

جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الإجتماعية

محاضرات في مادة الفلسفة السياسية

مقدمة لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة

إعداد الدكتور: دحه سليم
أستاذ محاضر - أ

المؤسسة الجامعية: جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
الكلية: العلوم الإجتماعية والإنسانية
الشعبة: الفلسفة
عنوان اليسانس: فلسفة

توصيف مادة تعليمية (Syllabus)

السداسي: الرابع
اسم الوحدة: الأساسية
اسم المادة: الفلسفة السياسية
الرصيد: 4

المعامل: 3

الحجم الساعي خلال السداسي: 45 ساعة

الحجم الساعي الأسبوعي: 1سا و30د (محاضرة) + 1سا و30د (أعمال موجهة)

طريقة التقييم: مراقبة مستمرة (40%) + امتحان كتابي (60%)

أهداف التعليم:

- (1) ضبط المفاهيم
 - (2) إدراك مضمون المادة
 - (3) القدرة على التحليل وبناء الأفكار
- المعارف المسبقة المطلوبة:**

- (1) مفهوم الفلسفة مجالاتها
- (2) الإهتمام بالقضايا السياسية
- (3) منهجية البحث الفلسفي

القدرات المكتسبة:

- (1) تحليل قضايا الفلسفة السياسية ونقدها
- (2) بناء نصوص وتعليقات سياسية ممنهجة
- (3) توظيف الإرث الفلسفي بشكل عملي في مجال الفلسفة السياسية

محتوى المادة:

المحاضرة (01): الفلسفة السياسية والمفاهيم السياسية

المحاضرة (02): الفكر السياسي في الفكر الشرقي القديم (كونفوشيوس – قدماء المصريين)

المحاضرة (03): الفلسفة السياسية في اليونان: السفسطائيون

المحاضرة (04): المدينة الفاضلة عند أفلاطون

المحاضرة (05): الدولة والسياسة عند أرسطو

المحاضرة (06): الفكر السياسي الروماني (شيشرون-سينيكا)

المحاضرة (07): الفكر السياسي المسيحي (سان أوغستين-توما الإكويني)

المحاضرة (08): الفكر السياسي في الإسلام (إخوان الصفا، الفارابي، ابن خلدون، ابن رشد)

المحاضرة (09): نظرية العقد الاجتماعي (هوبس، لوك، روسو)

المحاضرة (10): الفلسفة السياسية عند هيجل-ماركس

المحاضرة (11): الفلسفة السياسية عند حنة أرندت-يورغن هابرماس

المحاضرة (12): قضايا الفلسفة السياسية المعاصرة: الدولة والأمة

المحاضرة (13): المواطنة والعولمة

المحاضرة (14): الحرب والسلام

المحاضرة (15): امتحان (تقييم المعارف المكتسبة)

مدخل إلى مادة الفلسفة السياسية

لا يستطيع أي امرئ أن يتجنب الاشتغال بالسياسة، ذلك أن الانخراط في النظم السياسية على اختلاف مستوياتها حتمي، وبالضرورة فإن الإفلات من النتائج المتولدة عنها غير ممكن، فمصير الإنسانية تحدده السياسة والسياسيون. إنها الحقيقة التي لا يستطيع الإنسان الفرار منها، كما لا يستطيع الفرار من الموت.

إن مجرد التفكير في الانحلال من الالتزامات السياسية يعد في حد ذاته انشغال بالسياسة، كما أن الامتثال للامشروط بتلك الالتزامات دون نقد يشكل أحد أوجه النظرية السياسية المنشغلة بالبحث عن أفضل الصيغ لممارسة الحكم، بين هاتين النقطتين تتجسد الفلسفة السياسية باحثة عن التشخيص للواقع السياسي مع محاولة التعرف على أفضل ما يمكن أن تكون عليه علاقة الحاكم بالمحكوم.

يقدم هذا المقرر العديد من المحاضرات المتعلقة بالمراحل التي مرت بها الفلسفة السياسية منذ ازدهار ربيع الفلسفة اليونانية إلى عصرنا الحالي، وذلك بتمييز الفلسفة السياسية عن الفكر السياسي الذي يتزامن مع حياة سياسية معينة، ذلك أن استخلاص النتائج من التجارب الزمنية والسعي إلى نقدها يشكل منهج الدراسات السياسية على اختلاف مجالاتها.

تمثل المفاهيم أساس النظريات، والاقتربات عبارة عن نظم مفاهيمية متناسقة ومترابطة معرفياً، وسرد المفاهيم المتعلقة بالسياسة أمر لامندوحة عنه في تدريس الفلسفة السياسية.

وعند البحث في تاريخ المجتمعات بما يشمل من أحداث وتطورات، وبما يحتوي من تشابك وتعدد لوجدنا أن التفكير السياسي يستند إلى دعامة أخلاقية وأخرى منطقية، الدعامة الأخلاقية مستمدة من العدالة والفضيلة اللتان توجهان سعي الإنسان في الأرض، والدعامة المنطقية التي تجمع بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة.

سعى أفلاطون إلى أهداف أخلاقي مبني على العدالة، ومعرفة الحقوق والواجبات وهو بذلك يبني العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس أخلاقي في قوامه العفة والشجاعة والحكمة، هذه الصفات تتوفر حتماً في الفلاسفة، الأمر الذي دفع به إلى جعل الحكم وديعة بين أيديهم.

بين التنظير المثالي والآخر التجريبي، شكلت فلسفة اليونان السياسية البوصلة التي وجهت حياة الفلسفة السياسية إلى اليوم، وتستعرض هاته المحاضرات أهم مراحل التفكير الفلسفي السياسي، وذلك أن السياسة إن ل تكن هي كل شيء، فهي في كل شيء.

المحاضرة الأولى: السياسة والمفاهيم السياسية

لا مندوحة من ضبط المفاهيم، فالفلسفة هي فن صياغة المفاهيم عند الجابري، فلا غنى لدارس الفلسفة السياسية عن المفهوم فهي الأسس الأولى للفكر.

1. مفهوم السياسة:

جاء في لسان العرب لابن منظور، أن السياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس فيقال يسوس الدواب إذا قام عليها، والوالي يسوس رعيته¹.

وجاء في المعجم الوسيط: ساس الناس سياسة أي تولى رياستهم وقيادتهم، والدواب: راضها فهو سائس والجمع ساسة وسواس².

ويقول المقرئزي: "والسياسة لغة هي مصدر الفعل (ساس)، (يسوس)، أي تعهد الشيء بما يصلحه³.

يتضح من الدلالة اللغوية لكلمة سياسة أنها تدور حول معنى الرئاسة والقيادة وإصلاح أمور العامة.

في اللاتينية نجد Politics وتعود في أصلها إلى Polis التي كانت تشير إلى المدينة، ويمكننا أن نعتقد أن تدبير شئون العامة، المجتمع والدولة يطلق عليه اليوم لفظ السياسة. لكن الدلالة العربية للمصطلح تحمل معنى التحكم فالمحكوم يدل على الرعية، والحاكم يدل على السيد، بينما يحمل المصطلح اللاتيني معنى كيفية إدارة المجتمع لأمواره⁴.

عرف معجم ليرته السياسة بأنها: "علم حكم الدول"، وعرفها معجم روبير 1962 بأنها: "فن حكم المجتمعات الإنسانية"، إلا أن عالم السياسة دافيد ايستون عرفها بأنها: "التوزيع السلطوي للقيم"⁵.

تتمحور معاني السياسة إذن حول توزيع القيم المادية والرمزية على أفراد المجتمع بشكل سلطوي، وقد تكون هذه القيم عبارة عن مطالب يقدمها صاحب السلطة بناء على التزامه بوظائف الدولة تجاه مواطنيها، وقد تكون مخرجات الدولة تجاه مواطنيها، وقد تكون مخرجات يقدمها النظام الحاكم استجابة لضغوط البيئة التي يتفاعل معها باستمرار.

¹ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ط: 03، دار صادر، بيروت، ص 108

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

³ المواعظ والابتكار بذكر الخط والآثار، أحمد بن علي المقرئزي، بغداد، مكتبة المتنبّي، 1965، ص 220

⁴ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، بغداد: دار عدنان للنشر والتوزيع، 2015، ص 19

⁵ موريس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار دمشق للنشر والتوزيع، 1964، ص 7-12

2. مفهوم الدولة:

لم يتوصل الفكر السياسي إلى اليوم إلى اقتراح بديل للدولة من أجل تنظيم حياة البشر ضمن النطاق الجغرافي الذي يتواجدون فيه، وعند اليونان الأوائل حمل معنى الدولة فكرة المدينة، فالتنظيمات السياسية والإدارية كانت آنذاك لا تتجاوز حدود المدينة.

بعد مؤتمر واستفاليا 1648، والذي أنهى حرب الثلاثين عاما بين الكنيسة والإقطاع من جهة، والحركة العلمانية والبروتستنتية من جهة أخرى، مفهوم الدولة القومية الذي حمل معنى توحيد المجتمع ككل تحت لواء سلطة واحدة تستند فيها إلى انتماء جميع سكانها إلى قومية واحدة.

من منظور قانوني تعرف الدولة بأنها: "كيان قانوني حقوقي ودستوري يتكون من الأرض والسكان والحكم، وهي أعلى أشكال المؤسسات السياسية للمجتمعات المتحضرة"¹. أما الرؤية الاجتماعية للدولة فقد حددها ماكس فيبر في كون الدولة "منظمة سياسية إلزامية مع حكومة مركزية تحافظ على الاستخدام الشرعي للقوة في إطار معين الأراضي"². هنا يركز فيبر على حق استخدام القهر والقوة للجهة التي تحكم المجتمع على الأراضي المحددة، وهو جوهر مفهوم الدولة عنده.

ذهب علي محمد المحمداوي إلى إجمال تعريف للدولة بكل قسماتها على أنها: "المجموعة البشرية التي تقطن مساحة معينة من الأرض وتحكمها سلطة سياسية تتمتع بالسيادة في تطبيق قوانينها على مواطنيها وأرضها"³.

إذن الدولة كيان سياسي اعتباري ذو سلطة سيادية معترف بها على إقليم من الأرض يسكنه مجموعة من البشر.

3. مفهوم السلطة

في اللغة ترتبط السلطة بمعنى القهر المشروع، وهي من السّلاطة، والقدرة على فرض الإرادة على الآخرين.

وعند المشتغلين بالبحث العلمي وغيرهم كذلك، تعتبر السلطة مرادفا للعديد من المصطلحات كالتحكم والقوة والنفوذ والقدرة... الخ. وفي العادة لا توجد تعريفات محددة لهاته المفاهيم. إذن فمعانيها تحمل قدرا من النسبية، فالسلطة إذا زاد فيها استخدام القوة عن الحد القانوني صارت تسلطا. هنا يذهب روبرت دال إلى الحديث

¹ إريك وايلى، هيغل والدولة، (ترجمة: نخلة فريفر)، بيروت: دار التنوير للنشر، ط3، 2007، ص

² الموسوعة السياسية، مفهوم الدولة، <https://political-encyclopedia.org/dictionary>

³ علي محمود المحمداوي، مرجع سابق، ص20

عن القوة النظرية الكامنة التي لا يستطيع صاحب السلطة أن يستخدمها كاملة إلا إذا تحرر من الحدود التي تضعها المؤسسات والممارسات القائمة¹.

4. مفهوم الحكومة

ترتبط كلمة الحكومة بوظائف الدولة الرسمية التي تستند فيها إلى حقها في امتلاك القوة وممارسة السلطة، هاته الوظائف عادة ما تكون تنفيذية وتشريعية وقضائية.

الحكومة في فئة مشتقة من المجتمع وتدعي احتكار الاستخدام الشرعي للإجبار، وتمتلك سلطة إجبارية تكفي للمحافظة على هذا الاحتكار. ولها الحق في صناعة القواعد القانونية وفرضها على المواطنين².

أما الخليل أحمد في معجمه فرأى أن: "الحكومة بمعناها الأخص تدل على مجموعة الهيئات الإجرائية والتنفيذية وأعضاءها"³.

5. مفهوم الشرعية

الشرعية تمثل أهم المواضيع الشائكة في الفلسفة السياسية لكونها تمثل السند الذي يبرر به الحاكم ممارسته للسلطة، المهم فيها مصادرها وليس تعريفها.

في المجلد الشرعية هي رضا المواطنين عن الحكم القئم والقناعة به، ويستخدم السياسيون عموماً كلمة الشرعية للإشارة إلى سلطة خلق القواعد وفرضها على أشخاص بعينهم ضمن نطاق جغرافي ما⁴.

أفرز الفكر الغربي على يد ماكس فيبر ثلاثة معايير لإنتاج الشرعية هي⁵:

- أ- التقاليد: وتشتمل على العادات والأعراف والأيدولوجيا والدين.. وكل ما له علاقة بموروث المجتمع الذي يحضى بالقداسة.
- ب- الكاريزما: وتتمثل في القيادة التاريخية الملهمة التي تستطيع التأثير على المجتمع وإقناعه.
- ج- القانون: وهو معيار الحصول على السلطة عبر المسارات الدستورية المعتمدة.

¹ روبرت دال، التحليل السياسي الحديث ، (ترجمة: علا أبو زيد وعلي الدين هلال)، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص25

² جيسون برينن، مقدمة في الفلسفة السياسية، (ترجمة: علي الحارس)، بيروت: مركز الرافدين للحوار، ط01، 2016، ص83

³ هارولد لاسكي، الدولة في النظرية والتطبيق، (ترجمة: كامل زوهيري وأحمد غنيم)، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1963، ص76

⁴ نفس المرجع، ص84

⁵ عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2009، ص48

6. مفهوم العدالة

إنه المفهوم الأكثر جدلية في الفلسفة السياسية ومهمة هذه الأخيرة هي البحث في مدى تحقيقها في المجتمعات السياسية، وفي العموم يتحور مفهوم العدالة حول إعطاء كل ذي حق حقه.

ركز أفلاطون على العدالة الحسابية التي تعتمد التوزيع بالتساوي، والعدالة الهندسية التي تعتمد على النسب في توزيع الأشياء وفقا لمرتبتها¹. أما أرسطو فتعرض إلى العدالة الإصلاحية ضد الذين لا يحترمون القوانين والعدالة التوزيعية المتعلقة بإعطاء الحقوق للأفراد حسب المجهودات التي يبذلونها².

7. مفهوم الديمقراطية

عند اليونان، الديمقراطية تتكون من شقين: (ديموس) وتعني الشعب، و (قراط) تعني الحكم، إذن، هذه الكلمة مركبة تركيباً (مزجياً) من لفظين للدلالة على حكم الأمة، أي سلطة الحكم المستمدة من الأمة تمييزاً لها عن حكم الفرد أو حكم فئة قليلة، وقد تسربت هذه الكلمة اليونانية إلى جميع اللغات حديثها وقديمها³.

والنتيجة أن الديمقراطية حكم الأغلبية دون انتهاك حقوق الأقلية.

في الوقت الحالي لم يعد بالإمكان أن يجتمع كل أفراد الأمة في مكان واحد كما كان الحال في عهد الدولة المتينة في اليونان، فكان لزاماً على الجماعة السياسية أن تختار بعض من أفرادها لأداء مهمة الحكم وهو ما ينعت بالديمقراطية التمثيلية.

8. مفهوم الأمة

في تعريف الأمة هناك العديد من المدارس منها المدرسة العرقية التي تعبر الأمة عرقاً معيناً صافياً، وهناك المدرسة الجغرافية التي تعتبر وحدة الأرض شرطاً لتشكل الأمة، وهناك المدرسة التاريخية التي تعتبر لأمة مجموعة من الناس تكونت لها تاريخاً لغة وثقافة مشتركة⁴.

إن الاستقرار ضروري، وكذلك اللغة والثقافة المشتركة، والترابط الاثنى والعرقى، وتحقق الوحدة السياسية أو عدمها لا يلغي وجود الأمة، فقد نجد أمماً تتوزع على العديد من الدول، وعند ماكس فيبر: "الأمة مجتمع وجداني يمكن أن يُظهر نفسه على

¹ فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967، ص85

² علي محمود المحمداوي، مرجع سابق، ص23-24

³ محمد عبد الله العربي، الديمقراطية، القاهرة: قسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1945، ص5

⁴ ناجي علوش، مناقشات حول مفهوم الأمة، تونس: منظمة الطليعة العربية، 1987، ص20-25

نحو ملائم في صورة دولة خاصة به، ومن ثم فإن الأمة مجتمع يميل عادة إلى إنتاج دولة خاصة به"¹.

9. مفهوم القومية

القومية تؤخذ من قوم، وهو مجموعة بشرية تشترك في اللغة والتاريخ والعادات والمصير والعرق والدين، وكذلك الجغرافيا، وينظر هذا المصطلح لفظ Nation في اللاتينية، ويتداخل مع مفهوم الأمة أو الوطنية.

للتمييز من هذه المفاهيم يمكن أن نوضح فإن القومية هي الأساس الذي بنيت عليه الدولة في أوروبا منتصف القرن 17، فوحدت تلك الأمم في دولة قومية، وسعي الأمة أن تكون دولة تقوده النزعة القومية نحو التوحد السياسي.

¹ Max Weber, nation définition, www.hindawi.org

المحاضرة الثانية: في مفهوم الفلسفة السياسية

لا تنفك الفلسفة السياسية عن الفلسفة عند أغلب الباحثين، فالثانية ملزمة للأولى، وهذا ما يتطلب أن نحدد الفلسفة أولاً، والفلسفة بأوسع معانيها هي حب الحكمة أو حب البحث عنها.

بتعريف أدق فالفلسفة هي: "البحث النظري في العلاقات المنطقية التي تربط الأفكار المستخدمة في فهم بعض أجزاء الحقيقة"¹. فالفيلسوف عند الشيخ محمد عبده هو: "الذي له رأي ومذهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه".

أما الفلسفة السياسية (فهي فرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)².

لكن الباحثين عن مفهوم أدق للفلسفة السياسية تجلّى في تركيزهم أكثر حول مدى استقلالية الفلسفة السياسية عن باقي مجالات الفلسفة وفي مقدمتها فلسفة الأخلاق، خاصة وأن المجالين يهتمان بالمبادئ التي تمكننا من العيش معا داخل المجتمع³. هنا يجب النظر إلى الفلسفة السياسية كمجال مستقل له حدوده التي تفصله عن فلسفة الأخلاق.

التمييز بين المجالين يتضح في أن الفلسفة السياسية لا تهتم فقط بالحقائق الأخلاقية، وإنما بالميزات الأولية للظرف الإنساني الذي يشكل حقيقة الحياة السياسية، فالناس يختلفون من حيث مستوى مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية وأفكارهم وتصوراتهم عن العدل والخير، ولا يمكن للسلطة أن تستمر وتحكم إلا بالإجبار وإعمال القوة وفق قواعد القانون⁴.

لا يتوقف النقاش حول الفلسفة السياسية، من حيث التعريف، والخصائص والأدوار، ومجالات التداخل بينها وبين مفاهيم مقاربة كالفكر السياسي، النظرية السياسية، وعلم السياسة.

1. تعريف الفلسفة السياسية:

¹ محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دمشق: دار الفكر، 2010، ص40

² نفس المرجع، نفس الصفحة.

³ زواري بغورة، ما الفلسفة السياسية؟ مجلة تبين، العدد 42، المجلد 11، 2022، ص43

⁴ نفس المرجع، نفس الصفحة

في عموما ترتبط الفلسفة السياسية بمجموعة من النصوص الفلسفية التي كتبها العديد من الفلاسفة من عصور ما قبل الميلاد إلى عصرنا الحالي، هذه النصوص لا تعرف التقادم لأنها ترتبط بالاجتماع الإنساني وإشكاليات الحاكم بالمحكوم وأنماط العلاقات بينهما، ولعل المشكلات التي تعالجها الفلسفة السياسية تتمحور حول حدود عمل الدولة، وأسس الإلزام السياسي وحقوق المواطن وواجباته، والعدالة الديمقراطية..

يرى (Larmir) أن الفلسفة السياسية هي: "التفكير المنظم في طبيعة الحياة السياسية الواقعية وغاياتها"¹.

أما أنطوني دي كرمبيني فيرى أن الفلسفة السياسية هي: "البحث التأملي في المبادئ الأولية التي يبنى عليها النشاط السياسي العملي"².

الحقيقة أن أسلوب الفلسفة في تحليل ودراسة الشأن السياسي يبدأ بدراسة ما هو مثالي أو معياري ومن ثم استخلاص علاقة المثل بطبيعة الواقع من خلال البحث في طبيعة الدولة ووظيفتها والغرض من وجودها وكذلك نظام الحكم فيها، وطرق قيام الدول وإنهيارها، إنها إذن إيجاد تلك التوليفة بين النظرية والحقيقة التاريخية والحياة السياسية. إنها ذلك الأسلوب المرن لتفسير الواقع السياسي وفق براديجم نظري محكم، يساعد ذلك التفسير على فهم ذلك الواقع وتقديم مداخل لحل إشكالاته.

لا جدال أن السياسة ضرورة بشرية، وتفويض الحكم إلى حاكم له سببان متلازمان أولهما محدودية الموارد في الطبيعة، وثانيهما الطبيعة الأنانية للبشر. إذن حالة الاجتماع الإنساني تقتضي وجود السلطة لتوزيع القيم بالعدل وتمنع الفوضى بتكريس الحياة المدنية.

