية بالمفهوم الحديث بل هي مسكن مؤقت للصراع من خلال نظام متوازن لتوزيع الموارد على المحتاجين من المواطنين الأثنيين. وسيمثل هذا النظام الضمانة الأولى لتحقيق المشاركة السياسية الأوسع للمواطنين خدمة لمصلحة دولة المدينة وخير نظامها وليس مصلحة الأفراد أو خير الجماعات، فذلك هدف تابع لمصلحة دولة المدينة وخيرها ونابع منه ومستند إليه.

## ج - حكومة الشعب/ المواطنيين :

إذ يمارس الشعب الأثيني (المواطنون الأثينيون الأحرار الذكور البالغون) مهام الحكم وإدارة شؤون السلطة السياسية بشكل عام ومباشر ومتساوٍ وملزم لأن المواطنة في دولة المدينة واجب ووظيفة قبل أن تكون حقاً، وبها وفي ظلها يكون المواطن ملزماً بالاهتمام بشؤون دولة المدينة التي ينتمي إليها والمشاركة في واجباتها ووظائفها سواء باتخاذ القرارات أو بتنفيذها. ومجلس مواطني دولة المدينة الأثينية هو الهيئة الحاكمة العليا فيها ذات الصلاحيات المطلقة للحكم وإدارة شؤون السلطة والمجتمع، وليس هناك هيئة أو مؤسسة توازن سلطات هذا المجلس وصلاحياته التشريعية المطلقة. فقد كان الموظفون (السلطة التنفيذية) والقضاة (السلطة القضائية) يستبدلون ويتم تغييرهم دورياً مما يضعف دور هاتين السلطتين معاً واللتين كانت وظائفهما تمازجاً أساساً بالقرعة إظهاراً لمشئنة الآلهة وتحقيقاً للمساواة وضمناً لشروط تكافؤ الفرص ومنعاً لاستخدام المناصب للأغراض الشخصية وتقييداً للتطلعات السلطوية التسلطية لدى الأفراد والجماعات، لذلك تولدت لدى الديمقراطيين المعتدلين الخائفين من حرية وقيود كهذه مطالب حول إحياء مجلس (مجمع) الحكماء أو العقلاء.

أما الحرية الخاضعة للقانون، وهي المبدأ الثاني من مبادئ النظام الديمقراطي في دولة المدينة الأثينية، فهي ميزة يختص بها الإغريق وتميزهم عن المتوحشين الهمج فردياً ومجتمعياً وسياسياً. وإذا كان تصور العقل الإنساني الحديث للحرية قد مضى بعيداً إلى الحد الذي جعل منها تحرراً من الخضوع لأي إكراه خارجي مهما كان نوعه وطبيعته ومصدره وأسبابه، فقد كانت الحرية في المنظور الإغريقي تحرراً من كل إكراه شخصي من جهة وخضوع للقوانين وطاعة للأحكام التشريعية من جهة ثانية، فبذلك وحده يتحرر المواطن الإغريقي من كل قيد شخصي خارج عن إرادته، لكنه يخضع في الوقت نفسه لقوانين دولة المدينة وشرائعها فيمحصها طاعته وولائه الكاملين، فهي إذاً حرية محكومة بالقانون خاضعة لأحكامه مما يجعل هدف العمل السياسي في دولة المدينة ومؤسساتها هو التوفيق بين الحرية والقانون. ولما كان القانون في تصور العقل الأثيني هو العقل المجرد عن الأهواء والمصالح الشخصية، فإن خضوع المواطن للقانون تأكيد لإنسانيته ومدنيته ومواطنته المتجسدة في خضوعه للعقل ومنطقه وأحكامه المجردة والعامّة وليس لإرادة فرد أو جماعة تسلبه إرادته وتجرده من حرّيته.

## رابعاً: المؤسسات السياسية الأثينية:

تجسدت المبادئ النظرية التي قام عليها النظام الديمقراطي في دولة المدينة في أثينا على المستوى التطبيقي في مؤسسات تولت مسؤولية تحقيق تلك المبادئ وحمايتها عبر وظائف ثلاث كانت لكل منها سلطاتها ومؤسستها الخاصة بها ومثلت بمجموعها وظائف السلطة السياسية ومؤسساتها وهي:

- الوظيفة/السلطة التشريعية ومؤسستها المؤتمر العام (الجمعية العامة).
- الوظيفة/السلطة التنفيذية ومؤسستها مجلس الخمسمائة.
- الوظيفة/السلطة القضائية ومؤسستها المحاكم والقضاة.

### 1. المؤتمر العام:

ويسمى أيضاً الجمعية العامة، وهو مؤسسة سياسية تضم جميع المواطنين الأثينيين الأحرار الذكور البالغين (18 عاماً فما فوق) المولودين من أبوين أثينيين والمسجلة أسماؤهم في سجلات الأحياء السكنية وغيرهم ممن منحوا صفة المواطنة مكافأة لخدماتهم الجليلة لدولة مدينة أثينا. ووجود هذه المؤسسة معروف في جميع الدول-المدن اليونانية القديمة ذات الأنظمة الديمقراطية والأرستقراطية والاستبدادية على حد سواء، فهي بمثابة مؤتمر شعبي عام أو ندوة شعبية تجتمع عشر مرات سنوياً على الأقل وقراراتها تشبه قرارات المجالس التشريعية في الدول الحديثة أو القرارات الصادرة عن السلطة العامة. ويختص المؤتمر العام لمواطني دولة المدينة بتشريع القوانين، وتعيين القضاة ومحاسبتهم، ومراقبة الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلام، وعقد المعاهدات، ومراقبة الميزانية، وفرض الضرائب... الخ مما يعني ممارسته لوظائف السلطة التشريعية وسيطرته على السلطة التنفيذية ومراقبته للسياسة الخارجية وإدارته لشؤونها. وفي العادة أن هذه السلطات والصلاحيات تضيق أو تتسع تبعاً لطبيعة النظام السائد في دولة المدينة "ديمقراطي، أرستقراطي، استبدادي"، وتكون اجتماعاتها في الأنظمة غير الديمقراطية نادرة الحدوث وإن حدثت فقراراتها استشارية.

### 2. مجلس الخمسمائة:

ويمثل اللجنة التنفيذية المركزية للمؤتمر العام، ويشبه جهازاً حكومياً تنفيذياً يمارس أعماله بين دورات انعقاد المؤتمر العام (اجتماعات الجمعية العامة).



ويتكون من 500 عضو بواقع خمسين عضواً لكل قبيلة من القبائل العشر في دولة مدينة أثينا ومدة عضوية المجلس هي سنة واحدة. ولصعوبة قيام جميع أعضاء المجلس بمسؤولياتهم الوظيفية التنفيذ في وقت واحد، فقد تم اعتماد أسلوب التناوب الوظيفي، حيث يحكم الممثلون الخمسون لكل قبيلة ومعهم تسعة أعضاء آخرون كل واحد منهم من إحدى القبائل التسع الأخرى، أي 59 عضواً، لمدة 36 يوماً في السنة، أي 1 / 10 أيام السنة، ومن بين هؤلاء الـ 59 عضواً يتم اختيار عضو واحد للرئاسة يتولى حكم أثينا ليوم واحد لا يتكرر في حياته. وتنحصر وظائف مجلس الخمسمائة في:

- اقتراح القوانين لعرضها على المؤتمر العام.
  - الإشراف على تنفيذ مشاريع الدولة وقوانينها.
  - الإشراف على الأعمال الإدارية الروتينية.
  - مراقبة وتنفيذ الأحكام القضائية، وأحياناً تشكيل محكمة من أعضائه تصدر الأحكام وتنفذها.
- وتتمثل علاقة مجلس الخمسمائة بالمؤتمر العام في:

- خضوع المجلس لسلطة المؤتمر.
- حق المؤتمر في رفض القوانين المقترحة من المجلس أو تعديلها أو إقرارها.
- عرض أعمال المجلس على الجمعية.

ولما كان العمل الوظيفي ضمن مسؤوليات المجلس، فمن الملاحظ أن الوظيفة العامة كانت تسند إلى هيئة من عشرة مواطنين من قبائل أثينا العشر ومن بين هؤلاء يتم الاقتراح على شاغلي الوظائف العامة. وقد اعتبر الفكر السياسي اليوناني القديم الوظيفة العامة شرفاً لا بد أن يحظى به جميع المواطنين على ألا يحدث ذلك لأكثر من مرة واحدة في حياة كل منهم، وتستثنى من ذلك وظائف مجلس القيادة وهي عشرة مناصب قيادية عسكرية، إذ يحتاج إشغالها لمواهب وصفات لا علاقة لها بالاقتراح أو الانتخاب وقد يتطلب الأمر تكرار إشغال بعض المواطنين لتلك الوظائف لأكثر من مرة واحدة.

### 3. المحاكم والقضاة:

وهي هيئات قضائية تتكون من ستة آلاف 6000 عضو على أساس انتخاب كل وحدة إدارية من وحدات أثينا المائة ستين 60 عضواً يمثلونها، وتحدد أماكن عمل هذه الهيئات وأعضاؤها ونوعية القضايا الداخلة في اختصاصها بالقرعة. ويبلغ عدد أعضاء كل محكمة بين 201 . 501 عضواً يشترط لاختيارهم أن يكونوا ذكوراً أثينيين معروفين بحسن السيرة لا يقل عمر أحدهم عن ثلاثين 30 عاماً. ويتوزع هؤلاء الأعضاء ما بين قضاة ومحلفين، وقراراتهم كمحلفين بالبراءة تنهي القضية أما قراراتهم بالإدانة فتستدعي عودة اجتماعهم كقضاة لإصدار أحكام جزائية غير قابلة للطعن أو الاستئناف لأن أحكامها تصدر باسم الشعب. ويتولى أعضاء المحاكم أيضاً وظائف الإشراف على الموظفين الإداريين ومراجعة أعمالهم وتصرفاتهم المالية عند انتهاء مدة خدمتهم، ولا تشمل هذه الرقابة قادة الجي، فضلاً عن أن المحاكم تمارس وظيفة المراقبة على تنفيذ القوانين، فمن حق المواطن الأثيني الطعن ببطلان تشريع ما، وحين يحدث ذلك يتوقف العمل بهذا القانون لحين صدور الحكم القضائي بشأنه. ويعني هذا تمتع المحاكم بسلطة تشريعية بحكم قدرتها على إيقاف العمل بالقوانين والفصل في شرعيتها وإمكانية تعديلها متخطية الرقابة الدستورية على القوانين نحو حق التشريع، وتعد هذه ظاهرة خاصة بدولة أثينا ولم تكرر في دول المدن الإغريقية الأخرى.

ويبدو مما تقدم أن الممارسة السياسية الأثينية عكست تداخلاً في وظائف ومسؤوليات هذه المؤسسات التي لم تقتصر أي منها على وظيفة واحدة بل مارست وظيفتها الأساسية وبعضاً من الوظائف الأخرى بشكل متداخل ومشارك ومتزامن. وكانت الثقافة العامة والخيرية هي الشروط الأساسية لصلاحية المواطن للمشاركة في هذه الممارسة السياسية وتولي وظائفها دون الحاجة إلى التخصص أو التدريب أو التعليم مما يفسر ما حدث من تداخل في ممارسة الوظائف لأن الأساس والمهم هو المشاركة في نشاطات الدولة ومسؤولياتها. إلا أن كل ذلك لا يبدو كافياً لفهم طبيعة الفكر السياسي اليوناني والعوامل المتحركة فيه مما يستدعي التعرف أيضاً على العامل الآخر الخارجي المؤثر في هذا الفكر والمتمثل في النظام السياسي في دولة مدينة "إسبرطة" والمختلف في بنيته وخصائصه عن نظم دول المدن الإغريقية الأخرى وبخاصة دولة مدينة أثينا التي انتهت اختلافه عنها ومعها إلى وقوع الحرب بينهما، فكان لذلك كله أثره في الحياة السياسية الأثينية ومن ثم في الفكر السياسي الأثيني.

## خامساً: النظام الإسبرطي:

يُعد نظام دولة-مدينة إسبرطة حالة مميزة ومختلفة بين مجموعة نظم دول المدن الإغريقية، ولعل أبرز اختلافاته وأكثرها عمقاً وأهمية تلك التي ميزت بينه وبين نظام دولة-مدينة أثينا ليصبحا على طرفي نقيض بفعل التعارض الكلي بينهما. فقد كان النظام الديمقراطي الأثيني مناقضاً كلياً لنظام إسبرطة الأرستقراطي، والروح الحضارية الأثينية القائمة على قيمة مثالية عارضتها نزعة إسبرطة العسكرية وميلها إلى القوة والتوسع، فجاءت الحرب بين النظامين ترجمة عملية لهذا التعارض وتجسيداً واقعياً له. وقد استمرت تلك الحرب المعروفة بـ "حرب البيلوبونيز" حوالي ثلاثين 30 عاماً وانتهت بهزيمة الديمقراطية الأثينية ونزعتها القيمة المثالية أمام الأرستقراطية الإسبرطية ونزعتها العسكرية، وقد شعر الأثينيون بعد هذه الهزيمة، ومعهم عامة الإغريق، بالحاجة إلى إعادة النظر في الكثير من ثوابتهم القيمة حتى بات بالإمكان النظر إلى انتصار النظام الإسبرطي على أثينا بوصفه أحد العوامل الأساسية التي ساهمت في تحديد طبيعة الفكر السياسي اليوناني القديم. وكان تأثير إسبرطة في العقل اليوناني ذا طبيعة مركبة، فهو أثر مرتبط بالحقائق الواقعية بفعل انتصارها على أثينا من جهة، وهو من جهة ثانية أثر مرتبط بالخيال لإضفاء العقل الإغريقي خصائص خيالية على إسبرطة ونظامها وحياتها مما ترك أثره في حياة وفكر أفلاطون ودولته المثالية ونظريته السياسية التي أثرت بدورها في أفكار من تلاه من فلاسفة اليونان ونظرياتهم السياسية.

لقد عاشت إسبرطة بعضاً من تقاليد المجتمع اليوناني القديم السياسية والاجتماعية مثلما كان لها تقاليداً الخاصة بها، فقد عرفت هي الأخرى فكرة التمثيل النيابي في مؤسسات السلطة والتشريعات القانونية المنظمة للحياة السياسية والاجتماعية، وتمتع مواطنيها وهم الفئة المحاربة بحقوق مدنية وسياسية خاصة، واستندت حياتها الاقتصادية إلى نظام العبودية/الرق، وكان فيها تجار أجنبي لهم حقوق مدنية دون الحقوق السياسية. لكنها تميزت أيضاً بدستورها ذو الطبيعة الأرستقراطية التي تجمع بين الروح القتالية العسكرية ومحاولة تحقيق التضامن والرضا لدى شعب تميز بجديته وعمليته وروحه العسكرية الصلبة، ونظام الحكم الملكي الوراثي الذي انفردت به إسبرطة والقائم على سلطة مزدوجة لمالكين في آن واحد من أسرتين مختلفتين يحكمان في الوقت نفس بالوراثة وبسلطة متوازنة ومتوازنة تسمح لهما بقيادة الجيش مع مستشارين يتولون الإدارة والتفاوض مع

الأعداء، وأداء الطقوس الدينية، والفصل في منازعات الأمراء والنبلاء.

وتكونت مؤسسات النظام الإيسارطي السياسية من:

#### أ - مجلس الشيوخ:

ويتكون من الملكين مع 28 عضواً من الأرسقراطيين ممن تجاوزوا الستين عاماً ينتخبهم الشعب مدى الحياة، ويتولى المجلس تصريف شؤون الدولة والفصل في القضايا الجنائية والإشراف على النشاط التجاري وإعداد مشاريع القوانين ومناقشتها قبل عرضها على الجمعية العامة/ المؤتمر العام.

#### ب - الجمعية العامة:

وهي المؤتمر العام لمواطني إسبرطة من الذكور وتجتمع كل شهر مرة واحدة، أو أكثر عند الضرورة، بدعوة من المستشارين. وتتولى الجمعية انتخاب الموظفين العامين وتقرير شؤون الحرب والسلام والفصل في القضايا والمنازعات المتعلقة بتولي العرش.

#### ج - المستشارون:

وهي هيئة من خمسة أشخاص يرشحهم مجلس الشيوخ وتنتخبهم الجمعية العامة، وهي عنصر توازن مع سلطة الملكين، وفي كل شهر يقسم الملك بالمحافظة على الدستور، ويقسم المستشارون بتأييد الملكين طالما حافظا على قسميهما. ويمثل المستشارون محكمة مدنية عليا لها حق محاكمة الملك والحكم عليه جنائياً ولهم حق دعوة الجمعية العامة للانعقاد ورئاستها ومتابعة تنفيذ قراراتها، كما لهم حضور اجتماع مجلس الشيوخ ورئاسته عند الحاجة والمحافظة على نظام الدولة داخلياً وخارجياً واستخدام الجواسيس لمراقبة الموظفين ومتابعة تنفيذ قرارات الدولة وجمع أخبار المدن المجاورة لحماية إسبرطة.

أما الحياة العامة في إسبرطة فكانت تسودها الروح القتالية العسكرية لأن جوهر نشاط المواطن الإيسارطي هو التدريب على القتال وممارسته منذ الولادة، ولضمان ذلك يفحص رؤساء قبائل إسبرطة مواليد قبائلهم فيلقون في العراء من كانت به علة أو نقص ولا يستبقون إلا الأصحاء الأقوياء ليكونوا مقاتلين أشداء في المستقبل. ويعيش الذكور جماعياً في مدارس مشتركة حتى سن العشرين

لتأهيلهم لتحمل المشاق وتعويدهم على الخضوع للنظام، وتبدأ الخدمة العسكرية من سن العشرين حتى الثلاثين، وبعدها تتكامل أهلية المواطنين الذكور ويكتسبون جنسيتهم طبقاً لميلادهم المحقق وتدريبهم وتعليمهم وفق مناهج الدولة، وبذلك فإن المواطن الإسبرطي لا يمتحن إلا مهنة واحدة هي الحرب، ويعتمد في توفير معاشه على عمل عبيده، ولا يُسمح له بامتلاك الذهب ولا الفضة، أما النقود فتصنع من الحديد. ولتحقيق هذه الأهداف أقامت إسبرطة نظاماً تعليمياً هدفه الأول صنع المقاتل الصلب القادر على قهر الأعداء ودحرهم من خلال برنامج تدريبي رياضي وعسكري مكثف، وبتعويد الشباب على الطاعة والانضباط الصارم، والحياة التعاونية المشتركة وهو ما جعل من إسبرطة دولة-مدينة عسكرية الطابع مشغوفة بقوتها حريصة على توسيع رقعة سيطرتها الإقليمية. وكان هذا مخالفاً تماماً لنظام التعليم الأثيني الذي استهدف تكوين مواطن متكامل ذو مهارات عسكرية ورياضية ملم بالفنون الموسيقية والخطابية مما يجعل منه مواطناً واثقاً من نفسه قادراً على التعبير عن أفكاره والدفاع عنها والإقناع بها. وقد عكس كل ذلك التباين والاختلاف بين إسبرطة وأثينا وجسد تباين فلسفتها الحضارية وفكرهما السياسي الأمر الذي رجح وقوع الصراع بينهما في "الحروب البيلوبونيزية 441 . 404 ق.م" وانتصار إسبرطة فيها بفعل قدراتها العسكرية المتفوقة.

ونخلص مما تقدم إلى تميز الفكر السياسي اليوناني الذي تم إنتاجه في إطار نظام دولة مدينة أثينا بخصائص عامة وخاصة انعكست عليها تأثيرات الأطر والأركان التأسيسية للفكر السياسي الإغريقي وللمجتمع الأثيني في آن واحد. فنلاحظ على صعيد الخصائص العامة للحضارة الإغريقية:

1 - وحدة البنية الحضارية الإغريقية وغياب الوحدة السياسية المنظمة. فانتفاء دول المدن الإغريقية لمرجعية حضارية موحدة لم ينعكس نظماً في وحدة سياسية تجمع بينها وتوحيدها، فبقي نظام دولة المدينة الشكل التنظيمي السياسي السائد فيها والذي لم ينجح حتى التهديد الخارجي (الفارسي مثلاً) في وضع نهاية حاسمة له. فكانت عوامل الفرقة والاختلاف أكثر فاعلية وأقوى تأثيراً في البيئة السياسية الإغريقية من عوامل الوحدة والتماثل، ويجد ذلك تفسيره في التجذر المبكر للروح الفردية والنزعة الاستقلالية في الشخصية اليونانية فردياً واجتماعياً، فكان نظام دولة المدينة من أهم مقومات الكيان الحضاري الإغريقي حتى كان أفوله واضمحلاله لصالح الاندماج اليوناني في الوحدة

السياسية الإمبراطورية التي أنشأها الإسكندر المقدوني إيداناً بأقول ذلك الكيان واضمحلاله.

2 - تعدد النظم السياسية وتنوعها في دول المدن الإغريقية لتتعدد بذلك وتنوع نواحي الخبرة السياسية اليونانية العملية وتتأسس الأرضية الواقعية اللازمة لإثراء النتاج الفكري اليوناني وإغنائه بتأملات سياسية متعددة بقدر ما هي متنوعة اتساقاً مع غنى التجربة العملية التي تستند إليها وتتعامل معها، وانسجاماً مع ثرائها وتنوع مصادرها النظرية التأسيسية.

3 - شيوع الملاحظة والتأمل المنهجي العلمي المقارن في دراسة الظاهرة السياسية في دولة المدينة الإغريقية وخارجها مما كان أساساً لنوعين من نتاجات الفكر السياسي اليوناني، يتصل أولهما بالتساؤل حول أصل الظاهرة السياسية ونشأتها وعوامل تعدد النظم السياسية وتنوعها وأوجه تماثلها وتباينها وتقويم خصائصها وتحديد أهدافها، ويتصل ثانيها باعتماد منهجية التحليل المقارن التي استخدمها مفكرون منفصلون عن الممارسة السياسية العملية المباشرة غير مشاركين في أنشطتها للبحث في الظاهرة السياسية ودراستها ومقارنتها، فاكسبت نتاجاتهم الفكرية السياسية خصائص المنهجية العلمية المقارنة فأغنتها واغنت بها في آن واحد.

أما الخصائص الخاصة للفكر السياسي في الحضارة الإغريقية فهي:

1 - استقلالية الأعمال الفكرية السياسية عن غيرها من النتاجات الفكرية بما يسر مهمة الباحث في الفكر السياسي الإغريقي ويساعده على تصنيفها وترتيب أنساقها الفكرية وبنياتها المعرفية الموحدة والمنتظمة.

2 - حضور منهجية وأساليب البحث الأكاديمي العلمي المقارن في الأعمال الفكرية السياسية الإغريقية مما يعد نتاجاً إبداعياً لهذه الحضارة اغتنت منه الحضارات الأخرى وساهمت في تطويره وإثرائه في سياق التفاعل المعرفي المتبادل.

3 - غياب تأثير المرجعيات العقائدية الدينية في الفكر السياسي الإغريقي مما أسس قواعد ذلك الفكر على أرضية البحث الاجتماعي الموضوعي وجعل فضاء الفكر السياسي أكثر تحراً من العقائد الدينية الغيبية وأكثر قدرة على تجسيد العناصر الإنسانية والتاريخية والنسبية للسياسة.

4 - تأسيس الفكر السياسي الإغريقي الأثيني لما تلاه من أفكار وممارسات

سياسية، فقد قدر له استمرار حضوره الاجتماعي وتواصل تأثيره البنائي من خلال تأسيسه لما جاء بعده من أفكار ومؤسسات سياسية وتحديداً في النطاق الحضاري الأوربي.

5 - تحرر غالبية منتجي الفكر السياسي الإغريقي ونتاجاته من هيمنة المراكز السياسية السلطوية في مجتمعاتهم ودول مدنهم مما جعلهم بعيدين عن تأثيراتها قادرين على إنتاج أفكار وتأملات سياسية أقرب إلى الموضوعية أحياناً وإلى الرؤية الذاتية التقييمية في أحيان أخرى، لكنها في الحالتين، لا تعبر عن إرادة المراكز السلطوية ولا تتحدث باسمها ولا تدافع عنها، وترتبت على ذلك نتيجتان عمليتان:

أ. وجود أعمال فكرية سياسية يونانية تعارض توجهات المراكز السلطوية صراحة وتختلف معها في رؤيتها السياسية ومواقفها بشكل علني ومباشر.

ب. حضور أسماء المفكرين الذين أنتجوا أعمالاً فكرية سياسية في الحضارة الإغريقية، إلا في استثناءات محدودة، مما ساعد على نسبة الأعمال والأفكار إلى أصحابها والتعرف على مواقفهم واتجاهاتهم الفكرية الحقيقية.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي اليوناني قبل أفلاطون

#### أولاً: الفكر السياسي عند السفسطائيين

انتهت حروب البيلوبونيز، بعد أن استمرت ثلاثين عاماً، بانتصار إسبرطة وهزيمة أثينا النظام والمجتمع والأفكار. ولأن الانتصارات توحى بصواب أفكار المنتصرين ونجاح أنظمتهم وإن لم تكن كذلك، مثلما توحى الهزائم بخطأ أفكار المهزومين وفشل أنظمتهم وإن كانت خلاف ذلك، فقد كان منطقياً وطبيعياً أن تهتز ثوابت الإغريق القيمة في ذلك العصر، فردياً ومجتمعاً، وأن يبدؤوا بإعادة النظر فيها وتقويم جدواها بعد أن تسرب الشك إلى نفوسهم بشأنها واكتشفوا قصورها وعجزها. فكان لا بد إذاً من البحث في عوامل الانتصار وأسبابه والدعوة إلى تحقيقه وإن تطلب ذلك تضحية المهزومين بأفكارهم وقيمهم ومثلهم العليا، ولا بد لمثل هذا البحث من باحثين يتحملون أعباء ومسؤولياته. وكان أول هؤلاء الباحثين مجموعة من محترفي مهنة التعليم ممن أخذوا على عاتقهم

مهمة تعليم الجدل والخطابة للشباب بوصفهما أسهل الطرق وأكثرها قدرة على تحقيق النجاح السياسي والتأثير في الجماهير وكسبها، وقد حمل هؤلاء لقب "السفستائي" وتعني "المعلم الجوال". ولأن هؤلاء السفستائيين كانوا في الأصل من مدن مختلفة لكل منها نظامها وقيمها وأفكارها، ولأنهم نهلوا من مصادر معرفية متعددة، واستندوا إلى مرجعيات حضارية متنوعة. فقد تميزوا بثقافة واسعة ذات خصائص اجتماعية ونفسية وتاريخية ونقدية متشككة دفعت بالنشاط الفكري نحو وجهة جديدة بعيداً عن توجهاته السالفة المنصبة على تأمل الإلهيات وموضوعات العلم الطبيعي والبحث فيها، فوقائع الحياة بعد انتهاء الحرب دفعت إلى الاهتمام بالإنسان وقضاياه ومشكلات حياته ومصالحه الفردية بدلاً من المدينة ونظامها ووحدتها. وتولى السفستائيون القيام بهذه المهمة عندما اتخذوا من الإنسان الفرد محوراً لاهتمامهم وجعلوا نجاحه وسعادته موضوع انشغالهم، فكان همهم تعليم تلامذتهم الانشغال بتفاصيل حياتهم العملية ومشكلاتها اليومية والطرق المؤكدة للنجاح السريع فيها وصولاً إلى ما اعتقدوا أنه السعادة الإنسانية الحقة، فكان انشغالهم بما هو نافع ومفيد لا بما هو حقيقي وصحيح.

هكذا كان ظهور المدرسة السفستائية استجابة فكرية للحاجات العملية للمجتمع الإغريقي عموماً والأثيني خصوصاً في ضوء أحداث القرن الخامس ق.م وتحولاته الكبرى. جسدت تلك الحاجات العملية وأفصحت عنها طبيعة النظام الديمقراطي الأثيني وآلياته التي تسمح لكل أثيني حر ذكر بالغ يتمتع بصفة المواطنة بالوصول إلى مواقع السلطة والمسؤولية لمجرد صدفة القرعة لا بالجدارة أو الأهلية ونظامه القضائي المفتقر إلى وجود المحامين المتخصصين والمخترفين. فتأكدت بذلك الحاجة لتعلم المنطق والجدل وقواعد الخطابة وأساليب الإقناع وكسب تأييد المستمعين، يتساوى في ذلك الطامحون إلى النجاح السياسي من الأرستقراطيين أو العامة والمتخاصمون أمام المحاكم لحاجتهم إليها للدفاع عن أنفسهم ودحض حجج خصومهم وكسب قضاياهم لا فرق في ذلك بين أن يكونوا ظالمين أو مظلومين فالمهم هو أن تكون النتائج في النهاية لصالحهم. ولا يُنسى هنا أثر الاحتكاك بالشعوب الأخرى وحضاراتها في طرح العقل الإغريقي لمزيد من التساؤلات حول صحة القيم السائدة في المجتمع/المجتمعات الإغريقية ومعتقداتها وأفكارها التي أصبحت موضع شك قاد إلى القول بنسبيتها وعدم ثباتها.

لقد كانت أبرز خصائص السفستائيين "المعلمين الجوالين" أنهم أول من



احترف هذه المهنة في بلاد الإغريق، وأن تعليمهم انطوى على غايات عملية أساسها تحقيق النجاح السياسي بتعليم طلبتهم سبل الإقناع والإغراء والإفحام ورفع كفاءاتهم ليكونوا ساسة المستقبل الناجحين مما جعل من هذا الأسلوب التعليمي صدمة للمجتمع وقيمه الدينية والأخلاقية والسياسية. وقد كان السفسطائيون في الغالب يتمتعون بمعارف تقنية واسعة ويحيطون بالعديد من الفنون العملية والصناعات التطبيقية النافعة التي آمنوا بضرورتها للحياة الاجتماعية ابتداءً من أكثر المهن وضاعة وانتهاءً بأهم الفنون والصناعات وأكثرها خطراً "السياسة" التي يتباهى السفسطائيون بتعليم تلاميذهم أسسها ومبادئ النجاح فيها. ولعل أبرز ما جاء به هؤلاء المعلمون الجوالون وكان أساساً للكثير من أفكارهم ونظرياتهم اللاحقة هو النزعة الإنسانية (الفردية) التي تجعل من "الإنسان مقياس كل شيء"، وتدافع عن حق الإنسان الفرد في البحث عن سعادته والدفاع عن مصالحه دون الخضوع لأي قيد خارجي دينياً كان أو أخلاقياً أو قانونياً، وترفض كل ما هو غير طبيعي كالقوانين الوضعية التي رأى السفسطائيون أنها ابتكار بشري اصطناعي وتعسفي يتعارض مع روح الطبيعة ويقف معها على طرفي نقيض، والسلطة السياسية التي عدوها مجرد وسيلة يستخدمها بعض الناس لإشباع شهواتهم وتحقيق مطامعهم الخاصة على حساب الآخرين ومصالحهم.

وكان من أشهر هؤلاء السفسطائيين:

## 1. أنتيفون

اعتقد أن القانون مجرد اتفاق أو عرف سائد يتعارض مع طبيعة الأشياء التي تؤكد حرص الإنسان على تحقيق مصلحته أولاً وأخيراً، وأن خضوع الفرد للقانون وأحكامه مرجعه خوفه من العقاب أو الفضيحة، فإن كان آمناً منهما، فإنه سيخالف تلك الأحكام من أجل مصالحه بشرط ألا يعرض نفسه للاتهام بجريمة الخروج على القانون. ولأنه لم يكن يؤمن بالقوانين، فقد عارض مفهومها للعدالة واعتقد أن ما هو عادل من وجهة نظر القانون قد يكون ظالماً من وجهة نظر الطبيعة، لذلك رأى عدم جدوى المفهوم القانوني للعدالة لأنه لا يمنع وقوع الضرر، وإن وقع الضرر لا يستطيع إصلاحه، ومن يطبع القوانين ويخضع لعدالتها على حساب مصلحته سيخسر ولن يربح شيئاً. ويخضع مفهوم الطبيعة في اعتقاده للفرد الذي يحدد هذا المفهوم ويتحكم فيه، لذلك ينصب مفهوم الطبيعة عنده على الإنسان الفرد وحقه في تأمين مصلحته الخاصة وضمانها والدفاع عنها حتى

وإن تعارضت مع القيم والأخلاق والأعراف والقوانين السائدة. لذلك كان يعتقد بوجود نوعين من القوانين: القانون الوضعي والقانون الطبيعي.

القانون الطبيعي	القانون الوضعي
لا مفر منه	مفيد
تخلقه الطبيعة بعيداً عن الإرادة الإنسانية	تخلقه الاتفاقات الإنسانية الإرادية
يجب احترامه والخضوع لأحكامه.	لا يصح احترامه، لكن على المرء التظاهر بذلك تجنباً للقصاص، وأن يحاول خرقه والخروج عنه كلما كان ذلك ممكناً.

وانتهت أفكار هذه على المستوى السياسي إلى التأكيد على أن القوة هي أساس الحصول على السلطة وممارستها، وأن العدالة هي ما يحقق مصالح الأقوياء، إذ ليس للعدالة قواعد ثابتة ومحددة يمكن تحقيقها وإخضاع الناس لها، والمصلحة الشخصية هي المحرك الأول للسلوك الإنساني، وبذلك يكون الحق السياسي بيد الأقوى، فالقوي هو العادل وعليه تجنب الخضوع للقوانين لأنها عقبات غير طبيعية تقيد الرغبات الطبيعية للأقوياء. والأديان هي الأخرى قيود غير طبيعية على الإنسان، فالآلهة غير موجودة بالنسبة لمن لا يؤمن بها وموجودة بالنسبة لمن يؤمن بها، أما "أنتيفون" نفسه فإنه كما يقول لا يعرف شيئاً عن حقيقة الآلهة لغموض الموضوع وقصر الحياة وعدم كفايتها لبحث هذا الأمر العويص، لكنه أعلن استعداداً للتحدث عن الآلهة استجابة للتقاليد السائدة فحسب.

## 2. بروتاجوراس

جعل من الإنسان مقياس كل شيء، ورأى فيه الأصل في كيان دولة-المدينة ومحور نظامها السياسي بل وحياتها السياسية أيضاً، وتنشأ الدولة عنده عن حاجة البشر لتنظيم حياتهم بشكل آمن ومستقر، إذ كانت الأحوال المادية للبشر قاصرة بقصور قدراتهم وخبراتهم ومعارفهم مما أوقع بينهم الفرقة والصراع، عندها أرسل كبير الآلهة (زيوس) رسوله الإله (هرمس) إلى البشر ليهب لهم فضيلتي العدالة/القانون والشرف/الحياء لتكونا أساس النظام في مجتمعهم الجديد، نظام دولة المدنية، والرادع لسلوك الإنسان والمنظم له. لذلك فإن العدالة والشرف فضائل طبيعية مصدرها الهبات الإلهية لتأسيس للحياة الاجتماعية وضمان

استمرارها، والتخلي عنهما يعرض دولة المدينة إلى الفوضى والاضطراب، لذلك يجب القضاء على كل من يخالفهما ضمناً لمصلحة دولة المدينة. واعتقد بروتاجوراس أن هدف الفكر وغايته هو حسن التمييز وليس الحصول على الحكمة أو البحث عن الحقيقة، ولذلك فإن هدف التعليم هو أن يحسن الرجل إدارة شؤون منزله ويكتسب الأهلية للمشاركة في إدارة شؤون الدولة بجدارة، أي أن هدف التعليم هو تزويد الأفراد بمعارف وخبرات تجعلهم مواطنين صالحين. ويتفق بروتاجوراس مع أنتيفون في مراعاة العامل الروحي القيمي وأخذه بنظر الاعتبار وإدراك ضرورة إدخاله على النزعة المادية العملية لدى السفسطائيين لتخفيفها، فقد جعل العدالة والشرف فضائل وهبتها الآلهة للبشر رغم أنه أوضح أن الإنسان لا يستطيع معرفة شيء عن الآلهة. وكان موقف هذين المفكرين متحفظاً إزاء الروح الفردية المطلقة التي سادت أفكار السفسطائيين، وبشأن العلاقة بين الفرد وسلطة النظام الاجتماعي المتمثلة في القوانين والقيم والأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع.

### 3. كالكيز

كان من الداعين إلى الفردية المطلقة والقائلين بتعارض الطبيعة مع القوانين وتقاطعها معها كلياً حتى أنه أعلن رفضه للقوانين، ودعا إلى عدم الخضوع لأحكامها مستنداً في ذلك إلى:

- 1 - اعتقاده بأن القوانين هي مجرد عقود أو اتفاقات يصنعها الضعفاء ليستلبوا باسمها حقوق الأقوياء التي هي في رأيه حقوق عادلة لأنهم يستمدونها من قوتهم التي منحها لهم الطبيعة فأهلتهم بها للحصول على السعادة.
- 2 - اعتقاده بأن القوانين تخلق أوضاعاً أخلاقية لا تناسب إلا العبيد، فهي وسيلة الضعفاء لخداع الأقوياء ومنعهم من الانتفاع بما تمنحه لهم الطبيعة من قدرات تؤهلهم لتحقيق مصالحهم، لذلك فقد رأى أن بمقدور الرجل القوي الذي لا يخضع للقوانين أن يجعل من إرادته حقيقة واقعة ومؤكدة لأن الحق، عنده، هو القوة والقوة هي الحق.

### 4. تراسيماخوس

آمن بفردية مطلقة وأنكر وجود شيء أسمه حق طبيعي، أما الحق عنده فهو ما تسنه وتنفذه أقوى سلطة في الدولة ووفقاً لما تراه متناسباً مع مصالحها. الحق

إذاً هو ما تراه هذه القوة في أية دولة وجدت ومهما كانت طبيعة الأفعال الصادرة عنها ونوعية أهدافها، فمن العدل، كما رأى تراسيماخوس، أن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء وأن يستمتع أصحاب السلطة بكل المكاسب التي ترضي مطالبهم وشهواتهم لقاء إدارتهم لشؤون الحكم.

هكذا كانت الأفكار السياسية السفسطائية في موقفها من مشكلة العلاقة بين الفرد والسلطة وآليات التنظيم والردع الاجتماعيين تراوح بين الاعتدال والتطرف مع تبنيها لمبدأ "الحق هو القوة والقوة هي الحق" لتجعل من السيادة حقاً يحوزه الأقوياء سواء استند ذلك إلى فكرة الحقوق الطبيعية أو فكرة القوة المطلقة. واعتقدوا أن الدولة نتاج للعرف بينما الفرد نتاج الطبيعة، وهو كائن مستقل له ذاتية التي لا يمكن التخلي عنها أو القبول بتذويبها في النظام السياسي ولصالحه. وأكدت أفكارهم أيضاً على نسبة الحقائق والأفكار وعدم إطلاقها أو ثباتها، وجعلت قيمة الأشياء والأفكار مرتبطة بفوائدها العملية التطبيقية، وأعلنت المساواة الطبيعية بين البشر، ورأت في التمايز ظاهرة عرفية اصطناعية. وبذلك زعزت أفكار السفسطائيين أسس نظام دولة المدينة وأضعفت قوة قوانينها وأعرافها وتقاليدها، وشككت في كل تراث إنساني عندما وضعته موضع التضاد والتعارض مع الطبيعة، فأثرت بشكل أو بآخر في الفكر السياسي اليوناني القديم وحددت مواقفه واتجاهاته وصاغت مساراته القادمة في جوانب مهمة وأساسية منها.

### ثانياً: الفكر السياسي عند هيبودام

وهو مهندس أجاد في تخطيط المدن بقدر ما أجاد تقديم أفكار سياسية تميزت بالعمق والانتظام حتى وصفه "أرسطو" بأنه أول من أعطى فكرة واضحة عن أفضل أشكال الدساتير، وخصص واحداً من فصول كتابه السياسة ليعالج فيه أفكار هيبودام السياسية ويعرض بنود دستوره. ولم يشارك "هيبودام" في حياة أثينا السياسية لأنه كان من الأحرار الأجانب، لكنه كان أول من صاغ في الفكر السياسي اليوناني القديم، من غير مواطني دولة مدينة أثينا، صورة دولة مثالية ووضع لها دستورها وأسس نشأتها وقيامها التي تكرر ظهور كثير من قواعدها وعناصرها في دولة أفلاطون المثالية.

جعل "هيبودام" التقسيم الثلاثي أحد الأسس المهمة لدولته المثالية التي

رأها مكونة من عشرة آلاف مواطن موزعين على ثلاث طبقات اجتماعية:

- 1 - طبقة الحكام " المثقفين " ولها لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية.
- 2 - طبقة العسكريين وتتكون من القادة/ الضباط والجيش المحارب وعامة الناس القادرين على حمل السلاح.
- 3 - طبقة العاملين وتتكون من الصناع والفلاحين والتجار.

ووفقاً لتقسيم هيودام الثلاثي تُقسم أراضي الدولة إلى:

- 1 - أراض مقدسة خاصة بالأغراض الدينية
- 2 - أراض خاصة بالفلاحين
- 3 - أراض خاصة بالمحاربين على أن تكون ملكية هذه الأخيرة للدولة لكي لا يعاني النظام السياسي من السلبيات التي تعاني منها أنظمة الحكم القائمة آنذاك نتيجة للصراع بين الحكام والقادة العسكريين، ولتحرر هذا النظام من خلال ملكية الدولة للأرض من العجز السياسي الناجم عن غياب التخصص وعدم تحديد المسؤوليات، ويتطهر من الفساد السياسي المرتبط دائما وأبدا بالثروات.

وكانت قوانين دولة-المدينة المثالية التي وضع "هيودام" أسسها ذات طابع جنائي جزائي تنحصر اهتماماتها بالجرائم المرتكبة ضد:

- 1 - الشرف
- 2 - الملكية
- 3 - الأرواح

وعلى ذات المنوال قسم اختصاصات الإدارة ومؤسسانها في دولته المثالية إلى:

- 1 - إدارة تختص بشؤون مواطني الدولة
- 2 - إدارة تختص بالأجانب المستوطنين
- 3 - إدارة تختص بالأجانب غير المستوطنين

وعلى الرغم من تبني "هيودام" لفكرة التقسيم الطبقي القائم على التخصص المهني، إلا أنه لم يمنح حق احتكار ممارسة السلطة السياسية لأي من طبقات مدينته، مفضلاً توسيع نطاق هذا الحق وجعله من نصيب المواطن الذي

يختاره الشعب بالانتخاب لتحمل مسؤوليات الحكم، مخالفاً بذلك قواعد الديمقراطية الأثينية التي رفضت نظام الانتخاب لأنها رأت فيه وسيلة أرستقراطية لاختيار الحكام، وأخذت بدلاً عنه بنظام القرعة كأساس للاختيار لأنها رأت فيه تجسيدا لروح المساواة بين المواطنين في الحقوق والفرص. واختار هيبودام من بين أنواع أنظمة الحكم المختلفة (النظام المختلط الثلاثي) الذي اعتقد أنه أفضل النظم استنادا إلى فرضية: إن النظام ذو الطبيعة الواحدة سرعان ما يتعرض للفساد بسبب طبيعته الأحادية هذه، بينما النظام المختلط الذي تجتمع فيه وتتفاعل طبائع متنوعة، تتوازن طبائعه هذه وتمنع كل منها الأخرى من الفساد، فضلا عن قدرة هذا النظام على الجمع بين مزايا الأنظمة الثلاث:

1 - الملكي الفردي

2 - الأرستقراطي النخبوي

3 - الديمقراطية الشعبي

حيث تخضع فيه السلطة الملكية لقيود المصلحة العامة واشتراطاتها، وتم موازنة تلك السلطة بعناصر مستمدة من النظامين الأرستقراطي والديمقراطي. وعن "هيبودام" أخذ فلاسفة السياسة ومفكروها الإغريق (أفلاطون وأرسطو) فكرة الدستور المختلط لكنهم جعلوه نظاما مختلطا ثنائيا، ثم أخذها عنهم الرومان (بوليب وشيشرون) الذين عادوا إلى تبني نظام "هيبودام" عن الدستور المختلط ثلاثيا، وهي الفكرة التي أخذها عنهم المفكرون الغربيون وأعادوا إحياءها من جديد حين تبناها وطبقها الآباء المؤسسون للولايات المتحدة جاعلين نظام الحكم فيها نظاما مختلطا ثلاثيا (رئاسي يشبه النظام الملكي، ومجلس شيوخ يشبه النظام الأرستقراطي، ومجلس نواب يشبه النظام الديمقراطي). وتضمن برنامج "هيبودام" الاجتماعي في ثنياه ملامح اشتراكية جسدتها دعوته لوضع مصادر الثروة في يد المجتمع، ومناداته بالقضاء على أسباب التفاوت في الثروات لأنها سبب الصراعات والثورات كما أوضح أرسطو ذلك لاحقا وبشكل مفصل وموثق، وجعله التعليم ضمن مسؤوليات الدولة واختصاصاتها كما أوضح أفلاطون ذلك لاحقا وبشكل مفصل وموثق أيضا، وقوله بمسؤولية الدولة عن الأخلاق والمحافظة على الآداب العامة.

## ثالثاً: الفكر السياسي عند سقراط

لا نعرف عن سقراط أكثر من كونه مواطناً أثينياً من أبناء إحدى الجزر اليونانية في رواية ومن أبناء أثينا في رواية أخرى، وأنه كان يعمل صانع فخار، فضلاً عن تعليمه الفلسفة للناس في أسواق أثينا وشوارعها دون أجر، وحوكم عام 399 ق.م بتهمة الإساءة لآلهة المدينة وإفساد عقول الشباب، وحكم عليه بالموت وعمره حوالي سبعون عاماً. عاصر سقراط السفسطائيين، وتبادل معهم الاتهامات، ورفض آراءهم حول الإيمان بالقوة وعدم الخضوع للقوانين الوضعية، وإليه ينسب الدور الأهم في توجيه الحركة الفكرية في بلاد الإغريق في عصره وإرساء الأسس التي قامت عليها الفلسفة لاحقاً. وقام منهج سقراط التعليمي وأسلوبه التحاوري على دعامين:

- ◆ الشك والسخرية: بادعائه عدم المعرفة وتساؤله طلباً لمزيد من الإيضاح والتفسير، ليدفع بمحدثه إلى نقض ما سبق وقدمه من آراء، ليبنى له سقراط أفكاره وآراءه من جديد ولكن وفقاً لمفهومه الخاص.
  - ◆ الاستنباط والتوليد: بالحوار والتساؤل ليساعد محدثه على الوصول إلى أفكار جديدة تقترب من جوهر الحقيقة بقدر ما يكون ذلك ممكناً.
- وتتلخص أبرز أفكار سقراط السياسية في:

- نقد الديمقراطية الإغريقية، وبخاصة في أنموذجها الأثيني، ورفض نظريتها في المساواة بين المواطنين، وأسلوبها في اختيار من يتولون الوظائف العامة بالقرعة بذريعة المساواة، لأن المساواة عنده لا تعني العدالة، لأن من غير الممكن مساواة الذين يعلمون بالذين لا يعلمون، أو الذين يعملون بالذين لا يعملون، ولأن القرعة يمكن أن تتسبب في حرمان المجتمع من خدمات أهل الخبرة وأصحاب المؤهلات عندما توفر للعاجز والكفوء فرصاً متساوية دون تمييز بينهما.
- رفض الحكم الذي تمارسه جمعية وطنية (مؤتمر عام) ذات سيادة تتساوى فيها دون تمييز أدوار وأصوات الجهلة بفن السياسة والعارفون به.
- الاعتقاد بأن الفضيلة مصدرها المعرفة التي تقود إلى الفضيلة (الفضيلة هي المعرفة والمعرفة هي الفضيلة)، وأن طبيعة الإنسان خيرة بالفطرة ولا تأتي بظلم أو شر إلا عن جهل وقصور في معرفة الحق والفضيلة، لذلك

لا بد من التعليم والمعرفة للوصول إلى الفضيلة التي هي أساس صلاح المجتمع وصلاح نظام الحكم فيه.

- الدعوة إلى تولي الحكماء وأصحاب المعرفة لشؤون الحكم وتحمل مسؤوليات السلطة، فالْحُكم الفاضل مصدره فضائل الحكام التي مصدرها علو معارفهم وعلومهم وليس فوزهم لا بالفرعة ولا حتى بالانتخاب.

- الإيمان بحكم الفرد المستبد المستنير/ حكم الفيلسوف المطلق السلطة مستنداً في ذلك إلى مبدأ (الفضيلة هي المعرفة)، حيث إن الفيلسوف هو الأكثر معرفة فهو إذا الأكثر فضيلة بما يجعله الأكثر أهلية لتولي الحكم، ولعل في استلهاهم أنظمة الحكم المطلق لأفكارها ومنطلقاتها من الفكر السقراطي ما يجعل من هذا الفيلسوف عدواً للنظام الديمقراطي الذي أصبح في النهاية عدوه وحكم عليه بالموت.

- إن العدالة في مفهومها الإغريقي تقوم على احترام القوانين والخضوع لأحكامها أيضاً كان مصدر هذه القوانين وطبيعتها ومصدرها، وكلما احترام المجتمع قوانينه وحرص على تطبيقها كلما دل على صلاحه وفضيلته، وكل ذلك يتماشى مع عقلانية السلوك الإنساني، لأن الاحترام الإنساني للقوانين هو إخضاع للغرائز الأدنى في الإنسان لأسمى مكوناته (العقل) المتجسد في القوانين.

- إن احترام المجتمع لقوانينه ينتج عن مبدأ سيادة القانون وخضوع جميع أفراد المجتمع (حكماً ومحكومين) لأحكامه، أي خضوع المجتمع لدستوره الذي شرعه وقوانينه التي وضعها وليس لأهواء الحكام وآرائهم المتغيرة.

وقد دفع سقراط حياته ثمناً لإيمانه بفكرته الأخيرة عن سيادة القانون عندما رفض الفرصة التي وفرها له تلامذته ومريدوه للهرب من السجن والتخلص من حكم الإعدام الصادر بحقه، لأنه رأى في هروبه خرقاً للقوانين حتى لو أنها حكمت عليه ظلماً، وعدَّ هروبه من الحكم الصادر عليه انتهاكاً متعمداً لحرمة القوانين وسيادتها سيؤدي بالنتيجة إلى إفساد المجتمع وتخريب أخلاق شبابه وفضائلهم، وهذه هي التهمة التي حوكم سقراط بسببها ونفاها تماماً فكيف يمارسها الآن؟ ولكن محاكمة سقراط والتهم الموجهة إليه، كانت ذات مضمون سياسي، فأساسها نقده للديمقراطية الأثينية وتفنيده لمبادئها ومركزاتها، واتهامه لجمعيته العامة وساستها بفقدان الفضيلة وانعدامها فيهم بحكم جهلهم وافتقارهم



للمعرفة مما يفسر دعوته إلى معالجة الشأن السياسي استناداً إلى معرفة فلسفية وأفق معرفي عقلاني، وهذا ما رأى فيه الديمقراطيون الأثينيون عدم ولاء للدولة وخيانة عظمى لها، فاتهموه وحاكموه وأعدموه، فكان بذلك من أبرز وأول شهداء الصراع بين الفكر والسلطة وبين الحرية والفضى.

### المبحث الثالث

#### الفكر السياسي عند أفلاطون

أفلاطون فيلسوف إغريقي من دولة مدينة أثينا ولد في القرن الخامس ق. م من أسرة أرستقراطية من أركان السلطة في أثينا ولم يعرف تاريخ مولده بدقة (بين أعوام 427.429 ق. م)، وهو من أبرز تلامذة سقراط والمتأثرين به فكراً وأسلوباً، أخذ عنه فكرة الفضيلة هي المعرفة، ونقده للنظام الديمقراطي وأسس مبادئه، واعتقاده بعدم تساوي البشر، وتفضيله حكم الفيلسوف المطلق/سلطة الحاكم المستبد المستنير، وتابعه في أسلوبه التشكيكي الساخر واستنباطه للأفكار عن طرق الحوار. تأثرت أفكاره بحياة أستاذه سقراط وموته المأساوي وما عاصره من أحداث حروب البيلوبونيز بين إسبرطة وأثينا والتي انتهت بهزيمة هذه الأخيرة وتحرك الأرستقراطية الأثينية لإقامة نظام جديد خضعت أثينا في ظله لحكم 30 طاغية حاولوا إزالة جذور نظامها الديمقراطي السابق وآثاره. وعندما فشلوا في ذلك، لجثوا إلى العنف والقسوة في التعامل مع مواطنيهم الذين عاشوا في هذه المرحلة عهداً من التطرف والعنف الأرستقراطي لم يختلف كثيراً عن عهد التطرف والعنف الديمقراطي الذي سبقه، فلا الديمقراطية سلكت سبيلاً سويماً ولا الأرستقراطية فعلت ذلك، ولأن أفلاطون عاش العهدين وأدرك سلبياتهما، فقد نقم عليهما وإن كانت لنقمته أسباب مختلفة بالنسبة لكل نظام منهما.

رحل أفلاطون عن أثينا بعد موت سقراط متوجهاً إلى (سرقوسا/سرقسطة) في عهد طاغيته (ديونيسيوس) الذي تخوف لاحقاً من أفكار أفلاطون فتخلص منه ببيعه في سوق الرقيق كما يباع العبيد لولا أن أنقذه أحدهم بأن اشتراه وأعتقه. ثم عاد إلى أثينا وأنشأ مدرسة في مكان يحمل اسم أحد الأبطال اليونانيين (أكاديمس) فعُرفت مدرسته باسم (أكاديمي أو الأكاديمية)\*، وكان يُعلم التلاميذ

---

(\*) ارتبط هذا الاسم وما زال بالمؤسسات التعليمية الجامعية الأولية والعليا المستندة إلى أسس منهجية وتخصصات علمية متنوعة في نطاق الدراسات الإنسانية - الاجتماعية والطبيعية.

في مدرسته دون أجور. تفرغ أفلاطون في هذه المرحلة للتفكير والتأليف والتعليم، ولم يغادر أثينا بعد ذلك إلا مرتين قصيرتين حاول فيهما، دون نجاح، أن يعثر على فرصة جديدة لتطبيق الأفكار التي آمن بها ودعا إليها. وكانت تلك الرحلتان إلى (سرقوسا/سرقسطة) أيضاً، ولكن هذه المرة بدعوة من (ديونيسيوس الابن) الذي تولى حكمها بعد والده، وظن أنه يريد تطبيق أفكار أفلاطون السياسية وبناء دولة المدينة المثالية، لكنه لم يحتمل تلك الأفكار طويلاً، فحاول البطش بأفلاطون الذي سارع في العودة إلى أثينا. وكرر (ديونيسيوس الابن) بعد سنوات دعوته لأفلاطون مرة أخرى، ولم تكن النتائج بأفضل منها في المرة الأولى فكان ذلك آخر عهد أفلاطون بالسياسة في آفاقها العملية.

كتب أفلاطون العديد من المؤلفات التي اتخذت صورة المحاورات، وغلب على القسم الأكبر منها الطابع السياسي ومن أشهرها (الجمهورية)، السياسي وتسمى أحياناً رجل الدولة، (القوانين) وهي تتتابع زمنياً تعبيراً عن مراحل حياة أفلاطون الزمنية والفكرية المتعاقبة، وتجسيدا للتطور الحاصل فيها من كتاب مرحلة الشباب (الجمهورية) إلى كتاب الرجولة والنضج (السياسي/رجل الدولة) فكتاب الشيخوخة والحكمة (القوانين). ومنها ومن أعمال أفلاطون الأخرى نستمد معرفتنا بأفكاره ونحدد طبيعة إجابته عن الأسئلة المتعلقة بالظاهرة السياسية، وهي أفكار وإجابات كان محورها دائماً فكرة أستاذه سقراط "الفضيلة هي المعرفة والمعرفة هي الفضيلة" التي آمن بها أفلاطون أيضاً وتبناها جاعلاً منها الأساس الذي بنى عليه أفكاره في النطاقين الفلسفي والسياسي حتى لم يعد بالإمكان الفصل بين هذين الفيلسوفين على المستوى الفكري لانطلاقهما من هذه الفكرة واستنادهما إليها من جهة، ولأن أفلاطون من جهة ثانية وضع مؤلفاته في صورة محاورات كان سقراط المحاور والمتحدث الأول فيها.

### أولاً: أصل السلطة ومصدر شرعيتها

انصب الجهد الأساس لأفلاطون في كتابه "الجمهورية" على البحث في الطبيعة العامة لدولة المدينة الفاضلة المثالية من حيث هي أفضل أنواع الدول، متجنباً البحث في إمكانية أو عدم إمكانية وجودها فذلك أمر يبدو أنه لم يفكر فيه آنذاك لأنها أفضل دول-المدن وهذا وحده كاف لجعلها في نظره حقيقة واقعة لا مجال لمناقشتها. وتنشأ الدولة عند أفلاطون، عموماً، نشأة إنسانية إرادية، أساسها قدرات البشر المحدودة وحاجاتهم المتعددة المتنوعة مما يفرض عليهم

الاجتماع والتعاون لتتضافر جهودهم وتتكامل أدوارهم في إطار نظام مجتمعي متوازن أساسه التخصص وتقسيم العمل لإنجاز الواجبات وتحقيق الأهداف. حيث يقدم كل فرد في هذا النظام المجتمعي التعاوني المتكامل، أفضل ما لديه ليحصل من الآخرين على أفضل ما لديهم، فيحصل الجميع على الأفضل من الجميع، ولكن اجتماع الناس وتعايشهم معا وتعاونهم، يُحوجهم الى إدارة شؤونهم وتنظيم علاقاتهم وتفاعلاتهم ليس داخليا فحسب، بل وخارجيا أيضا، ولأن وظيفة إدارة المجتمع وتوجيهه هي الأساس والمنطلق لكل الأعمال الأخرى فيه والمحدد لطبيعتها وأهدافها، توجب أن يكون ما يقدم في نطاقها هو أفضل الأفضل. فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة والمعرفة هي الفضيلة، كان أفضل من يتولى مهمة إدارة الشأن السياسي في الدولة أكثر أفرادها معرفة لأنهم أعرفهم بأفضل سبل الإدارة السياسية وأعلمهم بمثال الخير الأسمى ونموذج الفضيلة الأرفع وأقدرهم على تحقيقه وتجسيده وهؤلاء هم الفلاسفة.

وتستند أفكار أفلاطون هذه إلى قاعدتين أساسيتين:

- 1 - اختلاف قدرات البشر العقلية وتباين مهاراتهم العملية بحيث يكون بعضهم أكثر أهلية من غيرهم لإنجاز أعمال معينة ووظائف محددة.
- 2 - قابلية القدرات العقلية البشرية والمهارات العملية للنمو والتطور عبر البرامج التعليمية والتدريبية.

فإذا ما كان ترتيب دولة المدينة على غير هذه القواعد انعكس ذلك سلبا على كل عناصر الحياة فيها وتفصيلها بما في ذلك ما يتعلق منها بالعمل السياسي ومسؤولياته، فالتعامل مع البشر وفقا لقاعدة المساواة دون ملاحظة الفوارق بين قدراتهم الطبيعية ومؤهلاتهم الفردية، سيجعلهم وكأنهم شخص واحد في صور متعددة مما يتعارض تماما مع قاعدة (التخصص) القاعدة الأولى لفكر أفلاطون في كتاب الجمهورية، أما قاعدته الفكرية الثانية فستسقط عندما تنعدم خبرات الأفراد ومهاراتهم المكتسبة بالتعليم والتدريب، فتضعف مواهبهم وتضمحل قدراتهم ويمتنع نموها وتطورها. ووفقاً لهذا التصور، فإن فكرة الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم، وهما شيء واحد أو وجهان لعملة واحدة، لا تبدو بدعة مستغربة ولا أمراً مستنكراً، فهي تفترض أن فضيلة الفيلسوف الحاكم سببها ومصدرها معرفته مثلما أن معرفته هي سبب وعلّة فضيلته، ولأن قدراته العقلية ومهاراته الطبيعية قد تطورت وترسخت بالتعليم والتدريب لتكون الأفضل بين مواطني دولة المدينة

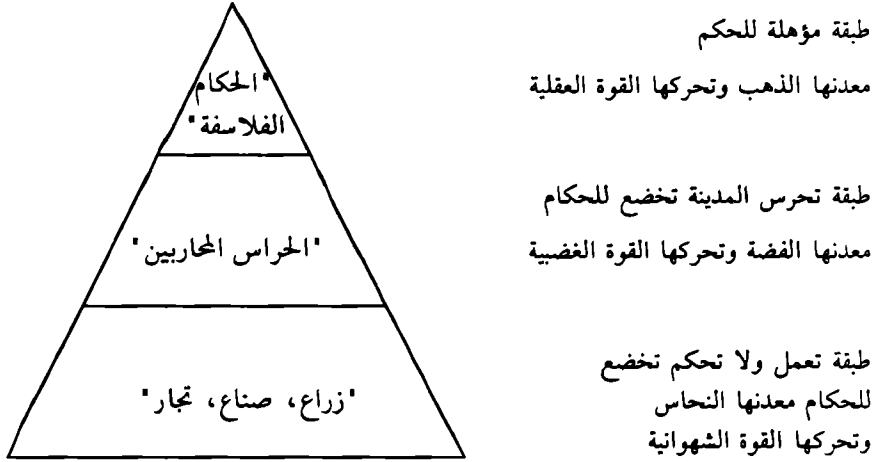
المثالية، فهو إذا أصلحهم وأكثرهم أهلية لحكم هذه المدينة وإدارة شؤونها، بناء على كونه أعرفهم بخيرها وأعلمهم بسبل تحقيق سعادتها وطرق الوصول إليها.

وإذ تنشأ الدولة عند أفلاطون عن حاجة المجتمع الإنساني وبياراته، فإنها تتخذ لديه صورة كيان حي واحد يتألف من أجزاء (أعضاء) متعددة ومتنوعة، يختص كل جزء/عضو منها بوظيفة محددة يحتاجها الكيان لضمان حياته واستمراره ونحتاجها الأجزاء/الأعضاء الأخرى لضمان وجودها واستمرارها في أداء وظائفها، وتقوم هي بنفس الدور بالنسبة له فتتكامل وجودياً ووظائفياً في إطار علاقة تفاعلية كلية تضمن لهذا الكيان/الدولة حياته وسعادته (النظرية العضوية). فإذا كان العقل الإنساني هو الأصل في نشوء الدولة، كما افترض أفلاطون، فإن أفضل الدول هي التي تحكمها أفضل العقول، ولأن الفلاسفة هم أصحاب هذه العقول فهم إذاً الأجدر بحكم الدولة-المدينة والأحق بذلك. ولكن وجود دولة المدينة واستمرار حياتها يحتاج أيضاً إلى من يقومون بأداء وظائفها الأخرى تبعاً لمؤهلاتهم الطبيعية، لذلك يقسم أفلاطون طبقات المجتمع فيها تقسيماً ترتبط فيه اشتراطات القدرة الطبيعية والخبرة التعليمية والطبيعة التكوينية والقوة النفسية. وتشمل طبقات المجتمع لديه:

- 1 - طبقة الحكام/الفلاسفة المؤهلون بحكم قدراتهم العقلية المتفوقة لحمل مسؤوليات الحكم وأعبائه.
- 2 - طبقة الحراس/المحاربين المؤهلون بحكم قدراتهم الجسدية والعقلية لحمل مسؤولية حراسة الدولة والدفاع عنها.
- 3 - طبقة المنتجين/المزارعين والصناع والتجار المؤهلون بحكم قدراتهم الجسدية لحمل مسؤولية توفير مستلزمات الحياة المادية للدولة والخضوع للحكام وطاعتهم.

ويضع أفلاطون لهذا التقسيم أساساً دينياً أسطورياً ليضمن اقتناع الناس به وقبولهم له، ويفترض هذا الأساس أن أصل البشر من باطن الأرض، وأن الآلهة عندما خلقتهم مزجت مادة بعضهم ذهباً وهؤلاء هم الفلاسفة الحكام، ومزجت مادة غيرهم فضة وهؤلاء هم الحراس، ومزجت مادة الآخرين نحاساً وحديداً وهؤلاء هم المنتجون. ولكل طبقة من طبقات المدينة قوتها النفسية المتحكمة فيها والموجهة لنشاطاتها، فالفلاسفة الحكام تحركهم القوة العقلية، والحراس تحركهم القوة الغضبية، والمنتجون تحركهم القوة الشهوانية (انظر الشكل التالي):

كتاب الجمهورية  
طبقات المجتمع  
وظائفها ومعادنها وقواها النفسية



إن اعتقاد أفلاطون بأن المعرفة شرط الفضيلة وطريقها، أوصله إلى الاعتقاد بأن حقائق الحياة وأهدافها وفضائلها أمور لا يدركها كل البشر، وإن أدركها فبأشكال مختلفة ودرجات متباينة، لأنهم مختلفون ومتباينون في قدراتهم ومؤهلاتهم العقلية، والفلاسفة الحكماء وحدهم من يمتلكون القدرات والمؤهلات العقلية التي تتيح لهم معرفة الفضيلة والوصول إليها. وعليه فإن النظام الديمقراطي الذي يزعم أنه يقوم على قاعدة مشاركة المواطنين في إدارة شؤون الدولة بناء على افتراض أنهم متساوون في قدراتهم ومؤهلاتهم العقلية والجسدية بما يؤهلهم للمساواة في الحقوق والواجبات، وحيث إن هؤلاء المواطنين ليسوا متساويين أبداً من الناحية الفعلية والواقعية لا عقلياً ولا جسدياً، فسيكون النظام الديمقراطي نظاماً خاطئاً لأنه يقوم على قاعدة خاطئة. وانتهى ذلك بأفلاطون إلى تبني تمييز استأذه سقراط بين المساواة والعدالة على أساس أن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه وفقاً لقدراته أو جهوده أو كليهما معاً، والمساواة تعطي للجميع حقوقاً متساوية حتى وإن اختلفت قدراتهم وتباينت مؤهلاتهم وجهودهم، وبذلك، فإن المساواة التي يزعم النظام الديمقراطي قيامه عليها لتحقيق العدالة، هي في حقيقة الأمر إخلال بالعدالة ونقض لها. وقد بنى أفلاطون على ذلك رأيه

القائل إن أول أسس نظام الحكم في دولة المدينة الفاضلة وشروطه مراعاته اختلاف البشر وعدم تساويهم، وأن مهمات الحكم ومسؤولياته فيه، يجب أن توكل إلى أهل المعرفة لأنهم وحدهم القادرون بحكم هذه المعرفة على معرفة الفضيلة وشروطها وحكم المدينة-الدولة وإدارة حياتها بالفضيلة ومن أجلها، ولما كان العارفون بالفضيلة وطرق تحقيقها هم القلة الحكيمة، العاقلة، العارفة، من الفلاسفة الحكماء، فهذه القلة هي التي يجب أن تحكم لأن الاجتماع المدني يجب أن يحقق الفضيلة، ولن تتحقق الفضيلة إلا بالعدالة وليس بالمساواة، فإن حدث العكس فسيكون هذا الاجتماع عرضة للفساد والانهايار. وتكمن علة ذلك عند أفلاطون في مفهومه للعدالة من حيث إنها تعني "أن يؤدي كل إنسان عمله الخاص به والمؤهل له، دون أن يتدخل في عمل سواه" أي أن يتخصص كل إنسان في العمل الذي تؤهله له طبيعته وقدرته، وتعدده له برامج التعليم والتدريب والمهارات المكتسبة، فبذلك فقط تتوحد أركان المجتمع وتعمق وحدته وتزداد فضيلته حتى يصبح المجتمع الفاضل للمدينة-الدولة الفاضلة. وواضح هنا أن مفهوم العدالة الأفلاطوني لا علاقة له بمفهومها القانوني الحقوقي بل هو مفهوم فلسفي يستند إلى القاعدة الفلسفية السقراطية الأولى "الفضيلة هي المعرفة" والتي يشتق منها أفلاطون فكرته حول اختلاف قدرات البشر ومؤهلاتهم العقلية والجسدية، وضرورة أن يؤدي كل منهم ما هو مؤهل له بطبيعته وقدراته. فالعدالة الأفلاطونية هي أن يأخذ كل فرد حقه ويؤدي واجبه، فبذلك فحسب يتحقق الخير للجميع لأنهم سيعملون ما هم مؤهلون لعمله بطبيعتهم ومدربون عليه فيما بعد، فيحصل كل منهم من الآخر على أفضل ما يمكنه عمله لنفسه أولاً وللآخرين ثانياً. وعليه، فإن العدالة فضيلة خاصة وعامة في الوقت ذاته، وهي أقرب إلى المثل الأخلاقية منها إلى القيم السياسية لارتباط معناها بامتناع الإنسان عن إتيان الأفعال لمجرد رغبته فيها أو حاجته إليها، لأن مصلحته الحقيقية ومصلحة مجتمعه ودولته هي أن يفعل ما هو مؤهل له بطبيعته وسجاياه فحسب لا أن يفعل ما يرغب أو يحتاج أن يفعل. ولا تعني مثالية العدالة وأخلاقياتها عند أفلاطون المساواة بل هي على العكس من ذلك تماماً، لأنها اعتراف بعدم تساوي البشر، وقبول باختلافهم في القدرات والمؤهلات العقلية والجسدية، ومن ثم اختلافهم في الواجبات والحقوق وهذا هو أساس إدارة الدولة وتنظيم المجتمع في مدينته الفاضلة فكراً وتطبيقاً.

وإذ يمكن للإنسان المؤهل عقلياً وجسدياً لنوع محدد بذاته من الأعمال أن

يولد في أية طبقة من طبقات المجتمع، فإن المؤهل للحكم يمكن أن يولد من الفلاسفة مثلما يولد من المنتجين، ويمكن أن يولد المؤهل للإنتاج من المنتجين مثلما يولد من الفلاسفة وهكذا. ويحتاط أفلاطون لعدالة مدينته ويضمن تحقيقها فيها بأن يجعل الاختيار للمناصب العليا ممكناً من طبقات المجتمع كلها، وإن كان قد رأى أن امتزاج الأصل الطيب والتعليم الجيد يمكن أن يؤدي إلى أفضل النتائج. ويقول أفلاطون عن ضرورة حكم الفلاسفة للمجتمع السياسي/الدولة: "إلى أن يغدو الفلاسفة ملوكاً أو يستوعب ملوك العالم وأمراؤه روح الفلسفة وسطوتها، بمعنى تلاقي السؤدد السياسي والحكمة في فرد، فلن تتخلص الدول مما تزرع تحته من رزايا الحكم وآثامه"، ويستنتج من ذلك أن مجموع الفضائل الفردية والاجتماعية وكمالها، ينتج عن فضيلة العدالة التي لا يحملها في رأيه إلا أصحاب المعرفة/الفلاسفة، لأن المعرفة هي الفضيلة والفضيلة هي المعرفة. ويجب أن توضع مقاليد السلطة ومفاتيح الحكم بيد أصحاب فضيلة العدالة هؤلاء لأنهم وحدهم من تؤهلهم طبيعتهم ومؤهلاتهم وتجربتهم لإدراك الخير الحق ليس في السياسة فحسب بل وفي أوجه الحياة وجوانبها كلها. وحيث إن الفلاسفة هم وحدهم من يمتلكون المعرفة، فهم وحدهم دون غيرهم يعرفون أسس المجتمع السياسي، وهذه الأسس هي:

- ما تحتاجه الدولة الفاضلة من الأعمال والسياسات.
- الآثار الناجمة عن الطبيعة الوراثية للأفراد، ونتائج برامج تعليمهم وتأهيلهم المهني بما يجعلهم مواطنين قادرين على أداء الأعمال التي تحتاجها الدولة منهم.

هكذا آمن أفلاطون بأفضلية المعرفة وعدم تساوي حظوظ البشر منها، فحظ الأغلبية الجهل وحظ القلة المعرفة، لذلك فإن القلة العارفة يجب أن تحكم الكثرة الجاهلة لأن معرفة هذه القلة تؤهلها لتحمل أعباء الحكم ومسؤولياتها، إذ أن نسبة صواب نظام الحكم ونجاحه تتناسب طردياً مع نسبة ما يوضع من الوظائف والسلطات في يد القلة العارفة/الحكماء/الفلاسفة المالكة للمعرفة التي هي شرط الحكم عند أفلاطون. ووفقاً لما تقدم، تكون الإرادة الإنسانية مصدر شرعية السلطة السياسية في نطاق دولة المدينة الأفلاطونية الفاضلة لأن هذه الإرادة هي التي أنشأت الحياة الاجتماعية فأنشأت معها الحاجة للسلطة المنظمة لهذه الحياة والموجهة لنشاطاتها فنشأت الدولة عن اجتماع ذلك كله وتفاعله، فهي إذاً شرعية إنسانية إرادية، أما الأساس الذي تقوم عليه هذه الشرعية فهو

أفكار أفلاطون القائلة أن الفضيلة هي المعرفة، وأن العدالة هي التخصص ومزاولة كل إنسان للعمل الذي يؤهله له طبعه وتعليمه وتجربته، وأن البشر متفاوتون في عقولهم وقدراتهم، لذلك فإن العارفين يجب أن يحكموا الجهلة بما يمنح الشرعية لسلطة الفيلسوف الحاكم أو الحاكم الفيلسوف على المدينة-الدولة الفاضلة التي تجسد هذه الأفكار وتطبقها عملياً.

## ثانياً: وظيفة السلطة

تتجه وظيفة السلطة السياسية عند أفلاطون وجهة إنسانية إرادية، تتفق والوجهة التي اتخذها لديه أصل هذه السلطة ومصدر شرعيتها، حيث تنصبُ وظيفتها على تحقيق السعادة للناس والمجتمع. ولما كان مفهومه للسعادة أنها المعرفة الحقة والسعي الدائم لاكتسابها، وإدراك الصلة بينها وبين العمل الحق، فستكون وظيفة السلطة هي تحقيق السعادة للناس بمساعدتهم على الوصول إلى الفضيلة عن طريق المعرفة لأن الفضيلة والمعرفة هما مصدرًا لسعادة الناس. هكذا تتأصل السلطة، ومن ورائها الدولة، عبر مسئوليتها عن الوصول بالناس إلى السعادة عن طريق الفضيلة والمعرفة، وسيؤكد هذا بدوره ومرة أخرى الأصل الإنساني الإرادي للسلطة السياسية عند أفلاطون وطبيعتها الوضعية المكتسبة بالطابع العقلي الأخلاقي. ويتطلب تحقيق السلطة السياسية لهدفها الأساس هذا إنجازها وظائف أساسية أخرى تتبع الهدف/ الوظيفة الأول وتؤسس له وتساعد على بلوغه، وتمثل هذه الوظائف في:

- حماية المجتمع من الخطر الخارجي.

- تلبية الحاجات الطبيعية للناس.

- إدارة شؤون المجتمع وتنظيم علاقاته وتفاعلاته وتوجيهها.

ولإنجاز ذلك كله، وضع أفلاطون آلية تطبيقية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وتربوية أدرجها ضمن برنامج المقترح لإقامة الدولة المثالية الفاضلة، مستهدفاً من هذه الآلية تحقيق إلغاء محدود للملكية ونظام الزواج وتنظيم البرنامج التعليمي للمواطنين وإخضاعه للسلطة الحاكمة وإشرافها عليه.

ويمثل الإلغاء المحدود للملكية الاقتصادية ونظام الزواج والأسرة في المدينة الأفلاطونية الفاضلة، والذي تطلق عليه بشكل غير دقيق تماماً تسمية (شيوعية أفلاطون)، نظاماً له خصوصيته التي تميزه عن الشيوعية في مفهومها



السياسي الحديث. إذ استثنى أفلاطون من هذا النظام طبقة المنتجين جاعلاً تطبيقه مقتصرأ على طبقتي الحكام والحراس، ومركزاً في تطبيقه على الأهداف الاجتماعية-السياسية المتمثلة في تأمين وحدة المجتمع وتماسكه ضماناً لوحدة الدولة وتماسكها وضرورة أن يكون الولاء الوحيد للحكام والحراس هو ولاءهم لمجتمعهم ودولتهم وسلطاتها السياسية وعدم تشتت ذلك الولاء أو تناقصه جراء حرصهم على أسرهم أو ثرواتهم الخاصة بما استوجب عند أفلاطون حرمانهم من حقوق تكوين هذه الأسر أو جمع تلك الثروات. ومن ثم فإن الأهداف الاجتماعية-السياسية هي جوهر هذا النظام ومحوره، وليس الأهداف الاقتصادية أو الأخلاقية، حيث اعتقد أفلاطون أن الملكية الخاصة للثروة تنشأ عنها الطبقات وصراعاتها، وأن الأسرة واحتياجاتها تلهي أربابها عن مسؤولياتهم الأخرى، وتشتت ولاءهم، وتمنعهم من تكريس حياتهم وجهدهم لهدفهم الأول والأهم المتمثل في خدمة الدولة، وتضعف استعدادهم للتضحية من أجلها وفي ذلك مخاطر كبرى تهدد وجود الدولة ووحدتها وولاء قادتها وحراسها لها ومسؤوليتهم عنها. لقد استخدم أفلاطون السلطة ومؤسساتها وقدراتها ليس لتحقيق المساواة، لأنه لم يؤمن بها أصلاً، بل لإلغاء الملكية الخاصة ونظام الأسرة لطبقتي الحكام والحراس مساوياً بينهما في ذلك لهدف واحد ووحيد هو تفاذي مصادر القلق وعوامل عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي، دون أن يعني إلغاء الملكية الخاصة والأسرة بالنسبة للحكام والحراس، حرمانهم من مصادر الحياة ومتعتها، لأن أفلاطون سمح لهم بالحصول على ما يحتاجون إليه من متطلبات الحياة اليومية من مخزون المدينة من فائض سلع منتجها وبضائعهم، وجعل زواجهم ممكناً، لكنه جعله زواجا مؤقتاً، تتولى الهيئة الحاكمة تنظيمه والإشراف عليه واختيار أطرافه لضمان حصول المدينة على أفضل نسل ممكن تكون نتيجته مواطنين صالحين على قدر حاجة الدولة ومتطلباتها على أن يكون لهذه الهيئة حق التخلص من الأطفال المعاقين والفائضين لتعارض وجودهم مع أهداف الدولة ومطالبها. واشترط أفلاطون لعقد الزواج أن يكون عمر الرجل بين 25 و55 عاماً وعمر المرأة بين 20 و40 عاماً، وأن يسمح للأقرباء المتفوقين من شباب المدينة (ذكورا وإناثا) بزيجات متكررة لإنجاب أبناء متفوقين يشبهون آبائهم. وإذ رأى أفلاطون أن المرأة والرجل من طبيعة إنسانية واحدة وأنها متساويان من حيث النوع لكنهما مختلفان من حيث الدرجة، فقد وضع للمرأة برنامجاً تعليمياً وتدريبياً مشابهاً للبرنامج الذي يتلقاه الرجل، وقال بضرورة تأهيلها لنفس

الوظائف والأدوار السياسية والعسكرية أو الإنتاجية، تبعاً للطبقة التي تؤهلها طبيعتها وقدراتها للانتماء إليها مع ملاحظة أن هدفه من ذلك لم يكن مصلحة المرأة أو الدفاع عنها بل هدفه مصلحة الدولة والحرص على تعبئة الموارد والقدرات الإنسانية كلها لخدمتها وتحقيق أهدافها أولاً وأخيراً. وجعل أفلاطون تربية أطفال المدينة الفاضلة، وخاصة أطفال طبقتي الحكام والحراس، من اختصاص السلطة الحاكمة ومؤسساتها دون الحاجة لتعريف هؤلاء الأطفال بذويهم لأنهم في الحقيقة أبناء الدولة. وينطلق موقفه هذا من اعتقاده بمسؤولية الدولة وسلطتها الحاكمة عن إعداد برامج التعليم والتأهيل الثقافي والمهني لمواطنيها والإشراف على تنفيذها، فالتعليم نظام يستهدف تحقيق الانسجام بين طبيعة الفرد وأهدافه وطبيعة المجتمع وأهدافه، ويمنح الفرد القدرات اللازمة لخدمة مجتمعه، ويصل به إلى المعرفة الحقة بوصفها الطريق إلى الفضيلة والخير والعدالة. وانعكس اهتمام أفلاطون بالتعليم وتقديره لضرورته وأهميته، في نظريته إلى الدولة بوصفها مؤسسة تعليمية يرتبط صلاحها وفضيلتها بصلاح وفضيلة مواطنيها، الذين يرتبط صلاحهم وفضيلتهم بصلاح وفضيلة البرامج التعليمية التي تصممها وتنفذها الدولة، مما دفعه إلى جعل التعليم في دولته المثالية إلزامياً ومجانياً وموحداً وخاضعاً للسلطة السياسية العليا فيها والتي جعلها مسؤولة بشكل حصري ومباشر عن تحديد أهداف الوظيفة التعليمية التربوية ووضع برامجها وتوفير مستلزماتها وإدارتها والإشراف عليها أولاً بأول على أن تشمل بنطاقها أبناء جميع المواطنين من الجنسين مخالفاً بذلك نظام التعليم الأثيني ومعارضاً له من حيث طبيعته الاختيارية، واختصاصه بالرجال دون النساء، وإعطائه الحرية للفرد في الحصول على نوع التعليم الذي يحصل عليه مقابل الأجر الذي يدفعه، مما ينطوي على نقد غير مباشر للسلطة السياسية الأثينية ونظامها الديمقراطي ومفاهيمها السياسية والاجتماعية وموقفها من التعليم.

ويتميز نظام التعليم الذي اقترحه أفلاطون بمراحله المتتابعة التي يكون لكل مرحلة منها أهدافها وبرامجها، إذ يتطلب الكشف عن المواهب الحقة لدى الصغار أن تبدأ مرحلة التعليم الأولى منذ الطفولة وحتى سن العشرين، حيث يدرس فيها الأطفال من الجنسين الموسيقى والشعر والتربية البدنية، فتعلمهم الموسيقى الانسجام والتناسق والتناغم ومحبة العدل فهي بذلك الحل لمشكلة التعارض بين الشجاعة واللياقة، ويعلمهم الشعر الذي تختاره السلطة السياسية المشرفة على البرنامج التعليمي القيم الأخلاقية ويلقنهم المثل العليا، وتعلمهم

الرياضة الصبر والطاعة وتبني أجسادهم، وتعاون مع الموسيقى في بناء عقولهم وإعدادها لتلقي القيم والمثل الفاضلة. وتمتد مرحلة التعليم الثانية بين سن العشرين والثلاثين، وتستهدف الإعداد الجسدي والعقلي والخلقي، ويلتحق بها الناجحون في المرحلة الأولى مبتدئين بدراسة الرياضيات والفلك والفلسفة والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، وتبدأ المرحلة الثالثة بعد سن الثلاثين ويدخلها الذين اجتازوا المرحلة الثانية بتميز وتفوق لإعدادهم ليكونوا الفلاسفة الحكام عبر دراسة الفلسفة والجدل والتأمل فيما وراء الطبيعة لتنمية عقولهم وتطوير قدراتهم التأملية الفلسفية. ولكن دخول الفرد إلى البرنامج التعليمي، لا يعني بالضرورة إكماله له واستمراره فيه حتى نهايته، فقد لا يكون هذا الفرد مؤهلاً لذلك، مما يستوجب إيقافه عن متابعته ونقله إلى برنامج الإعداد المهني التطبيقي الذي يناسب مؤهلاته ويتفق وقدراته تمهيداً لإدراجه ضمن الطبقة التي هو مؤهل لأن يكون من أعضائها، أو قد يكون مؤهلاً لذلك مما يستوجب متابعته له ونقله إلى المرحلة التالية وهكذا وصولاً إلى المرحلة الثالثة، حيث توكل لمن يجتازها مهمة ممارسة بعض الأنشطة السياسية ليكتسب المهارات العملية والخبرات التطبيقية طوال خمسة عشر سنة، ويجتاز بعض الأفراد المميزون هذه المراحل والاختبارات كلها عند بلوغهم سن الخمسين، فيصبحوا بذلك مؤهلين كفلاسفة يعرفون أنفسهم، ويسيروا في طريق المعرفة الحقيقية المطلقة وصولاً إلى الفضيلة الكاملة، وهؤلاء هم الجديرون بتولي مهام السلطة وتحمل أعباء الحكم ومسؤولياته، وهذا تكليف لهم وواجب عليهم وليس تشريعاً أو تكريماً يتمتعون به. وواضح من طبيعة هذا البرنامج التعليمي أن هدفه هو خلق المواطن الصالح الذي يعتمد مقدار صلاحه على مقدار ما يحصل عليه من معارف وخبرات تمنحه القدرة العقلية الجسدية والأتزان النفسي، وتجعل جسده خاضعاً لعقله وليس العكس ليؤدي ما هو مؤهل له من أعمال ولتشييع العدل في مدينته وبين أبناء مجتمعه الذي ستزداد فضائله كلما ازدادت كفاءة أعضائه ودرجة تخصصهم الوظيفي. ويظهر تقويم برنامج أفلاطون التعليمي طول مدته الزمنية وتعارضه مع مبادئ النظام الديمقراطي الأثيني القائمة على حق الفرد في الحصول على التعليم الذي يرغب فيه بعيداً عن تدخل السلطة السياسية التي يتم اختيار حكامها بالقرعة أو الانتخاب وهو ما يعكس معارضة أفلاطون لذلك النظام ومحاولته لاستبداله بنظام نخبوي فكري يقوم على التخصص المعرفي وزيادة كفاءة الأداء الوظيفي.

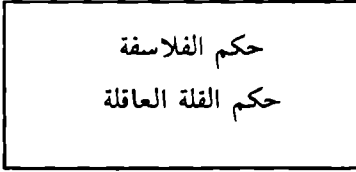
## ثالثاً: شكل السلطة وتداولها

- حدد أفلاطون في "الجمهورية" خمسة أشكال لأنظمة الحكم هي:
- الأرستقراطي (حكم النبلاء): وهو أكثر نظم الحكم الواقعية كمالاً لأنه يهدف إلى الخير والفضيلة ويجسد نظام الدولة العادلة.
  - التيموقراطي (حكم الباحثين عن المجد والشرف): وهو حكم الأقلية العسكرية المتطلعة إلى المجد والشرف الراغبة في التفوق وتحقيق الانتصارات.
  - الأوليغارشي (حكم الأغنياء): وهو حكم القلة الثرية حيث ترتفع فيه قيمة الثروة والغنى فتصبحان مقياس كل شيء.
  - الديمقراطي (حكم الأحرار): وهو حكم المواطنين الأحرار لأنفسهم بأنفسهم وهدفه تحقيق الحرية لأفراد المجتمع وحراستها.
  - الاستبدادي (حكم الفرد المستبد): وهو حكم الفرد الطاغية المستبد وفيه يسيطر الجهل وعدم الكفاءة والاستبداد بالسلطة.
- ويتضمن هذا التصنيف لأنظمة الحكم الواقعية عند أفلاطون ثلاثة معايير أساسية تحدد على أساسها خصائص كل نظام، وهذه المعايير هي:
- معيار عدد الحكام: "فرد، قلة، كثرة".
  - معيار خصائص الحكام: "نبلاء، عسكريين، أغنياء، أحرار، مستبدين/ طغاة".
  - معيار أهداف الحكام: "الفضيلة، المجد، الثروة، الحرية، السلطة".
- ويمكن إضافة نوع سادس من أنظمة الحكم إلى هذه الأنظمة الخمسة هو نظام الحكم المثالي الفاضل الذي يحكمه الفلاسفة من أهل المعرفة والفضيلة والذي لم يحدد له أفلاطون أشكالاً فرعية كما حددها لأنظمة الحكم الواقعية، لكنه عالجه معالجة فكرية خاصة تركزت في كتابه الجمهورية ولم يعد إليه في مؤلفاته الأخرى التي خصصها للبحث في السبل اللازمة لتحسين النظم الواقعية والتقليل من مشكلاتها ونواقصها مع احتفاظه بفكرة النظام المثالي التي غدت مقترنة لديه بالاعتقاد بتعذر تحقيقها. ولكن كيف ولماذا يحدث الانتقال السلبي بين هذه الأنظمة السياسية/ أشكال السلطة من نظام سيئ إلى آخر أسوأ منه؟

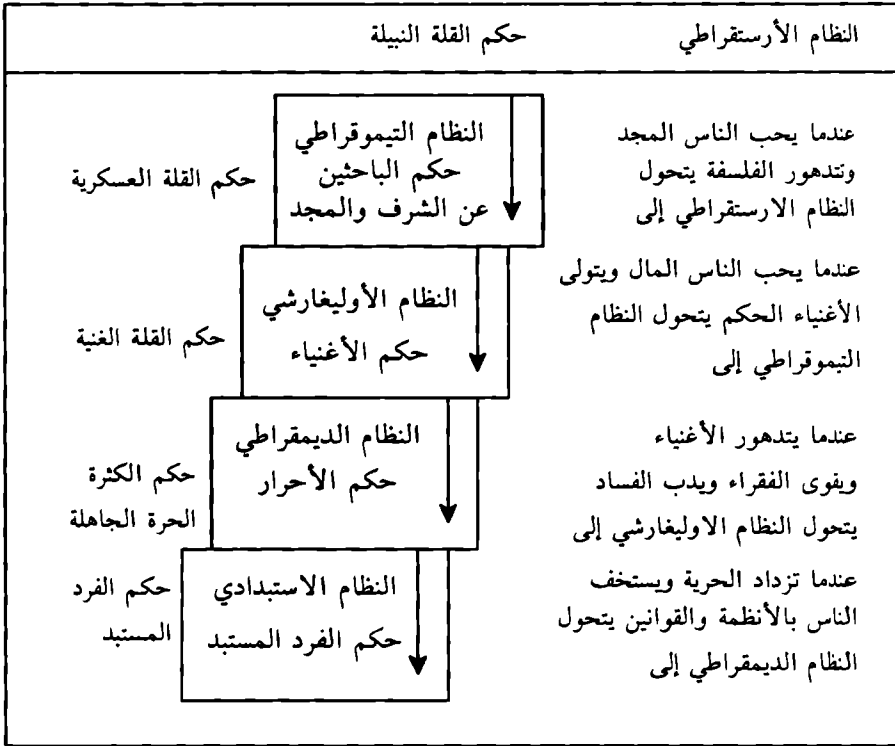
لقد رأى أفلاطون أن الانتقال التنازلي بين أشكال أنظمة الحكم يحدث على شكل دورة تاريخية متعاقبة المراحل تبدأ عندما يفقد النظام القائم إيجابيته وتظهر ممهّدات تحوله إلى النظام الأدنى منه، حيث ينهار النظام الأرستقراطي ويتحول إلى نظام تيموقراطي عندما يغزو حب المجد والبحث عن الشرف قلوب الناس وتندهور قيمة الفلسفة، ويسقط النظام التيموقراطي ويتحول إلى نظام أوليغارشي عندما يستبد بالناس حب المال وتعتلي الطبقة الغنية سدة الحكم دون أن يكون للفقراء أي حق أو نصيب فيه، ويصبح النظام ديمقراطياً عندما ينتشر الحسد والصراع بين الأغنياء فيتخلون عن أخلاقهم وفضائلهم من أجل الثروة ويصبحون موضع حقد الفقراء وعدائهم، فتتوزع مسؤوليات الحكم على الجميع ليرتبوا شؤونهم ويديرون حياتهم بما يناسب آراءهم وتطلعاتهم. وتتهيأ الفرصة لقيام النظام الفردي الاستبدادي عندما يتداعى النظام الديمقراطي بعد أن تصل فيه الحرية إلى حدها الأقصى، ويستخف الناس بالقوانين العرفية والوضعية، وتغيب سلطة القانون، فيدب الاختلاف والخلاف بين الناس، وتدور الصراعات ويسود الظلم لأن الديمقراطية نظام دون قانون لأن الجميع فيه يعاملون على قدم المساواة ولهم نفس الحقوق والواجبات بينما هم غير متساوين فعلياً، وبذلك يكون نظام الحرية العامة والواسعة (الديمقراطية) عند أفلاطون سبباً في قيام أشد أنواع أنظمة الحكم استبداداً وشراسة وقسوة، انظر الشكل التالي:

كتاب الجمهورية  
أنظمة الحكم وتحولاتها

أنظمة الحكم المثالية



أنظمة الحكم الواقعية وتحولاتها



والملاحظ على نظرية أفلاطون عن الدورة التاريخية المتعاقبة للنظم السياسية، إغفالها الإشارة إلى طبيعة عمليات تداول السلطة وانتقالها في الأنظمة الواقعية والوسائل والأساليب والآليات المستخدمة في ذلك، قانونية أو غير قانونية، سلمية أو غير سلمية، أما نظامه المثالي في "الجمهورية" فلا بد من الافتراض أن تأسسه على المعرفة أي العقل، يجعل أيضا من هذه المعرفة والعقل القيد الأول والأهم على السلطة وعمليات انتقالها التي لا بد وأن تتخذ فيه طابعاً قانونياً سلمياً بقدر ما تعمل آليات هذا النظام على إعداد أجيال جديدة من الحكام الفلاسفة لتولي السلطة بعد سابقهم بشكل قانوني وسلمي ومتدرج.

#### رابعاً: تطور الفكر السياسي الأفلاطوني

لقد انقسمت أفكار أفلاطون وإجاباته عن الأسئلة المتعلقة بظاهرة السلطة السياسية إلى مجموعتين ثبتت الأولى منهما على حالها ولم يطرأ عليها التغيير، كما هو الأمر مع رأيه بشأن الأصل الإنساني الإرادي للسلطة السياسية وشرعيتها، بينما تغيرت أفكاره الأخرى وطرأت عليها تعديلات كانت جزئية أحياناً وكلية أحياناً أخرى. إذ بعد أن صاغ أفلاطون في "الجمهورية" تصوره للمدينة المثالية الفاضلة الخاضعة لنظام حكم الفيلسوف العادل الذي لا يخضع إلا لقانون العقل، وجد أن هذا النظام وإن كان أكثر الأنظمة مثالية وفضيلة، لكنه متعذر التحقيق في الحياة الواقعية. لذلك فقد وضعه جانبا بإدراجه له ضمن النظم غير القابلة للتحقق في العالم الإنساني، وتوجه نحو العالم الواقعي للبحث فيه عن الأنظمة القابلة للتطبيق عملياً، وسبل تحسينها وتقليل سلبياتها وشرورها، ملاحظاً في هذا الخصوص أن القوانين خير تلك السبل من حيث قدرتها على تنظيم حياة المجتمع، وإخضاع الأفراد، ومنع تعسف الحكام وطغيانهم واستبدادهم، منسجماً في توجهه القانوني الجديد هذا مع التراث التشريعي الدستوري للمجتمع الإغريقي وتقاليدته. ولكنه لم يتخل، على الرغم من ذلك، عن إيمانه بالفضيلة المطلقة لحكم الفيلسوف العادل، إذ ليس ثمة في اعتقاده من نظام أو قانون أو تشريع إنساني يمكن أن يوازي المعرفة الكاملة (الفلسفة) أو يماثلها فيما ينتج عنها من خير وعدل وفضيلة، لكنه نظام حكم متعذر التحقيق وليس من سبيل لتعويضه في حياتنا الإنسانية إلا بأقرب النظم إليه، وأقدها على تجسيد خصائصه الإيجابية وهو نظام السلطة الخاضعة للقانون من حيث إن القانون أقرب منتجات العقل إلى الفلسفة لأنه "حكم العقل المجرد عن الهوى"،

وهذا ما عكسته آراءه الجديدة في كتابيه "السياسي/رجل الدولة" و"القوانين" الذين طور فيهما أفكار كتابه "الجمهورية" بشأن الدولة المثالية الفاضلة ونظامها القائم على حكم الفلاسفة أو تفلسف الحكام، محافظاً على منطلقاته السياسية المثالية بشأن أفضلية حكم الفلاسفة وأنموذجيته، ومقترباً من واقعية الحياة الإنسانية بالبحث فيما هو قابل للتطبيق من أفضل النظم السياسية العملية وعناصر أفضليتها. وكان كتاب مرحلة النضج والتطور الأولى "السياسي" تجسيدا لهذه المثالية-الواقعية وتأسيسا لفكرها السياسي، حيث قسم فيه أفلاطون الدول وأنظمة الحكم فيها إلى نوعين أساسيين:

- دول مثالية يصعب تحقيقها أو وجودها في الواقع الإنساني.

- دول زمنية واقعية يمكن تحقيقها ووجودها في الواقع الإنساني.

وبذلك أكد ولاءه الفكري المثالي لنظام حكم الفلاسفة بعد أن وضعه في دائرة مثالية-خيالية تجعله غير قابل للتطبيق في الحياة الإنسانية، بينما منح ولاءه العملي الواقعي لأنظمة الحكم الإنسانية باحثاً عن أقرب هذه النظم إلى حكم الفلاسفة وأكثرها شبهاً به.

لقد رفض أفلاطون في "الجمهورية" واستبعد كل أشكال السلطة السياسية وأنواع أنظمة الحكم مقدماً نظام سلطة الفلاسفة الحكماء كنموذج مختلف عنها تماماً ومتعارض معها كلياً، لكنه عاد في "السياسي" لي طرح تساؤلاً جديداً يقارن فيه بين حكم الفرد وحكم القوانين، ويتساءل أيهما هو الأفضل والأكثر خيراً؟ وتأتي إجابته عن هذا التساؤل مشروطة، فإذا كان "الفيلسوف" هو الحاكم، فحكمه الأفضل والأكثر خيراً لأنه لا يحتاج إلى القوانين للتمييز بين الخطأ والصواب، الخير والشر، طالما أن عقله الكامل قادر على ذلك ومؤهل له، فهو الطبيب الذي يشفي المريض، سواء عرف المريض ذلك أم لم يعرفه، أراد أم لم يرد. ولكن هذا النظام غير موجود في الواقع، وإن وجد ففي العقل وتأملاته فحسب لأنه دولة مثالية-خيالية لا يتيسر وجودها في حياة الإنسان، فهي دولة كاملة ذات معرفة كاملة تحررها معرفتها من قيود الحاجة إلى القانون، لذلك فهي خارج وفوق كل مخطط إنساني واقعي، أما أفضل نظام بديل فهو النظام القائم على حكم القوانين لأنه الأقرب إلى نظام حكم الفلاسفة من حيث قدرته النسبية على التمييز بين الخطأ والصواب مما يجعله أفضل أنواع الأنظمة الزمنية الواقعية.



وأعاد أفلاطون في كتابه "السياسي" تصنيف أنظمة الحكم مستخدماً معيارين مركبين هما القانون وعدد الحكام:

أنواع الأنظمة حسب المعيار القانوني:

- أنظمة قانونية (دستورية).
- أنظمة استبدادية (غير دستورية).

أنواع الأنظمة حسب المعيار العددي:

- \* أنظمة يحكمها فرد.
- \* أنظمة تحكمها قلة.
- \* أنظمة تحكمها كثرة.

ویدمج هذين المعيارين تظهر لنا ستة أنواع من الأنظمة هي:

\* أنظمة قانونية يحكمها فرد (النظام الملكي الدستوري) وهي أفضل الأنظمة.

\* أنظمة قانونية تحكمها قلة (النظام الأرستقراطي) وهي أنظمة فاضلة.

\* أنظمة قانونية تحكمها كثرة (النظام الديمقراطي الدستوري) وهي أقل الأنظمة القانونية سوءاً.

\* أنظمة استبدادية يحكمها فرد (النظام الاستبدادي غير الدستوري) وهي أقل الأنظمة الاستبدادية سوءاً.

\* أنظمة استبدادية تحكمها قلة (النظام الأوليغارشي) وهي أنظمة سيئة.

\* أنظمة استبدادية تحكمها كثرة (النظام الديمقراطي غير الدستوري) وهي أكثر الأنظمة الاستبدادية سوءاً. انظر الشكل التالي:

كتاب السياسي (رجل الدولة)

أنظمة الحكم المثالية والواقعية

<p>الأنظمة المثالية</p> <p>أنظمة غير واقعية-غير قابلة للتطبيق</p>	
<p>الأنظمة الواقعية</p> <p>أنظمة واقعية زمنية-قابلة للتطبيق</p>	
<p>مطلقة</p> <p>غير خاضعة</p> <p>للقانون</p>	<p>مقيدة</p> <p>خاضعة</p> <p>للقانون</p>
<p>النظام الاستبدادي</p> <p>حكم الفرد غير الخاضع للقانون</p>	<p>فرد</p> <p>النظام الملكي</p> <p>حكم الفرد الخاضع للقانون</p>
<p>النظام الأوليغارشي</p> <p>حكم القلة غير الخاضعة للقانون</p>	<p>قلة</p> <p>النظام الأرستقراطي</p> <p>حكم القلة الخاضعة للقانون</p>
<p>النظام الديمقراطي الغوغائي</p> <p>حكم الكثرة غير الخاضعة للقانون</p>	<p>كثرة</p> <p>النظام الديمقراطي الجمهوري</p> <p>حكم الكثرة الخاضعة للقانون</p>

ومهدت أفكار أفلاطون هذه لتطورات فكرية جديدة تضمنها كتابه "القوانين" الذي كان آخر أعماله ونتاج تجربته وخبرته الطويلة، فكتاب "الجمهورية" بحث في سياسة البشر التي لا يتقنها إلا الفلاسفة الحكام، وكتاب "السياسي" بحث في سياسة البشر التي لا يتقنها إلا الفلاسفة الحكام الذين يتعذر وجودهم أو توليهم للحكم إن وجدوا، وأقرب النظم الواقعية إليه هو نظام دولة القوانين القادرة على حامية المجتمع من استبداد الحكام فالسلطة في حد ذاتها مفسدة، والسلطة المطلقة تفسد بصورة مطلقة كما يقول اللورد أكتون. ويظهر بجلاء وعمق ووضوح في "القوانين"، اهتمام أفلاطون الكبير بدور القانون الإيجابي في حكم المجتمع وإدارة شؤونه مع احتفاظه بفكرته الأولى

الممتدة عبر هذه المؤلفات والقائلة بأن دولة الفلاسفة أو نظام حكمهم هي الدولة المثالية-الخيالية، ولأنها كذلك فهي ليست قابلة للتحقق عملياً في الحياة الواقعية وليس أمام الإنسان إلا البحث عن أفضل الدول والأنظمة الزمنية الواقعية وهي دولة القوانين ذات النظام الدستوري التي تعكس قبول أفلاطون بالحقائق السياسية والاجتماعية الواقعية وفقاً لمنهجية بدأت تبلور عنده في "السياسي" ثم تعمقت وازدادت رسوخاً في "القوانين". فإذا لم تكن مدينة القوانين هي المدينة الأفضل واقعياً فهي أقل المدن الواقعية سوءاً بحكم خضوعها للقوانين التي بدأ أفلاطون يرى فيها أسماً نتائج العقل وأكثر تجلياته بعداً عن الأهواء الذاتية والمصالح الشخصية، فالقوانين في إطار المدينة ونظامها، نتاج العقل الكلي/الجمعي لمواطنيها، وحاميهم من تعسف الحكام واستبدادهم بما يؤهلها لأن تحظى بالقبول بها والرضا عنها والطاعة لها والخضوع لأحكامها.

وبخلاف رأيه السابق في "الجمهورية"، بشأن حكم الدولة المثالية الفاضلة دولة الفلاسفة من قبل أرستقراطية/نخبة عقلية تنحصر فيها ممارسة السياسة وإدارة شؤونها، اتجه أفلاطون في "القوانين" وجهة جديدة ومختلفة بدعوته لتوسيع القاعدة الاجتماعية للمشاركة السياسية وزيادة إسهام المواطنين في تسيير السلطة وإدارة دفة الحكم، مشروطاً لذلك منحهم قدرماً متساوياً ومناسباً من التعليم والمعرفة بأسس القوانين ومبادئها لتأهيلهم لهذه المشاركة. وكشفت دعوة أفلاطون هذه أخطر نقاط ضعف مدينته "الجمهورية"، وأظهرت أبرز مواضع نقدها المتمثلة في:

\* حرمان الأحرار من مواطني المدينة، وهم الأغلبية، من حقهم في أي دور سياسي مع تحمليهم واجبات الدورين الاقتصادي والعسكري مما يعني انفصال هذه المجموعتين من الأدوار وتقاطعها كلياً.

\* تغييب القانون ودوره المنظم للحياة الاجتماعية وتفويض ذلك الدور ومعه سلطة الحكم المطلقة لنخبة افترض أفلاطون حيازتها معرفة، ومن ثم فضيلة، مطلقة دون رقيب عليهم أو حسيب إلا ضمائرهم وعقولهم.

\* مشاعية الأسرة والثروة لأعضاء طبقتي الحكام والحراس تجنباً للآثار السلبية الضارة الناجمة عنها، وترسيخاً لولاء هاتين الطبقتين للدولة وانصرافهما لخدمتها بكل جهودهم وقدراتهم.

وهذه العيوب هي التي حاول أفلاطون معالجتها في "القوانين" باعترافه

بحق جميع المواطنين في المشاركة في الحياة السياسية، وإعادته الاعتبار للقانون جاعلاً منه خياراً واقعياً تقترب المدن الواقعية بواسطته من المدن المثالية الفاضلة وتتشبه بها. فإذا كانت سيادة العقل أمراً يجب أن يتحقق في كل شأن وزمان ومكان، فإن ذلك يبقى مرهوناً بصحة العقل وحرية من كل قيد، ولما كان ذلك متعذراً، إلا في استثناءات نادرة، فتوجب على البشر اللجوء إلى القوانين، بوصفها أفضل نتاجات العقل وأعظم تجلياته، لجعلها القوة المنظمة لحياتهم وتفاعلاتهم، وإلا فإنهم سيصبحون من دونها أشبه بأكثر الحيوانات وحشية وضراوة. وأصبح إقراره بشرعية ملكية كل مواطني المدينة وطبقاتها للأرض والثروة في حدود مرسومة معياراً لتصنيفه الطبقي الجديد القائم على وجود أربع طبقات هي:

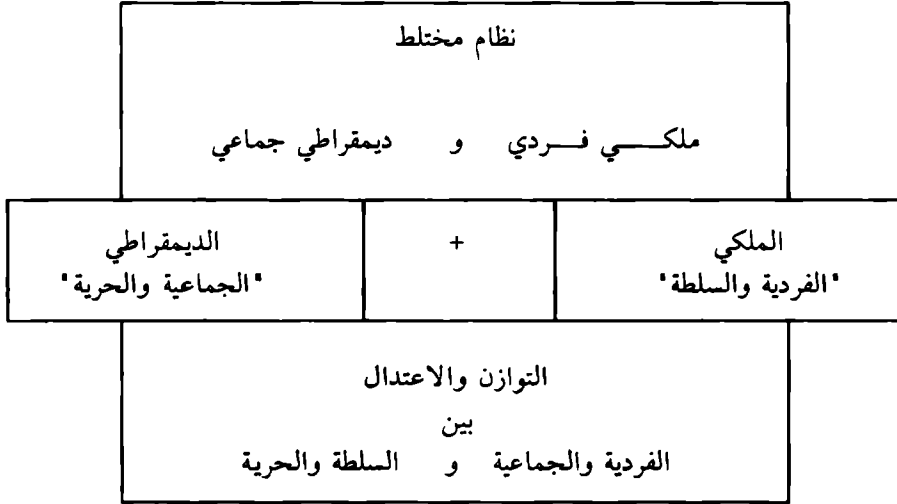
- طبقة دنيا تملك نصيباً في الأرض وثروة تفوق قيمة أرضها مرة واحدة.
- طبقة ثانية تملك نصيباً في الأرض وثروة تفوق قيمة أرضها مرتين.
- طبقة ثالثة تملك نصيباً في الأرض وثروة تفوق قيمة أرضها ثلاث مرات.
- طبقة رابعة تملك نصيباً في الأرض وثروة تفوق قيمة أرضها أربعة مرات.

وهذا يعني تساوي ملكية الأرض بين جميع الطبقات، والتعويل على معيار الثروة النقدية/ المنقولة للتمييز بينها، واعتماد ذلك المعيار عاملاً لانتقال أفراد كل طبقة إلى الطبقة الأخرى، صعوداً أو نزولاً، في إطار حراك اجتماعي مفتوح الحدود والنهايات.

ويحدد دستور مدينة القوانين شكل السلطة السياسية فيها، وقد رأى أفلاطون أن يكون هذا الدستور مختلطاً تجتمع فيه العناصر الإيجابية في النظامين (الملكي الفردي) و(الديمقراطي الجماعي)، فإذا كانت السلطة هي أبرز عناصر النظام الملكي وأكثرها إيجابية، والحرية هي أبرز عناصر النظام الديمقراطي وأكثرها إيجابية، فسيكون حاصل الجمع بينهما هو النظام المختلط الذي يجمع مزيجاً متوازناً ومعتدلاً من (الفردية والجماعية والسلطة والحرية) بما يجعل منه أفضل صور الأنظمة السياسية الواقعية. وقد اقتبس أفلاطون أنموذج النظام الملكي من الدولة الفارسية التي اندفع ملوكها بسلطتهم إلى حدودها القصوى لتصبح سلطة فردية مطلقة، بينما اقتبس أنموذج النظام الديمقراطي من دولة مدينة أثينا التي دفع نظامها بالحرية إلى حدودها القصوى لتصبح حرية جماعية مطلقة، وفي الحالتين كان إفراط، والإفراط إفساد لكل شيء، وبخلافهما أقامت إسبرطة نظاماً

مختلطاً تطلع إليه أفلاطون ودعا إلى الأخذ به، انظر الشكل التالي :

كتاب القوانين  
عناصر نظام الحكم المختلط وأهدافه



ولضمان توازن السلطة والحرية وتكافؤهما، صاغ أفلاطون الهيكل المؤسسي لمدينة القوانين في صورة أقرب ما تكون إلى صورة أنظمة دولة مدينة أثينا ومؤسساتها، معترفاً بذلك ولو ضمناً بأن الديمقراطية ليست نظاماً سليماً تماماً كما افترض في محاورته الأولى (الجمهورية). وتتكون مؤسسات مدينة القوانين هذه من:

- 1 - المؤتمر العام: الهيئة التشريعية العليا وتضم جميع المواطنين من أعضاء الطبقات الأربع من دافعي الضرائب، وحضور الاجتماعات إلزامي لأعضاء الطبقتين الأغنى وتفرض الغرامة على الممتنع عن الحضور منهما.
- 2 - المجلس: الهيئة التنفيذية لقرارات المؤتمر العام، ويتألف من 360 عضواً، لكل طبقة 90 عضواً يتم اختيارهم بالقرعة من أصل 180 عضو تنتخبهم طبقتهم، ويقسم أعضاء المجلس إلى 12 قسماً كل قسم منها يمارس مهامه لمدة شهر.
- 3 - هيئة القضاة: وتتألف من القضاة المختارين لمدة 20 سنة من المواطنين البالغة أعمارهم 50 سنة، وتنقسم هذه الهيئة إلى الهيئات الفرعية التالية:

- هيئة حراس القوانين وتضم 37 حارساً ينتخبون من المؤتمر العام على ثلاث مراحل، 300 مرشح، ثم 100 مرشح، ثم 37 حراساً.
- هيئة أقدم 12 حارساً، ومهمتهم المحافظة على الدستور والقوانين الأساسية.
- القضاة ومهمتهم الفصل في القضايا المدنية والجنائية ويتم اختيارهم بالقرعة.

لقد مس تطور الفكر السياسي عند أفلاطون بعض آرائه بطريقة أوضح وأعمق مما حدث مع آرائه الأخرى، وبقي قسم ثالث من تلك الآراء على حاله دون أن يطرأ عليه أي تغيير، فقد بقي أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها ووظيفتها على حالها عنده من حيث هي سلطة ذات أصل إنساني إرادي أساسه حاجة الإنسان ومصدر شرعيتها العقل الإنساني في صورته الفلسفية المتفوقة أو الطبيعية المنتجة للقانون، أما وظيفتها فهي تحقيق سعادة الإنسان فرداً ومجتمعاً عبر مسؤولياتها وواجباتها في الدفاع عن أمن دولة المدينة من الأخطار الخارجية، وتلبية حاجات الإنسان الطبيعية، وإدارة حياة الأفراد الاجتماعية. ولكن شكل السلطة السياسية تغير لديه من نظام حكم مثالي يقوده ويدير شؤونه فلاسفة حكام أو حكام فلاسفة، إلى نظام واقعي تتمايز أشكاله وتدرج مراتبها تبعاً لموقفها من القوانين ودرجة خضوعها لها وعدد من يحكمونها، وصولاً إلى نظم واقعي مختلط ثنائي (ملكي فردي + ديمقراطي شعبي) أساسه سلطة القانون. وبرزت أيضاً ملامح التطور في فكر أفلاطون السياسي في موضوع تداول السلطة وانتقالها، فقد افترض في (الجمهورية) حدوث دورة تاريخية متعاقبة لأنظمة الحكم والدساتير يتم عبرها تداول السلطة، لكنه أغفل تحديد وسيلة ذلك الانتقال، سلمية كانت أو غير سلمية، على صعيد الأنظمة الواقعية، ويقيد العقل الحاكم انتقال السلطة أو تداولها في النظام المثالي، دولة الفلاسفة، فيجعله يجرى بطريقة تضمن خير المدينة وفضيلتها وهو انتقال يفترض أن يكون حسب هذا المنطق سلمياً وهادئاً ودورياً. ووضع في (السياسي) قيد القوانين على السلطة السياسية الواقعية، فما خضع من أشكالها لهذا القيد جرى انتقال السلطة فيه وتداولها بشكل سلمي ووفقاً لأحكام القانون، أما ما انفلت منها من قيد القانون وأحكامه فانتقال السلطة وتداولها فيه لا يخضع للقانون، ومن ثم سيكون أكثر احتمالاً لاعتماد الشكل غير السلمية في ذلك الانتقال والتداول، وبارزباد فناعته بأهمية قيد القانون وضرورة اعتماده في مدينة (القوانين)، أصبح انتقال السلطة

وتداولها في هذه المدينة سلمياً ودورياً ومنتظماً وفقاً للآليات القانونية الدستورية ومؤسساتها الفاعلة.

## المبحث الرابع الفكر السياسي عند أرسطو

أرسطوطاليس، ثالث أشهر فلاسفة الحضارة الإغريقية وثاني أبرز مفكريها السياسيين وأول من وضع قواعد البحث العلمي في الظاهرة السياسية وابتكر أدواتها وأساليبها المنهجية دافعاً بالتأملات الفكرية في الشأن السياسي إلى آفاق الواقعية والموضوعية والعلمية. أجنبي من مقدونيا ولد عام 384 ق.م لأب عمل طبيباً لملوك مقدونيا، ذهب أرسطو إلى أثينا وهو في الثامنة عشرة من عمره ليصبح تلميذاً في أكاديمية أفلاطون، ويمضي فيها عشرين عاماً يتلمذ على يديه حتى توفي أستاذه عام 348 ق.م. استدعاه فيليب الثاني ملك مقدونيا عام 343 ق.م ليتولى تعليم ابنه الإسكندر المقدوني فبقى ثلاثة أعوام عاد بعدها إلى أثينا ليؤسس فيها مدرسته (اللوقيوم أو اللوكيوم) نسبة إلى اسم معبد كان قريباً منها (معبد أبولو لوكيوس-معبد قاتل الذئب). اعتاد على إلقاء دروسه على طلبة اللوقيوم وهو يتمشى معهم في حدائق مدرسته وأروقته، لذلك سميت فلسفته (الفلسفة المشائية) نسبة إلى أسلوبه ذاك في تعليمه لطلابه. فر أرسطو من أثينا بعد وفاة الإسكندر وانهايار إمبراطوريته و ثورة الأثينيين ضد السيطرة المقدونية متخوفاً من شكوكهم فيه وردود أفعالهم عليه بوصفه مقدونياً وأستاذاً للإسكندر وموالياً للبلاد المقدوني. وحدث ما توقعه عندما وجهت إليه تهمة الخروج على العقيدة الدينية، إلا أن خبرة النموذج السقراطي ساعدته على التنبؤ بالنتائج الوخيمة التي يمكن أن يسفر عنها بقاءه ومواجهته لمن اتهموه مثلما فعل سقراط من قبل، ولما كان عازفاً عن تقديم نفسه ضحية أخرى على مذابح الفكر، فقد رحل عن أثينا وعاش حتى توفي عام 322 ق.م.

تنظر المصادر الأكاديمية إلى أرسطو على أنه المؤسس الحقيقي لعلم السياسة وواضع أسسه ومناهجه، تميزت مؤلفاته بطابعها المدرسي وغلبة المنهجية العلمية عليها، فغابت عنها نزعة أفلاطون التأملية وأسلوبه الشاعرية وخصائصه الأدبية، وقد نقل أرسطو في كتابيه "الديساتير والسياسة" دراسة الظاهرة السياسية من عصر التأمل النظري المجرد إلى عصر الدراسة العلمية المنهجية. تضمن كتابه "الديساتير" دراسة تحليلية مقارنة لـ 150 دستوراً، ولكن الجزء الأساس من هذا

الكتاب مفقود ولم يبق منه الا الجزء المتعلق بالدستور الاثيني، وكان كتابه " السياسة " \* مصدراً دائماً للبحث المنهجي العلمي في الظاهرة السياسية، بقدر ما كان دليلاً على تحرره من سطوة أستاذه أفلاطون وتأثيره، بعد أن انتقده في هذا الكتاب وعرض أفكاره المختلفة معها وردوده عليها. لقد تعامل أرسطو مع الظاهرة السياسية وعالجها بجدة واضحة، عكست واقعيته وموضوعيته ومنهجيته البحثية العلمية المقارنة، وإن لم يمنع ذلك كله من إظهار شغفه اليوناني التقليدي بأنموذج دولة المدينة ومحاولته إصلاح عيوب نظامها على الرغم من أفول عصرها وانهايار مرتكزاتها لتصبح أفكاره السياسية مزيجاً من الرؤيتين الخيالية والواقعية العلمية في آن واحد، فبقدر ما اهتم أرسطو بالدولة الواقعية ودرس طبيعتها وخصائصها ومشكلاتها، انشغل أيضاً بتحديد أفضل أنواع الدول وأنظمة الحكم فيها دون أن يقع في مأزق وضع تصور بشأن دولة مثالية فاضلة يستعصي تحقيقها في الحياة الواقعية. لذلك اكتفى أرسطو بالحديث عن شروط أفضل النظم السياسية ومقوماته العملية القابلة للتطبيق في المجتمعات الإنسانية بما يجعل منه نظاماً يجمع بين واقعية العناصر والأركان ومثالية الخصائص والأهداف، فأسس بذلك لعلم سياسي يبحث في الخير السياسي الأمثل في صورته الواقعية النسبية والمثالية المطلقة.

وتراوحت مصادر أفكار أرسطو السياسية وتنوعت مؤثراتها بين:

- 1 - الفكر الأفلاطوني بتأثيراته السلبية والإيجابية معا.
  - 2 - الموروث الحضاري والفكري الإغريقي في إطار نظام دولة المدينة.
  - 3 - النظرة الاستعلائية الإغريقية إزاء الشعوب والحضارات الأخرى.
  - 4 - تصدع نظام دولة المدينة ومتطلبات إصلاحه وإعادة هيكلته وتنظيمه.
- وانعكست تلك المصادر والمؤثرات في صورة أفكار أرسطية عن السلطة السياسية وموضوعاتها المختلفة.

## أولاً: أصل السلطة ونشأة الدولة

إذا كان أصل السلطة وعلّة نشأة الدولة عند أفلاطون هو حاجة الإنسان

(\* ترجم الأب أوغسطس بربارة البولسي هذا الكتاب بعنوان آخر هو (السياسيات).



الطبيعية والاجتماعية واضطراره بسبب عجزه عن إشباع حاجاته بنفسه إلى الاجتماع بغيره والتعاون معهم للإيفاء بتلك الحاجات وإشباعها بتبادل الخدمات والمنافع والخبرات لتتكون الدولة من اجتماعهم وتنظيمهم لحياتهم والسلطة التي تدير شؤونهم، فإن أصل السلطة عند أرسطو وعلة نشأة الدولة يبدأ أفلاطونياً، لكنه ينتهي أرسطوياً. حيث يتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الطبيعة الاجتماعية للإنسان وحاجته للتعاون مع أقرانه لإشباع احتياجاته هي سبب وعلة حاجته إلى السلطة المدبرة لشؤون الاجتماع الإنساني المنظمة لأحواله، لكنه يختلف معه في أن أصل الاجتماع البشري ليس الإنسان الفرد، لأن الطبيعة خلقت الإنسان كائناً اجتماعياً يولد من جماعة وفي جماعة، والأسرة هي الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة لإشباع حاجات الإنسان ومطالبه الطبيعية، ومن ثم فإن الأسرة، وليس الفرد كما ذهب أفلاطون، هي الاجتماع الأصغر الذي يبدأ الاجتماع الإنساني به ومعه، فليس هناك إنسان فرد بذاته، لأنه دائماً إنسان مولود من أسرة وفي أسرة، ومن اجتماع عدد من الأسر يتكون الاجتماع الإنساني الأوسط (القرية)، التي هي مجتمع أسر غايته إشباع ما هو أكثر من شخصي ويومي من الحاجات الإنسانية، ومن اجتماع عدد من القرى يتكون الاجتماع الأكبر (المدينة) المستقل اقتصادياً، أي القادر على كفاية ذاته وإشباع متطلباته بنفسه، بما يجعله اجتماعاً كاملاً وهو الاجتماع الوحيد المؤهل لأن يكون كذلك.

إلا أن هذا التتابع التدرجي المتصاعد، اجتماعياً وواقعياً، يتخذ عند أرسطو مساراً آخر على المستوى الفكري، فالمدينة وهي أيضاً الدولة وفقاً لنمطي الحياة والتصوير الإغريقيين، أسبق تكويناً وغاية من الأسرة والقرية على المستوى الفكري، وإن كانت تالية لهما على المستوى الواقعي، لأن المدينة/الدولة هي أسمى الموجودات والغايات وأكثرها كمالاً، وهي الكل وما عداها الجزء، والكل أسبق من الجزء في تكوينه مثلما أن الأكثر كمالاً في تكوينه وغايته أسبق في الفكر مما هو أقل منه كمالاً في تكوينه وغاية. وحيث إن الإنسان كائن اجتماعي، والمجتمع ينتهي إلى المدينة-الدولة التي هي كيان سياسي، كان الإنسان بطبيعته كائناً سياسياً أو بمصطلح أرسطو (حيواناً سياسياً)، ولأن الإنسان كائن اجتماعي سياسي بطبعه، فلا يمكن أن يوجد الإنسان خارج المجتمع السياسي أو يستغني عنه، إذ لا بد من انتمائه إلى المدينة-الدولة وارتباطه بها، وإلا فيسكون أدنى من البشر فهو حيوان متوحش، أو يكون أرقى من البشر فهو إله متوحد مستغن عما سواه. وتقوم رؤية أرسطو السياسية هذه على مرتكزين:

المرتكز الأول: إن المدينة-الدولة هي الاجتماع الذي هو غاية لكل ما دونه من الاجتماعات، ولأن طبيعة كل شيء هي غايته التي هي خيره الأسمى ومثاله الأفضل، فإن طبيعة المدينة ستحددها غايتها التكوينية في العيش المشترك بأفضل طريقة ممكنة مادياً وأخلاقياً تحقيقاً لسعادة المجتمع الإنساني وفضيلته وهو ما يحقق اتصال علمي السياسة والأخلاق في المنظور الأرسطي ويؤكد.

المرتكز الثاني: إن ماهية أي شيء تتحدد بدلالة علاقته بالكل الذي يرتبط به وينتمي إليه من جهة، وإنجازها من جهة ثانية لوظائفه المؤهل لأدائها بحكم ارتباطه بالكل الذي هو جزء منه، فاليد لا تُعرف إلا بدلالة ارتباطها بالجسد أولاً وبوظيفتها كأحد أجزائه المؤهلة للإمساك بالأشياء ثانياً، لذلك لا تعود اليد يداً إذا انفصلت عن الجسد أو كفت عن أداء وظيفتها فيه ومن أجله وهذا هو جوهر نظرية الوحدة العضوية.

هكذا يكون أصل السلطة السياسية في الفكر الأرسطي أصلاً إنسانياً إرادياً، بدلالة:

- 1 - التكوين الإنساني لدولة المدينة التي هي حاصل اجتماع قرى هي حاصل اجتماع أسر هي حاصل اجتماع أفراد جعلتهم وتجعلهم متطلبات إشباع حاجاتهم الطبيعية كائنات اجتماعية مدنية بالطبع، ولما كان كل اجتماعي مدني اجتماعياً سياسياً بالضرورة، فالأفراد البشريون إذاً كائنات سياسية أيضاً فلا يمكن وجودهم أو استمرارهم إلا بوجود السلطة السياسية واستمرارها.
- 2 - التكوين الغائي لدولة المدينة التي غايتها الوصول بالإنسان ومجتمعه إلى حياة الخير والسعادة عبر مسار تطوري متدرج يرتقي بالاجتماع الأسري، وليس الفردي لأن الفرد لا يوجد إلا من أسرة وفي أسرة، إلى مستوى الدولة التي هي أسمى الاجتماعات الإنسانية وأكثرها فضيلة وخيراً وكمالاً.
- 3 - التكوين الفكري لدولة المدينة التي هي عند أرسطو أسبق من الأسرة في الفكر بينما الأسرة أسبق في الوجود المادي، لأن الكل (الدولة) أسبق من الجزء (الأسرة)، فالتفكير في المدينة-الدولة وإدراكها كنتاج للتكوين الطبيعي للإنسان مهمة ينجزها العقل الإنساني من خلال تفكيره بهذه الأسبقية ووعيها أولاً، وعبر تفكيره ووعيه بشرط التعاون الإنساني كأساس لقيام الدولة ثانياً.
- 4 - التكوين العقلي السلطوي لدولة المدينة، إذ يجعل أرسطو شرط إنسانية المدينة تسلط العقل عليها وحكمه لها، فالنفس البشرية العاقلة لديه هي

النفس الحكيمة وهي خاصة ينفرد بها الإنسان عن باقي المخلوقات، ومتابعاً  
خطى أستاذه أفلاطون يقسم أرسطو النفوس الإنسانية ثلاثياً:

- نفس نامية (شهوانية) تشترك فيها المخلوقات كلها (البشر والحيوان  
والنبات).

- نفس حاسة (غضبية) تشترك فيها بعض المخلوقات (البشر والحيوان).

- نفس عاقلة (حكيمة) يختص بها البشر دون غيرهم من المخلوقات.

وتتحقق إنسانية الإنسان عند أرسطو بعيشه وفقاً لأحكام النفس العاقلة التي  
تمتزج فيها حياته الاجتماعية العملية المتسمة بالنزاهة والخير بحياته التأملية  
الفكرية المتسمة بالفضيلة، وهو امتزاج رأى أرسطو أنه يجب أن يتم في اعتدال  
أو توسط عدّه وسطاً ذهبياً بين أفعال متطرفة هي رذائل أصلها إما إفراط ومبالغة  
أو تفريط وانعدام، فالشجاعة فضيلة لأنها وسط بين رذيلة التهور (إفراط) ورذيلة  
الجبن (تفريط)، والكرم فضيلة لأنها وسط بين رذيلة الإسراف (إفراط) ورذيلة  
البخل (تفريط)، وحياة الفضائل الإنسانية الوسطية هذه، محكومة فريداً واجتماعياً  
بالإرادة الإنسانية العاقلة المتعقلة أي الحكمة المتحكم، وسيكون لفكرة الوسط  
الذهبي هذه تجلياتها السياسية والاجتماعية الأخرى عند أرسطو في نطاق أشكال  
السلطة والقوى الاجتماعية الناشطة فيها وأدوارها الإيجابية أو السلبية في إطارها.

### ثانياً: وظيفة السلطة السياسية

تبدو صورة الدولة في الفكر السياسي الأرسطي أقرب إلى صورة الدولة  
الكاملة منها إلى صورة الدولة المثالية، فهي خالية من النقائص والعيوب التي  
شخصها أرسطو في دول عصره، بقدر ما هي أيضاً قابلة للتطبيق والتحقق واقعياً  
وهو ما باعد الشقة بينها وبين دولة أفلاطون المثالية، وجعل الجمع بينهما أمراً  
متعذراً على الصعيدين النظري والعملي على الرغم من تشابههما في مواضع  
مختلفة. وقد حدد أرسطو الوظيفة الأساسية العامة لدولته الواقعية الكاملة في  
تحقيق الخير الأسمى والأمثل لوحدها القروية والأسرية، ومن ثم للأجزاء  
التكوينية لهذه الوحدات (الأفراد البشريين)، ويقوم إنجاز الدولة لهذه الوظيفة  
على قواعد تطبيقية ومركزات وظيفية فرعية، يكون توفرها شرطاً لقيام الدولة  
الكاملة المؤهلة لإنجاز وظيفتها الأساسية. وتمثل تلك القواعد والمركزات  
الأسس العملية للدولة الأرسطية بقدر ما هي وظائف السلطة فيها، وهي:

مثلت السلطة عند أفلاطون ممارسة فردية ترتبط بشخص الفيلسوف الحاكم المؤهل وحده لممارستها بحكم تمتعه بفضيلة المعرفة التي تؤهله لمعرفة الفضيلة، وبذلك تكون سلطة الفيلسوف مطلقة لاستنادها إلى معرفة مطلقة تدلُّ صاحبها على الخير المطلق والحقيقة المطلقة، فلا قيد على سلطته ولا قانون أو دستور يعيق تصرفاته أو يمنعه من تنفيذ ما يرى بعلمه المتفوق أنه حق وخير وعدل. ووفقاً لذلك فإن الحاكم الفيلسوف غير ملزم بوضع قواعد عامة لتطبيقها على كل الحالات، بل ينظر برأيه في كل حالة متخذاً القرار المناسب بشأنها، فالخاص عند أفلاطون يتفوق على العام ويسموا عليه، لكنه تراجع عن هذه الآراء وأخر حياته، مفضلاً العودة إلى عمومية القانون وشمولية الأحكام ودستورية السلطة وقانونيتها. وحسم أرسطو موقفه منذ البداية، جاعلاً السلطة ظاهرة عامة تنبع من الجماعة وترتبط بها وتستجيب لاحتياجاتها، فالسلطة عنده للقانون وأحكامه العامة لا للفرد وإرادته الخاصة، وإذا كان فيلسوفاً، فقد كان القانون في رأيه هو "العقل مجرداً عن الهوى"، لذلك فإن أفضل الحكام عنده وأكثرهم حكمة وعلماً لا يمكن أن يستغني عن القانون كتجسيد فعلي لسلطة العقل لا سلطة الأهواء والإرادات الذاتية الشخصية. من هنا، باتت إلزامية الأحكام القانونية وعموميتها وشموليتها وهيمنتها على قرارات الهيئة الحاكمة شرط ضرورة وجوبية لقانونية تلك القرارات وخضوعها لأحكام العقل وإلزاماته، ودليلاً على صلاح السلطة السياسية الحاكمة وعقلانيتها، ومن ثم صلاح الدولة وعقلانيتها، هكذا جعل أرسطو السلطة العليا في الدولة للقانون، أي العقل، وليس للحكام، فالقانون الوضعي هو السيد في هذه الدولة وعليها مما يسمح بوصفها بأنها دولة سيادة القانون. ولأن أحكام القوانين عامة ومجردة وموضوعية وليست مرتبطة بحالة جزئية ولا هي موضوعة لأغراض ذاتية، فلا يمكن أن يستغني عنها أي حاكم مهما كان علمه ومعرفته، لأنها شرط إنجاز الدولة لوظائفها وأدائها لتحقيق أهداف سلطتها الحاكمة الرامية إلى إسعاد مواطنيها وخيرهم الأسمى. وإذا كان أفلاطون قد سبق إلى التأكيد على سيادة القانون في كتابيه (السياسي والقوانين)، فقد جاء ذلك التأكيد في سياق كانت فيه دولة القانون أدنى مرتبة من دولة الفلاسفة المثالية، بينما كانت (دولة القانون)، أرقى أنواع الدول عند أرسطو وأفضلها، مما جعله يمنحها التمييز والتفوق اللذان منحهما أفلاطون لدولة الفلاسفة.

ولاحظ أرسطو اختلاف القوانين باختلاف مشرعها، وتأثرها بميولهم وأفكارهم، وضمانيها لمصالحهم وتحقيقها لأهدافهم، وهو ما يؤكد واقعيته وإدراكه الفرق بين الواقع (الممكن) والطموح. وميّز أيضاً ولأول مرة في تاريخ الفكرين السياسي والقانوني بين القوانين الدستورية التي تضع القواعد العامة والأساسية المحددة لطبيعة الدولة ونظامها السياسي، والقوانين العادية المستندة إلى القوانين الدستورية والمستمدة منها، وهو التمييز الذي مازال سارياً ومعتمداً حتى يومنا هذا، وبدلالته يُحكم على دستورية القوانين ومدى التزام الأنظمة السياسية بالأحكام الدستورية أو خروجها عنها. ولضمان، فقد وربط أرسطو أيضاً بين الدستور وبين التزام القانون بالمبادئ الأساسية للمجتمع ونظامه السياسي، معلناً أن القانون يجب أن يخضع للدستور وأحكامه، لأن القوانين الصالحة مصدرها الدساتير الصالحة، وصلاح الدساتير رهن بأخذها بمبدأ سيادة القانون، ولكنه لم ير في تطبيق أي نظام حكم لمبدأ سيادة القانون، دليلاً قاطعاً عند على أنه نظام صالح، لأن الدولة يمكن أن تأخذ دستورياً بمبدأ سيادة القانون، ويكون نظامها السياسي فاسداً واقعياً. ولم يمنه اهتمام أرسطو المميز هذا بالقانون، من رؤيته احتمال ظهور حاكم فرد مميز عن رعيته حتى كأنه (إله بين الناس)، تصدر أحكامه عن عقل راجح، أو نخبة مميزة من هذا النوع، واستثنى أمثال هؤلاء من الخضوع للقانون، لأنه لم يشرع لهم أصلاً، ولأنهم هم أنفسهم القانون، لكنه أعلن ندرة أو استثنائية ظهور مثل هذا الفرد أو تلك النخبة وخروجه إذا حدث على قاعدة تحقيق الخير للجميع دون استثناءات، لذلك نجده يعود إلى رأيه الأول بشأن أفضلية الدولة الدستورية الآخذة بمبدأ سيادة القانون.

## 2. العدالة

عالج أرسطو موضوع العدالة على أساس أن لها صورتين، لكل صورة منهما نطاقها الدلالي والإجرائي المميز:

**الصورة الأولى:** صورة العدالة التامة الكاملة، الجامعة للفضائل الأخرى كلها، وهذا معنى عام وكلي، ينعكس إجرائياً في أن حائزها يمارسها لذاته ولمصلحة غيره دون تمييز، ومن هذا المعنى جاء المثل القائل "في العدالة تتلخص كل فضيلة".

**الصورة الثانية:** صورة العدالة الناقصة المجتزأة المختصة بفضيلة واحدة

ومحددة، وهذا معنى خاص وجزئي، ينعكس إجرائياً في إنصاف الفرد للآخرين من نفسه ومن غيره، وإعطاء كل ذي حق حقه، فهي عملياً الامتناع عن ظلم الآخر أو التعدي على حقوقه.

وإذا كانت الصورة الأولى (التامة) تحتوي الصورة الثانية (الناقصة) وتتضمنها، فإن الثانية لا تعبر عن الأولى تماماً ولا تدل عليها حتماً وبالضرورة، فكل عادل بالمعنى العام منصفٌ ومحقٌ للحق بالمعنى الخاص، ولكن ليس كل منصفٍ ومحقٍ للحق عادل بالمعنى العام ضرورة وإلزاماً. يؤكد هذا التمييز ويدل عليه، تعدد صور العدالة وأبعادها، وأن صورتها الثانية تقتصر على قدرة الإنسان على معاملة الآخرين وفقاً لمفهوم الإنصاف وإحقاق الحق. وعلى الرغم مما بين المعنيين من اختلاف، إلا أن صلات وثيقة تجمعهما بعلاقات التعامل الإنساني، إذ بضبط كل منهما جزءاً من تلك العلاقات وجانباً منها، سواء ما يتعلق بتعامل الحكام مع المحكومين أو بتعامل المحكومين فيما بينهم، بما يجعل من العدالة قاعدة للدولة وركيزة من ركائزها بقدر ما هي وظيفة من وظائف السلطة السياسية في هذه الدولة الكاملة.

### 3. التعليم

وهو ثالث ركائز دولة أرسطو الكاملة ووظائف سلطتها السياسية، ويمثل نشاطاً عملياً تتولى السلطة السياسية بموجبه إعداد الناس لممارسة الفضيلة وتدريبهم عليها لجعلهم مواطنين صالحين، والدولة مسئولة عن الإعداد للتعليم وتصميم برامجه وتوفير متطلباتها وتنفيذها عبر مسؤولية المشرع عن التعليم وتنظيمه وإدارته قانونياً. وأوجب أرسطو أن تكون العملية التعليمية، بوصفها مسؤولية الدولة الكاملة تنظيمياً وتوجيهاً وإنجازاً، عملية عامة وملزمة ومشتركة بين جميع مواطنيها، وتابع منهج أفلاطون التربوي وتمائل معه فيما افترضه من:

- إلزامية التعليم لجميع المواطنين.
  - أخلاقية الأهداف التعليمية وبعدها عن المنافع العملية الشخصية.
  - اجتماعية الأهداف التعليمية واستهدافها خلق مواطنين صالحين.
  - استثناء العبيد، وجعل تعليمهم متعلقاً بالمهن العملية المفيدة، وإدراجه خارج البرنامج التعليمي العام.
- وإذ يخضع البرنامج التعليمي عند أرسطو لأهداف الدولة ونظامها

السياسي، ويتشكل وفق طبيعته وأهدافه، فمن الطبيعي أن يختلف مواطنو الدول باختلاف برامجها وأهدافها التعليمية المختلفة أساساً باختلاف طبيعة الدول وأهداف أنظمتها السياسية.

ويحدد برنامج أرسطو التعليمي المقترح مراحل التعليم الأولية، ويقسمها على ثلاث مراحل:

### المرحلة التعليمية الأولى:

وتبدأ من الميلاد وحتى السابعة من العمر، وفيها يتم بناء الجسد صحياً ورياضياً للتعود على تحمل متاعب المناخ وقسوة ظروفه مع الحرص على حماية الصغار من القصص المخلة بالأدب والمناظر التي تسيء إلى العين والذوق.

### المرحلة التعليمية الثانية:

وتبدأ من السابعة وحتى الرابعة عشر وفيها يتعلم الطلبة أداء الأعمال وليس فهمها أو تحليلها، وتدفع تدريبات هذه المرحلة إلى اللطف والتوافق الحركي وجمال البنية وكمال الجسم، تغذي كل ذلك موسيقى تنمي العقل وتربي الجسد وتتكامل مع تدريباته.

### المرحلة التعليمية الثالثة:

وتبدأ من الرابعة عشر وحتى الحادية والعشرين وهدفها تحويل المواطنين اللذين أعدتهم المراحل السابقة ليصبحوا مؤهلين لممارسة مهام الحكم وإدارة السلطة من خلال تدريبهم على أداء واجباتهم المدنية مكتسبين قدرات من الخبرة والحكمة يزداد بمرور الزمن ويتعمق، وقادرين على استخدام عقولهم لحل ما يواجهونه من مشكلات فردية واجتماعية وصولاً بهم إلى المرحلة الفلسفية التأملية.

وتوضح طبيعة هذا البرنامج وأهدافه أنه يستند أولاً وأخيراً إلى هدف تحقيق الخير لمجتمع دولة المدينة ونظامها، وأن آخر ما يرد في جدول اهتماماته هو الخير الفردي المجرد، وإن كان فيه شيء من ذلك الخير فلأن فيه خدمة لمصلحة الدولة مجتمعاً وسلطة سياسية حاكمة وتحقيقاً لخيرهما العام والمشارك.

### ثالثاً: شكل السلطة السياسية

قدم أرسطو وصفاً تصنيفياً لأنظمة الحكم، تجلت فيه رؤيته الواقعية

وموضوعيته، وأدواته المنهجية التحليلية التي تضمنها كتابه "السياسة"، والمقارنة التي تضمنها كتابه "الدساتير"، واستخدم في هذا التصنيف معياراً مركباً، اجتمعت فيه العناصر الكمية والكيفية والبنوية، وكان أساساً لظهور فكرته حول النظام الثنائي المختلط، بوصفه أفضل أنواع الأنظمة الواقعية.

المعيار الكمي: واستفاه أرسطو من الموروث الفكري والتطبيقي للحضارة الإغريقية، وصنف أنظمة الحكم بموجبه وفقاً لعدد من بيدهم مقاليد السلطة والحكم، لتكون لدينا بذلك ثلاثة أنواع من الأنظمة:

\* أنظمة حكم الفرد.

\* أنظمة حكم القلة / النخبة.

\* أنظمة حكم الكثرة / الأغلبية.

المعيار الكيفي: واستفاه أرسطو من ملاحظته الواقعية ومنهجيته التحليلية المقارنة، وصنف أنظمة الحكم بموجبه وفقاً لعدد من تخدمهم سياستها وتحمي مصالحهم وتحقق أهدافهم، لتكون لدينا بذلك ثلاثة أنواع من الأنظمة:

\* أنظمة تحكم لمصلحة الفرد.

\* أنظمة تحكم لمصلحة القلة.

\* أنظمة تحكم لمصلحة الكثرة.

المعيار البنائي: واستفاه أرسطو من أفلاطون، وصنف أنظمة الحكم بموجبه وفقاً لطبيعة بنيتها التكوينية المحددة بدلالة دساتيرها ونوعية أهدافها ومقدار شرعيتها، لتكون لدينا ستة أنواع من الأنظمة، تقابلها ستة أنواع من الدساتير:

أنظمة ودساتير غير شرعية	أنظمة ودساتير شرعية
استبدادية	ملكية
أوليغارشية	أرستقراطية
ديمقراطية متطرفة (غوغائية)	ديمقراطية معتدلة

وواضح هنا أن تقسيم أرسطو السداسي لأنظمة الحكم والدساتير، كما عرضه في كتابه (السياسة) هو أساساً تقسيم ثلاثي يعتمد معيار عدد من يحكمون



النظام، لكنه يضيف إليه معيار القوى الاجتماعية التي يخدمها النظام، ليصبح لكل نظام صورتان إحداهما إيجابية والأخرى سلبية بدلالة طبيعية هذه القوى:

نظاما ملكيا إذا خدم المصلحة العامة نظام الحكم الفردي يكون

نظاما استبداديا إذا خدم المصلحة الفردية

نظاما أرستقراطيا إذا خدم المصلحة العامة

نظام الحكم النخبوي يكون نظاما أوليغارشيا إذا خدم المصلحة النخبوية

نظاما ديمقراطيا معتدلا إذا خدم المصلحة

العامة

نظام الحكم الجماعي يكون نظاما ديمقراطيا متطرفا (غوغانيا)

إذا خدم مصلحة الفقراء ضد الأغنياء

وبذلك مزج أرسطو بين معايير متعددة لإنتاج معيار تصنيفي مركب للأنظمة السياسية الأساسية، يسمح بتوقع وجود أنواع أخرى فرعية منها، تجتمع فيها خصائص من أكثر من واحد من النظم الأساسية، ويتحدد صلاح أو فساد أنظمة الحكم الفرعية، بمدى قربها أو بعدها من الصالح أو الفاسد من أنواع أنظمة الحكم الأساسية.

ومن مدخل البحث في شكل السلطة السياسية وأنواع أنظمة الحكم، حاول أرسطو الوصول إلى تحديد شكل السلطة السياسية ونظام الحكم في الدولة الواقعية الكاملة، التي رسم لها صورة جمهورية، لكنها لا تشبه جمهورية أفلاطون المثالية، لأن أرسطو وضع لها أسسا عملية واقعية ذات خصائص تطبيقية، بخلاف الطبيعة الخيالية لأنموذج الدولة المثالية الأفلاطونية. وتمثل شروط أرسطو العملية لدولته الواقعية الكاملة في:

- شرط سياسي (نظام مختلط ثنائياً) أغنياء/أوليغارشي + فقراء/ديمقراطي.

- شرط اجتماعي-اقتصادي (حكم الطبقة الوسطى).

- شرط فلسفي-فكري (الوسط الذهبي).

إذ استنتج من دراسته لأشكال أنظمة الحكم والدراسات ومرتكزاتها وخصائصها وإيجابياتها وسلبياتها، أن دستور دولته الواقعية، وهو المحدد لطبيعة نظامها السياسي وشكل السلطة فيها، يجب أن يجسد فكرة النظام المختلط التي

اتخذت لديه صورة ثنائية، خلافا لصورتها الثلاثية "عند هيبودام"، وتوافقا مع صورتها الثنائية عند أفلاطون في "القوانين"، ولكن مع تغيير في بعض عناصرها، حيث اعتقد أرسطو أن هذا النظام المختلط، يجب أن يكون مركبا من الخصائص الإيجابية للنظامين "الأوليغارشي والديمقراطي"، ليكون بذلك وسطاً ذهبياً بينهما، أسماه أحياناً "النظام الدستوري" وفي أحيان أخرى "النظام الجمهوري"، وافترض أن تطبيق هذا النظام المختلط واقعياً، يتطلب الجمع بين الأسس التي يقوم عليها النظامان باستخدام الوسائل التالية:

1 - حل مشكلة التعارض بين مبادئ النظامين:

الديمقراطي	الأوليغارشي
مساواة المواطنين سياسياً	مكانة سياسية مميزة للأغنياء
مساهمة سياسة عامة بلا نصاب مالي	مساهمة سياسية مشروطة بنصاب مالي

الحل الوسط: مساهمة سياسية مشروطة بنصاب مالي بسيط

2 - جمع وسائل النظامين في اختيار الحكام

الديمقراطي	الأوليغارشي
نظام الاقتراع	نظام الانتخاب

الحل الوسط: جعل بعض الوظائف بالانتخاب وبعضها الآخر بالقرعة، أو الجمع بين النظامين، بانتخاب عدد من الموظفين للمنصب الواحد ثم الاقتراع بينهم.

3 - جمع مفهومي النظامين للوظائف والمشاركة السياسية

الديمقراطي	الأوليغارشي
الوظائف بأجر، فهي للفقراء	الوظائف دون أجر، فهي للأغنياء
مكافأة مالية للفقراء لمشاركتهم في النشاطات السياسية العامة، وإهمال الأغنياء وعدم الاهتمام بمشاركتهم السياسية.	غرامة مالية للأغنياء لعدم مشاركتهم في النشاطات السياسية العامة، وإهمال الفقراء وعدم الاهتمام بمشاركتهم السياسية.

الحل الوسط: جمع المفهومين بجعل الوظائف العامة بأجور معقولة، وتغريم الأغنياء عند عدم مشاركتهم في الحياة السياسية، ومكافأة الفقراء عند مشاركتهم فيها.

وإذ تختلف الدول عند أرسطو في بيئاتها وخصائصها، فليس من الضروري

أن يتخذ النظام المختلط صورة واحدة، بل لا بد من تركيبه في كل حالة بما يتناسب ومتطلباتها، مع الاحتفاظ بالمبدأ الأساس فيه وهو فكرة النظام المختلط بوصفها الفكرة والمبدأ الأقدر على خلق نظام سياسي واقعي، متوازن في خصائصه الإيجابية، بعيد عن سلبات الأنظمة الأحادية الطبيعية، وفي ذلك متابعة معدلة لأفكار هيودام وأفلاطون حول النظام المختلط، وهي متابعة تجسد الشرط الوجودي السياسي الذي افترضه أرسطو لدولته الواقعية، وتؤكد الشرط الوجودي الفلسفي لهذه الدولة ممثلاً في الوسط الذهبي، لأن تصوره للنظام المختلط يعكس صورة نظام هو وسط ذهبي بين إفراط بعض الأنظمة وتفريط بعضها الآخر، فتكون مبادئ هذا النظام المختلط وسطاً بينها، فلا هي إفراط ولا تفريط، بل توسط واعتدال وتوازن. وإذا كان التوسط والاعتدال خير الأمور والأحوال، فتكون الأنظمة الوسطى هي خير الأنظمة، وخير من يحكم الأنظمة الوسطى هي الطبقة الوسطى لأنها خير طبقات المجتمع، وهذا هو الشرط الوجودي الاجتماعي-الاقتصادي الذي افترضه أرسطو لدولته الواقعية ليجعل من هذه الطبقة، القاعدة الاجتماعية للنظام المختلط بطبيعته الوسطية، وعماد بنيته، وأداة استقراره ومصدر حيويته، وقوته المحركة. إذ اعتقد أرسطو أن الطبقة الوسطى خير طبقات المجتمع، وأكثرها أهلية لتولي مهام الحكم لسبب أساس هو: بُعد أفراد الطبقة الوسطى عن التطرف، واعتدالهم واستعدادهم لسماع صوت العقل والنزول عند أحكامه، ومجافاتهم لطمع الأغنياء وتكبرهم، ورياء الفقراء وتملقهم، لذلك يكون حكم الأغنياء أو الفقراء لغيرهم من طبقات المجتمع حكم سادة لعبيد، بينما حكم الطبقة الوسطى حكم الحرية، والعدالة، وتبادل المنفعة، ومراعاة التفاوت بين الناس، وهذا ما يحتاجه الاجتماع الإنساني لضمان أمنه واستقراره وتقدمه.

ولكن تلك الموضوعية والعلمية كلها، لم تمنع أرسطو من الوقوع أسير قيم مجتمعه الإغريقي وتقاليد الموروثه، حيث بقيت ممارسة السلطة لديه خاصة بالذكور (فاستثنى النساء)، الأحرار (فاستثنى العبيد)، المواطنين (فاستثنى الأجانب)، وأشترط أن يكون هؤلاء الذكور الأحرار المواطنين ممن بلغوا سن القيد المدني، واستثنى الشيوخ من ذلك ومعهم التجار والصناع والفلاحين لأنهم عنده غير صالحين للحكم لمزاوتهم أعمالاً مشابهة لأعمال العبيد. وحدد المواطن الصالح للحكم بأنه من كان في سعة من العيش، تغنيه عن العمل اليدوي، وتتيح له الوقت الكافي للتأمل والتفكير في شؤون دولة المدينة وأمور

الحكم والمشاركة فيها، ولكن دون أن تكون ثروته كبيرة فتمنعه من الاهتمام بأداء واجباته نحو مدينته ومجتمعها ونظامها. واشترط أرسطو لدولته عدداً محدداً من السكان، فلا يزيد على ذلك لثلاثين سكاناً فلا يعرف بعضهم بعضاً، ويتعذر عليهم اختيار موظفيهم وحكامهم، ولا يقل عن ذلك لتستطيع الدولة الاستمرار في الحياة وفقاً لمبدأ الاكتفاء الذاتي وتوفير متطلبات حياتها الاجتماعية، وأوجب أن يكون موقعها صعب المدخل على العدو، سهل المخرج على المواطنين، سهل المراقبة والحماية من البر والبحر على حد سواء.

لقد عاش أرسطو في عصر آذن كل شيء فيه باضمحلال نظام دولة المدينة ونهايته، إلا أنه بقي متمسكاً بهذا النظام مفترضاً أن إصلاحه وجعله نظاماً مختلطاً، قادر على أن يضمن له ولدولته الاستمرار والثبات في وجه تيار التغيير الجذري الشامل الذي حركته من قبل سياسات الدولة المقدونية ونظامها الإمبراطوري العالمي، وزادت من زخمه الدولة الرومانية وسياساتها التوسعية الإمبراطورية.

#### رابعاً: تداول السلطة السياسية

تعكس مؤلفات أرسطو وأفكاره السياسية حرصاً واضحاً على التمسك بفكرة التداول السلمي للسلطة وانتقالها اعتماداً على نظامي القرعة والانتخاب منفردين أو مجتمعين، وتؤكد حرصه هذا، فكرته المبتكرة بشأن تقسيم وظائف السلطة والفصل بينها والمعروفة اليوم باسم (نظام الفصل بين السلطات)، فهو أول من قال بتقسيم السلطة إلى ثلاث سلطات فرعية تمارس كل منها وظيفة محددة من وظائف الدولة، تختص بها ولا تتجاوزها إلى غيرها ولا تتدخل في نطاق غيرها من السلطات واختصاصاتها ووظائفها ومسؤولياتها، وهي السلطات/الوظائف:

- التشريعية.
- التنفيذية.
- القضائية.

ليجعل من هذا التقسيم ظاهرة سياسية عامة، لأن الدول وأياً كانت أشكال نظم الحكم فيها أو خصائصها أو أهدافها تمارس السلطة الحاكمة فيها ثلاث وظائف:

- الوظيفة التشريعية: وضع المبادئ العامة والقواعد الأساسية للحكم.
- الوظيفة التنفيذية: تنفيذ المبادئ العامة والقواعد الأساسية للحكم.

- الوظيفة القضائية: الفصل في المنازعات والمعاقبة على الجرائم.

وأوجب عدم الجمع بين هذه السلطات ووظائفها أو احتكارها لما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من الاستبداد والتعسف، مؤكدا ضرورة وجود ثلاث مؤسسات في كل دولة تمارس كل مؤسسة منها واحدة من تلك السلطات ووظائفها، وأن على الحاكم الحكيم أن يوليها اهتمامه ويعنى بتنظيمها، لأن حسن نظامها يعني حسن نظام الدولة أية دولة، وهذه المؤسسات هي:

1 - الجمعية العمومية: وهي مجلس مواطني دولة المدينة، يتداولون فيه شؤونهم العامة، ويشرّعون القوانين، وينتخبون الحكام، ويراجعون ميزانية الدولة، وتختلف طبيعة هذه الجمعية من دولة لأخرى باختلاف طبيعة تلك الدولة وخصائصها ووظائفها وأساليب تنظيمها.

2 - هيئة الحكام: وهي الهيئة المختصة بتنفيذ القوانين التي تشرّعها الجمعية العامة، وتطبيق سياساتها وتحقيق أهدافها، وتتحدد طبيعة هذه الهيئة واختصاصاتها وسبل تنظيمها وطرق التعيين فيها تبعا لطبيعة الدولة ونظامها واحتياجاتها.

3 - هيئة القضاة: وهي الهيئة المختصة بالفصل في المنازعات ومعاقبة الجرائم، ويلزم تحديد طبيعتها ومسؤولياتها وتعيين قضاتها والقوانين التي يطبقونها وطرق التعيين فيها. ويرى أرسطو أن يكون القضاء مهمة جماعية، وليست فردية، لأن الجماعة عنده أصعب إفسادا من الفرد وأقدر منه على توخي الحق والعدل والبعد عن الهوى في إصدار الأحكام.

وهذا هو جوهر نظام فصل السلطات الذي قدمه مونتسكيو في القرن الثامن عشر، وعكس فيه تصوره حول وسائل منع قيام الأنظمة الاستبدادية والتداول السلمي للسلطة اعتماداً على مبادئ الفصل بين السلطات، وتقاسم الوظائف والمسؤوليات، والرقابة المتبادلة بين السلطات، وخضوع من يتولون الوظائف العامة للأحكام الدستورية والقانونية المنظمة لكيفية حصولهم على مناصبهم أو تخليهم عنها سلمياً. وإذ تلقى مونتسكيو أفكاره عن هذا النظام عن الفكر الروماني ممثلاً في شخص بوليب، فلا نجده يشير في مؤلفاته إلى تأسيسات أرسطو المبكرة لهذا النظام ودواعي وشروط قيامه.

بيد أن تفضيل أرسطو للتداول السلمي للسلطة لم يمنعه من البحث في الوقائع العملية للتداول اللا سلمي، وقاد اهتمام أرسطو بالتداول السلمي للسلطة

ونفضيله له إلى اهتمامه أيضا بالبحث في الوقائع العملية للتداول اللا سلمي، وهو ما انتهى به إلى وضع أسس أول نظرية عن الثورة في تاريخ الفكر السياسي. ونفسر نظرية الثورة عند أرسطو الثورات وأسبابها بفرضية أساسية مفادها:

(إن السبب الأساس للثورة، هو الصراع بين الأغنياء/الأوليغارشية والفقراء/الديمقراطية، وانعدام التناسب والتوازن بين الأدوار الاقتصادية والسياسية لكل طبقة منهما)

فالأساس العقائدي للنظام الديمقراطي هو تساوي حريات الناس بما يستتبع تساويهم في كل شيء، بينما الأساس العقائدي للنظام الأوليغارشي هو تفاوت مراتب الناس وتفوق بعضهم على بعض بما يستتبع تميز المتفوقين في كل شيء، فهما إذا نظامان مختلفان كلياً في هذا الجانب، فضلاً عن اختلافهما حول مفهوم العدالة الذي يفترض به أن يكون تجسيدا لخصائص كل منهما. فإذا ما نالت أي من هاتين الطبقتين نصيبا من السلطة ومسؤوليات الحكم، لا يتناسب مع أدوارها الاجتماعية-الاقتصادية ولا مع معتقداتها الفكرية، عندها تبدأ عوامل الثورة بالتحريك، فعدم التوازن أو غياب الانسجام بين القدرات والأدوار والعقائد هو سبب الثورة في أي دولة ونظام حكم، واعتراف أي مذهب أو نظام سياسي بحقوق الأفراد والطبقات وإعلانه المساواة بينهم نظرياً، دون تطبيق ذلك عملياً، يتسبب في حدوث اللا مساواة وانعدام التوازن والانسجام، فتتحرك عوامل الثورة وتنشط دواعيها، لاسيما في النظم الأوليغارشية الأكثر تعرضاً للثورات من النظم الديمقراطية، لأن احتمالات حدوث الصراع بين الأغنياء أكبر من احتمالات حدوثه بين الفقراء.

ولم تستند فكرة المساواة بين الناس عند أرسطو إلى نظرية الحقوق الطبيعية، بل استندت إلى نظريته عن دور الأوضاع الاقتصادية والسياسية للأفراد والطبقات في حدوث الثورات في حال عدم استقرار تلك الأوضاع واختلال توازاناتها، فعدم المساواة عنده نتيجة طبيعية لعدم التوازن بين الأدوار السياسية والاجتماعية من جهة، والأدوار الاقتصادية من جهة ثانية، فهناك مراكز وأدوار سياسية دون قدرات وأدوار اقتصادية، وهناك قدرات وأدوار اقتصادية دون مراكز وأدوار سياسية، وذلك في تقدير أرسطو هو السبب في عدم المساواة في عصره وهو علة حدوث الثورات التي ترمي إلى تصحيح حالة عدم المساواة وغياب التوازن تلك. وبذلك تتسع حدود الفرضية الأرسطوية الأولى عن الثورة لتصبح:

إن الثورة تكون أكثر احتمالاً عندما تنفصل المراكز والأدوار السياسية عن القدرات والأدوار الاقتصادية، ويفقد النظام السياسي في الدولة قدرته على تحقيق التوافق والانسجام بينها، يفقد معها عدالته وتوازنه واستقراره، ولن يكون بلوغ التوافق والانسجام ممكناً إلا بوجود طبقة وسطى كبيرة عدداً وقدره ودوراً

وقد أثبتت الكثير من الوقائع في عصر أرسطو والعصور اللاحقة صحة هذه الفرضية، إلا أن ملاحظة أرسطو لها لم تساعده على تحديد درجات الفصل بين هذه العناصر أو درجات اندماجها وتوازنها بما يتسبب في حدوث الثورات أو يمنع حدوثها. ويقرر أرسطو في إطار بحثه عن عوامل وقوع الثورات ووسائل الحيلولة دون وقوعها، إن المعرفة بأسباب سقوط الدساتير وعلل انهيارها تعني المعرفة بأسباب وجودها وعلل استمرارها ودوامها، وهو يحدد تلك الأسباب والعلل في:

- تربية الناشئة على احترام القانون وأفكار النظام السياسي وعقائده.
  - تحقيق العدالة في القانون والإدارة لضمان المساواة وبلوغ الاستقرار.
  - توزيع الثروة بشكل متوازن، وتخصيص احتياط كاف ودائم للدولة.
  - تصرف الحكام العادل والسليم إزاء بعضهم وإزاء المواطنين.
  - تحديد المدة الزمنية لتولي الوظائف الرئاسية وعدم جعلها مفتوحة دون قيود.
- وبذلك تكون أفكار أرسطو وتحليلاته السياسية، قد اختطت طريقاً جديداً ومميزاً في دراسة الظاهرة السياسية والبحث فيها في نطاق الفكر السياسي الإغريقي القديم وخارجه، عكست هذه الجودة وذلك التميز أوجه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون والتي يمكن تحديدها من منظور الفكر الأرسطي فيما يلي:

#### ♦ أوجه الاتفاق والتقارب:

- وحدة البدايات الأولى مع البحث في الأنموذج المثالي للدولة التي تحقق للناس الحياة السعيدة المكثفة ذاتياً والمحاثة على الفضائل الإنسانية.
- ربط إقامة الدولة وإسعادها لمواطنيها بتحقيقها للعدالة وإشاعتها للفضيلة فيهم وبينهم.
- جعل تربية المواطنين وإعدادهم وفق مبادئ العدالة وقيم الفضيلة مهمة

- تعليمية تربوية تتولى الدولة كامل مسؤوليتها وتطبقها تطبيقاً عاماً وإلزامياً.
- ربط هدف الحياة السعيدة الفاضلة بقيام دولة المدينة التي تكون سلطتها بيد أهل الفضل والمعرفة.
- تقييد المواطنة بشروط محددة تحقق فكرة المواطن الصالح في الدولة الصالحة، لأن الناس غير متساويين في حيازتهم لشروط الفضيلة ولا في قدرتهم على اكتسابها.
- ربط علمي السياسة والأخلاق برباط وثيق متعدد العناصر والأبعاد.

#### ♦ أوجه الاختلاف والتباعد:

- نسبية النزعة المثالية عند أرسطو وقابلية أهدافه في ضوئها للتحقق واقعياً.
- واقعية الاهتمام الأرسطي بالحياة الإنسانية وظواهرها وتوجهه إلى ما هو كائن بدلاً مما يجب أن يكون.
- واقعية المواجهة الأرسطية لمشكلات الحياة السياسية اليونانية واعتماد الخبرة العملية أساساً لتلك المواجهة.
- تناسب الأنظمة في الفكر الأرسطي مع مجتمعاتها وتعبيرها عنها مما مهد لاعتبار العديد من الأنظمة السياسية مقبولة وصالحة نسبياً من وجهة نظر مجتمعاتها.
- إيمان أرسطو بالكثرة/الأغلبية وتقديمه لرأيها على رأي الفرد مهما كانت حكمته، مما جعل الطبقة الوسطى أساس الدولة لديه.
- جعل الجماعة (الأسرة ثم القرية) أساس قيام الدولة عند أرسطو ونظرتة إلى الإنسان ككائن اجتماعي سياسي بالطبع تتطور اجتماعاته تدرجياً لتصل إلى مستوى الوحدة السياسية الكلية (دولة . المدينة).

هكذا انتمى الفكر السياسي عند أرسطو ومن قبله أفلاطون إلى أنموذج دولة المدينة فكراً وتطبيقاً دون أن يلاحظ أي منهما اقتراب نهاية هذا الأنموذج ونظمه السياسية وأفكاره على يد الإسكندر المقدوني أول من أرسى أسس الأنموذج الإمبراطوري العالمي في العالم الغربي. لقد كان أرسطو منتعياً إلى عصر وفكر آدنا بالانحسار والأفول (عصر وفكر دولة المدينة)، لكنه لم يستطع ملاحظة ذلك التحول أو إدراكه، فكان موته إيذاناً بنهاية عصر دولة المدينة وفكرها، وإعلاناً عن بداية عصر وفكر جديد هو العصر الإمبراطوري الروماني وفكره السياسي.



## مراجع الفصل الأول

- حول الفكر السياسي اليوناني القديم، انظر:
- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1973.
  - إبراهيم دسوقي وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاش، بيروت، ط1، 1973.
  - آرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، سلسلة الألف كتاب، عدد 566، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
  - \_\_\_\_\_. حياة أرسطو وتآليف السياسات وبنيتها، مجلة الفكر العربي. عدد 23، مصدر سبق ذكره.
  - أرسطو، السياسة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947.
  - \_\_\_\_\_. نظام الأثينيين، دار المعارف، القاهرة، ط2، (دت).
  - أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دار الكاتب العربي، بيروت، ط2، (دت).
  - \_\_\_\_\_. القوانين، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ط1، 1986.
  - \_\_\_\_\_. محاورات أفلاطون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.
  - أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1963.
  - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1965.
  - أميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.
  - \_\_\_\_\_. تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.
  - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج1، القاهرة، 1968.
  - بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، منشورات عويدات، بيروت. باريس، ط1، 1982.
  - بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - جان توشار وجماعته، تاريخ الأفكار السياسية، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983.
  - جان جاك شيفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى الدولة القومية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
  - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج5، دار المعارف، مصر، ج1، 1969.
  - جورج كتنوره (إعداد)، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987.

- دولة خنافر، الاستبداد ومسألة السلطة في جمهورية أفلاطون، مجلة الفكر العربي، عدد23، مصدر سبق ذكره.
- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1954.
- .— . أرسطو، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1964.
- .— . ربيع الفكر اليوناني، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1968.
- فرنسوا شاتلييه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1984.
- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- موريس كرانتون، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، ط2، 1981.
- موزس فينلي، ابتكار السياسة: الديمقراطية والسياسة في اليونان وروما الجمهورية، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1990.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1972.
- Zimmern.A.F. Political thought in the legacy of Greece. London. Oxford claredom. Press.1962.
- Vereker, Charles.The development of Political Theory. London. Hutchinson University Library. 1965.

## الفصل الثاني

### الفكر السياسي في الحضارة الرومانية القديمة

#### المبحث الأول

#### المهيات التأسيسية

بقدر ما نزع العقل الإغريقي إلى التأمل العقلي في الظواهر والتعمق الفكري الفلسفي في دراستها والبحث فيها، بما في ذلك الظاهرة السياسية، اتجه العقل الروماني وجهة عملية كانت الأهداف الإجرائية أوضح ملامحها وأبرز خصائصها التكوينية مستهدفاً من ذلك كله استنباط ما هو ضروري لإدارة شؤون الحياة الاجتماعية وتنظيم علاقاتها السياسية وتفاعلاتها الداخلية والخارجية. وقد رأى (جون باول) في دراسته عن الفكر السياسي الغربي أن العقلية الرومانية "لم تكن عقلية خيالية بل كانت عقلية عملية وتشريعية وعسكرية". ولم تكن هذه الخاصة العملية التطبيقية التي تميزت بها العقلية الرومانية في مواجهتها للظواهر المجتمعية، وفي مقدمتها ظاهرة السلطة السياسية، خاصة عقوبة تلقائية، بل تشكلت في فضاءات فكرية ومناخات واقعية سبقتها ومهدت لها، وكان الغالب عليها ضرورات معالجة الوقائع العملية ومتطلبات الحياة ومقتضياتها الإجرائية. لذلك كانت متابعة تلك الفضاءات والمناخات في جوانبها النظرية والعملية، السياسية وغير السياسية، ومجمل تجسيدات الواقعية، مقدمة تمهيدية لازمة لدراسة الفكر السياسي الروماني القديم والبحث فيه. ويمكن القول، في سياق هذه المتابعة، بأن قيام الدولة الإمبراطورية المقدونية، وما صحبه وتبعه من تطورات وتحولات، وبقدر ما وضع نهاية لعصر دولة المدينة ونظامها السياسي وفكرها وجعل البحر المتوسط بحيرة مقدونية تخضع أقاليمها لسلطة إمبراطورية

مركزية موحدة يسودها منطق حضاري موحد وفكر سياسي مشترك، فإنه أيضاً وبوفاة الإسكندر واقتسام إرثه السياسي الإمبراطوري بين قادته، وفر الظروف اللازمة لانفراد الدولة الرومانية الناشئة آنذاك بدور اللاعب السياسي الأول في تلك الأصقاع لتقيم دولتها الإمبراطورية الجديدة جاعلة من البحر المتوسط قبيل القرن الميلادي الأول وبعده بحيرة رومانية تخضع أقاليمها الساحلية، وما بعد الساحلية أحياناً، للنظام الإمبراطوري الروماني المركزي الموحد ومنطقه الحضاري الموحد وفكره السياسي المعبر عن خصائصه الجديدة والمميزة.

وكان العنصر المشترك بين هذين النظامين هو الطابع الإمبراطوري الشامل وأطره السياسية والاجتماعية والفكرية الممتدة التي اتسعت حدودها لتشمل نظاماً سياسية ذات خصائص مختلفة، ومجتمعات ذات انتماءات حضارية متنوعة، وأفكاراً وعقائد وتقاليد متباينة، احتوتها الإمبراطورية المقدونية فلم تغيرها كلياً، واحتوتها الإمبراطورية الرومانية فأعادت تشكيلها مجدداً وفقاً لمنظورها الذاتي. إذ تشكلت الإمبراطورية المقدونية، كما تصورها بوليب، وفقاً لحمولات عسكرية سريعة الحركة وقليلة الكثافة، استولت على ما اجتازته من أراض، وأسست فيها مدناً، وتركت حاميات لتواصل تقدمها دون توقف. لذلك اتخذ تماسها مع أقاليمها نمطاً خطياً غلب على هيكله ومؤسساته الطابع السريع والمتعجل مما آذن بتفككها وانهارها حال موت مؤسسها. وتشكلت الإمبراطورية الرومانية وفقاً لحمولات عسكرية بطيئة بقدر ما هي كثيفة، أزاحت حضارات أخرى وأحلت حضارتها محلها، وفرضت على أقاليمها المتسعة باستمرار روح الوحدة والتماسك والاندماج، ليس السياسي فحسب، بل والثقافي الحضاري أيضاً. فكانت روما بذلك وريثة الشمولية التنظيمية السياسية للإمبراطورية المقدونية، بقدر ما كانت في رأي بوليب وريثة الشمولية الفكرية الفلسفية لدولة المدينة الإغريقية، فأتاح ذلك للفكر اليوناني الفلسفي، الذي أعيدت صياغته بعد أرسطو على يد المدارس الفلسفية الجديدة (الكلمية والأبيقورية والرواقية)، أن يمارس تأثيراته العميقة الغور في بنية الفكر السياسي الروماني ومرتكزاته، مندمجاً مع خصائصه العملية ومنطلقاته القانونية المؤسسية أو متكيفاً معها. فاجتمعت في مهادن الفكر السياسي الروماني المرجعيتين الفكرية الإغريقية والعملية الرومانية، وقد ذهب جان توشار وجماعته إلى أن "الأيديولوجية التي كانت تنتظرها روما" مستمدة من الأفكار اليونانية المرنة المفتوحة على كل تسوية بعد أرسطو، لاسيما الأفكار الرواقية بعد تنقيحها وإعادة تشكيلها. وكان الأساس العملي التطبيقي لهذه

الأيدولوجية مستمداً من نزعة العقل الروماني العملية الإجرائية التي حددت طبيعة روما كحضارة وإمبراطورية أعلن بوليبي أنها تحمل (عبء عمل سلام وعدل ورحمة) و(مسؤولية الحضارة والدفاع عنها) وهو ما يرجع في جانب أساس منه إلى ما خيم على عقول الرومان من خوف دائم من تهديدات الخارج وشعور بالحاجة المتزايدة للأمن، فضلاً عن عملهم الدائب لمواجهة الآخر/الأجنبي الذي افترضوا أنه محروم كلياً من أية مقومات حضارية، واعتقدوا أنهم يتحملون مسؤولية تحضره أو القضاء عليه إذا ما هدد أمنهم واستقرار حضارتهم، فقد كانت روما المتوسعة استعمارياً، تتحرك دائماً نحو الخارج بذريعة أن على تخومها أناساً يتيمون إلى البهيمة وإلى الإنسان بنفس القدر.

لقد اقتصت الإسهامات الفكرية السياسية الأفلاطونية والأرسطية بنظام دولة المدينة الإغريقية، فنظرت إليه بوصفه النظام والدولة المثالية الأمثل والمؤسسة الاجتماعية-السياسية المؤهلة لإنماء ملكات الأفراد والإطار المنظم لنشاطاتهم والموجه لها نحو تحقيق الإنجازات الحضارية المتقدمة، إلا أن تلك الإسهامات افترضت أن أبرز خصائص هذا النظام وأكثرها ضرورة لضمان استقراره واستمراره هو الاكتفاء الذاتي دولة المدينة وتقليص علاقات تفاعلها مع الوحدات السياسية الأخرى، بل وحتى عزلتها. وإذ يتعارض هذا الافتراض، وما انعكس منه على أفكار دولة المدينة وسياساتها، مع طبيعة الحياة الإنسانية ومنطقيها الاجتماعي والسياسي ويتقاطع مع مقوماتها الأساسية، فقد انتهى الأمر بنظام دولة المدينة اليونانية وفكره السياسي إلى التراجع والانحسار نظرياً وعملياً الأمر الذي يعلله ويفسره:

- 1 - إهمال أثر العلاقات الخارجية في حياة المجتمعات والدول.
- 2 - إهمال أثر تطور مجتمع دولة المدينة ونظامها السياسي في تزايد متطلباتها الحياتية الحيوية مما اضطرها للاتصال والتعاون مع الوحدات الاجتماعية أو السياسية الأخرى إن لم يكن للاتحاد معها.
- 3 - إهمال أثر تزايد تعقيد حياة مجتمع دولة المدينة ونظامها السياسي وتضخم مشكلاتها في الدفع بها إلى التخلي عن سياسات العزلة والانكفاء على الذات، وبلورة اتجاهات تدعو لتغييرها كلياً وإعادة هيكلتها بطريقة مختلفة عن السابق جذرياً لبدء حقبة جديدة من التفاعل مع البيئة الخارجية والتعاطي معها.

4 - ظهور شكل جديد من النظم السياسية وتفاعلاتها الاجتماعية تخلقه وتؤطره وتنظم علاقاته وتفاعلاته الدولة الإمبراطورية الناشئة على يد الإسكندر المقدوني. واقترن ذلك فكريا بظهور نمط مستحدث من أنماط الفكر السياسي يعبر عن طبيعة الدولة الجديدة وتفاعلاتها وعلاقاتها ويجسد روحها الإنسانية ومنطقها العالمي، رافضاً فكرة الولاء لدولة المدينة ومتجاوزاً تعصبها للجنس اليوناني ونظرتها الدونية لغيره من الأجناس، إذ لم تعد تلك الولاءات والثوابت القيمة ذات الطبيعة المحلية الضيقة النطاق والأفق صالحة للدولة الإمبراطورية ومجتمعها العالمي الجديد.

وفي ظل الدولة الإمبراطورية المقدونية وسياسات الإسكندر الرامية لدمج الإغريق بغيرهم، وحجبه لمهمات الإدارة السياسية عنهم، فضلا عن احتكاكهم الموسع والمكثف بالمجتمعات الأخرى، أتاح ذلك كله لهم الفرصة للتخلي عن تعصبهم وذاتيتهم واعتقادهم بتفوقهم المطلق وأضعف إحساسهم بالتميز وميلهم للعزلة، فباتوا أكثر مرونة واستعداداً للقبول بالآخر والتعاطي معه اجتماعياً وفكرياً وسياسياً. وتسبب فقدان دول المدن الإغريقية لاستقلالها في ضعف ولاء مواطنيها لها ولوطنيتهم الضيقة النطاق والأفق جغرافياً واجتماعياً وسياسياً، ليبدأ لديهم عصر الفردية والذاتية وانفصال الفرد عن دولة المدينة ومصالحها، وتأكيده على ذاتيته ومصالحه الشخصية. وبذلك غدت الأجواء مهيأة لتوجه الإغريق إلى البحث عن أدوارهم الحياتية خارج الإطار السياسي التقليدي الذي عرفوه وتعايشوا معه، وانصب بحثهم على السعادة الفردية، محولين اهتمامهم من الدولة إلى الفرد بعد أن باتت الصلات مفقودة بين الرفاهيتين الاجتماعية والفردية، ولم تعد من حاجة لتدخل الدولة لتحقيق الحياة الاجتماعية السعيدة.

وانتقل الفكر السياسي الروماني في ضوء هذه التحولات وتأثيرها من إطار دولة المدينة الضيق إلى أفق الدولة الإمبراطورية العالمية الرحب، وغادر النزعة الاجتماعية إلى النزعة الفردية، وتخلي عن العرقية اليونانية لصالح الإنسانية العالمية. فاختفت الفكرة اليونانية التقليدية القائلة إن الإنسان حيوان/كائن اجتماعي سياسي والمرتبطة بدولة المدينة، لتحل محلها فكرة بديلة تنشغل بالإنسان الفرد وتدور حوله وتؤكد حاجته لقواعد تنظيمية عامة (إنسانية، غير شخصية، غير فردية) لتنظيم علاقاته مع الآخرين في إطار دولة عالمية ذات طابع إمبراطوري. وساهمت في تحقيق تلك النقلة، وأسست لحدوثها ومهدت لها مدارس فكرية كبرى ظهرت في بلاد الإغريق ونمت وتطورت في ظل الدولة

الإمبراطورية الرومانية، وتمثلت هذه المدارس في:

\* المدرسة الكلية.

\* المدرسة الأبيقورية.

\* المدرسة الرواقية.

حيث كانت أفكارها بمثابة الممهّدات التأسيسية لصياغة العقل الروماني وتشكيل تصوراته بشأن الظواهر الحياتية ومواقفه منها، بما في ذلك ظاهرة السلطة السياسية بكل مقوماتها الواقعية ومفاصلها النظرية وتجلياتها العملية.

