جامعة أبي بكر بلقايد–تلمسان

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية

د. محمد أمين بن جيلالي

أستاذ العلوم السياسية

الرتبة: أستاذ محاضر "أ"

مطبوعة بيداغوجية في مقياس

تاريخ الفكر السياسي

موجهة لطلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم سياسية

أعمال موجهة – السداسي الأول والثاني

السنة الجامعية: 2025–2026

مقدمة

يشكل مقياس تاريخ الفكر السياسي أحد المقاييس الأساسية في تكوين طلبة السنة الأولى ليسانس (جذع مشترك علوم سياسية)، لما يحتله من مكانة محورية داخل حقل العلوم السياسية. فلا يمكن الإحاطة بالظواهر والمؤسسات والنظريات السياسية المعاصرة دون العودة إلى الأصول الفكرية التي أسهمت في نشأتها وتطورها، كما أن ادراك مفاهيم مثل الدولة، والسلطة، والسيادة، والشرعية، والعدالة، والحرية، والقانون، والمواطنة مرتبط بالسياقات التاريخية والفلسفية التي تشكلت فيها.

وعليه، يتجاوز تاريخ الفكر السياسي تتبع آراء المفكرين أو عرض المذاهب السياسية في تسلسل زمني، إلى دراسة الكيفية التي تطورت بها الأفكار السياسية استجابة للتحولات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والثقافية التي عرفتها المجتمعات الإنسانية. فالفكر السياسي يعكس واقع عصره، لكنه في الوقت نفسه يسهم في تفسيره ونقده واقتراح بدائل لتنظيم السلطة والمجتمع، وهو ما يجعل العلاقة بين الفكر والواقع السياسي علاقة تأثير متبادل لا يمكن الفصل بين طرفيها.

تبرز أهمية هذا المقياس في كونه يزود الطالب بالأدوات المفاهيمية والمنهجية اللازمة لفهم مختلف فروع العلوم السياسية، إذ تمثل معظم النظريات السياسية المعاصرة امتداداً أو مراجعة أو نقداً للأفكار التي تبلورت عبر التاريخ. لذلك فإن دراسة تاريخ الفكر السياسي لا تهدف إلى حفظ أسماء المفكرين أو ترتيبهم زمنياً، وإنما إلى فهم تطور الإشكاليات السياسية الكبرى، وإدراك استمرارية بعض المفاهيم وتحول دلالاتها باختلاف الأزمنة والبيئات الحضارية.

تهدف هذه المطبوعة إلى تمكين الطالب من التعرف على المراحل الأساسية لتطور الفكر السياسي، والوقوف على أهم القضايا التي شغلت المفكرين منذ

الحضارات الشرقية القديمة وصولاً إلى الفكر السياسي المعاصر، مع إبراز الظروف التاريخية التي أفرزت كل مرحلة، والخصائص التي ميزتها، وأثرها في تطور الفكر السياسي العالمي. كما تسعى إلى تنمية قدرة الطالب على قراءة النصوص السياسية وتحليلها وربطها بسياقاتها التاريخية والفكرية، بما يعزز التفكير النقدي ويؤسس لفهم علمي للمفاهيم السياسية الأساسية.

اعتمدت هذه المطبوعة منهجاً تاريخياً تحليلياً نقدياً يقوم على تتبع تطور الفكر السياسي عبر مراحله المختلفة، مع التركيز على تحليل المفاهيم والأفكار في سياقاتها التاريخية، وإبراز أوجه الاستمرار والانقطاع بين مختلف المراحل، بما يسمح بفهم التحولات التي عرفها التفكير في السلطة والدولة والمجتمع.

انطلاقاً من ذلك، انتظم محتوى المطبوعة في أحد عشر محوراً متكاملة، تبدأ بتحديد الإطار المفاهيمي والمنهجي للفكر السياسي، ثم تنتقل إلى دراسة البدايات الأولى للتفكير السياسي في الحضارات الشرقية القديمة، قبل التوقف عند الفكر الإغريقي وما شهده من تنظير لدولة المدينة، ثم التحولات التي عرفها الفكر السياسي بعد أفولها، مروراً بالفكر الروماني، والفكر السياسي المسيحي، والتأصيل الإسلامي للسياسة، ثم الإصلاحات الدينية في أوروبا، فالفكر السياسي في عصر النهضة، وصولاً إلى الفكر السياسي الحديث، وأخيراً الفكر السياسي المعاصر، بما يحمله من اتجاهات ومقاربات جديدة لفهم الدولة والسلطة والسياسة.

من هنا تقدم هذه المطبوعة رؤية متدرجة لتطور الفكر السياسي، تجمع بين البعد التاريخي والتحليل المفاهيمي، بما يمكّن الطالب من فهم تطور الأفكار السياسية ومكانتها في العلوم السياسية، ويؤهله لدراسة المقاييس المتخصصة لاحقًا.

المحور الأول:

الفكر السياسي: تحديدات منهجية

أولاً: التوظيف الميتودولوجي لحياة المفكر السياسي

تعتمد قراءة الأطر الفكرية لمفكر سياسي معين، على مجموعة من الأدوات الاستفهامية التي تمكننا من الفهم العميق والاستيعاب الدقيق لمعالم التفكير السياسي عند كل علَم من أعلام الفكر السياسي. لهذا الغرض يجب أن نبحث في سياق توظيف السيرة العلمية من خلال طرح الاستفهامات التالية:

أ-من؟؛ هذا السؤال يساعد الباحث في تحديد اللقب الفكري أو الاسم الكامل للمفكر، فينبغي ذكره كاملاً تجنباً لعقبة الخلط بين الأعلام، بالإضافة الى التعريج على وضعية اسمه باللغة الأصل، فمثلاً إذا اكتفينا بالاسم مارتن لوثر؛ من الذي نقصده بالتحديد؟ مارتن لوثر كينغ Martin Luther King القرن العشرين، الزعيم الامريكي من أصول افريقية المناضل ضد التمييز العنصري أم مارتن لوثر Martin Luther القرن السادس عشر، القسيس الألماني ورائد الإصلاح البروتستانتي.

ب-متى؟، تحديد العمر الزمني للفكر أياً كان نمطه، مهم جداً، ويُعتبر مفتاحاً أساسياً لفهم النصوص الفلسفية والسياسية التي تصدر عن المفكر السياسي. فتاريخ الفكر السياسي يحتوي على وحدات زمنية مختلفة ومتراتبة ومتسلسلة، لا يمكن الفصل بينها فصلاً تعسفياً. لكن انتاج النص في سياقه وظروفه الخاصة مرتبط بطبيعة الزمن الذي أنتج فيه، فهناك الفترة الكنسية، وعصر النهضة والإصلاح الديني، وزمن التنوير والأزمنة الحديثة، والاسئلة الراهنة التي يطرحها الفكر السياسي. كل وحدة زمنية تاريخية ولها خصائصها الفكرية وبناءاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية التي تميزها عن الأخرى.

ج-المنزع أو الاتجاه أو المدرسة؟ تُذلّل هذه المرحلة فهم النواة الصلبة التي يقوم عليها البرنامج الفكري الذي يشتغل عليه المفكر السياسي، فمعرفة ما إذا كان

الفيلسوف ينتمي إلى المثالية أو الواقعية أو التجريبية أو البنيوية أو الأخلاقية، إلخ. يجعل قارئ الفكر السياسي أمام منهج واضح يكون كفيلاً بادراك المنطلقات الفكرية والحدود الابستيمولوجية، الأمر الذي يساعد على ممارسة عملية النقد بشكل صحيح وتطوير آفاق فكرية سليمة.

د-مؤلفاته؟ يمكن تصنيف مؤلفات المفكر إلى قسمين: المصادر الأصلية وهي الكتب الأم التي يُنتجها المفكر من خلال نشاطه الفكري الناتج عن تفاعله مع الواقع المحيط به، عادةً ما تحتاج هاته المؤلفات إلى مقالات أو رسائل أو مذكرات أو حوارات أو سجالات (وهي الصنف الثاني)، تقوم بدور تكميلي وتفسيري للمصدر.

ه-اللحظات الحاسمة في حياته، في هذا الاتجاه يقوم الباحث بتحديد أبرز المنعطفات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي غيّرت مسار الفيلسوف أو المفكر، والتي كانت بمثابة المنعرج الفوري في تحطيم أنساقه المعرفية السابقة وبناء نماذج عقلية جديدة على مستوى فكره. ولن تتحقق هذه المرحلة إلاّ بإجراء فحص دقيق وشامل للسياق المناسباتي المحيط بالشخصية الفكرية.

ثانياً: من هو المفكر السياسي Le penseur politique؟

ينتمي هذا النوع من الأسئلة الى "الفيلولوجيا" أي فقه اللغة، لغة الباحث تنتمي إلى حقله، وحقله يتزود بترسانة من المصطلحات لابد من أن تخضع إلى التحديد المنهجي والتقني لتغدو متخصّصة، مفردة "المفكر"، ذات حمولة مركّزة تستدعي مؤشرات لمَوقعة وتصنيف الجهد الذهني الانساني والتموضع داخل الحقل العلمي. اذن، ما هي المؤشرات لمعرفة أنّه "مفكر" حقاً في الحقل السياسي؟

يُعرَّف المفكر، حسب الأكاديمي الجزائري محمد شوقي الزين، بأنّه الشخص الذي يمتلك عُلبة من الأدوات البسيطة: "رؤية، أسلوب، مفهوم" يستطيع بها استهداف ما سماه الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل "الشيء ذاته" (بالألمانية: An

die Sache selbst)، بمعنى قدرته الماهرة وعبقريته النافذة في وصف موضوع اشتغاله بدقة وقدرته على فتح جبهات ومنافذ وأسئلة ورهانات وآفاق.

بمعنى أنّ المفكر السياسي يستمد جاهزيته من هذه الأدوات والتقنيات التي تُعدّ مؤشراً على بلوغ الشخص مستوى الفكر، أي ينبغي أن يحتوي على:

أ-رؤية Vision؛ للحياة السياسية يكتسب من خلالها الحجج المنطقية للدفاع عن فكرته.

ب-منهج Method؛ أي طريقة للتحليل والعرض والتعليل.

ج-جهاز مفاهيمي *Conceptual؛ قاموس خاص به يميزه عن باقي المفكرين ليبني من خلاله نظرية.

يهدف من كل ذلك إلى التوصيف الدقيق للموضوع الذي ينتمي إلى الواقع، بفهم أجزائه وإعادة تركيبها وكيفية اشتغالها في لحظة اتساقها فيما بينها.

أما عن التحديد الموسوعي لمصطلح فكر، "فتقال الكلمة على كل واحد من معانيها على مجمل الوقائع المعتبرة (فكر) أو على كل منها على حدًى (فكرة) Penseé، هذا اللفظ "فكر" يُستعمل في المنطق في مفهومه الأدق والأكثر حصراً، [...] نتاج الملكة العقلية، أو ملكة العلائق"، الوعي العقلي في مقابل الوعي الحسي، الادراك والعقل من حيث أنهما يسمحان بفهم ما يُشكل مادة المعرفة، كل ماله طابع المعقولية [...] إنّ الطبيعة أو حتى الكون في كليته فكرة بلاوعي"[1].

* يقتضي تحليل مفاهيم الفكر السياسي مراعاة ثلاثة ضوابط أساسية: أولًا، تحديد المصطلحات والمفاهيم بدقة قبل مناقشتها، انطلاقًا من القاعدة الإبستيمية: "إذا أردتُ أن أتواصل مع غيري، فعليَّ أن أحدد مصطلحاتي أولًا". ثانيًا، وضع المفاهيم في سياقاتها الثقافية والحضارية، وعدم فصلها عن بيئاتها الأصلية. ثالثًا، دراستها في إطار التفاعل بين الوافد والرافد للكشف عن مدى أصالتها وتطورها. أنظر:

عبد القادر بوعرفة، **مقدمات في السياسة المدنية**، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص.12.

[1] أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، الاشراف والتعهد أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس–بيروت، ط.2، 2001، ص955.

الملاحظ من هذا التحديد القاموسي للفكر أنّه يكتسب دلالة العقل La raison، وهي إشارة للترابط السببي والعلائقي والمنطقي الذي يعبر عن جوهر الفكر. بالرغم من الاختلاف بين الفكر والفلسفة La philosophie، من حيث المستوى التحليلي، الأول قومي محلي شخصي يُكيّف ذاته حسب الموضوع، والثاني هي خطاب Discoure يُوظّف لخدمة الإنسانية، كما يقول هوسرل: "الفيلسوف موظف للإنسانية". إلاّ أنّهما يمتازان بخصائص مشتركة.

ثالثاً: السمات العامة للفكر السياسي:

ما يرسم البناء الداخلي للفكر السياسي محددات رئيسية يمتاز بها كل فكر سياسي وهي في مجملها تُحدد لنا معيارية هذا المبحث، ويمكن ايجاز هذه المميزات في الاعمدة التالية:[1]

أ-**العقلانية** Rationalisme، وفقاً لعقلنة القوة بالبحث عن التنظيم السياسي الأكثر عقلانية أي التنظيم الذي يستطيع أن يؤدّي بالإنسان إلى السيطرة على القوة وتوجيهها إلى تحقيق أغراض إيجابية تخدم المجتمع والانسان. وعقلنة القوة تتم بواسطة أداة هي الدولة. لماذا يجب أن يتدخل العقل في تسيير وتوجيه القوة؟، الجواب أنّ طبيعة السلطة تكمن في الاتجاه إلى الزيادة في القوة" كلما بلغت مستوى معين كلما اتجهت بطبيعتها إلى مستوى آخر أقوى منه"، وهذا هو منطق القوة. يقول هوبز:" إنّ سلطة الرجل عموماً طبيعية وآلية ... كالثروة كلما زادت كلما طلبت زيادة أكثر، ... كحركة الأجسام الثقيلة الأكثر اندفاعاً كلما تقدّمت في الهبوط..." هذا المنطق الداخلي للقوة لا يمكن أن يحُده إلاّ قوة أخرى مضادّة أقوى منها، وإلاّ فهي قوة طاغية...كيف يمكن أن نضع حد لهذا المنطق أو على الأقل

[1] مختار غريب، **الفلسفة السياسية: من المفهوم الكلاسيكي الى البيواتيقا**، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص35 وما بعدها.

كبح جماحه؟ هنا يتدخّل العقل لأنه يحدد اتجاهاً إيجابياً لهذا الاتجاه الطبيعي للقوة في التضخم من أجل أن لا تبحث عن تحقيق أهداف خاصة بطبيعتها. نُعقلن القوة ونوجهها في الاتجاه السليم كوسيلة تحقق مصلحة المجتمع. وهذا ما يجسده المثال الشهير لأفلاطون: العربة التي يجرها حصانان، الواحد يمثل القوة الغضبية في النفس، والآخر يمثل القوة الشهوانية فيها. فلنتصور لحظة أنّ هذه العربة تُركت لحالها بدون سائق في هذه الحالة يؤدي الصراع بين الحصانيين (القوتين) إلى تفكيك العربة وتشرد الحصانين كلٌّ في اتجاه. لكن ومن حسن الحظ أنّ هذه العربة يقودها قائد (العقل) يوفّق بين تصارع الحصانين ويوجههما إلى ما فيه خير العربة (الانسان والمجتمع).

ب-**الشمولية** Holistique، لأنه يحاول أن يدرك الظاهرة السياسية بطريقة شاملة تمس كل مظاهر الحياة الإنسانية من اقتصاد، واجتماع، وتنظيم، وسلم وأمن، وعدالة، وتربية. إلخ.

ج-**اللاّزمنية** L'impermanence، لأنّ هدفه ليس دراسة نظام سياسي أو دولة محدّدة تاريخياً وجغرافياً، وإنّما البحث عن النظام السياسي الأمثل الصالح لكل زمان ومكان حتى وان كانت نقطة انطلاقها مجتمعاً محدداً تاريخياً وجغرافياً. لكن القرارات السياسية هي قرارات جزئية، زمنية وواقعية أي أنّ هذه القرارات تؤخذ تحت ضغوطات زمنية وظروف موضوعية.

د-**المعيارية** Normative، يقوم الفكر على الوصف والتفسير والتأمل أي أنّه ينطلق مما هو كائن لكن يتعداه لمحاولة الوصول إلى ما ينبغي أن يكون: "النظام السياسي الأمثل"، فهو يتعامل مع وقائع سياسية وليس مع الميتافيزيقا، وبهذا فهو يعتمد بالضرورة كنقطة انطلاقة ما يوجد في الواقع حتى وإن كان المفكر يحدّد له غاية

خاصة به لما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع محاولاً استدراج هذا الأخير للوصول إلى الغاية النظرية التي يطمح اليها.

رابعاً: الفكر السياسي: الموضوع والمنهج واستراتيجيات التفكير السياسي

أ-الموضوع: يُقصد بالفكر السياسي، في معناه العام، مجمل الأفكار والتصورات المتعلقة بطبيعة الدولة، وأسس شرعيتها، وطرائق تكوينها، وكيفية إدارة شؤونها، وفق ما يورده **تيرينس بول** و**ريتشارد بيلامي**.[1] وبالتالي، فهو لا يقتصر على دراسة مؤسسات السلطة وآليات عملها، بل يشمل بناء نظريات تفسر نشأة الدولة ووظائفها والعلاقة بين الدولة والمواطن. ومن ثم، يمكن تعريفه وظيفياً بأنه يهدف إلى تفسير الظاهرة السياسية وتحليلها وصياغة المبادئ المنظمة للحياة السياسية.

ب-المنهج: لن أتناول التاريخ وحده، وإنما "العقل في التاريخ" كما يشير "جورج فيلهايم هيجل"، بمعنى آخر المنهج التاريخي التحليلي، لان هناك عرض تاريخي بحت يهدف الى تقديم سرد متصل للأفكار مركزاً على معلومات بيبلوغرافية وبيوغرافية، أما العرض التاريخي الفلسفي الذي وإنْ احترم التسلسل التاريخي فإنّ غايته تتمثل قبل كل شيء في تحديد التوجهات الرئيسية للفكر السياسي.

جـ-استراتيجيات التفكير السياسي: نسير في هذا الاتجاه نحو عقد مقارنات ومقابلات بين الحجج المختلفة التي تدور حول الفكرة الرئيسية. الرد والرد المضاد response and rejoinder لإبراز الحيثية التي تناول من خلالها مختلف المفكرين أفكار بعضهم البعض[2]. نظريات أفلاطون، مكيافيلي، وهوبز، على سبيل

[1] TERENCE BALL and Richard Bellamy **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**. UK. Cambridge University Press 2003 P.554

[2] ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة–المشروع القومي للترجمة، القاهرة، د.س.ن. ص34.

المثال، هي دليل على وجود "التحدي والاستجابة" challenge and response العلاقة بين اضطراب في العالم الفعلي ودور الفيلسوف السياسي فيه.[1]

خامساً: التفكير السياسي والنظرية السياسية

هناك فرق بين التفكير* والفكر، فالأول مقدمة، ويعتبر نشاطاً ذهنياً وعملية مستمرة ومتجدّدة، أما الثاني فهو نتيجة، ثابت وقاعدة، بمعنى أنّ الفكر هو المخرجات التي يُفرزها التفكير في شكل قواعد عامة للتنظير واستراتيجيات ممكنة وجاهزة لحل المشاكل الواقعية. وعليه، ما النظرية السياسية وكيف نفهم التفكير السياسي في علاقته بها؟

إنّ مصطلح النظرية السياسية إجابة على سؤال يلفت انتباه المنظر السياسي. فقد سأل افلاطون Platoعلى سبيل المثال الى أي حد يمكن أن تتحقق العدالة؟، أما هوبز Hobbes فانشغاله كان متمركزاً حول ما الذي يجعل المجتمع يتورط في الحرب وكيف نتغلب على احتمال الحرب ونحقق الحرية والسلام؟، ومن جهته تساءل راولز Rawls، عن كيف نبني مجتمعاً يحترم فيه الأفراد حقوقهم الأساسية؟ يُشترط في الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها: 1-القدرة على تكوين صورة للعالم لتفسير الطريقة التي يعمل بها، مثلاً مقاومة المجتمع لفكرة الحقوق المتساوية، فانّ هدف الفلسفة السياسية هو استعراض العوامل التي تعوق نحو الهدف، والوقوف على كيفية التغلب عليها، ونحن في سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم

[1] أنظر النص كاملاً باللغة الاجنبية:

the theories of Plato, Machiavelli, and Hobbes, for example, are evidence of a "challenge and response" relationship between the disorder of the actual world and the role of the political philosopher as the encompasser of disorder.

Sheldon S. Wolin, **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Princeton, Princeton University Press, 2006, P.9.

* في آخر حوار مع هيدغر، يقول هذا الاخير: قد أحيل هنا إلى محاضراتي المعنونة بـ: "ماذا يعني التفكير"، المنشورة عام 1954.

تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق وتوضيح العوامل التي تساعد المجتمع في ترسيخ هذه الحقوق. ولكن في انشغالنا بهذا الجهد لا يمكننا أن نستوعب جميع العوامل التي يجب أخذها في الاعتبار عند معالجة السؤال. والسبب في افتقاد الفهم الكامل هو أنّ المنظر السياسي يرى العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية، لأنّه ليس أي منظر يمتلك المعرفة الشاملة لفهم جميع أجزاء الموضوع، وفي النتيجة كل ما يستطيع المنظر عمله هو تقديم رؤية (باستعارة مصطلح "شيلدون وولن"*) تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيه الأفراد والمؤسسات، بهدف معالجة المشكل. من خلال هذا المشروع، يمكن للمنظر السياسي صياغة نظرية كاملة التفاصيل، توضّح أيُّ الحقوق يمكن ارسائها وتطويرها داخل المجتمع، وكيفية إتمام ذلك، وما هي المعوقات الرئيسية التي يجب التغلب عليها لنيل الحقوق كاملةً، هذا النشاط يولّد مناقشة العديد من العوامل وعلاقتها بعضها ببعض بما في ذلك دور الحكومة، مكانة التعليم، طبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي[1].

إنّ كل منظر سياسي يُطوّر نظرياته من خلال خبراته الخاصة ووجهة نظره، ما يفضي إلى التضاد والتعارض حول نفس الموضوع، وعلى ذلك لابد من اختيار التفسير الأفضل الذي يقترح الحل الأمثل[2]. أيضاً، كلاً من التفكير السياسي والنظرية السياسية يشتركان في دراسة مسائل سياسية واجتماعية، فالأول في معالجته لتلك

* الباحث والمنظِّر السياسي "شيلدون أ. س. وولن" Sheldon Wolin ولد في 4 أوت 1922 أستاذ فخري في جامعة برنستون، له مؤلف" السياسة والرؤية: الاستمرارية والابتكار في الفكر السياسي الغربي" (1960، تنقيح 2004)، يقدم تعريف للفلسفة السياسية في الفصل الاول من الكتاب "على أنها تعني التفكير في المسائل التي تهم المجتمع ككل."

political philosophy has been taken to mean reflection on matters that concern the community as a whole.

Sheldon S. Wolin, **Op.cit**, P.1.

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.38-39.

[2] **المرجع نفسه**، ص.39.

الأسئلة يرجع إلى النظرية السياسية، فيستفيد المنشغل بالتفكير السياسي من الرؤى المختلفة للحياة السياسية المقدمة من قبل مختلف المنظرين السياسيين. يتحدّى هذه الرؤى لتقديم إجابات قيّمة. وعندما يتبيّن أنّ رؤية سياسية معيّنة لا تقدم أساساً جيداً ينتقل إلى نظرية أخرى. اذن، الهدف هو اختبار الرؤى للبحث عن رؤية شاملة، على سبيل المثال السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى أريسطو وننتهي بهيجل. وفي كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير ضد آخر. لنخلق في المقابل رؤية جديدة.[1]

[1] **المرجع نفسه**، ص.39-40.

المحور الثاني:

بدء السياسة في الفكر الشرقي القديم

أولاً: حول إمكانية وجود تفكير سياسي في الشرق

يتميّز الفكر الشرقي القديم بسمات أساسية، نذكر منها أنه فكر روحي Mystique. أنّه فكر سيطر عليه الدين والاساطير وليس له وجود مستقل. أنّه فكر لم يميّز بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح، يكتفي بعوارض الأشياء ولا يبحث عن عللها برهانياً. أنّه فكر ثابت Statique ينفي التغيّر. وأخيراً، هو فكر سيطرت عليه فكرة البعث، أي بعث الروح بعد الوفاة في أشكال متعدّدة.[1]

إنّ الفلاسفة الشرقيون يستمرون في التواصل عن كثب مع الحياة، عائدين إلى محك التجربة الإنسانية لاختبار نظرياتهم. ويتجهون إلى تجنب تجزئة وعزل الحياة والمعرفة والنتيجة المترتبة على ذلك هي أنهم لا يفصلون بين ميادين الفلسفة المختلفة مثل: نظرية المعرفة ونظرية الوجود والفن ونظرية السلوك والتنظيم السياسي[2].

لم يتبلور الفكر السياسي في الحضارات القديمة بوصفه نسقًا فلسفيًا متكاملًا، إذ نشأت المدن الأولى في سياق بسيط غلبت عليه العوامل الزراعية والريفية، وكانت شؤون الجماعة تُنظم أساسًا بواسطة الأعراف والتقاليد والمعتقدات الدينية، مما قلّل الحاجة إلى تنظير سياسي مستقل. غير أن تطور العلاقات الاجتماعية وتعقدها، وظهور النزاعات المرتبطة بالمصلحة والملكية، إلى جانب مواجهة الإنسان للقوى الطبيعية التي هددت استقرار الجماعة وضروريات عيشها، أوجد الحاجة إلى التفكير في أسس السلطة وتنظيم المجتمع، فبدأ الفكر السياسي يبرز بوصفه استجابة لهذه التحولات والتحديات.[3]

---

[1] مختار غريب، الفلسفة السياسية: من المفهوم الكلاسيكي الى البيواتيقا، **المرجع السابق**، ص.15.

[2] جون كولر، **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين مراجعة إمام عبد الفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة: 199)، الكويت، 1995، ص.19.

[3] عبد القادر بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية، **المرجع السابق**، ص.58-56.

ثانياً: شهادة الغرب بوجود حكمة عملية شرقية

سبق لأفلاطون أن أشاد في محاورة "النواميس" بالفكر السياسي المصري ونظام جزيرة كريت في بحر ايجه وهو فيلسوف تلك الحقبة. وذهب فرنسوا شاتليه François Châtelet في كثير من نصوصه الموجودة في معجم المؤلفات السياسية في قوله التالي:"إنّ دولة الصحراء الموسويّة، إذا صدقّنا وصف الأسفار الخمسة لها، هي النموذج الأول المعروف لسلطة تُدرج آلية عملها الرقابة الأيديولوجية واستعمال الاجماع". ومن خلال الفكر السياسي نعلم أنّ من أهم علامات السلطة وجود المؤسسات العقابية، وأنّ فكرة الاجماع لا يمكن أن تتجسد اليوم إلاّ في المؤسسات الديمقراطية، وعليه فدولة موسى اكتسبت بالفعل معالم الدولة من خلال التحليل السياسي لأسفار موسى. وللتدليل أكثر يضيف قائلاً: "من مجموع هذه المعلومات، ينجم وصف لنظام حكم وتنظيم معقد ومتماسك، نرى فيه تشكل عناصر دولة من نمط فريد من نوعه نسبياً في المنطقة في ذلك العصر: نمو الدولة الكهنوتية والعسكرية في مسام نظام قبلي ما زال قائماً". ومعنى ذلك أنّ شاتليه يُقرُّ أنّ العقل الإنساني قبل وجود اليونان أصلاً شكّل دولة فريدة من نوعها، وتلك الدولة يعود تاريخها إلى 1500 سنة قبل الميلاد، في حين يُقرُّ المؤرخون الأوروبيون أنّ ميلاد المدينة اليونانية يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد انطلاقاً من قصائد هوميروس التي تمجّد نظام الحكم اليوناني. وقصائد هوميروس نفسها التي تعتمد عندهم كبرهان على أسبقية اليونان في إبداع الفكر السياسي، تؤكد أنّ المدن اليونانية كانت تُحاكي الأنظمة الشرقية خاصةً الفارسية، وأنّ اليونان لم ينكروا على الشرق التفكير السياسي بل أنكروا عليه طبيعة النظام السياسي القائم حسب الالياذة على الطغيان والبطركية La monarchie Patriarcale.[1]

[1] **المرجع نفسه**، ص.60-61.

ثالثاً: سؤال السياسة الفاضلة عند كونفوشيوس

أ-السياق التاريخي وطبيعة الحكم والحياة العامة في الصين:

قبل الحديث عن الفكر السياسي الصيني، ينبغي الالمام بالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية للصين، وأيضاً المكانة الاستراتيجية للصين في تشييد الحضارة الشرقية الكبرى. مرّت الحضارة الصينية بمراحل أساسية، نلخصها في التالي:

1-سلالة تشو "Chou"

تأسست أسرة تشو عام 1122 ق.م، على الرغم من أنهم كانوا أكثر بدائية على الصعيد الفني والثقافي، فانّهم في نفس الوقت تميّزوا بقوة كبيرة استطاعوا من خلالها التوسع في مناطق شاسعة من الصين. لم يتمكنوا من إدارة الأقاليم بأكملها، حيث بدأ العمل بالتفويض لزعماء القبائل والنبلاء. ويبدو أن هذا النظام الإقطاعي قد ساد بشكل جيّد خلال صدر عهد التشو. على الرغم من أنه ليس هناك ما يشير إلى أن النصف الأول من عهد التشو كان متقدماً على نحو يقترب بأي حال من عصر الشانج الذي سبقه، فإنه كان عهد سلام وأمن نسبي داخل بنية النظام الإقطاعي الجديد. ولهذا السبب أصبح يُنظر إليه في وقت لاحق على أنه" العصر الذهبي" في تاريخ الصين المبكر[1].

