قراءة ألتوسير لمونتسكيو

د. وجدي خيري نسيم(*)

مقدمة

ذاعت شهرة ألتوسير فى ستينات القرن الماضي بسبب أطروحاته الجديدة التى حاول من خلالها إعادة قراءة وتفسير الفلسفة الماركسية تفسيرا جديدا، وهو ما تجلى بوضوح فى كتابيه: من أجل ماركس، وقراءة رأس المال، ساعيا، بحسب قوله، إلى سد الثغرات الموجودة في الفلسفة الماركسية التقليدية العقائدية التى عملت على اختزال إسهامات ماركس فى مجموعة من المصطلحات والمقولات الإيديولوجية مثل: النزعة الإنسانية وما تتضمنه من مفردات: الإنسان، والحرية، والاغتراب. وكذلك النزعة الاقتصادية التى ردت كل شيء إلى العامل الاقتصادي وحده وأهملت بقية العوامل الأخرى.

لم ينكر ألتوسير وجود النزعة الإنسانية لدى ماركس، لكنه يرى فى نفس الوقت أن ماركس قد تحرر من كل مفردات النزعة الإنسانية فى مرحلة تالية، مؤسسا لفلسفة علمية. لذا لم يجد ألتوسير بدا من أن يميز داخل فكر ماركس نفسه بين مرحلتين: ماركس الشاب المتأثر بكانط وفشته وفيورباخ، وماركس الشيخ الذي قدم مصطلحات جديدة مثل قوى الإنتاج وعوامل الإنتاج... جعلت منه عالما وليس فيلسوفا إنسانيا كما رأى كثيرون مثل: هربرت ماركيوز وأريك فروم وأخرون من مدرسة فرانكفورت.

لذا جاءت كتابات ألتوسير كرد فعل على هذه التصورات التى أعلت من شأن النزعة الإنسانية عند ماركس، محاولا تحرير الماركسية من كل ما شابها من ملوثات إيديولوجية تنأى بها عن مصاف العلم. فقد كان شغل ألتوسير الشاغل هو الارتقاء بالفلسفة الماركسية إلى مقام العلم.

(*) كلية الآداب ـ جامعة بورسعيد..

على أية حال، لن نخوض هنا في قراءة ألتوسير لماركس، لأننا قد نتعرض لها في بحث آخر. لكننا آثرنا في هذا البحث أن نطرق بابا جديدا وهو قراءة لويس ألتوسير لمونتسكيو. ورغم صعوبة المهمة التى تجلت، ليس فى ندرة المراجع فحسب، بل في شبه انعدام وجود مقالات أو كتب فى هذا الموضوع تمهد لنا الطريق، إلا أننا مضينا فى طريقنا معتمدين على كتاب ألتوسير نفسه الذي كرسه لمعالجة فلسفة مونتسكيو: (السياسة والتاريخ)، محاولين إلقاء بصيص من الضوء على هذه القراءة التي ربما لم يتعرض لها أحد من قبل.

والإشكالية الرئيسية التى طرحت نفسها علينا فى هذا البحث هى كيفية قراءة ألتوسير لمونتسكيو. هل قرأه بنفس الطريقة التى قرأ بها ماركس، أي من خلال مقولات ومفاهيم جديدة مثل: مفهوم القطيعة، وتأسيس علم جديد؟ وهل كان يقرأه وفى ذهنه ماركس، أي هل كان يبحث داخل فلسفة مونتسكيو عما هو ماركسي أو يمهد الطريق لماركس؟ وما هى الأطروحات الفلسفية التى شدت انتباهه لمونتسكيو وجعلته يطلق عليه مؤسس العلم الجديد؟ وهل أستمر موقف ألتوسير من مونتسكيو واحدا لم يتغير أم اعتراه التغير فيما بعد؟ وهل أن مونتسكيو الذي بدا لكثيرين رائدا من رواد الفكر الليبرالى الحديث بدا لألتوسير على نفس النحو، أم أن قراءته له قد أوصلته إلى نتائج أخرى غير مألوفة؟ و إذا كان ألتوسير قد توصل إلى عدم ليبرالية مونتسكيو، أفلا يعد هذا تناقضا مع دعواه بأن مونتسكيو هو مؤسس علم جديد؟ سنحاول مقاربة كل هذه الأسئلة وأسئلة أخرى من خلال بحثنا هذا.

تمهيد

ما أن لاح العصر الحديث فى الأفق حتى تغيرت النظرتان: الفلسفية والعلمية للإنسان وللعالم معا، وأصبحت هناك معايير مغايرة تماما لتلك التى كانت سائدة فى العصرين: القديم والوسيط. فمن الناحية الفلسفية لم يعد سؤال الوجود بما هو موجود، أو العلاقة بين العقل والنقل هما اللذان يشغلان بال وتفكير الفلاسفة، بل أصبح الإنسان بكل تشكلاته العقلية والجسدية والسيكولوجية هو محور تفكير الفلاسفة والمفكرين.

وما قلناه عن المشهد الفلسفي ينسحب على المشهد العلمي، إذ أكد التصور العلمي للعالم في العصر الحديث، الذي أرسى كوبرنيقوس وجاليلو ونيوتن على شيء مغاير تماما. وهو أن الكون لا يسير وفقا لعلة غائية باطنة فيه تؤدى إلى اطراد أحداثه، ولا يسير وفقا لمبدأ العناية

الإلهية، بل يسير وفقا لقوانين آلية وميكانيكية خالصة، لا يمكن لأي شيء أن يجعلها تحيد عن مسارها الحتمي. هذا التصور الآلي الميكانيكي للكون القائم على التقدم الحادث فى العلوم الرياضية والفيزياء هو ما أدى إلى تقدم العلوم الطبيعية تقدما مذهلا، حيث أصبحت تصل إلى نتائج فى منتهى الدقة واليقين.

لفت التقدم الحادث فى مجال العلوم الرياضية والطبيعية أنظار الكثير من الفلاسفة الذين كان حلمهم الأكبر هو أن تصل العلوم الإنسانية إلى نفس مستوى الدقة واليقين. وتساءلوا عن السبب الكامن وراء دقة وحتمية العلوم الطبيعية واحتمالية العلوم الإنسانية، وتوصلوا إلى أن السبب يكمن فى المنهج الذي تتبعه العلوم الرياضية والطبيعية. لذا بذل الكثير من الفلاسفة العديد من المحاولات لاستلهام المنهج التجريبي وتطبيقه على الظاهرة الإنسانية.

لكن بسبب هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم على الظاهرة الإنسانية ظهرت مشكلة عرفت فى تاريخ الفلسفة باسم أزمة العلوم الإنسانية. وانقسم الفلاسفة إزاءها إلى فريقين: فريق يرفض تطبيق المنهج التجريبى على الظواهر الإنسانية، معللا رفضه هذا بتفرد الظاهرة الإنسانية وتغيرها فى كل لحظة من لحظاتها. ليس هذا فحسب، بل لأن للإنسان إرادة حرة تختار ما تشاء وقتما تشاء. أما الفريق الآخر فلم ير هناك خلافا بين الظاهرتين: الطبيعية والإنسانية، وبالتالى ليس هناك ما يمنع من تطبيق المنهج التجريبى على الظواهر الإنسانية بكل أبعادها.

لكن ما بين الرفض والقبول يقدم لنا مونتسكيو تصورا جديدا يحاول من خلاله التوفيق بين الرأيين السابقين. فهو يؤكد، من جهة، على تفرد الظاهرة الإنسانية الحرة، لكنه يحاول، من جهة أخرى، تشييد علم جديد للسياسة والمجتمع انطلاقا من المنهج التجريبى، حيث البدء من ملاحظة ورصد الوقائع والأحداث بعيدا عن التأمل المجرد. هذه المحاولة التوفيقية هى ما لفت انتباه ألتوسير إليه وعده مؤسسا لعلم السياسة، كما سنرى.

مونتسكيو وعلم السياسة

هناك شبه إجماع بين الفلاسفة والمفكرين على أن ماكيافللى هو مؤسس علم السياسة. فهو أول من دعا إلى جعل السياسة مبحثا مستقلا تمام الاستقلال عن الأخلاق والدين. فالسياسة لديه علم وضعي يهتم بدراسة ما هو كائن، أما الأخلاق فهي علم معياري يهتم بدراسة ما

ينبغي أن يكون. بهذا يكون ماكيافللي هو أول من صنع القطيعة المعرفية مع أدبيات الفلسفة السياسية: القديمة والوسيطة، التى خلطت السياسة بالأخلاق والدين.

لكن لألتوسير رؤية مغايرة، فهو لا يعزو تأسيس علم السياسة إلى ماكيافللي، بل يعزوه إلى مونتسكيو، فيقول: «فى الحقيقة إن مونتسكيو هو مؤسس علم السياسة»[١]. يشدد ألتوسير هنا على صفة العلمية. فما أنتجه مونتسكيو ينتمي، حسبما يرى ألتوسير، إلى المجال العلمي الذي يحتفي به ألتوسير احتفاءً بالغًا. ربما لم ينسب ألتوسير إلى ماكيافللي تأسيس علم السياسة، لأن إنتاج صياغة سياسية مخالفة يعتمد عند ماكيافللي على ذكاء وحكمة الأمير فى إدارة المجتمع، وليس على أي منهج علمي.

ويشير ألتوسير إلى أن مونتسكيو أراد أن يؤسس علما جديدا على غرار العلوم الطبيعية، فيقول: « كان مونتسكيو من أوائل من قدموا فكرة الفيزياء الاجتماعية، إذ كان لا ينطلق من الجواهر أو الأشياء المجردة، بل من الوقائع ...»[٢]. إن مصطلح الفيزياء الاجتماعية الموجود فى هذا النص والذى يعزوه ألتوسير إلى مونتسكيو، يوضح أن مونتسكيو قد أراد تأسيس علمه الجديد على غرار النموذج الفيزيائي. قد يثير هذا النص قدرا من المخاوف والشكوك لأنه يعنى أن مونتسكيو لا يرى فرقا بين الظاهرة الفيزيائية والظاهرة الإنسانية. لكن نظرة متأنية ومدققة لقوله « كان لا ينطلق من الجواهر أو الأشياء المجردة، بل من الوقائع» توضح لنا أن ما يقصده ألتوسير هنا هو أن مونتسكيو قد تبنى التوجه العام الذي تنطلق منه العلوم الطبيعية، لكنه قد طبقه بطريقة مغايرة تتلاءم مع طبيعة وروح العلوم الإنسانية.

فإذا كان منهج العلوم الطبيعية في ذلك القرن يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية، فإن مونتسكيو يبدأ بملاحظة ورصد الظواهر السياسية والاجتماعية. وإذا كان منهج العلوم الطبيعية يلجأ إلى التجريب، وإعادة اصطناع الظاهرة، أي إيجاد شيء صناعي ينوب عن الشيء الطبيعي فى المعمل، فإن مونتسكيو يدرك استحالة التجريب على الذوات الإنسانية، واستحالة تكرار الحدث السياسي والاجتماعي، واستحالة خلقه صناعيا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية. وهذا ما يؤكده ألتوسير بنفسه قائلا: «عالم الاجتماع على عكس رجل الفيزياء، فهو

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972, P.17.

(2) ibid., P. 20.

لا يتعامل مع موضوع (جسم) يخضع للحتمية و يتبع خطوطا لا يستطيع الانحراف عنها، لكنه يتعامل مع نوع خاص جدا من الموضوعات: الإنسان، الذي ينحرف حتى عن القوانين التى يسنها بنفسه»[١]. إذن يكمن الإسهام الأول لمونتسكيو، حسبما يرى ألتوسير، فى أنه استحدث طريقة جديدة للتعامل مع الظواهر الإنسانية بأبعادها المختلفة، هذه الطريقة تستلهم روح المنهج التجريبي، لكنها تطبقه بشكل يتناسب مع تفرد وخصوصية الظاهرة الإنسانية بغرض الوصول إلى قوانين كلية.

هذه الطريقة الجديدة كانت سببا من الأسباب التى جعلت ألتوسير يعزو إلى مونتسكيو الريادة والسبق فى تأسيس العلم الجديد الذي يقوم على ملاحظة ورصد الوقائع، إذ «لم يسبقه أحد فى التطرق إلى كل عادات العالم وقوانينه وأممه»[٢]. حقا إن من يتطرق إلى كتب مونتسكيو سيدرك أن له بالفعل فضلا كبيرا فى معرفتنا بالكثير من تفاصيل تواريخ العديد من الأمم والشعوب بشكل عام، واليونان والرومان بشكل خاص. إذ قام مونتسكيو برصد النظم السياسية الموجودة فيها (جمهورية - ملكية - استبدادية) وتطرق إلى عادات هذه الأمم وتقاليدها بما فيها قوانين الزواج والطلاق والتربية والتعليم، ليس هذا فحسب، بل تطرق أيضا إلى قوانين الزراعة وتملك الأراضي و إيجارها، بالإضافة إلى قوانين التجارة والصيد، و إلى دور كل طبقة فى المجتمع وعلاقتها بالطبقات الأخرى، و إلى أثر التربة والمناخ على السكان.

كان هذا الانطلاق من الوقائع بمثابة التمهيد لفكرة إعادة قراءة التاريخ وتسجيله وتفسيره، بطريقة مغايرة تماما لما كان فى السابق، أى ليس انطلاقا من دور الحاكم ومعاركه الحربية وانتصاراته، بل من دور الشعب وعاداته وتقاليده «فلم يعد التاريخ مجرد تسجيل للمعارك الحربية، لكنه أمسى دراسة للبشر: لعاداتهم ولتقاليدهم»[٣]. وهو ما يعنى دراسة الحضارة فى كليتها وشمولها، ليس انطلاقا من أفكار مثالية مجردة، بل من الواقع المعاش بكل تشكلاته، وقد كان لمونتسكيو فضل عظيم فى هذا.

لا يقف الأمر مع ألتوسير عند حد الاحتفاء بهذه الإسهامات لمونتسكيو، بل يمضى إلى أبعد من ذلك حينما يقارن بينه وبين معاصريه، ليبرز إسهاماته وتفرده وتميزه بالمقارنة بهم. إذ نجده

(1) ibid., P. 36.

(2) ibid., P. 20.

(3) Paul Hazard, European Thought in The Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing, New York, Meridianian Books, 1963, P. 245.

