320.1
B29m A
V.1
c.1

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

مصطفى البارودي
دكتور في الحقوق
مدرس في الحقوق العامة في كلية الحقوق ببيروت

مفهوم الدّولة

بحث

محاضرات في مبادئ الحقوق العامة

ألقيت على طلاب الاختصاص في فرع الحقوق العامة في كلية الحقوق ببيروت

العام الدراسي
١٩٥٠ — ١٩٥١

مطبعة الجامعة السورية
١
دمشق ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

سيدي الاستاذ الكبير جان جاك شفالييه

من محاضراتك التي ألقيتها على طلاب معهد الحقوق المقارنة (وكلية الحقوق والمعهد السياسي) في جامعة باريس خلال الأعوام الدراسية ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ — ١٩٤٩ ، ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ، اقتبست قسماً كبيراً من محاضراتي هذه التي ألقيها على طلاب الاختصاص في فرع الحقوق العامة في كلية الحقوق بدمشق خلال العام الدراسي ١٩٥٠ — ١٩٥١ .

فإليك أهدي هذه المحاضرات إعجاباً بأسلوبك الشيّق الرائع، ووفاءً لعهد قطعته أمامك في محادثة لنا في شهر آذار من عام ١٩٤٨ بأن أجعل من محاضراتك ورداً عذباً ينهل منه قراء العربية بشغفٍ ولهفة . ولئن أديت اليوم جزءاً جزيئاً من الرّسالة ، فإني أرجو أن أبقى متابعاً محاضراتك لأحقق الرسالة كلها بصدق وإخلاص وأمانة .

دمت للعلم أيها الأستاذ العبقري ودامت أفكارك مناراً للأفكار !

مصطفى البارودي

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

أولتني كلية الحقوق شرف التدريس في صف الاختصاص ، هذا العام الدراسي ١٩٥٠ — ١٩٥١ وهو أول عام يُفتتح فيه صف الاختصاص ، لأحاضر طلابه في « مبادىء الحقوق العامة » .

وقد تهيّبت موقفاً أقفه أمام شباب مجازين في الحقوق ينتظرون مني أن آتي بالشيء الجديد الذي من أجله أنشيء صف الاختصاص . وليست هذه المادة بالجديدة على كلية الحقوق فقد درّس الأستاذ Estève « الحقوق العامة الشاملة Droit public général » في السنة الأولى من الاجازة في فترة قصيرة قبل بضعة عشر عاماً . فرأيتني أستعرض مباحث هذه المادة وكلها شائك وخطير ، فهي علم الدولة في الحقيقة ، الدولة بعناصرها وأجهزتها ووظائفها ، والدولة في موقفها من حريات الأفراد ، كيف تصون هذه الحريات وكيف تحدّ منها في سبيل الصالح العام الذي كان ومايزال السّبب الأصلي في نشوء الدولة . ثم رأيتني أنتقل إلى مباحث

« مبادىء الحقوق العامة Principes du droit public » التي تدرّس في قسم الدكتوراه في كليات الحقوق الفرنسية فتقتصر على فقرة من فقرات المباحث الأولى وتزيدها درساً وبحثاً .. عندئذٍ خيّل إلي أن خير سبيل إلى بلوغ الغاية المرجوّة من تدريس هذه المادة في صف الاختصاص أن أبدأ بدراسة الدولة في أصلها واستقراء مفهومها على أضواء الفكر السياسي على مرّ العصور لعلي أخلص من ذلك إلى دراسة المذاهب المختلفة في الدولة وما آلت إليه في دساتير القرن العشرين .

وإني لأعرف أن هذا الأمر ليس على شيء من اليسر ، وأن هذه الدراسة التي أقف لها نفسي شاقة وطويلة ، وأنا الذي أعلم حق العلم أن أستاذاً عبقرياً من أساتذة الحقوق العامة في مطلع القرن العشرين هو Duguit ملأ الدنيا بما كتب وحاضر في موضوع الدولة وأن أستاذاً عبقرياً من أساتذتها المعاصرين هو « Jean-Jacques Chevallier » مازال يحاضر طلابه في باريس حول الدولة بأساليب مختلفة منذ العام الدراسي الدراسي ١٩٤٦-١٩٤٧ حتى اليوم وهو ماضٍ في عمله لاينى ولا يكل بل يطالعهم كل عام بشيء جديد .

ولكنني مع ذلك رأيت أن أبدأ هذا العمل متكلا على الله مسترشداً بما بين يدي من مؤلفات Duguit ومحاضرات Chevallier ومراجع أخرى أحاول أن أجمعها لعلي أستخلص منها كلها ما نستسيغه ونفيد منه وإن يكن شيئاً قليلاً هذا العام رجاة أن أضيف اليه أجزاء أخرَ خلال مايفسحه لي

الدرس والأجل فيما يأتي من الأعوام حتى تأخذ مجموعة هذه المحاضرات مكانها في المكتبة الحقوقية العربية .

وأسارع فأقول إنني لا أزعم أنها تكفي لتملأ فراغاً كبيراً نُعاني منه الكثير في مكتبتنا العربية فأنا أعلم الناس ببعد محاضراتي عن الكمال ولهذا لم أزد عدد النسخ المطبوعة منها إلا شيئاً قليلا عن النسخ التي تذهب الى مكتبة الجامعة والنسخ التي يتوزعها الطلاب لاعتقادي أن هذا المجهود العلمي الذي أنا في سبيل بذله — على عظم قدره — لا يكفي ليُسفر عن كتاب .

وكل ما أرجوه من محاضراتي هذه أن تكون سبيل تشويق إلى دراسة موضوع الدولة فإذا جاءت الأبحاث تترى في هذا الصدد تكشف هذا اللغز المعمّى للناس وقرؤوه على حقيقته مفهوماً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض .

فالله أسأل أن يحقق هذا الرجاء ، والله من وراء القصد .

مصطفى البارودي

مفهوم الدّولة

مقدمة

١ — التعريف المدرسي للحقوق وتقسيمها
٢ — المدرسة الجديدة في الحقوق
٣ — نقد تقسيم الحقوق في الحالين
٤ — مبادىء الحقوق العامة

١ — التعريف المدرسي للحقوق وتقسيمها

يميّز الفقهاء في تعريفهم المدرسي للحقوق بين الحقوق الشخصية « Droit subjectif » والحقوق الموضوعية « Droit objectif » والحقوق الوضعية « Droit positif » .

وهم ينظرون إلى الحقوق الشخصية من خلال الفرد، من خلال القدرة « Faculté » أو الارادة « Volonté » أو السلطة « Puissance » أو المصلحة « Intérêt » التي يملكها الفرد حين يمارس حقوقه، ولهذا يعرّفون الحقوق الشخصية بأنها الامتياز الذي يتمتع به شخص أول ويخوّله أن يجبر شخصاً آخر على القيام بعمل أو الامتناع عن عمل أو احترام وضع يفيد منه ذلك الشخص الأول .

وهم ينظرون إلى الحقوق الموضوعية من خلال المجتمع ، من خلال شعوره بالضرورة الماسّة لقواعد تنظم حياة الناس فيه فتتمثل له هذه

القواعد في أحكام مكتوبة أو غير مكتوبة يتقبلها الناس ويخضعون لها في حياتهم حرصاً على بقاء المجتمع من جهة وعلى انتظام العلاقات فيما بينهم من جهة ثانية ، ولهذا يعرّفون الحقوق الموضوعية بأنها مجموعة القواعد التي تمليها أو تقرّرها الدولة ويخضع لها الناس في المجتمع .

أما الحقوق الوضعية فتبدو لهم من خلال القواعد المكتوبة التي تصدر عن السلطات المختصة في الدولة وهم يرون فيها صورة الكمال الذي تهدف اليه الحقوق الموضوعية إذ تدخل في عداد القواعد المكتوبة المعينة على وجه التحديد تعييناً لا يختلف فيه الأفراد مثلما يختلفون على عرف من الأعراف التي استقرت في حقوقهم الموضوعية حين تتباين آراؤهم في حدود هذا العرف وآثاره ، فالحقوق الوضعيّة على العكس واضحة المعالم قائمة في النصوص ومن ورائها السلطة العامة التي تسهر على احترامها ، ولهذا يعرّف الفقهاء الحقوق الوضعية بأنها مجموعة القواعد التي يلتزم بها الأفراد بسائق القوة العامة .

أما الورد الذي تصدر عنه الحقوق ، أما الوازع الذي يستلهم منه المجتمع قواعده الموضوعية وتستوحي الدولة منه قواعد الحقوق الوضعيّة فهو في نظر أكثر الفقهاء المدرسيين لا يتّصل بالدين بسبب وانما هو مفهوم آخر علويّ علوّ الدين يتسامى على حياتنا الواقعية وتتطلع اليه في دنيا ماوراء الطبيعة أو في دنيا الأخلاق ، إنه الحق الطبيعي مثلا «Droit naturel» أو هو الوازع الأخلاقي « Impératif moral » إنه مثل أعلى يهيمن على

الناس في حياتهم فيؤمنون بسموّه على آفاقهم الدنيوية ويجعلون منه هدفاً وغاية فتكون أوضاعهم الحقوقية أقرب الى الكمال إذا حققت شيئاً من الانسجام مع ذلك الهدف وتلك الغاية .

ثم إن الحقوق متعددة الفروع بسبب تعدّد الحاجات التي تعبّر عنها والأمور التي تدور حولها وقد قارب الفقهاء بين مختلف هذه الفروع وصنّفوها في فئتين : الحقوق الخاصة والحقوق العامة ، وقضوا بأن الحقوق الخاصة إنما تنظم شؤون الفرد في ذاته والعلاقات بين الأفراد بعضهم مع بعض وتضم فروعاً أساسية ثلاثة هي الحقوق المدنية والحقوق التجارية والحقوق الدولية الخاصة ، وأن الحقوق العامة إنما تنظم شؤون الدولة في ذاتها والعلاقات بين الدول بعضها مع بعض من جهة وبين الدولة الواحدة وأفرادها من جهة ثانية وتضم فروعاً أساسية ثلاثة هي الحقوق الدستورية والحقوق الدولية العامة والحقوق الادارية .

٢ — المدرسة الجديدة في الحقوق

تلك هي نظرة الفقهاء المدرسيين الى الحقوق في صورها الثلاث وفي وردها الذي تصدر عنه وفي تقسيمها الثنائي الى فئتين عامة وخاصة ، وقد دعم هذه المدرسة التقليدية أكثر فقهاء الألمان وفي مقدمتهم « Ihering » وانضم اليهم فقهاء فرنسيون كثيرون وفي مقدمتهم « Capitant » .

ولكن فقيهاً فرنسياً عبقرياً هو العميد « Duguit » انشق عن المدرسة

التقليدية وأبدع مدرسة جديدة في الحقوق ـ وبخاصة في الحقوق العامة ـ دعا اليها في مطلع القرن العشرين حتى ليمكن أن يُسمّى أبا الحقوق العامة الحديثة في القرن العشرين، وقد ثبّت نظرياته في موسوعة للحقوق العامة جعلها في خمسة أجزاء وسماها باسم دستوري «Traité de droit constitutionnel, Paris» أما الطبعة الأولى فظهرت قبيل الحرب العامة الأولى وأما الطبعة الثانية فظهرت عام ١٩٢٠ وصدرت الطبعة الثالثة اعتباراً من عام ١٩٢٧ .

وكان « Duguit » أول عميد لكلية الحقوق في جامعة فؤاد الأول بالقاهرة ، المحدثة بالقانون الصادر في ١١ آذار ١٩٢٥ ، وقد دعي من قبل الحكومة المصرية لافتتاح الكلية وألقى فيها خمس عشرة محاضرة في الحقوق العامة تعتبر عصارة تلك الموسوعة الكبرى وخلاصة موجزة مقتضبة نرى فيها قبساً من آرائه وغضاً من فيضه، وقد نشرت هذه المحاضرات في باريس عام ١٩٢٦ تحت عنوان: «Leçons de droit public général, Paris 1926».

وهو يعاود في هذه المحاضرات انتقاداته اللاذعة للمدرسة التقليدية للحقوق ويرد على أكثر أنصارها ودعاتها رداً محكماً مفحماً في كثير من الأحوال ، وان كان يفوته الحظ في بعض جولاته فتجيء حججه عليه لا له .

تقوم نظريات « Duguit » على أسس ثلاثة :

١) قطع صلة الحقوق بالسماء وربطها بالأرض .

٢) نفي وجود الحقوق الشخصية من أصلها .

٣) حصر الحقوق في دائرة الفرد .

١ — أما أنه يقطع صلة الحقوق بالسماء ليربطها بالأرض فلأنه يعتقد أن الحقوق علم كسائر العلوم يجب أن يقوم على المشاهدة الحيّة وهو علم من العلوم الاجتماعية لأنه قائم على دراسة حوادث اجتماعية ، فليس لهذا العلم الحي أن يتطلع الى السماء وانما هو قائم في الأرض على دعامة مكينة هي التضامن الاجتماعي « Solidarité sociale ». وليس يعني هذا تجريد علم الحقوق من المثل العليا فالمثل العليا في نظره موجودة في الأرض لا في السماء .

يقول « Duguit »: « لئن استبعدنا من العالم الاجتماعي كل مفهوم مسبق، كل مفهوم يستمد أصله من قاعدة مثالية ، كل مفهوم جيد في نفسه ، فهل نستبعد في ذلك كل المثل ونجعل مستحيلاً قيام تسلسل بين القيم الاجتماعية ؟!... كلا ! إنني من أولئك الذين يعتقدون أن العلم الاجتماعي الموضوعي ليس البتّة عاجزاً عن تعريف المثل الأعلى ووضع القواعد الواجب اتباعها لتحقيقه . . . ولكن هذا المثل الأعلى قائم على الأرض وهو مستمد من الإنسان ، إنه مستمد كله منه ومنه وحده، وهو يتعيّن بمعرفة العناصر التي تكوّن كل مجتمع بشري ، هذه العناصر التي انصهرت في كلمة واحدة أصبحت وللأسف عادية وابتذلها السياسيون ولكنها مع ذلك تعبر عن الحقيقة الاجتماعية ، هذه الكلمة هي التضامن الاجتماعي ، وهذا وحده يثبت الحقيقة الأساسية في أن الرجل في الوقت نفسه فردي واجتماعي

أي أن الفرد لا يستطيع أن يعيش إلاّ في المجتمع وأن المجتمع لا يستطيع الحياة إلا بالفرد. فاذا ما أخذنا بذلك فإن الرجل سيتقدم بازدياد نحو المثل الأعلى كلما ازداد فهماً للتضامن الاجتماعي وعمل بقوة في سبيل تحقيقه[١] ».

٢ ـ وأما أنه ينفي وجود الحقوق الشخصية من أصلها فلأنه يرى أن هذه الحقوق المزعومة ليست إلا خيالاً ينهل مما وراء الطبيعة، إذ يبدو الحق الشخصي في تعاريف الفقهاء المدرسيين كصفة لاصقة ببعض الأشخاص وقد توسع الفقهاء الالمان في بحثها حتى تكاد آراؤهم تنحصر في إرجاع الحق الشخصي الى ثلاث نظريات :

آ ـ نظرية الارادة التي ينادي بها « Windscheid » فهو يرى أن الحق الشخصي ليس إلا سلطة الارادة، ويتساءل « Duguit » ماذا يكون شأن الفرد الذي لا يتحلّى بارادة، واعية ؟ أفيكون الأطفال والمجانين والمحجورون وسائر المحرومين من قواهم العقلية معدومي الحقوق الشخصية؟ وماذا نقول في الجماعات وكيف نقرّ لها بالحقوق وهي لا تحلى بارادة متميّزة من ارادة الأفراد الذين يؤلفونها ؟ إذن فالحقوق لا تقوم على الارادة.

ب ـ نظرية المصلحة التي ينادي بها Ihering في كتابه «روح الحقوق الرومانية » فهو يرى أن الحق الشخصي ليس إلا مصلحة يصونها القانون

(١) انظر محاضرات « Duguit » ص ٣٦ — ٣٧.

فحقوق الأفراد والجماعات ليست إلاّ مصالح مصونة بالقانون . ولكن « Duguit » يرى كلمة الارادة مختفية وراء كلمة المصلحة إذ كيف يشعر المرء بحقه الشخصي وكيف يبحث عن صيانة القانون لمصلحته إن لم تكن له ارادة توجّهه نحو هذه المصلحة ؟ إذن فالحقوق لا تقوم على المصلحة.

ج — أما النظرية الثالثة فترجع الحق الشخصي إلى الارادة والمصلحة مجتمعتين . ويردّ « Duguit » هذه النظريات للسبب نفسه : إن الحقوق لا يمكن أن تعبر عن الارادة الشخصية ولا أن تصون الارادة الشخصية فلنستبعد مفهوم الحقوق الشخصية لأنه إن قبلناه يخلق في المجتمع تسلسلاً بين الارادات ويعترف للدولة بحق شخصي مزعوم كسلطة ناجمة عن كونها دولة سيّدة . . .

٣ — وبذلك نصل الى الشق الثالث من نظريات « Duguit » فالحقوق في نظره موضوعية أو وضعية ولكنها ليست أبداً شخصية وهي تدور حول الفرد لا حول الدولة . ولذلك فان « Duguit » حين يقبل بتقسيم الحقوق الى فئتين عامة وخاصة لا يرضى بأن ينظر الى فئة الحقوق العامة كناظمة لحقوق الدولة مثلما تنظم الحقوق الخاصة حقوق الفرد (الحقوق الموضوعية التي تنظم شؤون الفرد) وانما يرى في الحقوق العامة قواعد من الحقوق الموضوعية تبحث عن أوضاع حقوقية « Situations juridiques » توجد فيها الدولة . لأن الدولة في نظره لا يمكن أن تكون محلاً (موضوعاً) للحقوق « Sujet de droit » فمحل الحقوق هو الفرد والفرد وحده ،

وسواء الحقوق الدستورية أم الدولية أم الادارية فانها في الواقع تؤول الى خدمة الفرد .

وبذلك يفترق « Duguit » عن فقهاء الألمان مرة أخرى فهو يرى أنهم ينادون بالحقوق العامة كقواعد دائرة حول الدولة لأن الدولة في نظرهم محل للحقوق ولأنهم يريدون بذلك أن يزيدوا في قوة الدولة وأن يمنحوها سلطة غير محدودة ، وأن يجعلوا الحقوق صادرة عن الدولة فيقول « Ihering » ويقول « Treitschke » : « Der Staat ist Macht » أي « الدولة قوة » « L'Etat c'est fore » وهما يعنيان في الواقع قول الفقيه البافاري « Seydel » « إنه لمبدأ لا يقبل أي جدل أنه ليس ثمة من حقوق فوق الدولة ولا من حقوق الى جانب الدولة بل حقوق تضعها الدولة » ويرد « Duguit » على ذلك كله بقوله : نعم إن الدولة قوة ولكن هذه القوة لا تضع الحقوق بل إنها على العكس تُنظَّم وتحدَّد بالحقوق !

٣ — نقد تقسيم الحقوق في الحالين (١)

وسواء أأخذنا بتقسيم الحقوق الى فئتين عامة وخاصة وفق آراء الفقهاء الألمان الذين يرون مصدر الحقوق في الدولة التي يجب أن تمثل القوة ، أو وفق رأي « Duguit » الذي يجعل من تقسيم الحقوق ضرورة مدرسية دون أن تكون الدولة محلاً للحقوق العامة ولا صاحبة لهذه الحقوق فان

(١) انظر كتاب المؤلف : الوجيز في الحقوق الادارية، دمشق ١٩٥١ ، ص١٤ وما بعدها .

تقسيم الحقوق الى فئتين خاصة للفرد وعامة للدولة موضع نقد كثير .

فهو أولاً أضيق من أن يتسع لكافة فروع الحقوق المعروفة ، ومن الحقوق مايضيع بين فئة الحقوق الخاصة أو فئة الحقوق العامة لأن الصفة الغالبة في هذه الفروع ليست للفرد ولا للدولة كالحقوق الجزائية فهي تنظم أحوالا استثنائية يمر بها الفرد وهي الأحوال التي يخرج فيها على حدود القانون ، وبذلك يُظن أنها تنضم في سلك الحقوق الخاصة ، مع أنها فى الواقع تصون مصلحة الدولة لأن الذي يخرج على قاعدة من القواعد الحقوقية إنما يتحدى الدولة التي تسهر على احترام تلك القاعدة .

وشبيه بالحقوق الجزائية قواعد الأصول ، أصول المحاكمات المدنية والجزائية ، وفروع أخرى من الحقوق بدأت تنشأ في المجتمع الوطني الصغير كتشريع العمل وكالحقوق الجوية التي لم يكن لها محل في تقسيم الحقوق ، أو فروع من الحقوق بدأت تنشأ تبعاً لحاجة المجتمع الدولي الكبير اليها كالحقوق الدولية الجديدة التي تفترق عن الحقوق الدولية العامة بالتسمية التي يطلقها عليها « Scelle » وهي « الحقوق العامة الدولية » أو « الحقوق العامة للمجموعة العالمية » وهي تضم الى الآن فرعين أساسيين هما « الحقوق الدستورية الدولية » و « الحقوق الادارية الدولية »[١] .

---

(١) انظر أطروحة المؤلف وموضوعها « Les problèmes juridiques concernant l'administration des Communautés sous mandat, Genève , 1949 وهي دراسة في الحقوق الادارية الدولية حول تجربة الانتداب في الدول العربية التي تؤلف الهلال الخصيب باستثناء فلسطين وآثارها في نظام الوصاية من حيث كونه مصلحة عامة دولية » انظر منها ص ٢١٧ .

فالحقوق العامة الدولية « Droit public international » تختلف عن الحقوق الدولية المعروفة « Dr. internatiocal public » من حيث أن هذه الأخيرة تفترض الدول أشخاصاً حقوقية لكل منها كيان مستقل وسيادة غير منقوصة ، ولكن المجتمع الدولي الجديد أقام بين الدول علاقات جمة لا تثبت أمامها فكرة السيادة الكاملة للدولة لأن الدولة تخلّت بطوعها واختيارها عن كثير من مميزاتها لتعيش في سلم وأمان معتمدة على العهود والأحلاف التي تربطها بغيرها وتؤلف ضمانة مشتركة لها وللدول المتعاقدة معها في اتفاقات ثنائية أو اتحادات إقليمية أو اتفاقات جماعية تضم الأكثرية الساحقة من دول الأرض ، وقد تجلّت هذه بالأمس في « عصبة الأمم » التي كانت تنظمها شرعة دستورية دولية هي صك عصبة الأمم وتتجلى اليوم في « الأمم المتحدة » التي تنظمها شرعة دستورية دولية جديدة هي ميثاق الأمم المتحدة .

وكما وجدت الحقوق الدستورية الدولية بقيام شرعة دستورية دولية فان ثمة حقوقا ادارية دولية تنظم مصالح عامة دولية « Services publics internationaux » تتكاثر يوماً بعد يوم وينتظم في سلكها كافة شعوب الأرض كاتحاد البريد العالمي الذي أسس منذ ستة وسبعين عاماً . . . أو تنظم أوضاع موظفين دوليين « Fonctionnaires internationaux » يزدادون كل يوم عدداً وعملاً كموظفي الأمم المتحدة الذين تنظمهم أحكام إدارية دولية في أعمالهم ورواتبهم وتقاعدهم بل حتى في شكاواهم

على الادارة الدولية أمام قضاء إداري خاص ينظر في أمورهم مثلما ينظر القضاء الاداري الوطني في دولة ما في شؤون الموظفين من المواطنين .

فأين يكون مكان الحقوق الدستورية الدولية والحقوق الادارية الدولية ؟ أليست تتجه في الواقع نحو تأليف فئة جديدة من الحقوق نسميها « الحقوق العامة الدولية » أو « الحقوق العامة للمجموعة العالمية » ؟ بل إن هذه « الحقوق العامة للمجموعة العالمية » توشك أن تتغير مع الزمن فيصبح اسمها « الحقوق العامة والخاصة للمجموعة العالمية » إذا ما نجحت حركة توحيد الحقوق الخاصة بين الدول المختلفة ، وليس ببعيد أن يأتي يوم يطبق فيه تشريع واحد مشترك في الحقوق المدنية أو التجارية مثلاً في مختلف الدول فنكون أمام «حقوق خاصة دولية » تنضم إلى الحقوق العامة الدولية » وتؤلف « الحقوق العامة والخاصة للمجموعة العالمية » .

وقد نكتفي في الغد القريب أو تكتفي الأجيال الآتية بعدنا بإطلاق اسم الحقوق العامة على مجموعة الحقوق على اختلاف فروعها لأن النزعة الاشتراكية التي شاعت في أكثر دول العالم قد تؤول إلى « تعميم » الحقوق الخاصة . وهذا ميدان الحقوق الخاصة يضيق يوماً عن يوم كلما ازداد تدخل الدولة في شؤون الأفراد ، وهذه بريطانيا سبقت العالم الغربي في دنيا الاشتراكية الصحيحة حين حدّت من حريات الأفراد في نطاق واسع فاذا هي تؤمم الصناعات الثقيلة كالفحم والفولاذ وتؤمم الحرف التي تمس السلامة العامة كالطب . . وهذه روسيا في الشرق دولة

تاجرة تحتكر التبادل التجاري الدولي من دون أفرادها بل تغلّ يد الأفراد حتى في تجارتهم الداخلية حتى أن مفهوم العقد في روسيا السوفياتية قد تغير عما هو معروف عنه في الحقوق المدنية وأضحى جزءاً من سياسة الدولة في تحقيق برامجها الخماسية فليس العقد شرعة يصوغها المتعاقدان كما يريدان إذ لا يملك الأفراد حق إجراء عقد ما حول مادة تتصل بالبرامج الخماسية بسبب من الأسباب ـ وما أوسع مدى هذه البرامج الخماسية ـ إلا وفق الأشكال والحدود المنصوص عنها في هذه البرامج نفسها أو في الأوامر الصادرة لتحقيقها وإكمال نصوصها.

إن من شأن هذا النقد الواسع الأطراف أن يأتي على تقسيم الحقوق فيجعله لغواً لولا ضرورة مدرسية بحتة تفترض هذا التقسيم افتراضاً فنُسلم بوجوده في حدودنا المدرسية تسهيلاً للبحث ودفعاً للفوضى والحيرة في الرأي، فان عالمنا الحاضر ما يزال أبعد ما يكون عن الوصول الى «المجموعة العالمية» التي تعيش كوحدة منسجمة في ظلال حقوق واحدة موحدة، وان الدول التي سارت في طريق الاشتراكية تكاد تقفل راجعة من منتصف الطريق تحت ضغط عناصر «اليمين» و «المحافظين» الذين سجلوا النصر في اكثر الحملات الانتخابية في أطراف العالم وتعود هذه الدول فتمجد الفردية أو تعيد اليها شيئاً من القدسية ونعود الى الحقوق الخاصة التي تُعنى بالفرد، والى الحقوق العامة التي تُعنى بالدولة، الدولة كما نراها في مجتمعنا الحاضر البعيد عن الكمال، ونغضّ الطرف عن الحقوق

الدستورية الدولية ، فالحرب التي تهدد العالم باردة حيناً وقاصفة قاصمة حيناً آخر تكاد تذهب بتلك الشرعة الدستورية ، شرعة الأمم المتحدة، ونغض الطرف عن الحقوق الادارية الدولية رغم أننا لا نتصور أن يعيش العالم من غير بعض المصالح العامة الدولية ذات العمل الاداري الدولي البحت الذي لا يتعلق بسير السياسة العالمية كاتحاد البريد العالمي، لأن قيام هذه المصالح وإن كان أمراً مفروضاً لاغنى عنه فانه ليس الا نواة ضعيفة لحقوق إدارية دولية .

نعود إذن الى الحقوق العامة التي تنظم شؤون الدولة في ذاتها وعلاقات الدول بعضها مع بعض من جهة والدولة الواحدة مع أفرادها من جهة ثانية، وتضم فروعاً أساسية ثلاثة هي الحقوق الدستورية والحقوق الادارية والحقوق الدولية العامة .

أما الحقوق الدولية العامة فتنظم أوضاع الدولة في محيطها الخارجي ، أي في النطاق الدولي فهي التي تضع القواعد الحقوقية لحياة الدولة في « المجموعة العالمية » الحاضرة ، وأما الحقوق الدستورية والادارية فهي على العكس تنظم أوضاع الدولة في محيطها الداخلي ، أي في النطاق الوطني فهي التي تضع القواعد الحقوقية لحياة الدولة الداخلية ، فإن كانت هذه القواعد تدور حول التنظيم السياسي للدولة وأصول الحكم فيها كانت حقوقاً دستورية وإن كانت تدور حول التنظيم الاداري للدولة ووسائل الحكم فيها كانت حقوقاً إدارية .

٤ — مبادىء الحقوق العامة

أما مباديء الحقوق العامة « Principes du droit public » فهي تلتقف من تلك الفروع الأساسية الثلاثة للحقوق العامة أخطر أبحاثها شأناً وتدرسها معاً ، وهي تتناول حين تدرّس في سني الاجازة المباحث الآتية:

آ — الدولة : عناصرها ، أجهزتها المختلفة ، وظائفها ، المفاهيم النظرية والسياسية للدولة الحديثة .

ب — حقوق الانسان : الحرّيات العامة ، نظامها ، حمايتها .

أما مباحث الفقرة الأولى فمنها ما يعود في أصله الى الحقوق الدولية العامة وبخاصة ما يتعلق بعناصر الدولة ، ومنها ما يتعلق بالحقوق الدستورية ، ومنها ما يتعلق بالحقوق الادارية ، فوظائف الدولة حين تمارس عملها كسلطة حاكمة بحث دستوري ووظائفها كسلطة ادارية بحث اداري ، وأجهزة الدولة العليا بحث أقرب الى الحقوق الدستورية وأجهزتها الادارية أقرب الى الحقوق الادارية الخ . .

وكذلك مباحث الفقرة الثانية فهي دستورية حين تبحث عن المباديء التي تقوم عليها الحريات العامة وهي ادارية حين تتناول وسائل حماية هذه الحريات العامة الخ . .

على أن دراسة الاختصاص تفترض الوقوف عند نقطة من نقاط مباحث الاجازة والتعمق في بحثها والازدياد في درسها ، ونحن بوازعٍ من هذه الفكرة اخترنا لهذا العام الدراسي موضوع « مفهوم الدولة » .

الباب الأول

مفهوم الدولة

في نظر المفكرين السياسيين على مر العصور

الفصل الأول

الدولة - المدينة

أثينا مدرسة اليونان : أفلاطون، أرسطو

أشرق الفكر السياسي في اليونان التي وهب الله الصفوة المختارة من أهلها عقلا سامياً جباراً فأخرجت على العالم من روائع الفكر ما خلّد اسمها في تاريخ الحضارة وجعل من آثارها مرجعاً أول لكل بحث ودرس .

وكان أولَ المفكرين اليونانيين أثراً في موضوع الدولة أبو التاريخ Hérodote لكنه لم يُعنَ بالعناصر التي تؤلف الدولة كما سيفعل أفلاطون وأرسطو من بعده ، وانما نظر اليها من وجهة واحدة لعلها هي الغاية الأولى والأخيرة في دراسة الدولة وهي نظام الحكم الصالح للدولة ! فهو يستعرض ثورة في بلاد الفرس يقوم من بعدها الثائرون ليتساءلوا كيف يحكمون دولة الفرس ، فيقترح الثائر « Otanès » نظام الحكومة الشعبية « Gouvernement populaire » حيث يحكم الشعب نفسه بنفسه وتحقق المساواة بين أفراده ويكون رئيس الحكومة تابعاً للشعب الذي ينتخبه

فلا يرهق الشعب . فيحتج الثائر « Mègabyse » لأن الشعب في نظره وحش أعمى عاجز عن تبين ماهو خير ونافع ، إنه ظالم أقسى من الحاكم الفرد الذي يتحلى على الأقل بشيء من المعرفة إن كانت تفوته النية الطيبة.. فلنعهد بالحكم الى صفوة الناس، الى أولئك المتفوقين« Les meilleurs » ولنقبل هذا الحكم ، حكم الاقلية « Aristocratie, Oligarchie ».لكن الثائر « Darius » يأخذ على نظام الحكم الشعبي وعلى نظام الحكم الأرستقراطي (أو الاقطاعي) عجزهما عن تأمين وحدة السلطة « L'unitè du pouvoir » وسيرهما بالنتيجة نحو الفوضى التي تؤول الى الى حكم الفرد ، فما علينا إلا أن نختار منذ الآن حكم الفرد« Monarchie » وأن نختار فرداً طيباً (كيلا نقع تحت وطأة الطغيان « Tyrannie »[١]).

بدأ « Hérodote » هذا النقاش وترددت أصداؤه في التاريخ فجاءت عصور إثر عصور وأجيال بعد أجيال كلها تدور في حلقة مفرغة أطبقت عليها أشكال مختلفة أنشئت عليها الدولة فلم تعرف ازدهاراً سياسياً الا لتلقى هزيمة حربية ولا نالت ظفراً معنوياً أخلاقياً إلاّ لتلقى أزمة مادية فاذا المفاهيم العلوية تضحي ضائعة مضيعة ، واذا الثورات والاضطرابات تبحث عن دولة مثالية ونظام للحكم يصلح للناس ويُصلح من شأن الناس.ولكن الثائرين يعودون أدراجهم الى الوضع الأول الذي انطلقوا منه وثاروا عليه..

---

(١) انظر ص ١٠ — ١١ من محاضرات «J-J. Chevallier» .
Cours de droit constitutionnel comparé, Paris 1946-1947

ويأتي وقت تسود فيه أفكار متشائمة تطرح المثل العليا وتسخر من مفاهيم الأخلاق فيقوم في الناس وقتئذٍ مصلحون من أنفسهم يحاولون أن يبنوا بناء جديداً يجتث جذور البناء الأول المتداعي أو يغذيها بدعوة قوية للتمسك بأهداب الخير والأخلاق فتستمسك فيما بينها وتحول دون ضياع البناء.