وبحلول عام 770 ق.م كانت الأمور قد تردّت إلى حد تمكّن معه تحالف من الحكام الإقطاعيين من شن هجوم ناجح على عاصمة التشو وقتل الملك واغتصاب سلطته. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً غدا ملوك "أسرة التشو" دُمى يسيطر عليها تحالف الحكام الإقطاعي الذين تصادف وجودهم في السلطة في ذلك الوقت. كان الصراع والحرب يفرضان حضورهما خلال القرنين اللذين سبقا ميلاد كونفوشيوس. وشكل

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، **المرجع السابق**، ص.318.

العنف والتآمر الطابع السائد للساحة السياسية وتغلبت النفعية على الأخلاق، وشكّل الغش والخداع أساس المؤامرات التي حلت محل الحكم السياسي[1].

ما يلفت قوة انتباهنا هو المرحلة الثانية التي تحمل مفارقة بارزة وهي الحرب والازدهار الثقافي، وهي الفترة التي تعني كونفوشيوس.

كان التنظيم السياسي في الصين القديمة يقوم على أساس أنّ الامبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقاً للحق الالاهي الذي يخوله سلطة مطلقة، كانت حكمته هي القانون وأحكامه هي القضاء الذي لا مرد له، فهو المدبر لشؤون الدولة، ورئيس ديانتها يعين جميع موظفيها، ويمتحن المتسابقين لأعلى المناصب ويختار من يخلفه على العرش. يساعد الامبراطور في تصريف وادارة شؤون الامبراطورية مجلسان أحدهما مجلس الأعيان ويختار من يخلفه على العرش. كما كان مُحاطاً بحلقة قوية من المستشارين والمبعوثين من مصلحته أن يعمل بمشورتهم، وإذا ظلم أو فسد حكمه خسر بحكم العادات المرعية، وباتفاق أهل الدولة، و"تفويض السماء" أمكن خلعه دون أن يعد ذلك خروجاً على العادات والدين أو الأخلاق[2].

كونفوشيوس Kanfoshious ؟

هو الفيلسوف الصيني الأول ولد عام 551 ق.م في دولة المدينة خلال حكم مملكة " لو " Lu ومات فيها عام 479 ق .م واسمه هو الصورة اللاتينية لـ"كونج فو-تسو " Kungfu-Tzuالصينية التي تعني "المعلم كونج" وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية وبوصفه مؤدباً لأبناء الطبقة الأرستقراطية في المدينة فقد علمهم فنون الحياة في دولة المدينة. ولقد كانت استعادة القيم والممارسات المعروفة في العصر

[1] **المرجع نفسه**، ص-ص.318-319.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية في صور الاستبداد السياسي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة: 183)، الكويت، 1994، ص-ص.29-30.

الذهبي هي في رأي كونفوشيوس الإجابة السياسية على مشكلات دولة المدينة. كانت القاعدة السياسية التي سار عليها كونفوشيوس هي استرجاع سياسات ملوك أسرة تشو الأول. وكانت رؤيته كمنظر سياسي رؤية محافظة[1].

المصدر الرئيسي الذي خلفه كونفو "المنتخبات" Analects أو الشذرات Fragments يتضمن عشرين فصل تحتوي على مجموع محاوراته مع تلاميذه، وهو ملخص واضح لفلسفته سمي كذلك بانجيل كونفوشيوس Confucius Bible. وقد تُرجم هذا الكتاب من اللغة الصينية إلى اللغة العربية ولأول مرة مع الأستاذ محمد مكين الصيني الأصل، تحت عنوان: الحوار، ونشرته المطبعة السلفية بالقاهرة عام 1345 هجرية[2].

رابعاً: مناقشة مبادئ الفكر السياسي الكونفوشوسي

تميز الفكر السياسي الصيني، بوصفه جزءًا من الحضارة الشرقية، بتأسيسه الدولة على قيم الجماعة والانسجام الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، عرّف الحكماء الصينيون السياسة بأنها فن إدارة الجماعة* وفق المبادئ الأخلاقية والتربوية. وقد تصور كونفوشيوس السياسة باعتبارها ممارسة أخلاقية قوامها التربية والفضيلة، إذ تتمثل وظيفة التربية في تهذيب الفرد وإصلاح الحاكم والمحكوم، وإعداد الحاكم الصالح القادر على قيادة المجتمع. وقامت رؤيته السياسية على مبدأين أساسيين هما: الولاء والشعور بالمواطنة، وهما الركيزتان اللتان تؤسسان، في التصور

[1] جيفري بارند، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة امام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار المكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، 1993، ص-ص.238-239.

[2] صلاح بسيوني رسلان، **كونفوشيوس: رائد الفكر الإنساني**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.س.ن، ص82.

* على عكس تصور أفلاطون الذي ينشئ دولته على أساس الفرد كما سنرى لاحقاً.

الكونفوشيوسي، لدولة مستقرة ومجتمع متماسك.[1] لكن لا نستطيع أن نبني هذه المدينة بدون توفر مجموعة من الشروط، يقترحها كونفوشيوس كالتالي[2]:

-توافر مبدأ الثقة بين المواطن والحاكم: يستطيع الحاكم أن يضحي بالمال والجند ونصف الشعب لكنه لا يستطيع أن يضحي بالثقة، لأنّ التضحية بالثقة هو ضربة قاضية للدولة.

-العدالة الاجتماعية المتساوية: والمقصود بها التوزيع العادل للثروات بين المواطنين.

تقوم فلسفة كونفوشيوس السياسية على مبدأ الحكم بالفضيلة والأخلاق أكثر من اعتماده على القانون والإكراه، وهو تصور قد يبدو غير مألوف في الفكر السياسي الحديث، لكنه يمثل جوهر رؤيته للحكم الرشيد [3]. وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول إن المدينة المثالية عند كونفوشيوس ليست مدينة خيالية، بل هي قابلة للتحقق متى اتصف الحاكم بصفات الحكيم. وقد لخّص كونفوشيوس هذه الصفات في كتاب "المقتطفات" بقوله: "عطاءٌ بغير إسراف، وضرائب بغير إثارة للتذمر، وعظمة بغير عجرفة، وجلال بغير قسوة، ورغبة بغير جشع".* وهي قيم تجعل الفضيلة الأساس الذي تقوم عليه شرعية الحكم واستقرار الدولة[4].

إنّ حلم المجتمع الفاضل في الفكر الصيني لا يخرج عن الواقع الاجتماعي، فالفضيلة ممارسة عملية، لا تتجه إلى التنظير المتعالي، والانسان لا ينتظر قيام مدينة فاضلة، بل هو يسعى إلى أن يجسدها من خلال سلوكه، فهي لا تحتاج إلى

[1] عبد القادر بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية، **المرجع السابق**، ص.71.

[2] **المرجع نفسه**، ص.72.

[3] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، **المرجع السابق**، ص.342.

* هي نفس فكرة الوسط الذهبي التي نادى بها الفيلسوف الاغريقي "أرسطو طاليس" في كتابه "السياسة".

[4] عبد القادر بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية، **المرجع السابق**، ص.71.

حاكم فوق العادة، أو حكيم خارج حدود المألوف الإنساني، بل المدينة الفاضلة تتأسس من قاعدة: " أنت تريد أن تكون فاضلاً، كنْ كذلك فسيكون."

إنّ افتراض كونفوشيوس حول صفات حاكم المدينة، هي صفات ذات طبيعة أخلاقية محضة وهي عملية تعتمد السلوك الارادي، لذلك هي ممكنة الوجود[1].

يتفق كونفوشيوس مع منحنين في الفلسفة اليونانية هما:

- المنحى السقراطي، لأنّ هذه الصفات تتضمن مفهوم الوسطية، وهو ما أشار اليه سقراط فيما يعرف عنده بالوسط الذهبي.
- المنحى الافلاطوني، لأنّ كونفوشيوس يجعل صفات الحاكم متطابقة مع صفات الحكيم (الفيلسوف عند أفلاطون).

لا بدّ من أن يكون الحاكم سيداً بالاسم وهما في الواقع متطابقين، مثالياً على طريق السيادة، فكل اسم يقتضي في العلاقات الاجتماعية مسؤوليات وواجبات. كما أنّ الحكم ينبغي أن يُبنى على علاقة الاقتداء بالأفضل، فهو ليس علاقة تسلط بين الحاكم والمحكوم، فالسياسة الفاضلة تجنح من تلقاء نفسها إلى العلاقة الأولى وتنفر من العلاقة الثانية، وأنّ سبب اختيار كونفوشيوس لعلاقة الاقتداء كأساس للحكم هو رفضه للقانون المدني لأنه يكبل الفرد، ويجعل أساس الحكم هو القوة. فاذا كان الحاكم فاضلاً فإنّ الشعب سيصبح فاضلاً مثله، إنّ الفضيلة هي قوام العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فلابد أن لا يطلب الحاكم من شعبه أن يكون فاضلاً، إلاّ إذا كان هو فاضلاً أصلاً[2]. لكن في كثير من الأحيان يحتاج الحاكم إلى من يقدم له النصيحة، فما هو تصور كونفوشيوس للنصيحة السياسية؟

---

[1] **المرجع نفسه**، ص71.

[2] **المرجع نفسه.**

يرى كونفوشيوس أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا اقترنت برضا الشعب، وفي هذا السياق يقول: "إنّ قوة الدولة لا يمكن أن تقوم على الأوامر وحدها وعلى النظام العقابي لأن النظام والسلام في الدولة لا يمكن ضمانهما إلا بالاعتراف الارادي الواعي بالسلطة". ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذي يستبد بالسلطة أو يُسئ استعمالها. نظر كونفوشيوس إلى أساليب الحكم نظرةً تراتبيةً، فجعل فضيلة الاقناع هي العليا، والتهديد بالعقوبة هي الدنيا. يجب أن يكون الحاكم قادراً على أن يحكم دون أن يشعر المحكوم بسلطته[1]. وبالتالي قد أنكر على الدولة حق التحكم المطلق في ولاء مواطنيها، [...] هذا ما يؤكد أن كتابات كونفوشيوس تتصف بالأصالة في روحها الديمقراطية. لقد تصور الفرد على أساس قيمته واعترف بالحراك الاجتماعي، وطبق هذا على نفسه سلوكياً، فبالرغم من أنه كان أرستقراطياً إلا أنه قبل طلبته على تباين خلفياتهم الاجتماعية[2].

خامساً: كونفوشيوس والنصيحة السياسية:

ينطلق كونفوشيوس من فكرة أن الحاكم ليس معصومًا من الخطأ، ولذلك فهو بحاجة إلى مشورة الوزراء والمستشارين، الذين يملكون حق إبداء الرأي والمعارضة الصادقة بعيدًا عن الخداع والتملق. وتنسجم هذه الرؤية مع تقاليد النصيحة السياسية التي عُرفت أيضًا في الأدب الفارسي. ومن أبرز الحكم الكونفوشيوسية في بيان أسباب سقوط الملوك قوله: "الخطر على العرش يأتي من الاعتقاد بالأمن، والخسارة تأتي من الإفراط في الثقة بالملك، والاضطراب يأتي من الاعتقاد باستتباب النظام". تعكس هذه النصيحة تصورًا سياسيًا يقوم على ترسيخ

[1] فضل الله محمد إسماعيل، **فلسفة السياسة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص.107.

[2] **المرجع نفسه**، ص.108.

الحكم الرشيد من خلال النقد البنّاء، وإبداء الاعتراض المشروع، والتنبيه إلى مواطن الخلل قبل أن تتحول إلى أسباب لانهيار الدولة. [1]

سادساً: ما بعد الكونفوشيوسية أو الكونفوشيوسية الجديدة

يعتقد منشيوس وهو من أتباع الكونفوشيوسية المؤسسين لما بعدها، ان كونفو قد نسي أن السياسة في الصين ترتبط بالميتافيزيقا، فالرقابة العلوية ضرورية للحفاظ على استقرار المدينة، فيجب علينا المماهاة بين السياسة والسماء والشعب. إنّ ثورة الشعب داخل المدينة هي ترجمة فعلية عن عدم قبول الآلهة سياسة وتدبير الحاكم، السماء ما هي إلاّ معطًى سحرياً يفعل فعل الأيديولوجيا الثورية كما هو الحال في الفكر المعاصر، يمنح للطبقة المستضعفة القوة والأمل في الانتصار على الطغيان، ولهذا تصبح السماء في الاعتقاد الصيني ترى بعين الشعب، وتسمع بأذنه، وتستجيب لثورته (السماء هذا اللامنطوق)، فالتفويض السماوي لا يعطي الحاكم السلطة المطلقة بل يجعل الحكم شعبياً (عكس النظريات الثيولوجية)[2].

[1] عبد القادر بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية، **المرجع السابق**، ص71.

[2] **المرجع نفسه**، ص71.

المحور الثالث:

الاستشكال السياسي في الفكر الاغريقي:

التنظير لدولة المدينة

أولاً: تحولات نظام الحكم والحياة السياسية في ظل البدايات الاغريقية

انطلقت التطورات السياسية في حياة الاغريق من تحولات أنظمة الحكم التي سادت في العديد من المدن اليونانية. فتعود أصول الحياة السياسية إلى حوالي منتصف القرن التاسع قبل الميلاد. فقد جاء في كتابات هوميروس أنّ النظام السائد في هذه الفترة كان **الملكية** (الذي كان قائماً في سبرطة حتى ق 6 ق.م) التي تمثل نوعاً من النظام الأبوي Patriachal System، الذي يتولّى فيه الملوك، وهم من نسل الآلهة، سلطة شبه مطلقة. تجتمع في الملك وظيفة الكاهن والقاضي والقائد في الحرب، ويتولون الملك بالوراثة. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ هؤلاء الملوك كانوا حكاماً مستبدين. فمثل معظم النظم القبلية الأخرى كان هؤلاء الملوك مُرغمين بحكم التقاليد والعرف السائد بين قبائل الاغريق. هذا ما يفسر إلى حد كبير التطورات السياسية اللاحقة في حياة الاغريق. ففيها انبثقت بذور أنظمة الحكم التالية:

-الحكم **الاوليجارشي** Oligarchy كان سائداً خلال القرن السابع ق.م، في "المدن الدول" الاغريقية (أثينا مثلاً)، وهو حكم القلة الذي تتركز فيه القوة السياسية في يد رؤساء العشائر والأسر الكبيرة. فبدأ يحل محل الملك الذي يتولى الحكم بالوراثة ثلاثة حكام يُنتخبون سنوياً من بين رؤساء العشائر يقوم كل منهم بوظيفة محدّدة (الجيش، الحياة الدينية، الإدارة). لقد ظلّت عملية الحكم محصورةً في طبقة من النبلاء الذين يؤهلهم مولدهم وملكيتهم للأرض لتولي المناصب الكبرى، بمعونة "مجلس" يمثل هذه الطبقة ذاتها، فترة طويلة في معظم المدن اليونانية إلى أن تم نقل السلطة إلى الشعب كله.

-**الديمقراطية** بعد فترة من حكم "الطغاة" بدأت التجربة الديمقراطية -التي يعتبرها كثير من علماء السياسة الأولى من نوعها في التاريخ-في أثينا عندما فُرضت الرقابة

الشعبية على "المحاكم" بواسطة سولون، في أواخر القرن الخامس ق.م، وبلغت ذروتها في دستور كلايستينن بعد ذلك بفترة وجيزة.

لقد بدأ فلاسفة الاغريق خلال القرن السادس ق.م يتساءلون عن مدى صلاحية النظم التي يعيشون في ظلها والهدف منها ويقارنون بينها وبين الأنماط المختلفة من الحكم السائد لدى الشعوب الأخرى. ومنذ ذلك الوقت بدأ الفكر السياسي الاغريقي مسيرته الطويلة.[1]

إنّ معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت * -أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها-بتأمل فلاسفة الاغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت أنظارهم. على أنّ مدلول هذه المصطلحات قد لاقى خلال الأجيال المتعاقبة تغيّرات متنوعة يلزم معها أن يكون تفهم هذا المدلول في ضوء النظم التي أُريد بها تحقيق تلك المثل العليا، مع الاحاطة بالبيئة الاجتماعية التي حققت فيها تلك النظم رسالتها[2].

ثانياً: محاكمة الدفاع Apology: سقراط والديمقراطية

أ-السياق الانطولوجي والظروف السياسية والاجتماعية في آثينا:

يُعدّ سقراط (470/469–399 ق.م) أحد أبرز فلاسفة اليونان القديمة. وُلد لأبٍ نحات يُدعى سوفرونيسكوس، وأمٍ قابلة تُدعى فيناريتي. ورغم مكانته الفكرية البارزة، فإنه لم يترك أي مؤلفات مكتوبة، مما يجعل معرفتنا بفلسفته مستمدة أساسًا من كتابات تلامذته ومعاصريه. وبغض النظر عن الجدل الذي أُثير حول بعض

[1] عبد الكريم أحمد، **بحوث في تاريخ النظرية السياسية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية–المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1972.ص.1–2 وص.3.

* يجب الحذر من الوقوع في المشكل التأسيسي للمفاهيم؛ سؤال البدء، هنا نصادف إشكالية كبرى هي "المعجزة اليونانية"، لذلك ينبغي التحفظ المبدئي على أن هذه المفاهيم قد تم التقعيد لها في المرحلة الاغريقية، لأننا في نفس الوقت، فيه احتمال كبير، إنْ لم نقل هناك روافد معرفية لها في البراديغم الشرقي.

[2] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.س.ن. ص.39.

تفاصيل شخصيته التاريخية، أو حتى حول مدى دقة الصورة المنقولة عنه، فإن وجوده يُعد حقيقة تاريخية تستند إلى وروده في مؤلفات عدد من أبرز الكُتّاب اليونانيين، وفي مقدمتهم أفلاطون وأريستوفان، ثم أرسطو الذي تناول شخصيته وأفكاره في كتاباته.[1] نعرض لسقراط كما يراه تلميذه أفلاطون، فقد وردت في نص أفلاطون "محاورة الدفاع" فهي خطبة طويلة يتخللها حوار قصير[2].

عاش سقراط في أثينا في فترة الحكم الاوليغاركي Oligarchic المستبد، محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. بعد هزيمة الاثينيين عام 404 ق.م في الحرب البيلوبونية Pelopennesian ضد اسبرطا، واحتلت القوات الاسبرطية المدينة. في هذا الوقت استغل حزب اوليغاركي في أثينا بمساعدة الاسبرطيين فرصة تقويض الديمقراطية الاثينية، وتأسيس الحكم الذي عرف في التاريخ باسم "قبضة 30 طاغية" Thirty tyrants الذين تبنوا الديمقراطية كنظام شكلي. لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطي الجديد الذي كان يتمثل الفوضى وعدم الكفاءة فاكزونوفان Pseudo–Xenophon أحد تلامذة سقراط انتقد الديمقراطية في أثينا لأنها تتميّز حسبه بالانقسام والفوضى[3].

أضاف سقراط على نظرية المعرفة البعد الأخلاقي، منطلقًا من مقولته الشهيرة التي ترى أن الفضيلة هي المعرفة. وانطلاقًا من هذا التصور، وجّه نقدًا للنظام الديمقراطي الأثيني، إذ رأى أن الديمقراطية تقوم على المساواة بين جميع المواطنين في قيمة أصواتهم السياسية، دون تمييز بين العالم والجاهل أو بين من يمتلك المعرفة

[1] علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معاً**، منشورات ضفاف–دار الأمان–منشورات الاختلاف، بيروت–الرباط–الجزائر، 2015، ص.43.

[2] أفلاطون، **محاكمة سقراط: محاورات "أوطيفرون"، "الدفاع"، "أقريطون"**، ترجمة وتقديم عزت القرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني: 2)، القاهرة، ط.2، 2001، ص.63.

[3] ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.41.

ومن يفتقر إليها. فإذا كانت الفضيلة تقوم على المعرفة، فإن حسن تدبير الشأن السياسي لا يكون إلا لمن يمتلك المعرفة والخبرة، لأن المعرفة بالسياسة تمثل أساس الفضيلة في المجال العام. كما نظر سقراط إلى الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، تكون فيه الروح والعقل مصدر توجيه السلوك وضبط الأهواء والحواس. ومن هذا المنطلق، اعتبر أن القوانين العادلة تصدر عن العقل، وتعبر عن الطبيعة الحقيقية للإنسان، وهو ما شكّل أحد أبرز أوجه اختلافه مع السفسطائيين. ولذلك، فإن احترام القوانين العادلة لا يعني مجرد الامتثال لها، بل هو في جوهره احترام للعقل وللنظام الإلهي، باعتبار أن القوانين العادلة تمثل انعكاسًا للقوانين الإلهية[1].

ب-المحاكمة في أثينا:

تُعد سنة 399 ق.م محطة بارزة في تاريخ الفلسفة، إذ شهدت محاكمة سقراط وإعدامه، وهو الحدث الذي أصبح رمزًا للصراع بين الفكر الحر والسلطة السياسية. وقد اكتسبت هذه المحاكمة شهرة واسعة، حتى غدت أبرز محاكمات أثينا، لما حملته من أبعاد فكرية وسياسية. وجاءت محاكمة سقراط في ظرف لم يكن ملائمًا للفلسفة؛ فقد فقد معظم أصدقائه وتلامذته، بينما تراجعت مكانة أنصاره في الحياة العامة. وفي المقابل، هيمنت النخبة السياسية والاقتصادية التي اتخذت موقفًا معاديًا للفلسفة والعقل النقدي، مما هيأ المناخ لمحاكمته. ومن هنا يبرز التساؤل: لماذا كان سقراط، دون غيره، هدفًا لهذه المحاكمة؟[2]

يمكن تفسير محاكمة سقراط والحكم عليه بالإعدام في ضوء السياق السياسي الذي كانت تعيشه أثينا آنذاك، وإن كانت التهم الرسمية الموجهة إليه قد تمثلت في ثلاثة أمور رئيسية: إفساد عقول الشباب، وإنكار آلهة المدينة، والدعوة إلى آلهة

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، **المرجع السابق**، ص43.

[2] مونيس بخضرة، **تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع**، الجزائر–بيروت، منشورات الاختلاف–الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، ص.123–124.

جديدة. وقد تولى توجيه هذه الاتهامات كل من ميليتوس وليكون وأنيتوس، الذين مثّل كل واحد منهم شريحة اجتماعية أو سياسية معينة، الأمر الذي يعكس البعد السياسي للمحاكمة، إذ يبدو أن توجيه الاتهام لم يكن مجرد مبادرة فردية، بل ارتبط بمواقف القوى السياسية المؤيدة للنظام الديمقراطي الأثيني. وترتبط هذه المحاكمة، في جانب مهم منها، بالنقد الذي وجهه سقراط للديمقراطية الأثينية. فقد كان يرى أن إدارة شؤون الدولة ينبغي أن تُسند إلى الحكماء وأصحاب المعرفة والخبرة بالشأن السياسي، ممن يمتلكون التأهيل اللازم لممارسة الحكم، لا إلى عامة المواطنين على أساس المساواة في المشاركة السياسية. ومن هذا المنطلق، اعتبر أن السياسة ليست مجرد حق يمارسه الجميع، وإنما هي فن يقوم على المعرفة والخبرة، ويتطلب كفاءة لا تتوافر لدى جميع أفراد المجتمع. وتختلف هذه الرؤية عن التصور السفسطائي للسياسة، الذي ارتبط بفنون الخطابة والإقناع والسعي إلى اكتساب النفوذ والسلطة. أما عند سقراط، فإن السياسة تُعد أحد فروع السلوك الإنساني، وغايتها تحقيق الخير العام، وهو ما يجعلها نشاطًا أخلاقيًا يقوم على المعرفة والفضيلة، لا على مجرد القدرة على التأثير أو كسب التأييد[1].

بمعنى أنّ سقراط يلتزم بالبحث عن الحقيقة، التي تختصرها لنا وجهة نظره القائلة بأنّ النظم السياسية يجب أن تُدار بواسطة خبراء يفهمون كيف يستخدمون السلطة من أجل أغراض أخلاقية. إنّ تفسير التهم الموجهة إلى سقراط في "الدفاع" هو انخراطه في التفكير السياسي. لماذا هذا الاعتراض على سقراط بعمق عندما انخرط في التفكير السياسي اذن؟، لأنّ هدفه من استخدام التفكير السياسي هو تناول

[1] علي عبود المحمداوي، **المرجع السابق**، ص44-45.

أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية مثل: ما العدالة؟، ما القانون؟، ما الخير؟، ما التقوى؟[1]

جـ-مقاربة التفكير السياسي عند سقراط: الحجة الجدلية dialectical argument

الجدل عملية تُعرف بطرح السؤال مثلاً: ما العدالة؟، تقدم تصورات مختلفة عن العدالة. الهدف هو انتقاء المفهوم الصحيح من بين هذه التصورات. الآلية للوصول إلى هذا الهدف هي تقديم وجهات نظر خاصة حول كل تصور، مضمونها أي أسباب شارحة لعدم قبول تفسيرات بعينها، ثم اختبار هذه الأسباب، بتقديم أسباب تدحض صحة تصورات معينة. يتم اسقاط هذه التصورات من الاعتبار، ومن ثم حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم ينطلق الفرد من نفس الطريقة من هذه القائمة المحدودة، على أمل إيجاد المفهوم الشامل للعدالة، والمفهوم المتبقي أساساً هو الإجابة عن: ما العدالة؟ اذن محور العملية هو اختبار وجهات نظر الأفراد المواطنين أو الأجانب في المدينة أمام المجتمع، هدفه بلوغ الفهم المشترك حول مسألة معينة. وهي التهمة التي أُلصقت بسقراط "إفساد عقول الشباب".

لكن موقف الاثينيين كان بالغضب وبالرفض أو الشك، لما تطرحه عملية التفكير السياسي من مشكلات جوهرية، نظرا لربط سقراط الاوليغاركية بأزمة استقرار النظام السياسي القائم، وهذ يعود للأسباب الآتية:

- مراجعة الأفكار ونفيها لأنها خاطئة، تهديد لطريقة العيش في الحياة، بمعنى رغبة الاثينيين في المحافظة على الوضع القائم.
- اعتقاد الاثينيين بعدم قدرة سقراط على توحيد الرؤى بشأن مسألة واحدة، لأنّ الواقع الاجتماعي ليس وضع جامد قائم على حقيقة معترف بها، عكس سقراط الذي يبغي بناء واقع اجتماعي على أساس الحقيقة.

[1] ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص.41-42.

في الأخير انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت وهو الحكم الذي يرمز الى رفض الاثينيين للانشغال بالتفكير السياسي وتحمل تبعاته[1].

د-اقريطون وسقراط: الموقف من القانون

جاء في محاورة "أقرطون"-وهي مجادلة مع قوانين المجتمع-أنّ هذا الأخير دخل على سقراط في السجن ليُقنعه بالهرب، لكن سقراط لم يقبل اقتراحه لأنه غير مقتنع به، طارحاً السؤال التالي: "هل يجب أن نرد الظلم بالظلم؟". إنّ لحظة أقريطون هي لحظة تراجيدية تؤكد على أهمية التفكير السياسي. لقد أدرك سقراط أنّ هربه هو انتهاك لقوانين أثينا، (هذا الأمر يؤكد تهمة الافساد)، وهذه القوانين عادلة في نظره لأنها صادرة عن محكمة شرعية تقضي: "بأنْ يُذعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام"، وتقدم النفع للمجتمع وتطور من النضج الأخلاقي للفرد. فالاعتراض ليس على حكم القوانين بل يجب أن يُقدّم شكواه ضد شعب أثينا الذي عامله بطريقة غير عادلة. بالرغم من أنّ القوانين أتاحت له مغادرة أثينا في الوقت الذي أنجز آراء سياسية تتعارض مع سياسات الدولة، إلاّ أنّ سقراط اختار حكم الإعدام وهو الخيار العادل في نظره، فذلك لأن حماية التفكير السياسي والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك[2].

ه-السفسطائية: القوة والقانون

كان السفسطائيون يتولون تعليم أبناء الطبقات الميسورة مقابل أجر، وهو ما جعل نشاطهم التعليمي ذا طابع مهني. ومن أبرز ممثليهم بروتاغوراس، الذي اشتهر بمقولته: "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا". تنطلق هذه المقولة من اعتبار أن المعرفة والأحكام ترتبط بإدراك الإنسان وخبرته الذاتية، الأمر الذي يفضي إلى نسبية

[1] **المرجع نفسه**، ص42-43.

[2] **المرجع نفسه**، ص.44.