والسياسة نظرية تتعلق بأمور الحكم والدولة وعملية تتعلق بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية. ولعل النموذج الأفلاطوني المتعلق بالمدينة الفاضلة جعل جمهور الفلاسفة يرنو إلى نفس الهدف بالبحث في تقريب المسافة بين الأفكار والقيم والأخلاق والواقع السياسي العملي، وأفلاطون في سعيه لتأسيس مجتمع فاضل ومثالي يكون بديلا للمجتمع أثينا الذي إنهار بعد حرب مع إسبرطا، إنما ابتكر ذلك المنهج الباقي إلى اليوم في تقديم إطار نظري هدفه معالجة الواقع السياسي.

2. التفريق بين النظرية السياسية والفلسفة السياسية وعلم السياسية:

¹ Chareles larmor, qu'est que le philosophie politique ? Brown université. Actes du colloque étudiant de philosophie politique, normes, action et institutions. Revue phares. 2013, p22

² انطوني ديك رسبني وكيث ميونج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، (ترجمة نصار عبد الله)، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2022. ص19

لابد من القول بأن الفلسفة السياسية ليست هي الأيديولوجيا، فالأول لمعيارية والثانية ترتبط من حيث الزمان والمكان بنظام سياسي معين فتحمل الأيديولوجيا توجهات ومضامين وأهداف ذلك النظام وتدافع عنها.

تحمل الفلسفة السياسية أحد الاحتمالين: إما تكون في حصادها النهائي تبريرا للأوضاع القائمة، أو أنها رفض لتلك الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير، إذن تجاوزت الفلسفة السياسية التأمل النظري الخالص في الحقائق المجردة أي غرض علمي¹.

من زاوية ثانية، يمكن أن نميز الفلسفة السياسية عن الفكر السياسي في أن الأخير يتزامن مع حياة سياسية معينة، ورجالات معينة، ولا يعني الفكر السياسي دوماً ذلك البحث القيمي أو الفحص والنقد من أجل المثال أو القيمة الفضلى للممارسة السياسية، بل هو منتج داخل حياة سياسية معينة، وهو كذلك الإطار التاريخي لمجموعة فلسفات سياسية².

تلتقي الفلسفة السياسية كذلك مع النظرية السياسية، ويستخدمها الكثيرون كمرادف لها، وهذا يعود بالأساس إلى التقائهما في علاج المسألة السياسية عبر الزمن. المنظر السياسي يبني سيناريوهات متكاملة تهدف إلى إبراز عوائق الفعل السياسي، وما يجب فعله نظرياً لمواجهة تلك العوائق، آخذاً في الحسبان موضوع المسألة السياسية.

لكن التمييز بينهما يبدأ من التجريد والتأمل النظري الذي تتصف به النظرية السياسية، أما الفلسفة السياسية فمن شروطها معرفة طبيعة الأشياء السياسية وخصائصها³. إنها الارتكاز في التفسير على أمثلة متكررة بتكرار الإشكالات السياسية نفسها. والتأمل النظري في الصرف لا يكفي لإعطاء الحلول والمقترحات العملية الناجحة.

كما أن النقد هو الأداة والمنهج الذي يميز الفلسفة السياسية دون أن تأسر نفسه بسياق مذهبي معين، أو زمن معين أو أطروحة فيلسوف بذاته.

أما التمييز بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة فهو جزء من عملية التمييز بين الفلسفة والعلم، فقد كانت الفلسفة تضم من أجزاءها العلم الطبيعي.

¹ أنطوني دي كرسبني، مرجع سابق، ص 11

² علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 16

³ المرجع نفسه، نفس الصفحة

في القرن السابع عشر، حدثت ثورة عقلية عظيمة جعلت العلم يقابل الفلسفة فتحررت العلوم من عباءة الفلسفة، خاصة الفلسفة التقليدية لأرسطو¹.

لقد أصبح العلم الطبيعي الجديد مستقلاً عن الفلسفة بالتالي أصبح التمييز بين الفلسفة والعلم، وبين الفلسفة السياسية وعلم السياسة.

ينكب علم السياسة على دراسة السلطة والدولة، فهو علم السلطة وعلم الدولة، صار موضوع علم السياسة إذن البحث في أجهزة الدولة ومؤسساتها، وأفضل الأساليب لممارسة الحكم فيها، بينما حافظت الفلسفة السياسية على مدلولها العام القائم على حرية معالجة المسائل السياسية الشاملة دون تقيد بالأطر الزمنية أو المكانية ودون ارتباط بأي من المواضيع السياسية.

¹ ليونستراوس وجوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية. ج1، (ترجمة: محمود سيد)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص19

المحاضرة الثالثة: الفكر السياسي في الحضارات القديمة

تقديم:

في الشرق، قامت العديد من الحضارات وتأسست الكثير من الدول وسقطت، لقد عاشت البشرية في بدايات العلاقة بين الحاكم والمحكوم العديد من التجارب السياسية التي سبقت ظهور الدولة بمفهومها اليوناني.

شهدت مصر القديمة ظهور الدولة والحكم والعدل كما تميزت حضارة ما بين النهرين بسيادة القانون واحترام إنسانية الإنسان على عهد حامورابي، وأبدع كونفوشيوس في التنظير للحكم الصالح، وشهدت ممالك الهند سياسات عديدة للحكم. لقد ترصع الموروث القديم للفكر بالعديد من الإضافات السياسية المتعلقة بالعدالة، جوهر علاقات السلطة إلى اليوم.

1. الفكر السياسي عند المصريين القدامى

يعتبر الإنسان المصري القديم أقدم إنسان سياسي عرفه التاريخ الإنساني، حيث علم من بعده كيف يحكم بين الناس بالعدل، وكيف تصنع القوانين التي تساوي بين الحاكم والمحكوم، وكيف يتكلم الحق في حضور العدالة ويسكت الباطل، المصري القديم أول من اشتغل بالسياسة والتشريع حيث كَوّن أول حكومة منظمة وأول دولة ذات معالم، وهي الدولة التي أعلنها "مينا" نارمر عام 3150 ق.م.¹

الملك مينا أول من وحد القطرين في مصر وأرسى قواعد ثابتة للحكم أساسها العدل والمساواة بين الجميع فأعلن حق كل فرد في الهواء والماء، وفي أن يعيش آمناً مطمئناً، لا يظلم ولا يُظلم. وضرورة أن تسود روح المودة والتسامح بين الجميع، ويتساوى في ذلك الغني والفقير، الضعيف والقوي، الحاكم والمحكوم.

أوصى الملك مينا ووزيريه قائلاً على لسان الإله²: "لقد خلقت الرياح الأربعة حتى يستطيع كل إنسان أن يتنفس مثل أخيه.. والمياه العظمية حتى يستطيع الفقير أن يشرب منها ويروي حلقه وزرعه كما يفعل سيده.. لقد خلقت كل إنسان مثل أخيه تماماً.. ولقد حرمت أن يظلم الناس بعضهم بعضاً، لكن قلوبهم نقصت ما أمرت به وما شرعت".

*تعاليم (توحتمس الثالث) للعلاقة بين الحاكم والمحكوم:

¹ جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001، ص143

² جمال المرزوقي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

تحتتمس حاكم وقائد عسكري وسياسي بارع حكم إمبراطوريته بالحزم واللين، أدرك أن إمبراطوريته لا يمكن أن تستمر إلا بالحكمة وعلى أساس المودة. لذلك لم ينتقم من معارضية بل اعتمد أسلوب الاحتواء فقرّبهم وثبتهم في وظائفهم وأخذ منهم أبناءهم لتعلمهم الدولة وينشأوا على حب مصر، أما علاقته الخارجية فقد بناها على التعاون لا الولاء المبني على القهر والحرب¹.

أما علاقة توحتمس مع المحكومين فتلخصها جدران مقبرة وزيره (رخ - مي - رع)، وهي وصايا الحاكم توحتمس للوزير، وترسم الوصايا له الطريق الذي يجب أن يسير عليه، كذلك توضح تلك الوصايا ممارسة الوزير لمهامه عمليا "قضايا القضاء والمالية والجيش والإدارة والزراعة"، كما تضمنت التحليل النفسي للشعب والصلة التي يجب أن تكون بين الحاكم والمحكوم.

يقول الحاكم توحتمس موجهًا كلامه إلى وزيره (رخ مي رع) على مسمع الشعب²:

"لا تنس أن تحكم بالعدل، لأن التحيز عدوان على الآلهة.. عامل من تعرفه معاملة من لا تعرفه، والمقرب من الملك كالبعيد عنه".

اعلم أنك سوف تصل إلى تحقيق الغاية من منصبك إذا جعلت العدل رائدك في عملك، إن الناس ينتظرون العدل في كل تصرفات الوزير، وهي سنة العدل المعروفة منذ أيام حكم الإله في الأرض..

عندما يأتي إليك شاكي من الوجه القبلي أو الوجه البحري، أو من أي بقعة في البلاد، عليك أن تطمئن إلى أن كل شيء يجري وفق القانون، وأن كل شيء قد تم حسب العرف الجاري، فتعطي كل ذي حق حقه³.

في المفهوم المصري القديم، كان الملك، شأنه شأن البشر، يُسأل عن أفعاله يوم الحساب، وكان عليه أن يدافع عن تصرفاته أمام قضاة العالم الآخر، ولم يكن يُسمح له بالصعود إلى السماء إلا بعد أن يقتنع القضاة بأنه فعلا عاش حياة طيبة، وأدى واجباته على النحو المطلوب، وإذا ثبت العكس بأن حياته لم تكن فاضلة وأن أفعاله كانت آثمة، كان مصيره جهنم.

تم حرمان العديد من الملوك من حق الدفن الرسمي الذي تخوله لهم الشرائع نتيجة اعتراض الشعب.. وقد كان الملوك حريصين على إقامة العدل خوفا من العار الذي يلحق بأجسامهم بعد الموت، ومن اللعنة الأبدية كذلك.

¹ المرجع نفسه، ص144

² المرجع نفسه، ص145

³

2. المبادئ السياسية عند كونفوشيوس:

تقدم قراءة الفكر الصيني الكونفوشيوسي، في الإنسان والعلائق والسياسة، إعادة النظر في مقولة استفراد اليونان بالفلسفة السياسية فالفكر السياسي الصيني بعد إضافة نوعية للإرث الحضاري القديم.

1. كونفوشيوس:

ولد كونفوشيوس سنة 551 ق.م في ولاية (لو) من أسرة ارسقراطية ثم افتقرت فيما بعد، التحق بوظيفة حكومية، ثم بعد تجارب وخبرات مريرة تم تعيينه رئيسا للوزراء ونجح في مهمته، ولكنه استقال تحت ضغط منافسيه¹.

تشكلت لدى كونفوشيوس مدرسة خاصة في تاريخ الصين جلبت إليه الكثير من اطلاب والمريدين وامتازت بالجدية والدراسات العليا، والتدريب والفنون وتنقيف الطلاب عقليا وأخلاقيا.

كانت شخصية كونفوشيوس محورية في الفكر والسلوك ليس في الصين وحدها، وقد أعاد تنظيم الفكر الصيني وقدمه على نحو متكامل، وكان لفكره دور كبير في إخراج العديد من القادة والمؤثرين في الصين واليابان والهند الصينية.

كانت غاية كونفوشيوس أن تنعم الصين بنظام عادل وحكم زاهر ومستقر، وكان لا يهتم بطلاقة اللسان وزخرفة القول، وقلما ألقى محاضرة، إلا أنه كانت لديه قوة الاقناع في مخاطبته للناس، وكانت أفكاره تركز على معالجة الأوضاع الاجتماعية والسياسية في الصين.

2. آراء كونفوشيوس السياسية:

يرى كونفوشيوس أن الحكومة الصالحة هي التي تؤمن السعادة للشعب، وبما أن السعادة هي الخير، وبما أن الإنسان كائن اجتماعي يشكل محور المبادلة الاجتماعية، فعليه أن يسعى إلى تحقيق السعادة للجميع، لكن الأنانية واللذة العاجلة التي يفضلها الفرد تجعله يحقق سعادته على حساب سعادة الآخرين، لذلك يرى كونفوشيوس أن التنقيف العام وبث روح التضامن في الناس، واعتبار المواطن المستنير ركن الدولة الذي ترتكز عليه²، والذي ينهض بالمجتمع الإنساني.

كما أن العقاب الرادع يجبر الناس على الأخذ بما يؤمرون به إلا أنه لا يمكن أن يجعل محل التربية والمعرفة والأخلاق³.

¹ عليه زيعور، الفلسفة العلمية والنظرية في الهند والصين، بيروت: دار النهضة العربية، 2006، ص412

² عليه زيعور، المرجع نفسه، ص419

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"إذا ما حاول حاكم قيادة شعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة، وتوقيع شتى العقوبات لإقرار الأمن والنظام، فسينشد أفراد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام إرادته، ولكن إذا اتسم الحاكم في سياسته بالفضلية وارتكز على العادات الصالحة التي يوفرها للشعب ويقدها فإن الناس سوف يتلاحمون برباط معنوي مكين لتقويم أنفسهم وإصلاح حالهم"¹.

لم يكن كونفوشيوس ملاحقا للمثل في السياسة والدولة، ولقد أرجع الشرور الكثيرة في عصره إلى فقدان الدولة الصالحة التي تسهر على مصلحة الجميع، وإلى تحكم السلطة الفاسدة وتفسد الحكومة بفساد القائمين عليها.

في رأي كونفوشيوس الحكم لا يجب أن يكون وراثيا بل يجب أن يدير شئون الحكم والناس أكفأ رجال الأمة وأعلمهم. والكفاءة والعلم لا تمتان بصلة إلى النسب والحسب أو الثروة أو المركز الاجتماعي، بل إنهما يتصلان مباشرة بالخلق والتربية والمعرفة.

رغم آرائه، إلا أن كونفوشيوس لم يطالب الحكام الفاسدين بالتخلي عن السلطة، بل طالبهم بأن يملكوا ولا يحكموا، وذلك حتى لا تحارب آرائه هنا جعل كونفوشيوس الحكم في يد الوزير الذي تقع عليه أعلى المسؤوليات وأكبرها.

¹ المرجع نفسه، ص 420

الماضرة الرابعة: الفلسفة الساسية عند الإغريق

تقديم:

بدأ مع الإغريق تحديد العديد من المثل العليا الساسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية، حيث بدأ فلاسفة الإغريق بالتأمل في نظم دولة المدينة التي كانت تحت أنظارهم. لقد بدأ تحديد مدلولات تلك القيم الساسية بشكل مجرد إلى حد ما، وقد شهدت تلك المدلولات تغيرات عبر الزمن تبعا لتغير الأحوال الساسية.

قبل القرن السادس قبل الميلاد، لم تكن الحال الساسية واضحة، فالتعبيرات الساسية كانت غير واضحة وتتميز بأسلوبها الأدبي، وهو ما تضمنته الإلياذة والأوديسا لهوميروس، مثلا قدم هوميروس آراء تتعلق بصنف وشكل النظام الساسي، ورأى أن أفضلها هي الملكية البطة وهو ما احتواه النشيد الثاني من الإلياذة. كما رأى أن السلطة ذات الرؤوس المتعددة غير مقبولة، ولذلك علينا أن نعمل من أجل ألا يكون لنا إلا سيد واحد، وهو الملك¹.

بلغت حياة الاثنين العامة أوجها في القرن الخامس قبل الميلاد، وقد زاد الاهتمام بالفلسفة الساسية بعد انهزام أثينا في حربها مع إسبرطة.

1. دولة المدينة وخصائصها:

تلعب البيئة الاجتماعية والساسية دورا مهما في تشكل وتطور الفكر الساسي والفيلسوف عادة ما تكون فلسفته انعكاسا لواقعة وخصائص مجتمعه، والحالة التي كانت عليها المدن الإغريقية من الناحيتين الاجتماعية والساسية ساهمت بقدر معتبر في إلهام فلاسفة مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى قدموا للإنسانية إرثا معتبرا من النظريات والآراء الساسية.

من الضروري أن نفهم 1 أنواع الحكم التي عاصروها، ومدلولات المصطلحات السائدة، وأنماط التغيير الساسي، وخصائص المجتمع الذي شكل حاضنة لأفكارهم.

كانت المدن اليونانية على صغر حجمها، تشكل دولا متجاورة قليلة السكان ففي المتوسط كان عددهم ثلاثمائة ألف نسمة، وكانوا من ثلاث طبقات رئيسية متميزة عن الأخرى من الناحيتين الساسية والقانونية². كانت قاعدة الهرم تتكون من العبيد الذين يشكلون ثلث سكان أثينا، ولادور للعبيد من الناحية الساسية. أما الطبقة الثانية فكانت

¹ مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار الساسية، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1993، ص17
² جورج سباين، (ترجمة: حسن جلال العروسي)، تطور الفكر الساسي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2010، ص40

من الزراع والتجار والصناع، وهم المواطنون في دولة المدينة، وكان اشتغالهم بأمورهم الخاصة يجعلهم لا يهتمون كثيرا بالحياة السياسية.

هناك طبقة أخرى هم الأجانب المقيمين في المدينة ولم تكن الإقامة محددة بزمان للأجانب، ولم يكن الأجنبي يتمتع بخصائص المواطنة ولا يساهم في الحياة السياسية.

كانت طبقة المواطنين وحدها من تمارس السياسة لكن ممارسة السياسة للمواطنين كانت متفاوتة تبعا لمدى الديمقراطية السائدة فكان المواطنون يصنفون حسب الصلاحيات التي يتمتعون بها في شغل الوظائف وحضور مجلس المدينة.

من الناحية النظامية، كان في أثينا (الجمعية) وتتكون من مجموعة المواطنين المذكورين في المدينة، وهي ندوة شعبية يحق لكل مواطن أثيني أن يحضرها، وتجتمع عشر مرات في السنة على الأقل، إلا أن نصيبها من السلطة قليل، يضاف إلى ذلك ما تضمنته الحكومة اليونانية من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين، وجعلتهم خاضعين لرقابتهم¹.

أما الهيئات الرئيسية الحاكمة حقا في أثينا فهي مجلس الخمسمائة والمحاكم المنتخبة من قبل المواطنين، وقد قسم الأثينيون دولتهم إلى إدارة مركزية وحكم ذاتي للأقاليم تلك الأقاليم التي يصل عددها إلى مئة إقليم، وكل إقليم يحتفظ بسجل لأسماء أعضائه.

ولتجنب صعوبة الحكم في هيئة مركزية تضم 500 عضو فقد ابتكروا التناوب على الحكم، فكان لكل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا أن تبعث بهذا المجلس 50 عضو، ويتولى ممثلو كل قبيلة الحكم عشر أيام السنة، يضاف إلى هؤلاء الـ 50 ممثل عن كل قبيلة من القبائل المتبقية².

2. السفستائيون وفلسفتهم السياسية:

بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونانيون استقلالهم، مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهم جديدة، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع، وقويت الديمقراطية في جميع المدن، وتعاظم التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية، وشاع الجدل القضائي والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين إلى تعاظم الخطابة وأساليب المحاججة واستمالة الجمهور، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعا لاستغلال مواهبهم فانقلبوا

¹ جورج سباين، مرجع سابق، ص 42

² المرجع نفسه، ص 45

إلى معلمي بيان، وهؤلاء هم السفسطائيون، حيث ملئوا النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد¹.

كلمة (سوفيست) تدل على المعلم في أي نوع كان من العلوم والصناعات، وبنحو أخص معلم البيان لهذا لم تكن للسفسطائيين فلسفة خالصة ومدرسية ومذهبية معينة، بل كانوا يعلمون الطلبة **الموسورين** لغرض دفع الأجر مقابل تعليمهم، وبدأوا ينقض قيمة المعارف المستوحاة من القياس إلى الطبيعة أو الواقع، وحسب أشهر السفسطائيين (بروتوغوراس) فإن "الإنسان مقياس ما يوجد وما لا يوجد"². أي أن الإنسان عندهم هو مقياس الأشياء.

وينتج عن ذلك أن الفعل السياسي قائم على وجهة نظر الإنسان بوصفه فرداً، وإذا كان الفرد هو المعيار فذلك يعني أن القوة والغلبة هما المعياران لفض النزاعات الناجمة عن تضارب وجهات النظر³.

بشكل أكثر تفصيلاً، يرى أفلاطون أن مقولة السفسطائيون "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"، تعني التغير المتصل، وعند دمقريطس أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وينتج عن الرأيين أن: "الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، هي بالنسبة لك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان"⁴.

إذن الإحساسات تتعدد بالضرورة، فإذا كان الجو بارد بالنسبة لك وساخن بالنسبة لي، فهذا يعني أنه ليس بارد عندي وليس ساخن عندك، فكلا الرأيين معتمد، وليس بالضرورة أن يكون هناك رأي واحد. من هنا لا يوجد شيء واحد في حد ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط، لأن كل شيء في تحول مستمر⁵.

هذه الآراء تُنسب إلى (بروتوغوراس)، والذي يصنفه البعض كممثل لأهم حركة فكرية ألهمت حركة التنوير في القرن الثامن عشر، لقد رأى بروتوغوراس أنه من الضروري على البشر أن يتمنوا فن السياسة، وهو فن العيش في المدينة، وهو فن يفترض المجد والشعور بالحق والشرف.

من السفسطائيين كذلك نجد (ثراسيماكوس) حيث رأى أن العدالة منفعة القوة أو الأقوى، والحكومة بوصفها من يمتلك القوة الأكبر، فهي تشرع قوانينها لمصلحتها

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لندن: مؤسسة هنداوي للنشر، 2017، ص60

² جورج سيابن، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص32

³ علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص39

⁴ يوسف كرم، مرجع سابق، ص63

⁵ نفس المرجع، نفس الصفحة

وحسب نظامها، فالحكومة الديمقراطية تشترع قوانين ديمقراطية، وحكومة الطغيان تشترع قوانين طغرافية، وهكذا¹.

