الفصل الثالث

الفكر السياسي الغربي في العصر الوسيط والحديث

1- القديس اوغسطين
2- ماكيافيللي
3- أصحاب نظرية العقد الاجتماعي

obeikandl.com

كان لظهور المسيحية الأثر البالغ في تغيير حياة الناس وبلورة كثير من المفاهيم السياسية ، ولاسيما المتعلقة بالدولة ، ونحن نقصد هنا بالفكر السياسي المسيحي هو ذلك الفكر الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد إلى غاية عصر النهضة ، ومن مبادئ المسيحية السياسية هي تأكيدها على ضرورة خضوع الدولة للقانون الذي يجب أن يسمو فوقها ، وهو القانون الإلهي ، وهذا لم يكن في اعتقاد المسيحية على مستوى الدولة فحسب ، بل على مستوى الكون كله ، الذي ينبغي هو بدوره أن يكون تحت طائلة هذا القانون ، وبهذه النظرة أصبح وجود الفرد وحياته يختلف عما كان سائدا من قبل ، فتحولت حياته من العيش داخل الجماعة كمؤسسة سياسية واجتماعية ، إلى الحياة ضمن الدولة التي هي بدورها أصبحت مؤسسة تابعة للكنيسة ، وفي ظل هذه الحياة الجديدة طالبت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد ،وإن تعذرت هذه المساواة في العالم الزمني فهي حقيقة بالنسبة للعالم الإلهي الخالد ، وتأخذ شكل العلاقة بين الأفراد والخالق[1] ،لكن من الناحية العملية الفعلية لم تكن هذه الدعوة إلا مجرد مسألة نظرية ، لأنه على مستوى الحياة الفعلية بقيت الأمور غامضة ، ومتداخلة .

فالكنيسة ورغم تبنيها مبدأ الفصل بين الحياة الزمنية السياسية، والحياة الروحية من خلال اعتمادها على مبد أعط لقيصر ما لقيصر ، و لله ما لله ، فإن ذلك الأمر كان على مستوى الحياة العقدية فقط ، بينما على مستوى الحياة السياسية فقد بقي الإنسان خاضعا لسلطة الحاكم الزمنية وتسلطه، رغم أن الكثير من المسيحيين كانوا يؤكدون على أن طاعة الحاكم ، لا تعني طاعة الشخص بل

المركز الذي يشغله ، أما مساوئ هذا الحاكم أو فضائله فهي شيء آخر غير التزام الطاعة[2]، وقد عاشت أوربا طوال العصور الوسطى في ظل سلطان مطلق لا مكان فيه للفرد ، ولا يعترف فيه بحقوق أو حريات ، ولا يقيم الحدود على سلطات الحاكم ، ولا يخضعه لأي قاعدة أو قانون[3].

وهذه الطاعة والالتزام التي كان ينادي بها المسيحيون والتي يعتقدون فيها أن سلطة الحكام هي سلطة إلهية مستمدة من عند الله ما هي إلا تثبيتا لسلطة الحكام وتأكيدها ، وهي فكرة تتناقض مع الاعتقاد السائد في العصور الحديثة التي ترى أن السلطة السياسية للحكام مستمدة من الشعب ، ولذلك فلا طاعة للحاكم إلا بقدر التزامه بسلطة الشعب الذي أعطاها له ، ولكن كان الكثير يعتقد أنه لا تعارض بين أن يستمد الحاكم سلطته من الشعب وبين الطاعة الدينية ،رغم الشرخ الذي حدث على مستوى الحياة الذاتية للفرد أيطيع القيصر الذي يمثل السلطة الزمنية ؟ أم يطيع الكنيسة التي تمثل السلطة الروحية ؟وحاول المسيحيون إيجاد تفسير لهذه الثنائية واعتبروا أن الإنسان يتكون من جانبين جسد -روح،فالجانب الجسدي منه هو الذي تمثله الدولة ، والجانب الروحي هو الذي تمثله الكنيسة ،ووفقا لهاتين الطبيعتين في الإنسان كان لا بد من إشرافين،دولة -كنيسة،وهنا تحددت العلاقة بين الدولة والكنيسة ، أي أن يعيشا معا كما تعيش الروح مع الجسد ولا ينفصلان عن بعضهما انفصالا تاما،ويجب أن يتعاونا والتعاون بينهما يتجسد عندما تقوم كل واحدة منهما بوظيفتها مستقلة عن الأخرى،فهما منظمتان إلهيتان يراد من وجودهما حكم الناس ، وطاعة الدولة من أهم فضائل الديانة المسيحية ، وعلى الحاكم من هذه الزاوية أن يرعى الكنيسة ويصونها ويحميها[4].

ونتيجة لتلك الثنائية والازدواجية في تاريخ المسيحية أدت إلى إهدار كثير من دماء الأبرياء ، وشهدت المسيحية نفسها بدعا وخرافات وأوهاما وإرتدادات

وفي بعض الأحيان إصلاحات ، ولكن كل تلك المظاهر تؤدي في كثير من الأحيان إلى هجوم عنيف على الكنيسة من المواطنين .

وسوف نتناول في هذا الجزء الأول من الفصل نظرتين متعاكستين إلى الممارسة السياسية للمسيحية كدين وكعقيدة ، ونظام سياسي، النظرة الأولى التي يمثلها القديس أوغسطين ترى في المسيحية عامل من عوامل التقدم والتطور والوحدة بالنسبة للمجتمعات التي تؤمن بها ، وتتخذها عقيدة لحياتها ، بينما النظرة الثانية فهي التي يمثلها ماكيافيللي ، ويقف فيها موقفا عكسيا من الكنيسة على الموقف الذي اتخذه منها أوغسطين ، ويعتبر أن كل ما لحق بالمجتمعات الإنسانية وخصوصا إيطاليا فمرده الكنيسة التي كانت تتدخل في كل شيء في حياة الناس وشؤونهم ، ويمكننا الوقوف أكثر على أفكار المفكرين فيما سنطرحه لهما من أفكار .

الفكر السياسي القديس أوغسطين

(5) (354 — 430 م)

كان لفكر القديس أوغسطين أثره البالغ على الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص ، ولاسيما ما كتبه حول مفهوم المدينة وتداعياتها السياسية والدينية ، ورغم أن هذه الأخيرة كانت قد شكلت محور الكثير من الفلاسفة السابقين عليه في الديانة المسيحية ، إلا أنه استطاع أن يعطي لها مضامين لم تتضمنها الفلسفات السابقة التي تعرضت إلى نفس المسألة ، وسيتضح ذلك من خلال المحاور التي بوبنها عليها فكره السياسي .

أولا : مسألة التوفيق بين الفلسفة والوحي :

كان المبدأ العام الذي انطلق منه القديس أوغسطين هو اعتباره أن الفلسفة قاصرة في إدراك الحقيقة ، وأن الذي يوصلنا إلى الحقيقة سواء عن الله أو النفس ،ومن ثم يحقق السعادة هي المسيحية وحدها ، رغم أنه لم يدرك قيمة الدين في حياته إلا بعد بلوغه سن الرابعة والثلاثين من عمره ،وقد قضى بقية حياته ينشر المسيحية و يدافع عنها دفاعا منقطع النظير ، وقد كان يؤكد على أنه إذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة ، فما علينا إلا الإيمان والعمل به ، وأن هذا الأخير لا يوجد إلا في العقل ، حيث يقول القديس أوغسطين " تعقل كي تؤمن " ، وعلى ذلك فإن مهمة العقل هي تفهم العقائد الدينية ، وتطهير القلب من الشوائب ، وهذين المسألتين المتجسدتين في مهمة العقل هما اللذان يعبران عن الفلسفة المسيحية ، وإذا كان القديس أوغسطين يرى بأن العقل والإيمان متمايزان بالذات، فهما مجتمعان في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود(6) .

وكان القديس أوغسطين يرى أنه إذا كان الإنسان يمكن أن ينتابه شك فيما يأتيه من الحواس من معرفة وحقيقة ، فإنه لا يمكن أن يعمم ذلك على المعارف التي تأتيه من العقل والإدراك ، لأن الشك في العقل وفي معارفه معناه الشك في الحقيقة الداخلية للإنسان ذاته ،وهذا ما لم يحدث لأن الشعور بوجود الذات يأتي من الشك الخارجي للأشياء المحيطة بها ، وهذا الشك هو دليل وجودها[7] ، وهذا لا يمكن أن يأتيه الخطأ ، لأنه هو الوجود الفعلي ، وشعور الإنسان بوجوده الفعلي في رأي القديس أوغسطين دليل على وجود الله ، لأن من يراوده الشك ، ويشك في الأشياء هو من يكون عالما بالحقيقة ، لأنه لا يشك إلا بها ومن أجلها ، وهذه لا يمكن أن تأتيه من العالم الخارجي المشكوك فيه ، وإنما تأتيه من الله ، ومن ذلك يقول : إن للإنسان فوق الحس عقلا يمكن من خلاله إدراك الحقائق المجردة التي لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هي واحدة لدى كل من يفكر ، وبحث الإنسان على هذه الحقيقة هو من أجل تحقيق سعادته ، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب ،وكلما جسد الإنسان في ذاته هذه الطهارة أدرك الحقيقة الإلهية إدراكا واضحا ، ومن هنا يصبح الإلهام أو الوحي مصدرا قويا للمعرفة الصحيحة ، لأن من يريد أن يدرك بعقله مسألة ما لا بد أن يبدأ بالعقيدة أولا[8] ، ومن هذه الرؤية يوفق أوغسطين بين المسائل الفلسفية المبنية على العقل والإدراك ،والوحي المستمد من الله ، وتصبح الفلسفة تابعة للعقيدة ، والعقل عونا في معرفة العقيدة .

ولعل هذه النتيجة التلازمية بين العقل والوحي هي التي أدركها القديس أوغسطين في عصره عندما أدرك بأن المسيحية أصبحت مهددة وهي في حاجة إلى من يدافع عنها دفاعا عقليا ،يصحح من خلاله الرؤى والمفاهيم التي هي في عقول الناس حولها ، وقيامه بهذه المهمة هي أكبر دليل عما دعا إليه ، حيث استطاع أن يعقلن المسيحية حتى تصبح قادرة على الاقتناع والإقناع .

ثانيا : المنطلقات اللاهوتية لفكره السياسي :

لقد أهتم القديس أوغسطين بالحياة وبأساليبها ، وذلك لكونه عالم لاهوت مسيحي استهوته عقيدته وافتتن بها واستولت على كيانه بأسره [9]، فحتى تصوره للمدينتين -كما سيتضح فيما بعد-هو تصور مسيحي تكررت الإشارات إليه في كثير من الأناجيل[10] ،ولذلك يختلف الدارسون لفكره عن مصدر هذه النصوص المقدسة ، هناك من يقول بأنها مزامير داو ود ، وهناك من يقول بأنها رؤيا يوحنا اللاهوتي ...الخ وذلك مما جعل من المنطلقات اللاهوتية لفكره معقدة وغامضة ، لأنها تداخلت فيها التأثيرات الدينية المستمدة من التعاليم المسيحية ، مع الأفكار الفلسفية المستمدة من كثير من آراء الفلاسفة ، وخصوصا الفلسفة الرواقية التي تعتبر أن نزعة السيطرة التي يسيطر فيها الإنسان على أخيه الإنسان ،هي غريبة عن الطبيعة البشرية الطاهرة النقية الصافية التي كانت موجودة قبل السقوط[11]،كما أننا نلاحظ من خلال جملة آرائه السياسية أنه يستند فيها إلى الأفلاطونية المحدثة ،التي تظهر بشكل جلي في كتابه مدينة الله الذي استعرض فيه التاريخ الإنساني برمته،وفي أحيان أخرى نجده متأثرا بالمانوية،التي كان لها انتشارا واسعا ، وكانت هي نفسها مزيجا بين كثير من العناصر كالبوذية والمسيحية ، وفي هذا الصدد تشير كثير من الدراسات إلى أن أصول النظرية الأوغسطينية تعود إلى أصول مانوية،على اعتبار أن مدينة النور والخير المانوية تشابه مدينة الله الأوغسطينية،بينما مدينة الظلمات والشر المانوية،تشابه مدينة الأرض الأوغسطينية وهناك من ينفي عنه هذا التشابه أصلا،لأن المدينتان المانويتان يقومان على مبدأ الثنائية الطبيعي،بينما المدينتان الأوغسطينيتان فإن الثنائية فيها متولدة من طارئ عرضي وليس أصلي فيهما،لأنهما من صنع الله،والله لا يصنع شرا[12]، وكل هذه التقلبات في فكر القديس وحياته كان الهدف منها البحث عن الحقيقة ، التي استنتج من خلالها

أن الشر في الوجود ليس جوهرا دائما وإنما هو عدم الخير ، هذا الخير الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المسيحية التي تدفعنا إلى التغلب على الشر ،وتدلنا على حقيقة الوجود وعلى غايتنا الحقة وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها[13] .

وكان القديس أوغسطين يهدف من وراء ذلك إلى الدفاع عن الكنيسة من كل الهجمات الوثنية التي حاولت إلصاق كل ما حل بالدول والإمبراطوريات الرومانية من خراب ودمار إليها ، ولاسيما سقوط روما على يد "الأريك " وتدمير كل ما كان فيها يدل على المظاهر الحضارية ، و كان ذلك هو الهدف الذي سعى إليه القديس أوغسطين من خلال تأليفه لكتابه " مدينة الله" ، أي تحميل أولئك الغزاة المسؤولية ، وإبعادها عن المسيحية ، ويظهر ذلك حين قال : ((هز غزو القوط بقيادة الأريك روما ، فشعرت بأن هذا الغزو لهو أكبر كارثة ، وسعى عبدة الآلهة الوهمية والذين نطلق عليهم عادة اسم الوثنيين ، إلى إلقاء المسؤولية على عاتق الدين المسيحي وأخذوا يجدفون في حق الله بعنف وكراهية لم يسبق لها مثيل ، ولهذا شرعت مدفوعا بالإخلاص لبيت الله ، في كتابة " مدينة الله" لأرد فيه عن تجديفهم وضلالتهم))[14] ، وكان بذلك عنوان الكتاب يدل على محتواه ومضمونه الديني اللاهوتي الذي كان مبدأ تفكيره الذي يخالف فيه تفكير الوثنيين .

وكان القديس أوغسطين شديد الوفاء بديانته المسيحية والدفاع عنها من كل الهجمات الوثنية ، ويعتبر أن الآلهة الوهميون السابقون على المسيحية ،لا أخلاق ولا قيم تتحكم في تصرفاتهم وأفعالهم ، فقد كانت الحروب دائما متواجدة ، والدماء تهدر ، سواء داخليا أو خارجيا ، وبصفة عامة فإن الآلهة الوثنية بطقوسها الدينية ، قد شجعت على انحلال الأخلاق ، ومن ثم جلبت على الناس نقمة الله[15] ، ولذلك كما يقول القديس أوغسطين : ((إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك لأن ثمة عددا كبيرا يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عمدا ، وهؤلاء

يتخذون من كل هزيمة في زماننا ، المسيحية حجـــة لمهاجمتـــها بوقاحـــة (...) فليستعيدوا ذكرى بعض الحروب الكبيرة التي خاضها الرومـــان القدامـــى (...) وليكفوا عن التطاول على الله بألسنتهم الفانية))[16].

ثالثا :الطبيعة الإنسانية :

يرى القديس أوغسطين أن الطبيعة الإنسانية مكونة من عنصرين أساسيين هما :الروح والجسد ، ومن هذه الطبيعة المزدوجة فهو ينتمي إلى عالمين أو مجتمعين: عالم السماء ،وعالم الأرض في نفس الوقت ، وهذا يتوافق مع تعاليم المسيحية التي كان يتمسك بها ، محاولا بذلك تعميق الإيمان بها ضد الاتهامات الوثنية[17] ،ومن هذا الانتماء تحتم على الإنسان أن تكون أموره مقســـمة إلى قســـمين : دينيـــة مصدرها الجانب الروحي فيه ، ودنيوية مصدرها الجانب الجسدي ، والعالم ما هو إلا أثر لله يحمل في طياته الصفات الإلهية من خير ، وجمال ، ووحدة ، غـــير أن فكرة " التقسيم الازدواجي " أو الثنائي هي في رأي بطرس بطرس غالي ومحمـــود خيري عيسى ليست جديدة بالنسبة للفلسفة السياسية ، وإنما الجديـــد فيـــها أن أوغسطين اتخذها ووظفها كأساس لفهم تطور التاريخ البشري ، الذي هو عبـــارة عن صراع بين الخير والشر في مجتمعين مجتمع دنيوي ، ومجتمع ديني[18] ، والشـــرور حلت في الأرض وظهرت منذ أن عصى آدم ربه وهبط إلى الأرض ، وما نتج عـــن ذلك من تعدد للأفراد ، وتفرقهم في جماعات ، كل منها يسعى إلى وجهة معينـــة ، وتبع ذلك تكون المدن والدول[19] ،فهذه الأخيرة لا تنشأ من عقد ـــ كما يذهـــب أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ـــ ولاعن خطايا الناس ، وإنما تنشأ عن الغرائـــز الموجودة في الطبيعة الإنسانية ،المشتملة على الخير والشر ، والتي يجب أن يتغلـــب فيها الأول عن الثاني، ومن ثم فإن وجود الدولة في هذه الحالة وجود ضـــروري لحياة الناس واستقرارهم واستمرارهم، وليس وجودا عرضيا .

وعن وصفه للطبيعة الإنسانية الممثلة في ذاته يقول : ((وما فائدتي من كتب الفنون أقرأها وأفهمها دون مساعد ؟ وأنها لفنون حرة ، وما فائدتي منها وأنا الرق المستعبد لشهواتي الشريرة ؟ وجدت فيها لذة ، ولم أميز فيها من حقيقة وصواب إذا كان ظهري للنور ، ووجهي نحو الأشياء الضارة ، وكانت عيناي تبصران الأشياء دون أن تكون في النور))[20] ، كما يرى كذلك أن هذه الذاتية الإنسانية تشتمل على رغبتين وحبين ، الحب الأول هو حب الذات لنفسها حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الله ، فنتج عنه مدينة دنيوية " أرضية " ، وحب ثاني حب في الله حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الذات والاستهانة منها ، فنتج عنه مدينة إلهية " ربانية" ،ومن ثم فالأولى تبحث عن المجد لدى الأفراد، أي أن التمجد نابع من ذاتها آت من البشر ، أما الثانية فإنها تستعين بالله لمجدها وعظمتها حيث يقول القديس أوغسطين : ((فحب الذات إلى حد احتقار الله صنع المدينة الأرضية ، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية ، إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها ، أما الثانية فتتمجد في الرب ، الأولى تبحث عن مجد مجموعة من البشر ، أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير الذي هو مجدها الأكبر))[21] .

أما من حيث القوة فالأولى تجد قوتها الشخصية في ذاتها لأنها مصابة بالغرور ، بينما الثانية تستمد قوتها من الله ،ومن ذلك يقول القديس أوغسطين : ((يتولى الله المتكبرين ، ويمنح عفوه للمتواضعين ، وهي صفة يختص بها الله ، والنفس المغرورة تتوق للاستحواذ عليها))[22] .

ومن هنا فإن الإنسان في هذا الوجود تتنازعه قوتان : قوة دينية ، وقوة دنيوية فالأولى تعمل على خلاصه وسعادته ، بينما الثانية تعمل على استعباده وتعاسته ، ولكي يحقق الإنسان وجوده ، فلابد أن لا يخشى الخطأ ، لأن الخطأ هو أساس وجود الإنسان ، وهو الذي أدى إلى إخلال الطبيعة الإنسانية ، وهذا ما يستوجب

تقرير القانون الوضعي ،لإعطاء كل ذي حق حقه ، وهذا القانون هو أساس الحياة الاجتماعية وهو ناتج من الإرادة الإنسانية ذاتها بعد الخلل والخطيئة ، وبعد خلو الإنسان من المواهب الإلهية [23] ،ولتطبيق هذا القانون فلا بد من توفر القوة لوقف العابثين ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للحياة الاجتماعية ، وهذه المهمة هي التي تستلزم وجود السلطة الزمنية[24] .

رابعا : مصالح الإنسان وأقسامها :

يقسم القديس أوغسطين مصالح الإنسان إلى مصالح دنيوية ، وأخرى أخروية ، الأولى متمثلة في المصالح المادية ، وتتكفل بها الدولة ، بينما الثانية مصالح روحية ، وتتكفل بها الكنيسة ، ووفقا لهذه المصالح ينقسم الناس إلى نوعين : نوع يعيش على ما يسطره لنفسه ، ونوع آخر يعيش على ما يسطره له الله ، وعلى هذه المصالح كان هناك صراع مرير بين أسلوبين متمايزين في الحياة ، الأسلوب الدنيوي أو الأرضي الذي تسود فيه الأنانية ، والشهوة ، والسلطة ، والأسلوب الثاني هو الذي تسيطر فيه المحبة ، محبة الله ، ومحبة عباده ، ولذلك فرغم هذا التنوع في الحياة وفي الأمم فإن الناس لا يتشكلون إلا في مدينتين ، حيث يقول القديس أوغسطين : ((وبالرغم من هذا التنوع الهائل في الأمم المتعددة على الأرض ، ولكل منها عاداته وتقاليده ، ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية ، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس أنه لا يوجد إلا فريقان من البشر أو مدينتان واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقا للجسد،والأخرى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقا للروح))[25] .