يشير بأصابع الاتهام إلى معظم فلاسفة القرن الثامن عشر وبالأخص، هوبز وسبينوزا، لأنهما لم يكونا على دراية بالتقدم العلمى الهائل الذي حدث فى عصرهم. وكأن لسان حال ألتوسير يقول إنه لا يوجد أحد قد أدرك التطورات العلمية الحادثة فى هذا القرن سوى مونتسكيو، ولا يوجد أحد استفاد من هذه التطورات العلمية فى معالجة المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية سوى مونتسكيو أيضا. هكذا كانت ملاحقة التطورات العلمية بمثابة معيار ألتوسير للحكم على الفلاسفة فى هذا القرن.

هذا المعيار العلمى هو ما جعل ألتوسير يغض الطرف عن نقد الفلاسفة القدماء وبخاصة أفلاطون وأرسطو فى زعمهما بأنهما أسسا علم السياسة. ويقدم لهما عذرا لأنهم لم يكونا معاصرين للتقدم الهائل فى العلوم الطبيعية. أما عندما يتعلق الأمر بفلاسفة القرن الثامن عشر، فإن ألتوسير يضع مونتسكيو ومعظمهم على طرفى نقيض. يقول ألتوسير: «يجب أن يتم نقد القدماء ليس بسبب اهتمامهم بالسياسة، لكن لاعتقادهم الوهمى بأنهم أنتجوا علما للسياسة، لقد كانوا بعيدين تماما عن مفهومنا نحن عن العلم. لكن كيف ظل بودان أو هوبز أو سبينوزا المعاصرون للتقدم الهائل فى الفيزياء والرياضيات عميان عن رؤية نموذج المعرفة العلمية التى كانت سائدة آنذاك؟»[1]. ينوه ألتوسير فى نصه هذا إلى أن كل ما قدمه هوبز وسبينوزا ما هو إلا مجرد تأملات فلسفية وميتافيزيقية لا علاقة لها بالعلم، بل إنها بعيدة كل البعد عن المعايير العلمية التى سادت فى القرن الثامن عشر. إذ يرى «أنهما قدما نظرية عن جوهر المجتمع، لكنهما لم يتعرضا لأى مجتمع أو تاريخ عينى. ويمكن القول أن ما قدماه يختلف عما قدمه مونتسكيو، مثلما أن الفيزياء التأملية لديكارت بعيدة كل البعد عن فيزياء نيوتن»[2]. هكذا يوضح لنا ألتوسير أن مصطلحات: العينى والواقعى والمادى هى المرادفة للعلمى فى هذه الحقبة، ومن سينطلق منها هو الذي سيصل فقط إلى معرفة علمية، وكل ما عدا ذلك فهو مجرد فلسفات إيديولوجية مثالية سينتقدها ألتوسير الماركسى بالتأكيد.

لكن هذه القراءة الألتوسيرية لهوبز وسبينوزا، والتي تعكس من وجهة نظرنا تحيز ألتوسير المسبق لمونتسكيو، تقف فى وجهها العديد من الشواهد والنصوص، وبخاصة إذا

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 17.

(2) ibid., P. 20.

وضعنا فى اعتبارنا أنه من المعروف جيدا أن هوبز كان من أنصار النزعة المادية، بل المادية المتطرفة، التى سادت فى القرن الثامن عشر، والتى فسرت كل شيء فى الطبيعة، بل وحتى السلوك الإنسانى نفسه بأسباب مادية خالصة، منكرة وجود أى أفكار خاصة بالإرادة والحرية الإنسانية، للدرجة التى يمكننا معها القول أنه كان خير سلف لدى لا ماتيرى مؤلف كتاب الإنسان آلة. هذه النزعة المادية البحتة لدى هوبز هى ما أشار إليها ول ديورانت فى كتابه قصة الحضارة، قائلا: «ليس للإرادة الحرة أى مكان فى علم النفس عند هوبز»[١]. وهذا ما يعنى أن هوبز كان مدركا تماما لمصطلح الحتمية، المصطلح الكامن وراء التقدم العلمى فى القرن الثامن عشر، وليس كما يتهمه ألتوسير بالعمى عن رؤية التقدم الحادث فى هذه الحقبة، وبإنتاج فلسفة تأملية بحتة.

لا يقف برتراند رسل عند تصنيف هوبز ضمن الفلاسفة الماديين المؤمنين بالحتمية فى القرن الثامن عشر، بل إنه يضعه فى منزلة فريدة لكونه الوحيد الذي جمع بين المنهج التجريبى الخاص بالعلوم الطبيعية، والمنهج الاستنباطي الخاص بالرياضيات «لقد كان هوبز فيلسوفا تجريبيا، مثل لوك، وباركلى، وهيوم، لكنه على خلافهم، كان معجبا بالمنهج الرياضى (...) فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أى فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين ومع ذلك اختصوا بالرياضيات بأهمية مناسبة، وفى هذا الصدد لهوبز فضل عظيم»[٢]. يحتل هوبز بالنسبة لرسل وضعا خاصا مقارنة بباقى فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين لم يرد فى نص رسل ذكر لمونتسكيو بينهم.

لا يقف إسهام هوبز عند إلمامه بالمناهج العلمية والتطورات الحديثة، بل إنه كان من المشاركين والمساهمين فيها، بل ومن المبتكرين والمخترعين لبعض فروعها «إن كتاباته تمتد فيما وراء الأخلاق والسياسة، لتضم أبحاثا مهمة فى الفيزياء، وعلم البصريات، والهندسة (...) فثلاثيته عن De Corpore, De Homine, De Cive تشير إلى أن هوبز هو مخترع علم البصريات والعلم المدني»[٣].

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، المجلد السابع عشر، ترجمة / فؤاد اندراوس، محمد على أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، ٢٠٠١، صـ٧، ٩.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، صـ ٧٩.

(3) Tom Sorell (ed) , The Cambridge Companion To Hobbes, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, PP. 1,3

لم تقتصر إسهامات هوبز فى مجالى العلوم الطبيعية والرياضية فقط، بل تمتد إسهاماته فى مجال علم السياسة، ومحاولة تشييده بناءا جديدا على أسس علمية جديدة يستلهم فيها النموذج الفيزيائى والرياضى، فيرى بيير فرانسوا أن هوبز هو المؤسس الحقيقى للفيزياء السياسية، وليس مونتسكيو كما يرى ألتوسير، وهذا ما يؤكده قائلا: «إن فرادة هوبز لا تكمن في كونه قد أسس علم السياسة، بل فى أنه بحث فى الفيزياء وفى علم الجسم الإنساني عن أسس لها»[١]. إن ما يشدد عليه فرانسوا فى هذا النص هو أن جميع أفعالنا السياسية، كما يراها هوبز، من طاعة أو تمرد أو ثورة أو التحرك نحو حالة الأمن والسلام يمكن ردها إلى علم دراسة الأعضاء (الفسيولوجيا)، فهذه الأفعال مجرد انعكاسات لحالات نفسية وجسدية، وهو ما يعنى أننا إذا تمكنا من دراسة وفهم فسيولوجيا الشعوب سيساعدنا ذلك على التنبؤ بالتطورات السياسية لها.

أمام كل هذه النصوص لا نجد مفرا من أن نقول إن ألتوسير لم يقدر هوبز حق قدره، ولم يتعامل معه بالقدر الكافى من الموضوعية.

لا يقتصر الأمر مع ألتوسير عند حد التقليل العمدى من شأن هوبز وحده، بل إنه ينسب إلى سبينوزا نفس الاتهامات التى ينسبها إلى هوبز. لكن من يتطرق إلى كتاب سبينوزا علم الأخلاق، سيصل إلى عكس ما يزعمه ألتوسير. حيث إن للكتاب عنوانا فرعيا: مبرهنا عليها على النهج الهندسى. (علم الأخلاق: مبرهنا عليها على النهج الهندسى) . ويضع سبينوزا فى كتابه هذا، القضية الأخلاقية، ثم يبرهن عليها، ثم يضع مجموعة من الحواشي والتعليقات على هذا البرهان، متبعا للطريقة الهندسية، وهذا ينفى، فى تصورنا، تهمة ألتوسير له بأنه لم يدرك التقدم العلمي الذي حدث فى عصره. ويشير جلال الدين سعيد فى مقدمته لترجمة هذا الكتاب إلى أن سبينوزا قد «اصطنع فى كتاب علم الأخلاق منهج الرياضيين فى الهندسة، وأسرف فى اصطناع هذا المنهج، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي مما يصطنعه علماء الهندسة فى كتبهم ورسائلهم»[٢].

---

(١) بيير فرانسوا مورو، هوبس: فلسفة، علم، دين، ترجمة / أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، صـ ٢٧.

(٢) سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة / جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت، صـ ١٢.

لا يقف الأمر مع دون جاريت Don Garrett عند وصف سبينوزا بالفيلسوف الرياضي، بل إنه يمضي ليصنفه بأنه «من أنصار فكرة الضرورة والحتمية السببية، لدرجة أن رأى البعض أنه كان مبشرا بالمادية التاريخية»[1]. هذا النص والنص السابق يضعان سبينوزا على قدم المساواة مع سائر فلاسفة عصره، من حيث إلمامه بالمنهج الاستنباطى الرياضى، وكذلك بالتصورات والمفاهيم العلمية التى سادت فى هذا العصر. ليس هذا فحسب، بل تم النظر إليه باعتباره قد مهد الطريق للفلسفات التى ظهرت فيما بعد، وبالأخص فلسفة ماركس. وهذا ما أقره ألتوسير بنفسه، فى كتاباته اللاحقة، فيما بعد.

لكننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن موقف ألتوسير من سبينوزا قد اعتراه التغير فيما بعد، على عكس موقفه من هوبز الذي ظل عليه كما هو طوال حياته. فألتوسير الذي أدان سبينوزا في كتابه السياسة والتاريخ، ولم ينسب إليه تأسيس علم السياسة، بل عده من الميتافيزيقيين قد أحتفي به فى كتابه مقالات فى نقد ـ الذات للدرجة التى يعلن معها أنه ليس بنيويا بقدر ما هو سبينوزيا. وهنا تتغير المسألة مع ألتوسير من نقده سبينوزا نقدا جائرا إلى البحث عن نقاط القوة لديه ومحاولة إدماجها فى فلسفته.

لكن ما هى الأسباب التى جعلت ألتوسير يعود إلى سبينوزا مرة أخرى؟ يحدد ألتوسير هذه الأسباب بنفسه قائلا:

١ – كان الغرض من الرجوع إلى سبينوزا هو محاولة فهم وتعويض جوانب الخلل والقصور فى فلسفة هيجل. وخاصة ما يتعلق منها بأفكاره المثالية عن الذات ووجود غاية أو هدف التاريخ. ويرى ألتوسير أن نقد سبينوزا الراديكالي لمقولة الذات قد وجه ضربة إلى عصب الفلسفة البرجوازية التى تم بناؤها على أسس الإيديولوجيا الشرعية للذات، وإن توجه سبينوزا ضد الفلسفة الديكارتية قد ساعده على السير في هذا الاتجاه.

٢- ساهم سبينوزا، بشكل أو بآخر، فى تحسين فهمنا لفلسفة ماركس، وخاصة ما يتعلق منها بتحرير الجدل المادي (الماركسي) من براثن الجدل المثالي (الهيجلى) الذي لعبت فيه مقولتي الذات والوعي دورا كبيرا. وكان لسبينوزا فضل فى هذا، حسبما يذكر

(1) Don Garrett (ed) , The Cambridge Companion To Spinoza, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, P. 1,2

ماركس نفسه، الذي اعتبره ممهدا للفلسفة المادية. وكأن ألتوسير يريد أن يقول إن فلسفة ماركس أقرب إلى سبينوزا منها إلى فلسفة هيجل المثالية.

٣- قدم سبينوزا في ملحق الكتاب الأول من الأخلاق ورسالة في اللاهوت والسياسة أول نظرية عن الإيديولوجيا، وهو ما أعتبره ألتوسير محاولة لإيجاد شيء جيد قبل ماركس، الذي لم يتحدث عن الإيديولوجيا كثيرا إلا في كتابه الإيديولوجيا الألمانية.

٤- رفض سبينوزا كل الأوهام الإيديولوجية التي سادت في عصره، وبخاصة الدين. ورفض في الوقت نفسه التعامل معها باعتبارها تحديدا خياليا، كما رفض التعامل معها باعتبارها خطأ بسيطا أو جهلا عاريا، لأنها تؤسس نسقها على علاقة البشر بالعالم. هذا الفهم الواقعي المتمثل في (علاقة البشر بالعالم) هو ما مهد الطريق لمفهوم الوجود التاريخي العيني، الذي أصبح يحتل لدى ماركس، مركزا مهما في تفسير التاريخ[1]. يركز ألتوسير فيما سبق على نقاط التقارب بين سبينوزا وماركس، بحيث يجعل من سبينوزا وليس من هيجل سلفا لماركس، وكذلك ليقوض الفكرة الشائعة عن أن ماركس قد استفاد من الجدل الهيجلي. هذه النقاط يجملها ألتوسير في: نقد سبينوزا لمقولة الذات، ورفضه لوجود غاية للتاريخ، ورفضه للإيديولوجيا الدينية، كذلك رفضه التعامل مع الإيديولوجيا بطريقة سطحية.

نستنتج مما سبق أن التقدم العلمي الذي حدث في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر قد واكبه تقدم على مستوى التفكر الفلسفي. ولقد استوعب الفلاسفة هذا التقدم وحاولوا نقله إلى العلوم الإنسانية، وليس أدل على ذلك من انتشار مقولتي: النزعة المادية والحتمية في تفسير الأخلاق والسلوك والسياسة والتاريخ والمجتمع، لدى قطاعات عريضة من الفلاسفة والمفكرين منهم: هوبز، وسبينوزا ومونتسكيو ... إلخ، وإن اختلفت درجة التعبير عنها من فيلسوف لآخر. ونرى، على خلاف ما يرى ألتوسير، أن التعبير عن هذه النزعة قد تجلى في سائر المناحي الفلسفية لهوبز أكثر مما تجلى لدى مونتسكيو. لكن هذا لا ينفي وجودها لدى مونتسكيو، خاصة في تفسيره لحوادث التاريخ وتطور المجتمعات وأفولها انطلاقا من العوامل المادية الخالصة مثل المناخ والتربة والأنشطة الإنتاجية.