وتردّدت هذه الأصداء أول ما ترددت في الدولة ـ المدينة « L'Etat-Cit » الدولة القائمة في مدينة من مدن اليونان مستقلة عن الدول القائمة في المدن الأخرى، وارتفع في أثينا صوت أفلاطون وأرسطو يدعو كل منهما لقيام دولة تصمد أمام أعدائها وتحفظ النظام بين أفرادها وتؤمن للشعب حكما عادلاً قريباً من الكمال، فكيف كانت أثينا آنئذ، هل كانت كما يقول « Périclès » مدرسة اليونان؟ وهل قدمت أثينا مثالاً باقياً على التاريخ، أم أنها على العكس تعرضت للهزيمة الحربية والهزّات السياسية فكانت حقلا لتجارب الحكم وصورة للدولة المضطربة؟

أثينا مدرسة اليونان(١)

كذلك كان يسميها « Périclès »: « L'école de la Grèce » وهو الأديب العبقري والخطيب الفذ ورجل الدولة الموهوب، نظر الى أثينا فلم ير

---

(١) انظر ص ٧ وما بعدها محاضرات J-J. Chevallier:

Cours de principes du droit public, Paris 1949-1950

شيئاً من عيوبها وكتب عنها عام ٤٣١ ق.م. فخلّد محاسن نظام الحكم فيها وتغنى بدستورها الذي لم يأخذ شيئاً من لدنّ الشعوب الأخرى وانما كان يقوم مثالاً أمامها ولا يقلدها فهو دستور الديمقراطية الذي يهدف الى نفع العدد الاكبر ، الكثرة الغالبة ، لا الى نفع عدد صغير ، نفع الأقلية .

ذلك هو المثل الأعلى في الدولة، الدولة القائمة في المدينة ، مدينة أثينا. فالمواطنون فيها يتساوون أمام القانون ولكل مواطن أن يخدم الوطن بمواهبه دون أن يقوم في وجهه أيّ حائل. والأمور العامة في يد كل فرد من أفراد المدينة لا في يد إقطاعية حاكمة ، فابن أثينا ولو كان صانعاً بسيطاً يستطيع أن يحكم بنفسه حكماً صحيحاً على ما يوافق الدولة . ثم إن ابن أثينا يؤمن بالحرية والمساواة وإن تذوقه لهما كان يتوافق تماماً مع عظيم احترامه للنظام العام ومع فائق خضوعه للقوانين المكتوبة وغير المكتوبة وللسلطات النظامية القائمة .

ذلك هو المثل الأعلى في الدولة ، مدينة أثينا ، وإنها لصورة لجماعة سياسية تعيش في أبعاد محدودة ويحدوها وعي قوي بذاتها وتوافق معنوي بين أفرادها واكتفاؤها بنفسها . وان ضيق الأبعاد أساس في بناء الدولة لأنه يقوي الوعي العام ويولد الوحدة والانسجام ويؤمن كثرة المشتركين في حكم المدينة بشكل لا يفسد حكم المدينة ... ففي الدولة الصغيرة تتحقق المعرفة الحقيقية بين الأفراد وهي سبيل نماء الشعور الاجتماعي فتكون الدولة « طريقة للحياة المشتركة » لا مجرد أشكال قضائية أو سياسية أو

ادارية ولا أداة حكم يُفرض بالقوة الوحشية ، فابن أثينا يحتقر الحكم بالقوة لأنه يزدري الظلم ، هذا المفهوم الذي كان يعتنقه الشرق البربري ويدين له الفرس العتاة الذين تفخر أثينا بأنها ردّتهم على أعقابهم مذؤومين مدحورين .

ان أثينا حققت لأبنائها الحرية والمساواة لكن كلا منهما صفة لاصقة بالمواطن فلا يستوي في الحرية ذلك الذي خلق حراً وذلك الذي ولدته عبدة أو أمة ، ولا يساوي ابنَ أثينا رجلٌ بربري أو غير يوناني .. ان الحرية والمساواة في أثينا لا تقومان الا على أكتاف العبودية ونبذ الأجانب من الاشتراك في حكم المدينة ، فلا يشترك في تقرير الأمور العامة في أثينا الا الأحرار المتساوون أي أولئك المواطنون ، واشتراكهم في الحكم وظيفة اجتماعية وهي فرض على كل مواطن فان تباعد أحد عن أداء هذه المهمة كان مخلوقاً غير نافع وغير جدير بأن يحمل هذا اللقب الجميل ، لقب المواطن ، لأنه يجهل العزة التي يمتلىء بها الفرد حين يشترك في الأعمال العامة ويرى لارادته أثراً حقيقياً في الدولة ويرى في ممارسته لهذه الارادة « لذة حية متكررة » ومصدر عزّة مدنية متجددة .

وبكلمة واحدة : في هذه الدولة ، دولة المدينة ، يجد المواطن مبدئياً كل الشروط الضرورية لتقدمه الشخصي ، لا الشروط السياسية فحسب ، بل الشروط الاقتصادية والخلقية والدينية . هذه أثينا ، مدرسة اليونان وصورة المجتمع الكامل « La société parfaite » .

تلك هي الخطوط الرئيسية لذلك المثل الأعلى في الدولة ، يراه « Périclès » رأي الأديب الذي يعيش في الخيال لأنه يتمنى لو يتحقق ذلك الحلم ، حلم الخيال .. ولكن أثينا لم تكن تقدم بحق صورة صادقة لذلك المثل الأعلى بل كانت تنطوي في حقيقتها الواقعة على مايغايره أو يخفض شأنه . فتلك الحرية المزعومة في أثينا ليست من الحرية الصحيحة في شيء ! أوَ ما كانت أثينا تميّز الانسان من الانسان، الحرّ من العبد والمواطن من الأجنبي ، فتفسد في ذلك ماتدعيه من حرية ومساواة وماهما في الواقع الاّ صفة لاصقة بطبقة من الناس هي طبقة الأحرار المواطنين ! وحتى المواطنين هل كانوا يتمتعون بحرّية صحيحة خالصة من كل سوء ، أم كانت أقدس الحريات ، حرية الفكر ، ضائعة في غمرة حكم العامة ، التي تطغى آراؤها الجاهلة على آراء الفلاسفة والمفكرين ؟.

إنه لبعد في التفاؤل أن يقال إن كل امريء قادر — من غير تهيئة خاصة — على الاشتراك المباشر في تصريف أمور الدولة ، فان نظاماً للحكم كالنظام الذي عرفته أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ينحدر بشكل طبيعي من يد الأفراد في مجموعهم إلى يد أشخاص محترفين يتخذون السياسة ديناً واختصاصاً ويستخدمون البيان وسيلة وسحراً ويغرون العامّة ويسوقونها في الطريق التي يريدون .. كذلك كان يتعاظم شأن الخطباء السياسيين في أثينا حتى غدوا أصحاب السلطة الحقيقية وهم أبعد مايكونون عن سبيل الهدى والغاية الطاهرة البريئة .. أولم يكن « Aristophane » يحذر الناس

من الخطباء الدجالين ويسخر منهم بأسلوبه الضاحك الرائع في تمثيلياته الهزلية!

وذلك الانسجام والتوافق المعنوي المزعوم بين أفراد أثينا ما كان الاّ وهماً في رأس « Périclès » فالنزاع بين الأغنياء والفقراء عريق في التاريخ وقد عرفت أثينا هذا النزاع فصبغ الأمور العامة في الدولة بصبغة الصراع بين الطبقات إذْ كان الأغنياء يرون رحى تلك الدولة الديمقراطية تدير حرباً طاحنة عليهم في صالح الفقراء والمحرومين ونما الحقد في الأكباد وتجمع في فئة قليلة ، فئة يعتبر أفرادها أنفسهم من الممتازين المتفوقين على الناس بالنشأة أو بالثقافة أو بالثروة ، ومن هؤلاء قام رجل ينشر آراءهم (عام ٤٢٤ ق.م بعد آراء « Périclès » بسبع سنين) تحت اسم « دستور أثينا » فيقول : « لا تأملوا إصلاحاً ولا تنتظروا أي حل وسط .. إن الذي يبدو لكم كأخطاء عارضة ليس إلا أمراضاً طارئة وانهياراً آنياً ناجماً عن مبدأ الحكم المؤلم .. ففي هذا المبدأ تتعلق سعادة الأكثرية ، ولهذا ستؤيده الأكثرية دوماً بكل قواها . فلنضرب هذا الحكم ضربة قاصمة ولنتخلص من ربقة الجماعة .. »

وتتجه أنظار الارستقراطيين الى اسبارطة « Sparte » المدينة المنافسة لأثينا ، الدولة الارستقراطية التي تصلح بحق لان تكون مدرسة اليونان، أما أثينا فليست إلاّ مدرسة الأخطاء المحزنة المخزية !.

كانت اسبارطة تقدم صورة أخرى للدولة ـ المدينة ، كانت مدرسة الأرستقراطية ، مدرسة الاقطاعية السياسية ، مدرسة الأقلية الحاكمة ،

وقد قامت اسبارطة تنازع أثينا في وقت كانت أخلاق الشعب اليوناني فيه تنزل عن تلك السوية الرفيعة التي تطلع اليها « Périclès » لتنحدر و الهاوية ، لافي أثينا واسبارطة وحدهما بل في كافة الدول القائمة في مدن اليونان ، وقد فعلت بذور الانهيار الأخلاقي فعلها في كيان اليونان السياسي لكنها أتت على نظام الحكم في أثينا أول ماأتت وماأعجب السبب!

كانت عوامل الانهيار تتكون من نقص في الانسانية واحترام نسبي للشخصية وتوسع في الأعمال التجارية غيرت كلها أفكار الشعب اليوناني وأخرجته عن تقاليده العريقة وغرست فيه روح الفردية «Individualisme» التي تعني رفض الفرد الطاعة للمجتمع .

وفعلت هذه العوامل فعلها في أثينا قبل كل مدينة أخرى لأن الانهيار الأخلاقي يأتي على الدول القائمة على الحرية قبل أن يأتي على الدول التعسفية ، فاذا أثينا المدينة الحرة ، الحرة في الثقافة والتعليم حتى لم تكن فيها مدرسة للدولة ، والمدينة التي تأنف من التربية العسكرية لأنها تؤمن بالشجاعة الطبيعية حتى لم تكن فيها مدارس عسكرية ، تنهار أمام اسبارطة ، المدينة التي لم تحفل بالحرية ففرضت ثقافة توجهها الدولة في نظام قاسٍ كأنظمة الثكنات يفرض على الأطفال منذ عهد الصبا الغضّ ، ولم تعتمد في إنشاء جيشها على الشجاعة الطبيعية بل مهدت له بتربية عسكرية طويلة نموذجية .

ودارت رحى حرب البلبونيز «La guerre de Péloponèse» واستمرت حتى عام ٤٠٤ ق.م حين انتهت بهزيمة أثينا وانتهاء تفوقها على مدن اليونان .

لكن الهزائم العسكرية كانت وما تزال تحفز أقل الأفكار عمقاً وفهماً على التبصّر في قيمة الأنظمة السياسية التي كان يحيا الناس في ظلّها لعلّها سبب في الهزيمة ، فكان أن استتبعت هزيمة أثينا ازدهاراً فكرياً فيها ، وعاد ذلك الصراع الفكري حول أنظمة الحكم وأصلحها ، أهو حكم الاكثرية ، حكم الديمقراطية ، أم حكم الأقلية ، حكم الأرستقراطية ؟

غير أن أصداء هذا النقاش بدت تتجاوب في الجوّ العلمي ، ذلك الجو الذي كان نتيجة لأزمة فكرية حادة تناولت قديماً أصل العالم ، فاليونانيون الذين وهبهم الله قدرة عقلية فائقة بدؤوا محاكمتهم العقلية حول الطبيعة ، وبحثوا ، من خلال الحوادث المتغيرة ، عن مبدأ دائم ثابت ، عن مادة أساسية أولى في الطبيعة .

أما « Thales » فوجدها في الماء ، وأما « Anaximène » فوجدها في الهواء ، وأما « Anaximandre » فخيّل اليه أنها قائمة في غير كل المواد المعروفة ، إنها مادة غير مخلوقة وغير فانية كل شيء يصدر عنها ويعود اليها في حركة لانهاية لها ، وأما « Héraclite » فوجدها في النار ، تلك الارادة الوحيدة التي تنظم كل شيء والتي لم يخلقها أي من الالهة ولا أحد من الرجال ، إنها كانت منذ الأزل وستبقى « النار الحية الخالدة » .

وانتقل العقل اليوناني الجبار من دراسة الطبيعة الى دراسة الانسان ، فذلك المبدأ العام أو تلك المادة الاساسية أو ذلك القانون الشامل الذي

ينظم مجرى الحياة الدائم لاينظم الطبيعة فحسب بل يسود العالم بقسميه : دنيا الطبيعة ودنيا الفكر .

فاذا كانت الطبيعة تخضع في حوادثها الجمّة المتبدلة إلى قانون شامل فلماذا لا نرى عالم الغد يخضع الى قانون شامل ، ولماذا لا نرى العلاقات في المجتمع البشري ، رغم العادات والأفكار الكثيرة المتحولة ، تخضع الى مبدأ وحيد دائم ؟ .

إن هذا التفكير الجديد في مفهوم الدولة، هذا التفكير الذي ينزع الى وحدة المبدأ قياساً على الطبيعة ، قد نشط في أثينا المتعطشة لكل جديد، مدينة الفضول العلمي والقلق الفلسفي والاجتماعي، فاذا أثينا التي خسرت في ميدان الحرب ، تسير في الميدان العقلي في الطليعة وتحمل منار التقدم الفكري .

وتساءل المفكرون السياسيون في أثينا عن الدولة مثل تساؤل المفكرين من قبلهم عن الطبيعة والانسان والآلهة ، تساءلوا هل الدولة متوافقة مع الطبيعة من حيث أنها تخضع الى مبدأ وحيد ثابت ، وهل أسست الدولة في الاصل بوازع العدالة والحاجات النبيلة أم أنها بنيان اصطناعي ونسيج كنسيج القوانين التي تضعها فلا تلبي حاجات الناس الحقيقية دائماً ولا تتفق مع العدالة والطبيعة اتفاقاً كاملا بل تعبر عن رغبات الحاكمين ؟ . واذا كانت الدولة كذلك فهلاّ ينبغي اصلاحها ، وهذا الاصلاح كيف يكون ؟!

كان ثمة اتجاهان في هذه الدراسة الانتقادية الجديدة للدولة، أما الاتجاه

الأول فهو سلبي هدام ، وأما الاتجاه الثاني فهو مصلح بناء ، يملي الأول فكر حقود يضرم النار في المؤسسات القائمة كلها ليأتي عليها، ويهدف الثاني الى الفصل بين المؤسسات الصنعية الواهية الفاسدة وبين المؤسسات الضرورية الطبيعية الصحيحة ويستوحي انتقاده هذا للدولة من رغبة سامية تريد أن تطبع الطبيعة بالاخلاق .

اما الاتجاه الاول فتولاه السفسطائيون « Sophistes » أولئك الذين أغدق عليهم أغنياء أثينا الكثير من خيراتهم فمتعوا أذهانهم بلذة المناقشة والمفارقة لكنهم تنكبوا عن طريق الخير واستهتروا بوازع الاخلاق . . فالطبيعة في رأيهم لاتخضع لمفهوم أخلاقي ، لا للدين ولا للخير ، والرجل أناني بعمل لسلطان نفسه ولذات شخصه. فالدولة ـ والحالة هذه ـ في نظرهم واسطة صنعية في يد الافراد تكفل لهم بالاتفاق والتقابل وبأقل النفقات والتضحيات حقوق طبيعتهم وأمان انفسهم واشباع أثرتهم . بل الدولة أدهى من ذلك وأمر . فهي قد تكون أيضاً واسطة صنعية في يد الضعفاء والمتوسطين ليغتصبوا متحدين من الاقوياء تفوقهم في الحكم ومنافعهم المتأتية من السلطة ، لان السلطة انما تمارس تبعاً لقانون الطبيعة ولمصلحة الذين يملكون زمام السلطة . .

واما الاتجاه الثاني فكان أول من تولاه سقراط Socrate ، قام في السفسطائيين وهو منهم يحاول أن يصد تيارهم الجارف بدعوته الى الفضيلة،

فضيلة معرفة المرء نفسه بنفسه ، فضيلة العلم وواجب كل امريء أن يتحلى بالمعرفة على يد أساتذة مختصين . ونظر سقراط الى رجل الدولة كما يجب أن يكون، وأرادمنه أن يتعلم فن الحكم أصعب الفنون ،فيكون في الدولة رباناً ماهراً كربان السفينة الذي يحفظهامن الاخطار . . ولكن سقراط لم يستطع أن يتم نشر تعاليمه في الناس لانهم قضواعليه بالصمت فرأى نفسه بين أمرين ، إما أن يطيع القانون فيصمت ويخون بذلك أفكاره ، أو أن يرضي فكره المتقد فيمضي في رسالته التعليمية المبشرة ويخون بذلك واجب الطاعة للقانون ، وقد فضل أن يجرع السم ويموت أميناً للقانون ، أميناً لأفكاره !

وجاء أفلاطون من بعد سقراط تلميذاً أميناً له ناشئاً مثله في دنيا السفسطائيين خارجاً على قواعدهم وأساليبهم وأفكارهم ، جاء ينظر كأستاذه الى الحكم كفن خاص يقتضي معرفة خاصة وأنشأ أفلاطون على ضوء تعاليم أستاذه ، وبوحي فكره العبقري نقداً للدولة ـ المدينة هو من النوع الثاني القائم على الانشاء والاصلاح ، نقداً تمليه الأخلاق الفاضلة والنقمة على السفسطائيين الذين سود أفلاطون ذكرهم في التاريخ .

وجاء أرسطو بعده بقليل ، لا يكافئه في المواهب ، ولكنه عبقري على كل حال فاستند الى آراء أفلاطون، وأتم بفكره المستقل النقد الانشائي ، النقد الاصلاحي للدولة ـ المدينة .

أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق . م .)[١]

نشأ أفلاطون - وهو ابن عائلة كبيرة في أثينا - في بيئة أرستقراطية تتطلع الى اسبارطة وتمتلىء حقداً على ديمقراطية أثينا التي طغى فيها الجهل والأثرة والرشوة، ورأى أفلاطون هزيمة أثينا العسكرية وانهيار الديمقراطية وقيام حكم ارستقراطي سمي «اقطاعية الثلاثين «Oligarchie des Trente» فخيب آماله في حكم الأقلية الذي لا يجوز أن ينحدر من الأرستقراطية الى الاقطاعية وكان حكم الثلاثين حكماً موقتاً فعادت مكانه الديمقراطية ، لكنها كانت ديمقراطية عمياء . . ويكفي أنها كانت سبباً في مصرع أستاذه سقراط بيده عام ٣٩٩ ق . م .

هذه الأحداث أثرت في أعماق قلبه فراح يرسم الخطى لمجتمع جديد تُبعث فيه الحياة الخاصة والعامة بعثاً جديداً ، وتمثّل نضوج أفلاطون الفكري في كتابه « الجمهورية la République » فبنى فيه مدينة أحلامه ، مدينة تتعالى الى السماء . . وكأنه أدرك أنه كان غارقاً في الخيال ، وأن الخيال لا يأتي بالاصلاح ، فانحدر من عليائه الى الأرض ، ووضع في حواره المسمى « سياسة Politique » تباشير كتابه « القوانين Les Lois» وكان في كتبه كلها يعبّر عن فكرة أساسية يجعلها دعامة الدولة وقوام

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦-١٩٤٧ ص ١٢-٢٥، ومحاضراته لعام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ ص ١٦-٢٩ .

الحياة الاجتماعية وهي أن السياسة لا ينبغي أن تنفصل عن الأخلاق وأن الأخلاق لا تنفصل عمّا وراء الطبيعة . وما وراء الطبيعة عند أفلاطون يتميز بوجود عالمين: عالم الحس ، العالم الواطيء ، عالم الغرائز الدنيئة وعالم الفكر ، العالم السامي ، عالم المباديء الخالدة . تلك الأشياء غير المرئية التي تضيئها شمس غير مرئية هي فكرة الخير . فالتقدم في المجتمع ونماء المعرفة البشرية لا يتحققان إلا بالسمو على ظلمة العالم الحسّي والرقي الى نور الحقيقة الفكرية .

وها نحن أولاء نصعد مع أفلاطون قمة أحلامه في كتابه « الجمهورية » ثم ننحدر عن طريق كتابه « سياسة » الى الأرض التي أقام عليها دولة « القوانين » .

الجمهورية

يفتتح أفلاطون حواره المألوف بكلمة يضعها على لسان أحد السفسطائيين الذين كانوا يزيدون أدواء أثينا فوق أدوائها ، ويرهقونها ، وهي المدينة الديمقراطية المريضة ، بالتعاليم الخطيرة التي كانت تستمد قوتها من مظاهر الوهن التي تكشفت اثينا عنها ، ويرد عليه رداً يسوقه الى بناء دولة صحيحة ليسفه رأيه .

١ — يدور الحوار على العدالة : ماهي العدالة ؟ يقول السفطائي «Thrasimaque »: « ليست العدالة إلا مصلحة الاقوى » فالحكومات إنما

تضع القوانين بسائق مصالحها الخاصة ، الحكومات الفردية تضع القوانين الفردية ، والحكومات الديمقراطية تضع القوانين الديمقراطية ، وكل من هذه وتلك تستهدف نفعها المحض ؛ أوليس الحكام كالرعاة ، والراعي يبحث عن المراعي الخضر لا ليطعم خرافه بل ليستدر خيراتها ويطعم من لحمها ؟ ! .

ويرد عليه أفلاطون قائلاً ان العدالة لا تبين لرائيها في الأفراد إلا بأحرف صغيرة ، فلننظر اليها في الدولة ، الدولة التي هي وحدة حية « Unité vivante » كالفرد ، هنالك تظهر العدالة بأحرف كبيرة .. وبذلك يحفظ أفلاطون على الصلة بين العدالة الاجتماعية « Justice sociale » والعدالة الفردية « Justice individuelle » ويعبر عن فكرة أساسية من أفكار المجتمع اليوناني القديم هي فكرة الدولة ، فكرة المدينة ذات الروح العامة « âme commune » التي تكون الروح الفردية في الوقت نفسه جزءاً منها ونتيجة عنها ..

وهذه الدولة التي يريد أفلاطون أن يظهر العدالة الحقيقية فيها ليست أثينا بحقائقها المخزية التي كانت ماثلة في خاطر ذلك السفسطائي حين أدلى برأيه في العدالة ، ولكنها دولة جديدة يبنيها أفلاطون بناء جديداً ، هي الدولة كما يجب أن تكون ، الدولة التي تقوم على التمييز بين الطبقة الدنيا وطبقة المحاربين ويقوم على أمورها الفلاسفة الملوك !

٢ — ويستعرض أفلاطون أصل نشأة الدولة فيقول : إن الذي ينشيء

المدينة (الدولة) هو عجز كل فرد عن أن يفي بنفسه حاجات نفسه ، ذلك لأن حاجات المرء تعد بالمئات ، فكيف يتسنى للمزارع مثلا أن يصنع بنفسه أدواته ويحيك ألبسته ويتدبر بنيان بيته الخ .. إن ثمة اختلافاً في الأعمال يوجب تقسيمها وتفريقها وإن ثمة اختلافاً في أهلية الناس للعمل واستعدادهم ومواهبهم فيختص كل منهم بشأن يتقنه ويقدمه للآخرين مقابل مايقدمونه بدورهم اليه ، هذا هو الأساس الطبيعي الذي تقوم عليه المدينة (الدولة) وهو ثمرة طبيعة الأشياء ، ثمرة الضرورة وليس مطلقاً ثمرة الاصطناع والاتفاق .

هكذا ، وبسائق الضرورة ، تُبنى الدولة ، المدينة الطبيعية البسيطة القائمة على سداد الحاجات الطبيعية البسيطة دون أن تحفل بالحاجات الاستثنائية الكمالية ، إنها « مدينة البراءة السعيدة والعدالة الابتدائية ».

عندئذ يقاطعه أحد محاوريه « Glaucon » فيقول : إن عيشاً يقوم على سداد هذه الحاجات البسيطة لهو أقرب الى حياة الخنازير .. ولكن أفلاطون إذ يعرض تلك الصورة الابتدائية للدولة الطبيعية يعرف أنها لابد وأن تتحوّل الى صورة أوسع وأبعد فتنضم الى أصحاب الحرف الضرورية طبقة جديدة هي طبقة التجار الذين يقومون على التبادل التجاري بين دولة أثينا والمدن اليونانية الأخرى تأميناً لحاجات أثينا ، وثمة طبقة أخرى لم تُؤْتَ الموهبة الكافية لمباشرة حرفة معينة ولا القدرة على الأعمال التجارية ، هي

طبقة الفعلة أو الأجراء الذين لايملكون إلا قوتهم البدنية التي يضعونها في خدمة الناس .

وكان أفلاطون يتنبأ بالمصير المؤلم الذي تنتهي اليه المدينة كلما ازدادت توسعاً في أعمالها ، وحاجاتها ، ولذلك يأخذ على الناس أن لم يرضوا بالمدينة الطبيعية ، فلو كانوا حقاً عقلاء لتقبلوا تلك الدولة الابتدائية القائمة على الحاجات الطبيعية ، ولكنهم انطلقوا في أحضان الترف والنعيم ، فإذا هم يتطلبون حاجات استثنائية ، فتتوضع الى جانب المهن الأساسية الضرورية مهن كمالية ، ويقوم في الناس من يفتن في إبداع الحاجات الكمالية النسوية ويتزايد عدد الشعراء والممثلين وتصعب بازدياد تلبية حاجات الناس المتزايدة وتأمين الغذاء وضرورات الحياة لهذا المجتمع المرتمي في مراتع البذخ ، وتتملك الناس في حياتهم روح التملك والتوسع ..

هذا كله يحمل الدولة على تجاوز حدودها الضيقة فتركب الدولة رأسها مثلما ركب الأفراد رؤوسهم مندفعين وراء مختلف الحاجات الضرورية والكمالية والبذخ في حياتهم .. فالبذخ مرتعه وخيم .. وهو « السبب الأول في كافة المصائب الخاصة والعامة في المدن (الدول) » ..

ومن هنا تجيء الحرب ، وتولد مع الحرب مهنة جديدة تحتاج الى مؤهلات خاصة واختصاص قوي صحيح ، فالدولة التي تريد أن تكسب الحرب والسلم إنما تكسبهما بالاستعداد للحرب ، ولهذا يجب أن نعدّ طبقة خاصة متميزة من طبقة أهل الحرف المختلفة التي رأيناها ، هذه الطبقة

الممتازة هي التي تضم حراس الدولة ، وهي طبقة المحاربين .

٣ – والحرب مهنة كسائر المهن لكن سلامة الدولة قائمة على طبقة المحاربين ولهذا وجب أن نميزها من تلك الطبقة الدنيا ، طبقة أهل الحرف الأخرى ، وأن نخص المحاربين بثقافة معينة ونظام خاص في الحياة .

أما الثقافة الخاصة بهم فتقضي بأن تُربى أجسامهم بالرياضة البدنية وأن تُثقف أرواحهم بالموسيقى وسائر الفنون الاخرى التي من شأنها أن تخفف من قساوتهم دون أن تقلل من شجاعتهم ، لكننا يجب أن نستبعد الشعر من هذه الفنون لأن الشعر فن الكذب ، فن يقوم على تصوير الناس تصويراً وهمياً خارقاً لحدود الحقائق ويعتمد على جزء من النفس هو العاطفة الباكية : بالشعر نسلم الناس إلى قياد الحب والغضب وكل الأحاسيس غير العاقلة التي ماخلقت لتقود وانما خلقت لتطيع . فلنقصر الشعر على الأناشيد الالهية ومديح الناس الطيبين فمن خرج من الشعراء على هذين القصدين طرد من المجتمع !.

وأما النظام الخاص بهم في حياتهم فيقضي بأن نزيل أولاً من طريقهم العقبتين القائمتين في وجه الحياة السياسية السليمة لكل جماعة ، الملكية والعائلة، اللتين كانتا وما تزالان سبباً في تقطيع أوصال الدولة وخلق البغضاء بين أفراد الجماعة : لن يملك المحاربون شيئاً في الحياة لا بيتاً ولا متاعاً ولا أرضاً .

وهذه الطبقة الممتازة ، طبقة المحاربين، قائمة على المساواة بين الرجل والمرأة وذلك من وجهين :

فمن وجه أول تستوي المرأة مع الرجل من طبقة المحاربين في ميدان الدفاع عن الدولة مع فارق بسيط يزع بنا إلى أن نخص المرأة عند تثقيفها العسكري بترتيبة رياضية بدنية أقل قسوة على الجسم من تلك التي نسوم بها الرجل . . لكن المرأة في تثقيفها الرياضي الجسماني ستتعرى كما يتعرى الرجل لأن الفضيلة ليست في الثياب . . وفي ساحة الوغى ستحارب مع الرجل ولكن كمخلوق أضعف منه فتحارب إذن في نطاق قوتها وقدرتها الضعيفتين .

ومن وجه ثانٍ لن يعرف المحاربون والمحاربات نظام الزواج القائم على التخصيص ، فلن يكون للمحارب امرأة خاصة به ولا تنصرف المحاربة الى رجل دون غيره ، إن النساء والأطفال والأموال متاع مشترك في طبقة المحاربين . يجب أن تنشأ هذه الطبقة خالصة من شوائب المجتمع فلا الملكية وشهوة التملك تسحرها ولا العائلة تصرفها عن أهدافها. . . وبكلمة أعم ، لن يكون لأحد من المحاربين، رجالاً ونساء، أفراح خاصة ولا أتراح خاصة بل سيكون السرور مشاعاً في هذه الطبقة والحزن مشتركاً فيها .

ولن تكن حياة المحاربين — كما قد يُظن — قائمة على الرذيلة العمياء فنحن لا نبحث عن سعادتهم الشخصية ولكننا نعزلهم عن المجتمع بثقافة

خاصة ونظام للحياة خاص لنؤمن بذلك ما أمكن سعادة المجتمع . إنهم لن يكونوا مارقين من الفضيلة والأخلاق ، على العكس، يجب أن يسود في حياتهم أكثر مما يسود في حياة الآخرين كل من الفضيلة والنظام . ذلك لأننا سنستخدم في سبيل تحقيقهما سلطة الدولة ، سنستخدم سلطة الدولة لا في الوجه الذي يأنف منه الفلاسفة بل نستخدمها في سبيل تحقيق أحلام الفلاسفة . . سنجعل الدولة تسهر على إنشاء هذه الطبقة فتختار من هو أهل لها من الرجال والنساء اختياراً دقيقاً ،وتربي الأولاد الناشئين عن هذه الحياة تربية قوامها الأخلاق من جهة والسر من جهة أخرى فتجهد في ألاّ تعرف المرأة ابنها وألا يؤول الأمر الى زواج الأخ من أخته والأب من ابنته ستسهر على النظام الدقيق الذي يُعدّ لهذه الغاية ، سلطةُ الدولة ،وسيقوم على ممارسة هذه السلطة رجال عقلاء ، وستملك زمامها طبقة الفلاسفة .

٤ ــ لقد بلغنا الكمال السياسي حين استكملنا بنيان المجتمع بتخصيص أعماله وتميز طبقتيه ، الطبقة الدنيا : طبقة المهن العادية ، والطبقة الممتازة : طبقة المحاربين، طبقة المهنة الأساسية . فيجب أن نحافظ على هذا الكمال السياسي لا بالقوانين التي تبقى ناقصة بعيدة عن الكمال ولكن بالعقل والحكمة على يد العقلاء الذين يؤلفون طبقة الفلاسفة . والفلاسفة كالمحاربين أرواحهم من ذهب وفضة ، أما الطبقة الدنيا فأرواح أفرادها من الحديد والنحاس ، والفلاسفة رجال جمعت بينهم فضيلة خاصة بهم ، هي فضيلة العقل ، أسمى فضيلة في الدولة .

وينقل لنا « Chevallier » صورة رائعة للفلاسفة الذين يمجدهم أفلاطون فيقول : إن الناس أشبه بالأسرى في أعماق كهف يجعلون النور وراءهم ظهرياً وينظرون الى الجدار المقابل فلا يرون عليه إلاّ ظلال الأشياء لا حقائقها . لقد خلّفوا وراءهم ذلك النور الساطع من عالم الأفكار ، نور الحقيقة الوضاء . . والفيلسوف واحد من هؤلاء الأسرى في أعماق الكهف ولكن العقل فك عقاله وأخرجه من الغار وأطلقه حراً في دنيا الأفكار فراح على ضوء العقل يتعرف شيئاً فشيئاً على حقيقة الأشياء ، راح يصعد الى الشمس دون أن تعشى عيناه بالنور لأنها شمس المعرفة . وإن واجب الفيلسوف وقد تحرر بالعقل من الكهف أن يعود الى رفاقه الأولين ، سكان الكهف ، فيأخذ بيدهم في طريق النور ويطهر أرواحهم التي مازالت عالقة بعالم الحسّ الدنيء . .

إن الفيلسوف وحده قادر على حكم المدينة ، وفي الناس من يكون قادراً على فهم الأشياء على حقيقتها لكنه يضيع في غمرتها فلا يتبينها ، أما الفيلسوف ، فهو وحده يرى ويعي والباقون ليسوا إلا عمياناً لأنهم محرومون من معرفة حقائق الأشياء ، إنهم لا يستطيعون أن ينظروا الى الحقيقة المجردة بانتباه بالغ كيما يضعوا في العالم الواطيء قوانين الجمال والعدل والخير إن كان ثمة حاجة ماسّة لوضعها أو كيما يحافظوا عليها إن كانت موجودة .

والفيلسوف وحده يستطيع أن يقود زمام الدولة لأن الفيلسوف

يملك العلم الأساسي ، علم الخير ، في حين يضيع الناس في غمرة الأشياء وكثرتها ، والفيلسوف يجد في أعماق روحه مصدراً وضاء هو فكرة الخير ، الشمس التي تسطع في العالم السامي ، عالم الأفكار ، فلا يكون العالم الواطيء ، عالم الحس ، الا انعكاساً تافهاً لها ، فعلى الفيلسوف أن يسوس الدولة في الأرض وفق المثل الأعلى الالهي الذي هو فكرة الخير ، الفكرة التي يريدنا عليها السيّد الخيّر (الذي هو الله) .

ان العدل يقوم في الفرد على توافق أعضائه بعضها مع بعض ، فهو لا يقوم في المجتمع إلاّ بتوافق أعضائه بعضها مع بعض ، أي بتوافق الأفراد في طريق الخير على يد الفلاسفة .

والفلاسفة قليل . . فالحكم الصالح حكم الأقلية ، حكم عدد ضئيل من الناس ، حكم المتفوقين الممتازين ، القادرين على وضع دستور صحيح ، دستور كامل للدولة ، الدولة — المدينة .