إن هذا المشروع الذي رسمه القديس أوغسطين كان يهدف من ورائه إلى تحقيق الحياة السماوية وتغليبها على الحياة الدنيوية ، ومن ثم تحقيق مصالح البشر

استنادا إلى الكنيسة التي هي وحدها القادرة على تخليصهم وتحريرهم من شـــرور الدنيا ، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية [26] .

خامسا : المدينة الدنيوية وحدودها :

يرى القديس أوغسطين أن البشر يشتركون في حياتهم في الفكر والعاطفـــة ، وأن الدولة أو المدينة هي جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع مـــا، أي أنها ليست شيء مجرد ولاشيء مادي جامد ، وإنما ترتبط بكائنات تفعل وتنفعل تعقل وتتعقل ، إنها مجتمعا إنسانيا ، ومن ثمة فهي كما يقول القديس أوغســطين : ((المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية)) [27] ، والمدينة الدنيوية عنده هي التي ترتبط بالأرض وتغترب عن الله ، حيث يقـــول أن المدينـــة الأرضية هي التي يكون مجالها هذا العالم الذي تجد فيه راحتها وسعادتها [28] ، وأن ما تستطيع هذه المدينة الدنيوية أن تؤمنه من قانون ونظام للحياة الاجتماعية المشـــتركة ، ما هو إلا نظام نسبي بالنسبة للنظام الإلهي المطلق ، ومواطنوها يعيشون على محبة الذات وملذاتها ، فيعيش فيها الأمراء والرعايا على حب السلطان والكبرياء بالسلطة والقوة المكونة لها ، حيث يقول القديس أوغسطين : ((أن المدينة الأرضية متلهفـــة للتسلط على الشعوب ، تسيطر عليها غريزة التسلط)) [29] ،ومن ثم تحدث فيـــها الانقسامات ، ويسود فيها الظلم والطغيان ،والمتمزقات والصراعات والتراعـــات نتيجة الحروب التي تنشب بين رعاياها من أجل السلطة ، فيكون بالتالي في الأخـــير مآلها الزوال والانهيار ، لأن الانتصارات التي تحققها إما أنها تكون مدمرة للأنفـــس أو قصيرة الأمد ، وبذلك فهي ليست خالدة ، أي أنها ناقصة ، الحب فيـــها غـــير صافي ، وغير نقي ، إنها مدينة الأشرار ،هي في خلاف مع الله ومبادئه ومع مدينته، دائما تسعى لإخضاع الغير إلى أغراضها ، إنها مدينة الشيطان ، ومدينة الشـــعوب

الكافرة ، وهذه المدينة تشمل باقي الإنسانية ، وقد بلغت ذروتها حسب القديس أوغسطين في الإمبراطورية الرومانية[30] .

ونتيجة لهذه المواصفات يشبه القديس أوغسطين أبناء المدينة الدنيوية بالمياه المرة ، حيث يقول في كتابه الاعترافات : ((من ذا الذي جمع المياه المرة إلى موضع واحد؟ للجميع غاية واحدة ، سعادة زمنية أرضية وفي سبيلها يعمل الجميع أعمالا مختلفة من سواء ، يا رب مر المياه بأن تجتمع في موضع واحد ، واليابسة بأن تبدو ضمآي إليك ، البحر بحرك وأنت خلقته بيدك كونت هذه اليابسة لأن ليس البحر مجموعة الإرادات بل مجموعة المياه))[31] ، والقديس أوغسطين هنا متأثر بما ورد في المسيحية من أفكار مشابهة لهذا المعنى .

إن القانون الذي يوحد الجميع في هذه المدينة في رأي أوغسطين هو القانون الوضعي الذي يضعه الناس بأنفسهم ويلتزمون به ، وهذا القانون نشأ نظرا لطبيعة الإنسان التي يكون بها ميالا للعبث بالقانون،فكان تقرير القانون الوضعي لردع تلك الطبيعة الإنسانية ، وإصلاحها وتوفير الطمأنينة للخيرين ، هذه المهمة هي التي كما يقول القديس أوغسطين تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، وتقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام[32] .

سادسا : المدينة الربانية وبداية الصراع بين الخير والشر :

يرى القديس أوغسطين أن العالم أو الكون ليس صورة لله ، وإنما هو أثر له ، حيث أن العالم يحمل في ذاته الصفات الإلهية ، من وحدة ، وحق ، وخير ، وجمال ، ويكفينا فقط أن ندخل في ذواتنا لنجد أنفسنا ونجد فيها الله[33] ، فالله عظيم وضآلة عظمته تتجلى في الوجود البشري ، ولذلك حين يتساءل عن هذه العظمة الإلهية في كتابه الاعترافات يقول : ((من أنت يا إلهي ؟ /ن أنت ؟ أسألك من أنت؟ إن لم تكن الرب الإله؟...أيها الرفيع الكريم ،القدير، الجبار الرحيم

العادل، الخفي، الحاضر ... يا من لا يتغير ويغير كل شيء ، يا من لا يتجـدد ولا يشيخ يا من هو أبدا جديدا ... تبدل أعمالك ولا تغير مقاصدك ، تسترجع حـين تجد ولا تخسر أبدا ، أنت لم تعرف الفاقة ومع ذلك فإنك تغتبط بالكسب ، أنت لم تعرف الجشع ومع ذلك تطالب بالرباء))[34] .

إن هذه العبارات التي أراد من خلالها القديس التعبير عن الوجود الإلهـــي وعن العظمة الإلهية هي التي تتجلى في مدينته ، وعلى ذلك فإن مدينة الله الموجودة فعلا في هذا الكون ،حسبما يشير إلى ذلك الكتاب المقدس في كثير من مواضيعه ، وهو الذي يقدم لنا من خلال ما يقدمه من تاريخ، الصورة الكاملة التي ســـتكون عليها الإنسانية في المستقبل والغاية التي تسير إليها[35] ،ومعرفة المدينة الإلهية تتم عن طريق الوحي والإلهام ، فالإله إذا أراد إقامة مدينة ، فإنه يختار مجموعة من النـــاس ويرحمهم برحمته ، ليجعلهم أعضاء في هذه المدينة جميعا[36] ،ويكفينا فقط لندخل في ذواتنا لنجد أنفسنا ولنجد فيها الله ، وفي هذه المدينة تصبح العلاقة بـــين ســـكانها سواء رعايا أو أمراء هي علاقة محبة ومودة ،لأنها قائمة على القيم الدينيـــة الـــتي طبيعتها الروح،ومن ثم فعلى الرعية الطاعـــة،وعـــلى الأمـــراء الاشتغال بعقولهـــم في التفكير من أجل الجميع،وذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن جميع البشـــر أعضاء في هذه المدينة،وإنما المنتسبون إليها هم الذين لا يكونون خارج الكنيسة[37] .

وكما يرى القديس أوغسطين أن الحياة تحتوي الخير والشر ، وكان الأول يمثله الله ، بينما الثاني يمثله الشيطان ودخل الأرض بمعصية آدم وهبوطـــه إليـــها ، وهذه المعصية هي التي أدت إلى مخالفة المشروع الإلهي في الخلق والذي اقتضى مـــن خلاله أن يعيش البشر كلهم في مدينته ، ومن ذلك أصبح الإنسان غير جدير بهـــذا الشرف الإلهي إلا الخيرين من بني جنسه فهم وحدهم الذين يمكن لهم الانضمام إلى المدينة الإلهية .

والشر حسب القديس أوغسطين نوعان : خلقي وطبيعي ، وفي النوعين معا لا ينسب إلى الله ، رغم أنه يسمح به ، ومنه يستخرج الخير ، ومادام الشر عدما بدون ماهية ، فلا يعني البحث عن علته بحثا عن مصدر وجوده ، أي البحث عن مبدأ النقص فيه والذي لا يمكن أن يكون إلا في المخلوق ، وبذلك فهو عدم النظام في الإرادة التي هي علة الخطيئة ، بينما الخير هو موجود يتطلب البحث في علة وجوده ، أما الشر الطبيعي فهو في الماديات فساد كيانها أو زواله[38] .

ووجود الخير والشر هو الذي أدى إلى صراع بين المدينة الربانية ، والمدينة الدنيوية ، وكان من نتيجة ذلك الصراع أن تغلبت مدينة الله على مدينة الشيطان ، وهذا ما سيؤدي حتما إلى اندثار ممالك الأرض وزوالها ، مثلما حدث لروما خلافا لما اعتقده الوثنيون عندما اعتبروا أن سقوط روما يرجع إلى تخلي هذه الأخيرة على آلهتها القديمة ، بعدما استبدلتها بالإله المسيحي[39] ،ولذلك فإن ظهور الكنيسة حسب القديس أوغسطين هي نقطة تحول أساسية في التاريخ الإنساني ، لأنها تمثل مرحلة جديدة في الصراع بين قوتي الخير والشر، وهذا الأخير ليس جوهرا دائما بل عدم فعل الخير ، ومن هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطا بمصالح الكنيسة .

وعلى ما سبق فإنه لكي يتحقق خلاص البشرية فلابد أن تكون الدولة التي تسود العالم ، وتسير شؤون الإنسان هي الدولة التي يكون ميثاقها وعقيدتها هي العقيدة المسيحية ، التي توحد بين أفرادها ، الذين يسعون جميعا إلى البحث عن حياة تسمو فيها العناية بالروح ، على كل عناية أخرى ، إذ أن أبناء مدينة السماء "الله" هم اخوة يعيشون في سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية ، بل تسوده الفضيلة التي تجعل الجماعة قلبا واحد[40] وإذا عاشت الجماعة في ظل هذا الوئام فإنها تستطيع الحفاظ على صفاء العقيدة ونقائها[41] .

وإذا عاشت الجماعة في ظل هذه المدينة الربانية فإنها تحقق العدالة التي يصبح فيها كل فرد يحترم الواجبات الملزم بأدائها حاصلا على الحقوق الممنوحة له ، ومن ثم يكون كل شيء داخل ضمن الملكوت الإلهي الذي ارتضاه الله لعباده ، وحتى الدولة التي تخرج عن هذا النظام الإلهي فهي دولة ظالمة ، وتكون عكس ذلك كلما عملت بالقانون الإلهي ، لأن القانون والعدل متلازمان في الحضور وفي الوجود ، والظلم هو عكس القانون ، وكل مجتمع عاش بلا قانون فلن تكون فيه دولة بهذا المعنى ، وإنما هو مجتمع يعتمد على السيطرة والتسلط [42] فالمجتمعات التي عاشت قبل إرسال المسيح لم تكن دولا بمعنى الكلمة ، حيث لم تعرف العدل ، لأن هذا الأخير لم يأت إلا على يد المسيح عندما نادى بقانون الله [43].

كما تلعب القيم الأخلاقية الأخرى دورا مهما في حياة المدينة الإلهية كالسعادة التي لا تتحقق إلا فيها ، وكذا بالنسبة للفضيلة ،والسلام الأبدي الشامل، الذي يحتاج إليه كل إنسان المفضي إلى الطمأنينة والأمن ، إذ أن كل مجتمع آمن هو مجتمع يسير في انسجام مع سلام دولة الله ، وفيها يتصرف كل فرد وفقا لما يقتضيه القانون الذي هو وحده الكفيل بتحديد الحدود وتبيان الحقوق والواجبات ، وكل الناس فيها يعيشون في سلام بغض النظر عن ألوانهم وأجناسهم ، إنها مدينة المؤمنين جميعا المسيحية ، وبذلك تتحقق المدينة العالمية التي يحب فيها الفرد الإنسانية جمعاء كما يحب أبناءه وأقرباءه ، فالحب الإلهي هو وحده القادر على إزالة الفوارق بين البشر والدول لأنه فوارق غير إلهية وغير أبدية ، وبتحقق هذه المدينة الربانية تصبح تريد للغير مثلما تريده لنفسها ، تحب الجار وتحترمه ، وتقدره ، إنها مدينة المسيح رئيسها ومؤسسها هو المسيح ، إنها مدينة الإيمان والشعوب المؤمنة ، والأناس الورعين [44].

الفكر السياسي عند ماكيافيللي

(1469 ــ 1527 م)

للبحث فيما قدمه ماكيافيللي للسياسة والفكر السياسي عموما يجدر بنا أن نتساءل عن الماهية التي شكلت محور فكره السياسي ، هل كانت كتابات ماكيافيللي السياسية ، تعبر عن طبيعة مفكر أو سياسي ؟ وهل أن فكره يندرج ضمن الفلسفة عامة والسياسية خاصة ؟ أم أن فكره هو فكر قانوني يدخل في إطار علم السياسة ولا صلة له بالفلسفة ؟أم أن فكره يخضع للدبلوماسية أكثر مما يخضع للفلسفة السياسية ؟وهل أن فكره حول الدولة ومؤسساتها انتهى بانتهاء عصره ، أم أن فكره لازال معاصرا لظروف العصر ومقتضياته؟ . إن هذه التساؤلات وغيرها هي التي سنحدد وفقها العناصر التي ستشكل بحثنا ودراستنا لفكر ماكيافيللي ، جاعلين في أذهاننا أن ذلك كله من أجل تقديم ما يمكن تقديمه للقارئ ، لا من أجل تقييمه ونقده ،لأن ذلك لا يدخل في إطار هذه الدراسات .

أولا : الطبيعة البشرية :

يقف ماكيافيللي موقفا ناقدا وسلبيا من الإنسان وطبيعته ، حيث يرى أن طبيعة البشر تتميز بالأنانية وحب الذات ، ويظهر موقفه هذا أكثر جلاء من خلال الوصف الذي وصف به الناس والذي جاء فيه : ((أنهم ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراءون ميالون إلى تجنب الأخطار ، وشديدو الطمع ، وهم إلى جانبك ، طالما إنك تفيدهم ، فيبذلون لك دماءهم ، وحياتهم وأطفالهم (...) طالما عن الحاجة بعيدة نائية ، ولكنها عندما تدنو يثورون (...) ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا ، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه ، إذ أن

الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام ، التي قد تتحطم ، بالنظر إلى أنانية الناس ، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم ، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب وهي خشية قلما تمنى بالفشل))[45] ، لكن هذه الطبيعة تتغير عندما ينظر الإنسان إلى الأمير وحكمه ، فما على الحكام والساسة إلا جعل هذه الطبيعة في أولوية كل حكم سياسي يسعون إلى توطيده ، حيث يقول ماكيافيللي : أن الوسائل ستتغير وهي دائما مشرفة وسيمتدحها كل واحد ، لأن الشخص العامي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري ، ولا يوجد في هذا العالم إلا العاميون ، وأن الأقلية لا تحسب[46] ،فالناس مهما كانت صفاتهم ومواصفاتهم فإن طبيعتهم دائما متقلبة بحسب الظروف والأحوال فلا خير فيهم ولا جميل لهم ولا ثقة فيهم .

إن الطبيعة البشرية في اعتقاد ماكيافيللي لا تتغير ، لأن البشر يعيشون دائما على نفس النمط من السلوك حتى وفاتهم ، فهم خاضعون لنظام أبدي ، لا تتغير فيه رغباتهم وشهواتهم التي لا تقف عند حد معين ، فالإنسان هو الإنسان في كل مراحل التاريخ سواء في الماضي أو الحاضر ، وفي كل المجتمعات ، لذلك يجب الرجوع إلى الماضي والنظر فيه بعناية للوقوف على الطريقة التي حلت بها مشاكل الإنسان حتى يعتمد عليها في الحاضر ، حيث يقول : ((إذا كان من المقرر أن يقارن بين الحاضر والماضي البعيد ، فإن في وسعنا أن نرى بسهولة أن ثمة رغبات متشابهة وعواطف واحدة تكون موجودة دائما في جميع الأوقات وفي كافة المدن وعند مختلف الشعوب ، وعلى هذا الأساس إذا درس المرء بشيء من المثابرة شؤون الماضي كان من السهل عليه أن يتكهن بمستقبل أي دولة ، وأن يطبق نفس العلاجات التي طبقت في الماضي))[47] ، وعلى هذا وجب على الدولة أن تستغل البشر وتستعملهم على ما هم عليه من خير وشر من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة[48] ، لأنهم لا يفعلون الخير إلا نادرا وذلك حينما تكون لهم حاجة فيه

فقط ، لا إلى ما يكمن في طبيعته ، لأن مقصد فعل ما هو خيره ، وكل فعل إنساني إذا كان هدفه الصالح العام للمجتمع والدولة فهو الخير الأسمى ، أما إذا هدفه عكس ذلك فهو الشر بعينه ، وطبيعة الإنسان هي سيئة بذاتها لأنها تحمل بفطرتها النمط الثاني .

وعلى ما سبق فإن دراسة الإنسان وسلوكاته والوقوف على أسبابها وعواملها التي تحركها يتطلب منا دائما الرجوع إلى طبيعة هذا الإنسان باعتبارها طبيعة ثابتة في كل الأزمنة وفي كل المجتمعات ، وذلك من أجل تحديد طبيعة الحكم السياسي الذي يلائم حياة هذا الإنسان التي يجب أن لا تخرج عن المصلحة العليا للبلاد ، ولما كانت الطبيعة البشرية عند ماكيافيللي تتميز بالأنانية وحب الذات ، وأن فعل الخير لا يقوم به الإنسان إلا مكرها ، فلا مناص عندئذ من استخدام الضغط والعنف بشتى صوره وأنواعه ، حتى يتمكن من حجب نزعته الشريرة عن الظهور ، لحمله على فعل الخير[49] ، فهو بطبيعته الفطرية ميال إلى القتال من أجل المحافظة على نفسه ، ومن أجل نزعة حب التملك الكامنة في كيانه ، وللقيام بذلك يستخدم كل الوسائل من أجل الحفاظ على ذاته، وعلى ممتلكاته وثرواته والاستزادة منها ، فلا حدود لرغبته الأنانية ، ومادام كل شيء له حدود فإن تحديد حدود هذه الطبيعة ينبغي أن تكون هي الانطلاقة الرئيسية أثناء تأسيس الدول ، وكل حاكم كيس فطن هو الذي يراعي هذه الحقيقة الشريرة التي يتميز بها الإنسان و ينطلق منها، حتى وإن كانت تبدو في بعض الأحيان مسألة افتراضية ،فقصر نظر هذا الإنسان يجعله يحكم وفقا للمكافآت العاجلة ، ولا يبني أحكامه على النتائج البعيدة لأفعاله ، ولعل هذا ما سيجعله سهلا للانقياد ، ومن ثم يقول ماكيافيللي : ((إن الواجب يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها إلى اعتبار الناس جميعا من

الأشرار ، وإلى أنهم ينفسون دائما عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة للتنفس عليه))[50] .

وإذا كان هذا موقف ماكيافيللي من طبيعة الإنسان فذلك لا يعني عنده الإنسان الريفي أو الجبلي، وإنما هي أيضا تشتمل الإنسان المتمدن الذي يرى فيه أيضا أنه إنسان يهدر المبادئ الأخلاقية ، ولذلك فإذا ما أردت القيام بتأسيس دولة أو جمهورية فما عليك إلا بالاتصال بسكان الجبال والأرياف فهم وحدهم يكونون أسهل من غيرهم للقيادة ، لأن سكان المدن قد لحقهم الفساد[51].

