

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2023/2022
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
إعداد: د/ حميد مخوخ

محاضرات في نظرية الدولة و النظم السياسية

المحاضرة الأولى: في تحديد مفهوم الدولة و أقسامها

مقدمة

لا تستقيم حياة الإنسان و يكون لها هدف إلا في جو من الطمأنينة و الأمن و الاستقرار، و هو ما لا يتحقق إلا بالعيش داخل الجماعة البشرية المنظمة، لذلك قيل بأن الإنسان اجتماعي بطبيعته، و يعني ذلك أن الحياة ضمن الجماعة ضرورة طبيعية إنسانية. و بالنظر في تاريخ البشرية فقد كشف الأنثروبولوجيون أن استقرار الجماعة البشرية لم يكن إلا بعدما اكتشف الإنسان الزراعة و طرق تخزين الغذاء و تربية الحيوانات، و هي حالة نتجت عن ضرورة بحث الإنسان عن الطرق التي ينتج بها غذائه بنفسه ربما بسبب صعوبة الصيد و الجمع، أو هجرة قطعان الحيوانات التي تعود على صيدها، إلى مناطق بعيدة بسبب التغيرات المناخية. و حالة الاستقرار الاجتماعي جعلت الإنسان يتجه إلى استغلال الأرض و استصلاح أكبر مساحة ممكنة، مما جعله يبتكر كل الأدوات اللازمة لذلك كما استخدم الحيوانات للحرث و النقل و الدرس و مختلف الخدمات المتعلقة بتحويل المنتجات الزراعية إلى منتجات قابلة للتخزين و الاستهلاك، كما ابتكر طرق غرس الأشجار المثمرة و القيام بفلاحتها، و تجفيفها ثم ادخارها كالتين و التمر و غيرها. يضاف إلى ذلك قيامه على تربية الحيوانات التي تسد حاجاته من اللحوم و الألبان و الدهون، و صناعة الألبسة و الأغذية و الحذاء من جلودها و صوفها و وبرها، و أيضا فقد اقتضى على الإنسان الذي استصلحا أرضا أن تصبح هذه الأخيرة ملكا مشروعا له، و هو يوظف في هذا العمل أفرادا آخرين للقيام على الأرض و فلاحتها، و هو ما أدى إلى قيام الجماعة البشرية.

و قد كان لهذا الاستقرار و قيام الجماعة البشرية أثر في تعلق الأفراد بالأرض التي استصلحوها و حددوا معالمها و حدودها، و هي الوطن الذي يستقرون عليه و يحميهم من الجوع، فنشأت لديهم عاطفة الوطنية، و هي عاطفة يمتزج فيها الإحساس بالإيثار بالإحساس بالحب، و يعني الإحساس بالإيثار ألا يؤثر على هذه الأرض التي تمثل وطنه، أرضا أخرى، و الإحساس بالحب يعني ألا يحب أرضا أخرى أكثر من حبه لأرضه أي وطنه.

إن توسع الحياة الاجتماعية و الرقعة الجغرافية التي استوطنها الأفراد يؤدي إلى بناء القرى و المدن فتعقدت العلاقات الاجتماعية، بتعدد نشاطات الإنسان الاقتصادية، إذ ظهرت بجانب الزراعة نشاطات اقتصادية أخرى لاسيما التجارة و الصناعة و الخدمات العامة مما استلزم ضرورة إقامة نظام يتجاوز قانون الجماعة القائم على الأخلاق و العرف، إلى ما يسمى بالقانون السياسي الذي يحكم بين الناس وفق قاعدة الالتزام

و الاكراه لصالح الجماعة ، و من ثم قيام الإطار السياسي للمجتمع و هو الدولة، لكن ما المقصود بالدولة لغوة اصطلاحاً؟ و كيف أصبحت الدولة موضوع لدراسة فلسفية قائمة بذاتها؟ و ماهي أهم النظم السياسية التي توصلت هذه الفلسفة إلى وضعها كأرقى أشكال التنظيم السياسي؟

مفهوم الدولة لغة و اصطلاحاً

مفهوم الدولة لغة

ورد في لسان العرب لابن منظور أن " الدَّوْلَةُ و الدَّوْلَةُ " تعني العُقْبَةُ في المال و الحرب أي الغلبة و الظفر بها، و الدَّوْلَةُ و الدَّوْلُ يعني السنن التي تغير و تبدل و " الدَّوْلَةُ " أي الفعل و الانتقال من حال إلى حال، و التداول أي مرة لهذا و مرة لهذا. و في القاموس المحيط " الدَّوْلَةُ " تعني انقلاب الزمان بمعنى مرة لهؤلاء و مرة لهؤلاء.

مفهوم الدولة اصطلاحاً

أما اصطلاحاً فالدولة مصطلح سياسي يعني تجمع بشري يستقر على إقليم محدد جغرافياً بحدود جغرافية طبيعية أم مصطنعة، يخضع لسلطة سياسية واحدة تتمتع بكامل السيادة، و في هذا السياق فإن الدولة كيان سياسي يتشكل من أربعة عناصر هي: الشعب و الإقليم و السلطة السياسية السيادة الوطنية. فالشعب نعني به مجموعة أفراد البشر الذين يمارس عليهم التنظيم السياسي، و الإقليم نعني به الرقعة الجغرافية المحددة التي يستقر عليها الشعب، و السلطة السياسية تعني نظام الحكم السياسي الذي تمارسه السلطة السياسية على الشعب و قد يكون مصدره إرادة الشعب نفسه أو يفرضه الفرد، و السيادة الوطنية تعني الاستقلال الذاتي للدولة عن كل سيطرة خارجية، يكون لها الاعتراف و التقدير من طرف الدول الأخرى بموجب قانون العلاقات الدولية، مما يجعلها شخصية معنوية و كيان سياسي قائم بذاته. لذلك فالدولة تتميز بمجموعة من الخصائص هي:

(1)- أنها المؤسسة العليا التي تمارس سيادتها بدون قيود، فهي التي تعلو على بقية المؤسسات و التنظيمات أو الجماعات الأخرى التي تتشكل منها الدولة.

(2)- أنها تتشكل من مجموعة من المؤسسات التي تختلف عن مؤسسات المجتمع المدني الأخرى، بكونها مسؤولة عن صياغة القرارات العامة و مدى تنفيذها من طرف الجميع.

(3)- انها تملك الشرعية القانونية لذلك تكون قراراتها ملزمة للجميع لكون هذه القرارات تخدم المصلحة العامة.

(4)- الدولة لها قوة الهيمنة و الصرامة فهي تملك القوة القانونية لإرغام الجميع على احترام القانون و الالتزام به، و معاقبة المخالفين له.

(5)- للدولة إقليم جغرافي محدد تمارس فيه سيادتها كاملة على الشعب، و معترف به من القانون الدولي.

و بذلك تكون الدولة تختلف عن الأمة، فإذا كان كلاهما شخصية معنوية، إلا أن الفرق بينهما يظهر في كون العلاقات بين الأفراد في مجتمع الأمة تخضع مجموعة من المقومات التي يشعر بها الفرد في شكل عواطف و قيم روحية لاسيما شعور الأفراد بانتمائهم إلى مقومات ثقافية و حضارية واحدة مثل اللغة و الدين و العرق و التاريخ والمصير المشترك، بغض النظر عن العوامل المادية كالمصالح المشتركة و الإقليم، بينما العلاقات التي تربط الأفراد في مجتمع الدولة تقوم على المصالح المادية المشتركة دون النظر إلى اللغة و الدين و العرق و اللون و التاريخ و غيرها.

فالدولة إذن هي مرحلة متأخرة في سلم التطور الاجتماعي، فهي لم تظهر في عصر ما قبل التاريخ المدون، لأن قيامها يقتضي تغييراً كاملاً في مبدأ التنظيم الاجتماعي، فيكون الحكم لمن يملك قوة السيطرة مادياً بما يملكه من قوة اقتصادية أو معنوية بما يملكه من قوة فكرية و إيديولوجية أو سحرية، و ليس كما كان الحال في المجتمعات البدائية القديمة التي كانت السلطة بالقرابة، أو حكمة كبار المجتمع. إن كل دولة تبدأ بالقهر

و الطاعة لكن سرعان ما تصبح عادة الطاعة هي مضمون الضمير الجمعي، ثم سرعان ما يتحول هذا الضمير إلى الشعور بالولاء للعلم، و هو ما يجعل الدولة أساسية لتحقيق النظام العام تصون المصلحة العامة.

النظرية السياسية قبل عصر أفلاطون

لم توجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة قبل عصر الحضارة اليونانية، إذ لم يكن من المؤلف الحديث عن نظام سياسي آخر غير النظام السائد الذي كان يضع السلطة في يد حاكم يستمد سلطته من السحر أو من الآلهة، و من ثم فلم تكن مشكلة الحرية مثلاً تناقش على أساس أن الإنسان حر في مجتمعه ما لم يكن خاضع لسعب آخر له دين مختلف عن دينه. لكن هذا القول لا يعني أن الأمم الشرقية القديمة لم تمارس السياسة، و لكنها لم تضع نظاماً سياسياً نظرية، و إنما كانت هناك ممارسة مباشرة للسلطة السياسية دون الاستناد إلى أية نظرية سياسية، و ذلك في تنظيم الحياة الاقتصادية و التجارية و القضائية و الأمنية في المجتمع. و لهذا فالممارسة السياسية كانت قد أدت إلى بروز تشريعات لا سيما تشريع " حمورابي " في بلاد وادي الرافدين و تشريع " صولون Solon " في أثينا القديمة، و هي تشريعات تبرين طرق ممارسة الحكم، كما نجد ذلك أيضاً في وصايا الفراعنة لأبنائهم منذ الألف الثالث قبل الميلاد، و نجد في الهند كتب البراهمة تقول بأن الحكام خرجوا من رأس الإله براهما، و خرج المحاربون من ذراعيه، و التجار من رجليه أما الفلاحون و المزارعون فقد خرجوا من قدميه. و لهذا فنشأة الدولة كان في عهد متأخر من التطور الاجتماعي، فلم تظهر قبل عهد التاريخ المدون، لأن قيام الدولة كان يقتضي تغييراً في مبدأ التنظيم الاجتماعي من أساسه فيكون المبدأ هو أن يكون الحكم لمن يسيطر بدل أن يكون لذوي القربى كما كانت القاعدة السائدة في المجتمعات البدائية.

و هكذا فقد مرت أثينا كغيرها من مدن بلاد الشرق القديم بمراحل تدرجت خلالها من الحالة البدائية إلى حالة التنظيم السياسي، فقد انتقلت من نظام الملكية المشاعة للأرض إلى نمط المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية المشاعة للأرض إلى الملكية الفردية، حيث تركزت في يد رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة و تحول عدد كبير من السكان إلى رقيق بسبب الديون التي لم يقدرها على تسديدها، فكان حكم النبلاء حيث تتركز السلطة بكل فروعها في أيدي الملاك الأرستقراطيين، فمنهم كان يعين مجلس الحكام التسع أو ما يعرف بمجلس الأراكنة، و منهم يعين الكهنة و القضاة و قادة الجيش، و هذا النوع من السلطة السياسية سادت أثينا حتى عهد " صولون Solon " في حوالي القرن السادس قبل الميلاد.

كان من أهم ما جاء في تشريع " صولون Solon " إنصاف الطبقات التي بدأ نفوذها يتزايد و يزاحم نفوذ طبقة التجار و الملاحين و أصحاب الصناعات، أولئك الذين عظمت قوتهم و تزايدت ثروتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية و نشاط الرحلات الخارجية.

وضع " صولون Solon " تشريعاته سنة 594 قبل الميلاد، و بذلك يكون قد وضع الحجر الأساس للديمقراطية اليونانية، بما أدخله من إصلاحات اجتماعية و سياسية قضت على سلطة الطبقة الأرستقراطية، و أعطت للطبقة الشعبية دورها في المشاركة في السلطة السياسية و تسيير شؤون الدولة، و ذلك من خلال إعطاء المواطنين حق المشاركة في المؤتمر الشعبي، الذي كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين في و رجال التشريع، و اعلان الحرب و ابرام اتفاقيات.⁽¹⁾

¹ - ابراهيم دسوقي أباضة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاش- بيروت، (د.ط) 1973، ص 11.

كما أنشأ " صولون Solon " المحاكم الشعبية التي كانت تختار أعضائها من بين عامة الناس. و قد كان من أهم ما جاء به تشريع " صولون Solon ":

1- إلغاء نظام الرق بسبب الديون.

2- إصدار قانون يعفي الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن الأب قد علمه مهنته(2)

3- جعل أساس الاشتراك في الحكم امتلاك الفرد المشارك مقداراً من الثروة، شريفاً كان أم غير شريف. و هكذا سمح للعامة المشاركة في الوظائف السياسية على حسب ما يملكه الفرد من الثروة، و ما يدفعه للمدينة كضريبة.

و قد قسم " صولون Solon " المواطنين إلى أربع طبقات هي: 1- طبقة الأغنياء، 2- طبقة ملاك الأرض، 3- طبقة الفرسان، 4- طبقة المأجورين (أو العمال). و إذا كانت هذه الطبقات متفاوتة في الملكية، فهي أيضاً متفاوتة في الحقوق السياسية و المكانة الاجتماعية.

كما أن إصلاحات " صولون Solon " السياسية و إرساءه لأسس الديمقراطية في أثينا، قد سمحت لإنشاء أحزاب سياسية تنافست من أجل الوصول إلى السلطة السياسية، و كان من بين أهم الأحزاب السياسية التي ظهرت، نجد حزب " السهل " و هو يضم طبقة النبلاء و ملاك الأرض، حزب " البحر " و هو يضم المعتدلين المجندين لإصلاحات " صولون Solon "، حزب " الجبل " و يضم كل الذين لم يرضوا بإصلاحات " صولون Solon "، من دعاة الديمقراطية المتطرفة، و عامة الشعب، و عمال المناجم و الزراعة و الصناعة، و يعتبر زعيم هذا الحزب و هو " بيزاستراتوس " أول مؤسس للديمقراطية اليونانية في مجال الممارسة الفعلية، و وصل إلى السلطة السياسية بفعل نضال حزبه، و كان أول ما قام به هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة، و أقام أسطول بحري قوي، و أسس مدينة أثينا، كما أمن الطرق البحرية لتنشيط الملاحة و التجارة، و أدخل عبادة الإله " ديونيزوس " إلى أثينا و هو إله الطبقات الشعبية.

و على ضوء هذه التحولات السياسية كان لا بد أن تظهر فلسفة سياسية جديدة تعبر عن ضرورة أخذ الفرد بعين الاعتبار في المجال السياسي، و كمان ذلك هو فلسفة السفسطائيين.

² - أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة و النشر - القاهرة، ط2، 1978، ص ص 15 - 16.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
إعداد: د/ حميد مخوخ

محاضرات في نظرية الدولة و النظم السياسية

المحاضرة الخامسة: الدولة في الفكر السياسي عند أرسطو

مقدمة:

عندما ننتقل من الفكر السياسي عند أفلاطون إلى الفكر السياسي عند أرسطو و تصوره للدولة العادلة نجد أن أرسطو على الرغم من كونه من أقدم تلاميذ أفلاطون في أكاديميته، حيث درس على يده أكثر من عشرين سنة، بل و قد تولى رئاستها من بعده، إلا أنه أكثر واقعية من أستاذه في فكره السياسي على الرغم مما نلمسهم تفكير مثالي في بعض تحليلاته السياسية، ربما يعود ذلك إلى كونه ملاحظا مباشرا للأحداث و مجربا دقيقا للوقائع، أكثر من كونه مفكرا مثاليا يتصور ما ينبغي أن يكون، فانعكس ذلك على فكره بصفة عامة و فكره السياسي بصفة خاصة. بينما نجد أفلاطون في تصوره للدولة العادلة و الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها لكي تحقق الهدف الأسمى من وجودها، أنه بقي وفيا لمثاليته التي تجعل من المدينة الفاضلة التي يحكمها الفلاسفة المثل الأعلى للدولة العادلة، على الرغم من تنازله عن جمهورية الفيلسوف إلى جمهورية القوانين.