(1) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976, P.133-139.

رغم عدم تمايز مونتسكيو كثيرا عن معاصريه، كما وضحنا، إلا أن تعريفه للقانون كان بمثابة إضافة جديدة إلى مجال العلوم الإنسانية فى ذلك العصر. وربما كان تعريفه للقانون هو أول ما لفت انتباه ألتوسير إليه باعتباره مبشرا بالمادية التاريخية.

مونتسكيو والقانون

من الصعب وضع تعريف واحد، جامع مانع، لمصطلح القانون، حيث تتعدد تعريفاته ودلالاته وفقا للحقل المعرفي الذي يستخدم بداخله. وما يزيد الأمر صعوبة هو تشابك وتداخل مصطلح القانون مع العديد من المصطلحات الأخرى. إذ كان القانون يستخدم فى الفلسفات القديمة ليدل على النظام في الكون. فعندما تساءل الفلاسفة عن القانون الذي يضفى على هذا الكون ما فيه من نظام، كانت الإجابة تنحصر فى القول بوجود علة فاعلة أو روح محايثة في الكون، وهو ما أدىٰ إلى إضفاء بعد ميتافيزيقي على مصطلح القانون.

أما فى العصور الوسطى فقد تم إضفاء بعد ديني على مصطلح القانون «إذ تم التفكير فى القوانين باعتبارها مصنوعة بواسطة الله من أجل تسيير مخلوقاته، وليست موجودة بفضل روح أو عقل فى الطبيعة»[1]. تختلف هذه الرؤية للقانون عن الرؤية السابقة فى ارتباطها بالأديان التوحيدية التى أقرت بوجود إله واحد كلى القدرة خالق للكون وللإنسان، وهو ما ترتب عليه أن تفسير أى ظاهرة سواء أكانت طبيعية أو إنسانية كان يعزى إلى الله وليس لأي شيء آخر.

يثير تصورا القانون السابقان مشاعر الخوف والقلق لدى ألتوسير الذي يحذر دائما من وجود نتائج خطيرة وضارة تؤثر بالسلب على المجال العلمى بسبب سيادة مثل هذه التصورات، فيقول: «عندما سيطر القانون الإلهي فى تلك الفترة على تفسير كل شيء، وعندما سادت فكرة أن الله قد أعطى أوامره للطبيعة وللإنسان وحدد غايتهما، أصبح من الصعب الحديث عما هو قانوني فى سقوط وتصادم الأجسام»[2]. يشدد ألتوسير فى هذا النص على أن هذه النظرة الدينية قد أعاقت تقدم العلوم بوجه عام، والطبيعية منها بوجه خاص. فلم يكن من المتاح فى هذا

(1) Beverley Brown, Neil McCormick, Philosophy Of Law, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p.4600.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 32.

العصر أن نعزو سقوط الأجسام، مثلا، إلى قوانين الجاذبية، بل نعزوه إلى قدرة الله وعمله فى الطبيعية. سيطرة النظرة الدينية هذه قد أفسحت المجال أمام سيادة التفسيرات المستلهمة من الكتاب المقدس للظواهر العلمية. فنجد، على سبيل المثال، سيادة التصور بأن الأرض هى مركز الكون، لأن الآية التى وردت فى الكتاب المقدس «لتثبت المسكونة ولا تتزعزع» تؤكد على أن الأرض ثابتة والكواكب الأخرى هى التى تدور حولها، وهكذا كان الأمر مع باقي العلوم.

أما فى العصر الحديث فقد تخلى منظرو القانون عن البعدين: الديني والميتافيزيقي في تعريفهم للقانون، وأضفوا عليه بعدا سياسيا يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذا ما تجلى بشكل كبير لدى فلاسفة العقد الاجتماعي بوجه عام، ولدى هوبز بوجه خاص، الذي عرف القانون فى كتابه التنين بأنه «أمر موجه إلى شخص يلزمه بطاعة من يقوم بإصدار هذا الأمر، فالأمر الموجه إلى شخص ولا يحمل صفة الإلزام لا يعد قانونا على الإطلاق»[١]. بهذا المعنى انحصر تعريف القانون فى صيغة الأمر الموجهة من صاحب السيادة إلى الشعب.

إن ما نلاحظه فى هذا التعريف وما سبقه من تعريفات هو أنه ليس للقانون تعريف محدد خاص به ومستقل عن المجالات الأخرى، بل يتم تعريفه بإسناده إلى مجالات أخرى: سياسية، دينية، ميتافيزيقية، وهو ما أدى إلى اختلاطه بها.

أما مونتسكيو فقد أهتم منذ البداية بدراسة القوانين، وهو ما تجلى بشكل كبير فى كتابه روح القوانين. لقد كان مونتسكيو، من وجهة نظر ألتوسير، واعيا بهذا الخلط الشديد بين القوانين والمجالات الأخرى، لذا عمل جاهدا على تحرير وفصل القوانين عن باقى المجالات. فوضع لها تعريفا محددا خاصا بها، بحيث لا يحيلها إلى أى مجالات معرفية أخرى.

يعرف مونتسكيو القوانين قائلا: «القوانين، فى أوسع معناها، هى العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها، من هذه الناحية فللألوهية قوانينها، وللعالم المادى قوانينه، وللأفهام التى هى أسمى من الإنسان قوانينها، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه»[٢].

(1) Tom Sorell (ed) , op. cit., p. 274

(٢) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، ترجمة / عادل زعيتر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، صـ١١.

سنقف فى البداية عند مصطلح العلاقات. يشير هذا المصطلح، بحسب تعريف الدكتور إبراهيم مدكور، إلى وجود صلة بين شيئين أو ظاهرتين بحيث يستلزم تغيير أحدهما تغيير الآخر[١]. بالتالي أول ما يجب أن نستنتجه من هذا التعريف هو تأثر مونتسكيو، إلى حد كبير، بمبدأ السببية العلمية الذي ساد فى عصره، وهو ما يعنى أن هناك ترابطا واطرادا بين الظواهر، بحيث إذا حدث تغير فى الظاهرة (أ) تبعه تغير فى الظاهرة (ب). كذلك نلاحظ فى هذا التعريف أن مفهوم القانون هنا يحمل صفة الضرورة التى هى نقيض للصدفة ومرادفة للحتمية فى هذا العصر. هذه النتيجة هى ما توصل إليها نورمان هامبسون Norman Hampson قائلا: «إن تعريف مونتسكيو للقانون قد قاده بشكل مباشر إلى الحتمية»[٢].

وطالما أن القوانين تعبر عن العلاقات الضرورية (أى الحتمية) بين الأشياء، فإن هذه القوانين ستسير فى مسار محتوم لا تحيد عنه. بالإضافة إلى ذلك يجب أن نلاحظ أن هذه القوانين تستنتج من طبيعة الأشياء فى حد ذاتها، وهو ما يعنى أننا لسنا فى حاجة إلى اللجوء إلى قوة متعالية لتفسر لنا الظواهر الطبيعية، فقوانين الطبيعية كفيلة بذلك، وينطبق نفس الكلام على تفسير التاريخ والمجتمع والإنسان.

يقترن أسم ماركس فى مجال تفسير التاريخ واستنتاج قوانينه بالحتمية، فهو أول من رأى أن قوانين التاريخ تسير فى مسار حتمى لا تحيد عنه، وهى النظرية المعروفة لديه بالمادية التاريخية. لكن هل يمكن أن يكون ثمة تشابه بين ماركس ومونتسكيو فيما يتعلق بفكرة الحتمية؟

لم يشر ألتوسير فى كتاباته إلى وجود تشابه واضح وصريح بين مونتسكيو وماركس فيما يتعلق بفكرة الحتمية ودورها فى تفسير التاريخ والمجتمع. لكننا يمكن أن نلاحظ أن ثمة تشابها بينهما، إذ يرجع ماركس تفسير كل التطورات والتغيرات الاجتماعية والتاريخية إلى العامل الاقتصادي، أما مونتسكيو فيرجع هذه التطورات والتغيرات إلى العوامل الاقتصادية والسياسية والمناخية ونوعية التربة، فهى التى ستحدد طبيعة وتطور الأفراد والمجتمع، بل وستحدد نوعية القوانين الموجودة. وهذا ما نفهمه من نصه الذي يقول فيه: «يجب أن تكون القوانين خاصة

(١) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، صـ ١٢٢.

(2) Norman Hampson, Will&Circumstance: Montesquieau, Rousseau and The French Revolution, Norman, University of Oklahoma Press, 1983, p.11

بطبيعة البلد، خاصة بالإقليم البارد أو الحار أو المعتدل، وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها، وبجنس حياة الأمم أو الزراعين أو الصائدين أو الرعاة ودين الأهلين وعواطفهم وغناهم وعددهم وتجاراتهم وطبائعهم ومناهجهم»[١]. إذن تحتم هذه العوامل على المشرع أن يضع في اعتباره كل هذه الأمور حتى يسن قوانين تلائم هذا البلد أو تلك.

هذه الصلة الضرورية بين العوامل المناخية والتغيرات الاجتماعية لدى مونتسكيو هى ما أشار إليها بول هازر Paul Hazard قائلا: «بين مناخ ما، وفرد ما، توجد رابطة ضرورية من الصعب تجنبها، فالفرد سيتكون على النحو الذي يحدده له خط العرض والصياغة الجيولوجية ونوعية التربة والسماء والرياح، فالبشر نتاج لمناخهم ولا يمكن أن يعدلوه»[٢]. نفهم من هذا النص وجود بعد حتمي لدى مونتسكيو أيضا، فالأفراد ليس لديهم الإرادة لتشكيل وعيهم ووجودهم الاجتماعي، بل إن وجودهم الاجتماعي تحدده عوامل أخرى مستقلة عنهم تمام الاستقلال، وليس لديهم القدرة على التدخل فيها أو تعديلها.

لكن إذا كان هامبسون وهازر قد توصلا من خلال قراءتهما لمفهوم القانون عند مونتسكيو إلى التأكيد على فكرة الحتمية، فإن ألتوسير ـ رغم إدراكه لوجود هذه الفكرة ـ قد توصل إلى فكرة أخرى، هى الأكثر أهمية من وجهة نظره، وهى العلمانية التي تطالب بالفصل الجذرى بين السياسى من جهة، والديني من جهة أخرى. هذا الفصل هو ما قاد مونتسكيو إلى استنتاج قوانين التاريخ من الواقع المعاش للبشر وتاريخهم، وليس من أى نظام خارج التاريخ «فليس من شأن قوانين اللاهوت أن تتحدث عن حقائق علم السياسة (...) فالضرورة التى تحكم التاريخ يجب أن تتوقف عن أخذ أسبابها من أى نظام خارج التاريخ»[٣]. يشدد ألتوسير فى هذا النص على التمييز والفصل الحاد الذي أقامه مونتسكيو بين ما هو نسبى ومتغير بتغير الزمان والمكان، وما هو مطلق لا يتغير بتغير الزمان والمكان، ويرفض رفضا قاطعا تدخل أحدهما فى الآخر، حيث إن لكل منهما قوانينه المستقلة والمنفصلة تماما عن الآخر.

إن الخلط بينهما (الديني والسياسي) قد أدى إلى سيادة الإيديولوجيا الدينية فى تفسير التاريخ

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، صـ ١٩

(2) Paul Hazard, op. cit., p. 345

(3) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 21

والمجتمع خلال حقبة العصور الوسطي. هذه الإيديولوجيا التى وجدت أفضل تنظير لها عند القديس أوغسطين القائل بأن: (التاريخ مسرحية يؤلفها الله ويمثلها الإنسان)، وانتشرت فى العصر الحديث وتبناها عدد من الفلاسفة والمفكرين، رغم ميولهم العلمية واهتمامهم الفائق بتقدم العلوم الطبيعية والرياضية.

إذ نرى بسكال، على سبيل المثال، مؤمنا أشد الإيمان بالتجربة الخارجية والتطبيق العملى، وهو ما تجلى فى ابتكاره للآلة الحاسبة، وبحوثه البارومترية، يفسر، لا التاريخ فحسب، بل وكل الوجود الإنساني بالاستناد إلى فكرة المحبة المسيحية التى تجلت بشكل كبير فى كتابه الخواطر، إذ «أصبحت المحبة هى أساس العالم ومعرفة الإنسان للعالم (...) كذلك أصبح الإنسان مفهوما لذاته، وأصبح اجتماع الناس وتعاونهم الحق ممكنين، كل ذلك بفضل المحبة»[١]. إذا كانت المحبة هى الأساس الذي انطلق منه الله لخلق العالم، من وجهة نظر بسكال، وإذا كانت هى التى ستفسر لنا الظواهر الطبيعية التى تحدث، فإنها بالأحرى ستكون الأساس الذي يحكم مسار التاريخ، وبالتالى إذا حدث تقدم فى مسار التاريخ فهذا لأن الله يحب الإنسان، أما إذا حدث تقهقر وانحطاط تاريخي فهذا لأن الله يريد شد انتباه الإنسان إليه من أجل تحقيق خلاصه، وهذا لأنه يحبه أيضا.

لم يكن بسكال وحده هو من يعقد الصلة بين فكرة العناية الإلهية وتطور التاريخ البشرى فى العصر الحديث، لكننا نجد أيضا، على سبيل المثال وليس الحصر، جاك بوسويه يقول: «إذا كنا نؤمن بقدرة الله فى الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته فى تاريخ الإنسان»[٢]. وكذلك فيكو الذي يُعزى إليه تأسيس علم التاريخ، إذ «تتدخل العناية الإلهية فى الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل، فإن لم يكن فبغزو من شعب آخر، فإن لم يكن طبقت دواءها الأخير: الفناء»[٣]. نستنتج من هذه النصوص ما يلى:

- إن العصر الحديث لم يتحرر تماما من الموروثات الدينية التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

---

(١) نجيب بلدى، بسكال، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد ٤، القاهرة، دار المعارف، د. ت، صـ ١٧٤.

(٢) أحمد محمود صبحي، محاضرات فى الإيديولوجيات وفلسفة الحضارة، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥، صـ ٤٩.

(٣) نفس المرجع السابق، صـ ٣١.