كما أكد (ثراسيماكوس) أن القوة ما يجب أن يحكمنا لأنها تمثل طبيعتنا خلاف القانون المصطنع. وكذلك رأى (كليليس) بأن الحق الطبيعي للأقوى، أو الأفضل، وأن صناعة القانون مخالف للطبيعة هو بمثابة انتصار لإرادة الضعفاء وذلك مرفوض لأنه ليس إلا خدعة وعرقلة للحقيقة التي هي القوة².

3. سقراط:

لم يترك سقراط أثرا مكتوبا وكان أقرب إلى الحكيم منه إلى الفيلسوف، لكنه يعود إليه الفضل في تحويل الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم، فقد أثر في الكثير من الناس، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج، وقد تجلت شخصية سقراط في فلسفة تلميذه أفلاطون وفي صياغة شخصيته، لقد كان هم سقراط الأول هو الأخلاق وذلك السؤال المحير عن التقاليد المحلية الكثيرة المتغيرة، وعن الحق الصحيح الثابت.

في الشؤون السياسية، ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة، وقد كان صوتا ينفذ الديمقراطية الأثينية التي كانت تفترض أن أي إنسان يصلح لشغل أي منصب، من هنا كانت دوافع محاكمة وإعدامه ذات صبغة ياسية بحثة.

انطلق سقراط من الاعتقاد أن الفضيلة هي المعرفة، بالتالي فهي تتعلم وتعلم، وبالإسقاط على الشأن السياسي لا يمكن القبول بالمساواة في قيمة الصوت الانتخابي بين من يعرف ومن لا يعرف، أو بين العالم والجاهل³.

يرى سقراط أن الإنسان روح وعقل يسيطر عليه الحس، فيديره ويدبر شأنه، والقوانين العادلة تصدر عن العقل، وهي تطابق الطبيعة الحقيقية للإنسان، وهو هنا يعارض السفسطائيين باحترامه للعقل والقانون والنظام الإلهي⁴.

كان سقراط يبغض ديمقراطية أثينا فقد رآها وسيلة بيد الارستقراطيين القابعين خلف الكواليس فهي في نظره حكم الغوغاء يتدثر بالديمقراطية، لذلك رأى سقراط أن حكم

¹ جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006، ص31

² علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص40

³ جورج سباين، مرجع سابق، ص40

⁴ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ترجمة: عبد المنعم مجاهد)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2005، ص85

الدولة يجب أن يكون بيد الحكماء والعلماء والخبراء بالشأن السياسي والمربين على الحكم وإن كانوا قلة.

المحاضرة الخامسة: الفلسفة اليونانية، أفلاطون وأرسطو

تقديم:

كانت البيئة اليونانية بمثابة المشتلة التي نشأ فيها أفلاطون وأرسطو، ورغم تتلمذ الثاني على يد الأول إلا أن فكرهما السياسي لم يكن نسخة طبق الأصل، لقد كانت أثينا مهد الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

وكما تم ذكره، أدى انتصار أثينا على الفرس إلى توطيد أركان الحكم الديمقراطي فبرزت فيه قوة الطبقات الجديدة في المجتمع من تجار وملاحين وأصحاب صناعات، في هذه البيئة ظهر السفسطائيون الذين قاوموا التغيير الاجتماعي والفكري، لكن القانون والأخلاق كانا الأكثر اتباعاً من الوضعية الإنسانية، وهو التوجيه الذي أرساه سقراط، لقد تنامت روح النقد للأوضاع والتقاليد المتوارثة وترسخ حق الأفراد في التعبير عن آراءهم وشخصياتهم بعد أن كان رأي الأفراد لا وزن له بجانب رأي الرؤساء والنبلاء إبان حكم الارستقراطيين.

تزامنت فلسفة أفلاطون ومن بعده أرسطو بالاضطرابات السياسية والصراع الحربي بين أثينا وإسبرطة، كما ساد الصراع الداخلي بين الأحزاب المتنافسة على الحكم بين حزب الأوليغاريشية الغنية وحزب الديمقراطية الذي يضم طبقات متباينة من التجار والمهنيين وأصحاب الحرف¹.

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1995، ص13

1. أفلاطون:

ولد فلاطون حوالي 427 ق.م، من أسرة أرسقراطية يونانية، ونظرا لانتمائه للطبقة النبيلة فقد أهله ذلك العمل في مضمار السياسة، كان من أبرز تلاميذ سقراط، كتب أفلاطون أكثر من 35 محاوره منها محاوره (الجمهوريه)، و (السياسي) و (القوانين). تتعلق كل هذه المحاورات بالمسألة السياسية، وقد عدّه العديد من الباحثين أكبر وأهم محطة لتأسيس الفلسفة السياسية.

سيطرت على أفلاطون فكرة أستاذه سقراط القائلة بأن الفضيلة هي المعرفة، وقد لازمته حتى إعدامه، لهذا يمكن القول بأن اللسان السقراطي في الدفاع عن الرأي وعدم الاستقرار السياسي، هما المؤثران الأساسيان اللذان تحكما في فلسفة أفلاطون السياسية، حيث غادر أثينا في جولات استكشافية بعد رحيل أستاذه، وعاد بعدها ليعاصر التقلبات السياسية التي سادت المدن اليونانية حيث استقر بأثينا حتى وفاته 346 ق.م.

في شبابه جاءت آراء أفلاطون مثالية، خاصة في كتابه (الجمهوريه) حيث لم يستطع نقد الأوضاع في أثينا بطريقة مباشرة فقد كان متأثرا بطريقة إعدام سقراط، من هنا بنى أفلاطون صورة مثالية لدولة خيالية تتحقق فيها المثاليات العليا التي نادى بها سقراط وينقض من خلالها الأوضاع القائمة بطريقة ضمنية¹.

أ- العدالة عند أفلاطون:

في رأي أفلاطون العدالة هي الفضيلة الأساسية للروح، والرجل العادل هو الأسعد والأحكم والأفضل والأقوى، وقد بدأ بتساؤل بسيط على لسان سقراط عن ماهية العدالة؟ وانتهى منه إلى بناء دولة مثالية تحقق العدالة المطلقة كما تخيلها، وفي الإجابة عن ماهية العدالة؟ لجأ أفلاطون إلى أسلوب الجدل والقياس المنطقي لأهم التعريفات العامة المتداولة مبينا نسبيتها وبالتالي قصورها.

حيث رفض تعريف السفطانيين بأن "العدالة مصلحة الأقوى". أن العدالة عندهم طاعة القوانين التي تصدرها النخبة الحاكمة. أو أن العدالة هي: "فعل الخير لأصدقائنا والضرر لأعدائنا"، أو أن تكون "قول الحق ورد ما يأخذه الإنسان من غيره"، لكن أفلاطون رأى أن العدالة وأن كافة هذه التعريفات نسبية تتوقف على طبيعة الوضع².

أفلاطون رأى أن العدالة فضيلة عامة وخاصة.

¹ حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة t/me/ktabrwaye، ط7، 2019، ص76

² حورية توفيق مجاهد، المرجع نفسه، ص79

فالفرد العادل لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة عادلة والفرد الفاضل لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة فاضلة.

يقسم أفلاطون النفس البشرية على ثلاثة أقسام هي: العاقلة والغضبية والشهوانية، ويربط هذه القوى بمهام الحكمة والشجاعة والعفة، وهي نفسها الفضائل المرتبطة بها، وطبقات المجتمع مرتبطة بهاته الفضائل، فالحكام بالحكمة، والمحاربون يرتبطون بالشجاعة، والصناع والزراعيون يرتبطون بالعفة، تظهر هنا العدالة بوصفها تأدية كل طبقة لمهامها، والعدالة كذلك هي المحافظة على الفوارق بين الناس وليس إلغائها.. بمعنى آخر إعطاء كل ذي حق حقه، وقيام كل فرد بواجبه حسب وظيفته¹.

يقدم أفلاطون نظام اجتماعي يصنف فيه المجتمع إلى حكام ومحكومين، وهو تسلسل من الأعلى إلى الأسفل (الفلاسفة - الملوك أو الحراس الكاملون - الحرفيون والتجار) الذين يشكلون الطبقة الاقتصادية المهنية وهي الطبقة الأدنى. هذا التصنيف طبيعي عند أفلاطون لأنه يعبر عن اختلاف الاستعدادات لدى كل إنسان، بالتالي هناك ثلاثة أنواع من الناس:

- أولئك الذين ألهتهم للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم وأخيرا أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، وهذا التصنيف لا يورث وإنما يصنف كل فرد فيه حسب استعداده وميله الطبيعي.

ب- الحاكم الفيلسوف:

في نظر أفلاطون الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة، يقول: "إنما نريد الحكام فلاسفة، لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونا صادقة وعواطف طيبة، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للإغراء، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعملون الخير ويريدونه إرادة صادقة، والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا وأن يلقتها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة، بينما تصور السياسيين العمليين، إن أصاب فهو ظني لا ينقل للغير فيقرر معهم².

إذن، ينطلق أفلاطون من أن العلم هو غاية الدولة، ومهمتها أن تفرضه وهو لا يتحقق إلا عن طريق التعلم وهذا التعلم لا يكون إلا بالتربية والتربية لا يمكن أن تترك للفرد

¹ فؤاد زكرياء، دراسة لجمهورية أفلاطون، القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004، ص 85

² ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 126

حسب مزاجه بل هي مهمة الدولة أن تنظمها لأن الغاية من التربية هي الفضيلة وهذه يقوم بها بشكل مباشر داخل الدولة الفلاسفة، فالفلسفة هي غاية الدولة.

ج- نظم الحكم والتغيير السياسي:

يرى أفلاطون أن اتجاهها مستمرا في أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية، لتصبح حكومات أقل جودة، وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزاعات المسيطرة على الفئة الحاكمة. وقد طور أفلاطون نظريته في التغيير الاجتماعي والسياسي، وهي مبنية على التدهور في المبادئ المسيطرة على الطبقة الحاكمة، إذ وضع قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤادها: "أن التغييرات التي تحدث لأي نظام تنشأ بدون استثناء في الهيئة الحاكمة عندما تصعب هذه الهيئة موطنا للخلافات، وما دامت تستمر متحدة فهي لا يمكن أن تترنح، ولو كانت تافهة من الناحية العددية"¹.

ولقد أورد أفلاطون خمس أنواع للحكم هي:

- الديمقراطية: هي حكم الأحرار من غالبية الشعب، وإذا كانت غوغائية فهي حب التملك لدى الكثرة.
- التيموقراطية: هي حكم القلة ممن يهدفون إلى المجد والشرف، وترافقهم عادة النزعة الغضبية والشجاعة.
- الاستبدادية: وهي حكم الفرد الطاغى أي الظالم.
- الارستقراطية: هي حكم القلة من الفضلاء أو البرجوازيين.
- المثالية: وتتضمن حكم الفلاسفة (نزعة الحكمة والعقل، وقد تكون ملكية أو ارستقراطية).

بناء على هذا التصنيف يعتمد أفلاطون على معيار العدد فهناك حكم الفرد الذي قد يكون خاضعا للقانون أو طغيان الظالم لا يخضع للقانون، وهناك حكم القلة فيكون ارستقراطيا مقيدا بالقانون أو أوليغارشيا لا يتقيد بالقانون. وهناك حكم الأكثرية الذي يكون ديمقراطيا معتدلا متقيد بالقانون أو غوغائيا متطرفا ينتهك القانون باسم الأكثرية.

حكم الفلاسفة

1

¹ حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 93

5 الاستبدادية

2 التيموقراطية

دورة الحكومات عند أفلاطون

4 الديمقراطية

3 الأوليغارشية

د- رجل السياسة والقانون:

يقول أفلاطون: "إن الملوك لا ينشأون في المدن كما تولد ملكة النحل في الخلية فتعرف حالا يتميزها في الجسم والعقل، لذلك يضطر الناس إلى أن يجتمعوا ويضعوا القوانين محاولين الاقتراب بقدر ما يستطيعون من الدستور الحقيقي..."¹.

وعندما يلجأ إلى القوانين تصبح طاعتها واجبة على الحاكم والمحكوم، ويقول كذلك: "القانون لا يستطيع أن يضع قاعدة للجمعي تكون في الوقت ذاته أفضل ما يوضع لكل فرد، ولا يستطيع أن يحدد بدقة ما هو الخير والحق لكل فرد من أفراد المجتمع في كل وقت"².

لذلك فإن العارف بالسياسة هو إنسان فوق القانون، فكما أن ربان السفينة يعمل على رعاية سفينته وركابها، فإننا لا نجده يضع دستوراً أو قانوناً لكي يحافظ عليها، بل يدبر ما من شأنه الحفاظ على رعاياه كرجل حكيم وصالح، وهذا الأمر يشبه فن السياسة³.

هنا يؤكد أفلاطون على أن الحاكم إذا كان يتقن فن السياسة باعتباره فيلسوفاً حكيماً فبإمكانه أن يحكم بالقوانين ما دام يرجع إلى فنه في السياسة، وعندما لا يتوفر وجود هذا الفيلسوف بالخبر بالسياسة عندئذ نرجع إلى القانون.

من زاوية أخرى، يتمسك أفلاطون بموقفه المحافظ المتعلق بخوفه الدائم من مشاركة الشعب في الحكم، ويبرر رأيه دائماً بأن الحاكم فنان وطبيب عليم بأسرار الحكم وبما فيه فائدة شعبه، وهو لا يحضه إلا لما يمليه عليه فنه، وهو هنا في غير حاجة إلى أي قيد يفرضه عليه الرعية، ولعله هنا يلطف من وطأة الدكتاتورية فيجعلها مستتيرة،

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص 202

² أفلاطون، رجل الدولة، ترجمة: أديب منصور، بيروت: دار صادر ودار بيروت للنشر، 1959، ص 69

³ أفلاطون، رجل الدولة، المرجع نفسه، ص 104

والسياسي عند أفلاطون كالحائك الذي يولف بين الخيوط الفرادى فينسج مسار العملية السياسية بفن وإتقان ومهارة، في حين أن بقية طبقات المجتمع يكونون بعيدين عن ممارسة السياسة والحكم كالتجار والعبيد والعمال وموظفي الدولة والعرفاء.

٥- المشاعية:

تأثر أفلاطون بالشيوعية المطبقة في إسبرطا كطريقة حياة الطبقة الارستقراطية العسكرية الحاكمة، وقد رآه أن تكون الشيوعية طريقة حياة الطبقة العليا بحيث يمثلون وفقا له إخوة يشتركون في كل شيء على المشاع، أو "كل شيء مشاع بين الأصدقاء"¹.

وهنا يضع عدة التزامات:

- إلغاء الملكية الخاصة
 - عدم إعطاء العسكريين رواتب أو أجر على ما يقومون به من أعمال، ولكن يحصلون على كافة الضروريات اللازمة للاستهلاك العام فقط
 - إلغاء الأسرة بالنسبة للعسكريين وعدم امتلاكهم للزوجة أو الأولاد، أي حرمانهم من الزواج، مع التزام الدولة بتربية الأطفال الناتجين عن العلاقات التي يقيمها العسكريون.
- هذه المشاعة التي نادى بها أفلاطون تهدف من وجهة نظره إلى إبعاد الإغراءات والشهوات عن الحراس وتقوية وحدة المدينة، وهي ضمانات لمنع الطبقة المقربة من الحاكم من التلوث برغبات التملك والاكتساب.

2. أرسطو:

ولد أرسطو في مدينة أسطاير، بسبب جزيرة خلقونية في اليونان الشمالية في سنة 374 ق.م. كان والده الطبيب الشخصي لامنتاس الثالث ملك مقدونيا، وقد شكل الارتباط الوثيق بالبيت الملكي المقدوني وظروفه السياسية سيرة أرسطو الخاصة وتاريخ المدرسة الفلسفية التي أسسها².

¹ حورية توفيق مجاهد، ص 90

² ليونستر اوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 183

كان لأرسطو ولا يزال من أبرز الفلاسفة عبر التاريخ، التحق بأكاديمية أفلاطون ودرس فيها لما يقرب من عشرين عاما حتى وفاة أفلاطون، غادر أثينا لأنه لم يكن أثينيا، واشتغل في تعليم الاسكندر المقدوني، ثم عاد إلى أثينا وأسس فيها مدرسة فلسفية لتعليم الفلسفة والبيولوجيا سميت بالقيون.

انتقد أرسطو أستاذه أفلاطون، ولم يكن فكرهما متطابقا، فالأستاذ كان مثاليا بينما التلميذ كان واقعا يدل على آرائه بالأمثلة والتحليل، من كتب أرسطو أعمال منها (السياسة) و (الأرغانون) و(السماع الطبيعي). لقد كان يفكر انطلاقا من الواقع وتمحيصه بدل الخيال وما يجب أن يكون لكنه مع ذلك كان يقر بالحق الطبيعي والمثل الأخلاقية.

يمكن من زاوية أخرى أن نميز في الفلسفة السياسية لأرسطو أربع مشروعات، اثنان منها نظرية واثنان واقعية، فنجد المشروعات النظرية يبحثان في ماهية دولة المدينة وماهية الأنظمة السياسية، أما المشروعات الواقعية فيتمحوران حول التجربة السياسية وكذلك ما يجب أن تكون عليه الأنظمة السياسية حتى لا تنهار¹.

أ. الدولة عن أرسطو:

يتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الدولة كائن عضوي من صنع الطبيعة يكتشفه الإنسان بالعقل، ويرى أنها العنصر الأول الذي تفرضه الطبيعة لأن الجزء يأتي بعد الكل، فالكل يسبق الجزء، والمجتمعات الجزئية كالأسرة والقبيلة والعشيرة كلها بمثابة لبنات أو أعضاء في ذلك الكيان العام (الدولة) ويخضعون له، هذه الأجزاء وإن استقلت في قدرتها ووظائفها فهي لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها، ولا فائدة فيها إن هي انفصلت عن الكيان الكبير².

درس أرسطو الدساتير 158 التي أخضعها لمنهجه الواقعي، وقد عرف الدولة بأنها "الجماعة التي يكتسب بها الإنسان اكتماله الطبيعي الأخلاقي والعقلي"³. وفي مسألة نشأ الدولة تختلف تصورات أرسطو عن تصورات أفلاطون فالأخير يرد نشأتها إلى الحاجة، ومطلب الاكتفاء الاقتصادي، وإشباع الحاجات المادية التي تجعل الإنسان راغبا في تشكيل جماعات تتبادل هذه المهمة، ومن هذه الجماعات تتكون الدولة، ولذلك لا وجود مستقل لأفراد الدولة الأفلاطونية.

¹ فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1994، ص24

² محمد نصر مهنا، تاريخ الأفكار السياسية، ص63

³ علي عبود المحمداوي، ص61

بينما تتكون الدولة عند أرسطو من الأسرة التي بعدها الوحدة الاجتماعية الأولى من الناحية التاريخية، ومع اجتماع الأسر تكونت القرى، ومنها تكونت المدينة الدولة، بوصفها وحدة سياسية، لذلك يعتبر الدولة ظاهرة طبيعية تتأسس على القول بطبيعة الجماعة¹.

وترتكز السلطة السياسية داخل الدول على مفهوم دولة المدينة، أو ذاك الاجتماع الغائي والأعلى لكل الاجتماعات التي تقع دونه، وهنا يشير أرسطو إلى العيش المشترك بين أفراد المجتمع والذي يحقق سعادة المواطنين، كذلك تركز السلطة السياسية على التوافق الذي يقع بين الأجزاء المكونة للمجتمع بحيث تؤدي كل جزء دوره ووظيفته المناطة به.

ب. العدالة:

يقدم أرسطو وجهة نظره في العدالة وفق معياري المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، فهناك العدالة التامة التي تستند إلى معيار الفضيلة والعمل من أجل مصلحة الغير، وهناك العدالة الخاصة التي تضطلع بإعطاء كل فرد حقه وتلتزمهم بالتزامات متكافئة تجاه بعضهم البعض².

العدالة الخاصة قسمها أرسطو إلى عدالة توزيعية وهي تعني ما يجب على الجماعة أن تعطيه وتوزعه على كل واحد من ثروات ومزايا وحقوق، مساهمة في الخير المشترك.

والثانية هي العدالة الإصلاحية التقويمية، وتعني التصحيح الذي يقوم به القاضي لمحاسبة أي إخلال بالمساواة يؤدي إلى إضرار فرد من فرد آخر.

إذن، جعل أرسطو العدالة من أهم الفضائل وقد رآها تتمثل في "تقسيم الخيرات المشتركة لأهل المدينة عليهم جميعاً"³. وقد رأى في التوزيع العادل والردع عن طريق العدالة التصحيحية هما المنهجان اللذان يحفظان أمن واستقرار المدينة.

ج. أنظمة الحكم عند أرسطو:

اعتبر أرسطو تركيز أفلاطون على الرغبة في الوحدة التامة للدولة مبالغاً فيه، فالدولة عند أرسطو يجب أن تكون بمثابة كائن عضوي متماسك، وتتكون من مجموعة أفراد مختلفين بوظائف متعددة، كما انتقد أفلاطون في العلاقة بين الحاكم والمحكوم حيث أرجعها الأستاذ إلى علاقة مبسطة قائمة على القلة التي لديها الحكمة

¹ ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة: دار النهضة العربية، 1967، ص75

² علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص64

³ حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص110

والعقل، وهو تبسيط كبير لمسألة بالغة الأهمية، فنظام الحكم في رأي أرسطو يتطلب البحث على نقاط أكثر تعقيدا مثل: أين تقع السلطة في الدولة؟ ولمصلحة من تمارس هذه السلطة؟ وما هو شكل الدستور الموجود في الدولة؟ فالإكتفاء بالقول بأن أساس الحكم هو المقدرة على اتخاذ القرار من جانب والطاعة من جانب آخر قول خاطئ حيث أن المواطنين جميعا لديهم القدرة على اتخاذ القرار والطاعة معا¹.

