الفصل الرابع

الفكر السياسي
عند مونتسكيو وهيجل

1- الفكر السياسي عند مونتسكيو
2- الفكر السياسي عند هيجل

الفكر السياسي عند مونتسكيو

(1689 ــ 1755 م)

الطابع العام لفكره :

إن أهم ما يتميز به مونتسكيو في فكره السياسي هو أنه يعتبر من بين أبرز المفكرين في عصره الذين نظروا إلى المسائل السياسة نظرة علمية موضوعية أي أنه جعل من الظاهرة السياسية موضوعا للدراسة في ذاته ، وبحث في كل ما يشكل تلك الظواهر من الداخل و لم يربطها بالاعتبارات الخارجية التي يمكن أن لا تعبر عن الظاهرة ذاتها ، وكان من أشهر مفكري عصره نقدا وبحثا في المسائل السياسية والاجتماعية ، وكان كذلك من أكبرهم اهتماما بالحرية ، وكيفية اكتسابها والمحافظة عليها ، وممارستها ممارسة سياسية واجتماعية مما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد الشعب .

كما كانت لهذه العقلية الفكرية التي اكتسبها في حياته مجموعة من المؤثرات من بينها كما يشير إلى ذلك بطرس بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى[1] : أن العقلية الفرنسية عامة ، وعقلية مونتسكيو خاصة تأثرت بالعوامل الطبيعية المحيطة بها ، من مناخ وأرض ، كما كانت للثورة الصناعية وما تبعها من عملية انتاجية وتجارية الأثر الواضح على تفكيره ، مضافا إلى ذلك الإنفعالات النفسية والعقلية الناتجة من الظروف العامة الاجتماعية والسياسية ، ومن التقاليد والعادات التي هي من أهم العوامل المؤثرة في عقليات الشعوب القومية وتكوينها ، إن كل هذه العوامل هب التي جعلت من مونتسكيو يبحث في فكره العام عن كيفية تجسيد الحرية ، واسترجاعها ، ولا يمكن أن يتحقق له إلا بالاعتماد على تأسيس قوانين ، ولعل ذلك مأأدى به إلى تسمية مشروعه السياسي باسم " القوانين" .

أولا :المحيط ودوره في القانون :

يرى مونتسكيو أن وضع القوانين لا يعود إلى ما يوجد في العقـــل أو في الطبيعة ، وإنما يعود إلى ما تفرضه الضرورات الخارجية على المشـــرع لإصـدار القوانين ،أي أنه بحث في الأسباب الطبيعية لوضع القوانين ، أو القوانين التي تتبعـها لوضع القوانين الوضعية،لأن القانون وحده هو الذي ينبغي أن يسطر على سـلوك الإنسان وعلى تصرفاته ، وهذه الضرورات التي تؤدي إلى وضع القوانين تكمـن في طبيعة الحكومات القائمة أو التي يريد إقامتها ، وكذلك طبيعة الأرض والمنـــاخ ، والموقع الجغرافي ومساحة البلد ، ونوع العمل وطريقة المعيشة ، والديانة والعـادات ومبلغ الثروة وعدد السكان . إن كل هذه الأسباب في رأيه هي مصـــدر وضـع القانون[2] ،وهذا ما كان متمايزا ومجسدا بين الحكومات المعتدلة في أوربا المتوافقـة مع العقل ، والحكومات الاستبدادية في آسيا التي لم تكن متوافقة مع طبيعة العقـل نظرا للظروف الاجتماعية والمناخية التي أحاطت بنشوئها وتكوينها ، وفي ذلـــك يقول مونتسكيو : ((والقانون على العموم هو الموجب البشري ما سيطر على أمـم الأرض طرا ، ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كل أمـــة أن تكـون غـير الأحوال الخاصة التي يطبق عليها هذا الموجب البشري ... ويجب أن تكون هـــذه القوانين موافقة للطبيعة ولمبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها ، وذلك ســواء عليها أكانت موجدة لها كما هو أمر القوانين السياسية ، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية (...) ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعـة البلـد (...) وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها (...) ويجب أن تناسب درجة الحرية التي يمكن أن يبيحها النظام (...) فيجب أن ينظر إليها من جميع هذه الأغراض))[3] . وكل هذه المسائل هي التي كان يهدف إليها مونتسكيو من وضعه لكتابـه " روح الشرائع " وهي التي تؤلفه.

إن هذه الظروف الطبيعية المحيطة بوضع القوانين هي التي سمى بها مونتسكيو كتابه المعروف بروح القوانين أو "الشرائع " ، وهي تعبر عن فلسفة أراد من خلالها تفسير نشأة القوانين ،ومن خلال ربط القوانين بعضها ببعض ، أي أن هناك قوانين بطبيعتها تتبع بعضها البعض ، وأخرى تستبعد بعضها البعض ،وفي ذلك تظهر العلاقات المتداخلة والمتبادلة بين القوانين وهي علاقات طبيعية .ومن هذه الرؤية يمكن ملاحظة القوانين المرتبطة بهذه الظروف الطبيعية ، وبضرورة الأشياء ، وكما يعتمد عليه أيضا في ملاحظة التاريخ وحوادثه ، ولكن ليس بنظرة مادية ، وإنما قد يكون ذلك بأسباب معنوية ، يمكن من خلالها للعقل مناهضة ما يدفع إليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقوم بذلك اعوجاج الشعب ويوجهه إلى الصلاح[4] ،وعلى هذا فإن لكل ظاهرة أو موجود قوانينهما الخاصة التي تنبع من خلال العلاقة التي تربطهما بالعقل الأول ، وكذلك العلاقة التي تربط بعضهما ببعض ، وفي ذلك يقول مونتسكيو:((القوانين في أوسع معناها ،هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء،ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية(...) ومن قال إن قدرا أعمى أوجد جميع المعلولات التي نبصرها في العالم يكون قد قال محالا عظيما(...)إذن يوجد عقل أولي ، والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات ، وصلات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها))[5] ، ويظهر من هذا أن مونتسكيو يريد فقط البحث في القوانين الوضعية ، ويبتعد عن البحث في كل ما يرتبط بالقانون الطبيعي[6] .

إذن لقد كان مونتسكيو هو الداعي إلى وضع القوانين الوضعية .والبحث فيها، حسبه ، يعود إلى الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونوا عليه ، وما ينبغي أن يعملوه في المجتمع ، وحياة الناس داخل المجتمع مرتبطة باستعداد فطري ، لا بناء على عرف وتقاليد ، وعلى ذلك فإن أول ما يواجه الإنسان هي مسألة

الحكم المرتبطة بإصدار القوانين [7] ، لأن للبشر حرية يمكنهم من خلالهـــا تغيـــير القوانين وتكييفها مع ما تقتضيه متطلباتهم الاجتماعية سواء على مستوى العلاقات الفردية ، أو على مستوى العلاقات الجماعية .

ثانيا :طبيعة ومبادئ أنماط الحكم السياسي :

لقد جعل مونتسكيو من القوانين أصلا ومبدأ لكل نظـــام حكـــم ، وفي دراسته لأنماط الحكم يظهر لنا الحكومات التي تشكلت عبر العصور والأزمنة كأنها قد تجمعت عبر كل عصور التاريخ ، بحيث تتبع تلك الحكومات طبيعة تكوينـــها ، باعتبارها موجودة ، وتتبع كذلك مبادئها على اعتبار أنها تجعلـــها تتصـــرف[8] ، والحكومات في نشأتها ، وفي اختيار نوعها يتوقف على المحيط الذي ستتجسد فيه.

وفي ذلك يؤكد مونتسكيو في تحديده لطبيعة الحكومة ومبدئها أنه : ((يوجد بين طبيعة الحكومة ومبدئها فرق[9] قائل إن طبيعتها هي التي تجعلها كمـــا هـــي وإن مبدأها هو الذي يجعلها تسير ، وأحد الأمرين هو كيانها الخاص ، والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها))[10] ،ويذهب في تعريفه لأنماط الحكـــم إلى تحديـــد أشكالها في أربعة ، وهي:الاستبدادية ،والملكية،والجمهورية ، وهذه الأخيرة تنقســم إلى قسمين : ديمقراطية وأرستقراطية .

1 ــ الحكم الجمهوري :

في تعريف مونتسكيو للحكم الجمهوري يرى بأنه النظام الذي يسود فيـــه حكم الشعب إما كجسد واحد ، أو كجزء منه فقط . فحسب هذا التعريف فـــإن نظام الحكم الجمهوري ــ في رأيه ــ يتشكل من نوعين : الأول هـــو الحكـــم الجمهوري الديمقراطي ، والثاني هو الحكم الجمهوري الأرستقراطي .

أ ــ فالنوع الأول : هو الذي يسود فيه حكم الشعب ، بحيث يكو ن هـــو سيد نفسه ، ومصدر قرار ذاته، فهو الرئيس والمرؤوس في آن واحـــد : رئيـــس

بانتخابه ، ومرؤوس بطاعته لولاة الأمر المعينين لتنفيذ قوانينه، وتدبير شؤونه العامة ، ولا يمكن أن يكون الشعب كذلك إلا بأصواته التي تعبر عن إرادته وعزيمته ، ولحفظ هذه الأصوات وصيانتها لابد من وجود قوانين تنظم العملية ، تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وهي التي كما يقول مونتسكيو:((تقرر حق التصويت (...) وكيفية التصويت ومن يصوت ولمن يصوت وعلام يصوت)) [11]. ويسمى الحكم في هذه الحالة بالحكم الجمهوري الديمقراطي ،ولكن قد لا يثبت هذا النظام على حال واحدة ، ويصبح من ثم فاسدا، وذلك عند : ((إفساد الشعب بالمال (...)ويغدو فاتر الدم كلفا بالمال غير كلف بالأمور غير مبال بالحكومة وما يعرض فيها منتظرا أجرته هادئا)) [12].

