

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 المسلمين 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. إنّه 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 ؟

المرجعية الفكرية لدى فلاسفة المسلمين

يذهب البعض إلى أن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس وغيرهم هي الأساس الذي بُني عليه تفكير فلاسفة المفكرين المسلمين الأوائل. إلا أن في هذه الدعوى تجاوزا كبيرا للحقيقة، لأن الفلسفة اليونانية نفسها ليست إلا امتدادا وخلاصة للأوهام الميتافيزيقية التي كانت منبثا لأديان القارة الآسيوية، وذلك ما نُقل إلى الثقافة العربية في صدر دولة بني العباس وكان مرجعا لأول حركة فلسفية في الإسلام.

إن الإنسان عندما نسي المنهج الرباني الذي أنزل مع آدم عليه السلام، وفقد الصلة بالله، وارتكس في حمأة الجاهلية والبدائية، ملأت الهواجس والأوهام قلبه وعقله واستبد به الخوف من الطواهر الطبيعية برقاً ورعداً وخسفاً وزلازل وعواصف، وأخذ به الرعب والرهبنة من الموت والمصير والمجهول كل مأخذ، فأقبل على نفسه ينسج لها استجلاباً للطمأنينة، خيالات وتصورات وأساطير وخرافات، عما لا يفهمه وما يرجوه أو ما يرهبه ويخافه. فتراكم بذلك لدى البشرية على مر السنين، تراث ضخم من المعتقدات الضالة المضطربة، التي اتخذت فيما بعد مادة للتفكير والاستقراء، والبحث عن الذات أصلاً ومآلاً، وعن الكون والطبيعة ماضياً واستقبلاً. ثم تحول هذا التراث إلى قاعدة للفكر الديني الوضعي المفضي إلى عبادة الأوثان والطواطم والنجوم والكواكب، واتخاذها آلهة وأرباباً.

ثم بعد ذلك اتخذت هذه المعتقدات الدينية منطلقاً ومادة للتفكير الفلسفي الآسيوي الذي نُقل إلى اليونان وتطور فيه. وظل مجرداً من أهم أداتين للفهم هما: المعرفة المادية الصحيحة لحقائق الطبيعة بسبب التخلف العلمي آنئذ، والمعرفة الغيبية البقينية التي لا مصدر لها إلا الوحي.

ولعل الأسطورة التي رواها أفلاطون عن منشأ الفكر السياسي في محاوره "بروتاجوراس"، تقدم لنا خير مثال على ما نذهب إليه من أن الفكر البشري عامة والسياسي خاصة منبثق من الخرافة والأساطير والأوهام.

لقد زعم أفلاطون أن الآلهة عندما شكلوا المخلوقات الفانية، أخذوا يوزعون عليها صفاتها الخاصة بها والمحتاجة إليها، فكان من المخلوقات ما سلحوها بوسائل الدفاع، ومنها ما تركوها عزلاء وزودوها بأساليب للمحافظة على البقاء. ولكنهم اكتشفوا في نهاية الأمر أنهم وزعوا جميع الصفات والقدرات على الحيوانات، ونسوا الإنسان الذي تُرك عاري الجسم لا يملك مأوى ولا أسلحة للدفاع. فعمد "برومتيوس" إلى سرقة الفنون الآلية والنار مع طريقة استخدامها. وهما خاصتان بالآلهة. من معبد أثينا، وسلمهما للإنسان. وكان ذلك سبب حصوله على قسط من الصفات الإلهية التي علمته الحكمة.

على هذه الأسس نشأ الفكر الفلسفي وتطور، مادة بحثه خيالات البشر وأساطير الخرافة وأوهام سدنة الأوثان وعبادها، مفتقدا أهم وسائل الاستقراء والدراسة والفهم عاجزا عن تحقيق هدفه في كشف حقيقة الكون وطرق السعادة.

إن هذه المعتقدات هي المنشأ الأول والمبدأ الأساس لكل فلسفات البشر الوضعية في ما قبل اليونان: . في بلاد ما بين النهرين، آشور وبابل ومعتقداتهما الخاصة بعبادة الشمس والنور، وأبناء الطبقة الحاكمة الذين هم " أبناء الشمس ".

. وفي الصين حيث الكونفوشيوسية، وعقيدة إحياء وميض الأنوار في الإنسان عن طريق المعرفة، والإنسان الكامل الذي هو الملك أو النبي أو القائد، الذي يجمع في ذاته سائر القوى المادية والروحانية، وعلى قدر كماله تكون سعادة عصره، وهو بمثابة الإمام عند الباطنية أو القطب عند الصوفية.

. وفي الهند لدى البراهمة، وعقيدة اتصال النفس بالمبدأ الروحاني " براهمان "، الذي يحل في جميع مظاهر الوجود. وعقيدة شرائع " مينو " التي تقسم الناس إلى أربع طبقات:

طبقة البراهمة، رجال الدين والنخبة السياسية، الذين خلقوا حسب زعمهم من رأس الإله، وهم أعلى الناس وخلاصة الجنس البشري.

وطبقة الجند، حماة البلاد الذين خلقوا من منكبي " براهما " ويديه، ويحق لهم بعد البراهمة قراءة الكتب المقدسة.

وطبقة التجار والزراع المكلفة بالإنتاج والنشاط الاقتصادي و الفلاحي، وخلقوا من ركبتى " براهما ".

وطبقة الخدم والأسرى المخلوقين من قديمي " براهما "، وليس لهم إلا خدمة الطبقات التي فوقهم.

. وفي بلاد فارس حيث ظهرت الهرمسية والزرادشتية والصابئة والكلدانيون عبدة النجوم، ممن يؤمن بفناء الجسد وخلود النفس في النعيم أو الشقاء، وبالقائد البشري الكامل الذي يعرف حقيقة الوجود.

. وفي الفكر المصري الفرعوني ومدرسة الإسكندرية التي التقت فيها تيارات أوروبا وآسيا وإفريقيا، ونشأت بها طقوس نظمت مفهوم الألوهية وعلاقتها بالبشر، ووضعت قواعد الثواب والعقاب، وأنشأت عقيدة ثنائية التركيب البشري وخلود النفس، وأبوة الشمس والنجوم لبعض النخب السياسية.

هذه المعتقدات الهلامية والتصورات الضالة هي التي ورثها اليونان وظهرت فيما كان لديهم من علوم وفنون وآداب وفلسفة.

ظهرت لدى الفيتاغوريين عقيدة تؤمن بشنائية التركيب البشري، وضرورة تطهير النفس بالعلوم الطبيعية والعملية كالموسيقى والرياضيات وما وراء الطبيعة، كي تتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك، حيث سعادتها الأبدية واتحادها بواجب الوجود.

ولدى الأفلوطينيين في عقيدة الآلهة المتعددة من النجوم والكواكب التي ترى وتسمع وتدبر الكون، وعقيدة المعرفة الحدسية التي يختص بها قادة الشعوب أنبياء وملوكا وفلاسفة، والمعرفة العقلية الجدلية التي هي الطريق العادي لاكتساب العلوم.

على هدي هذه المعتقدات الدينية المتفلسفة والتصورات المضطربة الوثنية، سار الفكر السياسي وعلى أركانها تأسس:

من مفاهيم الدولة والعدل والحياة السعيدة لدى البابليين والفراعنة والصينيين والهنود، إلى ما طوره من نفس المفاهيم كل من اليونان والرومان، إلى ما نقل إلى اللغة العربية في القرنين الهجريين، الثالث والرابع، وعمل فلاسفة المسلمين على إعادة صياغته في صباغ إسلامي لم يستطع أن يخفي أصله الوثني.

ومن أفكار كونفوشيوس في " التعليم الأكبر " و "عقيدة الوسط " و " الأغاني " حول فساد الحكم، ومهام الحكومة وواجبها في توفير حاجات الناس أمنا وطعاما، وشروط الكفاءة في الحاكم وممارساته السياسية والتدبيرية، إلى تصورات الحكماء السبعة في أثينا لنظام الدولة وتشريعاتها الخاصة بقواعد الإدارة وأساليب تحقيق السعادة، إلى نظريات فيتاغورس في العدالة والمساواة، وما يرى الأبيقوريون من وجوب الخضوع للدولة ولو كانت استبدادية ما دامت تحقق الأمن والنظام، وما ذهب إليه أفلاطون في مدينته الفاضلة التي

اتخذت مظهرها خياليا قوامه اعتبار السلطة عملا معجزا لا يستطيع القيام به إلا أفراد ملهمون، لهم على بني جنسهم تميّز خاص يصلهم بالعقل الفعال ويجعلهم قادرين على تحقيق السعادة لشعوبهم.

إلى ما تطور إليه الفكر السياسي الأرسطي باستحدثاته فكرة الدولة الدستورية، التي تبنى علاقات شعبها بالحاكم على أساس الحرية والمساواة والمواطنة المشتركة بين أحرار، مما جعل الدولة مجرد اتحاد أفراد في مجتمع واحد تحت حاكمية القانون الذي حل محل الملك أو الفيلسوف أو النبي. وما سار عليه الفكر السياسي الروماني الذي ميّز بين الدولة والفرد، وجعل لكل منهما حقوقا وواجبات، وبلور فكرة سيادة الدولة ونظرية العقد الحكومي، ونظرية القانون الطبيعي التي وضعها " شيشرون " على أساس أن للكون خالقا واحدا، وأن للدولة قانونا واحدا يجب أن يطبق على الجميع. إلى ما عرّبه المسلمون في دار الحكمة التي أسسها المأمون العباسي، وجعلوه أساسا لفكرهم السياسي والفلسفي.

إلا أنّ ممّا يثير الاستغراب أنّ العرب لم يقتبسوا من هذا التراث السياسي الذي عكفوا على تعريبه، إلّا ما تعلّق منه بالاتجاه الاستبدادي، وهو الفكر الأفلاطوني الخاص بالقائد الملهم، المتصل بالعقل الفعال المحتكر للمعرفة، القادر وحده على إسعاد الشعب. أما النظرية الأرسطية الخاصة بفكرة الدستور، الذي يضمن العدالة والمساواة والمواطنة الحرة المشتركة، ويلغي حاكمية الفرد لصالح حاكمية القانون، وما ورد في الفكر الروماني عن نظرية العقد الحكومي وسيادة القانون وحقوق الدولة والفرد وواجباتهما، فإن النقل العربي قد أهمله وأغفله، ولم نجد له أثرا في فكرهم وتراثهم. ولعل ذلك راجع إلى أسباب سياسية متعلقة بكون حركة التعريب والترجمة، تمت على يد المؤسسة الرسمية الحاكمة وبإشرافها. وكانت هذه المؤسسة ذات نمط في الحكم فردي استبدادي، لا يوافق على نقل التراث الأرسطي والروماني أو نشره والتبشير به.

هذه خلاصة المرجعية الفكرية والسياسية التي نُقلت إلى اللغة العربية، وصادفت ظروفًا بيئية مناسبة للغراس فنمت وأثمرت. ولقد التقى العرب المسلمون قبل هذه الفترة بهذه المعتقدات الدينية والفلسفية عدة مرات فاستعلوا عليها ولم تؤثر فيهم. التقوا بها وهم رسل للنبوة الخاتمة بدعوة الحق لدى ملوك الفرس والروم والقبط، يملأ قلوبهم نور العقيدة واستعلاء الإيمان، والحرص الصادق الأمين على إخراج الناس من عبادة العباد إلى رحابة عبادة رب العباد، فاحتقروا تلك المعتقدات وترفعوا حتى عن اعتبارها فكرا أو فلسفة أو مجرد عقل سوي.

ثم التقوا بها بعد أن استعصى أهلها على الرشد، مجاهدين وغزاة وفاتحين، فحطموا الأوثان ونشروا رسالة التوحيد والإيمان. والتقوا بها مرة أخرى حين وقع الانقلاب على الخلافة الراشدة، وتحول أمر المسلمين إلى الاستبداد، وفّر الصادقون من الأمة مضطهدين ومهاجرين شرقا وغربا، فنشروا دين الحق وقوضوا أركان الشرك والكفر.

ثم لما كان عهد بني العباس ذو النزعة الأعجمية فرسا وتركيا، وانفرط عقد الوحدة العقدية بتمزق الأمة مللا ونحلا ومذاهب، وضعف الالتزام بالدين بين الحاكمين والمحكومين، وتمكن العسف والاضطهاد والاستبداد من رقاب العباد، أرسلت عاصفة المترجمات الفلسفية اليونانية والسريانية والقبطية والفارسية، فتلقفتها النخبة المقربة من أصحاب النفوذ، وأصبحت الرطانة بمصطلحات اليونان والإغريق ميزة الصفوة وبدعة ذوي المقامات.

وإذ أخذ الفقهاء والعلماء الصادقون يضحجون من موجة الانحراف هذه، ويوضحون خطرها على الأمة وعظما وكتابة وحوارا وجدلا، أثّرت للتغطية والتمويه وصرف الأنظار، معركة كلامية حول ما دُعي علاقة بين العقل والنقل، تقدما وتأخيرا، حاكما ومحكوما. وبذلك أسبغت على الصراع بين الإسلام وبين الوثنيات الفلسفية صفة الجدل العلمي الرصين، على رغم ما في ذلك من خلط وتلبس وتدليس. ذلك أن هذه التيارات التي زعمت أنها تحكم العقل في النص ليس لها ما يؤيد دعواها، لأن العقل السليم المجرد السوي، المتحرر من الخرافة والأوهام، المدجج بالمعارف المادية الصحيحة والتصورات الغيبية اليقينية ذات المصدر الرباني، ليس له إلا أن يسخر من هذه الفلسفات ذات الجذور الخرافية الأسطورية .

إن هذه التيارات التي تزعم تحكيم العقل في النص، لم تحكم في واقع الأمر إلا عقلا وثنيا مضللا، لأقوام عبدوا الأصنام والكواكب والنجوم والأشباح، واتخذوا لعبادتهم هذه أرضية من أوهام سموها فلسفة. وإذ صارت هذه التصورات الفاسدة هي المتحكمة في النص فلا بد من الضلال. و نستطيع القول إجمالا بأن فلسفة الحكم في دولة الخلافة قد ارتكزت على الشوى ، و أن الشورى حظيت بتركية القرآن ، و تجسيد و بتطبيق الرسول و دعوته ، و أنها قد عرفت طريقها إلى الحياة السياسية كفلسفة للدولة في عصر صدر الاسلام¹

1- الفكر السياسي عند اخوان الصفا : سوف نتناول أخوان الصفا من حيث نشأتهم وغرضهم ومن هم أخوان الصفا من هم إخوان الصفا؟ هناك من يصف جماعة إخوان الصفا بأنهم جماعة سرية دينية و سياسية و فلسفية وشيعية أو اسماعيلية باطنية ويذكر منهم خمسة هم: مُجَدِّد بن مشير البستي الملقب بالمقسي وأبو الحسن على بن هارون الزنجاني ومُجَدِّد بن أحمد النهرجوري وزيد بن رفاعه والعوفي وهى جماعة تألفت وتضافت و اجتمعت على القدس والطهارة ووضعوا مذهباً زعموا انه يؤدى إلى الفوز برضوان الله. لماذا سمو بإخوان الصفا؟ هناك من يرى أنهم سمو بإخوان الصفا لأنهم تصافوا فيما بينهم واجتمعوا على القدس والطهارة ووضعوا مذهباً زعموا انه يؤدى إلى الفوز برضوان الله. وفي الواقع أن أفلاطون هو المبتكر الرئيسي لمفهوم الأخوة العلمية فقد عالج هذه الفكرة من خلال معالجته لموضوع الحب في محاورته لا تحمل عنوان المأدبة و إذا كان أفلاطون تكلم عن الحب أيضاً في محاورته فيدروس إلا إن المأدبة عنواناً لهذه المحاورته له دلالة حيث أن المقصود من المأدبة الاجتماع على المودة والاتصال بالألفة و المحبة. أما فكرة الإخوة في الإسلام فلها أساسها المستمد من القرآن الكريم مثل قوله تعالى "إنما المؤمنون أخوة" وقد لازمت فكرة الإخوة كافة الحركات الثورية في المجتمع الاسلامى مثل: الخرمية و البابكية و الإسماعيلية وغيرها على أن الباحثين لم يستطيعوا الوقوف على المصدر الذي استوحيت منه الجماعة اسمها "أخوان الصفاء" على وجه التحديد ويمكن أن نحصر أهم هذه الأجهادات فيما يلي²:

1 يميل البعض إلى انه مقتبس مما ورد في كتاب كليله ودمنة عن الحمامة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمساعدة أخوان لها هذا فضلا عن ما ضربه صاحب كتاب كليله و دمنة من الأمثال ينطبق على ما جاء في الرسائل من إشارات واضحة من تعاون الأصدقاء الرحماء فيما بينهم هذا فضلا عن احتواء كتاب كليله و دمنة على كلمة أخوان الصفا.

2 ذهب فريق آخر من الباحثين إلى القول بان الصفاء تعنى الصفاء في المودة أو إنها مقتبسة من الصوفية التي تدعو إلى صفاء القلب.

3 ويذهب فريق آخر من الباحثين إلى القول بوجود علاقة بين كلمة إخوان الصفاء وبين كلمة philosophy فيقابلون بين كلمة أخ وكلمة philo و يقابلون بين كلمة "صفا" و كلمة sophy هذا بالإضافة إلى إن كلمة sophy تشبه إلى حد كبير كلمة sofis في اللغة اليونانية القديمة والتي تعنى الصفاء أو النقاء وتقابل كلمة pure في اللغة الإنجليزية و pure في الفرنسية.

¹ - د محمد عمارة ، الاسلام و فلسفة الحكم ، دار الشروق ، ط 1 ، 1989 .

² د.أبو زيد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلامية و الفكر الإسلامي - الطبعة الثامنة - مكتبة وهبة - القاهرة - 1997

أما أخوان الصفا أنفسهم فقد أشاروا في رسائلهم إلى أن الصفاء يعنى النقاء والصفاء من شوائب التغيير. متى ظهر أخوان الصفا؟
يميل أكثر الباحثين أن جماعة أخوان الصفا قد ظهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ولهم في ذلك حجج وبراهين³:

1_ انقسام الدولة العباسية في القرن الرابع الهجري إلى خلافتان متصارعة بعد أن عصفت بالخلافة العباسية الحدثان وتقسّمها
أمراء وملوك ولم للعباسيين فيها إلا بعض نفوذ فيها يطيف ببغداد وقيام دول ذات سيادة فكان السلطان في مركز الخلافة لبنى بويه
وفي الأندلس لبنى أمية وفي أفريقيا للعباسيين وفي مصر للإخشيديين وفي الجزيرة الفراتية للشيبانيين وفي اليمامة للقرامطة وفي خراسان
وما وراء النهر للساسانيين و تحاصم هذه الأسر فيما بينها.

2- سبق دخول بنى بويه ببغداد عام 344هجريا وانتشر الفساد في الحكم ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة محتومة وطبيعية للثورات
العديدة ونظرا لتجمع الثورات والسلطان في أيدي جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل إحساس بالعدل والاستقامة فأخذت
الجماعات المناهضة لهؤلاء الحكام تأخذ شكل الحركات السرية من أجل إعداد الأذهان للثورة ومن أشهر هذه الجماعات السرية
جماعة إخوان الصفا.

3 _ انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا في القرن الرابع الهجري وكثرة الفرق الإسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والشيعة
والخوارج وقد حاول كلا منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل وخاصة من استعان منها في سبيل ذلك بالفلسفة اليونانية مما ترتب
عليه ظهور مذاهب تجمع في آن واحد بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية وفي هذا الإطار ظهرت رسائل أخوان الصفا التي
كانت تجمع بين المذاهب الشيعية و المعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر.

4 الصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية والدينية بسبب تعدد الأديان و المذاهب الدينية والجنسية والعرقية في الخلافة
العباسية خصوصا في القرن الرابع الهجري فأراد إخوان الصفا أن يذيبوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد شامل مبنى على
أسس مبادئ مستوحاة من كافة الأديان والمذاهب والمل.

5 تسامح الدولة البويهية وما اثر عنهم من تساهل فكري في عهدهم على عكس الحال في عهد سيطرة الأتراك الذين كانوا مؤيدين
لمذهب أهل السنة.