قام أرسطو بتحليل دساتير 158 دولة مدينة في محاولة للوصول إلى أنواع الحكم، وقد استخدم معيارين أساسيين لتقسيم أنواع الحكومات²:

- المعيار العددي الكمي: يقوم على عدد القائمين بممارسة السلطة السياسية.
 - المعيار النوعي الكيفي: ويدور حول لمصلحة من تمارس السلطة السياسية في الدولة.
- وفق هذين المعيارين قسم افلاطون الحكومات إلى ستة أنواع، ثلاث منها نقية وشرعية وطبيعية، وثلاثة غير نقية وغير شرعية تقابل الأنواع الثلاث الأولى، يبين الجدول التالي هذه الأنواع:

من يحكم نوع الحكم	الصورة الصالحة	الصورة الفاسدة
فرد	ملكية	استبدادية (طغيان)
قلة	أرستقراطية	أوليغارشية
كثرة	جمهورية أو ديمقراطية معتدلة	ديمقراطية ديماغوجية متطرفة

إذا كانت السلطة بيد الفرد العادل كانت صالحة، وإذا تمكن منها طاغية ظالم كانت فاسدة، كذلك فحكم الارستقراطية النبيلة يتضمن الخير الأكبر للجميع، أما إذا حكمت الأقلية الأوليغارشية المتكسبة من أصحاب الأموال كان حكمها فاسدا يخدم مصلحتها فقط.

كما أن الحكم الديمقراطي إذا كان واعيا تدرك فيه الأغلبية المسيطرة مصلحة الجميع وتعمل على تحقيقها كان الحكم الديمقراطي صالحا، وإذا حكمت الأغلبية الدوغمانية الغوغائية سادت الفوضى وتحولت قاعدة الأغلبية إلى أسلوب ضار بالحكم.

¹ المرجع نفسه، ص 118

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

د. الفصل بين السلطات عند أرسطو:

في العادة ينسب مبدأ الفصل بين السلطات إلى مونتيسكيو، لكن في الحقيقة يعد أفلاطون أول من دعا إلى عدم تركيز السلطة في يد شخص واحد أو جهة واحدة، لا بد من تقسيم وظائف الدولة الرسمية بين جهات مختلفة تعمل في تناسق وانتظام.

هذه الوظائف هي:

- وظيفة التشريع: وتتعلق بسن المبادئ والقواعد القانونية
 - وظيفة القضاء: وتختص بالفصل في المنازعات والدعاوى والعقاب على الجرائم.
- يرى أرسطو أن الوظيفة التشريعية تتم في الجمعية العمومية التي تختص بتشريع القوانين ومراجعة ميزانية الدولة.
- بينما يختص بتنفيذ القوانين مجلس الحكم، وتسهر المحاكم على الفصل في النزاعات، ولا يجب أن توكل مهمة القضاء إلى فرد واحد بل إلى عدد كبير من الأفراد¹.

¹ علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 68

المحاضرة السادسة: الفكر السياسي الروماني (شيشرون)

تقديم:

لم يترك الرومان أثرا سياسيا كبيرا على مستوى الفكر كما ترك الإغريق، فلم يصل روماني مفكر واحد إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو، ويرجع ذلك إلى أن الرومانيين بطبيعتهم لم يكونوا منجذبين إلى التفكير الفلسفي، بل سيطر عليهم الواقع العملي، فقد كانوا قادة بارعين وسياسيين وإداريين، توسعت الامبراطورية الرومانية بفضل نزعتهم العسكرية تلك الانتصارات والامتدادات جعلت الرومان يعتقدون بجودة نظام حكمهم وعلوّه عن النقد، فلم يهتموا بالعلم ولا بالفلسفة من أجل تقويم نظام حكمهم.

مع ذلك فإن هناك من الرومان من اهتم بفلسفة اليونان، والتفكير التأملي في أنظمة الحكم وأشكال الدول كشيشررون وبوليبيوس وسينيكا.

• الفلسفة السياسية عند شيشرون:

عاش شيشرون بين 106 و 43 ق. م وحضيت كتاباته بشهرة كبيرة بالرغم من أنه لم يكن مجددا بقدر ما كان مستفيدا من آراء وتجارب سابقيه كأفلاطون وأرسطو¹.

تأثر شيشرون بالفلسفة الرواقية، وظهر تأثره في كتاباته الجمهورية والقوانين، وقد اهتم بفكرتين أساسيتين هما الدستور المختلط، والتطور التاريخي للقوانين.

أراد شيشرون أن يضع نظرية تؤدي إلى الوصول إلى الدولة الكاملة التي تقوم على أساس الدستور المختلط، مع السماح لها بالتطور في إطار تاريخ الدستور الروماني الذي كان من وجهة نظره في ذلك الوقت أكمل وسيلة لإقامة نظام سياسي يحقق الاستقرار والكمال².

يقول شيشرون: "هناك في الواقع قانون حق هو قانون البداة والتفكير السليم، وهو قانون خالد لا يتغير، وينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤديوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية.. وهذا القانون الطبيعي لا يجوز خلقيا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر.. وهذا القانون له من السلطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره"³.

¹ محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص 81

² المرجع السابق، ص 82

³ محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص 84

يؤكد شيشرون في هذه المقولة على أهمية القانون الطبيعي المنبثق من العناية الإلهية والعملية الاجتماعية للبشر، هذا القانون يعلي من قيمة البشر ويؤسس لدستور الدولة الملزم لكل أفرادها.

أ- الدولة عند شيشرون:

الدولة عند شيشرون تشبه المؤسسة المساهمة، تكون عضويتها ملكا للجميع وهدفها تقديم المساعدة المتبادلة لأفرادها، وتحقيق العدالة في الحكم وعلى هذا المبدأ تترتب ثلاث نتائج¹:

- سلطة الدولة تنبثق من قوة أفرادها مجتمعين وعليهم حفظ بقائها واستمراريتها.
- الحاكم هو من صنع القانون والقانون هو الذي أوجده، واستخدام القوة يكون من الجميع وباسمهم.
- الدولة وما يطبق فيها تخضع دائما لقانون الله أو القانون الطبيعي.

هذه المبادئ أصبحت جزء أساسي من الفلسفة السياسية بعد شيشرون وأصبحت كذلك جزء من التراث السياسي الإنساني، حيث أصبحت السلطة تنبع من الشعب والأمة، ورئيس الدولة منفذ للقانون الذي أوصله إلى منصبه.

ب- السلطة عند شيشرون:

يرى شيشرون في السلطة ضرورة من ضروريات الحياة الإنسانية، فكون أفراد الشعب ارتضوا أن يعيشوا في شكل منظم في مدينة فالسلطة واجبة لتنظيم أمور الشعب، فهي نتيجة للحياة الجماعية.

تميز شيشرون بتأكيده على لفظ (شعب) في كلامه عن السلطة، وأعطى تعريفا للشعب أخذ به الكثير من الفلاسفة، هو أن الشعب: "مجموعة كبيرة من الأفراد تشترك بالانتماء إلى قانون واحد وتجمع بينها مصالح مشتركة"².

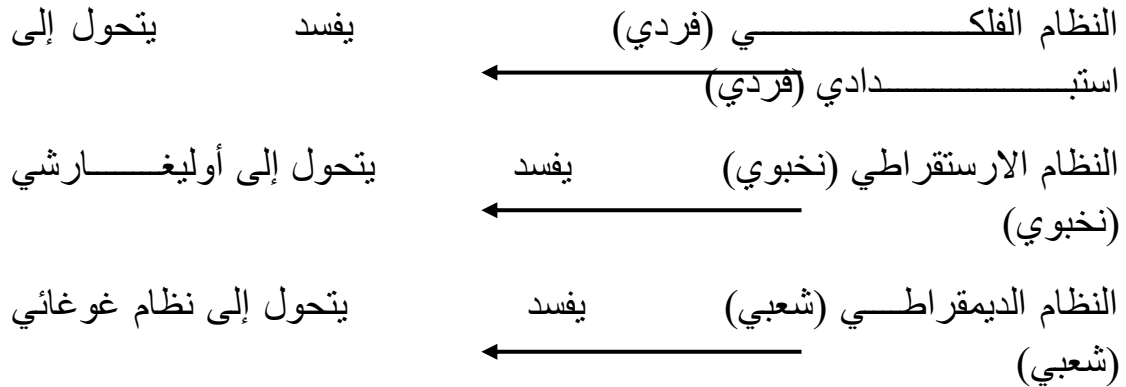
هذا الشعب يتكون من ضعف الأفراد وعجزهم عن تحقيق مصالحهم فرادى، ونشوء العلاقة بين الأفراد ليست عقدية، بل تنشأ من الطبيعة الإنسانية، والمجتمع قيامه ظاهرة طبيعية.

¹ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص243

² محمد نصر منها، تاريخ الأفكار السياسية، ص87

ج- أنظمة الحكم عند شيشرون:

لم يخرج شيشرون عن القاعدة عندما اعتمد معيار عديدي كمي للتصنيف، فانظمة الحكم عنده إما ملكية أو ارتقراطية أو ديمقراطية.



يمتدح شيشرون النظام المختلط الذي يأخذ قسماً عادلاً من أنظمة الحكم السالفة الذكر، وهو يقصد بالأساس النظام الجمهورى للدولة الرومانية.

• سينيكا (4 - 65 م):

ولد سينيكا غرب أوروبا في قرطبة، أتى إلى رومانيا في شبابه لتحصيل المعرفة حيث أحب الفلسفة ودرسها ومارس المحاماة والخطابة، إلا أنه كان يميل إلى الرواقية وما فيها من بعد روحى، شغل منصب وزيرى المالية في عهد الامبراطور كاليغولا، كما دخل بمجلس الشيوخ، بعد موت الإمبراطور تم عزله ونفيه إلى كورسيكا، عاد إلى روما بعد سنوات ليصبح مربى لنيرون ابن كاليغولا، ثم مستشاراً له بعد أن صار نيرون إمبراطوراً، أنهم بالخيانة وحكم عليه بالانتحار¹.

أهم أفكار سينيكا السياسية هي دفاعه عن الحكم الاستبدادى، حيث أكد أن المشكلة ليست البحث عن أفضل أنواع الحكومات ولكن الأهم إقرار الأوضاع القائمة، بالتالى أقر الحكم الدكتاتورى حيث رأى أن الشعب يتميز بالفساد، وأن حكم الشعب يتميز بالظلم والظلم أكثر من حكم الدكتاتورية، وأوضح أن السياسة ليست مجالاً للرجل الفاضل، ولكن -وجد باعتباره رواقياً- أن الشخص الفاضل يمكنه أن يقدم خدماته في المجتمع الأشمل ألا وهو الإنسانية، لأن مجتمعه المحلى يتميز بالفساد².

أ- المجتمع ما قبل السياسى:

كان القانون الطبيعى هو المعيار الأسمى لدى سينيكا الذي يمثل عنده الخير الأعم، لذلك كان يعتبر المجتمع ما قبل السياسى بالمجتمع الذهبى أو العصر الذهبى، وهي

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطبيعة، ط3، 2006، ص370

² حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص148

حالة براءة وطبيعة بدائية تحتكم إلى قانون الطبيعة فقط، فلم يكن هناك نظام قمعي يفرض سلطة إنسان على آخر، أو حتى ملكية خاصة أو عبودية.

بعد ذلك ظهرت المؤسسات الاجتماعية، وأصبح الناس محتاجين لها لتحد من الشر والخطر، في حين لا يزال الناس محتفظين بمادة الفضيلة التي بداخلهم المتمثلة في حالة الطبيعة¹.

ب- ثنائية الحرية والمستبد المستنير:

أعاد سنيكا لحم العناصر المتفرقة للنظام المختلطة الذي قدمه أرسطو، و..... بوليب مع الخصوصية الرومانية في الحكم، لقد اعتبر سنيكا القيصر صالحا مضطلعا بأمور الحكم وما يصلح للشعب. والفكرة عنده بسيطة:

إن الطبيعة تدفع الناس لكي يُرئسوا عليهم رئيسا، إذن، لا بد من أمير لكن هذا الأمير أن يعمل لمصلحة رعاياه، لا لمصلحته، فهو الوصي لا السيء، وهو ممثل الشعب المزود بسلطة إلهية، لا إلها، ويجب عليه قبل كل شيء أن يكون خادم القوانين وشارحها².

يوصل سنيكا هنا إلى نظام ينزع نحو حكم الفرد الواحد، هذا النظام يستلزم تقاسم السلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ، لكن كما جاء كتابه بعنوان (الحلم)، فإن تحقق هذا النظام الثنائي مرهون بحكمة الأمير واستعداده للتنازل عن جزء من سلطاته.

إذن هذه الثنائية غير واقعية في زمانها، إلا أنها أثارت قضايا مهمة مثل الحد من سلطة الحاكم وتوازن وتقاسم السلطات. رأى الكثيرون أن سنيكا يمثل التشاؤم والبؤس في الفكر السياسي لكونه مجّد الحكم الاستبدادي المستنير وأهمل الشعب وجعل فيه صفة الفساد، بل هو أكثر قسوة من الحاكم، إلا أن سنيكا خارج مجال الفكر السياسي أقرب إلى الرقة والعطف والروحانية الرواقية والنزعة الدينية.

¹ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص261

² جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة: ناجي الدراوشة، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2010، ص125

المحاضرة السابعة: الفلسفة السياسية في العصر الوسيط المسيحي (القديس أوغستين)

تقديم:

أدى ظهور المسيحية إلى بروز مفاهيم سياسية جديدة، فالحال أن يعث الأنبياء في الغالب يحدث تغييرات جذرية في طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما يصاحبها من اجتهادات فكرية لتقرير وتقويم للواقع الجديد، لم يستطع مفكرو العصر المسيحي التخلي عن التراث الذي يسبقهم خاصة القانون الطبيعي الذي ظل مسيطرًا على الفكر السياسي في أوروبا حتى ظهور القانون الوضعي.

وتمتد المرحلة الوسيطة الغربية (المسيحية) من سقوط الإمبراطورية الرومانية إلى القرن الخامس عشر مع سقوط الإمبراطورية المسيحية وحكم الكنيسة وهيمنة العثمانيين.

استند الفكر المسيحي قبل المرحلة الوسيطة إلى مقولة المسيح: "أن مالمقصر لقيصر، وما لله لله"، وقوله: "إن مملكتي ليست في هذا العالم". ولم تقم المسيحية بأي ثورة على الأنظمة السياسية القائمة ولم تنتقدها، بل اعتبرت أن مصدر كل سلطة هو الله، ويجب طاعتها.

إلا أن الخلافات بين البابا والإمبراطور حول شرعية السلطة وارتباطها بالدين، وكذلك الاتصال بالحضارة الإسلامية في الأندلس أدى إلى بروز دور الكنيسة وأحقيتها في تولية وعزل المحاكم.

1. القديس أوغستين (345 – 430م)

هو أوراليوس أوغوستينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاجستا (سوق أهراس – الجزائر)، وكانت تعرف بنوميديا، كان أبوه وثنيا وأمه مسيحية. لم يهتم كثيرا بدراسة اليونانية، كما ارتحل إلى قرطاجة لدراسة البلاغة والبيان، كما قرأ لشعرون، والأدب المسيحي والكتاب المقدس، هاجر إلى روما من أجل الثروة والمجد بعد أن فشل في فهم المسيحية في بداياته، فاشتغل أستاذًا للخطابة في ميلانو في عمر الثلاثين عامًا، تأثر بالقديس أمبروديسي أسقف ميلانو، لكن الذي حال دون تمكن

المسيحية من قلبه كانت استحالة تفسير أصل الشر، واستحالة تصور جوهر لا مادي في لا ماديته، واستحالة الاستغناء عن النساء¹.

أدت قراءته لأفلوطين إلى إزاحة العائنين الأوليين حين أدرك الماهية الإلهية وطبيعة الشر، فقد فهم أن الله نور، وجوهر روحي لكل شيء تابع له وهو غير تابع لأي شيء، نذر نفسه لخدمة الإله بعد أن رأى بولس الرسول يأمره بأن يتبع السيد المسيح ويحاذر من تلبية شهوات الجسد الفاسدة.

كتب أوغستين عدة مؤلفات منها (عظمة النفس)، (الدين الحق)، (الرد على المانويين)، (الاعترافات)، وأشهرها كتاب: (مدينة الله)، في عام 430م.

أ- مدينة الله

يعد كتاب (مدينة الله) أو (City of God)، أهم مؤلف لأوغستين حيث كان له بالغ الأثر في العالم المسيحي حيث بسط المسيحية وأوصلها لمريديها، كذلك عالج أوغستين موضوع المجتمع المدني بصورة شاملة، بعد ظهور الدين المنزل من السماء ومواجهته الفلسفة اليونانية والرومانية².

كانت كتابات أوغستين لاهتوتيه، ونادرا ما كان يقدم نفسه كفيلسوف، وفي مدينة (مدينة الله) لا يحصر نفسه في السياسة فقط، ومع ذلك فقد سعى إلى أن يدافع عن المسيحيين ويبرأهم من اتهامات الرومان وظلمهم، لقد كان الكتاب عبارة عن إقرار بوجود سيفين الأول لسلطة الكنيسة، والثاني لسلطة الحاكم الزمني السياسي.

ينطلق أوغستين في شرح أطروحته لمدينة الإله التي تقابلها مدينة الدنيا، لقد رأى أن طبيعة الإنسان فيها ميل ومحبة، وهذه المحبة تنقسم إلى قسمين: محبة الذات ومحبة الله، أو ولأثنين: الأول للمدينة التي ولد فيها والثاني لله.

ولهذا نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله، الأولى تدفع مجتمعا الأرضي نحو التسلط والتملك بالدوافع والخوافز الدنيا، وبذلك فهي مدينة شريرة ناقصة، وهي تمثل الشيطان حينما شق عصا الطاعة على ربه، وتجسيدها في حكم الآشوريين والرومان الوثنيين، والثانية نقرر أن مجتمعا هو الذي يلتبس السلام والخلاص الروحي وهي خيرة كاملة، والصراع بين هاتين المدينتين هو القصة المثيرة التي ستنتهي في آخر الزمان، وتحسم لجانب الإله، لأن السلام غير ممكن إلا فيها، ولا يمكن أن تدوم أي مملكة إلا مملكة الروح، أما المدينة الأخرى فهي في الأصل مدينة زوال، بحكم ما

¹ جورج طرنيشي، معجم الفلاسفة، ص118
² ليونستر اوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ص263

فيها من عناصر الانحلال والقلق، ولأنها تجسد الطبيعة الإنسانية في جانبها العدواني والجشعي الراغب بالاستعلاء والتكبر¹.

يرى القديس أوغستين أن مدينة الله لا تبطل الحاجة إلى المجتمع المدني (مدينة الدنيا)، فليس غرضها أن تستبدل المجتمع المدني، وإنما أن تكمله عن طريق تزويده بوسائل تحقيق هدف أسمى من أي هدف يمكن أن يسعى إليه مجتمع مدني، هذا لأن الناس لا يمكن أن يستغنوا عن المجتمع المدني لأنه المسئول عن تقديم الخيرات والحاجات لهم على الأرض، لذلك لا يمكن أن تلغي المواطنة في مدينة الله المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت².

يؤكد أوغستين أن الصلة بين المدينتين لا تنقطع بالتنافس أو الصراع، فتفضيل مدينة الله لا يغني عن مدينة الدنيا، بل إن ارتفاع الحضارة الدنيوية وبلوغها مرحلة الكمال مبني على دور مدينة الأرض في الإرشاد والتوجيه، ومهمة الإرشاد هذه تقوم بها الكنيسة.

ب- العدالة والسلطة عند أوغستين

عند أوغستين هناك عدالة اجتماعية وعدالة مطلقة، وقانون دنيوي وقانون أبدي، والأول يجعل الأفراد يتخلون عن مصالحهم الشخصية من أجل مصلحة مشتركة، بينما الثاني يتوافق من أجل مصلحة مشتركة، بينما الثاني يتوافق مع المعايير والقواعد الثابتة في المدينة المقدسة. لقد تأثر أوغستين بأفلاطون في مسألة العدالة ورأى في تحقيق العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي تحققت الغاية من التجمع البشري، وإن إيمان الفرد بالمدينة المقدسة يقوي نزعه نحو تحقيق العدالة في المدينة التي يعيش فيها³.

وفي طرحه حول السلطة، رأى أوغستين أن المجتمع الأرضي مرتبط بالنظام والإرادة الإلهية من زاويتين:

- إن كل سلطة تنبثق من الله، فالحكام يحصلون على سلطتهم عن طريق الانتخاب، لكن في الحقيقة أن الله هو الذي سهل لهم الأسباب ليصلوا إليها.
- الله هو المنظم لكل شيء، ولا يترك الناس دون عناية، فحتى مدن الأرض خاصة لإرادة الله، وحتى الاستبداد بمشيئة الله، وحتى وإن

¹ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص 275

² علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص 88

³ جان كلود فريسس القديس أوغستين، ترجمة: عفيف رزق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 71

كانت هذه الإرادة غامضة لدينا فإنه من الواجب الخضوع لها، والمهم عند أوغستين أن المادة تخضع للروح.