- تدل العودة مرة أخرى إلى مفهوم العناية الإلهية فى العصر الحديث على أن فكرة التقدم العلمى الذي حدث فى القرنين: السابع عشر والثامن عشر لم تجد لها صدى كبيرا فى مجال الدراسات التاريخية.
- لهذا ليس من المستغرب أن يسود فى عصر العلم العديد من التفسيرات الدينية والميتافيزيقية للتاريخ والتى امتدت حتى هيجل.

أما ألتوسير المشهور برفضه، ليس للإيديولوجيا الدينية فحسب، بل لكل أشكال الإيديولوجيا، فيؤكد على أن مونتسكيو قد رفض المشاركة فى هذا العبث، فيقول: «رفض مونتسكيو كل أفكار بسكال اللاهوتية التى تؤسس لقبول فكرة العقل الإلهي، أو التي تؤسس لقبول كل المبادىء التي تتجاوز الإنسان مثل: الدين (...) أو تحدد له غاياته مثل الأخلاق»[1].

لا يقتصر الأمر مع توماس ل. بنجل Tomas L. Pangle عند وصف مونتسكيو بالتحرر من الفكر الإيديولوجي السائد فى عصره، كما قال ألتوسير، بل يضيف إليه فكرة أخرى، وهى أن فلسفة مونتسكيو ذات نزعة إنسانية. فيقول: «لقد كان مونتسكيو مهتما بتأسيس ما يمكن أن نسميه المجتمع البشرى المؤنسن. فمع مونتسكيو حلت فكرة الإنسانية محل المحبة المسيحية واحتلت مكانا مركزيا فى الخطاب السياسي»[2]. إن تحرر مونتسكيو من الإيديولوجيا الدينية قد ترتب عليه إزاحة هذه المفاهيم و إقصاؤها عن المجال السياسي، وهو ما أفسح الطريق مرة أخرى أمام الإنسان ورد الاعتبار إليه باعتباره فاعلا فى التاريخ والمجتمع.

انطلاقا مما سبق يمكننا إن نقول أن مونتسكيو قد قام بصنع قطيعة معرفية(*) مع الفلسفات السابقة الخاصة بتفسير التاريخ والمجتمع، وقدم نموذجا إرشاديا جديدا مهد من خلاله الطريق لماركس. هذا النموذج يستلهم من الواقع التاريخى المعاش بكل أبعاده مبدءا أوليا

(1) ibid., p. 21.

(2) Tomas L. Pangle, Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of Law, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, p. 5.

(*) يعتبر هذا المصطلح (القطيعة المعرفية) مصطلحا مركزيا فى فلسفة ألتوسير، حيث سينطلق منه فى إعادة قراءته لماركس، وتمييزه انطلاقا من هذا المصطلح بين ماركس الشاب (الإيديولوجى) الواقع تحت تأثير كامط وفشته، وماركس الشيخ (العلمى) الذي تحرر من كل شوائب المرحلة الإيديولوجية وأسس علما جديدا هو علم التاريخ.

لقراءة التاريخ والمجتمع. وهو ما دفع ألتوسير إلى الاحتفاء به قائلا: «ما كان ايجابيا لدى مونتسكيو هو أنه كان الشخص الوحيد قبل ماركس الذي فكر فى التاريخ بدون أن يعزو له أى غاية»[١]. يحاول ألتوسير أن يفرض على ماركس تأويلا يتماشى مع اتجاهه البنيوى الذي يرفض فكرة فاعلية الذات ووجود غاية للتاريخ. لكن يقف فى وجه هذه التأويل قراءات كثيرة. إذ يرى كثيرون أن التاريخ عند ماركس يتقدم فى مسار خطى لبلوغ غاية محددة وهى تحقيق المجتمع الشيوعى، أو ما يطلقون عليه أحيانا العهد الألفى السعيد الذي ستختفى منه كل ملامح الوجود اللا ـ إنساني. وما ينسبه ألتوسير إلى ماركس يحاول أن ينسبه إلى مونتسكيو باعتباره سلفا حقيقيا له.

على أية حال، رغم كثرة الاختلافات والنتائج المترتبة على قراءة وتأويل مفهوم مونتسكيو للقانون، فإن ألتوسير يخلص إلى أنه تعريف يتسم بالجدة، ليس هذا فحسب، بل يصفه بأنه «مهد الطريق للعلم، وهذا ما يميز ثورة مونتسكيو النظرية»[٢].

لم يكن ألتوسير وحده هو الذي يرى فى تعريف مونتسكيو للقانون تعريفا فريدا، إذ يتفق وليم دوننج William Dunning معه فى أن تعريف مونتسكيو للقانون يعد تعريفا جديدا ومبتكرا لم يتطرق إليه أحد من قبل، وهو بهذا يعد رائدا من رواد فلسفة القانون «ففى مجال الفلسفة منذ أفلاطون حتى لوك قد وجدت تعريفات عديدة لمفهوم القانون مثل: نسق كلى للفكر اعتبره البعض من إملاء العقل، واعتبره آخرون أمرا من الله، لكن لم يجرؤ أحد على أن يعرف القانون بأنه سلسلة من العلاقات الضرورية»[٣].

لكن إذا كان ثمة اتفاق بين العديد من الفلاسفة والمفكرين على أن هذا التعريف للقانون يعد ابتكارا جديدا خاصا بمونتسكيو ولم يسبقه إليه أحد من قبل، فإن هناك خلافا وتباينا بينهم حول العلاقة بين مونتسكيو وهوبز وخاصة فيما يتعلق بفكرة العقد الاجتماعي ونشأة الدولة.

---

(1) Timothy O, Hagan, «untitled «in Mind, Vol 84, No, 333, 1975, pp 151- 153.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 31.

(3) William Dunning, History of Political Theories: From Luther To Montesquieu, London, Macmillian, 1905, p. 396.

مونتسكيو ونظرية العقد الاجتماعي لدى هوبز

قدم هوبز نظريته فى العقد الاجتماعي فى كتابه التنين Leviathan، وجاءت هذه النظرية لتجيب على السؤال التالى: كيف نشأ المجتمع السياسى أو كيف نشأت الدولة؟ وللإجابة على هذا السؤال يطرح هوبز ثلاثة مفاهيم جديدة على الفكر الفلسفى فى القرن السابع عشر وهى: حالة الطبيعة الأولى، العقد الاجتماعي، والدولة أو الكومنولث commonwealth. ويقصد هوبز بحالة الطبيعة الأولى: الحالة التى كان يعيش فيها البشر قبل تشكل المجتمع السياسى أو قبل تأسيس الدولة، ويرى أنه يمكن «أن نطلق على الفترة التي عاش فيها البشر بدون سلطة عامة تخلصهم من حالة الرعب التى كانوا يعيشون فيها، حالة حرب الجميع ضد الجميع، والحرب لا تنشأ بسبب المعارك فقط، ولا بسبب فعل القتال، ولكن عندما تكون الإرادة مستعدة للحرب»[1]. ينبع هذا الرأى من تصور سلبى عند هوبز للطبيعة البشرية التى إذا تُركت لنفسها بدون ضابط أو رادع ستسيرها دوافع الجشع والأنانية، وحب الذات، والسعى لتحقيق مصلحتها حتى ولو على حساب الآخرين. وهو بهذا يشترك مع ميكافللى فى وصفه للطبيعة البشرية بالسوء.

لا يقف هوبز عند مجرد توصيف حالة الطبيعة الأولى بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل يمضى ليوضح النتائج التى تترتب على سيادة وانتشار هذه الحالة فيقول: «لقد أصبح الإنسان عدوا للإنسان، ولم يلجأ البشر إلى أي شيء سوى إلى قوتهم الخاصة. لهذا لم يكن هناك مكان للصناعة، ولم توجد ثقافة على وجه الأرض، ولم توجد هناك تجارة بحرية، ولا معرفة، ولا فنون، وآداب، ولا مجتمع، وهذا هو أسوأ الأشياء. كل هذا أدى إلى انتشار الخوف المستمر، والخوف من الموت العنيف، واتسمت حياة الإنسان فى هذه المرحلة بالعزلة والفقر والبذاءة والوحشية والقصر ...»[2]. كل هذه الآثار السلبية تطرح على الإنسان سؤال النجاة والخلاص من هذه الحالة المدمرة، وهنا ننتقل مع هوبز إلى فكرة أخرى وهى فكرة: العقد الاجتماعي التى سننتقل بواسطتها إلى مرحلة تأسيس المجتمع السياسى أو الدولة. ويعرف هوبز العقد

(1) Tomas Hobbes, Leviathan, edited by: Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press,1991.

(2) ibid.

الاجتماعي قائلا: «إن الانتقال المتبادل للحقوق هو ما يسميه البشر عقدا اجتماعيا»[١]. ووفقا لهذا العقد يتنازل الأفراد برضاهم عن جميع حقوقهم فى الدفاع عن أنفسهم إلى شخص واحد أو مجموعة أشخاص، هو صاحب السيادة الذي سيضمن لهم تحقيق الاستقرار والأمن وبلوغ مرحلة الدولة.

ابرز نقد وجه إلى هوبز هو أن التعاقد قد نتج عنه حكم استبدادي مطلق يعطى كل الصلاحيات والحريات للحاكم فى فعل ما يشاء، فى حين يحرم المحكومين من هذه الحريات، للدرجة التى لا يستطيعون معها الخروج أو الثورة على هذا الحاكم المستبد. لذا فإن «الخطأ الأساسي الذي وقع فيه هوبز، هو أنه منح الحاكم حقا مطلقا وسيادة بغير حد»[٢]. لقد غابت ملامح الفكر الديموقراطي والليبرالي من فلسفة هوبز، وتجلى ذلك فى تمجيد الحكم المطلق.

يميل الكثيرون إلى حسبان الديموقراطية مرادفا لليبرالية إذ إن كلا منهما يعد ضامنا للآخر، فكلاهما يدعم، فى النهاية، حرية الإنسان. فالإنسان، وفقا للمبدأ الديموقراطي، حر فى أن يختار من يمثله أو ينوب عنه. وهو أيضا حر، وفقا للمبدأ الليبرالي، فى التعبير عن حريته فى الرأي والعقيدة والسياسة ... إلخ دون أن يتعرض لأذى. وهذا ما تجسده المقولة الليبرالية: أنت حر طالما لا تضر بالآخرين.

لكننا نرى فى فلسفة هوبز تعارضا بينهما، فالطريقة التى يتولى بها صاحب السيادة الحكم عند هوبز تعبر فى رأينا عن وجه من أوجه الديموقراطية. فالشعب ـ وفقا لهوبز ـ هو من يختار بإرادته ورضاه صاحب السيادة، بالتالى يعد الحاكم هنا نتاجا للإرادة الشعبية الحرة، وهذا ما نفهمه مما تقوله دوروتا بيترجيك Dorota Pietrzyk «أقام هوبز الحكومة انطلاقا من فكرة رضا المحكومين (...) إن رضا الشعب هو الذي أسس السيادة المطلقة»[٣]. لكن فكرة الحكم الاستبدادي تطيح بهذه الديموقراطية من حيث الشكل والمضمون إلى الأبد، عندما لا يحق للشعب تغيير هذا الحاكم أو القيام بثورة ضده أو الخروج عليه إذا استبد بهم. كذلك ينهار

(1) ibid.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، صـ ٣٩٤.

(3) Dorota I. Pietrzyk, «Civil Society: Conceptual History From Hobbes to Marx «in International Politics, No.1, 2001

المبدأ الليبرالي عندما يُحرم الشعب من كافة حقوقه، ولا يبقى أمامه سوى الالتزام بالواجبات التى يحددها الحاكم. فالحاكم فى حالة هوبز قد وجد بطريقة ديموقراطية لكنه لم يحقق أي مبدأ من مبادىء الليبرالية.

إن إيمان هوبز بنظام الحكم الاستبدادي المطلق جعله يفقد الثقة تماما وكلية فى أنظمة الحكم الديموقراطية، فيقول ألن ريان Alan Ryan: «اعتقد هوبز أن الديموقراطية تؤدى إما إلى الفوضى أو إلى الانشقاق الحزبي (...) فلم يكن هوبز ليبراليا بالمعنى السياسي لهذه الكلمة»[1]. من الواضح إذن تأثر هوبز الكبير بأفلاطون، بخاصة فى موقفه النقدي من الديموقراطية والذى أشار إليه فى تصنيفه لأشكال الحكومات فى كتابه الجمهورية عندما رأى أن الديموقراطية تتحول إلى الفوضى التي ستؤدى بدورها إلى الاستبداد. وبهذا يصبح النظام الاستبدادي لدى هوبز غاية في حد ذاته، وليس وسيلة مؤقتة لحين بلوغ حالة الاستقرار والسلام.

أهم ما يميز نظرية مونتسكيو هو أنه خلافا للكثير من الفلاسفة المعاصرين له قد قام بنقد نظرية العقد الاجتماعي بوجه عام، ونقد الطرح الذي قدمه هوبز بوجه خاص. وذلك فى الفصلين: الثانى والثالث من كتاب روح الشرائع، وكذلك الرسائل الفارسية.

فالنقد الذي وجهه مونتسكيو إلى هوبز لا يتعلق كسائر الانتقادات السابقة بما يترتب على حالة التعاقد الاجتماعي من وجود حكم استبدادي مطلق. بل إنه نقد يهدف إلى تقويض نظرية العقد الاجتماعي من أساسها، إذ يرفض السؤال الذي طرحه هوبز فى كتابه التنين عن أصل الدولة أو المجتمع؟

يرفض مونتسكيو تأسيس الدولة أو المجتمع انطلاقا من فكرة التعاقد، فالإنسان كائن مدنى واجتماعي بطبعه، وبهذا تكون الدولة أو المجتمع، لديه، نتاجا لهذه النزعة المدنية الفطرية لدى الإنسان. وطالما أن الإنسان اجتماعي بفطرته، فلن تكون هناك حاجة لعقد اجتماعي يفسر نشأة المجتمع «لم أسمع مطلقا كلاما عن القانون العام، دون أن يبدأ فيه بالبحث عن منشأ المجتمعات، وذلك يثير السخرية فيما يبدو لى (...) فالولد يولد لدى أبيه ويظل هناك: هذا هو المجتمع وهذا سبب وجوده»[2].

---

(1) Tom Sorell (ed) , op.cit., p. 235, 237

(٢) مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة / أحمد كمال يونس، مراجعة / عبد الحميد الدواخلى، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، صـ ٢٠٧.