6 الاستناد إلى رواية أبو حيان التوحيدي حيث أشار إلى أن الجماعة قد استكملت تنظيمها سنة 373 اى في القرن الرابع
الهجري. وهناك اتجاه ثان يرى أن جماعة أخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين ويؤكد هذا
الاتجاه انتساب أخوان الصفا للإسماعيلية وصلتهم الوثيقة بما وقدمهم بالانتساب اليه. وهذا الاتجاه لم يقدم أدلة دامغة للبرهنة على
ظهور الإخوان في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة. البيئة الجغرافية لإخوان الصفا:- لقد اختلف الباحثون أيضا
حول مكان تأسيس أو ظهور جماعة أخوان الصفا وهنا نجد اتجاهين الأول يذهب إلى أن الجماعة تأسست في البصرة و كان لها
فرع في بغداد والثاني يذهب إلى أن الجماعة تأسست في سلمية بالشام.

³ د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا- تقديم د. عز الدين فودة- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- 1982

غرض أخوان الصفا: لقد رأى أخوان الصفا أن الشريعة قد دنست بأقوال وتأويلات لا تتصل بها وإن الفلسفة وحدها هي العلاج الوحيد لهذا الطارئ وعموما فقد هدفهم أن ينالوا فوزا سياسيا وإن يكون لجماعتهم سلطانا زمنيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات الأخرى التي تميز بها القرن الرابع الهجري لضعف السلطة المركزية وقتئذ بسبب تحكيم العناصر الأجنبية فتكونوا بأسم الإصلاح الديني والقوا رسائلهم في تهذيب النفس وإصلاح النفس وإصلاح الأخلاق أي أن هدفهم كان الحصول على السلطان والغاية السياسية مبتغاهم. وهناك من يرى أنه كان من أهدافهم القضاء على الإسلام وقلب نظام الحكم غير أن الهدف السياسي أكثر ظهورا في رسائلهم من الهدف الديني ويمكن أن نقول أن الغرض من الهدفين كان أحياء العقائد والحضارة الفارسية. وربما كانت محاولة لتشكيل نظرة شاملة أو دين عالمي يتجاوز كل الأديان. وسوف نتناول في هذا الفصل الفكر السياسي عند أخوان الصفا والذي يدور حول المدينة الفاضلة المدينة الفاضلة غاية الاجتماع السياسي تنحصر أنواع الاجتماعات عند أخوان الصفا في ثلاثة أنواع هي:⁴

1 - المدينة

2 - الأمة

3- الدولة العالمية.

ويرون أن المدينة تمثل مركز وحده اجتماعية متكاملة متأثرين بآراء أفلاطون و أرسطو إلا إنهم رأوا أن هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة تتمثل في الأمة و الدولة العالمية و هو شئ لم يخطر على بال فلاسفة اليونان الذين اغترفوا كثيرا من فلسفاتهم و نظرياتهم على الأرجح و لعل ذلك يرجع إلى تأثرهم بتعاليم الدين الإسلامي الذي يهدف إلى إخضاع العالم كله إلى حكومة واحدة. والأمة في رأى الأخوان هي تلك تحتص بصفات وطبائع وسجايا وموقع جغرافي ووحدة تاريخية و عادات و تقاليد موحدة بحيث تميزها عن الأمم الأخرى . ويتصور الأخوان أن هناك اجتماعا أكبر من الأمة يمكن تحقيقه في شكل دولة عالمية يشملها دين موحد وشريعة واحدة. ورأى الأخوان أن أول لبنة في تنظيمهم هو بناء المدينة الفاضلة أخوان الصفا والمدينة الفاضلة: لقد دعا أخوان الصفا إلى المدينة الفاضلة وكانوا كثيرا ما يذكرون أن لهم مدينة فاضلة يصفونها بالمثالية والروحانية والحق أنها كانت مجتمع سرى مغلق و لم يكن هؤلاء أول من تكلموا عن المدينة الفاضلة وإنما كانت الشغل الشاغل لفلاسفة اليونان كما علق الفلاسفة عليها آمالا كبيرة. وقد تأثر أخوان الصفا بأفلاطون في هذه المدينة لأنهم كانوا يعرفون أفلاطون جيدا ويسمى الأخوان مدينتهم بدولة أهل الخير ويقولون "يبدأ أولها من قوم علماء و حكماء و خيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عقدا و ميثاقا إلا يتجادلوا أو لا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضا ويكونوا كرجل واحد في جميع أمورهم و كنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون عن نصره الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله و رضوانه جزاء ولا شكورا " خصائص المدينة الفاضلة:

1- يذكرون أن مدينتهم مرتفعة في الهواء وهذا رمز أنها مليئة بالتعاون في الدين والمعاش وقد يسمح بعضهم بتلف جسده لبنصر الدين أو الأخ لان الجسد فان مظلم لا ينبغي الحرص عليه.

⁴ د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا المرجع نفسه - تقديم د. عز الدين فوده- الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة-1982

- 2- وفي المدينة تعاون علمي وأدبي ومادي وعلى كل فرقة أن تهيم لنفسها مجلسا خاصا بما يجتمع فيه أعضاؤها وقتنا معينا ولا يسمح لغيرهم بالحضور ويتذكرون في المجلس علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم.
- 3- وللمدينة قانون العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه ومن لم يرض به فعقوبته المقاطعة و طي الأسرار عنه.
- 4- و للمدينة أربعة أيام لكل يوم شأنه: فيوم خروج أول القائمين منهم يوم عيد ويوم فيه تصرم دولة أهل الجور وثالث فيه مقاومة الباطل الحق ورابع يوم الحزن والكآبة بالرجوع إلى كهف التقية والاستتار وكون الأمر على ما قال صاحب الشريعة "أن الإسلام ظهر غربيا وسيعود غربيا" ومن هنا يتضح الهدف السياسي تماما إلا وهو الثورة على نظام الحكم وأنهم مازالوا في طور الستر وأنهم ينتظرون قيام الثورة ويوم قيامها عيد عندهم و لكنهم يعلمون أن الهزيمة ستلحق بهم وسيعودون إلى الستر مرة أخرى. مراتب أهل المدينة الفاضلة:
- 1- المرتبة ألا ولى مرتبة الأبرار: و يتراوح أعمارهم ما بين خمسة عشرة سنة إلى ثلاثين سنة و هم أرباب صنائع ونفوسهم جيدة التصور سريعة القبول و كثيرا ما توجه الخطاب في رسائل أخوان الصفا إليهم.
- 2- المرتبة الثانية مرتبة الأخيار: وهم الرؤساء ذوو السياسة الذين يشفقون على إخوانهم وأعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين.
- 3- الثالثة مرتبة الفضلاء الكرام وهم الملوك ذوو الأمر والنهي و أعمارهم بين الأربعين و الخمسين. 4- المرتبة الرابعة مرتبة الذين بلغوا سن الخمسين و هي التي يدعون إليها إخوانهم في أي مرتبة وهم هنا يرمزون الى ما يتمنونه من صعود سياسي لا روحاني والتقسيم في جمهورية أفلاطون بحسب المهنة لا السن كما هو لدى أخوان الصفا. الفرق بين المدينة الفاضلة والمدن الأخرى عند أخوان الصفا: لقد وصف أخوان الصفا المدن الأخرى بالجائرة وأوضحوا الفرق بين المدينتين (أى المدينة الفاضلة والمدينة الجائرة) فيما يلي⁵:
- 4- المدينة الفاضلة لا يدخلها ألا من توافر فيه حد أدنى من العلم أما المدن غير الفاضلة فلا يشترط أن يكون سكانها علماء فضلاء بل تجمع الأخيار والأشرار والعلماء والجهلاء والمصلحين والمفسدين وأقواما مختلفي الطباع والأخلاق والآراء والأعمال والعادات.
- 5- المدينة الفاضلة تشبه جزيرة مخضبة كثيرة النعم يسود بين أهلها المحبة و الرحمة و الشفقة أما المدينة الجائرة فتشبه جزيرة وعرة جبلية مليئة بالسباع الضارية.
- 6- شبه الأخوان المدينة الفاضلة بالدار الآخرة ونعيمها ويشبهون المدينة الجائرة بالحياة الدنيا وجحيمها. ثانيا: الإمامة عند أخوان الصفا: بعد أن انتهينا من المدينة الفاضلة نأتي إلى رأس الحكم و هو الإمام و رأي الأخوان فيه أهتم أخوان الصفا بموضوع الإمامة أو الخلافة وأكدوا ضرورة الوصية فيها فالتصرف دون توقيف من الرسول كان سبباً في انقسام الأمة الإسلامية واختلاف الآراء فيها فليس هناك خلاف إذاً بين أخوان الصفا وبين الشيعة في ذلك وهذا تلويح منهم بالموافقة على رأي الأمامية الذين رأوا وجوبها بالنص على الإمام علي عليه السلام. فائدة الامام عند اخوان الصفا: يرى أخوان الصفا أن فائدة الإمام حفظ الشريعة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ,اجتماع الأمة على رأي واحد ونصب نواب عنه في الأقاليم ورجوع فقهاء المسلمين إليه في المشكلات من فقه وأحكام

⁵ د.احمد شليبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية "الخلافة العباسية"- الجزء الثالث- الطبعة الثامنة- دار الفكر العربي- القاهرة-

وحدود وفتاوى وبذلك يكون نصب الإمام عندهم واجباً. وجدير بالذكر أن من شدة تعلق أخوان الصفا أنهم كانوا يقابلون بين نظام المدينة وسائر الكواكب كالجنود والأعوان والرعية في المدينة ونسبة المريخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك والمشتري كالقاضي وعطارد كالوزير والقمر كولي العهد وهكذا وفكرة أن الملك كالشمس قريبة الشبه بما ذكره أفلاطون عن الشمس وأهميتها في العالم المحسوس حيث هي التي تمنح الأشياء عين وجودها شروط الإمامة: ذكر أخوان انه يجب أن يكون لأفضل بعد النبي والأقرب إليه نسبياً غير أنهم اختلفوا في هذه الشروط وهناك من رأى عكس الشرط السابق غير أنهم يذكرون انه يجب التفرقة بين خلافة النبوة وخلافة الملك. مأخذهم على الخلافة⁶ : لقد غضب أخوان الصفا على الخلفاء من غير مذهبهم أشد الغضب مع إنهم راضون عن تصرف علي عليه السلام ويسمونه أمير المؤمنين ويسخطون على من أغضبه يوم التحكيم فلم يكن في نية الحكمين أي إصلاح وهم يرون ما يراه علي في التحكيم وهذا اعتراف ضمني بإمامته ولا خلاف بينهم وبين الشيعة والإسماعيلية في ولاية علي. الخلافة عند أخوان الصفا : الخلافة في رأي أخوان الصفا لا تؤخذ غالباً بل انه لابد توقيفه ووصيه وكل من اغتصبها فهو خليفة إبليس وكأنهم يحكمون على جميع الخلفاء بأنهم أتباع إبليس ما عدا من كان على مذهبهم ويقول أخوان الصفا ان الخلافة بدأت مع آدم عندما استخلفه الله على الأرض وفي هذا اتفاق مع نظرية الباطنية التي تقضي بان الإمامة عالمية وانها بدأت من أول الخليقة في كل الأمم والديانات. أهمية الدين بالنسبة للملك في نظرية الدولة عند أخوان الصفا: لقد جعل أخوان الصفا الدين هو الأصل في هذه العلاقة حيث أن الدين هو الأصل في صلاح الدنيا والآخرة والملك عندهم حارس الدين وانه حتى تركه القيام بواجباته أنفست الدين والدنيا جميعاً وشعارهم أن الملك هو الدين أما الملك فهو شئ عارض فالأنبياء أعطاهم الله الملك ولكنه كان عارضاً بالنسبة لهم مع أنهم جمعوا بين الملك والدين وتتم مبررات الجمع بين الدين والملك في نظر أخوان الصفا فيما يلي:

7- أن الملك لو كان شخصاً آخر غي شخص النبي لم يكن يجرؤ إن يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب كما فعل فرعون ببني إسرائيل.

8- أن الناس بطبيعتهم لا يرغبون الا في دين الملوك ولا يهربون الا منهم وهكذا كان يرى الأخوان أن الملك عارض وانه وسيلة لحفظ الدين الذي هو الأصل أو " الأخ المقدم " وان الصورة المثلى للدولة هي تلك التي يجتمع فيها الملك والدين لشخص واحد أو رئيس واحد. والمنطلق الأساسي لهم كان قائماً على تعاليم الدين الإسلامي وحثه على الزهد في الحياة وتفضيله الدار الآخرة على الحياة الدنيا واستشهد الأخوان في هذا المقام بالأنبياء والرسل وأفعالهم وبآيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى " تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة " صدق الله العظيم .⁷ الكشف والستر: نص أخوان الصفا على أن الأمة قد يكونون ظاهرين وقد يصيرون إلى الستر فالإمامة عندهم واجبة سواء ظهر الإمام أو استتر وللائمة فوائد جملة في حالي الكشف والستر معا ففي الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح وفي الستر يظهر في الأنفس والعقول أما الخلفاء الذين ليسوا من مذهبهم فهم أصحاب المملكة والخلافة الجسمية وتظهر إمامتهم في الجسد وحده لأنهم لم ينالوا التأييد الإلهي و لذا صاروا مشغولين بالشهوات والملذات فالقول أن الإمام يملك النفوس في دور الستر و يملك الأرواح في دور الكشف ليس ألا تأليها لهذا الإمام فمن يملك هذا ألا الله - سبحانه و تعالى - بل وأعطوا العصمة للإمام كالأنبياء. خلاصة القول حول نظرية الأخوان

⁶ د.عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكر أخوان الصفا- مكتبة الانجلو مصرية- القاهرة

⁷ الموسوعة العربية الميسرة: تحرير د. محمد شفيق غربال و آخرون- الجزء الأول- دار الجيل- بيروت- 1995

في الإمامة و شروط الأمام و أوصافه أنه إذا كان الحاكم صالحا صلحت الدولة والعكس ويعتبرون الرئيس هو السلطة العليا كالشمس بالنسبة للكواكب و كالقلب بالنسبة للبدن فهو مصدر المدينة و قوام نظامها و منه تستمد باقي السلطات الدنيا رئاستها كما يتضح من الشروط التي وضعها الأخوان لرئاسة المدينة الفاضلة أن مهمته ليست سياسية فحسب بل هي مهمة خلقية أيضا فهو من الناحية الخلقية يمثل النموذج الذي يحتذيه أهل المدينة الفاضلة و مما لاشك فيه أن نظرة الأخوان هذه وأن تكن نظرة ثيوقراطية ديمقراطية ألا أنها تتفق مع روح العصر حيث أن أطار المؤسسات السياسية قد تحدد بالدين والعرف تحديدا لا يمكن التفكير في الخروج عليه و تطويره عن طريق العمل الدائب المستمر من جانب المشرع بل لا يصح الخروج عليه لأن ذلك سيؤدي إلى أضعاف الجماعة و فالسلطة السياسية بمعنى الكلمة لا وجود لها ألا في المجتمعات الشرقية حيث الحكم المطلق و الاستغلال بواسطة الملك و رجاله وفيما عدا ذلك يمكن أحداث تغييرات في الأشخاص و في الملوك و في الأسر و العائلات المالكة ولكن تبقى الأشكال السياسية كما هي. و تتناول التنظيم الذي أعده الأخوان من أجل الدعوة إلى فكرتهم حول المدينة الفاضلة وهي التطبيق العملي للجانب الفكري السياسي عند الأخوان حيث بدأوا بالدعوة لجلب الأنصار إليهم أولا: نظام الدعوة: أن الخصائص العامة التي تميز دعوة أخوان الصفا كعقيدة أو مذهب هي عدم اقتصرها على كونها مجرد تحليل الواقع و نقضه و إنما تسعى إلى ذلك التغيير الذي هو جوهر المذهب السياسي بمعنى أن الأوضاع القائمة تتناقض مع الصورة المثالية للواقع الجديد الذي تسعى الحركة إلى تحقيقه. فالخصائص العامة التي تميز دعوة أخوان الصفا السياسية هي: -1- أنها تعبير عن عقيدة سياسية.

9- أنها تعبير عن عقيدة ذات جوهر ديني.

10- أنها دعاية تشهيرية و تحريضية ضد النظام القائم.

11- أنها تعبير عن مفهوم خاص لنظرية الدولة و كيفية ممارسة السلطة.

12- أنها دعوة حركية تسعى لتحقيق أهداف معينة حددتها مقدما و أعلنت عنها كمحور للنشاط المنبعث من المذهب.

13- أنها دعوة جماهيرية لأنها تخاطب المجموع و تتجه إلى الجماعة و تسعى إلى تحقيق أهدافها عن طريق التكتل الجماهيري و الوحدة الحركية. و قد قامت حركة أخوان الصفا اليوم على أساس ما يعرف اليوم بالديالكتيك وهذا يربط و يمزج بين مفهومي الدعوة و الدعاية كأسلوبين من أساليب التعامل النفسي لأن حركة الأخوان تسعى إلى التوسع و الانتشار وهي في سبيل ذلك تستخدم الدعاية وهي تسعى إلى التربية العقائدية و التنشئة السياسية و خلق نماذج جديدة من البشر و هي في سعيها هذا تلجأ لأسلوب الدعوة و من الطبيعي أن تكون الدعوة سرية و أن تتم هذه الدعوة من خلال تنظيم قوى قادر على تعميق الدعوة و نشر الدعاية. و لذلك أسس الأخوان فروعاً لجماعتهم في جميع الأمصار و الأقطار و انتدبوا الدعاة للاتصال بكافة طبقات الناس لكسب الأمصار وربطهم بالجماعة وأهدافها و من ثم يعتمد نظام الدعوة على فكرتين أساسيتين⁸ هما:

14- -القائمين بالدعوة أو الدعاة.