الحقيقة والقيم. انعكست هذه الرؤية على تصورهم للفعل السياسي؛ فبما أن الإنسان الفرد هو معيار الحكم على الأشياء، فإن الآراء والمواقف السياسية تصبح نسبية، ولا تستند إلى معيار مطلق للحق أو العدالة. وفي ظل تعارض المصالح ووجهات النظر، تغدو القوة والقدرة على الإقناع أو الغلبة من الوسائل الحاسمة في حسم النزاعات. أما القانون، فقد نظر إليه السفسطائيون بوصفه نتاجًا للاتفاق أو العرف الاجتماعي، وليس تعبيرًا عن حقيقة طبيعية أو أخلاقية ثابتة. ومع ذلك، ظل القانون في نظرهم الأداة الأساسية لتنظيم المجتمع وتسوية النزاعات بين أفراده. ولهذا، يلتزم الفرد بالقانون حفاظًا على النظام الاجتماعي وتجنبًا للعقاب، لا لأنه يمثل قيمة مطلقة في ذاته. غير أن بعض السفسطائيين ميّزوا بين القانون Nomos بوصفه من صنع المجتمع، والطبيعة Physis بوصفها تعبر عن الدوافع الإنسانية الأصلية. وانطلاقًا من هذا التمييز، رأوا أن الفرد، في غياب الرقابة والعقاب، يميل إلى اتباع ما تمليه مصلحته الخاصة ورغباته الذاتية. ووفق هذا التصور، فإن من يخضع للقانون على حساب مصلحته الطبيعية يُعد أضعف ممن يمتلك القدرة على فرض إرادته، إذ تُفهم الحياة وفق الطبيعة باعتبارها مجالًا تتجلى فيه القوة والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية[1]. هذا ما يعبر عن المنحى النيتشوي في إرادة القوة.

ثالثاً: أفلاطون واستئناف القول في السياسة:

يعتقد هيرودوتس أنّ المدينة الإنسانية فاسدة وظالمة بطبيعتها وأنها في كل صورها: موناركية، ارستقراطية أو ديمقراطية. لا تخفي الا حقيقة واحدة فقط هي حقيقة القوة الجائرة. وليس هذا في جميع الأحوال حلاً كاملاً، لم يستطع الانسان لا الحياة في المدينة ولا أن يعزل نفسه عنها–سقراط لم يستطع أن ينفصل عن المدينة

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، **المرجع السابق**، ص39–40.

بعصيان قانونها، ولا الهروب منها ليفلت من العقاب-، فالفيلسوف غريب عن المدينة. إذن ما الحل للخروج من هذا المأزق؟ إنه إصلاح المدينة. وهو خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف. لأنّ المدينة التي تُدين رجلاً مثل سقراط هي مدينة فاسدة، ظالمة لأنها جاهلة.

لكن من ذا الذي يستطيع إصلاحها إذ لم يكن ذلك الذي يعلم. وبعبارة أخرى، الفيلسوف؟ ولكن المعرفة لا تكفي–ومثال سقراط دليل على ذلك–بل يجب أن يضاف اليها السلطان. واذن حل المشكلة التي أثارها موت سقراط بسيط جداً، ولو أنه حسب أفلاطون نفسه، جدُّ محيّر. فليس للفيلسوف مكان في المدينة إذا هو لم يكن في مركز الرياسة منها. أو كما يقول أفلاطون: لكي يصبح من الممكن أن نحيا حياة إنسانية جديرة بالحياة، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو أن يصبح الملوك فلاسفة، وهو ما يؤدي إلى نفس الشيء[1].

تعود فلسفة أفلاطون (427–347 ق.م) إلى مجموعة من الروافد الفكرية التي أسهمت في تشكيل مشروعه الفلسفي. ويؤكد أرسطو أن جوهر الفلسفة الأفلاطونية، والمتمثل في نظرية المُثل، قد تأثر بثلاثة مصادر رئيسة: [2]

- المدرسة الإيلية، التي استمد منها فكرة الوجود الثابت والمطلق.
- هيرقليطس، الذي أخذ عنه مفهوم الصيرورة والتغير الدائم.
- سقراط، الذي تأثر به في المفاهيم الأخلاقية وجعلها أساسًا لفلسفته.

فأفلاطون، تلميذ سقراط، ينتمي الى الطبقة الأرستقراطية، هذا ما أهله للعمل في مضمار السياسة. له محاورات عديدة منها: "الجمهورية"، "السياسي" أو رجل

[1] ألكسندر كواريه، **مدخل لقراءة أفلاطون**، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الإسكندرية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2001، ص101–102.

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، **المرجع السابق**، ص118.

الدولة، "القوانين" أو الدساتير. صاحب النص التأسيسي للفكر السياسي، وترتكز رؤية أفلاطون للسياسة دعامتين أساسييتين:[1]

- توظيف شخصية سقراط بوصفها المتحدث الرئيس في معظم محاوراته والمنافح الأول عن أطروحاته.
- بناء نسق فلسفي متكامل للحكم يقوم على نظرياته في المثل، النفس والمعرفة.
- نشأة الدولة نتيجة طبيعية لحاجة الفرد للآخر والغاية القصوى للدولة هي تهيئة الفضيلة

إنّ الهم الأساسي لمحاورة "الجمهورية" Republic، هو مشكلة العدالة. وذلك ضمن ما يُعرف بدولة المدينة وهي وحدة سياسية عرفت بأثينا، مجتمع سياسي صغير قوامه 300 ألف مواطن، حيث تميّز بالانقسام إلى ثلاث طبقات إجتماعية: العبيد، الأجانب المقيمين والمواطنين، الخ. العبيد مثلوا ثلث سكان أثينا ليس لهم أي دور في الحكم والحياة السياسية، والأجانب المقيمين تم اقصائهم من أداء هذا الدور، بيد أنّهم كانوا أحراراً على خلاف العبيد. بينما مُنح المواطنون الأصليون الجنسية، وعددهم حوالي 100 ألف فرد ذكر، لهم الحق في المشاركة السياسية في المجلس العمومي (يُعقد عشر مرات في السنة، يَعتمد الهيئات التمثيلية التي يختارها المواطنون). لكن نموذج الديمقراطية غير المباشرة لم يُطبّق بشكل كامل خاصة مرحلة بركليس 495–429 ق.م نظراً للصراع الاقتصادي الحاصل بين الارستقراطيين والديمقراطيين، فالأرستقراطي رفض هذه التجربة لأنها تفرض الضرائب على أملاكه، أما الديمقراطي كانت التجربة تخدم توسيع تجارته بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. لقد رأى افلاطون أنّ هذا الاضطراب لا يمكن أن يؤدي إلى بناء مجتمع ديمقراطي مستقر وعادل. وكان الحل لديه هو التأكيد على المكانة

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، **المرجع السابق**، ص46–47.

المركزية للذكاء العقلاني عند الحاكم، وبناءاً على ذلك ينادي بضرورة عدم المساواة بين الناس في الوصول إلى المناصب العليا[1].

أ-الجمهورية:

يعود سبب تأليف الجمهورية، الى الدعوة للتغيير من أسلوب الحاكم الطاغية "ديونيزيوس"، وتجاوزه إلى الفضائل الأخلاقية كطريقة لإدارة المدينة وتحقيق العدل. لكن موقف الحاكم كان الرفض، التعنيف، والتعذيب وبيع أفلاطون في سوق النخاسة. من ثم يبتعد أفلاطون عن هذه المدينة ويؤسس الاكاديمية بحديقة "أكاديموس"، في الوقت الذي شرع في تأليف محاورة "الجمهورية". التي كان فحواها، حوارات ونقاشات مطولة في النفس، الفضيلة، القوة، الفن، التربية، التعليم والسياسة.

في استهلاله لمسألة العدالة يُنشأ أفلاطون هندسة اجتماعية، لتحليل هذا المفهوم، فيبدأ بالنفس، ثم ينتقل إلى الفضيلة ومن ثم المجتمع، ليرسم خارطة العدل داخله. تشمل هذه الهندسة، التصنيفات التالية:

-تقسيم النفس: عاقلة، غضبية، شهوانية.

-تقسيم الفضائل: الحكمة، الشجاعة، العفة.

-طبقات المجتمع: الحاكم، الجيش، الصناع والحرفيين والزراع والعمال.

فالعدالة تبعاً لهذا التنميط هي تأدية كل طبقة لمهامها ضمن إطار كلي هو النظام الاجتماعي العادل. فالعدالة أيضاً هي المحافظة على الفوارق بين الافراد وليس إلغائها. لا فرق في الجنس بل في المؤهل[2].

ب-الحاكم الفيلسوف:

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص66-67.

[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، **المرجع السابق**، ص47-48.

تنظم الدولة التربية من خلال التعلم، فالعلم هو الفضيلة، فهذه المهمة تقع على كاهل الفلاسفة، لقد وضع أفلاطون برنامج لانتقاء الحكام الفلاسفة، للتمرن على التفكير الجدلي، ثم يُرسلون إلى الواقع، إلى الكهف البعيد عن الحقيقة، للاحتكاك بالمعيش، ليؤهلهم ذلك للحكم بعد الاختبار السابق. يتلخص النظام التربوي لتخريج فئة الفلاسفة الحكام في التالي:[1]

- اختيار أطفال اصحاء قادرون على تحمل التدريبات الرياضة دون النظر الى الطبقة، الجنس، الخ. تستمر هذه الفترة في خضوعهم لبرنامج تربوي على الحرية في التعليم (نظام غذائي-ممارسة الرياضة-الآداب الراقية-الفضيلة - الموسيقى) إلى غاية بلوغهم 18 سنة.
- بعد اجتياح هذه المرحلة الأولى بنجاح يتدربون تدريباً عسكرياً اجبارياً.
- المرحلة الثانية، من سن العشرين إلى 30 دراسة الهندسة، الرياضيات، الفلك والموسيقى.
- المرحلة الثالثة، من 30 الى 35 دراسة الفلسفة لاكتشاف الحقيقة للجدل والحوار.
- المرحلة الأخيرة، يخضع فيها الناجحون للتدريب على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية حوالي 15 عام.

وفق اكتمال هذا البرنامج يتميز الخريجون على كل ما عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة.

[1] **المرجع نفسه**، ص.48-49.

ليس موضوع بحث الجمهورية هو الدولة من حيث هي كذلك، بل الانسان، ليس المدينة في حد ذاتها، بل المدينة العادلة، أي البحث عن انسان عادل كسقراط يعيش في المدينة، دون أن يخشى النفي أو الموت[1].

جـ-السياسي: النزول من برج المثالية إلى أرض الواقع

في هذه المحاورة التي كتبها أفلاطون عام 365 ق.م ركز على معرفة ماهية السياسي، وفن السياسة. إذن لقد شبه مهمة السياسي بفن الحياكة، التوليف والجمع والنسج بين الخيوط الفرادى. فهو يريد أن يربط السياسي بالرعاية، والتدبير. والسياسي في نظره يجب أن يختلف تماماً عن اللاسياسي (العبيد، التجار، الاجراء، موظفي الدولة، العرافون والكهان). أما خلال حديثه عن السياسي والقانون، فانه يرى أنّ القانون لا يستطيع أن يضع قاعدة للمجتمع دون أن يدرك بدقة ما الخير والحق لكل فرد في المجتمع، فالعارف بفن السياسة هو إنسان فوق القانون، من خلال التمسك بمبدأ العدالة.[2] هنا إشارة الى شارل مونتيسكيو، في مؤلفه الضخم روح الشرائع الذي يعطي أولوية لروح القانون في التطبيق القانوني للنصوص داخل المجتمع.

يرى أفلاطون في الجمهورية أن الأنظمة السياسية تمر بدورة من الصعود والانحطاط ترتبط بتغير القيم الأخلاقية داخل المجتمع. ويعدّ الأرستقراطية، أي حكم الفلاسفة الحكماء، أفضل أنظمة الحكم لأنها تقوم على العقل والعدالة وتحقيق الخير العام. غير أن تراجع هذه القيم يؤدي إلى ظهور التيموقراطية، حيث يهيمن العسكريون ويصبح الشرف غاية الحكم، ثم تتحول إلى الأوليغارشية التي تحتكر فيها الأقلية الثرية السلطة. ويؤدي اتساع الفوارق الاجتماعية إلى قيام الديمقراطية

[1] ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، **المرجع السابق**، ص.129.

[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، **المرجع السابق**، ص.52-53.

التي تقوم على الحرية والمساواة، إلا أن الإفراط في الحرية، بحسب أفلاطون، يفضي إلى الفوضى وضعف سلطة القانون. ومن هذه الفوضى يظهر الطاغية الذي يستغل سخط الجماهير للاستيلاء على الحكم، فينتهي الأمر بقيام نظام استبدادي يعدّه أفلاطون أسوأ أشكال الحكم وأكثرها فساداً. [1] تعكس هذه النظرية انتقال أفلاطون من التنظير المثالي إلى تحليل الواقع السياسي، إذ لم يعد اهتمامه مقتصراً على المدينة الفاضلة، بل امتد إلى تفسير أسباب فساد الأنظمة وتحولها.

رابعاً: أرسطو وبراكسيس السياسة

أرسطو طاليس (384 ق.م-322ق.م) ولد في مدينة أسطاغيرا، بشبه جزيرة في اليونان الشمالية، كان والده الطبيب الشخصي لأمنتاس الثالث ملك مقدونيا، وشكّل الارتباط الوثيق بالبيت الملكي المقدوني، ومقاديره السياسية سيرة أرسطو الخاصة وتاريخ المدرسة الفلسفية التي أسسها[2].يعرف أرسطو العلم العملي يهتم بتحديد الانسان، أو بالإنسان في قدرته من حيث أنه موجود واعٍ بذاته، أو مصدر للفعل praxis؛ أي أنه بسبب أو إلى الحد الذي يعتمد فيه الفعل البشري على الارادة البشرية، فانه يخضع أساساً للتغير[3].

من جهة أخرى، يتصور أرسطو المجتمع الانساني كمشروع أخلاقي متأصل في الطبيعة الاجتماعية للإنسان، والموجه لتحقيق مجتمع سياسي يتميز بالخير الاخلاقي والصلاح العقلي. من زاوية أخرى، يشير أرسطو الى المجتمع الانساني ككائن عضوي، وذلك ناتج عن دراسته للبيولوجيا، فهو يستعمل دائماً أفكار النمو

[1] Heng-Fu Zou. "Theories of Cycles of Political Regimes". **CEMA Working Papers 695**, China Economics and Management Academy, Central University of Finance and Economics. March 2018. P.1

[2] ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، **تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديس إلى اسبينوزا**، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص.183.

[3] **المرجع نفسه**، ص.184.

العضوي والبلوغ ومفهوم الصحة والشيخوخة وما الى ذلك. ويطبق هذا المنهاج على الأخلاق، اذ تحتوي الفضيلة عنده على عناصر انسانية يعادلها شعور بالسعادة لدى الانسان. ويمتد هذا التطبيق عند أرسطو ليشمل السياسة أيضاً. وهو يعتبر علم السياسة سيد العلوم جميعاً[1].

إنّ أهمية ما كتبه أفلاطون وأرسطو حول دولة المدينة تتجلى، في أن أفلاطون عمل على أساس الفرضية القائلة أن العلاقات البشرية يمكن أن تكون مادة للبحث العقلي وأن تخضع للتوجيه الحكيم، هذا الفرض لا يزال من الفروض التي لا يَستغني عنها علم اجتماعي أياً كان نوعه. كما أنه لم تختلف قطُّ الفلسفة السياسية الأوروبية عما تضمنته نظرية أرسطو السياسية من أعم المبادئ الخلقية، وهي الايمان بأنه ينبغي للدولة أن تكون رابطة بين مواطنين أحرار متساوين خلقياً، وأن تحكم نفسها وفقاً للقانون، معتمدة على المحاجة والرضا أكثر من اعتمادها على القوة، وتوضح هذه الصفات الجليلة السبب في أن المفكرين اللاحقين، بل من تعاقب بعدهم حتى اليوم، يَرجعون دوماً وتكراراً إلى أفلاطون وأرسطو.[2]

أ-أصل الدولة والهدف منها عند ارسطو:

ينطلق أرسطو في هذا الباب من نفس النقطة التي بدأ منها أفلاطون، وهي أنّ الانسان يجنح بطبيعته إلى الاتحاد مع غيره-فهو عنده "حيوان سياسي"، كما كان عند أفلاطون "اجتماعي بالطبع"-لأنه بحكم تكوينه لا يستطيع أن يكتفي بذاته. فحاجاته المادية الأولى، مثل غريزة التناسل أو حفظ النوع تتطلب أن يوجد في "عائلة". ولكن العائلة وحدها لا توفر له كل ما يريد فهو يتطلع دائماً إلى الأفضل، ولذلك فان عدة عائلات ترتبط برباط الدم تتحد في "قرية، لتوفير حاجات أفرادها المتزايدة. ولكن هذين النوعين من "الاتحاد"-العائلة ثم القرية-وإن كانا يكفيان لسد

[1] أحمد جمال الظاهر، **دراسات في الفلسفة السياسية**، اربد، مكتبة الكندي، 1988، ص.102.

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، **المرجع السابق**، ص.189.

حاجات الانسان المادية، من مأكل ومأوى وضمان لبقاء النوع، إلاّ أنهما لا يوفران له حاجاته "المعنوية" Moral التي بدونها لا يكتمل كيانه كمخلوق يختلف بطبيعته عن سائر المخلوقات الأخرى. فهو دونها جميعا لديه الشعور بالخير والشر، بالعدالة والظلم، وما إلى ذلك. لذلك فان طبيعته هذه ذاتها تدفعه إلى تكوين "المدينة" (الدولة) التي تتألف من عدة قرى-والدولة تمثل أرقى أنواع الاتحاد الإنساني لأنها وحدها تستطيع أن تحقق للإنسان أكمل حياة مادية ومعنوية ممكنة. فالدولة عند أرسطو اتحاد من الناس يعيشون معاً بقصد تحقيق أفضل حياة ممكنة لهم بتوفير حاجات طبيعتهم المادية وكذلك متطلبات "طبيعتهم العليا" أو (العقلية والمعنوية). وعلى هذا الأساس فان الدولة، دون بقية الاتحادات البشرية الأخرى تتمتع "بالاكتفاء الذاتي" لشمولها ما يحقق الإمكانات المادية والمعنوية معاً للإنسان، وبالتالي ما يحقق نموه المتكامل. ومن ذلك يتبين أن أرسطو أقام فلسفته السياسية على الأسس التالية:[1]

- أنّ الانسان كائن اجتماعي بطبيعته ولا يمكن أن يعيش في عزلة كاملة عن غيره، وإلا فهو "أحد البهائم أو أحد الآلهة".

- أنّ الدولة "موجود طبيعي" لأنه ينبع من طبيعة الانسان ذاتها.

- أنّ الهدف من الدولة هو تحقيق أفضل حياة ممكنة لمجموع المواطنين: فتعريفها عنده أنها "مجموعة من المواطنين تحدث لتحقيق الحياة الطيبة". ويتضمن مفهوم الحياة الطيبة الجانب المادي والجانب الأخلاقي (ولا يتعرض أرسطو كثيراً للهدف الأخلاقي من الدولة في كتاب "السياسة" ولكنه يجعله محور كتابه في علم الاخلاق Nichean Ethies).

- أنّ الدولة اتحاد "مكثف بذاته" وليس بحاجة إلى ما يكمله في تحقيق الهدف منه.

[1] عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص.41-40.-42.

المحور الرابع

التوجهات الجديدة للفكر السياسي

بعد دولة المدينة

يفترض أفلاطون وأرسطو، افتراضا اخلاقيا صدرت عنه جميع كتاباتهما حول الدولة، وهو أنّ الحياة الفاضلة تتضمن المشاركة في حياة الدولة. وينطوي على هذا الافتراض لب العبقرية الموجودة في المبادئ الاخلاقية والسياسية لدولة المدينة. ولهذا السبب كان جوهر الاحتجاج هو نكران هذا الافتراض. فالافتراض بأنّ الانسان لكي يحيا حياة طيبة يتعيّن عليه أن يحيا خارج دولة المدينة، وبهذا يصبح الاستكفاء الذاتي، الذي عدّه افلاطون وارسطو من خصائص الدولة، خاصة من خصائص الفرد البشري، ويصبح الخير شيئاً غير مرهون حتماً بدولة المدينة، هو الخير الذي يتحقق في العزلة والاعتكاف. وقد كان نمو هذا النوع من النظريات الاخلاقية ايذاناً بأفول دولة المدينة.[1] ولعل خير من أبرز وجهة النظر هذه هم الابيقوريون، فمن جهة أخرى، كان هنالك انكار جديد لدولة المدينة ولفضائلها، مرده نجاح فئة البؤساء والمعدمين في أن يجعلوا لأنفسهم صوتاً مسموعاً. فربما كان الاعتزال ههنا مصحوباً بشيء من الاحتجاج، أو بتوكيد للجانب الآخر في النظام الاجتماعي.[2]

لم يدعو فلاسفة الأبيقورية Epicureans والرواقية The Stoics إلى المجال الموسوعي فيما يتعلق بالاهتمامات العلمية والثقافية المميزة للأكاديمية والليسيوم Lyceum. بدأت الفلسفة التي يمارسها الرواقي والأبيقوري تضاهي الحقل المتخصص في العصر الحديث. وكثيراً ما كان يُنظر إلى أنظمة تفكيرهم على أنها تشكل فلسفات الحياة المستَأصلة/المهجورة التي قد يتوقعها المرء في عصر كانت فيه السلطة السياسية تنحسر بعيدًا عن الدولة المدينة إلى المحاكم العالمية للملوك

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، **المرجع السابق**، ص.191-192.

[2] **المرجع نفسه**، ص.197.

الهلنستيين. من هذا المنطلق، أصبح الفرد وسعادته محورًا جديدًا حصريًا للتفكير الأخلاقي، الأمر الذي حل محل أسئلة قديمة عن أفضل نظام سياسي للمدينة.[1]

أوّلاً: الابيقوريون Epicurians

تأسست هاته المدرسة في أواخر القرن الرابع ق.م-بعد وفاة أرسطو بأقل من عشرين عاماً-على يد أبيقور، ومنه استمدت اسمه. وكان المبدأ الذي انطلقت منه هو أن الانسان "بطبيعته" يسعى لتحقيق مصلحته الذاتية أو سعادته-فسعي الانسان لتحقيق سعادته كفرد هي "الحقيقة" الوحيدة المطلقة التي يعترف بها الابيقوريون عموماً. فليست هناك قواعد ثابتة للسلوك أو معايير مطلقة يتقيد بها الناس في تصرفاتهم. ولكن لما كانت مصالح الناس تتضارب وسعيهم من أجل تحقيق سعادتهم كأفراد دون أي قيد أو التزام لا بد أن يؤدي إلى صدام بينهم فان الأمر يتطلب اجراءاً ما لتجنب هذا الصدام؛ هو الاتفاق الضمني بين الناس على ألاّ يفعل الواحد منهم ما من شأنه الاعتداء على غيره. وهذا الاتفاق الضمني هو الذي يحدد معيار "العدالة"، وبدونه لا تكون. فالعدالة هي مجرد قواعد "اتفاقية"-أي يتفق عليها الناس في أمكنة وأزمنة محدّدة حتى لا يتعدى بعضهم على بعض في سعيهم الأناني (الغريزي فيهم) لتحقيق السعادة الفردية. وينبني على ذلك بطبيعة الحال أنّ الأعراف والتقاليد، والمؤسسات الاجتماعية والتنظيم السياسي الذي يتضمنها، كلها من صنع البشر وليست سوى وسائل يلجأ إليها الناس بصور مختلفة لتحقيق منافعهم الفردية الخاصة، ويحكم على صلاحيتها بقدر فائدتها في تحقيق هذا الهدف. بل أنّ الابيقوريين ذهبوا إلى أنّ الانسان ليس اجتماعياً بطبعه كما أكد فلاسفة الاغريق السابقين، "فطبيعة" الانسان تقوم على شيء واحد هو سعيه الأناني الدائب لتحقيق ما

[1] Schofield, M., "Epicurean and Stoic political thought". In S. Harrison & M. Lane (Authors) & C. Rowe & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (The Cambridge History of Political Thought, 2000, p. 435.

يعتقد أن فيه سعادته. و"الدولة" نفسها مجرد وسيلة لتحقيق الأمن الشخصي للأفراد وليس فيها شيء من الميزات المعنوية والمثالية التي عزاها إليها الفلاسفة السابقون. وهكذا أنكر الأبيقوريون أهم القيم والمعايير التي يمثلها مجتمع مدينة الدولة ووضعوا أسس فلسفة مادية بحتة وحاولوا تعليم الناس أنّ السعادة الحقة، ليس أن يعيش الناس في مثل هذا المجتمع المثالي-بل ولا أن يستمدوا سعادتهم من أي مجتمع مهما كان فاضلاً. ولكن أن يعملوا على تحقيق الاكتفاء الذاتي الشخصي دون ما حاجة إلى "الجماعة" وهو مذهب يحضّ الافراد بصراحة على الاهتمام بشؤونهم الخاصة واتخاذ موقف سلبي من "الدولة"-كنقيض للمشاركة الإيجابية في الشؤون العامة التي تُعتبر حجر الزاوية في "طريقة الحياة" الخاصة التي ارتبطت بنظام "المدينة" والتي كان الاغريق يعتبرونها العلامة المميزة للرجل "الحر" على غيره من "البرابرة".[1]

كما لا يفوتنا أنّ الابيقورية دعت إلى الإعمال الفعال لمبدأ الصداقة في المجتمعات الأبيقورية ذاتها، التي قبلت العبيد والنساء على نفس المستوى مثل المواطنين الأحرار، من هنا يمكن اعتبار الابيقورية Epicureanism كشكل حقيقي من أشكال الإنسانية.[2]

ثانياً: السينيكيون Cynics

هي جماعة من المتجولين تتمثل في حركة سياسية تكونت من فلاسفة هم ديوجين ومنيبوس وانتسيثنز، كانوا من فئة الأجانب الذين حُرموا من المشاركة في الحياة العامة ومن الحقوق السياسية عموماً داخل مجتمع مدينة الدولة، حيث طالبوا بإلغاء الفوارق الاجتماعية المصطنعة وغير الطبيعية في هذا المجتمع، وطالبوا

[1] عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص.57-58.

[2] Olivier Bloch, «Epicureanism–Yesterday and Today European», **Iris : Journal of Philosophy and Public Debate**, Firenze University Press, October 2009, P.493.

العقلاء بعدم الاعتراف بها. خلّف السينيكيون للتراث الإنساني مفهومين يعتبران منأاسسه، وعنهم أخذهما الرواقيون وصاغوا على أساسهما نظرية "القانون الطبيعي". في المبدأ الأول، أنكر السينيكيون-أكثر حتى من الابيقوريين-أن هناك فوارق طبيعية بين الناس، فالناس كلهم "متساوون" لا يتميّز أحدهم على غيره إلاّ "بالمعرفة". أما المبدأ الثاني، فقد قرر السينيكيون من خلاله– بعد إذ أنكروا "المدينة الدولة"-أنّ الدولة الوحيدة الجديرة بأن ينتمي إليها العقلاء من الناس هي تلك التي تضم العالم كله Cosmopolis، وتتساوى فيها كل الشعوب ويخضع الجميع فيها لقانون واحد ويعتبر فيها الانسان مواطناً لا يشعر بالولاء لأيّ بلد بذاته. ومن هذين المفهومين، المساواة الكاملة بين الناس والمواطنة العالمية، انبثقت المفاهيم التالية التي تتلائم مع تطور التنظيم السياسي من المدينة الى الدولة الى الإمبراطورية التي تضم العالم بأكمله.[1]

ثالثاً: الرواقيون Stoics

في السنة الأخيرة من القرن الرابع ق.م أسس زينون، أحد الفلاسفة كراتيس السينيكي، المدرسة الرواقية التي تبلور على يد فلاسفتها مفهوم القانون الطبيعي. وقد تأثرت المدرسة الرواقية، التي تأسست بعد الفتح المقدوني بحوالي ربع قرن، إلى حد كبير بالأحداث السياسية الكبرى التي عاصرت نشأتها. فظهور "الإمبراطورية" كوحدة للتنظيم السياسي تضم شعوباً مختلفة بينها: الاغريق، وزيادة الاختلاط بين الاغريق والمدنيات القديمة في الشرق-فارس ومصر وبلاد النهرين- ودعوة الاسكندر المقدوني نفسه الى التآخي بين شعوب الإمبراطورية على قدم المساواة، أدى كل ذلك الى ظهور مفاهيم سياسية جديدة غير تلك التي عرفها الاغريق في ظل نظام المدينة الدولة. إذ أنّ المثل العليا السياسية عند الاغريق في

[1] عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص58-59-60.

المرحلة السابقة كانت تنطلق، كما رأينا، من مفهوم أن المجتمع "الطبيعي" الوحيد هو مجتمع المدينة الدولة، وأنّ صور التنظيم السياسي الأخرى–مثل الإمبراطورية الفارسية والتنظيمات القبلية السائدة في كثير من بقاع العالم المعروف في ذلك الوقت-اعتُبرت غير جديرة إلاّ "بالبرابرة" الذين يخضعون للحكم المطلق. وعندما تغيرت الأوضاع السياسية وصار الاغريق جزءاً من امبراطورية كبرى اتجه مفكروهم من بينهم فلاسفة المدرسة الرواقية، إلى إعادة صياغة مثلهم العليا لتتفق مع الواقع الجديد الذي تعيش فيه هذه الشعوب المختلفة في ظل "حكم" واحد يشملها، لا فرق بين الاغريق وغير الاغريق.[1]

لقد ظهرت آثار الأفكار الرواقية، وبخاصة مفهوم "القانون الطبيعي" الذي يتضمن المبادئ المطلقة للعدالة، في حركة الفقه القانوني الروماني وتدوين القوانين التي نشطت حول القرن الأول قبل الميلاد وبلغت ذروتها في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد.[2]

[1] **المرجع نفسه**، ص.61-62.