نبذة عن حياة أرسطو

ولد أرسطو في مدينة " أستاجيرا " من مدن ترقيا عام 384 (ق- م) (تقع شمال اليونان) كان أبوه طبيبيا في " أستاجيرا "، ظل مدة عشرين عاما يدرس في أكاديمية أفلاطون، و لما توفي هذا الأخير و تولى " سبوسيبس " رئاسة الأكاديمية، غادر أرسطو أثينا إلى " أسوس " (على شاطئ آسيا الصغرى)، ثم إلى " ليسبوس "، و إلي حوالي 342 (ق – م) استدعاه " فليب " ملك مقدونيا " إلى بلاطه ليشرح على تعليم ابنه " الاسكندر " الذي كان يبلغ من العمر 13 سنة مبادئ السياسة، و بعد ذلك عاد إلى أثينا ليؤسس مدرسته المعروفة بالمدرسة المشائية أو اللوقيون، و قد عرفت هذه المدرسة ازدهارا عظيما، لكن في عام 323 (ق – م) غادر أرسطو أثينا لأسباب سياسية و اعتزل في أوروبا حتى توفي عام 322 (ق – م). و من أهم الأحداث التي يمكن أن نتوقف عندها في حياة أرسطو أنه لم يرغب في أن ينال منصبا سياسيا يوما ما، كما كان يطمح أفلاطون إلى ذلك، كما أننا نجد لدى مؤرخو لحياة أرسطو تساؤلات حول العلاقة بين الإسكندر و أرسطو، و أغلب المؤرخين رأوا أن الإسكندر لم يتأثر بآراء أستاذه السياسية و أن أرسطو لم يتأثر بما أحدثه تلميذه من انجاز سياسي عظيم في توحيد الحضارتين الشرقية و الغربية عبر سلسلة من التوسعات شرقا و غربا، و قد أرجع بعض المؤرخين عدم وجود هذا التأثير إلى أن الاسكندر لما اجتاحت منطقة الشرق قام بصهر الحضارتين الفارسية و اليونانية، و أمر بقتل أحد أقارب أرسطو و هو " كاليثنس " عندما رفض السجود له على الطريقة الفارسية، و قد رأى

أرسطو في ذلك خروجاً عن التعاليم السياسية التي لقنها إياه، و خرقاً لروح الديمقراطية و عدم احترامه لتقاليد الحضارة اليونانية، لذلك لم نجد أي ذكر لأرسطو في كتاباته لفتوحات الاسكندر.(1)

مؤلفات أرسطو

و حسب البحثة " الدكتوراة " أميرة حلمي مطر " فإنه يمكن تصنيف مؤلفات أرسطو إلى ثلاثة مجامع و هي على النحو التالي:

(1 - مؤلفات الشباب و هي تلك التي كتبت في شكل محاورات، و قد بلغ عددها حسب بعض الباحثين 19 محاوره، و قد كتبها على منوال محاورات أفلاطون و الراجح أنها كتبت في الوقت الذي كان فيه أرسطو طالبا ف أكاديمية أفلاطون و كانت تنشر ليقراها عامة الناس من غي المتخصصين، و هي تسمى بالكتب المنشورة. (2 - مذكرات خاصة بأرسطو نفسه و كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه.

(3- المؤلفات التعليمية التي كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب، و هي عادة تسمى بالكتب المستورة. هذه الكتب المستورة هي التي وصلت إلينا و عن طريقها عرفنا فلسفة أرسطو، أما الكتب التي سماها منشورة فقد ضاعت و لم يبق منها سوى شذرات عند بعض المؤلفين و الباحثين القدماء أمثال " ديوجين. "(2) أما في السياسة فقد ألف أرسطو كتابين حسب ما توصلت إليه الأبحاث التاريخية لفلسفته، و هما كتاب " السياسة " و " كتاب " النظم السياسية. " فأما الكتاب الأول أي كتاب " السياسة " فقد كتب على فترات متقطعة و طويلة من حيث الزمن على ما يبدو، لذلك فلم تسوده روح واحدة و لا اتجاه فكري واحد، حيث جمع بين النظرة المثالية و الدعوة إلى الإصلاح و البحث فيما ينبغي أن يكون تارة، و النظرة الواقعية التي تقوم على استقراء الأحداث التاريخية و تفسيرها تفسيراً مادياً تارة أخرى، ففما يخص النظرة المثالية فقد كانت – حسب المؤرخين – نتيجة تأثره بوفاة أفلاطون و هي نظرة نستخلصها من الأجزاء الثاني و الثالث و السابع و الثامن، و هي أجزاء تدور حول تحليل الدولة المثالية متأثراً بمحاورة السياسي و القوانين لأفلاطون، أما أجزاء الرابع و الخامس و السادس فقد كتبت حين أسس المدرسة اللقيون أو المشائية، و هو يدرس فيها أنواع الحكومات الواقعية و القوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية، و تتبعه للتطبيق العملي لفن الحكم، و هذا بعد أن استقرأ التاريخ و قام بتحليل الدساتير التي بلغ عددها حوالي 158 دستور، أما الجزء الأول من كتاب السياسة فهو آخر ما كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية.(3)

أما الكتاب الثاني و هو " النظم السياسية " فقد جمع فيه تلك المجموعة من الدساتير التي بلغ عددها 158، و التي حلها بدقة و علق عليها لذلك يعرف " بكتاب الدساتير ". كما رأى بعض الدارسين أنه يمكن إضافة إلى هذين الكتابين في السياسة كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس " الذي يمكن أن نستخلص منه بعض آراءه السياسية.(4)

آراء أرسطو السياسية و نظرية الدولة

اتجه أرسطو اتجاهها واقعياً معتمداً على الملاحظة و الخبرة التجريبية و استقراء التاريخ، و ذلك يظهر من خلال تحليله للدساتير المعروفة في عصره و تصنيفها، و بحث عن أسباب الثورات و العوامل المؤثرة في ثبات الحكم أو زواله، و على أساس ذلك أكد في كتابه " السياسة " على أن الدولة مجتمع طبيعي يفي بكل حاجات الناس و مطالبهم و هي تمثل الإطار السياسي الذي يحقق فيه الفرد حريته و سعادته و الخير الأعظم،

1- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، ص 41.

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها و مشكلاتها)، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع – القاهرة، طبعة جديدة 1998، ص 225.

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، دار المعارف – القاهرة، ط 5، 1995، ص 27 – 28.

4- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم (من صولون إلى ابن خلدون)، ص 109.

مادام كل تجمع بشري يهدف إلى بلوغ الخير و المصلحة العامة، لذلك قال في كتاب " السياسة " (الباب الأول: عناصر الدولة الأساسية الطبيعية، الفصل الأول: نشوء الدول و أطوار ذلك النشوء): " بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع، و أن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة – إذ الجميع يجتدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيرا- من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى خير، و أن أخطرها شأنا و الحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات: و هذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا." (5)

و قوله بأن الدولة مجتمع طبيعي فلأنها تتكون من علاقات طبيعية، و التي تظهر من خلال الأسرة و القرية، و من ثم تكون الدولة غاية هذه العلاقات الطبيعية التي هي تحقيق الاكتفاء الذاتي و هو الخير الأعظم و الفضيلة، و لهذا اكتسب مفهوم الطبيعة عنده مفهوم خاص و هو غاية الشيء، و هو بهذا المفهوم يعارض آراء السفسطائيين حول مفهوم الطبيعة. فطبيعة الشيء غايته، و أن ما نسميه بالطبيعة هو ما ينتهي إليه تطور الشيء سواء كنا نتحدث عن إنسان أو حصان أو أسرة(6) و لهذا قال: " فالدولة إذن طبيعية إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية، لأن الدولة غاية تلك الجماعات. و إنما الطبيعة غاية: كل شيء لمصير كامل، ندعوه طبيعة الشيء، كطبيعة الرجل مثلا و طبيعة الفرس و طبيعة البيت هذا، و أن ما جعلت الغية نفسها لأجله هو خير الأمور، و من ثم فالإكتفاء الذاتي غاية و أسمى الخيرات." (7) و هذا يعني أن الطبيعية لا تخص فقط الحالة التي يكون عليها الشيء و إنما أيضا ما سيصير إليه، لذلك فإن ما يخص الدولة بكونها أمرا طبيعيا يعني ما تتجه إليه من غاية و من ثم فهو ينظر إليها في وضعها الديناميكي الحي أي في نشأتها و تطورها، و أن غايتها هي بلوغ الخير الأعظم و المثل الأعلى، و الاكتفاء الذاتي، و لا ينظر إلى الدولة في ثباتها، و هو بقوله هذا يرد على النظرة السفسطائية التي ترى أن وجود الدولة ناتج عن اتفاق و هو مجتمع مصطنع كون الإنسان مقياس كل شيء. (8)

و لما كان الإنسان في نظر أرسطو مدني بطبيعته فهو لا يستطيع أن يوجد خارج الدولة أو المدينة لأنه يفتقر إلى كثير من الحاجات التي لا يحققها إلا في مجتمع المدينة أو الدولة، بينما الإنسان الذي لا يفتقر إلى أية حاجة و لا حاجة له لغيره من الناس لتحقيقها يكون إما إلها لكماله الخالص أو بهيمة لحياتها تحت رحمة الغريزة، لذلك قال: " فقد اتضح إذن أن الدولة طبيعية و أنها متقدمة عن الفرد، لأن الفرد إذا ما اعتزل عن الجمهور قصر عن الاكتفاء الذاتي و شابه الأجزاء المعتزلة عن الكل، و من لا يستطيع الائتلاف، أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته، لا تمت إلى الدولة بصلة، و هو وحش أو إله." (9)

لذلك فأول اجتماع كان هو الأسرة و هو اجتماع الرجل و المرأة على أساس التناسل و الأمن و قيام الأولاد، و كذلك اجتماع السيد و العبد على أساس تحقيق الحاجات الاقتصادية التي تحافظ على العيش، و ذلك ضرورة طبيعية، لكن الأسرة مجتمع لا يكتفي نفسه بنفسه فيتحد مع أسر أخرى فيشكل القرية، كذلك تكون القرية مجتمع قد يحقق بعض الحاجات الضرورية للبقاء لكن ليس كل الحاجات، لذلك تدفعه الضرورة إلى الاجتماع مع قرى أخرى فتشكل المدينة أو الدولة، هذه الأخيرة مجتمع يكتفي نفسه بنفسه لما يتوفر عليه من القوى البشرية المتعاونة فيما بينها لتحقيق كل الحاجات التي تتطلبها الحياة الاجتماعية الكريمة، لذلك قال: " فالببت إذن أول ما ينشأ عن ذينك الائتلافيين (ائتلاف المرأة و الرجل و ائتلاف العبد و المولى)... فلائتلاف الذي

5- أرسطو، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية: الأب أغسطس بربارا البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية – بيروت، (د.ط)، 1957، ص5. (الباب الأول: عناصر الدولة الأساسية الطبيعية، الفصل الأول: نشوء الدول و أطوار ذلك النشوء)

6- نقلا عن أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص28.

7- أرسطو، السياسيات، ص8. (الباب الأول، الفصل الأول)

8- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص30.

9- أرسطو، السياسيات، ص10. (الباب الأول، الفصل الأول)

ينشأ عن دافع طبيعي، هو الأسرة.⁽¹⁰⁾ إذن فوجود المدينة أو الدولة بالمفهوم السياسي الحديث هو نتيجة للعلاقات الطبيعية التي تجمع بين الجنسين (الرجل و المرأة) بهدف التناسل الذي يضمن استمرار النسل البشري، كذلك توفير الحاجات الاقتصادية و البيولوجية بصفة عامة من خلال الإنتاج الاقتصادي الذي يتطلب وجود العبيد، فالعلاقات الطبيعية التي تربط أفراد الأسرة تكون على نمطين: علاقة التناسل بين الرجل و المرأة، و علاقة اقتصادية تربط العبيد بالسيد، و طابع الاكتفاء الذاتي الذي يتميز بها مجتمع المدينة أو الدولة ناتج عن عمل اتحاد عدة أسر لتتشكل القرية، ثم عمل اتحاد عدة قرى لتتشكل المدينة أو الدولة، و هذه حركة طبيعية.

و الدولة بهذا التصور الطبيعي متقدمة عن الفرد و الأسرة من حيث القيمة فهي أشبه بالكل بالنسبة لأجزائه، أو الجسم بالنسبة لأعضائه، و إذا فسد الكل فسد الجزء بالضرورة، و أن الفرد لا يمكنه أن يوجد خارج الأسرة، و لا الأسرة أن توجد خارج القرية، و لا القرية أن توجد خارج المدينة أو الدولة، فكلها إذن أجزاء طبيعية تؤلف الدولة، كما أن الجزء لا يمكنه أن يوجد منعزلاً عن الكل، و لهذا قال: " الدولة مقدمة على الأسرة و على الفرد، لأن من الضروري أن يتقدم الكل على الجزء، فإن قضي على الجسم فلا رجل و لا يد إلا بالاسم، كأن نقول يد من حجر، فإذا شلت أضحت كأنها من حجر." ⁽¹¹⁾ و انطلاقاً من هذا التحليل نكتشف حسب – الدكتور أميرة حلمي مطر- أن أرسطو قد وضع أسس النظرية العضوية في الدولة فشبه الدولة مثل جسم الإنسان الحي، فكما أن لكل عضو من أعضاء الجسم وظيفة يؤديها في إطار الكل فتحصل سلامة الجسم ف كذلك الأفراد في الدولة فلكل فرد دوراً اجتماعياً يؤديه حفاظاً على سلامة المجتمع، فإذا كان لكل فرد حياته الخاصة و أسلوبه في التفكير، فلا يستطيع أن يختار من أفعاله إلا ما ينسجم مع الاتجاه العام للمجتمع و الدولة و المصلحة العامة، و من ثم فلا قيمة لوظيفة عضو ما خارج الجسم، و تتفاوت قيمة الوظائف بحسب قيمة العضو بالنسبة للكل، فهناك من الأفراد و الهيئات في الدولة من تكون قيمتهم و قيمة وظائفهم بمثابة قيمة القلب أو الرأس أو أي عضو، ببل آخر، و تحدد قيمة وظيفته بالنسبة للحياة الجسم تبعاً لذلك، و بحكم هذه المكانة يتمتع الفرد و الهيئة في الدولة بامتيازات و أهمية. ثم إن هذا الانسجام في الدولة لا يضمن الاستقرار و الأمن للمواطنين فحسب، بل هو النظام الوحيد الذي يكفل لهم الحياة الكريمة يحققوا فضائلهم و سعادتهم و عدالتهم،⁽¹²⁾ لذلك قال أرسطو "فالتبيعة إذا تدفع الناس بصفة غريزية إلى الاجتماع السياسي، و هذا الاجتماع لابد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة، فليس أقرب من أن يعيش الأفراد دون قوانين ودون عدالة، لأن القانون هو قاعدة الاجتماع السياسي، والعدالة ضرورة اجتماعية"⁽¹³⁾

و في هذا السياق فقد تحدث أرسطو في كتابه " السياسيات " الباب الثالث تحت عنوان: نظرات عامة في ماهية الأحكام السياسية و الحقوق السياسية و في ماهية الملكية، الفصل الأول حول المواطن، حيث رأى أن الدولة أو المدينة مادامت تحتوي على أصناف من المرووسين فمن هو المواطن و من هو غير المواطن من هؤلاء المرووسين؟.

هذا التساؤل ناتج – حسب – من كون تعريف المواطن ليس متفق عليه، فتعريف المواطن في حكم الأقلية ليس هو تعريف المواطن في حكم الشعب. ففي رأيه أن المواطن ليس كذلك بمجرد سكناه في البلاد، لأن النزلاء و الأرقاء يشاركونه نفس البلاد مع أنهم ليسوا مواطنين لكونهم لا يشاركون في قيام الدولة، و كذلك

¹⁰ - المصدر نفسه، ص 7. (الباب نفسه، الفصل نفسه)

¹¹ - أرسطو، السياسيات، ص 9. (الباب نفسه، الفصل نفسه)

¹² - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص 29.

¹³ - أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط2، 1969، ص 93.

