

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة

محاضرات الفلسفة السياسية
المستوى : الثالثة ليسانس
السداسي الثاني

الاستاذ : جودي علي – أستاذ محاضر (أ)

وحدة التعليم: الاستكشافية

المادة: اختيارية

الرصيد: 2

المعامل: 1

أهداف التعليم:

يمكن هذا المقياس الطالب من الاقتراب من التعريفات المختلفة للفلسفة السياسية ، وكذا مميزات و خصائص الفكر السياسي وما يميزه من اختلافات عن العلوم السياسية ، و يقدم للطالب أيضا تصور عن نشأة الفكر السياسي ومراحل تطوره ضمن المدارس الاتجاهات الكبرى له، ضف إلى ذلك إبراز جوانب التأثير للفكر الفلسفي السياسي في مختلف مناحي الحياة الانسانية الراهنة سواء تعلق ذلك بالسلوك الفردي و الجماعي .

المعارف المسبقة المطلوبة:

معرفة الطالب بأهمية الفكر الفلسفي السياسي ومعرفة بعض تأثيراته في ميادين الحياة العامة وأهم المؤسسات السياسية التي تساهم في إدارة الشأن العام و إدارك مدى ضرورة الوعي الفردي في ما يحدث من تحولات سياسية و ما تقوم عليه من خلفيات إيديولوجية و فلسفية .

محتوى المادة:

عناوين المحاضرات	الأسابيع	الصفحة
المحاضرة الأولى : تعريف السياسة، موضوع الفلسفة السياسية، منهجها.	الأسبوع الأول	03
المحاضرة الثانية: الفكر السياسي في الفكر الشرقي (كونفوشيوس أمودجا)	الأسبوع الثاني	07
المحاضرة الثالثة : الفلسفة السياسية في اليونان 1 - المدرسة السفسطائية. 2- المدينة الفاضلة عند أفلاطون. 3- الدولة والسياسة عند أرسطو.	الأسبوع الخامس	12
المحاضرة الرابعة : الفكر السياسي الروماني (شيشرون).	الأسبوع الثامن	26
المحاضرة السادسة : الفكر السياسي في الإسلام. (إخوان الصفا، الفارابي، ابن باجة، ابن رشد).	الأسبوع العاشر	31
المحاضرة الخامسة : الفكر السياسي المسيحي (سان أوغستين)	الأسبوع الثالث عشر	53
المحاضرة السابعة : الفكر السياسي في العصر الحديث. 1- نظريات العقد الاجتماعي (هوبس، لوك، روسو). 2- الفلسفة السياسية عند هيجل. 3- الفلسفة السياسية عند ماركس. 4- الفلسفة السياسية عند باروخ سبينوزا.	الأسبوع الخامس عشر	58
المحاضرة الثامنة : قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة. 1- مفهوم الدولة و الامة. 2- المواطنة و العولمة. 3- السلم و الحرب.	الاسبوع السادس عشر	82
**- المراجع: (كتب ومطبوعات، مواقع انترنت، إلخ)		105

المحاضرة الخامسة : الفكر السياسي الاسلامي ابن باجة ، اخوان الصفا .

الهدف : أن يدرك مدى مساهمة الحضارة الاسلامية في إرساء الفكر السياسي المعاصر .

المدة: 6 سا

مقدمة : يمثل الفكر السياسي الإسلامي ذلك النشاط العقلي الذي يضم الآراء والمبادئ والأفكار لمجموعة بشرية معينة هم المسلمون منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكونت للإسلام دولة منذ عهد النبي (صل الله عليه وسلم) حتى عصرنا الحالي بما يعني أن هذا الفكر له مراحل له وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضم الكتابات حول الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظم وما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومجتمع سياسي. إنه حقل معرفي ينطوي على دلالات معرفية هي خلاصة مفهوم مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية : الموصوف وهو الفكر والصفتان له : السياسي والإسلامي وكل مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ما تتشابه وتتنافر بقدر ما تتجاذب. فما هي أهم نماذج الفكر السياسي الإسلامي ؟ و ما تحليلات و مظاهر الفكر الفلسفي لديهم ؟

1- الفكر السياسي عند الفارابي :

01- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني لدراسته كتب أرسطو (المعلم الأول) وشرحه لها. ويعرف الفارابي في اللاتينية باسم Alfarabius. ولد في مدينة "فاراب" في تركستان حيث كان والده تركياً من قواد الجيش. وفي سن متقدمة، غادر مسقط رأسه وذهب إلى العراق لمتابعة دراساته العليا، فدرس الفلسفة، والمنطق، والطب على يد الطبيب المسيحي يوحنا بن حيلان، كما درس العلوم اللسانية العربية والموسيقى. ومن العراق انتقل إلى مصر والشام، حيث التحق بقصر سيف الدولة في حلب واحتل مكانة بارزة بين العلماء، والأدباء، والفلاسفة. وبعد حياة حافلة بالعطاء في شتى علوم المعرفة طوال ثمانين سنة، توفي الفارابي أعزب، بمدينة دمشق سنة 339هـ/950م.

إسهاماته العلمية:

يعدّ الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين. وقد أطلق عليه معاصروه لقب "المعلم الثاني" لاهتمامه الكبير بمؤلفات أرسطو "المعلم الأول"، وتفسيرها، وإضافة الحواشي والتعليقات عليها. ومن خصائص فلسفة الفارابي أنه حاول التوفيق من جهة، بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، ومن جهة أخرى بين الدين والفلسفة. كما أنه أدخل مذهب الفيض في الفلسفة الإسلامية ووضع بدايات التصوف الفلسفي.

ورغم شهرة الفارابي في الفلسفة والمنطق، فقد كانت له إسهامات مهمة في علوم أخرى كالرياضيات والطب والفيزياء. فقد برهن في الفيزياء على وجود الفراغ. وتتجلى أهم إسهاماته العلمية في كتابه "إحصاء العلوم" الذي وضع فيه المبادئ الأساس للعلوم وتصنيفها، حيث صنف العلوم إلى مجموعات وفروع، وبين مواضيع كل فرع وفوائده.

وبجانب إسهامات الفارابي في الفلسفة، فقد برز في الموسيقى. وكانت رسالته فيها النواة الأولى لفكرة اللوغاريتم حسب ما جاء في كتاب "تراث الإسلام"، حيث يقول كارا دي فو Carra de Vaux: أما الفارابي الأستاذ الثاني بعد أرسطو وأحد أساطين الأفلاطونية الحديثة ذو العقلية التي وعت فلسفة الأقدمين، فقد كتب رسالة جلييلة في الموسيقى وهو الفن الذي برز فيه، نجد فيها أول جرثومة لفكرة النسب (اللوغاريتم)، ومنها نعرف علاقة الرياضيات بالموسيقى. وتؤكد زغريد هونكه الفكرة نفسها حين تقول : " إن اهتمام الفارابي بالموسيقى ومبادئ النغم والإيقاع قد قربه قاب قوسين أو أدنى من علم اللوغاريتم الذي يكمن بصورة مصغرة في كتابه عناصر فن الموسيقى".

مؤلفاته:

- . شرح كتاب "المجسطي" في علم الهيئة لبطليموس.
- . شرح المقاتلين الأولى والخامسة من كتاب إقليدس في الهندسة.
- . كتاب في المدخل إلى الهندسة الوهية.
- . كلام في حركة الفلك.
- . مقالة في صناعة الكيمياء.
- . كتاب إحصاء العلوم: قسّم الفارابي، في هذا الكتاب، العلوم، إلى ثماني مجموعات، ثم ذكر فروع كل مجموعة، وموضوع كل فرع منها، وأغراضه، وفوائده. ترجمه جيرار الكرموني إلى اللاتينية.
- . صناعة علم الموسيقى: شرح فيه الفارابي مبادئ النغم والإيقاع.
- وللفارابي عدد كبير من المؤلفات الأخرى في الفلسفة والمنطق ومن أشهرها:
 - . آراء أهل المدينة الفاضلة.
 - . الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس: وهو كتاب يوفق فيه الفارابي بين آراء أفلاطون وأرسطو.
 - و أكثر الكتب التي ألفها الفارابي، إما أنها فقدت أو أنها لا تزال في الخزائن والمكتبات، والمعروف منها إلى الآن قليل، إذا قيس بمجموع ما كتبه في شتى العلوم والفنون.

أ- نشأة الدولة و أنواعها:

يرى الفارابي بأنّ الإنسان يميل إلى الاجتماع مع الآخرين، وهذا الميل ميل فطري، حيث لا يستطيع الإنسان أن يحقق حاجياته بمفرده، لذلك فهو بحاجة إلى من يكمله في تحقيق الحاجيات والمنافع، الشيء الذي يدفعه للبحث عن سكن مجاور لهؤلاء الناس و يسمى بالتالي الحيوان الإنسي أو الحيوان المدني ¹.

والهدف من وراء هذا الاجتماع حسب الفارابي يكمن في تحقيق السعادة وهذه السعادة دنيوية وأخروية في آن واحد وهذا يعطينا فكرة عن الاتجاه الأخلاقي والديني في فكر الفارابي السياسي والاجتماع هنا يصبح وسيلة وليس غاية في حد ذاته لأن الغاية هي بلوغ الإنسان درجة الكمال في تحصيل السعادة الدنيوية والأخروية.

أشار الفارابي على ما أسماه بالمعمورة والقصد هنا هو العالم بأسره واعتبر الأمة مجموعة من المدن وهي أنواع عنده:

1- المدينة الفاضلة: شبهها بأعضاء الجسم التام والصحيح والتي تتعاون أعضاؤه فيما بينها لتقوم بوظائفها على أحسن وجه والعضو الرئيس هو القلب وهناك أعضاء تأتي في المرتبة الثانية وأعضاء تخدم ولا ترأس وهكذا هي أجزاء المدينة فهي تؤلف وحدة كالجسم وليس كل عضو صالح لأن يكون رئيسا فهو أكمل إنسان أو عضو فيها ويشترط الفارابي فيه الفطرة والطبع والملكة والإرادة والعقل وأن يتلقى المعرفة مباشرة من العقل الفعال وقد سوّى الفارابي بين وظيفتي الحكيم الفيلسوف والنبي المنذر من ناحية رئاسة كل منهما للدولة ولكن بطريقتين مختلفتين من حيث المعرفة، أما خصال رئيس المدينة الفاضلة فهي نفس الخصال المعروفة عند الفلاسفة المسلمين مثل ما رأيناه عند الماوردي مع بعض الاختلافات البسيطة، هذه الخصال تشكل نوع من الكمال المثالية ومن الصعب توفرها في شخص واحد وفي هذه الحالة يقول الفارابي تكون الرئاسة موزعة بين عدة رجال يتصفون بخصال منها: الواحد منهم حكيم والآخر محب للعدل والثالث له جودة استنباط والرابع له رؤية والخامس له جودة إرشاد.... إلخ.

¹ الفارابي، تحصيل السعادة، نقلا عن عبد المعطي، مرجع سابق، ص: 255.

أما مضادات المدينة الفاضلة فهي تجمعات جاهلة ضالة غيرت معتقداتها ولم تتبع العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعال وهي تجمعات فاسقة تعلم دون أن تعمل بما علمته و هي :

2- المدينة الجاهلة: هي التي لم يعرف أهلها السعادة، وإن ارشدوا إليها لم يقيموها وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها فهم يهتمون ويبحثون عن تحقيق الخيرات الحسية البهيمية وقد قسمها الفارابي إلى ستة أقسام وهي:

- المدينة الضرورية والتي يعيش أهلها على الضروريات دون الكماليات.
- المدينة البدالة والتي يعمل أهلها و يتعاون على بلوغ الثروة لأنها غاية بالنسبة لهم.
- مدينة الخسة والشقوة ويكمن اهتمام أهلها بالتمتع باللذة من المأكّل والمشرب وغيرها من اللذات.
- مدينة الكرامة والتي يتعاونوا أهلها على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم.
- مدينة التغلب وهم الذين يكونون القاهرين لغيرهم وهمم التغلب والسيطرة.
- المدينة الجماعية ويكون أهلها أحرار يعمل كل واحد منهم ما شاء ولا يمنع هواه في شيء أصلاً فيعيشون في فوضى (هي فوضى الديمقراطية التي أشار إليها فلاسفة اليونان وهي ناتجة عن إفراط في استعمال الحرية)

3- المدينة الفاسقة: وهي التي علم أهلها بالمدينة الفاضلة ولكنهم لا يعملون بما علموا، ويعملون بما عمل به أهل المدينة الجاهلة.

4- المدينة المتبدلة: هي التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لأهل المدينة الفاضلة ثم تبدلت فساد بين أهلها زيف الآراء وفساد الأعمال والأخلاق.

5- المدينة الضالة: هي المدينة التي يسود فيها الضلال والخداع والغرور فأهلها لا يعتقدون في الله ولا في العقل الفعال بل إنهم يذهبون إلى أن الله والعقل الفعال من ضمن الأفكار الفاسدة، ورئيس هذه المدينة يخادع الناس وينافقهم ويزعم أنه يتلقى الوحي، فهو من طينتهم، فكما تكونوا يوّلّ عليكم.

6- النوبات : وتوجد داخل المدينة الفاضلة وهي بمثابة الأشواك أو النباتات الضارة التي تنبت في الحقول فتعيق نمو الزرع والغرس وتفسده.

ب- أنواع المجتمعات: يقسم الفارابي المجتمعات على قسمين وهما:

1- المجتمعات الكاملة: وهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

أ- المجتمعات العظمى: وهي اجتماع الأمم كلها في المعمورة وهي أكمل المجتمعات حيث تجتمع وتتعاون فيما بينها (دول العالم كلها).

ب- المجتمعات الوسطى: وتمثل في اجتماعات الأمة في جزء من المعمورة (الأمة العربية مثلا).

ج- المجتمعات الصغرى: وهي اجتماعات أهل المدينة في جزء من سكن أمة² (بلد عربي من الأمة العربية)

يقول الفارابي أن المجتمعات الصغرى التي تمثل أهل المدينة هي أكمل هذه المجتمعات وأميزها، بحيث يسود الخير والكمال أقصى ما يمكن.

من خلال هذه التقاسيم والأنواع نرى أن فكر الفارابي كان على شاكلة أفلاطون وأرسطو الذين يرون أن دولة المدينة هي أفضل النظم السياسية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالفارابي لم يقدم صورة المدن القائمة في عصره أو إظهار النظام السياسي القائم بقدر ما أعطانا فكرا سياسيا خالصا أي غير مرتبط بالواقع الموجودة في أيامه ومجتمعه. كما أن المجتمعات غير الكاملة أو الناقصة كثيرة منها اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة واجتماع أهل المنزل.

² عبد المجيد عمراني، مرجع سبق ذكره، ص: 76.

يرى الفارابي أنّ السعادة إذا كانت ممكنة على وجه الأرض، فتكمن في التعاون الذي يحصل بين الأفراد في أعمالهم الفاضلة ويحدث هذا في أكمل اجتماع إنساني الذي يشمل جميع أمم الأرض وأحسن دولة ينال بها الكمال هي الدولة الكبرى³.

لم يتعرض الفارابي هنا إلى دراسة عن الأسرة باعتبارها النواة الأولى في المجتمع وأنها جزء من اجتماع أهل السكة، مع أن التماسك الاجتماعي في الأسرة أقوى منه في المدينة وفي السكة وفي الشارع الذي يقطنه جماعة من الأسر وربما هذا التغاضي يعود إلى أن أفلاطون كان قد ألغى نظام الأسرة في جمهوريته الفاضلة (مشاعية النساء والأولاد) أي أن الفارابي لم يجد ما عند أفلاطون من كلام أو ما يكتبه عن الأسرة ؟ ! بالرغم من أن أفلاطون تراجع عن بعض أفكاره في آخر حياته من خلال كتابه القوانين.

وخلاصة القول فإن فكر الفارابي كما يظهر جلياً يتميز بالمثالية، وهذا نابعا من تأثيره الشديد بأفلاطون وأرسطو، وبالرغم من هذا التأثير فلم يأخذ الفارابي كل ما جاء به أفلاطون فلم يتعرض لأنواع الحكومات مثلاً وهناك من يرى بأن أنواع المدن والتي تمثل المدن الفاسدة بتعبير أفلاطون وأرسطو (الحكومات الفاسدة) هي ما قام به الفارابي.

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابي حاول التوفيق بين العقل والنقل أي بين الفلسفة والدين وذلك من خلال ذكره للمدن الفاضلة وغير الفاضلة بتدخل العامل الديني والأخلاقي مباشرة.

3 - فلسفة ابن رشد السياسية:

ابن رشد شارح أرسطو:

لقد شرح ابن رشد لفلاسفة كثيرين مسلمين واليونان، على أنه لقب بالشارح، وعرف بهذا اللقب لأنه شرح لواحد من أعظم وأبرز هؤلاء الفلاسفة وهو أرسطو.

لقد أعجب الغرب بابن رشد كشارح لأرسطو ووضعوه في مرتبة أرسطو نفسه، فما السر في هذا يا ترى ؟

كان ابن رشد يجهل اليونانية فتعذر عليه فهم النصوص الأصلية فليجأ إلى الترجمات والشرح الذين سبقوه، لكن هذه الترجمات كانت غامضة، واستطاع أن يوضح هذه الغوامض عندما قارن بين الشروحات والتفاسير، وبما أنه من أشد المعجبين بأرسطو فلم يتعرض له بنقده.

هذه الشروح أثرت في فلسفة ابن رشد الخاصة، فاعتنق نظريات أرسطو وانتقد على أساسها ما افتقد من آراء الفارابي وابن سينا والغزالي وقد أثرت هذه النظريات في إيمان ابن رشد فأفسدت عليه عقائد إسلامية كثيرة مثل استحالة البعث... وسببت له عدة مشكلات كما رأينا سابقاً.

عرف الغرب أرسطو وفهم فلسفته حوالي القرن الثالث عشر من خلال شروحات ابن رشد الذي كان له الفضل الكبير على الغرب، كما تأثر الغرب بنظريات ابن رشد المخالفة لعقائد الإسلام والمسيحية معاً، الشيء الذي تكوّن حولها مذهب عرف بالرشدية وقد تصدت لها السلطات الدينية ومنها توما الإكويني وتضخم هذا الصراع على أن حيكت عدة أساطير نسبت لابن رشد منها تأليفه لكتاب تحت عنوان (الدجالون الثلاثة: موسى، يسوع، ومحمد) !

إنّ شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو ضخمتها ورفعت من شأنه في أعين الغرب ولكن العكس حدث تماماً بالنسبة للمسلمين.

المبحث الثاني: صلات الحكمة والشرعية عند ابن رشد:

³ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1995، ص: 169.

لم يكن تأثر ابن رشد بفلاسفة اليونان فقط، بل تأثر أيضا بابن ماجة وابن طفيل وهما من فقهاء الأندلس، وفي مؤلف (فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الاتصال) يرى أنّ هناك تناقضا بسيطاً بين الفلسفة والشرعية ويقول في هذا الصدد نحن مأمورون بالنظر في كلامهم حسب كلام الشريعة، فإن اتفق مع ما عندنا في الشرع قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان مخالفاً للشرع تركناه وعذرناهم⁴. مستشهدا في ذلك بقول الله سبحانه وتعالى في الآية الكريمة: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ (17) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۗ﴾ * سورة الزمر.

والمعروف أن كل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثر وبالفلسفة اليونانية من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية قد رفض من قبل جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة بدليل أن الإسلام شريعة متكاملة غنية عن كل الفلسفات والنظم الوضعية لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران 18 ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ آل عمران 85.

لم يكن ابن رشد السباق على هذا التوفيق بل سبقه إلى ذلك الكندي (813-873م) الذي لقب بفيلسوف العرب والذي يقول بأن المعرفة طريقان: طريق العقل وطريق الوحي، وهذان الطريقان يوصلان إلى حقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليهما أما ابن سينا فتبع طريق التأويل وذلك في التوفيق بين آرائه الفلسفية ومعتقداته الدينية ويروي ابن طفيل بأن الدين والفلسفة بمثابة واحدة تتمثل في معرفة الخير المطلق وهذه المعرفة تكون عن طريق العقل وعن طريق الوحي أيضا⁵. ولكن ابن رشد لم يحاول التوفيق بين الفلسفة والشرعية بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث ألف كتابا في هذا المجال وهو (فصل المقال) وبدأ يطرح في أسئلة كثيرة منها:

ما هو موقف الشرع من الفلسفة، ويقصد هل النظر في الفلسفة مباح شرعا أم محظور أو مأمور به؟
ويقدم الجواب التالي: إن الفلسفة هي النظر في الموجودات أتم نظر وأعمق وأن النظر يريها مصنوعات ولها صانع هو الله ويستدل بالآية الكريمة:

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأعراف 185، والآية الأخرى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18)﴾، والآيات الأخرى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ آل عمران 191. ومن خلال هذه الآيات يستدل ابن رشد بأن الله يأمرنا بدراسة الفلسفة لأنها الباب المؤدي إلى معرفة الله.

يطرح ابن رشد السؤال الثاني وهو: هل يتفق الشرع والفلسفة؟

ويجب بالإيجاب: الإسلام حق وما يؤدي إليه النظر الفلسفي البرهاني حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له إلى أن في الشرع ظاهر أو باطن، حيث رأى أنه هناك تفاوت في العقول، وعلى هذا الأساس قسم الناس على ثلاثة أصناف وهي:

1- برهانيون: أي هؤلاء الذين لا يصدقون إلا بالبرهان اليقين.

2- جدليون: وهم المتكلمون كالمعتزلة والأشعرية يحاورون اليقين ولا يبلغونه.

3- خطابيون: هم جمهور العامة من الناس يكتفون بالظن⁶.

السؤال الآخر الذي طرحه ابن رشد هو: ما التأويل وما مواطنه وشروطه؟

⁴ عادل ثابت، مرجع سابق، ص: 11.

⁵ عبد المجيد عمراني، مرجع سبق ذكره، ص: 93.

⁶ يوحنا قمير، فلاسفة العرب: ابن رشد، ط3، دار المشرق، بيروت، 1997، ص: 28.

التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة المجازية على الدلالة الحقيقية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية شيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه ⁷ .
وينتهي ابن رشد أسئلته بالسؤال الأكبر والخاص بالغزالي لما كفر الفلاسفة وقد قسمهم إلى ثلاثة أقسام كلها كافرة، وذلك لمخالفتهم الإجماع في المسائل الثلاث في قولهم بقدوم العالم وإنكارهم علم الله بالجزئيات وإنكارهم المعاد الجسماني ، فيتصدى ابن رشد لهذا التفكير ويدافع عن الفلاسفة بل يرد التهمة .
الخاتمة :

من خلال ما تقدم نستخلص أن ابن رشد رأى في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بأن الحكمة والشريعة أختان ليس من يفرق بينهما: الحكمة هي صاحبة الشرع والأخت الرضيعة ويحتم رأيه في هذا الموضوع بضرورة النظر في كتب القدماء بل إنه من الشرع...ومن نحى عن هذا النظر فكان أهلاً للنظر فيه...ويقصد بالطبع

⁷ ابن رشد، فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص:20.

المحاضرة السادسة: الفكر السياسي المسيحي (سان أوغسطين نموذجاً)

الهدف : أن يدرك مدى مساهمة الحضارة المسيحية في إرساء الفكر السياسي المعاصر .

المدة: 06 سا .