أما الديمقراطية الحقة ــ حسب مونتسكيو ــ فلا تتحقق إلا إذا كانت مرتبطة بمبدأ الفضيلة الذي تتجلى فيه روح نكران الذات ، والعمل من أجل المصلحة العامة، و من ثم ينبغي أن تتوجه إرادة كل فرد إلى العمل من أجل الصالح لعام الذي يتحقق فيه الخير للجميع [13] ، وكما يظهر في مبدأ الفضيلة أيضا حب المواطن لوطنه ، ولقوانين بلاده السارية على الجميع بدون تمييز. أو بعبارة أخرى فالمقصود هنا بالفضيلة التي تتجلى في هذه المظاهر هي الفضيلة السياسية [14]. ومن هنا فإن لم يكن هناك تلازم بين مبدأ الفضيلة والديمقراطية الحقة ،كان مآل الحكم الجمهوري الفساد والسقوط . و يرى مونتسكيو أن ذلك هو ما كشف عنه التاريخ السياسي وخصوصا في التجربة الإنجليزية ، حيث يقول منتقدا تلك التجربة: ((ومن المناظر التي هي على شيء من الروعة في القرن الماضي أن ترى جهود الإنكليز القاصرة على إقامة الديمقراطية بينهم ، فبما أنه لم يكن عند من اشتركوا في الأمور فضيلة قط ، وبما أن طموحهم قد أثير بفوز الأكثر إقداما ، وبما أن روح العصابة لم تزجر بغير روح عصابة

أخرى ، فإن الحكومة كانت تتغير بلا انقطاع ، وكان الشعب الحائر يبحث عن الديمقراطية فلا يجدها في أي مكان كان ، ثم قضت الضرورة بأن يركن ، بعد كثير من الفتن والوقائع والزعازع إلى ذات الحكومة التي كانت قد أبعدت))[15] .

ويرى مونتسكيو أن الديمقراطية الحقة التي بينها تاريخ الإنسانية السياسي هي التي تجسدت في نظام الحكم الإغريقي لأنهم كانوا يتخذون من الفضيلة مبدأ لحكمهم ، حيث قال : ((وكان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعترفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم ، وأما سياسيو اليوم فلا يحدثوننا عن سوى المصانع والتجارة والأموال والثروات وعن النعيم أيضا))[16]

ب ــ أما النوع الثاني من الحكم الجمهوري ، فهو الحكم الأرستقراطي ، وهو الذي تقتصر فيه السلطة السياسية على عائلات معينة من الشعب وتكون هي صاحبة السيادة ، من حيث وضع القوانين وتنفيذها ،ولا يكون الشعب عندهم إلا كالرعية لدى الملك في الحكم الملكي . أو بعبارة أخرى فإن هذا النظام هو الذي يكون فيه الشعب رعية ، والأشراف حكاما[17] ، وأحسن أرستقراطية هي التي : ((يكون فيها فريق الشعب الذي لا نصيب له من الحكم من الصغر والفقر ما لا يكون معه للفريق المسيطر أية منفعة في اضطهاده))[18] ، ومن ثم يجب أن تكون الأسر الأرستقراطية القابضة بزمام الحكم شعبا على قدر الإمكان ، وكلما ((دنت الأرستقراطية من الديمقراطية كانت أقرب إلى الكمال ، وهي تبتعد عنه كلما اقتربت من الملكية))[19] ،وأسوأ الأرستقراطيات ــ حسب مونتسكيو ــ هي التي يكون فيها الشعب عبدا للفريق القائد.

ومن حيث المبدأ فإنه إذا كان مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة ، فإن مبدأ الأرستقراطية ، هو الاعتدال الذي يقوم على الفضيلة ، حيث يقول : ((ويكون

الاعتدال روح هذه الحكومات إذن ، وبالاعتدال أقصد ما يقوم على الفضيلة ، لا الاعتدال الذي ينشأ عن دناءة نفس أو بلادة روح))[20] .

وتتميز الحكومة الأرستقراطية عن الديمقراطية ــ حسب مونتسكيو ــ كون الأولى تحمل من القوة ما ليس في الثانية ، لأنها تتكون من جماعة الأشراف الذين يتميزون عن باقي أفراد الشعب لأنهم يقهرونه من أجل مصالحهم الخاصة ، وذلك بالقوانين التي يسطرونها ويشرعونها لتنفيذ إرادتهم في تحقيق النفوذ والسيطرة على الآخرين .

وقد تتوفر الأرستقراطية على جماعة يمكن لهم مساواة أنفسهم مع شعبهم ، واعتبار مصالحهم الخاصة هي نفس مصالح الشعب ،وتكون هذه المساواة نابعة عن فضيلة عظيمة يمكن أن تؤدي إلى تكوين جمهورية أعظم، لأنه كلما توفرت الأرستقراطية على هذه الشروط دنت من الديمقراطية ، وكانت أقرب إلى الكمال ، وكلما ابتعدت عنه اقتربت من الملكية[21] .

2 ــ الحكم الملكي :

وهو حكم الفرد الواحد وفق قوانين أو دستور ، سواء يضعها بنفسه ، أو بمساعدة آخرين كالأعيان والشرفاء في الأمة ، وطبيعة هذه الحكومة هي التي: ((يحكم فيها واحد بقوانين أساسية ...[و أن] الأمير في الملكية هو في الوقع مصدر كل سلطة سياسية ومدنية ، وتفترض هذه القوانين الأساسية ، بحكم الضرورة ، قنوات وسيطة تجري السلطة منها ، وذلك لأنه إذا لم يوجد في الدولة غير ما لواحد من إرادة مؤقتة تابعة لهواها لم يمكن أن يستقر فيها أمر ، ومن ثم لم يمكن أن يثبت فيها أي قانون أساسي كان))[22] .

وإذا كان هذا الحكم يسير وفق قوانين موضوعة من الملك أو من أعوانه الخاضعين لإرادته ، فإن ذلك قد لا يؤدي إلى الديمقراطية التي ينشدها الشعب ،

ولذلك كان مونتسكيو يرفض هذا الحكم لأنه لا يعبر عن إرادة الشعب ، وقد يتحول إلى نظام استبدادي ، ومن ذلك يقول : ((ولا يكفي وجود مراتب متوسطة وحدها في الملكية ، بل يجب وجود مستودع للقوانين أيضا ، ولا يكون هذا المستودع في غير الهيئات السياسية التي تعلن القوانين حين وضعها وتذكر بها عندما تنسى ... وليس مجلس الأمير مستودعا ملائما ، فهو بطبيعته مستودع إرادة الأمير المنفذ المؤقتة ، لا مستودع القوانين الأساسية ، ثم إن مجلس الملك يتغير بلا انقطاع ، ... ولا يحمل من ثقة الشعب درجة رفيعة كافية أبدا ، ولا يكون إذن قادرا على تنوير الشعب في الشدائد ولا رده إلى الطاعة))[23] .

أما من حيث المبدأ فإذا كان مونتسكيو يرى أن مبدأ الجمهورية هو الفضيلة ، فإن الملكية ليست مبدؤها ، لأن السياسة في الملكيات تحمل على صنع عظائم الأمور ولكن بأقل ما تستطيع من الفضيلة ، وذلك لأن الدولة تدوم : ((بمعزل عن حب الوطن وعن الرغبة في المجد الحقيقي وعن إنكار الذات وعن تضحية المرء بأعز مصالحه ، وعن جميع هذه الفضائل البطلية التي نجدها في القدماء والتي نسمع حديثا عنها فقط))[24]

ويعتبر مونتسكيو أن المبدأ الذي يقوم مقام الفضيلة في الملكية هي القوانين التي تغنيهم الدولة من خلالها عن الفضيلة ، ويظهر ذلك جليا في مقارنته بين مختلف الجرائم التي تحدث في الجمهورية وفي الملكية ، فيرى أن الجرائم في الأولى تكون على الدولة أكثر مما هي على الأفراد بينما الجرائم في الثانية فهي على العكس من ذلك ، حيث يقول : ((والواقع أن الجرائم الخاصة في الجمهوريات أكثر عموما ، أي أنها أكثر اعتداء على نظام الدولة مما على الأفراد ، والواقع أن الجرائم العامة في الملكيات أكثر خصوصا ، أي أنها أكثر اعتداء على أحوال الأفراد مما على نظام الدولة نفسه))[25] .

وإذا كان مبدأ الفضيلة معدم في الحكومة الملكية فإن ذلك حسب مونتسكيو لا يعني بأي حال من الأحوال خلوها من نابض تقوم عليه يستعاض عنه بالفضيلة ، ومن ذلك فإن نابضها هو الشرف الذي : ((يقوم مقام الفضيلة السياسية التي تكلمت عنها ويمثلها في كل مكان ، ويمكن الشرف أن يوحي بأطيب الأعمال ، ويمكنه مضافا إلى القوانين ، أن يسوق إلى هدف الحكومة كالفضيلة نفسها))[26] ، ولكن هذا الشرف الذي يلتزم به الفرد في الدولة يكون دوره هو حب للدولة ذاتها ، أكثر مما يحب الفرد ذاته .

ومن هنا يكون مبدأ الملكية المتمثل في الشرف زائفا وغير حقيقي ، ولا يمكن أن يؤدي إلى ما تؤدي له الفضيلة ، لأن : ((الشرف الذي يسير جميع أجزاء الدولة زائف ، غير أن هذا الشرف الزائف هو من النفع للجمهور كالشرف الحقيقي للأفراد الذين يمكنهم أن يحوزوه . أليس كثيرا أ، يحمل الناس على القيام بجميع الأعمال الصعبة التي تستلزم قوة من غير أجر سوى ضوضاء هذه الأعمال؟))[27] ، وهذه هي صورة الحكم الملكي الذي يدفع الأفراد بقوة شخص الملك ، لا بقوة القانون .

3 ــ الحكم الاستبدادي :

وهو حكم الفرد الواحد الذي يعتبر نفسه هو كل شيء وما سواه ما هم إلا عبيد له ، يخضع لشهواته ونزواته ، فهو لا يتقيد بدستور ، ولا يعبأ بمؤسسات ، وينشأ عن : ((طبيعة السلطة المستبدة كون الإنسان الواحد الذي يمارسها يجعلها تمارس من قبل واحد أيضا ، ومن الطبيعي أن يكون الرجل الذي تحدثه كل واحدة من حواسه الخمس بأنه كل شيء ، وبأن الآخرين ليسوا شيئا ، مكسالا جاهلا شهوانيا)) ، ونادرا ما يمارس المستبد السلطة بنفسه وإنما يوكلها إلى وزراء يساعدونه على ذلك ، وقلما يتفق هؤلاء الوزراء ، ومن ذلك يتصارعون فيما

بينهم ، ومن هذا الصراع يجد المستبد الفرصة مناسبة للتدخل في مؤسسات الدولة ، ولاسيما الإدارية منها ، وعلى ذلك فإن نصب الوزير في هذه الدولة قانون أساسي[28] .