الأولاد و الشيوخ الذين مواطنتهم ليست كاملة كونهم يقام لهم كفيل، فتكوم مشاركتهم ناقصة. إذن فالمواطن في نظره هو كل من له حق المشاركة في بناء الدولة مشاركة سياسية،⁽¹⁴⁾ لذلك قال: " فمن هذه الاعتبارات قد اتضح إذن من هو المواطن، و نحن الآن ندعو مواطن دولة، من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية و في السلطة القضائية، و الدولة جماعة تتألف من أمثال هذا الشخص ، قادرة بوجيز القول على الاكتفاء الذاتي في مرافق الحياة." (15)

و في الفصل الثاني من الباب الثالث من كتابه " السياسيات " يبحث فيما إذا كانت فضيلة المواطن الصالح هي نفسها فضيلة الرجل الصالح، و يرى في هذا السياق أن المواطن الصالح هو كل من له حق المشاركة في تنظيم الدولة و ازدهارها من خلال أدائه لوظيفته المؤهل لها طبيعياً، و هي تعبر عن فضيلته، على أساس أن لكل مواطن وظيفة طبيعية واحدة و لا يمكنه أن يؤدي وظيفة غيره، و إلا فلا تتحقق فضيلته، و هنا يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون الذي ذهب نفس المذهب، و هو أن الطبيعة منحت لكل إنسان وظيفة واحدة مؤهل لها، و إذا أدها كاملة حصلت له الفضيلة المقابل لها، و أرسطو إذ شبه الدولة مثل الكائن الحي فإن كل عضو في هذا الكائن يؤدي وظيفته و هي تعبر عن فضيلته، و على هذا الأساس فقد شبه تأدية المواطن لفضيلته أي لوظيفته في الدولة مثل طقم السفينة، فالبحارة كلهم مشاركون في الملاحه، و إلا لما تحركت في البحر و هي لا تغرق مادام كل بحار يؤدي وظيفته كما يجب أن يؤديها، و إذا قصر أي واحد في أداء وظيفته، غرقت السفينة، و لما كان كذلك فإن كل مواطن صالح يؤدي وظيفته التي تحقق فضيلته الخاصة و يحافظ في الوقت نفسه على سلامة الجميع في الدولة، فاستقرار الدولة و سلامتها هو من تعاون جميع المواطنين كل في وظيفته، لأن المواطن لا يكون مواطناً إلا بكونه له وظيفة طبيعية في الدولة، و لما كانت وظائف المواطنين غير متشابهة، فإن فضيلة المواطن تتحقق في كونه يؤدي وظيفته الطبيعية في الدولة و ضمن مجموع الوظائف الطبيعية للمواطنين، و في هذه الحالة فلا يمكن أن تكون فضيلة المواطن الصالح و فضيلة الرجل الصالح واحدة، فضيلة الرجل الصالح تأتي من كونه صالحاً، و هذا لا يتحقق لدى كل أصناف الرجال الذين يعيشون في ظل دولة واحدة،⁽¹⁶⁾ لذلك قال في هذا الصدد: " و لما امتنع أن يتشابه كل المواطنين، فلا سبيل لأن تكون فضيلة المواطن الصالح و الرجل الصالح واحدة. ففضيلة المواطن الصالح يجب أن تتحقق في الجميع، إذ لا تكون الدولة، الدولة الفضلى إلا على هذا النحو، و أما فضيلة الرجل الصالح، فمن المحال أن يحرزها الجميع ما لم يتحتم أن يكون كل مواطني الدولة الصالحة رجال صالحين." (17)

و بالزيادة إلى ذلك فلما كانت الدولة - حسب أرسطو- مؤلفة من أفراد متغايرين في مكانتهم الاجتماعية، مثلما نجد في الإنسان نفس و جسد، و أن النفس تتألف من عقل و رغبة، و أن الأسرة تتألف من رجل و امرأة و سيد و عبد، و على هذا الشكل تكون الدولة باعتبارها تتألف من كل هؤلاء، و أنواع أخرى متباينة في مكانتهم الاجتماعية، فهذا يؤدي بالضرورة إلى القول بأنه لا يمكن أن تكون فضائل المواطنين متساوية في قيمتها بالنسبة للدولة، فضيلة الرئيس لا يمكن أن تساوي في قيمتها فضيلة المواطن العادي، و بنفس التصور لا يمكن أن تكون فضيلة الرجل الصالح مساوية في قيمتها فضيلة المواطن الصالح.⁽¹⁸⁾ و المواطن الحر الصالح في نظر أرسطو لابد أن يحسن استخدام وقت فراغه و ذلك في التأمل النظري أي في طلب المعرفة

¹⁴- أرسطو، السياسيات، ص 115 – 16. (الباب الثاني: نظرات عامة في ماهية الأحكام السياسية و الحقوق السياسية و في ماهية الملكية، الفصل الأول: المواطن)

¹⁵- المصدر نفسه، ص 118. (الباب نفسه، الفصل نفسه)

¹⁶- أرسطو، السياسيات، ص 123. (الباب الثاني، الفصل الثاني: فضيلة المواطن الصالح و الرجل الصالح)

¹⁷- المصدر نفسه، ص 124. (الباب نفسه و الفصل نفسه.)

¹⁸- المصدر نفسه، ص 124. (الباب نفسه، الفصل نفسه.)

لذاتها و يكون ذلك المثل الأعلى لحياة التأمل، و يجب على التربية أن تعمل على توجيه المواطن نحو هذه الغاية و هي التفرغ للتأمل العقلي، لذلك ينبغي أن تتولى الدولة هذه المهمة أي إعداد المواطنين حسب المثل الأعلى الذي تتصوره و تريد بلوغه، لأن تربية المواطنين تربية صالحة و أخلاقية كفيل بأن يؤدي إلى بناء دولة عادلة و قوية، و هنا يتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية منذ سن مبكر، و يجب أن تتوجه أولا إلى العناية بالجسم، عن ممارسة الرياضة و كل أنواع الفنون التي تقوي الإحساس، و تهذيب الغرائز و غرس العادات الأخلاقية الحسنة، ثم بعد ذلك تتجه إلى تنمية القدرات العقلية.⁽¹⁹⁾

و إذا كان أرسطو قد اهتم بالبحث في المواطن الصالح و كيفية تحديده، و أن الدولة هي مجموعة من المواطنين، فإن الدولة الصالحة لابد أن تحقق الفضيلة و هي العدالة، التي هي في الوقت نفسه ناتجة عن حصول فضائل الموانين عندما يؤدي كل مواطن وظيفته في الدولة، على حسب ما منحه الطبيعة من مؤهلات، و هذا يقتضي أن يكون الحكم صالحا، و في هذا السياق فقد ميز أرسطو بين الدولة و الحكومة فقصده بالدولة مجموعة المواطنين الذين يؤلفون المجتمع فهي إذن ثابتة، بينما الحكومة يعني بها مجموعة الأشخاص الذين يتولوا أمور الدولة بالإشراف على تطبيق القوانين و القيام بالوظائف العامة، و هي تختلف باختلاف الزمان و المكان، و أشكال التنظيم السياسي و عدد الأشخاص القائمين عليها.⁽²⁰⁾

و في كل الحالات تكون الحكومة إما صالحة أو فاسدة، فالحكومة تكون صالحة إذا عملت من أجل تحقيق الخير العام و سعادة الجميع، و تكون فاسدة إذا عملت من أجل تحقيق المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة. كذلك تتعدد الحكومات حسب عدد الأفراد الذين يتولونها، فالحكومة تكون إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية. و على هذا الأساس رأى أرسطو أن الحكم هو تنظيم لأعلى مهام المدينة، فإذا كانت هذه المهام يتولها الشعب بنفسه و لنفسه كان الحكم ديمقراطيا، و إذا تولت هذه المهام قلة ثرية من الناس كان الحكم أرستقراطيا، و إذا تولت هذه المهام فردا فيكون الحكم ملكيا، و الحكم إما أن يعمل من أجل الصالح العام فيكون حكما صالحا و من هذا القبيل نجد الحكومة الملكية أي حكومة الفرد الفاضل، و الحكومة الأرستقراطية أو حكم الأقلية الفاضلة أو الحكومة البولييتيا أي الديمقراطية الفاضلة (المعتدلة)، و إذا عملت الحكومة من أجل الصالح الخاص، فتكون حكومة فاسدة و هذا لأن الصالح العام متقدم عن الصالح الخاص، كما أن الكل متقدم على الجزء، و من ثم تتحول الحكومة الملكية إلى حكومة الطغيان (أي حكومة الفرد الفاسد)، و تتحول الحكومة الأرستقراطية إلى الحكومة الأوليغارشية (أي حكومة الأقلية الفاسدة التي تبحث عن زيادة ثرائها الخاص على حساب الشعب)، و تتحول الحكومة البولييتيا إلى حكومة ديماغوجية (أي حكومة الأكثرية الفاسدة). و لما كان خير الأمور أوسطها عند أرسطو فقد فضل حكومة الأكثرية الصالحة أي تلك التي سماها بحكومة البولييتيا، لأن الفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الجماعة، و في رأيه أن هذه الحكومة تقوم على دستور وسط بين الديمقراطية و الأرستقراطية، فتكون السلطة في يد الطبقة المتوسطة، التي لا تنتمي إلى طبقة الأغنياء و لا إلى طبقة الفقراء.⁽²¹⁾

و فيما يتعلق بإنتاج الثروة في الدولة أو المدينة، فقد ذهب أرسطو في كتابه " السياسيات " في الباب الأول، الفصل الرابع، إلى البحث في أبواب الرزق الطبيعي و غير الطبيعي، فوجد أن هناك مصدرين لاقتناء الثروة، فهناك مصادر طبيعية و مصادر غير طبيعية. فالمصادر الطبيعية يقصد بها فن الزراعة و الفلاحة و تربية

¹⁹- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص 24.

²⁰- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي (من صولون حتى ابن خلدون)، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع- القاهرة، ط1999، ص 112.

²¹- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص 32.

المواشي، و فن الصيد بكل أنواعه في البر و البحر، و حتى الحرب شكل من أشكال فن الصيد و هو اقتناء العبيد و هو طبيعي، هذا النوع من المصادر مقبولة طبيعياً، لأن المرء لا يخالف الطبيعة مادامت هي التي تقدم له هذه الثروة، و ما على الإنسان سوى استخراجها على قدر الحاجة إليها، و هناك مصادر غير طبيعية للثروة و هي التجارة، و هي طبيعية إذا بقيت في حدود المقايضة على قدر الحاجات التي توفرها للأسرة، لأن المقايضة حالة طبيعية، أما إذا تجاوزت التجارة حدود المقايضة إلى مستوى اقتناء النقود فإنها تصبح خطراً على الدولة لأنها مصدر غير طبيعي للثروة، و هي تجعل الإنسان يستمر في اقناء الثروة قدر الإمكان، فيلجأ إلى طرق غير شرعية كالربا و الغش و السرقة و المضاربة و الاحتكار، و هي طرق محضورة في الدولة. ثم إن المصادر الطبيعية للثروة و هو ما يسميه أرسطو " بالاقتصاد " (إيكونومي أو oikonomia) و هو تحويل ما تجود به الطبيعة إلى ثروة عن طريق عمل رب الأسرة، بما يملكه من أدوات لاسيما العبيد، و هذه الثروة تزداد بزيادة العمل فينتفع منه هو و غيره في آن واحد، لأنه يساهم في الاكتفاء الذاتي الذي يتميز به مجتمع الدولة، بينما التجارة القائمة على النقد تعرف لديه " بفن تداول المال "

(خريماتيكا أو krematika) تؤدي إلى غنى الفرد وحده و لا ينتفع بها المجتمع. (22)

أما يخص العنصر الديمغرافي للمدينة أو الدولة الفاضلة في نظر أرسطو، فهو يميز بين سكان الشمال و الأسويين، فيرى أن سكان المناطق الشمالية يتصفون بالشجاعة، و لكنهم يفتقرون إلى سرعة الفهم و الذوق الفني و الجمالي، لذلك كانوا همجيين و برابرة لا يصلحون إلا للتغلب على القبائل الأخرى، أما السكان الأسويين فيتميزون بسرعة الفهم و الذوق الفني و لكنهم جبناء، فيقعون تحت رحمة غيرهم من القبائل و يتعرضون للعبودية، السكن الإغريق فهم وحدهم يتميزون بالشجاعة و الذوق الفني، فهم بالطبيعة أحرار غير قابلين للاستعباد، هم الأجدر على حكم العالم إذا وفقوا إلى السياسة الصالحة. لذلك فقد رأى أن الدولة المثالية هي التي تضل تحتفظ بحجم متوسط من الكثافة السكانية، و هو ما يسمح لها بأن تضل قائمة بذاتها و مستقلة بسيادتها، تكفي نفسها بنفسها من حاجاتها، فلا تعتمد على التجارة الخارجية، يجب أن لا يزيد حجم سكانها أو ينقص الحد الذي يسمح بالاكتفاء، و لهذا أباح الإجهاض و قتل المشوهين و المعوقين. (23)

الخاتمة

لقد وضع أرسطو نظريته في الدولة الفاضلة انطلاقاً من تعاليم أستاذه أفلاطون و إن كان معارضا له في كون نظرية أستاذه كانت غارقة في المثالية، بينما كان أرسطو واقعياً كونه استقرأ الأحداث التاريخية و الخبرة التجريبية، مع أنه لم يمارس السياسة يوماً، و لهذا كان له فضلاً عظيماً في تطور الفكر السياسي، و تأثيراً كبيراً على المدارس السياسية التي أنشأت بعده، و خاصة في الفكر السياسي الأوروبي خلال فترة العصور الوسطى و الفلسفة المدرسية.

إعداد: د/ حميد مخوخ

22- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلى ماركس)، ص 30.

23- المرجع نفسه، ص 35.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة
السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
داعيا: د/ حميد مخوخ

محاضرات في نظرية الدولة و النظم السياسية

المحاضرة الثالثة: الفلسفة السياسية عند أفلاطون

يعتبر " أفلاطون " أول الفلاسفة الذين نجد لديهم وحدة المنهج و وحدة العلم، و هو الأول من وضع الأسس النظرية لعلم السياسة و الفلسفة السياسية. نشأ " أفلاطون " في عائلة عريقة في السياسة إذ كان اثنان من أقاربه من أعضاء مجلس الثلاثين و هما : " كريتياس " ابن عم أمه و " خارميدس " خاله، كما أن " أفلاطون " كان مؤهلا منذ أن بلغ العشرين سنة من عمره لتولي منصب سياسي كبير، إلا أنه حرم منه، و كانت الديمقراطية في ذلك الوقت تلقى هجوما شديدا. هذا الوضع السياسي المتدهور دفعه إلى البحث عن كيفية إصلاحه، خاصة بعد إعدام " سقراط " ظلما.

و في خطاب كتبه " أفلاطون " و هو في السبعين من عمره قال: " كلما رأيت هذه الأعمال أمام عيني، و هؤلاء الناس الذين في يدهم مقاليد الحكم، و رأيت العادات و التقاليد تتدهور، كلما تمعنت في هذه الأمور طهر أمامي بوضوح صعوبة المشاركة في نظام الحكم بشكل عادل تتوخاه العدالة و حكم القانون، و لم أترك الأشياء هكذا بل بدأت في التفكير جديا في مناصب الأشياء و أمورها، و في الطريقة التي أصلح بها من نظام السياسة في الدولة، و لتنفيذ ما فكرت به انتظرت دائما إلى أن تأتي اللحظة المناسبة و الوقت المناسب، و قد استطعت أن أكتب أرائي و حكمي على الدستور و الأنظمة السياسية التي كانت سائدة آنذاك، و عندئذ وجدت نفسي مضطرا إلى أن أكتب عن أعدل فلسفة في السياسة و نظم الحكم التي يظهر من خلالها الإنسان، و يتبين منها ما هو عدل بالنسبة للدولة و لحياة الفرد و المواطن فيها." (1)

و هذا يعني أن " أفلاطون " لم يهتم بالفكر السياسي و وضع نظرية للدولة من خلال محاوره الجمهورية، إلا لأنه كان متأثرا بالوضع السياسي المتدهور بسبب الديمقراطية التي أدت إلى الفوضى و عدم احترام القانون، لأن الديمقراطية كونها نظام يقوم على حرية التعبير و كل طبقات الشعب لها حق المشاركة السياسية، فإن ذلك يؤدي إلى التهور السياسي و من ثم تفشي الظلم و التعسف، و هو الوضع الذي حاول " أفلاطون " إصلاحه بالبحث عن المعنى الصحيح للعدالة من خلال محاوره الجمهورية، لأن هدف السلطة السياسية هو تحقيق العدالة.