⁸ د.عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكر أخوان الصفا-مكتبة الانجلو مصرية- القاهرة

- 15- المستجيبين للدعوة أو المدعوين. أولاً: الدعاة: كانت حركة أخوان الصفا عبارة عن دعاية خفية مستترة تغشاها أساليب من المكر و المراوغة ولذلك عملت في هدوء و حذر على نشر أفكارها و آراؤها بين الجماهير باستخدام أسلوب بث الدعاة بينهموهناك شروط يجب أن تتوفر في الداعي:
- 16- أن يكون المرشح لأن يكون داعياً محباً للتنقل من بلد إلى آخر في طلب العلم.
- 17- أن يسأل الله الوسيلة إلى الخلاص و النجاة و تجنب الهلاك بالمعرفة و بما ألهمه الله من العلم و العمل بما يكون فيه نجاته.
- 18- أن يكون متصفاً بالحلم و حسن العبادة
- 19- أن يألب الناس على النظام القائم و يدعو إلى الخلاص منه و يدعو إلى الاهتداء إلى طريق دعوة الأخوان. وبالنسبة لأسلوب اختيار الداعي فلقد كان قادة الأخوان الذين هم في أعلى مراتب الجماعة هم الذين يقومون باختيار الداعي ثم يكفونه ما يهمهم من أمور دنياه ثم تحديد المكان الذي سيبدأ فيه الداعي الجديد مهمته. كذلك قام أسلوب الرسائل و المراسلات للاتصال بين الداعي و قيادة الجماعة و أيضاً قام أسلوب المندوبين لنفس الغرض و أن كان هناك من يرى أنهم من المراتب العليا في الجماعة. ثانياً: المدعوين أو المستجيبين للدعوة:- لقد عمل أخوان الصفا على اجتذاب الناس إليهم من خلال عدة شعارات هي⁹:
- 20- الدعوة لبناء المدينة الفاضلة: لاشك في أن الدعوة الأخوان لبناء دولة أهل الخير قد جعلت كثيراً من الناقمين على نظام الحكم القائم من كافة العناصر و الطبقات ينضمون إلى هذه الجماعة كما أن هذه الدعوة المشعة بالتفاؤل قد جذبت أعضاء للحركة من مختلف الطبقات المضطهدة و الناقمة.
- 21- تحقير الدنيا و الزهد فيها: لا ريب أن تحقير الأخوان للدنيا ومباهجها و دعوتهم إلى الزهد و تحييده ربما أدت إلى جذب الطبقات الفقيرة المعذمة و لعل مساعدة الأخوان للعضو بأن يكفوه أمور الدنيا المادية تعتبر دافعاً قوياً لجذب الطبقات الفقيرة للانضمام للجماعة.
- 22- مهاجمة معتقدات الفرق المختلفة: و من الملاحظ أيضاً أن مهاجمة الأخوان لمعتقدات الفرق المختلفة و التشكيك في صحتها هو دعوة ضمنية لأتباع هذه الفرق لهجرها و الانضمام إلى جماعة أخوان الصفا وعموماً فهذا خطأ كبير حيث أن من مصلحة أخوان الصفا أو أي حركة ثورية عامة أن تتحالف مع الفرق الأخرى لا أن تهاجمها هذا فضلاً عن استغلال الظروف النفسية والحالة الاجتماعية للمدعوين. يبقى التركيز على جذب الشباب للدعوة حيث أنهم كانوا يفضلون اجتذاب الشباب و الصبيان كثيراً و لعل تفضيل الأخوان للشباب والفتيان الأحداث يرجع إلى إقتداءهم بسنة الله تعالى و ذلك لأن الله تعالى لم يبعث نبياً الا وهو شاب و لا أعطى الحكمة أحداً من خلقه إلا من الشباب أو الفتیان كما ذكرهم الله تعالى في قوله "فتية آمنوا بربهم" و مع ذلك فأنتهم لا يجدون ضرورة من ضم المشايخ. و من الشروط التي يجب توافرها في المدعو لعضوية الجماعة:
- أن يكون مؤتلف الروحانية.
 - أن يكون صحيح العزم.
 - أن يكون تام الصحة
 - أن يكون مأمون الصحة

⁹ د.عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب والفرق الإسلامية- الطبعة الأولى- دار الرشاد -القاهرة-1993

- أن يكون معنيا على الازدياد من العلوم
- ألا يأنف من التعلم أو يتكبر على المعلم و أن يقبل وصايا العارفين و يتبع المرشدين. ومن توافرت فيه هذه الشروط المبدئية يصبح مهيا لقبول الدعوة بشرط أن تتوافر لديه الأحوال الأربعة التالية:
- الإقرار باللسان.
- التصور بضروب الأمثال للوضوح و البيان.
- التصديق بالضمير والاعتقاد.
- التحقيق بالاجتهاد في الاعمال. والعضو الذي يصدق كلامهم يصبح قوي النفس و كله رجاء في الفوز و ثقة في الله و لا شك أن هذه رموز باطنية. ومن مبادئهم أن يقوم الرئيس بامتحان العضو و ذلك بأن يطلب منه الابتعاد عن أهله مثلاً. و جدير بالذكر أن كل صنف من المدعوين كان له دعاة مخصوصين له فهناك طوائف مقرون بهم منهم أولاد الملوك و الأمراء والوزراء و العمال والكتاب و منهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين و لكل صنف دعاة مخصوصون. ثانياً: نظام المجالس السرية (الخلايا) : هناك نوعان من المجالس عند الأخوان:
- مجلس للذات الجسمانية أي للأكل و الشرب وغيرها من أمور الجسد.
- مجلس للذات الروحانية أي مجلس العلم. ونظم الأخوان مجالسهم على النحو التالي:
- مجلس لكل منطقة: يدعو الأخوان أعضاء جماعتهم في كل مكان أن يكون هناك مجلساً خاصاً بهم في بلدة و هو الذي يقود كل جوانب الحركة المحلية و ينظم كل أموره.
- مواعيد الاجتماعات و مكائها: يكون اجتماع الأخوان في مجلسهم مرة واحدة كل اثني عشر يوماً و ليس للاجتماع مكان ثابت و يجتمعون في أي مكان يكونون آمنين فيه على أنفسهم و يكون الاجتماع ليلاً أو نهاراً. شروط الاجتماعات
- أن يكون الاجتماع على تقوى الله وخيفة مراقبة.
- على الأعضاء قبل حضور الاجتماع أن يتنظفوا و يتطهروا و يأخذوا زينتهم.
- عدم التغيب عن الاجتماع لأي سبب من الأسباب فيما سوى عذر قهري يمنع صاحبه من الحضور إلى مكان الاجتماع.
- رئاسة الاجتماعات: يستفاد من رسائل أخوان الصفا أن المجلس الأعلى لجماعة أخوان الصفا كان يطلق على رئيسه "الحكيم" أو "رب بيت الحكمة" و أن عدد تلاميذه كانوا اثني عشر تلميذاً و عموماً فقد احتل الرئيس قدراً كبيراً بين مرؤسيه. الأسس العامة التي تحكم نظام المجالس : وضع الأخوان مجموعة من الأسس و القواعد التي تنظم العلاقة بين أفراد الجماعة وهي كالآتي¹⁰:
- أخذ العهد من العضو الجديد بما يتضمن الحفاظ على العلوم و الأسرار ونشرها
- التدرج في تلقين أعضاء الجماعة علوم الجماعة وأسرارها
- الطاعة وهي طاعة المراتب الدنيا للمراتب العليا حتى لا يحدث الخلاف

¹⁰ د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - الطبعة السادسة - مكتبة وهبة - القاهرة - 1982

- حرية الرأي حتى لا تقع الخصومة و يجب أن يكون المتجادلان من نفس الرتبة فإذا لم يتفقا رفعوا الأمر إلى من هو أعلى رتبة.

- الفدائية والتضحية بالروح والجسد في سبيل الدعوة.

- صون الأسرار و هو أهم مبدأ عند الجماعة. لقد ذكر من أخوان الصفا خمسة أعضاء هم: أبو سليمان مُجَدِّد بن معشر البستي و يعرف بالمقدسي و أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني و أبو احمد المهرجاني و العوفي و زيد بن رفاعة و كانوا يجتمعون سرا ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها. و في الواقع أن الاختلاف بين الباحثين حول عصر جماعة أخوان الصفا أدى إلى الاختلاف حول أشخاص الجماعة الذين صنفوا رسائل أخوان الصفا و من هذه الآراء

ما يلي:

1- أن واضعي الرسائل في القرن الرابع الهجري هم زيد بن رفاعة وأبو سليمان مُجَدِّد بن مشير(معشر) البستي المعروف بالمقدسي و أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني و أبو احمد المهرجاني و النهرجوري و العوفي و أبي مُجَدِّد بن أبي البغل.

- أن الحكيم المجريطي هو الذي وضع رسائل أخوان الصفا أو الرسالة الجامعة.

- أن احد الأئمة من آل البيت في العصر العباسي الأول هو الذي وضع هذه الرسائل مع عدم الاتفاق حول الأمام الواضع لها.

- أن الحرم الأربعة للإمام احمد الوفي هم الذين وضعوا و هؤلاء الحرم هم عبد الله بن المبارك وعبد الله بن سعيد وعبد الله بن حمدان وعبد الله بن ميمون القداح. على أن الاحتمال الأقوى أن الرسائل قد ظهرت على مراحل وذلك ابتداء من عبد الله بن مبارك (المتوفى عام 181 أو 182 هجريا) إلى الأمام عبد الله بن مُجَدِّد (المتوفى 212 هجريا) إلى الأمام احمد بن عبد الله (المتوفى 299 هجريا) إلى عبد الله بن سعيد (المتوفى عام 24 هجريا) إلى زيد بن رفاعة و جماعته في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري إلى المجريطي (المتوفى 395 أو 398 هجريا) و هذا يتفق مع مراحل تطور أي حركة حيث أنها تبدأ من الاعتدال حيث لا نلمح في الرسائل الأولى أي هجوم صريح على الخلفاء الراشدين و لكن بعد أن يتعاقب أجيال الجماعة يزداد تطرفها و هذا ما نلاحظه بصورة تدريجية في الرسائل اللاحقة. وقد بلغت الجماعة أوج مجدها في العصر العباسي الثاني مما يؤكد أنها قد بدأت قبل ذلك بكثير وهذا يتفق مع ما سبق الإشارة إليه.

2- الفكر السياسي عند الفارابي :

01- الفارابي: هو أبو نصر مُجَدِّد بن مُجَدِّد 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 اللوغارتم 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 الوهمية.
- . 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 الكريموني 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 يستقى بالتالي الحيوان الإنسي أو الحيوان المدني ¹¹.

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 والمثالية 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.

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 والشفقة 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 أصلا 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.

¹¹ الفارابي، تحصيل السعادة، نقلا عن عبد المعطي، مرجع سابق، ص: 255.

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 يوئى عليكم.

6- النوابت : 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: وتتمثل في اجتماعات الأمة في جزء من المعمورة (الأمة العربية مثلا).

ج- المجتمعات الصغرى: وهي اجتماعات أهل المدينة في جزء من سكن أمة¹² (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 والموجودة في أيامه ومجتمعه. كما أن المجتمعات غير الكاملة أو الناقصة كثيرة منها اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة واجتماع أهل المنزل.

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 الكبرى¹³.

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 جليا يتميز بالمثالية، وهذا نابعا من تأثره الشديد بأفلاطون وأرسطو، وبالرغم من هذا التأثير فلم يأخذ الفارابي كل ما جاء به أفلاطون فلم يتعرض لأنواع الحكومات مثلا 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.

¹² عبد المجيد عمرياني، مرجع سبق ذكره، ص: 76.

¹³ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1995، ص: 169.

لقد تبين في المجال السابق، أنّ ميزة الفعل الإنساني تظهر في البعد الاختياري لهذا الفعل، وهو اختيار وليد الروية¹⁴. والروية، هي القوة التي تبعد الفعل الإنساني عن تأثيرات النفس البهيمية الحيوانية، دون أن يعني ذلك أنّ الإنسان يصبح فارغاً من أي محتوى حيواني. بل المقصود، أنّ الروية تلعب دوراً "علاجياً" و"تطهيرياً" و"توجيهياً"، وليوضح ابن باجة الفرق بين الفعلين، يقدم مثالاً دالاً فيقول: "ومثل من يكسر حجرًا ضربه أو عودًا خدشه لأنّه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلاّ يחדش غيره، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني¹⁵" فعلى الرغم من أنّ النتيجة واحدة في الفعلين معاً، إلا أنّ الدوافع تختلف. فهناك، في الحالة الأولى، دافع نفسي ناتج عن انفعال مرتبط بالألم؛ وفي الحالة الثانية، هناك دافع يأتي وليد التفكير والتدبير، ويروم غاية معينة وهي تحقيق الخير العام. لذلك يقول ابن باجة "فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط - مثل التشهي أو الغضب أو الخوف أو ما شاكله؛ والإنسان هو الذي يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر¹⁶". ولذلك، فالروية إنّما تكون دائماً نحو غاية محددة، وهي الخير على الإطلاق.¹⁷

والملاحظ أنّ ابن باجة، وهو يحدد ما يميز كل فعل عن الآخر، يستحضر كل ما قيل في المجالين السابقين: فالانفصال يدل على الضرورة، وغياب الاختيار والحرية سواء بالنسبة إلى الجسم بوصفه جسماً طبيعياً، أو جسماً حيوانياً يقع خارج ذات الإنسان، بل هو تفاضل داخلي، يقع داخل الذات، ككل مركب مما هو فيزيائي، بيو-سيكولوجي، ذات واحدة تجتمع فيها كل العناصر السابقة. غير أنّ تحقق الفعل واقعياً، يكشف عن الفاعل الحقيقي، والمحرك الأول في الإنسان، وهو إما القوة الفكرية، أو قوى ما قبل-الفكرية. واعتباراً لما سبق، يمكن أن نصنف الفعل الإنساني بشكل عام إلى ثلاث مراتب: الأول: فعل بهيمي خالص أي مجرد انفعال. الثاني: فعل بهيمي بالذات لا يحضر فيه الإنسان الحقيقي إلا بالعرض أو بعبارة أخرى بهيمي من حيث الدوافع الحقيقية، وإنساني من حيث المظهر الخارجي. الثالث: فعل إنساني خالص.

إنّ الصنف الثاني من الأفعال هو الذي يشكل الأغلبية من الناس، ومنه تتشكل الظاهرة السياسية، لذلك نجد الفعل الإنساني في المدن، لا يخلو مما هو بهيمي من جهة المحرك والغاية. وهذا التداخل بين الفعلين أمر حتمي، مادام التجمع المدني يستلزم حدّاً معيناً من التدبير - أي من الروية والتفكير، غير أنّ الغاية من هذا التدبير هو تحقيق أهداف بهيمية. وتحليلات هذا التداخل، حسب ابن باجة - تظهر في المدن الأربع الفاسدة. وهي المدن التي تناولها ابن باجة في كتاب يحمل عنوان: "العلم المدني" ويحيل عليه في كتاب تدبير المتوحد غير أنّه كتاب مفقود، فلا ندري هل هو تلخيص لكتاب السياسة لأرسطو، أم لأفلاطون، أم للفارابي، أم أنّ ابن باجة قدم فيه تصوراً خاصاً به. لذلك سنحاول تتبع أهم ملامح هذه المدن الأربع الفاسدة انطلاقاً مما كتبه الفارابي لاعتبارين، أولهما: إنّ القول بوجود أربع سائر أو مدن فاسدة هو قول يتكرر ويحضر عند الفارابي.¹⁸ الاعتبار الثاني، هو احتفاظ ابن باجة

¹⁴ تتحد الروية بالبحث والاستدلال وتعني أيضاً الفكرة. تدبير المتوحد، ص 95

¹⁵ ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 51

¹⁶ - ابن باجة، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁷ ابن باجة، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، مرجع سابق، ص 138

¹⁸ الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 131. وأيضاً كتاب السياسة المدنية، ص 87

بأسماء المدن الفاسدة نفسها مثل: المدينة الجماعية، مدينة التغلب. ويقسم الفارابي المدن الفاسدة، المضادة للمدينة الفاضلة (أو الأمامية)¹⁹، إلى أربع مدن وهي: المدينة الجاهلية، المدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة وأخيرًا المدينة الضالة.

1- المدينة الجاهلية، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة، وكل ما عرفوه هو مجرد غايات جسمانية ولذات حسية، وعليه فإن تحقيق هذه اللذات هو السعادة، والحرمان منها هو الشقاء. وهذا ما يبرر قول ابن سينا: "ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أنّ كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه."²⁰

2- المدينة الفاسدة لها آراء المدينة الفاضلة من علم بالسعادة ومعرفة الله والعقل الفعال، إلا أنّ أفعالها أفعال أهل المدينة الجاهلية.

3- المدينة المتبدلة، وهي مدينة كانت آراؤها وأفعالها في القديم مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنّها تبدلت وتغيرت آراؤها وأفعالها.

4- المدينة الضالة، مدينة تؤمن بوجود السعادة بعد هذه الحياة، لكن لها آراء فاسدة الاعتقاد بالله والعقل الفعال.²¹

إنّ ما يقدمه الفارابي من معطيات نظرية عن هذه المدن، لا يمكن إلا أن يدعم أطروحة ابن باجة القائمة على فكرة فساد المدن، إما لغياب دوافع فكرية (أي الجهل)، أو لأنّ الغايات المرسومة غايات بيمية؛ من قبيل إشباع اللذات، أو تحقيق الغلبة والشهرة. وأنّه وفي جميع الحالات، لا يخلو الفعل البيمية من فعل إنساني وإن كان بالعرض.

وعلى الرغم من نقد ابن باجة للبعد الشهواني والجسمي، فإنّه مع ذلك، لا يصل إلى حد إقصاء الجسم، ولا يطالب بإفناء الجسمية من أجل الروحانية "فبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلي هو إلهي فاضل."²² وهو موقف أكدّه الفارابي، عندما طالب الفاضل بعدم استعجال الموت "بل ينبغي عليه أن يحتال في البقاء ما أمكن ليزداد من فعله ما يسعد به، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته."²³ ومن الواضح أنّ صنف الإنسان العاقل أفراد قليلون جدًّا، إن لم نقل هناك فرد واحد فقط، وهو المتوحد الفيلسوف. ومن المنطقي أنّ هذا المتوحد لا تلتئم منه مدينة، فكل المدن فاسدة. أما إذا أصبحت المدينة كاملة، فلا حاجة لوجود المتوحد أصلًا.²⁴

3- الصور الروحاني: في حديث مسهب عن الصور الروحانية العامة والخاصة وما يميزهما عن الصور الجسمانية والتي يمثلها على المستوى الاجتماعي-السياسي، أصحاب الأنساب والأثرىاء. أما من الناحية السياسية-التاريخية فهم أسباب زوال الأمم وانتقال السيادة إلى الغير.²⁵ يتوقف عند الصور الروحانية العامة: ويرى أنّه ليست لهذه الصور، إلا نسبة واحدة، هي نسبتها إلى الإنسان

¹⁹ التسمية نفسها نجدها أيضًا عند ابن باجة في كتاب تدبير المتوحد، ص 93

²⁰ ابن سينا: الشفاء - الإلهيات، ص 424

²¹ الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، من ص 131 إلى 156. وأيضًا كتاب: السياسة المدنية، من ص 87 إلى 107

²² ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 52

²³ الفارابي: فصول منتزعة، ص 84

²⁴ ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 46

²⁵ ابن باجة المرجع نفسه، ص 77

الذي يعقلها، وهي عبارة عن جملة من المعقولات الروحانية المطلقة، والمدركة بواسطة العقل الفاعل، أو العقل الفعال.²⁶ إنَّ الصور العامة، بلغة المنطق في جانبه البرهاني، هي كليات عامة، وهي أكمل الروحانيات على الإطلاق. إنَّها تدرك فقط بالعقل وهي خاصة به. إدراكها، يجعل الإنسان حاصلاً على الكمالات الفكرية، وليست الحكمة إلا أكمل أحوال الروحانية الإنسانية. "إنَّ الأفعال الذكرية [كذا في الأصل الذي وضعه المحقق، والأصح "الفكرية"] والعلوم، فهي كمالات بالإطلاق، وهي مختصة بالإنسان، لا يشترك فيها غير الإنسان، وهي إما تعطي الوجود الدائم، أو تصل به.²⁷ "من الواضح، أنَّ ابن باجة، يجعل طريق "الإمساك" بالصور الروحانية العامة، طريقاً عقلياً خالصاً، يقوم على فكرة الاتصال بالعقل اتصالاً ينشأ من خلاله الفعل الإنساني، مشاركة هذا الفصل الفعال في العلم الكلي، والمعرفة التامة الأزلية. إنَّه اتصال يشبه الصعود، كما يقول ابن باجة في رسالة الاتصال²⁸ إلا أنَّه ليس صعوداً ولا اتصالاً صوفيّاً، كما يؤكد ذلك ابن طفيل.²⁹ إنَّ الإنسان في تدرجه عبر الصور، يستطيع أن يحقق "نقلة" عقلية نحو عالم الأزلية، والمعرفة المطلقة، ويصبح من ثمَّ ذا قوة عقلية على اختراق المطلق. وكل ما حققه الإنسان في مرحلة ما قبل هذا العقد النظري، يمكن اعتباره أفعلاً نفسية ترتبط بالجانب العملي، اعتماداً على الروية والتمييز، ومن ثمَّ فهي أقرب إلى ما سماه ابن باجة، بالعقل العملي.³⁰ ولا يكتمل العقل العملي إلا عندما يصبح العقل النظري المعطي لأسبابه، ومبادئه وغاياته. آنذاك فقط، يمكن الحديث عن الماهية الحقيقية للإنسان بل يصبح الإنسان صاحب فعل إلهي وعقل إلهي

إلا أنَّ قول ابن باجة، بالاتصال بالعقل الفعال المفارق، قول يطرح إشكالاً قوياً: هل العقل الفعال عقل مفارق معرفياً وأنطولوجياً؟ أي هل ابن باجة، يعيد إنتاج الأطروحة الفيضانية نفسها مع الفارابي وابن سينا وهي الأطروحة التي تقول بترابعية العقول المفارقة، لتصل بعد ذلك إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعال أو واهب الصور، أم أنَّ هذا العقل الفعال، يصبح مع ابن باجة، عقلاً محايثاً للعقل الإنساني، ومن ثمَّ يكون ابن باجة قد مهد الطريق لابن رشد.³¹

لقد جاء القول الباجوي، الذي تناول هذا الإشكال - لأسباب متعددة - مقتضباً ومجماً، وأحياناً غير تام ومكتمل، كما هو الشأن بالنسبة إلى كتاب تدبير المتوحد.³² ونتج عن ذلك نوع من الغموض الذي ألقى بظلاله على الدارسين، فاختلقت مواقفهم من هذا الإشكال، ومن كيفية معالجته من طرف ابن باجة³³، لذا، وعلى الرغم من الأهمية القصوى التي يشكلها، هذا الإشكال