أولاً: المدرسة الكلية

أسسها "أنستينز" أحد تلامذة سقراط، فتأثرت أصولها الفكرية وإلى حد كبير بأفكار أستاذه وأسلوب حياته. عاش مؤسسها حياة بالغة البساطة مهماً مظهره، ماشياً حافي القدمين بين الناس، ومتحدثاً ببساطة إلى الجميع، داعياً الإنسان إلى معرفة نفسه، وطالباً منه العمل وفقاً لهذه المعرفة والحياة على أساسها. دعا للعودة إلى حياة الطبيعة، ولم ير ضرورة لقيام سلطة حاكمة أو وجود نظام للملكية الاقتصادية أو للزواج أو للعقائد الدينية، واحتقر كل جهد أو عناء يبذله الإنسان للحصول على ما اعتقد أنها لذات حسية مصطنعة وزائلة. يعد "ديوجينيس" أبرز أعلام المدرسة الكلية والمؤسس الحقيقي لفلسفتها وأشهر من طبق أفكارها، فقد عاش حياته في زير فخاري (جرة كبيرة) كان يستخدم في العصور الأولى للدفن، وكان يتجول صباحاً في الأسواق حاملاً بيده مصباحاً منادياً أنه يبحث عن الحقيقة متجسداً في الرجل الحق، وكانت حياته أقرب إلى حياة الكلاب في كل شيء حتى ذهبت بعض الآراء إلى أن هذه المدرسة أخذت نسميتها من أسلوب حياته وطبيعة أفكاره. رأى ديوجينيس أن الطيبات ليست بذات قيمة على الإطلاق إذا ما قيست بقيمة الفضيلة التي التمسها في تحرر النفس الإنسانية من رغباتها، لأن انصراف الإنسان عن هذه الرغبات وزهده فيها، يحرره من خوفه وجشعه وطمعه وصراعه، والطيبات عنده منحة زائلة، لا تسخو بها الأيام إلا لماماً، ولا يدوم منها إلا ما هو ذاتي وهو الفضيلة التي يمكن أن يصل إليها الإنسان بالقناعة والانسحاب من صراعات الحياة ومنافساتها. فكان مذهبه هذا سلبياً يُميت كل حافز، ويُضعف كل طموح، ويُعطل كل تقدم، ويعكس احتجاجه على مفاصل الحياة ورفضه الوقوع في شرورها أو الانصياع لمغرياتها.

واتخذت عامة أفكار الكليبيين الاتجاه ذاته، مجمعة على دعوة الناس للاكتفاء الذاتي، والعيش في وفاق مع الطبيعة، لأن ذلك في اعتقادهم هو سبيل السعادة التي هي مطلب الإنسان وغايته القصوى، ولا يكون تحرر الإنسان من الرغبة والحاجة إلا بالزهد والتجرد من كل ملكية، والتخلص من كل قيد وسلطان يعيق حريته ويمنعه من التعبير عن ذاته وتجسيد إرادته. ومثل هذه الحياة الحرة هي أساس الفضائل الإنسانية وقوامها، ومن أجلها لا بد للإنسان أن يتخلى عن كل ولاء أو التزام يقيد حريته أو يحد من إرادته حتى ما كان من حب الوطن والحزن على ما فات، لأن مثل هذه المشاعر في اعتقادهم دليل على الحقم الشديد. ويشترط الكليبيون، لتوافق الإنسان مع الطبيعة، تجريد الحياة من كل ما يتعارض مع الطبيعة أو يكون مضاداً لمبادئها، وهذه هي حقيقة الأعراف والقوانين التي ليست سوى زوائد غير طبيعية لا بد من التخلص منها ومما يرتبط بها ويتأسس عليها. ولأن الكلبي كائن مكتف بذاته، متحصن باكتفائه ومتحرر به من كل قيد، فلا بد له من أن يتجرد من كل ملكية أو انشغال، فكلما زادت ملكية الإنسان زادت مشاغله وقل أمنه وضعفت حصانته. ولما كان كل شيء، إلا ما هو أساس تاماً وبصورة مطلقة، ليس من الطبيعة في شيء بل هو نتاج للقوانين والأعراف الاجتماعية، فإن بمقدور الناس أن يتحرروا بتحرير أنفسهم من الحاجة إليه وهو ما يجسده الحيوان غير المقيد بعرف ولا قانون والآلهة غير المحتاجة لشيء. وليجسد الكليبيون الأفكار التي آمنوا بها، فقد عاشوا في بؤس وتشرد عازفين عن كل متعة أو ترف وزاهدين في كل شيء، لا لجهنم لطيبات السماء بل لكرههم لطيبات الأرض، واعتقادهم بأن الرجل الحكيم حين يعرف نفسه بحق سيكتفي بذلك ليزهد فيما سواه، وعلى هذا الأساس بلوروا نظرياتهم عن المساواة الطبيعية بين الناس والأخوة الإنسانية وانتساب الناس إلى مجتمع إنساني واحد، وهي نظريات احتضنها العقل الروماني ثم تبنتها المسيحية فيما بعد.

إن تطور هذه الأفكار عند الكليبيين وتطرفها جعل منها في النهاية دعوة للانسحاب من الحياة الاجتماعية والهرب من مواجهة مشكلاتها، لأن في ذلك نهاية لمشاكل الإنسان الفرد والمجتمع. لذلك فإن الإنسان العاقل هو الذي لا يعيش في إطار الدولة ولا يخضع لمؤسسات المجتمع السياسي وقوانينه وقبوده، بل يعيش حياة طبيعية أساسها الاكتفاء الذاتي والتخلي عن كل ملكية والتزام والتوافق مع قوانين الخير والفضيلة ذات الأفق الإنساني والطابع العالمي. وانعكست هذه الفلسفة على الصعيد السياسي في أفكار كان أبرزها:



- 1 - رفض نظام دولة المدينة، التي رأى الكلبينيون أن عدم ضرورتها، بل أن وجودها عقبة تعيق مسار التطور الإنساني.
  - 2 - رفض أي تمييز بين البشر، والدعوة لإزالة الفوارق الاجتماعية بين الأحرار والعبيد، الإغريق والأجانب، وإتاحة فرص متساوية ومتكافئة للجميع ليعيشوا حياة حرة فاضلة وطبيعية.
  - 3 - رفض الخضوع للقيم الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية، والعمل على إلغاء قوانين الزواج والأسرة وروابط المجتمع والمواطنة وشروطها والعودة إلى مجتمع الطبيعة الذي يصل بالناس إلى الحرية والمساواة والفضيلة الحقة.
  - 4 - رفض الخضوع لأي قيد أو التزام أو انشغال مصدره الثروة أو القوة أو السلطة، لأن في ذلك إضعافاً لمكانة العقل وإشغالا للروح. ولكي لا يخضع الإنسان لقيد ولا ينشغل بشيء، فإن أفضل سبيل لذلك هو الفقر والسمعة السيئة، لأنهما دافع لعزله وانكفائه على ذاته، ليعيش لنفسه ويعرف ذاته ويحققها وفقاً لما يمليه عليه عقله.
  - 5 - التأكيد على الفردية وتصور الفرد بوصفه وحدة مستقلة ومكتفية بذاتها، وبذلك فإنه يؤدي واجباته تلقائياً وتبعاً لمفهومه واستيعابه للطبيعية وقوانين الفضيلة.
- وبقدر تعلق الأمر بظاهرة السلطة السياسية، تبدو أفكار المدرسة الكلية ذات طابع مثالي خيالي/طوباوي، إذ تدعو إلى:
- إلغاء الدولة وإزالة كل سلطة حاكمة.
  - التخلي عن الملكية الاقتصادية وروابط الأسرة والزواج.
  - تصور الناس متساوين في الحق والغناء باستثناء قلة من أصحاب العقل والفضيلة الذين نذروا أنفسهم لقضايا الفكر والحياة، فتنحروا من قيود القوانين والعادات والتقاليد، فأصبحوا وفقاً للمنطق الكلي لا يحتاجون إلى وطن أو منزل أو أسرة، ولا يخضعون لأي سلطان سوى سلطان فضائلهم الذاتية التي هي قانونهم الأسمى الذي يحررهم من قيود النظم المصطنعة الفاقدة لكل فضيلة.
  - تصور الدولة الحقيقية على أنها الدولة التي تشيدها حكمة أصحاب الفضيلة ويكون مواطنوها حكماء فاضلون، ولن يكون لمثل هذه الدولة مكان ولا قانون لأن حكماء العالم كلهم، وبدافع من حكمتهم،

سقيمونها كدولة عالمية يشعر كل إنسان بانتمائه إليها ليصبح بذلك مواطناً عالمياً مما يفترض إلغاء كل ارتباط فردي أو اجتماعي أو سياسي أو قانوني أو أخلاقي عدا ما يضعه حكام الدولة العالمية من ارتباطات تتفق مع روح الطبيعة وطبيعتها المجردة، وهذا هو جوهر مذهب العدمية (النهليستية).

لقد شاعت تعاليم الكلبيين وأفكارهم في نطاق حوض البحر المتوسط ومجتمعاته، وتركزت في الإسكندرية، وكانت دعوتها للبساطة المتناهية في الحياة والانسحاب من كل نشاط اجتماعي، الإرهاص الفكري الأول بالرهبة التي وجدت في مصر تربة خصبة لنشأتها وتطورها بعد ظهور المسيحية. إلا أن أفكارهم السياسية والاجتماعية غير القابلة للتطبيق جراء خياليتها وتعارضها مع أبسط مقومات الحياة الإنسانية وأول اشتراطاتها الفردية والاجتماعية، عوضت عن عدم قابليتها للتطبيق بممارستها لتأثيراتها في نطاق آخر، حيث أصبحت نزعتها الإنسانية ودعوتها للدولة العالمية رافداً فكرياً أساسياً استندت إليه الدولة الرومانية التي كانت بحاجة لمثل هذه الأفكار لتستخدمها كأيدولوجية تؤسس عليها سياساتها التوسعية العالمية، وتستمد منها المسوغات النظرية لتكوينها الإمبراطوري والمرتكزات العقائدية لهياكلها المؤسسية وأنظمتها وتشريعاتها القانونية.

### ثانياً: المدرسة الأبيقورية

ظهرت أول أفكارها في أثينا في حدود عام 306 ق.م على يد الأثيني "أبيقور" الذي أخذت عنه اسمها واستمدت منه أفكارها الأساسية، وغلبت عليها نزعة أبيقور العملية والفردية وأفكاره التي تبنها تلامذته والداعية للاكتفاء الذاتي، والإيمان باله رحيم، والسعي لحياة هادئة وهانئة ينال فيها المرء اللذة ويتحاشى الصراع والألم، واللذة عند أبيقور هي الطمأنينة النفسية، وانعدام الألم الحسي، وعدم الإسراف في اللذات الحسية، والتفكير الواعي والعقلاني، والبحث عن أسباب كل إرادة واختيار، وهذه اللذة هي وحدها الخير بل هي خير في ذاتها وهذه هي طبيعة جميع اللذات، ولأن بعض اللذات يستتبع الألم فإن الحكمة هي أداة المفاضلة لاختيار بعضها وتفضيله على غيره. وأعلن أبيقور أن شرط تمتع الإنسان بالسلام والحياة الهانئة، هو الانسحاب من الحياة العامة، وعدم الخوف من الموت أو الآلهة اللذان رأى فيهما أهم مصادر الخوف في الحياة الإنسانية،

لذلك سعى عبر نظريته المادية الذرية لتخليص الناس من تأثيراتهما وكل ما قال إنه يرتبط بهما من خرافات، ترعب الناس بالآلهة والشياطين والموت وعذاب العالم السفلي، فقال ببطلان الاعتقاد الشائع بأن الآلهة مشغلة بالإنسان وحياته، لأنها لا تسيطر على الطبيعة ولا تهتم بالحياة الإنسانية، لذلك فإن على من يريد الإيمان بها أن يعيدها عبادة منزهاة عن كل غاية وهدف، والإنسان عنده مالك لإرادته وسيد نفسه، وهو لا يخضع إلا لقوى الطبيعة التي يبقى حراً في مواجهتها ما دام قادراً على دراستها والتعرف عليها والتحكم فيها كلما كان ذلك ممكناً.

وتقوم فلسفة أبيقور السياسية على ضرورة مزدوجة لتكوين الدولة ووجود السلطة الحاكمة فيها بوصفها المسئولة عن ضمان الأمن والطمأنينة للناس وحمايتهم من الظلم والعدوان. وحيث إن الغرض الأسمى للحياة عند الفرد هو ضمان مصلحته وتحقيق سعادته، فإن ذلك لا يتحقق إلا بامتناعه عن المشاركة في الحياة العامة، بما فيها الحياة السياسية، إلا بالقدر الذي يحقق له منفعته الشخصية ومصالحه الخاصة، لأن الحياة السياسية في رأيه مرهقة، وعلى العاقل ألا يشارك فيها إلا إذا أجبرته على ذلك مصالحه الشخصية، عندها عليه أن يخضع كلياً لإرادة أية سلطة حاكمة تحقق النظام والسلام. وتأسس على اعتقاد الأبيقوريين بضرورة السلطة الحاكمة لتحقيق النظام والسلام، نظرة المساواة التي ينظرونها لكل أشكال أنظمة الحكم سواء أكانت ملكية عادلة أم استبدادية ظالمة، ودعوتهم لطاعتها والخضوع لسلطانها وإرادتها وتنفيذ أحكامها وقوانينها. وإذ يعتقد أبيقور أن الإنسان لا يتحرك إلا بدافع من مصالحه الذاتية ومنافعه الشخصية، فهذا الإنسان عنده كائن أناني بطبيعته، تحركه مصالحه وتقوده أهدافه الذاتية، فإذا ما عاش مع الآخرين، فلا خيار لديه إلا أن يتفق معهم ولو بشكل غير مباشر على عدم إلحاق الأذى ببعضهم. لذلك كانت الأنانية والخوف من نتائجها الضارة هي علة اتفاق الناس، من خلال عقد اجتماعي ضمني وغير مباشر، على تأسيس المجتمع وإقامة السلطة الحاكمة ومؤسساتها لتأمين سلامة أطراف العلاقة التعاقدية بما يجعل الحكومة في المنظور الأبيقوري، ومن ثم إطارها الأشمل الدولة، كياناً تعاقدياً محدد الأهداف والمسؤوليات، ومحدد الأدوار والوظائف. وبذلك، فإن الدولة عند الأبيقوريين، تنشأ عن تعاقد الناس وتعاهدهم على احترام حقوق بعضهم اتقاءً لما يمكن أن يصيبهم من أضرار عدوانهم على بعضهم، وتُسَن تشريعاتها لتنظيم علاقات مواطنيها ومعاملاتهم، ولو لم ينبعث هذا العقد الضمني لانتفت العدالة ومن ثم الدولة من الوجود. وفي ضوء نظرية

الأيقوريين عن العقد الاجتماعي المؤسس للحكومة والدولة، تتحدد قيمة القوانين والأنظمة عندهم، بل وقيمة الدولة ومؤسساتها ووظائفها كلها، بدلالة مسئوليتها عن تحقيق مبدأ اللذة. وعليه، فإن علة قبول الأفراد والمجتمعات بوجود الدولة وحكومتها، وخضوعهم لما تفرضه عليه من قوانين وأحكام، ترجع إلى إدراكهم أن قبولهم بهذا أكثر نفعاً لهم وأقل ضرراً مما لو اختاروا العيش من دونه ليقضوا حياتهم في صراع دائم مع الآخرين، ومعرفتهم بالدور الإيجابي للدولة والحكومة والقوانين في تحقيق مصالحهم وحمايتهم والدفاع عنها، وإشباع حاجتهم للأمن وتنظيم علاقاتهم وتعاملاتهم وهذا هو الأصل الفكري التأسيسي الأول لكل نظريات العقد الاجتماعي التي أعاد المفكرون الغربيون إحياءها منذ عصر النهضة الأوربية الحديثة. لذلك، وعلى الرغم من نظرة المساواة التي نظرها الأبيقوريون لكل أشكال أنظمة الحكم، فقد فضلوا الحكومات الفردية الصارمة لأنها في اعتقادهم الأقوى والأقدر على تحقيق الأمن والسلام والنظام لمجتمعاتها.

### ثالثاً: المدرسة الرواقية

تأسست في حدود عام 300 ق.م على يد "زينون" الفينيقي الذي عاش في أثينا ودرس الفلسفة فيها واجتذبه أفكار الكلبيين، إلا أن أفكار سقراط هي المرجع الأساسي لتوجهات هذه المدرسة التي عاصرت نشأة المدرسة الأبيقورية وتطورت معها. وعكست الأفكار الرواقية ما ساد عصرها من اضطراب وقلق اجتماعي وسياسي وفكري، فكان ظهورها نتيجة لتفاعل الشرق والغرب عقب فتوحات الإسكندر المقدوني وتعبيراً عن الطابع الإمبراطوري العالمي لدولته، مما أتاح لهذه المدرسة أن تحتل مكاناً بارزاً في الحركة الفكرية في العصرين المقدوني والروماني حتى تبناها جميع خلفاء الإسكندر تقريباً، وافتخر أفاضل الرومان باعتناقهم لأفكارها. لقد اعتقد الرواقيون أن الكون نسق كلي موحد أطلقوا عليه "الطبيعة"، تنتمي إليه الموجودات كلها، وترتبط به بوصفها أجزاء منه، وعليه، فإن حياة الفرد تكون خيرة بمقدار اتفاقها مع روح الطبيعة ومنطقها وخصائصها، وتكون شريرة وسيئة بمقدار تنافرها مع هذه الروح وتوجهها لتحقيق غايات تتعارض معها، لتكون الفضيلة عندهم هي الإرادة الإنسانية المنسجمة مع الطبيعة وعناصرها، وهي الخير الأول والوحيد في حياة الإنسان. واعتقد الرواقيون أن الفرد يعيش حياته مستهدفاً تحقيق سعادته التي تجسدت لديهم في "كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات الحسية والمعنوية الجامحة وغير

المنسجمة مع الأخلاق وترويضها بالعقل"، ولا يتحقق ذلك للإنسان إلا بوصوله إلى الحصانة الأخلاقية والمناعة النفسية عبر التدريب على اللامبالاة، وفهر مطامع النفس، والتجرد من اللذات، ورفض الأحاسيس والانفعالات، فكانت الرواقية في توجهاتها هذه، معاكسة للأبيقورية وتوجهاتها على الرغم من تعايشهما في عصر واحد وبيئة واحدة.

ويقدر تعلق الأمر بالشأن السياسي، انطلقت الأفكار الرواقية من أرضية التمييز بين نوعين مختلفين من الاجتماعات الإنسانية/المدن:

النوع الأول: الاجتماعات/المدن التي يولد فيها الفرد وتكون مسقط رأسه أي الدولة.

النوع الثاني: الاجتماع/المدينة الأكبر حجماً والأوسع مدى وأفقاً وهي الدولة/المدينة العالمية التي ينتمي إليها البشر والآلهة ولا تحدها إلا الشمس في دورانها.

وتتسم الدولة/المدينة العالمية عند الرواقيين بالمزايا التالية:

1 - إن السيادة فيها لقانون الطبيعة/القانون الطبيعي فهو القانون الإنساني العام والشامل المتفق مع قيم الطبيعة ومبادئها وحقوقها، لذلك فهو القانون الأزلي الدائم الذي يقود البشرية إلى الفضيلة، ويجب أن تخضع كل القوانين والقيم والتقاليد، أيأ كان مصدرها أو مرتكزها أو مسوغ نشاطها، للقانون الطبيعي وتتسجم معه وتستجيب لمقتضياته. ولكن الطبيعة التي تستمد منها الدولة العالمية قوانينها وقيمها عند الرواقيين، لا تعني عندهم الأوضاع البدائية للحياة الأولى، بل هي وضع ضروري وخالد بقدر ما هو سام ورفيع، يتجسد في قيم الحرية والمساواة التي يستمدها الناس من الطبيعة وقوانينها، ويشاركون في التمتع بها والخضوع لأحكامها، لذلك فهم أحرار بقدر ما هم متساوون طبقاً للقانون الطبيعي لا بحكم مواظنتهم في الدولة. ويختلف الرواقيون هنا عن سابقهم من مفكري الإغريق، وخصوصاً أرسطو، ممن جعلوا الحرية حكراً على مواطني دولة المدينة دون غيرهم من الأفراد، إذ لا يميز الرواقيون بين من ولدوا أحراراً ومن ولدوا عبيداً، لأن البشر جميعاً عندهم أحرار ومتساوون، وليس هناك أحرار أو عبيد بالولادة أو الطبيعة، واشترك البشر في حريتهم ومساواتهم يجعلهم مشتركين أيضاً ومتساوين فيما تمنحه لهم الطبيعة من المواهب والقدرات العقلية التي لا نفتقر إليها إلا الحيوانات.

2 - إن الأفراد جميعاً، وفي كل زمان ومكان، مشتركون ومتساوون في خضوعهم لاشتراطات الواجب الاجتماعي والتزاماته المتجسدة في واجبات الفرد نحو المجتمع الدولة. ويختلف الرواقيون في ذلك عن الأبيقوريين الذين يدعون الناس للانسحاب والانكفاء على ذاتهم، ويحثونهم على تجنب المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية وعدم الخوض في هذه الأخيرة على وجه الخصوص. فإذا كان الرواقيون يرون أن الإنسان العاقل هو من يشترك في أمور الدولة إلا منعه من ذلك سبب قوي، فقد رأى الأبيقوريون أن الإنسان العاقل هو من لا يشترك في أمور الدولة إلا إذا أرغمه على ذلك سبب قوي.

3 - إن الدولة التي أوجب الرواقيون على كل مواطنها المشاركة في إدارة شؤونها هي الدولة الحقيقية، ولا تكون الدولة حقيقية التي إلا إذا توفرت فيها الشروط الأساسية التالية:

- أن تقوم الدولة على أساس أخلاقي هو العدالة المتجسدة في القانون الطبيعي ومبادئه.

- أن تكون الدولة شيئاً عاماً، شيئاً مملوكاً ملكية مشتركة بين الأفراد الذين تتكون منهم، ويكون هدفها تحقيق سعادة هؤلاء الأفراد جميعاً، بما يسوغ، من وجهة النظر الرواقية، إسهام كل مواطن في إدارة شؤونها العامة.

- أن يسود الدولة دستور مختلط يكون وسطاً بين الدساتير، فيكون بذلك مماثلاً لدستور أفلاطون ومن بعده دستور أرسطو، لكنهم جعلوا النموذج الأمثل لهذا الدستور ثلاثياً مشابهاً لذلك المعمول به في الجمهورية الرومانية والذي تقاسم السلطة فيه ثلاث قوى مؤسسية متوازنة ومتوازنة: - فصلان (السلطة الفردية).

- مجلس شيوخ (السلطة الأرستقراطية).

- جمعيات شعبية (السلطة الديمقراطية).

وتشترك هذه القوى جميعاً وسلطاتها في إدارة شؤون الدولة بقدر متساو، فليس لإحداها تفوق على الأخرى ولا غلبة لها عليها، لأن لكل واحد منها حق ممارسة القدر الممنوح لها من السلطة مقترناً بحق الإشراف على ممارسة القوى الأخرى لسلطاتها والرقابة عليها.

واشترط الرواقيون على كل مواطن صالح في هذه الدولة:

- أن يُسهم بدور محدد في إدارة شؤونها كي لا تنجح إلى الظلم أو يستبد بها فرد طاغية.

- أن يستجمع قدراته ومؤهلاته، عندما تصبح دولته ظالمة أو تُحكّم حكماً استبدادياً فردياً، ليؤدي واجب الخدمة الاجتماعية لوطنه الحقيقي الكبير "العالم الإنساني"، بمقامة هذا الظلم ومعارضة ذلك الاستبداد، فالمواطن الصالح في الحقيقة مواطن عالمي وطنه الفعلي هو العالم بما يعرضه عما افتقده في دولته التي تداعت أركانها واهتزت دعائمها، لأنه سيئذ ما في وسعه للبحث عن القيم الأخلاقية العالمية لينشرها فيهدي بها وإليها أولئك الذين ضلوا الطريق.

هكذا كان تراجع تيار الفكر السياسي اليوناني، المتمركز على دولة المدينة ونظامها، تمهيدا لتقدم تيار فكري سياسي جديد، جسده وعكسته أفكار المدارس الكلية والأبيقورية والرواقية، وانصبت أفكاره الأساسية على المدينة/الدولة العالمية ونظامها المستحدث، ومع فتوحات الإسكندر وبفعلها تجاوز التيار الفكري الجديد الإطار الضيق لدولة المدينة، متجها إلى الإطار العالمي الواسع للدولة الإمبراطورية الجديدة، ومنتخذا وجهة فردية بعيدة عن التوجه الاجتماعي للفكر السياسي اليوناني. وتولت المدارس الفكرية الثلاث الجديدة التي مهدت للعصر الروماني وأسست له فكرياً، مهمة الجمع بين هاتين الفكرتين الأساسيتين (العالمية سياسياً والفردية اجتماعياً) والتوفيق بينهما لتصبحا قاعدة دولته الإمبراطورية ومرتكزها النظري. وأضافت الدولة الإمبراطورية الرومانية إلى هذه التأسيسات الفكرية تأسيسات أخرى تمثلت في تقاليد النظامية، وآلياتها المؤسسية، وتشريعاتها القانونية، وعلاقاتها الدولية مما يجعل متابعة تلك التأسيسات المضافة وتطوراتها، ضرورة منهجية يستلزمها البحث في الأصول الرومانية للنظم السياسية الحديثة وأساليب الرومان في تنظيم السلطة وإدارته ومواجهة مشكلاتها في نطاق علاقات التعاون والصراع سواء بين الحكام أو بين الحكام والمحكومين، فضلاً عن طرق وقواعد تنظيمهم للعلاقات العامة والخاصة بين مختلف الشعوب والأجناس التي ضمتها الإمبراطورية الرومانية لسنوات وقرون عديدة.

## المبحث الثاني نظم الحكم والإدارة الرومانية القديمة

دفعت الانشغالات العملية بالرومان إلى الاهتمام بالتجربة العملية والملاحظة التطبيقية، فلم تكن طبيعتهم العقلية نظرية تحليلية بل عملية تطبيقية تهتم بكل ما يستجيب لمتطلبات الممارسة الإجرائية الأمر الذي دعاهم للاهتمام بالتشريعات القانونية والنظم السياسية والإدارية أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر. لذلك، تركزت المساهمة الرومانية في الفكر السياسي في النطاق العملي المرتبط بالممارسة السياسية التطبيقية، وكانت التحليلات النظرية المستمدة منها لاحقاً ذات مرجعيات عملية وتأسيسات إجرائية أكثر مما هي نتاجات نظرية فكرية خالصة، دون أن تمنع غلبة مثل هذه المرجعيات التأسيسية العملية والإجرائية وجود أعمال فكرية جسدها المدارس الفلسفية الكبرى الثلاث بعد أرسطو لاسيما الرواقية التي وظفها الرومان كأيدولوجية فسرت أنظمة الحكم الرومانية وسياساتها وآليات عملها وتشريعاتها، وقدمت لها المسوغات النظرية التي استندت إليها وانطلقت منها منذ نشوء الإمبراطورية الرومانية وحتى سقوطها. وقد وجد الرومان في إسهاماتهم التنظيمية والمؤسسية والتشريعية تعويضاً عما افتقدته نتاجاتهم السياسية الفكرية من خصائص نظرية فلسفية سبق وأن اختص بها النتاج السياسي الفكري الإغريقي واحتكرها لنفسه.

ووفقاً لمعياري التصنيف "التاريخي والنظمي"، ينقسم تاريخ التطور السياسي الروماني إلى أربعة عصور تاريخية وثلاثة أشكال نظمية، أما من حيث عصور التطور السياسي التاريخية فهي:

العصر الأول: وهو عصر النظام الملكي الذي كانت بدايته مع نشأة مدينة روما عام 754 ق. م ونهايته مع قيام الجمهورية عام 509 ق. م.

العصر الثاني: وهو عصر النظام الجمهوري الذي شهد ازدهار روما نظامياً وقانونياً وفكرياً، وقيامها بغزوات عسكرية واسعة في إيطاليا واليونان وأقاليم حوض البحر المتوسط حققت لها توسعاً إقليمياً كبيراً، وظل العصر الجمهوري ونظمه السياسية أنموذجاً للنظم التي تلتها حتى انتهى مع نهاية القرن الأول قبل الميلاد.

العصر الثالث: وهو عصر النظام الإمبراطوري الذي بدأ في عهد أغسطس (أوكتافيوس) عام 27 ق. م وينقسم إلى طورين:



- طور الإمبراطورية العليا الذي استمر حتى عام 284م وانتهى مع بداية حكم (دقلديانوس) وعرف هذا الطور أيضاً باسم (العهد الدستوري).
- طور الإمبراطورية السفلى الذي بدأ مع حكم (دقلديانوس 248-305م)، وانتهى عام 563م مع نهاية حكم (جستنيان)، ويمثل عهد الحكم المطلق بعد نهاية الحكم الدستوري.

العصر الرابع: وهو عصر انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى إمبراطوريتين: الإمبراطورية الشرقية البيزنطية التي تأسست بعد انتقال الإمبراطور (قسطنطين) إلى القسم الشرقي من أقاليم الإمبراطورية وأنشأته مدينة (بيزنطية) واعتناقه الديانة المسيحية، والإمبراطورية الرومانية الغربية (إمبراطورية شارلمان الكارلونية)، وانتهى هذا العصر بسقوط الإمبراطوريتين الشرقية ثم الغربية.

أما تاريخ التطور السياسي الروماني وفقاً للأشكال التنظيمية السياسية السائدة فيه، فينقسم على:

### أولاً: نظام الحكم الملكي

وهو أول نظم الحكم وأشكالها المؤسسية المعروفة في التاريخ الروماني، وترتبط نشأته بالعصور الأولى لظهور روما كدولة مدينة لا تختلف في خصائصها عن غيرها من دول المدن الإغريقية في ذلك الوقت. وقد قدم العقل الروماني صياغة تاريخية أسطورية لأسباب نشأة روما وعواملها وظروفها، عكست المعتقدات الرومانية بشأن قيام السلطة السياسية ونشأة النظام الملكي من حيث الأصل ومصدر الشرعية، وتعود نشأة روما وفقاً لهذا التصور الأسطوري إلى مدينة قديمة قائمة في موقع قريب من موقعها الحديث، حكمها في الزمن القديم ملكان أخوان (وبذلك يكون النظام الملكي أول أشكال نظم الحكم التي يؤرخ لها الرومان وأقدمها)، يعودان بأصولهما إلى سلالة البطل الطروادي الأسطوري (إينياس) الذي فر مع أسرته بعد هزيمة طروادة أمام اليونان، وكان فراره ووصوله الصعب إلى الأرض الإيطالية بإرادة الآلهة ومشيتها ونذرها وبشائها (وبذلك يكون النظام الملكي إلهياً في أصل نشأته وانتقاله)، وأرخ (فرجيل) الشاعر الروماني الشهير لهذه الرحلة وأحداثها في ملحمة (الإنياذة) المناظرة لملحمة هوميروس الإغريقية (الإلياذة). إلا أن أحد الملكين الأخوين أراد الانفراد بالسلطة والاستحواذ عليها لنفسه، فطرد أخاه من المدينة وحكم على ابنة أخيه

بالعزوبة الأبدية فجعلها كاهنة منذورة لمعبد إله النار (فيستا). ولكن مشيئة الآلهة وإرادتها كانت تمضي في طريق مخالف، فقد رأى (مارس) إله الحرب الروماني أن قرار الملك ظالم وغير صحيح، وأن الكاهنة جديرة باهتمامه وحبه، فاتصل بها في نومها لتحمل منه بتأمين هما (رومولوس وريموس). وحين علم الملك (عم أمهما) بأمرهما أمر بقتلهما وإلقاء جثتيهما في النهر، وهنا تتدخل إرادة الآلهة مرة أخرى (ليتأكد بتدخلها الأصل الإلهي المقدس للسلطة ومصدر شرعيتها ومنحها لمن تراه الآلهة مناسباً لها)، فتتخذ الطفلين وتحملهما على الأمواج وتلقي بهما على الشاطئ، حيث تعثر عليهما ذئبة، تشفق على حالهما وتحملهما إلى وجارها وترضعهما مع صغارها، وحين يكبران قليلاً، يشارك الذئبة في الاهتمام بهما ورعايتهما نسر كان يلقي لهما بالطعام من السماء ليظهر دور الآلهة مجدداً ما دام الذئب والنسر رموزاً معروفة لآلهة ذلك العصر. وعندما شب الصغيران وعرفا ما جرى لهما ولدويهما، قتل عم أمهما وأعادا جدهما إلى العرش الذي سبق لأخيه أن طرده منه وأستحوذ عليه لنفسه، وأقاما مقابل مدينته مدينة أخرى على التلال السبع على الشاطئ الثاني من النهر، فعُرفت بمدينة التلال السبع، ثم عرفت فيما بعد باسم (روما) نسبة إلى أحد الأخوين المؤسسين لها (رومولوس). وذهبت رواية أسطورية أخرى إلى أن هذه المدينة اكتسبت اسمها من اسم السيدة (روما) التي أحرقت سفن إينياس ومرافقيه الطرواديين بعد وصولهم إلى الشواطئ الإيطالية، تنفيذاً لمشيئة الآلهة التي أرادت له أن يقيم إينياس مدينة جديدة بدلاً عن طروادة ويصبح وسلالته من بعده ملوكاً عليها (ليتأكد بذلك الأصل الإلهي المقدس لنشأة روما ونظامها الملكي). ولا تختلف هذه الرواية كثيراً عن سابقتها من حيث المضمون وإن تباعدت تفاصيلهما وأحداثهما، لأنها تصل إلى ذات المعنى القائل بأن نشأة روما واستلام سلالة معينة لمقاليد الحكم فيها واختيار ملوكها، أمر حكمته مشيئة الآلهة وإرادتها في مبتدأه ومنتهاه بما يجعل نظام الحكم الملكي الروماني نظاماً إلهي المصدر مقدس الشرعية.

وإذا كانت الطبيعة الأسطورية لهذه الروايات لا تساعد على معرفة الأحداث الحقيقية لنشأة روما والوقائع المصاحبة والممهدة لظهورها، فلا يمنع ذلك من مساهمتها في توضيح المعتقدات الرومانية القديمة بشأن أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها بالنسبة للعصر التاريخي الأول ونظامه السياسي الملكي. وترجع الروايات التاريخية أن بعض سكان مدينة (ألبا) الأقدم نشأة من (روما)، نزحوا حوالي القرن الحادي عشر أو العاشر قبل الميلاد ليستقروا في

الموقع الحالي لمدينة (روما) مكونين النواة الأولى لهذه المدينة بعد اتحادهم مع الشعب السابيني الذي سبقهم إلى الاستقرار هناك وأنشئوا معه حلف (التلال السابع). وسيطر (الأتروسكيون) في القرن السابع قبل الميلاد على ذلك التحالف وإقليمه الجغرافي، بينما ذهب بعض الباحثين إلى أن الأتروسكيين هم المؤسسون الحقيقيون لمدينة روما ومنهم كان ملوكها في عصرها الأول، العصر الملكي. لقد قدمت هذه الحكايات الأسطورية والتفسيرات التاريخية للعقل الروماني القديم تصوراً مزدوجاً لأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها، أولهما أصل أسطوري إلهي والآخر إرادي بشري، وفي إطار هذين المصدرين كان الصراع أساساً لقيام السلطة وتكوينها، فحتى التحالف كان يمثل نوعاً من توازن القوة في إطار علاقة تصارعية بين قوى التحالف من جهة، وبينها وبين أعدائها من جهة ثانية. واتخذت السلطة السياسية في هذا العصر شكل نظام الحكم الملكي الذي احتكرته لنفسها مجموعة صغيرة من الأسر الأرستقراطية من مُلاك الأرض، وتطور هذا النظام بمرور الوقت بطريقة أتاحت الفرصة لاشتراك عامة الشعب الروماني في الحكم إلى جانب الأسرة الأرستقراطية الملكية. ونشأت في هذا الإطار التقاليد والأنظمة القانونية الرومانية الأولى التي اختلط فيها الدين بالعرف حتى كان الدين مصدر كل قانون فيها وأساس كل تشريع، وتمكن الأتروسكيون الذين سيطروا في ذلك العصر من جعل روما دولة قوية تتفوق على المدن الأخرى وتتأهل لقيادتها والتحكم في مصائرهما.

وتوزعت البنية الاجتماعية الرومانية القائمة آنذاك بين المواطنين الأحرار في قمة الهرم الاجتماعي والعبيد الذين كان يتم الحصول عليهم من مصادر مختلفة في قاعدة الهرم الاجتماعي، فهم داخلياً من الرقيق بالولادة أو بالبيع أو من الأبناء الذين لم يعترف بهم أبائهم ولم يسجلوهم في قوائم الأحرار، وهم خارجياً من الرقيق المأسورين في الحرب أو في حملات القرصنة والنهب. وكان الأحرار يضمون الطبقات التالية:

- النبلاء من مُلاك الأرض والثروة، وهم وحدهم المواطنون الرومان كاملو الأهلية ممن لهم الحق في امتلاك الأرض.
- الأتباع وهم أقل مرتبة من النبلاء وأكثر من العوام مرتبة وثروة، وهم ممن خسروا أملاكهم فأصبحوا في خدمة النبلاء.
- العوام وهم السواد الأعظم من أفراد المجتمع من المعدمين والمغلوبين

على أمرهم من سكان الأرياف ومن يعملون لحساب النبلاء ومزاولي الأعمال الحرفية من العبيد المحررين، ولم يكن هؤلاء مواطنين كاملي الأهلية.

ويتمتع الأحرار بحق ممارسة النشاط السياسي مع تفاوت ملحوظ في مقدار ذلك الحق والصلاحيات المرتبطة به بالنسبة لكل طبقة من طبقاتهم تبعاً لطبيعة القوة السياسية السائدة والمسيطرة في النظام السياسي، فللنبلاء حق تولي مناصب الحكام والاشتراك في مجالس الشيوخ والشعب، ودخول سلك الكهنة، بينما لا يجوز للعمامة تولي مناصب الحكام ولا الاشتراك في مجالس الشيوخ والشعب ولا دخول سلك الكهنة، ولكن لهم حق الاشتراك في المجالس الخاصة بهم أو تولي مناصب الحكام في إطار هذه الفئة.

وتتم ممارسة السلطة في هذا النظام في إطار هياكل وآليات مؤسسية تتكون من:

\* الملك \* مجلس الشيوخ \* مجلس الشعب

حيث يكون تولي الملك للعرش بوصية من الملك السابق، وفي العادة تكون الوصية لورثته من أبنائه أو إخوانه، أي أن تولي العرش يكون بالأساس وراثياً. فإن لم تكن هناك وصية، اختار مجلس الشيوخ الملك الجديد، ليكون حكمه مدى الحياة، شريطة أن يحظى هذا الاختيار بقبول مجلس الشعب وموافقته. وحين يتم تنصيب الملك، يصبح مقدساً بوصفه إلهاً أو ابناً للإله ووسيطاً بين الآلهة والبشر، وبصفته هذه وبطبيعة منصبه، تكون سلطاته مطلقة يمارس فيها مسؤوليات سياسية وعسكرية وقضائية ودينية، ويكون مسئولاً بحكم هذه الأخيرة عن استطلاع إرادة الآلهة والقيام بمراسم التضحية بالقرابين المكرسة للآلهة. وعلى الرغم من رئاسة الملك للمؤسسة العسكرية، إلا أنه لا يستطيع الانفراد بقرارات الحرب أو السلام، إذ لا بد أن يشاركه في اتخاذها مجلسا الشعب والشيوخ. ويكون للملك الحق في النطاق القضائي في النظر في الجرائم التي تهدد سلامة الدولة كالعصيان المدني أو العسكري أو الخيانة العظمى، وله أيضاً حق سن القوانين بما لا يتعارض والأعراف والتقاليد السائدة، وفض الخلافات بين الجماعات الداخلية إذا نشأ بينها خلاف يهدد سلامة الشعب الروماني ودولته وأمنه ووحدته، فضلاً عن كونه أيضاً رئيساً لمجلس الشعب والشيوخ الذي من حق الملك تعيين أعضائه. غير أن سعة سلطات الملك وتنوع

مسؤولياته وصلاحياته وتعددتها لا يعني أنها ذات طبيعة مطلقة لا قيود عليها ولا حدود لها، فالملك مقيد أصلاً بتأدية الواجبات التي ترتبط بتلك السلطات والمسؤوليات، مثلما أنه ملزم بعدم مخالفة أعراف المجتمع وتقاليده ومعتقداته، وعليه أيضاً الخضوع لما تعارف المجتمع على وصفه بأنه إرادة الآلهة لأنه أصبح ملكاً بفعل هذه الإرادة التي اختارته ومهدت الطريق أمامه ليحظى بقبول المجتمع ورضاه، فسلطات الملك ليس مصدرها شخصه ولا نَسَبُهُ أو أسرته بل إرادة الآلهة، لذلك كانت شارات ملوك روما في ذلك العصر وشعاراتهم ذات مدلول إلهي في الغالب تأكيداً للأصل الإلهي لسلطاتهم وشرعيتها المقدسة.

ويُعدُّ مجلس الشيوخ من مؤسسات السلطة السياسية المهمة في روما الملكية حتى أنه كان في كثير من الأحيان بمثابة جهاز الحكم الأساس فيها ومؤسسته الأولى. ويضم مجلس الشيوخ رؤساء القبائل الرومانية، ومن وظائفه أن يشير على مجلس الشعب بالشخص الذي اختارته الآلهة للحكم، وهو ينوب عن الملك في مزاولة سلطاته وإنجاز وظائفه في حال غيابه لأي سبب كان أو في حالة عجزه أو موته، ويعيّن المجلس أحد أعضائه كحاكم مؤقت لحين تعيين الملك الجديد. ويقدم المجلس المشورة للملك في القضايا المهمة دون أن تكون تلك المشورة ملزمة لهذا الأخير، ولكن ملاحظة المكانة التي يتمتع بها أعضاء المجلس وتجاربهم، تجعل إغفال الملك لآرائهم ونصائحهم أمراً شبه متعذر. ويضم مجلس الشعب جميع الرجال الرومانيين الأحرار القادرين على حمل السلاح لأنهم وحدهم المواطنون، وصلاحيات هذا المجلس مختلفة باختلاف العصور والأنظمة، وتتحدد هذه الصلاحيات غالباً في اقتراح القوانين، وتقرير السلام أو إعلان الحرب، وعقد التحالفات، والتصويت على مشاريع الأحوال المدنية والقضائية وإصدارها في صيغة قوانين. ويجتمع مجلس الشعب بدعوة من الملك، ولللكاهن الأعظم أن يترأس جلساته عند طرح أمور تتعلق بالدين لمناقشتها، وتبدو صلاحيات مجلس الشيوخ في العصر الملكي أوسع من صلاحيات مجلس الشعب.

## ثانياً: نظام الحكم الجمهوري

يقترن قيام النظام الجمهوري بسقوط النظام الملكي وإقصاء آخر ملوك روما التوسكانيين، وشهد قيام النظام الجمهوري وتوطيد أركانه حدثين مهمين في تاريخ التطور السياسي والاجتماعي الروماني هما:

1 - إتباع روما لسياسات توسعية عسكرية قادتها إلى خوض حروب عديدة لتحقيق أهداف تلك السياسات مما ألقى على كاهل الطبقة الشعبية العامة أعباء كبيرة، إذ لم يكن بوسع الطبقة الأرستقراطية أن تتحمل لوحدها مسؤولية تلك الأعباء.

2 - نشوب صراع حاد وعنيف بين طبقتي الأرستقراطية والعامة، حيث زادت أعباء الطبقة العامة وتضخمت مسؤولياتها وأدوارها في ظل سياسات روما التوسعية وحملاتها العسكرية، بينما بقيت الأدوار والوظائف السياسية حكراً على الطبقة الأرستقراطية، الأمر الذي جعلهما في صراع انتهى إلى اعتراف الأرستقراطية بمطالب العامة وحقها في المساواة معها في الحقوق المدنية والسياسية والاستجابة لمطالبها بإعادة توزيع أراضي الدولة بين المواطنين الرومان مما ساعد على بلورة مفهوم (المواطن الروماني) واستقرار شروطه وعناصره ليصبح إطاراً عاماً تجتمع تحت مظلته طبقتا الأرستقراطية والعامة الرومانيتين على حد سواء.

هكذا ارتبطت مطالبة الطبقة الشعبية الرومانية بتوسيع دائرة حقوقها المدنية والسياسية بتزايد أدوارها الاجتماعية والاقتصادية لتصبح القوة صاحبة الدور الأساس في تحقيق أهداف النظام السياسي الروماني وتنفيذ سياساته وحمايته والدفاع عنه، وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو من قبل في تصوره للعلاقة بين الأدوار الاجتماعية-الاقتصادية للطبقات وأدوارها السياسية، وفرضيته بشأن الثورة المرتبطة بتناقض هذه العلاقة والاستقرار المرتبط بتوازنها. ولم تكن استجابة الأرستقراطية لمطالب العامة ورضوخها لها إلا اعترافاً عملياً منها بحاجتها للطبقة العامة وعجزها عن الاستغناء عن أدوارها الاجتماعية والسياسية القديمة منها والجديدة على حد سواء. وكان ذلك الاعتراف أيضاً، تأكيداً لفشل الأرستقراطية في موازنة القوة الصاعدة للطبقة الشعبية وأدوارها، وعجزها عن كبح جماح هذه الطبقة بعد أن أصبح لها وزنها وتأثيرها اللذان لا يستهان بهما ولا يستغنى عنهما.

وباستقرار الأوضاع الداخلية للجمهورية الرومانية وتماسك بنيتها الاجتماعية وتحديد مفهوم المواطنة فيها واتساع حدودها وتضاؤل صراعاتها الاجتماعية، أتيحت لها الفرصة لتجميع قدراتها وإمكاناتها وتوجيهها لتحقيق أهدافها التوسعية الخارجية عبر حملات الغزو والاستعمار لتستولي على دول المدن الإيطالية المجاورة لها، وتتقدم نحو دول المدن الأخرى. وتميزت السياسة الرومانية الخارجية في المرحلة الجمهورية بإتباعها مبدأ توازن القوى مما سمح لها

بالتوسع باستمرار تمهيداً لإقامة دولتها الإمبراطورية الكبرى، كما تميزت السياسة الداخلية لهذه الدولة المترامية الأطراف باعتمادها نظاماً يقوم على مبدأ الإدارة اللامركزية، حيث قسمت إقليمها إلى ولايات يتولى حكم كل ولاية منها حاكم روماني يتمتع بسلطات واسعة في المجالين المدني والسياسي، ولم يكن لسكان الولايات من ضمان ضد سلطة الولاة/الحكام الرومان إلا حقهم الصوري الشكلي في اتهام الحاكم، بشرط أن يكون ذلك الاتهام بعد انتهاء مدة ولايته عليهم، وأن يقدموا اتهامهم في روما. وكان من الضروري أن تتغير طبيعة المؤسسات السياسية السائدة في العهد الملكي وتكويناتها وأدوارها وسلطاته لتتلاءم مع طبيعة النظام الجمهوري ومتطلباته وسياساته، فانتقلت سلطة الملك وصلاحياته إلى هيئة حاكمة جديدة أطلق عليها اسم (القناصل)، وهو نظام جديد ابتكره الرومان، ينتخب مجلس الشعب بموجبه قنصلين في كل عام يوكل إليهما الجزء الأكبر من اختصاصات الملك وسلطاته ومسؤولياته في النظام الملكي، باستثناء وظائفه الدينية التي أصبحت من اختصاص هيئة كهنوتية من رجال الدين. وكان لهذين القنصلين سلطات مدنية وعسكرية بما في ذلك قيادة الجيوش ضد أعداء روما، وإعلان الحرب بالتعاون مع مجلس الشيوخ وبعد موافقة المجالس ذات الصلاحية في هذا الشأن، ولهما حق إنزال العقوبة (دون محاكمة) بالعسكريين المخالفين، ودعوة مجلس الشيوخ للانعقاد وترأس جلساته، والإشراف على مراقبة الأجانب وإخماد القلاقل وقمع الفتن الداخلية. ولكن سلطة القنصلين تبقى محدودة بانتخابهما من مجلس الشعب لعام واحد، وعدم جواز تجديد انتخابهما مرة أخرى إلا بعد مضي عشر سنوات تالية لانتهاء المدة الأولى لإشغالهما لهذا المنصب. وباستمرار وجود مجلسي الشعب والشيوخ، أصبح للأخير دور متعاظم على حساب أدوار الهيئات السياسية الأخرى بعد أن انتزع العديد من اختصاصات مجلس الشعب ومسؤولياته لينفرد بذلك بالدور الفاعل والأساس في تنظيم الامتيازات المالية والاجتماعية والسياسية، وإدارة وتوجيه ومراقبة العلاقات الخارجية لروما سواء مع الدول الخاضعة لها أو المتحالفة معها أو المستقلة عن سلطانها، فهو المسئول عن إدارة المفاوضات مع الأصدقاء والأعداء، واستقبال سفراء الدول الأخرى، وتعيين السفراء الرومان وتحديد واجباتهم وتزويدهم بالمعلومات، كما أنه يشترك في إعلان الحرب وإدارتها، وتوقيع الاتفاقات، وعقد معاهدات الهدنة والصلح وفرض الشروط على المهزومين، ويتلقى تقارير حكام الولايات والشكاوي المقدمة من سكانها

بحقهم، ويوزع الولايات والفيالق العسكرية على القادة الذين يجدهم مناسبين لتولي مسؤولياتها.

### ثالثاً: نظام الحكم الإمبراطوري

يعود تاريخ قيام النظام الإمبراطوري الروماني إلى عام 27 ق. م، عندما أعلن القائد العسكري الأعلى (أغسطس) قيام هذا النظام، بعد أن أدرك عدم ملائمة النظام الجمهوري لحكم دولة واسعة وإدارة شؤونها وتسيير أمورها ومواجهة المستجد من مشكلاتها، وحظي هذا الإعلان بتأييد شعبي مطلق. وقد وضع أغسطس أسساً جديدة لإدارة الإمبراطورية مع الاحتفاظ بمظهر المؤسسات القديمة وطبيعة تنظيماتها مما يعني أن المراحل الأولى لقيام النظام الإمبراطوري لم تشهد تغيراً في مؤسسات النظام الجمهوري (الحكام المنتخبين، مجلس الشيوخ، مجلس الشعب)، بل حدث التغيير والتحول لاحقاً لصالح أخذ النظام الإمبراطوري بأسلوب الحكم المطلق وآلياته ومؤسساته. وأسمي النظام الجديد بـ (نظام الحكم الثنائي) بسبب الطبيعة المشتركة لسلطات الإمبراطور ومجلس الشيوخ، ونمت في هذا النظام اختصاصات الإمبراطور والمجلس، وتزايدت على حساب اختصاصات مجالس الشعب والقناصل (الحكام المنتخبين) الذين فقدوا سلطاتهم ونفوذهم كلياً وأصبحوا خاضعين لمجلس الشيوخ. واتسعت دائرة السلطات الإمبراطورية حتى على حساب مجلس الشيوخ أيضاً، وخاصة في مجال السياسة الخارجية، بفعل تطور النظام الإمبراطوري منذ نهاية عهد (أغسطس)، فقد انتزع الإمبراطور من المجلس سلطات إعلان الحرب وعقد التحالفات وتوقيع المعاهدات واختيار الحكام والقادة التي سبق وانتزعها هذا المجلس أصلاً من المجالس الشعبية ليصبح مجلس الشيوخ في النهاية مقيداً في اختياره بالمرشحين الذي يقترحهم الإمبراطور، وكان ذلك تمهيداً لتحويل الحكم إلى نظام فردي مطلق تجتمع فيه السلطات والصلاحيات كلها في يد الإمبراطور. وانتهت بهذا التحول المرحلة الأولى من نظام الحكم الإمبراطوري التي أطلقت عليها تسمية مرحلة الإمبراطورية العليا أو عصر الإمبراطورية الدستورية، لتبدأ المرحلة الثانية مرحلة الإمبراطورية السفلى أو عصر الحكم الإمبراطوري الفردي المطلق السلطه. وانتهت مرحلة الإمبراطورية العليا وبدأت مرحلة الإمبراطورية السفلى عام 284م مع إعلان الإمبراطور (دقلديانوس) مشروعه الإصلاحية لمنع انهيار الدولة والذي كان من عناصره تقسيم الإمبراطورية إلى قسمين (شرقي وغربي) بعد أن اتضحت



صعوبة إدارة دولة بهذا الاتساع من قبل حاكم واحد يتحمل منفرداً أعباء الحكم ومسؤولياته الكبيرة. وشهدت هذه المرحلة ترسخ الطابع السلطوي الفردي المطلق للإمبراطور مع الإبقاء على الإطار الدستوري لهذه السلطة في البداية، ل يتم التخلص منه فيما بعد، حيث أخفى الأباطرة السابقون سلطاتهم الفردية المستبدة تحت مظاهر المؤسسات الجمهورية القديمة مع الاعتراف ببعض السلطات الصورية لمجلس الشيوخ وهو ما تخلصوا منه لاحقاً بتحويل هذا المجلس إلى مجلس مدني خاص بمدينة روما، وكان (دقلديانوس) صاحب الدور الأساسي في ترسيخ أنموذج نظام الحكم المطلق ذو المظاهر الدستورية الشكلية.

وباستلام (قسطنطين) لسلطاته 306-327م خلفاً لوالده بصفة شريكا إمبراطوريا في القسم الغربي من الإمبراطورية الرومانية، أتاحت له الفرصة للانفراد بالسلطة بعد أن خلعت ثورة روما (كاليروس) شريكه في الحكم ليحل محله الإمبراطور (ماكسينيتوس)، ليقترسا حكم الإمبراطورية، حيث حكم قسطنطين القسم الشرقي من الإمبراطورية، حكم شريكه (ليكينوس) القسم الغربي منها. ويمثل الفصل بين السلطتين العسكرية والمدنية أكبر الإصلاحات التي قام بها (قسطنطين)، إذ وزع السلطة في كل ولاية من ولايات الإمبراطورية بين حاكم مسئول عن الشؤون الإدارية المدنية وقائد مسئول عن الشؤون العسكرية، فضلاً عن أخذه بمبدأ الوراثة في تولي الحكم تمهيداً لانفراده وأسرته بالسلطة والسيادة على الإمبراطورية اعتماداً على قوة الجيش وتأيبده من جهة ودعم المؤسسات الدينية ومساندتها من جهة ثانية. وأصدر (قسطنطين) تشريعات إدارية واقتصادية متشددة، فجعل الحرف المهنية وراثية ليمنع أبناء الصناع والفلاحين من ترك مهن آبائهم وأراضيهم تخلصاً من أعبائها وضرائبها أو هرباً من ديونهم أو من ارتفاع الأسعار، ففضى بذلك تدريجياً على طبقة المزارعين الأحرار ومهد الطريق أمام ظهور الأفنان (عبيد الأرض) التي كانت الخطوة الأولى على طريق ظهور النظام الإقطاعي فيما بعد، وكان من منجزاته أيضاً تأسيسه للقسطنطينية عاصمة بديلة لروما في الموقع الذي كانت تشغله مدينة (بيزنطية) على مضيق البوسفور عام 330م. وزاد قسطنطين ورسخ مظاهر الاستبداد التي ابتدعها دقلديانوس من قبل حتى بلغت أبعد مدياتها في عصره وبخاصة بعد أن رأى في نفسه الشخص الذي اختاره الله وميزه على العالمين حين آمن بالمسيحية وتخلّى عن معتقدات الرومان الوثنية، فأتاح ذلك الفرصة أمام المسيحية للانتشار لتصبح ديانة الأغلبية. فإذا كان (دقلديانوس) متطرفاً في قمعه للمسيحية ومطاردة أتباعها في أوائل القرن

الرابع الميلادي متابعاً سياسات أسلافه في هذا الشأن، فإن دبلوماسية (قسطنطين) ومرونة سياساته الدينية دفعته في اتجاه آخر انتهى به إلى إصدار مرسوم (ميلان 313م) الذي اعترف فيه بالديانة المسيحية، وأقر بحقوقها المماثلة لحقوق الديانات الأخرى مع الاحتفاظ بالديانة الوثنية الرومانية القديمة والإبقاء على منصب الكاهن الأعظم وهو المنصب الإمبراطوري في الديانة الرومانية الوثنية. وقد جمع (قسطنطين) بين اعتناقه للمسيحية وقيامه بشعائر وثنية لم يمنعه منها إيمانه الجديد الذي لم يعلن عنه رسمياً، كما لم يسمح بإجراء مراسم تعميده إلا وهو على فراش الموت عام 337م. وإذا ما كان ظهور الكنيسة وتطورها كمؤسسة كهنوتية ذات بنية مراتبية متدرجة (هيراركية)، وأدوار وسلطات اجتماعية دينية، قد سبق اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية، فإن ذلك لم يدفع به لقبولها والرضوخ لسلطاتها. فقد تغلبت لديه الاعتبارات السياسية على الدينية، إذ أعلن رفضه الوجود الكنسي المتجسد في مذاهب و فرق دينية متعددة بعد أن رأى ما في ذلك من ضرر لوحدة الكيانين الاجتماعي والسياسي للدولة الإمبراطورية، وتهديد لمصالحها بل وتعريض لوجودها للخطر، فبذل ما بوسعه لتوحيد الكنيسة و فرقتها ومذاهبها، جاعلاً من نفسه راعياً للمجامع الدينية المختلفة ورئيساً فخرياً لها وذا رأي مطاع في تقرير شخص زعيم الكنيسة والفصل في منازعات المذاهب الدينية.

وعلى الرغم من تقسيم الإمبراطورية إلى شرقية وغربية، فقد بقيت موحدة حتى عام 395م، لتقسم فيه بشكل نهائي ودائم. وإذا كان منصب الإمبراطور في عهد (قسطنطين) وراثياً محصوراً في نطاق أسرته بزعم استمداد حقها في وراثة العرش من مصادر إلهية مقدسة، فقد تغير ذلك لاحقاً لتصبح المؤسسة العسكرية الرومانية صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة، في الغالب، في تعيين الأباطرة الذين أصبح العديد منهم من ضباط الجيش. وانتقل مركز النشاط القانوني التشريعي والسياسي التنظيمي في هذه المرحلة من روما إلى القسطنطينية، وتركزت الجهود فيها ليس على الإبداع في هذه النشاطات بل على تجميع ما تم إنجازه في إطارها. وكان هذا الانقسام بمثابة الحدث الكبير الذي مهد فيما بعد للانفصال الكامل للإمبراطوريتين الرومانيتين الشرقية والغربية والذي حدث عام 800م عندما قام "البابا ليو الثالث" بتتويج "شارلمان" ملك الفرنجة إمبراطوراً في كنيسة القديس بطرس في روما، مؤذناً بقيام الإمبراطورية الرومانية (الكارولونجية) في الغرب في مواجهة الإمبراطورية البيزنطية في الشرق والتي سقطت عام 1453م على يد السلطان العثماني محمد الفاتح. ويتركز الاهتمام، من بين هذه المراحل

التاريخية وعصور الصعود والانحطاط، على أربعة قرون من عمر الحياة السياسية الرومانية بما فيها من أشكال النظم السياسية وآلياتها المؤسسية وتشريعاتها القانونية، حيث يمثل القرنان الأول والثاني عصر الرقي السلمى الذي أضفى فيه الطابع الروماني على الحياة الحضارية للمجتمع الغربي القديم، بينما كان القرنان الثالث والرابع عصر التوسع والمطامع الجامحة للإمبراطورية الذي تغيرت فيه طبيعتها وبنيتها في القرن الثالث ليصبح تماسكها أمراً عسيراً ومتعزراً بفعل الصراع الداخلي على السلطة والثروة، وضغط الشعوب المجاورة ممن أسماهم الرومان "البرابرة" مما زاد في نفوذ الجيش وفرص تدخله في الشؤون الداخلية للإمبراطورية، بينما تركزت في القرن الرابع جهود (دقلديانوس وقسطنطين) لإعادة التماسك للإمبراطورية وترتيب أوضاعها مجدداً، بكبح جماح الجيش ومنعه من التدخل في الشؤون السياسية لتستقر السلطة في نهاية الأمر في صورة استبدادية فردية جسدتها شخصية الإمبراطور وسلطته الفردية المطلقة.

ويتضح مما تقدم، كثرة التحولات السياسية، التنظيمية والتشريعية، التي طرأت على الإمبراطورية الرومانية وتنوع أشكالها وأسبابها وعوامل حدوثها، وارتباط تلك التحولات بأشكال مختلفة للصراع دارت من جهة بين أطراف العلاقة السلطوية/الحكام ودارت من جهة ثانية بين هؤلاء الحكام والقوى الاجتماعية، وتأسيسها لتنظيمات سياسية وتشريعات قانونية حاولت مأسستها وتقديم الأطر الهيكلية والقانونية لها. ونستنتج من ذلك، أن آليات التنظيم المؤسسي الروماني والقانوني لم تنشأ من فراغ ولا عملت في فراغ، ولم تظهر فجأة ودون سابق تأسيس، بل ولدت ونمت وتطورت بتأثير نظم وأفكار مهدت لها، وكان الإسهام الأكبر فيها إسهاماً رومانياً، ولعل أهم الأفكار السياسية ذات الدور التأسيسي في هذا الإطار هي التي وضعها "بوليب" لتنظيم علاقات مؤسسات السلطة في النظام المختلط، وتفسير "شيشرون" للعدالة والقانون الطبيعي بوصفهما أساسين متينين لحقوق الإنسان وعلاقة الفرد بالدولة، ونظرية "سنيكا" عن الحكم المطلق كبديل للفضوى وعدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وسيكون هذا موضع متابعة المبحث القادم.

## المبحث الثالث

### أعلام الفكر السياسي الروماني القديم

قدمت المساهمة الرومانية في الفكر السياسي الغربي القديم فكراً سياسياً كان وسيطاً بين العصرين: اليوناني القديم والمسيحي الوسيط مما يعني أنه ولد من أحشاء الفكر اليوناني بقدر ما كان رحماً نما فيه وتطور الفكر المسيحي الرسيط. لذلك عكست مكونات هذه المساهمة كلا من مؤثرات الفكر السياسي الإغريقي في ربيع وخريفه ودورها في صياغة الفكر السياسي الروماني من جهة، والمقدمات الفكرية الممهدة لولادة الأفكار السياسية الجديدة التي تبناها مفكرو الكنيسة وأباؤها في العصر الوسيط من جهة ثانية. وتتسم صياغات الفكر السياسي الروماني في طوره الوثني والمسيحي بالطابع العملي الإجرائي سواء في اتجاهه القانوني الدستوري أو السياسي الديني، وهو الطابع المستمد أصلاً من طبيعة العقل الروماني الذي غلبت عليه الاهتمامات العملية الإجرائية وطبعته بطابعها. جسدت ذلك وعبرت عنه بوضوح أفكار أبرز ثلاثة أعلام في تاريخ الفكر الروماني ممن وضعت صياغتهم الفكرية السياسية أسس الفكر السياسي الروماني وأركانهم ودعائمه وهم "بوليب وشيشرون وسنيكا". وقد توزعت الإسهامات الفكرية السياسية لهؤلاء الأعلام على اتجاهين:

\* قانوني دستوري.

\* سياسي ديني.

فالاتجاه القانوني الدستوري هو الذي رأى في الدولة وسلطتها نتاجاً للقانون وفسرها بدلالة الشرائع والحقوق القانونية التي تقيم الدولة وتعمل على تنظيمها مستبعداً من ذلك دور الوقائع الاجتماعية أو العوامل الأخلاقية والقيمية وهو ما أصبح بعد ظهوره في الفكر السياسي الروماني جزءاً أساسياً من بنية الفكر السياسي الغربي حتى الآن. وقد وصف "أبو بكر تنيه" هذا الاتجاه بأنه:

1 - ناقد للفكر السياسي اليوناني لأنه يرفض نزعته العنصرية وموقفه المؤيد للرق، ويتبنى فكرة الوحدة الإنسانية ومبادئ العدالة والمساواة النابعة من نظرية القانون الطبيعي الأخلاقي.

2 - نظامي يدعو إلى مبدأ سيادة الشعب ويعتبره صاحب السلطة في الدولة ويؤكد على قوة القانون وسيادته.

3 - إصلاحه يقدم الحلول لمشكلات النظم الحاكمة ويحاول إيجاد نظم بديلة تناسب الإمبراطورية الرومانية وتستجيب لاحتياجاتها.

ورأى الاتجاه السياسي الديني في الدولة وسلطتها نتاجاً لتفاعل المؤسسات والقوى السياسية والدينية وتوازنها أو بين الفلسفة السياسية والعقائدية الدينية، وهو أيضاً اتجاه ليس له مثيل في الفكر السياسي الإغريقي وما زال حتى يومنا هذا مكوناً أساسياً من مكونات النظرية والفكر السياسي الإنساني. وقد تعابش هذان الاتجاهان بصورة متوازنة ومتوازية على امتداد التاريخ الروماني وعصوره المختلفة وأنظمتها المتباينة والمتعددة مما يجعل أفكار "بوليب"، وأكثر منها أفكار "شيشرون"، تبدو ذات صبغة مجتمعية زمنية وعلى علاقة وطيدة نسبياً بأفكار المدرسة القانونية، بينما ستبدو أفكار "سنيكا" أقرب إلى الفكر المسيحي وأكثر اضطراباً بالصبغة الدينية. لذلك يذهب "جورج سباين" في معالجته لأفكار الاتجاه الثاني إلى القول بأنه لا يوجد سبب يجعل العصر المسيحي بداية لمرحلة جديدة، فالاعتراف بالمسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية لم يكن إلا نتاجاً لعمليات التغير الاجتماعي والفكري التي تفاعلت في البيئة الرومانية سنوات طويلة، لكنها أثرت بدرجة تكاد تكون متقاربة في مفكرين لم يعتنقوا الدين الجديد مثل "سنيكا".

### أولاً: الفكر السياسي عند بوليب

بعد أن تمكن الرومان من هزيمة ما بقي من الدولة المقدونية، أخذوا معهم ألف رهينة من كبار الشخصيات اليونانية، كانوا يمثلون الصفوة اليونانية من المفكرين والسياسيين والقادة بوصفهم أسرى سياسيين تمهيداً لتقديمهم للمحاكمة. إلا أن المحاكمة لم تتم، وبقي هؤلاء رهائن لدى روما سبع عشرة سنة، أفرج بعدها عن الأحياء منهم، ويقدر عددهم بثلاثمائة شخص كان من بينهم "بوليب"، وهو في اللفظ الإغريقي "بوليبوس"، الذي ولد عام 254 ق. م وتوفي عام 122 ق. م، وكان يعمل بصفة دبلوماسي في الاتحاد التعاهدي اليوناني، ثم أخذ ضمن الرهائن الإغريق إلى روما التي بقي فيها بعد الإفراج عنه لما له من صلات وطيدة بالعديد من كبار الأسر والشخصيات الرومانية وصدقات مع العديد من الحكام والقادة العسكريين والمثقفين والساسة والمشرعين مما أشعره بالارتباط الوثيق بروما والولاء لها حتى وثق به الرومان وكلفوه بتمثيل بلادهم في مهام سياسية دبلوماسية وعسكرية في أوروبا وآسيا وأفريقيا، فتوفرت

له بذلك خبرات واسعة ومعرفة عميقة بالنظام السياسي والعسكري الروماني وخصائصه وعناصره. كتب "بوليب" كتابه "التاريخ" في أربعين جزءاً أرخ فيها لروما ونشأتها وتطورها ونظمها السياسية والإدارية، إلا أن ما بقى من كتابه لا يزيد على خمسة أجزاء وقطع متناثرة من الأجزاء الباقية. استعرض الكتاب تاريخ التطور السياسي الروماني منذ انتصار روما على مقدونيا عام 210 ق. م وحتى أصبحت دولة إمبراطورية عالمية، وهي مرحلة تاريخية حافلة بالأحداث الكبيرة عالجها "بوليب" بعمق وأصالة مما أهله لأن يُدرج ضمن كبار المؤرخين القدامى أمثال "هيرودوت" وإن لم يخل عمله من التحيز لروما وسياساتها. وساهم "بوليب" أيضاً بدور كبير في تنقيح الفلسفة الرواقية وتنظيم أفكارها ونقلها إلى الفكر الروماني بما يستجيب لمطالب ذلك الفكر واحتياجات بيئته العملية الواقعية.

يُعدُّ بوليب:

- أول من استخدم المدخل المؤسسي في دراسة الظاهرة السياسية.
- أول من ربط بين السياسة الخارجية للدولة وسياساتها الداخلية وبنائها المؤسسي والأيدولوجي، مستنتجاً من تطبيقه لذلك على الإمبراطورية الرومانية، أن مرجع قوتها وعظمتها ليس شخصية قادتها وزعمائها بل طبيعة مؤسساتها وعمق خبرتها وتجسيد سياستها الخارجية لمبادئها وعقائدها ونظامها السياسي المؤسسي. ويربطه بين قوة الدولة وطبيعة مؤسساتها، أعطى بوليب لهذه المؤسسات الدور الأساس في ترسيخ قوة الدولة، وطبق رأيه في هذا الشأن على النظام السياسي الروماني الذي كان له الفضل الأول في تسجيل تاريخ تطوره السياسي منذ نشأته وحتى قيام الإمبراطورية الرومانية وسيطرتها على العالم القديم وأقاليمه وشعبه.

واتخذت أفكار بوليب السياسية من "نظرية نظام الحكم المختلط" إطاراً وتجسيدا لها، حيث ناقش في الجزء السادس من كتابه "التاريخ" طبيعة الدستور الروماني وخصائصه، وسجل اعتقاده بأن الأنظمة السياسية تمر بدورات تاريخية متعاقبة من الولادة والنمو والتراجع والاضمحلال، مقتبساً عن أفلاطون ما ذهب إليه من قبل بشأن "الدورة التاريخية التحولية للنظم الحكومية"، وتأكيداً على أن كل نظام سياسي يحتوي في داخله عناصر تراجعها واضمحلالها وسقوطها تمهيداً لقيام نظام آخر بدلاً عنه. حيث تنتهي الحكومة الملكية إلى نظام فردي استبدادي،

وتنتهي الأرستقراطية إلى نظام نخبوي أوليغارشي، وتنتهي الديمقراطية إلى نظام شعبي غوغائي، وهكذا في دورة دائمة ومستمرة. وأخذ عن أرسطو تقسيمه لأنواع النظم السياسية والذي وضعه بوليب في نسق متسلسل تنازلياً للدساتير وأنظمة الحكم الناشئة عنها والمستندة إليها جاء قريباً إلى حد كبير من التقسيم الأرسطي ومغايراً للتقسيم الأفلاطوني:

1 - نظام الحكم الملكي: ويمثل الحالة الأساسية والطبيعية للاجتماع الإنساني، حيث يقوم هذا النظام نتيجة التجاء الضعفاء إلى الأقوى والأقوى والأقدر والأكثر فاعلية بحثاً عن الحماية، ويتحول هذا النظام إلى نظام حكم فردي خفيف الوطأة على المجتمع تتركز سلطات العاهل فيه على الولاء الحر للقوى الاجتماعية.

2 - نظام الحكم الاستبدادي: وهو النظام الذي يتحول إليه النظام الملكي عندما ينفرد الملك بالسلطة وينقاد لأهوائه ورغباته، ويكون زواله بثورة الفضلاء من الناس ضد هذا النظام.

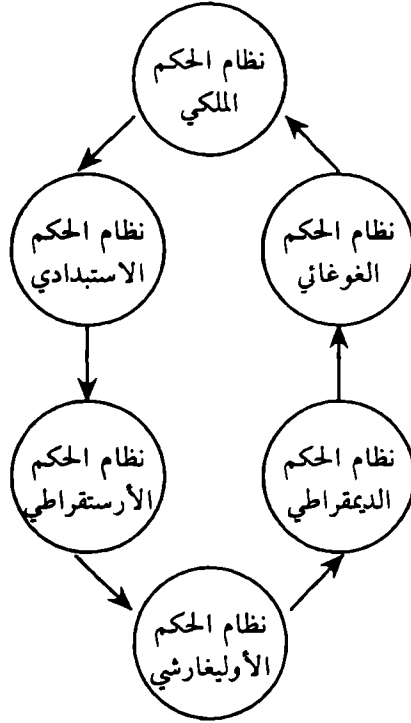
3 - نظام الحكم الأرستقراطي: وهو النظام الذي يتولى فيه الأفاضل السلطة بعد ثورتهم على نظام الحكم الفردي الاستبدادي، إلا أن السلطة فيه تتحول بمرور الوقت وبفعل التجاوزات المسرفة لتصبح سلطة أوليغارشية أساسها الثروة والسعي للحصول عليها.

4 - نظام الحكم الأوليغارشي: وهو النظام الذي يجسد أسوأ صور النظام الأرستقراطي لانفراد النخبة بالسلطة والحكم، واستخدامها من أجل الثروة والمصالح الخاصة، فلا يجد الشعب من سبيل لتغييره والخلاص منه إلا بالثورة الشعبية.

5 - نظام الحكم الديمقراطي: وهو نظام حكم الشعب الباحث عن الحرية والمساواة، لكنه يكون عرضة للفساد بفعل مطامع بعض الناس وفساد بنية أفراد الشعب بتعودهم العيش من جهود الآخرين وأموالهم.

6 - نظام الحكم الغوغائي: وهو النظام الذي يجسد أسوأ صور النظام الديمقراطي لانفراط عقد الأمن والاستقرار فيه وضياح هيبة القوانين، فلا يجد الشعب خياراً إلا الالتجاء للأقوى والأقدر والأكثر فاعلية لإعادة الأمن والنظام وترسيخ السلطة، فيعود النظام الملكي من جديد، وتعود الدورة التنظيمية لتحرك من جديد أيضاً دون توقف. انظر الشكل التالي:

بوليب  
نظرية الدورة التاريخية المتعاقبة لأنظمة الحكم والدساتير



لقد انطلقت نظرية الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير والنظم عند بوليب من دراسته لأنظمة دولة المدينة ودساتيرها وتحولاتها، ومحاولته تجنب روما الآثار السلبية لتلك الدورة ونتائج المرور بها والتي يجد الحل المناسب لمشكلاتها في أخذ روما بنظام الحكم المختلط المستند إلى فكرة الدستور المختلط، حيث استخلص من قراءته لوقائع التاريخ السياسي الروماني أن مرجع قوة روما ومصدر عظمتها يكمن أولاً في دستورها المختلط القائم على الجمع بين أنظمة متعددة ومختلفة تندمج مع بعضها في إطار واحد بدقة وتوازن كاملين بما يضمن توزيع السلطة بين القوى والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والرقابة المتبادلة بينها. وقد عاش الرومان على أساس هذا الدستور في ظل نظام سياسي امتزجت فيه وتعاونت وتوازنت سلطات "القنصل/المستشار كتجسيد للنظام



الملكي الفردي" و"مجلس الشيوخ كتجسيد للنظام الأرستقراطي النخبوي" و"المجالس الشعبية كتجسيد للنظام الديمقراطي الشعبي"، و"اجتماع قوى هذه الأنظمة وتعاونها ورقابتها على بعضها، امتلكت روما مقومات القوة والعظمة التي أتاحت لها فرض سلطانها على الآخرين وإخضاعهم لإرادتها. ولاحظ بوليب من مقارنته بين دستور روما ونظام حكمها ودساتير قرطاج والدول اليونانية وأنظمة الحكم فيها، تميز الدستور الروماني ونظامه السياسي وتفردته الذي منح روما المصدر الثاني لقوتها والمتمثل في طبيعة المواطن الروماني الواعي سياسياً، العارف بحقوقه وواجباته، الحريص على دستوره ونظام دولته. وعُدَّ بوليب العوامل الدينية الأصل في حب المواطن الروماني لروما واستعداده للتضحية من أجلها، وأرجع هذه العوامل أيضاً إلى طبيعة النظام السياسي الروماني الذي كان الدين ركناً أساسياً من أركانه، وعنصراً من عناصر دعايته السياسية.

ووفقاً لقانون الطبيعة والدورة التاريخية المتعاقبة للنظم السياسية والدساتير، رأى بوليب أن روما وبعد صعودها إلى القمة، يمكن أن تصاب بضربات تعيدها إلى ما كانت عليه من قبل، ولن يحميها من ذلك إلا محافظتها على دستورها ونظامها المختلطين، لأن قوتها بالأصل تكمن في نظامها الدستوري والسياسي لا في رضا الآلهة عنها. وعلى هذا الأساس عُدَّ بوليب "النظام المختلط هو النظام الأمثل في الحكم، وأن أفضل الدساتير هو الدستور المختلط الذي يعبر عن جوهر هذا النظام"، ورأى أن بمقدور روما الاعتماد على فكرة الدستور المختلط للحد من النزوع الطبيعي لأنظمة الحكم والدساتير كلها نحو الفساد، لأن هذا الدستور يضمن لنظام الحكم ومؤسساته وسلطاته المتعددة، قوة متعادلة ومتوازنة، فلا يتاح لإحداها أن تتغلب على القوى الأخرى ومؤسساتها وتفرد بفرض نظامها على الدولة لتصبح ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية، كما سيكون لكل مؤسسة وسلطة منها القدرة على مراقبة المؤسسات والسلطات الأخرى وكبح جماحها ومنعها من الافراد بالقوة وتحقيق الغلبة والتفوق. وإذا ما حدث وتفوقت إحدى القوى السياسية وسلطتها ومؤسساتها، فإن الدستور المختلط سيمنعها من جعل استبدادها بأمور الحكم استبداداً كاملاً ومطلقاً ودائماً، لأن طبيعة الدستور المختلط تسمح للقوى والسلطات الأخرى في الدولة بمواجهتها والتصدي لها. وهكذا سيساعد النظام الدستوري والسياسي المختلط على استمرار حركة التقدم، ولكن ليس إلى الحد الذي يغير من طبيعة الدولة ونظام الحكم فيها ولا بالشكل الذي يجعل سيطرة إحدى قوى النظام ومؤسساته وانفرادها بالسلطة أمراً ممكناً.

ويمكن تسجيل أربع ملاحظات أساسية بصدد نظرية بوليب عن نظام الحكم المختلط:

- 1 - إن حتمية حدوث الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير وأنظمة الحكم وما تنتهي إليه من فساد الدساتير والأنظمة وانهارها، قانون ثابت ومؤكد وعام بالنسبة لكل أنواع الدساتير والأنظمة ذات الطبيعة الأحادية.
- 2 - إن حتمية حدوث الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير وأنظمة الحكم وما تنتهي إليه من فساد الدساتير والأنظمة وانهارها، لا تنطبق على الدستور ولا نظام الحكم المختلطين بحكم امتلاكهما عناصر مضادة لها تمنع تأثيرها في هذا الدستور ونظام حكمه.
- 3 - إن قوة الدستور ونظام الحكم المختلطين تستند إلى توازن القوى الاجتماعية وليس إلى توازن القوى السياسية كما ذهب أرسطو من قبل.
- 4 - إن التقسيم السداسي للدساتير وأنظمة الحكم ظاهرة خاصة بدولة المدينة اليونانية، ومستمد من تجربتها السياسية التاريخية.

إلا أن أهمية نظريات بوليب وأفكاره السياسية لا تعود إلى تحليله التاريخي المقارن للدساتير والنظم السياسية فحسب، ولا لمجرد وصفه لمبادئ الدستور المختلط وقواعد نظامه السياسي المختلط فقط، بل وترجع أيضاً إلى ما تركه من تأثير في الفكر السياسي من بعده بشكل عام. حيث يمكن تلمس تأثيرات نظريته عن النظام والدستور المختلطين في الفكر السياسي في العصور اللاحقة الرومانية الوثنية والمسيحية الوسيطة وبشكل خاص أفكار "شيشرون". ويرى "جورج سباين" أن تأثير أفكار بوليب امتد حتى وصل إلى الفكر السياسي الحديث عندما تأثر بها مونتسكيو الذي تأثر بأفكاره واضعو الدستور الأمريكي من الآباء المؤسسين الأمريكيين، وأخذت النظم السياسية الحديثة عن بوليب تقاليد النظم السياسية الرومانية القديمة في جوانب متعددة أهمها:

\* فكرته عن الدستور ونظام الحكم المختلطين التي تأثر بها مونتسكيو، ووجدت طريقها إلى التطبيق على يد الآباء المؤسسين الأمريكيين الذين أخذوها عن مونتسكيو، وطبقوها لأول مرة في النظام المختلط الدستوري والسياسي الحديث الذي أقاموه في الولايات المتحدة الأمريكية.

\* فكرته عن نظام الفصل بين السلطات التي تأثر بها مونتسكيو وأخذها عنه وليس عن أرسطو الذي كان أول من تحدث عن هذا النظام، ووجدت طريقها إلى

التطبيق على يد الآباء المؤسسين الأمريكيين الذين أخذوها عن مونتسكيو، وطبقوه لأول مرة في النظام المختلط الدستوري والسياسي الحديث الذي أقاموه في الولايات المتحدة الأمريكية.

\* مبدأ حق الاعتراض على القوانين والأحكام المستند إلى مبدأ مراقبة السلطة بالسلطة وتقييد السلطة بالسلطة، ليتعذر على أية سلطة الانفراد بعناصر القوة والوصول إلى مستوى الاستبداد والتحكم المطلق في النظام السياسي، واحتكار سلطة إصدار الأنظمة والقوانين والتشريعات.

\* مبدأ توازن السلطات وتكافؤها بوصفه نظرية قانونية ذات أسس اجتماعية ومقومات اقتصادية.

هكذا قدمت مساهمات بوليب وأفكاره السياسية تحليلاً لطبيعة النظام السياسي الروماني وخصائصه، وتحديداً لعوامل قوته واستقراره، مما أصبح فيما بعد من الأسس والقواعد العامة لقوة النظم السياسية واستقرارها الأمر الذي تبنته أفكار ومساهمات سياسية أخرى وأعدت صياغته وفقاً لمنطق عصرها وخصائص مجتمعاتها وطبيعة أنظمتها الحاكمة.

## ثانياً: الفكر السياسي عند شيشرون

ولد شيشرون وعاش بين أعوام 106 ق. م-43م، فعاصر بذلك الحقبة الأخيرة من النظام الجمهوري وقيام الدكتاتورية العسكرية على يد "يوليوس قيصر" تمهيداً للتحويل إلى النظام الإمبراطوري. وقد حرص شيشرون منذ وقت مبكر من حياته الفكرية والعملية على دراسة التاريخ والفكر الرومانيين والفلسفة الرواقية وهو ما عالج موضوعاته وقضاياها بعقلية قانونية يقظة، وروح تحليلية متعمقة، وشغل في حياته العملية مناصب عدة حتى أصبح مستشار الدولة. آمن شيشرون بالاعتدال السياسي والنظام الدستوري والحكم المختلط، وانطلاقاً من هذا الإيمان عارض دكتاتورية قيصر العسكرية بعد أن رأى فيها علة عجز روما عن حل مشاكلها الاجتماعية التي بدأت بالظهور أواخر العصر الجمهوري. واعتقد أن بمقدور روما استعادة عصر ازدهارها "العصر الجمهوري" من جديد لو تخلصت من هذه الدكتاتورية، وتسببت آراءه هذه في تقديمه للمحاكمة وإدانته والحكم عليه بالإعدام بأمر من "انطونيوس" إمبراطور روما بعد عام واحد على مقتل يوليوس قيصر.

ويعد شيشرون أحد أبرز الاستثناءات في تاريخ الفكر الروماني والممارسة السياسية الرومانية، فهو المفكر السياسي الروماني الأكثر إنجازاً وتميزاً في ذلك العصر والعصور السابقة واللاحقة على حد سواء، وذهب "سباين" إلى أنه لا يوجد بين أصحاب النتاجات الفكرية من الرومان من يمكن الاعتراف له بأنه مفكر سياسي سوى شيشرون، إلا أن أعماله الفكرية التي عالجت المشكلات السياسية للجمهورية الرومانية، حظيت باهتمام وتقدير أقل مما حظيت به نتاجاته العملية ذات الطبيعة القانونية. ولا ترجع أهمية أفكار شيشرون السياسية إلى ما فيها من أصالة وإبداع، لأنها لم تكن وكما يعترف هو نفسه إلا تجميعاً لآراء وأفكار الآخرين، ولكن مؤلفاته هي التي اجتذبت الناس إلى قراءة ما جمعه وعرضه فيها من أفكار. وتمثلت مؤلفاته في كتابي "الجمهورية والقوانين" اللذان تعكس عناوينهما الأثر الواضح للأعمال الأفلاطونية في الفكر الروماني وهما من أفضل فهارس الفكر السياسي الروماني وعلى الأخص في الأيام الأخيرة من العصر الجمهوري.

ولكن فهم شيشرون وأفكاره، يستلزم التمييز بين الأغراض المباشرة التي استهدفتها كتاباته، والأثر البعيد غير المقصود الذي أحدثته تلك الكتابات. إذ كان دافعه للكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة ومؤسسات السلطة، وتنوير القائمين بمسؤولياتها وتوسيع آفاقهم وإضفاء الصبغة الفلسفية الإغريقية على أفكارهم، وحرص في مؤلفاته على تأكيد اعتقاده الراسخ بتفوق نظام الدستور المختلط وتميزه، وشرح نظريته عن الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير والنظم، وتوضيح أبعادها ليؤسس عليهما نظريته عن الدولة الكاملة القائمة على الدستور والنظام المختلطين وفقاً للتطور التاريخي الدستوري للنظام الروماني. واستمد الفكر السياسي عند شيشرون مصادره من التراث الفلسفي الإغريقي دون أن يكون فكره محاكاة لذلك التراث أو تقليداً لتوجهاته وأفكاره، حيث كانت نظرياته وأفكاره مختلفة عن تلك التي وضعها أفلاطون وأرسطو من جانبيين:

الأول: تبنى أولئك المفكرين لأنموذج دولة المدينة وارتباطهم به، وتبنى شيشرون لأنموذج الدولة الإمبراطورية العالمية الرومانية المختلف والتميز عن سابقه.

الثاني: تجاهل الفكر السياسي الأفلاطوني والأرسطي لمكانة الإنسان

ودوره الأساس في الحياة السياسية بتأثير تقسيم اليونانيين للبشر إلى إغريق متحضرين وهمج متوحشين، ووضعهم للإنسان في خدمة المدينة ولو على حساب حياته ومصالحه وسعادته، بينما انطوت أفكار شيشرون على نظرة إنسانية عالمية مدعمة بالفلسفة الرواقية، نادت بعدم التمييز بين البشر واستهدفت وضع الدولة في خدمة الإنسان.

دون أن تزيل هذه الاختلافات بصمات التراث السياسي اليوناني الأفلاطوني والأرسطي المطبوعة على فكر شيشرون السياسي والمتمثلة في:

- إن كتابي شيشرون "الجمهورية والقوانين" حملاً أسماء كتب أفلاطون.
- إن كتابي شيشرون "الجمهورية والقوانين" جاء بأسلوب المحاورات الأفلاطونية.
- إن كتابي شيشرون "الجمهورية والقوانين" عالجا الموضوعات نفسها التي عالجتها مؤلفات أفلاطون وأرسطو مثل طبيعة الدولة المثالية وسمات رجل الدولة المثالي ومفهوم العدالة وأسسها ومقوماتها والتعليم، وعينات منتقاة من التشريعات الدينية والقوانين المدنية.

يتأسس الفكر السياسي عند شيشرون على قواعد أخلاقية ذات طبيعة قانونية مرتكزها ومنطلقها نظرية القانون الطبيعي، ولعل مساهمته الأبرز والأهم في تطور الفكر السياسي هي توضيحه لأسس نظرية القانون الطبيعي وتفصيلها عند الرواقيين، وإعادة صياغته لهذه النظرية، لتصبح مرجعاً أصولياً من مراجع الفكر السياسي ومصادره التأسيسية منذ العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر. لقد جاءت ولادة نظرية القانون الطبيعي عند الرواقيين وبالأصل بفعل عاملين:

- العامل الأول: فكري فلسفي أنتجته المدرسة الرواقية.
- العامل الثاني: عملي واقعي أنتجته آليات الهيمنة العالمية للدولة الإمبراطورية الرومانية ومقتضيات إدارتها.

ووفقاً لنظرية القانون الطبيعي، تكون الطبيعة حجر الأساس في بناء كل حقيقة نظرية وعملية، والمعيار لصلاحيّة النظم القانونية للمجتمعات الإنسانية. وتؤسس الطبيعة لمبدأ المساواة بين الناس بدلالة ما هو مشترك بينهم من الخصائص الإنسانية وأبرزها الخاصية العقلية، وتمنحهم مجموعة من الحقوق المكتسبة استناداً إلى وحدة طبيعته الإنسانية وتساويهم في صفاتها، واشتراكهم في خصائصها بما يجعلهم متساوين ومشاركين في حقوقهم الطبيعية دون أي تفاضل

بينهم أو تمايز. وتفيد نظرية القانون الطبيعي عند شيشرون بوجود قانون طبيعي عام وموحد، مصادره هي تدبير العناية الإلهية للعالم وإدارتها لشؤونه، والطبيعة العقلية المشتركة لجميع البشر مما يجعلهم أقرب ما يكونوا إلى الله. وتكمن في هذا القانون الطبيعي فكرة دستور العالم، أي الدستور الواحد في كل زمان ومكان، الدستور الذي لا تتعدل أحكامه ولا تتبدل، وتكون ملزمة لجميع الأفراد والأمم، وأي تشريع يصدر خلافاً لأحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانوناً، إذ ليس بمقدور حاكم ولا محكوم أن يجعل الصواب خطأ أو يجعل الخطأ صواباً. ويرادف القانون الطبيعي، عند شيشرون، العقل المتماثل مع الطبيعة ذات الطابع العقلي، لأن كلاّ منهما، العقل والطبيعة، صادر عن قوة عليا واحدة هي القوة الإلهية. لذلك، تتسم أحكام القانون الطبيعي بخصائص هي:

- الشمولية
- العمومية
- الديمومة
- الثبات
- العالمية

وإذ يتماشى القانون الطبيعي مع العقل والطبيعة، وينطبق على جميع الناس في كل زمان ومكان، فلا يمكن، وإن أمكن لا يصح، تغيير أحكامه ولا تعديلها، أو محاولة إسقاط بعض منها أو تشويهها أو التقليل من أهميتها، فهو قانون عام ودائم للبداهة والتفكير السليم. ويتمتع الناس جميعاً بمقتضى القانون الطبيعي بما يضمنه لهم من حقوق، ويؤدون ما يفرضه عليهم من التزامات، ولا يجوز من الناحية الأخلاقية تعطيل أي من أحكامه بتشريعات بشرية، وليس للناس من حاكم أو سيد أو مشرع إلا "الله"، لأنه مصدر القانون الطبيعي ومشرعه ومفسره وراعيه. ويؤكد شيشرون أن أهم ما في هذا القانون هو المساواة بين الناس ليس في العلم والمعرفة، لأنهم ليسوا متساوين فيها، وليس في الملكية والثروة، ولا على الحكومة أن تساوي بينهم فيها، لكنهم متساوون بمعنى أن على الحكومة أن تتعامل معهم على أساس تساويهم في الملكات/القدرات العقلية والمقومات النفسية والاتجاهات العامة المتصلة بمعتقداتهم بشأن ما ينبغي أن تكون عليه القيم الشريفة. وعلى الرغم من أن كتابات شيشرون لا تتضمن الإشارة إلى فكرة المساواة السياسية أو الديمقراطية السياسية، فإن المعنى المستخلص من مفهومه

للقانون الطبيعي، يفيد بأن لكل فرد حقوقاً إنسانية مماثلة ومساوية لحقوق غيره من الأفراد، بما فيها الحقوق السياسية، وأن للجميع قدراً مشتركاً من الاحترام والكرامة الإنسانية، يجعلهم داخل نطاق الأخوة الإنسانية لا خارجها مما لا يسمح لأي فرد أو جماعة بالتسلط على الآخرين أو التحكم فيهم.

وتنتهي صياغة شيشرون لنظرية القانون الطبيعي وتفسيره الأخلاقي لها إلى نتائج سياسية مهمة فيما يتعلق بأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها ووظيفتها وشكلها وتداولها، ولخص "جورج سباين" تلك النتائج في أن شيشرون جعل بناء الدولة واستمرارها مرهوناً باستنادها إلى الاعتراف بحقوق مواطنيها، ومسئوليتها عن التجسيد العملي لوعيتها بهذه الحقوق، وتعميق وعيمهم بها، وإقامة علاقاتها المشتركة معهم استناداً إليها. وينظر شيشرون إلى الدولة على أنها جماعة معنوية، أي مجموعة أشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع بينهم، لذلك فهو يعرف الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة"، وهي مصلحة مستندة إلى الأخلاق وقائمة عليها. فإذا لم تكن الدولة قائمة لأغراض أخلاقية ولا على أسس أخلاقية، وإذا لم يكن قوامها الروابط المعنوية التي تجمع الناس بعضهم إلى بعض، فلن تكون في رأيه سوى عصابة مسلحة من قطاع الطرق، غايتها سلب أموال الناس على أوسع نطاق ممكن، بما يعني أن خروج الدولة على القواعد الأخلاقية يُفقد حقيقتها كونها دولة. وبقدر تعلق الأمر بالناس الذين قال شيشرون إن الدولة "مصلحتهم المشتركة"، فإنهم ليسوا مجرد مجموعة أفراد مجتمعين كيفما اتفق، بل هم الأفراد المجتمعون في أعداد كبيرة، ويربط بينهم توافق آرائهم بصدد القانون والحقوق، ورغبتهم المشتركة في حياة جماعية يساهمون فيها بما يعود عليهم جميعاً بالخير والنفعة المشتركة. ويجعل هذا التصور من الدولة شبيهة بالمؤسسة المساهمة التي تكون عضويتها حقا عاما ومشاركا بين جميع مواطنيها، وهي مسؤولة عن تزويدهم بثمار التعاون المتبادل والحكم العادل. هكذا تكون الدولة، عند شيشرون، نتاجاً طبيعياً للغريزة الاجتماعية عند الإنسان، ومؤسسة عقلانية أخلاقية، وليست مخلوقاً مصطنعاً ناجماً عن الطبيعة المصلحية الأنانية اللاأخلاقية للأفراد. وتترتب على مفهوم شيشرون هذا للدولة، ثلاث نتائج:

- 1 - إن نشوء الدولة من اجتماع الأفراد وتوافقهم وإرادتهم المشتركة، يجعلها ملكاً لهم، ويجعل سلطاتها عامة بحكم تجسيدها للإرادة العامة والمشاركة لهؤلاء الأفراد.

2 - إن الاستخدام القانوني السليم للقوة في النظام السياسي تحقيقاً لأهدافه وتنفيذاً لسياساته هو استخدام لقوة الناس المجتمعين في إطار الدولة، فالموظف العام يستخدم تلك القوة بحكم وظيفته واستناداً إلى السلطة المخولة له وفقاً لأحكام القانون بحسبانه صنيعة ذاك القانون والموكل بتنفيذ أحكامه. فالقانون يحكم الموظفين الذين يحكمون الناس بالقانون ومن أجله، وبذلك، فإن الموظف ليس إلا القانون الحي الناطق، وأن القانون ليس إلا الموظف الصامت، واستخدام الدولة للقوة ليس جزءاً أصيلاً من طبيعتها بل هو أمر عارض وطارئ عليها تفرضه حاجتها لتطبيق مبادئ الحق والعدالة وتحقيق الأهداف المرتبطة بها.

3 - إن الدولة وقانونها يخضعان دائماً لقانون الله الذي هو القانون الأخلاقي، القانون الطبيعي، ذلك القانون الأعلى للعدالة والحق الذي يعلو على كل القوانين والإرادات البشرية ويسمو على كل المؤسسات الاجتماعية.

ولعل مما يلفت النظر في مفهوم الدولة عند شيشرون هو إبرازه للصلة القانونية التي يقوم عليها الاجتماع المدني وتنشأ عنها السلطة السياسية أساساً، فبدلاً عما افترضه العقل السياسي اليوناني من أن أساس قيام الدولة هو مجموعة الأفراد المتحدين سياسياً وفقاً لقيم عليا وأهداف مشتركة، افترض شيشرون أن أساس قيام الدولة هو الاجتماع البشري المرتبط بصله قانونية تجعل منه كياناً اجتماعياً-سياً مزوداً بسلطة قانونية سيدة. وبذلك يكون شيشرون قد صاغ المبادئ العامة التي تحدد طبيعة السلطة السياسية بما يجعلها في ظل تلك المبادئ وبفعلها:

- سلطة سياسية مصدرها الاجتماع الإنساني.
  - سلطة سياسية تُمارس استناداً إلى القانون الناشئ عن هذا الاجتماع والمنظم لشؤونه وتفاعلاته.
  - سلطة سياسية تُمارس لأسباب قيمة وتحقيقاً لأهداف أخلاقية.
- وهذا هو أصل السلطة السياسية عند شيشرون ومصدر شرعيتها وطبيعتها وظائفها، ولكن ما هو الشكل التنظيمي المؤسسي لهذه السلطة عنده؟

إذا كانت نظرية القانون الطبيعي هي مفتاح الدخول إلى مفهوم الدولة عند شيشرون وتحديد أصلها ومصدر شرعيتها وطبيعتها وظائفها، فإن نظرية الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير والنظم هي مفتاح الدخول إلى تصور شكل السلطة



السياسية وهيكلها التنظيمي وصولاً إلى تصوره للنظام السياسي الأمثل دون أية إمكانية للفصل بين مقدمات هاتين النظريتين ونتائجهما لديه. فسواء تعلق الأمر بالنظام الملكي أو الاستبدادي أو الأرستقراطي أو الأوليغارشي أو الديمقراطي أو الغوغائي، وهي الأشكال المختلفة للسلطة السياسية ونظم الحكم، فإن شيشرون يلح على أن السيادة في كل هذه الأنظمة على اختلافها سيادة شعبية مصدرها الشعب، وهو يستمد رأيه هذا من نظرية القانون الطبيعي، بينما يستمد رأيه بشأن إمكانية تعرض الحكومات في أنظمة الحكم المختلفة للفساد الذي ينتهي بحدوث الثورات المؤدية لتغييرها واستبدال أنظمة أخرى بها من نظرية الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير والنظم كما صاغها بوليب من قبل والقائلة بأن فساد النظام الملكي ينتج عنه النظام الاستبدادي، وفساد النظام الأرستقراطي ينتج عنه النظام الأوليغارشي، وفساد النظام الديمقراطي ينتج عنه نظام حكم الرعاع. فإذا أراد أي مجتمع سياسي/دولة أن يجنب نظامه الحاكم الفساد ويمنع وقوعه في الدورة التاريخية المتعاقبة للدساتير والنظم، فإن الحل يكمن في جعله نظاماً مختلطاً أساسه الدستور المختلط الذي رآه شيشرون متجسداً في النظام الروماني بوصفه أكمل صور الخبرة السياسية التطبيقية لنظام استطاع أن يجمع بين خصائص الكمال والاستمرارية المستقرة. وتتجسد روح الدستور المختلط عند شيشرون في مزيج مركب من فضائل ثلاثة أنظمة سياسية هي:

\* الملكي الفردي.

\* الأرستقراطي النخبوي.

\* الديمقراطي الشعبي.

وهو يمنح الأفضلية بين هذه الأنظمة تنازلياً للنظام الملكي فالأرستقراطي فالديمقراطي 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 وقواها، منطلقاً في تصوره هذا من أن الجمع بين أنظمة ثلاثة خير من الجمع بين نظامين لتقرب فكرته عن النظام المختلط من أفكار هيبودام الذي سبقه إلى تبني النظام المختلط الثلاثي، أكثر من اقترابها من أفكار أفلاطون وأرسطو اللذين تبنيان النظام المختلط الثنائي. انظر الشكل التالي:

شيشرون  
نظرية الدورة التاريخية المتعاقبة للأنظمة والدساتير

	النظام الملكي "فردى"
النظام الفردى الاستبدادى "فردى"	يفسد ويتحول إلى الأسوأ
	النظام الأرسقراطى "نخبوى"
النظام الأولىغارشى "نخبوى"	يفسد ويتحول إلى الأسوأ
	النظام الديمقراطى "شعبى"
النظام الفوغائى "العامة / الرعاع / الفوغاء"	يفسد ويتحول إلى الأسوأ

وعرض شيشرون للأشكال العنيفة لتداول السلطة عندما ربط بين فساد أنظمة الحكم وقيام الثورات لتغيير هذه الأنظمة، بوصف الثورات تجسيداً للأسلوب العنيف فى تداول السلطة. ولكن هذه الأشكال العنيفة لتداول السلطة لا تبدو متناسبة وتوجه شيشرون وإلحاحه على الجوانب الأخلاقية والقانونية لظاهرة السلطة السياسية، فإذا كان المفكرون الآخرون قد ركزوا على الجوانب الأخلاقية، فقد تميز عنهم شيشرون بجمعه فى آن واحد بين تركيزه عليها وعلى الجوانب القانونية التى أهملها أولئك وأولها هو اهتمامه. ولكن أعمال شيشرون الفكرية لم تتضمن توضيحاً لتصوراته بشأن التطبيقات القانونية العملية المتصلة بتداول السلطة، فقد غاب عن الفكر السياسى عند شيشرون الاهتمام بالدور الإجرائى التطبيقى للقانون فى تنظيم عمليات انتقال السلطة وآليات تداولها أو دور المؤسسات الدستورية فى تلك العمليات والآليات بعد أن كان سابقاً إلى التأكيد على تلك الأدوار على الصعيد الفكرى النظرى، حيث إن مقولته عن

السلطة السياسية التي مصدرها المجتمع السياسي وأفراده/ الشعب/ المواطنون لا تدل في ذاتها على أفكار أو نتائج سياسية متصلة بشكل واضح ومباشر بكيفية تداول السلطة وآليات انتقالها. وقد لاحظ "جورج سباين" ذلك معلناً أن شيشرون لا يخبرنا عن يملك حق الكلام باسم الأمة، ولا كيف يؤول إليه هذا الحق، ولا يحدثنا بدقة عن هم "الناس أو الأمة" التي يتكلم عنها، وهذه جميعها مسائل ذات أهمية فكرية وعملية كبرى في مجال التعرف على آرائه بشأن تداول السلطة، لكنه بقي متمسكاً بأن تطبيق القانون، ولو بالقوة، هو وحده الكفيل بتحقيق الاستقرار، ناسياً أن القانون لا يحقق الاستقرار وينظم علاقات التفاعل في جميع مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية حسب بل وأنه يجب أن ينظم أيضاً كيفية تداول السلطة السياسية ويوضح آليات انتقالها انتقالاً سلمياً غير عنيف.

وإذا كان فكر شيشرون السياسي قد جسد الاتجاه القانوني في الفكر السياسي الروماني وعبر عنه، فإن هذا الاتجاه لم يقتصر عليه فقط بل وشاركه في تجسيده أيضاً رجال القانون والمشرعون الرومان في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد ممن جمعت أعمالهم في مدونة قانونية نشرها الإمبراطور جستنيان سنة 533م. ولكن الرؤية السياسية التي تضمنتها هذه الأعمال القانونية لم تكن في حقيقتها إلا تكراراً للنظريات التي قال بها شيشرون من قبل بعد إعادة تنسيقها وتنقيحها دون أن يصل الأمر إلى أكثر من ذلك، لأن الأفكار السياسية في تلك الأعمال لم تكن تتصف بالجدية ولا العمق. أما الاعتقاد بعدم أهمية مؤلفات رجال القانون الرومان من الناحية السياسية لمجرد أن معالجاتهم في إطارها كانت مشوشة أو غير منهجية أو غير جديدة، فإنه اعتقاد غير صحيح. فقد استطاع الفكر القانوني الروماني أن يسيطر على الفكر الغربي ويؤثر فيه إلى الدرجة التي جعلته أهم مصادر الفكر السياسي والقانوني الغربي وأعظم مرجعياته التأسيسية لما تضمنه من مبادئ وأساليب تصنيفية للمعرفة في مختلف فروعها مما دفع الجميع للاهتمام بالتعرف على تلك المبادئ والأساليب التصنيفية وبخاصة ما يتعلق منها بموضوعات السلطة السياسية وشؤونها ومشكلاتها حتى أصبح الأسلوب القانوني في البحث وترتيب الحجج عاماً ومقبولاً في مختلف المجالات المعرفية النظرية والتطبيقية، وهو ما اتخذ في الإطار السياسي صورة البحث في حقوق الأفراد والمجتمعات، ومصادر السلطة ودواعي وجودها وواجباتها. إلا أن ثمار عمل شيشرون لم يقدر لها أن تظهر في عصره لأن الظروف والأوضاع المحيطة بها كانت تسير في اتجاه معاكس انتهى بانتهااء النظام الجمهوري الروماني وحلول

النظام الإمبراطوري القائم على السلطة الفردية المطلقة محله وهو النظام الذي سيضع له سنيكا الأسس والمسوغات النظرية.

### ثالثاً: الفكر السياسي عند سنيكا

ولد "سنيكا" وعاش بين أعوام 4 ق. م-65م، ولم يكن رومانياً أصيلاً بل هو من أهالي الولايات الرومانية في شمال أفريقيا، أحضر في شبابه إلى روما، فبقي فيها وأغرم بالفلسفة وانهمك في دراستها حتى لمع اسمه في سمائها، وتم اختياره ليصبح مريباً لحاكم روما المقبل "نيرون" ثم وزيراً له، لكن هذا غضب عليه وأجبره على الانتحار. عاصر سنيكا مرحلة حافلة من مراحل التاريخ الروماني، شهدت تغيرات سياسية واجتماعية ودينية اختفت فيها الجمهورية بنظامها المتوازن والقانون المتسيد عليها ليحل محلها النظام الإمبراطوري بقدرته العسكرية وامتداداته الجغرافية العالمية، وتفجرت في أجوائها ظاهرة الصراع سواء بين المذاهب الفكرية والمدارس الثقافية اليونانية والرومانية أو بين القادة والزعماء الطامحين المتنافسين، وظهرت المسيحية كعقيدة دينية وثقافة وحضارة، وبدأت صراعاها مع ديانة روما الوثنية وقيمها وثقافتها وحضارتها، ذلك الصراع الذي جسده وعبرت عن حدته الحادثة التاريخية المعروفة "حريق روما" في عهد الإمبراطور الروماني "نيرون". وقد تأثر فكر سنيكا بأحداث عصره وتغيراته مثلما تأثر بالفلسفة الرواقية التي تبنى أفكارها وكان المعبر عنها في العصر الإمبراطوري الأول بعد أن كان شيشرون المعبر عنها من قبل في العصر الجمهوري الأخير. ولكن وحدة الانتماء الفلسفي الرواقي لهذين المفكرين لم تمنع اختلاف نزعاتهما التي غلب عليها الطابع القانوني عند شيشرون وغلب عليها الطابع الديني عند سنيكا. وانعكس هذا الاختلاف على منظومة القيم والمعايير التي قاس بها هذان المفكران وعالجا بواسطتها شؤون السلطة السياسية في جوانبها المختلفة، فجاءت معبرة عن رؤية سياسية قانونية عند شيشرون ورؤية سياسية دينية عند سنيكا. وبقدر ما جمعت الفلسفة الرواقية بين هذين المفكرين على أرضية التوجه المشترك بينهما نحو الطبيعة ليلتمسا منها أسس الخير والحكمة ومقوماتهما، بقدر ما جمعهما أيضا إيمانهما بأن عصر الجمهورية هو عصر روما الذهبي والمرحلة التي بلغت فيها روما أوج قوتها وقمة نضجها لتبدأ بعدها مرحلة انحدارها وتراجعها. فقد اختلفا بشأن إمكانية استعادة ذلك العصر الذهبي الذي اعتقد شيشرون من قبل بإمكانية استعادته في يوم من الأيام لو أخذت روما بالدستور ونظام الحكم

المختلطين والمتوازنين، واعتقد سنيكا بتعذر استعداته، وأن القول بإمكانية استعداته وهم فات زمنه لأن روما سقطت في أحضان الشيوخة وعمها الفساد، وأصبح خضوعها للحكم المطلق ضرورة لا محيص عنها لأنه النظام الوحيد القادر على حفظ النظام فيها وضمان الاستمرار لها، لذلك اقترن اسم سنيكا في تاريخ الفكر السياسي بالدعوة إلى السلطة الفردية المطلقة المتجسدة في نظام الحكم الإمبراطوري.

لقد مثل سنيكا أبرز أعلام التشاؤم واليأس في الفكر السياسي، إذ كان متشائماً إلى الحد الذي أعلن معه أن حكم الطاغية الفرد المستبد، خير من حكم الشعب الذي رأى فيه جمهوراً يحمل في ذاته ويجسد في سلوكه مقداراً من الشر والفساد أضعاف ما يحمله ويجسده الطاغية، لذلك فإن الشعب عنده أكثر فسوة وظلماً من الطاغية مما يجعل السلطة الملكية الفردية المطلقة الوحيدة المؤهلة في رأيه لضمان الأمن وحفظ النظام، واستحالة الاعتماد في ذلك على السلطة الديمقراطية لما يتسم به أفراد الشعب من الخسة والانحطاط. وترقى ضرورة النظام الفردي المطلق في رأي سنيكا إلى مستوى البديهية التي لا يصح التساؤل عن صحتها، إلا بشأن شخص الفرد الطاغية الذي سيتم اختياره لتولي مهمات الحكم في هذا النظام وحمل مسؤولياته. ويعني ذلك إيمان سنيكا بضرورة قيام السلطة السياسية الحاكمة، أياً كانت طبيعتها وشكلها ونوع نظام الحكم فيها، لأن الأنظمة كلها سواء في رأيه في الشر والسوء مع تباين وفرق بينها في الدرجة لا في النوع، ولكن أقل الأنظمة شراً وسوءاً هو نظام الحكم الفردي المطلق، لأنه أقدرها على تحقيق المنفعة الأكبر والأهم ممثلة بالأمن والاستقرار، مما دفعه إلى تأييد هذا النظام والدعوة إليه. ولكن تصوره السلبي هذا بشأن طبيعة السلطة السياسية، لم يدفعه إلى دعوة الإنسان للانسحاب من المجتمع الذي يعيش فيه، وانزوائه بعيداً عنه، بل دعا الإنسان الحكيم الصالح إلى القيام بواجبه الاجتماعي وعرض خدماته على مجتمعه ومن يحتاجها من أفرادها، وهو يبدو هنا أكثر اتفاقاً مع شيشرون واختلافاً مع الأبيقوريين الذين جعلوا تحقيق الإنسان لمصلحته الخاصة متقدماً على تحقيقه للمصلحة العامة، بل ورأوا أن عليه أن يحقق مصلحته الخاصة ولو على حساب المصلحة العامة.

انتهى تفكير سنيكا في حياة الإنسان في مرحلة الطبيعة، قبل نشوء الجماعات والدول وظهور الأنظمة والقوانين والمؤسسات، إلى أن تلك الحياة كانت عصراً ذهبياً، تمتع فيه الإنسان بالحرية والسعادة، واتسمت فيه شخصيته

بالبراءة وعشق الحياة البسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة وأعباء مظاهرها وتكالييفها. لذلك كان الإنسان في عصره الذهبي بعيداً عن مخاطر الطمع ومساوئ الجشع والرغبة في الملكية الفردية التي كان ظهورها في حياته كفيلاً بالقضاء على الطهر الإنساني والبراءة الطبيعية في حياته. وكانت السلطة السياسية الحاكمة في ذلك العصر الذهبي، ذات طبيعة خاصة تناسب طبيعة عصرها وخصائصه، فما دام الناس محافظين في عصرهم الذهبي على طهارتهم وبراءتهم البدائية، فلا حاجة بهم إلى حكومة أو قانون، لأنهم يمثلون إرادياً وطوعياً لأوامر أكثر رجال عصرهم ومجتمعهم خبرة وأعظمهم حكمة، وهؤلاء بدورهم لا يلتسبون من أوامره مصالح شخصية أو نيل مآرب ذاتية، بل هي خدمة يقدمونها لمجتمعهم دون السعي إلى السلطة أو الانفراد بالحكم. ولكن استيقاظ الرغبة في الملكية الفردية في نفوس الناس سيدفعهم إلى البحث عن المنافع الشخصية، وعندها سينقلب قاداتهم أصحاب الخبرة والحكمة إلى طغاة مستبدين، وتسود مجتمعهم ضروب الرفاهية والترف المؤدبين إلى الفساد. ويتعاقب هذه النتائج السلبية يصبح قيام السلطة الحاكمة المسيّرة لحياة المجتمع والمنظمة لتفاعلاته وعلاقاته أمراً لا مفر منه، بحكم حاجة المجتمع الماسة إلى هذه السلطة وما يستتبع قيامها من ظهور التشريعات القانونية والأنظمة وأدواتها ووسائلها القسرية الإكراهية اللازمة لتطويع الطبيعة البشرية الشريرة والحد من مساوئها ومفاسدها، وهذا ما يجعل السلطة الحاكمة عند سنيكا علاجاً شافياً للشرور المتأصلة في الإنسان الفرد والمجتمع على حد سواء.

لقد كان تمجيد حالة الطبيعة الفطرية، والمنظور إليها كعصر ذهبي للإنسانية سواء عند سنيكا أو غيره من المفكرين في عصره والعصور الأخرى، الأساس الأهم للنظريات السياسية المثالية الباحثة في شأن المدن أو الدول الخيالية المثالية غير الموجودة لا في زمان ولا في مكان (اليوتوبيا. Utopia) وسواء أكان هذا البحث متصلاً بمدن الماضي أو مدن المستقبل المثالية، فإن بغيته الأساسية في الحالتين هي إبراز شرور الجنس البشري ومساوئه ومفاسده، وانتقاد العصر الذي يعيشه المفكر وفضح سلبياته. حيث كان لنظرية العصر الذهبي والبحث في طبيعته وخصائصه عند سنيكا مثلاً بعدان:

البعد الأول: النظر إلى عصره والعصور الأخرى بوصفها عصوراً غير ذهبية لما استحوذ على نفسه من شعور بالسخط والألم على ما أصاب المجتمع الروماني من الضعف والانحلال في عصر نيرون.

البعد الثاني: التخلي عن العقيدة السياسية الرومانية التقليدية القائلة بأن الدولة هي المركز الأسمى للكمال المعنوي، وإبراز الخصائص الإيجابية المطلقة للعصر الذهبي كعصر سابق للدولة ومناقض لها تماماً، وإسباغ مظاهر الإكبار والتعظيم على ذلك العصر الذي رأى أن عصره محروم من كل خصائصه ومقوماته.

ووجدت نظرية العصر الذهبي للإنسانية، كما وضعها سنيكا، صداها الأوضح عند رجال الدين المسيحيين في عصره والعصور اللاحقة، فاقبسوها عنه وأعادوا صياغتها بما ينسجم ومنظورهم الديني مستبدلين عصر سنيكا الذهبي بعصر خلق الإنسان وحياته الأولى في الجنة في العالم السماوي قبل عصيان الإنسان لربه ومخالفته لأمره ومعاقبته له بالهبوط إلى الأرض، فطابقوا بين خصائص حياة الإنسان في الجنة وخصائصها في عصر سنيكا الذهبي من حيث انعدام الملكية الخاصة وغياب الأنظمة والقوانين وانعدام مظاهر السلطة القسرية.

ولكن نظرية العصر الذهبي عند سنيكا وجملة تأسساتها النظرية لا تدل على موقف معارض لمبادئ الملكية الخاصة أو القانون أو السلطة السياسية، إذ اقتصرت تلك النظرية على محاولة إظهار ما تعانیه أنظمة الحكم وتشريعاتها القانونية من تدني مستوياتها الأخلاقية القانونية في مجتمع سنيكا وعصره والمجتمعات والعصور الأخرى، والتأكيد على أن حاجة المجتمع الإنساني للسلطة الحاكمة وما ينشأ عنها ويرتبط بها من قيم وأنظمة وتشريعات ليست حاجة مطلقة بل هي حاجة مشروطة بخروج ذلك المجتمع من حالة الكمال التي يعيشها في عصر الطبيعة الإنسانية الفطرية الذهبي نتيجة للشر المتأصل في الجنس البشري والدافع له إلى التنافس الصراع والتناحر. لذلك كان نظام الملكية الخاصة والتشريع القانوني والسلطة الحاكمة المعززة بالقوة، ضرورة لا سبيل للاستغناء عنها لتأمين حياة الناس وضمان مصالحهم واستقرارهم وتحقيق العدالة لهم. هكذا تكون السلطة الحاكمة وليدة الشر الإنساني من ناحية، وهي من ناحية ثانية وليدة الإرادة الإلهية التي تستخدمها كوسيلة لتنظيم حياة المجتمع الإنساني وإدارة شؤونه وحكمه، بما يجعل هذه السلطة جديرة بأن تطلب من خيار الناس وأفاضلهم إطاعتها والامتثال لأوامرها، وهذا هو جوهر المنظور المسيحي التقليدي للسلطة السياسية وأساس العلاقة بينها وبين المجتمع الإنساني. وتحدث سنيكا في سياق نظريته الاجتماعية السياسية، عن دور سياسي للإنسان، يقابل دوره الاجتماعي أو يوازيه، لكنه لا يرتبط بالضرورة بمنصب أو وظيفة يشغلها هذا الإنسان في بنية النظام السياسي الحكومي.

ودفعت هذه الأفكار بالفلسفة الرواقية وفكرها السياسي إلى منحى جديد مغاير لمنحاهما التقليدي القائل بأن كل إنسان بطبيعة الأشياء عضو في عالمين:

- عالم دولة المدينة التي ينتمي إليها الإنسان بحكم المواطنة.
- عالم الدولة الإنسانية العالمية التي تنتمي إليها كل الكائنات العاقلة بحكم ارتباط الإنسان بها بوشائج الإنسانية وصلاتها وروابطها.

قد نظر سنيكا إلى عالم الدولة الإنسانية بمنظور مختلف رآها فيه أقرب ما تكون إلى المجتمع لا إلى الدولة، ورأى أن الروابط التي تسود عالم الاجتماع الإنساني أقرب ما تكون إلى الروابط الدينية أو المعنوية منها إلى الروابط القانونية السياسية السائدة في الدولة. وتؤسس هذه الرؤية لولادة عقيدة تؤمن بعلاقة الروح بالجسد أو العالم الروحي بالعالم الحسي، وتدعو إلى التقوى وتلمس أسباب العزاء في شؤون الحياة الدنيوية وإطالة التأمل الروحي الفكري للإنسان. ويكمن جوهر التفرقة بين البعدين الروحي والجسدي في التمييز بين المطالب الروحية والجسدية للإنسان، والنظر إلى الجسد بوصفه قيلاً على حرية الروح التي عليها أن تكافح أعباء الجسد، وهذا هو المفهوم الذي انطبع به المجتمع الوثني الذي نشأت المسيحية وترعرعت في ظله. ويختلف سنيكا في هذا الرأي مع كل من الإغريق الذين رأوا في الدولة "العالم الصغير" والأداة الوحيدة التي تتيح للإنسان الحصول على الكمال الخلقى، ومع شيشرون الذي رأى أن الالتزام الأخلاقي للفرد يتجسد في خدمته لدولته فحسب. وسينعكس لاحقاً ما ذهب إليه سنيكا في أفكار أعلام الفكر السياسي المسيحي الوسيط، فوجود مجتمع ديني أخلاقي منفصل عن المجتمع السياسي القانوني عند سنيكا، يقابله الرأي المسيحي القائل بوجود عالمين ديني ومدني وسلطان إحداهما دينية وأخرى دنيوية. ويجعل ذلك من فكرة سنيكا عن العالمين الديني والمدني/السماوي والأرضي أحد أبرز أوجه التشابه العديدة بين فكره والفكر المسيحي في عصره والمصور اللاحقة. ويلاحظ الدارس لفكر سنيكا وجود جانبين من جوانب تفكيره وثيقي الصلة بالنزعة الدينية:

الأول: عمق شعوره بما في الطبيعة الإنسانية من شر وفساد وخطيئة متوارثة.

الثاني: غلبة النزعة الإنسانية عليه وانعكاسها على أوجه فكره الأخلاقية التي ازدادت وضوحاً في الفلسفة الرواقية المتأخرة.



إن تصور سنيكا للسلطة السياسية ونظامها الحاكم بحسبانهما العلاج الناجع للشر المتأصل في النفوس البشرية، يتضمن أيضاً تفسيره لأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها اللذان يجعل منهما أصلاً ومصدراً إنسانيين إراديين بدلالة التحول الإنسان الإرادي، أو لعله الاضطرابي، من حالة الطبيعة الفطرية في العصر الذهبي إلى مرحلة التنافس والصراع في العصور اللاحقة، من حيث إن الحاجة الإنسانية هي التي اقتضت قيام هذه السلطة ومنحتها شرعيتها بعد أن ساد الشر وانتشر الطمع والفساد بين الناس. ويجعل سنيكا هذه السلطة ذات شكل ملكي فردي مطلق بحكم تفضيله لنظام السلطة الفردية على أشكال السلطة الأخرى وخاصة الشعبية التي رأى فيها التجسيد الأوضح لفساد الناس وشرورهم، لكنه يكتفي بذلك دون أن يدخل نفسه في تفاصيل تتعلق بأشكال السلطة وأنظمتها لأنها في النهاية فاسدة كلها، وإن كانت السلطة الفردية المطلقة هي الأقل فساداً بينها. ولا يوضح سنيكا أيضاً وظيفة السلطة السياسية بشكل محدد ومفصل، مكتفياً في هذا الخصوص بالقول إنها تقوم بالأساس لتلبية حاجة الناس إليها لإيقاف شرور بعضهم ضد بعض، وكف أذاهم، والحد من فسادهم وانحرافهم، فهي إذا ليست مسئولة عن تحقيق الخير والسعادة للناس بل مكلفة فقط بمنع الناس من التماذي في الشر والسوء. ويغيب عن فكر سنيكا ومؤلفاته أيضاً البحث في موضوع تداول السلطة، ولعل هذا من الأمور المألوفة عند أصحاب النزعة الدينية الذين يغلب عليهم التركيز على العموميات وإهمال التفاصيل الدقيقة المتصلة بمسببات الظواهر وأساليب وكيفيات تبدلها وانتقالها وعوامل ذلك ومظاهره، لأن أصحاب هذه النزعة يؤمنون ببدائل جاهزة يستمدونها من الماضي أو المستقبل البعيدان عن الأرض والقربان من السماء. لذلك كان سنيكا متطوعاً إلى بديل للعصر الذهبي يستمد من الماضي، أما أفضل البدائل الواقعية لديه فهي السلطة الفردية المطلقة لإمبراطور بمقدوره وحده، وبموجب هذه السلطة، أن يحقق الاستقرار والأمن للمجتمع بسلطته الحاكمة القوية القادرة على ضمان الملكية الفردية لأصحابها وتطبيق القوانين الصارمة.

لقد أطاحت أفكار سنيكا ومن قبله شيشرون بنظام القيم السياسية القديم من أساسه عندما أحلت مبدأ المساواة العامة بين الناس، بصرف النظر عن أجناسهم وأحوالهم، محل المبدأ القديم الذي يربط قيمة الإنسان بالانتماء إلى دولة المدينة أو الدولة عموماً، معلنة بذلك نهاية عصر النظرية التي تجعل من الدولة الصورة الإيجابية للكمال الإنساني وبداية عصر النظرية القائلة بوجود قوة فعالة لا تفتأ

تكافح عبثاً لجعل الحياة على الأرض محتملة، وكان مقدراً لتلك الأفكار أن تنتشر وتشغل مكانها في بنية الفكر السياسي لآباء الكنيسة لتستقر في حياة مجتمعات العصر الوسيط الغربية وعقولها. ولكن الإسهام الفكري السياسي الروماني لم يقف عند حدود الأفكار السياسية التي قدمها أعلامه فحسب بل يتمثل ذلك الإسهام أيضاً في كل الأفكار والمفاهيم التي أنتجها وأسست لتأصيلات فكرية لاحقة مهدت الطريق للفكر السياسي في العصور التالية وقدمت له مرتكزاته وقواعده وممارسته أدوارها وتأثيراتها الفاعلة في عصرها وتلك العصور. وتوزعت إسهامات الفكر السياسي الروماني تلك بين إسهامات مباشرة وأخرى غير مباشرة تمثل أبرزها في:

#### ♦ الإسهامات المباشرة:

- 1 - جعل القانون الأداة الأساسية لضمان وحدة الكيان السياسي للدولة وهو ما عجز الإغريق عن تحقيقه لأنفسهم ودولتهم.
- 2 - وضع الطبيعة مكان الآلهة، وابتكار نظرية القانون الطبيعي وجعله المصدر الأساسي للقواعد القانونية والقيم السياسية.
- 3 - إرساء قواعد "قانون الشعوب" الذي تأسست عليه علاقات الدولة الرومانية مع الشعوب الخاضعة لسلطانها أو التي هي خارجه، فنشأت عن ذلك الأصول التاريخية للقانون الدولي وقواعده وخصوصاً في النطاق الحضاري الأوروبي.
- 4 - إرساء قواعد محددة للنظم السياسية تلتقتها النظم الحديثة لتجعل منها أساساً تستند إليها نظرياً وعملياً ومؤسسياً مثل:
  - نظرية العقد الاجتماعي كأساس لقيام السلطة الحاكمة.
  - مبدأ الشعب مصدر السلطة وصاحب السيادة.
  - مبدأ الفصل بين السلطات.
  - نظام التمثيل النيابي.

#### ♦ الإسهامات غير المباشرة:

- 1 - فكرة البطل القائد الذي يرتفع فوق مستوى البشر ليصبح رمزاً للجماعة السياسية وتجسيدا لها حتى أنها تختزل فيه وتظهر عبره، وتجسدت هذه

الفكرة في يوليوس قيصر وأغسطس اللذين كانا امتداداً رومانيا للإسكندر المقدوني. ثم أصبحت هذه الفكرة فيما بعد إطاراً للفكر السياسي الألماني كما وضعه هيجل ونيثشه وانتقل منهما إلى ماكس فيبر وجيتانو موسكا ليصبح أساس نظريتهما النخبوية التي أجادا صياغتها.

2 - فكرة السيادة العالمية وأسطورة السلام الروماني المستمد من هذه السيادة والمنبثق عنها والتي أصبحت أساساً لنظرية العلاقات الدولية ونظامها في مرحلة السيادة الاستعمارية البريطانية في القرن التاسع عشر، وعادت هذه الفكرة في نهاية القرن العشرين تحت مسميات العولمة والنظام الدولي الجديد وأسطورة السلام الأمريكي.

## مراجع الفصل الثاني

حول الفكر السياسي الروماني القديم، انظر:

- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، مصدر سبق ذكره.
- إبراهيم دسوقي وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان، دار النهضة، بيروت، ط 1، 1972.
- ادوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، 3ج، دار الكتاب العربي. القاهرة، ط 1، (د ت).
- أميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، مصدر سبق ذكره.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، مصدر سبق ذكره.
- جان توشار وجماعته، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- جان جاك شيفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج 2، مصدر سبق ذكره.
- بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- محمد ممدوح مصطفى، القانون الروماني، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1961.
- موريس كرانتون، أعلام الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
- هارتمان، ل. م. وج، باراكلاف، الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، 1970.
- Carlyle. R. W. History of Medieval Political Theory in the West. Vol. 1. Barnes Nobile Inc.
- John, Bowl. Western Political Thought. London. Macdonald and Evans. 1965.
- William, Dunning. A History of Political Theories: Ancient and Medieval.

## الفصل الثالث

### الفكر السياسي في الحضارة المسيحية الوسيطة

ظهرت المسيحية، ومن قبلها اليهودية أيضاً، بوصفها عقيدة دينية تأسست في مجتمعاتها دول وأنظمة سياسية، وقامت مؤسسات دينية (الكنيسة) وسياسية (الإقطاعية والإمارة المملكة والإمبراطورية)، استندت إلى تلك العقيدة وانبثقت عن أنساقها المدنية وانطلقت منها. ودار ويدور في الأذهان منذ وقت طويل سؤال عن موقف الأديان من الظاهرة السياسية وحقيقة علاقتها بها وصدق امتلاكها لفكر سياسي ذي أصل وطبيعة دينيتين، يقوم على رؤية دينية إلهية واضحة وصريحة ومحددة ومتفق عليها لقضايا السلطة والحكم ومشكلاتها. وتراوحت الإجابات عن هذا السؤال بين السلب والإيجاب والتوسط بينهما، إذ رأى بعض الباحثين والمهتمين أن الأنساق الفكرية للعقائد الدينية ليست لها صلة بالشأن السياسي ولا تمتلك أية رؤية فكرية دينية إلهية لقضايا السلطة ومشكلات الحكم لا من قريب ولا من بعيد، وذهب آخرون إلى عكس ذلك تماماً مؤكدين شمولية تلك العقائد وأنساقها الفكرية لكل شؤون الحياة الإنسانية الدنيوية، وتأسيسها لأدق تفاصيلها، بما في ذلك بل وفي المقدمة منه شؤونها وتفصيلها السياسية، ليؤسسوا بذلك للقول بأن لهذه الأديان رؤية فكرية دينية إلهية لقضايا السلطة ومشكلات الحكم، وذهب فريق ثالث إلى موقف وسط يعترف بامتلاك هذه العقائد لرؤية فكرية دينية إلهية لقضايا السلطة ومشكلات الحكم، إلا أنه يراها رؤية محدودة وذات طبيعة عامة لأن المسائل العقائدية هي جوهر الأديان وموضوعها الأهم الذي لا بد وأن تعالجه بإسهاب وتفصيل، أما المسائل الاجتماعية فيها فتابعة للعقائديات وملحقه بها، لذلك فإن معالجة الأديان لها معالجة عمومية مجتمعة لا تتناول إلا مبادئها الأساسية وثوابتها الكلية وهو ما يشمل بنطاقه السياسة وقضاياها ومشكلاتها حتماً وبالتأكيد.

وليس من أهداف هذه الدراسة ولا مسؤوليتها الإجابة عن السؤال المتعلق بموقف المسيحية، ولا غيرها من الأديان، من السياسة، أو حقيقة امتلاكها لرؤية دينية إلهية واضحة وصریحة محددة ومتفق عليها لقضايا السلطة والحكم ومشكلاتها، لكنها تحاول أن تعرض بأكبر قدر ممكن إنسانيا من العلمية والموضوعية، ظروف نشأة هذه الديانة والكيفية التي تفاعلت بها مع العناصر السياسية في بيئاتها الاجتماعية. وتنطلق هذه المحاولة من افتراض يفيد بأن الدين كل مركب من معتقدات وطقوس وشرائع تحدد للإنسان معنى حياته وتمنحها المضمون والمغزى، وتزوده بتفسير كلي للظواهر الطبيعية والاجتماعية، وترسم له سبل التعاطي معها بما يوصله إلى الخلاص الروحي والطمأنينة النفسية، ويمثل الدين بصورته هذه ظاهرة إنسانية عامة ومشتركة لا يخلو منها مجتمع إنساني في كل زمان ومكان، ليكون الإنسان كائنا دينيا بقدر ما هو أيضا كائن عاقل واجتماعي وسياسي. وبحكم طبيعة الدين هذه، فإنه قادر على أن يقوم بدور كبير ومؤثر في تحديد أسس الحياة الإنسانية وقواعدها، وتعيين قيمها الأخلاقية ونماذجها السلوكية على المستويين الفردي والاجتماعي، ومن الطبيعي أن يشمل ذلك التحديد استتباعا للأسس والقواعد والقيم والنماذج ذات العلاقة بالجانب السياسي من الحياة.

وعلى هذا الأساس يكون حضور الأديان وعقائدها في الحياة الإنسانية وتأثيرها فيها أمرا لا يمكن تجاهله أو نكرانه، وهو حضور عام وشامل بما يجعل الجانب المتعلق بالظاهرة السياسية جزءا أساسيا منه، وهذا أيضا أمر لا موضع فيه للشك أو الجدل طالما أن الأديان تنشأ أصلاً في بيئة اجتماعية لا تخلو من حضور السلطة السياسية مما يعني حتمية تعايش الظاهرتين الدينية والسياسية وتفاعلها بحكم وجودهما في بيئة واحدة، ومساهمتها في إدارة شؤونها وتنظيم حياتها وتوجيه نشاطاتها بما يجعل العلاقة بينهما علاقة تأثير وتأثر مباشر وغير مباشر. بذلك يغدو طبيعياً تأكيد العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الديني والسياسي في الحياة الاجتماعية ما دامت العقائد الدينية، مثلها في ذلك مثل الجوانب المتصلة بالفكر الإنساني كلها، تتأثر بالواقع المجتمعي عموماً والسياسي خصوصاً وتؤثر فيه، بل ويمكن أن تصل العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الديني والسياسي في كثير من الأحيان إلى الحد الذي يجعل كلا منهما معتمداً على الآخر سواء بتأسيس الديني لنظامه السياسي الخاص، أو باستخدام النظام السياسي للعقائد الدينية لتدعيم سلطته وترسيخ شرعيته، أو حتى بتأسيس عقائده الدينية الخاصة. ويقدم

الفكر السياسي الغربي الوسيط، أنموذجاً لتلك العلاقة التأثيرية أو الإعتماضية المتبادلة بين الديني والسياسي التي جسدها في العالم الغربي في العصور الوسطى المساهمة المسيحية في إنتاج فكر سياسي "كان الرب يحتل فيه مركز الاهتمام" على حد قول "درسدن"، وستكون متابعة هذا النوع من أنواع الفكر السياسي محور اهتمام مباحث الفصل القادم.

## المبحث الأول

### الأطر العامة للفكر السياسي المسيحي الوسيط

تحتضن دراسة الأطر العامة للفكر السياسي المسيحي الوسيط موضوعات متعددة بقدر ما هي متنوعة تتعلق بالبنى الاقتصادية-الاجتماعية والفكرية والسياسية التي ميزت واقع مجتمعات الغرب المسيحي في العصر الوسيط ومنحتها مقوماتها وخصائصها. وتحدد تلك البنى التي تحكمت في تكون واقع المجتمعات الغربية المسيحية الوسيطة بما يلي:

أولاً: الإقطاع، أساس الحياة الاقتصادية-الاجتماعية في العصر الوسيط.

ثانياً: المسيحية، أساس الحياة العقائدية-الفكرية في العصر الوسيط.

ثالثاً: صراع الكنيسة والدولة، أساس الحياة السياسية في العصر الوسيط.

### أولاً: الإقطاع

اقترن تصدع الإمبراطورية الرومانية الغربية (الكارلونية) في أواسط القرن الثامن للميلاد، بعد ما واجهته من تهديد غزوات شعوب النورمان والماغيار، بظهور الإقطاع كنظام اقتصادي-اجتماعي جديد حل محل النظام السابق (العبودي) ليستمر وجود النظام الإقطاعي ويتواصل في أوروبا لأكثر من ثمانية قرون لاحقة حل محله بعدها النظام الرأسمالي الذي مازال قائماً حتى الآن. ولعل أبرز سمات المجتمعات الإقطاعية وأوضحها هي ارتباطها بالأرض والطبيعة، واعتمادها عليهما في إنتاج متطلبات حياتها، حيث استند النظام الإقطاعي إلى الإنتاج الزراعي الاستهلاكي المعتمد على أدوات إنتاج زراعية بدائية يعمل عليها الأتقان (جمع قن)، وهم نوع من عبيد الأرض أعلى درجة من العبيد في النظام العبودي وأدنى درجة من الأحرار. ولم تكن الحياة المتفاعلة مع الأرض والطبيعة سهلة في تلك العصور لما كانت عليه قدرات الإنسان العلمية والتقنية من البدائية

والمحدودية اللتان جعلتا السيطرة على الطبيعة فيها متعذرة تماما أو جزئية إلى حد كبير، فانبسطت على خريطة أوروبا آنذاك مساحات شاسعة من الأرض لم تمتد إليها يد الإنسان، وعاش الكثير من الأوروبيين في ذلك العصر على الصيد والتقاط الثمار البرية أو على السرقة وقطع الطرق عند الضرورة التي كانت كثيرة الحدوث والتكرار. وأسهمت تلك الخصائص التي ميزت النظام الإقطاعي وما اقترن بها من قسوة بيئته الاجتماعية والطبيعية في بلورة عقلية العصر وحددت منطقته بشكل جعل الإنسان يستسلم لقوى غيبية لم يحلم أبداً بالسيطرة عليها أو التحكم فيها، فانشغل الكهنة والرهبان بتفسير الأحلام والرجم بالغيب والبحث عن الكرامات وخوارق الطبيعة، يشغلون بها عقول الناس ويسرقون ما في جيوبهم، ويعلمون لهم ظواهر الطبيعة بخيال ساذج في زمن غاب فيه العلم وتوارى عنه حكم العقل والمنطق.

وتبدو محاولة تقديم تعريف قاطع ومحدد للنظام الإقطاعي معقدة بقدر ما هي ضرورية ولازمة، فالقول بأنه نظام اقتصادي اجتماعي، يعني تعدد أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتنوع علاقاته وتفاعلاته المقننة وغير المقننة، ومؤسساته ونظم إدارته وتنظيمه، فنحن إذاً أمام بناء تتعدد جذوره وتتشابك أفرعه لأنه في حقيقة الأمر محصلة تفاعلات وتطورات متنوعة ومتلاحقة لعل أبرزها سقوط سلطة الحكومة المركزية وتفككها بعد أن وقعت روما في يد القبائل الجرمانية 476م، وما تبع ذلك من توقف عجلة الإدارة وانهايار البنية العامة للنظام الإمبراطوري، مما استتبع اغتصاب بعض الأفراد الأقوياء ما كان وقفاً على الحكومة المركزية من الامتيازات والسلطات، وتمتعهم بشمارها ومزاياها. وتشير الخريطة الاجتماعية للنظام الإقطاعي إلى وجود ثلاث قوى أو مجموعات اجتماعية تتفاوت في أدوارها ووظائفها وقدراتها وعدد المتممين إليها وهي:

- أصحاب الوظائف الدينية (رجال الدين/الأكليروس)

- أصحاب الوظائف العسكرية (النبلاء).

- أصحاب الوظائف الإنتاجية (الأقنان والحرفيون).

وارتبطت بنشأة النظام الإقطاعي وترتبت عليه أيضاً ثلاثة تغيرات أساسية، تغيرت معها وبسببها الطبيعة الكلية للنظام الاقتصادي والاجتماعي القديم (العبودي) وحل محله النظام الجديد (الإقطاعي)، هذه التغيرات هي:

- تغير نظام ملكية الأرض.



- تغير نظام المراتب الاجتماعية.

- تغير نظام الامتيازات الاجتماعية.

وهي تغيرات مرتبطة ببعضها ومتفاعلة فيما بينها، لأن تغير نظام ملكية الأرض يغير موقع أصحابها في نظام المراتب الاجتماعية، وتغير موقع الأفراد في نظام المراتب الاجتماعية (أعلى، أوسط، أدنى) يغير حصصهم في نظام الامتيازات الاجتماعية والعكس صحيح أيضاً.

ويتطلب البحث في أسس تلك التغيرات وأصولها الرجوع إلى النظام الإمبراطوري الروماني الذي كان حاضنتها على الرغم من منابعتها وجذورها الجرمانية، فتغير نظام ملكية الأرض، كأساس لتغير المراتب الاجتماعية للأفراد، أمر يرجع تاريخه إلى القرن الميلادي الثالث، ويرتبط بعوامل تتمثل في:

- العامل الأول:

تزايد الضرائب وبلوغ وطأتها وثقل أعبائها على كاهل الفلاحين حدّاً لا يحتمل، مما دفع بعضهم إلى رهن أرضه لدى الأغنياء مقابل قرض مالي لتسديد الضرائب المفروضة عليه، ودفع آخرين غيرهم إلى تسجيل أرضهم باسم كبار موظفي الدولة من المعفيين من الضرائب، وبخاصة رجال مجلس الشيوخ (السيناتور)، تخلصاً من الضرائب واحتماءً بسلطانهم ونفوذهم. وانتهى الأمر في الحالين بأن تصبح تلك الأراضي بنوعها مملوكة للأغنياء أو كبار الموظفين أو كبار الأغنياء من كبار الموظفين، وغالبا ما يندمج الاثنان معاً، وتحول أصحابها الأوائل نتيجة لذلك إلى مجرد فلاحين يعملون في أرض يملكها الآخرون ووفقاً لشروط المالكين الجدد وبما يناسب مصالحهم. وإذا لم يكن العدد اللازم من الفلاحين لزراعة الأراضي الشاسعة لهؤلاء الملاك متوفراً دائماً، فقد لجأوا إلى جلبهم من أماكن نائية وبعيدة، وبصدور أمر الإمبراطور (دقلديانوس) في القرن الثالث الميلادي بثبيت العاملين في مواقعهم ضماناً لعدم تغيير المهنة أو التهرب من الضرائب، أصبح الفلاحون العاملون في الأرض سواء من ملاكها السابقين الذين فقدوها واستمروا في العمل فيها، أو الذين استقدموا لاستصلاحها وزراعتها مرتبطين بها ولا يحق لهم أن يبرحوها أبداً، فكان ذلك العامل الأول الذي ساهم في تغير نظام ملكية الأرض ومن ثم تغير نظام المراتب الاجتماعية تمهيداً لظهور النظام الإقطاعي.

## - العامل الثاني :

سياسة الإمبراطورية الرومانية الرامية إلى استصلاح وزراعة الأراضي الشاسعة فيها، وبخاصة ما كان منها في المناطق الحدودية، ضماناً لجعل أصحابها والعاملين فيها حاجزاً بشرياً يتلقى عنها صدمة غزوات القبائل المعادية، والحصول منها في أوقات السلام على مصادر مالية ضريبية جديدة. وتنفيذاً لهذه السياسة، منحت الإدارة الإمبراطورية تلك الأراضي لبعض الأفراد، وبخاصة من العسكريين الكبار والموظفين المتنفذين، وأعفتهم من الضرائب لعدد من السنوات تشجيعاً لهم على استصلاح تلك الأراضي وزراعتها. وتلبية لمتطلبات العمل الزراعي اليدوي الكثيرة والكبيرة، استقدم هؤلاء الملاك عدداً من الفلاحين من الذين فقدوا أرضهم أو من معمرى الأرض من العمال الزراعيين ليعملوا في أراضيهم، فنشأت نتيجة لذلك قرى السيادة التي كانت المادة الأولى للكيانات الإقطاعية.

ويتضح مما تقدم، أن ظهور الأسس الأولى للنظام الإقطاعي في العصور الوسطى، لم يكن أمراً مقصوداً بذاته، بقدر ما كان نتاجاً للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة التي عاشتها الإمبراطورية الرومانية في عصورها المتأخرة. وبعد أن زحفت القبائل الجرمانية، من الفرنجة والقوط والوندال، في القرن الميلادي الخامس لتغزوا أطراف الأقاليم الإمبراطورية الرومانية وتسيطر عليها وتستقر فيها، نجد أنها أقرت النظام الزراعي السائد فيها بحكم توافقه مع طبيعتها وأسلوب حياتها مع إضافتها عنصراً جديداً إليه يتمثل في إلزام كل قرية بتقديم المثونة التي يحتاجها الجند القائمون بمسؤولية حمايتها وإقرار النظام فيها، وقد عبر عن هذا المعنى المصطلح المستخدم للدلالة على الصورة الجديدة للنظام الاقتصادي الاجتماعي السائد في تلك القرى وهو (Hospitium). وقام الغزاة الجرمان أيضاً، بنقل ملكية العديد من الأراضي والقرى السيادية لصالح زعمائهم وقادتهم مما غير شاغلي قمة نظام ملكية الأرض هذا دون تغيير شيء بالنسبة للعاملين فيه واللذين بقوا مجرد فلاحين مرتبطين بالأرض، عملوا لصالح السادة الرومان سابقاً ويعملون لصالح السادة الجرمان لاحقاً.

واستتبع تغيير نظام ملكية الأرض، تغيراً مقابلاً وموازيًا في نظام المراتب الاجتماعية في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية. حيث عرف الرومان منذ عصرهم الجمهوري نظام الحماية أو الولاية أو الظهرة (Patronage) الذي يمنح

للسادة أو النبلاء أو الأعيان الرومان، حق فرض حمايتهم على أفراد المجتمع الأدنى منهم مكانة ومرتبة، ليصبح الأفراد المحميون أتباعاً أو موالى للسيد أو النبيل الروماني الذي كان ينوب عنهم ويمثلهم ويرعى مصالحهم أمام السلطة الحاكمة والقضاء والسادة الآخرين وأتباعهم، وكان على هؤلاء الأتباع في مقابل ذلك أن يخدموا سيدهم/حاميتهم ويرعوا مصالحه ويدافعوا عن ممتلكاته. واتسع بمرور الوقت حق الحماية الذي تمتع به كبار السادة الرومان، ليصل إلى حد فرض الحماية على أقاليم وولايات بأكملها، وأصبح للسيد الروماني حق فرض الحماية على عبيده الذين يعتقدهم أو على الأحرار الراغبين في التمتع بحمايته مقابل ولائهم له أو المرغمين على ذلك. وعندما ضربت الفوضى أطنابها في أقاليم الإمبراطورية وولاياتها، جعل السادة الرومان من أتباعهم الذين يفرضون عليهم حمايتهم حراساً لهم وحماة لقصورهم وقلاعهم، مقابل السماح لهم بالعيش تحت حماية سادتهم وعلى عطاياهم وهباتهم، وازداد انتشار هذه الظاهرة ورسوخها بفعل تجارب أولئك السادة وخبراتهم العملية التي أكدت لهم أن الاعتماد على حراسة وولاء الأتباع أكثر أماناً وتوفيراً من الاعتماد على حراسة العبيد وولائهم.

وعمد الكثير من سادة الرومان ونبلائهم إلى استخدام الفرسان الجرمان حرساً خاص لهم بعد أن تغلغل هؤلاء في الحياة الاجتماعية الرومانية، وعرفوا بالقوة وشدة البأس، فأصبح لكل سيد ونبيل روماني بحلول القرن الميلادي الرابع حرسه الخاص من الجرمان الذين يعيشون في قصره ويسهرون على حياته وممتلكاته مقابل تمثيله وحمايته لهم وإنفاقه عليهم. ولعل السبب الأهم لقبول الجرمان بهذا النظام أنه لم يكن غريباً عن تقاليدهم الموروثة التي كان لكل زعيم جرمانى فيها عصابة من الرفاق يحاربون إلى جانبه ويدافعون عنه، مقابل تزويدهم بالطعام والسلاح، وجزء من غنائمه من الغارات والحروب. وعرف هذا النظام لدى الجرمان باسم (الزمالة في خدمة الزعيم) والذي كان يختلف في طبيعته وخصائصه عن نظام الحماية والولاء الروماني. حيث يفترض نظام الزمالة الجرمانى حتمية انخراط كل شاب جرمانى في إحدى فرق وعصب الزمالة، لأن الحرب هي الحرفة الشريفة الوحيدة وفقاً للمنطق الجرمانى، وتهيمن على هذا النظام روح الزمالة والمشاركة بين الزعيم وزملائه المحاربين إلى جانبه، وبمقدور الشجعان من المنتمين إلى فرق الزمالة الانفصال عنها والاستقلال بأنفسهم لتكوين فرق زمالة خاصة بهم، بينما كان نظام الحماية والأتباع في أنموذجه

الروماني مفتقرا إلى هذه الخصائص. وعلى هذا الأساس، ساهم دخول الجرمان في خدمة السادة الرومان في تغيير بعض عناصر نظام الأتباع الروماني وتعديلها بما يقربها من خصائص نظام الزمالة الجرمانى حتى أن أتباع السيد الروماني وحرسه كانوا يؤدون له يمين الولاء ليصبحوا بذلك رفاقه وحراسه أكثر مما هم أتباعه. هكذا أصبح كبار القادة والنبلاء الرومان مع القرن الخامس للميلاد، يعتمدون بشكل أساس في تأكيد نفوذهم وأدوارهم السياسية على جيوشهم الخاصة من الجرمان وليس على الفصائل الرومانية التي يقودونها وتخضع لسלטتهم. وكانت هذه الجيوش الخاصة تخدم مصالح سادتها أكثر مما تخدم مصالح الدولة، وهي التي كونت بعد الغزو الجرمانى للإمبراطورية الرومانية القوة المحاربة للممالك والإمارات الجرمانية التي قامت على أنقاض البناء الإمبراطوري وحطامه.

#### - العامل الثالث :

تعديل القبائل القوطية الغازية للتقاليد المنظمة لعلاقة السادة الرومان برفاقهم وأتباعهم والقائمة على حصول هؤلاء على أجور خدمتهم للسيد من أسلاب معاركهم وغنائم حروبهم وغزواتهم. حيث طبقت هذه القبائل نظاما جديدا في فرنسا وأسبانيا، يتم بموجبه توزيع أرض السيد، أو أجزاء منها، على رفاقه وأتباعه ليحصلوا على أجور خدماتهم لسادتهم من عوائد زراعتها وضرائبها على أن تكون ملكية الرفاق والأتباع للأرض مجرد ملكية انتفاع أو استغلال وتبقى ملكية رقبة الأرض للسيد.

#### - العامل الرابع :

تزايد غزوات القبائل المعادية واشتداد حدتها، مما دفع بالعديد من السادة إلى إقطاع مساحات من أراضيهم لمن أشتهر من المحاربين بالقوة والبأس مقابل اشتراك هؤلاء في الحروب إلى جانبهم. وكان حصول المحارب على الأرض ومن عليها من الأقتان يتم وفقاً لعقد بينه وبين السيد صاحب الأرض الأول، يصبح المحارب بعده حائزاً على لقب (الفصل) أي التابع أو المحارب المرتبط بالسيد مقابل الأرض التي منحها له.

## - العامل الخامس :

قيام بعض الملوك، وبخاصة في فرنسا، بإقطاع بعض الأراضي للكنائس والأديرة مقابل صلاتها ودعائها لحامل التاج وعرشه في حياته ثم لروحه بعد وفاته وهو ما سمي بـ (Beneficium) وشفع أولئك الملوك تلك الإقطاعات بالإعفاء من الضرائب والحصانة ضد تدخل موظفي التاج. شملت تلك الإعفاءات والحصانات أيضاً، وبمرور الزمن، بعض النبلاء والفرسان والمحاربين من خارج المؤسسة الدينية مقابل تقديم خدماتهم العسكرية للملوك الذين احتفظوا لأنفسهم بملكية رقبة الأرض. إلا أن عجز مؤسسات الحكم وضعف سلطتها شجع الحاصلين على تلك الأراضي على تحويلها إلى إقطاعات وراثية مما اقتضى استخدام مصطلح الإقطاع (Feud) لوصف هذا النظام بدلا من مصطلح (Beneficium).

وترافق ظهور الإقطاع وتبلور ملامحه التنظيمية، في إطار الأنموذج الإقطاعي الفرنسي، مع تفتت السلطة المركزية وانتقال إدارة شؤون الولايات/الأقاليم إلى أيدي نواب الملك من أمراء البيت الملكي الذين كان يعهد إليهم بإدارة بعض الأقاليم فيحملون لقب "دوق"، أو رفاق الملك ممن تولوا حكم ولايات المملكة باسمه وحملوا لقب "كونت". وكان إحساس هؤلاء الدوقات والكونتات بقوتهم وضعف السلطة الملكية حافزاً لازدياد نفوذهم وتوجههم لإقامة المحاكم وجباية الضرائب وتأسيس الجيوش الخاصة. والمهم في الأمر هو أن هؤلاء الحكام المحليين أخذوا يقطعون الأراضي للأفصال مقابل خدمتهم كمقاتلين في حروب أولئك الحكام المرتقبة ضد حامل التاج نفسه. واضطر الملوك العاجزون إلى التسليم بالأمر الواقع، مكتفين بتلقي يمين الولاء الذي يؤديه الدوقات والكونتات للتاج وحامله، ويتعهدون فيه بالمساهمة إلى جانب ملوكهم في الحروب بفرسانهم وبعض المال يقدمونه في مناسبات محددة.

واكتملت الصورة الكلية للنظام الإقطاعي وتشكلت ملامحه العامة باجتماع وتعايش ثلاثة أنواع أساسية من الإقطاع في أوروبا العصور الوسيط هي:

- 1 - إقطاع المئنة: وهو هبة أو منحة من الأرض تحصل عليها المؤسسات الدينية دون قيد أو شرط.
- 2 - إقطاع الفرسان: وهو إقطاع الأرض مقابل أداء عدد من الفرسان للخدمة العسكرية في جيش مانح الإقطاع.

3 - إقطاع الجند: وهو إقطاع الأرض مقابل خدمات أهمها القتال في جيش السيد المانح للإقطاع كجنود مشاة، أو إمداده بالخيول والأسلحة، أو الخدمة في قصره أو قلاعه.

هذا إلى جانب وجود أنواع أخرى غير أساسية من الإقطاع، كالإقطاع الفردي المباشر من التاج دون وساطة السادة الإقطاعيين، والإقطاع المالي أي إقطاع الأرض مقابل إيجار أو عائد نقدي أو عيني.

هكذا تشكلت ملامح النظام الإقطاعي ونمت عناصره ومكوناته في رحم المجتمع الروماني القديم، وبلغ مراحل تطوره المتقدمة في آخر حقب العصر الإمبراطوري ليصبح النظام الاقتصادي الاجتماعي السائد والمهيمن على المجتمعات والعصور الوسطى. واستمر الوضع على هذه الصورة حتى نهايات القرن الرابع عشر عندما بدأت آنذاك مرحلة التراجع والانحيار. وإذا كان الإقطاع هو النظام الاقتصادي الاجتماعي في العصر الوسيط، فإن المسيحية كانت النظام العقائدي الفكري لذلك العصر في الغرب المسيحي والمحدد لخصائص بنائه الفكري، وقد ساند كل من الإقطاع والمسيحية الآخر ودعمه ومنحه فرصة الاستمرار والفاعلية والتأثير في الحياة السياسية وتشكيل ملامحها وتحديد أركانها التأسيسية.

### ثانياً: المسيحية

عاصر ظهور العقيدة المسيحية وانتشارها بين سكان الأقاليم الرومانية والمجتمعات الخاضعة لسلطة الإمبراطور البدايات الأولى لاضمحلال بني وأنظمة السلطة الرومانية ونشوب الصراع بين شعوبها وطبقاتها وفئاتها المتنافسة المتناحرة ومعاناة مجتمعاتها من اضطراب أحوالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وكان من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يفقد الإنسان ثقته بقدرة العقل على إصلاح الواقع أو تغييره، ويعلن عجزه عن تحقيق السعادة أو الوصول إلى الخلاص في العالم الأرضي بل وأن يرى في الحياة على الأرض شراً لا ينتج عنه إلا الشرور وأولها ظاهرة السلطة السياسية المدنية أو الزمنية. وقدمت المسيحية نفسها في هذه البيئة القلقة والوسط المضطرب بوصفها عقيدة دينية سماوية تمتلك رؤيتها الخاصة للحياة الإنسانية ومسلكتها الذاتي المميز للتعامل معها. وكان من المؤكد، انطلاقاً من فرضية العلاقة التأثيرية المتبادلة بين البنى

الاجتماعية والفكرية، أن تؤثر العقيدة الدينية الجديدة وتتأثر بهذه البيئة وخصائصها وصراعاتها، وأن تتشكل ملامحها بدلالة تفاعلها مع مكوناتها البيئية، وصراعها مع عقائدها الدينية الوثنية القديمة وسلطتها السياسية الزمنية وتشكيلاتها الاقتصادية-الاجتماعية الناشئة، مثلما ستتأثر تلك العقيدة بالفلسفة الرواقية وأفكار شيشرون وسنيكا التي أخذت عنها الكثير، إلا أنها تفوقت على الجميع عندما مزجت بين أفكارها وأفكارهم، منتجة بذلك أفكاراً وقيماً جديدة كانت أبعد غوراً وأعمق تأثيراً في صياغة قيم عصرها ومبادئه ورهاناته الحاضرة والمستقبلية في بعديها الديني والدنيوي.

وتتمثل الأسس الفكرية المشتركة بين الديانة المسيحية والفلسفة الرواقية في:

- 1 - اعتقادهما بأولوية الحقوق الطبيعية وسموها على أية حقوق أخرى، لأنها الحقوق الأساسية التي منحها الطبيعة لجميع الناس دون تمييز بينهم.
- 3 - اعتقادهما بأن الحرية والمساواة الطبيعية هما أساس الحياة الإنسانية وأن النظم الطبيعية هي قاعدة الحياة في المدينة الإلهية.
- 2 - اعتقادهما باختلاف هبات الطبيعة وعطاياها للناس عما يصطنعه هؤلاء الناس ويأتون به باتفاقهم واختيارهم وإرادتهم.
- 4 - اعتقادهما بأن فساد الروح الإنسانية وشيوع الرذيلة بين البشر، دفع بالنظم الطبيعية للحياة الإنسانية إلى أحط المستويات، فتولدت عند الإنسان شهوة التحكم في النظام الطبيعي والنزوع إلى الاستبداد واستعباد أخيه الإنسان واقتراف آثام لا تغتفر بحقه، فحلت اللعنة والخطيئة على الأرض لأن الأصل هو أن الإنسان أخ للإنسان فلا يفضلُه ولا يَتميزُ عنه، بل فضلُه وتميزُه على غيره من المخلوقات التي له حق استخدامها وتسخيرها لخدمته.
- 5 - اعتقادهما بأن انحدار النظم الطبيعية للحياة الإنسانية وانحطاطها وسقوط الإنسان في مستنقع الخطيئة والظلم، هو ما يدفعه لإقامة نظم مصطنعة لحماية وجوده وإدارة حياته وتنظيم شؤونه حتى لم يعد بالإمكان عودة الأمور إلى سابق عهدها أو تحقيق البراءة والطهارة الإنسانيتين.

لقد رأت المسيحية في الحقوق الطبيعية انعكاساً للقانون الإلهي الذي يعيش في عقول الناس وقلوبهم ويمتزج بأرواحهم، بما يجعل منه قاعدة قانونية عامة وشاملة يخضع البشر كلهم لأحكامها وأوامرها دون فرق أو تمييز بينهم.

وانترضت على هذا الأساس وجوب هيمنة فكرتي الحقوق الطبيعية والقانون الإلهي الذي تؤسس له هذه الحقوق على أركان الحياة الإنسانية كلها، وتنظيمهما لمختلف جوانبها وعلاقاتها وتفاعلاتها، لأن القوانين الوضعية تستهدف إصلاح الأخطاء والعيوب البشرية الدنيوية فحسب، لكنها ليست قادرة على تنظيم الحياة الإنسانية وتسييرها مثلما يمكن أن تفعل الحقوق الطبيعية والقوانين الإلهية. ورأت المسيحية أيضاً في الحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية أكبر دعائم الحياة الإنسانية في العالم الأرضي، وعدت اختلال هذه الدعائم السبب في نهاية المساواة بين الناس، لأن الإنسان مساو للإنسان حيثما كان وكيفما كان لتساوي البشر في كل شيء استناداً إلى تساويهم في صلتهم بالله تعالى. وإذا كان بعض الناس قد أصبحوا عبيداً لغيرهم، فذلك نتيجة لاختلال دعائم الحياة الإنسانية في العالم الأرضي، إذ ليس في قانون الطبيعة ولا أمام الله أسياد أو عبيد، والتفرقة الاجتماعية واللامساواة مجرد نتيجة سلبية من نتائج سقوط المجتمعات الإنسانية وانحرافها، والعبودية إن وجدت، فهي لا تمس بآثارها إلا جسد العبد الذي تظل روحه حرة طليقة من كل قيد، والعبد كالسيد قادر على الإيمان بالله وعبادته.

ولكن حدود الأرضية الفكرية المشتركة بين المسيحية وما سبقها من أفكار وفلسفات المجتمعات الغربية، ومن بينها الفلسفة الرواقية تحديداً، وقفت عند هذا الحد، لتبدأ بعد ذلك أرضية الفكر المسيحي المستقلة التي تميّز بناؤها الفكري وتعاليمها بمخالفة ما ذهبت إليه الرواقية من قبل بالدعوة إلى العزلة ومقاطعة النظم السياسية الحاكمة، لأن المسيحية، وعلى العكس من ذلك، قبلت بواقع وجود هذه النظم، وعملت على تنظيم علاقة الإنسان بها، فرداً ومجتمعاً، وفقاً لعقائدها الدينية التي تميزت باقتصارها على الشؤون الروحية بما يجعل منها مجرد دين فحسب، دين تعزف عقائده عن الاهتمام بشؤون الحياة الدنيوية أو الانشغال بها، وتطرح جانباً كل ما يتعلق بشؤون السلطة السياسية ومؤسسات الدولة وقضايا الحكم. ورأى "سباين" في هذا الخصوص، أن المسيحية دين يقوم على مبدأ تحقيق الخلاص الروحي مما يعني عدم امتلاكها بأي حال لفلسفة أو نظرية سياسية، وذهب "توشار وجماعته" إلى أن التعاليم المسيحية المتعلقة بالشؤون الدنيوية، تتلخص في عبارة السيد المسيح "إن مملكتي ليست في هذا العالم" التي فرضت منظورها ومنطقها على الفكر المسيحي بما غيَّب عنه المبادئ السياسية الوضعية، فأية عقيدة دنيوية تبشر بمملكة سماوية غير أرضية، تحرم نفسها وعقائدها من أي بعد أو مضمون سياسي على المستويين النظري والعملي. لقد



حاول السيد المسيح أن يلفت انتباه الإنسان ويفتح عينيه على عالم جديد يحمله كل واحد في ذاته، وهو صورة مطابقة لمملكة الله السماوية، حيث كان يُعلّم حوارته وأتباعه بأن القيمة الحقيقية للإنسان هي القيمة الأخلاقية ذات الطبيعة الفردية الذاتية المجردة من كل ثوب وغطاء اجتماعي، أما الثروة والسلطة والقوة والمعرفة والمكانة الاجتماعية فهي قيم مؤقتة وغير مضمونة، ولا تحدد قيمة الإنسان ولا تكشف عن حقيقته. وترسخ هذا المعنى الديني المجرد عن كل مبتغى ومقصد مدني سياسي بما عرضته نصوص الأناجيل بشأن اختبار اليهود للموقف المسيحي من الحياة المدنية ومسؤولياتها السياسية عندما توجه هؤلاء إلى السيد المسيح يسألونه كما يقول لنا إنجيل متى:

"أيها المعلم، إننا نعلم أنك على حق، وأنتك تهدي إلى سبيل الله بحسب الحق دون الاهتمام بأحد، لأنك لا تؤخذ بمظهر الشر، قل لنا ما هي هذه المظاهر؟ وهل يجوز أن ندفع الضريبة لقيصر؟ وكان يسوع عارفاً بخبثهم، فأجاب: أيها المنافقون، لماذا تغوونني؟ أظهروا لي النقود التي بها تدفعون الضريبة. فقدموا له قطعة نقود، فسألهم: لمن هذه الصورة ولمن هذه الكتابة؟ فأجابوا: إنها لقيصر. فقال لهم: أعطوا إذاً لقيصر ما هو لقيصر، ولله ما هو لله". (إنجيل متى. ج 23).

وإذا كان هذا النص الإنجيلي يمدنا بمقدمة سياسية مماثلة للمقدمة السياسية الكلية، فإنه ينتهي إلى استنتاج سياسي مسيحي مخالف تماماً للاستنتاج السياسي الكلي، حيث انتهى الكليبيون من مقدمتهم إلى نتيجة مفادها: إن السياسة وأحكامها ومقتضياتها دون قيمة مما يوجب على الفرد عصيانها أو معارضتها أو قتالها، وانتهت المسيحية من مقدمتها إلى نتيجة مختلفة مفادها: إن السياسة وأحكامها ومقتضياتها دون قيمة لذلك يتوجب على الفرد طاعتها والخضوع لها وتأدية التزاماتها نحوها وفي مقدمتها التزامه بدفع الضريبة لها من حيث هي رمز دائم ومؤكد لطاعة الناس للسلطة الزمنية وانصياعهم لأحكامها. ويعني ذلك أن أساس الدعوة المسيحية لطاعة السلطة الحاكمة والانصياع لإرادتها، هو أن هذه الطاعة لا تهم الدين في شيء، ولا صلة لها بالإيمان، لأنها لا تعني وجود علاقة ارتباطية بين الدين والسياسة وإنما تعني غياب هذه العلاقة وانعدامها كلياً. وتتأكد هذه الرؤية أيضاً في إعلان العقيدة المسيحية أن الحياة الدنيوية تُعرض

الإنسان لسلسلة من المحن والاختبارات التي يعتمد خلاصه ونجاة روحه في الحياة الأخرى على صبره عليها واجتيازه لها بنجاح ودون أن يفقد إيمانه بالله، فالعبودية محنة، والألم محنة، والفقر محنة، والغنى يمكن أن يكون محنة، والسلطة كذلك إن أساء الإنسان استخدامها وممارستها. وبذلك فإن انفصال الفضائين الروحي/الديني والجسدي/الذنيوي للإنسان في المسيحية يلغي إمكانية وجود أي بعد سياسي فكري أو عملي فيها لا بمعانيه الواضحة ولا بمضامينه الخفية.

ولكن انفصال الشائين الديني والسياسي في تعاليم المسيحية وعقائدها الأولى، لم يمنع آباء الكنيسة وأعلامها الأوائل من التأسيس نظرياً لارتباط هذين الشائين والعمل للحد من انفصالهما، محاولين تحقيق هذه الغاية بصياغة أفكار واضحة ومحددة بصدد العلاقة بين الدين والسياسة من وجهة نظر افترضوا أنها تعبر عن العقيدة المسيحية في أصلها ونصها الإلهيين. وأسست هذه الأفكار في المراحل الأولى لنشأة المسيحية وانتشارها وإقامة الهيكل المؤسسي الكنسي لها لفكرة طاعة المسيحيين للسلطة السياسية وخضوعهم لأحكامها، تجنباً للتعارض أو الصدام معها. فقد أعلن القديس بولص\*، وهو يشرح النصوص الإنجيلية، أن المسيحية لا تمتلك أي تنظيم أو نظام اجتماعي خاص بها، وأن ما لديها لا يعدو أن يكون مجرد أسلوب مسيحي لأداء الواجبات الاجتماعية في إطار النظام القائم وتنفيذ التزاماته، داعياً بصراحة ووضوح إلى طاعة السلطة الحاكمة والانصياع لإرادتها في سياق خطاب مطول يمثل واحداً من النصوص التأسيسية الأولى للفكر السياسي المسيحي الكلاسيكي يقول فيه:

"على كل فرد أن يخضع للسلطات العليا إذ لا توجد سلطة ليست من الله والسلطات القائمة أرادها الله، ولهذا فمن يقاوم السلطة إنما يقاوم المشيئة التي أرادها الله ومن يخالف يستجلب نقمة الله عليه. أتريد أن لا تخشى الله؟ افعل الخير تنل رضاها والحاكم هو خادم الله من أجلك".

ويذهب القديس بولص إلى آخر الشوط في تسويغه لمبدأ الطاعة المطلقة

---

(\*) يختلف الكتاب في كتابتهم لأسمه بين (بولص وبولس)، أما كلمة (سان أو سانت) المضافة إلى اسمه فهي تعريب للكلمة Saint أي قديس.

للسلطة بإعلانه: "إن كل سلطة رسمية منبثقة من الله"، وبذلك، سيكون لله تعالى نصيب في كل سلطة دنيوية، وبخاصة السياسية منها، طالما أن هذه السلطة تنبثق من الله وتصدر عن إرادته، فيستتبع ذلك أن تكون أوامر السلطة وقوانينها شيئاً لا يمكن إنكاره أو تجاهله لأنها صادرة عن سلطة مصدرها الله تعالى. ووفقاً لهذا التأسيس النظري بمرجعته الإلهية ومنطلقاته الدنيوية، أصبح وجود السلطة السياسية وطاعتها في المسيحية أموراً ذات مغزى دنيوي بقدر ما هي ذات مغزى ديني، لتقتحم هذه السلطة عالم الإنسان المسيحي وحياته وتفرض نفسها عليهما بقوة لا تقاوم. وأصبحت مقولة "إن ممالك الدنيا هي من الله" منطلقاً لفيض من التفسيرات والتأويلات الدنيوية السياسية لعل أبسطها وأبسرهما نظرية قدسية السلطة السياسية استناداً إلى قدسية مصدرها الإلهي، ونظرية الحق الإلهي المقدس للملوك، وما نشأ عنهما وترتب عليهما لاحقاً من نظريات وأفكار كانت الأسس النظرية الدنيوية المسيحية لتنظيم علاقة الكنيسة بالدولة والمجتمع في آن واحد. وتبعاً لتلك الأسس، فإن خضوع المسيحيين لسلطة حكامهم وأنظمة دولهم، لا يمنع من بقائهم متحدّين في رابطة توحيدية تفوق في قوتها كل روابط العالم الدنيوي هي رابطة إيمانهم المسيحي وانتمايهم الكنسي اللذان يكوّنان منهم حاضرة (مدينة) خفية، تكمن في قلب الحواضر/المدن الدنيوية هي حاضرة/مدينة الله التي لا تعترف بالفوارق الاجتماعية ولا بالعبودية ولا السيادة المدنية ولا الحدود العرقية والجغرافية. وذهب العقل المسيحي الوسيط في تأسيسه النظري لوجود حاضرة/مدينة الله وإرساء أسسها الأخلاقية إلى القول بوجود قانون طبيعي إلهي إلى جانب القانون الوضعي البشري، ليبدأ منذ ذلك الحين تبلور فكرة وجود هاتين الحاضرتين في الفكر المسيحي وانسجامها أو تعارضهما تبعاً لطبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة، وموقف آباء الكنيسة ومفكري المسيحية من هذه العلاقة وتصوراتهم بشأنها. وإذا كان الفكر الرواقي قد شجع الفرد على الانخراط الفاعل في الحياتين السياسية والاجتماعية والاشترك المؤثر في نشاطاتهما، فقد نصحه العقل المسيحي بالطاعة والخضوع وتنفيذ واجباته الاجتماعية المدنية فحسب، لأن ذلك لا يتنافى مع عقيدته المسيحية وأخلاقياتها. واكتفت الكنيسة بهذا الموقف وحافظت عليه لوقت طويل، منشغلة به وبفعله بمهامها الرسولية والتبشيرية، ومتجنبنة التدخل المباشر في الشؤون السياسية أو محاولة المشاركة فيها فعلياً.

ولأن التغيير هو أساس الحياة وسمتها المميزة والدائمة، فقد كان محتماً أن

يتغير هذا الموقف، وهو ما حدث ابتداءً من القرن الميلادي الثاني، ومن داخل الكنيسة نفسها أولاً، حيث فرض تأجيل البحث في نهاية العالم ونتائجها على العقل المسيحي، أن يحدد لنفسه أخلاقيات دنيوية عملية، يعيش بها في الحاضرة الإنسانية الزمنية، وأن يتبنى قيماً سياسية يؤسس بها لعلاقته بالدولة، ويعين بدالاتها موقفه منها وأسلوب تفاعله معها وفي إطارها. وكان ذلك تجاوزاً للتسوية التي سبق وأقرتها الحكمة الإنجيلية القائلة "أعطوا ما لقيصر لقيصر"، إذ لم يعد بمقدور العقل الكنسي القبول بالخضوع لسيدين في آن واحد "الله والقيصر"، فضلاً عن أن مفهوم الطاعة السلبية الذي قال به السيد المسيح لم يكن مرضياً للسلطة الإمبراطورية التي لم تعد ترضى من المسيحي بأقل من الطاعة الإيجابية الفاعلة القائمة على المشاركة والمبادرة، ولا تقبل منه أقل من روح التضامن والاندماج والولاء الاجتماعي والسياسي التي يصعب عليه الإحساس بها بحكم انغماسه في تضامنه الروحي مع الكنيسة، وامتناعه عن المشاركة الإيجابية في الحياتين الاجتماعية والسياسية، ورفضه عبادة الإمبراطور أو تقديم الأضاحي من أجله أو طاعته والخضوع لإرادته، طالما أن المسيحي يعبد إلهه الخاص، ويضحي من أجله ولا يطيع سواه ولا يخضع إلا لإرادته السماوية. هكذا أصبح المسيحي في نظر السلطة السياسية الإمبراطورية الوثنية مثلاً ومنتحياً لسلطة منافسة بقدر ما هي مجهولة الهوية والطبيعة وغير محددة المطالب والأهداف، فهو إذاً صاحب ولاء وانتفاء أجنبيين، أو على الأقل صاحب ولائتين، مما يمثل شرخاً في جدار وحدة الكيان الإمبراطوري، وثلماً لوحده الاجتماعية وتضامنه السياسي، فكان المسيحيين أصبحوا بذلك دولة داخل الدولة، وحلفاء للقبائل المعادية للإمبراطورية، بل وأكثر خطراً منها، لأنهم يعيشون داخل الكيان الإمبراطوري مما يجعل تهديدهم له مركباً ومضاعفاً ومباشراً. وحاول العقل المسيحي أن يجد لنفسه مخرجاً من هذه المشكلة، وجاء المخرج في صورة فكرة تقول بـ "تطابق العناية الإلهية بشأن الإمبراطورية مع التبشير الإنجيلي وتجسيدها له وتصديقها لمقولاته"، لتصبح هذه الفكرة لاحقاً قاعدة لكل الهندسة الاجتماعية السياسية المسيحية الرامية لتنظيم العلاقة بين السلطة الروحية/الكنيسة والسلطة الزمنية/الدولة وتحقيق الموازنة بينهما، وليبدأ من ذلك الحين ظهور الإشارات الفكرية المتلاحقة لدى آباء الكنيسة ومفكري المسيحية بشأن صدور السلطة السياسية الزمنية عن الإرادة الإلهية وتجسيدها لها. فقد ذهب الصورة المعدلة الجديدة للفكر المسيحي الوسيط إلى صدور السلطة السياسية عن الله، لكن هذه

السلطة لا تمتلك بالضرورة شيئاً من الفضائل الإلهية، لأنها ليست إلا شيئاً خلقه الله لتنفيذ مشيئته، وأصلها الإلهي هذا لا يرفع من قيمتها ولا يعلي من شأنها ولا يضي عليها طابعاً دينياً مقدساً. وستكون السلطة السياسية الإمبراطورية وتجسيدها الشخصي/القيصر في سياق هذا التصور، ضرورة لازمة لتنفيذ الإرادة الإلهية وتحقيق مقاصدها دون أن تضي عليها هذه الضرورة أية خصائص دينية إلهية مقدسة، ودون أن يكون بالإمكان الفصل بين واجبات القيصر وأخلاقياته المسيحية ووظائفه السياسية السلطوية أو القول بتعارضهما أو وقوع التقاطع بينهما.

لقد أكد "سباين" تبني الفكر السياسي المسيحي في مراحل المبكرة لنظرية الحق الإلهي واستخدامها للتدليل على أن الحكام هم مبعوثو الإرادة الإلهية ومنفذو أحكامها، ولكن اعتناق القيصر للمسيحية واعتبارها العقيدة الدينية الرسمية للإمبراطورية الرومانية غير نظرة المسيحيين لهذه الإمبراطورية، لتصبح شيئاً إيجابياً في حد ذاته والشكل الأخير للنظام الديني والمدخل إلى مملكة المسيح. وإذا كانت مقولة الفصل بين الديني والديني والتميز بينهما دعامة أساسية من دعائم الفكر السياسي المسيحي في مراحل التكوينية الأولى بما يتناسب وواقع وثنية الحاكم السياسي الروماني وجمعه في شخصه بين السلطتين الدينية والدينية من جهة، وكون الكنيسة مؤسسة اختيارية الانتماء والولاء من جهة ثانية، فقد فرض تغير تلك المعطيات تغيراً موازياً ومقابلاً في المقولات التأسيسية الأولى للفكر السياسي المسيحي بعد أن اعتنقت الدولة الرومانية العقيدة المسيحية، واعترفت بالكنيسة، وأقرت بمسئوليتها عن شؤون هذه العقيدة مما فرض على آباء الكنيسة ومفكريها صياغة مقولة جديدة تعترف بالوجود المستقل للمؤسستين الدينية/الكنيسة والدينية/السياسة/الدولة، وتعلن تكاملهما وجودياً ووظيفياً، ومسئولتهما المشتركة عن تأدية رسالة الإرادة الإلهية التي مدارها إنفاذ الإنسانية وخلصها، فردياً واجتماعياً، عن طريق الدولة في الدنيا وعن طريق الكنيسة في الآخرة. ولكن هذا التنظير المسيحي للعلاقة بين الدين والدولة، فجّر في مراحل التطورية المتلاحقة وعلى الدوام، مشكلة تحديد طبيعة تلك العلاقة، فهل هي انفصالية أم اتصالية؟ وإن كانت اتصالية، فهل هي توازنية أم تفوقية؟ وإن كانت تفوقية، فللمن التفوق للدين أم للدولة؟ وكيف يكون هذا التفوق ولماذا؟ وعلى أساس علاقة التفاعل بين الكنيسة والدولة وفي ضوء نتائجها وبتأثير أفكارها ونظرياتها، احتدم الصراع بينهما متخذاً صوراً متنوعة ومؤدياً إلى

نتائج مختلفة، فكان لذلك الدور الأكبر في تشكيل التاريخ الاجتماعي الأوروبي في العصور الوسطى، دينياً وسياسياً، وتحديد خصائصه واتجاهات تطوره المستقبلية.

### ثالثاً: صراع الكنيسة والدولة

إذا كان التعايش السلمي بين المؤسسات الدينية/الكنيسة والدينية/الدولة الإمبراطورية أمراً ممكناً في المراحل الأولى لنشأة الكنيسة بحكم:

- محدودية أدوار الكنيسة وتأثيراتها الاجتماعية.
- اعتراف الكنيسة بسلطة الدولة ودعوتها للمسيحيين لطاعة صاحب السلطان السياسي والخضوع لإرادته وأحكامه.