إن السؤال الخاص بنشأة الدولة أو المجتمع سؤال مطروح على الفكر الفلسفى منذ أفلاطون وأرسطو وحتى عصرنا الراهن . ونلاحظ فى النص السابق اختلاف مونتسكيو عن أفلاطون الذي رأى أن الدولة مجتمع صناعي ينشأ لسد الحاجات بين الأفراد، وهذا التصور هو ما تبناه فيما بعد فلاسفة العقد الاجتماعي. إلا أنه فى المقابل تأثر بأرسطو وخاصة في تفسيره لنشأة المجتمعات، إذ رأى أرسطو أن الإنسان كائن مدني بطبعه، وأن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع «من الضروري اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر. أريد أن أقول اجتماع الجنسين للتناسل (...) هذان الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة»[١]. ومن اجتماع عدد من الأسر تتكون عائلة كبيرة، ومن اجتماع عدد من العائلات تتكون القرية، ومن اجتماع عدد من القرى تتكون الدولة. وبالتالي يتكون المجتمع لدى كل من أرسطو ومونتسكيو بشكل طبيعي وتلقائي.

يميل ألتوسير إلى السير فى ركاب مونتسكيو في موضوع تصوره الخاص بنشأة المجتمع أو الدولة، ويرفض مثله نظرية العقد الاجتماعي قائلا: «من الغريب أن نتخيل تأسيس المجتمع كنتيجة لاتفاقية عامة، طالما أن كل اتفاقية تفترض بالفعل مجتمعا مؤسسا»[٢] . فهو يشدد هنا على فكرة أن وجود المجتمع سابق على فعل التعاقد وليس نتاجا له، كما رأى هوبز. وبالتالي لن تكون لنظرية العقد الاجتماعي أي دور في تفسير نشأة المجتمع أو الدولة، لأنهما قائمان بالفعل قبل حالة التعاقد. إن نظرية العقد الاجتماعي التي تبدو بديهية فى الفكر الفلسفي تبدو لدى ألتوسير موضعا للاستغراب «إننا نتعجب كيف أن البشر الذين يتطلب وجودهم الحد الأدنى من المجتمع قد انتقلوا من حالة اللا مجتمع (المجتمع صفر) إلى العلاقات الاجتماعية المنظمة وكيف اجتازوا هذه العقبة؟»[٣].

إلا أن ألتوسير إذ يرفض نظرية العقد الاجتماعي القائمة على الاتفاق والتعاقد، فإنه يعزو لها دورا ثوريا وتحرريا لعبته فى القرن السابع عشر، ولا ينكر أيضا دورها فى التأكيد على الأفكار الخاصة بالمساواة التى كانت غائبة طوال العصور الماضية «دمرت نظرية العقد الاجتماعي

(١) أرسطو، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ترجمه إلى العربية / أحمد لطفى السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، صـ ٩٢، ٩٣.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 26

(3) ibid., p.25

القناعات الخاصة بالنظام الاقطاعى التى تقوم على تبرير عدم المساواة بين البشر»[١]. إن ما يشير إليه ألتوسير فى هذا النص هو أن نظرية العقد الاجتماعي قامت على أنقاض التصورات التى انهارت مع العصور الوسطي الإقطاعية، وبخاصة فكرة حق الملوك المقدس لحكم البشر، فلم يعد الملك فى ضوء هذه النظرية يُعين من قبل الكنيسة، بل أصبح يُعين من قبل البشر وبعد اتفاقهم عليه، وهو يعين لتحقيق مصالح هؤلاء البشر. وهو ما يعنى أن الشعب قد أصبح فى ضوء هذه النظرية مصدرا للسلطة، فهو الذي يعين الحاكم، وهو الذي لديه الحق فى أن يعزله إذا أخل بواجباته التي أتى من أجل تحقيقها. كذلك يشير ألتوسير إلى فضل هذه النظرية فى التأكيد على مجموعة من الحقوق الطبيعية التى لا يمكن أن تسلب من الإنسان، مثل حقه فى الحياة والمساواة والحرية والملكية.

لكن رغم وجاهة وجدارة هذه الأفكار، سيظل الخطأ الأكبر لمنظري العقد الاجتماعي، كما يرى ألتوسير، هو انطلاقهم من التفكير التأملى المجرد وليس من الوقائع كما فعل مونتسكيو، فيقول: «لم يتعرض منظرو العقد الاجتماعى لموضوع مونتسكيو: الوقائع، فهم لم يريدوا أن يفهموا الوقائع فى وجودها العينى، بل أرادوا أن يؤسسوها على مستوى الفكر، ولهذا فمن الخطأ أن نبحث عند هوبز عن التاريخ الحقيقي لسقوط روما أو عن أسباب ظهور النظام الاقطاعى»[٢]. إن غياب البعد التاريخى العينى هو ما أضفى على نظرية العقد الاجتماعى بعدا تأمليا محضا، لفت انتباه كثيرين رأوا أنها نظرية تخيلية محضة، إذ لم يحدث فى التاريخ أن اجتمعت مجموعة من البشر واختاروا حاكمهم وتنازلوا عن سلطتهم له بمحض إرادتهم، وحددوا له حقوقه وواجباته.

لا يقتصر الخلاف بين مونتسكيو وهوبز حول فكرة هل المجتمع سابق على فعل التعاقد أم أنه لاحق عليه؟ بل يمتد لأبعد من ذلك، ليتعلق بتفسير حالة الطبيعة الأولى عند كلا منهما. إذ يرى مونتسكيو أن هوبز كان مفرطا فى التشاؤم فيما يتعلق بتوصيفه لوضع الأفراد فى حالة الطبيعة؛ حالة حرب الجميع ضد الجميع، ويختلف مونتسكيو مع هوبز فى توصيفه لهذه الحالة، منكرا أن تكون على النحو الذي قدمه هوبز، فيقول: «ليس من المعقول أمر الرغبة التى هى أول ما ينتحله هوبز للناس فى قهر بعضهم بعضا ...»[٣]. ينفى مونتسكيو أن تكون أول

(1) ibid., p. 26.

(2) ibid., p. 28.

(٣) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، صـ ١٥.

رغبات الإنسان فى حالة الطبيعة هى قهر البشر بعضهم بعضا، أو قتل الواحد منهم للآخر، وانطلاقا من هذا يقدم توصيفا لحالة الطبيعة الأولى على النقيض تماما لما قدمه هوبز.

إذ يرى مونتسكيو أننا لو افترضنا جدلا مع هوبز أن حالة الطبيعة الأولى يسودها الخوف الممزوج بالحذر، والعزلة والفقر والبذاءة والوحشية، فإن هذا لا يعد مبررا لنشوب حرب الجميع ضد الجميع، بل يدعو لتآلف وتعاون الواحد مع الآخر حتى يتم اجتياز هذه الحالة والتخلص منها «إن الخوف يحمل الناس على احتراز بعضهم من بعض، لكن علامات الخوف المتبادل لا تلبث أن تلزمهم بأن يتدانوا، ثم إنهم يحملون على ذلك بمثل ما يشعر به الحيوان من لذة الاقتراب من حيوان آخر من نوعه»[١]. يشدد مونتسكيو هنا على أن الدافع الرئيس الذي يحرك البشر فى حالة الطبيعة هو حفظ الذات والحاجة للشعور بالأمن، وهذا ما يجعلهم يسلكون على النحو الذي تسلكه الموجودات الأخرى: سلوك القطيع، إذ يتحد أفراد النوع الواحد لمواجهة القطعان المغايرة ولمواجهة مخاطر الطبيعة، لهذا لن يحدث بين أفراد النوع الواحد فى هذه المرحلة حالة حرب الجميع ضد الجميع.

أما حالة الحرب، حسبما يرى مونتسكيو، فهى لاحقة على تأسيس المجتمع، وليست سابقة عليه، كما رأى هوبز. فبعد أن يشعر كل إنسان بالأمان، ويتلاشى الشعور بالضعف وتتعارض المصالح الفردية تبدأ حالة الاحتراب «إذا كان البشر يعيشون بالفعل فى حالة من الرعب والانعزال والتشتت فإنهم يتجنبون الحرب الواحد مع الآخر، لكن الرغبة فى أن يسيطر الواحد منهم على الآخر هي رغبة تنشأ بعد أن يتشكل المجتمع ويتخلوا عن مخاوفهم، وهنا تبدأ حالة الحرب»[٢]. وهكذا تصبح حالة الحرب عند مونتسكيو تالية على نشأة المجتمع، وطالما بدأت حالة الحرب فإن البشر يحتاجون إلى سلطة عليا تفصل بينهم وتفض المنازعات، وهنا تظهر الضرورة لتشكل المجتمع السياسي «فالأفراد إذ يعيشون فى مجتمع فإن مصالحهم ممتزجة ومتشابكة أشد الاشتباك، وينشأ عن ذلك أنواع كثيرة من الخلاف تحتاج إلى طرف ثالث يكشف الحق الذي يحاول طمع طرفي الخصومة أن يطمسه»[٣].

لم يتعرض ألتوسير فى كتاب: السياسة والتاريخ الذي كرسه لقراءة مونتسكيو وآخرين

(١) المرجع السابق، صـ ١٦.

(2) Tomas L. Pangle, op.cit.,p. 31.

(٣) مونتسكيو، رسائل فارسية، مرجع سبق ذكره، صـ ٢٠٩

إلى تباين وتمايز حالة الطبيعة الأولى عند كل من هوبز ومونتسكيو، بل إنه أكتفي برفض نظرية العقد الاجتماعي لقيامها على أسس تأملية مجردة. لكنه و إن أغفل هذا، فإنه تعرض فى هذا الكتاب ـ بالتفصيل ـ إلى تصنيف أشكال الحكومات والفصل بين السلطات وقدم لها تفسيرا مغايرا لما هو شائع عنها.

تصنيف الحكومات لدى مونتسكيو

شغل موضوع تصنيف الحكومات اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. إذ كرس أفلاطون الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية للحديث عن أنواع الحكومات، ليس هذا فحسب، بل بحث أيضا فى الأسباب التى تؤدى للانتقال من حكومة إلى أخرى، وانتهى إلى أن هناك خمسة أنواع من الحكومات وهى: الملكية، والثيموقراطية، والأوليجارشية، والديموقراطية، والطغيان. وسار أرسطو على نهج أستاذه، فقسم في كتابه السياسة الحكومات إلى نوعين: حكومات صالحة تضم: الملكية، والأرستقراطية، والجمهورية. وحكومات فاسدة تضم: الطغيان، والأوليجارشية، والديماجوجية. ويمضى أرسطو لأبعد من ذلك حينما يتطرق لأنواع الدساتير المختلفة، ومدى ملائمة الدستور لنظام الحكم. وكذلك فعل فلاسفة العصر الحديث، وبالأخص منظرو العقد الاجتماعي.

لكن هل جاء تصنيف مونتسكيو بجديد؟ يجيب الدكتور إمام عبد الفتاح بأنه «لم يخرج في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي فى الفكر السياسي»[(١)]. ويتفق معه فى ذلك العديد من المفكرين، حيث يتبنى هذا الرأي أيضا وليم دوننج قائلا: «لا ينطوي التصنيف الذي وضعه مونتسكيو لأشكال الحكومات على أى شكل من أشكال الجدة»[(٢)]. بالفعل قسم مونتسكيو الحكومات إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، والملكية، والاستبداد. لكن مونتسكيو و إن كان يسير فى تقسيمه للحكومات فى نفس الدرب، شأنه شأن آخرين فى عصره، فإنه لم يقف عند هذا الحد، بل يمضى لأبعد من ذلك، حين وضح البنية الحاكمة والمفسرة لوجود هذه الحكومات واستمرارها وحتى اضمحلالها. هذه البنية التى تفسر عمل الحكومة هى ما أطلق

(١) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية من صور الاستبداد السياسي، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٦، صـ ٢٧١

(2) William Dunning, op.cit., p.400.

عليها اسم «كلية الطبيعة والمبدأ»، ويجيء تصنيفه للحكومات انطلاقا من هذه الكلية التي تجمع بين طياتها وحدة الطبيعة والمبدأ.

إن طبيعة الحكومة تجيب عن السؤال التالي: من هو صاحب السيادة؟ أو من هو الذي سيتولى مقاليد الحكم؟ هل هو الفرد أم المجموع؟ انطلاقا من هذا يعرف مونتسكيو طبيعة الحكومة قائلا: «إن طبيعة الحكومة الجمهورية هى كون السلطة ذات السيادة قبضة الشعب جملة، أو قبضة بعض الأسر، وإن طبيعة الحكومة الملكية هى كون السلطة ذات السيادة قبضة الأمير، لكن مع ممارسة إياها وفق قوانين مقررة، وإن طبيعة الحكومة المستبدة هى أن يحكم فيها واحد وفق رغباته وأهوائه»[١]. أما المبدأ فيجيب عن السؤال التالى: ما هى العاطفة السياسية التى تحرك كل حكومة من هذه الحكومات، أو على حد تعبيره هو «ما يجعلها تسير (...) إنه الميول البشرية التى تحركها، فمبدأ الجمهورية هو الفضيلة، والملكية مبدئها الشرف، والاستبداد مبدئه الخوف»[٢].

هكذا يجعل مونتسكيو لكل حكومة عاطفة سياسية، أو فضيلة ما (المبدأ) هي التي تعمل على استمرار مسيرة هذه الحكومة وعدم تعرضها للتغير، بحيث إذا تطابقت طبيعة الحكومة (شكل الحكم السياسي السائد) مع مبدئها (العاطفة التي توجه عمل هذه الحكومة) فإن الحكومة ستستمر، وإذا لم يحدث التطابق انهارت هذه الحكومة. وينوه مونتسكيو مرارا وتكرارا إلى أن العاطفة أو الفضيلة التى يقصدها هى فضيلة سياسية وليست أخلاقية كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو، وهذا ما عبر عنه قائلا: «إن ما أدعوه فضيلة فى الجمهورية هو حب الوطن، أى حب المساواة وليس هذا فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، مطلقا، بل هى فضيلة سياسية، وهذا هو النابض الذي يحرك الحكومة الجمهورية، كما أن الشرف هو الذي يحرك الحكومة الملكية»[٣]. بهذه العبارة نلمس استمرار مونتسكيو للسير فى نفس الطريق الذي بدأه منذ البداية، والذى أعلن فيه عن الانفصال البائن بين السياسي من جهة، والأخلاقي والديني من جهة أخرى.