مقدمة : حاول اليونانيون قديماً أن يصلوا لفكرة الدولة والمجتمع المدني، وقد كتب أفلاطون وأرسطو وغيرهم في هذا، لكن الإمبراطورية الرومانية كانت تواجه مشكلات عديدة ومتراكمة، وتقف أمام انهيار حقيقي، وبعد ظهور المسيحية وانتشارها وتحولها إلى الدين الرسمي للإمبراطورية، كتب الفيلسوف المسيحي أوغسطين عام 413م، كتاباً سماه (مدينة الإله)، حاول فيه أن يصل للمجتمع الديني، وسأعرض بعض أفكاره، وأترك كثيراً من الفراغات ليقوم للقارئ بتعبئتها. ولعل أهم سؤال يطرح هو : ما ملامح التأثير لسان أوغسطين في العصر الوسيط ؟

1- مفهوم الدولة:

أولاً: نقد الفكرة الكلاسيكية للمجتمع المدني:

يؤكد أوغسطين أن ضعف الإمبراطورية التي تنصّرت حديثاً بسبب تساهلها مع الوثنية والهرطقة والفسوق، وهذا ما دعاه إلى التنظير لفكرة المجتمع الديني الذي يحقق غايات الإله على الأرض، فتوجه أولاً إلى نقد الفكرة اليونانية السابقة للمجتمع المدني، فقال إن المجتمعات قسمان، الأول: المدينة الأرضية، التي تعظم الإنسان، وتتمركز حوله، والثاني: مدينة الإله، وهي التي تتمركز حول أوامر الإله، وتحولها إلى واقع.

كانت الفكرة الكلاسيكية للمجتمع المدني تكتفي ذاتياً في التعرف على المنظومة القيمية للدولة، فمفهوم العدل مثلاً، يمكن إدراكه من العقول، وهذا يعني الاعتماد على التراكم المعرفي في إدراك شكل المجتمع واحتياجاته، بينما يعتقد أوغسطين أن المنظومة القيمية يتم استنتاجها من مرجعية إلهية، ولا يمكن الاعتماد على العقل والتراكم البشري.

من الواضح جداً بناء هذه الثنائية، والفصل الحاد بين ما هو ديني وما هو دنيوي، والتعامل مع هذه الثنائية كضدين لا يجتمعان، فإما هذه الطريقة وإما هذه، وليس رجل الدين هو المسؤول الوحيد عن هذه الأزمة، بل كان الفيلسوف أيضاً متورطاً فيها، حين اعتقد أن العقل الفلسفي هو الذي يعتمد على ذاته بشكل كامل، ويفرض أي مرجعية متجاوزة، بل هاجم الفلاسفة كل فلسفة دنيوية، وادعوا أن ذلك محال.

لقد استمرت هذه العداوة والتضاد بين التمرکز حول (الله) من جهة، والتمرکز حول (الإنسان) من جهة أخرى، من العصر اليوناني، حتى ظهور نقاد الحداثة، أو عصر ما بعد الحداثة في القرن الماضي، حينها أدرك كثير من المفكرين هذه الثنائية المتوهمة، وأن العقل والدين يمكن أن يكونا في مجتمع واحد، لكن بشرط أن يحصل تغيير جذري في مفهوم الإنسان والعقل والدين.

لم يكن رجل الدين المسيحي يولي أي اهتمام للدولة في البداية، بل كان يعدّها عقوبة إلهية، لأن من طبيعة السياسة أنها تحتك بالواقع بشكل مباشر، ومن شأن هذا الاحتكاك أن يولّد الأخطاء والآثام، وأن يدنس من طهارة الكنيسة، وعلى الكنيسة أن تنأى بنفسها عن العمل السياسي، حتى تحافظ على طهارتها وقد مثل أوغسطين تحولاً هاماً في هذه النظرية، فهو يوافق على أنّ الدولة خطيئة، لكنه يعتقد أن الدولة نفسها هي كفارة هذه الخطيئة، بمعنى أن الدولة هي الدواء وهي الدواء، ورأى أن أخطاء السياسة لا تدنس الكنيسة، وإنما تدنس رجال الدين وحدهم، وستبقى الكنيسة مستقلة عن أفعال رجالها.

لقد اعتنى اليونانيون بفكرة (العدل)، وأن على الدولة أن تحقق العدل بالقانون، ويعتقد أوغسطين أن اليونانيين أخطأوا حين ربطوا تحقيق العدل بفعل الإنسان، فحتى لو أقام الإنسان دولة القانون، فإن المجتمع لن يكون منضبطاً، آمناً، يحقق المساواة والحرية، هذه مغالطة كبيرة في رأيه، لأن العدل منحة إلهية، تقدم للمجتمع بناء على التزامه بالدين، وليس له علاقة بشكل الدولة، ولا بعدالتها.

ثانياً: فلسفة المجتمع الديني:

نشأت فكرة المجتمع المدني من منطلق أن مهمة الدولة هي تحقيق غايات الله في الأرض، وبما أن الإنسان ينزع للخطيئة بشكل دائم، فلا بد من قوة قسرية تمنعه من ذلك، وهذا هو الشرط الأساسي لإقامة المنظومة الأخلاقية، ولهذا اهتم أوغسطين كثيراً بفكرة (الضوابط)، و (القيود)، فحين نتحدث عن العمل أو التعليم أو الاقتصاد، سنركز الاهتمام على الضوابط، وليس على التصورات أو النماذج.

والفرق الرئيسي بين من ينادي بالمجتمع المدني، ومن ينادي بالمجتمع الديني، أن الأول يرى أن الإنسان كان يعيش في شكل اجتماعي بسيط، القرية مثلاً أو القبيلة، وهذا الشكل البسيط يقلل من الاختلافات بين الأفراد في الأفكار والعادات والتصورات والأديان، لذلك لا تحتاج القرية أو القبيلة إلى شكل معقد من الإدارة، أو ضبط حازم من القوانين، ولكن المجتمعات احتاجت إلى التحالف من جهة، وتوسعت وازداد عددها من جهة أخرى، فالمدينة، والإقليم، والدولة، والإمبراطورية، تحتاج إلى شكل من الضبط والحزم، والالتزام بالقانون، لأن الاتساع الجغرافي مثلاً، ينتج عنه اتساع الفارق بين المجتمعات في عاداتهم وأديانهم، وطرق عيشهم، فمهمة الدولة هنا هي تحديد العلاقة بين الأفراد، حتى يحقق كل فرد ذاته في المجتمع، وليس من مهمتها أن تضبط العلاقة بين الفرد وربّه، وهي بمعنى أكثر اختصاراً (حالة تعاقدية)، وبهذا المعنى يستطيع من ينادي بالمجتمع المدني أن يفسر حتى دولة الأنبياء، فقد كان النبي ﷺ ينادي بـ (من ينصرني حتى أبلغ دين الله)، حتى تعاقد معه الأنصار على أن يمنعوه مما يمنعون منه أموالهم وأولادهم وأنفسهم، لكن من ينادي بالدولة الدينية يعتقد ابتداءً أن للمجتمع الديني مهمة جاهزة ومعدة، وهي موجودة في النص الديني، ويمكن اختصارها بما قاله أوغسطين أنها (تحقيق غايات الله في الأرض)، والسؤال هنا: ما هي هذه الغايات؟

ثالثاً: نظرية السيفين، سيف البابا وسيف الإمبراطور:

يعلم أوغسطين أن رجال الدين لا يستطيعون إقامة هذا النوع من المجتمع، لذلك كان مشروعه مقديماً إلى الإمبراطورية، أي رجل السياسة، وهو يدعو إلى إقامة المدينة المسيحية، ومن يتجه هذا الاتجاه يعلم المقايضة التي يقوم بها، لقد كانت الإمبراطورية في حالة ضعف وتراجع، ومن شأن الدين أن يضيف عليها شرعية تخرجها من أزمتها، هذا هو الثمن الأكبر الذي سيدقده أوغسطين للإمبراطورية المسيحية، والثمن الذي سيقبضه رجل الدين سيكون السيطرة على المجال العام، لضبطه سلوكياً وفكرياً، والملاحظ هنا أن هذا النوع من التحالف بين الديني والسياسي يولّد هذا الفهم لـ (غايات الله في الأرض)، فأوغسطين يعلم جيداً أن للسياسي احتياجاته وطلباته، فليس من الحكمة أن يتدخل رجل الدين في السياسة الخارجية مثلاً، وليس من الحكمة أيضاً أن يحاسب رجل السياسة في تصرفه في الأموال العامة، لأنها عادة مضطربة في كل ممارس للسياسة، لذلك عليه أن يغض الطرف عنها، بمقابل أن يطلق السياسي يده في المجال العام، وأن يسمح له في إنشاء مجتمع متدين في سلوكياته العامة، وأن يسمح له بنشر التعاليم المسيحية، وأن يمنع الهرطقات والفكر الضال وكل تفسير منحرف للدين من الانتشار، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يعدّ أوغسطين أول المنظرين لمحاكم التفتيش.

كان أوغسطين حريصاً على أن تكون اليد الأقوى لرجل الدين، لأنه يبي أن العلاقة بين رجل الدين ورجل السياسة ليست علاقة تحالف بين صديقين، بل هي علاقة صراع في القوى، ومن المتوقع أن ترجح الكفة لأحد الحليفين، وقد طوّر رجال الكنيسة هذه النظرية، وسمّوها نظرية (السيفين) (Swords Tow)، وعززها بعد القرن الخامس البابا غيلاسيوس الأول، يقول جون

إهزبرغ: ” فالدولة وجدت لحفظ النظام العام في الشؤون العامة، والكنيسة وجدت لهداية جميع أعضائها، وكل سلطة كانت سلطة عليا ضمن مجالها الخاص، على الرغم، من أنه افترض (أي غيلاسيوس) على العموم، أنه في حال التصادم، فإن الغلبة تكون لسلطة الكنيسة الروحية”.

واجه أوغسطين إشكالية فكرية في هذا النوع من التنظير للمجتمع الديني، ذلك أن الدين يقوم في أصله على حرية الإرادة، ووجود مجتمع من هذا النوع، يعتمد على القسر والمنع والإلزام، يعارض هذه الطبيعة الدينية، بمعنى أن الدين لن يكون له معنى ولا حقيقة إذا تم بالإجبار، فلجأ إلى أن يكون التعليم هو الحل، بمعنى أن يكون التعليم موجها ومركزا ومتقنا، من أجل إيجاد قناعة متأصلة لدى المجتمع بأن هذا الدين أو هذا التفسير للدين هو الصحيح، وأن هذا النوع من المجتمعات هي الراشدة، وبالتالي يكون الناس قد التزموا الفكرة عن قناعة، وهو يعلم أنه يؤصل لتعليم الدين يقوم على فكرة فرض رأي معين، والحرمان من التعرف على آراء أخرى، بل يقوم على فكرة نقيضة لحرية المعرفة، إنه يعرف ويعي ذلك تماما، لكنه المخرج الوحيد من هذا المأزق، لذلك أصبح التعليم ركيزة أساسية في كل مجتمع ديني، وأي محاولة للمساس به، تواجه من رجال الدين بشراسة، بل إن أي محاولة لتعميم المعرفة، وجعلها حرة ومستقلة، لن تواجه إلا بتهم نشر الفكر الضال والمنحرف، حتى يبقى الناس على قناعاتهم، وحتى لا يصل المجتمع إلى مرحلة تصارع الأفكار، ومواجهة إشكالية إلزام الناس بما يعارض قناعاتهم.

2- مفهوم العدالة:

لقد دافع أوغسطين كما رأينا في السابق على مجموعة الأمم المسيحية، أي اتحاد الدول التي تعتنق المسيحية كديانة لها، هذا إيماناً منه أن الدول غير المسيحية عجزت وتعجز عن إقامة العدالة، وبهذا يعترض أشد الاعتراض على آراء شيشرون وغيره من مفكري ما قبل المسيحية الذين زعموا أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة الأمم أو وظيفة الدولة بغض النظر عن عقيدتها، فيرى بأن العدالة لا يمكنها أن تتحقق ما دامت الدولة غير مسيحية وبالتالي ومن أجل تحقيق هذه العدالة يجب أن تكون الدولة مسيحية، وأنه من المغالطة القول بأن الدولة قادرة أن تعطي كل ذي حق حقه في العبادة، أما فيما يخص الدول ما قبل المسيحية والحال هكذا يرى أنها دول ولكن بالمعنى الضيق المحدود ولم تكن دولاً بالمعنى الشامل الذي جاءت به الديانة المسيحية.

الدولة الحقّة هي التي تقوم فيها العقائد على أسس من التعليم والتي تحافظ على سلامة هذه العقائد، ولا يمكن بعد الآن أي بعد ظهور المسيحية أن ترتقي أي دولة إلى مرتبة الدولة الحقّة ما لم تكن المسيحية ولا تستطيع أية حكومة ليس لها صلة بالكنيسة أن تكون عادلة.

وهكذا نستنتج في الأخير أن الدولة المسيحية هي وحدها القادرة على إقامة العدالة وإحقاق الحق، ومن جهة أخرى تظهر أفكار أوغسطين مثالية لأنها تدعو إلى الفصل بين الخير والشر وبين الفضيلة والرذيلة وبين حب الذات والأنانية الفردية وحب الله الموطن الحقيقي في المدينة السماوية.

أما فيما يخص القانون الوضعي فهو أساس الحياة الاجتماعية يضعونه الناس من عندهم و لكن لا يكون مناقضا مع القانون الإلهي ويخترمونه وقد ظهرت ضرورته نتيجة اختلال الإنسان وخطأه منذ أن عصى آدم ربّه.

ب- أثر سان أوغسطين في القديس توما الإكويني:

1- طبيعة القانون عند توما الإكويني: القانون عند توما الإكويني جزء لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي الذي يسيطر على كل شيء في السماء والأرض، بل كان يعتبره قبسا من حكمة الله ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات وقد أولى توما عناية فائقة في دراسته للقانون تفوق باقي النظريات السياسية، ولذا كان تبويبه للقانون جزءا من أكثر أجزاء فلسفته تميّزا فما هي إذن أقسام القانون عند القديس توما الإكويني ؟

قسم توما القانون إلى أربعة أقسام، ثلاثة إلهية وطبيعية وواحد فقط من عمل الإنسان أو البشر وهو القانون الوضعي وهذه الأقسام هي :

القانون الأزلي: هو عبارة عن الوضع الأزلي للحكمة الإلهية التي تنظم الخليقة كلها، ويسمى هذا القانون على الطبيعة البشرية ويعلو على مستوى فهم الإنسان، بالرغم من ذلك فهو لا يعد غريبا عن إدراك الإنسان أو مضادا لفهمه .

القانون الطبيعي: هو انعكاس للحكمة الإلهية في المخلوقات وهو يتجلى فيما تغرسه الطبيعة في سائر الكائنات الحية من سبل نحو فعل الخير وتجنب الشر وحماية النفس (البحث عن الحقيقة - إثماء القدرة على الإدراك - إنجاب الأولاد وتربيتهم ...) فالقانون الطبيعي يشمل كل ما يدعو إلى إيجاد مجال أوسع لهذه الميول البشرية، وهو قانون عام للبشر جميعا.

القانون الإلهي: هو الوحي والتبليغ، ويعطي توما مثلا لذلك وهو التشريعات الخاصة التي أنزلها الله على اليهود وكذا الأحكام الخاصة للأخلاق والتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة، ولذلك فالقانون الإلهي نعمة من نعم الله وليس من عمل العقل الطبيعي.

و هذه الأقسام الثلاثة من القانون هي معايير للسلوك والأخلاق ولا يمكن استمادتها من الطبيعة البشرية.

القانون الإنساني أو البشري: وضع خصيصا ليلاءم الجنس البشري، وقسمه إلى قانون الشعوب وقانون مدني، وهذا القانون ينظم نوع واحد من المخلوقات، والملاحظة هنا هو أن توما الإكويني لم يأت بأشياء جديدة بشأن القانون الإنساني بل اعتمد على المبادئ العظمى للنظم السائدة من قبل في أنحاء العالم، وقد وضع هذا النوع من القانون لخير البشر وهو نتاج مجهودهم ويعملون لخيرهم جميعا عن طريق وضع التشريعات أو العمل بالعادات والتقاليد والعراف أو إسناد الأمر إلى شخصية ذات هبة تسهر على عناية المصالح العامة. للإشارة فالقانون الإنساني مشتق من القانون الطبيعي ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتعارض معه.

من خلال هذه الأقسام للقانون نستنتج أن توما أراد أن يصدر نظام واحد معقول يشمل الإله والطبيعة والإنسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق في ظل هذا النظام، وهكذا ففلسفته ظهر فيها نوع من النضج في العقائد الدينية والخلقية التي قامت عليها أنظمة القرون الوسطى.

2- مفهومي المجتمع والدولة عنده:

يرى توما الإكويني أن الكون عبارة عن نظام مرتب يمتد في درجات تبدأ من الإله في أعلاه وتنتهي عند أدنى المخلوقات، ويعمل كل كائن منها بدافع داخلي مستمد من طبيعته جاهدا في سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبيعته من المخلوقات وذلك حسب قدراته الجسدية والعقلية، ويظل مجاهدا حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدي، وبطبيعة الحال يسيطر الأعلى على الأدنى، وكما يسيطر الله على العالم تسيطر الروح على الجسد، ولكن لكل كائن قيمته. والمجتمع كالطبيعة له أهداف وغايات تقضي على الأدنى بأن يخدم الأعلى وأن بطيعه، في حين أن على الأعلى أن يسود الأدنى .⁸

أيّد توما الإكويني أرسطو الذي رأى في تبادل المنافع والحاجيات لأن الإنسان لا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه، لذلك تعددت المهن والوظائف لتشكل في الأخير كل متكامل يضمن الحياة الطيبة والسعيدة التي يطمح إليها أفراد المجتمع وهي غاية طبيعية لبني البشر. أما الدولة فهي هيئة موحدة، وتسعى لتحقيق العدالة على يد حكومة عادلة، فما هي مقاييس هذه الحكومة ؟ إن القانون الطبيعي أعطانا درسا، فرأينا كيف يتناسل البشر ويحافظون على حياتهم، وهذا يدفعنا لنستعمل العقل والبحث في القواعد التي تمكن طبقات المجتمع من التعايش مع بعضها في سعادة طبيعية، وبصفته الحاكم مسؤولا على الرعية ورئيسا للحكومة

⁸ عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، التاريخ السياسي والفكري، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص: 134.

التي تلعب الدور الفعال في تدعيم الروح الخلقية، فإن الذي يضع القوانين التي تنظم العلاقات الإنسانية بين أفراد شعبه، والحاكم سلطته محمودة لا يسمح له بالقيام بأعمال تتنافى والقانون ومهمته توفير الأمن والطمأنينة والنظام وتحقيق الوحدة وزيادة أواصر المحبة والإخاء بين الناس.

يفضل توما حكومة الفرد أو الحكم الأرستقراطي، فحكومة الفرد مطابقة للطبيعة، فجسم الإنسان تديره النفس والأسرة يديرها الأب، والعالم يديره الإله، وعلى هذا الأساس فالدولة يجب أن يحكمها فرد واحد.

أما النوع الثاني المفضل لديه يتمثل في الحكومة الأرستقراطية ويرر ذلك بأن هذا النوع هو أكثر حكمة من الديمقراطية الفوضوية. كما أنه خالف زملائه في الكنيسة لعدم موافقته على اعتبار جميع المدن فاسدة بسبب الشرور التي ترتكب فيها، ورأى أن العدالة تسود في المجتمع عندما نضع الحدود الفاصلة بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة ⁹.

والدولة عنده اجتماع سياسي طبيعي لها قوانين يجب على الأفراد أن يخضعوا لقوانينها ولكن ما هي وظائف الدولة الأساسية في رأي توما الإكويني ؟

يرى أن وظائف الدولة تنحصر في أربعة وظائف أساسية وهي :

- 1- تحقيق الأمن والطمأنينة وحماية الأفراد من المخاطر والجوع.
 - 2- تحقيق العدالة الاجتماعية بواسطة التشريعات.
 - 3- تحقيق الأخلاق للمجتمع البشري حسب الكنيسة.
 - 4- حماية الدولة للدين والمحافظة على سياسة الكنيسة.
- كما ركز توما على الدولة والحرب فيرى بأن الدولة هي عرضة للخطر الخارجي ولذلك طلب منها الاستعداد للحرب وهي إحدى وظائفها الأساسية (تحقيق الأمن) ولكن هذه الحرب يجب أن تكون عادلة ومن شروطها ما يلي :
- أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها.
- أن تكون أسبابها عادلة أي تهدف إلى دفع الظلم.
- أن تستمر فيها بنية صادقة ويعزم ثابت.
- إن الحرب من الأمور الدنيوية (سفك الدماء) لذلك فهي لا تهم رجال الدين والكنيسة، لكن هؤلاء يستطيعون استعمال الأسلحة الروحية كإقامة الشعائر والوعظ والإرشاد والتعليم وغيرها.

⁹ موريس كراتون، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، 1970، ص:34.

المحاضرة السابعة : الفكر السياسي في العصر الحديث

- نظريات العقد الاجتماعي (هوبس، لوك، روسو)

الهدف : أن يدرك معالم الفكر السياسي الحديث و أثره في إرساء الفكر السياسي المعاصر .

المدة: 06 سا

مقدمة: للتذكير فإنّ ميكافيلي كان معجبا بالجمهورية الرومانية واعتبرها مثله الأعلى، حيث أعجب بمؤسساتها السياسية، وكان يرى أنّها تمثل ذروة ما حققه الإنسان من أنواع وصورالحكم، ويقول احد تلامذته المعاصرين له انه لو طلب من ميكافيلي وضع دستور لدولة حديثة، لجعل هذا الدستور يشمل على القناصل ومجلس الشيوخ والحكام (التربويين)¹⁰ وهذه هي المؤسسات السياسية التي بواسطتها وصلت الجمهورية الرومانية إلى أعلى قممتها وأوجها. إنّ المنطق الذي اعتمد عليه في تحليل الواقع الايطالي هو أنه ينبغي فصل الأخلاق والدين عن الدولة لأنهما يخضعان للقوانين السياسية التي تقوم على أساسها، والدولة بقوتها هي التي تجعل باقي الأمور قوية وحسنة وتنعم الناس بفوائدها والعكس إذا كانت ضعيفة فتتدهور الأوضاع وتعم الفوضى. فكيف استطاع ميكافيلي أن يرسم خريطة سياسية لتحقيق هذه الغايات ؟

- فلسفة ميكافيلي السياسية:

- أنظمة الحكم ونظريته للحاكم:

كانت إيطاليا في عهد ميكافيلي مقسمة إلى خمسة دول أو أقاليم وهي :

- 1- مملكة نابولي في الجنوب.
 - 2- دقيه ميلان في شمال الغربي.
 - 3- جمهورية البندقية في الشمال الشرقي.
 - 4- جمهورية فلورنسا.
 - 5- الدول البابوية في الوسط.
- بالإضافة إلى هذه الدول الكبرى، هنالك العديد من الدويلات الصغيرة المستقلة والتي يحكمها طغاة، هذا يعني أن إيطاليا كانت تفتقر إلى حكومة مركزية قوية شبيهة بتلك الموجودة عند دول الجواز، زيادة على هذا فقد عمت الفوضى والفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي مما أدى إلى نشوب الحروب الأهلية التي كانت تندلع من للأخر بين هذه الدويلات ... في هذه الأثناء راح ميكافيلي يبحث عن السبيل الكفيل لإخراج إيطاليا من هذه المأزق ويوحد بين صفوفها ويخلق الروح الوطنية والشعور بالانتهاء من اجل بناء دولة قوية حرة بعيدة عن الصراعات .