[2] **المرجع نفسه**، ص.66.

المحور الخامس

الفكر السياسي الروماني:

بوليبيوس – شيشرون – سينيكا

أوّلاً: خصائص الفكر السياسي الروماني

كانت الأفكار الرواقية، بما تتضمنه من مفهوم "المواطنة العالمية" وما تدعو اليه من اخلاص في القيام بالواجب، ملائمة تماماً للامبراطورية الرومانية التي صارت تضم العالم تقريباً من الشرق إلى الغرب، بما فيه من شعوب مختلفة، والتي قامت على أكتاف الرومان الذين تميزوا في فتوحاتهم الأولى **بالروح العسكرية** والشعور الصارم بالواجب والتضحية بالنفس من أجل روما. كانت روما قبل انشاء الإمبراطورية مجرد "مدينة دولة" مثل المدن الاغريقية، وكان القانون السائد فيها يتألف من أعراف وقواعد تقليدية ذات طابع ديني، لم تكن صالحة للتطبيق على الشعوب الأخرى التي تضمها الإمبراطورية. ومع التوسع الروماني زادت المعاملات بين الرومان وأهالي البلاد الأخرى التي فتحوها، وفيما بين شعوب هذه البلاد بعضها بعضاً، خصوصاً أنّ أعداداً كبيرة منهم نزحت إلى روما. ولما كان تطبيق القوانين الرومانية على أبناء هذه الشعوب غير ممكن، وما كان الرومان أنفسهم ليقبلوا أن يُشركوا الأجانب معهم في تراثهم، فقد أنشئ للأجانب في روما قضاء خاص يحكم بينهم بمقتضى قواعد "الانصاف" و"المنفعة العامة" التي تستنبط أسسها من المبادئ المشتركة المعمول بها لدى مختلف هذه الشعوب. كما أُعفي "الأجانب" من الالتزام بالقيام بالطقوس الدينية والشكليات التقليدية التي كانت تعقد إجراءات التعامل والتقاضي عند الرومان أصلاً. وبذلك نشأت مجموعة من الأصول القانونية تمثل إلى حدّ كبير أفضل ما في التراث المشترك من مفاهيم الانصاف والعدالة والحق، بدون تعقيدات شكلية مشحونة بمفاهيم دينية وتقاليد قديمة. قد أُطلق على هذه المجموعة من الأصول القانونية اسم "قانون الشعوب" Jentuim على أساس أنّه يسري على جميع شعوب الإمبراطورية.[1]

[1] عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، **المرجع السابق**، ص.66-67.

وَجدت فكرة أنّ الملوك والأباطرة يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة عند الرومان إلى درجة التقديس الالاهي للإمبراطور. لقد نظر الرومان، فيما بعد، إلى هذه الفكرة في إفتتان ورهبة، فقلد بومبي الاسكندر الذي وافق على الالوهية لأغراض سياسية. ظل مفهوم الطغيان أكثر أهمية في الفكر السياسي الغربي من العصر الروماني حتى القرن الثاني عشر، وظهرت نظريات تبرّر مقاومة الطغاة بل حتى قتلهم. يذكر البستاني"أن الطاغية في كتب اللغة هو لقب ملك الروم".[1]

ظهر مصطلح الدكتاتور Dictator لأول مرة في عصر الجمهورية الرومانية، كمنصب لحاكم يرشحه أحد القنصليين بتزكية من مجلس الشيوخ، ويتمتع هذا الحاكم بسلطات استثنائية، وتخضع له الدولة، والقوات المسلحة بكاملها في أوقات الأزمات المدنية أو العسكرية، ولفترة محدودة لا تزيد عادةً على ستة أشهر أو سنة على أكثر تقدير. ولقد كان ذلك اجراءاً دستورياً، وإن كان يؤدي إلى وقف العمل بالدستور مؤقتاً في فترات الطوارئ البالغة الخطورة.[2]

كانت تقتضي طبيعة نظام دولة المدينة في روما اتخاذ مثل هذه التدابير الاستثنائية، لأنّ هذا النظام لم يكن يساعد على مواجهة الطوارئ المفاجئة: كالغزوات والكوارث والمؤامرات، الخ. فالسلطة موزعة بين قنصلين متساويين، ومجموعة من الموظفين، ومجلس الشيوخ، وثلاثة أنواع من المجالس العامة، ولذلك نص الدستور منذ أن وُضع على أنْ يكون للحكومة الحق في أوقات الطوارئ أن تُوقّف سلطات كل هؤلاء الحكام، وأن تسلّم الحكم لشخص واحد أو قائد عسكري دكتاتوري تنتهي سلطته بانتهاء الازمة.[3]

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية في صور الاستبداد السياسي، **المرجع السابق**، ص.22 وص.33. وص.39 وص47.

[2] **المرجع نفسه**، ص.51.

[3] **المرجع نفسه**، ص.51-52.

ثانياً: بوليبيوس Polybius

ولد **بوليبيوس** حوالي نهاية القرن الثالث قبل الميلاد في ميغالوبوليس Megalopolis في أركاديا Arcadia حيث كرّس الثلاثين سنة الأولى من حياته لاكتساب التعليم والخبرة العسكرية والسياسية من رجل الدولة أتشيان Achaean. كان والده ليكورتاس Lycortas سياسي بارز ومن أتباع فيلوبيومان Philopoemen العظيم. وفي وقت لاحق كتب سيرته الذاتية. يُظهر اهتمامه بالمسائل العسكرية من خلال كتابه المفقود عن التكتيكات Tactics. كانت دراساته الفلسفية محدودة جداً. من الواضح أنه أولى اهتماماً وثيقاً بالتاريخ. كان مؤلف كتاب "التكتيكات" قد اختبر بالفعل أساليب الجيش الروماني وانضباطه. كلما درسها، زاد إعجابه. في حياتهم المدنية، أيضًا، تجنب الرومان أخطاء مواطنيه. تم تصميم عاداتهم الجنائزية المثيرة إلى حد ما لإلهام الشاب النبيل للإحساس بالواجب وفخر الأسرة والوطنية وتصميم سلوكه الخاص على شخصيات مثل هوراتيوس Horatius.[1]

وُصف الرومان بأنهم أسياد العالم. وفقًا لبوليبيوس Polybius، وعد سكيبيو أفريكانوس Scipio Africanus في خطابه أمام زاما Zama رجاله بأنه إذا انتصروا، فإنهم "سيُكسبون لأنفسهم وبلدهم القيادة والسيادة بلا منازع على بقية العالم".[2] كان موضوعه محدداً بدقة ومسألة تهم معاصريه؛ سوف يناقش بأية أداة وتحت أي نوع من الدستور نجح الرومان، في أقل من ثلاثة وثلاثين عامًا، في إخضاع العالم كله تقريبًا لحكومتهم الوحيدة. حيث طرح السؤال التالي: لماذا بحث الرومان عن إمبراطورية؟[3]

[1] Frank W. Walbank, «Polybius and the Roman State. A lecture delivered», at Duke University on May 5th, 1964 P.242 – 243.
[2] **Ibid**, P.239.
[3] **Ibid,** P.240.

عندما وجد الرومان أنفسهم في موقف دفاعي عن دوافعهم الإمبريالية، كان الرواقون بالفعل سنداً لهم بعقيدة مريحة مفادها أن الإمبراطورية الرومانية كانت مكافأة للفضيلة الرومانية، وأداة للعدالة استفاد منها الحاكم والمحكوم بشكل محايد. لم يكن بوليبيوس مُغفلاً لهذه الاعتبارات، وكان لديه بعض الملاحظات ذات الصلة بالأخلاق الرومانية. لكن اهتمامه الأساسي كان مختلفاً. لم يكن السؤال الذي طرحه "لماذا أحرز الرومان إمبراطوريتهم؟" ولكن "كيف ساهموا في ذلك بنجاح؟" كانت الإجابة الهلنستية على هذا النوع من الأسئلة تُطرح بانتظام بأحد شكلين: إما أنّ النجاح يرجع إلى القوة المتعالية لبعض الأفراد، مثل فيليب Philip أو ألكساندرAlexander. كان بولبيوس يونانيًا وتاريخه يدفعه. لكنه كان أيضًا، أولاً وقبل كل شيء، عقلانيًا، وإذا كان يتحدث عن صعود روما إلى القوة العالمية، فمن الواضح تمامًا أنّ هذا لا يُعفيه من واجب تفسير العملية أيضًا بمنطق عقلاني. إنه لا يحتقر القيمة الأخلاقية بعيدًا عن ذلك، ولا يقلل من أهمية ما يمكن أن يفعله الحظ؛ لكنه يُعتبر أسمى من الفطنة السياسية political acumen التي يمكن أن تخلق دولة إمبريالية مستقرة.[1]

ثالثاً: شيشرون Cicero

كان ماركوس توليوس شيشرون Marcus Tullius Cicero (106–43 قبل الميلاد) خطيبًا جيدًا وشخصية سياسية وفيلسوفًا بامتياز. أصبح الكاتب الروماني الأكثر قراءة على نطاق واسع. شهدت فترة النهضة الانتعاش وبالتالي، مجد شيشرون السياسي والأعمال الرئيسية له. يشتهر بعمله النظري المشهور في السياسة والحكم، الجمهورية والقوانين. يُستخدم فكره السياسي الغربي على نطاق واسع كمصطلح متفائل وموثوق لتصوير الجمهورية ورجال الدولة من النوع الذي

[1] **Ibid,** P.241.

صممه بشكل رائع للغاية في عمله الكلاسيكي "الجمهورية" الذي كتبه في 54 قبل الميلاد. أثرت أعماله إلى حد كبير على فلاسفة فترة التنوير بشكل عام وجون لوك وديفيد هيوم ومونتيسكيو وإدموند بيرك بشكل خاص.[1] كانت كتابات شيشرون مهمة في نقل الفكر القانوني الكلاسيكي إلى عالم القرون الوسطى. القانون والأخلاق مرتبطان منطقياً، وفقط ما يتوافق مع قانون الطبيعة هو قانون حقيقي. مارست هذه النظرة تأثيرًا دائمًا على تفكير القانون الطبيعي وعادت إلى الظهور في فكر توماس الأكويني. مثل شيشرون، أسهم سنيكا Lucius Annaeus Seneca (حوالي 4 قبل الميلاد-65م) في نقل مفاهيم الرواق إلى المفكرين اللاحقين. كرّر مفهوم مساواة جميع الناس في ظل القانون الطبيعي، ولكن ربما كان الأهم من ذلك هو تصوره لعصر ذهبي من البراءة الإنسانية، وهي حالة طبيعة ما قبل السياسة. أصبحت المؤسسات القانونية ضرورية لأنّ الطبيعة البشرية أضحت منحرفة/فاسدة.[2]

كانت معرفة شيشرون بالابيقورية واسعة وعميقة. كان أول لقاء له مع الفلسفة مع معلمه الأبيقوري فيدروسPhaedrus، وكان صديقه الأقرب طوال حياته، أتيكوس Atticus، أبيقوري. على الرغم من ذلك، كان لدى شيشرون وجهة نظر سلبية للعديد من المواقف الابيقورية Epicureanism. انتقد آراء الأبيقوري في عدد من خطبه ورسائله وأعماله البلاغية والفلسفية، وكان أحد مذاهب أبيقور الذي كان يختلف معه أكثر من غيره هو أنّ الحكيم، والناس عمومًا، يجب ألاّ يشاركوا في السياسة، ما لم تكن هناك ضرورة لذلك تجبرهم على القيام بذلك. تقع أشد هجمات شيشرون على النظرية السياسية لأبيقور في الجمهورية De republica، في هذا المؤلف اعتبر شيشرون أنّ الفكر السياسي الابيقوري مشكلة خطيرة، لأسباب أدبية

[1] Binish Qadri, "Political thoughts of Marcus Tillius Cicero", **Rising Kashmir**, October 2018, p.1.

[2] Donald M. Borchert, **Encyclopedia of Philosophy**, Vol.07, Thomson Gale, Macmillan Reference USA, 2 nd edition, 2006**,** P.P.419-420.

وفلسفية وشخصية، وشمل انتقاده لوجهة نظر الأبيقوري حول المشاركة في السياسة كإطار مهم للعمل.[1]

يمكننا التركيز على المستوى الفلسفي، عندما كانت الدولة في حاجة إلى قادة أكثر فاعلية، كان شيشرون قلقًا بشكل واضح بشأن ما سيحدث إذا استمر الأبيقوريون في دعوتهم للآخرين للتخلي عن السياسة والاستمتاع بحياة الراحة في حدائقهم. كما نرى من المقاطع ذات الصلة بالجمهورية، ينتقد شيشرون الموقف الأبيقوري حول المشاركة السياسية من زوايا مختلفة. في مقدمة الكتاب الأول، يجادل بأن الطبيعة قد وهبت البشر بدافع من الفضيلة والخدمة للآخرين أقوى بكثير من رغبتنا في المتعة والتسلية، وأن الموقف الأبيقوري الذي يجادل بأنّه يجب أن يشارك في السياسة فقط عند حالات الضرورة، لا معنى له اطلاقاً. يجب على الفرد أن يشارك في السياسة بشكل مستمر ليكون جاهزًا عند ظهور حالات الطوارئ. في الكتاب الثالث، يصف وجهة نظر الابيقوري للعدالة بأنها الأقرب إلى وجهة نظر غير أخلاقية تمامًا مفادها أنّ الظلم أفضل من العدالة، ويُنهي العمل في الكتاب السادس بتوصيف ساخر لمصير النفوس الأبيقورية. أخيرًا، على المستوى الشخصي، كتب شيشرون صحيفة في الجمهورية عندما كان يعاني من أفكار مفادها أنّ مشاركته في السياسة ربما تكون بتكلفة باهظة جداً، والقلق من أن حياته السياسية الخاصة يمكن أن تفسر على أنها تدعم وجهة نظر أبيقوري حول المخاطر وعبث السياسة. في مقدمة الكتاب الأول في الجمهورية يتحدث شيشرون عن الناس الذين يشيرون إلى مصائب السياسيين اليونانيين والرومانيين كدليل على أنه لا ينبغي لأحد

[1] Walter Englert, «Epicurean Philosophy in Cicero's De Republica: Serious Threat or Convenient Foil?», **Ethics & Politics**, XVI, 2014, 2, P.254.

الانخراط في السياسة، والذين يستخدمون مصائب شيشرون السياسية والشخصية الخاصة في حججهم كدليل لإظهار من الأفضل عدم المشاركة في السياسة.[1]

رابعاً: سينيكا seneca

سينيكا، لوسيوس أنايوس seneca, lucius annaeus (4 ق.م. - 65 م) روماني كان متمسكًا بالرواقية وله اهتمام خاص بالأخلاقيات، وله مسيرة مهنية واسعة في السياسة والأدب. وُلد في قرطبة بجنوب إسبانيا، لكن تم إحضاره إلى روما في سن مبكرة. تقدم رسائله الأخلاقية، وأطروحتان رئيسيتان، وسلسلة من المقالات بما في ذلك "في الغضب" On Anger عرضًا جذابًا للأفكار الفلسفية، وهي مصدر مهم للفكر الرواقي السابق. استمد معرفته بالفلسفة من أتباع الفلسفة الأخلاقية مثل بابيريوس فابيانوس وسوتيون. اشتهر بفن الخطابة والتأليف الأدبي. لقد فاز بسمعة طيبة كمدافع، لكن صحته كانت سيئة وكان في حالة استياء من الأباطرة غايوس وكلوديوس. نفيه كلوديوس إلى كورسيكا، تم استدعاؤه في عام 49م ليصبح مدرسًا للخطابة للطفل نيرو. بعد انضمام نيرو، شغل منصبًا يتمتع بنفوذ كبير، حيث قام بتقييد تجاوزات الحاكم الشاب وإنشاء خطابات مهمة له؛ كما أوضحت ميريام غريفين، فإن تأثيره على السياسة الإدارية كان قليلاً. في وقت متأخر من حياته، انسحب من السياسة، ونقل ثروته الكبيرة إلى الخزانة الإمبراطورية، وكرس نفسه للدراسة والكتابة الفلسفية. انتحاره، بعد التورط في مؤامرة بيسونيان Pisonian من عام 65م، يتبع نموذج التنفيذ الذاتي القسري النموذجي في عهد الأباطرة الرومان.[2]

تحظى مقالة "حول الرحمة" On Clemency بأهمية سياسية كبيرة، فهي من أبرز أعمال سنيكا. تم توزيعها في وقت مبكر من عهد نيرون، وهو يحتفل بما

[1] **Ibid**, P.264.-265.

[2] Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol.08**, Op.cit**, P.811.

أصبح شعارًا للنظام الجديد ويقدم أساسيات نظرية الحكم الصالح القائمة على شخصية الحاكم. الرأفة، أو التخفيف كمبرر للعقوبات، يتم تمييزها عن التسامح، هذا الأخير هو التخفيف غير المبرر، أما الشفقة، فهي عوز عاطفي عند عيش الآخر لمحنة معينة. يحاول سنيكا، بشكل مميز، إصلاح إدارة نيرو Nero من الداخل، مفضلاً الفشل في الاستشهاد الفوري؛ في هذا، فهو يختلف عن المثالية المتشددة لثراسيابيتوس وغيره من المعاصرين ذوي الفكر الفلسفي.[1]

عاش سنيكا بعد شيشرون في روما بحوالي قرن. حيث أكد على فكرة أنّ كل انسان عضو في مجتمعين، أو جمهوريتين، الأول يتألف من كل المخلوقات التي تتمتع بالعقل وينتمي إليه الانسان بوصفه انساناً. ويترابط أعضاء هذا المجتمع برباط معنوي أو ديني وليس سياسياً أو قانونياً، ولا يخضعون إلاّ لقانون الطبيعة-ومن ثم فهو ليس دولة بالمعنى المصطلح عليه-والثاني هو الدولة التي يترابط أعضاؤها بالخضوع لقانون هذه الدولة. وليس في فكرة انتماء الانسان الى مجتمعين ما يُعتبر جديداً تماماً فهي استنتاج مباشر من مفهوم وجود قانونين مختلفين يخضع لهما الانسان وقد سبقه اليها رواقيون آخرون. ولكن الجديد أنّ سنيكا اعتبر المجتمع الأول سابقاً-حتى من الناحية الزمنية-على الثاني. أي أنه كان هناك وقت يعيش فيه الانسان في المجتمع الكبير وحده، فهو لا ينتمي لأية "دولة" ولا يخضع إلاّ لقانون الطبيعة وقد تحدث سنيكا عن هذا العصر الذي لم يكن التنظيم السياسي (الدولة) قد ظهر فيه بعدُ وكان الانسان يعيش في "حالة الطبيعة"، باعتباره العصر الذهبي للإنسانية. فالناس فيه أبرياء وسعداء يحبون البساطة ولا يعرفون الجشع الذي نشأ

[1] **Ibid**, P.813-812

بعد أن تكونت لدى البشر الرغبة في "الاقتناء" وعُرفت "الملكية الخاصة" وجُعل وجود السلطة السياسية والقانون ضرروريةً.[1]

[1] عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، **المرجع السابق**، 1972، ص.69-70.

المحور السادس:

الفكر السياسي المسيحي

أوّلاً: مدخل تمهيدي للفكر السياسي المسيحي:

عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية على يد القبائل الجرمانية، دخلت أوروبا مرحلة العصور الوسطى، التي تميز فيها الفكر السياسي المسيحي بسمتين أساسيتين. تمثلت الأولى في الفصل بين السلطة الزمنية التي يمثلها الإمبراطور والسلطة الروحية التي يمثلها البابا، استنادًا إلى المبدأ القائل: "ما لقيصر لقيصر وما لله لله". أما الثانية، فتمثلت في عدم معارضة المسيحية للأنظمة السياسية القائمة، إذ اعتبرت أن السلطة تستمد مشروعيتها من الإرادة الإلهية، ومن ثم فإن طاعتها واجبة. غير أن العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية سرعان ما أثارت إشكالات عدة، أبرزها الصراع بين البابا والإمبراطور حول حدود السلطة ومصدر شرعيتها، فضلًا عن النزاعات الإقطاعية التي أوجدت ازدواجية في الولاء بين السلطة الإمبراطورية والكنيسة. ولفهم الفكر السياسي المسيحي، ينبغي التمييز بين المسيحية بوصفها دينًا يقوم على منظومة روحية وأخلاقية واجتماعية، والكنيسة بوصفها مؤسسة دينية تولت تنظيم شؤون المجتمع. وقد أسهمت الكنيسة، في ظل الظروف التاريخية للعصور الوسطى، في صياغة تفسير متجدد للمسيحية بما جعل تعاليمها تُوظَّف أحيانًا لخدمة أهداف سياسية ودنيوية. [1]

ثانياً: القديس توما الأكويني وإعادة بناء مفهوم العدالة

توما الأكويني St. Thomas Aquinas من "روكاسيكا" بصقلية (بالقرب من "أكوينو" على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة)، عاش بين 1224 – 1274، عاصر الصراع العسكري بين الامبراطور "فردريك الثاني" والبابا "غريغوري". اتجه اخوته الى الحياة العسكرية، لكنه اختار حياة الرّهبنة.

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، **المرجع السابق**، 2015، ص.83-84

أ-الاكويني بين الارسطية والاوغسطينية

تبرز العلاقة بين ارسطو والاكويني في تلقي هذا الأخير للأفكار الأرسطية؛ حيث لُقب بشارح أرسطو عند الغرب، والدليل على ذلك هو إعادة بعث الفكر الارسطي من خلال السكولائية الأرسطية في العصور الوسطى.

كان هدفه الفلسفي هو التوفيق بين العلوم والفلسفة الأرسطية مع الثيولوجيا الاوغسطينية. والتوجه إلى هذا الإنجاز قد تم إعداده بالفعل من خلال إحياء اهتمام أرسطو في أوروبا الغربية، والذي كان قد تم الحفاظ على تفكيره وصياغته من قبل مفكرين مسلمين ويهود. ذهب الأكويني لإثبات توافق الطبيعة الأرسطية مع العقيدة المسيحية وبناء رؤية موحّدة للطبيعة والإنسان والله. هذا ما برز بنجاح كبير في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" Summa Theologiae. إلى حد كبير، كان اتحاد الأكويني بين الأرسطية والمسيحية يتمثل في الدفاع عن حقيقة كليهما وفي دحض حجج أسلافه ومعاصريه المزعومين لإظهار عدم توافقهم. كانت أخلاقيات أرسطو نسبية وعقلانية وحصيفة. في المقابل كانت أخلاقيات أوغسطين Augustinian مطلقة، تستند إلى الإيمان ومستقلة عن النتائج. الآن واحدة من هذه الآراء كانت مضلّلة تماماً، وإلا يجب أن يكون هناك مجال لنظامين مختلفين من المفاهيم والمبادئ الأخلاقية. اعتمد الأكويني البديل الأخير وقسم معنى المفاهيم الأخلاقية إلى مجالين، "طبيعي" و "لاهوتي". يمكن تحقيق الفضائل الطبيعية، التي يفسرها أرسطو على النحو المناسب، من خلال التطبيق المنسجم وممارسة العقل العملي، بينما الفضائل اللاهوتية-الإيمان والأمل والمحبة-تتطلب الإيمان والعناية الإلهية. وبالمثل، ميّز بين الأهداف القصوى للحياة، والسعادة الدنيوية، والسعادة الأبدية

(التي لها الأسبقية)؛ يتم تحقيق الأول من خلال الفضيلة الطبيعية ويتم تحقيق الأخير من خلال الكنيسة وأسرارها.[1]

يؤكد توما الأكويني أن المدينة تمثل ضرورة طبيعية للإنسان، وأن الحياة السياسية جزء من طبيعته. ويعكس هذا التصور التأثير الواضح لفلسفة أرسطو، الذي عدَّ الإنسان حيوانًا سياسيًا بطبعه. فمع أن الإنسان ليس الكائن الوحيد الذي يعيش في جماعة، فإنه يتميز عن غيره بقدرته على تنظيم حياته ضمن مجتمع سياسي يقوم على العقل والقانون.[2]

في المقابل يرفض الاكويني الفكرة الاوغستينية حول أصل نشأة السلطة السياسية وبروز المجتمع السياسي، نتيجة للاعتبارات الأساسية التالية:

- اعتبر أنّ هذه النشأة هي مظهر اصطناعي ناجز عن خطايا الانسان.
- اعتمد الفكرة الارسطية في توجيه الاعتقاد الاوغستيني؛ فاذا كان أرسطو قد تحدث عن الحق الطبيعي، فان الاكويني انشغل بالقانون الطبيعي.
- إنّ المجتمع المدني عند الاكويني (متأثراً بأرسطو) يميل الى الطبيعة التطورية: من أسرة ثم قرية الى مدينة.
- ارتكز الاكويني على العقل عند أرسطو، وطوّر فكرة أرسطو عن أنّ الدولة مؤسسة طبيعية، فأخذ فكرة القانون الطبيعي: الطبيعة هي كل ما هو كائن ما عدا الاصطناعي، وفي نفس الوقت كل ما ينبغي أن يكون.

فلماذا عودة العقل لفهم طبيعة العالم؟

أثار أرسطو في زمن الاكويني جدلاً ونقاشاً حادّين بكتاباته في وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت، حيث أُعيد اكتشاف أرسطو من جديد. في البداية عارضت "الكنيسة الكاثوليكية الرومانية" هذا المشروع الجديد (إعادة بعث أرسطو) وقاطعت

[1] Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol.03**, Op.cit**, P.403.

[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، **المرجع السابق**، ص.93.

كل تراثه الفكري في جامعة باريس، لكنها فيما بعد قبلت بمحاولات توفيقية بين المسيحية والأرسطية، مثل محاولة الاكويني. وعليه أصبح العقل برفقة الايمان أساساً لفهم البناء العقلاني للمجتمع السياسي الذي غايته الصالح العام. لقد انفتح الاكويني على العقل الارسطي، فالوحدة العقلانية هي المؤسِسة للمجتمع العادل والمنظم، لكن أضاف الاكويني أنّ الرب هو مصدر القوانين المؤسِسة للمجتمع والسلطة بيد الحاكم. إنّ المقاربة الارسطية في فهم المجتمع السياسي للعصور الوسطى كانت بمثابة تبرير لاستمرارية المجتمع القروسطي المسيحي بمحدداته الجزئية.[1] ما طبيعة هذا المجتمع؟

ب-تركيبة المجتمع القروسطي-المسيحي:

يقوم هذا المجتمع على هندسة اجتماعية تبرز لنا طبيعته المتمثلة في التالي:

- **الريع:** مصدره المستأجرين والعبيد (العائد من الاستئجار).
- **البارون** Barons**:** هذه الكلمة تشير الى درجة الشرف، يستخدم لحفظ النظام بإقامة الجيش ويحمي الممتلكات والأراضي. حيث أن البارون له حق في الأراضي مقابل خدمته للملك.
- **الملك:** هو المالك الوحيد للأراضي.
- **الأقنان:** عبيد وفلاحين يتم استغلالهم في الأرض مقابل القوة والمأوى.

الملاحظ أنّ هناك فوارق طبقية بين الملك والعاملين من أجله داخل هذا المجتمع، هل يعني ذلك غياب القيم العامة Common Values؟ كلاّ البتة، فالمجتمعات الاقطاعية كانت مسيحية، والمجتمع المسيحي يعتقد بازدواجية السلطة: دنيوية لحفظ النظام الاجتماعي وروحانية لتعليم الايمان، لا تتدخل الأولى في الثانية

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.130-131.

بل كلاهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب والعقل. اذن، دعّم الاكويني معايير عامة وسعى إلى تقوية المجتمع القروسطي الذي كان يجسّد هاته المعايير.[1]

جـ-التصور الاكويني للقانون:

يحتفظ البيرت الكبير Albert le Grand بكلمة "قانون" فقط لتوجيهات النشاط البشري، يجرؤ توماس الاكويني، انطلاقا من تعريف واسع للقانون الأبدي بوصفه خطة الله من أجل خلقه، على التأكيد على أن جميع البشر يشاركون فيه. بين البشر، يشارك الإنسان في القانون الأبدي بطريقة أصلية وفقًا للوضع الذكي والعقلاني، بينما تشارك الحيوانات بطريقة غير عقلانية. يعتني الاكويني بعد ذلك بالتأكيد على أنه لا يمكننا التحدث عن القانون الطبيعي إلا عن طريق المماثلة. بصرامة المصطلحات، لا يتم تحديد الغاية بطبيعتها، ولكن يتم إدراكها عن طريق العقل. سيكون من السذاجة الاعتقاد بأنه بطبيعته، مقيدًا بالميول الطبيعية، يستطيع المرء معرفة ما يجب القيام به.[2]

حسب الاكويني هناك أربعة أشكال للقانون، يمثل كل شكل صورة معينة للعقل، تتجلى هذه الصور في أربع رتب من حقائق الكون وإن كان فيها العقل واحداً لا يتغيّر. وهذه القوانين هي: القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون الالاهي والقانون الإنساني.[3] يرتبط القانون الأزلي، بالتدبير والتنظيم الالاهي للبشر، فهو بطبيعته متعالي على كينونة الانسان. أما القانون الطبيعي فيتجلى فيما تغرسه الطبيعة في سائر الكائنات الحية من ميل نحو فعل الخير، وتجنب الشر، وحماية النفس. ثم القانون الالاهي، الذي يعرفه الاكويني بالعقل الطبيعي والوحي أو التبليغ. وأخيراً القانون الإنساني يستمد أسسه من القانون الطبيعي وقسمه إلى قانون الشعوب

[1] **المرجع نفسه**، ص.131.