¹ - نقلا عن مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع- القاهرة، ط1 1999، ص ص 64 – 65.

يضاف إلى هذا الوضع السياسي المتدهور، رحلته إلى " سراقوسة " بدعوة من حاكمها " ديونيزوس " و قد رأى " أفلاطون " في هذه الدعوة فرصة تطبيق آراءه السياسية في الجمع بين الحكمة و السياسة، و كان عليه أن يعلمهما لهذا الحاكم، لكنه فشل في ذلك، و هذا الفشل جعله يعدل المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية إلى مدينة القانون، حيث استبدل الحاكم الفيلسوف بسلطة القانون، و هذا مل نجده في محاوره القوانين التي كتبها في أخريات أيامه. ثم بعد عودته إلى أثينا أسس الأكاديمية التي بقي يدرس فيها حتى وفاته. كتب " أفلاطون " في السياسة ثلاثة محاورات هي: محاوره الجمهورية و تتألف من عشرة كتب و ألفها في شبابه، و محاوره السياسي كتبها في كبره، و محاوره القوانين كتبها في شيخوخته.

محاوره الجمهورية

المسألة الأساسية في قيام السلطة عند أفلاطون هي مسألة العدالة، لذلك نجده يناقش هذه القضية في محاوره الجمهورية، و تتلخص في ماهية العدالة و كيفية تحقيق في الدولة؟ أولا يناقش أفلاطون على لسان سقراط مفهوم العدالة عند السفسطائيين و يقف موقفا نقديا معارضا المفاهيم التي يقدمونها. يعرف " كيفالوس " و هو أحد السفسطائيين العدالة بقوله: " العدالة هي الصدق في القول و الوفاء بالدين " بينما " بوليمارخوس " و هو سفسطائي أيضا يعرف العدالة بقوله: " العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه " أي تقديم الخير للأصدقاء و الأذى للأعداء، و قد رفض أفلاطون هذان التعريفان لأنهما يقدمان العدالة على أنها علاقة بين فردين، و هي علاقة لا يفكر فيها الفرد إلا في مصلحته الخاصة، و لإيذاء الآخر، و هذا ليس عدالة. أما السفسطائي " تراسيمارخوس " فقد عرف العدالة بأنها صالح الأقوى، و ما دام الحاكم دائما هو الأقوى فالعدالة تسير دائما في مصلحته الخاصة، و هذا المفهوم رفضه أفلاطون أيضا على أساس أن الحكم فن كغيره من الفنون يتلقى صاحبه أجرا، و الحاكم الصحيح هو الذي يراعي مصلحة رعيته و ليس مصلحته الخاصة، و لا يصح أن تكون العدالة بث الخوف في نفوس المواطنين، بل أن تجعل الناس يقومون بوظائفهم المؤهلين لها طبيعيا (أنظر الكتاب الرابع من محاوره الجمهورية)، و نشأة الدولة كان بسبب عجز الفرد على تلبية حاجاته بمفرده و هي كثيرة لا حصر لها، لذلك فوجود الدولة أمرا طبيعيا و ضروريا من أجل تلبية حاجات الفرد المادية و المعنوية، و ذلك على أساس الاجتماع مع غيره من الناس، و أن يقوم كل فرد بالوظيفة التي يكون مؤهلا لها طبيعيا لتوفير ما تطلبه الجماعة و الحاجات و تبادلها.

و هكذا تقوم الجمهورية العادلة على تقسيم الناس إلى طبقات بحسب وظائفهم في الدولة، و هي ثلاثة طبقات: طبقة الحكام، طبقة الجند، و طبقة المنتجين، و الهدف من هذا التقسيم هو جعل الإنسان المناسب في الطبقة المناسبة على حسب قدراته الطبيعية، و الفضيلة التي يجب عليه أن يتحلى بها، لذلك فالمنتجون في الزراعة و الصناعة عليهم أن يقوموا بوظيفتهم بجدية و اتقان دون أن يتدخل أفرادا من طبقة أخرى، فيتحلون بفضيلة العفة، فيحصلون على ما هو ضروري من الإنتاج بينما الفائض من الإنتاج يصبح ملك للدولة.(2)

أما طبقة الجند فهي تقوم بحراسة الدولة على أكمل وجه متحلية بفضيلة الشجاعة، و كذلك طبقة الحكام فهي إذ تقوم بوظيفة الحكم بإتقان و عدل فهي تتحلى بفضيلة الحكمة، و الفضيلة الرابعة هي فضيلة العدالة و هي تتحقق بانسجام الطبقات الثلاثة و انسجام في الوقت نفسه فضائلها التي هي العفة و الشجاعة و الحكمة،

²- فؤاد زكريا، الجمهورية أفلاطون، (دراسة و ترجمة)، مراجعة: د/ سليم سالم، ندار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر- الإسكندرية، (د ط)، 2004، ص227. (فقرة 369)

بينما تداخل الوظائف و طبقاتها بعضها ببعض كأن يمارس الجندي حرفة التجارة أو التاجر حرفة الحكم، فهذا سيجر على الدولة أوخم العواقب، لذلك قال أفلاطون في محاوره الجمهورية: " فالتعدي على وظائف الغير و الخلط بين الطبقات الثلاثة يجر على الدولة أوخم العواقب " و قال أيضا " أما إذا اقتصر كل من الطبقات الثلاث: الصناع و المحاربين، و الحكام على مجالها الخاص، و تولت كل منه العمل الذي يلائمها فهذا... هو العدل و هو ما يجعل الدولة عادلة".(3)

لكن هذا النظام الطبقي الذي أقام عليه أفلاطون الدولة العادلة ، ليس نظاما مغلقا، إذ جعله مفتوحا بحيث يمكن لكل فرد تظهر فيه القدرات الطبيعية الملائمة حتى يدمج في الطبقة التي تلائمه، و هو السبب الذي جعل أفلاطون يقر بنظام شيوعية النساء و الأسرة و الأولاد، و ذلك حتى لا نميز بين الأولاد الذين ولدوا من أباء حكام أو جند أو منتجين، لأننا لا نعرف أباءهم الحقيقيين، لذلك يخضعون لنفس فرص التعليم و يمرون بنفس الاختبارات، و قد سوى أفلاطون بين الإناث و الذكور في كل الأعمال، و هكذا تبرز القدرات و يوجه الأطفال مل إلى طبقته على حسب قدراته سواء كلن ذكرا أو أنثى. و على هذا الأساس كان النظام التربوي و التعليمي كما تصوره أفلاطون في الدولة العادلة يقوم على المساواة بين كل الأطفال ذكورا و إناثا و يشترط في ذلك أن يتمتع الكفل بالصحة الجيدة، التي تمكنه من تحمل التدريبات الرياضية.

و هكذا يبدأ النظام التربوي في المدينة و تكون نفقاته على عاتق الدولة، و في مؤسسات مختصة لهذا العمل التربوي منذ الولادة و يستمر حتى سن الثامن عشر، حيث يخضع الأطفال خلال هذه المرحلة لنظام غذائي متوازن و بوجود أطباء مختصين لهذه المهمة، و كذلك ممارسة الرياضة، أما التربية النفسية فتكون عن طريق تعلم الآداب الراقية و الاستماع إلى الموسيقى الهادئة. فالآداب الراقية هي تلك التي تليق بالفضلاء كالشعر الذي ينبغي أن يكون حاملا للمبادئ الدينية الصحيحة، و الأخلاق الفاضلة و لا ينبغي أن يكون مفتقرا إلى الجمال الشعري.(4) بينما الموسيقى فإنه ينبغي

أن تكون إيقاعاتها و نغماتها قادرة على التغلغل إلى أعماق النفس و الشعور.(5) أما التعليم فينبغي أن يراعى فيه حرية الطفل و عدم القسوة عليه،" فالتعليم الحر كما - يقول أفلاطون- ينبغي ألا يتضمن شيئا من العبودية، فالتدريبات البدنية التي تؤدي قهرا لا تؤذي البدن في شيء، أما العلوم التي تقحم في النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة في الذهن"(6)، فعلى المعلمين أن يجعلوا التعليم لهوا، حتى يتمكنوا من اكتشاف مواهبهم الطبيعية و ميولهم، و يركزوا على تنميتها.

و المرحلة الثانية من التربية فتبدأ من السن الثامن عشر حتى بلوغ الأطفال سن الثلاثين، حيث تبدأ مرحلة التدريب العسكري الإجباري من السن الثامن عشر إلى السن العشرين، و يمر الطفل ذكرا أو أنثى بمختلف الاختبارات، و إذا ما نجح بعد عامين يبدأ في دراسة العلوم الرياضية و هي الحساب و الهندسة و الفلك و الموسيقى. هذه الدراسة تهدف إلى تدريب الشباب على التفكير المجرد، و كيفية ادراك العلاقات المجردة بين الأشياء، ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الحكمة أو الديالكتيك.(7)

و بعد ذلك تبدأ المرحلة الثالثة من السن الثلاثين إلى السن الخامس و الثلاثين و هي المرحلة التي يتأهل لها الشباب بعد اجتياز اختبار المرحلة الثانية، لدراسة الحكمة، و خلال ذلك يتعلم الشباب طرق الوصول إلى

³- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص 215. (بتصرف)

⁴- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص 251 - 267.

⁵- المصدر نفسه، ص 268 - 272.

⁶- المصدر نفسه، ص 449.

⁷- المصدر نفسه، ص 449 - 450.

الحقيقة المجردة بالجدل الصاعد (أي الانطلاق من المحسوس إلى المجرد دون وساطة الحواس). بينما في المرحلة الرابعة التي تبدأ بعد السن الخامس و الثلاثين، و بعد النجاح في الاختبار إلى السن الخمسين أي لمدة خمسة عشرة سنة و فيها يقوم الشباب بالتدريب العملي على ممارسة الوظائف السياسية العليا، و تولي المهام العسكرية الفعلية، و فيه اختبار الشباب في القدرة على الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جيع النواحي و تدفعهم نحو مختلف الاتجاهات.(8)

و كان الهدف من هذا النظام التربوي و التعليمي حسب أفلاطون هو تخريج فئة من الشباب قادرين على حكم المدينة الفاضلة، و هم الفلاسفة القادرين على ممارسة الحكم و محاولة تحقق المثل العليا دون التفكير في مصالحهم الخاصة.

أما في يخص شيوعية النساء و الملكية فقد قال أفلاطون " إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنيها، لأمكنهم أن يحلو بسهولة كل المشاكل... كمشكلة اقتناء النساء و الزواج و غياب الأطفال، بحيث تتبع من هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شيء مشاع بين الأصدقاء." (9) و تقوم هذه النظرية على إيمان أفلاطون بالمساواة بين الجنسين، و أنهما يمكنهما لأن يقوموا بكل الأعمال سوياً، فتتعلم النساء نفس ما يتعلمه الرجال، و من ثم ينبغي أن يعاملا بنفس المعاملة، و أن توكل لهما نفس الوظائف، و هذا يماثل ما يحدث في عالم الحيوان أن تقوم الإناث بنفس أعمال الذكور.(10) و كذلك في عالم الإنسان فالمرأة قادرة بطبيعتها على أن تقوم بنفس الوظائف التي يقوم بها الرجل إذا كانت مؤهلة طبيعياً لها، و لهذا ناد أفلاطون بشيوعية النساء و الأسرة، لأن النساء إذ تقمن بنفس وظائف الرجال و حتى المناصب العليا في الدولة، فلن يكون لهن الوقت الكافي لتربية الأطفال و القيام بمهام الأسرة و شؤون البيت، كما يمكن أن تؤثر عليها عواطف الأمومة أثناء مهامها السياسية أو العسكرية، و هذه الشيوعية في النساء و الملكية هو حماية وحدة المدينة، لأن من أسباب التنافس و الصراع بين الناس هو الصراع و التنافس على النساء و الملكية و هو ما يؤدي إلى تشتت وحدة المدينة، و من يجب إزالة هذه الأسباب عن طريق جعل هذين الأمرين مشاع بين الناس.

أما فيما يخص حكومة الفلاسفة فيرى أفلاطون أن الجمهورية العادلة المثالية لا تتحقق إلا تحت حكم الفلاسفة، لأن غايتهم في السلطة هو تحقيق العدالة بين المواطنين، لذلك فه يتناوبون عليها دون تنافس سيء لأن الغاية من السلطة ليس الشرف و إنما الواجب، فكما قال أفلاطون في نهاية الكتاب الخامس من محاوره الجمهورية أن الفلاسفة " لا يرون في الحكم إلا واجبا لا مفر منه أكثر منه شرفا " (12) أي هو تكليف و ليس تشريف، لذلك فهم يزهدون فيما يسعى إليه جميع الناس من أمور الحياة، و في الوقت نفسه يشكلون في كل جيل بعدهم مواطنين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة.(13)

و الحكومات في نظر أفلاطون تكون كلها فاسدة ما حكومة الفلاسفة، سواء كان حكومة الفرد الواحد فتكون ملكية أو حكومة الجماعة فتكون أرستقراطية، و هما في الحقيقة حكومتان مترادفتان بالنظر إلى غايتيهما و هي تحقيق العدالة و لا يغير ذلك شيئا من الدستور(14). بينما الحكومات الفاسدة و هي أربعة في لا تحقق العدالة

8- المصدر نفسه، ص 453.

9- المصدر نفسه، ص 299. (بتصرف)

10- المصدر نفسه، ص 335.

11- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص 347.

12- المصدر نفسه، ص 436. (فقرة 540)

13- المصدر نفسه، نفس الصفحة و نفس الفقرة

14- المصدر نفسه، ص 321. (فقرة 445)

و النموذج الأمثل للدولة الصالحة، و هذه الحكومات هي: حكومة الأرستقراطية الحربية التي لا تبحث سوى على المجد والمصالح الشخصية، الحكومة الأوليغارشية و حكومة الأغنياء الذين لا يهتمهم سوى الغنى و الطمع في توسيع ثرواتهم و الحكومة الديمقراطية الفوضوية التي توسع حق الحرية للشعب إلى درجة الفوضى، ثم حكومة الطغيان التي تنشأ من هروب الشعب من الفوضى بسبب الحرية المفرطة و الفوضى الديمقراطية إلى البحث عن شخص قوي يعيد النظام، فيستغل ذلك الفرد سلطته للطغيان على حقوق الشعب و استبدادهم.(15)

إعداد: د/ حميد مخوخ

15- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، ص ص 80 – 84.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
إعداد: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الرابعة:

محاورة السياسي (تابع نظرية الدولة عند أفلاطون)

تعتبر محاورة السياسي بداية التحول الأفلاطوني نحو الواقعية السياسية و التنازل عن الدولة المثالية كما تصورها في محاورة الجمهورية. و لقد ناقش أفلاطون في هذه المحاورة فن السياسة و من هو السياسي؟، فقال عن فن السياسة بأنه العلم الملكي الذي يتضمن كل العلوم الجزئية، و يجمع كل توجهات و معطيات هذه العلوم في الدولة ليشكل منه وحدة واحدة في نسيج الدولة ككل.(1)

كما ناقش أيضا الرجل السياسي أو رجل الدولة باعتباره العارف بهذه العلوم، و بمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى، فالسياسي كما يقول أفلاطون كالنساج الماهر الذي يحيك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التي يغزلها من هم دونه (2). و نلاحظ هنا أن أفلاطون مازال متمسكا بمبدأ الحاكم الفيلسوف، رغم أنه يعترف في الوقت نفسه بصعوبة تحقيق ذلك أو صعوبة تقبل الناس له.