٥ — والسبيل لوضع الدستور الكامل ممهدة أمام الفلاسفة بعد أن أقمنا الدولة — المدينة على هاتيك الطبقات ، طبقة أصحاب الحرف الذين جبلت أرواحهم من الحديد والنحاس ، وطبقة المحاربين والفلاسفة الذين جبلت أرواحهم من الفضة والذهب ، ولكن الدستور الكامل لا يكتفي بالظواهر فعلى الفلاسفة أن ينفذوا الى طبائع الأفراد الذين يؤلفون الدولة وأن يكتبوا على ضوء مشاهداتهم للأمور في حقائقها دستوراً صحيحاً مستلهماً من فكرة الخير ، المثل الالهي الاعلى .

ان على الفلاسفة أن يكتبوا دستورهم مثلما يرسم الرسام لوحته بريشة حاذقة أمينة ، وكما يحتاج الرسام الى لوحة نقية يرسم عليها فان الفلاسفة سيحتاجون الى مجتمع نقي ليضعوا دستوره فما عليهم الا أن يطهروا المجتمع من الأدران ، عندئذ يتسنى لهم وضع الدستور الكامل « Constitution parfaite » !

وكما لا تظهر القيمة المثلى للعدالة إلا إذا قيست بالظلم فإنه لا تظهر قيمة الدستور الكامل إلاّ بمقارنته مع الدساتير الفاسدة « Constitutions dégénérées » .

هنا تنكشف صفة تلازم آثار أفلاطون الفيلسوف المصلح المجدّد ، إنه وللأسف متشائم لا يؤمن بإمكان التقدم ولهذا يرى أن العقل يقضي باقتراح الوسائل الآيلة الى وقف التدهور والانحطاط المحتومين في كل المجتمعات .

فالدولة الكاملة التي بناها أفلاطون ، تلك المدينة العادلة هي في نظره عرضة للفساد شأن كل المخلوقات في هذا الوجود . إذْ يكفي أن يتساهل الحكام قليلا أو أن يهملوا الثقافة أو ألاّ ينظموا الزواج تنظيماً صحيحاً أو ألاّ يسهروا على صيانة كل من الطبقات بتوجيه الفرد إلى إحداها توجيهاً لا يستند الى نشأته بل يعتمد على مواهبه لأن ابن الفيلسوف قد يكون غبياً أحمق وابن الخباز قد يصلح محارباً وابن المزارع قد يكون فيلسوفاً ، يكفي ألاّ يتركوا تلك الطبقات مفتوحة بإشراف الدولة وتوجيهها وأن

يتركوا عنصر الذهب والفضة يختلط بعنصر الحديد والنحاس بمجرد إغلاق تلك الطبقات على من فيها أو عدم الحرص على انتقاء أفرادها ، يكفي ذلك حتى تفسد المدينة وتنهار الدولة وتتدهور من هوة الى هوة أعمق من الأولى ، فيزول بذلك حكم المتفوقين الممتازين .

إنها لحقيقة ابتدائية أن الدستور لا يتغير صفة إلا بتغيّر عمل القائمين على تطبيقه أو بتغير نفوسهم ، فالسلطة الحاكمة لا تهتز مادام الوفاق رائد أعضائها فإن دخل النزاع فيما بينهم أضحى يسيراً إسقاطهم .. وإن النزاع ليدخل بينهم حين يفسدون هم أنفسهم فيعجزون عن تميز عنصر الذهب والفضة من عنصر الحديد والنحاس .

سيختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب فينتج عن هذا المزيج عيب اللاّتوافق وفقدان الانتظام والانسجام فتقع البغضاء والخصام وتشتعل الحرب لأن طبقة الحديد والنحاس ستشعر بالرغبة في الغنى والشهوة إلى المال فيحاول عنصر الذهب والفضة عبثاً أن يستمسك بالفضيلة والأخلاق والدستور الكامل الصحيح ولكن هذا الدستور يضحي قديماً وينهار ..

١) إن حب الكسب سيتملّك المحاربين وإن الحرب ستضحي وسيلة لإرضاء شهواتهم .. أما العقلاء فلن يُدعوا من ثم إلى القيادة والحكم ولكن سيدعى إليهما رجال أبعد ما يكونون عن الحلم ، أسرع ما يكونون الى الغضب ، شجعان عتاة يعبدون الذهب والفضة ولا يفكرون إلا في إرضاء نزواتهم الجامحة .

ذلك أول طريق التدهور ، حكم العتاة « Timocratie » ، إنه حكم الرجل الفظّ الذي يتوق إلى أخذ مكان الأرستقراطية والقضاء على المتفوقين.

٢) ومن حكم العتاة إلى حكم الاقطاعية « Oligarchie » ، الاقطاعية السياسية ، وذلك حين تستبد شهوة المال والغنى بنفوس الناس اكثر من كل الشهوات فيدعى الى الحكم آنئذ لا المتفوقون ولا رجال الحرب العتاة الشجعان بل أناس على قدر كافٍ من الغنى يسمح لهم بدفع مبلغ معين يعتبر أساساً في أهلية الحكم .. وهنا يبلغ النزاع بين الفقراء والأغنياء مداه العريض .

٣) ومن حكم الاقطاعية إلى الديمقراطية « Démocratie » وذلك حين يتزايد النزاع بين الأغنياء والفقراء فبينما يكون الأغنياء منصرفين إلى ابتغاء الثروة والكسب تقوم الحرب الأهلية « La guerre civile » التي تنتهي بزوال الاقطاعية أمام الديمقراطية .

وما هي الديمقراطية ؟

هنا يتجلى بيان أفلاطون في أروع صورة ، بيان ساحر ساخر .. فأفلاطون مع أنه يؤمن بأن الديمقراطية هي المرحلة الثالثة فحسب في طريق التدهور والانحطاط وأن المرحلة الأخيرة في أعماق دنيا الحضيض هي مرحلة الطغيان كما سنرى بعد قليل ، ومع أن الطغيان في نظره هو أفظع صور الانحلال السياسي والأخلاقي وأبشع صور الحكم في الدولة الفاسدة القائمة على الدستور الأعظم فساداً ، ومع أن اليونان جميعاً متفقون

على ذلك فإن أفلاطون يصرف كل ما أوتي من بيان ساحر ساخر ليحطم الديمقراطية .

وفي بيانه الرائع نقرأ الردود اللاذعة على آراء « Périclès » الذي صوّر أثينا كمدرسة لليونان حين تغنى بنظام حكمها الديمقراطي المثالي ..

ماهي الديمقراطية ؟ هي - بصريح العبارة - الحرية في أن يفعل كلٌ ما يريد وأن يعيش تبع هواه ، هي نفي الوحدة ، هي سوق للدساتير .. كل يحكم بنفسه على القواعد اللازمة في المجتمع لأن كل امريء يعتبر مساوياً للآخرين .. بل إن كل الأشياء تتساوى في الديمقراطية .. الخير والشر ، الفضائل والعيوب ، اللذائذ النبيلة واللذات الدنيئة .. ليس في الديمقراطية شيء اسمه استمرار ولا اتجاه ثابت معين ، كل ما فيها أهواء موقتة وميول عارضة ..

إنه لجميل هذا النظام من الحكم .. فيه كل التسامح وسعة الفكر والصدر فلا اكتراث بالثقافة ولا عناية بسائر الحِكَم التي تقوم عليها المدينة العادلة ، فلا تهتم الديمقراطية مثلاً بالدراسات الواجب توفرها للرجل السياسي الذي يتهيأ لادارة دفّة الدولة إذ يكفيه أن يكون دجالاً فيعلن أنه صديق الشعب حتى يرفعه الشعب إلى أعلى مراتب الشرف .

هذه هي الديمقراطية ، فمن هو الرجل الديمقراطي ؟ هو ذلك الذي يعيش اليوم إثر اليوم في هوى اللذة التي تعرض له ، يشرب اليوم خمرة على ألحان المزمار ويشرب في الغد ماء صرفاً ويصوم .. هو تارة يمارس

الرياضة وتارة عاطل لايشغله شيء ، وهو يظهر حيناً غارقاً في الفلسفة ويشتغل حيناً آخر في السياسة فيقفز إلى منبر الخطابة ليقول مايريد ويفعل مايخطر في باله . ولربما سره عمل المحاربين فينتظم في سلك المحاربين أو رجال الأعمال فيعمل في التجارة . ليس في حياته ناظم ولاضرورة، ومع ذلك فهو يسميها حياة حلوة حرة سعيدة ويبقى أميناً لها .

٤ — إن ديمقراطية هذا شأنها تتحول الى الطغيان « Tyrannie » آخر درك في حضيض التدهور الذي يصل إلى قاع العبودية .

إن الفقراء الذين ظفروا على الاقطاعية بالديمقراطيه سيشعرون بالحاجة إلى من يحميهم من ردّة الفعل لدى أعدائهم الأغنياء الذين جردتهم الديمقراطية من ثرواتهم فتحفزوا للانتقام . .

وسيبدأ حامي الشعب بحماية نفسه فيزيد عدد عبدانه والجنود المحترفين من حوله ويتزايد عدد الذين يطيعونه و يفتدونه فينقلب إلى طاغية « Tyran » .

وما الطاغية إلاّ نقيضاً للرجل المتفوق « Le Meilleur » فالرجل المتفوق في المدينة العادلة هو الفيلسوف الذي يسوس دولة مثالية ، هو الرجل الأرستقراطي في مجتمع فلسفي أرستقراطي ، أما الرجل الطاغية فهو كالدولة التي يحكمها ، إنه أدنى الناس في أدنى صور الدولة . . إنه كأولئك الذين يسوسهم خبيث ظالم وتعيس !

هذا آخر المطاف في كتاب الجمهورية ، وهنا يبلغ أفلاطون الذروة في تقديس الفيلسوف وتكريمه فهو القائل « مادام الفلاسفة لم يصبحوا ملوكاً

(حاكمين) ومادام الملوك الحاكمون لم يصبحوا بجد وحقيقة فلاسفة ، ومادامت السلطة السياسية لاتنتهي إلى يد الفلاسفة فإنه مامن علاج للأمراض التي تعصف بالدول حتى ولا للجنس البشري ، ولذلك يرى النصر للفيلسوف في غاية المطاف الذي انحطت فيه المدينة العادلة إلى الدرك الأسفل من الحكم إذ يبدو آنئذٍ أن الرجل العادل وحده هو الرجل السعيد « Seul l'homme juste est heureux » وأن المدينة العادلة هي وحدها المدينة السعيدة .

ليست العدالة إذن كما تخيلها « Thrasimaque » سلطة في يد الأقوى وامتيازاً في يد الحاكمين ، وليس الرجل القوي الظالم بالتالي أسعد الناس والرجل الضعيف أتعس الناس ، بل على العكس العدالة هي الانسجام القائم على تقسيم العمل والاختصاص في الوظائف وانصراف كل طبقة إلى شأنها الذي تختص به ، والرجل الطاغية الذي هو أقوى الناس إنما هو أتعس الناس .

إن العدالة في الدولة ، الوحدة الحية ، كالعدالة في الفرد ، الوحدة الحية ، والفرد إنما يكون عادلاً منسجماً حين تكون عناصر روحه ، أي عناصر الجزء النبيل منه ، وعناصر جسمه، عاملة كل منها في نطاق دوره المحض ، فلا تحل الرغبة والشجاعة محل العقل في حكم النفس والسلوك في الحياة. فالعدالة (الصحة) في الجسم البشري نتيجة لتسلسل متوافق في عمل الأعضاء، والظلم (المرض) نتيجة لاختلاطها وثورة كل عضو على باقي الاعضاء.

وكذلك أمر المدينة : الظلم فيها كالظلم في الفرد نتيجة لثورة أعضاء الطبقات الدنيا على أنبل طبقة في الدولة .

هكذا نرانا مع أفلاطون أمام مفهوم أرستقراطي ، أو مفهوم تسلسلي ، فالأرستقراطية في نظره لا تقوم على الدم ولا على افتراض الصفات الأخلاقية في بعض الصفات الطبيعية ، فان أرستقراطيته قائمة قبل كل شيء على الصفات الأخلاقية الحقيقية ، هذه الصفات التي تُربى وتُنمى بثقافة خاصة وتوجيه معين في طبقات ليست مغلقة بل مفتوحة تحت إشراف الدولة المسؤولة عن صحة انتماء كل من الأفراد ، إلى الطبقة التي هو فيها وإمكان انتقاله إلى غيرها بالاعتماد على مواهبه فحسب .

إنها إذن أرستقراطية وظيفية فهنالك أعمال للأعلين ، وهنالك أعمال للأدنين .. لكن هذه الارستقراطية كانت خطيرة من جهة واحدة لأنها لم تكن تنطوي بالمقابل على المساواة بين الجميع أمام الله ! .

ذلك كتاب الجمهورية ، حلم عاقل ، ولكن ليس أكيداً أن تكون أحلام العقلاء أحلاماً عاقلة ولا أن تجد الانسانية مصلحة في تحقيقها [١] .

إن أفلاطون نفسه ينحدر من عليائه في كتابه «الجمهورية» إلى الأرض في كتابه « القوانين » على متن كتاب بينهما سماه « سياسة » .

سياسة

رأينا أفلاطون في كتابه « الجمهورية » يمجّد الفكر حتى جاءنا بنظام

---

(١) انظر محاضرات « Chevallier » لعام ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧ ، ص ٢٥ .

من الأرستقراطية الفكرية التي يسميها بعضهم « Idéo cratie » حكم الفكر. وها هو ذا في كتابه « سياسة » يرفع استبداد الفكر الى الذروة ثم يهوي به .. ممهداً في ذلك للنظام القائم على القانون في كتابه « القوانين ».

يجد أفلاطون الفكر حين يتساءل فيم القوانين؟ إن الفيلسوف هو القادر بعلمه وقدرته السياسية على إصدار الأوامر الواجبة في كل حالة من الحالات الواقعة ، فلماذا نغُلّه بقيود القواعد القاسية ، بقيود القوانين ؟

اننا لا نستطيع أن نصوغ في القانون أحكاماً عادلة نافعة في كل حين لأن الأشياء متحركة متحولة وهي لا تترك مكاناً لأحكام مطلقة من أجل كل الأحوال وفي كل الأوقات .

يكفي أن يوجد على رأس الدولة رجل طيب عاقل يسهر على خدمة المدينة مثلما يسهر الربان على خير السفينة ، وما دام هذا الرجل يحكم الدولة في الوجوه التي تنفعها ، أي مادام يحسن قيادة السفينة ، فلتركه يستوحي عمله من فنه ، ومن فنه وحده ، لا فرق في ذلك بين أن يعتمد على القوانين أو على الاقناع ، أو ليس هو في ذاته القانون الحيّ « La loi vivante » ؟

ولكن الجماعة تكره السلطة وتثير حرباً على صاحبها . . فالجماعة لا تقبل الايمان برجل فوق الرجال يحكم بالفضيلة والعلم ويوزع العدالة بتجرد بين كافة الناس بدل أن يشتم أو يعذب أو يقتل وفق هواه . . وأنى لنا أن نجد هذا الرجل ، فالملك لا ينشأ في المدينة مثلما تنشأ النحلة

في كوارثها فيتبدى للناس فريداً في تفوقه الجسمي والروحي . . إن العثور على رجل فوق الرجال أمر بعيد المنال .

لابد لنا إذن من أن نقبل بالقوانين فهي وسيلة لايستطيع الناس أفراداً ولا جماعات أن يقاوموها ، فلنترك القوة الآمرة بالخير ولنقبل بالقانونية الضرورية « Légalité nécessaire » .

إن لم نبلغ المثل الأعلى في الدولة فلنقبل الدولة الأقل ضرراً ، وإذا لم نستطع أن نخضع الناس إلى الدستور الكامل فلنقبل الدساتير غير الكاملة .

كذلك يصنف أفلاطون في كتابه « سياسة » الدساتير غير الكاملة « Constitutions imparfaites » وهو هنا يعاود عمل « Hérodote » فيدرس الحكومات في أشكالها المختلفة ويبحث عن أحسنها (أو بالأحرى عن أقلها ضرراً . .) وأنواع الحكم ثلاثة : حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية وأفلاطون يرى أن كلا من هذه الحكومات يمكن أن تكون نظامية أو غير نظامية :

فحكم الفرد قد يكون منظماً بالقانون (الفردية) أو فوضوياً لاتنظمه قاعدة (الطغيان)، وحكم الأقلية قد يكون حكم المتفوقين (الأرستقراطية) أو حكم الأثرياء (الاقطاعية) ، وحكم الأكثرية قد يكون قائماً على احترام القوانين (الديمقراطية القانونية) أو يكون متروكاً لأهواء العامة (الديمقراطية التدجيلية) .

هذه أشكال ستة من الحكم ، وحكم الفرد فيها هو الأقوى في الخير

أو في الشر فهو يقدم خير الحكومات المنظمة وشر الحكومات غير المنظمة، وحكم الأكثرية فيها ضعيف واهي السلطان فهو اذن يقدم شر الحكومات المنظمة وأقل الحكومات غير المنظمة ضرراً . .

والحكومات كلها في الواقع غير نظامية ، فلنختر إذن منها الديمقراطية لأننا لن نستطيع تحقيق الحكم الفردي ، خير الحكومات المنظمة ، إذ نخشى أن نقع في نقيضه القائم على الطغيان ، ولهذا نعمد الى نظام الحكم الأقل ضرراً ، حكم الديمقراطية .

القوانين

إن هذا العنوان وحده كافٍ لمقابلة الدولة في كتاب « القوانين » بالدولة في كتاب « الجمهورية »: إن حكم الفرد قد غاض نهائياً أمام حكم القانون، وإن القانون قد حل محل العقل والحكمة .

إن دولة « القوانين » تتمثل بالنسبة للأولى كشر لابد منه ، كأهون الشرور ، إذ ليس ثمة في الحقيقة شيء يسمو على الفكر ، فالقانون لايسمو على العلم ، وليس طبيعياً أن نخضع الذكاء لأي حكم كان لأنه خلق هو ليحكم حين يجري في طبيعته الصادقة وحريته الصحيحة، ولكننا وللأسف لا نجد مثل هذا الذكاء في أي مكان إلا بنسبة ضئيلة .

ثم إنه ليس ثمة رجل يبلغ حداً كافياً من الموهبة الطبيعية ليحكم كسيد طلق في الأمور البشرية دون أن ينساق مع القسوة والظلم . . ليس

ثمة مخلوق واحد زائل يستطيع تحمل أثقال السلطان المطلق بين الرجال.. فالمركب الصغير لا يتحمل الأشرعة الكبيرة والجسم لا يطيق الغذاء الكثير والروح تنوء بالسلطة الواسعة . . إنه ليس ثمة نفس بشرية قادرة على تحمل أعباء السلطة اذا كانت لا تتعرض لأي حساب ولا تُسأل أمام أحد . . فما دمنا لا نجد ذلك المخلوق الوحيد المتفوق الذي يتحلى بالعقل الراجح فلنقبل بالعقل الذي يجيء به القانون ، القانون الذي تتبناه الدولة .

وفي هذه الدولة الواقعية ،دولة القوانين، ينزل أفلاطون عن الشيوعية الخاصة به والتي نادى بوجوب قيامها في طبقة معينة في الدولة ، الدولة المثالية ، ولذلك نراه يقرّ الملكية ويقبل بالعائلة لكنه يودّ لو أن القوانين الناظمة لأحكامها تتقارب قليلاً من أمانيه في « الجمهورية » . فنراه ثانية يقدس الوحدة ، ويدعو إلى أن تحقق القوانين أكمل وحدة ممكنة في الدولة ، إنه يتمنى لو تكون مشتركة كل الأشياء التي أعطتها الطبيعة للأشخاص حتى العيون والآذان والأيدي فيتمنى لو أن كل المواطنين يتخيلون أنهم يرون ويسمعون ويعملون مشتركين .. فان لم يكن ذلك في الطوق فلا أقل من أن نسعى الى دولة قريبة ما أمكن من هذا الهدف الأسمى :

١ — ان كل مواطن في دولة القوانين (ويحدد أفلاطون عدد سكانها بـ ٥٠٤٠ مواطن !) يجب أن يتلقى قطعة من الأرض يملكها ملكاً

خاصاً ، لكن عليه أن ينظر في الوقت نفسه إليها كملك مشاع وأن ينظر الى نفسه كمزارع في الدولة .

وليس لأحدٍ أن يحصل بالتجارة أو بالهبة على مايزيد على أربعة أمثال حصته الأصلية ، وليس لأحد أن يملك الذهب والفضة . وبهذا يضع أفلاطون حائلاً دون ازدياد الفقر ودون ازدياد الغنى ليقضي على النزاع الطبقي .

٢ — أما العائلة فتبقى على أساس الزواج المنفرد ،أي لا يقبل أفلاطون بتعدد الزوجات.ولكنه يريد من القوانين أن تنظم الزواج ،فتجعل السن بين الثلاثين والخامسة والثلاثين ، فمن لم يتزوج أدّى غرامة للدولة أواعتبر مرتكباً للفحشاء ، وهو يحدد الزواج في هذه السن المتأخرة لأنه يريد من الزواج أن ينجب أولاداً أصحاء جسماً وروحاً .. يجب أن تراعى في الزواج مصلحة الدولة لالذة الأفراد.

٣ — ويفرد أفلاطون أطول الفصول في كتاب « القوانين» للتعليم، التعليم الذي يجب أن يهدف إلى سوق الأطفال في الطريق السويّة التي يعيّنها القانون المعبّر عن إرادة الدولة وأحكام العقل .

ولهذا يجب أن يعنى في تربية الأطفال ، بتوحيد الألعاب كيما ينشؤوا على فكرة الثبات فيتقبلوا ـ عند مايشبون ـ العادات والقوانين على أنها ثابتة ولاينبغي أن تتغير بكثرة وسهولة ، ولهذا أيضاً يجب أن يراقب الشعراء في الدولة وتراقب الألحان والأغاني والرقص...

٤ - أما دستور الدولة فيجب أن يكون دستوراً خليطاً «Coustitution mixte» دستوراً وسطاً بين حكم الفرد الذي يمثل العقل والذكاء، والديمقراطية التي تمثل الحرية، إن النظام الوسط هو وحده الذي يستطيع أن يخفف من الغلواء الطبيعية للسلطة وأن يوفق بين المصالح المتنازعة التي تؤدي الى الشقاق.

إن الفرس قد بادوا لأنهم خنقوا حرية الشعب وتركوا للفرد سلطة تتجاوز الحدود الموافقة المقبولة. وبذلك هدموا وحدة المصالح التي يجب أن تسود في الدولة.

وبالمقابل فإن ديمقراطية أثينا أثبتت أن الحرية الكاملة التي لاتخضع لأي سلطة تجعل من المستحيل قيام حكومة معتدلة تخضع لسلطات عليا من فوقها.. فقد انتهت ديمقراطية أثينا إلى غرور الفرد بنفسه وحسبانه أن حكمه على الأشياء هو وحده الصحيح وأن الآخرين في أحكامهم عليها مخطئون..

يجب أن نختار الحكومة الوسط لأنها تأخذ من الفردية وجهها الطيب ومن الديمقراطية مافيها من خير. لكن أفلاطون - في هذا المزيج - يجعل السهم الراجح للفردية والارستقراطية ولو آلت الى الاقطاعية، فهو لايترك للديمقراطية إلاّ حصة ضئيلة في هذا النظام الوسط، فإن دور الجماعة، دور الأكثرية، في هذا النظام سلبي أكثر مما هو إيجابي، أما الدور الايجابي فهو للفرد أو للأرستقرطية أو للاقطاعية... ولهذا يقيم

أفلاطون في هذا النظام من فوق العناصر المنتخبة مجلساً أعلى، مجلس عقلاء ويوجب على الدولة الرجوع اليه في أعمالها على الرغم من القانون، متحدية في ذلك وجود القانون !

خاتمة

هذه أفكار أفلاطون في الدولة، لم نطالعها في نظريات علمية متماسكة وإنما نلتقفها من أطراف الحوار الذي نألفه في كتبه فنرى فيها باديء ذي بدء إبداعاً وإغراقاً في دنيا الخيال في كتابه « الجمهورية » وإن تكن بعض العناصر في أفكاره مستوحاة من الواقع الذي كان يراه أفلاطون في اسبارطة التي عرفت في حياتها ـ كدولة ـ نظاماً قريباً من النظام الذي دعا اليه أفلاطون، ففيها نسوة محاربات قائمات على حراسة الدولة وفيها نوع من الحياة المشتركة في الموائد المشتركة « Les repas en commun » ولكن الشيوعية الأفلاطونية « Communisme platonicien » تتميز مع ذلك بأصالتها وافتراقها عن سائر النظم الشيوعية والاشتراكية القديمة والحديثة.

إن أفلاطون كما يقول « Hegel » : « قد فهم المبدأ الداخلي للدولة في عهده »، ولهذا اتجهت شيوعيته اتجاهاً سياسياً لا اتجاهاً اقتصادياً كما هي الشيوعية أو الاشتراكية في عالم اليوم، فالشيوعية أو الاشتراكية الحديثة تهدف إلى خدمة الفرد والى تحسين أوضاعه في المجتمع، أما مفهوم أفلاطون

منها فهو يستهدف خدمة الدولة وإصلاحها بالقضاء على السببين الرئيسيين للشقاق الداخلي في الدولة ،ولهذا لم يجعل أفلاطون للمحاربين ملكا ولا متاعاً ولا أرضاً حتى ولا بالاشتراك والشيوع فيما بينهم بل قضى على الطبقات الدنيا في الدولة أن توفّر للمحاربين الغذاء وضرورات الحياة ، وأقرّ لتلك الطبقات الدنيا فكرة العائلة والملكية .

على أن أفلاطون في كتابه « الجمهورية » قد غيّر مفهوم الدولة ـ المدينة التي تقوم في اليونان على تقديس القوانين المكتوبة وغير المكتوبة ،فإن المشرّعين الأولين في تاريخ اليونان كانوا في نظر الناس أنصاف آلهة ، في حين استغنى أفلاطون عن القانون وأحل محلّه عقل الفلاسفة ، العقل المفكر الجبّار الذي ينهل من علم الخير « La science du Bien »[1].

ولكن أفلاطون يستوي مع الفكر اليوناني في عصره من حيث تكريم القانون حين يعود فيقرّ بضرورته ولكن كشرّ لابد منه في دولة تقوم على « القوانين » التي تجهد في أن تسعى نحو المثل الأعلى .

وانطوت حضارات بعد حضارات وتطلع إلى أفلاطون «Hitler, Hegel» فاستقى من آرائه الشيء الكثير وأنشأ في علم السياسة ، علم الدولة ،نظريات تستمد أصلها البعيد ، من « المفكر السياسي الاكبر في اليونان ».

على أن أول تلميذ لأفلاطون كان ذلك الذي خرج عن أسلوب الحوار ليرسم الدولة بأسلوب العلم في صفحات خلدها له التاريخ كما خلد

(١) انظر محاضرات « Chevallier » لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠، ص ٢٤ .

ذكرى أفلاطون ، ولئن قال الناس في أفلاطون إنه « المفكر السياسي الاكبر » فقد قالوا عن تلميذه أرسطو « إنه فتح في علم السياسة ، في علم الدولة ، فتحاً جديدا » فما هو هذا الفتح الجديد ؟

أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م.)[١]

رأينا أفلاطون يعطينا للدولة صوراً رائعة يرسمها ببيانه الساحر الذي تسطع من ثناياه مبادئه المثلى في السياسة والأخلاق ، لكن أفلاطون كان في ذلك كله مستتراً وراء أسلوب الحوار الذي نهج عليه في آثاره ووضع فيه نظرياته في الدولة .

أما أرسطو فقد فعل في دنيا السياسة مثلما فعل في بقية أبحاثه حين أضفى عليها شكلاً علمياً وجعل من السياسة علماً كعلم المنطق والأخلاق وما وراء الطبيعة والتاريخ الطبيعي ..

يقول « Pollock » الذي درس في انكلترا آثار أرسطو : إن كتاب « السياسة » لأرسطو إنما هو « التاريخ الطبيعي للدولة » ، ذلك لأننا لا نجد فيه كما عهدنا في كتب أفلاطون تلك الروعة في الخيال ولا تلك الطلاوة في التعبير .. إن أفلاطون كان يسمو بنا فوق المشاهد الأرضية ، ولكن المنطاد اختراع رائع للسفر إذا لم تكن تتعجل النزول في مكان

---

(١) انظر محاضرات « Chevallier » لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ٢٥ — ٣٤ ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ٢٩ — ٤٧ .

معين . أما الطريق الكبرى فإنها على الارض ،وقدتكون مزعجةولكن المسافر يعرف على الأقل أنه سيصل حتماً إلى غايته في سفره .

والحق أن أرسطو نظر الى الواقع نظرة المشاهدة النقّادة والمراقبة الحيّة فاجتمعت لديه أحداث متعددة جمعها إلى ماقرأه على أستاذه أفلاطون ثم أقام بناءه الاصلاحي للدولة ، الدولة ـ المدنية ، على أرض متينة ولو أنها أقل علوّاً من تلك التي تسامى اليها وبنى عليها أفلاطون .

رجع أرسطو بفكره العلمي الرتيب إلى سيرة الدولة وأحوالها الغابرة فدرس الدولة كما كانت وكما تراها عين الرقيب المشاهد المتجرد ، ورجع إلى آراء أفلاطون فأخذ منها أشياء وترك منها أشياء ، لكنه صنفها واستنتج منها وزاد عليها آراء اقترحها ، وصاغ ذلك كله في قالب علمي ، ولذلك قيل إن أرسطو فتح في دنيا السياسة ، دنيا الدولة ، فتحاً جديداً .

وهو في كتابه « السياسة » يعمد إلى طريقته التي نهج عليها في كتبه وهي طريقة التحليل ، فيدرس الدولة مثلما كان يدرس بقية الكائنات . يقول أرسطو : ههنا وفي كل شيء آخر ، يحسن بنا أن نفرّق المركّب إلى عناصره الأولية التي لايمكن تفريقها بدورها ، أي أصغر أجزاء المجموع . إننا حين نبحث كذلك عن العناصر المكونة للدولة نستطيع أن نعرف أكثر فأكثر فيم تختلف هذه العناصر ونرى من ثم إن كان في يدنا أن نضع لها بعض المباديء العلمية.

لا يبني أرسطو دولة جديدة كاملة عادلة كما فعل أفلاطون ولا يجهد

نفسه في إبداع شكلها المثالي المتفق والآراء الخياليَّة الغارقة في دنيا الفلسفة والوهم . . ولكنه يبحث عن الدولة كما هي ولو كانت غير كاملة في تركيبها فيعطينا صورة « الجماعة السياسية والفرد في الدولة » تلك الصورة التي بلغها الفرد في سعيه السياسي الطبيعي فكان العنصر الجوهر في تركيب الجماعة . وعلى ضوء آرائه من « الجماعة السياسية » يعرض لنا أفلاطون « المثل العليا للدولة » ويتخلص منها الى « الدولة المثالية ». ثم نرى الصور الواقعية للدولة والأشكال المختلفة للدساتير التي تنظمها في دراسة علمية فذة ليست بالغريبة على رجل التنظيم العلمي الأول الذي جمع مائة وخمسين دستوراً وأشار الى الشائعة الغالبة منها.. ويتوّج أرسطو كتابه بوصفه للداء الذي يهتك الدولة، وهو يتمثل في الثورات والانقلابات السياسية التي قد تهدف إلى تحسين أوضاع الدولة فلا تستطيع . . وهو يعلّمنا على ضوء مشاهداته في التاريخ الأسباب الخفيّة لهذه الثورات التي لا تراها العين المجردة في بعض الأحوال، ثم يصف الدواء وصف الطبيب الحاذق ، فنقف أمام دراسته هذه الرائعة مشدوهين مذهولين للفكر الجبّار يتفتق قبل ثلاثة وعشرين قرناً عن أروع الحقائق السياسيّة ..

وبعد ، اذا كان أرسطو قد قصد من دراسته مثلما قصد أفلاطون أن يضرم نار الحرب الفكرية على السفسطائيين فقد بلغ منهم ما أراد ، لكنه لم يستطع أن يعيد الحياة إلى الدولة ـ المدينة ، الدولة المحتضرة التي كانت تنتظر الموت المحتوم ..

الجماعة السياسية والفرد

إلى السفسطائيين يتجه أرسطو بقوله : كلا ! إن الدولة ليست ثمرة مصطنعة ولا نتيجة لمجرّد اتفاق إرادي أملته الأنانية النفعية .. فالبشر لم يصلوا إلى حياة الجماعة السياسية «Communauté Politique» إلا بنتيجة الضرورة الطبيعية ، وهذه الجماعة هي نتيجة تحوّل مستمر تقدم من حال إلى حال في مراحل متتابعة كانت في حدذاتها ضرورية وطبيعية .

لقد عرف البشر في العائلة أول صورة لحياة الجماعة ، ثم كانت القرية التي تتألف من اجتماع عائلات متعددة ، واجتمعت القرى فألفت المدينة ، الدولة ـ المدينة ، وهذا الشكل الأخير لحياة الجماعة يختلف اختلافاً أساسياً عن الشكلين اللذين تقدماه . فالمدينة هي وحدها التي تملك القدرة على الاكتفاء الذاتي ، وهي وحدها المجتمع الكامل الذي ترتبط به تلك الجماعات الصغرى (العائلات والقرى) ارتباطاً يفقدها طبيعتها الأولى ويفتح أمامها الأبواب لحياة جديدة ، إن الدولة لا تتوضّع فوق الجماعات الصغرى التي في داخلها ، ولكنها ترفع من شأنها فتشركها في شخصها ، وبذلك تصبح تلك الجماعات الصغرى من عائلات وقرى أجزاء رئيسية في وحدة عليا « Unité supérieure » .

وكذلك الفرد ، رافق ذلك التحول في حياة الجماعة ورأى في صفته ـ كعضو في الدولة ـ الغاية الطبيعية للتقدم البشري لأن الدولة تفتح أمامه

سبل حياة جديدة وقدرة جديدة ، فالرجل حيوان سياسي « Animal politique » وجهته الطبيعة للحياة المشتركة ، حياة الجماعة السياسية.

وليست هذه الفكرة إلاّ تطبيقاً للنظرية الغائيّة التي يعتمدها أرسطو ليدحض بها أفكار السفسطائيين لأنّ أرسطو يرى كل مادة تنمو وتتقدم في شكل معين نحو وجهة معينة هي التي تفسر شكل نمائها وتحولها فحياة الجماعة إذن غاية حياة الفرد وما ذلك إلاّ نتيجة للطبيعة البشرية .