²⁶ ابن باجة المرجع نفسه، ص 56

²⁷ ابن باجة المرجع نفسه، ص 98

²⁸ ابن باجة: رسالة الاتصال، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت 1968، ص 17

²⁹ ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص 5

³⁰ ابن باجة: شرح السماع الطبيعي، ص 107

³¹ 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، ص 55/41

³² نشير هنا مثلاً، إلى أنَّ النسخة التي اعتمدت عليها، وهي تحقيق معن زيادة، غير تامة مقارنة مع النشرة العربية التي اعتمدها S.Munklo زيادة معن، تدبير المتوحد-التقديم، ص 15 وأيضاً كتاب: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، لزيادة معن، ص 148

³³ يمكن في هذا السياق تقديم موقفين، الأول للمصباحي (م)، والذي يرى أنَّ ابن باجة، عندما تكلم عن تواجد للعقل الفعال، في العقل النظري، لم يكن يعني بذلك، انحصاراً فيه، بل تصوره مجرد علة خارجية تؤثر في الفعل النظري. من كتاب إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي، العربي،/الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1988، ص 168. أنظر أيضاً كتابه: من المعرفة إلى الفعل بحوث في نظرية الفعل عند العرب، المصباحي محمد. دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 105-140

في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى - والذي ينتهي أساسًا إلى نظرية العقل، بوصفها نظرية حاول من خلالها الشراح والمشاورون الأرسطيون، الإجابة على قضية تركها أرسطو معلقة.³⁴ على الرغم من ذلك، سنتركه جانبًا، لأنّه قول لا يناسب، بشكل مباشر، هدفنا من هذا المقال. يؤكد إذن، ابن باجة، مفهوم الاتصال، باعتباره فعلاً من أفعال الفعل الإنساني "فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بما يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر.³⁵ والمهم، في هذا السياق - هو التساؤل الآتي: لماذا التأكيد على الاتصال؟ وماذا يستفيد العقل عند اتصاله بالعقل الفعال؟

إنّ التأكيد على الاتصال، يفيد قدرة الإنسان على تجاوز الحتميات والشروط الفيزيائية، والبيو-سيكولوجية والاجتماعية-السياسية، والاتجاه صعودًا إلى أعلى مستويات العقلية، أو عبارة كانطية، إنّه انتقال من المشروط إلى اللامشروط. من الصحيح أنّ ذلك الصعود خاص فقط بمرتبة -فئة "السعداء" القادرين على إدراك الصور الروحانية العامة، في مقابل مرتبة النظر، أصحاب الصور الروحانية الخاصة، وفئة الجمهور، التي - ولأسباب تتعلق بقصور في الإدراك العقلي، ولعوائق مرتبطة بالطبع والفطرة، وغياب التعليم - لا تتجاوز إدراكاتها الصور الجسمانية³⁶ لكن، ومع ذلك، يظل الاتصال، أمرًا ممكنًا، وللإنسان الإرادة والاختيار لتحقيقه. فالإتصال فعل إنساني، وليس "هبة" تأتي من أعلى، بحيث لا يكون للإنسان فيها أي دور أو اختيار، كما ذهب إلى ذلك الفارابي وابن سينا، بالإضافة إلى ذلك، يسمح فعل الاتصال بفتح أفق واسع لممارسة النشاط العقلي، بل ربما اختراق "المقدس" ذاته، ومشاركته في معقولاته الكلية والمطلقة؛ الأمر الذي يقدم للإنسان الشرط القبلي لكل معرفة لاحقة، ولكل سلوك يستحق أن يعبر عن ماهية الإنسان الحقيقية الفعلية. لكن هذا القبلي، ليس فعلاً فيضياً يسمح به العقل الفعال على العقل الإنساني، بل هو جهد حقيقي من طرف الإنسان، ويتوج باللقاء والاتصال، آنذاك فقط، يتحقق الكمال العقلي. إنّ متوحد ابن باجة، هو عبارة عن مشروع إنسان ينو نحو خلود أبدي، يمر عبر العقل.

³⁴ يقول ابن رشد: "ولذلك ينبغي أن نفحص هل يمكن في العقل الذي فينا أن يعقل الأمور المفارقة وهو فينا، أم لم يمكنه ذلك، إلا إذا تجرد من الجسم. فإنّه يظهر من أمره أنّه ليس يمكنه أن يعقل ما هاهنا إلا وهو ملتبس بنا، وليس يحتاج في عقله المفارقة إلى أن يلتبس بنا. فأما هل يمكنه أن يعقل المفارقة، وهو فينا، فهو الذي ينبغي أن نفحص عنه بآخره. وأرسطو وعد بالفحص عن ذلك ولم نجد له شيئاً في ذلك". كتاب تلخيص النفس. تحقيق

وتعليق الفرد. د. عبري، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994، ص 135-136

³⁵ ابن باجة: رسالة الاتصال، ص 17

³⁶ ابن باجة: تديير المتوحد، ص 99

الخلاصة :

يمكن لقارئ "تدبير المتوحد" أن يضع هذا الكتاب، في سياق نظري خاص بإشكال العقل الذي تركه أرسطو معلقاً، وهو إشكال، أثار عدة نقاشات، وتأويلات سواء مع الأسكندر، أو ثيمستوبس، أو الفارابي، وابن سينا وابن رشد.³⁷ لكن، من الممكن أيضاً، أن ينظر المرء إلى إشكال الاتصال باعتباره إشكالاً عقلياً يخفي وراءه قراءة باجوية لواقع سياسي، واجتماعي معين، هو واقع ابن باجة ذاته - واقع، كما تمت الإشارة إلى ذلك في المقدمة، تميز بوحدة مصالح الفئة الحاكمة وفئة الفقهاء وهي مصالح، فرضت وأفرزت جملة من الإثباتات النظرية، وأعطت الأولوية للجماعة على الفرد والتقليد على التجديد؛ وركزت على ما يسميه ابن باجة، الفضائل الشكلية - ذات التأثير الانفعالي في العامة، الجمهور - مثل تمجيد الشجاعة، والغلبة والقتال والتآزر والتضحية... وهي أولويات تستند، نظرياً على أسبقية "المعرفة النافعة" والآنية التي حتى لو كانت الأغلبية تجهل طبيعتها، فإنّ الأهم هو ما تحققه من منافع، سواء في درء الخطر الداخلي أو الخارجي.

إنّ قيمة المعرفة من هذا المنظور - إنّما تقاس بما يسمى الآن "المصلحة العليا والعامة" والتي لم تكن سوى مصلحة الساسة والفقهاء.³⁸ والمهم، ليس الفهم والتعلم - إنّما المهم هو الفعل والعمل، وليس الأساسي هو القيمة النظرية للمعرفة، بل النجاعة والبعد العملي. تلك هي خصائص المدن الفاسدة، والتي غاياتها الأساسية، غياب العقل والمعرفة النظرية، وأفعالها ذات دوافع لا عقلية بالذات، وعقلية بالعرض، ومثل هذه المدن تحمل في ذاتها عناصر تدميرها، وأنّ الفئة الحاكمة في هذه المدن الفاسدة، هي سبب زوالها وانتقال السيادة إلى غيرها.

يقر ابن باجة بحقيقة تاريخية، ويقدم تفسيراً سياسياً وتاريخياً لأسباب انهيار الأنظمة، وهو تفسير، ينتهي في آخر التحليل إلى إرجاع "الانهيار" إلى غياب الأساس العقلي والغايات العقلية.

من الواضح، أنّ ابن باجة، كان على وعي تام، بأنّ زمانه، المطبوع بهيمنة المدن الفاسدة، لن يتقبل مثل هذه الأفكار، لذلك، كان رد الفعل النظري، هو التوحد، والابتعاد المؤقت عن هذا الواقع، ورفضه فكرياً، إلى حين توفر المناخ الفكري والثقافي، الذي يعي فيه الإنسان إنسانيته، وحيث يصبح العقل المؤسس والغاية، ويصبح هو المطلق، وليس وسيلة لتحقيق المطلق. والأکید، أنّ ذلك لن يكون في مدينة طوباوية، بل يمكن أن يتحقق المطلوب، عندما تنتشر "ثقافة العقل"، وهي الرسالة التي على الفيلسوف، القيام بها. لذلك كان تأكيد ابن باجة، بشكل قوي، على المعرفة الحقّة، وعلى التعليم، وأنّه ليس ضرورياً أن يكون الفيلسوف إماماً، أو ملكاً، أو رئيساً، لكن، من الواجب عليه أن يكون فاعلاً، ومربيّاً، ومؤسساً للقواعد ومحددّاً للغايات..

وبالمعرفة يضمن الإنسان دواماً أطول وأفضل: "إذا كان الإنسان يحب بالطبع بقاء عام زايد في عمره، فأحرى أن يكون محبوباً عنده أكثر وأعظم زيادة عشرات، بل زيادة مئتين، بل زيادة أُلوف أو أكثر. كما نجد ذلك في كثير من ذوي المهن، ونجد المئتين في كثير من العلماء، والآلاف مثل الإسكندر من الملوك وكثير من الحكماء، والآلاف في مثل أبقرات وما جأنسه."³⁹

³⁷ ألوزاد مجّد: القول الإنسي لابن باجة، ص 125

³⁸ المصباحي مجّد: من المعرفة إلى العقل، ص 130 - انظر الهامش، رقم 8

³⁹ ابن باجة: تدبير المتوحد، ص ص 98-

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 فلجأ إلى الترجمات والشرح الذين سبقوه، لكن هذه الترجمات كانت غامضة، واستطاع أن يوضح هذه الغوامض عندما قارن بين الشروحات والتفاسير، وبما أنه من اشد المعجبين بأرسطو فلم يتعرض له بنقد.

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:

لم يكن تأثر ابن رشد بفلاسفة اليونان فقط، بل تأثر أيضاً 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 الشرعية، فإن اتفق مع ما عندنا في الشرع قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان مخالفاً للشرع تركناه وعذرناهم⁴⁰. مستشهداً في ذلك بقول الله سبحانه وتعالى في الآية الكريمة: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ (17) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۗ﴾ * سورة الزمر.

والمعروف أن كل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثر بالفلسفة 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

⁴⁰ عادل ثابت، مرجع سابق، ص: 11.

واحدة تتمثل في معرفة الخير المطلق وهذه المعرفة تكون عن طريق العقل وعن طريق الوحي أيضا⁴¹. ولكن ابن رشد لم يحاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة 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 بالظن⁴².

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

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 مقارنه⁴³ .

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 نهي عن هذا النظر فكان أهلا للنظر فيه..ويقصد بالطبع

⁴¹ عبد المجيد عمراني، مرجع سبق ذكره، ص: 93.

⁴² يوحنا قمير، فلاسفة العرب: ابن رشد، ط3، دار المشرق، بيروت، 1997، ص: 28.

⁴³ 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 دينية، 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 يدعوه 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 سيقدمه 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 هيبة 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 .

44

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

⁴⁴ 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 ويبرر 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

45

تسود في المجتمع عندما نضع الحدود الفاصلة بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة .

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.

⁴⁵ 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)⁴⁶ 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 لأتّهما 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.

⁴⁶ 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 بلاده⁴⁷.

هذا الأمير أو الحاكم يفضل ميكيافيلي 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 محبوبا⁴⁸ 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 الأسد⁴⁹. فلم يكن ميكيافيلي 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 ميكيافيلي 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 تماسكها⁵⁰ والدولة هي معطى وهي كائن والفرد تابع لهذه الدولة، ودولته لها مقتضيات تسلطية شبيهة باستبدادية الأمير، إنّ الدولة الجمهورية أو الأميرية تمارس إكراه دوما باعتبارها 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.

⁴⁷ عمار بوحوش، مرجع سابق، ص:128.

⁴⁸ عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسية الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص:306.

⁴⁹ - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ت فتحي الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 29.

⁵⁰ محمد فتح الله خطيب، مبادئ العلوم السياسية: تطوّر الفكر السياسي، دار الفكر العربي، بيروت، 1998، ص:102.

أما الإنجيل فقد اضعف الهمم وقدس 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 الدول⁵¹.

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 المعروف⁵².

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.

مبادئ الإصلاح الديني البروتستانتي:

علاقة السلطة الروحية بالسلطة الزمنية:

لقد فَرَّق مارتن لوتر بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وفصل بينهما، كما أكد على أهمية السلطة الزمنية وضرورة وجود الطاعة في المجتمع حتى يمكن للدولة تحقيق ما تهدف إليه، زيادة على هذا فإن السلطة الزمنية أعلى من السلطة الدينية وذلك دون التقليل من دور الكنيسة وأهميتها التي تتمثل حسب رأيه في جمعية عامة تمثل رجال الدين ولا تنحصر في البابا نفسه معينا في ذلك وجود طبقات من رجال الدين داخل الكنيسة مما أدى بهم في النهاية إلى التدخل في الشؤون العامة وتموين ثورة التدخل في الحيات السياسية.

تجدر الإشارة على أن لوتر كان واقعا وأفكاره منبثقة من الظروف التي عاشها وعاشها فهي بحق أفكار بنت بيئته. رأى من جهة أخرى أنه من الضروري طاعة المحكومين للحاكمين، لكنه تراجع عن هذه الفكرة بعد الأحداث التي وقعت بين الأمراء الألمان

⁵¹ جان توشار، مرجع سابق، ص: 204-205.

⁵² محمد فتح الله خطيب، مرجع سابق، ص: 103.

والإمبراطور شارل الخامس حيث يحق للشعب الخروج عن طاعة الحاكم في حالة فساد الحكم وطغيانه واستبداده، بل يحق القيام بالثورة ضده إذا ما هو تجاهل احترام القوانين، وقد أثرت فعلا هذه النظرية في مجريات الأحداث في أوروبا فيما بعد بحيث نشبت عدة ثورات ضد نظرية الحق الإلهي في الحكم ومن أهمها ثورة الفلاحين ما بين 1524م و1525م الذين رغبوا في حياة أفضل ومجتمع أحسن، لكن الغريب أن لوثر لم يؤيد هذه الثورات بحجة أنه يرغب أن يقترب اسمه بثورات تعتمد على القوة، كما أنه يوافق عليها لأنها تهدف إلى تحقيق المساواة في داخل الدولة وهو المبدأ الذي يرفضه، حيث يرى أنه من الضروري وجود عدم المساواة بين الأفراد داخل الدولة ... لكن المؤكد هو أنه رفض هذه الثورات نتيجة الوثام والصدافة التي كانت تجتمع بأمرأ ألمانيا؟! ... والأكثر من هذا فإنّ هذا الود والولاء جعله يتراجع عن أفكاره الأولى خاصة فيما يتعلق بفصل الدين عن الدولة أو السياسة، حيث سمح للدولة أو السلطة السياسية برسم الحدود للسلطة الدينية على أن تتمكن هذه الحدود بالممارسة الحرة للعقائد الدينية، كما ناقض لوثر الأفكار التي سادت العصور الوسطى والتي مفادها أنه بإمكان المجتمعات العيش بعيدة ومنفصلة عن الدولة ... هذه الفكرة قامت عليها الدولة الحديثة ذات قوة وسيادة ونظام مركزي والتي حلت محل التجمعات البشرية في ظل نظام الإقطاع. يقول لوثر إن أصل الدولة مقدس ومسؤولية الحاكم يرجع أساسها إلى الرب الخالق وهو مسئول أمام الله وليس أمام الشعب⁵³.

من حيث القانون فيرى أنه يجب أن يسري في الدولة ويطبق على الجميع بما في ذلك رجال الدين، ويجب عدم مقاومة سلطة الملك أو الأمراء ويرجع هذه الفكرة إلى ما كان سائدا من حرمان الشعب من حق مقاومة السلطات الملكية والإمبراطورية وحتى مقاومة السلطات الدينية التي تمتعت بها الكنيسة، وفي الأخير يرى أن السلطة السياسية في الدولة الحديثة إنما هي التطورات التي تمتعت بها الكنيسة في الماضي وأصبحت في يد السلطة الحاكمة في ظل تطور الدولة الحديثة (يوم لك ويوم عليك).

من جهته يرى كالفن أنه لا يجب إدماج الكنيسة والدولة في نظام واحد، بل لكل منها عمل مستقل، فتقوم الكنيسة بالأعمال الدينية الخاصة بها على أن تقوم الدولة بالمحافظة على النظام وحماية الملكية وتعميم القيم والدين، والدولة بهذه الوظيفة فمن واجب كل مسيحي أن يؤيد الدولة أو يعاونها في تحقيق أهدافها وتصبح بالتالي طاعة الدولة واجبا ويمنع مقاومتها، بالمقابل يجوز للأجهزة الحكومية الممثلة للشعب مثل المجالس النيابية أن تواجه استبداد الملوك والحكام كما يجوز للمسيحيين أن يرفعوا السلاح تحت قيادة زعماء لهم لردع الاستبداد والقضاء عليه، وعدم الاستجابة لإرادة الحاكم أو الملك إذا كانت القوانين التي يصدرها تتعارض مع تعاليم الدين، وهو يختلف في هذه النقطة مع لوثر، لأنّ هذا الأخير أيّد أمراء ألمانيا، وعدم معارضتهم في حكمهم من أجل مساعدته في نشر مذهبه الجديد الذي جاء كما هو معلوم لمحاربة الفساد والقوضى التي أحدثتها الكنيسة الكاثوليكية والثراء اذي وصلت إليه من خلال فرضها للضرائب وبيعها صكوك الغفران...

- أثر الإصلاح الديني البروتستانتي في الحياة العامة:

لقد حقق الإصلاح الديني البروتستانتي بزعامة مارتن لوثر وجان كالفن عدة نتائج وذلك من خلال أرائهما وأفكارهما المناهضة للكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين، بحيث أنشأت الكنائس اللوثرية التابعة للدولة والتي سيطرت عليها القوى السياسية وهذا تماشيا مع أفكاره، وكانت تقريبا فروعا من الدولة وبالتالي أصبحت السلطة الزمنية من غير قيود السلطة الدينية التي عرفت في القرون الوسطى، كما تمّ القضاء على المؤسسات الدينية القديمة (الأديرة، مؤسسات الكنيسة وإبطال القانون الكنيسي...)، وفي نفس الاتجاه كانت الكنائس الكالفنية في هولندا واسكتلندا الواسطة الرئيسية التي عن طريقها انتشر التبرير مقاومة الحكام في جميع أرجاء أوروبا الغربية بالرغم من إيمانه بالطاعة العمياء مثل لوثر.

⁵³ مُجد فتح الله خطيب، مرجع سابق، ص: 106.

بصورة عامة فإن الكلفينية خاصة بفرنسا واسكتلندا اتخذت موقف المعارضة من الحكومات التي لم تتح لها الفرصة للعمل بمذاهبها، وقد قاوما الاضطهاد ودعوا إلى الثورة على الحاكم الذي يخالف مذهبهم. أيد كالفن الأرستقراطية بدلا من الملكية، وانتقد انتقادا شديدا الديمقراطية وأنظمتها.

اهتمت البروتستانتية بعلاقة الإنسان بالله وبالظروف والوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر⁵⁴، أما بخصوص الكنيسة الكاثوليكية فإنها خرجت عن تعاليم الكتاب المقدس، وقوانينها المدنية بدعة هدفها الاستحواذ على السلطة الزمنية، وضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية مع ترجيح الكفة للسلطة السياسية⁵⁵.

في الأخير نقول لقد آمن لوثر بالملكية الفردية ولكن تطبيق مبادئه أسفر عن النظام الاستبدادي لاستعانت بالأمراء في حكمهم الفردي، عكس كالفن الذي آمن بالنظام أو السلطة المطلقة لكن تطبيقها شجع على تقرير الحريات الفردية، في حين جند لوثر السلطة السياسية لإخضاع السلطة الدينية لها أنشأ الكنيسة القومية، بينما طالب كالفن بفصل الكنيسة عن الدولة تماما ومنع الدولة في التدخل في شؤون الكنيسة الشيء الذي ساعد على تقرير الحريات الفردية الدينية والسياسية، وفيها اعتبر لوثر أن الحياة السياسية قريبة من الإنجيل، فإن كالفن يرى أن هذا لا يعني أن المجتمع يفقد أهميته في نظر المسيحية⁵⁶.