فقد كان لا بد لعوامل التغير العكسي في تلك الأدوار والتأثيرات، وتراجع الكنيسة عما سبق لها واعترفت به ودعت إليه من طاعة السلطة السياسية والخضوع لها، أن يضع حداً لحقبة التعايش السلمي تلك، لتبدأ بعدها حقبة من التنافس ثم الصراع بينها وبين الدولة، وساهم في ذلك وعمق آثاره ونتائجه اختلاف هاتين المؤسساتين في الطبيعة والمنطلقات والأهداف من جهة، وتنافسهما من جهة ثانية على الانفراد بالسيادة والتفوق، وسعي كل منهما لفرض سلطانها على الأخرى وتطويعها والتحكم في إرادتها. وكان هذا التنافس ثم الصراع بين المؤسسات الدينية والسياسية، أخطر ما عاشته أوروبا العصور الوسطى من المنافسات والصراعات، وأكثرها تأثيراً في صياغة الحاضر والمستقبل الأوروبي القريب والبعيد. ولكن ذلك التنافس والصراع لم يبدأ ويستفحل، إلا بعد أن انتشرت المسيحية وغرست جذورها عميقاً في بنية المجتمع الإمبراطوري الروماني وهو ما تطلّب حوالي ثلاثة قرون من الزمن، أعلن بعدها الإمبراطور قسطنطين اعترافه بالمسيحية واحداً من الأديان الرسمية للإمبراطورية، ومن ثم اعتناقه لها قبيل موته، ليبدأ منذ ذلك الحين خوف الكنيسة وخشيتها من أن يحاول الإمبراطور فرض سلطانه عليها، فراحت تعمل في اتجاهين:

أولهما: الحفاظ على ما حققته من مكتسبات.

ثانيهما: إخضاع الإمبراطور لها والتحكم بواسطته بمقاليد السلطة السياسية الزمنية. وكان من أخطر نتائج ذلك فقدان الكنيسة لطابعها العقائدي الأخلاقي

الروحي، وانغماسها في ماديات الحياة الإنسانية وصراعاتها ومطامعها وفي مقدمتها الصراعات والمطامع السياسية. وكان من نتائج ذلك انقسام المجتمع المسيحي بين مذهبي أنصار سلطة الكنيسة ودعاة تركيز الحكم ومسؤولياته بين يدي رجال الدين، وأنصار سلطة الدولة ودعاة تركيز الحكم ومسؤولياته بين يدي رجال السياسة، وجاءت نهاية هذا الصراع في النهاية لصالح أفكار المذهب الثاني بانتصار الدولة على الكنيسة وانتزاعها كل عناصر السلطة والسيادة منها واحتكارها لنفسها. ويقتضي البحث في نشأة هذا الصراع وعوامله وتطوراته تأمل آراء المسيحية وما سبقها من مدارس فكرية بشأن الظاهرة السياسية/السلطة والدولة وأصلها وأسباب ظهورها.

لقد ذهب العقل اليوناني من قبل إلى أن الدولة/السلطة السياسية ذات البناء المؤسسي، ظاهرة اجتماعية طبيعية، وضرورة لازمة تفرضها الحاجات الاجتماعية والاقتصادية للاجتماع الإنساني، وأنها نتيجة حتمية لتطور المجتمع وتعقيده وتزايد احتياجاته ومطالبه مما زاد من حاجته لوجود السلطة السياسية لإقامة العدل وإقرار النظام، وتطبيق القانون بين أفراد الجماعة السياسية وعليهم، ولأن السلطة تدير المجتمع وتدبر شؤونه، فسيكون من حق كل مواطن من أعضاء هذا المجتمع المشاركة في تلك السلطة وتحمل جزء من مسؤولياتها وواجباتها. وجاءت الأفكار السياسية الرومانية متفقة مع هذا السياق، لكنها اتخذت صورة نظم قانونية وتنظيمات مؤسسية أكدت على ضرورة ولاء المواطن الروماني لسلطة واحدة ذات خصائص زمنية ودينية هي سلطة الدولة المتجسدة في شخص الإمبراطور الذي هو أيضاً الإله أو ابن الإله أو كاهنه، وكان المجتمع الإنساني في هذا النوع من أنواع الفكر السياسي ظاهرة طبيعية بقدر ما هي إيجابية، والاجتماع الإنساني غاية ومطلب في حد ذاته. وإذ نشأ الفكر المسيحي في هذه الحقبة والبيئة وتبنى أفكاراً تتعارض والأفكار السائدة فيهما، فقد كان أمراً طبيعياً أن يقع الاختلاف والتعارض أيضاً بين سلطة الدولة الرومانية وأفكارها وسلطة الكنيسة المسيحية وأفكارها مما كان من المؤثرات الفاعلة في نشأة الفكر السياسي المسيحي الوسيط، ودافعاً أساسياً من دوافع ظهوره وتطوره. ويرجع التعارض والصراع بين الدولة الرومانية والكنيسة المسيحية إلى سببين أساسيين هما:

1. التفسير المسيحي لنشأة المجتمع الإنساني بوصفه نتيجة لخطيئة الإنسان الأول، آدم وحواء، وعصيانهما للأمر الإلهي، فكان عقاب الله تعالى لهما بالطرد من الجنة والنزول إلى الأرض ليعيشا حياتهما الأرضية الناقصة بكد وجهد

والم. وهيمن هذا التفسير الذي عرضته الكتب المقدسة اليهودية/التوراة والمسيحية/الإنجيل على العقل المسيحي وشكل مفهومه للسلطة السياسية وتفسيره لنشأتها وطبيعتها. وإذا افترض الفكر المسيحي أن المجتمع الإنساني نتاج الخطيئة وصنعة الشيطان الذي لا يصنع إلا كل ما هو خاطئ وشرير مثله، فقد انتهى إلى الاعتقاد بأن المجتمع الإنساني، ومعه سلطته السياسية، خاطئان وشريران مثلهما في ذلك مثل مصدرهما الشيطاني. ويتجسد الركن السياسي للاجتماع الإنساني في سلطة زمنية تحكمه وتدير شؤونه هي سلطة الدولة الرومانية الوثنية بخصائصها الدنيوية الإنسانية الخاطئة والشريرة المتعارضة مع سلطة الكنيسة المسيحية بخصائصها السماوية الإلهية الخيرة. ولأن المسيحية ميزت في مراحلها الأولى بين الديني والدنيوي، فقد أثار ذلك التمييز بالنسبة للمسيحيين مشكلة العلاقة بينهم وبين مؤسسات الدولة الرومانية، حيث كان الإمبراطور الروماني حاكماً وثنياً يجمع في شخصه السلطتين الدينية والسياسية التي على المسيحي أن يؤدي نحوها واجباته الدينية والسياسية، وإن تطلّب ذلك تخليه عن واجباته الدينية نحو الله والمسيح، وقبوله بتدخل سلطة أرضية في علاقته بعقيدته. لذلك غدت الحاجة ماسة لإقامة نظام يكون حلقة الوصل بين الروح الإنسانية والإله، وهذا ما قامت به الكنيسة كمؤسسة ذات وظائف دينية روحية مستقلة عن المؤسسات الدنيوية المدنية ذات الوظائف الاجتماعية والسياسية. لقد أعادت المسيحية طرح مشكلة العلاقة بين الدين والدولة من جديد، الأمر الذي واجهه العالم الروماني القديم مرتين:

المرّة الأولى: عندما تلقى عقائد المسيحية وأفكارها المنطوية على بعدين:

البعد الأول: تعدد متّجهات الولاء والمسؤولية والالتزام.

البعد الثاني: نقد الذات ومحاسبة النفس والاعتراف بالذنوب.

المرّة الثانية: عندما تبنت الدولة الرومانية المسيحية عقيدة دينية وحيدة لها وفيها، واعترفت بالكنيسة مؤسسة مختصة بالشؤون الدينية، فكان على العالم المسيحي الناشئ حديثاً، أن يحدد طبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة فيه، والتي رأى العقل المسيحي في المرحلة الأولى أنها علاقة استقلال واتصال في آن واحد، استقلال أساسه اختلافهما في الطبيعة والوظائف والأهداف، واتصال أساسه مسؤوليتهما المشتركة عن تأدية كل منهما، وفي نطاق اختصاصها، لرسالة العناية الإلهية التي مدارها قيادة الحياة الإنسانية في الدنيا إلى الخلاص والنجاة



وهذه مسؤولية الدولة، وقيادتها إلى الخلاص والنجاة في الآخرة وهذه مسؤولية الكنيسة. ولكن هذا التحديد لطبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة، فشل في التوفيق بين طرفيه بقبوله ولم يستطع إقناع أي منهما بقبوله والاكتفاء به، مما كان مصدراً لصراعاتهما طيلة العصور الوسطى، دون أن تنجح أي منهما في حسم الأمر لصالحها بشكل نهائي، ولم يحسم هذا الصراع إلا في النهاية ومع بداية العصر الحديث بتطبيق المجتمعات الأوروبية للنظام العلماني القائم على الفصل بين المؤسسات والوظائف والنشاطات الدينية والسياسية (الدين والدولة)، وضمن شروط تعايشهما وتفاعلهما سلمياً دون أن تتدخل إحداهما في شؤون الأخرى.

2. الاعتقاد المسيحي بوجود حياة أخرى سماوية خالدة وسعيدة، يتحقق فيها للإنسان هدف النجاة والخلاص من مشاغل الدنيا ومصاعبها وعذاباتها، ولا يمكن أن يتحقق ذلك للإنسان إلا إذا كان مسيحياً صادقاً، ينتمي إلى الكنيسة، ويؤدي واجباته الدينية فيها ونحوها، لأن الدنيا مجرد معبر إلى العالم السماوي يصل الإنسان فيه وبه إلى النجاة والخلاص، بتجنب الانغماس في الهوموم المادية والمشكلات الدنيوية. وكان لهذا الاعتقاد أثره العميق في تشكيل نفسية الإنسان المسيحي في العصور الوسطى، وتحديد نوعية سلوكه الحياتي اليومي فيها، لأنه يدفع به إلى احتقار حياته الدنيوية، والحرص على تجنب الانغماس في مشكلاتها وصراعاتها، ويدعوه إلى محاولة اعتزالها كلما كان ذلك ممكناً، لأن العزلة والتدين هما سبيل النجاة والخلاص ونيل الحياة الأخرى السعيدة. ويعني هذا سلبية المسيحي إزاء مشكلات الحياة وظلمها الواقع عليه، وقبوله بما يواجهه فيها، لأنه قدر إلهي لا يمكنه الاعتراض عليه، بل أن الصبر والتحمل بنفس مؤمنة راضية هو يجعل الإنسان جديراً برضا الله عنه، ويؤهله للدخول في مملكته السماوية السعيدة والخالدة. ولا يتفق هذا الاعتقاد بأي شكل من الأشكال مع مطالب السلطة السياسية التي تفرض على الإنسان التزامات وواجبات تدعوه لأدائها، وتحتاج منه إلى الإيجابية في التفاعل والإنجاز، الأمر الذي كان سبباً من أسباب الصراع بين الدولة والكنيسة ولعقود طويلة من الزمن.

ونتيجة لهذه الأسباب النابعة من الأسس الفكرية للمسيحية وأصولها العقائدية، تعرض معتنقو المسيحية إلى اضطهاد السلطة السياسية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، بعد أن رفضت التقاليد النظامية الرومانية أي ازدواج في الولاء داخل الإمبراطورية، وهو ما كان ظهور المسيحية وانتشارها بين المواطنين الرومان، ينذر بحدوثه وتأثيره سلباً في علاقاتهم بإمبراطوريتهم، وولائهم لها،

والتزامهم بأداء واجباتهم نحوها. ودفع التناقض والصراع بين الكنيسة والدولة بكل منهما إلى محاولة كسب ولاء الناس لها على حساب الأخرى، مما تطلب من الكنيسة تقديم تفسيرها الخاص لظاهرة السلطة السياسية المدنية، وتحديد موقفها منها وعلاقتها بها، فنشأت عن ذلك النظريات السياسية والاجتماعية المسيحية، دون أن يضع ذلك نهاية حاسمة لصراع الكنيسة والدولة نتيجة تناقضهما وتعارضهما الشاملين وعدم قبولهما باقتسام السلطة بينهما أو ازدواجية الولاء لهما.

لقد أعلنت الكنيسة أن قيصر لا يمتلك كل شيء ولا حق له في طلب الطاعة والولاء المطلقين من الناس، استناداً إلى ادعائه وراثته الدولة القديمة التي كانت دولة ومعبداً في آن واحد. وتسبب ذلك في حلول الثنائية السلطوية في العالم المسيحي الروماني بعد ظهور الكنيسة محل الأحادية السلطوية التي كرستها من قبل طبيعة الدولة الإمبراطورية الرومانية الوثنية، إذ لم يعد القيصر صاحب السلطة ومحتكرها الوحيد بعد أن أصبح الله تعالى منذ الآن صاحب السلطة الأسبق والأعظم والأشمل والذي تُستمد منه كل سلطة أخرى شرعيتها وأسباب وجودها. وإذ تطور صراع الدولة والكنيسة واتسع، واختلطت فيه شؤون الحياة الدنيوية بشؤون الحياة الدنيوية، فقد بات من المتعذر التوفيق بين عقائد المسيحية وقيمها الأخلاقية وقواعدها السلوكية التعاملية من جهة، وعقائد الدولة الرومانية الوثنية وقيمها الأخلاقية وقواعدها السلوكية التعاملية من جهة ثانية. وغذى ذلك التباعد والصراع وعمّقه، اختلاف المصادر الإلهية للديانة المسيحية والمصادر الإنسانية للديانة الوثنية، مما خلق بينهما مواجهة حادة على المستويين الديني والسياسي، جعلت الكنيسة في حاجة لحماية ذاتها وأتباعها والمحافظة على استقلالها عن الدولة بإعلانها في المرحلة الأولى أن العلاقة بينهما علاقة استقلال واتصال في آن واحد، وتبنيها لمقولة "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله". ونتيجة لهذا الصراع، بقيت الكنيسة على الرغم من ذلك مؤسسة غير شرعية لحين إعلان الإمبراطور قسطنطين اعترافه بوجودها وأدوارها الدنيوية، ثم اعتناقه لها انطلاقة من اعتقاده بأنها ستكون عوناً كبيراً للدولة بدفعها لأتباعها لتأييد سياسات الحكم وقراراته. وكانت تلك بداية لمرحلة جديدة من التوازن بين السلطتين الدنيوية والمدنية، حددت قواعدها في القرن الخامس الميلادي أفكار البابا جلاسيوس الأول وتعاليمه التي منعت الأباطرة من حمل اللقب الديني الكنسي مثلما منعت آباء الكنيسة من حمل اللقب المدني السياسي. ولكن مرحلة

التوازن هذه لم تدم طويلاً، إذ انقلبت معادلاتها عكسياً لتمنح للكنيسة فرصة فرض شيء من سلطانها على الدولة والتحكُّم في مقدراتها في إطار ما يعرف بالإمبراطورية الرومانية المقدسة، وتتيح لها فرصة تأسيس نظام مستقل لرقابة الكنيسة على الدولة والمجتمع يسمح لها بمراقبة الحكام والمحكومين معاً وليس لأحد سلطة مراقبتها إلا من داخلها. وكان التفسير الذي تبنته الكنيسة في هذه المرحلة، يفيد بأن الله مصدر كل سلطة، وأنه ينزل من السماء سيفين، سيف السلطة السياسية الذي يمنحه للملوك مباشرة، وسيف السلطة الدينية الذي يمنحه لآباء الكنيسة مباشرة.

وتطورت الأوضاع باتساع سلطة الكنيسة وتزايد بحيث بات التنظيم المدني بموجب هذا النظام خاضعاً للقوانين السائدة والمعمول بها، بينما لا يخضع لها التنظيم الديني، بل يفرد رجال الدين بحق السيطرة عليه ووضع أسسه وقواعده ونظرياته مما أكسب الفكر السياسي في هذه الحقبة الزمنية سماته الدينية الغالبة، دون أن يعني ذلك حيلولة نظام الرقابة الدينية هذا دون توسع سلطة الأباطرة وامتدادها إلى ما لا نهاية في ظروف زوال سلطة القوانين والأنظمة الرومانية، وسيادة نظام الحكم المطلق. فقد أضعف تتابع غارات السلافيين والهنغاريين والنورمانديين والجرمان والقوط والوندال وغيرهم على الأقاليم الرومانية سلطة الإمبراطورية بشكل تلقائي، ومهد لقيام نظام الإقطاع الذي انساق إلى الكنيسة وغدت من دعائمه الأساسية مما أوقعها تحت تأثير الأرستقراطية الرومانية التي أصبحت قادرة على تسييرها وفقاً لمصالحها الخاصة. واستمر الحال على ما هو عليه حتى إعلان البابا غريغوري السابع بعد تسلمه مهام البابوية عام 1073م عن إصلاحاته التي مكَّنته من إنقاذ السلطة الدينية الكنيسة من سيطرة السلطة السياسية، ليتمسك أنصار سلطة الكنيسة من ذلك الحين بمبدأ سمو السلطة الروحية وتفوقها، مبتغين تطهير نظام الدولة وإصلاحه، وكان التفسير الذي تبنته الكنيسة في هذه المرحلة، تعديلاً للتفسير الذي تبنته في المرحلة الثنية، فهو يفيد بأن الله مصدر كل سلطة، وأنه ينزل من السماء سيفين، سيف السلطة السياسية وسيف السلطة الدينية، لكنه يضع السيفين بيد آباء الكنيسة بشكل مباشر، وهؤلاء يحتفظون لأنفسهم بسيف السلطة الدينية، ويمنحون سيف السلطة السياسية للملوك الذين تصبح سلطتهم ذات مصدر إلهي غير مباشر بما يجعلهم خاضعين لسلطة الكنيسة التي منحتهم سلطتهم.

ووفقاً لذلك، فإن الحاكم يستمد سلطة الحكم من الله ولكن بطريق غير

مباشر، لأن الله يمنح هذه السلطة إلى البابا الذي له وحده أن يعيد منحها إلى الحاكم، وهذا ما يعبر عنه ويرمز إليه بتوزيع الملوك على يد رجال الدين، والبابا يتمتع بصفته الدينية بحق التدخل المطلق لاسترجاع السلطة التي سبق ومنحها للحكام إذا ما جنحوا إلى الفساد، ليحولها إلى من يراهم صالحين لحمل مسؤولياتها مع احتفاظه بسلطته الدينية التي يمنحها له الله وهو وحده الذي يستعيدها منه، وهذه هي الأسس العامة لنظرية السيفين سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية. وقد بقي آباء الكنيسة ومفكروها حتى القرن الثالث عشر يرون أنفسهم أصحاب حق مطلق في توجيه السلطة السياسية الزمنية والوصاية عليها حتى غدت هذه السلطة وكأنها فرع من فروع السلطة الكنسية وتابع من توابعها. وإذ يستمد الملوك والأباطرة وفق هذه الصيغة لنظرية السيفين سلطتهم من سيد الكنيسة (البابا)، ويخضعون لأوامره ورغباته، فقد تلاشى واقع التوازن بين السلطتين الدينية والسياسية كما حددته الصياغات الأولى لتلك النظرية على يد البابا جلاسيوس الأول أواخر القرن الخامس الميلادي، ليعاد تركيب هذه النظرية في المراحل المتأخرة، بشكل أصبحت معه تبريراً نظرياً لتنامي سلطة الكنيسة وسيطرتها على المؤسسة السياسية وتحكمها بمقاليدها.

وجاءت بدايات أفول سلطة الكنيسة ومحاولات منعها من التدخل في الشؤون السياسية مع أواخر القرن الثالث عشر عندما أخذت السلطة السياسية تتململ للخروج من دائرة الخضوع للسلطة الكنسية، ووقع النزاع الخطير في أوائل القرن الرابع عشر بين البابا بونيفاس الثامن وملك فرنسا فيليب الجميل، بعد أن هدد البابا بخلع الملك، ورد عليه الملك بالرفض والإعلان بأن الجميع (الملوك ورجال الكنسية)، يخضعون لإرادة الله، وهو لا يخشى إلا الله وحده، لأنه هو الذي منحه العرش والملكية التي كانت موجودة في فرنسا قبل الكنيسة، وكانت لها سلطاتها المطلقة التي لم تكن منحة من الكنيسة، لذلك فإن كل ما يتعلق بالسلطة السياسية هو من شأن الملك وحده وليس لأحد حق منازعته فيه حتى البابا نفسه. وجاءت نهاية هذا الصراع لصالح الملك الفرنسي الذي جمع ممثلي طبقات الشعب عام 1302م، ليقرروا أن الملك وأسلابه، تلقوا سلطانهم وتيجانهم من الله وحده، وليس للكنيسة دخل في ذلك أو دور فيه. وكان انتصار الدولة وهزيمة الكنيسة، بداية النهاية للصراع بينهما، ولكن دون أن يؤدي هذا الانتصار إلى ظهور الدولة بالصورة التي بشر بها الفكر المسيحي (الدولة المسيحية المثالية العالمية)، فبقي العالم مقسماً إلى ممالك وإمارات بعضها

مسيحي وبعضها الآخر غير مسيحي، والمسيحية منها ليست مثالية، والصراعات بينها مضطربة على الدوام وبلا نهاية، وبذلك، أوجدت الكنيسة، كمؤسسة دينية منفصلة عن الدولة ومستقلة عنها، منطقاً جديداً للتفكير في الظاهرة السياسية، وأسلوباً مستحدثاً لتصورها، وهو ما انعكس بآثاره على الفكر السياسي المسيحي الأوروبي الوسيط. فكيف فسر آباء الكنيسة ومفكروها الظاهرة السياسية؟ وكيف تصوروا علاقتها بالكنيسة وسلطتها الروحية؟ وما هي الحلول التي وصفوها لمشكلات العلاقة بينهما؟ هذا ما سيحاول المبحث القادم عرضه والمساهمة في توضيحه.

## المبحث الثاني

### الأطر الخاصة للفكر السيامي المسيحي الوسيط

تشكّل الجزء الأكبر من الأفكار السياسية والنظريات الاجتماعية والاقتصادية الغربية الحديثة بتأثير الصراعات التي خاضتها المؤسسة الكنسية المسيحية ضد العقائد الوثنية من جهة والسلطة السياسية المدنية من جهة ثانية. ونشأت في إطار هذا الصراع وتطورت بتأثيره عقول أسهمت في دراسة المجتمع الإنساني والبحث في مقوماته وخصائصه، وقدمت أفكارها بشأن ظواهره المتعددة والمتنوعة وفي مقدمتها ظاهرة السلطة السياسية. وكان من بين تلك العقول من أرسى قواعد إسهاماته الفكرية على أسس دينية وأقام صرح تأملاته النظرية على مرتكزات لاهوتية غيبية مستهدفاً تقديم ما اعتقد أنه التصور المسيحي للعلاقة بين المؤسستين الدينية/الكنيسة والمدنية/السلطة السياسية وأسسها وقواعدها التنظيمية، سواء جاءت هذه العلاقة في صورة التعايش الاستقلالي أو التعايش التفاعلي المتوازن أو التعايش التبعية الإخضاعية وفقاً للمقتضيات الذاتية والموضوعية التي حكمت علاقة هاتين المؤسستين وواقع عصرهما وظروف مجتمعهما. وستكون هذه الإسهامات الفكرية والتأملات النظرية المنتمية في طبيعتها ومنطلقاتها وأهدافها إلى المؤسسة الكنسية المسيحية في العصور الوسطى محور اهتمام هذا المبحث ومادته الأساسية.

لقد نشأ الفكر السياسي المسيحي على يد آباء الكنيسة الأوائل أمثال القديس أمبروز والقديس أوغسطين وغيرهم، وكان محور هذا الفكر وموضوعه الأساس، ظاهرة الصراع بين السلطتين الكنسية والسياسية، ومحاولة كل منهما فرض هيمنتها على الأخرى لتُحكم قبضتها عليها وعلى الفرد والمجتمع. ويعد

هذا الاهتمام التنظيري أمراً طبيعياً في ضوء غياب التأسيسات السياسية الفكرية في النص المسيحي المقدس (الإنجيل)، وعدم اهتمامه بالبحث في الشأن السياسي لا من قريب ولا من بعيد. إذ لم يتعرض هذا المصدر الإلهي المقدس للعقيدة المسيحية لا لتحليل ظاهرة السلطة السياسية، ولا لتحديد أنموذجها المثالي للحكم الصالح، ولا لطبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين أو لمصدر القوانين ووظيفتها الاجتماعية، فافتقرت المسيحية كلياً في بداياتها إلى الأفكار والتأسيسات النظرية ذات المضمون السياسي. وباعتراف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية وإعلانه لها واحداً من الأديان الرسمية للدولة، ثم اعتناقه لها على فراش الموت، غدا الفكر المسيحي مطالباً بأداء واجبين، واجب الدفاع عن سلطة الكنيسة الروحية واستقلالها الذاتي من جهة، وواجب الدفاع عن الدولة التي تبنت المسيحية ومنحت كنيستها السلطة والقوة من جهة ثانية. فنشأت عن ذلك نظريات سياسية ذات خصائص وأهداف مختلفة وضعها رجال الدين المسيحي الأوائل، وبسبب تعدد المذاهب والفرق المسيحية واختلافاتها، لم تكن تلك النظريات مقبولة لديها جميعاً لا بالشكل نفسه ولا الدرجة ذاتها. فنظرية السيفين التي وضعها الأب جلاسيوس الأول، وكانت تؤسس للدفاع عن سلطة الكنيسة وإعلاء كلمتها في مواجهة السلطة السياسية للدولة، تبنتها الكنيسة الغربية بينما رفضتها الكنيسة الشرقية، مثلما أن نظرية الأب غريغوري، والداعية إلى القبول بسلطة الدولة وضرورة طاعة المسيحيين لها، لم تكن مقبولة لدى كل المسيحيين، ومن قبلوا بها منهم تباينت أشكال ودرجات قبولهم بها. إلا أن استخدام الفكر السياسي المسيحي للعقائد اللاهوتية الغيبية لتفسير الظاهرة السياسية، جعل هذا الفكر أحادي الرؤية والتفسير، وأعاق تقدمه وعرقل مسيرة تطوره حتى جاءت أفكار توماس الأكويني (توماس أكويناس)، أحد آباء الكنيسة في أواخر القرون الوسطى، لتضيف المنطق أو المنظور الفلسفي إلى العقائد اللاهوتية الدينية، وتمزج بين الديني والفلسفي بما يؤسس لتفسير جديد لظاهرة السلطة السياسية، كان هو المنطلق فيما بعد لتطور الفكر السياسي الغربي وخروجه من العصور الوسطى إلى عصر النهضة الأوروبية والممهّد لدخول الفكر الغربي إلى العصر الحديث. وستتم دراسة الفكر السياسي المسيحي الوسيط والتعرف على أبرز أعلامه واتجاهاتهم الفكرية السياسية وفقاً لهذا المسار التطوري المتتابع زمنياً.

## أولاً: الفكر السياسي عند القديس أمبروز

اقترن اسم القديس أمبروز 340-397م بالدعوة إلى إعلاء سلطة الكنيسة واستقلالها عن سلطة الدولة في المسائل الروحية والأخلاقية. وتعكس آراءه السياسية، على حد قول توشار وجماعته، "الفكر السياسي للكنيسة الغربية الذي قال بأن الإمبراطور هو من الكنيسة لكنه ليس فوق الكنيسة"، وأصبح الإمبراطور، وفقاً لهذا التصور، مطالباً بأن يسلك سلوكاً يليق بالمسيحي ومعتقداته وقيمه الأخلاقية طالما أنه نصّب نفسه مدافعاً عن العقيدة المسيحية وأخلاقياتها. ويرى جورج سباين أن أفكار أمبروز تميزت بدعوتها القوية إلى استقلال الكنيسة وسلطتها في المسائل الروحية، وأنها كانت في موقفها في هذا الخصوص مختلفة عن الآراء المسيحية السائدة آنذاك. وقد واجه أمبروز وأفكاره الاختبار الأول لقوة الكنيسة وموقفها من السلطة السياسية والذي فرضته عليها الإمبراطورية الرومانية الغربية أواخر القرن الميلادي الرابع، واستطاع أن يحدد طبيعة اختصاصات المؤسسات الدينية/الكنيسة والمدنية/الدولة ونوعية سلطاتهما وطبيعة علاقتهما التفاعلية ونطاق مسؤولياتهما، ساعده على ذلك موقعه بوصفه أسقف ميلان عاصمة الإمبراطورية الغربية في عصره مما كان يفرض عليه الاتصال الدائم بحكام الإمبراطورية الغربية وقادتها الذين تعامل معهم معاملة الند، إن لم يعاملهم أحياناً معاملة الأعلى للأدنى. ولعل ظروف الإمبراطورية آنذاك تفسر إلى حد ما أسباب شعور أمبروز بالتفوق وتصرفه على هذا الأساس، وسعيه لعرض أفكاره وآرائه السياسية في رسائل يدافع فيها عن السلطة الروحية للكنيسة واستقلاليتها عن السلطة السياسية، فبقدر ما كانت الإمبراطورية الغربية ضعيفة وعاجزة يحكمها أباطرة يرسمون سياساتهم وفقاً لما تمليه عليهم الضرورات الطارئة، كانت الكنيسة قوية وقادرة يقودها كهنة أذكيا قادرين ومستعدون للتضحية في سبيلها، يرسمون سياستها بروح المبادرة وبعد النظر. ويقول "برتراند راسل" عن ذلك: "إن التعصب الديني والاعتقاد بالخرافة قد حد من قيمة هذه المزاي، لكن التعصب والخرافة كانا في ذلك العصر شرطين لا مندوحة عنهما لأية حركة إصلاحية تريد النجاح".

وتظهر قوة أفكار أمبروز وعمق إيمانه بها واستعداده للدفاع عنها في مواقفه من القضايا التي رأى فيها مساساً بسلطة الكنيسة أو تهديداً لعقيدة الولاء لها والخضوع لإرادتها، وأول تلك القضايا مطالب الرومان الوثنيين بإعادة وضع تمثال النصر بعد أن أزيل من موضعه لأكثر من مرة، وموقفه المعارض لذلك بعد

أن رأى أن حل هذه المشكلة ليس بالأمر الشكلي بل هو أمر جوهري وحاسم لأنه يتضمن أيضاً الإجابة عن السؤال الكبير والمهم الآخر والمتعلق بماهية العقيدة التي يجب أن تحظى بولاء السلطة الحاكمة في الإمبراطورية وهل هي المسيحية أم الوثنية؟ فقد كتب أمبروز إلى الإمبراطور "فالتينيان الثاني" يقول:

"إنه كما يجب على الرومان جميعاً أن يقدموا خدماتهم العسكرية إلى ملكهم، فكذلك يجب عليه هو الإمبراطور أن يقدم خدماته لله القدير. لا تسمح لأحد أن يستغل صغر سنك، فإذا كان من يطالبك بذلك كافراً، فليس من الصواب أن يغفل عقلك بأغلال الخرافة بل عليه أن يعلمك ويهديك بحماسة كيف ينبغي أن تكون أنت كذلك غيراً على الديانة الحققة.. إن اضطراب الإمبراطور أن يحلف اليمين عند وثن من الأوثان، ضرب من ضروب الاضطهاد في رأي معتنق المسيحية. فلو كان الأمر متعلقاً بقضية مدنية لاحتفظ الطرف الثاني بحقه في الرد لكنها قضية دينية، وما أنا ذا أنا الأسقف أطلب بحقي، فلو صدرت الأوامر بغير ذلك فلا ريب في أننا نحن الأساقفة نستحيل علينا أن نحتمل ذلك احتمالاً دائماً ثم نغض عنه. نعم قد يجوز لك أن تأتي إلى الكنيسة بعدئذ، لكنك لن تجد هناك قسيساً، كلا ولا أحد هناك يقاومك".

وكان هذا التفسير مناقضاً كلياً لما سبق وقدمه القديس بولص من تفسير لمقولة السيد المسيح "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله". فقد رأى أمبروز أنه إذا اختلف ما لقيصر مع ما لله، فإن ما لله سيكون هو الأولى والأحق بالطاعة مما هو لقيصر، لأن سلطة الله هي السلطة الإلهية الأعلى والأسمى من كل سلطة بما في ذلك سلطة قيصر الإنسانية الزمنية المحددة، وهذا هو المركز الأهم لدفاع أمبروز عن تفوق سلطة الكنيسة واستقلال اختصاصاتها في مواجهة سلطة الدولة الإمبراطورية واختصاصاتها.

وأسهمت أفكار أمبروز ومواقفه المدافعة عن الكنيسة وسلطانها في تفاقم الصراع وإذكائه بين أتباع العقيدة المسيحية التقليدية الغربية وأتباع عقيدة آريوس المسيحية الشرقية، وفي مقدمتهم الإمبراطورة (يوستينا) نتيجة رفض أمبروز طلبها تخصيص مبنى كنسي في ميلان لأتباع الطائفة الأريوسية والذي ساندها فيه الشعب آنذاك ووقف إلى جانبها. ويقول أمبروز في ذلك الخصوص:

"جاءني الأمراء ورجال القضاء واستحثوني على أن أمر بتسليم ساحة



القضاء لأولي الأمر تسليمياً سريعاً، قائلين إن الإمبراطور إنما يباشر في ذلك حقوقه ما دام كل شيء خاضعاً لسلطته. فأجبتهم بأنه لو كان يطلب مني شيئاً أمتلكه، مثل أن يطلب أرضي أو مالي أو أي شيء آخر كهذا مما أملك، لما رفضت على الرغم من أنني قد وهبت ذلك كله إلى الفقراء، إلا أن الأشياء التي يملكها الله ليست خاضعة لسلطة الإمبراطور، فلو كنت تطلب أرضاً ورثتها فهناك ما تطلبه، وإذا طلبت جسدي فلن امتنع عن السير معك فوراً. هل تريد أن تصفدني بالأغلال أو تقذف بي في فم الموت؟ إن ذلك متعة لي، وعندئذٍ لن تراني أذافع عن نفسي بجموع الناس كلا ولن أتثبت بمذابح القرابين ضارماً لك أن تبقي على حياتي، بل إنني لأزداد سروراً بأن أقدم نفسي ضحية في سبيل تلك المذابح. الحق أنني صُغت فزعاً حين علمت أن رجالاً مسلحين أرسلوا للاستيلاء على ساحة القضاء من أيدي الشعب خشية مني أن تقع مذبحه إذا أصر الشعب على الدفاع عن تلك الساحة التي ازدحموا بها، عندئذٍ تضار المدينة كلها بالسوء ودعوت الله ألا يبقي حياً بعد خراب مدينة عظيمة كهذه".

وكما قال براتراند رسل، فقد "كان أمبروز الرجل السياسي الذي عرف بمهارته وشجاعته أن يوحد سلطة الكنيسة، لذا فهو يعد سياسياً من الطراز الأول". أما سباين فقد أكد أن حماسة أمبروز في عرض آرائه بشأن استقلال الكنيسة في المسائل الروحية، وشجاعته في الدفاع عنها والتمسك بها في مواجهة خصومه، جعلت منه مرجعاً معتمداً يتجه إليه الكتاب المسيحيون فيما أثير بعد ذلك من مناقشات في هذا الموضوع على مر السنين. وبذلك كان أمبروز أول المدافعين عن الاختصاصات الروحية الدينية للمؤسسة الكنسية بالنسبة لجميع المسيحيين، بما في ذلك الإمبراطور نفسه، لأنه لا يعدو أن يكون، في رأيه، ابناً من أبناء الكنيسة، شأنه شأن سائر المسيحيين بما يضعه في نطاق سلطة الكنيسة الروحية والأخلاقية، فلا هو خارجها ولا فوقها، ووفقاً لهذا المنظور ستكون للأساقفة الأهلية لمحاكمة الأباطرة في الشؤون الدينية لأن رجل الدين قادر على مناقشة الحاكم السياسي في المسائل الروحية والأخلاقية وملتزم بذلك التزاماً كلياً. ولم يكن الاعتراف القانوني الذي حصلت عليه الكنيسة من قسطنطين أول الأباطرة المسيحيين، كافياً لتثبيت وتأكيد سلطتها، مما أوجها لتحقيق ذلك إلى الاجتهادات الفكرية لأباء الكنيسة الأوائل من أمثال أمبروز، الذين دافعوا عن حقوق الكنيسة في رعاية الدين وأتباعه، بقدر ما اعترفوا في ذات الوقت بسلطة الإمبراطور في المسائل المدنية والشؤون الدنيوية. فقد رأى هؤلاء أن الإمبراطور يمتلك السلطة على الممتلكات الدنيوية بما في ذلك الأرض المملوكة للكنيسة،

أما مباني الكنيسة الخاصة بالمراسم الدينية فتختص بها الكنيسة وتخضع لسلطانها وليس للإمبراطور أن يتعرض لها، دون أن تعني السلطة المحدودة للحكام المدنيين على الممتلكات الكنسية أن بمقدور الكنيسة ورجالها مقاومة تلك السلطة بالقوة المادية، لأن الكنيسة تحمي حقوقها في ممتلكاتها بالوسائل الروحية لا بالمقاومة المادية، ويقول أمبروز موضحاً حدود الاختصاص والسلطة "إن مردّ القصور إلى الإمبراطور أما الكنائس فهي للأساقفة".

إلا أن دفاع أمبروز عن الكنيسة وتأييده لسلطانها لم يجعل منه مفكراً معادياً للدولة أو معارضاً لسلطانها، لأنه دعا إلى المحافظة على النظام واحترام السلطة السياسية المدنية للإمبراطور، واستنكر مقاومتها بالقوة، لكنه أباح في الوقت ذاته مناقشة السلطة السياسية واستنكار سياساتها وقراراتها والاحتجاج عليها إن لزم الأمر مع رفضه لفكرة الثورة على هذه السلطة أو عصيانها أو مقاومتها. وإذا كانت أفكاره قد استخدمت فيما بعد لتأكيد سلطة الباباوات والتأسيس لدعاوهم بشأن تفوق سلطتهم على سلطة الحكام وضرورة خضوع هؤلاء لإرادة المؤسسة الدينية ورجالها، فإن ذلك لم يتحقق إلا بتفسير أفكاره تفسيراً متعسفاً ينحرف بها عن مقاصدها الحقيقية بشأن تحديد نطاق اختصاص وسلطة المؤسسات الدينية والسياسية والتمييز بين الروحي والمادي، وهو التمييز الذي كان وما زال موضع خلاف واختلاف في كثير من المجتمعات حتى يومنا هذا. ولم تكن حدود التمييز تلك لتتضح ويتم تفسيرها في العصور الوسطى لصالح سلطة الكنيسة وحسابها إلا بعد أن تولى شؤونها رجال مثل أمبروز، وظفوا جل جهودهم للدفاع عنها وحماية حقوقها واستقلالها وسلطانها، وسعوا لتوجيه ضمائر الأباطرة وسلوكهم بما ينسجم والقيم والعقائد المسيحية. وقد اتصف فكر أمبروز السياسي بخصائص لعل أهمها:

1 - عمومية أفكاره ومقولاته وشموليتها مما جعلها محلاً للكثير من الاجتهادات والتفسيرات المتعددة والمتعارضة، فلم تكن أفكاره حاسمة ومحددة بدقة بشأن طبيعة العلاقة بين الديني والمدني، الروحي والمادي، إذ كانت النصوص الأساسية في الأناجيل المختلفة غير واضحة ولا محددة في معالجتها لهذه الموضوعات، وبعيدة عن مناقشة قضايا السلطة السياسية وأدوارها وعلاقاتها الاجتماعية.

2 - تأكيده على سيادة القيم الروحية بوصفها غاية الفرد والمجتمع في العقيدة المسيحية الداعية إلى التسامح والعفو حتى عن الظالمين ونبذ العنف والتعصب.

- 3 - رفضه لمبدأ مقاومة الظلم بالقوة، ودعوته لمقابلته بالصمت والاحتجاج السلمي.
- 4 - دعوته لاستقلال الكنيسة وسلطتها الكاملة في رعاية الشؤون الروحية لتشمل بذلك حتى الحكام لأنهم من رعاياها وأتباعها.
- 5 - إعلاءه شأن الالتزامات الدينية الروحية، وتقديمه لها على الالتزامات الدنيوية المادية حتى بالنسبة للحكام ورجال الدولة.

### ثانياً: الفكر السياسي عند القديس أوغسطين

ولد أورليوس أوغسطينوس 354-430م بمدينة تاجستا بالجزائر في شمال أفريقيا، فكانت نشأته بعيدة عن مؤثرات البيئة الرومانية وقيمها وأفكارها السائدة آنذاك. درس في بدايات عمره في مدارس مدنية ثم انتقل ليكمل دراسته في مدارس قرطاجة ويمضي بعدها سنوات من عمره في إيطاليا يعيش حياة لهو وعبث. واتجه بعد أن بدأ ينضج وتتسع مداركه إلى دراسة البلاغة في قرطاجة عام 374م ثم في ميلان عام 384م، وانكب بعدها على دراسة الفلسفة أملاً في الوصول إلى الحقيقة التي أصبحت هاجساً يقلقه ويؤرقه. ولأنه عاش ودرس في بيئات حضارية وثقافية متعددة ومتنوعة، فقد كان من الطبيعي أن يتأثر بقيمتها وأفكارها على ما بينها من تباعد وتباين، وأن يمثلها ويستوعبها في شخصيته ذات البناء المركب والمختلف العناصر والأبعاد. انعكس ذلك في اعتناقه للمثالية وعقائدها الوثنية الثنوية القائمة على الإيمان بالهين متضادين متصارعين لهذا الكون، إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر، ثم تخليه عنها بعد تسع سنوات لم تثمر شيئاً على صعيد الوصول به إلى الحقيقة التي كان يتلهف للوصول إليها، فاتجه اهتمامه إلى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة/المحدثة التي ظهرت في القرن الميلادي الثالث وجمعت في إطارها بين الفلسفة الأفلاطونية المعدلة والمفاهيم الأرسطية الشرقية، وكان ينظر إلى العالم بوصفه فضلاً عن الذات الإلهية التي بمقدور الروح الإنسانية إدراكها والاتحاد بها في حالة الجذب الصوفي. وكان آخر رحلة البحث القلقة هذه، إنهاء أوغسطين لحيرته الفكرية باعتناقه للمسيحية ورسمه قسيساً عام 391م، فغدت المسيحية آخر مراحل تحوله الفكري وأقواها بعد أن احتقرها طويلاً ورفض الإيمان بعقائدها التي كان يراها أكثر تناسباً مع روح الغوغاء وطبيعتهم. إلا أن القلق والاضطراب وعدم الاستقرار لم يكن طابع حياة أوغسطين فحسب، بل كان أيضاً سمة عصره وطابع مجتمعه

اللدان حفلا بالمتغيرات السياسية والمعارك العسكرية والصراعات الفكرية والفوضى الاجتماعية. ويمكن تلخيص أبرز متغيرات ذلك العصر وتلك البيئة في:

- 1 - تفكك الحياة السياسية والاجتماعية في الإمبراطورية الرومانية وكثرة صراعات الحكام فيها وسرعة تغيرهم وانقسام الإمبراطورية إلى شرقية وغربية.
- 2 - تفكك الحياة الفكرية والدينية في الإمبراطورية الرومانية وظهور المسيحية وانقسامها إلى مذاهب مختلفة ومتعارضة شرقية وغربية.
- 3 - احتدام الصراع العقائدي الديني بين المسيحيين والوثنيين من جهة والمسيحيين أنفسهم بعد انقسامهم بين مذاهب مختلفة من جهة ثانية.
- 4 - احتدام الصراعات العسكرية بعد ازدياد الهجمات الخارجية على الإمبراطورية الرومانية الغربية حتى انتهى الأمر بسقوطها عام 410م على يد القبائل القوطية.

وباعتناق أوغسطين للمسيحية وانخراطه في سلك رجال الدين فيها، حمل على عاتقه مسؤولية نشر أفكارها والدفاع عنها مما يعني إيمانه أيضا بأفكارها السياسية ودفاعه عنها، مركزا في هذا الخصوص على تأكيد خطأ الزعم القائل بأن المسيحية مسنولة عن انهيار الإمبراطورية الرومانية وضعفها وتراجع قوتها بعد أن تسببت عقيدتها وسلوكياتها في تفكك الروابط الداخلية للإمبراطورية وزعزعة بنيانها. وقد عالج أوغسطين هذه الأفكار وعرض أسسها وتفصيلها في كتابه الأشهر "مدينة الله" الذي جاء في 22 جزءا كتبها بين 413-427م، أي أنه شرع في تأليفه بعد مضي سنوات ثلاث على سقوط روما على يد القبائل القوطية وتكاثر الاتهامات الموجهة إلى المسيحية ودورها في ذلك السقوط ومسئوليتها عنه. وتدور فكرة الكتاب بأجزائه العديدة حول قضيتين أساسيتين:

**القضية الأولى:** هي الصراع بين المسيحية والوثنية جراء تعارضهما التام وتقاطعهما الكلي، وإنكار كل منهما لعقائد الأخرى ومبادئها، وجزمها بخطأ تلك العقائد والمبادئ وبطلانها. فبعد إعلان الإمبراطور قسطنطين للمسيحية واحدة من العقائد الدينية الرسمية للإمبراطورية، ثم اعتناقه لها قبيل وفاته، هاجمت القبائل القوطية الوثنية روما وتمكنت من احتلالها وتخريبها عام 410م. وألقى الرومان الذين بقوا متمسكين بعقائدهم الوثنية بمسؤولية تلك الكارثة على المسيحية والدور الضار والسلبى لعقائدها ومبادئها التي تسببت في رأيهم في انقسام الرومان وصراعهم وضعف قوتهم وانهيار حضارتهم وهزيمة دولتهم. وتساءل هؤلاء، كيف

يمكن لإله المسيحية الوحيد القوي القادر أن يقبل بالهزيمة لروما التي آمنت به وتبنت عقيدته؟ كيف يمكن لإله المسيحية أن يقبل بالهزيمة أمام آلهة الوثنيين؟ ورداً على هذه التساؤلات المملوءة بالشك واليأس، وضع أوغسطين كتابه الذي تضمن إجاباته وتفسيراته التي رد بها على:

■ اتهامات الوثنيين ومنكري الأديان من الملحدين للمسيحية بأنها سبب القضاء على روما وهدم حضارتها، وتفنيده لمزاعمهم بأن عبادة الله تعني الحياة الطيبة والمسالمة على الأرض دون مصائب أو حوادث، لأن عبادة الكثير من الآلهة لا تؤمن للإنسان مثل هذه الحياة لا في الحاضر ولا في الماضي.

■ اعتقاد الوثنيين بفائدة عبادة الآلهة لضمان استمرار الحياة بعد الموت لأن الدين سيصبح في هذه الحالة وسيلة لتحقيق المنافع الذاتية والمصالح الشخصية، وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى تأليه الإنسان والجماعة السياسية إذا ما اقتضت ذلك مصالح الأفراد، الأمر الذي يفتح الباب أمام اختلاف الآراء بشأن العلاقة الصحيحة بين الدين والدولة اللذان يمثلان عند أوغسطين فضائين مختلفين ومتباعدين. وفي رأيه أن المسيحية وحدها القادرة على أن تجمع بين المفهوم الإلهي للفلاسفة والديانة الحقيقية، والإله المسيحي هو الإله الوحيد الذي يستطيع بناء المدينة الإلهية أي "مدينة الله".

القضية الثانية: هي توضيح تصويره لطبيعة ملكوت الرب الذي أطلق عليه اسم "مدينة الله"، وعرض فكرته عن (المدينة الإلهية) كبديل منشود للمدينة الإنسانية. ووفقاً لذلك، رأى أوغسطين أن المدينة الإلهية تتأسس في الحياة الأبدية على يد جماعة اختارها الله في مقابل المدينة الإنسانية التي تتأسس في الحياة الأرضية الزائلة على يد جماعة أخرى لتمارس فيها نشاطها الإنساني السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ويتجلى الاختلاف بين المدينتين الإلهية والإنسانية في التفرقة بين الملائكة والشياطين، ولأن المكان الحقيقي للدولة الإلهية هو السماء لذلك فهي غريبة فوق الأرض وعنها، والجماعة المرتبطة بالمدينة الإلهية والمتطلعة إليها، تنتظر الرجوع إلى السماء لإقامتها، بينما ستبقى الدولة الأرضية في مكانها حتى يوم القيامة لترتفع عندها إلى جماعة الشياطين أو الأبالسة. ويحدد أوغسطين المدينة الإلهية بدقة بأنها الكنيسة، أما المدينة الأرضية فيقول بأنها الدولة. وتوضح مؤلفاته ذلك وتكرره في مواضع عديدة منها، فعندما أطلق على الدولة اسم المدينة الأرضية، كان يقصد بذلك الدولة الواقعية التي نعيش فيها، أما الكنيسة فليست المنافس للدولة بل هي المجتمع وعاداته الروحية

المتصلة بالله لأنها مبدأ جديد للمجتمع الإنساني، لذلك فإن معظم مقولات أوغسطين السياسية لا تتعلق بالمدينة الأرضية بل بالمدينة الإلهية. لقد حاول أوغسطين في دفاعه عن المسيحية ضد اتهامات الوثنيين ورسمه لصورة "مدينة الله" أن يعيد تكييف النظرية القديمة التي تقول بولاء الإنسان لمدينتين: أولاهما المدينة التي يولد فيها والثانية مدينة الله، ملتزماً بأن يتماشى ذلك التكييف مع وجهة النظر المسيحية وأن يقدم من خلاله تمييزاً أكثر تحديداً ووضوحاً بشأن علاقة الإنسان بالمدينتين وطبيعة ولائه لهما وواجباته نحوهما انطلاقاً من طبيعة الإنسان المركبة بوصفه روحاً وجسداً، وهذا التمييز هو الذي أصبح فيما بعد حجر الزاوية في مواقف الفكر المسيحي بالنسبة للشأنين الديني والسياسي. واستخدم أوغسطين هذا التمييز كأساس لتفسيره للتاريخ الإنساني الذي رأى أنه يخضع على الدوام لاحتكاك المدينتين الإلهية والإنسانية وصراعهما، حيث تقف المدينة الأرضية في جانب تقود مجتمعا الأرضي وتحركه بدوافعه الدنيوية وحوافزه المادية التي تستهدف الثروة والقوة والسلطة، بينما تقف المدينة الإلهية في الجانب الآخر تقود مجتمعا السماوي وتحركه بدوافعه الدينية وحوافزه لروحية التي الطمأنينة النفسية والسلام والخلاص الروحيين. وبذلك فإن الأولى هي مدينة الشيطان التي تأسست ونشأت بفعل عصيان إبليس لإرادة الله وتمرده عليه وتجسدت في الإمبراطوريات الوثنية (الآشوريون والرومان في عصورهم الوثنية)، أما الثانية فمدينة الله التي أسسها المسيح، وأنقذها الإنجيل، وتجسدت في الكنيسة والإمبراطورية الرومانية بعد اعتناقها للمسيحية، وليس التاريخ إلا قصة الصراع بين المدينتين والذي ستكون الغلبة فيه في النهاية من نصيب مدينة الله القادرة وحدها على الديمومة والبقاء الأزلي والمؤهلة لتحقيق السلام.

لقد تضمنت أفكار أوغسطين هذه تصوره للأسباب الحتمية لسقوط روما لأنه ليس من مدينة أرضية/مملكة دنيوية إلا وسبيلها إلى الزوال بحكم ما في سلطانها الأرضي من عوامل القلق والانحلال والفتناء، وستبقى المدينتان (الإلهية والإنسانية) مختلطتان ومتصارعتان طالما بقيت الحياة الإنسانية وتواصلت، ولن ينتهي صراعهما إلا مع نهاية العالم يوم تسقط المدينة الأرضية ولا تبقى إلا مدينة الله أي المدينة المسيحية. ويتخذ الصراع الدائر بين المدينتين من الكون مسرحاً له، حسب منظور أوغسطين، وهو ليس مجرد صراع بين الكنيسة والدولة بل هو أوسع من ذلك وأعمق، لأنه صراع بين مفهومين مختلفين للحياة وأسلوبين متعارضين للعيش فيها:

الأول: مفهوم وأسلوب المدينة الأرضية، حيث تسيطر الأنانية وتغلب شهوة السلطة على حياة الحاضر الإنسانية وسلطاتها السياسية وأخلاقيها وتاريخها، وعندما ينظر أوغسطين إلى هذه الحاضرة بصفاتها حاضرة مدنية، فإنه يراها ويعرفها بأنها تعددية شعب يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها في نفس المصالح. وقد بين أوغسطين بأنه لا توجد من حيث المبدأ حاضرة أرضية كاملة، لأن أية حاضرة أرضية ينطبق عليها تعريف الحاضرة الكاملة ستكون حاضرة إلهية لا أرضية، وأن كل مجتمع منظم وفقاً لقانون وضعي يفترض أن يكون من الناحية العملية مجتمعاً سياسياً منظماً أي دولة.

الثاني: مفهوم وأسلوب المدينة الإلهية، حيث تشيع فيه محبة الله، وتهيمن عليه روح العطاء والتضحية وإنكار الذات، وهذه المحبة الربانية هي قاعدة تنظيم المدينة ومركز حياتها، وهو ما كان سائداً في الحاضرة السماوية التي سبقت مجيء المسيح (القدس) والتي أصبحت تتمثل بعد مجيئه في جماعة المسيحيين المؤمنين بالروح القدس ووحى الله، وليست مثل هذه الحاضرة سوى زائرة منفية في الحياة الدنيوية على حد تعبير توشار وجماعته.

ويتقسم الجنس البشري إلى نوعين وفقاً لرؤية أوغسطين وتصوراته:

النوع الأول: من يعيشون كبشر ويكابدون العقاب الأبدي مع الشيطان لجريهم وراء شهوات الجسد ومطالبه الحسية.

النوع الثاني: من يعيشون وفقاً للمنهاج الذي يرسمه لهم الله، فينالون الخلود معه ويقطنون مدينة الله مع الملائكة والقديسين والشهداء.

ولعل أبرز ما أبدعه أوغسطين واستحدثه من أفكار، تلك التي تؤكد دوام الصلة بين المدينتين الإلهية والدنيوية على الرغم من اختلافهما وتعارضهما، وعدم جعل تفضيله لمدينة الله سبباً لرفض المدينة الأرضية ومقاطعتها ولا مسوغاً للمطالبة بإلغائها والقضاء عليها، وقوله بإمكانية انتقال أهل المدينة الأرضية إلى المدينة السماوية، وارتقاء الحاضرة الأرضية وبلوغها مرتبة الكمال مشروطاً لذلك وجود هيئة أرضية ترشدتهم سواء السبيل وتقودهم إلى طريق الخلاص، وهذه الهيئة هي الكنيسة لأنها ذلك الجزء من المدينة الإلهية المقيم على الأرض مؤقتاً بوصفه أسيراً أو غريباً، لكنه يستمد حيويته في أسرهِ وغربته من قوة عقيدته وعمق إيمانه. ويوجب أوغسطين على الحاضرة الأرضية اعتناق المسيحية إذا ما هي أرادت بلوغ الكمال، ليربط من هنا وعلى هذا الأساس بين السلطة السياسية

والإرادة الإلهية على مستويين على حد قول توشار وجماعته:

**المستوى الأول:** هو المصدر الإلهي لكل سلطة، لأن مبدأ السلطة ينبثق من الله وإرادته، وأن قانون الطبيعة وإن كان لا يعطي للإنسان سلطاناً على الإنسان، لكنه يفرض على الإنسان التحالف مع أمثاله واختيار الأفضل من بينهم للحكم والزعامة دون أن يكون هذا الاختيار كافياً بحد ذاته لإضفاء الشرعية على ممارسة هؤلاء لسلطة الحكم والزعامة. ويوضح أوغسطين أن الرؤساء يستمدون وظائفهم في الحقيقة من تفويض الإرادة الإلهية، وليس من الحظ أو الانتخاب أو الوراثة كما قد يتوهم البعض، وعلى هذا الأساس، فإن الله لا يعنى بشكل خاص لا بالنظام ولا بشخص الرئيس، تاركاً للمسببات الثانوية قضية التفضيل والاختيار، ولكن جوهر السلطة الكامن في هذه الوظائف هو الأمر الذي تعود ولايته في النهاية للمشيئة الإلهية.

**المستوى الثاني:** هو العلاقة الخاصة بين السلطة والإرادة الإلهية، فكون الله تعالى هو الفاعل والمنظم لشؤون الحياة والعالم، يجعل من المستحيل أن نتصور أنه سيترك ممالك الأرض خارج قوانين العناية الإلهية. وينظر أوغسطين هنا إلى الشأن السياسي السلطوي في الحياة الاجتماعية من منظورين مختلفين لكنهما يقومان لديه على أرضية واحدة مشتركة، فهو يرى من جهة أن الله يعطي لكل حكم وحاكم شرعيته دون أن يضمن ممارسته لسلطته بشكل سليم وصحيح تماماً، ويرى من جهة ثانية أن العناية الإلهية ترعى كل عمل سياسي محدد بذاته، دون أن تعطيه، وبصورة خاصة، صفة الأعمال المسيحية الحقنة.

وبهذه الطريقة أكد الفكر المسيحي، في أنموذجه الأوغسطيني، خضوع كل شيء وحدث لإرادة الله ومشيبته، وجعل الله مبدأ السلطة والإدارة الغامضة للأحداث، وأنه يجنب المسيحية حمل الوزر الأخلاقي لهذا الحدث أو ذلك، فكان ذلك رد أوغسطين البارع والحاسم على المنظرين الوثنيين مما أتاح له تبرة المسيحية والمسيحيين من مسؤولية سقوط روما وخرابها.

وبعد أن يبيّن أوغسطين مفهومه لطبيعة السلطة وأصلها الإلهي ومصدر شرعيته المقدس، ويفسر ظاهرة انحطاط الأمم واضمحلال الحضارات بابتعادها عن أصولها الأولى وخضوعها للغرائز والشهوات. ينتقل إلى التأكيد على أن الدولة/السلطة السياسية المؤسسية لا تنشأ عن عقد إرادي مجرد ولا عن الخطيئة الإنسانية الأولى، بل أن منشأها هو الطبيعة الإنسانية والغرائز الكامنة فيها والتي



تجعل الدولة وسلطتها ضرورية ولازمة للحياة الاجتماعية. ويبدو أوغسطين متأثراً في هذا التفسير بالتراث اليوناني في أنموذجه الأفلاطوني والأرسطي وبعيداً عن مؤثرات التراث الديني المسيحي.. فقد رفض فكرة الخطيئة الإنسانية الأولى كأصل للسلطة ونشأة الدولة، مرجعاً هذا الأصل في الدولة الواقعية الإنسانية الكاملة (دولة المثل الأعلى المسيحي) إلى الله مباشرة، إلا أنها وإن كانت عنده دولة دينية، فهي ليست دولة دينية خالصة ومطلقة، لأنها تجمع في داخلها بين البعدين الديني والمدني، وبذلك تتجه أهدافها ومهامها الأولى وجهة دينية على أساس أرضية اجتماعية مدنية تعمل عبرها على تحقيق السلام والعدالة على الأرض للجميع. وتتأسس آلية عمل السلطة السياسية في هذه الدولة على علاقة الشراكة والتكامل الوظيفي بين الدولة والكنيسة، حيث تشرف الكنيسة على الدولة وتوجهها إلى الحياة الآخرة، والدولة تساعد الكنيسة في تحقيق أهدافها في الوصول بالناس إلى الخلاص والنجاة الأبديين. وأوغسطين وإن لم يدع صراحة إلى الدمج بين الكنيسة والدولة/الدين والسياسة، إلا أنه حدد لكل منهما وظيفة مكملة لوظيفة الأخرى، وهدفاً مشتركاً يدور حول خلاص الروح من عبودية الجسد لتحقيق العدالة ويعم الأرض السلام الأبدي. ويؤكد أوغسطين بشأن وظيفة السلطة، أن حياة الإنسان العاقل يجب أن تكون حياة اجتماعية، وأن كل إنسان اجتماعي عاقل يتطلع لتحقيق السلام، وتقوم الدولة بدور حميد في الحياة الدنيوية بتحقيقها للسلام الاجتماعي، وبفضل تحقيق الدولة وضماتها لهذا السلام الاجتماعي، ينعم الإنسان بخيرات حياته الدنيوية، وتمهد أمامه السبل لتأدية طقوسه الدينية ونيل خلاصه الروحي لينعم بخيرات حياته الأخروية، وبذلك يكون سلام الدولة مؤقتاً وغايته شد أزر الإنسان في سعيه لدخول مدينة السماء حيث ينال هناك السلام الدائم والأبدي. وواضح هنا أن القديس أوغسطين يقصد بالسلام، العلاقة القويمة بين المرء وربه وليس مجرد إنهاء المنازعات بين الناس، لأن ذلك أقرب إلى معنى العدالة التي هي لديه قوام كل شيء وبدونها لن يتحقق السلام، فإذا انتفت العدالة في دولة، على حد قوله، تحولت إلى عصابة من اللصوص. وبذلك مزج أوغسطين المثالية المسيحية بفكرة أفلاطون عن العدالة ورأي أرسطو عن الحياة الفاضلة مما يوضحه موقفه من الرق. حيث يقرر بأن الله خلق الإنسان على صورته ليصبح سيد المخلوقات غير العاقلة لا ليصبح سيداً على إخوانه من البشر، أي أن الرق لديه ليس نتيجة لطبيعة الإنسان كما خلقها الله، ولكنه نتيجة ترتبت على خطيئته وعقاب له على خطاياها أو علاج لها، لذلك فإنه يهيب بالأرقاء أن يخدموا سادتهم بإخلاص وتفان. ولاقتراح تحقيق العدالة

عند أوغسطين بوجود دولة مسيحية، فقد دافع بقوة عن رأيه في وجوب اعتناق مجموعة الأمم للمسيحية لإيمانه بأن الدولة تعجز عن إقامة العدالة ما لم تكن مسيحية، وأن من المبالغة الزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطي كل ذي حق حقه إذا كانت هذه الدولة نفسها غير مسيحية ولا تعطي الله حقه في العبادة.

لقد دفعت هذه الآراء بأوغسطين إلى القول بأن إمبراطوريات ما قبل ظهور المسيحية، كانت دولاً ولكن بالمعنى الضيق المحدود، لأنها ما كانت تستطيع أن تكون دولاً بالمعنى الشامل الذي جاءت به المسيحية، فالدولة الحققة هي التي تقوم عقائدها على تعاليم المسيح وتحافظ على هذه العقائد والتعاليم، وسيتجه كل مجتمع مسيحي بفضل عقائده إلى حياة تسمو فيها العناية بالروح على العناية بأي شيء آخر ليسهم هذا المجتمع بنصيب وافر في تحقيق الخلاص القائم على طهر العقيدة ونقاؤها. ويؤكد سباين في هذا الخصوص، صحة ما ذهب إليه "جيمس برايس" من أن نظرية الدولة الرومانية المقدسة، قامت على أسس مدينة الله كما نادى بها أوغسطين، وهو يستنتج من ذلك أن الدولة تصبح عنده منطقياً مجرد "درع دنيوي" مهمته حماية الكنيسة. وكان شكل السلطة في هذه الدولة شكلاً إمبراطورياً، أما تداول السلطة فيها فلم يأخذ حيزاً يذكر في أفكار أوغسطين وانشغالاته السياسية التي سيطر عليها مبدأ الطاعة المسيحية وفرض عليها سلطانه.

لقد تجاوز فكر أوغسطين ما سبقه وعاصره ليصبح فكراً حول التاريخ والحاضرة/المدينة منتهياً، كما ذهب توشار وجماعته، إلى رؤية سياسية أغرقت حق الدولة واستوعبته واحتوته في حق الكنيسة التي تفترض فيها هذه الرؤية أن تتحمل مسؤولية قيادة مجموعة الأمم المسيحية. وأصبح هذا التصور فيما بعد ركناً أساسياً في بنية الفكر السياسي المسيحي من العصور الوسطى وحتى الحديثة، الأمر الذي جعل فكر أوغسطين السياسي يقف على مفترق الطرق بين عالمين مختلفين وفكرين متباعدين، العالم والفكر القديم الوثني والعالم والفكر الجديد المسيحي مما أتاح له فرصة نقل تراث العالم الغربي القديم إلى العالم الغربي الجديد الذي استولده المسيحية. ولأن أوغسطين عاش انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية وسقوطها، فقد تاق إلى قيام إمبراطورية جديدة، تستند إلى أسس مسيحية، وتوجهها الكنيسة ويسودها العدل والسلام.

## ثالثاً: الفكر السياسي عند البابا جلاسيوس الأول

تميز الفكر السياسي المسيحي الوسيط، في زمن آباء الكنيسة الأوائل، بتبنيه فكرة ازدواجية أسس تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها وتوجيهها، بقصد المحافظة على أعظم منظومتين للقيم الأخلاقية (الدينية والمدنية)، لتكون شؤون الروح والخلاص الأبدي من اختصاص الكنيسة ومسئوليتها التي يتولاها رجال الدين، وشؤون الجسد والحياة المدنية والمحافظة على الأمن والسلام من اختصاص الحكومة المدنية السياسية ومسؤولية مؤسساتها التي يتولاها عمال الحكومة ومأموروها، وافترض ذلك الفكر أن تسود بين هاتين المنظومتين علاقة أساسها التكامل والتعاون والتساند. لقد ساعد على تقوية الكنيسة وتوسيع أدوارها الاجتماعية، انتشار المسيحية، واعتناق الحكام لها ومن ثم تحولها لتصبح ديناً رسمياً للدولة، ومهد ذلك الطريق أمام العقل المسيحي الوسيط للاعتقاد بأن على الأباطرة والملوك أن يتوجهوا إلى الباباوات (آباء الكنيسة) عندما يتعلق الأمر بالعقيدة الدينية وشؤون الحياة الأبدية، مثلما أن على الآباء الكهنسيين أن يتوجهوا إلى الحكام ليحتموا بسلطانهم وسلطانهم عندما يتعلق الأمر بالحياة المدنية وشؤونها الدنيوية، لتكتفي كل مؤسسة وسلطة منها بدورها الخاص وحدود ميدانها المميز دون أن تفكر بخنق الأخرى أو التضيق عليها ومحاصرتها. ونشأ من هنا وعلى هذا الأساس تفسير جديد لعلاقة المؤسستين الدينية/الكنيسة والمدنية/الدولة عرف منذ ذلك الوقت باسم (نظرية السيفين) التي ظهرت في القرن الميلادي الخامس في مؤلفات البابا جلاسيوس الأول. وتفيد خلاصة هذه النظرية بأن الإرادة الإلهية فرضت على المجتمع الإنساني الخضوع لسلطتين (روحية وزمنية)، يتولى رجال الدين مسؤولية الأولى وسلطاتها، ويتولى رجال الدولة مسؤولية الثانية وسلطاتها على أن تكون إدارة هاتين السلطتين ومؤسساتهما طبقاً للقانونين السماوي والطبيعي. وحدد جلاسيوس الأول في إطار نظريته هذه العلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية/الكنيسة والدولة بوصفها علاقة انفصال في الطبيعة والاختصاص والتنظيم، وهو ما لا يجيز في رأيه الدمج بينهما مستكملاً بذلك ما كان قد بدأه أوغسطين من دفاع عن العقيدة المسيحية ضد اتهامات الوثنية ودعاوى الهرطقة (المسيحيون المخالفون لمذهبه) بدعوته لاستقلال الكنيسة عن الدولة وتوازن العلاقة بينهما كسيفين متكافئين ومتوازنين. وعلى الرغم مما يراه توشار وسباين من أن الأصول الأولى لنظرية السيفين ومعها أفكار البابا جلاسيوس الأول، تعود إلى القديس أوغسطين الذي انتشرت أفكاره

وتحولت إلى مدرسة فكرية عرفت باسم 'الأوغسطينية السياسية'، فإن جلاسيوس الأول هو صاحب الفضل الأول في تحديد طابعها الخاص وإبراز ملامحها المميزة، حيث كانت أول نصوصها رسالته إلى إمبراطور القسطنطينية (أناستاز) التي عرض له فيها رأيه حول وجود سلطتين مختلفتين ومستقلتين تحكمان العالم حكماً سيادياً هما (السلطة الدينية لرجال الدين والسلطة المدنية للحكام). حيث يقول جلاسيوس في هذه الرسالة:

"ولكن سلطة الأبحار تزداد أهمية بمقدار ما يتوجب عليهم في يوم القيامة، أداء الحساب أمام الله السيد، عن الملوك بالذات. وبالفعل، كما تعلم أيها الابن البار السموح، إنك تحكم الجنس البشري بشرف منصبك، ولكنك مع ذلك تحني الرأس باحترام أمام الأبحار في الأشياء الدينية، لأنك تنتظر منهم، وأنت تتناول القربان الإلهي، وسيلة خلاصك. وأنت، مع تحكّمك بهم، تعلم أيضاً أنه يجب الخضوع للنظام الديني بدلاً من توجيهه، وتعلم أيضاً فيما تعلم، أنك تابع لحكّمهم عليك، وأنه يجب عليك ألا تحاول إخضاعهم لإرادتك".

وقد رأى جورج سباين أن جلاسيوس الأول أوضح للإمبراطور أن إرادته يجب أن تخضع لإرادة القساوسة في المسائل الدينية، وأن عليه أن يتعلم في هذه المسائل، لا أن يُعلّم. ويترتب على ذلك أن الكنيسة ورجالها، وهي الجهة المختصة بالشؤون الدينية، تتمتع بكامل السيادة والاستقلال في نطاق مسؤولياتها واختصاصها، وأنها تحكم نفسها بنفسها ولا أحد يحكمها من خارجها، حتى ولا الحكام أنفسهم، وأن مسؤوليات القساوسة أثقل من مسؤوليات الحكام بحكم مسؤوليتهم أمام الله يوم الحساب عن أرواح المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. وعلى هذا الأساس، جعل جلاسيوس الأول محاسبة رجال الدين ومحاكمتهم، على الأقل في إطار واجباتهم الروحية، من مسؤولية المحاكم الكنسية لا المحاكم المدنية. ويستند هذا المبدأ الإجرائي التنظيمي من الناحية الفكرية، كما رأى سباين، إلى تمييز القديس أوغسطين بين الشائنين الروحي والزمني، وفكرته حول الفصل بين سلطاتهما، استناداً إلى أن الجمع بين السلطتين في يد واحدة، يمثل في تصوره، تقليداً وثنياً سقطت كل مرتكزاته ودواعيه بعد ظهور المسيح، ولو حدث وتمت العودة إليه من جديد، فسيكون ذلك تحالفاً صريحاً مع الشيطان، مادام المسيح قد أمر بالفصل بين السلطتين، تقديراً منه لضعف النفس البشرية، وتقيداً لكبرياتها وغرورها، لذلك فإن السيد المسيح، هو آخر من جمع

بينهما، لأنه كان (القس والملك) في آن واحد، وإن كان انفصال السلطتين بعده لا ينفي حاجة كل منهما للأخرى. ويقول جلاسيوس في هذا الشأن "إن الأباطرة المسيحيين يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة، والأساقفة يحتاجون للانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية"، وعليه فليس هناك ما يبيح لأي من السلطتين التدخل في شؤون الأخرى أو اختصاصاتها. ويعلن جلاسيوس في هذا الخصوص أن المسيح نفسه كان ملكاً وكاهناً، إلا أن معرفته بضعف الطبيعة البشرية دفعته إلى الفصل بين هذين الدورين وسلطاتهما ليضع بين يدي السلطة الدينية كل ما يتصل بروح الإنسان ومعتقداته الدينية، ويضع بين يدي السلطة السياسية كل ما يتصل بإدارة الحياة المادية والشؤون الدنيوية مع بقاء العلاقة بين المؤسستين قائمة ومتجسدة في كونهما تستمدان سلطاتهما من الله، ليؤكد بذلك استقلال كل منهما عن الأخرى واختلافها في نطاق الاختصاص دون إنكار الارتباط والتواصل المتحقق بينهما في الوقت ذاته. ويؤكد جلاسيوس أن تعاليم المسيحية، قضت بأن لا أحد بمقدوره الجمع بين القداسة الدينية والقوة السياسية، لأن الله، على حد قوله، جعل للمجتمع الإنساني رئيسين (البابا والإمبراطور)، وسلطتين روحية يتولاها القساوسة وزمنية يتولاها الملوك. وإذا ما كانت نظرية السيفين قد أعلنت استقلال المؤسستين الكنسية والسياسية وسيادة كل منهما في حدود اختصاصها ومسؤولياتها، فإنها قد أعلنت أيضاً اتصالهما وتكامل أدوارهما وضرورة تعاونهما. وبذلك أصبحت هذه النظرية قرينة لكل أنموذج فكري لعلاقة الاستقلال والاتصال المتوازنة بين طرفين أو قوتين، وغدت تقليداً فكرياً شائعاً ومقبولاً منذ مستهل العصور الوسطى وحتى القرن الحادي عشر للميلاد، وأضحت أيضاً نقطة انطلاق لبحوث مؤيدي فكرة التعايش السلمي بين السلطتين الدينية والسياسية في العالم المسيحي الغربي، بعد أن استعر بينهما الصراع بشأن أحقية كل منهما في السيطرة على الأخرى والتحكم بها أثناء القرن الحادي عشر وبعده، مثلما كانت تلك النظرية المثل الأعلى للمعتدلين من دعاة توازن السلطتين أبان احتدام الخلاف والمنافسة بينهما.

والملاحظ هنا أن جلاسيوس لم يتعرض لموضوع الجهة المختصة بتعيين الطابع الغالب على الحياة وهل هو طابع ديني أم سياسي، مكتفياً في هذا الخصوص بتصور وجود سلطة ثنائية تتعاون في إطارها مؤسستا الكنيسة والدولة لإنجاز وظائفهما، ومستبعدا حدوث صراع مباشر وصریح بينهما لإيمانه بأن المنطق يفرض عليهما هذا التعاون لحاجة كل منهما إلى الأخرى واعتمادها عليها

في إنجاز الكثير من وظائفها وتحقيق العديد من أهدافها دون تدخل أي منهما في شؤون الثانية وسلطاتها ومسؤولياتها. ولكن نظريته هذه وفكرتها الجوهرية حول استقلال السلطتين الدينية والسياسية عن بعضهما واتصالهما في آن واحد، لم تمنع وقوع الصراع بين المؤسستين الكنسية والحكومية واشتداده وتفاقمه في الحقبة الممتدة بين القرنين العاشر والثاني عشر مما دفع بأصحاب نظرية عدم توازن العلاقة بين المؤسستين، من رجال الكنيسة والدولة على حد سواء، إلى التعنيم على آراء جلاسيوس وأفكاره ليستطيع كل منهم أن يستأثر لنفسه ومؤسسته بالسلطة والسيادة، ويفرض على الطرف الآخر طاعته والخضوع لإرادته. وقد اشتمت المؤسساتان في صراع مرير طوال القرون الوسطى، خاضه العديد من آباء الكنيسة وطائفة من ملوك فرنسا وأباطرة ألمانيا، وكان البابا غريغوري أحد من خاضوا هذا الصراع على الصعيد النظري ووضعا في هذا الشأن الكثير من الأفكار السياسية المهمة.

#### رابعاً: الفكر السياسي عند البابا غريغوري الأول الكبير

عاش البابا غريغوري الأول الكبير 540-604م في القرن السادس للميلاد فعاصر غزوات القبائل الغربية الهمجية واستيلائها على الإمبراطورية الرومانية الغربية، وانفرد حينها بالدعوة السياسية لطاعة الحكام ولو كانوا طغاة ظالمين بما يمثل عودة لأفكار القديس بولس واستمرارا لها. وتجد دعوة غريغوري هذه تفسيرها، كما ذهبت بعض الآراء، في الضعف والانحلال الذي دب في أوصال الإمبراطورية الغربية وما كانت تعانیه من الغزوات الخارجية التي جعلت وجودها واستمرارها موضع شك وتساؤل، فضلاً عن انتشار المذاهب المسيحية المختلفة واحتدام الصراع بينها، وظهور قوة جديدة منافسة للكنيسة والإمبراطورية في آن واحد هي الإسلام (عقيدة وكياناً اجتماعياً سياسياً) مما دفع بالبابا غريغوري إلى العمل على الصعيد الفكري لتعضيد سلطة الحاكم بسلطة رجل الدين. ويعتقد جورج سباين أن أقوى الحجج المؤيدة للدعوة لطاعة الحكام والخضوع لسلطتهم وإرادتهم، تضمنتها أعمال البابا غريغوري الكبير الفكرية، أقوى الباباوات في تلك الحقبة وأجددهم بلقب (أب بابوية القرون الوسطى) الذي أطلق عليه. فقد دافع غريغوري بنجاح عن الإمبراطورية ضد أعدائها، وسخر أفكاره لخدمة العدالة والحكم الصالح، ليرفع من قيمة الكنيسة في روما وهيبتها. لكنه وجد نفسه مضطراً، وهو يفعل ذلك، إلى أن يضطلع بنفسه بمسؤوليات الحكم السياسي إلى

جانب مسؤولياته الدينية بسبب ضعف الحكام المدنيين، وإن بقي على الرغم من ذلك الوحيد من آباء الكنيسة الذي دافع عن قداسة الحكم السياسي ودعا إلى طاعته ولو طاعة سلبية.

وتقوم وجهة نظر غريغوري في هذا الشأن على أن للحاكم السيئ الحق في طاعة رعاياه، على أن تكون هذه الطاعة صامتة وسلبية، وهي وجهة النظر التي لم يشاركه أحد من آباء الكنيسة في تأسيسها والدفاع عنها بنفس القوة والحماس. إذ أن مؤلفاته عن الحكم الرعوي التي يحدد فيها ما يتوجب على القساوسة أن يبشروا به رعاياهم، تؤكد أيضاً وبشكل واضح وصريح أن على الرعايا ليس مجرد الطاعة فحسب، بل وأن يمتنعوا أيضاً عن نقد حكامهم أو محاولة تقويم أسلوب حياتهم أو محاسبتهم على ما يفعلونه، فيقول في هذا الشأن:

"فما ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان، حتى ولو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم، ومع ذلك، فإن أقل ما ينبغي إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم، أن يتجه القلب في أسف وخشوع، إلى الندم والاستغفار، التماساً لعفو السلطة العظمى التي ما كان الحاكم إلا ظلها في الأرض".

وكان هذا التصور لقداسة الحكام والحكومة، استجابة طبيعية ومنطقية لظروف عصر اندلعت فيه الفوضى، وتفاقم سوء الأحوال إلى درجة أصبحت معها نتائج هذه الفوضى أعظم خطراً على الناس من خطر تحكّم الأباطرة في الكنيسة وسيطرتهم على مقاليدها. وعلى الرغم من عظم السلطة الدينية والدينية التي كان يحوزها البابا غريغوري ويمارسها، فإن تقديره لأهمية السلطة التي يتمتع بها الحكام وضرورة طاعة رعاياهم لهم، وما كان يتصف به شخصياً من صفات المرونة والدبلوماسية، جعله ذلك كله، يوجه لأباطرة وملوك عصره خطاباً مرناً ودبلوماسياً، تجلّى في حالات احتجاجه على أوامر هؤلاء الحكام، وهو الاحتجاج الذي كان، كما رأى جورج سباين، لا يحمل أي تعبير عن رفض غريغوري طاعة هذه الأوامر أو عصيانه لها. ويتأسس احتجاج غريغوري على أوامر الأباطرة مع تأكيده على طاعته لهم، على أن الإمبراطور يملك سلطة الأمر بما يشاء حتى وإن لم يكن ذلك الأمر قانونياً، طالما هو مستعد لتحمل مسؤولية أوامره وإن أدت هذه المسؤولية إلى تعرضه لللعنة الروحية، لأن سلطة الحاكم ليست مستمدة من الله فحسب، بل هي أيضاً أعظم سلطة على الأرض فيما خلا

سلطة الله، وهذا في رأي غريغوري ما يجعل مصدر سلطة الحكام إلهياً مقدساً، لذلك لا قيد على سلطتهم من خارج ذاتهم وإرادتهم إلا القيد الذاتي الأخلاقي الديني الذي يفرضونه هم على أنفسهم، ويتولد عن هذا القيد ما يسميه سباين "العلاقة بين الله وضمير الحاكم".

وتمثل أفكار البابا غريغوري إحياءً لأفكار القديس بولص التي تُعدُّ المصدر الأصولي الأول لنظرية الحق الإلهي للملوك، حيث يتابع غريغوري التبشير بهذه الأفكار، ويدافع عنها بقوة تزيد على قوة دفاع القديس أوغستين عنها، معلناً أن على الرعية واجب ديني بالطاعة السلبية لحكامهم دون نقد أو همس بشأن سلطاتهم التي أعطاها الله لهم حتى ولو كانوا مستحقين اللوم فعلاً، لأنهم ليسوا مطالبين بتفسير أعمالهم إلا أمام الله، والنقاش الوحيد في هذا الشأن يجري بين ضمائرهم وبين الله وليس لرعاياهم أي نصيب في ذلك. ويؤسس هذا لفكرة قدسية سلطة الحكام بشكل جازم ونهائي وإلى الحد الذي يجعل النظرية الدينية للسلطة المطلقة للحاكم السياسي تستند إلى أفكار غريغوري على الدوام وتعود إليها وتأخذ عنها باستمرار. ورأى جان توشار وجماعته أن غريغوري الأول الكبير، وسع المبادئ التي سبق ووضعها جلاسيوس الأول لتنظيم العلاقة بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، منجزاً صياغة ما سمي "المفهوم الوزاري للسلطة السياسية/الزمنية (سلطة الأباطرة والملوك)، جاعلاً من المؤسسة السياسية الحاكمة جهازاً وزارياً تابعاً للمؤسسة الدينية الكنسية على أساس أن "أجهزة السلطة المدنية ليست إلا مصلحة من مصالح حكومة الكنيسة".

ولكن غريغوري، كما يقول توشار وجماعته أيضاً، لم يتصرف بهذا الشكل مع الإمبراطورية الرومانية والملوكيات غير المتحضرة، فهو موظف قديم في روما، وشاهد عيان على عظمتها وأحد رعاياها الخاضعين لسلطانها والمحتفظين باحترامهم التقليدي لها، وعلى هذا الأساس وضع أفكاره وصاغها بدبلوماسية غالباً وبتواضع أحياناً دون أن يتخلى عن شدته وصلابته. فقد كان يرى أن على الإمبراطور "أن يحمي بعناية فائقة السلم والإيمان"، ويتحمل مسؤولية ذلك في ميدانه الخاص، أي أن عليه ضمان سلام الدولة وسلام الكنيسة على الأرض وهما عنده مرتبطان. ويوضح غريغوري في إحدى رسائله إلى الإمبراطور، شريكه في السلطة والعرش، "لقد أعطي الحكم من الله العلي إلى سيدين على الناس لكي يساعدا الذين يريدون فعل الخير، ولكي يفتحا السبيل واسعاً إلى السماء، ولكي تكون مملكة الأرض في خدمة مملكة السماء". إلا أن الحكام عند



غريغوري ليسوا في مرتبة واحدة، والسلطة الملكية الصالحة مشروطة بوظيفتها، فهو يؤكد "أن الملك ليس بذاته أمراً عجيباً لأن الكثيرين يملكون، لكن المهم هو أن تكون ملكاً كاثوليكيّاً"، ولكي تكون سلطة الملك صالحة، فيجب أن تكون وظيفتها الأولى وظيفة دينية أخلاقية، والعمل الأول للسلطة الملكية الصالحة هو "قمع الخطيئة ومنع اختلاط النظام السياسي بالنظام الأخلاقي"، وهو ما توضحه رسالته إلى ملكة أسبانيا التي قال فيها "إن الحبر يوضح أن عليها أن تشدد في حفظ الأخلاق في مملكتها، فعلى الملكة في حال وجود عصاة أو زناة أو سُراق مجرمين من أي نوع، أن تسارع في عقوبتهم حتى تخفف من الغضب الإلهي". ويوضح في رسالة أخرى رؤيته لعلاقة التبعية بين السلطة الزمنية للملوك وسلطة البابا الدينية، مؤكداً أن السلطة السياسية الزمنية تعكس ضرورتها وتجسدها بفرضها بالرعب والانضباط مما يعجز رجال الدين عن فرضه بالكلام، مرجحاً بذلك سلطة الكنيسة على سلطة الدولة، وهي الدعوة التي انطلقت من نظرية السيوف وانتهت بترجيح سلطة الكنيسة، ووجدت لنفسها أنصاراً اجتهدوا في التأسيس لأفكارها بعد البابا غريغوري كان أبرزهم "القديس برنارد وجون سالسبوري".

لقد تصور "القديس برنارد" أن السيوف (السلطتين)، يتجسدان في القوتين الروحية والمادية، وهما ينتميان في رأيه إلى الكنيسة، فإذا كان للكنيسة الحق في أن تسحب سيف القوة الروحية وتستخدمه بنفسها، فإنها تخول للدولة حق سحب واستخدام سيف القوة المادية نيابة عن الكنيسة، هكذا يكون السيوفان الروحي والمادي في يد رجل الدين، فيستخدم السيوف الروحي بنفسه، ويتخلى للإمبراطور عن حق استخدام السيوف المادي نيابة عن رجل الدين وبأمره. واستند إلى هذا الرأي لاحقاً البابا أنوسنت الثالث وتمسك به إدراكاً لحاجة الكنيسة إليه، لأن حرية الكهنة لن تكون موضع اهتمام ورعاية أحد ما لم تكن للكنيسة سلطتها في كل النواحي الروحية والزمنية على حد سواء، فإذا كان القمر يستمد نوره من الشمس وهو أصغر منها حجماً، فالسلطة الملكية الزمنية تستمد قوتها وشرعيتها من سلطة الكنيسة الروحية وهي أصغر منها حجماً.

وسار في الاتجاه ذاته فيما بعد جون سالسبوري، مؤكداً قوة السلطة الروحية، واستمداد السلطة السياسية لسلطانها وقوتها من السلطة الكنسية، لأن السلطتين الروحية والزمنية/الدينية والسياسية كلاهما تنتميان إلى الكنيسة وتنبعان منها، فالأمير يستمد سلطته ويستلم سيفه من سلطة الكنيسة التي يكون لها بذلك

حق استرجاع سيفه/سلطته منه لأنها هي التي منحت له أصلاً، وهي قادرة على أن تفعل ذلك إذا ما خرج أصحاب السلطة السياسية/الزمنية عن مبادئ القانون الإلهي وقواعده. ويقول سالسبوري في هذا السياق، إن السلطة السياسية يجب أن تخضع لإرادة الله التي يجسدها رجال الدين، لأنهم هم الذين يعرفون وصايا الله وتعاليمه، ويمثلون سلطته وإرادته على الأرض، وعلى هذا الأساس فإن الحاكم لا يُعدُّ شيئاً يذكر إذا لم يخضع لسلطة الكنيسة ورجالها، وهو يشرح هذه الفكرة بمقارنته بين الجسد الإنساني والجسد السياسي، فكما أن قدرة الجسد الإنساني مرهونة بحالة أعضائه وكفاءتها وانسجامها، فإن قدرة الجسد السياسي هي أيضاً مرهونة بحالة أعضائه وكفاءتها وانسجامها، فالأقدام في الجسد الإنساني هي العمال والفلاحين في الجسد السياسي، والأيدي هي الجيش، والمعدة هي الإدارة المالية، والقلب هو مجلس الأعيان (الضباط والمستشارون)، والرأس هو الأمير، أما روح ذلك الجسد وحياته فهي الدين الذي يحرك الجسد ويجب على الأمير أن يسمع مشورته ويأخذ بها. وتتلخص آراء سالسبوري التي تؤكد ترجيحه لسلطة الكنيسة في:

- 1 - إن تنظيم الدولة يجب أن يتم وفقاً لتنظيم الكنيسة.
- 2 - إن الكنيسة مدعوة للاتحاد مع الدولة لحكم العالم وخلص النفس الإنسانية.
- 3 - إن مهمة المفكر السياسي هي تنمية روح المسؤولية عند الملك ومستشاريه، لأن هؤلاء هم أدوات الإرادة الإلهية لإنقاذ الناس من الخطايا، فالإنسان يفقد مغزى وجوده ومعناه إذا كان دون خطيئة.
- 4 - إن المفكر السياسي هو الذي يحدد طبيعة الحاكم المثالي، ويوضح له قواعد الحكم المثالية، وعليه أن يأخذ بنظر الاعتبار الحاكم المستبد المتسلط على دولته ورعاياه بالقوة والقهر. فإذا كانت طاعة الملوك الشرعيين العادلين واجبة على الرعية، فإن الثورة على الملوك المستبدين، وقتلهم إذا لزم الأمر، هو الآخر أمر يجب على الرعية القيام به، وهذا الرأي من أكثر الآراء جراءة وصراحة في تأكيدها على حق الشعب في الثورة ضد الطغاة.
- 5 - إن الملك العادل يحكم لمصلحة رعيته ووفقاً لأحكام القانون، بينما يحكم الطاغية لمصلحته مستخدماً في ذلك القوة والبطش دون احترام القانون أو تطبيق لأحكامه، والقانون هنا هو القانون الإلهي الذي هو مصدر كل القوانين الوضعية وأساس وجودها وشرعيتها، وعلى الأفراد أن يعرفوا قانون

الله وأحكامه، فإن كانوا أميين فعليهم أن يطلبوا من الكهنة قراءته لهم  
وتعريفهم به.

ويتضح مما تقدم أن غريغوري ومعه برنارد وسالسبوري، وسبقهم إلى ذلك  
العديد من آباء الكنيسة، استخدموا منطقاً دينياً ومنظوراً إلهياً مقدساً في معالجتهم  
وتفسيرهم لظاهرة السلطة السياسية، فكان أن أصبح الفكر السياسي المسيحي  
الوسيط فكرياً سياسياً ديني المبادئ والمرتكزات والأهداف، لكنه فكر تميز أيضاً  
بطابعه المتناقض بحكم ظروف المجتمعات المسيحية وأوضاعها التاريخية التي  
كانت تعيش فيها وتخضع لمؤثراتها، وعدم وجود أصول فكرية سياسية واضحة  
ومحددة في أصل العقيدة المسيحية، توضح أسس العلاقة بين السلطتين الدينية  
والسياسية، فظهرت نتيجة لذلك أفكار مؤيدة ومعارضة بشأن موضوعات وقضايا  
سياسية واحدة مما تسبب في استمرار الصراع بين السلطتين في صور وأشكال  
متعددة بقدر ما هي متنوعة. وإذا كان هذا الصراع قد أدى إلى تطور الفكر  
السياسي في ظل الحضارتين اليونانية والرومانية بظهور مفكرين قدموا نظرياتهم  
حول المشاكل السياسية وحلولهم لها. فقد تسبب الصراع نفسه في جمود الفكر  
السياسي المسيحي الوسيط في إطار الحضارة المسيحية الغربية بعد أن لجأ هذا  
الفكر إلى المنطق الديني هرباً من مسؤولية مواجهة المشاكل السياسية بحلول  
سياسية تتناول جوانب الشأن السياسي وأوجهه المختلفة من حيث أصل السلطة  
السياسية ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وتداولها. إلا أن هيمنة المنطق الديني  
ومنظوره الغيبي على الفكر السياسي المسيحي الوسيط لم تمنع حضور المنطق  
الفلسفي والمنظور العقلي البرهاني لدى بعض أعلام هذا الفكر ورواده كما حدث  
مع القديس أوغسطين وكما سيحدث مع القديس توما الأكويني أو "توماس  
أكويناس" كما يعرف في بعض المصادر.

### خامساً: الفكر السياسي عند القديس توماس الأكويني

ولد توما أو توماس الأكويني أو توماس أكويناس 1224-1274م في  
جنوب إيطاليا، والتحق بدير الآباء الدومنيكان وهو في سن الثامنة عشر، ثم  
التحق بالدراسة في جامعة نابولي ثم كولونيا ليختار بعدها ممارسة مهنة التدريس  
الجامعي. عاش الأكويني في أواخر العصر الوسيط، فعاصر تعدد الثقافات  
والأديان والظواهر السياسية والاجتماعية، وعاش عودة الدراسات الفلسفية  
الإنسانية إلى الجامعات الأوروبية (بولونيا، باريس، شارتر، أكسفورد) مما

جعل المعرفة بالأفكار والمذاهب اليونانية والرومانية أمراً متيسراً وسهلاً المنال، فتوفرت للعقل الأوربي الوسيط عامة وعقل الإكويني خاصة، مستلزمات تشييد نظام فكري جديد قادر على الجمع بين الروح والعقل، الدين والفلسفة، المسيحية والثنية. وكان ظهور السكولائية "المدرسية" أول محاولة كبرى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية لتوحيد الوحي/النقل مع الفكر/العقل على قاعدة أولوية الدين أو الوحي أو النقل على الفلسفة أو الفكر أو العقل، أي أولوية الوحي الإيماني على الإثبات التجريبي البرهاني، وأولوية العقيدة على المعرفة. يعلل ذلك ويفسره أن جمهرة الفلاسفة السكولائيين وأبرز أعلامهم، كانوا آنذاك من رجال الدين مما أخضع عقولهم ونتائج أفكارهم لسלטان الكنيسة وعقائدها ومفاهيمها. ويعود الفضل في استحضرار الفلسفة وحضور منطقتها في فكر ذلك العصر وتأثيرها فيه إلى جهود عدد من المفكرين، كان في طليعتهم توماس الأكويني الذي ساهم بدور كبير في تطويع الفكر الفلسفي الأرسطي لمنطق الكنيسة وأهدافها ليتحقق للفلسفة الأرسطية انتصارها الذي كان برهاناً على:

- قابلية الفكر الأرسطي للتكيف مع مفاهيم العقل المسيحي وفكره اللاهوتي.
- مرونة الفكر الكنسي وقدرته على استيعاب الفكر الأرسطي وقواعده المنطقية.

ولأن تركيبة الثقافة والبناء الفكري عند الأكويني لم تأخذ من الكتب المقدسة فحسب، بل ومن المستجد من الأفكار والنظريات والموروث من الفلسفة اليونانية الأرسطية التي تعرف عليها الأكويني في صورتها المعدلة التي وضعها الفلاسفة المسلمون وخصوصاً ابن سينا وابن رشد. فقد ساهمت هذه المصادر الفكرية المتنوعة في اكتساب الأكويني للقدره اللازمة للدفاع عن المسيحية باستخدام تلك المصادر وأدواتها المختلفة وفي مقدمتها المنطق الأرسطي الذي وضعه في خدمة عقائده اللاهوتية.

وضع الأكويني كتابه (أوبرا أومنيا) في 34 جزءاً نشرت في باريس عام 1871م، وفيه يقدم فلسفة العقل الطبيعي في إطار الالتزام بالعقيدة المسيحية، أما مؤلفه الآخر (الجميع ضد الوثنيين) فيؤكد فيه أن على المسيحي أن يبدأ في التفكير في مخلوقات الله الطبيعية ليأخذ منها العبرة والموعظة فاتحاً بذلك المجال أمام التفكير الحر ومشجعاً العقل البشري على ممارسته، ومعطياً للبحث العلمي والفلسفي ما هما بحاجة إليه من الحرية وممهداً الطريق أمام العقل الحر لاكتشاف السياسة والإنسان السياسي. ولا يقف تفتح العقل الأكويني وتسامحه

عند حد الدعوة لحرية الفكر ولا عند تأكيده على إمكانية التعايش بين المسيحية والفلسفة بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بإعلانه أن المسيحية بحاجة إلى الحرية الفكرية والعمق الفلسفي لتصل إلى ما تنشده من الكمال. ويقوم فكر الأكويني ومنهجه على مبدأ الوحدة والنظام في كل شيء، فالمعرفة عنده نظام واحد قوامه التوافق والانسجام بين الإيمان والعلم، الوحي والعقل، اللاهوت والفلسفة، إذ يرى أن العلوم الإنسانية تؤلف وحدة واحدة، وأن الفلسفة هي علم فوق العلوم، لأنها نظام عقلي كلي يسعى لاستخلاص المبادئ العامة من كل العلوم. أما علم اللاهوت المسيحي، فيتقدم كل العلوم ويعلو عليها، لأن الوحي يتقدم على العقل ويعلو عليه، لذلك يشغل علم اللاهوت المسيحي موقع القمة في النظام المعرفي عند الأكويني دون أن يخلق ذلك تعارضاً بين الوحي والعقل أو يدفع بهما في اتجاهين متضادين، حيث تتكامل عناصرهما وأدوارهما بوصفهما المصدرين الأساسيين للمعرفة الإنسانية. وتوافق صورة الكون والطبيعة، كما افترضها الأكويني، مع المنهج المعرفي لديه، فالكون عنده يتشكل كنظام كلي متراتب العناصر متدرج الأجزاء تبدأ قمته مع الإله وتنتهي قاعدته بآخر المخلوقات. أما عناصر النظام الكوني وأجزائه، فيعمل كل منها بدافع داخلي مستمد من طبيعته ساعياً إلى الخير والكمال الملائم لطبيعته وموقعه بين باقي الكائنات وخاضعاً لسيطرة الأعلى دون أن يفقد قيمته التي يضمنها له ما يتمتع به من موقع وحقوق وعليه مسؤوليات وواجبات، يسهم بها ومن خلالها في استمرار النظام واستقراره وتكامله وصولاً به إلى الكمال الذي هو مؤهل له. وتنعكس منهجية الأكويني المعرفية هذه على موقفه الفكري من قضايا الإنسان والمجتمع والسلطة كما توضحها معالجته للموضوعات المتعلقة بالشأن السياسي وإجاباته عن تساؤلاتها.

## 1. أصل السلطة السياسية عند الأكويني

شاع بين أباء الكنيسة ومفكريها ولزمن طويل أن السلطة السياسية وإدارتها للشأن العام للجماعة الإنسانية وتنظيمها لحياتها نتيجة ملازمة للخيطنة وانحراف الطبيعة البشرية وفسادها وشرورها. إلا أن الأكويني، وعلى الرغم من سعة انتشار هذه الفكرة ورسوخها في عقول الناس، أعاد النظر فيها وأخضعها لرؤية جديدة يهيمن عليها المنهج العقلي الفلسفي الذي انتهى به إلى أن يرى في الإنسان كائناً مميزاً عن باقي مخلوقات الله ومتقدماً عليها بحكم طبيعته ككائن مزدوج العناصر

يجمع في وجوده بين الجسد المادي والروح العاقلة، ولأن هذا الإنسان هو أقرب المخلوقات إلى الله بفضل روحه وعقله مما يمنحه مركزاً فريداً في النظامين الكوني والطبيعي، وتستند القوانين والأنظمة الموجهة لحياة الإنسان والمنظمة لها والمتحكمة فيها إلى هذه الرؤية الجديدة وتقوم عليها، أما المجتمع فنظام متراتب كالنظام الطبيعي وله أيضاً أهدافه وغاياته التي تجعل الأدنى فيه يخضع بطبيعته للأعلى ويكون في خدمته، وتجعل الأعلى يسود بطبيعته على الأدنى ويستخدمه لمصلحته. ووفقاً لتصور الأكويني، فإن المجتمع نظام لتبادل المنافع والخدمات للوصول إلى حياة يسهم في كل بمجهوده وعمله من أجل الخير العام للجماعة، فالزراع والصانع يمدان المجتمع باحتياجاته المادية، والقسس يسهمون في حياة المجتمع بصلواتهم وشعائهم الدينية. ويقضي تحقيق الخير العام الذي تبتغيه الجماعة الإنسانية، أن يكون لنظامها الاجتماعي هيئة تحكمه وتدير شؤونه كما تحكم الروح الجسد وتدير شؤونه أو كما تتحكم طبيعة راقية في طبيعة أقل منها وأدنى، والأكويني هنا، كما يقول سباين، يجعل تأسيس الحكومات وقيام السلطة السياسية شبيهاً بالعناية الإلهية التي يخلق الله بها البشر ويدير من خلالها شؤونهم ويرتب حياتهم.

وتأسيساً على هذه الأفكار، أعاد الأكويني بناء العلاقات بين الإنسان والمجتمع والدولة استناداً إلى أن السلطة السياسية كائن طبيعي تخلقه وتؤسسه حاجة الإنسان، فرداً ومجتمعاً، وهدف هذا الكائن/الكيان هو تحقيق الخير العام لهذا الإنسان وأداته في ذلك النظام والقانون. فبحكم تأثر الأكويني بأفكار أرسطو، فقد ذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو من قبل من ربط أصل السلطة السياسية/الدولة بالطبيعة الاجتماعية للإنسان بوصفه كائناً لا يستطيع العيش منفرداً ومعزولاً عن الآخرين، فلا بد له من الحياة في إطار مجتمع يتعاون فيه مع غيره ويتبادل المنافع والخدمات ليكفل لنفسه ولغيره الحياة الخيرة الصالحة، ومن هنا تأتي أولوية المجتمع والسلطة على الفرد الذي يقدم الصالح العام ويفضله على مصلحته الذاتية الفردية. والإنسان في اتحاده مع غيره، يفعل ذلك بوصفه كائناً اجتماعياً يعمل من أجل الحياة الصالحة والخير الأسمى لا من أجل مجرد استمرار الحياة، حيث يتحكم هذا الهدف في عملية التنظيم الاجتماعي والسياسي ويوجهها كلياً، والدولة هي المجتمع القائم على إشباع الحاجات الإنسانية وتعاون أعضائه في سبيل ذلك، ولكن الدول لا تتكون بمجرد وجود عدد من الأشخاص يعملون لإشباع حاجياتهم بل لا بد من أن يتحمل هؤلاء أيضاً وبشكل

مشترك مسؤولية الصالح العام للمجتمع لترتبط فكرة أصل السلطة والدولة، عند الأكويني، بالطبيعة الاجتماعية للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالطبع لا يستطيع العيش خارج الجماعة أو من دونها، وفي هذه الحالة ستكون السلطة والدولة حدثاً ونتاجاً طبيعياً مصدره الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وهذه السلطة هي الشكل التنظيمي الذي أنتجه الناس واستخدموه بإرادتهم لإدارة شؤون حياتهم وتحقيق الخير العام لهم، فالسلطة إذا ضرورة اجتماعية يرتهن وجودها بالوجود الإنساني الاجتماعي وحاجته إلى تنظيم شؤونه وإدارة حياته وتفاعلاته تحقيقاً لسعادته وخيره العام على الأرض. وتوضح جده منهج الأكويني وأفكاره في هذا الصدد في تخليه عن المنطلقات الدينية المسيحية التي شكلت الأساس لتفسير ظاهرة السلطة السياسية/الدولة بوصفها نتيجة ثانية تابعة للنتيجة الأولى المتمثلة في "حياة الإنسان على الأرض" والمرتبة عن خطيئة عصيان آدم الإنسان الأول لأمر الله، فهي إذاً نتيجة أخرى لتلك الخطيئة الأولى. حيث رفض الأكويني هذه المنطلقات والتفسيرات المشتقة منها استناداً إلى افتراضه الأساسي بأن الحياة على الأرض أمر طبيعي، ومن ثم فإن خاصية الإنسان الاجتماعية وتطور حياته وتعقيدها اقتضيا بالضرورة ظهور السلطة السياسية ومؤسساتها الحاكمة بهدف تحقيق خير الإنسانية العام وخلصها الأبدي. لذلك فقد اعتبر أن أداة خلاص الإنسان ونجاته على الأرض هي السلطة السياسية/الدولة وليس الكنيسة التي هي أداة خلاص الإنسان ونجاته في السماء. والدولة بحكم مسؤوليتها هذه هي الأداة الخيرة العاملة من أجل الخير والتي ستكون لها سياساتها ووظائفها وتدبيرها من أجل تحقيق غايتها في الوصول بالإنسان إلى الخير العام على الأرض.

## 2. وظيفة السلطة السياسية عند الأكويني

توضح قراءة أفكار الأكويني السياسية أن وظيفة السلطة وواجباتها لديه متعددة الأبعاد والبيادين، فهي تبدأ بالميدان الديني الأخلاقي مروراً بالميدان التشريعي القانوني وصولاً إلى الميدان الاجتماعي-الاقتصادي بما يسمح بتقسيم وظائف الدولة عنده إلى:

- وظيفة دينية أخلاقية.
- وظيفة تشريعية قانونية.
- وظيفة اجتماعية اقتصادية.

فالوظيفة الدينية الأخلاقية للسلطة السياسية/الدولة عنده تنطلق من أن الشأن السياسي والسياسة عامة تمثل محاولة لإحلال النظام في المجال الحياتي ليسوده النجاح عندما يسود فيه النظام العام الذي يبدأ بالإقرار بوجود الله وينتهي بإحلال النظام في الكون. وإذا كانت السياسة بمعناها وتجسيدها هذا متصلة بالإنسان وأعماله بما يجعل منه كائناً سياسياً، فإنه ليس مجرد كائن سياسي فحسب بل هو أيضاً عضو في كنيسة بما يجعله مرتبطاً بنظامين ديني ودنيوي وخاضعاً لهما. ولن يكون سلوك الإنسان مناسباً لهذين النظامين أو متناسباً معهما إلا إذا اهتدى الإنسان إلى الله وتعرف عليه عقله، لأن معرفة الله عند الأكويني شرط لانتمائه للكنيسة مثلما هي شرط لانتمائه للمجتمع السياسي/الدولة وممارسته للسياسة في نطاقه من حيث إن السياسة هي سلوك عقلي يتحكم فيه النظام العام للكون والحياة. وقد رأى الأكويني أن أهم أهداف الإنسان وأكثرها أولوية هو سعادته في الدنيا ونجاة روحه في الآخرة، والسلطة السياسية/الدولة هي المسئولة عن تحقيق هذه السعادة الدنيوية للإنسان مما يجعل من تنظيم الحياة الإنسانية الوظيفة الأولى التي تدين بها الدولة للمجتمع الذي تدير شؤونه وتنظم أموره. ويفترض الأكويني أن هذه السلطة لن تؤدي وظيفتها التنظيمية ما لم تؤمن بوجود الله وعظمة التنظيم الذي وضعه للكون والطبيعة والحياة، وتستوحي هذا التنظيم في إدارتها لحياة مجتمعها وتنظيمها لشؤونه بما يرسخ شرعيتها الوجودية والوظيفية المترسخة في ذات الوقت بفعل أدائها لأدوار ووظائف تتفق مع طبيعة المجتمع وقيمه وتستجيب لمطالبه وأهدافه لتعلو الوظائف الأخلاقية الدينية للسلطة السياسية عند الأكويني على وظائفها الأخرى وتتقدم عليها. أما نجاة الإنسان وخلاص روحه في الآخرة كهدف تفوق متطلبات تحقيقه طاقة البشر، فهو من مسؤولية السلطة الدينية/الكنيسة الموكلة بإنجازه من خلال رجالها بما يخرجهم من دائرة سلطة الحكام ومسئولياتهم. وفي هذا السياق تتكامل وظيفتا المؤسسات السياسية والدينية، لأن تنظيم الحياة الإنسانية وتحقيق الخير العام غاية أخلاقية تتحمل الدولة مسئوليتها بما لا يتعارض مع مسؤولية المسيحية من خلال الكنيسة عن نجاة روح الإنسان وخلاصه في الحياة الأخرى.

لقد حققت رؤية الأكويني هذه التوازن بين السلطتين الدينية والزمنية، وضمنت تعاونهما وتكاملهما وظيفياً، فالكنيسة مملكة الروح والسلطة السياسية مملكة الجسد، ولا حياة للجسد دون روح ولا فعل للروح دون جسد، والحياة الصالحة السعيدة، وهي غاية السلطة وهدف نظامها السياسي، تمثل خطوة على



طريق تحقيق هدف نجاة روح الإنسان وخلصها الأخروي الذي هو غاية الكنيسة وهدفها وصولاً إلى "حظوة القرب من الله" باعتباره الهدف النهائي لوجود الإنسان والذي لا بد لبلوغه وتحقيقه من تكامل أدوار ووظائف السلطين الدينية والسياسية. وإذا كان توماس الأكويني قد جعل الوصول إلى هذا الهدف النهائي موكلاً إلى القسس لا الملوك، فلأن هذا واجب الحكم الإلهي، والمسيح، وهو نبي ومملك في آن واحد، أوكل إلى رجال الدين إدارة شؤون مملكته الدنيوية، وأوكل إلى البابا إدارة شؤون الرعايا المسيحيين لينتهي إلى تأكيد وجوب خضوع الملوك للبابا كخضوعهم لله. ولا يعني هذا التصور ترجيح الأكويني لسلطة الكنيسة على سلطة الدولة بل هو مجرد تمييز وفصل بين سلطات هاتين المؤسستين، مثلما أنه يميز ويفصل بين أهداف الحياة الدنيوية وأهداف الحياة الأخروية، دون أن يمنع ذلك التمييز في صورته تعاون السلطين لإدراك غاياتهما وأهدافهما في إطار علاقة تكون فيها للكنيسة سلطة غير مباشرة على المؤسسة السياسية/الدولة بما يسمح لها باستخدام هذه السلطة في نشرها للمسيحية وتبشيرها بها ودفاعها عنها.

وإذا كانت آراء سالسوري، كما أكد سباين، قد أسست لاستقلال الكنيسة وترجيح سلطتها على سلطة الدولة اعتماداً على منطق شيشرون ومنهجه، فقد أنضجت آراء الأكويني في هذا الشأن مبادئ ذلك الاستقلال والترجيح وأسهما اعتماداً على منطق أرسطو ومنهجه الفلسفي. وانتهى ذلك بالأكويني، كما رأى توشار وجماعته، إلى القول بانبثاق السلطين الروحية والزمنية عن السلطة الإلهية، وخضوع السلطة الزمنية المحدود للسلطة الروحية بالقدر الذي يريده الله ويكون كافياً لنجاة روح الإنسان وخلصها. لذلك فقد أوجب خضوع الناس للسلطة الروحية في شؤون الإيمان والعقيدة قبل خضوعهم للسلطة الزمنية، بينما أوجب خضوعهم للسلطة الزمنية في الشؤون الدنيوية المادية المتعلقة بخير الحاضرة/المجتمع السياسي قبل خضوعهم للسلطة الروحية. ورأى سباين أن هذا الموقف المتوازن بين السلطين، انتهى بالأكويني إلى موالة الكنيسة والانحياز إليها استناداً إلى اقتناعه بوجود ظروف يحق للكنيسة فيها عزل الملك قانوناً، وإحلال رعاياه من التزامهم بالولاء له مما كان تجسداً لتفوق السلطة الدينية عنده وتقدمها على السلطة المدنية الإمبراطورية، وإن كان تفوقاً محدوداً. وانفرد الأكويني بالتأكيد على محدودية الوظيفة الأخلاقية الدينية للسلطة السياسية وضرورة تسييرها وفقاً لأحكام القانون، وهو الأمر الذي وجد سباين أنه يمثل

عنده ركناً أساسياً من نظام التدبير الإلهي للكون والحياة والذي يسيطر على كل شيء ويوجه وينظم كل شيء. لذلك كان اهتمام الأكويني بالنظرية العامة للقانون متفوقاً على اهتمامه بالنظرية السياسية، مثلما كان رفضه لأنظمة الحكم غير الشرعية مؤسساً على تمرداها على النظام الإلهي الذي يدير به الله شؤون العالم الأرضي وخرقها لمبادئ هذا النظام وقواعده وقوانينه لا على انتهاكها لحقوق الإنسان وتعديها على قوانينه وشرائعه.

وبارتها إنجاز الوظيفة الأخلاقية الدينية للسلطة السياسية بالخضوع للقانون والالتزام بأحكامه، تكون القوانين هي الأداة الأساسية لتنظيم العلاقة بين الأفراد من جهة ومصالحهم والصالح العام من جهة ثانية. وقد ميز الأكويني بين أربعة أنواع من القوانين هي:

1 - القانون الأبدي/الأزلي الذي يطابق العقل الإلهي والتدبير الرباني مطابقة عملية كاملة، ويتفوق على الطبيعة البشرية دون أن يتعارض معها، وهو يجسد في صورته هذه وضعاً دائماً وغير محدد بزمن للحكمة الإلهية التي تنظم شؤون الخليقة وتدير أموراً.

2 - القانون الطبيعي، حيث تخضع جميع الأشياء العاقلة وغير العاقلة لأمر العقل الإلهي، إلا أن الله اختص الإنسان بالمشاركة في العناية والعقل الإلهيين بأسلوب خاص لأنه ينهض بأعباء نفسه وأعباء غيره، والقانون الطبيعي يمثل مساهمة الإنسان في القانون الأزلي، وهو على أشكال ثلاثة:

الشكل الأول: صالح ينتجه الإنسان وفقاً للطبيعة كالمحافظة على النفس.  
الشكل الثاني: ميل الإنسان إلى أشكال خاصة من السلوك يشترك فيها مع الحيوانات كالسلوك الجنسي.

والشكل الثالث: ميل الإنسان إلى أشكال خاصة به من السلوك تميزه عن باقي المخلوقات كالرغبة في معرفة الله والحياة الاجتماعية.

3 - القانون الإلهي، وهو الإحساس الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات ويدفعه لفهم الحقيقة وإدراك العدالة مما يستوجب انبعاث قانون إلهي يوحى به الله إلى الناس وتسجله الكتب المقدسة، وتكون أحكام هذا القانون وقواعده متفقة مع العقل وقوانينه وبما لا يتعارض مع القانون الطبيعي ليصبح العقل والإيمان من نسيج واحد يستكمل بعضه بعضاً ويتممه.

4 - القانون الإنساني، وهو القانون البشري الوضعي الذي يعرفه الأكويني بأنه

"شريعة تستهدف الخير العام أملاها العقل وصاغها من يرعى شؤون الجماعة وتولى إعلانها وتطبيقها". وترجع ضرورة هذا القانون وحاجة الجماعة إليه إلى عاملين هما:

أ - صعوبة فهم الناس لأحكام القانون الإلهي ووصاياه، وحاجتهم إلى قانون يكون في متناول إدراكهم وفهمهم مما يوفره لهم القانون الإنساني.

ب - صعوبة تطبيق أحكام القانون الطبيعي وقواعده في حالات وظروف اجتماعية معينة، وحاجة المجتمع الإنساني إلى صياغتها في صورة أحكام وقوانين قابلة للتطبيق في حياته وعليها مما يحققه القانون الإنساني.

واشترط الأكويني لاكتساب القانون الإنساني لطبيعته القانونية، اتفاقه مع قواعد العقل ومبادئه، وتطابقه مع مفهوم العدالة ومضامينها، وانسجامه مع المصلحة الاجتماعية ومقتضيات الخير العام، مثلما اشترط فيه أيضا أن يستمد شرعيته من الرعية أو ممن تضع فيه الرعية ثقتها باستناده إلى سلطة عامة وليس إلى إرادة فردية وهو ما يعكسه تعريفه السابق له. وتستوعب السلطة السياسية في وظيفتها التشريعية، ووفقا لهذا القانون، وجود وأدوار كل أفراد المجتمع، وتحدد لهم واجباتهم، وتسهر على تطبيق الأحكام القانونية بهدف تحقيق الصالح العام.

وتتجسد الوظيفة الاجتماعية-الاقتصادية للسلطة عند الأكويني في مسئوليتها عن إقامة نظام اقتصادي، يمجّد العمل، ويجعل الأجر ثمناً له، ويأخذ بمبدأ التخصص وتقسيم العمل استناداً إلى عامل اختلاف الطبايع والقدرات والميول الإنسانية من جهة، وحاجة المجتمع إلى تنوع الحرف وما تقدمه من خدمات ومنافع مختلفة من جهة ثانية. وإذ تتعارض منفعة الفرد عند الأكويني مع المنفعة الاجتماعية العامة، فقد عدّ أية حرفة تحمل طابع المنفعة الفردية، حرفة ضارة بالمجتمع، ولا يمكن للنظام الاقتصادي قبولها ولا إقرارها. ويرى الأكويني، في إطار الوظيفة الاقتصادية، أن على التنظيم الاقتصادي للمجتمع الاعتراف بالملكية الخاصة والتعامل معها كأمر طبيعي يتفق مع أحكام القانون الطبيعي ومبادئه، مثلما يتفق مع طبيعة البشر ومطالبهم واحتياجاتهم، وعدّها ضرورة لازمة للحفاظ على أمن المجتمع ونظامه. وميز الأكويني في الممتلكات والثروات الإنسانية الخاصة بين الحسنة منها والسيئة، فهي تكون حسنة عندما يستخدمها أصحابها في الفضائل وإسعاد المجتمع، وتكون سيئة عندما يجعلها أصحابها غاية في حد

ذاتها ويكنزونها، ولذلك، اتخذ موقفاً سلبياً من الربا، ودعا السلطة إلى محاربتها ومنعه، لأنه رأى فيه إهانة للعدالة، وشيئاً آخر مختلفاً تماماً عن الربح التجاري الاعتيادي، لكنه سوَّغ الإقراض، وقبل به إذا كان المقرض والمقترض يشتركان في عمل واحد، تعود عليهما حصيلته بأرباح تقسم بينهما بنسبة رأس مال كل منهما ومقدار عمله. وحذ الأكويني، في نطاق العمل التجاري، أن يتم التبادل التجاري لمنفعة الدولة أو للحفاظ على كيان الأسرة، وربط مبدأ العدالة وانتشاره بالقيم المتكافئة للسلع المتبادلة دون تحديد الأسعار تحديداً نهائياً وثابتاً، بل سمح بتغييرها بشكل طفيف لا يؤثر جوهرياً على مبدأ العدالة مع الاعتراف بدور عاملي الزمان والمكان في تحديد الأسعار، والتسليم بعنصر المخاطرة ومساهمتها في تحديد قيمة الأشياء حتى لا يُضار أصحابها وبيعاتها. وتسعى الدولة بحكم طبيعة وظائفها المتعددة والمتنوعة هذه إلى تحقيق الخير العام، وصولاً إلى غايتها الأخيرة التي يسميها الأكويني "بداية السعادة المقبلة"، والتمثلة لديه في تحقيق الخير العام الذي تجسده قيم "السلام والعدالة والفضيلة" التي توجه الناس إلى الحياة الصالحة العادلة، وهذا هو جوهر الشأن السياسي عند الأكويني وحقيقته، بوصفه الشأن المستول عن جعل أصل الكون والحياة (الله تعالى) مقياساً لسلوك الفرد والمجتمع والدولة، لأن القائم على السلطة في الدولة هو كالله في العالم، مما يوجب عليه أن يمتاز بالعدالة والحكمة والفضيلة والتأني، ومن هنا نصل إلى تحديد شكل السلطة السياسية وأنواع أنظمة الحكم عند الأكويني.

### 3. شكل السلطة السياسية وأنواع أنظمة الحكم عند الأكويني

لم يغير الأكويني كثيراً فيما أخذه عن أرسطو بخصوص أشكال السلطة السياسية وأنواع أنظمة الحكم، فقد اقتفى أثره، كما يقول سباين، في تصنيفه لأنواع أنظمة الحكم رافضاً الرؤية الخيالية لرجال الكنيسة المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية ممن انشغلوا بالبحث في طبيعة المجتمع الخيالي الفاضل الذي يحكمه الفلاسفة، ويحميه رجال الدين من كل خطيئة، فعكس بذلك روحه الأرسطية الواقعية والعملية البعيدة عن المثالية الأفلاطونية. ووجد الأكويني أن تنوع نظم الحكم وتعدد أشكالها، كما عرفها المجتمع الإنساني عبر مراحل تاريخه المتلاحقة، أمر طبيعي، وأنها تتوزع ما بين:

- أنظمة صالحة ترعى مصالح المجتمع وتعمل من أجل خيره "الملكية، الأرستقراطية، الديمقراطية".

■ أنظمة فاسدة لا ترعى مصالح المجتمع ولا تعمل من أجل خيره  
"الاستبدادية، الأوليغارشية، الغوغائية".

وعَدَّ النظام الملكي، أفضل النظم الصالحة، كما ذهب توشار وجماعته، لأن هذا النظام هو وحده المؤهل لتأمين الوحدة التي يحتاج إليها المجتمع الإنساني متفوقاً في ذلك حتى على النظامين الصالحين الآخرين إلى جانبه (الأرستقراطي والديمقراطي)، وهو وحده أيضاً القادر على إخضاع الجسد الاجتماعي لحكومة فردية مركزية موحدة. وتبدو تفسيرات الأكويني لعوامل تفضيله للنظام الملكي ذات طابع فلسفي، يعكس معتقده الديني القائم على الإيمان بأن "للكون إلهاً واحداً هو صانع الأشياء والمسيطر عليها، ويهيمن القلب على جميع أجزاء الجسم، ويأتمر النحل بأمر ملكته.. وفي كل جماعة يحكم واحد منها، وهذه هي شريعة الحكم في الطبيعة وهي مشيئة الرب، فيمثل العنصر الحاكم الغاية والمبدأ الموجّه لعدد وافر من لأشياء". فإذا كانت وظيفة السلطة وواجبها تحقيق "الوحدة والسلام"، فمن منطوق الأشياء عنده أن يتولى فرد واحد القيام بمسؤولية هذه الوظيفة، وهو بدوره يمثل تجسيداً للوحدة الكاملة، أما مصدر القلق والخشية وفقاً لهذا المنطق، فهو أن تنبعث الفوضى، ويتمزق المجتمع، وتترزع أركانه إذا ما تسلمت زمام الحكم حكومة تتألف من عدد من الأفراد.

ولكن نظام الحكم الفردي ليس صالحاً بإطلاق عند الأكويني، فقد اشترط اقترانه بقبول الرعية ورضاها، إذ لا يمكن للملك أو الأمير أو الحاكم أن يوفر لرعيته الوحدة والسلام والخير العام، إلا إذا استند من جهة إلى رضاها وقبولها، وتعاون من جهة ثانية مع القوى الاجتماعية المفيدة للمصالح العام وعمل على توحيدها وقيادتها وتوجيهها، لينشأ من هنا ما يسميه الأكويني "النظام المتزن" الذي هو في نظره النظام الأفضل. وتندرج أفضلية أنظمة الحكم وتتراتب عند الأكويني في نسق أساسه عدد من يحكمون كل نظام، فالملكية تأتي في المرتبة الأولى لأنها محكومة من فرد واحد، ثم الأرستقراطية لأنها محكومة من عدة أفراد، ثم آخرها الديمقراطية لأنها محكومة من الرعية كلها التي يكون لها أن تحكم بنفسها أو تختار من يحكم بدلاً عنها. هكذا تكون الملكية في "النظام المتزن" عند الأكويني، بعيدة كل البعد عن فكرة الملكية المطلقة وتطبيقاتها المستندة إلى مبدأ الحق الإلهي للحكام، وإذا كانت مكانة الملك في مملكته بمكانة الله في العالم والروح في الجسد، فإن ذلك لا يعفيه من أن يكون فاضلاً وأن يتبع إرشادات الكهنة لتصبح أفضل المدن الإنسانية هي التي تكون تجسيداً

إنسانياً أرضياً لمملكة الله في السماء. ويرى جورج سباين أن الأكويني يصر هنا على تقييد سلطة الملك دون أن يفسر أبداً معنى وحدود ذلك التقييد وشروطه بالنسبة له، لذلك يفترض أن مقصده بسلطة الملك المقيدة هو إشراك عظماء البلاد ووجهائها مع الملك في الحكم بوصفهم المستشارين الطبيعيين الذي يقومون باختياره. وتظهر المشكلة نفسها عندما يؤكد الأكويني صراحة على قانونية الحكومة الصالحة، واختلافها عن الحكومة المستبدة دون أن يوضح مفهومه للسلطة القانونية. وإذ يرفض الأكويني الاستبداد ويعارضه، فلأنه في رأيه علة تنضفي علاجين ناجحين:

العلاج الأول: إيجاد حكومات تستمد سلطتها من الرعية بوصفها صاحبة الحق الشرعي في أن تفرض على هذه الحكومات الشروط المناسبة التي بمقتضاها تمنحها الرعية تلك السلطة. ويصرح الأكويني هنا بتفضيله لنظام الملكية المنتخبة غير الوراثية، مؤيداً رأيه بالقول إن أسمى المناصب الدينية والمدنية يتولها رؤساء منتخبون.

العلاج الثاني: الانتصاف من الأدنى برفع أمره إلى الأعلى وشكواه إليه، ويتم تطبيقه عند وجود حاكم أدنى يتبع حاكماً أعلى.

لقد نادى الأكويني بتقييد سلطان الملوك لثلاثي يتردوا في حماة الطغيان، ودعا إلى مساهمة أفراد المجتمع في شؤون الحكم، متعاطفاً مع فكرة الدستور المختلط الثلاثي الذي تتكامل في إطاره العناصر الملكية الأرستقراطية والشعبية لإقامة نظام حكم متوازن منتهياً إلى تفضيل النظام الملكي المنتخب الذي يعاون الملك فيه مجلس أرستقراطي تنتخبه الرعية، داعياً إلى نظام مختلط يجمع بين الأنظمة:

- الملكية (ملك)
- الأرستقراطية (مجلس أرستقراطي)
- الديمقراطية (انتخاب الرعية للملك والمجلس الأرستقراطي)

#### 4. تداول السلطة السياسية عند الأكويني

إذا كان أصل السلطة عند الأكويني إنسانياً إرادياً، يعكس ضرورة السلطة لحياة المجتمع الإنساني، ومصدرها الأول هو الله لأنه خالق كل شيء ومصدره، فإن مزاوله السلطة تتم من قبل الأفراد الذين لهم حق تنصيب الحكام وتخويلهم

سلطة الحكم، مثلما لهم الحق أيضا في أن يعدلوا عن اختيارهم هذا، ويسترجعوا السلطة التي منحوها لهم إذا لم يحسن أولئك الحكام استخدام سلطاتهم وممارستها. ويسوغ الأكويني بذلك، استخدام الأساليب الدستورية السلمية في انتقال السلطة وتداولها في الظروف الاعتيادية الطبيعية، ويقبل في ظروف الطغيان والاستبداد مبدأ المقاومة الذي يكون للرعية بمقتضاه حق إنهاء حكم المستبد بالقوة، شرط تجنب ما فيه لإضرار بالصالح العام، ودون ذلك الحق، فإن الله هو الذي يعاقب كل من طغى واستبد وخالف إرادته وعدالته فلا يفلت من عقاب الله أي مخلوق حتى المستبدين، أما الذين يعدلون فسيكافئهم الله بالسعادة الأبدية. ويجعل موقف الأكويني هذا من مقاومة الظلم والاستبداد، حقاً عاماً تمارسه الرعية، ويحميه عامل أخلاقي أدبي أساسه وجوب التأكد من أن المقاومة لن تضر بالصالح العام أكثر مما أضر ويضر به الفساد الناجم عن استمرار الحكم الاستبدادي، لأن الأكويني يَعدُّ الفتنة وآثارها الضارة من أكبر الكبائر، ولا يرى في استمرار الاستبداد كبيرة أخرى توازيها وتساويها. ويرى سباين أن تسويغ الأكويني لاستخدام القوة في مقاومة الاستبداد، يستند إلى الصالح العام الذي يعتمد تحديده على معيار أدبي أخلاقي، وليس على معيار قانوني دستوري، لذلك انصرف اهتمامه فعلياً إلى البحث في القيود الأخلاقية المفروضة على الحكام، أما الجوانب القانونية أو الدستورية فيبدو أنها لم تحظ باهتمامه. وإذا كان الأكويني يتحدث عن حق مقاومة الطغيان والثورة عليه، فإن هذا الحق لديه مشروط بـ:

أولاً: تمييزه بين الطغيان المفرط والطغيان الثانوي، إذ أن اتخاذ إجراء متهور ضد الطاغية من شأنه إطلاق العنان لعواقب غير محسوبة ولا متوقعة، تكون أسوأ من شر الاستبداد المطلوب علاجه ومقاومته، فنجاح مقاومة الطغيان الثانوي، يولد طغياناً أشدّ عتواً، لأنه يدفع بمن قاد الثورة المنتصرة إلى اتخاذ شتى ضروب القمع والإرهاب ضد رعاياه خوفاً من انقلاب مضاد يقومون به ضده. ولا شك أن الأكويني هو أول من عالج مشكلة اندفاع الثورة وصعوبة كبح جماحها بعد نجاحها في القضاء على النظام السابق وانتصارها عليه، ومن ثم فإنه يبدي خشيته من أن تفرض الثورة على الشعب حكماً بحجة الإصلاح يكون أشدّ سوءاً من الفساد الذي يُفترض أنها قامت لمعالجته.

ثانياً: تأكيده أن إفراط المستبد في طغيانه لا يسوغ قتله، بل أنه يستنكر ترك أمر اتهام الملك بالطغيان للعامة، لأن ذلك يحمل مخاطر مزدوجة للحكام

والمحكومين على حد سواء، لاسيما وأن الأشرار يجدون حكم الملك الصالح أثقل عبثاً على كواهلهم من حكم الملك المستبد. لذلك، ينصح باللجوء إلى الطرق القانونية لصد الطغيان مثل:

- عدم إعادة انتخاب الملك.

- أو الضغط عليه لتقييد سلطته.

ويقدم هنا تفسيراً دينياً لطغيان الحكام مفاده أن شرور الرعية هي علة الطغيان وسببه، لأن الطغاة يحكمون بإذن الله عقاباً للناس على خطاياهم، وعلى الناس الالتزام بالفضائل والتحرر من الخطايا لتنتشع عنهم غمة الطغيان ويرفع الله غضبه ومقته عنهم (كما تكونوا يولّ عليكم).

لقد أحدثت المسيحية كعقيدة دينية كبرى، تغييراً أساسياً في بنية المجتمع الإنساني ونظمه وأفكاره بتقديمها تفسيراً جديداً وشاملاً للكون والطبيعة والحياة. وإذا كانت هذه العقيدة وأفكارها ومؤسساتها قد تجنبت في عصورها الأولى التعرض للسلطة السياسية، وحاولت طرح نفسها كياناً دينياً خالصاً، فإن ذلك لم يستمر طويلاً، ليبدأ عاجلاً غير آجل التفاعل بين الوجود الديني المسيحي ومؤسسته الكنسية، والوجود المدني السياسي ومؤسسته الحكومية، ويبدأ معه التنافس ثم الصراع بين المؤسستين الدينية والسياسية، ذلك الصراع الذي قدم للفكر السياسي والنظم السياسية الكثير والمستحدث من الأفكار والقيم والمبادئ، وكان تراث الفكر السياسي المسيحي هذا صلة الوصل بين الفكر السياسي الغربي القديم والفكر السياسي الغربي الحديث.



## مراجع الفصل الثالث

- حول الفكر السياسي المسيحي الوسيط، انظر:
- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، مصدر سبق ذكره.
  - إبراهيم دسوقي وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - ادوارد جيون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، مصدر سبق ذكره.
  - اسحق عبيد، الفرسان والامتنان في مجتمع الإقطاع، مكتبة قورينا للنشر، ليبيا، ط2، 1975.
  - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، مصدر سبق ذكره.
  - بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - جان توشار وجماعته، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - جان جاك شيفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، مصدر سبق ذكره.
  - درسدن، الحركة الإنسانية والنهضة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1973.
  - فرنسوا شاتليه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سبق ذكره.
  - فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1972.
  - عثمان أمين، الفلسفة الرومانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3. 1971.
  - موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره.
  - هارتمان وباراكلاف، الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى، مصدر سبق ذكره.
  - Baynes, N. H. The Political Ideas of St. Augustines. De Civitate dei. 1962.
  - Black, Antony. Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present. London. Methuen. 1984.
  - Brooke. C. Europe in the Central Middle Ages. London. 1964.
  - Carlyle. R. W. A History of Medieval Political Theory in the West. Vol 2. Ibid.
  - Dawson, J. G. Thomas Aquinas: Selected Political Writings. Oxford. 1948.



الجزء الثالث

## الفكر السياسي الغربي الحديث



## تمهيد

يغطي عصر النهضة في أوروبا حقبة زمنية تمتد بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر ميزتها حركة النهضة وطبعتها بطابعها الخاص، وقد وردت النهضة التي ميزت هذه الحقبة وحددت خصائصها بمعنيين:

- المعنى الأول: ويفيد بأن النهضة هي "الميلاد الجديد" الذي يتحدد نطاقه على حد تأكيد الشاعر الفرنسي رابليه في (إحياء الأدب الرفيع)، وتباهى المفكر إيراسمس في مقدمة كتابه (الحكم) بأنه صاحب الفضل في احتضان الآداب التي راحت تولد من جديد بعد أن كانت مطمورة في كالح دياجير الهمجية المديدة. ولكن الميلاد الجديد سيشمل أيضا الفنون الأخرى حتى أن ميكافلي في ختام رسالته (في الحرب)، يطمئن الشباب، ويطلب منهم عدم الخضوع لليأس، لأن إيطاليا كلها منشغلة بإعادة الحياة من جديد إلى الأشياء الميتة لاسيما الشعر والتصوير والكتابة. وساد هذا المعنى للنهضة، أي معنى الميلاد الجديد للآداب والفنون، حتى استقر أكاديمياً في القرن الثامن عشر على يد (حركة الأنوار)، فقد تحدث فولتير أحد أعلام هذه الحركة عن تاريخ الفنون الرفيعة، وأشار إلى انحطاطها في فترات تاريخية معينة، ليعود فيؤكد بأن هذه الفنون استطاعت مع مطلع نهضتها أن تنفض عنها غبار الهمجية لاسيما في إيطاليا، ويسود هذا المعنى كذلك في المراحل الأولى من القرن التاسع عشر إذ سيتمسك به كل من ستندال في كتابه (تاريخ الرسم) وكينزو في كتابه (التاريخ العام للحضارة في أوروبا).

- المعنى الثاني: ويفيد بأن النهضة هي نهوض الإنسان، حيث ذهب المؤرخ الفرنسي ميشليه إلى أن النهضة لا تتمثل فقط بنهوض الآداب والفنون التي ابتدعها الإنسان، وإنما تشمل أيضاً نهوض الإنسان نفسه. وحدد جاكوب

بركهارت في كتابه (حضارة عصر النهضة في إيطاليا) الصادر عام 1860م، معنى النهضة بأنها تقوم على أسس ثقافية تتمثل بتمسك الإنسان، وقد عرف ذاته وامتلكها بعد أن تحقق له النهوض، تمسكه باتجاه شخصي قوي، وبشعور شديد بفرديته تجاه الحياة بصورة عامة وتجاه الدولة بصورة خاصة، وترتيباً على هذا فإن إنسان النهضة، يُعرّف أهدافه تعريفاً شخصياً، ويحدد مجرى حياته تحديداً فردياً حرّاً.

ولكن تعدد معاني النهضة وتنوع دلالاتها، لا يمنع من الاتفاق مع هنري لوفيفر في كتابه الموسوم (باسكال)، بأن كلمة النهضة لا تبدو دقيقة جداً، لأنها تخفي ورائها الكثير من معالم التاريخ، لاسيما الانقلاب العميق في القاعدة الاقتصادية والبنى الاجتماعية التحتية. فإذا ما كان قد تم التعبير عن التحول الجذري في حياة المجتمعات الغربية الحديثة بنوع من النهضة على مستوى الفنون والآداب، فإن ذلك التعبير لا يكشف إلا عن جوانب محدودة من الجوهر الأساس لهذا التحول المتمثل في نشأة النظام الرأسمالي. ولا تخلو مسألة تحديد الحقبة الزمنية التي يشملها عصر النهضة من الخلاف بشأنها أيضاً، وبشكل خاص الخلاف بشأن تحديد تاريخ بدايتها تبعاً للمعنى الذي تقترن به النهضة وتُعرّف بموجبه، وهذا ما أشار إليه جوزيف أنتوني مازيو في كتابه (النهضة والثورة) عندما بيّن أن هناك من يُرجع بداية هذا العصر إلى القرن الثالث عشر الذي شهد التخلي عن التقاليد البيزنطية القديمة الغليظة والفتحة التي هيمنت على الآداب والفنون، وهناك من يُرجع بداية عصر النهضة إلى سقوط القسطنطينية عاصمة البيزنطيين على يد الأتراك أواخر العصور الوسطى عام 1453م، حيث هاجر منها حشد كبير من المفكرين والعلماء إلى إيطاليا التي شهدت بفضلهم انتعاشاً أدبياً وفنياً وعلمياً ملحوظاً بعد أن بذلوا جهداً كبيراً لإنعاش الثقافة التقليدية عامة والإغريقية منها خاصة، ويبدو أن هذا الرأي هو ما يتبناه أيضاً إيراسمس عندما يحدد بداية النهضة بعام 1489م، بينما يربط بركهارت بداية عصر النهضة ببداية القرن الخامس عشر على أساس أن الاتجاه الشخصي والشعور الشديد بالفردية كانا قد وجداً ازدهارهما التام منذ هذا التاريخ. إلا أن المحاولات السابقة لتحديد بداية عصر النهضة ليست دقيقة تماماً لأنها تنطلق من الربط بين بداية عصر النهضة وبداية تبلور ملامح بعض مظاهر تلك النهضة أو نتائجها مثل ازدهار الآداب والفنون وانبعثت الثقافة التقليدية وتنامي الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية... الخ، مما يكشف عن التعلق بمظاهر النهضة ونتائجها وتناسي أسبابها،

والعجز عن الرجوع إلى الأصول الاجتماعية التي تحكم تلك الأسباب، وتعين بدالاتها بداية عصر النهضة. وإذ ترتبط هذه المظاهر ارتباطاً وثيقاً بظهور العلاقات الاجتماعية-الاقتصادية الرأسمالية التي راحت تحل تدريجياً محل العلاقات الاجتماعية-الاقتصادية الإقطاعية، فمن الممكن القول بأن بداية ظهور النظام الرأسمالي تمثل بداية عصر النهضة الأوروبية. ولكن هذا النظام لم يظهر بفعل طفرة تاريخية، وإنما نشأ ونما وتطور بشكل تدريجي بعد أن ظهرت ملامحه الأولى في أحضان المجتمع الإقطاعي في القرن الخامس عشر، لذلك، تفترض هذه الدراسة أن بداية عصر النهضة هي بداية تبلور النظام الرأسمالي وتأثيره في الحياة الاجتماعية لاسيما بعد أن أصبح الاقتصاد الرأسمالي التجاري (الميركانتيلي) يحظى بموقع الصدارة في الحياة الاقتصادية الأوروبية. إلا أن من الضروري التذكير هنا بأن هذا الافتراض لا يمكن تعميمه على المجتمعات الأوروبية كلها بشكل وقدر متماثلين، حيث لم يحظ النظام الرأسمالي بمثل هذه الصدارة والفاعلية في تلك المجتمعات كلها لا بدرجة واحدة ولا في وقت واحد مما يعني تفاوت تاريخ بداية عصر النهضة والنظام الرأسمالي المصاحب له من بلد أوروبي إلى آخر. فإذا كانت النهضة قد بدأت في إيطاليا وهولندا في بواكير القرن الخامس عشر، فإنها لم تبدأ إلا في وقت لاحق من هذا القرن في بلدان أخرى، ليرتبط ظهور النهضة الأوروبية بجملة عوامل ومظاهر متنوعة اقتصادية وسياسية وثقافية تأثرت في تكوينها وظهورها وتطورها بتكوين نظام الإنتاج الرأسمالي وظهوره وتطوره في كل بلد أوروبي على حدة. فإذا كانت طبيعة النظام الرأسمالي وخصائصه هي التي حددت طبيعة عصر النهضة وعيّنت خصائصه، وحددت هذه الأخيرة بدورها طبيعة الفكر السياسي الغربي في هذا العصر وعيّنت خصائصه، مثلما حددت وعيّنت طبيعة وخصائص كل شيء آخر فيه، فستكون طبيعة النظام الرأسمالي وخصائصه السلبية والإيجابية هي العامل المحدد والحاكم لطبيعة وخصائص الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة.

### أولاً: الخصائص الاقتصادية لعصر النهضة

إذا كنا قد أوضحنا آنفاً بأن عصر النهضة هو عصر ميلاد النظام الرأسمالي، فقد جاء قيام هذا النظام على قاعدة الاقتصاد الميركانتيلي (التجاري) المستند إلى الأسس الآتية:

1 - الاعتقاد بأولوية المعادن الثمينة (الذهب والفضة أساساً) التي تتخذ شكل

النقود، أو تبدو قابلة لأن تصبح كذلك، بما يجعل الحصول على هذه المعادن الهدف الأساس لكل نشاط اقتصادي.

2 - الاعتقاد بأن المعادن الثمينة هي أساس ثروة الدولة بما يجعل الحصول عليها، النشاط الأساس الذي تعنى به الدولة، ليتحمل العاهل الذي يجسدها في شخصه، ويصنع سياساتها، ويتخذ قراراتها، مسؤولية تنظيم وتنسيق وقيادة جهود الأمة والدولة لتحقيق هذا الهدف.

3 - الاعتقاد بأن حصول الدولة على المعادن الثمينة، يجب أن يجري وفق خطة معدة سلفاً للحفاظ على ما لديها من هذه المعادن وزيادته من جهة، وتوفيرها من جهة ثانية في حالة افتقارها إليها. لذلك كان النشاط الاقتصادي للدول الغربية في عصر النهضة يميل إلى الجمع بين الاستغلال الأقصى لمناجم المعادن الثمينة للحصول على أكبر كمية منها والحيلولة دون فقدانها، وإتباع سياسة تشجيع الصادرات وتقليل الواردات لإدخال المعادن الثمينة إلى الدولة وتقليل خروجها منها في آن واحد.

4 - الاعتقاد بأن حصول الدولة على المعادن الثمينة، يتطلب منها إتباع سياسة تحقق التوازن الاقتصادي بتشجيعها من جهة للتصنيع والتصدير ودعمها بكل الأشكال لتقليل كلفة الإنتاج وتخفيض أسعار البضائع، وتقليلها من جهة ثانية للاستيراد إلا للحصول على المواد الأولية اللازمة للصناعة لضمان النجاح في المنافسة وبيع أكبر قدر ممكن من البضائع المصنّعة.

5 - الاعتقاد بأن حصول الدولة على المعادن الثمينة، يتطلب حصولها على مستعمرات توفر لها هذه المعادن، أو على الأقل توفر لها المواد الأولية اللازمة للصناعة التي تجلب لها منتجاتها المعادن الثمينة، فضلاً عن الأغراض الأخرى التي تحقق بمجموعها هدف زيادة ثروة الدولة.

6 - إن سعي الدول الأوروبية كلها لتحقيق هذه المتطلبات، أدى إلى تعارض مصالحها القومية مما جعل التنافس والصراع بينها العلامة المميزة لهذا العصر، ولأن التوازن لم يكن أحد المبادئ الأساسية للتنافس والصراع الأوروبي في عصر النهضة، فقد كانت القاعدة السائدة آنذاك على حد قول المفكر الفرنسي لافونتين هي أنه ليس باستطاعة أحد أن يربح إلا ما يخسره الآخر، فعدت الحروب السمة المميزة لعصر النهضة الأوروبية والغالبية عليه.



## ثانياً: الخصائص الاجتماعية لعصر النهضة

لقد أصبحت النتائج الاجتماعية المهمة التي ترتبت على وأدت إلى قيام النظام الرأسمالي في مرحلته الأولى ذات الطبيعة التجارية (الميركانتيلية) بمثابة الخصائص الاجتماعية لعصر النهضة والتي تمثلت في:

- انحدار أصحاب الدخول الثابتة إلى الفقر النسبي، وتسلق أصحاب رؤوس الأموال النقدية والتجار والمنتجون من الحرفيين والفلاحين لسلم الثراء مما أدى إلى تغير المراكز الاجتماعية للأفراد والطبقات نتيجة للتغير في مراكزهم الاقتصادية. حيث دفع تدهور الأوضاع الاقتصادية بالكثير من النبلاء إلى بيع أراضيهم لتوفير متطلبات حياتهم الباذخة والحفاظ على مركزهم الاجتماعي، وأدت كثرة الأراضي التي باعها النبلاء إلى انخفاض أمانها مما شجع البرجوازيين على شرائها بفضول ثرائهم المادي، فازدادوا بذلك ثراء ورخاء وبرزوا ليس فقط كقوة اقتصادية وإنما كقوة اجتماعية أيضاً حلت محل الطبقة النبيلة التي فقدت تدريجياً المركز الاجتماعي الراجح الذي تمتعت به في العصور الوسطى لصالح الطبقة البرجوازية.

- مساهمة السلطة الملكية بدور كبير في إضعاف طبقة النبلاء لصالح الطبقة البرجوازية، بعد أن تكرر اصطدام رغبة الملوك في توسيع نطاق سلطتهم بالزراعة اللامركزية لدى النبلاء والتي لم يكن ممكناً تجاوزها والتغلب عليها دون صعوبات وصلت في العديد من الأحيان إلى مستوى المواجهة المسلحة بين الطرفين، مما جعل السلطة الملكية جادة في إضعاف هؤلاء المنافسين، كي لا تكون سلطتهم عائقاً أمام سعيها لتوسيع نطاقها وزيادة فاعليتها، وكانت البرجوازية هي المستفيد الأكبر من هذا الصراع لأنه أتاح لها الفرصة لتحل تدريجياً موقع الصدارة في المجتمع.

- مساهمة الحروب الأوربية الداخلية والخارجية المتعددة بدور كبير في استنزاف موارد السلطة الملكية مما اضطرها إلى بيع المناصب البيروقراطية إلى البرجوازيين الذين كانوا يمتلكون ثمنها، بعد أن كانت هذه المناصب تنتقل بالوراثة بين النبلاء، وفتح ذلك الباب واسعاً أمام البرجوازية للتسرب إلى الإدارة البيروقراطية الحكومية واحتلال مراكز مرموقة داخلها مما ساعدها بدوره على تقوية مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مواجهة النبلاء، وهو ما كانت الإدارة الملكية ترغب في حدوثه وتساعد عليه لتجعل من البرجوازية

حليفاً لها في صراعها مع النبلاء.

- تراجع واضمحلال القيم المرتبطة بالنظام الإقطاعي وطبقاته، وحلول القيم الاجتماعية المرتبطة بالنظام الرأسمالي وطبقاته وعصره الجديد محلها. ولعل أبرز القيم الاجتماعية الرأسمالية التي ظهرت آنذاك هي:

1 - تمجيد روح المغامرة: فالصورة النموذجية الجديدة للفرد هي صورة المغامر بل المجازف الذي لا يهاب المخاطر ولا ينثني أمام الصعاب بحثاً عن الثروة أو المعادن الثمينة أو الأسواق أو السيطرة على المواد الأولية.

2 - تمجيد الفرد: فتمجيد روح المغامرة كقيمة اجتماعية كان لا بد أن يقود إلى ولادة قيمة اجتماعية جديدة أخرى هي تمجيد الإنسان-الفرد بوصفه صاحب المغامرة والعنصر الفاعل فيها، وبذلك أصبح التكريم والتمجيد حكراً على الفرد الذي حاول ويحاول اكتشاف المجهول عابراً البحار المحيطات، ومستكشفاً القارات بعد أن كان الوصول إلى البعيد غير ممكن إلا بقوة خارقة لا يمتلكها الإنسان العادي. وإذ بات كل شيء في عصر النهضة يعتمد على العمل الإنساني الفردي الإرادي، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يحظى الفرد بتكريم وتمجيد مميزين، وأن يرقى هذا التمجيد إلى مستوى القيمة الاجتماعية الأساسية.

3 - الإيمان بالدور الفاعل للنقود والمعادن الثمينة: حيث بات هذا الأمر يمثل قيمة اجتماعية في حد ذاته نتيجة لسرعة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت بفعل تزايد فرص الحصول على المعادن الثمينة في عصر النهضة. فقد أصبح بمقدور أفراد الطبقة العامة في هذا العصر أن يصبحوا ويكل بساطة من الطبقة البرجوازية بمجرد قيامهم بمغامرة تمكنهم من الحصول على المعادن الثمينة سواء من داخل البلد أو من خارجه.

### ثالثاً: الخصائص السياسية لعصر النهضة

في مجرى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حددت خصائص عصر النهضة السالفة الذكر، كانت تجري أيضاً تغيرات أخرى سياسية، حددت بدورها الخصائص السياسية لهذا العصر، وتمثلت تلك الخصائص السياسية في:

- ازدياد سلطة الملوك واتساع نطاق مسؤولياتهم وأدوارهم سواء في فرنسا أو أسبانيا أو إنكلترا. فقد احتفظ الملوك من النظام الإقطاعي بالخصائص العامة للسلطة الملكية الشخصية والمتمثلة في ثلاث خصائص هي الخاصية الدينية، والخاصية الإقطاعية والخاصية المطلقة، وأضافوا إليها في ظل النظام الرأسمالي ضعف طبقتي النبلاء ورجال الدين من جهة، ودعم البرجوازية لهم وتحالفها معهم من جهة ثانية. فقد كان الملك من حيث الخاصية الدينية هو الحاكم المقدس بقدر كونه وكيل الإله وله الحق في التدخل في شؤون الكنيسة، وهو من حيث الخاصية الإقطاعية السيد الأعلى في إقليمه والأول بين السادة الإقطاعيين تماماً كما هو الحال بالنسبة لعلاقة السيد الإقطاعي بأتباعه من الفرسان، وهو من حيث الخاصية المطلقة في قمة الهرم الاجتماعي والمتمتع بسلطة سيادية مطلقة تسمح له بإصدار القوانين والأوامر في إقليمه وتنفيذها على رعاياه باسمه ووفق إرادته الملكية دون حاجة إلى حيثيات أو مسببات، وكانت السلطة المطلقة للملك متجسدة في تلك الخواص ومستمدة منها، وبموجب الخاصية الأولى لا يتصرف الملك بما يتعارض وكونه حاكماً مقدساً، وبموجب الخاصية الثانية لا يتصرف الملك بما يتعارض والعلاقة التعاقدية غير المكتوبة بينه وبين رعاياه على غرار العلاقة التعاقدية الشخصية بين التابع والمتبوع في ظل النظام الإقطاعي، وبموجب الخاصية الثالثة لا يتصرف الملك بما يتعارض وسلطته المطلقة وغير المقيدة إلا بقيد إرادته الخاصة، حيث لم تظهر فكرة المصلحة العامة كقيد على السلطة المطلقة للملك إلا في وقت لاحق من هذا العصر. وتمتعت هذه الخصائص السياسية بشيء من التجديد في عصر النهضة عكسه اكتساب السلطة الملكية طابعاً مركزياً مهد له وساعد عليه تطبيق مبدأ الضريبة العامة من جهة، واتساع وتطور هيكل ووظائف الإدارة الحكومية البيروقراطية من جهة ثانية، وقيام الجيش الوطني الدائم من جهة ثالثة.

ولكن سلطة الملك لم تكن في تلك المرحلة ذات طبيعة مطلقة بشكل كامل ونهائي، حيث كانت هنالك إلى جانبها أيضاً سلطة المجالس العامة للأقاليم التي تحولت إلى مجالس تمثيلية ولو بصفة نسبية، وضممت هذه المجالس إلى جانب النبلاء وأصحاب المهن، جماعة مختارة من ممثلي بعض المدن ذات المراكز الخاصة والمحاكم العليا والهيئات الدينية والجامعات وسكان جميع المدن والأرياف. وعلى الرغم من اقتصار سلطات هذه المجالس على التصويت على الضرائب الملكية، فإن هذا التصويت بحد ذاته قد وضع اللبنة الأولى لتقييد

السلطة المطلقة والتأسيس للديمقراطية والبرلمانية في الفكر والممارسة السياسية الغربية الحديثة. فقد أصبح التصويت على الضرائب في وقت لاحق حقاً من حقوق الشعب يمارسه عبر ممثليه بعد أن اشترطت المجالس العامة منذ عام 1484م موافقة صادرة من الشعب لفرض الضرائب وفقاً لقاعدة (لا ضرائب بلا تمثيل). وكان كل ما يتصل بالتشريع والنصيحة والتظلمات تعبيراً عن عواطف الشعب كله، حيث تحرر كل جماعة انتخابية دفترًا بالتظلمات يقدم إلى نائبيها لتُجمع تلك الدفاتر وتُرتب وتُحرر في دفتر واحد هو الدفتر القومي الذي كان الملك يلجأ إلى إصدار الأوامر للإجابة على بعض ما فيه من التظلمات، أما البرلمانات التي كانت موجودة أيضاً إلى جانب المجالس العامة فإنها لم تكن سوى مؤسسات ذات اختصاصات هزيلة لا تتجاوز الحفاظ على القوانين الأساسية للمملكة. وعلى أساس ما تقدم نستطيع القول إن الطابع المركزي للسلطة الملكية كان الطابع السائد في هذه الحقبة والمميز للنظام السياسي في أوروبا خلالها، وأن المركزية التي تمتعت بها السلطة السياسية الملكية في أوروبا كانت ضرورة عملية لازمة لأسباب عديدة بعضها سياسي وبعضها الآخر اقتصادي-اجتماعي. وتمثلت الأسباب السياسية لهذه المركزية في الحروب الداخلية الدينية والاجتماعية ذات الطبيعة الانقسامية التي هدت وحدة الممالك الأوربية ودفعتها للعمل على تقوية السلطة الحاكمة فيها للحفاظ على وحدتها المهددة، كما تمثلت أيضاً في النزاعات الحادة والعنيفة بين النبلاء والملك وهو ما جعل الأخير بحاجة إلى البرجوازية وأموالها لتقليص سلطة النبلاء ونفوذهم وضمان سير عمل الإدارة وسد نفقات حروبه الخارجية والداخلية مثلما جعل البرجوازية بحاجة إلى دعم الملك وتأييده في صراعها مع النبلاء الذين كانوا هم أيضاً بحاجة إلى مساعدة الملك لهم في نزاعهم مع البرجوازية. وبذلك توفرت الفرصة للملك للحصول على موقع الحَكَم الفاصل في هذه النزاعات والتمتع نتيجة لذلك بسلطات كبيرة وسَّعت دوره وزادت تأثيره بقدر ما أن دوره كحاكم وحكم سمح له أن يكون فوق كل القوى الاجتماعية. أما الأسباب الاقتصادية-الاجتماعية لتركز السلطة الملكية واتساع نطاقها وازدياد فاعليتها فتعود إلى الطبيعة التدخلية للسياسة الميركانتيلية التي تتطلب تدخل الدولة للقيام، على الأقل، بمهمة تنسيق وتوجيه النشاطات الاقتصادية. ولما كانت الدولة وسلطتها آنذاك لا تفصل عن شخص الملك وسلطته لاسيما في المراحل الأولى من عصر النهضة، فقد كان من شأن ذلك أن يمنح الملك سلطات واسعة تفوق سلطة أي فرد وأية جماعة في المجتمع والدولة.

## رابعاً: الخصائص الثقافية لعصر النهضة

مما لا شك فيه أن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السالفة الذكر، استدعت وأحدثت بدورها تغيرات ثقافية تعكس روح عصر النهضة، وتعتبر عنها، ولعل في مقدمة تلك التغيرات:

1 - الرغبة في التعرف على الأعمال الفكرية التقليدية الإغريقية والرومانية مما قاد، بل اقتضى، القيام بمهمتين هما:

- مهمة العناية باللغة الإغريقية ونشرها بعد أن كانت اللغة اللاتينية هي لغة الثقافة والطبقات العليا في المجتمع الأوربي طيلة العصور الوسطى باستثناء بعض المناطق الجنوبية من إيطاليا.

- مهمة العناية بالمخطوطات القديمة بعد تزايد الاهتمام بالنصوص الإغريقية والرومانية التي بقيت مجهولة تقريباً في أوروبا طيلة العصور الوسطى، ليشكل البحث عن المخطوطات القديمة موضوعاً لتجارة مربحة في ظل تنافس الأمراء وكبار الأعيان في طلبها مما جعل مفهوم النهضة يتعين في جانب منه بدلالة هذا الاهتمام باللغة الإغريقية والمخطوطات القديمة. وبعد أن تعرفت أوروبا على أرسطو عن طريق التراجم والشروح العربية لمؤلفاته، لاسيما شروح ابن رشد التي حظيت باهتمام المفكرين الأوربيين آنذاك وفي مقدمتهم القديس توماس الأكويني الذي زواج بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية لتصبح الفلسفة المسيحية الأرسطية هي التيار الفلسفي المسيطر على الفكر الأوربي طيلة العصور الوسطى، ظهر تيار فلسفي جديد كان ثمرة للجهود الفكرية التي عملت من جهة على رفع القناع الديني المسيحي عن أرسطو ليظهر على حقيقته كمفكر وثني، ويعتمده الفكر الأوربي في عصر النهضة بدلالة هذه الحقيقة وعلى أساسها، وعملت من جهة ثانية على تعريف أوروبا عصر النهضة على أفلاطون الذي كان مهملًا طوال العصور الوسطى، فتخلّى أرسطو وتيار الفلسفة المسيحية الأرسطية عن مواقعهما لصالح أفلاطون الذي تم إحياء أفكاره التي تمجد الإنسان وتشدّد بقيمته فهو القائل بأن (خط سير الإنسان هو أن يصبح شبيهاً برب من الأرباب) وهو أمر يتناسب مع قيمة الفردية التي ميزت عصر النهضة وغلبت عليه.

2 - الاهتمام بالعلوم الطبيعية: حيث بدأت العلوم الطبيعية تحقق النجاح تلو

النجاح على الرغم من شيوع السحر في هذا العصر، وكانت الأولوية في الاهتمام العلمي الأوربي للعلوم الطبيعية العملية خاصة علم الفلك والميكانيكا والفيزياء والهندسة، وفي هذا العصر حدد كوبرنيكوس الأرض على أنها مركز الأجرام السماوية، وظهر المنهج العلمي على يد ديكارت فترتب على ذلك:

- تثبيت أسس العلم الوضعي على حساب العلوم الدينية اللاهوتية، وتراجع أفكار الفيزياء الأرسطوطاليسية.

- اعتماد العقل أداة لمعرفة العالم والطبيعة والكون والإنسان، وحوكمًا لتحديد صحة وخطأ الأشياء، وتصفية النزعات اللاهوتية بهذا الشأن.

وأسهمت الخصائص السالفة الذكر كلها، بشكل مباشر أو غير مباشر وعلى جميع الأصعدة، في نشوء الدولة الغربية بكيانها ومفهومها الحديثين اللذين سيحظيان باهتمام مفكري عصر النهضة، وسنحاول في فصول هذا الباب متابعة ما نعتقد أنه أقدر الأفكار السياسية الغربية على تجسيد ذلك الاهتمام والتعبير عنه.

## الباب الأول

### الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة





## الفصل الأول

### رواد الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة

#### المبحث الأول

#### نيقولا مكيافيلي وفكرة الدولة الوضعية

لم يكن للدولة بمعناها المؤسسي وجود طيلة العصور الوسطى الإقطاعية، إذ كانت أقرب في حقيقتها آنذاك إلى النظام السياسي منها إلى الدولة بفعل اندماج سلطاتها ووظائفها وحقوقها وواجباتها في شخص الملك حتى أصبحت الدولة/النظام السياسي هي الملك وأصبح الملك هو الدولة. ولكن الدولة تطورت اعتباراً من عصر النهضة باتجاه آخر ضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الشخصية الخاصة بالملك، مثلما ضمن لها الاستقلال، وبمساعدة الملك، عن الكنيسة. وعلى الرغم من الطبيعة النسبية لشكلي هذا الاستقلال، إلا أنه أتاح للدولة إمكانية الظهور بمظهر المؤسسة الوضعية التي تتمتع بالوجود الذاتي الخاص بمعزل عن كل شكل من أشكال التحكم الشخصي (الملك) أو الديني (الكنيسة). ونتيجة لذلك فقد تميزت الدولة الوضعية في الغرب بخاصيتين أساسيتين هما:

- الطابع المركزي لوظائف الإدارة والجيش وفرض الضرائب فيها مما يجعل منها دولة مركزية موحدة وقوية.
  - الطابع القومي (الوطني) مما يجعل منها دولة قومية (وطنية) مركزية موحدة وقوية.
- وبحكم هاتين الخاصيتين (المركزية والقومية) تمتعت الدولة الوضعية بوجود

فعلي نسبيا في أوروبا ابتداءً من عصر النهضة، وربما يمكن القول بأن الدول الفرنسية والأسبانية والهولندية والانجليزية تقدم نماذج أكيدة على ذلك، ويتميز المفكر الإيطالي مكيافيللي بالتزامه بالتنظير لهذه الدولة الوضعية انطلاقاً من واقع دولة فلورنسا التي ولد وتوفي فيها واهتم بمعالجة شؤونها.

ينحدر (نيقولا مكيافيللي 1469-1527م) من عائلة فلورنسية قديمة تنتمي إلى فئة صغار النبلاء التي أصابها الإفقار فوجدت نفسها في صفوف البرجوازية بشكل أو آخر، وكان أبوه محامياً فلم يبخل على تعليمه، فدرس القانون، ولو بشكل غير نظامي، كما درس الفلسفة والتاريخ وربما يكون قد عرف شيئاً من اللغة الإغريقية. وعمل مكيافلي في الوظائف الحكومية فكان سكرتير القنصلية الثانية في جمهورية فلورنسا، واستمر في هذا المنصب لغاية عام 1512م، وتعد الحقبة التي شغل فيها هذا المنصب من أصعب حقب التاريخ الإيطالي بصورة عامة حيث تعرضت البلاد فيها للغزو الفرنسي والأسباني والألماني. أما فلورنسا بالذات فبالإضافة إلى تعرضها للغزو الأجنبي تقلص دورها الاقتصادي، لاسيما في مضمات التجارة، فضلا عن تلاحق الأزمات الاقتصادية عليها وهبوط سعر الذهب الأمر الذي أصاب ميزانيات المصارف فيها بالعجز مما جعلها عاجزة عن دفع عجلة الاقتصاد إلى الأمام. لقد تأمل مكيافيللي عميقاً في ظروف الواقع الذي كانت تعيشه إيطاليا بصورة عامة وفلورنسا بوجه خاص، وخلص من تأمله هذا إلى نتيجة مفادها أن فلورنسا، أو بالأحرى إيطاليا كلها، تعاني حالة من الضعف تجعلها في حاجة ماسة لإقامة دولة وضعية موحدة وقوية، وتضمنت مؤلفاته لاسيما (الأمير) و(المطارحات) و(فن الحرب) و(التواريخ الفلورنسية) بالإضافة إلى رسائله العديدة عرضه لمشروعه الخاص لإقامة هذه الدولة.

### مقومات قيام الدولة الوضعية الموحدة القوية عند مكيافيللي

زار مكيافيللي بحكم عمله الدبلوماسي الكثير من الدول الأوروبية التي لاحظ في تلك الزيارات أن العديد منها، بلغ درجة ملحوظة من الوحدة والقوة، كما هو حال الدول الفرنسية والأسبانية والألمانية والهولندية، فاتجهت جهوده إلى البحث في عوامل قوة هذه الدول، ليؤسس على مقدمات هذا البحث ونتائجه مشروعه الخاص بإقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية في إيطاليا والذي كان له عند مكيافيللي وجهان هما:

1 - الوجه الأول: واقع إيطاليا التي تعاني من كل عوامل الضعف.

2 - الوجه الثاني: واقع الدولة الأوروبية التي تتمتع بكل عوامل القوة.

وكان لمعالجة عوامل الضعف وتوفير عوامل القوة اللازمة لإقامة الدولة الإيطالية الوضعية الموحدة القوية، مقومان أساسيان في المشروع السياسي لمكيافيللي هما:

■ المقوم الأول: الأمير، حيث يرى مكيافيللي أن الدولة الوضعية الموحدة القوية، لا يمكن أن تقوم بدون وجود حاكم فرد يتمتع بخصائص مميزة، يتولى مهمة إقامة مثل هذه الدولة والحفاظ عليها، إذ لا بد للإنسان الذي يضطلع بمهمة إقامتها:

- أن يكون إنساناً غير عادي أي أمير.

- أن يكون هذا الأمير بعيداً عن الفضائل ومعايير الخير، وقريباً من الرذائل ومعايير الشر بقدر ما يسهل عليه ذلك مهمة تحقيق مشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية.

- أن يكون هذا الأمير مستعداً لممارسة الفسوة والابتعاد عن الرحمة وجعل رعاياه في حالة خوف بقدر ما يسهل عليه ذلك توحيدهم والحصول على ولائهم له وهو يقوم بتحقيق مشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية.

- أن يكون هذا الأمير مستعداً للتخلي عن عهوده وعدم الالتزام بها بقدر ما يسهل عليه ذلك مهمة تحقيق مشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية.

- أن يكون هذا الأمير قادراً على التكيف مع الظروف والتظاهر، بقدر ما يسهل عليه ذلك مهمة تحقيق مشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية.

والغاية من كل هذه الخصائص التي يجب أن يتسم بها الأمير هي تأهيله للقيام بمهمة إقامة دولة وضعية موحدة قوية، يحكمها شعار عُرف به مكيافيللي واقترب باسمه هو شعار (الغاية تبرر الوسيلة)، ولكنه شعار لا ينطبق عنده على كل غاية ولا على كل فرد، بل على غاية واحدة عظيمة ومشروعة هي غاية بناء الدولة الوضعية الموحدة القوية، وعلى فرد واحد هو من يبني هذه الدولة.

■ الشرط الثاني: الجيش، حيث يرى مكيافيللي أن الدولة الوضعية الموحدة

القوية، لا يمكن أن تقوم بدون وجود جيش من نوع خاص وجديد (جيش وطني)، يبدو أن التجربة العملية هي التي أوحى لمكيافيللي بفكرته. فقد كان الإيطاليون، وغالبية الدول الأوروبية، يديرون شؤونهم السياسية بأنفسهم، أما حروبهم فكانت تخوضها بدلا عنهم جيوش المرتزقة مقابل أموال تدفع لها. ولم يكن أفراد جيوش المرتزقة أغبياء، فقد تعلموا أن يحاربوا دون أن يقتلوا أو يجرحوا بعضهم أو يُصابوا بأي ضرر جاعلين خسائرهم في أدنى حدودها ليتمتعوا بالأموال التي يقبضونها، مثلما تعلموا أيضا إطالة أمد الحرب قدر الإمكان لتدر عليهم أموالا كثيرة، لذلك كان يوم النصر أو الهزيمة بالنسبة لهم أتعس الأيام، لأنه اليوم الذي ينتهي معه كل ربح وفائدة يجنونها ممن يحاربون بدلا عنهم. وإذا أدرك مكيافيللي ذلك جيدا، فقد تأكدت لديه ضرورة تشكيل جيش وطني كمقوم أساس لقيام الدولة الوضعية الموحدة القوية. ولم يتزعزع إيمانه بضرورة تشكيل مثل هذا الجيش، واستمر يؤكد للإيطاليين وينصحهم بضرورة إلغاء نظام المرتزقة لصالح إقامة جيش وطني، وفي سبيل الدفاع ذلك، وضع كتابه فن الحرب الذي أعلن فيه أن الأمير الذي يعتمد على جيش من المرتزقة يشعر بالقلق وعدم الأمان لأنه يفتقد إلى الأساليب الصحيحة للدفاع في أوقات الأزمات ولا يجد ما يعتمد عليه في هذه الأوقات إلا حسن طالع.

### معوقات قيام الدولة الوضعية الموحدة القوية عند مكيافيللي

إن حماس مكيافيللي لقيام الدولة الوضعية الموحدة القوية، أو بالأحرى قيام دولة إيطالية موحدة وقوية، لم يمنعه من رؤية المعوقات التي تقف في طريق تحقيق هذا المشروع، وهي المعوقات التي شخصها في ضوء الواقع الفعلي لإيطاليا في:

- الكنيسة:

لقد كان مكيافيللي إنسانا متدينا، بقدر ما كان مفكرا يؤمن بأهمية الدين وضرورته لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية، لكنه كان أيضا علمانيا لا يؤمن بأي دور سياسي للدين في الدولة، ونتيجة لهذا الوضع المركب، كان لمكيافيللي موقفان مختلفان من الدين والكنيسة، فبوصفه إنسانا مؤمنا، كان يرى للدين مكانة بارزة في الحياة الاجتماعية، وحتى الحياة السياسية، من حيث كونه دعامة للنظام الاجتماعي لا من حيث مقدار صحته وصوابه، وانطلق من ذلك للدفاع عن الدور الإيجابي والمهم للدين في سياسة الدولة. لكنه في الوقت نفسه، وبوصفه مفكرا

علمانيا، هاجم المؤسسة الدينية (الكنيسة) التي رأى فيها السبب الرئيس في تدهور الروح الدينية، وبعد الناس عن الدين في إيطاليا، وأرجع ذلك إلى الواقع الفعلي السيئ للكنيسة من جهة، وتأثيرها السلبي في الدين من جهة أخرى، فهي من حيث واقعها الفعلي لم تكن تصلح لضمان حصانة الروح الدينية من التدهور، وهي من حيث تأثيرها السلبي قد أفسدت الديانة المسيحية حين أفقدت الإنسان إيمانه بها والثقة فيها. وانتهى هذا الموقف المركب بمكيافيللي إلى القول من جهة بضرورة وجود الدين لضمان وحدة العنصر الإنساني في الدولة التي لا يمكن أن توجد وتقف على قدميها ويصلح أمرها بالأفكار وحدها، والقول من جهة ثانية بضرورة عدم تدخل المؤسسة الدينية في السياسة لما في ذلك من إضرار بمشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية بصورة عامة ودولة إيطاليا الموحدة بصورة خاصة.

#### - الطبقة الإقطاعية:

حيث ذهب مكيافيللي إلى التأكيد على أن سلطة الحاكم والدولة الوضعية الموحدة القوية لن تكونا بأمان في ظل وجود منافسين داخليين لهما، وأن أول وأخطر هؤلاء المنافسين، هم النبلاء الإقطاعيون الذين رأى ضرورة تصفية سلطتهم كشرط أساس لقيام الدولة الوضعية الموحدة القوية وقوم سلطتها، فطالما كان هؤلاء يملكون قلاعاً وأتباعاً، فإنهم يشكلون من جهة عائقاً صلباً يحول دون قيام مثل هذه الدولة، وهم يشكلون من جهة أخرى خطراً على الأمير نفسه خصوصاً إذا ما تولى الحكم عن طريقهم أو على الأقل بمساعدتهم، وهم من جهة ثالثة عوامل تضعف سلطة الأمير والدولة معا. وإذ يتلمس مكيافيللي خطر طبقة النبلاء الإقطاعيون ويخشاه على مشروعه، فإنه ينصح الأمير بمعاملتها بطريقتين من شأنهما الحد من سلطتها وخطرها:

- أن يجعل الأمير هذه الطبقة معتمدة على عطفه ومدينة له بالولاء بشكل كامل.

- أن يميز الأمير في هذه الطبقة بين النبلاء الذين يعاملهم كأصدقاء يحبهم ويكرمهم لارتباطهم به دون أن تكون لهم مصالح خاصة، والنبلاء الذين يعاملهم كأعداء حقيقيين يبقينهم بعيدين عنه بسبب مصالحهم ومطامعهم الخاصة.

وبحكم هذه الرؤية، اتخذ مكيافيللي موقفاً سلبياً من رجال الدين والنبلاء

معا كان له سببان :

- السبب الأول: تقدير مكيافيللي لأهمية العمل بالنسبة لتقدم المجتمع والدولة وقوتهما واستقرارهما، وكان رجال الدين والنبلاء في نظره كسالى عاطلين بما يجعلهم غير مجدين بالنسبة للدولة الوضعية الموحدة القوية، ولا يسهمون في بنائها ولا تقدمها ولا قوتها واستقرارها، بل إنهم، وعلى العكس من ذلك تماما، يشكلون خطرا عليها، لأنهم يعيشون طفيلين فيها وعلى خيراتها.

- السبب الثاني: تقدير مكيافيللي لخطر رجال الدين والنبلاء على مشروع إقامة الدولة الوضعية الموحدة القوية، التي إن لم يمنعوا قيامها، فسينتقصون من قوتها وسلطتها، ويهددون وحدتها لما يرونه فيها من تهديد ليس لمصالحهم فحسب، بل وحتى لوجودهم أيضا.

وعليه فقد رأى مكيافيللي أن على من يرغب في إقامة دولة وضعية موحدة وقوية، أن يتخذ منذ البداية الإجراءات اللازمة لمواجهة المعوقات التي من شأنها أن تعيق تكوينها، ويأتي على رأس تلك الإجراءات التخلص من النبلاء ورجال الدين باعتبارهم أول هذه المعوقات وأخطرها، أو على الأقل إضعافهم وإخضاعهم لسلطة الدولة.

ولكن كيف تصور مكيافيللي ماهية الحياة السياسية وطبيعتها في الدولة الوضعية الموحدة القوية إذا تهيأت لها إمكانية الوجود الفعلي؟

خصائص الحياة السياسية في الدولة الوضعية الموحدة القوية عند مكيافيللي

يحدد مكيافيللي الخصائص المميزة للحياة السياسية في الدولة الوضعية الموحدة القوية في:

## 1. تعاقب أنظمة الحكم:

حيث يرى مكيافيللي أن السياسة، في جوهرها، لا توجد دون وجود نظام (نسق) يحكمها، ويتمثل النظام الذي يحكم السياسة في نظام (الدورات التاريخية المتعاقبة لأنظمة الحكم) الذي يفترض وجود نوع من الحتمية القاضية بالسقوط والصعود الدوريين المتعاقبين للنظم السياسية ومراوحتها بين الانحطاط والنجاح، والخير والشر. ولم تكن هذه الفكرة جديدة بلا شك، حيث قال بها من قبل

أفلاطون وأرسطو أولاً ثم المؤرخ الإغريقي الروماني بوليبي (بوليبوس) الذي استمد من هذين المفكرين فلسفته عن التاريخ ودورة الأنظمة والدساتير، واقتبسها مكيافيللي منه. وتفيد هذه الفكرة بأن كل نظام حكم يصعد ويرتقي في زمن قوته ونجاحه، ثم يتراجع وينحط بالضرورة في زمن ضعفه وفشله ليحل محله نظام حكم آخر.

- وتبدأ هذه الدورة المتعاقبة للنظم السياسية مع بداية الحضارة الإنسانية عندما بدأ الناس يتقربون من بعضهم لتحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم، وشرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يكون أكثرهم قوة وشجاعة لينتخبوه رئيساً عليهم ويدينون له بالطاعة.

- وبعد أن استقرت أحوال الناس، ولم يعودوا بحاجة لحكم أهل القوة والشجاعة كما كان الوضع في السابق، أخذوا يبحثون عن أمير يكون أكثرهم حكمة وعدالة ليحكمهم.

- وبعد أن يتعاقب الأمراء من الأسرة الواحدة بعضهم بعد بعض، ويبدأ الناس بقبول الأمراء الذين يتولون الحكم منهم بالوراثة، تبدأ أحوال هؤلاء الورثة بالتدهور بالقياس إلى أسلافهم، وشرعون في الابتعاد عن الخير والفضيلة، فيكره الناس ويعارضوا هؤلاء الأمراء الذين يلجأون إلى العنف لإخضاع رعاياهم فيظهر نظام حكم الطغيان.

- ويصبح نظام حكم الطغيان عادة وفي وقت قصير سبباً لسقوط الأمراء، لأنه يولد المؤامرات والدساتيس ضدهم، فيحمل الرعايا السلاح للإطاحة بأمرائهم بتحريض من القادة الأقوياء الذين ينتقل نظام الحكم إليهم فيظهر نظام حكم الارستقراطية.

- وينتقل حكم الارستقراطية إلى أبناء وأقارب القادة الذين أقاموه، ولكن هؤلاء وبسبب عدم خبرتهم وميلهم إلى الطمع والطموح المفرط واغتصاب حقوق الناس، يحولونه إلى نظام حكم أوليغارشي (حكم القلة الساعية لجمع المال)، تتعرض فيه الحقوق المدنية للإهمال التام فيقع للحاكم الأوليغارشي ما وقع للطاغية من قبل، فيبرز عاجلاً أو آجلاً إنسان يستطيع بمساعدة الرعية ومساندتها القضاء عليه وتصفية أمره، ولما كانت الرعية قد تخلصت الآن من حكم القلة مثلما تخلصت من قبل من حكم الأمراء، فإنها لا تتجه إلى إقامة أي من هذين النظامين، بل تتجه بدلا منهما إلى إقامة نظام الحكم الديمقراطي (حكم

الشعب)، وتنظيمه بشكل يضمن عدم تركيز السلطة لا في يد قلة من الرجال الأقوياء ولا في يد أمير من الأمراء، بل تجعل السلطة في يد الشعب.

- ويحافظ النظام الديمقراطي على نفسه لأمد قصير من الزمن، لأنه سرعان ما يعاني من الفوضى والفساد، ولا يبقى فيه احترام لا لفرد ولا لموظف رسمي، فترتكبُ الشرور والمخالفات بما يساعد على التفكير في العودة إلى نظام حكم الإمارة، إما رغبة في الخلاص من هذه الفوضى والفساد، أو تلبية لنصيحة إنسان طيب عاقل، وبذلك، وبعودة نظام حكم الإمارة، لتعود من جديد الدورة التاريخية المتعاقبة لأنظمة الحكم.

ويلاحظ مكيافيللي تميز هذه الدورة التاريخية المتعاقبة لأنظمة الحكم بميزتين:

**الميزة الأولى:** إن هذه الدورة التاريخية جزء طبيعي وحتمي من دورة الحياة التي لم يكتب فيها لما هو بشري أن يتوقف في نقطة ثابتة، فكل ما هو بشري ينتقل وبالتعاقب من الكمال إلى النقص ومن النقص إلى الكمال، ومن الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير. فإذا كانت الفضيلة تولد المجد والرخاء، فإن المجد والرخاء يولدان الراحة، والراحة تولد الفراغ والبطالة، والأخيرة تولد الفوضى التي تؤدي إلى خراب الدول، ومن رحم الفوضى والخراب يولد النظام والعمران من جديد، والنظام يولد الفضيلة التي يولد منها المجد والرخاء وهكذا.