2. توماس الإكويني (1224 – 1274م)

هو فيلسوف لاهوتي من أصل إيطالي، (لقب بالمعلم الجامع) للكنيسة وكذلك (المعلم الملائكي) مُنح درجة الأستاذية في اللاهوت بعد مسار تعليمي طويل في دراسة الرهبانية والمراحل الإلزامية في التعليم.

مثلت حياة الغكويني القصيرة قطيعة نهائية بين عالمين جمعت بين الرهبانية والتعليم، بين الانتماء إلى المجتمع الإقطاعي الرفيع، ومجتمع المدن الذي أدى فيه واجباته الدينية والتعليمية¹.

ترك الإكويني العديد من الكتب منها (الخلاصة في الرد على الأمم)، (الخلاصة اللاهوتية)، (الشروح على أرسطو)، وله رسائل قصيرة منها: مبدأ التوجيه، بنود الإيمان، الإيمان العاقل، الحقيقة، مبادئ الطبيعة².

تأثر الإكويني بالفلسفة الأرسطية، وأفكار الفلاسفة المسلمين مثل ابن رشد وابن سينا، وسخر تلك المصادر في الدفاع عن المسيحية باستخدام المنطق الإرسطي³.

كما لم يحارب الإكويني الأفكار السياسية اليونانية أو الرومانية، وقد أبدى إعجابه بأفكار أرسطو وشيشرون، وأكد أن لديهم حدس وحس طبيعي ورؤية عقلية تستطيع تقويم الأمور بشكل منظم ومتكامل ومنطقي⁴.

أ. القانون عند توما الإكويني:

كان الإكويني أرسطياً، وسعى جاهداً إلى جعل الفكر المسيحي يتماشى والتقدم الحضاري الساري في أوروبا، كما سعى إلى إحياء التراث اليوناني، وقد اعتمد على الترجمة العربية لتراث أرسطو، ومنه جعل الفلاسفة والدين متكاملين وليس متناقضين بالتالي يمكن أن يكون الإنسان مسيحياً ومع ذلك يمكنه أن يفكر ويدقق في الأمور الدينية.

وفي مسألة القانون اتبع الإكويني تقسيماً رباعياً⁵:

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص242

² نفس المرجع، ص243

³ عام حسن فياض وعلي عباس مراد، إشكالية السلطة، تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلام الوسيط، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2005، ص186

⁴ مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، ص108

⁵ حورية توفيق مجاهد، ص179

- القانون الأزلي: هو حكم الله لأنه يمثل الخطة الأبدية التي وضعتها الحكمة الإلهية لتنظيم الخليقة أجمعها بأجمعها، وهذا القانون فوق مستوى قدرة الإنسان وعقله مع أنه لا يتعارض مع العقل.
- القانون الطبيعي: يتضمن المبادئ التي يمكن أن يتفهمها العقل، وهو انعكاس للحكمة الإلهية على الخليقة، ويظهر في نزوع الأفراد إلى الخير مع التكيف مع الواقع.
- القانون المقدس: يقصد به كلام الله كما جاء في الكتب السماوية التي تتضمن تلك الإرشادات الخاصة بالتصرفات البشرية مثل الوصايا العشر. هذا القانون هو منحة من الله وليس اكتشافاً من الإنسان.
- القانون البشري: هو القانون الذي وضعه الإنسان لينظم حياة الجنس البشري، وهذا القانون -حسبه- هو امتداد للقانون الطبيعي، هذا القانون كذلك يستمد شرعيته من الشعب ككل ويختص بتنظيم نوع واحد من المخلوقات وهو ينتج عن تشريع أو عرف أو عادات، وينفذه الحاكم الذي يمثل الشعب.

ب. نظم الحكم عند الإكويني:

سار الإكويني وراء أرسطو، فأنظمة الحكم عنده ثلاثة هي: الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، وأفضل هذه الأنظمة هي الملكية لعدة أسباب هي¹:

- السبب الديني: ممارسة السلطة الملكية شبيهة بما يمارسه الله من سلطان، كما أن التركيبة التي تسود النظام الملكي تشبه ما أراده المسيح للكنيسة.
- السبب الفلسفي: إن كل فن يقلد ويحاكي الطبيعة، والطبيعة تركز على مبدأ الوحدة فالسلطة السياسية يجب أن تكون في نظام يعتمد الوحدة في القيادة ولذلك يكسب النظام الملكي قوة وأفضلية عما يواه من الأنظمة التي تتعدد فيها السلطات.
- الاعتبار التاريخي: يرى الإكويني أنه كلما فرغ منصب الملك فإن المدينة تنهار، وفي ذلك شواهد تاريخية كثيرة، لذلك فالملكية يمكن أن تكون النظام الأفضل إذا لم تتحرف عن أهدافها فتصبح الأسوء مع الاستبداد، وذلك بداعي الأنانية، فالأنانية تقود الملك إلى العزلة.

¹ علي عبود المحمداوي، ص 95

ولا يمكن تفادي الانحراف في الملكية إلا بمشاركة الشعب في الحكم، وكذلك النخبة من أجل تحقيق السلم الاجتماعي وبناء الدولة.

المحاضرة الثامنة: الفلسفة السياسية الإسلامية

تقديم:

هناك العديد من السمات التي ميزت الفكر الإسلامي في شقه السياسي لعل أبرزها عدم الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، ذلك الفصل الذي طبع الفكر المسيحي، ولعل الإسلام ومضونه العالمي الذي يتجاوز حدود المكان والزمان قد ألقى بظلاله على التفكير الفلسفي السياسي عند المسلمين فهو دين ودولة معاً، فحمل الفكر في طياته مواضيع الإمامة والخلافة، وقبله كان ذلك الارتباط الوثيق بين المحاكم والدين والنبى صل الله عليه وسلم كان مبشراً بدين التوحيد ورئيساً للدولة في المدينة.

وعند تناول فلسفات بعينها نجد لدى أولئك الفلاسفة هم مشترك يتعلق بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، أو العقل والإيمان، بل إنهم حاولوا دائماً إعلاء الفلسفة على الدين ولو ضمناً، لقد شغلهم موضع الدين داخل الدولة، وهي جدلية مستمر إلى اليوم.

1. الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء:

إخوان الصفاء هو اسم عرفت به فرقة فكرية إسلامية لمع نجمها في النصف الثاني من القرن الرابع هجري/العاشر ميلادي، منهم زيد بن رفاعة وأبا سليمان البستي، والمقدسي، وعلي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهرجوري، والعوفي اتهمت هذه الفرقة بالباطنية واجهت معارضة في أفكارها.

هذا الاسم (إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وأهل العدل وأبناء محمد) أطلقوه على أنفسهم، والاسم مأخوذ من (صفاء) ومشتقاتها مثل صفوان وأصفاكم واصطفي واصطفاك واصطفاء واصطفيتك واصطفينا واصطفينا واصطفي والمصطفين ومصطفى، وكل هذه الاشتقاقات وردت في القرآن الكريم¹.

أما إخوان الصفاء أنفسهم، فقد أشاروا في رسائلهم أن الصفاء يعني النقاء من شوائب التغيير والاستحالة وأنه من عدم الصفاء لا يكون من إخوان اللصفاء.

أ. الأسس الفلسفية لفكر إخوان الصفاء السياسي:

أراد إخوان الصفاء التوفيق بين الفلسفة والدين، فاعتمدوا المنهج الاستقرائي من خلال استقراء الموجودات، حيث تبين لهم أن لكل موجود سبباً وجد عنه، ومنه يعمل قانون السببية على تفسير وجود كل الكائنات في عالم الكون، تنتهي هذه السلسلة من

¹ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء، محمد فريد حجاب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص29

الأسباب والمسببات إلى سبب أول هو الله، هنا أورد إخوان الصفاء سلسلة المعلمين التي تنتهي بمعلم واحد هو الله عند الأنبياء، والعقل الأول عند الفلاسفة¹.

وقد استمد إخوان الصفاء من نظرية الفيض الأفلوطينية القانون المناسب لعقلنة هذه الفكرة وتبريرها فلسفياً.

توجب نظرية الفيض معرفة النظام التدرجي الهرمي للعالم، وهذه المعرفة وحدها تسمح بفهم إمكانية النبوة والإمامة ومكانة هؤلاء، والأئمة وموضعهم ووظيفتهم، فانطلاقاً من الله الأحد تهبط الفيوضات إلى أن تصل إلى العامل الأرضي حيث تتواجد الكائنات المؤلفة من المادة والشكل، هذه الكائنات ليست مهمة أو ضائعة بعيدة عن الله، ولكنها ضرب من الارتقاء التي تنطلق من المعادن والعناصر ثم النباتات والحيوانات فالإنسان، إلى أن تتصل إلى قمة الإنسانية ألا وهي النبوة في زمانها والإمامة بعدها².

كان هدف إخوان الصفاء من نظرية الفيض الأفلوطينية هو تصور النبي الفيلسوف أو الإمام للتوفيق بين الدين والفلسفة من أجل بناء المدينة الفاضلة وتأسيس المجتمع المثالي، (دولة أهل الخير)، وذلك عن طريق تأكيد ضرورة الإمام باعتباره حلقة الوصل بين المرتبة البشرية والمرتبة الملكية في سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب إلى أعلاها.

إذن توظيف هذه النظرية من أجل إثبات تلك السلسلة من الوسطاء بين الواحد الذي تفيض عنه كل موجودات العالم، والإنسان وقد أخذ بهذه النظرية إخوان الصفاء ومن جاء من بعدهم كالفارابي وابن سينا.

يرى إخوان الصفاء أن النبي أو الفيلسوف أو الوصي أو الإمام بفضل الاستعدادات الطبيعية الخاصة يستطيع أن يرقى إلى المسائل التي يثيرها الوحي (كمصدر العالم وطبيعة الله ومصدر النفس البرشية ومصيرها والإمامة والأسس التي يجب أن تشيد عليها المدينة الفاضلة)، فيدرك حقيقة هذه المسائل فيتوسط النبي بين الملائكة والبشر، يقول إخوان الصفاء³: "واعلم أن كل عالم تكون أكثر معلوماته روحانية، فهو إلى الملائكة أقرب نسبة، ومن أجل هذا جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس والملائكة، لأن الواسطة هي التي تناسب أحد الطرفين من جهة، والطرف الآخر من جهة أخرى".

¹ محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص 191

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص 192

ب. مفهوم السياسة عند إخوان الصفاء:

لم يتم الباحثون بمفهوم السياسة عند إخوان الصفاء نظرا للاختلافات حول تصنيفهم، فهل كانوا جماعة سياسية أم فرقة دينية، إلا أن الرأي الغالب يؤكد أنهم جماعة سياسية نظرا لعدة اعتبارات أهمها:¹

- كانوا جماعة منظمة بأفكار مذهبية دينية وساسية مستترة داخل النظام الاجتماعي والسياسي القائم.
 - كان لديها تآهب واستعداد للصراع مع النظام القائم.
 - كانوا يسعون إلى إقامة دولة أهل الخير عن طريق التنشئة السياسية للأفراد.
 - كانوا يخضعون لنظام الطاعة وكانت واجبة من الطبقات الأدنى إلى الطبقات الأعلى.
- والسياسة في مفهومها العام نشاط إنساني وروابط اجتماعية تستهدف انتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجي، وعند إخوان الصفاء يعد علم السياسة أو ما يسمونه (البول طيقا) من أشرف العلوم عندهم، والغاية من السياسة عندهم (صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات)².
- كما رأوا أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هي معرفة السياسة الدينية والدنيوية، وقد جعلوا السياسة من اختصاص أعلى مرتبة في جماعتهم التي تمثل مرتبة الإمام، وبالتحديد فإن السياسة عندهم هي: (تاج العلوم، وهي العلم الذي يمثل ظاهرة الاستقطاب لفرع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها في السعي من أجل بسط نفوذ الإنسان وصراعه من أجل السيطرة والقوة والسلطة السياسية)³.
- وقد قسم إخوان الصفاء السياسة إلى خمسة أقسام:⁴

- السياسة النبوية: هي أرقى أنواع السياسات المتعلقة بتطبيق الشرائع الإلهية.
- السياسة الملوكية: وتهدف إلى حفظ الشريعة، وإحياء السنة في الملة، وإقامة الحدود، ورد المظالم.

¹ المرجع نفسه، ص38

² المرجع نفسه، ص334

³ المرجع نفسه، ص350

⁴ المرجع نفسه، ص352، 353

- السياسة العامة: ويتعلق بالرياسة على الجماعات والمدن وأهل القرى والجيش.
 - السياسة الخاصة: وهي معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته ومراعاة أمر خدمه وممالكيه وأقربائه وعشيرته.
 - السياسة الذاتية: وتتعلق بمعرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه وتفقد أفعاله وأقوابيله والنظر في جميع أمور.
- وقد أعطى إخوان الصفاء أهمية كبيرة للسياسة الذاتية فمن استطاع أن يسوس نفسه أمكنه أن يسوس الأهل، وصولاً إلى إمكانية سياسته للأمور الإلهية.

ج. المدينة الفاضلة عند إخوان الصفاء:

حاول إخوان الصفاء إنزال مضمون المدينة الفاضلة إلى الواقع، تلك الأطروحة التي استمرت حاضرة عند العديد من الفلاسفة، لقد كان هدف إخوان الصفاء من الاجتماع هدف مثالي هو التعاون من أجل تحقيق صلاح الدنيا والفوز بالآخرة، لذلك تعد عملية بناء المدينة الفاضلة غاية الاجتماع الإنساني باعتبار المدينة هي أصغر وحدة اجتماعية كاملة.

بداية بناء المدينة الفاضلة تبدأ بأن: "نجمع قوة أجسادنا ونجعلها قوة واحدة، ونرتب تدبير نفوسها تدبيراً واحداً، ونبني مدينة فاضلة روحانية".

ويقولون: "فيجب الآن أن نأخذ في بناء المدينة التي تضم شملنا وتجمع جملتنا، ونتخذها دارنا، ونجعل فيها قرارنا ومن استجاب إلينا"¹.

وقد جعل إخوان الصفاء مدينتهم روحانية سرية، حيث لا يكون للإمام على شيعته سوى سلطة روحانية بحيث يكون مالكا للنفوس دون الأجساد، وتظل المدينة روحانية إلى أن يظهر المهدي المنتظر في رأيهم.

أما شروط بناء المدينة الفاضلة فهي:

- يجب أن يكون أهل المدينة الفاضلة أختياراً حكماء فضلاء مستبصرين بأمور النفس والجسد
- أم يكون لأهل المدينة الفاضلة أسلوب التعامل فيما بينهم، واسلوب آخر في التعامل مع أهل المدن الجائرة.

¹ المرجع السابق، ص 362

- يجب أن تكون مدينة إخوان الصفاء الفاضلة مدينة روحانية خالصة لا يصيبها ما يصيب الأجساد وأهل المدن الجائرة من تقلبات وأكدار.
- 2. الفلسفة السياسية عند أبي نصر الفارابي:

تقديم:

عاش الفارابي في الفترة (870-950م)، وهو تركي الأصل منسوب إلى ولاية فاراب في بلاد الترك، وسمي بالمعلم الثاني فمزلته تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغي أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكي تتحقق السعادة، والحياة الصالحة الكاملة للبشر، وقد أوتي حضا وافرا من التكريم والقرب من ساسة عصره وخاصة علاقته بسيف الدولة الحمداني، لكنه كان ميالا إلى العزلة والفكر والتأمل، من أهم مؤلفاته لسياسية كتاب السياسة المدنية وتحصيل السعادة وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة¹.

يشكل كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة العمود الرئيس في فلسفته ككتاب الجمهورية عند أفلاطون، لقد أودع الفارابي في كتابه فلسفته في الوجود والإنسان والسياسة والاجتماع والمعرفة وغيرها².

ورغم التشابهات مع الفلسفة الأفلاطونية، إلا أن للفارابي أفكار مهمة في طبيعة المجتمع وفنائه، كما نحت مفاهيم جديدة لمقولة السياسي كمفكرة لنبي والفيلسوف والعلاقة بينهما من جهة، وعلاقتهما بنظرية العقول والفيض من جهة أخرى.

أ- نظرية الحاكم الفيلسوف – النبي:

لا يمكن أن تتم السعادة والكمال للناس غلا بكمال القوة العاقلة فيهم، ولا يصل إلى كمال هذه القوة العقلية إلا نخبة ممتازة من الناس، وأكمل مراتب القوة العقلية هي قوة التنبؤ التي توهب للأنبياء وتبلغ القوة المتخيلة لدى النبي نهاية الكمال فتكون لديه قوته الناطقة النظرية والعملية وقوته المتخيلة فيكون مؤهلا لتلقي الوحي³.

والله عز وجل يوحى إلى النبي بتوسط العقل الفعال* فيكون ما يفيض من الله تعالى إلى العقل الفعال ويفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا متحملاً على التمام

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص40

²

³ أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص41

* عند الفارابي تم تفسير نظرية الفيض لأفلوطين بأن العقل الأول توجد منه كل الموجودات إلى أن نصل إلى العقل الحادي عشر الذي سماه العقل الفعال أو واهب الصور. (راجع أميرة حلمي مطر)

ومما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيطون ومخبرا بما هو ات.. هذا الإنسان هو أكمل المراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة¹.

ويعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال سواء بالعقل أو المخيلة والحاكم مطلق السلطة في التصرف في أمور الدولة بحسب علمه، ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع، وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة، وعندما يستعمل الحاكم قوته المتخيلة (المنام)، أما إذا اتصل بالعقل المنفعل بواسطة عقله النظري فيسمى حكيما أو فيلسوفا.

وبحسب الفارابي، فإن العقل الفعال هو رب هذا العالم ومنه تصدر الانفس البشرية التي تصور الأجسام، وهذه الأنفس تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في (العقل الفعال)، أما العقل الأول فلا يمكن إدراكه ولا وصفه ولا تحديده، وسعادة الأنفس البشرية تكون في هذا العقل الفعال الذي هو مصدرها².

ب- خصائص رئيس المدينة الفاضلة:

الرئيس هو الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا، وهو الإمام والرئيس الأول للمدينة الفاضلة، ورئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة الفاضلة كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها³:

- 1- أن يكون تام الأعضاء
- 2- أن يكون جيد الفهم والتصور
- 3- أن يكون جيد الحفظ
- 4- أن يكون فطنا ذكيا
- 5- أن يكون حسن العبارة
- 6- أن يكون محبا للتعليم مستفيدا من المعارف والعلوم
- 7- أن يكون شره بالمأكل والمشروب والمنكوح
- 8- أن يكون محبا للصدق

¹ أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص 41

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، 1986، ص 20

³ المرجع نفسه، ص 127-128

9- أن يكون كبير النفس محبا للكرامة

10- أن تهون عنده الدراهم والدنانير وسائر أغراض الدنيا

11- أن يكون محبا للعدل وأهله بالطبع

12- أن يكون قوي العزيمة على الشيء وفعله.

ج- تصنيف لمدن وأهلها عند الفارابي:

يؤكد الفارابي على حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون فالإنسان بطبعه اجتماعي، وهو لا يبلغ كماله إلا عند وجوده في مجتمع، وكلما كثرت أشخاص الإنسان تكونت المجتمعات العظمى والوسطى والصغرى والعظمى هي اجتماع المعمورة كلها، والوسطى اجتماع أمة من جزء المعمورة، والعالم مقسم إلى أمم لكل أمة طبيعة مختلفة ولغة مختلفة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن الأمة¹.

الاختلافات بين الأمم طبيعية ترجع إلى الجغرافيا بالأساس، ومجتمع المدينة هو مجتمع سياسي تحكمه الشرائع وقوانين سليمة وهي أشبه بالجسم الإنساني لكل عضو فيه وظيفة خاصة تخدم الكل إلا أن المدن فيها ما يعد صالحا ومنها ما يعد ضالا.

أما المدن الصالحة فهي التي لم تصل إلى المعرفة بالوجود الإلهي الطبيعي أو عن السعادة أو عن الكمال. وهناك نظم ظالمة أو فاسقة أدركت المعرفة بالوجود، لكنها لم تسلك سبيل تلك المعرفة، وهناك نظم مضللة وضارة تصلها آراء وعلوم غير صحيحة ويحسب أهلها أنهم يتلقون الإلهام لكنهم مخدوعون².

إذن الفارابي، المدينة الفاضلة تُضاد المدينة الجاهلة، والمدينة الجاهلة هي التي لا تعرف السعادة لأن أهلها لم تخطر على بالهمهاته سعادته، وإن أرشدوا لها لا يفهمونها ولا يعتقدون بها، وتنقسم المدينة الجاهلة إلى³:

- المدينة الضرورية: وهي التي يقصد أهلها الاكتفاء بما هو ضروري كسلامة البدن والأكل والشرب والسكن والنكاح.
- المدينة البدالة: هي التي تقصد أهلها بلوغ اليسر والثراء لأنهما غاية حياتهم.
- مدينة الكرامة: وهي التي لا يقصد أهلها التعاون من أجل أن يكونوا ممدوحين ومشهورين بين الأمم.

¹ أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص43

² نفس المرجع، ص43

³ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص131

ومن مضادات المدينة الفاضلة عند الفارابي نجد¹:

- المدينة الفاسقة: وهي التي يعلم أهلها الآراء الفاضلة ويعلمون السعادة والله والعقل الفعال إلا أنهم لا يفعلون وفق ذلك، بل إن أفعالهم مفارقة لأفعال أهل المدينة الفاضلة.
- المدينة المبدلة: هي التي كانت آراؤها وأفعالها في البداية آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلا أنها تبدلت فدخلت في آراء وأفعال غيرهم.
- المدينة الضالة: هي المدينة التي تعلم، بعد أن عاشت السعادة، أن اعتقادها في الله والعقل الفعال يمكن أن يتغير وفق أهواء أهلها الفاسدة، فيتوهم رئيسها أنه يوحى إليه وهو غير ذلك.