وإذا كان مونتسكيو قد حدد مبدأ الجمهورية في الفضيلة ، والملكية في الشرف ، فإن مبدأ الحكومة المستبدة يتمثل في الخوف ، الذي يقضي على كل شجاعة ، ويطفئ مشاعر الطموح ، فالناس فيها سواسية في العبودية ، ولا يمكن أن يفضلوا على شيء ، فهم عنده اللاشيء، حيث يقول مونتسكيو : ((ولكن الأمير في الحكومة المستبدة إذا ما انقطع عن رفع الذراع ذات ساعة ، وإذا لم يستطع أن يقضي من فوره على من يشغلون أولى المناصب ، ضاع بعمله هذا كل شيء ، وذلك لأن الشعب يصير غير ذي مجير عن تلاشي الخوف الذي هو نابض الحكومة))[29] .

إن النظام الأستبدادي عندئذ هو نظام فاسد لأن المبدأ الذي يقوم عليه فاسد ، وهذا لم يقتصر عليه هو وحده فقط ، بل إننا نجد أن مونتسكيو يربط دائما فساد الأنظمة السياسية بفساد مبادئها[30] .

ثالثا :الحرية :

تعتبر الحرية من أهم المسائل التي لا زالت تثير اهتمام الفلاسفة في الفكر السياسي ، لأنها المبدأ العام الذي تتحرك فيه كل إرادة إنسانية ، ولذلك تعد عند مونتسكيو من أهم المسائل إثارة وخصوبة ، وكانت هي محور كل نتاجه الفكري ، ويميز بين الحرية السياسية وغيرها من الحريات ، وحتى هذه فإنها تنطوي على معنيين المعنى الأول هو المتعلق بصلتها بالنظام السياسي ، أما المعنى الثاني فهو المتعلق بصلتها بالمواطن ، وفي معناه الأول اختلفت من شعب لآخر ومن نظام سياسي لآخر ، فأصحاب النظام الجمهوري يعتبرون أن الحرية الحقة هي التي تتحقق في هذا

النظام ، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للأنظمة الأخرى ، ولكن مونتسكيو يرى أن أفضل الأنظمة اشتمالا على الحرية هو النظام الجمهوري الذي تكون فيه السلطة للقوانين ، لأن : ((القوانين تظهر أكثر كلاما ومنفذو القوانين أقل كلاما فيها ، فإن الحرية تجعل في الجمهورية عادة ، وتبتعد من الملكيات ، ثم إن الشعب في الديمقراطيات يظهر فاعلا لما يريد تقريبا فإن الحرية جعلت في هذه الأنواع من الحكومات ، وخلط بين سلطان الشعب وحريته))[31] .

وكان المعنى العام الذي أعطاه لها هي أنها فعل الإنسان فيما يراه طبقا لإرادته الخاصة وفق ما يسمح به القانون ، فالفعل الذي يتعارض مع القانون فإنه لا يعبر عن ماهية الحرية ، لأنه لو فعل كل شخص في الدولة وفق قوانينه الخاصة فإن ذلك سيؤدي إلى خلق نوع من الفوضى داخل الحياة السياسية ، ويضر بمصالح الدولة العليا[32] ،فالحرية السياسية المباحة التي يجب أن يعمل كل مواطن بها ومن أجلها هي تلك الحرية التي لا تقوم على صنع ما يراد مطلقا ، وإنما ترتبط فيها الصناعة بالقدرة على صنع ما يجب أن يراد ، وعلى عدم الإكراه على صنع ما لا يجب أن يراد ، ولذلك : ((يجب أن ينقش في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية ، فالحرية هي حق صنع جميع ما تبيحه القوانين ، فإذا ما استطاع أحد الأهليين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية ،وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع))[33] .

رابعا : مبادئ الحرية وفصل السلطات :

إن الحرية السياسية في كل نظام حسب مونتسكيو لا تقوم إلا على مجموعة من المبادئ ، هذه المبادئ هي التي تحدد السلطات في كل دولة ، والسلطات التي يشتمل عليها كل نظام سياسي ثلاثة هي : ((السلطة الإشتراعية ، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم ، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة

للحقوق المدنية))[34] ومن هذه السلطات يمارس الحاكم سلطته السياسية في الدولة ، إذ أنه يعتمد على السلطة الأولى في وضع القوانين سواء كانت متغيرة أو ثابتة ، وبالثانية يقرر ما يخوله له القانون من تقرير للسلم والحرب ، وتعيين السفراء وتغييرهم ، أما الثالثة فهي التي من خلالها يمارس سلطته على رعاياه إما بمعاقبة المجرمين منهم ، أو فصل الخصومات التي تقع بينهم ،وهذه السلطة هي سلطة القضاء ،ولأداء هذه الوظائف لابد من كل سلطة أن توضح نفسها ، وتعبر عنها أمام السلطات الأخرى لكي لا تظل أمورها حكرا عليها وسرا مغلقا لا يحس به أحد ، ومن ثم تستطيع أن تفعل ما تشاء[35] ، ويجب من هذا أن تتعدد الهيئات التي تشرف على هذه السلطات بتعددها ، أي أنها لا ترتكز في يد واحدة ، لكي تستطيع كل واحدة منها مراقبة الأخرى ، ومما نعها من ارتكاب التعسفات ،وتمنعها من تجاوز الصلاحيات المخولة لها في طبيعتها .

وإذا تحققت هذه السلطات ، ومارست كل واحدة منها الوظيفة المنوطة بها ، فإن حرية المواطن السياسية يمكن أن تتحقق ، وتتحقق معها راحة النفس التي يأمن فيها كل واحد على سلامته وحياته ،سواء من الدولة أو من مواطن آخر ، ومن هنا : ((لا تكون الحرية مطلقا إذا ما اجتمعت السلطة الإشتراعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو هيئة حاكمة واحدة ، وذلك لأنه يخشى أن يضع الملك نفسه أو السنات نفسه قوانين جائرة لينفذها تنفيذا جائرا))[36] .

فلتحقيق الحرية لابد من فصل السلطات بعضها عن بعض ، ويجب ممارستها من أفراد الشعب أنفسهم أو ممثليهم ، ولا يعني فصل السلطات استقلالها بعضها عن بعض استقلالا تاما ، لأن ذلك يوقف حركية الدولة ويودي إلى جمودها،وعلى ذلك فإحداث الحركية يتطلب أن تتحرك تلك السلطات حركة منسجمة مع بعضها[37] ، ومن ثم تقود إلى تحقيق التقدم الذي تنشده كل أمة في

إطار من الحرية ، ومن هنا كما يقول مونتسكيو : ((لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية ، وإذا كانت متحدة بالسلطة الإشتراعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلين أمرا مراديا ، وذلك لأن القاضي يصير مشترعا ، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحبا لقدرة الباغي ، وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات الثلاث : سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد))[38] .

الفكر السياسي عند هيجل

(1770 -- 1831 م)

لقد كان هيجل" Hegel "من أكبر الفلاسفة السياسيين المحدثين الذين أولوا أهمية كبرى للسياسية ، أو للفلسفة السياسية في حياة الأمم والدول والشعوب ، ومن ثم كانت من أهم الفلسفات الحديثة التي أثارت إشكالية أساسية في الفكر والممارسة الإنسانية ، نتيجة للشروحات الفكرية التي أحدثتها لا سيما في مسألة ما يعرف بالدولة المطلقة التي تعبر عن نهاية التاريخ ، كما أنه أعطى في هذه الدولة سلطة مطلقة للزعيم الذي يمثلها ، وإن كانت هذه الرؤية على مستوى التنظير قد أحدثت ضجة كبيرة إلا أنها على مستوى الممارسة استطاعت أن تجدها وجودا خصوصا في الحياة السياسية المعاصرة . حتى وإن كانت خالية من الصفات والملامح التحررية ، إذ كان هيجل من الموكدين على دور الفلسفة الواقعي ولاسيما الفلسفة السياسية ، حيث أنها تمثل عنده الميدان أو النشاط الفكري الذي يهتم بحياتنا اليومية المعاشة ، فليست الفلسفة السياسية عنده طوبا أو مثال تجريدي بل إنها إحساس واقعي بكل ما يتعلق بالمجتمع وكيانه ، و لعل هذا ما جسده هيجل بالفعل على مستوى حياته الشخصية إذ أن أول عمل فكري قام بتأليفه في بداية نشاطه الفكري هو كتاب سياسي ، تعرض من خلاله إلى واقع شعب سويسري يعيش في مقاطعة "بيرن" الذي عاش فيها فترة من الزمن .

أولا :المنهج التاريخي والحتمية التاريخية :

إن الدارس المتفحص لفكر هيجل لا يمكن له فصل فلسفته في التاريخ عن فكره أو فلسفته في السياسة ، لأن التاريخ عنده هو خزان كل الأحداث الإنسانية

التي لا يمكن النظر إليها إلا في ضوء التاريخ ، ولدراسة هذا التطور الحضاري الممتد في هذا التاريخ والحكم عليه لابد من استخدام المنهج التاريخي بدلا من المنهج التحليلي هذا الأخير الذي يقضي من وجهة نظره على الارتباطات الجوهرية بين الكائنات ، ويضفي عليها نوعا من الثبات ، ويخفي ما تنطوي عليه الظواهر من حركة [39] ، تلك الحركة التي كانت هي جوهر الفلسفة الهيجلية،والتاريخ عنده كان يمثل المعقولية المطلقة المجسدة فيما يصنعه العقل الإنساني ، أو بعبارة أخرى هو عبارة عن تطور الروح في الزمن ، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان ، ولذلك فإن التاريخ ما هو إلا عملية عقلية ، لأنه خاضع لما يحدثه العقل الإنساني من تغيرات في الوجود[40] ، ومن ثم أعطى لكل الظواهر والأحداث الواقعية صبغة عقلية ،حيث استطاع أن يجعل من الأحداث التاريخية فلسفة ، ومن الفلسفة تاريخا ، واستند في كل ذلك على العقل لأنه وحده هو الفاعل في التاريخ الإنساني ، وهو الذي يعطي للوقائع المجزأة والمفككة صورة عقلانية مترابطة ترابطا ضروريا ، لأن العقل كما يقول هيجل هو: ((روح العالم فهو حال فيه وهو مبدؤه الكامن المحايث وهو طبيعته الداخلية ، وهو الكلي فيه))[41] ، وبه يستطيع الإنسان تحقيق وجوده في الطبيعة ، وفي التاريخ الإنساني ، من خلال حركة جدلية مستهدفة المعرفة الذاتية الكاملة المتحققة في عقل الإنسان وخلاله، ويبقى بذلك التاريخ حركة عقلانية مستهدفة [42]، أي أن المجتمع السياسي الأمثل هو غاية التاريخ باعتباره المطلق الذي يعبر عن ذاته ، ومن هنا يصبح الفكر باعتباره الحقيقة النهائية ليس ستاتيكيا ثابتا وإنما هو ديناميكي متحرك ، وأنه في جوهره مبدأ نمو وتطور[43]

وتظهر هذه العملية العقلانية حتى في مراحل العقل البدائية ، ونجد ذلك حتى عند الشرقيين القدامى الذين مروا بمرحلة الطفولة السياسية كان العقل عندهم هو محرك التاريخ ، رغم أن الفرد عندهم لا يملك حتى نفسه [44] ، وهذا بسبب

خضوع ذلك الفرد التام للحكام ، وكان من نتيجة ذلك حـــدوث اضطرابـــات وفوضى مما أدى إلى تزعزع السلطة السياسية القائمة ، وهذه نتيجة حتمية للوضـــع السائد، وهو ما يعبر عنه بديالكتيك التاريخ الذي يؤدي إلى تقدم البشـــرية مـــن خلال المتناقضات أي الحروب والانقلابات والثورات التي تـــؤدي إلى حالـــة في الأشياء أوفى حقيقة ، بينما الحقبات السعيدة ، أي تلك التي يسود فيها الانســـجام وتغيب التناقضات فليست حقبات تاريخية [45] ، لأن : ((تـــاريخ العـــالم ليـــس مسرحا للسعادة ، وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه ، لأنها فـــترات انســـجام خالية من الصراع)) [46] .

