

الفصل الرابع

الفكر السياسي

عند مونتسكيو وهيجل

1- الفكر السياسي عند مونتسكيو

2- الفكر السياسي عند هيجل

الفكر السياسي عند مونتسكيو

(1689 — 1755 م)

الطابع العام لفكره :

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

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

أولا: المعيط وحوره في القانون :

يرى مونتسكيو أن وضع القوانين لا يعود إلى ما يوجد في العنسل أو في الطبيعة ، وإنما يعود إلى ما تفرضه الضرورات الخارجية على المشرع لإصدار القوانين ، أي أنه بحث في الأسباب الطبيعية لوضع القوانين ، أو القوانين التي تتبعها لوضع القوانين الوضعية، لأن القانون وحده هو الذي ينبغي أن يسيطر على سلوك الإنسان وعلى تصرفاته ، وهذه الضرورات التي تؤدي إلى وضع القوانين تكمن في طبيعة الحكومات القائمة أو التي يريد إقامتها ، وكذلك طبيعة الأرض والمنساج ، والموقع الجغرافي ومساحة البلد ، ونوع العمل وطريقة المعيشة ، والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان . إن كل هذه الأسباب في رأيه هي مصدر وضع القانون⁽²⁾ ، وهذا ما كان متميزا ومجسدا بين الحكومات المعتدلة في أوروبا المتوافقة مع العقل ، والحكومات الاستبدادية في آسيا التي لم تكن متوافقة مع طبيعة العقل نظرا للظروف الاجتماعية والمناخية التي أحاطت بنشوتها وتكوينها ، وفي ذلك يقول مونتسكيو : ((والقانون على العموم هو الموجب البشري ما يسيطر على أمر الأرض طرا ، ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كل أمة أن تكون غير الأحوال الخاصة التي يطبق عليها هذا الموجب البشري ... ويجب أن تكون هذه القوانين موافقة للطبيعة ولبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها ، وذلك سواء عليها أكانت موجدة لها كما هو أمر القوانين السياسية ، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية (...)) ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد (...)) وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها (...)) ويجب أن تناسب درجة الحرية التي يمكن أن يبيحها النظام (...)) فيجب أن ينظر إليها من جميع هذه الأغراض⁽³⁾ . وكل هذه المسائل هي التي كان يهدف إليها مونتسكيو من وضعه لكتابه "روح الشرائع" وهي التي تولفه.

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

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

الحكم المرتبطة بإصدار القوانين ⁽⁷⁾ ، لأن للبشر حرية يمكنهم من خلالها تغيير القوانين وتكييفها مع ما تقتضيه متطلباتهم الاجتماعية سواء على مستوى العلاقات الفردية ، أو على مستوى العلاقات الجماعية .

ثانياً : طبيعة ومبادئ أنماط الحكم السياسي ،

لقد جعل مونتسكيو من القوانين أصلاً ومبدأ لكل نظام حكم ، وفي دراسته لأنماط الحكم يظهر لنا الحكومات التي تشكلت عبر العصور والأزمنة كأنها قد تجمعت عبر كل عصور التاريخ ، بحيث تتبع تلك الحكومات طبيعة تكوينها ، باعتبارها موجودة ، وتتبع كذلك مبادئها على اعتبار أنها تجعلها تتصرف ⁽⁸⁾ ، والحكومات في نشأتها ، وفي اختيار نوعها يتوقف على المحيط الذي ستجسد فيه .

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

1 - الحكم الجمهوري :

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

أ - فالنوع الأول : هو الذي يسود فيه حكم الشعب ، بحيث يكون هو سيد نفسه ، ومصدر قرار ذاته ، فهو الرئيس والمرؤوس في آن واحد : رئيس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 — الحكم الملكي :

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

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

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

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

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

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

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

3 - الحكم الاستبدادي :

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

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

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

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

ثالثا : العرية ،

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

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

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

رابعاً : مبادئ الحرية وفصل السلطات :

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

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

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

فلتحقيق الحرية لا بد من فصل السلطات بعضها عن بعض ، ويجب ممارستها من أفراد الشعب أنفسهم أو ممثليهم ، ولا يعني فصل السلطات استقلالها بعضها عن بعض استقلالاً تاماً ، لأن ذلك يوقف حركة الدولة ويؤدي إلى جمودها ، وعلى ذلك فإحداث الحركة يتطلب أن تتحرك تلك السلطات حركة منسجمة مع بعضها⁽³⁷⁾ ، ومن ثم تقود إلى تحقيق التقدم الذي تشده كل أمة في