ثانيا : السياسة والأخلاق :

إن نظرة ماكيافيللي السياسية ــ الأخلاقية بنيت على أساس نظرته للطبيعة البشرية ، وعلى أساس الظروف السياسية التي عاشها في بلده إيطاليا ، وإلى التطور التاريخي الذي مرت به المجتمعات الإنسانية، فكانت أفكاره وفلسفته السياسية نابعة من تجاربه الخاصة ، ومن ممارساته العامة ، ومن ثم كانت فلسفته السياسية فلسفة تشاؤمية من جهة ، ومن جهة أخرى علمية تجريبية ، وفيها أولى أهمية كبرى للأخلاق والسياسة ،حيث رأى بأن فساد السياسة في عصره مرده بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة ، وإلى الضغط الذي كانت تمارسه الكنيسة ورجالها على مجريات الأمور[52]، حيث اعتبر أن الكنيسة كانت هي الوباء على إيطاليا ، لأنها هي التي جزأتها ومازالت حتى عصره تحافظ على تجزئتها ، وهي المسؤولة على كل ما لحقها من آلام وفتن ، ولعل ذلك كله يعود إلى وجود مقرها العام في إيطاليا ،ولذلك كان اهتمام ماكيافيللي مركزا أساسا على الوسائل دون النظر إلى الغايات المترتبة عليها ، وفي حديثه عن الأخلاق يميز فيها بين نوعين :النوع الأول ،ويتمثل في الأخلاق السياسية التي يجب أن يتحلى بها الأمير أو الحاكم باعتباره ممثلا للدولة ، وهي التي يكون تأثيرها له علاقة بالدولة وشؤونها ،

وتستطيع أن توطد الحاكم في مركزه ، وتحقق وحدة الدولة، ولا علاقة لها بالحياة الذاتية أو الشخصية للحاكم .أما النوع الثاني ،فهو الأخلاق الشخصية التي ترتبط بحياة الحاكم أو الأمير وبسيرته وسلوكياته الذاتية، وهذه الأخلاق تحرم على صاحبها الكذب والباطل والعنف ، ونكث العهود والاتفاقيات ، بينما هي مباحة ومسموح بها على مستوى الأخلاق الأولى" السياسية " [53]، وفي ذلك يقول ماكيافيللي : ((فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير ، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها))[54] ، وبصفة عامة فإن ماكيافيللي يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلا تاما، ولتبيان ذلك يعود ماكيافيللي إلى التاريخ ويقارن بين الأخلاق القديمة ، والأخلاق المسيحية ، ويرى أن القدماء في أخلاقهم كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة البدنية والشعور بالوطنية والافتخار بها والدفاع عنها ،وكانت من ثم ديانتهم تخلع هبة إلهية على القواد والأبطال ، بينما الأخلاق المسيحية فهي على العكس من ذلك ، ترجئ غاية الإنسان إلى الآخرة ، وتحثه عن الابتعاد عن الدنيا وملاذها ، وتمجد التواضع والتراهة ، وتضع الحياة الباطنية فوق الحياة الظاهرية ، فأدت بذلك إلى إضعاف قوة الإنسان وعزيمته ،ومن ثم لم تكن المسيحية الدين الملائم لدعم البطولة الوطنية ، لأنها خلقت رجالا مهينين ، وكان بذلك الدين المسيحي هو الذي أوهن عزائم الناس وجعلهم عرضة لأن يقعوا ضحايا في أيدي الأشرار[55] ،وهذه الأخلاق يمكن أن تكون لعامة الناس لأنها تلزمهم بالطاعة والخضوع ، فلذلك فهي نافعة لهم وللدولة، وما على الحاكم إلا تأييدها وحمايتها[56].

ولذلك كان المبدأ العام الذي انطلق منه ماكيافيللي في كتاباته السياسية يؤكد على أن أي عمل سياسي لا يكون ناجحا إلا بمقدار قضائه على الفساد

الأخلاقي والديني وخصوصا ذلك الذي لا حظه في موطنه إيطاليا في ذلك الوقت ، ذلك الوضع الذي جعله يهاجم كل القيم الأخلاقية الخادعة التي كانت تتبناها الدول ، ومن ثم رفض كل سمو للأخلاق على السياسة ، بل رأى أن تكون المعادلة الصحيحة هي السير بالمقلوب ، أي لابد أن تكون الأخلاق في خدمة السياسية دون الرجوع إلى المعايير الأخلاقية انطلاقا من مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة" فقد كان يرى أن جميع الطرق والوسائل المتوفرة والمتاحة مشروعة من أجل تحقيق الغاية السياسية المتمثلة في تجسيد الدولة ، باعتبارها غاية في ذاتها ، وقيمة مطلقة ، لذلك لما كان الحاكم لا يستطيع أن يحمل الصفات الخيرة ،لأن : ((الأوضاع الإنسانية لا تسمح بذلك ، فمن الضروري أن يكون من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التي قد تؤدي به إلى ضياع دولته ، وأن يقي نفسه ما أمكن من تلك التي قد لا تؤدي إلى مثل هذا الضياع ، على أن يمارسها دون أي تشهير ، إذا لم يتمكن من التخلي عنها ، وعليه أن لا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل له إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها)) (57).

وعلى ما سبق فإن ماكيافيللي عندما يتحدث عن الأخلاق يتحدث عنها كوظيفة للسياسة لا لذاتها ، فأخلاق كل مواطن في الدولة لا تقاس إلا بمقدار ما يقدمه هذا المواطن للمجتمع وللدولة، وبهذا يكون ماكيافيللي قد رفع من السياسة وجعلها أعلى من كل قيمة أخلاقية ، وكل ماعداها يجب أن يسخر لها ، ومن ثم فإنه عندما نقوم بتشريع وتأسيس القوانين السياسية يجب أن لا نرتبط تلك القوانين بالقيم الأخلاقية وبمعاييرها ، لأن القانون وحده هو الذي يكبح أنانية الأفراد وشرهم ، وهو الذي يعمل على حفظ أخلاق الشعب وتنمية فضائلها، وكان بذلك وجود المشرعين في كل أمة ضرورة تفرضها حياة الناس ، ولكن المشرع

يفقد مشروعية وجوده عندما يبتعد الشعب عن الفضائل الأخلاقية[58] ، وفي ذلك يقول ماكيافيللي : ((القوانين هي التي تصلح من أمورهم وتقومها ، فليس ثمة من حاجة إلى القوانين طالما أن الأمور تسير سيرا هانئا بدونها ، ولكن عندما تنهار إحدى العادات الفضلى ، فإن الضرورة تحتم قيام التشريع ليحل محلها))[59] ، ولكن عند انعدام الأخلاق الشعبية نهائيا فلا بد من وجود الحاكم الاستبدادي لتحقيقها وتجسيدها .

وهذا هو الذي يجسد ما ذهب إليه كثير من قراء ماكيافيللي وشراحه حين رأوا أن حكمه اللاأخلاقية المعبرة عن الاستبداد تكشف بوضوح كبير للشعوب عن طموحات وحشع ومخاطر وفظاظة الأمراء والحكام اكثر من تعليمهم وتلقينهم دروسا في ذلك[60] .

ثالثا : بناء الدولة الوطنية :

كان محور الكتابة السياسية عند ماكيافيللي يتمحور حول إيجاد الوسائل والسبل التي تحقق قوة الدولة في الخارج ، وسيادتها في الداخل ، ومن ثم بحث في عناصر استمراريتها ، وعناصر ضعفها وانحطاطها وانهيارها ، وأول ما كان يشير إليه في قوة الدولة الوطنية وصمودها واستمرارها هو نوع الجيش الذي تعتمد عليه ، فإذا كان الجيش المكون للدولة لا يتشكل من أبنائها الأصليين فإن وبال ذلك على الدولة كبير ، لذلك كان يرى أن أساس قوة الدولة الوطنية وضعفها يرتبط بجيشها ،وتأكيده على الجيش الوطني المنظم يعود أساسا إلى شعوره الجارف بالوطنية ، وحبه للقومية الإيطالية ، ورغبته في توحيدها ، حيث أنه يعتبر أن واجب المرء نحو وطنه فوق جميع الواجبات في الحياة[61] ، ويعزو الوضعية التي آلت إليها إيطاليا في عصره إلى اعتمادها على جيوش من غير أبنائها الوطنيين، إذ قال : ((إذ أن هذا الدمار الذي لحق بإيطاليا ، والذي نشهده الآن ، نجم عن شيء واحد ،

وهو اعتمادها سنوات طويلة على جيوش المرتزقة . ولا ريب أن هذه الجيوش قد ساعدت بعض الأفراد على الوصول إلى الحكم))[62] ،وأن هؤلاء الجنود لا يستطيعون حماية الدولة والمجتمع لأنهم لا يخضعون إلا للحشع المادي ، ولا يفهم الوطن أو الدولة فهم كما يقول ماكيافيللي خطرا على الأمير وعلى الرعية من كل عدو لأنهم لا يعرفون العهود والمواثيق يتظاهرون بالشجاعة أمام الأصدقاء ، وبالجبن أمام الأعداء .

و لم يبحث ماكيافيللي في أصل الدولة وطبيعتها كما كانت تسلكه الدراسات السياسية سواء السابقة عليه أو اللاحقة ، بينما ما أكد عليه هو اعتباره أن الحياة الاجتماعية والسياسية الممثلة في الدولة هي مكان تحقق الذات لكل من الفرد والمجتمع على السواء ، وأن التناقض الظاهر بينهما أي بين الفرد والمجتمع مرده إلى طبيعة التعارض بين متطلبات الإنسان ، وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي ، والمجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم، فالإنسان ليس إنسانا إلا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفراده صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منهما[63] ، وأن الحفاظ على هذه الثنائية المزدوجة بين الفرد والمجتمع لا يمكن أن تقوم به إلا الدولة التي هي غاية المجتمع، فهي لا تنشأ إلا من ضعف الفرد وعدم اكتماله ، فالفرد وحده عاجز عن حماية نفسه من اعتداء الآخرين ، ولابد له من مساعدتها[64] ،ولذلك ينظر ماكيافيللي إلى الدولة على أنها كيان قائم بذاته تتكون من خلال:((اجتماع جماعة من الناس ، إما بمحض رغبتها أو تنفيذا لاقتراح يصدر عن إنسان ذي سلطة كبرى في صفوفها بالعيش معا في مكان واحد تختاره ،تجد فيه الراحة في العيش والسهولة في الدفاع عن أنفسها))[65] ، من هنا يظهر أن الدولة عنده ليست طبيعية وإنما تكونت بعد الوجود الإنساني إما لضرورة الحياة المشتركة

التي تفرض التعاون في تحقيق متطلبات الحياة من غذاء وأمن واستقرار ،بينما إذا بقي الإنسان على حالته الطبيعية حالة الفطرة البدائية فإن حياته تبقى في خطر حتى على النوع الإنساني ذاته ،وإما أنها تكونت ونشأت من قهر الناس بعضهم لبعض من أجل السيطرة ،و إخضاع بعضهم لبعض ، وبعد هذا التكون للدولة أو الجماعة السياسية تنشأ القوانين التي تنظم الحياة وتحدد السلوك المشترك ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة البداوة إلى حالة الحضارة ، ويصبح جميع سكان الدولة مسخرون من أجل خدمة المصلحة العليا للبلاد[66] التي هي هدف الدولة ذاتها.

وعلى ذلك كان ماكيافيللي ينظر إلى الدولة على أنها من المسائل الموجودة واقعيا وفعليا ، وما يجب عمله لها هو المحافظة عليها من أجل استمراريتها وصيرورتها وقوتها ، فهذه الأخيرة "القوة"هي المقياس الذي تقاس به الدول ، ومن ثم إذا لوحظ أي خلل على الدولة القائمة ينبغي إصلاحها باستعادة قوتها،إذ أن هناك غاية واحدة ووحيدة نسعى جميعا لتحقيقها هي : ازدهار الدولة وعظمتها، وهي غاية تتجاوز ما هو خير، وما هو شر، فالمعيار الوحيد الذي نقيس عليه أعمالنا هو نتائج الفعل فإن كانت مفيدة كان الفعل صائبا ، وإن كانت عكس ذلك كان الفعل خاطئا[67]، وأن أي عمل أو فعل نقوم به هو فقط من أجل تقوية الوطن ، وتقوية الدولة المحافظة على هذا الوطن ، وكل الوسائل المستخدمة من أجل ذلك الهدف مشروعة ، ومن ثم فإن تأمين الخلاص للوطن المهدد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تتغلب على كل النقاط الأخرى[68]،ومن العوامل التي يراها ماكيافيللي تقوي الروح الوطنية لدى المواطنين كما لدى الدولة ،هي بناء جيش قوي قومي يتكون من أفراد الشعب لا من المرتزقة ، يكون شجاعا معتزا بذاته وبانتمائه للوطن وللدولة، قادرا عن الدفاع عنهما كلما اقتضت الضرورة ذلك ، من دون أن ينتظر مقابلا ، لأن ما يقوم به هو مبدأ وطني لا تبلغ قيمته لأية مكافأة

يمكن أن تعطى لهذا العمل ، وبذلك أراد ماكيافيللي أن يفصل الدولة وقوتها عن المجتمع والفرد ، وهو مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد أركانها، فبدون الجيش القوي والسياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة[69]، وبناء على كل ما سبق فإنه لتوحيد إيطاليا في دولة واحدة وتحت راية واحدة وسلطة واحدة ينبغي في رأي ماكيافيللي أن تشترك مجموعة من العوامل والعناصر متمثلة أساسا في التاريخ واللغة والجغرافية والذاكرة[70] .

رابعا: الاستبداد والإصلاح الاجتماعي :

لعل ما يتميز به الفكر السياسي عند ماكيافيللي هو ثناءه المتواصل لكل حاكم مستبد يستطيع الحفاظ على قوة الدولة ،ومن ذلك فقد ارتبط اسمه وكتابه الأمير دوما بـ "الاستبداد السياسي" ،وذلك هو الذي أدى إلى انتقاد الكثيرين له سواء من السياسيين الممارسين أو الفضوليين ،وكانوا ينفرون من السياسة التي يدعو إليها[71]، وقد كان المبدأ العام الذي يسعى إليه هو تركيزه على الإصلاح الاجتماعي الذي تتحقق فيه قوة الدولة الوطنية ، ولكن هذا الإصلاح إذا لم تعد فيه التوعية والإقناع نفعا ، فلا بد من استخدام القوة في تحقيقه ، ولكن القوة الجيدة ،هي التي تتلازم مع القوانين الجيدة ،التي لا تجلب الكراهية ، وتخلق نوعا من الخوف ، لأن الخوف والقوة يسيران جنبا إلى جنب ،ومن ذلك فإن العنف أو الاستبداد الذي ينبغي استخدامه هو العنف الذي يصلح ، وليس العنف الذي يهدم والذي تجب إدانته[72] ،حيث يقول ماكيافيللي : ((وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخل ، في ممتلكات مواطنيه ورعاياه ، وفي نسائهم ، أن يحصل عليهما ، وعندما يضطر الأمير إلى سلب إنسان حياته عليه أن يتوخى المبرر الصالح والسبب الواضح لذلك ، ولكن عليه قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم،إذ من الأسهل على الإنسان ، أن ينسى وفاة والده ، من أن ينسى ضياع ارثه

وممتلكاته))[73] ، من هنا يتضح أن الذي يحفظ النظام ويحفظ سلطة الحاكم أو الأمير هي القسوة والقوة العنيفة البعيدة عن كل اهتمام أخلاقي[74] ، ولكنها المرتبطة بالقانون ، وليست التعسفية ، فهذه القوة هي وحدها التي تحفظ الدولة والنظام ،إذ كما يرى ماكيافيللي أن هناك سبيلين للقتال القانون والقسوة ، الأول خاص بالإنسان والثاني خاص بالحيوان : ((ولكن لما كانت الطريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة ، على الإنسان أن يلجأ تبعا لذلك إلى الطريقة الثانية ، ومن الضروري للأمير أن يعرف استخدام الطريقتين معا))[75] ، ومن دون هذه الوسائل فإن الاضطرابات التي تحدث في المجتمع لا تجد لها عقابا ، وبالتالي تشكل خطرا على الدولة وعلى النظام ، ولذلك فلابد لكل من يريد أن يقيم نظاما أن يكون مشهودا له بالقتل المشرع والمقنن لأعداء الدولة الجديدة ، فإن من يقم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل "بروتوس"[76] سيسقط سريعا ، ومن يعيد الحرية إلى بلاده ولا يضحي بأبنائه ، مثل بروتوس الآخر ، لا يحافظ عليها إلا لفترة وجيزة جدا من الزمن[77] .

إن ماكيافيللي كان يشدد على استخدام العنف والاستبداد ، لا كغاية في ذاته ، وإنما من أجل الحفاظ على سلامة الدولة واستقرارها ، ولكن في كثير من الأحيان قد يستغني عن العنف المادي ، باستخدام الحيلة والخداع ، أي أنه يفضل الدبلوماسية مهما كانت أساليبها ماكرة على الحرب ، لأن هذه الأخيرة تجلب الموت والألم فضلا عن إمكان الهزيمة[78] ، وكانت هذه الرؤية الميكيافيللة كما أشار إليها هو نفسه هي المناسبة لإيطاليا التي يجب أن يحكمها حاكم مستبد غاشم يمكن أن يحقق الأخلاق الفاضلة للشعب ، ويؤهلهم لتحمل أعباء النظام الديمقراطي ، والنهوض بتبعاته والتزاماته فيما بعد ، ذلك النظام الذي لا يصلح إلا للشعوب

المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة ، أما الشعب الإيطالي فلا يصلح له هذا النظام [79] .

وإيمان ماكيافيللي كما يقو ل كل من بطرس بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى بالحكم المطلق يعود إلى رغبته الصادقة في القضاء على ما لحق ببلده إيطاليا من فساد ، وإلى رغبته في توحيدها ، وإزالة الصراع والتنافس القائم بين دويلاتها ، وحسبهما فإن إيمانه هذا يتلاءم مع فلسفته السياسية التي تدعو إلى وجود دولة قوية متزامنة مع قوانين هي قوية أيضا بدورها ، لأنها هي التي تنشئ الالتزامات الأخلاقية في المجتمع [80] .

خامسا : الأمير والحكم السياسي :

أكد ماكيافيللي على كل حاكم يحكم أن يسعى إلى إدراك مجموعة القوانين التي تتحكم في النزاع بين الأفراد ، وبينهم وبين المجتمع ، وذلك لكي يحافظ على التوازن الاجتماعي كما تحافظ الطبيعة على ذاتها ،وعلى توازنها ، لذلك يجب على كل أمير أو حاكم أن لا يتقيد بمبادئ الأخلاق والفضيلة ،وإنما عليه استخدام الخير والشر وفق مقتضيات الحاجة ،والأمير أو الحاكم هو الذي يسن القوانين ويسوغها ويغيرها جذريا إن اقتضت المصلحة العامة ذلك ، كما أنه يجب أن يكون رجل حرب وقسوة اقتضته ضرورات الحياة للبشرية ، فهو الوحيد القادر على ضمان حياتهم وبقاء استمرارهم ، ومن ثم فلا يهم أن يكون مستبدا وعادلا في نفس الوقت، حيث يقول ماكيافيللي : ((كان [الناس] يعيشون في الحياة وفي العالم عندما كان عددهم قليلا أشتاتا متفرقين كالحيوانات ، ومع تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض ، وحرصا منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم شرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يحمل القوة والشجاعة فنصبوه رئيسا عليهم يدينون له بالطاعة)) [81] .

إن الدولة الناجحة والقوية التي كان ينشدها ماكيافيللي هي التي يكـــون فيها الحاكم يتقلب وفق الظروف والمقتضيات التي يفرضها العمـــل السياســي ، فيكون مثلا بخيلا وكريما ، ولكن كما يقول أن صفة الكرم غير جديرة بالمدح عند الأمراء كما كان سائدا من قبل ، لأنها ليست صفة أخلاقية ثابتة ، وإنما هي متغيرة بحسب الظروف ، وكما أن كرم الأمير أيضا ينتج مما ينفقه من المال العام وهـــذا ليس كرما ، لذلك يؤثر ماكيافيللي البخل على الكرم عند الأمير أو الحاكم[82] ،وفي ذلك يقول : ((على الأمير أن لا يكترث كثيرا باشتهاره بالبخل ، هذا إذا تجنـــب سرقة شعبه ، وفي أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه ، وتجنب الفقر وما يرافقـه من مهانة ، وأن لا يجبر نفسه مرغما على سلب الناس أموالهم ، فالشح هو إحـدى الرذائل التي تمكنه من أن يحكم))[83] ،فالحكم السياسي الناجح عندئذ هو الـــذي يرتبط بهذه الرذيلة الأخلاقية التي تمكن الحاكم من الحفاظ والاستمرار على حكمه.

وكما يعتبر ماكيافيللي أن من بين المظاهر الأخلاقية أيضا للحاكم والـــتي تساهم في حكمه السياسي هي أن يكون محبوبا ومرهوبـــا أي يتصـــف بالرحمـــة والقسوة والوحشية ، وذلك بحسب الحاجة، والرحمة هي أفضل للحاكم ، ولكـــن شريطة أن لا يسئ استخدامها، إذ كما يقول : ((إني أرى أن على كل أمـــير أن يرغب ، في أن يعتبره رعاياه رحيما لا قاسيا فظيعا ، ولكن عليه مع ذلـك ، أن لا يسيء استعمال هذه الرحمة))[84] وليس كذلك من شروطه وصفاته أن يكـــون حاصلا على الصفات الحميدة وإنما يتظاهر بها فقط ، أي أن يكون مؤمنا ومتدينا ، وصاحب نزعة إنسانية ، ويضع من الجانب الآخر أن لديه المعرفة والقدرة علـى أن يتحول في أي ظرف أو وقت فرض عليه ذلك[85] ، حيث يقـول مـاكيافيللي : ((لا ريب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمـــير، أن يكـــون صادقا في وعوده وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء ، لكن تجارب عصرنا

أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال، لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها،وتمكنوا بالمكر والدهاء، من الضحك على عقول الناس وإرباكها وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم))[86] .