أما عن أشكال الحكومات التي قد يقوم بها الرجل الساسي المتخصص أو رجل الدولة، فإنها إما أن تكون حكومة فرد أو حكومة القلة أو حكومة الكثرة، و يمكن قياس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقانون و المعرفة الصحيحة. و هكذا ينتج عندنا ثلاثة حكومات صالحة هي:

1- الحكومة الملكية، و هي حكومة العادل

2- الحكومة الأرستقراطية و هي حكومة القلة العادلة

3- الحكومة الديمقراطية و هي حكومة الكثرة العادلة

لكن اذا انحرفت هذه الحكومات عن الخضوع للقانون و المعرفة الصحيحة، فإنه تنتج ثلاثة حكومات فاسدة هي: حكومة الفرد المستبد أي حكومة الطغيان، و الحكومة الأوليغارشية أو حكومة القلة الطاغية، و حكومة الديمقراطية الفوضوية أو حكومة الغوغاء. و أن أفضل الحكومات عن أفلاطون هي الحكومة الملكية لأنها حكومة الفرد القوي من أجل الخير العام، ثم تأتي الحكومة الأرستقراطية التي تتوسط بين الخير و الشر، ثم تأتي الحكومة الديمقراطية التي تتوسط بين الخير و الشر أيضا، لكن إذا ما قورنت الحكومة الديمقراطية بالحكومات الأخرى فهي أكثرها شرعية، و لكنها أكثرها خروجاً عن القانون.(3)

¹- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، ص 85.

²- المرجع نفسه و نفس الصفحة

³جون جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع-بيروت، ط1، 1985، ص 53.

كتب أفلاطون محاورة القوانين في الفترة المتأخرة من حياته قد ناقش فيها الدولة الواقعية، بعد أن تأكد بأن الجمهورية ما هي سوى مدينة مثالية، و تبقى المثل الأعلى الذي تسعى كل حكومة لتحقيقها. و لهذا يحاول أفلاطون في هذه المحاورة أن يضع الخطوات العملية لتحقيق دولة القانون كدولة صالحة و واقعية، و هو ما أسماه " بالدولة المختلطة "، و هي تجمع بين مبدأ النظام المستخلص من الحكم الملكي، و مبدأ الحرية المستخلص من الحكم الديمقراطي⁽⁴⁾، فيقوم الملك بالحكمة و تعدل الحرية بالنظام. فالدولة إن لم تكن ملكية فعلى الأقل تتضمن مبدأ الملكية و هو النظام، و إن لم تكن ديمقراطية فعلى الأقل تتضمن المبدأ الديمقراطي و هو الحرية. و هذه هي الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. و هذه الدولة المختلطة لابد أن تقوم على مجموعة من العوامل تكون كامنة فيها و يتوقف عليها الدستور، كما أنها دولة لا يكون فيها توازن القوى السياسية و هو الذي ينتج الاستقرار. و هذه العوامل هي:

- العوامل الطبيعية المادية: يفضل أفلاطون أن تكون الدولة المختلطة بعيدة عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة من مفسد، فالتجارة تعتمد على الأسطول و هذا الأخير في يد الشعب و هذا الأخير مثير للفوضى. لكن أفلاطون يفضل الدولة التي تقوم على الزراعة، و أيضا اشترك أفراد المدينة في اللغة و الدين.
- النظم الاجتماعية و السياسية: في الدولة المختلطة يتنازل أفلاطون عن الشيوعية في النساء و الملكية، و هذا بسبب إدراكه الضعف الإنساني، فسمح بالملكية الفردية و بناء السرة الخاصة، غير أنه يبقى متمسكا بالمساواة بين الرجال و النساء في التعليم و الواجبات العسكرية و المدنية، و يقبل صلة الزواج الدائمة التي تقتصر على زوجة واحدة فقط، و يكون الزواج وفق مبدأ الصفات المتضادة، فالفقير يتزوج امرأة غنية، و حاد الطباع يتزوج الهادئة، و غير ذلك، و هذا حتى يتحقق التوازن بين الناس في الدولة. أما بالنسبة للملكية الخاصة فقد قرر أفلاطون أن توزع الأرض بين المواطنين، و يحرم عليها البيع الشراء، و يرث ملك الأرض ابنه الأكبر حتى يحافظ على ثبات الملكية و عدم تقسيمها، و أن أغنى المواطنين لا يتجاوز غناه أربعة أضعاف ما يملكه أفقر المواطنين، كما يحرم علة الأحرار الاشتغال بالتجارة و الصناعة، فهي من شأن الأغراب الأحرار.⁽⁵⁾
- النظام التعليمي الديني: يرى أفلاطون لأن مهنة التمثيل في التراجيديات أو الكوميديا في الدولة المختلطة، لابد أن يقوم بها العبيد و الأجانب و ليس المواطنون الأحرار، و أن الرق ضرورة طبيعية لا مفر منها، كون الطبيعة هي التي جعلت بعض الناس أحرار، و بعض الناس أرقاء على حسب القدرات التي و هبتها له. كما أن القانون من صنع العقل و نتيجة العلم الذي يحصل عليه الإنسان، مع أنه في الحقيقة أن أصل القانون هو الإرادة الإلهية التي تتجسد في العقل، و من ثم فالخضوع للقانون هو خضوع للعقل و الإرادة الإلهية. لذلك سن أفلاطون قانونا ينص على ضرورة إخضاع الدين لتنظيم و رقابة الدولة كالتعليم، فيقضي بتحريم العبادات الخاصة و إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي كهنة ترخص لهم الدولة، كما قدم قانونا لمحاربة الإلحاد يصل إلى حد الإعدام.⁽⁶⁾

⁴- جورج سباين، تطور الفكر السياسي (الكتاب الأول) ترجمة: حسين جلال العروسي، دار المعارف بمصر - القاهرة، ط4 1971، ص ص 95 - 96.

⁵- أميرة حلمي مطر في فلسفة السياسة، ص 38.

⁶- مصطفى النشار، تاريخ الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، ص 94.

- أما فيما يخص ترتيب السلطات فقد رتب أفلاطون السلطات على حسب القوانين التي وضعها و هي:
- المجلس الدستوري أو حراس الدستور و يتكون من 37 عضو، وظيفتهم الحفاظ على الدستور و الإشراف على مدى تطبيقه دون تعديله.
 - القادة و عددهم ثلاثة وظيفتهم تعيين الضباط.
 - مجلس الشيوخ و سيشكل من 360 عضو، يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة كل 30 منهم شهرا.
 - الكهنة، الشرطة، وزير التربية و ينتخبه الشيوخ لخمس سنوات.
 - المحاكم و هي 03: محكمة لفض النزاعات الشخصية، محكمة الخصومات، محكمة الجنايات.(7)

إعداد: د/ حميد مخوخ

⁷-مصطفى النشار، الفكر السياسي القديم (من صولون إلى ابن خلدون)، ص 95.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
الأستاذ: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الثامنة:

نماذج من الفكر السياسي الإسلامي
نظرية الدولة عند أبو نصر الفارابي (259هـ – 339هـ)

1 - أبو نصر الفارابي: نشأته و حياته

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرхан ولد عام 259هـ، و لقب بالفارابي لأنه من ولاية " فاراب " من بلاد الترك، لم نعرف شيئاً عن طفولته و شبابه سوى أنه عكف على دراسة العلوم و الفلسفة و اللغات و على الأخص التركية و العربية و الفارسية و اليونانية، ثم خرج من مسقط رأسه و أخذ ينتقل في البلاد الإسلامية حتى استقر في العراق و تعلم على أستاذة متخصصين في مختلف العلوم حتى بلغ أعلى درجات النبوغ، و يقال عنه المؤرخون أنه كان يعرف سبعين لغة، ثم انتقل إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة ابن الحمدان، و عاش في كنفه حتى توفي بدمشق عام 339هـ. عاش الفارابي حياة الزهد و التقشف فلم يتزوج و لم ينجب أطفالاً و لم يقتني مالا، و كان يحب حياة العزلة و الوحدة ليخلو إلى التأمل و التفكير.⁽¹⁾

و لابد من الإشارة إلى أن مكانة " الفارابي " الفكرية عامة و الفكر السياسي الإسلامي خاصة، تعادل مكانة فلسفة أفلاطون و أرسطو بالنسبة للفكر السياسي اليوناني، و كان من أكثر الفلاسفة السياسيين المسلمين تأثراً بفلسفة أفلاطون و أرسطو السياسية، و يظهر ذلك في محاولته لوضع نظرية سياسية للدولة العادلة التي تحقق السعادة، مثل تلك التي فكر فيها أفلاطون في محاوره الجمهورية، كما أننا نجد الفارابي يتفق مع أفلاطون في التأكيد على وجود الله، و هي قضية أساسية بالنسبة لكل منهما في بداية فلسفتها السياسية، إذ نجد أفلاطون يؤكد في محاوره القوانين و يعارض كل مذاهب الإلحاد، و القول بوجود النفس الكلية سابقة لكل وجود للمادة، كذلك نجد الفارابي في مستهل كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يقول بالبحث في الموجود الأول، و بيان صفاته، و أنه وحده لا شريك له، و لا ضد له، و في نفي النقص عنه، و هو العلة التي تصدر عنه جميع الموجودات.⁽²⁾

و هكذا كان الفارابي أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة، و فكر في الدولة الفاضلة التي تحقق السعادة من خلال كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " و رسالة تحصيل السعادة " و " السياسة المدنية "، و هو اهتمام جاء في وقت عرفت فيه البلاد الإسلامية تدهورا سياسيا كبيرا و انقسامات في بلاط الدولة الإسلامية، فانهارت القاعدة الدينية فيما يتعلق بوسائل الحكم السياسي، مما جعل الفارابي يعتبر أول من قدم محاولة للجمع

¹ علي عبد الواحد وافي، فصول في آراء أهل المدينة الفاضلة " الفارابي "، مطبعة الفكرة – القاهرة، ط1، ص ص 3 - 5.

² أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة و النشر، ط2، 1987، ص ص 61 - 62.

بين السياسة و الأخلاق و بين الشريعة و الحكمة و بين الدين و العقل، و ذلك بربط التأثيرات الأفلاطونية و الأرسطوطاليسية بقيم التعاليم الإسلامية، و هي التعاليم التي لم يطبقها الحكام المسلمون، و بقيت حبيسة الطابع النظري.(3)

- نظرية الفارابي في ضرورة الاجتماع البشري

قال الفارابي: " و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه و في أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل محتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، و كل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال." و يعني ذلك عند الفارابي أن الإنسان اجتماعي بطبيعته، و أنه محتاج من الناحية المادية و المعنوية إلى أشياء كثيرة لا يمكنه تحقيقها كلها بمفرده، حتى يحقق السعادة، و يعبر الفارابي عن ذلك بعبارة " أفضل كمالاته " و يفسرها عبد الواحد وافي بمفهوم " السعادة "(4)، و هو نفس المفهوم الذي نجده عند أفلاطون و أرسطو، و السعادة تعني كل ما يتصل بأفضل القوى الإنسانية و هي القوة العاقلة، و هي كل ما يناله الإنسان بالتعاون.

فالاجتماع البشري إذن ضروري و طبيعي، و هو ليس قائما على القهر و القوة بل يقوم على الإرادة و الرغبة في العيش الجماعي، لذلك شبه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسد الحي باعتبار أن الحياة ناتجة عن عمل أعضاء الجسد بانتظام و بانسجام كل بوظيفته ضمن البنية الكلية للجسد، لكن الفرق بين الجسد الحي و المدينة الفاضلة حسب الفارابي يكمن في أن ترابط أعضاء الجسد الحي ترابطا طبيعيا و فطريا بينما ترابط أفراد المدينة ترابط إرادي، لذلك يقول: " غير أن الأعضاء أعضاء البدن الطبيعية، و الهيئات التي لها قوى طبيعية، و أعضاء المدينة و إن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات و الملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية "(5)

كما أن الفارابي يقسم المجتمعات إلى مجتمعات كاملة و مجتمعات غير كاملة، فيقول: " فمنها الكاملة و منها غير الكاملة: و الكاملة ثلاث: عظمية، وسطى، و صغرى. فالعظمى هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، و الوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، و الصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. و غير الكاملة: اجتماع أهل القرية، و اجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل." و هذا يعني لدى الفارابي أن الاجتماع الكامل هو الاجتماع الذي يكفي نفسه بنفسه، وفق التعاون الكامل بين أفراد من أجل نيل السعادة، بينما الاجتماع غير الكامل هو الاجتماع الذي لا يكفي نفسه بنفسه فيستعين بالمجتمعات الأخرى. ثم إن المجتمع الكامل ينقسم إلى المجتمع الأعظم و هو أكثرها كمالا لأنه انتظام العالم كله في مجتمع واحد و تحت سلطة واحدة، أما المجتمع الأوسط هو أقل كمالا لأنه اجتماع أمة في جزء من المعمورة و يقصد هنا التجمعات الإقليمية، و المجتمع الأصغر يعني به الدولة.

- نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة

يمكننا أن نستنتج من دراسة المدينة الفاضلة عند الفارابي أربع محاور أساسية:

المحور الأول: المدينة الفاضلة من حيث الموقع و الطبيعة

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: " المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال السعادة الحقيقية " و لأجل تحقيق هذه السعادة يرى الفارابي أن ذلك مرتبط بموقع المدينة و طبيعتها، إذ حدد موقعا الجغرافي فجعلها مستقر حضري يتميز بعدد كبير من السكان و يتميز بمناخ معتدل

3- حسن الأمين، مستدرجات أعيان الشيعة (ج2)، دار التعارف للمطبوعات- بيروت، ط2، 1997م/ 1418هـ، ص 206.

4- علي عبد الواحد وافي، فصول في آراء أهل المدينة الفاضلة " الفارابي " ص ص 13 - 14.

5- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أبي نصر نادر، بيروت، 1959، ص 198.

أي وسط بين الحرارة و البرودة، و وجود سور يحيط بها، و من حيث طبيعتها فهي المدينة التي تسير فيها الأمور بصورة خيرة و سعيدة، لا مجال فيها للردائل، و أفرادها يشكلون مجتمعا واحدا متماسكا، و إذا لم تكن المدينة على هذا الحال، بطلت أن تكون فاضلة، و أصبحت إما جاهلة أو فاسقة أو مبدلة.

كما يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسد الحي من حيث تناسقه و تكامل أجزائه، و أن الناس الذين يكونون المدينة متفاضلون في الهيئات، كل يقوم بهيئته على الرغبة و الإرادة و ليس على الإكراه أو القوة، بينما أعضاء الجسد الحي هيئاتها طبيعية فطرية و بينهم شخص مميز هو رئيس المدينة، و تحته أناس متفاوتون في المراتب.

- المحور الثاني: شخصية رئيس المدينة الفاضلة

يختلف الفارابي مع أفلاطون في تحديد شخصية رئيس المدينة الفاضلة، فإذا كان أفلاطون يقول بالحاكم الفيلسوف الذي تعالى عن القوة الشهوانية و القوة الغضبية و يجعل القوة العاقلة هي التي تتغلب على طبائعه فإن الفارابي بخلاف ذلك يجمع بين الحكمة و النبوة في شخصية رئيس المدينة الفاضلة، و هذا من باب الجمع بين الحكمة و الشريعة و بين الدين و الفلسفة، على أنهما متكاملان، فرئيس المدينة في نظر الفارابي ليس أي إنسان، بل لابد أن تتوفر فيه الفطرة و الطبع، و أن يكون معدا للرئاسة و الملك و الهيئة بالفطرة، و هذا نظرا للدور السياسي و التربوي و الفلسفي و الديني و الأخلاقي الذي سيكون عليه. لذلك قال الفارابي: " إن رئيس المدينة هو رئيس الأمة الفاضلة و رئيس المعمورة كلها، و لا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا، بل هو فوق الجميع، و ليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا، لأن للرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص، و إنما يكون الرئيس و إنسان قد استكمل جميع الصفات الحسنة فصار عقلا و معقولا بالفعل."