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

الفكر السياسي لمحمد هيجل

(1770 -- 1831 م)

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

أولا : المنهج التاريخي والتمهية التاريخية :

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

التي لا يمكن النظر إليها إلا في ضوء التاريخ ، ولدراسة هذا التطور الحضاري الممتد في هذا التاريخ والحكم عليه لابد من استخدام المنهج التاريخي بدلا من المنهج التحليلي هذا الأخير الذي يقضي من وجهة نظره على الارتباطات الجوهرية بين الكائنات ، ويضفي عليها نوعا من الثبات ، ويغفي ما تنطوي عليه الظواهر من حركة⁽³⁹⁾ ، تلك الحركة التي كانت هي جوهر الفلسفة الهيكلية، والتاريخ عنده كان يمثل المعقولة المطلقة المحسدة فيما يصنعه العقل الإنساني ، أو بعبارة أخرى هو عبارة عن تطور الروح في الزمن ، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان ، ولذلك فإن التاريخ ما هو إلا عملية عقلية ، لأنه خاضع لما يحدته العقل الإنساني من تغيرات في الوجود⁽⁴⁰⁾ ، ومن ثم أعطى لكل الظواهر والأحداث الواقعية صبغة عقلية ، حيث استطاع أن يجعل من الأحداث التاريخية فلسفة ، ومن الفلسفة تاريخا ، واستند في كل ذلك على العقل لأنه وحده هو الفاعل في التاريخ الإنساني ، وهو الذي يعطي للوقائع الجزأة والمفككة صورة عقلانية مترابطة ترابطا ضروريا ، لأن العقل كما يقول هيغل هو: ((روح العالم فهو حال فيه وهو مبدؤه الكامن المحايث وهو طبيعته الداخلية ، وهو الكلي فيه))⁽⁴¹⁾ ، وبه يستطيع الإنسان تحقيق وجوده في الطبيعة ، وفي التاريخ الإنساني ، من خلال حركة جدلية مستهدفة المعرفة الذاتية الكاملة المتحققة في عقل الإنسان وخلالها ، ويبقى بذلك التاريخ حركة عقلانية مستهدفة⁽⁴²⁾ ، أي أن المجتمع السياسي الأمثل هو غاية التاريخ باعتباره المطلق الذي يعبر عن ذاته ، ومن هنا يصبح الفكر باعتباره الحقيقة النهائية ليس سناتيكيًا ثابتًا وإنما هو ديناميكي متحرك ، وأنه في جوهره مبدأ نمو وتطور⁽⁴³⁾ وتظهر هذه العملية العقلانية حتى في مراحل العقل البدائية ، ونجد ذلك حتى عند الشرقيين القدامى الذين مروا بمرحلة الطفولة السياسية كان العقل عندهم هو محرك التاريخ ، رغم أن الفرد عندهم لا يملك حتى نفسه⁽⁴⁴⁾ ، وهذا بسبب

خضوع ذلك الفرد التام للحكام ، وكان من نتيجة ذلك حدوث اضطرابات وفوضى مما أدى إلى ترزاع السلطة السياسية القائمة ، وهذه نتيجة حتمية للوضع السائد، وهو ما يعبر عنه بديالكريك التاريخ الذي يؤدي إلى تقدم البشرية من خلال المتناقضات أي الحروب والانقلابات والثورات التي تؤدي إلى حالة في الأشياء أوفى حقيقة ، بينما الحقب السعيدة ، أي تلك التي يسود فيها الانسجام وتغيب المتناقضات فليست حقب تاريخية⁽⁴⁵⁾ ، لأن : ((تاريخ العالم ليس مسرحا للسعادة ، وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه ، لأنها فترات انسجام خالية من الصراع))⁽⁴⁶⁾ .