**الميزة الثانية:** إن هذه الدورة التاريخية، تتحرك بفعل عوامل متعدد من بينها الثورة التي هي واحدة من الأدوات التي تحركها وتضمن استمرارها.

وإذا ما كان مكيافيللي يخلص من ذلك كله إلى التأكيد على أن الدورة التاريخية للأنظمة ظاهرة عامة تشمل بنطاقها كل الحكومات وفي المجتمعات والعصور كلها، فإنه يلاحظ أيضا أن هذه الدورة لا تجعل نظام حكم ما يتحول بالحتم والضرورة إلى نظام الحكم الآخر نفسه مرة أخرى، ويعني هذا أن الدورة التاريخية للنظم لا تتخذ عنده شكل التطور الدائري الذي يتحول نظام الحكم بموجبه إلى الشكل ذاته من أنظمة الحكم في كل مرة، بل تتخذ هذه الدورة التحولية في رأيه شكل التطور اللولبي الصاعد الذي يتحول نظام الحكم بموجبه إلى نظام آخر لا بد أن يكون أكثر تقدماً، ولكنه ليس النظام نفسه دائماً.



## 2. أنواع أنظمة الحكم

يعرض مكيافيللي تصوراته عن أنواع أنظمة الحكم وخصائصها، والنوع المفضل منها لديه كما يلي:

### أ - أنظمة الحكم الملكية والجمهورية:

يُميز مكيافيللي بين نظام الحكم الملكي ونظام الحكم الجمهوري اعتماداً على معيار عدد الحائزين على السلطة، إذ يكون الحكم ملكياً (أو إمارة) إذا كانت السلطة في يد شخص واحد وتنتقل منه إلى من يخلفه بالوراثة، ويكون الحكم جمهورياً إذا كانت السلطة في أيدي ممثلي الشعب المنتخبين الذين يحتلون مراكزهم مدة زمنية محددة باستثناء الرئيس الذي قد ينتخب مدى الحياة. ويقدر ما يعارض مكيافيللي النظام الملكي الوراثي، فإنه يفضل النظام الجمهوري، مؤكداً ضرورة اقتران وجوده بوجود مجلسين فيه أحدهما للشيوخ والآخر للشعب، يُعهد لهما بتولي جميع الأعمال التشريعية اللازمة. وإذا لا يستبعد مكيافيللي وقوع الصراع بين هذين المجلسين بسبب تنازع الاختصاصات بينهما، مما يعرض النظام الجمهوري في هذه الحالة لأزمة حادة، فإنه يقترح تجاوز النظام الجمهوري لهذه الأزمة بالتشبه بالنظام الملكي، واستخدامه لأساليبه بإعلان الدكتاتورية، لكنه يشترط شرطين لاستخدام النظام الجمهوري للأسلوب الدكتاتوري في الحكم لتجاوز مثل هذه الأزمة هما:

- أن يكون استخدام النظام الجمهوري للأسلوب الدكتاتوري لهدف مهم ومعين بالذات.

- أن يكون استخدام النظام الجمهوري للأسلوب الدكتاتوري لوقت محدد أقصاه خمس سنوات، تجنباً لخطر إقدام هذه الدكتاتورية في آخر الأمر على تصفية النظام الجمهوري وإقامة نظام حكم الطغيان محله.

### ب - نظام الحكم الشعبي:

لقد كان الشعب بالنسبة لأغلب المفكرين الذين سبقوا مكيافيللي كماً مهملاً لا قيمة له ولا دور، ولكنه أصبح معه وبفضله قوة فاعلة ذات أهمية لأنه كان يرى:

- إن أهداف الشعب أنبل من أهداف النبلاء.
- إن ثورات الشعب الحر نادرا ما تسيء لحرية.
- إن محبة الشعب ضمان أكيد لاستمرار الأمير في منصبه، سواء وصل إلى هذا المنصب باختيار الشعب وإرادته، أو عن طريق النبلاء وعلى الرغم من إرادة الشعب.
- إن محبة الشعب خير وقاية وعلاج لمخاطر المؤامرات والدسائس التي تهدد الأمير.
- لذلك، يرى مكيافيللي أن على الأمير الاعتماد على الشعب في حكمه، مما يتطلب منه الحرص على صداقته ومحاولة كسب عطفه وتأييده.
- إن الشعب هو المادة البشرية الموثوقة التي يعتمد عليها الأمير في تشكيل الجيش الوطني الذي يحافظ على وجود الدولة واستقرارها واستمرارها.

ولكن اهتمام مكيافيللي بالشعب كركيزة للحكم، يتصف بصفيتين:

- 1 - إن مكيافيللي عندما تحدث عن النظام المناسب للدولة الوضعية الموحدة القوية لم يفضل نظام الحكم الشعبي، بل فضل بدله نظام الحكم الجمهوري، ولم يطالب اجتماعيا إلا بنظام متوازن يسمح دستوره المعتدل للفقراء والأغنياء بمراقبة بعضهم مع بقاء كل منهم في مكانه في نظام الحكم. وتجلى موقف مكيافيللي الحقيقي من الشعب في غياب هذا الأخير عن اهتمامه عند معالجته لموضوع ممارسة الحكم، ولعل ذلك يرجع إلى عدم ثقته بالشعب نتيجة لعدم ثقته بالناس عامة، لأنهم في رأيه مجبولون على العدوانية والأذى ونكران المعروف وسرعة التلون والشرة والبخل.. الخ. وتشير كتابات مكيافيللي إلى أنه يعدُّ الحالات التي تتمتع فيها الجماهير برؤساء حالات نادرة واستثنائية في التاريخ، وعدا ذلك فإنه يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بأن مهمة صياغة التاريخ يتولاها في الغالب بعض الرجال المزودين بقوة وفضيلة خاصتين، لذلك فإنه يرى أن الأمير سيجد نفسه أمام مهمة صياغة التاريخ دون معونة لا من الإمبراطور، ولا من البابا، ولا من الشعب.

- 2 - إن مكيافيللي عندما اهتم بالشعب، لا يشمل باهتمامه الشعب كله وبالمعنى الحديث له، لأن الشعب عند مكيافيللي يتخذ معنى خاصا يقتصر فيه على طبقة معينة من طبقاته هي طبقة الصناع والحرفيين والتجار الذين تسيّرهم

القوانين، أو من نستطيع تسميتهم البرجوازية بلغة العصر، أما الفلاحون وباقي الطبقات والفئات الاجتماعية الدنيا، فإنهم يدخلون عنده في عداد الرعاى الذين تسيّرهم أهواءهم، ولا يمكن الخلط بين الشعب المسيّر بالقوانين وبين الرعاى.

وفي ضوء ما تقدم، لا تبدو المكيا فيلية فلسفة ذات مضمون ثوري كما شاء لها بعض المفكرين أن تكون، بل هي في الحقيقة أفكار خاصة بطبقة اجتماعية أصابها الوهن بعد تدهور المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذي تعيش في ظله مما جعلها طبقة عاجزة عن لعب أي دور في تاريخ مجتمعها بما في ذلك دور الحاكم. ولكن إذا كان الشعب الحقيقي (البرجوازية الإيطالية) عاجزاً عند مكيا فيلي عن تولي الحكم بنفسه مما دعاه لاستبعاد أية صبغة لحكم الشعب، فإنه ليس غائباً عنده عن دائرة العلاقات التي يفترضها الحكم ويحتاج إليها. والخلاصة، أن موقف مكيا فيلي تجاه الشعب يبدو متفاوتاً، فهو سلبي عندما يتعلق الأمر بممارسة الحكم من قبل الشعب، ولكنه إيجابي عندما يتعلق الأمر بمساندة الشعب للحكم وتوفير القناعة به وتعيين أهدافه الأساسية والمشاركة في تحمل أعبائه وتشكيل جيشه الوطني.

## المبحث الثاني

### جان بودان وفكرة السيادة

- شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر تفاعل ظواهر أساسية في أوروبا هي:
- ضعف وانحلال الإشكال السائدة للسلطة العالمية الإمبراطورية والكنسية، والإقطاعية المحلية، والاتحادات التعاقدية للمدن (الكونفدراليات).
  - تطلع الحكام لتوسيع سلطاتهم وتقويتها وشرعنتها على حساب القوى المنافسة الداخلية ممثلة بالنبلاء والكنيسة والخارجية ممثلة بالحكام الآخرين الطامعين في توسيع سلطاتهم وأملاكهم على حساب غيرهم.
  - حركة الإصلاح الديني وما نتج عنها من صراعات مجتمعية وسياسية أحدثت فوضى عارمة وصراعات دامية في القارة الأوروبية كلها.
- وقد رأى العديد من المفكرين والساسة الأوربيين، أن الخلاص من هذه الظواهر ونتائجها السلبية، رهن بقيام سلطة وطنية مركزية قوية ومطلقة وشرعية في كل بلد تحقق له الأمن والسلام الوطنيين، وتعمل من اجل رعاياه جميعاً دون

تميز ولا محاباة. ونظر لهذه الدولة وأسس لها أشهر مفكري أوروبا وساستها آنذاك وفي مقدمتهم: (نيقولا مكيافيللي المفكر الايطالي ومؤلف كتاب «الأمير»، وجان بودان المفكر الفرنسي صاحب نظرية السيادة في أوائل ق16، وهو جوجو جروشوس الفقيه القانوني الهولندي صاحب نظريات القانون الدولي ومؤلف كتاب «في قانون الحرب والسلام» في أواخر ق16، ومعاصره الكاردينال ريشيليو رئيس وزراء فرنسا وأبرز مهندسي الدولة القومية الموحدة القوية ومؤلف كتاب «الوصية السياسية»)، وكانت نظرية بودان عن السيادة أحد أهم أسس قيام وتطور الدولة القومية/الوطنية التي كانت تحتاجها أوروبا لمعالجة صراعاتها السياسية والمذهبية على حد سواء.

كان جان بودان 1530-1596 Jean Bodin، قانونيا ومفكرا سياسيا فرنسيا ومحاميا وموظفا حكوميا ونائبا برلمانيا وناشطا سياسيا، توفرت له خبرة واسعة بالحياة العامة، فاجتمعت في أبحاثه الجوانب النظرية والعملية. عاش بودان في عصر الحروب الأهلية ذات الطبيعة الدينية-المذهبية في أوروبا عامة وفرنسا خاصة، وانتمى إلى جماعة السياسيين الكاثوليكية التي عارضت الحروب ضد البروتستانت، وسعت لإعادة السلام والنظام إلى فرنسا بتدعيم سلطة الدولة، وحل الخلافات السياسية، ومعالجة أسبابها المذهبية، وتحقيق الوحدة الوطنية، وآمنت بتعذر حل مشكلة الانقسام المذهبي لمصلحة طرف على حساب الآخر، طالما أن ما من فكر ولا دين ولا مذهب يقبل أصحابه كلهم بالتخلي عما يؤمنون به لصالح الإيمان بشيء آخر، ولا هم قادرون أيضا على إقناع مخالفيهم كلهم بالتخلي عن معتقداتهم ومشاركتهم فيما يؤمنون به، ولا قادرون على القضاء عليهم جميعا دون أن يتسببوا في أضرار أكثر بكثير مما يحققوا من المنافع، فلا يبقى إلا حل واحد ممكن لهذه المشكلة هو تسامح المختلفين مع بعضهم، وقبولهم بالتعايش مع بعضهم سلميا وتفاعلهم ايجابيا. واشتهر بودان بدفاعه عن العدالة والسلام وحرية المعتقد في ظروف بالغة الصعوبة، حاول فيها المتشددون الكاثوليك دفع الملك لفرض عقيدتهم على كل الفرنسيين، وبذل بودان جهده لتضمين القرار الخاص بذلك عبارة (بدون حرب) مما قلل عمليا من خطورة ذلك القرار. وآمن بودان بالتحليل الفلسفي التاريخي والدراسة المقارنة للنظم المختلفة في سياق تطورها، وكان أهم مساهماته الفكرية هو مبدأ السيادة الذي صاغه لتدعيم السلطة القومية/الوطنية وإعطائها المشروعية ليضع بذلك أساسا حديثا راسخا للسلطة الملكية على الدولة بأكملها.

اقترن اسم بودان بنظريته عن السيادة بوصفها القوة اللازمة والصفة الملازمة لأية حكومة فاعلة، والاستجابة المناسبة للحاجة الإنسانية الاجتماعية لتحقيق الخيرين العام والفردى، لأن وجود سلطة عامة موحدة وموحدة وقوية وشرعية، ضرورة واقعية لازمة لاستقرار واستمرار المجتمعات والدول كلها. ويؤسس ذلك لفكرة الأصل المجتمعي، وليس الإلهي، للسلطة والسيادة، عند بودان الذي كان من أوائل من حاولوا وضع أسس علم السياسة، وأوائل من انتقدوا في العصور الحديثة آراء أرسطو في الرق، وأوائل من عالج من فلاسفة المذهب التجاري (الماركنتيلي) ظاهرة ارتفاع أسعار البضائع وبحث في أسبابها ونتائجها، وقرأ التطورات التي شهدتها واقع التبادل السلعي في العالم. وسبق بودان جون لوك في تأكيده على أهمية تمتع الإنسان بحق الملكية الخاصة، ومسؤولية الدولة عن حماية الملكيات الخاصة لرعاياها كجزء من مسؤوليتها عن تحقيق الأمن والنظام بما تتمتع به من حقوق وسلطات السيادة المطلقة على إقليمها ورعاياها. آمن بودان بأن دراسة التاريخ هي بداية الحكمة السياسية، فانصرف إلى دراسة الفلسفة والتاريخ والعهد القديم، واللغات العبرية واليونانية والألمانية والإيطالية، وكتابات المفكرين والمؤرخين الرومان أمثال تيتوس لي؟يوس وتاكيوس وشيرون، وداستير دول غرب أوروبا. وعارض مذهب لاهوتي القرون الوسطى القائل إن التاريخ يمضي نحو الانحطاط كلما ابتعد عن العصر الذهبي، داعياً إلى الإيمان بأن النهضة تطور صاعد. وانصب تفكيره السياسي على هدف أساس ومحدد هو: تحويل فرنسا الممزقة بين الجماعات المذهبية والأحزاب السياسية المتصارعة إلى ملكية موحدة وقوية ومركزية، مثلما انصب تفكير مكيافيللي قبله على إقامة الدولة الإيطالية الموحدة القوية.

## أعماله

- منهج لتفسير فهم التاريخ: كان أول كتاب قدمه للطبع عام 1566، وعرض فيه اعتقاده أن التاريخ يوحى إلينا بالفضيلة عن طريق الكشف عن هزائم الأشرار وانتصارات الأخيار، ويعد أول كتاب مهم في فلسفة التاريخ بعد كتاب مكيافيللي (المطارحات).
- الجمهورية (الدولة/ الشأن العام/ الكتب الستة في الجمهورية): وهو الكتاب الثاني الذي نشره بودان، وقبل قرن ونصف قرن من ظهور مونتسكيو، واستعمل فيه لفظة الجمهورية بمعناها الروماني: أي الدولة، وعكس بودان في هذا

الكتاب تفكيراً منهجياً منتظماً أسس فيه لنظريته في السيادة وأنواع الدول، وأفكاره عن المناخ والسلالة وعلاقتها بالتاريخ وأنظمة الحكم.

- الرد على تناقضات مالستروا: ووضع فيه بودان مبادئ "الاقتصاد السياسي" تقريباً، فحلل أسباب ارتفاع الأسعار في أوروبا، وناقش مساوئ خفض قيمة العملة، ودافع عن حرية التجارة في عصر الحماية الطبيعية والإقليمية، وأكد العلاقة بين الواقع الاقتصادي والسياسة الحكومية.

- أفكاره السياسية: عرض بودان في كتابه الجمهورية أفكاره عن أصل الدولة التي كانت أكثر واقعية من أفكار غيره من المفكرين، لكنه لم يبين كيف ولماذا تنتقل المجتمعات الإنسانية من المرحلة العائلية حيث لا وجود فيها لسلطة ذات سيادة عامة إلى مرحلة الدولة ذات السيادة العامة. لقد استبعد بودان نظرية الحق الإلهي، ولم يعتمد نظرية العقد الاجتماعي التي رأى أن الجماعات القروية يمكن أن تنشأ عنه، ولكن ليس الدولة التي قال إنها يمكن أن تنشأ عن تغلب مجموعة من الأفراد على مجموعة أخرى، ثم يصبح زعيم الفريق المنتصر ملكاً. ولا ينبع إقرار القوانين من إرادة الشعب أو "سيادته" بل من القوة النظامية للحكومة، وأن نظام حكم الملكية المطلقة أمر طبيعي، لأنه استمرار لنظام سلطة الأب في العائلة الأبوية، ولن تكون هناك سيادة لأية دولة إلا إذا خضعت لقوانين الطبيعة وقوانين الله. ويؤكد بودان أن الحفاظ على الممالك والإمبراطوريات والشعوب كلها، يعتمد بعد الله على الحكام مما يوجب على رعاياهم مساندتهم وتأييدهم ليحافظ هؤلاء الحكام على دولهم، وينفذوا أحكامهم المقدسة، ويسيروا شؤون بلدانهم بما يؤمن نجاحهم في خدمة الخير العام للجميع ولكل واحد، وهو يفسر ذلك بأن على ركاب السفينة مساعدة سفينة الدولة حين تهددها العواصف والفوضى التي هي أسوأ وأخطر من أعنف الطغاة وأكثرهم ظلماً في العالم.

- السيادة عن بودان: السيادة كلمة فرنسية الأصل Souverainet & Eacute؛ وتعد خاصية من الخصائص الأساسية الأولية للدولة الحديثة، وتعني السيادة استقلال الدولة وحكومتها وقراراتها عن أية سلطة وإرادة أية جهة داخلية أو خارجية، وتمتع هذه الدولة والحكومة ذات السيادة بسلطة عليا، مطلقة، شاملة، عامة، دائمة، موحدة (غير منقولة، وغير مجزأة، وغير منقوصة أو محدودة) تمارسها على إقليمها ورعاياها. ويعرف بودان السيادة بأنها: (السلطة العليا التي يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين ولا تتقيد بالقانون)، ويفسر أنها ضرورة لازمة

للمحافظة على النظام السياسي، وليست عقاباً دينياً من الله للناس على الخطيئة الأولى كما يعتقد بعض المفكرين، ويحدد وظيفتها الأساسية في: وضع القوانين. ويرى بودان أن السيد الأعلى أي الأمير صاحب السيادة، لا يعترف بشيء أعظم منه إلا الله، لذلك فإنه لا يفسر أفعاله ولا يدافع عنها أمام أحد إلا الله وحده، وهذا هو جوهر سلطة الدولة الحديثة التي كانت أوروبا تحتاجها لمعالجة مشكلة الصراعات المذهبية المستشارية فيها. لقد كان الانجاز الأهم بودان هو نظريته عن السلطة ذات السيادة المطلقة التي لا ينبع وجودها ولا سلطتها من التنسيق الإلهي الكوني، بل من ذاتها ومن علاقة الفرد بها كسلطة مكتفية بذاتها، تركز في وجودها على اتحاد أفرادها في الخضوع للقانون الطبيعي لتشكيل مجتمع يتسلح بالسلطة المطلقة التي تجتمع فيها كل معاني وأشكال السلطة العامة للدولة. وكان تبني نظرية بودان عن الدولة ذات السلطة السيدة المطلقة على حياة أفرادها وموتهم، والتمتع بشخصية معنوية مستقلة في العلاقة مع الدول الأخرى المماثلة لها، يعني التخلي عن التصور الإمبراطوري للنظام العالمي، ومثال المجتمع العالمي المسيحي الذي صاغه توماس الاكوييني، وواقع الإمارات الإقطاعية وكونفدراليات المدن.

ويميز بودان بين السيادة والسلطة، فالسيادة عامة ومطلقة ودائمة وواحدة وهي للدولة، والسلطة محدودة ومقيدة ومؤقتة ومجزأة وهي للحكومة، فقد كانت السيادة في روما للشعب والسلطة للدكتاتور أو الإمبراطور، وحين يحوز الملك السيادة ولا يمارس السلطة فهذا هو النظام البرلماني، حيث يملك الملك، ولا يحكم، لكنه يبقى في نظر الناس سيداً. وتتميز السيادة عند بودان بخصائص تمثل في كونها:

- 1 - سلطة عليا ملازمة للدولة وغير قابلة للتنازل عنها أو تخويلها لأية جهة أخرى، لأن صاحب السيادة لا يمكن أن يتنازل عن سيادته أو يخولها لغيره، لكنه يمكن أن يوكل للغير ممارسة سلطاته، وليس سيادته، باسمه ونيابة عنه، لتعود إليه حين يشاء لأنه صاحبها الوحيد.
- 2 - سلطة مطلقة، لأنها تملو على كل سلطة، ولا تنافسها أية سلطة في الدولة، ولأنها تأمر ولا تؤمر، وتقود ولا تتبع، ولا تحتاج لأساس لأنها مكتفية بذاتها.
- 3 - سلطة شاملة، حيث يخضع لها إقليم الدولة وجميع مواطنيها، بغض النظر عن انتماءاتهم القوميّة والدينية والمذهبية والسياسيّة والفكرية، ولا تنافسها في

ذلك أية جهة أخرى، فالدولة لا تخضع عند مباشرتها لخصائص السيادة لأية سلطة أخرى، لا داخلية ولا خارجية، أيا كانت طبيعتها، بما في ذلك القيم الأخلاقية السائدة، إلا برضاها واستجابة لمصالحها الوطنية.

4 - سلطة دائمة، حيث إن السيادة ملازمة لقيام الدولة، توجد بوجودها، وتدوم بديمومتها، وتنتهي بانتهائها، وهنا لا يصح الخلط بين الدولة والحكومة، حيث إن الحكومات في أي بلد كان في حالة تغيّر مستمر، ولأسباب متعددة ومتنوعة، ولكن الدولة باقية، وتبقى سيادتها وتدوم ببقائها وديمومتها.

5 - سلطة لا تتجزأ، حيث إن السيادة واحدة في الدولة الواحدة، فلا يمكن تجزئة هذه السيادة أو إخضاعها لمبادئ المحاصصة لا القومية ولا الدينية ولا الطائفية ولا الحزبية، ولا لرغبات ولا مصالح الكتل أو الزمر المسلّحة أو ما شابه ذلك. ولكن ذلك لا يمنع وجود استثناءات في موضوع السيادة، بموافقة ممثلي الشعب وبقرار منهم، فألمانيا في الوقت الحاضر مثلا، وحسب المادة 24 من القانون الأساس لها، يمكن أن تنقل بعضا من صلاحيات السلطة المركزية وبموجب قانون يصدر بهذا الخصوص إلى مؤسسات دول أخرى (مثل مؤسسات دول الوحدة الأوربية)، وباستطاعتها أيضا، السماح بتحديد صلاحيات السيادة الخاصة بها، بالتنازل عن بعض من هذه الصلاحيات في إطار مجموعة من الدول التي تشترك معها في اتحاد ما، فمثلاً بموجب المادة 23 من القانون الأساس يمكن نقل قسم من هذه الصلاحيات إلى دول الوحدة الأوربية.

ويطرح بودان سؤالاً استنكارياً يقول: كيف يمكن تجزئة السيادة القائمة على سلطة إصدار الأوامر والنواهي، والاستئناف والمتابعة، والإجبار وتحديد الولاء، وممارسة القوة الجبرية واستخدام السلاح؟ لأن تجزئة السيادة في مثل هذه الأمور تعني تبعثها بين المراكز أو الجهات التي تمارسها بما يفسح المجال واسعا أمام حدوث الفتن والصراعات والحروب الأهلية التي تنتهي بحدوث القوضى العارمة والمدمرة. ويرى بودان أن للسيادة تجليات تتمثل في:

- 1 - إن السيادة ترتبط بسيد/أمير/حاكم واحد.
- 2 - إن سلطة القانون تمنح الشرعية للأمير صاحب السيادة.
- 3 - إن سلطة الأمير تكمن في تشريع القوانين ومتابعة طرق تنفيذها.
- 4 - إن سلطة الأمير تكمن في تحديد الولاء.



سيادة الأمير في دولة بودان: تستند سيادة الأمير في الدولة عند بودان إلى ثنائية (الدائم والمطلق)، الدائم بمعنى السيادة المباشرة الناقضة لأي نيابة أو توكيل، والمطلق بمعنى الانسجام بين المقدس والطبيعي، وبين طرفي العلاقة هذه، تتمثل واجبات الأمير الحاكم في:

- 1 - الإشراف المباشر على سن القوانين التي تضمن حقوق الرعية وواجباتها.
- 2 - القدرة على تغيير القوانين وفقا لمتطلبات المصلحة وتغيرات الواقع.
- 3 - تأكيد إرادة الأمير الحاكم المرتبطة بإرادة الله ومشيئته.

أنواع أنظمة الحكم تبعا لأنواع السيادة عند بودان: يرى بودان أن الدولة (الجمهورية) الجديرة بهذا الاسم، هي الدولة/الجمهورية الأفضل والأسمى، ذات التنظيم الحسن التي تحقق العدالة وتجسد جوهرها، لأنه يعتقد أن "الجمهورية هي الاستقامة في الحكم"، وهي مستولة عن الحق العام والصالح العام. ويدعو بودان لقيام جيش وطني دائم لضمان وحدة الدولة وحمايتها، وتوحيد الأوزان والمقاييس ليوفر للدولة سلطة أكبر وأوسع، وتماسكا أقوى وأشد، بما يمهد لقيام وتطور الدولة الوطنية الموحدة القوية ذات الجيش الوطني التي سبقه مكيا فيللي بنصف قرن إلى الدعوة إليها والتبشير بها. وإذا كان وجود السلطة العليا ذات السيادة هو السمة المميزة لكل الدول والمشاركة بينها، فسيكون هناك نوع واحد من الدول، تكون السيادة فيه في حالة الدول المنضوية في أحلاف (لكل دولة من هذه الدول)، وتكون السيادة فيه في حالة الدولة الاتحادية (للدولة كلها). ولكن وجود دولة من نوع واحد هي الدولة ذات السيادة، لا يمنع من وجود أنواع متعددة من أنظمة الحكم في هذه الدولة تبعا لطبيعة المركز المتمتع بالسيادة في كل دولة، فيكون نظام الحكم ديمقراطيا حين تكون السيادة في الدولة غائبة أو أنها في أحسن الأحوال مبعثرة بين عموم الناس المختلفين في الميول والمصالح والرؤى والاتجاهات، ويكون نظام الحكم ارسقراطيا حين تتمتع بالسيادة في الدولة نخبة ارسقراطية مهيمنة تتطلع نحو تحقيق مصالحها، ويكون نظام الحكم ملكيا وراثيا مطلقا حين يتمتع بالسيادة في الدولة حاكم فرد وراثي مطلق.

ويميز بودان بين ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم الملكية:

- نظام الحكم الملكي المستبد الذي لا يحترم القوانين الإلهية ولا الطبيعية ولا الأعراف المجتمعية، ويحكم بلا قانون، ويستعبد الناس ويعتدي عليهم وعلى أملاكهم.

- نظام الحكم الملكي الإقطاعي الذي ينشأ عن الغزو والاحتلال، ويحكم الناس كأنهم عبيد.

- نظام الحكم الملكي القانوني الذي يحترم القوانين الإلهية والطبيعية والأعراف المجتمعية، ويعمل بها، وتطيع فيه الرعية قوانين الملك.

ليكون تصوره لنظام الحكم الملكي القانوني محاولة للتوفيق بين أفكار مؤيدي ومعارضى نظام الحكم المطلق، بالتأسيس لسلطة ملكية مطلقة، لكنها تحترم قوانين الطبيعة، وتخضع لشريعة الله وقوانين الطبيعة والقوانين المشتركة بين كل الشعوب. ويذهب احد الآراء إلى أن بودان:

- أراد جعل السلطة واحدة غير مجزأة، فاستبعد فكرة الانتخاب.

- وأراد جعل السلطة دائمة، فقبل بفكرة الوراثة

- وأراد جعل السلطة سامية ومتفوقة، فاستبعد فكرة محاسبتها لا من المجالس النيابية ولا من البابا ولا حتى الكنيسة ولا البابا نفسه.

لكنه جعل السلطة المطلقة للدولة على فرض الضرائب مشروطة باستشارتها لممثلي الشعب ومجالس المدن والمقاطعات.

وبقدر ما انتقد بودان الحكومة الديمقراطية، فقد امتدح الحكومة الارستقراطية، لكنه فضل في النهاية الحكومة الملكية الوراثة المطلقة استنادا لأربعة أسباب أساسية هي:

1 - إن حكومة السلطة الملكية الوراثة المطلقة تمنع حدوث الفوضى، لأن الجسم الواحد لا يمكن أن يكون له إلا رأس واحد يوجهه.

2 - إن حكومة السلطة الملكية الوراثة المطلقة تمنع حدوث النزاع على العرش، لأن نظام الوراثة الذي لا يجوز تغييره، يضمن انتقال السلطة سلميا.

3 - إن حكومة السلطة الملكية الوراثة المطلقة تلتزم بالقانونين الإلهي والطبيعي بما يميز قراراتها عن قرارات أية جماعة أو سلطة أخرى، وأول ما يخضع له الحاكم من أحكام هذين القانونين هو (احترام الملكية الخاصة والوفاء بالوعود والاتفاقات)

4 - إن حكومة السلطة الملكية الوراثة المطلقة هي نظام الحكم الذي ساد معظم أنحاء الأرض، ولأطول مدة من الزمن، وأقرب به التاريخ مثلما أقر بالسلطة الأبوية.

وينطلق بودان من السبب الأخير من أسباب تفضيله لنظام الحكم الملكي الوراثي المطلق ليؤسس عليه رأيه السلبي في أنظمة الحكم الديمقراطية التي يقول عنها إنها:

- أنظمة حكم ليست ذات انتشار واسع لأنها لم تحكم إلا دولا قليلة في كل العالم.

- أنظمة حكم ليست ذات تطبيقات تاريخية طويلة لأنها لم تستمر إلا مراحل قصيرة.

- أنظمة حكم ليست متطابقة مع القواعد الطبيعية للحياة الإنسانية لأنها تقوم على «حلم يقف ضد الطبيعة يتحدث عن مساواة مستحيلة بين البشر».

- أنظمة حكم ليست مستقرة ومعرضة للانهار دائما بسبب ما تعانيه من مشكلات نتيجة:

- تقلب الشعب.

- عجز الموظفين الذين يختارهم الشعب، وفسادهم وقبولهم للرشوة.

- احتساب الأصوات في البرلمانات بعددها وليس بوزنها الحقيقي (حسب نوعية ومستوى التفكير الذي يدلي بالصوت)، والحمقى والأشرار والجهلة الذين لا يقيم لهم وزن من الناس، هم دائما أكثر عددا ألف مرة من العقلاء والطيبين والعارفين الذين يقيم لهم وزن.

لذلك، "ليس ثمة خلاص للديمقراطية إلا إذا تولى الحكم فيها، وراء ستار المساواة، نفر قليل من الناس، ورجح وزن العقول على عدد الرؤوس"، فتكون عندها ديمقراطية في مظهرها، ارستقراطية نخبوية في جوهرها.

القانون والحق عند بودان: يرسم بودان صورة واضحة ومباشرة للقانون عبر تركيزه بيد السيد المطلق، لأن أول وأبرز ما يجسد سلطة السيد صاحب السيادة ويعبر عن قوته هي احتكاره سلطة تشريع القانون وتعديله وتغييره، أما الحق عنده فهو عدالة يمكن تفسيرها وفق رغبات هذه المجموعة أو تلك. ويشمل القانون العام الذي يكون تشريعه عملا من أعمال السيادة مجمل القواعد الرئيسة التي توجه مسار العلاقات في الدولة عبر قرارات: الحرب والسلام، تعيين كبار القادة والموظفين في الدولة، الإشراف العام على سن القوانين، حق العفو المرتبط مباشرة بسلطة السيد، إصدار النقود، تحديد الضرائب الحكومية. وقد أوضح بودان أهمية القانون الطبيعي ليس فقط في تنظيم علاقات الأفراد، ولكن أيضا في تقييد سلطة الحاكم التي يجب أن تخضع لهذا القانون.

العرف والقانون عند بودان: إذا كان بودان قد لاحظ العلاقة بين العرف والقانون، فإنه قد لاحظ أيضا أن القوانين تغيّر الأعراف، لكن الأعراف لا تغيّر القوانين. ويتأسس ذلك على تمييزه في ممارسة سلطة السيادة والتشريع وإصدار القرارات بين علاقات (التبعية، الشراكة، فقدان السيادة)، فإن ارتبطت سلطة التشريع وإصدار القرارات بسلطة أعلى فستكون العلاقة علاقة تبعية، وإن ارتبطت بسلطة مساوية فستكون العلاقة علاقة شراكة، أما المجالس التي تنوب عن الشعب فيدعوها بودان القوة التي تُفقد السيادة، وعلى هذا الأساس فإن السيادة التي ينشدها تقوم على تكريس السلطة المطلقة للأمير/الحاكم.

دور المجالس الاستشارية عند بودان: على الرغم من الفسحة التي يعطيها بودان للدور الاستشاري لمجالس المستشارين، إلا أن تلك الاستشارة تصطدم عنده بجدار السيادة التي تميز سلطة السيد، ومن هنا فإن الاستشارة عنده تبقى ضرورية، لكنها مرهونة بإرادة السيد بقبولها أو رفضها. ويقدر ما تتجلى سلطة المستشارين في المجالس والهيئات ذات الدور التنظيمي القائمة في الأقاليم، فإن هذه السلطة ستكون الوسيلة التي يتم عبرها ربط الأطراف بالمركز، أما في حال سعي تلك الأطراف لتوطيد نفوذها وتوسيعه على حساب المركز، فسيكون هذا تجاوزا مباشرا على سيادة السيد الأعلى غير القابلة للمساس بها.

الجغرافيا والتاريخ عن بودان: يتضمن كتاب بودان (الجمهورية) أفكاره أيضا عن السلالة والجغرافيا (الحرارة، المطر، التربة، سمات السطح...). كعاملين مؤثرين في التاريخ، لاعتقاده أن أخلاق الناس، ومن ثم سلوكهم، تتباين بتباين سلالاتهم التي تتباين بدورها بتباين طبيعة أقاليمهم وظروفها الجغرافية. وانطلق بودان من هذا الاعتقاد ليقول بوجود ثلاثة أنواع أساسية من السلالات البشرية، تتوافق في طبيعتها وخصائصها مع طبيعة وخصائص الأقاليم الثلاثة الأساسية التي تعيش فيها كل سلالة منها:

- الإقليم الشمالي البارد الجاف الذي ينتج سلالة بشرية ضخمة جسديا وبلهاء عقليا وتميل للأشكال الديمقراطية من الحكم.
- الإقليم الجنوبي الحار الرطب الذي ينتج سلالة بشرية ضئيلة جسديا وكسولة، لكنها ذكية، وهي سلالة سلبية سياسيا، لذلك تميل للخضوع للأشكال الثيوقراطية (الإلهية أو الدينية) من الحكم أو أي شكل آخر من أشكال الحكم الاستبدادي.

- الإقليم الأوسط أو المركزي اللطيف والمعتدل مناخيا كما في فرنسا الذي ينتج سلالة بشرية معتدلة جسديا وعقليا، ونشطة سياسيا، ويناسبها النظام الملكي المعتدل.

الدولة والاختلافات الدينية والمذهبية عند بودان: يؤكد بودان على حاجة الدولة لله والإيمان الديني لما لذلك من دور مهم في تنظيم الأخلاق والآداب العامة والحياة الفكرية، لأن الدولة في اعتقاده يجب أن تكون مؤمنة. لكن إيمان الدولة هذا، يجب ألا يجعل منها بأي شكل من الأشكال دولة ذات طبيعة دينية ولا مذهبية محددة، لأن المحافظة على وحدة الدولة واستقرارها، تتطلب أن تكون الدولة فوق الخلافات الدينية والمذهبية، وأن تمنع الجدل الديني المثير للشقاق والنزاع، فإذا كان لا بد من وجود الجدل الديني، فلا بد أن تفرض الدولة على أطرافه أن سلميا، وأن يكون الإقناع هو الحل، والتسامح هو السبيل الوحيد لتجنب الآثار الضارة لصراعات الأديان والمذاهب. لذلك انصب جانب أساس من جهد بودان في كتابه (الجمهورية) على الدفاع عن وحدة ومركزية السياسة الوطنية ضد التعصب والانقسام والصراع المذهبي، وكان ذلك تعبيراً عن رؤية تيار المفكرين المعتدلين المعروفين بـ (السياسيين) الذي كان ينتمي إليه بودان، للسلطة الملكية المركزية الواحدة والمطلقة بوصفها الضمانة الأولى إن لم تكن الوحيدة للسلم والنظام والوحدة الوطنية، ومحاولتهم رفع الملك فوق الطوائف الدينية والأحزاب السياسية بوصفه مركز الوحدة الوطنية المنشودة ورمزها الأول. لقد كان (السياسيون) من أوائل مفكري العصر الحديث الذين أدركوا ضرورة وإمكانية التسامح والتعايش بين الأديان والمذاهب المختلفة في دولة واحدة، وعلى الرغم من أن أغليبيتهم كانت من الكاثوليك، ومنهم بودان، لكنهم كانوا قبل كاثوليكيتهم، فرنسيين وطينيين/ قوميين أولا وأخيرا، تهمهم وحدة فرنسا وأمنها واستقرارها ووحدها، أكثر مما تهمهم عقيدتها الدينية أو المذهبية، وكان خيارهم الوحيد لحل مشكلة الانقسام والصراع المذهبي في فرنسا هو الاعتراف بالتعددية المذهبية مع التمسك بالوحدة الوطنية، لذلك آمنوا أن التسامح الديني-المذهبي موقف سياسي لا عقيدة دينية ولا مبدأ أخلاقي، وأن سياسة الدين الواحد أو المذهب الواحد للدولة الواحدة والمجتمع الواحد سياسة سلبية ضارة، وأن التعصب والاضطهاد والصراع الديني والمذهبي متعارضاً تماماً مع الدور النفعي للدولة ومسؤوليتها عن أمن رعاياها كلهم وخيرهم ومصالحهم.

لقد كان بودان، مثل هوبز، إنساناً خائفاً من مظاهر ونتائج الصراعات

المذهبية والحروب الأهلية التي حاول أن يتلمس وسطها طريقه إلى الأمن والهدوء والاستقرار، فإذا كان هوبز قد انتهى إلى التأسيس للسلطة المطلقة فراراً من فوضى ومخاطر الحروب الأهلية-المذهبية-السياسية التي عاشتها إنجلترا في الأعوام (1642- 1649)، فقد انتهى بودان هو الآخر، وقبله بحوالي قرن، إلى التأسيس للسلطة المطلقة أيضاً فراراً من فوضى ومخاطر الحروب الأهلية المذهبية-السياسية التي كانت تهدد بتمزيق فرنسا. لذلك، استهدف كتابه (الكتب الستة في الجمهورية) الذي نشره بعد أربع سنوات من المذبحة التي تعرض لها البروتستانت على يد الكاثوليك في فرنسا يوم عيد القديس بارتلمي، تقوية السلطة الملكية لتمكينها من تحقيق الأمن وفرض النظام، وإنهاء الصراعات المذهبية-السياسية التي كانت تمزق فرنسا وتهدد وحدتها، ولا يمكن للدولة في اعتقاد بودان تحقيق ذلك إلا إذا امتلكت سيادة مطلقة غير قابلة للتخلي عنها ولا تحويلها ولا تجزئتها. وبناء على هذا، فإن خير أنواع الحكومات عنده هو حكومة السلطة الملكية الوراثية المطلقة التي يحكمها عاهل وراثي مطلق يعرف جيداً احتياجات رعيته، ويعمل على تلبيتها (وهي فكرة تبدو قريبة جداً من نظرية المستبد المستنير/العادل التي سيعيد إحياءها لاحقاً فولتير والمفكرون الألمان)، ويطلب من هذه الرعية مقابل ذلك، بل ويفرض عليها إن اقتضى الأمر، الطاعة المطلقة لسلطته المطلقة ذات السيادة واحترام قراراتها، تفادياً للفوضى العارمة التي كانت مستشرية في القرن السادس عشر. إن تاريخ الفكر السياسي منذ عهد أرسطو، لم يشهد مفكراً، ربما باستثناء ابن خلدون، نشر الفكر السياسي مثل بودان على هذا النطاق الواسع، أو دافع عن أفكاره بمثل هذه القوة والعمق، ولن نجد قبل ظهور كتاب هوبز "اللفياتان" مثل هذه المحاولة الجادة لاكتشاف بعض المنطق في أساليب حكم الدول.

قد يكون جان بودان ومؤلفاته منسيين اليوم بعض الشيء، ومكيا فيللي ومؤلفاته يفوقانها شهرة بكثير، إذ دخل «الأمير» في الوعي العام، سلباً أو إيجاباً، كجزء أساس من الفكر السلطوي، فيما يبدو بودان (ولاسيما كتابه الأشهر «الكتب الستة في الجمهورية») غائباً تماماً، وبالكاد يعرفه أحد خارج نطاق الجامعات والحلقات الفكرية الضيقة. ولكن فكر بودان أصبح مرجعاً أساسياً لبعض أهم نتائج الفكر السياسي العالمي منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم نتيجة آثاره المتراكمة وورثته الذين استخدموه وطوروه، ومن بينهم خصوصاً الإنكليزي توماس هوبز، فيما ظل فكر مكيا فيللي دون ورثة حقيقيين،

ودون أن يشكل مرجعاً يستند إليه أي فكر سياسي لاحق. لقد اهتم مكيا فيللي برسم صورة سلبية وسوداوية للواقع انطلاقاً من طبيعة السلطة وممارساتها في زمنه، واهتم بودان بالتعبير عن التطلعات الايجابية للفكر السياسي من موقع خيالي أحياناً، كان يبدو في زمنه غير قابل للتطبيق، لكن الكثير منه وجد طريقه للتطبيق لاحقاً، لذلك، يعيش فكر مكيا فيللي من سلبيته وما يؤاخذ عليه، ويعيش فكر بودان من ايجابيته وما يمتدح عليه.

وإذ تركز النقد الصارم والمرير الذي وجهه بودان إلى مكيا فيللي، على ما عدّه سعياً منه لتوجيه المعرفة السياسية نحو مصلحة الطغاة، ووعيه المنقوص بالقوانين العامة، وبعده الشديد عن أبجديات السياسة وفرضياتها الأساسية، فقد عمل بودان على تركيز جهوده على الربط بين الاتجاه الأخلاقي والنزعة الدينية، والتأكيد على العلاقة القائمة بين الدولة والمواطن في وحدة الهدف المتمثل في محاولة الوصول إلى الخير المطلق. ويكمن جوهر الاختلاف بين الفكر السياسي عند بودان ومكيا فيللي، في اعتقاد بودان وخلافاً لمكيا فيللي:

- إن الأساس في «فن السياسة، ليس الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها وتقويتها بكل الوسائل الممكنة، بل الوصول إلى الحق المتجسد في تطابق ممارسات الحكم مع كل قوانين الكون والإنسان الكبرى».
- إن «الحيلة والجرأة اللتين يمارسهما أمير ما، لا تكونان مهمتين بقدر أهمية إقامة بنية صحيحة للمؤسسات».

لذلك انصب تأكيد بودان في العمل السياسي على إعلاء قيمة الممارسة بوصفها الوسيلة الأساسية لتركيز معالم المعرفة، محدداً الموجه لها في الدرس المكتسب من التاريخ والذي ينتهي برأيه إلى المزوجة بين القانون والسياسة.

ولكن ذلك كله، لا يمنع من القول إن مكيا فيللي وبودان، على تناقضهما، كانا متكاملين، بمعنى أن مكيا فيللي يرسم الواقع وينطلق منه، وبودان يرسم ما يجب أن يكون عليه الواقع، لكنهما اتفقا على صب اهتمامهما همه على استعادة قوة السلطة السياسية ومكانتها، الأول وسط ظروف تمزق إيطاليا إلى دول متصارعة ومعرضة للاحتلال على الدوام، والثاني وسط مناخ من التسامح الديني في منتصف القرن السادس عشر في أوروبا التي كانت آنذاك ابعدها ما تكون عن ذلك التسامح بفعل ما كانت تعيشه من الصراعات المذهبية التي اكتسبت طابعاً سياسياً مما أفقد السلطات الحاكمة هناك، ومهما كانت قوية، قوتها لمصلحة

صراعات المجتمع وتمزّقه وتعصبه. ومن هنا عُرف بودان دائماً بكونه «فيلسوف سياسة ذا تطلع تقدمي» يسعى إلى إقامة نظام حكم مثالي ذو طبيعة ملكية وراثية دستورية مطلقة «تنسف الملكية القائمة والبرلمان، عبر سلطة دستورية مطلقة تتأسس على حق إلهي لا يحده سوى القانون الطبيعي». إن هذا الكلام كله قد يبدو في إطارنا الفكري الراهن، حافلاً بالمتناقضات، لكنه كان يقوم في إطاره الزمني والفكري على موازنة دقيقة بين الضروري والممكن، انطلاقاً من سمات متعددة لواقع ينبغي تجاوزه.

وسبق بودان هيجل بتقسيمه التاريخ إلى مراحل ثلاث: الأولى سيطرت فيها دول الشرق، والثانية سيطرت فيها شعوب البحر المتوسط، والثالثة سيطرت فيها أقطار شمال أوروبا، ويلاحظ بودان شيئاً من التقدم في تعاقب القيام والسقوط هذا، والعصر الذهبي لا يكون عنده في الماضي الأسطوري، بل في المستقبل الذي سيجني ثمار أعظم الاختراعات على الإطلاق وهي الطباعة، وكتب (قبل روجر بيكون بنصف قرن) أن العلوم تدخر في أعماقها كنوزاً لن تقدر على استنفادها أية عصور مقبلة قط. وكان مفكراً حراً وعقلانياً بمقاييس عصره، نظر بعين التكريم والاعتبار إلى الكتاب المقدس، (وتحديداً العهد القديم، لأنه يتجاهل العهد الجديد تقريباً)، وأنكر إنكاراً تاماً حقيقة السحر والملائكة والعفاريت والتنجيم، ورأى ضرورة إقامة دولة متوافقة مع الخصائص الخفية للأرقام. ونادى بأقصى العقوبة للسحرة، ونصح الأمراء بالمحافظة على وحدة العقيدة الدينية لأطول وقت ممكن، ولكن إذا قويت العقائد المخالفة وانتشرت، فليس من الحكمة قمعها بالقوة، بل من الأفضل الاعتماد على عنصر الزمن لكسب أتباعها إلى جانب الدين الرسمي الذي لم يفصح بودان عن مضمونه وطبيعته. وصوّر في كتابه "حديث سبعة رجال" الذي لم ينشره، وطبع لأول مرة عام 1841، كاثوليكياً ولوثرياً وكالفنياً ويهودياً ومسلماً وأبيقورياً وربوبياً في مناقشة في البندقية، فاز فيها اليهودي، وكان هجومه على المبادئ المسيحية عن (الخطيئة الأصلية، والتثليث، والتجسد) أقوى بكثير من دفاعه عنها، ولم يُثبت في النهاية إلا الإيمان بالله. إن نقاد بودان اتهموه بأنه يهودي وكلفني وملحد، وقالوا بأنه مات على غير دين، ولكن الإيمان بالتوجيه الإلهي للعالم، واضح بأجلى صورة في كتاب "الجمهورية" الذي أعلن فيه بودان أن من غير الممكن التسامح مع الإلحاد لأنه يهزأ بالكون.

لقد رأى بودان روح الدول كامنة في الدين، والأخلاق، والعدالة،



والغريزة العائلية، حيث تلعب «العائلة» ومفهومها دوراً أساسياً لديه، بناءً على فكرته القائلة إن العائلة، وليس الفرد، هي الخلية الاجتماعية الأولية والأساسية التي تتشكل منها المجتمعات والدول، وهي الفكرة التي أخذها من أرسطو، وعبر عنها وقتها في الفكر الغربي الحديث حتى شكلت المبدأ الأساس لتصوره للدولة بوصفها تجمعاً للعائلات التي تقرر لشخص أو مجموعة أشخاص سلطة مطلقة في اتخاذ القرارات. وترتبط الملكية الاقتصادية بالعائلة عند بودان ارتباطاً يصل به إلى حد تقييد سلطة الملك في مصادرة أي شيء من هذه الملكية بموافقة الأب، وأن على الملك حين يحتاج للأموال أن يطلبها من رعيته في صورة قروض. وإذا يتمتع الأب في العائلة بسلطة مطلقة ليس على أملاكه فحسب، بل وحتى على زوجته وأبنائه إلى حد تقرير حياتهم أو موتهم، فستكون «العائلة المسيّرة تسييراً حسناً، هي الصورة الحقيقية للجمهورية»، و«قوة الملك في المملكة تشبه قوة الأب في البيت»، لأن العائلة هي الصورة الأولى المصغرة للجمهورية التي تعني لديه حكم المستبد المستنير/العادل للجمهور، فالعائلة تعبر عن الوحدة والتماسك والاستقلال والسلطة المطلقة التي هي أبرز صفات الدولة، بل وتعبر عن الواقع الملموس للكائن السياسي، وانطلاقاً من الخلية العائلية رسم بودان صورة للسلطة ترتبط بمفهوم السيادة بالشكل الذي كانت تعبر عنه، من ناحية عملية، تطلعات أصحاب النزعة القومية/الوطنية الصاعدة في القرن السادس عشر.

### المبحث الثالث

#### توماس هوبز وفكرة السلطة المطلقة

ولد (توماس هوبز 1588-1679م) في مدينة مالمسبري الإنكليزية لوالد كان قساً بسيطاً ذو طبع حاد. ودخل توماس المدرسة حيث تعلم اللاتينية والإغريقية، وتخرج من جامعة أكسفورد ليرتبط بعلاقة وثيقة مع أسرة (كافانديش) البريطانية النبيلة التي أتاحت له فرصة السفر بصحبتها إلى بلدان القارة الأوروبية كلها تقريباً. ترتبط مؤلفات هوبز السياسية ارتباطاً وثيقاً بواقع إنجلترا وأحوالها في عصره. فقد وضع كتابه (عناصر الفلسفة: المواطن) عام 1642م ليكرسه بشكل من الأشكال للدفاع عن السلطة المطلقة، وعندما اندلعت الحرب الأهلية في إنجلترا لجأ بمحض إرادته إلى فرنسا، وبعد عودته منها وضع كتابه الشهير (اللفيائان/الوحش/التنين) عام 1650م دون أن يقتصر عمله على هذين الكتابين حيث وضع كتاباً أخرى تتعلق بالمنطق والرياضيات وفلسفة القانون.

لقد حكمت فكر هوبز السياسي في مقدماته ونتائجه حالة الخوف التي كان يعيشها كمواطن في زمن وبلد تعرضا للتقلبات السريعة والحادة بفعل الانقسامات والصراعات المذهبية والثورات السياسية وما نتج عنها من حرب أهلية، اقترنت بقتل العديد من الشخصيات البارزة بما في ذلك الملك شارل الأول، مما جعل أفكار هوبز تعبيراً عن خوفه هذا ورد فعل عليه، فوجّه جهوده الفكرية للتأسيس لنظام سياسي قادر على تحقيق الأمن وتوفير السلام والطمأنينة حتى ولو قام هذا النظام على السلطة المطلقة. لذلك فقد كان البحث عن السلام والطمأنينة هو الهاجس البديل لديه عن هاجس الخوف ليكون حضور الأول ضمناً لغياب الثاني، وما شغل بال هذا المفكر بشكل خاص هو الوسيلة التي بموجبها يتحقق الأمن والسلام والطمأنينة لئتم تجاوز الخوف وكانت هذه الوسيلة متمثلة لديه في السلطة المطلقة.

### أولاً: الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع عند هوبز

يرسم هوبز صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل أن يوجد المجتمع المنظم والمحكوم، ويذكر أن مبدأ الرغبة في كل شيء هو الذي كان يحكم الإنسان في تلك الحالة، وبحكم هذا المبدأ فإن الإنسان لا يتحرك في حالة الطبيعة إلا بفعل الاعتبارات الذاتية المتعلقة بتوفير قوته والحفاظ على أمنه الخاص به ولا أهمية بعد ذلك لسواه من البشر إلا بقدر ما يمس ذلك أو يؤثر فيه. وعليه فإن الإنسان منافس للإنسان والنتيجة المترتبة على ذلك هي الحرب الدائمة (حرب الواحد ضد الآخر) و(حرب الجميع ضد الجميع)، ولا تعني الحرب في مثل هذه الحالة واقع الصراع المادي فحسب وإنما تعني الإرادة الثابتة في الصراع، وطالما توجد مثل هذه الإرادة فستكون الحرب هي الحالة السائدة والدائمة وليس السلام وسيكون الإنسان ذنباً تجاه الإنسان.

وبفعل الخصائص المميزة لحالة الحرب الدائمة والشاملة هذه فلن يكون هناك مكان على وجه الأرض للصناعة ولا للمعرفة ولا لقياس الزمن ولا للفنون والآداب ولا المجتمع فكل الذي يوجد هو الخوف الدائم وخطر الموت، كما لن يكون هناك أيضاً وجود لما هو عادل أو ظالم، فحيث لا توجد قوة عامة لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد لا عدل ولا ظلم، كما لا وجود في حالة الطبيعة للملكية الشخصية للأشياء وما هو لي وما هو لك بشكل تمييز فيه ملكية الواحد عن الآخر، فالشخص لا يمتلك إلا ما يستطيع الحصول عليه

ويتمكن من الاحتفاظ بملكيته له وحمايته من عدوان الآخرين. إن الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعة لدى هوبز لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي لإنجلترا في فترة الاضطرابات والحروب الدامية لاسيما في أعقاب العهد الفيكتوري التي عاشها وطال فيها الموت حتى الملوك أنفسهم، وربما تفسر هذه الصورة المضطربة سعيه لتبرير تدخل الدولة في جوانب من الشؤون الاقتصادية باعتبار هذا التدخل ضرورة حيوية لازمة للقضاء على البطالة وتحديد النفقات الخاصة للرعايا والسلطة الملكية المطلقة عند هوبز هي أداة تحقيق ذلك لأنها أيضا وبالأساس أداة ضمان توازن المصالح في ظروف الاضطراب والتنافس والصراع.

### ثانياً: قوانين الطبيعة عند هوبز

إذا كان أساس حالة الطبيعة وشرطها عند هوبز هو مبدأ الرغبة، فإن أساس شرط الخروج منها وإقامة المجتمع المدني-السياسي عنده هو مبدأ العقل الذي يرى أنه هو من يُعلّم الناس أن يسارعوا لحل تناقض الطبيعة، وهو القوة التنظيمية التي يتوقف عليها انتقالهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة المجتمعية. ولكن هذا الانتقال لا يحدث بشكل اعتباطي وإنما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة التي تقرر ما يعمل كل كائن عاقل، فقانون الطبيعة عند هوبز هو كل ما يمليه العقل السليم الذي يُعلّم الأشياء التي يجب عملها والأشياء التي يجب استبعادها من أجل المحافظة على استمرار الحياة. ويُحدد هوبز تسعة عشر قانوناً طبيعياً لكنه يؤكد بوجه خاص على قانونين طبيعيين رئيسيين من بينها هما:

- قانون البحث عن السلام.

- قانون الدفاع عن النفس بكل الطرق المتوفرة.

ويمكن في ضوء هذين القانونين، القول بأن هوبز يعتبر المحافظة على الذات هي النقطة المركزية في نشاطات الحياة الإنسانية، وعندما تكتسب المحافظة على الذات مثل هذه المكانة المحورية في حياة الناس فإنها ستدفعهم إلى التعاون، فمن أجل أن يضمن الإنسان أمنه، فإنه يسعى لتحقيق السلام، ولأنه لا يستطيع تحقيق السلام بمفرده، فإن عليه التعاون مع غيره لتحقيقه. واستناداً إلى ذلك يرى هوبز أن الناس وفي سبيل تحقيق الأمن والسلام لأنفسهم، مضطرون للاتفاق على التنازل عن الحق المطلق الذي يمتلكه كل فرد منهم في الدفاع عن

نفسه وضمان أمنه وسلامته عندما يعيش في حالة الطبيعة ويكون حقا موازيا ومساوٍ لحق مماثل يمتلكه كل شخص آخر، لأن قدرة كل إنسان على ممارسة حقه المطلق في ضمان أمنه وسلامته دون قيد أو شرط هو سبب الفوضى والدمار. ولا يمكن تحقيقه هذا الاتفاق ما لم توجد قوة قاهرة تفرضه وتضمنه وتحميه بما هي مجهزة به من الشروط المادية والمعنوية المؤكدة والملحوظة والملموسة عيانيا للقدرة على إيقاع العقاب بمخالفاتها والخارجين عليها لأن العقوبة دون سيف ليست أكثر من كلمات على حد قوله.

### ثالثاً: العقد الاجتماعي ونشوء الدولة عند هوبز

تعود فكرة العقد الاجتماعي بأصولها الأولى إلى الفلاسفة اليونانيين لاسيما أبيقور ومدرسته، وربما إلى أبعد من ذلك أيضا مع السفسطائيين، وكان أول من أحيها في العصر الحديث مفكرو البروتستانت الفرنسيين (الهوكونوت) المعروفين باسم (المونارشوماك)، وأخذها هوبز عن هؤلاء وأذاع صيتها بعد أن استوحى مضمونها من الصياغة القانونية الرومانية لنظرية العقد الاجتماعي والقائلة: (إن كل سلطة وكل حق في وضع القوانين، يعودان إلى الشعب الروماني الذي تنازل بدوره عن هذه الحقوق للإمبراطور ليمارسها باسم الشعب الروماني ونيابة عنه). وانسجمت هذه النظرية في العصور الوسطى مع المذاهب السياسية التي رأت في العلاقات بين الحاكم والمحكوم حقوقا وواجبات متقابلة للطرفين وعليهما. وافترضت الصياغة الجديدة التي قدمها هوبز لفكرة العقد الاجتماعي، أن الناس الطبيعيين (الناس في مرحلة الطبيعة)، أقاموا لهم مجتمعاً قبل أن يعقدوا بينهم العقد الذي انبثقت عنه السلطة السياسية المنظمة (الدولة)، حيث جمع هؤلاء الناس الطبيعيين أنفسهم أولاً في كيان اجتماعي موسع، وتولى هذا الكيان الاجتماعي لاحقاً، وبالنيابة عن أعضائه وباسمهم، تقرير نقل حقوقهم الطبيعية إلى السلطة الحاكمة بموجب عقد بين هؤلاء الأعضاء انبثقت عنه الدولة. وبذلك افترض هوبز أن اتفاق الإرادات الإنسانية الفردية لم يكن كافياً في حد ذاته لقيام الدولة، بل كان من اللازم أيضاً لقيام الدولة، اندماج هذه الإرادات الفردية لتكوين إرادة مجتمعية واحدة كلية عامة عليا (إنسان أو مجلس)، تخضع لها الإرادات الجزئية الفردية. وبذلك، يكون كل فرد قد نقل حقه في التصرف بحقوقه وحرياته إلى هذه الإرادة التي اختار الخضوع لها طوعياً، وبتركز كل الإرادات الفردية الجزئية الخاصة في الإرادة الكلية العامة التي وقع الاختيار عليها

والاتفاق على قيامها، ينشأ اتحاد متين يكون وجوده أساس وجود المجتمع السياسي استناداً إلى اتفاق الإرادة المجتمعية الواحدة والعامّة على قيامه باتفاقها على خضوع أفرادها لسيد أو صاحب سيادة واحد.

وينبغي التشديد هنا على أن العقد الاجتماعي عند هوبز لم يكن بين الأفراد من أعضاء المجتمع والسيد صاحب السيادة، وإنما كان العقد بين هؤلاء الأفراد الذين اتفقوا بأنفسهم وفيما بينهم على التنازل عن كل حقوقهم وحرّياتهم التي من شأنها الإضرار بالسلام لمصلحة هذا السيد صاحب السيادة الذي لا يُعدُّ طرفاً في العقد ولا خاضعاً لشروطه. ويفترض هوبز أن صيغة هذا العقد الذي وقّعه الناس بينهم كانت:

"إني أخول وأتنازل عن حقي في حكم نفسي لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال بشرط أن تتخلى له أنت أيضاً وبالطريقة نفسها عن حقل في حكم نفسك"

ويبدو واضحاً هنا أن هوبز في تنظيره للعقد الاجتماعي، لم يكن يفكر مطلقاً في إضعاف السلطة الحاكمة، بل وعلى العكس من ذلك تماماً، كان يطمح إلى تقويتها بمنحها حقوقاً هائلة، فعندما ينخرط الأفراد في المجتمع السياسي، تضرر حقوقهم إن لم تختفِ كلياً لصالح السلطة التي يتنازلون لها عن هذه الحقوق. وبهذا تصبح إرادة هذا الوكيل، السيد، صاحب السيادة، صاحب السلطة، هي إرادة كل فرد في المجتمع الذي يصبح عند هوبز مجرد خرافة لأنه لا يعني لديه إلا الحاكم، فإذا لم يكن هنالك حاكم فليس هناك مجتمع، وهو ما يصدق عنده أيضاً وبوجه خاص على الدولة لأنه لم يكن يميز بين المجتمع والدولة.

#### رابعاً: الدولة والحقوق الفردية عند هوبز

مهّما تكن حقيقة العقد الاجتماعي، فإن ما يترتب على هذا العقد في صورته عند هوبز، هو أن صاحب السيادة:

- وحده من يمسك بسيف العدل وسيف الحرب.
- وحده من يحدد ما هو لي وما هو لك.
- وحده من ما هو عادل وما هو ظالم.

- وحده من يحدد ما هو شريف وما هو فاجر.

- وحده من يحدد ما هو خير وما هو شر.

ولكن هذه التحديدات التي تتشكل على أساسها القوانين المدنية، قد تأتي بقوانين مناقضة لقوانين الطبيعة، فكيف يمكن أن يحسم الأمر؟ لا يبدو هوبز قلقاً بشأن هذا الاحتمال لاعتقاده أن القوانين المدنية لا يمكن أن تنشأ إلا وهي متوافقة مع قوانين الطبيعة، فبمجرد أن تقوم الدولة ستكون قوانين الطبيعة جزءاً من القوانين المدنية. ويؤكد هوبز بهذا الخصوص أن القانون المدني والقانون الطبيعي ليسا نوعين مختلفين من القوانين، وإنما هما جزءان من كيان قانوني واحد، لكن لكل جزء منهما طبيعته الخاصة، فالقانون المدني هو الجزء المكتوب، والقانون الطبيعي هو الجزء غير المكتوب. ويبقى صاحب السيادة في النهاية وفي كل الأحوال هو المشرع بما يجعله فوق القوانين طالما أنه من يضعها ومن يقوم بإلغائها أو تغييرها عندما لا يعود يروقه أحدها، أو حتى بعضها أو كلها، وبذلك فإن الدولة وصاحب السيادة الذي يجسدها ويعبر عنها، لا يلتزمان بالقوانين المدنية طالما أنهما يكونان فوقها دائماً، لكنهما أيضاً لا يخالفان هذه القوانين ولا يعملان بالضد منها.

ولكن أين ذهبت حقوق الأفراد؟ لقد زالت الحقوق الطبيعية للأفراد بعد أن تنازلوا عنها لصالح صاحب السيادة بموجب العقد الاجتماعي المبرم بينهم. وعليه، لم يعد لهؤلاء الأفراد من حقوق يتمتعون بها إلا الحقوق التي يقرها لهم صاحب السيادة بمحض إرادته، أما خارج هذه الإرادة فلا حقوق لهم يتمسكون بها أو يتصرفون على أساسها أو يدافعون عنها. ويرى هوبز أن الإنسان يتمتع بالحرية في الحدود التي لا توجد فيها قوانين، ويعني ذلك أن الحرية لديه توجد في منطقة (سكوت القانون)، غير أن الحرية بهذا المعنى لا وجود لها لافتقار الإنسان لحرية الإرادة. قد تفيد الحرية عند هوبز معنى غياب عوائق الحركة، ولكن هذا الغياب يستهدف ضمان التناسق مع الضرورة وعلاقتها السببية، فالمياه حرة عندما تنحدر من التل بالضرورة عند انعدام وجود العائق الذي يحول دون هذا الانحدار، والإنسان حر أيضاً عند انعدام وجود العائق الذي يمنع تحقق أية ضرورة من الضرورات الإنسانية.

إن السمة المميزة لحالة الطبيعة عند هوبز هي انعدام الحرية فيها بسبب ظروف الصراع والحرب التي تعيق حركة الإنسان وتمنع تحقق الضرورة وعلاقتها

السببية، أما انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، فإنه يقترن بتحقيق الحرية بقدر ما يقترن وجود المجتمع المدني بوجود الدولة أو صاحب السيادة الذي يعمل على تحرير الفرد والمجتمع بإزالة العوائق التي تعيق حركتهم بقضائه على حالة الصراع والحرب عن طريق القوانين التي يشرعها ويطبّقها. هكذا يححر صاحب السيادة بسلطته المطلقة النشاط الفردي، فإذا ما ضاقت دائرة الحرية على الرغم من وجود الدولة فإنها على حد اعتقاد هوبز تضيق بوصفها نشاطاً خارجياً، أما على مستوى النشاط الداخلي فإن الحرية لا تضيق إلا من أجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوائق الحركة والاتساق مع الضرورة وعلاقتها السببية. وعلى كل حال فإن الحرية التي يقصدها هوبز هي حرية التصرف، أما حرية الإرادة أو الحرية بمعناها العام فهي موضع استهجانها مما يمكن أن يفسر إنحاءه باللائمة على الفلاسفة القدامى الذين مجدوا الحرية لأنهم في رأيه أفسدوا الناس بعملهم هذا وقادوهم إلى استحسان الفوضى باسم الحرية. لقد أسهم هوبز بأفكاره هذه إسهاماً ثرا في إسناد الدولة الوضعية بتقديمه لكل المبررات النظرية اللازمة لتعزيز سلطتها المطلقة.





## الفصل الثاني

### الفكر السياسي الغربي والصراع الديني في عصر النهضة

#### المبحث الأول

#### الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي

تمثلت الصيغة الجديدة للفكر السياسي المسيحي الغربي في عصر النهضة في اتجاهين يتقاربان من جهة نزعتهما الإنسانية المشتركة، ويتباعدان من جهة اختلاف ارتباطاتهما وإستراتيجياتهما بعد أن ارتبط الأول بالكنيسة الكاثوليكية البابوية وتبنى إستراتيجية الإصلاح الديني بالحفاظ على وجود الكنيسة وإصلاحها من الداخل، وانفصل الثاني عن الكنيسة الكاثوليكية البابوية وتبنى إستراتيجية الإصلاح الديني بحل الكنيسة ووضع نهاية لها. وبقدر ما تجسد الاتجاه الأول في الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين الغربيين الكاثوليك المتميزين بنزعتهم الإنسانية من جهة وارتباطهم بالكنيسة من جهة أخرى، فقد تجسد الاتجاه الثاني في الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني البروتستانتية المتميزة بنزعتها الإنسانية من جهة وقطيعتها مع الكنيسة الكاثوليكية البابوية من جهة أخرى. وإذ تمخض الجانب الأساس من الفكر السياسي للاتجاهين عن المشكلات التي طرحها وجود الدولة الرضعية وعلاقتها بالكنيسة والمجتمع وارتبط بها ارتباط ضروري، فسناحول في هذا الفصل متابعة ذلك الفكر وارتباطه هذا مبتدئين بدراسة الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي.

يُعد المفكرون الإنسانيون بصورة عامة، العلامة المميزة لعصر النهضة، دون أن تعني تسميتهم في جوهرها حب الإنسانية بصفتها المطلقة، وإنما تعني تمجيد الإنسان بذاته عبر الاهتمام المتزايد بالحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشها

الإنسان على الأرض ضمن حدود الزمان والمكان. ويؤكد درسنا بهذا الخصوص أن ظهور الاتجاه الإنساني في عصر النهضة، كان يعني انقلاب الأمور بالقياس إلى العصور الوسطى، فإذا كان الرب في العصور الوسطى يحتل مركز الاهتمام، فقد بات الإنسان هو الذي يحتل هذا المركز في عصر النهضة. هكذا أصبح الإنسان عند الإنسانيين مركز الخليقة وقلبها والرباط الذي يربط بين المخلوقات كلها، فراحوا يهتمون بكل ما يتعلق به وبحياته دون ارتباط ضروري بالعالم الآخر مما يعني بالنتيجة انحلال الثنائية التي استمرت سنين طويلة، وزعمت بأن منازع الجسد إثم بحق الروح، ليحل محلها الاعتقاد بأن حياة الجسد ومنزعه لا يمكن أن تكون إثماً بما يستدعي تمييزها عن حياة الروح ومنزاعها، وإنما هي خير، وكلاهما يجتمعان وينصهران في وجود الإنسان الواحد وحياته. وأخذ الإنسانيون المسيحيون على عاتقهم مهمة صياغة التصورات الدينية للنزعة الإنسانية، ولكن دون يضعوا الدين موضع مناقشة إلا في أحوال نادرة، لأن ما كان يعينهم في الدين هو الرجوع إلى الإيمان الحقيقي الذي يتيح للإنسان القدرة على اكتشاف إمكاناته برمتها، ويقوم هذا الإيمان الحقيقي على أساس من مسؤولية المسيحية والمسيحيين نحو العالم الدنيوي. وتولدت عن اضطلاع الإنسانيين المسيحيين بهذه المهمة نتائج دينية عديدة كان في مقدمتها إزالة التمايز بين القديسين والناس العاديين حتى انقلبت صورة العذراء التقليدية البيزنطية إلى صورة فتاة قروية إيطالية بسيطة، ولعل هذا ما دفع بالمؤرخ الأمريكي كرين برنتون للحديث عن التقارب بين الله والإنسان، معتبراً أن مجرد وضع الإله في لوحة بسقف الكنيسة كان مثلاً لما يمكن أن يقوم به الإنسانيون ذوو العقول الخصب لتقريب الله من الناس بتصويره أو نحته. هكذا أصبح ظهور الله في الصور من الموضوعات التي يؤثرها الرسامون والنحاتون حتى أن اللوحة الشهيرة المعروفة باسم (يوم الحساب) للرسام والنحات مايكل أنجلو، تُظهر الله وهو مع القديسين، بينما تميزت فنون العصر السابق بالميل إلى حصر التمثيل المادي للرموز الدينية في يسوع والعذراء والقديسين على اعتبار أن الله ليس من نوع الإنسان الذي يمكن تصويره. ووجدت النزعة الإنسانية المسيحية الكاثوليكية ما يغذيها في نصوص الإنجيل وأعمال المؤلفين الإغريق، لكنها اعتمدت بالدرجة الأساسية على اندفاع القلب الذي هو الإيمان الواحد الذي يمكن تمييزه عن المعتقدات المتعددة، وبموجب ذلك جعلت هذه النزعة من الكنيسة محلاً للإيمان البسيط، وإن كانت تبدو متشددة في موقفها من المؤسسات الكنسية كما كان حالها آنذاك، حيث وجهت إليها اتهاماتها وطالبت بتطهيرها. ولا يبدو إلحاح

الإنسانيين على تأسيس الدين على الإيمان، ورغبتهم الصارمة في تبسيط هذا الإيمان، ومن ثم نقدهم اللاذع للبابوية والمؤسسات الكنيسة على الرغم من تمسكهم بها، منفصلاً عند هؤلاء عن الاتجاهات العامة للنزعة الإنسانية التي تمثل التعبير الديني عن تلك الاتجاهات، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بتمجيد الإنسان والتأكيد على فرديته وحاجته إلى أن يعيش حياته الإنسانية بكل منازعها المادية والروحية. وللتعرف على الأفكار السياسية للنزعة الإنسانية المسيحية فقد تم اختيار توماس مور الذي كان واحداً من الإنسانيين المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين تحرروا، ولو في حدود معينة، من الاستبداد اللاهوتي واستشعروا الحاجة إلى قيم جديدة عثر عليها مور وعرضها في صورة مسيحية عقلانية قادرة على أن تضمن التوافق بين المبادئ المسيحية والمتطلبات الجديدة لعصر النهضة، مما تجلى واضحاً في كتاب يوتوبيا الذي وضعه واشتهر به، وحاول أن يقدم فيه صورة أنموذج مثالي مركب، عقائدي ديني بقدر ما هو أيضاً سياسي سلطوي، لتحتذي به المؤسسات الدينية والسياسية، وتصلحان أحوالهما على أساسه.

#### أولاً: المجتمع الفاضل عند توماس مور

ولد (توماس مور 1480-1535م) في إنكلترا، وجاءت أفكاره السياسية في كتابه (يوتوبيا) تجسداً حياً لواقع بلاده في الحقبة التي عاشها. حيث شهدت إنكلترا مع مجيء القرن الخامس عشر تحولات اجتماعية كبيرة امتزج فيها انهيار التجمعات القروية القروسطية، بسقوط الأسس التي كانت تقوم عليها طمأنينة الفلاح في تلك التجمعات بفعل تحرره من ارتباطه بالأرض، وتزامن في تلك التحولات أيضاً ظهور الفلاح الحر مع تطور التجارة تطوراً تجاوزت معه الاقتصاد القائم على إنتاج المحاصيل الضرورية. هكذا باتت إنكلترا المنتج الأساس للصوف الذي كان يدر عليها أرباحاً كبيرة بفضل تطور تجارة الصوف وصناعة النسيج الصوفي فيها مما استدعى تطبيق سياسة التسييج التي حولت أغلب المزارع في إنكلترا إلى مراعي لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من الفلاحين للعناية بها مما اقتضى تسريح ما بقي منهم من مزارعهم لتستقبلهم المصانع بشروطها السيئة أو تأكلهم البطالة وتجعلهم وأسرهم عرضة للموت جوعاً.

ويرتبط هذا التطور بتطور التجارة والصناعة في إنكلترا، بقدر ما يرتبط أيضاً بظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الأساسية من الفلاحين الذين تركوا الأرض بفعل سياسة التسييج، والحرفيين الذين تدهورت أحوالهم المادية

بظهور الصناعة الميكانيكية مما أفقدهم ورشهم الخاصة. وإذا كان ميلاد هذه الطبقة قد اترن بالمعاناة والقلق واليأس، فقد كان ذلك الميلاد أيضاً مؤشراً على النمو بدلاً من التدهور، فخلف المعاناة وبموازاتها، بدأت تنهض طبقة برجوازية قوية واثقة من نفسها، استطاعت أن تعدل الخارطة الاجتماعية القائمة. فقد نشأت مدن جديدة، وصناعات جديدة، وفي النهاية، وليكون ذلك كله قابلاً للتحقيق، نشأت دول جديدة قوية تحكمها أسر ملكية مثل أسرة تيودور التي حظيت أصلاً بالسلطة في بريطانيا في ظل الهيمنة الإقطاعية وأقامت سلطة مطلقة، كانت تتمتع، وعلى الرغم من الطابع القسري الذي ميزها، بأساس الشعبي، بفعل اقتران تلك السلطة في عين رعاياها بما حققت من نظام وتنظيم واستقرار داخلي، وتهيتها أسواقاً مضمونة ومهمة، لم يكن بإمكان البرجوازية أن تنشأ وتتطور وتتقوى دونها. كان ذلك هو واقع إنجلترا في الحقبة التي عاش فيها توماس مور، واقع اليأس والأمل، النزاع والتوافق، الثروات الضخمة والبؤس المتنامي، المثالية الخُلقيّة البالغة والفساد الكبير، والتدهور في المجتمعات المحلية والعالمية (الكنيسة) والتصاعد في النزعة القومية/الوطنية التي شكلت بالنسبة للبرجوازية إطاراً مناسباً للتطور والنمو. وفي هذا الوسط الذي استقبل التحول الجديد بترحاب، انتسب توماس مور إلى طبقة الأغنياء التي كانت السند الرئيس لمملكة عائلة تيودور، فقد كان والده قانونياً كبيراً أصبح فيما بعد قاضياً ومن ثم واحداً من كبار الموظفين الذين تم انتقاؤهم من أفراد الطبقة البرجوازية. وتربى هو في بيت رئيس الأساقفة الذي كان في الوقت نفسه بدرجة الوزير الأول للملك هنري السابع، وتمكن من دراسة الإغريقية في أكسفورد لينصرف بعدها إلى دراسة القانون، ويصبح بعدها محامياً شهيراً وربما المحامي الأول في مدينته. وفي وقت لاحق تم انتخاب مور من قبل تجار مدينته لعضوية البرلمان، وفي عام 1518م تم تعيينه عضواً في المجلس الخاص للملك ليصبح لاحقاً مستشاره الأول. ولكن اختلافه مع الملك هنري الثامن في سياسته الدينية بوجه خاص أوصله إلى السجن ليحاكم بتهمة الخيانة ويعدم بقطع رأسه.

ثانياً: يوتوبيا توماس مور

كتب توماس مور كتاب يوتوبيا عام 1515م في مرحلة نضجه وتكامل مواهبه، ونشره لأول مرة باللاتينية عام 1519م، والإطار العام للكتاب خيالي محض، يتحدث فيه مؤلفه عن جزيرة وهمية، رسم خياله تفاصيلها كلها بما في

ذلك تسميتها، حيث إن عنوان الكتاب (يوتوبيا) يعني (لا مكان، المكان الخيالي). ويرجع تعلق توماس مور بهذه الأجواء الخيالية إلى عاملين هما :

- غلبة الأجواء الخيالية على عصر النهضة وفكره بفعل الاكتشافات الجغرافية وما تحكيه كتب الرحلات عن غرائب العوالم الجديدة التي يزورها الرحالة.

- توفير الأجواء الخيالية الحماية للكاتب بنشر أعماله دون خشية من ملاحقة أو انتقام، فلولاها لكان من الصعب أن ينشر مور أفكاره الجريئة، ويأمن على حياته بعد نشرها، وبفضلها لم يُثر الكتاب قلق أحد على حد تأكيد جان توشارد وجماعته.

ويقدر تعلق الأمر بمضمون الكتاب فإنه ينقسم إلى قسمين يتضمن الأول عرضاً لسلبيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إنجلترا والحلول المقترحة لتجاوزها والحل الأكثر ترجيحاً بينها، ويتضمن القسم الثاني من الكتاب وصفاً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في جزيرة يوتوبيا، كما تخيلها المؤلف، والتي تبدو حياة أنموذجية مثالية تخلو من سلبيات الحياة في إنجلترا بعد أن أخذ أهل جزيرة يوتوبيا بالحل الأساس الذي يقترحه مور بلغاء نظام الملكية الاقتصادية الخاصة وتطبيق نظام الملكية الاقتصادية العامة، فضلاً عن الحلول الأخرى الفرعية.

يكشف توماس مور في القسم الأول من الكتاب عن معاناة المجتمع الانجليزي من البؤس العام والشامل الذي على المستوى الاجتماعي-الاقتصادي بـ:

1 - العدد الكبير من النبلاء العاطلين مثل ذكور النحل والذين يعيشون على عمل الغير وكدهم، بتأجير أراضيهم للآخرين، ليسلبوهم كل صغيرة وكبيرة عن طريق رفع بدل الإيجار، ولا يكتفون بالعيش في حالة من التعمطل، بل ويجرون ورائهم أيضاً قطيعاً ضخماً من الخدم العاطلين فعليا، ممن لم يتعلموا قط حرفة يكسبون عيشهم منها والذين ما إن يفتر سادتهم أو يموتون حتى يُطردوا شر طردة، ليتضوروا جوعاً في المواسم العجاف أو يصبحوا مجرمين.

2 - سياسة التسييج التي رمت بآلاف الفلاحين خارج حقولهم لتحويلها إلى مراع للمواشي، فحولتهم إلى عاطلين ما لم يوفقوا في العثور على عمل في المدن.

وعلله على المستوى السياسي:

- سياسة الملك المهمة بمصالحه الخاصة أكثر من اهتمامه بمصالح شعبه التي يتوجب عليه السهر عليها والاهتمام بها قبل أي شيء آخر، لأن فقر شعبه قد يكون سبباً لثورته عليه.

وعلله على المستوى الديني:

- بالنظام الكهنوتي التقليدي للمؤسسة الدينية الكنسية الذي يحتضن رهباناً ليسوا في رأيه إلا جمعاً من المشردين العاطلين عن العمل.

لكنه كان إصلاحياً في نقده للمؤسسة الدينية لخشيته من الخروج عليها اعتقاداً منه بأن من شأن هذا الخروج أن يكدر صفو السلام، لذلك اكتفي بالدعوة للإصلاح الديني من داخل الكنيسة وليس من خارجها مما وضعه في مواجهة مع داعية الإصلاح البروتستانتي مارتن لوثر الذي كان يتطلع إلى القيام بالإصلاح الديني من خارج الكنيسة ابتداءً، ثم انتهى به الأمر إلى المطالبة بإلغائها كلياً أيضاً.

ولكن مور لم يكتفِ بعرض الجوانب السلبية لحياة المجتمع الانجليزي وأسبابها فحسب، وإنما راح يبحث أيضاً عن سبل معالجة تلك الأسباب، مقدماً بعض المقترحات التي عرضها وقومها، لينتهي إلى تبني المقترح الذي يراه أكثر جدارة بينها، حيث قال:

- إن الاقتراح الداعي لتقييد قدرة الأغنياء على شراء كل شيء بما يمنحهم القدرة على ممارسة الاحتكار المكرس لمصلحتهم، وإن كان جيداً، لكنه غير جذري ولا حاسم.

- إن الاقتراح الداعي لمعالجة السليبيات وأسبابها عن طريق القوانين، ليس نافعاً لأن ما سبق تشريعه من هذه القوانين لم يحقق الحياة الصالحة.

- إن الاقتراح الداعي للإصلاح من داخل الدولة بتولية مناصبها العليا لأناس مخلصين، قد يكون مناسباً، ولكنه متعذر لعدم استعداد الملوك أصلاً لتقبل مشورة هؤلاء المخلصين.

وإذ يخلص مور من عرضه ومناقشته لهذه المقترحات إلى عدم قدرتها بتحقيق هدف الإصلاح، فإنه يعلن أن الحل الذي يؤمن بصحته وقدرته الكاملة على تجاوز هذه السليبيات ومعالجتها، هو (إلغاء نظام الملكية الاقتصادية

(الخاصة)، لأن وجود هذا النظام هو مصدر كل السلبيات القائمة وسببها، ولأن إلغاء هذا النظام والأخذ بدلا عنه بـ (نظام الملكية الاقتصادية العامة) هو وحده القادر على تحقيق الصالح العام، وعلل ذلك بالأسباب التالية:

- إن الأخذ بنظام الملكية الاقتصادية العامة يتطابق مع النزعة المسيحية لأن المسيح سُرَّ بمشاركته لتلاميذه في حياتهم.

- إن نظام الملكية الاقتصادية العامة مازال قائما في أكثر المجتمعات المسيحية أصالة.

ولكي يرسم مور صورة واضحة ومتكاملة لاقتراحه بإلغاء نظام الملكية الخاصة وإحلال نظام الملكية العامة محله، فقد حدد ملامح مجتمع جزيرة يوتوبيا المثالي على صورة يقوم فيها هذا المجتمع على أساس الملكية العامة الذي عرضه في القسم الثاني من كتابه.

يتحدث مور في القسم الثاني من كتابه يوتوبيا عن جزيرة تضم أربعاً وخمسين مدينة تحيط بها أراض موزعة بين هذه المدن بالتساوي ولا تطمع الواحدة منها بأراضي الأخرى لأن أهل كل مدينة يعتبرون أنفسهم زراعاً للأرض أكثر منهم مالكين لها طالما أن ملكية الأرض مشتركة بينهم في الأصل. وتوجد في جميع أنحاء المناطق الزراعية منازل ريفية مزودة بجميع الأدوات الزراعية، وتُزرع الأرض بالتناوب حيث ترسل كل أسرة سنوياً إلى الريف عشرين من أفرادها ليعملوا هناك لمدة سنتين يعودون بعدها إلى المدينة ليذهب عشرون آخرون من الأسرة نفسها بدلاً عنهم. ويحدد مور مدة العمل اليومي في جميع المرافق بست ساعات، يقضي العاملون بعدها أوقات فراغهم في تنمية قدراتهم الذهنية والجسمانية. وتتكون كل مدينة من أسر موسعة، تضم كل منها أربعين فرداً من الرجال والنساء على الأقل. وتسكن الأسر في منازل ليست بحاجة لأن توصل أبوابها لعدم وجود ما يمكن عده ملكاً خاصاً في أي مكان، فحتى المنازل يتبادلها اليوتوبيون كل عشر سنوات بالقرعة. وفي وسط كل منطقة في المدينة سوق لجميع المنتجات الزراعية والصناعية، تُحضر كل أسرة منتجاتها إلى مكان معين لها فيه، ويوضع كل نوع من المنتجات في مخازن مستقلة يأخذ منها كل رب أسرة ما يحتاجه هو وأسرته دون دفع ثمن نقدي في مقابله، ويتم ذلك كله بإشراف مسئولين منتخبين. وتتناول أسر المدينة طعامها بشكل جماعي في قاعات معدة لهذا الغرض، ويتم إعداد الطعام بالتناوب من قبل نساء الأسر التي تأكل

مع بعضها، ولا مانع من أن يأخذ كل شخص طعامه إلى منزله، ولكن أحدا لا يفعل ذلك لأنه ليس بالسلوك المحمود طالما أن تناول الطعام بشكل جماعي يبدو أكثر إغراء لأنه يتم في جو جماعي مشحون بالموسيقى والبخور.

ويتخذ التنظيم السياسي في يوتوبيا طابعا تمثليا نيابيا، حيث تختار فيه كل ثلاثين أسرة وبشكل دوري سنوي شخصا يدعى (فيلارك) يكون رئيسا وممثلاً لها، وعلى رأس كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص يدعى (بروتوفيلارك) يكون الرئيس الأول بينهم. ويتألف مجلس المدينة من كل الرؤساء الأوائل فيها (بروتوفيلارك) والذين يبلغ عددهم مائتي شخص، ويختار هؤلاء من بين أعضاء مجلسهم بالاقتراع واحدا من أربعة مرشحين، ويرشح الشعب أربعة من أعضاء المجلس عن الأحياء الأربعة للمدينة، ويختار المجلس من بين هؤلاء المرشحين شخصا واحدا يصبح حاكم المدينة على أن يقسم أعضاء المجلس على اختيار المرشح الأفضل والأكثر نفعاً. ويشغل حاكم المدينة منصبه مدى الحياة، ما لم يتم عزله بسبب ميله إلى الطغيان، أما الرؤساء الأوائل فيتم انتخابهم سنوياً ولا يتم استبدالهم إلا لسبب قوي بينما يشغل غيرهم من الرؤساء مناصبهم لمدة عام واحد فقط. وتجري المشاورات بين حاكم المدينة ورؤساءها الأوائل بشأن أمور الدولة مرة كل يومين، وأحياناً أكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر، ويتم ذلك كله في إطار مجلس ينضم إليه اثنان من الرؤساء الآخرين يتغيرون باستمرار، ولا يتم اعتماد أي أمر من أمور الدولة ما لم يناقشه المجلس لمدة ثلاثة أيام قبل صدوره في صورة قانون. لذلك تكون مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب جريمة من الدرجة الأولى منعا لأي تأمر بين الحاكم والرؤساء الأوائل يمكن أن يؤدي إلى ظلمهم للشعب أو استبدادهم بالأمر دونه. ويرى اليوتوبيون أن من واجبهم احترام القوانين العامة والعقود المبرمة بين الأفراد. ولا تشغل العلاقات بين الدول حيزاً كبيراً من كتاب يوتوبيا بعد أن ركز مور جل اهتمامه على ما يجري داخل الدولة، أما الحرب، كنوع من النشاط الإنساني، فلا تليق إلا بالوحوش على حد تعبيره، لذلك يبغض اليوتوبيين الحرب أشد البغض، ولا يعتبرون أن هناك علاقة بينها وبين المجد دون أن يمنع ذلك من إقبال الرجال والنساء على حد سواء على التدريب بحماس على الأعمال الحربية في أيام محددة حتى لا يفتقروا إلى اللياقة الحربية، ويكونوا مهياًين إذا ما دعت الحاجة إلى الحرب، لكنهم وعلى أي حال لا يخوضون الحرب إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك من أجل حماية أراضيهم، أو صد عدو عن أراضي أصدقائهم، أو



شفقة على قوم يرزحون تحت وطأة القهر والإرهاب لتخليصهم بقوة السلاح من نير طاغية مستبد. ويقر مور بإمكانية وجود أديان مختلفة في الجزيرة، قد تبدو عقائد بعضها غير مقبولة، ولكن أكثر اليوتوبيين لا يؤمنون بها، بل يؤمنون بوجود كائن أعلى واحد خالق للكون مع تأكيدهم في الوقت نفسه على حرية الأديان. ويتم اختيار رجال الدين في يوتوبيا عن طريق الانتخاب، ولا تقتصر مهماتهم على الأمور الإلهية، وإنما تشمل كذلك الأمور الإنسانية كالعناية بالأمور الأخلاقية ورقابة المدن.

### مصادر يوتوبيا

يؤكد جان توشارد وجماعته أن كتاب توماس مور (يوتوبيا) يدين بالكثير لكتاب أفلاطون (الجمهورية)، بحكم الحماسة التي تميز بها الإنسانيين المسيحيون للحضارة اليونانية وتراثها. وينعكس ذلك في:

- أخذ مؤلف يوتوبيا بأساليب أفلاطون المنهجية في كتاب الجمهورية.
- أخذ مؤلف يوتوبيا بأسلوب أفلاطون الحوار في كتاب الجمهورية.
- أخذ مؤلف يوتوبيا بمضمون كتاب الجمهورية لأفلاطون بتبنيه من جهة لفكرة الملكية العامة، وتأكيد من جهة أخرى على ضرورة ارتقاء الحكام إلى مستوى الفلاسفة.

ولكن بين المفكرين وكتائبيهما اختلافات أيضاً تتمثل في:

- إن مجتمع جمهورية أفلاطون يمثل جماعة حرة أرستقراطية تعيش على عمل العبيد، وشيوعيته قاصرة على هذه الجماعة، بينما يخلو مجتمع مور من الطبقات والملكية الاقتصادية فيه ملكية عامة فعلاً بقدر ما يعود كل شيء فيه إلى مجموع الشعب.
- إن مجتمع جمهورية أفلاطون يتميز بفقدان الأسرة فيه لوحدتها بفعل تطبيق مبدأ مشاعية المرأة، بينما يقوم مجتمع يوتوبيا مور على وجود أسرة ذات أسس متينة تحكمها الأخلاق التقليدية والضبط الصارم. وربما يمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي في هذا المجتمع يقوم على أساس السلطة الأبوية (باترياركية) طالما أن رب الأسرة ينفرد فيه بحق تأديب زوجته وأطفاله وتدريب كل شؤونهم فلا يحتاجون نتيجة لذلك إلى الرجوع إلى العدالة العامة إلا في حالة جسامه الجريمة.

وعلى الرغم من خضوع مور لتأثير أفلاطون فمن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الأخير كان المصدر الوحيد لأفكار كتابه يوتوبيا. فإذا كان من الطبيعي أن يتأثر مور بالثقافة الإغريقية وعبرها بأفلاطون بحكم نزعته الإنسانية، فهو أيضاً وفي الوقت نفسه مسيحي لا بد أن يتأثر بعقيدته الدينية لتعكس أفكار كتابه يوتوبيا جوانب عديدة من هذه العقيدة. ولكن المسيحية التي خضع مور لتأثيرها هي المسيحية النقية المشحونة بشحنة صوفية أوحى له بها القديس أوغسطين صاحب كتاب (مدينة الله) لينتهي به ذلك إلى الإيمان بضرورة العودة إلى المصادر الأصلية للمسيحية. وكان مور أيضاً كاثوليكياً متشدداً إلى الحد الذي دفع معه حياته ثمناً لتمسكه بكاثوليكيته، فالدين عنده بمثابة الإناء المقدس الذي يحافظ على العدل نقياً في مواجهة البؤس الفعلي. ويمكن القول أيضاً إن الاكتشافات الجغرافية، تمثل مصدراً آخر من مصادر فكر مور الذي قرأ ما كتبه الايطالي أمريكو فيرسبوتشي، وهو من حملت القارة الأمريكية اسمه بدل اسم مكتشفها كريستوفر كولومبوس، ووصف فيه المجتمعات البدائية في العالم الجديد (أمريكا) والتي تعيش في ظل نمط من التنظيم الاجتماعي يفترق في أغلب الأحوال إلى وجود نظام الملكية الاقتصادية الخاصة ويقوم على الملكية العامة المشتركة. إلا أن مور، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله، لم ينجح تماماً في تقديم صورة محبوبة لمجتمع يوتوبيا، فكتابه في الواقع كتاب خيالي وصفي في أغلب جوانبه، ولكنه مع ذلك حقق نجاحاً واسعاً في القرن السادس عشر. والتأثير الاجتماعي لهذا الكتاب يتجاوز تأثيره الأدبي إلى حد كبير، حيث وجدت أفكاره انعكاساتها لدى العديد من المفكرين الذين جاءوا من بعده مثلما وجدت طريقها في المكسيك إلى بعض الإداريين والقسس الأسباب الذين عملوا جاهدين على إقامة اليوتوبيا أو على الأقل الاهتمام بها في عملهم التنظيمي هناك. وتبقى يوتوبيا في النهاية تعبيراً عن طموحات عاجزة لقوى اجتماعية عاجزة، والعاجز لا يجد ملجأ أفضل من الخيال يلتمس فيه الطمأنينة، وتجسد هذا الخيال عند توماس مور في جزيرة يوتوبيا ومجتمعها اللذين كانا حلماً جميلاً بمجتمع أفضل.

## المبحث الثاني الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية

لقد أسهمت حركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية في تفنيد الكثير من الأفكار التي هيمنت على عقول مفكري الغرب وساسته وشعوبه طيلة العصور الوسطى وهي نتيجة لم يكن رجال هذه الحركة الإصلاحية يتوخوها بذاتها بأي شكل من الأشكال، وربما لم يكونوا يتوقعونها أصلاً. وأنتجت هذه الحركة في المقابل أفكارها السياسية الخاصة التي حلت شيئاً فشيئاً محل الأفكار السياسية التي عارضتها وفندتها، وإن لم يكن ذلك أيضاً موضع سعي أو توقع من قبل رجالها، وسنحاول هنا متابعة الأفكار السياسية التي أفرزتها هذه الحركة بمتابعة الأفكار السياسية الخاصة بالألماني (مارتن لوثر 1483-1546م) والفرنسي (جون كالفن 1509-1564م) وذلك بعد متابعة مركزة لمضمون حركة الإصلاح الديني البروتستانتية.

أولاً: مضمون حركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية وأبرز أعلامها

تنطلق حركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية من ثلاث أفكار أساسية هي:

- 1 - تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها مع التشديد على نظرية الخلاص (النجاة من النار) واعتبارها الدعامة الأساسية لهذه العقيدة.
- 2 - نقد نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة.
- 3 - تأكيد الطابع الفردي للإيمان والخلاص، وعدهما علاقة مباشرة بين النفس وخالقها لأن الدين أمر شخصي داخلي عميق، فالفه في رأي كالفن مثلاً، إله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية، وسلطانه لا ينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه.

وتعكس هذه الأفكار محاولة التوفيق بين متطلبات عالم العصور الوسطى القديم ومتطلبات عصر النهضة الجديد التي استجابت لها هذه الحركة بتأكيداها على الفردية وأهمية الإنسان ودوره الفاعل ونقلها لهذه الأفكار إلى نطاق العقائد الدينية بالنظر للدين والخلاص الأخروي على أنها أمور شخصية ذاتية، تعبر عن

العلاقة الشخصية المباشرة بين الفرد وخالفه. واستتبع القول بالطبيعة الفردية والشخصية للدين والخلاص، القول بامتلاك الإنسان بذاته القدرة على القيام بكل متطلبات العقيدة الدينية وطقوسها لأن هذه العقيدة الدينية ذات مضمون واضح وبسيط، ولا تخضع طقوسها لقواعد خاصة، تتطلب وجود كهنة وقساوسة يتولون القيام بهذه الطقوس. وتتميز حركة الإصلاح الديني البروتستانتية بمضمونها هذا عن غيرها من الحركات الإصلاحية الدينية المسيحية الأخرى بطرحها لمشروع القطيعة المسيحية مع الكنيسة البابوية وهو المشروع الذي توفرت له فيما بعد الشروط اللازمة للنجاح، واضطلع بتأسيس هذه الحركة الإصلاحية وقيادتها فريقان كان الألماني مارتن لوثر على رأس الأول والفرنسي جون كالفن على رأس الثاني. وترتبط بداية الحركة بالخلاف الذي كان يثور في ألمانيا بين الفينة والأخرى حول موضوع الغفران، خصوصاً بعد أن سلكت الكنيسة طريق بيع الغفران الإلهي في شكل صكوك عرفت باسم (صكوك الغفران) التي كانت مصدراً مهماً من مصادر دخل كبار رجال الدين، مثلما كانت أيضاً فضيحة كبرى لهم وللكنيسة في آن واحد، فبقدر ما أصبح كبار رجال الدين أغنياء بفضل بيعهم لهذه الصكوك، فقد أصبحوا مكروهين أيضاً بسببها. وعندما أعلن الكاهن الألماني مارتن لوثر عام 1512م في إحدى الكنائس الألمانية الصغيرة عن استهجانه لبيع صكوك الغفران، تسبب في حدوث اضطراب حاد وعام. وإذا لم يكن لوثر قد تحدث في استهجانه هذا لا عن إصلاح ولا عن قطيعة مع الكنيسة البابوية، فقد أدى هذا الاستهجان في حد ذاته إلى انخفاض ملحوظ في نسبة مبيعات صكوك الغفران في ألمانيا انخفضت بسببه الفوائد المادية التي كانت تجنيها الكنيسة مما دفع بهذه الأخيرة إلى تشكيل لجنة للتحقيق معه بشأن هذا الاستهجان، فكانت تلك بداية الطريق لحركة الإصلاح الديني البروتستانتية.

لقد أكد لوثر على أن الإيمان والنجاة (الخلاص الأخرى) مسألة فردية، وأن الإنسان قادر على نيل هذا الخلاص بمجرد اعتقاده برسالة الإنجيل التي بشرت بإله محب لطيف، يكون الإيمان به هو الوسيلة الأولى والوحيدة للخلاص الإنساني، وعليه فإن غاية الكنيسة ومهمتها لا تعدو أن تكون غاية ومهمة تبشيرية خالصة تتمثل في الوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان اللازم والشامل دون حاجة في ذلك إلى الطقوس ولا الكهنة. ووفقاً لهذا التصور يكفي أن يتوجه الإنسان إلى الله مباشرة ودونما وساطة، فلا تعود هناك من حاجة إلى الكاهن البابوي الذي سيصبح في هذه الحالة عقبة بين الإنسان وربّه كما يقول لوثر. وتَمَلَّك الفرنسي

جون كالفن الإحساس بإرادة الله وسلطته المسيطرة، فأعلن فساد الإنسان الكامل وعجزه أمام قوة الله الساحقة، إذ ليس للإنسان في رأيه أي اختيار فيما يفعل بعد أن قدر الله كل شيء من قبل، فإرادة الله سقط آدم في الخطيئة، وإرادته حدث كل ما ترتب على تلك الخطيئة من نتائج. ويتعلق تشديد كالفن على قوة الله وحتمية الخضوع لإرادته، بالإنسان وهو داخل الميدان الديني فحسب، أما الإنسان داخل الميدان الدنيوي فيتمتع في رأيه بنوع من الحرية، لأنه سيد نفسه فيه بعد أن أعفاه كالفن من الطقوس المعقدة التي كان الكهنة يمارسون سطوتهم عليه بواسطتها. وتطلب ضمان لوثر وكالفن النجاح لدعوتهما للتمرد على الكنيسة الكاثوليكية، أن يوفرا الاستقلال الفكري للإنسان الذي وجهها إليه هذه الدعوة وهو ما كان يقتضي منهما أولاً وبالأساس الاعتراف لهذا الإنسان بقدر من الحرية الفردية وإزالة كل أثر لسلطة الكنيسة على عقله.

وبقدر تعلق الأمر بأفكار لوثر السياسية حول السلطة المدنية وعلاقتها بالكنيسة من جهة والحرية من جهة أخرى والطاعة من جهة ثالثة، فقد كان لوثر يجهل حقيقة هذه السلطة وطبيعتها ولا يملك بخصوصها إلا مفهوماً جزئياً وربما في غاية الجزئية، ولعل هذا ما يفسر إلى حد كبير عدم استخدامه لتعبير الدولة إلا نادراً ونادراً جداً حيث كان يستخدم بدله تعبير السلطة. وتجاوز لوثر أيضاً التركة الثمينة للعصور الوسطى في مجال تكوين الدولة ليهبط بهذه الأخيرة إلى مستوى سلطة ممارسة القسر فحسب في وقت كان فيه أمراء العصور الوسطى يتمتعون باختصاصات وسلطات أخرى إلى جانبها. وبسبب رؤيته المحدودة للسلطة فقد ارتبطت لديه هذه الأخيرة فكرةً وتطبيقاً بالطاعة التي افترض أن تكون طاعة مطلقة عندما تكون السلطة قسرية مطلقة، ويمكن في ضوء ذلك القول بأن لوثر كان من رواد تيار الدولة المسيطرة، دولة السلطة، دولة الطاعة في الفكر الألماني وهو تيار استمر حياً فيه حتى منتصف القرن العشرين. ولكن ما هو سبب موقف لوثر هذا من السلطة المدنية؟ ولماذا طالب الشعب بالطاعة العمياء لها؟ لا يمكن بالتأكيد القول بأن الجُبْن هو ما دفعه لاتخاذ هذا الموقف، فهو لم يكن جباناً وإنما على العكس من ذلك كان شجاعاً إلى حد التهور وإلا لما تجرأ على مواجهة الكنيسة البابوية بجبروتها وسطوتها آنذاك وهو يعلم جيداً بأن هذه المواجهة يمكن، وبكل بساطة، أن تؤدي بحياته. إن علة تمجيد لوثر للسلطة المدنية وممثليها، تكمن في اعتقاده بأن نشر دعوته والدفاع عنها لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة بالأمراء الذين يمثلون هذه السلطة، ولكي يستطيع طمأنة هؤلاء على عروشهم وسلطتهم وُيُتَبَّه لهم أن حركته الإصلاحية لا تهددهم بالخطر، قدّم

لهم أهم ضمانة ممكنة في هذا المجال، وهي دعوته للشعب لإطاعة السلطة المدنية وأمرائها وحظره أي عصيان أو مقاومة لها.

وهرب جون كالفن من فرنسا إلى سويسرا بسبب الاضطهاد الديني الذي عانى منه بعد شيوع أفكاره، ووضع هناك الصفحات الأولى لكتابه (المؤسسة المسيحية) الذي كان بمثابة منشور دفاع وإعلان عن إيمان جديد، ثم تجول بعدها بين إيطاليا وفرنسا وسويسرا مبشراً بأفكاره ليستقر أخيراً في جنيف. وهناك من يرى في كالفن نسخة أخرى من لوثر، أو مجرد فرنسي ترجم بشكل واضح ودقيق أفكار لوثر الألماني الغامضة والمشوشة وهو رأي لا يبدو سليماً تماماً، فإذا كانت هنالك فعلاً بعض أوجه التشابه بين الاثنين على مستوى العقيدة الدينية والفكر السياسي، لا سيما فيما يتعلق بضرورة طاعة السلطة التي يكون مصدرها الله، وبشأن الحرية المسيحية التي يمكن أن توجد مع وجود العبودية المدنية. فإن التشابه يقف عند هذا الحد ليبدأ بعده الاختلاف بينهما طالما أن أفكار لوثر السياسية تختلف وتتميز عن أفكار كالفن السياسية التي صاغها الأخير بمنهجية عالية اكتسبها من دراسته القانونية وهو ما يشهد عليه كتابه المؤسسة المسيحية الذي قسمه إلى فصول مترابطة يحكمها منفردة ومجموعة منطق رصين أكسب أفكاره السياسية صلابة واضحة. ويرى كالفن أن للإنسان طبيعة اجتماعية تجعله ميالاً بطبعه إلى تكوين مجتمع والمحافظة عليه، ومن بداهة الطبيعة الاجتماعية للإنسان تأتي أيضاً بداهة حاجة جميع المجتمعات البشرية للارتباط والانتماء بشكل من الأشكال في ظل قوانين مما يترتب عليه أن التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يستجيب لحاجة الإنسان الطبيعية يعود قبل كل شيء إلى العقل الإنساني الذي بمقدوره عبر هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي أن يعمل إيجابياً دون أن يكون مستقلاً عن النظام الروحي. وليست الدولة عند كالفن نتاجاً للعقل الإنساني أو رغبته، لأن العقل الإنساني أنتج شيئاً آخر يختلف تماماً هو الطاعة، وهو لا يتساءل كما فعل لوثر عن كيفية حصول الحكام على السلطة، مكتفياً في هذا الشأن بواقع حصولهم عليها، وهو واقع يعود في كل الأحوال إلى الله مهما كانت الكيفية التي تم بها ذلك مما يعني وجوب حصول هؤلاء الحكام على طاعة رعاياهم، لأنهم بذلك، يطيعون إرادة الله الذي منح السلطة لهؤلاء الحكام، ولا يهم في نظره أيضاً الشكل السياسي الذي تتخذه ممارسة الحكام لسلطتهم على هؤلاء الرعايا. ويؤكد كالفن حاجة الإنسان إلى سلطة مدنية دون أن يكون لهذه السلطة في رأيه حق تقرير ما هو وجه التوحيد والإيمان أو الوثنية والكفر في أي

عمل من أعمال الإنسان. وتحقيق رفاة الإنسانية وضمانه يتطلب لديه أن تعمل السلطان الدينية والمدنية بكل تناسق إذ ليس بمقدور إحداهما أن تدعي الاكتفاء بذاتها، فينبغي أن تكون هناك إلى جانب السلطة المدنية سلطة تتعاون معها وتتولى مسؤولية تقرير ما هو إيمان وما هو كفر وما هو من شؤون الحياة الإلهية وما هو من شؤون الحياة الإنسانية، وهذه السلطة هي الكنيسة. وترتبط فكرة الطاعة عن كالفن بالشعب الذي يرى فيه عنصراً سلبياً، لا يملك إلا ممارسة الطاعة التي ليس لها إلا وجهتان أو موضوعان هما السلطة المدنية والقانون، فإذا ما ظهر لأي إنسان أن هنالك ما هو بحاجة للتصحيح لدى الحكام فليبين ذلك لمن هو فوقه، ولا يتولى العمل بنفسه، إذ ليس له أن يفعل شيئاً دون أمر ممن يعلوه مرتبة. ويُعلن كالفن أيضاً وجود دساتير يُعيّنُ فيها حكام ذوو مرتبة أدنى ويكلفون بواجب مقاومة الطغيان لدى الحكام وحماية الناس منه مما يمكن أن يُعد دليلاً على تفكيره هنا في موظفين من أمثال شيوخ الدهماء في روما القديمة، وعندما ينص الدستور على أمثال هؤلاء الحكام ذوي المرتبة الأدنى فيكون الحق في المقاومة عندها مستمداً من الله نفسه لأن الأفراد بأنفسهم مجردون من حق المقاومة. وتتصرف السلطة الدينية لديه إلى معنى السلطة والمؤسسة المسؤولة عن (إدارة كلام الله)، وقد منح الله الحق في إدارة العالم والقدرة الفعلية على إدارته بشكل صحيح لكهنة الكنيسة مهما كانت التسمية التي تطلق على هذه الأخيرة. ومن المعروف أن كالفن أقام في جنيف التي كانت تتمتع كباقي المدن السويسرية الأخرى باستقلال ذاتي أو ما يدعى (المدينة-الكنيسة) كحالة تعبر عن نوع من الدمج بين المجتمع السياسي والجماعة الدينية، وتشكل هذه المدينة-الكنيسة في إطار الإصلاح المسيحي البروتستانتي الكالفني لتكون شاهداً على الجاحدين بالنظام الديني بقدر ما تكون جهاز تنوير بمقدور كل الكنائس التي تتوجه نحوه أن تتخذ منه مثلاً نموذجياً تحتذي به.

ويمكن أن نخلص من متابعة الأفكار السياسية التي صاغها لوثر وكالفن إلى أن حركة الإصلاح الديني البروتستانتي كما تعرضها أفكار هذين المفكرين، ساهمت بنصيب كبير في زيادة سلطة الملكيات القائمة في أوروبا في حينه، وساعدت على دعمها. فقد كانت برجوازية القرن السادس عشر الغربية الصاعدة تخشى وتكره ثورات الفلاحين أكثر مما خشيت وكرهت الاضطرابات العمالية بعد ذلك بوقت طويل. وجرى قمع وإخماد هذه الثورات بقسوة ووحشية ظفرت ببركة كل من لوثر وكالفن، وكان تأييد الطبقة البرجوازية الغربية الآخذة في النمو

للسلطة الملكية يعود في جانب مهم منه إلى أن هذه السلطة بذلت كل ما في وسعها للقضاء على تلك الثورات، وللسبب ذاته ساند المصلحون الدينيون البروتستانت الأمراء وباركوا سلطتهم لينضموا هم وحركتهم إلى القوى السياسية والاقتصادية الموجودة آنذاك، وتعمل هذه الأطراف كلها معاً على جعل الحكم الملكي المزود بالسلطة المطلقة في الداخل والخارج الشكل الأنموذجي للدولة الأوروبية. ولكن حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، كانت، في الوقت نفسه، قد أجمت أوار حروب دينية-مذهبية في أوروبا، أخفت وراءها صراعات اجتماعية حادة، وانبثقت عن هذه الحروب الدينية-المذهبية والصراعات الاجتماعية أفكار سياسية جديدة سنحاول متابعتها في الصفحات التالية.

### ثانياً: الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية

تمخض الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا أثناء عصر النهضة عن جملة من الأفكار السياسية التي توزعت بين تيارين أساسيين، تبنى الأول منهما البروتستانت الفرنسيون المعروفون باسم (الهيكونوت) الذين كانوا يميلون إلى معارضة الملكية ومقاومتها تحت اسم (المونارشوماك)، وتبنى الثاني منهما الكاثوليك الفرنسيون لاسيما (الجزويت) الذين كانوا يميلون إلى تأييد الملكية والدفاع عنها.

#### ■ أفكار الهيكونوت السياسية:

- الهيكونوت هم البروتستانت الفرنسيون الذين تكمن أصالتهم في:
  - ظروف نشأتهم وأصولهم الاجتماعية حيث كانوا في الغالي من الطبقة الوسطى من التجار والحرفيين والمزارعين.
  - طبيعة مواقفهم السياسية التي حملت اسم (مونارشوماك) بسبب رفضهم للسلطة الملكية المطلقة، وتأييدهم حق مقاومة الملوك الطغاة والثورة عليهم استناداً إلى مجموعة من الحجج التاريخية والفلسفية والدينية التي قدموها.
  - الحججة التاريخية: وتفيد أن النظام الملكي المطلق بدعة ليس لها أساس تاريخي ولا تطبيقات عملية سابقة في العصور الوسطى.
  - الحججة الفلسفية: وتفيد النظام الملكي المطلق يتعارض كل التعارض مع افتراض وجود القانون الطبيعي وراء كل نظام حكم.



- الحجة الدينية: وتفيد النظام الملكي المطلق يتعارض مع واجب الطاعة لله وحده فقط، فطاعة الخلق للخالق مطلقة وعامة وغير مشروطة، أما الملوك فيخضعون لمبادئ الكتاب المقدس والقانون الطبيعي القاضي بالمساواة بين الناس.

ودون مناقشة صحة أو خطأ هذه الحجج فإن المهم فيها هو أنها وضعت خصوم الهيكونوت وبشكل خاص الجزويت (الكاثوليك) موضع الدفاع عن الملكية المطلقة مما كان عاملاً من عوامل إثراء الفكر السياسي الحديث.

ولعل أهم مفكري المونارشوماك هو (فرانسوا هوتان 1524-1590م) الذي عمل أستاذاً للقانون في عدة جامعات فرنسية وشغل وظيفتي مستشار ودبلوماسي، وتميز بقدرته على خوض المعارك الكلامية أكثر من قدرته على وضع الصياغات النظرية، وأشهر كتب هوتان كتاب (فرانكو-كاليا) الذي سجل فيه تاريخ فرنسا الدستوري، ووفر مادة علمية ضخمة لخصوم السلطة الملكية المطلقة، تتطابق مع تطالعهم لمعاداتها، ونشره عام 1573م بعد عام واحد على مذبحه عيد القديس (سان بارتلمي) التي تعرض لها البروتستانت الفرنسيين على يد الكاثوليك الفرنسيين عام 1572م. وتجسد الفكر السياسي للمونارشوماك في نص آخر مهم من نصوصهم هو كتاب (دفاع ضد الطغيان) الذي وضعه مؤلف مجهول عام 1579م، وكتاب (منبه/موقف الفرنسيين وجيرانهم) المنشور عام 1573-1574م لمؤلف مجهول أيضاً خصص كتابه أساساً لمهاجمة الطغيان. وكتب (تيودور دي بيز) عام 1575م كتاباً مطولاً بعنوان (عن حق الحكام على رعاياهم)، وكان دي بيز هذا خليفة جون كالفن ومؤيده في دعوته للطاعة العمياء للرعية للحكام، لكنه تراجع عن ذلك لاحقاً ليقرر شرعية مقاومة الهيكونوت للاضطهاد الذي يمارسه الملوك عليهم.

ويقوم الفكر السياسي للمونارشوماك على أربعة أركان أساسية هي:

## 1. الركن الأول: استنكار النظام الاستبدادي

حيث يرى هوتان في كتابه فرانكو-كاليا أن معارضة النظم الملكية الوراثية المطلقة، لا تستند إلى الحجة التاريخية السابقة فقط، بل وتستند إلى حجتين تاريخيتين أخريين، هما أن نظام وراثه العرش هو أيضاً نظام حديث لا يستند إلى تقليد تاريخي، بما يجعل الانتخاب النظام الوحيد الصحيح في رأيه لتولي

العرش، وأن السلطة الملكية في فرنسا خضعت ومنذ عهد قديم للمجالس الشعبية/ العامة التي كانت تمثل الأمة، حيث تجسدت حكمة الأجداد في خضوع الملوك لهذه المجالس الأمر الذي كان يمنهم من الاستبداد آنذاك. ولكن البرلمانات التي وقفت إلى جانب الملوك حلت تدريجياً محل المجالس العامة، واستحوذت على اختصاصاتها تبعاً، مما سمح لاحقاً باكتساب النظام الملكي طابعاً مطلقاً. وفضلاً عن هاتيت الحجتين التاريخيتين الإضافيتين، يقدم هوترمان في كتابه هذا أيضاً حجتين أخريين ضد الاستبداد، إحداهما قانونية تفيد بعدم شرعية أي سلوك أو قرار يهضم حقوق الشعب، والثانية سياسية تفيد بتعارض هذه الأنظمة مع هدف تحقيق رخاء الإنسان وضمان النظام الذي يتمسك بها كل نظام سياسي. وتؤدي هذه الحجج جميعاً إلى نتيجة واحدة مفادها أن كل الأنظمة ومهما كان نوعها وشكلها يجب أن تقوم على أساس الرضا والقبول الشعبيين.

## 2. الركن الثاني: اعتماد الرضا والقبول الشعبيين

تفيد حجة المونارشوماك في هذا الشأن بأن الحكام خلقوا من أجل الشعب ولم يخلق الشعب من أجل الحكام، وتحتل هذه الفكرة مكاناً متميزاً عند دي بيز الذي يرى أن غاية الدولة تلخص بضمان النظام وتحقيق الرفاهية لأعضاء الهيئة الاجتماعية، وأن التاريخ القديم والحديث يقدمان أمثلة عديدة على خلق الشعب للحكام. ولا شك أن الانتخابات كثيراً ما كانت تُطرح كنموذج لخلق الشعوب للملوك، ويبدو ركن الرضا والقبول الشعبيين واضحاً تماماً في الانتخابات، وحتى في ظل النظام الوراثي فإن رضا الشعب هو الذي يصنع الملوك. ويقول المؤلف المجهول لكتاب (دفاع ضد الطغيان)، (لم يولد أبداً إنسان والتاج على رأسه وعصا الصولجان في يده)، وأن التفويض الشعبي للحكام سواء بالانتخاب أو بدونه لا يمكن إلا أن يكون تفويضاً مشروطاً، لنجد أنفسنا بذلك أمام نظرية العقد التي سيجعل منها المونارشوماك ركناً ثالثاً من أركان فكرهم السياسي.

## 3. الركن الثالث: نظرية العقد

تعود الأصول الأولى لنظرية العقد إلى المدارس الفلسفية الكبرى التي ظهرت مع نهاية العصر الإغريقي وبداية العصر الروماني وتحديدًا المدرسة الأبيقورية. وقد انتبه الملوك في القرون الوسطى وفي ظروف صراعهم مع الكنيسة إلى أهمية نظرية العقد واستخدموها لتحقيق الموازنة بين السلطتين السياسية

والدينية. وانسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع الأفكار السياسية التي تمخضت عنها العصور الوسطى وانتهت إلى التأكيد على الطبيعة التعاقدية الضمنية غير المكتوبة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والقائمة على أساس الواجبات والحقوق المتقابلة. وبذلك لم يكن المورنارشوماك من اخترعوا نظرية العقد، لكنهم كانوا، ومعهم بودان أيضاً، أول من استحضرها في العصر الحديث وحتى قبل أن ينظمها ويعرضها هوبز. فالعقد عند دي بيز هو مجموعة الشروط التي يتم بموجبها انتخاب الملك، وهو أيضاً بمثابة حلف متبادل بين الملك والمواطنين. ويقول المؤلف المجهول، في كتابه دفاع ضد الطغيان، بأن قيام السلطة لا يستند إلى عقد واحد، بل لعقدين مترابطين:

- العقد الأول بين الله والملك والشعب

- العقد الثاني بين الملك والشعب

وبما أن هذين العقدين مترابطين فإن الله هو الضامن لهما معاً، وإذ يخضع الملك للقوانين التي يجسدها العقد ويتحمل مسؤولية تطبيقها، فإن خرقه لها هو ما يحوله من ملك إلى مستبد. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو من الذي يتولى مهمة تحديد حدوث خرق للعقد؟ يرى دي بيز، متفقاً في ذلك مع كالفن، أن هذه المهمة يضطلع بها موظفو المملكة الذين يمثلون الأمة والذين يسميهم (الحكام الثانويون)، وإلى مثل ذلك ذهب أيضاً صاحب كتاب دفاع ضد الطغيان الذي يرى أن الموظفين الكبار في المملكة هم الذين يضطلعون بهذه المهمة ويسميهم (أوصياء الشعب) المتمثلين بـ (المراقبين العاميين)، أما في حالة وجود حاكم مستبد بالأصل، فإن أي شخص له حق مقاومته من حيث المبدأ، وهنا تنتقل إلى الركن الرابع من أركان الفكر السياسي للمونارشوماك والمتمثل في حق مقاومة الاستبداد.

#### 4. الركن الرابع: حق مقاومة الاستبداد

إذا كان المونارشوماك قد أقروا من حيث المبدأ حق كل شخص في مقاومة الحاكم الذي يخرج عن القانون، فقد اشترطوا أن يتولى مسؤولية التحرك ضد الاستبداد موظفو التاج الكبار أو المجالس العامة للمملكة، على رأي صاحب كتاب الدفاع ضد الطغيان. وعليه فإن مقاومة الاستبداد عند المونارشوماك حق تنفرد به أرستقراطية الهيئات الوسيطة، ولن تكون مقاومة الحكام الثانويين أو

أوصياء الشعب للاستبداد مبررة إلا بقدر ما يتصرف هؤلاء باعتبارهم هيئة، سواء على صعيد المملكة ككل أو على صعيد الإقليم أو المدينة أو المحلة، طالما أن الهدف من تصرفهم هو إقامة الدين وحمايته.

لقد تميزت أفكار المونارشوماك بطابع نضالي منحها قيمة نظرية وعملية على الرغم من ضعف نتائجها الواقعية، ومن ثم فقد تركت تلك الأفكار بصماتها وتأثيرها ليس في فرنسا فحسب بل وفي إنجلترا وهولندا أيضا بعد أن دفعت معتنقيها هناك للتمسك بالحرية والدفاع عنها باسم العقيدة الدينية. ولكن ينبغي أن نتذكر مع المفكر الانجليزي هارولد لاسكي أن الأفكار السياسية للمونارشوماك حرصت على حماية المُلأك النبلاء الذين لم ينسوا لا مخاطر الثورات الفلاحية في ألمانيا، ولا الدعوات الشيوعية الدينية التي انطلقت في أماكن عديدة من أوروبا كدعوة توماس مور، ولا الأخطار التي تترتب على القبول بفكرة الثورة. لذلك فقد أنكروا على الرجل العادي حق المقاومة المباشرة، معلنين أن واجبه سلمي إلى أن يتم استدعائه إلى الميدان من قبل قاداته الطبيعيين (الأمراء والنبلاء ونواب الحكومة الرسمية)، فهؤلاء وحدهم هم من يقررون متى تقوم الثورة المشروعة، وإن قامت هذه الثورة فالواجب كل الواجب هو الحذر والحيطه أن تمس الملكية الخاصة والدين.

## ثانياً: أفكار الجزويت السياسية:

إذا كان دوام الحال من المحال، فقد كان دوام معارضة البروتستانت الفرنسيون (الهيكونوت) للسلطة الملكية المطلقة محالاً أيضاً، إذ تحول هؤلاء إلى سند لها في عهد الملك هنري الثالث، ليزايد إسنادهم لها في ظل حكم الملك هنري الرابع. وغيّر الكاثوليك الفرنسيون (الجزويت) موقفهم أيضاً متحولين من تأييد السلطة الملكية المطلقة إلى معارضتها، مستندين في ذلك إلى أفكار خصومهم الهيكونوت. وأنشأ الجزويت لهذا الغرض عصبة الدفاع عن الديانة الكاثوليكية عام 1586م، وبدأت هذه العصبة تضع أسسا فكرية جديدة للعلاقة بين الشعب والملك، تحل فيها محل الفكرة القديمة عن الإخلاص المطلق للملك فكرة جديدة هي فكرة الإخلاص المشروط للملك، لتحل محلها لاحقا فكرة جديدة أخرى عن الإخلاص المشوب بعدم الثقة وحتى العداوة الصريحة للملك. وإذا كان بعض الجزويت من معارضي السلطة الملكية المطلقة، قد استمدوا أصول فكرتهم الجديدة هذه من العصور الوسطى التي قيل فيها بأن البابا هو صاحب الحق في

تعيين الملك الوراثي، ومن ثم فإن له الحق في التدخل في شؤون فرنسا، فقد خالفهم أغلب الجزويت بأخذهم برأي آخر قدمه (الكاردينال روبرت بلرمان) ويقول فيه إن للبابا الحق في ممارسة السلطة الروحية على المملكة، ولكن ليس له الحق في ممارسة السلطة السياسية أو حق السيادة على الملك، وأكد لويس موكينا على ضرورة تعيين الملوك الوراثيين من قبل الشعب، ولكن بموافقة البابا ومباركته. ويشير هذا التراجع المتدرج لأفكار الجزويت الخاصة بالعلاقة بين سلطة الملك وسلطة البابا إلى محاولتهم لتكييف أفكارهم ومواقفهم مع مستجدات العصر، فإذا كانوا قد أقرروا بوجود دول مميزة ومستقلة، فقد أرادوا أيضاً إقرار وجود رقابة دينية بابوية على هذه الدول لاسيما بالنسبة للشؤون الروحية.

ولعل أهم من عرض أفكار الجزويت السياسية هو الأسباني (فرانسيسكو سواريز 1548-1617م) الذي افترض على غرار بلرمان أن البابا هو الزعيم الروحي لأسرة من الشعوب المسيحية والمسئول عن حكم الحكام الزميين للدول التي ينتمون إليها من أجل غايات روحية محض. وتمثل الدولة عند سواريز:

- مؤسسة إنسانية تقوم لتلبية الحاجات المتعددة والمتنوعة للناس
  - مؤسسة إنسانية تنشأ عن اتحاد اختياري بين رؤساء الأسر
  - يلتزم كل رئيس أسرة يشارك في هذا الاتحاد الاختياري بعمل ما يتطلبه الخير العام الذي تسعى الدولة لتحقيقه
  - يترتب على هذا الاتحاد الاختياري نشوء المجتمع المدني الذي يمتلك سلطة طبيعية ضرورية في الرقابة على أعضائه لحمايتهم ولضمان الخير العام
- وبذلك تكون الدولة حالة زمنية، ترتبط بالعالم المادي، وتتعلق بحاجات الإنسان الاجتماعية مما يعني أن فكرة سواريز عن المجتمع المدني والدولة والسلطة لم تكن فكرة لاهوتية بأي معنى من المعاني، طالما أن السلطة كامنة في المجتمع المدني ومستمدة منه بما يعطيه الحرية في اختيار شكل هذه السلطة وشخص من يمارسها، فمن الممكن أن يُحكم المجتمع المدني بملك أو بأية طريقة أخرى، وقد تكون هذه السلطة الملكية أو غيرها واسعة أو محدودة، ولكنها تبقى في النهاية وعلى كل حال سلطة مستمدة من الجماعة الإنسانية التي تشكل مادة المجتمع المدني، ومكرسة لمصلحة هذه الجماعة، ويعني ذلك إمكانية تغيير هذه السلطة حين لا تحسن القيام بواجبها إزاء الجماعة والمجتمع ككل. لقد استهدف سواريز من أفكاره هذه وضع سلطة البابا الدينية فوق سلطة

الملك الزمنية، إلا أن أفكاره انتهت بالنتيجة إلى إقامة نوع من الفصل بين السياسة والدين أعطى للجماعة الاجتماعية الحق في تغيير السلطة السياسية طالما أن هذه السلطة لا ترتبط بأي حق إلهي مطلق ولا مقدس.

وانبثق من مجرى الصدام بين الهيكونوت والجزويت في فرنسا مذهب فكري جديد مستقل عن كليهما، تمثل في من عرفوا بـ (السياسيين) الذين تعود أصولهم الفكرية إلى الجهد الذي بذله (ميشيل دو لوبيتال 1505-1573م) لتحقيق السلام وإشاعة التسامح. وكان هؤلاء السياسيين واثقين من أن الوحدة الدينية أمر مرغوب فيه بقدر نقتهم أيضاً بحق الدولة في استخدام القوة إذا كان ذلك ضرورياً للحفاظ على الوحدة القومية، مؤكدين في هذا السياق عدم جواز انهيار المجتمع المدني من أجل الضمير الديني، وبذلك فضلوا السلام أولاً وقدموه على المصالح الدينية لأن المهم عندهم كان فرنسا بوصفها أمة واحدة لا أمتين تحكمهما النزاعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. هكذا كان المطلوب عند السياسيين هو التسامح لضمان الوحدة القومية ومعاملة الأفراد بوصفهم مواطنين بغض النظر عن اختلافاتهم وخلافاتهم وتنوع انتماءاتهم المذهبية الدينية. وكان انتصار هذا الرأي في النهاية يعني:

- انتصار الدولة الزمنية.
- حق الدولة الزمنية في التدخل للحيلولة دون حدوث أي تهديد.
- احترام السلوك الخاص بالفرد والجماعات ليكون هو الغاية الدنيوية التي اختارت الدولة خدمتها.
- إن المنفعة هي معيار استجابة الدولة للحقوق بما فيها حقوق التملك وليس مقياسها لا القوانين ولا النصوص المقدسة.
- ونستخلص مما تقدم أن عصر النهضة دشن مرحلة جديدة في تطور أوروبا انعكست آثارها لاحقاً على تطور الإنسانية في جميع الميادين بما فيها ميدان الفكر السياسي وبخاصة تكوين الدولة الوضعية من جهة ونشوء الملكيات المطلقة من جهة أخرى. وأبرز ذلك كله بدوره أفكاراً جديدة لم تتخذ صبغة واحدة لأنها ولدت بفعل الصراع وفي داخله، حيث حكمت مقدمات هذا الصراع ونتائجه المعطيات السياسية الجديدة مما كان له أيضاً انعكاساته على الأفكار السياسية التي تعرضت نتيجة لذلك للصقل والتبلور لتشكّل منطلقاً لأفكار سياسية أخرى سيحتضنها العصر الليبرالي اللاحق لعصر النهضة.

## الباب الثاني

### الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث

لا يبدو أن هنالك حدوداً فاصلة بين الفكر السياسي لعصر النهضة والفكر السياسي للعصر الليبرالي اللاحق، ولعل ذلك يرجع إلى أن أصول وبدايات الجوانب الأساسية للفكر السياسي الليبرالي، نشأت في ظل عصر النهضة السابق عليه. إلا أن غياب هذه الحدود لا يمنع من تحديد الفكر السياسي الليبرالي وتمييزه عن سابقه بدلالة النضج والانتظام اللذان جعلاً منه منتظماً/ نظاماً فكرياً متكاملًا ومهيمنًا في الوقت نفسه بفعل جملة الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية العامة المميزة للعصر الليبرالي مما يتطلب متابعتها بعد تحديد إطارها التاريخي. وإذ تميز هذا العصر بهيمنة الليبرالية عليه، فسيكون من الصعب التعرف على طبيعته وخصائصه بمعزل عن تبين طبيعة الليبرالية وخصائصها؟ وتعد الليبرالية من المفاهيم التي يحيط بتحديداتها الغموض بسبب تعدد معانيها وتباينها بل وتنافرها أحياناً، بيد أن هذا الغموض لا يشكل عذراً للنكوص عن محاولة تحديد مفهومها وهناك أكثر من اتجاه في تحديد هذا المفهوم:

- الاتجاه الأول: ويرى في الليبرالية منظوراً عقلياً فردياً، ينطلق من الفرد ليعزز مكانته على حساب الجماعة، والمبدأ الذي يقوم عليه هذا المنظور العقلي هو حرية الفرد في الميادين كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية.
- الاتجاه الثاني: ويرى في الليبرالية نظاماً فلسفياً متجانساً، يؤكد استقلال الفرد في إطار الكون الذي يعيش فيه، فهي منتظم/ نظام فكري يقرر قبل كل شيء كمبدأً ووسيلة لازمتين لازدهار الفرد بالحرية الفردية، ويقترح هذا الاتجاه جعل الليبرالية منهجاً للتنظيم الاجتماعي والاستعمال اليومي لهذه الحرية لتعزيز مكانة الفرد لتكون الليبرالية بذلك مرتكزة بالدرجة الأساسية على مفهوم خاص بالشخص الإنساني بوصفه كائناً أخلاقياً واجتماعياً في الوقت نفسه. وإذ تريد

الليبرالية تحرير الإنسان فإنها تؤكد على حقوقه الطبيعية وضرورة حرصه على استقلاله تجاه المجتمع والدولة التي لا تتجاوز مهمتها حدود حماية وصيانة هذه الحقوق، وبذلك، تكون الليبرالية نقيضاً لتدخل الدولة في الحياة الإنسانية. ويُعرف هذا الاتجاه الليبرالية بأنها فكرة ونظام وسلوك قوامهم إضفاء الطابع العقلي على استقلال الفرد بهدف حمايته من السلطات لاسيما الدينية والسياسية، وتبعاً لذلك تؤكد الليبرالية على حقوق الفرد قبل واجباته، وترتبط وجود المؤسسات كلها بما فيها الكنيسة والدولة بالرضا الحر للفرد.

- الاتجاه الثالث: ويرى في الليبرالية منظورا مجتمعيا عاما، قوامه وجود مجتمع يعتمد اقتصاد السوق/النظام الرأسمالي الذي تميّزه المنافسة الحرة اقتصادياً، صعود الطبقة المتوسطة إلى السلطة وهيمنتها عليها اجتماعياً، والديمقراطية سياسياً، وحرية التفكير والتعبير ثقافياً، والأيمان بالفرد والفردية أخلاقياً، وفصل الدين عن السياسة ومعارضة تدخل رجال الدين في الحياة اليومية للناس بما فيها الحياة السياسية دينياً، والإيمان بمبدأ القوميات دولياً. واستخلاصا مما تقدم يمكن القول إن الليبرالية هي تجل عقلاني واجتماعي يقوم على الحرية كمبدأ أو غاية للنشاط الإنساني الفردي والتنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ويستهدف هذا التجلي تخليص الفرد من كل أشكال الهيمنة الدينية والاجتماعية والسياسية، لضمان حقوقه وزيادة فرصه وقدراته.

بهذا المعنى يغطي عصر الليبرالية حقبة زمنية محددة، يثور الخلاف بصدد تحديدها، إذ يذهب بعض الآراء إلى تحديد بدايتها بظهور وثيقة (الميثاق الأعظم / الماكناكارتا) في بريطانيا في ق12م، ويذهب غيرهم إلى تحديد هذه البداية بظهور كتاب جون لوك الموسوم بـ (مقالتان حول السلطة المدنية) في عام 1690، ويذهب آخرون إلى تحديد هذه البداية بظهور (مجتمع الوفرة) في ق19م. ويعكس الخلاف على تحديد الحقبة التي يغطيها عصر الليبرالية، الخلاف السابق حول تحديد مضمون الليبرالية، بقدر ما يعكس أيضا الخلط بين أسباب ظهور الليبرالية والمبادئ التي تقوم عليها. إذ قد تجد مبادئ الليبرالية لها جذوراً مغرقة في القدم ربما تمتد إلى القرن الميلادي الثالث عشر حيث احتضنتها وثيقة (الماكناكارتا) في انجلترا، ولكن ليس هناك ما يبرر إرجاع بداية العصر الليبرالي إلى ذلك التاريخ طالما أن أسباب الليبرالية لم تكن قد توفرت آنذاك. لقد بدأت معارضة مبدأ تدخل الدولة في الحياة الإنسانية بمجرد أن أصبح هذا التدخل من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها سياسة الدولة، وكان أكبر مظاهر هذه المعارضة هو



احتجاجات مجلس العموم البريطاني على احتكارات الدولة في عصر الملكة إليزابيث الأولى، ولكن هذه المعارضة على الرغم من تعبيرها عن مبادئ ليبرالية، لا تصلح أن تكون بداية للعصر الليبرالي. وتُظهر المتابعة التاريخية، تفاوت البداية الزمنية للعصر الليبرالي من بلد إلى آخر، بتفاوت مستويات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في كل بلد، إلا أن ذلك لا يمنع من ملاحظة تميز هذا العصر على العموم ببعض الخصائص:

1 - الخصائص الاقتصادية: حيث تميز العصر الليبرالي بالاعتماد على المبادرة الفردية التي تحركها المصلحة الخاصة كأساس للنشاط الاقتصادي، وتقتضي المبادرة الفردية وجود الحرية الفردية لتحقيق هذه المبادرة مضمونها الفعلي في إشباع المصلحة الخاصة، إذ لا يتحقق التوازن الاقتصادي عن طريق تدخل الدولة وإنما عن طريق القوانين الطبيعية الأساسية المتمثلة في قوانين العرض والطلب والمنافسة الحرة، وعليه فسيكون أي إجراء يستهدف منع هذه القوانين من أن تفعل فعلها، إجراء معارضا لليبرالية ومخالفا لتوجهاتها وسيقترن بالضرر بالإضافة إلى اقترانه بالفشل المحتمل.

2 - الخصائص الاجتماعية: حيث تميز العصر الليبرالي بطبيعة اجتماعية متناقضة بعد أن احتفظت فيه القوى الاجتماعية القديمة، كالنبلاء ورجال الدين، بمواقع بارزة داخل النظام الاجتماعي-السياسي في إطار تدرج اجتماعي شديد التعقيد، في الوقت نفسه الذي فقدت فيه هذه القوى القديمة قوتها ودورها السياسيين، وإن بقيت محتفظة ببعض الامتيازات السياسية السابقة. وتعكس هذه الصورة خاصيتين اجتماعيتين فرعيتين هما:

- تميز هذا العصر بالحراك الاجتماعي بعد أن لم يعد هناك فصل حاسم بين المراتب والطبقات، يمنع عبور الأفراد والأسر من إحداها إلى الأخرى، أو يحول دون الاختلاط بينها بعد أن بدأ النبلاء يتزوجون من أسر التجار والبرلمانيين، وبات بعض هؤلاء يترقى إلى النبالة في حين يبقى البعض الآخر في مرتبة العامة.

- تميز العلاقات بين الطبقات في هذا العصر بالعدائية في الغالب، فالنبيل يرى في البرجوازي شخصا مرابيا مولعا بجمع النقود، والإقطاعيون يخشون تمرد الفلاحين، والتجار الكبار يخافون التجار الصغار، وأصحاب الورش يشعرون بأنهم مهددون من العمال، والعمال لا يثقون بالفلاحين وهكذا، وكانت الدولة صاحبة المصلحة الأساسية في تأجيج

مثل هذه التعارضات. وبذلك فلن تظهر الليبرالية إلا مع اختفاء السياسة التدخلية للدولة وظهور نمط جديد من الاقتصاد يكرس الأبعاد المختلفة الليبرالية ويعبر عنها ويحققها عبر توفير الأسباب اللازمة لظهور اقتصاد السوق الذي يبدأ معه تاريخ الليبرالية.

3 - الخصائص السياسية: حيث تميز العصر الليبرالي بضعف تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية بعد أن تركت الدولة للأفراد حقوق ممارسة النشاطات الاقتصادية في حدود مصالحهم الخاصة. هكذا اضطرت الدولة الموروثة من عصر النهضة إلى التخلي عن دور الحاكم القاضي الذي مارسه طيلة ذلك العصر لتبدو الآن أشبه بدولة إقطاعية تحتضن بعض المؤسسات التي أوجدها ضغط الطبقة البرجوازية الناشئة مما خفف إلى حد كبير من الطبيعة الإقطاعية لهذه الدولة.

4 - الخصائص الثقافية: حيث تميز العصر الليبرالي بظهور تيارات فكرية متنوعة بعد أن توالى ضعف وتراجع الهيمنة الثقافية للكنيسة. وتعددت التيارات الفكرية الجديدة وتنوعت بتعدد وتنوع القوى الاجتماعية. وإذا كانت الثقافة الدينية الكنسية قد احتفظت بوجودها في هذا العصر كثقافة تختص بها طبقتا رجال الدين والنبلاء، فإن مركز هذه الثقافة لم يعد بالقوة التي كان عليها بعد أن ظهرت ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلاني المتنور تختص بها طبقات أخرى كالبرجوازية مثلاً. وفتحت الثقافة الجديدة بطابعها العقلاني المتنور الطريق أمام تطور الكثير من المعارف لاسيما في نطاق العلوم الطبيعية كالكهرباء والمغناطيس والكيمياء، والعلوم الإنسانية أيضاً لاسيما في ميادين علم النفس التجريبي والأخلاق والتاريخ والاجتماع والاقتصاد، وأبرز العصر الليبرالي بواقعه الفعلي وإطاره التاريخي وخصائصه المختلفة فكراً سياسياً مميزاً سنحاول متابعته في الفصول القادمة من هذا الباب.

## الفصل الأول

### رواد الفكر السياسي الغربي الحديث

#### المبحث الأول

#### جون لوك وميلاد الليبرالية الغربية

إذا كان أعلام الرعيل الأول من المفكرين الليبراليين قد أنتجوا فكرا سياسيا، فإن هذا الفكر لم يظهر لديهم دائما في صورة سياسية نقية وخالصة ومستقلة، وإنما ظهر غالبا ضمن منتظمات فكرية متكاملة البنية، لكنها متباينة الطبيعة، وليست سياسية أساسا وبالضرورة، وستابع في هذا الفصل الفكر السياسي الذي تضمنته المنتظمات الفكرية الفلسفية عند كل من جون لوك ومونتسكيو وفولتير.

ولد (جون لوك 1632-1704م) في عائلة انكليزية متدينة، وكان والده محامياً، لكنه لم يشأ تقليد والده في مهنته، حيث استقر عزمه على دراسة الطب دون أن يجعل منه مهنة دائمة له، إذ سرعان ما امتدت اهتماماته إلى الميدان السياسي والاجتماعي. وإذ تضايقت الحكومة البريطانية من أفكاره، فقد نزح إلى فرنسا عام 1675م ليعود إلى لندن عام 1679م، ويرحل بعدها إلى هولندا ليقوم هناك بضع سنوات وضع أثناءها الكثير من مؤلفاته لاسيما كتابه (رسالة في التسامح الديني). وعاد لوك إلى بلاده عام 1689م حاملا معه نسخة من مسودة كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية) الذي سيصدر عام 1690م إلى جانب كتابه (مقالة في العقل الإنساني). لقد كانت فلسفة جون لوك ذات طبيعة مادية ترفض كل معرفة فطرية أو سابقة على الخبرة الحسية، وتقوم في جوهرها على المبادئ المستخلصة من تجربة الحواس، وتنتقد الروح التقليدية والقول بالخوارق. وكان لوك بحق، وانطلاقا من هذه الفلسفة المادية الحسية، فيلسوف ثورة 1688م

الانجليزية التي كرس كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية) للتظهير لمبادئها، فلا غرابة أن نجده يبدأ هذا الكتاب بدحض أفكار روبرت فيلمر التي عرضها الأخير في كتابه (باترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك) لعدم توافقها مع مبادئ تلك الثورة. لقد كرس فيلمر كتابه السابق الذكر للدفاع عن السلطة الملكية المطلقة، ورد فيه كل دعوى تقول إن الإنسان ولد مزوداً بالحرية الخالصة المجردة من كل شكل من أشكال القيود، لأن الإنسان في رأيه يولد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله أول ما وهبها لآدم، لتتحد منه في نهاية المطاف إلى الملوك. ولكن واقع إنجلترا في هذه المرحلة لم يكن يسمح بالأخذ بأفكار فيلمر هذه، فكان من السهل على لوك أن يتصدى لها بالتجريح والنقد، وهذا ما فعله وهو يعيش أجواء عودة الملكية بعد (الثورة العظيمة عام 1688م) المشحونة بذكريات ثورة كرومويل عام 1648م التي هزت الملكية بعنف. وبتصدي لوك لأفكار فيلمر توفرت له الفرصة لصياغة أفكاره السياسية بشأن حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني وموقع الفرد فيه والعلاقة بين السلطات داخل المجتمع.

### أولاً: حالة الطبيعة عند جون لوك

استعار لوك فكرته الأساسية عن حالة الطبيعة من هوبز، لكنه أعاد صياغتها بشكل مختلف، واستخدمها بعكسه تماماً لتأييد الحرية الفردية وليس لمعارضتها. حيث إن حالة الطبيعة عند هوبز يمكن أن تكون حالة حرب تنتهي إلى الاستسلام الذي يأخذ صورة عقد اجتماعي، يقود بدوره إلى نوع من الحكم المطلق، لكن حالة الطبيعة عند لوك تختلف عنها، لأنها يمكن أن تكون حالة سلام تنتهي إلى عقد اجتماعي يأخذ صورة عقد اجتماعي محدود ومشروط وقابل لأن يقود إلى الحرية، فحالة الطبيعة حسب تعريف لوك هي حالة المخلوقات الإنسانية التي لم تعرف بعد المجتمع المدني حتى في شكله الأولي، ويكون الناس في ظل هذه الحالة أحراراً ومتساوين، ويحملون في أعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم بتلمس القانون الطبيعي ومطابقة سلوكهم مع متطلباته.

### ثانياً: العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني عند جون لوك

يعتقد لوك بأن حالة الطبيعة لم تستمر بواقعها هذا لأن التطور الاقتصادي فيها، يتسبب في تعقيد العلاقات الاجتماعية، ويؤدي إلى انعدام شروط العدالة والمساواة والاستقلال الفردي الملازمة لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والأمن.

ويعمل لوك حدوث هذا التطور الاقتصادي بظهور النقود/العملة التي يكون من نتائجها سعي الإنسان للاحتفاظ بأموال تفوق حاجاته، بعد أن كان ميله للتملك قبل ظهور العملة مقيدا بعدم إمكانية احتفاظه بما يزيد عن حاجته الاستهلاكية من السلع المعرضة للفساد والتلف، وتنشأ نتيجة لذلك حالة انعدام شروط العدالة والمساواة والاستقلال الفردي وتزداد وضوحا وحدة. ويرى لوك أن من النتائج الأخرى المترتبة أيضا على ظهور العملة، ارتفاع قيمة الأرض وتزايد ندرتها، ليصبح الحق عند من يملكون قدراً أقل من الثروة، والخوف عند من يملكون قدراً أعظم من الثروة، فيدب الشقاق والفُرقة بينهم، ويغيب الأمن والسلام عن حياتهم. وتترتب على ذلك نتيجة ثالثة هي تمسك كل فرد بحقه الشخصي في حماية نفسه وأسرته وثروته، ومعاينة من يسيء إليه، ليصبح كل فرد منهم قاضياً ومنفذاً للأحكام في آن واحد، ليس في قضيته فحسب بل وفي قضية المجتمع الإنساني بأسره أيضاً. هكذا ينتهي التطور الاقتصادي ونتائجه في حالة الطبيعة إلى جعل نظام العدالة السائد فيها هو نظام العدالة الخاصة القائم على أن لكل من يتعرض للأذى أو الإساءة هو من يعنيه أمرهم الحق في الرد وتحقيق العدالة لنفسه بنفسه، ولكن تطبيق نظام العدالة الخاصة هذا لا يؤدي إلا إلى الشقاق والفُرقة وغياب الأمن والسلام مما يُشعر الإنسان ما قبل السياسي بضرورة وضع حد لنظام العدالة الخاصة. ويلجأ الإنسان لتحقيق ذلك إلى إيجاد واستخدام ثلاثة أشياء:

- قانون وضعي واضح ومحدد للجرائم وعقوباتها
- قاض محايد لتطبيق هذا القانون على مخالفه
- قوة جماعية قادرة على فرض احترام القانون والحكم الصادر عن القاضي وفقاً له.

وبذلك، يضحى كل فرد في حالة الطبيعة بحقه في تحديد الجرائم والعقوبات، وإصدار الأحكام وتنفيذها بنفسه، دون أن يلغي ذلك حق الإنسان في حماية حياته وحرته وأمواله، إذ ينبغي أن يبقى هذا الحق مصاناً ومتكاملاً دون أن يمسه شيء مهما كانت النتائج، ولتحقيق هذه الغاية يقيم الأفراد علاقة تعاقدية بينهم لغرض التجمع وتشكيل الجماعة الإنسانية الناشئة عن هذا العقد الاجتماعي والتي هي الدولة.

ويعتقد لوك أن سلطة الدولة في تشريع القوانين وتطبيقها وإصدار العقوبات

وتنفيذها، تأتي من مصدر وحيد هو حاصل تنازل الأفراد جميعاً عن حق محدد بالذات هو حقهم الشخصي كأفراد في إيقاع العقاب بالآخرين، لتصبح الدولة المحتكر الوحيد لهذا الحق وسلطة ممارسته. وعليه، فإن نشوء الدولة بموجب العقد الاجتماعي ليس من شأنه إلغاء ولا نفي الحريات الفردية القائمة كلها في حالة الطبيعة، لأن هذا العقد لا يتعلق إلا بالتخلي عن حق فردي واحد فقط كان سائداً في حالة الطبيعة هو حق الفرد في إيقاع العقاب بمن يعندي عليه، مقابل ضمان تمتع الأفراد المتعاقدين بكل حقوقهم الأخرى، ويلخص هارولد لاسكي فكرة لوك بهذا الخصوص قائلاً: إن الدولة تبدو لدى لوك بصفتها شركة ذات مسئولية محدودة. إن لوك لم يقل بالقطيعة بين الإنسان الطبيعي والإنسان المدني، لأنه جعل الثاني يحتفظ بكل حقوق الأول ما عدا حقه في إيقاع العقاب الخاص، مما يمثل في الحقيقة التفسير التقني للدولة الليبرالية كنظام سياسي-اجتماعي، يسوده مفهوم الحق الفردي، حق الحياة الخاصة وحق الملكية الخاصة، وهي في الواقع الحقوق التي تكوّن مجموعها ما يسمى بحقوق الإنسان التي لا يجوز للسلطة خرقها أو الإخلال بها. ويجعل ذلك من الثورة عند لوك أمراً ممكناً ومشروعاً من الناحية الطبيعية والعقلية إذا ما تعدت سلطة ما على حقوق الإنسان الطبيعية أو فشلت في احترامها والمحافظة عليها، سواء تمثلت هذه السلطة بالحكومة أو بالبرلمان.

### ثالثاً: العلاقة بين السلطات عند جون لوك

يقترح لوك تحاشي الثورة باللجوء إلى إقامة نظام سياسي قادر على ضمان حقوق الأفراد في مواجهة أي اعتداء عليها، ويقوم هذا النظام على وجود ثلاث سلطات ترتبط فيما بينها بعلاقة من نوع معين هي (السلطة التشريعية، أي البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب الذي يحتفظ دائماً بالسلطة العليا في تكوين هذا البرلمان وحله وتغييره إذا أدرك أنه يسلك سلوكاً يتعارض مع المهمة الموكلة إليه. ويتشكل البرلمان عن طريق الانتخاب الدوري بالاقتراع الشعبي، وتحدد وظيفته بتشريع القوانين التي يفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية وعدم مخالفتها لها بأي حال من الأحوال)، و(السلطة التنفيذية، أي الحكومة وعلى رأسها الملك وهي عنده أدنى مرتبة من السلطة التشريعية التي تستطيع تشريع القوانين بينما تتولى السلطة التنفيذية تطبيق/تنفيذ هذه القوانين بما يجعلها خاضعة للسلطة التي تشرعها)، و(السلطة القضائية التي لم تحظ بعناية لوك الذي نظر إليها ليس

بصفتها سلطة قائمة بذاتها بأي شكل من الأشكال، بل بصفتها جهة مختصة بشؤون معينة ويعدها ملحقة بالسلطة التنفيذية). وصاغ لوك تصوره هذا عن السلطات الثلاث والعلاقة بينها على أساس التمييز والفصل بينها وظيفياً، بما يمنع تركزها في يد واحدة. إذ تنقسم عنده السلطة من حيث الممارسة إلى نشاطات ثلاثة تتضمن التشريع والتنفيذ والفيدرالية، فلا يوجد بالنسبة إليه إلا ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان تشريع القانون، وميدان تطبيق القانون من قبل الإدارة والقضاء، وميدان العلاقات الدولية (الفيدرالية)، واضعاً في هذه النقطة أسس الليبرالية السياسية مثلما وضعها في النقاط الأخرى السابقة الذكر مما يجعلنا نستطيع أن نلتمس التأثير الذي تركه في مجمل الفكر السياسي وبشكل خاص عند مونتسكيو كما سنرى ذلك.

## المبحث الثاني

### مونتسكيو والليبرالية الغربية المقتنعة\*

ولد (شارل دي سكوندا مونتسكيو 1689-1755م) في فرنسا قريباً من مدينة بوردو، ودرس هناك القانون وأصبح مستشاراً في برلمان تلك المدينة. وتملكه هوس تأليف الكتب ليبدأ بوضع مذكرات علمية وتقديمها إلى أكاديمية بوردو، ثم وضع بعد ذلك كتابه (رسائل فارسية) عام 1721م، لينتقل بعدها إلى باريس وصالوناتها الفكرية، ويبدأ من هناك رحلاته لمتابعة وملاحظة أخلاق وعادات وتقاليد الشعوب وأنظمة الحكم في مختلف بلدان العالم. واعتكف بعد أن عاد من سفره لينجز عام 1734م عمله الفكري الكبير الذي حواه كتابه المشهور الموسوم (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومان)، وقدم عام 1748م كتابه الأكثر شهرة (روح القوانين) الذي كان نتاج جهد استغرق منه عشرين عاماً، ووضع في عام 1750م كتابه (دفاع عن روح القوانين) لتتدهور صحته بعدها ويتوفى في باريس. وبالإمكان التعرف على أفكار مونتسكيو السياسية بالتعرف على منهجية البحث عنده ونماذج الحكم التي درسها وتصوره عن طبيعة العلاقة بين السلطات.

---

(\*) يقصد بالليبرالية المقتنعة تلك الليبرالية التي لم يقدمها أصحابها بشكل واضح ومباشر، بل قدموها بشكل مضمحل وغير مباشر في ثنايا أفكار أخرى.

## أولاً: منهجية البحث عند مونتسكيو

كان مونتسكيو مأخوذاً بالرغبة في فهم الواقع الذي رأى أنه يتسم بعدم التجانس لوجود العديد من الأفكار والعادات والتقاليد والقوانين والمؤسسات التي تفتقد للتجانس فيما بينها، وكان المطلوب عنده هو إحلال تنسيق واضح متجانس محل التنوع غير المتجانس ولكن كيف وما هو المنهج المناسب لذلك؟ نتلمس المرحلة الأولى من هذا المنهج في كتاب مونتسكيو (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومانيين) الذي يؤكد فيه على وجود أسباب واقعية تحكم كل حدث وضرورة معرفتها كشرط لفهم هذا الحدث وتفسيره، ولا بد أن تكون هذه الأسباب عامة لتحديد المسلك العام الذي يجر معه ووراءه كل الأحداث الخاصة. ونجد المرحلة الثانية من هذا المنهج في كتابه (روح القوانين) الذي يؤكد فيه على ضرورة دراسة التنوع غير المتجانس للواقع لاستخلاص منه نماذج مكونة من عدد صغير ومحدد من المبادئ تمهيدا لإخضاع كل حالة خاصة فيما بعد لهذه المبادئ ذاتها، وبهذه المنهجية سيواجه مونتسكيو الظواهر السياسية ويفسرها ويصوغ أفكاره الخاصة بشأنها.

## ثانياً: أنواع أنظمة الحكم عند مونتسكيو

خصص مونتسكيو خمسة فصول من كتابه (روح القوانين) لمتابعة أنواع/ نماذج أنظمة الحكم خاضعا في ذلك لتأثير الفلسفة الإغريقية لاسيما كتاب أرسطو (السياسة)، مؤكداً أن طبيعة كل نوع من هذه الأنظمة تتحدد بدلالة عاملين أساسيين هما:

- العامل الأول: عدد الممسكين بالسلطة.

- العامل الثاني: مبدأ ممارسة السلطة.

وطبقاً للعامل الأول: عامل عدد الممسكين بالسلطة، تكون أنظمة الحكم عنده على ثلاثة أنواع هي:

- نظام الحكم الجمهوري

- نظام الحكم الملكي

- نظام الحكم الاستبدادي

وتتميز نظام الحكم الجمهوري بأن الشعب أو جزء من الشعب هو الممسك



بالسلطة، أما نظاما الحكم الملكي والاستبدادي فالممسك بالسلطة فيهما شخص واحد، لكن الفارق بينهما أن صاحب السلطة في النظام الملكي يمارسها وفقا للقوانين القائمة، وصاحب السلطة في النظام الاستبدادي يمارسها وفقا لإرادته الحرة والمطلقة وغير الخاضعة لأية قوانين. وإذ يمثل عامل عدد الممسكين بالسلطة العامل الحاسم بالنسبة للتقسيمات الفرعية التي ترد بالنسبة لكل واحد من أنواع أنظمة الحكم هذه، فسيكون نظام الحكم الجمهوري قابلا للقسمة إلى نوعين فرعيين هما:

- نظام الحكم الجمهوري الديمقراطي الذي يمارس السلطة فيه كل الشعب
  - نظام الحكم الجمهوري الأرستقراطي الذي يمارس السلطة فيه جزء من الشعب.
- أما بالنسبة للعامل الثاني (عامل مبدأ ممارسة السلطة)، فإن المبدأ المعتمد في نظام الحكم الجمهوري هو مبدأ الفضيلة السياسية المتمثلة باحترام القوانين وتكريس مصلحة الفرد لخدمة الجماعة، ويعتمد نظام الحكم الملكي مبدأ الشرف المتمثل باحترام كل فرد لما يدين به لمرتبته، ويعتمد نظام الحكم الاستبدادي مبدأ الخوف أو الخشية الذي يعدّه مونتسكيو نظاما فاسدا مشرفا على العدم السياسي لأن الرعايا الذين يخضعون للخوف أو الخشية ليسوا بشرا أصلا.

### ثالثاً: العلاقة بين السلطات عند مونتسكيو

على الرغم من سبق أرسطو للتأسيس النظري لموضوع العلاقة بين السلطات والفصل بينها، إلا أن مونتسكيو أعاد هذا الموضوع إلى دائرة الاهتمام عبر اهتمامه بالنظام السياسي في إنجلترا الذي كرس له قسماً بارزاً من كتابه (روح القوانين). فكل دولة عند مونتسكيو تعنى بموضوع محدد لنشاطها، فإسبرطة اهتمت بالحرب، ومرسليا اهتمت بالتجارة، وإنجلترا اهتمت بالحرية والحرية السياسية بالذات والتي هي الموضوع المباشر للدستور الانكليزي الذي قام على مبدأ الفصل بين السلطات، فهل العلاقة بين السلطات هي علاقة فصل أو تعاون؟ لقد لاحظ مونتسكيو أن إنجلترا تتميز بوجود عاهل/حاكم/ملك يمسك بالسلطة التنفيذية، ولا بأس بأن يمسك بها شخص واحد لأن تلك السلطة تقتضى السرعة في البت واتخاذ القرار، وهناك أيضا سلطة تشريعية تتمثل بمجلسين هما مجلس اللوردات الذي يمثل النبلاء ومجلس العموم الذي يمثل الشعب، وهناك سلطة أخرى هي السلطة القضائية، ومهمة السلطة التشريعية هي وضع القوانين ومتابعة

تطبيقها من قبل السلطة التنفيذية بصورة سليمة، أما السلطة التنفيذية فينبغي عليها التعاون مع السلطة التشريعية لأن الأخيرة تمتلك حق منع السلطة التنفيذية من ممارسة مهامها بشكل أو بآخر، وينبغي على السلطة التشريعية أيضا أن تصادق كل سنة على الميزانية العامة للبلاد. وقد قاد ذلك إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية عند مونتسكيو هي علاقة تمييز أو فصل من حيث المهام، وعلاقة تعاون دائم بين السلطتين من حيث آلية العمل، ولكن الفكرة الأساسية التي انطلق منها مونتسكيو لا تؤدي إلى الفصل بين السلطات بالمعنى القانوني لأن كل ما كان يستهدفه هو ضمان ما يمكن تسميته بتوازن القوى الاجتماعية على أساس أن هذا التوازن يعكس التجانس الذي ينبغي أن يرافق كل نوع، وكان هذا التجانس قد شكل بالنسبة له هاجساً حتى أنه عدّه شرطاً للحرية السياسية بل وشرطاً أيضاً لكل واقع سليم.

ويفترض مونتسكيو في تحليله للدستور الانجليزي وجود النبلاء من جهة ووجود مجلسين من جهة أخرى أحدهما يمثل الشعب والآخر يمثل الأرستقراطية، ويصر على ألا تتم محاسبة النبلاء من قبل ممثلي الشعب بل من قبل أندادهم الأرستقراطيين فحسب، وعليه فيجب ألا يستدعى النبلاء أمام المحاكم العادية وإنما أمام مجلس اللوردات. وبذلك فقد استهدف مونتسكيو من تحليله للدستور الانجليزي أن يضمن الفاعلية للتمايز الاجتماعي بين الطبقات والمراتب بتشكيل كل منها لقوة مستقلة عن طريق المجالس التمثيلية الخاصة بها، وتكمن قيمة هذه القوة وأهميتها في تقييدها لقوة الطبقات والمراتب الأخرى وسطوتها بما يضمن في النهاية اعتدال السلطة. إذ لا تكون الدولة حرة عند مونتسكيو إلا عندما تستطيع كل سلطة فيها أن تقيّد السلطة الأخرى وتوقفها عند حدها، وبذلك لا تستطيع أية سلطة أن تمتد إلى ما لا نهاية لأن هناك سلطة أخرى قادرة على مواجهتها وإيقافها، أما مفهوم الرضا الاجتماعي فيرتبط عند مونتسكيو بمفهوم التوازن بين القوى الاجتماعية أو السلام الاجتماعي القائم على تقابل وتوازن الفعل ورد الفعل بين الجماعات الاجتماعية. والخلاصة أن مونتسكيو مفكر نظر إلى السياسة وتعامل معها عبر دراسته للواقع الموضوعي سواء اتخذ هذا الواقع شكل واقع جغرافي أو اجتماعي أو أخلاقي أو اقتصادي مما جعل ليبراليته ليبرالية ممتعة. لذلك لم يكن تحليله لأنواع أنظمة الحكم والعلاقة بين السلطات تحليلاً ذهنياً مجرداً بل كان محصلة لتحليل عميق للواقع الموضوعي باستخدام منهجية علمية تحليلية.

## المبحث الثالث فولتير والاستبداد المستنير

ولد (فرنسوا ماريه آرويه 1694-1778م) لأسرة برجوازية فرنسية ثرية ينحدر فيها الوالد من أسرة تجارية بينما تنحدر فيها الأم من أسرة نبيلة، واكتسب لقبه (فولتير) من اسم أرض ورثها. وتحقق له ما كان والده يطمح إليه من جعله مستشاراً في القصر الملكي بفضل المكانة الفكرية التي بلغها وساعده على توطيد علاقته مع القصر الملكي والحاشية الملكية، غير أنه أودع في السجن أكثر من مرة كان آخرها بسبب مشادة مع أحد الفرسان ولم يخرج من سجنه إلا بشرط سفره إلى انجلترا الذي فتح أمامه الأبواب لدخول عالم جديد بات يتحدث فيه إلى شخصيات اجتماعية وسياسية وثقافية بارزة ومؤثرة لاسيما بعد أن أتقن اللغة الانجليزية بعد إتقانه اللغة الايطالية من قبل، ويبدو أنه بعد عودته إلى باريس، نشر سرا كتابه (رسائل فلسفية) الذي تسبب في صدور الأمر بحرقه من دخول باريس لمدة سنة ليعود بعدها قاطعاً على نفسه العهد بالعزلة. ولكن شهرة فولتير ذاعت في الخارج فبدأ فردريك أمير بروسيا بمراسلته وجعل منه أستاذه مما فتح أمامه أبواباً أوسع للشهرة حتى صار من بين مريديه أمراء من فرنسا وألمانيا وغيرهم. وعندما وقع فولتير مريضاً وطلب منه تقديم اعترافه الديني رفض ذلك واضعاً اعترافه الشخصي الذي يقول فيه (أموت معتقداً بالله كارهاً الاضطهاد أشد الكره). لقد مات فولتير تاركا وراءه العديد من المؤلفات التي تتنوع بين الأدب والتاريخ والفلسفة، فمن كتبه الأدبية مسرحيات (أوديب) و(محمد) وملحمة (هنري الرابع) وقصص (الفتاة) و(الساذج)، ومن كتبه التاريخية (شارل الثاني عشر) و(عصر لويس الرابع عشر)، ومن كتبه الفلسفية (رسائل فلسفية) و(مقالة في آداب وروح الشعوب) و(القاموس الفلسفي).

### أولاً: الاستبداد المستنير عند فولتير

كان فولتير من المؤمنين بفكرة الاستبداد المستنير التي تعود أصولها الأول إلى فكرة أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف، ويعود فضل إحيائها في العصور الحديثة إلى المؤرخين الألمان للدعوة إلى نظام حكم تتحقق فيه المزاجية بين السلطة الملكية الفردية المطلقة والعقلية الفلسفية بعدما راح الملوك يتقربون من الفلاسفة ليستفيدوا من أفكارهم في ممارستهم للحكم مكرسين حكمهم لخدمة

الشعب ولكن دون السماح له بأن يحكم بنفسه. ولاشك أن الدعوة لمثل هذا النظام تعبر عن نوع من التغيير في طبيعة السلطة الملكية التي كانت في الأصل سلطة استبدادية مطلقة، لكنها سعت فيما بعد لتغيير طبيعتها هذه لتبقى سلطة استبدادية ولكنها تكون سلطة استبدادية مستنيرة بنور الفلسفة، ويبدو نظام حكم الاستبداد المستنير وبحكم طبيعته المركبة هذه مقبولاً لدى بعض المفكرين وعلى رأسهم فولتير الذي مثلت هذه الفكرة في عصره اتجاهًا واضحاً لدى بعض قطاعات البرجوازية الفرنسية التي كانت ترغب في بقاء السلطة الملكية المطلقة، وتدعم وتساند جهودها الرامية لتحطيم الإقطاع وإلغاء نظام الامتيازات والتخلص من منافسة الكنيسة وهيمنتها لتتاح للبرجوازية الفرصة للنفوذ إلى نظام الامتيازات هذا ومشاركة النبلاء في مكاسبه ليقوم موقف البرجوازية وبشكل واضح على القبول بوجود السلطة الملكية والطابع الاستبدادي الذي يميزها مع الرغبة في جعله استبداداً مستنيراً لينفتح عليها ويقبلها بين صفوفه. إلا أن التناقض بين فولتير والملكية المطلقة كان قائماً وواضحاً، وهناك من يرى أن النزعة الجمهورية كانت مبثوثة في ثنايا أفكاره وأنها انتعشت لديه ونمت عندما كان في إنجلترا. ولكن نزعة فولتير الجمهورية هذه لم تقترن بتصريحه بها أو إعلانه لها، ومدحه للنظام السياسي في هولندا وإنجلترا لم يكن يستهدف إلغاء الملكية المطلقة لإحلال النظام الجمهوري محلها بل كان يستهدف تقديم نموذج لنظام سياسي يستحق الدعوة للاحتذاء به عن طريق إدخال الإصلاحات على النظام السياسي الملكي المطلق المستبد القائم في فرنسا ليستجيب للحريات الفردية.

## ثانياً: الحريات الفردية عند فولتير

تمثل الحريات الفردية عند فولتير حقوقاً طبيعية يتحدد مضمونها لديه بوصفها الحقوق التي تمنحها الطبيعة للبشر قاطبة في كل الأزمنة لتحقيق العدالة والحفاظ عليها بما يجعل الحقوق الطبيعية متفقة مع مصالح البشر وأحكام العقل في آن واحد. ويفترض فولتير على هذا الأساس أن الحريات الفردية ومن حيث هي حقوق طبيعية ينبغي أن تتميز بالعمومية والشمول، وتنطلق من أساس فلسفي هو الأيمان بحرية الإرادة المفكرة التي تتحكم في الحواس وتقوم الميول وتتسع للأناور. ويحتاج الأمر في كل الأحوال إلى تعليم، ويعتقد فولتير أن قدرة الإنسان على التعلم تكشف عن عدم فطرية الإنسان وبالتالي فهي تكشف عن حرية الإرادة الإنسانية، وإيمان فولتير بحرية الإرادة الإنسانية هو الذي جعله حريصاً على

الدعوة إلى ضمان الحريات الفردية بوصفها الشرط الفعلي لتحقيق هذه الإرادة، ولكنه لم يدرك الحرية الفردية إلا بوصفها القدرة على عمل ما تقتضيه الإرادة بشكل مطلق. وسيتسع إعجاب فولتير بحرية الإرادة ليشمل الحريات الأخرى كالحرية الاقتصادية وحرية الرأي والحرية الشخصية. ويعلق فولتير في نطاق الحرية الاقتصادية أهمية كبيرة على الملكية الخاصة، حيث ينبغي في نظره ضمان هذه الملكية وحمايتها من أي اعتداء، وإذا ما انتزعت تلك الملكية من أحد فينبغي ألا يتم ذلك إلا لأغراض المصلحة العامة ومقابل تعويض طبقاً لحق جميع المواطنين في استحقاقهم للملك، أما المساواة في الملكية فهي في نظره الشيء الأكثر طبيعية لكنها في الوقت نفسه الشيء الأكثر وهمية بما يجعل انقسام المجتمع إلى طبقات بالنسبة له أمراً طبيعياً طالما أن المساواة الاجتماعية من حيث الملكية تبدو أمراً مستبعداً. وأدرك فولتير الأهمية الخاصة التي تتميز بها حرية الرأي عبر تجربته الخاصة بنشر مؤلفاته، حيث كانت تُتخذ إجراءات شديدة ضد المؤلفين والناشرين وباعة الكتب الذين يجروون على بيع المؤلفات غير المصرح بها، فكان المؤلفون يضطرون إلى نشر كتبهم بأسماء مستعارة أو ينشرونها في بلدان أكثر تحراً وإن لم يُنجم ذلك من العقاب إذا ما كُشف أمرهم، وكثيراً ما كانت الكتب تحتجز عند الحدود ويمنع دخولها إلى البلاد. وإذا عانى فولتير مراراً من مثل هذه الإجراءات المقيدة لحرية الرأي، فقد تشبث بكل قوة بالدعوة إلى حرية الرأي بعد أن تلمس في النظام الانجليزي كل ما من شأنه أن يضمنها. وأثارت ضمانات الحرية الشخصية في النظام الانجليزي إعجاب فولتير الذي رأى أن الإنسان هناك، ينام مطمئناً إلى أن لا أحد سوف ينتزعه من بين ذراعي زوجته أثناء الليل ليعيده إلى السجن أو إلى الصحراء. وفي رأيه أن المتهم لا يصح أن يعامل معاملة المذنب ولا يصح سجن الأبرياء قبل إثبات التهم عليهم ليطلق سراحهم بعدها وهم ضعاف معدمون بلا تعويض، وأوجب أيضاً إلغاء الحقوق الكنسية التي تطالب الناس بأداء الواجبات عن طريق التهديد بعقوبات دينية، وطالب بإنهاء التعذيب وإيقاف إجراءات المحاكمات السرية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن تمسك فولتير بالحريات الفردية لا ينفصل عن تمسكه بالنظام السياسي القوي، فقد كانت ثقته بالغة بهذا النوع من الأنظمة لأنه كان يعول كثيراً على دور السلطة في ضمان الحرية وحمايتها. بيد أن دفاعه عن الحرية كان بعيداً عن التطلعات الشعبية لأنه كان يحتقر الشعب على الرغم مما قيل عن أنه كان يكتب للجمهور، فما كان يهمه هو إيصال أفكاره إلى الجمهور، لذلك كان يكرر أفكاره في كتبه متعمداً لأن الفكرة في نظره لا تسير إلى الجمهور إلا

بقوة تكرارها. ولاشك أن الجمهور الذي قصده فولتير ليس هو الشعب وإنما الجمهور الذي يقرأ ويستطيع أن يفهم ما يقرأ، إنه جمهور مكون من أفراد البرجوازية التي كانت تنفرد بالقدرة على تحمل نفقات التعليم، وكان فولتير يحرص على أن يقتصر التعليم عليها دون غيرها ممن يسميهم (الصعاليك الجهلة) وقد سبق له أن قال إن العامل اليدوي ليس هو المرشح للتعليم.

## الفصل الثاني

### تطور الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث

#### المبحث الأول

#### الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر

سنحاول في هذا الفصل متابعة المسار التطوري للفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث في مبحثين نخصص الأول منهما لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر والذي تمخض عن منتظمات فكرية وضعها كل من ديفيد هيوم في إطار الليبرالية النفعية وجان جاك روسو في إطار الليبرالية الخيالية. ونخصص المبحث الثاني لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر في تعايشه وتصارعه مع أفكار سياسية غربية أخرى منها الكليانية والاشتراكية والفوضوية مما ترك آثاره في الفكر السياسي الليبرالي الغربي في ذلك القرن ليتسم بطابع ليبرالي نسبي نتيجة لهذا التعايش والتصارع، غير أن ذلك التأثير لم يمنع ظهور رد فعل على الليبرالية النسبية قوامه الرغبة في الإبقاء أنتج فكرا ليبراليا مطلقا/خالصا مما يسمح بالحديث عن أفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عند ألكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية مطلقة/خالصة عند كل من جيرمي بنثام وجون ستيوارت ميل.

#### أولاً: ديفيد هيوم والليبرالية النفعية الغربية

يمثل (ديفيد هيوم 1711-1776م) نمطاً من الفلاسفة الذين لم يعنوا بالمشكلات السياسية بشكل مستقل كما فعل مكيافيللي على سبيل المثال، وإنما عنوا بها عبر عنايتهم بالمشكلات الأخلاقية مما يفسر إلى حد كبير عدم تكريسه

لأي من مؤلفاته لمعالجة المشكلات السياسية. ويعتمد هيوم في دراسة الظواهر السياسية منهجا كان جديدا آنذاك هو المنهج التجريبي الذي يميز بين الانطباعات والأفكار على أساس أن الانطباعات تأتي أولاً ثم تأتي بعدها الأفكار، وتؤكد التجربة صحة ذلك طالما أن الإنسان الذي يولد أعمى ليس لديه أفكار عن الألوان لأنه لم يتلمس بالتجربة انطباعات عن الألوان، ويمكن بالتجربة أيضا التعرف على العلة والمعلول اللذان لا يمكن التعرف عليهما عن طريق الاستدلال والتفكير. وقد طبق هيوم منهجه التجريبي هذا في ميدان الظواهر السياسية فلاحظ أن الطابع التقليدي للقانون الطبيعي يظهر في البداية على أساس الاقتناع بأن الأحكام القيمة/المعيارية تتضمن طابعاً يسمو على طابع التجربة، وتتم صياغة هذه الأحكام بالعقل المجرد دون الاستعانة بالتجربة. وهو إذ يرى خطر قيام التفكير على أساس مجرد لا على التجربة، فقد أنصب جهده على إسقاط هذا الأساس المجرد للفكر وتأسيسه بدلا من ذلك على التجربة. ويفسر هذا اهتمام هيوم بأفكار مكيافيللي ودراساته التي استخدم فيها منهجا تجريبيا مما يعني تمسكه بالوقائع السياسية التي يتم اكتشافها بطريقة تجريبية، وبدلالة التجربة فقط كان يصل إلى التعميمات بصدد أي ظاهرة سياسية. وقد وضع هيوم مؤلفات عديدة باستخدام هذا المنهج منها (رسالة في الطبيعة البشرية) الذي ألفه خلال إقامته في فرنسا بين أعوام (1734-1737م) وكان آنذاك شاباً يافعاً لم يكمل الثلاثين عاماً من عمره، ونشر المجموعة الأولى من هذه الرسالة عام 1741م. وقام في عام 1744م بمحاولة لنيل درجة الأستاذية من جامعة أدنبرة غير أن هذه المحاولة منيت بالفشل فعمل إثرها معلماً خصوصياً لدى أحد الساسة ثم سكرتيراً لأحد الجنرالات. ومن بين كتبه (محاورات في الدين الطبيعي) الذي نُشر بعد وفاته سنة 1779م، و(مقالة عن المعجزات) الذي اكتسب شهرته من إثباته انعدام الدليل التاريخي على وجود المعجزات، و(تاريخ إنجلترا) الذي نُشر عام 1755م وأثبت فيه تفوق حزب (التوري) على حزب (الويج) وتفوق الاسكتلنديين على الانجليز وأن التاريخ يفتقر إلى الاستقلالية والحيادية والتجرد، و(مقالات أخلاقية وسياسية) الذي ضمّنه الكثير من أفكاره السياسية.