ولكن الطبيعة البشرية في نظر أرسطو كما هي في نظر أفلاطون طبيعة أخلاقية ، فالرجل ذلك الحيوان السياسي يفترق من سائر الحيوانات بأنه هو وحده يفرق بين الخير والشر ، بين العدل والظلم ، وبأن الله أعطاه موهبة الكلام لينشر أفكاره بين أقرانه فيجعل لها صفة مشتركة وقيمة مجتمعة .

وإن غرض الدولة بالتالي غرض أخلاقي ، فليست الدولة مجرد اجتماع بين الأفراد وحلف في السرّاء والضرّاء ، في الهجوم والدفاع ، وعلاقات مشتبكة ومصالح متقابلة . . فهذه شروط أساسية في وجود الدولة ، ولكنها ولو اجتمعت لا تكفي لوجود الدولة ، لأن الدولة في جوهرها جماعة تبغي حياة رغدة ، حياة مشتركة كأحسن ما تكون مادة ومعنى ، وهدفها أن تحقق السعادة والفضيلة سواء لدى مجموع الأفراد أو لدى كل منهم على انفراد . . فإذا كان جميلاً أن يرتع امرؤ في بحابح العيش فإن أجمل من ذلك وأنبل أن يرتع الناس جميعاً في أحضان الخيرات والنعيم .

إلى هنا يتفق أفلاطون وأرسطو إذ يرى كل منهما أن الدولة والأخلاق لاتنفصلان ! غير أنهما يختلفان في كثير :

آ ـ فقد نادى أفلاطون بالدولة كوحدة حيّة « Unité vivante » وأراد أن يحملنا على الإيمان بأنها وحدة حقيقية « Unité véritable » . أما أرسطو فيرى أن الدولة لايمكن أن تكون وحدة حقيقية وإنما هي تتألف باجتماع أفراد يختلفون اختلافاً بيّناً فيما بينهم ، فالعناصر التي تكوّن المدينة ، الدولة ـ المدينة ، ليست متشابهة متماثلة وإنما هي على اجتماعها مختلفة متباينة . إن الاستمساك بفكرة الوحدة في الدولة يذهب بالدولة لأنه يعود بها إلى الوراء ، إلى المراحل التي تخطتها ، ويؤول بالدولة إلى العائلة ومن العائلة إلى الفرد . . وبذلك تزول الدولة !

ب ـ وهما يختلفان في العائلة والملكية . فأفلاطون نادى بإلغائهما في طبقة المحاربين التي يجب أن تحيا وفق نظام « الشيوعية الافلاطونية » أما أرسطو فيرى أنهما أساس في حياة الفرد لأنهما تبعثان فيه الحركة وتحثانه على السعي والعمل وتدفعانه وراء الحب .

إن للملكية الخاصة سحرها الخاص ، والأملاك المشتركة لاتلقى من عناية الأفراد مايوجهونه لأملاكهم الشخصية لأن الناس بطبيعتهم يرعون أشياءهم الخاصة ولايعنون كثيراً بأملاك المدينة .

وكذلك العواطف إن جعلناها مشتركة أصابها من الإهمال مايصيب

الأملاك العامة فتضيع القيمة المثلى للروابط التي تربط بين الرجل وابنه وأبيه وأمه أو أخته وأخيه ..

وفي تلك الحياة التي تخيلها أفلاطون كم يلقى الأطفال المشتركون ! إن نجح طفل قال الناس جميعاً من المحاربين هذا ولدي ، ومن لم ينجح قال كل منهم في غير اكتراث : قد يكون ابني أو ابن الآخرين .

ج — ثم إنهما يختلفان في مفهوم الفضيلة إذ يرى أفلاطون أن فضيلة المواطن أساس في بناء الدولة وقوام المجتمع ، أما أرسطو فيرى أن الفضيلة لا يمكن أن تكون مطلقة وإنما هي نسبية ، فالمواطن في نظره كالبحّار ، وأعمال البحّارة مختلفة : هذا يجذف ، وذاك يقود وثالث يأتي عملاً آخر ولكل منهم فضيلته الخاصة به التي يضفيها عليه العمل الذي يقوم به والتسمية التي تطلق عليه ، وهم جميعاً يشتركون في هدف واحد وهو سلامة المجموع ، يسعون بمجموعهم إليها ويعمل كل منهم في سبيلها . وكذلك الأمر في الدولة ، يشترك أفرادها في السعي الى تحقيق سلامة المجموع ولكل فضيته الخاصة به ، فضيلة المواطن التي قد تكون شيئاً آخر غير فضيلة الفرد الشخصية .

على ضوء هذه الوجوه من الخلاف بين أرسطو وأفلاطون تتوضح المثل العليا للدولة عند أرسطو .

المثل العليا للدولة

إن المثل العليا للدولة في نظر أرسطو تقوم على تحقيق وحدة الدولة ، وتفوق القانون ، والحرية المساواة .

آ — أما تحقيق وحدة الدولة فلا يسعى فيه سعي أفلاطون لأن الدولة لا تتألف من عناصر متماثلة وإنما تتكون من اجتماع عناصر مختلفة كل منها عن الأخرى اختلافاً بيّناً . . فالدولة أشبه بقطعة موسيقية أو سامفونية ، وهذه لا تأتي من تكرار نوطة واحدة بل تتأتى عن اجتماع نوطات تختلف كل منها عن الأخرى اختلافاً بيّناً .. فإذا أردنا أن نحقق وحدة الدولة لم نسعَ الى إزالة وجوه الاختلاف بين عناصرها بل إلى ترتيبها : لا نزيل الملكية لأن الملكية المشتركة تفسد الملك من أصله ، ولا نزيل العائلة لأننا نضيّع العاطفة . إن تغيير الشروط المادية ليس إلاّ عملاً سطحياً ، فَلْنُعمل التغيير في ميدان آخر : الثقافة والعادات والقوانين ، ولنغيّر الأفكار ولنصرفها إلى قالب واحد هو دستور الدولة .

ذلك وحده سبيل تحقيق الوحدة الداخلية « Unité intérieure » التي لا تتحقق بدونها الوحدة الخارجية « Unité extèrieure » للدولة ، والوحدة الداخلية لا تتحقق إلاّ إذا شعر الأفراد أنهم مرتبطون فيما بينهم بالعدالة والصداقة « Justice et amitié » فإذا ما اجتمعت أواصر

العدالة والصداقة إلى آصرة الطبيعة ورَعتها الثقافة والعادات والقوانين فإنها تبلغ أسمى معانيها وأوج قيمتها .

والعدالة ليست تقوم على احترام القانون والفضيلة في العمل فحسب فإن لها وجهاً أخص وهو أن ينال كل ما يستحق ، ففي كتاب الجمهورية يعطي كلٌّ ما عليه للدولة بأن يؤدي عمله المختص به ، أما أرسطو فيرى أن كلاً يجب أن يتلقى أيضاً ما يستحق بمقابل ما يعطي ، عندئذ يتوازن الحق والوجب . فالعدالة في حياة الجماعة إذن هي العدالة التوزيعية « Justice distributive » عدالة في التوزيع .

ولكن العدالة سواء أكانت عدالة توزيع أم تقابل « J. commutative » فإنها لا تتحقق إلاّ بالصداقة ، فالعدالة باردة ولا يبعث فيها الدفء إلا الحرارة البشرية ، ولهذا كان اجتماع العدالة والصداقة هو الذي يدعم الدولة . والصداقة تجمع عواطف مختلفة : حب الخير ، والعطف والحنان ، ومحبة الإنسان للإنسان ، كل هذه العواطف التي تُشعر الرجل بأنه مرتبط بقرينه الرجل !

ب — أما المثل الأعلى الثاني في الدولة فهو أن نحقق فيها تفوّق القانون . إن أرسطو ، على العكس من أفلاطون ، لا يرى مثل الدولة الأعلى في استبداد الفلاسفة الملوك ولو كانت فكرة الخير الالهية هي التي تهديهم الى سواء السبيل .

إن المثل الأعلى في نظره ليس في المثالية اللاقانونية بل هو على العكس

في المثالية القانونية ، فالرجل الذي يريد أن يحيا بغير قانون ينخفض من مستوى المخلوق الأول الذي هو الإنسان إلى مستوى المخلوق الأدنى الذي هو الحيوان .

في القانون يتمثل العقل المجرّد عن الأهواء العمياء ، فالعقل والواجب الأخلاقي صنوان ، والعقل هو القانون ، فالقانون والواجب الأخلاقي صنوان ! وكما أن الدولة في حد ذاتها طبيعية فإن القانون طبيعي ، فإذا طلبنا تفوّق القانون فإننا نعني أن تحكم الطبيعة والأخلاق والعقل مع القانون .

أجل إن القانون هو الذي يجب أن يتفوق في حياة المجتمع ، وإلا فلِمَن نجعل التفوق ؟ أللعدد أم للمولد أم للثروة أم للشجاعة العسكرية أم للعلم أم للفضيلة أم للعبقرية ؟

لاشك أن أرسطو يميل نحو تفوق العدد، تفوق الاكثرية ،ولكن السلطة ولو كانت في يد الاكثرية تغري أصحابها بها فيسيئون استعمالها فإن أردنا أن نخفف عوامل الشقاق في المجتمع فإن علينا أن نعلن تفوق القوانين المستندة إلى العقل ، فلا ندع للحاكمين من سلطة إلاّ في ميدان ضيّق لا نستطيع أن نلتمس فيه النصّ القانوني الممكن . يجب أن نغلّ الحاكمين بالقوانين لأن الفوضى في كل أنظمة الحكم إنما تأتي عن اطّراح القوانين وانتهاك قدسيتها .. ولهذا أيضاً وجب أن تكون القوانين

ثابتة سواء أكانت مكتوبة أم غير مكتوبة لأن تغيير القوانين يقلل من هيبتها ويضعف من قيمتها .

ج — والمثل الأعلى الثالث في الدولة يقوم على تحقيق الحرية والمساواة ، وأية حرية ومساواة يعني أرسطو ؟ لاشك أنه لا يعني الحرية الطبيعية ولا المساواة الطبيعية .. إن عدم المساواة بين الناس أمر لا يقبل الشك في نظر أرسطو ! إن الطبيعة خلقت أناساً ليأمروا وأناساً ليطيعوا وإن رجالاً يولدون أحراراً ورجالاً يولدون عبداناً ، وليس هذا وليد الصدف بل هو أمر طبيعي ، وحادث اجتماعي . إن اليوناني ولد حراً وخلق ليأمر فما على البربري وما على العبد إلا أن يطيعاه .

أما المرأة فليست محرومة من كل إرادة شأن العبد بل إنّ لها إرادتها المعلّقة بإرادة الرجل ، وكذلك الطفل فإن إرادته ليست بالإرادة الكاملة ، ولهذا كانت سلطة الرجل على زوجه والأب على ابنه سلطة قائمة بين أشخاص غير متساوين .

غير أن السلطة السياسية بالمقابل تُمارَس بين رجال أحرار يتساوون تقريباً في المقدرة والفضيلة . فالدولة ليست كالعائلة ، وليس الحاكمون أسياداً والمحكومون عبيداً ، وإنما تجمع بينهم آصرة السلطة . إن الدولة بطبيعتها هي اجتماع أشخاص متساوين طامحين إلى العيش المشترك في حياة كاملة الفضيلة وأولئك هم المواطنون .

والمواطن يُعرف بوظيفته ومهمته في المجتمع وهي الاشتراك في الحكم

والعدالة ومناقشة أمور الدولة في الجمعية العمومية «Assemblée publique» في دولة قائمة على الديمقراطية .

يقول أرسطو ذلك وملء فؤاده صورة أثينا ، وأثينا لم تقدم شيئاً محموداً في ميدان الديمقراطية ولهذا نراه يغيّر صفة المواطن ، فهو يحدد المواطنين تحديداً غريباً إذْ يستبعد منهم الفلاحين والصناع والعمال والتجار لأنهم مأخوذون بحاجاتهم اليومية ، حاجات الحياة الواطئة ، فلا يجدون فراغاً في وقتهم . والفراغ أساس في استكمال الفضيلة والانصراف الى الأمور العامة ، فالمواطن إذن هو الرجل القادر على الاشتراك اشتراكاً فعلياً في خدمة المصالح المشتركة . . هذا هو المواطن الذي يتمتع بالحرية والمساواة كامتيازين خصوصين . .

والمواطن يحكم ويطيع دوراً بدور ، فهو يحكم إذْ يشترك بالمذاكرة في الجمعية العمومية وهي صاحبة السلطة العليا في الدولة لأنها فوق هيئة القضاة وهيئة الموظفين (في هذا التقسيم أصل مبدأ فصل السلطات) ، وهو يطيع لأن عليه ألاّ يخرج على القانون مكتوباً كان أو غير مكتوب مادام التفوق في الدولة للقانون هو المظهر الأساسي للحرية الصحيحة ، فإذا ما سلك الرجل سبيلا متفقة مع أوامر السلطة فإنه يشعر آنئذ أنه حرّ !

وكذلك المساواة ، ليست مجرد مساواة ديمقراطية مطلقة ، لأن المساواة نسبية ، بحسب القيمة الاجتماعية والمواهب التي يتمتع بها كل فرد . إنه يجب التمييز والتفريق بين الذين لا يتساوون اجتماعياً ولا أخلاقياً ،

إن المساواة الديمقراطية تجعل من المواطنين وحدات متساوية Unités « égales » فتُساوي بين غير المتساوين فضيلة ومكانة..إن المساواة الصحيحة هي المساواة التوزيعية التي تتحقق فيها العدالة في التوزيع !

وبعد ، ألا نرى أن أرسطو يرى الحرية في الخضوع والمساواة في اللامساواة ؟ !

الدولة المثالية

على ضوء تلك المثل العليا وفي بابين من كتاب السياسة يحاول أرسطو أن يعطينا صورة للدولة المثالية قريبة من دولة القوانين التي صورها لنا أفلاطون بدلاً من دولة الأحلام التي رآها في السماء !

إن أرسطو كأفلاطون يحدد الشروط المادية للدولة من أرض وسكان فهو لا يريد دولة صغيرة لا تكفي نفسها بنفسها لضيق أرضها أو لقلة سكانها ، ولا يريد دولة كبيرة تعجز عن حكم نفسها بنفسها لسعة أرضها وكثرة سكانها .

أما عنصر السكان فالمفضّل لدى أرسطو هو العنصر اليوناني الذي جمع الذكاء والشجاعة في وقت واحد فهو قادر على تحقيق الحكم الجيّد وأهل للغزو المظفر . .

وأما الملكية فلا تكون إلاّ للمواطنين وهي ملكية خاصة انحصارية ولكن التصرف بها يجب أن يكون مشتركاً بقدر الامكان وذلك إنما يتم

بوازع الصداقة التي تبعث بالدفء في جسم الدولة، الصداقة التي يجب أن تقوم مقام الشيوعية الأفلاطونية ، فعلى المشرع والتعليم أن يسهرا على طبع أفكار المالكين بطابع المحبة كيما يتصرفوا تصرفاً مشتركاً كافياً في في أملاكهم ويتجنبوا مغبة الفقر.

وأما العائلة فهي التي تقدم للدولة أفرادها المواطنين ولهذا فإن على الدولة أن تنظم الزواج وأن تحسن تعليم الناشئة ، وذلك أيضاً في عداد ما يجب أن يستهدفه المشرعون .

فالتعليم الخاص الذي عرفته أثينا لا يستقيم في هذه الدولة المثالية لأنه يقوم على الفكرة التي تجعل المواطن سيد نفسه فهو – مع الاعتراف بأثر اشتراك العائلة فيه – يجب أن يكون عاماً متفقاً كل الاتفاق مع مبادىء الدستور . يجب أن يتلقى كل فرد من أفراد الدولة ثقافة واحدة متماثلة . فالأمور المشتركة يجب أن يتعلمها الناس بالاشتراك .

تصنيف الدساتير

وفي باب آخر من كتاب « السياسة » ينزل أرسطو من مستوى البحث الاجتماعي النظري إلى بحث اجتماعي عملي غنيّ بالأسس الوضعية يهدف إلى شفاء أو تحسين المدن المريضة « Cités malades » . إنه ينتقل من المثالية إلى الواقعية بغية تحسين الحكم القائم حرصاً على دوامه أطول وقت ممكن . إن اهتمام العلم السياسي يجب أن ينصرف إلى هذا البحث مثل انصرافه الى وضع دستور جديد !

ولقد رأينا كيف صنف أفلاطون الدساتير في كتابه « سياسة » فجعلها قائمة على ستة أشكال من الحكم ، ثلاثة منها منظمة هي الفردية والأرستقراطية والديمقراطية القانونية ، وثلاثة غير منظمة هي الطغيان والاقطاعية والديمقراطية التدجيلية .

وها نحن أولاء نرى أرسطو يعتمد هذا التصنيف ولكنه يتخذ معياراً خاصاً به للتفريق بين أشكال الحكم وهو مقدار اهتمام الحاكمين بالصالح العام « Intérêt général » فهو يميز تبعاً لذلك ثلاثة أشكال طبيعية عادلة شرعية يُمارَس الحكم فيها في خدمة الصالح العام : الفردية «Monarchie» حكم الفرد في خدمة الصالح العام ؛ والارستقراطية « Aristocratie » حكم المتفوقين ، حكم الفضيلة ؛ والاكثرية « Politie » حكم الجماعة بالقانون . ويقابلها ثلاثة أشكال غير طبيعية وظالمة وغير شرعية وهي: الطغيان « Tyrannie » حين يحكم الفرد لمصلحته الشخصيه بالقوة أو بالحيلة ؛ والاقطاعية «Oligarchie» حين تحكم الأقلية لا حكم المتفوقين ولا حكم الفضيلة ولكن حكم الأغنياء في صالح الأغنياء؛ والديمقراطية «Démocratie» حكم العدد الاكبر ، حكم الفقراء في صالح الفقراء .

لاشك أن أصل هذا التصنيف صادر عن « Hérodote » وقد أضاف إليه أفلاطون شيئاً جديداً ، لكن أرسطو أسبغ عليه مظهراً مدرسياً قياسياً علمياً ، وخلق خلقاً جديداً هذا النوع من حكم الاكثرية في خدمة الصالح العام وهو « Politie » .

وكان أرسطو لاشك يرى أن الفردية والأرستقراطية اللتين تعتمدان على الفضيلة ، فضيلة رجل واحد أو فضيلة عدد قليل من الرجال، تقومان على خير الدساتير ، ولكن دراسته لهما علمية محضة . وإنه لظاهر أنه لايؤمن بهما لأنه لايرى في الواقع صورة لهما في اليونان في عصره ، ولذلك يرفعهما إلى مصاف الدساتير المثالية ، وينصرف إلى الحقيقة الواقعة حقيقة عصره ، فيدرس الأشكال الفاسدة من الدساتير ليقلل من عيوبها ويجعلها أقدر على البقاء وفي نجوة من الثورات والانقلابات .

وهو يصل الى الدستور الواجب الاتباع بالمزج بين شكلين من الأشكال الفاسدة للدساتير ، الشكل الفاسد من حكم الأقلية : الاقطاعية، والشكل الفاسد من حكم الجماعة : الديمقراطية ، فيرى أن المزج بين شيء من أسس الاقطاعية وشيء من أسس الديمقراطية يولد دستوراً صالحاً هو الذي يسميه دستور الاكثرية « Politie » إذ يعتقد أن الحكم في ظل هذا الدستور الوسط « Constitution mixte » يحقق مصلحة الجميع .

وهو يستعير صورة المحاكم في عصره ليدل على قيمة هذا المزج، ففي الاقطاعية توضع الغرامة على الغني لإجباره على المجيء إلى المحكمة ، ولايعطى الفقير تعويضاً بمقابل مجيئه فلا يجيء .. أما في الديمقراطية فيعطى الفقير تعويضاً ليجيء الى المحكمة، ولاتؤخذ من الغني غرامة إذا لم يجيء فلا يجيء .. أما الأسلوب الوسط فهو الذي يفرض الغرامة على الاغنياء ليجيئوا الى المحكمة ويعطي الفقراء تعويضاً ليجيئوا بدورهم اليها .

كذلك الدستور الوسط هو الذي يجمع الفقراء والاغنياء . إنه يجمع بين الكمية والكيفية ، ففي الديمقراطية صورة للكمية «Quantité» للعدد الحاصل من مجموعة الافراد ، صورة لحكم الفقراء ؛ وفي الاقطاعية صورة للكيفية « Qualité » للأقلية المتميزة ، صورة لحكم الأغنياء .

الطغيان

على أن للديمقراطية أنواعاً وللاقطاعية أنواعاً ، فخير صور الديمقراطية هي الديمقراطية الزراعية «Dèmocratie rurale» التي تتألف من الفلاحين المالكين الذين تهمهم أعمالهم اكثر مما يهتمون بالشغب في الساحات العامة فيسلمون حكمهم إلى رجال نيّرين يحكمونهم باسمهم ويكونون مسؤولين أمامهم . وأسوأ صور الديمقراطية في نظره هي الديمقراطية القصوى « D. extrême » ويسميها أرسطو أيضاً الديمقراطية الحديثة «D. moderne» وهي الديمقراطية القائمة في المدن المعمورة الآهلة التي تصبح فريسة للدجالين ، فيجعل هؤلاء الحكم فيها للهوى ، هوى الكثرة الجارية في مصلحتهم الشخصية ، إنها صورة للطغيان المنقسم في أيدٍ لاحصر لعددها.

وكذلك الاقطاعية تتنوع باختلاف التركيب الاجتماعي للسلطة الحاكمة وباختلاف درجة احترامها للقانون ، فخير صور الاقطاعية هي التي تفتح باب السلطة لشروط موافقة من الملكية ، وأسوأ صورها هي التي تجعل الحكم للثروة المتزايدة حتى يؤول إلى أيدٍ بالغة في الضعف

بالغة في الغنى ، إنها صورة للطغيان الموزع في أيدي عدد قليل من الناس.

كل من الديمقراطية والاقطاعية إذن تنتهي في صورتها البالغة السوء الى الطغيان ، فما هو الطغيان ؟

هذه أفكار أرسطو تسطع في صورة لاتبلى على الدهر ولاتفقد جدّتها ، صورة تطبع (Machiavel) فى كتابه « الامير » وتوحي الى (Montesquieu) الفصول التي عقدها للاستبداد ، صورة للوسائل الرئيسية التي يعمد اليها الطاغية كيما يحفظ على سلطته :

يقوم الطغيان على استئصال شأفة التفوق ، والتخلص من أصحاب العاطفة ، ومنع الجمعيات والحفلات المشتركة والضرب على الثقافة وكل مايفتح الأعين للنور ،والحؤول دون كل مايوحي بالشجاعة والثقة بالنفس ومنع الراحة والفراغ وأيّ اجتماع يجد الناس فيه تسلية مشتركة ، واتخاذ التدابير التي من شأنها أن تبقي الناس جاهلين بعضهم بعضاً ... والتعرف الصحيح على تنقلات المواطنين والحيلولة بينهم وبين مغادرة المدينة ،ومعرفة كل مايفعلون وتعويدهم على العبودية المستمرة واستخذاء الروح واستحيائها ومعرفة كل مايقال في الناس عن طريق الجواسيس ... وزرع الشحناء والبغضاء بين المواطنين وإثارة الاصدقاء بعضهم على بعض وتحريض الطبقات الدنيا على العليا ، وإنزال الفقر المتزايد في الناس فتقل كلفة الحرس على الطاغية ويُشغَل الناس بالسعي والكد من أجل قوتهم اليومي فلايبقى لديهم متسع من الوقت للتآمر ... إنه لولا هذه الاعتبارات ماقامت

الأهرام في مصر ، ولاقام معهد جوبيتر ... وتلك أشغال لم يكن لها إلاّ غرض واحد هو أن يُشْغَل الشعب باستمرار وأن يزداد فقره باستمرار ... ثم إن الطاغية لاينسى أن الحروب أكبر شاغل للناس فيعمد إلى إشعال نيرانها أيضاً باستمرار ليشعر الناس بحاجتهم الدائمة إلى القائد العسكري .

الثورات ، الداء والدواء

تلك هي أمراض المجتمع السياسية المتأتية عن أسوأ صور الحكم في الديمقراطية او الاقطاعية وكلٌ منهما تؤول إلى إرهاب الطاغية السيّد المطلق ، وهو يؤول بدوره إلى الثورة ، ثورة الناس على الطغيان !

أمّا السرّ في تلك الأمراض ، أمّا تشخيص الداء فهو أن الثورة في الاقطاعية أو في الديمقراطية إنما تنجم عن تجاوز كل من الحكومات المبدأ الذي تقوم عليه . فالحكومة القائمة على المساواة السياسية «Egalité politique» بين المواطنين إذا ماذهبت بعيداً في تطبيق هذا المبدأ تتعرض لثورة المواطنين المتفوقين بالمواهب أو بالثروة او بالأوضاع الاجتماعية فيشعر هؤلاء أنهم مظلومون ويضرمون نار الثورة لتشتفي أكبادهم المقرّحة بالأحقاد ، تلك هي ثورة اليمين التي تحوّل الديمقراطية القائمة على المساواة الى أرستقراطية أو إقطاعية . والحكومة القائمة على اللامساواة السياسية « Inégalité politique » بين المواطنين إذا ماذهبت بعيداً في تطبيق هذا

المبدأ تتعرض لثورة المواطنين الذين يُعاملون كأدنين بشكل فظ لا يطاق، تلك هي ثورة اليسار التي تُحوّل الاقطاعية إلى ديمقراطية .

أما الدواء الواقي من الثورات فهو ألاّ تذهب الحكومات إلى الحد الأقصى في تطبيق المبدأ الذي تقوم عليه . إنه لخطأ بالغ إذا ماحسبنا أننا وجدنا مبدأ الفضيلة السياسية أن نذهب في تطبيقه الى حدّه البعيد ومداه العريض . فالمؤسسات التي تكون في ظاهرها ديمقراطية هي التي تقضي على الديمقراطية والمؤسسات التي تكون في ظاهرها إقطاعية هي التي تقضي على الاقطاعية . إن الحكمة تقضي ألا نضغط كثيرا على اللوالب « Ressorts » التي يقوم عليها البنيان السياسي لأنها عندئذ تتكسر ، وبتكسرها تتفجر الثورة !

ولهذا يدعو أرسطو الى الاعتدال « Modération »: إن على الديمقراطية ألا تثقل على الاغنياء وعلى الاقطاعية أن تتملق الفقراء ، وحتى الطغيان فان له دواء رغم أن الافئدة الحرة لاتستطيع احتمال الطغاة (وبذلك يفتح أرسطو الطريق أمام Machiavel) ؛ إن أمام الطاغية وسيلتين للحفاظ على سلطته ، الوسيلة التقليدية ان يزيد ظنون الناس بعضهم ببعض ويباعد بين الأصدقاء بالشحناء والبغضاء وان يفقر الناس ويضعفهم مادة ومعنى حتى يعجزوا عن الثورة . أما الوسيلة الأفضل فهي ان يحاول الطاغية ان يبدو للناس كسيّد شرعي « Souverain légitime » وان يتخذ كل المظاهر التي توحي بذلك حتى يحمل الناس على نسيان الأصل الذي تقوم عليه سلطته

فتزول من انفسهم فكرة الثورة ويبقى الطغيان قائماً آنئذ ولكن أثره يضحي خفيفاً على الناس .

إن علاج أرسطو للمدن المريضة «Cités malades» سواء أكانت تعاني التدجيل الشعبي او الاقطاعية او الطغيان إنما يقوم على الاعتدال. والاعتدال يقاس بمقياسه المتوازن القائم في الوسط ، فليس في الدولة عنصر أقدر على حفظ الاعتدال من تلك الطبقة الوسطى « Classe moyenne»؛ إن الفقر يحول بين المرء وبين القدرة على القيادة فلا يتعلم الانسان فيه إلاّ ان يطيع كالعبيد ، وبالمقابل فإن الغنى الفاحش يحول بين المرء وبين الخضوع لأية سلطة ولا يُعلّمه إلاّ ان يحكم باستبداد حكم الأسياد ، فلا يُرى في الدولة آنئذ الاّ سادة وعبيد ،حسد يأكل الاكبادودعوة عريضة محتقرة وكلتاهما أبعد ماتكون عن الاخوة الاجتماعية « Fraternité sociale »؛ إن هذه الحال تسير بالمدينة إلى القدر المحتوم لولا الطبقة الوسطى التي تتحد مع الفقراء على الأغنياء وتتحدمع الأغنياء على الفقراء فتؤمن التوازن في الحالين.

إن الذي يصون الدولة ليس تلك الشيوعية الأفلاطونية التي هي أسوأ من الداء بل قيام طبقة وسطى قوية الأثر في الدولة ، وذلك يتحقق بنظام للحكم جديد ينجم عن المزج بين شكلين للحكم كل منهما عاطل سيء لكنهما يُنتجان إذا ما اندمجا حكماً حسناً في ذاته وهو الحكم الذي سماه أرسطو « Politie » حكم الاكثرية .

ان الطبقة الوسطى هي التي يجب أن تكون صاحبة السلطة في هذا

الحكم ، حكم الاكثرية ، لأن كلا من الطبقة الغنية والفقيرة خطيرة على الدولة ، وكلما تزايد عدد أفراد الطبقة الوسطى تزايد فعلا عدد الأفراد المتساوين المتشابهين « Egaux et semblables » الذين عليهم في الواقع تقوم الدولة .

إن السعادة المثلى أن تكون للناس ثروة قليلة ولكنها كافية ، وإن الطغيان إنما يأتي في إقطاعية ساعية إلى القمة أو في ديمقراطية منحدرة على السفح ، ولكنه لاينبت في حكم الطبقة الوسطى .

إن حكم الاكثرية ليس حكماً مثالياً ، وإنما الحكم المثالي هو الفردية أو الأرستقراطية ، ولكن حكم الاكثرية حكم واقعي وهو الحل الوحيد والنعمة السياسية النسبية . إنه أقصى خير سياسي يمكن الوصول اليه عملياً في الدولة ـ المدينة .

خاتمة

وهنا يقف أفلاطون وأرسطو وجهاً لوجه : أفلاطون يمثل الفكر الارستقراطي المتشائم ، الذي لايؤمن بالتقدم ، وأرسطو يمثل البحاثة المعتدل ، ويحاول أن يبدع علاجاً للدولة ، ولهذا كان علم الدولة مزدهراً في كتابه لأنه أضحى على يده علماً حقيقياً !

ولكن جهد أفلاطون وجهد أرسطو ضائعان ، فتلك الدولة ـ المدينة المريضة التي كانا يحاولان بعث الحياة فيها كانت محكومة بالموت سائرة الى القدر المحتوم .

كانت الدولة ـ المدينة على شفا الهلاك لأن التاريخ كان يغير مجراه آنذاك ، والحضارة تبدل محورها ، فعلى أطلال الحرية في المدن اليونانية ستقوم امبراطورية الاسكندر ومن بعده امبراطورية الرومان.. وستدعو فلسفة جديدة هي الفلسفة الرواقية إلى مدينة جديدة هى المدينة العالمية « Cité universelle » أو بتعبير أصح، الدولة ـ العالم « L'Etat-Unviers » ثم تسطع في العالم فكرة الدين ، وتزول فكرة الدولة ـ المدينة ، وتزول صفة المواطن الملازمة لها ، ويبحث العالم عبثاً عن وسيلة يحقق بها فكرة المواطن العالمي فيراها في الدين حيناً من الدهر ثم يهمله فتضيع منه الى الأبد !

❀❀❀

الفصل الثاني

الدولة - العالم

الرواقية — النصرانية — الإسلام

اليونان بعد أرسطو [1]

جاء أرسطو بعد أفلاطون يحاول عبثاً أن يعيد الحياة إلى الدولة المحتضرة، الدولة ـ المدينة الضيقة الحدود والأبعاد، ولكن خيال تلك الدولة كان ينجاب أمام الافكار التي نادت بعد أرسطو بوجوب قيام « المدينة العالمية Cité universelle » أو مانحب أن نسميه الدولة ـ العالم « L' Etat-Univers »

لقد تجاوزت الأفكار حدود المدينة الى أطراف العالم كله، فالرجل ذلك الحيوان السياسي الذي يشكل جزءاً من المدينة قد انتهى أمره مع أرسطو وازدهرت بعد فتوحات الاسكندر فكرتان أساسيتان اصطبغ بهما الفكر السياسي في اليونان وهما الفردية [2] « Individualisme »

---

(١) انظر محاضرات « Chevallier » لعام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ ص٤٨ ـ٥٢.

(٢) الفردية التي نعنيها هنا هي مذهب فلسفي وهي غير الفردية كنظام للحكم والتي اتخذناها آنفاً كترجمة لكلمة « Monarchie ».

والعالمية « Cosmopolitisme » . لقد جاء مع الاسكندر دور الرجل كفرد « L'homme en tant qu'individu » وكمواطن عالمي « Citoyen du monde » .

إن الرجل كمواطن « Citoyen » كان يشارك في اليونان في حياة الجماعة السياسية » وكان هذا في الحقيقة يظهر صفته الفردية . أي كانت تظهر من خلال هذا العمل صورة « الرجل الفردي L' homme individuel » ولكن الفرد بدأ يستقل عن تلك الهيئة السياسية ، وإن استقلاله سيظهر قبل كل شيء في حياته الروحية « Vie spirituelle » بينه وبين ضميره . فالدين الذي كان دين جماعة ، ديناً تدير شؤونه الدولة ـ المدينة التي توجه وتنظم عبادة الآلهة الذين كانوا أشبه بالمواطنين الممتازين . . سيصبح بالدرجة الأولى أمراً شخصياً . والمسؤولية التي كانت مسؤولية هيئة ، مسؤولية عامة ستميل الى أن تكون فردية أمام الناس وأمام الله .

هكذا ولدت فكرة الفردية ، وولدت معها في الوقت نفسه فكرة العالمية البشرية «Universalité humaine» فإن الناس على اختلاف المظاهر التي تميز بعضهم من بعض يتحلون بصفة عامة هي الوحدة المتميزة في العنصر البشري ، هي الطبيعة الأصلية المتشابهة التي تقارب بين الناس ، هي صفة الرجل كإنسان .. إن لكل مواطن أن يتجاوز حدود المدينة التي ولد فيها والامبراطورية التي ينتمي اليها فيدعي بحق أنه صاحب صفة عامة ، وأنه مواطن عالمي . إن ضميره الفردي « Conscience individuelle »

يجتاز كل العقبات لينضم الى القيم العالمية « Valeurs universelles »، إن الفردية تتجه الى العالمية بشكل طبيعي طارحة عنها كل الأفكار الخاطئة المسبقة حول العنصر والجنسية واللغة والدين .