إنّ الصفات الأساسية التي يقترحها على الأمير ويرجوه أن لا يحيد عنها هي:

- عدم الانفعال.
- الاستفادة من الفرص التي تتاح له.
- أن يكون له من القوة ما يمكنه من ارتكاب المعاصي إذا اقتضت مصلحة البلاد ذلك.

¹⁰ كريستيان غادس، في مقدمة كتاب الأمير، بقلم نيكولا ميكافيلي،، تر: خيري حمّاد، ط3، منشورات المكتب التجاري للطباعة، بيروت، 1970،

- أن يكون نبيا ولبقا بحيث يفهم نفوس البشر جيدا.

- أن يكون على استعداد لمحاربة الشر بالشر.

- أن يستعمل الناس لقضاء أغراضه حسبما تتطلب الظروف.

- أن يكون واثقا من نفسه ولا يهاب ولا يتردد.

- أن يتخلص من الجنود المرتزقة وينشئ جيشا وطنيا من أبناء بلاده ¹¹.

هذا الأمير أو الحاكم يفضل ميكيايلي أن يكون محبوبا ويخافه الناس، ولكن الجمع بين الحب والخوف صعب، لذا يفضل الخوف عن الحب، أي يجب أن يكون مخافا مهابا بدل أن يكون محبوبا ¹² حتى لا يسيء الناس إليه بسهولة، لأنّ المحبة بنت المصلحة الشخصية المرتبطة بالمنفعة، بينما علاقة الخوف من العقاب فتبقى ثابتة ولا تتأثر بأي عامل زماني عكس المحبة التي تنتهي بزوال المصلحة.

إن نجاح الأمير يتوقف على مروءته وجراته وشخصيته لتحقيق المصلحة العليا لإمارته ... وقد يرتكب بعض الجرائم السياسية ويبعث الرهبة في قلوب البشر وهو يسعى لذلك. ومن جهة أخرى فإنّ الناس حسبه شرهون ونفعيون حيث يستسلمون لموت أحد أفراد العائلة أو أي قريب بسهولة أكثر مما يفعلون لخسارة أو فقدان ميراثهم لذلك على الحاكم أن يتظاهر بالتدين والتقوى والتسامح وحماية الملكية الفكرية، وهذا للحفاظ على السلطة السياسية واستمراريتها، كما يصور الناس بأنهم حسودون وغيورون ومنافقون وساخطون دوما ولا يطمحون إلا إلى ما ليس عندهم ... وهم كاذبون ومخادعون في حياتهم كما أنهم خائفون وجبناء خاصة من العقاب، ولهذا يجب على الأمير أن تكون له قوة الأسد ومكر وخداع الثعلب.

فصل الدين والأخلاق عن الدولة:

إن رسالة الأمير صريحة غاية الصراحة في إنكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يختص بسلوك الحاكم ، فالحاكم يهلك إذا كان خيرا دائما ، فيجب أن يكون مكر الذئب ، ضايا ضراوة الاسد . ¹³ فلم يكن ميكيايلي مبال لما للأخلاق والدين من آثار في نفسية الجماهير على الحياة الاجتماعية والسياسية، وكان يقر استخدام الحكام وسائل غير أخلاقية لتحقيق غاية أو مصلحة البلاد، ولكنه لم يشك أبدا في أن الفساد الأخلاقي في شعب يجعل الحكم الصالح مستحيلا (كما تكونوا يولى عليكم).

إن فصل الدين عن الدولة في نظر ميكيايلي لا يعني كراهيته للديانة المسيحية، لكنه عارضها معارضة شديدة، لأنّ الدين حسبه يعلم فضائل مغلوطة فهي أي المسيحية تعلم الخضوع والذل وإنكار الجسد وإعطاء الخد للآخر للطم، ثم تأجيل أمل الإنسان في الفرح والسعادة إلى ما بعد الموت، وهو بذلك عكس هذه الصفات كما رأينا، ومن جهة أخرى يرى أن الدين هو وسيلة في يد الحاكم يسلطها على رؤوس المحكومين ، ولهذا اعتبر من ألد أعداء البابوية التي كانت تتهمه بالإلحاد والخروج على تعاليمها، وأما أهمية الدين بالنسبة للحاكم حسبه فتمكن في سهولة قيادة الشعب، كما أنه يعمل على تقوية وحدته وزيادة تماسكها ¹⁴ والدولة هي معطى وهي كائن والفرد تابع لهذه الدولة، ودولته لها مقتضيات تسلطية شبيهة باستبدادية الأمير، إنّ الدولة الجمهورية أو الأميرية تمارس إكراه دوما اعتبارها للخير أو الشر... والدين يجب أن يلحق بالدولة تماما وهو عنصر تماسك اجتماعي.. لا تحاربوا مطلقا الدين ولا أي شيء يتعلق بالله، لأنّ مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على عقول الحمقى.

¹¹ عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 128.

¹² عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسية الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص: 306.

¹³ - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، ج3 ، ت فتحي الشنيطي ، المكتبة المصرية العامة للكتاب ، 1977 ، ص 29 .

¹⁴ محمد فتح الله خطيب، مبادئ العلوم السياسية: تطوّر الفكر السياسي، دار الفكر العربي، بيروت، 1998، ص: 102.

أمّا الإنجيل فقد اضعف الهمم وقُدس المتواضعين وجعلهم يميلون إلى التأمل بدل الانصراف إلى الحياة النشطة في رأي ميكافيلي .
الأكيد أن هذه اللادينية وهذا التمجيد للدولة تمخضت عنه عدة نتائج منها:

- عداء للإمبراطورية و لكل ما يذكر بالكونية المسيحية (مجموعة الدول المسيحية).

- احتقار الارستقراطية النبيلة ذات الأصل الإقطاعي.

- مفهوم واقعي بشكل خاص للعلاقات بين الدول¹⁵.

وللدولة شبه ميل طبعي إلى الضخامة ولا وجود للأخلاق ولا للقانون الدولي بل هناك قانون الغاب وكل شيء يصح أخذه، ذلك كانت الأهمية البالغة في التنظيم العسكري لأية دولة و الخدمة العسكرية وتكوين جيش وطني قوي، ويتألم ميكافيلي من ضعف روما والدويلات الإيطالية من لجوءها إلى الجيش المرتقة الذي يفتقر إلى الشعور بالانتماء ولا يحمل هوية الوطن.

يفضل ميكافيلي النظام الديمقراطي في حالة وجود مساواة اقتصادية أعجب بالنظام الجمهوري الذي وجد في القديم، وأشار على أنه يجب وجود مواطنين يتميزون بالذكاء والشعور العام حتى تقوم الحكومة الجمهورية، ولنا ندري هل هذا الذكاء يصنع أم إنه شيء آخر ... وعارض النظام الارستقراطي لأنه يفرق بين الشعب ... لكن يبقى أفضل الأنظمة على الإطلاق هو الحكم الملكي ويكون بانتخاب الحاكم الملك وهو ليس الحكم الملكي المتوارث المعروف¹⁶.

خاتمة:

إن واقعة ميكافيلي جعلت ما كتب يحدث ضجة في الأوساط السياسية، وبما أن أفكاره وأرائه ونصائحه جاءت بعد تجارب ووقائع أي أنها قابلة للتجسيد، فقد استفاد منها كثير من السياسيين وأذكر على وجه الخصوص نابليون وهتلر وموسيليني وبنوشي وغيرهم من الديكتاتوريين (أغلب حكام دول العالم الثالث !؟).

الفلسفة السياسية عنده هي غاية في حد ذاتها وعلى الحاكم أن يتعد عن الأفكار المسبقة ويهتم بالدرجة الأولى بالدولة وحريتها منكرا في ذلك التشريع الإلهي والقانون الوضعي وشكل الحكومة ... وفن الحكم الذي يتمثل في استخدام القوة الجائرة والاستعانة بالمغريات وحسم الأمور والاحتفاظ وإنشاء جيش قومي قوي عوض جيش المرتقة الذي لا جدوى منه لفقدانه الحس الوطني. أما الدولة فهي ذاتية طبيعية وجدت وتبقى من خلال تفاعل قوى طبيعية بعيدة عن الدين والأخلاق ... هي إذا نصائح ميكافيلي أو فن الحكم ووسائله.

فلسفة العقد الاجتماعي عند هوبز:

مفهوم الدولة والسيادة عنده :

كان هوبز يرفض اللجوء إلى كل ما هو فوق الطبيعي، وكل مؤلفاته هي محاربة الأشباح والقوى الخفية، وهكذا أراد أن يحرّر الإنسان من الأوهام والخوف، قبل التطرّق إلى مفهومي الدولة والسيادة نعطي بسطة حول بعض المراتب في تاريخ الحكم كما يسمّيها:

1- الحالة الطبيعية: وهي الفوضى والناس متساوون بالطبيعة وعنها ينبثق الحذر وعنه تنشأ الحرب بين الناس، والحياة عزلة وفقيرة وحيوانية ولا وجود لمفهومي العدل والجور ولا الملكية أو التملك الذي هو الفعل الذي يصير الشيء ملكا لك و يكسبك القدرة علة التصرف فيه ضمن حدود القانون¹⁷، وهو ما عبّر عنه سينيكا من خلال العصر الذهبي أو الحياة الطبيعية البدائية الأولى التي

¹⁵ جان توشار، مرجع سابق، ص، ص: 204-205.

¹⁶ مجّد فتح الله خطيب، مرجع سابق، ص: 103.

¹⁷ - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني 1982 ، ص 344 .

كانت عادلة وهادئة ... و يبين لنا خوان دي ماريا 1535 - 1624 ، أسباب و ظروف الانتقال من المجتمع الطبيعي على اساس أن الانسان الضعيف العاري ، الذي لا يملك وسائل الدفاع عن نفسه ، و الذي يحتاج إلى مساعدة الغير ، جماعة منظمة أو مجتمع ، و زود نفسه ، بنفس الوقت بحكومة أسندهل لفرد واحد هو الحكيم أو الكاهن أو باختصار الملك .¹⁸

2- المجتمع المدني: يرى أنّ هناك حق طبيعي وقوانين طبيعية ولكن هذه المفاهيم يختلف مدلولها عن منظري الحق الطبيعي، فحق الطبيعة يتمثل في غريزة البقاء والقانون الطبيعي هو حكمة أو قاعدة عامة مكتشفة من قبل العقل وهي محاربة كل ما يقضي على الحياة أو يعيق وسائل الحفظ وبعبارة أخرى فالقانون الطبيعي حسبه يقوم على التفتيش على السلم ثم الدفاع عن الذات بكل الوسائل المملوكة من أجل تحقيق السلم والأمن، وليس في يد الناس من وسيلة أفضل من إقامة عقد فيما بينهم بالاتفاق المتبادل، وهو عكس أرسطو الذي يرى المجتمع السياسي بأنه ليس واقعة طبيعية، بل هو ثمرة اصطناعية لميثاق إرادي ولحساب مصلحي. أما السيادة فتقوم على عقد ولكن ليس بين الملك ورعيته بل بين الأفراد الذين قرّروا أن يكون لهم ملك، ويرى هوبز أنّ الغاية من هذا العقد هو تحقيق السلم وأمن الأفراد.

والدولة تبدو كشخص، وهي تعددية تكون شخصا واحدا شرط أن يتم ذلك برضا كل الأفراد، وبصورة خاصة كل الذين يتكوّن منهم هذا الشخص، ولما يعزّونها بالتنين يرى أن لحم هذا الحيوان المتوحش العملاق هو لحم جميع الحيوانات سلموه مهمة الدفاع عنهم، وهكذا نرى من خلال هذا التشبيه البالغ أنّ الدولة تحتفظ بوجه بشري سمح نسبيا في تركيب وتكوين حيوان ضخم ومخيف؟! والدولة بهذه الصفة موجودة وباقية ولكن تفقد مبرّر وجودها إذا لم تستطع تحقيق الأمن ولم تحترم الطاعة، والدولة هنا هي روحية وزمنية في آن واحد، لأنّ الفرد لا يستطيع أن يخدم سيدين، والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة كذلك، حيث يحمل باليد اليمنى السيف وباليسرى عصا الأسقفية، وهكذا تثبت الدولة كقدرة ووحدة، ولا مكان موجود للأجسام الوسيطة أو الأحزاب أو التكتلات ...

أما بخصوص السيادة فهو ينتقد فصل السلطات ويدّعم بقوة أطروحة السيادة المطلقة، إلّا أنّه يرى لها حدود تتمثل في العقل والضمير المهني للملك، وهما أهم حدود سيادته، ويقول أنّه من الغباوة بالنسبة للملك أن لا يفتش عن مصلحة شعبه، هذه المصلحة التي تحتل بمصلحته الذاتية، إذن الواجب يتطابق مع المنفعة، إنّ خيره وخير شعبه لا يمكن أن ينفصلا¹⁹.

لا يؤمن هوبز بوجود حكم مختلط، كما لا يؤمن بنظام حكم محدود أو مقيد لأنّ السيادة مطلقة لا تقبل الانقسام أو التجزئة، فلا بدّ إذن من وجود شخص يكون له القرار النهائي والأخير، فمن يملك القرار ويستطيع تنفيذه يملك السلطة المطلقة ويكون صاحب السيادة الحقيقية، والدليل الأكبر الذي يقدّمه هوبز على هذا الطرح هو أنّ السبب المباشر للحرب الأهلية في إنجلترا يعود إلى أن الملك عوض الاحتفاظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان بموافقة على قانون عدم حلّه، وبذلك كبر البرلمان إلى جانب الملك وأصبح قوة مستقلة... وهكذا غدا للبلاد سيدان، أي فقدان معنى السيادة، ذلك أن تجزئة السيادة يعني تحطيمها²⁰.

مفهوم العقد الاجتماعي عند هوبز:

إنّ العقد الذي يقصده هوبز والذي نظر له في كتاباته هو ذلك الاتفاق الذي يأتي أو ينسج بين الأفراد الذين قرّروا أن يكون لهم ملك أي سلطة مركزية وقد التزموا بالتخلّي عن جزء من حرياتهم لهذه السلطة أو هذا الحاكم، ولكن هذا لا يعني أنّ الحاكم أو

¹⁸ - جون جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ت مجّد عرب صاطيلا ، بيروت، 1975 ص 303 .

¹⁹ جان توشار، مرجع سابق، ص: 263.

²⁰ موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، ط3، دار النهار للنشر، بيروت، 1991، ص: 49.

الملك طرفا في هذا العقد وأنّ القوانين تطبّق عليه كما يطبقها هو على الأفراد، بل هو فوق العقد نفسه والأفراد بهذا التخلي عن جزء من حرياتهم وسماتهم للملك في أخذ القرارات الإلزامية تمكّنه من خدمته المصلحة العامة ونشر العدالة في الدولة. إنّ هذه السلطة التي وضعت في يد الحاكم لا يستطيع أحدا نزعها منه وحتى الأفراد المتعاقدين لا يستطيعوا إلغاء هذا العقد لأنّ التخلي عنه وعدم طاعته يؤديان إلى نشوب الحروب الأهلية وعودة الفوضى و يعود الناس بذلك إلى الحياة البدائية . إنّ الدافع الذي أوجب قيام هذا التعاقد يرجع حسب هوبز إلى عدم الاتفاق التلقائي بين الأفراد على احترام كل منهم حقوق الآخر (طبيعة البشر ،حب الذات والأنانية) والأكثر من ذلك فإنّ تنفيذ العقود لا يكون إلّا إذا كانت هناك حكومة قادرة على معاقبة عدم التنفيذ أو المخلّين بالعهود، ويعبّر عنها صراحة في كتابه التّنين « العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ، ولا نملك قوة على توفير الأمن للمرء على الإطلاق، وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجائحة دون خوف من قوة قادرة على القمع »²¹ ومن خلال ما سبق نرى أنّ الأفراد تنازلوا لشخص واحد وهو الإنسان المصطنع أو الدّولة ممثّلة في الملك وهذا من أجل فرض سلطته المطلقة على البشر²²، وهو في نفس الوقت مطالب بتحقيق الأمن وضمان حقوق الأفراد وحماية المصالح والممتلكات العمومية وتحقيق الحرية والعدل والمساواة ونشر العلم والمعرفة والاعتناء بالضعفاء والسهر على حياتهم وهو الكفيل بتحمل كل هذه الأعباء دون أن تتقاسمها معه أيّة هيئة كانت تشريعية أو شعبية، إذا قدّر للحاكم أن يخطئ ويصير مستبدّا فليس من حق الشعب أن يتمرّد عليه بل يترك الأمر ليوم الآخرة حيث يعاقب الحاكم على أعماله الطائشة. كما يعود له الحق في إلغاء أو تعديل القوانين وهو صاحب السلطة العليا وهو الذي يتحكم في رجال الدين وتعتبر أوامره بمثابة قوانين وتعليمات يسري تطبيقها حالا.

خاتمة :

إنّ الأوضاع الصعبة والفوضى والحروب الأهلية التي عرفتها إنجلترا أيام حياة هوبز أثّرت فيه وجعلته يركّز اهتمامه على الوسيلة الكفيلة التي تخلص البلاد من هذه المشكلات، لذلك رأى النظام السياسي الذي تتجسد فيه السيادة المطلقة للحاكم كفيل بوضع حدّ لهذه الفوضى .

يبرّر هذا الاختيار بأنّ إنجلترا التي نخرتها الحروب الأهلية وتحوّلت من دولة عظيمة إلى دولة مفكّكة تعيش في دوامة من المتناقضات والثورات الاجتماعية سببها هو وجود سلطتين في البلاد البرلمان الذي التزم أن لا يحلّه وسلطة الملك المجزأة، الشيء الذي أدّى إلى انقسام السلطة وتجزئة السيادة الوطنية .

فلسفة لوك السياسية

أنظمة الحكم في نظر لوك:

يستعمل لوك تقريبا وبدون تفريق مصطلح المجتمع المدني والحكومة التي ينحصر دورها أو وظيفتها في الإدارة والتشريعية وليست في الحكم، والحكومة المدنية تجلب للناس القضاء والبوليس وهذا ما ينقصهم في الحالة الطبيعية، أما الحكم السياسي فهو بمثابة وديعة سلمها المالكون للمالكية (المحكوم للحاكم)، وهي ثقة سياسية، والحكام هنا هم إداريون وظيفتهم هي خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تحقيق الأمن وتوفير الراحة والازدهار.

²¹ توماس هوبز، التّنين، نقلا عن جورج سباين، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص:234.

²² محمد نصر مهنا، في نظرية الدولة والنظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث الأزريطية، الإسكندرية، 1999، ص:37.

السلطة العليا هي السلطة التشريعية أي سن القوانين وهذه القوانين لا يجب أن تمس الملكية الخاصة، والسلطة التنفيذية وهي سلطة ممنوحة للأمير لكي يرفع المصلحة العامة.

يركز لوك على الفصل بين السلطات، بحيث يقول بأن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية يجب أن لا يجتمعا في نفس الأيدي والسلطة التشريعية أعلى من السلطة التنفيذية، إنها الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة، والسلطة التشريعية محدّدة بالحقوق الطبيعية وهي سلطة الحرية وهذه الحرية هي من أجل السعادة، إنها حرية السعادة بواسطة العقل وعلى هذا الأساس فإنّ كل سلطة لكي تكون سياسية يجب أن تكون أولاً عادلة.²³

إذا تخلّت السلطة عن الحقوق الطبيعية وخصوصاً الحرية والملكية الفردية، عندها يعترف لوك للمحكومين بحق الثورة، وهذا الحق لا يهدف إلى تحقيق الأمان الشعبي بل إلى الدفاع عن النظام القائم أو إعادته، والاعتراف بحق المقاومة هو وسيلة لحمل الأمير على التفكير من أجل فرض احترام الشريعة، وهذه الوسيلة تسمح بإبعاد خطر الثورة الشعبية ولا تشكّل مطلقاً دعوة إلى العصيان، وفي النهاية فإنّ حق الثورة بالنسبة إلى لوك هو دعوة للتعقل وإلى التسوية.

وإذا انطلقنا من الواقع والظروف التي عاشها لوك نلاحظ أن لوك كان واقعياً، وبالرغم من إقرارات حق الثورة إلاّ أن مضمونها غير ذلك وكأنّ به يقول للملك أنت من يقيم الثورة أو من يثور على نفسه وذلك إذا لم يحترم الشريعة.

إن القصد من تشكيل الحكومة وتعاقد الأفراد هو تحقيق جملة من الأهداف وهي:

* المحافظة على الأملاك الناس، وعدم السماح لأية هيئة أو فرد أن يعتدي على الآخرين والضمان الوحيد هو:

- منح ثقة محدودة للملك لمنع الطغيان.

- وضع ثقة في البرلمان.

- إسناد قضايا العدالة إلى القضاة والمحلفين .

ويكون فصل تام بين هذه الهيئات وكل هيئة تعمل في مجال اختصاصها.

فيما يخص النظام المفضل عند لوك، فيتمثّل في النظام البرلماني الذي يختص بإصدار القوانين نيابة عن الشعب، فالنفوذ يكون بيد المجموعة المنتخبة من الشعب لأنها تمثل المصالح الشعبية المتعددة وسلطته ليست مطلقة.

من جهة أخرى لم يكن متحمساً للحكم الملكي أو الأرستقراطي، بل فضل الحكم الديمقراطي المحدود بالحكومة أو الهيئة التنفيذية والهيئة القضائية تابعان للبرلمان ونواب الشعب يحاسبون المسؤولين في الهيئتين.

نظرية العقد الاجتماعي عند لوك:

بنى لوك نظرية العقد الاجتماعي على الحقوق الطبيعية للإنسان وهي الحقوق التي لا تزول بقيام الحكومة المدنية حيث يقول بما أنّ البشر كما قيل هم بالطبيعة أحرار متساوون ومستقلون، فإنّ أحدا لا يمكن أن يحرم من هذه الحالة ولا أن يخضع للسلطة السياسية للأخر بدون موافقته الخاصة، إنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن لأيّ فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمّل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق مع بشر آخرين من أجل التجمّع والاتحاد في جماعة بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام ويتمتعون بأمن أموالهم ويحمون أنفسهم...²⁴

بعد وصف الحالة الطبيعية التي يسودها السلام والمعونة المتبادلة، وبعد تعريف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية واعتبارها سابقة حتى على المجتمع، انتقل لوك ليستمد المجتمع المدني من رضا أعضائه خاصة إذا علمنا بأنّه عرّف تلك السلطة المدنية على أنّها حق

²³ جان توشار، مرجع سابق، ص: 296.

²⁴ جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: مجّد عرب صاصيلا، مصدر سابق، ص: 382.

صنع القوانين مع العقوبات... وتنظيم الملكية الفردية والمحافظة عليها وحق استخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه القوانين ومعاقبة من لا يمثل لها وكل هذا في سبيل الخير العام فقط وهذه السلطة لا يمكن أن تنشأ إلا بالرضا أي بين طرفين الحاكم والمحكوم (عكس هوبز).

إنّ الأفراد تعاقدوا وتخلّوا عن جزء من حرياتهم للسلطة السياسية لكي تحافظ على أمنهم وحماية حقوقهم والحاكم هنا طرف في العقد فعليه التزامات وواجبات ويخضع للقانون ولا يكون فوقه وقد ركّز على التزام الحاكم بالقوانين لأنّ مصدر المآسي الإنسانية سببها الحكّام الطغاة.

الحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث نقاط وهي : الحياة والحرية والملكية.

يتميّز لوك بين حالة الطبيعية وحالة المجتمع المنظم، فمن بين نقائص الحالة الطبيعية مثلاً أنّه عندما يكون الناس هم القضاة في قضاياهم، ينجم عن ذلك نقص في ثلاثة نواحي:

1- تكون أحكام متحيّزة.