- خاتمة:

لقد أيد كل من لوثر وكالفن الحكام والسلطة الزمنية وأعطوها مرتبة أعلى، كما أقروا بالطاعة العمياء لهؤلاء الحكام شريطة أن يبادلهم نفس التأييد في نشر مذهبهم ومساعدتهم في ذلك وهذا نوع من الأخذ والعطاء بين مفكرين وحكام (تبادل المصالح والأفكار) دون أن ننقص من أهمية أفكار الرجلين، حتى وإن لم تظهر في حياتهما إلا أنها تجلت فيما بعد، وهنا تكمن فعلا الأهمية.

- فلسفة بودان السياسية:

- مفهوم السيادة عنده:

يعرف بودان السيادة بأنها السلطة المطلق على المواطنين وجميع رعايا البلد ولا تتقيد بقانون⁵⁷، ومن خلال هذا التعريف يتضح جليا أن بودان جعل الحاكم حرا في حكمه وتصرفاته لا يحده قيد ولا شرط، والأكثر من ذلك أنه يرى وظيفة السيادة الرئيسية هي خلق القانون، وعلى هذا الأساس فهي ملزمة لأنه يعود لها الفصل في وجود وخلق هذا القانون ومن جهة أخرى أن الملك واجبة عليه طاعة القوانين الإلهية والطبيعية وأنه ملزم كذلك باحترام المعاهدات والاتفاقات سواء كانت داخلية أم خارجية . والقانون عنده يمكن أن يغير العرف ولا يمكن أن يغير القانون، والسلطة دائمة ولا تفوض ولا يمكن التصرف فيها ولا تقبل الانقسام وهي التي تضع القانون وتفسره وتنفذه ويعتقد أن وجود مثل هذا الحق لازم لأية دولة منظّمة وبشكل الفارق الذي يميز هيئة سياسية متطورة عن مجموعات أكثر بدائية، ولعلنا نتساءل هنا هل الحاكم الواضع لهذه القوانين غير مقيد فعلا أم هناك قيود تقف أمامه ؟

الحاكم كما رأينا أنفا مقيد بالقانون الإلهي والطبيعي، هذا يعني أن القانون الوضعي أو قانون البشر تحت قانون الطبيعة ومراعاة هذا القانون هو الذي يميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف الحقيقي، وفي هذه الحالات فإن الحاكم ملزم بالقانون الطبيعي في وضع

⁵⁴ - علي عبد المعطي مُجدد، الفكر السياسي الغربي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994، ص:120.

⁵⁵ - مُجدد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مطبوعات جامعة الكويت، 1994، ص:172.

⁵⁶ - مُجدد محمود ربيع، المرجع السابق الذكر، ص:179.

⁵⁷ - عمار بوحوش، مرجع سابق، ص:131.

القانون الوضعي، وفي حالة وضع الحاكم أو أمر بشيء يتعارض مع القانون الطبيعي فهنا يمكن أن يعصى الحاكم، لأن القانون في آن واحد هو إرادة الحاكم وتعبيراً عن العدل الخالد وهذان الأمران لا يمكن أن يتعارضا.

إنّ إخلاص بودان لقانون فرنسا الدستوري وميله كقانوني وكاتب في الأخلاق يميل إلى جانب الحكم الدستوري واحترام أعراف الملكية وأساليبها القديمة مثل قانون الوراثة والتنازل عن الممتلكات العامة... في هذه الحالة فإنّ الحاكم هنا هو واضع و خاضع لقوانين دستورية معينة لم يضعها ولا يستطيع تغييرها.

من خلال هذه النظرة على السيادة لبودان يتضح لنا أن لهذا الأخير أهداف وهو يدافع على الحاكم ويدعمه بسيادة اجتهد في إعطاءها تعريفاً ومدلولات رأيناها سالفاً ومن بين أهدافه مايلي:

1- نتيجة الظروف القائمة والتي عاشها بودان وميزتها الحروب والاضطرابات والانحلال السياسي والتدهور الاقتصادي وضعف أو زوال الدولة .. كل هذه الأمور جعلت بودان يقدم تدعيماً لسلطات الملك.

2- كان من جهة أخرى مؤمناً بالمبدأ الدستوري ومصمماً على إنفاذ المؤسسة القديمة للدولة وديمومتها..

نظرية الأسرة والدولة:

إن المبدأ الجوهري في الجمهورية هو السيادة الواحدة والمطلقة ويبدو مرناً من خلال مفارقات معقدة منها: بين شكل الدولة وشكل الحكومة، تكون ملكية فردية أو أرستقراطية.

الحكم المفضل لديه هو الملكية بالرغم من ميله ومدحه للارستقراطية بحيث يقول في شأن الملكية لا يمكن لأحد أن يكون سيداً في الجمهورية إلاّ واحد فقط ... كيف يمكن تصور جسم بعدة رؤوس أو شعب يتولى السيادة⁵⁸.

وكل شكل من أشكال الدولة الثلاثة (الملكية والأرستقراطية والديمقراطية) يمكن أن تكون لها حكومة ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية.

إن بودان وهو يدافع عن الملكية يفضل أن تكون الملكية الشرعية يطبع فيها أفراد الرعية قوانين الملك ويطبع فيها الملك قوانين الطبيعة وهذا توفيق بين السيادة المطلقة الخاصة وبين حرية الأفراد التي تقوم جوهرياً على الملكية الخاصة الفردية.

تأثّر بودان بأفكار أرسطو من خلال معالجته لقضيي الأسرة والدولة فبودان يبحث الغاية من الدولة ثم الأسرة ومعها الزواج وعلاقة الأب والأطفال والملكية الخاصة والعبيد وهذه جميعاً اعتبرها نواحي من الأسرة.

ويعرف الدولة بأنها حكومة شرعية من أسرعّة ومن ممتلكاتها المشتركة ولها سلطة غالبية والشرعية هنا يقصد بها العدالة أو التماشي مع القانون الطبيعي.

أمّا بخصوص الأسرة فهي المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم مع الملكية المشتركة فهي مجتمعاً طبيعياً تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى، وأبرز ما لرئيس الأسرة من سلطات ليستعملها في مواقع أخرى، وهكذا عرّف الدولة بأنها حكومة من الأسر ورئيس الأسرة هو الذي يصبح مواطناً عندما يعمل خارج البيت مع غيره من رؤساء الأسر وتنشأ روابط كثيرة من الأسر للدفاع المشترك والسعي وراء مزايا متبادلة بين القرى والمدن والمؤسسات من مختلف الأنواع وعندما توحد سلطة ذات سيادة فعندئذ تتكون دولة.

لا يمكن وجود الدولة المنظمة قبل الاعتراف بسلطة لها سيادة وأنّ الوحدات أو الأجزاء التي تتكوّن منها الدولة هي الأسر، كما يجب التذكير أنّ بودان استبعد التفويض من جانب الإله أو الرّب وهو ما قدّمته نظرية الحق الإلهي كأساس تقوم عليه سلطة الملك

59

58 - جان توشار، مرجع سابق، ص: 232.

59 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص: 555.

في الأخير نذكر أن زعامته لحزب السياسيين الذي تبني فكرة التسامح الديني وسيطرة الدولة على الناحية الدينية كانت مجمل أفكار هذا الحزب تدور حول:

- على الناس إظهار الطاعة ولو سلبيا للحكام.
- الدولة قوة تسعى للمحافظة على نفسها كقوة.
- قوة الدولة فوق قوة الحكام.
- الدين مسألة تخص كل فرد والوحدة في الدولة وليس في الدين والدولة تتحكم في المسائل الدينية ... وهي دعائم كلها من أجل مساندة وتأييد الحاكم الذي يفضل بؤدان لأسباب موضوعية وأخرى ذاتية...

خاتمة:

حاول بؤدان تبرير الحكم المطلق في فرنسا، لأنّ للدولة سيادتها والملك صاحبها وبفضل هذه السيادة يستطيع الحاكم أن ينقذ ما يمكن إنقاذه لأن الملكية في خطر الحروب الأهلية والتدهور والضعف الشيء الذي جعلها محط أنظار الأعداء في الداخل والخارج. إنّ تأييده لهذا النوع من الحكم وعدم تقيده بقانون تعود إلى الظروف الصعبة التي عاشتها فرنسا في عهده، وهو بذلك أراد أن يعيد مجد فرنسا الضائع، ولا ننسى الأهمية البالغة التي أولاها للقانون الوضعي وكأنّه سنة موروثية، كما ركّز على غايات الدولة المنظّمة والتي تستحق إسم دولة تلزم الرعايا الطاعة، والعلاقة بين الدولة والأسرة المكوّنة لها ... ويبقى التركيز الشديد على السيادة التي اقترن اسمه وشهرته بها.

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 القانون⁶⁰، وهو ما عبّر عنه سينيكا من خلال العصر الذهبي أو الحياة الطبيعية البدائية الأولى التي 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 .⁶¹

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 بأنّه ليس واقعة طبيعية، بل هو ثمرة اصطناعية لميثاق إرادي وحساب مصلحي.

⁶⁰ - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني 1982 ، ص 344 .

⁶¹ - جون جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ت مجّد عرب صاطيلا ، بيروت ، 1975 ص 303 .

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 تعدّدية تكون شخصا واحدا شرط أن يتم ذلك برضا كل الأفراد، وبصورة خاصة كل الذين يتكوّن منهم هذا الشخص، ولما يعبرّ عنها بالتّنين يرى أن لحم هذا الحيوان المتوحش العملاق هو لحم جميع الحيوانات سلموه مهمة الدفاع عنهم، وهكذا نرى من خلال هذا التشبيه البليغ 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 تختلط بمصلحته الذاتية، إذن الواجب يتطابق مع المنفعة، إنّ خيره وخير شعبه لا يمكن أن ينفصلا⁶².

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 تحطيمها⁶³.

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 الملك طرفا في هذا العقد وأنّ القوانين تطبّق عليه كما يطبّقها 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 التخلّي 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، ويعبرّ 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 الجارحة دون خوف من قوة قادرة على القمع »⁶⁴ ومن خلال ما سبق نرى أنّ الأفراد تنازلوا لشخص واحد وهو الإنسان

⁶² جان توشار، مرجع سابق، ص: 263.

⁶³ موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، ط3، دار النهار للنشر، بيروت، 1991، ص: 49.

⁶⁴ توماس هوبز، التّنين، نقلا عن جورج سباين، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص: 234.

المصطنع أو الدولة ممثلة في الملك وهذا من أجل فرض سلطته المطلقة على البشر⁶⁵، 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 تنقسمها معه أية هيئة كانت تشريعية أو شعبية، إذا قدر للحاكم أن يخطئ ويصير مستبدًا فليس من حق الشعب أن يتمرد 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 حالاً.

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 .

يبرز هذا الاختيار بأنّ إنجلترا التي نخرتها الحروب الأهلية وتحوّلت من دولة عظيمة إلى دولة مفككة 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 تقريباً 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 للملكية (المحكوم للحاكم)، وهي ثقة سياسية، والحكام هنا هم إداريون وظيفتهم هي خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تحقيق الأمن وتوفير الراحة والازدهار.

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 بأنّ 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 عادلة⁶⁶.

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.

⁶⁵ محمد نصر مهنا، في نظرية الدولة والنظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث الأزريطة، الإسكندرية، 1999، ص: 37.

⁶⁶ جان توشار، مرجع سابق، ص: 296.

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

إن القصد من تشكيل الحكومة وتعاهد 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، فيتمثل 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 أن البشر كما قيل هم بالطبيعة أحرار متساوون ومستقلون، فإنّ أحدا لا يمكن أن يحرم من هذه الحالة ولا أن يخضع للسلطة السياسية للآخر 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...⁶⁷

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 بأنه عرّف تلك السلطة المدنية على أنّها حق 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.

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

1- تكون أحكام متحيّزة.

2- تكون قوة تنفيذ الأحكام غير ملائمة.

⁶⁷ جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: مجّد عرب صاصيلا، مصدر سابق، ص: 382.

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

ولعلاج هذا النقص تطلب الأمر ثلاثة أشياء:

1- قاض يطبق القانون بلا تحيز.

2- قوة تنفيذية تفرض أحكام القاضي.

3- جهاز تشريعي يضع قواعد موحدة لإصدار الأحكام بمقتضاها⁶⁸. 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 متوحشة فقيرة بغیضة بهیمة، بل كانت تحتوي على مزايا وأنّ سبب التعاقد هو تحسين وضعيتهم وإنشاء حكومة قادرة على خدمة المجتمع والدفاع عن مصالح أفراد.

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

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

- يرى هوبز أن 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 أن 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.

خاتمة:

إنّ الأهمية الكبرى لفلسفة لوك بعد التجربة الإنجليزية المعاصرة له تكمن في فكر أمريكا وفرنسا السياسي الذي بلغ ذروته في الثورات الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر، حيث كان لدفاعه عن المقاومة باسم الحقوق والحرية الشخصية والرضا وحرية التملك والتمتع به الأثر الكبير، بينما نجد مذهب القانون الطبيعي الذي قامت عليه فلسفة لوك تراجع أمام المنهج التجريبي في كل من العلوم الطبيعية والدراسات الاجتماعية.

نظريات مونتيسكيو السياسية:

أنواع الحكومات :

تعتبر نظرية الحكومات ونظرية الفصل بين السلطات من أشهر نظريات مونتيسكيو 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:

⁶⁸ موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2007، ص: 118.

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 كمالاتها 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 الإنجليزية التي تأثر بها وأعجب بها...

3- الحكومة المستبدّة: هذا النمط يدينه مونتيسكيو 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 مونتيسكيو 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 مونتيسكيو 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 مونتيسكيو 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، وأيضا القوى الاجتماعية الثلاثة الملك والشعب والأرستقراطية، ونستخلص من هذا أنّه هناك نوع من التوافق 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 لأن 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 التطور⁶⁹ .

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 أنّها 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 عضو كأنه جزء لا يتجزأ من الكل، كل شريك يتّحد مع الكل ولا يتّحد مع أي شخص بشكل خاص إنّه لا يخضع هكذا إلا لذاته ويبقى حراً كما في السابق)⁷⁰ .

من خلال هذا نستنتج أنّ الحاكم لا يتّقيّد بأيّ شيء لأنّه ليس طرفاً 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 المجموعة⁷¹ ، ونحن نتساءل هل هناك فرق بين إرادة الأعضاء والإرادة العامة التي هي نتيجة للأولى؟ روسو يرى أنّ هناك فرقاً، وهذا الفرق ليس في الدرجة وإنما في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد، والإرادة خير ملاذ ضد مشاريع الأفراد....

⁶⁹ موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 146.

⁷⁰ جان توشار، مرجع سابق، ص: 335.

⁷¹ حسن شحاتة سفعان ، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص: 234.

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 خيراً 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 واستقرارهم

72

لقد وقع روسو أمام سؤال محيّر 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 يمتدّ الحكم الفردي والقوانين الوضعية التي تحدّ من حرية الفرد.

لكن إجابة روسو حول هذا الإشكال تدور على أساس أنّ كل فرد يتنازل إرادياً 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 العقد⁷³.

من خلال ما سبق نرى أنّ هذا العقد أدّى إلى تكوين الدولة وقيام سلطة جماعية وعندما يطيع الفرد سلطة الجميع يطيع نفسه أيضاً 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 مونتيسكيو، والحكومة عنده هي هيئة تنفذ القوانين التي تسنّها 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 عملياً، لأنّه من المستحسن أن لا ينفذ القوانين من يضعها حسب⁷⁴، والشيء الملفت للانتباه ونحن ندرس روسو مقارنة بالمفكرين السابقين في هذا المجال (أنواع 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 يتجلّى 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 يتفق مع مونتيسكيو، ولذلك من الواجب الاهتمام بإعداد المواطنين لتحقيق التضامن في الجسم الاجتماعي، ولن يتم ذلك إلا بالتربية والذين يحب الوطن والفضيلة والواجبات المدنية..

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

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

74 - ملحم قربان، مرجع سابق، ص: 112.

يفترق 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 الشعب⁷⁵.

هذه الأفكار مخالفة لأفكار هوبز الذي اعتبر الملك صاحب السيادة المطلقة ويعود السبب في ذلك إلى أن روسو لم يحد النظام السياسي البريطاني القائم على العرف والتقاليد والمبادئ الدستورية، ويرى أن 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 التابعة من الإرادة الشعبية، ونفس الشيء فإذا ساءت هذه الحكومة التصرف في إمكان الجماعة سحب الثقة منها.

- خاتمة:

امتاز روسو بالعقلانية في التحليل والدقة في التصور والتنوع في الدراسة، لذلك كانت أفكاره مؤثرة في الواقع الأوربي 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 الدارسين والمفكرين حتى اليوم. لأن العلماء اختلفوا في تقديرهم له فمنهم من يعدّه أبا للديمقراطية ومنهم من يعدّه أبا للطغیان..

- أفكاره السياسية والفلسفية:

- نقده لنظريتي العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية:

يبرز بنتام رفضه لنظرية العقد الاجتماعي عندما يقول: «إن 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»⁷⁶.

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.

أمّا بخصوص المنفعة فيقول بنتام أنّ الهدف من سلوك الفرد هو الوصول للذة والهروب من الألم الذي يعتبره الإنسان شرا يجب تجنبه، باعتبار أن بنتام يقول كذلك أنّ الطبيعة وضعت تحت حكم سيدين: الألم وللذة، 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 شدّتها 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

⁷⁵ جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص: 47.

⁷⁶ جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص: 183.

العلمي في قياس المنفعة بعيدا عن التقديرات الذاتية. ويقدم لنا مقياس يتكوّن من سبعة مقاييس كفيلة بقياس المنفعة أو اللذات المتجانسة إلى حدّ ما:

1. الشدّة 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 يعكّر 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 كالحَيوان يسعى إلى اللذة بفطرته، ولكنّه حوّل هذه اللذة الحسية إلى مذهب في الزهد لأنّه رأى أنّ كل لذة خير ما لم تقتنر بألم فتصبح شرا، 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 يؤثر اللذات العقلية والروحية على اللذات الجسمية والحسية، وفي الأخير يقول أبيقور: «الفلسفة محاولة جعل الحياة سعيدة بالنظر والمعرفة»⁷⁷.

- الدولة والحكومة والسيادة عند بنتام:

حاول بنتام في مرحلة حياته الأولى إيجاد معيار لقيمة المنفعة، والمرحلة الثانية من حياته كرّسها للإصلاح البرلماني معتقدا أنّ القدر الأكبر من السعادة لأكثر الناس هو المقياس الذي يجب إتباعه من قبل المشرّع ليقيم السعادة على المنطق والعدل. الحكومة أو السلطة حسبها ليست سوى مجرد بعض الأشخاص الذين 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 إلاّ عن مصالحه الخاصة والفردية، لذلك وجب تدخل الحكومة للتوافق بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع، وذلك بانتشار السعادة، حيث يشعر الفرد بالسعادة إذا شملت أكبر عدد ممكن وحتى الأنانيين يتصرفون بشكل لائق حينها من خلال تطبيق القانون والمنفعة الذاتية المستنيرة، أي انسجام صالح الفرد والصالح العام، وكما رأينا سابقا فإنّ المرحلة الثانية من حياته ونضاله الفكري كرّسها للإصلاح البرلماني، فقد قدّم اقتراحاته لتعديل الدستور الإنجليزي من خلال المبادئ التالية:

- حق الاقتراع العام لضمان الأغلبية في البرلمان.
- تقصير عمر البرلمان: سنة واحدة.
- اعتبار البرلمان مندوبا عن الشعب لا ممثلا له خوفا من تحوّل أعضائه لتحقيق مصالحهم الخاصة على حساب الصالح العام.
- للتذكير فقد تجاهل بنتام 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 التنفيذية⁷⁸.

⁷⁷ جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص: 02.

⁷⁸ موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص: 191.

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، ولل فرد 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 العامة⁷⁹. 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 والارستقراطية الوراثية، كما دافع عن الديمقراطية الكاملة بما في ذلك تصويت النساء⁸⁰.

- خاتمة:

عرف المجتمع الانجليزي بعد الثورة الصناعية تطوّرات سريعة غيّرت 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 بمؤلاء إلى المطالبة بإصلاح أوضاعهم المتردّية وعليه جاءت أفكار بنّام وغيره من المفكرين المعاصرين له كتصدي لهذا الواقع المستجد والمتطوّر في حياة المجتمع الانجليزي.