على أن هذا التوافق بين الفردية والعالمية لم يجيء مع الاسكندر لأول مرة دونما فكرة سابقة عنه في تاريخ اليونان . إنه كان موجوداً من قبل ولكن الذين ينادون به كانوا يوصمون بالكفران والإلحاد واختلاق البدع الغريبة عن حياة الدولة ، الدولة ـ المدينة . وان في قصة « Antigone » وموقفها من « Créon » كما يصوره لنا الشاعر العبقري الحزين «Sophocle» خير حجة على وجود مثل هذا التوافق بين الفردية والعالمية في دنيا الفكر من قبل أن يجيء الاسكندر .

وان « Antigone » تمثل العذراء الخارجة على القانون ، تمثل نوعاً جميلاً من الفردية التي تتمسك بأهداب أحكام أسمى من القانون ، أحكام شاملة لاتحدها حدود ولا تعرف الفناء ، قوانين الهية من السماء ، أحكام غير مكتوبة هي التي يجب أن يخضع اليها الفرد قبل أن يخضع الى القوانين أحكام الارض ...

نعم إن تلك القوانين الالهية غير مكتوبة ، لكن « Antigone » كانت تقرؤها في ضميرها .. كان ضميرها الواعي يتحسس بوجود أحكام عامة شاملة لاتعرف الفناء ولا تحدها حدود . كان فؤادها ينبض بفكرة العالمية في نفس الوقت الذي كانت تقف فيه موقف الفردية . إنها كانت كفرد

تعارض قوانين الأرض بقوانين تفوقها قيمة وتسمو عليها لأن مداها العالم كله .!

ولكن هذه الافكار كانت بدعة في الدولة ـ المدينة التي كانت تقوم على تقديس القوانين . لاشك أن سقراط الذي كان يدعو الى احترام القوانين أعطى هو نفسه صورة لفساد القوانين ... ألم تأمره الدولة بأن يوقف نشر تعاليمه في الناس ففضل أن يموت أميناً للقانون أميناً لأفكاره؟ أو لم يظهر في تجرعه للسم أن القانون لاينبغي أن يحول بينه وبين فكرته التي يدين بها وينشرها على الناس وإن كان هذا القانون قادراً على إخضاعه الى أقوى صور السلطة ، إلى الموت ؟! ولقد جاء أفلاطون تلميذاً أميناً له في الحفاظ على قيمة القانون ، وكذلك نادى أرسطو بسمو القانون، ولكن مذاهب فلسفية أخرى انتشرت في عصرهما ومن بعدهما تدعو دعوة مناقضة لدعائم الدولة ـ المدينة ، قائمة على الطبيعة « La nature » .

وكانت هذه المذاهب الفلسفية تحمل طلائع انهيار الدولة ـ المدينة المحدودة الضيقة ، الدولة التي لاتشفق على الطبقات الدنيا ـ الميتيك والعبيد ـ الدولة التي كانت وقفاً على بعض الناس فى الحقيقة لاملكاً لأكثر الناس وقد بشرت هذه المدارس الفلسفية بدولة أوسع حدوداً وأبعد مدى من الدولة ـ المدينة .. لقد آن لطبقات الميتيك والعبيد والبرابرة وغير اليونانيين أن تأخذ ثأرها من الدولة ـ المدينة المنهارة .

وانطبع الفكر اليوناني بطابعين جديدين : فلسفة « Epicure »

والفلسفة الرواقية « Le stoïcisme » أما « Epicure » فأقام فلسفته على النفعية ، وجعل المصلحة وازع الرجل في عمله ، وقد تقرب بذلك من السفسطائيين حين جعل الدولة قائمة على عقد منفعة مكفولة بالتقابل بين الأفراد ، فمن دون هذا العقد لا تكون الدولة ولا تكون العدالة ، لأن العدالة تكون حيث يكون العهد المتقابل ألاّ يضر الانسان ولا يُضار ، ومن دون هذا العقد فإن الرجل الذي ليس بطبيعته اجتماعياً يأكل الرجل لأنه لا يصبح اجتماعياً إلا بسائق المنفعة المتقابلة. كذلك يدعو « Epicure » الى اللامبالاة بشؤون الدولة فالعاقل في نظره هو الذي يتباعد عن أمور الدولة لأن الحياة السياسية ليست إلا ضرورة وضرورة مخزية فلا يحمل العاقل على الاشتراك فيها . .

هكذا كانت تتجلى لدى « Epicure » فكرة الفردية المحضة دون أن تقابلها الفكرة العالمية ؛ وإنما كانت الفكرتان مجتمعتين عند الرواقية .

الرواقية (١)

إن العاقل في نظر الرواقيين « Stoïciens » هو الفرد القادر على كفاية نفسه بنفسه الواجد في ذاته كل ماهو ضروري ليحيا حياة الخير وهو لذلك فردي وعالمي في الوقت نفسه .

يقول « Zénon » : ينبغي ألا يعيش الناس متفرقين مدناً وشعوباً

---

(١) انظر محاضرات « Chevallier » لعام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ ص٥٢ ـ ٥٧ .

يخضع كلّ لقانونة الخاص ، فهم جميعاً مواطنون في وطن أكبر ماداموا يسومون حياة واحدة ويتبعون نظاماً واحداً للأشياء. ويضيف « Plutarque » الى هذا قوله : إن الاسكندر قد حقق هذا المبدأ حين جمع على طاعته كل الشعوب المعروفة .

أما « Sénèque » الرواقي الحرّ فيقول : يجب التمييز بين مدينتين « Deux Cités » مختلفتين أو بين نوعين من الجماعة : أما الأولى فهي التي يولد فيها الفرد ، هي الدولة ؛ وأما الثانية فهي الجمهورية الأبعد مدى التي يشترك في عضويتها الآلهة والافراد ولا تحيط بحدودها إلا الشمس في دورتها ، هي المدينة العالمية .

١ — إن القانون الذي يسود المدينة العالمية هو القانون العالمي « Loi universelle » ، هو قانون الطبيعة ، هو الحق الطبيعي « Droit naturel » .

يقول « Cicéron » أخطب خطباء الرومان وتلميذ الرواقية المؤمن : إن قانون الطبيعة هو القانون الدائم الأعلى المسطور في قلوب الناس والذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، إنه آية العقل والطبيعة الآلهيين . إن كل القوانين والعادات في الدول المختلفة ، والقوانين المدنية « Lois civiles » (يقصد القوانين الوضعية) والأنظمة البشرية لاتكون مقبولة إلاّ إذا توافقت مع هذا القانون ، قانون الطبيعة .

إن كلمة الطبيعة « Nature » لاتعني في نظر الرواقيين شيئاً ابتدائياً

ولكنها تعني شيئاً ضرورياً أساسياً دائماً سامياً ، وهذه الطبيعة هي التي تملي كون الناس أحراراً متساوين . إنهم أحرار بوصفهم أفراداً لا بوصفهم مواطنين وإنهم متساوون بوصفهم أفراداً أيضاً لا بوصفهم مواطنين .

بهذا يتميز الرواقيون من أولئك الذين قصروا الحرية والمساواة على المواطنين في الدولة ـ المدينة وبصورة خاصة من أرسطو الذي ذهب الى تقليل عدد المواطنين حتى قصرهم على المتفرغين للأمور العامة . ليس ثمة في نظر الرواقيين عبيد طبيعيون، أي ليس ثمة أناس ولدتهم أمهاتهم عبداناً وليس ثمة أناس ولدتهم أمهاتهم متميزين متفوقين ؛ لقد كان أرسطو مغالياً حين جعل التفوق لليونانيين على البرابرة زاعماً أن اليونانيين وحدهم أهل للحكم لأنهم أصحاب الموهبة العقلية والفضيلة ، إن الناس جميعاً يشتركون في موهبة العقل فلا تُنكر هذه الموهبة على الإنسان بل على الحيوان وحده .. وإن فتوحات الاسكندر قد أظهرت أن البرابرة أهل حجى وفضيلة وتقدم ؛ وكذلك فتوحات الرومان من بعده دلت على وحدة العنصر البشري . وقد كان أرسطو على حق حين رأى التفوق في عصره لليونانيين بناة الحضارة المتفوقة الخالدة ولكنه أخطأ حين جعل لليونانيين فضيلة دائمة وتفوقاً ضرورياً ..

٢— إن الفرد يخضع إذن في نظر الرواقيين الى القانون الطبيعي ، وهو أيضاً يؤمن بواجبه الاجتماعي « Devoir social » وهذا الواجب الاجتماعي هو بالدرجة الأولى الواجب نحو الدولة « Le devoir envers L'Etat »

وبهذا يختلف الرواقيون عن أتباع « Epicure » الذين ينادون باللامبالاة نحو الدولة .

كان « Epicure » يرى أن العاقل من لا يشترك في أمور الدولة إلا إذا كان ثمة سبب خاص يدعوه اليها . أما « Zénon » فيقول : إن العاقل من يشترك في أمور الدولة إلاّ إذا كان ثمة سبب خاص يمنعه منها .

وقد أخذ الرومان في القرن الأول للميلاد بهذا القول وعرّف « Cicéron » تلميذ الرواقية المؤمن الدولة التي ينبغي على العاقل أن يشترك في أمورها فقال : إنها الدولة الحقيقية ، والدولة لا تكون دولة بحق إلاّ إذا قامت على أساس أخلاقي هو العدالة التي تعبر عن القانون الطبيعي ؛ والدولة لا تكون دولة بحق إلا إذا كانت شيئاً عاماً «Chose puplique» ملكاً للجميع ، ملكاً مشتركاً بين الأفراد الذين يؤلفون الدولة . إن هدف الدولة أن تحقق السعادة العامة وهذا ما يبرر اشتراك كل مواطن في إدارة الأمور العامة . أما الدستور الأصلح لهذه الدولة فهو الدستور الوسط الذي نادى به أفلاطون وأرسطو ، الدستور المختلط الذي كان يتبدّى في الجمهورية الرومانية « La république romaine » فالقنصلان فيها يمثلان الفردية (حكم الفرد) « Monarch.e » والمجلس الأعلى «Sénat» يمثل الارستقراطية ، والجمعيات الشعبية تمثل الديمقراطية ، وهؤلاء جميعاً يشتركون فى عمل الدولة ، وعمل كل منهم أساسي في الدولة فليس بين هذه

العناصر الثلاثة عنصر غالب متفوق بل يمكن لكل عنصر أن يراقب عمل العنصرين الآخرين ..

تلك هي الدولة التي يترتب على العاقل - في نظر الرواقيين - أن يشترك في تقرير أمورها العامة إلا إذا حالت دون ذلك أعذار وموانع ، فما هي هذه الأعذار ، وماهي الأسباب الخاصة المانعة ؟ إنه يمكن ألاّ تكون الدولة دولة بحق ، يمكن أن تنطوي الدولة على الظلم والأثرة ، أثرة الحاكمين ، ويمكن ألاّ يجد الدستور الصالح مجالا في الدولة وأن يحل فيها الاستبداد الخارق للقوانين .. فعلى العاقل في هذه الحال أن يذكر أنه قادر على كفاية نفسه بنفسه دونما حاجة إلى التردّي في عمل الدولة ، إن وطنه الحقيقي هو العالم « L' univers » ، هو الدنيا بما رحبت ، هو المدينة العالمية « La cité universelle » فليتطلع آنئذ إلى أداء واجبه الاجتماعي في خدمة وطنه الحقيقي ليعوض بذلك عن خدمة الدولة التي فقدت معناها وأصل وجودها ... وليعمل على الكشف عن المفاهيم الأخلاقية ذات القيمة العالمية كيما يهدي ويوجه الضمائر المضطربة ! وبذلك تتقارب فكرة الرواقيين من فكرة المسيحية كما سنرى بعد قليل .

وصفوة القول فى الرواقية أن الانسان لو عاش على الطبيعة لسَام حياة براءة وسلم وسعادة فما احتاج إلى ملكيـة ولا إلى عبوديـة ولا إلى حكومة .

ولكن عنصر الشر غلب عنصر الخير في النفوس الأمارة بالسوء وغدا الناس أشراراً في المجتمع فاحتاجوا الى الملكية والعبودية والحكومة ... وكانت الحكومة ضغثاً على إبالة ، دواء شراً من الداء ، ولكنها ضرورة لامندوحة عنها !

لهذا كان على العاقل في نظر الرواقيين واجب خدمة الدولة ، هذه المؤسسة القائمة على الاتفاق ،المؤسسة الناقصة ولكنها العلاج الضروري؛ وكان عليه من جهة ثانية أن يحكم على هذه الدولة أو لها بالرجوع الى حق طبيعي يسمو على القوانين الوضعية فإن وجد أن الدولة لاترعى للحق الطبيعي من حرمة انصرف الى وطنه الاكبر الذي هو العالم .

إن هذا المفهوم ينزل بسوية الدولة ، وكما أفقد الرواقيون المواطن ذلك المعنى اللاصق قدماً بهذه الصفة فإن الدولة فقدت عندهم صفتها القوية الأولى ولم تعد إلاّ علاجاً ..

على أن هذا المفهوم الجديد هو الذي حَمّل النصرانية إرثاً من اليونان عظيماً .

النصرانية (١)

تشترك النصرانية والرواقية في الأسس العامة الآتية :

١ – المفارقة بين الطبيعة والضرورة وبين الاصطناع والاتفاق .

٢ — إعطاء الأولوية للحق الطبيعي في الحياة الدنيا .

٣ — تقرير المساواة والحرية الطبيعيتين .

فنظام الطبيعة L'ordre de la nature الذي يقوم في المدينة الالهية Cité de Dieu انما اضطرب في نظر النصرانية بسبب الخطيئة Le péché التي ساقت البشرية الى هذه الحياة الواطئة . إن النظام الطبيعي هو أن يسيطر الانسان على الحيوان لا ان يسيطر الانسان على الانسان ، وإن شهوة التحكم إنما جاءت عن كبرياء الروح التي لا تغتفر . ولكن النظام الطبيعي لا ينفي النظام السياسي L' ordre politique وهو العلاج الضروري للمجتمع ، ولا يعني إلغاء العبودية والملكية ، وهما من العلاجات الضرورية للمجتمع أيضاً وانما تشير النصرانية مثلما تشير الرواقية الى هذه الصفة الاصطناعية التي تقوم عليها مؤسسات الحياة الاجتماعية المنظمة ، لمقابلتها مع الفوضى السعيدة L' heureuse anarchie في مرحلة ابتدائية .

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ – ١٩٤٧ ص ٣٤ — ٤١ ، ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ٥٧ — ٦٥ و ص ٧٠ — ٧٤ .

أما الحق الطبيعي فان وجوده وتفوقه هو الأصل في أفكار النصرانية منذ عهد Saint -Paul فالحق الطبيعي هو انعكاس القانون الالهي وهو منقوش في قلب الانسان ومنصهر في ذاته ولذلك يخضع له كل الناس. على أن تطبيقه تطبيقاً كاملاً يفترض، من غير شك، شروطاً من السذاجة والبراءة لاتتحقق الا في المرحلة الابتدائية الطبيعية من الحياة فلا يمكن أن تتحقق في هذا الوضع الاصطناعي الاتفاقي الناقص الذي يحيا فيه الانسان منذ الخطيئة! لهذا كان على الحق الطبيعي أن يحدّ ويوجه ويراقب السلطة في المجتمع البشري ما دامت الحقوق الوضعية Droit positif توضع لمعالجة الأخطاء والعيوب في الحياة الدنيا الواطئة.

وأما المساواة الطبيعية والحرية الطبيعية فإنهما تبقيان الدعامتين حتى في هذه الحياة الدنيا الواطئة لأنهما أساسيتان في كل وضع عادل. إن الرجل في جوهره مساوٍ للرجل حيثما كان في هذا العالم وان الانسانية جمعاء على نفس الصلة بالله، وهذه الصلة المشتركة العامة بالله تتجاوز الحدود الاجتماعية والحدود الوطنية، إنها تتجاوز كل الحدود! ولئن كان في الحياة الدنيا عبيد فإنه ليس أمام الله سيد وعبد. إن اللامساواة الاجتماعية التي هي نتيجة السقوط وعلاج الأدواء الناجمة عنه لاتمسّ إلاّ جسم العبد أما روحه فهي حرة Son âme est libre. إن العبد كالحر قادر على معرفة الله وطاعته .. وهذا Saint - Augustin مع أنه يطلب الى العبيد أن يخضعوا بطيبة قلب الى سادتهم، يردد «نحن نقول جميعاً قولاً واحداً

أبانا Notre Père فيكفي هـذا من شرف ! إن الامبراطور يقول هذا القول والسائل أيضاً ، إن العبد يقوله وسيده أيضاً . إنهم يقولون معاً : أبانا الذي في السموات ، انهم يفهمون أنهم إخوة مادام لهم أب وحيد ، فلا يخجلن السيد من أن يكون العبدأخاه ، العبدالذي أراد السيد المسيح أن يكون أخاه (١) .

تلك هي الأفكار المشتركة بين العالم القديم ومفاهيم النصرانية ، بين الفلسفة الرواقية والدين المسيحي . لكن النصرانية تتميز من أفكار ماقبل الميلاد بشيء أساسي هو الطابع الذي يطبع هذا الدين ، ذلك أن مفهوم الدولة غريب على النصرانية فهي دين فحسب يتباعد عن شؤون الدنيا ويطرح جانباً شؤون الحكم والدولة ، إنها تريد أن تبلغ في دعوتها العالم كله ، لكنه لا يعنيها أن تكون السلطة الحاكمة في يد هذا أو ذاك ما دامت هذه السلطة لا تمس النصرانية في شيء .

فالنصرانية جاءت لأول مرة في تاريخ مفهوم الدولة بمبدأ ازدواج السلطة Dualité d'autorités : السلطة الروحية spirituelle وهي الكنيسة L'Eglise والسلطة الزمنية temporelle وهي الدولة L'Etat ، ولكل منهما نشاطها الخاص في المجتمع البشري على أن تتوافق معاً وجوه نشاطهما . إن النصرانية فرقت بين الله وقيصر فقالت «مالقيصر لقيصر وما لله لله» وبذلك جعلت للسلطة السياسية Pouvoir politique

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ٥٩ .

أصلا وطبيعة إلهيين ، وجعلت مالله في يد الكنيسة وأعطتها سلطة روحية مطلقة ، وأسلمت السلطة الزمنية للحاكمين ، فكان على النصراني أن يخضع الى نوعين من الوجائب نحو نوعين من السلطة تفصلان الرجل الى جزئيه: الطبيعة المادية Nature matérielle وهي الجسم Le corps والطبيعة الروحية Nature spirituelle وهي الروح L'âme .

هذه القسمة هي التي تميز النصرانية وهي جديدة بالنسبة للعالم القديم فالدولة ـ المدينة كانت هي الكنيسة في الوقت نفسه لأن الدولة ـ المدينة كانت تكفي نفسها بنفسها في سائر الوجوه ، والدين في العالم القديم لم يكن ينفصل عن الجماعة فهو أمر عائلي في العائلة وهو أمر الجماعة السياسية في الدولة ، ولكن فكرة الفردية التي مزقت صفة المواطن كانت في الحقيقة بدءاً للثورة الروحية : إن الأفراد أسمى من أن يكونوا مجرد أجزاء بسيطة تتألف منها الدولة لأن للفرد قيمة مطلقة وهدفاً علوياً يتجاوز الأهداف الخاصة بالدولة التي لاتعدو أن تكون شيئاً أرضياً ... إن للفرد حقوقاً فطرية خالدة لأنه مخلوق بحسب الصورة الالهية ، وان المستقر الأبدي الذي يؤول إليه كل فرد يضفي عليه طابعاً مقدساً لا يمس حتى ولا من السلطة السائدة ! . إن أصغر جزء من كيان المجتمع، إن أصغر فرد في الدولة ولو كان معدماً يملك قيمة بنفسه أعز من قيمته بالاشتراك في الهيئة الاجتماعية فعلى الجماعة ألاّ تنظر الى الفرد كآلة بسيطة، كواسطة عادية ، بل كغاية في نفسه ، كشيء مطلق لأنه على الأرض

صورة للمطلق الذي في السماء وهو الله !

بهذا كله تميزت النصرانية وأبدعت مجتمعاً جديداً حقاً ، وجاءت بهذا الحادث الفريد في تاريخ الأمم : سلطة كلها أخلاقية وكلها روحية جاءت تتوازن مع سلطة الدولة وتقف في وجهها ، فإلى متى يستمر هذا الوقوف والى متى يتيسر التوفيق بين عمل هاتين السلطتين ، الكنيسة والدولة ؟

يقول Chevallier إن كل توازن بين السلطات والقوى مهما قام على الحذر إنما هو توازن ضعيف مهدد في كل حين إذ قد يضطرب الميزان يمنة أو يساراً ويتجه الثقل كله الى إحدى الكفتين . إن كل قوة تحلم في السر أو في الجهر في أن تخنق الأخرى فالكنيسة أو فريق من رجالها يحلمون بأن يضموا اليها الدولة لتحقق فى الأرض تلك المدينة الالهية Cité de Dieu ، والدولة أو فريق من رجالها يذكرون وحدتها وقوتها يوم كانت مجتمعاً كاملا لا انقسام فيه فيتطلعون الى يوم تنصهر فيه الكنيسة في الدولة (١) .

على أن الكنيسة لم تشعر بوطأة الدولة إلا حين استتبت المسيحية في الدولة ... فلقد راحت الكنيسة تملي نفسها باديء ذي بدء كمجموعة من المؤمنين ذات طابع مستقل عن الدولة لأنها أبعد مدى من كل دولة ، لأنها تهدف الى أن تمسك بيدها زمام التوجيه الأخلاقي والروحي

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ٦٣ .

للانسانية جمعاء . فلما دان الامبراطور قسطنطين Constantin بالنصرانية وصبغ بها الامبراطورية الرومانية عام ٣١٣ بدأت هواجس الكنيسة وأوجست خيفة من امبراطور نصراني في دولة نصرانية . وراحت تتقي تجاوز الامبراطور حدود السلطة الزمنية الى حدود السلطة الروحية .

كان هذا أول هم للكنيسة ، وكان همها الثاني أن تخضع الامبراطور ـ وهو نصراني من أبنائها الأمناء ـ للقضاء الكنسي شأنه في ذلك شأن سائر النصارى في أمورهم الأخلاقية والروحية . وكان همها الثالث أن تؤكد واجب الامبراطور النصراني تجاه تيار الالحاد الآخذ في النماء في أن يصون في دولته نقاء الدين المسيحي . وأخيراً فإن الكنيسة لم تكن لتستطيع الوقوف موقف المُعرِض عن الخوض في أخطر موضوع عرفته النصرانية : أيهما صاحبة التفوق على الأخرى أهي السلطه الزمنية أم الروحية ، أهي الكنيسة أم الدولة ؟

وهذا الموضوع بالذات هو الذي ساق بعض آباء الكنيسة في طريق مليئة بالأشواك فاذا هم يحمّلون النصرانية فوق ما تطيق إذ يحاولون أن يشيدوا صرح الدولة في وقت ما على النصرانية وأن يضعوا بين أيدي الكنيسة حقيقة الحكم في الدولة ما دام التاج ـ رمز الحكم ـ يوضع على رؤوس الحاكمين بيد البابا ، والحاكمون ركع عند قدميه !

كانت الكنيسة إذن في بدء النصرانية تعمل في سبيل انتشار دعوتها ثم انقلبت بعد ثلاثة قرون تكافح في سبيل بقاء قوتها واستمرار سلطانها

في ميدانها ولذلك لم تعرف في البدء تلك الصعوبة في التفريق بين السلطتين الروحية والزمنية بل كانت الكنيسة على العكس تتقرب من سلطة الدولة إذ تضفي عليها أصلا وطبيعة الهيين (انظر ص ٩٩) لأنها كلمة الله وآلة الهية لتحقيق الخير ودفع الشر، ومن هنا أنشأت على عاتق الافراد التزاماً طبيعياً بالطاعة للحاكمين . .

كان القديس الرسول Saint - Paul يقول « مامن سلطة الا وتصدر عن الله » وكان Saint - Augustin يردد هذا النداء « أنصتي يامالك الأرض ، لن أحول مطلقاً دون سلطانك في العالم » أو يقول «إن على الكنيسة أن تخدم تحت تاج ملوك الأرض » .

أما Saint-Paul فكان يلقي كلماته في بدء عهد النصرانية وكان يقول إن السلطات القائمة إنما نظمتها يد الله فمن قام في وجه السلطة إنما يقاوم أمراً أراده الله ، ولعله لم يشأ أن يميز بين السلطة الشرعية والسلطة الفعلية أي لم يرد أن يحتاط للحالة التي تعمل فيها السلطة الزمنية ضدّ الله وتنتهك فيها محارم العدالة ، ولعله أراد أن يخنق في المهد ميولا فوضوية نشأت في عهد المسيحية الأول ، ولعله أخيراً كان يفترض سلطة طبيعية Autorité normale تُمارَس بشكل طبيعي من أجل خير المجتمع دون أن تنساق فيما لا يرضاه الله[١] .

---

(١) بهذا الموضوع نصل الى أخطر أبحاث الحقوق العامة وهو مبحث حق المقاومة Droit de résistance في شكلها السلبي والايجابي أي الثورة. على أن آباء الكنيسة —

ولهذا كان Saint-Augustin مغرقاً في الوهم عام ٤١٣ حين رأى أن يستخلص من أقوال Saint-Paul ذلك البنيان الذي أنشأه لما يسميه المدينة الالهية Cité de Dieu إذ يقول إن المدينة تنقسم في الحقيقة الى مدينتين، مدينة الأرض المنبثقة عن حب الذات الى حد احتقار الله ومدينة السماء المنبثقة عن حب الله إلى حد احتقار الذات ، وإن هاتين المدينتين تمتزجان ولو كان جوهرهما يختلفان.. إنهما تعيشان معاً وتتعاونان معاً.. إن النصارى هم أبناء هذه وتلك بالضرورة ، إنهم يتعاونون في سبيل الخير الارضي بفضائلهم الاجتماعية مع الكفرة أبناء مدينة الارض فحسب ... حتى إذا انقشعت أمام الأمير أنوار الحقيقة فغدا نصرانياً كان عليه في دولة النصرانية

— الذين كانوا ثابتين كالطود في تأكيدهم للطبيعة الالهية للسلطة مثلما كانوا في اعتقادهم بأن تأمين العدالة سبب وجود السلطة ، قد وقفوا موقفاً مضطرباً من النتائج فهم ايضاً افترضوا في الغالب سلطة عادية واحوالا عادية ولم يريدوا ان يستخرجوا من مفهوم العدالة نتيجته المنطقية وهي ان السلطة الظالمة تفقد قدسيتها وتصبح مقاومتها امراً مشروعاً بل ان بعض آباء الكنيسة قالوا ان الأمير خليفة الله في أرضه وهو يحتفظ بهذه الصفة ولو تغير سلوكه ، فالسلطة التي هي علاج للسقوط قد تكون جزاء للخطيئة ، والامير السيء قد يكون هو ايضاً عقوبة من الله للشعب على أفعاله ،وهذا Saint Grégoire Le Grand وحده بين آباء الكنيسة يستخرج النتائج القصوى للطابع الالهي المقدس للسلطة فيدعو الى طاعة الامير ولو كان سيئاً ، طاعة سلبية من غير نقد ولا همس في احترام صامت للحاكمين ولو كانوا حقاً خاطئين ، لأن على الذي يحقر السلطة أن يخشى عقاب الله الذى رفع الحاكمين فوق الافراد ، والحاكمون لا يسألون عن اعمالهم الا امام الله .

وفي محض صالحها أن يعنى بالأسلوب الذي يخدم فيه أفرادها الله وأن يصدر أوامره لتسود الحقيقة على الأخطاء .

كان Saint-Augustin مغرقاً في الوهم لأن الوقائع جاءت على غير ما كان يخامره من آمال فاذا الناس فريقان : فريق يريد الحكم كله للكنيسة وفريق يريد الحكم كله للدولة وينتهي هذا الصراع العنيف بانتصار الدولة على الكنيسة .

أما حزب الكنيسة فبدت طلائع نشاطه إثر تنصر الامبراطور قسطنطين حين تجلت مخاوف الكنيسة من الدولة فاذا أسقف ميلانو Saint-Ambroise يدافع بشدة عن استقلال الكنيسة في ميدانها الخاص فيقول : الى الامبراطور يعود أمر القصور والى الآباء أمر الكنائس ... إن الامبراطور في الكنيسة لافوق الكنيسة . واذا أسقف القسطنطينية Saint-Jean Chrysostôme يذهب الى أبعد من ذلك عام ٣٩٧ فلا يكتفي بالدفاع عن استقلال الكنيسة بل ينادي بتفوق السلطة الروحية إذ يقول: لقد عهد الى الملك بالأجسام والى الراهب بالأرواح ، ان الأول يملك الاسلحة المادية والثاني يملك الأسلحة الروحية وهذه أقوى من تلك ، ولهذا يحني الملك رأسه تحت يد الراهب !

على أننا نرى في نهاية القرن الخامس محاولة لاقامة التوازن بين السلطتين الزمنية والروحية على لسان البابا Gelase الذي بيّن أن هاتين السلطتين كانتا منعقدتين لشخص واحد قبل المسيح ، فلما جاء المسيح منع هذا

الجمع بينهما ، وهو الذي يعلم ضعف البشرية قد أراد أن يقيم التوازن بين السلطات المختلفة ولهذا ميّز واجبات السلطة الزمنية من الروحية وأعطى كل سلطة دورها المحض واعتبارها الخاص . إنه بعد المسيح لم يبق في وسع أي امبراطور أن يحمل لقب البابا ، ولا في وسع أي بابا أن يحمل لقب الملك . ويحاول Gelase أن يعطي التفوق للسلطة الروحية ولكن لا على ذلك الوضوح الذي طالعنا به أسقف القسطنطينية فان البابا Gelase يكتفي بالقول إن عبء الكنيسة هو العبء الأثقل !

وكان آباء الكنيسة خلال العصور الوسطى يميلون الى رجحان كفة السلطة الروحية ، فإن شعروا أنها مهددة بالخطر استمسكوا بما جاء به Gelase واستقروا على فكرة التوازن الذي دعا اليه ، وان التاريخ ليحدثنا عن Charlemagne الذي توجه البابا Léon III امبراطوراً على الغرب عام ٨٠٠ فاذا هذا الامبراطور يتخذ مثالا له الامبراطور قسطنطين ويزعم أنه يريد أن يحكم كنائس الله ليدفع عنها شر الاشقياء فاذا مطارنة الامبراطورية يشفقون على الاستقلال الكنسي عام ٨٢٩ فيستمسكون بتعاريف Gelase أمام ابن شارلمان وولي عهده .

ثم جاءت الغارات السلافية والهنغارية والنورماندية على أوربا فأتبعها نظام الاقطاع في القرنين العاشر والحادي عشر ، وكان يمكن للكنيسة وحدها أن تخفف من قسوة هذا النظام لولا أنها هي نفسها أُخذت به وأصابتها العدوى فتحولت واعتراها الفساد .. لم يبق آنئذ من امبراطورية

ولامن بابوية وأضحت هذه لعبة مؤسفة في يد الأرستقراطية في روما ، حتى تحقق للكنيسة إصلاح جوهري على يد البابا Grégoire VII الذي تسنم البابوية عام ١٠٧٣ فأنقذ السلطة الروحية من السلطة الزمنية فبينما كان الملك الجرماني Othon Ier عام ٩٦٢ يستعيد لقب الامبراطور ليزعم أنه صاحب السلطة في اختيار البابا وضم الكنيسة اليه كان التاريخ يسجل للامبراطور Henri IV موقفاً لا ينساه التاريخ ، كان ذلك عام ١٠٧٧ حين صام الامبراطور ووقف حافي القدمين على الثلج أياماً ثلاثة ليوقع بنفسه عقاباً يشرفه ويطهره من أخطائه وثورته على الكرسي الرسولي !

وهنا كانت الكنيسة قد بلغت الذروة حتى يقول Bodin في ذلك : إن الرقابة الكنسية لم تحفظ النظام والعادات الكريمة عصوراً طويلة فحسب ، وانما كان يرتعد لها الطغاة أيضاً ، فكانت تجبر الملوك والأباطرة على العودة الى الحق ، وغالباً ما كانت تطيح بتيجانهم وتسقطها عن رؤوسهم وتنزع الصولجان من أيديهم وتضطرهم للسلم أو للحرب أو ليغيّروا حياتهم المنحلة أو ليَعْدِلوا ويصلحوا القوانين (١) .

واستمسك أنصار الكنيسة بتفوق السلطة الروحية لأنها سلطة علوية ولأن رئيسها البابا يمثل الله على الارض . إن الدولة في صورتها الواقعية تقوم على أصل أرضي فهي نتيجة طبيعية بشرية مشوبة بالخطيئة الأصلية وان الشدة والحيلة هما في الغالب القاعدة التي تقوم عليها الدولة ، ولهذا

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ٣٧ .

كانت الدولة في حاجة للتطهير بسلطة الكنيسة، ولهذا فان الامبراطور وكافة الحاكمين انما يأخذون الحكم من الله ولكن بشكل غير مباشر ، إنهم يأخذونه بشكل مباشر من رئيس الكنيسة بطريق التتويج .

فالسلطة إذن سلطة واحدة ولكنها ذات حدين وكلاهما في يد البابا . وان البابا هو صاحب السلطة الزمنية ولكنه لا يمارسها بنفسه بل يندب لها الأمراء الدنيويين فاذا مضوا في الحكم بشكل طبيعي فإن البابا لا يتداخل في الحكم أما إذا وجد من سبب لذلك فان له ملء الحق بل إن واجبه يقضي عليه أن يتدخل فينزع السلطان من يد الأمير الطالح ليضعه في يد الأمير الصالح !

واستبدت نشوة النصر برأس الكنيسة التي حلقت في أوج مجدها وكبريائها مرة ثانية عام ١١٧٧ بعد مائة عام من موقف الامبراطور Henri IV عام ١٠٧٧ فقد ذهبت أدراج الرياح جهود الامبراطور Frédéric Ier Barberousse لاعادة المجد الى الامبراطورية الرومانية فقد غلبته على أمره جامعة المدن اللومباردية المتحدة حول البابا Alexandre III وجثا الامبراطور على أقدام البابا عام ١١٧٧ م .