2- تكون قوة تنفيذ الأحكام غير ملائمة.

3- تختلف الأحكام التي يصدرها الأشخاص المختلفون في القضايا المماثلة.

ولعلاج هذا النقص تطلب الأمر ثلاثة أشياء:

1- قاض يطبق القانون بلا تحيّز.

2- قوة تنفيذية تفرض أحكام القاضي.

3- جهاز تشريعي يضع قواعد موحدة لإصدار الأحكام بمقتضاها²⁵. وهذه هي المرحلة التي ينتقل منها أفراد المجتمع من الحياة الطبيعية إلى الحياة المنظمة ومنه إلى المجتمع المنظم.

يرى لوك عكس هوبز أنّ الحياة العادية قبل التعاقد لم تكن متوحّشة فقيرة بغیضة بهيمة، بل كانت تحتوي على مزايا وأنّ سبب التعاقد هو تحسين وضعيتهم وإنشاء حكومة قادرة على خدمة المجتمع والدّفاع عن مصالح أفراد.

في الأخير يمكن تبيان أوجه الاختلاف والتشابه بين هوبز ولوك فيما يخص فكرة العقد الاجتماعي الذي هو أصل الدولة ونوجزها في النقاط التالية:

- يؤيّد هوبز الحكم المطلق بينما يؤيّد لوك نضال البرلمان ضد الحكم المطلق.

- يرى هوبز أنّ الحالة الطبيعية هي الشر وحرب دائمة ويراها لوك تبادل للمنافع والتمتع بالحقوق والحريات والممتلكات.

- السلطة عند هوبز مطلقة وهي مقيدة عند لوك.

- العقد في نظر هوبز هو تنازل كلي ونهائي عن جميع حقوق الأفراد مع فقدانهم لحريتهم وحقوقهم، ولكنه تنازل جزئي عند لوك ويجوز الرجوع فيه دون أن يفقد الأفراد شيئاً.

- أطراف العقد هم الأفراد فيما بينهم عند هوبز، وطرفي العقد عند لوك الأفراد والحاكم.

- يرى هوبز أنّ التزامات العقد هي تلك الطاعة من قبل الأفراد لصاحب السيادة المطلقة، بينما عند لوك يلتزم الحاكم بما نصّ عليه العقد أي حماية الحقوق والحريات والممتلكات...

- في الأخير نصل إلى نتيجة العقد، فهي استبداد مطلق للفرد عند هوبز، ولكنها تمرّد وعصيان وثورة على الحاكم إذ خلف العقد عند لوك.

²⁵ موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2007، ص: 118.

نظريات مونتييسكيو السياسية:

أنواع الحكومات :

تعتبر نظرية الحكومات ونظرية الفصل بين السلطات من أشهر نظريات مونتييسكيو والتي أوصلته إلى العالمية، حيث حاول الدفاع عن الحرية وذلك عن طريق توضيح وظائف السلطات الثلاثة المعروف، ولا تكون الحرية إلا إذا تم الفصل بينها، فما هي أنواع الحكومات عنده وما هي طبيعة كل حكومة ؟

هناك ثلاثة أنماط من الحكومات وهي:

1- الحكومة الجمهورية: وهي الحكومة التي يتولى الشعب السلطة فيها، وهناك شكلان من هذه الجمهورية: الجمهورية الديمقراطية أي ممارسة السلطة تكون بيد الشعب ومبدأها الفضيلة بالمعنى المدني لا بالمعنى الأخلاقي أي تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. والجمهورية الأرستقراطية وتكون السلطة بيد عدد من الأفراد مبدأها الاعتدال في استعمال عدم المساواة وكلما اقتربت الأرستقراطية من الديمقراطية كلما ازدادت كمالاتها، ويقل كلماها كلما اقتربت من الملكية.

2- الحكومة الملكية: تكون السلطة بيد الفرد أي بيد شخص واحد ولكن ليست الملكية الاستبدادية أي الملك يحكم وفق القوانين الأساسية، ومبدأها الشرف أي روح التكفل المعنوي، ولا يتكلم هنا لا عن فضيلة الأفراد ولا عن فضيلة المواطنين... ويبدو أنه كان يتكلم عن الملكية الفرنسية من القرون الوسطى أكثر مما كان يتكلم عن الملكية الدستورية على الطريقة الانجليزية التي تأثر بها وأعجب بها...

3- الحكومة المستبدّة: هذا النمط يدينه مونتييسكيو بشكل رسمي وواضح، حيث يتزعم الحكم هنا شخص واحد حسب هواه بدون قوانين وبدون قواعد ليس له حسيب ولا رقيب، يستعمل الإكراه، وهذا الشخص المستبد يعامل شعبه وكأنهم حيوانات ولا يميز بين أنواع الاستبداد (بيد وأنهم كلهم في الاستبداد سوى؟!). للإشارة فإنّ هذا النمط من الحكومات هو تصور تجريدي وليس مستمدا من الواقع، بحيث لا تدخل الحكومات القائمة في عصره في أية فئة. وإذا كان مونتييسكيو يدين الحكم المستبد فماذا يفضل؟ إن الحكومة المفضلة لديه ليست واحدة من الحكومات التي درسناها، ولكنها تلك الحكومة المعتدلة وهي الملكية الأرستقراطية الفاضلة والمعتدلة والذي يحلم بها دون اهتمامه بمحوظاتها في التحقيق أو التجسيد (تشابه إلى حدّ ما مع جمهورية أفلاطون).

إنّ نظرية مونتييسكيو السياسية قوامها التوازن وهو نوع من التوافق بين السلطات وهيئات الوسيطة واللامركزية والأحلاف وجميعها أثقال توازنية وقوى تمنع الحكم من الوقوع في الاستبداد، فماذا عن الفصل بين السلطات؟

نظرية الفصل بين السلطات:

أعجب مونتييسكيو بالنظام الروماني وبعده بالنظام الدستوري الإنجليزي، ويدعو للاعتماد عليهما كأساس لقيام حكم دستوري يهدف إلى تحقيق العدالة والحرية في فرنسا، ويعتبر الحكم بمقتضى القوانين لب الموضوع، لأن واجب الحكومة هو ضمان الحرية وحقوق الأفراد وتوطيد الثقة بينهم وبين دولتهم، وهذا الضمان يأتي عن طريق القانون وليس من الأفراد الذين يحكمون ويقررون حسب أهوائهم الشخصية، وللمحافظة على حرية الأفراد التي هي أساسية يجب أن تكون سلطة الحكومة محدودة وتمثل هذه الحدود في وجود ثلاثة هيئات سياسية تقوم بدورها المخول لها وهي:

أ- سلطة تشريعية تكمن مهمتها الأساسية في تحضير وسن القوانين وتعديلها أو إلغائها.

ب- سلطة تنفيذية ومهمتها العمل والإشراف على تحقيق الأمن والدفاع عن البلد واستقبال البعثات الدبلوماسية.

ج- السلطة القضائية وتكمن مهمتها في فض النزاعات وإقامة العدل بين الأفراد ومعاينة مرتكبي الجرائم وحل الخلافات...

إنّ فكرة مونتيسكيو التي تدعو إلى الفصل بين السلطات والتي أعطته شهرة عالمية تتمثل في أن لا تجتمع هذه السلطات في يد واحدة، وبالتالي فهو يدعو إلى المشاركة في السيادة بين القوى السياسية الثلاثية، وأيضاً القوى الاجتماعية الثلاثة الملك والشعب والأرستقراطية، ونستخلص من هذا أنّه هناك نوع من التطابق بين الأفكار الدستورية والأفكار الاجتماعية (ثلاثة قوى اجتماعية تقابلها ثلاثة قوى سياسية).

الحرية السياسية:

ليست الحرية السياسية أن يفعل الإنسان ما يريد، وإنما هي الحق في فعل ما يريد في حدود ما يسمح به القوانين، ولا يجبر على فعل ما لا يرغب فيه وما هو ممنوع، فإذا استطاع أي مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين يفقد بذلك حريته لأنّ الآخرين يتمتعون بنفس الحرية.

يقول: " لقد ظن أرسطو أنه يوجد عبيد وأنّ هذا شيء طبيعي ولكنه لم يستطع البرهنة على ذلك، هذا يعني أن مونتيسكيو يؤمن بالحرية وهو ضد فكرة العبودية لذلك لم يكتف بنظرية الفصل بين السلطات لتأمين الحرية، بل قدم أفكاراً أخرى لمنع السلطة من الاستبداد، وأقام بعض الحواجز التي تمنع ذلك، وتؤدي بذلك للإبقاء على ممارسة الحرية:

- 1- الجماعات الوسيطة: النبلاء والبرلمانات المحلية.
- 2- اللامركزية وما تمنحه للأقاليم من حرية كبيرة في التصرف.
- 3- الأخلاق: لا ضرورة لوجود القانون حين تكون الأخلاق قادرة على تحقيق التطور²⁶.

خاتمة:

تطرق مونتيسكيو إلى معالجة بعض أمّهات القضايا إضافة إلى ما سبق ذكره، فكتب مثلاً عن اللامركزية والأدب والدين والأفكار الاجتماعية، فيرى أنّ اللامركزية تشكّل ثقل التوازن الفعال، أمّا الآداب فيراها أمّاً من غير الممكن أن تنفذ بالقوانين وما يمكن تنفيذه بالآداب والإصلاح الحقيقي ليس سياسياً، بل فكرياً وأخلاقياً وتربوياً، أمّا الدين فهو الكابح الاجتماعي والأفكار الاجتماعية تمثل الحرية التي تقوم أساساً على الأمن وهو المكسب الوحيد الذي يمتاز به شعب حر آخر، أما المساواة المطلقة فهي حلم، فبمقدار ما تبتعد السماء عن الأرض كذلك تبتعد روح المساواة الواقعية عن روح المساواة المطلقة.

فلسفة روسو السياسية:

نظرية العقد الاجتماعي:

يرى روسو أن الرغبة في الوحدة (اتحاد الأفراد فيها بينهم) هي التي أدّت إلى هذا العقد الاجتماعي، والمقصود بالوحدة هي وحدة الجسم الاجتماعي أي تبعية المصالح الخاصة للمصلحة العامة، والعقد عنده ليس عقداً بين الأفراد مثل ما يراه هوبز ولا عقداً بين الأفراد والحاكم كما يراه لوك، ولكنه أعطاه شكلاً آخر بحيث بموجب العقد الاجتماعي كل واحد يتّحد مع الكل، والعقد معقود مع المجموعة (كل واحد منا يضع في الشراكة شخصه وكل قدرته تحت سلطة الإرادة العامة ونحن نلتقي ككل أي كجسم.. كل

²⁶ موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 146.

عضو كأنه جزء لا يتجزأ من الكل، كل شريك يتحد مع الكل ولا يتحد مع أي شخص بشكل خاص إنّه لا يخضع هكذا إلا لذاته ويبقى حرًا كما في السابق²⁷.

من خلال هذا نستنتج أنّ الحاكم لا يتقيد بأي شيء لأنه ليس طرفًا في العملية، ومن جهة أخرى لا يمكن أن تكون هناك مصلحة منافية لمصلحة الأفراد الذين يشكّلون هذا الكل، والحاكم هنا هو هذه الإرادة العامة التي هي إرادة المجموعة وليس إرادة الأعضاء الذين يؤلّفون هذه المجموعة²⁸، ونحن نتساءل هل هناك فرق بين إرادة الأعضاء والإرادة العامة التي هي نتيجة للأولى؟ روسو يرى أنّ هناك فرقًا، وهذا الفرق ليس في الدرجة وإنّما في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد، والإرادة خير ملاذ ضد مشاريع الأفراد...

إنّ نظرية العقد الاجتماعي عند روسو تدور حول السلطة والنظام السياسي الذي ينشأ عن تعاقد الناس واتفاقهم، والمجتمع قبل هذا التعاقد أي قبل تعيين صاحب السيادة هو مجموعة من الناس بدون نظام وبدون قانون ما عدا القانون الطبيعي، وعلى هذا الأساس يرى أنّ الحالة الطبيعية للأفراد كانت خيرا للإنسان حيث سادت فيه الحرية والمساواة ونتيجة للتفاوت في الثروات والتقدم المدني سادت هذه الحالة فأدّى ذلك إلى تنازل الأفراد عن حقوقهم لصالح الإرادة العامة مقابل ضمان أمنهم وحقوقهم واستقرارهم²⁹.

لقد وقع روسو أمام سؤال محير وهو: كيف يمكن التوفيق بين الحرية الأصلية للأفراد وبين السلطة التي تتولى السيادة في البلاد؟ ومن خلال السؤال نستشف التعارض الموجود بين الحرية الطبيعية للأفراد والسلطة الحاكمة، كما نعلم أنّ روسو يمقت الحكم الفردي والقوانين الوضعية التي تحدّ من حرية الفرد.

لكن إجابة روسو حول هذا الإشكال تدور على أساس أنّ كل فرد يتنازل إراديا عن حقوقه كلها للإرادة العامة ويتنازل الأفراد كلهم عن حقوقهم كلية ليصبح الجميع في وضع متساو، وهذا التنازل ليس لشخص معيّن ولكن للمجموع ككل، وبالتالي فالتنازل للإرادة الجماعية التي هي إرادة الكل الناتج عن العقد³⁰.

من خلال ما سبق نرى أنّ هذا العقد أدّى إلى تكوين الدولة وقيام سلطة جماعية وعندما يطيع الفرد سلطة الجميع يطيع نفسه أيضا لأنّه ضمن الجميع وبذلك تكفل الحرية وتضامن الحقوق ويعم الأمن والاستقرار.

أنظمة الحكم عند روسو:

إنّ الدولة الشرعية عند روسو هي تلك التي تحكم بالقانون لأنّه يعبر عن الإرادة العامة، وهو لا يقبل بتقسيم السلطات المعروفة مثل مونتيسكو، والحكومة عنده هي هيئة تنفذ القوانين التي تستنها الدول، ويقسم روسو الحكومات أو أنظمة الحكم إلى:

- الملكية التي ينتقدها بشدة .
- الأرستقراطية التي يمكن أن تكون وراثية أو انتخابية.
- الديمقراطية بحيث يرى فيه تداخل السلطة التنفيذية بالتشريعية وهذا النمط غير ممكن التحقيق عمليا، لأنّه من المستحسن أن لا ينفذ القوانين من يضعها حسب³¹، والشيء الملفت للانتباه ونحن ندرس روسو مقارنة بالمفكرين السابقين في هذا المجال (أنواع

²⁷ جان توشار، مرجع سابق، ص: 335.

²⁸ حسن شحاتة سغان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص: 234.

²⁹ - جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص: 228.

³⁰ - يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ص: 84.

الحكومات والحكومة المفضلة) هو أنّ روسو امتنع عن الدعوة لاختيار شكل من الأشكال السابقة، لأنّه يرى أنّ أفضلها قد يتحوّل إلى الأسوأ عندما تتغيّر الظروف، لذلك يرى أنّ شكل الحكومة متعلّق بالأوضاع المحلية، وأنّه من الخطأ فرض حل وحيد في كل مكان، وهذا التنبيه يتجلى بوضوح في كتابه عن بولونيا وكورسكا (تأملات حول حكومة بولونيا وحول إصلاحها، ومشروع دستور لكورسيكا).

من جهة أخرى يرى أنّ الحكومة تتقهقر وتخون السيادة، وبالتالي فلا معنى لوجود المؤسسات بدون الآداب، وهنا يتّفق مع مونتيسكيو، ولذلك من الواجب الاهتمام بإعداد المواطنين لتحقيق التّضامن في الجسم الاجتماعي، ولن يتمّ ذلك إلا بالتّربية والذين يحب الوطن والفضيلة والواجبات المدنية..

يفرّق روسو بين السيادة والحكومة، فالسيادة مصدرها الشعب واختيار هذا الشعب حكومة لخدمته وخدمة مصالحه، وإذا كان مصدر السيادة لا يتغير فإن رئيس الدولة الذي وكله الشعب شؤون البلاد وخدمة مصالحه قد يتغير في حالة ما إذا لم يوفق في الحصول على ثقة ورضا أبناء الشعب³².

هذه الأفكار مخالفة لأفكار هوبز الذي اعتبر الملك صاحب السيادة المطلقة ويعود السبب في ذلك إلى أنّ روسو لم يحدّد النظام السياسي البريطاني القائم على العرف والتقاليد والمبادئ الدستورية، ويرى أنّ النظام الذي يصلح لفرنسا هو ذلك النظام الذي يضمن المشاركة في الحياة السياسية ويمكن للأفراد من فرض رقابة جماعية على رجال الحكم، ودور الحكومة هو تنفيذ القوانين النّابعة من الإرادة الشعبية، ونفس الشيء فإذا ساءت هذه الحكومة التصرف فيما كان الجماعة سحب الثقة منها.

- خاتمة:

امتناز روسو بالعقلانية في التحليل والدّقة في التّصور والتنوّع في الدّراسة، لذلك كانت أفكاره مؤثّرة في الواقع الأوربيّ مساهمة في الثورات على الأنظمة السائدة في عصره والتي جاءت فيما بعد، بالرغم من عدم إيمانه بوجود أنظمة وسيطة كالنقابات والأحزاب والجمعيات... ولا تزال هذه الأفكار محل دراسة ونقاش وانتقاد من قبل الدّارسين والمفكرين حتّى اليوم. لأنّ العلماء اختلفوا في تقديرهم له فمنهم من يعدّه أبا للديمقراطية ومنهم من يعدّه أبا للطغيان..

- أفكاره السياسية والفلسفية:

- نقده لنظريتي العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية:

يبرز بنتام رفضه لنظرية العقد الاجتماعي عندما يقول: «إنّ مصلحة الرعايا وسعادتهم تكمن في طاعة السلطة السيّدة طالما أنّها كانت تحكم بهدف زيادة هذه السعادة»، أي أنّ مبدأ المنفعة يكفي لتبرير طاعة السلطة من دون اللّغة التعاقدية غير المجدية تماما، كما ينتقد كذلك حقوق الإنسان أو الحقوق الطبيعية غير القابلة للتنازل عندما يقول: «إنّها مجرد وهم إنّها مجرد ميتافيزيقا، نعم إنّها في الحقيقة أوجّ الميتافيزيقا، فلا يمكن أن تقيم فوقها أي شيء ثابت»³³.

لقد هاجم بنتام الحقوق الأربعة التي زعم الإعلان الفرنسي لعام 1789م أنّها حقوق طبيعية وهي: الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد، كما كان قد هاجم في كتابه السابق، مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع إعلانات الحقوق الأمريكية الصادرة في فرجينيا وكارولينا الشمالية.

³¹ - ملحم قربان، مرجع سابق، ص: 112.

³² جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص: 47.

³³ جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص: 183.

أما بخصوص المنفعة فيقول بنتام أنّ الهدف من سلوك الفرد هو الوصول للذة والهروب من الألم الذي يعتبره الإنسان شراً يجب تجنبه، باعتبار أن بنتام يقول كذلك أنّ الطبيعة وضعت تحت حكم سيدتين: الألم واللذة، وقد أعطاهما بنتام الدور النفسي أي الميتافيزيقي إضافة إلى محاولة إيجاد معيار للمنفعة من أجل إصلاح النظام القانوني القائم. ولكن هل يمكن قياس المنفعة؟ إنّ الفرد هو الذي يشعر باللذة والألم، وبالتالي فقياسهما ذاتي وشخصي ومنه يجب ترك القياس للفرد، بالرغم من هذا حاول بنتام إيجاد مقياس علمي قائم على ما توصّل إليه علماء الأخلاق. فعندما نقيس اللذات يجب أن نقارنها وفق شدتها واستمراريتها والتي تكون مستمرة وطويلة أفضل طبعاً(*) وكذلك وقت حدوثها، واللذات التي تتبعها لذات أخرى ومدى اللذة أي عدد الأفراد الذين يشعرون بها، يعني أكبر سعادة لأكثر عدد ممكن من الناس، حيث يقول بنتام: «إن أكبر قدر من المنفعة لأكثر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ». يمكن القول أنّ بنتام حاول إعطاء المنفعة قيمة كمية قابلة للقياس وبذلك يكون قد اقترب من المنهج العلمي في قياس المنفعة بعيداً عن التقديرات الذاتية. ويقدم لنا مقياس يتكوّن من سبعة مقاييس كفيّة لقياس المنفعة أو اللذات المتجانسة إلى حد ما:

1. الشدة وهي قياس اللذة من حيث قوّتها أو ضعفها.
2. المدة وهي المدة الزمنية التي تستغرقها اللذة.
3. التيقن أي اللذة التي تحققت اليوم بفعل فاعل أفضل من تلك التي ستتحقق غدا بفعل آخر.
4. القرب أي اللذة الراهنة أفضل من المقبلة.
5. الخصب أي أن اللذة التي بإمكانها إنتاج لذات أخرى أفضل.
6. الصفاء وهي خلوة اللذة من الألم والحزن وكل ما يعكر صفوها.
7. الامتداد أي زيادة وامتداد اللذة للأفراد اللذين يتمتعون بها.

أما اللذات غير المتجانسة مثل القراءة مع لذة الرياضة لا يمكن حساب كميتها وبالتالي لا يمكن قياسها. يجب التذكير هنا أنّ مذهب أبيقور (351-270 ق م) مؤداه أنّ اللذة هي وحدها الخير الأسمى والألم هو وحده الشر الأقصى، ويقرّ اللذة الحسية لأنّ الإنسان كالحیوان يسعى إلى اللذة بفطرته، ولكنّه حوّل هذه اللذة الحسية إلى مذهب في الزهد لأنّه رأى أنّ كل لذة خير ما لم تقترب من ألم فتصبح شراً، وأنّ الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه. فاللذة عنده تجمع بين الزهد والمنفعة، وقد دعا إلى الحياة السعيدة دون أن يستبعد الإنسان شهوته، وهو يؤثّر اللذات العقلية والروحية على اللذات الجسمية والحسية، وفي الأخير يقول أبيقور: «الفلسفة محاولة جعل الحياة سعيدة بالنظر والمعرفة»³⁴.

- الدولة والحكومة والسيادة عند بنتام:

حاول بنتام في مرحلة حياته الأولى إيجاد معيار لقيمة المنفعة، والمرحلة الثانية من حياته كرّسها للإصلاح البرلماني معتقداً أنّ القدر الأكبر من السعادة لأكثر الناس هو المقياس الذي يجب إتباعه من قبل المشرّع ليقوم السعادة على المنطق والعدل. الحكومة أو السلطة حسبه ليست سوى مجرد بعض الأشخاص اللذين وجدوا لأغراض الحكم واعتاد الرعايا على طاعتهم، وتبقى وظيفة الحكومة تأمين السعادة لأكثر عدد من أفراد المجتمع، كفرض العقوبات وإعطاء المكافآت. بما أنّ الفرد أناني ولا يبحث إلا عن مصالحه الخاصة والفردية، لذلك وجب تدخل الحكومة للتوافق بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع، وذلك بانتشار السعادة، حيث سيُشعر الفرد بالسعادة إذا شملت أكبر عدد ممكن وحتى الأنانيين يتصرفون بشكل لائق

³⁴ جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص: 02.

حينها من خلال تطبيق القانون والمنفعة الذاتية المستنيرة، أي انسجام صالح الفرد والصالح العام، وكما رأينا سابقا فإن المرحلة الثانية من حياته ونضاله الفكري كرسها للإصلاح البرلماني، فقد قدّم اقتراحاته لتعديل الدستور الإنجليزي من خلال المبادئ التالية:

- حق الاقتراع العام لضمان الأغلبية في البرلمان.

- تقصير عمر البرلمان: سنة واحدة.