فهيجل يعتبر أن التاريخ هو الحامل الحقيقي لروح أمة من الأمم ، وكل شعب من الشعوب معبرا عنها بثقافته الخاصة ، ومؤسساته الذاتية ، لأن الروح يظهر من خلال إنتاجاته الخارجية مجسدا في التاريخ والحق ، والعادات " الروح الموضوعي " ، وأعلى سمات هذا الموضوع الخارجي هو ما يظهر في الفن ، الدين ، الفلسفة " الروح المطلق"⁽⁴⁷⁾ ، وبذلك تعبر هذه الموضوعات فعليا وواقعا عن الروح العامة ، ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة باعتبارها الكائن الموضوعي المطلق اللامتناهي ، الذي يوجد في المتناهي أي الوجود الإنساني ، فرغم أن للمتناهي يفتى ويزول ، واللامتناهي عكسه ، فإن الدولة إذا كانت لامتناهي في التاريخ ، فإن حياتها تستمر وتلوم بذاتها ، ولا يمكن ربطها بجماعة من المواطنين في فترة زمنية معينة ، إلا أنها من الناحية الواقعية لا توجد إلا فيهم وهم⁽⁴⁸⁾ ، ومن ثم فإن : ((الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها ... هي التي صنعت الدساتير في الماضي وتصنعها في الحاضر))⁽⁴⁹⁾ .

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

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

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

وكان من أهم المبادئ المنهجية التي بنى عليها هيكل فكره السياسي والاجتماعي في ظل هذا التطور التاريخي هو اعتماده المنهج الجدلي أو الديالكتيكي ، والمتمثل في حركة التطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها ، وهو أساس كل حركة إبداعية ، ومن ذلك فهو كما يقول : ((إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد أن من طبيعة الديالكتيك وأن نفهمه فهما صحيحا ، فحيثما توجد حركة ، وحيثما توجد حياة ، وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي ، فهناك يعمل الديالكتيك ، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقا))⁽⁵⁵⁾ ، ومن هنا فهو يرتبط بالمعرفة الحقة التي تخالف التذبذب الذي قد يعانيه الفرد بين متناقضين لا يلتقيان ، ويظهر هذا في المجال السياسي في مذهب الفرديين الذين يركزون على الفرد ، أو الاجتماعيين الذين يركزون على المجتمع ويهملون الفرد ، فمثلا الرأسمالية نظام والشيوعية نظام آخر مضاد للرأسمالية ، والتوحيد بين هذين النظامين أو الفلسفتين يؤدي إلى التطور بمما ومن هذا التطور ينشق نظام ثالث أرقى منهما⁽⁵⁶⁾ ، وعلى هذا يعني هذا المنهج في عمومته المنهج الذي يظهر العلاقة المنطقية بين الحقيقة والقيمة ، وهو يعتمد أساسا في الفلسفة السياسية وغيرها من العلوم الإنسانية لمعرفة مشكلات المجتمع ، وتفسير ظواهره ، فالمنهج عنده لا ينفصل عن : ((موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضويا فروعه ومماره ، وما يكمن في هذا الموضوع من جدل هو الذي يحركه))⁽⁵⁷⁾ ، فالمنهج الجدلي عندئذ هو الذي يرتبط بموضوع معين ، يستقطب فاعلية الفكر الإنساني ، وإن كانت هي الفكر ذاته ،

حيث يقول هيغل : ((إن صور الفكر لابد أن تدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل إنما في أن معا موضوع البحث وفعل البحث ، ومن ثم فهي تفحص نفسها وتشير إلى نقائصها ، وهذا أسميه بالمنهج الجدلي))⁽⁵⁸⁾ .

فالفكر حسب هيغل من هذا المنطلق هو الذي يحاور نفسه ، وأن نموه وتطوره لا يكون إلا بهذا المنهج الديالكتيكي الذي يرتبط بالقضية ونقيضها ، أي ينتقل من الموجب إلى السالب ثم يولف بينهما ، أي أنه يتعلق بقوانين الفكر وقوانين الطبيعة ، وهذا المنهج الذي يعتمد هيغل لا يتعلق بالإنسان العالم أو الفيلسوف فحسب ، بل إنه قانون نشعر به جميعا في كل مستويات الوعي ، وكذا في التجربة ، وتكمن صورته الواضحة كما يقول لاسيما في العالم الروحي أي في مجال القانون أو الحياة السياسية ، والأخلاق ، ففي الأولى: أن كل حالة من حالات الحد الأقصى للفعل تنقلب فحأة إلى ضدها ، ويضرب لنا مجموعة من الأمثلة منها القول: ((العدل المطلق ، ظلم مطلق)) ، وهو يعني حسب هيغل: ((أنك إذا ما طبقت حقا من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطئ ، ونحن جميعا نعرف أن الحد الأقصى للفوضى في الحياة السياسية ، والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر)) . أما على مستوى الأخلاق فمن الأمور التي يظهر فيها الجدل مجموعة الأمثلة التي من بينها : ((الغرور يسبق الانهيار وسرعان ما تقل السكين الحادة والمفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه)) ، ويستنتج هيغل من هذه الأمثلة أن : ((كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل في طبيعته))⁽⁵⁹⁾ .