وجاء البابا Innocent III يعلن في بدء ولايته عام ١١٩٨ أنه قائم فوق الشعوب والممالك ويقول إن الله قد جعل في الفلك مشعلين أكبرهما الشمس التي تضيء في النهار ، وأصغرهما القمر الذي يضيء في الليل. كذلك خلق الله قوتين : الأولى تقضي في النهار وهي السلطة الروحية والثانية

تحكم في الليل وهي السلطة الزمنية والفرق بينهما كالفرق بين الشمس والقمر (١).

واستمر البابا يزعم أنه صاحب الحق في الوصاية على الامبراطورية وعلى ممارستها أعمالها ويطلب السلطة المطلقة La plénitude de puissance التي لم يكن يملكها قيصر. وحاول الامبراطور Frédéric II عبثاً أن يحقق زعمه بوجوب اصلاح الكنيسة ولكنه غُلب على أمره أيضاً على يد المدن الايطالية التي استنصرها البابا Innocent IV.

ولقد أثار ظفر النصرانية التساؤل حول قيمة تعاريف Gelase والتوازن الذي نادى به بين السلطتين وذلك الانقسام في العمل بين قوتين متصلتين فيما بينهما متفقتين بعملهما دون أن تخضع الواحدة للأخرى. والحقيقة أن الكنيسة انطلقت باديء ذي بدء من نقطة كانت تسعى فيها وراء التفوق الأخلاقي للبابوية الذي هو انعكاس لسمو الغايات الروحية للمدينة الالهية على كل الغايات الزمنية. وقد بدأ تدخل البابوية في السلطة الزمنية كحادث عارض بنتيجة خطيئة صاحب السلطة الزمنية الذي هو نصراني كسائر النصارى وعليه وجائب ويخضع لعقوبات يستوي فيها مع أقل النصارى شأناً. ومن هنا جاءت السلطة البابوية في حرمان صاحب السلطة وفي إعفاء أتباعه من يمين الطاعة له وفي خلعه. على أن هذا لم يكن يوجه اليه كنصراني فحسب بل كرئيس للدولة وهذا وجه الخطورة في المسألة.

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ – ١٩٤٧ ص ٣٩.

وانتهى الأمر في عهد Innocent IV وموقفه من فريدريك الثاني عام ١٢٤٥ الى تأكيد التفوق المباشر القانوني للسلطة الروحية ولم تعد الكنيسة تكتفي بالتفوق غير المباشر الاخلاقي ، وغدت السلطة الزمنية ولاية أو نوعاً من السلطة الروحية ، فينقل الملوك سلطتهم من رئيس الكنيسة مثلما ينقل القمر ضياءه من الشمس . . ان السلطة للكنيسة وهي ذات حدين وقد احتفظت الكنيسة بواحد منهما وأعطت الثاني للملوك يمارسونه مادام البابا يأمر بذلك ويسمح به ، وهكذا امحى ذلك التوافق الأصلي بين السلطتين الذي نادى به البابا Gelase أواخر القرن الخامس أمام خضوع إحدى السلطتين للاخرى .

ويتساءل Chevallier ما هي أسباب هذا الانزلاق[1] ؟ لقد فسره أناس بأن مرده الى الظمأ الى التحكم الذي ينهش قلب الرجل ولو كان في إهاب الراهب لأن هذا الظمأ يأتي بالعدوى ويتجلى على السواء لدى الكنيسة ولدى قيصر . . والحقيقة أنه يعبر عن مفهوم للوحدة يريد أن يمزج السلطان بالايمان : سلطان واحد في عالم واحد يقوم على النصرانية ، مطرقة واحدة في العالم كله Un seul marteau pour tout l'univers .

وكان هذا المفهوم يعبر بالنسبة للكنيسة عن مفهوم للنصرانية يعتبر السلطة الزمنية ذائبة في الكنيسة ويجعل التفريق بين السلطة الزمنية والروحية تفريقاً داخلياً يجري في قلب الكنيسة وعلى هذا لاتقوم

(١) انظر محاضرات Chevallier ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ٧٣ — ٧٤ .

السلطة الزمنية إلا بواسطة الكنيسة كيما تحقق الاهداف الروحية التي تريدها الكنيسة . ومن هنا قام مقام التوازن الذي نادى به Gelase اضطراب في الميزان في قلب القرن الثالث عشر مليء بالأخطار فإذا حزب الدولة الذي لم يكن يجرؤ على اتخاذ موقف هجومي من دعوة الكنيسة بل يكتفي بالدفاع وينادي بوجود سلطتين متوافقتين كلتاهما تتأتى لصاحبها مباشرة ومن غير واسطة فالحكم والدين سواء يصدران مباشرة عن الله دون واسطة الكنيسة ، إذا هذا الحزب ينقلب إلى موقف الهجوم ، ويكتب التاريخ قصة نزاع شهير قام آخر القرن الثالث عشر وأول القرن الرابع عشر (١٢٩٦ ـــ ١٣٠٣) بين ملك فرنسا Philippe le Bel وبين البابا Boniface VIII فيهدد البابا الملك بخلعه عن العرش فيقول الملك إننا نعبد الله ولا نخشى تهديد الرجال .. إنه قبل أن توجد الكنيسة كان ملك فرنسا يملك زمام مملكته والحق في وضع القوانين التي يرى ضرورة لها . إن الكنيسة لا تنظم رجال الدين فحسب بل اللادينيين أيضاً فالمسيح لم ينقذ رجال الدين وحدهم من الخطيئة ولامات من أجل هذا فحسب ! ويعلن الملك للبابا أن السلطة الزمنية في مملكته إنما تعود اليه وحده وأنه في حدود هذه السلطة لا يعترف لأي كان بالتفوق عليه ، ثم يجمع عام ١٣٠٢ ممثلي الطبقات الثلاث الذين أعلنوا أن الملك وأسلافه إنما أخذوا الملك من الله وحده .

ويكتب فيدعو الى الملكية الشاملة في شخص الامبراطور

الذي لم يكن يصدر إلاّ عن الله والذي لا تعلو فوق سلطته سلطة في الأرض بل تتوافق مع سلطته الزمنية سلطة الكنيسة في المدى الروحي ؛ ويرد Dante على حجة المشعلين في الفلك ، الشمس والقمر ، بقوله إن القمر لا يتلقى وجوده ولا حركته من الشمس ولكنه يلقى منها العون ليتم وظيفته ، كذلك الامبراطور لا يتلقى عن البابا وجوده ولا سلطته ولكنه يتلقى عنه نور الرحمة الذي يعينه على العمل الصالح دون أن يضعه تحت إمرة الكنيسة .(١)

وينتهي النزاع بين الكنيسة والدولة الى غلبة الدولة ، وتسود في فترة من الزمن في دنيا الغرب فكرة تجعل الأمير خليفة الله في الأرض يتلقى عنه سلطانه وعنه وحده لا بواسطة الكنيسة ولا بواسطة الشعب ، وتنقسم الدولة ـ العالم الى أجزاء متناثرة لا تجمع بينها من صلة غير العداوة والشحناء ، وتنفصل السياسة عن الأخلاق ، ويزول مفهوم الأخلاق من الحكم ، ثم تنطوي صفحات الزمن ويأتي وقت تجتمع فيه بعض الأجزاء المتناثرة هنا وهناك تحت إمرة رجل يجمع شتات الأمة في الدولة ـــ الأمة !

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ٤٠ .

الاسلام (١)

جاءت النصرانية قبل الإسلام بسبعة قرون تدعو دعوة أخلاقية سامية تهذب النفوس وتحطم الكبرياء الجامحة والغرور الذي تعلقت به القلوب والشهوات التي تملكت النفوس فصرفتها عن سواء السبيل .وكانت النصرانية نوراً وهدى للناس وكان الانجيل نوراً وهدى وموعظة للمتقين .

وأرادت النصرانية أن يسوم الانسان نفسه على شظف العيش فيرضى بالنذر اليسير في هذه الحياة لأن الحياة تفنى والآخرة خير وأبقى ،فلتكن الحياة مهاداً للآخرة وليكن الناس في الحياة إخواناً يتحابون ، وهم لن يكونوا كذلك إلاّ إذا تآخوا في الدين وزهدوا في الدنيا ، إنهم يحيون آنئذ حياة صدق وتقوى،فاذا ما لفّت النصرانية بردائها الأرض كلها وانتظم الناس جميعاً في عقدها ،شعر كل منهم أن الارض لاتحمل إلاّ أخاً له ونصيراً.

فلما جاء الإسلام جاء مصدقاً للتوراة والانجيل ، لكن الإسلام سما بالقرآن فجعله مهيمناً على التوراة والانجيل ،وهذه الآية ٤٨ من سورة المائدة تقول «وأنزلنا اليك (الخطاب للرسول) الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » وهذه الآية ١٥ من نفس السورة تقول «يا أهل الكتاب

---

(١) مرجعنا في هذا البحث القرآن الكريم والحديث الشريف .

قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» وهذه الآية ١٩ تقول « ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ماجاءنا من بشير ولا نذير ، فقد جاءكم بشير ونذير ، والله على كل شيء قدير » .

كذلك جاءت أحكام القرآن تكشف ماخفى من أحكام التوراة والانجيل ، جاءت تهيمن عليها لأنها أبعد مدى منها وأكثر عمقاً وصلة بالحياة . لقد آتت النصرانية أكلها فهذبت كثيراً من النفوس وحطمت كبرياء كثير من أهل الكبرياء ومحت غرور كثير من أصحاب الغرور وتصدت للشهوات التي تملكت الناس فأنقذت منها كثيراً من الناس وردّتهم الى سواء السبيل . لكن النصرانية لم تكن تبدع شيئاً في أحكام الدولة بل لعلها تحاشت أن تخوض في بحث الدولة لأن الله أراد أن يتم نعمته على الناس على يد محمد بن عبد الله فيجيء آخر الرسل هذا الأمين الصادق يصدع برسالة الأخلاق ليتمم مكارم الأخلاق إذ يصونها بالدولة التي تقوم على أسس الدين وتنظم الناس أجمعين ، وهذه الآية ١٥٨ من سورة الأعراف تقول : « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لااله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون » وهذه الآية ٩٢ من سورة الأنبياء تقول « إن هذه أمتكم أمةً واحدة وأنا ربكم فاعبدون » .

وقد جاءت أحكام الإسلام تختلف اختلافاً أساسياً جوهرياً عن أحكام النصرانية من حيث أن الإسلام لم يعرف ذلك الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية لأن الإسلام لم يعرف سلطة روحية مستقلة ولا سلطة زمنية مستقلة . بل هما شيئان متلازمان في الإسلام ، فالقوة الحاكمة إنما تقوم لتصون الدين ، والدين يُخضع لأوامره ونواهيه الرجال الحاكمين .

أما أن الإسلام لم يعرف سلطة روحية مستقلة فلأنه لم يجعل من واسطة بين العبد وربه ، بين الانسان والله. والإسلام لم يغلّ عقل المسلمين بقيود وحدود ولا برجال قائمين على شؤون الدين .

ليس في الإسلام سلطة دينية تزعم لنفسها أي نوع من السيطرة على عقيدة الناس ، على هذه الصلة التي أقامها الله بينه وبين عباده ، صلة مباشرة تقوم على الايمان المطلق بعظمة الله والتسليم بآياته البينات في ما أنزل على رسوله من القرآن ، صلة تملأ المؤمن عزة بإيمانه إذ يرى أنه قريب وقريب جداً من الله أحكم الحاكمين وسيد الملوك والأباطرة ، فاطر السموات والأراضين ، يدعوه فيستجيب له ويذكره خالياً فتفيض عيناه ، أما وإنه بين يدي الله يتقبل دعواه ويستمع شكاته ويلبي نداءه . وأنّى للانسان أن يجد ذرة من هذه الرحمة الواسعة لدى حاكم من حكام الأرض قبل الإسلام ؟

تلكم إرادة الله ألاّ يحول بينه وبين المؤمنين حائل ولا وسيط فلا

القضاة يملون على الناس في عقيدتهم شيئاً ولا المفتون يملكون عليهم في ذلك سلطاناً ، ولا أحد من أرباب الشعائر الدينية الذين يقفون أنفسهم على تتبع الصلوات في أوقاتها وأداء فروضها ، ما أحد من هؤلاء بقادر أن يفعل في عقيدة المسلم وإيمانه ونظرته الى دينه شيئاً ..

هذا مايميز الاسلام من النصرانية كثيراً كثيراً فآباء الكنيسة في النصرانية خلفاء الله في الأرض يوجهون عقيدة الناس ويحلون ما يحلون ويعقدون ما يعقدون وهذا انجيل متى يقول (١٦–١٩) « أعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات وكل ما تحله على الارض يكون محلولاً في السموات » كذلك يقول (١٨ –١٨) « الحق أقول لكم، كل ماتربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء ، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء » وشعار النصرانية « مالقيصر لقيصر وما لله لله » فللدين سلطة تحل وتعقد فيما هو من شؤون الدين وللدولة سلطة تحل وتعقد فيما هو من شؤون الدولة ، والنصراني موزع بين هذه وتلك تخضعه السلطة الحاكمة لأهوائها ، وتحل السلطة الدينية أو تعقد ماتشاء من شؤون عقيدته وتوليه في طريق الايمان الوجهة التي تشاء ، فإن نبا عنها أو ناقش فيها حرمت عليه الجنة من قبل أن يصل الى يوم الحساب !.

ما عرف الاسلام مثل هذه السلطة ولا أقرها لأحد في الدنيا ، حتى رسول الله ، محمد بن عبد الله ، لم يكن إلا مذكراً وهادياً الى صراط

مستقيم فما كان يملك سيطرة على عقيدة المسلمين ، وقد قال تعالى في سورة الغاشية ، الآية ٢٢ « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمصيطر » . وإنما يذكر الرسول الناس تذكيراً حتى إذا انتظموا في عقد الإسلام كان الله وحده رقيباً عتيداً على ما يفعلون. ولكن هذا يفترض بالبداهة ألاّ يجهروا بالمعصية ولا يخرجوا على شعائر الله استكباراً واستخفافاً ، فإن الدولة التي تقوم على الدين تصون الدين ، فهي إن لم تكن تضم في جنباتها أي امريء قادر على الزعم أن له سلطاناً على عقائد المسلمين ، فإنها لم تُضِع حقها في أن تصون حرمات الدين من المستهترين .

هذا ما يلتزم به المسلم : الأحكام التي جاءت في كتاب الله وسنة رسول الله يؤديها طائعاً مختاراً بينه وبين الله إلاّ إذا استعدى على حرمات الدين فإنه يخضع للعقوبات التي جاءت بها أحكام الدين . وهو في إيمانه بدينه واتباعه أحكامه إنما يستضيء بنور القرآن وهدى السنة ، والله يقول في سورة آل عمران (٣٢و٣٣) : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم ، قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين » . وفي سورة النساء (٥٩) : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » حتى في حال الخلاف ليس من حكم لأحد على أحد في الدين غير حكم كتاب الله وسنة الرسول الأمين ولكل مسلم أن يأخذ عن

هذين الوِردين أخذاً مباشراً وله أن يُعمل عقله فيما يعرض له فان تعارض العقل والنقل أخذ بما يدله عليه العقل إن كان يملك هذه القدرة التي لا يتساوى فيها الناس بطبيعة الأمر ،ولذلك كان على المسلم الدّين ألاّ يستأثر برأيه إن داخلته الريبة فيما ذهب اليه ، كذلك إن لم يكن يملك كافة الوسائل التي تؤهله لفهم الإسلام كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب وما كانوا عليه في عهد الرسول وما كان من شؤون النسخ في الوحي ، فإذا لم يكن على حال تسمح له بفهم الكتاب والسنة فليسأل أهل الذكر وليطلب منهم الدليل على مايقولون ، وقد قال تعالى في سورة النحل (الآية ٤٣) :«فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» وهؤلاء خصهم الله بقوله في سورة آل عمران (الآية ١٠٤) : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . وليس لهؤلاء من سلطة غير التذكير والتحذير وهي سلطة في يد الأدنى يتوجه بها الى الأعلى ، وفي يد الأعلى يتناول بها من يليه. والمسلمون أبعد الناس عن أن يكفر بعضهم بعضاً فإذا قال أحد قولاً يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد فإنه لايجوز حمله على الكفر !.

هذا ما يفترق به الإسلام عن النصرانية من حيث انعدام السلطة الروحية في الاسلام فماذا قضى الاسلام في صدد السلطة الزمنية ؟

لم يعترف الاسلام بحق الحكم إلاّ لمن يحكم بما أنزل الله ويقوم حكمه على الشورى وعلى رضا المسلمين .

فكما أن الاسلام لم ينصب أناساً يسيطرون على عقول المسلمين في توجيه عقائدهم وشؤون دينهم التي تبقى بينهم وبين الله خالقهم ، كذلك الحكام لم يجعل الله لهم حكماً خالداً باقياً ولا اصطفاهم للحكم في الناس من بين الناس ولا قربهم اليه وأوسع لهم في رحمته من دون سائر الناس وانما هم كسائر المسلمين يبقون في الحكم مابقوا على أحكام الدين .

أما أن حكمهم يقوم على الشورى فبقوله تعالى في سورة آل عمران (الآية ١٥٩) : « فبما رحمة من الله لِنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ، وقوله تعالى في سورة الشورى (الآية ٣٨) : « وأمرهم شورى بينهم » كذلك قول الرسول الأعظم: «اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمته إلاّ على هدى».

وأما الحكم بما أنزل الله فذلك في القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى في سورة المائدة : ، في آخر الآية ٤٤ : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، وفي آخر الآية ٤٥ : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » والآية ٤٨ « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم» فما دام الحاكم قادراً على العمل بكتاب الله وسنة الرسول ومادام يعمل حقاً وصدقاً بما أمر الله وأُثِر عن رسوله فإنه يأمر فيطيع ولو كان مجدوعاً ، ولو كان عبداً حبشياً ، وقد جاء في حديث متفق عليه قول الرسول (ص) : « من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله

ومن يُطع الأمير فقد أطاعني ومن يَعص الامير فقدعصاني وإنما الامام جُنّة يُقاتَل من ورائه و يُتّقى به فإن أمر بتقوى الله وعدل فان له بذلك أجراً وإن قال بغيره فإن عليه منه » . وفى حديث رواه البخاري أنه قال « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى » . وفي حديث رواه مسلم أنه قال « إن أُمّر عليكم عبد مجدوع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا » .

على أن ولاية الحاكم تنتهي إن خاض في طريق المعصية[1] فهو لم يتولّ أمر المسلمين إلاّ ليصون الدين في دولة الدين ويمهد للدعوة الاسلامية حتى يكسب لها طوعاً أو كرهاً قلوب الناس أجمعين ، فهو أولى الناس بأن يتعلق بأحكام الاسلام ويكون للناس قدوة وخير أسوة مثلما كان الحاكم الأول في الاسلام ، محمد بن عبدالله ، أسوة حسنة للمسلمين ،وفي حديث متفق عليه ، أن الرسول (ص) قال « لاطاعة في معصية إنما الطاعة في في المعروف » وفي حديث آخر متفق عليه قوله « السمع والطاعة على المسلم فيما أحب وكره مالم يُؤمر بمعصية فاذا أُمر بمعصية فلاسمع ولاطاعة » وفي حديث متفق عليه أيضاً قوله « مامن والٍ يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلاّ حرم الله عليه الجنة » . ونحن نلمس في هذا الحديث الأخير ترغيباً عن الحكم وترهيباً للناس من أن يقربوا بغير حق

---

(١) من هنا كان الاسلام أسبق باثني عشر قرناً من إعلان حقوق الانسان الذي حاول أن يطلق للأفراد العنان حيال الحاكمين الظالمين .

منصباً يجعلهم أدنى الى النار إذا أخذتهم آثامهم في طريق الغواية والهوى وخانوا أمانة الحكم التي تشفق من حملها الجبال ، وقد روى أبو موسى ، والحديث متفق عليه ، أنه دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه رجلان من بني عمه (بني عم أبي موسى) فقال أحدهما يارسول الله أمّرنا على بعض ماولاّك الله وقال الآخر مثل ذلك فقال إنّا والله لا نُولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه » وفي حديث متفق عليه أيضاً أن الرسول (ص) قال لعبد الرحمن بن سمرة « لاتسأل الامارة فإنك إن أُعطيتَها عن مسألة وُكلتَ اليها وإن أُعطيتَها عن غير مسألة أُعنتَ عليها »؛ وروى مسلم عن أبي ذر أنه قال « قلت يارسول الله ألا تستعملني؟ قال فضرب بيده على منكبي ثم قال يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلاّ من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها، وفي رواية أنه قال له يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً واني أحب لك ما أحب لنفسي ، لا تأمّرنّ على اثنين ولا تولّينّ مال يتيم » .

وليس شيء أكثر ترهيباً للناس من التصدي لحكم الناس من قول الله تعالى في سورة محمد : (الآيتان ٢٢ و ٢٣) : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطّعوا أرحامكم . أولئك الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم » وقوله في سورة البقرة (٢٠٤ — ٢٠٦) : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويُشهد الله على مافي قلبه وهو ألدّ الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب

الفساد .وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد».

تلقاء هذا الترغيب عن الحكم لم يكن الحاكم الذي يلي أمور المسلمين في دولة تقوم على حقيقة الاسلام ليُقْبِل من قلبه على الحكم بل كان أدنى للتباعد عنه خشية ألاّ يرضي الله والمسلمين فيه ، وفي حديث متفق عليه أن الرسول (ص) قال « تجدون من خير الناس أشدهم كراهية لهذا الأمر حتى يقع فيه » ولذلك فإن من فضول القول إن الاسلام يعتمد هذا الأسلوب دون ذاك في اختيار خليفة المسلمين أو أمير المؤمنين أو الحاكم أو أي اسم يسمونه... لأن الاسلام اهتم فيما هو أسمى من هذا بكثير: أخلاق الحاكمين وأخلاق المحكومين .. إن الاسلام اشترط من هؤلاء وأولئك أن يكونوا قبل كل شيء مواطنين جديرين بالانتساب الى دولة الاسلام .

فمن هو المواطن في الاسلام ؟ إن الاسلام في الحقيقة يأتي لأول مرة في تاريخ هذه الحياة الدنيا بتحديد رائع للمواطنين الذين يملكون بحق أن يقولوا نحن أبناء هذه الدولة الواحدة الموحدة التي لا تغيب عنها الشمس لأن مداها هو العالم كله وشعارها أن العزة لله جميعا والله أكبر .

وما أثقل الأعباء التي يلقيها الإسلام على المواطن في دولة الإسلام وما أجملها ! إن الإسلام جعل المواطن الأول في دولة الاسلام المسلمَ الذي يدعو الى الله في سره وجهره ويهب نفسه في سبيل إعلاء كلمة الله ، والمسلم هو الذي يصدع بأمر الله أسوة برسوله الأمين محمد بن عبدالله. قال تعالى في سورة الانعام (الآية ١٤) : « قل أغيرَ الله أتخذ ولياً فاطرِ

السموات والارض وهو يُطعِم ولا يُطعَم ، قل إني أُمِرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين » حتى يقول في (الآية ١٩) : « قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم وأُوحيَ اليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلَغَ ، أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل لا أشهد ، قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون » ، وحتى يقول في (الآية ٧١) : « قل أندعو من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونُرَدّ على أعقابنا بعد إذْ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له أصحاب يدعونه الى الهدى : ائتنا ، قل إن هدى الله هو الهدى وأُمِرنا لنسلم لرب العالمين . »

وقوام الإسلام الإيمان ، وقد قال تعالى في سورة الحجرات (الآية ١٤) : « قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم » . وقوام الإيمان صلة دائمة بين الله والانسان ، وقد قال تعالى في سورة آل عمران (الآيات ١٨٨ — ١٩٦) : « ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير . إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب . الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار . ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار . ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنّا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار .

ربنا و آتنا ماوعدتنا على رسلك ولا تُخزنا يوم القيامة إنك لاتخلف الميعاد. فاستجاب لهم ربهم أني لا أُضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأُخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتلوا لأكفرنّ عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثواباً من عند الله ، والله عنده حسن الثواب . لايغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد » .

والمؤمنون بحق هم الذين قال فيهم ربهم في سورة الانفال (٢ـ ٤): « انما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت قلوبهم واذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم » ، وفي سورة التوبة (الآية ٧١) : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم».

أولئك هم المواطنون الأولون ، المؤمنون الذين خصهم الله بندائه في أكثر مواضع القرآن : ففي سورة النساء (الآية ١٣٦) قوله: « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ، ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » . وفي سورة البقرة (٢٨٢) قوله : « ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين . . . » وفي سورة المائدة

(١) : « ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ... » وفي سورة الانفال (٢٤) « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم .. » وفي سورة التوبة (١٢٣) : « ياأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار .. » وغيره كثير كثير !

والمؤمنون سواء لا فضل لأحدٍ على الآخر إلاّ بالتقوى (وهذه لايحكم فيها الا الله) . هذه هي المساواة الصحيحة بُنِيتْ على الأخوة اثني عشر قرناً قبل أن يحسب الناس أنهم بلغوها باعلان حقوق الانسان (١٧٨٩) ! وقد قال تعالى في سورة آل عمران (١٠٢ — ١٠٣) : « ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولاتموتُن الا وأنتم مسلمون. واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » وفي سورة الحجرات (١٠) « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون » .

وقد جاء في الحديث الشريف : «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » و « أشرف الايمان أن يأمنك الناس وأشرف الاسلام أن يسلم الناس من لسانك ويدك » و « لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه » و « أفضل الايمان أن تحب للناس ماتحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن تقول خيراً أو تصمت » و « أحسنكم إيماناً احسنكم أخلاقاً » الخ ... والأخلاق التي يريد الاسلام أن يتحلى بها المؤمن ، المواطن الأول في

دولة الاسلام ، هي الجهر بالحق والصدق والرحمة والحياء والعمل والتعاون والتواضع والاعتدال والجود والاقدام والوفاء بالعهد والأمانة والحفظ لحدود الله الخ .. كلها أخلاق تتنزه بصاحبها عن الاثم والعدوان وتجعله أكثر تقوى وأقرب إلى كنف الله ! .

أولئك هم المواطنون الأولون الذين تتألف منهم دولة الاسلام ويعيشون على حب ومودة مع إخوان لهم أحبّاء هم النصارى الذين لايستكبرون . ولكنهم يعيشون على عداء مستحكم مع اليهود والمشركين حتى يستأصلوا شأفة المشركين . وقد قال تعالى في سورة المائدة (الآية ٨٢) : «لَتجدنّ أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهودَ والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ، ذلك بأن منهم قسّيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون » .

ولا يعرف المؤمنون لدولتهم من حدود بل يسيرون وراء الشمس حتى يبلغوا مشرق الشمس ويطوفون في الارض حتى تدين لهم الارض ، يدعون الى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، فإن لم ينفع غير القتال لسوق المشركين إلى صراط مستقيم وجب على المؤمنين القتال . إن دولة الاسلام يجب أن تنظم الارض كلها ، وسبيل تحقيق هذه الدولة ، الدولة — العالم ، هي الجهاد !

فالجهاد قطعة من حياة المؤمن بل هو جزء لا يتجزأ من إيمانه ، فالإسلام إنما جاء ديناً كاملاً يستهدف الناس كافة ، وقد قال تعالى « قل ياأيها الناس

إني رسول الله إليكم جميعاً»[1] وقد حقق الرسول في عهده الدولة الصغيرة، الدولة — المدينة، في يثرب ثم وسّع أطرافها حتى شملت أرجاء الجزيرة العربية وأغمض عينيه على جيش جهزه للدعوة في سبيل الله، وأودع الاسلامُ أعناقَ المؤمنين أمانة غالية: يُقاتلون ويَقتلون ويُقتلون حتى يكون الدين لله كله ولو كره المشركون.

قال تعالى في سورة التوبة (١١٢): «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم»، وفي سورة آل عمران (١٦٩ — ١٧١): «ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاّ خوف عليهم ولاهم يحزنون. يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين». وفي سورة التوبة أيضاً (الآية ٢٤): «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبّ اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين» حتى يقول في الآية (٤١): «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون».

---

(١) انظر ص ١١٤.

وقد مكّن الله لرسوله في الأرض وأنزل عليه من رائع وحيه قوله (سورة المائدة الآية ٣) : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » واجتمع اكبر عدد من المسلمين في آخر مؤتمر إسلامي عامّ في حياة الرسول الأعظم ، في حجة الوداع ، وما الحج في أصله ومعناه إلا مؤتمراً شعبياً عاماً مباشراً ينظم المواطنين في أروع صور المساواة ، واستمعوا الى قول رسول الله وهو يؤكد هذه المساواة بينهم جميعاً ، وقد كانت جديدة على التاريخ الذي لم يعرفها على هذا الوجه الحقيقي قبل الاسلام إذ يقول « أيها الناس إن ربكم واحد وأن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب . أكرمكم عند الله اتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلاّ بالتقوى. ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد! قالوا نعم ، قال فليبلغ الشاهد الغائب »..

وقد أسمعهم من قبل ذلك قوله « فلا ترجعنّ بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ، فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا بعده ، كتاب الله، ألا هل بلّغت ؟ اللهم اشهد ! »

شهد الله أن محمد بن عبد الله الرسول الأمين ، قد بلغ البلاغ المبين، ولكن الأنفس الأمارة بالسوء خرجت على كتاب الله فضلّت..وإذا دولة الاسلام ، الدولة ـ العالم ، تتناثر أشلاء وأجزاء وتنقلب ، من بعد عز ومجد وسؤدد ، موزّعةً مفرقةً شعوباً وقبائل تتنابذ بالألقاب وتتعزّى بعزاء الجاهلية الأولى !

الفصل الثالث

الدولة - الامة

في خدمة الاستبدادية : مكيافل، بودان، هوبس

في خدمة الحرية : لوك ، مونتسكيو ، روسو

في خدمة الاستبدادية[1]

رأينا كيف تصدّع صرح الدولة — العالم بازدواج السلطة الروحية والزمنية والنزاع المحتدم بينهما في أوربا والذي انتهى إلى غلبة حزب الدولة على حزب الكنيسة وبخاصة بعد موقف ملك فرنسا Philippe le Bel من البابا Boniface VIII .

كان ذلك في مطلع القرن الرابع عشر ، وكانت فرنسا آنئذ نموذجاً للمملكة المستقلة، نموذجاً لتلك الوحدات الاقليمية Unités territoriales

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠، ص٩٦ — ١٠٩ .

التي كان ينمو فيها شعور الولاء الملكي، الولاء للفرد السيد المطلق في جزء من امبراطورية واحدة كانت حتى الآن تدين للامبراطور الواحد، أو للبابا الذي كان يوجه في وقت واحد السلطة الروحية والسلطة الزمنية. وقد تأكد للبابا Boniface VIII في صراعه مع Philippe le Bel أن ملك فرنسا كان في مملكته صاحب قوة حقيقية كقوة الامبراطور في امبراطوريته. وادعى الملك في وجه البابا أنه كان يأخذ الملك من الله وحده de Dieu seul، أي أنه كان كالبابا يتلقى سلطته مباشرة من الله. وكان رجال القانون والحقوق العامة في عهد فيليب يقولون إن الملك امبراطور في مملكته Empereur en son royaume فهو صاحب السلطة التشريعية وهو يتمتع بحريه مطلقة Souveraine liberté في تقدير ما تتطلبه مصلحة الشيء العام Chose publique الذي اؤتمن على ادارته. وقد كتب Jean de Paris يقول: ليست الامبراطورية هي التي تكون الدولة بل المملكة. ان المملكة، هذا المجتمع الكامل، تكفي نفسها بنفسها.. إن الناس مختلفون ومصالحهم متباينة فوجود الممالك المتباينة المستقلة انما يستجيب لهذه الوجوه من الخلاف.

على أن Dante حاول أن يدعو إلى الامبراطورية فكتب نحو عام ١٣١١ كتابه De Monarchia أي La monarchie حين قدم على ايطاليا الامبراطور Henri VIII وكانت ايطاليا منقسمة بين أنصار البابا وأنصار الامبراطور وكان دانته من هؤلاء الآخرين فمضى يشد أزر هنري السابع.

يدافع Dante عن ضرورة الملكيه العالمية Monarchie Universelle التي يقوم عليها الامبراطور وارث روما التي ورثت امبراطورية العالم L'empire de l'univers فيرى أن الذي يستطيع أن يحقق السلم في العالم النصراني هو الامبراطور ، الرئيس الأوحد ، ولهذا كان يمتلىء غضباً على الممالك المستقلة ومنها المملكة الفرنسية لأنها في نظره كانت تغتصب حقوق الامبراطورية .

ولكن يأتي بعد Dante كتاب Defensor pacis ومؤلفاه يهدفان إلى الدفاع عن السلم أيضاً وهما Marsile de padoue و Jean de Jaudun فيقولان عن دانته انه لم يكن الا شاهداً نهاية عالم ، ويؤكدان الانقطاع بين الكنيسة والدولة واستقلال الدولة : ذلك لأنه مامن أحد يستطيع أن يخدم سيدين ، فالجماعة السياسية تكفي نفسها بنفسها وتمسك بزمام كل سلطة ، فعلى الدولة ان تنظم هي نفسها الحياة الدينية ، وليس للكنيسة أن تحرم أو تخلع القائمين على حكم الدولة لأنهم لا يسألون عما يفعلون إلا أمام المشرع البشري ، أمام الجماعة ، أمام الشعب !

ويتأكد هذا الانقطاع وهذا الاستقلال لدى كاتبين انكليزيين Occam و Wycliffe وفي رأيهما أن السلطة البابوية هي العقبة في طريق الاصلاح الضروري للكنيسة سواء في رأسها أو في أتباعها ولهذا نراهما يدافعان عن الدولة الوطنية السيدة L'Etat national et souverain التي يمثلها الملك ، لأن الملوك هم القوة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها للوقوف

في وجه البابا . ويثير Wycliffe لمصلحة الملك نظرية الطاعة السلبية التي نادى بها Saint Grègoire le Grand، الطاعة للحاكمين ولو كانوا خاطئين لأنهم لا يسألون عن اعمالهم إلا أمام الله (انظر ص ١٠٤ ، الهامش) .