- اعتبر البرلمان مندوبا عن الشعب لا ممثلا له خوفا من تحوّل أعضائه لتحقيق مصالحهم الخاصة على حساب الصالح العام. للتذكير فقد تجاهل بنّام الأقليات ولم يهتم بهم، كما رفض فكرة تنظيم وفصل السلطات أو موازنتها، وأعطى الأولوية للسلطة التشريعية - البرلمان - الممثلة بمجلس واحد ومنح البرلمان حق الرقابة على السلطة التنفيذية³⁵.

والدولة عند بنّام بصفته من رواد المذهب النفعي، يعتبر وجودها من أجل تحقيق المنفعة - السعادة أو اللذة - أو الإبقاء عليها وهو الغرض الوحيد لوجود الدولة. وما يميّز الدولة عن باقي النظم الموجودة في المجتمع هو أنّها مصدر القانون الذي من خلاله تصل بالمجتمع إلى السعادة. فالدولة يجب عليها المحافظة على الملكية الفردية، وللفرد الحق في المعارضة إذا كانت هذه المعارضة تقلّل من حدّة الألم أو تحقّق سعادة عالية.

أما الحرية حسب بنّام فهي نوعين: حرية طبيعية أي أن يفعل الإنسان ما يريد، لكن هذه الحرية خارج الحياة الاجتماعية أو المدنية المنظمة، والنوع الثاني من الحرية هي الحرية المدنية وهو أن يفعل الفرد ما يريد شرط أن يكون منسجما مع المصلحة العامة³⁶.

يقول بنّام أنّ القانون المدني يجب أن تكون لها أربعة أهداف وهي: البقاء والرخاء والأمن والمساواة، ومن شدّة تعلّقه بالمساواة دافع عن القسمة المتساوية للملكية الرجل بين أبنائه؟؟ وعارض حرية الوصية ومعارضة الملكية والاسترقاقية الوراثية، كما دافع عن الديمقراطية الكاملة بما في ذلك تصويت النساء³⁷.

- خاتمة:

عرف المجتمع الإنجليزي بعد الثورة الصناعية تطوّرات سريعة غيرت البنية الاجتماعية والاقتصادية تغييرا كبيرا ... فالبورجوازية الصناعية عملت على تقليص سلطة النبلاء ملاكي الأرض المسيطرين على البرلمان وعملت للوصول إلى السلطة، كما أنّ من تأثيرات الثورة الصناعية خلق المآسي والآلام في حياة العمال ممّا أدّى بمهؤلاء إلى المطالبة بإصلاح أوضاعهم المتردّية وعليه جاءت أفكار بنّام وغيره من المفكرين المعاصرين له كتصدي لهذا الواقع المستجد والمتطوّر في حياة المجتمع الإنجليزي.

- جون ستيوارت ميل: أفكاره ومواقفه السياسية:

موقفه من المذهب النفعي:

بالرغم من أنّه الممثل الثاني للمذهب النفعي بعد بنّام، إلّا أنّ هذا لم يمنعه من تقديم بعض الملاحظات والتعديلات لأراء بنّام والذي كان صديقا لوالده جيمس ميل الراديكالي في مذهبه السياسي، ومن بين الملاحظات التي قدّمها جون ستيوارت ميل لبنتام مايلي:

لا يفرّق بنّام بين الذات في النوع أو الكيف بل في الكم فقط، بينما جون فرق في الكيف أيضا، وكمثال على ذلك يقول جون : «الإنسان يفضل أن يكون إنسانا معذبا أو متألما على أن يكون خنزيرا، سعيدا أو مسرورا، كما يفضل أن يكون سقراط البائس على أن يكون مجنوننا سعيدا³⁸».

³⁵ موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 191.

³⁶ فضل الله مجّد سلطح، الفكر السياسي الغربي: النشأة والتطوّر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2007، ص: 396.

³⁷ فضل الله مجّد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعة الجديدة، الأزاريطة، 2007، ص: 157.

يرى كذلك أن هناك لذات سامية وأخرى أقل سموًا، وهذا عكس المذهب النفعي الذي يرى أن كل اللذات من نوع أو من مستوى واحد.

يرى بنتام أنه لا يمكن قياس اللذات لعدم وجود مقياس ونفس الشيء بالنسبة للألم، بالرغم من محاولاته لإيجاد قياس علمي، فإنّ جون يذهب إلى القول بأنّ اللذة ليست غاية في حد ذاتها بل تأتي بشكل غير مباشر، إذ عندما يحقق الإنسان الأغراض الأخلاقية فإنّه يشعر بالسعادة، وكإضافة إلى ذلك يرى جون أنّ الإنسان يجب أن تمنحه الحرية الكافية حتى يزن الأمور ويعرف أحسنها من أسوأها لا سيما حرية المناقشة وإبداء الرأي. هذه الحرية التي اعتبرها جون ستيوارت ميل أساسية بعدما كانت ثانوية عند بنتام، فما هي المفاهيم المختلفة التي أعطاها جون للحرية؟

- مفهوم الحرية عند ميل :

يرى جون ستيوارت ميل أنّ للحرية معنى إيجابي عندما يوظّف المرء قدراته على المبادرة والاختيار إلى أقصى حدّ ممكن، وهنا تبرز ضرورة سيطرة المرء على الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق ما يريد، أي حر في اتخاذ القرار أو القيام بعمل ما ونحوها، كما أنّ الحرية يمكن أن يكون لها معنى سلبي أيضا وهو التخلص من التدخّل الخارجي عند اتخاذ القرار، وهو ما ينطبق على الفكر التحرري الذي أرساه جون ستيوارت ميل³⁹. كما أنّ الحرية صفة فطرية في ذاتها وأنها تؤدي إلى السعادة، وعليه فالحرية هي سلطة الإنسان على نفسه وهو الحكم النهائي لما يقوم به من تصرفات وأعمال، وأنّ حرية البحث والمشاركة وحرية الحكم الأخلاقي للإنسان الناضج الذي يسيطر على نفسه خيرة في ذاتها إلى جانب منفعتها لصاحبها وللمجتمع، لذلك يقول جون لا يجب أو لا يحقّ للبشرية إسكات معترض واحد.

من جهة أخرى يرى أنّ الحرية الفكرية والسياسية هي بالاستماع والمشاركة في المناقشات في المسائل العامة وإصدار القرارات السياسية، وأنكر في الأخير بأنّ الدستور الانجليزي المعدّل في أواخر القرن 18م يضمن الحريات الفردية بشكل كاف لأنّ الفارق كبير بين الحكام والمحكومين، هؤلاء الحكام لا يمثلون الشعب كله، بل أغلبيته وبالتالي فإذا حصلت الحكومة على سلطة مطلقة فبإمكانها الاعتداء على الحريات التي ناضل الشعب من أجلها⁴⁰.

على ذكر أنّ الحكام يمثلون أغلبية الشعب، هذا يعني أنّ الحكومة في الواقع تمثل الرأي العام للأغلبية، هذا الرأي العام الذي يخشاه جون يمكن أن يصبح ظالما يفرض معتقداته وسلوكه لجميع أفرادها حتى للذين لا يؤمنون بها، وهو بذلك (الرأي العام) يقيد المجتمع ويحدّ من تطوّره ويقف عائقا أمام الأقلية، لذلك اعتبر جون بأنّه لا بدّ من أن يكون وراء أي حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالي، أي أنّ الأنظمة السياسية ليست إلّا جزء من إطار اجتماعي أوسع نطاقا، وهذا في الواقع شيء منطقي لأنّ هذه الحكومة من نتاج المجتمع.

هناك حريات فردية يقول جون ستيوارت ميل أنّه لا يجب الحدّ منها وهي :

- 1- حرية الضمير وهي حرية العقيدة والتفكير .
- 2- حرية الذوق وحرية العمل.
- 3- حرية الجمع بين الأفراد وتكوين الجمعيات والأحزاب.

³⁸ حسن شحاتة سعفان، مرجع سابق، ص: 199.

³⁹ عدنان السيد حسين، تطوّر الفكر السياسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص: 78.

⁴⁰ موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: 202.

من خلال هذه الأفكار والآراء يكون جون قد ساهم في تطوير وتعديل بعض بنود المذهب الليبرالي، ذلك وفق النقاط الثلاث التالية:

- 1- مفهوم الحرية عنده: لم يعد قائما على مجرد تنفيذ سلطة الدولة والحد منها.
- 2- أدخل مفهوم الخير الاجتماعي والرفاهية كأساس من أسس المذهب الليبرالي الفردي ولو أنّ المفاهيم هنا تبدو متناقضة (الخير الاجتماعي والمذهب الليبرالي الفردي).

3- قضى على حرية التعامل المطلق والدولة الحارسة التي يقتصر عملها على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد⁴¹. وتكمن غاية الدولة حسبها في تنمية الملكات الفكرية وتحسينها وضمانها دستوريا، ويشير هنا إلى الدور المهم الذي تلعبه وسائل الإعلام في تشكيل الرأي العام، لذلك اقترح العديد من الإصلاحات تخصّ نظام الانتخابات والبرلمان والحكومة.

1- نظام الانتخابات: تفضيل الأقلية المتعلّمة لاختيار الحكّام وعدم ترك ذلك للجماهير الجاهلة، هذا يعني أنّ أصوات الناخبين غير متساوية بل حرم الجماهير الجاهلة من حق التصويت لأنّها لا تستطيع التمييز بين الصالح والطالح من الحكام مفضلا التمثيل النسبي، ومن يشترك في الانتخابات يجب أن يكون قادرا على القراءة والكتابة وملمّا بمبادئ الرياضيات، وحتى لا يقع في تناقض مع أفكاره التي تدعو للحرية الفردية، طالب بالزامية التعليم وتعميمه وبذلك ينعدم الجهل ويشارك الجميع في الانتخابات، بالإضافة إلى مزايا التعليم الأخرى في تكوين الشخصية المستقلة للأفراد.

2- وظائف البرلمان: من بين أهم وظائف البرلمان مايلي:

- مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها.
- البرلمان هو الذي يعين الحكومة ويطلع الشعب على أعمالها ومهامها.
- وقف الأعمال المضرة بالشعب.
- البرلمان له الحق في عزل الحكومة التي تفشل في تحقيق أهداف وجودها.
- البرلمان يجب أن يكون مركز لتوجّه تطلّعات المواطنين والآراء المختلفة.
- البرلمان له الحق في إقرار القوانين بعد ستّها من طرف خبراء القانون.

3- الحكومة: يجب أن تكون متكونة من طبقة أرستقراطية تتميّز بالعلم والمعرفة مع استمرار رقابة البرلمان عليها، لأنّ المهام الإدارية يجب أن يتولّاها ويضطلع بها موظفون دائمون يتم اختيارهم حسب كفاءتهم العلمية ونتيجة لمسابقات خاصة⁴².

في المجال الاقتصادي يعتقد جون أنّ قوانين الطبيعة تحكم الإنتاج لكنّها لا تحكم الدخول التي تحدّد بواسطة العرف والتشريع والقوى الاجتماعية، وعليه يمكن التدخل في موضوع التوزيع من أجل الوصول إلى توزيع عادل للثروة بين الطبقات الاجتماعية الثلاث: العمال والملاك والعقاريين الرأسماليين، أي أنّ الأجر والريع والربح لا تحدّد بالقوانين الطبيعية. كما كان يدعو لإلغاء العمل المأجور لأنّ الأجر الذي يتحدّد بفعل العرض والطلب سيبقى عند حدّ الكفاف، أي أنّه كان يدعو من جهة أخرى إلى التخلص من التقسيم السائد للعمل: أرباب العمل - عمال عن طريق الإنتاج بواسطة نظام إنتاجي آخر وهو الجمعيات التعاونية الإنتاجية حيث لا يكون هناك عمال مأجورون وأرباب عمل، كما يعتقد أنّ الريع لا يتحدّد بقانون طبيعي، (زيادة الريع ناتج عن زيادة المساحات المزروعة كما يرى ريكاردو)...⁴³

⁴¹ موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 206.

⁴² موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 209.

⁴³ سكيّنة بن حمود، دروس في الإقتصاد السياسي، دار الملكية للطباعة والإعلام، الجزائر، 2006، ص: 104-105.

فلسفة هيغل السياسية و موقف ماركس النقدي اتجاهها:

كان هيغل بصورة تكاد تكون رسمية فيلسوف الدولة وقد رأى بأن اتجاه الحركة الجدلية للظواهر تتقدم نحو تحقيق الشكل الإسمي الذي يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الدولة الألمانية آنذاك لاعتبارها أنها تمثل التنظيم العقلاني للحرية، فهناك تناقض بين مصالح الفرد الخاصة والمصلحة العامة وهذا التناقض لا يمكن تجاوزه خارج إطار الدولة⁴⁴.

يرى هيغل أنّ هناك ثلاث سلطات وهي:

1- السلطة التشريعية (التمثيلية)، وهي الموظفون الذين يديرون شؤون الدولة.

2- الأمير الذي يبتّ في الأمور.

3- أمّا ممثلو الشعب من حيث المصالح وليس من حيث الأفراد يشكّلون همزة وصل بين المواطن والدولة التي هي بمثابة كيان مستقل يخضع لسلطة الإداريين والأمير، ونجد هنا نوع من التمجيد للتنظيم الإداري والموظفين العاديين الذين لا همّ لهم سوى القيام بكل ما يحقق الصالح العام وتصبح الدولة ممثلة فيهم، ويتكلّم هيغل هنا عن دول تاريخية في صورتها الكمالية، وليس بمحاولة إيجاد التوفيق الذي تكلم عنه سابقاً. وعليه فإنّ هيغل لم يكن فيلسوف الحركة فحسب بل كان فيلسوف المحافظة كذلك، وهذه الثنائية تولّد عنها فيما بعد تياران متميزان وهما الهيغلين اليسار واليمين...

وجوهر الدولة عنده يقوم في سيادتها التي يركّزها في يد شخص له سلطة، وممارستها بالطبع سيولّد تناقضات، وحتى نكون أمام ديمقراطية حقّة يتوجّب توفير شرطين:

1- أن لا يكون الأمير شخصاً تجريدياً، وبالتالي تطابق فعلي مع كل المجتمع الواقعي (هذا يعني نهاية الدولة).

2- أن لا يكون هذا الأمير أو السلطان كائناً عالياً خاصاً (ملكاً أو مجلساً) ولكن مادامت الخصوصية هي التي تميّز العلاقات الاجتماعية الواقعية، وطالما أنّ الصراع قائم فإنّ سيادة كل دولة تبقى سيادة خاصة دائماً والدولة مصابة بخصوصية مزدوجة تجعلها أجنبية:

- خصوصية الكتلة الاجتماعية التي تميّزها عن غيرها من الكتل الأخرى.

- الخصوصية التي تجعلها خارجة على الحياة الاجتماعية الفعلية من جرائ نزوعها إلى التسوية والتوفيق.

ولهذا فالجمهورية السياسية هي الديمقراطية داخل الشكل المجرد للدولة (نقد فلسفة الحق لهيغل).

إنّ الجمهورية الديمقراطية البورجوازية هي بالتأكيد تقدّم من حيث أنها بوضعها السيادة بين يدي المجالس التمثيلية حيث تتصادم الأحزاب، يعترف إلى حدّ ما بتناقضات المجتمع المدني، ولكن هذه التناقضات تحلّ وتسوّى من قبل المواطنين المتمرسين إيديولوجياً في عالم الدولة. ونصل الآن إلى مثالية هيغل القائلة بأنّ الدولة هي التي تشكّل وتكمّل المجتمع المدني، ولكن ماركس يرى أنّه لما كان الوسواس هو الذي ما يزال يولّد إلى اليوم هذا الوهم، في حين أنّه بالواقع الدولة هي التي تقوم على الحياة الاجتماعية.

أمّا الدولة اللادينية عند ماركس فلا يعني إلغاء الدين بل بالعكس منحه كامل الاستقلالية كما تمنح هذه الاستقلالية للدولة، ويقول في الأخير أنّه عندما تتحرّر الدولة من الدين فإنّ الوعي الديني عند الأفراد يصبح حرّاً في الاعتقاد أو في عدم الاعتقاد والدولة حرة ولكن الإنسان لا يتحرّر أبداً.

ما سنستخلصه من هذه الانتقادات الموجهة لهيغل من قبل ماركس نذكر ما قاله هذا الأخير لهيغل " لا تختلف طريقي في الأساس فحسب عن طريقة هيغل، بل إنّها العكس تماماً...لأنتي لا أرى في حركة الفكر أكثر من مجرد انعكاس لحركة الواقع المتنقلة لدماغ الإنسان...قد وضع هيغل الجدلية على رأسها، فقلبتها على رجليها"⁴⁵

⁴⁴ جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 102.

النظرية الماركسية:

قبل التطرق إلى الحديث عن النظرية الماركسية تجدر الإشارة إلى أنّ ماركس انطلق من المراحل التي مرت بها المجتمعات الإنسانية التي عالجها هيجل والذي وصل إلى فكرة مفادها أنّ كل فكرة غير كاملة، ولها أفكار أخرى مناقضة لها ومن احتكاك النظريتين تظهر الحقيقة المستخلصة Thèse- antithèse- synthèse، والفكرة الأخيرة بدورها تمرّ بنفس المراحل السابقة وهكذا... وبصرع الأفكار من أجل البقاء والخلود تأتي الأفكار الهامة التي تتصف بالكمال، وتحرز على رضا الجميع بما فيها الله 46.

لكن ماركس عارض هذه النتيجة على أساس أنّ الأفكار ليست هي التي تحدّد مصير الإنسان، بل الحالة المادية هي التي تتحكم في الوضع الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي، وحسب ماركس دائما فإنّ المجتمعات الإنسانية تتطور تدريجيا وتنتقل من مرحلة العبودية إلى الإقطاع المتبوع بالمجتمع الصناعي إلى المجتمع الرأسمالي وأخيرا المجتمع الاشتراكي. إنّ النظرية الماركسية هي تصوّر شامل للعالم، فهي فلسفة واقتصاد سياسي وعلم اجتماع، بالإضافة إلى ذلك فهي مذهب يهدف إلى تغيير العالم ممّا جعلها فلسفة العمل أي فلسفة الخير الاجتماعي للبشر في تعاملهم مع الطبيعة والتاريخ وبالتالي مع السياسة. إنّ شمول النظرية الماركسية جعلها محل اهتمام وانتماء للعديد من التيارات والأحزاب عبر مختلف دول العالم من الإتحاد السوفيتي سابقا إلى الصين ودول العالم الثالث...

هذه النظرية تعتمد على تحليل التاريخ وتحدّد سبل التأثير في التاريخ وتسلم بأنّ نهاية التاريخ هو تحقيق مجتمع منسجم ولا تنق هذه النظرية في حدود النظري العلمي أو أنّها مجرد مذهب سياسي، بل تتعداه لتصبح نظرية لمصير العالم، أي غاية نهائية يتم فيها التحقيق الأقصى للوجود (تحقيق الجنة على الأرض!؟)

نستعرض دراسة هذه النظرية من الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمعرفة مدى أهميتها، وإذا كان إنجلز يقول بأنّ نظريتنا هي نظرية للتطور⁴⁷، فإننا نقول أنّ الماركسية ليست عقيدة أو كتاب منزل لا يعتريها الخطأ، وإنّما نظرية لا تكمن مهمتها إلا في إطارها وسياقها التاريخي وانتمائها العلمي.

مكانة السياسة في فكر كارل ماركس:

سنحاول التركيز في هذا المبحث على الجوانب السياسية في فكر ماركس بالرغم من الصعوبة التي تواجه هذا العزل، لأنّ نظريته شاملة وجامعة لعدّة جوانب علمية ومن الصعوبة بما كان فصل جانب على الآخر، زيادة على هذا فإسهاماته السياسية مقارنة بالمجالات الأخرى قليلة ومختصرة، وهي في أغلب الأحيان ذات صيغة حكمية أي انتقادات للعقائد السياسية التي عارضها، أو المواقف السياسية التي شرحها وحلّلها،⁴⁸ كذلك التي وجد نفسه في مواجهتها ونقصد طبعاً الاشتراكية الفرنسية التي يمثّلها سان سيمون وبرودون وفوري وهذه المواجهة جاءت من جانب التنظيم العملي للاقتصاد أو الطبقة الشغيلة منظور إليها من الزاوية السياسية.

إنّ فهم السياسة والدولة عند ماركس وإنجلز هو ذلك الواقع الألماني المتميّز بالبيروقراطية الظالمّة طيلة السنوات 1820 حتى 1847 وتصوّرها للدولة المستمد من فلسفة هيجل والذي يبدو لهما وكأنّه حقيقة الدولة.

⁴⁵ جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 104.

⁴⁶ عمار بوحوش، مرجع سابق الذكر، ص: 184.

⁴⁷ جان بيار كوت، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، تر: نجّد هناد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص: 97.

⁴⁸ جان توشار، مرجع سابق، ص: 475.

لقد أقرّ ماركس أنّ تاريخ كل مجتمع حتى يومنا هذا لم يكن في الحقيقة إلّا تاريخ صراع الطبقات، فالتاريخ لا يتكوّن من الوقائع السياسية وكل حياة سياسية هي وهم...

انتقد ماركس المجتمع السياسي القائم وهو المتشبع بالفلسفة الهيكلية دون أن يصل إلى نتيجة علمية، حيث يرى هيجل أنّ الدولة عقلانية وواقعية، ولما جرب ماركس هذه الفلسفة وجدها مجرّد فلسفة وفي هذه الحالة يمكن انتقاد الفلسفة وليس الدولة. تمثل فلسفة هيجل الدولة وكأنّها توفيق بين المجتمع وبين المصلحة الخاصة والعامة، ولكن لما وضع هذا التوفيق وجهها لوجه اصطدم بالواقع المغاير لذلك، منها انتقاد نظرية سوسيولوجية وهو انتقاد للواقع كما يرى أنّ الاستلاب الديني والاستلاب الفلسفي يؤدّيان إلى الاستلاب السياسي.

نظرية فائض القيمة:

قبل التّطرق إلى مفهوم فائض القيمة عند كارل ماركس يجب التذكير أنّ عناصر الهيئة الاقتصادية لدى الماركسيين تكون من قوى الإنتاج أو أساليب الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

- قوى الإنتاج تتألف من أدوات الإنتاج وهي الأدوات التقنية التي يستطيع بواسطتها الإنسان إنتاج الخيرات المادية، وبصفة عامة فهي الجهد العضلي والفكري المبذول، وهذه الأدوات هي التي تحدّد مدى تطوّر مجتمع من المجتمعات.

- موضوعات العمل وهي تلك الموارد الطبيعية، أو تلك الناتجة عن الصناعة مثل المعادن.

- البشر وهي تلك الإمكانات البدنية والذهنية والمهارة التي تمارس على موضوعات العمل أي العمل بواسطة أدوات العمل لإنتاج الخيرات المادية.