- 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 التّرايديكالي في مذهبه السياسي، ومن بين الملاحظات التي قدّمها جون ستيوارت ميل لبنتام مايلي:

لا يفرّق بنّام بين الذات في النوع أو كيف بل في الكم فقط، بينما جون فرق في كيف 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 سعيدا⁸¹».

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

يرى بنّام أنّه 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 يحقّق 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 بنّام، فما هي المفاهيم المختلفة التي أعطاهها جون للحرية؟

⁷⁹ فضل الله مجّد سلطح، الفكر السياسي الغربي: النشأة والتطوّر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2007، ص: 396.

⁸⁰ فضل الله مجّد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعة الجديدة، الأزاريطة، 2007، ص: 157.

⁸¹ حسن شحاتة سغان، مرجع سابق، ص: 199.

- 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 تؤدّي إلى تحقيق ما يريد، أي حر في اتّخاذ القرار أو القيام بعمل ما ونحوها، كما أنّ الحرية يمكن أن يكون لها معنى سلبي أيضا وهو التّخلص من التّدخل الخارجي عند اتّخاذ القرار، وهو ما ينطبق على الفكر التحرري الذي أرساه جون ستيوارت ميل⁸². كما أنّ الحرية صفة فطرية في ذاتها وأنها تؤدّي إلى السعادة، وعليه فالحرية هي سلطة الإنسان على نفسه وهو الحكم النهائي لما يقوم به من تصرّفات 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 أغليته وبالتالي فإذا حصلت الحكومة على سلطة مطلقة فبإمكانها الاعتداء على الحريات التي ناضل الشعب من أجلها⁸³.

على ذكر أنّ الحكّام يمثلون أغلبية الشعب، هذا يعني أنّ الحكومة في الواقع تمثل الرأي العام للأغلبية، هذا الرأي العام الذي يحشاه جون يمكن أن يصبح ظلما يفرض معتقداته وسلوكه لجميع أفراد حتى للذين لا يؤمنون بها، وهو بذلك (الرأي العام) يقيّد 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.
- 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 مجرّد تنفيذ سلطة الدولة والحدّ 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 للأفراد⁸⁴.
- وتكمن غاية الدولة حسبه 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.

⁸² عدنان السيد حسين، تطوّر الفكر السياسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص:78.

⁸³ موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: 202.

⁸⁴ موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: 206.

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 حقّ التّصويت لأنّها لا تستطيع التّمييز بين الصّالح والطّالح من الحكّام مفضّلا التّمثيل النسبي، ومن يشترك في الانتخابات يجب أن يكون قادرا على القراءة والكتابة وملمّا بمبادئ الرّياضيات، وحتى لا يقع في تناقض مع أفكاره التي تدعو للحرية الفردية، طالب بالزّامية 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 سنّها 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 موظّفون دائمون يتم اختيارهم حسب كفاءتهم العلمية ونتيجة لمسابقات خاصة⁸⁵.

في المجال الاقتصادي يعتقد جون أنّ قوانين الطبيعة تحكم الإنتاج لكنّها لا تحكم الدخول التي تحدّد بواسطة العرف والتّشريع والقوى الاجتماعية، وعليه يمكن التّدخل 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 أن الريع لا يتحدّد بقانون طبيعي، (زيادة الريع ناتج عن زيادة المساحات المزروعة كما يرى ريكاردو)...⁸⁶

- خاتمة:

تبدو أفكار جون ستيوارت ميل أقرب إلى الواقع عندما حاول أن يوفّق بين الفرد والدولة، أي كان ضد طغيان الدولة على حرية الأفراد، وجعل للدولة غرضا واحدا يتمثل في العمل على إنماء شخصية الفرد، وبذلك تستطيع الدولة في الماضي قدما نحو تحقيق باقي أهدافها وفي نفس الوقت إتاحة الفرصة للأفراد للتمتّع بحرياتهم، وهنا يظهر بأنّه من أهم المساندين للمذهب النفعي بالرغم من التعديلات التي أدرجها على قواعد المذهب.

⁸⁵ موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: 209.

⁸⁶ سكيّنة بن حمود، دروس في الإقتصاد السياسي، دار الملكية للطباعة والإعلام، الجزائر، 2006، ص: 104-105.

فلسفة هيجل السياسية و موقف ماركس النقدي اتجاهها:

كان هيجل 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 الدولة⁸⁷.

يرى هيجل 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 العادلين الذين لا همّ لهم سوى القيام بكل ما يحقق الصالح العام وتصبح الدولة ممثلة فيهم، ويتكلّم هيجل هنا عن دول تاريخية في صورتها الكمالية، وليس بمحاولة إيجاد التوفيق الذي تكلم عنه سابقاً. وعليه فإنّ هيجل لم يكن فيلسوف الحركة فحسب بل كان فيلسوف المحافظة كذلك، وهذه الثنائية تولّد عنها فيما بعد تياران متميزان وهما الهيجليين 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 لهيجل).

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 هيجل 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 لهيجل من قبل ماركس نذكر ما قاله هذا الأخير لهيجل " لا تختلف طريقي في الأساس فحسب عن طريقة هيجل، بل إنّها العكس تماماً...لأنتي لا أرى في حركة الفكر أكثر من مجرد انعكاس لحركة الواقع المتنقلة لدماغ الإنسان...قد وضع هيجل الجدلية على رأسها، فقلبتها على رجليها"⁸⁸

⁸⁷ 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... وبصرار الأفكار من أجل البقاء والخلود تأتي الأفكار الهامة التي تتصف بالكمال، وتحرز على رضا الجميع بما فيها الله 89.

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 للتطور⁹⁰، 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،⁹¹ 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.

⁸⁸ جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 104.

⁸⁹ عمار بوحوش، مرجع سابق الذكر، ص: 184.

⁹⁰ جان بيار كوت، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، تر: نجّد هناد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص: 97.

⁹¹ 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 إنتاج 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 وتمثّل في علاقات التملك أي مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة، وعلاقة الملكية أي إمكانية التصرف في قوى الإنتاج وذلك حسب المبادئ الإنتاجية السائدة⁹²، 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"⁹³

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 يشترّون 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 نبتة 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

⁹² جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 106.

⁹³ 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 محلّه.⁹⁴

الجانب الاجتماعي في نظرية ماركس:

يعتبر ماركس بأنّ علاقات الإنتاج هي التي تحدّد وجود الطبقات الاجتماعية، ويعرّف هذه الطبقات على أنّها تجمّعات بشرية كبرى تتميّز عن سواها بمكانتها في نظام تاريخي محدّد للإنتاج الاجتماعي وعلاقاتها بوسائل الإنتاج وبكيفية الحصول على حصّتها من الثروة الاجتماعية وكذا بحجم هذه الحصّة.⁹⁵

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 تقع 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 أقلّية تستعمل الحكومة لقمع الأغلبية، في حين أصبحت دولة البروليتاريا وهي الأغلبية الكادحة تستعمل الحكومة ضدّ الأقلّية،⁹⁶ والحكومة بطبيعة الحال هي التي تنفّذ السياسة العامة للدولة.

⁹⁴ مُجدّد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ص: 348.

⁹⁵ جان بيار كوت، مرجع سابق، ص: 107.

⁹⁶ 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 تتّوثر 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 ، فناريخيا 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 .⁽⁹⁷⁾

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⁽⁹⁸⁾ ، 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⁽⁹⁹⁾، 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

⁹⁷ د ، علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط 1 ، 2015 ، ص 20 _ 21

⁹⁸ - أحمد جمال الظاهر ، دراسات في الفلسفة السياسية ، ص 196 - 197

⁹⁹ - 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.⁽¹⁰⁰⁾

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 المعني بالهوية و هو المعني 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.⁽¹⁰¹⁾

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

100 - أسعد السحمراني ، المرجع نفسه ، ص 84 .

101 - 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.^[102] أنواع أنظمة الحكم أنظمة الحكم حسب شكل الدولة تقسم الدول حسب تركيبها الأساسيّة إلى نوعين أساسيين، هما: ^[103] 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

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

103 - عبد الإله بلقزيز ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

والمهام 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 بمثلون 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: ¹⁰⁴ [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، وإندونيسيا منذ العام 1949م، والنمسا منذ العام 1920. ¹⁰⁵ أنظمة الحكم حسب استلام رئيس الدولة مقاليد الحكم تقسم أنظمة الحكم في الدولة حسب تسلّم رئيس الدولة مقاليد الحكم إلى النظام

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

105 - 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: [106] 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.¹⁰⁷

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 وأصيلة لكل شخص مجرد كونه أو كونه إنسان"؛ ملازمة لهم بغض النظر عن هويتهم أو مكان وجودهم أو لغتهم أو ديانتهم أو أصلهم العرقي أو أي وضع آخر. وحمائتها منظمة كحقوق قانونية في إطار القوانين المحلية والدولية. وهي كلفة 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.

106 - قحطان الحمداني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

107 - 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 جميعاً¹⁰⁸.

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 والمربطة 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 ما¹⁰⁹).

¹⁰⁸ - "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

¹⁰⁹ - "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 مادة¹¹⁰ 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.¹¹⁰

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

¹¹⁰ - "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.

—دياجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان^[111]

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 المحط 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

¹¹¹ - <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 العالم¹¹².

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. [113]

¹¹² - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, 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

¹¹³ - "International Human Rights Law", www.ohchr.org, 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

- محور المواطنة والعمولة:

أ - المواطنة :

مفهوم المواطنة في الفكر الغربي:

يرى أفلاطون أن البشرية خلقت مختلفة، بما فئة خلقت لتكون حاكمة ، وأخرى خلقت لتكون محكومة ، حيث قال ” أن الحقيقة التي أقرتها الطبيعة هي أن المريض سواء كان غنيا أو فقيرا ينبغي عليه أن ينتظر على باب الطبيب، وأن كل إنسان يحتاج أن يكون محكوما يجب أن ينتظر على باب القادر على الحكم¹¹⁴ 3 أما أرسطو فهو يرى فكرة المواطنة بنظرة مختلفة تماما حيث عرف المواطن انطلاقا من ممارسة هذه المواطنة ، وحصر ممارستها في الرجل الممتاز بين الرجال الأحرار، المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية فهو جندي في شبابه ، حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته فهو متفرغ طوال حياته لخدمة الوطن¹¹⁵ 4 . من خلال التعريفين السابقين يمكن أن نميز بين مفهوم المواطنة لدى أفلاطون ومفهومها لدى أرسطو من خلال: اقتصار أفلاطون وأرسطو فكرة ممارسة المواطنة على فئة معينة من المجتمع مع التباين الطبيعي الذي اقره كل منهما.

— أعطى أفلاطون معنى واسعا للمواطنة مع توضيحه لطرفي العلاقة فيها ، الحاكم والمحكومين ، مع تمييزه لصورة تلك المواطنة من طبقة لأخرى (الحكام ، الفلاسفة، الجنود، بقية الرعية.) نفى أرسطو صفة المواطنة عن الرعية و إقتصروا على النخبة فقط بغض النظر عن مجالات هذه النخب (سياسة ، دينية ، عسكرية.) (عرف معجم ”لونغمان” الإنجليزي المواطنة بأنها “تلك الحالة التي يعد فيها الفرد مواطنا، كونه يعيش في رحاب دولة معينة ينتمي إليها ويخلص لها ومن ثم يحظى بحمايتها ، ويتمتع بعضويتها سواء أكان ذلك بحكم المولد أو باكتساب الجنسية¹¹⁶ 5 . نلاحظ أن معجم ”لونغمان” كان أكثر دقة في تعريفه للمواطنة حيث وصفها بأنها ” حالة ” ، بمعنى أن طرفي المواطنة موجودان أساسا (الفرد، الدولة) لكن يجب توفر شروط معينة حتى ترتقي هذه العلاقة الرابطة بينهما إلى حالة مواطنة ، فمن أبرز الشروط التي أشار إليها المعجم العيش في رحاب الدولة ، الانتماء لها قيميا و الإخلاص لها ، في المقابل على الدولة توفير الحماية له والاعتراف بعضويته فيها، وما ينتج عن هذا الاعتراف من حقوق لهذا الفرد المواطن. عرف “مارشال (T-H-Marshall المواطنة بأنها “المكانة التي تيسر الحصول على الحقوق والقوى المرتبطة بها، والتي تحدد الحقوق المدنية مثل حرية التعبير والمساواة أمام القانون والحقوق السياسية التي تشمل الحق في التصويت والحق في الانضمام إلى أي تنظيمات سياسية مشروعة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية... الخ¹¹⁷ 6 . رغم أن مارشال وضع بان المواطنة ليست حالة عادية وإنما هي مكانة يصل إليها الفرد من خلال حصوله على مجمل الحقوق المدنية إلا أنه اغفل جانب الواجبات الملقاة على عاتق الفرد المواطن بالموازاة مع حصوله على حقوقه، وهو ما يجعل تعريف مارشال للمواطنة ضيقا.

2- المواطنة في الفكر العربي والإسلامي:

أ_ المواطنة في الفكر العربي:

رغم أن مفهوم المواطنة لم يُهتَم بدراسته في الفكر العربي إلا حديثا، إلا أن هناك عدة محاولات لتشخيص مفهوم هذا المصطلح. عرف “جمال الدين إبراهيم محمود” المواطنة بأنها “مجموعة القيم والمبادئ والاتجاهات التي تؤثر في شخصية الفرد فتجعله إيجابيا

¹¹⁴ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ج1، ص 193

¹¹⁵ - ماريا لويزا ، المدينة الفاضلة عبر التاريخ). تر عطيات أبو السعود). الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997، ص28

¹¹⁶ - طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية، اتجاهات عالمية وعربية . القاهرة : مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2012، ص15

¹¹⁷ - منير مباركية ، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2013، ص09

يدرك ماله من حقوق وما عليه من واجبات في الوطن الذي يعيش فيه، وقادرا على التفكير السليم في المواقف المختلفة. أما ”فكري حسن ريان“ فقد عرف المواطنة بأنها مجموعة من القيم التي تجعل الفرد يتفانى في خدمة وطنه بل ويضحى بنفسه في سبيل ذلك إن اقتضت الضرورة¹¹⁸. يلاحظ أن ”إبراهيم محمود“ و”ريان“ لم يفرقا بين مفهوم المواطنة ومفهوم الوطنية بحيث إن الأولى حالة مركبة من واجبات وحقوق وقيم أما الثانية فهي الإحساس بالواجب تجاه الوطن بغض النظر عن ما يقدمه الوطن من حقوق للفرد. كما عرف ”محمد عثمان الخشت“ المواطنة بأنها الانتماء للوطن انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة الحقوق والواجبات أمام القانون دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف الحالي أو الانتماء السياسي، ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه رغم التنوع والاختلاف بينهم بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم¹¹⁹. في هذا التعريف ل”عثمان الخشت“ رغم انه انطلق في وصف حالة المواطنة بشكل دقيق إلا انه ركز على المواطنة الأفقية والتي تكون في الأساس تحصيل حاصل لميزة المجتمع المتسامح واغفل المواطنة العمودية التي تبين حالة العلاقة بين المواطن والوطن والتي إن رقت توافرت المواطنة الأفقية، وبعدم رقيها تنعدم المواطنة الأخيرة.

ب- المواطنة في الفكر الإسلامي:

عرف ”القحطاني“ مفهوم المواطنة من المنظور الإسلامي بأنها ”مجموعة العلاقات والروابط والصلات التي تنشأ بين دار الإسلام وكل من يقطن هذه الدار، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين أم مستأمنين“¹²⁰. أشار ”القحطاني“ إلى مصدر فكرة المواطنة وارتباط ظهورها بدار الإسلام والذي يطابق الوطن في وقتنا المعاصر. إلا انه يوجد اختلاف بين المفكرين الإسلاميين في طرقي العلاقة الممارسة للمواطنة. فالقحطاني مثلاً يرى أن المواطنين هم كل من يقطن الوطن حتى وإن كانوا غير مسلمين، لكن هناك من يقتصر صفة المواطنة لأهل الذمة فقط من غير المسلمين القاطنين دار الإسلام. فقد ظهرت المواطنة في النموذج الإسلامي في وثيقة ”صحيفة المدينة“ وتسمى أيضاً ”دستور المدينة“ الذي أرسى قواعد المجتمع المتعدد دينياً لضمه لليهود والمسلمين وغيرهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.¹²¹ 10 فالمواطنة في الفكر الإسلامي ظهرت من خلال تنظيم الشرع الكريم بين سلطة المسلمين والقاطنين غير المسلمين المتواجدين في دار السلام وهم المدعوون بأهل الذمة. * لخص الأستاذ ”خالد ياموت“ مضامين المواطنة من خلال تحليله لوثيقة ”صحيفة المدينة“ بعد نقده لعدة رؤى لمفكرين عرب حول هذه الصحيفة، والتي ورد فيها بهذا الخصوص¹²²:

118 - طارق عبد الرؤوف عامر، المرجع نفسه ص34.

119 - منير مباركية، مرجع سابق، ص90

120 - حسين حسن موسى، مناهج البحث في المواطنة وقيم المجتمع، القاهرة، دار الكتاب الحديث 2012، ص32

121 - عبد الرحمن بن علي الغامدي، قيم المواطنة لدى طلاب الثانوية وعلاقتها بالأمن الفكري. الرياض: جامعة نايف للعلوم الأمنية، 2010، ص77

122 - خالد ياموت، ”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

• اعتراف الدولة الإسلامية بالتعددية الدينية وبحرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في بلاد المسلمين.

• عدم مشاركة أهل الذمة في الحروب

• يعتبر أهل الذمة تابعين للسلطة السياسية ومتساويين أمام القضاء مع غيرهم من المسلمين.

• لا يشغل أهل الذمة مناصب سامية في الدولة.*

إذا المواطنة في الفكر الإسلامي هي حالة تلقائية تنتج عن إتباعنا لتعاليم ديننا الحنيف لان “صحيفة المدينة” كانت لضمان حقوق أهل الذمة ولان الروح التضامنية المميزة للمواطنة هي أساس المعاملات في المجتمع الإسلامي وقد أكد الرسول الكريم(ص) على ذلك حيث قال ” مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى “¹²³. من خلال ما سبق نجد أن فكرة المواطنة التي ظهرت في الفكر العربي كانت كنتاج لتطور طبيعة المجتمع المكون للدولة عند الإغريق والرومان وحتى مع تطور الدول الغربية منذ قيام الدولة القومية 1648، مروراً بتكريس المواطنة من خلال مبادئ الثورات الانجليزية، الأمريكية، الفرنسية إذ أن المواطنة في الفكر الغربي هي نتاج تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين. أما في الفكر الإسلامي فان المواطنة هي القانون الطبيعي من جميع مكونات المجتمع، أما الحالة التي تظهر فيها في ” صحيفة المدينة ” إنما هي ضمان لحقوق غير المسلمين في دار الإسلام ، والتي تضمن لهم حقوقهم وتوضح واجباتهم ومن خلالها تظهر روح الانتماء لدى هؤلاء ، وهذا الأمر يوضح جليا أن تركيبة المجتمع في الدولة الإسلامية لم يعرف التمييز بين الحاكم والمحكومين ولا بين المسلمين وأهل الذمة ،عكس ما يظهر جليا من تمييز ضد المسلمين في الكثير من البلدان الغربية في قتنا المعاصر.

- **قيم المواطنة :** تعرف القيم بأنها “مجموعة من المقاييس التي تجعل فردا أو جماعة يصدر حكما نحو موضوع معين أو شيء ما بأنه مرغوب أو غير مرغوب فيه، وذلك في ضوء تقدير الفرد أو الجماعة بهذه الأشياء أو الموضوعات وفق مايتلقاه من معارف وخبرات ومبادئ وما يؤمن به من مثل في الإطار الذي يعيش فيه، الجماعة”¹⁶. وتتعدد قيم المواطنة الى:

- **المساواة:** تمثل قيمة المساواة جوهر المواطنة ، هذه القيمة التي تعتبر أصل الديمقراطية، نادى بها كافة الأديان السماوية ، كما أكدت وطالبت بها كافة المواثيق الدولية المقررة لحقوق الإنسان، والأحكام والدساتير الوضعية الداعية إلى الديمقراطية .تعتبر قيمة المساواة الحجر الأساس للمواطنة لأنها تعني تنظيم العلاقة بين المواطنين في الجماعة السياسية والاجتماعية ،وكذلك بين الحاكم والمحكومين في الدولة، وتمس هذه القيمة عدة جوانب في حياة الفرد والجماعة والتي من صورها:

أ_ **المساواة أمام القانون :** هذه المساواة تظهر من خلال خضوع جميع الأفراد للقوانين بنفس الدرجة دون استثناء ،وقد أكدت هذه القاعدة في كل المواثيق الدولية والدساتير الوطنية¹⁷ ،¹²⁴ لان بتكريس المساواة أمام القانون نزول كل الفوارق الاجتماعية مهما كان نوعها (لون، عرف، دين... الخ)، وتسود دولة الحق والقانون.