لقد تحدث أفلاطون فى محاورة الجمهورية عن تدهور أشكال الحكومات، وأرجع هذا

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، صـ ٣٧.
(٢) المرجع السابق، صـ ٣٦.
(٣) المرجع السابق، صـ ٦.

التدهور إلى الانحطاط الأخلاقي الذى يطرأ على أفراد الطبقة الحاكمة. فالمَلَكية، على سبيل المثال، وهى الشكل الأصلي والبدائي للمجتمع يعتريها التغير نتيجة لما يحدث بين أفرادها من نزاع داخلي لتحقيق المصالح الاقتصادية والشخصية، لذلك تنحط الملكية إلى الثيموقراطية... إلخ[١]. هكذا يربط أفلاطون بين النازع الأخلاقي السائد بين أفراد الطبقة الحاكمة وحدها، وشكل الحكم السائد.

لم يشر مونتسكيو فى كتابه روح الشرائع إلى أصول فكرة الطبيعة والمبدأ، كذلك لم يتعرض ألتوسير فى كتاباته إلى مقاربة هذه الفكرة لدى آخرين. لكننا نستطيع أن نتتبع أصول هذه الفكرة (الطبيعة والمبدأ) التى قال بها مونتسكيو لدى أفلاطون. ففضيلة الطبقة الحاكمة عنده، والتي أطلق عليها مونتسكيو أسم (المبدأ)، تحدد شكل الحكومة التى أطلق عليها مونتسكيو أسم (الطبيعة) . وبين الاثنتين تلازم وترابط، بحيث إن التغير فى إحداهما يؤدى إلى التغير فى الأخرى. هكذا نرى أن أفلاطون قد تحدث عن فكرة الطبيعة والمبدأ، إلا أنه لم يصغ المصطلح ذاته، الذي صاغه مونتسكيو ونسبه إلى نفسه، ونسبه إليه ألتوسير.

لكن ما يتميز به مونتسكيو عن أسلافه، هو أنه لم يجعل من (المبدأ) بمعناه السياسي، حكرا على فئة ما دون غيرها. إذ قصره أفلاطون على أفراد الطبقة الحاكمة وحدها، أما مونتسكيو فقد رأى أن المبدأ هو نقطة الالتقاء السياسية المشتركة بين الحكومة وأفراد الشعب، وبالتالي فهناك (مبدأ) ما يجمع الطرفين في كلية واحدة هى الدولة بنظامها السياسي. وهذا ما أشار إليه ألتوسير قائلا: «رغم تعريف مونتسكيو للمبدأ بكلمة واحدة: الفضيلة، الشرف، الخوف، فإنه بواسطة المبدأ تدخل حياة البشر الواقعية في الحكومة وتندمج معها»[٢]. وبالتالي ليست أفراد الطبقة الحاكمة وحدها هي المسئولة عن حدوث أي تغير يعترى طبيعة الحكومة، لكن يتحمل الشعب أيضا نفس المسئولية لمشاركته إياها فى المبدأ.

انطلاقا من إدراك ألتوسير لتمايز مونتسكيو عن أسلافه، فقد نسب إليه، كما ذكرنا من قبل، تأسيس علم جديد هو علم السياسة. إن تأسيس علم جديد يعنى استقلال العلم بموضوعه ومنهجه، الموضوع هو السياسة بعيدا عن الأخلاق والدين، أما المنهج فهو خطوات

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم/فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥، صـ ٤٧٣.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 46.

ومصطلحات ومقولات. والمقولة الجديدة التي أضافها مونتسكيو لعلم السياسة ـ حسبما يرى ألتوسير ـ هي مقولة: وحدة وكلية الطبيعة ـ المبدأ. ويبرز ألتوسير فضل مونتسكيو بسبب جدة هذه المقولة قائلا: «في الوقت الذي لم يفعل العديد من المنظرين السياسيين سوى وصف عناصر الحكومة، وعدم تطرقهم إلى طرح فكرة الوحدة الداخلية، يطرح مونتسكيو في فكرة الكلية التي تجمع بين طياتها طبيعة ومبدأ الحكومة، مقولة نظرية جديدة، مهدت الطريق لحل الكثير من المعضلات.»[1]. يشدد ألتوسير هنا على أن مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ ليست مقولة نظرية خالصة، مبتورة الصلة بالجوانب العملية، بل بفضلها يمكننا أن نضع أيدينا على البنية أو الوحدة الداخلية للحدث مهما كان نوعه. كذلك تجعل هذه الكلية في الإمكان لم شتات المعطيات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المبعثرة التي تتسم باللامعقولية أحيانا. ليس هذا فحسب، بل وإمكانية تفسيرها تفسيرا علميا، انطلاقا من التصور العضوي القائم على علاقة الكل بالأجزاء، فلا يمكن تفسير أي شيء مهما اختلفت درجة أهميته بمعزل عن الكل «فبفضل هذه المقولة لم يعد التاريخ يمثل فضاءً مطلقا يتكون من الأعمال المبعثرة بالصدفة»[2].

رأى ألتوسير في مقولة الكلية همزة وصل تجمع بين مونتسكيو من جهة، وهيجل وماركس من جهة أخرى. وهو ما يعني أن ألتوسير كان يقرأ مونتسكيو وفي ذهنه المقولات الهيجلية والماركسية. أي أنه كان يبحث عما هو هيجلي وماركسي داخل فلسفة مونتسكيو. وبالفعل قد وصل إلى بغيته المنشودة، فرأى أن مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ هي المقولة التي تقرب بينهم، فقد أخذها هيجل عن مونتسكيو وطورها «إن هيجل الذي أضفى على مقولة الكلية تفسيرا متميزا، عرف أستاذه ـ مونتسكيو ـ جيدا، وعزا إليه عبقرية هذا الاكتشاف»[3].

الدارس لفلسفة هيجل سيدرك أن مقولة الكلية تحتل وضعا خاصا في كل كتاباته المعبرة عن آرائه في المنطق والمعرفة والوجود والسياسة. فالأفكار عند هيجل عبارة عن كلية متطورة من الروح الذاتي، إلى الروح الموضوعي، ثم إلى الروح المطلق. ولا يمكن أن نفصل الفكرة عن أي مرحلة من هذه المراحل، وبالتالي فإن «الكلية، والجزئية، والفردية لحظات ثلاثة للفكرة

(1) ibid., p.47.
(2) ibid., p.47.
(3) ibid., p.48.

الشاملة، ويرفض هيجل وجهة النظر التي تقول إن الكليات، والجزئيات، والأفراد متمايزة بعضها عن بعض منطقيا، وابستمولوجيا، وانطولوجيا»[١].

نستنتج من النص السابق أنه لا يوجد خلاف كبير بين معنى الكلية عند كل من مونتسكيو وهيجل، بل إنهما يتفقان على وجود بنية عضوية لعملية المعرفة الإنسانية التي تضم بين ثناياها كل المعارف. كذلك يتفقان على أن التطورات والتغيرات التاريخية لا تحدث بمعزل عن كل ما يصاحبها من أشكال التطورات والتغيرات الأخرى: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والتشريعية ونسق العادات والتقاليد والثقافة ... إلخ. وهذا ما نفهمه من نص ألتوسير الذي يقول فيه: «أصبح التاريخ مع مونتسكيو كلية متحركة، لا يمكن فهم وحدته إلا في إطار هذه الكلية، فتطوراته التفاعلية لا يمكن أن تتصل بعنصر ما دون آخر»[٢].

لكن رغم وجود وحدة كلية تربط بين الطبيعة والمبدأ، إلا أن مونتسكيو يعطى الأولوية والأسبقية للمبدأ على الطبيعة، فالتغير في المبدأ هو الذي يؤدى إلى التغير في الطبيعة، إذ «يبدأ فساد كل حكومة بفساد المبادىء في كل وقت تقريبا»[٣].

إذا كان ألتوسير قد رأى فى فكرة الكلية همزة وصل بين مونتسكيو وهيجل، فإنه يرى، فى نفس الوقت، أن فكرة أسبقية المبدأ على الطبيعة، تشبه فكرة أسبقية الاقتصاد على أي شيء أخر لدى ماركس. وهذا ما يؤكد فكرتنا بأنه كان يقرأ مونتسكيو قراءة ماركسية، أي كانت في ذهنه المقولات الماركسية الأساسية. وهذا ما يتجلى بوضوح فى نصه التالي «يمكننا أن نقارن، وإن كانت المقارنة تنطوي على مخاطر، بين التحديد فى المقام الأخير بواسطة المبدأ؛ التحديد الذي يشكل منطقة كلية ذات تأثير ثانوى لطبيعة الحكومة. والتحديد الذي يعزوه ماركس فى المطاف الأخير للاقتصاد؛ التحديد الذي يجعل تأثير السياسة ثانويا»[٤]. يبحث ألتوسير هنا عن نقاط التقارب التى تجعل من مونتسكيو سلفا حقيقيا لماركس، فيتوصل إلى أن كل منهما قد

---

(١) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، صـ ٥٦٤

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 51.

(٣) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، صـ ١٦٦.

(4) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 53.

أسس علما جديدا، أو أكتشف ـ على حد تعبير ألتوسير نفسه ـ قارة جديدة؛ فمونتسكيو هو المؤسس الحقيقي لعلم السياسة، وماركس هو المؤسس لعلم التاريخ الذي وجد أصوله المادية لدى مونتسكيو. وهكذا صار مونتسكيو عند ألتوسير ممهدا الطريق لفكرة المادية التاريخية، فالعامل الذي يحدد تطور التاريخ هو العامل المادى. كذلك يرى أن التحديد فى المطاف الأخير بواسطة المبدأ عند مونتسكيو يشبه التحديد فى المطاف الأخير بواسطة الاقتصاد عند ماركس. ولا يتوقف التشابه بين ماركس ومونتسكيو فى نظر ألتوسير عند هذا الحد، بل ينسب إلى كل منهما فكرة القطيعة المعرفية، فمونتسكيو، كما ذكرنا من قبل، قام بصنع قطيعة معرفية مع الإيديولوجيا الدينية والغائية التى كانت سائدة فى عصره. كذلك رأى أن ماركس الشيخ قام بصنع قطيعة معرفية مع ماركس الشاب المتأثر بكانط وفشته وفيورباخ، تلك القطيعة التى ترتب عليها محاولة تنقية ماركس من كل الشوائب والمصطلحات الإيديولوجية التى لوثت ماركس الشاب.

إن من ينظر نظرة فاحصة إلى مؤلفات ألتوسير سيجد أن اسم ماركس يرد بشكل صريح أو ضمنى إما فى العنوان الرئيس أو في العنوان الفرعي مثل: من أجل ماركس، قراءة رأس المال، حتى إننا سنجد فى كتابه الفلسفة والتاريخ اسم ماركس (الفلسفة والتاريخ: مونتسكيو وروسو وهيجل وماركس). هذه النظرة توضح لنا أن ألتوسير كان مشغولا ومهموما بماركس منذ البداية وحتى النهاية، وأنه عندما يتعرض لفلاسفة آخرين، فإنه يبحث فيهم عن ماركس. وهذا ما يقره ألتوسير نفسه عندما يعترف قائلا: «إنني وضعت أمام السيد هيبوليت Hyppolite والسيد جانكليفتش Jankelevitch مشروعا لأطروحة كبيرة عن السياسة والفلسفة فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر (...) لقد كنت بالفعل شيوعيا، وأحاول أن أكون ماركسيا بالمثل، لذا فقد شرعت فى هذا العمل عن الفلسفة والسياسة فى القرن الثامن عشر باعتباره تمهيدا ضروريا لفهم ماركس»[1]. ويشير ألتوسير فى نفس الموضع إلى الأسباب التي اضطرته إلى تأجيل هذا المشروع المهتم بفلاسفة القرن الثامن عشر، والاهتمام بماركس وفلسفته بشكل مباشر «إذا كنت قد هجرت هذا التمهيد النظري للقرن الثامن عشر، فلم يكن هذا لأسباب شخصية، لكن بسبب المراجعات التي تم تدشينها بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي باسم

(1) Louis Althusser, Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays, London, Verso, 1990, p.205.

نقد عبادة الشخصية، إضافة إلى التأويلات اليمينية التي غمرت الماركسية بعد ذلك، وبالأخص مقولة الإنسان، هذه الأحداث اضطرتني لأن ألقى بنفسي في غمار المعركة».

وجد ألتوسير فى مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ إحدى المقولات التى مهدت الطريق لفلسفة ماركس. وستكون هذه المقولة أيضا هى حجر الأساس الذي سيرتكز عليه ألتوسير فى محاكمته لفلسفة مونتسكيو ليكشف عما بداخلها من عوار. وينطلق ألتوسير فى كشفه عن هذا العوار الفلسفى من فكرة تقسيم الحكومات لدى مونتسكيو. إذ يقسم الحكومات إلى:

الجمهورية،

يتحدد نظام الحكم- حسبما يرى مونتسكيو- في دولة ما سواء أكان (جمهوريا أم ملكيا أم استبداديا) بناء على عدة عوامل أهمها المناخ، فالجمهورية يناسبها المناخ البارد، والملكية يناسبها المناخ المعتدل، والاستبداد يناسبه المناخ الحار. كذلك تلعب مساحة البلد دورا مهما فى هذا التحديد، فإذا كانت المساحة صغيرة ينشأ الحكم الجمهوري، وإذا كانت متوسطة ينشأ الحكم الملكي، وإذا كانت شاسعة ينشأ الحكم الاستبدادي. علاقة اللزوم التى يقيمها مونتسكيو بين شكل الحكم ومساحة الأرض علاقة مركبة والتحلل منها يحمل أخطارا كبيرة، فهو يقول: «من طبيعة الجمهورية ألا يكون لها غير أرض صغيرة، وهى لا تستطيع البقاء بغير هذا مطلقا»[1]. إذا كان الأمر كذلك، فما هو موقف مونتسكيو من نشأة الجمهورية في دولة كبيرة؟ يجيب مونتسكيو على هذا السؤال قائلا: «يوجد فى الجمهورية الكبيرة أنصبة عظيمة، ومن ثم قليل اعتدال فى النفوس (...) ويشعر المرء بأنه من الممكن أن يكون سعيدا عظيما مجيدا من دون وطنه»[2]. وبالتالي فإن الجمهورية التى تنشأ فى دولة شاسعة، مآلها الفشل والانحطاط، لأن هذا الاتساع الجغرافي سيؤثر بالسلب على مبدأ الجمهورية: المتمثل فى الفضيلة السياسية التى تتجلى في حب الوطن.