- علاقات الإنتاج وتتمثّل في علاقات التملك أي مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة، وعلاقة الملكية أي إمكانية التصرف في قوى الإنتاج وذلك حسب المبادئ الإنتاجية السائدة⁴⁹، ويرى ماركس أنّ البشر يقيمون فيما بينهم بمناسبة العمل على تكوين علاقات إنتاجية حيث يقول: " لا يؤثّر البشر خلال عملية الإنتاج على الطبيعة فقط، وإنّما على بعضهم البعض أيضاً، يتعدّد عليهم أن ينتجوا إلّا بتنسيق وتبادل النشاطات فيما بينهم وفق صورة محدّدة، فالإنتاج يقنضي منهم الدّخول في علاقات اجتماعية ترسم لهم حدود نشاطهم الإنتاجي"⁵⁰

لقد ذكرنا مراراً أنّ المفكّر أو الفيلسوف يتأثّر بالبيئة التي يعيش ويتعرّع فيها والأمر هنا لا يختلف مع ماركس، بحيث أثّرت أحداث بريطانيا (حتى ولم تكن بلده الأصلي) حيث انتقلت الثروة من يد أصحاب الأرض والإقطاعيين إلى يد أصحاب الأموال ورجال الصناعة، هؤلاء الأخيرين يشترون طاقات العمل لزيادة الإنتاج والرفع منه، وهكذا فإنّ ما تقوم به الطبقة الكادحة من العمّال تعتبر سلعة في حدّ ذاتها تباع في الأسواق، وفي مقابل ذلك فإنّ ما يتلقاه هؤلاء العمّال من أجر فهو في الحقيقة مقابل تجديّد قوّة العمل فقط، ويحتفظ أصحاب رؤوس الأموال بالفوائد الزائدة التي هي في الأصل حق من حقوق العمّال، ولكنّها تذهب إلى جيوب الرأسماليين لتزيد في ثروتهم بينما العمّال يزدادون فقراً، إنّها المفارقة الغريبة، الغني يزداد غنا والفقير يزداد فقراً؟!

هذه المؤامرة نّبه إليها ماركس ونصح الرأسماليين بالإضافة إلى الممارسات التي تمارسها هذه الطبقة كالعامل لأوقات إضافية دون مقابل وبالتالي حرمانهم من الحياة الكريمة، كما يعارض تضخّم أرباح الرأسماليين الذين يدفعهم إلى شراء آلات جديدة لتقوية الإنتاج ورفعها، وهذه الممارسة تعجز المشروعات الصغيرة سواء من حيث المنافسة أو الإنتاج، الشيء الذي يجعلها خاضعة للكبار. وهذه الطبقة الصغيرة من أصحاب المشروعات الصغيرة سينضمّون إلى طبقة العمّال العاطلين وبذلك ترتفع نسبة الفقراء الذين يحقدون

⁴⁹ جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 106.

⁵⁰ عبد المجيد عمراني، مرجع نفسه، ص: 133.

على أصحاب الأموال ممّا يؤدي بهم إلى تنظيم أنفسهم والدّفاع عن حقوقهما... وينتهي هذا الصّراع الطبقي بقيام ثورة عارمة تخرج فيها الأغلبية الساحقة من الشعب منتصرة ويدفن النظام الرأسمالي ويحلّ النظام الاشتراكي محله.⁵¹

الجانب الاجتماعي في نظرية ماركس:

يعتبر ماركس بأنّ علاقات الإنتاج هي التي تحدّد وجود الطبقات الاجتماعية، ويعرّف هذه الطبقات على أنّها تجمّعات بشرية كبرى تتميز عن سواها بمكانتها في نظام تاريخي محدّد للإنتاج الاجتماعي وعلاقاتها بوسائل الإنتاج وبكيفية الحصول على حصّتها من الثروة الاجتماعية وكذا بحجم هذه الحصّة.⁵²

من خلال هذا التعريف نستنتج أنّ ماركس عرف الطبقات الاجتماعية على أساس علاقات الإنتاج وخاصة بمكانتها في هذه العلاقات، وتحديد علاقاتها بملكية وسائل الإنتاج، ويمكن التمييز هنا بين طبقتين وهما المالكة لوسائل الإنتاج وهي الطبقة التي تستولي على عمل من ليس لهم هذه الملكية، وهي الطبقة الثانية، ويميّز كذلك هذه الطبقات تضادها وهذا وفقا للبيان الشيوعي في عبارته الشهيرة: " إنّ تاريخ كل مجتمع كان دائما عبارة عن تاريخ للصراع الطبقي ".

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ تحديد الطبقات الاجتماعية عند ماركس يعود إلى أسلوب الإنتاج المسيطر في الشبكة الاجتماعية وإن كانت تنشأ تاريخيا في إطار البنية الاقتصادية إلّا أنّها ظواهر سياسية وأيديولوجية في نفس الوقت، فأسلوب الإنتاج هو الذي يحدّد الشروط الاقتصادية وذلك لظهور طبقة معيّنة، وهكذا فإنّ ماركس اهتم بدراسة حركية التاريخ وتطوّر المجتمعات وقام بتحليلها تاريخيا وكذا الصّراع الطبقي القائم دوما على الاستغلال.

لقد وضع صاحب الاشتراكية العلمية خطة عملية لتحقيق العدالة الاجتماعية والتخلّص من النظام الرأسمالي، لم تكن خيالية مثل ما فعل سابقيه من الاشتراكيين الذين كانوا ينادون بإصلاحات اجتماعية.

إنّ فكرة ماركس في هذا المجال تؤوّل إلى أنّ طبقة العمال الذين تجمّعوا في مقرّات العمل وأطلعوا على حالتهم السيئة وتناقشوا مع بعضهم خلال هذا التّجمع نُمى فيهم الوعي والتنظيم وعدم قبولهم بالتّالي مواصلة العيش في ظل هذه الظروف وهذه الحالة المزريّة، فإنّهم يقومون بثورة للإطاحة بالحكومات الرأسمالية وتغيير النظام وأساليبه...

هذه الأفكار تحثّ العمال على استعمال القوّة والعنف لتغيير النظام، لأنّ فلسفته السياسية تهدف إلى تغيير الأنظمة الفاسدة ولا تقتصر فقط على محاولة فهمها كما قال هيجل، وعندما تنتصر البروليتاريا وتسقط الرأسمالية تحلّ حكومة البروليتاريا محلّها وتستولي على وسائل الإنتاج بحيث لا يبقى هناك أيّ استغلال، ويرى ضرورة بقاء الحكومة في المرحلة الإنتقالية لأنّه لا بدّ من تدريب البروليتاريا على القيام بأعباء الحكم وتنظيم اقتصاد البلاد بطريقة علمية مدروسة، وحتى لا نفع في تناقض، يجب التذكير هنا أنّ ماركس يعتبر الحكومة دائما أداة الطغيان في يد فئة البورجوازيين، ولا يغيّر رأيه عندما تؤوّل السلطة إلى البروليتاريا، فهي دائما عنده أداة طغيان، ولكنّ الفرق الجوهرى بين الحالتين هو أنّ دولة البورجوازيين وهي أقلية تستعمل الحكومة لقمع الأغلبية، في حين أصبحت دولة البروليتاريا وهي الأغلبية الكادحة تستعمل الحكومة ضدّ الأقلية،⁵³ والحكومة بطبيعة الحال هي التي تنفّذ السياسة العامة للدولة.

⁵¹ مُجدّد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ص: 348.

⁵² جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 107.

⁵³ مُجدّد كامل ليلة، مرجع سابق، ص: 348.

- خاتمة:

أردت أن تكون هذه الخاتمة تقييم للنظرية الماركسية، وهي نقد يخصّ النقاط السلبية أو النقاط التي لم يوفق ماركس فيها، لأنّ النقاط الإيجابية تمّ التّعرّض إليها طوال هذا البحث.

تأثّر ماركس فعلا بالأوضاع الاجتماعية والسياسية آنذاك، شأنه في ذلك شأن باقي المفكرين الذين سبقت دراستهم، فماركس مثلاً تكهن بأنّ الطبقة الكادحة في بريطانيا لا تستفيد من التّقدّم والتّوسّع الصناعي، ولكن الواقع أثبت العكس حيث تمكّن هؤلاء العمّال الإستفادة من ذلك إضافة إلى زيادة معتبرة من النفوذ... كما أنّه حلّل في نظريته أنّ الزيادة في الإنتاج بسبب استعمال الآلات والتكنولوجيا الحديثة سيزيد من اتّساع البطالة لأنّ الآلة تعوّض العامل والأجور تنخفض، ولكن لم يحدث هذا لأنّ زيادة الإنتاج يصاحبه دائماً زيادة الطلب على اليد العاملة لإدارتها وصيانتها، والآلة وحدها لا تساوي شيئاً.

لقد رأينا أنّ الثورة الصناعية كانت في صالح الرأسماليين الذين استطاعوا استقطاب عمّال الزراعة وجلبهم من الأرياف إلى المدن، وأنّ توجّههم إلى المدن سيزيد من فقرهم لأنّ فرص العمل تصبح قليلة ممّا يؤدّي إلى نوع من الاستغلال وتدنيّ الأجور وعمل ساعات إضافية بدون مقابل... لكن لم يحدث هذا وتحصّل العمّال على شغل وضمنوا أجورهم عكس ما كانوا عليه في الميدان الزراعي...

وأخيراً، إنّ النّاحية المادية ليست وحدها التي تؤثر في حياة الإنسان، فالمناخ العائلي وشخصية الفرد واجتماعاته تعطي الشخص طابعه الخاص.

المحاضرة الثامنة : قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة

مفهوم الدولة و الامة - المواطنة و العولمة - السلم و الحرب

الهدف : تمكين الطالب من الاطلاع على أهم قضايا الفكر السياسي المعاصر .

المدة : 7 سا و نصف

مقدمة : يعود مفهوم الفلسفة المعاصرة إلى الحقبة التاريخية التي كانت مع بداية القرن التاسع عشر، أي مع نشوء الفلسفة التحليلية والقارية، أي أنه مصطلح يُقصد به فترة خاصة في تاريخ الفلسفة الغربية، لكن هناك الكثير ممن يخلط بين مصطلح فلسفة الحداثة، ومصطلح فلسفة بعد الحداثة، حيث إنّ الفلسفة المعاصرة استفادت من حدثين مهمين، أولهما الثورة العلمية في مجال العلوم الدقيقة مثل البيولوجيا والرياضيات والفيزياء، وثانيهما العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا، فاهتمت الفلسفة المعاصرة بدراسة ونقد المعرفة العلمية، بالإضافة إلى اهتمامها في معنى الوجود الإنساني، ومعالجة قضايا الإنسان الاجتماعية والسياسية. إنّ الإنسان في نظر الفلسفة المعاصرة هو كائن يتميز بميزة أساسية هي الحرية، أي أنه يستطيع أن يخلق من نفسه ما يريد في المستقبل، كما أن حريته مرتبطة بالمسؤولية، وهي مسؤولية تجاه البشرية كلها وليست تجاه ذاته فقط، وذلك لأن الإنسان لا يختار الشر بل يختار الخير له وللإنسان والبشرية جمعاء. فما هي أهم القضايا التي تعالجها الفلسفة المعاصرة ؟.

1 مفهوم الدولة و الامة:

أ - تعريف الدولة : لا يمكننا أن نتكلم على معنى واحد للدولة ، فتاريخيا يمكننا أن نرصد تحولات لمعنى الدولة ، فالدولة مع اليونان كانت تشير للمدينة ، لأن أعلى التنظيمات السياسية و الادارية آنذاك كانت حدود المدينة ، و عليه يمكن تعريفها إجمالاً بالقول: المجموعة البشرية التي تقطن مساحة معينة من الارض و تحكمها سلطة سياسية تتمتع بالسيادة في تطبيق قوانينها على مواطنيها و أرضها .⁽⁵⁴⁾

ب - تعريف الامة :إذا كانت الامة هي المجموع الذي يعيش على أرض واحدة ، و له تاريخ مشترك ، و أهداف مشتركة ، و لغة مشتركة ، كما تطور مفهوم اللغة فيما بعد للدلالة على شمولية الارض التي يعيش عليها أفراد يشتركون بعرق و ثقافة و لغة و تاريخ واحد⁽⁵⁵⁾ ، كما أنها ترتبط بالهوية، ويعني مصطلح " الهوية " لغة ، الذات و الأصل و الإنتماء و المرجعية ، و هي مأخوذة من كلمة "هو" ، أي جوهر الشيء و حقيقته⁽⁵⁶⁾، أي هوية الشيء تعني ثوابته و مبادئه و يعبر عنها بالسؤال من أنا؟ من نحن ؟ من هو؟ ، أما اصطلاحاً فيقصد بها الحقيقة المطلقة المشتملة على تلك الصفات الثابتة و هي لا تتبدل و لا تتأثر و لا تسمح لغيرها من الهويات أن تصبح مكانها أو تكون نقيضاً لها ، فالهوية تبقى قائمة ما دامت الذات على قيد الحياة ، و هذه الميزات هي التي تميز الأمم عن بعضها البعض و التي تعبر عن شخصيتها و حضارتها و وجودها .

و فيما يخص الثقافة، فهي تعني لغةً، تقويم الشيء و تربيته، فقال العرب " ثَقَّفْتُ الرمح " أي " قوِّمته"، أي جعله على أحسن صورة، فيأخذ هذا المصطلح معنى الإصلاح و إعادة الشيء على حاله ، أما اصطلاحاً ، فالثقافة تعني ذلك التراث الحضاري و

⁵⁴ د ، علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط 1 ، 2015 ، ص 20 _ 21

⁵⁵ - أحمد جمال الظاهر ، دراسات في الفلسفة السياسية ، ص 196 - 197

⁵⁶ - د - أسعد السحمراني ، ولايات العولمة على الدين و اللغة و الثقافة ، دار النفائس ، ط 1 ، 2002 ، ص 82

منهجية التفكير و أسلوب العيش و المعاملة ، أي تلك الأمور التي تنطلق من ذاتية و شخصية الإنسان بما هو عليه من صفات كالخير و العدل، و تلك الطاقة العملية الكامنة التي تستخدم في مجالات الحياة و التي تميز مجتمع عن مجتمع آخر.

وأما عن الهوية الثقافية، فالمراد بها هو تلك المبادئ الأصلية السامية و الذاتية النابعة من الأفراد أو الشعوب ، و مجمل ركائز الإنسان التي تمثل كيانه الشخصي الروحي و المادي بتفاعل صورتَي هذا الكيان، لاثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب ، بحيث يحس و يشعر كل فرد بانتمائه الأصلي لمجتمع ما ، يخصصه و يميزه عن باقي المجتمعات الأخرى ، فالهوية الثقافية تمثل كل الجوانب الحياتية الإقتصادية والإجتماعية و السياسية و الحضارية و المستقبلية، لأعضاء الجماعة الموحدة التي ينتمي إليها الأفراد بالحس و الشعور الإتمائي لها، و أيضاً هي ذاتية الإنسان و نقائه و جماليته و قيمه ، بحيث تعتبر الثقافة هي المحرك لأي حضارة أو أمة في توجيهها و ضبطها ، أي هي من التي تحكم حركة الإبداع و الإنتاج المعرفي .⁽⁵⁷⁾

و ينبغي أن نشير هنا إلى ركائز الثقافة ، والتي تعني المقومات و الأسس التي تمثل صلب الهوية الثقافية و موضوعها و تلك العناصر الأساسية لها التي تعكس مظاهر الهوية الثقافية ، فهي تشمل الإنسان أولاً باعتبار أنه المعنى بالهوية و هو المعنى بهذه الحياة و هو محور و أساس الهوية ، و من ركائزها أيضاً التوازن في الشخصية ، أي ذلك التوازن المادي و الروحي للأفراد و للشعوب، بحيث يكون اعتدالاً و توازناً يضمن الحفاظ على الحياة الطبيعية للفرد دون تغليب حياة المادة على حياة الروح ، و لكي لا يكون هنالك خللاً في الشخصية أو في الذات .

و من ركائز الهوية الثقافية أيضاً الإيمان الحقيقي لدى أفراد المجتمعات بما يتماشى و حضارتهم و معتقداتهم و نمط حياتهم و إيمانهم بالإنتماء لمجتمع ما في كل جوانب خصوصياته ، و نشير إلى ركيزة أخرى ذات أهمية ، متمثلة في الروح الجماعية و الأخوة الإنسانية ، أي أن الإنسان بحاجة لغيره بحكم أنه في المقام الأول إجتماعي بطبعه و إنساني في أبعاده، و ليس فردي و أناني ، و من ثمة فهو بحاجة للتعاون و التعامل و أن يكون عالمياً بالحفاظ على شخصه و تفاعله مع غيره، و ما يقتضيه ذلك من تمجيد للقيم الحسنة و الفاضلة و حب العدل و الحق و المساواة و التطوع إلى الإلتزام بها .

و فيما يتعلق بعناصر الهوية الثقافية ، فالمؤكد أنها متعددة و متشعبة ، و هي تتجلى بالتحديد في تلك المظاهر المهمة التي تمثل جوانب الهوية الثقافية بالنسبة للشعوب و للأفراد ، و إن كانت تتمثل في الغالب في ثلاث عناصر متمثلة في العقيدة و اللغة و التراث الثقافي ، و هي بطبيعة الحال بحاجة الى شيء من التفصيل .

إذ يعد الدين أول عنصر من عناصر الهوية الثقافية ، و لعل العولمة الثقافية منافية تماماً لخصوصية المجتمعات الشرقية عموماً و العربية على وجه الخصوص بحيث يدرك الغربيون مدى خصوصية هذه المجتمعات و ما تمثله في اعتقادهم لهم من أخطار ، فنجد قوى التغريب تحاول طمس هذه المعالم بأسلوب الغزو الثقافي المتمثل في الإستشراق و التنصير .

بالإضافة إلى عنصر الدين، تقوم الهوية الثقافية كذلك على عنصر اللغة ، وهي تعتبر اللسان الثقافي الأساسي للهوية الثقافية للأفراد أو للشعوب ، و هي عامل يبين اختلاف ثقافة عن أخرى ، و هي أسلوب للتواصل و الإحتكاك و إثبات الهوية و تأكيد وجودها. فلقد جاءت نظرية صدام الحضارات لتعلن أن العدو الأول للحضارة الغربية هو الإسلام، و أن الثقافة الإسلامية المرتكزة على اللغة العربية ذاتها هي المنافس لتلك الحضارة .⁽⁵⁸⁾

و يضاف إلى عنصر الدين و اللغة ، عامل آخر لا يقل أهمية عن سابقيه ، متمثلاً في عامل التاريخ و الماضي المشترك ، حيث يمثل التاريخ و الماضي المشترك للأفراد أو لشعب ما عنصراً يعبر عن هوية أساسية ، فالتاريخ يكشف عن حقيقة الإستعمار

⁵⁷ - أسعد السحمراني ، المرجع نفسه ، ص 84 .

⁵⁸ - أسعد السحمراني ، المرجع السابق ، ص 82 83 .

المتجدد في العولمة الثقافية ، و التاريخ هو من بين عناصر الهوية لكونه يدرس الماضي و يقف على الحقائق، و تستند إليه الدول و الشعوب للتطلع لبناء حاضرها و مستقبلها.

زيادة على العناصر المذكورة أنفاً ، نضيف أيضاً عنصر العادات و التقاليد و الأعراف ، هذه المجالات هي صميم هوية المجتمعات من خلال اتباع سلوكات معينة و التصرف و التعامل وفقاً لثقافة تنظمها العادات و التقاليد و الأعراف . و في ذات الصلة ، يعد عنصر العقد الاجتماعي و السياسي ، هو الآخر مهماً بالنسبة للهوية الثقافية ، إذ أن لكل دولة عقد اجتماعي يتضمن مبادئ و ثوابت المجتمع، و فيها ما يطابقه من تصور و طموح سياسي مبني على مرجعية العقد الاجتماعي و خاصة أن الدولة تعبر عن هويتها الثقافية في المجتمع الدولي من خلال دستور أو قانون له الوجه الاجتماعي و السياسي، بحيث تكون الإرادة الثقافية للأفراد مكفولة في الشق السياسي الذي يعبر عنها.

ولا ينبغي لنا أيضاً أن نتجاهل عنصر جد مهم للهوية الثقافية ، يتعلق أساساً بمسألة الحقوق والحريات المختلفة ، فلكل مجتمع تصور لثقافة الحقوق و كيف يرى مفهومها و دلالتها، قد تختلف عن تلك الموجودة في الوضع الإنساني كالتالي يصدرها الغرب إلى الدول العربية و الفقيرة، من حقوق الإنسان المزيفة و الديمقراطية الغربية البراقة، فمطلب حقوق المرأة في الثقافة العربية الإسلامية، لا شك أنه يختلف جوهرياً عن تصور حقوق المرأة التي ترفع عنها العولمة الثقافية.

و من الضروري التأكيد على وجود عنصر بارز ضمن عناصر الهوية الثقافية ، يتصل بالآداب و الفنون، فطالما أن لكل مجتمع آدابه و فنونه التي يزر بها ، و التي تميزه عن غيره من المجتمعات و التي تكون معبرة عن هويته الثقافية من خلال ثقافة التعبير القصصي و الشعر و فنون التشكيل و الرسم و المسرح و التمثيل و فن العمران و غيرها ، وكل له رسالة يريد إبلاغها للغير ، فإننا لا ننكر حينذاك أهمية هذا العنصر في بلورة الهوية الثقافية.

نأتي الآن على أبرز العناصر على الإطلاق ، يتمثل باختصار في طريقة التفكير، إذ يعد التفكير الحساس في أي ثقافة علامة مميزة لها ، فطريقة تفكير العنصر العربي غير طريقة تفكير المجتمعات الغربية، و هنا يتضح وجه الاختلاف بينها و بين المجتمعات الأخرى التي قد لا تركز على الماديات بقدر ما تركز على الجانب الروحي و الصفاء، و هنا يتجلى المجال التربوي و أهدافه المختلفة ، على غرار التربية الدينية و التربية الروحية و التربية المادية..

2 أنظمة الحكم:

أنظمة الحكم إنّ العيش ضمن مجموعة هو حاجة غريزية عند الإنسان منذ القدم، فالإنسان مخلوق اجتماعي بالفطرة، لا يقوى على الوحدة والعزلة، ومع تطوّر الزمن وتحضّر الناس حياةً وفكراً بدؤوا بالتجمّع ثم ظهرت الدول، والدولة هي مجموعة من الناس الذين يتشاركون الأنشطة والحياة على بقعة محدّدة من الأرض، خاضعين لنظامٍ سياسيّ كانوا قد اتفقوا عليه؛ ليتولّى شؤون حياتهم، مما يؤدي إلى النهوض بجوانب حياتهم المختلفة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي بما يضمن ازدهار الفرد واندماجه في ظلّها، وتقوم على أسس ثلاثة هي الشعب والأرض والسلطة السياسيّة، وتنوع الدول وأشكالها في العالم، كما أن أنظمة الحكم فيها تختلف أيضاً، وباختلاف نظام الحكم في الدولة فإنّ دساتيرها وسياساتها وقوانينها الداخلية تختلف أيضاً.^[59] أنواع أنظمة الحكم أنظمة الحكم حسب شكل الدولة تقسم الدول حسب تركيبها الأساسيّة إلى نوعين أساسيين، هما: ^[60] الدولة البسيطة: وتسمى بالدولة الموحّدة، هي الدولة التي تتولّى الأمور الداخليّة والخارجيّة فيها جهة واحدة فقط، بحيث تتركز جميع السلطات في يد الحكومة التي تشرف على عملها، كما تتميّز بوحدة التشريع السياسي، والتنفيذ، وتكون جميع القرارات والمهام

59 - عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2008) صفحة 16. بتصرّف.