ب_ **المساواة في الحقوق والواجبات:** ويعني التمتع بالحقوق وعدم التفاوت فيها ، وعدم التفضيل فيها لطائفة دون أخرى ، ومن جهة أخرى الالتزام بالواجبات دون التمييز في أدائها، فالجميع سواسية أمام القانون في الحقوق والواجبات¹²⁵ .¹⁸

¹²³ - **صحيح مسلم**، الحديث رقم 6751

¹²⁴ - علي ليلة ، المجتمع المدني العربي .. **قضايا المواطنة وحقوق الانسان** . القاهرة : مكتبة الانجلوساكسونية، 2007، ص90

¹²⁵ - علي الكواري . **” مفهوم المواطنة في الدولة القومية ”** مجلة المستقبل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية . السنة 23. العدد 264، ص113.

جـ. المساواة في تولي الوظائف العامة: وهي شق من الحقوق ويطلق عليها أيضا المساواة في الحقوق المدنية والسياسية.

– **العدل** : العدالة قيمة ضرورية في المواطنة لأنه بالعدالة والعدل فقط يمكن أن تكون هناك مساواة بين المواطنين في جميع جوانبها كما أن العدل يضمن الحفاظ على الحقوق وأداء الواجبات من طرف المواطنين ،وبوجود العدل يحس المواطنون بالمساواة وتكافؤ الفرص، ما يحفز روح المواطنة فيهم¹²⁶، كلما انتشرت العدالة الاجتماعية ازداد انتماء الأفراد لوطنهم وتحذرت وطنيتهم أكثر.

– **الالتزام (المسؤولية)**: يقصد به مدى خضوع جميع أطراف المواطنة (المواطن ، المجتمع ،الدولة) للقوانين وانصياعهم لها . هذا الخضوع ينتج عنه التزاما منتظما أو ذاتيا يهدف للقيام بالأعمال والمسؤوليات الملقاة على عاتق كل طرف من موقعه وأدائه لدوره على أكمل وجه مما يشجع روح المواطنة¹²⁷.²⁰

فحقيقة الالتزام تعني التمسك بالمعايير والقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع بصورة فاعلة تحقق المصلحة العامة

تتم السلطة التنفيذية بالسهر على تحقيق قيمة الالتزام من طرف جميع أطراف المواطنة ،وفي الجزائر الجهة المخولة لمراقبة مدى التزام المواطنين بمسؤولياتهم هي وزارة الداخلية بالإضافة إلى الوزارات ذات الطابع المالي ووزارة العدل.

– الولاء والانتماء:

إن قيمة الولاء هي المحرك الحقيقي للمواطنة وهو نتيجة نهائية والتي تتبلور في شكل ما يسمى الوطنية ،فالولاء الأساس الأول الذي يخول للفرد المطالبة بحقوقه ، كما يدفعه إلى أداء واجباته ضمن إطار قيم المواطنة ،كما أن قيمة الولاء تدفع إلى بروز ما يسمى بالهوية الموحدة التي تعبر عن رابطة معنوية بين الفرد ودوائر مجتمعه المختلفة¹²⁸ ²¹، والولاء من دعائم ثبوت المشروعية لسلطة لا تحظى بولاء مواطنيها . اما الانتماء فهو الحالة التي تضمن تواجد الفرد ضمن جماعة بعد إثبات ولائه لتلك الجماعة ،فلا انتماء دون ولاء..

– أبعاد المواطنة

نقصد بالأبعاد تلك الجوانب التي تعكسها المواطنة في اتجاهات مختلفة منها البعدين القانوني والتاريخي ، والبعدين الفكري و العملي وستتناول هذه الأبعاد بالتفصيل. أ _ **البعدين التاريخي و القانوني**: لا يمكن الفصل بين البعدين التاريخي والقانوني للمواطنة لان الأخير مرتبط بشكل أساسي بتطور الأول.

إن الحديث عن البعد القانوني للمواطنة يؤدي بنا إلى دراسة هذا المفهوم في جانبه القانوني البحت وفقا لتطوره التاريخي ، والذي يظهر فيما يسمى بالجنسية. فالبعد القانوني للمواطنة ظهر في كل التشريعات ما قبل الإسلام(اليونان والرومان) وفي دار الاسلام وانتهاء بتطورات القوانين الوضعية منذ القرن 16 ميلادي .

¹²⁶ – امانى غازي جزار، المواطنة العالمية. عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، 2011، ص42

¹²⁷ – طارق عبد الرؤوف عامر، مرجع سابق، ص82

¹²⁸ – عبد الله بن سعيد بن محمود ال عبود، قيم المواطنة لدى الشباب واسهاماتها في تعزيز الامن الوقائي. الرياض: جامعة نايف للعلوم الامنية

، 2011، ص88

فقيم المواطنة في بعدها القانوني ظهرت في دار الإسلام من خلال قواعد وثيقة العهد "صحيفة المدينة" والتي نصت بعض بنودها على¹²⁹:

- هذا كتاب من النبي مُجَّد الأمي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ، ولحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس.
 - إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
 - إن المؤمنين بعضهم مولى بعض من دون الناس.
 - إن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
 - إن النصر للمظلوم.
 - يهود بنو عوف أمة من المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.
- إن المدقق في هذه البنود يرى أنها تأكيد لقيم المواطنة للمسلم ، كما أكدت كذلك على قيم المواطنة لغير المسلمين باعتبار أن فكرة المواطنة ظهرت كفكرة للإشارة إلى حقوق وواجبات أهل الذمة.
- هذا العهد القانوني الذي يعتبر دستور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين جاء كضامن للحقوق ومحددًا للواجبات وهو جوهر البعد القانوني للمواطنة ، فإن اكتساب جنسية الأمة لليهود حسب هذه البنود يتيح لهم الحقوق ويفرض عليهم الواجبات ، أما المسلمين فإنهم مواطنين باعترافهم لهذا الدين الخفيف.
- أما في القوانين الوضعية التي أصل لها الفكر الغربي ، فنجد أن ظهور فكرة المواطنة في بعدها القانوني قد تطور وفقا لتطور المجتمع الغربي ، منذ نموذج المدينة الفاضلة والدولة_ المدينة في القرن الرابع قبل الميلاد ، مروراً بمبادئ الدولة القومية 1648 وانتهاء بمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1947 ، والانتقال من الفرد الرعية الى الفرد المواطن.
- يظهر البعد القانوني للمواطنة من خلال المعالجة القانونية لكل ما يتعلق بالمواطن سواء من جهة الحقوق والواجبات ، ومن جهة أخرى مساواة جميع الأفراد أمام القانون دون تمييز لأحد دون الآخر ، وتكون هذه المساواة على مستوى النصوص القانونية والممارسة العملية لتطبيق القانون أي المساواة في القانون وأمام القانون.²³¹³⁰
- إن البعد القانوني للمواطنة يتضح من خلال شقين:
- _الأول : تكريس دولة الحق والقانون من خلال المساواة العادلة بين جميع مكونات المجتمع ، وتمتع جميع الأفراد بالحقوق وأدائهم للواجبات بشكل متساو.

129 - عبد الرحمن بن علي الغامدي ، مرجع سابق، ص 77

130 - مُجَّد العجاني " المواطنة والمكونات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية . .. استكمال البنية ام تغيير المسار؟" في مؤلف:

مهدي يحي واخرون ، المواطنة والمكونات المجتمعية في المنطقة العربية . القاهرة : روافد للنشر، 2015، ص 28

- الثاني : تكريس المواطنة القانونية لدى الأفراد وغرسها في شخصياتهم وتنشئتهم عليها مما يساهم في تكريس الشق الأول ، وتظهر ابرز صورة للبعد القانوني للمواطنة في ثنائية (المواطن القانوني ، دولة الحق والقانون.)

• ب- البعدين الفكري والعملي للمواطنة

- يرتبط البعد العملي للمواطنة ببعدها الفكري ، هذا الأخير ينقلنا من البعد القانوني المميز للحقوق والواجبات إلى الإطار الفكري لمجموعة المبادئ الحاكمة لعلاقات الفرد في النظام الديمقراطي في المجتمع، والتي تجعل للانجاز الوطني في بعد المواطنة العملي -روحا في تكوين الحس الاجتماعي والروح الجماعية للجماعة الوطنية.

- ويظهر الفكر المواطني والعملي في:

- الحس المعرفي الثقافي: حيث تمثل المعرفة عنصرا جوهريا في نوعية المواطن التي تسعى إلى بنائه مؤسسات المجتمع المدني ،وغرس قيم المواطنة فيه وبناء مهاراته وكفاءاته التي تساهم في بناء روح المواطنة لديه، كما ان التربية الوطنية تنطلق من الثقافة العامة للمجتمع وقيمه وعاداته وتقاليده¹³¹ ، والعلاقة وطيدة بين الثقافة والمعرفة من جهة والمواطنة من جهة ثانية .
- الحس المهاري: ويقصد به المهارات الفكرية مثل التفكير الناقد ،التحليل وحل المشكلات ... حيث ان المواطنة تساهم في بناء الحس المهارات لدى المواطن مما يشجعه على تقديم المصلحة الوطنية على أي اعتبار.

إن تبلور الفكر المواطني في شكله العملي يبين مدى نضج العلاقة بين اطراف المواطنة الثلاث (الفرد_ الدولة _ المجتمع) والذي تنتج عنه اسمى حالة لدى الفرد وهي الروح الوطنية، حيث أن التشبع الفكري لدى الفرد بقيم المواطنة يولد بالضرورة الحالة السامية لدى الفرد وهي ” روح الوطنية ” . كما انه نتاج للبعد العملي والتطبيقي لقيم ومبادئ المواطنة من جميع أطراف العلاقة (الفرد ، الدولة ، المجتمع)، يبرز مدى هذا التطبيق العملي في ما يسمى المواطنة الفاعلة والتي تظهر جليا في انتساب المواطن لمؤسسات المجتمع المدني وكذلك المجتمع السياسي.

- **الخاتمة:** مفهوم المواطنة ، هو من أهم المفاهيم التي شهدت تطورا متوازيا مع تطور المجتمعات والدول ، هذا التطور الذي ارتبط بشكل أساسي بتطور حقوق الإنسان وانعكاسات العولمة على المجتمع الإنساني. كما عرف هذا المفهوم جدلا واسعا منذ تطور البشرية والقوانين الوضعية بما شمله من غموض في فترات زمنية متفاوتة خاصة في البيئة الغربية.

من خلال هذا العرض حول قيم المواطنة وأبعادها يمكن استنتاج ما يلي:

- المواطنة في الفكر الإسلامي مضمونة من خلال مبادئ الدين الحنيف ، والذي أهم قواعده العدل والمساواة بين الجميع حكاما ومحكومين ، إذ أن أفضل نموذج للدولة المدنية هو دولة الخلافة الرشيدة صدر الإسلام.

¹³¹ - عبير بسيوني رضوان، مرجع سابق، ص 71

- المواطنة في الفكر الإسلامي ظهرت كفكرة لحماية ودمج أهل الذمة من خلال وثيقة "صحيفة المدينة المنورة".
 - المواطنة في الفكر الغربي ، هي نتاج مخاض عسير لصراع الشعوب المستضعفة ضد التسلط والظلم والدكتاتورية عبر العصور وإلى الآن.
 - المواطنة لا يمكن أن تنتقل إلى المستوى العالمي بما يسمى المواطنة العالمية ، وهي نظرة مثالية خيالية صعبة التحقيق ، بسبب تجذر فكرة الدولة القومية (الوطنية) منذ معاهدة وستفاليا 1648 إلّا الآن ، وبرز مثال على ذلك ، عجز الاتحاد الأوروبي في وصوله إلى الوحدة السياسية ، كما أن أزمة اللاجئين التي تشهدها أوروبا أكبر دليل على خيالية فكرة المواطنة العالمية.
- فالمواطن إذن هو من يعترف به عضو في جماعة سياسية معينة ، و إعطاؤه حقوقاً مدنية و اجتماعية ، وكذلك تنظر اليوم للمواطنة في علاقتها مع الجنسية التي تمثل البلد الذي يكون فيه الانسان .¹³²

ب - محاور العولمة :

مفهوم العولمة : العولمة في اللغة كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصر مصدر الفعل عَوَّلَمَ ، وهي حُرَيَّة انتقال المعلومات، وتدفق رؤوس الأموال، والتكنولوجيا، والأفكار المختلفة، والسلع والمنتجات، وانتقال البشر أيضاً بين المجتمعات الإنسانية، وكأنَّ العالم قرية صغيرة،^[133] 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،¹³⁴ 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 بأنَّها الحامية للنظام العالمي الجديد.¹³⁵ 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.¹³⁶ كَثُرَت الآراء واختلفت وجهات النظر حول تعريف العولمة وذلك بسبب غُموض مفهومها، فأصبح للسياسيين تعريف خاص بهم، وللإقتصاديين تعريف خاص بهم أيضاً وهكذا، إلى أن تم تقسيم التعريفات جميعها إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي: ظاهرة اقتصادية، وثورة تكنولوجية واجتماعية، وهيمنة أمريكية، إلّا 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 انخيازات الباحثين الإيديولوجية وإحجاماتهم برفض أو قبول العولمة. مجالات العولمة الاقتصادية تُعرف العولمة الاقتصادية حسب الصندوق الدولي بأنَّها 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 للاقتصاديات القومية، وتظهر في وحدة الأسواق المالية وفي المبادلات التجارية، أمّا ظهورها البارز فهو في إنشاء منظمة التجارة

¹³² - د ، علي عبد الحمداوي ، الفلسفة السياسية ، ص 22

¹³³ - تعريف ومعنى عولمة في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي" ، المعاني، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف

¹³⁴ - ت مبارك عامر بقره، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7. بتصرّف

¹³⁵ - "العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها" ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الدكتور صالح حسين سليمان الرقب، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف.

¹³⁶ - "العولمة: المعنى، التعريف، المجالات والآثار" ، موسوعة المعلومات، 2015-2-8، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف

الدولية. العولمة السياسية وتظهر هذه العولمة بشكل كبير في الهيمنة المفروضة من قبل 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 الدولة القوية والفعالة عبر وسائل الإعلام،¹³⁷ وللعولمة الإعلامية جذور قديمة مرتبطة 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.¹³⁸ 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 والكتاب ورجال التربية. الاستعانة بوسائل الإعلام والدعايات. الاستعانة بشبكات الاتصال الحديثة. السيطرة على وسائل تكنولوجيا المعلومات والتحكم باستخدام الحواسيب. تمكُّك شركات إنتاج الثقافات الشعبية مثل السينما، والموسيقى والسيطرة عليها. آثار العولمة للعولمة آثار إيجابية وسلبية على المجتمعات، وهي:¹³⁹ إيجابيات العولمة تُعطي 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 الموضات 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.¹⁴⁰ سحقت العولمة الثقافة المحلية والوطنية، وأوجدت حالة من الاغتراب بين الإنسان وتاريخه الوطني والحضاري الموروث عن الآباء والأجداد.¹⁴¹ 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 أن الأجنبي هو الأكثر تقدماً ونفوذاً. أهداف العولمة للعولمة

137 - "العولمة السياسية"، القبس الإلكتروني، 2004-7-2، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرف

138 - يعقوب ناصر الدين (2012-5-30)، "العولمة الثقافية"، الغد، بتصرف.

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

140 - 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

141 - أدهم عدنان طبيب (2007-5-25)، "الإعلام الحديث في ظل العولمة إعداد الباحث: أدهم عدنان طبيب"، دنيا الوطن، اطلع عليه بتاريخ

مجموعة أهداف، وهي:¹⁴² إقامة سوق عالمي مفتوح وممتد وشامل للعالم بكافة القطاعات والمؤسسات والأفراد، وبذلك يُصبح العالم كتلة واحدة متكاملة، ويُؤدي 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 التعدد والتنوع، حيث يُساعد التجانس على الارتقاء والارتفاع بجودة الحياة، واختفاء الأحقاد وزيادة المودة بين الناس، لِيَتَحَوَّلَ قيمة الحياة فيما بعد إلى المساواة والعدل. توحيد الناس جميعاً عن طريق استخدام قدر كبير من الحراك الحضاري والذي يُؤكِّد على الهوية العالمية، كما تهدف إلى تحسين الضمير الإنساني، وتُنَمِّي الإحساس بالوحدة البشرية ووحدة حقوق الإنسان. جعل العالم وحدة متكاملة من حيث المصالح المشتركة ومن حيث الإحساس بالخطر الذي يُهدِّد كافة البشر، كما تسعى العولمة إلى تحقيق الأمن الجماعي، والتعاون الجماعي والقضاء على التوتر والقلق. تعميق الإحساس العام بالإنسانية، والسعي إلى إزالة جميع أشكال التعصُّب والتمييز العنصري للوصول إلى عالم إنساني خالٍ من التعصُّب والتناقضات. بعث رؤى جديدة فاعلة تكون بمثابة دعم طموحات البشر حتى وإن اختلفت أجناسهم وشعوبهم. إيجاد لغة اصطلاحية واحدة للعالم، وذلك لِيَتِمَّ 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 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.¹⁴³

محور السلم و الحرب :

1 - تعريف الحرب: تُعرَّف الحرب لغة كما ورد في معجم المعاني الجامع أنَّها قتال بين فئتين، وجمعها حروب وعكسها سلم، وإذا قيل استعرت الحرب؛ أي أنَّها أصبحت شديدة وقوية، أما إذا قيل وضعت الحرب أوزارها، فهذا يعني أنَّ القتال انتهى، ومصطلح الحرب بينهم سجال يعني أنَّ الحرب انتهت دون فوز أو هزيمة أي من الأطراف المتحاربة للطرف الآخر، ودار الحرب هي بلاد الأعداء، ورجل الحرب هو صاحب الخبرة في إدارة وتسيير المعارك الحربية.^[144] وفي القانون الدولي العام فإن التعريف التقليدي للحرب هو أنَّها عبارة عن نزاع مسلح بين فريقين من دولتين مختلفتين؛ إذ تُدافع فيها الدول المتحاربة عن مصالحها وأهدافها وحقوقها، ولا تكون الحرب إلَّا بين الدول، أما النزاع الذي يقع بين جماعتين من نفس الدولة، أو النزاع الذي يقوم به مجموعة من الأشخاص ضد دولة أجنبية ما، أو ثورة مجموعة من الأشخاص ضد حكومة الدولة التي يقيمون فيها، فلا يعد حرباً ولا علاقة للقانون الدولي به وإنما يخضع للقانون الجنائي، أما التعريف الحديث للحرب فقد تم توسيعه ليشتمل على أي نزاع مسلح ولو تم تتوافر فيه عناصر التعريف التقليدي من امتلاك الجماعة المسلحة لصفة الدولة، وإن كان النزاع قائم من قِبَل دولة لحسابها الخاص وليس لغرض جماعي، كما أصبحت النزاعات الأهلية التي تحدث في نفس الدولة تندرج تحت مسمى الحرب. والحرب اليوم هي وضع نتيجة حاسمة للخلافات الدولية المرتبطة بالكيانات الاقتصادية والاجتماعية للدول المشاركة في الحرب؛ وذلك عن طريق الإكراه والقتال بعد أن يتعزَّر حل الخلاف بالطرق السلمية؛ الأمر الذي يدعو كل دولة مشاركة في النزاع لأن تعطي لنفسها الحق في أن تكون الحكم الأول وصاحبة السلطة العليا في أي نزاع بهدف الدفاع عن مصالحها القومية وأهدافها، إذن فإنَّ كلمة حرب

¹⁴² - أمجد قاسم (2001-2-9)، "العولمة (مفهومها - أهدافها - خصائصها)"، العلوم، اطَّلَع عليه بتاريخ 2017-7-8، بتصرّف

¹⁴³ - صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، ط2، ت طلعت الشايب، 1999. ص 46.