فهيجل يعتبر أن التاريخ هو الحامل الحقيقي لروح أية أمة من الأمم ، وكل شعب من الشعوب معبرا عنها بثقافته الخاصة ، ومؤسساته الذاتية ، لأن الـــروح يظهر من خلال إنتاجا ته الخارجية مجسدا في التاريخ والحق ، والعادات" الـــروح الموضوعي " ، وأعلى سمات هذا التموضع الخارجي هو ما يظهر في الفن ، الدين ، الفلسفة " الروح المطلق"[47] ،و بذلك تعبر هذه الموضوعات فعليا وواقعيا عـــن الروح العامة ،ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة باعتبارها الكائن الموضوعي المطلـــق اللامتناهي ، الذي يوجد في المتناهي أي الوجود الإنساني ، فرغم أن المتناهي يفـــنى ويزول ، واللامتناهي عكسه ، فإن الدولة إذا كانت لامتنا هي في التاريخ ، فـــإن حياتها تستمر وتدوم بذاتها ، ولا يمكن ربطها بجماعة من المواطنين في فترة زمنيـــة معينة ، إلا أنها من الناحية الواقعية لا توجد إلا فيهم وبهم [48] ، ومـــن ثم فـــإن : ((الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها ... هي التي صنعت الدســـاتير في المـــاضي وتصنعها في الحاضر)) [49] .

وفي ظل التطور التاريخي الذي مرت به المجتمعات البشرية هو الـــذي أدى إلى تطور الحياة السياسية ، ويقسمه هيجل إلى أربع مراحل أساسية اكتملت فيـــهم

الحركة الديالكتيكية لتطور المجتمعات الإنسانية ، وهذه المراحل هي : مرحلة العالم الشرقي ، ومرحلة العالم الإغريقي ، ومرحلة العالم الروماني ، ومرحلة العالم الألماني أو الجرماني ،وكل مرحلة من هذه المراحل تحوي المراحل السابقة عليها ،كما لو كانت في محلول لا أحد منها مستبعد تماما ، وإنما يعطي مكانه الخاص به كلحظة في الكل ، ولذلك فمن المستحيل الوصول إلى الحقيقة إلا بالمضي عبر خطوات الجدل[50]، وعلى ذلك ففي الحضارة الشرقية التي كانت هي مهد الإنسانية وطفولتها ، كانت الروح منغمسة في الطبيعة ، و لم تستطيع تكوين فكرة عن الدولة الحقيقية باعتبارها غاية إنسانية تتحلى فيها الروح، ثم جاءت الحضارة الإغريقية الرومانية التي تطورت فيها الحرية السياسية نوعا ما ، ولكن تلك الحرية لم تكتمل إلا بظهور الانسجام والترابط الاجتماعي الذي زال فيه الصراع بين الفرد وأمته ، وأصبحت مصلحته الخاصة هي الصالح العام ، وأدرك بأنه إنسان واعي يعرف حريته الشخصية التي لا تتناقض مع الآخر ، وهذا الفهم ظهر له خصوصا بعد مجيء المسيحية ، واكتمل بمرحلة الأمة الجرمانية ، التي تحققت فيها الحرية الدينية بمجيء المسيحية ثم تحولت إلى حرية سياسية ، بعد أن سادت المسيحية بين الأمم واعترف للإنسان بإنسانيته، حيث لم يبق في هذا لطور أثر للتنازع بين الذاتي والموضوعي ، أي بين الفرد والجماعة ، بين الفكر والوجود،بين اللانهائي والنهائي المحدود، أي بلوغ الروح مرتبة إدراك ذاتها ، لأن الدين عند هيجل ما هو إلا الروح الذي يعرف نفسه بنفسه ، وتصبح من ثمة الطبيعة والتاريخ تجل للروح[51] ، وبظهور هذا التجلي والتطابق تظهر الحرية والتوافق على حقيقتها التي أدركتها الأمم الجرمانية وحدها[52] ، ومن ثم يقول هيجل : ((إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التي ارتفعت في عهد المسيحية إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان ، من حيث هو إنسان ،حر وبأن حرية الروح تكون طبيعته

الأخص))[53] ، ومن هنا فإن الألمان أو الجرمان هم وحدهم الذين يمثلون المبـــدأ الذي تقوم عليه وحدة الطبيعة السماوية والإنسانية والمصالحة بين الحقيقة والحرية الموضوعية ، فهم الذين حققوا الحرية على الأرض ومن ثمة كانوا حاملين لرســالة تاريخية سامية ، التي هي هدف التاريخ ذاته[54] .

وكان من أهم المبادئ المنهجية التي بنى عليها هيجـــل فكـــره السياســـي والاجتماعي في ظل هذا التطور التاريخي هو اعتماده المنهج الجدلي أو الديـــالكتيكي ، والمتمثل في حركة التطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها ،و هو أساس كـــل حركة إبداعية ، ومن ذلك فهو كما يقول : ((إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد أن من طبيعة الديالكتيك وأن نفهمه فهما صحيحا ، فحيثما توجد حركة ، وحيثمـــا توجد حياة ، وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي ، فهناك يعمل الديـــالكتك ، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقا))[55] ، ومن هنا فهو يرتبط بالمعرفـــة الحقة التي تخالف التذبذب الذي قد يعانيه الفرد بين متناقضين لا يلتقيان ، ويظهر هذا في المجال السياسي في مذهب الفرديين الذيـــن يركـــزون علـــى الفـــرد ، أو الاجتماعيين الذين يركزون على المجتمع ويهملون الفرد ، فمثلا الرأسماليـــة نظـــام والشيوعية نظام آخر مضاد للرأسمالية ، والتوحيد بين هذين النظامين أو الفلسفتين يؤدي إلى التطور بهما ومن هذا التطور ينبثق نظام ثالث أرقى منهما[56] ، وعلـــى هذا يعني هذا المنهج في عمومه المنهج الذي يظهر العلاقة المنطقية بـــين الحقيقـــة والقيمة ، وهو يعتمد أساسا في الفلسفة السياسية وغيرها من العلوم الإنسانية لمعرفة مشكلات المجتمع ، وتفسير ظواهره ، فالمنهج عنده لا ينفصل عن: ((موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره ، وما يكمن في هذا الموضوع من جدل هو الذي يحركه))[57] ، فالمنهج الجدلي عندئذ هو الذي يرتبـــط بموضوع معين ، يستقطب فاعلية الفكر الإنساني ، وإن كانت هي الفكر ذاتـــه ،

حيث يقول هيجل : ((إن صور الفكر لابد أن تـــدرس في طبيعتـــها الجوهريـــة وتطورها الكامل إنما في آن معا موضوع البحث وفعل البحث ، ومـــن ثم فـــهي تفحص نفسها وتشير إلى نقائصها ، وهذا أسميه بالمنهج الجدلي))[58] .

فالفكر حسب هيجل من هذا المنطلق هو الذي يحاور نفسه ، وأن نمـــوه وتطوره لا يكون إلا بهذا المنهج الديالكتيكي الذي يرتبط بالقضية ونقيضـــها ، أي ينتقل من الموجب إلى السالب ثم يؤلف بينهما ، أي أنه يتعلـــق بقوانـــين الفكـــر وقوانين الطبيعة ، وهذا المنهج الذي يعتمده هيجل لا يتعلق بالإنســـان العـــالم أو الفيلسوف فحسب ، بل إنه قانون نشعر به جميعا في كل مستويات الوعي ، وكذا في التجربة ، وتكمن صورته الواضحة كما يقول لاسيما في العالم الروحي أي في مجال القانون أو الحياة السياسية ، والأخلاق ، ففي الأولى: أن كـــل حالـــة مـــن حالات الحد الأقصى للفعل تنقلب فجأة إلى ضدها ، ويضرب لنا مجموعـــة مـــن الأمثلة منها القول: ((العدل المطلق ،ظلم مطلق)) ، وهو يعني حسب هيجـــل: ((أنك إذا ما طبقت حقا من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمـــل خاطئ ، ونحن جميعا نعرف أن الحد الأقصى للفوضى في الحياة السياسية ، والحـــد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر)) . أما على مستوى الأخلاق فمن الأمور التي يظهر فيها الجدل مجموعة الأمثلة التي من بينها : ((الغرور يســـبق الانهيار وسرعان ما تفل السكين الحادة والمفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه)) ، ويستنتج هيجل منة هذه الأمثلة أن : ((كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمـــور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل في طبيعته))[59] .