و معنى هذا القول أن رئيس المدينة الفاضلة لابد أن يكون إنسانا في أكمل مراتب الإنسانية و في أعلى درجات الكمال، فهو فيلسوف حكيم و نبي منذر، يوحى إليه بواسطة العقل الفعال. و في نظر الفارابي يجب أن تتوفر فيه 12 خصلة قد فطر عليها، 6 منها بدنية و 6 منها خلقية و هي:

- 1- أن يكون تام الأعضاء. 2- أن يكون بالطبع جيد الفهم و التصور لكل ما يقال. 3- أن يكون جيد الحفظ. 4- أن يكون جيد الفطنة و الذكاء. 5- أن يكون حسن العبارة. 6- أن يكون محب للعلم و التعلم و الاستفادة. 7- أن يكون غير شره في المأكول و المشروب و المنكوح. 8- أن يكون محب للصدق و أهله و مبغضا للكذب و أهله. 9- أن يكون كبير النفس و محب للكرامة. 10- الدرهم و الدينار و سائر أعراض الدنيا هينة عنده. 11- أن يكون محب للعدل و أهله و بغضا للظلم و الجور و أهله. 12- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل.

و يعترف الفارابي بأن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد صعب المنال، لكن إذا توفرت كل هذه الخصال في شخص واحد كان هو الرئيس الأعلى (لا يحصل ذلك إلا عند الأنبياء صلوات الله عليهم)، لذلك أقر أن الرئيس هو الشخص الذي تتوافر فيه أكبر عدد من هذه الخصال، و إذا توفرت في شخصين كانت الرئاسة لشخصين، و إذا توفرت في ثلاث كانت الرئاسة لثلاث، و هكذا إلى ينتهي الأمر عند اثنا عشر شخصا تتوفر في كل واحد خصلة من هذه الخصال، و هم الرؤساء الأفاضل، و هنا نرى الفارابي يقر بالحكم الجماعي، و هو ما يشكل مجلس الشورى في الحكم الإسلامي، لكن صفة الحكمة هي أهم هذه الخصال بالنسبة للرئاسة، و إذا لم تتوفر في أي شخص بقيت المدينة بدون رئيس حتى و إن توفرت الخصال الأخرى، و هو ما سيؤدي إلى الهلاك. (6)

إعداد: د/ حميد مخوخ

6- أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، ص 127 - 130.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

الأستاذ: د/ حميد مخوخ

المحاضرة التاسعة (تابع نظرية الدولة عند الفارابي)

(تابع) - المحور الثالث: سلطات رئيس المدينة الفاضلة

قال الفارابي في الفصل السابع و العشرون من كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة ": " رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، و له من كل ما يشارك فيه غيره أفضله، و دونه قوم مرؤوسون منه، و يرأسون آخرين. " (1) و يبدو من هذا القول أن الفارابي لم يحدد بدقة مهام رئيس المدينة و جعل ذلك مفتوحا للفهم العام، غير أنه من جهة أخرى يقدم لنا التدرج في الوظائف بالنسبة لأفراد المدينة و هو تدرج يبدأ من الرئيس الأول الذي شبهه بالقلب في الجسد الحي بالنظر إلى كمال خلقه و تركيب أجزائه، و قيمة الوظيفة التي يؤديها للمدينة، و كذلك الكمال الذي يتصف به، مثل كمال القلب و أجزائه، و قيمة الوظيفة التي يؤديها في الجسد الحي باعتبار كماله، بل هو علة الحياة بضخ الدم إلى سائر أجزاء الجسم، ثم إن القلب بما يختص به من الوظيفة لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء، بل هو يشارك بعض الأعضاء في وظائفها، كذلك الرئيس في المدينة فهو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه من الوظائف لا يشاركه فيها غيره من أعضاء المدينة، بل هو يشاركهم في بعض الوظائف و هي أفضلها، و دون القلب أعضاء أدنى كمالا من القلب في التركيب و الوظيفة، كذلك توجد دون الرئيس أعضاء أقل كمالا منه في خلقه و وظيفته، لكنها ترأس أعضاء دنها و هكذا دواليك إلى أن ينتهي الأمر إلى أدنى المراتب من أعضاء المدينة في وظائفها. (2)

- المحور الرابع: مضادات المدينة الفاضلة

غير أن المدن التي لا تكون الحكمة صفة أساسية في رئيسها يؤدي بها الحار إلى الهلاك، بكونها مدن جاهلة أو فاسقة أو ضالة، في الرأي و العمل و الفعل، فتتعدى الفضيلة فيها و لا تحقق السعادة، و هي المدن التي سماها الفارابي بالمدن المضادة للمدينة الفاضلة، و يحددها كما يلي:

- المدينة الجاهلة

و هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية و لا خطرت ببالهم، و إن أرشدوا إليها لم يقيموها و لم يفهموها، و إذا ذكرت لهم لم يعتقدوا بوجودها، فاعتبروا أن الغاية من الحياة هو سلامة الأبدان و التمتع بالملذات و إشباع الشهوات و نيل المجد و العظمة. و هي تنقسم إلى مجموعة من أنواع المدن هي:

- المدينة الضرورية و هي المدينة التي يقتصر أهلها على ما هو ضروري من ضرورات الحياة و الأبدان، في المأكل و المشرب و المنكوح و الملبس و المسكن، و لا يفكرون إلا في التعاون من أجل نيل ذلك.

¹ - المصدر نفسه ، ص 120.

² - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 121.

- مدينة الخسة و الاجتماع الخسيس و هي المدينة التي يتعاون أهلها على تحصيل اللذة و الشهوات في المأكّل و المشرب و المنكح و التمتع بالمحسوسات و اللعب و الهزل و أهلها يعيشون من أجل ذلك بعد تحصيل الضروريات.

- المدينة الكرامية و هي المدينة التي يقصد أهلها بلوغ صفات الكرامية في القول و الفعل، بين أهل المدن الأخرى و ذلك إما أن يكرموا من طرف غيرهم من أهل المدن الأخرى أو يكرم بعضهم البعض.

- المدينة النذالة و هي المدينة التي يجتمع فيها أهل النذالة و يتعاونون من أجل جمع الثروة و الاستكثار من اقتناء الضروريات، و ما قام مقامها من النقود و جمها فوق الحاجة، ليها، لا لشيء سوى تكديسها و ذلك غاية الحياة عندهم.

- مدينة الغلبة و هي المدينة التي يتعاون أهلها على أن تكون لهم الغلبة بين الأمم، و يكونوا قاهرينو غير مقهورين.

- مدينة الجماعية و هي المدينة التي يجتمع أهلها من أجل أن يكونوا أحرارا يعمل كل منهم ما يشاء دون قيد أو شرط، فيتبع هواه و لا يمنع عن نفسه شيء، في مدينة الفوضى.

- المدينة الضالة

و هي المدينة التي يكون رئيسها ممن أوهم له أنه يوحى إليه، من غير أن يكون قد استعمل في ذلك المخادعات و الشعوذة و الغرور، و هي تقر بالسعادة بعد حياة الدنيا، لكنها كفرت بذلك و اعتقدت في الله و في العقل الفعال على أنها أراء فاسدة، فيكون رئيسها الأول ضالا.

- المدينة المبدلة

و هي المدينة التي يكون أهلها في أفعالهم و أقوالهم في القديم مثل أفعال و أقوال أهل المدينة الفاضلة، لكنهم تبدلوا فدخلت فيهم أراء و أفعال فاسدة، لذلك يهلكون مثل المدن الجاهلة.

- المدينة الفاسقة

و هي المدينة التي يكون أهلها مثل أهل المدينة الفاضلة فيعتقدون في السعادة و في الله، لكن تكون أفعالهم مثل أفعال أهل المدن الجاهلة.³

هذه المدن كلها ملوكها مضادة لملوك المدينة الفاضلة و رياستها مضادة لرياسة المدينة الفاضلة، لذلك فأهلها لا يعرفون السعادة.

الخاتمة

نستنتج من هذا التحليل أن الفكر السياسي عند الفارابي كان حصيلة مؤثرات فكرية أثرت فيه، خاصة فلسفة أفلاطون و أرسطو، يضاف إلى ذلك البيئة الشرقية العراقية و الدين الإسلامي. و لهذا جمع الفارابي في شخصية رئيس المدينة الفاضلة بين النبوة و الحكمة، ثم أن الفارابي أقر بالمجلس الرئاسي و لم يجعل السلطة محتكرة في يد فرد واحد عندما لا تتوفر الخصال التي ذكرها في شخص واحد، و هو يعترف من جهة أخرى أن توفر هذه الخصال كله في شخص واحد أمر عسير لأنها صفات لا تتوفر إلا في الأنبياء، كما أننا نكتشف أن الفلسفة السياسية عند الفارابي تقوم على أسس روحية و عقلية نراها مجتمعة في شخصية الرئيس.

إعداد: د/ حميد مخوخ

³- أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، ص 131 - 134.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
الأستاذ: د/ حميد مخوخ

المحاضرة السادسة:

الفكر السياسي الإسلامي و نظرية الدولة (الفارابي و ابن خلدون أنموذجان)

مقدمة

لقد جاء الإسلام كعقيدة جديدة تدعو إلى التوحيد في الألوهية و عدم الشرك بالله، و هو ما لم يكن سائدا في المجتمع العربي آنذاك على مستوى العقيدة، بل كان مجتمعا وثنيا، و على المستوى الاجتماعي كان يعيش في شكل قبائل موزعة في بادية شبه الجزيرة العربية، كما كان لكل قبيلة نمطها في تسيير شؤونها الداخلية و الخارجية، و معتقداتها الدينية، و عاداتها و تقاليدھا. و لما ظهر الإسلام على يد النبي محمد بن عبد الله (صلى الله عليه و سلم)، و هو من عائلة كانت من أشرف قبيلة قريش، بدأ ينشر عقيدة التوحيد، و يدعو إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له، و أنه لم يكن سوى رسولا ينقل رسالة الله عز و جل إلى كافة البشرية، و عبده المطيع لكل ما نهى عنه أو أمر به، فقد توصل إلى أن يقنع الكثير من الناس خاصة هؤلاء الذين كانوا مضطهدون و محتقرون من طرف الطبقات الغنية و ذوي السلطة في المجتمع، كالعبيد و الفقراء و النساء، و غيرهم من المستضعفين، و تواصلت هذه الدعوة الإسلامية حتى اعتنقها أكبر عدد من سكان شبه الجزيرة العربية، و حتى الأشراف منهم، و قد لقي الرسول صلى الله عليه و سلم و من صدق رسالته كثير من المتاعب و الاضطهاد، و لكنه تمكن بفضل قدرة الله تعالى من نشر الإسلام سواء في شبه الجزيرة العربية، أو خارجها شرقا و غربا، و كانت بداية الأمر أن وحد قبائل العرب في مجتمع واحد و موحد تحت كلمة الإسلام، فلم يجد الرسول (ص) نفسه إلا أن يقوم بتسيير هذا المجتمع في كل شؤونھ، و تنظيمه وفق ما جاء به الإسلام من تعاليم أخلاقية في صيغة أوامرو نواھي، ثم قال الرسول (ص) أنه لم يبعث سوى لكي يتم مكارم الأخلاق، و هذا يعني من جهة أن المجتمع العربي باختلاف قبائله كانت له مكارم الأخلاق، و ليس مجتمعا لا يعرف سوى الفساد، و أن مهمة الرسول (ص) بهذه الرسالة الدينية، أن يقضي على ذلك الفساد و يعزز مكارم الأخلاق التي كانت لديهم. لكن هذه الحالة تستوقفنا عند تساؤل: إذا كانت رسالة الإسلام التي أتى بها الرسول(ص) ذات طبيعة دينية و أخلاقية، فكيف تشكل لدى المسلمين فكرا سياسيا إسلاميا؟، و كيف وضع المفكرون و الفلاسفة المسلمون نظرية للدولة؟ ثم ما الدافع إلى التفكير في هذا المشروع الفكري السياسي إذا كان القرآن و السنة النبوية كافيان لتنظيم المجتمع الإسلامي، و تسيير شؤونھ؟.

هذا التساؤل يجعلنا نبحث في أصول الفكر السياسي الإسلامي، و أهم الفلاسفة السياسيين المسلمين الذين اهتموا بوضع نظرية للدولة.

يقسم الدارسون للفكر الإسلامي مراحل نشوء الفكر السياسي الإسلامي إلى عصرين: عصر ما قبل التدوين و عصر التدوين.

- الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين (11 هـ - 132 هـ)

تعتبر مرحلة ما قبل التدوين من عمر الدولة الإسلامية مرحلة غامضة من ناحية الفكر السياسي، لدى الباحثين و المهتمين بهذا المجال، و هذا راجع حسب البعض إلى ندرة النصوص السياسية التي تنتمي إلى هذه المرحلة، و ضيق التواصل الكتابي، و ضعف المصادر الأولى، أو ضعف محتوياتها.

تمتد هذه المرحلة من وفاة الرسول (ص الله عليه و سلم) عام 11 هـ إلى مقتل آخر خلفاء الدولة الأموية، و هو " مروان بن محمد " عام 132 هـ ، و بداية الخلافة العباسية مع أول خلفائها " أبو العباس "، و تتميز هذه المرحلة عن المراحل التي أتت بعدها، خاصة مرحلة عصر التدوين⁽¹⁾، خلوها تقريبا من مصنفات تتناول القضايا الكلية للدولة و السلطة في إطارها الإسلامي، بأسلوب موضوعي، غير أنها اتسمت في الوقت نفسه بازدهار ألوان أخرى من الفكر السياسي.

و قد تميزت الفترة التي سبقت عصر ما قبل التدوين باهتمام الرسول(ص) بتسيير المجتمع الإسلامي بالاعتماد على القرآن الكريم و السنة النبوية، و لم يكن هناك فكرا سياسيا نظريا قائما بذاته يستند إليه، سوى الاجتهاد وفق ما جاء في النص القرآني من تعاليم أخلاقية، لأن الرسول (ص) نهى أولا المسلمين عن تدوين أي شيء من الحديث سوى الاهتمام بالقرآن الكريم و حفظه عن ظهر قلب، خوفا من اختلاطه بالحديث أو اتجاه المسلمين إلى الاهتمام بالحديث على حساب القرآن. ثم ان الرسول (ص) اهتم بإتمام مكارم الأخلاق و توطيد دعائم العقيدة الإسلامية في المجتمع الإسلامي أكثر من شيء آخر، و قد جاء في حديث أبي هريرة عن الرسول (ص) أنه قال " أنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "⁽²⁾ لأن في نظره لا يستقيم المجتمع و لا يتطور إلا إذا تحلى أفرادها بمكارم الأخلاق، و لهذا لم يرتقي المجتمع الإسلامي إلى مستوى الدولة بالمعنى السياسي الحديث، بل كان مجتمعا دينيا أخلاقيا، و هذا يعني أن تنظيم المجتمع و تسيير شؤونه كان على أساس ديني و أخلاقي، وفق ما جاء في القرآن الكريم من أوامر و نواهي، و فسرتها السنة النبوية الشريفة، و الحديث الشريف. و لكن لما توطد الإسلام و دخلت فيه أمم عجمية من عادات و تقاليد و ثقافات مختلفة، أصبح من الضروري توسيع دائرة تلك التعاليم الدينية و الأخلاقية، من البحث في الكليات إلى الاهتمام بالجزئيات، و من هنا كان واجبا أن يبرز الفقه الإسلامي للبحث في النصوص الشرعية، و استنباط الأحكام المتعلقة بالمسائل المطروحة خاصة ما تعلق بالجانب السياسي.

لقد ارتقى المجتمع الإسلامي إلى مرتبة الدولة، حيث لم يفصل الإسلام بين الجانب الديني الأخلاقي و بين الجانب السياسي، إذا يظهر ذلك في تطبيق مبدأ المبايعة في خلافة الرسول (ص) في الحكم بعد وفاته، و هو مبدأ قائم على الرضى الذي هو في أصله مبدأ أخلاقيا، و كذلك تطبيق مبدأ الشورى، و هو أيضا مبدأ أخلاقي من تعاليم الإسلام. و قد حدد الإسلام شرعية الحكم في بعض الأسس الضرورية و هي:

- أن يكون الحكم بما أنزل الله في القرآن الكريم و ما جاء في سنة رسول الله (ص)، قال الله عز و جل " و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (سورة المائدة آ: 44)

¹- يطلق عصر التدوين على الفترة التي شهدت فيها تدوين معظم العلوم و المعارف التي تناولت الثقافة الإسلامية، بما فيها الفكر السياسي، و قد جعل معظم الباحثين سنة 143 هـ بداية هذا العصر، و يعتمد أغلبهم في ذلك على ما قاله الحافظ الذهبي الذي نقله السيوطي في كتابه تاريخ الخلفاء حيث جاء فيه " في سنة 143 هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث و الفقه و التفسير... الخ، و قبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف غير مرتبة ". غير أن التدوين في السياسة يمكن أيضا رده إلى تاريخ متقدم بعض الشيء يوافق بداية حكم العباسيين، و تعزيز الصلة الثقافية مع فارس من خلال الترجمة و الحضور القوي الموالي في أجهزة الدولة، و هو التاريخ الذي ظهرت فيه نصوص ابن المقفع و غيره أي ما بعد 132 هـ (السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار ابن حزم، ط 1، 2003، ص 208. و كذلك، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 4، 1991، ص ص 62 - 64.)