## ثانياً: الدولة في فكر هيوم

آمن هيوم بوجود حالة سابقة على وجود الدولة ولا تتميز بعزلة الفرد بل هي حالة مجتمع ولكنه مجتمع بدائي، وكان هوبز ذهب إلى ذلك من قبل



وسيدّهب روسو فيما بعد. وبذلك يؤكد هيوم قيام الحياة الاجتماعية في ظل غياب الحكومة الأمر الذي لم يحل في رأيه دون عيش الإنسان في مجتمع مهما كان هذا المجتمع بدائياً. وكانت الحروب كثيراً ما تقع في تلك المرحلة بين مجتمعين أو أكثر بسبب طمع كل واحد منها في ضمان وجوده الخاص ودونما اهتمام بالمجتمع الآخر وأمنه ومصالحه. ويلاحظ هيوم أن تنظيم المجتمع البدائي في هذه المرحلة لم يكن يرقى إلى مستوى تنظيم الدولة، إذ كانت الثروات آنذاك تستجيب للحاجات تقريباً مما يجعل وجود الدولة وسلطتها غير ضروري لتنظيم الحياة المجتمعية وإدارة شؤونها وعلاقاتها، ولكن منذ اللحظة التي بدأت فيها هذه الثروات تتناقص ولا تستجيب لتنامي الحاجات، تغير الحال وأصبح وجود الدولة ضرورياً لتنظيم الحياة المجتمعية لأن تناقص الثروات وتنامي الحاجات دفع الإنسان إلى توخي الربح المادي، وأبعده عن قواعد العدالة الطبيعية بمعناها عند هيوم. وإذا كان من اللازم حماية تلك القوانين وضمانها، فقد أصبح وجود الدولة ضرورياً لتولي هذه المهمة مما يجعل تحقيق العدالة الطبيعية المبدأ الذي يقوم عليه وجود هذه الدولة ويبرره مما يعني أن هيوم كان ينسب إلى التقدم الاقتصادي والكسب الآني الناتج عنه والمرتبط به الفضل في ظهور التنظيم الحكومي وقيام الدولة. أما العقد الاجتماعي الذي افترض هيوم وجوده على الأقل بالنسبة للمرحلة البدائية في حياة المجتمع، فقد برز واضحاً عنده الآن لأن قيام الدولة وتأسيس حكومتها كان في رأيه نتيجة ومحصلة لاتفاق إرادي بين الناس، غير أنه عاد في مقالته (العقد البدائي) لينزع عن هذا الاتفاق الإنساني الإرادي كل دلالة تطبيقية معتبرا أن القوة والعنف هما الأصل في وجود كل الحكومات القائمة. هكذا نراه يتمسك بالصيغة التعاقدية فقط في الأحوال التي يفترض فيها أن يكون العقد هو الأسلوب الطبيعي لتكوين الدولة الأصلية، إنه القاسم المشترك بين العدالة الطبيعية وإكراه الدولة، فالدولة لا يمكن أن تمارس سلطتها خارج العقد لأنه هو الذي يلزمها ويفرض عليها الخضوع القوانين الطبيعية للعدالة، وفي كل الأحوال ستكون مقاومة الدولة مقبولة وشرعية في حالة ممارسة الدولة للسلطة بعيداً عن العقد مما يؤكد بأن هذا العقد في المجتمع البدائي هو معيار الشرعية بالنسبة للأعمال الحكومية. وتبدو الدولة بالنسبة إلى هيوم في شكلها الأولي الأصيل بصفقتها نتاجاً عفويّاً للمجتمع، فهي تنتج عن حسابات المنفعة التي يتحصل عليها أعضاء المجتمع من وجود الدولة. أما الدول الحديثة التكوين فإن الشعب يطيعها على أساس الخشية أو الضرورة، ولكن النظام فيها يستقر بمرور الوقت ويبدأ الشعب شيئاً فشيئاً بالرضا والافتناع بالعاقل

المغتصب للحكم لأنه يقتنع بمضي الوقت بان حيازة أحد ما لسلطة الحكم لمدة طويلة تكسبه الحق فيها. وبذلك تكون هناك مرحلتان في تاريخ الدولة هما مرحلة الدولة الأصلية ومرحلة الدولة التاريخية، فالأولى ثمرة عمل من أعمال الإدارة التعاقدية بينما الثانية تختلط بواقعة القوة والعنف الخارجة عن إرادة أعضاء المجتمع، ومن هنا فإن هيوم يميّز بين الدولة الأصلية والدولة التاريخية على أساس أن الدولة الأصلية هي التي تنشأ عن العقد الاجتماعي بالشكل الذي سبق ذكره، وتنشأ الدولة التاريخية في وقت لاحق على قيام الدولة الأصلية ويكون أصلها القوة والعنف وليس العقد الاجتماعي الأصلي.

### ثالثاً: نظام الحكم عند هيوم

يتحدث هيوم في كتاباته عن نوعين أساسيين من أنظمة الحكم هما:

- النظام المَلَكِي
  - النظام الجمهوري
- الليذان يميز بينهما على أساس أن:
- المَلَكِيّة تنظر إلى الأعلى والجمهورية تنظر إلى الشعب.
  - المَلَكِيّة يسيطر عليها هدف الظهور بالمظهر المقبول والجمهورية يسيطر عليها هدف المنفعة.
  - المَلَكِيّة يكون نجاحها حليف الذوق والجمهورية يكون نجاحها حليف العبقرية.

وهو وإن كان يعدّ المَلَكِيّة بشكل عام نظاماً بلا قانون، لكنه يميز بين نوعين فرعيين متناقضين من أنواع الأنظمة المَلَكِيّة هما:

- المَلَكِيّة المتمدنة
  - المَلَكِيّة الاستبدادية
- ولاشك أن نبرة إطرء نظام الحكم الجمهوري واضحة في موقف هيوم هذا، لكنها لا تجعل منه مفكراً سياسياً جمهورياً، لأنه وإن جعل من نظام الحكم الجمهوري المعارض الطبيعي لنظام الحكم الملكي المطلق الذي يبدو في نظره من طبيعة الدولة الاستبدادية بفعل تعارضه مع التقدم وانتهائه إلى تعطيل الدستور، فإنه في الوقت نفسه لم يفاضل بين نظام الحكم الجمهوري ونظام الحكم الملكي

المطلق ليختار أحدهما دون الآخر لاعتقاده بأن الأفكار الجمهورية تتسرب في النهاية إلى نظام الحكم الملكي المعتدل الذي يعلن تفضيله له. ويستند تفضيل هيوم لنظام الحكم الملكي المعتدل إلى تفضيله للنظام السياسي الملكي في إنجلترا الذي رأى فيه النظام الأمثل الذي يصلح أن يكون معيار صلاحية كل نظام آخر بحكم تميزه باعتماد مبدأ التوازن بين السلطات الذي ضمن الحرية للحياة السياسية الانجليزية. وحدد هيوم في ضوء تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل موقفه من الديمقراطية التي وجدها مفتقرة لفرص النجاح لأنها تفترض تمتع الناس بفضيلة لا وجود لها عندهم بالفعل، وتثق في الطبيعة البشرية ثقة لا مبرر لها، لذلك فإنه لا يتوقع من تطبيق الديمقراطية إلا جداراً متصلاً وحرماً أهلية لا تفلت منها الأمة إلا بالحكم الاستبدادي الذي هو أيسر طريق لانهايار الدستور. وينسجم موقف هيوم السلبي هذا من الديمقراطية مع موقفه من الشعب الذي لا يرى فيه إلا (غوغاء)، ويحكم موقفه من الديمقراطية والشعب موقفه من الأحزاب السياسية التي يرى في رؤسائها مجرد رؤساء زمر، بينما تبدو له أحزاب الجمهوريات الصغيرة قائمة إما على الصداقة أو على الحقد، وفي الحالتين تكون الأحزاب قائمة على اعتبارات شخصية بالأساس. وتبدو التعددية الحزبية عنده حاملة في ثناياها لأسباب الصراع الذي يسبب الخراب المحقق حتى بالنسبة للدول الكبرى. ولكن هيوم لم يستبعد إمكانية وجود أحزاب سياسية حقيقية تقوم على أساس التعارض في المصالح أو في المبادئ، ومثل هذه الأحزاب وحدها في نظره تنعش الحياة النيابية وتسهم في تعزيز التوازن بين السلطات وتأكيد استقرارها وتحقيق الانسجام بينها. ويفضل هيوم نظام الحزبين لا نظام التعددية الحزبية لأن الأول وحده كفيل بأن يُجنّب الأمة المناقشات العديدة التي تمزق الشعب إلى شيع متنازعة. وأخير لا بد من الإشارة إلى أن منهجية هيوم التجريبية كانت قد ضيقت إطار فكره السياسي وربما سيتغير الحال مع مفكرين آخرين يتبعون منهجية أخرى.

#### رابعاً: جان جاك روسو والليبرالية الطوباوية

كانت أفكار الديمقراطية والمساواة موضع تأييد وإسناد من بعض المفكرين المعزولين الذين لم يخفوا امتعاضهم من النفعية التي سبق لها أن حققت الانتصار مما دفعهم إلى تقديم نظرياتهم عن مجتمعات طوباوية/خيالية، وبأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين الفرنسي الأصل (جان جاك روسو 1712-1778م) الذي ولد في

جنيف لكنه لم يتجاوب مع خصوصيات هذه المدينة، وهكذا يمكن القول بأنه فرنسي لا لمجرد انتسابه إلى عائلة فرنسية لجأت إلى جنيف في القرن السادس عشر بسبب الاضطهاد الديني، ولكنه فرنسي أيضا بسبب ثقافته التي كانت فرنسية كليا، وأثره الكبير لاحقا في الفكر الفرنسي والحياة العامة الفرنسية. وينبغي أن نتذكر أيضا أنه ولد في الأصل في عائلة اعتنقت المذهب البروتستانتي كما صاغه جون كالفن الذي تميز بنزعة الفردية، وأن جنيف كانت جمهورية كثيرا ما افتخر روسو بين رعايا ملك فرنسا بأنه ولد فيها، ويتأكد لنا اعتزازه بهذا الانتماء إذا ما علمنا أن اللقب الوحيد الذي حمله في جنيف هو لقب (مواطن جنيف) الذي وضعه على كتابه (في العقد الاجتماعي). وينحدر روسو من أصل برجوازي صغير، لكنه فقد صلته بعائلته في عهد مبكر فعاش في رعاية أحد الكهنة، وعمل في مهن مختلفة، وعاش حياة عرف خلالها أشكالا من البؤس، وقرأ كثيرا مكونا عبر ذلك ثقافته الواسعة. ثم انتقل إلى باريس ليلتقي بمجموعة مفكرين أبرزهم ديدرو، وتردد على الصالونات الثقافية هناك ليتعرف على فولتير، ووضع العديد من المؤلفات يأتي في مقدمتها (خطاب حول العلوم والفنون)، ووضع في عام 1755م (خطاب حول أصل وأسس عدم المساواة بين الناس)، وكتب عام 1758م (رسالة إلى دالمبرت حول المشاهد) و(هيلوزس الجديدة) و(في العقد الاجتماعي) و(إميل) الذي سبب له بعض الصعوبات بعد أن منع البرلمان الكتاب، وطالب بإلقاء القبض على مؤلفه، وأطلق رئيس الكهنة في باريس منشورا عدائيا ضده، فاستعجل روسو الهرب إلى جنيف التي واجه فيها أيضا صعوبات دفعته إلى الهرب منها إلى مدن أخرى حتى وصل سراً إلى إنجلترا بعد استلامه دعوة من فيلسوفها ديفيد هيوم ليحل ضيفا عليه. ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينهما ليقرر روسو العودة إلى فرنسا بعد أن حظي بعفو من السلطة عام 1770م فأقام في باريس وبقي فيها حتى نهاية حياته، وفي أثناء ذلك وضع كتابه (الاعترافات) ثم كتابه (أحلام متنزه متوحد). ولكن من بين كل مؤلفات روسو سوف نعننى بوجه خاص بكتابه (في العقد الاجتماعي) الذي احتضن مجمل أفكاره السياسية.

### خامساً: العقد الاجتماعي عند روسو

لم تكن نظرية العقد الاجتماعي في يوم من الأيام ابتكارا اختص به مفكر معين بالذات، فهي ترجع في أصولها الأولى إلى اليونان ومن بعدهم الرومان،

وإذا ما كانت هذه النظرية قد اختفت في العصور الوسطى فإن معالمها عادت إلى الظهور أواخر هذه العصور لتنتعش في القرن السادس عشر بعد أن أزيل عنها الغلاف الديني الذي اكتسبته نهاية العصور الوسطى. وقد وجدت هذه النظرية كامل ازدهارها على يد مفكري المونارشوماك ومفكري مدرسة القانون الطبيعي أمثال كروشيوس وبفندروف، ثم على يد هوبز ولوك. ويبدو أن هوبز كان الأكثر تأثيراً في صياغات روسو الخاصة لهذه النظرية، ولكن دون أن يمنعه إعجابه الكبير بدقة هوبز وصراحته من إعلان معارضته للحكم المطلق الذي دافع عنه هوبز، وكان تأثير لوك وهو منظر الملكية المقيدة في روسو ضعيفاً، حيث لم يلجأ هذا إليه وهو يحدد ملامح صياغته الخاصة للعقد الاجتماعي إلا في الأحوال التي وجد فيها أن لدى لوك حججاً من شأنها تدعيم موقفه المناوئ للحكم المطلق. وعلى الرغم من أن مونتسكيو لا يُعدّ إجمالاً ضمن أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، إلا أن عدة فصول في كتاب روسو (في العقد الاجتماعي) تعكس بشكل صريح تأثير مونتسكيو في المجالات الأخرى التي يتضمنها الكتاب، وهو تأثير سوف يتعاضم شيئاً فشيئاً في مؤلفات روسو اللاحقة. ولاشك أن التاريخ وضع كتابي (روح القوانين) و(في العقد الاجتماعي) في مواجهة بعضهما، حيث وضع مونتسكيو في الأول الأسس النظرية للملكية الدستورية، وأسس روسو في الثاني للديمقراطية وأعلى من شأنها. وتكشف الأسطر الأولى من كتاب العقد الاجتماعي عن أن موضوعه الأساس هو تحديد قواعد إقامة نظام سياسي شرعي، حيث يؤكد روسو في مفتتح الفصل الأول منه على أن الإنسان يولد حراً إلا أنه مكبل بالقيود في كل مكان ممهداً بذلك للبحث في شرعية افتقاد الإنسان لحرية الطبيعية تلمسا لشرعية قيام المجتمع السياسي بصورة عامة. وقبل أن يقدم روسو الإجابة المناسبة لذلك، يورد بعض الإجابات فيؤكد مثلاً أن الحرب ليست سبباً كافياً للتحويل من حالة الحرية إلى حالة العبودية مع قيام السلطة السياسية لذلك تبقى المشكلة قائمة. ويطرح روسو مسألة قيام المجتمع السياسي استناداً إلى افتراض أولي يفيد بأن تحقيق ذلك يتطلب وجود عقد اجتماعي يحدد طبيعة الاتحاد الاجتماعي السياسي ومضمونه وشكله. ولاشك أن شروط العقد الاجتماعي لم تُعلن بأي حال من الأحوال بالطرق الشكلية المعهودة وإنما تم التسليم بها ضمناً في كل مكان، وبموجب هذا العقد فإن كل من ينضوي تحت لواء الاتحاد الناشئ عنه يتنازل عن كل حقوقه الخاصة لمصلحة الجماعة التي يمثلها الاتحاد. ويبدو مثل هذا الشرط الذي يتضمنه العقد ثقيلاً للوهلة الأولى، لكن ما يجعله مقبولاً بالنسبة للشخص الواحد بقدر ما هو

مقبول بالنسبة للجميع هو أنه شرط يشترك الجميع في قبوله والخضوع له. ولكن هل يعنى هذا الشرط فقدان حرية طرف لصالح طرف آخر؟ ويجب روسو على ذلك بالنفي لأنه يرى أن الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا الشرط الذي يحقق المساواة بين الجميع. وتبدو هذه المساواة بديهية لأن كل واحد يمنح نفسه، بموجب العقد، للجميع ولا يمنحها لأي واحد معين بالذات في هذا الجميع ولا خارج هذا الجميع. وستكون الجماعة التي تقوم بدلالة هذا العقد الاجتماعي هي الهيئة السياسية الحاكمة التي تتكون من حاصل مجموع الأفراد، وهذه الهيئة هي صاحبة السيادة وتمتتع بإرادة هي الإرادة العامة التي هي حاصل مجموع إرادات الأفراد الذين تتكون منهم الجماعة وهيأتها السياسية الحاكمة. ولن تكون هذه الهيئة صاحبة السيادة مقيدة بأي التزام وباستطاعتها بكل بساطة أن تلغى العقد، غير أن عدم وجود أي قيد على إرادة الهيئة السياسية لا يجعل خطر الاستبداد قائماً، إذ لا يمكن أن نتصور أن مثل هذه الهيئة صاحبة السيادة المجسدة للإرادة العامة تمتلك مصلحة مناقضة لمصالح الأفراد الذين تتكون منهم.

#### سادساً: السيادة عند روسو

كان روسو يرى أن الإرادة العامة للهيئة السياسية هي وحدها دون غيرها القادرة على حكم الدولة وإدارة شؤونها طبقاً لمبدأ الخير المشترك أو المصلحة العامة. وحيث إن السيادة هي ممارسة الإرادة العامة للهيئة السياسية فلا يمكن لهذه الهيئة ولا لغيرها التنازل عن السيادة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا يمكن أن التنازل عنها لطرف آخر سواء كان ملكاً على سبيل المثال ولا لغيره أياً كان ومهما كان، وصاحب السيادة الوحيد هو الهيئة السياسية التي نعبر عنها على مستوى الدولة بالشعب، ولا يمكن للشعب بصفته هذه أن يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بإرادة إنسان واحد، فالشعب الذي يَعُدُّ بالطاعة والخضوع يفقد صفته كشعب، والسيادة لا تقبل التجزئة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا تقبل بدورها التجزئة، فالسيادة لا تتكون من أجزاء وإنما هي كل متكامل، ولا يمكن للإرادة العامة صاحبة السيادة أن تخطئ لأنها تميل دائماً نحو ضمان المصلحة العامة. ولكن كيف يمكن تحاشي الاستبداد إذا كان صاحب السيادة يمتلك سلطة مطلقة على كل الرعايا لأنه من جهة يجسد الإرادة العامة، ولأن الرعايا من جهة ثانية تنازلوا عن حقوقهم لصالح الإرادة العامة؟ يلاحظ روسو قبل كل شيء أن ما تنازل عنه

الأفراد ليس كل حقوقهم بل ذلك الجزء منها الذي يهتم استعماله الهيئة السياسية أي الجماعة نفسها، لذلك فإن أي قيد تفرضه هذه الهيئة صاحبة السيادة على رعاياها هو قيد تقيد الهيئة نفسها به أيضاً، ولا يمكن أن نتصور أن جهة ما تقيد نفسها بنفسها. وهكذا فإن الإنسان عند هوبز لا يتنازل عن شيء في العقد الاجتماعي لكنه يبادل حقوقه الطبيعية مقابل حقوق مدنية تمنحه الأمن وتوفر له السلام، والإنسان عند روسو يتنازل في العقد الاجتماعي عن استقلاله ليربح بالمقابل الحرية. ويؤكد هذا مفهوم روسو للقانون الوضعي الذي يراه تعبيراً عن الإرادة العامة، أي تعبيراً عن إرادة كل الشعب ليحكم كل الشعب، وتستهدف القوانين عنده بصورة عامة موضوعين رئيسيين هما (الحرية والمساواة) اللذان لا يستقيم بدونهما وجود الهيئة السياسية. وبقدر تعلق الأمر بالمساواة، يرى روسو ضرورة توجه القوانين إلى تخفيض التفاوت الاجتماعي وتخفيض سلطة الثروة، والشعب وإن كان الصانع الوحيد للقانون، ولكن من الضروري وجود المشرع ليقوم بتجسيد الحيز العام بما يصوغه من قوانين، ويجب أن يتميز المشرع بخصائص من نوع الخصائص التي تتميز بها الآلهة نظراً لأهمية وعظمة المهمة التي يضطلع بها، إذ أن مسؤوليته عن وضع القوانين تعني مسؤوليته عن صناعة وتغيير الطبيعة الإنسانية وهذا عمل من أعمال الآلهة. ولكن المشرع، وعلى الرغم من خصائصه هذه، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحل محل الشعب ليكون هو صاحب السيادة، ومن ثم فليس بوسعهم أن يمارس أي دور من الأدوار التي تنم عن التحكم.

### سابعاً: الحكومة عند روسو

ينظر روسو إلى الحكومة بوصفها السلطة التنفيذية التي تتميز عن السلطة التشريعية في أن الأخيرة تعود إلى الشعب في حين أن الحكم (السلطة التنفيذية) يعود إلى الأمير الذي هو عند روسو تعبير جماعي يشير إلى مجموع المؤسسات الوسيطة بين صاحب السيادة أي الإرادة العامة من جهة، والرعايا من جهة أخرى. وبذلك فإن الرؤساء الذين يشكل في مجموعهم (الأمير) مجرد موظفين لدى صاحب السيادة يقومون بتنفيذ القوانين وضمان الحرية سواء في شكلها المدني أو السياسي، وكل خلط بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بمثابة خرق للعقد الاجتماعي. وينبغي أن نميز بالنسبة إلى الحكام الذين يتشكل منهم (الأمير) بين ثلاثة أنواع من الإرادات:

- الإرادة الخاصة

- الإرادة العامة

- إرادة الهيئة التي تضم الحكام الذين يتشكل منهم الأمير

ومن دراسة العلاقة بين هذه الإرادات الثلاث نجد أنه كلما تركز الحكم في يد عدد محدود من الأشخاص كلما أصبح هؤلاء أكثر قوة. إن الحكومة القوية تناسب الدولة الكبيرة بشكل أفضل لكنها تبقى هي الأكثر خطورة بالنسبة للحرية. وتتخذ أنظمة الحكم عند روسو ثلاثة أشكال، فصاحب السيادة يستطيع أن يمنح الحكم إلى:

- كل الشعب أو الجزء الأكبر من الشعب فنكون عندها إزاء الشكل

الديمقراطي لنظام الحكم والذي يتناسب مع الدولة الصغيرة

- عدد صغير من الشعب فنكون عندها إزاء الشكل الأرستقراطي لنظام

الحكم والذي يتناسب مع الدولة المتوسطة

- شخص واحد فنكون عندها إزاء الشكل الملكي لنظام الحكم والذي

يتناسب مع الدولة الكبيرة.

وهناك إلى جانب هذه الأشكال الأساسية الثلاثة لأنظمة الحكم أشكال وسيطة أو مختلطة أيضاً ولكن أي واحد منها ليس صالحاً بذاته. إن الديمقراطية هي نظام الحكم الذي يكون فيه الشعب هو صاحب السيادة وهو الأمير في الوقت نفسه، غير أنها النظام الأكثر صعوبة في المحافظة عليه لأنها نظام مثالي، فلو كان هناك شعب من الآلهة لأمكنه أن يحكم نفسه ديمقراطياً لأن الحكومة الديمقراطية على مستوى من الكمال لا تصلح معه للبشر، فضلاً عن أن هذا النوع من أنظمة الحكم لم يوجد مطلقاً في حالته النقية. وينبغي بالنسبة لنظام الحكم لأرستقراطي التمييز بين ثلاثة أنواع من الأرستقراطية هي:

- الأرستقراطية الطبيعية التي تظهر في المجتمعات الأولى مثل حكم

المسنين

- الأرستقراطية الوراثية التي هي أسوأ أشكال أنظمة الحكم

- الأرستقراطية الانتخابية التي هي أفضل أشكال أنظمة الحكم لأنها

الأرستقراطية بمعناها الحقيقي.

أما الملكية فهي نظام الحكم الأكثر قوة لكنه نظام يتجه بشكل حتمي نحو



الاستبداد، ويتم التعاقب على الحكم في النظم المَلَكِيَّة في رأيه بطريقتين: الانتخاب أو الوراثة. بينما يكون نظام الحكم مختلطاً عندما تكون السلطة التنفيذية فيه منقسمة على وجه متدرج من العدد الأكبر إلى الأصغر. وأي من أشكال أنظمة الحكم السالفة الذكر لا يصلح لأن يكون الشكل المناسب لكل الدول لأن صلاحية الأنظمة للبلاد تتحدد بدلالة خصب الأرض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم وأحسن أنواع أنظمة الحكم هو الذي يتكاثف في ظل السكان، فالديمقراطية تناسب الدول الصغيرة الفقيرة، والمَلَكِيَّة تناسب الدول الكبيرة الموسرة. إن كل حكومة تنطوي على ميل لا يمكن تحاشيه إلى الفساد بحيث إنها تسيير حتماً نحو اغتصاب السيادة والتخلي عن العقد الاجتماعي والتزاماته، فالديمقراطية تتحول إلى أوليغارشية ومنها إلى مَلَكِيَّة لتنتهي هذه الأخيرة إلى الاستبداد. وكل هيئة سياسية محكوم عليها بالموت في يوم من الأيام وكل الذي يمكن عمله هو تأخير أجلها بتشريع دستور جيد. ويأتي الموت دائماً بفعل اختفاء السلطة التشريعية، أي بفعل عدم ممارسة الشعب لسلطته ولا يمكن الحيلولة دون هذا الفساد المحتم إلا باللجوء إلى تعيين مجالس شعبية بطريقة دورية ومتكررة، وفي كل الأحوال فإن الشعب لا يستطيع أن يمارس سيادته بنفسه إلا في ظل مدينة صغيرة.

### ثامناً: إدموند برك والليبرالية المعادية للثورة

لقد كان عصر الليبرالية عصراً هجيناً لاسيما في مراحلها الأخيرة، حيث فرضت فيه البرجوازية هيمنتها على المستوى السياسي في يد النبلاء ورجال الدين الذين تمثلهم الملكية المطلقة، وقد شكّل هذا التناقض بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي والواقع السياسي قيماً على الحرية الفردية التي كان المفكرون الليبراليون الذين تابعوا أفكارهم ينادون بتحقيقها. وإذ لم تتحقق تلك الأفكار فعليا، فقد كان لا بد من إزالة هذا التناقض وتحقيق التطابق بين الواقعيين الاقتصادي والاجتماعي الأمر الذي لم يكن بالإمكان تحقيقه بالطرق السلمية لعدم توفر متطلباتها لاسيما الحياة البرلمانية السلمية، فكان لا بد من الثورة كما حدث فعلاً في الثورة الأمريكية والثورات الأوروبية لاسيما الثورة الفرنسية التي تسببت في رد فعل مضاد لها بوصفها نقضاً للحرية الفردية، وستابع رد الفعل المضاد هذا في فكر إدموند برك السياسي.

تعود الأصول التاريخية للفكر المضاد للثورة إلى ما قبل الثورة الفرنسية، ولكن امتداد الحركة الثورية في أعقاب الثورة الفرنسية وبدءاً من عام 1790م لتشمل بنطاقها نصف أوروبا، بعد الثورات في أمريكا وهولندا وبلجيكا وسويسرا والتي كانت من نفس طبيعة الثورة الفرنسية عام 1789م، دفع أنصار الثورة المضادة إلى التأكيد على ضرورة توسيع مفاهيمهم الفكرية المضادة للثورة ليمنحونها الشمولية التي تجعلها أفكاراً عامة وشاملة فلا تقتصر على هذا البلد أو ذاك ولا على هذه الفترة التاريخية أو تلك. ويعد كتاب المفكر الانجليزي (إدموند برك 1729-1797م) والموسوم بـ (تأملات في الثورة الفرنسية) أول محاولة فكرية منتظمة لمهاجمة الثورة الفرنسية بشكل خاص وفكرة الثورة بشكل عام. ولاشك أن الاقتصار على متابعة رد فعل برك على الثورة الفرنسية سيقطل من قيمة أعماله الفكرية، ولكن كتابه هذا يعبر بأوضح صورة عن مجمل أفكاره السياسية المضادة للثورة خصوصاً إذا ما تذكرنا أن أفكاره عن الثورة الفرنسية هي الأفكار نفسها التي تمسك بها في حملته للدفاع عن المستعمرين في أمريكا والكاثوليك في أيرلندا. لقد كان برك يحقد على من يسميهم بالفلاسفة الباريسيين وبشكل خاص جان جاك روسو ومن يدعوهم بتجريبي الأخلاق الجديدة الوقحين. ولم يكن هذا الحقد يأتي عن عدم إيمان برك بنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها روسو أو المبادئ التي تترتب عليها لاسيما مبدأ سيادة الشعب، لأنه كان في الحقيقة يؤمن بهذه النظرية ومبادئها، ولكن حقه هذا يعود إلى تمسك نظرية العقد والقائلين بها بالعقل والنظرية اللذان هما في نظره وسيلتان لا تصلحان لأن تكونا مؤشراً مقبولاً لمتابعة الحياة داخل المجتمعات. إذ يرى برك أن التاريخ لم يقم بدلالة التأملات العقلية النظرية بقدر ما قام بدلالة الرصيد الكبير من التقاليد والفتنة والأخلاق المتجسدة في السلوكيات السائدة وفي الحضارات، وإذا كان برك، الليبرالي الذي عاصر آدم سميث، يؤمن بأن حالة البؤس ذات مصدر إلهي، فإنه بذلك يتنكر لكل فكرة تأملية تقول بقدرة القرار الإنساني على معالجة هذه الحالة كما أرادت الثورة الفرنسية أن تثبت وتؤكد، ومرد هذا التنكر هو اعتقاده العميق بعجز الإنسان عن أن يصبح السيد المطلق لمصيره.

ويمكن في هذا الإطار الفكري العام أن نتلمس موقف برك من الثورة الفرنسية والذي تضمنه كتابه السابق الذكر والذي صدر رداً على تمجيد (برس) أحد المفكرين الانكليز للثورة الفرنسية في خطابه في 4 كانون الثاني عام 1789م في (جمعية الثورة) واقترح فيه أن تكون الثورة الفرنسية نموذجاً يحتذى به

البريطانيون، حيث يتساءل برك ألا يمثل البريطانيون شعباً حراً بفضل ثورتهم عام 1688م وبفضل التقاليد ودساتير المملكة؟ ثم يخلص إلى أنه لا يرى ولا يتوقع أن يرى في الحرية التي أعلنت في فرنسا بفعل الثورة إلا مصدراً غير محدد الأبعاد للفوضى. وقد ترك الفكر الليبرالي النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن الثامن عشر بصماته الواضحة والعميقة على فكر برك، وقاده إلى اقتراح حجج تشبه إلى حد بعيد تلك التي تقترحها المكيافيلية عادة. وإذ يرى (برك) في الثورة الفرنسية بناءً يكشف عن غرور لا يقوم على أية سابقة، فإنه يقترح الدستور الانجليزي بديلاً عنها لما يتميز به من حكمة عميقة لا تكمن في بعض قواعده أو مبادئه وإنما تكمن في هذه الأعراف الواسعة والمتناسقة. إن هذه المقابلة بين دستورين، الدستور البريطاني والمبادئ الدستورية التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية، ونوعين من الحرية، الحرية الليبرالية التقليدية البريطانية والحرية الليبرالية الثورية الفرنسية، تعكس الملامح الرئيسية لفلسفة برك الليبرالية المحافظة التي تؤكد أن الأعراف هي الركيزة الأساسية لكل نظام وسلطة حكم في العالم. وعبر هذا التأكيد يحاول برك تقويم الثورة الفرنسية ملاحظاً أن الجودة التي تميزها عن باقي الثورات الأخرى لاسيما الانجليزية، تتمثل في أنها ثورة مذهب وعقيدة ونظرية لأنها في نظره أول ثورة فلسفية قام بها الناس ليتنكروا بها لسلطان الصدفة. وقد أثار (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) سخرية برك لما نصت عليه مبادئه من المساواة بين الأفراد، لأن برك كان يتمسك بالخصوصيات المميزة للأفراد وبالتباين الطبيعي سواء في المكان أو في الزمان أو الاستعمالات أو التجارب أو الأشخاص بما يجعل المساواة في نظره ضد الطبيعة، ومن هنا جاء هجومه على الثورة الفرنسية التي أقرت مثل هذه المساواة. وكان برك يرى أيضاً أن المجتمع المدني يقوم على أساس عقد وضع نهاية لحالة الطبيعة الإنسانية العارية والمزعزعة التي تمثل عنده الحالة السابقة على وجود العناية الإلهية، وربما لهذا السبب كانت مجرد حالة خيالية. وهكذا فإن المجتمع المدني الاتفاقي هو الذي يعكس حالة الطبيعة الحقيقية بقدر ما تكون حالة الطبيعة هذه حالة إلهية، ولاشك أن هذا المجتمع المدني يستهدف حماية حقوق الإنسان التي هي في الأساس وعلى سبيل الحصر الحقوق الخاصة ببلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الانفعالات. وإذا كانت هذه الحقوق تبدو في نظر برك متعددة، فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن في مقدمتها يأتي حق كل إنسان في الحفاظ على نفسه وحقه في السعادة والذي لا يتضمن الحق الفردي في مناقشة الشؤون العامة ولا حق المشاركة في الحكم، إنما يتضمن فقط الحق في الحصول على نظام

حكم جيد يضمن الحقوق الفردية ويحميها. إن برك يتمسك بضرورة قيام حكم (الأرستقراطية الطبيعية) المميزة بتشبعها بالانضباط الشخصي، أما الثورة فهي لديه عقاب من الإله على الخطيئة التي ارتكبتها الناس. حيث يؤكد برك في رسائله الأخيرة أن انتصار هذه الثورة مقرر من قبل العناية الإلهية، وأن الدولة التي تمخضت عن هذه الثورة باستطاعتها أن تستمر قائمة بوصفها شراً لمئات السنين. ويقدر ما كان برك متشائماً في موقفه هذا، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان ليس باستطاعته أن يقف بوجه هذا التيار وليس باستطاعته أن يبدو حاسماً ومقتدراً على بناء السد الذي يحول دون امتداده، فالأمر في النهاية متروك للعناية الإلهية التي هي وحدها القادرة على أن تقرر بهذا الشأن.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر

تميز القرن التاسع عشر بالدرجة الأولى بازدهار الأفكار السياسية الليبرالية وتحققها لنجاحات عديدة ملحوظة بعد أن انتشرت في ألمانيا وإيطاليا مع اقترانها بالحركة القومية فيهما مثلما انتشرت أيضاً في البلدان السلافية ونفذت بطابعها الغربي حتى إلى بلدان الشرق الأقصى بعد انفتاح هذه الأخيرة على التجارة الغربية. وكانت دول أمريكا اللاتينية قد أقرت هي الأخرى دساتير مشبعة بالأفكار الليبرالية التي أوصى بها الدستور الأمريكي، مثلما تميزت التنظيمات التي وضعتها الدولة العثمانية تحت ضغط القوى الأجنبية الغربية لإصلاح أحوالها بخضوعها أيضاً للأفكار الليبرالية. إلا أن الأفكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تعد كما كانت عليه في القرن الثامن عشر من حيث هي الأفكار السياسية الخاصة بالطبقة البرجوازية، حيث كان للأفكار السياسية الكليانية والاشتراكية والفوضوية تأثيرها في الأفكار السياسية الليبرالية التي اكتسبت نتيجة لذلك بعداً اجتماعياً أوسع مما جعلها مقبولة لدى طبقات اجتماعية أخرى إلى جانب الطبقة البرجوازية. وإذا كان خضوع الأفكار السياسية الليبرالية لتأثير الأفكار السياسية الجديدة قد جعلها تتخذ صورة ليبرالية نسبية، فقد تسبب ذلك في ظهور رد فعل يرغب في إبعاد الأفكار الليبرالية عن أية تأثيرات والحفاظ عليها في صورة خالصة ونقية ومطلقة، فأصبح بالإمكان الحديث عن أفكار سياسية ليبرالية نسبية لها دعواتها ومؤيدوها وأفكار سياسية ليبرالية مطلقة لها هي الأخرى دعواتها ومؤيدوها.

## أولاً: ألكسى دي توكفيل والليبرالية النسبية

أفرزت الخصوصيات التي تميز بها التطور الاقتصادي والفكري في فرنسا بوجه خاص أفكاراً سياسية ليبرالية نسبية يُعد (ألكسى دي توكفيل 1805-1859م) أحد أبرز ممثليها. وقد حمل توكفيل لقب (مونتسكيو القرن التاسع عشر) مما يشير إلى أوجه التشابه بين هذين المفكرين اللذين انطلقا من أرضية واحدة هي الأرضية الليبرالية، ولكن دون أن يعني ذلك التطابق الكامل بين أفكارهما السياسية. إذ وجد مونتسكيو مثله الأعلى في تجربة النظام السياسي الانجليزي، ووجد توكفيل مثله الأعلى في تجربة النظام السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، وإذ يتبنى هذان النظامان السياسيان منطلقات فكرية متباينة، وينحاز كل واحد من هذين المفكرين إلى هذا النظام السياسي أو ذاك، فإن ذلك يعكس في الجوهر تباين أفكارهما السياسية.

لقد عالج توكفيل في كتابه (عن الديمقراطية في أمريكا) موضوع الديمقراطية التي لا تمثل بالنسبة شكلاً للحكم بل هي حالة يكون عليها المجتمع مناقضة للأرستقراطية التي تقوم على أساس عدم المساواة في الشروط الاجتماعية، بينما تقوم الديمقراطية وعلى العكس منها تماماً على إلغاء نظام الامتيازات الأرستقراطية المتوارثة وتُجَل محلّه نظام المساواة في الشروط الاجتماعية لتكون كل الأعمال والمهن وكل ميادين الشرف والكرامة مفتوحة أمام الجميع لتضمن الديمقراطية بذلك وفي آن واحد المساواة الاجتماعية ووحدة أساليب الحياة ومستوياتها. وإذا كان توكفيل قد تلمس الديمقراطية بهذا المعنى في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء زيارته لها عام 1830م، فقد رأى أن هذه البلاد تقدم نموذجاً للمجتمع القائم على المساواة الاجتماعية التي تقود في تصوره إلى نوع محدد من المساواة السياسية يتجسد عادة في نظامين/منتظمين:

- نظام/منتظم سيادة الجميع

- نظام/منتظم سيادة الواحد على الجميع

ويرى توكفيل أن الأمريكيين اختاروا المنتظم الأول متمسكين بذلك بسيادة الشعب ومتحاشين هيمنة شخص واحد على الجميع، فلا توجد أية سلطة في الولايات المتحدة خارج الهيئة الاجتماعية، حيث يسهم الشعب هناك في:

- وضع القوانين عن طريق اختياره للمشرعين

- تطبيق القوانين عن طريق اختياره لموظفي السلطة التنفيذية

وبذلك فإن الشعب الأمريكي يحكم نفسه بنفسه لأن القسط المتروك للإدارة الحكومية التنفيذية ضعيف ومحدود وهذه الإدارة نفسها تتمتع بأصل شعبي وتحافظ عليه.

ولاشك أن السلطة التي يملكها الشعب الأمريكي سلطة مطلقة لكنها ليست سلطة شخص واحد ولا هي سلطة الجميع لأنها في الحقيقة سلطة العدد الأكبر من الشعب أي سلطة الأكثرية. وإذا تمثل الأكثرية في نظر توكفيل الطغيان الذي يشكل خطراً يهدد الحرية في المستقبل فإنه لا يتردد في إعلان تخوفه من الجهة التي تجسد هذه الأكثرية مورداً مثلاً توضيحياً لهذه العلاقة التي من المحتمل قيامها بين الأكثرية والأقلية، فيقول إنه ليس هناك من أحد يعتقد أن شعباً يشعر بالقوة بالقياس إلى شعب آخر لن يتعسف إزاء ذلك الشعب، وأن هذا المثل يحكم أيضاً العلاقة بين الأحزاب لأن الحزب الذي يمثل الأكثرية هو الحزب القوي الذي يمثل الطغيان بما يقوده إلى التعسف إزاء الأحزاب التي تشكل الأقلية. لقد ربط توكفيل بذلك ربطاً وثيقاً بين أحد عيوب الديمقراطية وبين وجود الأحزاب، لكنه لم يقف عند هذا الحد فحسب وإنما شخّص عيباً آخر في الديمقراطية يتمثل في أنها نموذج للفوضى الاجتماعية الموصلة إلى العبودية مما يجعل الديمقراطية تميل في جوهرها إلى أن تكون شراً أخلاقياً عظيماً طالما أن الأحزاب ورجال السياسة الذين يقودونها ينطلقون أساساً من المصالح الخاصة بما يجعل منها ومنهم أدوات لتكريس الفردية. إذ تُعرّف الأحزاب بدلالة المصالح الخاصة التي تتركسها وليس بدلالة المذهب أو المبدأ الذي يُلصق بها بشكل مفتعل أو خدمة لهذه المصالح الخاصة التي كان توكفيل يناصبها العداً. ولاحظ توكفيل أيضاً أن المجتمعات الأرستقراطية تتميز وبشكل طبيعي بوجود الهيئات الوسيطة أو الثانوية التي تقف بين الفرد والدولة والتي كان مونتسكيو قد أكد على أهميتها. أما المجتمعات الديمقراطية فإنها تخضع وبشكل طبيعي لفكرة مناقضة لأنها تتمسك بالسلطة المركزية الوحيدة التي تمارس وظائفها دون هيئات وسيطة لتضغط بكل ثقلها على الأفراد دون أن يكون هناك بين الفرد والدولة (مجتمعات جزئية) على حد تعبير روسو في كتابه (العقد الاجتماعي)، فليس هناك أصلاً إلا مجتمع واحد يتمتع بسلطة مركزية واحدة مما يدفع توكفيل إلى التساؤل عن مدى صغر وضعف الفرد في مثل هذه الحالة خصوصاً وأنه سيجد نفسه دون حماية نتيجة لذلك. ولاحظ توكفيل أيضاً أن المساواة التي توفرها الديمقراطية تجعل

الفردية دين الناس ودينهم بحيث يصعب عليهم انتزاع أنفسهم من دوامة الاهتمام بشؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة. ويتيح الناس بسلوكهم هذا الفرصة للسلطة المركزية الواحدة للتمتع بحقوق كبيرة بحكم انفرادها بالاهتمام بالشؤون العامة الأمر الذي يراه طبيعياً لأن هذه السلطة تبدو وكأنها هي وحدها الممثلة الدائمة للمصالح المجتمعية. ويشير توكفيل مرة أخرى يشير إلى أن الفرد سيبدو صغيراً وضعيفاً في مثل هذه الحالة لأنه الفردية التي تتميز بها الديمقراطية تحرم الفرد فيها من كل سند مما يدفعه أكثر فأكثر إلى أحضان (الكائن الشنيع) على حد تعبيره الذي هو الدولة التي تقف وحدها قوية أمام الضعف الشامل والكامل للأفراد. ويعني هذا، على حد اعتقاد توكفيل، ولادة نوع جديد من الاستبداد هو استبداد أوصياء المجتمعات الجديدة بدلاً من استبداد طغاة المجتمعات القديمة. ويجد توكفيل علاج هذه الصورة القاتمة للديمقراطية وعيوبها عند توكفيل في الحرية السياسية التي هي وحدها الجديرة عنده بأن تجعل الثورة الديمقراطية التي تحمل في ثناياها خطر الاستبداد ذات جدوى بالنسبة للإنسانية، لذلك ينبغي في رأيه بذل الجهد كل الجهد لإخراج الحرية من أعماق المجتمع الديمقراطي.

لقد أكد توكفيل أن المجتمع سيكون قوياً في ظل المساواة، بينما سيكون الفرد أقل قوة، لذلك فقد أعلن تمسكه بالحرية ولكن في إطار مميز لها هو الحرية التي تجد قوتها في الاتحاد، ويبدو أن الأمريكيين أكدوا هذه الحقيقة حين حاربوا الفردية عن طريق إقامة المؤسسات الحرة المعبّرة عن هذا الاتحاد. وقد استفاد توكفيل من هذه التجربة ليؤكد بأن الحرية ستبقى في خطر إذا لم توجد عقبة أمام السلطة العليا المركزية والوحيدة التي تسمو على الجميع باسم المجتمع، واعتقداً أن المؤسسات الحرة هي وحدها القادرة على إلزام المواطنين بالخروج من ذواتهم الفردية ونسيان مصالحهم الخاصة من أجل الاهتمام بالمجتمع وشؤونه ومصالحه العامة، وهي وحدها التي تمنحهم الأفكار والعواطف المناسبة للعمل بشكل مشترك لهزيمة روح عدم المبالاة التي هي بنت الفردية ونتائجها. ويضع توكفيل في مقدمة هذه المؤسسات الجمعيات والهيئات المحلية والدينية التي أثار دهشته العدد الهائل منها في الولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي استنتج منه أن أي موضوع خطير أو مفيد كالأعياد وتنظيم الندوات وبناء المستشفيات والكنائس... الخ، يشير لدى الأمريكيين، من كل الأعمار والأجناس والميول وفي كل المراكز، ويحرك النشاط الجمعي دافعا بهم إلى الاتحاد باستمرار في جمعيات تعمل ضد شرور الحياة ومشاكلها بشكل

مشترك ودونما اللجوء إلى السلطة. ويخلص توكفيل مما تقدم إلى أن بقاء الناس المتحضرين، وحتى بقاءهم متحضرين، يستوجب ممارستهم لفن التجمع مما قد يوحي برضاه عن وجود الأحزاب بوصفها هي الأخرى تجمعات. ولكن الأمر ليس كذلك لأن حديثه عن ضرورة التجمعات لا يشمل التجمعات السياسية بما فيها الأحزاب التي يقوم النموذج الأمريكي منه تقوياً يتسم بنوع من الإيجابية لما وجدته فيها من أوجه التماثل مع التجمعات القائمة على روح التضامن أكثر مما يقومها بوصفها أحزاباً حقيقية قائمة الاختلاف. إذ يرى أن الأحزاب الأمريكية تتميز عن الأحزاب الأوروبية في أنها لا تقوم على اختلاف الاعتقادات الأيديولوجية وإنما تقوم لغرض تنظيم المصالح من خلال مناقشة القضايا المطروحة على المجتمع مناقشة ذات طبيعة نفعية مما يعني اقتناعه بأن الاختيار العفوي هو روح الحرية وسرها مما لا تستجيب له الأحزاب من حيث إنها تجمعات منظمة. هكذا يتمسك توكفيل بالليبرالية ولكنه لا يتمسك ببعض نتائجها كالديمقراطية مما يجعل تمسكه بالليبرالية مشوباً بطابع النسبية الذي جعل من ليبراليته النسبية هذه شكلاً من أشكال التوفيق بين الأرستقراطية والليبرالية المطلقة التي كانت تجتاح الولايات المتحدة الأمريكية عندما زارها توكفيل ودرس نظامها وديمقراطيتها.

### ثانياً: جيرمي بنتام والليبرالية المطلقة

لقد أفرز الطابع الحركي للنشاط الاقتصادي الرأسمالي في إنجلترا وأمريكا ليبرالية ديناميكية تميزت بالحرص على إبقاء كل مقومات الليبرالية في حالة من الفعالية الدائمة من جهة، واستبعاد كل المعوقات التي يمكن أن تعرقل فعالية هذه المقومات من جهة ثانية. وتتجسد الليبرالية الديناميكية بخصائصها هذه في الليبرالية المطلقة التي أخذ بها العديد من المفكرين لاسيما جيرمي بنتام وجون ستوارت ميل.

ينحدر (جيرمي بنتام 1748-1832م) من أسرة بريطانية ثرية إلا أن تكوينه الفكري فرنسي بالدرجة الأساس، حيث انطبعت اتجاهاته الفكرية بطابع الفلسفة الفرنسية السائدة قبل الثورة الفرنسية، فكان فولتير يثير إعجابه وهلفسيوس يؤثر فيه، وعملت رحلته إلى فرنسا عام 1770م على تقوية التأثير الفرنسي في نفسه. وبالمقابل فإن شهرة بنتام عمت فرنسا خصوصاً بعد ترجمة مؤلفاته إلى الفرنسية من قبل أحد تلامذته، وبلغت شهرت بنتام في فرنسا حداً جعل الجمعية الوطنية



الفرنسية تتخبه مواطناً فرنسياً في أعقاب الثورة الفرنسية. وتقوم فلسفة بنثام على أساسين أحدهما سيكولوجي هو (مبدأ التداعي) والآخر أخلاقي هو (مبدأ السعادة العظمى). ولم يتغير مبدأ التداعي الذي يشكل الأساس الأول في فلسفة بنثام منذ أيامه حتى الآن إلا ما طرأ عليه من تبدل في المصطلحات، فبدلاً من مبدأ التداعي نتحدث الآن عن (الفعل العكسي المشروط/رد الفعل المنعكس الشَّرطي) الذي قال به بافلوف الروسي، والفارق الوحيد بين الاثنين هو أن التداعي عند بنثام فعل عقلي خالص بينما الفعل العكسي المشروط عند بافلوف فعل فسيولوجي، فالسياسي قد يُذكَر باللص والسكين قد تُذكَر بالرقبة. وقد كان التداعي وسيلة من وسائل القبض على المجرمين، ولكن بنثام رَغِبَ في جعله أداة لإقامة مجموعة قوانين، وعلى نحو أعم، إقامة نسق اجتماعي يجعل الناس فضلاء بطريقة آلية مما يستوجب تعريف مبدأه الثاني (مبدأ السعادة العظمى) من أجل تعريف الفضيلة. لا يعدّ (مبدأ السعادة العظمى) من إبداعات بنثام ولا ابتكاره أصلاً، لكنه صاحب الفضل الأول في تطبيقه تطبيقاً فاعلاً على مشكلات عملية متنوعة. إذ حلل بنثام أصول العمل البشري واستنتج من ذلك أن الناس يعملون بدافعين هما:

- دافع اجتلاب اللذة

- دافع الألم

وبفعل هذين الدافعين يكافح كل إنسان ويعمل لتحقيق السعادة. وبذلك فإن الإنسان حيوان يستجيب بشكل متباين لما هو مُرض بالنسبة له والذي هو أن يستطيع المجتمع فرض عقوبات لضمان النظام، وينبغي أن تكون هذه العقوبات محسوبة علمياً بطريقة يبلغ فيها مجموع اللذة أو السعادة حده الأعلى ومجموع الألم حده الأدنى وهو ما يسمى (مبدأ المنفعة) المؤهل في نظره لأن يكون أساساً لعلم متكامل خاص بالإنسان يكون بموجبه ما هو نافع المعيار الوحيد للسلوك الإنساني والتشريع، وينبغي أن يحل معيار المنفعة هذا كلياً محل مبدأ الخير والشر لياخذ العلم مكان الأخلاق والدين بشكل كلي ونهائي. وقد بذل بنثام جهداً مميّزاً في كتابه الأول (مبادئ الأخلاق والتشريع) الصادر عام 1789م لبيان إمكانية قياس ما هو نافع.

وكان بنثام قد اهتم في المقام الأول بالإصلاح القانوني بعد أن تدرب على مهنة القانون، ولكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية المشوشة التي

كان القانون الانجليزي يقوم عليها حينذاك. وإذ لم يكن يحترم لا الماضي ولا كل ما يزعم الناس أنه ممعن في القدم، فقد وضع برنامجاً إصلاحياً يقوم على تحديد المشرع لما يحتاجه الناس ويرغبون فيه استناداً إلى معيار المنفعة، ثم يضع القوانين التي تضمن تحقيق تلك الحاجات والرغبات. وتأسيساً على ما تقدم فإن فلسفة بنثام القانونية تتميز بطابعها المركب التجريبي والنفعي معاً. وتعدّ كل عقوبة من منظور المنفعة شراً لأنها جريمة مضادة للجريمة التي تعاقبها لكنها تختلف عنها في أنها جريمة تُرتكب بدلالة سلطة القانون، وكل عمل مضر للجماعة بالنسبة إلى بنثام ينبغي أن يرقى به إلى مستوى الجريمة، وهو يتطلع إلى أن تكون العقوبة اقتصادية وشديدة ومحسوبة بدقة ولكن قصيرة، لذلك فقد رفض قانون العقوبات الانجليزي الذي تميز بالشدة ورأى أنه غير قابل للتطبيق. وفي الواقع أن حركة إصلاحية ارتسمت معالمها في هذا العصر في هذا المجال، وكان بنثام يتطلع في إطار هذه الحركة إلى أن تحل محل عقوبة ترحيل السجناء إلى أستراليا عقوبة السجن النموذجي الذي يتم فيه تهذيب السجناء وفقاً لقواعد تتميز بالشدة والاقتصاد. وبهذا الشكل طبق بنثام مبدأ المنفعة الذي آمن به على ميدان التشريع كأساس للإصلاح الاجتماعي الذي شغل اهتمامه بشكل متميز كاشفاً بذلك عن الأبعاد المتعددة والمتنوعة لهذا المبدأ لاسيما السياسية منها. وينبغي للوصول إلى فهم أوضح للأبعاد السياسية لمبدأ المنفعة لدى بنثام أن نتذكر أنه وجد نفسه عند نقطة التحول من ليبرالية القرن التاسع عشر إلى الليبرالية النفعية التي تمثل فلسفة تجارية تخدم الطبقة الانجليزية المتوسطة المطالبة بالحرية الاقتصادية بوصفها جوهر الليبرالية بصورة عامة والليبرالية النفعية بصورة خاصة. وقد نشر بنثام كتاباً بعنوان (دفاع عن الإقراض بفائدة) أكد فيه تعلقه بالحرية الاقتصادية، وعاد في كتابه (الوجيز في الاقتصاد السياسي) ليؤكد بأنه من دعاة امتناع الحكومة امتناعاً كلياً عن التدخل في القضايا الاقتصادية استناداً إلى الحجج التالية:

- إن الثروة العامة هي حاصل جمع الثروات الخاصة وليس هناك أي شخص آخر غير الفرد بمقدوره أن يعلم ما ينبغي عمله من أجل زيادة ثروته ولا من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيق ذلك بذات الحماسة والمثابرة.

- إن تدخل الحكومة يتضمن بالضرورة عنصر الإكراه الذي يجلب الألم للأفراد، ويشكل هذا التدخل أيضاً قيوداً على حرية الفرد أو ضغطاً عليها يتسببان في شعور الفرد بالألم.

إن الليبرالية النفعية لا تقول بأن الحرية الاقتصادية تقود إلى الكمال الاجتماعي وإنما تقول بأنها لا تتسبب إلا بأقل الضرر ولذلك ينبغي ضمانها. وحدد بنثام على أساس ذلك موقفه من الحقوق الفردية والذي تميز بطابعه البرجماتي/النفعي ورفض في سياقه فكرة الحقوق الطبيعية بوصفها نمطاً من الأنماط الغيبية أو ما وراء الطبيعية ومجرد كلام فارغ وبلاغة فارغة لأن كل حق وأي حق من الحقوق يجب أن يتوطد ويُدعم بقدر ما هو صحيح أو مفيد أي نافع للمجتمع وبالمقدار نفسه يكون من الخطأ إبطاله. ويمكن القول إن بنثام رأى ضرورة تعيين الحق بدلالة المنفعة، إذ تكمن قوة عقد ما مثلاً في منفعته أي مصلحة الأطراف المتعاقدة، فإذا لم تكن هذه المصلحة ثابتة فينبغي إلغاء العقد باستثناء الحالة التي تكون فيها العناصر غير المفيدة عابرة أو مؤقتة لأن من النافع أن تكون العقود موضع احترام. واهتم بنثام بالحرية أيضاً، ولكن اهتمامه بها كان ضئيلاً لإيمانه بأن غاية الإنسان هي السعادة لا الحرية التي لا تحقق السعادة لكنها ضرورية لتحقيقها، إذ يجب أن يُسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعياً وليس أكثر من ذلك، ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة. هكذا وصل بنثام إلى نفس النتيجة التي وصل إليها روسو ولكن من طريق آخر، وهي النتيجة التي تفيد بأن السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق في أن تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من أفراد المجتمع، وربما يمكن في ضوء ما تقدم القول بأن النظام الذي اقترحه بنثام يبدو قريباً من (الاستبداد المستنير) بقدر ما كان موقفه قريباً من موقف أنصار السلطة القوية المسلحة الضرورية للعمل، ولن يكون للحرية إلا مكان صغير في ظل الاستبداد المستنير لأن طلب السعادة يتقدم على طلب الحرية ويرجحُ عليها.

وفي ضوء ما تقدم حدد بنثام موقفه من الحكم، وإن كانت برجماتيته ستمنعه من التساؤل عن الكيفية التي وجدت فيها مؤسسة سياسية معينة وما إذا كانت تلك المؤسسة متطابقة مع العقل أم لا، لأن كل الذي يعنيه هو كيف تعمل هذه المؤسسة، وربما كانت برجماتيته هذه وراء تمسكه بالحاضر دون سواه ورفضه للمنهج التاريخي في متابعة الحكم مما أوصله في النهاية إلى أن يرفض أيضاً فكرة العقد الاجتماعي كأساس للحكم. وهو يبين في معرض رفضه ونقده لفكرة العقد الاجتماعي أن أساس الحكم ليس العقد وإنما الحاجة الإنسانية، حيث تكمن مصلحة الرعايا في الخضوع إلى صاحب السيادة طيلة الوقت الذي يناصر فيه هذا سعادتهم ويعمل على تحقيقها. ويرتب بنثام على ذلك نتيجة مهمة

هي أن الثورة لا تجد ما يبررها في خرق الحاكم لشروط العقد القائم بينه وبين الرعايا كما ذهبت إلى ذلك نظريات العقد الاجتماعي، وإنما تجد الثورة مبررها ومشروعيتها في تحول الحكومة بشكل تصبح فيه ضارة لسعادة الرعايا بما يجعل مساوي الثورة أقل من منافع استمرار هذه الحكومة. فإذا كانت الحاجة الإنسانية لا العقد هي الركيزة التي يستند إليها الحكم في نظره، فما هي صيغة الحكم التي تتناسب مع هذه الحاجة الإنسانية؟ لقد نصح بنثام الفرنسيين عام 1788م أن يبحثوا لهم عن نموذج يحتذون به في الحكم، ووجد هو نفسه هذا النموذج في الكيان الانتخابي الأمريكي الذي يستجيب لتطلعه الخاص إلى الاقتراع العام والانتخاب السري مع وجود مواطنين يملكون حقوقاً متساوية. وعلى الرغم من كونه محافظاً من حيث الاتجاه الحزبي، فقد كان أيضاً ديمقراطياً يكره الأرستقراطية والمؤسسات الملكية، وكان لتحوله فيما بعد إلى المبدأ الجمهوري أسبابه الخاصة. وبهذا الصدد وضع بنثام كتابه (تعاليم الإصلاح البرلماني) الذي كان دراسة فلسفية تجمع عناصر الاستعداد لممارسة الوظائف الانتخابية، سواء تمثلت هذه العناصر بالنزاهة أو الاستعداد الطبيعي أو الذكاء الفعال، وهو يقترح لبلوغ ذلك استبعاد الموظفين، والمثابرة على عقد وحضور الاجتماعات، وتقسيم المناطق الانتخابية بشكل يتناسب وعدد الناخبين، وضمان الاقتراع السري، وربط حق الانتخاب بالثروة. وطبق في كتابه (خطة إصلاح برلماني) الذي وضعه عام 1817م مبدأ التماثل الشكلي مع المصالح والذي بمقتضاه لا توجد حكومة جيدة إذا لم توجد مشاركة في المصالح بين الحكام والمحكومين، ولا توجد هذه المشاركة إلا إذا خضعت الإدارة لرقابة الشعب. واقترح لهذا الغرض تطبيق آليات: الاقتراع العام، والتصويت السري، والانتخابات السنوية، وتقسيم الإقليم البريطاني إلى 658 منطقة انتخابية متساوية تنتخب كل واحدة منها ممثلاً عنها، وبهذا الشكل يبدو بنثام بوصفه الأب الروحي للراديكالية الفلسفية بصورة عامة، والراديكالية السياسية بوجه خاص.

وصدر في عام 1827م كتاب بنثام (المتن الدستوري) الذي استوحى أفكاره من ثلاثة مبادئ هي:

- مبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد
- مبدأ الأنانية وحب الذات
- مبدأ التماثل الشكلي في المصالح أو مبدأ المصالح الذي يقضى بأن كل

من ينتمي إلى مجتمع ينبغي بطريقة من الطرق أن يضع المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في حالة توافق.

وحيث إن غاية الحكومة هي السعادة العظمى لأكثر عدد من الأفراد، فينبغي أن تحتفظ لنفسها بأشياء تكون من حقها وضمن سلطتها من أجل الخير العام وليس من أجل الشر. وقد كان بنثام من أنصار الهيئة التشريعية الكلية الاختصاص، ومن ثم فقد آمن بالفصل بين السلطات، ومسؤولية الهيئتين التنفيذية والقضائية عن تنفيذ إرادة الهيئة التشريعية وتطبيق قراراتها. وكان يرى أيضاً أن كل الحكام سيئين، لذلك فإن الدولة الليبرالية إما أن تكون بدون صاحب سيادة أو أن تكون ذات عدد كبير من أصحاب السيادة لتحاكى استبداد الحاكمين. وتمنح الدولة الليبرالية السيادة للشعب طالما أن السيادة ينبغي أن تعود إلى أولئك الذين لهم مصلحة في أن تبلغ السعادة حداً الأقصى، وبذلك يتم تجنب استبداد الحاكمين. وستحكم راديكالية بنثام السياسية موقفه من الكنيسة والاستعمار، إذ كان يتمسك بمسيحية مبسطة أخلاقية أكثر مما هي دينية، ويقدر تقديراً عالياً قيمة المعتقد الديني ولكن انطلاقاً من منفعة فقط، وربما لهذا السبب بقى حريصاً على تأكيد ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة، وكان الاستعمار في نظره شكلاً من أشكال الاحتكار الذي لا يتناسب مع الحرية الفردية، وأكد عدم فائدة المستعمرات لأنها في رأيه تنوع عناصر الثروة الاجتماعية لكنها لا تزيد من كميته.

### ثالثاً: جون ستيوارت ميل والليبرالية المطلقة

يعد المفكر الانجليزي (جون ستيوارت ميل 1808-1873م) من أبرز مفكري المذهب النفعي، وقد ظل ميل وفيما لتعاليم أستاذه جيرمي بنثام وتمسكا باعتقاده بأن الرغبة في تحقيق أكبر قدر من السعادة هي الدافع الوحيد للفرد، وأن أقصى قدر من السعادة لكل فرد هو أيضاً معيار الخير العام. ولكن ميل أضاف إلى المنفعة رؤية أوسع ومعرفة بالتاريخ واحتراماً له، وكان أيضاً ذا حكمة أكثر اعتدالاً مما لدى سلفه بنثام مما سيسهل عليه أن يتجاوزه وبقية الليبراليين النفعيين عندما يؤكد بأن كل هؤلاء عندما كانوا يعبرون عن تعلقهم بحكم ليبرالي، كان ذلك التعلق ينصب على الحكم الليبرالي بذاته كحكم فعال بقدر ما يحقق السعادة العامة، بينما الحرية بذاتها وتحديدا الحرية الفردية تمثل عند ميل خيراً بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. وهو يؤكد في كتابه (عن الحرية) المنشور عام

1859م، أن المرغوب فيه أن تُثبِتَ الفردية وجودها في الأمور التي لا شأن للغير فيها من حيث المبدأ، فلن يكون أفراد البشر موضوعاً نبيلاً وجميلاً وجديراً بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل سيكونون كذلك حين نعمل على إنماء ما فيهم من فردية، وأن الإنسان كلما أمعن في تنمية فرديته، كلما ازداد قدرة عند نفسه وأصبح بالتالي أفدر على أن يكون ذا قيمة للآخرين.

وحين يتحدث ميل عن الفردية بهذا الشكل فإنه يميز بين الحرية الفردية في مجال الرأي والحرية الفردية في مجال الفعل. وهو يقول عن الحرية الفردية في مجال الرأي، إن إجماع البشر كلهم على رأي وانفراد واحد عنهم برأي مخالف لا يجيز لهم إسكاته، كما أن صاحب الرأي المنفرد لا يجوز له إسكاتهم وإن أوتي القوة على ذلك. أما فيما يتعلق بالحرية الفردية في مجال الفعل، فيشير ميل إلى ضرورة أن يكون الأفراد أحراراً في العمل بموجب آرائهم، أي أن يمارسوا هذه الآراء في حياتهم بشكل عملي دون عائق مادي أو أخلاقي من قبل الغير طالما يكون عملهم ذاك لحسابهم وعلى مسؤوليتهم. ثم يدعو إلى تجاوز التقاليد السائدة، على اعتبار أن من شأنها أن تهضم فردية الإنسان، وهو يعتمد في ذلك على حجج أبرزها أن الآخرين ارتضوا التقاليد بموجب خبرتهم التي قد تكون محدودة أو قاصرة، أو هم لم يفسروا تجربتهم كما يجب، أو قد يكون تفسيرهم لها صحيحاً ولكنه تفسير غير ملائم لغيرهم. فحتى لو كانت العادات صالحة للناس وملائمة لهم، إلا أن مراعاة العادات لمجرد كونها عادات لا تهذب في الإنسان ولا تنمي فيه الصفات المميزة لمخلوق بشري، والذي يفعل ما يفعله لمجرد أنه عادة مألوفة لديه، لا يكون قد قام باختيار أو تفضيل. إن الحرية الفردية، سواء في مجال الرأي أو في مجال العمل، تصطدم دائماً بما يهددها وهذا عنصر ملازم أيضاً للديمقراطية، وربما لهذا السبب خبا حماس ميل للحكم الشعبي ووصل في السنوات الأخيرة من حياته إلى حد العداة السافر للحكم الديمقراطي بوصفه التجسيد الفعلي للحكم الشعبي. فإذا كان الحكم الشعبي يعتمد الديمقراطية، والديمقراطية تنطوي على عنصر أو عناصر تهدد الحرية الفردية، فسيكون الحكم الشعبي القائم على الديمقراطية والمجسد لها هو الآخر خطراً على الحرية الفردية. ويأتي عداة ميل للحكم الشعبي عن كونه يتضمن في الجوهر حكم الجماعة، بينما هو يرى أن الحرية الفردية ينبغي ألا تقيد بها ولا تكبحها سلطة الجماعة. إن تمسك ميل البالغ بالحرية الفردية دفع به إلى تلمس

التناقض بين الفرد وكل شكل من أشكال التنظيم الجماعي الذي سيمثل بالنسبة لكل فرد فيه عالمه الخاص بقدر ما يمثل ذلك التنظيم الجزء الخاص من العالم الذي يكون هذا الفرد على صلة به. كما سيكون التنظيم الجماعي في الوقت نفسه سلطة جماعية، وبصفته هذه سوف يعتمد وحدة الرأي التي تتضمن بذاتها تجاوزاً للخلافات التي يستطيع الفرد خلالها أن يؤكد فرديته ويعبر عنها. وإذ يمثل التنظيم الجماعي عالم الفرد الخاص، فإنه سينتهي بهذا الفرد الذي ينتمي إليه إلى أن يضع ثقته الكلية في الآراء التي يشارك فيها أفراد هذا العالم الذين اعتادوا على هذه الآراء وعلى احترامها. وبهذا الشكل سيركن الفرد بكل جوارحه إلى عصمة عالمه الذي ينتمي إليه بقدر ما يمثل عالمه الخاص، كما سيركن في الوقت نفسه إلى عصمة آراء هذا العالم. ومثل هذه الآراء هي ما يدعى بالتحيز الذي يتخذ معنى التعصب ويظهر في صورته، ويُذكر ميل هنا بالتحيز الحزبي كنموذج للتعصب بالمعنى الذي حدده.

وفي ضوء كل ذلك يعين ميل أهداف الحكم الصالح، والعنصر الأول في هذا الحكم هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء الأفراد الذين يتكون منهم الجمع، والسؤال الأول حول أية مؤسسة سياسية هي المؤسسة الصالحة هو سؤال عن مدى أثرها في تنمية الصفات الأخلاقية والعقلية المرغوبة في أفراد المجتمع. أما حجر الأساس للشرف الذي تستطيع أن تناله أية مجموعة من المؤسسات السياسية فإنه يتكون في أحد أجزائه من درجة تشجيع هذه المؤسسات للتقدم العقلي العام للمجتمع، ويتكون في جزئه الآخر من درجة الكمال الذي بلغته تلك المؤسسات في تنظيم مستوى الجدارة العقلية والأخلاقية والفكرية السائدة. وأفضل وجه تحقق به الحكومة مثل هذه الأهداف هو توفيرها الإمكانية لكل فرد لإنماء ملكاته، وعلى أساس ذلك فإن المحافظة الشديدة على حرية الفكر وحرية العمل هي أنفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من الواجبات وأهم ما تحدده لنفسها من الأهداف. ولكن أي نمط من الحكومات يمكن أن يحقق هذه الأهداف؟

يتمسك ميل من الناحية المبدئية بنمط الحكم الشعبي الذي تكون فيه المؤسسات الأكثر من غيرها شعبية مفتوحة للجميع وليس للبعض حتى لو كان هذا البعض يمثل الأكثرية. وهو لا يخفي خشيته من إرادة الأكثرية لأنه يخشى من طغيان الأكثرية، والفكر السياسي كثيراً ما تحدث عن (استبداد الأكثرية) واعتبره أحد الشرور التي يجب على المجتمع أن يكون حذراً منها. ومن هنا ينطلق ميل

في دحضه للمبادئ المميزة للحكم الديمقراطي بقدر ما يعتمد هذا الحكم على الأكثرية. وهو يشير إلى وجود رأيين مختلفين اختلافاً كلياً حول معنى الديمقراطية، ففكرة الديمقراطية النقية وفقاً لتعريفها هي حكم الشعب كله بواسطة الشعب كله ممثلاً تمثيلاً متساوياً، أما الديمقراطية كما تُفهم عامة وكما تُمارس الآن، فهي حكم الشعب كله بواسطة مجرد أكثرية منه ممثلة تمثيلاً شاملاً، ومعنى الديمقراطية حسب الرأي الأول مرادف لمعنى المساواة بين جميع المواطنين، أما معنى الديمقراطية حسب الرأي الثاني فهو حكومة امتياز لمصلحة الأكثرية العددية التي تملك وحدها عملياً كل صوت في الدولة. إن حكم الأكثرية في رأي ميل بعيد عن المساواة، فبينما يحكم قسم من الشعب سائر الشعب فسيكون قسم من الشعب محروماً من حصته الحقيقية والمتساوية في النفوذ، وليس هذا مناقضاً للحكم العادل فحسب، بل وإنه مناقض أيضاً وفي الدرجة الأولى لمبدأ الديمقراطية التي تمثل المساواة منطلقها وأساسها. ويؤكد ميل أن الأكثرية صفة يمكن أن يتحلها جمهور معين، فهذا الجمهور في أمريكا هو سكانها البيض، وهو في بريطانيا الطبقة الوسطى على الأغلب، ولكنهم دائماً كتلة، أي الوسط المتكامل أو الجماعي، ولا يمنع أن تكون هذه الكتلة متمثلة في حزب، وفي مثل هذه الحالة لن يعدو الحزب أن يكون التجسيد الفعلي لاستبداد الأكثرية. ويشير ميل في كتابه (بحث في الحكومة التمثيلية) إلى أن الاقتراع بالأكثرية من شأنه أن يحرم النخبة المثقفة من التمثيل داخل البرلمان، في حين أنه يؤكد على ضرورة أن يكون لهذه النخبة ممثلها داخل البرلمان، ويرى أن هذه الأقلية إذا لم تنهياً لها فرصة إرسال ممثلها إلى البرلمان فذلك يرجع إلى السياسة الحزبية.

وبقى ميل يبحث عن الطريقة التي بموجبها تضمن الأقلية حقوقها الانتخابية بقدر ما تستطيع أن تضمن تجاوزاً للأحزاب ليتم تمثيل الأفراد لا الأحزاب، وبقدر ما تستطيع أن تضمن توفر المؤهلات العلمية المرغوب توفرها في الممثلين داخل البرلمان. وهو ينتقد الديمقراطية بسبب ما تنتهي إليه من تغليب الاعتبارات الحزبية على اعتبارات الكفاءة عند التعيين للمناصب الإدارية، وبذلك تُحرم الأقلية النخبة من ممارسة دورها الفعال في المجتمع، وتصدق هذه الحقيقة أول ما تصدق في رأي ميل بالنسبة لتعيين رئيس الوزراء، فالبرلمان هو الذي يقرر في الواقع من هو الشخص الذي يكون رئيساً للوزراء، أو الأشخاص (شخصان أو ثلاثة) الذين يجب أن ينتقى من بينهم رئيس الوزراء. وفي هذا الأجراء اعتراف من البرلمان بحقيقة أن شخصاً معيناً هو مرشح الحزب الذي تتطلب سياسته



العامة تأييد البرلمان، أما في الحقيقة والواقع، فإن كل ما يقرره البرلمان في هذا الصدد هو أي الحزبين، أو على الأكثر أي الأحزاب الثلاثة يزود السلطة التنفيذية بالرجال، ومن ثم فإن الحزب نفسه هو الذي يقرر من هو أكثر أعضائه جدارة برئاسة الحكومة. كل هذه السلبات التي تقترن بها الديمقراطية كما رأى المفكر الليبرالي جون ستيوارت ميل، دفعته إلى الشك في القيمة المطلقة للحرية الفردية التي تشكل القاعدة الثابتة بالنسبة للديمقراطية. ولعل ذلك ما يفسر ابتعاده التدريجي عن مشايعة المعتقدات الليبرالية المطلقة ليؤمن بأن الحرية الاقتصادية لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة ليصبح بهذا الشكل أقل عداءً للاشتراكية كلما أمتد به العمر.



## الباب الثالث

### الفكر السياسي الاشتراكي الغربي الحديث

اقترن التقدم الذي حققه الغرب في المضمار الاقتصادي في القرن التاسع عشر بهيمنة الطبقة البرجوازية في جميع المجالات على حساب الطبقات الأخرى، وهو ما حدث في الواقع على حساب الطبقة الأرستقراطية أساسا. أما الطبقات الشعبية فالملاحظ بصورة عامة أن الثورة البرجوازية على الرغم من أنها بدأت بالتلويح لها بشعارات جذابة، فقد انتهت إلى إخضاع هذه الطبقات للاستغلال لأن الليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية رأت في العامل مجرد آلة في ماكينة، وانبثقت المشكلة الاجتماعية عن هذه الرؤية الليبرالية. وعبرت هذه المشكلة في جوهرها عن أزمت متعددة ومتنوعة، أزمة مادية رسمت صورة بشعة للاستغلال الذي كان يعاني منه العمال وهم يعملون في ظل شروط شنيعة وظروف صحية بالغة الرداءة ولا يحصلون إلا على أجور زهيدة، وأزمة أخلاقية نتيجة عزلة العامل وغربته عن كل شيء، وأزمة سياسية نتيجة انتزاع كل حق وفرصة للعمال في ممارسة دورهم السياسي، حيث يقوم الاقتراع العام على قاعدة الملكية المالية العالية بما يجعل البرجوازية والأرستقراطية الطبقتان الوحيدتان القادرتان على امتلاك حق الترشيح والانتخاب.

غير أن المراحل المتأخرة في القرن التاسع عشر شهدت بعض التطورات على المستوى السياسي، حيث توسع حق الاقتراع قليلا على الرغم من بقائه محدداً حتى انتهى الأمر أخيرا إلى الأخذ بمبدأ الاقتراع العام الذي سمح للطبقات العمالية والفلاحية بالمساهمة في الحياة السياسية. وتميز القرن التاسع عشر على المستوى الثقافي بتعمق الحياة الفكرية بالقياس إلى القرون السابقة عليه، حيث قامت ثورة شاملة وكبرى في ميدان الفكر موجهة ضد الأنساق التقليدية للفكر السياسي والاقتصادي، ورافق ذلك هجوم على كثير من المعتقدات

والقيم والنظم التي كانت تعد محصنة ومنيعة على كل نقد حتى ذلك الحين. وستدمغ هذه الخصائص جميعاً القرن التاسع عشر بطابعها لتجعل منه قرناً مشوباً بالتوتر والاضطراب، وهو ما دل على تحفز القوى الاجتماعية الشعبية وتطلعها لتحسين ظروفها المادية مما تسبب في توتر الواقع الليبرالي واضطرابه على الرغم من استمراره وهيمته على حياة المجتمعات الغربية. ويعبر توتر الواقع الليبرالي واضطرابه عن احتضانه أيضاً لأفكار لا تنسجم مع جوهره الحقيقي، لا بل تتعارض مع هذا الجوهر تماماً، فإذا كان الواقع الليبرالي يقوم بدلالة اعتماد الفرد كوحدة أساسية، وعدّ النشاط الفردي الخاص هو النشاط الحاسم، فقد شهد القرن التاسع عشر أفكاراً أخرى مختلفة ترفض كل ذلك وتعدّ المجتمع هو الوحدة الأساسية والنشاط العام هو النشاط الحاسم، لذلك فإن جانباً من توتر الواقع الليبرالي واضطرابه يعود إلى الصراع بين الأفكار الليبرالية الخاصة بهذا القرن والأفكار الجديدة وهو صراع تزداد حدته كلما ازدادت حدة الصراع الاجتماعي. وسنحاول في هذا الباب متابعة الفكر السياسي الغربي في اتجاهاته الاجتماعية التي احتضنها القرن التاسع عشر في تنوعها وتعارضها وصراعها في فصلين أساسيين سيكون الفصل الأول منهما مكرساً لمتابعة النزعة الاجتماعية في صورتها الكليانية/الشمولية/التوتاليتارية التي عبر عنها هيجل والاشتراكية الغربية الرائدة التي عبرت عنها الاشتراكية الخيالية/الطوباوية، بينما سيكون الفصل الثاني مكرساً لمتابعة الأفكار الاجتماعية الاشتراكية الغربية في مرحلتها المتقدمة بعدما اتخذت طابع النظرية على يد ماركس وبعض الاشتراكيين الإصلاحيين الغربيين.

## الفصل الأول

### النزعة الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة

#### المبحث الأول

#### هيجل والكليانية السياسية الغربية

قد يبدو لأول وهلة أنه ليس هنالك ما يجمع بين النزعتين الكليانية/الشمولية والاشتراكية الغربية الرائدة، ولكن واقع الحال يشير إلى وجود نقطة مشتركة بينهما هي انطلاقهما من المجتمع خلافا للبرالية التي كان الفرد وما يزال نقطة انطلاقها. حيث تنطوي النزعة الكليانية على جهد يرمي بشكل أولي وأساس إلى إزالة التمييز بين الفردي والعام لصالح الثاني على حساب الأول عبر إزالة الوسيط القائم بين العام والفردي والمتمثل في المجتمع المدني بوصفه الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام باستمرار سواء عن طريق التسويات أو التوترات، لتفقد إزالة هذا الوسيط ويشكل حتمي إلى إزالة أو محو مقولتي الخاص والعام سواء بتحقيق الاندماج والتماهي بين الفرد والمجتمع أو بين المجتمع والدولة. وسنحاول في هذا المبحث متابعة الكليانية بمعناها هذا لدى واحد من أكثر المفكرين الغربيين شهرة وهو الألماني هيجل ليس لأنه المفكر الوحيد المعبر عن النزعة الكليانية، حيث يوجد مفكرون آخرون يعبرون عنها، ولكن بوصفه أبرز ممثلها في الغرب وأشهرهم.

لم تتميز حياة (جورج ولهم فريدريك هيجل 1770-1831م) بأحداث بارزة، فقد كان في شبابه ميالاً للنزعة الصوفية، وبعد انتهاء دراسته عمل في تعليم الفلسفة كمعلم خاص حتى مماته. كان هيجل في شبابه يزدري دولته بروسيا بسبب خضوعها لهيمنة الأمراء الإقطاعيين ويعجب بـ (نابليون) إلى حد أنه ابتهج بالنصر الذي حققه على بروسيا، ولكنه أصبح في أواخر حياته وطنياً موالياً للدولة البروسية بل وأحد أصحاب المبادرات الجادة لتقويتها ورفع شأنها.

## أولاً: طبيعة الدولة عند هيجل:

يتميز المجتمع المدني عند هيجل بهيمنة الشقاق والتنازع على علاقات أفراد وجماعاته المتعارضة لما يسوده ويهيمن عليه من المصالح الفردية في حين أن الصالح العام لم يكن قائماً إلا من وراء ظهر الفرد أو من بعده. وقد كان هيجل يرى أن العقل يظل مجرداً لا سلطان له على الواقع الموضوعي طالما أن الأشياء في حد ذاتها بمنأى عن قدرته، ولكي يؤكد العقل سلطانه وسطوته على الأشياء فإنه يقترح استعادة الوحدة الكلية المفقودة كشرط لازم لتجاوز الواقع التاريخي القائم والمتسم بالشقاق والتنازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة مما تترتب عليه نتيجة واحدة هي تمسك هيجل ومنذ بدايات حياته الفكرية بالرأي القائل بأن النظام القائم على الشقاق والتنازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة ينبغي أن يحل محله نظام شمولي حقيقي يتجسد في مجتمع تمتزج فيه كل المصالح الخاصة والفردية وتتكامل وتندمج في كل واحد. ويشير هيجل في هذا الخصوص إلى التعارض بين النظام الإقطاعي السابق بنزعه الاجتماعية والنظام الرأسمالي الجديد الذي أعقبه بنزعه الفردية، حيث استطاع النظام الإقطاعي بمعناه الصحيح دمج كل المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مجتمعية مشتركة حقيقية لم تكن فيها حرية الفرد ولا الجماعة متعارضة مع حرية الكل. أما في العصر الحديث الذي بدأ يسوده النظام الرأسمالي، فقد تسببت الملكية الخاصة ذات الطبيعة الحصرية والفردية في عزل للحاجات الخاصة بعضها عن بعض تماماً. إن الناس قد يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله معتقدين أو زاعمين وجود وحدة يندمج فيها الكل، غير أن هذا الشمول ليس إلا وهما قانونياً مجرداً لأن واقع الحال على حد قول هيجل يشير إلى أن الملكية الخاصة تظل محصورة في من يحوز عليها وخاصة به دون غيره مما يجعل منها شيئاً منعزلاً لا تربطه علاقة بالكل. وعليه فإن الوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية الفرية الخاصة هي وحدة مصطنعة يحققها نظام قانوني يُطبَّق على نحو شمولي ويحوّل الدولة والمجتمع إلى مؤسستين مكرستين لخدمة المصالح الخاصة، والدولة التي تسيطر فيها وعليها المصالح الخاصة المتعارضة في كل الميادين لا يصح أن تسمى مجتمعاً مشتركاً بالمعنى الصحيح، فضلاً عن أن الصراع لاستغلال سلطة الدولة لخدمة الملكية الخاصة يؤدي إلى تحلل الدولة ويجلب لسلطتها الدمار على حد قوله.

لقد مضى هيجل في نقده لبنية المجتمع الحديث وتركيبته في هذه المرحلة إلى حد وصل فيه إلى استبصار الطريقة التي رآها مناسبة وصالحة لتجنب الخلط بين الدولة والمصالح الخاصة من جهة، ولجعل هذه الدولة من جهة ثانية كياناً مستقلاً يعلو على الأفراد الذين لن يملكوا إزاءه في هذه الحالة لا حرية القبول ولا الرفض. ويعلن هيجل في كتابه (أصول فلسفة الحق) عن رفضه لنظرية العقد الاجتماعي لأن من الخطأ في نظره القول إن لدى الناس حرية الانفصال أو عدم الانفصال عن الدولة، والأصح هو القول إن من الضروري على نحو مطلق أن يوجد كل شخص في دولة، ويرجع التقدم الهائل للدولة الرأسمالية الحديثة قياساً بالدولة الإقطاعية السابقة إلى أن الأولى تُعدُّ غاية في حد ذاتها وليس في وسع أي شخص أن يتخذ بشأنها تدابير خاصة لأنها تمتلك سلطة قوة مطلقة وسياناً عندها أن يوجد الفرد أو لا يوجد. ويرسم هيجل مساراً للتطور التاريخي تكون بدايته تجتمع الأفراد تجمعاً واعياً لتنظيم نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل بحيث تكون هذه المرحلة الخطوة الأولى نحو الاشتراكية في الحياة الاجتماعية، وتختلف أشكال المجتمع أو الارتباط المجتمعي باختلاف درجات التكامل التي تم بلوغها فيها، وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم تأتي بعدها النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون وأخيراً الدولة.

ويعرض هيجل هنا ثلاثة أنواع مختلفة من أنظمة الحكم التي ترتبط بطبيعتها بطبيعة المجتمعات التي تحكمها وتعتمد عليها، ويمثل كل نظام منها مرحلة متقدمة بالنسبة إلى سابقه بقدر تعلق الأمر بانجاز مهمة التغلب على التعارضات الناتجة عن اللامساواة وهذه الأنظمة هي:

- النظام الأول للحكم: ويتميز بطبيعته الفوضوية لأن ما يحكمه هو المجموع الأعمى اللاواعي للحاجات وطرق إشباعها، إلا أن المجتمع لا بد أن يسيطر على مصيره اللاواعي الأعمى هذا وإن كانت هذه السيطرة ستبقى ناقصة طالما أن ما يسود هو الفوضى العامة في المصالح.
- النظام الثاني للحكم: ويتميز بطبيعته العادلة لأن ما يحكمه هو تحقيق التوازن بين التناقضات والعداوات القائمة في نطاق علاقات الملكية السائدة، ولكن مبدأ الحرية لن يتحقق في ظل هذا النظام لأن الحكومة لا تستطيع التخلص من النزاعات القائمة بين المصالح الخاصة.
- النظام الثالث للحكم: ولا يذكر هيجل عنه شيئاً، ولكنه يفترض قيامه على

الانضباط شبه العسكري ليفضي به بحثه عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية إلى مجتمع يحكمه نظام من أشد أنواع أنظمة الحكم صرامة لأن الدولة تكون فيه القوة الوحيدة القادرة على ضمان وحدة المجتمع وتماسكه وسلامته، أو أنها تبدو بوصفها لحظة كل خاضع للتفكير.

إن الوحدة الحقيقية بين المصالح الفردية والمصالح العامة التي آمن بها هيجل وتشبث بتحقيقها بوصفها الهدف الوحيد للدولة، تنتهي به إلى الدعوة لإقامة دولة تسلطية تقمع العداوات المتزايدة في المجتمع الذي تسوده النزعة الفردية، وهو لا يُشترط قيام هذه الدولة على قناعة وموافقة الناس الذين يفترض أن عليهم الاكتفاء بطاعتها والخضوع لها. ويعكس الوصف الذي يقدمه هيجل لأنظمة الحكم ومراحل تنابعها في هذه الدولة، المراحل التطورية للانتقال من نظام حكم ليبرالي إلى نظام حكم تسلطي، وينطوي هذا الوصف على نقد ضمني للمجتمع الليبرالي الذي تتولد عنه حتما وبالضرورة دولة تسلطية طالما أنها ستبدو بوصفها قوة عسكرية، ويكون الطغيان شرطاً ضرورياً لهذه الدولة ولو مؤقتاً بوصفه منقذها لذلك فهو ضروري في التاريخ ولكنه لا يمثل سوى لحظة قصيرة فيه لأن دوره يقتصر على تحقيق اندماج الذات الفردية في الكل. وعليه، فإن الطغيان تربية على الطاعة، ولكنه لا يفرض نفسه تعسفاً لأن مبرره هو ضرورته التاريخية الآنية، وعندما تتحقق الإرادة العامة تزول ضرورة الطغيان ويكون مصير الطاغية والطغيان هو الزوال. وعلى هذا الأساس يهاجم هيجل نظرية (القانون الطبيعي) لأنها تبرر في رأيه كل الاتجاهات الخطرة الهادفة إلى إخضاع الدولة للمصالح المتعارضة لمجتمع النزعة الفردية الرأسمالي، ويهاجم أيضاً نظرية (العقد الاجتماعي) لأنها لا تدرك أن من المستحيل أن يكون الصالح العام مستمداً من إرادة أفراد متنافسين ومتنازعين.

## ثانياً: طبيعة نظام الحكم عند هيجل

يحدد هيجل طبيعة نظام الحكم الذي يجب أن تعتمد عليه الدولة لتضمن أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل استناداً إلى معيار أساس هو قدرة هذا النظام على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل الذي تمثله الدولة وتحميه وهو تصور يتعارض تماماً مع التصور النفعي أو الفردي للدولة. ويعلن هيجل تأسيساً على ذلك، تفضيله لنظام الحكم الذي يتحد فيه الفرد مع الآخرين اتحاداً حراً واعياً في إطار جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحقيقية، ويجد في



النظام الملكي الوراثي تعبيراً صادقاً عن هذا النوع من أنواع أنظمة الحكم لأن شخص الملك يمثل الكل الذي ارتفع فوق مستوى المصالح كلها، ولما كان هذا الملك ملكاً بالميلاد فإنه يحكم بالطبيعة دون أن يتأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع لأنه يرتفع فوق كل ما هو جزئي ومشروط ويرتفع عنه، ويقدر ما تتجسد الحرية في هذا الملك فإنه سيكون قادراً على أن يتخذ من (أناه) الخالص مصدراً لكل أفعاله ويقرر طبيعة تلك الأفعال وغاياتها تبعاً لهذا الأنا. ويرجع تفضيل هيجل لنظام الحكم الملكي الوراثي إلى جملة من الأسباب هي:

- 1 - واقع النظام الملكي البروسي المطلق.
- 2 - قدرة النظام الملكي الوراثي على أن يكون استمراراً حقيقياً لنظام نابليون الذي يُكن له بالغ التقدير.
- 3 - طبيعية منطقته الجدلي المستوحى من جدل أرسطو بشأن توالى الأنظمة السياسية والذي يفيد بأن الاستبداد كأطروحة يستدعى وجود الديمقراطية كأطروحة مضادة، وتتولد من الصراع بين هاتين الأطروحتين المتعارضتين الملكية الوراثية بوصفها ناتجا مركبا يحتوى على أفضل ما في النظامين.
- 4 - قدرة النظام الملكي الوراثي على أن يكون رد فعل إيجابي على سلبات نظام الحكم الجمهوري الذي يضع الفرد في المقام الأول ويخلط المجتمع المدني بالدولة.
- 5 - قدرة النظام الملكي الوراثي على تجسيد صورة الرجل العظيم التي كان هيجل متعلقاً بها لأنه يوكل إلى الدولة مهمة مركزية تتمثل بتجاوز فوضى الإيرادات الخاصة والمنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني لتكون الدولة لديه المرادف الطبيعي للكلية. لذلك يرفض هيجل قبول نظرية العقد الاجتماعي كتفسير لأصل الدولة لأنها تفترض تأثير الإرادة العامة في الأفراد المنعزلين قبل دخولهم في الدولة في حين أن الإرادة العامة لا تظهر إلا بعد عملية طويلة تبلغ قمتها في التسوية النهائية للعداوات الاجتماعية لأن هذه الإرادة العامة نتيجة للدولة وليست سبباً لها. ويرجع أصل الدولة عند هيجل إلى (قوة خارجية) تجبر الأفراد رغماً عن إرادتهم على تكوين الدولة والانتماء إليها وهذه القوة هي قوة عمل الرجال العظام التي تعمل على تحويل الشعب إلى أمة وبالذات إلى دولة. ويرجع إعجاب هيجل المفرط بنابليون إلى اعتقاده بأن عبقريته تكمن في قدرته على أن يجعل من الأمة

الفرنسية المنصهرة في بوتقة الثورة دولة، وربما الدولة الحديثة الأولى. إن الملك الوراثي، وعبر نظام الملكية الوراثية، يمثل بالنسبة لهيجل رجلاً عظيماً لأنه هو الذي يخلق الدولة ويضمن استمراريتها مما يفسر حماسه لشكل الحكم الملكي الوراثي وهو حماس سويتجلى بوضوح أكثر في رفضه لكل أنواع أنظمة الحكم الأخرى لاسيما الديمقراطية.

لقد سعى هيجل إلى جعل الدولة التسلطية بديلاً عن الدولة الليبرالية التي يتميز بها المجتمع المدني، فكان من الطبيعي أن يُعارض الديمقراطية التي تمثل الوجه السياسي للمجتمع المدني الليبرالي انطلاقاً من اعتبارات عملية لاسيما حماسه للدولة البروسية. وتبدو الديمقراطية في نظر هيجل متسمة بالمثالب التي عانت منها ديمقراطية دولة المدينة الإغريقية التي كان على الفرد فيها أن يستسلم للأغلبية ذات الطبيعة العارضة أو المؤقتة مما يعني عجز هذه الديمقراطية عن تجسيد الوحدة النهائية بين الفرد والكل. ويرجع تميّز دولة المدينة اليونانية بالطبيعة الديمقراطية في رأيه إلى أنها كانت تتألف من مواطنين غير واعين بفرديتهم الأساسية لأن المجتمع المؤلف من أفراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي مما يجعل أي اعتراف بالحرية الفردية هدماً للديمقراطية القديمة. ويذهب هيجل إلى أن الديمقراطية بعد ظهور المجتمع المدني المميز بهيمنة النزعة الفردية، لم تعد تملك أسباب وجودها إذ جرى تجاوزها لأنها معرضة في العالم الحديث لأن تكون انحلالاً كاملاً للدولة في المصالح الخاصة. ويتحكم في موقف هيجل المعارض للديمقراطية موقفه السلبي من الشعب الذي يمثل ركيزتها الأساسية، فهو يميز بين تحديده للشعب وموقفه منه، إن الشعب لا يتألف من مجموعة من (الأفراد-الذرات) ولكنه كيان عضوي يكون الأفراد بمثابة أعضاء فيه. وهو ينظر إلى الشعب نظرة ايجابية بقدر ما أنه يمثل كلا أخلاقياً وتنظيماً روحياً يتجاوز الفرد المعزول الذي لا يستطيع أن يحقق نفسه فعلاً في إطار فرديته، ولكنه ينظر إليه نظرة سلبية بقدر تعلق الأمر بفكرة السيادة الشعبية لأن تعبير سيادة الشعب يبدو في نظره تعبيراً مجرداً من المعنى وأمرًا غير مجد وربما خطير. إن الشعب لا يلعب عند هيجل أي دور في تكوين الدولة أو نشاطها السياسي، ويعبّر مثل هذا الموقف عنده عن نوع من الخشية من الحركات الثورية خصوصاً إذا ما تذكرنا أنه دعا إلى الإصلاح لتجنب حدوث ثورة كاملة كالثورة الفرنسية ورأى أن تقوية البرلمان تؤدي وبمرور الوقت إلى إطلاق القوة المرعبة للشعب. لقد أكد هيجل أن الشعب هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما

يريد وتكون مواقفه وسلوكياته فطرية وخالية من العقل بقدر ما هي عنيفة وفضيعة، وربما لذلك كان يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية، ولا شك أن موقفه هذا من الشعب كاف لتفسير موقفه المعارض للديمقراطية التي لا تعنى إلا حكم الشعب. ونخلص مما تقدم إلى أن هيجل باعتماده في فلسفته على مبدأ الكلية انتهى إلى تمجيد الدولة بوصفها التجسيد الكامل والفعلي لهذه الكلية ومن ثم الإقرار لهذه الدولة بالهيمنة الكاملة على الأفراد كبديل لحالة فوضى الإيرادات الفردية المنعزلة، ودولة بهذه الخصائص والوظائف لا تتطابق في طبيعتها ونوع نظام الحكم فيها إلا من الدولة الملكية الوراثية ولا شيء آخر سواها.

## المبحث الثاني

### الاشتراكية الغربية الرائدة

لم يخفف التقدم الذي حققه النظام الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر من حالة البؤس التي ترتبت عليه، ولم يكن مفكرو هذا القرن بغفلة عن ذلك، لكنهم كانوا بالمقابل على قناعة بأن الليبرالية تحمل في أعماقها القدرة على معالجة هذه الحالة وتجاوزها. إلا أن هذا التجاوز لم يتحقق من الناحية الفعلية لتبقى حالة البؤس معضلة يضيق بها النظام الرأسمالي نفسه ويعجز عن حلها مما يمكن أن يفسر توجه الكثير من مفكري القرن التاسع عشر نحو نوع من الأفكار الاشتراكية. فقد ظهرت في هذا القرن الأفكار الاشتراكية التي كشفت عيوب النظام الرأسمالي وقدمت في الوقت نفسه مخططاً علنياً متكاملًا لتغييره إلى نظام آخر يقوم على أسس اقتصادية واجتماعية مختلفة كلياً، إلا أن قيمة هذه الأفكار لا تبدو واحدة، فبعضها يبدو مشوباً بالسذاجة التي من شأنها أن تدفع نحو المغامرة، وبعضها الآخر يبدو مغرقاً في المثالية. ولكن تلك الأفكار تبقى على الرغم من كل ذلك تحتل مركز الريادة والتمهيد لنمط آخر من الأفكار الاشتراكية الأكثر رصانة سيظهر بعدها. وسنحاول في هذا المبحث متابعة الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة التي ظهرت في صورة أفكار اشتراكية طوباوية/خيالية.

### أولاً: الأفكار الاشتراكية الطوباوية في فرنسا

يعد الفرنسيان (سان سيمون) و(شارل فوربييه) في مقدمة المفكرين الذين وضعوا أفكاراً اشتراكية طوباوية/خيالية، وأولهما هو الممثل الأول وربما الأكثر شهرة لهذه الأفكار. ولد (هنري كلود سان سيمون 1760-1825م) في باريس من

عائلة أرسقراطية، وجند نفسه إلى جانب الثوار في حرب الاستقلال الأمريكية، واشتهر طيلة مرحلة الثورة الفرنسية بوصفه من أنصار المساواة. وعبر سيمون عن أفكاره الاشتراكية ابتداء من عام 1802م، وبرز بعد عام 1815م بوصفه رئيس المدرسة الاشتراكية الطوباوية. يرى سان سيمون أن تطور العقل الإنساني هو القوة المحركة للتطور الاجتماعي، وعليه فإن تطور هذا العقل هو سبب استبدال نظام العبودية تاريخياً بالنظام الإقطاعي، وأن تحطم النظام الإقطاعي هو النتيجة الطبيعية لتطور العلوم الطبيعية والرياضية والفن والأخلاق. ولاشك أن معتقداته هذه منعت من تلمس أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ودورها في التطور التاريخي، إلا أنه لم يغفل تماماً أهمية هذه العوامل المادية ودورها، حيث رأى أن السياسة هي (علم الإنتاج)، وتتضمن هذه الإشارة، وبشكل من الأشكال، التأكيد على أهمية الاقتصاد بالنسبة للمؤسسات السياسية، وقال أيضاً بأن كل بنية اجتماعية تترك محلها لبنية جديدة عندما تتوقف الأولى عن أن تكون متطابقة مع حاجات الإنسان.

وصاغ سان سيمون أفكاره الاشتراكية ضمن هذا الإطار، حيث رأى أن الرأسمالية مؤقتة كما كان الحال بالنسبة إلى الإقطاع، وأكد بأن المجتمع بحاجة للبناء، فمن المناسب إذا وقبل كل شيء أن يعمل كل الناس وأن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم عمالاً مرتبطين بورشة كبيرة، وأن السلطة في النظام الصناعي ستكون في أيدي العلماء ورؤساء المشاريع في الوقت نفسه الذي يتم فيه جر الحرفيين إلى موضع القيادة. وينبغي في رأيه أن تلعب الطبقة الصناعية الدور الأول، وهو يقصد بالطبقة الصناعية كل المنتجين والمستثمرين وأرباب العمل والمزارعين وعمال الصناعة والمصرفيين والمثقفين الذين يعود إليهم الأمر في تنظيم المجتمع وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس عن طريق إزالة النبلاء والطفيليين وتطوير الإنتاج وتحقيق الرفاهية المادية والتعليم العام. إلا أن سان سيمون في كتابه (المسيحية الجديدة)، ذهب بأفكاره الاشتراكية إلى ما هو أبعد من ذلك جاعلاً من نفسه الناطق باسم الطبقة العاملة التي أعلن أن تحريرها هو الهدف النهائي لكل جهوده. واعتقد أيضاً بأن إدارة الأشياء ستحل محل إدارة الناس في النظام الاشتراكي، ومن ثم فلن تكون هناك في هذا النظام سلطة سياسية ولا إنسان مشاكس يقتضى العقاب لأن الإنسان يعيش في مجتمع يجعل من الإصلاح الاجتماعي هدفاً له مشيراً بذلك إلى قدرة المجتمع الاشتراكي على تحقيق الوحدة المعنوية والسياسية بفعل الجهد المميز للنخبة. وحاول أتباع سان

سيمون بعد وفاته، وتحديدًا فوريه، الاستفادة من الغلاف الديني والأخلاقي الذي قدم فيه أفكاره في كتابه (المسيحية الجديدة) ليجعلوا من اشتراكيته نظرية دينية. وسعى هؤلاء إلى تشكيل مدرسة خاصة بهم على غرار الكنيسة، ولكن هذه المحاولات كان يصيها الفشل بعد سنوات قليلة من قيامها.

يحتل (شارل فوريه 1772-1837م) مكاناً بارزاً في الفكر الاشتراكي الطوباوي، وهو من أسرة تجارية فرنسية لكنه أضاع ثروته والتحق بالخدمة العسكرية ثم عمل مندوباً تجارياً متجولاً وموظفاً في مخزن وأمين صندوق. ظهر كتاب فوريه الأول (نظريات الحركات الأربع ومصائر العامة) عام 1808م ويتحدث فيه عن الحركات الأربع المادية والعضوية والحيوانية والاجتماعية وكلها تخضع عنده للقانون العام نفسه والمتعلق بالتناسق والجذب والتوافق، وهو يعتقد أن مهمته الأساسية تتلخص في توسيع قانون الجذب ليشمل تطور المجتمع لأن الحركة في الطبيعة والمجتمع ليست بسيطة وإنما معقدة وربما مضاعفة. ويحتل نقد المجتمع الرأسمالي مكاناً مميزاً في نظرية فوريه، حيث أكد على الجوانب السلبية لهذا المجتمع سواء تمثلت بالفوضى الصناعية، أو الخداع والاضطهاد، أو إفقار الجمهور، أو البؤس المتولد في حضارة الوفرة، أو الأزمات الوفيرة التي هي التجلي الأوضح للمرض الاجتماعي والبرهان الساطع على أن النظام الرأسمالي يمثل العالم المقلوب أو الميكانيكية المعكوسة. وعلى أساس نظرية الجذب الانفعالي رسم فوريه صورة طوباوية/خيالية لتنظيم العمل الجماعي في المجتمع الذي يتطلع إليه، وهو يسمي وحدة الإنتاج في هذا المجتمع بـ (المُشْتَرَك) ويعدّها المعزوفة التي تتوافق فيها كل الانفعالات لأن كل عضو من أعضاء المشترك وبحكم إسهامه في العمل طبقاً لكفاءته وميوله، يتمكن من إشباع انفعال الحب لديه لأنه يغير عمله كل ساعتين، أما انفعال المنافسة الذي يتميز بخاصية سيئة في ظل نظام الحضارة فيُستخدم في ظل نظام المُشْتَرَك لرفع كمية الإنتاج الذي يحصل عليها المنسقون ويتولون توزيعها، ويشجع انفعال الاندفاع ازدهار العمل، وبالتعاون مع الانفعاليين الأولين سوف تُطرِد محفزات النوعية الرديئة التي تدفع الإنسان إلى العمل في ظل نظام الحضارة. ويعمل كل الناس في (المُشْتَرَك) حتى الرأسماليون الكبار، وفيه يكون كل الناس، بشكل من الأشكال، هم جميعهم الرأسماليون. ويوزع جزء من دخل مشاريع المُشْتَرَك بشكل أجور، ويوزع الجزء الآخر بشكل جوائز على أساس المعرفة المهنية والذكاء، ويوزع الجزء الثالث منه بشكل فائدة على رأس المال، ويجب أن يتم توزيع الدخل بين

العمل ورأس المال والذكاء طبقاً لنسبة محددة. لقد كان فورييه مقتنعاً أن بالإمكان العبور في الحال إلى النظام المجتمعي القائم على (المُشْتَرَك) بفعل توفر الأموال اللازمة لذلك مما يقتضي إقامة شركة مساهمة. وهو يتوجه إلى الناس الذين توجد تحت تصرفهم رؤوس أموال كبيرة ويتمتعون بنفوذ اجتماعي أو سياسي قوي لتحقيق هذا الهدف، ولكنه بقي لسنوات عديدة ينتظر عبثاً مجيء المساهمين. كان أتباع فورييه كثيرين لاسيما بين المثقفين الذين قام كثير منهم بمحاولات يائسة لوضع أفكار معلمهم موضع التنفيذ، لكنهم لم يوفقوا في سماعهم لا في فرنسا ولا في الولايات المتحدة الأمريكية.

### ثانياً: الأفكار الاشتراكية الطوباوية في إنجلترا

لقد كان تطور الرأسمالية في إنجلترا سريعاً بالقياس إلى الدول الأوروبية الأخرى، ولعل ذلك كان سبباً في أن تبلغ الأفكار الاشتراكية الطوباوية ذروتها هناك من خلال مفكرين أساسيين هما (وليم كودوين) و(روبرت أوين). لقد بدأ (وليم كودوين 1756-1836م) حياته قساً لكنه انتهى ملحداً بتأثير الفلاسفة الفرنسيين، وكانت وعود التقدم الاجتماعي التي قدمتها الثورة الفرنسية من العوامل الأساسية التي دفعته إلى وضع كتابه الشهير (مقالة حول العدالة السياسية وتأثيرها في الأخلاق والسعادة) المنشور عام 1793م والذي كرس الجزء الثامن منه لمتابعة الفلسفة السياسية وعالج فيه موضوع الملكية الاقتصادية الذي يتمتع بأهمية خاصة في تطور الأفكار الاشتراكية الطوباوية. وينطلق كودوين في معالجته لهذا الموضوع من مبدأ المنفعة ولكنه يستخدم هذا المبدأ بشكل يجعل مقدماته ونتائجه متعارضة مع ما ذهب إليه الفكر الليبرالي لأنه جمع فيه بين مبدأ المنفعة وفكرة وجوب خضوع المجتمع لمبدأ التعقل مؤكداً في هذا الشأن أن كل فرد يسير وراء مصلحته الشخصية ويبحث عن الحد الأعلى من السرور، لكن الناس أيضاً مخلوقات عاقلة تفهم جيداً ضرورة تطبيق مبدأ المنفعة بطريقة غير متحيزة بما يعني أن من حق كل واحد أن يطالب بالسرور بشرط ألا تكون سعاداته هذه سبباً في حرمان شخص آخر من سرور أعظم الأمر الذي يعني تطبيق مبدأ المنفعة طبقاً لمقتضيات العدالة التي هي المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه الأخلاق. وانطلاقاً من هذا يجند كودوين نفسه لنقد حق الملكية الاقتصادية الخاصة بمفهومه الشائع في زمانه لأن الشكل الشرعي الوحيد للملكية عنده هو ملكية الأشياء التي تنبعث منها مجموعة من المزايا والمسرات أكبر من مجموعة المزايا

والمسرات التي تنبعث من شكل آخر من ملكية هذه الأشياء، ولا تكون الملكية الاقتصادية الخاصة شرعية لديه إلا إذا كانت الأشياء قد توزعت بنسبة حاجات كل فرد، وتستوجب عنده العودة إلى النظام الطبيعي للأشياء إلغاء الملكية الخاصة. لذلك طالب بقيام مجتمع يستفيد فيه كل فرد من العمل المشترك بنسبة حاجاته، مثلما طالب أيضا بمجتمع بلا حكومة. ولكن كيف تتحقق مثل هذه الأهداف؟ إن كودوين يرفض تحقيقها بالثورة العنيفة أو بأي شكل من أشكال الإكراه الذي يمارس على الأفراد للحصول على المزيد من المساواة لأن كل أكراه هو في رأيه شكل من أشكال الشر الذي يتناقض مع مبدأ المنفعة. وبذلك فإن كل ما كان يدعو إليه هو تغيير الأخلاق تدريجياً لأن من شأن ذلك في اعتقاده أن يدفع بالأثرياء إلى التخلي بشكل إرادي عما يملكونه من أموال زائدة.

ومن جانب آخر حاول (روبرت أوين 1771-1858م) أن يضع نظرية اشتراكية عامة للتطور الاجتماعي مركزاً اهتمامه في هذا الخصوص على تحسين أخلاق الفرد ليبقى أوين بذلك مخلصاً للتقليد النفعي الذي شاع في القرن الثامن عشر وكان كودوين أحد مثليه. ويربط أوين بين الإصلاح الأخلاقي وتحولات النظام الاقتصادي، وكتبه الأساسية المكرسة لهذا الموضوع بالدرجة الأساسية هي (نظرة جديدة حول المجتمع أو مقالة حول مبدأ تكوين الخلق الإنساني) و(العالم الأخلاقي الجديد) والتي يؤكد فيها أن الفرد نتاج للبيئة التي يعيش فيها لذلك فإن أي إصلاح له يجب أن يبدأ بتغيير هذه البيئة. ويدعو أوين لقيادة المجتمع نحو حالة من التجانس التام بالأخذ بسياسة فعالة لتحسين شروط حياة الإنسان التي تشكل بيئته، وقوام هذه السياسة هو علم الأخلاق الذي يتلخص بمبدأه الأساس في أن الناس لهم مصلحة في الاتحاد والتعاون في العمل وهو ما كان أوين يسعى إليه بشكل عملي لأنه كان رجل عمل أكثر مما كان رجل نظرية. فقد أصبح أوين في سن الخامسة والعشرين وبجهد الخالص واحداً من أكبر النساجين في إنجلترا، ثم أدار مصنعاً يضم أكثر من ألفي عامل. ومنذ أن أمتلك السلطة داخل هذا المصنع بدأ العمل لتحقيق الإصلاح الأخلاقي، فنجح في القضاء على ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية التي كانت شائعة بين العمال، ونظم بيع المواد الغذائية لعماله بسعر الجملة لتخليصهم من استغلال التجار الصغار، وعمل ضد السرقة داخل المصنع عن طريق نوع من التوجيه الذهني لينجح في النهاية في أن يحظى بثقة عماله عن طريق الإبقاء على أجورهم أثناء توقف العمل لمدة أربعة أشهر. إلا أن المساهمين معه في هذا المصنع لم يقتنعوا

بالفائدة التي تترتب على هذه الجهود فعملوا على تصفية المشروع ليقوم أوين بتأسيس شركة جديدة مكرسة لخلق مصنع نموذجي، وأسهم في الوقت نفسه في حملة لتوفير الضمانات اللازمة لعمل الأطفال. واتجه لاحقاً إلى التفكير في تغيير البيئة الاقتصادية تغييراً جذرياً، وتنظيم الإنتاج التعاوني على أساس الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج. وإذا اعتقد أوين أن الملكية الخاصة هي مصدر الأناية في حياة الناس، فقد حددت لخطته مدة زمنية معينة يحصل الأفراد فيها على العقلية الجماعية تمهيداً لإزالة هذه الملكية، ويبدأ تطبيق هذا النظام على العمال العاطلين أولاً بأن يتم تجميعهم في قرى تعاونية تضم كل قرية منها قرابة 1200 فرد وتم داخلها ممارسة الزراعة والعمل الصناعي في الوقت نفسه. غير أن أوين فشل في تطبيق مشروعه هذا في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، فقرر معالجة الأمر بطريقة أخرى، فتوجه إلى عمال المعامل الرأسمالية واقترح عليهم تأسيس تعاونيات استهلاكية طبقاً لصيغة خاصة. وإذا كانت هذه الحركة التعاونية قد حققت في البداية نجاحاً كبيراً، فإنها سرعان ما تصدعت لأن التعاونيين لم ترتقوا بأخلاقهم إلى مستوى المبادئ التي وضعها أوين في التخلي عن مصالحهم الذاتية الآنية، دون أن يُثني فشله الآخر هذا عن العمل من أجل مشاريع أخرى في إطار التصور الاشتراكي التعاوني.

### ثالثاً: الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا

ولدت الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا في مرحلة كان فيها النظام الرأسمالي الحديث ما زال قيد التكوين، وتقترب هذه الأفكار إلى حد كبير من الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي ظهرت في فرنسا قبل نصف قرن من ظهورها في ألمانيا، غير أن الأفكار الاشتراكية الطوباوية الألمانية تميزت عن مثلتها الفرنسية بطابع أيديولوجي واضح وعميق. ويرتبط تكوين الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا بتطور اليسار الهيجلي الذي عبّر عن تطلع البرجوازية الألمانية من خلال الليبرالية لكنه واجه فيما بعد، ولو في جزء منه، مهمة التحول عن الليبرالية إلى الاشتراكية، وتظهر هذه الأفكار بشكل خاص عند كل من لودفيغ فويرباخ وموسس هس.

ترتبط أصول الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا بنقد اليسار الهيجلي للفكر الديني الذي قدمه بوجه خاص (لودفيغ فويرباخ 1804-1872م) لاسيما في نظريته عن الاستلاب الديني في كتابه (جوهر المسيحية). وقد استخلص فويرباخ



من نقده للفكر الديني مذهباً اجتماعياً أوضح فيه أن العيب الأساس في الدين هو أنه يقود الإنسان إلى أن يجعل أفضل ما فيه، وهو النوعيات الخاصة بالإنسان، غريبة عليه بقدر ما أنه يجعل هذه النوعيات خارجية ومستلبة من قبل قوة غيبية الأمر الذي يجعل من هذا الإنسان فرداً ضعيف الشأن وأنائياً ومعزولاً عن الجماعة وعن حياة النوع الإنساني التي هي الوحيدة التي تتطابق مع طبيعته الحقيقية. ويرى فويرباخ أن استعادة الإنسان لجوهره الذي استلبه منه الدين بهذا الشكل ليعيش في حياة جماعية، يتطلب تبديد التصور الديني وإعادة إدراج النوعيات الإنسانية في الإنسان بعد أن كانت القوة الغيبية الدينية قد استلبتها منه، فإذا تجدد الإنسان بهذا الشكل واتحد بالجماعة فسيخلص من الأناية التي هي مصدر عدم العدالة وعدم المساواة والبؤس في حياته. وانتهى فويرباخ في كتابه (مبادئ فلسفة المستقبل) إلى أن حدوث ذلك سيمنع الإنسان من التعلق بحب هذه القوة الغيبية بقدر ما سيجعل من حب الإنسانية قانون حياته. وقد تضمنت هذه الفلسفة المحاولة الأولى لإقامة مذهب اشتراكي انطلاقاً من نقد للنظام الرأسمالي يتخذ على المستوى الاقتصادي-الاجتماعي صورة نقد مركب لكل من استلاب قوة العمل الأجير في البضائع التي يُنتجها في النظام الرأسمالي من جهة، والفردية الناجمة عن أسلوب التملك القائم على الملكية الخاصة من جهة ثانية، وهو نقد أسسته هذه الفلسفة على نقدها للدين والاستلاب المرتبط به والناجم عنه والذي عدته عقبة أمام الحياة الاجتماعية بسبب الأناية والفردية التي يولدها. وبذلك فقد انعكس هدف القضاء على الاستلاب الديني لإقامة حياة جماعية تتطابق مع الطبيعة الحقيقية للإنسان في فلسفة فويرباخ في صورة اقتصادية اجتماعية تؤكد على ضرورة إلغاء المجتمع البرجوازي القائم على الفردية والأناية واستبداله بمجتمع اشتراكي.

أما (موسس هس 1812-1875م) فقد كان عضواً في مجموعة صغيرة تضم شباباً هيغلبيين سرعان ما تحولوا من الليبرالية إلى الاشتراكية، وبدأ هيس اعتباراً من عام 1841م وبتأثير الاشتراكية الفرنسية يعتقد بعجز الليبرالية عن حل القضية الأساسية التي تتمثل في نظره في القضية الاجتماعية، ويعلن بأن التحرر الكامل للإنسانية مهمة يختص بها عصره ولن يتم إنجازها عن طريق الإصلاح لا الديني ولا السياسي بل عن طريق الثورة الاجتماعية التي تحقق التحول الجذري للمجتمع، ولن تقوم هذه الثورة على النقد البسيط للواقع وإنما على النقد والنشاط الجذري الفعال. إلا أن المفهوم الاشتراكي الذي انتهى إليه هس في نقده

للمجتمع بقي غامضاً حاله في ذلك حال جميع الاشتراكيين الخياليين الذين طرحوا مسألة تحقيق الاشتراكية كشرط أساس دون أن يستطيعوا ملاحظة العلاقة بين الاشتراكية والقوى الاجتماعية الناشئة في إطار المجتمع الرأسمالي والناشطة فيه. وحدد هس بعد ذلك مفهومه الخاص للاشتراكية في مجموعة مقالات استوحت الجزء الأكبر من أفكارها من فويرباخ الذي كان يتمتع بتأثير كبير على المستوى الفكري، وانتهى هيس في هذه المقالات إلى التأكيد على ضرورة إلغاء الملكية الخاصة والتمنافس، واستبدال النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي الذي هو النظام الوحيد الذي يسمح بإزالة الأنانية وإقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أساس الحب. ونخلص من متابعة الأفكار الاشتراكية للرواد الأوائل إلى أن هذه الأفكار تكشف عن أبعاد مختلفة ومنازع متنوعة مما أكسبها في مجموعها نوعاً من الغنى الفكري، ولاشك أن الأفكار الاشتراكية اللاحقة، لاسيما الماركسية وما بعد الماركسية، ستفيد من هذا الغنى الفكري في إقامة منتظمات فكرية مترابطة ومتناسقة وهو ما سيوضحه الفصل القادم.

## الفصل الثاني

### الماركسية والاشتراكية الإصلاحية الغربية

#### المبحث الأول

##### الماركسية

عندما يراد وضع الماركسية في مكانها في تاريخ الفكر السياسي عامة والفكر السياسي الغربي الحديث خاصة تمهيدا لدراستها كواحد من التيارات الفكرية السياسية الغربية التي عرفها القرن التاسع عشر، فلا بد في هذا الخصوص من تحاشي منظورين خاطئين:

- المنظور الأول: ويرى في الماركسية منتظما فكريا وجد خارج الطرق التقليدية التي توجد بموجبها الثقافة والحضارة.

- المنظور الثاني: ويرى في الماركسية منتظما فكريا بعيداً عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الأوروبيتين.

ويكمن خطأ هذين المنظورين في أن الماركسية خضعت في وجودها، حالها في ذلك حال أي تيار فكري إنساني آخر، للظروف الموضوعية لبيئتها والتي تمثلت بالنسبة لها في ظروف تطور المجتمع الرأسمالي الغربي الحديث وما صاحبها من تغيير في واقع الطبقات الاجتماعية ووعيها العام، ومن ثم فإنها ليست تياراً فكرياً مقطوع الصلة بالآرث الحضاري الأوروبي لأنها استوحت أسسها من هذا الآرث ومصادره، حيث:

- استوحت أساسها المادي من النزعات المادية الأوروبية في القرن الثامن عشر

- واستوحت أساسها الجدلي من النزعات الجدلية الإغريقية القديمة التي كانت أساساً لجدل هيغل في القرن التاسع عشر

- واستوحت أساسها الاجتماعي-الاقتصادي الاشتراكي من الاشتراكية الخيالية الأوربية.

إلا أن كل ذلك لم يجعل من الماركسية تكرارا ولا اجترارا لما سبقها، حيث طبعت كل ما أخذته عن غيرها بمعطيات وصفية وتحليلية جديدة لم تكن مألوفا من قبل وفي مقدمها التناقض والصراع الطبقي. ويقدر ما كان الفهم والتفسير الماركسيين لهذه المعطيات الجديدة سبباً في ظهور الماركسية وتطورها في إطار الفكر السياسي الغربي في القرن الثامن عشر، فقد كانت مفاهيمها وتفسيراتها الأخرى سببا في ظهور تيارات فكرية أخرى أيضا في ذلك القرن جسدها المفكرون الاشتراكيون الإصلاحيون الغربيون الذين وجدوا لهم مكانا في الفكر الاشتراكي الغربي الحديث إلى جانب الماركسيين الذين حافظوا على الماركسية في أصولها التقليدية الأولى.

بعد (كارل ماركس 1818-1883م) المؤسس الفعلي للماركسية، والتأكيد على هذه الحقيقة ضروري من أجل تعيين مركز زميله فريدريك أنجلز في نشوئها، إذ كان الإسهام الأكبر لهذا الأخير مع ماركس مقتصر على ميدان العمل السياسي، أما إسهامه في ميدان العمل الفكري الذي أدى إلى نشوء الماركسية فقد كان ضئيلاً فلم يتجاوز تبسيط أفكار ماركس ومتابعة تطبيقاته المختلفة وهو ما يصح بشكل خاص على (جدل الطبيعة) أفضل كتب أنجلز. ولد ماركس في ألمانيا وأنهى فيها دراسته بالحصول على الدكتوراه عن أطروحته الجامعية (فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور). وبين اليمين الهيجلي الذي ظل مخلصاً لروح معلمه التي ساندت النظام القائم، واليسار الهيجلي الذي تمسك بتعاليم هيجل لكنه رفض نزعة الروحية وعارض أفكاره التي تضيء الشرعية على النظام القائم، اختار ماركس الانتماء إلى اليسار الهيجلي متبنياً في إطاره اتجاهاً راديكالياً ديمقراطياً اشتراكياً. وتوفرت لماركس مصادره الفكرية الأساسية الثلاثة: الفلسفة الألمانية والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والاقتصاد السياسي الانجليزي بجمعه بين القانون الجدلي (الديالكتيكي) لتطور العالم والتاريخ عند هيجل، ونظرية فويرباخ عن الاستلاب الديني ونزعة الإنسانية المادية، ونظرية هس عن الاستلاب الاقتصادي في النظام الرأسمالي، ونظرية الفوضويين برودون وباكونين عن إزالة الدولة، والنظريات الاشتراكية الفرنسية والانجليزية والألمانية، وهي المصادر التي مزجها جميعا في صياغة وتركيب جديدتين نتج عنها المتنظم الفكري الذي نعرفه اليوم تحت مسمى الفكر الماركسي.

وترك ماركس ألمانيا إلى باريس في عام 1843م بسبب المضايقات التي تعرض لها من الحكومة البروسية ليمارس الصحافة هناك ويتعرف على الكتاب والاشتراكيين الفرنسيين أمثال الاشتراكي الخيالي برودون والفوضوي الروسي باكونين الذي سيدخل معه لاحقاً في نزاع حاد ثم يبدأ صداقته مع أنجلز. وإثر مقالة عنيفة له في إحدى صحف المهاجرين الألمان طُرِدَ ماركس من باريس بناء على طلب من الحكومة البروسية فتوجه إلى بروكسل عام 1845م ليقوم في السنة نفسها بسفرة دراسية إلى إنجلترا مع أنجلز يتعرف فيها على الحركة العمالية الانجليزية وصحفها. وبعد أن أخذت الحركة العمالية في هذه المرحلة طابع الحركة الدولية أسس ماركس وأنجلز في بروكسل عام 1846م لجان المكاتب الشيوعية التابعة لجمعية (عصبة العادلين) السرية في لندن. وقد تحولت هذه العصبة في مؤتمرها المنعقد في لندن عام 1847م، والذي لم يحضره ماركس، لتصبح (عصبة الشيوعيين) بناء على اقتراح من أنجلز الذي اشترك مع ماركس في وضع النظام الخاص للعصبة الجديدة وبيانها الذي سينشر عام 1848م باسم (البيان الشيوعي) ويعد من أشهر النصوص الفكرية الماركسية والشيوعية. وشهدت لندن عام 1864م تنظيم اجتماع واسع مثل فيه ماركس العمال الألمان وولدت عنه (الأممية الشيوعية الأولى) التي سبق وأن وضع لها ماركس نظامها من قبل وأصبح الآن المنظر البارز لها والسياسي الأول فيها. وتسبب انتهت الحرب البروسية الفرنسية عام 1870م بخسارة فرنسا في اندلاع ثورة في باريس نشأت عنها كومونة (شعبية) باريس عام 1871م التي كانت أول محاولة لاستيلاء العمال على السلطة، وكان للأممية الشيوعية الأولى دورها الفاعل فيها وإن كانت هذه الأممية قد توقفت عام 1876م.

تضمنت أعمال ماركس الفكرية كتابه (نقد فلسفة الدولة عند هيجل)، و(مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة) المعروف بـ (مخطوطات 1848)، و(البيان الشيوعي) الذي حرره بالتعاون مع أنجلز ونشر في لندن عام 1848م، و(العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي) الذي كتبه بالتعاون مع أنجلز ونشر عام 1845م، و(الأيدولوجية الألمانية) الذي كتبه بالاشتراك مع أنجلز وهس عام 1846م، و(فلسفة البؤس) ونشر عام 1847م، و(الحرب الأهلية في فرنسا) ونشر عام 1849م، و(نقد الاقتصاد السياسي) ونشر عام 1859م، و(رأس المال) وبدأ بنشره عام 1867م، و(نقد برنامج كوتا) ونشر عام 1875م. وإذا ما كانت فلسفة هيجل ذات طبيعة مثالية، فإن فلسفة ماركس تتميز بطبيعتها المادية القائمة على

مقولة أساسية تفيد بأن الأشياء والظواهر تمثل واقعاً مادياً موضوعياً يوجد خارج الوعي وينعكس فيه. بيد أن فلسفة ماركس المادية تتميز بأنها جدلية أيضاً فهي إذا فلسفة مادية جدلية، وقد عرّف أنجلز الجدل بأنه نظرية القوانين العامة للحركة والتطور في ميدان الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر، والتطور هو الحركة من أسفل إلى أعلى ومن البسيط إلى المعقد وليس الحركة في إطار دائرة، ويكمن أصل التطور وعلته في التناقض الذي هو جزء من طبيعة الأشياء والظواهر، ويكشف قانون الوحدة وصراع الأضداد عن أصول التطور وقواه المحركة، أما قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية فيكشف عن الخاصية المتصاعدة للتطور. إلا أن أسس المادية الجدلية عند ماركس لا تعيننا هنا في حد ذاتها بل تعيننا تطبيقاتها في ميدان آخر من فلسفته هو المادية التاريخية، فبعد أن يوضح ماركس أن التغير في أسلوب الإنتاج يحكم صيرورة التاريخ، يبحث في التاريخ عن أسباب هذا التغير ويجدها في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية مما يُكسب مادته التاريخية طابعاً جدلياً. لقد استنتج ماركس من دراسته للتاريخ أن أسلوب الإنتاج يحكم التنظيم الاقتصادي للمجتمعات الإنسانية بقدر ما يحكم أيضاً تنظيمها الاجتماعي، إذ أن العلاقات الاجتماعية السائدة التي تتخذ شكل نظام اجتماعي معين، لا بد أن تتوافق مع قوى الإنتاج (النظام الاقتصادي) السائدة في ظل تلك العلاقات ونظامها الاجتماعي، ومن ثم فإن كل تغير مهم في القوى الإنتاجية يؤدي بالضرورة إلى تغير مقابل ومواز في العلاقات الاجتماعية التي تصاحبها وتحتضنها ليتغير استتباعاً الواقع المجتمعي اجتماعياً بقدر ما يتغير اقتصادياً أيضاً. ويحدث هذا التغير عادة بشكل جدلي عن طريق التعارض بين قوى الإنتاج (النظام الاقتصادي) وعلاقات الإنتاج (النظام الاجتماعي)، فالتناقض والتعارض بين قوى الإنتاج الجديدة (النظام الاقتصادي الجديد) وعلاقات الإنتاج القديمة (التنظيم الاجتماعي السابق) يولد ثورة تخلق علاقات إنتاج جديدة (تنظيم اجتماعي جديد) تتوافق مع قوى الإنتاج الجديدة وتتناسب معها. ويتم التعبير عن هذا التناقض على المستوى السياسي والاجتماعي عبر صراع الطبقات الذي هو العنصر المحرك للصيرورة التاريخية. إن ماركس لا ينكر على الأفكار قيمتها ودورها في الحياة الإنسانية، لكنه ينكر أن تكون لها قيمة ودور مطلقيْن في هذه الحياة، وهو يربط المعرفة بالتجربة التي هي عنده الوحيدة القادرة على إثبات واقعية الفكر وفعاليته، ومن ثم فإن تغير الأساس المادي للمجتمع (البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي) يتطلب ويستدعي تغيراً مقابلاً وموازياً أيضاً في مجموع الأفكار والمفاهيم السياسية والفلسفية والدينية

والأخلاقية والأدبية والفنية السائدة في المجتمع (البناء الفوقي الفكري والفني والحقوقي والسياسي) والتي تشكل بدورها واقعاً اجتماعياً مهماً يؤثر في مسيرة التاريخ ويُغيّر إيقاعاتها ونماذجها إن لم يُغيّر خط سيرها العام.

## الدولة عند ماركس

إن المفهوم الأساس الذي يحكم أي واقع سياسي عند ماركس هو مفهوم الطبقة/الطبقات الاجتماعية التي يحددها بدلالة الدور الذي تلعبه في عملية الإنتاج. فالطبقة العاملة، مثلاً، تتحدد بوصفها:

- 1 - الطبقة التي لا تمتلك وسيلة إنتاج لكنها تمارس عملية الإنتاج من خلال بيعها لقوة عملها إلى أصحاب العمل الإنتاجي.
- 2 - الطبقة التي تمتلك وعباً واضحاً بالمركز الذي تشغله في المجتمع الرأسمالي ورسالتها التاريخية فيه.

وبذلك فإن ماركس لم ينظر إلى العلاقة بين الطبقات في شكلها السلبي بل نظر إليها في شكلها الايجابي لتبدو علاقة صراع بالدرجة الأساسية. وتحدد الدولة عند ماركس بوصفها قوة ناتجة عن المجتمع، لكنها تحتل موقعها فوقه وتمارس وظائفها فيه كأداة تستخدمها الطبقة أو الطبقات المُستَغَلَّة في إطار الصراع بين الطبقات لاستلاب الطبقة أو الطبقات المُستَغَلَّة وإخضاعها وإدامة وتعميق استغلالها لها، وتضيف الدولة في شكلها الديمقراطي الرأسمالي إلى الاستلاب الاقتصادي والاجتماعي للطبقة العاملة استلاباً أيديولوجياً عبر تشكيلها لأوهام الأفراد والفئات والطبقات عن الديمقراطية الرأسمالية، لذلك فإن الحصول على السلطة هو المهمة الأساسية للطبقة العاملة في صراعها مع الطبقة الرأسمالية. ويحدد ماركس ثلاث خصائص للتححر السياسي الذي تحققه البرجوازية تعبر عن الأوجه الأساسية الثلاثة للديمقراطية الرأسمالية سبق وأوردها أيضاً إعلان حقوق الإنسان والمواطن وهذه الخصائص هي:

- 1 - إن التححر السياسي الذي تحققه البرجوازية وعلى الرغم من كل الأوهام التي يولدها بحكم طبيعته النظرية المجردة يتميز بخاصية طبقية لأنه يعبر عن المتطلبات العميقة لتطور الاقتصاد والمجتمع الرأسمالي.
- 2 - إن التححر السياسي الذي تحققه البرجوازية يمثل وضعاً متقدماً بالقياس إلى النظام الإقطاعي لكنه ومهما كان نوعه ليس كافياً لأنه يسمح بوجود كل

حالات عدم المساواة الناجمة عن العلاقات الطبقيّة للرأسمالية مع إضفاء طابع نظري مجرد على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات في إطار هذه العلاقات.

3 - إن التحرر السياسي الذي تحقّقه البرجوازية يرتبط تاريخياً باضطهاد اجتماعي لأن البرجوازية شكلت دولتها لضمان استمرار العلاقات الطبقيّة للنموذج الرأسمالي والحفاظ عليها ضد الماضي الإقطاعي وضد غير المالكين.

إن التحرر السياسي الذي حقّقه البرجوازية في صراعها ضد الإقطاع، يمثل مرحلة متقدمة في مسيرة التحرر الإنساني بحكم ضرورته لانجاز هذه المسيرة التي لن تتحقّق بشكلها الكامل والشامل إلا بالاشتراكية ومعها ومن خلالها، ولن تأتي مرحلة التحرر الاشتراكي إلا كمرحلة لاحقة للتحرر البرجوازي ونتيجة عنها، لذلك فإن الدولة وبكل أشكالها كانت وستكون دولة طبقيّة لأنها نتاج للصراع الطبقي وأداة تستخدمها الطبقة المضطّهدة لاستغلال الطبقة المضطّهدة. وتزداد سلطة الدولة إكراهاً واضطهاداً بقدر ما تزداد قوة الصراع الطبقي وحدّته لتكون الدولة بذلك وعلى الدوام شكلاً من أشكال دكتاتورية طبقة معينة وأداة من أدوات هذه الدكتاتورية. ويترتب على ذلك أن إحدى الأطروحات الأساسية الثابتة عند ماركس هي أن على الطبقة العاملة، في حال استيلائها على الحكم، أن تعطي لدولتها وسلطتها بالضرورة شكل دكتاتورية الطبقة العاملة (دكتاتورية البروليتاريا) لأن هذه الطبقة لن تستطيع وضع نهاية للطبقة البرجوازية إلا باستيلائها على السلطة السياسيّة وتحويلها للدولة إلى شكل من تنظيم الطبقة العاملة ذات الهيمنة ودكتاتورية الطبقة العاملة هذه (دكتاتورية البروليتاريا) شكل من أشكال الهيمنة الطبقيّة، لكنها شكل يتميز بطبيعته الانتقاليّة لأن الهدف منه هو وضع نهاية للتناقضات الطبقيّة وجعل الدولة بحد ذاتها غير مجدية بما يوفر الشروط اللازمة لزوال هذه الدولة في النهاية. إن الدولة كما يقول ماركس ليست ظاهرة أبدية لأنها لم توجد في المجتمعات البدائية التي لم توجد فيها طبقات اجتماعية متناقضة ومتصارعة تحتاج بسبب تناقضاتها وصراعاتها هذه إلى وجود الدولة لتدعم موقف الطبقة المسيطرة في مواجهة الطبقة الخاضعة وعلى حسابها. فإذا كانت الدولة لا تظهر إلا بظهور الطبقات الاجتماعيّة وتناقضاتها وصراعاتها لتكون أداة بيد المستغلين والمسيطرين لضمان مصالحهم الاقتصاديّة الطبقيّة وتأمين هيمنته الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة، فإنها ستزول بزوال هذه الطبقات الاجتماعيّة وانتهاء تناقضاتها وصراعاتها. وعندما تضع دكتاتورية الطبقة العاملة



نهاية لاستلاب البرلمان البرجوازي للعمال والأمة، فإنها ستحقق بذلك الديمقراطية الحقيقية التي لن تكون مكرسة لصالح أصحاب الامتيازات، كالديمقراطية الإغريقية المكرسة لصالح ملاك العبيد، أو الديمقراطية البرجوازية المكرسة لصالح أصحاب رؤوس الأموال، وإنما ستكون ديمقراطية مكرسة لصالح الجميع. وإذ تضع دكتاتورية الطبقة العمالية نهاية للاستلاب المقترن بوجود الدولة كأداة هيمنة على المجتمع فإنها ستمهد الطريق لقيام الديمقراطية الحقيقية التي لن تعود معها من حاجة لوجود الدولة أصلاً. إن الماركسية بشكلها هذا كانت لها انعكاساتها على مجمل الفكر الاشتراكي وستكون هذه الانعكاسات الفكرية موضوع متابعة المبحث القادم.

## المبحث الثاني

### الاشتراكية الإصلاحية الغربية

إذا كان الاشتراكيون الإصلاحيون الغربيون يشتركون مع الماركسية في إيمانهم بالاشتراكية وسعيهم لتحقيقها، فإنهم يفارقونها ويختلفون عنها في استبعادهم لكل الأساليب الثورية التي دعت الماركسية لاستخدامها في تحقيق الاشتراكية واعتمادهم في ذلك وبصورة عامة على البرلمانية كأسلوب وحيد للعمل السياسي. فقد آمنت الماركسية بأن تغيير الشروط القائمة يتطلب تغييراً في طبيعة الأحزاب العمالية وسياساتها لتتحول إلى أحزاب جماهيرية، ويبدو أن أنجلز لاحظ في سنواته الأخيرة التغيير الذي طرأ على هذه الأحزاب فأشار إلى أن أسلوب كفاح عام 1848م قد شاخ اليوم. فتلقف بعض الاشتراكيين القائلين بارتباطهم بالماركسية هذه المقولة وأسسوا عليها مقولة أخرى جديدة تفيد بضرورة تغيير أسلوب عمل الأحزاب الاشتراكية واعتماد البرلمانية أساساً له، لتنشأ الحركة الاشتراكية الإصلاحية الغربية في ظل هذه الأجواء كنتاج فكري للاشتراكيين الإصلاحيين ذوي النزعة البرلمانية. وسنقتصر في متابعتنا لهذا النتاج الفكري على اثنين من المفكرين الاشتراكيين الإصلاحيين هما (برنشتين) و(جوريس).

نال (أدوارد برنشتين 1850-1932م) لقب (التصحيحي) بعد أن بدأ حياته الفكرية والسياسية ماركسياً وانتهى داعية لإعادة النظر في الماركسية وتخطئتها في الكثير من أفكارها. عمل برنشتين مستخدماً في أحد المصارف، ثم أصبح محرراً في إحدى الصحف، وارتبط شخصياً بكل من ماركس وأنجلز ووثق علاقته

بكارل كاوتسكى فكانت ثمرة هذه العلاقة وضع أعمالهما الفكرية الأولى في خدمة الماركسية وفي سبيل نشرها. بدأ برنشتين نقده للماركسية عام 1895م، وأتم قطيعته معها بنشره لسلسلة من المقالات في صحيفة (العصر الجديد) بعنوان (قضايا اشتراكية)، ولا تتضمن رسالته إلى مؤتمر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني عام 1898م وكتابه المعنون (الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العملية) شيئا جديدا أكثر من الشكل النهائي لأفكاره التصحيحية، وفيهما لا يتراجع عن الماركسية فقط بل ويتراجع أيضا عن كل المبادئ الخاصة بالاشتراكية الثورية. وقد شملت تصحيحية برنشتين أغلب مبادئ الماركسية حتى أنه أصابها في الصميم عندما دحض فكرتها عن فائض القيمة بما أسس لدحضه لفكرتها عن تراكم رأس المال وتركزه الاحتكاري. وهو لا يكتفي بإنكار صحة أفكار ماركس عن فائض القيمة وتراكم الثروات وتركزها، لكنه يعارض أيضا فكرته عن الاختفاء العاجل للصناعات والحرف الصغيرة بسبب التطور والنمو الرأسماليين، ويورد الكثير من الإحصاءات التي تثبت مقاومة هذه الصناعات والحرف للاندفاع القوي للصناعة الكبيرة مؤكدا أن الاقتصاد الرأسمالي يحقق تحسنا ثابتا ومستمرًا في عائد العمل بما يتعارض مع مقولة ماركس عن الإفقار المطلق للطبقات الحرفية والعمالية في ظل النظام والاقتصاد الرأسماليين. وقد أوضح برنشتين أن عدد الأشخاص المرفهين يتزايد باستمرار بفعل تقدم الإنتاج، ويبدو أنه شاء إقناعنا بأن هذا التقدم لا يمكن تحقيقه إذا ما سلّم المرء بنظرية ماركس عن الإفقار الرأسمالي للطبقتين العاملة والبرجوازية الصغيرة، فإذا كان من اللازم أن يتزايد عدد المحرومين وينخفض عدد أقطاب رأس المال فكيف يتم تحقيق الزيادة في عائد الإنتاج؟

أما بالنسبة للأزمات الاقتصادية، فيرى برنشتين أن أسبابها لا تكمن في الإفقار ومن ثم فإن الرأسمالية قادرة على حلها لوقت طويل. وهو ينكر احتمال حدوث الكوارث العظمى السياسية والاقتصادية مؤكدا على الانتقال من المجتمع الحالي إلى مجتمع المستقبل بالتطور البطيء والنظامي، وينذر من خطر أولئك الذين يتمسكون بالنظرية الماركسية عن الكارثة الرأسمالية لأن منطقهم الفكري يقودهم إلى الكفاح بشدة ضد التطور البطيء والعمل على إعاقته منتهيا من ذلك إلى معارضة الوصول إلى السلطة بالطريقة الثورية، ورفض ومعارضة دكتاتورية الطبقة العاملة طارحا الديمقراطية كبديل مناسب لأنها في نظره النظام السياسي الوحيد الذي يسمح بالتطور البطيء ولكن الأکید أيضا باتجاه المثل الأعلى

الاشتراكي. وبقدر ما يبدو برنشتين مقتنعا تماماً بتعذر القفز فوق المراحل المهمة لتاريخ الشعوب، فإنه يعلق أهمية كبرى على الصراع البرلماني والسياسي للاشتراكية في إطار الديمقراطية العامة لأن الاشتراكية في نظره ليست هدفاً ولا شكلاً اجتماعياً محدداً بدقة بل حركة اجتماعية في حالة سيرورة مستمرة نحو التقدم الذي لا يمكن بلوغ نهايته ولكنه يتحقق باستمرار. وهو وإن تصدى لأولئك الذين اتهموه بمعارضة الماركسية زاعماً أنه لم يرد قلبها أبداً لكنه أراد تصحيحها، إلا أنه ذهب بعيداً بهذا التصحيح حتى جعله في النهاية مفتقراً لأية علاقة بالماركسية.

أما (جان جوريس 1859-1914م) فإنه الحالة النموذجية للاشتراكيين الفرنسيين الذين وقفوا على حدود الماركسية دون دخولها. ولد جوريس في فرنسا من عائلة برجوازية ذات أصول دينية كاثوليكية قديمة ليس فيها ما يدعو لأن يكون اشتراكياً لا بل ولا حتى جمهورياً. عمل جوريس تاجراً متجولاً لسنوات عديدة قبل أن ينسحب من هذا العمل إلى مزرعة صغيرة لأسباب صحية لتتاح له الفرصة لتوسيع أفقه بالدراسة التي كان مبرّزا فيها حتى أنه تخرج الأول في دار المعلمين العليا في عام 1878م ليتم بعدها دراسته للأدب الإغريقي والفلسفة مما أهله للقبول لنيل شهادة الأستاذية في الفلسفة. واهتم جوريس بدراسة الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر وربما انصرف تحت تأثيرها عن الديانة الكاثوليكية التي سيعكس تحليله لها انحيازه الشديد للمواقف العلمانية والجمهورية التي كانت الصلة بينهما قائمة ووثيقة في فرنسا. وأصبح محاضراً في جامعة تولوز، وترشح عن الاتحاد الجمهوري ليصبح نائباً فتبدأ بذلك مشاركته الفعلية في الحياة السياسية. ولم تكن لكل ذلك دلالة اشتراكية لديه آنذاك، فما كان يشغل باله في المدة الواقعة بين 1885-1889م بوجه خاص هو اتحاد الجمهوريين لمواجهة خطر عودة الملكية، وجاء توجهه إلى الاشتراكية عبر نوع من المثالية التي جعلت منه اشتراكياً ولكن ليس ماركسياً أبداً. وعلى الرغم من حرصه جوريس على التميز عن برنشتين، فإنه يبقى مثله تصحيحياً في كل الأحوال مع اختلاف بين النزعتين التصحيحيتين الألمانية والفرنسية، لأن الأولى تصحيح للماركسية ومعطياتها من داخل الماركسية نفسها، أما الثانية فتصحيح للماركسية ومعطياتها من خارج الماركسية. وكان جوريس قد صرح قبل نشر كتابه الضخم (التاريخ الاشتراكي للشورة الفرنسية) أنه ينطلق في عمله هذا من الماركسية مؤكداً على الشروط الاقتصادية وشكل الإنتاج والملكية بوصفهما ركيزة التاريخ، مؤكداً على تأثير الحالة الاقتصادية في الحكومات والآداب والأفكار وكل نظم الحياة.

إلا أن جوريس لم يُسَلِّمَ حقاً بالمقولة الماركسية عن أولوية العوامل المادية الاقتصادية المتمثلة في عناصر الإنتاج والتبادل بالقياس إلى العوامل الأخرى مصراً على ما دعاه بالتكوين الذهني للإنسانية. إذ أن هناك في اعتقاده تطور سيكولوجي سبق ويسبق التطور التاريخي، فعندما برز الإنسان من الحيوانات الواطئة تكونت في الدماغ الأول للإنسانية الوليدة استعدادات وميول وإدراك للوحدة في التنوع الذي تشهده الظواهر وما تاريخ الإنسانية كله إلا تاريخ تطور هذه الاستعدادات والميول والإدراكات. فهل يعني ذلك أن الفكر يحكم التطور الاقتصادي بدلاً من أن يكون نتاجاً له؟ إن جوريس بسبب إيمانه بالقدرات التنظيمية للرأسمالية يستبعد مفهوم الكارثة الثورية مخالفاً ماركس بشأن الصراع الطبقي ومقدماته ونتائجه. فقد أوضح في كتابه (الجيش الجديد) أن أكبر الرأسماليين وأكثرهم ضخامة في الثروة يكونون في ساعات معينة خائفين مما ينتج عن ثرواتهم الكبيرة من تفاوت واختلاف بينهم وبين باقي الناس، لذلك فمن المؤكد أن هذه الثروات التي لا حدود لها ستكون سبباً في إصابتهم بالذهول والاضطراب، وفي مثل هذه الأوقات سيكون هؤلاء الرأسماليون الكبار ضعفاء إلى درجة العجز عن مقاومة بعض المطالب الإنسانية الأولية للجماهير التي تعاني وتطلب، على الأقل، نوعاً من الضمان لمواجهة ضيق الأيام القديمة والبطالة وأسلوب الاستغلال الأكثر وحشية الذي يصيبها. ولم يفصل جوريس بين الاشتراكية والديمقراطية، فاشتراكيته أولاً وقبل كل شيء اشتراكية فردية ذات طبيعة ديمقراطية لأن الجماعية تبدو في نظره متناقضة مع الاشتراكية التي هي عنده التأكيد الأسمى للحق الفردي، فليس هناك في رأيه ما يسمو على الفرد. وهو يؤكد أن الاشتراكية هي الفردية المنطقية والتامة وهي استمرار للفردية الثورية لأنها توسع نطاق هذه الفردية، والاشتراكية هي وحدها التي ستمنح إعلان حقوق الإنسان كل معناه وتحقق فعلاً كل ما فيه من الحقوق. وتبدو اشتراكية جوريس ذات طبيعة توفيقية بين الاشتراكية والحرية، حتى أن هذه المحاولة التوفيقية ستحكم موقفه المنحاز إلى الاستعمار والذي لم يتغير إلا بشكل بطيء ومحدود حتى عام 1905 على الرغم من توجهه الاشتراكي. فقد كان الاستعمار في كامل ازدهاره آنذاك، واستطاع الاستعمار الفرنسي أن يمد نفوذه إلى أصقاع مختلفة في آسيا وأفريقيا، ولم يُبدِ جوريس اكتراثاً كبيراً بذلك على الرغم من اشتراكيته لا بل يبدو أنه سلّم بالاستعمار كحقيقة واقعة لأنه:

- يضمن وفرة الأجور للطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية

- يحقّ التقدم للشعوب المستعمرة على الرغم من ابتزازه لها

لذلك يعدّ جوريس العمل ضد الاستعمار ليس غير مجد فحسب بل وخطير أيضاً لأنه يزيد من فرص قيام الدكتاتوريات، وينصح الاشتراكيين بالألا يعملوا ضد الاستعمار وإنما يكتفون بالتوصية بإتباع سياسة استعمارية أكثر تجانساً وأكثر حذراً وأكثر إنسانية! وفي ضوء ذلك طرح جوريس على البرلمان الفرنسي عام 1898م مشروعاً لتحرير المسلمين الجزائريين بمنحهم صفة المواطنين الفرنسيين، وأن يُمنحوا بوجه خاص، وعلى مراحل، الحق في التصويت دون الطلب إليهم أن يتنازلوا عن مركزهم الشخصي، وينبغي تحضيرهم للاتحاد بالطبقة العاملة الأوروبية ليعملوا في الجزائر ضد كل أشكال رأس المال.

ولكن النزاع الذي نشب عام 1905م بين فرنسا وألمانيا للهيمنة على مراکش، ولّد لدى جوريس القناعة بأن الحرب العالمية واقعة لا محالة بسبب هذا النزاع الاستعماري. وأتاحت له فرصة الاطلاع آنذاك على الدراسات التي كتبت حول الاستعمار أن يصبح أكثر وعياً بالتلازم بين الحرب والاستعمار الذي بدأ ينتقده نقداً شديداً. ويقدر ما نمت لدى جوريس في هذه المرحلة فكرة حق الشعوب الخاضعة للاستعمار في الاستقلال، بقدر ما اضمحلت لديه فكرة أن شعوب المستعمرات أطفال تحمل إليهم فرنسا التقدم معترفاً بالأبعاد المستقبلية للحضارات الأخرى غير الأوروبية. ومنذ عام 1908م بدأ جوريس يتحدث عن الثورة الروسية، واليقظة الواسعة لآسيا، وتنوع الحضارة الإسلامية التي رأى أنها تجمع بين الدين والفلسفة والعلم والسياسة ودهشته من الخصائص شبه العالمية لهذه الحضارة التي تختلط فيها، على حد تأكيده، كل تنوعات العالم الإغريقي والتقاليد اليهودية والمسيحية والسريانية وقوة إيران وكل قوة العبقريّة الآرية المختلطة مع قوة العبقريّة السامية عن طريق العباسيين. وبدأ جوريس معارضته للحرب بعد أن أدرك العلاقة بينها وبين الاستعمار متزعماً ومنذ عام 1905م معارضة كل السياسات الحربية التي باتت تمثل عنده مأساة ويمكن أن تنبثق عنها الدكتاتوريات، ودافع عن هذا الموقف في كل المؤتمرات الاشتراكية التي عقدت بين 1906-1907م، وطالب بتطويق الرأسمالية من كل جانب وأكد على ضرورة تحاشي الحروب مما أثار عليه حقد دعاة الحرب فاغتيل عام 1914م عشية الحرب العالمية الأولى.

ونخلص مما تقدم في هذا الفصل إلى أن الماركسية وهي تعيش أجواء التقدم العلمي والفلسفي الأوربي الحديث، وتتعامل مع الواقع الاقتصادي

والاجتماعي والسياسي لحقبة معينة من القرن التاسع عشر، استطاعت أن تكوّن لنفسها نظرية خاصة بها. بيد أن هذا الواقع خضع للتطور، ويبدو أن ماركسيي هذا القرن عجزوا عن إدراك هذا التطور والتكيف معه، فخضعوا لنوع من القدريّة، في حين رفض الاشتراكيون الإصلاحيون إدراج هذا التطور ضمن النظرية الخاصة للماركسية بل ووجدوا فيه نقضاً لها. إلا أن الماركسية عندما وجدت لم توجد بوصفها فكراً مهيمناً، وإن كانت قد سعت لأن تكون كذلك، وتفاوت نجاحها في هذا الميدان من مرحلة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر ومن منظمة إلى أخرى. وتسمح هذه الحقيقة بالتأكيد على أن الماركسية وجدت نفسها أمام حشد من المنتظمات الفكرية التي عكس حوارها معها عناصر قوة الماركسية التي كانت تغتني من خلال هذا الحوار لتكتسب طابع النظرية الشمولية.

الجزء الرابع

## الفكر السياسي الغربي المعاصر





## الباب الأول

### الفكر السياسي الليبرالي الغربي المعاصر

كانت الليبرالية منتظما اقتصاديا اجتماعيا ضمن لنفسه الهيمنة في فرنسا بعد عودة الملكية إليها، وأعان الليبرالية على ذلك الاستقرار الذي حظيت به البرجوازية بعد هذا التاريخ، ولكن نطاق هيمنة المنتظم الليبرالي لم يقتصر على فرنسا فحسب بل شمل أيضا أصقاعا أخرى من أوروبا التي شهدت آنذاك الكثير من الأحداث الثورية التي وإن لم تستطع آنذاك وضع نهاية لهذه الليبرالية في صورتها التقليدية، فإنها قد أصابها بالوهن في المراحل اللاحقة بفعل ثلاثة عوامل هي:

- الحرب العالمية الأولى 1914-1918م

- الثورة الروسية 1917م

- الأزمة الاقتصادية الرأسمالية الكبرى 1929م.

لقد تطلبت الحرب العالمية الأولى تعبئة الدول الغربية المتحاربة لجيوشها بقدر ما تطلبت منها أيضا وبشكل مواز تعبئتها لاقتصادياتها الأمر الذي قادها مضطرة إلى التدخل الواسع في الميدان الاقتصادي لضمان تنظيم الإنتاج والتوزيع بما يستجيب لمتطلبات العمل العسكري. وبامتزاج ضرورات التبعيتين العسكرية والاقتصادية ونشاطاتهما، كان على الليبرالية وأنظمتها الفكرية والاقتصادية والسياسية أن تعمل على تأكيد التوافق بين المصلحتين العامة والخاصة، وإنكار كل تعارض بينهما بأي شكل وأي قدر. وأطاحت الثورة الروسية عام 1917م بالمنتظم الليبرالي الفردي في روسيا القيصرية وأحلت محله منتظماً اشتراكياً جماعياً كانت الدولة فيه هي صاحبة المشروع الاقتصادي وموزع الإنتاج والثروة في آن واحد عن طريق التخطيط للنظام الاقتصادي وإدارته بشكل مباشر مما أخضع النظام الليبرالي لامتحان عسير. ووضعنا الأزمة الاقتصادية الرأسمالية

الكبرى عام 1929م عدم التوازن في مقدمة الاهتمامات الفكرية والعملية للبرالية بعد أن لم يعد لمبدأ التوازن الميكانيكي الأوتوماتيكي المشهور الذي بشرت به البرالية من دفاع أمام هجمة الضرورات الواقعية لتدخل الدولة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية حتى على مستوى النشاطات التفصيلية ليركز اهتمام البرالية منذ ذلك الوقت على إيجاد العلاج الفعال والسريع لمظاهر هذه الأزمة ونتائجها عبر السماح بتدخل الدولة في النشاطات الفردية والمجتمعية بشكل يضع المصلحة العامة في مواجهة المصلحة الخاصة وعلى الضد منها. ويضيف جورج سباين إلى العوامل الثلاثة السابقة التي تسببت في إصابة البرالية التقليدية بالوهن عاملاً رابعاً هو انتشار وتأثير الأفكار والأنظمة الفاشية والنازية الناشئة حديثاً في أوروبا آنذاك.

وشهدت البرالية في المراحل اللاحقة ظهور اتجاهين جديدين حاول كل منهما بطريقته الخاصة تفسير ومعالجة الوهن الذي عانت منه بتأثير العوامل الأربعة السابقة، وهذان الاتجاهان هما:

\* الاتجاه الليبرالي التقليدي القائل بأن الوهن الذي تعاني منه البرالية يرجع إلى أن الواقع يتبع الفكر الليبرالي مما يستلزم الارتقاء بهذا الواقع إلى مستوى الفكر الليبرالي كشرط لازم لضمان تكامل الليبرالية، ومن ثم فليس هناك في الليبرالية ما تنبغي مراجعته وإعادة النظر فيه.

\* الاتجاه الليبرالي الجديد القائل بأن الوهن الذي تعاني منه الليبرالية يرجع إلى أن الواقع باق وقائم بكل تجاربه وخبراته ودروسه، وأن انفصاله عن الفكر الليبرالي يعود إلى أن هذا الفكر لم يتبع الواقع مما يستلزم الارتقاء بالفكر الليبرالي إلى مستوى الواقع كشرط لازم لضمان تكامل الليبرالية، ومن ثم فليس هناك في الليبرالية ما تنبغي مراجعته وإعادة النظر فيه.

ولكن ما هي مظاهر الجدة في الاتجاه الثاني وأفكاره؟ يذهب البعض إلى أن الليبرالية الجديدة ظهرت في ندوة (ولتر ليبمان) المنعقدة في باريس عام 1938م والتي نشأ فيها تجانس فكري بين عدد من المفكرين الليبراليين لم يتم التحضير له مسبقاً وكان هذا التجانس أساساً لليبرالية الجديدة. وفي هذه الندوة أوضح ليبمان:

\* إن المقولة الأساسية لليبرالية الجديدة على المستوى الاقتصادي هي أن ميكانيكية الأسعار العاملة في ظل سوق حرة هي الوحيدة القادرة على ضمان

تنظيم الإنتاج بشكل يكون معه قادرا على الوصول إلى استعمال جيد لوسائل الإنتاج وإشباع الحد الأقصى من رغبات الناس بالشكل الذي يقتنع بها هؤلاء حقا وفعلا وليس بالشكل الذي تزعم فيه سلطة مركزية إشباعه وتحقيقه باسمهم. ولكن التوازن في الأسواق يمكن أن يتحدد بشكل حاسم بموجب القوانين الخاصة بالملكية والعقود والتجمعات والأشخاص المعنوية الجماعية والنقود والمصارف والأنظمة المالية.. الخ، وحيث إن هذه القوانين من وضع الدولة فإن مسؤولية التخطيط والإدارة الاقتصادية تقع على عاتق هذه الدولة.

\* إن المقولة الأساسية لليبرالية الجديدة على المستوى السياسي هي أن النظام القانوني ينبغي أن يكون مقررًا بموجب إجراء مسبق يتضمن تحضير القوانين في مجالس تمثيلية/نيابية، وينبغي أن تستند الحلول المطبقة على حالات خاصة إلى قواعد عامة تكون هي الأخرى مهياًة بشكل مسبق. ويشكل تحديد النظام الشرعي المنهجية الليبرالية في الرقابة الاجتماعية لأن هدف النظام القانوني هو ضمان الحد الأعلى من المنفعة المترتبة على الإنتاج مع مراعاة الاعتبارات التي يمكن أن تحدد غايات اجتماعية أخرى ينبغي أن يتم اختيارها بطريقة ديمقراطية، فإذا لم تكن هذه الغايات تميل إلى إشباع الحد الأقصى من المنفعة، فإن المنتظم الليبرالي يقضى بأن يكون اختيار غايات أخرى خياراً قائماً. إن تنظيم الإنتاج بمقتضى المبادئ الليبرالية لا يستبعد رصد جزء من الدخل القومي، وهو جزء يتم استقطاعه أصلاً من الاستهلاك الفردي، لتحقيق غايات ذات طبيعة اجتماعية جماعية، والدولة الليبرالية بوسعها، لا بل ينبغي عليها، استقطاع جزء من الدخل القومي عن طريق الضريبة لتخصيصه لتمويل الغايات الاجتماعية الجماعية الخاصة بالدفاع الوطني والضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية والتعليم والبحث العلمي.

هكذا يكون تغير الأفكار الليبرالية التقليدية قد وضع الأساس لظهور الأفكار الليبرالية الجديدة التي وإن بقيت متمسكة بالمقولة الليبرالية التقليدية الأساسية عن انتظام الإنتاج بموجب ميكانيكية وأتوماتيكية التوازن في الأسواق اعتماداً على قوانين الأسعار والعرض والطلب، فإنها قد اتخذت الآن اتجاهاً جديداً مخالفاً لاتجاهها التقليدي راحت معه تفر للهيئات بشخصية حقيقية. فإن كان بعض المفكرين قد سعوا لتقديم الحجج للبرهنة على وجود شخصية للدولة، فهذه الحجج تصح أيضاً بالنسبة للجماعة التي يمكن الإقرار لها هي الأخرى بشخصية خاصة بها بما يؤهلها لأن تمتلك الحق في مطالبة الأعضاء المنضوين

تحت لوائها بالولاء لها وخدمتها. وعندما يتعارض الولاء الذي تطلبه الجماعة من أعضائها مع ولاء أولئك الأعضاء للدولة، كما يحدث في بعض الأحيان، فليس هناك من سبب بديهي مستمد من طبيعة الأشياء أو من طبيعة الدولة يدعو لاعتبار مطالب الدولة حتماً وبالضرورة أعظم من مطالب الجماعة، وعلى أي حال فمن الضروري أن يكون أمر الاختيار بين المطالب المتنازعة متروكاً كلية لإرادة الأفراد واختيارهم الحر. إن الدولة تميل لأن تُعدَّ أكثر قليلاً من اتحاد جماعات أو أشكالاً من أشكال الجهاز الإداري المفيد في عملية التوفيق بين أنواع النشاطات المختلفة وتسوية المطالب بين الجماعات المتنازعة، ولكن هذه الدولة ليست في حد ذاتها استجابة لحاجة معينة فريدة لا يمكن إرضاءها بأي شكل آخر من التنظيم. وهكذا فإن تميز الليبرالية الجديدة عن الليبرالية التقليدية واختلافها عنها يكمن في اعتقادها بأن الجماعة هي الوحدة الأساسية في المجتمع وليس الفرد بقدر ما يكون وجود الجماعة ضماناً وشرطاً لتنمية شخصية الفرد وتحقيق حريته الشخصية مما يسمح بالقول بأن الليبرالية الجديدة يمكن أن تسمى أيضاً بالليبرالية الاجتماعية.

## الفصل الأول

### الفكر السياسي لليبرالية الغربية الخالصة

تتميز الليبرالية التقليدية الخالصة بارتكازها على الفرد وتمحورها حوله مما يميز الفكر السياسي الليبرالي الخالص باعتماده الفردية أساساً له. وإذ لم تتحدد الفردية بصورة عامة لا في أصلها ولا في مستواها، فقد بات من المتعذر وضع تعريف عام ومحدد لها، إلا أننا نستطيع القول بأنها تشير وبشكل عام إلى النزعة التي تعدّ الأصالة الشخصية الفردية عاملاً مهماً في التقدم الاجتماعي مما يجعل تطوير شخصية الفرد مصلحة مجتمعية مفيدة بالنسبة للفرد والمجتمع معاً، ويدفع بالفردية إلى تفضيل النظام الذي من شأنه أن يضمن للأفراد التمتع بالحريات الضرورية لتطوير شخصيتهم لأن شخصية هذا النظام ستتطور بدورها بفعل تطور شخصية أفرادها. وعليه، يمكن استخدام مصطلح الفردية لوصف كل فكر وسلوك من شأنه أن يمنح الفرد أو ما هو فردي قيمة جوهرية تتفوق على قيمة المجتمع أو ما هو جماعي مما يعني أن الفردية بشكل عام ومبسّط هي تفضيل القيم الفردية الشخصية على القيم الجماعية اللاشخصية. وعلى هذا الأساس فإن الفردية السياسية تشير إلى كل فكر وسلوك يتبنى مثلاً سياسياً أعلى قوامه الإيمان بالمبادرة الفردية وممارستها وتطويرها بعيداً عن تدخل الدولة مما يقتضي إيمانه أيضاً بتقليص وظائف الدولة إلى أقصى حد ممكن أو حتى إلغائها كلياً عندما يكون ذلك ممكناً لتتجسد الفردية السياسية وتنعكس في كل موقف فكري وعملي يؤمن بعدم تدخل الدولة في الحياة الفردية والمجتمعية ويتبنى مثلاً سياسياً أعلى يحرر المبادرة الفردية من إشراف الدولة وتدخلها قدر ما يكون ذلك ممكناً. وتتعارض الفردية بهذا المعنى وتتقاطع مع واجب طاعة المجتمع وأفراده لإرادة الدولة وخضوعهم لسياساتها وقراراتها حتى وإن تعارضت مع الإرادات والمصالح المجتمعة والفردية وهو الواجب الذي يمثل أحد الأسس المركزية التي تقوم عليها النزعة التدخلية وتنطلق منها. وعليه فإن الفردية السياسية تشير إلى واقع اجتماعي

فردى وجماعى يكون فى الفرد والمجتمع قادرىن على مناقشة ومحاكمة المعارف والأفكار والمعتقدات والسلوكيات والمؤسسات من كل نوع بدلاً من الامتثال لها ونقد الواقع القائم وعدم التسليم بقيمه وثوابته، بقدر ما تشير الفردية السياسية أيضاً إلى نظرية يكون فيها الموضوع الأول والأهم لمعارف المجتمع وأفكار ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته هو خير أفراده وتكاملهم مهما كان معنى هذا التكامل، فلا يكون المجتمع بذلك غاية بحد ذاته ولا أداة مكرسة لغاية تسمى على الأفراد الذين يتكون منهم، وأن تكون هذه النظرية هي المعيار الذى يتم بمقتضاه الحكم على الواقع القائم ومعارفه وأفكاره ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأساساً لنقد قيمه وثوابته. وإذ تتطابق الفردية السياسية بمعناها هذا مع الروح النقدية ومقاومة الامتثال/الخضوع الاجتماعى، فإنها تشكل بذلك روح الليبرالية التقليدية وجوهرها. وقد أكد جون ستيوارت ميل من قبل على أن الفردية تقود إلى الليبرالية كما لو كانت تقود إلى مصاحبها العملى الحتمى لأن الليبرالية التقليدية تجد فى المبادرة الفردية أساساً لكل نشاط. وعلى الرغم من ذلك فإن الليبرالية التقليدية وإن كانت إحياءً لليبرالية القرن التاسع عشر فإنها تبقى مميزة عنها لأنها وإن كانت تصر مثلها على رفض تدخل الدولة فإنها وبخلافها ترضى شيئاً مخففاً من تدخل الدولة إذا كان ذلك يصب فى خدمة الفرد، وقد تمخضت الليبرالية التقليدية الغربية المعاصرة بمضمونها الفردى هذا عن ثلاثة اتجاهات ليبرالية أساسية ستكون موضع بحثنا فيما يلى وهي:

- الفكر السياسى الليبرالى التقليدى.
- الفكر السياسى الليبرالى الرادىكالى.
- الفكر السياسى الليبرالى الوجودى.

## المبحث الأول الفكر السياسي الليبرالي التقليدي

يتميز هذا الاتجاه بنوع من التثبيت بالأفكار السياسية التي تمخضت عنها ليبرالية القرن التاسع عشر، حيث بقي المنتظم الليبرالي الأمريكي التقليدي القائم على المبادرة الفردية والحرية الاقتصادية ولسنوات عديدة بعد الحرب العالمية الأولى موضع دفاع من قبل العديد من المفكرين. وخفت حدة الحماس لليبرالية الجديدة مع انتهاء فترة رئاسة ودر وويلسون، وبات العصر يدعى (عصر الردة) و(عصر الدولار)، ليبدأ مع الرئيس الأمريكي الجديد هاردينج الحديث عن العودة إلى الأخلاق بما يعني هيمنة عالم الأعمال على الميدان السياسي. وتأكدت وجهة النظر هذه بعد سنوات على أساس أن الشأن الأمريكي الأول والأهم هو الأعمال مما يتطلب إلزام الدولة بتشجيع التجارة والصناعة، إذ يستحق عالم الأعمال أن يكون موضع حماية الحكومة لأن مثل هذه الحماية ستصب في نهاية المطاف في خدمة الجميع. وأعلن المرشح الرئاسي (هربرت هوفر 1874-1964م)، في مجرى الحملة الانتخابية الأمريكية عام 1932م، أن هذه الحملة هي أكثر من مواجهة بين شخصين أو حزبين وإنما هي بالأحرى مواجهة بين فلسفتين في الحكم والإدارة. وترسخ لدى هوفر نتيجة لإقامته المتكررة في الخارج الاعتقاد بالتفوق التقني والاقتصادي والسياسي للولايات المتحدة بفعل تفوق (المنتظم الليبرالي الأمريكي) الذي ترسخ لديه الاعتقاد أيضا بأنه يواجه تحديات تتمثل في الاشتراكية والشيوعية والفاشية والنازية والدكتاتورية القومية. فما هو في رأيه جوهر هذا المنتظم الليبرالي الأمريكي؟

يضع هوفر كامل ثقته في اللعبة الطبيعية للعرض والطلب والانتظام الذاتي المتأني عن المنافسة، وهو يفترض مسئولية الحكومة عن إقامة قاعدة هذه اللعبة والإطار الذي تجرى داخله المنافسة، ويُفضّل أن يتم تدخل السلطة العامة على مستوى الولايات بدلاً من أن يتم على المستوى القومي لأن التخطيط القومي إذا ما ذهب بعيداً فسيقود إلى الاشتراكية التي يُنصّبها العداء. وينبغي في اعتقاده أن يتمتع رجل الأعمال بحرية اتخاذ قراراته في إطار التشريعات التي تضعها الولايات أو الدولة الفيدرالية، وعليه أن يتوخى مصلحته طبقاً للقاعدة التي تقررها القوانين الاقتصادية غير المتحيزة. وقد كان هوفر آخر رئيس أمريكي يتمسك بقدسية المذاهب الليبرالية القائمة على قاعدة (دعه يعمل دعه يمر)، ويشارك الاقتصاديين الفرديين الرواد اعتقادهم بأن أفضل حكومة هي التي تحكم

بأقل قدر ممكن من السلطة والقدرة على التدخل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ومن جهة أخرى، جعل هوفر من نفسه المدافع المتشدد عن الفردية الأمريكية التي اعتقد أنها تتجاوز كل الفرديات الأخرى لأنها تركز على المُثل العليا الكبرى وتتضمن العدالة الاقتصادية بالإضافة إلى العدالة السياسية والاجتماعية وتضطلع فيها الحكومة بدور الحكم غير المتحيز. وهو ينكر مع كل ذلك كونه من أنصار الشكل الكامل لمقولة (دعه يعمل)، ويعتقد بضرورة منع التعسف في استعمال الحرية مما يوجب على الحكومة مراقبة الأعمال ومنع تأسيس الاحتكارات بشكل خاص ويُعرب عن نقده الحاد للسياسة الجديدة التي انبثقت في الولايات المتحدة في أعقاب الأزمة الاقتصادية واتسمت بطابع تدخلية لأنه وجد فيها حركة قابلة لأن تقود نحو الدكتاتورية الكليانية/الشمولية بالشكل الذي يعرفه العالم القديم. وبرر هوفر موقفه هذا بوجود علاقة متبادلة بين أشكال الحرية وعدّ الحرية الاقتصادية الشكل الذي تتأثر به وتخضع له كل الأشكال الأخرى للحرية. واعتقد على هذا الأساس بتعذر إزالة الحرية الاقتصادية دون أن يقترن ذلك بإزالة كل الحريات الروحية والذهنية، وبقدر ما كان يشكك بما يجري آنذاك في روسيا وإيطاليا وألمانيا، فقد كان يطرح الليبرالية ويبشر بها بوصفها المنقذ الأول والوحيد. وعلى الرغم من تأكيدات هوفر هذه فقد حدثت الأزمة الاقتصادية الكبرى عام 1929م والتي شخصها بأنها نتيجة اقتصادية للحرب. إلا أن احتفاظ منتظم (المشروع الحر) بقيمته السياسية كان يتطلب إيقاف المنتظم الاقتصادي فيه على قدميه الأمر الذي تولت مسؤوليته (السياسة الجديدة) مما تطلب أيضا إعادة عرض المذهب الليبرالي التقليدي من جديد وهذا ما سيقوم به (فردريك فون هايك) خارج الولايات المتحدة.

وهايك اقتصادي نمساوي ولد عام 1899م وتجنس بالجنسية البريطانية ونشر عام 1944م كتابه المشهور (طريق العبودية) الذي كان له صدى واسع لاسيما في الولايات المتحدة واقترب فيه من أفكار هوفر ولكن باندفاع أكثر نحو الليبرالية التقليدية. وعليه، ربما يمكن القول مع توشارد وجماعته بأن هايك كان يمثل صورة الليبرالي التقليدي الأصولي، فهو شديد التعلق بالأساس الفردي للحضارة الغربية الحديثة، ويخلط فيما يرفضه بين الاشتراكية والاشتراكية القومية (النازية)، ويرى أن الاشتراكية الديمقراطية مجرد طوباوية ولكنها طوباوية خطيرة. وإذ بذل هايك جهداً للبحث عن الجذور الاشتراكية للنازية، فقد قاده ذلك بالنتيجة إلى نقد حزب العمال البريطاني في فصل خاص من كتابه السابق الذكر يحمل عنوان (الكليانيون بيننا)، وبعد أن استنكر تصاعد النزعة المركزية وأظهر



ثقتة بالتقاليد البريطانية، أنهى كتابه بالتأكيد على أن الليبرالية التقليدية تبقى صالحة اليوم كما كانت صالحة في القرن التاسع عشر. إن هايك يطرح السؤال الأساس المتعلق بمدى توافق المجتمع المخطط مع الحرية، ويجب عليه بالنفي القاطع، لأن التخطيط على المستوى القومي يمكن أن يقود في رأيه إلى تركيز هائل في السلطة وهذا بحد ذاته يعني تحطيم الديمقراطية. إن كل المنظمات الجماعية تميل إلى تنظيم عمل المجتمع لتحقيق هدف اجتماعي يُنظر إليه كتعبير عن المصلحة العامة، ولكن وحدة المصلحة العامة التي تؤسس لوحدة الأهداف الاجتماعية، تفترض وحدة القيم وتمائل معانيها ومظاهرها ومستوياتها بالنسبة لجميع الناس الأمر الذي ينفي هايك وجوده ولا يؤمن بصحته لأن كل واحد ينبغي أن يكون بوسعه صياغة مجموع قيمه الخاصة ليفكر ويتصرف بالنتيجة على أساس هذا المجموع وفي ضوءه. وبافتراض وجود الأهداف المشتركة وإمكانية الاتفاق عليها بطريقة يكون معها هذا الاتفاق قادرا على تحديد جانب من جوانب النشاط العام الذي سيتمدد ويتسع لسيطر على الحياة الخاصة للأفراد أكثر فأكثر، فإن أي منتظم يخطط لتحقيق هذا الاتفاق سيقود حتما إلى قيام الدكتاتورية. وربما كان هايك لهذا السبب يرى أنه فقط في ظل المنتظم الرأسمالي القائم على التنافس حيث تكون قواعد اللعبة أو قوانينها محترمة، سيستطيع كل فرد أن يستفيد من الحد الأعلى من الحرية لاسيما فيما يتعلق باستعمال ثروته الخاصة. ويرى أيضا أنه في حالة افتراض وجود عدالة اجتماعية مخططة، سيتم فرض مفهوم خاص للعدالة على الجميع يكون فيه أفراد المجتمع مجرد أدوات مكرسة لتحقيق ذلك المخطط ولا يشكلون بحد ذاتهم هدفا لهذه العدالة وغاية لمخططاتها، ويعلن خشيته من خضوع مثل هذا المجتمع سريعا للعناصر السيئة، وهو يرفض مبدئياً حدوث مثل هذا الاتفاق لتعذره على مستوى من القيم المحددة، وبشكل خاص عندما يكون المستوى الثقافي مرتفعاً.

وتؤكد قضية الاتفاق لديه على ضرورة وجود مسيطر مشترك، وأن قيم الجمهور المتهافت هي التي ستقدم وليس القيم الأكثر تطوراً وسيكون من السهل إقناع هذا الجمهور من قبل دكتاتور كلياني/شمولي تضليلي. إن نبوءة هايك المعتمة والمقلقة هي أن كل الجهود المبذولة للتخطيط للحرية ستقود إلى العبودية حتماً، وأن كل أشكال الجماعة ستقود إلى الدكتاتورية حتماً، إنه يعادل الديمقراطية بالرأسمالية وهذه الأخيرة لديه هي المنافسة الحرة التي في ظلها، وليس في ظل الاشتراكية، يمكن ضمان العمل وفقاً للقانون وفي حدود احترام

حقوق الأفراد، ومن الواضح أنه لا يعنى بالديمقراطية هنا سيادة الأغلبية التي قد تكون كلياوية/شمولية مثل الأوتوقراطية أو حكم القلة، لأنه ينظر إلى الديمقراطية على أنها، أولاً وقبل كل شيء، دولة يسود فيها القانون كحكم وحاكم أعلى. ويعتقد هايك أن الجماعية خطر مميت يهدد الديمقراطية، إذ سيكون العمل البرلماني في ظل هذه الجماعية أبطأ وأعدو وهو ما كان أول أسباب انتصار هتلر حيث بلغت الجماعية في ألمانيا عام 1933م درجة لم يعد للبرلمان معها من سلطة ولا دور. ولم يكن هتلر في حاجة إلى تدمير جمهورية وايمار، بل كل ما كان يحتاج إليه هو استغلال انهيار الديمقراطية ليحصل في اللحظة الحرجة على تأييد الجماهير المضللة التي عدته الزعيم الوحيد القادر على إنقاذ ألمانيا. وعلى الرغم من ذلك فقد كان هايك معارضاً لحرية التعامل بقدر معارضته للجماعية وتأييده للرأسمالية، إذ كان يؤكد بأنه ما من شيء أضر بالقضية الليبرالية مثل إصرار بعض الليبراليين على تحقيق القواعد الجامدة وبخاصة مبدأ حرية التعامل. وكان يرفض أيضاً مفهوم الدولة التي لا تفعل شيئاً بل وينفر منها أيضاً عندما تكون كذلك، لأن الدولة في اعتقاده تستطيع القيام بعدد كبير من الوظائف التنظيمية بل والايجابية، فتمنع الغش والخداع، وتحدد ساعات العمل، وتضمن لكل فرد حداً أدنى من الطعام والمأوى والكساء الذي يحفظ صحة الناس وقدرتهم على العمل، لا بل أنه يسمح لها صراحة ببعض صور التخطيط من أجل المنافسة، لكنه يرفض التخطيط ضد المنافسة، ويذهب إلى أن البديل الوحيد هو الخضوع للقوى اللاشخصية للسوق أو هيمنة أشخاص آخرين.