ثانيا : مفهوم الدولة :

كان مفهوم هيجل للدولة ينطلق أساسا من مفهومه للدولة القومية الـــتي تحدور في قمتها ونسقها كل تجمع إنساني آخر ، وكان الهدف العام مـــن هـــذا

النسق هو إظهار منجزات كل أمة من الأمم عن طريق الديالكتيك ـــ كما مر معنا ـــ لأن روح أية أمة من الأمم هي وحدها الخالق لكل مظهر من مظاهر الحضارة والتطور سواء في شكلها القانوني أو الأخلاقي أو السياسي أو المادي، فتعاقب الحضارات القومية هو تجسد روح الأمم فيها ، فالدولة بهذا المعنى ليست مؤسسة نفعية ، تقوم بمهمة تطبيق القوانين وحراستها وحمايتها ، وتوفير الأمن والغذاء لأفرادها ـــ كما يعتقد الكثير ـــ وإنما مهمتها أسمى من هذه الوظيفة النفعية لأنها تقوم بتوجيه المجتمع توجيها أدبيا وأخلاقيا ، لأنها ليست وسيلة ، بل غاية في ذاتها[60] ، ومن ذلك يقول هيجل : ((إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقدا بين الأفراد ، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا))[61] ،هذه الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته وإنسانيته وجوده المطابق للعقل[62] ، فهي من هذا المنظور تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي،إنها حقيقة الأخلاق الموضوعية ، إنها العقل في ذاته ومن أجل ذاته إنها حقيقة الفن والدين ، ومن ذلك فهي كما يقول عنها أنها:((الإرادة الإلهية...تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم))[63] .

ومن ثم فإن الدولة هي كلا عاما ، الكل الذي يتجاوز في حدوده وهويته الأفراد ، ولكن هذا الكل من جهة وحدانيته هو فرد ، ولكنه ليس تجمعا أو مجموعة من الأجزاء ، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من العناصر،ومن ذلك فهي كما يقول هيجل : ((الكائن الروحي للشعب في الحالة التي ينتظم فيها بنفسه ، ويكون وحدة عضوية))[64] . وإن كان هيجل من هذا المنظور يعتبر أن الدولة هي هذا الكل فإن هذا لا ينشأ من التعاقد بين الأفراد ومن يحكمهم الذي تذهب إليه كثيرا من النظريان ، و أصبح مألوفا في الفكر السياسي ، فهذا التعاقد من هذه الناحية يتم بين إرادات مختلفة عشوائيا ، وهذا

يختلف مع جوهر الدولة ، لأن جوهرها لا يكمن : ((في إرادة فردية عشوائية أن يفصل نفسه عن الدولة ، لأننا بالفعل مواطنين في الدولة بالمولد ، والغاية الحقيقية للإنسان هي الحياة في الدولة ، وإذا لم يكن هناك دولة فإن العقل يطلب في الحال تأسيس دولة . إن التصريح بالدخول إلى الدولة أو الخروج منها يجب أن تمنحه الدولة نفسها ، وإذن فليست تلك مسألة متوقفة على الإرادة الفردية العشوائية))[65] .

ومن هذا المنطلق فالدولة لها طابعها المميز ، هذا الطابع الذي يقول بشأنه هيجل : ((الطابع الجوهري للدولة هي فرديتها وهي فردانية تجمع في داخلها هذه الاختلافات أي الأعضاء في الدولة ، وهي بالتالي وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى ، والدولة حين تتسم بهذه السمة ، إنما تكون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ، ومن حيث السيادة هي فرد مباشر متحقق بالفعل))[66] ،و بهذا فهي قوة مطلقة ، وهي إرادة جوهرية متجلية لذاتها تعرف ذاتها وتفكر بها ،فهي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته ، باعتبارها لا متناهية في ذاتها ، لأنها الحقيقة الفعلية لفكرة موضوعية ، فهي عالم أخلاقي تفرض نفسها على المواطن ،وأنها تمثل التطور الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المدني اللذين تنصهر فيهما إرادة الفرد، فهي غايتهما وحقيقتهما ، إنها الشكل النهائي والكامل للمجتمع الإنساني،بل هي مشيئة الله في الأرض ،إنها بصمته على وجه الدنيا ، فهي غاية في ذاتها[67] وهي الحرية الموضوعية التي لا تعارض فيها بين الروح وذاتها ،و في الدولة تخمد كل مظاهر التعارض والنزاع ، لأن فيها تصبح كل مظاهرها موجودة وجودا فعليا.

والإنسان لا معنى له إذا عاش خارج الدولة ، لأنه يعيش تائها لا وطن له كما يظل كالجزء المفصول عن كله الذي لا يستطيع تحقيق ذاتيته ، فهي التي تحقق

ذاتية الفرد بما توفره له من شروط ضرورية للسعي في تحقيق مصالحه دون خشية مضايقة الآخرين له ، كما توفر له أيضا الدفاع والحماية من أي اعتداء[68] باعتبارها غاية، لا وسيلة ففيها فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة[69] ، ومن هنا يمكن القول إجمالا أن الإنسانية لا تكتمل إلا بالدولة وفيها.

ثالثا : مقومات الدولة وبداية تكون المجتمع المدني :

يعتبر هيجل أن الأسرة هي الرباط الطبيعي والروحي والأخلاقي الذي يوحد بين الجنسين ، وفيها يتنازل كل طرف عن فرديته ، وهذا الربط يستند في مضمونه إلى دعامة عقلية ليتجاوز العلاقات الطبيعية المتمثلة في الإنجاب إلى خدمة العلاقات الاجتماعية ، وكذلك خدمة الدولة ، ولما كان هذا الرباط عارض مؤقت لأنه يزول إما بالطلاق الذي يحدث بين الزوجين ، أو بموت أحدهما ،فموت رب الأسرة يؤدي إلى النزاع والتفكك ،إما نتيجة الصراع الذي يحدث بين الأبناء على الإرث الذي يتركه ، وإما نتيجة استقلال الأبناء عن الأسرة حين يكبرون لتكوين أسر أخرى ، فكان من الأجدر والأنفع أن تتكون الأسر في مجموعات لتشكيل اجتماع من أجل رعاية مصالحهم الخاصة ، والسهر على حمايتها[70] ، وهنا ينشأ ما يعرف بالمجتمع المدني المتحضر الذي هو حسب هيجل عالم فرداني ونفعي[71] ، يتضمن تحقيق مصالح الأفراد المادية لمتمثلة في إنتاج الثروات من أجل الإبقاء على حياة البشر، هذه المصالح التي أصبحت مختلفة في المجتمع المدني بعد أن كانت واحدة في الأسرة ، وهذه الرؤية فإن كلا من المجتمع المدني والأسرة يمثلان المنهج الهيجلي المعروف بالمنهج الديالكتيكي ، ويظهر هذا المنهج في هذا الثالوث المركب من الأسرة باعتبارها أطروحة ، والمجتمع المدني كنقيض لها ، والدولة هي الفكرة المركبة لهما، ويتجلى التناقض في التجمعين الأوليين (الأسرة ، المجتمع المدني)

عندما يسعى كل فرد لتحقيق مصلحته الخاصة ،التي تنظمها القوانين الاقتصادية ، ولا يعير أهمية للمصلحة العامة .

ومن هنا فإن المجتمع المدني هو نظام غير مستقر حيث تعمل فيه وظيفة إرضاء الحاجات الأنانية بحرية ، والإنسان في فرديته يعبر عن قدرته الخلاقة ، ولذلك فهو ليس شيئا أكثر مما يصنع ، ومن هذا العمل فهو يدخل في علاقة مع الآخرين ،وفاعليته تابعة لفاعلية الجميع ، ومن ثم فإن كل عمل خاص هو عمل عام ، ولكن الفرد من جهته الفردية هو منعزلا عن الآخرين إنه ذرة خاضعا لمبدأ المصلحة ، ولا يمكن أن يكون إلا خصما للآخرين ويحل النزاع في داخله ، ومن هنا يصبح المجتمع المدني نظاما للمصالح الفردية ، وفيه تنعدم الحرية الواقعية ،وتنحل في المصلحة العقيمة ، وهي تظن أنها حققت ذاتها ، ولكن ذلك غير صحيح لأن ما هو اقتصادي ليس حقيقة الإنسان ، وأن الحرية من هذا الجانب الاقتصادي تضيع في ملك المالك ، ومن ذلك فلا تستطيع على المستوى الاقتصادي أن تصنع ما هي عليه أي عقلا[72] .

أما في الدولة فإن الأفراد لا يعتبرون ذرات مادية بقدر ما هم كائنات عاقلة تتكون فيهم روح التعاون، وتزول بينهم غريزة الصراع والتنافس التي تعتبر أساسية لقانون النمو والتطور ،وبذلك يصبح الأفراد يؤدون وظائفهم وفقا لمبادئ أخلاقية لا تتحقق إلا في الدولة ، ومن هنا تكون غاية الدولة هي جعل الأفراد يؤدون وظائفهم الحقة في إطار الكلي الذي تتحقق فيه أيضا الحرية ، ومن ثم فإن الدولة تصبح هي المؤسسة العليا الموضوعية التي خلقتها الروح الإنسانية ، وفي ذلك كله يقول هيجل إن الحياة : ((الأخلاقية هي وحدة الإرادة في فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد أعني إرادة الذات ، تجسيدها الأول هو شيء ما طبيعي صورته هو الحب والوجدان ـــ أي الأسرة ـــ وهنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية ويجد

نفسه ووعيه بذاته في كل ، ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنبا إلى جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة ، وتتنشطر الأسرة ، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها مادامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة ،و هذه المرحلة وهي المجتمع المدني غالبا ما نظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولا حضور للمرحلة الثالثة ، مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية القائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية))[73] .

وعلى ما سبق فإن الإنسان إذا عاش في المجتمع المدني في إطار الدولة فإنه يتحول عندئذ من معنى مادي إلى عقلاني كلي ، أي أن الأفراد عندما يكونون ضمن الأسرة فإنهم يعيشون في كل أشمل ، بينما عندما يكونون فإنهم يعيشون ككيانات مستقلة كل واحد منهم يفكر في مصالحه الخاصة المختلفة ، ومن ثم فإن اجتماعهم في الدولة نابع من توجه كل واحد منهم إلى إقامة حريته والحفاظ عليها ، مع الأخذ بعين الاعتبار حرية الآخرين ، ومن هنا فإن المجتمع المدني لا ينشأ قبل الدولة في نطاق الزمن[74] ، وإنما ينشأ بعدها بمؤسساته المختلفة التي تتكون منها الدولة ، كمؤسسات حفظ الأمن ، والمؤسسات التربوية ، والاقتصادية ، وغيرها ، التي تبين للناس وجوب التفكير في المصالح الكلية العامة ، وليس في مصالحهم الخاصة ، ومن ثم تصبح الدولة كائن أسمى يفوق مجموع أفراده ، تحقق رفاهيتهم وحريتهم ، والمجتمع المدني عندئذ ليس غاية في ذاته رغم أنه لحظة جوهرية في تطور العلاقات البشرية ، إذ أنه كما يقول هيجل أن أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بأن قوى المجتمع المدني هي قوى سامية ومطلقة ، ويتكون هذا الاعتقاد عندما يميل الأفراد ميلا قويا إلى اعتبار مصالحهم الشخصية ، ومنافعهم الذاتية هي الأساس النهائي والحجة الأخيرة للتنظيم الاجتماعي[75] ، فكأن هيجل من هذه

الرؤية يعتبر أن المجتمع المدني وغيره من المؤسسات الاجتماعية هو منافس للدولة ولا يمكن أن يحقق مصالح الأفراد العامة ، وهو بذلك يتجاهل دور كل مؤسسة اجتماعية حتى وإن كانت تعمل في إطار سلطة الدولة وخاضعة لها .