ثانياً : مفهوم الدولة :

كان مفهوم هيغل للدولة ينطلق أساسا من مفهومه للدولة القومية التي نحور في قسيتها ونسقتها كل تجمع إنساني آخر ، وكان الهدف العام من هذا

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

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

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

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

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

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

ثالثاً : مفاهيم الدولة وبداية تكون المجتمع المدني :

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

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

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

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

نفسه ووعيه بذاته في كل ، ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنباً إلى جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة ، وتشطر الأسرة ، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها مادامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة ، وهذه المرحلة وهي المجتمع المدني غالباً ما نظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولاً حضور للمرحلة الثالثة ، مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية القائمة بذاتها مع الجوهريّة الكليّة ⁽⁷³⁾ .

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

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

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

رابعاً : الفرد والدولة :

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

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

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

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

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

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

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

فالفرد لا يجد حرته وشخصيته الفردية والاجتماعية إلا في ظلها ، وبدونها فهو عبد لا معنى له ، ومن ثم وجب عليه أن يلائم سلوكاته مع أوامر الدولة ونواهيها⁽⁸⁹⁾ ، لأنها هي الجوهر الفرد أو الإله الأرضي الذي يتوجب على الفرد أن يعترف بعدمه إزاءه⁽⁹⁰⁾ .

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

خامسا : الحرية والسلطة الصياحية :

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

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

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

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

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

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

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

- (1) د. بطرس بطرس غالي ، محمود خيرى عيسى ، المدخل في علم السياسة ، ص 101 .
- (2) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 195 .
- (3) مونتسكيو ، روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف، القاهرة ، مصر ، 1953م
ص 18،19 .
- (4) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 195 .
- (5) مونتسكيو ، روح الشرائع ، ج 1 ، ص 11
- (6) امل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر، ص 80 .
- (7) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 195 .
- (8) جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ص 410 .
- (9) يقصد فريق أو طائفة .
- (10) مونتسكيو ، روح الشرائع ، ج 1 ، ص 36
- (11) المصدر نفسه ، ص 21 .
- (12) المصدر نفسه ، ص 27 .
- (13) جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ص 411 .
- (14) امل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، ص 84 .
- (15) مونتسكيو ، روح الشرائع ، ص 27 .
- (16) المصدر نفسه ، ص 27 .
- (17) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 196 .
- (18) المصدر السابق ، ص 30 .
- (19) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.
- (20) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
- (21) راجع : المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

- (22) المصدر نفسه ، ص 31 .
- (23) المصدر نفسه ، ص 33 .
- (24) المصدر نفسه ، ص 42 .
- (25) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.
- (26) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.
- (27) المصدر نفسه ، ص 45
- (28) المصدر نفسه ، ص 33 .
- (29) المصدر نفسه ، ص 47 .
- (31) المصدر نفسه ، ص 225 .
- (32) علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، ص 282 .
- (33) المصدر السابق ، ص 226 .
- (34) المصدر نفسه ، ص 228 .
- (35) يحيى الخمل ، الأنظمة السياسية المعاصرة ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1969م ، ص 129 .
- (36) مونتسكيو ، المصدر السابق ، ص 228 .
- (37) يحيى الخمل ، الأنظمة السياسية المعاصرة ، ص 129 .
- (38) مونتسكيو ، المصدر السابق ، ج 1 ، ص ص 228 ، 229 .
- (39) أميرة حلمي مطر ، في فلسفة السياسة ، ص 134 .
- (40) إن تركيز هيجل على العقل هو من بين المبادئ التي تأثر بها من الفكر الكانطبي الذي يؤكد فيه على أن العقل هو مؤسس العالم ، وأن كل العقول ما هي إلا جزء من عقل العالم .
- (41) هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتقديم وتعليق ، إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، ص 99 .
- (42) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 100