[2] Geneviève MÉDEVIELLE, «La Loi Naturelle : Une Analyse Théologique»**,** ***Transversalités***, Institut Catholique de Paris janvier-mars 2011, n° 117, P.40.

[3] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، **المرجع السابق**، ص.164.

والقانون المدني، حيث أنه يجسد مبادئ السلوك الصحيح. لم يكن من المتوقع أن يقلل الاكويني من أهمية القانون المسيحي الذي جاء عن طريق الوحي، غير أنّه حرص كثيراً على ألاّ يوسع الفجوة بين العقل والايمان وإن كان لا يشك في أنهما نسيج واحد. وتطبيقه لهذه الآراء في الحقل السياسي مشوقة تثير الاهتمام. فهو يرى أنّ القانون الطبيعي وهو من عمل العقل وحده. قانون عام للبشر جميعاً، ويذهب من ذلك إلى أنّ وجود الاخلاق والحكومات لا يرتهن بوجود المسيحية على الاطلاق. فلا يمكن أن يعتري واجب طاعة السلطة المدنية أيُّ ضعفٍ بعامل الاختلاف في الدين، بل إنّه يزداد قوةً. فليس للرعايا المسيحيين لأمير وثني أيُّ حقٍ في رفض طاعته. أمّا الالحاد فقد اعتبره الاكويني من شر أنواع الذنوب، لأنه يزيّف الحقيقة التي تستند إليها فكرة خلاص البشرية، ويرى أنّ للكنيسة الحق إعفاء رعايا أمير ملحد أو مرتد من وجوب طاعته. ولكنه يرى أنّه ليس لأحد، حتى الكنيسة، الحق في خلع أمير كافر.[1]

د-مدخل الى القديس سان اوغستين Saint Augustin (354-430م)**:**

أرسى الامبراطور الروماني قسطنطين في 313م، وبموجب مرسومٍ عالٍ، سياسة التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادي، تحركت الامبراطورية لمساندة المسيحية بتدمير خصومها. وتميّز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الامبراطورية في تدمير الوثنية التي كانت هي الديانة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادي تعرضت الوثنية التي تضمنت عبادة الكثير من الآلهة للعديد من فرامانات الإدانة كان الهدف منها جميعاً القضاء على مكانتها في الامبراطورية. وقد تم مقاومة هذه المحاولة بضراوة من قبل بعض المؤيدين للوثنية. وسط هذا السياق، وضع أوغسطين كتابه "مدينة الرب" City of

[1] **المرجع نفسه**، ص.165-166.

God للدفاع عن الديانة المسيحية ضد إتهام الوثنيين لها بأنها سبب في انحدار الإمبراطورية الرومانية.[1]

يشير **هربرت أ. دين** إلى أنّ وجود تأويلات مختلفة لفكر أوغسطين السياسي راجع إلى مشكلتين نلمسهما خلال دراسة الفكر السياسي لأوغسطين. أولاً، على عكس أفلاطون وأرسطو وهوبز وهيجل، لم يتم كتابة أي عمل لأغسطينوس لإظهار "أفكاره الرائدة حول الانسان والمجتمع والدولة." "ثانياً، لا يوجد أي عمل" حيث يستكشف أوغسطين فلسفته بالكامل، بما في ذلك تعاليمه حول هذه الموضوعات. "إنّ أوغسطين، على عكس توماس الاكويني، لم يُنتج عنه أبدًا عملًا تركيبياً" يحتوي على معالجات منتظمة لموضوعات مثل القانون والعدالة والطاعة".[2]

يُعد القديس أوغسطين أبرز مفكري المسيحية في العصور الوسطى، إذ أسهم في ترسيخ مكانة الكنيسة من خلال مؤلفاته، التي دافع فيها عن سلطتها وأرسى أسسها الفكرية واللاهوتية.[3]

ه-العقل والايمان:

تمثل سقطة الانسان التي وقعت في جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة في العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة. ومن أهم عواقب هذا الحدث أنّنا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة **العقل** التي كانت قبل السقوط قادرة على اخضاع الشهوة لمسار أخلاقي. حسب أوغستين يمكن أن يحرّرنا الله من ألم الخطيئة باسباغ بركته علينا. فالسماء، والسعادة الابدية في انتظار من يمنحون البركة. إلاّ أنه على أيّة حال لن يمنحها للجميع. فلم يُقدّر الله سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص..121

[2] B. Hoon Woo, «Pilgrim's Progress in Society-Augustine's Political Thought in The City of God», **political theology**, Vol. 16, No. 5, September, 2015, P. 423.

[3] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، **المرجع السابق**، ص.164-165.

النعمة. وهذه القلة المختارة كما يرى اوغستين لتلقى نعمة **الايمان** وبالتالي الخلاص والنجاة من عقاب الخطيئة.[1]

يرى القديس أوغسطين أن العقل الإنساني، بمفرده، لا يستطيع بلوغ الحقيقة الكاملة ولا التحرر من الخطأ بصورة مطلقة. ولذلك، فإن الوصول إلى المعرفة اليقينية يقتضي الاستناد إلى الإيمان المسيحي، الذي يقدّم للإنسان الحقيقة الكاملة عن الله والنفس. ومع ذلك، لا يفهم أوغسطين الإيمان بوصفه تسليمًا أعمى، بل يعدّه قبولًا عقلانيًا للحقائق الإلهية. ورغم قدرة العقل على إدراك بعض الحقائق، فإنه يظل في حاجة إلى هداية الوحي وسلطة الكتاب المقدس لاستكمال معرفته، ومن هنا جاءت مقولته الشهيرة: "آمن كي تعقل"، التي تؤكد أن الإيمان يمهد الطريق أمام العقل للوصول إلى الحقيقة. .[2]

و-التقسيم الانطولوجي للعالم:

قسم اوغسطين العالم الى قسمين متعارضين، قسم يستمد شرعيته من الروح وآخر من الجسد، فالأول يمثل حب الروح والثاني حب الجسد، وهذا ما يوضحه قول أوغسطين "حبان يصنعان دولتين، حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية، وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة، قانونها أبدي وزعيمها المسيح." مؤكداً أنّ الدولة ظهرت نتيجة حب الذات، ليكون قد أقصى أي شرعية أخلاقية لها ومن ثمة لابد أن تمتثل لمدينة الخير المطلق، مدينة الله، وإلاّ فإنّ الشر سيظل قائماً لأنّ حب الله ضروري، فلا يمكن للدولة إلاّ أن تكون جزءاً من مدينة الله، لأنّ مملكة الأرض هي موطن الشرور، ومملكة السماء هي المحض الحقيقي للخير والحق والعدل والسلام، ولما كانت الكنيسة هي السلطة القيمة الشرعية على الروح والمسؤولة عنها، فهي مدينة الله في الأرض. فمدينة الله

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص..123.

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، **المرجع السابق**، ص. -165.

المسيحية المتصلة بالله عبر المسيح لا يمكن أن تعرف الشر إنّها مدينة الخير الأبدية التي وجدت لها تمثيلاً في الكنيسة.[1]

اللاهوت السياسي عند أوغسطين، وفقًا لصياغة هولينجورث Hollingworth's، يدل على الأفكار السياسية لمفكري الإصلاح. لقد كان وثيق الصلة بشكل خاص بمناقشة دور الطبيعة البشرية والخطيئة في العلاقة بين الكنيسة والدولة. فمدينة الله كان واحداً من العديد من الكتب التي استشهد لوثر بها مراراً كمصدر موثوق. يصف لوثر نموذجًا سياسيًا لمملكتين تتبع موضوع مدينة الله. يكتب أنه "يجب أن نقسم أبناء آدم والبشرية جمعاء إلى فئتين، الأولى التي تنتمي إلى ملكوت الله، المملكة الثانية في العالم". لوثر، مثل أوغسطين، يرفض فكرة العصور الوسطى للمجتمع المسيحي. إنه لا يعترف بتفوق الكنيسة المؤسسية على الحكومة العلمانية. يمكن القول إن لوثر يبدو أكثر إثارة من أوغسطين مقارنة بمنظري القرون الوسطى.[2]

[1] **المرجع نفسه**، ص.165-166.

[2] B. Hoon Woo. "Pilgrim's Progress in Society-Augustine's Political Thought in The City of God," **Op.cit,** P. 424-425.

المحور السابع:
التأصيل الإسلامي للسياسة

أوّلاً: المدينة النموذجية في عهد دولة محمد صلى الله عليه وسلم

إنّ أول ظهور للسلطة السياسية في المجال الاسلامي كان بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واستقراره بها، حيث مارس النبي صلى الله عليه وسلم وظائف الامامة والقيادة السياسية إلى جانب وظائف النبوة والبلاغ. وتعتبر **وثيقة الصحيفة** أو **دستور دولة المدينة** في اصطلاح البعض شهادة ميلاد هذه السلطة، الدالة على أوصافها الجوهرية، حيث أوضح الرسول الامام صلى الله عليه وسلم في هذا النص، بشكل لا لبس فيه، الانشغالات الرئيسية لهذه السلطة، وطبيعة الحاجة اليها.

لقد كان الهاجس الأكبر الذي سيطر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يكتب هذا التعاقد، هو إنشاء جماعة سياسية مدنية جديدة، فوق القبيلة ومتخطية للكثير من أعرافها السياسية، تقوم العلاقات داخلها على السلم والأمن، وقد أطلق النبي عليه السلام على هذا التشكيل السياسي الجديد لفظ **الأمة**، ففي مستهل هذه الوثيقة، كتب محمد صلى الله عليه وسلم: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحة من دون الناس".

صفوة القول، إنّ السلطة السياسية التي تصرف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، استندت-أساساً-إلى عهد الصحيفة، بعد دخول معظم فرقاء المدينة فيه. وكانت الغاية منها-بحسب ما جاء في هذه الصحيفة-حفظ السلم والاستقرار الداخليين للمدينة؛ ومنع الظلم والعدوان بين أهلها؛ وتأمينها من الغزاة المتربصين

بها، وقد فوّضت هذه الصحيفة أمر القيادة والحكم في هذه المسائل كلها إلى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم.[1]

ثانياً: الفرق الإسلامية وسؤال الخلافة:

بصرف النظر عن الايمان المشترك الواحد، وقبل تكوين أي مذهب فقهي في السياسة أو غيرها، كانت مسائل الصراع على السلطة المدنية والدينية معاً، هي أول ما قسم المسلمين في فجر الإسلام. وقد طُرح موضوع نظام الحكم منذ اليوم الأول لوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان هذا الطرح في صورته البدائية الأولى ينطوي على مسألة بسيطة ومحددة معاً، هي **من سيخلف رسول الله؟** وقد رست الخلافة الأولى على أبي بكر الصديق رضي الله عنه. لكن طريقة الاختيار وظروفه خلّفت شعوراً عميقاً بالغبن لدى جمهور كبير من المسلمين الذين كانوا يميلون إلى أهل البيت. ومن هذا الشعور بالغبن، وغياب أسلوب أو منهج مقبول من الجميع في اختيار الخليفة، سوف تتطور أولى الحروب الأهلية الكبرى الإسلامية، التي انتهت بشق المسلمين الى جماعتين كبيرتين: **السنة** و**الشيعة**، ونشوء جماعة ثالثة على هامش هذه الحرب هي **الخوارج**. فالطريقة التي استخدمها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتماع السقيفة لحسم الخلاف بين المؤتمرين، والمبادرة بمبايعة أبي بكر قبل أن ينضج الاتفاق فيما بينهم، مُكرهاً الجميع على الاقتداء به، لم تحسم أي مسألة من المسائل التي يطرحها تأسيس نظام للحكم، أو لممارسة السلطة العمومية، ولكنها أجّلت لبعض الوقت تفجيرها. ولن تلبث هذه الأسئلة والتوترات الكامنة وراءها أن تعود الى الساحة بأشد مما كانت، وتدفع بزعماء المسلمين من الصحابة إلى

[1] أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره: دراسة في المثلث الاشكالي المدنية والاصالة والعقلانية السياسية**، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2015، ص.20 وص.22.

مواجهات أودَت بحياة العديد منهم، كما كرّست نهائياً القطيعة بين: السنة والشيعة، والامويين والهاشميين.[1]

وهكذا سوف يقضي المسلمون زمناً طويلاً في الصراع السياسي والفكري، قبل أن يبلوروا نظرياتهم المستقلة والمتميزة، التي ستخضع هي نفسها لاستراتيجيات الصراع المستمر، وللتعديلات التي يفرضها هذا الصراع. وسوف يسعون في هذه النظريات إلى الإجابة عن الأسئلة الصعبة العديدة التي قسمتهم منذ البدء وهي: من له الحق في الخلافة، أو من الخليفة الشرعي، وكيف يُعيّن المسلمون هذا الخليفة أو الأمير المسؤول عن قيادتهم ويختارونه، وما صلاحيات هذا الخليفة، وحدود سلطته على الجماعة، وما واجباته تجاه الرعية، وما حقوق الرعية عليه، وما الشروط التي تُوجِب إطاعته، وتلك التي تبرّر عزله أو خلعه. ونشأ في الإجابة عن هذه الأسئلة فقه كامل ومتنوع، يمكن جمعه تحت عنوان **فقه السياسة أو الخلافة أو الامامة العظمى**، إضافة إلى أدبيات الامارة وممارسة الحكم التي استمدها المسلمون من مصادر متنوعة، خلّفتها الامبراطوريات القديمة التي قامت الخلافة الإسلامية على أنقاضها الى حد كبير. سوف نرى أنّ الفكر السياسي الحديث نفسه، لم يخلُ من طرح هذه المسائل بالرغم مما تعرضت له من صياغات جديدة.[2]

لقد جمع الفقهاء نظريات المسلمين السياسية في ثلاثة مذاهب رئيسية، حاولت الرد على هذه الأسئلة، التي لا يمكن من دون الإجابة عنها قيام الامارة أو الدولة، أو السلطة المركزية، أو الكيان الجمعي المدني، عكس القبلي أو العشائري الطبيعي، وذلك مهما كان نوع هذه الإجابة. ويظهر من هذه المذاهب أن الفِرق الشيعية قد تميزت عن غيرها من الفِرق الإسلامية بقصرها الامامة على الأئمة من أهل البيت، وأنها أسندتها إلى النص، وليس إلى الاختيار. فلا قبول بإمام شرعي، وهنا استخدام

[1] برهان غليون ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، ط.2، 2008، ص.43-44 وص.45.

[2] **المرجع نفسه**، ص.45.

كلمة الإمام أساسي، إلاّ من عقب الرسول، مما يعني أيضاً أنه ليس هناك بيعة، ولا تعيين للإمام، ولكن وراثة دينية ودنيوية معاً. أما المذاهب السنية فقد ذهبت إلى أنّ منصب الخليفة الشرعي يمكن أن يكون من نصيب أي مسلم صلَح اسلامه واختاره المسلمون. ويُعبّر عن هذا الاختيار عادةً بالبيعة. ولو أنّ شروط تحقيق هذه البيعة بقيت غير محدّدة تماماً، ومتبدلة حسب الأشخاص، وأنّ التاريخ شهد بيعات قسرية عديدة، كما شهد تجاوز أي سلوك سياسي قانوني نحو نظام الاستيلاء والسيطرة بالقوة العسكرية المجرّدة. وليس من الضروري عند السنة أن يكون الخليفة أفضل المسلمين وأعرفهم بالدين. فمنصبه أشد ارتباطاً بمهام سياسية أكثر منها دينية. مما سمح بتطور مفهوم السلطان الذي يعكس تراجع الوظيفة الدينية للحاكم، وعزّز النزوع الى إضفاء طابع ديني رمزي على منصب الخليفة. أما الفِرق الخارجية فقد مزجت بين عناصر النظرية الشيعية والسنية، فجعلت من الإمام مركزاً دينياً ودنيوياً من الصعب الفصل بينهما، لكنها لم تحصر الإمامة في سلالة النبي، إنما اعتبرتها مُباحة لأيّ مسلمٍ يلبي الشروط الدينية المطلوبة.[1]

وبالرغم من أنّ الاتجاه العام في المذاهب الإسلامية جميعاً، يتفق مع عصرها، ويجعل من الخليفة حاكماً مدى الحياة، إلاّ أنّ بعض المذاهب الفقهية السنية قد ناقشت وطوّرت مفاهيم عديدة في مسألة خلع الخليفة أو الخروج عليه. ومن هؤلاء ابن حزم الاندلسي الذي اعتبر الخروج على الامام واجب إذا جار وظلم. مما يعني أنّ فكرة العقد الضمني بين الحاكم والجمهور المحكوم لم تكن غائبة تماماً من التقاليد الإسلامية. وبالمقابل لا تتيح المذاهب الشيعية والخارجية التفكير في مثل هذا الخلع أو الخروج على الامام، ما دامت شرعية سلطته مستمدة عند الشيعة من النص

[1] **المرجع نفسه**، ص.46-47.

والنسب، أو قائمة على الاعتراف بفضله على جميع الآخرين، بالدين والعقيدة والمقدرة عند الخوارج.[1]

كانت هذه المذاهب الثلاثة ومشتقاتها هي المورد العقيدي الذي غذّى جميع الحركات السياسية الاجتماعية التي أقامت الدول والامبراطوريات الإسلامية. وقد اتسمت الدولة الأموية بطابع زمني واضح، بالمقارنة مع الدول التي ستخلفها، بما فيها الدولة العباسية نظراً للصراع الذي كان عليها أن تخوضه ضد نظرية الامامة الشيعية التي تربط بين الصلاح أو العصمة الدينية ومنصب الامارة السياسية. أما الدولة العباسية فسوف تسعى إلى إيجاد توازن أكبر بين الوظيفة الدينية الرمزية والوظيفة السياسية للخليفة، مستغلةً انتماء العباسيين إلى آل هاشم، وحاجة السلطة إلى الدين لمواجهة المعارضات والثورات الاجتماعية شبه القومية.[2]

ثالثاً: الفكر السياسي الخلدوني

سنحاول أن نقدم عرضاً مختصراً لتصور ابن خلدون عن المجتمع والدولة وطبيعة الوازع السياسي وتطبيقه لهذا التصور على حالة المجتمع العربي في عصره.

تأثر ابن خلدون بالنظرية الأرسطية القائلة بأنّ الانسان "مدنيٌّ بالطبع" أي لديه استعداد فطري لأن يعيش مع الآخرين، فما يميّز الانسان عن الحيوان أنّ فطرته تجعله يلتمس بعقله سبل حياته. وهو إذ يسعى لتحقيق ذلك يُقيم المجتمع ويُنشأ العمران. ولا بد لكي يُنشأ العمران من أنْ يتعاون الانسان مع الجماعة. وهو وحده عاجز عن أنْ يوفر حاجاته لنفسه. فالعمران لا يمكن أنْ تقوم له قائمةً إلاّ من خلال تعاون الافراد وتكاتف جهودهم "فما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا

[1] **المرجع نفسه**، ص.47.

[2] **المرجع نفسه**، ص.47-48.

غذاء ولا تتم حياته [...] ولا يحصل أيضاً دفاع عن نفسه [...] وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة".

ولا يمكن للعمران أن يكتمل دون دولة تنظم شؤون البشر وتمنع نزعاتهم الحيوانية، فالبشر مجبولون على غرائز حيوانية لا بد أن تنظم وتضبط. ولا يمكن أن يتم ذلك إلاّ من خلال ما أسماه ابن خلدون "الوازع" ويعني عنده سلطة الدولة أو الحاكم. يقول ابن خلدون: "ثم إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم". ويرتبط الوازع السياسي في رؤية ابن خلدون بطبيعة المجتمع بما فيه من مَعاش (ظروف اقتصادية) ومن صنائع (حرف). فعندما تتغير ظروف المجتمع لا بد وأن يتغيّر الوازع السياسي، وهذا هو السبب في ظهور الدول وتوسيعها واعتمادها على أنظمة الحرب والدفاع، وهذا هو السبب في اختلاف طبيعة الوازع السياسي في مجتمعات البدو عن مجتمعات الحضر.

فأهل البدو يُظهرون روابط قرابية وطيدة وهم أكثر التحاماً بالعصبية من سكان الحضر؛ ولذلك فانّ السلطة التي تشكل الوازع السياسي عندهم نابعة من طبيعة حياتهم. فالحفاظ على الاستقرار الداخلي للقبيلة يرتبط بسلطة الطاعنين في السن ومشايخ البدو. أما تحقيق الحماية الخارجية فإنها تتم من خلال ذوي الشجاعة.[1]

من المتوقع في ضوء هذا أن يتغيّر الوازع السياسي بتغيّر المجتمعات البدوية وتحولها إلى مجتمعات حضرية، فما هي الملابسات التي تصاحب هذا التحول؟ هنا تبدأ نظرية ابن خلدون عن العصبية. وتعني العصبية عند ابن خلدون شكلاً من أشكال الالتحام القائم على النسب الذي يحمي ذوى القربى فلا يتعدى أحدهم على الآخر، بل ينجد كل منهم الآخر في وقت الشدة. ومن مظاهر العصبية: "النعرة على

[1] أحمد زايد، **مقدمة في علم الاجتماع السياسي، مقدمة في علم الاجتماع السياسي**، نهضة مصر، القاهرة، 2006، ص.39-40.

ذوي القربى وأهل الارحام" والتي تؤدّي بدورها إلى الولاء والتحالف، وتَظهر العصبية بهذا المعنى في المجتمعات البدوية؛ بل إنّها تكون أشدُّ وضوحاً بين الفقراء من البدو، حيث تفرض عليهم طبيعة الحياة المعيشية الجدبة هذا الالتحام الشديد بالنسب. وتظهر داخل الحياة البدوية أشكال منها العصبية العامة وتنتهي بالعصبية الخاصة. الثانية أشد التحاماً بالنسب من الأولى. وتشكل العصبية الوازع السياسي للمجتمع البدوي. وتظهر الرئاسة في العصبية الأقوى.

من الطبيعي حسب ابن خلدون أن تسعى العصبية إلى الملك، بنفس الطريقة التي يسعى بها البدوي إلى حياة الحضارة. وهنا يبدأ التحول في طبيعة الوازع السياسي. من وازع العصبية إلى وازع الملك. فالرئاسة التي ترتبط بالعصبية في المجتمع البدوي ليست ملكاً، فالرئاسة "سُؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه" أما الملك فهو "التغلب والحكم بالقهر". فالملك أكبر من الرئاسة وأوسع نطاقاً.[1]

فالعصبية تسعى لإخضاع العصبيات الأخرى لتحقيق الملك. لا تستمر العصبية بعد أن تتحول إلى ملك، فانصهارها في عصبيات أخرى قد يكون بداية دخول الدولة في طور الهرم والفناء، فدخول العصبية في الملك يرتبط بالترف والانغماس في النعيم "فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية". فالدولة لها عمر طبيعي كعمر الأشخاص. ولقد حدّد ابن خلدون هذا العمر بثلاثة أجيال على أساس أنّ عمر كل جيل أربعون سنة. ويمثل كل جيل حالة من حالات الدولة، فالجيل الأول هو جيل البداوة وخشونتها والعصبية القوية، والجيل الثاني هو جيل الملك بما فيه من تحول من البداوة إلى الحضارة ومن الخشونة إلى الترف، ويصاحبه انكسار لشوكة العصبية، ولكنها لا تزول نهائياً؛ حيث تبقى ذكريات الجيل الأول قائمة بما

[1] **المرجع نفسه**، ص.41-42.

فيها من اعتزاز بالماضي المجيد. أما الجيل الثالث فتختفي فيه العصبية تماماً وتنسى خشونة البداوة، ويبلغ الترف غايته فتذهب الدولة إلى الانهيار. وصل هذا التحليل الخلدوني إلى قانون يكاد يُفسر به التقلبات السياسية التي شهدتها الدولة الاسلامية، عبر فترات تحولها. فهذا القانون ينطبق على أيِّ دولةٍ من الدول التي تعاقبت على الخلافة (كالامويين والعباسيين والفاطميين) كما أنه ينطبق على عموم التاريخ الاسلامي منذ الدعوة الأولى للإسلام، وحتى العصر الذي عاش فيه ابن خلدون.[1]

[1] **المرجع نفسه**، ص.42-43.

المحور الثامن:

الإصلاحات الدينية في أوروبا:

مارتن لوثر - جان كالفن

برزت الحركة اللاهوتية في القرن السادس عشر في أوروبا لإصلاح المسيحية الكاثوليكية. وتساءل لوثر الألماني وكالفن الفرنسي وزوينجلي السويسري عن سلطة العقيدة وتفوق البابا في روما. هذا أدى إلى تشكيل مئات الطوائف في المسيحية الغربية. سعياً للخلاص خارج الكنيسة. وبالتالي، تم استبعاد الكنيسة من الحياة الثقافية للمجتمعات الغربية. كما حدّد الإصلاح تدريجياً دور السلطة السياسية في المسائل الدينية. برز "الإصلاح" كحركة لاهوتية خلال القرن السادس عشر في أوروبا التي حاولت تغيير وتحسين الكنيسة الكاثوليكية، وأسفرت عن تأسيس الكنيسة البروتستانتية. كانت هذه الحركة تمردًا على سلطة الكنيسة الكاثوليكية التي تعود إلى العصور الوسطى والتي تهدف إلى إصلاح كنيسة المسيحية. لم يكن الإصلاح مفاجئًا أو رد فعل على أي حادثة معينة. لقد كانت نتيجة لتجاوزات الكنيسة الممتدة على مدار عقود، ولعبت العديد من العوامل أدوارًا مهمة في هذا الصدد. ظهر الإصلاح كنتيجة تاريخية من تفاعل العديد من القوى الثقافية المعقدة للتاريخ الغربي. كان عصر النهضة عاملاً مهماً في خلق تربة خصبة للإصلاح.[1]

كانت حركة الإصلاح هي النتيجة التاريخية لعصر النهضة، والتي كانت تهدف في المقام الأول إلى إحياء تحالف الدين والسياسة الذي كان من سمات العصور الوسطى وضعُفت خلال فترة عصر النهضة. وكان وضع حد لهيمنة الباباوات من بين الموضوعات الرئيسية للإصلاح. سمح التفسير الفردي للكتاب المقدس واستخدم كأداة للتعبير عن الرأي الشخصي. من أجل تحرير الدولة من نفوذ الكنيسة وهيمنتها، حيث تم تقديم لمصطلح "حق تقسيم الملك".[2]

[1] Humaira Ahmad, «Reformation: Religious, Political and Social Consequences for Western Society »**, Journal of Islamic Thought & Civilization**, Issue I, Volume I , Spring 2011, p.71.
[2] **Ibid**, p.72.

لا يتصور المصلحين الدينيين مارتن لوثر (1483-1546) وجون كالفن (1509-1564) على أنهما فيلسوفين سياسيين، وإنما هما أولاً وأخيراً، لاهوتيين. [...] فعلى الرغم من أنهما يأخذان اللاهوت الانجيلي بوصفه وجهة نظرهما، فانهما انشغلا بأن يقولا الكثير عن طبيعة السياسة ووظيفتها. لقد ناقشا موضوعات كثيرة مثل مكانة الحكومات العلمانية في علاقتها بخطة الله عن الخلاص؛ أي الارتباط بين الخطيئة والسلطة الزمنية، أي علاقة القانون الالاهي، والقانون الطبيعي، والقانون الوضعي، والمضامين الحافلة للنظرية المسيحية عن الله، والكنيسة والدولة، وحدود السلطة السياسية، والواجبات المتبادلة للحاكم والرعايا، وغيرها.[1]

كان الهدف الرئيسي أمام كل من لوثر وكالفن هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فالأفراد يجب أن يكون لديهم علاقة مباشرة مع الرب، تقوم على الايمان الذي يطهّر النفس ويتيح لنا حب الله. بناءً على هذه الرؤية بحث لوثر في إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة بقدر الإمكان. فهذه الهياكل لم تساهم إلاّ في إعاقة ما يجب أن يقوم على علاقة مباشرة بين الافراد، وبين الرب. علاوةً على أنه في ازالتها آمل لوثر أن يهب الناس نصيب أعظم من الحرية الروحانية. فنراه يقول أنه يمكن للفرد أن يكون "مسؤولاً على ايمانه الشخصي"، فلا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يعتقد فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصي، "فالإيمان عمل حر".[2]

أولاً: مارتن لوثر

أعلن لوثر أن الباباوات هم الذين أفسدوا الكنيسة. وكان اهتمامه الأساسي هو الاهتمام الديني وأنه لا يريد إصلاح المجتمع ككل إلا من خلال الوعظ بالإنجيل

[1] ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديدس إلى اسبينوزا، الجزء الأول، **المرجع السابق**، ص.ص.461-462.

[2] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.138.