ولذلك فهيجل يعتبر أن الدولة هي : ((الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته ، وهي تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معا ، وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة ، على أن الدولة سمت خلال المبدأ الاجتماعي في مستوى الأسرة والمجتمع معا ، فبلغت بالإرادة الحرة التأملية ، شكل الكلي الواعي)) [76] ، فمبدأ الوحدة الذي تمثله عندئذ الأسرة ، هو المبدأ نفسه الذي تمثله الدولة من خلال المجتمع المدني والذي يعبر عن الحريات الفردية المتعددة ، وعلى ذلك فإنه كما يقال : ((أن الدولة القومية التي قدسها هيجل وأورث قومه الإيمان بها وتمجيد سلطتها واعلاء شأنها على شأن الأفراد الأعضاء فيها ، ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعيّة من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم)) [77] .

رابعا : الفرد والدولة :

لقد جعل هيجل من الدولة السلطان الأعلى لكل حياة فردية ،فهو كما هو معروف قد أخرج الدولة من حيز المحسوس إلى المطلق المجرد ، واعتبر أن إرادة الأفراد ما هي إلا إرادة صادرة عن الإرادة العامة المطلقة الخارجة عن حياتهم المتمثلة في الدولة ، ولذلك فلا سلطان لهم على هذه الأخيرة ، وفي ظل هذه النظرة يعطي هيجل علاقة الدولة بالفرد مفهوما خاصا سلطانيا يعارض به عقائد مذهب التحرير والديمقراطية الذي انتشر في القرن التاسع عشر [78] ،ويتصور العلاقة بين الفرد بالدولة كالعلاقة بين العين والجسم ، فالمواطن في مكانه جزء من كل له قيمته

، ولكنه إذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المعزولة ،فالفرد كما يقول هيجل ليس حقيقة إلا في حالة مساهمته بكل قوته في الحياة العضوية [79]،أي الحيلة الاجتماعية المرتبطة بعلاقات الوجود والحياة ، والصيرورة والتغير،ولكن هذا التمثيل الذي يقيمه هيجل بين الفرد والدولة ، بين الجزء والكل، هو في ذاته كما يقول بترسندر سل موضع تساؤل ، لأن الأهمية الأخلاقية لبعض الكليات، لا تتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليات[80]، ولكنه ورغم ذلك فإنه يرى أن الأساس الأول في قيام الدولة هو اتحاد الأفراد جميعا للدفاع المشترك عنها ، باعتبارها معطى كلي ومادامت كذلك فإن العلاقة بينها وبين الأفراد المندرجين ضمنها حسب رأيه هي علاقة حب وتعاون ، وأن ما يقوم به الفرد فيها هو العمل من أجل تطويرها وتقدمها ، لأنه قادر على أن يدرك بوعيه أنها جزء لا يتجزأ منه ، وهذا الوعي يستطيع القضاء على الذاتية والفردية والأنانية ، والمصالح الشخصية الخاصة ليدخل مع المواطنين في وحدة واحدة تشكل كلا متماسكا ، و يعني بذلك أن علاقته بالدولة ليست علاقة ذوبان ، وإنما هي علاقة تكامل واندماج ، حيث يقول هيجل ((إن المصير الذي تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو في الوقت نفسه اللحظة الإيجابية التي تقرر فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة ، ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهري للفرد ، فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية أعني تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة ، وكذلك التضحية بالرأي ، وبكل شيء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة))[81] ،وأن هذا التشابك والتداخل والتضحية لا يعني اندماج الكل في الكل فهذا من وجهة نظر هيجل لا يمكن أن يحدث ، لأن هذا معناه قضاء على الذات الفردية .

بينما في الدولة الحديثة التي يدعو إليها هي التي تكون فيها الحرية الفردية محققة فعلا عندما تكون في علاقة مع الآخر، أو بعبارة أخرى أن الدولة هي الإرادة العالمية الجوهرية مع الإرادة الفردية ،ومن ثم فإن الإنسان كائن اجتماعي له واجبات وعليه حقوق مادام عضو في جماعة ، وهذه العلاقة الاجتماعية لا تتحقق إلا في إطار الشرائع المدنية والأخلاقية والدستورية ، فالدولة هي جوهر أخلاقي يعي ذاته[82] ، بينما الخاص أو الفردي لا يعي ذاته ولا يعبر عن الحقيقة ، لأن الحقيقة هي اتحاد الوجود العام المجرد مع الفردي.

و هيجل عندما يحث الفرد على الاندماج في الدولة وفي مؤسساتها ، فذلك لأنه يرى أن الفرد لا يمكن أن يكون مقياس ذاته ، ولا يستطيع معرفة ذاته إلا بالمقياس الخارجي ، فالفرد باعتباره جزء فهو عدم بالنسبة للكلي الذي يعبر عن الوجود الحقيقي ، ولذلك فإن ما هو نابع من الذات لا يعبر إلا عن غريزة ذاتية شخصية ، وعلى هذا وجب على الفرد أن يتنازل عن فرديته وعن حكمه الشخصي للسلطة الجماعية القائمة التي تتحقق فيها حريته وحياته ، وهذه المؤسسة الجماعية هي الأسرة ، والمجتمع ، والدولة ، وبذلك يوجد الفرد وجودا حقيقيا[83] وهذا الشكل يندمج الفرد في إطار مؤسسات الدولة لا في الدولة ذاتها ، ومن ثمة تساهم هذه الأخيرة باعتبارها القوة الكلية في رفاهيته وسعادته ،ومن ثم فهي ليست عنصر استلاب للفرد ، ولا اغتراب له ، وبذلك يسعى ويعمل على تقويتها واستمراريتها ، ولا يعمل على إزالتها ، لأن شعوره الوطني يفرض عليه أن مصلحته ووجوده يرتبط بمصلحة الدولة ووجودها ، فالدولة لا تكون سليمة الكيان قوية البنيان إلا إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع مصلحتها العامة[84] وعليه فالدولة ليست آخرا للفرد،وإنما هي ذاته الفردية،فطاعته لهذه الإرادة العامة الممثلة في الدولة ما هي إلا طاعة لإرادته الذاتية[85] أي أنه لاوجود للشعور

بالقهر والقسر في هذه الطاعة ، بل إنها زوال لهذه المشاعر الزائفة ،وكان بناء على ذلك أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة ، أو تعمل في إطارها لأنها الكل المطلق الذي يعبر عن هوية الأفراد ، ومن ثم فإن قوانين الدولة وتنظيماتها العامة المسايرة للعقل تهيئ للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لإرادته الخاصة[86] ، وبها كذلك يمكن القضاء على التناقض الوهمي بين الحرية والضرورة .

وتظهر هذه العلاقة القوية بين الفرد والدولة لاسيما في مسألة دفاعه عنها لأن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أنه يدافع عن مصالحه الشخصية المادية كالملكية والأبناء والأسرة والحياة ...الخ ، أو أنه يدافع عن مجتمعه المدني الضيق المرتبط معه بمصالح شخصية ، لأن هذه المظاهر كلها من الأمور المتناهية أو الفانية ، بينما دفاعه عنها عندما يتحد مع إخوانه المواطنين الآخرين يكون من أجل هدف أسمى يفوق الفرد ويفوق المجتمع المدني ، إنه بقاء الدولة نفسها ، باعتبارها كائن لا متناهي ، وغير فان ، ومما يدل على ذلك شهادته على نفسه والمتمثلة في استعداده لأن يموت من أجلها[87] ، ومن ثم كما يقول هيجل تمثل التضحية في سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها ، ولهذا السبب واجب عام ، وذلك لا يعني أنه حماس شخصي يقوم به كل فرد في الدولة ، وإنما هو انضمام للكل المتمثل في الدولة الذي لا يتجسد إلا من خلال تضحيته في سبيلها، ومن هذه التضحية يتحقق التكامل والتضامن والاتحاد بين جميع المواطنين في إطار متسق معبرا عن صلابة الجميع في سبيل هدف واحد هو حماية الدولة[88] .

فالعلاقة بين الفرد والدولة هي علاقة عضوية ،وأن التناقض بين الفرد والدولة ما هو إلا تناقض مزعوم لا أساس له ، فإذا كان الفرد يرى في نفسه أن لكل عضو وظيفة ودور لا يمكن الاستغناء عنه في الكل ، فكذلك بالنسبة للدولة ،

فالفرد لا يجد حريته وشخصيته الفردية والاجتماعية إلا في ظلها ، وبدونها فهو عبد لا معنى له ، ومن ثم وجب عليه أن يلائم سلوكا ته مع أوامر الدولة ونواهيها[89] ،لأنها هي الجوهر الفرد أو الإله الأرضي الذي يتوجب على الفرد أن يعترف بعد مه إزاءه[90] .

ومما تقدم نلاحظ أن هيجل كان غامضا في هذه المسألة مما أدى ببعض المفكرين إلى اعتبار غموضه هذا يعود إلى ما كان يهدف إليه من محاولة تسوية بين فلسفة السلطان وفلسفة الحرية ، أي محاولة إيجاد وسطا بين الملكية المطلقة التي تذوب فيها جميع الإرادات الفردية ، وبين الديمقراطية القصوى التي تكون فيها الإرادة الفردية مطلقة العنان ، وبعبارة أخرى إيجاد وسط بين الفردانية المتصلبة والدولانية بأقصى نتائجها[91] ، وما يزعمه من حرية للفرد في ظل امتثاله للكلي أي الدولة ، لا يمكن أن يخلق سوى بشر آليين منظمين ، تجردوا من كل الاحساسات الفردية التي تدل على أنهم كائنات متميزة ، وأصبحوا قانعين بالحياة السلبية كتوابع للدولة والكنيسة والأسرة[92] .