²رواه الإمام أحمد، و الألباني في صحيحه الجامع الصغير و زيادته

- أن يكون الحكم مؤسسا على الشورى. قال الله عز و جل " وأمرهم شورى بينهم " (سورة الشورى آ: 37)

- أن يكون الحكم قائم على الرضى بين الحاكم و المحكوم. قال الله عز و جل " أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم " (سورة النساء آ: 59)

و على هذا الأساس شهد الكيان السياسي الإسلامي خلال هذه الفترة عدة تطورات نوعية من الجانب التاريخي و السياسي اختصرت في ثلاثة أطوار رئيسية:

- الطور الأول هو طور الخلافة الراشدة التي امتدت من بيعة " أبي بكر الصديق " في سقيفة بني الساعدة، إلى الثورة على "عثمان بن عفان " و اغتياله عام 35هـ.

- الطور الثاني هو طور الفتنة و امتد من اغتيال الخليفة " عثمان بن عفان " إلى عام الجماعة أي عام تنازل "الحسن بن علي بن أبي طالب" عن الخلافة "لمعاوية بن سفيان"

- الطور الثالث بدأ من بيعة معاوية بن أبي سفيان و انتهى بتولي أبي العباس السفاح الخلافة عام 132 هـ .
- الطور الأول :

بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم) عام 11هـ سعى المسلمون إلى بناء الكيان السياسي للدولة الإسلامية و كان ذلك بداية عصر الخلفاء الراشدين، و لم يكن للمسلمين أية خبرة في الممارسة السياسية، غير أنهم اعتمدوا في ذلك على تجربة الرسول (ص)، و القيم الأخلاقية المستنبطة من تعاليم الشريعة الإسلامية، و من ثم استطاع الحكام المسلمون الذين خلفوا الرسول(ص) خلال هذه الفترة من إرساء قواعد التنظيم السياسي في تنظيم الدولة و هياكلها من الولاة و الجيش و القضاء.

و خلال هذه الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية أثرت مجموعة من القضايا السياسية كانت محل متابعة من طرف عامة المسلمين في مكة المكرمة، و المدينة المنورة، و بقية الأمصار الداخلة، لاسيما قضية الاستحلاف و ضوابطها و أسسها، و هي قضية أثرت بحدة بعد وفاة الرسول (ص) في السقيفة، و أثرت أيضا مع الخلفاء الراشدين فيما بعد و بأشكال مختلفة، و من القضايا الأخرى التي استأثرت عامة الناس في فترة الخلفاء الراشدين قضية الردة في عهد أبي بكر الصديق، وقسمة الفيء في عهد عمر بن الخطاب، و قضية تدبير الثروة و التعامل مع القرابة في عهد عثمان بن عفان

- الطور الثاني

في هذا الطور تركز اهتمام المسلمين من العامة و الخاصة على الاتهامات الموجهة لعثمان بن عفان، المتعلقة بإيثاره لقرابته و سوء تصرفه في المال العام، الشيء الذي أشعل الثورة التي انتهت باغتياله. لكن غياب عثمان بن عفان عن المشهد لم يحل المشكلة، بل أدى ذلك إلى سلسلة من المشاكل السياسية و الأمنية الأخرى، التي استتهدك جهود الجماعة و طاقتها، و قد تمثلت هذه المشاكل في معركة جمل و معركة صفين، و انقسام الجماعة عن الخليفة علي بن أبي طالب، حيث لم يدخل في طاعته سائر المسلمين، بل عرفت الأمة الإسلامية نوعا من التحزب، و ذلك على خلفية الصراع حول الانتقام لدم عثمان بن عفان، و الأحق بالخلافة بعده، إذ انقسمت الجماعة إلى شيعة و سنة و خوارج، و تمايزت لأول مرة الآراء الكلامية و الفقهية حول الإمامة و الخلافة.

- الطور الثالث

بدأ بإجماع الكلمة على معاوية بن أبي سفيان و بيعته خليفة للمسلمين سنة 41هـ، و قد طرأت خلال ذلك تعديلات جوهرية على نموذج الخلفاء الراشدين، و قد أمست الشوكة عنصرا مهما من عناصر الشرعية

السياسية، فلا شرعية لمن لا شوكة له. كما تحولت الخلافة إلى منصب وراثي بالدرجة الأولى على عهد الخليفة السابق و في بيته.

لقد عرفت الدولة الإسلامية خلال هذه الفترة استقرارا سياسيا و إداريا سمح لها بالتوسع و بسط نفوذها شرقا و غربا، و حققت انتصارات عسكرية مهمة على أكثر من جبهة، غير أن هذا الانتصار لم يكن مطلقا بل كان أكثر من مرة منغصات سياسية كان روادها عدد من فصائل المعارضة السياسية التي تنتمي علي غالبيتها إلى الشيعة و الخوارج، و كان من أهم التوترات السياسية التي واجهها الأمويون خلال دولتهم، و التي اتخذت شكل التمرد العسكري، و التي كانت تنتهي بهزيمتها، تمرد الخوارج في عهد معاوية بن أبي سفيان و يزيد بن معاوية و كل من خلفهما، و خروج الحسين بن علي بن أبي طالب عن خلافة يزيد بن معاوية، و مقتله بالعراق سنة 61هـ، و رفض أهل المدينة المنورة بيعه يزيد بن معاوية، و هو ما أدى إلى وقعة الحرة سنة 63هـ، و اقتحام مكة المكرمة من طرف الجيش الأموي بعد رفض ابن الزبير بيعه يزيد بن معاوية، و إعلان نفسه خليفة للمسلمين سنة 63 هـ، وكذلك خروج الضحاك بن قيس و معه فئة كبيرة من أهل الشام عن الأمويين و بعثهم ابن الزبير، بعد وفاة يزيد بن معاوية و تولي مروان بن الحكم الخلافة سنة 64 هـ، و كذلك خروج ابن الأشعث معلنا خلع الحجاج بن يوسف، و هو ما يعرف تاريخيا بثورة القراء حيث توجه إلى العراق و واجه الحجاج في عقر داره في البصرة سنة 81 هـ.

- مظاهر الفكر السياسي الإسلامي في عصر ما قبل التدوين

توزعت جمل الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه الفترة بين أصناف مختلفة من الثقافة، أبرزها كتب الأمثال و كتب الآداب و المسامرات و القصص و الخطب و الرسائل، و نصوص المتكلمين و سنن الفقهاء الأوائل و هي:

- كتب الأمثال: كانت هذه الكتب تشكل حكمة العرب في الجاهلية و من بعد ذلك في عصر الإسلام، و كانت من أشهر المؤلفات التي ظهرت في هذا العصر و عبرت عن مكنون العرب السياسي كتاب الأمثال لعبيد بن شربة وقد عاش في زمن معاوية بن أبي سفيان، و أيضا كتاب الأمثال لصحاري العبيدي الذي عاصر معاوية بن أبي سفيان. فعلى سبيل المثال ذكر المبرد في كتابه الكامل و النويري في كتاب نهاية العرب في فنون الأدب طائفة مهمة من الأمثال المنسوبة للخلفاء الراشدين، مثل ذلك قول أبي بكر الصديق " ثالث من كن فيه عليه: البغي و النكت، و المكر " و " لا تكتم المستشار خيرا فتؤتي من قبله " و من أمثال عمر بن الخطاب قوله " أشقى الولاة من شقيت به رعيته " و من أمثال عثمان بن عفان قوله " أنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوال ".

إن هذه الأمثال تحوي في الحقيقة أبعادا في الحكمة السياسية و العدل و الطاعة و النصر و فنون التدبير، و أن جزء من الفكر السياسي الإسلامي ارتبط بهذه الأمثال مثل ذاك كتاب عيون الأخبار لآل قتيبة الذي نقل في باب السلطان الكثير من الأمثال و الحكم عن المتقدمين من الخلفاء و الصحابة و غيرهم.

- كتب الأدب و المسامرات: تضمنت هذه الكتب نصوصا سياسية كثيرة في شكل قصص و كانت تتداول شفها في أغلب الأحيان، مثال ذلك كتاب نقاض جرير و الفرزدق التي جمعها أبو عبيدة، و أيضا كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني، يحوي عددا كبيرا من القصص عن العرب و أيامهم ناصحة بالحكمة و جميل القول مثل ذلك ما ورد في قصة داحس و الغبراء.

- الخطب و الرسائل: كانت الخطب و الرسائل إحدى مظاهر الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة، و من أبرز ذلك خطب الخلفاء الراشدين أمثال علي بن أبي طالب التي جمعها الشريف الرضي في كتاب بعنوان نهج البلاغة إذ قسمها إلى ثلاثة أبواب كبرى: باب خاص بالخطب و باب خاص بالكتب و الوصايا، و باب خاص

بالحكم، و أن القضية الأساسية التي سيطرت على فكر علي بن أبي طالب قضية الشرعية السياسية، فبعض الخطب عالجت الخلاف الذي نشب بين المسلمين بعد اغتيال عثمان بن عفان، و الذي بلغ ذروته في معركة جمل، و بعضها الآخر عالج صراعه مع معاوية بن سفيان، و البعض الآخر رد فيه على الخوارج. قال علي بن أبي طالب لما أراده الناس على البيعة بعد مقتل عثمان بن عفان " دعوني و التمسوا غيري فإننا مستقبلون أمرا له وجوها و ألوانا، لا تقوم له القلوب و لا تثبت عليه العقول، و إن الأفاق قد أعامت و المحجة قد تنكرت، و اعلموا أنني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، و لم أصغ إلى قول قائل و عتب العاتب، و إن تركتموني فأنا كأحدكم و لعلني أسمعكم و أطوعكم لمن وليتموه أمركم، و أنا لكم وزيرا خيرا لكم مني أميرا". و قال في خطبة أخرى " لم تكن بيعتكم إياي فلتة و ليس أمري و أمركم واحد، إني أردتكم لله و أنتم تريدونني لأنفسكم، أيها الناس أعينوني على أنفسكم، و أيم الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، و لأقودن الظالم بجزامته حتى أورده منهل الحق و أن كان كارهاً".

إعداد: د/ حميد مخوخ

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
الأستاذ: د/ حميد مخوخ

المحاضرة السابعة:
- مشكلة الخلافة و نظرية السلطة (تابع)

مقدمة

الخلافة الإسلامية مصطلح يطلق على نظام الحكم في الشريعة الإسلامية الذي يقوم على استخلاف قائد مسلم على الدولة الإسلامية ليحكمها بالشريعة الإسلامية، و سميت بالخلافة لأن الخليفة قائدهم و هو من يخلف الرسول (ص) في كرسي الحكم لقيادة المسلمين و الدولة الإسلامية، و من ثم فغاية الخلافة هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية و تنفيذها و حمل رسالة الإسلام إلى العالم بالدعوة و الجهاد.

بينما مفهوم الخلافة عند أهل الشيعة و خاصة الإمامية و الإسماعيلية موضوع أوسع، فالخلافة عندهم إمامة و الخليفة إماما، و هي امتداد للنبوة، و كلام الإمام و فعله و قراره حجة يجب الأخذ بها، و قد اتفق علماءهم على أن الإمام يساوي النبي في العصمة و الإطلاع على حقائق الحق في كل الأمور، إلا أنه لا ينزل عليه الوحي، إنما يتلقى ذلك من النبي (ص). أما الخليفة عند أهل السنة يختلف بتعيينه حاكما على الأمة، بينما عند الشيعة لا يشترط على الإمام أن يكون حاكما.

- الأصل الغوي لمصطلح الخلافة الإسلامية: الخلافة كلمة مشتقة من فعل خلف يخلف أي تبع أو عوض في الحكم و موضوع الاستخلاف في العقيدة الإسلامية هو سبب من الأسباب التي خلق الله من أجله البشر على الأرض كي يعبدوه و يطبقوا أحكامه التي أرسلها بواسطة الأنبياء و الرسل على مر الزمن.

- الخلافة في القرآن: قال الله في سورة البقرة " و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون." (آ 30) و قال في سورة النور " وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا و من كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون." (آ 55)

- الخلافة و النظريات السياسية الفقهية

تختلف نظرة الفرق الإسلامية إلى الخلافة فتفسرها كل فرقة وفق معتقداتها و ما صح عندهم من الأحاديث.
- الخلافة في الفقه السني: دلت الأحاديث الواردة في كتب السنة أن الخلافة يجب أن تنحصر في قبيلة قريش، و أنها سوف تستمر بعد وفاة النبي (ص) لفترة مدتها 30 عاما، و هي فترة حكم الخلفاء الراشدين الأربعة و هم: أبي بكر الصديق، و عمر بن الخطاب، و عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، إضافة إلى عامين من حكم الحسن بن علي بن أبي طالب و معاوية بن أبي سفيان ثم تحولت إلى ملك وراثي و هي فترة تعاقب

الدولة الأموية و الدولة العباسية و الدولة الفاطمية و الدولة العثمانية و غيرها، و حسب أهل السنة أن الدولة ستصبح حكما جبريا ثم ستعود مرة أخرى خلافة على منهاج النبوة.

و الخلافة في رأي مذهب السنة هي رئاسة عامة للمسلمين جميعا في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، و حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، و هي عينها الإمامة. فالخلافة في الاصطلاح الإسلامي تعني القيادة الإسلامية أو الإمامة فقط، و من ثم فمصطلح الإمامة يرادف مصطلح الخلافة، و يقول أبو الحسن الماوردي " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا " و سميت خلافة لأن الذي يتولاها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين و يخلف النبي في إدارة شؤونهم و تسمى الإمامة لأن الخليفة كان يسمى إماما، و يرى علماء المنهج السلفي أن طاعته واجبة سواء كان برا أو فاجرا ما لم يأمر بمعصية الله، و سواء اجتمع عليه الناس و رضوا به، أو غلبهم بسيفه، و أن الناس كانوا يسيرون وراءه كما يصلون وراء من يؤمهم في الصلاة.

- الخلافة في فقه الاثنا عشرية: يرى أصحاب الشيعة الاثنا عشرية أن موضوع قيادة الأمة الإسلامية محسوم بالنص عن الرسول محمد (صلى الله عليه و سلم)، حيث تنص الأحاديث الشيعية على أن **علي بن أبي طالب** هو خليفة للمسلمين بعد محمد رسول الله. هذه النصوص نجد بعضها مشترك بين أهل السنة و أهل الشيعة مثل حديث الغدير الذي جاء فيه " **من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من ولاه و عاد من عاداه** ". و الخليفة عند الشيعة الاثنا عشرية هو أحد الأئمة عصمة المعصومين، و الذي يتم اختياره بأمر من الله يوحى به للإمام الذي يسبقه، و على الرغم من ذلك فإن الإمام الوحيد الذي تولى الخلافة هو **علي بن أبي طالب** و من بعده **الحسن بن علي بن أبي طالب** الذي اعتبره أنصاره خليفة المسلمين لكنه تنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان. غير أن فرق الشيعة اختلفت في عدد الخلفاء الذين يأتون بعد **علي بن أبي طالب**، فهناك من قال خمسة و آخرون قالوا سبعة و فرقة قالت اثنا عشرة، و بعضهم آخر قالوا ثلاثة عشرة، أما المتطرفون من الشيعة فقالوا أن الأئمة آلهة أولهم محمد رسول الله إلى الحسين بن علي بن أبي طالب ثم من صلح من أولاد الحسين بن علي بن أبي طالب إلى جعفر بن محمد و هو الإله الأصغر و خاتم الآلهة ثم من بعده نوابه و هم من صلح من أولاد جعفر، و ذهبت فرقة منهم إلى أن الإمام في هذه الأمة اثنان: محمد و علي بن أبي طالب و غيرهما ممن كان لائقا لهذا الأمر من أولاد علي بن أبي طالب فهم نوابهما.