وتوعية الإنسان بواجباته الأخلاقية. كان جانب فلسفته أنه يعتبر الإنسان شريرًا وعرضة للخطيئة.[1]

طور لاهوتاً جديداً حول قضية الخلاص. لقد توصّل إلى استنتاج مفاده أن الإنسان له ما يبرره بالإيمان وحده، وأنّ الله يغفر الذنوب بحرية، دون أن يأخذ مزايا الرجل في الاعتبار. وهذا التفسير المهم للغاية، الذي نشأ عن تجربة مارتن لوثر الخاصة والتي وجدها مُثبتة في كتابات القديس أغسطينوس بمثابة نقطة تحول في حياته المهنية، وفي النهاية جلبته في صراع مع الكنيسة. لم يقصد لوثر الإصلاح التدريجي في الإيمان القديم بل إعادة صياغة أساسية للعقائد والممارسات التقليدية. قام لوثر أيضًا بإحياء النقاشات المظلمة والمصالح اللاهوتية الضيقة في العصور الوسطى. بالنسبة للوثر، فقد منح الإنسان حرية كاملة من الإرادة في الأخلاق والمسائل الدينية تنسب إليه قوى إلهية حقيقية له.[2]

كان يعتقد أنّ إيمان المسيحي لا علاقة له بالسياسة. كان واجب المسيحي ببساطة أن يطيع السلطة المشكلة. لم يكن مفكراً سياسياً وكان من الأفضل اعتبار تجاربه المحدودة في هذا المجال محاولة لاستيعاب الحقائق السياسية في عصره. لقد كان يميز بين الحكومة الروحية والحكومة الدنيوية في المجتمع. وفقًا لنظريته، يتم تنفيذ حكومة الله الدنيوية من خلال الملوك والأمراء والقضاة عن طريق استخدام السيف والقانون المدني. ليس للبابوات سلطة في شؤون العالم. يمكن تحديد النقاط التالية التي تكمن وراء اللاهوت السياسي عند لوثر:

- الأخلاق المسيحية ترتكز على عقيدة التبرير بالإيمان وحده.

[1]Humaira Ahmad, "Reformation: Religious, Political and Social Consequences for Western Society, "**Op.cit**, p.73.
[2] **Ibid,** p.74.

- يتحمل جميع المسيحيين مسؤولية مدنية واجتماعية لأدائهم. قد يضطلع بعض المسيحيين بهذه المسؤوليات من خلال شغل المناصب العامة.

- تم تعيين الدولة إلهيا لتحقيق أغراض معينة، والتي لا تستطيع الكنيسة ولا ينبغي لها أن تحاول تحقيقها. بمعنى آخر، مجالات نفوذهم وسلطتهم مختلفة ويجب عدم الخلط بينها.

- يحكم الله الكنيسة من خلال الإنجيل ولكنه ملزم بحكم العالم الخاطئ من خلال القانون والحكمة والقانون الطبيعي والإكراه.[1]

لقد دعّمت النظرية السياسية اللوثرية بوضوح النظام الملكي. كما أنّ مكيافيلي حرّر الدولة من النظر في القانون الأخلاقي، كما حرّرها لوثر من السيطرة على الكنيسة. فليس من واجب الدولة، كما قال، أن تتحكم وتراقب كل أشكال الهيمنة التي تضر برفاهية الشعب؟ وهكذا فاز بتعاطف الجمهور بموقفه الصارم من الرأسمالية والفخامة واللاأخلاقية. أيُّ مسار آخر هو الطغيان الخالص.[2]

ثانياً: جان كالفن

رفض كالفن المدرسة السكولائية واتبع النهج الكتابي الخالص ظاهريًا في اللاهوت، في الواقع يستخدم الحجة الفلسفية في عمله ويتعامل ضمنيًا مع القضايا الفلسفية.[3]

مهد كالفن لمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وليس الدين والدولة. لأن الله يتمتع بالسيادة، حيث يفترض كالفن أنه يجب أن يحكم كلاً من الكنيسة والدولة، لأن كلاً منهما كيانان روحيان مبنيان على سلطة الله، على الرغم من أن الهيكلين هما تنظيمين متمايزين. تحكم الدولة المناطق المحيطة بالكنيسة، وتحافظ على الهدوء

[1] Humaira Ahmad, **Ibid,** p.74.
[2] **Ibid,** p.75.
[3] Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol.02, **Op.cit**, P.11.

المحلي حتى تتمكن الكنيسة من تنفيذ مهمة التبشير والتلمذة لجميع المواطنين. من خلال تعزيز نضج كتلها المسيحية، ترعى الكنيسة الدولة بإنتاج مواطنين نموذجيين؛ وهكذا تتجه الكنيسة والدولة إلى النزعة التبادلية. على المسائل الزمنية، كان للدولة اختصاص؛ على المسائل العقائدية والروحية، الكنيسة، على الرغم من أن كلاهما كانا متساويين في الروحانية. كانت الثيوقراطية، واللاهوت، والروحانية أساسية لمجتمع كالفن الإصلاحي، لأنه كان يعتقد أن الدولة بأكملها يجب أن يحكمها الله، وتستمد قوانينها من الله، وتُكرس له تمامًا. كانت النظرية السياسية لكالفن هي التمييز بين الكنيسة والدولة، وضبط التوازنات داخل السلطة، وخضوع المواطن للدولة، ومسؤولية الدولة تجاه الله.[1]

وفقا لكالفن، هناك وحدة الهدف للكنيسة والدولة ولكن هناك أيضا تمييز الغرض. حيث تدعم الدولة الكنيسة، لا تعرقل الكنيسة الدولة. رأى كالفن أن الدولة والكنيسة كانا روحيين، لأن الدولة تفصل في المسائل الزمنية في ظل الله والكنيسة تنظر في الأمور الروحية على وجه التحديد، وكلاهما يعارض الشر. كان الشر-الروحي، الاجتماعي، العقائدي، الأخلاقي-هو العدو المشترك الذي وحد الجسدين الإلهيين. من وجهة نظر كالفن، كان المجتمع الذي يتكون من كنيسة إصلاحية وكنيسة مؤلفة من مواطنين إصلاحيين، قوة تضرب العالم، وكل الشرور. لذلك، يتصور كالفن الكنيسة والدولة كقوة موحدة تحمي الأفراد.[2]

[1] George J Gatgounis**,** "The Political Theory of John Calvin", **Churchman**, Vol. 110. 1996. P.60.
[2] **Ibid,** p.61.

المحور التاسع

الفكر السياسي في عصر النهضة

أولاً: الفكر السياسي عند نيقولا ميكيافيلي

أ-النهضة وتأثيرها:

يلاحظ لاسكي بحق أن "عصر النهضة كله يُختزل في مكيافيلي". لفهم الأهمية الكاملة لكتابات مكيافيلي وسياقها، من المهم أن نفهم سلسلة التغيرات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي بدأت في القرن الرابع عشر والمسمى عصر النهضة. كان تأثيره المباشر في إيطاليا، التي امتدت تدريجياً إلى بقية أوروبا بحلول أواخر القرن الخامس عشر. كان عصر النهضة هو ميلاد الروح الإنسانية في تحقيق الحرية والثقة بالذات والتفاؤل. في تناقض مع وجهة نظر العصور الوسطى، التي كانت تتصور أنّ الإنسان سقط في عالم شرير مع الشيطان. أمسك عصر النهضة بالفكرة اليونانية المتمثلة في الخير الجوهري للفرد. هذه العودة إلى موقف ما قبل المسيحية تجاه البشر، وجد الله والطبيعة التعبير في جميع جوانب المسعى الإنساني والإبداع. أصبحت الإنسانية، التي تؤكد كرامة الإنسان وتميزه، أساس فهم العالم الحديث. على عكس الإجهاد المسيحي في العصور الوسطى على الزهد والفقر والتواضع والبؤس وعدم قيمة الشخص الدنيوي، دافعت الإنسانية عن حرية الروح الإنسانية والمعرفة. أشار عصر النهضة إلى انهيار مجتمع مسيحي موحد.[1]

كان نيقولا ميكيافيلي 1469-1526 سياسياً واقعياً، اهتم بكيفية الوصول الى السلطة والحفاظ عليها. من الخطأ أن نصف الميكيافيلية كمذهب منفصل راديكالياً عن الاخلاق. فرغم حججه التي تعكس عدم امكانية تبرير السلطة السياسية على أساس قواعد دينية؛ قدّر مكيافيلي أهمية المحافظة على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع. أما عن الخلفية التاريخية للواقع الذي عاش فيه. فعلى مدار القرن

[1] Subrata Mukherjee, Sushila Ramaswamy, **A History of Political Thought Plato to Marx**, New Delhi, Eastern Economy Edition, Second Edition, 2011P.153.

الخامس عشر كانت فلورنسا Florence، المدينة التي وُلد وعاش فيها مكيافيلي. تُدار بواسطة أسرة واحدة هي مديتشي Medicis حكمت فلورنسا كنخبة حاكمة، مع توضيح أنهم كانوا يقيمون جمهورية أو شكل من الحكومة تلتزم بالصالح العام. وفي 1494 انتهى عهدهم وتلاهم سلسلة من الأنظمة الجمهورية، والمديتشية medicean حتى عادت الاسرة المديتشية كاملة الى العرش في عام 1512. أثناء تلك الفترة كان مكيافيلي متقلداً لعدة أدوار منها مستشار، ودواويني ودبلوماسي. إلا أنه بعد عام 1512 خسر مكيافيلي، الذي ظل دائماً على التزام بالحكم الجمهوري ومعارضاً للحكم المديتشي، جميع الفرص في تولي منصب سياسي، واتهم بالخيانة، وقُبض عليه بل تعرض للتعذيب. بيد أنه في نهاية الأمر بُرأت ساحته من كل التهم، وذهب بعد ذلك ليعيش في فلورنتين وهي مقاطعة على ضواحي فلورنسا. أبانت تلك الفترة مكيافيلي لأشهر كتابين له: "الأمير" و"مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس". يُقال أنه كتب الأول بغرض تقديم النصح، وكسب استحسان اسرة مديتشي، ولذلك فقد أهداه إلى أحد أبنائها.[1]

جاءت كتاباته ابان القرن الخامس عشر عندما كانت ايطاليا مقسمة إلى خمس ولايات هي فلورنسا وميلانو وفينيسيا ونابلي والدولة البابوية. أثناء هذه الفترة كانت هناك فرص وفيرة لتحقيق نمو اقتصادي وثقافي وبسبب الفرص التي أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الاقطاعي، وأيضاً بسبب تأسيس مهن وحرف جديدة أصبحت الدولة الايطالية جزء من العالم الاقتصادي مشاركاً في التجارة والأعمال الدولية. ولكن في الوقت نفسه لم تستطع أن تتوحد لتشكل دولة ايطالية واحدة. اعتقد مكيافيلي أنّ ولايات شبه الجزيرة الايطالية كانت في حاجة غلى التغلب على تلك الصراعات، وأن تشكل بدورها دولة موحدة مثل اسبانيا وفرنسا وانجلترا ورأى أيضاً أنّ البابا كان من احدى النواحي ضعيف جداً بما لا يسمح له القيام بتنفيذ مهمة

[1] ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.148-149.

جسيمة مثل توحيد ايطاليا، ومن ناحية أخرى، من القوة ما يكفي لمنع غيره من القيام بذلك. وكان مكيافيلي، الذي عاش في زمن المراحل المبكرة لتطور ما هو قائم حالياً من نظام سياسي للدولة القومية الغربية، يخامره الأمل في تحقيق شكل للحكومة الايطالية يمكن بواسطته وضع أساساً للتوسع الاقتصادي، وإنهاء الانقسامية.[1]

ب-أشكال الحكم

يمثل العملان الرئيسيان لمكيافيلي في السياسة "الأمير" The Prince و"الخطابات" The Discourses الغموض الأساسي في نظرته للسياسة. يتحدّث في الخطابات عن تفضيله لأشكال الحكم الجمهوري، بينما في الأمير يتعامل مع طبيعة الحكم الاستبدادي. على الرغم من أن الحكم الجمهوري مفضل لديه، إلا أنه ليس ممكنًا أو مناسباً دائمًا. يمكن للحكم الجمهوري أن يؤدي وظيفة معينة، يجادل مكيافيلي، حيث ينعم السكان بالفضيلة وحيث ينظم القانون الإجراءات السياسية للمواطنين. ضمن الجمهورية من حين لآخر، قد يتعيّن منح السلطة مؤقتًا إلى ديكتاتور، لكن هذه الحاجة لا تقوّض الجمهورية نفسها. والخطر الرئيسي لجميع الدول هو الانحطاط، الانحلال-فقدان الفضيلة-الذي يصبح فيه المجتمع واهناً/عاجزاً، فاسداً ويفقد القدرة أو الإرادة للحفاظ على الدولة. في هذه الحالة، قد يظهر الحكام المستبدون-الأمير. أهدى ميكيافيلي الأمير إلى لورينزو دي ميديسي Lorenzo de Medici؛ إنها أطروحة عن فن الحكومة الأوتوقراطية. كان الهدف الرئيسي لمكيافيلي هو أن يستخدم الأمير هذه الفنون لتخليص إيطاليا من الحكم الأجنبي وتوحيد البلاد. يتخذ مكيافيلي، في معظم كتاباته، خطًا ثابتًا مفاده أنّ أفضل شكل من أشكال الحكم هو الشكل المختلط، الذي يجمع بين عناصر من الطبقة الأرستقراطية والقلة والديمقراطية، والتي تعكس مصالح النبلاء والطبقات الوسطى وعامة الناس. لقد فضل الجمهورية على الملكية، على أساس أنها أنتجت قادة أفضل، وأنه يمكن

[1] ديلو، **المرجع نفسه**، ص.149-150.

إقالة أولئك الذين فشلوا. يجب على الحكام، عند تحديد شكل الحكم الذي يرغبون في فرضه، مراعاة نوع الموضوعات التي يتعاملون معها، "لأنه من الصعب والخطير بنفس القدر محاولة تحرير شعب يريد البقاء معاديًا مثل استعباد شعب يريد أن يبقى حراً".[1]

إنّ نظرة مكيافيلي إلى الطبيعة البشرية متشائمة للغاية، وتتفق مع مفهوم "الأنانية الشاملة". المجتمع الإنساني غارق في الصراع من أجل الثروة والشرف والمكانة والسلطة. بالنسبة للحاكم، من الجيّد أن يكون لديه حب شعبه واحترامه، لكن من الأفضل أن يُخشى بدلاً من أن يكون محبوبًا. فالصفات الأخلاقية للشعب ليست أسوأ من صفات الأمراء، وبالتالي فإنّ الجمهورية تشكل أفضل شكل من أشكال الحكم، ولكن يجب أن تكون محمية ضد الفساد.[2]

جـ-تقييم: مكيافيلي والدين

من المؤكد أنّ ميكيافلي أساء تماماً تمثيل حالة الفكر الاوروبي في بداية القرن السادس عشر، إلاّ في صفوف نفر قليل من الايطاليين ممن تبددت أوهامهم، لقد وضع كتابيه خلال السنوات العشر التي أعقبت اليوم الذي علق فيه مارتن لوثر آراءه على باب الكنيسة في "ونتبرج"، وكان من أثر الاصلاح البروتستنتي أن ربط الفكر السياسي بالدين وبالاختلافات في العقيدة الدينية، ربطاً أوثق مما كانت عليه الحال خلال معظم العصور الوسطى. إنّ عدم اكتراث مكيافلي بحقيقة الدين أصبح في النهاية خاصية مشتركة تميز الفكر الحديث، ولكن هذا لا يصْدق بالتأكيد على القرنيين التاليين لما كتبه. وبهذا المعنى كانت فلسفته محلية بصورة ضيقة وتتعلق بفترة قصيرة ولو أنه كتب في أي بلد خلافاً لايطاليا، أو لوأنه كتب في ايطاليا بعد

[1] E. A. Rees, **Political Thought from Machiavelli to Stalin Revolutionary Machiavellism**, New York PALGRAVE MACMILLAN, First published, 2004, P.1-2.
[2] **Ibid**, P.3

بدء الاصلاح الديني، بل أكثر من هذا، بعد بدأ الاصلاح المضاد في الكنيسة الرومانية، لاستحال الظن بأنه كان يُعالج أمور الدين بمثل ما عالجها.[1]

ثانياً: جان بودان ونظرية السيادة

أ-التسامح الديني:

يمكن وصف "الجمهورية" بأنه دفاع عن السياسة ضد الأحزاب، فقد نشر بعد أربع سنوات من مذبحة "سان بارتلوميو"، ما شكل الانتاج الفكري الرئيسي لمجموعة متزايدة من مفكرين معتدلين يعرفون باسم "السياسيين" Politiques، الذين رأوا في السلطة الملكية عماد السلم والنظام، ولذلك سعوا إلى أنْ يدفعوا الملك باعتباره مركزاً للوحدة الوطنية، فوق جميع المذاهب الدينية، والأحزاب السياسية. والسماح بوجود أديان عدّة في داخل دولة واحدة. فهم كاثوليك قوميون (القومية الفرنسية). واجهوا انقسام المسيحية. باعتبار التسامح الديني سياسة وليس مبدأ أخلاقي. هذه السياسة العامة للتسوية التي سادت عهد هنري الرابع. كان بودان بوجه عام منتمياً إلى هذه المجموعة، وقصد بكتابه أن يؤيد سياستهم في التسامح، وأن يقدم أساساً معقولاً لسياسة مستنيرة بالنسبة إلى مسائل عملية كثيرة نشأت في عصر ممزق ومشتت.[2]

يبرز دور المفكر السياسي الفرنسي **جان بودان Jean Bodin** 1529-1596 في تنوع مجالاته الفكرية، لا سيما وأنه عاش حقبة مخاض التحولات الكبرى الأوربية، فمن واقع تجربته العملية في المجال السياسي، حيث عمل نائباً في مجلس الطبقات العام، وتطلع نحو كتابة مؤلفه السياسي المهم والمتمثل في **"الكتب الستة**

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، **المرجع السابق**، ص.49-50.

[2] **المرجع نفسه**، ص.112-113.

في الجمهورية"،[1] والذي يمثل ذروة الاشتغال المعرفي في حقل السياسة ملفتاً الانتباه إليه بوصفه مفكراً سياسياً نابهاً ذو رؤى وتصورات مميّزة. كان بودان يصبو إلى محاولة تخطي المقالات التي طرحها أرسطو وماكيافيلي في علم السياسة[2].

وضع جان بودان من جانبه أسساً للاستبدادية من خلال وضع نظرية للدولة السيادية وهي من المصادر الأساسية للتقليد الدستوري الفرنسي. كتاب "الجمهورية" la République، وفي هذا العمل يتخذ جان بودان مواقف تتعلق بمذهبه الفكري السياسي الذي يتطابق بشكل كبير مع الحكم المطلق، وفي عام 1986 صدر عن دار نشر "فيارد" في باريس تحت عنوان "الكتب الست للجمهورية". منهج جان بودان في هذا العمل هو منهج قانوني وتاريخي بشكل أساسي. في جوهر العمل، "الجمهورية" يقدم المبادئ التي يمكن أن تُبنى عليها دولة ملكية قوية وموحّدة، وفيها قانون وإدارة متجانسة. بداية سندرس النظرية العامة للدولة السيادية، ثم النظام الذي تمناه جان بودان لدولته فرنسا.

ب-الدولة السيادية.

تُعدّ السيادة المفهوم المحوري في نظرية جان بودان حول الجمهورية، أي الدولة، إذ من خلالها يحدد ماهية الدولة وعلاقتها بالقوى الخارجية. ويرى بودان أن السيادة تتجلى في مجموعة من الاختصاصات الأساسية، أبرزها: سنّ القوانين وإلغاؤها، وإعلان الحرب وإبرام السلم، وتعيين كبار موظفي الدولة، وممارسة حق العفو. يربط بودان، في الكتاب الأول من "الجمهورية"، نشأة الدولة الحديثة بنقد

[1] Jean Bodin, Six Books of the Commonwealth, translated by M. J. Tooley, Published by Basil Blackwell, Oxford, 1955.

[2] إسماعيل نوري الربيعي، "في أصول السلطة والسيادة: بودان، هوبس، شتراوس"، **دفاتر القانون والسياسة، دفاتر القانون والسياسة**، دولية متخصصة في الحقوق والعلوم السياسية، العدد العاشر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، جانفي 2014، ص.50.

النظام الإقطاعي الذي هيمنت عليه الروابط العائلية وعلاقات الزواج والميراث، الأمر الذي حال دون قيام سلطة سياسية موحدة وأدى إلى تفكك أوروبا وفقدانها للاستقرار السياسي. ومن ثمّ، دعا إلى تجاوز هذا الوضع من خلال إقامة دولة تقوم على إقليم محدد وسلطة سيادية واحدة لا تنازعها أي قوة داخلية. وتجسدت هذه الرؤية في نظريته حول "الممالك-الأمم"، التي تقوم على تفتيت أوروبا إلى دول مستقلة، تمارس كل منها سيادة كاملة على إقليمها، وهو ما جعل بودان أحد أبرز المنظرين لمفهوم الدولة-الأمة في الفكر السياسي الحديث.[1]

ج- السيادة: سلطة مطلقة ولكنها ليست بلا حدود

يرى جان بودان أن السيادة تتميز بعدد من الخصائص الأساسية التي تمنحها طابعها القانوني والسياسي، وتجعلها الأساس الذي تقوم عليه الدولة:[2]

1- **السيادة غير قابلة للتجزئة،** يؤكد بودان أن السيادة يجب أن تكون واحدة وغير قابلة للانقسام، لأن وحدة الإرادة السياسية شرط لقيام الدولة واستقرارها. لذلك رفض نظرية النظام المختلط التي دافع عنها بعض الدستوريين البروتستانت في عصره، إذ رأى أن توزيع السيادة بين عدة سلطات يؤدي إلى إضعاف الدولة. ويقترح بدلاً من ذلك بناءً هرمياً للسلطة، تكون فيه السيادة مصدر جميع السلطات الأخرى، وتستمد منه القواعد القانونية مشروعيتها وفق تراتبية واضحة للقوانين.

2- السيادة دائمة، لا تكتسب السلطة صفة السيادة إلا إذا كانت دائمة وغير مؤقتة. أما السلطات التي تمارس وظائفها لمدة محددة، كالقضاة، والولاة، والقادة العسكريين، وسائر موظفي الدولة، فلا تعد سلطات سيادية، لأنها تنتهي بانتهاء ولايتها أو بعزل أصحابها.

---

[1] صلاح علي نيوف، مدخل الى الفكر السياسي الغربي، الجزء الأول، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدنمارك، د.م.ن، د.س.ن. ص.69-70.

[2] **المرجع نفسه،** ص.70-71

3- السيادة مطلقة، يشترط بودان أن تكون السيادة مطلقة، أي أن تكون السلطة العليا داخل الدولة غير خاضعة لأي سلطة بشرية أخرى. ومن ثم، فإن القوانين الصادرة عن صاحب السيادة تسمو على جميع القوانين الوضعية الداخلية، ولا يجوز لأي سلطة داخل الدولة أن تعطلها أو تقيدها.

4- الملك لا يرتبط بعقد مع الشعب، ينفي بودان وجود عقد سياسي يربط الملك بالشعب، لأن قيام مثل هذا العقد يعني خضوع الملك لقانون مشترك مع رعاياه، وهو ما يتعارض، في نظره، مع مبدأ السيادة المطلقة، التي تقتضي أن تكون إرادة الحاكم هي السلطة العليا داخل الدولة.

5- حدود السيادة المطلقة، رغم وصفه السيادة بأنها مطلقة، فإن بودان لا يجعلها سلطة بلا قيود. فهي، وإن كانت غير مقيدة بالقوانين الوضعية، تظل خاضعة لقوانين الله وقوانين الطبيعة، التي تمثل الحد الحقيقي لممارستها. ولذلك يوجب على الحاكم احترام المبادئ الدينية والأخلاقية، وصيانة الملكية الخاصة، وحماية حقوق الرعايا، بما يمنع تحول السلطة المطلقة إلى سلطة تعسفية. بهذا المعنى، لا تعني السيادة المطلقة عند بودان غياب كل قيد، بل تعني استقلال السلطة السياسية عن القيود القانونية الداخلية، مع بقائها ملتزمة بقواعد أعلى مستمدة من الشريعة الإلهية والقانون الطبيعي.

المحور العاشر:

الفكر السياسي الحديث

إنّ الفكر السياسي الغربي في تعامله مع **الحداثة** كمعطى ومشروع ثقافي وحضاري انطلق من مبدئين أساسيين: مبدأ فلسفي؛ العقل وحريته هو المعيار الوحيد. مبدأ سياسي؛ الاعتراف بإنسانية الانسان ورفع الوصاية عنه. حيث نتج عن ذلك: العلمانية والليبيرالية. هاته المنطلقات والنتائج طُرحت كمحاولة لإنجاز قطيعة ابستيمولوجية مع المرحلة الكنسية اللاهوتية.

أولاً: الدولة والمجتمع المدني عند هيجل

أ-هيغل، جورج ويلهيلم فريدريك

ولد جورج فيلهلم فريدريش هيجل (1770-1831)، الفيلسوف الألماني المثالي، في شتوتغارت ودخل للمدرسة اللاهوتية في جامعة توبنغن في عام 1788. وكان من بين زملائه الطلاب فريدريش فون شيلينج والشاعر فريدريش هيلدرلن. بعد تخرجه، أصبح مدرسًا مقيمًا في منزل عائلة أرستقراطية في برن في عام 1793، وفي عام 1796 شغل منصبًا مشابهًا في فرانكفورت. في عام 1800، ذهب إلى جينا، حيث خلف شيلينج يوهان جوتليب فيشت كأستاذ للفلسفة وكان يعمل على تطوير فلسفة مثالية للطبيعة والميتافيزيقا. في بينا، كتب هيجل أول أعماله الرئيسية، "فينومينولوجيا الروح" Phänomenologie des Geistes. تم الانتهاء منه في وقت انتصار نابليون بونابرت على بروسيا في بينا عام 1806، ولم يتم نشره حتى عام 1807، بعد أن ترك هيجل بينا ليصبح محررًا لجريدة يومية في بامبرج في بافاريا. أيضاً نشر هيجل كتاب "فلسفة الحق" Philosophy of Right في عام 1821.[1]

[1] Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol.4, **Op.cit**, P.258-259.

خصّص هيغل كتابه فلسفة الحق لمعالجة قضايا الدولة والحق، وعدَّه تطبيقًا عمليًا لفلسفته التأملية التي عرضها في فينومينولوجيا الروح. ومن ثم، يُعد الفكر السياسي عنده جزءًا من فلسفة الروح، التي تنقسم إلى ثلاثة مستويات:[1]

- الروح الذاتي: ويمثل وعي الإنسان بذاته وتطور حياته النفسية والعقلية.
- الروح الموضوعي: ويتجلى في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، مثل القانون والأسرة والمجتمع والدولة.
- الروح المطلق: وهو أعلى مراتب الروح، ويتحقق في الفن والدين والفلسفة، حيث تبلغ الحرية كمالها.

على غرار بودان اعتبر هيجل قيام ملكية وطنية دستورية شرطاً أساسياً ووحيداً لوجود الدولة وفي رأيه أنّ تجربة فرنسا واسبانيا وانجلترا أثبتت أنّ القضاء على النظام الاقطاعي وقيام دولة قومية، كان لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق الملكية وأن هذه العملية في حد ذاتها تشكل **"الحرية"**.[2]

في هذا السياق الفكري يعرف المجتمع المدني بأنه وضع يجسد البحث عن الحرية فيه في امكانية الاعتراف المتبادل Mutual Recognition أو الاحترام المشترك للحقوق الخاصة بالجميع. وهي الخبرة التي تمت مناقشتها في كتاب "فلسفة الحق"؛ الذي وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.[3]

ب-الدولة:

يرى هيغل أن الدولة هي التجسيد الفعلي للفكرة الأخلاقية وأرقى صور التنظيم الإنساني، إذ تمثل الإرادة العقلانية والأخلاقية في صورتها الموضوعية. وتتجسد

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، **المرجع السابق**، ص.166-167.

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، **المرجع السابق**، ص.125.

[3] ستيفن ديلو، النظرية السياسية التفكير السياسي المجتمع المدني، **المرجع السابق**، ص.268.

الدولة في مؤسساتها وقوانينها وأعرافها، كما تتحقق في وعي الأفراد وانتمائهم إليها. ومن هذا المنظور، لا تُعد الدولة مجرد جهاز للسلطة أو أداة لتنظيم المجتمع، بل الإطار الذي تتحقق فيه الحرية الحقيقية، حيث يدرك الفرد أن حريته الخاصة لا تكتمل إلا في إطار الإرادة العامة التي تجسدها الدولة.[1]

جـ-المجتمع المدني:

بالنسبة لهيجل يتمثل المجتمع المدني في ذلك الحيز المستقل الذي يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة، وهو متصوَّر "كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقاً لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدني حيزاً من الحياة يعد معادياً للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرقى للصالح العام. حيث تُشير خبرة المجتمع المدني في هذه الرؤية إلى وضع يسعى الافراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية.[2]

د-العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني:

من أهم استنتاجات هيجل السياسية، هو أن الدولة تعتبر من الناحية الأخلاقية أرفع منزلة من المجتمع المدني.[3] وعليه، تعلو الدولة عند هيجل فوق المصالح الخاصة التي تضع المجتمع المدني، وتوفر أساساً لانتقال المجتمع صوب مفهوم الرفاهية العامة. ويجدر بنا أن نذكر مرة أخرى أنه لا يجب أن نخلط عند هيجل بين الدولة و"المجتمع المدني". الدولة الهيجيلية هي الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية lindividualisme والشمولية L universalisme. فيجب على الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئاً من شأنه أن يمس ببعض الذوات. ومن جهة أخرى يجب على المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئاً يكون قابلاً لأن يجعلهم خارج

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، **المرجع السابق**، ص.169.

[2] ستيفن ديلو، **المرجع السابق**، ص.268.

[3] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، **المرجع السابق**، ص.128.