خامسا :الحرية والسلطة السياسية :

جعل هيجل من الحرية مثالا أعلى ، لأنها ليست معطى طبيعي ،وإنما هي قانون السياسة ،إذ لا حرية بدون قانون ، وحيثما يكون القانون تكون الحرية ، فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية ، ولذلك فإن الحرية هي طريق التغير، والتاريخ هو نمو الحرية وتطورها[93] ،لأنه يرتبط بالفعل الذي يمارسه الإنسان في الوجود ، أي أنه يعبر عن إرادة ما ، وهذه الإرادة إذا كانت منعدمة الحرية فهي : ((كلمة فارغة جوفاء ، في حين أن الحرية لا تكون موجودة بالفعل إلا بوصفها إرادة ، بوصفها ذاتا بالفعل))[94] ، ولذلك فلا إرادة ولا حرية خارجة عن الذات ، ومن ثم كانت عملية تكسب بالتربية والمران المستمر للعقل

والإرادة ، وأن ما يحققها ويجسدها هو الفكر الإنساني ذاته ، لأنه لا فرق بين الإرادة والتفكير ، إذ أن الإرادة ما هي إلا طريقة في التفكير ، أو التفكير حين يترجم إلى وجود ، أو التفكير حين يستعد لأن يهب إلى نفسه وجودا لأنه مركز نفسه ، ومحتوى في ذاته ، وهذا دليل على حريته ، وهو عكس المادة التي ليست حرة في ذاتها لأنها خاضعة لقانون يسيرها وهو قانون الجاذبية [95] المرتبط بسالتعين الطبيعي ، عكس الحرية الإنسانية التي تتعين بتحديد الذات لذاتها ، لأن الموجود الحر هو من لا يستطيع أن يتحمل سلب مباشر يته الفردية ، الألم اللامتناهي ، أي أن يصون ذاته إيجابا في هذه السلبية [96] .

ويربط هيجل الحرية الإنسانية في الدولة بالقانون الذي يمارس عليه ويلتزم به ، حيث يرى أن الحرية الكاملة ما هي إلا احترام القانون ، لأن القانون ليس عملية خارجة عن الفرد ، وإنما هي عملية إرادية ذاتية يعيشها الإنسان ولا يتلقاها من الخارج ، وهذا يبطل العملية الإكراهية ، ويحقق الحرية الحقة ، التي يستطيع من خلالها الإنسان السيطرة على فرديته الطبيعية ، وعلى هواه الأعمى ، وعلى مصالحه الأنانية [97] ، وهيجل يعتبر أن الإنسان من هذه الزاوية هو الكائن الوحيد القادر على معرفة الله ومعرفة النظام العقلي ، ولذلك :((فإن وعي المواطن بوطنه وبقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل مادام ينظر إليها على أنها قوى غير مشروطة ، وعلى أنها قوى كلية يتعين عليه أن يخضع لها إرادته الفردية ، وبنفس المعنى تكون معرفة الطفل وإرادته عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لها)) [98] ، ومن هذا المعنى فإن كل فرد أو طبقة اجتماعية يجب عليه وعليها أن تقوم بتقييم نفسها وتحدد مالها وما عليها بإرادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئا من الآخرين ، وقبل أن تبحث عن أية علة أو خلل في النظام السياسي خارجها ، فهي التي يجب أن تحكم على ذاتها أولا إن كانت تمارس وتملك حقوقا جائرة وتتنازل عنه ، وأن تضحي بها ، وبذلك

تستطيع دفع الظلم الذي قد تمارسه على الآخرين ، وعلى المظلومين من جهتهم أن يطالبوا بحقوقهم وأن يعملوا على رفع المظالم التي يعانون منها[99] .

وعلى ما سبق فإن من يشعر بأن القانون الذي يخضع له المواطن في الدولة ومن ثم الممارسة السياسية للسلطة القائمة هو قهر ، فهذا خطأ منه ، لأنه في هذه الحالة يخضع لحيوانيته ، وأنانيته ، وخرج عن دائرة الفكر ، الذي هو في جوهره توافق مع الإرادة والرغبة ، وكلما حقق هذا التوافق حقق حريته ،أما إذا لم يستطع الفرد بذاتيته تحقيق هذا التوافق ، فإن الدولة في هذه الحالة هي خير مرشد له ومعين ، فهي التي تبين له إرادته ، وتلزمه بإتباع العقل ، و تقنعه بأن أوامرها هي إرادته ، وكل ما يعبر عنها يعبر عن حريته فالدولة في مرحلة النضج تحافظ على الحرية الشخصية ولا تلغيها[100] ، فالدولة وإن كانت هي التي تحدد هدف التاريخ وموضوعه ، ففيها تبلغ الحرية مرتبتها الموضوعية[101] التي تتجسد في هذا التاريخ.

وإذا كان هيجل يبني فكرته عن الحرية على الإرادة ، فهو يرى أن هذه الأخيرة ليست قدرة أو صفة ترتبط بالفرد ، لأن كل ما يرتبط بالفرد هو عارض ومؤقت لأنه جزئي ، بينما الإرادة هي عكس ذلك فهي ليست جزئية ولا مؤقتة ، إذ أنها أبدية وكلية ، وكذا بالنسبة للحرية فهي كلية وأبدية ، ومن هنا فالحرية الفردية تأخذ شكلها من حرية الدولة الكلية نتيجة للارتباط العضوي بينهما[102] ،ويظهر هذا الارتباط العضوي بينهما حتى في المواصفات التي يتوفر عليها كل منهما ، إذ أنه إذا كانت الدولة إلهية فإنه في الفرد أيضا جانب إلهي و لكن هذا الجانب لا يكفي لإحداث توافق بين الفرد والدولة للشعور بالحرية ما لم يشتمل على عون ومرشد[103] وهو الفكر ، وبذلك فلا حرية فردية ولا إرادية فردية منعزلة عن الدولة ، حيث يقول هيجل : ((أدرك العالم الشرقي أن الحرية تتصل بالفرد الواحد ، وأدرك الإغريق والعالم الروماني أن الحرية هي حرية البعض

، وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع))[104] ، وقد لا تكون كذلك عند هيجل نفسه ، لأنه يظهر أن الحرية التي كان ينادي ويطالب بها ما هي إلا حرية الأقلية الخاصة من المجتمع إنها الأقلية الأرستقراطية أو النيلة في المجتمع الألماني ، بينما حرية الشعب العام فلا وجود لها أصلا في تصوره وفي دولته ، لأن الشعب بناء على رؤيته سيكون خارج كيان الدولة السياسي.

الهوامش :

(1) د.بطرس بطرس غالي ، محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ، ص 101 .

(2) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 195 .

(3)مونتسكيو ، **روح الشرائع** ،ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف، القاهرة ، مصـــــر ، 1953م ص 18،19 .

(4) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 195 .

(5) مونتسكيو ، **روح الشرائع** ، ج1 ، ص11

(6) امل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر،ص 80 .

(7) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 195 .

(8) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 410 .

(9) يقصد فريق أو طائفة .

(10) مونتسكيو ، **روح الشرائع** ، ج1 ، ص36

(11) المصدر نفسه ، ص 21 .

(12) المصدر نفسه ، ص 27 .

(13) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 411 .

(14) امل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر ، ص 84 .

(15) مونتسكيو ، **روح الشرائع** ، ص 27 .

(16) المصدر نفسه ، ص 27 .

(17) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 196 .

(18) المصدر السابق ، ص 30 .

(19) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

(20) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(21) راجع : المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

(22) المصدر نفسه ، ص 31 .

(23) المصدر نفسه ، ص 33 .

(24) المصدر نفسه ، ص 42 .

(25) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

(26) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

(27) المصدر نفسه ، ص 45

(28) المصدر نفسه ، ص 33 .

(29) المصدر نفسه ، ص 47 .

(31) المصدر نفسه ، ص 225 .

(32) علي عبد المعطي محمد ، **الفكر السياسي الغربي** ، ص 282 .

(33) المصدر السابق ، ص 226 .

(34) المصدر نفسه ، ص 228 .

(35) يحي الجمل ، **الأنظمة السياسية المعاصرة** ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1969م ،ص129 .

(36) مونتسكيو ، المصدر السابق ، ص 228 .

(37) يحي الجمل ، **الأنظمة السياسية المعاصرة** ، ص 129 .

(38) مونتسكيو ، المصدر السابق ، ج 1 ، ص ص 228 ، 229 .

(39) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 134 .

(40) إن تركيز هيجل على العقل هو من بين المبادئ التي تأثر بها من الفكر الكانطي الذي يؤكد فيه على أن العقل هو مؤسس العالم ، وأن كل العقول ما هي إلا جزء من عقل العالم .

(41) هيجل ، **موسوعة العلوم الفلسفية** ، ترجمة وتقديم وتعليق ، إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة ، مصر ، ص99 .

(42) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 100

(43) د . محمد عبد المعز نصر ، **فلسفة السياسة عند الألمان** ، دراسة في الفكر الألماني الحديث ، دار النهضة لعربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1982م ، ص 66.

(44) نازلي إسماعيل فتحي ، **الشعب والتاريخ ، هيجل** ،دار المعارف بمصر،1976م ، ص 136

(45)رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ، ترجمة أدونيس العكرة ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، 1993م .ص 41 .

(46) ول ديورانت ، **قصة الفلسفة** ، ص 380 .

(47)رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ،ص 35 .

(48) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 101 .

(49) المرجع نفسه ، 99 .

(50) بتر اندر سل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 256 .

(51) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص95 .

(52) إميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن التاسع عشر ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1985م ،ج6 ،ص205.

(53) أو رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ، ص 41 .

(54) د . محمد عبد المعز نصر ، **فلسفة السياسة عند الألمان** ،ص 65 .

(55) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

(56) ول ديورانت ، **قصة الفلسفة** ، ترجمة ، ص378 .

(57) إمام عبد الفتاح،**دراسات هيجلية** ،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة ،1984م ، ص291.

(58) إمام عبد الفتاح ،**المنهج الجدلي عند هيجل**،دار المعارف،القاهرة مصر،1968م ،ص 29 .

(59) هيجل ، **موسوعة العلوم الفلسفية** ، ص221 .

(60) ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي ، الحقوق الطبيعية** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، **1983م** ، **201** .

(61) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، ج1،ص214 .

(62) Hegel ,La Raison dans L'histoire . P 135 .

(63) ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي** ، ص 201.

(64) Hegel ,La Raison dans L'histoire , P 139 .

(65) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ص 308.

(66) نقلا عن :إمام عبد الفتاح ، **دراسات هيجلية** ، ص168 .

(67) بتر أند راسل،**تاريخ الفلسفة الغربية**، ج3 ص331.