ويمكن القول بأن (برتراند دي جوفنل) هو الممثل البارز في فرنسا لليبرالية المتشددة في الميدان السياسي ولاسيما في كتابيه الموسومين (عن السلطة) عام 1945م و(عن السيادة) عام 1955م. إذ يشير في كتابه الأول إلى أن السلطة العامة في أوروبا منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الثامن عشر لم تتوقف عن التزايد، وكانت هذه الظاهرة مُدركة من كل من شهدوها مثلما كانت تشير احتجاجات متعددة ومتواصلة وردود فعل عنيفة، ومنذ ذلك التاريخ استمرت هذه السلطة في التعاظم بمعدلات متسارعة لكننا لم نعد ندركها ولم نعد نحتج عليها ولا نتحرك ضدها. وتدين السلطة بسلبيتها الجديدة والمفيدة هذه إلى الهيئات التي تحيط بها وتساعدنا اليوم على الزعم بأنها لا تمتلك وجوداً خاصاً وأنها ليست إلا الأداة اللاشخصية في يد الإرادة العامة بعد أن كانت هذه السلطة في السابق ظاهرة ومرئية وواضحة بقدر ما تتجسد في شخص الملك الذي كان يتم الاعتراف

بأنه السيد. ولكن الحقيقة هي أن ممارسة السلطة كانت وما تزال اليوم تتم من قبل مجموعة من الناس يجدون تحت تصرفهم (غرفة آليات)، وهذا المجموع من ممارسي السلطة وغرف الآليات التي يستخدمونها يشكل ما ندعوه بالسلطة التي تكون علاقتها مع الناس علاقة أمر. وبشير قلق دي جوفنل الاتساع المستمر والمتزايد في هذه السلطة، وأن كل ما تغير في الأمر هو منح الشعب وسائل مريحة يستخدمها في تغيير المساهمين الرئيسيين في السلطة الأمر الذي يسهم في الواقع في توسيع السلطة. فبعد أن كانت السلطة في النظام القديم مقتصرة على طبقات وفتات محددة تسارع إلى الإبلاغ عن أقل تطاول على سلطتها، أصبحت السلطة اليوم مفتوحة أمام الجميع ممن لا يرى أي منهم مصلحة في الانقاص من قيمة موقع يتطلع إلى إشغاله في يوم من الأيام ولا في شل ما كينة يتطلع لاستعمالها مما يخلق في الإطار السياسي للمجتمع الحديث تواطؤاً واسعاً لصالح توسيع السلطة. ويضيف دي جوفنل موضحاً أن (غرفة الآليات) تأسست سلفاً ولم يعد هنالك إلا استعمالها، لقد نهض العملاق ولا يحتاج إلا إلى تزويده بالروح الرهيبة، والمخالب التي يلوح بها هذا العملاق سبق وأن اندفعت عميقاً في جسد المجتمع أثناء العهد الديمقراطي. لقد جندت السلطة السكان ووضعت مبدأ الالتزام العسكري قيد التطبيق في عصر الديمقراطية، وتعاضمت في عصر الديمقراطية أيضاً القوة البوليسية التي تمثل الاختصاص الذي لا يطاق للطنيان، ومن ثم فإن الممارسة المركزية والتنظيمية والمطلقة للديمقراطية تجعل هذه الأخيرة تبدو وكأنها فترة حضارة للطنيان. ويستنكر دي جوفنل غزو السلطة للمجتمع، ويؤكد أنه إذا ما توفي (الأمن الاجتماعي) فلن نجد أمامنا إلا الاستبداد، وهو يعارض أي شكل من أشكال (الحماية الاجتماعية) بقدر ما يعارض الاشتراكية والليبرالية المبتذلة التي لا تستحق المناقشة على حد تعبيره. إن اللجوء إلى الدولة ضد مستغلي العمل الإنساني جعل هذه الدولة تحل محل هؤلاء المستغلين بحيث إننا بتنا نميل نحو وحدة الأمر السياسي ووحدة الأمر الاقتصادي واجتماعهما في اليد نفسها، أي بتنا نميل نحو أمر أعلى مطلق لم يتصوره حتى أجدادنا ولا مثيل له إلا في نهاية حضارات أخرى مثل الحضارة المصرية. ويضيف أن ذلك يعني وجود أوصياء في قمة المجتمع يفرضون تناسق الأفكار لضمان تناسق الأعمال، مثلما يعني أيضاً وجود جمهور واسع في القاعدة الاجتماعية يشكل مجموعاً مكوناً من رعايا ومؤمنين وعمال يتلقون من صاحب السيادة نصائحهم وإيمانهم وخبزهم، ويكونون في الوقت نفسه في حالة من العبودية تجاه سيد غير شخصي.

ويعلق دي جوفنل على مقولة (الحرية أثنى الأموال) مؤكداً أنها كثيراً ما تتردد دونما احتراس مما تخفيه من معطيات اجتماعية، فالمال الذي يكون ثمنه مكلفاً ليس ما لا مرتبطاً بالضرورة الأساسية، والشئ الثمين يتميز بأنه لا يكون موضع رغبة إلا من قبل القليل من الكائنات الإنسانية مما يترتب عليه أن لا تكون الحرية ضرورة ثانوية بالقياس إلى الحاجة الأولية للأمن. ويتطلع أصحاب الامتيازات المسؤولين عن القيام بواجبات الحماية، بحكم استعدادهم لاتخاذ المبادرات وتحمل المسؤوليات والمخاطر التي يتراجع أمامها أعضاء المجتمع الآخرون، إلى الحماية بدلاً من الحفاظ على مركزهم بقوتهم الذاتية وهيبتهم الخاصة، والجهة المؤهلة لذلك هي الدولة التي يطلب منها هؤلاء حماية مراكزهم التي لم يعودوا قادرين على حمايتها وهو ما ينطبق عنده على الكثير من الطبقات الاجتماعية باستثناء الطبقة المتوسطة التي يكمن فيها التطلع الليبرالي. وإذا ما شئنا تعريف هذه الطبقة فنقول بأنها مكونة من أولئك الذين يمتلكون قدراً من الثروة الاجتماعية يكفيهم للاستغناء عن كل حماية خاصة ويدفعهم للرغبة في المزيد من الحرية، ولكنهم في الوقت نفسه لا يمتلكون قدراً كافياً من القوة التي تؤهلهم لاضطهاد الآخرين. ويؤكد دي جوفنل أن هذه الطبقة تملك قاعدة صلبة من الأمن بدرجة تجعلها لا ترغب إلا في الحرية، وهو يشير بذلك إلى الاتجاهات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى واستهدفت تحقيق الأمن الاجتماعي، ويُرَكِّز بشكل خاص على جهود الرئيس الأمريكي روزفلت في هذا المجال ليقول بأن اقتراح حقوق الإنسان الجديدة بالحرية يجعل الإنسان سيد نشاطاته التي لا تستطيع الدولة ضمان نتائجها التي على الفرد أن يتحملها لوحده. ولكن ما حصل هو العكس، إذ يفرض ضمان نتائج أكيدة للإنسان على الدولة مراقبة هذه النشاطات، وإذا كان قد تم إدراك الإنسان في السابق بوصفه الأعظم المتحرر والمستسلم للصدفة، ففي الحالة الثانية يتم اقتراح تخليصه من الصدفة والتعامل معه كما لو كان غير مؤهل للتصرف الذاتي الحر، فيتم إخضاعه للوصاية، وبذلك تغلقُ وعود اليوم حلقة كانت مفتوحة بموجب الإعلانات السابقة لحقوق الإنسان، والحرية التي حصل عليها الإنسان من قبل تمت مبادلتها بالأمن الاجتماعي الذي يريد الإنسان الحصول عليه الآن. بقي أن نتساءل مع توشارد وجماعته عن ماهية أسس الليبرالية غير المبتذلة في نظر دي جوفنل؟ لقد أكد دي جوفنل ضرورة التيقن من أن المرء عندما يعتقد بأن المدينة الجيدة هي المدينة التي لا تواجه فيها الإرادة صاحبة السيادة أي عائق أو حاجز في الهيئة السياسية فإنه يتبنى بذلك فكرة طفولية وخطرة لأن الأمر في الواقع خلاف ذلك تماماً،

حيث إن وجود أداة لخلق واستخدام العوائق والحواجز الحساسة يعد شرطاً أساسياً لعمل كل هيئة والحفاظ عليها، وهذه العوائق والحواجز التي يستنجد بها دي جوفنل هي المصالح الخاصة الجزئية المتكونة بشكل جيد والواعية والمسلحة للوقوف بوجه السلطة.

وترتيباً على هذا، يهتم دي جوفنل اهتماماً خاصاً بالمجموعات الصغيرة والتعاون الاجتماعي، ولا تبدو له السلطة العامة بوصفها الوكالة الوحيدة بل مجرد وكالة بين الوكالات الأخرى، لكنها الوكالة الأكثر قوة بينها والمتمم الأعظم لها، وتحديد مركز السلطة بهذا الشكل لا يسمح لها بالتفرد وإنما يجعلها تعيش دائماً في ظل الوكالات الأخرى وتمارس نشاطها معها وفي إطارها وبما يُخضعها لرقابة هذه الوكالات. وبقدر ما تتكون كل واحدة من هذه الوكالات من مجموع الأفراد ولا تشكل بحد ذاتها نتاجاً تركيبياً لهم، فستجد السلطة نفسها دائماً في حالة تقابل مع الأفراد عبر المجموعات الصغيرة، ولا يُشترط في هذا التقابل أن يكون متوازناً دائماً حيث ستم ممارسة المزيد من السلطة عندما تتم ممارسة هذه الأخيرة لصالح جزء أصغر من المجتمع وعلى حساب جزء أكبر، وسيكون من الواجب في المستقبل ممارسة سلطة أقل عندما تتم ممارسة هذه السلطة لصالح الأغلبية العظمى وعلى حساب أقلية صغيرة جداً، وستتم ممارسة سلطة أكبر عندما تتم ممارسة هذه السلطة حسب أفكار أقل انتشاراً مثلما ستم ممارسة المزيد من السلطة عندما تتجه الإدارة إلى إلزام الأفراد بالحد الأدنى من النظام. إن ليبرالية دي جوفنل سوف تتحدد بوضوح في ظل هذا التصور لتمثل في الحرص على ضمان ممارسة القليل من السلطة لصالح أكثرية المجتمع وبدلالة أفكار واسعة الانتشار وعن طريق إلزام الأفراد بالحد الأدنى من النظام. والجدير بالذكر أن الليبرالية التقليدية تجد أبعادها الحقيقية لدى الكثير من المفكرين في الديمقراطية السياسية التي تتجلى في عنصرين هما:

- حكم الأغلبية

- الحد الأدنى من السلطة

لتغدو هذه الديمقراطية السياسية عندهم مشوبة ببعض العيوب. ولكن هؤلاء المفكرين يرون أن عيوب الديمقراطية السياسية لا تُعالج بإدخال عناصر من نظام آخر مضاد فيها بل تُعالج بالأخذ بالمزيد من الديمقراطية ليتجلى أوضح اقتران بين الليبرالية التقليدية والديمقراطية السياسية لدى المفكر الانجليزي (اللورد جيمس برايس 1838-1922م). والذي نخلص إليه مما تقدم هو أن الاتجاه

الليبرالي السياسي التقليدي وعلى الرغم من تعدد مشاريعه، فإنه يبقى يتلمس وحدته في هذا التأكيد المشترك بين المنتمين إليه على حرية الفرد وحرصهم على صيانتها من كل اعتداء بما في ذلك اعتداء طغيان الكثرة.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي الليبرالي الراديكالي

إذا كانت الراديكالية قد بدت في القرن التاسع عشر بوصفها وريثاً لعدة تقاليد فكرية وسياسية ترجع بصورة عامة إلى القرن الثامن عشر (فلسفة الأنوار، مبادئ الثورة الفرنسية، ذكريات ثورة (اليعاقبة)، فإن مصطلح الراديكالية لم يظهر في اللغة إلا في ظل (ملكية تموز) في فرنسا. ولكن أصل الكلمة إنجليزي يشير إلى السلوك العقلي الذي انحدرت منه الحركة الشارتيّة التي انطلقت عام 1832م والفلسفة النفعية التي مثلها في البداية جيرمي بنثام ولاحقاً جون ستيوارت ميل. إلا أن الثورة الصناعية التي تفجرت في إنجلترا تمخضت عام 1776م عن نتائج عديدة كان من بينها قيام حزب غامض المعالم اسمه (الحزب الراديكالي) ارتبط وجوده ببعض الاعتبارات المتعلقة بالحرية العامة، واقتربت الراديكالية عند هذا الحزب بالرغبة في الإصلاح الجذري الذي يتم تحقيقه عن طريق الاقتراع الشامل مثلما اقترنت نفعية بنثام بالإصلاح الجذري أيضاً ولكن دون أن تمتزج به كلياً. ولاشك أن التيار الراديكالي الإنجليزي كان قد زاد متانة بفضل نموذج راديكالية الثورة الفرنسية، إلا أن هذا التيار واجه الفشل في إنجلترا مع فشل هذا النموذج، وإذا ما كان للراديكاليين حضورهم في مجلس العموم البريطاني خلال الفترة الواقعة بين (1815-1820م)، فإنهم سرعان ما انسحبوا منه لتحل محلهم قوى أخرى بعد فشلهم في إثبات وجودهم في هذا المجلس. وكان الأمر خلافاً لذلك في فرنسا التي ولدت فيها الراديكالية بفضل العطاء الهائل لثورتها الكبرى وذكريات الجمهورية التي استمرت في ظل الإمبراطورية والملكيّات اللاحقة لتنبثق الراديكالية في فرنسا من بين صفوف الجماعات الجمهورية التي شاع الاعتقاد في حينه بأنها تحطمت على يد (لويس فيليب). وكانت (مجلة العالمين) قد أكدت في عام 1837م أن الجمهوريين أثبتوا كفاءة خارقة بطموحهم إلى القيادة الخاصة بالمؤسسين الأساسيين للنظام السياسي الذي انبثق عن ملكية تموز، وهي قيادة كان بمقدورهم أن يتمنونها ويحصلون عليها فعلاً، وهم يمتلكون الآن أسماء لامعة وسيمنحهم الزمن مذهباً لأنهم ينتقلون الآن من حالة الاحتجاج إلى حالة المناقشة.

يعرّف (القاموس السياسي) الصادر عام 1842م الراديكالية بأنها الحالة العقلية المتجسدة في مذهب الابتكار الذي يتخذ من المعرفة والعقل قاعدة له دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحيازة والامتيازات التي تستمد شرعيتها وحقوقها من الماضي، إنها تمثل شكلاً من أشكال الاحتجاج الفعلي باسم الحق الطبيعي الذي يتميز به كل النشاط الجمهوري حتى عام 1848م بما في ذلك نشاط الجمعيات السرية التي انتقلت إلى النشاط المباشر بين أعوام 1832-1834م. وقد أثبت مجيء (لويس بونايرت) إلى الحكم بالافتراء العام فشل الجمهورية الثانية وعدم كفاية الشكل الخالص والمسبق للجمهورية لإقامة أسسها مما عرض الجمهوريين الراديكاليين إلى المطاردة والنفي. إلا أن المعارضة الجمهورية وعلى الرغم من محاولات استئصالها لم تتخل كلياً عن مواقعها، فاعتباراً من عام 1880م اتخذ جيل جديد مواقعها شيئاً فشيئاً في إطار هذه المعارضة الجمهورية معتمداً راديكالية جديدة مما أتاح له الوصول إلى سدة الحكم في ظل الجمهورية الثالثة والتحول عام 1901م إلى حزب سياسي. وقد زعمت الراديكالية دائماً أنها شكل من أشكال الفكر وتخطيط لتنظيم اجتماعي وتصور للعالم أو حالة عقل خاص بعالم برجوازي صغير موزع بين مخاوفه ومثله الأعلى، ومثلت الراديكالية في القرن التاسع عشر الوريث الثوري لهذه المزاعم على مستوى الجمهوريين العقائديين من مؤسسي الجمهورية الفرنسية الثالثة، وكانت (حالة العقل) هذه على مستوى رجال الدين الراديكاليين تمثل في الغالب فلسفة سياسية أصيلة. ويكاد تاريخ الراديكالية أن يتطابق مع تاريخ المثالية الفرنسية، فقد سجلت الثورة الفرنسية بداية مغامرة غريبة تجعل من السياسة مدخلاً رحباً لتحضير نوع معين من الإنسان هو المواطن المستقل ذاتياً والجيد أخلاقياً لأنه محدد بشكل جيد من الناحية القانونية. وكان كل الفكر السياسي للقرن الثامن عشر قد توقع وتمنى تحقيق هذا الحلم، لكن الثورة الفرنسية وحدها وبشكل مفاجئ هي التي تمكنت من تحقيقه عن طريق سلسلة من الأفكار والقرارات العظيمة مثل عبادة العقل، وفكرة السعادة، والفضيلة، ولم تكن الراديكالية في القرن التاسع عشر شيئاً آخر غير المتابعة العملية لتلك الذكريات الثورية وبشكل خاص لتلك الوقائع الثورية.

لقد تم انجاز البناء الجمهوري (أي تنفيذ البرنامج الراديكالي) في جو من الصعوبات أو بالأحرى في جو من الثورات طبع الراديكالية بمجموعها بطابع التجريبية والحذر. وفي الوقت نفسه خاض بعض المثقفين مغامرة بناء مدينة جديدة انطلاقاً من إيمانهم بضرورة التبشير بأفكارهم وتطبيقها لتمس الحياة العامة مما ولّد شعوراً بأن رجال النظام، الأجداد العظام، قد أخذوا على عاتقهم مهمة

التربية ليمثل الراديكاليون في القرن التاسع عشر الجانب العقائدي من (حالة العقل) هذه التي ميزت كل الجمهوريين وطبعتهم بطابعها. وفي هذا السياق الراديكالي وتعبيراً عنه طرح إعلان حقوق الإنسان مسألة المتطلبات الاجتماعية للعقل الذي ينبغي أن يتفتح بكل حرية لدى الجميع، فليس بوسع المرء أن يكون حراً إلا أن يكون عقلاً والعكس صحيح أيضاً، ومن هنا تأتي الضرورة الحتمية لإعتاق الشعب وتحريره أولاً وقبل كل شيء سواء عن طريق القوة أو عن طريق الحقوق المقدسة للتعليم لكي يبدأ تقدم الأنوار فعلاً. ومن هنا أيضاً جاء التحفظ على السلطة حيث نجد نفس العقلية الاحتجاجية الفرنسية القديمة وتلمس معنى الإعفاءات والحريات الضرورية، ولكن الأمر هنا يتعلق بالحرية المطلقة الخاصة بالعقل باعتباره الشيء الوحيد الجدير بأن يؤخذ بنظر الاعتبار. إن الراديكالية تعرّف وتحدد شروط الحرية وتلخصها بالثقة المطلقة بالإنسان العاقل، وعدم الثقة المطلقة بالسلطات ورجال الدين، فالعقل هو الوحيد الذي بوسعه أن يجعل الناس سعداء لكنه يتميز أيضاً بأنه قهري وتنظيمي واستقصائي، والحرية غالباً ما تترك الناس فقراء لتكون بالتالي مجرد تضليل. إن الراديكاليين، وعلى لسان (جورج كليمنصو 1841-1929)، كانوا قد استعادوا ما أكده من قبل تساؤل ماركس: هل للحرية وجود بالنسبة للأجير؟ لتنتقل من هنا فلسفة متكاملة تتخذ من طبيعة الأشياء نموذجاً لها ولا تمنع في التضحية بالحرية من أجل العقل، فطالما ليست هناك حرية في الطبيعة فلماذا يتم السعي إليها؟ وقد استبعد الراديكاليون هذه المكيفيلية دائماً إذ لم يكن بمقدورهم التسليم بالصراع الطبقي الذي يسلم مقدماً بعدم المساواة. وهم لا يريدون أن يسمعوا الكلام عن مثل هذه التمايزات لأنهم لا يعرفون إلا المواطنين، والأجداد العظام للثورة الفرنسية لم يقوموا بالثورة لمجرد سحق الأرستقراطية ولكن لإقامة المساواة في الحق. وسيبين الراديكاليون أن التطور الذي يقود فئات اجتماعية جديدة وبشكل حاسم إلى موقع المسؤولية يحول دون الاعتقاد بأن التاريخ سوف يكون مغلقاً.

وتتلخص المظاهر المختلفة للفكر الراديكالي في أن الراديكالية تتوخى تنظيم المجتمع من الناحيتين السياسية الاجتماعية طبقاً لقانون العقل، وأن لها منهجية هي منهجية الطبيعة نفسها لأنها تدرك أن كل هيئة عضوية طبيعية تميل إلى أن تتطور نحو حالة أرقى عن طريق التقدم النظامي لكل واحد من أعضاء هذه الهيئة المتناسقين فيما بينهم، وهي تنتظر أن يحقق التقدم الأخلاقي والفكري لكل واحد من الأفراد تحسيناً مضطرباً في المجتمع يتم تعجيله بالتربية السياسية التي اعتبرتها اهتماماً تتعلق به الأمة ومحركاً أساسياً للتقدم الذي ينبغي أن يحل الآن



محل الثورة العنيفة التي كانت ضرورية في السابق لتحطيم العقبة المادية المتمثلة في القوة الملكية والقيصرية ولم تعد موجودة في الوقت الحاضر الذي يمارس فيه الجميع إرادتهم بكل حرية. وفي ضوء ذلك كانت الراديكالية مؤهلة للاقتران بمنظم فكري جدير بأن يأخذ بنظر الاعتبار مجموع الظواهر الاجتماعية والسياسية ويضمن أسس الأخلاق والممارسة الديمقراطية، وفي إطار هذا المنتظم الفكري أطلق (ليون بورجوا 1851-1925م) فكرة (التضامنية). وبورجوا قانوني كبير ومحافظ ونائب ووزير ورئيس وزراء فرنسا وموفدها إلى المؤتمر الدولي في لاهاي لتأسيس عصبة الأمم، وكان يتمتع بشعبية واسعة بفضل خلافه حول ضريبة الدخل مع مجلس الشيوخ الذي كان رمزاً للأفكار والمواقف المحافظة. وقد حاول بورجوا أن يقدم بالتعاون مع (سليستين بوكله) مذهباً يجد له مكاناً بين مذاهب الاقتصاد الليبرالي ومذاهب الجماعية، وهو مذهب منحه بوكله بعده الفلسفي ومنحه بورجوا بعده القانوني. وقد لاحظ هذا الأخير أن نقص التضامن الطبقي الموحد لأعضاء المجتمع يبين بأنه لن يتم إشباع عاطفة العدالة إلا إذا تساوى ما يعطيه كل واحد منا إلى المجتمع وما يأخذه منه ليجد مقابل التكليف بالمزايا ديناً اجتماعي يكون وفاؤه شرطاً مباشراً من شروط العدالة. كما رأى أن نقص التضامن الطبقي يمكن أن يُحوّل التضامن الفعلي إلى تضامن قانوني ليقترن الدين الاجتماعي بواجب الوفاء به بموجب القانون. ويبرر هذا الواجب (شبه العقد) الخاص بالمجتمع وهو العقد الاجتماعي الذي تم قبوله بشكل متبادل لتكون نقطة الانطلاق في فكر بورجوا هي مفهوم (شبه العقد) الاجتماعي الذي قال به روسو من قبل. فكل إنسان، ومنذ ميلاده، يلتزم تجاه المجتمع بدين طالما أنه يجد نفسه مستفيداً من المزايا المتحققة بموجب التقدم التكنولوجي والأخلاقي الذي يحققه المجتمع. ولكن هذه المزايا يمكن أن يتم توزيعها توزيعاً سيئاً بما يُعيد حالة عدم المساواة إلى المجتمع نتيجة لعدم استشارة أفرادها بصدد عبارات العقد مما قادهم إلى فهمها فهماً سيئاً قاد بدوره إلى توزيع سيء للمزايا بينهم، وسيلعب القانون دوره في هذه المناسبة. إن ضرورة الأشياء قد تحكم الناس ليكونوا أطرافاً في علاقة لم يستطيعوا أصلاً أن يعبروا عن إرادتهم بشأنها ولا ناقشوا شروطها ولا التدابير التي تقتضيها، وعندما تقترن مثل هذه العلاقة بتوزيع سيء للمزايا التي يوفرها المجتمع يمكن عندها للقانون أن يقوم بدور المصحح لهذه العلاقة أو على الأقل المصحح لنتائجها بقدر ما يمثل تفسيراً للاتفاق الذي كان ينبغي أن يتم بين الناس في ضوء استشارتهم وقدرتهم على التعبير الحر عن إرادتهم. وسوف يعبر مثل هذا الاتفاق عما يسميه بورجوا (شبه العقد) الذي لا

يعدو أن يكون في نظره العقد الذي يتم التسليم به بشكل متبادل من قبل الناس ويكون القانون تفسيراً لهذا العقد. وينطوي هذا على التوفيق بين مفهومين هما الفردية بإقراره بحقوق كل فرد وواجباته، والتضامن داخل المجتمع بتوضيحه أن تقدم الإنسانية لم يصبح ممكناً (حاله في ذلك حال تقدم أي كائن اجتماعي) إلا عن طريق التخصص وتقسيم العمل والتبادل الدائم للخدمات. فالمدينة أو الدولة في مثل هذه الحالة لا تعود مجرد وحدة قائمة خارج الأفراد ولا تمتلك حقوقاً عليهم لأنها وبالأصل من خلقهم وإنتاجهم ممل يفرض عليها التدخل لإقامة المساواة بين جميع المساهمين في العقد، إنها مدير لكل العقود مما يجعلها ملزمة بأن تضمن الدائنين وتُجبر المدنيين على الإيفاء بديونهم. إن هذه الدولة المدير تملك بذلك حقاً في الحصول على مقابل يُدفعه الذين أدارت شؤونهم بشكل جيد، وفي حالة رفضهم فإن بوسع الدولة المدير استعمال حقها في إجبار على الدفع. والحكام عندما يُديرون المشروع الاجتماعي لحساب الجماعة، سواء كان ذلك بموجب توكيل أو دون توكيل، يملكون ليس فقط حقاً معنوياً في الاعتراف بهم واحترامهم ولكنهم يملكون أيضاً ديناً واجب الوفاء باسم المجتمع بحكم وجود التزام طبيعي معترف به من قبل كل فرد ويقع على عاتق الجماعة. ويرى برجوا أن مثل هذه الخلاصة هي نتاج للتوافق بين المنهجية العلمية والفكرة الأخلاقية، وهو توافق يعمل على تحضير المفاهيم الاجتماعية وتحديدها وانجازها.

أما (سلستين بوكله) الذي كان أستاذاً في السوربون، فقد أخذ على عاتقه مهمة استخدام علم الاجتماع لتبرير الديمقراطية التي تبدو في نظره ليس فقط نظاماً سياسياً وإنما هي أيضاً شكل من أشكال تنظيم المجتمع بكاملها. وقد عالج بوكله في كتابه (الأفكار المساواتية) الشروط المورفولوجية (الشكلية/البنوية/التكوينية) للديمقراطية مبيناً أن نمو حجم الجماعات الاجتماعية يصاحبه وبشكل اعتيادي تقدم في المساواة لتتجلى الأفكار المساواتية وتتجسد في الأرض الأكثر سكاناً مما يعني توافق سقوط حواجز الحق القديم في روما مع التوسع الكمي للمجتمع مثلما يتوافق عدم المساواة في العصور الوسطى مع التقلص السكاني آنذاك. وفي كتابه (الديمقراطية أمام العلم) يؤكد بوكله أن المساواة أمام القانون هي الحد الأدنى المضمون بالنسبة لكل المواطنين، وأن القانون القديم كان تمييزياً لأنه كان يقدر التعويض بدلالة المرتبة الاجتماعية أو العرق أو الانتساب الديني أو المذهبي، وقد زالت كل هذه التمايزات بموجب القانون الحديث ليحل نظام المسابقة محل نظام الجماعات المغلقة بالنسبة لكل المسائل تقريباً. وهو

يلاحظ أيضا أن المطالب الاجتماعية لا تقتصر على المساواة المدنية والقانونية فحسب بل وتشمل المساواة السياسية أيضا، وأن الدولة الغربية ملزمة بالاستجابة لهذه المطالب، إن شاءت أم أبت، وأن هرم السيادة قد أنقلب بشكل نهائي بعد أن لم تعد السلطة تهبط من السيد إلى التابع بل تصعد من الشعب إلى موظفين دون أن يتوقف الأمر عند هذا الحد بل ويتعداه كذلك إلى المستوى الاقتصادي حتى باتت المساواة، على حد قوله، كلمة كثيرة الجدوى. وهو يضيف مؤكداً أننا إذا ما شئنا معرفة أسباب تقدم المساواتية فعلينا أن نستعرض كل تاريخ الأفكار والأشكال الاجتماعية الخاصة بالغرب ابتداء من العقلية الإغريقية الرومانية إلى الروح المسيحية إلى العقلية الديكارتية، حيث أسهمت كل هذه العناصر والعوامل في تعلمنا للقيمة المتساوية للأشخاص الإنسانيين بعد أن هبطت فكرة المساواة من أدمغة مبتكريها ونفذت إلى قلوب الجماهير.

إن التحرك الاجتماعي بين الأفراد والمجموعات المتعددة التي ينتمون إليها وعدد وحجم المدن التي يتمركزون فيها والدول الكبرى التي يتوحدون عن طريقها، كلها ظواهر ذات طبيعة علم-اجتماعية ينبغي أن تقود الناس إلى الإقرار لبعضهم بالتمائل ومن ثم بالتساوي. وبهذا المعنى يمكن القول بأن المساواتية تبدو في وقتنا الحاضر بوصفها المحرك الأساسي للحضارة لأنها تمثل أولا وقبل كل شيء آخر النتائج الطبيعي لهذه الحضارة. وبدلالة كل من المساواتية والعلمية اللتان تميزان الحضارة الأوروبية يؤكد بوكله أنها حضارة ديمقراطية، ويحاول من هذا المنطلق تغيير آراء المفكرين الملكيين القائلين بعدم المساواة نتيجة لتباين التركيب البيولوجي للناس مكرسا كتابه لمناقشة هذه الآراء ودحضها مبينا أن المكتشفات العلمية فندت كل ما شاع سابقا من أفكار عن السلطة والأرستقراطية والأعراق، بقدر ما حاول أيضا ربط الديمقراطية بالمنهج الديكارتية الذي هو تطبيق للمبادئ العقلانية على القواعد الخاصة بالمجتمع ليخلص من كل ذلك إلى أن جهود الديمقراطية ومنذ لحظة التطور التي نقف عندها هي التي ينبغي أن تتدخل باسم المساواة في التنظيم الاقتصادي الذي يبدو مثيراً للاهتمام بالنسبة لأولئك الذين يتكلمون باسم العلم.

أما الفيلسوف الفرنسي (أميل شارتييه، والمدعو ألن 1868-1951م)، فينتقل من منطلق آخر مختلف يتضمنه كتابه (عناصر مذهب راديكالي) المنشور عام 1925م والذي كان بمثابة تأمل عميق حول جان جاك روسو وموقفه من السلطة. والفكرة الأساسية في هذا الكتاب هي التعارض الدائم الذي لا يمكن

تحاشيه بين المواطن والسلطة، وأن تفكير كل سلطة ونزوعها باستمرار إلى الحفاظ على نفسها وتوطيد أسسها وتوسيع نظامها هو مصدر كل الشرور الإنسانية، والسلطة تُفِيدُ بالضرورة كل من يمارسها لأنها تميل إلى الطغيان كما تميل الكواكب نحو الشمس فكل سيد يميل لأن يصبح طاغية وليس هناك طاغية جيد. ونقطة الانطلاق في مذهب ألن الراديكالي هي تأمله كمفكر وفيلسوف في طبيعة السلطات بطريقة تمتزج فيها قراءاته لأفلاطون وثيوسديد وروسو وكوندرسيه وكونت وستندال، ليخلص من كل ذلك إلى رفض كل مظهر من مظاهر السلطة، فهو ضد الأمير وضد القصور وضد الأكاديميات وبشكل خاص ضد الإدارة وضد العسكرية وضد الحرب وضد الكنيسة. وعدم ثقة ألن بالسلطة أمر حاكم على فكره ومسيطر عليه، فهو يؤكد بأن السلطة تُفسد كل من يشترك فيها، وكل سلطة بدون مراقبة تجعل الإنسان مقيدا، وهكذا فإن كل سلطة متجسدة في الناس سيئة لأنها تميل في جوهرها إلى أن تدوم، كما أن كل سلطة عنده هي مطلقة وعسكرية مثلما أنها وقحة منذ أن يتم تركها لتعمل، وهي أيضا عاقلة منذ أن تدرك أنها موضع مراقبة. ونتلمس هذا الموقف أيضا في كتبه العديدة الأخرى لاسيما (المواطن ضد السلطات) و(أحاديث سياسية).. الخ. وهو يعتمد بطريقته الخاصة ديكالتيك السيد والعبد الذي يقول به هيجل، حيث يبين أن كل سلطة تميل نحو الطغيان في محاولة منها لاكتساب الشرعية وجعل نفسها موضع إقرار المواطنين وقبولهم، وبهذا المعنى لن يكون الطاغية الأكثر خطورة هو الذي يستعمل القوة ويجعل من نفسه ممقوتا فحسب بل والذي يبرر سلطته عن طريق الاختصاص أيضا، ومن هنا يأتي انعدام ثقة ألن بـ (المهمين) و(الاختصاصيين) و(المديرين) لأن التكنيك يبقى في رأيه من قبيل الوسائل وينبغي ألا ينظر أبدا إلى فاعليته بوصفها غاية. وفي مواجهة السلطة الطاغية يجد ألن في الفكر والعقل ضمناً وحصناً للحرية حيث لا يوجد فكر إلا في الإنسان الحر والفكر ثوري ولا يوجد شيء عداه يمكن أن يكون كذلك. إلا أن ألن لم يرغب في أن يرفض المواطن كل مقتضيات السلطة لإدراكه لضرورة بعض جوانبها ومؤسساتها، فدون نظام وشرطة تصبح حتى حياة العقل غير ممكنة، والدولة بإدارتها وجيشها هي في نهاية المطاف ضرورية لكنها في ممارستها العملية تقتضى الضبط. والصيغة التي يجب أن تبناها المواطن الراغب في (التسليم بالضرورة) لا في (التسليم بعبادتها) هي عدم الموافقة على الاستسلام الذي تقتضيه السلطة، وبذلك فإن الراديكالي هو العاقل الذي لا يرفض فقط نشوة القوة وإنما يعارض أيضا (تجار النعاس) بممارسته الطبيعية لحرية الإرادة وإبرادة في المقاومة الذهنية. ومما يجب أن يكون

موضع رفض من المواطن هو طاعة العقل والاستسلام للعبودية، فمن أجل أن يكون الإنسان مواطناً حقيقياً ينبغي عليه أن يتعلم الطاعة والرفض في الوقت نفسه لأن الطاعة تضمن النظام والرفض يضمن الحرية، وهذا على وجه الدقة مفهوم المواطنة في دستور السنة الأولى للثورة الفرنسية الذي يُعرّف المقاومة بأنها الواجب الأكثر قدسية بين واجبات المواطنة التي يعتبر ألن أن السياسة الراديكالية هي الشرط السياسي للشكل المتفوق منها لأن الراديكالي عنده يحب الحق والمساواة وبرنامجها هو نفسه وراديكاليته كامنة فيه وليس في الإعلانات التي وقّعها. ويكمن الفعل الأساسي في السياسة في مثل هذه الحالة في مراقبة السلطة، حيث إن ما يهم ليس أصل السلطة وإنما المراقبة المستمرة والفعالة التي يمارسها المحكومون على الحاكمين. إن الديمقراطية، وبوجه خاص الديمقراطية الغربية القائمة قبل عام 1914م، كانت قد بدت في نظر ألن بوصفها الضامن الأفضل لهذا المتطلب، فأين تكمن الديمقراطية إن لم تكمن في هذه السلطة الثالثة التي لم يحددها علم السياسة بعد ويدعوها ألن (المراقب). إنها ليست شيئاً آخر غير السلطة القادرة بشكل مستمر على عزل الملك وغيره من المختصين بممارسة السلطة في الأحوال التي لا يُديرون فيها الأمور طبقاً لمصلحة العدد الأكبر لتتجسد الراديكالية في الرقابة الدائمة للناخبين على النواب الذين ينتخبونهم، والنواب المُنتخبون من الشعب على الوزراء، والوزراء على إدارتهم. وبذلك فإن جمهورية ألن الراديكالية تقوم على أساس الديمقراطية المباشرة وتمثل احتجاجاً فريداً لكنه احتجاج فرد متفوق ليس عن طريق الثقافة أو العرق بل عن طريق العقلية الناقدة عقلية عام 1789م.

وإذا كانت اهتمامات ألن هذه لم تُركز كثيراً على القضايا الاقتصادية موجهة اهتمامها الأساسي إلى القضايا السياسية، فإن ذلك يعود في جانب مهم منه إلى طبيعة القرن العشرين قرن الإحباط والطغيان والدول الكليانية القرن الذي خاض فيه ألن تجربة الحرب العالمية الأولى كمتطوع مما زاد من حدة ريبته تجاه أحداثه ودفعه إلى القيام بدور مهم في تجميع مثقفي اليسار ضد خطر الفاشية اعتباراً من عام 1935م عندما اشترك في (لجنة يقظة المثقفين المعادين للفاشية). وبقدر تعلق الأمر بالميدان الاقتصادي فإن راديكالية ألن تبدو محافظة تماماً لأنه يقول بعلاج اللبؤس باعتماد نفس الطرق في الإنتاج والتوزيع الأفضل، ويمجد الملكية الفردية ويبيد عدم ثقته بالصناعة الكبيرة ويتمسك بنوع من الفردية والملكية الفردية لا يتناسبان مع تطور الاقتصاد الحديث. وبصورة عامة يمكن القول مع توشارد وجماعته أن سياسة واقتصاد ألن يشكلان كلا متجانساً، حيث

يعبران بشكل مخلص عن المثل الأعلى للبرجوازية، وبشكل خاص المثل الأعلى للبرجوازية الصغيرة الريفية في زمن المعارك التي كانت تخاض لصالح الجمهورية وضد الخطر الديني. إلا أن الراديكاليين والمفكرين منهم تحديدا خضعوا للتطور الكبير في أعقاب الحرب العالمية الثانية والذي تسببت فيه عوامل داخلية لاسيما المقاومة ضد الألمان والعلاقة التي فرضتها بين الأحزاب، فانعكس ذلك على اتجاهاتهم السياسية والاجتماعية وأكسبها وضوحاً أكثر لتبدو بواقعها الليبرالي الخالص.

### المبحث الثالث

#### الفكر السياسي الليبرالي الوجودي

يرتبط المضمون الوجودي للاتجاه الليبرالي بالفلسفة الوجودية مما يجعل تبين الأبعاد الفكرية السياسية لهذا الاتجاه بمعزل عن تبين مضمون الفلسفة الوجودية أمراً عسيراً لاسباب عديدة منها، تميز قسم من المنتمين إلى هذه الفلسفة بضعف طبيعي في انتهاج خطة التأليف الفلسفي المعروفة مما جعل من الصعب تلمس أية مبادئ ومفاهيم واضحة ومحددة في أعمالهم الفكرية وهو ما يصدق بوجه خاص على رائد الفلسفة الوجودية (كيرككارد)، وإن كانت هنالك بعض المؤلفات التي وضعها مفكرون ووجوديون آخرون وتميزت بعرضها للفلسفة الوجودية عرضاً منهجياً ينم عن خطة منتظمة في التأليف الفلسفي وهو ما يصدق بوجه خاص على مؤلفات (هيدجر) وبعض مؤلفات (جان بول سارتر) لاسيما كتابه (الوجود والعدم). والسبب الآخر في صعوبة تبين مضمون الفكر السياسي الوجودية هو طبيعة المؤلفات الوجودية ذاتها حيث يشير (بول فولكين) في هذا الصدد إلى سرعة الملل الذي يأخذنا ونحن نقرأ بعض هذه المؤلفات حتى أن القلة فقط ممن أوتوا الصبر هم من أتاحت لهم فرصة إتمام قراءة (الوجود والعدم)، وأقل منهم من يستطيعون التأكيد بكل إخلاص أنهم فهموا ما قرءوه فيه، ولكننا على الرغم من كل هذه الصعوبات سنحاول الإلمام بالأسس الرئيسة لهذه الفلسفة وأفكارها السياسية لدى بعض الفلاسفة الوجوديين. وتتوزع الفلسفة الوجودية بين تيارات عديدة منها تياران أساسيان هما التيار الوجودي المسيحي والتيار الوجودي الإلحادي لتكون هناك فلسفتان ووجودتان مسيحية وإلحادية تتفان على حد قول سارتر على أسبقية الوجود على الماهية وضرورة الانطلاق من الذاتية لتختلف الفلسفتان بعد هذا الاتفاق في الكثير من المفاهيم. ويمثل

التيار الأول الفيلسوف الدنماركي (كيركارد) والفيلسوف الألماني (كارل جاسبر) والفيلسوف الفرنسي (كابرييل مارسيل)، أما التيار الثاني فيمثلته الفيلسوف الألماني (هيدجر) والفيلسوف الفرنسي (ميرلو بونتي) والكاتبة الفرنسية (سيمون دي بوفوار). وفي متابعتنا للفلسفة الوجودية سنركز على التيار الثاني بسبب ما أشار إليه (بول فولكييه) من أن تيار الوجودية المسيحية ليست له اليوم من الأهمية ما لتيار الوجودية الملحده حيث يفتقر الأول إلى وجود نظريين يضاھون سارتر وبونتي بقيمتهم ولا يتمتع بشيء من الدهشة والشهرة التي أحدثها سارتر بطل الوجودية الملحده ورائدها بظهوره فجأة إبان حركة التحرر الفرنسية. إن الفيلسوف الألماني هيدجر هو أبرز فلاسفة الوجودية الملحده ولكن مذهب الفيلسوف يتميز بالتعميد والغموض ويعود إلى سارتر فضل تبنيه وعرضه في صيغة أكثر وضوحاً وأجلى بياناً مما يمكن أن يكون سبباً كافياً لمتابعة الفلسفة الوجودية من خلال سارتر وبعض المفكرين الوجوديين الآخرين.

انعكست أفكار سارتر في مؤلفاته الفلسفية الأولى مثل (التصور 1938م) و(التصوري 1940م) و(الكينونة/ الوجود والعدم 1943م)، وكانت تلك الأفكار تختلف عن أفكار أساتذته الألمان، فلم يعبر عنها عن طريق الدراسات النظرية فقط، وإنما اعتمد وسائل أخرى كالنقد الأدبي والأقصوصة والقصة الطويلة مثل (الغثيان 1942م) و(سُبل الحرية 1945-1949م) والمسرحيات مثل (الذباب 1943م) و(الأيدي القذرة 1948م). فما هي مبادئ الفلسفة الوجودية لدى سارتر؟ تشير كلمة وجودية إلى الاعتراف بنوع من أسبقية أو أولوية الوجود بالقياس إلى الماهية، فقد أشار سارتر إلى أننا نقول بتعبير فلسفي أن كل شيء ماهية ووجود، فالماهية هي مجموعة ثابتة من الخصائص، والوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العالم. ويعتقد الكثير من الأشخاص أن الماهية تأتي في البدء ثم يليها الوجود وهذه الفكرة تجد أصولها في الفكر الديني الذي يقول بأن من يريد بناء منزل ينبغي عليه أن يعرف أولاً وعلى وجه الدقة نوع وطبيعة الشيء الذي يريد بناءه أو خلقه بما يجعل الماهية سابقة على الوجود. ومن ثم فإن كل الذين يؤمنون بأن الله خلق الناس يعتقدون بأنه خلقهم وفقاً للصورة الفكرية التي كان يمتلكها بخصوصهم قبل خلقه لهم، وحتى أولئك الذين لا يمتلكون الإيمان الديني فإنهم يحملون هذا الرأي التقليدي القائل بأن الشيء لا يوجد أبداً إلا بالتطابق مع ماهيته السابقة له في الوجود. أما الوجودية فتذهب إلى عكس ذلك تماماً باعتبارها أن الوجود لدى الإنسان ولدى الإنسان فقط، يسبق الماهية، مما

يعني بكل بساطة أن الإنسان يوجد أولاً وبعد ذلك تتكون أو تتحدد ماهيته. وعدم قابلية الإنسان الذي تدركه الوجودية للتحديد أمر يعود إلى أن هذا الإنسان لا يكون في ابتداءه شيئاً ولن يكون شيئاً إلا في وقت لاحق، والشكل الذي سوف يتخذه هذا الإنسان هو الشكل الذي يريد أن يكون عليه ويجعل نفسه عليه يدرك نفسه عليه بعد الوجود. إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير ذلك الذي كونه بنفسه، وهذا هو المبدأ الأول للوجودية والذي تدعوه (الذاتية)، إن الإنسان كما يقول سارتر يوجد أولاً، أي أن الإنسان هو قبل كل شيء هذا الذي يرمى بنفسه نحو مستقبل وذاك الذي اعتمز أن يكون في المستقبل. والماهية التي يخلقها الناس لأنفسهم ويشكلون وجودهم وفقاً لها وعلى أساسها ليست الماهية الكونية الشاملة أو النوعية التي ينتسب إليها الجنس البشري بل الماهية الفردية الخاصة بأحدهم ولا توجد عند أي فرد آخر غيره، لذلك فإن ماهية الكائن البشري تتعلق أولاً وأساساً بتجربته الذاتية الخاصة مما يعني أن الحرية الإنسانية تسبق الماهية الإنسانية وتجعلها ممكنة طالما أن الإنسان يستخدم حريته في اختيار ماهيته بما يجعل من الحرية شرطاً ملازماً لاختيار الماهية والعكس صحيح حيث لا توجد حرية بدون اختيار. ولكن هل يعني هذا أن اختيار الإنسان لماهيته أو لأي خيار آخر يتم بناءً عن شروط الحياة المحيطة بهذا الإنسان؟ يجيب سارتر على ذلك بالنفي لأن الإنسان في رأيه محكوم بطبقته وأجره وطبيعة عمله، وحيث إن الإنسان موقف والموقف هو مسألة اختيار فإن أهمية شروط الحياة بالنسبة للإنسان ودورها في خياراته لا تمنع من بقاء الاختيار في النهاية واسعاً أمام الإنسان، فالعامل مثلاً تضع له طبقته كل شروط حياته لكنه هو الذي يقرر الاتجاه الإرادي لحياته، إنه هو الذي يتصرف بحريته بشكلها التام ليختار بين أن يكون ثورياً أو غير ثوري.

وتقضي العلاقة الوثيقة بين الاختيار والحرية في الفلسفة الوجودية تحديد جوهر الحرية بعد أن تم تحديد جوهر الاختيار، ويذهب سارتر في هذا الخصوص إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة سلطة أو قواعد يمكن أن تفرض على الإنسان سلوكاً معيناً. ففي مسرحية سارتر (الذباب) يخاطب (أورست) الإله (جوبيتر) الذي يريد أن يقوده إلى الطاعة قائلاً (كان ينبغي أن لا تخلقني حراً، فما أن خلقتني توقفت عن الانتساب إليك..ولن يعود هنالك شخص يصدر لي الأوامر، إني لن أعود لأخضع لقانونك. إني محكوم علي أن لا أملك قانوناً آخر غير قانوني..ذلك لأنني إنسان..وكل إنسان ينبغي عليه أن يبتكر طريقه بنفسه)،



وهذا يعني أن الإنسان هو الذي يختار غاياته بحرية، وبما أن غاياتنا تحكم كل خياراتنا فإن الاختيار الحر لغاياتنا يجبر وراءه كل تحديد لتظل حريتنا في مأمن طالما أن غاياتنا ليست أبداً مثبتة بشكل نهائي. إن الاختيار الذي يقوم به الإنسان تعبيراً عن حريته وتجسيدها لها ترتب عليه مسؤولية هذا الإنسان عما سيكون عليه بحكم خياره. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي وضع كل إنسان في حالة تملك لما يكونه وتحميله المسؤولية الكلية عن وجوده. وعندما نقول الوجودية إن الإنسان مسئول عن ذاته فإنها لا تعني بذلك أن الإنسان مسئول عن فرديته الضيقة فحسب بل وتعني أنه مسئول أيضاً عن كل الناس. وعندما نقول الوجودية إن الإنسان يختار نفسه فإنها لا تعني بذلك أن الإنسان يختار ماهيته الذاتية فحسب بل وتعني أنه يختار أيضاً الماهية العامة لجميع الناس. إن اختيارنا لأن نكون هذا أو ذاك يعني في الوقت نفسه تأكيد قيمة هذا الذي نختاره، ولأننا لا نستطيع مطلقاً اختيار الشر فإن ما نختاره هو الخير دائماً، وليس هنالك ما يمكن أن يكون خيراً بالنسبة لنا دون أن يكون كذلك بالنسبة للجميع.

إذا كانت هذه هي المبادئ الأساسية التي تعتمدها الوجودية بوصفها فلسفة، فما هي المضامين السياسية لهذه المبادئ؟ يبدو أن هذه المضامين غائبة لأن مفهوم الممارسة الجماعية التي تشكل جوهر السياسة ومحورها مفهوم غائب عن الفلسفة الوجودية. فإذا ما عدنا إلى كتاب (الوجود والعدم) فسنجد أن سارتر يعرف فيه النشاط العملي بوصفه نشاطاً عملياً فردياً على الرغم من أن التاريخ هو إطار حدوثه. وربما على أساس هذا التعريف يمكن الزعم بأن معنى الحرية ومضمونها لدى سارتر معنى ومضمون فرديين في حين أن النشاط السياسي جزء من الميدان الاجتماعي الجماعي. لهذا السبب يبدو مفهوم الممارسة لدى سارتر ضبابياً وغير واضح الدلالة، ومن ثم فإن القضايا التي تطرحها البنية الاجتماعية كقضية الطبقات الاجتماعية وصراعها كانت غير واضحة المعالم أو غائبة لديه كلياً. إلا أن كتاب سارتر هذا لم يكن يمثل إلا لحظة معينة أو جانباً محدداً من فكر سارتر، فهناك أعمال أخرى لديه تتضمن أفكاراً أخرى من بينها اعتقاده بأن السلوك الأخلاقي يظهر عندما تجعل الشروط التقنية والاجتماعية السلوك الوضعي غير ممكن، فالأخلاق هي مجموعة أشياء مثالية لمساعدة الإنسان على أن يعيش ما تفرضه عليه ظروف الشح في المصادر والنقص في التقنية. وتغير الحال بعد الحرب العالمية الثانية، حيث قرر سارتر أن يتخذ له مكاناً في المعركة السياسية الدائرة. ففي إطار هذه (المعركة) ومن خلالها فقط يمكن تأسيس أخلاق جديدة،

حيث بضطلع الإنسان في إطار الأصالة بموقفه من أجل أن يتجاوزه لأنه كما ترى (سيمون دي بوفوار 1908-؟؟؟؟) يدرك في الوقت الحاضر بأن كل شيء يتأثر بفعل الإنسان وأن كل واحد هو إنسان متكامل وأننا لا نوجد إلا إذا قمنا بتصرف. إن الإنسان وهو يعيش بالتضامن الفعلي الذي يربط بين الناس لا يهجر التأمل ولكنه يتمه داخل الممارسة، والعلاقات مع الآخر سوف تجد نفسها موضع تجاوز، إنها تصبح العلاقات مع الآخرين لأنه ليس بوسع الإنسان التطلع نحو حريته من أجل ذاته لأن مثل هذه الحرية ستكون مجردة طالما أن الآخرين والتاريخ يتلاعبون بها وبالإنسان من الخارج، وكما يرى هيجل فإنه ليس بالإمكان أن يكون المرء حراً إلا إذا كان الجميع أحراراً. إن النشاط الفعلي فقط هو الذي يمكن أن يحرر الإنسان لأنه هو فقط مقياس الإنسان، لذلك ليس بمقدور الإنسان أن يبقى سلبياً ولا أن يعيش في حالة تأمل.

إن الالتزام الذي دار الحديث عنه كثيراً فيما بعد وانطلقت منه وتأسست عليه أخلاق سياسية متكاملة، هو فعل واع يوضع في الميزان باستمرار حتى في حالة الإخلاص، إنه موضوع اختيار يتأتى من حقيقته أن الإنسان لا يوجد إلا وهو ملتزم. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، انخرط سارتر وأصدقائه من الوجوديين في مقاومة الاحتلال الألماني لفرنسا دون أن يرتكز هذا النشاط العملي بالنسبة لهم في بادئ الأمر على مذهب في الالتزام سبق أن تم تحضيره. وإذا ما كانت ضرورة النشاط العملي مطلقة، فإن المقاصد التي كان يقوم عليها لم تكن مجردة من كل مثالية، ولكن يبدو أن النشاط العملي نفسه كان له تأثيره عليهم بحيث أبعدهم أكثر فأكثر عن هذه المثالية، وربما على هذا الأساس يمكن القول بأن الجزء الأكثر متانة من أعمال الوجوديين الفكرية هو ذلك الذي يتأكد فيه تصميمهم على أن يكونوا جزءاً من العالم وتكريس أنفسهم لتغيير العالم. وسينطلق المفكرون الوجوديون في مشروعهم السياسي هذا من منطلق اشتراكي وربما مادي تاريخي أيضاً لأن هذا المنطلق، على حد تأكيد سارتر، هو الوحيد الذي يأخذ بنظر الاعتبار حقيقة أن الناس يصنعون تاريخهم على أساس من ظروف سابقة. وتجد فلسفة سارتر والوجوديين الآخرين مكانها ضمن هذا المنطلق حيث يمثل كتابه (نقد العقل الديالكتيكي) دراسة تتوخى لتأكيد أن نقض النقض يمكن أن يكون تأكيداً، وأن النزاعات داخل الإنسان أو الجماعة هي المحركة للتاريخ، وأن كل لحظة خاصة بسلسلة ينبغي إدراكها انطلاقاً من لحظة ابتدائية أولية ولكنها لا يمكن أن تهبط إلى مستوى هذه اللحظة دون أن يعني اعتماد هذا

المنطلق التسليم بالميكانيكية التحليلية الروتينية التي يأخذ بها الماركسيون المتعصبون. ولم يكن هذا المنطلق في مراحل الأولى على درجة كافية من الانسجام بالنسبة لجميع هؤلاء الوجوديين، فالصراع بين وعي وآخر كان قد بقي لفترة لدى سارتر بوصفه الصراع الأساسي، وهو النموذج الذي تكون الصراعات الأخرى تقليداً وربما نتيجة له. إن الصراع الطبقي في الأحوال التي يرد فيها ليس إلا تجلياً لهذا الصراع الأصيل بين وعي وآخر، ولم يدرك سارتر هذا الصراع الطبقي ولم يفسره بوصفه صراع مصالح مادية لا يقبل المصالحة، فلم يتضمن التحليل الوجودي في هذه الفترة تأكيداً على خصوصية الظاهرة الاجتماعية. وينطبق هذا أيضاً على كل من سيمون دي بوفوار وميرلو بونتي الذي كان يبحث عن ماركسية بدون تعصب عقائدي متحدثاً عن الإنسان التاريخي، ومؤسساً تحليله على فلسفة التاريخ، ومتطلعاً إلى تأكيد النظرية الماركسية الخاصة بالبروليتاريا على الرغم من أنه لم يكن ماركسياً كما كان سارتر يؤكد ذلك. وقد سلم بونتي، على الرغم من تحفظاته، بالمادية التاريخية كفكرة منظمة أو كطريقة في الكشف عن حقيقة الأشياء. وسيستحسن سارتر انحياز بونتي في وقت لاحق إلى الجناح الثوري من المذهب الوجودي، بعد أن سبقه هو ودي بوفوار في الانحياز عليه. وهكذا سيسود بين هؤلاء المثقفين الوجوديين نوع من الانسجام الفكري خصوصاً بعد أن تحلقوا حول مجلة (الأزمة الحديثة) التي اتخذت خطأً سياسياً واضحاً يقوم على تبني الاشتراكية والنضال ضد الاستعمار مما كان يعنى تخلص المثقفين الوجوديين من موقفهم الفردي. وعلى الرغم من الوجودية استمرت ولسنوات بعد تحرير فرنسا من السيطرة الألمانية لا تقر بالمفهوم الطبقي كمفهوم أساسي فإنها كانت تعتبره مفهوماً واقعياً لم يتجاوزه الزمن. فنجد أن بونتي مثلاً يشير منذ عام 1945م إلى أن مركزه ليس عمالياً ولا برجوازيًا، إنما وعيه يمكن أن يتخذ قيمة الوعي البرجوازي أو الوعي البروليتاري، أو أن الموقع الموضوعي في دورة الإنتاج لا يكفي لاكتساب الوعي الطبقي أو تحريكه، فهناك عمال قبل أن يكون هناك ثوريون والحركة العمالية لا تتقدم دائماً في فترة الأزمة الاقتصادية. ومن ثم فإن التمرد ليس نتاجاً للشروط الموضوعية وإنما العكس هو الصحيح، لأن القرار الذي يتخذه العامل في الرغبة في الثورة هو الذي يجعل منه بروليتارياً. ومنذ العدد الأول من مجلة (الأزمة الحديثة) كان سارتر قد استعمل تعبيرات من قبيل (طبقة برجوازية) و(طبقة عمالية)، ولكن الوجوديين لم يتشبثوا بالماركسية قبل عام 1953-1954م. فمنذ عام 1946م كان سارتر قد أعلن عدم تسليمه بالفلسفة

المادية، ولكنه سيجد نفسه منذ عام 1953-1954م أمام اختيار يلخصه تأكيده على أنه قد وقع في حيرة لا يمكن قبولها هي خيانة البروليتاريا من أجل خدمة الحقيقة أو خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا، ويبدو أنه اختار الحل الثاني. أما بونتي فقد أختار هذا الحل منذ عام 1946م عبر تمسكه باشتراكية مفتوحة على المستقبل الإنساني انتقد بدلالاتها التجربة السوفيتية في حينه بوصفها تقوم على أساس ممارسة الاشتراكية على المستوى الاقتصادي دون أن تنجح في خلق سياسة بروليتارية. فالنقاش لا يدور حول البحث فيما إذا كانت الشيوعية تحترم قواعد الفكر الليبرالي لأن من البداهة بمكان أنها لا تفعل ذلك، وإنما النقاش حول ما إذا كان العنف الذي تمارسه الشيوعية عنفا ثوريا حقا، أي عنفا قادرا على أن يخلق علاقات إنسانية بين الناس. ويخلص بونتي من ذلك إلى التأكيد على أن العنف الذي ساد الاتحاد السوفيتي ما هو إلا المرض الطفولي لتاريخ جديد وليس حدثا تاريخيا ثابتا على حد تأكيد سيمون دي بوافور، عليه فإن البروليتاريا، وكما يرى كارل ماركس، على درجة من الضعف لا تمكنها من الاضطلاع بدورها كطبقة حاملة للقيم الإنسانية، وأن الحركة البروليتارية نفسها توقفت عن أن تكون صيغة الأصاله بالنسبة للفكر الشيوعي. ومع ذلك فإن بونتي قد رأى أن الصعوبات التي تعاني منها الشيوعية ينبغي أن لا تكون سبباً لمعاداتها وإنما ينبغي أن تكون سبباً للبحث عما إذا كانت الثورة تستطيع أن تتجنب الإرهاب لأن الانحياز للإنسانية ضد الإرهاب يقتضى الارتقاء بكل وسيلة لتأسيس هذه الإنسانية. وهو يعود ليميز بين التجربة السوفيتية والماركسية، فالأخيرة في رأيه تبقى فلسفة التاريخ التي لا توجد خارجها إلا الأحلام والمغامرات، وتجد الوجودية نفسها أمام التزام بتذكير الماركسيين بمنطلقهم الإنساني الذي يشكل بالنسبة للوجوديين هدفاً مركزياً.

وقد عارضت الوجودية السياسة الاستعمارية الفرنسية وهاجمتها وبشكل خاص في الجزائر، حيث أبدى سارتر اهتماما بقضايا العالم الثالث والقضية الاستعمارية خصوصا انطلاقا من تحليله للاستعمار كمنظم متكامل يجد مكانه في إطار تاريخي معين. ففي عام 1955م نشر (فرانسيس جانسون) أحد أقطاب مجلة (الأزمة الحديثة) الناطقة باسم الوجوديين كتابه الموسوم (الجزائر الخارجة عن القانون) وفيه يتحيز بشكل واضح للوطنين الجزائريين. لقد شعر جانسون بالوحدة وأخذ يعاني منها منذ اللحظة التي صدر فيها الكتاب، ولكنه كان في الوقت نفسه مسكونا بالرغبة في خلق تضامن كلي مع الجزائر والجزائريين. وشرع عام 1957م

في تأسيس شبكة إسناد لمنظمة (جهة التحرير الوطني) الجزائرية بمساعدة من سارتر، وفي عام 1960م اكتشفت الشرطة الفرنسية هذه الشبكة وطاردها، واعتباراً من هذا التاريخ راحت مجلة (الأزمة الحديثة) تعلن عن تضامنها مع جانسون وراح الوجوديون يجهدون من أجل وضع تحليل سياسي يقوم عليه موقفهم، وكان منطلق هذا التحليل هو ضعف اليسار الفرنسي تجاه القضية الجزائرية حيث لم يُبدِ الحزب الشيوعي الفرنسي اهتماماً بالقضية الاستعمارية ولم يبذل جهداً في صالح المناضلين المسجونين بسبب حرب الجزائر وهو ما ينطبق أيضاً على مجموع اليسار الفرنسي. وكتب سارتر بهذا الخصوص مؤكداً على ضرورة ارتفاع أصوات الوجوديين واحتجاجهم حيث إن تضامنهم مع الشعب الجزائري في نضاله ضد الاستعمار الفرنسي يفرضه عليهم تمسكهم بالاشتراكية ولو على طريقتهم الخاصة حيث كانوا يعتقدون بأن من شأن المعركة التي تخوضها (جهة التحرير الوطني) الجزائرية أن تقود نحو التحول الاشتراكي منطقياً.



## الفصل الثاني

### الفكر السياسي الليبرالي الغربي الجديد

#### المبحث الأول

#### الفكر السياسي الليبرالي الغربي الجديد المحافظ والتقدمي

كان لتقدم الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى وجه آخر هو فقدان الليبرالية الخالصة لبعض مواقعها القديمة واضطرابها للتوجه نحو مواقع جديدة تحقق فيها نوعاً من التقارب الحذر مع الاشتراكية في نقاط معينة الأمر الذي عكسه ظهور بعض الصيغ الفكرية الليبرالية الجديدة المركبة مثل (الليبرالية الاجتماعية) التي بشر بها مارليو في كتابه (مصير الرأسمالية) و(الاشتراكية الليبرالية) التي بشر بها جاكويه وبروه في كتابهما (إعادة بناء فرنسا) و(الاشتراكية الفردية) التي بشر بها لاكومب في كتابه (انهيار الفردية). ولكن بعض القوى الليبرالية الخالصة قاومت هذه الصيغ التي لم تكن مقبولة لديها وهو ما يصدق تحديداً على الليبراليين الفرنسيين الذين قاوموا بقوة دعوات الاقتصاد الموجه، وهو يصدق عندهم بوجه خاص على أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية وجمعية الاقتصاد السياسي. أما خارج فرنسا فقد كانت مواقع الليبرالية الخالصة أقوى بحيث أخذ دعواتها يتحدثون عن بعث الليبرالية من جديد وهو ما يصدق في إنكلترا على كانن رئيس مدرسة لندن للاقتصاد ومعه أساتذتها كما يصدق على نايت في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد هياً هذان الموقفان الفرصة لتجمع القوى المشتتة لليبرالية الخالصة في ندوة عُقدت في باريس صيف عام 1938م ساهم فيها بشكل فعال اقتصاديون ليبراليون بارزون وترأسها المفكر الأمريكي ولتر ليبمان الذي كان قد جاء إلى باريس للإشراف على ظهور الترجمة الفرنسية لكتابه (المجتمع الجيد).

إن الخاصية المميزة لمناقشة حرة ومفتوحة بشكل واسع على الجميع هي إظهار حشد من الأطروحات المتباينة بقصد اكتشاف الملامح المشتركة الكامنة وراء هذا التنوع. وتصادم الأفكار في مثل هذه الأحوال أمر لا يمكن تحاشيه طالما كان مقصوداً من الناحية الفعلية، لذلك فقد كان مؤكداً أنه لن يكون بوسع كل المشاركين التسليم بمفاهيم لييمان المتعلقة بضمان تعديل الدخل، ولا بمفاهيم بوسوني المتعلقة باقتصاد الحرب الليبرالية، ولكن المثير للدهشة هو أن اتفاقاً تحقق بسرعة بين المُجتمعين وكان أساسه برنامج عام يدعى الأجندة أو جدول الأعمال وهو البرنامج الذي سيصبح لاحقاً القاعدة التي تقوم عليها الليبرالية الجديدة. وقد تم في هذا البرنامج وبالإجماع تجاوز مقولة (دعه يعمل دعه يمر) ولكن دون أن يعني هذا تجاوز الليبرالية جملة وتفصيلاً لأن الأمر لم يكن أصلاً أمر تجاوز لليبرالية أو تخل عنها وإنما أمر ليبرالية تمت مراجعتها لتتولد عنها ليبرالية جديدة. وقد تضمنت الأجندة التي كانت وثيقة ميلاد الليبرالية الجديدة أربع نقاط أساسية يتفق عليها مؤيدوها وتحدد ملامح هذه الليبرالية الجديدة وهي:

- 1 - إن الليبرالية الجديدة تسلّم بأن ميكانيكية الأسعار في السوق الحرة هي وحدها التي تسمح بالحصول على أفضل استخدام ممكن لوسائل الإنتاج وأقصى إشباع ممكن للمحاجات الإنسانية.
- 2 - إن الدولة هي المسئولة عن تحديد النظام القانوني الذي يمكن أن يكون إطاراً للتطور الاقتصادي الحر بالشكل الذي يتم إدراكه به.
- 3 - إن من الممكن حلول غايات اجتماعية أخرى محل الأهداف الاقتصادية التي تم الإعلان عنها أعلاه.
- 4 - إن من الممكن اقتطاع جزء من الدخل القومي المخصص للاستهلاك لهذا الغرض بشرط إتمام هذا التحول بشكل علني وصریح وأن يكون ذلك موضع رضا واع وعام.

وتشير النقطة الأولى إلى ميكانيكية الأسعار بوصفها المبدأ المنظم الذي يجد نفسه خارج متناول السلطات العامة ليكون هذا المبدأ بمثابة الإجراء الذي يدفع بالأفراد إلى الإنتاج دون الحاجة لإجبارهم على ذلك. بتعبير آخر أن مبدأ ميكانيكية الأسعار يتضمن نوعاً من علاقة المصلحة بين العائد الاجتماعي والحرية الفردية ويمثل الوسيلة الوحيدة لضمان التوازن بين الإنتاج والاستهلاك دون تدخل



من الجهاز الإداري. إن الليبرالية الجديدة ترغب في رؤية المنافسة تسود الأسواق، لكنها، وهي تأخذ بنظر الاعتبار عدم تكامل هذه المنافسة تكتفي بنظام تنافسي مقارن متهمه الدولة بأنها في الغالب السبب في عدم التكامل هذا. وعندما لا تعود الميكانيكية تلعب دورها فسيكون من الفطنة والإخلاص التساؤل أولاً عما إذا كانت السلطات العامة تحول بينها وبين أن تلعب دورها، أي ما إذا كانت المؤسسات والسياسات الاقتصادية هي المسئولة عن ذلك، وعندها سيكون من المناسب إصلاح هذه المؤسسات والسياسات أي إعادة النظر في النظام الطبيعي/الفيزيوقراطي وذلك بتجريده من خاصيته المتعالية وإكماله عن طريق نظام قانوني شرعي. وبتعبير أوضح، إن التأكيد على ميكانيكية الأسعار لا يعنى العودة إلى الليبرالية التقليدية لمدرسة مانشستر، فالليبرالية الجديدة لا تزعم بأن المنافسة الحرة تتحقق بشكل طبيعي بموجب وضع فاعلي الاقتصاد المختلفين في حالة حضور، إذ لا بد لتحقيقها من نظام قانوني شرعي مناسب منظم من قبل الدولة يتولى جعل هذه الميكانيكية فعالة ويسمح بضمان عملها المنظم، وهذا النظام هو النقطة الثانية في أجندة ميلاد الليبرالية الجديدة. إن الدولة في هذه الحالة تدخل إلى المسرح لتجعل القوانين تلعب دورها بدلاً من أن تترك هذه القوانين تلعب دورها بنفسها، ويتضمن هذا التدخل نشاطاً استبدادياً تمارسه الدولة على عناصر النشاط الاقتصادي وتنظيماً حكومياً للأسواق بقصد تكييف النظام الاجتماعي للشروط الجديدة للاقتصاد الليبرالي الجديد، فهو تدخل تكييف وليس تدخل محافظة ولا تدخل ثورة. لقد كانت الدولة الليبرالية قديماً تمثل بوجه خاص حكماً وحارساً، وينبغي في الحالة الراهنة للنظام الليبرالي الجديد أن تزج هذه الدولة بنفسها في النشاط الاقتصادي كطرف فاعل، ولكن دورها سيكون الآن أوسع من ذي قبل لأنها ستدخل في الميدان الاقتصادي والميدان ما فوق الاقتصادي بأشكال مختلفة.

ويختلف مظهر الدولة الليبرالية الجديدة تماماً عن مظهر الدولة الليبرالية القديمة لأنها ليست حَكَمَ القرن التاسع عشر وحارسه الخجول ولا وحش القرن العشرين المفترس، إنها دولة ذات دور ملحوظ قائم على احترام حقوق الفرد وحرياته، وستكون هذه الدولة شريكاً وليس خصماً ومحفزاً وليس سيداً صاحب سيادة يكتفي بإصدار الأوامر لأنها ستعرف كيف ومتى تقيد نفسها وتقف عند حدودها كدولة قوية لكنها مكرسة لخدمة الفرد الحر. ولكن تدخل الدولة من الناحية التقنية ينبغي أن يتم أولاً وأساساً بشكل يتوافق مع تعليمات الاقتصاد

السياسي، فكل تدخل يقترن بمزايا وسلبيات وهو ما يفترض عند حدوث التدخل ضمان التوازن بين هذه المزايا والسلبيات. فينبغي طبقاً للأجندة أن تحسب الأرباح والخسائر وتقدر بشكل جيد وهو ما تتضمنه دعوة الأجندة إلى ممارسة الاختيار الواعي عندما تكون أمامنا غايات مختلفة فحتى في النظم الليبرالية يمكن مثلاً الإنرار بضمانات اجتماعية، كما ينبغي أن تكون الغايات الاجتماعية موضع اختيار بطريقة ديمقراطية. إلا أن هنالك خلافاً بصدد العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية، فالحرية الليبرالية نفسها تبدو بالنسبة للبعض في القلب من المذاهب الديمقراطية، وبالنسبة للبعض الآخر يميل التطور الذي تشهده أوروبا منذ بداية القرن العشرين نحو النزعة الكليانية الشمولية. وهناك من يميز بين البلدان حسب تصورهما لهذه العلاقة، فالإنجليز لا يخلطون بين مفاهيم الحرية والديمقراطية، أما الفرنسيون فتتماهى لديهم الديمقراطية والسيادة الشعبية التي تعبر عنها الأكثرية. وتقود النقطة الأخيرة إلى تفسيرات متعسفة، فإذا كانت الحرية هي حرية العدد الأكبر في فرض إرادته على العدد الأصغر، فليس الطغيان بمختلف عن ذلك كثيراً، ويمكن القول بأن عقيدة السيادة الشعبية في هذا الإطار ستهدم الحرية الفردية وأن الليبرالية سوف تتوارى أمام الديمقراطية، والحقيقة في هذا التأكيد تكمن في أن معيار الديمقراطية هو الدفاع عن حقوق الأقلية وليس الدفاع عن أولوية الأكثرية، وأن الاشتراكية إذا ما كانت تميل إلى المركزية فإن الليبرالية السياسية تميل نحو اللامركزية وبهذا تقرب من الفوضى وقانون الغاب. ويبقى أن نشير إلى أن الليبرالية الجديدة، على الرغم مما ظهر عليها من مظاهر الوحدة في ندوة ولتر ليبمان، بقيت متفاوتة بتفاوت مواقف أطرافها من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، فإذا ما كان بعضهم قد اقتصر في موقفه هذا على السماح بتدخل الدولة في حدود ما تقتضيه الميكانيكية الاقتصادية، فقد ذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك في السماح للدولة بالتدخل، وكانت مساهمة هؤلاء كبيرة الأهمية في إثراء الليبرالية الجديدة. وقد سمح تفاوت الأشكال الفكرية والتطبيقية لليبرالية الجديدة بظهور اتجاهين أساسيين فيها هما الاتجاه المحافظ ويمثله ولتر ليبمان ومؤيدوه، والاتجاه التقدمي ويمثله ودر وويلسون ومؤيدوه، وهذان الاتجاهان هما موضوع هذا المبحث.

### أولاً: الاتجاه الليبرالي المحافظ الجديد

ذهب ليبمان إلى أن الاختيار الظاهري بين نظام جماعي وآخر ليبرالي لا

يوجد إلا في الذهن، وأن هذا الاختيار لن يوجد فعلا حتى اللحظة التي توضع فيها الجماعية موضع التطبيق الكلي. إنه لن يوجد حقيقة إلا في ميدان الآمال والمشاريع حيث يتناقش الناس بشأن ما يعتقدون أنهم يرغبون في عمله، وعندما يأخذوا بنظر الاعتبار ما يستطيعون عمله فسوف لن يكون هنالك خيار لأن ممارسة تقسيم العمل وجمع ثماره أمر متعذر ما لم يكن هناك نظام اجتماعي يضمن حرية السوق وهذا هو قانون الثورة الصناعية الذي لا يقبل الإنكار. وإذا اعتبر لييمان إن الناس قادرون على رفض هذا القانون غير أنهم سيُعاقبون على ذلك بتحطيم آمالهم، فإنه يضع بذلك الليبرالية التقليدية ورأسمالية دعه يعمل موضع الاتهام والمحاکمة بعد أن تحولت الليبرالية التقليدية في رأيه إلى منتظم إقرار، منتظم دفاع عن الوضع القائم، وهكذا لم تعد الليبرالية اليوم إلا كلمة فارغة من شأنها تحريك العواطف المرية. إلا أنه وعلى الرغم من ذلك لم يتخل عن الليبرالية كليا لأن من شأن اللجوء إلى الدولة المقدسة والتخطيط تعريض الديمقراطية للخطر دون أن يجعل ذلك منه نصيرا لهيمنة المصالح الرأسمالية الكبرى لأن ما كان مهما بالنسبة إليه ليس حرية الاحتكارات العملاقة بل ضمان صحة الأسواق وحرية النشاط المتبادل وبشكل خاص ضمان المساواة في الفرص التي تبدو في نظره أساس الديمقراطية، وهذا التصور مقبول عند الليبرالية الجديدة لأنه يزودها بمبدأ ضرورة العيش في مجتمع ويمنح للفرد المكان الأول في ذلك المجتمع.

ويأخذ لييمان بالتوصية القائلة بأن على الأفراد عدم تسليم أنفسهم فريسة لسلطة من يستغلون قلقهم الطبيعي ويستخدمونه للسيطرة عليهم، وبشكل خاص عدم تسليم أنفسهم فريسة لسلطة الدولة عن طريق شكل من الامتالية الدولية التي تحشر الحاجات الميتافيزيقية في معتقدات تأخذ شكل ديانات إنسانية غامضة مثل القومية والجماعية والبيولوجية، فهذه الديانات مزيفة في رأيه لأن الأنظمة الجماعية هي دائماً وأساساً غير دينية. إن التجربة الدينية تستتبع الإقرار بجوهر محصن للإنسان وتؤسس لاحترام الذات الإنسانية عندما تؤسس للثقة بهذه الذات التي تميل أحيانا إلى مقاومة خضوع الفرد بشكل كامل ونهائي لأية قوة على الأرض. إن الإيمان الثابت والاعتقاد المحصن هما وبالتأكيد المصدران الأكثر عمقاً لمقاومة كل سلطة تبديها الدولة، إنهما المعادل الأكثر قوة في مواجهة الجماعة والحماية الأكيدة واللازمة ضد الامتالية الانتهازية الفضة، ولكن ينبغي أن يتعلق الأمر بدين شمولي ومستقبل لأن ذلك هو المعادل الذي يمكن به

معارضة الدولة. وعندما يتم ضمان قدسية الشخص الإنساني وتكون هذه القدسية قانوناً أساسياً للاقتصاد القائم على تقسيم العمل، سيكون بوسع الدولة معالجة أخطاء الرأسمالية في كل الميادين.

أما التساؤل عن الطبيعة السياسية للدولة الليبرالية الجديدة؟ فإجابته واضحة تماماً وهي أنها دولة ديمقراطية، وقد كان لييمان نفسه يشيد بالديمقراطية من وقت لآخر ولو في أوائل حياته، وتحدث عنها مرة على الأقل بوصفها صورة مستنيرة من الحكم لا تقتصر على كونها ضماناً ضد الطغاة الجهلة بل وهي ضمانة أيضاً ضد المستبدين العادلين، وقيمتها الأولى تربوية لأنها تحمل حكمة الشعب إلى زعمائه وترغمهم على الاهتمام برغباته. وقيام الدولة الديمقراطية على أساس السلطة العليا للشعب يعني قيامها على أساس مبدأ انتخابي ينتهي إلى فرز أكثرية أو أقلية واحدة أو عدة أقليات. وتجد الديمقراطية الحديثة ضرورتها وتبريرها في هذا المبدأ الانتخابي القائم على تفويض السلطة والذي نشهد تطبيقه كلما رام عدد من الأشخاص تحقيق هدف مشترك، لأن هؤلاء الأشخاص ومن أجل تحقيق هدفهم المشترك سيجتمعون ويعينون رئيساً وسكرتيراً ومجلساً يفوضون لهم سلطة عمل كل ما هو ضروري من أجل بلوغ هدفهم أو أهدافهم المشتركة مع احتفاظهم بحقوقهم في مراقبة ومحاسبة من فوضوا إليهم ممارسة تلك السلطة باسمهم ونيابة عنهم. ولا يمكن الاعتراض على هذه الطريقة والزعم بأنها غير ملائمة ولا تتطابق مع العقل لأن الديمقراطية تقوم أصلاً وبالأساس على مبدأ تفويض السلطة عن طريق الانتخاب وتطبيقه على المجتمع من أجل حل قضايا السلطة التي تتسع لتشمل اختيار عدد معين من الحكام لإدارة المصالح المشتركة، النظام العام، العدالة، الدفاع عن الإقليم. وحتى إذا كان الاختيار عملاً متسامياً ذا أهمية حيوية فإن العملية تبقى كما هي حتى في الحالات الأكثر تواضعاً: تفويض السلطات بطريقة الانتخاب والذي يتضمن مراقبة السلطات المفوضة ومحاسبتها وإمكانية عزلها.

من هنا ينبثق التساؤل التالي: كيف وفي ظل أية شروط وضمن أية حدود يمكن أن تكون سيادة الشعب حقيقة واقعة؟ وستكون الإجابة سهلة وواضحة عندما يحكم أهداف السلطة رأي عام شعبي إجماعي واضح ودقيق، إلا أن الإجماع حدث نادر، والتردد أمر شائع بالنسبة للإرادات الجماعية والفردية على حد سواء. لذلك فإن مما يتفق مع طبيعة الأشياء أن تنقسم إرادة الشعب إلى أقلية وأكثرية بالنسبة لكل القضايا الكبرى، وأن يكون هذا الانقسام فعالاً ومضنياً لأن

هناك الكثير من الناس الذين يصعب عليهم أن يقرروا ما إذا كان عليهم التصويت مع الأكثرية أو مع الأقلية، والعلاقة بين الأكثرية والأقلية من جهة وإرادة الشعب صاحب السيادة من جهة أخرى فهي القضية الأساسية لكل الديمقراطيات التي تتطلع لأن تصبح أنظمة ديمقراطية شرعية. هكذا تكون قضية الديمقراطية الشرعية هي قضية العلاقة بين الأكثرية والأقلية أو قضية إرادة الشعب صاحب السيادة، وفي معالجته لهذه القضية ينطلق لييمان من منطلقين:

♦ المنطلق الأول: إن انتصار ديمقراطية الأغلبية لا يقوم إلا على بدعة اليعاقبة القائلة بأن الشعب صاحب سيادة كاملة ولديه الكفاءة لحل معظم المشاكل الصعبة في السياسة العامة وأن ما تريده أغليته هو الإجراء الوحيد للحق السياسي.

♦ المنطلق الثاني: إن قضية الديمقراطية الشرعية ستجد لها حلا عندما تستطيع الإرادتان المتعارضتان الأكثرية والأقلية، السلطة والمعارضة، أن تظهراً وتعملا سوية دون أن تعيق إحداهما الأخرى الأمر الذي يقتضي تحقيقه:

- 1 - أن تكون الأكثرية التي تمتلك السلطة أكثرية فعالة وحقيقية وليست مزيفة ومهددة واقعا بالانحدار إلى مستوى الأقلية.
- 2 - أن تكون الأقلية المعارضة أقلية حقيقية وتمثل تيار رأي عام واسع وعميق وليس مجرد مجموعات انفعالية ومعرضة للزوال.
- 3 - أن تكون لدى الأكثرية والأقلية مصداقية الأخلاق السياسية ونقاءها من خلال الاحترام المتبادل بينهما بما يؤسس للاحترام المتبادل بين الحاكمين والمحكومين.
- 4 - الاعتراف بحقوق وحریات كل الناس والإقرار بأن كل واحد منهم يمثل شخصاً مصنوعاً.

إلا أن لييمان يعود بعد كل ذلك ليبدو أفلاطونياً محدثاً يتطلع إلى حكم النخبة بإخضاعه الممارسة الديمقراطية لبعض التحفظات. ففي كتابه (مقالة في الفلسفة العامة) يُطلق صرخة يحذر بها من مظاهر الضعف التي تعاني منها الديمقراطية الغربية والناجمة في رأيه عن تطور نوع من عدم التوازن الوظيفي في العلاقة بين الجماهير الشعبية والحكومات الديمقراطية التي لم تفقد سلطتها في الحكم الحقيقي فحسب وإنما خضعت لمطالب شعوبها باستهداف أهداف متشعبة وغير معقولة أيضاً. إن تدهور الديمقراطية في رأيه يعود إلى خضوع السلطة

التنفيذية للمجالس المنتخبة في الوقت الذي لا يقوم فيه الناخبون بالاختيارات الحاسمة وإنما يقوم بها رؤساء الأحزاب وجماعات الضغط والقادة المسيطرون على الوسائل الحديثة للاتصال بالجمهور، صحيح أن الشعب هو صاحب السيادة لكنه يفتقر للكفاءة مما يترتب عليه صعود طبقة من الأشخاص غير المسؤولين الذين لا يعترفون بأية معايير ولا تقاليد ولا تحركهم إلا الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من المزايا لأنفسهم، وهم يتذمرون من السلطة ويتمردون على كل قيد، إنهم كتلة لا وجه لها ولا اسم ولا جذور ولا ميراث، وفي نظره أن استمرار سيطرة هؤلاء الناس على الحكم هو المقدمة للدمار.

إن المسألة المطروحة بشكل أساسي في نظر لييمان هي محاولة وقاية الحرية والديمقراطية بمنح الحكومات شيء من الحيوية، وهو يقترح لهذا الغرض تقوية السلطة التنفيذية لتأخذ على عاتقها مهمة تعيين واقتراح الإجراءات التي تتولى السلطة التشريعية مهمة الموافقة عليها أو رفضها، ولكن ينبغي حماية الأشخاص الذين يتم انتخابهم من التقلبات المستمرة في رأي الناخبين الذين لا يمكنهم الزعم بأنهم يمثلون المصلحة العامة دائما وفي كل لحظة. إن الناخبين في الواقع لا يمثلون كل الجماعة الوطنية، وهم بشكل خاص ليسوا بالضرورة على مستوى من الكفاءة يؤهلهم للحكم بشكل صحيح بشأن المصالح الوطنية للأمة، ومع ذلك فإن سير الديمقراطية يجب أن يكون محكوما ببعض المتطلبات المتمثلة أساسا في القاعدة العامة المقررة من الجميع والمطبقة على الجميع ألا وهي القانون. لقد كتب لييمان مؤكدا في هذا الخصوص أن الديمقراطية ليست حكم الشعب عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم لممارسة امتيازات سادته القدامى بل هي حكم الشعب عن طريق القانون المشترك الذي يحدد الحقوق والالتزامات المتبادلة الخاصة بالأشخاص، وهو القانون الذي يُحددهُ ويُقرهُ ويُطبقهُ ممثلو الشعب. كما أكد أن الإجابة عن التساؤل المتعلق بإمكانية العثور على هذا القانون الأسمى يجب أن تكون أن هذا القانون اكتشف متواصل يقوم به الناس وهم يحملون أنفسهم على التحضر، وأن مدى هذا الاكتشاف ونتائجه تتكشف شيئا فشيئا لتبقى القائمة الخاصة بذلك مفتوحة النهايات على الدوام. وتتجسد قيمة القانون وأهميته في قدرته على منع الجميع من التصرف بتعسف، فلا الوزراء ولا البرلمان ولا الأكثرية ولا الأفراد ولا الحشود ولا الدولة يستطيعون ذلك إلا بخرقهم للقانون وانتهاكهم لقواعده التي هي روح الحق، إنه على وجه الدقة نقيض لتراكم السوابق القديمة واللوائح الجديدة، وهو الذي يمنع الناس من

القيام بعمل متعسف من شأنه وضع القانون القديم موضع الاختبار باستمرار وإصلاح القانون الجديد باستمرار أيضاً.

لقد أخطأ الليبراليون الذين ناهوا في محاولاتهم لتحديد ميدان القانون فاتحين بذلك الباب واسعاً أمام تحويل المجتمع إلى قطيع، فالقانون هو أساس الحرية وأساس وحدة المجتمع لأن كل ما في النظام الاجتماعي تحت رقابته، فصفة الملكية نتاج للقانون، والعقود أدوات قانونية، والشركات من خلق القانون، إن كل ملكية وعقد وشركة لا توجد إلا بوجود حقوق و ضمانات قانونية تضمن وجودها وتطبيقها عن طريق السلطة الإكراهية للدولة. ويترتب على ذلك أن بمقدور الدولة في كل لحظة، بل وينبغي عليها عندما تكون لذلك ضرورته للنظام الاجتماعي والتطور الحر للنشاطات الاقتصادية، أن تحدد النظام القانوني الأكثر مناسبة لتلك الضرورة دون أن يكون من الممكن معارضة هذا القانون عن طريق حق مطلق في الملكية. إن الناس يتمتعون بملكية المصادر الطبيعية والمحددة بصفتهم مستأجرين من الإنسانية وليس بصفتهم أصحاب سيادة وحقوق ملكية مطلقة، وبصفتهم مستأجرين ستكون لهم حقوق وعليهم التزامات. إن إزالة كل ما لا يعمل بشكل جيد منهج استبدادي، أما إصلاحه عن طريق تنظيمه بموجب الحقوق والالتزامات الفردية المحددة جيداً فهو منهج ليبرالي قانوني وهذا ما ينبغي أن يتمسك به القادة المثقفون لعالمنا الحديث والذين عليهم أن يتذكروا بأن خاصية الإدارة في مجتمع ليبرالي ينبغي أن تكون خاصية قضائية تحديداً، ولا ينطبق هذا على القضاة فحسب بل وينطبق أيضاً على المشرعين وأعضاء السلطة التنفيذية وكل من يتوقون لخدمة الصالح العام. إن التصنيف الشكلي لسلطات الحكم يحول بيننا وبين رؤية حقيقة أن المشرعين وممثلي السلطة التنفيذية يمارسون وظيفة تتميز بالدرجة الأساسية بأنها وظيفة قضائية وإن كنا نعتقد بأنهم يمارسون وظائف متباينة عن الوظيفة القضائية ومختلفة عنها جذرياً. فهذا الاعتقاد يبدو في رأي لييمان ساذجاً إلى حد بعيد لأن السلطة التنفيذية عندما تضع متطلبات المصالح المختلفة في حالة توازن فإن ما تتوخاه ليس فرض إرادتها فحسب بل والعثور على الحل الأكثر عدالة لتكون بهذا أمام وظيفة قضائية، واختصاص السلطة التشريعية بتشريع القانون وتعديله يجعل منها حكماً يُصدر أحكامه في صالح بعض الأطراف على حساب أطراف أخرى لتكون وظيفتها هي الأخرى مجرد شكل أكثر تعميماً من الوظيفة القضائية.

إن الحقيقة تُلخص في ضرورة تغير القوانين بتغير الظروف ولزوم تكييفها مع

التفاصيل غير المتوقعة للشؤون الإنسانية عن طريق التفسيرات القضائية وبواسطة القانون والممارسة الإدارية، وهذه الأولوية التي يتمتع بها القانون وينبغي أن تتركز بها الهيئات الحكومية دائماً وفي كل الأحوال كثيراً ما تهملها هذه الهيئات تاركة إياها عرضة للتشويه عن طريق الاستبداد الذي يقوم على أنقاض الحرية والوحدة. إن أولوية القانون باعتبارها حجر الزاوية في النظام الليبرالي هي التي تضمن الحرية والوحدة لتسمح بذلك بتجاوز النزعة الجماعية بأية صورة تظهر بها بوصفها نزعة استبدادية بالدرجة الأولى والأخيرة. من هذا المنطلق شن ليبرمان هجومه على الأنظمة الفاشية والنازية والاشتراكية التي وجد فيها صوراً متنوعة للنزعة الجماعية ذات الطبيعة الاستبدادية لأنه رأى أن الاستبدادية تُجزئ في حين أن الليبرالية توحد. فحيثما تجلت هذه النزعة الجماعية، لاسيما في طابعها المخطط، تَطَلَّب الأمر استخدامها لأسلحة الرقابة والتجسس والإرهاب للمحافظة على وجودها ضد معارضيها، فالتخطيط مثلاً يقود إلى الحرب ويتضمن خطر تحطيم الديمقراطية لأنه يُقوِّي المصالح الخاصة ويشجع جماعات الضغط. كما رأى ليبرمان أن العالم الراهن مشبع بالروحية الجماعية، وأن هناك تشابهاً أساسياً بين الدول الكليانية مما يجعل الديمقراطية أكثر عرضة للمخاطر، لذلك فإنه لم يتردد في جعل التيار التقدمي الليبرالية الجديدة واحداً من تلك المخاطر بقدر ما تلمس في السياسة الجديدة التي بشر بها هذا التيار شكلاً من أشكال الجماعية التي يخشاها.

## ثانياً: الاتجاه الليبرالي التقدمي الجديد

تميزت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في الولايات المتحدة بتشكيك قطاع من الليبراليين الجدد بكل الميادين تقريباً: الاقتصاد والسياسة والتاريخ والمجتمع والدين والأدب وحتى القانون، وخاضت الحركة التقدمية التي مثلها هؤلاء حرباً ضد الفردية والتميز وعدم المساواة وهاجمت بوجه خاص المسألة الأساسية في هذا العصر مسألة التعايش بين الفقر والتقدم في المجتمع داعية في مواجهة كل ذلك إلى التعاون والمساواة. واعتمد التحليل السياسي الذي قامت به الحركة الليبرالية التقدمية خلال هذه الفترة على فكرة الصراع الطبقي ولكن ليس بالصيغة الاشتراكية، حيث تبنت هذه الحركة وجهة نظر معقدة إلى حد بعيد بخصوص المجموعات الاجتماعية المختلفة وجماعات المصالح التي تتواجه فيما بينها قائلة بأن الطبقات موجودة دائماً وأنها ستستمر في الوجود مما يقتضي بوجه خاص تحقيق المصالحة بينها وضمأن التوفيق بين مصالحها. إلا أن ارتباط



الحركة الليبرالية التقدمية الوثيق بالنظام الرأسمالي يستدعي عدم المبالغة في تقدير درجة تأثير الاشتراكية فيها. ومع ذلك فقد بدت هذه الحركة كمحاولة لتغيير الرأسمالية التقليدية، وسار في هذا الطريق حشد من المفكرين الأمريكيين مثل عالم الاجتماع (لستر وارد 1891-1913م) الذي يتحدث عن الدور التدخلية للدولة لتحقيق الخير العام وبشكل خاص من أجل تقييد الأقوياء وحماية الضعفاء. وادوارد روس عالم الاجتماع الآخر الذي ساهم في تنمية الوعي بحاجات الجماعة وبالتالي بضرورة تدخل الدولة أكثر فأكثر. وما له دلالة في هذا الشأن هو أن الجمعية الاقتصادية الأمريكية الجديدة كانت قد أكدت منذ عام 1885م بأنها تعتبر الدولة أداة تثقيفية وأخلاقية تشكل مساعدتها الايجابية شرطا ضرورياً للتقدم الإنساني، وأن إقرارها بضرورة المبادرة الفردية في الحياة الاقتصادية لا يمنع من إقرارها أيضاً بخاطر المذهب الرأسمالي مذهب دعه يعمل دعه يمر في السياسة.

إن رجالاً من أمثال (هنري آدمز) و(جون باتس كليرك) كانوا قد طالبوا ليس بالتدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية فقط، وإنما طالبوا كذلك بحكومة أكثر شعبية، ومن هنا انبثقت بعض المطالب العملية لتحسين طبيعة وعمل الديمقراطية الأمريكية مثل انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ عن طريق الاقتراع المباشر، واستخدام حق المبادرة والاستفتاء، وإقرار حق الاقتراع للمرأة. الخ. كما شهدت هذه الحقبة أيضاً تزايد محاولات الكشف عن الارتباط المصلحي بين الأوساط المالية والحكومية وتساعد حدة الهجوم على مذهب دعه يعمل والتشكيك في فكرة التوافق بين الحكومة الديمقراطية الحقيقية والنظام الرأسمالي القائم في حينه. وستنمو مثل هذه المحاولات وتتطور في الأوساط الجامعية بشكل خاص، حيث أكد بعض الأساتذة المختصين على تأثير الاقتصاد في تحضر السلوك السياسي وأصر (جاكسن ترنر فريدريك 1861-1932م) على الدور الأساس للحدود الفاصلة بينهما في تكوين الديمقراطية الأمريكية، بينما هاجم (ألن سميث 1860-1924م) في كتابه (روح الحكومة الأمريكية) الدستور الأمريكي الذي رأى فيه وثيقة استطاعت المصالح المالية إقامة سلطتها على أساسها دون أي اعتبار للشعب، وخلص (شارلس بيرد) في كتابه (التفسير الاقتصادي للدستور الولايات المتحدة) الصادر عام 1913م إلى التأكيد على أن الدستور وبالدرجة الأساسية وثيقة اقتصادية قائمة على الاعتقاد بأن حقوق الملكية الخاصة سابقة على كل حكومة ولا يمكن وضع هذه الحقوق موضع الشك.

وقد أوضحت هذه المحاولات أن الحكومات إذا كانت تمثل المصالح

الاقتصادية دائما فإن الفحوى الحقيقية لمذهب دعه يعمل لم توجد فعليا في يوم من الأيام، وأن المسألة الجوهرية ليست معرفة ما إذا كان من واجب الحكومة التدخل في الحياة الاقتصادية وإنما مسألة معرفة لمصلحة من يتم هذا التدخل، وهذا ما جعل الحركة الليبرالية التقدمية تتجه إلى المطالبة بخضوع القوى الاقتصادية الأساسية للرقابة السياسية، وأن تكون هذه الرقابة السياسية رقابة شعبية حقاً. وتتلخص الفكرة الأساسية للحركة الليبرالية التقدمية في أن توسيع الديمقراطية السياسية من شأنه أن يعيد إلى الشعب حقوقه بعد أن استطاعت المصالح الرأسمالية الكبرى السيطرة على السلطات السياسية سواء المحلية منها أو سلطات الولايات أو سلطة الاتحاد لأن مثل هذا الدور المسيطر ينبغي أن يعود إلى الشعب. وفي ضوء ذلك اقترح (هربرت كرولي 1869-1930م) في كتابه (وعد الحياة الأمريكية) الصادر عام 1909م برنامجاً أسماه (القومية الجديدة) أكد فيه أن من الجنون المحض تبني تعاليم جيفرسون والجاكسونيين التي تدعو لسياسة عامة تقر بحقوق متساوية للجميع وترفض منح المزايا لأي كان في مواجهة أنانية المصالح الخاصة. وأعلن كرولي رضاه عن واقعية هاملتون التي تسلم بقيام الحكومة بمنح مزايا خاصة لبعض الجماعات كأمر لا يمكن تحاشيه، لأن رفض منح هذه المزايا يترك الضعفاء تحت رحمة الأقوياء. ولم يشكك كرولي في التكوين القومي للمصالح الكبيرة بشرط أن تكون السلطة الحكومية القومية قوية ومقتدرة في مواجهتها للمصالح الخاصة وتوجيهها باتجاه المصلحة العامة كلما كان ذلك ضرورياً، فليس من المفيد أن تتم بشكل نظامي محاربة المصالح الضخمة التي يمكن أن تخدم المصلحة العامة لصالح المصالح الصغيرة. ويميل كرولي إلى منتظم خاص بالرقابة الاقتصادية يكون مصحوباً بتوزيع المزايا المحسوبة بشكل جيد من أجل خدمة المصلحة بالعامه. وكان (ولتر فيل 1873-1919م) في كتابه (الديمقراطية الجديدة) الصادر عام 1912م أكثر جذرية في معالجته للمسألة السياسية الأساسية الخاصة بالمصالحة بين تطلع جماعات المصالح الخاصة نحو حرية النشاط وضرورة ضمان الحد الأعلى من الحرية للمجتمع بأكمله. وأقترح في هذا الشأن سلسلة من الإجراءات التي يمكن أن تلجأ إليها الحكومة في مواجهتها لعالم الأعمال منها التأميم والتنظيم الشديد إلى حد ما طبقاً لنموذج النشاط الاقتصادي ومنفعته العامة، ومنها أيضاً اعتماد الاشتراكية، كما كان يرغب في تنامي مسؤوليات الشعب عن طريق ممارسة ديمقراطية أكثر مباشرة مع استعمال الاستفتاء بشكل خاص وبما يتوافق مع تنامي سلطة الحكومة على النشاط الصناعي.

ودشن صعود الأستاذ الجامعي (ودرو ويلسون 1856-1924م) إلى سدة الرئاسة الأمريكية مرحلة جديدة في الحركة الليبرالية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية لأنه اقترح على مواطنيه في برنامجه (الحرية الجديدة) أفكاراً مقاربة لأفكار مؤلفي (القومية الجديدة والديمقراطية الجديدة). وحتى ذلك الوقت لم يكن ويلسون قد أبدى تعاطفاً مع الديمقراطية الشعبية، وإذ كان يحب تقليدية المفكرين البريطانيين المتجذرة، فقد كان يحس بنفسه أكثر قرباً إلى آدموند برك منه إلى جيفرسون، كما كان متأثراً إلى حد ما بادعاءات أنصار تفوق الجنس النوردي ودعاة العنصرية الآخرين لأن مما كان له في رأيه مغزى عميق هو نجاح الديمقراطية في الولايات المتحدة وبعض الحكومات القليلة الأخرى التي أقامها الجنس الانجليزي وفي سويسرا حيث استمرت العادات التوتونية القديمة مثلما استمرت في إنجلترا الأمر الذي علله بإقامة الجنس التوتوني للأنظمة السياسية عن طريق العادة بينما أقامت جميع الأجناس الأخرى أنظمتها قبل أن تنضج فقلدت الديمقراطية بدلاً من أن تنتجها بنفسها. إلا أن ويلسون وبصفته ليبرالياً صلباً كان يعتقد أن توخي المصلحة الخاصة إذا ما كان متوازناً وشريفاً سينتهي إلى خدمة المصلحة العامة، لكنه تطور شيئاً فشيئاً باتجاه الليبرالية التقدمية عندما تم انتخابه حاكماً لولاية نيوجرسي ومن ثم رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية.

وأسهم (لويس برانديس 1856-1941م) بشكل واضح في تطوير أفكار ويلسون باتجاه الليبرالية التقدمية، فهذا المحامي اللامع المدافع عن مصالح المواطنين ضد تجاوزات الشركات الكبرى كان قد قابل ويلسون عام 1912 وأثر فيه سريعاً. لقد أيد برانديس الحرية الاقتصادية الخاصة بالمشروعات الصغيرة بقدر ما عارض الاحتكارات ودافع عن المصلحة العامة ضد المصالح الخاصة. وبدلاً من وضع الاحتكارات تحت رقابة الحكومة اقترح تحطيمها بعد أن اتهمها بعدم الجدوى لأنها لم تتولد عن المنافسة الاقتصادية وإنما تولدت عن الامتيازات الممنوحة لها وهو ما جعله يعتبر التركيز الاقتصادي غير مفيد ولا فعال. وفي برنامجه الموسوم (الحرية الجديدة) تبنى ويلسون أفكار برانديس، وأكد في هذا البرنامج على الإيمان بكرامة وقيمة الفرد وحقه في الحرية وضرورة أن تكون الحكومة القومية على اقتدار كاف لضمان التنافس الحر مقترحا تدخلاً ورقابة تشريعية على الامتيازات الخاصة، كما استنكر الدور المبالغ فيه للرأسماليين لاسيما الصناعيين في الميدان السياسي ودعا لاتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية الأكثر أهمية من قبل أولئك الذين يخضعون للرقابة الشعبية

وأكد ضرورة وضع جهاز السلطة السياسية بيد الشعب ليستعيد هذا الأخير ما فقده في الظاهر من حقه في ممارسة الاختيار الحر والثابت في ميدان إدارة شؤونه الخاصة. وفي خطاب له قال إن عجز أمريكا عن امتلاك المشروع الحر يعني عجزها عن الاحتفاظ بأي نوع من الحرية، وأن ذلك في نظره بديل عن الاشتراكية والرقابة العامة المتشددة وشرط لتحاشي الفساد الذي من المحتم أن يأتي عن تركيز السلطة العامة أو الخاصة. غير أن برنامج هذا تم استبعاده أثناء مشاركة الولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى وتحطم الجزء الأكبر من إنجازاته بفعل رد الفعل الذي تولد لاحقاً نتيجة الحرب. وإذ تعايش ويلسون مع تيار راح يسود الولايات المتحدة آنذاك ويدعو لعناية هذا البلد بالمناطق المضطربة من العالم وفرض حضوره في سياسة القوة الدولية، فقد كتب عام 1902م أن أيام عزلة أمريكا قد ولت وعليها في العصر الحديث أن تقود العالم، ناقلاً تصورَه عن حماية الضعفاء ضد الأقوياء من أجل ضمان الانتصار للحرية من نطاق السياسة الداخلية إلى نطاق السياسة الخارجية الأمر الذي عكسته (النقاط الأربعة عشر) التي أعلنها وشكلت أساساً لقيام عصبة الأمم، حيث ورد فيها التأكيد على حق الشعوب في تقرير المصير والحكم الذاتي لتكون هذه الأسس التطبيق الدولي لمفاهيمه الخاصة بالديمقراطية الوطنية. كما أكد ويلسون بأن الديمقراطية تضمن المساواة بين الناس والأمم وتضمن الحرية في ظل قانون عادل وطني ودولي وتعتمد الأخوة الشاملة للإنسان مهما كان عنصره واعتقاده وجنسيته وهذه المبادئ هي ما يعرف الآن بمبادئ ويلسون.

وتجسد التيار الليبرالي التقدمي بشكل أكثر وضوحاً في شخص (فرانكلين روزفلت 1882-1945م) الذي أصبح رئيساً للولايات المتحدة عام 1932م في الوقت الذي كانت فيه البلاد ما تزال تعاني من الأزمة الاقتصادية الكبرى التي انفجرت عام 1929م. وقد وعد روزفلت الشعب الأمريكي قبل انتخابه بـ (سياسة جديدة) وأعلن في بداية عام 1932م أنه ينبغي القيام بمحاولات، وإذا ما كشفت طريقة ما عن فشلها فينبغي التخلي عنها واللجوء إلى طريقة أخرى، ولكن ينبغي بأي حال من الأحوال محاولة القيام بشيء ما. وتتلخص الخصائص المميزة للسياسة الجديدة التي قدمها روزفلت في العمل والتجريب والتخطيط على المستوى المحلي والإقليمي، كما أنه حاول مساعدة أولئك القابعين في قاعدة الهرم الاقتصادي وسعى لمنحهم مزايا اقتصادية واجتماعية وسياسية متحدية بذلك الدكتاتورية الاقتصادية والأوزان الثقيلة للأوساط الاقتصادية والمالية داخل

الحكم. إلا أنه لم يتردد في الكشف عن تعلقه بالمشروع الحر حتى في الرئاسة الثانية له مؤكداً في حملته الانتخابية عام 1944م على إيمانه بالمشروع الحر واعتقاده بقدرته على أن يضمن الاستخدام الكامل للشعب الأمريكي، كما أنه لم يتخل عن حماسه للديمقراطية التي أشاد بها في الخطاب الذي اختتم به مدة رئاسته الثالثة معتبراً أن الديمقراطية هي أكثر صور المجتمع البشري إنسانية وتقدماً وأقدرها على المقاومة في النهاية وأن سلطة الشعب كما تعبر عنها الانتخابات الحرة هي الضمان والحماية ضد الحركات الغريبة التي توجه طعناتها إلى أسس الجمهورية. بيد أن الديمقراطية في نظر روزفلت لم تكن مجرد مسألة حق الانتخاب العام والتعبير الحر عن إرادة الشعب، بل هي أيضاً قوة إيجابية وبناءة في الحياة اليومية للناس لأنها تستجيب لمطالبهم السياسية والاقتصادية في آن واحد. كما أكد أن الناس إذا ما اضطروا إلى الاختيار بين الحرية والخبز فسيختارون الخبز، لذلك فإن علة انهيار الديمقراطية في عدد من البلدان الأوربية لا تكمن في كره الناس لها بل في معاناتهم من البطالة وإحساسهم بعدم الأمن وجوع أطفالهم في ظل أنظمة كان يُفترض بها أن تكون أنظمة ديمقراطية. وعلى الرغم من اعتقاد روزفلت بقدرة النظام الديمقراطي على تحقيق كل ما هو ضروري لتأمين العدالة الاجتماعية دون خرق أي من الحريات التي يضمنها الدستور، فإنه لم يهتم كثيراً بقدسية الملكية الشخصية أو حرمة مبدأ الفصل بين السلطات، ولم يبلغ أي رئيس من الرؤساء الأمريكيين مداه في تبرير التجربة والملائمة بوصفهما عاملين سياسيين أساسيين.

ولم يظهر التيار التقدمي في الليبرالية الجديدة بكامل أبعاده إلا على يد الفيلسوف البريطاني (برتراند راسل 1872-1970م) الذي تميز فلسفته بعمقها وتعقيدها واعتمادها على التحليل العلمي الرياضي إلى جانب تأكيدها على التعددية. فإذا كان الفيلسوف برادلي يرى:

- ◆ إن العالم كيان كامل مفرد غير قابل للانقسام.
- ◆ إن محاولة عزل أي عنصر من عناصر العالم عنه يتسبب في تشويهه وبطلانه جزئياً.
- ◆ إن الحقائق الثابتة المستقلة غير موجودة وما موجود هو الحقيقة كمجموع فحسب أي المطلق.
- وقد رفض راسل هذا الرأي معتقداً بأن العالم يتألف من عدد غير محدد من

الكيانات المنفصلة والمستقلة عن بعضها والتي لا يؤثر أحدها في الآخر على نحو يجعل الشيء يتغير من خلال علاقته بأشياء أخرى واعتمادا عليها كما يتوهم أهل المنطق المثالي، فالأشياء لا تستطيع أن تتفاعل إلى المدى الذي يحدد فيه كل شيء منها خصائص الشيء الآخر. وهو يؤمن بنظرية تعدد الكيانات التي تقول بأن العالم يتكون من عدد لا نهاية له من الكيانات المستقلة المرتبطة بعلاقات بسيطة لا تغير طبيعة الأشياء ذات العلاقة ولا تقود بالضرورة إلى حقيقة أعمق تكون فيها ظواهر تلك الكيانات مجرد صفات تصف الكل. ويؤكد راسل بهذا الصدد أن أقوى أساس تقوم عليه معتقداته هو رفضه للافتراض القائل إن العالم وحدة واعتباره محض افتراض فارغ، لأنه يرى أن الكون كله مجرد بقع وقطرات دون وحدة ودون استمرارية ولا ترابط أو نظام منطقي. وتتميز هذه الجوانب من فلسفة راسل بمضمونها الليبرالي على المستوى الاجتماعي لأن التعددية التي يأخذ بها تقابلها الفردية التي يكون فيها الفرد كائناً قائماً بذاته وهو الوحدة الأساسية وليس المجتمع بوصفه كلاً، وإذا ما رفض راسل الإقرار بمعرفة الشيء الخاص ضمن النظام العام فإن هذا الرفض يقوم على أساس أن تطبيق هذا الرأي على المجتمع يعنى إخضاع الفرد لشيء مجرد هو الدولة. وفي الحقيقة أننا لا نستطيع أن نلمح وراء هذه الأفكار الفلسفية الخطوط العريضة للفلسفة الفردية لحزب الأحرار كما كان يؤمن بها راديكاليو القرن الثامن عشر من أمثال (جيرمي بينشام 1748-1831م وأدم سميث 1723-1790م وجون لوك 1632-1754م وغوتفريد لايبنتز 1646-1716م). ويؤكد جون لويس أن المحيط الفكري الذي كانت تعيش فيه أسرة راسل وارتوت منه جذوره، كان فيه قدر كبير من فكرة أن كل إنسان يستطيع بمفرده أن يجد خلاصه من خلال عقله وإيمانه الشخصي وسلطان دوافعه الخاصة. وكان مثل راسل الأعلى هو جون ستوروات ميل قديس الفردية العقلانية.

وتتجلى ليبرالية برتراند راسل بشكل واضح بعيد عن الصياغات الفلسفية في موقفه من الحرية والحرية الشخصية التي يرى أن الحياة تفقد نكهتها بدونها، وهو يؤكد في كتابه (دروب إلى الحرية) الصادر عام 1960م ذلك الإيمان الذي يكتفه لتطوير الحرية الفردية وتحقيق الذات عند الفرد مما يشكل جزءاً لا يتجزأ من كل ما قاله أو كتبه بشأن المشكلات الاجتماعية. فالنمو الحر للفرد ينبغي أن يكون الهدف الاسمي لأي نظام سياسي يفترض فيه أن يعيد تنظيم العالم مما يجعل التأكيد على قيمة الفرد الآن أكثر ضرورة منه في أي وقت مضى، والحافز الفردي

الفردية عنده أقوى تأثيراً في التصرفات الإنسانية من الرغبة الواعية أو العقل، فإذا استطاع الإنسان أن يتبع حوافره بحرية فسيكون سعيداً بقدر ما يستطيع ذلك. أما إذا حيل بينه وبين ذلك فإنه يفقد السعادة ويشعر بخيبة الأمل، ويعتبر راسل أن هذه هي نقطة الضعف المميتة في حضارتنا التي تقضي على الشخصية الفردية لصالح تحقيق الانسجام والتوافق الاجتماعي، فالحرية هي الخير الاسمي وبدونها لا يمكن أن تكون للإنسان شخصية لذلك فإنه يعلن رغبته في أن يكون في الحياة الإنسانية قدر من الاضطراب الذي يتفاعل مع النمو الحر للفرد لتمكين الإنسانية من الإفلات مما تعانيه من الركود في التطور الذي تسببت فيه طبيعة الحياة الاجتماعية. ولا يعتمد راسل الحرية الفردية على أساس من الحوافز الفردية فقط بل ويؤكد أيضاً على المنافسة الفردية، فالكائنات العادية من الجنس البشري لا تستطيع أن تكون سعيدة دون وجود المنافسة التي هي الحافز لأهم الفعاليات منذ كان الإنسان مما يوجب علينا عدم إغائها والاكتفاء فقط بمراعاة عدم اتخاذها اتجاهات ضارة كثيراً. ويعالج راسل بأسلوب لاذع في كتابه (مقالات مشككة) التهديد الذي يواجهه الفرد من السلطة الاجتماعية مشيراً إلى أن وضع بعض القوانين شيء ضروري دون ريب، ولكن نمو الفرد الواحد أو المجتمع الواحد ينبغي أن لا يكون على حساب فرد آخر أو مجتمع آخر إلا ضمن أقل قدر ممكن وإلا توارت الحرية معتبرا أن الحرية تقتضي ليس التمييز بين الفرد والمجتمع فحسب بل والفصل بينهما أيضاً ليتقدم الأول على الثاني. وهذا ما عاد إلى التأكيد عليه في المحاضرات التي ألقاها عام 1949م وتناولت موضوع (السلطة والمجتمع)، حيث تتبعت المحاضرتان الأوليان تطور التلاحم الاجتماعي منذ العصور البدائية حتى ظهور الحكومات المركزية، ليعود بعدها إلى تأكيده المؤلف على قيمة الفرد العليا، وقبل كل شيء على المبادرة الفردية بالنسبة لسعادة الفرد ومصالحة المجتمع الذي يحتاج إلى أحسن ما يستطيع الفرد أن يقدمه له.

إن مفهوم راسل الخاص عن الحرية هو مفهومها العام المعروف الذي شرحه جون ستيورات ميل، فالحرية في نظره تعني إزالة عوامل الكبح والتدخل والقيود الشرعية الظالمة والضغط الاجتماعي المتولدة عن العادات والاتفاقات واستنكار أوامر الحرمان بشتى أشكالها. لذلك فقد رأى أن جوهر الحرية هو منح الحق لأكبر عدد ممكن من الناس في أن يفعلوا ما يشاءون مادام ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين وحقهم في أن يفعلوا الشيء نفسه. وبالمقابل فهو يعتقد بأن المجتمع يشكل قوة تعرقل التطور الحر لشخصيتنا لأنه يضع على حريتنا

قيوداً يؤسف لها وإن كانت ضرورية، مما يعني أن الالتزامات الاجتماعية هي في نظره قيود على الحرية التلقائية، ولا يستطيع الإنسان تجنب الآثار الشريرة لمثل هذه العلاقات الاجتماعية إلا باستبعادها جميعاً والعودة إلى مجتمع أشد حرية وأقل معاناة من القيود. إنه يعتقد بأن الحرية والسعادة يمكن أن توجدا من خلال التصرف الفردي الخاص للإنسان، ومن ثم فإنه يشجب النتائج الحتمية لحضارة متطورة تزيد من قوة الدولة مقابل الفرد متطلعا إلى تحقيق تسوية قلقة بين ضغوط المجتمع والمبادرة الفردية الخلاقة وعلى الدولة في هذا السياق أن تحاول إقامة نظام اجتماعي تشجع ضمنه الحوافز الفردية الخلاقة. يترتب على ذلك أن راسل يتمسك بالديمقراطية بصيغتها الليبرالية، معتبرا أن حكم القلة لا يمكن أن يضمن الحقوق والامتيازات الضرورية لسعادة جميع رعاياه ولا أن يوفر التنظيم المطلوب في الموارد الاقتصادية وإدارتها للمحافظة على الإحساس بالأمن، أما المجتمع الأرستقراطي فإنه لا يهتم بهذه القيم لأن الأثرياء الذين يعتبرون أنفسهم سادة بالميلاد ينظرون بازدراء إلى كتل الكائنات الآدمية ولا يهمهم أي حضيض تهبط إليه. بيد أننا يجب أن نلاحظ أن مفهوم راسل عن الديمقراطية هو مفهوم خاص يختلف عن مفهومها عند جان جاك روسو. فهو يؤمن بحكم الشعب للشعب ولكنه لا يؤمن بالشعب، وهو يشيد بسيادة الشعب ولكن ليس بتولي الشعب لشؤون الحكم، ولكنه يؤمن بالمقابل بقدرة الجماهير على إصدار أحكامها وتقديراتها بشأن المواقف الأعمال التي يقوم بها حكامها ونقدهم ومطالبتهم بالحساب، وشروط ذلك في اعتقاده هي مجرد مستوى متوسط من التربية والحرية الكاملة في التفكير والمناقشة. وهو يصر على عدم وضع أية حدود لهذه الحرية الأخيرة، فحرية القول وحتى تنظيم الدعاية حتى لو أدت إلى الإثارة والاعتقال أو الثورة بعنف يمثلان شرطين ضروريين لبناء الديمقراطية لنخلص مما تقدم إلى أن نظرية راسل الطبيعية في التعددية الذرية كانت مقدمة لنظريته الاجتماعية في الفردية الإنسانية مثلما أنها النتيجة المنطقية لهذه الأخيرة.

وأكملت النزعة الفردية عند راسل مواقفه السياسية، فعندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى تألم لرؤية أعظم القارات مدنية تهبط إلى حالة من البربرية تهدد حياة الفرد، وإذ بدت له مصالح الإمبراطورية غير جذيرة بحياة الشباب الذين شهدهم يسرون بزهو إلى ميادين الحرب ليقتلوا أو يموتوا، فقد هاجم الحرب بشدة في الوقت الذي كانت فيه بلاده متورطة فيها بكل ما تملك من طاقات، فحُكِم عليه بالسجن لمدة ستة أشهر لكنه أعلن أيضا عن عداته للشيوعية لاسيما



بعد زيارته للإتحاد السوفيتي الذي وجد فيها نظاماً يهدد حرية الفرد. وكان موقفه من الحرب العالمية الثانية مختلفاً عن موقفه من الحرب العالمية الأولى بعد أن رأى أن هذه الحرب الجديدة موجهة ضد قوى شريرة متمثلة بالدكتاتورية الفاشية والنازية بما جعلها في رأيه جديرة بالتأييد دفاعاً عن حرية الإنسان ضد هذه الدكتاتوريات، إلا أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتماشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها طيلة حياته حيث أبح على الولايات المتحدة خلال الفترة التي كانت تحتكر فيها السلاح النووي طالبا منها استخدام القنبلة الذرية ضد الإتحاد السوفيتي. إلا أنه سرعان ما تراجع عن آرائه هذه بعد عام 1949م ليصبح من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله فتشكلت لهذا الغرض لجنة (لجنة راسل للسلام) ومحكمة الضمير العالمي لمحاكمة مجرمي الحروب في كل مكان، وعندما نشبت حرب فيتنام تصدى لها راسل وتزعم مظاهرات احتجاج صاحبة كما عُرفَ عنه تأييده لنضال الشعب الفلسطيني ولعل الرسالة التي أرسلها إلى المؤتمر النيابي العربي المنعقد في القاهرة في شباط عام 1970م خير دليل على ذلك.

كما أعرب راسل عن رأي آخر يتماشى مع نزعتة الفردية، حيث انتهى في أعقاب الحرب العالمية الأولى التي كان يتابع مجازرها إلى الاعتقاد بأن علاج هذه المشكلة يكمن في اعتماد نمط من الاشتراكية، فالملكية الخاصة في رأيه نشأت في الأصل عن أعمال العنف والنهب لتتحول السرقة إلى ملكية تحت سمع العالم وبصره في مناجم الماس والذهب. وهذه الملكية الخاصة للأرض ليس فيها أي خير للجماعة التي لو أصغت لصوت العقل لأصدرت قانوناً بتحريمها غداً من غير تعويض لمالكيها سوى دخل معتدل يجرى عليهم في حياتهم. إلا أن موقفه الحاسم هذا من الملكية الخاصة سيتغير من خلال نقده للتجربة السوفيتية التي أخذ عليها جنوحها نحو مصادرة حرية الكلام والصحافة وفشلها في تأميم الأرض واستلابها للملكية الخاصة. ويرتبط موقف راسل من الملكية الخاصة بموقفه من الدولة التي يرى أنها تضيي بقوانينها الشرعية على الملكية الخاصة الناجمة في الأصل عن السرقة ثم تحميها بأسلحتها وحروبها، والدولة شر عظيم لأن وجودها يكون على حساب وجود الفرد مما يجعل من الضروري تجريدتها من معظم أعمالها لتتاح للفرد إمكانية التفتح. وقد حدد راسل وظائف الدولة في الأمن والعدالة والصيانة التي وجدها ذات أهمية قصوى للسعادة البشرية واعتبر أن الدولة هي الهيئة الأقدر على أدائها والقيام بمسؤولياتها، دون أن يعني ذلك

اعتقاده أن الحكومات يجب ألا تكون لها وظائف أخرى غيرها لأن بوسعها مثلاً أن تسهم بشكل رئيسي في تشجيع المبادرة للاقتصادية. ولا يغير انطباع راسل عن الدولة تبنيها للنظام الديمقراطي لأن الديمقراطية هي الأخرى موضع نقد من قبله لأنها لا تعطي في الدول الكبيرة الحديثة مجالاً كافياً للمبادرة السياسية إلا لأقلية ضئيلة، وربما هذا هو سبب لجوئه إلى اشتراكية الطوائف كبديل عن الدولة والديمقراطية بقدر ما أن هذه الاشتراكية تضمن للمبادرة الفردية تفتحها، ومن ثم فإن موقفه هذا من الملكية ليست له علاقة باشتراكية ماركس ولينين التي رأى فيها نظاماً يهدف إلى إقامة استبداد جديد بدلاً من استبداد قديم. لقد دعا راسل إلى اشتراكية من نوع خاص أقرب إلى اشتراكية الطوائف التي عرفت في عشرينيات القرن العشرين والقائمة على نظام تمتلك الدولة بمقتضاه وسائل الإنتاج وتمثل مصالح المستهلكين بينما تكون الإدارة وعمليات المصانع والمنجم والسكك الحديدية والمستودعات.. الخ تحت إدارة طوائف أو اتحادات من العمال وتعتمد المبادرة الفردية أساساً لنشاطها، معتقداً أنه بذلك يحول دون نمو البيروقراطية المضطهدة التي يعيش العمال في ظلها وكأنهم ببساطة قد استبدلوا سادتهم القداماء بمجموعة من السادة الجدد.

## المبحث الثاني

### الفكر السياسي الليبرالي الذرائعي (البرجماتي)

يُعد الفيلسوف الأمريكي (وليم جيمس 1842-1910م) الأب الروحي للفلسفة البرجمانية التي عارض على أساسها كل ما هو كلي ومطلق، ومن ثم فقد عارض الروح المذهبية الكلية المطلقة التي تريد إدخال الكون كله في (مركب عقلي) واحد معد سلفاً يتم بدلالته تفسير شتى الموجودات لأن العالم في رأيه مجموعة من الجزئيات مما يقتضي التعلق بالجزئي والنسبي بدلاً من النظر إلى الكلي والمطلق. وتؤمن الفلسفة العلمية التي يعتنقها جيمس بالجزئي أو الفردي، وتقوم على تجزئة الواقع وتحليله بعكس المذاهب الكلية المطلقة التي تؤمن بحقيقة كلية مطلقة تتعلق بكل شيء وتفسر كل شيء، ليكون واقع الفكر والحياة عنده واقعا يشيع فيه التعدد والتنوع والجزئية وانعدام الحقائق الكلية المطلقة. ويؤكد جيمس على التعددية الجوهرية في مقابل الوحدة لتكون الأجزاء أهم من الكل مما يضعنا أمام فيلسوف تجريبي يأخذنا من العقلانية المجردة إلى العيانة الواقعية، وهو يرى أن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغيير باستمرار لأن

من الممكن للأشياء أن تنتظم في علاقات جديدة في أية لحظة من اللحظات تاركة بذلك علاقاتها القديمة بغيرها من الأشياء لتقيم روابط أخرى جديدة بدلا منها مع نفس الأشياء القديمة أو مع أشياء جديدة مغايرة، وكل ذلك ممكن طالما أن الزمن موجود والصور موجودة. ويقترح جيمس بذلك النظر إلى الأشياء والوقائع بدلاً من النظر إلى المبادئ والمقولات العقلية، ويميل إلى التعلق بالجزئيات بدلاً من الكلّيات، ويدعو للتركيز على النسبي بدلاً من المطلق.

وتميز جيمس أيضاً إلى جانب نزعه التجريبية بنزعه العملية التي تشكل جوهر فلسفته البرجماتية، وربما يكون قد استمد هذه النزعة العملية من الفيلسوف الأمريكي (شالرز ساندرز بيرس 1839-1914م) الذي استعمل تعبير البرجماتية لأول مرة في بحث له بعنوان (كيف نوضح أفكارنا) وأوضح فيه أن فكرتنا عن أي شيء هي في الحقيقة الفكرة التي نكونها عن الآثار أو النتائج المترتبة عليه ولولا ذلك لما انتهى النزاع حول معنى الفكرة ولا أدى إلى أية نتيجة ولا فائدة. وتبعاً لذلك فإننا إذا أردنا تحديد معنى أية فكرة من أفكارنا وتوضيح مضمونها فعلياً النظر إلى الآثار العملية التي نتصور نشوءها عن تلك الفكرة، الإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي نتوقع حدوثها نتيجة لها، ما يمكن أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها، وبهذا المعنى فإن تصورنا لأي موضوع من الموضوعات هو في الحقيقة تصورنا للنتائج العملية الناتجة عنه والمترتبة عليه. واعتمد جيمس على نظرية بيرس البرجماتية هذه في بحوث متعددة، ثم اعتمد عليها بشكل متكامل في كتابه المشهور (البرجماتية) الذي أكد فيه أن المنهج العلمي هو محاولة لتفسير أي معنى من خلال نتائجه العملية، فالأساس الوحيد الذي نحدد بمقتضاه صدق الأفكار والمعاني أو كذبها إنما هو نتائجها الإيجابية أو السلبية. وبذلك يكون معيار الحقيقة معياراً عملياً صرفاً لأنه لا يقوم على مطابقة الأفكار أو المعاني للواقع وإنما يقوم على القيمة العملية المترتبة عليها، أو بالأحرى نتائجها العملية. ويصدق هذا على النظريات أيضاً، حيث تكون النظرية الصحيحة بمقدار ما تقودنا إلى نتائج عملية مفيدة مما يترتب عليه أن يقاس صدق أية قضية بمقدار ما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد بسيطة كانت تلك الحاجات أم معقدة. وأوضح إميل برهيه ذلك بتساؤله عن ماهية النظرية الحقة من وجهة نظر البرجماتية؟ وإجابته عن هذا التساؤل بأنها النظرية التي تقودنا إلى توقع النتائج التي نلاحظ حدوثها الفعلي وهو ما يصدق بوجه خاص بالنسبة للفلسفات التي يقبلها الناس أو يرفضونها تبعاً

لحاجاتهم وطباعهم وليس تبعاً لحقيقتها الموضوعية، وهم لا يتساءلون هل هذه الفلسفة منطقية أو معقولة؟ بل يتساءلون عن مدى تناسبها مع حياتهم أو مصالحهم وفائدتها لهم.

وتكون النتائج العملية لدى جيمس إما نتائج مباشرة تقرر أن المعنى المترتب على الإيمان بأية قضية أو فكرة أو عقيدة يتجسد في نتائجها العملية المباشرة التي يمكن التحقق منها عن طريق التجربة، أو نتائج غير مباشرة تقرر أن المعنى المترتب على الإيمان بأية قضية أو فكرة أو عقيدة يتجسد في نتائجها العملية غير المباشرة التي يمكن التحقق منها عن طريق التجربة. وإذا يتساءل جيمس عن سبب اعتقاد الناس ببعض المواضيع اعتقاداً شديداً بينما ليس لها إلا قدر ضئيل من الصحة والصدقية الموضوعية، فإنه يجيب على تساؤله هذا بأن أساس هذا الاعتقاد هو النتائج العملية الإيجابية المترتبة على ذلك الإيمان والتمسك به بما يجعل الفكرة أو العقيدة صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا، وخاطئة بقدر ما نعتقد أنها مضرّة أو على الأقل غير مفيدة لحياتنا. ويضيف جيمس بأننا لا يمكن أن ننبد أي افتراض إذا كانت تنتج عنه نتائج مفيدة للحياة، فإذا كان فكرة وجود الإله مثلا تنطوي على نتائج مفيدة لحياتنا فهي إذا فكرة صحيحة وصادقة طالما أن صحة الأفكار وصدقها أمر تحدده نتائجها العملية الإيجابية. ولا تشغل الفلسفة البرجماتية نفسها بالتساؤل عن أصل هذه الأفكار ومصدرها أو ما هي مقدماتها، لأنها في الحقيقة لا تهتم إلا بالنتائج وتركز على العمل والمستقبل. ويلخص برتراند راسل آراء جيمس بهذا الخصوص مشيراً إلى أنها تفترض أن اعتقاداً ما يكون صادقاً وصحيحاً حين تكون آثاره خيرةً، وتبعاً لفلسفة جيمس البرجماتية فإن قولك بأن اعتقادك صادق وصحيح من حيث النتائج هو بمثابة قولك بأن اعتقادك له نتائج خيرة أو أنه سيكون صادقاً وصحيحاً فقط إذا كانت له نتائج خيرة، فإذا كان الاعتقاد بوجود الإله يجعل الناس سعداء فهو إذا اعتقاد صادق وصحيح، وهكذا هو الحال أيضاً بالنسبة للإيمان بالله، فالنتائج العملية المترتبة عليه ليست مستخلصة من الإيمان الفعلي بوجود الله لكنها مستخلصة من أن هذا الاعتقاد بوجود الله سيؤدي إلى صناعة حياة المؤمن العامة بصيغة خاصة يشعر معها المرء بالراحة والسلوى نتيجة ذلك الاعتقاد، ومن ثم فإن الراحة والسلوى هنا ليستا ناتجتين عن وجود الله فعلاً ولكنهما ناتجتان عن اعتقاد المرء بوجوده، وهذه الراحة والسلوى الناجمتان عن هذا الاعتقاد والمرتبطتان به هما ما يجعلانه اعتقاداً صادقاً وصحيحاً من وجهة نظر أصحابه.

هكذا مالت النزعة البرجماتية العملية إلى أن تحكم في المناقشات الميتافيزيقية العميقة بالرجوع إلى النتائج العملية والآثار المباشرة وغير المباشرة، ودعت إلى الأخذ بالنتائج العملية في الأمور الواقعية، لكنها قفزت بعد ذلك بسرعة من الأرض إلى السماء. وإذا بدأت برد فعل سليم ضد الميتافيزيقيا، فقد توقع الناس منها تقديم فلسفة سليمة عن الطبيعة والمجتمع، لكنها انتهت إلى الدعوة لاحترام كل عقيدة دينية وتبجيل كل إيمان، وهذا ما أشار إليه ول ديورانت وأضاف متسائلا متى تتعلم الفلسفة أن تترك للدين تلك المسائل المميزة حول الحياة الأخرى وتوجه نفسها بكل قواها إلى تصوير الأهداف الإنسانية وتنسيق الحياة الإنسانية والنهوض بها؟ وقد أعدت الظروف (جون ديوي 1859-1952م) للقيام بهذه المهمة وإشباع هذه الحاجة، فالتطرف الذي ميز برجماتية جيمس خصوصا عندما يتعلق الأمر بالإيمان والاعتقاد لا وجود له في برجماتية جون ديوي الذي لا يقول أيضا بمذهب التعددية. وهو يرى أن التفكير في جوهره حل لإشكاليات، لأن الأفكار التي ترد خلال عملية التفكير مجرد أدوات تنحصر كل قيمتها ووظيفتها في قدرتها على اقتيادنا نحو وقائع وخبرات مستقبلية، أو بالأحرى نحو نتائج مثمرة في المستقبل، ومن ثم فإن التفكير عملية مواجهة لمواقف تتطلب الحل، والأفكار التي ترد لمواجهة مثل هذه المواقف هي أدوات تستخدم في التحقق وتبدأ من الإحساس بالمشكل وحتى النجاح في حله. هكذا نجد مفهومين أساسيين في تجريبية ديوي هما (الموقف والتحقق)، وهو يحدد معنى الموقف بأنه لا يعني أي موضوع أو حدث فردي أو أية سلسلة من الموضوعات والأحداث لأننا لا نستطيع مطلقاً الحصول على خبرة ومن ثم الحصول على أحكام إذا ما لجأنا إلى موضوعات وأحداث منفصلة، فالموقف إذا هو مجموع موضوعات وأحداث مرتبطة دائماً بسياق كلي، وهكذا فإن ما يبدو بوصفه موضوعاً وحدثاً خاصاً هو في الواقع جزء خاص أو مرحلة معينة أو مظهر معين من عالم كلي محيط بنا وتم اختباره من قبلنا أي أنه موقف. ويرى ديوي أن الموضوعات والأحداث هي أجزاء داخله في سياق أو مظاهر العالم الذي يحيط بنا من كل صوب ونختبره على الدوام. وحين يجد الإنسان نفسه إزاء مواقف غير محددة باعثة على الشك، يأتي دور التحقق الذي سيكون في هذه الحالة عملية منطقية تستهدف إحالة مواقف غير محددة باعثة على الشك إلى مواقف محددة باعثة على اليقين وصولاً في النهاية إلى الاعتقاد. ويعتقد ديوي أننا نفكر لمواجهة المتطلبات العملية وحل مشكلات الحياة الواقعية فقط ليس إلا، فالفكرة هي

تلخيص لموقف ما أو أنها خطة للعمل، فإذا نجحت كان بها، ولكنها ليست حقيقة يمكن الارتكاز عليها، بل هي خطة ناجحة ما إن ننجزها حتى نواجه مهام جديدة تتطلب خططاً وأفكاراً جديدة. وبذلك تكون قضية ما صادقة وصحيحة إذا كانت نتائجها قابلة للإحالة إلى العمل الذي يستهدف تغيير الظروف التي تنشأ عنها المشكلة بطريقة تتحقق معها النتائج التي تم التنبؤ بها بشكل سليم. ويحرص ديوي كل الحرص على تفادي خطأ البرجماتية عندما تجعل من النتائج الإيجابية لفكرة ما مقياساً لحقيقتها، فالتفكير عنده عملي، لا شك في ذلك، ولكنه ليس مجرد شيء نافع وقادر على إسعادنا، إنه عملي لأنه صورة من صور الفعل شأنه في ذلك شأن التفكير الذي ينتهي إلى نتيجة دون أي نوع آخر من التصرف. هكذا يتساءل ديوي: هل الكون معقول؟ هل الكون خير؟ وهو يقرر في هذا الشأن أن بالإمكان جعل الكون أكثر معقولة وأحسن شيئاً فشيئاً بواسطة البحث والنشاط الإنساني، ويعني هذا ضرورة تفسير الأشياء لا على أساس العلة والمعلول وما فوق الطبيعة، بل على أساس مكانها وعملها في البيئة، ومن ثم فإنه يستنكر طريقة التفكير في هذا العالم بأسره بشكل واسع وعمام لأنه يعدّ هذا الطراز من التفكير اعترافاً منا بعجزنا عن السيطرة على مجرى الأشياء التي تهمنا بشكل خاص.

إن مما لا شك فيه أن الفلاسفة البرجمائين كانت لهم أفكارهم السياسية، ولكن الأهم من ذلك هو أن فلسفتهم خلقت عادات في التفكير السياسي نمت بطريقة تلقائية ولكن متفاوتة عند السياسيين العمليين إلى أن ظهرت إلى الوجود كأيديولوجية واعية للتجربة الأمريكية الاجتماعية الحديثة. وهذه الأيديولوجية البرجمائية الأمريكية وإن لم تتخذ بعد طابع مذهب متكامل مقوم خير تقويم، فإن بالإمكان الإقرار بوجودها كنظرية سياسية اجتماعية أمريكية بصفة خاصة. ويؤكد شنيدر أن السمة الأساسية للبرجمائية السياسية هي أنها أولاً نظرية سلطة أو بالأحرى نظرية سلطات، نظرية تعدد فرص. وما قاله ديوي عن الفلسفة عامة يعكس بوجه خاص روح البرجمائية السياسية الأمريكية الحديثة، إذ يؤكد أن الفلسفة في أمريكا تستطيع أو ستستطيع مستقبلاً جعلها واعية بحاجتها الخاصة ومبدئها الواضح للعمل الناجح، لأن البرجمائية هي استجابة فكرية للمتطلبات العملية التي طرحها المجتمع الأمريكي بصورة خاصة. وحين يتحدث جون لويس عن ديوي، فإنه يؤكد أن مذهب التعددية يرجع إلى لايننتز الذي قال بوجود عالم من الجواهر المفردة المستقلة بما يعكس فردية القرن الثامن عشر فردية آدم سميث

وجون ويسلي، إنه في الحقيقة جزء من الفردية الممزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر فردية العالم غير المنظم لمصالح رجال الأعمال المتنافسة والأمم المتنافرة والحشود الغفيرة من البشر الذين يسعى كل منهم لتحقيق أهدافه الخاصة. أما برتراند راسل فيؤكد أن ديوي استهدف ربط ما أنتجه الفلاسفة من فلسفات بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها وتعرضوا لتأثيراتها بعد أن بدا له أن الاعتقاد بالقدرة الإنسانية والرغبة في التسليم بعدم وجود وقائع مستعصية مرتبط بالأمم الذي تولد عن إنتاج الآلة والتأثير العلمي البارح في البيئة الطبيعية الأمر الذي يشاركه الكثير من أنصاره في الاعتقاد به. لذلك يقول جورج رايمون كايكر في مقال يمدح فيه ديوي بأن منهجه يمثل بالنسبة للطبقة الوسطى ثورة في الفكر تشبه في ضخامتها الثورة الصناعية في القرن الماضي. لقد التحمت الفلسفة البرجماتية بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته وتعاملت معه بصورة خاصة من منظور ليبرالي لأن أغلب الفلاسفة البرجمائين كانوا أيضا فلاسفة ليبراليين وربما ليبراليين فرديين أحيانا. أما بيرس فقد رأى أن كثيراً من الشواهد قاده إلى وضع العمل الفردي في مكانة أسمى من أي وقت مضى وعدّه المعنى الوحيد الحقيقي الموجود في التصور، ولم يكن جيمس أقل فردية منه. بينما ذهب راسل إلى وصف ديوي بأنه مثل جيمس من حيث إنه من المنتمين إلى (نيو إنكلاند) والتابعين لعرفها الليبرالي بل وأنه ليبرالي كبير في المسائل الاقتصادية. ولكن لا بد من الإشارة إلى تميز ديوي عن الكثير من البرجمائين الآخرين بشعوره بقدرة الجماعة حتى ارتفعت الشكوى من وقت لآخر بأنه لا يؤمن بالمرء بالوجود الفردي والخاص، حيث أنما مذهبه الأخلاقي تنمية كبيرة في كنف الاتجاهات السياسية والاقتصادية في عصره وكان معنياً بالجمهور ومشكلاته إلى الحد الأقصى.

لقد كان اتحاد الفلسفة والعلم هو الاهتمام الوحيد الذي يجمع بين البرجمائين ويمنحهم شكلاً من أشكال الوحدة، وكان يجمع بينهم أيضا هاجس التمسك بالديمقراطية لا كشكل للحكومة فحسب بل وأيضاً كأسلوب للحياة المترابطة المؤسسة على الاعتقاد بأن الحرية من إنتاج المجتمع وأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يوجه منظماته نحو هدف جذري موحد يتيح لأعضائه أن ينشئوا عقلياً وعاطفياً في كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة، ويكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة في عملية الضبط الاجتماعي والمادي. وكان التباين يسود بين هؤلاء المفكرين فيما عدا نقاط الاتفاق هذه، ليكون لكل منهم

موقف مختلف بهذا القدر أو ذاك عن مواقف الآخرين بصدد الاهتمامات الاجتماعية والاعتقادات السياسية بحيث سيكون من السخف عدّهم إيديولوجيين مكرسين لخدمة برنامج اجتماعي واحد متوافق ومشترك. وقد أشار شنيدر إلى عنصر التباين الرئيس بينهم عندما أكد على تحول البرجماتية من النزعة الفردية عند جيمس وهولمز إلى الأخلاق الاجتماعية عند ديوي وتفنتس وبرانديز وكاردوزو، حيث بات الفرد نتاجاً للمجتمع تماماً كما أن المجتمع نتاج للفرد، فالمجتمع يحتوي على شبكة واسعة من العادات والأعراف والتقاليد المرعية والأفكار التقليدية التي تعمل على تكوين الفرد على صورة مجتمعه ومثاله لتنتهي هذه النزعة إلى تخطئة سبنسر في اعتقاده أن عادات أو صور الفكر ذاتية كامنة في الفرد، وضمن إطار هذا التباين سنحاول متابعة الفكر السياسي عند وليم جيمس وجون ديوي.

لقد انطلق وليم جيمس في فكره السياسي من الاعتقاد بأن الحقيقة ليست صفة ساكنة تكمن داخل أفكار ثابتة بل أن الأفكار تصير حقيقة نتيجة للأحداث وبتأثيرها، وأن التغيير الدائم في هذه الأحداث يجعل الحقيقة دائمة التغيير بحثن إن ما يعطي نتائج عملية في مرحلة ما قد لا تكون له قيمة قط في مرحلة أخرى. لذلك يجب أن نكون على استعداد لأن نعيش يوماً بما نستطيع أن نحصل عليه في ذلك اليوم من الحقائق، مثلما نكون على استعداد لأن نعدّ حقائق اليوم أكاذيب الغد، وأن ذلك ضروري في السياسة كما في أي فرع آخر من فروع الفلسفة. وترتب على هذا أن أية صورة من صور الحكم لا يمكن أن تكون مثالية بالنسبة لجميع الناس في جميع الظروف، وأن أية قضية سياسية لا يمكن أن تجد مرة واحدة حلها الوحيد والنهائي. ولم يُبدِ جيمس اهتماماً فلسفياً كبيراً بالقضايا والنزعات السياسية ذات المغزى الواسع باستثناء العمل ضد الاستعمار، وقد رفض في إطار هذا الاهتمام الفلسفي الضعيف فكرة المطلق، ورفض أن يرى في الدولة تفتحاً للروح الإلهية في التاريخ أو تجسيداً للحق أو مصدره كما ذهب هيجل إلى ذلك من قبل. وترتب على هذا رفض جيمس الإقرار للدولة بالسلطة المطلقة غير المحددة، لأن ما كان يؤمن به هو التعددية التي سيطرت على مجمل فلسفته السياسية، وعدّه التسامح إزاء الاختلافات بل وتشجيعها عامل دعم لتقدم الأمة حتى أنه قبل بوجود الفوضويين والعدميين ودعاة الحب المباح والاشتراكيين وغيرهم، لأنهم كلهم في رأيه سيتنافسون فيما بينهم ويساعدون بمنافستهم هذه على الوصول عبر التجربة الفعلية إلى أحسن السياسات، حيث سيتم بصفة عامة



استئصال الأفكار المنحرفة في سياق المنافسة القائمة على التجربة الفعلية. واقرنت التعددية لدى جيمس بالفردية لأن المجتمع في رأيه يكون سليماً بقدر ما يعتمد على الفرد كأساس لوجوده، ومن ثم فلا قيمة لشيء بقدر قيمة رفاهية الأفراد، ولا يمكن ضمان تقدم المجتمع ورفاهيته الفردية والجماعية إلا عن طريق الابتكار الفردي. ولكن الأفراد العاديين يجب أن يُقادوا ويُوجهوا من قبل المتفوقين عليهم فكرياً، فالزعماء هم الذين يبيّنون للأمة الطريق الذي يجب أن تسير فيه وإلا فإنها لن تجد هذا الطريق لوحدها لأن الجماهير لا تفعل إلا ما يوحي به إليها زعمائها وذوو النبوغ وما يثروه فيها من دوافع للإنجاز، فلو أن بسمارك مات في مهده لظل الألمان حتى اليوم يكتفون بالنظر إلى أنفسهم بوصفهم جنساً من السادة دون أن يفعلوا ما يثبت ذلك الاعتقاد ويجسده عملياً. ويرجع ازدياد سرعة تقدم أمة ما قياساً بأمة أخرى إلى النبوغ الذي يميز بعض أفرادها، لذلك يمكن تفسير الأحداث والتحويلات الكبرى في تاريخ المدنية بوجود عدد كبير من الزعماء الممتازين في حقبة محددة من الزمن، وهذا ما يجعل قادة مثل نابليون وغاريبالدي جديرين بالإعجاب مثلما هو الحال بالنسبة لعلماء ومفكرين من أمثال شارلس دارون وجون ستورانت ميل.

إن التمسك الذي أبداه جيمس بالتعددية والفردية قاده إلى مساندة الحرية ليس فقط بالنسبة للأفراد وإنما بالنسبة للأمم الصغيرة أيضاً التي أبدى عطفه على صراعها من أجل الحفاظ على استقلالها معرباً عن تقديره لانتصار البوير (المستعمرون البيض) على البريطانيين في جنوب أفريقيا، بينما لا نجد يدي أي عطف على الاستعمار بما في ذلك الاستعمار الأمريكي في الفلبين. وحاول في مقال له بعنوان (البديل الأخلاقي للحرب) تأسيس نزعة السلام على أساس سيكولوجي سليم، حيث عدّ الحرب تسامياً نفسياً لغرائز العدوان وحب المجد والإثارة لأن الإنسان يخفي وراء واجهة الطبيعة البشرية المتحدية وحشا بدائياً مستعداً لأن يمارس عدوانيته عند أول فرصة. لقد زرع أسلافنا النزعة العدوانية في عظامنا نفسها حتى أن مائة جيل من السلام لا تكفي للتخلص منها، فالناس تريد الحرب وتسام من جمود السلام الدائم ورقابته. لذلك فإذا لم يوجد بديل ما يوفر للناس الإثارة ونداءات البطولة والتضحية بالنفس التي يولدها الصراع الحربي، فسيظل السلام قائماً على دعائم واهية ولن يسقط فحسب بل ويستحق أن يسقط أيضاً لأن من الواجب المحافظة على محاسن النزعة الحربية حتى لا تتحول الأمة إلى مخلوقات واهية. وينطلق جيمس في موقفه هذا من إيمانه بفضائل البطولة

والحياة الشجاعة ودعوته إليها ولكن بشكل شخصي أولاً وأساساً، وكان هذا منطلق دعوته إلى تطبيق (البديل الأخلاقي) الذي يتخذ لديه صورة تجنيد إلزامي شامل لكل الشباب من السكان لتتنج مجموعة منهم للعمل في المناجم، وأخرى لبناء الطرق أو الأنفاق، وأخرى للعمل في حر المسابك والأفران أو في أساطيل صيد السمك في برد الشتاء مما من شأنه أن يخلص هؤلاء الشباب من طفولتهم ويعيدهم إلى المجتمع بمشاعر أفضل وأفكار أنضج. وقد اعتقد جيمس أن من شأن هذا الأسلوب أن يحفظ للأمة مزايا الحرب والحياة العسكرية دون إراقة دماء، وبذلك فإنه وعلى الرغم من عدم تعاطفه مع الحرب كان قد نظر إلى حروب الماضي بشيء من الرومانسية بعد أن وجد فيها أسلوباً من أساليب تماسك الأمم وانتصار الأفكار النبيلة.

وصاغ جون ديوي معتقداته الأخلاقية بدلالة المسائل السياسية والاقتصادية الكبرى التي عرفها في زمانه مبدئياً اهتماماً كبيراً بالحياة العامة وقضاياها إلى درجة دفعت بالكثيرين إلى الاعتقاد بأنه لا يبدي اهتماماً بالوجود الفردي والخاص مخالفاً بذلك سابقه وليم جيمس. والحقيقة أن فلسفة ديوي الاجتماعية تقوم على أساس معتقداته الأخلاقية الخاصة بتحقيق الذات، واعتقاده أن (الفردية الجديدة) هي النشاط الجماعي والتجربة العامة الضروريين لتزويد الفرد بـ (الحرية الفعالة) والفهم العملي لما تنطوي عليه مصالحه وحاجاته العملية، وربما كانت آراؤه هذه سبب عدّه الداعية الأول المقدس للاشتراكية الديمقراطية في أمريكا. وفي ضوء ذلك صاغ ديوي وأتباعه نظرية للديمقراطية ليس بوصفها شكلاً من أشكال الحكومات فحسب بل وبوصفها أيضاً ضرباً من ضروب الحياة المترابطة القائمة على إنتاج المجتمع للحرية، وأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يوجه منظماته نحو هدف جذري موحد يتيح لأعضائه فرصة النشوء عقلياً وعاطفياً في كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة وأن تكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة في عملية الضبط الاجتماعي والمادي. واعتقد ديوي وأتباعه بأن بلوغ هذه النتائج هو المحصلة النهائية للديمقراطية نفسها، فالأمر ليس أمر بلوغ هذه النتائج بذاتها وإنما أمر اعتماد الديمقراطية لبلوغ هذه النتائج. وقد كتب برانديز بهذا الصدد مشيراً إلى أن الأمريكيين لا يرتبطوا فقط بالعدالة الاجتماعية بمعنى تجنب الأشياء التي تجلب الألم والأذى مثل التوزيع غير العادل للثروة بل ويرتبطون أيضاً وأساساً بالديمقراطية، وأن العدالة الاجتماعية التي ناضل من أجلها ليست الغاية الرئيسية للديمقراطيين بل هي بالأحرى غرض لاحق للديمقراطية أو نتيجة

لها وربما كانت أرق تعبير عنها، ولكنها تستند إلى الديمقراطية التي تعني أن يكون الحكم للشعب. ومن ثم فإن الغاية التي يناضل الأمريكيون لتحقيقها هي أن يكون الحكم للشعب مما ينطوي على الديمقراطية الاجتماعية انطواءه على الديمقراطية السياسية، فهل يمكن أن يكون أي إنسان حراً فعلاً وهو في خطر دائم من الاعتماد في بقائه على شخص ما وشيء ما غير اجتهاده وسلوكه؟ فالاعتماد المالي على الغير لا يوافق الحرية ولا يتناسب معها بأي شكل. إن حرية الفرد شرط جوهري للديمقراطية الناجحة مثلها مثل تربيته، فإذا ما وفرت الحكومة الظروف اللازمة والمناسبة لنشأة طبقات واسعة من المواطنين المعتمدين على غيرهم مالياً، فإن ما يخفف من حدة هذا الشر الكبير هو على الأقل أن تأخذ الحكومة على عاتقها العبء الناجم عما تعانيه هذه الطبقات من نقص أو أن تلجأ إلى غيرها للنهوض به، إلا أن بلوغ الحرية يكلف ثمناً باهظاً. بقي أن نشير إلى أن ديوى وجماعته في اعتمادهم للديمقراطية كانوا مخلصين لمذهبهم التجريبي، فالديمقراطية في نظرهم تنطوي بالضرورة على التجريب والبحث والتحليل واختبار النتائج والأسلوب العلمي خلافاً للنظم السياسية الأخرى التي يتم في ظلها تحديد السياسة بشكل تحكيمي أو طبقاً لمعتقد مقدس ما أو تقليد ما من تقاليد الماضي.

### المبحث الثالث

#### الفكر السياسي الليبرالي النخبوي

إذا كان مفهوم النخبة دالاً على شيء يتميز بالتفوق، فسيكون هذا المفهوم تعبيراً صادقاً عن مضمون الليبرالية طالما أن الميكانيكية التي تتكون بموجبها النخبة تدل على ذلك التميز وتشير إليه. ويؤكد أحد الآراء أن عدّ التفوق الفكرة الأساسية في مصطلح النخبة، يجعل منه مصطلحاً لا يتفق مع فكرة المساواة، ويجعل النخبة مختلفة عن الجمهور الذي يحكمه ميله الواضح للمساواة طالما أن وجوده قائم على فكرة التضامن ومستند إليها. وإذا كانت النخبة لا تتناسب مع المساواة فذلك يرجع في اعتقاد المفكر الإيطالي باريو إلى أن النخبة تقوم على عدم التكافؤ في القدرات الفردية في كل مجالات الحياة الاجتماعية، ويرى توم بوتومور أن إلحاح نظريات النخبة على عدم تكافؤ المعطيات والمواهب الفردية، يعارض خطأ بارزا من خطوط الفكر السياسي، يميل إلى القول ضمناً بتساوي الأفراد، فالأمر وفقاً لنظريات النخبة أمر نوعية وليس أمر عدد. ولا شك أن النوعية والعدد لا يتعارضان بل يتكاملان لأنهما يمثلان مظهرين لموضوع واحد،

ولكن العدد من منظور النخبة يشكل عنصر إسدان بالنسبة للنوعية، فبقدر ما يكون عدد الأفراد كبيراً ستكون إمكانية العثور على متفوقين كبيرة دون أن يعني ذلك وجود علاقة حتمية بين العدد والنوعية.

إن رجل النخبة يتميز بتفوقه الشخصي والمكتسب لأن هنالك شيء واحد أكيد هو فردية التفوق الذهني والأخلاقي، فلا يوجد إلا أفراد نخبة، وبقدر ما يتميز رجل النخبة بإدراكه لواحديته، تتميز علاقته مع المجموعات الاجتماعية بالدقة لأن هذه العلاقة تطرح قضية الفرد مقابل المجتمع وهي قضية سهل حلها بالقياس إلى قضية الفرد مقابل الدولة. وتتجلى فردية رجل النخبة عبر الطريقة التي يتكون بموجبها إذ لا يتم خلقه وإنما يخلق نفسه بنفسه، فهو لا يمكن أن يكون مؤسساً بموجب تفويض لأن الشخص الأعلى من الناحية التدرجية ليس بالضرورة مؤهلاً لاختيار الأفضل من بين أتباعه، ولا يمكن أيضاً أن يكون مؤسساً بموجب انتخاب لأن قانون الأكثرية هو بالدرجة الأساس قانون ذو طبيعة كمية وليس الجمهور مؤهلاً لتلمس وتقبل النوعيات الإنسانية. إن رجل النخبة يبدأ بالانعزال بخصائصه النوعية لينفصل عن الجمهور، وهذا الانعزال بالخصائص النوعية هو الشرط الضروري لكل عمق في الفكر والشخصية على حد قول جون ستيورات ميل. إن رجل النخبة على حد تعبير كيرككارد هو الشخص غير الامتثالي الذي يبقى في مواجهة نفسه في مسيرة القلق وبالتالي فهو يتحمل بنفسه المسؤولية. هكذا يلج رجل النخبة المجتمع فارضاً نفسه عن طريق قيمته الخاصة، ولكنه بذلك يفرض نفسه عبر نوع من المنافسة الفردية، وربما يمكن القول بأنه عبر المنافسة الفردية فقط يستطيع أن يؤكد قيمته الخاصة وتفوقه قياساً الآخرين ليكون رجل نخبة. وتكشف هذه الحقيقة عن المواءمة بين فكرة الديمقراطية وفكرة النخبة، لأن فكرة الديمقراطية تنطوي بلا شك على المساواة، ولكن المساواة في الفرص تسمح لأصحاب الكفاءات المتباينة بالتنافس فيما بينهم تماماً كما هو الحال في النظرية الاقتصادية الحرة، وقد أعلن أحد المختصين أن نظرية النخب ليست في الأساس إلا تنقية لنظرية (دعه يعمل) الاجتماعية، فمبدأ ضمان الفرص المتساوية في المجال التربوي لضمان التفوق ليس أكثر من انعكاس لمبدأ الفردية الاقتصادية في تشديدها على التنافس لتجسد النخبة بهذا الشكل جوهر الليبرالية وروحها. لقد شكلت النخبة محوراً أساسياً في الفكر السياسي لبعض المفكرين الليبراليين، وهو فكر تراوح بين اعتماد النخبة في صيغها العامة واعتماد النخبة في صيغة خاصة تتجلى فيها هي صيغة النخبة التكنوبيروقراطية.

## أولاً: الليبرالية النخبوية العامة

يظهر الفكر السياسي لليبرالية النخبوية العامة عند عدد كبير من المفكرين سنقتصر في متابعتنا لهم على اثنين منهم هما باريتو وموسكا. والمفكر الإيطالي (فيلفريدو باريتو 1845-1923م) مهندس متخرج من معهد البوليتقنية، مارس اختصاصه لوقت طويل قبل أن يحظى بمنصب أستاذ علم الاقتصاد السياسي في جامعة لوزان التي ألقى فيها أيضاً دروساً في علم الاجتماع. وتراوح كتابات باريتو العديدة بين مواضيع علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ويصف جوليان فروند هذه الكتابات بأنها مزعجة وتبعث على الملل وتهيج الأعصاب ومن ثم فهي صعبة الاستيعاب مما يرجع في جانب منه إلى افتقارها إلى التنسيق. إلا أن نظرية باريتو عن النخبة حظيت في هذه الكتابات بعرض واضح لاسيما في كتابه (المطول في علم الاجتماع العام) الصادر عام 1916م. وتلعب نظرية التباين دوراً كبيراً في علم اجتماع باريتو الذي رأى أن المجتمع البشري ليس متجانساً بحكم اختلاف الناس عن بعضهم جسماً وعقلاً وخلقاً، وإذا ما شئنا دراسة الظواهر الواقعية فعلينا أخذ ظاهرة الاختلاف وعدم التجانس هذه بنظر الاعتبار لأن التباين الجذري في منتظمات القيم الخاصة بالأفراد لا يسمح بأي حال من الأحوال بالنظر إلى المجتمع كما لو كان شخصاً واحداً. وكان باريتو أيضاً يستخدم تعبير التباين الاجتماعي للإشارة إلى حقيقة أن كل المجتمعات المعروفة تتضمن فصلاً أو تعارضاً بين جمهور الأفراد المحكومين والعدد الصغير من الأفراد الحاكمين المهمين الذين يدعون بالنخبة. وإذا كان التمايز بين الطبقات يبدو أساسياً في علم الاجتماع الماركسي، فإن التمايز بين الجماهير والنخبة يبدو حاسماً في علم اجتماع باريتو. وهناك تعريفان للنخبة لدى باريتو هما التعريف الواسع والتعريف الضيق:

- التعريف الواسع للنخبة: وهو تعريف يغطي عموم النخبة الاجتماعية، ويجعل العدد الصغير من الأفراد الذين نجحوا كل في مجال عمله وبلغوا مستوى عالياً ضمن التدرج المهني جزءاً من النخبة. ويمكن القول مع الفرنسي ريمون آرون أن النخبة عند باريتو وفقاً لتعريفه الواسع لها تتكون من أولئك الذين استحقوا علامات تقدير جيدة في مجرى الحياة أو حصلوا على أرقام جيدة في يانصيب الوجود الاجتماعي. ويستخدم باريتو هذا التعريف الواسع من الناحية العملية ليكون مدخلاً إلى التعريف الضيق.

- التعريف الضيق: ويختص بالنخبة الحكومية التي تضم عنده عدداً صغيراً من أفراد النخبة ممن نجحوا في ممارسة الوظائف السياسية أو الوظائف القيادية من الناحية الاجتماعية.

وبذلك سنكون في كل مجتمع أمام شريحتين اجتماعيتين إحداهما شريحة دنيا ليست من النخبة ولن ندرس في الوقت الحاضر تأثيرها في الحكم، وشريحة عليا هي النخبة التي تنقسم حسب رأي باريتو إلى قسمين هما النخبة الحكومية والنخبة غير الحكومية.

وتتميز المجتمعات عند باريتو بدلالة طبيعة النخب فيها وبشكل خاص النخب الحكومية، وتمتلك كل المجتمعات في الواقع خاصية يكون عالم الاجتماع ملزماً بملاحظتها على الرغم من أن الأخلاقي يحكم عليها بأنها مؤسفة، وتمثل هذه الخاصية في التوزيع غير المتكافئ للثروات وعناصر الهيبة والافتقار والشرف المرتبطة بالمنافسة السياسية، ويبدو ذلك ممكناً إن كان العدد الصغير يحكم العدد الكبير في نهاية الأمر ويتحكم به باستخدام نوعين من الوسائل هي القوة والخديعة. فالجمهور يترك نفسه للنخبة لتقوده لأنها تمسك بوسائل القوة أو الإقناع أو كليهما معاً، أي أنها تستطيع دائماً بشكل أو آخر إكراه العدد الكبير أو خداعه، وتكون الحكومة شرعية بقدر ما تنجح في إقناع المحكومين بأنها متطابقة مع مصالحهم وواجبهم وشرفهم في إطاعة العدد الصغير. ويستلهم هذا التمييز بين وسيلتي الحكم (القوة والخديعة) هو ما قاله مكيافيللي عن التعارض المشهور بين الأسد والأرنب، إذ تنقسم النخب السياسية بشكل طبيعي إلى عائلتين إحداهما تستحق أن تدعى بعائلة الأسود وتتميز باللجوء إلى القوة، وتدعى الأخرى عائلة الأرنب وتتميز بالرقعة. ويتحدث باريتو عن تنقلات النخبة والتي تتم في إطارها عملية إعادة توزيع الشريحة القائمة والشريحة المنقادة مع الحفاظ على تقسيم المجتمع إلى الشريحتين الأساسيتين: النخبة وغير النخبة. لقد كتب باريتو بهذا الصدد مبيناً أن النخبة الحكومية وتحت تأثير تنقلات النخبة تبدو في حالة تبدل بطيء ولكنه مستمر في الوقت نفسه كتبدل النهر باستمرار بحيث إن النخبة الحكومية اليوم لا تكون هي نفسها النخبة الحكومية بالأمس. وهناك من وقت لآخر شكل من أشكال الاضطرابات السريعة والعنيفة التي تشبه اضطرابات النهر، وتنتهي عادة بتبدل النخبة الحكومية القائمة ليعاود النهر دخوله بعد ذلك إلى مجراه من جديد ويبدأ بالجريان والتبدل مرة أخرى بشكل منتظم. وهكذا فإن الثورة تحصل في إطار هذا التبدل الذي يتم داخل

النخبة الحكومية، وهي تحصل عند حدوث تباطؤ في تنقلات النخبة، وقد تحصل تحت تأثير أسباب أخرى كتراكم عناصر ذات كفاءة متدنية داخل الشريحة العليا، وقد لا تمتلك هذه العناصر الرواسب القابلة لتثبيت هذه الشريحة العليا في السلطة، وقد تفضل، في الوقت نفسه، تحاشي اللجوء إلى استعمال القوة في الوقت الذي تتطور فيه داخل الشريحة الدنيا عناصر ذات كفاءة عالية تمتلك الشروط الضرورية لممارسة الحكم وتكون مستعدة لاستعمال القوة لتحقيق ذلك. ثم يضيف بأن الثورة تحدث عندما يظهر داخل الشريحة المحكومة عدد معين من الأفراد المستعدين لاستخدام القوة وزعماء قادرين على قيادتهم لتفقد عندها الشريحة الحاكمة سلطتها وتحل محلها شريحة أخرى.

ويؤكد جان بييركوت وجان بيير مونييه أن بارييتو ينظر إلى الأمر على أنه حركة دورية دائمة يحركها الصراع الذي تطلقه الدهماء والقوة بشكل دائم، لقد كتب بارييتو مفترضاً أنه عندما توجد في بلد ما الطبقة الحاكمة (أ) التي تضم أفضل العناصر من كل السكان من وجهة نظر الخديعة، فإن الطبقة المحكومة (ب) في هذا البلد ستبدو في مثل هذه الظروف محرومة من جزء كبير من هذه العناصر مما يقلل أو يلغي أي أمل لها في قهر الطرف (أ) طالما أن الصراع الدائر بينهما يدور أساساً عن طريق الخديعة. وإذا كانت الخديعة مصحوبة بالقوة فإن هيمنة الطرف (أ) ستكون أبدية ولكن هذه حالة عدد صغير من الرجال، أما بالنسبة للغالبية فإن الذي يستخدم الخديعة هو أقل كفاءة في استخدام القوة ويصبح هذا الاستخدام دائماً أقل والعكس بالعكس، ومن ثم فإذا ما تراكم في الطرف (أ) أناس يعرفون جيداً استخدام الخديعة فإن النتيجة ستمثل بتراكم أناس في الطرف (ب) أكثر كفاءة في استخدام القوة. واستمرار الحركة بهذه الطريقة يجعل التوازن غير ثابت طالما أن أفراد الطرف (أ) استخدموا الخديعة ولكن تنقصهم الشجاعة لاستعمال القوة والأدوات الضرورية اللازمة لهذا الاستعمال في حين أن أفراد الطرف (ب) يمتلكون الشجاعة والأدوات اللازمة لها ولكن يعوزهم استخدامها، وإذا ما استطاع أفراد الطرف (ب) العثور على رؤساء يمتلكون مثل هذا الفن، والتاريخ يعلمنا بأن هؤلاء يأتون عادة من بين المنشقين على أفراد الطرف (أ)، فسيملك الطرف (ب) كل ما يلزمه لضمان النصر وطرده أفراد الطرف (أ) من السلطة، أما باقي السكان ممن يكونون أفراد الطرف (ج) فسيتم استخدامهم بوصفهم الجمهور اللازم للقيام بالمناورة التي يقوم بها هذا المعسكر أو ذاك للانتصار على خصمه.

وأسهم مفكر إيطالي آخر هو (كيتانو موسكا 1858-1941م) في وضع الخطوط الأساسية لنظرية النخبة بصورة عامة ونظرية النخبة الحاكمة بصورة خاصة. وإذ شاع الاعتقاد باحتمال أن يكون موسكا قد وضع النظرية قبل باريتو، فقد ثار خلاف حاد في إيطاليا حول ما إذا كان باريتو قد استفاد من موسكا في صياغته لنظريته دون أن يشير إليه. إلا أن نظرية النخبة والنخبة الحكومية لا تبدو متطابقة تماما عندهما لأنها تتخذ عند باريتو طابعاً سيكولوجياً مختلفاً عن طابعها السياسي عند موسكا والقائم على افتراضه أن كل نخبة سياسية تتميز بصيغة للحكم تمثل تقريباً المعادل لما ندعوه بأيديولوجية الشرعية، وصيغة الحكم أو الطبيعة السياسية للنخبة هي الفكرة التي تبرر بها الأقلية الحاكمة حكمها بها وباسمها، وتسعى بواسطتها إلى أقناع العدد الكبير بشرعية سلطتها. ويتفق موسكا وباريتو فيما عدا ذلك على أن تاريخ الإنسانية المتمدنة يهبط إلى مستوى الصراع بين ميل العناصر المهيمنة إلى احتكار السلطة السياسية وتحويلها إلى إرث خاص، والميل نحو تفكيك القوى القديمة وانبثاق قوى جديدة، وأن هذا الصراع يحدث حركة لا نهاية لها من الامتصاص الداخلي والامتصاص الخارجي بين الطبقات العليا وجزء من الطبقات الدنيا. وعندما يعرض موسكا تصنيف أرسطو للحكومات إلى (ملكية وأرستقراطية وديمقراطية)، فإنه يلاحظ عدم إمكانية حكم عاهل واحد لملايين الرعايا دون مساعدة سلم من الموظفين أي دون طبقة قائدة، ويلاحظ أيضاً عدم إمكانية عمل الديمقراطية دون أن يكون نشاط جماهير السكان منسقاً ومضبوطاً من قبل أقلية منظمة أي كذلك دون طبقة حاكمة، ثم يضيف مؤكداً أن الطريقة الجديدة في دراسات العلوم السياسية تميل تماماً إلى تركيز انتباه المفكرين على تكوين وتنظيم الطبقة القائدة. ويؤكد موسكا أن من بين الحقائق الثابتة والميول التي يمكن العثور عليها في كل الهيئات السياسية وتتميز بالوضوح بالنسبة لأقل العيون تدقيقاً حقيقتان هما:

1. حقيقة أن في كل المجتمعات، من تلك الضعيفة التطور والتي لم تكذب تبلغ فجر الحضارة إلى أكثر المجتمعات تقدماً وقوة، طبقتان من الناس: طبقة حاكمة وطبقة محكومة، وأن الطبقة الحاكمة هي دائماً أقل هاتين الطبقتين عدداً وهي التي تقوم بكل الوظائف السياسية وتحتكر السلطة وتمتتع بفوائدها. وتكون الطبقة الثانية، وهي الأكثر عدداً، منقادة ومراقبة من قبل الأولى بطريقة يقال إنها شرعية بصورة أو أخرى، ويقال أيضاً من وقت آخر أنها تعسفية عنيفة بشكل أو آخر، وتكون الأولى مجهزة، على الأقل في الظاهر، بوسائل الوجود المادية



والأدوات الأساسية اللازمة لضمان حيوية الهيئة السياسية الحاكمة.

2. حقيقة أن الأقليات هي التي تحكم الأكتريات وليس العكس الأمر الذي يفسره تميز هذه الأقليات بخصائص التنظيم والتماسك، إذ تمثل هيمنة أقلية منظمة تخضع لاندفاع واحد على أكثرية غير منظمة ولا يحكمها مثل هذا الاندفاع الموحد والمشارك أمراً لا يمكن تحاشيه لأن قوة أية أقلية لا يمكن مقاومتها إذا اتجهت إلى فرد واحد في الأكثرية يقف وحيداً أمام كلية الأقلية المنظمة، وفي الوقت نفسه تكون الأقلية منظمة لمجرد كونها أقلية لأن مائة شخص يعملون بشكل موحد ومتناسق ويحركهم هدف مشترك سوف ينتصرون على ألف رجل ليسوا متفقيين ولا يعملون بشكل متناسق مما يُسهل التعامل معهم بشكل فردي. وبالإضافة إلى الميزة الكبيرة المترتبة على تنظيم الأقلية، فإن الأقليات الحاكمة تتكون عادة من أفراد ضمنوا لأنفسهم السمو لتمييزوا عن جمهور المحكومين بنوعيات خاصة من شأنها أن تمنحهم نوعاً من التفوق المادي والذهني وحتى المعنوي.

ويعلق موسكا أهمية كبيرة على هذه الطريقة الجديدة في الحكم والتي اعتبر أن أولى النتائج المترتبة عليها هي مفهوم المعادلة السياسية الذي عُرف منذ عام 1884م، ويُقصد بهذا المفهوم أن الطبقة الحاكمة في كل البلدان التي بلغت درجة حتى ولو متواضعة من الثقافة تبرر سلطتها عبر تأسيسها على عقيدة أو عاطفة كان قد تم التسليم بها من قبل شعب معين وفي عصر معين، وتختلف تجليات هذه العقيدة أو العاطفة باختلاف الحالات فقد تكون إرادة الله أو إرادة الشعب أو الشعور بتكوين أمة متميزة أو شعب مختار أو الولاء التقليدي لعائلة مالكة أو الثقة بفرد مجهز حقيقة أو افتراضاً بكفاءات استثنائية.

ويلفت موسكا انتباهنا أيضاً إلى التجدد السريع والعام تقريباً للطبقة الحاكمة والذي يحصل عدة مرات في بعض العصور إثر هجوم الجماعات غير المتحضرة التي لم تمتلك بعد قاعدة جغرافية ثابتة، حيث تغزو هذه الجماعات البلدان المتحضرة ومجتمعاتها المستقرة وتستولي على مراكز الطبقة القائدة القديمة فيها، وغالباً ما يعزى نجاح هؤلاء الغزاة بالأساس إلى افتقاد الطبقة القائدة القديمة للاتفاق وما تعانیه من الانحطاط وعدم الاكتراث، ويعزى هذا النجاح في بعض الأحيان إلى تواطؤ رعايا البلد الذي تم احتلاله مع الغزاة المحتملين. ويضيف موسكا أن تجديدات سريعة وعنيفة في الطبقات القائدة حصلت في العصور الحديثة والمعاصرة على يد القوى السياسية الجديدة التي

انبعثت في بعض البلدان بفعل ضعف الطبقات القائمة القديمة فيها لتحل الثورات الداخلية محل الغزوات الخارجية كعامل مؤثر في تغير الطبقات الحاكمة، ويكفي أن نشير بهذا الخصوص إلى الثورة الفرنسية وثورة اليابان في الأعوام 1853-1868م، وإن كان موسكا يعدّ الثورة الروسية أخطر هذه الثورات. هكذا قامت نظرية النخبة لدى باريتو وموسكا على تنكرهما للجمهور الأمر الذي فادهما بالنتيجة إلى التنكر أيضا لكل الأنظمة السياسية التي تضع نصب عينها هدف التجاوب معه، حيث تناقض فكرة الأقلية الحاكمة نظرية حكم الأكثرية أي الديمقراطية على حد تأكيد توم بوتومور الذي يعدّ الدعاة الأوائل لنظرية النخبة في إيطاليا معادين للديمقراطية دون أدنى شك وأن عداءهم هذا سيدفعهم لاحقا إلى الوقوف إلى جانب الفاشية وتأييدها في إيطاليا.

### ثانياً: الليبرالية النخبوية التكنوبيروقراطية

لقد أشار توم بوتومور إلى استخدام مصطلح النخبة للإشارة أيضا وبشكل عام إلى فئات ذات وظائف تميزها بوضع رفيع في المجتمع، وهذه النخبة الوظيفية المتخصصة هي ما ندعوه بالنخبة التكنوبيروقراطية التي تنقسم بدورها إلى قسمين:

- القسم الأول يتميز بأنه يمارس وظيفة سياسية خالصة في إطار تنظيم سياسي محدد مما يسمح له بممارسة تأثير مباشر في الحياة السياسية عبر ممارسته لهذه الوظيفة، ولا يهم بعد ذلك أن يكون التنظيم السياسي الذي تمارس النخبة التكنوبيروقراطية السياسية وظيفتها فيه داخل الحكم أو خارجه أو أن يكون مؤيدا للحكم أو معارضا له. وتتألف هذه النخبة من قادة الأحزاب وممثلي المصالح أو الطبقات الاجتماعية الجديدة كقادة النقابات الذين ينقسمون بدورهم داخليا إلى فئات تدخل في درجات متفاوتة من التعاون والتنافس بينها، وسندعو هذا القسم من النخبة التكنوبيروقراطية بالنخبة السياسية البيروقراطية.

- القسم الثاني يتميز بأنه يمارس وظيفة فنية خالصة في إطار تنظيم سياسي محدد مما يسمح له بممارسة تأثير غير مباشر في الحياة السياسية عبر ممارسته لهذه الوظيفة، وسندعو هذا القسم من النخبة التكنوبيروقراطية بالنخبة الإدارية البيروقراطية ونختصرها في التكنوقراطية.

ويرى المفكر الألماني (ماكس وبير 1864-1920م) أن السلطة تنقسم إلى

ثلاثة أنواع تبعا لنوع الأساس أو المصدر الذي يستمد منه القائد/القادة شرعية السلطة التي يمارسها وهذه الأنواع هي:

1 - السلطة التقليدية المستمدة من (سلطان الأُمس الخالد) أي سلطان الأعراف المشحونة بقدسية تتأتى عن شرعية مغرقة في القَدَم أو عن عادة متجذرة في الإنسان وتقضي باحترام القائد/القادة والقبول بسلطته والخضوع لإرادته، ويسمىها ويبر السلطة التقليدية وتقوم عليها وبموجبها القيادة التقليدية التي كان سادة الأرض يمارسونها في الماضي.

2 - السلطة الكاريزمية (المُلهمَة) المستمدة من الإلهام الفذ الذي يتمتع به القائد مما يدفع بالآخرين إلى إحاطته باهتمامهم وحبهم وإيمانهم والتعلق بالقضية التي يدافع عنها، ومن المفترض أن يتمتع القائد المُلهَم بخصائص غير اعتيادية كالقوة الخارقة أو الشجاعة الفائقة أو الذكاء الخارق أو أية خصوصية أخرى من شأنها جعله إنساناً غير اعتيادي، وذلك هو حال الأنبياء والعسكريين المنتصرين بشكل باهر والرؤساء المنتخبين عن طريق الاستفتاء الشعبي ورؤساء أحزاب عامة الشعب وطبقاته الدنيا (الدهماء).

3 - السلطة القانونية (الشرعية) المستمدة من الاعتقاد الوضعي بشرعية المركز القانوني لصاحب هذه السلطة بدلالة قواعد القانونية والموضوعية والعقلانية كما هو حال السلطة التي يركز إليها (خادم الدولة) الحديثة.

ويلاحظ ماكس ويبر أن نموذج السلطة الكاريزمية المستمدة من خضوع الأفراد للإلهام الشخصي للقائد يقودنا إلى فكرة الموهبة التي تعني تعلق بعض الناس بإلهام نبي أو رئيس في زمن حرب أو دهماوي كبير في البرلمان وطاعتهم لهم بموجب إيمانهم بقدراته لا بموجب عُرف أو قانون، وأن هذا الإيمان وتلك الطاعة يتجهان منهم إليه بشكل شخصي وفردى ومباشر، ولا يهم نوع أتباع هؤلاء القادة سواء كانوا من الموالين أو المناضلين لأنهم متساوون في طبيعة ارتباطهم هذا بقادتهم. ويورد ماكس ويبر نماذج تاريخية لمثل هؤلاء القادة الملهمين لينتهي إلى القول بأن هذا النموذج يتخذ في أيامنا شكل رئيس حزب برلماني نجده في الغرب حيث أرض الدولة الدستورية. وهو يتحدث عن مستويين للنخبة السياسية البيروقراطية هما القيادة العليا والقيادة العامة، فإذا كانت القيادة العليا تتمثل بالقائد فإن القيادة العامة تتمثل بالعناصر الفعالة التي تتمتع بسلطة مستنسخة عن صورة السلطة التي يتمتع بها القائد الذي تدين له هذه القيادة العامة بالطاعة من الناحية المبدئية. ويميز ويبر في نطاق القيادة العامة بين نوعين:

- قيادة عامة تمتلك تملكاً شخصياً الوسائل المادية اللازمة لتمويل الإدارة وتسييرها وهو حال الوكلاء في المجتمع الإقطاعي الذين كانوا يمتلكون هذه الوسائل بشكل شخصي.

- قيادة عامة لا تمتلك شخصياً الوسائل المادية اللازمة لتمويل الإدارة وتسييرها، وهو حال الموظفين والمستخدمين والعمال المنقطعين الصلة بوسائل الإنتاج المادية في المشروع الرأسمالي.

ولم يظهر النوع الثاني من القيادة العامة هذا إلا مع تطور الدولة الحديثة التي اتجهت فيها إرادة الأمير القائد الممسك بالسلطة إلى الاستحواذ على كل أنواع السلطات الخاصة المستقلة التي كانت تشاركه الإمساك بالسلطة والتحكم بالوسائل المالية والقضائية والعسكرية لتمويلها وإدارتها وتسييرها وهو ما تم بالتزامن مع تطور المشروع الرأسمالي الذي راح يبتلع المنتجين المستقلين شيئاً فشيئاً. وبضعنا هذا النوع من القيادة العامة أمام سياسيين محترفين، يضعون أنفسهم في خدمة الأمير لكنهم لا يتمتعون بطموحاته، فهم قد لا يتطلعون إلى أن يصبحوا رؤساء ولكن تدخلهم في الصراع السياسي يكون باسم الأمير الذي يعملون في خدمته ولمصلحته، وبذلك فإن الكسب المادي الذي تحصل عليه هذه النخبة السياسية المحترفة والمحتوى الأخلاقي لحياتها يرتبط أولاً وأساساً بالدور الذي تقوم به في إدارة وتسيير المصالح السياسية للأمير الذي تعمل لديه وفي خدمته.

ويحدد ماكس وبر أشكال تعاطي هؤلاء السياسيين المحترفين للنشاط السياسي في:

1. شكل عابر يمارسه من يتعاط السياسة عند حدوث مناسبة كالتصويت في الانتخابات العامة.

2. شكل ثانوي يمارسه من يتعاط دور الشخص الموالي للحزب لكنه لا يمارس النشاط السياسي إلا عند الحاجة ودون أن يجعل من هذه الممارسة كل حياته لا من الناحية المادية ولا المعنوية ولا المهنية.

3. شكل أساسي يمارسه من يتعاط السياسة كمهنة لا يمارس أخرى سواها، وتتكون من هؤلاء عادة هيئة المعاونين المكرسين لخدمة القائد بشكل كلي وعلى سبيل الحصر لتكون السياسة مهنتهم الأساسية.