من هنا يتضح حسب ماكيافيللي أن الأمير هو أساس تحقيق غاية المجتمع وغاية الدولة في الحفاظ على المجتمع وعلى كيانه ، ولتحقيق هذه الغاية ، وإن كان هنا خطرا على وحدة الدولة والمجتمع ، فما عليه إلا أن يسخر جميع الوسائل من قيم ونظم ودين وأخلاق ،لأن العلاقة بين الدولة والأمير هي بمثابة عقد اجتماعي تفرض بموجبه الجماعة أمورها وأقدارها للأمير على أن تحتفظ ببعض حرياتها[87] ،ولعل تأكيد ماكيافيللي على ضرورة تسخير كل الوسائل يعود إلى الظروف التي عاصرها وعاشها في مجتمعه إيطاليا التي كانت مقسمة إلى مجموعة من الدويلات متناحرة فيما بينها ، وكادت أن تؤدي إلى هلاك المجتمع الإيطالي بأكمله & ويرجع الأسباب الجوهرية التي أدت إلى ذلك تكمن في هيمنة الدين والأخلاق على حياة الدولة والمجتمع ، لذلك كما قلنا سابقا هو يؤكد على ضرورة إبعاد كل القيم من الحياة السياسية حتى وإن كانت مثلة إذا كانت لا تخدم الدولة والمجتمع ، حيث يقول : ((فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الإنساني النبيل والإخلاص والتدين ، وأن تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك أن تعد نفسك ، عندما تقتضي الضرورة لتكون متصفا بعكسها ، ويجب أن يفهم أن الأمير ... لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في الناس ، إذ أنه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته ، لأن يعمل خلافا للإخلاص للعهود ، وللرأفة والإنسانية والدين))[88] .

الفكر السياسي عند توماس هوبز
(1588 ــ 1679 م)

يعتبر هوبز أن موضوعات الفلسفة ليست موضوعات لاهوتية ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأن هنا فرقا بين الموضوعات والميادين التي تشكل لها موضوعا ، والموضوعات اللاهوتية ، فموضوعاتها هي موضوعات جسدية حسية تشخيصية ، وماعداها فهو لغو لا وجود له في موضوعاتها ، وإذا كان الله جوهر غير جسدي فلا يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات الفلسفة ، وهو عكس ما يذهب إليه كثير من الفلاسفة[89] ، وهنا تظهر النزعة المادية التي اعتمدها هوبز في تفكيره ، فقد كان يهدف منذ البداية إلى تحرير السلطة السياسية من كل ضغط أو وصاية ، فالدولة عنده كل مطلق يجب أن تخضع لها كل المنظمات والنقابات في المجتمع ، وكذا الكنيسة نفسها ، وهنا كانت نظريته السياسية بعيدة عن المعتقدات الدينية واللاهوتية ، وإنما هي قائمة أساسا على المنطق والطبيعة[90] ــ كما سيظهر معنا فيما بعد ــ

أولا : العلوم وميادينها :

كانت انطلاقة هوبز" Hobbes "متأثرة بالوضع العام لعصره ، الذي تطورت فيه كثير من العلوم ولاسيما العلوم الطبيعية ، وسيطر فيه مبدأ السببية أو العلية الذي يرى أن لكل شيء في الوجود سبب يتحرك به ،وكان المبدأ العام الذي انطلق منه هو دمج علم النفس بالسياسة وبالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل متكامل[91] ، ومن ثمة فإن وظيفة العلم أو الفلسفة هو معرفة تلك

العلل والأسباب ومعلولاتها ، وهذه المعرفة هي التي تقودنا إلى استنباط النتائج الصحيحة التي تقع تحت ملاحظاتنا ، وعلى ضوء هذه النتائج يمكننا التنبؤ بما سيحدث من نتائج حتى نستطيع استغلالها في حياتنا العملية [92] ،ويرى هوبز أن العالم يتكون من أجسام طبيعية وأخرى سياسية ، أي من الأشياء والناس ، فالأولى تشكل موضوعا للعلوم الطبيعية ، بينما الثانية تشكل موضوعا للفلسفة السياسية أو المدنية ، وكلا العلمين يبحث في الأشياء المادية ،أما الروحانيات فيجب أن تترك للوحي والإلهام ، ومن ثم لا يجب الخلط بين العقيدة والعقل ، فحيث ينتهي الثاني تبدأ الأولى ، وحيث ينتهي العلم يبدأ الإيمان[93] .

وكان هوبز يرى أن كل ما هو موجود فهو جسماني ، خاصيته الامتداد والحركة ، سواء كان طبيعي ، أو اصطناعي إنساني ،وهاتين الخاصيتين هما اللذان يثيران فينا الكيفيات المحسوسة ، ومن ثم فإن هذه الأخيرة هي عبارة عن كيفيات ذاتية ، ودور العلم عندئذ هو معرفة الحركة باعتبارها هي البداية في كل شيء ، حيث يقول : ((إن أصل الحركة هو الحس ، وخارج الإحساس ليس هناك أية فكرة ، والعلل الحسية خارجة عن الإنسان ، ولكن تبعث في الإنسان عن طريق اللمس ، والشم ، والرؤية ، والسمع ، وكذلك عن طريق الأعصاب ، فالواقع هو الذي يفرض الإحساس و الحركة))[94] ، وعلى هذا كان العالم عنده عبارة عن آلة ، وآلية ، وذلك سواء بالنسبة للعالم الطبيعي ، أو الإنساني الذي لا يخرج عن النظام الطبيعي أي أنه فسر المجتمع تفسيرا ماديا كما فسر الطبيعة ، وفي ذلك تظهر نزعته المادية، فالإنسان باعتباره جزء من هذا العالم فلا بد عليه أن يخضع لقانون الحركة التي يخضع لها الكون ، إذ أن نفسه تتحرك نحو الأشياء الخارجية التي ترضي رغباته وأهوائه ، كما يبتعد عن الأشياء التي لا تتفق ورغباته وميوله[95] ، ولذلك فمن الحركة يولد الإحساس الذي هو مصدر كل العلوم ، وإحساس الإنسان هو

المتعلق بجميع توجهات الذات الإنسانية ، سواء بالرغبة في شيء أو الابتعاد عنه ، فهو خاضع لأهوائه ، وعواطفه الطبيعية ، التي تقوده دائما إلى حب السيطرة ، وأن الإنسان باعتباره آلة طبيعية فباجتماعه مع غيره من البشر يؤسسون ما يعرف بالدولة كآلة اصطناعية ذات بأس وقوة ، مهمتها المحافظة على المنفعة الأولى لجميع الأفراد الذين ارتضوا صنع هذه الآلة الحامية[96] .

وعلى ما سبق يرى هو بز أن العلو م الطبيعية تبحث في الحركات الحادثة في ذرات الأجسام ، بينما يبحث علم السياسة على الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعالهم[97] ، غير أن هو بز يرى أن هناك فرق بين الظواهر الطبيعية الميكانيكية ، والظاهرة الإنسانية ، فالأولى لا تخضع للقياس لأنها تقع بالفعل من بين الظواهر الممكنة الوقوع ، ومن ثم يكون مبدأ علم الطبيعة هو تحليل تلك الظواهر الواقعة ، بينما علم السياسة والإنسان ،فإن المبادئ التي يستند عليها هي الميول والانفعالات ، وهي لا تستنبط مما سبق ، بل تدرك في النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس[98] ، لأن لا وجود لنفس مستقلة عن جسد ، وحتى عواطف الإنسان وميولا ته ووجدانا ته فهي تخضع لعملية جسمية مادية متمثلة في الدورة الدموية ، حتى وإن كانت تلك الحركات النفسية متولدة من مؤثرات خارجية ،ولذلك فإن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته[99] .

ويرى هو بز أن جميع معارفنا مرتبطة بالاحساسات المتواجدة في المكان والزمان ، وكذلك إلى تأثير الميل والعاطفة ، وهذا هو سبب ترتيب الصور وتعديلها في أحلامنا ، وفي خواطر اليقظة ، إذ أن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها[100] ، أو بعبارة أخرى فإن علم السياسة هاهنا يرتكز على علم النفس ، من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان تخضع فيه جميع الأعضاء لمركز واحد هو القادر على إحداث التوافق وهو العقل ،

وكذلك بالنسبة للحالات النفسية الأخرى ، فالخيال عند النوم حلـــم ، وأديـــان العشائر نجمت عن عدم تمييز الأحلام من حياة اليقظة ، ولذلك فإن تعاقب أفكارنا لا يجري اعتباطا ، بل تحكمه قوانين التداعي أحيانا ، وأحيانـــا أخـــرى القوانـــين المعتمدة على غرض في تفكيرنا[101] ، فإذا كانت هذه هي أهداف قوانـــين علـــم النفس فكذلك الشأن بالنسبة للسياسة التي هدفها إحداث التوافق بين أفراد المجتمـع ، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا بالحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلامتهم ، كمـا لا ننسى ـــ كما بينا سابقا ـــ ارتباط علم السياسة بالعلوم الطبيعيـــة مـــن حيـــث ارتباطهما بالماهيات المادية[102] .

ثانيا :حالة الحروب وانتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى المدنية:

يرى هو بز أن الإنسان لا يملك غريزة الاجتماع والتعاون مع بني جنســـه كما كانت تعتقد النظريات السابقة عليه ، وأن الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المساواة تامة بين الجميع ، إذ كان يتمتع فيها الأقوياء والأذكياء فقط ،لأن لا شيء يضمن البقاء إلا القوة ، بينما الضعفاء لم يساووهم في خيرات الطبيعة وامتيازاتها ، لأنهم لا يملكون القوة، ولذلك فإن الأصل بالنسبة للحالة الطبيعية ،هو أن الإنســـان ذئب للإنسان وأناني بطبعه، لا يهتم إلا بما يوفره لنفسه ، ولـــو علـــى حســـاب الآخرين ، ولا رغبة له في الاجتماع بهم ومعهم ، وأن الكل في حرب ضد الكـــل من أجل المنافسة وحب المجد والبقاء ، وتحقيق اللذات ، وكل واحد يســـعى لأن يظفر من خيرات الأرض بما أهلته قوته لذلك من أجل البقاء ، ومن أجل السيطرة على الآخرين، وإن فقد القوة لجأ إلى الحيلة والخداع والمكر حتى يبلغ مبتغـاه ،لأن الإنسان في هذه المرحلة له حق طبيعي يؤهله في استخدام كل الوسائل الـــتي مـــن شأنها أن تحفظ له حياته وحريته الخاصة ،ولو على حساب حياة أقرانه من البشـــر، ومن ثم كان الإنسان في هذه المرحلة غير آمن على قوته وممتلـــكاته ، فـــكان :

((يعيش في حالة من الذعر والقلق والخوف الدائم حتى وهو نائم ، وقبل أن ينام عليه أن يوصد الأبواب ، ويغلق حتى صندوق ثيابه ، لأنه لا يأمن على شيء ، وعليه أن يضاعف من قوته دائما ، ويبذل كل جهده في تأمين نفسه)) [103] ، ولذلك لم تكن هذه الحياة الأولى لتطاق ، فالمصلحة والأنانية جعلت من الحياة الإنسانية جحيما قانونه الحرب المستمرة ، وعنصره الخوف والشقاء والوحشية [104].

وعلى ذلك فإن الأنانية الطبيعية الشريرة المجسدة في الإنسان هي التي تقوده إلى الحروب مع بني جنسه ، والتي أدت إلى انعدام مقومات الحياة ذاتها ، وذلك لأن الإنسان في هذه الحياة كما يقول هو بز : ((ليس وحيدا ، فالفرد المساوي لكل فرد آخر ، يجد كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته ، إن كل فرد يصادف في كل فرد منافسا له ، وكل فرد يعتبر عدوا لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، افتراضية على الأقل مع كل فرد ، وهكذا يصبح الكل في حالة حرب افتراضية على الأقل مع الكل ، وذلك نظرا لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم ، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد)) [105] ، وفي ظل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث تعاون بين أفراد البشر ، ومن ثم لا يمكن أن تقوم صناعة أو تجارة أو علم أو فن أو حضارة ، حيث يقول هو بز : ((في مثل تلك الحالة لم يكن هنالك مكان للعمل لأن ثمرته لم تكن أكيدة ومن ثم لم تفلح الأرض ، و لم تكن هنالك ملاحة أو استعمال للموارد التي قد تستورد بالبحر، و لم يكن هنالك بناء مريح ولا أدوات لتحريك ونقل الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة ، و لم تكن هنالك معرفة على وجه الأرض ولا بيان عن الزمن ، و لم تكن هنالك فنون أو آداب أو مجتمع ، وشر من هذا كله لم يكن هنالك سوى الخوف المستمر وخطر الموت العنيف وحياة الإنسان وحيدة فقيرة دنيئة وحشية قصيرة)) [106] ، ومن هنا

فإن الحياة في هذه المرحلة هي حياة وحشية وقذرة وفقيرة وقصيرة ، والإنسان فيها يعيش حالة العزلة والتوحش[107] .

وللخروج من هذه الحالة الطبيعية حالة الحروب المستمرة والشاملة الناجمة من حبنا الحرية لأنفسنا ، ومن غريزتنا للسيطرة على الآخرين يستند هو بز على دراساته النفسية للإنسان المستندة على العاطفة والعقل باعتبارهما قوتان دافعتان للأفراد الطبيعيين إلى إدراك كل واحد منهم أنه في هذه المرحلة الطبيعية ،كان يعيش حياة رهيبة إلى حد أن كل واحد فيها كان يتمنى لو كان وحيدا بمفرده[108]

ومن ثم يستلزم للحفاظ على حياته التي هي الخير الأسمى ، أن يخرج من هذه الحالة عن طريق عقد باتفاق الجميع يتنازل بموجبه كل فرد عن حقوقه وحريته لتكوين اجتماع سياسي أو مدني، لأن الأفراد في هذه الحالة استخدموا عقولهم التي أدركت ضرورة الخروج من المرحلة الأولى ، وتوفير الطمأنينة لأنفسهم دون زوال غريزة البقاء من شعورهم ، ومن خلال هذا العقد والتنازل تنشأ قوة رادعة تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة بالكبرياء والبخل والخوف والموت، وتجنب هذه الأخيرة هو دوما حافزا يتفوق على الحوافز الأخرى كلها،فالإنسان يتحمل أي شيء متى كان الموت هو البديل الأوحد[109] ولما كان الإنسان يملك من المؤهلات الغريزية والعقلية التي تدفعه للخروج من هذه الحالة ، إلى حالة فيها السلم والأمن ،انتقل إلى الحالة الجديدة التي تسود فيها القوانين الطبيعية والتي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها، لأنها تتميز بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة ، أو بعبارة أخرى أننا فيها نفعل للآخرين ما نفعله لأنفسنا ،وهذه القوانين الطبيعية ليست أوامر ، وإنما هي تعليمات وقواعد عامة للأخلاقيات التي يكتشفها العقل ويمارسها ، من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم[110] ، وهذه القوانين لا تتناقض مع القوانين الوضعية ، أو المدنية، لأن كل منهما يستهدف نفس الغرض وهو تأييد قيام

الدولة لحفظ السلام والأمن وكفالة الحياة الطيبة ، فالقوانين الطبيعية من جوهرها أنها تطلب السلام ، وإن لم يتحقق فتبقى كل الوسائل المتاحة لنا شرعية للدفاع عن أنفسنا ، وكذلك من سماتها أنها تأمر الناس جميعا بابتغاء السلام بأن يتنازلوا عن حقوقهم فيما تسمح به حرية الشخص بالنظر إلى حرية الآخرين ، ولا يتوقف أمرها عند هذا الحد ، بل إنها تأمره بالالتزام بالعهد في تطبيق السلام [111] ، أما القوانين المدنية فإنها تقتضي وجود قوة مادية وراء تنفيذها تتمثل في قوة الحاكم ، وكذلك الأمر بالنسبة للقانون الطبيعي فرغم مواصفاته تلك فهو قانون عن طريق المجاز ، ولا يكتسب صفة القانون الحق إلا إذا أمر الحاكم بتنفيذه ، ومن ثم فإن كل القوانين لا تصدر إلا إذا أمر الحاكم صاحب السيادة بتنفيذها ، لأنها تصدر جميعها عن إرادته [112].

ومن هذه الرؤية فإن القوانين الطبيعية عندئذ هي تلك القوانين التي يكتشفها العقل ويهتدي إليها ، وبمقتضاها يتجنب الإنسان ارتكاب ما يؤذيه [113] ، وهي التي تنير الطريق أمام الإنسان العاقل في سبيل تنظيم علاقته مع الآخرين لكي يحافظ على نفسه وعلى حياته ، وبذلك تكون تلك القوانين هي أساس بناء المجتمع الجديد المدني لأنها الحكمة الكاملة ، والقاعدة الأساسية للأخلاق الاجتماعية ، وبواسطة هذه القوانين يتوصل الإنسان إلى أن السلام والتعاون خير وأفضل من استعمال القوة والتنافس في سبيل المحافظة على الحياة [114] ، ومن هنا يتضح تمييز هوبز للقوانين الطبيعية عن الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ولا تحدها حدود خارجية ، بينما القوانين الطبيعية فهي التي تقف أمام أي أمر لا يؤدي إلى حفظ البقاء عن طريق العقل ، أو بعبارة أوضح فإن الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية يسعى إلى إرضاء رغباته ونزواته ، بينما

بواسطة القانون الطبيعي فإنه يكون مضطرا لنبذ بعض تلك الرغبات من أجل تحقيق أمنه وسعادته [115].

ولتحقيق سعادة الإنسان وتجنبه من الحروب ، وإخراجه من تلك المرحلة ، لابد من استخدام القوة لمنع الجميع من الاستسلام والخضوع لشهواتهم الطبيعية الشريرة ،وضمان البقاء لهم ، لأن العقود والمواثيق الناتجة عن العقد إذا لم يعتمد فيها على قوة السيف فإنها تبقى بمجرد ألفاظ وكلمات جوفاء ، ومن ثم كان لابد لكل فرد من أفراد المجتمع أن يخلق لنفسه سلطة سيدة تكون فوقهم جميعا، ويعملون دائما في الحفاظ عليها وعلى استمرارها ، وهذه القوة هي الدولة التي تتكون من الأفراد باعتبارهم ذرات مادية لها ، وتنشأ بمجر أن يتنازل الناس جميعا عن سلطتهم لصاحب السيادة المطلقة الذي تتركز في يده كل السلطات التي تصبح قوة يخافها الجميع ،تحقق لهم السلام في الداخل ،والاتحاد والتعاون لصد أعدائهم في الخارج ، وصاحب السيادة هو الذي له سلطة السيادة ، وكل من سواه من أفراد المجتمع يسمى رعية [116].

ثالثا : العقد وظهور السيادة المطلقة للحاكم :

يرى هو بز أنه بناء على مواصفات المرحلة الطبيعية ، كان لزاما على البشر الطبيعيين التعاقد فيما بينهم بعقد أو ميثاق ، يتنازلون بموجبه عن إرادتهم لطرف ثالث لا يكون طرفا في العقد ، ولا يتنازل عن إرادته، يمكن له حمايتهم وضمان بقائهم ، وهذا الطرف إما أن يكون فردا أو جماعة ، والمهم فيه هو أن المجموع يتحدون فيه ، ويصبح كل واحد يقول إني أجيز لهذا الشخص بأن يحكمني وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز كل أعماله بنفس الطريقة ،فالفرد لا يأمن على نفسه وعلى حقوقه إلا عندما يتأكد بأن الآخرين بادلوه نفس الشعور ، إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي

والمطلق على كل شيء للشخص الوحيد لكي يمتلك هو فقط ، من الآن فصاعدا إرادة مطلقة ، إن النقل يكون كليا ومطلقا مثل الحق نفسه ، وهو نقل لا يمكن الرجوع عنه [117] ،ومن هذا التنازل الذي لا يصبح فيه الإنسان حاكم نفسه تتكون الوحدة الاجتماعية أو الدولة التي تظهر في شكل إرادة واحدة وموحدة تذوب فيها كل الإرادات الذاتية أو الفردية ،وهي صاحبة السيادة ،وهي التي تفرض على الجميع احترام نصوص العقد ومعاقبة المخالفين أو المعتدين عليه ، وهي من هذه الناحية صناعة أو إنسان صناعي ، أو بعبارة أخرى أن السيادة هي نفس اصطناعية ، ومن ذلك كما يقول هو بز : ((إن الالتزام بالاتفاق والتعاقد لا يمكن التراجع عنه))،ولا يمكن لأحد الادعاء بأنه لم يوافق على بنود العقد ، مادام يعيش في الجماعة التي أقرت هذا العقد ، ومن هنا فإن :((سلطة الحاكم تتطلب الطاعة المطلقة لكل أوامره ، وللقوانين التي يضعها)) [118] ، وبظهور المجتمع السياسي الناشئ عن العقد تظهر السيادة المطلقة للحاكم فهما متلازمان من حيث النشأة ، لأن المجتمع قبل تعيين صاحب السيادة لم يكن سوى جمهرة من الناس لا قانون ولا نظام لهم ، وأصبح المجتمع كذلك حين تعاهد الناس فيما بينهم على أن يختاروا رئيسا أعلى تتمثل فيه إرادتهم وتتوحد رغباتهم ، وفي اللحظة التي اختار فيها الناس الحاكم صاحب السيادة أصبح أفراد المجتمع رعية له يأتمرون بأوامره [119] ، ويلتزمون بمقرراته ، ولا يمكن أن يأتلف الإنسان بمجتمعه إلا من خلال خوفه من العقاب الذي قد تمارسه الدولة عليه ، ومن هنا فكل سلطة بدون قوة لا تستطيع أن تحقق الغاية من وجودها وهي المحافظة على المجتمع

يعتبر هو بز من هذا المنطلق أن كل ثورة أو انتفاضة ضد السلطة السياسية القائمة والحاكمة هي دوما على باطل ، مهما كانت قيمة الفعل الذي استندت إليه ، ومن ذلك وجب على كل فرد من أفراد الدولة أن ينشئ في ذاته شعورا على أن

الدولة القائمة هي قوة لا تغلب ولا تقهر ، وأن كل من يريد القيام بـــأي فعـــل اتجاهها أومن ثورة فهو أمر عقيم لا فائدة منه ، لأنه تعسف وظلم في حق السيد أو الدولة ، وعلى هذا الأساس فإن البشر العقلاء يتنادون ، وقد وعوا مسيس حاجتهم إلى الحماية ، لأن يحكموا من دولة تكون على نمط اللوياثان صلدة منيعة ، تغـــدو محاولة تقويضها ضربا من الجنون[120] ، لأن الأفراد ينبغي عليهم اختيار أحد الأمرين فقط ، إما الدولة القوية التي لا تقهر ، وإما الفوضى الكاملة العارمة .