- من جملة الأحاديث التي تبين رأي أصحاب المذهب السني في الخلافة ما جاء في سنن الترمذي " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة " (سنن الترمذي ح 2226)، و كذلك ما جاء في ما رواه الإمام البخاري و الإمام مسلم " إن هذا الأمر لا يقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش " (البخاري رقم 7222 و مسلم رقم 1821)

- الخلافة عند الشيعة الزيدية: قالت الزيدية من الشيعة أنه يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، و هذا يعني أن الإمام الأفضل هو علي بن أبي طالب، و لكن المسلمين بايعوا أبي بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان و هم الأئمة المفضولين، و هو جائز إذا كان ذلك في صالح المسلمين و ليس كفرا.

- أمير المؤمنين: يشهد التاريخ الإسلامي أن أول من أطلق عليه لقب أمير المؤمنين هو الخليفة عمر بن الخطاب، و هو لقب يطلق على الحكام المسلمين الذين جاءوا بعده حتى نهاية العهد العباسي، أما روايات الشيعة فتقول أن علي بن أبي طالب هو أول من لقب أمير المؤمنين قبل ميلاد كل البشر.

لقد تميزت الممارسة السياسية في البلاد الإسلامية بالجمع بين الدين و السياسة، فقد و جد الحكام المسلمون في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة أهم مبادئ التشريع السياسي⁽¹⁾، خاصة في فترة الخلافة الراشدة، إذ أقاموا الدولة على المبادئ الأخلاقية التي أوصت بها الشريعة الإسلامية و فسرتها السنة النبوية الشريفة لاسيما مبدأ الرضى بين الحكام و المحكومين، و الذي كان يعبر عنه بالمبايعة، و كذلك مبدأ الشورى، و هو يقوم على استشارة الرعية في أمور الدولة أو ما يعرف بالاستفتاء العام في الديمقراطيات الحديثة، و هذا مكن الدولة الإسلامية من أن تلقى نجاحا كبيرا في النواحي الاجتماعية الاقتصادية و التنظيمية، و ذلك بتحقيق العدالة و المساواة بين الناس، و إقامة سلطة القانون، ازدهار التجارة و مختلف التعاملات الاقتصادية، فكان ذلك نجاحا حضاريا راقيا. غير أن التفكير في وضع نظرية للدولة و البحث فيما ينبغي أن تكون عليه حتى تحقق السعادة و الاستقرار لم يبدأ إلا في عصر التدوين أي مع فترة حكم الخلافة العباسية، و هذا يطرح تساؤل. ماهي الدوافع التي دفعت بالمفكرين المسلمين و لاسيما الفلاسفة إلى البحث عن كيفية تحقيق الدولة العادلة، إذا كان الإسلام كشرعية و تشريع كافيا لإقامة الدولة العادلة؟.

و الحقيقة أن سقوط الخلافة الأموية مع آخر خلفائها و هو " مروان بن محمد " سنة 132هـ كان بسبب صراعات داخلية بين الأسرة الأموية و عرب قريش من جهة، و بين الدعوة إلى الوحدة الإسلامية من جهة أخرى، و قد بدأت هذه الصراعات منذ قيام الخلافة الأموية، لكن الشيء الذي كان يهدئ الأوضاع هو مواصلة الفتوحات الإسلامية نحو الشرق و الغرب، لذلك بلغت رقعة الدولة الإسلامية أيام الحكم الأموي حدود الصين شرقا إلى الشمال الغربي من إفريقيا غربا، و من حدود القسطنطينية شمالا إلى بحر العرب جنوبا، لكن الأوضاع الداخلية بقيت رهينة مؤامرات بسبب حصر الخلافة في البيت الأموي من جهة، و أيضا صراع بين الأمراء الأمويين أنفسهم من جهة أخرى، و الاضطرابات التي أحدثتها الفرق السياسية و العقائدية من جهة ثالثة، و كانت فرقة القدرية بزعامة " يزيد بن الوليد " عام 125هـ الأمير الأموي، يمثل المحاولة الأخيرة لتصحيح الأوضاع و تقويم مسيرة الأسرة الأموية، لكنها محاولة انتهت بالفشل⁽²⁾، و على إثر ذلك كان مقتل آخر الخلفاء الأمويين و هو " مروان بن محمد سنة 132هـ، و يمثل ذلك تاريخ نهاية الخلافة الأموية و قيام الخلافة العباسية على يد أبو العباس.

جاءت الخلافة العباسية فاهتت في عصرها الأول بكيفية تحقيق وحدة الأمة الإسلامية من خلال انتهاجها سياسة الموازنة بين عصبية الأمة الإسلامية، و هي السياسة التي كانت ترفضها الخلافة الأموية حيث ميزت بين العرب المسلمين و العصبية الداخلة في الإسلام، لكن حالة الخلافة العباسية لم تكن على هذه الصفة، فقد أشرك العباسيون على الخلافة فئات مختلفة من العرب و الموالي بالعراق و خراسان، و هي فئات كانت من عصبية معارضة للسلطة الأموية، و لهذا أوقفت الخلافة العباسية الفتوحات الإسلامية، و اهتمت بوضع حدود الدولة الإسلامية، كما أزال الفروق بين العرب المسلمين و غير العرب، الداخلين في الإسلام على كل المستويات⁽³⁾.

1- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، ص 57.

2- محمد أيوب الشناوي، الفكر السياسي الإسلامي (في القرنين الثامن و التاسع الهجريين بين النقل و العقل)، مركز الكتاب للنشر - القاهرة، ط 1

2006، ص 76.

3- المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

وقد ساند الفقهاء هذه السياسة إلى حد القول بأن مشاركة هذه العصبية غير العربية في السلطة أمر شرعي و متحقق، و لا يناقض القرآن و السنة. لكن هذه السياسة بدأت تختل مع نهاية عهد الخليفة العباسي " هارون الرشيد "، حيث بدأت الأوضاع تسوء و ذلك على إثر الصراع بين الأخوين " الأمين " و " المأمون " على الخلافة، و انتهى هذا الصراع بتولي " المأمون " الخلافة، و بدأت تظهر تغيرات سياسية مخالفة لسياسة أسلافه، إذ بدأ يظهر مفهوم الولايات المستقلة في الشرق الإسلامي، حيث ظهرت دولة الطاهريين، كما أن المأمون أختار سياسة جديدة مع الإمبراطورية البيزنطية، أثار توترات في أوساطها بابتداع سياسة الوكالات، و هي سياسة تقوم على استخدام أحد العملاء ليقوم بكل ما يأمره الخليفة من التمرد على السلطة بشرط أن يوفر له كل ما يحتاجه، و هذه السياسة تجنب الخليفة الصدام المباشر مع القوات البيزنطية، لكن هذه السياسة لم تنجح بسبب انتباه البيزنطيين لها، فقاموا بنفس العمل عندما استغلوا " بابك الخرمي " عام 201هـ، و لكن الخليفة " المعتصم " قضى على هذه الحركة عام 221هـ، و من جهة أخرى بدأت سياسة الأحلاف حيث تحالف البيزنطيون مع ملوك أوروبا من جهة و تحالفوا أيضا مع الأمراء الأمويين في الأندلس من جهة أخرى، ضد الخلافة العباسية⁽⁴⁾.

و مع الخليفة " الواثق " الذي خلف أبيه " المعتصم " عام 227هـ كانت بداية انهيار الخلافة العباسية حيث فتح الباب للجند الأتراك المرتزقة لتولي المناصب الإدارية العليا، كما قسم الدولة الإسلامية إداريا إلى منطقة الغرب و منطقة الشرق، و أسندهما لقائدين تركيين، أحدهما منطقة الشرق و الآخر منطقة الغرب و أصبحا لهما السلطة في إرسال من يشاءون كولاة للمنطقتين، و هو ما سمح للأتراك بأن تصبح لهم مكانة في السلطة، فاحتصبوا موارد الدولة الإسلامية لصالحهم.

و مع تعيين " المتوكل " خليفة في الفترة الممتدة ما بين 232هـ و 247هـ و كان الجند الأتراك قد استولوا على مقاليد السلطة، أدرك هذا الخليفة أن الأوضاع تفلت من يده، و قد قرر القادة الأتراك قتله، و كان أول خليفة يقتل على يد الأتراك الذين أحكموا سيطرتهم منذ ذلك الوقت على البلاد الإسلامية. و هكذا بدأت تنمو النزعات الاستقلالية في الشرق بعد أن بدأت في الغرب الإسلامي، في العصر العباسي الثاني أي في منتصف القرن الثالث الهجري فظهر الزيديون في اليمن عام 246هـ، و السمانيون في بخارى عام 250هـ، و الطولونيون في مصر عام 254هـ، ثم الحمدانيون في حلب عام 317هـ، و الأخشيديون عام 323هـ، كما ظهر البويهيون في بلاد فارس و العراق و أخضعوا الخلافة العباسية لنفوذهم و ذلك في عام 334هـ.

و في الغرب الإسلامي (أي بلاد المغرب العربي) أعلن الفاطميون خلافتهم حتى استقروا في مصر و الشام، كما أعلن الأمراء الأمويون خلافتهم في الأندلس، و هكذا تفككت البلاد الإسلامية، و جعل الحكام مصالحهم الخاصة أولى من مصلحة الأمة الإسلامية.

و في سياق هذه الأوضاع السياسية المضطربة كان لازما على المفكرين و الفلاسفة أن يتجهوا إلى التفكير و الانشغال بالبحث عن الدولة العادلة المستقرة على مبادئ الإسلام الحقيقية، فكان أبو نصر الفارابي و فكره السياسي من إنتاج هذه المرحلة، و كان قد تأثر بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أفلاطون و أرسطو حتى لقب بأرسطو العرب أو المعلم الثاني.

إعداد: د/ حميد مخوخ

⁴-محمد عاصف الشناوي، الفكر السياسي الإسلامي، ص ص 80 – 81.

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الأول السنة الجامعية 2022 / 2023

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المقياس: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

إعداد: د/ حميد مخوخ

محاضرات في نظرية الدولة و النظم السياسية

المحاضرة الثانية: الفكر السياسي عند جماعة السفسطائيين و سقراط

ظهرت جماعة السفسطائيين في وقت ازدهرت الديمقراطية في أثينا في زمن حكم " بيزاستراتوس "، و قد قامت بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بالوسائل الخطابية، و الجدل حسن البلاغة و تعليم السياسيين سائر وسائل التأثير على الجماهير الشعبية، و اكتساب الأغلبية من الأصوات في المجالس الشعبية. لذلك فلم يكن اسم السفسطائي في البداية يحمل أي معنى دنيء، و إنما كان يعني الحكيم أو المعلم.

كان من أهم مبادئ الفلسفة السفسطائية التأكيد على الفردية، و الدولة في نظرهم تقوم على تعاقد الأفراد و اتفاقهم، لذلك قال " بروتاغوراس " أن القوانين من وضع الإنسان، و أن العدالة أمر تعاقدية، و أن الإنسان مقياس كل شيء، و من ثم فالنظم الإنسانية لا بد أن تتكيف مع مطالب الناس المتغيرة، و هي الفكرة التي لم يتقبلها " أفلاطون " : و قال أن العدالة قضية أبدية لا بد أن تفهم بالتفكير الخاص.

لقد رفض السفسطائيون نظام الرق كونه نظام من صنع البشر و ليس نظاما طبيعيا كما كان يروج له، و من خلال هذه القضية ناقش " بروتاغوراس " مسألة التعارض بين ما هو طبيعي و ما هو من الاتفاق في مجالي الأخلاق و السياسة، فأما ما هو من الاتفاق يكون نسبي متغير، بينما ما هو طبيعي يكون ثابت و مطلق، و على هذا الأساس ذهب السفسطائي " يوريدياس " إلى القول بأنه لا يوجد رقيق بالولادة أي بالطبيعة، و إنما ذلك من صنع المجتمع، فالفرق بين الأرقاء و الأحرار هو الاسم فقط، أما غير ذلك فهو غير موجود، فكل منهم يحمل روحا سليمة. و أكد هذا الكلام أيضا السفسطائي الخطيب " ألكيداماس " حيث قال بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارا، و لم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبدا، أما السفسطائي " أنطوفون " فقد ذهب إلى حد إنكار الفرق المزعوم بين الإغريق و البرابرة.

و من جهة القوانين فقد ميز هذا الأخير بين القوانين الوضعية و القوانين الطبيعية. فالقوانين الوضعية فرضها المشرعون و هي قوانين ممكنة، متفق عليها، مكتسبة و متغيرة حسب ظروف الزمان و المكان، أما القوانين الطبيعية فهي قوانين ضرورية و حتمية، خارجة عن إرادة الناس، فهي تصدر عن طبيعة الأشياء، فهي ثابتة و مطلقة و فطرية. و لهذا فكثيرا ما تتعارض قوانين الطبيعة مع القوانين الوضعية. و على هذا الأساس انتقد " أنطوفون " القوانين التي تفرق بين الناس على أساس الأصل و الجنس، لذلك قال: " إننا نحترم الذين ولدوا من بيت عريق و نمجدهم، أما الذين لم ينشئوا من أصل نبيل فلا نحترمهم و لا نمجدهم، و في هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب، من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين. " (1)

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية- القاهرة، (د.ط) 1977، ص 131.

الفكر السياسية عند سقراط

لقد حرص " سقراط " على ضرورة الالتزام بالقوانين و سياسة المدينة، و يعارض كل من يحاول التحرر من هذه القوانين، و التغيير فيها و التأكيد على فردية المواطن إزاء الدولة، كما فعلت جماعة السفسطائيين، و في هذا السياق عارض " سقراط " الديمقراطية باعتبارها أفسحت المجال لحرية الفرد للتعبير عن آراءه، حتى أصبح بإمكان أي مواطن أثيني أن يناقش قضايا و موضوعات سياسية و أخلاقية و عقائدية، و هذا الموقف السياسي انتهى به إلى الإعدام. ففي محاوره " الدفاع " يذكر " أفلاطون " أن " سقراط " امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قادة حملة " الأوريجينوساي "، و الذين تركوا الأسطول الأثيني يغرق في اليم بآلاف البحارة، لأن المحاكمة في رأي " سقراط " لم تكن قانونية، و يتضح لنا من خلال هذا الموقف أن " سقراط " مع تمسكه بحرفية القانون إلا أنه رفض تطبيقه و هذا يكون قد أثار شكوك المواطنين في مصداقية هذه المحاكمة، و اشتتموا رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القادة، فكان ذلك صدمة عنيفة للديمقراطية.

و من جهة أخرى أثار " سقراط شكوكا في نفسه عندما جمع حوله فرق من الشباب الأثرياء من بينهم " أفلاطون "، و كان يحرضهم على التصدي لكثير من رجال الديمقراطية، خاصة طوائف الصناع و السياسيين و الفنانين، بحجة أنهم أعداء الحكمة، كما أنه اتهم أيضا بالكفر عندما تبين أنه لم يشارك في شعائر الديانة التي فرضها حكم الديمقراطية، و هذا يعتبر خيانة لديانة الشعب و الديمقراطية.

حارب سقراط تصور السفسطائيين للعدالة، و في رأيه أن القوانين صادرة عن العقل و من الواجب احترامها، لأن العقل صورة من صور الإرادة الإلهية، و القوانين الصادرة عنه هي قوانين إلهية، أودعها الله في قلوب البشر، فمن يحترم هذه القوانين و يلتزم بها كأنه يحترم النظام الإلهي و العقل الإلهي، و من ثم فهذه القوانين حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها دون تبديل أو تغيير، و هي عامة لكل المجتمعات. مثل هذه القوانين: بر الوالدين، تقديس الآلهة، عدم زواج المحارم و غيرها. و هكذا رأى " سقراط " أن القانون لا يتعارض مع العدالة الإلهية، لأنه رمز لها، و في هذا ما يؤكد اتجاهه إلى تقوية السلطان مقابل الحرية التي كان السفسطائيون يناضلون من أجلها.

إعداد: د/ حميد مخوخ