3. الفلسفة السياسية عند ابن رشد:

تقديم:

ولد الفيلسوف العربي أبو الوليد ابن رشد في قرطبة في 1126م، وقد أمضى حياة حافلة بالعطاء في مجال العلم وخدمة العامة، كان طبيباً وقاضياً وفقيهاً وفيلسوفاً، وكان الشارح الأكبر، لكن آخر حياته تعرض للعزل والنفي وحرقت كتبه.

ترك ابن رشد أثراً في الفكر الغربي في عصر النهضة، وظلت آراؤه مادة للدراسة الرئيسية في جامعاتهم طيلة أربع قرون، وقد ناصره الكثير من الغربيين وأطلق عليهم (الرشديون اللاتينيون).

أما في العالم الإسلامي فلم يكن تأثيره كبيراً بسبب الظروف التي مر بها العالم الإسلامي بعد عصره².

ورث ابن رشد القضاء عن أبيه وجده فقد نشأ في بيت علم وفقه، كما كان متمرساً في المذهب المالكي الشائع في الأندلس وشمال إفريقيا، ولعل الذي يثير الاهتمام هو ذلك التساؤل حول تأثير ابن رشد في الفكر الغربي، خاصة شرحه لأرسطو وكتاباتة عن مبادئ أفلاطون في الشروري من السياسة، في حين لم تجد كتاباته اهتماماً لدى المسلمين في عصره، وهو في ذلك مع ابن خلدون سواء.

¹ المرجع نفسه، ص 133

² فتحي ملكاوي وعزمي طه (محرران)، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، عمان: جامعة آل البيت، 1995، ص 11

أ. أسس ومنطلقات الخطاب السياسي لابن رشد:

ما يثبت قيمة وأهمية الفكر السياسي لابن رشد هو إنتاجه الفكري في حد ذاته، وقد لخص كتاب الأخلاق لأرسطو والجمهورية لأفلاطون والخطابة لأرسطو كذلك، وتفسير ما بعد الطبيعة، بالإضافة إلى آراء وإرشادات سياسية كمناهج الأدلة، وتهافت التهافت وفصل المقال وغيرها، وقد أتاحت له مناصبه السياسية أن يظهر مواهبه وأفكاره فيمن يحكم، وقد انطلق الخطاب السياسي لابن رشد من عدة منطلقات¹:

- تحليل أنظمة الحكم في الماضي ونقدها عن طريق تحليل كتاب الجمهورية لأفلاطون والأخلاق لأرسطو.
 - تحليل أنظمة الحكم السائدة في عصره ونقدها محددا الغاية من رئيس المدينة والشروط الواجبة فيه.
 - وضع تصور السياسة المستقبلية عن طريق إقامة مدينة فاضلة على نمط الدولة الإسلامية الأولى في عهد الخلفاء الراشدين.
- ويجمع هذه المنطلقات الثلاثة منطلق مشترك هو منطلق الصوت المعارض لأنظمة الحكم على مر العصور.

ب. العلاقة بين الدين والسياسة:

ترتبط علاقة الدين بالسياسة بقضية الدين والفلسفة، فالسياسة جزء من الفلسفة، والقضية قديمة قدم الفكر البشري، وتيار دائما وفي كل العصور ذاك التساؤل حول علاقة الدين بالسياسة، هل هي علاقة انفصال أم تضاد أم علاقة اتصال وترابط وتكامل؟ وهل هناك علاقة بين التشريع السماوي والتشريع الأرضي؟ أم أنه لا علاقة بينهما؟

جاء موقف المسلمين إيجابيا في طبيعة العلاقة من الدين والسياسة فقد تضمنت الدعوة المحمدية التضامن والترابط بينهما لأنها دعوة قامت على نشر العقيدة وإنشاء نظام سياسي ودولة على أساس تلك العقيدة، وقد أحدث على ربط المسلمين بين المتغيرين

¹ الصاوي الصاوي أحمد، الخطاب السياسي عند ابن رشد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص40

تأثيراً كبيراً ولا زال بحكم قدسية وصحة النص الديني وفعالياته في علاج الإشكاليات السياسية.

رأى ابن رشد أن مهمة التوفيق بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية من أهم القضايا التي يصعب السيطرة عليها¹ فرجال السياسة البعيدين عن الدين حكمهم يبتعد عن مقاصد الشرع، وسيطرة رجال الدين المتزمتين أيضاً ستكون لصالحهم ووفق آراءهم حتى وإن لم تخدم العامة.

ومن أجل الجمع بين الشريعة والفلسفة يعد ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بالفكر السياسي، حيث لم يضع السياسة في مجال الفكر السياسي فقط، بل ربطها بالقانون السماوي السائد في الدولة، وقد رأى البعض أن ابن رشد كان أكثر وعياً بسيادة الشريعة².

ج. أنظمة الحكم عند ابن رشد:

شغلت أنظمة الحكم فرك ابن رشد، خاصة الحكم المستبد في البلاد الإسلامية والأندلس خاصة، وقد بدأ دراسة أنظمة الحكم من بلاد اليونان إلى عصره الأندلسي، فناقش في مؤلفاته معوقات النظم السياسية وقارن بين كتابات اليونان والمسلمين.

بناء على تحليله وشرحه لأنظمة الحكم لدى أفلاطون وأرسطو قام ابن رشد ببيان أنظمة الحكم ونشأتها وتحولها من حكومة إلى أخرى على النحو التالي³:

• المدينة الفاضلة (الأرستقراطية).

قلد هنا ابن رشد أفلاطون إلا أنه ركز على الحكومة الأرستقراطية لأنها ممكنة التحقيق.

• حكومة الكرامة (التيموقراطية).

يسمى ابن رشد بالكرامة أو النظام الطموح، وأهل هذه المدينة يطلبون الكرامة وبلوغها، ونشدان الشرف والمجد.

¹ المرجع السابق، ص 71

² نفس المرجع السابق، ص 78

³ نفس المرجع، ص 117

تتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الكرامة عن طريق الاختيار السيئ لرؤساء الحكومات والزيجات الرديئة فتنشأ أجيال لا تشبه من سبقها ولا تكتسب صفات آبائها من فضيلة وحكمة. فينقسم الناس إلى نوعين: أفاضل وغير أفاضل.

• حكومة الخسة (الأوليغارشية).

يسمى ابن رشد حكومة اصحاب الخسة، حيث يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ منها بمقدار يفوق الحاجة وينفقونها على أنفسهم بإسراف، وهي الحكومة التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بإثقالهم بالأثوت والتغريم لأجل تحصيل الثروة.

تتحول حكومة الكرامة إلى حكومة الخسة عندما يفضل الحكام الثروة على المجد والفضيلة فيتحولون إلى الرذيلة.

• الحكومة الجماعية (الديمقراطية).

رفض أفلاطون هذا النوع من الحكم فقد خيبت الديمقراطية آماله في العدالة، وسماها ابن رشد الجماعية وهي الحكومة التي يكون فيها لكل واحد من أهل المدينة مطلق الحرية، والحق في التصرف، وهي حكومة بها كل أنواع السياسات كالتسلط والكرامة والشهوة.

وتجمع بين الإنسان الفاضل وغير الفاضل.

والرئاسة في الحكم الديمقراطي تكون بالاتفاق، والدينه فيها تقوم على النسب والحسب، وتنقسم إلى مجتمع العامة ومجتمع السادة.

وتتحول حكومة القلة إلى الحكومة الجماعية عند سيطرة الأغلبية المضطهدة على الحكم عن طريق الثورة فيسلبون أموال الأغنياء ويصبح لهم الحق في اختيار من يحكمهم.

4. الفلسفة السياسية عند ابن خلدون:

تقديم:

هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد في تونس 1332م في أسرة متضلعة بالثقافة الإسلامية، درس في تونس وغرناطة وعمل في بلاط سلاطين الحفصيين، ابتعد عن دوائر الحكم وانشغل بالتأليف، فكتب مقدمته الشهيرة كمدخل

لكتاب (أيام العرب والعجم والبربر)، ارتحل إلى مصر وتولى تدريس الفقه المالكي وتولى القضاء، وقد توفي بمصر ودفن فيها¹.

سمي ابن خلدون فيلسوف المؤرخين لأنه وضع أسس فلسفية للتاريخ فالأمر قبله أشبه بسرد الحوادث دون تلمس لتلك المبادئ والكليات التي تحكم تلك الحوادث التاريخية.

أ. ضرورة الاجتماع الإنساني:

يقول ابن خلدون في المقدمة²: "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم أن الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء.. فلا بد من اجتماع القُدُر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له بالتعاون.. كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه".

إذن يرى ابن خلدون أن العيش المشترك مرتبط بالحاجة إلى الغذاء والأمن، يقول تعالى: "الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف"، كما أن الاستخلاف في الأرض سماه ابن خلدون عمران، وكل ذلك مرده حكمة الله

ب. الملك والسياسة:

قسم ابن خلدون لجماعات البشرية إلى قسمين: أهل المدن والأمصار وسماهم الحاضرة، والحكام يحكمون الناس بالقهر والسلطان ومنع التظالم، والثانية هي البوادي، وهؤلاء يسوسهم ويمنع الظلم بينهم مشايخهم وكبرأؤهم، وفي أهل البوادي تظهر العصبية بقوة

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص22

² عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الجيل، د.ت، ص46

يعرف ابن خلدون العصبية بقوله: "ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ تُغرة كل احد على نسبه وعصبيته أهم.."¹.

لذلك يقرر ابن خلدون أن الرئاسة والملك لا بد أن تبنى على العصبية فيقول: "لا بد للرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع"².

ج. الدولة عمرها وأجيالها:

شبه ابن خلدون الدولة بالإنسان، فحدد عمرها بثلاثة أجيال، وعمر الجيل في المتوسط أربعون سنة، لقوله تعالى: "حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال ربي أوزعني أن أشكر نعمتك..". سورة الأحقاف، آية 15

ومجموع ثلاثة أجيال مئة وعشرون سنة، وهو عمر الدولة عند ابن خلدون، يقول في المقدمة: "إن الدولة في الغالب، لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته"³.

حاول ابن خلدون تصنيف هذه الأجيال:

- الجيل الأول (البداوة): لا يزال الناس في هذا الجيل يحتفظون بقيم البداوة وخلقها، بخشونتها وبسالتها وتوحشها، والاشتراك في المجد فيها، لأن العصبية لا تزال فيهم وتحفظهم وتجعلهم غاليين.
- الجيل الثاني (الحضارة): يتحول الناس فيه من البداوة إلى الحضارة، من شظف العيش إلى الترف، ومن الاشتراك في المجد إلى الانفراد به من أحدهم وكسل الآخرين عنه، وتبدأ العصبية بالانكسار.
- الجيل الثالث (الانهيار): والناس في هذا الجيل نسوا عيشة البداوة، وما كان عليه الجيل الأول، وفقدوا الإحساس بحلاوة العز والعصبية وسيطر عليهم الترف والبذخ فيصبحون عالة على غيرهم، وهذا الجيل يستقوي فيه الحاكم والسلطان بالموالي الذين هم ليسوا من أهل العصبية، بالتالي تضيع هبة الدولة وتسقط.
- سبب التحول من جيل إلى جيل هو الترف، وهو يلعب دور الناقل الحضاري في مراحل الدولة من العز والقوة إلى الاستكانة والضعف.

¹ نفس المرجع، ص 141

² عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص 142

³ نفس المرجع، ص 188

المحاضرة التاسعة: فلاسفة العقد الاجتماعي

لم تبدأ فكرة العقد مع مفكري العقد الاجتماعي، ولكنها مرتبطة بقيام المجتمعات والمبادلات بين الناس، وقد تكون تلك الرابطة روحية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو عسكرية، والعقد في كل زمان ومكان مقترن بشروط ليكتسب الصلاحية أهمها حرية الإرادة والاختيار.

والعقد الاجتماعي يتضمن في تعريفه علامتين واحدة سالبة والأخرى موجبة، أما تعريفه بالإيجاب فهو فعل إرادي أصلي وأوحد وبدئي غير قابل للمعاودة، تجريه موجودات عاقلة لإنشاء اتحاد جماعي هو المجتمع المدني، ووحدة سياسية هي المجتمع السياسي، وتعريفه بالسلب فيستخلص من انعدام العقد، عندما تصبح الغلبة للقوة على حساب القانون، وللعصبية والعصبية على الوازع، وللتقلب على الاستقرار، وللحرب على السلم، كل ذلك لأن القوة متقلبة والقانون ثابت¹.

1. توماس هوبز (1588-1679).

¹ عبد العزيز لبيب، نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو، مجلة المحور ص 111، 112

هوبز فيلسوف إنجليزي ذو انتماء كنسي فأبوه كان قس، وقد درس في مسقط رأسه، ثم التحق بأوكسفورد، اشتغل بتعليم وتأديب أبناء البورجوازيين، كن هوبز يسمى فيلسوف الخوف فق ولد قبل أوانه بسبب الذعر الذي انتاب والدته حين اقترب الأسطول الإسباني من المدينة، واثّر ذلك على نفسية هوبز وجعله حسب بعض الدراسات يبرر سلطة الملك المطلقة ويتصور الحياة الأولى على أنها صراع وفوضى، فذكر أن: "الإنسان ذيل للإنسان"، و "الحرب ضد الجميع"، ومنه رأى هوبز أن حكم الدولة المطلق هو وحده الذي يمكن أن يضمن القانون ويفرض السلم الاجتماعي¹.

كان هوبز يرى أن والدته في عام الأرمادا وضعت توأمان: (الخوف وأنا)، لقد أثرت عليه الحرب الإلهية في إنجلترا، كما أن تحطم الأرمادا الإسبانية على يد الإنجليز جعل الحرب كفكرة وكواقع تتحكم في فكر توماس هوبز، لقد ألف كتاب (تاريخ الحرب الإلهية) وكتاب (عناصر القانون)، ليؤكد استحالة تجزئة سيادة الدولة، لكن كتابه القائم على القبول والرضا الشعبي بدلا من الحق الإلهي².

الوفيتان أو التنين احتوى فلسفة هوبز السياسية حيث دعم سلطة شارل الثاني ملك فرنسا والذي كان هوبز مؤدبا له في صغره، كما حارب الكنيسة ودعا إلى الحد من نفوذها، إلا أن إضافاته جعلت الفلسفة السياسية تأخذ بعدا واقعا وعلميا.

أ- العقد ونشأة الدولة:

رأى هوبز أن الدولة كيان مصطنع أوجده الإنسان لخدمة مصالحه، بالتالي فالدولة لم تنمو نموا طبيعيا بل نشأت عن طريق الأفراد، يقول هوبز: "إن فن الإنسان يستطيع أن يصنع إنسانا صناعيا.. بل إن الفن يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك فيقلد الإنسان، وذلك أنه عن طريق الفن خلق ذلك الوحش الضخم (الوفيتان) الذي نسميه الكومنولث أو الدولة، وباللاتينية (CIVITAS)، ولا يعدو أن يكون إنسانا صناعيا وإن كان أعظم حجما وأشد بأسا من الإنسان الطبيعي الذي ابتدعه ليحميه ويؤمنه.

"إن السيادة في هذا الإنسان الصناعي بمثابة الروح فهي التي تمنحه الحياة والحركة لجسده كله"³.

حسب هوبز فإن الإنسان مدفوع إلى تفويض بعض حقوقه من أجل حفظ أمنه، وهذا التفويض سماه العقد، وهو محاولة جادة للخلاص من الحياة البائسة التي تقترن بالحرب قبل نشأة الدولة.

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص709

² حورية توفيق مجاهد، ص401

³ المرجع نفسه، ص402

لقد كانت حياة الناس قبل العقد دون سلطة تسيطر عليهم وترهبهم وهي حرب كل إنسان وكل إنسان آخر¹. وقد برر حالة اللاسلم بأن هناك ما يدل على همجية القبائل المتوحشة ولا سيما في أمريكا، قبل وجود الدولة، بل إن الملوك يتنازعون على مر التاريخ لبسط نفوذهم، فمحاولة إزالة الآخر في كل زمان هي وضعية حرب².

يقول هوبز في هذا: "ينتج عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أن لا شيء يمكن أن يكون ظالماً، إن أفكار الصواب والخطأ، العدل والظلم لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون ولا ظلم، فإن القوة والغش هما الفضيلتان المشتركتان، وأنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك"³.

ب- نتائج العقد الاجتماعي:

إن النتيجة الأبرز للعقد الاجتماعي هي ذلك الجسم الاجتماعي المنظم من الأفراد، وتنظيمه ناجم عن وجود السلطة، إنه المجتمع المدني، يقول هوبز: "يتكون من أرقد ملموسين وواضحين ومعنيين تقودهم رغبتهم المفهومة تماماً نحو منافع الحضارة المادية والثقافية..". والعنصر المهم في المجتمع المدني يعود إلى الجماعة المنظمة سياسياً (كومونولث) في مفهومها القديم.

المجتمع المدني يتأسس بفعل طوعي واتفاق دائم بين الأفراد حيث يوفر هذا الاتفاق الأمن والطمأنينة بدل الفوضى، بحيث يحرص الحاكم على الالتزام بذلك، يقول هوبز كذلك: "إن كلا من الرعايا والحكام يشاركون على حد سواء في الفوائد الأولى والعظيمة لكل حكومة، أي السلام والدفاع. وكلاهما يعاني على حد سواء من البؤس الأعظم، والحرب المدنية والفوضى، ولأن قوة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوة الرعايا وسلطتهم فإن كليهما تعاني من المساوى نفسها"⁴.

إن الانتقال من حالة الطبيعة الفوضوية الحربية إلى المجتمع المدني مروراً بالعقد الاجتماعي وتأسيس سلطة قوية ومطلقة، يعني أن هوبز قد استطاع التنظير لسبيل من التصادم إلى الإخضاع، بإنشاء دولة قوية مطلقة.

2. جون لوك (1632-1704).

¹ توماس هوبز، الليفتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 132

² نفس المرجع، ص 133

³ نفس المرجع، ص 134

⁴ ليو شتراست، مرجع سابق، ص 392

لوك فيلسوف إنجليزي من الطبقة الوسطى أخذ على عاتقه مهمة تحديد المحتوى الكامل للعقد الاجتماعي، والتحقق من فهمه بصورة صحيحة بواسطة الإنسان العقلاني الرشيد، وقد انطلق جون لوك من أن الإنسان عقلاني رشيد يمكن الثقة به لتقييم شرعية الحكومة وهي بصدد القيام بمهامها في إعداد التشريعات والإرادة وتطبيق قوانين الدولة¹.

أ. أطراف العقد الاجتماعي وحقوقهم:

يرى جون لوك أن المواطنين يدخلون في عقد اجتماعي بينهم وبين الحكومة، بموجب هذا العقد يوافق المواطنون على طاعة القوانين، وتوافق الحكومة على احترام حقوق المواطنين، حينئذ تؤسس الحكومة لمصلحة الفرد الذاتية، وتقوم الحكومة على أساس الطبيعة الإنسانية، وإذا لم تخدم الحكومة مصالح المواطنين ينبغي مقاومتها والإطاحة بها.

لا يؤيد لوك الحكومة المطلقة، أو الملكية التي لا تتقيد بأي قيود، لقد رأى أنه يستحيل أن يتم إكراه أي إنسان على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، تلك السلطة التي تنتج عن الاتفاق مع الآخرين.

إن أي شئ كان مهددا في حالة الطبيعة الأولى كالحرية والملكية والمساواة، فإن الحكومة هي الضامن لها، وهو الغرض الأساسي من الحكومة وما يبرر الحاجة إلى الحكومة هو²:

- الحاجة إلى قانون وثابت ومسلم به
- الحاجة إلى قضاء عادل وغير متحيز
- الحاجة إلى وجود سلطة تدعم الأحكام العادلة

خاطب جون لوك السلطة التشريعية وأيد النظام الملكي البرلماني، والحاكم هنا ملزم أمام المواطنين ويحاسب ويُعزل إن تطلب الأمر.

ب. أنظمة الحكم والثورة:

اعتمد جون لوك في تصنيف أشكال الحكومات على موقع السلطة التشريعية فيها، واعتبر أن السلطة التشريعية يجب أن تكون هي الأعلى لأنه تتبع إرادة الأكثرية دون سواها، تلك الأكثرية المنتخبة التي تشرف على صناعة القانون وعلى تنفيذه من طرف السلطة التنفيذية³.

¹ محمد نصر مهناء، تاريخ الأفكار السياسية، ص 239

² جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية للترجمة الروائع، 1959، ص 139

³ المرجع نفسه، ص 216

وإذا فاقت التجاوزات حدا لا يمكن السيطرة عليه تنحل الحكومة، ولانحلالها عدة أسباب:

- إذا كانت إرادة الملك فوق القوانين التي هي إرادة الشعب
 - عندما يمنع الملك اجتماع السلطة التشريعية في مواعيدها، وعرقلة ممارسة الشعب لحقه بالسلطة.
 - إذا تغير الناخبون أو أساليبهم تحت ضغط الملك ودون موافقة الشعب
 - إذا سخرت إرادة الشعب لسلطة أجنبية تنتفي معها حرية المجتمع التي هي سبب وجود الحكومة.
 - تنحل الحكومة إذا لم تؤد السلطة التنفيذية مهامها، فتعم الفوضى وينتهي العدل والأمن.
 - تنحل الحكومة إذا تم نقض العقد الاجتماعي من أحد الطرفين الملك أو المجتمع.
- أجز جون لوك للمجتمع الثورة على الحاكم إذا نقض العهد فقال: "لا ينكر أحد أنه يجوز للمواطنين للحكان الذين إذا اعتدوا على حقوق المواطنين وأملاكهم".
- وينبثق الحق في الثورة على الحكومة في حال إساءة استعمال السلطة، فإذا لم تعالج الإساءة من داخل السلطة نفسها، يحق للمواطنين أن يمارسوا الثورة على الحكام.