وللاحتفاظ بالسيادة الكاملة والمطلقة يجب أن لا تتجزأ هذه الأخيرة ، لأن تجزئتها يعني فقدانها وتحطيمها ، إذ يجب أن لا تشارك أية سلطة كـــانت ســيادة الحاكم المطلقة ، لكي يبقى يعبر عن القوة الحقيقية للدولة التي هي وحدها صاحبـــة هذه السيادة ،فحاجة الناس إلى السيادة الموحدة المطلقة كحاجتهم للطعام والشراب ، ومن ثم كان هو بز يرى أن ما أوصل إنكلترا في عهده من فوضى وغليان يعـــود إلى : ((التبشير الإيديولوجي والسياسي الذي قام به وعاظ متحمسون زعموا أنهم يعرفون الديانة المسيحية ، وما يجب أن تكون علية الدولة المسيحية معرفة تتخطـــى معرفة السلطات القائمة))[121] ، وعلى هذا كان هو بز يرى وجوب خضوع حـــق الكنيسة وسلطتها إلى الدولة ، لأنها لا تملك : ((القوة على العقـــاب علـــى أي شخص لا يؤمن بها ، لكن السلطة المدنية لها الحق في العقاب واستخدام القوة ، إذا انحرفت الرعية عن القانون ، كما أن الكنيسة لا تصدر أي أوامـــر ولا تستطيـــع القيادة))[122] .

وتأكيد هو بز على ضرورة الطاعة للحاكم دون الكنيسة لأنه يـــرى أن في الخروج عن الحاكم يكون ضرره على جميع أفراد الأمة في حين أن خروج الشخص على الكنيسة لا يحدث ضررا على المجموع ، وعلى ذلك كان السيد عنـــده هـــو صاحب السيادة المطلقة والقوة باعتبارها حق ، ولكنه ليس حاكما فحسب ، بـــل

هو مشرع أخلاقي ،أي هو الذي يقرر ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو العدل وما هو الظلم ، باعتباره يمثل الوجدان العام ، عكس ما يتميز به البشر من ميولات شخصية التي تصدر عنها الأفعال الأخلاقية التي لا تعبر عن ذاتية خاصة ، فهي عبارة عن تعبير ادعائي فارغ عن الرغبات الخصوصية ، لا يستطيعون من خلالها التمييز بين الخير والشر ، وإنما من له القدرة وحده على ذلك أي التمييز بين الخير والشر هو السيد وحده فقط[123] ، فهو منشئ القوانين والآراء والمذاهب ، وكل هذه لا تكون ظالمة لأنها نابعة من إرادة السيد .

ولكن ألا يجوز لنا هنا أن نتساءل لماذا كان هو بز يلح على ضرورة الامتثال لسلطة الحاكم المطلقة ؟ إنه كان يرى أن الهدف من ذلك على أن الحاكم وحده هو القادر على تحقيق الأمن والحماية[124] لكل فرد من أفراد المجتمع الذين كانوا مهددين بها في المرحلة الطبيعية ، وهي التي كانت سببا لهم في الانتقال منها إلى المرحلة السياسية أو المدنية التي بنيت على العقد ،كما أنه في هذه العملية كان يسعى إلى تثبيت النظام الملكي المطلق الذي كان يفضله ويراه أنه أفضل الأنظمة للاستقرار الذي يلازمه ، ولكنه من جهة أخرى يرى أن العقود والمواثيق ليست سوى مجرد كلمات لا تكفي لحماية أي إنسان[125] ، غير أنه يمكن للأفراد حسب هو بز عدم الامتثال لسلطة وسيادة الحاكم المطلقة في بعض الأحيان ، والتي من بينها إذا عجز عن مواصلة عمله الرئيسي ، وهو كفالة الحياة والأمن لرعاياه ، أو وقع مواطن من مواطنيه أسيرا في يد عدو و لم يدافع عنه ، أو إذا أعطى الحكم لغير ورثته ، أو انهزم في حرب [126] ، وأصبح أسيرا في يد العدو، أو إذا كان الشخص يدافع عن نفسه وذلك حتى أمام الملك ، لأن الدفاع عن النفس هو أساس إنشاء الدول والحكومات ، وصاحب السيادة إذا أصبح على هذا الوضع فمعنى ذلك أنه فقد القوة التي بها يمارس وظيفته التي وجد من أجلها ، وفقدان القوة عند هو بز

معناه فقدان مشروعية الوجود ، ففي هذه الحالة من حق الأفراد استبدال السلطة الضعيفة بسلطة أخرى تملك من القوة ما تستطيع القيام بواجباتها.

رابعا : هو بز والفردانية :

لقد جعل هو بز من وظيفة الدولة في الحفاظ على الفرد وعلى وجوده أداة للفردية التي تميزت بها نظريته السياسية ، فهو اعتبر أن هذا الإله الاصطناعي المتمثل في الدولة قداستطاع القضاء على الفرد وعلى خصوصيته الفردية في الدولة ، وابتلع في جوفه كل الأفراد ومحى شخصياتهم وإرادتهم أمام إرادته الدولة وشخصيتها ، فبدلا من أن يؤمنه من الخوف عن طريق صاحب السيادة ، كون فيه الرعب تجاهه حتى جعل منه عبدا لا إرادة ولا حقوق له [127] ، وذلك ما عبر عنه هو بز حين قال : ((إن الدولة تؤسس من عدد من الناس ... لتحديد الشخص السيد عليهم جميعا أي الذي يكون مندوبهم ، وحاكمهم ، وسلطته تعلو هم جميعا ، وتذوب فيه إرادات الجميع)) [128] .

إن هو بز جعل من الدولة هي المقياس لكل قانون ديني وأخلاقي ، ولا وجود لشيء في الإنسان يمكن الرجوع إليه وجعله مقياسا ، لأن الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده ما يريده ويرغب فيه والشر هو ما يضره ويؤذيه [129] ، وما على الفرد إلا طاعة الدولة لأنها هي الوحيدة التي توفر له الأمن والاستقرار بعد أن عجز هو عن توفيرهما لنفسه في المرحلة الطبيعية .

ورغم التعاقد الحاصل بين البشر ، إلا أن ذلك لا يعني عند هو بز ذوبان الفرد في المجموع ، أو في أي شعب من الشعوب ، وإنما للفرد خصوصياته الفردية يجب أن يحتفظ بها ، حيث أن وحدة المجتمع المدني أو السياسي ما هي إ لا حلول الإرادة الفردية للسيد ، بينما ذوبانها في المجموع فهو أمر مستبعد [130] ، لأن المجتمع في نظر هو بز تكوين غير طبيعي أوجده الأفراد لأنهم وجدوا فيه منفعتهم ، اكثر مما

وجدوها في المرحلة الطبيعية ، ولذلك فإن المجتمع ما هو إلا مجرد فكرة خياليـة ، لا يمكن أن يكتسب حقوقا لأنه لا يؤدي عملا ، بينما الأفراد هم وحدهـم الذيـن يكتسبون حقوقا لأنهم يؤدون عملا ، فكل عمل يؤديه المجتمع هو في حقيقتـه أن فردا أو أفرادا هم وحدهم الذين أدوا هذا العمل باسم المجتمع بصفته وكيلا عنـه ، فالمجتمع ليس جسما جماعيا ولكنه شخص واحد هو الرئيس أو الحاكم الذي تمثـل إرادته إرادة جميع أعضائه، إذ بدون الحاكم لا يكون للمجتمع وجود إطلاقا[131] .

الفكر السياسي عند جون لوك

(1632 ـ 1704 م)

أولا : موقفه من الأساس اللاهوتي والعقلي للحكم المطلق:

جاءت كتابات لوك السياسية في منحاها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بنى عليها فلسفته ، فقد آمن بالحواس كمصدر وحيد وأوحد للمعرفة ، ولذلك كان قد رفض رفضا مطلقا الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت ، ومن رفضه للأفكار الفطرية جاء رفضه في السياسة لما يعرف بالحق الإلهي للملوك[132] مخالفة لما كان يدعو إليه هو بز من وجوب الالتزام بالنظام المطلق ،وما كان يدعو له أيضا رو برت فيلمر في كتابه " الأبوة" أو "السلطة الطبيعية للملوك " من حق الملوك المقدس في حكم شعوبهم حكما استبداديا مطلقا[133] ، والملك أو الحاكم حسب فيلمر يجب أن يكون متحررا من كل رقابة بشرية ، ولا يمكن أن يلتزم ويتقيد بقرارات أسلافه ، أو حتى بقراراته هو نفسه ، إذ أن من المستحيل حسبه في الطبيعة أن يضع لإنسان قانونا لنفسه[134] ،بينما كان لوك من أشد المفكرين دعوة إلى الحرية لذلك كان يعارض الحكم السياسي المطلق سواء الذي نادى به سلفه هو بز أو الذي كان يتبناه المحافظون من الأسر الحاكمة في بريطانيا في عهده ، لذلك كانت كتابته السياسية في جوهرها ردا على المحافظين من الأسرة الحاكمة الإنجليزية الذين يذهبون إلى أن الملكية نظام مقدس إلهي باعتبارها امتدادا للأسرة التي كانت تحكم البشرية حكما طبيعيا ، ومن ثم لا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته ، فالرغبة في الحرية حسب فيلمر هي التي أسقطت ملك آدم الذي وهبه له الله ، ومن ثم فإن الشعور بالحرية هو شعور غير ورع[135] ، وقد رد عليهم لوك رافضا بأن الملك

هو حق للشعب ، فهو الذي ينصب ، وهو الذي يعزل ، وأن ما يقوم به الملوك الطغاة من إخضاع الآخرين لإرادتهم المستبدة ، ينسلخون عن أحكام العقل ، ويخرجون أنفسهم من نطاق البشر العاقلين ، ومن ثم يتركون للأفراد حق معاملتهم كما يعامل الوحش المجرم[136] .

لقد كان لوك يرى أن الأساس الوحيد الذي يعتمد في الحياة السياسية هو ضرورة إعطاء الحرية للعقل لتكوين الأحكام وإدراك الحقائق ، وعلى ذلك كان ينتقد بشدة ما ذهب إليه فيلمر من مدافعته على حق الملوك المطلق في الحكم ، وعارض دور الشعب وحقه في اختيار حكامه ، واستند في ذلك على تاريخ الإنسان منذ ظهور آدم الذي يرى حقه في السلطة على أبنائه وامتدت هذه الأحقية حتى الملوك الحاليين ، فحتى المسيحية حسبه دلت على ذلك إذ نجد في سفر التكوين ما يؤكد على أن الآباء كانوا ملوكا ، ومن ثم فإن الحقوق الطبيعية التي هي للأب هي نفسها للملك ،ولا حرية للابن من أبيه ، كما لا حرية لرعية من ملكها ، وكان لوك يرى أن في هذا الموقف دعوة إلى القهر والتسلط والظلم ، وكذلك فإن السلطة التي تعطى للأب هي نفسها التي تعطى للأم التي لها سلطة مساوية ، ولكن هذه السلطة في كلتي الحالتين هي سلطة مؤقتة ، إذ ريثما تزول بعدما يكبر الأبناء ويتحررون من سلطة آبائهم ، وهذا لا ينطبق على الحياة وعلى الدولة أو الملكية ، وعلى هذا فإن رجوعنا إلى آدم لا يمكن أن يحل مشكلة الوريث الشرعي لأبنائه في الحكم لأنهم عديدون، ومن ثم يمكن اعتبار معظم الملوك الحاليين مغتصبين للحكم[137] .

وإذا كان لوك قد أقام ثورة على الحق الإلهي للملوك في حكم شعوبهم فإن ذلك يعود في بريطانيا كما يقول بتر اندر سل[138] إلى سببين رئيسيين : أحدهما ديني يتمثل في تعدد الأديان ، وموقف الكنيسة الإنجليزية من محاولة جرها إلى روما

أو موقفها من الفرق البروتستانتية ، وثانيهما سياسي يتمثل في الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبورجوازية العليا التي تتكون من أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار .

ثانيا : الحالة الطبيعية وخصائصها :

ينطلق لوك من أن الحياة السياسية لا يمكن أن تستمد من السلطة الوراثية كما يذهب إلى ذلك ذوو النزعة الإلهية والوراثية في الحكم ، وحاول من خلال ذلك تفسير الحياة الإنسانية والمراحل التي تمر بها ، واستنتج من ذلك أنها تمر بمرحلتين أساسيتين : مرحلة طبيعية ، وأخرى سياسية ، كما ذهب إلى ذلك سلفه هوبز ، غير أنه يخالف هذا الأخير في نظرته للمرحلة الطبيعية التي هي عنده مرحلة توحش ، الحياة فيها للأقوى ، بينما لوك ينظر إليها على أنها مرحلة حرية ومساواة ، فكل فرد فيها مساو للآخر من حيث الحرية ،والملكية ، وسيادته على نفسه ، والتحكم في أموره وتسييرها ،كما هي مرحلة سلام واخلاص ، و هذه المرحلة الطبيعية محكومة بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع ، ويحدد لهم الحقوق والواجبات: ((فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها ، فللطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع ، والعقل وهو تلك السنة يعلم البشر جميعا لو استشاروه ، أنهم جميعا متساوون وأحرار))[139] ، والأفراد في هذه المرحلة كلهم ملتزمون بهذا الحق الطبيعي ، وبتنفيذه ، لأن هناك عهود وتعهدات متبادلة بينهم ، وهذه الالتزامات تعود إليهم وحدهم باعتبارهم أفرادا ،لا بصفتهم أعضاء في المجتمع ، فهذه الحقوق تكتسب صحتها من ذاتها مثل بديهيات الهندسة ، بحيث يتوجب أن تشكل قاعدة كل تفكير حول الحياة المدنية [140] ، أو بعبارة أخرى إن الحقوق

الطبيعية هي التي ترتبط بالإنسان منذ الوجود باعتباره إنسانا ، وهي حقوق ثابتة لا تتغير لأنها مرتبطة بالماهية الإنسانية التي لا يستطيع فيها هذا الإنسان الإضرار بنفسه وبالآخر في حياته وصحته وممتلكاته .

إن الحالة الطبيعية بالنسبة لجون لوك هي المرحلة التي كانت فيها الملكية ، الحرية ، الحياة ، حق من حقوق الوجود، وهذه الحقوق مرتبطة بقانون طبيعي وهبه الله للبشر باعتبارهم أبناءه ينجزون مقاصده[141] ، وكذلك بما يقدمه العقل البشري لنفسه ، وفي ظل هذا القانون تحققت له السعادة ، وفي ذلك يقول جون لوك أن : ((خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لاتحد حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا إلى شؤونه لا شؤونهم ، فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لاما شاء أقرانهم من البشر))[142] وفي هذا القانون حدد الشروط العامة للحد الأدنى من الحياة التعاونية الاجتماعية ، والبشر ماداموا كائنات عاقلة فهم قادرون على فهم هذا القانون الطبيعي والتمييز بين ماهيته ، والالتزام بنصوصه في الحالات التي يفترض فيها تطبيقه ، وعلى ذلك يقول جون لوك : ((كل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص ، وبناء على الحجة نفسها ، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك ، ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات ، فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه))[143] .

وللمحافظة على هذه الحقوق في هذه المرحلة الطبيعية ، كان كل فرد فيها ملزم بتطبيق القانون الذي يجسدها ، إذ كما يقول جون لوك : ((ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه ، إبان ذلك الطور [الطبيعي] لكل امرئ بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنة إلى حد يحول دون خرقها ، إذ لو لم يكن ثمة

من يقوم عللا تنفيذ السنة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنة عبثا ، شيمة سائر السنن التي تمت إلى شؤون البشر في هذا العالم ، وإذا كان لأي كان في الطور الطبيعي أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق ، فلكل امرئ في تلك الحال من المساواة المطلقة ، حيث لا سلطة ولا سيادة طبعا للواحد على الآخر ، الحق بأن يفعل كل ما يحق لأي امرئ سواه أن يفعله ، من أجل توطيد تلك السنة))[144] ، وكل إنسان في هذه المرحلة يقوم بتطبيق القوانين لا كما تمليه عليه أهواءه الشخصية ، وإنما يطبقها على المجرم بقدر الجرم الذي يرتكبه ، وهذا استنادا إلى رويته وضميره ، فكل من يرتكب جرما فهو خارج عندئذ على قاعدة العقل والعدل في الحياة ، اللذين وهبهما الله للبشر لكي يكونا معيارين لسلامتهم ، والإنسان الذي يلحقه الضرر، ويقوم بتطبيق العقاب أو القصاص إنما يعبر عن حقه الطبيعي ، المرتبط بالقانون الطبيعي ، هذا الحق الذي ينقسم بدوره إلى قسمين : ((حق عام هو حق الاقتصاص الذي يشارك فيه جميع البشر ، وحق خاص هو حق طلب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله ، وعندما يكون لأي كان ، إذا حسن ذلك عنده ، الحق بالانضمام إلى المعتدي عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه أن يعوض عن الضرر الذي لحق به على يد المعتدي))[145] .

ولكن إذا كانت المرحلة الطبيعية تتميز بهذه المميزات لما ذا ينتقل منها الإنسان ؟ يرى لوك أن الإنسان انتقل إلى المرحلة السياسية أو المدنية ــ رغم أنه كان يعيش حياة اجتماعية ــ نظرا لأن كل فرد له حق التملك في المرحلة الأولى ، وهذا ضروري لأنه يحمل في ذاته التبرير الرئيسي للملكية ، لأنه هو سيد نفسه ، ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والعمل الذي ينجزه ، وهذا الإنسان لم يكن يرغب في المرحلة الطبيعية من امتلاك أكثر مما هو ضروري لمعيشته ، أي أن الملكية هي مشاعة الجميع ، لأن الله وهب للبشر الأرض وما تشتمل عليه

من خيرات في شكل ملكية جماعية مشاعة ، بينما الملكية الشخصية ظهرت عندما أضفى الإنسان على الملكية الأولى عملا إنسانيا شخصيا ، ومن ثم لم تلبث الثروة الطبيعية في حالتها الأولى وإنما اكتسبت صفة جديدة بما أضافه الفرد إليها من مجهوده الذاتي الشخصي فاستحقت أن تكون ملكه واستحق هو أن يملكها[146] ،أي أن الإنسان في هذه الحالة صبغ الأشياء الطبيعية بصبغة إنسانية ، أصبحت تعبر عن فاعليته فيما يحيط به ،ونتج عن هذه الوضعية الجديدة من الحالة الطبيعية ، أن أصبح فيها الإنسان المنتج مهددا من الذي لا ينتج فيسلبه من ماله وإنتاجه ، وقد يهدده حتى في حياته ،فالذي على سبيل المثال يلتقط ثمارا أو يسبق في الكشف عن منبع ماء ، وكل من تقع يده على شيء ما يصبح ملكه دون غيره ، ولكن هذه المشكلة ظهرت خصوصا بعد اكتشاف النقود ،التي أصبحت هي نموذج الملكية ، والتي من خلالها سارع الإنسان إلى منافسة غيره من البشر لامتلاك أكبر قدر ممكن منها ، وهذا في حد ذاته لم يكن شرا بالنسبة للجماعة الإنسانية التي تزدهر به ، ولكنه سيؤدي إلى التشاجر والخصام بينهم ، هذه الوضعية التي لم تكن معروفة قبل مرحلة اكتشاف النقود[147] ، وجون لوك لا يحدد قدرا معينا من ملكية النقود عكس الممتلكات الأخرى ، فهو يبيح للفرد أن يمتلك منها ما يشاء[148] .