ويؤدي تعاطي النشاط السياسي بشكل عابر إلى وجود (سياسي المناسبة)،

ويؤدي تعاطي النشاط السياسي بشكل ثانوي إلى وجود (السياسيين الثانويين)، ويؤدي تعاطي النشاط السياسي بشكل أساسي إلى وجود (السياسيين المحترفين). وأوضح ماكس وبر الفرق بين هذا النمط من البيروقراطية السياسية والبيروقراطية الإدارية بالإشارة إلى الخصائص التي تميز الموظف العادي عن الرجل السياسي في إطار البيروقراطية الإدارية. إذ لا يقوم الموظف العادي بالعمل السياسي طبقاً لميوله الخاصة لأنه ملزم بإدارة أعماله بطريقة لا توحى بالتحيز ومن ثم فإنه لا يفعل ما يفعله الرجل السياسي ولا يدخل معه في حلبة الكفاح. ويتجسد شرف الموظف العادي عندما يقوم بتنفيذ الأوامر بشكل واع ينم عن الكفاءة والخبرة في ظل مسؤوليته أمام السلطة العليا، وهو يقوم بذلك على الرغم من رأيه الخاص فلا يملك إلا أن ينفذ أوامر تلك السلطة مهما كان رأيه فيها أو في أوامرها. ويقوم السياسي بعمله السياسي طبقاً لميوله الخاصة مما يجعله ملزماً بإدارة أعماله بروح التحيز والصراع والانفعال التي تميز السياسي وبشكل خاص القائد السياسي الذي يخضع نشاطه لمبدأ المسؤولية الذي يبدو غريباً، وربما متعارضاً، مع مبدأ المسؤولية الخاصة المطبق على الموظف العادي. ويتجسد شرف السياسي في المسؤولية الشخصية الخاصة به على سبيل الحصر بالنسبة لكل عمل يقوم به، وهي مسؤولية لا يمكن استنفادها أو إلقاؤها على عاتق الآخرين، وتبقى الرغبة في السلطة بالنسبة له وسيلة لا يمكن تحاشيها، فغريزة الاقتدار تبقى واحدة من خصائصه على الدوام، وبهذا الشكل يحدد ماكس وبر واقع النخبة السياسية البيروقراطية وخصائصها.

وينطلق المفكر الألماني (روبرتو ميشيلز 1876-1936م) في فكره السياسي من الإيمان بنظرية تنقلات النخبة التي قال باريتو بها من قبل ووصفها ميشيلز بأنها من أعظم نظريات فلسفة التاريخ في العصور الحديثة وإن كان قد عدّها بما يتفق وآرائه الخاصة. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن تنقلات النخبة لا تعني التبديل في النخب، فبدلاً من الاختفاء أو الهبوط إلى حالة البروليتاريا تكون الارستقراطيات القديمة مُرغمة على إشراك الطموحين الصاعدين من الدرجات الدنيا معها في السلطة. ولكن هذه الارستقراطيات تبقى في كل الأحوال صاحبة السلطة على الرغم من محاولتها لتجميع قوتها عن طريق منح المناصب لمن يأتون من خارج صفوفها. ويرى ميشيلز أن الطبقة الحاكمة لا تسقط إلى الحضيض حتى عندما تندهور أحوالها، وإنما يتوقف سقوطها عند نقطة معينة تضطر عندها إلى التواري عن الأنظار لبعض الوقت لحين تحسن تلك الأحوال لتعود مجدداً إلى

احتلال مركزها السابق، وكان ميشيلز بذلك شديد الثقة بمواهب الطبقات العليا وسيء الظن بالجماهير. إلا إن هذه الآراء لم تشكل في الواقع أساس شهرة ميشيلز، وإنما تعود شهرته إلى نظيره لما سمي بـ (قانون حكم القلة الأوليكارشية الحديدي) الذي قال إنه أحد القوانين الحديدية في التاريخ التي لم تستطع أن تنجو منه لا أكثر المجتمعات الحديثة تقدماً ولا أكثر الأحزاب تقدماً في هذه المجتمعات. لقد ذهب ميشيلز إلى الاعتقاد بأن تقوية التوجه المهني للأدوار السياسية المرتبطة بالتقسيم المضطرد للعمل الاجتماعي أمر من شأنه أن يؤدي إلى تنظيم أوليكارشي للأحزاب السياسية محاولاً بذلك أن يبين الأوهام الكامنة في المقولات الاشتراكية، ويلفت الانتباه إلى عدم إمكانية وجود حكم مباشر للجماهير. وقد أوضح أن أصول الأحزاب الديمقراطية هي:

- 1 - إن الرئيس خادم للجمهور
- 2 - إن تنظيم الحزب يقوم على المساواة المطلقة بين أعضائه
- 3 - إن الانتخاب أساس تولي كل وظائف التوجيه
- 4 - إن المنتمين للحزب يتمتعون تجاه قادتهم بسلطة لا حدود لها

وبذلك لم يكن بوسع رئيس حركة العمال الزراعيين في إيطاليا مثلاً أن يكون منتخباً إلا بموجب أكثرية مكونة من أربعة أخماس الأصوات على الأقل، وكان ينبغي له في حالة التفاوض مع أرباب العمل الحصول على تفويض حتى قبل افتتاح المفاوضات. وبالنسبة للحركات النقابية في انكلترا، كان مفوضو الاتحادات العمالية يعينون بالدور من قبل المنتمين إلى هذه الاتحادات وحتى كانوا يعينون بالقرعة، ولكن ميشيلز يؤكد أن هذه الطرق أصبحت في يومنا الحاضر غير ممكنة. حيث باتت مهمة المفوض تقتضي نوعاً من القابلية الفردية والموهبة الخطابية وعدداً من المعارف الموضوعية، ويتم الإلحاح على ضرورة تشكيل طبقة من السياسيين المحترفين من تقنيي السياسة المجربين المشهود لهم بالكفاءة. وستكون المنظمات العمالية في المستقبل القريب مجبرة بدورها على التنازل عن طابعها البروليتاري لتمنح تفضيلها للأفراد المجهزين بتعليم عال، اقتصادي، قانوني، تقني، تجاري. ويعتقد ميشيلز أن كل الأحزاب الاشتراكية تهتم بتكوين موظفيها كما تدل على ذلك المعاهد التعليمية التي تقوم الأحزاب الاشتراكية بإنشائها، حيث تُكرس كل هذه المعاهد التعليمية جهودها لتقديم موظفين إلى الحزب وإلى المنظمات العمالية، وهي تساهم، أولاً وقبل كل

شيء، بخلق نخبة عمالية بشكل مصطنع لخلق طائفة حقيقية من المتلاعبين بالأحداث والمتطلعين إلى قيادة القطعان البروليتارية. ويتم بهذا الشكل أكثر فأكثر، ودون قصد، توسيع الهوة التي تفصل بين القادة والجمهور التخصصي التقني الذي يمثل النتيجة التي لا يمكن تحاشيها بالنسبة لكل تنظيم يتسم بشكل أو آخر بسعة تجعل من الضروري وجود ما يسمى بتوجيه الأعمال. ويترتب على هذا أن تكون سلطة القرار التي تعدّ واحدة من الاختصاصات الخاصة بالتوجيه مسحوبة تقريباً من الجماهير ومركزة فقط في أيدي الرؤساء الذين لم يكونوا يمثلون في بادئ الأمر إلا هيئات تنفيذية بالنسبة للإرادة الجماعية، لكنهم لن يتأخروا في الاستقلال عن الجماهير والابتعاد عن رقابتها، ومن ثم فإن من يتحدث عن تنظيم لا بد وأن يتحدث في الوقت نفسه عن اتجاه نحو الأوليكارشية. وعليه فإن وجود التنظيم بنطوي في رأي ميشيلز على وجود نوع من القدرة المفروضة، يقرب الاستعدادات المساواتية الطيبة في الأصل بتقسيمه للحزب بشكل لا يمكن تحاشيه إلى أقلية قائدة مفصولة عن الأكثرية المنقادة دون أن تكون هنالك حاجة إلى تغيير الواقع أو حتى أن يكون ذلك التغيير مرغوباً لأن رقابة الجمهور تهبط إلى حد أدنى ضعيف الدلالة والتأثير. إن حكم البيروقراطية سيحل محل الحكم الديمقراطي، ومبدأ تقسيم العمل سيفرض نفسه أكثر فأكثر، والقواعد الثانوية تنقسم على نفسها وتعيد انقسامها، وتشكل بيروقراطية محددة بشكل صارم وقائمة على أساس من سلم تراتبي تدرجي. إن الأمر يتعلق في نظر ميشيلز بقانون سوسيولوجي يبدو إنكاره وهماً لا يستطيع حتى أن يصبح خداعاً. فقد كان الرؤساء موجودين في كل العصور وشتى مراحل التطور وجميع فروع النشاط الإنساني، صحيح أن بعض المناضلين، وخصوصاً بين الماركسيين المتشددين في الحزب الاشتراكي الألماني، يتوخون إقناعنا في الوقت الحاضر بأن الاشتراكية لا تمتلك رؤساء وإنما تمتلك بالأحرى مُستخدمين لأن الحزب ديمقراطي ووجود الرؤساء غير ممكن مع وجود الديمقراطية، ولكن مثل هذا التأكيد المناقض للحقيقة يخفي عن الجماهير خطراً يهدد الديمقراطية ولا يستطيع الصمود أمام قوة القانون السوسيولوجي ودوره في تقوية سلطة الرؤساء وترسيخها وتوسيعها، وسيكشف تأييد ميشيلز للفاشية في إيطاليا ووقوفه إلى جانبها عن قوة إيمانه بأفكاره وحرصه على تجسيدها.

قدم الاقتصادي النمساوي (جوزيف شومبتر 1883-1950م) أفكاراً يمكن إدراجها في إطار أفكار النخبوية البيروقراطية حيث يتحدث في كتابه (الاستعمار

والطبقات الاجتماعية) عن التغييرات التي تتعرض لها الطبقات الاجتماعية متسائلا عن أسباب وكيفية عبور الطبقات لموقعها النسبي. ويميز شومبيتر في هذا الشأن بين التغيير بفعل عملية عضوية، والتغيير بفعل أحداث تاريخية يبدو أهمها في رأيه الأحداث التي تؤدي إلى خضوع وحدة اجتماعية لوحدة اجتماعية أخرى مشيرا إلى أن ما هو مهم هنا هو حقيقة ظهور طبقات عليا أو حاكمة وبشكل خاص طبقة حاكمة من الممكن تلمسها حتى بالملاحظة العابرة. ويتحدث شومبيتر عن التغيير الذي طرأ على الطبقات بفعل وجود سلطة الدولة والخضوع الذي تدين به غالبية الناس لمن هو أعلى دون أن يستبعد كون هذا الأعلى طبقة مستشهدا بهذا الصدد بواقع النظام الإقطاعي. وقد رأى جان كلود باسرون أن شومبيتر بملاحظته لهذا النمط من التغيير، تلمس أساس سلطة الدولة في الهيمنة الطبقيّة دون استبعاد إمكانية تطور جهاز الدولة بما يؤدي في حدود معينة إلى الاستقلالية النسبية للبيروقراطية كقوة اجتماعية. إذ يشترط وجود الدولة ويقتضي وجود هيئة مميزة من السياسيين، وعندما تسمح الدولة بمراقبة أدوات السيطرة السياسية تصبح هذه الأدوات رهان الصراع الذي ينخرط فيه السياسيون للسيطرة على السلطة السياسية وممارستها، ويتضمن ظهور هذه الهيئة من ممتهمي السياسة ظهور ميدان مميز ومتمايز من العلاقات التنافسية للسيطرة على السلطة السياسية وممارستها. وقد أقام شومبيتر مقارنة بين هذا المشروع السياسي والمشروع الاقتصادي قوامها أن المبادئ والمذاهب والمناهج السياسية ما هي إلا العلامات التي تسمح للمشروع السياسي بتكوين الزبائن واستقطابهم ليضمن له موقعا مهيمنا في الصراع التنافسي من أجل السلطة السياسية، وأن وضوح مفهوم التنافس من أجل الإدارة السياسية شرط لازم لوضوح نظريته.

ويرى رايت ميلز أن نخبة السلطة تتكون ممن يوجدون في مراكز صنع القرارات ذات النتائج المهمة، وتُمكنُهُم مراكزهم هذه من الترفع أو التفرغ على الأوساط الاعتيادية أو الرجال والنساء العاديين،. ولا يهم أن كانت هذه النخبة تصنع تلك القرارات فعلا أو لا تصنعها، إنما المهم هو حقيقة أن أفرادها يشغلون هذه المراكز المحورية، وقدرتهم على صنع القرارات أو المشاركة في صنعها هي بحد ذاتها فعل يقترن بنتيجة قد تفوق في أهميتها القرارات التي يصنعونها أو يتخذونها. ولكن نخبة السلطة هذه لا تشكل طبقة اجتماعية وإنما تشكل مجموعة مراكز، وبهذا المعنى فإن نخبة السلطة في الولايات المتحدة تتضمن ثلاث مؤسسات سياسية تضم كلا من:



1 - الجيش الذي يصفه ميشيلز بأنه دولة داخل الدولة لأنه وبموجب طلباته التي ينقلها إلى ميدان الصناعة ودوره في البحث النووي والتطوير التقني يصبح أكثر فأكثر استقلالاً وأقدر على صنع سياسة خاصة به وتنفيذها.

2 - المؤسسة الصناعية التي تضم قادة المشاريع الصناعية الضخمة التي تشكل إمبراطورية دولية حقيقية يحاول فادنها تصوير مصالح الأمة بأنها مختلطة بمصالح شركاتهم العملاقة الأمر الذي يعكسه ويعبر عنه التصريح الشهير الذي أطلقه شارلس أروين وبلس الرئيس السابق والمدير العام لشركة (جنرال موتورز) وقال فيه إن ما هو جيد لشركة جنرال موتورز جيد للولايات المتحدة.

3 - المؤسسة السياسية التي تضم الشريحة العليا من المسؤولين السياسيين في الإدارة الأمريكية: الرئيس، معاونون، أعضاء الإدارة، وقادة الكونغرس.

وما يكون حقيقة السلطة في نظر رايت ميلز هو وحدة هذه المؤسسات الثلاثة بفعل الروابط القائمة بين أعضائها نتيجة ما ينشأ بينهم من العلاقات الشخصية بما يسمح بانتقالهم بكل سهولة من مؤسسة إلى أخرى سواء في الولايات المتحدة أو خارجها، فعامّة السفراء الأمريكيين مثلاً بعيدون تماماً عن المهنة الدبلوماسية لأنهم في الغالب صناعيون كبار اشتروا مناصبهم عن طريق مساهمتهم المالية في الحملة الانتخابية الرئاسية)، ويأتي الكثير من سكرتيري الدولة (الوزراء) من أوساط صناعية في الأصل. وهكذا يلاحظ ميلز أن هناك أقلية تملك السلطة في الوقت الذي يكون فيه الجمهور مستبعداً عنها ليجد الناس العاديين أنفسهم مدفوعين عن طريق قوى لا يستطيعون لا فهمها ولا التحكم بها. وفي الأحوال التي تتركز فيها السلطة وتمتاز بوسائل الإعلام، يمتلك بعض الأفراد القدرة على أن يشغلوا في المجتمع الأمريكي مراكز يستطيعون منها النظر من الأعلى إلى العالم اليومي للرجال والنساء العاديين وإن يقلبوا هذا العالم عن طريق قراراتهم.

تتخذ النخبة بالمعنى الذي حدده مفكرو النخبة السابقين أشكالاً متعددة وتتنوع بتعدد وتنوع نشاطات المجتمع. وأحد هذه الأشكال هو النخبة التكنوبوروقراطية التي تُمسك بالأسرار والأدوات التقنية القوية والاختصاصات الفريدة، وتستحوذ بفضل ذلك على سلطة صناعة واتخاذ القرارات سواء من الناحية الفعلية أو القانونية. وتتميز هذه النخبة عن التقنيين الذين يملكون نوعاً من الاختصاصات التقنية ولكنهم يتبعون في الغالب للتكنوبوروقراطيين كما هو الحال مع المهندسين والمستخدمين في الهيئات الخاصة بالتخطيط والعسكريين الذين

يتلقون الأوامر. ولم تلتف النخبة التكنوبيروقراطية الانتباه قبل عام 1941م تاريخ نشر كتاب جيمس برنهام (ثورة المديرين) والذي ذهب فيه إلى القول بانبثاق طبقة خاصة هي طبقة المديرين كوجه من أوجه تطور النظام الرأسمالي في البلدان المتقدمة، حيث يأخذ المديرون على عاتقهم مهمة تنظيم وتنسيق الإنتاج في المؤسسات الرأسمالية. وقد أكد برنهام أن المديرين يمارسون رقابتهم على وسائل الإنتاج، ويحوزون قصب السبق في عملية توزيع الإنتاج ليس فقط بشكل مباشر بالتمتع بحقوق الملكية بوصفها لصيقة بهم بشكل فردي، وإنما بشكل غير مباشر أيضا بالرقابة التي يتمتعون بها بشكل واضح على الدولة التي تمارس الرقابة على وسائل الإنتاج لتصبح الدولة (ملكاً) للمديرين في مثل هذه الحالة مما يكفي بحد ذاته لجعلهم في مركز الطبقة الحاكمة، وتكون الرقابة التي يمارسها المديرون على الدولة مضمونة عادة عن طريق مؤسسات سياسية مناسبة بما يشبه ضمان هيمنة البرجوازية في ظل الرأسمالية عن طريق المؤسسات البرجوازية. ويرى برنهام أن طبقة المديرين هذه لا تتكون على المستوى السياسي فحسب لأن اندماج الاقتصاد والسياسة في مجتمع المديرين يتسبب في اندماج ميدان الإنتاج الاقتصادي بالمهام السياسية للدولة مما يدفع المديرين حتما للاستعانة بالبيروقراطيين السياسيين. وعلى الرغم من ممارسة هاتين الجماعتين لوظائف متباينة فإنهما تشكلان معا طبقة واحدة هي (الطبقة القائدة)، ويصر برنهام على أن المديرين الاقتصاديين، وليس المديرين السياسيين، هم الذين يقفون على رأس هذه الطبقة، وأن بيروقراطي اليوم والغد ربما يتصورون أنهم يتصرفون بشكل مستقل، ولكن مشاريعهم تقتضي مصادر واسعة لا يمكن ضمانها لهم إلا بتعاونهم مع المديرين الذين يقودون الإنتاج فعليا.

لقد كان لأراء برنهام هذه تأثير واسع في الكثير من الاقتصاديين الأمريكيين، وامتد هذا التأثير إلى أوروبا أيضا ليخضع له في فرنسا لوسيان لورا الذي تطلع إلى إثبات عدم أهلية (البيان الشيوعي) الذي كتبه كارل ماركس وفرديريك أنجلز عام 1848م للاستجابة لواقع الرأسمالية في القرن العشرين بفعل الاختلاف بين طبيعة الرأسمالية وظروفها في هذين القرنين. فقد لاحظ لورا إن النظام الاقتصادي-الاجتماعي في القرن العشرين يتحدد بمقتضى نماذج عمله ونظام الملكية والعمل فيه وهيكل طبقاته الاجتماعية والتي عدها العناصر التي ينبغي المقارنة بينها في رأسمالية القرن العشرين ورأسمالية عصر (البيان)، فمن زاوية العمل حلت الرأسمالية المنظمة محل الرأسمالية غير المنظمة حتى توارت

المنافسة بين العديد من المشاريع الصغيرة لتحل محلها، لاسيما في الفروع الحيوية، المنافسة بين عدد صغير من المشاريع الكبيرة التي كثيراً ما تنتهي إلى التفاهم بينها بعقد نوع من التحالفات التي تتخذ شكل الكارتلات والترسات، في الوقت نفسه الذي تكون فيه المنافسة عائقاً على مستوى السوق الخارجية، ولا تسير إحداهما دون الأخرى لأن الاحتكار على مستوى السوق الوطنية غير ممكن إلا في ظل حماية جمركية قوية ضد المنافسة الخارجية. ولكن، وفي كل الأحوال، فإن من يقول بالحماية يقول بتدخل الدولة لأن الحواجز الجمركية لا تقوم إلا بفضل التشريع، وبهذا الشكل ظهر منذ نهاية القرن السابق نوع من التطور الذي يقود باتجاه التداخل بين الدولة والاقتصاد. وبعد أن يستعرض لورا الأبعاد الاقتصادية المختلفة لتدخل الدولة، يبين تأثير ذلك في نظام الملكية، وأول ما يلاحظه هو تطور الملكية باتجاه إغفال شخص المالك الذي يقول إنه أمر بات معروفاً إلى درجة أنه لا يستحق التوقف عنده طويلاً. حيث حل في الفروع الأكثر حيوية من الاقتصاد نظام الشركة المساهمة محل نظام المشروع الفردي، وتراجع في ظل رأسمالية القرن العشرين الوجهان اللذان كانا يمثلان الرأسمالية عام 1848م إلى الخلف، ولم يعد لصاحب المشروع (المالك) وجود إلا في القطاعات الثانوية من الحياة الاقتصادية، أما القطاعات الحيوية لاسيما الصناعات الأساسية فقد ترك صاحب المشروع وظيفته كمالك لجمهور المالكين المساهمين مثلما ترك وظيفته كمدير للعمليات الاقتصادية إلى مديرين مأجورين. ويلاحظ أيضاً التغيير الذي أحدثه تطور الرأسمالية في القرن العشرين بالنسبة للطبقات الاجتماعية، حيث ظهر ما يدعوه (البروليتاريا الجديدة) التي تضم، في رأيه، جيشاً من المستخدمين والتقنيين والكوادر مؤكداً بوجه خاص على المديرين الأكثر مسؤولية وكفاءة ليعود فيشير إلى أننا إذا كنا نقصد بالبروليتاريا مجموع الطبقة الأجير، فإن هذه الطبقة تتضمن في الوقت الحاضر عناصر حاسمة تتولى إدارة العملية الاقتصادية.

ويعود لورا لاحقاً ليؤكد في كتابه الآخر (القضايا الحالية للاشتراكية) على الأفكار التي أوردها من قبل مضيفاً إليها أن السمة المميزة للرأسمالية المعاصرة تتمثل في تشتت السلطة، إذ تبقى السلطة كاملة ومركزة في المجتمعات الكليانية/ الشمولية، وتشهد السلطة في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة انفصلاً بين الملكية والسلطة أو بين القدرة والقيادة لتلمس في ذلك اتفاقاً مع برنهام على المسائل التالية:

1 - إن مالكي الشركات المساهمة لا يمارسون أية سلطة لأن المديرين هم الذين يمسكون بالقدرة، ولكن افتقار هؤلاء المديرين للملكية يجعلهم غير مشاركين في القيادة التي تبقى متمسة بطابعها التقني مما يترتب عليه تضاعف في السلطة: فمن جهة قيادة فعلية للعملية الاقتصادية التي يبدو من اللازم تفويضها، ومن جهة أخرى قدرة مالية.

2 - إن المشاريع الخاصة (غير الشركات المساهمة) تشهد هي الأخرى تضاعفا في السلطة ولكنه ذو طبيعة أخرى، حيث تعود القيادة هنا إلى صاحب العمل ولكن القدرة المالية تكون بيد المصارف.

3 - إن قطاع الخدمات العامة يشهد هو أيضا تضاعفا في السلطة، حيث تعود القيادة هنا إلى موظفين أي إلى تقنيين ثابتين أو دائمين، في حين تعود القدرة المالية إلى الوزير الذي يتميز بأنه مؤقت أو عابر سبيل. وهكذا سيتم التوصل إلى المعادلة التالية:

$$\text{السلطة} = \text{قيادة تقنية} + \text{قدرة مالية أو سياسية.}$$

وبما أن السلطة تجد نفسها منفصلة كذلك عن الملكية، فإن تضاعف هذه السلطة يؤدي إلى نزاعات قد تكون أحيانا عابرة، وإجمالا فإن الطبقة الرأسمالية تفنكك مما من شأنه منح الصراع الطبقي التقليدي مظهراً جديداً تماماً. إن صاحب العمل الذي كان يجمع في يده وظائف المالك والرئيس في العصر الليبرالي لم يعد له وجود الآن، حيث توقف أصحاب العمل في ظل الرأسمالية المتطورة عن أن يكونوا رأسماليين مثلما توقف الرأسماليون عن أن يكونوا أصحاب عمل. إن المالكيين لم يعودوا يختصون بما يسمى فائض القيمة إلا قليلاً، والماسكون بالقدرة يحصلون على حصة الأسد على الرغم من أنهم مجردون من الملكية، إن دخلهم يبدو بوصفه دخل قدرة وليس دخل ملكية.

وشاعت بعد الحرب العالمية الثانية مقولة أخرى تؤكد على دور التكنوبيروقراطيين وتقوم على الربط بين التطور الاقتصادي الذي يُنتج بنية اجتماعية جديدة وبعض الوظائف المتميزة كالرقابة والقدرة الاقتصادية وشخص رأسمالية الدولة وبين تنامي دور التكنوبيروقراطيين. فقد ذهب عالم الاجتماع الأمريكي ليونارد ريسمن في دراسته عن الطبقات الاجتماعية في الولايات المتحدة إلى القول بأن المعيار التكويني بالنسبة للطبقة يتمثل بالرقابة والسلطة الاقتصادية، وأكد أنه يقصد بذلك الدرجة النسبية للقدرة الاقتصادية التي يمسك

بها فرد معين بفعل موقعه في النظام الاقتصادي، وتشمل السلطة بهذا المعنى الكفاءة الحقيقية والمحتملة التي يتمتع بها موقع اقتصادي ما للتأثير في سلوك أولئك الذين يشغلون مواقع أخرى، فضلاً عن المصالح والأهداف الاقتصادية المميزة لكل موقع من هذه المواقع، وطبقاً لهذا الفهم تتمايز كل المواقع الاقتصادية عن بعضها بدلالة درجة السلطة التي تمارسها: منتج، مستهلك، بائع، عضو مهنة، نقابي... الخ. ويؤكد ريسمن أن السلطة تنأتى عن الموقع المؤسسي بدلاً من الخاصية العابرة لأفراد معينين، وأن إدارة مشروع اقتصادي كبير مثلاً تتمتع بنوع من السلطة الكامنة في موقع. وبعد تقويمه للمعطيات التي تقاس السلطة بموجبها، يعود فيؤكد أن العنصر المركزي في الترتيب الاجتماعي في الإطار الاقتصادي هو توزيع الرقابة الاقتصادية والسلطة الاقتصادية بسبب الموقع الذي تحتلانه داخل المؤسسات الاقتصادية. ثم يشير إلى بعض الدراسات المتعلقة بمدراء المشروعات الاقتصادية الكبرى وتؤكد على التماهي بين هؤلاء وبين الطبقة السلطوية مبيناً أن هذه الدراسات تقدم معطيات صعبة حول موقع الرقابة في الاقتصاد. ويرى ريسمن ارتباط مسألة التركيز الاقتصادي بالرقابة والمديرين لأن حصول تركيز شديد يجعل سلطة واسعة تنبثق داخل موقع الرقابة، ليخلص مما تقدم إلى أن بطل الأعمال ورجل السلطة لم يعودا كما كانا من قبل، فبدلاً من صاحب المشروع الذي وجد في الماضي حل في الوقت الحاضر المدير العظيم، وهذا التغيير يرتبط بتغيير أيديولوجي أيد البطل الجديد وسانده في ارتقائه الذي أتاح له الفرصة لإحداث تغيير كبير في الأهداف الاقتصادية للأعمال الكبيرة التي شهدت الانتقال من هدف الربح المادي الخالص إلى الشعور بأن العلاقات العامة تشكل جانباً مهماً من هذا الهدف نفسه.

وقد تطورت هذه الأفكار على يد الاقتصادي الأمريكي كلبرايت لاسيما في كتابه (الدولة الصناعية الحديثة)، حيث قادته دراسته لإدارة عشرات المشاريع الاقتصادية العملاقة التي تشكل أعمدة الإمبراطورية الاقتصادية الأمريكية إلى اكتشاف أن هذه المشاريع لم تعد تدار من قبل القادة الصناعيين ولا النقابات ولا حتى المساهمين بما فيهم أولئك الذين يتمتعون بأكثرية الأسهم، بل باتت السلطة في هذه المشاريع في يد ما يدعى (البنية التكنوقراطية) أي مجموع العاملين من ذوي الكفاءة التقنية العالية (الكوادر العليا) والتقنيين بالمعنى الدقيق للكلمة والذين يستخدمونها من أجل غاياتهم الخاصة. لا شك أن هؤلاء يضمنون حداً أدنى من الكسب لإشباع رغبات أصحاب الأسهم والحفاظ على استقلالهم،

ولكن إستراتيجيتهم ابتداء من ذلك لا تستهدف زيادة المكاسب التي تذهب إلى جيوب أصحاب الأسهم وإنما تستهدف ضمان نمو المشروع وتطوره لما يترتب على ذلك من ضمان زيادة مرتبات هؤلاء التكنوقراطيين ومسؤولياتهم. ولن ينمو المشروع كما كان يحصل في الماضي بالاستجابة بشكل هادئ لمطالب السوق والخضوع للمستهلك الذي كان يتحكم بها في السابق عن طريق تفضيله لهذا الناتج أو تلك الخدمة ليكون له بذلك الحُكم الأعلى في ميدان الحاجات مما يجعل النظام الاقتصادي عاجزا عن إنتاج منتجات لا ترتبط بحاجات المستهلك لأن الطلب كان يحكم العرض. حيث عكست (البنية التكنوقراطية) في الوقت الحاضر هذه العملية الليبرالية بوضعها للمستهلك في وضع يكون معه مُلزما بقبول منتجاتها وأثمانها ليُصبح من السهل التلاعب بالطلب عن طريق الدعاية التي تُخضع سلوك المستهلك لنمط معين، حيث يعطي الإنتاج اليوم الانطباع أكثر فأكثر على أنه ليس استجابة لحاجة الجمهور بل على الرغم من حاجة هذا الجمهور. إن الاقتصاد الحديث كما يرى كلبرايت ينتهي بالنتيجة إلى إشباع حاجات سبق وتم خلق القسم الغالب منها مقدماً من قبل البنية التكنوقراطية، إلا أنه ليس من الصعب نقل مسؤولية ذلك إلى إدارة الدولة خصوصاً عندما يدرك المرء بأنه يوجد منذ وقت طويل خبراء أو تكنوقراطيون يتجمعون حول الهيئة التنفيذية ويشتركون في العمليات المتعلقة باتخاذ القرارات بناء على كفاءتهم. والذي نخلص إليه مما تقدم هو تمسك الليبرالية النخبوية بعدم تكافؤ الخصائص الفردية لتجعل من التنافس بين الأفراد أمراً طبيعياً لتنسجم بذلك كل الانسجام مع المقومات الأساسية لليبرالية.

## الباب الثاني

### الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر





## الفصل الأول

### الماركسية الغربية الجديدة

إذا كان الفكر السياسي المعاصر قد استطاع المحافظة على نوع من الوحدة النسبية في إطار أنموذجه الثوري استنادا إلى وحدة المنطلقات الأساسية لهذا الأنموذج والقائمة على رفض الواقع المُعاش والرغبة في استبداله بشكل كامل وجذري بواقع جديد، فإن هذا الفكر لم يتخذ لنفسه لونا واحدا ولا تجسد بشكل متماثل في جميع أنحاء العالم. حيث لم يعرف الفكر السياسي الثوري المعاصر، الذي يرفض الواقع القائم، ويسعى لتغييره جذريا واستبداله بواقع آخر أكثر تقدما وازدهارا، لم يعرف بمضمونه هذا لونا ولا تجسيدا واحدا وإنما اتخذ ألوانا عديدة وتجسد في أشكال مختلفة كان في مقدمتها الفكر اليساري عامة والفكر الماركسي خاصة. وسنحاول في هذا الباب الإلمام قدر الإمكان بما هو أساسي من هذه الألوان والتجسيّدات الفكرية السياسية اليسارية الثورية البارزة المتعددة والمختلفة. ويجد التركيز على الفكر الماركسي هنا تفسيره فيما ذهب إليه جان توشارد وجماعته من أن أي فكر سياسي لم يحظ بذلك القدر من الانتشار الذي حظي به الفكر الماركسي منذ بداية القرن العشرين، وهو انتشار لم يشمل البلدان التي كانت اشتراكية حتى عهد قريب فحسب، وإنما شمل كذلك البلدان الأكثر عداء لهذا الفكر. ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت العداء الصارخ لفيلسوف مثل مرلو بونتي للفكر الماركسي لاسيما في كتابه (مغامرات الديالكتيك) مجرد (حلم فيلسوف) على حد تعبير توشارد وجماعته. ويعزى الانتشار الواسع الذي شهده الفكر الماركسي إلى الشروط المعيشية السيئة الناجمة عن الحرب العالمية الأولى، كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة، وإدراك قطاعات واسعة من الناس، لاسيما أولئك الذين ينحدرون من طبقات شعبية، للترابط الوثيق بين الحرب والشروط المعيشية السيئة، بل وإدراك تلك القطاعات أيضا أن الحرب التي تسببت في وجود مثل هذه الشروط هي النتيجة الملازمة للنظام الرأسمالي الأمر

الذي روح له، بوجه خاص، لينين في كتاباته العديدة مما يجعل الشروط المعيشية السيئة مرتبطة في الأساس بالنظام الرأسمالي نفسه الذي يحمل جرثومة الحرب في أعماقه. وهذه العلاقة السببية التي نشأت في أذهان قطاعات واسعة من الشعوب الغربية هي التي أقنعتها أولا بعجز النظام الرأسمالي عن تحقيق الرخاء العام ثم دفعتها لاحقا إلى تقبل الماركسية بسهولة باعتبارها تحمل في طياتها النظام الاشتراكي كبديل للنظام الرأسمالي. فكان أن حظي الفكر الماركسي بالتطبيق في الاتحاد السوفيتي في أعقاب الحرب العالمية الأولى لتنتشر بعد الحرب العالمية الثانية نماذجه التطبيقية المتنوعة في بلدان أخرى داخل أوروبا وخارجها، وكان لهذا التطبيق الواسع والمتنوع أثره في ولادة نماذج جديدة من الفكر الماركسي التي أضيفت إليها نماذج فكرية ماركسية أخرى جديدة أنتجها إدراك بعض البلدان لخصوصياتها القومية، لاسيما البلدان الآسيوية، وهذا ما سنحاول أن نبينه في هذا الفصل.

## المبحث الأول

### الماركسية السوفيتية الجديدة

يمثل الفكر الماركسي السوفيتي الصيغة التأسيسية الأولى التي اتخذها الفكر الماركسي التقليدي نظريا وتطبيقيا عند (فلاديمير إلتش لينين 1870-1924م) في ضوء خصوصية مجتمعه وعصره. فقد خضع لينين في المراحل الأولى من حياته الثقافية لتأثير ماركس، ولكن ذلك التأثير لم يكن مطلقا حيث خالطه أيضا تأثير ما يعرف بالماركسية الأرثوذكسية المتمثلة في ماركسية كاوتسكي النمساوي وبليخانوف الروسي، ونتيجة للاعتبارات العملية سيختفي لاحقا تأثير هذين المفكرين في لينين الذي هاجمهما مؤسسا معالم فكره الماركسي الخاص. ويتميز فكر لينين بتعدد جوانبه، حيث تمثل كتبه (تطور الرأسمالية في روسيا) الذي وضعه عام 1897م و(الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية) الذي وضعه عام 1916م إسهامات اقتصادية مهمة حتى عُدَّ الثاني منهما بمثابة فصل جديد في كتاب ماركس المشهور (رأس المال). وكتب لينين أيضا في الفلسفة ويُعد كتابه (المادية والتجريبية النقدية) الذي وضعه عام 1907م إسهاما فلسفيا بارزا أقام فيه الدليل على أن اكتشافات الفيزياء المعاصرة لا توجب التخلي عن الفلسفة المادية وإنما توجب بالأحرى خلق شكل جديد من هذه الفلسفة. ووضع كتابه (الدفاتر الفلسفية) اليد على معالم الديالكتيك لدى هيغل، بينما كان كتابه (حول أهمية

المادية الكفاحية) الذي وضعه عام 1922م تعميقا لمعرفته في هذا الميدان بقدر ما دعا فيه إلى دمج (المادية العفوية) للعلماء والمادية ما قبل الماركسية في سياق تصور ديالكتيكي موحد، دون أن ننسى هنا أن لينين كان رجل سياسة عملية أولا وقبل كل شيء مما يجعل إسهامه في ميدان السياسة العملية هو الأكثر سعة وهو ما سنحاول متابعة بعض جوانبه في هذه الدراسة. فيقدر ما عني لينين بتحليل الشروط الموضوعية للتطور التاريخي في بلاده من خلال كتاباته الاقتصادية، فقد عني أيضا بخلق أداة العمل السياسي التي تفتح المجال أمام التدخل الإنساني الفعال في مجرى ذلك التطور التاريخي مما يمكن أن يفسر الجهد الذي بذله لبناء حزب سياسي يجعل منه هذه الأداة. لقد كتب لينين قائلا إن الماركسي واثق ومتأكد من استحالة قيام الثورة دون وضع ثوري، ولكن ليس بالضرورة أن يفرض كل وضع ثوري إلى قيام الثورة التي لا تبتثق عن كل وضع ثوري وإنما تبتثق فقط عندما يضاف إلى كل التغييرات الموضوعية تغيير ذاتي تجسده قدرة الطبقة الثورية على قيادة أعمال ثورية جماهيرية حازمة بما يكفي لتحطيم النظام القديم الذي لن يسقط أبدا، حتى في عصر الأزمات، ما لم يكن هناك من يعمل على إسقاطه، والحزب في نظر لينين هو الذي يوفر هذا التغيير الذاتي وهو الذي يقوم بالعمل اللازم لإسقاط النظام القديم.

لقد وضع لينين كتابه (ما العمل؟) عام 1902م ليحدد فيه خصائص الحزب وأهدافه، ويؤكد عدم وجود رابطة ميكانيكية بين النضال الطبقي للعمال والوعي الاشتراكي لأن الوعي الاشتراكي لا يبتثق إلا عن معرفة علمية عميقة، وحيث إن الطبقة العاملة/البروليتاريا لا تمتلك مثل هذه المعرفة، فلا بد أن يأتيها الوعي الاشتراكي من خارجها والحزب هو الذي يقوم بهذه المهمة. وسيكون مفهوم لينين عن الحزب في كتابه (ما العمل؟) مجرد مرحلة سيتم تجاوزها لاحقا، حيث كانت ثورة عام 1905م في روسيا ثورة عفوية بكل العناصر والنشاطات التي مهدت لها كالإضرابات والمظاهرات، وانطلاقا من المبادرة التاريخية العفوية للجماهير في هذه الثورة طور لينين مفهومه للحزب بشكل لا ينقض تصوره السابق له ولكنه يمنحه سياقاً كلياً أوسع وأعمق دون أن يعني هذا أن لينين يتبنى العفوية ضد الوعي، وإنما يعني أنه يعطي المبادرة العفوية مكانها الصحيح محددًا دور الوعي على نحو أفضل عبر علاقته بالمبادرة العفوية. ففي حين كان لينين يشدد اللهجة عام 1902م على ضرورة نقل الوعي الاشتراكي إلى الطبقة العمالية من الخارج، نراه عام 1905م يقول إن الوضع الخاص لهذه الطبقة في المجتمع

الرأسمالي يقود إلى انبثاق تطلعا إلى الاشتراكية واتحادها بحزب اشتراكي انبثاقا عفويا من المراحل الأولى للحركة، وبذلك فإن الذي يأتي إلى الطبقة العاملة من الخارج ليس الاندفاع الأول للحركة حيث سبق لماركس أن أكد من قبل وبحزم أن الكينونة تسبق الوعي وأن الحركة الثورية لا يمكن أن توجد دون وجود حركة ثورية أصلا. وتمثل الماركسية بوصفها وعيا دليلا على ذلك لأنها هي نفسها بدأت تتكون وتنشأ عندما أكدت الطبقة العاملة الأوربية نفسها كقوة مستقلة وفاعلة بعد انتفاضات عديدة. وإذ يتدخل الحزب السياسي بشكل فعال في مجرى التطور التاريخي لنضال الطبقة العاملة، فإنه يضع لنفسه هدفا يتلخص بالاستيلاء على الدولة وسلطتها السياسية ليكرسها لخدمة هذا التطور التاريخي. فما هي الصورة التي تتخذها الدولة لدي لينين؟

ويتفق المختصون على أن لينين لم يأت بجديد في موضوع الدولة قياسا بما كتبه ماركس وأنجلز وأنه لم يفعل أكثر من تثبيت آراء هذين المفكرين بشأنها، والدولة عند ماركس وأنجلز، حالها حال أي واقع آخر، تولد وتنمو وتتدهور ثم تختفي، فهي تمتلك تاريخا تحكمه قوانين الجدول الشمولية، وهي بقدر ما تمثل البناء الفوقي للمجتمع تتضمن نوعا من الأوهام والمظهريات التي تتخذ شكل أيديولوجيات عن الدولة، ولكنها تتضمن أيضا وفي الوقت نفسه نوعا من الواقع الفعال الذي تعبر عنه المؤسسات التي تتكون منها هذه الدولة. وبهذا الشكل فإن الدولة إذا ما كانت تنطوي على تناقضات فلأنها تستجيب لقضايا تطرحها التناقضات القائمة في المجتمع وتتوخي الدولة حلها مما يجعل من هذه الدولة نتاجا وتجسيدا للتناقضات والصراعات غير القابلة للتسوية ولا الحل بين الطبقات الاجتماعية. إن الدولة تنشأ في اللحظة والحالة التي لا يمكن فيها تسوية ولا حل التناقضات بين الطبقات، بل أن وجودها برهان على عدم إمكانية تسويتها ولا حلها. ويتبنى لينين وجهة نظر أنجلز القائلة بأن وضع الدولة لنفسها فوق المجتمع بكامله، يقتضي منها أن تضع نفسها فوق الطبقات ولو في الظاهر. والمؤرخون وعلماء الاجتماع والمفكرون الأخلاقيون الذين يقعون في فخ المظاهر ويفشلون في رؤية الحقائق يمنحون الدولة بصورة عامة والدولة الديمقراطية بشكل خاص دور الحكم المحايد وغير المنحاز في الصراعات الاجتماعية، بينما يقودنا تفحص المحتوى الحقيقي للدولة لرؤية حقيقتها كأداة لإقامة وتكريس نظام يرتبط ارتباطا وثيقا بهيمنة طبقة اجتماعية معينة ليجري الحديث بعد ذلك عن نظام حكم إقطاعي ونظام حكم برجوازي... الخ. فالدولة إذا هي أداة لهيمنة طبقة معينة على

الطبقات الأخرى، لذلك فإنها حتى إذا وضعت نفسها فوق المجتمع وطبقاته وصراعاته، وحتى إذا ما ابتعدت عن كل هذا أكثر فأكثر حسب تعبير أنجلز، فإن ذلك لا يجردها أبدا من طبيعتها ولا وظائفها ولا يلغي أبدا ضرورة الإزالة الثورية لجهازها الذي تُنشئُ الطبقة المهيمنة خدمة لمصالحها وتحقيقا لأهدافها.

ويرى لينين أن الدولة التي توجد بوجود الطبقات ستختفي باختفاء الطبقات لأنها تضمحل مع اضمحلال الشروط الموضوعية لوجودها، فالبروليتاريا تُلغي أولا دولة البرجوازية أو تغيّرها لتخلق دولتها الخاصة التي تمثل قوتها القسرية الخاصة وهي دكتاتورية وتحلها محل دولة البرجوازية وقوتها القسرية وهي دكتاتورية أيضا. وهو يؤكد، استنادا إلى أنجلز، أن البروليتاريا بسيطرتها على سلطة الدولة، تزيل بذلك الدولة بوصفها دولة، لأن الحديث يدور هنا حول إزالة دولة البرجوازية عن طريق الثورة، أما ما يتبقى من دولة البروليتاريا بعد الثورة الاشتراكية فإنه لا يزول بل يضمحل مما يعني إزالة الدولة البرجوازية بثورة البروليتاريا ومن خلالها ولا وليس اضمحلال هذه الدولة، ولكن الدولة البروليتارية التي هي نصف دولة تضمحل بعد هذه الثورة ولا تزول مباشرة. ويعتقد لينين أن الدور الثوري للبروليتاريا يقودها إلى إقامة دكتاتوريتها الخاصة التي تستخدمها لتحطيم مؤسسات المجتمع البرجوازي وسلطتها المقترنة بالدولة المركزية سواء تجسدت هذه في بيروقراطية الدولة البرجوازية أو جيشها اللذان يمثلان طفيليات عالقة بجسم المجتمع البرجوازي ومتولدة عن تناقضاته الداخلية. وتبدو دكتاتورية البروليتاريا ضرورية ليس لإسقاط البرجوازية ومؤسساتها ودولتها فحسب، وإنما هي ضرورية أيضا للمرحلة التاريخية الفاصلة بين الرأسمالية والاشتراكية المتقدمة. وتتخذ دكتاتورية البروليتاريا أشكالا عديدة ومتنوعة ولكن جوهرها سيكون بالضرورة واحدا وهو دكتاتورية البروليتاريا، فالأمر تماما كما هو بالنسبة لدكتاتورية البرجوازية التي تتخذ هي الأخرى أشكالا عديدة ومتنوعة ولكن جوهرها سيكون بالضرورة واحدا وهو دكتاتورية البرجوازية. إن بوسع البروليتاريا إزالة البرلمانية البرجوازية بعد الثورة، لكنها لا تفكر بإزالة المؤسسات التمثيلية وإنما العكس هو الصحيح لأنها تسعى لضمان إتقان بناء هذه المؤسسات وتحسين عملها لتجعلها أكثر تجسيدا لمصالح الشعب وتعبيرا عنها وبشكل خاص مصالح البروليتاريا. إن دكتاتورية البروليتاريا تقوم بتركيز السلطة والتنظيم الاقتصادي عن طريق توحيد الهيئات الشعبية توحيد حرا لا عن طريقة المركزية البيروقراطية البرجوازية.

لقد كان لينين بعيدا عن أن يُحل محل الوحدة الوطنية فدرالية تضم حشدا من الهيئات المحلية، فالبروليتاريا تلجأ إلى تنظيم أكثر عيانية بالقياس إلى التنظيم البرجوازي لتحقق الوحدة الوطنية عن طريق المركزية الديمقراطية الحقيقية. وهكذا فإن دكتاتورية البروليتاريا هي دكتاتورية للبرجوازية لكنها ديمقراطية للشعب مثلما أن الديمقراطية البرجوازية هي ديمقراطية للبرجوازية لكنها دكتاتورية للشعب، ومن ثم فإن تعميق الديمقراطية يحوّلها إلى دكتاتورية بروليتارية وهذه نتيجة للخاصية المتناقضة للديمقراطية. إن التغيير الثوري للديمقراطية البرجوازية من شأنه تحقيق الديمقراطية دون فقدانها لخاصيتها المرتبطة بالدولة، أي خاصية الإكراه التي لن تضمحل إلا في وقت لاحق. ويؤكد لينين أن تطوير الديمقراطية حتى النهاية هو إحدى المهام الأساسية للثورة الاجتماعية، فمهما كانت الديمقراطية فإنها لن تعطي الاشتراكية إذا ما تم أخذها على حدة. ولكن الديمقراطية لن تؤخذ على حدة في الحياة وإنما ستؤخذ في مجموعها الكلي لثمّاس تأثيرها في الاقتصاد وتدفعه إلى التحول مثلما ستخضع هي بدورها لتأثير التطور الاقتصادي، وذلك هو مقتضى جدل التاريخ الحي. إن الديمقراطية بالمعنى الذي تبدو فيه لدى لينين ذات طابع كلي شمولي، فهي لا ترد بالنسبة لمجال معين دون آخر بل ترد على مستوى التطبيق في الميدان الاقتصادي مثلما ترد في الميدان السياسي، إذ ينبغي أن يقوم كل شيء على أساس ديمقراطي حتى إدارة المشروعات الاقتصادية.

ويطرح الطابع الكلي الشامل للديمقراطية مسألة العلاقة بين الدولة المضطّهدة لغيرها والدولة المضطّهدة من غيرها أي علاقة الديمقراطية بالقضية القومية. وكان على لينين أن يحارب اتجاهين متعارضين في هذا المجال، الاتجاه اليساري الذي تمثله روزا لوكسمبورغ وينكر القضية القومية كقضية سياسية، والاتجاه اليميني الذي يمثله الاشتراكيون النمساويون ويقدم حلولا غير كافية من شأنها أن تجعل من القضية القومية قضية استقلال ذاتي. وقد رأى لينين أن الاستعمار هو الاضطهاد المتنامي للأمم الأرض من حفنة صغيرة من القوى العظمى، وأن البرنامج الديمقراطي الاجتماعي ينبغي أن يركز على انقسام الأمم إلى أمم مضطّهدة وأمم مضطّهدة على أساس أن هذا الانقسام يشكل جوهر الاستعمار، وهو عنده انقسام أساسي من منظور النضال الثوري ضد الاستعمار، ينبغي أن يكون هذا الانقسام المنطلق لتعريف حق الأمم في تقرير مصيرها ليكون تعريفا ديمقراطيا فاعلا وثوريا ومتطابقا مع المهمة العامة للنضال المباشر من

أجل الاشتراكية. إن على الديمقراطيين الاجتماعيين في الأمم التي تمارس الاضطهاد ضد غيرها أن يتحركوا باسم حق الأمم في تقرير مصيرها للمطالبة بالألا يكون هذا الحق مجرد إقرار شكلي بحرية الانفصال لصالح الأمم المتعرضة للاضطهاد بل إقرارا يتأسس على المساواة في حقوق الأمم والتضامن الدولي للعمال، وإلا فإنه سيكون مجرد كلمة فارغة إذا لم يقم على هذا الأساس وينطلق منه، وأن على الديمقراطيين الاجتماعيين في الأمم المُضطهدة بالمقام الأول الدفاع عن وحدة وتحالف عمال أممهم مع عمال الأمم المُضطهدة، وإلا فسيصبح هؤلاء الديمقراطيين الاجتماعيين حتما حلفاء للبرجوازية الوطنية التي تكون مستعدة دائماً لخيانة الشعب والديمقراطية والسعي لاستعمار الشعوب الأخرى واضطهادها.

لقد كانت هذه أهم أبعاد الفكر السياسي عند لينين، وهي أبعاد سيكون لها تأثيرها الحاسم بالنسبة للفكر الماركسي عموما والماركسي السوفيتي خصوصا. فقد وجدت الماركسية اللينينية أنصارا عديدين لها في مقدمتهم (ليون تروتسكي 1879-1940م) الذي ترك الكثير من الكتابات التي نشير من بينها تحديدا إلى تلك التي تجسد أفكاره الخاصة قياسا بأفكار سابقه ولاحقه ومنها كتابه (عام 1905م) الذي حلل فيه ثورة عام 1905م الروسية، وكتاب (نتائج وتوقعات) الذي مهد فيه لنظرية الثورة الدائمة، وكتابا (الثورة الدائمة) و(الأدب والثورة) اللذان يتضمنان معالجاته لبعض الموضوعات الأدبية، وكتاب (تاريخ الثورة الروسية) الذي يتابع فيه تاريخ الثورة البلشفية، وأخير كتاب (حياتي) الذي يعرض فيه تجربته في العمل السياسي. وقد وجد فكر تروتسكي السياسي لنفسه محورا يميزه عن مجمل الفكر الماركسي اللينيني وهو محور (نظرية الثورة الدائمة) التي تقوم عنده على ثلاث ركائز هي:

الركيزة الأولى: إن الحل الكامل والأصيل لمهام الديمقراطية والتحرر الوطني في البلدان ذات التطور البرجوازي المتأخر وخاصة البلدان المُستعمرة أو شبه المُستعمرة لا يتحقق إلا عبر دكتاتورية البروليتاريا بوصفها الطبقة القائدة للأمة الخاضعة، وبشكل خاص بوصفها قائدة للجماهير الفلاحية في هذه الأمة حيث يؤكد تروتسكي على الدور الأساس للفلاحين من سكان البلدان المتخلفة في الثورة الديمقراطية التي يقول بعدم إمكانية طرح مهام الثورة الديمقراطية فيها ولا تنفيذها بجدية ما لم تتحالف البروليتاريا مع الفلاحين. ولن تتحالف هاتان الطبقتان إلا في سياق النضال الدؤوب ضد نفوذ البرجوازية الوطنية الليبرالية،

ومهما تكن طبيعة المراحل الأولى من الثورة في كل بلد بمفرده، فإن تحقيق التحالف الثوري بين البروليتاريا والفلاحين لا يتحقق إلا في ظل القيادة السياسية للطبقة البروليتارية المنظمة في حزب. ويعني هذا عدم إمكانية انتصار الثورة الديمقراطية إلا بعد قيام دكتاتورية البروليتاريا المرتكزة على تحالف العمال والفلاحين والتي تنفذ في البدء مهام الثورة الديمقراطية. ويضيف تروتسكي أن التجربة التاريخية، وفي ظروف لا تحتمل الشك، تؤكد أنه مهما كان دور الفلاحين كبيراً فليس بإمكانهم أن يلعبوا دوراً مستقلاً ولا قيادياً، فالفلاح إما أن يتبع العامل أو أن يتبع البرجوازي، وعليه فلا يمكن فهم (دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية) إلا على أنها دكتاتورية البروليتاريا التي تقود الجماهير الفلاحية. ودكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية المميزة بمضمونها الطبقي عن دكتاتورية البروليتاريا لا تتحقق إلا عندما تتوفر إمكانية تأسيس حزب سياسي مستقل يعبر عن مصالح الفلاحين بشكل خاص ومصالح العناصر الديمقراطية البرجوازية الصغيرة بشكل عام، حزب يستطيع أن يحدد لنفسه برنامجاً ثورياً ويستولي على الحكم بمساعدة البروليتاريا له بهذا القدر أو ذلك. ويشهد التاريخ الحديث بمجمله، وبخاصة تجربة روسيا، على أن العائق الأكبر أمام تكوين حزب الفلاحين هو فقدان البرجوازية للاستقلال الاقتصادي والسياسي والمفارقات العميقة الموجودة في داخلها مما يجعل الفئات العليا من البرجوازية الصغيرة والفلاحين تقف إلى جانب البرجوازية الكبيرة في جميع القضايا الحاسمة وخاصة في حالي الحرب والثورة، بينما تقف الفئات الدنيا منها إلى جانب البروليتاريا مما يجبر الفئات الوسيطة على الاختيار بين قطبين على طرفي نقيض ولن يرسم سبيل وسط بينهما، أي لن تتحقق دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية. واستعمال الشعار الأخير كبديل عن شعار (دكتاتورية البروليتاريا) يساهم في تذويب البروليتاريا سياسياً في مجموع البرجوازية الصغيرة خالفاً بذلك الظروف التي تُشجع سيطرة البرجوازية الوطنية وتمهد لانهايار الثورة الديمقراطية. ويشير تروتسكي إلى معارضته لصيغة دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية التي يجدها عاجزة عن الإجابة عن سؤال: أية طبقة ستمارس الدكتاتورية الفعلية؟ وبعد أن يُبين عدم جدارة الفلاحين للاضطلاع بهذه المهمة يشير أن هذا ما جعله يخلص إلى فشل الثورة في إنجاز مهامها بشكل جذري ما لم تستطع البروليتاريا وبدعم من ملايين الفلاحين أن تحصر الدكتاتورية الثورية بين يديها، ثم يشير إلى أن المهام الديمقراطية في الأمم البرجوازية المتأخرة تقتضي في عصرنا هذا قيام



دكتاتورية البروليتاريا رأساً، وهو يؤكد أن الجدلية الطبقة للثورة البرجوازية في روسيا ستأتي بالبروليتاريا إلى الحكم ولا يمكن تنفيذ المهام الديمقراطية بدون تحقيق دكتاتورية البروليتاريا. وستكون البروليتاريا بحكم قيامها بهذه المهمة قوة قيادية تقف في الحكم أمام الفلاحين بوصفها الطبقة التي تولت تحريرهم لأنهم يبدون عاجزين عن حل مشكلتهم التاريخية بواسطة قواهم وقياداتهم. وإذ يرجع ذلك في أحد أسبابه إلى عجز الفلاحين عن إنشاء حزب فلاحي ثوري معاد للبرجوازية، فلا بد للبروليتاريا من أن تظل هي القاعدة لأن الأمر لا يتعلق بدكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية بل بدكتاتورية البروليتاريا المدعومة من الفلاحين. وإجابة عن التساؤل بشأن: من سيهيمن على الحكومة نفسها ومن خلالها على البلاد؟ يجيب تروتسكي مؤكداً أن الطبقة العاملة هي التي يجب أن تهيمن لتقود الفلاحين، فالماركسي لا يؤمن عادة بقدرة حزب فلاحي على قيادة الثورة البرجوازية والمبادرة إلى تحرير قوى الإنتاج في الأمة من العقبات القديمة الموضوعة في طريقها، لأن المدينة هي الكائن المسيطر على المجتمع الحديث وهي وحدها التي تستطيع القيام بدور المسيطر في الثورة البرجوازية.

الرؤية الثانية: إن الطبقة العاملة وهي تمارس دكتاتورية البروليتاريا تضطلع بمهمة تحقيق الثورة الديمقراطية والارتقاء بها إلى مستوى الثورة الاشتراكية. فدكتاتورية البروليتاريا التي اعتلت سدة الحكم بوصفها قائدة الثورة الديمقراطية ستواجه حتماً وسريعاً مهاماً لا يمكن تنفيذها إلا بالمسار العميق بحقوق المُنكية البرجوازية لتتضح الثورة عندها وتتحول إلى ثورة اشتراكية وتصبح ثورة دائمة. فبمجرد أن تصبح البروليتاريا في الحكم فإنها لن ترضى بأن تحصر نفسها ضمن البرنامج الديمقراطي فحسب، ولكنها ستجد نفسها مجبرة على تخطيه أيضاً إلى البرنامج الاشتراكي بما يضمن للثورة صفة الثورة الدائمة، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن تسجن الثورة نفسها ضمن هذه الحدود الضيقة وإنما ينبغي لها تجاوزها وصولاً إلى تطبيق البرنامج الاشتراكي، لذلك لن تسمح الثورة الروسية بإقامة أي نوع من أنواع النظام الدستوري البرجوازي ليحل مشاكل الديمقراطية الأولية، وهي إن سمحت به فلن يكون ذلك لمدة طويلة. ويشرح تروتسكي رأيه هذا مبيناً أن نظرية الثورة الدائمة التي ولدت عام 1905م أوضحت أن المهام الديمقراطية في الأمم البرجوازية المتأخرة تقتضي في عصرنا هذا قيام دكتاتورية البروليتاريا رأساً، وأن هذه الدكتاتورية تضع المهام الاشتراكية في حيز التنفيذ، وهنا تكمن الفكرة الرئيسية في هذه النظرية. فبينما كان الرأي التقليدي يؤكد أن

الطريق إلى دكتاتورية البروليتاريا يمر عبر مرحلة ديمقراطية طويلة، أكدت نظرية الثورة الدائمة على أن الطريق إلى الاشتراكية يمر بدكتاتورية البروليتاريا في الدول المتخلفة لأن الديمقراطية ليست نظاما يكفي نفسه بنفسه خلال عقود من الزمن وإنما هي تمهيد مباشر للثورة الاشتراكية وترتبط الواحدة بالأخرى بسلسلة متصلة من الأحداث. هكذا ينشا وضع من التطور الثوري الدائم بين الثورة الديمقراطية والمجتمع الاشتراكي تكون فيه الثورة البروليتارية ثورة دائمة غير منقطعة بقدر ما هي ثورة تنتقل مباشرة من المرحلة البرجوازية إلى المرحلة الاشتراكية. هل يريد تروتسكي القفز على المرحلة الديمقراطية من الثورة أو على أية خطوة من خطواتها؟ إنه ينفي ذلك مؤكدا عدم إنكاره قط للطابع البرجوازي الديمقراطي للثورة فيما يتعلق بمهامها التاريخية العاجلة، ولكنه ينكر عليها هذا الطابع فيما يتعلق بقواها المحركة وتطلعاتها، ثم يشير إلى أن الثورة هي ثورة برجوازية ديمقراطية بالنسبة للمهام المباشرة التي انبثقت عنها الأمر الذي يفسره بعدم إمكانية إدخال الاشتراكية إلى روسيا مباشرة لما يسود الريف فيها من الظلام والجهل وقلة الاشتراكيين الحقيقيين بين الفلاحين. لذلك، يقول تروتسكي، علينا بادئ ذي بدء أن نقضي على الحكم الفردي الذي يُبقي جماهير الشعب في الظلام، وأن التمييز بين المرحلة الديمقراطية والمرحلة الاشتراكية من الثورة لا يعني تجاهل المرحلة الديمقراطية لأن من المتعذر تنفيذ مهام هذه المرحلة دون تحقيق دكتاتورية البروليتاريا التي هي وحدها التي تستطيع إنضاج الثورة الديمقراطية وإيصالها إلى مرحلة الثورة الاشتراكية، فالطبقة العاملة لا تستطيع الاحتفاظ بالطابع الديمقراطي لدكتاتوريتها إلا إذا تخطت حدود برنامجها الديمقراطي، وهي قد التزمت بذلك فعلا في المرحلة التي أعقبت إعلان ثورة أكتوبر مباشرة، وعملت على إنضاج الثورة الديمقراطية وإيصالها إلى مرحلة الثورة الاشتراكية. ويرى تروتسكي أن البروليتاريا المنتصرة ستواجه عند إنجازها للمهام الديمقراطية مشكلات ذات طابع اشتراكي فحسب في مرحلة معينة، وهنا بالتحديد تكمن الديمومة بين برنامج الحد الأدنى وبرنامج الحد الأقصى والتي تتبثق بشكل حتمي عن دكتاتورية البروليتاريا. وردا على بعض منتقديه الذين ذهبوا إلى تفسير مقولته عن انتقال الثورة البرجوازية مباشرة إلى ثورة اشتراكية بأنها تعني القفز على الثورة الديمقراطية، يقول تروتسكي بأن هذه هي نظرية نضج الثورة الاشتراكية وليست نظرية القفز من الثورة الديمقراطية إلى الاشتراكية.

الركيزة الثالثة: إن الثورة الاشتراكية لا تقف عند الحدود الوطنية لأنها تبدأ

في الإطار الوطني ثم تفتتح على الصعيد الدولي ثم تستكمل نموها وتطورها على الصعيد العالمي. فمنذ عهد مبكر وربما بين عامي 1904-1906م أوضح تروتسكي أن البروليتاريا لن تحقق الثورة حتى النهاية إلا إذا تحولت الثورة الروسية إلى ثورة تشمل كل البروليتاريا الأوربية التي إن لم تتحرك البروليتاريا فإن الثورة البرجوازية المضادة لن تطبق وجود حكومة للجماهير الكادحة في روسيا، وأن الرأسمالية بربطها جميع البلدان بعضها ببعض تحوّل العالم بأسره إلى كيان اقتصادي وسياسي واحد (وهذه ملاحظة مبكرة لظاهرة العولمة)، وتترتب على ذلك ضرورة أن تتخذ الثورة طابع الثورة العالمية. وإذا لم تبادر البروليتاريا الروسية إلى نقل الثورة إلى الأرض الأوربية بعد سيطرتها الآنية على الحكم، فستجبرها قوى الإقطاعية والبرجوازية الرجعية في أوروبا على أن تفعل ذلك، ويضيف أنه إذا تُركت الطبقة العاملة الروسية للاعتماد على قواها فقط فستسحقها الثورة المضادة ولن يكون أمامها بديل سوى ربط مصير حكمها السياسي والثورة الروسية كلها بمصير الثورة الاشتراكية في أوروبا. ويخلص تروتسكي من ذلك إلى التأكيد على أن الطابع الأممي للثورة الاشتراكية من مقومات الثورة الدائمة، وهو طابع ينبثق عن الوضع الراهن للبناء الاقتصادي والاجتماعي العالمي، فليست الأممية مبدأ مجردا وإنما هي انعكاس نظري وسياسي للطابع العالمي للاقتصاد وتطور قوى الإنتاج والصراع الطبقي، لذلك تبدأ الثورة الاشتراكية على أسس وطنية ولكن لا يمكن إنجازها ضمن هذا الإطار لأن حصر الثورة البروليتارية ضمن الإطار الوطني ليس إلا خطوة مرحلية لكنها قد تستغرق زمنا طويلا كما تؤكد تجربة الاتحاد السوفيتي. ولا بد أن تنمو التناقضات الداخلية والخارجية في دكتاتورية البروليتاريا المنعزلة مثلما تنمو الانتصارات التي تتحقق، وإذا بقيت الدولة البروليتارية معزولة فإنها ستقع في النهاية ضحية لهذه التناقضات، لذلك يرتهن خلاصها بانتصار البروليتاريا في البلدان المتقدمة. وإذا نظرنا إلى الثورة الوطنية من هذه الزاوية نجد أنها ليست كلا متكاملا وإنما هي مجرد حلقة في سلسلة الثورات الأممية التي يجب أن تكون عملية دائمة بالرغم من الانتكاسات الآنية لتصبح الثورة الاشتراكية بذلك ثورة دائمة بالمعنى الجديد الواسع لهذه الكلمة وتصل إلى كمالها بانتصار المجتمع الجديد نهائيا على الكوكب بأسره، فما دامت الرأسمالية قد خلقت السوق العالمية وتقسيم العمل العالمي وقوى الإنتاج العالمية، فهي تهيئ بذلك كل الاقتصاد العالمي للتحويل الاشتراكي العالمي. ويؤكد تروتسكي أن التقسيم العالمي للعمل واعتماد الصناعة الوطنية على التقنية الأجنبية وقوى الإنتاج في البلدان أوروبا المتقدمة على المواد الخام

الآسيوية إلى آخر هذه القائمة الطويلة، كل هذا يجعل بناء مجتمع اشتراكي مستقل في بلد بمفرده أمرا مستحيلا. ويمكن أن نلاحظ هنا أن تروتسكي في تطويره لنظريته في الثورة الدائمة كان يسعى دائما إلى إقامة منظمة ماركسية جديدة ولو بعدد ضئيل من الأفراد لتكون نقطة الانطلاق في العمل السياسي، وقد أطلقت على هذه المنظمة التي تأسست في أيلول من عام 1938م في باريس تسمية (الأممية الرابعة) التي ضمت بادئ الأمر عشرين تروتسكيا لكنها اتسعت لاحقا.

لقد وجدت نظرية الثورة الدائمة عند تروتسكي نقيضها في نظرية (الاشتراكية في بلد واحد) عند (جوزيف ستالين 1879-1953م) والتي يعود تاريخ ظهورها إلى عام 1929م الذي اتضحت فيه ملامح الستالينية كشكل فكري ماركسي مميز ومستقل عن اللينينية بعد أن استطاع ستالين وضع حد للاتجاه المعارض له والذي يتزعمه بوخارين. وقد أصبح ستالين بعد هذا التاريخ المُنظر الرسمي للماركسية اللينينية عبر تبسيط عقائدي يستهدف بالدرجة الأساسية شرح الممارسة اللينينية بشكل مبسط وجعلها، بالضرورة، صالحة لسياقات التطبيق العملي الخاص بالتجربة السوفيتية. ويذهب جورج سباين إلى أن نظرية ستالين عن الاشتراكية في بلد واحد هي مغامرته الوحيدة في المجال النظري وأنها إضافة عادية إلى اللينينية على حد تعبيره. ويمكن القول على العموم بأن نظريات ستالين تقوم على إهمال التسلسل المنطقي العملي والاستعاضة عن المادية الديالكتيكية في منطقتها القائم على الحوار بعلاقة آلية بين الأضداد مما جعل من الماركسية في ظل نظرياته تعاليم دينية مقدسة لا تتغير، وتستمد دعائمها من نصوص ماركس ولينين المجتزأة والمنزوعة من سياقها والمحرّفة بطريقة أفقدتها جوهرها الجدلي الحي.

لقد عولت ثورة أكتوبر عام 1917م ومن خلال أفكار لينين وستالين على مساندة الثورات الغربية لها، ويؤكد اسحق دويتشر أن ستالين كان يعتقد أوائل عام 1924م أن جهود بلد واحد لا تكفي لتحقيق النصر النهائي للاشتراكية خصوصا إذا كان بلدا فلاحيا مثل روسيا مما يقتضي تضافر جهود عدة أقطار متقدمة لتحقيق هذا النصر، لذلك فإن الثورات الغربية ضرورية لنجاح ثورة أكتوبر واستمرارها بل وحيوية أيضا، ولكن هذه الثورات لم تتحقق أو على الأقل لم يكتب لها النجاح بعد أن تحققت في بعض البلدان الغربية. واستفاد ستالين من هذه الحقيقة ليؤكد بأن الإتحاد السوفيتي لم يعد في وضع يستطيع معه انتظار

الدعم الخارجي بل عليه هو أن يقدم الدعم اللازم للثورات التي تتم في الخارج، ولكن عليه أولاً وقبل ذلك تكثيف جهوده لبناء تجربته الاشتراكية الخاصة التي يتحول بها ومعها إلى قوة فعلية قادرة على مد يد العون لتلك الثورات. وسيشكل هذا الاعتقاد جوهر نظرية (الاشتراكية في بلد واحد) عند ستالين التي سارت في اتجاه معاكس تماماً لنظرية الثورة الاشتراكية العالمية الدائمة عند تروتسكي التي ناقشها ستالين وتابع بوجه خاص طبيعة وحدود الإسناد الذي يمكن أن تحصل عليه هذه الثورة من الطبقة العاملة الغربية منتها من ذلك إلى اليأس من انتصار الثورة الاشتراكية في الغرب مما يضع الثورة في روسيا أمام خيارين لا ثالث لهما فإما الانتصار وبناء تجربتها الاشتراكية بجهودها الخاصة أو التحول إلى دولة برجوازية.

وقامت نظرية الاشتراكية في بلد واحد على الاعتقاد بأن جهود الاتحاد السوفييتي وحده يمكن أن تكفي للتنظيم الكامل للاقتصاد الاشتراكي بحكم إمكانياته الهائلة وما يتمتع به اقتصاده الخاضع لإشراف الدولة وتخطيطها من تفوق بنوي يؤهله للحاق بالرأسمالية التي تعاني أزمة لا يمكنها تجاوزها. ولكن كل ذلك لا يمكن أن يتحقق بدون صراع ليكون التطويق الرأسمالي للتجربة الاشتراكية السوفيتية احتمالاً قائماً ومقاومة العدو الداخلي والخارجي شرطاً لازماً لحماية الاشتراكية وترسيخها. ويستخلص ستالين من هذا التصور قانوناً سُمي (قانون ستالين) ويقضي بأن صراع الطبقات يتفاهم بعد استلام السلطة وتتصاعد الاشتراكية بنسبة مساوية للنجاحات المتحققة، وأن من شأن القوة المتنامية للدولة السوفيتية أن تزيد مقاومة البقايا الأخيرة من الطبقات المشرفة على الموت. وترتبت على هذا القانون نتيجة سياسية مهمة تتلخص بضرورة العمل على إفناء بقايا هذه الطبقات لكي تكون الدولة الاشتراكية السوفيتية مؤهلة لمواجهة العدو الداخلي المتمثل بعملاء الأجنبي (العناصر المعارضة) ومواجهة العدو الخارجي المتمثل بالامبريالية. ويؤيد ستالين رأيه هذا بما يصفه بالنشاطات التآمرية والتجسسية للتروتسكيين والبوخارينيين في الأعوام 1937-1938م التي يؤكد أيضاً تعاونها مع العدو الخارجي. ويخلص من ذلك إلى تسخيف كل دعوة من شأنها التقليل من دور وأهمية الدولة الاشتراكية واستخباراتها، وتزعم أن الدولة السوفيتية واستخباراتها من قبيل التفاصيل والتوافه التي ينبغي ركنها في متحف الآثار القديمة. ويوكل ستالين في هذا الإطار مهمة أخرى للدولة السوفيتية هي تحصين المواطن السوفييتي عن طريق تكوينه وبناءه ثقافياً وهو ما سعت إليه

سياسة جدانوف الساعد الأيمن لستالين والمعروفة باسم (الجدانوفية) والخاصة بمسؤولية الدولة السوفيتية عن التكوين والبناء الثقافي لمواطنيها لجعل ستالين من الدولة العامل التاريخي الوحيد والفاعل. وقد أحدثت نظريته عن الاشتراكية في بلد واحد انفصالا كاملاً بين مشروع بناء الاشتراكية في روسيا ومشروع تروتسكي للثورة العالمية، فهو لم يعارض هذا الجانب من نظرية الثورة الدائمة فحسب بل وعارض جوانبها الأخرى أيضاً بما فيها مفهوم تروتسكي الخاص عن الدكتاتورية البروليتارية التي تساءل عن ماهيتها ثم أجاب بأنها سلطة معادية للجماهير العظمى للفلاحين ومنتصارعة معها. ويؤكد ستالين أن ثورتي 1848م و1871م في فرنسا فشلتا بوجه خاص لأن الاحتياطي الفلاحي تحالف مع البرجوازية، أما ثورة أكتوبر فقد نجحت فلأنها عرفت كيف تنتزع هذا الاحتياطي ليكون إلى جانب البروليتاريا التي كانت في هذه الثورة القوة القائدة الوحيدة للجماهير الفقيرة من الشعب العامل في المدينة والريف.

وعندما توفي ستالين في مارس 1953م خلفه في رئاسة الوزارة مالنكوف لمدة سنتين ليخلفه أيضاً في شباط 1955 بولكانين ونيكييتا خروتشيف السكرتير الأول للحزب الشيوعي السوفيتي اللذين بدا أول الأمر أنهما يشتركان في الحكم غير أنه اتضح لاحقاً أن خروتشيف هو الذي يمسك بزمامه حتى أنه عزل بولكانين من رئاسة الوزارة في وقت لاحق. ولم يكن خروتشيف كثير الاهتمام بإثراء الماركسية اللينينية بالأيديولوجيات لأنه كان يعتقد أن مستقبل الشيوعية في روسيا مسألة عمل أكثر منها مسألة فلسفة عقائدية، وارتبط اسمه بشكل أساس بنقض الستالينية فكراً وتطبيقاً بعد أن أدانها في خطابه في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام 1956م واصفاً إياها بأنها نمط من أنماط عبادة الشخصية. إلا أن هذا التفسير الذاتي لا بل السيكلولوجي للستالينية وإن كان لا يتفق مع واقعها الفعلي فقد كان لا بد أن يقود إلى طرح خروتشيف لأفكار بديلة عنها. وكان من هذه الأفكار أن الحرب الأهلية ليست حتمية ولا ضرورية بالنسبة لبعض البلدان الرأسمالية للعبور إلى الاشتراكية، وأن الحصول على الأكثرية البرلمانية المتينة المعتمدة على الحركة الثورية لجماهير البروليتاريا يمكن أن توفر للطبقة العمالية في مختلف البلدان الرأسمالية والبلدان المستعمرة سابقاً الشروط التي تضمن لها تحقيق التحولات الاجتماعية الجذرية. وعلى الرغم مما أثارته هذه المقولة من المشاعر في حينه فإنها لا تعدو أن تكون في الواقع استعادة لفكرة عرضها أنجلز من قبل في كتابه (نقد برنامج أرفرت). وكان من أفكار خروتشيف

أيضا تعدد طرق الوصول إلى الاشتراكية، والدعوة إلى التعايش السلمي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي كأسلوب للعلاقات الدولية بينهما لأن من شأن الحرب النووية بينهما أن تقضي على الرأسمالية والاشتراكية معا، لذلك ينبغي الاستعاضة عنها بالتنافس السلمي بين المعسكرين على صعيد القدرات الخاصة وتحديدًا على صعيد تنمية قوى الإنتاج ورفاهية السكان منطلقًا في ذلك من اعتقاده أن محصلة هذه المنافسة ستكون في النهاية لصالح المعسكر الاشتراكي. ووصف خروتشيف في المؤتمر الحادي والعشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام 1959 مشروعه للسبع اللاحقة بأنه (مشروع بناء الشيوعية)، مؤكداً أن المجتمع لن يكون في ظل الشيوعية عديم الشكل وغير منظم، وتحدث أيضاً عن إمكانية نمو منظمات عامة أو جمعيات اختيارية قد تتولى تأدية الكثير من الوظائف التي ظلت الأجهزة الحكومية تؤديها حتى الآن ولكن هذه المنظمات أو الجمعيات ستبقى تعمل في ظل توجيه الحزب. وقال خروتشيف أن قضية زوال الدولة التي تُدرك بطريقة جدلية تقود إلى قضية تحويل التنظيم الخاص بالدولة الاشتراكية إلى إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية، وتمثل المؤشرات الدالة على ذلك بالتقليص المستمر أولاً ثم التصفية الكلية في النهاية لجهاز الدولة التقليدي والشريحة الخاصة من الناس الذين يتمثل نشاطهم المهني بإدارة الشؤون العامة واستبدالهم بالخدمة الحرة للمواطنين. وبشكل مواز لهذا ستكون هناك تصفية مضطربة لإكراه الدولة واستخدامها للقوة حيث ستنقل وظيفة الإكراه إلى المنظمات الاجتماعية ليحل ضغطها محل القسر الحكومي والضغط الحر محل الضبط المفروض، وسيختفي بعض وظائف الدولة لأنه سيكون قد استنفذ سبب وجوده، وستشهد الوظائف الأخرى كالتخطيط والمحاسبة وإدارة الاقتصاد وتطوير الثقافة.. الخ تغييراً في الطبيعة بينما تتحول الوظائف السياسية إلى وظائف اجتماعية، وسيكون هنالك تحول من هيمنة الدولة إلى الإدارة الذاتية الشيوعية.

إلا أن نظرية (دولة كل الشعب) التي اعتمدها خروتشيف ستتوارى بعد اختفائه عن المسرح السياسي على الرغم من تعبيرها عن رغبة الشعب السوفيتي في التخلص من وطأة نظام راح يضغط عليه بشدة. وربما يمكن القول بأن نظرية البيروسترويكا (وهي تضم ركني الكلاسنوست/الشفافية والبيروسترويكا/إعادة البناء) التي قدّمتها كورباتشيف، جاءت كاستجابة لهذه الرغبة حيث جاءت هذه النظرية لعلاج للوضع الصعب الذي بدأ يعيشه الاتحاد السوفيتي مع حلول الثمانينات بعد أن أخذ يفقد قوة الدفع فيه، وشرعت تطفو على سطحه عناصر

الركود التي تمثلت أول ملامحها في تباطؤ النمو الاقتصادي، والتآكل التدريجي في قيم الشعب السوفيتي الأيديولوجية والثقافية، والتعارض بين القول والفعل مما ولد لدى الرأي العام السلبية وانعدام الثقة بالنظام السوفيتي ومبادئه وسياساته، وكان من الطبيعي تماماً أن يتمخض هذا الوضع عن فجوة ثقة بعد أن أصبح كل ما يقال على المنابر ويطبوع في الصحف والكتب موضع شك، وأخذ التحلل يسري في الأخلاقيات العامة وعرف الضعف طريقة إلى الشعور العظيم بالتضامن بين المواطنين. وتمثلت عناصر الركود في تشجيع الكلام المعسول والرشوة والخضوع وتصاعد مشاعر الاستياء لدى الشعب من سلوك الأشخاص الذين كانوا يسيئون استعمال السلطة ويكدسون الثروات، بل كانوا يتحولون في بعض الحالات إلى شركاء في الأعمال الإجرامية إن لم يكونوا منظمين لها، وهو ما كان يحدث إلى جانب نمو البيروقراطية التي حجبت الملكية العامة بالتدريج عن مالكةا الحقيقي أي الإنسان العاقل بقدر ما أخضعتها لسلطة موظفي الإدارة واستغلالهم لمنافعها. ويخلص كورباتشيف من متابعة هذه المظاهر السلبية إلى التأكيد على أنه ومن خلال منهج أمين وغير متحيز توصل إلى الاستنتاج المنطقي الوحيد الذي يفيد بأن البلاد كانت على شفا أزمة تجعلها بحاجة ماسة إلى التغيير الذي جسده نظرية البيروسترويكا. ويحدد كورباتشيف جوهر هذه النظرية بقوله إنها ثورة بقدر ما تتضمن التعجيل الحاسم بالتطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع السوفيتي وهو تطور ينطوي على تغييرات جذرية على الطريق نحو حالة جديدة كيفياً، دون أن تكون هذه الثورة الجديدة التي يدعو إليها بديلاً عن ثورة أكتوبر عام 1917م بل هي مجرد مرحلة على طريق إنجاز مهام تلك الثورة، وكان لينين قد لاحظ من قبل أن فرنسا، بلد الثورة البرجوازية التقليدية، قد احتاجت لإنجاح ثورتها العظمى خلال الأعوام 1789-1793م إلى القيام بثلاث ثورات أخرى (1830 و1848 و1871). ويستنتج كورباتشيف من ذلك أن من الطبيعي جداً اقتراح ثورة أكتوبر 1917م بثورات أخرى منها ثورة البيروسترويكا لأنها مدعوة لإجراء تغييرات اجتماعية سياسية ثقافية ربما أكثر عمقا من التغييرات التي تجريها الثورات البرجوازية في هذا المجال، إلا أن الثورة الجديدة تتميز بأنها ثورة (من الأعلى) حيث إن التغييرات الثورية العميقة التي تتضمنها وإن كانت تحتمل تغييرات موضوعية في الوضع والطباع الاجتماعية فإنها تغييرات يتم تحديدها وتنفيذها بناء على مبادرة من السلطة نفسها. فحملة البيروسترويكا كما يقول كورباتشيف بدأت بناء على مبادرة الحزب الذي طرحها وتولى قيادتها، وهي حملة ذات مضمون اشتراكي لارتباطها الوثيق بالاشتراكية



كنظام اجتماعي لذلك فإنه يود مباشرة جميع الصلاحيات وتنفيذ جميع الإصلاحات وفقا للخيار الاشتراكي الذي يبحث داخله لا خارجه عن أجوبة لكل الأسئلة التي تثار، كما أن نجاحات وإخفاقات هذه الحملة على حد سواء ستقاس بمعايير اشتراكية واشتراكية فحسب.

إن نظرية البيروسترويكما بمضمونها الاشتراكي ترى في السياسة الشيء الأكثر أهمية في العملية الثورية لذلك فإنها تعطي أولوية كبيرة للتدابير السياسية. وهي تنطلق في هذه التدابير من الفرد حيث يقول كورباتشيف (إن واجبا الرئيس هو السمو بالفرد روحيا واحترام عالمه الداخلي وإعطائه قوة معنوية، وهذا ما توفره بالدرجة الأساسية الديمقراطية، فالبيروسترويكما نفسها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الديمقراطية، ولما كنا ننظر إلى مهمتنا على أنها الكشف عن إمكانيات الاشتراكية والاستفادة منها عن طريق تكثيف العامل البشري فلا يمكن أن يكون هناك طريق آخر غير الديمقراطية. ويكمن جوهر البيروسترويكما في حقيقة أنها توحد بين الاشتراكية والديمقراطية لأن المزيد من الديمقراطية يعني المزيد من الاشتراكية، ولأننا نريد المزيد من الاشتراكية فإننا نريد المزيد من الديمقراطية). وتؤكد البيروسترويكما أيضا على الأولوية العليا والمباشرة لإعادة ترتيب أوضاع الاقتصاد، وإذ يرتبط ترتيب أوضاع الاقتصاد بإدارته فستربط البيروسترويكما بذلك ربطا وثيقا بين الديمقراطية والإدارة. إن كورباتشيف يتحدث عن الظروف غير العادية التي أدت إلى المركزية الصارمة في الإدارة السوفيتية مما ترتب عليه تقلص الأساس الديمقراطي للنظام الإداري هناك، والبديل الذي يطرحه هو ديمقراطية الإدارة حيث أخذ نظام الإدارة الذي تشكل في الثلاثينات والأربعينات يتعارض تدريجيا مع مطالب التقدم الاقتصادي وظروفه واستنفذ كل إمكانياته الإيجابية وبدأ يتحول شيئا فشيئا إلى عائق يُلحق أبلغ الضرر بالاقتصاد والإدارة معا. كما أدى هذا النظام أيضا إلى نشوء هياكل عامة تسيطر عليها البيروقراطية التي توسعت عند كل مستوى واكتسبت نفوذا كبيرا جدا في جميع شؤون الدولة والشؤون الإدارية بل والشؤون العامة أيضا مما يطرح الحاجة إلى ديمقراطية الإدارة التي تعني الانتقال من نظام إداري شديد المركزية يقوم على الأوامر الصادرة من الأعلى إلى الأسفل إلى نظام ديمقراطي يقوم على توليفه من المركزية الديمقراطية والإدارة الذاتية.

وتؤكد البيروسترويكما على مستوى العلاقات الدولية على دخول العالم إلى عصر استخدام الطاقة الذرية للأغراض العسكرية بما يجعل البشرية معرضة لدمار

شامل ودائم وسريع، فالحروب في الماضي لم تكن تهدد استمرار البشرية أما اندلاع حرب نووية الآن فإنه ينطوي على خطر محو كل شيء حي من على وجه البسيطة. وهكذا فإن كل واحد منا ملزم بأن يتعلم كيف يعيش في سلام في هذا العالم ومعه، وقد أصبح الوقت مناسباً للتخلي عن الأفكار الخاصة بالسياسة الخارجية التي تنطلق من عقلية إمبراطورية، فعدم قدرة أي من الاتحاد السوفيتي أو الولايات المتحدة الأمريكية على فرض إرادته على الآخر أو على الآخرين لا يُبقي أمامهما إلا خياراً واحداً هو خيار العلاقات القائمة بينهما على التكافؤ والاحترام المتبادل. والمبدأ الأساس لوجهة النظر السياسية الجديدة هذه بسيط للغاية ويمكن تلخيصه في أن الحرب النووية لا يمكن أن تكون وسيلة لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو أيديولوجية أو أية أهداف أخرى مما يعني سقوط الأفكار التقليدية عن الحرب والسلم بعد أن لم يعد ممكناً ضمان الأمن بالوسائل العسكرية. وفي ضوء كل ما تقدم يصبح سباق التسلح أمراً سخيفاً لأن منطقه يقود إلى تقويض الاستقرار في العلاقات الدولية بقدر ما يقود إلى نزاع نووي، ولن يتحقق الأمن إلا عن طريق نزع السلاح وحل المشاكل عن طريق القرارات السياسية. والذي نخلص إليه مما تقدم هو أن الإطار الماركسي اللينيني العام والموحد للفكر الماركسي السوفيتي لم يمنع هذا الفكر من إنتاج وتطوير محاور متعددة ومتنوعة على مستوى الممارسة التي كانت غنية بعطائها بسبب كونها ممارسة ثورية حتى أنها أفرزت عبر تاريخ الاتحاد السوفيتي صياغات متنوعة ومختلفة للفكر الماركسي كان الحزب محوراً عند لينين بينما كانت الثورة الدائمة محوراً عند تروتسكي لتختلف هذه المحاور على مستوى الفكر والممارسة باختلاف الظروف والمفكرين الذين أنتجوها.

## المبحث الثاني

### الماركسية الأوربية الجديدة

إذا كان الفكر الماركسي قد حظي بأهم تطبيقاته في التجربة السوفيتية ومن خلالها، فقد تعرضت هذه التجربة للنقد من فريق من المفكرين الماركسيين مما حدا بفريق آخر منهم إلى إعادة النظر بالفكر الماركسي بقصد تطويره وتلافي سلبات التجربة السوفيتية. وسنحاول في هذا المبحث متابعة هذين الاتجاهين في الفكر السياسي الماركسي المعاصر.

## أولا: تيار النقد الماركسي الغربي للتجربة السوفيتية

تعرضت التجربة السوفيتية للنقد على يد العديد من المفكرين الماركسيين الذين كان منهم على سبيل المثال كارل كاوتسكي وروزا لكسمبورغ والتروتسكيون الجدد.

### 1. كارل كاوتسكي 1804-1938م:

ماركسي تشيكي-ألماني بعده اقتصاديو مدرسة مانشستر (كاهن الاشتراكية العلمية العظيم)، والمقصود بالاشتراكية العلمية هو الماركسية. وسيبدو كاوتسكي بصفته هذه (الممثل اللامع للفكر الماركسي) على حد قول سامي براشا في كتابه (الماركسية بعد ماركس)، وهو ما سيعكسه بشكل خاص كتاب كاوتسكي (الماركسية وناقدها برنشتين) الذي كرسه للرد على أفكار برنشتين في كتابه (الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العلمية) الذي حاول فيه تنفيذ للماركسية. فقد أوضح كاوتسكي في مناقشته لتعريف برنشتين للمادية التاريخية أن المفهوم الماركسي للتاريخ لا يتضمن التأكيد على الدور الحاسم للعوامل الاقتصادية فقط، وإنما يتضمن أيضا التأكيد على دور العوامل الأيديولوجية والأخلاقية، وأنه لا يقبل بالتسليم بموقف برنشتين الذي يجعل من الإنسان مالكا لمفاتيح التاريخ. فالإنسان كما يرى كاوتسكي عاجز عن أن يكون سيد القوى الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي مما يعني ضرورة التمييز بين المراحل التي يستطيع فيها الإنسان السيطرة على القوى الاقتصادية في هذا المجتمع، والمراحل التي لا يستطيع فيها ذلك لأنه قد يستطيع السيطرة على هذه القوى الاقتصادية في مراحل الازدهار الاقتصادي، ولكنه سيفشل في ذلك في الأزمات الاقتصادية. ثم من هو الذي يستطيع السيطرة على القوى الاقتصادية، هل هم الفلاحون أم الحرفيون أم صغار التجار أم الأجراء؟ لا إنهم ليسوا هؤلاء ولا حتى الرأسماليون، إن من يسيطر على القوى الاقتصادية هم فقط كبار الرأسماليين الذين لا يشكلون كل المجتمع. ويخلص كاوتسكي مما تقدم إلى التأكيد على أن الإنسانية بمجموعها لا تستطيع أن تكون سيدة القوى الاقتصادية إلا في حالة واحدة فقط هي الحالة التي تهيمن فيها المصلحة الجماعية على المصلحة الخاصة. ويبدو أن برنشتين يؤكد بأن المصلحة الجماعية تهيمن بالتدرج على المصلحة الخاصة ليحل المجتمع محل الفرد تدريجيا حتى في ظل النظام القائم، وهذا ما يرد عليه كاوتسكي باستعراض لواقع الطبقات الاجتماعية يكشف عن تمسكها بمصالحها الخاصة ويؤكد بأن الجميع يطالبون بالمزايا على حساب

الجماعة ويتوخون نهب الدولة والمستهلكين، ولا يستثنى من ذلك إلا الطبقة العمالية التي هي الطبقة الوحيدة التي تعاني من المزايا التي تتمتع بها كل الطبقات الأخرى بما يجعلها الطبقة الوحيدة المؤهلة للقضاء على المصالح الخاصة لكل الطبقات.

وعارض برنشتين أيضا الفكرة التي استخلصها ماركس من ملاحظته لظاهرة تركيز رأس المال والقائلة بأن النظام الرأسمالي يقود حتما إلى انتزاع ملكية الجمهور لمصلحة عدد صغير من الرأسماليين الكبار، حيث رأى أن التنامي الواسع في الثروة الاجتماعية سيكون مصحوبا بتزايد عدد الرأسماليين بدلا من انخفاضه كما يقول ماركس، وهكذا فإن ما يقود إلى الاشتراكية ليس إفقار الجمهور وإنما بالأحرى إثراءهم. ويتصدى كاوتسكي لاعتراض برنشتين هذا ليثبت صحة فكرة ماركس في هذا الخصوص، فيناقش الجداول الإحصائية التي يوردها برنشتين ليؤكد عدم صحة الاعتماد على الدخل كأساس لقياس الثروة ومن ثم تأكيد زيادة أو انخفاض عدد المالكين. إن ما كان كاوتسكي واثقا منه هو تقدم الاستثمارات الضخمة لاسيما خلال الأعوام 1882-1895م التي لم تزد الاستثمارات الصغيرة خلالها إلا بنسبة 18%، في حين تضاعفت فيها الاستثمارات الكبيرة وإن لم تشمل هذه القاعدة الزراعة. وأخذ كاوتسكي على برنشتين أيضا عدم تسليمه بنظرية الأزمة التي قال بها ماركس سابقا، وعارض اعتقاده بعدم ضرورة تفاقم الأزمات في المستقبل وترجيحه لاحتمال تراجعها بسبب التقدم الثابت في مضمار التقنية والتنظيم الصناعي واصفا رأي برنشتين هذا بالتبسيطية لأنه يقوم على ملاحظة حالة استثنائية عرفها المجتمع الرأسمالي في زمنه تميزت بالازدهار الاقتصادي الذي اعتقد بإمكانية استمراره إلى الأبد. هكذا أكد كاوتسكي ماركسيته من خلال رده على برنشتين، لكن هذه الماركسية ستبقى متمتعة ببعض الخصوصية التي من شأنها أن تميزها، بشكل من الأشكال، عن ماركسية ماركس نفسه.

لقد أبرز هيرمن بريل بوضوح العنصرين الذين كانا يحددان معالم الفكر الكاوتسكي منذ البدء وهما:

- 1 - التنويرية العقلانية التي كانت طاغية على فكر الثورة الفرنسية.
- 2 - النزعة العلمية الطبيعية وهي نزعة العصر السائدة آنذاك والتي قادت كاوتسكي إلى الدارونية.

ووافق على هذا بيير سويري الذي أكد أن كاوتسكي، مثله في ذلك مثل

العديد من المثقفين الأوربيين في عصره، قد سحرت لبه وفتنته العلوم الطبيعية والدارونية، فوجد نفسه منقادا إلى تشييد تصوره للعالم التاريخي على غرار صورة العالم الطبيعي. وهذا ما نتلمسه بوضوح في القسم الأول من كراس كاوتسكي (مصادر الماركسية الثلاث) الذي أكد فيه أن الماركسية التي يعتنقها هي بمثابة الاستنتاج التركيبي للعلوم الطبيعية والسيكولوجية. لقد اعتنق كاوتسكي الشاب الدارونية في العقد السابع من القرن التاسع عشر عندما كان العالمُ المثقف أسير سحرها، وكان هدفه أن يجعل من نظريته في التاريخ تطبيقا للدارونية كأداة لتحليل التطور الاجتماعي. ويؤكد أريك ماتياس في كتابه (كاوتسكي والكاوتسكية) بأن خط تطور مستقيم لا اعوجاج فيه يوصل من نتاج كاوتسكي الشاب قبل تحوله إلى الماركسية (عرض لتاريخ التطور الإنساني) إلى ثمرة شيخوخته الفكرية (المفهوم المادي للتاريخ) الذي يحاول فيه كاوتسكي الشيخ إرساء قواعد القانون الشامل الذي يحكم التطور الإنساني والحيواني والنباتي في آن واحد ليصل بذلك إلى قمة ميتافيزيقية التطور وعلميتها المشوهة.

ويبدو أن لتجربة الحزب الاشتراكي الألماني الذي نشأ عام 1875م مع مؤتمر كوتا تأثيرها في تطور هذا الاتجاه لدى كاوتسكي، حيث إن قانون الاشتراكيين الذي أصدرته الحكومة في حينه فرض على هذا الحزب التوجه نحو النشاط البرلماني، وحصر قانون الطوارئ الدعاية الأيديولوجية الحزبية ضمن الرايخ (البرلمان) الألماني كإطار شرعي وحيد، وأرغم الحزب على صرف شطر أكبر من ذي قبل من نشاطاته السياسية في الصراعات والحملات الانتخابية مما استتبع خضوع القيادة الحزبية التدريجي لنفوذ ممثلي الحزب في الرايخ الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من العناصر الحزبية الأكثر اعتدالا فاتضح بذلك الملامح البرلمانية الإصلاحية في الحزب وازدادت رسوخا يوما بعد يوم. أما البرنامج الجديد المعروف باسم (أيرفورت) والصادر عام 1891 بعد انتهاء مفعول قانون الاشتراكيين، فقد تضمن مقدمة نظرية كتبها كاوتسكي بلغة المصطلحات الماركسية دون أية رابطة تربطها بالقسم الثاني من البرنامج والذي كان ذا طابع عملي إصلاحي خالص لتندم بذلك الوحدة بين النظرية والتطبيق في البرنامج الجديد، فضلا عن أن الأيديولوجية الرسمية للحزب أعطت مصطلحات كاوتسكي الماركسية في المقدمة مفهوما آليا يقتصر على (التطور الطبيعي الحتمي) الذي يصل إلى مطافه النهائي مع تحقق المجتمع الاشتراكي. فكان هذا التفسير القَدْرِي ذو المفاهيم الارتقائية للماركسية بمثابة تعبير عن الأيديولوجية الرسمية للحزب،

وسيستجيب كاوتسكي من الآن فصاعدا لمثل هذا التفسير ليصبح بالتالي منظر الحزب. وانسجاما مع هذا الاتجاه فإنه يؤكد أن الديمقراطية تهدف إلى الدعوة إلى أسلوب الصراع الطبقي السلمي، وأن حزبه ثوري غير أنه ليس الحزب الصانع للثورات، فالأهداف لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الثورة ولكنهم ليسوا بخالقي هذه الثورة مثلما أن الأعداء ليس بمقدورهم كبح جماحها أو الحيلولة دون قيامها، وأن من الضروري للاشتراكية الديمقراطية أن تتجنب بل وتحارب كل ما يؤدي إلى استفزاز الطبقة الحاكمة أو دفعها إلى ملاحقة الاشتراكيين الديمقراطيين.

هكذا يكون كاوتسكي قد أفرغ الماركسية من كل ما تتسم به من ثورية ليبقى عند حدود التطور الارتقائي الذي يضمنه في رأيه النمو المستمر للأصوات الانتخابية مما يوجب على الاشتراكيين الحرص على هذا النمو والعمل على تحقيقه من خلال البرلمان لأن أي نشاط خارجه سيكون مقرونا بالخطر، فالصراع الانتخابي هو في آن واحد مجال للعمل الجماهيري الأعظم فعالية وهو صمام الأمان الذي يحول دون حدوث الانفجار. بذلك كانت انتخابات الرايخ بالنسبة له دليلا على التطور لأن الانتخابات النيابية وكما يؤكد تتطلب من الحزب تجميع سائر القوى وتعبئتها، وأنها، أي الانتخابات، تخبئ في تربتها بذور التفاؤل وتعد بالخير العميم، أما التحريض فسيخلق كل الوعود ويُعَرِّض الحزب لخسائر فادحة. إن خضوع كاوتسكي لمقولة التطور الارتقائي يلخصه تأكيد على أن الحزب الدعائي لا يحرك التطور لكنه أداة في يد التطور. ونخلص مما تقدم إلى أن كاوتسكي بذل جهدا كبيرا لتحقيق التوافق بين الماركسية والتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر، ولا شك أن جهده في هذا المجال قد انتهى به إلى صياغة جديدة للماركسية حملت تسمية الماركسية الكاوتسكية.

## 2. روزا لكسمبورغ 1871-1919م:

تمثل البولندية الأصل والألمانية الجنسية روزا لكسمبورغ نمطاً آخر من الماركسيين ذوي الإسهامات الخاصة، على الأقل في ميادين معينة. وقد ظهرت أفكارها الواسعة إلى حد بعيد في كراسات كتبها في إطار نشاطها السياسي لطرح آرائها بصدد قضايا خاصة أو للرد على الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان وغيرهم. هكذا كان كراسها (الإضراب العام) مكرسا لطرح رأيها الخاص بصدد

الدور الذي يمكن أن يلعبه الإضراب الجماهيري في العمل ضد النظام الرأسمالي، بينما كان كراسها (إصلاح اجتماعي أم ثورة؟) على سبيل المثال مخصصا للرد على برنشتين وكونراد شميدت فيما ذهب إليه من تكييف الرأسمالية وبالتالي تحقيق الاشتراكية عن طريق الإصلاحات. وأمام هذه السعة التي تميزت بها أفكار روزا لكسمبورغ، سنضطر إلى اختيار أهم أفكارها السياسية التي عبرت بشكل متميز عن خصوصيتها وجسدت في الوقت نفسه كفاءتها الفكرية. لقد حاولت روزا إقامة الدليل على خطأ ما ذهب إليه الماركسيون النمساويون بصدد الإمبريالية ومستقبل الرأسمالية. فقد ألمح أوتو باور منذ عام 1907م إلى أن الإمبريالية قد تفضي، بعد مرحلة حرجه بالنسبة للسلم، إلى تجاوزها وتخطيها النهائي موضحا أن مضاعفة السياسة الإمبريالية لأخطار الصدام وتحويلها للأنظمة الديمقراطية إلى أنظمة عسكرية تعامل الشعوب الخاضعة بالحديد والنار لن يمنع هذه السياسة من أن تؤدي أيضا إلى دمج هذه الشعوب في دائرة الحضارة الحديثة وتمهيد السبيل أمام اقتصاد عالمي تنزع فيه معدلات الربح إلى التساوي، لنتنتج عن ذلك في خاتمة المطاف الأسس اللازمة لتجاوز النزعات القومية. بيد أن هيلفر دينك هو الذي حدد بدقة عام 1910م الآفاق الممكنة للرأسمالية لمرحلة سلمية ما بعد إمبريالية مؤسسا نظريته عن الإمبريالية على التبدلات التي تطرأ على الرأسمالية حتى يبلغ تركيز الرأسمال فيها مستوى معيناً يفضي إلى تكوين الترسات والكارتلات. وحين يؤدي انصهار الرأسمال المصرفي/المالي والصناعي في هذا المجال إلى نشوء أوليغارشية مالية محدودة وقوية تهيمن على عدد من الشركات الكبيرة ستؤول المزاحمة إلى الزوال في حدود السوق القومية بينما يفضي ظهور طرائق وأساليب احتكارية مماثلة وتطورها في جميع الأقطار الرأسمالية الكبيرة إلى تفاقم المنافسة في السوق الدولية. ولما كان البحث عن الأرباح الفائضة وما ينجم عنه من ارتفاع في الأسعار ينزعان في الوقت نفسه إلى الحد من طاقات السوق القومية، فإن تحقيق الأرباح الفائضة يوجب الصراع على منافذ التصدير بين جميع الدول الرأسمالية مما يؤدي بدوره إلى صراع سياسي وعسكري. غير أن هيلفر دينك لا يرى أن هذا الصراع سيتسبب حتما في تصدع عام في النظام الرأسمالي تحت ضغط الحرب والثورة، لأن التركيز الرأسمالي المستمر على الصعيد الدولي يمكن أن يفضي في رأيه إلى نفي المزاحمة في إطار اقتصاد عالمي موحد تحت هيمنة ما يمكن تسميته بما فوق الاحتكارية، مثلما أفضى التركيز الرأسمالي من قبل إلى نفي المزاحمة على الصعيد القومي.

وأخذ كاوتسكي عام 1911م بما ذهب إليه قبله هيلفر دينك، غير أن روزا تصدت لهما محاولة البرهنة على أن تناقضات سيرورة التراكم الرأسمالي ستفضي إلى استحالة تطور الرأسمالية بعد أن تكون قد قادت إلى الانتشار على امتداد سطح الكرة الأرضية. وأكدت، بعد نقدها لبعض مخططات ماركس في هذا المجال، أن المرء إذا لم يُسقط هذه الظاهرة من حساباته فسيلاحظ أن الرأسمالية تعمل من خلال إنتاجها الدائم لبضائع (بالية) لا يمكن أن تباع إلا إلى الشرائح ما قبل الرأسمالية في أوروبا أي الحرفيين والفلاحين ثم إلى شعوب المستعمرات التي لم تدرك بعد طور الإنتاج الرأسمالي. والحال أن تطور الرأسمالية يقضي بانحلال الشرائح ما قبل الرأسمالية في المتروبولات ويُرغم بلدان ما وراء البحار على الانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد السلعي ثم الانتقال، نتيجة تصدير الرساميل بوجه خاص، من الاقتصاد السلعي البسيط إلى الإنتاج الرأسمالي. هكذا تتمخض مسيرة التراكم الرأسمالي في أبعادها العالمية عن تناقض يتعذر تذييله، فالرأسمالية لا تستطيع أن تحقق التراكم الرأسمالي إلا إذا وسعت نطاق عملها ليشمل التشكيلات غير الرأسمالية ودمجها فيها، لكن علاقة الإنتاج الرأسمالية تنزع أثناء عملية الاندماج هذه إلى أن نعم وتنتشر وتصير عالمية، وهذا بالذات ما يهدد الشروط الضرورية للتراكم الرأسمالي بالدمار.

وترتبا على ما تقدم حددت روزا موقفها من المسألة القومية، حيث رفضت منذ بداية حياتها السياسية وحتى نهايتها الموقف الماركسي الأساس القائل بالأهمية البالغة لنضال الأمم/القوميات المضطهدة من أجل حقها في تقرير المصير. وقد نشرت روزا كتاباتها الأولى حول هذه المسألة عام 1893م وكتبت آخر أعمالها حولها قبل موتها ببضعة أشهر وكانت أهمها المقالة التي كتبها عام 1908م بعنوان (مسألة القومية والاستقلال الذاتي). وترى روزا في هذا الخصوص أن أحد أهداف الاشتراكية هو القضاء على كل أشكال الاضطهاد بما فيها إخضاع أمة لأخرى، لكن من الخطأ أن يستجيب الثوريون استجابة غير مشروطة لحق الأمم في تقرير مصيرها. فتحقيق مطلب حق تقرير المصير غير ممكن في ظل الإمبريالية ودولها التي ستُحرفُ على الدوام، أما في ظل الاشتراكية فلا حاجة لهذا المطلب لأن كل الحدود القومية ستزول، على الأقل بالمعنى الاقتصادي، أما مسائل اللغة والثقافة فهي مسائل ثانوية يمكن حلها دوما ودون صعوبة. أما من ناحية إستراتيجية، فقد كانت روزا تعتقد أن الدفاع عن حق الأمم في تقرير المصير يضر بمصالح الطبقة العمالية لأنه يقوي الحركات القومية



الواقعة لا محالة تحت سيطرة البرجوازية، كما كانت ترى أن دعم المصالح الانفصالية لا يوحد الطبقة العمالية في نضال مشترك ضد الطبقات الحاكمة في كل البلدان بل يعمل على تقسيمها، وإن الدفاع عن حق تقرير المصير يفسد وعي الطبقة العمالية ويشوش الصراع الطبقي. وهي تقول في كراسها (الثورة الروسية) أن الطابع الخيالي البرجوازي الصغير يكمن في هذا الشعار القومي (حق تقرير المصير)، أما داخل البلدان الرأسمالية نفسها فإن روزا كانت قد اعتمدت إستراتيجية خاصة في العمل ضد النظام الرأسمالي وإقامة المجتمع الاشتراكي من خلال تأكيدها على أن من الوهم المطبق الاعتقاد بأن النقابات ستوصل إلى مشاركة أرباب العمل في سلطتهم في المصانع ثم الحلول محل في مرحلة لاحقة، مثلما أن من الوهم أيضا الاعتقاد بقدرة هذه النقابات على الحصول على زيادات في الأجور يتضاءل معها الربح والاستغلال شيئا فشيئا حتى يتلاشيا نهائيا. صحيح أن النشاط النقابي سيبقى واحدا من عناصر الكفاح ضد الرأسمالية، لكن عليه في الوقت نفسه أن يتخلص من كل السذاجة الإصلاحية والأوهام الفوضوية وأسطورة الإضراب العام القاضي بتحطيم سيطرة رأس المال، فاستيلاء البروليتاريا على السلطة هو وحده القادر على أن يضع حدا لسيطرة البرجوازية وإن كان لا بد هنا أيضا من الامتناع عن تعليل النفس بالأوهام بصدور الدور الذي يمكن أن يلعبه النضال البرلماني في تحقيق مثل هذا المشروع. ففكرة الحركة الاشتراكية تكمن في نشاط الجماهير خارج البرلمان، وانتصارها لا يقوم إلا على أنقاض الدولة التي يتجسد فيها عنف البرجوازية السياسي، أما النشاطات الشرعية للاشتراكية الديمقراطية والعمل الدعائي والتنظيمي الذي تتطلع إلى استخدامه لإيقاظ وعي البروليتاريا الطبقي، فلا معنى لها إلا بقدر ما يسهمان في إعداد العدة للحظة التي تنزل فيها الثورة من الرؤوس إلى القبضات لأن العنف هو القانون الأعلى لصراع الطبقات.

لقد اشتهرت روزا لكسمبورغ باعتمادها نوعا من العفوية في العمل السياسي يتعارض مع توجهات لينين لاسيما في كتابه (ما العمل). فتنظيم البروليتاريا في رأيها ليس مرتبطا بالاشتراكية الديمقراطية التي هي عندها البروليتاريا ذاتها لأن العفوية والوعي ليستا عمليتين منفصلتين ميكانيكياً، فخلال الصراع نفسه يحرز العمال مزيدا من الوعي بمهام هذا الصراع، أما الطليعة العمالية الواعية فتكون في حالة صيرورة دائمة ولكن كلما ازداد عدد أفراد الطبقة العمالية ووعيهم كلما قلت إمكانية حلول الطليعة المتعلمة محلهم، وكلما تزايد وعي هذه الطبقة

وثقافتها كلما تحطمت أكثر فأكثر القاعدة الاجتماعية التي يركز عليها وجود القادة ودواعي الحاجة إليهم لتصبح الجماهير هي القاعدة ويتحول قادتتها إلى مجرد منفذين وأدوات لحركة الجماهير الواعية. وترى روزا أن (لا وعي) الجماهير العمالية بات ينتمي إلى أزمان ولت ومضت مما يجعل الاتجاه المهمين على الحركة الاجتماعية هو إلغاء القادة والجماهير المنقادة بالمعنى البرجوازي، فالجماهير العمالية تخضع لعفويتها لأنها تدرك جيداً أن لعبة الدعايين البرجوازيين ستصبح أسهل بكثير إذا ما أعيق تطور العمل العفوي والمبادرة والحس السياسي للقطاعات المتقدمة من الطبقة العاملة في المرحلة الراهنة. ولاحظت روزا منذ عام 1902م ومع الإضراب العام في بلجيكا أن تاريخ الثورات السابقة يؤكد أن الحركات الشعبية العنيفة هي ظواهر اجتماعية بديهية تنتج عن قوة طبيعية نابعة من الطبيعة الطبقة للمجتمع الحديث أكثر مما تنتج عن وعي تعسفي لقادة أو أحزاب. كما تستشهد روزا بواقع ثورة 1905م الروسية لتؤكد أن التقلبات التكتيكية المهمة والأكثر جدوى خلال السنوات العشرة الأخيرة لم تكن من ابتكار بعض القادة بل كانت في كل مرة نتاجاً عفويًا للحركة العمالية الروسية التي قامت بنشاطات لم يكن أكثر الاشتراكيين جرأةً وشجاعةً يتجرأ على التفكير فيها، حيث تشكلت وبعفوية مجالس عمالية في المصانع الرئيسية والمراكز الصناعية المهمة بأسرها. ورتبت روزا على هذه الفكرة نتيجة تلخص في تحفظها على التنظيمات السياسية الواعية خصوصاً عندما تتخذ طابعاً مركزياً كالحزب الذي أسسه لينين وكشف في سياساته عن تقصير هذه التنظيمات بالقياس إلى المبادرة الخلاقة للطبقة العاملة. وأكدت أن الطليعة الواعية وبدلاً من أن تسبق الحركة الجماهيرية أو أن تقودها كما تزعم، ظلت في الواقع مجرورة خلف هذه الحركة في مناسبات ثورية عديدة، ولا تجد روزا مانعاً من أن تطلق هنا عبارتها القائلة إن الحزب يلعب بطبيعته دوراً محافظاً. إلا أنها وعلى الرغم من موقفها هذا تجاه التنظيم، تعود فتؤكد أهميته عبر تجربتها في العمل في منظمة سبارتاكوس، وقولها إن التنظيم المركزي للحزب شرط أساسي لقدرة الجماهير على النضال، وأن على الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان التشديد على الإمساك بزمام المبادرة بالعمليات وقيادتها ودعوتها للحزب الاشتراكي الديمقراطي لتحمل مسؤوليتها باعتباره الجزء الأكثر وعياً وتنظيماً في العمال. وكان قد تم إخضاع هذا التناقض في المواقف لتفسيرات متعددة لا ضرورة هنا للخوض فيها لنكتفي بالقول مع دانييل كيران بأن هذا التناقض يكشف في الواقع عن ارتباك روزا الذي ربما كان هو السبب في بقاء كتاباتها غير مؤكدة وغير ذات نتيجة، وأن هذا

التناقض هو مظهر لسوء الفهم الذي يسود أعمال روزا الفكرية بأسرها.

### 3. التروتسكية الجديدة:

سبق أن رأينا من قبل نجاح تروتسكي في تأسيس الأممية الرابعة التي التف حولها وانتمى إليها عدد من المفكرين الماركسيين المعارضين للتجربة السوفيتية. ولكن جذوة الأممية الرابعة خبت لمدة طويلة وخبت معها جذوة الأفكار التي أطلقها تروتسكي في حينه لتعود هذه الجذوة للتوهج في نهاية عقد الستينيات وبداية عقد السبعينيات من القرن العشرين. غير أن هذه المنظمة الأممية شهدت منافسة كبيرة بعد أن ظهر العديد من المنظمات التي حملت نفس التسمية بل وادعى كل منها الحق في احتكار هذا الاسم لنفسه وهي (السكرتارية العالمية) و(اللجنة العالمية) و(سكرتارية الأممية الرابعة) و(اللجنة الباريسية من أجل إعادة تنظيم الأممية الرابعة) وأخيراً وليس آخراً (جماعة الاشتراكية العالمية). وخلق تعدد المنظمات التي تحمل اسم (الأممية الرابعة) نوعاً من الارتباك بالنسبة للتروتسكيين مما ولد قناعة لدى بعضهم بالانفصاض عنها وتشكيل أممية جديدة. وطرح هذا الاقتراح بجدية تامة في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1973م من قبل التروتسكيين الأمريكيين الذين انفصلوا عن (الحزب الاشتراكي) التروتسكي في الولايات المتحدة وأطلقوا على أنفسهم اسم (رابطة الصراع الطبقي)، أما المنظمة التروتسكية الأمريكية الأخرى والمسماة (رابطة السبارتاكوسيين) فقد عقدت في عام 1973م ذاته مؤتمراً وطنياً أعلنت فيه عن تأسيس أممية جديدة. ولم يقتصر حدوث ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية فحسب وإنما يلاحظ حدوثه أيضاً في كل بلد من البلدان الأوربية التي راحت تنشأ فيها منظمات تروتسكية متعددة كما في فرنسا مثلاً التي توجد فيها أكثر من عشر منظمات تروتسكية تبرز بينها جماعة (الأممية الاشتراكية) وفريق (اشتراكية أم همجية).

وتشترك كل تفرعات الأمميات الرابعة في اتخاذ نظرية تروتسكي عن الثورة الدائمة نقطة ارتكاز أساسية لها. ولكن هذه النظرية لم يتم إدراكها من الجميع بشكل واحد، حيث يمكن تمييز ثلاثة اتجاهات رئيسية بشأنها:

1 - الاتجاه المتطرف ويمثله التروتسكي الفرنسي (بوساداس) الذي يرى أن اليسار المتطرف يتميز بقدرته التنظيمية على الإطاحة بالنظام الرأسمالي، ويمثل هذا الاتجاه في ألمانيا التروتسكيون اليساريون.

2 - الاتجاه الاشتراكي الإصلاحى الذى يستند إلى تجربة أقدم المنظمات التروتسكية فى الولايات المتحدة وهى (حزب العمال الاشتراكى) الداعى إلى اشتراكية أصلية حذرة تقوم على خلق الانطباع بأن الإصلاح التدرجى للمجتمع الأمريكى يمكن أن يؤدى إلى تغييرات اجتماعية جذرية، ويضم هذا الاتجاه التروتسكيون الكنديون الذين يخضعون إلى حد كبير جداً لتأثير التروتسكيين الأمريكان فضلاً عن التروتسكيين فى ألمانيا لاسيما منظمة (شيوعى ألمانيا الاممين).

3 - الاتجاه المعتدل الذى يشغل موقعا متوسطا بين الاتجاهين السابقين ويمثله التيار الماركسى الثورى فى الألفية الرابعة.

إن التروتسكية المعاصرة، وعلى الرغم من تعدد ألوانها وتنظيماتها، تبقى تمثل تياراً من تيارات الماركسية اللينينية خصوصاً بعد أن ظهر بعض المفكرين ممن راح يعمل على إثرائها. فقد بقي اسحق دويتشر متفاعلاً مع الفكر التروتسكى على الرغم من أنه قطع صلته الرسمية بالتروتسكية، وكان تفاعله هذا فى كثير من الأحوال إيجابياً بقدر ما تبنى الكثير من المعطيات الفكرية التروتسكية. وقد بدأ دويتشر مناصرته لأفكار تروتسكى ونظرية الثورة الدائمة ورفضه لنقيضها نظرية ستالين عن الاشتراكية فى بلد واحد التى اعتبرها ردة فعل أيدولوجية على ظروف آنية، وشكلا من أشكال الوعي الزائف وليست برنامج عمل واقعى. لقد ابتداء الفصل الثانى من الثورة الدائمة قبل اقتراب الاتحاد السوفيتى من الاشتراكية بمدة طويلة ولم يكن باستطاعة الثورة الروسية المعزولة أن تضطلع بنجاح بالمهام التى ألزمت نفسها بتحقيقها لأنه تنفيذ هذه المهام كان مستحيلا فى نطاق دولة واحدة. فكانت نظرية ستالين عن الاشتراكية فى بلد واحد بمثابة (مدينة فاضلة برجماتية) كما وصفها تروتسكى. فقد تخلى الاتحاد السوفيتى عن التزاماته الاشتراكية والثورية جملةً وتفصيلاً فى نهاية الحرب العالمية الثانية عندما اجتاحت جيوشه عشرات البلدان الأجنبية وهى تطارد جيوش هتلر حاملة الثورة على رؤوس حرايبها وفى أبراج دباباتها، وتلا ذلك انتصار الثورة الصينية عام 1948-1949م فانتتهت فترة الاستراحة إلى غير عودة ورفَع الستار عن فصل آخر من فصول الثورة العالمية اجتاحت فيه الانتفاضات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية وكل انتفاضة منها وإن كانت فى الظاهر ذات طابع وبعد وطنيين فإنها قد اتخذت مكانها فى النهج العالمى إذ لا أحد يستطيع إيقاف المد الثورى. ثم يخلص دويتشر إلى أن الثورة الدائمة عادت إلى سابق عهدها، فمهما طالت استراحتها المقبلة ومهما بلغت

هزائمها اللاحقة فستبقى المضمون الاجتماعي-السياسي للقرن العشرين. إلا أنه يلاحظ أيضا أن الثورة الدائمة سلكت خطأ يختلف كل الاختلاف عن الخط الذي توقع لها تروتسكي أن تسلكه لتكون بلدان الشرق المتخلفة والمتأخرة المسرح الرئيسي للفصول القادمة منها بدلا من أن يكون مسرحها دول الغرب المتقدمة والمتحضرة انسجاما مع تقاليد الماركسية التقليدية. وربط دويتشر قصر نظر تروتسكي في هذه المسألة بالتقييم الماركسي الكلاسيكي المُبالغ فيه لدور الطبقة العاملة الصناعية في المجتمع الغربي الحديث.

أما آرنست ماندل فتجاوب مع تروتسكي كل التجاوب فلم يُبر أي اعتراض بصدد الثورة الدائمة، وإنما على العكس من ذلك بذل جهدا لإثبات رصانتها بمحاولة التقريب بين أفكار لينين وتروتسكي في هذا المجال. فقد أوضح ماندل أن لينين تصور قيام الدكتاتورية الديمقراطية للعمال والفلاحين على قاعدة اقتصاد رأسمالي في إطار دولة برجوازية. أما تروتسكي فقد لاحظ ضعف هذا التصور نتيجة عدم تلمسه لعجز الفلاحين المزمّن عن تشكيل قوة سياسية مستقلة، مؤكدا أن طبقة الفلاحين وعلى امتداد التاريخ الحديث بمجمله تلتحق على الدوام إما بقيادة برجوازية أو بقيادة بروتيتارية. فإذا كانت البرجوازية هي فائدة الطبقة الفلاحية فستنتقل هذه الأخيرة حتما إلى معسكر الثورة المضادة ليتوقف مصير الثورة على قدرة البروليتاريا على كسب الحركة الفلاحية إلى جانبها والهيمنة عليها سياسيا. وبتعبير آخر أن الثورة الروسية لم تكن قادرة على الانتصار وانجاز مهامها الثورية إلا إذا استولت البروليتاريا على السلطة السياسية وأقامت دولة عمالية مستندة إلى التحالف مع الفلاحين الكادحين. ويعلن ماندل أن هذا التوقع الذي صاغه تروتسكي عام 1906م، قد تأكدت صحته كليا في مجرى ثورة 1917م الروسية، كما تأكد صحته أيضا في مجرى كل الثورات التي انفجرت منذ ذلك الحين في البلدان المتخلفة، وهو يُسند تجاوبه مع أفكار تروتسكي إلى أن لينين أعاد توجيه الحزب البلشفي ضمن خط نظرية الثورة الدائمة معلنا ضرورة النضال من أجل دكتاتورية البروليتاريا وليس من أجل الدكتاتورية الديمقراطية للعمال والفلاحين.

ويتابع ماندل أفكار تروتسكي عن ضرورة الانتقال السريع من الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى الثورة الاشتراكية، فيكتب مؤكدا أن تروتسكي توقع في نظريته عن الثورة الدائمة أن البروليتاريا لا يمكنها الاكتفاء بتحقيق المهام التاريخية للثورة الديمقراطية-البرجوازية بعد استيلائها على السلطة لأن عليها

المبادرة أيضا إلى الاستيلاء على المعامل وإلغاء الاستغلال الرأسمالي والبدء ببناء المجتمع الاشتراكي محاولا أن يجد سندا لذلك في التطورات الاقتصادية التي حدثت في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة أكتوبر عام 1917م وجاهدا من أجل تأكيد الطابع العالمي للثورة وضرورته بالشكل الذي حدده تروتسكي من خلال استقرائه لتجربة ثورة أكتوبر الروسية التي أدرك القادة البلشفيك انتصارها في هذه اللحظة كحلقة في سلسلة الثورات العالمية لأن الثورة المنتصرة في البلدان الصناعية المتقدمة، وقبل كل شيء في ألمانيا، كان ينبغي أن تخلق قاعدة الانطلاق الضرورية للتحويل السريع إلى الاقتصاد الاشتراكي. ويعود ماندل ليتحدث عن انتصار الجيش الأحمر في الحرب الأهلية مؤكدا توافق هذا الانتصار مع اتساع نطاق الحركة الثورية في باقي العالم ومشيرا إلى أن تنظيما اقتصاديا اشتراكيا قائما على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج كان لابد له من الاصطدام بالعديد من الصعوبات في بلد شديد التخلف حيث لم تكن الرأسمالية قد أنجزت بعد مهمة خلق الأسس المادية للاشتراكية. وكان البلاشفة مدركين لهذه الصعوبة إدراكا تاما، إلا أنهم كانوا على قناعة بأنهم لن يبقوا معزولين لمدة طويلة لأن الثورة البروليتارية كانت في اعتقادهم على وشك الاندلاع في العديد من البلدان المتقدمة صناعيا لاسيما في ألمانيا حيث كان الاندماج بين الثورة الروسية والثورات الألمانية والإيطالية قادرا على خلق قاعدة انطلاق مادية راسخة لبناء مجتمع طبقي، وبرهن التاريخ على أن تلك الآمال لم تكن دون أساس، فالثورة انفجرت عمليا في ألمانيا، وكانت إيطاليا في وضع مشابه لذلك جدا بين عامي 1919 و1920م. وقد لعبت الثورة الروسية دورها كمفجر ونموذج محفز للثورة الاشتراكية العالمية، فإذا لم تحقق هذه الثورة العالمية الانتصار فذلك يرجع إلى جملة أسباب منها الحرب الأهلية التي خاضتها روسيا السوفيتية مما لم يسمح لها بتقديم العون المادي والعسكري اللازم للثورات الأوروبية، وأن الاشتراكيين الديمقراطيين بعد انضمامهم إلى صفوف الثورة المضادة سعوا إلى حرف العمال في الدول الغربية عن النضال من أجل السلطة بمختلف الوعود والمخادعات.

### ثانياً: تطوير الماركسية

إن النقد الذي تم توجيهه إلى التجربة السوفيتية دفع العديد من المفكرين الماركسيين إلى إعادة النظر في الماركسية، ولم يقم هؤلاء بمثل هذه المحاولات من منطلق عدائهم ومعارضتهم للتجربة السوفيتية وإنما من منطلق الحرص على أن

تسير هذه التجربة في الطريق الصحيح، معتقدين أن ذلك لا يمكن أن يتم ما لم يتم تطوير الماركسية نفسها. وشارك في هذا التطوير عدد كبير من المفكرين الغربيين الذين وجدوا ضرورة لذلك ليس في العوامل السابقة فحسب بل وفي اعتبارات أخرى أيضا كالتطورات التي شهدتها العالم وعرفت طرق المعرفة النخ، ويأتي في المقدمة من هؤلاء المفكر الإيطالي غرامشي الذي سنعرض أفكاره فيما يلي.

### أنطونيو غرامشي 1891-1937م:

مفكر ماركسي إيطالي تميز بتعامله النقدي مع نصوص ماركس مخالفا بذلك الكثير من الماركسيين لاسيما الحرفيون منهم الذين تعاملوا مع تلك النصوص بطريقة تبريرية. فبقدر ما رأى غرامشي في الماركسية النظرية الوحيدة الخصبة في البحث العلمي، فقد اعتقد أنها أصبحت مشوبة بنزعة طبيعية ووضعية مقحمة على ماركس بطريقة جعلته يبدو وكأنه يعتبر الحقائق الاقتصادية العامل الحاسم في التاريخ في حين أن العامل الحاسم لديه هو الإنسان والمجتمع الإنساني المتكون من أناس يتصلون ببعضهم ويخلقون عن طريق هذه الاتصالات حضارة وإرادة اجتماعية جماعية، وأن هؤلاء الناس يفهمون الحقائق الاقتصادية ويحكمون عليها ويُخضعونها لإرادتهم التي هي القوة الدافعة للاقتصاد والساخرة للواقع الموضوعي الذي يعيش ويتحرك ويكتسب طبيعة المادة المنصهرة التي يمكن توجيهها في قنوات كما ترغب الإرادة وحيثما ترغب. وأوضح غرامشي أن الاشتراكية حرة مطلقة ضد كل جمود عقائدي وكل حقيقة موحى بها وكل مخطط موضوع مسبقا، وأن الماركسية تبين كيف أن كل نظرية تستمد وجودها وأصولها من وضع اجتماعي واقتصادي خاص، وإن صح هذا فينبغي أيضا أن نطبق القياس نفسه على الماركسية ذاتها ونؤمن أنها هي نفسها لن تكون النظرية الأخيرة لأنها ترتبط فعليا ببنية اشتراكية أو شيوعية للمجتمع مؤكدا هنا على دور المثقفين في الوقائع السياسية.

وفي إطار هذه المنهجية وبواسطتها، واجه غرامشي الوقائع السياسية مثلما واجه الوقائع الأخرى لتتجلى أصالته في معالجته لموضوع المثقفين بشكل خاص وتمييزه بينهم وبين غير المثقفين. فقد رأى أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعا هو البحث عن معيار هذا التمييز في العمل الفكري (النشاطات الذهنية) وليس في نظام العلاقات الذي يوظف هذه النشاطات ويحتويها ومن ثم في المجموعات التي تجسدها داخل المجموع العام لنظام العلاقات الاجتماعية مخالفا بذلك ماركس

الذي ميز بين المثقفين وغير المثقفين استنادا إلى التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري. وهو يجد أن معيار التمييز الماركسي غير معقول لأن كل عمل يدوي لا بد أن يقترن بعمل فكري، وكل عمل فكري لا بد أن يقترن بعمل يدوي. لذلك فإنه يقترح معيارا آخر للتمييز يتحدد بموجبه المثقف بدلالة المكانة والوظيفة التي يشغلها في مجمل العلاقات الاجتماعية، فجميع الناس يمكن إدراجهم في عداد المثقفين بقدر ما يستخدمون طاقاتهم الذهنية بدرجة وشكل ما، لكن الناس لا يمارسون جميعا وظيفة المثقف ولا يحتلون المكانة التي يحتلها في علاقات الإنتاج، فما هي هذه الوظيفة وما هي هذه المكانة؟

وقبل أن يجيب غرامشي عن هذا التساؤل يميز أولا بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي استنادا إلى معيار الوظيفة والمكانة التي يحتلها الفرد في علاقات الإنتاج. وطبقا لهذا التمييز فإن المثقف العضوي هو الذي ينتمي إلى شريحة أو شرائح المثقفين الذين يزودون طبقة اجتماعية معينة بتجانسها وبوعي ووظيفتها الخاصة لا في المضمار الاقتصادي فحسب وإنما في المضمار السياسي والاجتماعي أيضا، وعليه فإن المثقفين العضويين هم الذين يتولون مهام:

أولاً: تنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها.

ثانياً: تبرير الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني عبر مختلف الهيئات الثقافية.

ثالثاً: تنظيم الإكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة، حيث يأتي منهم الوزراء وكبار موظفي الدولة.

رابعاً: تزويد الطبقة التي يرتبطون بها عضويًا بالوعي بمصالحها وتصورها المتجانس والمستقل للعالم.

إن وظيفة المثقفين العضويين هي تحقيق التجانس لتصور العالم الذي يخص الطبقة التي يرتبطون بها عضويًا إما بشكل إيجابي بأن يجعلوا ذلك التصور مطابقًا للوظيفة الموضوعية لتلك الطبقة في وضع تاريخي محدد، أو بشكل سلبي بأن يجعلوا ذلك التصور مستقلاً بذاته ويطهرونه من كل ما هو غريب عنه، وعليه فإنهم ليسوا انعكاسًا للطبقة الاجتماعية وإنما هم أصحاب الدور الفاعل في تحقيق المزيد من التجانس لتصور العالم لديها الأمر الذي يُنجزونه على المستويين المعرفي العام والتعليمي الخاص. إلا أن الترابط بين المثقف العضوي والطبقة التي ينتمي إليها ترابط نسبي لأن الأصل الطبقي لمثقف بعينه يمكن أن



يختلف، بل ويتعارض، مع الطبقة التي ينتمي إليها عضويا، فالفرد المنحدر أصلا من الطبقة العاملة يمكن أن يصبح مثقفا عضويا للبرجوازية، وهنا لا وجود لحتمية مطلقة كما هو الحال هناك، فارتباط المثقفين عادة بالطبقة التي انحدروا منها لا يلغي حريتهم في الارتباط بطبقة أخرى ولو في حدود معينة.

ويصر غرامشي على ضرورة التمييز بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي لأن النقطة المركزية في المشكلة هي التمييز بين المثقفين بوصفهم زمرة في كل فئة اجتماعية أساسية والمثقفين بوصفهم زمرة تقليدية، وتتولد عن هذا التمييز سلسلة كاملة من المشكلات والأبحاث النظرية الممكنة. إن المثقف التقليدي هو المثقف المرتبط بجماعة يمكن أن تبدو بوصفها جماعة تقليدية قائمة بذاتها ويتم تصنيفه باعتباره مرتبطا بطبقة زائلة أو في طريقها إلى الزوال. وحيث إن كل مجموعة اجتماعية-سياسية تظهر في لحظة تاريخية معينة تكون في الأصل نتاجا لأحد التطورات الحاصلة في البنية الاقتصادية-الاجتماعية السابقة، فإن هذه المجموعة تجد في التاريخ وبالشكل الذي دارت فيه عجلته لغاية هذا اليوم أصنافا من المثقفين وجدوا قبلها أي قبل المجموعة الاجتماعية الأساسية وظهروا باعتبارهم ممثلي الاستمرارية التاريخية التي لم تقطعها التغييرات الأكثر تعقيدا أو الأكثر جذرية التي طرأت على الأشكال السياسية والاجتماعية. وتعود هذه المبالغة في متابعة مفهوم غرامشي للمثقفين إلى أن هذا المفهوم يشكل قاعدة لأغلب أفكاره السياسية، فالحزب هو الجهاز الثقافي الأمثل الذي يجسد مفهوم المثقف عينيا ليكون الحزب بهذا المعنى هو المثقف الجماعي. ويطابق الحزب مفهوم المثقف على أحسن وجه وإلى الدرجة التي قد نحسب معها أن غرامشي حدد هذا الأخير نسبة إلى الحزب وبدلالته. وهو إذا ما كان قد آمن بأن الحزب ليس الجهاز الثقافي الوحيد بل واحدا من الأجهزة الثقافية المتعددة والمتنوعة كالمدرسة التي تضمن انتقال التقاليد وتسمح بهيمنة الطبقة السائدة على الطبقات الأخرى وتكوّن وتبني الكوادر الثقافية الضرورية للطبقة السائدة كما توجه المجتمع على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية. فإنه قد آمن أيضا بأن المدرسة حتى وإن كانت جهازا ثقافيا عظيم القوة فإنها جهاز ثقافي ذو طبيعة محافظ مما دفعه إلى تركيز اهتمامه على الحزب باعتباره الجهاز الثقافي الأقدر على تحويل العلاقات الثقافية وتكوين الكوادر الثقافية الجديدة والإطاحة بهيمنة الطبقة السائدة لتكون دراسة مفهوم الحزب عنده خيرا وسيلة لاستيعاب مفهومه عن المثقف كجهاز ثقافي.

ويعتقد غرامشي أن الحزب بالنسبة لبعض الطبقات الاجتماعية هو طريقتها في تشكيل صنفها العضوي من المثقفين مباشرة في الميدان السياسي والفلسفي مما يوجب اعتبار جميع أعضاء الحزب السياسي مثقفين، ويتضح الدور الذي يلعبه الحزب السياسي أكثر ما يتضح إذا انطلقنا من تحليل عيني يبين كيفية تطور جماعات المثقفين العضويين وجماعات المثقفين التقليديين لأن الحزب ويقدر ما يعمل على تجريد الطبقة البرجوازية من الهيمنة التي تمارسها على المجتمع يمثل أحد عناصر المجتمع المدني، مثلما أنه وفي الوقت نفسه أحد عناصر المجتمع السياسي يقدر ما يُعد المثقفين لممارسة وظائف السيطرة. إن التغيير الذي يجربه الحزب على الدولة يتم عبر التغيير الذي يجربه على المجتمعين (المدني والسياسي) عبر ممارسته لوظيفتي الهيمنة والسيطرة في المجتمعين وعليهما باعتباره أحد عناصرهما، وينبغي أن تتم ممارسة الحزب لهاتين الوظيفتين ليس عبر اللعبة البرلمانية وإنما عبر مجالس المصانع القائمة على سلطة الجماهير العاملة التي يجمعها مكان العمل ووحدات الإنتاج. وقد بذل غرامشي جهده لتوضيح خصائص هذه المجالس وعلاقتها بالحزب والنقابات مسترشداً في ذلك بتجربته وعمله الدءوب لإقامة هذه المجالس فعليا في الفترة اللاحقة للحزب العالمية الأولى وحتى عام 1920م. لقد طبع غرامشي الفكر السياسي الماركسي في إيطاليا بطابعه الخاص دافعا به إلى اتجاه جسده لاحقا الحزب الشيوعي الإيطالي وعلى رأسه بالميرو توكلياتي. وقد فجّر الفكر السياسي الماركسي الإيطالي بمنطلقاته هذه قنبلة داخل الفكر السياسي الماركسي العام بقدر ما أسس لظهور ما يسمى بالشيوعية الأوروبية أو الأوروشيوعية.

### الأوروشيوعية:

تعتبر الأوروشيوعية عن المواقف الفكرية الخاصة التي اتخذتها بعض الأحزاب الشيوعية الأوروبية بما يعكس من جهة تمسكها بفكرها الشيوعي، ومراعاتها من جهة ثانية للخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المميزة للدول الرأسمالية المتطورة. وإذا كانت المواقف الفكرية التي تعبر عنها الأوروشيوعية ترجع بأصولها إلى عهود سابقة، فإنها لم تظهر كنسق متكامل إلا في نهاية عام 1975م ليشيع بعد ذلك سريعا استخدام تعبير الأوروشيوعية في اللغة السياسية. وقد استقبل قادة الأحزاب الشيوعية بتحفظ هذا التعبير الذي جرى ابتكاره خارج أحزابهم لاسيما قادة الحزب الشيوعي الأسباني، حيث أكد سكرتير الحزب الشيوعي الأسباني في مؤتمر الأحزاب الشيوعية الأوروبية المنعقد في

برلين في حزيران 1976م أن هذا التعبير يبدو بائسا فليس هناك ما يسمى (أوروشيوعية)، وتحاشى سكرتير الحزب الشيوعي الفرنسي استخدام التعبير الذي قبله سكرتير الحزب الشيوعي الإيطالي ضمناً عندما أكد أنه وإن لم يصدر عن الشيوعيين الأوروبيين لكنه يؤكد ببداهة عمق واتساع التطلع نحو رؤية بلدان أوروبا الغربية وهي تبحث وتجد حلولاً جديدة لتحويل المجتمع اشتراكياً. وقد أثير ضد هذا التعبير اعتراضان:

- الاعتراض الأول: إن بلدان أوروبا الشرقية التي تسيطر فيها الأحزاب الشيوعية على السلطة تنتسب هي الأخرى إلى أوروبا في الوقت الذي لا تعنيها الأوروشيوعية إن لم تكن تعنيها سلباً.

- الاعتراض الثاني: إن اليابان بلد آسيوي في الوقت الذي يبدو فيه موقف الحزب الشيوعي الياباني قريباً من موقف الأحزاب الشيوعية الأوروبية.

والواقع أن التعبير يشير إلى اتجاه يتمتع بالتفوق داخل الأحزاب الشيوعية في البلدان الرأسمالية المتطورة ويستجيب لقضايا متماثلة ضمن إطار كل خصوصيته وطنية، ويبدو من وجهة النظر هذه أن النسبة الجغرافية للتعبير ليست دقيقة تماماً وإن لم تكن متعسفة إذا ما تذكرنا الأصول التاريخية الأوربية للتكوين النظري والعملية لهذا الاتجاه.

وكان سانتياكو كاريللو سكرتير الحزب الشيوعي الأسباني هو نفسه الذي تبنى التعبير بعد مؤتمر برلين بقليل ليندرج في إطاره وإلى جانب الحزب الشيوعي الأسباني كل من الحزب الشيوعي الإيطالي والحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي البريطاني والحزب الشيوعي السويدي والحزب الشيوعي الياباني. وتبخرت نهاية عام 1976م كل تحفظات كاريللو السابقة ليطلق صيغة (الاوروشيوعية والدولة) إلى التأكيد على أن تعبير الأوروشيوعية وإن كان (مودة) وذات قيمة علمية مشكوك فيها فإنه يكتسب اليوم مغزى خاصاً بالنسبة للرأي العام ويعكس في مجمله أحد الاتجاهات الشيوعية في عصرنا. وإذا ما كان هذا التعبير غير دقيق تماماً فذلك يعود إلى عدم الوضوح والتردد الذي ظهر به هذا الاتجاه، ولكن تعبير الأوروشيوعية يبقى تجسيدا لميل الحركة التقدمية والثورية الحديثة لتفهم وتمثل واقع القارة الأوروبية وجميع الدول الرأسمالية المتطورة كذلك، كما يعبر عن توجه يرمي إلى التوفيق بين هذا الواقع وتطورات العملية الثورية التي تميز عصرنا. ويكشف فرناندو كلودين عن بعد آخر لتعبير الأوروشيوعية عندما يؤكد أنه يدل

على الطلاق الآخذ بالوضوح أكثر فأكثر بين هذه الأحزاب وشيوعية موسكو ويعكس انشقاق الغرب عن الحركة الشيوعية الدولية.

ربوضح كاريللو أن الأوروشيوعية تمثل اتجاهاً، فهي إذ ليست تنظيمياً ولا تمتلك برنامجاً عاماً مشتركاً مدروساً على الرغم من تمتعها بخصوصية لا يمكن إنكارها، كما أنها لا تمثل عودة إلى مواقع الاشتراكية الديمقراطية رغم ابتعادها في بعض المجالات عن مفاهيم قادة الحركة الشيوعية التقليديين كما هو الأمر بالنسبة لمفهوم الدولة مثلاً. إن المقولة الأساسية التي تنطلق منها الأوروشيوعية كما يؤكد كاريللو هي الخصوصية التي تتميز بها البلدان الأوروبية المتقدمة وتستدعي البحث عن حلول تناسب بلداننا المتقدمة التي تعيش وتتطور في قرننا المعاش. لذلك فإن الحلول التي تدافع عنها الأوروشيوعية وتعمل على تطبيقها لا تناسب العالم كله لأنها تنطبق فقط على بلدنا وعلى غيره من البلدان التي وصلت مستوى من التطور المشابه أو الأرفع مستوى، وأن حقيقة العصر تمتلك اليوم في أسبانيا وأوروبا والدول الرأسمالية المتقدمة خصائص متميزة ملموسة لا يمكن تجاهلها. وقد حدد كاريللو الخصائص المميزة للبلدان الصناعية المتقدمة بدلالة الدور الذي تلعبه الدولة في السيطرة على توجهات التطور الاقتصادي بالشكل الذي يؤدي إلى التقليل الدائم والمتواصل للنشاطات الحرة التي لا تتدخل فيها الدولة تدخلاً مباشراً. فالتطور التكنولوجي للقطاع الخاص خلق أزمة خانقة لأن بعض المؤسسات العملاقة وحدها هي التي تستطيع استخدام إنجازات التكنولوجيا بحكم امتلاكها لرؤوس الأموال الضخمة اللازمة لذلك. ولتلافي إفلاس مشاريع الرأسمالية الخاصة الصغيرة التي تعجز عن تمويل نفسها بنفسها ولا تستطيع التطور على أساس الاعتمادات الخاصة الاعتيادية، تقوم الدولة الرأسمالية بتعزيز هذه المشاريع عن طريق المساهمة في رؤوس الأموال الخاصة وبفضل الموارد الجماعية للمجتمع مما يمنحها في النهاية سلطة التدخل الحكومي الحاسم في الحياة الاقتصادية. إن التأكيد على خصوصية البلدان الأوروبية دفع الأوروشيوعية إلى تأكيد آخر مقابل ومواز على أهمية تطور وسائل الإنتاج بالقياس إلى علاقات الإنتاج، حيث يقول كاريللو أن هناك ميلاً إلى نسيان نقاط كانت وستظل عناصر أساسية بالنسبة للماركسية، ويقصد بها تأثير مستوى تطور وسائل الإنتاج في المحتوى الواقعي الحقيقي لعلاقات الإنتاج والذي يتعدى في سعته وعمقه حتى ما يمكننا إقراره من حدود لذلك التأثير، ثم يضيف بأن علاقات الإنتاج في مجتمع ما تقدم لنا صورة عن ذلك المجتمع وتبين خصائص

النظام الاجتماعي القائم فيه، ولكن فيما عدا علاقات الإنتاج الشكلية هذه فإن الحقيقة النهائية لمحتوى تلك العلاقات تتركز بدورها في التطور الملموس لوسائل الإنتاج. ويستخلص كاريللو من ذلك أن استقلالية البنى الفوقية حقيقة ولكن في ظل حدود معينة لأن الاستقلالية الكاملة والمطلقة ليست موجودة في الواقع بالطبع، وهو يوجه لومه إلى القادة الذين ينسبون المسببات التي تخضع لها البنى الفوقية فيظنون أن الأجهزة القيادية وإرادتهم نفسها وإرادة مؤيديهم يمكنها أن تقرر كل شيء وتخطى جميع العقبات وتحرر من كل القوانين الموضوعية التي تشترط خضوع وتفرضي البنى الفوقية للمسببات الغنية المتمثلة بوسائل الإنتاج.

إن تأكيد الأوروشيوغية على أهمية وسائل الإنتاج وتأثيرها على البنى الفوقية يستتبع التأكيد على أن التطور المتحقق على مستوى وسائل الإنتاج في الدول الرأسمالية الأوروبية المتقدمة لا بد وأن يحكم البنى الفوقية فيها ويمنحها مضموناً جديداً يقرره مستوى التطور في وسائل الإنتاج. ومن هنا تنطلق الأوروشيوغية للقول بضرورة إعادة النظر والتفكير الجدي في واقع الدولة الرأسمالية القائمة التي تمثل في رأيها حقيقة واقعة وينبغي التعامل والتفاعل معها بوصفها كذلك مما يعني إمكانية ديمقراطية جهاز الدولة الرأسمالية وتحويله إلى إدارة قادرة على بناء مجتمع اشتراكي دون الحاجة إلى تحطيمه بالقوة ومن الأساس. هكذا ينصب الهدف الأساسي للأوروشيوغية على تكييف مفهوم الاشتراكية وإستراتيجية الانتقال إلى الاشتراكية طبقاً لخصائص الرأسمالية المتطورة، ويتجسد هذا الهدف على المستوى العيني بما أسمته الأوروشيوغية في البيان المشترك للحزبين الشيوعيين الإيطالي والفرنسي الصادر في روما تشرين الثاني عام 1975م بالطريق الديمقراطي نحو الاشتراكية، حيث أكد هذا البيان على أن الاشتراكية هي أعلى مراحل الديمقراطية والحرية وهي الديمقراطية في أفضل نتائجها، وأن السير نحو الاشتراكية وبناء المجتمع الاشتراكي ينبغي أن يندمج في إطار الترسخ المستمر للديمقراطية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويرى كلودين أن ما تتبناه الأوروشيوغية في هذا الميدان يتطابق مع ما ذهب إليه ماركس وأنجلز بهذا الخصوص، ويضيف كاريللو بأن دعاة الأوروشيوغية ينادون بتغيير النظام الاجتماعي لكنهم لا يجعلون هدفهم هذا سراً دفيناً لأنهم يتمسكون بالحرية الديمقراطية السياسية ويعملون على إثرائها بمضامين وآفاق اقتصادية واجتماعية جديدة ويحترمون حقوق الإنسان ويعتبرونها انجازاً تاريخياً لا يمكن إغفاله لتطور البشرية. ولتحقيق هذا الهدف الأمثل فلن

يكفي التخلص فقط من بعض الموضوعات التي تقدم بها منظرو الشيوعية التقليديون كدكتاتورية البروليتاريا مثلاً، أو الإصرار على احترام لعبة الديمقراطية فحسب، إنما يحتاج الأمر إلى دراسة تحليلية شاملة للمجتمع الرأسمالي المتطور وتحليل شامل لنتائج تطور وسائل الإنتاج والبنى الاجتماعية التي هباً هذا التطور لظهورها. كما ترى الأوروشيوعية ضرورة إعادة النظر والتفكير الجدي في مفهوم الاشتراكية لأن أمامها الآن كما يقول كاريللو عدة أمثلة لمجتمعات اختارت هذا الطريق أو ذاك لبناء الاشتراكية وعليها أن تقوم بدراستها دراسة علمية عميقة. ويجب أن تختط مثل هذه الدراسة لنفسها طريقة تبعدها عن ميدان التقديس والخيال الذي كان في أساس بحوث أساتذتها حول ذلك الموضوع في وقت لم يكونوا يملكون فيه مثل هذه التجارب المتنوعة التي تسمح لهم بالتعرف بشكل أعمق على مختلف تلك الطرق التي تؤدي إلى بناء الاشتراكية. إن الأفكار التي جاءت بها الأوروشيوعية لم تتم صياغتها بعيداً عن مظلة الفكر السياسي الماركسي السائد في فترة ظهورها حتى أن كاريللو ينطلق في عرضه لأبعاد الأوروشيوعية من نفس المنطلقات الفكرية التي اقترحها غرامشي وتوكلياني وتحديداً المنطلقات الفكرية والمنهجية التي اقترحها التوسر لاسيما فيما يتعلق بالأجهزة الأيديولوجية والقمعية.

لويس التوسر :

إن المسألة الأساسية التي تحتل القلب من نظرية التوسر هي مسألة (القراءة)، وعلى الرغم من أن هذه المسألة وردت لديه بشكل موجز فإنها تظهر بكل وضوح في كتابه (قراءة رأس المال)، حيث تمثل (قراءة ماركس) نقطة الانطلاق في فكر التوسر الذي قرأ (رأس المال) لا بصفته اقتصادياً ولا مؤرخاً ولا أديباً لكنه قرأه بصفته فيلسوفاً يطرح على هذا الكتاب مسألة خصوصية موضوعه وخصوصية علاقته بهذا الموضوع وتعبيره عنه. فقد طرح التوسر مسألة طبيعة نموذج الخطاب الذي يقدمه ماركس في كتاب رأس المال لمعالجة هذا الموضوع أي مسألة الخطاب العلمي. وإذ يرى التوسر أنه كل تعريف ينطوي على فارق، فإنه يطرح على رأس المال تساؤله عن الفارق المميز لموضوعه ليس فقط عن موضوع الاقتصاد التقليدي وحتى الحديث وإنما كذلك عن موضوع مؤلفات ماركس في فترة الشباب وبخاصة كتابه (مخطوطات عام 1844)، مثلما يطرح عليه تساؤله أيضاً عن الفارق المميز لخطابه ليس فقط عن خطاب الاقتصاد التقليدي

وإنما كذلك عن خطاب فلسفة (أيديولوجية) ماركس الشاب. وطرح هذه التساؤلات قاد التوسر إلى طرح أسئلة من قبيل كيف ينبغي أن تتم قراءة ماركس؟ وهو السؤال الذي يحيل بدوره إلى السؤال عن معنى القراءة. وقبل معالجة أية مسألة أخرى، ينبغي أولاً إقامة وتوضيح التعارض بين العلم والأيديولوجيا؟ وبطريقة أو أخرى فإن المسألة الأولى تتضمن المسألة الثانية، لأننا إذا تساءلنا كيف قرأنا ماركس فينبغي أن نجيب بأننا قرأناه في أغلب الأوقات على المستوى الأيديولوجي فقط، إلا أن التوسر يرى أن من الممكن استخدام إمكانيات جديدة في القراءة نملكها في الوقت الحاضر بفضل اكتشافات فرويد ولاكان في علم النفس والتحليل النصي البنيوي بوجه خاص. فالخطاب القائم على التحليل النفسي وإن كان يسعف التوسر في هذا المجال فإنه لا يبدو كافياً بالنسبة له لأنه يبتغي الارتقاء إلى أبعد من ذلك مشيراً إلى أنه انطلاقاً من ماركس ينبغي البدء بتخمين أن معنى القراءة والكتابة في النظرية هو ضرورة قطع الصلة مع الأسطورة الدينية للقراءة، أي ضرورة استنطاق النص ليس فقط عما يؤكد صراحة وإنما أيضاً عن مجموع القضايا (الإشكالية) التي تولد عنها ولا يستعيدها بالضرورة دائماً وبشكل صريح في مقدمته أو تمهيدته، وبتطبيق هذه القراءة على ماركس استطاع التوسر أن يتلمس خطابه الخفي والصريح.

إن الطريقة التي يقترحها التوسر لقراءة ماركس تعتمد على منهج التحليل النصي البنيوي الذي طبقه أيضاً في مجالات عديدة لاسيما فيما يتعلق بالعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي معتمداً في ذلك على مقولة غرامشي عن توازي أهمية هذين المستويين في الواقع الحي وتأكيداً على دور ماركس في استبعاد الانحراف الاقتصادي الذي يُرجح دور البناء التحتي ويقدمه على غيره. ويرتب التوسر على ذلك نتيجة مهمة يشير من خلالها إلى طرفي السلسلة التي يكون فيها الاقتصاد حاكماً للتاريخ ومتحكماً فيه ولكن في النهاية وعلى المدى البعيد وعبر عالم من الأشكال المتعددة للبناء الفوقي والتقاليد المحلية والظروف الدولية... الخ. ويؤكد التوسر بأنه سترك جانباً في هذه المتابعة الحل النظري الذي أفرجه أنجلز لمسألة العلاقة بين التحديد في اللحظة الأخيرة أي الدور النهائي للعامل الاقتصادي في الحياة الإنسانية والتحديدات الخاصة المفروضة من قبل البناءات الفوقية والتقاليد المحلية والأحداث الدولية مكتفياً هنا بالبقاء عند ما ينبغي تسميته بتراكم التحديدات المجدية المتولدة عن البناءات الفوقية والظروف الخاصة الوطنية والدولية بالنسبة للتحديد في اللحظة الأخيرة عن طريق العامل الاقتصادي.

وقد طبق (التوسر) منهجيته هذه على الأيديولوجية والجهاز الأيديولوجي للدولة التي لاحظ أنها تمثل طبقاً للتقليد الماركسي المهيمن آلة قسر تسمح للطبقات المهيمنة بضممان هيمنتها، واقترح أن يضيف إلى هذه النظرية الماركسية الخاصة بالدولة بعداً آخر هو الجهاز الأيديولوجي للدولة. ففي النظرية الماركسية التقليدية يوجد جهاز دولة واحد يدعى الجهاز القسري للدولة يتضمن الحكومة والإدارة والجيش والشرطة والمحاكم والسجون... الخ ويستخدم العنف المادي ولكن ضمن حدود معينة لأن القسر الإداري يمكن أن يظهر أيضاً بأشكال غير مادية. ولكن إلى جانب هذا الجهاز القسري للدولة توجد العديد من الأجهزة الأيديولوجية التي يقترح التوسر إضافة القائمة التالية منها إلى أجهزة الدولة وتشمل: الجهاز الأيديولوجي الديني للدولة والجهاز الأيديولوجي العائلي للدولة والجهاز الأيديولوجي المدرسي للدولة والجهاز الأيديولوجي القانوني للدولة والجهاز الأيديولوجي السياسي للدولة والجهاز الأيديولوجي الثقافي للدولة والجهاز الأيديولوجي الإعلامي للدولة والجهاز الأيديولوجي النقابي للدولة. ويتميز الجهاز الأيديولوجي للدولة عن الجهاز القسري للدولة بتعدد أجهزته الفرعية، وعمله عن طريق الأيديولوجيا. وإلى هنا لم يقدّم التوسر في هذا المجال بأكثر من تبسيط أفكار غرامشي، أما مساهمته الأساسية فتتعلق بتحديد له وظيفة الجهاز الأيديولوجي للدولة باعتباره الجهاز المستول عن إنتاج وضبط الأيديولوجية المهيمنة لضمان إعادة إنتاج وسائل الإنتاج لأن كل نظام اقتصادي يجد نفسه أمام واجب ضمان إنتاج الأموال وإعادة إنتاج وسائل إنتاج هذه الأموال من خلال تعويض ما يُستنفذ أو يُستهلك في الإنتاج من المواد الأولية والمنشآت الثابتة وأدوات الإنتاج حيث يتعلق الأمر في جزء منه بقوى الإنتاج التي هي أدوات الإنتاج وأدوات العمل، كما ينبغي أيضاً على كل نظام اقتصادي إعادة إنتاج قوة العمل أي الناس الذين يستعملون أدوات الإنتاج هذه وتلك عن طريق رفع أجورهم. ولكن قوى الإنتاج لا تشكل لوحدها مجموع نمط أو أسلوب الإنتاج، حيث ينبغي أن نضيف إليها أيضاً العنصر الأساسي المتمثل في علاقات الإنتاج التي ينبغي إعادة إنتاجها هي الأخرى من خلال تأهيل الأبناء لمواقع العمل المخصصة لهم بموجب نمط الإنتاج وتلقينهم الأيديولوجية المهيمنة وترسيخها فيهم لضمان قبولهم بعلاقات الإنتاج القائمة وخضوعهم لها. ولا يمكن إعادة إنتاج وسائل الإنتاج إلا إذا تمت أيضاً إعادة إنتاج قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في الوقت نفسه وهو ما يقتضي تدخل الأجهزة القسرية والأيديولوجية للدولة. ويتمثل الدور الأساسي للجهاز القسري للدولة هنا في استخدام القوة



لضمان توفير الشروط السياسية لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج ذات الطبيعة الاستغلالية، وخلال قيامها بهذه العملية تعمل أجهزة الدولة أيضا وبلا شك على إعادة إنتاج نفسها بإيجاد سلالات جديدة من السياسيين والعسكريين في الدولة الرأسمالية، وهي ومن خلال القسر تضمن بشكل خاص توفير الشروط السياسية اللازمة لممارسة الأجهزة الأيديولوجية للدولة لعملها. وفي الواقع أن الأجهزة الأيديولوجية للدولة هي التي تضمن إعادة إنتاج الجزء الأكبر من علاقات الإنتاج من خلال برامج التأهيل الأيديولوجي والمهني للقوى العاملة وترسيخ خضوعها لعلاقات الإنتاج القائمة متحصنة في كل ذلك بقوة الجهاز القسري للدولة وتلك هي المقولة الأساسية التي جاء بها التوسر على مستوى الفكر السياسي.



## الفصل الثاني

### اليسار الغربي المعاصر

#### المبحث الأول

##### مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية

ربما لا يختلف الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر عن الفكر السياسي الماركسي كثيرا بحكم اشتراكهما في نقد المجتمع القائم والبحث عن بديل له، لكنهما يختلفان أيضا وبالتأكيد حول الجوانب التي ينتقدها كل منهما في المجتمع ونوعية البديل الذي يطرحه والإستراتيجية التي يعتمدها في إحلال ذلك البديل. ولكن الخلاف بينهما ليس قاطعا تماما في هذه الأمور لاعتماد الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر للعديد من الجوانب التي يعتمدها الفكر السياسي الماركسي في نقده للمجتمع وإن كان يتميز عنه في أنه لا يقف عندها بل يتجاوزها إلى جوانب أخرى قد لا ينتقدها الفكر السياسي الماركسي أو يرى أنها ثانوية. كما أن الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر في بحثه عن البديل وتحديد له قد يتفق مع الفكر السياسي الماركسي في اعتماد الإستراتيجية الثورية ولكنه يتميز عنه أيضا في اعتماده في تطبيق هذه الإستراتيجية على قوى اجتماعية معينة غير القوى الاجتماعية التي يعتمدها الفكر السياسي الماركسي في تطبيقه لإستراتيجيته ليتخذ الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر بذلك أبعاد متباينة في قربه من الفكر السياسي الماركسي أو بعده عنه، ويمكن أن تتراوح هذه الأبعاد بين مدرسة فرانكفورت واليساروية اللتان ستكونان موضوع بحثنا القادم.

لقد نشأت مدرسة فرانكفورت في بداية عقد العشرينات من القرن العشرين، وكان أعضاؤها الأساسيون ثلاثة هم ماكس هوركهايمر، ت. و. أدورنو، هربرت ماركوز، وضمت إلى جانبهم أيضا ولتر بنجامين الذي توفي أثناء الحرب العالمية

الثانية وكل من إريك فروم وليو لوفنتال اللذان انفصلا عنها لاحقاً. ويتمثل النشاط الأساسي لهذه المدرسة في نشر مجلة وكتاب في فرنسا والولايات المتحدة حول السلطة والعائلة، ثم نشر كتاب نظري بعنوان (ديالكتيك العقلانية) كان يحمل اسم كل من هوركهايمر وأدورنو ويدور حول العلاقة الجدلية القائمة بين الخصائص الإيجابية والتقدمية والخصائص السلبية المشجعة للقمع والسيطرة التي تبشر بها الفلسفة العقلانية التقليدية. وقد بذل مؤلفا الكتاب جهداً مميّزاً من أجل تفسير وتوضيح عناصر العقلانية البرجوازية التي اختص بها العصر الليبرالي ومهدت السبيل بطريقة غير محسوسة للتحوّل المفاجئ لهذا المجتمع نحو الدكتاتورية الكليانية/الشمولية/التوتاليتارية في ألمانيا إحدى البلدان الأكثر تقدماً في مضمار الحضارة الصناعية، كما جعلت بالإمكان التسليم بهذا التطور من قبل البرجوازية الألمانية وبدرجة معينة من قبل الطبقات المهيمنة في البلدان الغربية الأخرى. أما هيربرت ماركوز فبعد أن درس تاريخ الفلسفة بطريقة غير تفصيلية وعبر خطوطه العامة حاول هو الآخر أن يبين ما كانت تتضمنه الفلسفة المثالية من تسليم بالعالم البرجوازي القائم على القمع والاستغلال، ولكنه أوضح بشكل يفوق مفكري مدرسة فرانكفورت الآخرين أهمية الخاصية النقدية التي تتمسك بها هذه المدرسة، فما هي النظرية النقدية التي اعتمدها مدرسة فرانكفورت؟

وتتمسك النظرية النقدية بالتفكير الراض الذي رأى فيه ماركوز أحد أعلام هذه النظرية المصدر الوحيد للنقد الاجتماعي الخلاق لأن إلغاء التفكير الراض يعني إلغاء ملكة الإبداع في الحياة الاجتماعية، ومن الضروري التمسك بهذا التفكير لأن الفلسفة البرجوازية المعاصرة تجعل الناس عاجزين عن توجيه النقد العقلاني للبيئة الاجتماعية لكنها تعمل على التوفيق بين العمليات العقلية والاجتماعية الجارية في الواقع الإنساني المعاش. كما رأى ماركوز أن أحد أهم منجزات المجتمع البرجوازي في عصرنا الحاضر هو مأسسة العقلانية، لذلك فمن الطبيعي أن يكون مجرد تبني الطابع المؤسساتي في هذا المجتمع وسيلة لعزل النقد العقلاني والحيلولة دون استخدامه في انتقاد النظام الاجتماعي. والنظرية النقدية عنده موكلة بمهمة تفسير الإنسان وعالمه من خلال وجوده الاجتماعي الفعلي لا من خلال مفاهيم فلسفية مجردة ومطلقة كما فعلت الفلسفات المثالية من قبل مما يعني وجود مضامين اجتماعية وتاريخية حتى في أكثر الفلسفات تجريداً وإطلاقاً، حيث تتضمن الفلسفة مفاهيم أساسية ذات طابع ميتافيزيقي مما يجعلها تبدو لأول وهلة بعيدة عن الجذور التاريخية للفكر، وتمائل المضامين الأساسية لهذه المفاهيم وبقائها على حالها في أكثر النظريات الفلسفية تبايناً

واختلافا يوحى بأن فكرة الفلسفة الأزلية الثابتة لها ما يبررها. ولكن الواقع يثبت أن التطورات الفلسفية ومهما كانت طبيعتها ومضمونها تخضع لأحكام الواقع والتطور التاريخيين مما يقتضي نقد المفاهيم الفلسفية المجردة والمطلقة للكشف عن مضامينها والوصول إلى مدلولاتها، وتقوم النظرية النقدية على رفض التجريبية المحضة على الرغم من الزعم بقدره هذه الأخيرة على إقامة الفلسفة على أساس عيني يتوافق والأساس العيني الذي تعتمد النظرية النقدية وتقوم عليه، حيث ترى النظرية النقدية بطلان هذه المزاعم وتجد أن واقعية التجريبية المحضة تحرص على الالتزام بالواقع في صورته القائمة بالفعل ولا تعنى كثيرا بنقده أو تغييره. لذلك فإن النظرية النقدية عندما تتحدث عن الفلسفة العينية لا تعني بها الفلسفة التي تقتصر على عالم الواقع بالشكل الذي هو عليه على الإطلاق، بل تقصد بها الفلسفة التي تعترف بالواقع من ناحية وتنكره وترفضه من ناحية أخرى لتستخلص من قلب هذا الواقع ما هو ممكن فيه. وتنطلق النظرية النقدية في اعتقادها هذا من المنهج الديالكتيكي/ الجدلي لأن المنطق الديالكتيكي على حد قول ماركوز يرفض التجريد النظري للمنطق الصوري والفلسفة المثالية، مثلما يرفض أيضا التجربة المباشرة التي تكتفي بواقع الأشياء كما هي في ظاهرها وكما هي مُعطاة مما يجعلها تجربة محدودة بل زائفة لا تستطيع إدراك الحقيقة إلا عندما تحرر نفسها من الموضوعية المضللة التي تخفي الحقائق وراء الوقائع، أي عندما نفهم العالم على أنه عالم تاريخي تكون فيه الحقائق القائمة نتيجة للممارسة التاريخية للإنسان. وبذلك فإن المنهج الديالكتيكي في التفكير يحقق التماسك الذي يتعلق بموقف الفكر نحو الحقيقة لتصبح الحقيقة المنطقية حقيقة تاريخية. ويتضح من ذلك أن النظرية النقدية تستخدم تعبير الرفض بطريقة تجعل هذا المصطلح الذي يتردد كثيراً لدى هيجل بمثابة تعبير عن رفض ما هو قائم بالفعل وسعي إلى مركب أفضل، فهي ترفض التيارات الفلسفية بالشكل الذي تبدو فيه لتتلمسها في واقعها التاريخي. وستشكل النظرية النقدية بمفهومها الذي اعتمده مدرسة فرانكفورت منطلقاً لصياغة أعضائها لمواقفهم الفكرية المتنوعة، وبشكل خاص صياغتهم لمواقفهم الفكرية السياسية، وهذا ما سنحاول متابعته من خلال متابعتنا لصياغات المواقف الفكرية السياسية التي انتهى إليها بعض أعضاء هذه المدرسة وبشكل خاص ماركوز.

مفكر ألماني ذو ميول ماركسية واضحة مقترنة بموقف مستقل يعارض على حد قول مارسيل بريلو المادية التاريخية التي تعد ركنا أساسيا في فلسفة ماركس الذي لم يكن في وسعه الاطلاع على الاكتشافات الكبرى التي حققها فرويد في علم النفس بعد نصف قرن من وفاته مما جعله يركز كل اهتمامه على علاقات الإنتاج دون أن يظهر اهتماما مماثلا بالحاجات والأهداف الغريزية للناس الذين ينظمون علاقات الإنتاج خلافا لماركوز الذي سيمنح هذه الحاجات والأهداف اهتماما كبيرا ويعطيها المقام الأول في النقد الاجتماعي والسياسة الثورية باعتبارها مصدر الاختلاف النوعي في المتعالي السياسي للطاقة الحية على حد قوله. ويجد الاستقلال الذي تمتع به ماركوز تجاه الماركسية تفسيره في شعوره بعدم الثقة تجاه كل جهاز سياسي بما في ذلك الحزب السياسي نتيجة لانخراطه في صفوف الحركة الاشتراكية الديمقراطية ثم انحرافها نحو اليمين وفشلها في النهاية، ويمكن تلمس عدم الثقة هذا ليس فقط في نقد ماركوز العنيف للمجتمع التكنوقراطي الرأسمالي في دراساته ومحاضراته، وإنما كذلك في تحليله النقدي للماركسية السوفيتية التي أبدى معارضته لبيروقراطيتها ومركزيتها الاشتراكية التي راحت تظهر عليها معالمها منذ موت لينين.

حصل ماركوز على شهادة الدكتوراه عن أطروحته (أونتولوجية هيغل وأسس نظريته عن التاريخانية) التي أعدها تحت إشراف هيدجر الذي كان تأثيره واضحا وكبيرا في تفسير ماركوز للفلسفة الهيجلية في هذه الأطروحة، ولكن توجهه أصبح على الرغم من ذلك ماديا وديالكتيكيا لاسيما في كتابه الثاني (العقل والثورة: هيغل ونهوض النظرية الاجتماعية). وفي عام 1933م هجر ماركوز ألمانيا إلى الولايات المتحدة ليؤسس هناك مع زميله ماكس هوركهaimer معهد البحوث الاجتماعية الذي عمل فيه ونشر لصالحه بالتعاون مع هيركهaimer وت. و. أدورنو كتابهم (دراسات في السلطة والأسرة) ومن المحتمل جدا أن يكون عمل ماركوز في هذا المعهد أحد أسباب اهتمامه بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وقاد هذا الاهتمام ماركوز إلى التشديد على الأسس المجتمعية لكل فلسفة نظرية والأسس الفلسفية لكل حركة مجتمعية حتى وإن لم تدرك ذلك أو تعيه في الوقت الذي كان فيه هيدجر قد كرس نفسه لدراسة الفلسفة المجردة من كل أساس أو مصدر اجتماعي، وأسند في البداية بشكل سلمي ولاحقا بشكل ايجابي وفعال الحزب النازي الذي وطد أقدامه في ألمانيا. وفي

عام 1941م نشر ماركوز كتابه (العقل والثورة: هيجل ونهوض النظرية الاجتماعية) الذي جعل منه ولوقت طويل ممثلاً للهيكلية التقدمية وموازناً للهيكلية المحافظة التي مثلها آخرون. وفي الولايات المتحدة عمل ماركوز أيضاً ولمدة عشر سنوات في قسم شؤون شرق أوروبا في مكتب أبحاث المخابرات التابع لوزارة الخارجية الأمريكية، وامتداداً لهذا العمل التحق ماركوز بمعهد الشؤون السوفيتية التابع لجامعة هارفارد والذي كانت ثمرة عمله فيه كتابه (الماركسية السوفيتية). وفي عام 1956م أصبح ماركوز أستاذاً للعلوم السياسية والفلسفة في جامعة بوستن في ماساشوسيتس، وعمل عام 1965م في جامعة سانتياكو على الساحل الكاليفورني. وستشكل قصة غربته هذه وانطباعاته المقترنة بها ودراساته النقدية عن مجتمع الوفرة كلا واحداً، وهي غربة خارجية مؤقتة ستضاف إليها بعد سنوات غربة داخلية دائمة بعد أن وضعته أطروحته الراديكالية في معارضة الأكثرية الغالبة من الأساتذة الأمريكيين.

إن ما يهم هو معرفة ما كان بإمكان ماركوز كفيلسوف ماركسي أن يجده في الولايات المتحدة، وما وجدته في الواقع هو البرجماتية التجريبية المصبوغة بصيغة مثالية والتي تتخلل الفلسفة الأمريكية مثلما تتخلل هناك وبصورة عامة كل العلوم الاجتماعية. وبصورة إجمالية كانت هناك مرحلة لا تزال ما قبل علمية يقف عندها الفكر في هذه الميادين المختلفة، وقد انتقد ماركوز هذا الفكر وسنده المتمثل بالمجتمع الأمريكي. ولكن قبل هذا لتساءل: ما هو عطاء النظرية الفرويدية أو بالأحرى ميتاسيكولوجية فرويد بالنسبة لتعريف هذا المجتمع الصناعي المتقدم. ويضعنا هذا التساؤل في القلب من دراستي ماركوز المهمتين (الحب والحضارة: مساهمة في إعادة تفسير فرويد) و(الإنسان ذو البعد الواحد: دراسة حول أيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم). يبدأ كتاب الحب والحضارة بفرضية تفيد بأن مؤلفه يستخدم فيه أصنافاً سيكولوجية لأنها أصبحت أيضاً أصنافاً سياسية بعد أن زالت الحدود التقليدية الفاصلة بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية بسبب الظروف الخاصة بإنسان العصر الحالي، فالعمليات النفسية التي كانت تتمتع من قبل بالاستقلال الذاتي وتبدو خاصة باتت في طريقها اليوم لأن تكون موضع امتصاص عن طريق دور الفرد في الدولة وعن طريق وجوده العام. أما كتاب الإنسان ذو البعد الواحد، فيحلل فيه ماركوز بعض اتجاهات الرأسمالية الغربية عامة والأمريكية خاصة والتي تقود إلى خلق مجتمع مغلق يُعَدّل ويدمج في آن واحد كل أبعاد الوجود الفردي والاجتماعي.

لقد حددت الفلسفة الديالكتيكية عند باسكال وكانت وهيكل وماركس بعدين للإنسان هما التكيف مع الواقع وتجاوزه في آن واحد، أو هو بُعد واحد مركب من الواقع والممكن معا. وإذا ما كان بعد التجاوز أساسيا بالنسبة لكل التاريخ السابق للحضارة الغربية، فإن التاريخ الراهن والمستقبلي لهذه الحضارة في صورتها الرأسمالية والاشتراكية يشهد لأول مرة تحسنا هائلا في القدرات التقنية وزيادة كبيرة في درجة الهيمنة على الوعي يتعاونان معا على إقامة تنظيم اجتماعي مخطط يعمل بشكل واضح وفعال ومكثف على تقوية البعد التكتيفي للإنسان بقدر ما يعمل في المقابل على إضعاف بعده التجاوزي ومعه كل القوى التي تميل إلى تحقيق هذا البعد وتفعيله. ولما كانت كل ثقافة وكل تطور في الشخصية الإنسانية يرتبطان ببعد التكيف والتجاوز، الواقع والممكن، ويقومان على أساسهما، فإن التقدم يشكل تهديدا ملحوظا بالنسبة لمستقبل الخلق الثقافي والحرية الفردية الأصيلة التي ينزع الفكر والمجتمع الرأسماليين إلى إزالتها لكي يُجِلَّ محلها الإنسان الجديد ثمرة التخطيط الاجتماعي المركزي الموجه الذي يعيش بشكل مستقر ومريح اعتمادا على شكلين من السلوك الإنساني الفردي والجماعي فيه هما الاستهلاك وتنفيذ القرارات المتخذة من قبل الآخرين مما يجعل إنسان هذا المجتمع جديرا باسم (الإنسان ذو البعد الواحد).

إن ماركوز يتحدث منذ البداية وبشكل مسبق عن (مجتمع مغلق) له سمتان مميزتان هما:

- 1 - دمج القوى والمصالح المتعارضة في نظام كانت هذه القوى تقاومه في المراحل الرأسمالية السابقة.
- 2 - الإدارة والتعبئة المنهجية المخططة والمنظمة للغرائز الإنسانية.

وإذا ما كانت طبيعة المجتمع المغلق وسماته المميزة هذه تجعل بعض عناصر الوعي الإنساني ذات طبيعة انفجارية من الناحية الاجتماعية بل وضد اجتماعية أيضا، فإن ذلك ليس بالأمر المقلق لما يتيح تحسن القدرات التقنية وزيادة درجة الهيمنة على الوعي من إمكانيات كبيرة للسيطرة على هذه العناصر والتحكم فيه. هكذا تصبح قوى الرفض أو المعارضة موضع سيطرة وعامل تجانس وثبات بعد أن كانت في مراحل التطور السابقة للمجتمع تهرب بطرق متعددة ومتنوعة من كل رقابة وقيد، ويعود الفضل الأول في ذلك إلى التقدم التقني الذي أنتج نظاما كاملا للتنسيق والسيطرة والتحكم يقوم على أشكال من الحياة والسلطة قادرة على تحقيق المصالحة بين النظام والقوى المعارضة له من جهة وهزيمة أو



دحض أي احتجاج باسم التطلعات التاريخية للتحرر من الاستغلال والسيطرة من جهة ثانية، وحتى الفكر في هذا النظام يتم إخضاعه والتحكم فيه بحيث لا يعود قادرا على نقد الواقع وتجاوزه. بذلك تكون أبرز صفات المجتمع الصناعي المتقدم عند ماركوز هي قدرته على امتصاص عوامل وقوى السخط والتمرد في داخله وتحويلها إلى عوامل وقوى للرضا والخضوع التي تجد مصلحتها في استمرار الوضع القائم وتعمل على إبقائه وهذا هو الجديد في عصرنا الحاضر بالقياس إلى العصر الصناعي الأول في القرن التاسع عشر. فالطبقتان البرجوازية والبروليتارية اللتان كانتا متضادتان في السابق ومتصارعتان، أصبحت لهما الآن مصلحة مشتركة في الإبقاء على الأوضاع الراهنة والسيطرة على المجتمع ذي البعد الواحد من خلال تأهيل النظام لاستيعاب كل معارضيهم ومنتقديهم وإدماجهم فيه لاستبعاد كل إمكانية لحدوث تغيير كفي في الواقع القائم آتيا أو مستقبليا.