(68)محمد فتحي الشنيطي، **نماذج من الفلسفة السياسية**،مكتبة القاهرة الحديثة،دار الحادي للطباعة،مصر،1961م ، ص 132

(69) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص 192.

(70) علي عبد المعطي محمد ، **الفكر السياسي الغربي** ، دار المعرفة الجامعية،1993 م ،ص 379.

(71) رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ، ص 64.

(72) فرانسوا شاتليه ، **هيجل** ، ترجمة جورج صدقي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق،سوريا،1976م،ص 181

(73) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ص 295

(74)موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 97 .

(75)إمام عبد الفتاح ، **دراسات هيجلية** ، ص151 .

(76)نقلا عن: علي عبد المعطي محمد ، **الفكر السياسي الغربي** ، ص 380 .

(77) د . محمد عبد المعز نصر ، **فلسفة السياسة عند الألمان** ،ص 71 .

(78)المرجع نفسه ،ص54.

(79) Hegel ,La Raison dans L'histoire . P 114 .

(80) بتر اندر سل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 369.

(81) إمام عبد الفتاح إمام ، **دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل**، ص27.

(82) برنارد بورحوا،**فكر هيجل السياسي**،مراجعة جورج كتورة ،مجلة الفكر العربي،ص 292.

(83) أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص247 .

(84)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ص 196 .

(85)موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 98 .

(86) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية**،دار النهضة العربية للطباعة ولنشر،بيروت،1981م،ص143.

(87) إمام عبد الفتاح ، **دراسات هيجلية** ، ص148.

(88) المرجع نفسه ، ص162.

(89) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 96.

(90)رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ، ص 65.

(91)المرجع نفسه ، ص 66.

(92) د .فريال حسن خليفة ، **نقد فلسفة هيجل** ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 1998م ، ص 84.

(93)ول ديورانت ، **قصة الفلسفة** ، ص 381.

94)هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ص 282.

(95) نازلي إسماعيل فتحي ، **الشعب والتاريخ ، هيجل** ، ص140.

(96)إميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة ، القرن التاسع عشر** ،ج6 ،ص227.

(97)رينيه سرو ، **هيجل والهيجلية** ، ص 39.

(98) هيجل ، **موسوعة العلوم الفلسفية** ، ص224.

(99) إمام عبد الفتاح ، **دراسات هيجلية** ، ص116.

(100) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 98 .

(101) هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، العقل في التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة فؤاد زكريا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1986م ، ص 116 .

(102)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص 201

(103) هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، ص 78 .

(104) محمد علي محمد،علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص201

الخاتمة

يبدو أن ما قمنا به في هذه الدراسة يكون قد أطل على الأبعاد التي رسمت له منذ البداية ، والتي يمكن إجمالها في البعد المعرفي التربوي ، والبعد الاجتماعي السياسي ، والبعد الحضاري التاريخي ، هذه الأبعاد المختلفة التي رسمت آفاقها الفلسفة السياسية في ظل الديناميكية الإنسانية ومغامراتها التي يكررها الإنسان بلا توقف سواء على مستواه كفرد ، أو في اندماجه مع غيره كمجتمع ، وأملي أن يعثر القارئ على هذه الأبعاد المختلفة التي تكون ماهيته وهويته ، لأنني حاولت استخدام المنهج الذي يحقق هذا الأمل والهدف ويقر بجانب مهم من جوانب الفلسفة السياسية ويقربها إلى الأذهان حتى نستطيع خلق تواصل فكري يعتمد على الفكر العقلي النير الذي يطور من الفلسفة ذاتها ، وبواسطة نفسها ، ويكون أكبر معبر عن الوقائع السياسية التي مرت بها الإنسانية في أحلك وأزهى عصورها المختلفة ، وما كان هدفنا من هذه الدراسة إلا تجاوز طرح الموضوعات التي اعتدنا طرحنا ، لعلنا نتجاوز بذلك الطرح أفقها العامة إلى بناءات أخرى، ذات نسق فلسفي كلي وعام ، مفتوح على نفسه وعلى ما يمكن أن يتشكل حوله من دراسات وأبحاث أخرى .

وقد حاولنا في هذه الدراسة كما مر معنا تبيان الأطر السياسية المختلفة التي تبين أهمية الدولة في حيات الأفراد والمجتمعات ، ووظيفتهم فيها ، من خلال العلاقة الوظيفية المتبادلة بينهما ، حقوقا وواجبات لكل واحد منهما تجاه الآخر ، وبذلك نأمل أن نكون قد ساهمنا ولو بقدر الاستطاعة في تجسيد هذه العلاقة في حياة كل واحد منهما للآخر التي لا محيد عنها من خلال طرح آراء المفكرين ولفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث والدراسة، ففكرة الدولة ظهرت منذ القدم ، ولازال تاريخ الإنسانية يجسدها يوما بعد يوم.

كما أننا نأمل من هذه الدراسة أن نكون قد حققنا ذلك التلازم الوظيفي بين الفلسفة وبين غيرها من العلوم التي لها صلة وعلاقة بحياة الإنسان ، ومهما حاولت تلك العلوم التي من بينها علم السياسة المرتبط بالإنسان الخروج عن الإطار العام للفلسفة إلا ويقع في جوفها الذي يضم كل تلك العلوم ، وتبقى بالتالي الفلسفة قائمة ومستمرة مادام الإنسان موجودا ، لأنه هي الوحيدة القادرة على التعبير عن كيانه وهواجسه ، إن الفلسفة تصبح من هذا المنظور هي الماهية الإنسانية في إطار ممارسة وظيفتها الطبيعية التي لا تقف عند حد معين ، وإنما تصبو دائما إلى الكشف عن كنه المجهول الذي لم نصل إليه بعد ، لأن الحقيقة بالنسبة للإنسان ومن المنظور الفلسفي ليست هي التي في متناولنا وتحت أنظارنا ، وإنما هي التي نجهلها ونسعى في البحث من أجل الوصول إليها وكلما حققنا شيئا منها إلا وأنتابنا هاجسا آخر في البحث عن غيرها .

ويظهر من هذه العناصر التي محورنا عليها هذه الدراسة أنها تبين أن أهم عناصر التفكير البشري تمحورت حول الأفكار السياسية المتعلقة بالتنظيم البشري في ظل الحياة ، ولا أبالغ إن قلت أن هذه الدراسة توضح مما لا يدع مجالا للشك أن البحث في الشؤون السياسية يعد أقدم أنواع التفكير المرتبطة بالإنسان وشؤونه ، ومن ثم لعلها أهم المباحث أهمية بالنسبة له ، ولذلك فإننا مطالبون اليوم قبل أي وقت آخر من إعطاء عناية وأهمية لهذه المباحث لاستجلاء التعبيرات الإنسانية على مر العصور الملازمة لوجودنا ، ولو حاولنا تتبع صيرورتنا الفكرية في تاريخنا الطويل لما وجدنا أكثر من هذه التعبيرات الفكرية التي ورثناها عن أجيالنا جيلا بعد جيل ، حتى أصبحت هي ذاتها ميدانا خصبا لدراساتنا وأبحاثنا ، إنها أصبحت هي ذاتها ميدانا لإنتاج الأفكار بعد أن كانت هي ذاتها أفكارا منتجة ، تعبر عن واقع معين أثرت فيه وتأثرت به .

يتضح لنا من هذه الدراسة أن استبعاد الفلسفة وعناصرها موضوعا ومنهجا ونسقا من الأفكار لا يمكن أن يحدث بالنسبة للحياة الإنسانية ، لأنها هي الوحيدة المعبرة عن فاعلية الإنسان وعن كيانه ، فالعمل السياسي في مجتمع ما وفق القوانين التي يصنعها الإنسان لنفسه ، أو التي يسير حياته بها مهما كان مصدرها ، هي الدليل الوحيد الذي يجب أن يعبر به الإنسان عن حياته الاجتماعية والسياسية التي تميزه عن غيره من الكائنات ، فكل نسق سياسي مهما كان شكله سواء ، قانون ، نظام حكم ، وغيره فهو يعبر عن تصرفات الأفراد في علاقاتهم السياسية التي تعتمد على الاختلاف والتنوع ، وما تلك الاستعراضات التي قمنا بها ، إلا دليلا على هذا التنوع الذي يعبر عن الثراء والتكامل ، لا على التشتت والانقسام ، ومن ثم فإن مجموعة الأنساق التي بسطناها في دراستنا هذه تعبر عن تعاون وحدوي إنساني لا يمكن ابعاد أي مجتمع عن حدوده وآفاقه .

وكما برز لنا من هذه الدراسة أن الفلسفة السياسية ، من أخصب موضوعات الفلسفة العامة ، سواء في مجالها الثقافي الفكري أو الاجتماعي لسياسي ، وأخصبها أيضا فائدة ومرونة بالنسبة للإنسان ، ولكنها من جهة أخرى أكثرها تعقيدا وأوسعها مجالا وموضوعا ، وتداخلا مع ميادين المعرفة الأخرى وعلومها ، سواء الطبيعية ، أو الاقتصادية ، أو الاجتماعية ، أو التربوية ، أو الثقافية ، لذلك فإن التطرق إليها ومعالجتها يتطلب بالضرورة تطلعا على تلك المعارف وربطها بها في ذلك النسق الفكري العام ، لأنها من الناحية الواقعية مرتبطة بها أشد الارتباط ،وهي عنصر من عناصر فضائها المتحرك الذي لا يقف عند حد معين ، ولذلك يمكن القول بناء على ما توصلنا إليه من هذه الدراسة ، أنه لا يمكن الحديث عن مجال محدد ومعين للفلسفة السياسية منفصلا عن غيره من العلوم الأخرى .

كما استخلصنا من خلال ما قدمناه من نصوص حول الفلسفة السياسية ، أن الدراسة لتلك النصوص ، لا تمثل دراسة تفاضلية لها ، على أساس ما يتحكم فينا من مصالح وإيديولوجيات ، أو على أساس الدراسات والتفسيرات السابقة حولها ، وإنما كان معيارنا الوحيد للمفاضلة بين نص وآخر ، هو محتواه ومضمونه الذي يعبر عن كينونته وهويته ، ومن ثم فإن كل تحليل وتفسير له يرتبط بذلك المضمون نفسه ، وكل حكم أو قراءة حوله يجب أن تخضع لما توصلنا إليه حول النص نفسه ، سواء كانت تعليلا أو تفسيرا ، أو تأويلا ،حيث كنا نعتقد أن كل قراءة هي تجربة معرفية خاصة ، أو مولدة لمعرفة أخرى جديدة في تلك النصوص الفلسفية.