¹⁴⁴ - "Essay on Peace: Need and Importance of Peace"

تشير بمعناها اللغوي إلى القتال، وليس شرطاً أن تكون عادلة وإنما قد تكون لوقوع العدوان من طرف على طرف آخر؛ وهي عبارة عن صراع بين طرفين يسعى كلٌ منهما للتغلب على الطرف الآخر وتدمير قوته وكيانه. تاريخ الحرب بالرغم من كره جميع شعوب العالم للحرب؛ إلا أنها تعد ظاهرة إنسانية قديمة، فلم يخلُ أيُّ عصر من العصور القديمة من اشتعال الحروب التي كانت ضحاياها عشرات الآلاف من الناس¹⁴⁵، فتاريخ الحرب قديم جداً، فمنذ أن هبط آدم عليه السلام على الأرض والنزاعات قائمة، كما لا تخلو صفحات التاريخ من النزاعات والحروب بين الأمم وخاصة بين الإمبراطوريات والممالك القديمة، ومن الأمثلة على الحروب في العصور القديمة: الحرب عند الإغريق كانت الحرب عند الإغريق قوية وشديدة العنف، وتمثلت حروبهم في تحكم اليونان بالشعوب الأخرى وإخضاعهم لها بالعنف والقوة، كما كانت هناك عداوة شديدة بين إسبارطة وأثينا والتي نشب عنها وقوع الحرب بين أثينا وشبه جزيرة بيلوبونيز بتحريض من إسبارطة، وقد انتهت هذه الحروب بسيطرة إسبارطة على أثينا وجعلها واحدة من مستعمراتها، كما وقعت حرب طويلة بين اليونان ومملكة طروادة، وامتدت من سنة 1193 ق.م إلى 1114 ق.م، بالإضافة إلى الحروب التي قام بها الإسكندر المقدوني ووالده في آسيا والتي سيطر من خلالها على العالم بقوته وجبروته. الحرب عند الرومان لقد ضمت الإمبراطورية الرومانية عدداً كبيراً من الأقاليم التي خضعت لها بالقوة، وقد كانت مركزاً قوياً على مر التاريخ وعُرفت بجيشها القوي، حتى أنها سيطرت على شمال أوروبا، وبلاد المشرق، ومن الأمثلة على حروب الرومان: الحروب الإيطالية، وحربها مع اليونان والتي نجم عنها سيطرة الرومان على مختلف المناطق الإيطالية واليونانية، بالإضافة إلى الحروب البونيقية الشهيرة الثلاثة والتي انتصر فيها الرومان، وانطلقوا منها للسيطرة على بلاد الشام وآسيا الصغرى، وقد تواجه الرومان مع الفرس في تلك الأثناء. الحرب في الجاهلية ساد النظام القبلي في الجاهلية والذي ولد العدا بين القبائل، وظهرت فكرة النصر لبعضهم سواء كانوا ظالمين أو مظلومين، وانتشر الثأر، ولم تكن هناك أي حكومة تنظم علاقات الأفراد ببعضهم البعض، فكانت أسباب الحرب في الجاهلية إما بسبب التنافس على أماكن الرعي، أو للسرقة والنهب، أو للحفاظ على موارد الماء، فقد كانت أرزاقهم مرتبطة بسيفهم ورمحهم، ومعاشهم في أيدي غيرهم، فمن يدفعهم عملاً يمتلك شئنا عليه الحرب، وكانت الحرب في الجاهلية ما إن بدأت حتى تمتد إلى أن يتم القضاء على القبيلة الخاسرة، فكان العرب في العصر الجاهلي يمدحون الحرب ويحبون سفك الدماء، ومن أمثلة حروب الجاهلية حرب داحس والغبراء بين قبيلة عبس وقبيلة ذبيان. أنواع الحروب للحرب أنواع عدة، منها: حُرْب أهلية أو حُرْب طائفية: وهي عبارة عن نزاع مسلح يكون بين أفراد الدولة الواحدة. حُرْب إعلامية: وهي حرب قائمة بين أجهزة الإعلام في الدول المتحاربة.¹⁴⁶ الحُرْب الباردة: وهي حرب بمكيدة كل طرف من الاطراف المتنازعة للطرف الآخر دون أن يكون هناك قتال، وهي الحرب التي دامت لأكثر من 50 عاماً بين الاتحاد السوفيتي سابقاً والولايات المتحدة الأمريكية. حُرْب الاستنزاف: وهي عبارة عن حرب غير متصلة، وإنما تهدف إلى استنفاد قوى العدو وإنهاء موارده. الحُرْب العالمية: وهي الحرب التي تشترك فيها دول عدة من دول العالم. حُرْب خاطفة: وهي عبارة عن هجمة سريعة ومفاجئة تكون جوية وبرية، وتقوم في أساسها على الهجوم الصاعق. حُرْب نفسية: وهي عبارة عن محاولات هادفة للتأثير على معنويات ونفسية المشاركين في الحرب أثناء وقوعها. حُرْب العصابات: وهي حرب يكون أحد أطرافها جنود غير نظاميين؛ حيث يهاجمون العدو كلما وجدوا فرصة لذلك، ويفرون إلى مكان آمن وهكذا. حُرْب وقائية: وهي حرب دفاعية لحماية البلاد من الغزوات المحتمل وقوعها. حُرْب شاملة: وهي الحرب التي يمتد التدمير فيها إلى المدن وجميع السكان المدنيين.¹⁴⁷ وقد تعددت أهداف الحروب ووسائلها وظهرت مسميات لحروب جديدة، فلم تعد الحرب فقط هي

¹⁴⁵ - "تعريف و معنى حرب في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي"، المعاني، اطّلع عليه بتاريخ 2018-9-11. بتصرف.

¹⁴⁶ - أ.د. وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة (الطبعة الخامسة)، دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، (2013)، صفحة

45-49. بتصرف

¹⁴⁷ - أ.د. وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، المرجع السابق، صفحة 45-49. بتصرف

وسيلة لبسط نفوذ دولة على دولة أخرى، وقد ظهرت اليوم الحرب المدنية، والحرب الاقتصادية، والحرب الأيديولوجية والتي تهدف إلى نشر معتقدات سياسية ودينية معينة، بالإضافة إلى الحرب ضد الأمراض، والحرب الكيميائية، والحرب البيولوجية، والحرب ضد الجهل. أسباب الحروب وآثارها والحد منها للحرب أسباب متعددة ومختلفة، فقد يكون سبب الحرب لتوسيع نفوذ دولة على حساب دولة أخرى، أو لتحقيق مصالح معينة لمجموعة من الأفراد المختلفين على تلك الأمور، أو للحصول على مناطق الرعي الجيدة أو الطعام، كما حصل في العصور القديمة عندما أعلنت القبائل الجائعة في آسيا الوسطى الحرب على من يجاورها للحصول على الأرض الخصبة بعد أن جفّت أراضيها ومراعيها، كما قد تكون الحرب في بعض الأحيان ضرورية لحصول دولة ما على استقلاليتها ولدفاع شعب معين عن حريته واستقلاله وتحرير نفسه من أغلال دولة أخرى تكون قد فرضت هيمنتها بقوة السلاح. أمّا آثار الحروب وأضرارها فهي كبيرة جداً ومؤثرة على المجتمعات البشرية سلباً؛ حيث تُهدر موارد الشعوب وثرواتهم، وتودي بحياة الكثير من الأشخاص دون سبب عقلائي، كما أنّها سبب لمنع تقدم البشرية على مختلف الأصعدة سواء اقتصادياً أو اجتماعياً أو غير ذلك، كما تزيد الحروب من معدل ارتكاب الجرائم، وتزيد من نسبة البطالة في المجتمع، وتُضعف معنويات الأفراد، وتُضعف الأخلاق والقيم الحسنة في المجتمع. لقد بذلت شعوب الأرض جهوداً كبيرة للحد من الحروب بعد أن أصبحت واعية تماماً لما تسببه من تدمير وقتك وتخريب، بالإضافة إلى قدرتها على إنهاء حياة الجنس البشري؛ خاصة عندما تستخدم الأسلحة الفتاكة فيها مثل أسلحة الدمار الشامل، وتجسداً لهذه الجهود قامت العديد من المنظمات العالمية الداعية إلى وقف الحرب والحد من آثارها، مثل: عصبة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة، والمحاكم الدولية مثل محكمة عدل لاهاي، والتي عملت بدورها على تخفيف حدوث الحروب واللجوء إلى الوسائل السلمية لحل النزاعات. فيديو كناري الحرب "أعداد كبيرة من المصابين والوفيات"، هذه هي حصيلة الحربين العالميتين الأولى والثانية.. لكن ألم يتبعهما أي نتائج إيجابية؟

2- تعريف السلم : اعتبرت مسألة السلم والحرب قضية مهمة على مرّ العصور، وعلى جميع مستويات العلاقات الدولية، فمنذ بدء البشرية إلى الآن أُعتبر تحقيق السلم مصدراً للقلق، إذا أُخذ بعين الاعتبار أنّ جميع الأديان والكتب الدينية ناقشت هذه القضية والتزمت بها، فالديانة المسيحية، والإسلامية، والهندوسية، وغيرها تحمل التزاماً مقدساً للسلم،¹⁴⁸ ويعتبر السلم أو السلام من أعلى وأفضل القيم الإنسانية، والجدير بالذكر أنّ كلمة السلم هي كلمة يونانية الأصل، وقد تبوّت جميع الناشطين في مجال السلم والحرب تفسيرها على أنّها غياب الشقاق، والعنف، والحرب، كما أنّ السلم هو الاتفاق، والهدوء، والانسجام، وتستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى حالة داخلية، أو إلى علاقات خارجية على السواء. ويمكن تصنيف السلم إلى عدة مراحل تبدأ بالسلم مع الله، ويكون بأن يدرك الشخص وجود العدالة الإلهية، وأنّ لكل شخص دور مخطط ومرسوم له في هذه الحياة، وأنّ العبادة ليست وسيلةً للمتاجرة؛ بمعنى أنّ الإنسان يعبد الله من أجل أن يمنحه شيئاً ما، وإنما الغرض منها هو التقرب من الله سبحانه وتعالى، ويلي السلم مع الله السلم مع الكون، ويكون من خلال إدراك المظاهر الكونية الإلهية التي تتحكم بمكونات الكون، وأنه لا ينبغي للفرد أن يفرض نفسه على أيّ شيء من هذه المكونات، ويأتي السلم مع الذات في المرحلة الثالثة، ويكون بمعرفة الشخص لميوله ورغباته، والسيطرة عليها من خلال إشباعها بالطرق المنطقية والمعقولة، مما يقلل من الصراعات بين نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه، كما من شأن ذلك أن يحدد ردود أفعاله في الحياة، وأخيراً يأتي السلم مع الآخرين، ويعتبر من أصعب الأمور تحقيقاً، إذ ينتج التصارع مع الآخرين نتيجة تضارب واختلاف الآراء والمصالح، ولا يتحقق السلم مع الآخرين إلا من خلال احترام الشخص للآخرين وقبولهم

148 - موسوعة الكويت العلمية للأطفال الجزء الثامن، "الآثار السلبية التي تخلفها الحرب والأسباب المؤدية لنشوبها"، بوابة التقدم العلمي، اطّلع عليه بتاريخ 2018-9-11.

كلاً حسب شخصه ومبادئه.¹⁴⁹ تحقيق السلام في المجتمع وأهميته يُنظر إلى السلام على أنه نخط وأسلوب حياة، وأنه الطريقة المثلى لحل الصراعات، وتحقيق العدالة الشخصية والاجتماعية، وتسعى جميع المجتمعات إلى تحقيق السلام مع وجود فروقاتٍ في ذلك، حيث إنّ هناك مجتمعات أكثر عنفاً من غيرها، وإنّ من أنجح الطرق في تحقيق السلام في أيّ مجتمعٍ هو أن يتم اعتباره أسلوباً ومبدءاً لا مفر منه لتحقيق العدالة في المجتمع، فالأشخاص في أي بيئة اجتماعية يحتاجون إلى العيش وفق مبادئ يسترشدون بها خلال حياتهم كي تتكيف الطبيعة البشرية مع القضايا اليومية والصراعات التي هي من طبع النفس البشرية، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الصراعات أمرٌ لا مفرّ منه في أيّ مجتمعٍ كوسيلةٍ لحلّ النزاعات، وخاصة السياسية منها والتي عادةً ما يدفع ثمنها الأبرياء من الشيوخ، والنساء، والأطفال. ومن هنا جاءت أهمية ثقافة السلام، حيث إنّ توعية المجتمعات وتنقيتها لتخريج جيلٍ صانعٍ للسلام ومحاربٍ للعنف أمرٌ هامٌ جداً لإنهاء الصراعات وإحلال السلام، كما أنّ إيجاد سبلٍ للتعاون، وبدائل لحل النزاعات، ومحاربة العنف المنظم والمدمر من أهم الطرق لإيجاد مجتمعٍ سلمي، وتحقيق الأمن والأمان البشري، وتوفير الرفاهية للسكان، ولا تقتصر فوائد تحقيق السلام على الجانب البشري فقط، بل تمتد منه إلى الجانب الصحي، والاقتصادي، والبيئي، والسياسي. نظام السلم الداخلي حتى يتحقق السلام وتترى النفوس على الخلق السليم والتعاون، وتقل الاضطرابات والعداوات، وتُمنع الحروب والفتن، ويحل السلام في المجتمع، يجب أن يبدأ السلام من داخل المجتمعات، ويتم ذلك باتباع القواعد الآتية: إصلاح الفرد، حيث يصبح محباً للناس، ومقبلاً على عمل الخير، وخاضعاً لأوامر الله وأحكامه. الاهتمام بالأسرة على أنّها أساس قيام المجتمع، وذلك كي ينشأ الفرد في أسرةٍ سليمة ومتوازنة، لا تشوبها الخلافات والنزاعات، ولا يستبد الرجل، أو تهان كرامة المرأة فيها. بناء مجتمع قوي ومتين، يكون أفرادُه متعلمين وأقوياء وأصحاء، وتسوده العدالة، ويتمتع أفرادُه بالكرامة التي تضمن لهم حياةً أفضل، ويعيشون حياةً كريمة، وتوفّر لهم اللباس، والطعام، والمسكن، ولا يُفرّق بينهم. إنشاء حكومة توجه أشخاصها وترشدتهم، وتحرسهم من أيّ نزاعاتٍ داخلية، أو عدوان خارجي، وتقوم بأخذ مشورة شعبها، وتعمل لحيزه ومصالحته. نظام السلم الخارجي ويعني علاقة الدولة السلمية مع الدول الأخرى ويتحقق هذا النظام بالآتي: أن تكون أصل العلاقة بين الدولة والشعوب الأخرى المسلمة والمهادنة والتعاون. أن تكون العلاقة مبنيةً على احترام الأديان، والعقائد، والأموال، والكرامة. أن يكون هناك تعاونٌ متبادل لتحقيق المصالح، والاستفادة من صناعات، وعلم الدول الأخرى. السلم في الإسلام والمسيحية الإسلام هو السلم والسلام، ويعني خضوع القلب وجميع الجوارح وتسخيرها لتحقيق الخير والحق، والجدير بالذكر أن تحية المسلمين لبعضهم البعض هي السلام، وهي: (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته)، ويردد المسلمون في صلاتهم أدعية للسلام مثل: (اللهم أنت السلام ومنك السلام)، كما أنّ أحد أبواب المسجد الحرام في مكة يسمى باب السلام، ودار الجنة تسمى دار السلام؛ التي وعد الله بها عباده، وقد وضع الإسلام عدة مبادئ للسلم، ألا وهي: ¹⁵⁰ الناس جميعاً على اختلاف لغاتهم، وأنسابهم، وأوطانهم أخوة. أساس التفاضل بين الناس عند الله هو الأخلاق، وحب الخير، والتعاون فيما بينهم. الصفح، والتسامح، بين البشر هو أساس التعامل بينهم، وهو من مكارم الأخلاق. تحريم كل ما يؤدي إلى الضغائن، وإيقاع العداوة بين الناس كالغيبة والنميمة، والحسد، والتجسس، وغيرها. اعتبار هدف جميع الأديان واحداً، وأن الأنبياء بُعثوا برسالة واحدة، ولذلك لا يجب الإقتتال من أجل تعدد الأديان. أما المسيحية فقد اهتمت بالسلم في حياة السيد المسيح، حيث وقف عليه السلام موقف الواعظ والداعي للسلم، كما أعلن الحروب على النفوس التي لا تهنأ بالسلام، وتستلذ بالظلم والعدوان، ونشر الفتن والفساد في الأرض، وبين الناس. دور منظمة الأمم المتحدة في تحقيق السلام أنشئت العديد من المنظمات الداعية إلى السلام، ومنها منظمة الأمم المتحدة، وقد كان الدافع لتأسيسها هو وقف الحروب والنزاعات المسلحة،

149 - أ.د. وهبة الزحيلي، آثار الحرب، دراسة فقهية مقارنة، المرجع السابق، صفحة 48-49. بتصرف

150 - أ.د. وهبة الزحيلي، آثار الحرب، دراسة فقهية مقارنة، المرجع نفسه، صفحة 49. بتصرف

واستعادة السلام في المجتمعات التي عانت من الحربين الأولى والثانية، وقد أدى إنشائها إلى المساعدة الكبيرة في إنهاء العديد من الصراعات بموجب ميثاق نَقَّده مجلس الأمن، حيث يقوم هذا المجلس بتقديم توصيات إلى الأطراف المتنازعة في محاولة منه للتوصل إلى اتفاقيات تنهي الصراع والقتال، وفي مواقف عديدة أصدر مجلس الأمن قرارات لوقف إطلاق النار مما ساهم في الحد من انتشار الأعمال الإرهابية على نطاقٍ كبير، ومن أعمالهم أيضاً نشر قواتٍ لحفظ السلام تكون تابعة للأمم المتحدة، وتكمن وظيفتها في تخفيف التوتر بين الأطراف المتنازعة، كما أنَّ له الصلاحيات بإصدار العقوبات مثل الحظر الاقتصادي على الدول.¹⁵¹ كما أنَّ هناك الجمعية العامة التي تقوم بتقديم توصيات لحفظ السلام، مثل نزع السلاح، والتسويات السلمية، ويمكن أن تقوم باتخاذ الاجراءات بدلاً من مجلس الأمن وفقاً لقرارها في عام 1950م، والذي حمل شعار متحدون من أجل السلام، كما أنَّ الأمم المتحدة أعطت الصلاحيات إلى الأمين العام باستخدام مساعيه الحميدة لمنع نشوء وانتشار الصراعات الدولية، وتراقب الأمم المتحدة جميع أنحاء العالم بهدف الكشف عن أيِّ محاولاتٍ تهدد بالسلام، كما تعمل على نزع السلاح وتدميره، من خلال مبعوثين وممثلين عنها يعملون في مجال الدبلوماسية والوساطة الوقائية.¹⁵² وتقوم الأمم المتحدة بعمل بعثات خاصة لفرقٍ تُدعى قوات حفظ السلام؛ تكمن مهمتها في وقف إطلاق النار، والعمل على المحافظة على استقرار الأوضاع، وبذل الجهود من أجل تحويل الصراع بوسائل سلمية عن طريق المفاوضات، وقد تأسست أول بعثة لحفظ السلام في عام 1948م، وكانت لمراقبة الهدنة في الشرق الأوسط بين إسرائيل وما يجاورها من الدول العربية، ويوجد الآن ما يقارب 69 من قوات حفظ السلام في مختلف أنحاء العالم .

¹⁵¹ – www.yourarticlelibrary.com, Retrieved 2018-2-26. Edited

¹⁵² – "السلام والأمن"، www.un.org، اطَّلِع عليه بتاريخ 2018-2-26. بتصرّف. ↑ فيديو: السلام وأهميته.

- 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 خليل 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 مهنّا، 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، تحصيل 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. أحمد 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 إبراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت،
35. كريستيان غادس، في مقدمة كتاب الأمير، بقلم نيكولا ميكيايلي، تر: خيري 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: تطور 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 الأزيطة، 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، تطور الفكر السياسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009
45. فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعة الجديدة، الأزيطة، 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 ط1 ، 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. امانى 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 بقرنه، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7. بتصرّف
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 ، ولايات 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 هنتغنتون ، 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. أجمد قاسم (2001-2-9)، "العولمة (مفهوما - 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 2018-9-9-11. 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 ياموت، "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.