ونظرا لهذه الوضعية الجيدة التي ظهرت فيها النقود ، أصبحت حياة البشر فيها كثير من اللاأمن سواء بالنسبة للحياة أو للممتلكات أو للحرية ، لأن البشر أصبحوا يختلفون حول مضمون القانون الطبيعي، ومن ثم يتحيزون في تطبيقه على حالاتهم الخاصة والعامة ، ومادامو لا يملكون القوة التي يستطيعون بها معاقبة المسيئين لهذا القانون ، ومن أجل الحفاظ على هذه القوانين والحقوق ووقايتها ، كان لابد من الانتقال إلى مرحلة أخرى ، رغم أن المرحلة الطبيعية فيها من الحق الطبيعي ومن القانون الطبيعي ، ما فيه من الوضوح والفهم ، ولكن ذلك ـ كما

يرى لوك ــ بعيد عن إفهام الناس وعقولهم نظرا للجهل والعمى الذي تكونه فيهم المصلحة الخاصة التي يعمل كل واحد منهم من أجل تحقيقها ولو بطريقة غير نظامية ، فما كان عليهم إلا البحث عن حالة أخرى تحميهم جميعا وتضمن لهم البقاء والاستمرار ، وتحدد الملكية للجميع لكي لا يقع بينهم التنافس والتقاتل ، و لم تكن هذه المرحلة الجديدة إلا المرحلة المدنية أو السياسية [149].

وينتقل الأفراد إلى هذه المرحلة عندما يتفقون فيما بينهم على عقد أو ميثاق تنبثق عنه هيئة تشريعية تعتمد نظام الأكثرية في إصدار التشريعات وحفظ حقوق الرعية الطبيعية ، وكما تضع هذه الهيئة ميثاقا آخر بينها وبين الحكومة التي تطبق القانون حتى يصبح حكم هذه الأخيرة مشروعا ، ومن ثم تعمل هذه الحكومة على حماية المصلحة العامة ، وتجسيد حقوق الأفراد ، وذلك بما يتوافق والقانون الطبيعي [150] التي تكون فيها مجموعة القوانين خاضعة لحكومة أو لسلطة مدنية ، تلزم بها الجميع ، ولذلك فإن المجتمع الناشئ لم يقم على القوة والإكراه ، وإنما قام على أساس الاختيار والرضى المتبادل بين الأفراد لإحساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية وأملاك [151] ، لأنهم جميعا يساهمون في هذه الوضعية الجديدة ولا أحد يستثنى منها .

ومن هنا يظهر المجتمع السياسي الذي يحافظ على الجميع الذي يكون طرفاه في العقد عنصران هما الشعب من جهة والحكومة من جهة ثانيه ، وفي هذه المسألة يخالف لوك ما ذهب إليه هو بز على اعتبار أن العقد يكون بين أفراد الشعب فقط ،والمجتمع السياسي الناشئ بعد العقد هو عبارة عن هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجعون إليه ، وهذا يستلزم وجود سلطة تقوم بتطبيق هذه القوانين ، وتحد من تعدي الأفراد بعضهم عن بعض ، وكل جماعة لم تقم بهذا

النظام والتنظيم فإنها تعيش في الحالة الطبيعية ، و لا يجوز الانتقـــال إلى المرحلـة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء كان هذا صريحا أو ضمنيا[152]

ثالثا :حدود السلطة السياسية ومشروعيتها :

إن السلطة السياسية الناشئة بعد العقد هي التي يكون فيها الحاكم طرفا في هذا العقد ، وأعلى سلطة ناتجة عن هذا العقد هي السلطة التشريعية وهي أعلـــى هيئة أو سلطة في الدولة باعتبارها السنة الوضعية التي يخلقها المجتمع لنفسه من أجل المحافظة على ذاته وعلى أفراده ، وعلى وجودهم وممتلكاتهم ،لأن حق الملكية حـق طبيعي ، يتنازل عنه الفرد للحكومة ، وعلى ذلك كما يقول لـــوك : ((فـهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغـير ، متى خلعتها على أصحابها ، وليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر ، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها ، مفعول أو سلطة قانونيـة ، إلا إذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعينها ، فبدون هذا يكون القانون مفتقرا إلى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانونـا))[153] ، فهذه السلطة هي التي تسن القوانين والتشريعات التي يجب أن يلتزم بها أفراد المجتمع ويخضعون لها ، وهذه السلطة ما هي إلا الجماعة المشكلة للبرلمان أو المجلس النيـابي أو التشريعي الذي تختلف تسميته من دولة لأخرى ، وإن كانت مضامينه ووظائفـه واحدة ، وهذه السلطة عنده هي سلطة فاضلة ، بينما السلطة المقابلة لهـــا وهـــي السلطة التنفيذية فهي عادة ما تكون حسبه راذلة[154] .

ومن حيث الممارسة فإن هذه السلطة التشريعية ليست مطلقة أو تعسفية ، مهما كانت الصورة التي تمثلها سواء في شخص واحد أو في عـــدة أشـخاص ، متواصلة أم متقطعة ، ومن ذلك كما يقول لوك فهي : ((ليست مطلقة بســـلطة تعسفية على أرواح البشر ومقادير هم ولا يمكن أن تكون ، رغم أنها السلطة العليا

في كل دولة ، لأنها كانت سلطة كل فرد من أفراد المجتمع العامة ، وقد قلدت للشخص أو الهيئة المشترعة وحسب ، استحال أن تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الأشخاص إبان الطور الطبيعي ، قبل انضوائهم إلى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للأمة ، لأنه ليس لأحد أن يخلع على امرئ ما سلطة أو سع من السلطة التي له هو وليس لأحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته))[155] ، ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حقوقه الطبيعية التي وهبها الله له للدولة الممثلة في السلطة التشريعية ،تكون إلا بمقدار محافظتها على هذه الحقوق وتحقيق الخير العام للمجتمع .

فحدود السلطة السياسية عندئذ لا تتجاوز السنة الطبيعية المتمثلة في القانون الطبيعي الذي وهبه الله للإنسان لكي يحافظ به على بقائه ، فكل تشريع ، وكل سلطة تحاول تجاوزه فهي سلطة باطلة ،لأن أية سلطة أو أي قانون وضعي يستمد مشروعيته التنفيذية ، من توافقه مع القانون الطبيعي[156] ، وعلى ذلك: ((فالسلطة العسفية المطلقة أو الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المتفق عليها لا يتفقان كلاهما مع أغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر ليتخلوا عن حرية الطور الطبيعي وينضووا إليها ويرضخوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحريتهم وأملاكهم وإقرار السلام والطمأنينة،على أساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك))[157] ، إذ لا يحق للسلطة مهما كان نوعها ، أن تصادر أملاك الفرد من دون موافقته ،ولعل مذهب لوك من المرحلة الطبيعية وقانونها هو نفس الموقف الذي كان قد ذهب إليه الرواقيين من قبله ، والقديس توماس الإكويني ، الذين يعتبرون أن كل قانون وضعي ما هو إلا امتداد للقانون الطبيعي ، وإذا تعارض القانونان فإن القانون الوضعي يسقط ولا يكون له سند[158] .

وهذا يكون المصدر الوحيد لإنشاء الدولة وتنصيب الحاكم هو الشعب وحده ، وهو الذي يمتلك حق التشريع بنفسه ، أو عن طريق ممثليه الذين يكتسبون

هذا الحق إما بالانتخاب أو بالوراثة ، وذلك حفاظا على ذاته وبقائـــه ، وبقـــاء الآخرين ، ولهذه السلطة التشريعية القوة العليا في الدولة ، وهي التي تكون الفصـل والحكم في كل ما ينشأ من مواضع الخلاف والنزاع[159] ،وفقا للقوانين القائمـــة المقررة الصريحة والمسلم بها من طرف الجميع ، لا على أساس قواعـــد وقوانـــين ارتجالية يبتدعها الحكام لأنفسهم ، إذ : ((لا يحق للهيئة التشريعية أن تتخلى عـــن سلطة وضع القوانين لأية هيئة أخرى ، وذلك أن هذه السلطة هي سلطة تفويضيـة منبثقة من الشعب ، فلا يحق لأصحابها أن يسبغوها على من عداهم ، فللشـــعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريق إنشاء السلطة التشريعية هـــذه وتعيين القائمين بها))[160] .

وإذا التزمت السلطة السياسية بهذه الحدود فإنها تستطيع تحقيق الخير العـام للمجتمع ، وتتوافق مع طموحاته وأهدافه ، وتخلع عن ذاتها صفة الجور والتعسف ، ومن ثم يمكن لكل فرد من أفرادها معرفة حقوقه وواجباته ، وينعم بالأمن والسـلم في ظل الدولة التي نصبها لنفسه ، وقد لخص لوك حدود السلطة السياسية فيمـــا يلي[161] :

ـــ عليها أن تحكم على أساس قوانين موضوعة ثابتة ، لا تتغير في أحوال خاصة .

ـــ يجب أن تهدف هذه القوانين إلى غرض واحد أخير هو خير الشعب .

ـــ يجب أن لا تفرض الضرائب على أملاك الشعب من دون موافقة أبنائه الصـلدرة عنهم أو عن نوابهم .

ـــ لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها أن تسلم صلاحية وضع القوانين لأيـــة هيئة أخرى ، أو تضعها في غير الموضع الذي وضعها الشعب فيه قط ، و في هـــذه الحالة فهي تعمل في حدود يجب أن لا تتجاوزها .

رابعا :حق الشعب في الثورة :

كان لوك من بين المفكرين الذين يعطون للشعب الحق في الثـــورة علـــى حكامهم وعلى حكوماتهم ، إذا لم يستطيعوا تحقيق المهمة التي من أجلها وجـــدوا ،وهي رعاية مصالح الأفراد وتحقيق رفاهيتهم ، كما أنه إذا حاول الحاكم الانفـــراد بالحكم وعدم الاستعانة بالسلطة التشريعية فهو من هذا الجانب في ثورة مـــع إرادة الشعب ويمكن إزالته وتغييره بالقوة ، أو بالحرب إن اقتضى الأمر ذلك ، حيـــث يقول لوك : ((إن غاية الحكم هي خير البشرية ، وأيهما أفضـــل للبشـــرية ، أن يكون الشعب معرضا دائما لإرادة طاغية لا حدود لها ، أم يكون الحكام أحيانـــا معرضين لمواجهة مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم اســـتعمالا فاحشـــا ومفرطا ، ويستخدمونها من أجل هدم ملكيات الشعب ، أي ما يعود له بشـــكل خاص،بدل صيانتها؟...إذ كان الشعب مجمعا على الاقتناع، بالاستناد إلى دلائـــل واضحة ، بأنه يجري العداد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العام للأشياء لا يمكن إلا أن يجعله يرتاب بقوة النوايا السيئة لحكامه فمن الذي ينبغـــي لومـــه حينذاك، هل سنأخذ على الشعب أنه كائن مزود بالفهم الذي تمتلكه المخلوقـــات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الأشياء بشكل مغاير لما يلاحظه ويشـــعر به))[162].

إن لوك هنا يؤكد على ضرورة الثورة على الحكام لأنهم إذا خرجوا عـــن القوانين وأصبحوا طغاة ، فإنهم في هذه الحالة يصبحون في حالة حرب مع الشـعب ، لاستخدامهم للسلطة التي وهبوها لهم ضدهم[163] ،ومن ذلك يصبحوا خطـــرا على ما التزموا به من الحفاظ على الحرية ودعمها ، لأنها هي أساس الاجتمـــاع ،وهذا التزاما لما جاء في العقد الذي أسس السلطة الحاكمة التي من واجبها صيانـــة ما تبقي للأفراد من حقوق طبيعية بموجب العقد ، ويلتزم الأفـــراد مـــن جهتـــهم بالطاعة ، وتبقى هذه العلاقة قائمة بقدر التزام السلطة ، أما إذا اعتدت على بنـــود

العقد ، فإن ذلك يعتبر من أكبر الشرور وأبغضها عند لوك هي فقدان الحرية ، لأنها هي مفتاح كل معالجة لمشكلة السلطان السياسي[164] ، وكما هي تحقيق للذات ، وتحرر من ممارسة الآخرين للعنف والضغط على غيرهم ، وهذا بالتوافق مع القانون الطبيعي، إذ أن حتى سلطة الأب التي أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه كائنا حرا ، فهي من هذا الجانب واجب طبيعي ، ولكنها تفقد بسوء الاستعمال والتقصير ، رغم أنها مؤقتة ولا تشبه سلطة السيد على العبد[165] .

وعلى ما تقدم فإن الحكام إذا لم يؤدوا الوظيفة المنوطة بهم ، واتجهوا إلى خدمة مصالحهم الخاصة ، وأهملوا المصالح العامة للشعب ، وتجاهلوا إرادة الأغلبية وتحولوا إلى طغاة استبداديين ، أو اعتدوا على ممتلكات الأفراد التي يجب أن يحافظوا عليها ، فإن أفراد المجتمع في هذه الحالة من حقهم عدم الالتزام ببنود العقد ، وتصبح الثورة على حكامهم في هذه الحالة حق مشروع ،رغم ما يتبع هذا الحق من مآسي وما يلحق الشعب من أضرار ، ولكن ذلك أفضل من ترك الحكام يتسلطون على رقاب الشعب ويهضمون حقوقه وحريته ، لأنه كما يقول لوك ، أي سلام مدني ذلك الذي يمليه الأقوياء على الضعفاء ، إن تقدم الثاني لرقبته للأول بدون مقاومة هو سخرية ، لأنها عبارة عن طاعة سلبية[166] ، وقد يبدو هنا لوك متأثرا ببعض الممارسات التي قام بها ملوك بريطانيا في تاريخها السياسي عندما حاولوا الاستبداد على رقاب الشعب وأثقلوا كاهله بالضرائب من غير حق مشروع ، وحاولوا الزيادة من امتيازاتهم وثرواتهم ، وانفردوا بالحكم دون إشراك الهيئة التشريعية ، وهذه المظاهر المسببة في سقوط الحكام أشار إليها ابن خلدون قبل هذه النظرية بقرون ـــ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـــ.

وكان لوك يرفض الملكية المطلقة المستمدة على الحق المقدس للملوك كما كان سائدا في القرون الوسطى، وكما كان يدعو إليه بعض المفكرين ، لأن مسألة

الاستبداد لا تتوافق من وجهة نظره مع طبيعة المجتمع المدني ، وليست شكلا من أشكال حكمه ، حيث يقول إن : ((هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوئ التي تنجم ضرورة عن كون كل امرئ في الطور الطبيعي ، الحكم في القضايا التي تعنيه ومعالجتها ، بإقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من أفراد ذلك المجتمع أن يلوذ بها ، إذا ما لحق به أذى أو إذا نشأت خصومة ما بينه وبين أقرانه ، ويطيعها جميع الأفراد ، وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحتكمون إليها وتفصل في النزاع بينهم ، فهؤلاء ما يزالون في الطور الطبيعي ، وتلك حال كل ملك مطلق ، في علاقته بالرعية التي يملك عليها))[167]

خامسا : الحكومة وفصل السلطات :

أعطى جون لوك أهمية كبرى لمسألة السلطات في الحكومة ، حيث أنها هي التي تدل على وجود الحكومة العادلة والفاضلة ، ومن ضمن هذه السلطات السلطة التشريعية التي يؤسسها أفراد المجتمع كأداة لوحدتهم وتماسكهم في هيئة متسقة وهي هيئة السلطة السياسية أو الحكومة ، وهذه الأخيرة هي التي تزيل الخلاف والنزاع الذي قد ينشأ بينهم ، ومن ثم فهي النفس التي تعطي الصورة والحياة والوحدة للمجتمع ،فهي الرابطة التي توحدهم ، فبحلولها وانهيارها ينهار البناء الاجتماعي[168] ، ولذلك فهي السلطة الوحيدة التي لها الحق في استخدام قوى الدولة وفي الدفاع عن الأمة ،من خلال القوانين التي تسنها وتضعها والتي لا تنافسها فيها أية سلطة أو هيئة أخرى ، ومن ثم كما يقول جون لوك أن : " السلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت أمورها ضبطا حسنا والتي يراعى فيها خير المجموع إنما تخلع على أشخاص مختلفين ، إذا التأموا ، كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحية وضع القوانين ، فمتى فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله أصبحوا خاضعين أنفسهم للقوانين التي وضعوها ، وذلك حافز جديد

مباشر يحتم عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام "[169] ، من هنا يتضح أن المشرعين في الدولة ليسوا هم المنفذين للقوانين ، وإنما هم كباقي أفراد المجتمع الذين سيري عليهم هذا القانون ، ومن ذلك كان لابد عليهم أن يراعوا في هذا القانون الخير الذي يستفيدون به هم كما يستفاد به غيرهم .

واعتبارا لما سبق يقول لوك أن القوانين المشرعة من السلطة التشريعية مادامت ثابتة لفترة زمنية كانت قصيرة أو طويلة أو دائمة ، فإنها لابد من تنفيذها والسهر عليها ، ولذلك اقتضت الضرورة أن تكون : " ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة آمرة ، من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال"، وهنا تتضح ضرورة السلطة التنفيذية وانفصالها عن السلطة التشريعية ، وهما معا ضرورتان للحياة السياسية السليمة . فالحكومة التي تنفذ تشريعات السلطة التشريعية يجب أن تكون أقل شأنا منها ، ومن ذلك يقول لوك : " أما في جميع الأحوال التي تستمر فيها الحكومة في حيز الوجود فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا . لأن من يحق له وضع القوانين لمن عداه فهو ولاشك سيد عليهم"[170] ولكن ودائما وحسب لوك فإنه مادامت القوانين والتشريعات لا توضع في كل وقت ، وإنما في أوقات معينة يمكن من هذه الرؤية أن ينعدم وجود السلطة التشريعية في الأوقات التي لا نشرع فيها ، بينما في حالة السلطة التنفيذية فذلك لا يمكن أن يحدث لأننا لا يمكن التأخر ولا لحظة واحدة في تنفيذ القوانين والتشريعات والسهر عليها ، ولذلك فالسلطة التنفيذية حاضرة باستمرار ،ويضيف جون لوك إلى هاتين السلطتين سلطة أخرى ويعتبرها طبيعية في كل الدول لأنها بمثابة : "السلطة التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع، ومع أن أبناء الدولة الواحدة أشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون إليه ، إلا أنهم في صلتهم بسائر

البشر يؤلفون هيئة واحدة مازالت على الطور الطبيعي، بالنسبة إلى سائر البشر ...فالخلافات التي قد تنشأ بين أي فرد من أفراد المجتمع وبين الغرباء عنه هي من شأن الجمهور ...وبهذا المعنى تكون الجماعة كلها هيئة واحدة في الطور الطبيعي بالنسبة إلى الدول والأشخاص الأخر الذين لا ينتمون إليها " ، ومن خلال هذه العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبينهم وبين غيرهم من المجتمعات تنشأ سلطة أخرى ، وهي المتمثلة في سلطة : " إعلان الحرب واقرار السلم والانضمام إلى الأحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الأفراد والجماعات الخارجة عن الدولة ، لذلك يمكن دعوتها بالسلطة الاتحادية أو الدولية " [171].

وجون لوك لا يترك مسألة العلاقة بين السلطات متداخلة وغامضة بل يسعى كما في كثير من أفكاره إلى توضيح الفرو قات بينهم ،من خلال تحديد كل وظيفة ومهمتها الاجتماعية والسياسية ، ولذلك فإنه يقول أنه ورغم التباين الموجود بين السلطتين التنفيذية والاتحادية ، ذلك أن الأولى تقوم بتنفيذ قوانين المجمع وتطبيقها ، و الثانية تسهر على سلامة الشعب ومصالحه في علاقاته الخارجية ، فإن ذلك يؤدي بهما في الواقع إلى أن تكادا تكونين : " دائما ملتحقتين واحدتهما بالأخرى " ، ولكن هناك رغم هذا التلاحق إلا أنهما مختلفتين فالاتحادية نادرا ما تقيد بقوانين سارية المفعول وموضوعة مسبقا ، وإنما يجب ترك أمرها إلى رؤية القائمين بها وحكمتهم ، "كي يمارسوها من أجل الخير العام " بينما التنفيذية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقوانين المسبقة .

ويؤكد جون لوك حتى وإن كانت السلطات متباينة وخصوصا التنفيذية والاتحادية ، فلا يعني بأي حال من الأحوال أن نسند أمر تسييرهما لفئتين مختلفتين من الأشخاص يعملون منفردين لأن ذلك سيؤدي : " عاجلا أو آجلا إلى الاضطراب أو الهلاك "[172].