أما عن العوامل السياسية، فيرى أن نزوع المحكومين إلى المساواة المطلقة مع حكامهم يعد أيضا سببا من أسباب انحطاط الجمهورية، فيقول: «لا يفسد مبدأ الديموقراطية بضياع روح المساواة فقط، بل بالإفراط فى انتحال مبدأ المساواة أيضا، وذلك لأن كل واحد يريد

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، صـ ١٨٢.
(٢)مونتسكيو، المرجع السابق، صـ ١٨٢.

أن يساوى من اختاره ليتولى أمره (...) فالشعب يريد أن يصنع كل شيء بنفسه»[١]. لا ينتقد مونتسكيو فى هذا النص الرغبة المطلقة فى المساواة وحسب، بل ينتقد أيضا ما يصاحب هذه الرغبة من عدم التخصص فى العمل، فكل فرد يريد أن يصبح مواطنا وحاكما وقاضيا، وهو ما يؤدى إلى حالة من الفوضى تؤدى بدورها إلى التدهور والانحطاط. هذا النقد الذي يوجهه مونتسكيو إلى نظام الحكم فى الجمهورية يشبه إلى حد كبير نقد أفلاطون للديموقراطية، لكونها تمكن العامة وغير المؤهلين من المشاركة فى الحكم.

أما عن العوامل الاقتصادية، فيشدد مونتسكيو على فكرة أن الفضيلة السياسية المتمثلة فى حب الوطن سوف تتعارض بالضرورة مع النزوع إلى تكوين الثروات وتحقيق المصالح الشخصية، إذ «كان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعترفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم، أما سياسيو اليوم فلا يحدثوننا سوى عن المصانع والتجارة والأموال والثروات»[٢]. يتحول الجمهور عند مونتسكيو إلى عامل أساسي من عوامل انحطاط الدولة «لا يوجد شيء أكثر تغطرسا من الجمهوريين (...) فالعامة هم أكثر الطغاة تغطرسا، لذا يجب أن يتم تجريدهم من كل السلطات»[٣]. من الواضح عدم ثقة مونتسكيو فى الشعب، فهو غير مؤهل للمشاركة فى إدارة أمور البلاد بسبب نزوعه العاطفي وبعده عن العقل والعقلانية. إن ما يقدمه مونتسكيو عن الجمهورية يركز على إبراز العوامل التى تؤدى إلى انحطاطها، وكأن لسان حاله يقول إن الديموقراطيات الحديثة تحمل بداخلها بذور فنائها. إضافة إلى ذلك يغفل مونتسكيو كلية فكرة الحرية الإنسانية بكافة أبعادها. فمن المستقر فى الفكر الحديث أن النظام الجمهورى القائم على سيادة الشعب لا يقوم بفضل المناخ أو المساحة بقدر ما يقوم على شعور الإنسان بحريته وشعوره بالمساواة مع الآخرين.

يفند ألتوسير الحجج السابقة لمونتسكيو ليكشف عما وراءها من وشائج خفية مرتبطة بأفكاره السياسية، وينتهي إلى أن مونتسكيو لم يؤمن أبدا بالجمهورية، وذلك للأسباب التالية:[٤]

---

(١) مونتسكيو، المرجع السابق، صـ ١٦٦.

(٢) مونتسكيو، المرجع السابق، صـ ٣٩.

(3) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 64.

(4) ibid., p.61.

- تنتمي الجمهورية لدى مونتسكيو إلى الزمان الماضي، لأنها لا تدوم إلا في الدول الصغرى، في حين أن العصر الذي عاش فيه مونتسكيو هو عصر الإمبراطوريات العظمى والوسطي.
- تستمر الجمهورية بسبب الفضيلة، حيث يكون المرء راضيا حتى عندما لا يأخذ شيئا، فى حين أن العصر الذي عاش فيه مونتسكيو هو عصر التجارة والرفاهية، لذلك ترجع الجمهورية إلى الماضي البعيد: اليونان وروما.
- يقوم النظام الجمهوري على أسس ديموقراطية تتطلب المساواة بين جميع المواطنين، فى الوقت الذي يؤيد فيه مونتسكيو عدم المساواة بين المواطنين، ويدعو إلى تجريدهم من أى سلطة. مما يجعلنا نستشعر وجود نزوع طبقي لديه، ستتضح جميع معالمه فيما بعد.

هكذا تتهاوى كل المقومات والعوامل التى تؤدى إلى نشأة النظام الجمهورى، وإلى نشأة الديموقراطية، مما جعل ألتوسير يؤكد، وبحق، أن مونتسكيو قد أقصى الجمهورية لكي لا يتبقى أمامنا سوى بديلين لا ثالث لهما وهما: الملكية والاستبداد. أما عن الاستبداد فإن مونتسكيو يرفضه شكلا وموضوعا، لهذا لا يتبقى أمامنا سوى الملكية، ونحن مضطرون لقبولها لعدم توافرغيرها.

الملكية:

تختلف الملكية عن الجمهورية من حيث طبيعة الحكومة، ومن حيث مبدئها. فالذي يحكم فى الجمهورية هو الشعب جملة (الديموقراطية المباشرة) أو فريق يمثله وينوب عنه (الديموقراطية غير المباشرة) . أما فى الملكية، فالحاكم فرد واحد، انطلاقا من هذا يعرف مونتسكيو الملكية بأنها «حكم فرد واحد يحكم وفقا لقوانين ثابتة ومستقرة، هذه القوانين هى القوانين الأساسية للمملكة»[1]. إذن يحكم الملك فى ظل النظام الملكى وفقا لقوانين، وليس وفقا لأهوائه الشخصية كما هو الحال فى النظم الاستبدادية. لكن ما يشدد عليه مونتسكيو هو أن هذه القوانين تحظى بالدوام والاستقرار، للدرجة التى يمكننا معها القول إن بقاء النظام الملكي فى حد ذاته مرهون بالمحافظة على هذه القوانين.

لكن ما عسى أن تكون هذه القوانين التى يتحدث عنها مونتسكيو؟ يظن المرء للوهلة

(١) مونتسكيو، المرجع السابق، صـ ٢٠.

الأولى عندما يتأمل النص السابق أن هذه القوانين تحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم (الملك) والمحكومين (الشعب) أو تضع حدا يحد من نفوذ سلطة الملك ويمنع استبداده بالمحكومين. لكن مونتسكيو يفاجئنا بغير هذا، ليعلن أن الغرض الأساسي والجوهري من هذه القوانين هو المحافظة على إيجاد ما يسمى بالقنوات الوسيطة التى تتمثل فى طبقة النبلاء وحدها دون غيرها. والغرض الأساسي من وجودها، حسبما يعلن مونتسكيو، هو الحيلولة دون نزوع الملك إلى الاستبداد، أو بتعبير آخر، حتى لا ينفرد الملك بالسلطة.

ولكن هل يعد غرض مونتسكيو حقا من الدفاع عن هذه الطبقة هو منع استبداد الملك كما يصرح هو بنفسه؟ أم أن لديه غرضا آخر لم يفصح عنه؟ ستكون مهمة النصوص القادمة ومحاولة تحليلها هى الإجابة على هذا السؤال.

لكننا، على أية حال، نجد أنفسنا، وفقا لفلسفة مونتسكيو، أمام طرفين: الملك من جهة، والنبلاء من جهة أخرى، ويسعى كل طرف منهما إلى تحقيق مصلحته، والمحافظة على أوضاعه الطبقية والاقتصادية والسياسية. التعارض بينهما سوف لا يؤدى إلى المحافظة على هذه الأوضاع، بل قد يطيح بالنظام الملكي برمته، وينقلب إلى نظام استبدادي، وهذا ما يخشاه مونتسكيو. لذا يدعو مونتسكيو الطرفين إلى التحالف، مؤكدا على أن الملك والنبلاء حلقتان مكملتان لبعضهما البعض فى ظل النظام الملكى، وهذا ما تؤكده عبارته المتكررة كثيرا: «لا ملك لا نبلاء، ولا نبلاء لا ملك»، وكأن لسان حاله يقول إن هناك علاقة حتمية بين استمرارية النظام الملكي ووجود طبقة النبلاء.

ولا يكتفى مونتسكيو بضرورة التأكيد على الاتحاد بينهما، بل يمضى لأبعد من ذلك حينما يحذر الملك من التعرض لحقوق وامتيازات طبقة النبلاء، بل يدعوه إلى حمايتها، لأن بقاءه مرهون بوجودهم. إذ إن «طبقة النبلاء هى الحصن الاجتماعي والسياسي ضد الثورات الشعبية، فوجودهم هو الضامن لأن يجد الملك نفسه وجها لوجه أمام العامة»[1]. نفهم من هذا أنه طالما أن طبقة النبلاء هى التى تحمى الملك من العامة ومن ثوراتهم، فإن الملك سيشعر بالحاجة إلى رد الجميل، وبالتالي فلن يعمل على المحافظة على امتيازات هذه الطبقة فحسب، بل سيتركها تفعل ما تشاء طالما أنها تحميه ولا تتعرض لعرشه.

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p.93.

انطلاقا مما سبق، نرى أن الغرض من وجود طبقة النبلاء لم يكن منع استبداد الملك بالشعب، بل المحافظة على امتيازات هذه الطبقة وأوضاعها. وما يؤكد رأينا هذا أن هناك طرف ثالث غاب عن حسابات مونتسكيو وهو (الشعب) الذي لم يرد فى كتاباته أى ذكر لحقوقه. فلم يذكر لنا مونتسكيو، على سبيل المثال وليس الحصر، ماذا سيفعل النبلاء مع الملك إذا تمادى فى فرض ضرائب باهظة على الشعب؟

كان ألتوسير واعيا بهذا التواطؤ منذ البداية، للدرجة التى صرح معها منذ البدء بأن مونتسكيو ليس من مناصري الجمهورية، بل من مناصري الملكية المطلقة التى تتسم بالرجعية، ولا يلقى ألتوسير بالتهم جزافا على مونتسكيو، بل إنه يبحث عن انتماءاته السياسية والاجتماعية، فيتوصل إلى أن «مونتسكيو قد أنضم باقتناع إلى الحزب اليميني المعارض لتقلص دور الإقطاع سياسيا، للدرجة التى هاجم معها الأشكال السياسية الجديدة التى نمت منذ القرن الرابع عشر، وحلت محل الأشكال القديمة»[1]. إن ما يريد ألتوسير أن يقوله فى هذا النص هو أن مونتسكيو يدافع عن المصالح السياسية والاجتماعية للطبقة التى ينتمي إليها.

لهذا ليس من المستغرب أن نجد ألتوسير يشن حملة لا هوادة فيها على كل من ينسب لمونتسكيو إيمانه بالحرية والمساواة انطلاقا من نقده للاستبداد. ويؤكد ألتوسير، بعكس هؤلاء، أن نقد مونتسكيو للاستبداد لم يكن خوفا منه على الحرية بمعناها العام؛ حرية الجميع، بل كان خوفا على الوضعية الطبقية والسياسية لطبقة النبلاء التى ينتمي إليها، وهذا ما يؤكده ألتوسير قائلا: «إن ما يدافع عنه مونتسكيو هو حرية الطبقة الإقطاعية (...) وإن خطورة الاستبداد تكمن فى صنع الهجوم الضاري على طبقة النبلاء»[2].

انحياز مونتسكيو لطبقة النبلاء لم يكن أمرا عرضيا وإنما شغله الشاغل بحسب رأى وليم دوننج، إذ يقول: « كان اهتمام مونتسكيو العظيم هو أن يضمن لطبقة النبلاء وضعا متميزا فى كل البنى السياسية والاجتماعية»[3].

لكن تقف فى وجه هذه القراءات السلبية لمونتسكيو العديد من القراءات الإيجابية، إذ يرد إميل دوركاييم الاعتبار لمونتسكيو عندما ينفى عنه تهمة تأييده لأي شكل من أشكال

(1) ibid., p. 82.

(2) ibid., p.83.

(3) William Dunning, op.cit., p. 404.

الملكية المطلقة، موضحا أن دفاع مونتسكيو عن حقوق طبقة النبلاء وامتيازاتها كان غرضه الحد من سلطة الملك حتى لا ينفرد بالسلطة وحده، فيقول: «إن هناك أنظمة مؤسسة تحد من سلطة الملك»[1]. أما نورمان هامبسون فيضيف إلى دوركاييم بعدا آخر وهو ثورية أفكار مونتسكيو، فيقول: «يمكننا أن نشير إلى مونتسكيو باعتباره مدافعا عن الدستور، ومؤيدا لنوع جديد من الملكية الدستورية (...) وهذه الأفكار هى التى مهدت الطريق للثورة الفرنسية»[2].

نحن إذن أمام رأيين على طرفي نقيض، يميل أنصار الرأي الأول إلى أن فلسفة مونتسكيو تتسم بالرجعية، يقف على رأس هذا الفريق ألتوسير وينضم له آخرون. أما أنصار الرأي الثاني فيميلون إلى أن غرض فلسفة مونتسكيو الأساسي هو رفض الملكية المطلقة والدفاع عن الحرية، وما الدفاع ـ من وجهة نظر أنصار هذا الفريق ـ عن حقوق وامتيازات طبقة النبلاء، إلا لتكون كقوة موازية تحد من نفوذ الملك، ويقف على رأس هذا الفريق إميل دوركاييم.

لكن ستأتي فكرة الفصل بين السلطات لتضيف تصورا جديدا يؤكد ما ذهب إليه أنصار الفريق الأول.

الفصل بين السلطات:

يقترن اسم مونتسكيو فى مجال الفلسفة بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، للدرجة التى يمكننا معها أن نقول إن شهرته ذائعة الصيت يرجع الفضل فيها إلى هذه النظرية.