3. جون جاك روسو (1712-1778).

ولد جان جاك روسو في جنيف وتوفي في فرنسا، نشأ على قراءة الأدب فالتسعت مخيلته، تنقل بين الكتابة الأدبية ودراسة الهندسة والعمل بالقضاء، اعتنق الكاثوليكية وجاهر بمعاداة البروتستنتية.

كان له العديد من المؤلفات منها: "اعترافات جان جاك روسو"¹. كما ألف كتاب العقد الاجتماعي 1762 الذي تكون من ثلاث نظريات: نظرية تفسير نشأة المجتمع، ونظرية تفسير نشأة الدولة، ونظرية في العلاقات الدولية.

لقد مثلت أفكار جان جاك روسو خلاصة العقد الاجتماعي الذي مثله لوك في القرن السابع عشر².

1. حالة الطبيعة الأولى عند روسو:

¹ جون طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 328

² أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من افلاطون إلى ماركس، ص 74

يرى روسو أن الإنسان في حالة الطبيعة الأولى كان طيباً وهو ليس في حر دائمة وعامة مع أقرانه، أو مطمئناً متآلفاً مع الآخرين، بل هو في تشتت وانعزال لكنه أصبح أكثر سعادة في المجتمع الناشئ، وهو المجتمع الوسيط بين حالة الطبيعة والحالة المدنية.

الناشئ في حالة الطبيعة يكون همهم الأساسي العناية ببقائهم بأقل ضرر على الآخرين، يقول روسو: "أول شعور أحس به الإنسان.. شعوره بوجوده، وأول عناية بذلها هي عنايته ببقائه، وكانت منتجات الأرض توفر له الإسعافات الضرورية، والغريزة تدفعه للإفادة منها، ذلك كان وضع الإنسان الناشئ، وتلك كانت حياة حيوان محدود فهمه، بادئ ذي بدء، وقد قُصر على محض الإحساس، حيوان لا يكاد يستفيد من الهبات التي كانت تعرضها عليه الطبيعة، ولا يفكر بأن ينتزع منها شيئاً، ولكن الصعاب لم تعتم أن بدأت، وكان لا بد له من أن يتعلم كيف يتغلب عليها.. وكان الجنس البشري كلما ازداد انتشاراً، ازدادت المتاعب مع الناس"¹.

قاعدة لجميع الحقوق الأخرى، ومع ذلك فإن هذا الحق لا يصدر عن الطبيعة مطلقاً، وهو إذن قائم على عهده"². هذا هو مبرر روسو للعقد الاجتماعي فالعقد عنده ليس بين الحاكم والافراد، بل هو عقد بين المجموعة في سبيل حفظ الحرية والمساواة التي يضمنها العقد عبر إعطاء حقوق متساوية لكل داخل المجموعة، ويضمن الحرية بوصفها طاعة للقوانين الجمعية، أي أن الحرية تحفظ بالمساواة"³.

إذن حسب روسو فالأفراد يتنازلون عن حقوقهم الفطرة مقابل الحصول على حقوق مدنية، وهم يتنازلون لصالح الإرادة العامة التي هي مجموع إرادات كل الأفراد، والحاكم هنا يعبر عن منصب معين يشغله من يختاره الشعب بشكل ديمقراطي وحر، يقول روسو: "يضع كل واحد منا شخصه، وجميع قوته شركة إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى كهيئة كل عضو كجزء خفي عن الموضوع"⁴.

ورغم اعتقاده بأن العدالة مصدرها الله، إلا أنه فصل بين السلطتين المدنية والدينية، والعدالة لا بد لها من التعاقد حتى نصل إليها بشكل حقيقي، والدولة ككل بدأت مع العقد الاجتماعي، فبرأيه أنه: "أول من سور أرضاً وقال هذا لي ووجد أناساً على قسط كبير من السداجة فصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"⁵.

¹ جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، القاهرة: دار المعارف، 1956، ص29

² جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1995، ص29

³ جان توشار (محرر)، تاريخ الفكر السياسي، لبنان: الدار العاملة للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص336

⁴ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص45

⁵ جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972، ص79

عنى روسو بالإرادة العامة السيادة وحدد خصائصها في:

- لا يمكن التصرف بها أو نقلها أو التوكيل بها
 - لا تتجزأ، فلا وجود لهيئات وسيطة، ولا فصل بين السلطات، أي لا يمكن تقسيمها
 - السيادة معصومة من الخطأ، بشرط أن تعمل وفق الإرادة العامة.
 - السادة مطلقة فلا يمكن أن تكون مقصورة على عضو دون غيره.
- والدولة متى تجاوزت حقوق أفرادها الذين أصبحوا مجموعاً، فإن تنحل بمجرد نقض العقد، وذلك أن السيد أو الهيئة السياسية لا تنال كيانها إلا من قدسية العقد.

نقد نظرية العقد الاجتماعي:

هناك بعض نقاط الضعف الواضحة في نظرية العقد الاجتماعي لأصول الدولة، فمتى تم التفاوض بشأن العقد الاجتماعي؟ كيف يمكن تأييد دستور الدولة والإقامة المستمرة على إقليمها والتصويت في انتخاباتها بشكل دائم ومحدد المعالم؟ بشكل مجرد، كيف يمكن حماية المواطنين من طغيان الدولة؟ ثم ما هي التجارب التاريخية التي يمكن الاستناد عليها لإثبات فكرة العقد؟

السؤال الأخير بعد أهم نقد يبين ضعف النظرية في إثبات كيفية ومجريات العقد.

المحاضرة العاشرة: الفلسفة السياسية عند هيغل وماركس

1. هيغل: (1770-1831)

هو جورج فلهلم فريدرش هيغل، ولد في شتوتغارت وتوفي في برلين، استمد من الرومنسية نبراتها ليحيطها بعقلانية، درس اللاهوت وقرأ في شتى الكتب، وحصل على دبلوم اللاهوت، كما مارس مهنة المؤدب الخصوصي لدى الأسر الارستقراطية، كان له العديد من المقالات (الإيمان والعم) و (حول المنهج العلمي للقانون الطبيعي)، التحق في 1816 بجامعة هيدلبرغ حيث بدأ بتكوين مدرسته حيث التف حوله التلاميذ ونشروا مذهبه في جميع أرجاء ألمانيا، حيث كتب (موسوعة العلوم الفلسفية) التي جلبت له الشهرة ومكنته من التدريس في العديد من الجامعات، كما أصدر (مبادئ فلسفة القانون) و (الدروس في فلسفة التاريخ)، فأصبح الشخصية الأكثر شهرة وطلبا، وبعد موته زادت شهرته وانتشار أفكاره¹.

1. هندسة الفلسفة السياسية عند هيغل:

ضمن هيغل مساهماته السياسية في كتابه (مبادئ فلسفة الحق)، وتقوم فلسفة هيغل على هندسة ثلاثية الجدل، حيث ربط بين الروح والفكر وعدد ثلاثة أنواع من الروح²:

- الروح الذاتي: ويقصد به الذات الإنسانية من الداخل، وتكون أشد التصاقا بالطبيعة، وهي تمثل بداية الوجود الإنساني المنفرد، الذي يحاول أن يفهم الجانب الداخلي له (علاقة النفس بالجسد ومنها إلى أعلى المستويات والعمليات العقلية التأملية)، أي أنه يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان لذلك يسمى الروح الذاتي.
- الروح الموضوعي: هي الروح عندما تخرج من جوانبها وتوجد نفسها في العالم الخارجي الذي تصنعه بنفسها، وتتمثل هذه المصنوعات في التنظيمات الاجتماعية (القانون، الأسرة، المجتمع، الدولة..).
- الروح المطلق: هو يتركب من القسمين السابقين ويدرس موضوعات عليا كالفن والدين والسياسة والفلسفة، حيث تصبح الروح حرة مطلقة.

إذن، يشكل الروح الموضوعي جوهر اهتمام الفلسفة السياسية لهيغل، وهو الذي يمثل فلسفة الحق والتي تقع الفلسفة السياسية كجزء منه، ويمر الحق ضمن الروح الموضوعي بمراحل¹:

¹ جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 720-723

² علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 167

- الحق المجرد: يعبر عن صلة الإنسان بما هو خارج عنه (الطبيعة)، فإذا ارتبط الأمر بالأشياء كان ملكية، وإذا ارتبط بإنسان آخر كان تعاقدًا، هذا التعاقد يكون مقايضة لشيء أو هبة.
 - مرحلة أخلاق الضمير: تبدأ من حيث انتهى الحق المجرد، فالاختلالات التي تصيب التعاقد قد تتحول إلى جريمة وتكشف عن التضاد بين الإرادات الجزئية، والإرادة الكلية، حينها يبرز الضمير ليعبر عن الأخلاق الإنسانية والمسئولة تجاه السلوك الإنساني الصادر من الذات.
 - مرحلة الأخلاق الاجتماعية: هي المرحلة الأهم، فمن خلالها تخرج الدولة كنتاج لجدلية نسقية ثلاثية = هيغلية، فالحياة الأخلاقية هي: الاستعداد الذاتي لأن يصطبغ المرء بما هو حق في ذاته².
- في هذه المرحلة تبرز ثلاث اطراف هي:

- الأسرة: تتصف بالحب والشعور بمتلاك الوعي الذاتي بالفردية داخل الوحدة والتماهي معها فيضعر الفرد أنه مستقل كعضو داخل الأسرة.
 - المجتمع المدني: هناك سعي متبادل لتحقيق الغايات الأنانية من قبل الأفراد، والمجتمع المدني هو ذاك النظام من الاعتماد المتبادل بوضعه القانوني الذي يضمن حياة الأفراد وسعادتهم وحقوقهم، والمجتمع المدني هو المقدمة لظهور الدولة³.
- داخل المجتمع المدني توجد ثلاث لحظات:

أولاً: الحاجة والضرورة للإشباع من قبل الأفراد عن طريق التبادل.

ثانياً: تحقق فعلي لمبدأ الحرية الكلي، عبر حماية الملكية بواسطة ممارسة العدالة.

ثالثاً: الوقاية من الجوانب العرضية التي يضمنها نظام الحاجات وطريقة ممارسة العدالة، ويتم ذلك عن طريق الشرطة والنقابات.

من هنا تنهيكل مؤسسات الدولة وتظهر للعيان.

الدولة إذن هي: "هي الوجود الفعلي للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي وإرادة جوهرية تتجلى وتُعرف وتفكر في ذاتها، وتتجظ ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي

¹ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 167-168

² المرجع نفسه، ص 168

³ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 169

للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها، حريته الجوهرية"¹.

2. مقومات الدولة وعلاقتها بالدين:

تقوم الدولة عند هيغل على أساس القانون الذي يمثل العقلانية، وهو يعد قانون العقل، لا قانون الأقوى، كما أن الدولة عند هيغل تقوم على الحرية كمبدأ عمل، وذلك لأنها تتشكل على أساس الإرادة، ضمن فلسفة الحق، فلسفة الحق التي أساسها الحرية، والملكية الدستورية هي الدولة الفضلى عند هيغل لأنها مركزية وقوية من حيث إرادتها، ولا مركزية من جانب المصالح الاقتصادية، وهي دولة بلا تدخل ديني، وذات سيادة مطلقة في الداخل والخارج، وهذه هي الدولة الحديثة².

أما علاقة الدولة بالدين فيقول فيها: "من الطبيعي أن تقوم الدولة بتأدية واجبها تجاه المؤسسة الدينية (الكنيسة)، من حيث الحماية والمساعدة لتحقيق غاياتها الدينية، ولأن الدين عنصر متكامل يعمل على غرس الوحدة في نفوس الناس فإن الدولة يجب أن تطلب من جميع المواطنين الانضمام إلى المؤسسة الدينية، مهما كان نوعها، ولا يمكن للدولة أن تفرض أو تتدخل في نوع الاعتقاد والفكر الديني، لأنها أفكار خاصة بالأفراد"³. ويذهب إلى أكثر من ذلك فيقول: "إن الدولة لا بد أن تستمد تبريرها من الدين، فالفكرة في حالة الدين هي الروح في جوانية القلب، لكن هذه الفكرة نفسها هي التي تعطي لنفسها صورة دنيوية وهي صورة الدولة..⁴

وخلاصة فلسفة هيغل:

- العقل هو معيار نشوء الدولة وممارساتها
- القانون ينشأ من منظومة الحقوق، عبر جدلية طبيعية خاصة لفلسفة تطور الفكر والروح.
- الدولة هي نتاج لجدلية الأسرة والمجتمع المدني، الحق الكلي والحق الخاص، فينشأ الفرد الذي يجمع بين الاثنين فتكون الدولة.

¹ ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2005، ص98

² إيريك وإيلي، هيغل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر، بيروت: دار التنوير، ط3، 2007، ص64

³ هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، 2007، ص165

⁴ نفس المرجع، ص323

- فلسفة التاريخ عند هيغل قائمة على حتمية تطور الروح عبر نسق محدد، من أجل التقدم الغنساني.
- الحرية هي أساس موضوع الحق، وهي أساس نظرية الدولة.

2. الفلسفة السياسية لكارل ماركس: (1818-1883)

كارل ماركس، وإليه تنسب الاشتراكية الماركسية، إنه فيلسوف اقتصادي ألماني ولد بترييف لأسرة يهودية تحولت إلى المسيحية، درس التاريخ والفلسفة بجامعة ألمانيا، كان يسارياً مدافعاً على الطبقة العاملة، وهو الأمر الذي حال دون أن يلتحق بالعمل الأكاديمي فاتجه إلى الصحافة، هاجر إلى باريس تحت ضغط وملاحقة السلطات البروسية، وتعرف هناك على فريديريك إنجلز الذي شاركه معتقده السياسي.

بعد تجوال بين المدن الأوروبية قصد إنجلترا وألف هو ورفيقه إنجلز عصبة الشيوعية، وكلفتهم تلك العصبة بكتابة البيان الشيوعي في 1848 وبينوا فيه ما تقاسيه الطبقة العاملة من بؤس لا يرجع إلى ظلم الأفراد للأفراد بقدر ما يرجع إلى نظام اجتماعي معين.

ولا يمكن تغيير وضع العمال بالمؤامرة أو الإقناع بل بتنظيم الطبقة العاملة واستيلائها على الحكم بعد أن يتم لها وعي طبقي يسمح لها بالتعاون والاتصال على المستوى الدولي، ألف ماركس مع إنجلز العديد من المؤلفات منها: (الأسرة المقدسة والأيدولوجيا الألمانية)، (رأس المال)، (لودفج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)، (جدل الطبيعة)..

عكست الفلسفة الماركسية خصائص الفلسفة الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر، واهتمت في المقام الأول بالمشكلات الاجتماعية التي نجمت عن الثورة الصناعية حيث كان من نتائج تلك الثورة هجرة الجماهير الفقيرة من الريف إلى المدن وتطورت معها أساليب الإنتاج اليدوي إلى الإنتاج الآلي، أدى هذا الوضع إلى تكديس الجماهير في المدن وانخفضت الأجور وانتشرت البطالة والبؤس، ورد النظام الرأسمالي بالقمع.

1. المادية التاريخية وفلسفة التاريخ:

المادية التاريخية نظرية علمية تفسر قوانين تطور المجتمع، وإن كانت هذه القوانين موضوعية مستقلة عن الوعي الإنساني إلا أن الإنسان مؤهل لأن يسيطر عليها ويطورها من أجل سعادة الطبقة العاملة

يقدم ماركس وإنجلز تفسيراً مادياً للتاريخ، فشكل المجتمع ونظمه المختلفة وتطوره هي أمور محددة بطرق الإنتاج المادي التي يسير عليها هذا المجتمع وتطوره مرتبط بتطور طرق الإنتاج المادي¹. ورغم أن ماركس لم يهمل أهمية البيئة الجغرافية والثروة السكانية إلا أن العمل وإنتاج الثروة هما المتغيرات الأساسيات لفهم تطور التاريخ، فكثافة العوامل الجغرافية قد تتوفر لأمة معينة، إلا أنها لا تحدث تطوراً بتلك الأمة.

يقول ماركس: "إن المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية، وبكلام آخر، فإن كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل ومنتجاته.

وبما أن ما يحدد الحركة التاريخية هو العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فإن وعيهم هو نتاج لما هو عليه حالهم الاجتماعي والاقتصادي..

إن البنية الاجتماعية والدولة تنشآن باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين، لكن هؤلاء الأفراد لا يظهرون وفق تصورهم الخاص أو تصور الغير، بل كما هو في الواقع، كما يعملون وينتجون مادياً، كما يفعلون على أسس وفي شروط معينة ومستقلة عن إرادتهم².

إذن عند كارل ماركس فإن علاقة الإنتاج هي علاقة الإنسان بغيره وفق رابطة العمل وطبيعته، ومن خلالها تفهم سيرورة التاريخ، ومنه يمكن التخلص من التفاوت الاجتماعي من خلال إنجاز مشروع الشيوعية العالمية³. هذا المشروع حمل صراحة فكرة الصراع الطبقي باعتباره المحرك الأساسي للتاريخ.

يقول ماركس عن الصراع الطبقي: "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات، فالحر والعبد النبيل والعامي، البارون الإقطاعي والفقير، معلم الحرفة والصانع، إذن الظالمون والمظلومين والمتعرضون دوماً خاضوا صراعاً لا ينتهي صريحاً تارة ومستتراً تارة أخرى، صراعاً ينتهي دائماً إما بتغيير المجتمع كله تغييراً ثورياً، وإما بانتهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين"⁴.

2. فائض القيمة ومراحل الوصول إلى الشيوعية:

¹ هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، ص 109

² كارل ماركس، فريديريك إنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: قواد أيوب، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، 1967، ص 29

³ علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 175

⁴ كارل ماركس، وفريديريك إنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، بيروت: منشورات الجمل، 2015، ص 45

يعتمد كارل ماركس في تفسيره لانتقال المجتمع الرأسمالي على المجتمع الاشتراكي على التحليل الاقتصادي، ويوضح تناقضات الرأسمالية ابتداء من نظرية فائض القيمة، وخلصها أنه في النظام الرأسمالي يُشترى العمل كسلعة، يعني أن العامل يبيع عمله لصاحب رأس المال مقابل تكاليف ضرريات الحياة أو الحد الأدنى منها وهو المسمى بأجر الكفاف، ويشري الرأسمالي العمل من العامل بقيمة معينة، ولكنه يحصل منها عن ثمن يتجاوز الأجر الذي يدفعه للعامل، كل ذلك ليحصل على فرق السعر بين قيمة ما يحصل عليه من سلع وما يدفعه للعامل من أجر¹.

تتراكم رؤوس الأموال نتيجة التوسع الرأسمالي في استخدام الآلات وتخفيض نفقات الإنتاج فتتخفض أسعار السلع في السوق فتتشد المنافسة بين المشروعات الكبيرة والمشروعات الصغيرة فيزول صغار الرأسماليين ويتحولون إلى عمال في المشروعات الكبيرة فيكثر عدد العمال وتتنخفض الأجور نتيجة ارتفاع العرض على العمل.

ذهب ماركس إلى سرد عمليات الانتقال على المرحلة التي دعا إليها وفق قانون الحتمية التاريخية²:

- البداية: في هذه المرحلة كانت قوى الإنتاج بسيطة كالفأس، القوس والسهم، وكانت علاقات الإنتاج متناسبة مع المظهر البسيط لقوى الإنتاج، وكان الصراع مع الطبيعة وجهود البشر مشتركة لا استغلال ولا تفالوت بينهم، سرعان ما ابتكر الإنسان قوى إنتاج جديدة واتجه إلى تقسيم العمل وتصنيف النشاط كالزراعة والحرف، وظهرت الملكية الخاصة.
- مرحلة العبودية: في هذه المرحلة حل الاستغلال محل التعاون والتضامن فانقسم المجتمع إلى طبقات متصارعة، ولأجل قمع الطبقة الدنيا من المستغلين العبيد تم إنشاء جهاد القمع الذي يسمى الدولة، لذلك كانت الدولة هي الأداة التي تمثل مصالح الطبقة العليا، وقد تراجع نظام العبودية أمام تصاعد قوة القبائل.
- المجتمع الإقطاعي: في هذه المرحلة هناك ملكية خاصة لقوى الإنتاج والفلاحون مرتبطون بالأسياة الإقطاعيين بشكل جزئي حيث يمتلكون أدوات العمل وقسما من الأرض، ولهم الحرية في العمل خارج أوقات العمل المطلوبة من الإقطاعيين. ورغم التطور على مستوى الحرف

¹ أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 111

² إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1971، ص 42-50

في هذه المرحلة وخاصة في المدن إلا أن الصراع كان على أشده بين الإقطاعيين والأقنان.

امتلاك الإقطاعيين للسلطة السياسية وقوة صناعة القانون لم يمنع المجتمع المضطهد من النهوض فالحاجة إلى الأسواق والتعريفات الجمركية والطلب المزمّن على الأيدي العاملة، يضاف إليه ظهور الطبقة البرجوازية المالكة لرؤوس الأموال والثروات المنهوبة من المستعمرات، كل هذا ساهم في الانتقال إلى الرأسمالية.