الفكر السياسي عند جان جاك روسو

(1712 ــ 1778 م)

أولا :المنابع الفلسفية لفكره :

لم يكن روسو مفكرا متميزا عن غيره من المفكرين الذين هم نتاج التطور الفكري الذي وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في صيرورتها الحضارية ، ولكنه كان أفضل من عبر عن أوضاع فرنسا التي سبقت الثورة الفرنسية ، وبذلك فهو قد تأثر بالفكر الإنساني وأثر فيه ، فقد كان لحلقات التاريخ الفكري للبشرية المتواصل تأثير على حياته وفكره ، لكن ذلك لا يحجب عنه الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي الذي عاصره ، والذي كان أهم رافد له في بروز أفكاره وتعبيرها عن الواقع الذي انطلقت منه ، فقد عاصر فترة حرجة من تاريخ المجتمع الفرنسي الذي عاش في كنفه ، ولاحظ فيه ذلك الصراع المرير بين أفراده ، وقد أدى ذلك إلى مشاكل عديدة أهمها تردي الأوضاع الإجتماعية والسياسية والاقتصادية ، التي شكلت محور اهتمامه باحثا لها عن الوسائل التي يمكن اتباعها لإخراج المجتمع الفرنسي مما فيه وعليه ، لكي يواكب حياة المجتمعات الإنسانية الأخرى .

كما كان للعصر الفكري الذي عاصره وهو عصر التنوير الأثر البالغ في تفكيره ،إذ في ذلك العصر انفجرت عبقريات وعقول المفكرين بما استطاعت إدراكه من أفكار كان لها الأثر الكبير في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية ، كان ذلك على مستوى القيم ، كما كان على مستوى الأفكار ، وكذا على مستوى التطورات العلمية المصاحبة لذلك ، وكل تلك التطورات كانت تسعى إلى هدف واحد ووحيد وهو إسعاد الإنسان وتخليصه من كل مظاهر التخلف والانحطاط سواء على مستوى القيم أو الأفكار ، ومن ثم يمكن للإنسان أن ينظر

إلى حياته وإلى كل ما يحيط به نظرة موضوعية عاقلة مرتبطة بواقعه وبظروفه ، ومن أبرز المفكرين الذين عاصرهم واحتك بهم الفيلسوف الفرنسي "ديدرو" ، والفيلسوف الإنكليزي " هيوم" الذي نزل عنده ضيفا عندما طرد من سويسرا[173] .

أما على مستوى الحياة السياسية فقد كان للفكر الإنجليزي أثره الواضح على أفكار روسو خصوصا مسألة تخليص الشعوب من الحكم المطلق ،الذي نادى به هو بز من قبل ، ولكنه كان وفيا بالمبادئ أكثر منه ، وعلى ذلك حمل روسو مهمة توعية الشعب وحثه على أن السلطة والسيادة لا يمكن أن تكون إلا له وبه[174] ، ومن ذلك كان أكثر شعبية من لوك لقربه من الشعب ، من آلامه وأماله ومن ثم فإن الرجل العظيم أو المفكر العظيم هو الذي يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها وهذا ما فعله روسو[175] ، حتى أنه تأثر بكتاباته هو نفسه تأثرا كبيرا ، إذ كان مغرورا ، شديد الحساسية ، حاد الطباع ، ثائرا على المجتمع وعاداته وتقاليده وعلى السلطة الحاكمة ، كان يكره الحضارة والدولة معا ــ كما سيتبين فيما بعد ــ ، ولذلك فهو لم يؤمن بالإصلاح المعتدل ، وإنما كان يسعى إلى قلب كل الأوضاع حتى يستطيع تحقيق الديمقراطية المباشرة والمساواة التامة ، وإعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي[176] .

وقد بنيت النظرية السياسية لروسو على ثلاثة محاور أساسية وهي : المرحلة الطبيعية وهي مرحلة البراءة والخير ،والسعادة، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية، والمرحلة الاجتماعية أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط المتولدة من صراع الإنسان مع أهوائه وميوله وذاتيته ، وثالث محور هو العقد الاجتماعي الذي يتولد من اتفاق البشر والذي يؤدي بهم إلى النهوض والاستقرار ، لأنه يعبر عن الإرادة العامة التي ستتضح فيما بعد .

ثانيا :خصائص الإنسان الطبيعي :

يطلق روسو من تحديده للإنسان الطبيعي من معطيات افتراضيه تخمينية [177]، ولكن النتائج التي توصل إليها يعتقد أنها صحيحة لأنها مبنية على مسلمات صحيحة ، وهي عكس ذلك ، ومن ذلك يقول : ((مادمنا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعي فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي استمده هو من الطبيعة ، أو ذلك الذي يلائم تكوينه أكثر من غيره ، وكل ما يمكننا أن نراه في موضوع هذا القانون هو أنه يجب لكي يكون قانونا ليس فقط تستطيع الإرادة الملزمة به أن تخضع له وهي تدركه ، بل يجب أيضا لكي يكون هذا القانون طبيعيا أن يتكلم بصوت الطبيعة))[178] ، ولذلك فإن كل الكتب والدراسات السابقة حسب روسو لا ترينا الإنسان الطبيعي وإنما ترينا المرحلة التي صنع فيها الإنسان نفسه ، وهذا صحيح من حيث المبدأ إذ :((لا حاجة لنا أبدا إلى أن نجعل من الآدمي فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا))[179].

وعلى ذلك كان روسو يرى أن الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية كان متوحدا في الغابة ، لا يعرف أهله ، ولعله لم يكن يعرف حتى أولاده ، لا لغة له ولا صناعة ، ولا فضيلة ولا رذيلة ، فالفضيلة في تلك الحالة كانت مطبوعة في كل النفوس ، وأن امتهانها لم يكن إلا بعد تلك المرحلة ، وذلك لأن الإنسان الطبيعي لم تكن له مع أفراد نوعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة أخلاقية [180] لأنه لم يكن محتاجا إلى معونة الآخرين، لأنه كان قادرا على كفاية نفسه بنفسه ،رغم أن روسو يعترف بأن أقدم أشكال الاجتماعات البشرية هي الأسرة ، ولكن هذه الأخيرة لم تكن تشكل مجتمعا مستمرا ، وإنما هو مجتمع ظرفي ينتهي بانتهاء الحاجة إليه : ((فما يزال الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم ، فما أن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية ، وإذ يصبح الأولاد

متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ... يعودون جميعا ، على السواء إلى الاستقلال ، وإذا هم استمروا في البقاء متحدين ، فإن ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون إراديا والأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتعاقد))[181] ، فمن هذا المنطلق وحسب روسو فإن حتى هذه الاجتماعات إذا استمرت على حالها في الوحدة والتلاحم ، فإنها تنتقل من الطبيعي إلى الاصطناعي لأنه ليس هنالك ما هو اجتماع طبيعي ، بل فرقة طبيعية ، وكما أن الأسرة تملي على الرئيس فيها وهو الأب واجبات وعواطف طبيعية ، فهذه مغايرة في المجتمع السياسي الذي غالبا ما يطلب فيه القائد مطالب لا ترتبط بمدى تحقيقها لسعادة الأفراد[182] ، بل قد تؤدي إلى بؤسهم وشقائهم .

كما أن الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية لم يكن بحاجة إلى قوة يمكن أن يرهب بها أية قوة أخرى أن تصادفه ، فقد كان كما يصفه : ((هائما على وجهه و لا صناعة ، ولا كلام ، ولامسكن ولا حروب ، ولا ارتباط ، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة فيهم إضرارهم ، بل ربما كان لا يعرف أحدا منهم معرفة شخصية ... كافيا نفسه بنفسه ... فلم يكن يشعر إلا بحاجاته الحقيقية ... ولم يكن في استطاعته أن ينقل نبأ اكتشافه إلى غيره لعجزه عن الاتصال عجزا بلغ من مقداره أنه كان لا يستطيع التعرف بأولاده ، فكان الفن المكتشف يموت مع المكتشف ، ولم يكن هناك رقي ولا تربية))[183] ، ولكن ذلك الإنسان كان يتوفر على غريزتين ، غريزة المحافظة على وجوده ، والثانية هي استعداده للرحمة والتعاطف ، حيث يقول روسو بشأن الأولى :((أن الخبرات الوحيدة التي يعرفها في العالم هي الطعام والأنثى والراحة ، أما الشرور التي يخشاها فهي الوجع والجوع)) ، أما الثانية فهي التي يكون فيها رجل الطبيعة يتبع المثل القائل: ((أعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك))[184] ،وعلى ذلك فمن المؤكد كما

يقول روسو : ((أن الرأفة عاطفة طبيعية ، وأنها إذ تجد في كل شخص من نشاط حبه لنفسه ، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله ، فهي التي تدفعنا إلى أن نهب من غير ترو إلى إسعاف من نراهم يعذبون ، وهي التي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة))[185] .

ومما سبق فإذا كانت هذه هي مواصفات الإنسان الطبيعي فإنها جعلت من روسو يضفي نوعا من المغالاة والرومانتيكية في وصفه للإنسان في هذه المرحلة ، ذلك الإنسان الذي كان يعيش حياة سعيدة وهنيئة ، وكان قلبه كما يقول يفيض بعواطف الخير والحب ،فكانت طبيعته خيرة فهو لا يؤذي غيره من الناس ، لأنه كإنسان باستطاعته أن يتخلص من غرائزه الحيوانية ، خلافا للحيوان ، ومن ثم فهو قابل أن يطور حياته بما يكتشفه ويخترعه لذاته ، ويمكنه أن يعيش في هذه المرحلة سعيدا متمتعا بحقوقه الطبيعية من حرية ومساواة مع غيره ، ولكن هذه الحياة حسب روسو لم تدم طويلا لأنها ولت واندثرت تحت ضغط مجموعة من العوامل أهمها: العوامل الطبيعية ، حيث يعتبر أن للعوامل الطبيعية تأثير على ارتباط الإنسان مع غيره من البشر والتعاون معهم لتحقيق متطلباتهم الحياتية من القوت ، فكانوا يعتمدون على الصيد برا وبحرا ، وعلى تربية الحيوانات ،ومن أهم الظروف الطبيعية التي دعتهم إلى ذلك الجدب ، والبرد القارس ، والفيضانات والزلازل ، إن هذه العوامل جميعا هي التي دعتهم للاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغة ، وتغيرت السلوكات والقيم الاجتماعية[186] .

ثالثا :الحالة الطبيعية وانعدام الاستبداد و الاستغلال:

لا يختلف روسو في رؤيته للحالة الطبيعية عن رؤيته للإنسان الطبيعي ، فهو يراها أنها مجرد افتراض عقلي لا يكترث بالحقيقة التاريخية ، ولكنه في نفس الوقت أكثر نفعا من وقائع التاريخ[187] ،حيث يقول :((أنه يجب ألا نعد

البحوث التي قد نخوض فيها حول هذا الموضوع حقائق تاريخية ، ولكن قياسات افتراضية معلقة على شروط من شأنها أن توضح طبيعة الأشياء أكثر مما تهدي إلى أصلها الحقيقي ... أما وموضوعي يسترعي اهتمام الإنسان على وجه عام ، فإني سأجتهد أن يكو أسلوب تعبيري ملائما لجميع الأمم ، بل إني إذا أتناسى الأزمان والأمكنة وإذا لا أفكر إلا بالناس الذين أخاطبهم ، سأفترض نفسي في مدرسة أثينا أعيد تلاوة درس معلمي متخذا أمثال أفلاطون وكسينوقراط قضاة ، والجنس البشري مستمعا)) (188) .

وعلى ذلك كان روسو يرى أن الحالة الطبيعية الأولى كانت حالة يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن المظاهر التي تعاكسها من شر وظلم وتعسف وكذب ورياء ما هي إلا صفات الحالة السياسية أو الحضارية ، وأن هذه الحقائق ليست هي التي اشتملت عليها الكتب والدراسات ، وإنما هي حقائق الطبيعة ذاتها ، حيث يقول : ((فيا أيها الإنسان من أي قطر كنت ، وأيا كانت آراؤك ومذاهبك ، أصغ سمعا : هذا تاريخك كما توهمت أني أقرأه لا في كتب أمثالك من الناس الذين هم كاذبون ، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبدا)) (189) ، فالحالة الطبيعية عندئذ التي تتكلم عنها الطبيعة ذاتها بعيدة عن المظاهر السياسية والاجتماعية الناشئة عن العلاقات الإنسانية التي تتكون بعد المرحلة الطبيعية ، ولاسيما الاستبداد الذي يتساءل روسو عن معناه ومفهومه ، ويجيب أليس معناه الصحيح أن يسود بعضهم بعضا بعنف ؟ ، وأن يئن البعض الآخر مستعبدا خاضعا لأهواء جامحة ؟ وهذا ما هو واضح للعيان في مفهومه وفي ممارسته في المرحلة السياسية التي نعيشها ، ولكن هل من العدل أن يقال الاستبداد ويطلق على أناس متوحشين لم يصلوا بعد إلى الحالة السياسية ،بل إذا وصفوا به فذلك الإجحاف بعينه ، لأن : ((الرجل منهم يمكنه كل الإمكان أن يستولي على ممار قطفها الآخر

، وعلى طريدة قتلها ، وغار يلجأ إليه ، ولكن كيف يمكنه أن يتوصل إلى إلزامه بالطاعة ؟ وما الذي يمكن أن يكون عليه أغلال التبعية بين أناس لا يملكون شيئا ؟ لو طردت من شجرة مثلا أمكنني أن أذهب إلى أخرى ، وإذا ما أقلقت راحتي في مكان ، فمن ذا الذي يمنعني من اللجوء إلى مكان آخر ؟)) (190) .

إن هذه الوضعية التي توجد عليها الحياة في الحالة الطبيعية ترفع الاستبداد والاستغلال بين الناس فيها لأنهم لم يدركوا معناه في تلك المرحلة ، ولأنهم لم يكونوا تابعين بعضهم لبعض لأن الاستبداد والاستعباد : ((ناشئ من تبعية الناس بعضهم لبعض ، ومن الحاجات المتبادلة التي تجمعهم ، فإنه من المستحيل استعباد إنسان دون أن تضعه قبل ذلك في حال لا يستطيع فيها الاستغناء عن غيره ، وهذا الوضع إذ لم يكن موجودا في حال الطبيعة ، فإن كل إنسان كان فيها طليقا من النير ، وكانت شريعة الأقوى باطلة)) (191) .

ورغم حياة الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية إلا أنه ملزم بتجاوزها إلى المرحلة المدنية هذه الأخيرة هي التي تجعل منه إنسانا يتميز بخصوصيته الإنسانية ، حيث أنها تصبغ أفعاله وسلوكاته بصبغة أخلاقية هذه الصفة التي كانت منعدمة في الحالة الأولى ، ومن ثم تستبدل الغريزة التي كانت تميز مسلكه بالعدالة ، وبذلك تتغير صفاته من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تغيرا جذريا ، وبالرغم مما سيفقده من مزايا في المرحلة الأولى ، فإنه سيعوضها بمزايا أخرى أفضل منها ومن ذلك يقول روسو : ((هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغييرا بارزا جدا باستبداله الغريزة في مسلكه بالعدالة ، وإضفائه على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى)) (192) ، ومن ثم فإن الإنسان في هذه المرحلة : ((ملكاته تتدرب وتنمو ، وأفكاره تتسع وعواطفه تتنبل وتسمو روحه بأكملها إلى حد أنه كان لابد له ... من أن يبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة

التي انتزعته منها إلى الأبد والتي نقلته من حيوان أحمق ومحدود إلى كائن ذكي وإلى إنسان)) [193] .

وأن هذه النقلة لا تتم إلا عن طريق ميثاق اجتماعي يجدد بموجبه الناس طريقة حياتهم التي أصبحت مهددة في المرحلة الطبيعية ، وذلك ليس عن طريق خلق قوى تفوق ما كانت عندهم وإنما توحيد القوى التي يملكونها من أجل خلق عمل متناسق يقاومون من خلاله كل قوة تهدد وجودهم ، وهذا ما يعرف عند روسو بالعقد الاجتماعي والذي يتم فيه : ((التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها . إذ بما أن كل شخص،بدءا ، قد قدم نفسه بأكملها ، وأن الحالة متساوية بالنسبة للجميع ، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة للجميع، فلا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين)) [194] .

ومن هذا العقد الناتج عن تنازل الأفراد على كل ما يملكون تتكون هيئة معنوية وجماعية مؤلفة من مجموع الأعضاء الذين تنازلوا عن حقوقهم ، تستمد من هذا : ((الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها ، هذه الشخصية العامة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم " المدينة " وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم " دولة " عندما تكون سلبية واسم عاهل عندما يكون دورها إيجابيا وقوة لدى مقارنتها بأشباهها)) [195] ، ويصبح يشكل سكانها الذين كانوا مشتتين في المرحلة الطبيعية شعبها إن كانوا مجتمعين ومواطنين إن كانوا فرادى مساهمين في السلطة ، وبالرعايا باعتبارهم خاضعين لقوانين الدولة .

رابعا: الإرادة العامة :

يرى روسو أن أفراد المجتمع عندما تنازلوا في المرحلة السياسية أو المدنية عن إرادتهم الفردية ، اتحدت مع إرادة غيرهم وشكلت ما يعرف بالإرادة العامة

وهي أعلى هيئة في الحياة السياسية العامة ، وهي صاحبة السيادة ،وفيها : ((يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا ، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل))[196] ، فالإرادة العامة بهذا المعنى هي إرادة أفراد المجتمع جميعا لا يستثنى فيها أحد ،ولكنها تفوقهم جميعا ، فهي عبارة عن الروح العامة التي تشملهم جميعا وتعبر عنهم وتمثلهم وتقضي عن الأنانية الفردية عند كل واحد منهم ، فقد شبه روسو بنية المجتمع وتركيبته بشخص له عقل وإرادة وأعضاء ، وإرادة المجتمع العامة هي الإرادة الحقيقية للأفراد سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا ، أما إرادة الفرد كإنسان فقد تجري وراء مصلحة خاصة ، ومن ثمة تتعارض مع مصلحة الجماعة ، ولذلك يجب على كل فرد أن يقتنع بأن الإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية ، وإن لم يقتنع فمن حق المجتمع أن يرغمه على ذلك لأن في إرغامه تحقيق لحريته[197] ،فالا رادة العامة ، إذ تضرب صفحا عن الإرادات الجزئية كافة تتبع دوما المصلحة المشتركة ، فهي إذن دوما مستقيمة ولا يمكن أبدا أن تضل[198] ومن ثمة فإن الإنسان حسب روسو فإنه إذا وهب نفسه للجميع أو للإرادة العامة فإنه لا يهب نفسه لأحد، لأن الإرادة العامة تقوم مقام العقد الاجتماعي ، وأي خرق لها هو خرق للعقد وهلاك للمجتمع السياسي ، فلكي لا يكون العقد مجرد قول فارغ: ((يتضمن التعهد بأن من يرفض طاعة الإرادة العامة سيضطر لأن يفعل ذلك بواسطة المجتمع كله ولا يعني هذا شيئا أقل من إجباره على أن يكون حرا لأن هذا هو الشرط الذي به يهب كل مواطن نفسه لبلاده فيحميه من الاعتماد على نفسه))[199]

ومن هنا فإن الإرادة العامة هي وحدها صاحبة السيادة والحق في قيادة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي من أجلها أنشئت وهي الصالح العام[200] أو الخير المشترك، وأن أي فعل أو عمل لا يحقق المنفعة فهو بالضرورة لا يعبر عن الإرادة

العامة ، ومنه تفقد هذه الأخيرة صفة السيادة [201] ، فالرابطة الاجتماعية التي تشمل الجميع وفق ما يتفقون عليه هي وحدها التي تجعل من المجتمع مجتمعا قابلا لأن يحكم ، وبنشوء هذه الحياة الاجتماعية ينشأ القانون والحياة الخلقية ، ولكن من جهة أخرى لا وجود لقانون ولا للأخلاق إلا حيثما وجدت قواعد كلية : ((ولا وجود لقاعدة كلية حيثما لا توجد إرادة عامة ، أي قبل العقد يوم كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة . الفرد لا يعزف عن نفسه بصفته موجودا حسيا إلا ليؤكد ذاته بصفته موجودا عاقلا وأخلاقيا)) [202] ، فبهذه المرحلة الجديدة يتجاوز الإنسان نفسه ويتخلص من إرادته الفردية ومن أنانيته .