وجاءت الوقائع في القرن الخامس عشر - شأنها في القرن الذي سبقه - تؤكد النظريات ، وكانت سلطة الدولة آخذة في النماء ، وكان ينمو معها مفهوم سيادة الدولة في الدولة La notion de la souveraineté de l' Etat et dans l'Etat ومن هنا ستشتق السلطة التشريعية التي لا يحدها شرط والتي يقوم عليها الملوك ، ومن هنا يشتق أيضاً خضوع الرعية المباشر إلى الملك من غير واسطة ، فالملك هو صاحب السلطة الواحدة التي تتجزأ . .

وتمثلت الدولة الوطنية ، الدولة - الأمة L' Etat-Nation ، في شخص الملك ، السيد المطلق ، وانطبع الفكر السياسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر - إلا العشر الأخير منه - بطابع هذه السيادة المطلقة ، وكان أن عرف الناس في هذه الفترة ثلاثة من أروع المفكرين السياسيين الذين جعلوا أقلامهم في خدمة الاستبدادية : مكيافل وبودان وهوبس ، حتى تصدع بنيان الاستبداد عام ١٦٨٨ ولاحت تباشير الثورة من أضواء الفكر المتحرر .

مكيافل[١]

في الخامس عشر من حزيران ١٤٩٨ دخل نيكولا مكيافل Machiavel في الجهاز الاداري لجمهورية فلورنسا وكان له من العمر تسعة وعشرون ربيعاً.

وكان الدم يجري في فلورنسا قبل ذلك بثلاثه أسابيع ليضع حداً لتلك المغامرة الجريئة التى قام بها الراهب الدومنيكي Savonarole في ثورته على البابا Alexandre VI Borgia حين أقام في فلورنسا بعد تخلصها من حكم آل Médicis عام ١٤٩٤ نظاماً من الحكم الديني السياسي تمتزج فيه الديكتاتورية بالديموقراطية والتقشف والزهد بالسياسة.

ومكث مكيافل سكرتيراً في الادارة خلال أربعة عشر عاماً كان يكتب فيها التعاليم الموجهة إلى الممثلين الدبلوماسيين للجمهورية ويقوم بمهام مختلفة في ايطاليا والخارج فكشف بذلك عن مواهبه كمخبر ومفاوض. وكانت الخدمات التي أداها كافية لتمهد له طريق التقدم الذي هو أهل له لولا أن آل Médicis رجعوا إلى الحكم عام ١٥١٢ وأخرجوه من عمله ونفوه من فلورنسا.

أقام مكيافل في بيته الريفي المتواضع في حقل في San Casciano وانطلق مع التأمل الفكري يبحث في السياسة بوجه عام وفي مصير ايطاليا

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ٤١ — ٧٣، ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ١١١ — ١٢٦.

بوجه خاص ، ايطاليا المتجزئة المنقسمة المهددة بالغزوات الاجنبية . وانكب على وقائع التاريخ يقرؤها ويقابلها بتجاربه الطويلة في الامور العامة . فخرج من تأملاته ودراساته بكتابه الذي سماه « في الإمارات Des principautés » وتداوله الناس من بعده باسم « الأمير Le Prince »

وما كان يبتغي من كتابه هذا إلا هدفاً عملياً محضاً قضى نحبه قبل أن يتحقق له ، ولم يكن يدري أن التاريخ سيتلقف كتابه الصغير من بعده ليعتبره فتحاً خارقاً في عالم السياسة ، وأن هذا الكتيب سيولد مفهوماً جديداً يسميه الناس « المكيافلية » .

أما هدفه فكان أن يضع مواهبه في خدمة الدولة ، ولو كان ذلك في ظلال آل Médicis . وقد كتب الى صديقه Vettori سفير فلورنسا في روما عام ١٥١٣ رسالة يوضح له فيها هدفه المباشر من كتابه « الأمير » فيقول : انني أشعر بالفناء يدب في كياني من هذه الوحدة التي لا أطيق أن أبقى فيها طويلا دون أن اتعرض للبؤس والضعة . فأنا أريد أن يستعملني آل Médicis ولو في تحريك صخرة ..

تحت أنظار آل Médicis أراد مكيافل إذن أن يضع كتابه هذا فحدثهم فيه عن الأمارات في أصلها وفي أنواعها وكيف يمكن الوصول اليها والمحافظة عليها وما هو السبب في ضياعها . ويبين للأمير جديداً كان أم قديماً ، غاصباً أم شرعياً ، كيف يحافظ على الملك الذي صار إليه والأمارة التي بين يديه سواء أأخذها بالثروة أم بالقوة أم بالحيلة . إنه أراد

أن يظهر لهم قيمته كمشاور سياسي ، ولهذا جعل كتابه عملياً محضاً فلم يبحث في الحكومات المشروعة إلا عرضاً لأنه كان يهتم بما تبدعه القوة ، حيث لامكان للحقوق بل للحقيقة العارية والسلطة المجردة .. فهو يدل الأمير الذي يريد أن يحافظ على قوته وسلطانه على نهج معين يرسمه له بشكل دقيق وينصحه باتباعه ، سواء في سياسته الداخلية أم في سياسته الخارجية . إذ لابد للأمير من اتباع القواعد العملية التي تقتضيها ضرورات السلطة والطبيعة البشرية . ويستمر في كتابه على هذا المنوال حتى يبلغ الفصل الأخير فإذا هذا الكتاب ينقلب من البرود والسخرية الى قوة في المبنى والمعنى ، فلم يعد موضوع الكلام أميراً يحافظ على سلطته بل إيطاليا الممزقة ، فريسة الاجانب ، ايطاليا التي مازالت تنتظر المحرر الذي كان يتطلع اليه Dante من قبل . إن إيطاليا لن تقوم على نظام جمهوري في تحررها ، فهي أحوج ما تكون إلى الرجل القوي الذي لايحول شيء بينه وبين ما يريد ولا يستمع لا إلى الضمير ولا إلى وازع الحياء .. إن ايطاليا تتوق الى الأمير المغتصب ، الرجل الطاغية !

ومكيافل يعطي هذا الدور إلى Laurent II Médicis الذي كان يحكم فلورنسا عام ١٥١٦ إذ يقدم اليه كتابه ، فيخيل إليه أنه هو الرجل المنشود وبخاصة وأن البابا في روما Léon x هو في الوقت نفسه من آل Médicis ويشوقه إلى إنقاذ إيطاليا من البرابرة المحتلين فيقول : أين تجد إيطالياً متجهاً لآمالها غير بيتكم العظيم ، الذي يستطيع بفضل الله والكنيسة ، الكنيسة

التي يستوي على عرشها بيتكم العظيم ، أن يقود ويحقق هذا التحرير السعيد ، ألا فلتبصر إيطاليا محررها أخيراً بعد هذا الانتظار الطويل ..

وكأنّ الأمير Laurent لم يقرأ المخطوط الذي حُمل إليه لانه لم يمنح مكيافل المنصب الذي كان يتوق إليه ، ولم يكن في الخدمات الثانوية التي أراد آل مديسي أن يندبوا مكيافل لها اعتباراً من عام ١٥١٩ إلا ما يثير حفيظته عليهم ويسوقه الى صفوف الجمهوريين . فلما ظفر هؤلاء بالحكم وانتهى اليهم أمر فلورنسا عام ١٥٢٧ تهيبوا أن يتعاونوا مع مكيافل ، فمات في نفس السنة وقد أثقله الحزن وأدرك ان حياته ضاعت هباء .. ولم يُطبع كتابه الامير إلا عام ١٥٣١ ، فقرأته الاجيال منذئذ قراءة المغضب الذي يصب اللعنات على صاحبه أو قراءة المشغوف عجباً به . لقد حرمته الاقدار أن يمتع نفسه بثمرة كتابه في حياته ، فما أن انطفأت شعلة هذه الحياة حتى توقدت شعلة الذكرى ، ذكرى مفكر سياسي ، نسيج وحده خلد اسمه في تاريخ الفكر السياسي وأصبح هذا الاسم مقترناً بمفهوم جديد هو الذي يثير النقمة عند فريق من الناس وهو الذي يسكب الغبطة في قلوب فريق آخرين ...

الفصل بين السياسة والأخلاق

إن الاثر العميق الذي خلفه مكيافل في علم الدولة وفن السلطة هو من غير شك هذا الانفصال الذي نادى بوجوب قيامه بين السياسة

والأخلاق، نادى به بكل قوة وهدوء وسخرية فدعا الى استقلال السياسة وأولويتها وقال « السياسة أولا Politique d'abord » .

وهذا الفصل وهذا الاستقلال وهذه الأولوية تعبر عن فكرة معينة للدولة فى ذاتها ، الدولة كغاية ، فكرة في الدولة تترافق مع فكرة معينة متشائمة حول طبيعة الرجل وشروطه .

لم يكن مكيافل فيلسوفاً ، ولهذا لم ينهج منهجاً فلسفياً في كتابه فلم يفعل ما سيفعله هوبس Hobbes ليفسر الطبيعة البشرية، ولا كان مكيافل إنسانياً ولا كان مؤمناً ، وإنما كان من رجال النهضة La renaissance يتميز بما يتميز به عظماء الافراد الذين انطلقوا من اغلال تلك الغابة الاجتماعية، وتحرروا من إسار النصرانية الذي امتد طوال العصور الوسطى.

ولم يكن مكيافل قاسياً فظاً ، بل كان على العكس في حياته الخاصة رقيقاً رفيقاً يقدر كل الاشياء الجميلة في الحياة وبخاصة الصداقة . ولكنه حين يكتب في السياسة فإن حكمه يتلون بتجربته السياسية ، تجربة رجل الإدارة الذي خدم الدولة وعامل الناس كمحكومين .. تجربة الرجل الذي اجتمع بالناس على أطراف السلطة .

والناس هنا بوجه خاص يتكشفون عن أسوأ المثالب : الجشع والزهو والرياء والضعة والدناءة .. الناس جشع لا يهمهم إلا ما يمسهم في صميمهم وإن أحدهم ليتقبل موت أبيه بأهون مما يتقبل ضياع ثروته . والناس حسد لا تعرف أطماعهم ورغباتهم حداً ، إنهم دائمو الشكوى والتذمر

يتطلعون إلى كل شيء لما يحصلوا عليه . والناس منكرون متقلبون ، مداهنون كاذبون ، مراؤون مداجون ، ولمجرد أن يجد أحدهم وسيلة يتنصل بها من أقواله فإنه يفكر بها . والناس جبناء رعاديد ، والأقوى هو صاحب الحق دائماً في أعين الناس . ولذلك فإن نجاحه يبرر كل شيء . والناس حمقى لا يملكون موهبة الحكم ولا يستطيعون النفاذ الى صميم الأشياء بل تنطلي عليهم الظواهر والحوادث ، والناس خبثاء وخبثهم لم يقهره الزمن ولم يلطف منه أي عمل صالح !..

وفوق هذا كله فإن الناس وسط في كل شيء ، وسط حتى في الخبث ، وسط في الشر وفي الخير ، لا يذهبون الى النهاية .. إنهم لا يعرفون إلا نادراً أن يكونوا خيّرين كل الخير ، شريرين كل الشر .. إنهم يرتدون أمام الجرائم الكبرى ..

ليس من شك في أن مكيافل لا ينفي أن يكون الرجال قادرين على الأعمال الطيبة المتجردة بل إنه يصف الرومان القدماء بجميع الصفات الرائعة التي يضنّ بها على معاصريه . ومعاصروه إن فعلوا الخير كانوا يأتونه استثناء ، ولا يمكن في السياسة الاعتماد على الأحوال الخاصة الاستثنائية وإنما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار السلوك الطبيعي الوسط لمجموعة الناس ، وهذا ما وصفه مكيافل .

هكذا يعيش الناس ، وليس ثمة من سبيل إلى أن يتبدلوا أو يتحسنوا . إن الطبيعة البشرية ، كالشمس والقمر ، لا تتغير . . وإن الناس يولدون

ويحيون ويموتون دائماً تبعاً لنفس النظام ولذات القوانين الأزلية ويخضعون دائماً لنفس الرغبات ونفس الاهواء . فإذا كانت طبيعة الرجل كذلك وكانت حياته مشروطة بهذه الطبيعة فماذا نفعل بالرجل ؟ إن مكيافل لا يهتم مطلقاً بذلك لأن الغايات الفردية لا تشغله والمصلحة الفردية لا تعنيه، إنه قد خدم الدولة ، والدولة في ذاتها تقدم له غاية كافية ..

أما وأن الرجل على طبيعته هذه ، أفليست الدولة أحسن أسلوب ممكن لاستخدام الرجل فيما فيه من خير ولقبوله بما فيه من شر ، أفليست الدولة أحسن أسلوب لتنظيم حياة الناس فيما بينهم ؟ ولكن ماهي الدولة ولماذا الدولة ؟ حتى هذه الاسئلة لا يهتم بها مكيافل . إن الدولة كائنة L' Etat est فيجب أن نحافظ عليها ونقويها . وعند الحاجة يجب أن نصلحها للمحافظة عليها .

إن ثمة غاية واحدة هي ازدهار الدولة وعظمتها ، وان هذه الغاية تتجاوز مفهوم الخير والشر الذي يعرفه الأفراد في الأخلاق المعروفة .. إنه بمجرد أن تكون مصلحة الدولة في خطر فإنه لا محل لأي اعتبار من عدل أو ظلم ، من إنسانية أو وحشية ، من مجد أو حطة . إن كل سبيل لانقاذ الدولة والحفاظ عليها سبيل طيبة . إن الوطن يكون محصوناً منيعاً سواء أكان الدفاع عنه قائماً على المجد أم على العار !.. وإن هذا ليصدق في السياسة الداخلية ويصدق في السياسة الخارجية .

السياسة الداخلية

أما في الداخل فإن على الأمير الجديد، الذي لم يتلق الإمارة بالإرث بوجه خاص، أن يخشى كل الخشية من منافسيه وأن يخشى كثيراً من أصدقائه وأن يخشى إلى حد كاف من أتباعه. إن عليه أن يتخلص من منافسيه وحساده وذلك بأن ينزل بهم أقسى الفظائع الضرورية. أما رعاياه فإنهم حين لا يؤمنون به بالإقناع وحده يجب على الأمير أن يملي عليهم ذلك بالقوة. فلتكن له قوة، وبكلمة أخرى، لتكن له أسلحة طيبة. فالأسلحة الطيبة هي التي تأتي بالقوانين الطيبة.. والويل للأمراء العزّل والويل للأنبياء العزّل. ومكيافل يقول هذا القول وملء فؤاده صورة الراهب الدومينيكي Savonarole الذي قُهر حين فقد الناس الإيمان به لأنه لم يكن يملك القوة التي تحملهم على العودة إلى الإيمان!.

إنه لجميل أن يكون الأمير طيباً كريماً مخلصاً حليماً.. ولكن النفس البشرية هي النفس البشرية وهي لا تنطوي إلا بصعوبة على هذه الصفات الكريمة. فليتظاهر الأمير إذن بأنه يملك هذه الصفات، هذا هو الشيء الجميل حقاً، بل إنه ضروري للأفكار العامة. ليتظاهر الأمير بأنه يملكها لأن هذا ينفعه. أما إن ملكها حقاً فإنه يسير في طريق الانهيار لأن الناس لا يملكونها ولا يستحقونها..

لئن كان جميلاً من المرء أن يشتهر بالحلم وكان أجمل من ذلك أن

يستطيع أن يكون حليماً فعلاً فإن الأمير أحوج إلى القسوة ، لأنه إذا مرن على استعمالها فإنه يحفظ سلطانه و يُبقي على الدولة . كذلك فإنه جميل أن يشتهر الأمير بالكرم وأجمل منه أن يتشرذ كرجوده المزعوم في الناس ولكن التقتير والتوفير من العيوب التي تثبت الأقدام في الحكم .

إنه من الخطأ البالغ أن يؤخذ على Romulus (وتزعم الأساطير أنه أول ملك في روما وأنه حكم بين ٧٥٣ و٧١٥ ق . م .) موت اخيه وموت شريكه في الحكم Tatus . إن الأسباب التي حدت به إلى ذلك نقية خالصة .. إنه من أجل تأسيس الدولة وتنظيمها منذ البداية ، وكذلك من أجل إصلاح الدولة حين تفسد مؤسساتها الأولى ، يجب أن يكون ثمة رجل واحد لايخشى حين يحزم الأمر أن يعمل عمله ولو خلافاً للقانون !

إن العدل هو أن تنظر إلى نتائج أعمال المرء ، فإن كانت أعماله تقوم تهمة عليه فإن النتائج تبررها وحين تكون هذه النتائج حسنة كما هي الحال في Romulus فإنه لاغضاضة في عمله ..

كذلك شأن الحكومة الجديدة ، إنها كالأمير الجديد ، إذا أرادت البقاء في الحكم فإن عليها أن تتخلص من أعداء النظام الجديد . وهذا مافعله Brutus (الذي أعاد الجمهورية في القرن السادس قبل الميلاد) حين قضى على أبنائه بالموت لما ائتمروا ضد الحرية التي أعاد نظامها من جديد . إن هذا المثال المفزع يؤكد الضرورة التي يجب أن يلتزم بها كل نظام جديد يأتي بعد الثورة ، إذا ما أريد تثبيت هذا النظام الجديد ، فلو لم

يقض Brutus على أبنائه لكان عليه أن يرى بعينيه سقوطه القريب . .

لا غرابة بعد هذا كله إن رأينا أن الدين لايهم مكيافل إلا من حيث تفيد الدولة منه فلا يلتفت إليه إلا من أجل الابقاء على الدولة والمحافظة على عظمة الدولة . إن الدين في خدمة السياسة سياج يحمي الدولة ، وهو خير وسيلة لتعويد الناس على الطاعة في الدولة . إنه حيث تكون العبادة الإلهية محتقرة تتفسخ الدولة وتنهار . إن الحفاظ على أسس الدين الوطني واجب على جميع الحاكمين غاصبين ظالمين كانوا أم دستوريين ، لأن هذا الدين هو عربون الوحدة والعادات الطيبة . وليس على شيء من الشأن أن يكون هؤلاء الحاكمون في قرارتهم غير معتقدين بالدين لعل هذا يحرر أفكارهم ليستفيدوا على الوجه الأكمل من سحر الدين!.

ولكن ماهو الدين الذي يقصده مكيافل ؟ إنه لا يحب النصرانية ولا يفهمها ، إنه على العكس يميل إلى الأديان القديمة التي كانت تتجه إلى فضائل القوة وحتى الوحشية التي تجعل الشعب قوياً وتوحي بحب العمل والظفر وكسب مراتب الشرف في الحياة الدنيا ، والنصرانية في نظره لاتعلم إلا التضحية والاستحياء وتحمل العذاب واحتقار خيرات الأرض والتأمل في السلامة التي تأتي من السماء .. ومثل هذا الدين لا يصلح للدولة لأنه يضعف الدولة .. إن التضحية لاتكون جميلة إلا إذا وقعت في سبيل هذه المؤسسة البشرية الحقة ، في سبيل الدولة . إن مدينة الأرض هي التي يجب أن يُضحى من أجلها لا مدينة السماء ..

ولكن النصرانية كانت الدين الرسمي لقسم كبير من العالم في عصر مكيافل فكيف ينكرها مكيافل ؟ . إنه يحاول أن ينسجم معها ، ولكن يريد أن ينقيها مما يعتبره مغايراً لحياة المجتمع فيها ، ويريد أن يطوّعها إلى الحد الأقصى حتى يجعل منها ديناً للدولة ، يخدم المصالح الزمنية للدولة ، فيخدم هدوءها وسلامتها في الداخل ويهيء عظمتها في الخارج .

السياسة الخارجية

هنالك في السياسة الخارجية تبين أكثر فأكثر آراء مكيافل المبدعة القاسية المتطرفه . . وتلك ثمرة تجاربه الطويلة في الحياة الدبلوماسية لعصره . . والدبلوماسية كلمة رقيقة تخفي في ثناياها وحشية الغاب في الميدان الدولي .

إن الأمير الجديد سيكون مطمع أقرانه وجيرانه فليكن في وقت واحد أسداً وثعلباً ، ذلك لأنه إذا كان أسداً فحسب فإنه لن يرى الشبكات والمصائد ، وما أكثرها في الغاب ، وإذا كان ثعلباً فحسب كان عاجزاً في وجه الذئاب . يجب أن يكون ثعلباً ليكشف الأحابيل وأسداً ليخيف الذئاب .

ويرجع مكيافل إلى الجمهورية الرومانية فيكتب سجل حياتها ، هذا السجل الذي يشمئز منه رجل الأخلاق حين يرى كيف أسست هذه الامبراطورية والوسائل التي توسعت بها على حساب أصدقائها وأعدائها

على السواء. على أن مكيافل يرى هذا أمراً طبيعياً جداً، فالرومان قد طبقوا بحذق قانوناً مزدوجاً: أما القانون الأول فهو قانون الأنانية Loi égoïste وهو يصلح للدولة مثلما يصلح لكل كائن حي، ولكنه في الدولة يتوسع ويتخذ طابعاً شبه مقدس. وأما القانون الثاني فهو قانون المزاحمة الحيوية Concurrence vitale، وهو يتفرع عن القانون الأول في عالم مفرق بين دول متباينة. فعلى كل دولة ـ في سبيل الابقاء على نفسها ـ أن تتوافق مع القواعد التي يفرضها هذا القانون المزدوج. وإذا كان الرومان قد ابدعوا بعبقريتهم السياسية سبيل النجاح في الميدان الخارجي، فإن تلك السبيل قائمة على مزيج متوافق من القوة والحيلة.

القوة: قبل كل شيء يجب أن تكون للأمير قوة كافية وأسلحة طيبة، ولعل مكيافل أول من نادى بالجيش الوطني لأنه يريد حرساً وطنياً.

إن الحق الأول والأخير في سياسة الأمير، وبخاصة الأمير الجديد، هو في استعمال القوة، أي بالحرب. والحرب بمؤسساتها والقواعد الناظمة لها يجب أن تكون مدار أفكار الأمير لأنها المهنة الحقيقية لكل من يتصدى للحكم، والذي يحتقر فن الحرب يجري وراء هاويته ويستعجل سقوط نفسه.

إن الحرب مسطورة كحادث طبيعي، في شرعة حياة الغاب، وإن انقسام العالم إلى دول متباينة هو الذي ينذر بالحرب مثلما تنذر الغيوم بالعاصفة.

والدولة القائمة على الجمهورية كالامارة إذا ما أرادت الحياة كان عليها أن تعنى بالأمر نفسه، أمر الحرب، والمؤسسات والقواعد الناظمة للحرب. على أن الجمهورية تتطلب الاخلاص والتضحية من الشعب كله في حين أن الامارة ترى مصيرها مرتبطاً بذكاء رجل واحد ، وهذا يقودنا إلى بحث الحيلة .

الحيلة : ان استعمال الحيلة والمواربة أمر مستهجن في الحياة الخاصة، ولكنه شيء ممجد رائع في حياة الحرب ؛ إن الظفر من العدو بالحيلة على طريقة الثعلب يستحق من التكريم ما يستحقه الظفر منه بالقوة على طريقة الأسد .

كذلك في السلم فإن دور الحيلة كبير الشأن . فعلى الحكومات أن تنهج سياسة الثعالب في وضع المعاهدات وتطبيقها . على أنها ضرورة محزنة هذه المواربة في الدولة . ذلك لأن من الأجمل أن يبقى المرء أميناً على كلامه حافظاً لعهده ، ولكن ذلك من الأمور التي لم تعد تعرفها البشرية .. إنه لمن الحمق ، والناس كما هم ، أن يحفظ الانسان عهده حين يجره ذلك إلى الاضرار بذاته وبخاصة إذا مازالت الأسباب التي حملته على اعطاء العهد.

وفي الفصل الثامن عشر من الكتاب يجد القاريء تحت هذا العنوان « كيف يجب أن يحفظ الامراء مواثيقهم » هذا القول : لو كان الناس جميعاً طيبين لما كانت هذه الدعوة طيبة ، ولكن لما كانوا جميعاً سيئين ولا يراعون عهدهم أمامك فإنك في حل من أن تحفظ عهدك أمام الناس .

ألم تثبت التجربة أن الافراد الذين عرفوا أن يكذبوا انتهوا إلى التغلب على الافراد الصادقين والى عمل الاشياء العظيمة ؟!.

على أن الافراد لا ينبغى أن يعرفوا شيئاً من كل هذا . إن هذا من أسرار الدولة وإنه ليس على الدولة أن تبرر أعمالها . على العكس ، يجب أن تكسب الدولة في الداخل والخارج عطف الناس عليها وأن تظهر أنها تريد العدالة والحق الصراح وأنها تحترم القوانين وتمجد الانسانية ، وأن الذي يقف منها موقف الهجوم والظلم وخرق العهد إنما هو الطرف الآخر العدو ، عدو الامس واليوم والغد .

الى آل مديسي

وهنا يبلغ مكيافل الخاتمة من كتابه الذي وضعه بين يدي منقذ إيطاليا فى سبيل وحدة إيطاليا التي لا تكون بالجمهورية بل على يد «الامير»، وايطاليا منكشفة أمام السيل العرم الآتي من ألمانيا وفرنسا واسبانيا ، وإيطاليا تتطلع إلى آل مديسي ليعملوا في سبيل وحدتها ، وقد دانت لهم فلورنسا وتوسدوا عرش البابوية ، فالله معهم والبحر انشق لهم والسحاب يدلهم على الطريق والماء يتفجر لهم من الصخر ... إن كل مافي الوجود يتفتح لعظمتهم ... ألا لا تضيعن هذه الفرصة ! يجب أن تجد إيطاليا بعد هذه النظرة الطويلة منقذها ، وما أعظم العطف الذي سيلقاه لدى سائر المقاطعات التي تنوء تحت غزو الاجنبي وما أعظم تعطشها إلى الثأر ، إنها

ستلقاه بالحب والايمان والحنان والدموع ... وأي باب سيغلق في وجهه ؟ وأي شعب سيرفض الطاعة له وأية خصومة يتصدى لها ، وأي إيطالي لايقابله بالاحترام ؟ إن الناس جميعاً يمقتون احتلال البرابرة ، وإن كل فرد منهم قد سئم هذا الاحتلال البربري ، فعلى بيت Médicis العظيم أن يمسك هذا الواجب باليمين وان يتقبل مهمة رائعة كهذه المهمة بفائق الشجاعة والأمل .. ألا فلتقم العبقرية المسلحة في وجه البربري الممثل..

خاتمة

هذا كتاب مكيافل الذي تغير معه وجه الفكر السياسي ،فسيقول الناس معه السياسة أولاً بعد أن ظلوا أمداً طويلا ينادون بأولوية الاخلاق.

إنها لشيء جديد كل الجدة هذه الارادة التي تعزل السياسة عن كل ماليس له مساس بالسياسة ولا يتصل بغرضها المحض . وغرض السياسة المحض هو تأسيس الدولة والمحافظة عليها وتوسيعها فإذا اتجه مكيافل إلى « الأمير » بخطابه ليحفظ الامير على نفسه فلأنه يريد بذلك أن يحفظ على الدولة ، والدولة تبقى ما بقي الأمير !

وإنه لشيء جديد كل الجدة أن يكف الناس بسبب مكيافل عن الحكم على الدولة بمقاييس الزمن الغابر ، مقاييس الأخلاق التي يرى مكيافل أنها غريبة عن غرض الدولة .. لقد كان هذا الصوت الجهوري والمنطق المتحرر جديدين على النصرانية والرواقية بل هما جديدان حتى

على أفلاطون وأرسطو . حتى أرسطو الذي كان وضعياً وعملياً لم يكن يفصل بين المثل الخير في الدولة والمثل الطيب في الفرد ، فما كان يفصل بين الاخلاق والسياسة .

ولهذا فإن الدول الوطنية التي استمسكت بسيادتها وتحررت من نطاق الامبراطورية بعد أن انقسم العالم بينها بشكل جازم نهائي ، تلقفت آراء مكيافل لتدعم إرادتها الفتية ، إرادة السلطة .

لقد كشف مكيافل عن شريعة الغاب في سياسة عصره ، وقدم المبررات لأدنى الوسائل التي تستعملها ، فمهد بذلك للدول الوطنية ، مع بقائها على النصرانية في اسمها وظاهرها ، أن تعتقد أنه لاجناح عليها في أن تحصل بأي ثمن على السعادة والعظمة الزمنية للمجوعة البشرية التي تمثلها ، مهما كانت الوسائل التي تستعملها ما دامت تختفي وراء الظواهر الحسنة ...

لقد تخلصت الدولة الوطنية L' Etat national من وصاية الامبراطورية ومن الاقطاعية والبابوية ، فانها تستطيع الآن ، بعد مكيافل ، أن تتخلص من وصاية الحقوق الطبيعية والعدالة وبكلمة واحدة من مفهوم الاخلاق المتعارفة بين الناس ، لأن هذا المفهوم يصلح للأفراد فيما بينهم فحسب ولا يصلح للدولة .

ولكن الدول الملكية القائمة في ذلك الحين ، على شهوتها في أن تحقق رغباتها وتروي ظمأها إلى المجد ، بعد أن طرحت رداء الاخلاق ،

لم تستطع أن تمشي إلى غاية السبيل التي دعا إليها مكيافل لأنها كانت مغلولة بعوامل متعددة .

إن أفكار مكيافل كانت تنتظر القرن التاسع عشر والقرن العشرين لتدعم الدولة آنئذ ، الدولة التي ستقوم على أعمق الافكار التجريبية التي نادى بها مكيافل . والآن فلنغادر إيطاليا ومكيافل إلى فرنسا حيث نقرأ بودان .

بودان (١)

في عام ١٥٧٦ بعد نحو من نصف قرن تقضى على وفاة مكيافل ، أهل كتاب Jehan Bodin الذي جعله في ستة أجزاء وسماه « الجمهورية La république » وهو يعني على وجه التحديد ما كانت تعنيه هذه الكلمة حتى الآن منذ الفكر اليوناني La res publica أي الشيء العام La chose publique . وكان قد بلغ من العمر ستة وأربعين عاماً فكان أستاذاً في الحقوق وكان قاضياً وأخذ بنصيب من الأمور العامة والديبلوماسية في عصره وشهد الصراع الديني في وطنه فوضع هذا الكتاب ، كتاب حياته كما يقول Chevallier فكأنما خلق ليكتب هذا الكتاب .

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ، ص ٧٣ — ٨٥ ، ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ١٢٦ — ١٤٢ .

البروتستانتية ، لوثر وكالفان

أما الصراع الديني الذي اصطبغ به عصر بودان فنتيجة للانقلاب الديني الذي تم على يدي لوثر Luther وكالفان Calvin .

أما لوثر فكان في الثالثة والثلاثين حين وقف في وجه البابوية في Wittemberg في الساكس Saxe يوم ٣١ تشرين الأول عام ١٥١٧ ولم يكن ضعيفاً وحيداً كما كان Savonarole نبياً أعزل في فلورنسا قبل عام ١٤٩٨ ، بل كان على العكس قوياً يشد عضده الأفراد الالمان التائقون إلى كنوز الكنيسة ، كان إذن نبياً مسلحاً .

ومضى Luther يصد الناس عن البابا ويدعو دعوته الاصلاحية في الدين ، ويدعو في الوقت نفسه على هامش الاصلاح الديني دعوة في الدولة تقوم على واجب الناس في طاعة السلطة الزمنية المتحررة من السلطة الروحية لأن الأمير حرّ من كل رقابة روحية بل إنه في ذاته كنصراني يمارس وظيفة روحية فهو العضو الرئيسي فى الكنيسة ، وهو صاحب الولاية في تنظيم الاصلاح الديني وحماية هذا الاصلاح من البابوية . ففي هذه السبيل التي كان لوثر يسوق النصرانية اليها كانت تتراءى كنيسة الدولة L'Eglise del'Etat ، الكنيسة كفرع من الدولة في خدمة الدولة.

ويستعين لوثر بأقوال Saint -Paul (انظر ص ١٠٣ — ١٤٠) الذي لم يقر لأحد أن يقاوم السلطة، السلطة الالهية في أصلها، الالهية في رسالتها، والتي

لا تقبل أي تحفظ فى شرعيتها ولا تدخلاً في تقدير العدالة والظلم في أعمالها . إن الله وحده قد فوض السلطة إلى من يمارسها كانه وهو وحده القادر على أن يقول من هو المخطيء ومن هو المحق . وحتى في الحالة التي يقف فيها صاحب الحكم في وجه الله ، ويقود الناس في طريق المعصية ، لا قبل للناس بمقاومته الفعلية فما عليهم إلا التحمل والصبر ، وأقصى مافي وسعهم — كيلا يسببوا الاضطراب — أن ينجوا بأنفسهم إلى دولة مجاورة ترأف بهم إذا لم يطيقوا احتمالاً في وطنهم ..

أما كالفان Calvin الذي تمم الدعوة البروتستانتية في جنيف بسويسرا فكتب في « المؤسسة النصرانية L'institution chrétienne » عام ١٥٣٥ يدعو في الدولة دعوة تتقارب مع دعوة لوتر ولكنها تفترق عنها في حق الثورة .

يرى كالفان رأي لوتر الذي استقاه من أقوال Saint-Paul في أن أصل السلطة الزمنية ورسالتها الهيان ، وفي واجب الطاعة للذين يحكمون حيث يكون الناس ، فاذا كان في الدولة شيء واجب الاصلاح فانه ليس للناس أن يقوموا به هم أنفسهم بل عليهم أن يرجعوا فيه إلى حكامهم ولا فرق بين الحكام صالحهم وطالحهم ، كلهم يتلقون عن الله الاحترام والعزة الواجبين لسائر الرؤساء الشرعيين . حتى إذا خرج الحاكم على ارادة الله فانه يفقد كل احترام لأنه لا يعقل ان يخالف الناس الله الذي من أجله يطيعون الحكام . ويريد Calvin أن ينبذ المقاومة الفعلية وأن يحمل الناس

على الصبر والتجمل ولكنه مع ذلك يرى ثورة مقبولةً حيث يقوم البطل تحفزه قوة الاله على حكم الظالمين، انها كثورة موسى في قومه ، وماهي بالثورة على رئيس مشروع ، وإنها تقويم للقوة الدنيا على يد القوة العليا مثلما يعاقب الملك رجاله حالاً بحال.. فاذا كان الدستور يعطي هيئة خاصة حق الرقابة على تأمين حرية الشعب فان من واجب هذه الهيئة أن تعلن العصيان لأن ثورتها كثورة البطل على الحاكم الظالم ومبعثها ارادة الله .