قانون الطبيعة الانسانية، في الدولة تتجه ارادة كل انسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائي وفي الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيراً مطلقة بصفة حقيقية.[1]

ه-مناقشة:

لم يكن هيجل مولعًا جدًا بالمفاهيم المجردة مثل حقوق الإنسان أو العالمية أو العقد الاجتماعي، لكنه لم يتجاهلها في حد ذاتها. إنّ نقد هيجل لحالة الطبيعة التي جاءت بها **نظرية العقد الاجتماعي** يبرز في أنّه لا يمكن للحرية الذاتية أن تظهر إلا ضمن الحرية الموضوعية التي توفرها الدولة. في هذه العملية، يتم إلغاء الحرية الفردية عن طريق الحرية الموضوعية، والتي بدورها يتم إبطالها أيضًا من خلال الحرية الأولى. إن تقدم هذا الوضع الجدلي بالكامل لا يمكن أن يحدث إلا كتحسين لكل من أشكال الحرية: المواطنون يوسعون تدريجياً وسياقاً وقواعد الدول من أجل الحصول على مزيد من الحرية، بينما تستوعب الدول مطالب لمزيد من الحريات من خلال دمجها في أنظمتها الصحيحة. لذلك، لا يتم الوصول إلى الحرية إلا ضمن التكوين القانوني والسياسي الذي توفره الدولة، وليس خارجها. ما يحاول هيجل قوله هو أن المجتمعات السياسية تسبق دائمًا وجود أفرادها، وبسبب ذلك، فإن عقدًا بين طرفين متساويين أمر مستحيل. لكن هذا لا يعني أنه، بسبب تفوقها المؤسسي والأخلاقي، يجب أن تتصرف الدول بشكل تعسفي تجاه مواطنيها. على العكس من ذلك، يكمن أحد المبادئ الأساسية للحداثة في الاعتراف بالخصوصيات باعتبارها العناصر الأساسية التي لا يمكن التغلب عليها في المجتمعات السياسية.[2]

ثانياً: فلاسفة العقد الاجتماعي: هوبز ولوك وروسو

شهدت أوروبا خلال تحولها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث حركة فكرية تنويرية وصلت الى أوج تطورها في القرنين السابع عشر والثامن

[1] ستيفن ديلو، **المرجع السابق**، ص.273.

[2] Emanuel COPILAŞ, «Hegel and the social contract», **Hermeneia** - N. 19/2017, P.74-75.

عشر. لقد جاءت هذه الحركة كرد فعل للمواجهة بين النظام الاقطاعي القديم والنظام الرأسمالي الناشىء، بين سيطرة الكنيسة والفكر الديني وتبلور العقلانية والتفكير العلمي. من المتوقع في ظروف كهذه أنْ ينشغل المفكرون الذين ساهموا في هذه الحركة بتقديم نموذج للمجتمع والدولة يتجاوز واقع المجتمعات القائمة على الفوضى والاضطراب. ازدهرت هذه الحركة على أيدي فلاسفة العقد الاجتماعي في ق 17 و18. لقد قدم هؤلاء تأملات حول الطبيعة البشرية وحول علاقة الفرد بالمجتمع وحول أفضل الأشكال التي يجب أن تكون عليها الدولة من خلال صيغة التعاقد الاجتماعي على اختلاق بينهم في هذه الصيغة.[1]

أ-السياق التاريخي:

اشتدت الصراعات السياسية والاجتماعية والدينية في زمن هوبز، حيث شهدت بريطانيا آنذاك حرباً أهلية طاحنة. لقد حددت هاته الصراعات دور المؤسسات الدينية في علاقتها بالدولة والمجتمع. من جهة، كان سبب النزاع حول من يحكم؟ ومن له السلطة الأكبر؟ الملك أم البرلمان؟، ومن جهة أخرى، هيمنة البنية المجتمعية القروسطية الحبلى بالطبقات المتفاوتة والمتصارعة، مثلاً طبقة التجار الجدد التي كانت تسعى إلى احتكار الحرية للحفاظ على مصالحها. في ظل هذه الظروف بحث هوبز عن صياغة علاقة جديدة بين الحاكم والمحكوم، من خلال تأسيس عقد اجتماعي قاعدته حماية حرية الفرد، في تقرير الطريقة الأنسب للحياة، يضمنها الملك ويرعاها. حيث انتهى به المطاف إلى مساندة فكرة حكم ملكي مطلق قائم على الفضيلة المدنية، بالتنازل الكلي عن الحقوق، ما عدا حق الحياة. فوضع

[1] أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، **المرجع السابق**، ص.43-44.

هوبز بأفكاره هذه مجتمعه في حتمية لمواجهة الصراعات بتأسيس قاعدة مشتركة للسياسة هي بمثابة اللبنة الأولى للرؤية الليبيرالية للمجتمع المدني.[1]

ينبثق المنهج الذي اعتمده هوبز، على إرساء قواعد مشتركة للسياسة، من علم الهندسة Geometry، الذي يعني به الانتقال من فروض وبديهيات بسيطة واضحة بذاتها، ثم الاستدلال لبناء أنظمة معقدة، بغرض تفسير علاقات العالم الفيزيقي. لقد اعتقد هوبز أنّ العالم السياسي يُدرس بنفس المنهج. أيضاً، سعى هوبز إلى توظيف منهج غاليلو (الذي زاره عام 1636) القائم على التحليل والتركيب، لفهم الحركات المعقدة. ولكي نسحب هذا المنهج على الجنس البشري، يمكننا أن نبدأ بالمجال الكلي للسلوك الإنساني، أي العناصر الأساسية التي يتركب منها هذا الكل، أو المجتمع كمركب يتكون من عدة عناصر Composite. سنجده متصفاً بحالة الحرب؛ ماهيتها، وكيفية التعامل مع الأجزاء المشكلة لنظامها. وبالتالي التساؤل عن كيفية إعادة تكوين العلاقات البيئية في المجتمع بطريقة جديدة لتفادي الحرب، وتحقيق السلام.[2]

قدم توماس هوبز 1588-1679 فلسفته السياسية بصورة موضوعية في ثلاثة كتب هي: "مبادئ القانون" 1640، و"في المواطن" 1642، و"التنين" 1651.[3] حيث طرح السؤال التالي: هل الانسان بطبيعته اجتماعي وسياسي؟ ينكر هوبز أنّ الانسان بطبيعته سياسي واجتماعي. وتتضح أسباب هذا الانكار عن طريق نظرية حالة الطبيعة، تلك الحالة قبل السياسية التي عاش فيها الناس بدون حكومة مدنية، أو بدون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف. إنّ حالة الطبيعة مستمدة من انفعالات

[1] ستيفن ديلو، **المرجع السابق**، ص.171.

[2] **المرجع نفسه**، ص.172.

[3] ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديدس إلى اسبينوزا، الجزء الأول، **المرجع السابق**، ص.573.

الانسان؛ إنّ الناس متساوون فيزيولوجياً وعقلياً وكذلك بشكل أساسي في القدرة على الافناء والقتل، فمن منطلق أنّ الاهتمام الأكبر عند الانسان هو المحافظة على الذات، فإنّ الخوف العنيف هو الانفعال الأكثر قوة. ينتج هذا الانفعال عن انعدام الثقة، فالفرد بدون حكومة له القابلية والقدرة على حرمان الآخر من حق الحياة، وبالتالي هذا مصدر للتهديد الأمني للشخص.[1]

ب-نقد

يصور لنا هوبز كيان الدولة المطلقة ونشأة السلطة السياسية عبر اتفاق حر يعقده الافراد فيما بينهم، لاختيار من يمثلهم بكل ثقة والولاء له. إنّ هذا العقد يُنقل إلى الأمير الذي لم يكن طرفاً فيه من خلال سلطة نزل اليها الجميع بأنفسهم، وبمحض ارادتهم، على أن يملك الأمير (الحاكم المطلق) كل السلطة، لتحقيق الأمن لرعاياه الذين هم قد فقدوا أساساً بالعقد قدرة التمييز بين ما هو عادل وغير عادل حين تركوا لحاكمهم كل ما يراه من الأمر دون أن يكون للرعية الحق في الرد والاعتراض والمناقشة الشرعية أياً كانت عيوب وأخطاء تلك السلطة المطلقة.[2]

ج-جون لوك:

جون لوك 1632-1704 في رسالته الثانية التي نشرها عام 1690 حول الحكومة المدنية. التي عكست تفكيراً عقلانياً، اعتقد أنّ من البديهيات العقلية أنْ يعيش الانسان بحكم الطبيعة في حالة من الحرية والمساواة، فلم يصور الطبيعة البشرية كما صورها هوبز على أنها حالة حرب دائمة، بل صورها على أنها تقوم على السلم الذي يحترم فيه كل فرد الآخرين وما يتمتعون به من حرية وما يملكون من ممتلكات. وهذه حقوق طبيعية للإنسان وفقاً لقوانين الطبيعة التي بمقتضاها لا يمكن لأي فرد أن يؤذي الآخرين. فالحالة الطبيعية للبشر لا تكتمل إلاّ في ظل نظام

[1] **المرجع نفسه**، ص.576-577.

[2] عبد الصمد سعدون الشمري، النظرية السياسية الحديثة، **المرجع السابق**، ص.88.

قانوني يحمي الافراد ويضمن استمرار الظروف السلمية للطبيعة البشرية. ويتمثل هذا النظام القانوني في الحكومة. ويعتقد لوك أن الحكومة لا يجب أن تؤسس بشكل عشوائي كأن يؤسسها حاكم ظالم، بل يجب أن تؤسس بناء على موافقة جماعية. والطريق إلى ذلك هو التعاقد الاجتماعي. يظهر هنا اتفاق يتم بمقتضاه تنازل الافراد عن حقوقهم في تنفيذ قانون الطبيعة، فهذا أمر يخول إلى إرادة الجماعة الاغلبية. وبهذه الطريقة تأخذ الدولة طابعاً قانونياً، فالإنسان يتوصل إلى نظام سياسي بفطرته، وهو يقيّمه باراته، ومن خلال الاتفاق، وليس من خلال القهر على ما يذهب هوبز، يجب أن تعتمد الحكومة على جهاز قانوني وقضائي يمثل السلطة العليا في الدولة. ويؤدي هذا الجهاز وظائفه من خلال الثقة التي يمنحها له الشعب.[1]

د-مقارنة بين هوبز ولوك

يُثير ذلك سؤالاً مهمّاً ومتأصّلاً في التقاليد الفكرية السياسية المختلفة لـ"توماس هوبزHobbes Thomas و"جون لوك John Locke " بشأن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. بالنسبة إلى هوبز، فإنّ الدولة هي مؤسّسة موجودة بصرف النظر عن المجتمع المدني. وعلى هذا النحو، تتحدّد قوة الدولة بقدراتها المؤسّسية القسرية للسيطرة على المجتمع. يرى هوبز أنّ هذا شرطاً مُسبقاً وضرورياً للوصول إلى الهدف النهائي للدولة: إنشاء النظام وحفظه. ومن ناحية أخرى، يرى لوك أنّ الدولة ليست مُنفصلةً عن المجتمع، بل هي التي تخلقه، بدلاً من ذلك، تعتمد على دعم المجتمع. وبالتالي، فإنّ حجّته هي أنّ قوة الدولة لا تتحدّد بقدرتها على الهيمنة على المجتمع المدني. بل بقدرتها على الاعتماد على موافقة أفراد المجتمع من أجل توفير النظام والحرية على حدٍ سواء. ينبع موقف لوك من رؤية أكثر خيّرة إلى حد ما من

[1] أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، **المرجع السابق**، ص.45-46.

حالة الطبيعة، ممّا يجعله يرفض الاعتقاد الهوبزي Hobbesian belief بأنّ الحفاظ على النظام أعلى قيمة من ضمان الحرية[1].

ه-جان جاك روسو:

تُوجت اسهامات العقد الاجتماعي من خلال أفكار الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1712-1778) خاصة في مؤلفه "العقد الاجتماعي" الذي نُشر عام 1762. بدأ روسو تحليله-مثل سابقيه-بالحديث عن حالة الطبيعة عند الانسان قبل أن تدخل عليه مظاهر المدنية الحديثة. فقد كان الانسان يعيش حياة بسيطة يشبع فيها حاجاته الاساسية، واتسمت حياته بالبراءة والحرية والمساواة، فلم يخضع الانسان في حالته الطبيعية الأولى إلى أي سلطة إلا إرادته الحرة. حقيقة أنّ الانسان الاول عرف أشكالاً من اللامساواة مصدرها الفروق في القوة والذكاء، ولكنه لم يعرف الأشكال النظامية للامساواة التي أفرزتها المدنية. فقد أدت المدنية إلى أن يفقد الانسان حالته الطبيعية الأولى؛ حيث أدت إلى أن يتحكم البعض في الآخرين وظهرت الملكية الخاصة. وكانت أهم مصدر للامساواة في المدنية الحديثة. وهنا ظهرت الحاجة إلى الحكومة وإلى الدولة كإطار قانوني لتنظيم المجتمع. ولكن الدولة إذا تُركت لرغبات الأفراد؛ فإنها تصبح دولة فاسدة تقوم على الطغيان؛ ولذلك فان الدولة يجب أن تقوم على التوفيق بين مفهوم السلطة (النابع من الدولة)، ومفهوم الحرية الذي هو أصل الحالة الطبيعية للإنسان. والتعاقد الاجتماعي كفيل بتحقيق هذا؛ فالأفراد عندما يتخلون عن حقوقهم الطبيعية للدولة، تتحول الدولة إلى جهاز جمعي وأخلاقي Moral and collective body ومثل هذه الدولة قادرة على تحقيق المساواة؛ لأن كل فرد فيها يعتبر أن حقوقه هي حقوق الآخرين. كما أنها

[1] Michael Rear, **Intervention, Ethnic Conflict and State-Building in Iraq : A Paradigm for the Post-Colonial State**, New York/London, Routledge, 2008, P25

قادرة على تحقيق الحرية لأن الفرد عندما يخضع لإرادة المجتمع فانه يخضع لإرادته في ذات الوقت.

ويحتل مفهوم الارادة العامة في صياغة روسو مكانة محورية تجعله يختلف عن هوبز ولوك؛ فالفرد عنده يُصبح جزءًا من كيان عضوي هو المجتمع، والدولة ليست كياناً مسيطراً بقدر ما هي انعكاس للإرادة العامة. وهي اذ تمارس سلطتها السيادية فإنها إنما تمارس حقها في التعبير عن الارادة العامة لتحقق للجميع الحرية والرفاهية والسعادة، وللمحافظة على التوازن بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة. وهي إذ تضع القوانين وتنفذها من خلال الحكومة فإنها إنما تنفذ الارادة العامة للمجموع.[1]

و-الاختلاف بين روسو وجون لوك:

- يفترض روسو أن التنازل يكون كاملاً للحقوق بالنسبة للمجتمع، وهو ما يجعل السلطة مطلقة، في حين أنّ الإذعان يكون جزئياً عند لوك ولا توجد سلطة مطلقة.
- إنّ السيادة الشعبية عند روسو في الممارسة المستمرة للسلطة التنفيذية الممنوحة الثقة من السلطة التشريعية، في حين تبدو عند لوك تلك السيادة كامنة، وتظهر فقط عند عمل الحكومة بدون ضرورة الثقة الممنوحة.
- صفة التعاقد عند روسو واحد فقط وهو العقد الاجتماعي، في حين عند لوك هناك عقدان ضمنيان احداهما، أن الحكومة تكون جزء منه. ولذلك عندما تخلى روسو عن فكرة العهد الحكومي، تحولت مضامين نظريته جذرياً لتصبح الدولة ذا سلطة غير مطلقة كما عند لوك.[2]

[1] أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، **المرجع السابق**، ص.46-47.

[2] عبد الصمد سعدون الشمري، النظرية السياسية الحديثة، **المرجع السابق**، ص.92-93.

ز-مآخذ ومزايا نظرية العقد الاجتماعي:

هناك انتقادات كثيرة تمس هذه النظرية، لا سيما من وجهة النظر التاريخية، أهمها:

- أن الدفاع عن نظرية التعاقد بين الافراد لا يمكن أنْ تشكل أساس للسلطة السياسية، لا سيما في مجتمع مدني، اذ يمكن أن نتصور في مثل هذه الحالات أن الافراد قد عقدوا اتفاقاً وهم أحرار بعمل شيء ما من التعاقد بطريقتهم الخاصة، فاين الحجج التي تدلل على ذلك؟ وهذا ما يطرحه المفكر "مين" من أن تقدم المجتمعات البشرية صحيح جاء من العلاقة بين الأفراد بصيغة تعاقد، إلا أن هذا التعاقد لم يكن موجوداً في بداية حياة المجتمعات، بل في مراحل لاحقة ويبرر "مين" هذا الاتجاه، على أن القانون القديم والعادات الاجتماعية قد أثبتا أن الناس البدائيين لم يكونوا أحراراً، ولم يملكوا القدرة على التعاقد، بل كانت تربطهم علاقات فردية بأشكال مختلفة، كون أنّ أفراد المجتمع قد وُلدوا على أساس مراكزهم الاجتماعية.
- أنّ التعاقد المبرم، قد يلزم الآباء المؤسسين، لكنه لا يلزم الأجيال اللاحقة، لتطور طبيعة العلاقات والحاجات وتطور الأفكار التي تقتضي ما هو أعمق من التعاقد في بناء الدولة.
- أنّ النظرية في ذاتها تتضمن جوانب خطيرة ومشجعة على نمط من الفوضى الاجتماعية، كونها تعتبر أنّ الدولة وأنظمتها جاءت نتيجة لإرادة الافراد، وهو ما يجعل كيان الدولة رهن اختلاف اراداتهم.
- أنّ هذه النظرية غير منطقية، كونها افتراضية، اذ تستلزم ضميراً سياسياً لدى أفراد مجرد أنهم عاشوا حالة الطبيعة، وهذا لا ينطبق على أفراد قد عاشوا مسبقاً داخل كيان الدولة.

ومثلما للنظرية عيوب، فان لها مزايا من أبرزها:

- أنّ هذه النظرية تذكر المجتمعات الإنسانية وتحثها على إمكانية بناء الدولة لخدمتهم وخدمة أهدافهم الإنسانية.
- أنها مهدت الطريق نحو تطور الديمقراطية الحديثة، بالشكل المعطى من قبل لوك وروسو، من أن المجتمع الإنساني لا بد أن يقبل الالتزام، وأن يتعلم اطاعة القانون، وأن يفرض رأيه ليحصل على حقوقه، سواءً من قبل الحاكم أم المحكوم في ظل سيادة الدولة والقانون.[1]

ثالثاً: كارل ماركس والفكر السياسي

وُلد ماركس في 5 مارس 1818 في مدينة ترير ذات الأغلبية الكاثوليكية في راينلاند في عائلة يهودية. درس ماركس القانون في جامعة بون في عام 1835 وفي جامعة برلين في عام 1836. وقام بتغيير مساره إلى الفلسفة تحت تأثير الشباب الهيغليين. أكمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة في عام 1841. باريس، أصبح مهتمًا بحركة الطبقة العاملة والاقتصاد السياسي. حول هذا الوقت، بدأ ماركس وإنجلز العمل على الأيديولوجية الألمانية (1847).[2]

أ-موقف ماركس من الديناليكتيك

كانت الديالكتيك هي الفكرة الأساسية في فلسفة هيجل، فهو عملية تقدم وتطور للتاريخ. نظر هيجل إلى التاريخ باعتباره تجسيدًا تدريجيًا للعقل الإنساني، وتطورًا لروح تاريخية. اتفق ماركس مع هيجل على أن هناك حركة مستمرة في العملية الجدلية، لكنه أكد على الواقعية وليس المثالية، الاجتماعية وليس الفكرية، وليس العقل. بالنسبة لماركس، لم تكن الفكرة الرئيسية هي تاريخ الفلسفة، ولكن تاريخ

[1] عبد الصمد سعدون الشمري، **المرجع نفسه**، ص.93-94.

[2] Subrata Mukherjee Sushila Ramaswamy, A History of Political Thought Plato to Marx, **Op.cit**, P..438

الإنتاج الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية التي رافقته. وأقر بمساهمة هيجل العظيمة، والتي كانت تتمثل في الاعتراف بتاريخ العالم كعملية، كحركة ثابتة وتغيير وتحول وتطور، وفهم العلاقات الداخلية بين الحركة وتطورها.[1]

ب-فائض القيمة:

تُعرف "فائض القيمة" على أنها الفرق بين القيمة التبادلية للسلعة المصنوعة والثمن المدفوع للعامل نظير عمله. إنه يظهر إلى الوجود نتيجة لعمل العامل، ويضع الرأسمالي الذي يستخدمه يده عليه، إنه في الواقع نتيجة عمل بدون أجر. ووضع الرأسمالي يده على فائض القيمة يكوّن الظلم الأساسي للنظام الصناعي الحديث، وهو ظلم تسعى كل أشكال الاشتراكية إلى ازالته.[2]

جـ-التفسير المادي للتاريخ:

أكد ماركس على الاهمية الحاسمة للعوامل الاقتصادية في تحديد الحوادث التاريخية، حيث أصرّ على حقيقة أنّ الاعتبارات الاقتصادية توجد، على المدى الطويل، تحت الاتجاهات السياسية وتحددها. فتفاعل القوى الاقتصادية هو الذي يحدد التاريخ، ويعكس تطور المجتمع الانساني في كل مرحلة، مرحلة التقدم المادي التي أمكن الوصول اليها في العالم الخارجي. هكذا يكون لكل مرحلة من مراحل الانتاج الاقتصادي شكل سياسي مناسب وبناء طبقي منسجم. لقد أوجد التقدم الاقتصادي الضخم الذي نشأ عن الثورة الصناعية في مستهل القرن التاسع عشر، أولاً طبقة صغيرة ممتازة، هم أصحاب وسائل الانتاج، ثانياً طبقة كبيرة من البروليتاريا لا تملك شيئاً. إنّ الذي يميز المجتمع الحديث هو سيادة الرأسماليين بوصفهم طبقة، وتنظيم الدولة بحيث نعبّر عن هذه السيادة، ومواجهة البروليتاريا

[1] **Ibid,** P..443

[2] أ.م.جود، **النظرية السياسية الحديثة**، ترجمة عبد الرحمن صدقي أبو طالب، مراجعة علي أدهم، وزارة الثقافة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط.2، 2012، ص.54.

للرأسماليين على طول الخط الاقتصادي كله. هذه المواجهة العدائية، مع ما تتضمنه من التعارض الأساسي للمصالح، تُنشىء الصراع الدائم الذي يسمى "الحرب الطبقية".[1]

د-أهم معالم التفكير السياسي عند كارل ماركس:

لقد انشغل ماركس بتحليل النظام الرأسمالي، الذي اعتبره نتاج عملية تطور تاريخية. فقد مر النظام الاجتماعي في رأيه بمراحل عديدة-أبرزها النظم العبودية والاقطاعية-وصولاً إلى النظام الرأسمالي. واقتنع ماركس في تحليلاته السياسية بالتفرقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. وفي ضوء هذه التفرقة أكد على أنّ نظم الدولة ومنتجاتها القانونية والايديولوجية لا يمكن أن تُفهم إلاّ بإرجاعها إلى المجتمع، وما فيه من نظم انتاج وعلاقات انتاج وما تفرزه هذه العلاقات من طبقات. ولذلك فان فهماً للنظم السياسية في تصور ماركس لا بد أن يبدأ من تصوره عن طبيعة المجتمع ونظمه الانتاجية. فنمط الانتاج وما يرتبط به من علاقات انتاج يشكل البنية الأساسية للمجتمع التي تنهض عليها كل البنى الفوقية الأخرى، مثل الدولة والثقافة والقانون. وتكرّس هذه البنى الفوقية علاقات الانتاج القائمة وتعمل على استمراريتها. وتُفرز علاقات الانتاج في المجتمعات الطبقية دائماً طبقتين: احداهما تتحكم في وسائل الانتاج، والأخرى طبقة من المنتجين. ويسمي ماركس هاتين الطبقتين من المجتمع الرأسمالي بالطبقة البورجوازية والطبقة العاملة. الأولى تسيطر على وسائل الانتاج والثانية لا تملك إلاّ قوة عملها الذي تتقاضى عليه أجراً يمكّنها من إعادة انتاج نفسها كطبقة. تعمل الابنية الفوقية على تحقيق مصالح الطبقة البورجوازية المتحكمة في وسائل الانتاج. ومن هذا المنطلق يبدأ تحليل النظم السياسية عند ماركس، فالجماعة الحاكمة هي جماعة تنتمي إلى الطبقة

[1] **المرجع نفسه**، ص.55-56.

البورجوازية، التي تشكل طبقة حاكمة إلى جانب كونها متحكمة في وسائل الانتاج. وتعمل نظم الدولة ومنتجاتها الثقافية والقانونية والايديولوجية على تدعيم هذه الطبقة واستمرارية سيطرتها. ونعرض فيما يلي لأهم معالم التحليل الماركسي للنظم السياسية:[1]

- يشكل الحكام السياسيون political rulers جزءًا مهماً من النظام السياسي. ويعمل هؤلاء الحكام لخدمة مصالح الطبقة البورجوازية. حقيقةً أنّ بعض الظروف السياسية قد تدفع هؤلاء الحكام إلى العمل بشكل مستقل عن الطبقة البورجوازية، ولكن المبدأ العام في التحليل الماركسي هو أن الطبقة البورجوازية هي التي تُفرز هؤلاء القادة وهي التي توجه جهودهم لخدمة مصالحها. ولذلك فيمكن النظر إلى الطبقة البورجوازية-في المفهوم الماركسي-على أنها طبقة حاكمة تتحكم في كل أجهزة الدولة وتُسخّرها لخدمة مصالحها. فما دامت هذه الطبقة تقبض على رأس المال وأدوات الانتاج المختلفة؛ فإنها تعمل على أن تقبض على الأمور السياسية أيضاً من أجل المحافظة على سيطرتها على أدوات الإنتاج والمحافظة على علاقات الإنتاج دون تغير. فالتناقضات داخل الجماعات الحاكمة-الخلاف حول برامج الأحزاب أو الاتجاهات السياسية المتباينة-هو انعكاس لأساليب متناقضة داخل الطبقة البورجوازية لتحقيق الأهداف العامة لها.
- من ثم فان سياسات أجهزة الدولة في التراث الماركسي هي أداة تخدم مصالح البرجوازية، كما أن الايديولوجيا التي تطرحها الدولة وتدافع عنها وتُقنع بها الجماهير ما هي إلاّ ايديولوجيا الطبقة البورجوازية. تمتلك الايديولوجيا الرأسمالية دوراً تبريرياً يتمثل في تزييف وعي الطبقة العاملة اذ تُقنع الطبقة

[1] أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، **المرجع السابق**، ص.49-50 وص.51.

العاملة بأنّ النظام يعمل في صالحها. يظل هذا الوعي الزائف مسيطراً على الطبقة العاملة إلى أن يأتي يوم تجمع فيه هذه الطبقة قواها، وتكتسب وعياً حقيقياً يمكّنها في النهاية من ازاحة الطبقة البرجوازية من الحكم.

- يُثير ذلك قضية التغير السياسي في الفكر الماركسي. إنّ هذا التغير يرتبط دائماً بالتغير في أنماط الانتاج وعلاقات الانتاج، فالتناقض بينهما هو الذي جعل المجتمعات تتحول من العبودية الى الاقطاع ومن الاقطاع الى الرأسمالية. لكن التحول السياسي للمجتمع الرأسمالي يرتبط بتطوير الطبقة العاملة لوعيها السياسي والاجتماعي. بالتالي فإنها تطرح ايديولوجية اشتراكية مغايرة للأيديولوجيا الرأسمالية التي تحاول الطبقة البورجوازية فرضها ودعمها. ومن خلال الصراع الطبقي يتولد التغير السياسي، حيث يتحول النظام إلى نظام اشتراكي.

المحور الحادي عشر:

الفكر السياسي المعاصر

أولاً: الفكر السياسي الغربي المعاصر

يمتاز عالمنا السياسي المعاصر بالتعقيد الشديد، يتخلّله البؤس الإنساني الدائم. ما يجعل هذه الحقبة متفرّدة هو محاولة وضع حكم معياري لأنظمة الحكم الحالية، والبحث عن نظام سياسي نموذجي. زيادةً على ذلك إرساء مقومات نظرية سياسية معاصرة قادرة على طرق المواضيع الأكثر اتصالاً بالعالم الذي نعيش فيه، مسألة الاختلاف العرقي والايديولوجي في المجتمعات السياسية التعددية المعاصرة مثلاً. يوجد أعمال تأسيسية لمفكرين كتبوا في الفترة التاريخية التي تتراوح ما بين الحربين العالميتين إلى عصور ما بعد الحرب ومناهضة الاستعمار. من بين أبرز هؤلاء المفكرين نجد كارل شميت وحنا أرندت وفرانتز فانون وجون راولز وليو شتراوس وميشيل فوكو وتيودور أدورنو ويورغن هابرماس. هؤلاء أكثر المنظرين السياسيين نفوذاً في عصرنا. بالإضافة إلى وجود تيارات أكثر حداثةً في النظريات السياسية، النظرية السياسية النسوية والبيئية وما بعد الكولونيالية وما بعد الأصولية والديمقراطية وما بعد الإنسانية.[1] اذن، ما هي أسس السياسة المعاصرة Politique Comtenporaine؟

أ-كارل شميت: مفهوم الدولة يفترض مفهوم السياسي. عند شميت الدولة الوطنية ذات السيادة الحديثة هي ليست الكيانات السياسية في العصور الوسطى أو الأزمنة الكلاسيكية. جميع خصائص هذه الصورة من الكيان والأفراد تتلقى معانيها من السمة المميزة للسياسي وتصبح غير مفهومة عندما يُساء فهم طبيعة السياسي. بشكل أو بآخر، يتم اسقاط كلمة "سياسي" بشكل عام على "دولة" أو على الأقل

[1] Alexander Keller Hirsch, "Contemporary Political Philosophy Course Description", **Contemporary Political Phil**, University of Alaska Fairbanks, Spring 2014, P.1.