- (43) د . محمد عبد المعز نصر ، فلسفة السياسة عند الألمان ، دراسة في الفكر الألماني الحديث ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1982م ، ص 66.
- (44) نازلي إسماعيل فتحي . الشعب والتاريخ ، هيجل ، دار المعارف بمصر، 1976م ، ص 136
- (45) رينيه سرو ، هيجل والميجلية ، ترجمة أدونيس العكره ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، 1993م . ص 41 .
- (46) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص 380 .
- (47) رينيه سرو . هيجل والميجلية ، ص 35 .
- (48) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 101 .
- (49) المرجع نفسه ، 99 .
- (50) بتر اندر سل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ص 256 .
- (51) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 95 .
- (52) إميل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، القرن التاسع عشر ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1985م ، ج 6 ، ص 205 .
- (53) أو رينيه سرو ، هيجل والميجلية ، ص 41 .
- (54) د . محمد عبد المعز نصر . فلسفة السياسة عند الألمان ، ص 65 .
- (55) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .
- (56) ول ديورانت . قصة الفلسفة ، ترجمة ، ص 378 .
- (57) إمام عبد الفتاح . دراسات هيجلية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984م ، ص 291 .
- (58) إمام عبد الفتاح . المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف ، القاهرة مصر ، 1968م ، ص 29 .
- (59) هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص 221 .
- (60) ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي . العقوق الطبيعية ، المؤسسة الخامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1983م ، 201 .

- (61) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، ج1، ص214 .
- (62) Hegel ,La Raison dans L'histoire . P 135 .
- (63) ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي ، ص 201.
- (64) Hegel ,La Raison dans L'histoire , P 139 .
- (65) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ص 308.
- (66) نقلا عن :إمام عبد الفتاح ، دراسات هيجلية ، ص168 .
- (67) بتر أند راسل.تاريخ الفلسفة الغربية، ج3 ص331.
- (68) محمد ضحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، دار الحادي للطباعة، مصر، 1961م ، ص 132
- (69) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص 192 .
- (70) علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية، 1993 م ، ص 379.
- (71) رينيه سرو ، هيجل والهجلية ، ص 64.
- (72) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ترجمة جورج صدقي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1976م، ص 181
- (73) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ص 295
- (74) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 97 .
- (75) إمام عبد الفتاح ، دراسات هيجلية ، ص 151 .
- (76) نقلا عن: علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، ص 380 .
- (77) د . محمد عبد المعز نصر ، فلسفة السياسة عند الألمان ، ص 71 .
- (78) المرجع نفسه ، ص 54.
- (79) Hegel .La Raison dans L'histoire . P 114 .
- (80) بتر اندر سل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ص 369.
- (81) إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، ص 27.
- (82) برنارد بورجوا، فكر هيجل السياسي، مراجعة جورج كتورة ، مجلة الفكر العربي، ص 292.
- (83) أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، ص 247 .

- (84) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ص 196 .
- (85) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 98 .
- (86) محمد عبد العزيز نصر ، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة
ولنشر، بيروت، 1981م، ص 143.
- (87) إمام عبد الفتاح ، دراسات هيجلية ، ص 148.
- (88) المرجع نفسه ، ص 162.
- (89) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 96.
- (90) برينه سرو ، هيجل والهيجلية ، ص 65.
- (91) المرجع نفسه ، ص 66.
- (92) د. فريال حسن خليفة ، نقد لفلسفة هيجل ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة
، مصر ، 1998م ، ص 84.
- (93) بول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص 381.
- (94) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ص 282.
- (95) نازلي إسماعيل فتحي ، الشعب والتاريخ ، هيجل ، ص 140.
- (96) إميل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، القرون التاسع عشر ، ج 6 ، ص 227.
- (97) برينه سرو ، هيجل والهيجلية ، ص 39.
- (98) هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص 224.
- (99) إمام عبد الفتاح ، دراسات هيجلية ، ص 116.
- (100) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، ص 98 .
- (101) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، العقل في التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام
، مراجعة فواد زكريا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1986م ، ص 116 .
- (102) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص 201
- (103) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 78 .
- (104) محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص 201

الختام

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

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

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

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

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

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

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