والإرادة لا يمكن أن تمارس وظيفتها في الحياة العامة من حكم ، وتسيير لشؤون المجتمع إلا عن طريق واسطة بينها وبين الشعب تتمثل في الحكومة التي تستطيع تحقيق الالتحام ،كالالتحام الحاصل في الإنسان بين الجسد والروح ، لأن الحكومة ما هي إلا جسم وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل، وهي هيئة موكول إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية [203] ، ومن ثم فإن الحكومة لم تنشأ على أساس عقد بينه وبين المواطنين ، وإنما هي هيئة من الموظفين مكلفة من قبل صاحب السيادة أو من الشعب بمباشرة السلطات التي تسند لها [204] ،ومن ذلك يقول روسو إن الحكومة : ((هيئة جديدة في الدولة ، متميزة عن الشعب وعن صاحب السيادة ووسيطة بين هذا وذاك)) [205] ولذلك فمن حق صاحب السيادة أن يسترد ما أعطاه لهذه الحكومة متى شاء وهي من هذا المنطلق هيئة جماعية ، وصاحب السيادة فيها هو الإرادة العامة ، ومن ثم كما يقول روسو أن السلطة يمكن أن تنقل أما الإرادة العامة فلا [206] ، أي أن الشعب يمكنه تغيير الحكومة متى شاء ، لأنها من صنعه ، وتحت رقابته .

سادسا :الحرية :

جعل روسو من الحرية المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني ، وكل ماهيـــة ترتبط به ، فانعدام الحرية معناه انعدام إنسانية الإنسان ، سواء العقلية أو الخلقيـــة ، ومن ذلك يقول : ((إن تخلي المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان ، عـــن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته ... إذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الإنسان ، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله))[207] ، والإنسان وإن كان يتمتع في الحالة الطبيعية بحرية طبيعية ، فإنه في الحالـــة المدنيـــة يفقدهـــا يكتسب حرية مدنية ، وفقدانه لها هو من أجل تحقيق حرية أفضـــل منـــها ، لأن الحرية الطبيعية ليس لها حدود سوى قوى الفرد ، بينما الحرية الناشئة من الحالـــة المدنية هي التي تكون محدودة بالإرادة العامة ، ولذلك كما يقول روسو كان لزاما علينا أن نفرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية أو السياسية ، إضافـــة إلى هـــذه الحرية المدنية هناك حرية أخرى ناشئة ، وتتمثل في الحرية المعنوية وهـــي وحدهـــا التي: ((تجعل من الإنسان سيد نفسه حقيقة ، إذ أن الشهوة وحدها هي عبوديـــة وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية))[208] .

وقد ربط رو سو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه ، وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بـــنى عليها فكره السياسي ،ومن ثم يقول روسو بشأنهما : ((إذا بحثنـــا فيمـــا يتكـــون بالضبط أعظم خير للجميع يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي لوجدنـــا أنـــه ينحصر في هذين الغرضين الرئيسين : الحرية والمساواة ، الحرية لأن كـــل تبعيـــة خاصة هي مقدار من القوة ينتزع من هيئة الدولة ، والمساواة لأن الحرية لا يمكـــن بقاؤها دونها))[209] . والمساواة التي كان ينشدها روسو ويدعو لها ليست تلك الـــتي تساوي بين الجميع في القوة والثراء بصورة مطلقة : ((وإنما يعني فيما يتعلق بـــالقوة

أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبدا إلا بمقتضى المركز والقوانين ، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخـــر ،وأن لا يبلغ أي مواطن حدا من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه))[210] ومن هنـــا تعـــني المساواة اعتدالا في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالا في الشح والطمع من جانب الصغار ، لأنه قد يحدث أن يجعل الإنسان من نفسه عبدا لآخر ، ولكن تلك العلاقة ليست هبة بل إنها بيعة ، وهي أشد الأضرار التي تلحق بالإنسان وهـــي أن يبيع نفسه ، ومن هنا وجب أن تتغير صفات الناس المختلفة عن الصفات التي كانوا يتمتعون بها في المرحلة الطبيعية ، فإذا كان الإنسان في تلك المرحلة الطبيعية يتمتـع بحرية كان فيها هو القاضي الوحيد والآخذ بالثأر لضروب الأذى التي تلحق بـــه ، فإن هذه الحرية لم تعد مناسبة في المرحلة اللاحقة التي نشأ فيها المجتمع السياسي ، إذ كان لابد من أن تكون العقوبات أشد لأن فـــرص الاعتـــداء أصبحـــت أكـــثر حدوثا[211] ، وأن يحل القانون محل قوة الانتقام .

والحرية لا تتحقق في المرحلة المدنية إلا بمزاولة الحكومة الناشئة عن العقـــد لمهامها السياسية فهي وحدها القادرة على تنفيذ الحرية وتحقيقها ، بل إنها وظيفـــة من وظائفها ، ومن ذلك يقول روسو في تعريفه وتساؤله عن الحكومة : ((أنهـــا هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء))[212] .

الهوامش :

(1) د. بطرس بطرس غالي،د. محمود حيري عيسى،**المدخل في علم السياسة**، ص55 .

(2) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

(3) ثروت بدوي ، **النظم السياسية** ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، 1962م ، ج1

(4) د. بطرس بطرس غالي،د. محمود حيري عيسى، **المدخل في علم السياسة**،ص57 .

(5) ولد القديس أوغسطين بالجزائر في ولاية سوق أهراس حاليا والواقعة في الجهة الشرقية من البلاد وقريبة من الحدود التونسية ، وبعدها سافر إلى روما ودرس فيها وفي مدن أخرى من بينها ميلانو ، كانت له إطلاعات واسعة عن المسيحية وتعاليمها ، وهاجم المانوية وقطع علاقته بها ، درس الأفلاطونية على ضوء المسيحية ، وقع في شك حاد تخلص منه بعد تعمقه في القراءة ولا سيما تعاليم المسيحية ، له العديد من المؤلفات منها : الرد على الأكاديميين ، الاعترافات ، مدينة الله ، وغيرها من المؤلفات .للمزيد من الإطلاع على حياته وأفكاره ومنهجه راجع : معجم أعلام الفكر الإنساني ، تأليف مجموعة من الأساتذة بإشراف ، إبراهيم مد كور ، منشورات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 1984م ، ج 1 ، ص 735 وما بعدها .

(6) يوسف كرم،**تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط** ،دار القلم،بيروت،لبنان،ص29 .

(7) أحمد أمين ،زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، مصر ، 1967م ج1،ص 5 .

(8) المرجع نفسه ، ص 5،6.

(9) فواد محمد شبل ،**الفكر السياسي** ، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، الهيئةالمصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، 1974 م ، ج1 ، ص173 .

(10) راجع على سبيل المثال ما ورد في إنجيل متى ، **الإصحاح** 13 ، الآية من 24 إلى 30 .

(11) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ،ص153.

(12)زينب الخضيري،**لا هوت التاريخ عند القديس أوغسطين**،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،مصر،1992م، ص121.

(13) إبراهيم مد كور وآخرون، **معجم أعلام الفكر الإنساني**،الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984 م، ج1،ص 755

(14)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص104 .

(15) ج.ح كولتون، **عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة** ، ترجمة، جوزيف نسيم يوسف ، دار المعارف ، المكتبة التاريخية،ط2،1967م،ص265.

(16) Saint Augustin, la cité de dieu . texte latin et traduction avec une introduction et de notes par Piere de labriolle. elaspiques. garner 1957, tome 1. page120.

(17) نقلا عن : زينب الخضيري،**لا هوت التاريخ عند القديس أوغسطين**، ص143.

(18) د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ، ص 57 .

(19) علي عبد المعطي،**الفكر السياسي الغربي** ، دار الجامعات المصرية ، 1975م ، ص14.

(20) القديس أوغسطين ، **الاعترافات** ، نقلها إلى العربية ، يوحنا الخوري الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، ص76

(21) Saint Augustin, la cité de dieu . tome 1. page19

(22)Ibid. page 2

(23) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص105 .

(24) إبراهيم مد كور وآخرون ، **معجم أعلام الفكرالإنساني**، ج [،ص760

(25) Saint Augustin. La cité de dieu. P 299

(26) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص 105

(27) Saint Augustin . La cite de dieu. page2

(28) SaintAugustin. La cité de dieu. P 390
(29) Ibid. .page 2

(30) يوسف كرم،**تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 78

(31) القديس أوغسطين ، **الاعترافات** ، ص306.

(32) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص105

(33) عبد الرحمان بدوي ، **موسوعة الفلسفة** ، الموسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،لبنان،1984م ، ج1 ،ص250

(34) القديس أوغسطين ، **الاعترافات** ،ص9 .

(35) زينب الخضيري،**لا هوت التاريخ عند القديس أوغسطين**،ص170.

(36) جان توشار،**تاريخ الفكر السياسي**،ترجمة علي مقلد،الدار العالمية للطباعة والنشر،ص101

(37)بتر أند راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،ط2 ،1968م ، ص 95

(38) إبراهيم مد كور وآخرون ، **معجم أعلام الفكر الإنساني** ج1 ، ص759 .

(39) إميل برهييه ، **تهتاريخ الفلسفة**،**العصر الوسيط والنهضة**،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،لبنان ص 20 .

(40) زينب الخضيري ، **لا هوت التاريخ عند القديس أوغسطين** ، ص171

(41) جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ترجمة حسان حلال العروسي ، مراجعة وتقديم ، محمد فتح الله الخطيب ، دار المعارف بمصر ، 1969م ، ج2 ، ص . 279

(42) حسن شحا ته سعفان ، **أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية** ، دار النهضة العربية ، 1966م ، ص110.

(43) المرجع نفسه، ص 112 .

(44) علي زيعور ، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية** ، دار اقرأ ، بيروت ، لبنان ، ص 79

(45) ماكيافيللي ، **الأمير** ،تعريب خيري حماد ، تعقيب فاروق سعد ،منشورات دار الآفـــاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ،ط12 ،1985 م، ص144.

(46) المصدر نفسه ، ص 343.

(47) ماكيافيللي ، **المطارحات** ،ترجمة خيري حماد ، منشورات المكتب التجـــاري للطباعـــة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1962م ، ص 351 .

(48) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 239 .

(49)عمر عبد العزيز ، **التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث** ، دار المعارف الإســـكندرية ، 1994م ، ص49 .

(50) ماكيافيللي ، **المطارحات** ، ص 224 .

(51)برتراند رسل،**تاريخ الفلسفة الغربية**،ترجمة محمد فتحي الشنيطي،الهيئة المصريـــة العامـــة للكتاب،1977م،الكتاب الثالث، ص 34 .

(52)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص114.

(53)موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 46 .

(54) ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص136.

(55) فريدريك هرتز، **القومية في التاريخ والسياسة** ، ترجمة ، عبد الكريم أحمـــد ، إبراهيـــم صقر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر ، ص 337.

(56) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 25 .

(57) ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص137.

(58)المصدر نفسه ، ص248 .

(59)نيقولا ميكيافيللي ، **المطارحات** ، ص 225 .

(60) فريدريك الثاني ملك بروسيا ، **الرد على ماكيافيل**، ترجمة الحسن اللحية ، أفريقيا الشـرق ، الدار البيضاء لمغرب ، بيروت ،لبنان ، 1998م ، ص 17.

(61) د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة**،ص88 .

(62)ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص118 .

(63) معن زيادة وآخرون ، **الموسوعة الفلسفية العربيه** ، ص 1315 .

(64) د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود حيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة**، ص85 .

(65) نيقولا ميكيافيللي ، **المطارحات** ، ص 211 .

(66) إلين فيدرين ، **ميكيافيللي** ، ترجمة أميرة الزين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ، لبنان، 1974م ، ص63 .

(67) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص115 .

(68) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص239.

(69) علي أدهم،**الأمير لمكيافلي**،منشورات دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع،سوسة، تونس ص 75.

(70) فريدريك الثاني ملك بروسيا الرد **على ماكيافيل**، ص 15.

(71) من بين الذين تعرضوا إلى ماكيافيللي بالنقد "جاك ماريتان " الذي يرى أن ماكيافيللي لم يخلق ويبدع شيئا ، وكل ما قدمه يعرفه التاريخ ويألفه رجال السياسة ، وقد أماط اللثام عنه فقط ، أما " أنطونيو غرامشي " فيرى أن الأمير السندي كان يدعو إليه ماكيافيللي لا يوجد وجودا حقيقيا في الواقع التاريخي ...إنه تجريد مذهبي خالص لرئيس مرتزق مثالي . أما "ميشيل فوكو" فيعتبر أن أمير ماكيافيللي وحيد في إمرته وهو في الآن نفسه في وضعية خارجية ومتعالية بالنسبة لها ، لذا فإن حكومته مطلقة تتنكر وتحارب كل تجربة ممكنة غير تجربتها . للمزيد من الإطلاع راجع : فريدريك الثاني ملك بروسيا ، الرد على ماكيافيل، ص 18ومابعدها .

(72) علي أدهم ، **الأمير لمكيافلي** ، ص 241.

(73)ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص 144،145.

(74) Jean Touchard / Histoire Des Idées Politiques / P /U F Paris . 3eme Edition 1967. P250.

(75)ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص 147.

(76)بروتوس (Brutus): أحد الحكام الرومانيين الذي قتل أبناءه من أجل تثبيت نظامه، لأنهم تآمروا ضد الحرية التي بناها ، أما بروتوس الآخر فهو أحد قتلة يوليوس قيصر .

(77) المرجع السابق، ص 241 .

(78) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي**، ص 45 .

(79) د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ، ص85 .

(80)المرجع نفسه ، ص86.

(81) ماكيافيللي ، **المطارحات** ، ص 218 .

(82) علي أدهم ، **الأمير لمكيافللي** ،ص 81 .

(83) ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص140.

(84)المصدر نفسه ، ص142.

(85) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص117 .

(86) ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص147.

(87) معن زيادة وآخرون ، **الموسوعة الفلسفية العربية** ، ص 1317.

(88) ماكيافيللي ، **الأمير** ، ص150.

(89) بتر أند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 92 .

(90) د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ،ص 91.

(91) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص 126 .

(92)أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص62 .

(93)Thomas Hobbes. Le Via than , introduction by K R minague p 3

(94) المرجع السابق، ص62.

(95) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، دار النهضة العربية ، للطباعة والنشر ، بيروت ، 1981م ، ص 70.

(96) جورج زيناتي ، المدلول الحضاري لفلسفة هو بز السياسية ، مجلة الفكر العربي ، العدد 22 ، ص 394

(97) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 52 .

obeikandl.com

(98) المرجع نفسه ، ص 52 .

(99) توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية** ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، ص 179.

(100) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص ص 53 ، 54 .

(101) برتر أند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 92 .

(102) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ص127 .

(103) Thomas Hobbes ,leviathan , p 50

(104) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ،ص 70.

(105) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 326 .

(106) نقلا عن : محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 71.

(107) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص128 .

(108) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 52 .

(109)المرجع نفسه ، ص 51 .

(110) المرجع نفسه ، ص 326 .

(111) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 72.

(112) د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ،ص 94.

(113) فؤاد محمد شبل، **الفكر السياسي ، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية**،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ج1 ، ص51.

(114) د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ،ص 92.

(115) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص130 .

(116) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 71.

(117) موريس كرانستون، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 328 .

(118) Thomas Hobbes . LE Via than . introduction by K R min . p 294

(119)محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 71.

(120) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 49 .

obeikandl.com

(121) المرجع نفسه ، ص 50 .

(122) Thomas Hobbes , LE Via than , p 269

(123) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 54 .

(124) Thomas Hobbes, Le Viathan, p 150

(125) ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي** ، القوة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1983م،ص228

(126) Thomas Hobbes, le Via than , p 116

(127) يحي أحمد الكعكي ، **مقدمة في علم السياسة** ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1983م ، ص98

(128) Thomas Hobbes, le Viathan, p 90

(129) أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص 64.

(130) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 329 .

(131) د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ،ص 93.

(132) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ،ص142.

(133) المرجع نفسه ، ص152

)134برتر أند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 9.

(135) المرجع نفسه، ص 191 .

(136) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 62 .

(137) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 100 .

(138) برتر أند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الكتاب الثالث ، ص 193 .

(139) جون لوك ، **في الحكم المدني** ،ترجمة ، ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، لبنان ، 1959م ص 140

(140) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 62 .

(141) المرجع نفسه ، ص 62 .

(142) جون لوك ، **في الحكم المدني** ، ص 140 .

(143) المصدر نفسه ، ص 141.

(144) المصدر نفسه ، ص 141 .

(145) المصدر نفسه ، ص 143

(146) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 79 .

(147) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 381 .

(148) المرجع السابق، ص 80 .

(149) المرجع السابق ، ص 382 .

(150) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 64

(151) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 78 .

(152) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 105.

(153)جون لوك ، **في الحكم المدني** ، ص 218

(154) بتر أند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربيه** ، الكتاب الثالث ، ص 218 .

(155) ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي** ، الحقوق الطبيعية ، ص 128 .

(156) جون لوك ، **في الحكم المدني**، ص 219 .

(157) المصدر نفسه ، ص 221.

(158) أميره حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 101.

(159) أحمد أمين ,زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص 132 .

(160) جون لوك ، **في الحكم المدني**، ص 224 .

(161) المصدر نفسه ، ص 224، 225

(162) نقلا عن : جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 386

(163) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 112

(164) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص61

(165) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 151 .

(166) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 387 .

obeikandl.com

(167)جون لوك ، **في الحكم المدني**، ص 90.

(168) محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص 84 .

(169)جون لوك ، **في الحكم المدني**، ص 226 .

(170)المصدر نفسه ، ص 230.

(171)المصدر نفسه ، ص 227.

(172) المصدر نفسه ، ص 228.

(173) اميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر ، ج5 ، ص 192 .

(174)موريس تشربل وميشال أبي فاضل ، **رو سو حياته مؤلفاته وأثره** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1978 م ، ص 15 .

(175) عبد المعطي محمد،**الفكر السياسي الغربي**،دار الجامعة المصرية الإسكندرية،1975 م،ص620.

(176) د. بطرس بطرس غالي ، محمود خيري عيسى ، **المدخل في علم السياسة** ، ص 104 .

(177) بودي هنا أن أشير إلى أنني وجدت كثيرا من التناقضات في أفكار رو سو ، لاسيما ما تعلق بالمرحلتين الطبيعية والسياسية ، حيث أن ما جاء به من أفكار في " أصل التفاوت بين الناس " يخالف في كثير من نصوصه ما ود في " في العقد الاجتماعي " ، لذلك حاولت أن أقدم الصورة المشتركة بين أفكاره ، ولا أحاول شرح هذه المتناقضات ، لأن ما هدفت غليه من هذا العمل لم يكن يتعلق بهذه المسألة ن وإنما قد وضعتها موضع الاهتمام وقد تكون في عمل قادم يتعلق بكثير من الأفكار السياسية التي تحمل المتناقضات في ذاتها ، وفي أفكار صاحبها ، لأننا كثيرا ما نجد مواصفات السياسة في المؤلفات السياسية ذاتها .

(178) رو سو ، **اصل التفاوت بين الناس** ،ترجمة ،بولس غانم موفم للنشر ، الجزائر، 1991م ،ص ص 26 ،27 .

(179) المصدر نفسه ، ص 27 .

(180) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 202 .

(181) اميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر ، ج5 ، ص 199.

(182)جان جاك رو سو ، **في العقد الاجتماعي** ،ترجمة ذو قان قرقوط ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ،ص36 .

(183) جان جاك رو سو ، **أصل التفاوت بين الناس** ، ص 79

(184)المصدر نفسه ، ص 73

(185)المصدر نفسه ، ص 73

(186)أندريه كريستون ، **رو سو ، حياته ، فلسفته**، ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ،1988 م ص81

(187) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص 160 .

(188)رو سو ، **أصل التفاوت بين الناس** ، ص 34 .

(189) المصدر نفسه ،ص34

(190)المصدر نفسه ، ص ص81 ،82

(191)المصدر نفسه ، ص82

(192)جان جاك رو سو ، في العقد الاجتماعي ، ص 55 .

(193) المصدر نفسه ،ص 55 .

(194)المصدر نفسه ، ص 49

(195)المصدر نفسه ، ص 50،51 .

(196)المصدر نفسه ،ص 50 .

(197) الدكتور محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص92 .

(198) اميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر ، ج5 ، ص 199.

(199) جان جاك رو سو ، **في العقد الاجتماعي** ، ص18.

(200) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، ص 166 .

(201) المرجع نفسه ، ص 172 .

(202) اميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، القرن الثامن عشر ، ج5 ، ص 203.

(203) موريس كرانستون ، **أعلام الفكر السياسي** ، ص 75

obeikandl.com

(204) الدكتور محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص93 .

(205)جان جاك رو سو ، **في العقد الاجتماعي** ، ص 110.

(206)المصدر نفسه ، ص 63.

(207)المصدر نفسه، ص 42.

(208)المصدر نفسه،ص56.

(209)المصدر نفسه،ص97.

(210) المصدر نفسه،ص97.

(211) الدكتور محمد عبد المعز نصر ، **في النظريات والنظم السياسية** ، ص95 .

(212)جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ،ص106 .

obeikandl.com