60 - عبد الإله بلقزيز ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

والوظائف الموكلة بها وكيفية تنفيذها مستمدة من الدستور الرئيسي للبلاد، ومن الأمثلة على الدول الموحدة: اليابان، والكويت، والعراق، واليمن، ويشمل هذا النوع من الدول عدة أنظمة للحكم، وهي: نظام الحكم المركزي: حيث يعتمد الحكم في هذا النوع من الأنظمة على المركزية، بحيث تتولى السلطة المركزية مسؤولية اتخاذ القرارات جميعها وعدم إعطاء التقسيمات الإدارية الموزعة في أنحاء البلاد أي صلاحيات إلا بأمر من هذه السلطة. نظام الإدارة المحلية: وهو النظام الذي يقوم على وجود سلطة مركزية، مع إعطاء الصلاحيات للأقاليم المختلفة في الدولة في الإدارة المحلية لها، عن طريق تأسيس مجلس إدارة محلي يتولى أمور مراقبة الشؤون المالية في الإقليم، واتخاذ القرارات الخاصة بكل إقليم، بحيث تتم مناقشة جميع القضايا المتعلقة بالإدارة المحلية في هذا المجلس، ورفع المقترحات التي تمت مناقشتها إلى السلطة المركزية. نظام اللامركزية الإدارية: وهو النظام الذي يقوم على تفويض الأقاليم سلطات واسعة تُسمى السلطات اللامركزية، مع إبقاء الجوانب التشريعية مَحْوَلة للسلطة المركزية، وتتكوّن السلطة اللامركزية من مجلس محافظة، ورؤساء للدوائر المقامة يمثلون السلطة التنفيذية، ومجلس تشريعي وظيفته مراقبة السلطة التنفيذية، بحيث تراقب السلطة المركزية السلطات اللامركزية جميعها، وتُعتبر دولة فرنسا إحدى الدول المتبعة لهذا النظام. نظام الحكم الذاتي: وهو النظام الذي يطبّق القرارات الخاصة بمنطقة محددة من الدولة دون الرجوع إلى السلطة المركزية، وتشتهر المناطق ذات الحكم الذاتي بأن لها أصلاً أو ديناً أو لغة واحدة مشتركة، ومن الأمثلة على المناطق التي تملك هذا النظام، إقليم الباسك في إسبانيا. الدولة المركبة: وتُسمى بالدولة الاتحادية، وهي الدولة التي تظهر كنتيجة لاتفاق عدد من الدول أو الأقاليم من أجل قيام اتحاد بينها، ويشمل هذا النوع من الدول أربعة أنواع، هي: [61] الاتحاد الشخصي: وهو الاتحاد الذي ينشأ بين دولتين مستقلتين، حيث تحتفظ كل دولة بسياساتها الداخلية والخارجية، وتكون المهمة الوحيدة لهذا الاتحاد أنه في حالة وفاة أحد رؤساء هاتين الدولتين يقوم رئيس الدولة الآخر بتولي حكم العرش، ومن الأمثلة على هذا النوع من الاتحاد، اتحاد التاج بين أستراليا وبريطانيا. الاتحاد الفعلي: ويُسمى بالاتحاد الحقيقي، وهو الاتحاد الذي يقوم بين دولتين أو أكثر، بحيث تحتفظ كل دولها بسيادتها الداخلية، وتشريعاتها، وحكومتها، ودستورها، بينما تتشارك كلٌّ من الدول في السياسة الخارجية والدبلوماسية، بحيث تفقد الدولة المنتسبة لمثل هذا الاتحاد الشخصية الدولية، ومن الأمثلة على هذا النوع من الاتحاد: اتحاد النمسا، والمجر الحقيقي في الفترة 1876-1918م، والاتحاد الحقيقي بين النرويج والسويد في الفترة 1815-1905م. الاتحاد الكونفدرالي: ويُسمى بالاتحاد التعاهدي، وهو الاتحاد الذي ينشأ بين دولتين أو أكثر بحيث يتم إنشاء هيئة ممثلة للاتحاد، تُسمى الهيئة الاتحادية، تكون مهمتها تنفيذ العديد من المصالح المشتركة بين الدول المشاركة كالدفاع عن بعضها البعض في أوقات الحرب، بالإضافة إلى تحقيق مصالح اقتصادية خاصة، ومن الأمثلة على مثل هذا الاتحاد: اتحاد الجمهوريات العربية، بين كل من سوريا، ومصر، وليبيا في الفترة 1971-1973م، وجامعة الدول العربية التي نشأت منذ العام 1945م، ومجلس التعاون الخليجي. الاتحاد الفيدرالي: ويُسمى بالاتحاد المركزي، وهو الاتحاد الذي يتكوّن من دولتين أو أكثر، بحسب دستور دائم ينص على وجود نوعين من السلطات هما: السلطات المركزية الاتحادية، وسلطات الدول والأقاليم، وتكون سيادة الدولة المتحدة مقيّدة بسيادة الاتحاد، بحيث تتخلّى الدولة عن الشخصية الدولية لشخصية دولية جديدة، بالإضافة إلى وجوب الالتزام بقوانين الدولة الفيدرالية، وإظهار الطاعة والولاء لها. ومن الأمثلة على هذا النوع من الاتحاد: دولة الإمارات العربية المتحدة منذ العام 1971م، والمكسيك منذ العام 1971م، واندونيسيا منذ العام 1949م، والنمسا منذ العام 1920.⁶² أنظمة الحكم حسب استلام رئيس الدولة مقاليد الحكم تقسم أنظمة الحكم في الدولة حسب تسلّم رئيس الدولة مقاليد الحكم إلى النظام

⁶¹ -قحطان الحمداني ، الأساس في العلوم السياسية ط1 الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع،(2004) صفحة 217. بتصرّف

⁶² - قائد رمدان ، الدولة الاتحادية والدولة البسيطة والتجربة الدستورية في اليمن، (2013) صفحة 2. بتصرّف

الملكي: وهو النظام الذي يتسلم فيه شخص محدد رئاسة الدولة بالوراثة، مع وجود دستور للدولة يحدد الشروط الواجب توافرها في الشخص حتى يصبح ملكاً. النظام الجمهوري: وهو النظام الذي يحكم فيه شخص محدد الدولة عن طريق الانتخاب، بوجود دستور محدد يوضح شروط الشخص المرشح، وأسلوب الانتخاب. أنظمة الحكم حسب طريقة تولي السلطة تُقسّم أنظمة الحكم حسب طريقة تولي رئيس الدولة السلطة إلى: [63] نظام الحكم الديكتاتوري: في هذا النظام يتم احتكار جميع السلطات في يد شخص واحد أو سلطة محددة، حيث لا يسمح بالتعدد السياسي والحزبي في هذه الدولة. نظام الحكم الديمقراطي: وهو النظام الذي يعتمد على مشاركة مواطني الدولة في مختلف شؤونها، ويشمل نظام الحكم الديمقراطي ثلاثة أنواع هي: نظام الحكم الديمقراطي المباشر: في هذا النظام يحكم الشعب نفسه بنفسه، عن طريق تحديد اجتماعات عامة يحضر فيها جميع أفراد الدولة لتتم مناقشة مختلف أمورها، وقد طُبّق هذا النظام في مدينة أثينا اليونانية قديماً.⁶⁴

نظام الحكم الديمقراطي شبه المباشر: في هذا النظام يشارك الشعب في أمور الدولة بالتعاون مع ممثلي البرلمان، من خلال الاستفتاء الشعبي في الأمور السياسية والتشريعية، أو الاعتراض الشعبي في القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية، أو الاقتراح الشعبي لقوانين محددة. نظام الحكم الديمقراطي غير المباشر: وهو النظام الذي ينتخب فيه المواطنون نواباً يمارسون السلطات نيابة عنهم. أنظمة الحكم حسب العلاقة بين السلطات تتمثل عملية الحكم في سلطات ثلاث في: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتنوّع أنظمة الحكم المتبعة حسب العلاقة بين هذه السلطات إلى نظام الحكم المجلسي: ويُسمّى بنظام حكومة الجمعية، ويقوم هذا النظام بتولي البرلمان مهام السلطة التشريعية، وأن تكون السلطة التنفيذية تابعة للبرلمان، ومن الأمثلة على الدول التي تتخذ من النظام المجلسي نظام حكم لها: سويسرا. النظام الرئاسي: وهو النظام الذي يعتبر السلطة التنفيذية أقوى من السلطة التشريعية، ويقوم هذا النظام على انتخاب رئيس يجمع بين كل من رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة المنبثقة عنها، بالإضافة إلى الفصل بين السلطات الثلاث، وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية، وروسيا من الأمثلة على الدول المتخذة لهذا النظام نظام حكم لها. النظام البرلماني: وهو النظام الذي يقوم على أساس الموازنة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، حيث إنّ لكل من البرلمان والحكومة الحق في إسقاط الأخرى، ومن الأمثلة على الدول المتخذة لهذا النظام: بريطانيا.

3 القانون وحقوق الأفراد:

حقوق الإنسان هي المبادئ الأخلاقية أو المعايير الاجتماعية التي تصف نموذجاً للسلوك البشري الذي يُفهم عموماً بأنه حقوق أساسية لا يجوز المس بها "مستحقة وأصيلية لكل شخص مجرد كونها أو كونه إنساناً"؛ ملازمة لهم بغض النظر عن هويتهم أو مكان وجودهم أو لغتهم أو ديانتهم أو أصلهم العرقي أو أي وضع آخر. وحمايتهم منظمة كحقوق قانونية في إطار القوانين المحلية والدولية. وهي كَلِيّة تنطبق في كل مكان وفي كل وقت ومتساوية لكل الناس، تتطلب التماهي والتشاعر وسيادة القانون وتفرض على المرء احترام الحقوق الإنسانية للآخرين. ولا يجوز ولا ينبغي أن تُنتزع إلا نتيجة لإجراءات قانونية واجبة تضمن الحقوق ووفقاً لظروف محددة. فمثلاً، قد تشتمل حقوق الإنسان على التحرر من الحبس ظلماً والتعذيب والإعدام. وهي تقر لجميع أفراد الأسرة البشرية قيمة وكرامة أصيلة فيهم. وبإقرار هذه الحريات فإن المرء يستطيع أن يتمتع بالأمن والأمان، ويصبح قادراً على اتخاذ القرارات التي تنظم حياته.

⁶³ - قحطان الحمداني ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

⁶⁴ - نعيمة شومان ، المجتمع والدولة ط ، 1 بيروت: دار الفارابي، (2011) ، صفحة 41. بتصرف

فلاعتراف بالكرامة المتأصلة لدى الأسرة البشرية وبحقوقها المتساوية الثابتة يعتبر ركيزة أساسية للحرية والعدل وتحقيق السلام في العالم.^[1] وإن ازدراء أو التغاضي وإغفال حقوق الإنسان، هو أمر يفضي إلى كوارث ضد الإنسانية، وأعمالاً هجبة، آذت وخلّفت جروحاً وشروخاً عميقة في الضمير الإنساني. ولهذا فإنه من الضروري والواجب أن يتولى القانون والتشريعات الدولية والوطنية، حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم،^[1] ولكي لا يشهد العالم والإنسانية مزيداً من الكوارث ضد حقوق الإنسان و الضمير الإنساني جميعاً⁶⁵.

حقوق الإنسان ليس لها تعريفاً محدداً بل هناك العديد من التعاريف التي قد يختلف مفهومها من مجتمع إلى آخر أو من ثقافة إلى أخرى، لأن مفهوم حقوق الإنسان أو نوع هذه الحقوق يرتبطان بالأساس بالتصور الذي تتصور به الإنسان، لذلك سوف نستعرض مجموعة من التعاريف لتحديد هذا المصطلح: يعرفها "رينية كاسان" وهو أحد واضعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأنها (فرع خاص من الفروع الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس استناداً إلى كرامة الإنسان وتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني، ويرى البعض أن حقوق الإنسان تمثل رزمة منطقية متضاربة من الحقوق والحقوق المدعاة). أما "كارل فاساك" فيعرفها بأنها (علم يهتم كل شخص ولا سيما الإنسان العامل الذي يعيش في إطار دولة معينة، والذي إذا ما كان متهماً بخرق القانون أو ضحية حالة حرب، يجب أن يستفيد من حماية القانون الوطني والدولي، وأن تكون حقوقه وخاصة الحق في المساواة مطابقة لضرورات المحافظة على النظام العام). في حين يراها الفرنسي "إيف ماديو" بأنها (دراسة الحقوق الشخصية المعرف بها وطنياً ودولياً والتي في ظل حضارة معينة تضمن الجمع بين تأكيد الكرامة الإنسانية وحمايتها من جهة والمحافظة على النظام العام من جهة أخرى). أما الفقيه الهنكاري "أمرزابو" فيذهب إلى (أن حقوق الإنسان تشكل مزيجاً من القانون الدستوري والدولي مهمتها الدفاع بصورة مباشرة ومنظمة قانوناً عن حقوق الشخص الإنساني ضد انحرافات السلطة الواقعة في الأجهزة الدولية، وأن تنمو بصورة متوازنة معها الشروط الإنسانية للحياة والتنمية المتعددة الأبعاد للشخصية الإنسانية).

وجميع التعريفات الآتية الذكر تعكس وجهة نظر الكتاب الأجانب، أما فيما يخص الكتاب العرب فإن "محمد عبد الملك متوكل" يعطي تعريفاً شاملاً وواسعاً إذ يعرفها بأنها (مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دوناً تمييز بينهم). أما رضوان زيادة فيذهب إلى القول بأن حقوق الإنسان (هي الحقوق التي تكفل للكائن البشري والمرتبطة بطبيعته كحقه في الحياة والمساواة وغير ذلك من الحقوق المتعلقة بذات الطبيعة البشرية التي ذكرتها المواثيق والإعلانات العالمية). ويرى الأستاذ "باسيل يوسف" أن حقوق الإنسان (تمثل تعبيراً عن تراكم الاتجاهات الفلسفية والعقائد والأديان عبر التاريخ لتجسد قيم إنسانية عليا تتناول الإنسان أينما وجد دون أي تمييز بين البشر لا سيما الحقوق الأساسية التي تمثل ديمومة وبقاء الإنسان وحرية). أما "محمد المجذوب" فيعرفها بأنها (مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان واللصيقة بطبيعته والتي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها، بل أكثر من ذلك حتى ولو انتهكت من قبل سلطة ما⁶⁶).

⁶⁵ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite

⁶⁶ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite

أما الأمم المتحدة فقد عرفت حقوق الإنسان بأنها (ضمانات قانونية عالمية لحماية الأفراد والجماعات من إجراءات الحكومات التي تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، ويلزم قانون حقوق الإنسان الحكومات ببعض الأشياء ويمنعها من القيام بأشياء أخرى)، أي أن رؤية المنظمة الدولية لحقوق الإنسان تقوم على أساس أنها حقوق أصيلة في طبيعة الإنسان والتي بدونها لا يستطيع العيش كإنسان .

ولقد انتقلت الدعوة إلى حماية حقوق الإنسان من ألسنة الأنبياء والفلاسفة إلى الحكام، فشهدت أوروبا خاصة نصوصاً مكتوبة من قبل الملوك السادة على شعوبهم استجابة للنقمة التي كانت تشتعل في النفوس نتيجة إهدار حقوق الإنسان في شتى الصور. يذكر من ذلك، على سبيل المثال، العهد العظيم المعروف ماجنا كارتا الذي أصدره جون ملك الإنجليز في مطلع القرن الثالث عشر ثم قانون الحقوق الإنكليزي المعروف باسم - **Bill of Rights** - الذي صدر في أواخر القرن السابع عشر، ونص على ضمانات الفرد في التقاضي.

لكن المتفق عليه أن اهتمام التشريع الوضعي بحقوق الإنسان، بدأ فعلاً بصورة منتظمة مع الثورتين الكبيرتين في أمريكا وفرنسا. وفعلت الأفكار الثورية التي أطلقتها الإعلانات فعلها فتفجرت ثورات الشعوب وتهاوت العروش والأنظمة الاستبدادية في أوروبا وأمريكا اللاتينية. وجاءت التشريعات الداخلية وعدد من الأنظمة الدولية بنصوص تجعل من احترام حرية الإنسان وحقوقه جوهر وجود المجتمع السياسي وسبب استمراره. من ذلك مثلاً اتفاقية برلين لعام 1855 واتفاقية بروكسل عام 1890 بتحريم الاتجار بالرقيق واتفاقية باريس لعام 1904 بمكافحة الاتجار بالرقيق الأبيض واتفاقية لاهاي عام 1912 بمكافحة المخدرات، واتفاقية باريس لعام 1903 بالعناية بصحة الفرد ومكافحة الأوبئة الضارة بالصحة العامة واتفاقية لندن عام 1914 بتنظيم الإنقاذ البحري واتفاقية برن لعام 1886 بحماية حقوق المؤلف الأدبية والفنية وغير ذلك.

وعرف القانون الدولي العرفي بعض المبادئ التي يمكن الركون إليها في مجال حماية الإنسان وصيانة حقوقه منها مبدأ التدخل لأغراض إنسانية ومسؤولية الدولة. ومع أن النظام الأول قد طبق من قبل بعض الدول الأوروبية ضد الدول الضعيفة خارج القارة لحماية طائفة معينة من الناس مما حمل ميثاق الأمم المتحدة على منع التدخل في الشؤون الداخلية للدول بشتى أنواعه إلا أن التدخل لأغراض إنسانية عاد للبروز مجدداً. من ذلك تدخل الأمم المتحدة إنسانياً في الصومال ثم في البوسنة بين عدد من الحالات.

أما عهد عصبة الأمم فلم يتضمن نصوصاً خاصة بتقرير الصيغة الدولية لحماية حقوق الإنسان، باستثناء ما جاء من التزام أعضاء العصبة أن يعاملوا بصورة عادلة الشعوب التي تقطن أقاليم خاضعة لإدارتهم سواء في حماية أو انتداب. وكذلك التزام حماية حقوق الأقليات. واهتمت منظمة العمل الدولية [ر] بموضوع توفير الأجر المجزي للعامل ورعاية شؤونهم وتحسين أحوالهم. لكن الحرب العالمية اندلعت ثانية بصورة وحشية لم يشهد لها الناس مثيلاً من قبل. لقد تسببت الحرب العالمية الثانية للناس في كل مكان بالآلام «يعجز عنها الوصف». بل لقد صدق هنري كاسان عندما وصفها بأنها كانت في جوهرها «حرباً صليبية على حقوق الإنسان»

حقوق الإنسان في عصر التنظيم الدولي الراهن:

- **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:**

ورد ذكر حقوق الإنسان في سبعة مواضع من ميثاق الأمم المتحدة الذي يعد دستور العلاقات الدولية في العصر الحاضر.

وعلى الرغم مما أخذ على نصوص الميثاق حول حقوق الإنسان، سواء لغموضها وعدم دقة عبارتها أم لكونها تتعارض مع نص المادة الثانية (ف7) التي تمنع تدخل المنظمة الدولية أو أعضائها فيما يعد من الشؤون الداخلية للدول، ومنها في رأي بعضهم حقوق الإنسان، ومع ذلك باشرت المنظمة الدولية نشاطها في التفريع على الأصول التي جاء بها الميثاق، فأصدرت في العاشر من كانون الأول\ديسمبر 1948 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «الذي صاغته لجنة حقوق الإنسان على مدى ثلاث سنوات ويزيد بموجب قرارها رقم 217 (3) وكانت بقرارها الصادر في 1948/12/9 أقرت مشروع اتفاقية منع ومعاقبة جريمة إبادة الجنس. يتألف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من مقدمة أو يتبعها 30 مادة⁶⁷ ويخطط رأي الجمعية العامة بشأن حقوق الإنسان المكفولة لجميع الناس ويشكل وثيقة حقوق دولية تمثل الإعلان الذي تبنته الأمم المتحدة وأضحى أحد الوثائق الرئيسية لحقوق الإنسان، وأعطى إيقات رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها عام 1948 فكرة عن القيمة المعنوية لهذا الإعلان حين قال:

«هذه أول مرة تقوم فيها جماعة منظمة من الدول بإعلان حقوق وحريات أساسية للإنسان تؤيدها الأمم المتحدة جميعاً برأي جماعي، كما يؤيدها الملايين من الرجال والنساء في جميع أنحاء العالم إذ إنهم مهما كانوا على مسافات متباعدة من نيويورك أو من باريس خليقون بأن يتجهوا إلى هذه الوثيقة يستلهمون منها العون والنصح.⁶⁷

إلى جانب هذه الوثائق الدستورية الدولية العامة تبنت الأمم المتحدة عدداً من الاتفاقيات والإعلانات ذات الصلة الوثيقة بالإنسان: أهمها:

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع والفاقة. ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم. ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أن تدفع بالرفي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح. ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية

⁶⁷ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org,ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite

واحترامها. ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد. فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم.

—ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁶⁸

1. الاتفاقية الدولية لإزالة التمييز العنصري وأشكاله كافة . وقد أقرتها الجمعية العامة في ديسمبر 1965 بقرارها 2106 (الدورة 21) ودخلت حيز التنفيذ وبلغ عدد الدول المنضمة إليها حتى نهاية 1993 (94) دولة.

2. الإعلان الخاص بإزالة كل أشكال عدم التسامح والتمييز القائم على الدين أو المنفعة. وقد صدرت الجمعية العامة بتوافق الآراء في نوفمبر 1981.

3. الاتفاقية الخاصة بإزالة كل أشكال التمييز ضد النساء، وقد أقرتها الجمعية العامة في ديسمبر 1979 ودخلت حيز النفاذ في سبتمبر 1981 وانضمت إليها دول تربو على المئة حتى نهاية 1994.

4. الاتفاقية الخاصة بمكافحة التعذيب والمعاملة أو العقاب القاسي واللاإنساني أو المخطط من الكرامة وقد تبنتها الجمعية العامة بالتوافق في 10 ديسمبر 1984 ودخلت حيز النفاذ منذ 26 يوليو 1987 بين سبعين دولة ونييف.

5. الاتفاقية الخاصة بحقوق الطفل وقد تبنتها الجمعية العامة في 20 نوفمبر 1989 ودخلت حيز النفاذ بين مئة دولة تقريباً بدءاً من 2 سبتمبر 1990.

6. الإعلان الخاص بالحقوق في التنمية وقد أقرته الجمعية العامة في 4 ديسمبر 1986 بقرارها رقم 128 للدورة 44.

7. الاتفاقية الخاصة بالسكان الأصليين والقبليين في البلدان المستقلة. وقد أقرته الجمعية العامة لمنظمة العمل الدولية في اجتماعها السنوي عام 1989 وانضمت إليه حتى الآن بوليفيا وكولومبيا، والمكسيك والنرويج.

8. الاتفاقية الخاصة بمركز اللاجئين وقد دخلت حيز النفاذ من 22 نيسان 1954 وكذلك الاتفاقية الخاصة بعديمي الجنسية وقد انضمت إلى الأولى أكثر من مئة وخمسين دولة.

9. الإعلان الخاص بالجوء الإقليمي الذي أقرته الجمعية العامة في 14/12/1967 بموجب قرارها رقم 2312 (الدورة 22).

10. الاتفاقية الخاصة بحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم وقد أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بقرارها 158 (الدورة 45) في 25 فبراير 1991 وما زال قيد النظر من الدول الأعضاء.

وقد أنشئ مؤخراً منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان) بعد المؤتمر العالمي المنعقد عام 1993.

تطور حقوق الانسان :

بذلت جهود حثيثة لإقرار الحقوق الأساسية للإنسان منذ مئات بل آلاف السنين. ومن هذه الجهود إعلان وثيقة الماجنا كارتا أو العهد الأعظم عام 1215 م، التي منحت حقوقاً للأفراد. وأخضعت ملك إنجلترا لحكم القانون. وأضحت الماجنا كارتا نموذجاً احتذت به كافة الوثائق التي صدرت لاحقاً مثل سان الحقوق الأمريكي الذي صدر عام 1791 م. وقد اقترح بيان الحقوق فكرة إقرار الحقوق العالمية غير أنه استثنى، عملياً، الرقيق ومجموعات أخرى من التمتع بها. فبيان الحقوق لم يكن في حقيقته عالمياً إذ قصر

⁶⁸ - <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

عن التعبير عن حقوق الإنسان كما نفهمها الآن. ومع إطلالة القرن العشرين الميلادي بدأت الشعوب في إنشاء منظمات دولية متعددة، فتكونت في عام 1919 م منظمة العمل الدولية التي ظلت تسعى لإقرار الحقوق الأساسية في جميع أنحاء العالم⁶⁹.