إن الفرضية الأساسية في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد هي أن التقنيات المتقدمة في المجتمعات الصناعية الحديثة مكنتها من إزالة التناقضات الموجودة فيها من خلال امتصاصها لكل من كانوا يشكلون أصواتا أو قوى معارضة في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة مستخدمة في ذلك آليتين:

1. آلية خلق الكفاية/ الوفرة المادية التي تولد العبودية بدلا من أن تكون هذه الكفاية شرطا مسبقا للحصول على الحريات الأخرى كما اعتبرها ماركس وحتى ماركوز نفسه من قبل، حيث تساعد تلبية احتياجات الناس على إزالة احتجاجاتهم وإنهاء أسباب معارضتهم وانشقاقهم ليصبحوا بعدها أدوات طيعة في يد النظام السائد. إن الوفرة التي تحققها التقنية تجعل التشكيك في الوضع القائم والتمرد عليه أمرين لا معنى لهما لأن أنماط الاستهلاك في مجتمع يتمتع بالكفاية والوفرة يكون لها أثر ذو وجهين طبقا لمفهوم ماركوز، فهي من جهة تُشبع احتياجات المجتمع المادية التي قد تفوقه إلى موقف الاحتجاج والمعارضة لولا ذلك الإشباع، وهي من جهة أخرى تحفز المجتمع على التكيّف مع متطلبات النظام القائم القادر على إشباع احتياجاته المادية. فإذا كان العامل ورئيسه يتابعان نفس البرامج التلفزيونية ويزوران نفس دور الاستراحة، وإذا كانت الضاربة على الآلة الكاتبة تستطيع أن تتزين بنفس المستوى الذي تتزين به ابنة صاحب العمل، وإذا كان الزنجي يملك سيارة كاديلاك، وإذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفة نفسها، فستذوب وتضمحل عوامل الرفض والمعارضة تذوب بفعل غياب الشعور بالغب والاسغلال لدى الطبقات والفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا، لكن ذلك

لا يعني بأي حال من الأحوال أيضا زوال الطبقات من المجتمع بل يعني قدرة آلية إشباع الاحتياجات على إبقاء أوضاع ذلك المجتمع على ما هي عليه دون تغيير. وتكيف السكان لأنفسهم طبقا لقوالب الاستهلاك هذه في مجتمع الوفرة الرأسمالي يعزز وسائل الإنتاج على نطاق واسع لكنه لا يخلقها، فضلا عن أن ظروف العمل في مجتمع صناعي متقدم تميل إلى جعل العامل سلبيا بفعل انسياب الإنتاج في مصنع شبه أوتوماتيكي وطبيعة المهارة في العمل وزيادة نسبة المستخدمين من ذوي الياقات البيضاء مما من شأنه القضاء على أي شعور بمعارضة العمال لنظام العمل. وهكذا تسيطر مؤسسات الدولة الإصلاحية على حياة الذين ينعمون بفوائدها ومزاياها بفضل هيمنتها على مستوى معيشتهم لأن زيادة الاستهلاك كقيلة بإضعاف حوافز تقرير المصير لديهم. إن ماركوز يتحدث في هذا الكتاب عن قدرة النظام الرأسمالي على توطيد نفسه بفعل التقدم التقني الذي ساعده على بلوغ مستوى الهيمنة الكاملة ذات المضمون الأيديولوجي القادر على توجيه التقدم وخلق أشكال حياة وسلطة قادرة على التوفيق بين متطلبات استقرار واستمرار النظام والتوجهات الفردية والجماعية المعارضة له بما يجعل كل احتجاج واعتراض ومقاومة باسم الأبعاد التاريخية وتحرير الإنسان نوعا من العبث. ويبدو المجتمع المعاصر بفعل هذه الهيمنة التقنية الكاملة التي تضمن له الوفرة المادية والسيطرة الأيديولوجية قادرا على منع نمو وتطور كل تغيير اجتماعي إلى الدرجة التي تمكنه من إحداث تغيير نوعي يكون مقدمة لإقامة مؤسسات مختلفة وخلق توجه جديد للعملية الإنتاجية وأساليب جديدة في الحياة والسلطة، وربما يكون إيقاف التغيير الاجتماعي النوعي هو الظاهرة الأكثر غرابة التي يتميز بها المجتمع الصناعي المتقدم. ولعل اندماج القوى المتعارضة هو سبب هذه الظاهرة ونتيجتها في آن واحد، يشهد على ذلك مفهوم المصلحة الوطنية الذي تم التسليم به كتعبير عن الإرادة العامة المشتركة لهذه القوى المتعارضة وسياسة الثنائية الحزبية وتدهور التعددية وتواطؤ رأس المال والعمل داخل دولة قوية. أما نتيجة هذا الاندماج ومحصلته فهي هيمنة الامتثالية على كل فكر وسلوك كل القوى الاجتماعية تحت وطأة التهديد بأن كل محاولة لتغيير النظام القائم تغييرا جذريا قد تقود بشكل مواز وحتمي إلى هبوط مستوى الحياة ومن ثم فإن الشعب الذي يملك ما يفقده لا يمكن إغراءه بسهولة على الانضمام إلى قضية الثورة والعكس صحيح.

2. آلية التحكم بالفراغ وصناعة الفراغ ووسائل الاتصال الجماهيري مما

يتضمن القدرة على خلق أفكار وسلوكيات وعادات مفروضة من شأنها ربط المستهلكين بالمنتجين بطريقة مقبولة إلى حد ما لأن من شأن المنتجات توليد مذاهب واشتراطات تصوغ وعيا كاذبا وغير مدرك لما هو كاذب. وعندما تصبح المنتجات المجزية قابلة للوصول إلى أكبر عدد من الأفراد في الطبقات الاجتماعية المختلفة، ستخلق نشاطات الإعلام والدعاية والإعلان طريقة في الحياة تزعم أنها أفضل من طريق الحياة السابقة لتدافع بهذا الشكل عن نفسها ضد كل تغيير نوعي وتعمل على تكوين الأفكار والتصرفات ذات البعد الواحد. وينصرف القسم الأول من مشروع ماركوز في هذا الكتاب إلى تبيان طبيعة ومضمون هذه الأفكار والتصرفات ذات البعد الواحد على كل المستويات والتأكيد على أن العلوم السلوكية أو الفلسفة التجريبية-البرجماتية تسهم بدور فاعل في تكوين نموذج الإنسان الذي لا يستطيع أن يقول لا. أما وسائل الإعلام والدعاية والإعلان فهي مكرسة لتوطيد التوجه الموحد، سواء عن طريق ضبط جماعات المصلحة واللوبي أو عن طريق سياسة تحرير النصوص الإعلامية (سياسة البحث عن الوقائع المثيرة ولكن المفتقدة للدلالة والتي توضع في المقام الأول).

إلا أن أطروحة ماركوز عن الامتصاص الكلي للقوى النقدية تتطلب أطروحة أخرى مكملة تنفيذ بأن المجتمع الرأسمالي الاحتكاري قادر على مقاومة كل أزمة اقتصادية يمكن أن تصيبه وتعرض إنتاجه ونموه واستقراره للاضطراب مما ينتهي إلى رفض الفكرة الماركسية القائلة بإمكانية وضرورة تطور القوى التاريخية للتحرر داخل المجتمع القائم. ويحدد ماركوز أربعة عوامل أساسية أسهمت في واقعة تحول الطبقة العمالية جذريا إلى هيئة ذات وجه واحد، وهذه العوامل هي:

- 1 - المكننة الأوتوماتيكية التي تقلل من العمل الجسماني للعامل بما يقلل شعوره بالاضطهاد ويساعده على مماثلة نفسه مع الجماعة التقنية.
- 2 - تطور مفهوم الطبقة العاملة نفسه وتغير مضمونه وعناصره بسبب الانخفاض المستمر في عدد العاملين المنتجين من ذوي الياقات الزرقاء والزيادة المستمرة في عدد العاملين غير المنتجين من ذوي الياقات البيضاء، مما سيغير طبيعة التنظيم وعلاقات العمل. ونتيجة لذلك تصبح الحدود الفاصلة بين الطبقات غير أكيدة وغير واضحة أكثر فأكثر لتجد الطبقات المتصارعة نفسها مترابطة فيما بينها ترابطا تؤكد وتخفي تناقضاته أيديولوجية توفيقية امتثالية متكاملة.

3 - فقدان الطبقة العمالية لوعيها الطبقي بشكل مستمر ومتزايد وتركيز اهتمامها على المشاركة في إدارة وتنظيم قضايا الإنتاج الرأسمالي بما يجعلها غير مؤهلة لحمل لواء الثورة.

4 - تجلي الهيمنة الطبقيّة المستمر والمتزايد في أشكال إدارية تنظيمية تخفي وراءها الاستغلال الحقيقي.

وهناك الكثير من البراهين التي تصب في صالح ما يذهب إليه ماركوز لعل أبرزها الدور البائس الذي تلعبه النقابات في حماية حقوق الطبقة العاملة في الوقت الحاضر، فما الذي يمكن انتظاره من نقابات لا تقف عند حد السلبية الكلية تجاه القضايا العمالية بل وتشارك بفاعلية أيضا في استمرار الاستغلال وترسيخه وفي القرارات المتعلقة بكميات أسلحة الحرب التي يمكن ويجب إنتاجها.

وطالما أن نظرية ماركوز النقدية تطمح لأن تكون موضوعية، فإنها تجد نفسها في القسم الأخير من الكتاب منقادة إلى التساؤل عن ماهية أبعاد التغيير التاريخي؟ وتأتي الإجابة في صورة مفهوم غامض إلى حد بعيد هو (النقض)، فمن أجل التعالي بالشروط القائمة للفكر والنشاط لا بد أن يكون في المقدر التعالي بمضمون الشروط القائمة. وهذا التحرر السليبي الذي يأخذ شكل حرية من يتعرض للاضطهاد في مواجهة القوة المادية والأيدولوجية للاضطهاد الذي يتعرض له، يشكل إجابة مسبقة للديالكتيك التاريخي يجدها ماركوز متجسدة في الرفض الأعظم للقوى الخارجة عن المجتمع وبشكل خاص قوى الهامشيين الذين يقول إنهم يضعون أنفسهم خارج العملية الديمقراطية وأن حياتهم تعبر عن الحاجة الأكثر مباشرة وواقعية لوضع حد للمذاهب والاشترطات والمؤسسات التي لا يمكن التسامح إزاءها. حيث ستكون معارضة هذه القوى في رأيه معارضة ثورية حتى وإن لم يكن وعيها ثوريا، ولأن معارضتها للنظام القائم ستكون من الخارج فلن يستطيع هذا النظام احتواءها وإدماجها فيه، إنها قوة أولية تخرق قواعد اللعبة وتكشف حقيقة ما فيها من الخداع والتزييف. ويسجل ماركوز على الطبيعة الإنسانية قابليتها غير المحدودة للتكييف والتطويع كما حدث مع أغلبية أفراد المجتمعات الصناعية المتقدمة الذين أخضعتهم أنظمة التحكم والسيطرة ذات القدرة الهائلة وباتت تسيطر عليها بطريقة توحد بها أفكارهم واحتياجاتهم وطموحاتهم بقدر ما تجعلهم عاجزين عن إدراك حقيقة تلك الأفكار والاحتياجات والطموحات والنتائج المترتبة عليها، ولا تستثنى من ذلك إلا القلة القليلة من

أفراد هذه المجتمعات والتي ستكون بحكم وعيها وإدراكها لحقيقة الوضع موكلة بمهمة إنقاذ الأكثرية التي لا مفر من أن تكون سلبية. والطبقة العاملة بمكوناتها الجديدة من ذوي الياقات الزرقاء والبيضاء في المجتمعات الصناعية المتقدمة قادرة بفضل تكوينها ومركزها من تحطيم وإعادة تنظيم وتوجيه عملية الإنتاج وعلاقتها، بيد أنها لا تمتلك من الاهتمام والحاجة الماسة ما يكفي لدفعها إلى ذلك لأنها مندمجة في النظام ومتلاحمة معه بقوة وتتلقى أجورا طيبة تحقق لها من الوفرة ما يمنعها من التفكير في نقد الواقع أو تجاوزه. أما الأقلية التي يُفترض بها أن تخف إلى إنقاذ الأكثرية فيعتقد ماركوز أنها تضم كلا من الحركة الطلابية والزنوج من سكان الأكوخ في الولايات المتحدة وأنصار الثورة الثقافية الصينية وجبهة التحرير الوطنية الفيتنامية وكوبا. ويلاحظ ماكنثير أن في هذه المجموعة ثلاثة عناصر هي:

- 1 - الفقراء الأمريكيون وفلاحو فيتنام وغيرهم ممن ينبغي عدم الخلط بينهم وبين الذين يزعمون أنهم يتحدثون باسمهم.
  - 2 - أفراد الطبقة الوسطى من البيض في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا الذين يتميزون بتمردهم وفوضويتهم.
  - 3 - ممثلو البيروقراطية الشيوعية في الصين وكوبا وفيتنام.
- وليس بين هذه القوى من عنصر مشترك إلا عداؤها لأنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة وحكوماتها.

وقد استعاد ماركوز بتفاؤل مقولاته السابقة في كتابه (دراسة في التحرر) بعد الأحداث التي انفجرت في أوروبا في نهاية عقد الستينات من القرن العشرين ومنحته الثقة بإمكانية التحرر عبر ظواهرها المختلفة خارج العالم الرأسمالي وداخله بدءا من النضال الثوري في فيتنام وكوبا والصين وانتهاء بمعارضة الطلبة المحتجين في العالم كله للنظام التعسفي. ويقدر ما يبدو ماركوز متفائلا هنا فإنه يحدد بنوع من الواقعية مسألتين أساسيتين بهذا الشأن هما: دور الطلبة والمثقفين ودور الطبقة العمالية. فالطلبة والمثقفون لا يشكلون بذاتهم قوة ثورية لكنهم يمكن أن يكونوا فتيل تفجير للثورة، أما الطبقة العمالية فهي وحدها ودائما الأداة الموضوعية للتحويلات الاجتماعية وإن كانت من الناحية الذاتية مدرجة الآن في المجتمع الرأسمالي دون وعي سياسي، لذلك ينبغي انتظار حدوث العملية الثورية في بلدان العالم الثالث باعتبارها الحلقة الأكثر ضعفا في الكتلة الرأسمالية. وتفتح هذه الإشارات من جديد إمكانيات وجود مخرج يؤدي نحو مجتمع جديد،

فنحن في عصر يمثل نهاية اليوتوبيا على حد اعتقاد ماركوز لأن القوى المادية والفكرية المؤهلة لإنجاز التحول متاحة من الناحية التقنية ولكن استعمالها العقلاني متعذر بفعل التنظيم القائم لقوى الإنتاج، دون أن ننسى هنا أن مثل هذه الإمكانيات كانت موجودة منذ سنوات طويلة في المجتمعات المصنعة تصنيعا عاليا ومتقدما. وتولد قراءة المقالات الأخيرة التي كتبها ماركوز انطبعا بأنه يترك نفسه لينقاد إلى الأحداث اليومية، فلم يكن هناك من قبل كلام عن حركة طلابية حتى جاء عام 1968م واضطرابات الطلابية الكثيفة التي حركت تفاؤل ماركوز، ولكن ماذا سيكون موقفه أو موقف أمثاله غدا إذا ما شهدت الحركة الطلابية أو أشباهها نوعا من التراجع والجزر؟

بقي أن نشير إلى أن ماركوز يرى أن هذا التحليل وارد بالنسبة لكل البلدان الصناعية الرأسمالية منها والاشتراكية على حد سواء، حيث أكد بهذا الصدد أن التصنيع الشيوعي الذي تخطى مراحل تاريخية كاملة وحقق التداخل بينها انتهى إلى اللحاق بالاتجاه الشمولي للمجتمع التقني، وإذا ما كان هنالك من فرق بين المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي فهنالك أيضا وبشكل مواز تماثل بينهما الأمر الذي يعكسه الميل العام فيهما نحو التقدم التقني واستخدام التقنية كأداة سيطرة في المرحلة الراهنة. ثم يذهب ماركوز إلى أبعد من ذلك متلمسا التشابه بين روح الشيوعية وروح الرأسمالية، بالمعنى الذي يستخدمه ماكس فيبر الذي وجد في هذه الروح أساس تقدم الرأسمالية، ومؤكدا بأن النظامين المتناقضين يكشفان عن اتجاه متواز اقتضاه التصنيع الكلي ونماذجه السلوكية والتنظيمية المتماثلة في الشرق والغرب. لقد انطلقت الثورة السوفيتية من نبوءتين هما:

1 - اندلاع الثورة الاشتراكية في أوروبا الوسطى.

2 - احتدام الأزمة العامة للنظام الرأسمالي العالمي.

ولكن هاتين النبوءتين لم تتحققا والمهم في التفسير هو التقليل من قيمة الإمكانيات الاقتصادية والسياسية للرأسمالية والتغير في موقف البروليتاريا، فهنالك رفض لاستخلاص النتائج النظرية لهذا الواقع الجديد، وهذا الرفض هو الخاصية المميزة لكل التطور الذي عرفته اللينينية وأحد الأسباب الرئيسية في الانفصال بين النظرية والممارسة في الماركسية السوفيتية. وعدم استخلاص النتائج النظرية لهذا الواقع الجديد هو الذي قاد الثورة السوفيتية إلى ممارسات لا تنسجم مع جوهر الماركسية حتى بات المجتمع السوفيتي يشبه أي مجتمع صناعي حديث آخر، فالمركزية والإدارة الجماعية يقضيان على استقلال الفرد والمشروع

الفردى، والمنافسة منظمة ومرشدة ومسيطر عليها، والبيروقراطيات الاقتصادية والسياسية تمارس سلطة مزدوجة ومضاعفة، وسلوك الناس منسق بفضل وسائل الإعلام الشعبية وصناعة التسلية والتعليم، وتأميم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا يشكل في ذاته تميزا جوهريا للنظام الاشتراكي طالما أن الإنتاج فيه مركزى ومراقب دون أية مشاركة من قبل السكان وأن المبادرة والمراقبة (من الأسفل) من قبل المنتجين المباشرين غير متوفرة. وعليه فإن هذا التأميم ليس سوى طريقة تقنية-سياسية لضمان زيادة إنتاجية العمل وتيرة تطور قوى الإنتاج ومراقبتها من أعلى (التخطيط المركزى الحكومى) ومجرد عقلنة للسيطرة وتغيير في أسلوبها، ولكنه لن يكون بأي حال من الأحوال تمهيدا لإلغاء هذه السيطرة.

ويحاول ماركوز في ضوء ما تقدم الكشف عن جوهر الدولة السوفيتية التي تمارس على حد قوله الوظائف السياسية والحكومية ضد البروليتاريا خلافا لما ذهب إليه ماركس وأنجلز من أن أساس التحولات الثورية هو تغيير الوظائف العامة للدولة لتفقد خاصيتها السياسية وتصبح مجرد وظائف إدارية لمصالح المجتمع الحقيقية. ففي ظل تقسيم العمل وفي إطاره تبقى السيطرة وظيفية متخصصة تحتكرها بيروقراطية سياسية واقتصادية وعسكرية، وقد اتخذت هذه الوظيفة صفة الديمومة بفضل التنظيم الاستبدادي المركزى لعمليات الإنتاج. وطبقا لما ذهب إليه أنجلز فإن بنية الدولة السوفيتية تشبه بنية الدولة الطبقية، لأن الوظائف الاجتماعية المشتركة فيها مجرد فرع آخر لتقسيم العمل مما يجعلها تعبيرا عن مصالح خاصة منفصلة عن مصالح مجموع السكان هي مصالح البيروقراطية. ويؤكد ماركوز أن دور البيروقراطية يمثل مظهرا مميزا من مظاهر ممارسات الثورة البلشفية، حيث تشكل البيروقراطية عنده طبقة منفصلة تمارس السلطة على السكان التابعين لها بفضل رقابة الجهاز السياسى والاقتصادى والعسكرى، كما أن ممارسة البيروقراطية لهذه السلطة تخلق سلسلة كاملة من المصالح الخاصة التي تستخدمها الطبقة البيروقراطية لتؤكد نفسها بفضلها. وانتهت ممارسات الثورة البلشفية على المستوى الفكرى إلى التحكم بأوقات الفراغ التي يتمتع بها الإنسان السوفيتى فلم تعد هذه الأوقات حرة لأن المستوى الثقافى والتقنى وطريقة بلوغه محكومان بنوع من الإلزام والنشاطات الثقافية مكيفة للضرورة وخاضعة لمراقبة شديدة ويتم التأكيد فيها على التعليم التقنى مما من شأنه تقليل الوقت الحر الذي يمكن أن يستعمله الفرد لنفسه. أما على المستوى الأخلاقى فإن ماركوز يرى أن الأخلاق التي جاءت بها الثورة البلشفية مفروضة

من خارج الفرد وليست نابعة من داخله، وأن هذه الأخلاق التي عرضها برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي عام 1961م تحرض على العمل وتفرض نفسها على الناس بنوع من الشدة تتجاوز الشدة التي تفرض بها الأخلاق البرجوازية نفسها عليهم. وبحكم ممارستها هذه فإن الثورة البلشفية بعيدة عن أن تكون نقضا للرأسمالية لأنها تشاركها في وظيفتها بحق وفاعلية، أي تشاركها في التطوير الصناعي للقوى المنتجة والسيطرة على الإنتاج بمعزل عن المنتجين المباشرين، والثورة البلشفية التي لم تُنتج بعد ثورة اشتراكية وتمارس وظيفة مماثلة لوظيفة الدولة الرأسمالية تجعل من النظرية السوفيتية نфия للنظرية الماركسية التي تزعم تجسيدها لها وتعبيرها عنها. وخلاصة الأمر عند ماركوز أن النظام السوفيتي نظام قمعي لا تحكمه قاعدة المنتجين المباشرين بل تحكمه طبقة بيروقراطية تفرض عليه عقلانية تكنولوجية متشددة تلبي للأفراد الحاجات التي تحدها لهم وفقا لمخططها المركزي في التنمية والإنتاج الذي يفرض نفسه على كل شيء بدءا من الفكر واللغة والأخلاق والقيم عامة، ويقضي أو يكاد على اشتراكية النظام ويجعله مشابها للنظام السائد في البلدان الرأسمالية المتقدمة صناعيا والمتفوق على النظام الاشتراكي بفعل احتفاظه بالطابع المزدوج المتوتر للقيم الأخلاقية. إن الفرد الحر الذي يشارك في التخطيط ويختار حاجاته بنفسه هو الهدف النهائي للشيوعية، ولكن ما يجري في الاتحاد السوفيتي كما يرى ماركوز على خلاف هذا تماما، فالفرد هناك تم احتواؤه وإدماجه في نظام العمل المفروض من أعلى، إنه إنسان ذو بعد واحد محكوم بنظام بيروقراطي محض. إن متابعة أفكار هربرت ماركوز كنموذج لأفكار مدرسة فرانكفورت تسمح بالقول بأن مفكري هذه المدرسة سلكوا سلوكا انتقاديا تجاه المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية المعاصرة معا من خلال اعتمادهم للنظرية النقدية التي تأكدت مقولاتها أكثر فأكثر مع تطور هذه المجتمعات. وفي نهاية عقد الستينات من القرن العشرين بلغت هذه الانتقادات ذروتها ووجدت تجسيها في ثورات الطلبة في أوروبا وأمريكا مما ساعد على ظهور أفكار جديدة استندت إلى أفكار مدرسة فرانكفورت وقامت عليها، وتبلورت هذه الأفكار الجديدة في تيار حمل اسم اليساروية.



## المبحث الثاني اليساروية الغربية المعاصرة

يذهب ريتشارد كومبان في كتابه (أصول اليساروية) إلى أن اليساروية تمثل قبل كل شيء نظرية المجتمع الحالي ومجتمع المستقبل والعبور من أحدهما إلى الآخر وإن كانت لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية متكاملة. وقد ظهرت اليساروية واكتسبت أهميتها كبديل نظري للماركسية اللينينية التي احتكرت الفكر الراديكالي من الناحية العملية طيلة النصف الأخير من القرن العشرين. والفضول الذي تثيره اليساروية لا يتأتى فقط عن حقيقة تطلعها للحلول محل الماركسية التقليدية كنظرية خاصة بالحركة الثورية لوجود حركات فكرية أخرى غيرها حاولت أن تحل محل الماركسية التقليدية. ولكن هذا الفضول يعود أيضا إلى أن أغلب تلك الحركات الفكرية البديلة وجدت نفسها تقف إلى يمينها كما هو الحال بالنسبة للاشتراكية الديمقراطية والنزعة العمالية التي يمثلها حزب العمال والنزعة التعاونية والليبرالية التخطيطية الخ، أما الحركات الفكرية التي قدمت نفسها كبديل ثوري يقف إلى يسار الماركسية التقليدية فقد تمسكت بنفي التقليد ونفي المصدر مما يُسهل أمر تسميتها بالحركات المتطرفة ومنها الفوضوية لاسيما الفوضوية النقابية والنقابية الثورية. ولكن كل هذه الحركات ونظرياتها أزيحت من مواقعها بفعل ثورة أكتوبر الروسية عام 1917م ولم يعد لها من وجود بعدها إلا كمنادج لحركات تكرس جهودها لمتابعة نقدها الشديد للاتحاد السوفيتي وأنصاره مما أبقى الماركسية اللينينية القائد الأيديولوجي والتنظيمي الوحيد للحركة الثورية المنظمة لفترة تتجاوز الخمسين عاما.

إلا أن معارضة الماركسية اللينينية أصبحت أكثر صعوبة مع الوقت وبسبب عدم تسامح (قادة الوعي) الذين يحكمون النظام الشيوعي، فالمرء حسب معاييرهم يكون ثوريا بقدر ما يكون مواليا لموسكو ولا ثوريا بقدر ما ينتقدها ويعارض سياساتها. إلا أن اليساروية بدورها جعلت من نفسها فكرا محقا على الإطلاق وكسرت هذه الحلقة المفرغة وقطعت علاقتها بالماركسية اللينينية ووضعتها في صف منسيات التاريخ الأيديولوجية، متطلعة من ذلك إلى أن تجعل من نفسها تعبيرا عن الصراعات الجارية في الوقت الحاضر. وبهذا المعنى لن تكون اليساروية واحدة من اليوتوبيات الراديكالية، بل نظرية لحركة ثورية تتوسع باستمرار لأن ملاحظة مجموع التحولات العامة في أوروبا في كل الميادين منذ منتصف ستينات القرن العشرين تقود أيضا إلى ملاحظة عد استعدادنا تماما لهضم

هذه التحولات إذا بقينا عند حدود عاداتنا الفكرية القديمة الأمر الذي يصدق على الازدهار الاقتصادي واضطرابات المراهقين في المدارس والطلب الإجمالي الهائل والحاجات الجديدة المتولدة عن دخول المجتمع مرحلة أرقى من الناحية الكمية.

وإذا ما تابع المرء الحركة العمالية في أوروبا منذ بداية تنظيمها عام 1880م وحتى عام 1960م، فسيلاحظ أنها تابعت رحلة تاريخية امتدت سبعة عقود وانطلقت من وضع التراكم الرأسمالي الكثيف لنتهي إلى عصر الاستهلاك وكانت الطبقة العاملة تواجه طوال هذه المدة مشكلة ضمان الحصانة ضد البطالة والبؤس والفسر. وإذ زعمت الدولة الليبرالية التمسك بالحياد، فقد وقع على عاتق المنظمات العمالية التي شكلتها البروليتاريا واجب النضال من أجل الرفاه اليومي وضد نظام عمل يديم حالة الظلم والبؤس. ونتيجة لذلك نشأت النقابات الثورية والأحزاب ذات النزعة الماركسية التي أخذت على نفسها مهمة مزدوجة تجمع بين إصلاح الأوضاع السلبية وتقديم أيديولوجية نقدية إلى الجماهير، وتمكنت هذه النقابات والأحزاب من الهيمنة على الطبقة العاملة بفعل وحدة الأهداف التي كانت تتطلع إليها هذه الطبقة والنقابات والأحزاب معا. وإذ وجدت البروليتاريا نفسها أمام واجب النضال لتحقيق غايات اقتصادية مباشرة في واقع تحكمه حالة الندرة، فقد تخلت عن استقلالها وفوضت امتيازاتها للنقابات الثورية والأحزاب الماركسية بما يتماشى مع واقع السوق الرأسمالية الذي كان يتطلب التنظيم وتركز سلطة اتخاذ القرارات. ويتحول الطبقة العاملة إلى جماعة ضغط، باتت تتمتع بكل خصائص جماعة الضغط المتمثلة في: القيادة البيروقراطية، التسلسل الهرمي، الاستبداد السلطوي وهي الخصائص التي كانت تتجسد في الهياكل والممارسات السائدة في الشكل الستاليني للنقابات الثورية والأحزاب الماركسية التي سرعان ما ظهر التفاوت بين حاجاتها الخاصة والمميزة والحاجات العامة للطبقة العاملة لتغدو الستالينية بالنسبة للغرب وبمفهومها الأكثر عمومية محاولة فظة لتثبيت وإدامة بنية سياسية-اجتماعية آيلة للسقوط ومرهونة بتاريخ معين. وإزاء الحاجات والتطلعات الجديدة للطبقة العاملة لم تقدم الشيوعية المنظمة في المجتمع الرأسمالي إلا ألفاظا ومقولات نظرية سرعان ما نقضتها الممارسة القائمة على التحكيمات. وهكذا وجدت الحركة العمالية وبشكل عفوي مشاغلها الخاصة الأكثر طبيعية وقديما بعد أن حجبتها سنوات نضالها في عالم الوفرة النسبية والتحولات التقنية والجماعات الاجتماعية المستحدثة. لقد كان العمال في طريقهم إلى التعبير، ولو بشكل مشوش، عن إرادتهم من خلال تحديدهم لأهداف

هذا النضال بأنفسهم وبشكل خاص من خلال صياغتهم في مجتمع الغد لاشتراكية أصيلة قائمة على استقلالية القرارات وغير مركزية وقائمة على الإدارة الذاتية. واتخذت الممارسات الاحتجاجية الجديدة في ميدان النزاعات الاجتماعية المنتشرة منذ عدة عقود في بعض البلدان الأوروبية لاسيما فرنسا شكلا أكثر حدة وتركزا وجماهيرية من خلال الإضراب العام الذي حدث في مارس-حزيران عام 1968م، واستهدف الجانب الاجتماعي من هذه النزاعات كلا من القيادات العمالية التقليدية وأرباب العمل وسلطة الدولة بعد أن عثر العمال في صراعهم ضد البنات الاضطهادية للمجتمع وهيمنة القيادات العمالية على انعكاسات قديمة جدا سبق وأن أدركها برودون وياكونين بشكل أفضل من ماركس ولينين. وإذا كان نقد باكونين لم يستطع في الإطار الاجتماعي-الاقتصادي لعصره إلا أن يدفع إلى عودة إلى الخلف إلى تطلع جماعي باتجاه ماضٍ غامض يجسده مجتمع الحرفيين الأحرار المستقلين. فإن لهذا النقد حالة مختلفة في الوقت الحاضر لأن سنوات النزعة الإصلاحية والنزعة المتصلبة في النظر إلى المستقبل جعلت عددا من العمال يرغبون في أن يأخذوا بأنفسهم مسؤولية مصيرهم وإدارة شؤونهم. وكانت النظرية الثورية نفسها قد أخذت هذا الاتجاه، فلم تعد تسبق الممارسة الاجتماعية وإنما تتبعها أو بالأحرى تمشي معها بشكل متواز.

والمشروع اليساروي، بالشكل الذي نلاحظه الآن، يبدو كما لو كان يرغب في تزويد الاحتجاج والمحتجين بنظرية خاصة لممارستهم الخاصة، ولكن اليساروية تحتاج إلى التوضيح لأنها تعبير كثير الاستخدام بقدر ما هو كثير التعرض للتشويه أو التحريف. ونقصد باليساروية هنا تلك الشريحة من الحركة الثورية التي تقدم أو تنزع إلى تقديم بديل جذري للماركسية اللينينية بوصفها نظرية الحركة العمالية وتطورها. ويعني هذا ضرورة استبعاد كل محاولات إعادة التجديد النظري المتأتية عن الاشتراكية الديمقراطية التي تبدو غير ثورية فلا تستهدف قلب المجتمع الرأسمالي في الحال وبشكل كلي، كما أنه يعني أيضا ضرورة استبعاد المعارضة والتجديد الشيوعيين اللذان لا يقدمان بديلا وإنما يقترحان العودة إلى المصادر اللينينية والثورية للشيوعية أو تجديدها. وفي إطار الرغبة في وضع تعريف لليساوية والمجموعات المنتمية إليها يبدو من المفضل الحديث عن نزعة متطرفة لأن هدف اليساروية ومجموعاتها هو الذهاب إلى لطرف الأقصى من المذهب الشيوعي وليس استبداله. ولكن هذا الاتجاه المتطرف سوف يتضاءل لتتخذ اليساروية طابعها الخاص القائم على التمييز بينها وبين النزعة المتطرفة الشيوعية. أما مضمون المشروع الفكري السياسي اليساروي وأصوله فمما لا شك

فيه أن اليسارية تمثل نقدا وممارسة ونظرية في آن واحد، فهي نقد للماركسية بهدف نقضها بوصفها نظرية ثورية، فوفقا لهذا النقد سيبدو ماركس وفي حدود معينة بوصفه منظر الثورة البرجوازية المندفعة حتى النهاية في إمكانيتها، كما ستبدو النظرية اللينينية الخاصة بالتنظيم ومفهومها الخاص بالثورة بوصفها أسلوبا في الاستيلاء على السلطة من الأعلى ومطبوعة كلها بطابع الفكر البرجوازي، لذلك فليس من المستغرب في مثل هذه الحالة أن تؤدي الثورة الروسية إلى نظام رأسمالية الدولة مستعيدة بذلك نظام الهيمنة الطبقيّة في شكله الأكثر اتقانا وتركزا. وكانت اليسارية بوصفها نقدا قد تخلت عن كل ثورات القرن العشرين وأنكرت عليها طابعها الاشتراكي بعد أن نظرت إليها بوصفها آخر الثورات البرجوازية مما قادها إلى اعتبار الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية المنظميتين، ليس مجرد انحراف عن نموذج مثالي بل ومؤسستين رأسماليتين تميلان إلى تدمير المجتمع الرأسمالي لجعله أكثر فعالية وتزويده بسلطة أكثر مركزية. ووفقا لهذا المنظور تبدو اليسارية بوصفها ممارسة ثورية في كل مكان يكسر فيه الصراع الطبقي الإطار الذي تقيمه التنظيمات التقليدية ليتجه هذا الصراع في كل مكان وفي الوقت نفسه ضد النظام والقيادات العمالية التقليدية معا. وتنطلق اليسارية في مثل هذه الحالة من الإضرابات الفظة إلى احتلال المصانع إلى التنظيم على مستوى الورشة والمصنع والمشروع ولكن خارج الأطر النقابية والسياسية التقليدية القائمة. وتكشف هذه الممارسة عن الخاصية الإكراهية القمعية التي تتميز بها القيادات التاريخية وتستعيد نموذج الاضطهاد البرجوازي، وضمن هذا البعد يبدو الإضراب المعمم كما لو أنه أول وأوسع مظاهرة عمالية ضد التنظيمات الخاصة بهذه القيادات. واستنادا إلى هذا النوع من الممارسة، تركز اليسارية على تحليل تاريخي جديد وتعتمد بعدا جديدا للاشتراكية تكون فيه مرحلة عليا تتميز باستقلالية المجموعات الإنسانية لا مجرد تدبير لنموذج خاص بالمجتمع القائم، وستكون التصورات المسبقة للمجتمع المتحرر متفاوتة بشكل أو آخر لدى المجموعات الإنسانية بحكم افتقارها إلى التماثل أو التجانس الكلي وتفاوتها في الخصائص المادية والفكرية، دون أن يمنع ذلك اليساريين من الاتفاق على مبدأ الاستقلالية الذي يستبعد كل الأساليب الاستبدادية المركزية التوجيهية التخطيطية الأيديولوجية.

ويشير التعبير الأخير إلى ظاهرة الاضطهاد في ميادين الفكر والتصوير الجماعي، ففي الوقت الذي فرضت فيه الحضارة البرجوازية بنية السلطة الأبوية

والتربوية والسياسية والبنية الخاصة بأرباب العمل، فإنها قد فرضت في الوقت نفسه الهيمنة الأيدلوجية. وسيكون القادة الثوريون التقليديون وعلى رأسهم لينين، متطابقين بشكل وثيق مع هذا الأسلوب عندما يقدمون للبروليتاريا أيدلوجية من خارجها يقولون عنها أنها أيدلوجية تحررها الخاص. ولكن الأمر لا يتعلق باقتراح أيدلوجية جديدة وإنما بإلغاء كل الأيدلوجيات لأن النشاط النموذجي للثورين يتمثل بممارسة الاحتجاج وتنسيقه وإضفاء الطابع النظامي عليه، وما بهم الثورين هو تحضير نظرية خاصة بممارستهم الخاصة دون أن يكون التحليل في أية لحظة جامدا ومثبتا عند مرحلة تاريخية محددة لأنه سيكون عندها مجرد أيدلوجية. أما وسائل تحقيق المجتمع الاشتراكي فلن تكون مُثَبَّتةً بشكل مسبق كما ستكون بعيدة عن الخضوع للأسلوب التنظيمي المسبق، فالنشاط الثوري سيخلق أشكاله الخاصة من الصراعات بقدر ما يتم الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أعلى، أي بقدر ما يكون المجتمع الاشتراكي متميزا بالحكم الذاتي على مختلف المستويات لتتضمن العملية الثورية مجموع الصراعات المستقلة. وانطلاقا من افتراض أن المجتمع لا يمكن أن يكون حرا إلا إذا تمت إقامته بشكل حر، يتلمس اليساريون في الممارسة الثورية المعاصرة الميل نحو استقلالية الصراعات والرفض الغريزي لكل أشكال القيادة والتسلسلات التدريجية. إن اليسارية وهي تعتمد مبدأ الاستقلالية تعكس هذا المبدأ على تصورهما للمستقبل وتجعل منه جوهر العملية الثورية متطلعة إلى تحديد الفكر الثوري في بعده التاريخي ومستخلصة من هذا التحديد مفهوما جديدا عن محتوى هذه العملية.

إن التحليل المطلوب في هذا المجال، والمستمد أساسا من مؤلفات ماركس لاسيما رأس المال ونقد برنامج كوتا، كان قد ثبت مسبقا الحيز الزمني الثوري الذي ينبغي أن تقوم الثورة طبقا له في نهاية مرحلة تطور الرأسمالية عندما يبلغ النظام الاقتصادي-الاجتماعي مرحلة النضج الكافي لإفساح المجال لعمل بعض العوامل التي تضمنها النظام القديم من قبل في شكل ميول ليدو النضال الثوري والتنظيم السياسي للجماهير في مثل هذه الحالة كما لو أنهما وفي الوقت نفسه تحضير لهيكل الاشتراكية ودفعه لتحطيم العالم القديم. ويفرض الحيز الزمني الثوري لليسارية نفسه كما لو أنه أقل محدودية وأكثر سعة، فاليسارية ترفض التطورية الاقتصادية التي أثبتت تعارضها مع الواقع وتوفر مكانا واسعا للإدارة الثورية وبالتالي للوعي الاشتراكي دون أن تكون هنالك حاجة لإدخال مثل

هذا الوعي من الخارج. وإذا ما سلّم المرء بأن الاقتصاد الرأسمالي ليس خاليا من التناقضات فسيلاحظ أن هذا النظام استطاع أيضا الإمساك بزمام هذه التناقضات وتعلّم كيفية إطالة أمد وجوده وضمان استمراره واستقراره في ظل وجودها واستمرارها وسيطرته عليها، وبذلك لن تكون نهاية الرأسمالية ممكنة إلا كنتيجة لصراع دائم وواع ضد النظام الرأسمالي والمعارضة الثورية التقليدية في الوقت نفسه. ولكن إذا ما كان هذا المفهوم اليساروي الخاص للثورة مفتقدا للواقعية والتاريخية أكثر مما يفتقدهما المفهوم الماركسي اللينيني للثورة، فإنه أيضا أوسع مدى منه بقدر ما يتجاوز وإلى حد بعيد مفهوم المعركة لإلغاء نظام العمالة. فالثورة بالنسبة لليساروي صراع دائم وعلى جميع الجبهات لإزالة كل أشكال الاغتراب السيكلوجي والأيدولوجي والجنسي وبالتأكيد الاقتصادي كذلك لتسع جبهة النضال ويزداد عمقها في مثل هذه الحالة بشكل ملحوظ، وهي ذات امتدادات زمنية ومكانية واجتماعية واسعة لأن هدفها الأعلى هو الاستيلاء على كل السلطات وإنهاء كل أشكال الاغتراب مما لا يمكن أن يكون موضوعا لانفاضة واحدة بل يقتضي فترة تاريخية كاملة بكل صراعاتها وانفاضاتها.

وإذا ما كانت اليساروية تمثل نقطة التقاء عدد من التيارات المختلفة في أشكالها ومستوياتها وأهدافها والتي تمد جذورها في الغالب إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، فإن المواقف اليساروية لهذه التيارات لم تتبلور إلا بعد عام 1945م لتتجلى بعد مايس عام 1968م في حركة أكثر عمومية من الاحتجاج العام مثلت التركيب الاستنتاجي لهذه التيارات الخاصة. وليست اليساروية ظاهرة فرنسية بوجه خاص على الرغم من أنها وجدت تجسيدها العملي في أحداث مايس 1968م في فرنسا لأنها ظهرت فيها كبديل ثوري متأخر بربع قرن بالقياس إلى ظهوره في أوروبا الوسطى، ولعل ذلك يرجع إلى جملة أسباب منها الدخول المتأخر للماركسية إلى فرنسا وثناء التقليد الثوري الوطني فيها. ففي الوقت الذي تم فيه البدء بوضع الماركسية موضع التساؤل في الدول الناطقة بالألمانية، كان قد تم البدء في فرنسا للتو بهضمها من قبل بعض المفكرين الفرنسيين لتجد بينهم أعمدها. لقد كان للنظرية اليساروية خلال الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين تأثيرها في كل القطاعات التي أسهمت في أحداث مايس 1968م وبشكل خاص قطاع الطلبة. وهناك معلومات واسعة بخصوص التأثير الذي مارسه الأفكار اليساروية في الاحتجاجات الخاصة بالطلبة بعد أن وجدت هذه الأفكار أرضا خصبة بينهم، ولا شك أنه قد وجدت منذ عام 1960م مجموعات صغيرة

تمسكت بهذا الجانب مما يمثل موقفاً ينتمي إلى اليساروية. فالمجلات الراديكالية من أمثال (أسود وأحمر) و(السلطة العمالية) و(الأممية الموقفية) كانت تجد رواجاً مميّزاً في الجامعات، وكان لمجلة (الأممية الموقفية) مريدون موالون يقومون بتحريضات (نموذجية) تحت أسماء مختلفة في عدة مدن جامعية (باريس، نانتيير، ستراسبورج، بوردو، نانت)، وعمدت منشورات عديدة ذات أصل (موقفي) أو (فوضوي) إلى توجيه الاتهام من جديد إلى البنية البرجوازية للجامعة. لقد كان الموقفيون يستهدفون تحضير نظرية عملية تسمح بتحليل اغتراب العالم الحديث والاحتجاج على هذا العالم في مفرداته اليومية. واعتباراً من السنة المدرسية (1966-1967م) حدث هياج طلابي نشيط استهدف مهاجمة العلوم الإنسانية بوصفها أداة للقمع والهيمنة، وكان وراء تلك الأعمال الاحتجاجية مقولات هربرت ماركوز ووليم رايبخ على الرغم من أن أكثرية المحتجين كانت تجهل اسميهما حتى ذلك الوقت. وبالمقابل كان الأساس في المقولات اليساروية هو الاحتجاج على مبدأ القيادة والسلطة وإنهاء اغتراب الحياة اليومية، وكانت هذه المقولات تتوافق مع الفرويدية الماركسية التي لم تستبعد النظرية اليساروية ثروتها الفكرية ولو ضمناً.

فقد كان طلاب علم النفس وعلم الاجتماع يكونون التقدير لمقولات ماركوز عن وظيفة التحليل النفسي ومضامينه السياسية وضرورة تكييفه للبحث عن مجتمع غير قمعي. وأصدر الناشر فرانسوا ماسيرو عام 1966م عدداً خاصاً من مجلة (بارتيزان) بعنوان (الجنس والقمع)، وفي بداية عام 1967م ألقى عالم الجنس بوريس فراينكل محاضرة حول وليم رايبخ أمام الطلبة في نانتيير، وفي كانون الثاني عام 1967م أقيم معرض خاص بعلم الجنس تم خلاله توزيع بعض المنشورات وجرت مناقشات تمت خلالها المطالبة باعتماد تفسيرات الفرويدية الماركسية. كما شهد هذا المعرض توزيع كراس جمع محاضرة ألقاها ماركوز أمام طلبة السوربون عام 1962م ومقالة كتبها المحلل النفسي كاريزو، وتضمنت مقدمة هذه الكراسة طرحاً واضحاً لفرضية التحرر الجنسي. وفي محاضرة نظمها في نانتيير عام 1968م المقيمون في المدينة الجامعية، تم توزيع ملخص لمنشور كتبه رايبخ عام 1936م حول (الجنس والقمع) وهاجم فيه كلا من الأخلاق الجنسية والبنية العائلية والزواج في شكله الحالي و(الفوضى الجنسية). وقد جاء طرح هذا النقد للحياة اليومية من منظور أن قضايا الجنس وغائية التعليم والحياد العلمي للفروع العلمية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي هي التي تشغل بال الطالب

المتوسط. وسرعان ما تحول السؤال عن (لماذا علماء الاجتماع؟) إلى سؤال اتخذ صيغة (لماذا الجامعة؟)، وبدأت مقاطعة الطلبة وبعض المدرسين للامتحانات والدروس وظهور التيارات الداعية للإدارة الذاتية كما لو أنها صدى لأطروحات ماركوز عن التكامل الاجتماعي والهيمنة التي تتمتع بها الجامعات. وبعد مارس-حزيران 1968م بات من السهل على المرء أن يشهد انتشارا واسعا وسريعا للفرويدية الماركسية ليصبح رايبخ، وربما أكثر من ماركوز، رائدا من رواد اليساروية التي باتت تحتضن بشكل خاص الأطروحات المتعلقة بالتجذر الاجتماعي للعصاب والوظيفة الاجتماعية للقمع الجنسي ودور الأسرة الباترياركية/الأبوية في استمرار وجود المجتمع القمعي ليتحقق هنا نوع من الاحتكاك بين النظرية وممارسة الاحتجاج الذي يتمتع بأهمية خاصة فيما يتعلق بالاحتجاج السائد بين طلاب الثانوية والشباب من العمال. ومن ثم فقد أصبحت اليساروية نظرية المجتمع الحالي ومجتمع المستقبل والعبور من أحدهما إلى الآخر دون أن تصبح نظرية كاملة ونهائية في هذا الخصوص.



## الباب الثالث

أطروحات جديدة  
في الفكر السياسي الغربي المعاصر



## الفصل الأول

### العولمة... البيئة النظرية والعملية للأطروحات السياسية الفكرية الجديدة

#### المبحث الأول

#### البعد النظري للعولمة

أنتج الإنسان وتداول خلال الربع الأخير من القرن العشرين الكثير من المفاهيم الجديدة مثل القرية الكوكبية وعالمية الاتصالات وكونية السوق والشرعية الدولية وموت الأيديولوجيا ونهاية التاريخ. وإذا كان بعض تلك المفاهيم قد اضمحل أو غاب، فقد حظي بعضها الآخر بالانتشار في شتى الأوساط والبيئات وبات حاضرا في كل أنواع الخطابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والأدبية والفنية والتقنية والعلمية. ولم تكن ثمة يوما من مشكلة في إنتاج المفاهيم وانتشارها أو في اضمحلالها وغيابها لا في هذا العصر ولا في أي عصر سبقه، لكن المشكلة كانت دوما في الاختلاف بشأن معاني المفاهيم ودلالاتها ومقاصدها. فالمفاهيم كتعبيرات لغوية اصطلاحية عن الوقائع والأفكار لا تولد من فراغ ولا تولد في فراغ، ومن ثم فإن لها حقولها الدلالية والغائية الخاصة والمستقلة عند منتجها ومستخدميها، وهي حقول تتقارب في مواضع وتتباعد في مواضع أخرى ليبقى لكل مفهوم منها في النهاية دلالاته وغاياته المنفردة والمميزة سواء عند إنتاجه أو تداوله. ومن بين مجموعة المفاهيم الجديدة التي حظيت بالانتشار والتداول مصطلح GLOBALIZATION الذي يترجم أحيانا إلى الكونية وغالبا إلى العولمة، والأخير مفهوم ينفرد بسمات يتميز بها ويتقدم على ما سواه من المفاهيم المعاصرة، وهذه السمات هي:

♦ اتساع دائرة تداوله وانتشاره بشكل مفرط ليصبح أكثر المفاهيم استخداما

وشهرة ويغدو الصفة المميزة للقرن الحادي والعشرين مثلما كان وسيكون لكل قرن أو عصر صفته المميزة له واللصيقة به.

♦ امتداد حدوده الدلالية والغائية ناهيك عن حدوده الجغرافية لتحتوي كل مظاهر الحياة المعاصرة ونشاطاتها وتغطي عامة تطبيقاتها العملية ومفاهيمها النظرية على تعددها وتنوعها.

♦ استبطان حقوله الدلالية ومقاصده الغائية لجملته دلالات ومقاصد المكونات الأخرى في منظومة المفاهيم المعاصرة وارتباطه بمكونات تلك المنظومة ارتباط الكل بالجزء أو الأصل بالفرع لتثبت بثباته وتغير بتغيره.

وإذ وسعت هذه السمات حدود العولمة واقعا ومفهوما وعمقت تأثيراتها، فإنها جعلت منها إطاراً عاماً لكل عناصر الحياة المعاصرة وأنشطتها وأفكارها ومرجعاً تأسيسياً لها يمدّها بمقومات الوجود وشروط الاستمرار والفاعلية. ومن ثم فقد غدت أية محاولة لتحديد معاني وغايات المفاهيم المعبرة عن طبيعة هذه الحياة وخصائصها مرهونة أولاً وأساساً بالتحديد والتعيين المسبقين لمعاني العولمة وغاياتها باعتبارها إطاراً لتلك المفاهيم ومرجعاً لها لتكون البداية دائماً من العولمة وبها ومعها. لذلك فإن من ألزم للزوميات تحديد مفهوم العولمة ومعانيها وغاياتها ومتغيراتها ودواعيها الضاغطة على كل مكونات الحياة المعاصرة والمؤثرة في جميع مفاصلها بشكل يجعل منها أهم العوامل الفاعلة فيها على المستويين الاجتماعي الأهلي-المدني والسياسي الحكومي-السلطوي.

لقد قيل إن العولمة "مفهوم مجرد مركب يعني الكثير ويختلف معناه لدى الكثيرين"، وذلك صحيح ولكنه لا يعني بالضرورة افتقار هذا المفهوم إلى المعنى كلياً. فالعولمة على المستوى اللغوي مصدر صناعي من (عالم أو كون) ويعني في حال استخدامه غلبة الطابع العالمي أو الكوني على الظواهر والنشاطات الفكرية والعملية بما يسمح بوصفها بأنها ظواهر ونشاطات عالمية أو كونية، والعولمة في ذلك مثلها مثل المصادر الصناعية الأخرى مثل المكننة والعسكرة والمأسسة التي تعني اكتساب ظواهر ونشاطات معينة طابعاً ميكانيكياً أو عسكرياً أو مؤسسياً. وحيث إن أية ظاهرة أو نشاط جزء من مجموعة من الظواهر أو الأنشطة المترابطة والمتكاملة والمتفاعلة التي تكوّن بمجموعها ومجموع علاقاتها وتفاعلاتها بناءً أو نظاماً كلياً مميز الطبيعة والمكونات والخصائص والوظائف والأهداف. فإن عولمة مجموعة من الظواهر أو الأنشطة التي تنسم بطابع محدد ومميز، تعني ضمناً

عولمة النظام الكلي الذي يجمعها ويوحدها ويربط بينها وجملة مكوناته وخصائصه ووظائفه وأهدافه المتكاملة والمتداخلة والمتفاعلة ليمتد هذا النظام وينتشر عالميا. وباستراط غلبة الطابع العالمي على أي نظام ليصبح بذلك مستحقا لوصف النظام العالمي، فستكون العالمية شرطا لازما وضرورة حيوية لخروج هذا النظام وكل نظام آخر غيره من المحلية ومحدوديتها إلى العالمية واتساعها طالما أن استهداف أي نظام للعالمية وبحته عنها وسعيه إليها يتطلب منه ويفرض عليه مد حدوده وتوسيعها لتشمل في إطارها وتستوعب كل ما يمكن لهذا النظام الوصول إليه من مكونات العالم وأنشطته ليخضعها لسلطته وتأثيره ويعيد تشكيلها تبعا لطبيعته وحاجته بما يجعلها متوافقة مع عناصره وخصائصه ومتطابقة مع وظائفه وأهدافه، وبذلك يتوحد النظام مع العالم وفيه توحيدا ذاتيا وموضوعياً سلمياً أو قسراً. ولأن عالمية أي نظام تفرض وتستلزم الانتشار العالمي لظواهر هذا النظام ونشاطاته، فقد كان من المحتم أن يحدث ترادف ولو جزئي بين دلالات مفاهيم العالمية والعولمة والنظام العالمي وأن يصبح معنى كل منها ودلالاته، ولو نسبياً، اختزالاً لمعنى المفاهيم الأخرى ودلالاتها. وليس هذا الترادف بالأمر الجديد، فقد ترادفت من قبل دلالات العالمية والعولمة والنظام العالمي وغاياتها في العصور التي ظهرت فيها أديان أو فلسفات ونظريات ذات طبيعة إنسانية عامة وشاملة سعت لنشر دعواتها العقائدية في أوسع مساحة ممكنة من العالم بشريا وجغرافيا الأمر الذي ترافق أحيانا مع إقامتها لدول ذات انتشار أو امتداد عالمي تفترون فيها عالمية أو عولمة العقيدة بعالمية أو عولمة الدولة. فإن قيل إن انتشار تلك العقائد كان على قاعدة العالمية وليس العولمة استنادا إلى التمييز بين العالمية والعولمة باعتبار أن الأولى تعني الانتشار العالمي القائم على الاعتراف بالآخر والاستعداد لمعايشته والانفتاح عليه والتفاعل معه ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وقبول خصوصيته واحترامها وحمايتها، بينما تعني الثانية الانتشار العالمي القائم على عدم الاعتراف بالآخر وعدم الاستعداد لمعايشته والانفتاح عليه والامتناع عن التفاعل معه ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وإنكار خصوصيته واختراقه كليا لتطبيعته والهيمنة عليه وتكريس تبعيته للأقوى. فإن ذلك وإن كان صحيحا لا يلغي حقيقة أن العولمة كما يرى أحد الباحثين " ذات صلة وثيقة بالعالمية والتكثيف المكاني والكونية والتجانس"، فالعولمة والعالمية، مع الإقرار بما بينهما من اختلافات، تشتركان في النهاية في خاصية الانتشار العالمي كخاصية وشرط ومقوم أساسي لهما جوهره وفحواه دمج ما أمكن من أجزاء العالم وتوحيدها وجعلها عالما واحدا قائما على فكر واحد ونظام واحد لتكون

العالمية شرطا للعولمة ومنطلقا لها على الرغم من عدم تطابقهما بل وتناقضهما وتعارضهما أحيانا. كما ترادفت من قبل أيضا دلالات وغايات مفاهيم العالمية والعولمة والنظام العالمي مع دلالات وغايات مفاهيم أخرى مثل "السلام الروماني" ومن بعده "السلام البريطاني" التي كانت تشير إلى الانتشار العالمي للسيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية لهاتين الإمبراطوريتين على أوسع رقعة يمكنهما السيطرة عليها من العالم القديم أو الجديد، لتكون سياسات الانتشار العالمي شرطا وضرورة لنجاح تلك الأديان والأفكار والإمبراطوريات في مساعيها الرامية للعالمية أو العولمة على حد سواء.

أما مصطلح النظام العالمي الجديد السابق في النشأة والتداول على مصطلح العولمة والمرادف المعاصر له في المعنى والدلالة، فيعود تاريخ ظهوره إلى وقت مبكر من القرن العشرين عندما تحدث رئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل عقب الحرب العالمية الأولى عن النظام العالمي الجديد الناشئ عن انتصار الحلفاء والهيمنة العالمية للسياسات الأنجلوسكسونية. ثم أعاد الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت هذا المصطلح إلى التداول بعد أن استخدمه عام 1941 ليفسر به ويبرر اشتراك بلاده في الحرب العالمية الثانية معتبرا أن انتصار الولايات المتحدة وحلفائها في هذه الحرب سيؤدي إلى قيام نظام عالمي جديد يكون جنة يتحرر فيها الناس من الفقر والجهل والمرض والظلم السياسي والاجتماعي. وفي سبعينات القرن العشرين أعاد وزير الخارجية الأمريكي هنري كيسنجر استخدام المصطلح للإشارة إلى النظام العالمي الناشئ عن تحول العلاقة بين القطبين الأمريكي والسوفيتي من مرحلة الحرب الباردة إلى مرحلة الوداد. ولم تكن الأوساط الأكاديمية الغربية بعيدة عن فكرة النظام العالمي الجديد، حيث استخدمتها منذ ثلاثينيات القرن العشرين لأسباب وأهداف متنوعة كما فعل الأمريكي روبرت باك في دراسة له بعنوان "الرمزية والتنشئة الاجتماعية" نشرتها مجلة علم الاجتماع الأمريكي في تموز/يوليو 1939 اعتبر فيها أن مضمون التنشئة الاجتماعية التقدمية للعالم يتجسد في إدماج سكان الأرض في اقتصاد عالمي يضع أساسا سياسيا وأخلاقيا جديدا شاملا للحياة الإنسانية، واستخدمها مفكر أمريكي آخر هو فرنسيس فوكوياما في مقالته الشهيرة (نهاية التاريخ) المنشورة في مجلة (The National Interest) صيف عام 1989 والتي أطلق فيها نظريته عن تحول النظام الرأسمالي الليبرالي الغربي إلى نظام عالمي بحكم انتشاره وتطبيقه في كل المجتمعات الإنسانية. وتستند هذه النظرية إلى اعتقاد

صاحبها ومؤيديه بأن القرن العشرين "الذي بدأ بالانتصار النهائي لليبرالية الديمقراطية الغربية، يعود ليدور حول نفسه ليس وصولاً حتى نهاية الأيديولوجيا أو تزاوج الاشتراكية والرأسمالية بل إلى النصر غير المشروط لليبرالية السياسية والاقتصادية"، لذلك فإننا على حد قول هؤلاء "لا نشهد نهاية الحرب الباردة أو أية مرحلة من مراحل تاريخ ما بعد الحرب بل نهاية التاريخ، أي النقطة الأخيرة من نقاط التطور الأيديولوجي للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية كشكل أخير من أشكال إدارة المجتمعات البشرية". ومن منطلق اعتقاده بحتمية الانتصار الكامل والنهائي للنظام الديمقراطي الليبرالي الغربي وانتشاره العالمي في كل المجتمعات طوعاً أو كرهاً إن عاجلاً أو آجلاً مضى فوكوياما في استنتاجاته حتى النهاية ليصل إلى "أن الدولة التي ستظهر في نهاية التاريخ هي دولة الليبرالية لأنها تعترف وتحمي قانونياً حقوق الإنسان العامة بالحرية والديمقراطية، لأنها لا يمكن أن توجد إلا بموافقة أولئك الذين تحكمهم"، وحدد طبيعة هذه الدولة بأنها ديمقراطية ليبرالية سياسياً ورأسمالية تنافسية اقتصادياً، وأطلق عليها تسمية "الدولة العامة المتجانسة" التي اقتبسها من المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي. وإذا اعتبر فوكوياما أن "الحياة العالمية في ذلك الجزء من العالم الذي وصل إلى نهاية التاريخ مرتكزة على الاقتصاد أكثر من ارتكازها على السياسة والاستراتيجية"، فقد افترض أن الليبرالية الاقتصادية هناك ستكون مقدمة وشرطاً لليبرالية السياسية ومن ثم فسيكون الانتشار العالمي للنظم الاقتصادية الليبرالية مقدمة وشرطاً للانتشار العالمي للنظم السياسية الليبرالية أو الانتشار العالمي لنموذج "الدولة العامة المتجانسة". والخلاصة المنطقية لمقدمات هذه النظرية ونتائجها هو الافتراض بأن وصول المجتمعات الأخرى أو إيصالها إلى نهاية تاريخية مماثلة وقيام "الدولة العامة المتجانسة" فيها مشروط بأخذها بالنظام الذي كان أساس الحياة والسياسة والإستراتيجية في مجتمعات نهاية التاريخ وسبب قيام "الدولة العامة المتجانسة" فيها وهو نظام الاقتصاد التنافسي الحر أو نظام اقتصاد السوق وفقاً للمسميات المُلطّفة للنظام الرأسمالي.

ويتبنى باحث غربي آخر فكرة الارتباط بين العولمة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي عندما يقول إن "العولمة تعني انتشار رأسمالية السوق الحرة إلى كل دولة تقريباً في العالم" لأن "الفكرة الدافعة وراء العولمة هي رأسمالية السوق الحرة". ويمضي باحث عربي في ذات المسار فيعتبر العولمة مرحلة جديدة من مراحل تطور الرأسمالية، ولما كانت المرحلة السابقة في هذا التطور هي

الإمبريالية التي اعتبرها لينين في وقته (أعلى مراحل الرأسمالية)، فقد اعتبر هذا الباحث أن العولمة في وقتنا هذا "أعلى مراحل الإمبريالية". ولكن الكاتب الأمريكي توماس فريدمان يرى أن العولمة والامبريالية ليستا شيئا واحدا تماما، فالإمبريالية في رأيه هي احتلالك لشعب آخر ماديا وإجباره على الأخذ بأساليبك، أما العولمة فهي أن تكون قدرتك الثقافية الاقتصادية على درجة من القوة واتساع التأثير لا تحتاج معها لاحتلال شعب آخر للتأثير في حياته، وبذلك فإنه يفارق بين العولمة والإمبريالية بقدر ما يطابق بين العولمة والعالمية ويجعل منهما شيئا واحدا. وفي هذا الصدد لابد من ملاحظة واقع أن تقارب وتشابه العولمة والعالمية والامبريالية من حيث كونها أنشطة تستهدف أولا وأساسا تحقيق الانتشار العالمي للأفكار وأنظمة الحياة وأساليبها لا يمنع كونها أيضا أنشطة ذات طبيعة مختلفة ومتميزة من حيث أساليب العمل ووسائل التنفيذ. فالعولمة تستهدف تحقيق الانتشار العالمي سلميا ودون إلغاء هوية الآخر وثقافته وشخصيته، أما الامبريالية والعولمة في صورتها الراهنة فتتفان على استهداف تحقيق الانتشار العالمي بالهيمنة وإلغاء هوية الآخر وثقافته وشخصيته لكنهما تختلفان على وسائل تحقيق ذلك الانتشار. حيث تحققه الامبريالية بالاحتلال المباشر واستخدام وسائل وأساليب القوة والقسر والإرغام المادي وتحققه العولمة بالاحتلال غير المباشر واستخدام الوسائل والأساليب السلمية دون أن يلغي ذلك كليا احتمال لجوء الأنظمة والقوى الساعية للعولمة إلى استخدام وسائل وأساليب القوة والقسر والإرغام المادي عندما تجد أن ذلك أضمن لمصالحها وأهدافها. ويتوحد مضامين الامبريالية والعولمة وتمائل أهدافهما لا يبقى بينهما إلا اختلاف جزئي وظرفي في الوسائل والأساليب مما يجعل بالإمكان القبول بالرأي القائل بأن العولمة المعاصرة للنظام الرأسمالي الليبرالي هي المرحلة العليا للإمبريالية مثلما كانت الامبريالية من قبل هي المرحلة العليا السابقة للرأسمالية.

لقد رفض الكثيرون في السابق مقولة أولوية النشاط الاقتصادي ودوره التأسيسي بالنسبة لكل الأنشطة الأخرى في الحياة الإنسانية مرة بذريعة إلغاء هذه المقولة للجوانب الروحية للحياة الإنسانية، ومرة أخرى بذريعة ارتباطها بمدارس فكرية غريبة عنا ولا تنتمي إلى حضاراتنا وثقافتنا. إلا أن مسارات الحياة وتطوراتها عادت لتؤكد أن صحة بعض أوجه هذه الذرائع لا ينفي صحة تلك المقولة وتعبيرها عن أحد أهم قوانين الحياة الطبيعية والاجتماعية طالما أن استمرار حياة أي كائن وقدرته على العمل الجسدي أو العقلي تتطلبان أولا وقبل



كل شيء قيامه بإنتاج الطعام الذي يؤمن استمرار حياته وهذا هو جوهر النشاط الاقتصادي ومحوره. كما أكدت تلك المسارات والتطورات أن أي نظام للإنتاج الاقتصادي لم ولن يكون في يوم من الأيام نظاما مجردا وقائما بذاته لأنه دائما وأبدا جزء من نظام مجتمعي كلي هو أيضا وفي نفس الوقت وينفس القدر نظام اجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي، وعليه فإن عولمة أي جزء من النظام المجتمعي الكلي تتطلب وتقتضي في الوقت نفسه عولمة مكوناته الأخرى جميعا. وبالجمع بين أولوية النشاط الاقتصادي ودوره التأسيسي بالنسبة للنشاطات الإنسانية الأخرى من جهة وارتباط هذه الأنشطة وتفاعلها في إطار أنظمة اجتماعية اقتصادية كلية من جهة ثانية ومقتضياتها العولمة وتطبيقاتها من جهة ثالثة، يمكن الزعم بأن عولمة أي نظام تفترض:

أولا: عدم وجود النظام الساعي للانتشار العالمي في المجتمعات الأخرى واحتمال عدم انتشاره فيها طوعا أو تأخر ذلك الانتشار دون تدخل خارجي.

ثانيا: عولمة كل أجزاء النظام الساعي للانتشار العالمي لأنه في النهاية نظام كلي متكامل ومترابط ومتفاعل.

ثالثا: مشاركة كل قوى وقدرات النظام الساعي للانتشار العالمي لتحقيق ذلك الانتشار لكل مكوناته وأنشطته وفي المقدمة من ذلك المكون والنشاط الاقتصادي.

وعلى أساس هذه الافتراضات فإن عولمة النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي ستتطلب وتقتضي مشاركة كل قوى وقدرات هذا النظام في تحقيق الانتشار العالمي لمكوناته ونشاطاته الاقتصادية الرأسمالية والسياسية الليبرالية وعولمتها طوعاً أو كرها خارج الحدود السيادية (الجغرافية والبشرية والسياسية) للمجتمعات الرأسمالية الليبرالية الأصلية الأمر الذي يرى أحد الباحثين أنه مشروط بالعمل على "إعادة هيكلة الرأسمالية المعاصرة بإدماج اقتصاديات مختلف بلدان العالم في الاقتصاد الرأسمالي.. على أساس إعلاء شأن السوق وآلياته وفرض حرية انتقال رؤوس الأموال والاستثمارات والسلع والخدمات دون قيود أو عقبات". ويفعل طبيعة النظام الرأسمالي الليبرالي كنظام محوره ومحرك نشاطاته ومنتهى أهدافه هو السوق المحكوم بقانون العرض والطلب وقواعد المنافسة الحرة، فستكون العولمة بالنسبة إليه ضرورة حيوية قصوى لأنها ستؤمن له فرصا جديدة لجني المزيد من الأرباح من خلال الحصول على أسواق توفر له

المواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة ومنافذ التسويق والبيع الدائمة والمتجددة مما يجعل العولمة سمة أساسية من سمات الاقتصاد الرأسمالي مثلما هي سمة أساسية لكل نشاط فكري أو عملي يؤمن بأن له طابعا إنسانيا عالميا، ومثلما أن الطيران سمة أساسية في طبيعة الطيور والافتراس سمة أساسية في طبيعة الضواري والكواسر فلا يمكن أن يحاسب أي منها ولا حتى أن يُلام عليه. وإذ يلاحظ أحد الباحثين أن مفتاح القوة العالمية في العصر الراهن "لم يعد.. في القوة العسكرية وإنما في التجارة"، ويلاحظ غيره أن "تدهور سعر صرف الدولار إستراتيجية سياسية أمريكية تهدف إلى مساعدة الاقتصاد الأمريكي على استرجاع قوته التنافسية" فمن المنطقي الاستنتاج بأن النشاط الاقتصادي بكل أوجهه الإنتاجية والتسويقية سيكون النشاط المحوري والأساسي في منظومة الأنشطة العالمية للرأسمالية مما يتطلب ويقتضي وضع كل مقومات القوة السياسية والثقافية العسكرية للدول الرأسمالية في خدمة نشاطاتها الاقتصادية وتوظيفها لعولمتها طوعا أو كرها كضرورة لازمة وشرط أساسي لـ:

♦ إزاحة أي نظام آخر معاد أو حتى منافس وإزالة مظاهره وآثاره.

♦ عولمة أكبر قدر ممكن من مكونات النظام الرأسمالي الليبرالي ونشاطاته.

♦ العمل على إقامة نظام عالمي جديد ذو طبيعة رأسمالية ليبرالية.

ويقدر ما يتفق العديد من الآراء على المرادفة بين العولمة في صورها الحديثة والمعاصرة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، فإن تلك الآراء تتفق أيضا على تاريخ بدء عولمة هذا النظام على تفاوت نسبي بينها في هذا الشأن. حيث يذهب بعضها إلى أن العولمة "بدأت تتخلق كظاهرة منذ القرن الخامس عشر"، وأن "هناك اتفاق على أن العولمة تجد بداية تشكلها زمنيا منذ القرن الخامس عشر ثم تطورت". ويقارب ذلك الرأي القائل بأن العولمة ظاهرة قديمة "ذلك أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى أواخر القرن العشرين شهد العالم حقبة مماثلة من العولمة"، لكنها تعود الآن للظهور من جديد بعد أن بدأت المرحلة الراهنة منها عندما "حل بثبات محل النظام البطيء والمستقر والمفتت في حقبة الحرب الباردة الذي سيطر على الشؤون الدولية منذ عام 1945 نظام جديد شديد التماسك وشديد الاتصال يسمى العولمة". ويذهب رأي ثالث إلى ما يقارب ذلك أيضا عندما يؤكد عدم وجود "أي دليل لا اقتصادي ولا تقني على بروز ظاهرة جديدة متميزة تدعى العولمة"، حيث إن "الاقتصاد العالمي الحالي شديد التدويل ليس شيئا لا سابق له فهو واحد من المفترقات أو

الحالات المتميزة للاقتصاد العالمي الذي وجد منذ أن بدأ تعميم الاقتصاد القائم على التكنولوجيا الصناعية في ستينات القرن التاسع عشر" ، ويستنتج أصحاب هذا الرأي أن "التغيرات الحالية وإن كانت مهمة ومتميزة فإنها ليست بلا سابق، كما أنها لا تنطوي بالضرورة على نقلة باتجاه نمط جديد من النظام الاقتصادي". بينما يذهب آخرون إلى أن المرحلة المعاصرة لعولمة الرأسمالية الليبرالية بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة (الجات) التي تطورت لاحقاً لتصبح منظمة التجارة العالمية (WTO)، وقامت على ما عرف بالسياسة الليبرالية الجديدة التي وضع أسسها ملتون فريدمان (المستشار الاقتصادي للرئيس الأمريكي رونالد ريغان) وفردريك فون هابك (المستشار الاقتصادي لرئيسة الوزراء البريطانية مارجريت تاتشر) وأوكلا فيها للحكومة مهمة الحفاظ على الإطار العام للنظام الرأسمالي دون التدخل المباشر في نشاطاته.

وبالجمع بين الآراء السابقة يمكن الزعم بأن العولمة الحديثة والمعاصرة عملية مرادفة للانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، وأنها قد بدأت منذ ولادة هذا النظام في القرن الخامس عشر وما زالت مستمرة حتى الآن، ولكن تنفيذ هذه العملية لا يمضي في سياق واحد متماثل بل يتم عبر مراحل تاريخية متعاقبة تتنوع فيها مظاهر عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي وتختلف أساليبها ووسائلها بما يناسب الظروف الواقعية وما تنطوي عليه من فرص وقيود. يلخص هذه الفكرة ويعبر عنها وصف أحد الباحثين للعولمة بأنها "ظاهرة قديمة ذات أبعاد ومضامين جديدة تعبر عن المرحلة الراهنة للتطور الإنساني"، ووصف باحث آخر لها بأنها "استمرارية للمركزية الأوروبية" التي كانت قرينة ملازمة للنشاط الاستعماري الأوربي الحديث الذي كان بدوره أول مراحل عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي وأسبق أساليبها وأهم وسائلها. وفي ضوء الارتباط الدائم والتداخل الواضح بين العولمة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، يمكن الزعم بأن العولمة هي المفهوم الدال على العمليات المعاصرة للانتشار العالمي لمكونات النظام الرأسمالي الليبرالي ونشاطاته بأساليب سلمية غير مباشرة ووسائل ثقافية واقتصادية في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين. وتتجسد العولمة بمعناها هذا اقتصادياً في التسارع والتكاثف المفرطين في معدلات التركيز الاحتكاري لرأس المال وتحرير التجارة ورؤوس الأموال من القيود وإلغاء الرقابة والتدخل الحكوميين في الاقتصاد وخصخصة كل ما أمكن

من المؤسسات الحكومية وإحلال الرأسمالية الخالصة محل الخلطة الرأسمالية الاشتراكية، وتقنيا في التحسن الهائل في وسائل الاتصال وتبادل المعلومات مما قرب أجزاء العالم إلى بعضها وزاد من تداخلها واندماجها وجعل الحدود بينها شفافة ومائعة فسهل ذلك انتقال الأفكار والأموال والسلع والخدمات والأشخاص وحسّن إمكانيات التنميط الموحد لأساليب التفكير والتصرف والحياة، وسياسيا في إحلال الأحادية القطبية محل الثنائية القطبية والشرعية الدولية محل السيادة الوطنية والانتشار الواسع لأفكار ومطالب الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومن ثم فقد باتت مفاهيم العولمة والنظام العالمي الجديد ونهاية التاريخ تشترك في التعبير عن معنى واحد هو انتصار النظام الرأسمالي الليبرالي وصعوده في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين وهزيمة النظام الاشتراكي الشمولي وسقوطه، وتماثل في الدلالة على العمليات الرامية في هذه المرحلة التاريخية إلى عولمة مكونات النظام الرأسمالي وأنشطته استجابة للنمو المفرط والمكثف والمتسارع فيه والتركز الاحتكاري العالمي لرأس المال ودواعي ممارسة نشاطاته الاستثمارية والإنتاجية والتبادلية على نطاق عالمي دون قيود أو شروط. لقد بدأت المرحلة السابقة (المرحلة الامبريالية) من مراحل تطور النظام الرأسمالي الليبرالي نتيجة لحاجته لاستغلال ونهب المجتمعات والدول الأخرى بإتباع سياسات الاستعمار العسكري والاستيطاني مما دفعه للانتشار العالمي والخروج من الحدود السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية لمجتمعاته الأصلية. أما المرحلة الجديدة (مرحلة العولمة) من مراحل تطور النظام الرأسمالي الليبرالي فقد بدأت بخروجه من الحدود السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية لمجتمعاته الأصلية نتيجة لحاجته المتزايدة والمتسعة للانتشار العالمي لاستغلال ونهب المجتمعات والدول الأخرى بإتباع سياسات إعادة قولبة وتنميط أنظمتها الاقتصادية لتصبح أنظمة رأسمالية ليبرالية بكل ما يقتضيه ذلك ويتطلبه من إعادة قولبة وتنميط مقابلة وموازية لأنظمتها السياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية بما يوافق القالب والنمط الرأسمالي الليبرالي ويستجيب للمقتضيات المعاصرة لانتشاره العالمي ودواعي توفير شروط هذا الانتشار بأشكال وأساليب ووسائل تنوع بتنوع الظروف الوطنية والإقليمية والدولية وتختلف باختلاف متطلبات هذا النظام واحتياجاته في كل مرحلة من مراحل عولمته.

## المبحث الثاني البعد العملي للعولمة

امتلكت الولايات المتحدة الأمريكية منذ أواسط القرن العشرين قدرا من كل مقومات القوة والنفوذ يفوق ما تمتلكه منفردة أية دولة رأسمالية ليبرالية أخرى من تلك المقومات الأمر الذي أتاح لها الفرصة للمساهمة بالدور الأساسي في انتصار المعسكر الرأسمالي الليبرالي الذي كان مرادفا لهزيمة الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي وسقوطهما ومن ثم انتهاء الحرب الباردة ونظامها القطبي الثنائي لتأهل بذلك ليس فقط لزعامة المعسكر الرأسمالي المنتصر وقيادته فحسب بل وللتطلع أيضا لزعامة العالم كله وقيادته. وإذ أدركت مراكز التخطيط الاستراتيجي الأمريكية من جهة أهمية هذه التحولات الكبرى الجارية في العالم وضرورة استغلالها مرة واحدة وبأفضل وأقصى صورة ممكنة لتحقيق الانتصار والانتشار الكاملين للنظام الرأسمالي الليبرالي، مثلما أدركت من جهة ثانية قدرة الولايات المتحدة والفرصة المتاحة أمامها للقيام بذلك وانجازه لصالحها بشكل غالب وأساسي إن لم يكن بشكل كامل ونهائي. فقد قدمت أفكارها واقتراحاتها ورسمت مخططاتها بالشكل الذي يجعل الإدارات الأمريكية المتعاقبة تبني أفكار ودعوات العولمة في مرحلتها الراهنة وتجعلها برنامج عملها الذي عرضه الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش (الأب) ابتداء من الثلث الأخير من عام 1990 وحتى منتصف عام 1991 في مجموعة من الخطابات والقرارات بشرّ فيها بقيام "نظام عالمي جديد" وعمل على تحديد طبيعته وخصائصه ووضع حجر الأساس لبنائه. ويقدر ما تحددت طبيعة هذا النظام وخصائصه الأساسية سلفا بفعل الأحداث التي وقعت في الخليج وأوروبا الشرقية، فإنه قد تأثر أيضا في ولادته ونموه وتطوره بطبيعة وخصائص البيئة الاقتصادية الرأسمالية والسياسية الليبرالية التي أنتجته ليصبح النظام العالمي الجديد نسخة عالمية من النظام الرأسمالي الليبرالي تستجيب للمصالح والأهداف الكلية الشاملة للرأسمالية الليبرالية وتناسب مع نشاطاتها وسياساتها الواسعة والممتدة. ويحكم موقع الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها الدولة الأكبر والأقوى في المعسكر الرأسمالي ودورها المركزي في انتصار هذا المعسكر على خصمه الاشتراكي في الحرب الباردة ومن ثم سقوط هذا الأخير وتفككه، فقد أتاحت لها الفرصة لمصادرة واحتكار النتائج الإيجابية لظروف ولادة النظام العالمي الجديد وانفرادها فيه بموقع الدولة العظمى الأولى والوحيدة. فأعلن الرئيس بوش (الأب) زعامة

الولايات المتحدة للعالم ونظامه الجديد ومسؤوليتها الكاملة عن إقامة هذا النظام واستعدادها للجوء إلى القوة لحمايته، وفي خطابه في أول أكتوبر 1990 أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة حدد أبرز خصائص هذا النظام العالمي الجديد من وجهة النظر الأمريكية الغربية من حيث إنه "عالم مختلف.. ذا حدود مفتوحة، تجارة مفتوحة، وعقول مفتوحة". وجددت الإدارة الأمريكية اللاحقة على لسان رئيسها بيل كلنتون التأكيد على زعامة الولايات المتحدة للعالم ونظامه الجديد ومسؤوليتها عنه واعتبرت أن ذلك "أمر واجب عليها وهي حاجة ضرورية لباقي أجزاء العالم". وبذلك استعاد العقل الاستراتيجي الأمريكي المعاصر الفكرة الغربية التقليدية القديمة عن المسؤولية العالمية الشاملة للدولة العظمى والتي سبقه العقل الاستراتيجي الروماني القديم إلى طرحها واستخدامها من قبل عندما أعلن على لسان مؤرخه بوليب أن روما تحمل "عبء عمل سلام وعدل وحكمة... وأنها تتحمل وحدها من الآن فصاعداً مسؤولية الحضارة والدفاع عنها".

وليس قدّم العولمة وأسبقيتها الزمنية ما نحاول إثباته هنا فحسب، بل ونحاول أيضاً إثبات قدم المسعى الأمريكي للتحكم في نشاطات العولمة والسيطرة عليها وطبعها بالطابع الأمريكي. ولعل خير دليل على ذلك هو الملاحظة التي أبداها المفكر الألماني المعروف ماكس فيبر عام 1919م في محاضراته (حرفة العالم ودعوته) التي يقول فيها "إن التطور الراهن للنظام الجامعي الألماني يأخذ اتجاه النظام الأمريكي" ثم يضيف لتوضيح هذه الملاحظة وتوسيع نطاقها "إن الجامعة الألمانية (تتأمر) من وجوه عديدة مثل بقية قطاعات حياتنا". ولا ننسى هنا أن (مشروع مارشال) الأمريكي لإعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية نجح في تحقيق هذا الهدف بقدر ما نجح أيضاً في إضفاء الطابع الأمريكي على الجانب الاقتصادي في الحياة الأوربية. فإذا ما تذكرنا الطابع الأساسي والدور التأسيسي الذي يتمتع به الاقتصاد في الحياة الإنسانية، أمكننا الزعم بأن الطابع الأمريكي الذي غلب على الاقتصاد الأوربي قد غلب أيضاً على الحياة الأوربية نفسها مما كان أساساً مهماً ليس لاكتساب العولمة المعاصرة طابعاً أمريكياً فقط بل وكان أيضاً شرطاً أولياً لنجاح هذه العولمة. وبفعل الدور الأمريكي المركزي والأساسي في نشاطات المرحلة المعاصرة من مراحل عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي تمهيداً وتأسيساً لبناء نظام عالمي جديد يكون هو الآخر نظاماً عالمياً ذا طبيعة رأسمالية ليبرالية أمريكية، فقد كان من الطبيعي أن يعمل صناع السياسات الأمريكيين على طبع الملامح الأمريكية على كل الأوجه والعناصر الإنسانية لهذه العولمة وهذا النظام في آن

واحد لتكتسب ملاحظة ماكس فيبر بشأن أمركة الحياة الأوربية طابعا عالميا يجعل منها أمركة للحياة الإنسانية. يعكس ذلك ويعبر عنه الكاتب الأمريكي فريدمان الذي يعتبر \* أن العولمة لها وجه أمريكي مميز: لها أذنا ميكى ماوس، وتأكل شطائر ماكدونالدز الكبيرة، وتشرب الكوكا والبيسي، وتقوم بعملياتها الحسابة بجهاز كومبيوتر محمول من طراز آي بي أم، وتستخدم ويندوز 98 مع بروسور من طراز أنتل بنتيوم 11 وشبكة اتصال من شركة سيسكو سبستيمز. لذلك فإنه لئن كان الفرق بين ما هو عولمة وما هو أمركة واضح لمعظم الأمريكيين، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة لكثيرين غيرهم في أنحاء العالم". ويستنتج فريدمان من ذلك أن العولمة تعني من الناحية العملية ومنذ انتهاء الحرب الباردة نشر نموذج الرأسمالية الأنجلوأمركية في العالم من خلال عولمة الثقافة والمقدسات الثقافية الأمريكية، وأنها تعني من الناحية الثقافية " وإلى حد بعيد ولكن ليس بصورة شاملة، انتشار الأمركة..على نطاق واسع"، لتصبح العولمة والأمركة لديه مفهومين ونشاطين مترادفين. ويتبنى رأي آخر هذه الفكرة ويلاحظ أن الطابع الأمريكي الغالب على مشروع العولمة المعاصر "يرسخ لدى حكومات ومواطني دول الجنوب والشمال معا الاعتقاد بأن العولمة ليست مشروعا يخدم مصالح كل الشعوب بل هي مشروع موجه لهيمنة القطب الأوحده". ويقترح باحث غربي آخر أربعة مفاهيم للعولمة من بينها المفهوم القائل إنها وسيلة لهيمنة القيم الأمريكية والذي يجده هذا الباحث منعكسا في نبرة الانتصار الكامنة في كتاب فوكوياما (نهاية التاريخ) الذي يعلن فيه انتصار الرأسمالية اقتصاديا والديمقراطية سياسيا.

#### وبالجمع بين الآراء القائلة:

- 1 - إن العولمة في مرحلتها المعاصرة تقوم على القدرة المزدوجة الثقافية الاقتصادية على التأثير في حياة الآخرين دون الحاجة لاحتلالهم عسكريا واستيطانيا كما كان يحدث في السابق.
- 2 - إن العولمة في مرحلتها المعاصرة وبحكم الوجه والطابع الأمريكيين الغالبان عليها "ليست مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل تعني توجيه العالم لكي يتبنى النموذج الأمريكي الغربي"، كما أن "الوسائل والقدرات والمصالح والنوايا والغايات التي تقود العولمة هي كلها أمريكية.
- 3 - إن التنفيذ الأمريكي لسياسات العولمة في مرحلتها المعاصرة يتم باستخدام الثقافة الأمريكية وقيمها واقتصادها وتقنياتها وأساليبها في الحياة أكثر مما يتم

باستخدام الوسائل العسكرية التي أدرك العقل السياسي الأمريكي تعذر احتلال العالم بها.

4 - إن الولايات المتحدة الأمريكية حريصة في الظروف الراهنة على الإنفراد بدور القوة العظمى والوحيدة التي تتولى تطبيق العولمة في كل المجالات وفرضها على الجميع، لذلك فإنها "لن تهيمن على وسائل اللهو والتسلية فقط بل ستوزع الخبز أيضا".

5 - إن التطبيق الأمريكي للعولمة في مرحلتها العاصرة محكوم بمنظور كلي وشامل يعرضه أحد الباحثين الأمريكيين بقوله "إننا على عكس غيرنا من قوى الاستعمار التقليدية لا نقنع بمجرد إخضاع الآخرين: إننا نصر على أن نكونوا مثلنا.. إذ يجب أن يكون العالم ديمقراطيا ويجب أن يكون رأسماليا".

6 - إن التطبيق الأمريكي للعولمة في مرحلتها العاصرة محكوم بالقدرة الأمريكية على:

- منع أية دولة أو مجموعة من الدول من استخدام قواها لتغيير النظام الدولي الراهن ونشاطاته خلافا للسياسات والمصالح الأمريكية.

- ضمان استقرار النظام الدولي الراهن واستمرار نشاطاته بما يخدم السياسات والمصالح الأمريكية أولا وأساسا.

- الإبقاء على الاقتصاد الأمريكي كأكبر اقتصاد قومي منفرد وأكبر محرك للطلب العالمي وصاحب القاسم النقدي الأساسي المشترك للاقتصاد العالمي (الدولار).

- التصدي لأي تهديد للسياسات والمصالح الأمريكية في ظل غياب المنافسين الفعليين في النظام الدولي الراهن.

فسيكون صحيحا القول بالتطابق بين الأمركة والعولمة في مرحلتها الراهنة، مثلما هو صحيح أيضا القول بأن تنفيذ الولايات المتحدة لسياسات العولمة اعتمادا على الوسائل الثقافية والسياسية والاقتصادية والتقنية لا يلغي بأي حال من الأحوال إمكانية استخدامها لوسائل القسر والإرغام المتنوعة المتاحة لها لتنفيذ تلك السياسات. فالسوابق الأمريكية في هذا المجال تؤكد استعداد كل الإدارات الأمريكية المتعاقبة لاستخدام هذه الوسائل عندما تقتضي الضرورة الآنية أو المستقبلية ذلك بعد الاحتماء وراء شرعية محلية أو إقليمية أو دولية تبرر ذلك الاستخدام وتشرعنه كما حدث مع كل قرارات الحصار الاقتصادي والعمليات



العسكرية الأمريكية في الصومال وأفغانستان ويوغسلافيا وليبيا والعراق حصارا ثم غزوا. وفي ضوء ذلك يمكن أن نقبل دون اعتراض يذكر وصف أحد الباحثين العرب للعولمة بأنها "مفردة سياسية ارتبطت بتدشين مشروع أميركي مركزي استعلائى يهدف إلى تحويل العالم إلى قرية أمريكية وليس قرية كونية، أو قول غيره أن العولمة "أضحت.. تعبيراً عن أو مرادفاً للهيمنة الأمريكية"، فحتى الآراء الغربية السابقة التي ترادف بين الأمركة والعولمة المعاصرة تنطوي على إقرار مركب، تصريحاً أو تلميحاً، بوجود هذا المشروع الأمريكي من جهة وقدمه الزمني من جهة ثانية ورسوخه من جهة ثالثة في تقاليد السياسة الخارجية الأمريكية ودبلوماسيةيتها التي يصفها أحد تلك الآراء بأنها سياسة اعتادت منذ نشوئها على "إعطاء تدييج أسطوري وشامل لعمليات هي... أعمال رابحة بالنسبة لمصالحها".

ولأن طبيعة النظام العالمي السائد في أي زمان هي على الدوام 'نتاج تفاعل مركب بين العلاقات الاقتصادية والعوامل السياسية، وهو تفاعل تعمل الصراعات بين القوى العظمى على بلورته وتغييره"، فالنتيجة الطبيعية والحتمية والدائمة لذلك هي اقتران الاقتصاد بالسياسة والتأثير المتبادل بينهما. وإذ تذهب بعض الآراء إلى أن المظهرين الاقتصاديين الأساسيين للعولمة في مرحلتها المعاصرة وهما "تزايد التجارة الخارجية ونمو التدفقات العالمية للرسميل لا يشكلان بذواتهما أي دليل على بروز ظاهرة جديدة متميزة تدعى العولمة". فسيكون للبعد الاقتصادي موقعه البارز في المرحلة المعاصرة من عمليات العولمة ولكنه لن يكون البعد المحوري والأساسي بينها، فهذا الموقع تشغله الآن الأبعاد الأخرى السياسية والثقافية للعولمة. وبحكم الوجه والطابع الأمريكي الطاغيين على كل عمليات العولمة ومظاهرها وأبعادها في القرنين العشرين والحادي والعشرين، يمكن الافتراض بأن أبرز مظاهر المرحلة المعاصرة لعولمة النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي وأخص خصائصها على المستويين السياسي والثقافي هي:

- 1 - اقتران العولمة بالانتشار والهيمنة العالمية للأهداف والسياسات الأمريكية.
- 2 - اقتران العولمة بالانتشار والهيمنة العالمية للقيم والثقافة الأمريكية.
- 3 - اقتران الأبعاد السياسية والثقافية بالأبعاد الاقتصادية للعولمة الأمريكية.
- 4 - التأثير والانعكاس المتبادل بين نتائج ومقدمات عمليات العولمة الأمريكية في المستويات السياسية والاقتصادية الوطنية والإقليمية والدولية باعتبارها مستويات نشاطية مترابطة ومتداخلة ومتفاعلة.

5 - استخدام كل الوسائل لتنفيذ سياسات العولمة الأمريكية وتحقيق أهدافها الرامية لاختراق المستويات السياسية والاقتصادية الوطنية والإقليمية والدولية والسيطرة عليها والتحكم فيها بما في ذلك القوة القسرية ووسائلها المادية. فاحتمال تبني الوحدات الدولية في هذه المستويات لخيار الرفض والمقاومة يستدعي من الولايات المتحدة باعتبارها الطرف الأساسي والفاعل في العولمة المعاصرة، استخدام القوة لفرض إرادتها ونموذجها على تلك الوحدات.

6 - إدارة نشاطات العولمة الأمريكية وتبنيها بشرعية متزعة بكل وسائل الترغيب أو التهيب أو الخداع من القوى والمنظمات الإقليمية والدولية.

لقد زعزعت الحرب العالمية الأولى دعائم مرحلة الامبريالية القديمة البريطانية الفرنسية المشتركة لعولمة الرأسمالية الليبرالية، أما الحرب العالمية الثانية فقد أنهت تلك المرحلة بشكل حاسم ونهائي واضعة أسس المرحلة الامبريالية الجديدة الأمريكية لعولمة الرأسمالية الليبرالية التي رسخها وأكمل بناءها انتهاء الحرب الباردة بانتصار المعسكر الرأسمالي الليبرالي وانتهاء المعسكر الاشتراكي وتفككه. ويمكن للصورة أن تكون أكثر وضوحا واكتمالا إذا ما تذكرنا أن العالم في الحقبة الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين لم يكن يعيش عولمة واحدة بل عولمتين متزامنتين ومتصارعتين. العولمة الأولى والأسبق هي عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي ذات المراحل المتعاقبة والناجحة والمستمرة منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، والثانية هي عولمة النظام الاشتراكي ذات المراحل المتعاقبة والفاشلة والمنقطعة التي بدأت مع ظهور الأفكار الاشتراكية الأولى في القرن التاسع عشر ومحاولات انتشارها عالميا عن طريق الأحزاب الاشتراكية والشيوعية واستمرت على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية مع قيام الاتحاد السوفيتي ونشوء المعسكر الاشتراكي بين أوائل القرن العشرين ومنتصفه. فالنظام الاشتراكي هو الآخر سعى، فكرا وأنظمة حكم، إلى الانتشار العالمي أو العولمة في سياق مراحل صراعه ثم تنافسه ثم وفاقه مع النظام الرأسمالي، إلا أنه فشل في ذلك فشلا واسعا وعميقا على المستويين الأفقي والعمودي مما تسبب ليس في توقف عمليات عولمته فحسب بل وتسبب أيضا في انهياره وتفككه، فكانت العولمة الاشتراكية الفاشلة والمنقطعة الآن هي الوجه الآخر للعولمة الرأسمالية الليبرالية الناجحة والمستمرة حتى الآن أيضا.

ويؤكد جيمس روزناو أحد أبرز علماء السياسة في أميركا واقع التطابق بين العولمة والرأسمالية والنظام العالمي الجديد اليوم معرفا العولمة بأنها "إعادة تنظيم الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل، وتمائل السلع المستهلكة لمختلف الدول، وهي أنشطة تدرج جميعها تحت عنوان العولمة"، لتكون التجليات العملية الأساسية للعولمة عنده هي:

- 1 - انتشار المعلومات وشيوعها بين جميع الناس.
  - 2 - تذويب الفواصل والحدود بين الأسواق والثقافات والدول -
  - 3 - تحول أدوار الدولة ووظائفها من دولة الرفاهية والمسؤولية الاجتماعية إلى الدولة الحارسة الرخوة، ليكون ذلك أساساً لتقليص القيود الجمركية، وإلغاء التخطيط المركزي، والتسليم للشركات والمؤسسات الدولية، وتسريح الجيوش الوطنية، تمهيداً لبناء دولة الخصخصة.
  - 4 - زيادة معدلات التماثل والتشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات.
- أما روند لوبرز رئيس وزراء هولندا الأسبق فإنه لا يرادف فقط بين العولمة والرأسمالية والنظام العالمي الجديد فحسب بل وبينها وبين الأمانة أيضاً لتكون مظاهر هذه العولمة ذات الملامح الأمريكية في رأيه هي:

- أ - الابتكار في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.
- ب - سيطرة الليبرالية الجديدة ممثلة في انتصار أيديولوجيا اقتصاد السوق الحر والنمط الاستهلاكي وإعلام الترفيه والخصخصة.
- ت - تقديم الديمقراطية كتأوم لاقتصاد السوق الحر ليكونا معا إستراتيجية الصيغة الأمريكية للنموذج الرأسمالي الغربي.

والمحصلة الأساسية والنهائية لهذه العمليات ونتائجها عند لوبرز هي تغليب العولمة في نموذجها الرأسمالي الليبرالي الأمريكي على المحلية (الوطنية/ القومية) في كل جوانب الحياة، ومن ثم تعريض هوية المجتمعات الإنسانية وسلطة دولها وأنظمتها الحاكمة واستقلاليتها لتهديد اشتراطات العولمة ورهاناتها الرامية إلى توحيد ثقافة كل المجتمعات والأنظمة واقتصادياتها وسياساتها وأهدافها تحت راية الثقافة الأمريكية ونظامها الرأسمالي الليبرالي واقتصاده وسياسته وأهدافه طالما أن تحقيق العولمة يتطلب رفع الحدود بين أجزاء العالم المختلفة وتذويب خصوصياتها ليكون من اليسير انتقال المعلومات والقيم والأفكار والسلع والخدمات والاستثمارات بين أجزاء هذا العالم الواحد دون قيد ولا شرط. لذلك

تقوم الصورة المعاصرة للعولمة ذات الطبيعة والأهداف الأمريكية على تفتيت البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لكل المجتمعات واحتوائها وإعادة هيكلتها من خلال نفي خصوصياتها وإلغاء كل ما ينضج عنها من ارتباطات وانتماءات ليسهل بعد ذلك إغراق تلك البنى في ذاتية وفردية مجردة من كل ولاء ومسؤولية اجتماعية، فيصبح بمقدور قوى السوق الرأسمالي السيطرة عليها والتحكم في إرادتها ومقدراتها. ولكي تنفذ العولمة هذه السياسات وتحقق أهدافها بيسر وسهولة دون أن تجد من يعارضها أو يتصدى لها، فإن من بين أهم متطلبات تحقيقها وأول شروط نجاحها تقليص أدوار الدولة الوطنية ومسؤولياتها وتجريدها من عوامل قوتها وفعاليتها بقصد إضعافها ومن ثم إلغائها، كلما كان ذلك ممكناً. وكان روند لوبرز قد استنتج من ملاحظاته السابقة حول العولمة أن أهم نتائجها السياسية هو تقلص سيادة الدولة وتهميش دورها بفعل انتهاء احتكارها لسلطة حكم المجتمع وتديير شؤونه لتشاركها في ذلك المنظمات الدولية والإقليمية الحكومية والأهلية والشركات والمؤسسات المتعدية الجنسية. ولعل مصدر وعلّة هذا التعارض بين العولمة والدولة الوطنية بمفاهيمها التقليدية كالأستقلال والسيادة والحدود وحق التشريع وعدم التدخل في الشؤون الداخلية هو شدة التركيز الاحتكاري لرأس المال والانتساع المفرط في مساحة نشاطات الأسواق المالية والمستثمرين الدوليين والشركات العابرة للقومية ومن ثم زيادة حجم المصالح الرأسمالية وقوة نفوذها مما يعني حاجتها للاستحواذ على أشكال جديدة من السلطة تتجاوز شكلها الاقتصادي وتمتد لتشمل أشكالها الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضاً. إن عداء قوى السوق الرأسمالي المتعولمة للدولة وسعيها للتخلص منها أو على الأقل لإضعافها وتقييد سلطاتها وتقليصها، يعود إلى أن هذه القوى بحاجة لإزالة كل سلطة سيادية مستقلة قادرة على صنع سياسات واتخاذ قرارات تعرقل أو تعيق نشاطات رأس المال والإنتاج والتبادل في كل زمان ومكان بإلغائها من جهة لأي معنى واقعي للسيادة الوطنية، وعولمتها من جهة ثانية لنشاطات رأس المال والإنتاج والتبادل أو تدويلها وفقاً لمفهوم التدويل المرتبط بالمرحلة الأوربية للعولمة والمعبر عنها، والسابق في ظهوره وتطبيقه على مفهوم العولمة المرتبط بالمرحلة الأمريكية للعولمة والمعبر عنها. ويمكن النظر إلى الفرق بين المفهومين من زاوية أن التدويل عولمة ذات بيئة وجودية وتفاعلية تكون الدولة فيها فاعلاً أساسياً، وأن العولمة تدويل ذو بيئة وجودية وتفاعلية يكون فيها العديد من الفواعل الدولة أحدهم وليست أكثرهم فاعلية ولا تأثيراً. أما ظاهرة التناقض بين ما هو شائع من مواقف العداء للعولمة

السياسية من جهة والقبول من جهة ثانية بالعولمة الاقتصادية، فمرجهه إلى ما في الأولى من تهديد مباشر لوجود الدولة واستقلالها واستقرارها بل وحتى استمرارها وما في الثانية من منافع وعوائد، والاعتقاد بإمكانية تجنب الأولى والاستفادة من الثانية ونسيان حقيقة الارتباط العميق بينهما وتعذر فصل إحدهما عن الأخرى بأي شكل من الأشكال في هذه المرحلة المتقدمة من مراحل عولمة النظام الاقتصادي-السياسي ذو الطبيعة الرأسمالية الليبرالية، فالعولمة "إذا كانت تبدأ في حقل الاقتصاد، فإنها تشكل الأساس لبناء نظام عالمي جديد يشمل أيضا مجالات السياسة والثقافة والإعلام". ومن هنا أيضا يمكن فهم ظاهرة دعم الأنظمة والمؤسسات الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية لدعاوى الحقوق والحرريات الإنسانية ومساندتها لمطالب الديمقراطية والمشاركة السياسية لمؤسسات المجتمع المدني في دولة ما ومعارضتها لتلك الدعاوى والمطالب في دولة أخرى، وتأييدها لبعض أنواع تلك الحقوق والحرريات والمطالب ومعاداتها لأنواع أخرى منها، أو على الأقل إهمالها لها وتغاضيها عنها. فمواقف التأييد والمعارضة هذه مصممة وفقا للمعايير المصلحية الخاصة لهذه الأنظمة والمؤسسات والمنصبه أساسا على إعطاء أكبر قدر من حرية الحركة للنشاطات الرأسمالية داخل وخارج حدود بلدانها الأصلية سواء بإضعاف الدولة وتقليص وظائفها ومسؤولياتها أو بتقويتها وتأكيد شرعيتها للحصول في الحالتين على أكبر قدر ممكن من الفرص للمؤسسات الرأسمالية ونشاطاتها وأحسن المناخات وأكثرها مناسبة للعمل والربح دون عوائق أو قيود أو بأقل قدر منها. وإذ تنظر قوى السوق الرأسمالي الأساسية والفاعلة في النظام العالمي الجديد إلى الأمر على أنه "لا يتعلق...برخاء... بل ببقاء"، فإنها تتفق على تبني خطابات الحرية والديمقراطية عندما يتعلق الأمر بالحقوق والحرريات ذات الصلة بتحريك الأموال والاستثمارات وتوظيفها وحرية انتقال السلع والخدمات والمعلومات والأفكار والخبرات لما لهذا النوع من الحقوق والحرريات من صلات مباشرة وإيجابية بالنشاطات الرأسمالية. مثلما أنها تتفق أيضا على إهمال أو حتى معارضة الحقوق والحرريات التي تنطوي على عناصر تهدد النشاطات الرأسمالية أو تتعارض معها. لذلك فإن مقدمات العولمة ونتائجها لن تؤدي إلى "تهميش الأغلبية" في العالم النامي فحسب، بل إنها ستؤدي أيضا إلى تهميش هذه الأغلبية حتى في العالم المتقدم لصالح فئة محدودة من أصحاب رؤوس الأموال والخبرات العلمية والتقنية العالية والنادرة.

وبقراءة المواقف والتوجهات السياسية للعولمة أو النظام العالمي الجديد في شكله ومضمونه الأمريكيين، فإن قواعد تعامله مع الدولة الوطنية هي:

1 - إن أية دولة لا يمكنها الاحتفاظ لوقت طويل بأوضاعها الداخلية أو علاقاتها الخارجية بالشكل الذي هي عليه إذا بقيت خارج نطاق عمل مبادئ النظام الدولي الجديد وقوانينه أو تعارضت معها مما يفرض على كل الدول التوافق مع هذا النظام والاندماج فيه إن عاجلاً أو آجلاً، طوعاً أو كرهاً.

2 - إن توافق أية دولة مع النظام العالمي الجديد واندماجها فيه للتمتع بفرصه وفوائده وتجنب قيوده وأضراره، مشروط أولاً وأساساً بإعادة هيكلتها لبنياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية وفقاً لمبادئ السوق الرأسمالي وقوانينه ومتطلباته، سواء تناسب ذلك مع ظروف هذه الدولة وأوضاعها وقدراتها أو تعارض معها لأن المهم في النهاية هو ألا تبقى أية دولة مغردة خارج سرب العولمة ذات الملامح والأهداف الأمريكية.

وبحكم الطابع الحتمي لقاعدة تكيف كل الوحدات الدولية مع طبيعة وآليات عمل النظام الدولي الذي تكون هذه الوحدات من مكوناته وفواعله سواء قبلت بهذا النظام ووافقت عليه أو رفضته وعارضته، طالما أنها ليست قادرة على تغييره. فستكون هذه الفواعل، وعلى رأسها الدولة الوطنية، ملزمة بالتكيف مع النظام الدولي الراهن الذي تغلب عليه الآن عولمة الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي في نموذجها الأمريكي الجديد والتعامل معه. وحيث إن العولمة "من منظور لعبة الوجود.. ليست شيئاً نقبله أو نرفضه، ليست نمطاً معيناً من الحياة يمكن لنا أن نتبناه أو نردله، أن نلتزم بما هو صالح منه ونستغني عما هو ضار، ليست وضعاً لنا الخيار في تقرير فيما إذا كان حتمياً أم لا... وكظرف وجودي فإن العولمة ستتحكم فينا وفي أحوالنا شيئاً أم أبينا، ناسبنا ذلك أم لم يناسبنا". فإن ذلك يعني أننا طرف في نشاطات العولمة ومتأثرون بنتائجها حتماً حتى وإن لم نساهم في صنع مقدماتها إلا بسليبتنا وعدم قدرتنا على المشاركة فيها أو معها. وعلى هذا الأساس يبدو من غير الممكن "أن نفكر في موضوع العولمة على أنه شيء خارج عنا، لنا الخيار في قبوله أو رفضه كأن نضع أمامنا خيارين، أما الاستسلام للخسارة أو الانسحاب من اللعبة، الاستسلام في لعبة الوجود يعني الانحلال والانقراض، أما الانسحاب فيعني العدم". لذلك فليس السؤال المطروح هل نقبل أو نرفض؟ هل نشارك أو نعتزل؟ وإنما السؤال هو "كيف يمكننا ضمن معطيات وحدود الوضع الراهن تغيير مجرى أحداث اللعبة الوجود لصالحنا؟". ومن يرغب

في تبني خيار التغيير لا بد له من توفير المتطلبات التي تؤهله لتطبيقه والتصدي من خلاله لاشتراطات العولمة ومواجهة إرغاماته، وتمثل هذه المتطلبات في:

1 - استخدام خيار التغيير إيجابياً للتصدي لاشتراطات عولمة النظام الرأسمالي العالمي الجديد ومواجهة ضغوطها وإرغاماتها من خلال التفاعل وليس العزلة والانغلاق.

2 - استخدام خيار التغيير في إطار العولمة وضمن سياقاتها طالما أن العولمة الراهنة لكل أشكال النشاط الإنساني الفكري والعملية تضر وإلى حد التلف والدمار بكل تفكير وعمل يصر على البقاء على محلته ومحدوديته.

3 - استخدام خيار التغيير، في ظل امتلاك مقومات الاقتدار اللازم لتبنيه وتطبيقه، إن لم يكن لتحقيق الانتصار وتغيير واقع النظام الدولي وتعديل مساراته وتصحيح توجهاته بشكل كلي وشامل فعلى الأقل للخروج من المواجهة دون هزيمة تطيح بالرافضين بشكل نهائي.

وحيث إن أول مقومات اقتدار الدولة وأهمها هو "النمو الاقتصادي"، وأول وأهم ركائز هذا النمو ومستلزماته هو "الاستقرار السياسي"، لأن "انعدام الاستقرار السياسي يمكن أن يخنق عملية النمو"، فهذا يجعل من الاستقرار السياسي هو أول وأهم مقومات اقتدار الدولة. ولكن الاستقرار السياسي هو الآخر له مقوماته التي من أولها وأهمها "الشرعية السياسية" شرعية الدولة والسلطة الحاكمة فيها، لتكون الشرعية السياسية بذلك هي أول وأهم مقومات الاستقرار السياسي الذي هو أول وأهم مقومات النمو الاقتصادي الذي هو أول وأهم مقومات اقتدار الدولة. ويتطبيق قانون الاستعاضة الرياضي على هذه المعادلة ستكون الشرعية السياسية هي أول وأهم مقومات قوة الدولة وقدرتها على تبني خيار التغيير وتنفيذه بشكل ناجح وناجع، فمن هذه الشرعية تستمد الدولة شروط استقرارها واستمرارها ومقومات نموها وقدرتها على تحديد أهدافها ووضع خططها وصنع سياستها واتخاذ قراراتها وتنفيذها. ولما كانت الشرعية في كل صورها وتجلياتها الحديثة قد غدت نتاجاً إنسانياً اجتماعياً فلا هي بالمنحة الإلهية ولا بالناتج الطبيعي أو الصناعي الذي يمكن الحصول عليه عند الطلب، فإنها وكأي نتاج إنساني آخر تستلزم عمليات دائمة ومستمرة لإنتاجها وإعادة إنتاجها باستمرار، ولهذه العمليات اشتراطاتها الأساسية ومرتكزاتها الأولية التي تقوم عليها وتتواصل بها ومن خلالها في إطار الحركة الاجتماعية التاريخية المحكومة بالإرادة الإنسانية، وأول هذه الاشتراطات والمرتكزات وأهمها

الديمقراطية ومبادئها وقواعدها وآلياتها ومؤسساتها. وإذا ذهب أحد الآراء إلى أن "العولمة وما يقترن بها من تحولات في الحياة اليومية هي يقينا الأساس الذي تركز عليه الضغوط من أجل تحقيق المقرطة في فترتنا الراهنة" حيث إن سياقات هذه العولمة لا تستدعي الأخذ بالديمقراطية فحسب بل وتعديلها أيضا وتحسينها من خلال "مقرطة الديمقراطية داخل نطاق الحكم الديمقراطي الليبرالي". فإن ذلك ينتهي بنا إلى الاستنتاج بأن أول اشتراطات ومرتكزات قدرة الدول على مواجهة ضغوط العولمة واشتراطاتها وإرغاماتها لتغييرها، ليس فقط الأخذ بالديمقراطية بمعنى المبادئ والقواعد والآليات والمؤسسات الضامنة لمشاركة المواطنين في العملية السياسية، بل وأيضا تبني أشكال معدلة أو مبتكرة من هذه الديمقراطية بما يضمن ويحقق مشاركة اجتماعية أكثر فاعلية وتأثيرا في الشأن السياسي بعد أن ولّدت العولمة وما زالت تولد دواع مستجدة للأخذ بالديمقراطية وتعديل ما هو قائم منها أو ابتكار أشكال جديدة لها.



## الفصل الثاني

### أطروحتا نهاية عصر الأيديولوجيا ونهاية التاريخ

#### المبحث الأول

#### أطروحة نهاية عصر الأيديولوجيا

شاعت مقولة نهاية عصر الأيديولوجيا على نطاق واسع في السنوات الأخيرة وخصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وترجع هذه المقولة في أصولها إلى عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) ليعتمدها من بعده كتاب آخرون. وقبل ملاحظة هذه الأطروحة للبحث في مضامينها وأبعادها لا بد من ملاحظة الاضطراب الكبير في تاريخ الأيديولوجيا والخلافات والاختلافات التي لم تنقطع حول وجودها وعدم وجودها وحول امتداداتها ووظائفها، إذ ظل مصطلح الأيديولوجية ومنذ مولده محط جدل وصراع معرفي بشأن دلالاته ومشروعيته ليشهد نتيجة لذلك مئات التعريفات ومحاولات التحديد. ودون التيه في فضاء تلك التعريفات نتساءل هنا هل للأيديولوجيا عصر ولدت فيه ثم ماتت وانتهت في عصر آخر؟ وإذا لم تنته الأيديولوجيا فهل إنها تتوارى أم تختفي أم تضمّر أم تتغير أم تتحرف أم تتحور؟ ويميز المفكر العربي عبد الله العروي بين مرحلة الأيديولوجيا ومرحلة ما قبل الأيديولوجيا ويرى أنه لا يصح أن نعزو ولادة هذا المفهوم إلى وقت سابق على القرن الثامن عشر الذي لم يعرف الفكر السياسي فيه مفهوم الأيديولوجيا لأنه لم يكن في حاجة إليه ولم يكن في مقدوره حتى الوصول إليه. ولم يتبلور مفهوم الأيديولوجيا إلا على يد كارل ماركس الذي استعاره من الأوساط الاشتراكية في باريس واستعمله على نطاق واسع ولكن بمعنى تغلب عليه السلبية، حيث ارجع أشكال التفكير وأنماط الأفكار التي يعتنقها الناس إلى

أساسها الاجتماعي والاقتصادي أو على وجه الدقة إلى الموقع الذي شغله أصحابها في نظام الإنتاج وضمن علاقات الإنتاج، وتبين نصوص ماركس المتفرقة حول الأيديولوجية أنه قدم افتراضات حول ماهية الأفكار وأصولها الاجتماعية والسياسية وأدوارها ووظائفها الاجتماعية وموقعها في البناء المجتمعي ككل. ويعتقد محمد سبيلا أن ذلك يعني أننا نعثر لدى ماركس على بذور نظرية مشتتة حول الأيديولوجيا يختلط فيها المنظور النشئوي (الأصل الاجتماعي للأفكار) بالمنظور الوظيفي (الوظيفة التضليلية للأفكار ودورها في تفسير سلطة المستغلين وترسيخها) بالمنظور البنوي (الأيديولوجيا بوصفها بنية صغرى/جزئية أو بنية مشتتة ضمن البنية الفوقية الكبرى/الكلية التي هي انعكاس للبنية التحتية الاقتصادية-الاجتماعية) وبالمشهور الماهوي (الأيديولوجيا كأفكار وتمثيلات معكوسة للواقع). وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن الأيديولوجيا هي (نظام الأفكار المتداخلة والمتكاملة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبررها في الوقت نفسه). وبهذا المعنى فإن الأيديولوجيا لم تظهر نتيجة للصدفة ولا بفضل هذه الشخصية أو تلك، وإنما ظهرت وتظهر دائماً تحت ضغط الحاجات السياسية والاجتماعية التي يطرحها نمط معين من العلاقات الاجتماعية يتمتع بالهيمنة وبمساهمة الكثيرين وجهودهم المتراكمة، ويترتب على ذلك أن إدراك الأيديولوجيا لن يكون ممكناً ما لم توضع ضمن بنية تاريخية قادرة على تفسير سيرورتها وصورورتها، وتاماً كما هو الحال بالنسبة للعلم الذي لم يكن ليتمثل التطور النسقي والمستمر لفكرة أصيلة، فإن الأيديولوجيا لا تمثل هي الأخرى خطأً نسقياً كان يغتني منذ فجر الإنسانية ولغاية هذا اليوم بشكل متواصل ومستمر ومستقر، وإذا ما كانت الأيديولوجيا تمثل خطأ كهذا، فإنه على الأقل متكرر ومتقطع ومضطرب.

وتجد الأيديولوجيا سبب وجودها وبشكل كلي في التكامل القائم بينها وبين النظام الاجتماعي الذي يفرزها، وبهذا الشكل يمكن القول مع بودون وبوريكو أن الأيديولوجيا هي إجابات مقترحة على الطلبات الاجتماعية التقليدية موضع التساؤل. وإذا جعل ذلك من الأيديولوجيا، من الناحية الموضوعية، التعبير عن النظام الاجتماعي الذي تولد فيه وترتبط به، فإنه يجعل منها أيضاً خطاباً مثالياً أو تجريبياً متجانساً إلى حد ما من شأنه تبرير الحالة المجتمعة المهيمنة وإخفاء الواقع الفعلي للنظام الاجتماعي. وترتيباً على ما تقدم يمكن القول بان

الأيدولوجيا تتنوع، بصورة طبيعية، من نظام اجتماعي إلى آخر وربما من مجموعة عناصر اجتماعية إلى أخرى داخل النظام الاجتماعي ذاته، لكنها وفي الوقت نفسه تتنوع بتنوع النشاط السائد في النظام الاجتماعي أو في مجموعة عناصر اجتماعية داخل هذا النظام الاجتماعي كأن يكون نشاطاً اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً، وبهذا الشكل يصح الكلام عن أيدولوجيا اقتصادية وأيدولوجيا اجتماعية وأيدولوجيا سياسية. فإذا ما تذكرنا أن النشاط السياسي يتخذ أبعاداً مختلفة، فسيكون من السهل أن ندرك بأن الأيدولوجيا السياسية تغطي كل أبعاد هذا النشاط بما في ذلك السياسة الداخلية والسياسة الخارجية للدولة. ولكن هناك من يرى أن السلوك الذي تمثله السياسة لاسيما السياسة الخارجية تحكمه وإلى حد بعيد المصالح الخاصة لصانعي القرار بعيداً عن كل أيدولوجيا، ويتطابق هذا الاتجاه على العموم مع النزعة الوضعية التي سادت علم الاجتماع بوصفه العلم الذي يعتمد على الوقائع الحسية ليستبعد بصفته هذه كل مظاهر الأيدولوجيا سواء تمثلت بالتخيلات والمفاهيم الدينية والفلسفية أو بالنظريات. وقد تطور هذا الاتجاه في وقت لاحق على يد بعض علماء الاجتماع من أمثال ماكس فيبر وكارل مانهايم وريمون آرون الذين ساد بينهم الاعتقاد بأن الأيدولوجيا هي رديف المجتمعات المتجهة نحو التصنيع والمتسمة عندهم بعدم الاستقرار في نظامها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي مما منعها ويمنعها من حل مشكلاتها الأساسية الأمر الذي يؤكد وجود الصراعات الاجتماعية فيها فضلاً عن الهزات والتوترات التي تشهدها. ويرى أصحاب هذا الاتجاه في رأسمالية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين صورة لمثل هذه المجتمعات التي يعتقدون أن الأيدولوجيا تلعب دورها فيها باعتبارها التبرير النظري لمصالح الفئات المتصارعة، ولكن هذه المجتمعات على حد قولهم لم يعد لها وجود مع ظهور المجتمعات الصناعية المتطورة التي توفرت لها إمكانية حل المشكلات الاجتماعية الأساسية فيها بفعل الرخاء المادي الذي وصلت إليه، سواء بحق أو دون وجه حق، وما تحقق فيها من انسجام بين الطبقات حتى اختفت مبررات الصراع الاجتماعي وفقدت الأيدولوجيا سبب وجودها. وقد روج لهذا ماكس فيبر ووالف دهرندورف، فأكد الأول وهو منظر المجتمعات الغربية الحديثة أن هذه المجتمعات تتميز بالعقلانية التي يمثل العلم العنصر الحاسم فيها كما أن العلم يقوم على أساس من الموضوعية ويتنافى مع الأحكام القيميّة التي تتميز بها الأيدولوجيا فهو يرى في كل أيدولوجيا حكماً قيمياً بينما العلم الذي يمثل جوهر العقلانية التي تتميز بها المجتمعات الغربية الحديثة يقضي استبعاد

الأيدولوجيا، ولأن هذا ما حصل فعلاً في نظره، فقد ماتت الأيدولوجيا في هذه المجتمعات. وأضاف رالف دهرندورف في كتابه (الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي) ما يفيد بان الأيدولوجيا قد تناسب المجتمعات ما قبل الصناعية التي تتميز بالصراعات الطبقيّة التي تستدعي بدورها وجود الأيدولوجيا، بينما يرى هو أن المجتمعات الصناعية الحديثة استطاعت أن تحقق درجة عالية من الرفاه المادي لم تعد بعدها تعرف الصراعات فانتفت حاجتها إلى الأيدولوجيا. وجمع التكنوقراطيون بين ما ذهب إليه فيبر ودهرندورف ليؤكدوا بان العالم المعاصر يشهد تدهوراً في الأيدولوجيا بسبب التقدم العلمي والتكتيكي الذي يتم التعبير عنه على مستوى الواقع بالتقدم الاجتماعي والسياسي مما يؤدي إلى إصابة الأيدولوجيا بالعم. غير أن هذا الاتجاه قوبل بالرفض من علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين فقد أكد موريس ديفرجيه أن الظواهر الاجتماعية تتمتع بأهمية خاصة ليس عن طريق واقعها المادي فقط، وإنما كذلك عن طريق الأفكار التي تصاغ حولها، أي عن طريق التمثلات الفكرية الجماعية والمعتقدات التي تنطور من حولها. ولا يهم بعد ذلك إن كانت هذه التمثلات والمعتقدات مرتبطة بالواقع أم لا أو كانت وهمية أو حقيقية، لأن المهم هو إيمان الناس بها وانتماءهم إليها وان مفهوم الشرعية يتأتى من هذا الإيمان وذلك الانتماء. وذهب لويس التوسر إلى أن المجتمعات الإنسانية تمثل كليات تتكون وحدتها عن طريق نموذج معين من التشكيلات المعقدة التي تضع موضع العمل ثلاث معطيات هي: الاقتصاد والسياسة والأيدولوجيا. لذلك نلاحظ في كل مجتمع وجود نشاط اقتصادي أساسي وتنظيم سياسي وأشكال أيدولوجية، وتكون الأيدولوجيا في رأي التوسر، من الناحية العضوية، جزءاً من كل كلية اجتماعية لأن المجتمعات الإنسانية تفرز الأيدولوجيا كما لو كانت العنصر والمناخ الضروريين لحيويتها وحركتها التاريخية.

ويرى جورج طرابيشي في كتابه (الماركسية والأيدولوجية) أن البلدان المسماة ببلدان العالم الثالث تقدم تكديباً ساطعاً لأطروحة (نهاية عصر الأيدولوجيا) لأن الأيدولوجيا في هذه البلدان ليست العامل الرئيس للتحويل الاجتماعي فحسب بل هي أيضاً الشكل التاريخي الذي تعلن به شعوب تلك البلدان عن تدخلها في التاريخ، إنها أدواتها الأساسية في وضع حد للمرحلة (ما قبل التاريخية) من وجودها. ويذهب كلود ليفي شتراوس إلى رأي مماثل عندما يؤكد أن الشكل الملموس للواقع الاجتماعي يكمن في طبيعة العلاقات

الاجتماعية الحسية مثل علاقات القرابة، لكن البنى الأولية للقرابة والتي هي بمثابة القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية ليست بحد ذاتها مادة للملاحظة التجريبية المباشرة بسبب تحكم الاعتبارات الذهنية (الأيدولوجيا) فيها. ويخلص شتراوس من ذلك إلى القول بأن المبدأ الأساس ينطوي على أن مفهوم البنية لا يطابق الواقع التجريبي بل يطابق النموذج النظري الذي يبني هذا الواقع انطلاقاً منه واستناداً إليه. هكذا تتأكد أهمية الأيدولوجيا على المستوى العلمي بالنسبة للمجتمع على صعيد السياسة بشكل عام والسياسة الخارجية بشكل خاص، فليس هنالك من شك في الوقت الحاضر في الدور المهم للتصورات الذهنية في العمل السياسي على المستويين الداخلي والخارجي للمجتمع والدولة: حيث أقر علماء الاجتماع والسياسة بان العلاقات السياسية تخضع وبشكل واضح لتأثير الافتراضات الذهنية التي على الرغم من عدم دقتها تصبح معطى واقعيًا بالنسبة لموقف سياسي معين. ويمثل هذا عاملاً ينبغي على دراسات العلوم السياسية أخذه بنظر الاعتبار لأن سلوك الناس ليس حاصل مصلحتهم وظروفهم الموضوعية وإنما هو بالأحرى حاصل الفكرة التي يكونونها عن مصلحتهم وظروفهم هذه. وأن هذه الفكرة، وسواء ابتعدت عن الواقع أو اقتربت منه، سوف تؤثر بصفتها عاملاً مستقلاً استقلالاً ذاتياً في العلاقات السياسية. وتضاف هذه الملاحظة إلى الملاحظات التي أوردها المختص الأمريكي ديفيد ادوارد مؤكداً فيها أن نشاط الأفراد والجماعات أو بشكل خاص قرارات الحكام هي نتائج صور ذهنية يرى هؤلاء الناس الواقع من خلالها، ويرد هذا بشكل خاص بصدد المحيطين بهم وصور مسؤوليات دولهم أو مصالحها وصور حلفاء الدولة وخصومها أو صور المحيط الدولي (بنية المنتظم الدولي) وصور الوسائل التي يمكنهم استخدامها من الناحية الفعلية بنوع من النجاح مع أخذ كل هذه الصور الذهنية بنظر الاعتبار.

وقد كانت أهمية التصورات الذهنية (الأيدولوجيا) كمحفز للسلوك إقرار وقياس بصدد حالة محددة في تحقيق أجري في إطار مجموعة من المسئولين في الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أن تمت الإشارة إلى هذه المجموعة التي تدرج ضمن أولئك الذين يساندون السياسة المحافظة بكامل جوارحهم، وبالتالي فإنهم يساندون السياسة الخارجية التي تتجه نحو الحرب الباردة، توصل القائمون على هذا التحقيق إلى خلاصة بصدد الدور الثابت للمصالح والأيدولوجيات بالنسبة لهذا النموذج من السلوك تفيد بأن هذه النظرة إلى الأشياء لا تتضمن أن أعضاء كل مجموعة يتواطئون فيما بينهم من أجل إسناد هذه السياسات سواء

بطريقة تفضيلية أو بطريقة متعمدة من اجل حماية مصالحهم الضيقة، كما أن هذه النظرة لا تتضمن أيضاً أن هذه المجموعات تمتلك صنفاً من المعتقدات المحافظة أو الخصامية لأسباب مستقلة تماماً عن هذه المصالح، والحقيقة هي أن الأيديولوجيات السياسية بالنسبة لكثير من المسئولين تمتد بعيداً عن مجرد حماية أو تحصين المصالح الخاصة بهم، فالأيديولوجيات السياسية مثل (معادة الشيوعية) تتجلى بشكل متكرر في هذا السياق الذي يستحضر الأيديولوجيا قبل المصلحة في معاداته للشيوعية. وفي معرض متابعته للسياسة الخارجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية يتحدث الباحث ناصيف يوسف حتي عن اتجاه محافظ جديد يتميز بتركيزه على الناحية الأيديولوجية فيشدد دائماً على العالم الحر والتراث الغربي والقيم الديمقراطية ويقدم تبريرات نظرية لسلوكية السياسة الخارجية الأمريكية كأن يميز مثلاً في تعاطيه مع النظم السياسية المغلقة بين تلك التي تقوم على فلسفة كلياتية/شمولية تسيطر على مختلف جوانب الحياة الإنسانية كما هي الماركسية اللينينية مثلاً، وفلسفة تحررية جزئية تسيطر على الجانب السياسي دون أن تتدخل في تنظيم مختلف جوانب الحياة اليومية، حيث يدافع هذا الاتجاه عن النظم القائمة على الفلسفة لأخيرة معتبراً أنها أقل خطراً على القيم الغربية من النظم القائمة على الفلسفة الأولى. ولا يختلف الحال بالنسبة للسياسة الخارجية للاتحاد السوفيتي السابق إن لم يكن أكثر وضوحاً، فقد تحدث ناصيف يوسف حتي عن اتجاهين في هذه السياسة أحدهما تجريبي منفتح والآخر دوغماتي متشدد، وإذا كانت الأيديولوجيا لا تلعب نفس الدور بالنسبة للاتجاهين، فإنها مع ذلك لا تغيب عنهما لأنها عند الاتجاه الأول مصدر شرعية للنظام يستفيد منها في تقديم تبرير نظري لأي خطوة يتخذها في أي مجال من مجالات السياسة الخارجية وبالتالي فإنها لا تشكل قيوداً محكمة توجه سلوكيته في منحى معين أو تمنعه من انتهاج سلوكية أخرى، أما الاتجاه الثاني فإنها تحكمه تماماً في رؤيته للعالم الخارجي وتكون بمثابة أداة أساسية في تحليله للعلاقات الخارجية وتصنيفه للأطراف الدولية. ويتحدث زيبغنيو بريجنسكي في كتابه (بين عصرين) عن السياسة الخارجية للدول النامية فيشير إلى أن الضعف في العقائد الدينية المحلية والتقاليد الفكرية قد يدفع بالنخب الحاكمة في هذه الدول إلى أن تصبح هي ذات توجه عقائدي قد تشكل عوامل خارجية أو قد يكون مجرد ترداد لما هو شائع من أفكار وأيديولوجيات، لكنه يبقى في النهاية عاملاً مؤثراً في السياسة الخارجية على الرغم من خضوعه لتغيرات كبيرة.

هكذا يتجلى تأثير الأيديولوجيا في السياسة بشكل عام والسياسة الخارجية بشكل خاص دون أن يعني هذا أن المصالح المادية لا توجد وأنها ليست موضوع حضور وحماية، وإنما كل الذي نعينه هو أن هذه المصالح تكتسب طابعا أيديولوجيا، تتأدج، فلا يمكن أن يتم فهم المصالح وإدراكها ولا تفسيرها والدفاع عنها إلا عبر معتقدات يتم التمسك بها وعبر أيديولوجيات يتم الانطلاق منها والاستناد إليها. وهكذا يمكن القول مع كاترين كيميغال أن السياسة الخارجية للصين الشعبية تجد نفسها ملزمة في كل لحظة بأن تكون مبررة ومشروعة ضمن مجال نظري محدد ألا وهو الماركسية، ويمكن القول مع مارسيل ميرل أن الولايات المتحدة عندما تقدم نفسها باعتبارها بلد العدالة والرفاهية والحرية، فإن سياستها الخارجية ينبغي أن تكون هي الأخرى مبررة ومشروعة ضمن مجال نظري محدد ألا وهو الديمقراطية الليبرالية. ومن خلال متابعة الأيديولوجيا الخاصة بالدول الإفريقية ينقل ميرل عن إيف بينوت قوله إن الأيديولوجيا بوسعها أن تكون بمثابة تشييد لبناءات نظرية مكرسة بشكل سري لحجب الاحتياجات الخاصة بواقع سياسي بطيء التحرك، أو أن تكون مكرسة لتشويه هذا الواقع وصرف الانتباه عن فشله، وقد يحصل العكس حين نبني بناء منتظماً من الفكر السياسي يقتضيه توجه ثوري مع كل ما يتضمنه هذا البناء من بحث علمي وتطلع نحو مستقبل قريب ومثل أعلى، ومن المؤكد أن هذه التوجهات لا تلتقي فيما بينها بالحكم في الحالة العادية، ولكن قد يحصل أن تختلط وتتراكب فيما بينها في الغالب.

إن الأيديولوجيات السياسية بصورة عامة، وليس الإفريقية فقط، تبدو وكأنها ليست أكثر من حجاب أو تغطية مكرسة للدفاع عن المصالح، ولكن هذه العملية لا تتأتى بالاحتم عن نوع من المكيافيللية، وهي في المنظمات الأيديولوجية التي يتمسك بها القادة لا تقود بالضرورة إلى التعامل مع الاختلافات كما لو أنها تمثل شيئاً قابلاً للتجاهل. ومن الملاحظ أن الأيديولوجيا لا تبدو نقية وصلبة إلا قبل أن تخضع للتجربة الواقعية، لكنها عندما تتجاوز حدود التجربة تجد نفسها وقد دخلت طريق التوفيقية، وربما لهذا السبب لا يستطيع المرء أبداً أن يكتفي بتحليل الأيديولوجيا التي يتمسك بها قادة دولة ما لوصف وتفسير سياستها الداخلية والخارجية. إن كل أيديولوجيا هي غطاء ينبغي رفعه من أجل تلمس واقع السلوك، ومتطلبات المصلحة تتقدم غالباً إن لم نقل دائماً على متطلبات الأيديولوجيا في السلوك السياسي، فليس بالإمكان في ضوء الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية تفسير طلب الدولة السوفيتية اقتراض مبلغ 1,200 مليار دولار من اليابان ولا توقيعها عقداً مع شركة نفطية أمريكية بمبلغ

يزيد على ثلاثة مليارات دولار لاستغلال الغاز الطبيعي في أراضيها. ومع ذلك سوف يكون من المبالغة بمكان الزعم أن الأيديولوجيا لا أثر لها في السياسة الداخلية والخارجية، فمهما كان التأثير الذي يمارسه التكتيك المصلحي فان هوية وأيديولوجية الإستراتيجية تبقى ماثلة، وهذه الهوية تبقى في كل الأحوال خاضعة للمؤثرات التي تقيم التفرقة بين المنتظمات الأيديولوجية المختلفة للدول أو على الأقل تنحكم فيها بشكل من الأشكال. وأخيراً وفي ضوء ما تقدم نستطيع تقييم حصة الأيديولوجيا في توجه السلوك السياسي للدول، مؤكداً هنا أن المرء يجد نفسه ملزماً دائماً بتبرير نشاطه مما يجعله ملزماً دائماً باللجوء إلى الأيديولوجيا التي تتم على الدوام ملاحظة الواقع عبرها وعلى أساسها، وربما لهذا السبب تبقى الأيديولوجيا وسيلة قوية مكرسة لخدمة صنع السياسة وتفسيرها وتسويقها وتبريرها في كل النظم السياسية وكل الأزمنة والأمكنة.

## المبحث الثاني أطروحة نهاية التاريخ

بعد أن حصل فرانسيس فوكوياما الياباني الأصل الأمريكي الجنسية على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة هارفارد، استهل حياته المهنة بالعمل في وزارة الخارجية الأمريكية كنائب لمدير إدارة التخطيط السياسي، وفي بداية الثمانينات أصبح عضواً في الوفد الأمريكي في المحادثات المصرية الإسرائيلية وحتى توقفها بعد الغزو الإسرائيلي للبنان. وعلى الرغم من تركيزه بعد ذلك على الكتابة والعمل الأكاديمي، إلا أن صلات فوكوياما بالعمل السياسي وتأثيراته في مؤسساته كالكونجرس ووزارة الخارجية والبيت الأبيض بقيت مستمرة حتى تم تعيينه لاحقاً ضمن مجلس استشاري للرئيس بوش لاقتراح السياسات الخاصة بقضايا الهندسة الوراثية. صحيح أن فوكوياما لم يصبح وزيراً للخارجية كما تنبأ ولفوفيتز أحد أركان الإدارة الأمريكية، إلا أن البعض يعتقد أن دوره في تشكيل السياسات الخارجية الأمريكية، بل والغربية بشكل عام، ربما يفوق في تأثيره بعض من تولوا هذا المنصب بالفعل. فقد شارك في صياغة نوع من التأسيس الفكري أو الإطار النظري لتلك السياسات في وقت كان فيه المسؤولون الأمريكيون يبحثون عن إطار نظري جديد يحكم عمل مؤسساتهم وتوجهاتها بعد أن تهاوت المنظومات الفكرية القديمة بانتهاء الحرب الباردة. وبعد كتابا فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) وصموئيل هنتجتون (تصادم الحضارات) أهم ما



ظهر من مؤلفات خلال العقد الماضي وأسهم في تقديم هذا الإطار الفكري المفقود ولو من منظورين مختلفين بل ومتناقضين. غير أن النظرة الأكثر تفاؤلاً في كتاب فوكوياما واتفاقها مع الروح التي سادت فترة نهاية الحرب الباردة جعلته الأكثر تأثيراً حتى أن خبيراً استراتيجياً مثل توم بلو وصف كتابه (نهاية التاريخ) بأنه أهم ما كتب خلال العقد الماضي على الإطلاق. وقد تعرض الكتاب منذ صدوره لانتقادات عديدة، إلا أن فوكوياما ومؤيدوه أصروا على أن التطور البشري بلغ قمته بالليبرالية الديمقراطية بمفهومها العلماني المطبق في الغرب بكل ما ينطوي عليه ذلك من تعددية وحرية ومدنية ودينية واقتصاد السوق الحرة لتأتي بعد ذلك أحداث سبتمبر عام 2001 وتوابعها بكل ما تحمله من مخاطر واحتمالات لتكون بالنسبة للبعض نهاية لـ (نهاية التاريخ) وتمهيداً لظهور نظرية صموئيل هنتجتون المعروفة بتصادم الحضارات. ولكن فوكوياما بقي متمسكاً بنظريته ومصرراً على الاعتقاد بأن الليبرالية الديمقراطية كانت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وما تزال حتى الآن هي المحرك الرئيس للسياسات العالمية.

لقد شهدت الفترة منذ نهاية الخمسينات حتى بداية الثمانينات الترويج، أمريكياً، لفكرة عدم جدوى الديمقراطية في الدول النامية وهو ما أكدته عام 1993 (غراهام أي فولر) عضو مؤسسة (راند) الأمريكية عندما قال (لقد كانت السياسة الخارجية الأمريكية وبشكل غير عادي عديمة الاستجابة والالتزام بهدف الديمقراطية في الشرق الأوسط لعدة أسباب، أولها أن تركة ما يقرب من نصف قرن من الحرب الباردة قادت الولايات المتحدة لوضع هدف الاستقرار فوق أي اعتبار آخر في سياستها تجاه العالم الثالث، فقد كانت تنظر إلى عدم الاستقرار باعتباره عاملاً يلعب لصالح السوفيت، وكان ثمن الاستقرار دائماً الحفاظ على أنظمة استبدادية وتنفيذ سياسات قمعية غير ديمقراطية باسم الحفاظ على الاستقرار). بيد أن الأمر تغير منذ نهاية الثمانينات، حيث شهد العالم في ظل النظام العالمي الجديد ظهور الدعوة إلى تبني الديمقراطية كنظام سياسي يجب أن يسود جميع دول العالم بما فيها الدول العربية. وقد تم التأسيس لتأكيدات المسئولين الأمريكيين على ضرورة أن تكون الديمقراطية الليبرالية ركيزة للسياسة الخارجية الأمريكية بقواعد نظرية ومرجعية فكرية روج لها بعض المفكرين الأمريكيين وعلى رأسهم فوكاياما في كتابه (نهاية التاريخ). وقد مهد فوكاياما لكتابه هذا بمقالة نشرها عام 1989 بنفس العنوان أعلن فيها أن الديمقراطية الليبرالية بمؤسساتها الاقتصادية والسياسية بدأت تزحف على بقية أجزاء العالم،

تدل على ذلك وتؤكد الانتصارات المتتالية التي حققتها الأيديولوجيا الديمقراطية الليبرالية على الأيديولوجيات الأخرى كالمكليات المطلقة والفاشية وأخيراً الشيوعية، وأن انتصار الديمقراطية الليبرالية يشكل (المرحلة النهائية) في التطور العقائدي للجنس البشري مما يجعلها تمثل عنده (نهاية التاريخ).

ولكن مقالة فوكاياما هذه على ما يبدو لم تفهم في حينه بمفهومها الحقيقي مما دفع به إلى وضع كتابه المشهور (نهاية التاريخ) لي طرح فيه مجدداً سؤاله عما إذا كان من شأن التطور التاريخي للبشرية أن يقود في النهاية نحو الديمقراطية الليبرالية. وكانت إجابته على هذا السؤال بالإيجاب لاعتقاده بأنه وبقدر ما تبلغ الديمقراطية الليبرالية مرحلة الانتشار العالمي فسيتم الوصول إلى النقطة الأخيرة في التطور الأيديولوجي حيث لن يكون هناك بعدها أي تقدم أو تطور فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات. وقد أقام فوكاياما إجابته هذه على أساس من منهج الفيلسوف الألماني (هيجل) الذي آمن بأن التاريخ يصل الذروة في اللحظة المطلقة التي ينتصر فيها (العقل النهائي) الذي تعبر عنه الدولة. وإذا كان (هيجل) لم يحدد طريقة حاسمة للوصول إل هذه (اللحظة المطلقة)، فقد حدد فوكاياما هذه اللحظة بانتصار الديمقراطية الليبرالية وانتشارها العالمي. وهو يرى أن الديمقراطية الليبرالية قد واجهت تحديين رئيسيين هما: الفاشية بمختلف أشكالها والشيوعية، وقد استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تضمن النصر لنفسها عليهما حيث كانت الحرب العالمية الثانية، في جوهرها، انتصارها على الفاشية، أما نهاية الحرب الباردة فقد أعلنت وبصورة قاطعة انتصارها على الشيوعية. ويترتب على هذين الانتصارين نهوض الديمقراطية الليبرالية بوصفها (اللحظة المطلقة) التي انتصر فيها (العقل النهائي).

ولإبراز الديمقراطية الليبرالية بصفتها هذه، سعى فوكاياما إلى تنزيهها من كل مأخذ، فإذا كان التناقض بين العمل ورأس المال وبين الأغنياء والفقراء موجوداً في ظل الديمقراطية الليبرالية، فإن ذلك يرجع إلى كونه إرثاً قديماً وهو لا يرتبط في وجوده بالديمقراطية الليبرالية نفسها مما يسمح بالقول، كما يرى فوكاياما، بأن بوسع الديمقراطية الليبرالية أن تتخلص من هذه المشاكل بكل سهولة. وإذا ما وجدت الأيديولوجيات التي اصطدمت بها الديمقراطية الليبرالية لفترة معينة فمرجع ذلك إلى أن الدول التي اعتمدتها لم تكن دولا ديمقراطية ليبرالية بالمعنى الدقيق وذلك بقدر ما كانت الديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين قد استطاعت على حد اعتقاده التخلص منها. ويعترف فوكاياما بأن دول

العالم الثالث لا تزال بعيدة عن الديمقراطية الليبرالية، ولكن ما الذي يمنعها من الخضوع لمقتضياتها وهي تجد نفسها في حلبة الصراع الدولي؟ ووفقا لذلك فإن أفكاره عن انتصار الديمقراطية الليبرالية ونهاية التاريخ تقدم الإطار النظري للتوجهات الجديدة للسياسة الخارجية الأمريكية والرامية إلى فرض الديمقراطية الليبرالية بالصيغة الأمريكية على كل العالم. ولعل من المفيد هنا التساؤل عن السبب الذي جعل الولايات المتحدة تتجاهل مسألة الديمقراطية في العقود الماضية لتتهم بها فجأة نهاية الثمانينات، فهي لم تحفل بالديمقراطية عندما استقلت دول العالم الثالث مثلاً في منتصف الخمسينات، وسمحت بل ساعدت على قيام نظم شمولية وعسكرية في أمريكا اللاتينية على مرمى حجر من فنائها الخلفي وهو الأمر الذي نجد له أمثلة كثيرة في كل من آسيا وإفريقيا أيضاً. وفي الواقع أن تفسير هذا التحول يكمن في سعي الولايات المتحدة الأمريكية إلى الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي باتت تمارسها جهرًا وبالقوة عند الضرورة بعد انتهاء تجربة الاتحاد السوفيتي وهو أمر كان لا بد من التأسيس له بهيمنة أيديولوجية، والديمقراطية هي الوجه الأكثر قبولاً لدى البشر للأيديولوجيا التي تريد الولايات المتحدة فرضها بالصيغة الأمريكية وتجسيدا للهيمنة الأمريكية بكل صورها وأشكالها.



## الفصل الثالث

### أطروحتا تصادم الحضارات وسلطة المعرفة

#### المبحث الأول

#### أطروحة تصادم الحضارات

في صيف عام 1993 نشر (صموئيل هنتجتون)، أستاذ علم السياسة ومدير معهد الدراسات الإستراتيجية في جامعة هارفارد، دراسة في مجلة (الشؤون الخارجية) تضمنت شكلاً معدلاً لمقولة (تهديد الجنوب للشمال) أو (التهديد الإسلامي للغرب) التي كانت بدورها وفي وقتها شكلاً معدلاً للمقولة التقليدية الأسبق عن انقسام العالم إلى (شرق - غرب) و(شمال - جنوب). وأعلن هنتجتون في هذه الدراسة أن الصراعات الحضارية هي خليفة الحرب الباردة ولكنها ستكون آخر مراحل تطور الصراعات في العالم المعاصر، وأن عالم ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي سوف يكون عالماً من المراكز الحضارية المتصارعة صراع الناب والمخلب، وعليه فإن على متخذي القرار في الغرب الانتباه إلى هذه (الحقيقة) في صنع سياستهم الخارجية المقبلة وفقاً لشعار عام هو (الغرب والبقية (The West and the Rest)). فالصراعات، حسب رأي هنتجتون، قد قامت في الغرب بين الأمراء والملوك والأباطرة بعد معاهدة وستفاليا، وبين الأمم والقوميات بعد الثورة الفرنسية، وبين الأيديولوجيات الشيوعية والاشتراكية الوطنية (النازية) والديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين، وبينما كانت الحربان العالميتان حربين أهليتين أوروبيتين، فإن المواجهة اليوم هي مواجهة بين الحضارات. ويحدد هنتجتون الحضارات بثمان هي الغربية (الأمريكية والأوروبية الغربية)، الكونفوشيوسية (الصينية)، اليابانية، الإسلامية، الهندية، السلافية الأرثوذكسية، اللاتينية الأمريكية، والإفريقية، وهو يؤكد أن السؤال المطروح في حالة الصراعات الأيديولوجية السابقة هو: مع أي طرف أنت؟ أما في صراع

الحضارات فإن السؤال المطروح هو: من تكون أنت؟ وفي اعتقاده أن المحور الرئيس للتعامل في المستقبل على الصعيد العالمي سيكون متمثلاً في المواجهة بين الغرب وبقية العالم وما لدى هذا الأخير من إجابات على قوة الغرب وقيمه، وأن هناك ترابطاً عسكرياً (كونفوشيوسي- إسلامي) في طريقه للتكون ويتضمن مسعى لامتلاك التكنولوجيا العسكرية لموازنة علاقات القوة مع الغرب. لذلك فهو يدعو إلى تقوية التعاون في العالم الغربي ولاسيما أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ومدته ليشمل أيضاً أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية للحد من التوسع الفكري الإسلامي الكونفوشيوسي.

وبقدر ما تبدو أطروحة هنتجتون لامعة وبراقة، فهي ليست أقل خداعاً من غيرها لأنها ليست سوى النسخة الثقافية لأطروحة (تهديد الجنوب)، فالاختلافات بين الحضارات ظاهرة طبيعية وهي تدخل في دائرة الاختلاف لا الخلاف وهي ثمرة قرون من التاريخ ولن تختفي في الوقت القريب. والتحليل الذي ينحاز لأفكار هنتجتون بهذا الشأن يتماشى مع الأهداف الإستراتيجية للغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة تلك الأهداف الرامية لبقاء الأخيرة على رأس (العالم الغربي الحر) وتوسيعه تحت هيمنتها ليمتد إلى أوروبا الشرقية مع المحافظة وأمريكا اللاتينية لمنع ظهور أية قوة معارضة في آسيا أو الشرق الأوسط. وتمتاز هذه الأطروحة بأنها تقدم للبعض قراءة موحدة لجميع الصراعات الجارية في عالمنا المعاصر وخصوصاً بالنسبة لأولئك الذين فقدوا البوصلة التي كانت تقدمها لهم الحرب الباردة والاختلافات العقائدية والأيدولوجية، لذلك فهي بالنسبة لهم بمثابة أطروحة (النعمة المفاجئة) التي زودتهم من جديد بـ (نظرية) شاملة يستطيعون أن يفسروا من خلالها الصراعات والحروب الأهلية في دول أوروبا القديمة المتعددة الجنسيات وفي الشرق الأوسط وبحر الصين. بيد أن هذه الأطروحة وبمجرد نشرها واجهت الكثير من الانتقادات وسجلت عليها الكثير من المآخذ، فالحروب الحقيقية وليست الخيالية جرت عادة في داخل الكتلة الحضارية الواحدة وليس بين كتلتين حضاريتين متصارعتين، والمسلمون لم يهرعوا لنجدة العراق ولا البوسنة ولا أذربيجان. أما اعتبار مبيعات السلاح الصيني للسعودية أو إيران علامة على وجود ترابط كونفوشيوسي - إسلامي فهذا أمر لا يمكن إثبات صحته أمام التجربة والواقع، فهل يمكن الحديث مثلاً عن ترابط غربي- إسلامي لأن الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا يبيعان السلاح إلى بلدان إسلامية في الشرق الأوسط؟ بالطبع لا، فبيع هذه الأسلحة وفي جميع الأحوال ليس إلا من أجل المحافظة على صناعة أسلحة

جديدة تسمح للمنتجين باستمرار الحصول على العملات الصعبة، وعليه فإن الأسباب هي، في الحقيقة، اقتصادية (صناعية - تجارية) وإستراتيجية (عسكرية - سياسية) فالمبيعات لم تكن باسم النضال الحضاري لأنه لو صح ذلك لكان تقديم الأسلحة يتم بطريقة مجانية أو رمزية وهو أمر ابعدهما ما يكون عليه الحال اليوم. وإذا كان الصرب والكروات لا يدينون بنفس الدين فهل يمكن القول بأنهم لا ينتمون إلى نفس الحضارة، فهم سلاف ولهم نفس اللغة وعاشوا في القرى نفسها زمناً طويلاً وتعددت بينهم الزيجات.

ولكن الحروب الأهلية والدولية في داخل الحضارة الواحدة واقتتال الأشقاء داخل الدين الواحد وقائع تنسف تحليل هنتجتون من أساسه. وبخصوص الإسلام فإنه يقوم على كتل ثقافية فرعية متنوعة وربما مختلفة، كذلك فإن العالم الكونفوشيوسي ليس موجوداً بالكيفية التي يجري تصويره بها أي ككتلة واحدة. كما يمكن دحض الجانب المتعلق من هذه الأطروحة بالحضارة الإفريقية بدلالة الحروب الأهلية المشتعلة فيها والتي تجعل من الإثنية/العرقية العنصر المكون لإفريقيا والأكبر من أي تضامن حضاري. وكذلك الأمر بالنسبة لأمريكا اللاتينية حيث هشاشة ووهن التضامن الحضاري اللاتيني الأمريكي، فقط المشاعر المعادية للولايات المتحدة الأمريكية كانت هي الشيء الوحيد الذي استطاع أن يوحد الشعوب في هذه القارة خلال سنوات الستينات والسبعينات بل إن هذا الطلاء البراق لم يستطع في وقته إخفاء التنافس على قيادة القارة بين البرازيل والأرجنتين ولا الحرب الأهلية في البيرو وكولومبيا ولا الخلافات الحدودية بين الأرجنتين وتشيلي وبين بوليفيا وتشيلي وبين البيرو والأكوادور. وتتميز أطروحة هنتجتون بطبيعتها الجازمة والقاطعة حيث تفترض بأن الحضارات ستتصادم حتما وبالضرورة، وأن هذا التصادم لن تكون له نهاية، بينما على العكس من ذلك يمكننا أن نتصور بأنه حتى الحرب التي قد تقوم بين حضارتين بسبب اختلافهما فإنها يمكن أن تتوقف في أية لحظة عندما تقرران وقفها من أجل مصالحهما المشتركة.

وفي الجانب المقابل لهذه الأطروحة تبرر حقائق الجغرافيا السياسية المعاصرة اليوم مفهوم صراع الهويات المستند لا على بناءات نظرية بل على ملاحظة الصراعات الحقيقية التي تستخلص منها النتائج العامة حيث تصبح الهوية الجماعية لجماعة بشرية ما هي الشيء الثابت الوحيد في مواجهة إفرزات الحداثة المدمرة والبؤس الاقتصادي والتفكك السياسي. فإذا أحست جماعة بشرية ما بأن

هويتها مهددة بشكل قد يؤدي إلى زوالها فستكون هنا قاعدة صراع الهويات الذي يستند في اغلب الأحيان إلى الخوف من الزوال. فولادة صراع الهويات تصاحبها أفكار وأرهام يملؤها القلق والخوف من التصفية، لأن الأفراد لا يشعرون بأنهم مهددون بفقدان الأرض فقط بل ومهددون أيضا بفقدان حقهم في العيش كجماعة لها خصوصيتها. إن صراع الهويات ليس صراعا متعلقا بأرض أو سلطة أو مصادر ثروة بل هو أولا وقبل كل شيء صراع مضمونه ومصدره الإدراك الجماعي لتهديد يطال الوجود ويهدد استمرار الحياة، إنها مشاعر الضحية التي تسيطر على طريقة التفكير والتحليل الجمعي لدى جماعة بشرية تحس بأنها ضحية وهذا ما تتأسس عليه خصوصية أزمة الهويات سواء كانت طائفية أو عرقية أو قومية أو خليطاً من الأزمت الثلاث معاً، وعليه فإن أمام الحضارات طريق مفتوح هو طريق الحوار وليس الصراع ولا التصادم.

## المبحث الثاني

### أطروحة سلطة المعرفة

نشر المفكر الانجليزي (توماس هوبز) في عام 1651م وقبيل اندلاع الثورة الصناعية كتابه الشهير (الليفانان) الذي استمد عنوانه من اسم وحش بحري أسطوري قوي استخدمه في هذا الكتاب ليشير به إلى (الدولة) ذات السلطة القوية المراد تحقيقها إن لم تكن تحققت فعليا، في القرن السابع عشر الذي جرت العادة على وصفه بقرن السلطة. ولكن العالم يدخل اليوم عصر ثورته الجذرية الثالثة (ثورة المعلوماتية والاتصال) مخلفاً وراءه ثورتين سابقتين عاشهما الأولى (الزراعية) والثانية (الصناعية)، وتمثل العلامات الفارقة للثورة الثالثة في تحولات كبيرة في شتى ضروب الحياة المجتمعية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية). ويقدم (ألفين توفلر) في كتابه المعروف (تحول السلطة) أطروحة فكرية جديدة عن انعكاس تلك التحولات على السلطة السياسية وأثرها في انتقال مصدرها من القوة والثروة إلى المعرفة، وتفيد هذه الأطروحة بأن ثمة ثورة تجتاح عالم ما بعد روجر بيكون وليس بوسع أي عبقرى في السابق مثل سن تسو ولا مكيا فيللي ولا بيكون نفسه أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميق في تحول السلطة والمتمثل في هذه الدرجة المذهلة التي أصبحت بها حتى القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً. إن المعرفة نفسها لم تعد هي المصدر الوحيد للسلطة فحسب بل أنها أصبحت أيضا أهم مقومات القوة والثروة، وعلى



هذا الأساس يمكن أن نفهم لماذا أخذت المعركة الدائرة من أجل التحكم في المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم في جميع أرجاء عالمنا المعاصر؟ فمنذ عقد التسعينات يشهد العالم ثلاثة متغيرات قلبت أشكال وجواهر المنظومة الفكرية التقليدية تمثلت بـ (ثورة المعلومات والاتصالات وسقوط الشمولية السياسية والتدويل المضطرد للعالم).

وبخصوص المتغير الأول يمكن القول إن الأيديولوجيا كانت في الماضي عنواناً لكل ما هو سياسي والدولة القومية معادلاً للشكل الأكمل والأمثل للتنظيم السياسي ومبدأ السيادة هو جوهر الدولة المستقلة وعنوانها البارز. ولكن ثورة المعلومات والاتصالات جعلت كل ذلك جزءاً من ماضٍ توارى وتاريخاً مضى لأن هذه الثورة تخطت القوميات ودولها وجعلت الحدود والسيادة موضع عجز وتخط بفعل الفاكس والانترنت وأطباق البث والالتقاط الفضائية ناهيك عن الشركات والمؤسسات العالمية التي لا وطن لها ولا مركز مكاني معلوم يحصرها. أما بالنسبة للمتغير الثاني (سقوط الشمولية السياسية) فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد مثلت انتصار مبدأ القوميات فإن الماركسية اللينينية كانت الفاعلية الفكرية السياسية الوحيدة التي قفزت على هذا المبدأ وفق نظرية حرق المراحل ليبدأ عصر ما بعد القومية في أوروبا في مواجهة أقصى وأقصى ما وصل إليه مبدأ القوميات هناك متمثلاً بالفاشية والنازية. وإذا لم يكن مبدأ القوميات قد حقق إشباعاً لحاجات شعوب أخرى في مستعمرات وأشباه مستعمرات ما يسمى ببلدان العالم الثالث، فإن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية شكلت بداية سقوط الشمولية السياسية بصيغتها القومية هذا السقوط الذي بدأ بانهيار وانحدار الفاشية والنازية ثم تواصل بانهيار تجربة الاتحاد السوفيتي كصيغة من نوع آخر للشمولية السياسية. وعند الحديث عن المتغير الثالث (التدويل المضطرد للعالم) نقول إن التأثيرات السلبية التي عانى منها مبدأ السيادة وغلبة مفهوم الدولية اليوم بمفهومه المتعارض مع مفهومي القومية والإقليمية ويزوغ عصر التنظيمات الدولية بقوة، تسببت جميعها في ظهور مفاهيم جديدة تشير جميعاً إلى حالة التدويل المضطرد والامتساع لعالمنا المعاصر وهو ما أدى إلى ظهور مفهوم الجماعة الدولية بديلاً للجماعة القومية ومفهوم السيادة العالمية بديلاً للسيادة الوطنية ومفهوم المواطن العالمي بديلاً للمواطن الإقليمي ومفهوم الحرب بالتكنولوجيا بديلاً عن الحرب بالبنديقية... الخ. وقد دفع مجمل هذه المتغيرات إلى بروز ظواهر سياسية واجتماعية رئيسية محتملة ذات أثر كبير في تشكيل منظومة الفكر السياسي

المعاصر أبرزها ظواهر النوستولوجيا Nostalgia وحوار الثقافات وتشكيل ثقافة عالمية و حرب المعلومات والتحولات الاقتصادية. وتعرف ظاهرة النوستولوجيا بأنها نعني التوق غير السوي للماضي أو محاولة استعادة حال سابق يتعذر استرداده نتيجة لعدم قدرة الذات الفردية ولا الجماعية على التكيف مع المستجدات والمتغيرات مما يجعل النوستولوجيا نوعاً من الاغتراب عن العصر ومستجداته وشكلاً من أشكال الحنين إلى الماضي وهي ظاهرة ليست فردية (تخص شاعراً رومنسياً مثلاً) بل ظاهرة جماعية تخص جماعات أو أمم، إنها كل مفهوم يستند إلى مفردة مثل (الرجوع - العودة - الانبعاث - الإحياء - الالتفات إلى ما كان- النهوض بعد الموت... الخ)، وهي سياسياً إشارة إلى العجز عن التكيف مع مستجدات العصر وعدم استيعابها من ناحية ورفض هذه المستجدات من ناحية أخرى مع الاقتناع بأن هذا الرفض لن يؤدي إلى نتيجة ايجابية من حيث تحقق التوقعات. وهنا قد يدخل العنف في الموضوع، ففي بداية الثورة الصناعية في انجلترا وأوروبا الغربية عبر العمال الذين شردتهم الآلة عن غضبهم عليها بتدميرها بسلوك عدواني عنيف نتلمس منه وفيه حالة نوستولوجية تحولت إلى سلوك عنيف بحكم الحنين إلى الماضي والخوف من الحاضر والمستقبل، كما نتلمس في ذلك أيضاً عدم القدرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة وعدم امتلاك حل عقلائي للمشاكل المترتبة على هيمنة الآلة، فلم يبق هناك إلا سلوك يائس أخير وهو تحطيم الآلة ذاتها. ونشهد اليوم ذات السلوك في كل زوايا وأطراف المسرح العالمي دون استثناء (مثل معاداة الأجانب والمهاجرين في أوروبا وأمريكا- الحركات الدينية السياسية المتطرفة في الشرق والغرب على السواء).

أما بالنسبة لحوار الثقافات وتشكل ثقافة عالمية فالملاحظ أن لكل جماعة ثقافة ولكل ثقافة فكرة محورية، ففي الحضارة والجماعة المصرية القديمة يتمثل محور الثقافة بـ (فكرة الخلود)، ويتمثل محور الثقافة في حضارة بلاد ما بين النهرين بـ (فكرة الأسطورة الكونية)، وعند الإغريق القدماء كان المحور القانون، وفي الصين والهند القديمتين كان المحور يتمثل بـ (فكرة الانسجام مع الطبيعة)، وعند المسلمين تمثل المحور بـ (فكرة النص)، بينما تمثل المحور في الغرب الحديث بـ (فكرة العقل). إن ثقافات عالمنا المعاصر، وكما هو الأمر ثقافات العوالم السابقة، قد شهدت التجاور والتداخل وفق أسلوبين هما: أسلوب الغلبة العسكرية من الغالب إلى المغلوب، وأسلوب السريان الحضاري من المغلوب إلى الغالب، والأمر في الحالتين لا يعني أن هذا التجاور وذلك التداخل قد أدى

فعلاً إلى مسخ الواحد للآخر أو اكتساح ثقافة الغالب لثقافة المغلوب وبالعكس، إذ تبقى الثقافات متجاورة ومتداخلة كما يؤشر التاريخ ويؤكد الواقع لكنها قد لا تكون كذلك من حيث السياسة والأيديولوجيا. فقد تتصادم وهنا يرى (صموئيل هنتجتون) أن تصادم الحضارات هو خليفة الحرب الباردة وفقاً لشعار (الغرب والبقية) *The west and the rest*، وفي السياق ذاته، وبالنتيجة، يصل (فرانسيس فوكوياما) في كتابه إلى تأكيد سيادة الغرب المعاصر فكراً وسلوكاً على العالم ولتمثيل بالليبرالية، بينما تؤكد الحقيقة في التاريخ وعلى أرض الواقع أن حوار الثقافات في عالمنا المعاصر هو حوار مستمر ومتواصل ضمن سياقات تؤدي إلى تشكيل ثقافة عالمية سريعة الانتشار وواضحة التأثير هي ثقافة التكنولوجيا. ويجعلنا ذلك نتذكر حقيقة أن تداخل الثقافات لا بد أن يخلق نوعاً من الصراع بين الجماعات المختلفة بسبب حساسية مسألة الهوية، ولكن دون أن يعني هذا سرمدية الصراع لأن ما نجده ونعيشه من صراعات راهنة تحركها دوافع سياسية وأيديولوجية ليست كامنة في طبيعة البشر ولا في طبيعة ثقافتهم المتنوعة التي لا تعرف سوى علاقة التجاور والتداخل.

أما بصدد حرب المعلومات وتحولات الاقتصاد، فإن النمط المعاصر لوظيفة الجاسوسية وصراع المصالح وتنافس السياسات هو نمط جاسوسية المعلومات وجاسوسية الشركات الخاصة وندرة أو وفرة المعلومات، فالذي يمتلك المعلومة في عالمنا المعاصر وفي كل مكان وزمان يكون سيداً سياسياً واقتصادياً وكذلك عسكرياً لأن المعلومة هي الطريق إلى الثروة ومن يسيطر على الثروة يسيطر على كل شيء بما في ذلك السلطة السياسية، ولأن من يمتلك المعلومة أيضاً قادر على أن يشكل العقول ومن ثم يحدد السلوك ومن يفعل ذلك يصبح صاحب القوة فالسلطة والسلطان. وإذا ما كان عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) قد تحدث في السابق عن ثلاثة مصادر لشرعية السلطة هي (التقاليد - الكاريزما - البيروقراطية)، وتحدث (كارل ماركس) عن مصدر وحيد هو (الملكية الخاصة)، وتحدث علماء السياسة عن مصدري (القوة والأيديولوجيا) أو غيرهما من المصادر، فإن متغيرات عصرنا الراهن أفرزت مصدراً جديداً هو مصدر (المعرفة أو المعلومات) وهذا ما سيجعل المنافسات الحالية والقادمة والحروب المقبلة ليست منافسات اقتصادية ولا حروباً عسكرية بالمعنى التقليدي بقدر ما هي منافسات ثقافة وحروب معلومات من حيث الإنتاج والتشكيل وهي منافسات وحروب ليس بين دول فقط بل بين مؤسسات اقتصادية عملاقة لا تعرف

لها حدود ولا مراكز (شركات عديمة الجنسية) مقابل الشركات متعددة الجنسية السائدة قبل الثورة المعلوماتية المعاصرة.

ويعني كل ما تقدم تعرض مفاهيمنا المعاشة لثورة عامة وشاملة، فقد كانت تلك المفاهيم نخضع لطبيعة السلطة السياسية وشرعيتها قاصرة على الحق الإلهي ثم على القوة ثم على العقد الاجتماعي لتتحول إلى شرعية امتلاك وإنتاج المعلومة. وإذا كان مفهوم (الأمن) يعني تقليدياً أمن الدولة والمجتمع على أسس عسكرية أو بوليسية، فإن أمن اليوم يتوافر بامتلاك المعرفة المفصلة عن الأشخاص والأشياء والظواهر لضمان أمن الدولة والمجتمع وإشباع الحاجات والتعامل السليم مع الداخل والخارج. أما مفهوم (حقوق الإنسان) فقد تطور عبر ضرورة تاريخية على شكل أجيال من مرحلة اللا حقوق إلى الحقوق الطبيعية المقصورة على شعوب وبلدان دون أخرى إلى الحقوق الشاملة وصولاً إلى الأمم المتحدة وإعلانها العالمي وملاحقه ثم حقوق الإنسان بالنهايات المفتوحة من فردية إلى جماعية (حقوق أفراد - حقوق جماعات - حق الاختلاف - حق التنمية - حق البيئة - حق الاتصال... الخ)، وكذلك في مضمار التقسيمات المفاهيمية للأرض والأقاليم السياسية، فقد عرفنا من قبل مفاهيم لتقسيم (شرق - غرب) و(شمال - جنوب) و(رأسمالي - اشتراكي) و(متخلف - متقدم) و(نام - متطور) و(صناعي - زراعي) و(مركز - أطراف).. الخ، بينما يقوم عالمنا المعاصر والمقبل على تقسيم جديد معياره المعلومة ومن يمتلك صناعتها ويحتكر تقنياتها، إنه تقسيم يقوم على معادلة (من يعلم - من لا يعلم) أو (من يحتكر المعلومة - من يفتقر للمعلومة)، وسيكون من لا يعلم خاضعاً، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وتابعاً ومرتهناً بمصيره ومستقبله لمن يعلم، والتقسيم المقبل غير قائم على أسس أيديولوجية ولا سياسية ولا اقتصادية كمية بل قائم على أسس معرفية أولاً وأخيراً.

## مراجع مختارة

- أ، م، جود، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة: عبدالرحمن صدقي أبوطالب، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962.
- إبراهيم أباطة وعبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، 1973.
- إبراهيم كبة، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.
- أحمد الرشدي، ظاهرة العولمة ومبدأ السيادة الوطنية، في: حسن نافعة وسيف عبد الفتاح (إشراف وتحرير)، العولمة قضايا ومفاهيم، القاهرة، جامعة القاهرة-كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- قسم العلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (2) للعام الجامعي 1999-2000، 2000.
- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، ط3، دار النهضة العربية، مصر، 1968.
- ادوار، م، بيرنز، أفكار في صراع: النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة: عبدالكريم أحمد، دار الآداب، بيروت، 1975.
- آرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- آرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
- آرنست لاندي، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، 1970.
- أريك ماتياس، كاوتسكي والكاوتسكية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الان تورين، إنتاج المجتمع، ترجمة: إلياس بديوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976.
- ألفين وهايدي توفلر، الحرب والحرب المضادة: الحفاظ على الحياة في القرن المقبل، تعريب: صلاح عبدالله، ط1، سرت- الجماهيرية العربية الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1995.
- إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983.
- أندريه كريسون، روسو، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، 1987.
- أنطوني جيدنز، بعيدا عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة: شوقي جلال، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 2002.

- أنطونيو بوزولينى، غرامشى، ترجمة: سمير كريم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977.
- أنطونيو غرامشى، قضايا المادية التاريخية، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- أوليفر كوكس، الرأسمالية نظاما، ترجمة: إبراهيم كبة، مطبعة العاني، بغداد، 1974.
- باتريك هارمن وآخرون، النظام العالمي الجديد: القانون الدولي وسياسة المكيالين، ج1، تعريب: أنور مغيث، ط1، سرت- الجماهيرية العربية الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1995، مقدمة بول ماري دولاجورس.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.
- برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، دمشق، 1970.
- بوخارين، ألف باء الشيوعية، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- بول رونسون، اليسار الفرويدي، ترجمة: لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- بول سويزي وآخرون، الإقطاع والرأسمالية، ترجمة: عصام الخفاجي، دار ابن خلدون، بيروت، 1977.
- بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر، ترجمة: محمد غلاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958.
- بول هيرست وجراهام طومسون، ما العولمة: الاقتصاد العالمي وإمكانيات التحكم، ترجمة: فالح عبد الجبار، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 2001.
- بيار ومونيك فافر، الماركسية بعد ماركس، ترجمة: نسيم نمر، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- بيير أنسار، ماركس والفضوية، ج1: سان سيمون، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- بيير سويري، الماركسية بعد ماركس، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- تركي الحمد، هل من جديد في الفكر السياسي؟ الفكر السياسي ومتغيرات العصر، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 2/ 1996.
- توماس ل، فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: محاولة لفهم العولمة، ترجمة: ليلي زيدان، ط1، القاهرة، الدار الدولية للنشر والتوزيع، 2000.

- توم، ب، بوتومور، الطبقات في المجتمع، ترجمة: وهيب مسيحة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دت.
- توماس مور، يوتوبيا، ترجمة وتقديم: إنجيل بطرس سمعان، دار المعارف، مصر، 1974.
- تيودور دريبر، أصول اليسار الأمريكي، ترجمة: عصام الدسوقي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1982.
- ج، د، هـ، كول، رواد الفكر الاشتراكي، ترجمة: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1978.
- جاك تكسيه، غرامشي: دراسة ومختارات، ترجمة: ميخائيل إبراهيم مخول، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972.
- جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1981.
- جان جاك روسو، الاعترافات، ترجمة: محمد بدرالدين خليل، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، دت.
- جان جاك شيفالبيه، أمهات الكتب السياسية، ترجمة: جورج صدقني، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980.
- جان جاك شيفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.
- جان كريستوفر روفين، أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة.. نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب، ط1، سرت- الجماهيرية العربية الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1995.
- جان كادييه، كالفين، ترجمة: حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة: أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- جورج ادوارد سنبله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشة، ترجمة: تيسير شيخ الأراض، وزارة الثقافة والسياحة، دمشق، 1968.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج5، دار المعارف، مصر، 1969.
- جورج طرايشي، الماركسية والأيدولوجيا، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- جورج لاباد رينيه لوارد، مقدمة في علم الاجتماع، ترجمة: هادي ربيع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، دت.
- جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، 1979.

- جورج لوكاش، الفكر اللينيني، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- جوزيبي بريتزولينى، حياة مكيا فيلي الفلورنسى، ترجمة: طه فوزي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1964.
- جوستاف لاسون، فولتير، ترجمة: محمد غنيمي هلال، مطبعة الأطلس، القاهرة، 1942.
- جوليان فروند، بارتو، ترجمة: منى النجار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ترجمة: خيرى حماد، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1979.
- جون نيف، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة: محمود زايد، دار الثقافة، بيروت، 1962.
- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1965.
- جيرار فان، من فرانكفورت إلى فرانكفورت، مجلة المنار، باريس، عدد 11، نوفمبر 1985.
- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.
- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند ماركيز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
- درسدن، الحركة الإنسانية والنهضة، ترجمة: عمر شخاشيرو، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972.
- ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة وتقديم: فيصل عباس، دار الحدائق، بيروت، 1980.
- رنيه سرو، هيجل، ترجمة: جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.
- روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، دار الطليعة بيروت، 1979.
- ريتشارد هيجوت، العولمة والأقلمة: اتجاهان جديان في السياسة العالمية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1998.
- ريمون آرون، أفيون المثقفين، دار الكاتب العربي، بيروت، د.ت.
- ريمون آرون، صراع الطبقات، ترجمة: عبدالحميد الكاتب، منشورات عويدات، بيروت، 1980.
- زبغنيو بريجنسكي، بين عصرين، ترجمة: محجوب عمر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.



- سيفرين روجومامو، العولمة ومستقبل أفريقيا: نحو تحقيق التنمية المستدامة، ترجمة نهاد جوهر، ط1، القاهرة، الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية، 2002.
- سانتياغو كاريللو، الأوروشيوعية والدولة، ترجمة: سعاد محمد خضر، منشورات الثقافة، بغداد، 1978.
- صالح السنوسي، العرب من الحداثة إلى العولمة، ط1، القاهرة، دار المستقبل العربي، 2000.
- طلعت عيسى، سان سيمون، دار المعارف، مصر-القاهرة، 1959.
- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت د.ت.
- عبد الباسط عبدالمعطي (محرر)، العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي (ندوة)، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.
- عبد الحسين شعبان، الصراع الأيديولوجي في العلاقات الدولية وتأثيره على العالم العربي، دار الحوار، سوريا، 1985.
- عبد الرضا الطعان، النقد الاجتماعي للأحزاب السياسية.. دراسة في علم الاجتماع السياسي، دار الشؤون الثقافية العامة العراق، بغداد، 1990.
- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري (إشراف)، الموسوعة السياسية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.
- عاطف السيد، العولمة في ميزان الفكر.. دراسة تحليلية، الإسكندرية، مطبعة الانتصار، 2001.
- علاء طاهر، مدرسة فراكفورت، معهد الإنماء القومي، بيروت، د.ت.
- علي عبدالمعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975.
- فرنسيس فوكوياما وآخرون، نهاية التاريخ ودراسات أخرى، ط1، بيروت، دار الحضارة الجديدة، 1993.
- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974.
- فرنسوا شاتليه، هيجل، ترجمة: جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- فرنسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1984.
- فيليب توري، سارتر، ترجمة: جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- كارل كاوتسكي، طريق السلطة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، د.ت.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز، مختارات، 4 ج، دار التقدم، موسكو، د.ت.

- كريستيان بالوا، الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ترجمة: عادل عبدالمهدي، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- كرين برنتون، أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- كورباتشوف، البرسترويكا، ترجمة: سعاد محمد خضر، بغداد.
- ل، بودون ور، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.
- ليون تروتسكي، الثورة الدائمة، دار الطليعة، بيروت، 1972.
- مارسيل بريلو، تاريخ الأفكار السياسية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1986.
- ماكس دوركهايم، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1980.
- ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكري، ط1، بيروت، دار الحقيقة، 1982.
- محمد سيلا، الايديولوجيا..نحو نظرة تكاملية، ط1، المركز الثقافي الدولي، بيروت، 1992.
- محمد سعيد فرح، الطفولة والثقافة والمجتمع، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1993.
- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، في: أسامة أمين الخولي (محرر)، العرب والعولمة (ندوة)، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.
- محمود أمين العالم، العولمة وخيارات المستقبل، القاهرة، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1999/10.
- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1964.
- محمد فتحي الشنيطي، النظرية السياسية عند هيوم، دار المعرفة، القاهرة، 1962.
- محمد فتحي الشنيطي، جون لوك، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.
- محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1961.
- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، بيروت، 1969.
- مكيافيللي، الأمير، تعريب: خيرى حماد، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1970.

- مكيا فيللي، مطارحات مكيا فيللي، تعريب: خيرى حماد، المكتب التجارى للطباعة والنشر، بيروت، 1962.
- ملحم قربان، محاضرات فى تاريخ الفكر السياسى، مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة اللبنانية، 1967.
- موريس كورنفورث، مدخل إلى المادة الجدلية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابى، بيروت، 1980.
- موسكفتشيف، نقض الأيديولوجية ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة: حمزة برقواوى وغالب جرار، مكتبة ميلسون، دمشق د.ت.
- نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ: هيجل، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1976.
- ناصيف يوسف حتى، القوى الخمس الكبرى والوطن العربى، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- ناصيف نصار، منطق السلطة، دار أمواج، بيروت، 1995.
- نبيل على، الثقافة العالمية وعصر المعلومات بعض تلك المفاهيم، ط 1، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 2001.
- نديم البيطار، الأيديولوجيا الانقلابية، المؤسسة الأهلية، بيروت، 1964.
- نعم شومسكى وآخرون، العولمة والإرهاب: حرب أمريكا على العالم، ترجمة: حمزة المدني، ط 1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003.
- هربت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988.
- هارولد لاسكى، الديمقراطية الأمريكية، ترجمة: راشد البراوى، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1960.
- هانس-بيتر مارتين وهارالد شومان، فح العولمة، ترجمة وتقديم: عدنان عباس على، ط 2، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 9/ 2003.
- يوهان هويزنجا، أعلام وأفكار: نظرات فى التاريخ الثقافى، ترجمة: عبدالعزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

## أ.د. عبد الرضا حسين الطعان د. علي عباس مراد د. عامر حسن فياض

### هذا الكتاب

تبدو مهمة دراسة الأفكار السياسية كلها عبر عصور التاريخ المتعاقبة، متعسرة بل تكاد تكون مستعصية تماما، فقد اخترنا نماذج أساسية من تلك الأفكار، افترضنا أنها تعبر عن عصورها ومجتمعاتها، وتعكس طبيعتها وخصائصها، واعتمدنا في اختيار تلك النماذج، أسلوباً انتقائياً شابته صعوبة جوهرية تمثلت في طبيعة المعيار المستخدم في هذا الانتقاء. ودون الدخول في تفاصيل هذا المعيار والمشكلات التي يثيرها تعيينه واستخدامه، نكتفي بالقول بأننا وعلى وجه العموم، اعتمدنا معياراً مزدوجاً، يجمع بين تعبير الأفكار السياسية عن عصرها ومجتمعها، حيث تتفاوت الأفكار السياسية في تعبيرها عن هذا الواقع بحيث تكون هناك أفكار سياسية تعبر عن واقعها بشكل أوضح وأدق قياساً بأفكار سياسية أخرى، وشهرة الأفكار وانتشارها وذيوعها، وتمتعها بقدر أكبر من غيرها من اهتمام الباحثين وتركيزهم. وبقدر تعلق الأمر بتركيز الجزء الأكبر والأساس من الكتاب على دراسة الفكر السياسي الغربي، فإن العذر والمسوغ لذلك هو هيمنة هذا الفكر على الساحة الإنسانية كانعكاس ونتيجة لهيمنة نمط الحياة والتفكير الغربيين على هذه الساحة طوال القرون الأربعة الماضية، واستمرار هذه الهيمنة حتى يومنا هذا وللمدى المنظور. وإذ حاولنا أيضاً استخدام أسلوب مركب فكري-سياسي واجتماعي-تاريخي في دراسة الأفكار السياسية، فقد تطلب ذلك منا، بل وفرض علينا، امتلاك معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي لعصور ومجتمعات الحقب الزمنية موضوع الدراسة، وإذا كنا لا ندعي لأنفسنا امتلاك مثل هذه المعرفة، فلا بد أن نطمئن القارئ الكريم بأننا بذلنا ما في وسعنا للإلمام بشيء منها، مع إيماننا بأن كل ما بذلناه من جهد في هذا السبيل لم يكن كافياً ولا وافياً ولا شافياً مما يجعل عملنا هذا مجرد محاولة تتطلع إلى ما هو أفضل في المستقبل بعد أن يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل إلى تكامل المعرفة.

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 - 113 الحمراء

بيروت - لبنان

email: rw.culture@yahoo.com

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل

رقم 1 المحمدية

تلفاكس: +21341359788

خلوي: +213661207603

email: nadimediton@yahoo.fr

ISBN 978-9931-369-75-2



9 789931 369752 >