• الرأسمالية: أدت الثورة البرجوازية ضد الإقطاع إلى ظهور الرأسمالية وهي نظام اقتصادي قائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، إلا أن الرأسمالية استفادت من الثورة الصناعية وما صاحبها من استخدام للطاقة البخارية والمحرك الكهربائي، واتسع تقسيم العمل وانفتحت الأسواق وتشكلت طبقة جديدة تكونت من الرأسماليين والعمال.

كما حل محل الطغيان الإقطاعي طغيا مستتر اسمه الديمقراطية البرجوازية، لكن مشكلة النظام الرأسمالي كانت في أزmate المتكررة بسبب التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والطابع الفردي للملكية وهو الأمر الذي يدفع إلى الثورة الاشتراكية.

• الاشتراكية والشيوعية: كانت غاية كارل ماركس الوصول إلى مرحلة الملكية الجماعية لعملية الإنتاج مع الصفة الجماعية لملكية وسائل الإنتاج، فيصبح كل عامل مهتما بزيادة الإنتاج بوصفه جزء من المجموعة التي تمتلك قوى الإنتاج.

في هذه المرحلة تكون السلطة السياسية بيد العمال، أو ما سماها (دكتاتورية البوليتاريا) وهذه الدكتاتورية لديها مهمة أولى هي مواجهة الدولة القائمة.

يقول ماركس: "إذا ما أسقطت البروليتاريا السلطة السياسية للبرجوازية فسيكون انتصارا عابرا، وسيكون لفترة في خدمة الثورة البرجوازية.. طالما أن الظروف المادية التي تحتم إزالة نمط الإنتاج البرجوازي، وبالتالي الإطاحة النهائية بسلطة البرجوازية السياسية، لم تتوفر بعد في مجرى التاريخ وحركته"¹. هنا ماركس يؤكد على ضرورة عدم الاكتفاء بالقضاء على البنية الفوقية للنظام السياسي بل الوصول على بناء التحتية وهي أسسه الاقتصادية.

في هذه المرحلة يمكن الاحتفاظ بالدولة وأجهزتها بشكل مؤقت حتى يدرك المجتمع عدم حاجته إليها، فيدرك الفرد إيجابيات المجتمع الاشتراكي الذي تنتفي فيه عملية

¹ فريديريك إنجلز و كارل ماركس، مبادئ الشيوعية، بيروت: دار الفارابي، ط3، 2007، ص105

استخدام قوة العمل لصالح الأفراد لا الجماعة، وتتنقي السياسة الخالصة المبنية على الطبقة (حاكم ومحكوم) وتُحل محلها سياسة جديدة هدفها تطوير علاقات إنتاج جديدة.

ستتنقي النزاعات بسبب تغير نمط الملكية، وتُحل الدولة بعد التحول الثوري إلى الشيوعية فتكون الشيوعية هي المرحلة التي تزول فيها الطبقات زوالاً كلياً، ويصبح البشر كلهم متساوين اقتصادياً.

المحاضرة الحادي عشر: الفلسفة السياسية المعاصرة

تقديم

تحدد معالم الفلسفة السياسية المعاصرة من حيث الإطار الزمني في المدة المتعلقة ببدايات القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، ومن حيث الموضوع تنقسم إلى القضايا التي اشتدت حولها النقاشات قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وما ساد خلالها من توظيف للإيديولوجيا، والقضايا التي لا تزال تشغل حقل الفلسفة السياسية كالديمقراطية والحرية والعدالة والنظام العالمي الجديد¹.

لا يزال موضوع الدولة يلقي بظلاله على مسرح البحث والدراسات السياسية، والمعالجة الفلسفية لهذا الموضوع تأخذ في عين الاعتبار أبعاداً ثلاثة في سياق تاريخي ونظري ونقدي، أولها أن الدولة ظاهرة اجتماعية تتعلق بمدى إدراك المجتمعات لحقيقتها ووظيفتها ومن ثم الحاجة إليها، وثانيها يتعلق بطبيعة ومضمون خطاب الفلسفة السياسية الذي يجب أن يتعدى عرض ما قدمه الفلاسفة من إشكاليات وأطروحات ومفاهيم بل لا بد أن يتقاطع مع المعارف الأخرى والتدخل العملي في

¹ غيوم سيبيرتان بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطابي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011، ص23-27.

الظواهر المدروسة وإقامة قواعد ومعايير لذلك التدخل، وثالثهما الالتزام بالوظيفة النقدية للفلسفة السياسية والإقرار بظرفية خاصية النقد المتعلقة بظرفية الموضوع المدروس، فالارتباط الدائم بين الفلسفة والسياسة (الدولة) جعل الدولة توظف الفلسفة كوسيلة لاكتساب الشرعية.

1. حنة أرندت: الفعل السياسي (المواطنة)

حنة أرندت منظرة سياسية ألمانية ولدت في هانوفر عام 1906، أظهرت شجاعة وذكاء وتحمس بتحليل طبيعة السياسة والمجتمع في العصر الحديث في ضوء الأحداث البارزة في العالم خلال النصف الأول من القرن العشرين، كالحرب العالمية والرحلات الفضائية والاكتشافات الجغرافية والتفجيرات النووية، وقد قصدت من العصر الحديث بدايات الاكتشافات الجغرافية الكبرى مع كولومبس إلى بدايات التفاعل الدولي الجماعي في عصرها¹.

كتبت أرندت أعمال عديدة منها: (الشرط البشري) و (أصول الأنظمة لشمولية) و (عن الثورة)، وقد طبع أعمالها موضوعان استحوذا على فكرها هما: الحرية والضرورة، العلاقة بين الاستثناء والقاعدة، وقد أحدثت انعطافا في هذه المواضيع جعلت كتاباتها جديرة بالقراءة، تأثرت أرندت بها عندما درست الفلسفة، وكاريا سبرز الذي أكملت الدكتوراه على يديه، كما تمت ملاحظتها من قبل النازية، إلى أن استقرت في الولايات المتحدة وأكملت حياتها هناك حتى وفاتها في 1975².

أ. طبيعة الفعل السياسي:

انطلقت أرندت من أعمال افلاطون وارسطو، حيث ميزت بين الحياة التأملية المتعلقة بالتفكير الوجود وما هو دائم أو أبدي، والحياة النشطة التي تمثل الحياة الفعلية وما نزاوله ونمارسه مع الأشياء والآخرين، وترى أن مهمة الفكر هي اختراق عالم الممارسة في التطبيقات السياسية والأخلاقية، فلا معنى للفكر اليوم إن انزوى خارج هذه التطبيقات، فالفكر لا طائل منه إن كان معزولا منعزلا، فلا الفكر من أجل الفكر مقبول ولا الممارسة بلا فكر مقبولة³.

¹ جون لينتسه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من النبوية غلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، بيروت/ المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص367

² نفس المرجع، ص368

³ Hanna Arendt, the human condition, the university of Chicago Press, edcond edition, 1998, p16

من هنا قسمت أرندت الحياة النشطة إلى¹:

- الكدح: كل نشاط يتوافق مع العمليات البيولوجية أو ما يتطلبه الجسد الإنساني، والأساس فيه هو النشاط الاستهلاكي لديمومة الحياة.
- العمل: هو النشاط اللاتبيعي أو الصنائعي في الوجود الإنساني، وهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة لأمد محدود، الغرض منه تطوير الحياة الإنسانية.
- الفعل: يتعلق عند أرسطو بالأحرار الذين أذنت لهم وخصصت الممارسة السياسية في فضاءها العام، هذا الفعل عند أرندت يكون بين الأشخاص ولا دخل للأشياء فيه.
- إذن الفعل السياسي مرتبط بالحرية عند أرندت، وكذلك المساواة، وهما صفتان أساسيتان للعالم السياسي والمجال العام، وفي الوقت الحالي أصبحت الحرية والمساواة ملازمتان للطبيعة البشرية، وهما جوهر الممارسة السياسية ولا يمكن للمؤسسات الاجتماعية والسياسية أن تكبح الفعل السياسي للأفراد فهو فعل طبيعي يولد مع البشر كما تولد الحرية.
- تقول حنة أرندت: "إن فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الحاضرة والخاصة ابليحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف، إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر في الماضي المدون، في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكون موجودة قبل ظهور العصر الحديث، بل إنها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسية، وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة²".
- إن استيعاب الفعل السياسي عند أرندت له عدة خطوات:

- ضرورة استمرار الرضا كمصدر للشرعية، وانتفاؤه يحتم الثورة وتغيير الواقع.
- الفعل السياسي مرتبط بالعيش المشترك والتناغم لتجنب الفعل.
- التناغم يجعل تحرك الأفراد ليس فردياً بل تضامنياً لتحقيق الإرادة العامة

¹Ibid, p13

² حنة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ط1، 1992، ص170

• لابد للمثقف "كمنقذ سياسي أسمى" أن يدخل حلبة السياسة ليقرر الحقيقة دون تحيز، في مواجهة الدجل السياسي الذي يؤدي إلى التوتاليتارية.

• لأخذ بالدلالة السياسية لفكرة الصفح، أي التسامح.
ب. في معنى السلطة:

اعتمدت أرندت على اللغة والتاريخ والفلسفة للوصول إلى العناصر المشكلة لتجربة السلطة أو التي تحيل إليها، والسلطة "تتضمن إذعانا يحافظ الأشخاص بداخله على حريتهم"، هذا ما يجعل المستبد والحاكم العسكري وحتى رب الأسرة خارج هذه القاعدة، هنا تربط السلطة بالحرية كنقيض لها، أفلاطون الفيلسوف الإغريقي الذي ألهم من بعده ربط السلطة بالقانون الذي يعتبر عنده صاحب السلطة في الفضاء العام، إلا أنها أي سلطة القانون انحصرت في تجربة الدولة المدينة¹.

الإطار التاريخي لفهم السلطة عند أرندت ارتكز على الإرث الأسطوري والأفلاطوني ومن ثم التجارب اللاحقة، والحرية في لدولة المدنية ارتبطت عند أرسطو بالتمييز بين المجال العام الذي يتساوى فيه المواطنون والمجال الخاص مجال السيادة الاستبدادية، ولا تتحقق السيادة عند أرسطو إلا عن طريق العنف والإكراه الذي يمارس على العبيد، والمحصلة أن السيادة والخضوع، الأمر والطاعة، أن يكون المرء قائدا أو منقادا.. هي الشروط الأولية لتأسيس المجال السياسي.

من هنا خالفت أرندت أرسطو وأفلاطون في أن السلطة تنشأ في عديد الحالات عن القناعة والوع بتعاقب الأجيال فالتربية تنتج سلطة ليست ذات طبيعة سياسية².

ميزت أرندت بين السلطة والحكم، فالسلطة ضاربة في الزمن، وتسبق ظهور المجال السياسي والسلطة تعني قدرة الإنسان ليس على الفعل فقط بل الفعل المتناسق وهي ليست ميزة فردية وإنما تأخذ أبعادا جماعية، لأن الجماعة قد تكون مصدرا لانبثاقها، وباختفاء الجماعة تختفي السلطة³. بينما القدرة خاصية فردية متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أن تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين أما القوة فهي ما ينتج عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية من طاقة مؤثرة.

في إطار بحث أرندت على الحرية تحت مظلة السلطة قدمت مفهوم الثورة المستمد من التاريخ الغربي والذي تعده المخلص في الظروف الحرجة، إلا أن تفحص التاريخ

¹ كارول فيدماير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟ حنة أرندت مقابل ليو شتراوس، ترجمة: توفيق سخان، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2018، ص82-102

² كارول فيدماير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟ حنة أرندت مقابل ليو شتراوس، نفس المرجع، نفس الصفحة

³ حنة أرندت، في العنف، مرجع سابق، ص39

لم يقدم ثورات يمكن أن تستمر كمرشد لتحقيق السلطة على الدوام فالتجارب التاريخية لها خصوصيتها من حيث الزمان والمكان.

قد تبدو إسكالية السلطة غير بارزة في مجال الدين، إلا أنها بارزة في المجال السياسي حين تظهر على العيان الحرية السياسية التي تمنح السلطة معناها، فلا سلطة دون حرية سياسية، إن السلطة من وجهة نظر حنة أرندت تعني استيعاب الوجود السياسي للإنسان.

2. يورغن هابرماس والعلاقة التواصلية:

يورغن هابرماس هو أكثر الأعضاء شهرة في الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية ولد عام 1929 في دوسلدورف، تحصل على الدكتوراه سنة 1956، كما شغل مديرا لمعهد بلانك ماكس في ستاربرغ، تأثر هابرماس بكتابات هيغل وماركس لكنه رفض نظرية القيمة لماركس، كما رفض التشاؤم الثقافي الذي كان لدى الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت¹.

اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف الذي من سماته الدخول إلى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسة الفلسفية فيها بكل مراحلها حتى الحصول على الدكتوراه، وقد أصدر عدة كتابات في إطار المؤسسة الجامعية وقد كان فيلسوفا نسقيا، مهتم بدراسة المجتمعات والظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، من أعماله (القول الفلسفي للحدث)، (النظرية والممارسة)، (الفلسفة والتصوف الألماني)، (إيتقا النقاش)، وأهم كتاب لديه كان (نظرية الفعل التواصل) بالإضافة إلى مصادر أخرى (في تداولية التواصل)، (الوعي لأخلاقي والفعل التواصل)، (الدين والعقلانية)، (الفلسفة في زمن الإرهاب)².

أ. نظرية الفعل التواصل:

يدين هابرماس في نزيته عن الفعل التواصل إلى فلسفة اللغة حيث يقول: "أن مدين لكل من النزاعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية.. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الاتصال اللغوي".

¹ جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص 376

² هلي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 215

كما استمد نظريته للفعل التواصل من علم اللغة الاجتماعي، كما أن تحوله إلى فلسفة التواصل إقتناعه المتزايد بأن الفكر التنويري (مشروع الحداثة) قد ركز على النموذج المتمركز حول الذات، فسعى هابرماس إلى إعادة صياغة المشروع التنويري أو الحداثي من خلال ما سماه البراغماتيقا (التداول اللغوي)¹. من هنا صاغ هابرماس مفهومه الجديد عن العقلانية التواصلية حيث تنشأ: "علاقة داخلية بين البراكسيس (الممارسة) وبين العقلانية والتي تدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية، وتتيح للمضمون المعياري المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية"².

والحقيقة أن فكر هابرماس تطور على مرحلتين، حيث اتسمت الأولى بالطابع التحليلي الابستمولوجي وتمثلت في المنهج النقدي الذي استلهمه من فلسفة كانطوماركس، لكن هابرماس تحرر فيما بعد من أسر التأمل الذاتي وانتقل إلى المرحلة التأسيسية التي توجه الفعل التواصل وتحويل هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذوات.

تمثل إذن عقلنة التواصل أو العودة إلى العقل والفلسفة التواصلية والتحرر من فلسفة الذات وفلسفات الوعي المتمركزة حول العقل فقط، حيث يقول: "ما انك هو نموذج فلسفة الوعي ولئن كان الأمر كذلك، فإنه لا بد أن تختفي أعراض الإنهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم"³.

ذهب هابرماس إلى الدعوة إلى تغيير اتجاه الفكر الفلسفي من فلسفة تدور حول الذات على فلسفة تدور حول التواصل الإنساني.

انطلق هابرماس في ربطه بين المعرفة والمصلحة في التأصيل للتواصل فدرس العلاقة التي تربط المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، عبر جدلية موضوعات

¹ عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي للنشر، 2021، ص101

² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة لجوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص124

³ المرجع نفسه، ص454

ثلاثة نابعة من الحداثة واعدة بناء الحداثة والسياسة، هذه الموضوعات الجدلية تتشكل في عوالم ثلاثة هي:

- العالم الموضوعي (الطبيعي): وينتج عن الفعل الأدائي، والعقل هنا لا يهتم غلا بالسيطرة على الموضوع دون الاهتمام بالنتائج، بالتالي تحول كل موضوع إلى شيء حتى العقل نفسه، من هنا يصبح الفعل الأدائي براكسيس أو ممارسة هدفها السيطرة على العالم الطبيعي الخارجي¹.
- العالم الاجتماعي: هذا العالم تقابله فعاليتان، الأولى: الفاعلية الاستراتيجية، التنافسية التي تهدف إلى قمع أفعال الآخرين ومحصرتها والتفوق عليها، وقد تتضمن النقاش والخداع والتحريف بهدف النجاح والسيطرة، هذه الفاعلية ترتبط بالربح فنجدها داخل النظم الاجتماعية كالاقتصاد والسياسة.

الفاعلية التواصلية تستمد الحاجة إليها من طغيان الفاعلية السابقة وضرورة الانعطاف بالحداثة إلى التواصل بين الذات الفاعلة الاجتماعية (الفاعلية التواصلية)، أو المشاركة البين ذاتية في نقاش تداولي، هنا تتم السيطرة على العقلانية².

- العالم الذاتي: هذا العالم تقابله فاعلية التأمل والتحرر، ويسمى هابرماس المعرفة التأملية، وهذه الفاعلية بقدر ما تبدو منفصلة فهي متصلة تتماهى مع الفاعليتين السابقتين، وترتبط في الغلب بالنقد³.

ب. المواطنة والدولة ما بعد القومية:

لم يستثن هابرناس الدولة ضمن مشروعه الفلسفي حيث رأى أن الدولة الحديثة كانت نتاجاً للنظرية الرأسمالية، في اعتقاده أن الدولة لا تستطيع أن تحمي الناس من فرط الضرر الذي تسببه الأزمات في الاقتصاد الرأسمالي لأن قدرتها على جمع الدخل القومي الحكومي الضروري لدعم برامج الرفاهة والخير العام كانت محدودة، ذلك لأنه كلما زاد عجزها عن حماية الناس من الأزمات الاقتصادية كلما قلت إمكانية ضمان شرعيتها⁴.

من أجل ذلك تقوم فكرة هابرماس على تجاوز النموذج القومي أو الوطني للدولة نحو مفهوم ما بعد القومية أو العولمة بصورة جديدة تقوم على إرث كبير من اليونان إلى

¹ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 217

² المرجع نفسه، ص 218

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁴ جون نيتشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، مرجع سابق، ص 378

الفلسفة الحديثة، والطريق إلى ما بعد القومية يبدأ بالانتقال إلى المواطنة الدستورية، أي انسجام افراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان.. التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة، ومنه تكون المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة. وليس للمواطنة الدستورية شروطا قومية وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة¹.

المراجع:

- عبد الرحمن بدوي. فلسفة العلوم والابستمولوجيا. بيروت: دار الشروق. 1996
- أميرة حلمي مطر. الفلسفة السياسية: من أفلاطون إلى ماركس. بيروت: دار المعارف. 1995.
- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية. بيروت: منشورات ضفاف. 2015

¹ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص224

- إبن خلدون، المقدمة. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط2 . 1999.
- إبن منظور، لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط4 . 2005.
- موريس دوفرليه، مدخل إلى علم السياسة.(ترجمة سامي الدروبي). دمشق: دار دمشق للنشر والتوزيع. 1964.
- إريك وايل، هيغل والدولة. (ترجمة نخلة فريفر). بيروت: دار التنوير للنشر. 2007.
- روبرت دال، التحليل السياسي الحديث. (ترجمة علا أبو زيد). القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر. 1993.
- جيسون برينن، مقدمة في الفلسفة السياسية. (ترجمة علي الحارس). بيروت: مركز الرافدين للحوار. 2016.
- عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 2009.
- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية. دمشق: دار الفكر. 2010.
- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية. ج1. (ترجمة محمود سيد). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2005.
- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي. القاهرة: دار الآفاق العربية. 2001.
- علي زيعور، الفلسفة العلمية والنظرية في الهند والصين. بيروت: دار النهضة العربية. 2006.
- مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع. 1993.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي. (ترجمة حسن جلال العروسي). القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب. 2010.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. لندن: مؤسسة هنداوي للنشر. 2017.
- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى القومية. (ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 2006.

-فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. 2004.

-أفلاطون، رجل الدولة. (ترجمة أديب منصور). بيروت: دار صادر. 1959.

-فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة. (ترجمة أسامة الحاج). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 1994.

-أرسطو طاليس، السياسة. (ترجمة أحمد لطفي السيد). بيروت: منشورات الجمل. 2009.

-جورج طرابيشي، معجم الفلسفة. بيروت: دار الطليعة. ط3. 2006.

-جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط. (ترجمة ناجي الدراوشة). دمشق: دار التكوين للتأليف. 2010.

-جون كلود فريس، القديس أوغستين. (ترجمة عفيف رزق). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2000.

-محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1982.

-حسن مجيد العبيدي، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي. بغداد: المركز العلمي العراقي. 2010.

-الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: دار المشرق. 1986.

-فتحي ملكاوي وعزمي طه (محرران)، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد. عمان: جامعة آل البيت. 1995.

-الصاوي الصاوي أحمد، الخطاب السياسي عند ابن رشد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2005.

-عبد العزيز لبيب، نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو. تونس: مجلة المحور. 2012.

-توماس هوبز، الليفيثان. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. 2011.

-جون لوك، في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع. 1959.

-جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ومبادئ الحقوق السياسية. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع. 1995.

-جان توشار (محرر)، تاريخ الفكر السياسي. لبنان: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. 1987.

-هيغل، أصول فلسفة الحق. ترجمة عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير. 2007.

-إيريك وايلي، هيغل والدولة. (ترجمة نخلة فريفر). بيروت: دار التنوير. 2007.