إذ يرى بعض المفكرين أن معظم الدساتير الأوروبية والأمريكية قد استلهمت نصوص موادها من هذه النظرية. والغرض من الفصل بين السلطات هو ضمان استقلال كل سلطة من هذه السلطات لنيل أكبر قدر من الحرية. فلا تكون هناك حرية أبدا إذا اجتمعت السلطات الثلاث فى سلطة واحدة، وهذا ما عبر عنه الأستاذ عادل زعيتر مترجم كتاب روح الشرائع، إذ يقول فى مقدمة ترجمته عن هذا الكتاب: «إنه قد استوحته دساتير فرنسا منذ قرن الثورة

(1) Emile Durkheim, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology, Michigan, The University of Michigan press, 1960, p.29.

(2) Norman Hampson, op.cit., p. 59.

الفرنسية، وكان له الأثر البالغ في وضع دساتير العالم حتى يومنا هذا، ومن الواضح انتحال الدساتير الأمريكية لمبادئه في فصل السلطات»[١]. وهذا ما أشار إليه أيضا برنار غروتويزن في كتابه عن الفلسفات التي مهدت الطريق لاندلاع الثورة الفرنسية، حيث يجعل من أفكار مونتسكيو الشرارة الأولى التي ألهبت عقول القائمين بالثورة، فيقول: «كان تأثير مونتسكيو عظيما في مطلع الثورة كما في آخرها»[٢].

تقف قراءة ألتوسير لفسلفة مونتسكيو في وجه هذه العبارات الرنانة الخادعة التي تضفي على نظرية الفصل بين السلطات مكانة غير مستحقة في تاريخ الفكر، مستهجنا الإعجاب الذي حظيت به هذه النظرية قائلا: «ألم يبجل الجيل كله مونتسكيو باعتباره صاحب النقاشات التي تبرر النظم البرلمانية وتدعو إلى إضعاف النظام الملكي المطلق؟ ألم يرد في نقاشات من صاغوا الدستور الفرنسي والأمريكي التطرق لمبادىء مونتسكيو في الفصل بين السلطات؟ إن كل هذه الأفكار ليست أكثر من وهم تاريخي»[٣]. يلفت ألتوسير الانتباه في هذا النص إلى وجود سوء فهم كبير لدى قطاعات عريضة من المفكرين والباحثين، ولا يرجع ألتوسير سوء الفهم هذا إلى ضعف في قدراتهم العقلية، بل يرجعه إلى عدم تطرقهم إلى نصوصه في كليتها وشموليتها، إضافة إلى تعمدهم إلقاء الضوء على جوانب بعينها دون غيرها، إذ إن إضفاء صفتي الحرية والتحرر على فلسفته من قبل الباحثين ليس إلا محض هراء ووهم لا أساس له من الصحة.

أولئك المنحازون للتأثير الإيجابي لنظرية الفصل بين السلطات لمونتسكيو يعدونه مناصرا للحرية بكافة أبعادها، للدرجة التي يعدونه معها أحيانا من مؤسسي التيار الليبرالي، وهذا ما يفهمه كثيرون من نصوص مونتسكيو نفسه التي يصرح فيها أنه (... «لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة الأشتراعية والسلطة التنفيذية، وإذا كانت متحدة بالسلطة الأشتراعية كان السلطان على الحياة وحرية الآهلين أمرا مراديا، وذلك لأن القاضي يسير مشترعا، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحبا لقدره الباغي»[٤]. يحذر

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، صـ ن.

(٢) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة / عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢، صـ ٥٦.

(3) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 88.

(٤) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، صـ ٢٢٩.

مونتسكيو فى هذا النص من الجمع بين الخصم والحكم والمنفذ للحكم فى شخص واحد، فيسيء استغلال سلطاته ويجور على الآخرين.

لو كان هذا هو ما يقصده مونتسكيو بالفعل، لكنا ضممنا أصواتنا إلى أصوات من يعدونه رائدا من رواد الفكر الليبرالي الحديث، لكن تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن، إذ نجده يتفنن فى إضفاء القانونية والشرعية على حقوق وامتيازات طبقة النبلاء لتكريس أوضاعها، ليس هذا فحسب، بل يدعو إلى تعضيد عدم المساواة بين النبلاء والشعب، ويجعل من العملية التشريعية ضامنا لعدم المساواة هذه، يقول مونتسكيو: «فى الدولة يوجد دائما أناس ممتازون عن نسب أو ثراء أو شرف، لكن هؤلاء الناس إذا ما اختلطوا بالشعب، ولم يكن لهم فيه غير صوت كالآخرين، كانت الحرية المشتركة رقا لهم (...) وذلك لأن معظم القرارات تكون ضدهم، لذا يجب أن يكون نصيبهم فى الأشتراع معادلا للمنافع التى لهم فى الدولة (...) ويجب أن تكون هيئة الأشراف وراثية، وذلك عن طبيعتها أولا، ثم إنه لابد من أن تكون لها مصلحة كبيرة فى المحافظة على امتيازاتها الممقوتة بذاتها والتي تكون على خطر دائم فى دولة حرة»[1].

لقد تعلمنا من منظري الفكر الليبرالي أن الحرية والمساواة هما الدعامتان الأساسيتان اللتان يُبنى عليهما المجتمع المدني، وأن هناك حقوقا لصيقة بالفرد ولا يمكن أن تسلب من مثل: الحق فى الحياة والحرية والمساواة والملكية، والقانون هو الضامن لنيل هذه الحقوق.

لكن الأمر مختلف مع مونتسكيو الذي يؤسس منذ البداية لمجتمع طبقى لا يضمن الحرية والملكية إلا لطبقة النبلاء فقط دون غيرها، ليس هذا فحسب، بل إنه لا يعترف أصلا بمساواة الناس أمام القانون على الإطلاق. ولم يكتف مونتسكيو بهذا، بل إنه يضفى على علاقة النبلاء بالشعب بعدا لا أخلاقيا حيث الكراهية والحقد من قبل عامة الشعب لطبقة النبلاء، وقد بلغت هذه الكراهية مداها إلى الدرجة التى تجعل عامة الشعب يتربصون بالنبلاء دائما، وهكذا تتعارض فلسفته مع شعار الثورة الفرنسية: الحرية والإخاء والمساواة، هذه المبادىء الثلاث لا نجد لها مكانا فى قلب فلسفة مونتسكيو!!

ركز كثيرون على فكرة الفصل بين السلطات لينتهوا إلى ما أنتهي إليه أنصار الفريق الثاني

(١) المرجع السابق، صـ ٢٣٣، ٢٣٤.

الذي تحدثنا عنه فيما سبق. لكن ألتوسير يرجع إلى قراءة قاضٍ اسمه تشارلز إيزمان(*) Charles Eisemann ليتوصل إلى النقيض تماما لما هو شائع عن مونتسكيو. فالفصل بين السلطات، حسبما يرى إيزمان، هو محض أسطورة، لكن المهم فى حقيقة الأمر لدى مونتسكيو هو دمج هذه السلطات لضمان الحقوق والامتيازات الوراثية لطبقة النبلاء.

ويلخص ألتوسير قراءة القاضى إيزمان، ويصل فى النهاية إلى أن هذه النظرية المشهورة غير موجودة أصلا عند مونتسكيو، وأن القراءة الدقيقة لنصوصه سوف توصلنا إلى ما يلي:(١)

- إن السلطة التنفيذية تتدخل فى عمل السلطة التشريعية، طالما أن للملك حق الاعتراض «ليس للسلطة التنفيذية دور آخر فى التشريع سوى سلطة الرفض».
- إن السلطة التشريعية يمكن أن تمارس إلى حد ما حق الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، طالما أنها تتحرى عن تطبيق القوانين التى سنتها «إن السلطة التشريعية لديها الحق، ويجب أن تمتلك الوسائل لفحص الطريقة التى تُنفذ بها قوانينها، وأن الوزراء يجب أن يقدموا تقريرا عن إداراتهم».
- كذلك لا تعد السلطة القضائية سلطة على الإطلاق، حيث توضح قراءة نصوص مونتسكيو أن السلطة القضائية ليست سلطة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، إذ يعلن مونتسكيو: أن هذه السلطة ـ ببعض المعايير ـ لا تمثل شيئا تقريبا. وأن الحكم بالنسبة للقاضي هو الصوت، فهو الرجل الذي تنحصر وظيفته فى أن يقرأ وينطق القانون، فالقضاة الوطنيون لا يمثلون سوى الفم الذي يعلن ويصرح بكلمات القانون، فهم مجرد موجودات سلبية عاجزة عن تعديل سلطاتها.

هكذا ينتهي ألتوسير من خلال لجوئه إلى تفسيرات إيزمان إلى أن الغرض لدى مونتسكيو ليس الفصل بين السلطات، بل اندماج هذه السلطات، لضمان تحقيق مصالح الطبقات الحاكمة (الملك والنبلاء) التى ينتمى هو بنفسه إلى إحداها (النبلاء).

(*) حاولنا التوصل إلى أية كتاب أو مقالة للقاضى إيزمان لنتعرف على آراءه بخصوص نظرية الفصل بين السلطات منه هو وليس من ألتوسير، لكن تعذر علينا الوصول لأى من كتاباته.

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 89,90.

لكن هذا التداخل بين السلطات ضروري ومفيد للإدارة السياسية في المجتمع، ولهذا فإن غرض مونتسكيو ليس الفصل التام بين السلطات، بقدر ما هو رقابة هذه السلطات على بعضها، لتحقيق شكل من أشكال التوازن بينها. وهذا هو ما أشارت إليه الدكتورة حورية مجاهد قائلة: «يجدر التأكيد على أن مونتسكيو لم يقصد الفصل التام بين السلطات، بل قصد وجود فصل مع وجود رقابة وتوازن بينها، بحيث يضمن ألا تطغى أي منها على الأخرى»(١).

لكن ألتوسير الذي أصبح مشهورا بنقده المعتاد لمونتسكيو يستخلص مما سبق كله درسا حاسما ونهائيا، ويتوصل إلى نتيجة مخالفة لكل القراءات لمونتسكيو، فحواها أنه «لا يرى شيئا يفصل فلسفة مونتسكيو عن الإيحاءات السياسية لمنظري الملكية والاستبداد»(٢).

قمنا بهذه الجولة لكي نتبين ملامح القراءة الألتوسيرية لإسهام مونتسكيو الفلسفي، لكن ما هي دلالة هذه القراءة التي قام بها ألتوسير لمونتسكيو؟ يمكننا استنتاج بعض النتائج الرئيسية:

- إن التناول الذي قام به ألتوسير لا يعبر عن التوافق الإيديولوجي بينه وبين مونتسكيو. فألتوسير مهتم في الأساس بالفلسفة الماركسية ومقولاتها مثل: الصراع الطبقي، ونشوب الثورات من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية بين الطبقات. أما مونتسكيو فهو منحاز لحقوق طبقة النبلاء وترسيخ قيم المجتمع الاقطاعي. ورغم ذلك فإن ألتوسير يعده مؤسسا لعلم جديد: علم السياسة. وهو ما يعني أن ألتوسير لا يهتم بأن يكون مونتسكيو ثوريا مثل ماركس، لكن ما يهمه هو أن يكون صاحب نظرة علمية في النظر للسياسة والتاريخ والمجتمع. أما مسألة أن هذا مؤيد لحقوق النبلاء وذاك يدعو إلى المساواة فهو فارق إيديولوجي ليس له شأن كبير في تأسيس العلوم، وهو ما يتفق مع تمييز ألتوسير نفسه بين العلم والإيديولوجيا.
- إن السمة العلمية التي رآها ألتوسير في مونتسكيو هو أن النظام الاجتماعي لدى مونتسكيو محكوم بظروف موضوعية ليس لها علاقة بإرادة البشر ورغباتهم مثل: المساحة، والمناخ، ونوعية التربة. هذه العوامل الطبيعية لدى مونتسكيو هي التي تحدد

(١) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢، صـ ٤٣٢.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 94.

شكل النظام السياسي والاقتصادي وكذلك القوانين. فالمجتمع والتاريخ تحكمهما قوانين موضوعية بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها. وهو ما يعنى عدم فاعلية الذات في التاريخ والمجتمع، وهو ما يتماشى مع اتجاه ألتوسير البنيوى وتوجهاته ضد الذات الإنسانية وضد تدخل الإرادة في التاريخ.

قائمة المراجع

المراجع العربية

١- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفى، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.

٢- أحمد محمود صبحي، محاضرات فى الإيديولوجيات وفلسفة الحضارة، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥.

٣- أرسطو، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، ترجمه إلى العربية / أحمد لطفى السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.

٤- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم/فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.

٥- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

٦- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية من صور الاستبداد السياسي، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٦.

٧- أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

٨- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢.

٩- ديورانت ول، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، المجلد السابع عشر، ترجمة / فؤاد اندراوس، محمد على أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، ٢٠٠١.

١٠- رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.

١١- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة / جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت.

١٢- غروتويزن برنار، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة / عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢.

١٣- مورو بيير فرانسوا، هوبس: فلسفة، علم، دين، ترجمة / أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

١٤- مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة / أحمد كمال يونس، مراجعة / عبد الحميد الدواخلي، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.

١٥- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة / عادل زعيتر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

١٦- نجيب بلدي، بسكال، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد ٤، القاهرة، دار المعارف، د. ت.

المراجع الأجنبية

1- Althusser Louis, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972.

2- Althusser Louis, Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976.

3- Althusser Louis, Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays, London, Verso, 1990.

4- Brown Beverley, McCormick Neil, Philosophy Of Law, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

5- Dunning William, History of Political Theories: From Luther To Montesquieu, London, Macmillian, 1905.

6- Durkheim Emile, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology, Michigan, The University of Michigan press, 1960.

7- Garrett Don (ed), The Cambridge Companion To Spinoza, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

8- Hampson Norman, Will&Circumstance: Montesquieu, Rousseau and The French Revolution, Norman, University of Oklahoma Press, 1983.

9- Hobbes Tomas, Leviathan, edited by: Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press,1991.

10- Hazard Paul, European Thought in The Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing, New York, Meridianian Books, 1963.

11- O, Hagan Timothy, " untitled " in Mind, Vol 84, No, 333, 1975.

12- Pangle Tomas L., Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of Law, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

13- Pietrzyk Dorota I., " Civil Society: Conceptual History From Hobbes to Marx " in International Politics, No.1, 2001.

14- Sorell Tom (ed), The Cambridge Companion To Hobbes, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.