ترتبط بها. وهكذا تبدو الدولة كشيء سياسي، والسياسي كشيء يتعلق بالدولة-من الواضح أنها دائرة غير مكتملة.[1]

ب-حنا آرندت: معنى السياسة هي الحرية. بمعنى أن هدفها هو الحرية، اذن شيء خارجي ولهذا ليست سوى وسيلة. لكن مع بداية أشكال الأنظمة التوليتارية التي وقع داخلها تسييس كلي للوجود الكامل للبشر، بحيث لم تبقى لهم في الاثناء على الاطلاق أي حرية. فانطلاقاً من الوضع الحداثي الخاص، انبثق شك متعلق بتوافق السياسة والحرية.[2]

جـليو شتراوس: يبحث شتراوس عن أسس علم سياسي مختلف تماماً. يأتي الدافع على هذا العلم السياسي البديل من التأمل في نقائص الدراسة "العلمية" للسياسة، منظوراً إليها من منطلق تاريخ التفكير السياسي، بيدَ أن الممارسة الفعلية للعلم السياسي الجديد التي كان يضعها شتراوس في اعتباره لم تهدف، على الاطلاق، أن تكون مقتصرة على الدراسات التاريخية. لا بد أن يكون "تجريبياً" بصورة حقيقية لأنه مستمد من التجربة الحقيقية عن السلوك السياسي والتفكير.[3]

د-جون راولز: الذي قدم تصوراً سياسياً للعدالة في مقال له عام 1995 موسوماً: "نظرية العدالة كإنصاف: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية"[4]. بحث راولز في كتابه عن "نظرية العدالة" عام 1971، عما هي الشروط التي يمكن أن تقوم بها عدالة "توزيعية" حقيقية في مجتمعاتنا الحديثة. يمكن طرح المسألة على النحو

---

[1] Carl SCHMITT, **The Concept of The Political Expanded** Edition Translation, Introduction, and Notes by George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago Ltd., London, 2007, PP.19 – 20.

[2] حنة أرندت، **ما السياسة؟**، ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان–منشورات الاختلاف–منشورات ضفاف، الرباط–الجزائر–بيروت، 2014، ص–ص.25–26.

[3] ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديدس إلى اسبينوزا، الجزء الثاني، **المرجع السابق**، ص–ص.643–644.

[4] كريستيان دولا كامبارني، **الفلسفة السياسية اليوم: أفكار مجادلات رهانات**، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية–المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، القاهرة–باريس، 2003، ص.199–200.

التالي: إذا انطلق الجميع في الحياة بفرص متساوية، تصبح "العدالة" هي أن يُعامل الجميع بالطريقة ذاتها-بمعنى أنْ يُمنح كل فرد القدر ذاته من "الحقوق" (أو "الفوائد الاجتماعية"). إلاّ أنّ الأمور لا تسير على هذا النحو، وإذا كانت الفرص، في الحياة الواقعية، موزّعة عند الانطلاق بطريقة غير متساوية، فلا بد من ـأنّ العدالة هي منح المزيد لمن يملكون أقل أو الأقل لمن يملكون المزيد-لتتحقق المساواة عند نقطة الوصول. وبناءً عليه فإنّ جرعة من الظلم قد تكون اذن ضرورية ولا غنى عنها لكي تسود "العدالة"، إذا لم نتصوّر تلك الأخيرة بتعبيرات المساواة الحسابية وإنّما بشروط الانصاف بمعنى Justice as fairness.[1]

ثانياً: الفكر السياسي العربي المعاصر

نهدف من هذا المحور إلى إبراز أهم الاتجاهات الفكرية السياسية السائدة في المجال العربي، وتجاذباتها الأيديولوجية وسجالاتها المعرفية. كما نَصبو إلى البحث عن قاعدة مشتركة بين هذه الاتجاهات يمكن أن تؤسس لفكر سياسي عربي معاصر له منطلقاته الواضحة ونتائجه الميدانية.

بمعنى آخر، محاولة النظر إلى الفكر السياسي العربي المعاصر من منظور مقارن لفهم تنوعه وتعدده وغناه، وعليه يمكن تمييز أربعة توجهات متوالية مختلفة للفكر السياسي العربي، وهي:[2]

أ-رغبة الإصلاحيين الدينيين في اللحاق بركب الحداثة:

يُمثّل رفاعة رافع الطهطاوي نقطة الانطلاق لهذا التوجه الفكري، وذلك عقب إقامته في فرنسا لمدة أربع سنوات (1826-1830). وقد دوّن مشاهداته وانطباعاته في كتابه الشهير "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذي قدّم فيه وصفًا دقيقًا

[1] **المرجع نفسه**، ص-ص.193-194.

[2] جورج قرم، "الفكر السياسي العربي المعاصر: علمانيّ أم دينيّ؟"، **مجلة المستقبل العربي**، المجلد:38، العدد: 444، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2016، ص.164 وص.168 وما بعدها.

للمجتمع الفرنسي ومؤسساته. وكان الطهطاوي عالمًا أزهريًا تلقّى تعليمه في الأزهر الشريف بالقاهرة، وقد تركت التجربة الفرنسية أثرًا بالغًا في تكوينه الفكري.

أرجع الطهطاوي أسباب التقدم الفرنسي إلى جملة من العوامل، في مقدمتها النظام السياسي الليبرالي القائم على الملكية الدستورية، والاهتمام الواسع بالتعليم، والمكانة المرموقة التي تحظى بها المرأة، إلى جانب العناية بالعلوم وتشجيع البحث العلمي. وانتهى إلى نتيجة مفادها أن المجتمع الفرنسي، رغم عدم اعتناقه الإسلام، يجسد في سلوكه كثيرًا من القيم التي يدعو إليها الإسلام، بينما لم يجد في المجتمع المصري، على الرغم من هيمنة الإسلام عليه، ما يعكس تلك القيم بالصورة التي ينبغي أن تكون عليها. وعقب عودته إلى مصر، اضطلع الطهطاوي بدور محوري في مشروع التحديث الذي أطلقه محمد علي باشا، كما أسّس تيارًا فكريًا حداثيًا دعا إلى إصلاحات شاملة مست مختلف جوانب الحياة، بدءًا بالمؤسسات والممارسات الدينية. وقد سار على نهجه عدد من كبار المفكرين الذين تلقّى معظمهم تعليمه الأول في الأزهر الشريف، من أبرزهم محمد عبده، الذي أصبح لاحقًا مفتي الديار المصرية، وأحمد أمين، وعلي عبد الرازق، الذي أثار جدلًا واسعًا بقوله إن نظام الخلافة لا يستند إلى نص قرآني صريح، إضافة إلى طه حسين، الذي كرّس جانبًا كبيرًا من جهوده للنهوض بالتعليم في مصر. لقد اشترك هؤلاء المفكرون جميعًا في الاعتقاد بأن الحداثة لا تتعارض مع الإسلام، بل إن قيم الإسلام يمكن أن تتوافق مع متطلبات العصر الحديث، ومن ثم لم يروا أي تناقض بين الانتماء إلى الإسلام والأخذ بمبادئ الحداثة في المجتمعات العربية.

حظي هذا التيار الحداثي بانتشار واسع في أوساط المتعلمين الذين لم يتلقوا تعليمًا دينيًا، سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين، ولا سيما في مصر وسورية ولبنان والعراق. ويُعدّ المفكر المصري أحمد لطفي السيد من أبرز ممثلي هذا الاتجاه؛ فقد

أسهم في تطوير الصحافة المصرية، وكان له تأثير كبير في ترسيخ الأفكار الحداثية والعلمانية. كما برز خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عدد كبير من المفكرين المسلمين والمسيحيين الذين أسهموا في تشكيل الفكر العربي الحديث. غير أن ألبرت حوراني ميّز، في كتابه الشهير الفكر العربي في عصر النهضة، بين المفكرين المسيحيين ونظرائهم المسلمين، إذ رأى أن المسيحيين كانوا أكثر ميلًا إلى العلمانية، في حين ظل المفكرون المسلمون أكثر ارتباطًا بالتقاليد الإسلامية التي تنظر إلى الدين بوصفه ركيزة أساسية للدولة والمجتمع. وفي هذا السياق، خصّص حوراني جانبًا مهمًا من كتابه للنقاش الفكري الذي دار بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون حول قضية العلمانية. وقد تحوّل هذا التصور، فيما بعد، إلى أحد المرتكزات الأساسية في كثير من الدراسات التي تناولت الفكر السياسي العربي. ومن أبرز من تبنّى هذا المنظور هشام شرابي في كتابه المثقفون العرب والغرب، حيث وسّع هذه المقاربة، معتمدًا على الخلفية الدينية للمفكرين العرب أساسًا لتفسير اختلاف مواقفهم الفكرية والسياسية.

ب-القوميون والحداثيون العلمانيون العرب:

يمثل هذا الاتجاه التيار الثاني في الفكر العربي الحديث، وقد اتسم بسيادة الأفكار القومية العربية ذات الطابع العلماني، التي تبناها مفكرون وناشطون من المسلمين والمسيحيين على حد سواء. وقد برز هذا التيار وترسخ مع انهيار الدولة العثمانية وإلغاء نظام الخلافة في تركيا الحديثة. وقبل هذا التحول التاريخي، انقسم المفكرون العرب إلى اتجاهين رئيسيين. تمثل الاتجاه الأول في دعاة الحفاظ على الروابط الإسلامية والولاء للدولة العثمانية، باعتبارها الإطار السياسي الجامع للمسلمين. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني وشكيب أرسلان. وقد رأى أنصار هذا التوجه أن التوسع الاستعماري الأوروبي في مطلع القرن العشرين

شكّل تهديدًا لجميع الشعوب الخاضعة للدولة العثمانية، الأمر الذي استدعى مواجهة مشتركة تقوم على التضامن الإسلامي بين العرب والأتراك. أما الاتجاه الثاني، فقد دعا إلى تأكيد الهوية القومية العربية وحق العرب في الانفصال عن الدولة العثمانية. واعتبر أنصار هذا التيار أن السلطنة العثمانية عجزت عن إصلاح أوضاعها الداخلية، مما أفقدها القدرة على مواجهة التوسع الأوروبي. كما حمّلوا النخبة التركية مسؤولية تراجع أوضاع العرب وانحسار الدور الحضاري للإسلام بوصفه قوة فاعلة ومؤثرة في الحياة السياسية والحضارية. ومع سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، تهيأت الظروف لصعود القومية العربية الحديثة، التي تجلت في قيادة جمال عبد الناصر، كما تجسدت في ظهور أحزاب قومية عربية بارزة، مثل حزب البعث وحركة القوميين العرب.

جـ-تطور فكر نقدي عربي في مواجهة إخفاقات العرب:

برز هذا التيار الفكري بقوة عقب حدثين مفصليين تركا أثرًا عميقًا في مسار الفكر السياسي العربي. تمثل الحدث الأول في فشل تجربة الوحدة بين مصر وسورية (1958–1961)، التي عُدّت في بدايتها نواةً لمشروع وحدة عربية شاملة يُنهي الحدود التي أفرزتها اتفاقية سايكس–بيكو. أما الحدث الثاني فتمثل في الهزيمة العسكرية التي مُني بها العرب في حرب عام 1967 أمام إسرائيل، والتي أسفرت عن احتلال شبه جزيرة سيناء المصرية، ومرتفعات الجولان السورية، والضفة الغربية الفلسطينية التي كانت خاضعة للإدارة الأردنية. وقد أتاح هذان الحدثان المجال لظهور موجة واسعة من النقد الفكري، قادها عدد من المفكرين العرب المنتمين إلى التيارين القومي والماركسي. فقد سعوا، من خلال مؤلفات ودراسات عديدة، إلى تشخيص أسباب عجز العرب عن تحقيق الوحدة ومواجهة التحديات التي اعترضت المنطقة العربية. وتمثلت هذه التحديات في الإخفاق في التصدي لاحتلال

فلسطين وقيام دولة إسرائيل، والعجز عن تمكين الفلسطينيين من استعادة جزء من الأراضي التي خسروها في حرب 1967، فضلًا عن الفشل في مواجهة سياسات الاستعمار الجديد التي انتهجتها الولايات المتحدة وحلفاؤها، وعدم تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية قادرة على مواكبة تطلعات المجتمعات العربية.

في تفسير أسباب هذا الإخفاق، ذهب بعض المفكرين، وفي مقدمتهم المفكر السوري صادق جلال العظم، إلى أن استمرار التأثير السلبي للدين في المجال العام حال دون تنمية الطاقات العربية وتوظيفها في تجاوز التخلف. في المقابل، رأى مفكرون آخرون، من بينهم ياسين الحافظ ومهدي عامل، الذي اغتيل عام 1987، أن السبب الرئيس يكمن في خضوع البرجوازية الصغيرة الحديثة لهيمنة البرجوازية المحلية التقليدية، وهو وضع نتج عن الثورات التي قادها الضباط العسكريون في عدد من البلدان العربية. ويضم هذا الاتجاه أيضًا عددًا من أبرز المفكرين العلمانيين العرب، من بينهم الشاعر أدونيس، الذي تعرض لانتقادات مهدي عامل بسبب مقاربته الجوهرانية للإسلام، إضافة إلى سمير أمين، وعدد من الحداثيين غير الماركسيين، مثل عبد الله عبد الدايم وقسطنطين زريق.

كما يحتل جورج طرابيشي مكانة بارزة ضمن هذا التيار، لما قدمه من نقد موسع لمشروع محمد عابد الجابري، وهو الموضوع الذي سيُناقش لاحقًا. ويبرز كذلك عبد الله العروي، الذي أعلن انتماءه إلى المنهج الماركسي، وقدم تحليلًا لطبيعة الفجوة التاريخية المستمرة بين تطور الفكر الغربي وتطور الفكر العربي، مبينًا أن هذا التفاوت حال دون فهم الدولة الحديثة ومسار الحداثة في العالم العربي. ويرى العروي أن تجاوز هذا التخلف الفكري لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تبني رؤية تاريخية شاملة تستند إلى المنظور التاريخاني الماركسي.

د-الاتجاه المناوئ للحداثة في الفكر العربي: الإسلام هو الحل

يقوم خطاب الإسلام السياسي على نقد القيم العلمانية الحديثة واعتبارها فاقدة للأصالة، ومن ثم يدعو إلى العودة إلى المرجعية الإسلامية التقليدية، القائمة على الشريعة باعتبارها الأساس المنظم للحياة الفردية والاجتماعية والسياسية. وقد برز هذا التوجه في أعقاب الحرب العالمية الأولى مع قيام المملكة العربية السعودية، التي تبنت المذهب الوهابي بوصفه مرجعيتها الدينية الرسمية، كما تجسد في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر. غير أن الجماعة لم تبلغ ذروة حضورها السياسي والفكري إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وخلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، دخلت جماعة الإخوان المسلمين في مواجهة حادة مع المشروع الناصري، معارضةً هيمنته على الحياة السياسية والأيديولوجية في مصر والعالم العربي. كما تأثرت بأفكار المفكر الهندي أبي الأعلى المودودي، الذي دعا إلى ضرورة أن يعيش المسلمون في مجتمعات تُحكم بالشريعة الإسلامية، ورأى أن ذلك شرط للحفاظ على نقاء المجتمع الإسلامي وهويته. لم يقتصر تأثير المودودي على جماعات الإسلام السياسي، بل امتد أيضًا إلى الحركة الإسلامية الانفصالية في شبه القارة الهندية، التي أسهمت في قيام دولة باكستان، التي ارتبط اسمها بفكرة «بلاد الأطهار» أو «الأنقياء». وقد اعتُبرت جماعة الإخوان المسلمين، في كثير من الأوساط، قوة مناهضة للأنظمة الثورية. وفي المقابل، حظيت بدعم وتعاطف بعض الحكومات الغربية، التي أدانت حملات القمع التي تعرضت لها. كما أتاح هذا الموقف لكثير من قياداتها وأعضائها اللجوء إلى العواصم الغربية هربًا من الملاحقة في بلدانهم.

خاتمة

تُظهر التحولات التي يشهدها الفكر السياسي المعاصر أن دراسة تاريخ الفكر السياسي لم تعد تقتصر على تتبع تطور النظريات الكلاسيكية أو تحليل إسهامات كبار المفكرين، بل أصبحت مطالبة بالانفتاح على القضايا الجديدة التي فرضتها التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية على المستويين المحلي والعالمي. ومن ثم، فإن الاهتمام الفكري لم يعد ينصب على المركز وحده، وإنما امتد ليشمل الهوامش، بوصفها فضاءات تكشف عن تجارب الفئات المستبعدة، وعن الإشكالات الوجودية والسياسية التي تشغل الإنسان المعاصر.

في هذا السياق، تبرز أهمية توجيه البحث في تاريخ الفكر السياسي نحو موضوعات باتت تشكل محورًا للنقاشات الفكرية والسياسية الراهنة، من قبيل: الهوية والآخر، وقضايا الجندر، والهجرة، والدين، والعلمانية، والأصولية، والإقصاء الاجتماعي، والقهر السياسي والاستبداد، والاعتراف، والعدالة، وسياسات الاندماج والإقصاء، والبيئة والعدالة البيئية، والثقافات الهامشية، والإثنية، والمواطنة، وحالة الاستثناء، والحرية، والكرامة، فضلًا عن السياسات العمومية المرتبطة بتلبية حاجات الأفراد داخل المجتمع. وتمثل هذه القضايا امتدادًا طبيعيًا لمسار تطور الفكر السياسي، كما تعكس التحولات التي طرأت على طبيعة الأسئلة السياسية في القرن الحادي والعشرين.

لا يكتمل تكوين الدارس في تاريخ الفكر السياسي دون الانفتاح على إسهامات عدد من المفكرين المعاصرين الذين لم يحظوا بالاهتمام الكافي في المقررات الجامعية، رغم ما قدموه من إضافات نوعية إلى الحقل المعرفي. ومن أبرز هؤلاء الفيلسوف الفرنسي فريد بوشيه Fred Poché، الذي أسهم في تطوير الفكر السياسي من خلال الفلسفة الاجتماعية وأخلاقيات الهشاشة؛ والمفكر البريطاني ديفيد باوتشر David Boucher، الذي عمل على توثيق الصلة بين الفكر السياسي والعلاقات الدولية؛ والباحث الفلسطيني وائل ب. حلاق Wael B. Hallaq، الذي

قدّم إسهامات بارزة في تاريخ الفكر الإسلامي وفلسفة القانون، ولا سيما من خلال كتابه الدولة المستحيلة؛ إضافة إلى الأكاديمي الكيني علي الأمين المزروعي Ali A. Mazrui، الذي أغنى الدراسات الإفريقية والإسلامية، وقدم تحليلات رائدة للعلاقات بين الشمال والجنوب.

انطلاقًا من ذلك، تبدو الحاجة ملحة إلى مراجعة محتوى مقررات تاريخ الفكر السياسي بما يحقق قدرًا أكبر من الانفتاح على الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ويوسع دائرة المفكرين والنصوص المدروسة، بما ينسجم مع التطورات التي يشهدها الحقل المعرفي، ويسهم في تكوين رؤية نقدية لدى الطلبة، قادرة على الربط بين التراث الفكري والأسئلة السياسية الراهنة، واستيعاب تعقيدات الواقع السياسي في أبعاده المحلية والإقليمية والعالمية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

- أحمد، عبد الكريم، **بحوث في تاريخ النظرية السياسية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية-المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1972.

- أفلاطون، **محاكمة سقراط: محاورات "أوطيفرون"، "الدفاع"، "أقريطون"**، ترجمة وتقديم عزت القرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني: 2)، القاهرة، ط.2، 2001.

- إمام، إمام عبد الفتاح، **الطاغية: دراسة فلسفية في صور الاستبداد السياسي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة: 183)، الكويت، 1994.

- أ.م.جود، **النظرية السياسية الحديثة**، ترجمة عبد الرحمن صدقي أبو طالب، مراجعة علي أدهم، وزارة الثقافة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط.2، 2012.

- أرندت، حنة، **ما السياسة؟**، ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان-منشورات الاختلاف-منشورات ضفاف، الرباط-الجزائر-بيروت، 2014.

- بارند، جيفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة امام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار المكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة: 173)، الكويت، 1993.

- بوعرفة، عبد القادر، **مقدمات في السياسة المدنية**، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005.

- بخضرة، مونيس، **تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع**، الجزائر-بيروت، منشورات الاختلاف-الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.
- جبرون، أمحمد، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره: دراسة في المثلث الاشكالي المدنية والاصالة والعقلانية السياسية**، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2015.
- ديلو، ستيفن، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة-المشروع القومي للترجمة، القاهرة، د.س.ن.
- زايد، أحمد، **مقدمة في علم الاجتماع السياسي**، نهضة مصر، القاهرة، 2006.
- كامبارني، كريستيان دولا، **الفلسفة السياسية اليوم: أفكار مجادلات رهانات**، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية-المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، القاهرة-باريس، 2003.
- كواريه، ألكسندر، **مدخل لقراءة أفلاطون**، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الإسكندرية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2001.
- كولر، جون، **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين مراجعة إمام عبد الفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة: 199)، الكويت، 1995.
- لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، الاشراف والتعهد أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس-بيروت، ط.2، 2001.

- محمد إسماعيل، فضل الله، **فلسفة السياسة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.

- المحمداوي، علي عبود، **الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معاً**، منشورات ضفاف-دار الأمان-منشورات الاختلاف، بيروت-الرباط-الجزائر، 2015.

- نيوف، صلاح علي، **مدخل الى الفكر السياسي الغربي**، الجزء الأول، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدنمارك. د.م.ن، د.س.ن.

- سباين، جورج، **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الأول/الثاني/الرابع، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.س.ن.

- قرم، جورج، "الفكر السياسي العربي المعاصر: علمانيّ أم دينيّ؟"، **مجلة المستقبل العربي**، المجلد: 38، العدد:444، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2016.

- الربيعي، إسماعيل نوري، "في أصول السلطة والسيادة: بودان، هوبس، شتراوس"، **دفاتر القانون والسياسة**، دولية متخصصة في الحقوق والعلوم السياسية، العدد العاشر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، جانفي 2014.

- رسلان، صلاح بسيوني، **كونفوشيوس: رائد الفكر الإنساني**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.س.ن.

- الشمري، عبد الصمد سعدون، **النظرية السياسية الحديثة**، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2012.

- شتراوس، ليو، وجوزيف كروبسى، **تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، الجزء الأول/الجزء الثاني، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- الظاهر، أحمد جمال، **دراسات في الفلسفة السياسية**، اربد، مكتبة الكندي، 1988.
- غليون، برهان، ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، ط.2، 2008.
- غريب، مختار، **الفلسفة السياسية: من المفهوم الكلاسيكي الى البيواتيقا**، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

ثانياً: باللغة الأجنبية

-BALL, TERENCE and Bellamy, Richard. **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**. UK. Cambridge University Press 2003

- Bloch, Olivier, «Epicureanism–Yesterday and Today European», **Iris : Journal of Philosophy and Public Debate**, Firenze University Press, October 2009.
- Bodin, Jean, **Six Books of the Commonwealth**, translated by M. J. Tooley, Published by Basil Blackwell, Oxford, 1955.
- Borchert, Donald M., **Encyclopedia of Philosophy**, Vol.02.03.04.08.07., Thomson Gale, Macmillan Reference USA, 2 nd edition, 2006.

- Copilas, Emanuel, «Hegel and the social contract», **Hermeneia**, Nr. 19/2017.
- Englert, Walter, «Epicurean Philosophy in Cicero's De Republica: Serious Threat or Convenient Foil?», **Ethics & Politics**, XVI, 2014, 2.
- Fu Zou. Heng. "Theories of Cycles of Political Regimes". **CEMA Working Papers 695**, China Economics and Management Academy, Central University of Finance and Economics. March 2018.
- Gatgounis, George J., **"**The Political Theory of John Calvin", **Churchman**, Vol. 110. 1996.
- Hirsch, Alexander Keller «Contemporary Political Philosophy Course Description», **Contemporary Political Phil**, – University of Alaska Fairbanks, Spring 2014.
- Humaira Ahmad, «Reformation : Religions, Political and Social Consequences for Western Society», **Journal of Islamic Thought & Civilization**, Issue I, Volume I, Spring 2011.
- Médevielle, Geneviève, «La Loi Naturelle: une analyse theologique Transversalités», Institut Catholique de Paris, n° 117, janvier-mars 2011.

- Mukherjee, Subrata, Sushila Ramaswamy, **A History of Political Thought Plato to Marx**, New Delhi, Eastern Economy Edition, Second Edition, 2011.
- Qadri, Binish, «Political thoughts of Marcus Tillius Cicero», Rising Kashmir, October 2018.
- Rear, Michael, **Intervention, Ethnic Conflict and State-Building in Iraq : A Paradigm for the Post-Colonial State**, New York/London, Routledge, 2008.
- Rees, E. A., **Political Thought from Machiavelli to Stalin Revolutionary Machiavellism,** New York, Palgrave Macmillan, First published, 2004.
- Schmitt, Carl, **The Concept of The Political Expanded** Edition Translation, Introduction, and Notes by George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago Ltd., London 2007.
- Schofield, M. «Epicurean and Stoic political thought. In S. Harrison», & M. Lane (Authors) & C. Rowe & M. Schofield (Eds.), **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**,The Cambridge History of Political Thought, 2000.
- Walbank, Frank W., «Polybius and the Roman State. A lecture delivered», at Duke University on May 5th, 1964.

- Wolin, Sheldon S., **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Woo, B. Hoon, «Pilgrim's Progress in Society-Augustine's Political Thought in The City of God», **political theology**, Vol. 16 No. 5, Septembre 2015.

فهرس المحتويات

مقدمة..... 01
المحور الأول؛ الفكر السياسي: تحديدات منهجية 03
أولاً: التوظيف الميتودولوجي لحياة المفكر السياسي 04
ثانياً: من هو المفكر السياسي Le Penseur Politique؟ 05
ثالثاً: السمات العامة للفكر السياسي 07
رابعاً: الفكر السياسي: الموضوع والمنهج واستراتيجيات التفكير السياسي 09
خامساً: التفكير السياسي والنظرية السياسية..... 10
المحور الثاني؛ بدء السياسة في الفكر الشرقي القديم 13
أولاً: حول إمكانية وجود تفكير سياسي في الشرق 14
ثانياً: شهادة الغرب بوجود حكمة عملية شرقية 15
ثالثا: سؤال السياسة الفاضلة عند كونفوشيوس 16
رابعاً: مناقشة مبادئ الفكر السياسي الكونفوشوسي 18
خامساً: ما بعد الكونفوشيوسية أو الكونفوشيوسية الجديدة 22
المحور الثالث؛ الاستشكال السياسي في الفكر الاغريقي: التنظير لدولة المدينة 23
أولاً: تحولات نظام الحكم والحياة السياسية في ظل البدايات الاغريقية 24
ثانياً: محاكمة الدفاع Apology: سقراط والديمقراطية 25
ثالثاً: أفلاطون واستئناف القول في السياسة..... 31
رابعاً: أرسطو وبراكسيس السياسة 37
المحور الرابع؛ التوجهات الجديدة للفكر السياسي بعد دولة المدينة..... 40
أولاً: الابيقوريون 42

ثانياً: السينيكيون 43
ثالثاً: الرواقيون..... 44
المحور الخامس؛ الفكر السياسي الروماني..... 46
أولاً: خصائص الفكر السياسي الروماني..... 47
ثانياً: بوليبيوس 49
ثالثاَ: شيشرون 50
رابعاً: سينيكا..... 53
المحور السادس؛ الفكر السياسي المسيحي **56**
أولاً: مدخل تمهيدي..... 57
ثانياً: القديس توما الأكويني وإعادة بناء مفهوم العدالة..... 57
ثالثاً: مدخل إلى القديس سان أوغستين 62
المحور السابع؛ التأصيل الإسلامي للسياسة 66
أولاً: المدينة النموذجية في عهد دولة محمد صلى الله عليه وسلم 67
ثانياً: الفرق الإسلامية وسؤال الخلافة: 68
ثالثاً: الفكر السياسي الخلدوني..... 71
المحور الثامن؛ الإصلاحات الدينية في أوروبا..... 75
أولاً: مارتن لوثر 77
ثانياً: جان كالفن..... 79
المحور التاسع؛ الفكر السياسي في عصر النهضة 81
أولاً: الفكر السياسي عند نيقولا ميكيافيلي 82
ثانياً: جان بودان ونظرية السيادة..... 86
المحور العاشر؛ الفكر السياسي الحديث 90
أولاً: الدولة والمجتمع المدني عند هيجل 91

ثانياً: فلاسفة العقد الاجتماعي 94
ثانياً: كارل ماركس والفكر السياسي 102
المحور الحادي عشر؛ الفكر السياسي المعاصر 107
أولاً: الفكر السياسي الغربي المعاصر 108
ثانياً: الفكر السياسي العربي المعاصر 110
خاتمة 116
قائمة المصادر والمراجع 119
فهرس المحتويات 127