تبلورت مفاهيم حقوق الإنسان الحديثة في أعقاب الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945 م). فبعد أن وضعت الحرب أوزارها، كونت الدول المستقلة منظمة الأمم المتحدة. وأصدرت هذه المنظمة ميثاقها الذي أصبح واحداً من أولى وثائق حقوق الإنسان العالمية. وقد نص ميثاق الأمم المتحدة على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء. ولما خلا الميثاق من قائمة تتناول بالتفصيل حقوق الإنسان فقد أصدرت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948 م، الذي تضمن المبادئ الرئيسية للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحريات الفردية.

القانون الدولي لحقوق الإنسان يحدد القانون الدولي لحقوق الإنسان (International Human Rights Law) الالتزامات التي تلتزم الدول باحترامها، عندما تصبح الدول أطرافاً في المعاهدات الدولية، وتحمل الدول التزامات وواجبات بموجب القانون الدولي باحترام حقوق الإنسان وحمايتها، والعمل بما، حيث يجب على الدول الامتناع عن التدخل أو الحد من التمتع بحقوق الإنسان، ويتطلب الالتزام بالحماية من الدول حماية الأفراد، والجماعات من انتهاكات حقوق الإنسان، ويعني الالتزام بالعمل بما أنه يتعين على الدول اتخاذ إجراءات إيجابية لتيسير التمتع بحقوق الإنسان الأساسية، ومن خلال التصديق على المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، تتعهد الحكومات بوضع تدابير وتشريعات محلية تتوافق مع التزاماتها وواجباتها بموجب المعاهدات، وعندما تحقق الإجراءات القانونية المحلية في معالجة انتهاكات حقوق الإنسان، تتاح آليات وإجراءات للشكاوى الفردية أو الاتصالات على المستويين الإقليمي والدولي للمساعدة في ضمان احترام المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وتنفيذها وإنفاذها على المستوى المحلي. [١] الإعلان الدولي لحقوق الإنسان تم تحديد قوانين حقوق الإنسان من خلال الاتفاقيات الدولية، والمعاهدات، والمنظمات، وتحظر هذه القوانين ممارسات مثل: التعذيب، والعبودية، والإعدام بدون محاكمة، والاحتجاز التعسفي أو النفي، ويتم ضمان العديد من حقوق الإنسان من خلال الاتفاقيات بين الحكومات، [٢] ويُعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (Universal Declaration of Human Rights) وثيقة دولية تنص على الحقوق الأساسية والحريات الأساسية التي يستحقها جميع البشر، وقد تم اعتماد هذا الإعلان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من كانون الأول من عام 1948، بدافع من تجارب الحروب العالمية السابقة، وقد كان الإعلان العالمي هو المرة الأولى التي توافق فيها البلدان على بيان شامل لحقوق الإنسان غير القابلة للتصرف. [٣] حقوق الإنسان حقوق الإنسان (Human rights)، هي الحقوق والحريات الأساسية التي يستحقها جميع البشر، مثل: الحقوق المدنية، والسياسية، والحق في الحياة والحرية، وحرية الفكر والتعبير، والمساواة أمام القانون، والحقوق الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والحق في الغذاء، والحق في العمل، والحق في التعليم، وقد تم الاتفاق على حقوق وحريات الإنسان بموجب اتفاقية جماعية أو دولية تحمي مصالح البشر وسلوك الحكومات في كل أمة. [70]

⁶⁹ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite

⁷⁰ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite

ب - محور العولمة :

مفهوم العولمة : العولمة في اللغة كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصر مصدر الفعل عَوَّمَ، وهي حُرِيَّة انتقال المعلومات، وتدفق رؤوس الأموال، والتكنولوجيا، والأفكار المختلفة، والسلع والمنتجات، وانتقال البشر أيضاً بين المجتمعات الإنسانية، وكأنَّ العالم قرية صغيرة،^[71] ومُصطلح العولمة جاء من ترجمة المصطلح الإنجليزي (Globalization) وهو مُصطلح شائع بين الاقتصاديين والسياسيين والإعلاميين، والعولمة تعني تعميم الشيء وإعطاءه صفة العالمية ليشمل جميع أنحاء العالم،⁷² أما اصطلاحاً فالعولمة هي تغيير للأنماط والأنظمة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وتغيير للعادات والتقاليد السائدة، كما تُزيل العولمة الفروقات الدينية والوطنية والقومية حسب الرؤية الأمريكية التي تزعم بأنها الحامية للنظام العالمي الجديد.⁷³ يُشير مُصطلح العولمة إلى عملية تحويل جميع الظواهر سواء كانت محلية أو إقليمية إلى ظواهر عالمية، كما يتم من خلالها تعزيز الترابط بين الشعوب في شتى أنحاء العالم، بهدف توحيد جهودهم وقيادتها نحو الأفضل وعلى جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتكنولوجية.⁷⁴ كَثُرَت الآراء واختلفت وجهات النظر حول تعريف العولمة وذلك بسبب غُموض مفهومها، فأصبح للسياسيين تعريف خاص بهم، وللإعلاميين تعريف خاص بهم أيضاً وهكذا، إلى أن تم تقسيم التعريفات جميعها إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي: ظاهرة اقتصادية، وثورة تكنولوجية واجتماعية، وهيمنة أمريكية، إلا أنه غالباً ما يتم استخدام مفهوم العولمة للإشارة إلى عولمة الاقتصاد والمقصود به تجميع الاقتصاد القومي وتحويله إلى اقتصاد عالمي، وذلك من خلال مجالات مختلفة مثل التجارة، وتدفق رؤوس الأموال، وهجرات الأفراد، والاستثمارات الأجنبية، واستخدام وسائل التكنولوجيا بكثرة، ويعود تعدد تعريفات العولمة إلى تأثير انحيازات الباحثين الإيديولوجية واتجاهاتهم برفض أو قبول العولمة. مجالات العولمة الاقتصادية تُعرف العولمة الاقتصادية حسب الصندوق الدولي بأنها التعاون الاقتصادي لجميع دول العالم والذي تتسبب به زيادة حجم التعامل بالسلع والخدمات المتنوعة عبر الحدود، بالإضافة إلى رؤوس الأموال الدولية والانتشار المتسارع للتقنية في جميع أنحاء العالم، وتظهر العولمة الاقتصادية بوضوح في تبادل الدول للاقتصادات القومية، وتظهر في وحدة الأسواق المالية وفي المبادلات التجارية، أما ظهورها البارز فهو في إنشاء منظمة التجارة الدولية. العولمة السياسية وتظهر هذه العولمة بشكل كبير في الهيمنة المفروضة من قِبل دول العالم القوية على الدول النامية والضعيفة، وذلك من خلال تأثيرها في اقتصادها واختراقه، مما يدفع الدول النامية إلى الخضوع لما يُرضي الدول القوية ويخدم مصالحها، ويتم ذلك دون الرجوع إلى الرأي العام في الدول النامية، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث اضطرابات كبيرة وعدم استقرار. العولمة الثقافية هي صياغة شاملة تُعطي معظم جوانب النشاط الإنساني، وتستمد العولمة الثقافية خصوصيتها من تطوُّر الأفكار والقيم والسلوك، مثل انفتاح الثقافات العالمية وتأثرها ببعضها البعض، وقد برزت بشكل واضح خلال التسعينيات من القرن الماضي، وأما انفتاح الواقع حالياً فلم يحدث له مثيل في أي فترة من فترات التاريخ، كما يُمكن القول إنَّ العولمة الثقافية تعني أن ينتقل اهتمام الإنسان من المجال المحلي إلى المجال العالمي، وخروجه من المحيط الداخلي إلى المحيط الخارجي، بالإضافة إلى زيادة الوعي بوحدة البشر، كما توحى العولمة الثقافية إلى سيطرة الثقافات القوية ونشر قيمها وهيمنتها على الثقافات الضعيفة، كما تفرض الفلسفات الغربية من خلال الإعلام ووسائل الاتصالات. العولمة الإعلامية يُقصد بالعولمة الإعلامية سيادة قيم ومفاهيم

⁷¹ - تعريف ومعنى عولمة في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي"، المعاني، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرف

⁷² - ت مبارك عامر بكنه، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7. بتصرف

⁷³ - "العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها"، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الدكتور صالح حسين سليمان الرقب، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرف.

⁷⁴ - "العولمة: المعنى، التعريف، المجالات والآثار"، موسوعة المعلومات، 2015-2-8، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرف

الدولة القوية والفعالة عبر وسائل الإعلام،⁷⁵ وللعولمة الإعلامية جذور قديمة مُرتبطة بتغطية الأخبار العالمية، وقد بدأت في منتصف القرن التاسع عشر عندما أنشأ شارل هافس مكتبة الأخبار في فرنسا في عام 1832م والتي أصبحت تُدعى وكالة هافس، ومنذ ذلك الوقت أصبح للإعلام دور كبير وفاعل في المجتمع في كافة الميادين، وإذا نظر الفرد إلى الوقت الذي كان يتطلبه وصول خبر من مكان إلى مكان آخر مقارنة بالوقت الحالي فعندئذٍ سوف يُدرك دور الإعلام في عصر العولمة الحالية.⁷⁶ وسائل نشر العولمة من وسائل نشر العولمة ما يلي: استخدام اللغة في استبدال الثقافة الغربية بالثقافة العربية الإسلامية. استخدام القوى العلمانية الداخلية وتسخيرها في سبيل خدمة العولمة مثل رجال الإعلام والكتّاب ورجال التربية. الاستعانة بوسائل الإعلام والدعايات. الاستعانة بشبكات الاتصال الحديثة. السيطرة على وسائل تكنولوجيا المعلومات والتحكم باستخدام الحواسيب. تملك شركات إنتاج الثقافات الشعبية مثل السينما، والموسيقى والسيطرة عليها. آثار العولمة للعولمة آثار إيجابية وسلبية على المجتمعات، وهي:⁷⁷ إيجابيات العولمة تُغطي العولمة كافة الأخبار العالمية والمحلية. ساهمت العولمة في انتشار تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. اهتمت العولمة بالحفاظ على البيئة من التلوث. اختصرت العولمة المسافات ويسرت الاتصالات بين الشعوب والدول ونشرت الثقافة التقنية. رفعت العولمة الظلم عن المظلومين والمضطهدين في العالم. ساعدت العولمة العلماء ودعاة الإسلام على نشر رسالة الإسلام للشعوب في كافة أنحاء العالم. سلبيات العولمة نشرت العولمة الثقافة الغربية وفرضت الجري وراء المواضع الاجتماعية بلا وعي. أشاعت العولمة الذوق الغربي في الاستهلاك وممارسة السلوك الاجتماعي بين الناس. فرضت العولمة هيمنة الثقافة الواحدة بالتقليل من قيمة الثقافات المختلفة الأخرى. سحقت العولمة الهوية الوطنية وأعادت تشكيلها بإطار هوية عالمية.⁷⁸ سحقت العولمة الثقافة المحلية والوطنية، وأوجدت حالة من الاغتراب بين الإنسان وتاريخه الوطني والحضاري الموروث عن الآباء والأجداد.⁷⁹ سيطرت العولمة على الأسواق المحلية وفرضت نفوذها القوي على الكيانات المحلية الضعيفة وحولتها إلى مؤسسات تابعة لها. فرضت العولمة الوصاية الأجنبية وأدلت كل شيء محلي، وذلك باعتبار أنّ الأجنبي هو الأكثر تقدماً ونفوذاً. أهداف العولمة للعولمة مجموعة أهداف، وهي:⁸⁰ إقامة سوق عالمي مفتوح وممتد وشامل للعالم بكافة القطاعات والمؤسسات والأفراد، وبذلك يُصبح العالم كتلة واحدة متكاملة، ويؤدي هذا الهدف إلى احتكار الموروث الحضاري والثقافة المتعددة لكافة الأجناس البشرية، وصهر الاختلافات الواقعة فيما بينهم في بوتقة الائتلاف والوحدة. تجانس العالم، وذلك من خلال تقليل حجم وفروقات مستويات المعيشة أو متطلبات الحياة، وهذا التجانس لن يقوم على التماثل وإنما على التّعُدُّ والتنوع، حيث يُساعد التجانس على الارتقاء والارتفاع بجودة الحياة، واختفاء الأحقاد وزيادة المودة بين الناس، لتتحول قيمة الحياة فيما بعد إلى المساواة والعدل. توحيد الناس جميعاً عن طريق استخدام قدر كبير من الحراك الحضاري والذي يُؤكّد على الهوية العالمية، كما تهدف إلى تحسين الضمير الإنساني، وتُنبّي الإحساس بالوحدة البشرية ووحدة حقوق الإنسان. جعل العالم وحدة متكاملة من حيث المصالح المشتركة ومن حيث الإحساس بالخطر الذي يُهدّد كافة البشر، كما تسعى العولمة إلى تحقيق الأمن الجماعي، والتعاون الجماعي والقضاء على التوتر والقلق. تعميق الإحساس العام

⁷⁵ - "العولمة السياسية"، القيس الإلكتروني، 2004-7-2، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف

⁷⁶ - يعقوب ناصر الدين (2012-5-30)، "العولمة الثقافية"، الغد، بتصرّف.

⁷⁷ - مأمون الجنان (2007-3-3)، "العولمة الإعلامية وواقع الإعلام العربي"، الركن الأخضر، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-8

⁷⁸ - أ.د.م. سيف الدين حسن العوض، "سيف الدين يكتب عن العولمة الإعلامية وصناعة التغيير في العالم الإسلامي"، منظمة الدعوة الإسلامية، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرّف

⁷⁹ - أدهم عدنان طليل (2007-5-25)، "الإعلام الحديث في ظل العولمة" إعداد الباحث: أدهم عدنان طليل، "دنيا الوطن"، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرّف

⁸⁰ - أمجد قاسم (2001-2-9)، "العولمة (مفهوماها - أهدافها - خصائصها)"، العلوم، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرّف

بالإنسانية، والسعي إلى إزالة جميع أشكال التعصّب والتمييز العنصري للوصول إلى عالم إنساني خالٍ من التعصّب والتناقضات. بعث رؤية جديدة فاعلة تكون بمثابة دعم طموحات البشر حتى وإن اختلفت أجناسهم وشعوبهم. إيجاد لغة اصطلاحية واحدة للعالم، وذلك ليتم استخدامها وتبادلها سواء بتخاطب البشر مباشرة مع بعضهم البعض، أو عبر الحسابات الإلكترونية، أو بتبادل البيانات وصناعة المعلومات بين المراكز المختلفة. وفي هذا السياق يلخص لنا هنري كسنجر أهداف العولمة وأطرافها بالقول : النظام العالمي في القرن 21 ، سيضم على الأقل ست قوى رئيسية : الولايات المتحدة وأوروبا والصين وليابان وروسيا و ربما الهند ، بالإضافة إلى عدد كبية من الدول المتوسطة و صغيرة الحجم ، و هي تنتمي إلى خمس حضارات متباينة جداً ، و هذا ما يؤدي إلى الصراع الحضاري.⁸¹

⁸¹ - صامويل هنتغتون ، صدام الحضارات ، ط2 ، ت طلعت الشايب ، 1999 . ص 46 .

- المصادر و المراجع -

1. قراءة للمصطلح الفلسفي ، ت - صفاء عبد السلام جعفر ، دار الثقافة العلمية ، الاسكندرية 1999 .
2. د. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، ط 5 ، ، 1995 .
3. عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، الطبعة 01، 2008، الجزائر، ص: 09
4. عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، ط2، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص: 55.
5. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، تر: حسن خلال لعروسي، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص: 50.
6. ابراهيم أحمد شلي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، 1985، بيروت، ص: 120.
7. محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 98.
8. جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، الدار العالمية للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1983، ص: 36.
9. محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1990، ص: 23.
10. أحمد ظاهر ، دراسات في الفلسفة السياسية ، 1987، ص 102 .
11. د محمد عمارة ، الاسلام و فلسفة الحكم ، دار الشروق ، ط 1 ، 1989
12. ابن سينا: الشفاء - الإلهيات
13. ابن باجة، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي
14. ابن باجة: تدبير المتوحد
15. ابن باجة: شرح السماع الطبيعي
16. ألوزاد محمد: القول الإنسي لابن باجة
17. الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
18. الفارابي ، السياسة المدنية
19. الفارابي: فصول منتزعة
20. الفارابي، نحصيل السعادة، نقلا عن عبد المعطي
21. ابن باجة: رسالة الاتصال، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت 1968
22. ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ
23. زيدان (محمود فهمي)، مقال بعنوان: "نظرية ابن رشد في النفس" ضمن بحوث ودراسات: الفيلسوف ابن رشد: مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1993

24. ابن رشد، فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982
25. يوحنا قمير، فلاسفة العرب: ابن رشد، ط3، دار المشرق، بيروت، 1997
26. د. أبو زيد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلامية و الفكر الإسلامي - الطبعة الثامنة - مكتبة وهبة - القاهرة - 1997
27. د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا - تقديم د. عز الدين فوده - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1982
28. د. عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكر أخوان الصفا - مكتبة الانجلو مصرية - القاهرة
29. د. احمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية "الخلافة العباسية" - الجزء الثالث - الطبعة الثامنة - دار الفكر العربي - القاهرة - 1985
30. د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب والفرق الإسلامية - الطبعة الأولى - دار الرشاد - القاهرة - 1993
31. عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، التاريخ السياسي والفكري، دار المعارف، القاهرة، 1988
32. موريس كراتون، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، 1970
33. توماس هوبز، التنين، نقلا عن جورج سباين، الكتاب الثالث
34. موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت،
35. كريستيان غادس، في مقدمة كتاب الأمير، بقلم نيكولا ميكيافيلي،، تر: خيرى حماد، ط3، منشورات المكتب التجاري للطباعة، بيروت، 1970
36. حسن شحاتة سعفان ، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966
37. برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ج3 ، ت فتحي الشنيطي ، المكتبة المصرية العامة للكتاب ، 1977
38. محمد فتح الله خطيب، مبادئ العلوم السياسية: تطوّر الفكر السياسي، دار الفكر العربي، بيروت، 1998
39. علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994
40. محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مطبوعات جامعة الكويت، 1994
41. محمد نصر مهنا، في نظرية الدولة والنظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث الأزاريطة، الإسكندرية، 1999
42. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969
43. سكينه بن حمود، دروس في الإقتصاد السياسي، دار الملكية للطباعة والإعلام، الجزائر، 2006
44. ¹ عدنان السيد حسين، تطوّر الفكر السياسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009
45. فضل الله محمد إسماعيل، رؤاد الفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعة الجديدة، الأزاريطة، 2007
46. عبد الرحمن بن علي الغامدي ، قيم المواطنة لدى طلاب الثانوية وعلاقتها بالأمن الفكري .الرياض: جامعة نايف للعلوم الامنية، 2010.
47. محمد كامل ليلة، النظم السياسية ، الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971

48. د , علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط 1 ، 2015
49. طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية، اتجاهات عالمية وعربية . القاهرة :مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2012
50. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة :مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ج1
51. حسين حسن موسى ، مناهج البحث في المواطنة وقيم المجتمع ، القاهرة ، دار الكتاب الحديث 2012
52. اماني غازي جرار ، المواطنة العالمية . عمان: دار وائل للنشر والتوزيع ، 2011
53. علي ليلة ، المجتمع المدني العربي .. قضايا المواطنة وحقوق الانسان . القاهرة : مكتبة الانجلوساكسونية، 2007
54. عبد الله بن سعيد بن محمود ال عبود ، قيم المواطنة لدى الشباب واسهاماتها في تعزيز الامن الوقائي . الرياض: جامعة نايف للعلوم الامنية ، 2011
55. ت مبارك عامر بفته، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7. بتصرف
56. عبدالإله بلقزيز ، الدولة والمجتمع، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2008)
57. قائد رمدان ، الدولة الاتحادية والدولة البسيطة والتجربة الدستورية في اليمن، (2013)
58. ماريا لويزا ، المدينة الفاضلة عبر التاريخ. تر عطيات أبو السعود). الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997
59. نعيمة شومان ، المجتمع والدولة ، ط 1 ، بيروت: دار الفارابي، (2011)
60. د - أسعد السحمراني ، ويلات العولمة على الدين و اللغة و الثقافة ، دار النفائس ، ط 1 ، 2002
61. مُجّد العجاني " المواطنة والمكونات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية . .. استكمال البنية ام تغيير المسار؟" في مؤلف: مهدي يحيى وآخرون ، المواطنة والمكونات المجتمعية في المنطقة العربية . القاهرة : روافد للنشر، 2015
62. صامويل هنتغتون ، صدام الحضارات ، ط 2 ، ت طلعت الشايب .
63. جان بيار كوت، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، تر: مُجّد هناد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985
64. جان بيار كوت، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، تر: مُجّد هناد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985

- المعاجم -

1. جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
2. جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
3. الموسوعة العربية الميسرة: تحرير د. مُجّد شفيق غربال و آخرون - الجزء الأول - دار الجيل - بيروت - 1995
4. ت ، نجيب الحصادي، دليل أكسفورد ، المكتب الوطني للبحث و التطوير ، ليبيا

- المواقع الالكترونية -

1. "العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها"، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الدكتور صالح حسين سليمان الرقب، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرف
2. أجد قاسم (2001-2-9)، "العولمة (مفهومها - أهدافها - خصائصها)"، العلوم، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرف
3. أدهم عدنان طليل (2007-5-25)، "الإعلام الحديث في ظل العولمة إعداد الباحث: أدهم عدنان طليل"، دنيا الوطن، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرف
4. "تعريف و معنى حرب في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي"، المعاني، اطلع عليه بتاريخ 2018-9-11، بتصرف.
5. أ.د. وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة (الطبعة الخامسة)، دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، (2013)، صفحة 45-49. بتصرف
6. موسوعة الكويت العلمية للأطفال الجزء الثامن، "الآثار السلبية التي تخلفها الحرب والأسباب المؤدية لنشوبها"، بوابة التقدم العلمي، اطلع عليه بتاريخ 2018-9-11
7. أ.د.م. سيف الدين حسن العوض، "سيف الدين يكتب عن العولمة الإعلامية وصناعة التغيير في العالم الإسلامي"، منظمة الدعوة الإسلامية، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرف
8. "السلام والأمن"، www.un.org، اطلع عليه بتاريخ 2018-2-26. بتصرف. ↑ فيديو: السلام وأهميته.
9. خالد ياعقوت، "المواطنة في الفكر الاسلامي .. رصد للأدبيات المعاصرة"، مجلة الكلمة. العدد 54. شتاء 2007، متحصل عليه من الموقع <http://www.kalema.net/v1/?rpt=756&art> في 2016/03/09/08.30
10. "International Human Rights Law", www.ohchr.org, ibid Retrieved 13-7-2018. Edited "Human Rights Law", www.hg.org, Retrieved 13-7-2018. Edited "What is the Universal Declaration of Human Rights?", www.humanrights.gov.au, Retrieved 13-7-2018. Edite
11. www.yourarticlelibrary.com, Retrieved 2018-2-26. Edited
12. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
13. <https://www.massira.jo/content/> 21-02-2019 – 21h-33m
14. <http://www.m.ahewar.org/> 21- 02 – 2019 – 22h –33m
- 15.