ولكن البروتستانتية التي جاء بها لوثر وكالفان باسم الدين الحقيقي La vraie religion كانت مليئة بالاخطار لانها مزقت أوصال الدولة بالحروب الداخلية ، فكان لابد من الاختيار بين أمرين : وحدة الايمان والوحدة الوطنية ! .

وكان Bodin بين فريق من الناس في فرنسا تقبلوا تمزق وحدة الايمان L'unité de foi ونهايتها كحادث مؤسف ولكنه أمر واقع ، في سبيل انقاذ الوحدة الوطنية L'unité nationale التي كان ثمنها التسامح الديني la tolérence religieuse . وهكذا كتب بودان الاجزاء الستة من كتابه « الجمهورية » أو بتعبير أصح الدولة ، الشيء العام ، لانه لم يكن يقصد بهذا العنوان نظام الحكم الجمهوري الذي أوشك العالم أن يتعلق به ، بل كان يقصد الدولة في ذاتها ، ووضع في كتابه هذا النظرية الفاصلة ، نظرية السيادة La souveraineté المنحصرة في يد الملك القائم فوق هذا النزاع

بين الكاثوليكية والبروتستانتية كحكم أعلى وحام أسمى لجميع العبادات !

دوافع بودان

١ — كان ثمة أكثر من دافع يزع به إلى أن يكتب هذا الكتاب فهو يرى أن أحداً بعد أرسطو لم يكتب كتاباً يتناول كل شؤون العلم السياسي La science politique فهو يريد أن يكون أرسطو الجديد وأن يكتب في السياسة كتاباً جديداً ، وهو يريد أن يستعرض مختلف الأحداث وأن يستخرج القوانين الناظمة لهذه الأحداث السياسية ، وهو يريد دراسة مستفيضة لأن كلا من أفلاطون وأرسطو في نظره قد أوجز في أبحاثه السياسية حتى أنه يترك قراءه في لهفة ونهم بدل أن يشبع فضولهم .

٢ — ثم إنه يريد أن ينقض ماناداى به Machiavel داعية الطغاة، وهو ينقم عليه لانتشار أفكاره في فرنسا نفسها على يد Catherine de Médicis التي جاءت بها من ايطاليا ، وهو يرى فيه كاتباً دعياً جاهلاً مجرداً عن كل معرفة بالقوانين وحتى بالحقوق العامة . ولكن بودان مع ذلك مدين لمكيافل لأن مكيافل في الحقيقة كان أول من استأنف بعد أرسطو الدراسة العلمية للدولة القائمة على المشاهدة، والمعاينة الحرة للأمور السياسية .

وبودان مثل مكيافل يريد الدولة القوية L'Etat fort ولكنهما متناقضان في ناحية أساسية فلقد كان مكيافل مشغوفاً بالدولة لادينياً ماديا

في حين أن بودان رجل دين وأخلاق يبحث عن سبب الدولة وغاية الدولة ويصل بين عالمين منفصلين عالم الروح والأخلاق، وعالم المادة والضرورة؛ فكما يبحث الفرد أولاً عن حاجاته المادية التي تدفعه اليها الضرورة ثم يبحث بعدئذ عن حاجات الأرواح التي هي أسمى من الحاجات الأولى، فإن للدولة غاية مادية Fin matérielle تحققها أولاً ، وغاية أخلاقية هي الغاية الأساسية La fin principale . وبذلك يتبدّى بودان كأفلاطون وأرسطو من حيث هذه الوحدة في الغاية بين الفرد والدولة . ومثل هذا التفكير بعيد كل البعد عن مكيافل .

٣ — وأخيراً فان بودان كمواطن فرنسي قلق الجنان على وطنه الممزق بالحروب الداخلية كان يكتب لوطنه وعصره . ولهذا لم يكتب باللغة الفصحى في زمنه ، اللغة اللاتينية ، بل راح يكتب باللغة الشعبية ، اللغة الفرنسية ، ليكون أقرب إلى مواطنيه فيقوّم أفكار معاصريه إذ يحارب مكيافل الذي انتشرت في فرنسا سياسته المكيافلية ، ويحارب من جهة ثانية أعداء الملكية وهم من البرو تستانت الذين يستترون وراء الحرية الشعبية ليحملوا الناس على الثورة في وجه أمرائهم الطبيعيين ويفتحوا الأبواب للفوضى الفاجرة التي هي أسوأ من أقوى طغيان في الدنيا !.

السيادة

أما الفكرة الشاملة التي تقوم من فوق أفكاره المتشعبة التي تناولت

كل شيء : غاية الدولة ، والعائلة والسلطة الزوجية ، والسلطة الأبوية ، والعبودية ، وأشكال الدولة .. والضرائب ، والنقود ، والأمن الداخلي ، والأحلاف الخارجية ، ونظرية الأقاليم ، والحقوق الخاصة ، والحقوق الدولية الخاصة ، والحقوق الدولية العامة .. أما الفكرة التي تطغى على كل هذه الأفكار ، فهي ذلك المفهوم الشامل ، مفهوم السيادة La souveraineté وهي التي أضفت على كتابه قيمته التاريخية لأنها تبدى « كتمثال عظيم من الرخام يتحدى العصور » .

ومفهوم السيادة يتراءى منذ مطلع كتابه في التعريف الذي يقدمه لنا بودان للجمهورية ، للشيء العام ، إذ يقول : « الجمهورية هي الحكم المستقيم على عدد كبير من العائلات وعلى ماهو مشترك بينها في يد سلطة سيدة

République est un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine »

أما الحكم المستقيم فهو الحكم العادل . وأما العائلة فالافراد المجتمعون تحت طاعة رئيسها وهي الينبوع الأصلي لكل دولة فهي أساس المجتمع ، دولة مصغرة ، نموذج للدولة . وأما الأشياء المشتركة بين هذه العائلات فهي الحد الأدنى الضروري لوجود الدولة : الأملاك العامة والأموال العامة والأعراف والقوانين الخ .. وأما السلطة السيدة فيقدمها لنا في صورة المركب الذي لا يعدو أن يكون قطعاً من الخشب إذا ما نزعت قاعدته التي تشد جوانبه ومقدمته ومؤخرته وسطحه ، كذلك الدولة فانها

تضمحل وتذهب ريحها إذا عدمت السلطة السيدة التي تجمع سائر أعضائها وأقسامها وعائلاتها وهيئاتها في كيان واحد . وهذا تفصيل أمر هذه السيادة :

١ – لابد وأن يكون في الدولة سلطة أصلية أولية لاتتأتى من أحد ولا تخضع لأحد بأية صلة من أي نوع ، فهى ليست مندوبة من أحد ولا مسؤولة أمام أية سلطة فى الأرض . إنه يجب أن يكون لهذه السلطة القول الفصل Le dernier mot ، وأن يكون لها الحق في أن تخضع لرغباتها كل فرد من أفراد الجماعة السياسية ، وألا تكون خاضعة لأية قوة بشرية . إن وجودها هو الضمانة في استقلال الدولة وتماسكها، فمن غير هذه السلطة السيدة التي تشد أقسام الدولة بعضها إلى بعض لا تقوم الدولة .

٢ – والسيادة تؤمن تماسك الدولة في الزمان والمكان . أما في الزمان فلأنها دائمة perpétuelle ودوامها بسبب دوام الدولة . وأما في المكان فلأنها مطلقة absolue فليس فوق من يملك السيادة ولا إلى جانبه سلطة تعلو عنها أو تساويها في الدولة .

وهي لايمكن أن تكون موزّعة منقسمة ، لأنها لايمكن أن تحلل إلى مجموع امتيازات خاصة ، فهي المادة الصرفة التي تعطي الدولة شكلها .

٣ – ولكن فيم تعرف هذه المادة ، وبتعبير آخر ما هي سمات هذا

السلطان المطلق Les marques de ce pouvoir souverain ، ما هي سمات السيادة ؟

إن أهم سماتها المميزة لها هي أنها السلطة القادرة على وضع القوانين وإلغائها فصاحب السلطة الذي يملك السيادة هو الذي يصدر عنه القانون وهو فوق القانون فلا يغله القانون في شيء ولهذا يستطيع أن ينقضه ساعة يشاء لأنه لا يتعلق إلا بإرادته المحضة، وهو يستطيع أن ينقض به العادات لانه ليس للعادات أن تخرج على القانون. إن السمة الأولى للأمير السيد المطلق هي قدرته على وضع القانون للجميع بصورة عامة ولكل فرد بصورة خاصة.

هذه هي السمة الأولى ، وليست بقية السمات إلا مشتقة عنها وهي تقرير الحرب والسلم وتسمية الموظفين ، والكلمة العليا في القضاء ، والعفو ، وسك النقد ، وفرض الضرائب .

٤ — أما أين توجد السيادة ، فإنها يمكن أن تكون في يد شخص واحد ، الفردية ، أو في يد مجموعة أشخاص هم القسم الأصغر من الشعب ، الأرستقراطية ، أو في يد الكثرة الغالبة أو في يد الشعب كله ، الديمقراطية . وهذه كلها أشكال من الدولة لا أشكال من الحكم في نظر بودان . وهو يرفض أن يقبل شكلا رابعاً هو الشكل الوسط ، الشكل الخليط ، لأن هذا الشكل من الدولة يعني السيادة الممتزجة . ولكن السيادة مطلقة لا تتجزأ ولا يمكن أن تكون إلا واحدة ، إن السيادة لا تنقسم ولا تتقطع اللهم إلا إذا فسدت الدولة . على أن تجارب التاريخ أثبتت في هذه الحال أن السيادة تنتهي

بأن تعود فتتشكل متكاملة واحدة دون أن يأتي عليها الانقسام لمصلحة شخص محدد بالذات ، ولكن ما أفدح الثمن .

ليس ثمة إذن غير أشكال ثلاثة من الدولة تبقى فيها السيادة واحدة ، وخير هذه الأشكال الفردية الملكية Monarchie لأنها أكثر توافقاً مع الطبيعة ولأنها أكثر تقبلاً لاختيار الرجال العقلاء للامور العامة ، ولأنها بوجه خاص هي وحدها التي تدعم السيادة .

إن السيادة لاتجد سندها الحقيقي وضماناً لدوامها إلا في شخص رئيس واحد un seul chef ، ملك Monarque . غير أن الأمير السيد المطلق يحتاج إلى النصح وإبداء الملاحظات ، ومن هنا ضرورة مجلس أعلى Sénat أو مجلس عام Parlement ولكن ليس لهذا المجلس أن يتخذ قراراً ما لأنه يتجاوز بذلك على ما يختص به الملك انحصاراً فالسيادة سامية جداً مقدسة جداً فلا يجوز أن يتطاول إليها المجلس . وكذلك المجالس الاقليمية والمحلية تقوم وسطاً بين السيد ورعاياه ولكن وجودها رهن مشيئته . فليس لها أي حق ولا سلطة إلى جانب سلطته .

٥ — ومن أين تجيء هذه السيادة ؟ إن لها جذوراً رومانية مردها إلى الحقوق الرومانية التي كان الفقهاء يسكبونها في آذن Philippe le Bel والتي كانت سلاحاً قوياً في يد الملك ضد البابوية والامبراطورية والاقطاع ، ضد كل هذه الحدود التي كانت تحد السلطة في العصور الوسطى .

يتمم بودان عمل فقهاء الحقوق الرومانية ولكنه يتحاشى أن يرد أصل

السيادة إلى أفكار الحقوق الرومانية لأنه لا يريد أن يقوم في وجه صاحب السيادة المطلقة من يتسكع باسم الحقوق الرومانية لينتقد أوامره ونواهيه. كذلك يتحاشى بودان أن يجعل السيادة قائمة على حق الشعب أو حق الجماعة المنتقل من غير شرط إلى الأمير السيد. كذلك لا يعتمد على نظرية الحق الالهي الملكي Droit divin royal التي تقوم على أن الملك يأخذ ملكه مباشرة من الله دون وساطة الكنيسة أو وساطة الشعب، وهذا الذي يمنع الثورة عليه مهما كانت المعاذير.

لا يعتمد بودان على شيء من ذلك كله، ولا يأتي بتفسير منطقي للسيادة. فهو يرجع إلى وضع من الحرية يسبق وجود الدولة حيث كانت السلطة الوحيدة سلطة الأب في العائلة، فإذا انتقل إلى الدولة وتحدث عن خلق الدولة التزم الادعاء بالقوة الظافرة دون أن يعطي معنى مقبولاً للالتزام السياسي نحو صاحب السيادة في الدولة. إن السيادة في نظره كالله، فهي لأنها موجودة تشكل جزءاً من طبيعة الأشياء والنظام الشامل للعالم. أما أنه لا يفسّر السيادة فلأنه لم يرد منها إلا شيئاً واحداً أساسياً هو أن يضع ملك في فرنسا في نجوة من الأفكار التي تتناوله بالهجوم، وأن يجعله على رأس التنظيم السياسي للدولة دون أي مناقشة محتملة أو مزاحمة ممكنة.

هنا يخون المنطق بودان، ويستمر كذلك حين يستعرض الحدود التي تغل السيادة من بعد أن كان يُطلقها من كل شيء.. ذلك لأنه

يكشف عن نفسه كرجل أخلاق وفقيه مستمسك بقيم معينة .

٦ — فالسيادة في رأيه مهما كانت مطلقة فإنها يمكن — وبشكل مشروع — أن تكون محدودة عند ممارستها بالعقبات الكأداء . إن بودان يجهد في أن يوفق السيادة المطلقة مع الحقوق الطبيعية Droit naturel وحقوق العائلة Droits de la famille وحق الملكية Droit de la propriété وهو يستقي ذلك كله من التقنين الدستوري للعصور الوسطى :

أ — يقول بودان « إن الجمهورية حكم مستقيم عادل droit gouvernement وهذا يعني حكماً متوافقاً مع قانون الاله وقانون الطبيعة. إن أمراء الأرض جميعاً يخضعون للقوانين الالهية والطبيعية ولا يملكون مغايرتها إذا كانوا لا يريدون أن يؤخذوا بجريرة المساس بالجلال الالهي .

ب — والدولة تقوم على العائلات ، فالعائلة هي الخلية الأم في الدولة لا الفرد ، ولهذا ينبغي أن تصان حقوق العائلة ؛ والملكية الشخصية من الأسس التي تقوم عليها العائلة وحقوق العائلة تدعم حق الملكية . فالدولة تحكم ماهو مشترك بين العائلات ، والشيء المشترك يفترض وجود الشيء الخاص ، الشيء الفردي ، فمن دون الملكية الخاصة إذن لاتكون الدولة ، وإذا كانت السيادة للأمير فإن الملكية والتصرف للأفراد . إن على السيد المطلق أن يحترم أموال الآخرين ما لم يوجد سبب عادل ليذهب باحترامه لها ، أما إذا اعتدى عليها فإنه لا يعمل آنئذ بحق السيادة بل بحق القوة ، بالسرقة . .

وبذلك يفرق بودان بين الفردية الطاغية Monarchie tyrannique والفردية الاقطاعية Monarchie seigneuriale والفردية الملكية أو الشرعية Monarchie royale ou légitime . وهو يعني هذه الأخيرة حين يتحدث عن « الحكم المستقيم للاشياء المشتركة » الحكم القادر بالتالي ومن غير أن يجزيء السيادة على توفيق المبدأ الارستقراطي والمبدأ الشعبي مع الملكية .

ففي الفردية الطاغية يحتقر الفرد قوانين الطبيعة ويتعسف مع الاحرار والعبيد، وبأملاكه وأملاكهم على السواء . وفي الفردية الاقطاعية انما أقام الفرد من نفسه سيداً على الأموال والأشخاص بقوة السلاح والحرب فالاشخاص أنفسهم ملك له وليس ثمة أية ملكية خاصة بل يمتزج الشيء العام بالشيء الخاص .

أما في الفردية الملكية أو الشرعية فالأفراد يخضعون لقوانين الملك، ويخضع الملك لقوانين الطبيعة وتبقى الحرية الطبيعية ، وتبقى ملكية الأموال للأفراد .

ج — ثم إن بودان يستمد أيضاً من التقنين الدستوري للعصور الوسطى مفهوم القوانين الأساسية Lois fondamentales كقانون وراثة التاج الفرنسي وعدم بيع الأملاك الملكية ، ويسميها قوانين المملكة، قوانين متميزة من التاج ومتفوقة عليه . وبهذا يأتي بتناقض جديد ، تناقض بين مفهوم المملكة والسيادة .

ويلاحظ نفس التناقض لدى بودان حين يؤكد أن الأمير لايستطيع أن يفرض الضرائب تبع هواه ولا أن يأخذ أموال الآخرين وإنما هوفي حاجة إلى رضا الشعب الذي تعبر عنه المجالس الدنيا Etats généraux.ان رضا هذه المجالس هو في نظره من القوانين الأساسية ، مع أنه حين يأتي على ذكر وجودها إلى جانب الملك يجعلها رهن مشيئة الملك فإن شاء أبقاها وإن شاء سرحها لأن مهمتها استشارية فحسب ، والقانون يعود لمحض إرادته .

من ذلك كله نرى أن بودان لا يضع حدوداً أخلاقية فحسب للسيادة بل يضع لها حدوداً قانونية أيضاً ، حدوداً فوق القانون بالأحرى ، وذلك مايتعارض مع القدسية التي أضفاها على السيادة . إن كتابه في الحقيقة يقوم في وقت واحد على شيئين مطلقين : الحقوق المطلقة للعائلة والسلطة التشريعية غير المحدودة للسيد المطلق ، وقيام هذين الأمرين المتناقضين هو الذي يضيع من يد بودان زمام التسلسل المنطقي وبخاصة حين يعيا أمام أصل السلطة وتفسيرها .

لقد أتى بودان في علم الدولة بنظرية رائعةهي نظرية السيادة، لكنه عقدها لأنه معقد في نفسه . اما الذي سيصوغها صياغة منطقية فهو الفيلسوف الكبير والمنطقي الفذ ، المفكر الانكليزي هوبس .

هوبس[١]

عام ١٦٥١ نشر توماس هوبس Thomas Hobbes كتابه في الدولة تحت عنوان « Le Léviathan » وليس كمثل هذا العنوان شيء يستفز الفضول ، وقد أخذه هوبس عن التوراة ، والتوراة في سفر أيوب تحدث عن « اللاوياثان » ذلك التنين السماوي الذي يأكل الشمس والقمر عند الخسوف والكسوف ..

وتعني هذه الكلمة على وجه التحديد أكبر سمكة، وهي التي تأكل السمك الأصغر منها حجماً لتمنع من أكل السمك الصغير ، فهي حامية السمك الصغير لأنها أقوى الأسماك . ومن هنا تتراءى الدولة التي تحمي الضعفاء من الاقوياء لأنهم على قوتهم أقل قوة من الدولة .

وفي أول الكتاب صورة رمزية تمثل عملاقاً ضخماً يتألف جسمه وأطرافه من ألوف الأفراد المجتمعين ومن حوله رموز مضاعفة بعضها للدين وبعضها للدنيا : السيف في يد والعصا الأسقفية في يد ؛ والجيش الواقف على أهبة القتال في جانب ، وفقهاء الكنيسة في جانب يتذاكرون. ويفسر هوبس ذلك بقوله : « إن هذا العملاق الضخم المسمى شيئاً

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ٩٢ — ١٠٤ ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ١٥٢ — ١٦٦ .

عاماً Chose publique أو دولة Etat ليس إلا رجلاً صنعياً Homme artificiel مُتخيّلاً لحماية الرجل الطبيعي l'homme naturel والدفاع عنه ».

حياة هوبس

الناظر إلى حياة هوبس كالناظر إلى مرآة عصره إذ يتبدّى من خلالها تاريخ انكلترا على مافيه من قسوة ووحشية آخر القرن السادس عشر وفي النصف الأول من القرن السابع عشر ، وهذه الفترة من تاريخ انكلترا هي التي كونت مفهوم العالم لدى هوبس ونفسيته المظلمة العميقة القائمة على المنفعة والخوف !

ولد هوبس عام ١٥٨٨ ، وهي سنة خالدة في تاريخ انكلترا !

كانت البروتستانتية آنئذٍ قد اكتسحت انكلترا واتخذت طابع « الكنيسة الانكليكانية » تحت رئاسة التاج البريطاني . وفي ذلك العام كان فيليب الثاني Philippe II ملك إسبانيا الكاثوليكي العريق يوجه اسطوله الذي لا يغلب إلى الشواطيء الانكليزية ليقهر الملكة البروتستانتية اليزابيت تيدور Elisabeth Tudor وكانت محاولة جديدة للنزول إلى البر الانكليزي ذهبت كسابقاتها عبثاً في هزيمة نكراء ، وكانت أم هوبس حاملاً به فأرهقها الخوف الذي استولى على الانكليز عامئذٍ ، وولدته قبل الأوان وتركته يكتب عن نفسه من بعد : « أنا والخوف توأمان ».

وتسلسلت حياة هوبس مع الخوف !

كانت اليزابت في ظفرها من اسطول اسبانيا تدير أمور المملكة في ظلال المهابة والحب اللذين أحاطها شعبها بهما فتغلبت على سائر المصاعب السياسية والدينية . ولما صعد إلى الحكم جاك الأول Jacques ler ابن ماري ستيوارت عادت هذه المصاعب من جديد اعتباراً من عام ١٦٠٣ .

قامت في وجه جاك الأول مصاعب دينية مزدوجة : الكاثوليكية البابوية من جهة، والبروتستانتية المتطرفة، جماعة البوريتان Puritains من جهة ثانية، وكانت هذه النزعة الكالفانية في أصلها والتي اتخذ اصحابها اسم بوريتان أو اسم بريسبتاريان احياناً تتغلغل في صفوف الطبقة الوسطى من التجار وأصحاب الحرف في صور مختلفة تتفاوت قليلا أو كثيراً في عدائها لسلطة الأساقفة الانجليكان .

أما المصاعب السياسية فقد وضعت جاك الأول ، وهو من عائلة تيدور المحبة للسلطة ، في وجه البارلمان ، وكانت البوريتانية قد تغلغلت في مجلس العموم الذي يجمع الطبقة الوسطى فاتجه بازدياد نحو المعارضة. على على أن آل تيدور على حبهم للسلطة عرفوا سبيل حكم الانكليز، ولكن جاك الأول كان يجهل تلك السبيل .. وقد عرض نفسه لمناقشات دينية سياسية كانت كفيلة بأن تفسد كل شيء في عهده ، ولكن الحرب الاهلية مع ذلك لم تشتعل في عهده وإنما اضطرمت في عهد ابنه شارل الأول Charles ler الفارس الجميل الذي تزوج من أميرة فرنسية كاثوليكية هي ابنة هنري الرابع .

واستطاع شارل الأول أن يحكم أحد عشر عاماً من غير بارلمان ، حتى قامت ثورة مسلحة في ايكوسيا في الشمال وانقلبت إلى حرب في الجنوب بين حزب الملك وحزب البارلمان عام ١٦٤٢ .

وكان هوبس خلال هذا كله يشب في هذا الجو البغيض . . كان في عهد الشباب الغض طالباً في الجامعة يستمع من حوله إلى مناقشات لا تنتهي حول سلطات الملكية والحقوق الفردية وتفسير الكتاب المقدس الذي كان يحتج به البوريتان ضد الكنيسة الأنجليكانية . وكان هوبس يمقت هذه المناقشات لأنها تزعزع الحكم وتجر في الحال أو المآل إلى الحرب الاهلية ، ومن هنا كانت أفكاره السياسية مطبوعة بطابع الخوف من التنازع الداخلي والتفرقة بين المواطنين . ولما كانت الاضطرابات الدامية تهز وطنه كان هوبس ملتجئاً إلى باريس . وهناك ، وبعد أن آل الحكم في انكلترا إلى كرمول Cromwell ، بعد مقتل شارل الأول ، على يد القوة البارلمانية التي تزعمها كرومول وأقام عليها الجمهورية ، كان هوبس ينشر كتابه Léviathan عام ١٦٥١ .

وكان هوبس آنذاك متفرغاً للكتابة بعد أن اعتزل عمله الذي كان يمارسه إلى ذلك الحين ، تعليم أبناء النبلاء . وآخر تلاميذه كان ابن شارل الاول الذي اعتلى العرش بعد عودة الملكية باسم شارل الثاني ، فاستقبل أستاذه هوبس ، وقد عاد من فرنسا ، أحسن استقبال وخصص له راتباً

على الرغم من النقمة التي أثارها كتابه لدى الملكيين أتباع ستيوارت ولدى الاساقفة الانكليكان .

على أن هوبس ظل حذراً فلم يكتب شيئاً في السياسة والأخلاق . وبخاصة وأن الطاعون انتشر في انكلترا فقرر البارلمان إحراق كتاب Léviathan توقياً من غضب الله واصماً أفكاره بالإلحاد . وانصرف هوبس إلى دراسة الهندسة حتى قضى عام ١٦٧٩ وله من العمر واحد وتسعون عاماً .

فلسفته السياسية

يعتبر هوبس حامل لواء الفردية الاستبدادية Individualisme totalitaire وفلسفته في ذلك نتاج لهذا الاجتماع الغريب بين عاملين : قلب يصبو إلى الطمأنينة ويرى في السلام النعمة القصوى ، وفكر أصيل واسع الآفاق رائع الابداع ، ومثل هذا الفكر حين يبرر السلطة المطلقة Le pouvoir absolu لا يقبل بنظرية الحق الالهي الملكي Droit divin royal ذلك لأن هذه النظرية تقوم على الأسس الآتية :

١ — إن الله قد أعطى الملك مباشرة إلى شخص معين بالذات وبذلك اتخذت الملكية طابعاً يمنع الفلاسفة والحقوقيين من البحث فيه .

٢ — كذلك أعطاه الله سلطة إبرام القوانين ونقضها دون أن يكون مسؤولا أمام أحد غير الله وحده الذي أعطاه السلطة .

٣ – وأوجب على الناس طاعة الملك لأنه صورة الله الحية على الارض فمن ثار في وجهه إنما يثور في وجه الله ! .

وهذا السبب الأخير وحده كافٍ ليصرف هوبس عن هذه النظرية لأن فكره العبقري كان يأبى أن يجعل قوام السلطة أمراً لايقبله العقل .

إن نظرية بودان في السيادة هي التي تلائم هذا الفكر ، على أن تؤخذ هذه النظرية من وجه جديد يرضي فكر هوبس المتقد والدوافع التي تعتلج فيه فما هي هذه الدوافع ؟

التيارات الفكرية في فترة معينة من الزمن تندفع بعامل يهيمن عليها حتى تؤخذ به ، وهذا العامل الاساسي الذي أخذ به هوبس في عصره هو الهندسة La géométrie التي اتجهت إليها الأفكار وهو أيضاً الطريقة الاستنتاجية والمحاكمات الرياضية ومبدأ السببية الآلية الذي يستبعد مبدأ الغائية .

لايبحث المفكر ، في نطاق هذه المفاهيم ، في التحول والنماء في غاية معينة ، وإنما يراعي الأمور ويربط بين الأسباب والنتائج على ضوء المحاكمة العقلية . عندئذ يتحلل العالم أمامه ، كالأفراد الذين يتألف منهم ، إلى شبكة من الأسباب والنتائج تسيرها حركة معينة مثلما تسير الآلة وكذلك النظام السياسي L'ordre politique يتمثل هو أيضاً في حركة كالآلة.

وهوبس فردي صميم ، فليس من حقيقة في نظره إلا في الافراد

المستقل بعضهم عن بعض والمجتمع بعضهم إلى بعض والمتميزين جميعاً بشكل أساسي بقدرتهم على الارادة Faculté de vouloir . وهو في ذلك لا يأخذ من أفلاطون ولا من أرسطو ولا يأخذ من الرواقيين بل ينهل ورد السفسطائيين ومن فلسفة ايكور ليقيم فلسفته ، فلسفة الارادة Philosophie de la volonté ، بمقابل العقل التقليدي La raison ، وفلسفة الاصطناع Philosophie de l'artifice بمقابل الطبيعة La nature

لا يرى هوبس في العقل تلك البارقة الالهية التي تضيء الفكر وتجمع بين الله والانسان حتى يمكن أن يتناقل الناس فيما بينهم هذا العقل الموضوعي ، إنه على العكس يجعل للعقل طابعاً فردياً ويرده إلى محاكمة كل فرد . وهذه المحاكمة ، بالتحليل ، تتبين كحساب للملابسات والنتائج يجريه كل امرئ من أجل صالحه المحض تحت توجيه ارادته .

كذلك يأبى هوبس أن يقبل ماذهب اليه أرسطو من أن الانسان مخلوق اجتماعي بطبيعته وأنه مدفوع بالطبيعة إلى حياة الدولة . كلا ! إن الدولة نتاج الفن وهي من اصطناع البشر . ولا يستطيع هوبس أن يقبل بوجود حقوق طبيعية ذات طابع عام دائم سام أزلي الجوهر تخضع لها الدول مثلما يخضع لها الأفراد وتستوحى القوانين البشرية الخاصة منها بالضرورة لتكون قابلة للنفاذ . إن هوبس حين يستعمل هذا التعبير : قانون الطبيعة Loi de nature لا يأخذه بذلك المعنى بل يضفي عليه معنى جديداً يختلف فيه عن سائر المفكرين من قبله . وإذا كان هوبس

يرجع بدوره إلى حالة الطبيعة L'état de nature فإنه يرجع إليها كفرضية منطقية يتراءى له أنها تنفع في المحاكمة ثم إنه يبني هذه الفرضية بشكل لم يعرف من قبل فيبعدها عن أية فكرة دينية . وكذلك يستخدم مفهوم العقد ويعطيه تعليلاً يتوافق مع نزعاته السياسية ليعبر فيه عن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع التي تفترض، من غير شك، الفردية الاستبدادية . وتتسلسل أفكاره في انسجام بديع ويتراءى نهجه السياسي دائراً في نهج فلسفي لاصدع فيه !

لماذا كانت الدولة ؟ حالة الطبيعة والحالة الاجتماعية

كان مكيافل ينظر إلى الدولة كحادث ، كشيء واقع موجود un fait ولهذا لم يبحث عن سببها بل نظر إلى طبيعة الفرد فأخذ منها مايعني الحياة السياسية وجعل الفرد في خدمة الدولة ، وكان في ذلك كله مطبوعاً بطابع التشاؤم التجريبي المحض الذي لايعتمد أي أساس فلسفي .

أما هوبس فهو يبحث عن سبب وجود الدولة La raison d'être de l'Etat وهو ينظر إلى طبيعة الفرد فيراها مصنوعة من الخوف والأثرة والشهوة وهو يستخرجها بطريقة منهجية من نظرته الآلية المادية للعالم .

إن الانسان ليس إلا آلية ، وحركات هذه الآلية هي ما يُسمى بالأحاسيس ، وعن هذه الأحاسيس تصدر الأفكار والصور والذاكرة والانفعالات والعواطف . فالاتجاه الذي ينحوه الانسان في سبيل شيء ما

هو رغبة أو شهوة والتباعد عن شيء ما هو نفور أو حقد ، والعقل نتيجة حسابية للجمع والتفاضل في سائر الاحوال بين الملابسات والنتائج على ضوء هذه العوامل . وهنا تظهر الارادة ، فهي آخر رغبة بعد المناقشة والحساب .

إن الرجل يسمي خيراً أغراض رغباته وشهواته ويسمي شراً أغراض نفوره وحقده . والغبطة التي يسعى اليها الرجل تنشأ عن تحقيق الرغبات وهي انما تحقق بالسلطة أو القوة ، ولكن الغبطة أمر عارض لا يبقى ولا يقيم ، ولهذا فإن في كل رجل رغبة دائمة ملحة في سبيل السلطة لتبقى له الغبطة وهذه الرغبة لا تزول إلا بالموت ، والموت هو الشر الاقصى في نظر المرء ولهذا ينفر منه نفوراً بعيداً ..

فلو نظرنا إلى الانسان في حالته الطبيعية الصافية الصرفة وفي عزلته الطبيعية لوجدنا أنه يتمتع بحق شامل مطلق على سائر الأشياء . وهذا يعبر عن قدرته غير المحدودة في ممارسة إرادته ابتغاء تحقيق غبطته .

ولكن الرجل ليس وحيداً ؛ حتى في هذه الحياة التي سبقت حياة الاجتماع فإنه قد عرضت أمام الانسان مشكلة الانسان . إن كل شخص مساوٍ لكل شخص . ولهذا فإن الحدود والعقبات في وجه حقه المطلق هي الحق المطلق لكل شخص والسلطة التي لكل فرد ، هي حق الآخرين .

إن كل شخص يزاحم كل شخص ومن هنا تأتي الحرب ، فهي إن

لم تكن معلنة فعلا فإنها قائمة على الاقل بصور اعتبارية من كل شخص على كل شخص ومن الجميع على الجميع في حالة الطبيعة ، حالة ما قبل الاجتماع L' état pré-social . ففي هذه الحال يبدو الرجل ذئباً على الرجل ، لاشريعة إلا شريعة الغاب ولا سلطان إلا للقوة والحيلة ؛ ليس ثمة تفريق بين عدل وظلم أو بين ملك فلان وملك فلان ، كل يأخذ ما استطاع إليه سبيلاً ، ويحافظ عليه مادام قادراً على الحفاظ عليه .

ولو قبلنا أن المعتقدات الدينية الموضوعية ، ولتكن على سبيل المثال المعتقدات النصرانية ، تجد سبيلها إلى الإنسان في تلك الحياة ، وهذا ممكن ، فإن كل نصراني طبيعي في هذه الحالة الطبيعية صاحب حق في أن يفسر سائر القوانين الإلهية تبعاً لعقله الشخصي لأن هذا الحق في التفسير الشخصي جزء من الحالة الطبيعية L'état naturel حيث كل امريء يتبع حكم عقله المحض فهو مظهر من مظاهر الحق الشامل المطلق للإنسان الطبيعي .

ولكن النتيجة المحتومة هي اننا نجد مجموعة من القوانين النصرانية لمجموعة من الأشخاص النصارى . وهكذا فإن الحرب الاعتبارية التي تضطرم في قلوب الناس جميعاً على الناس جميعاً تتفاقم بالخصومات الدينية التي تأتي لتزيد الظلمات تكاثفاً في هذه القوانين الطبيعية . ومن هذا يمكن أن نستنتج أن الدين في نظر هوبس ليس سبيلاً للخروج من هذه الحالة الطبيعية .

إن أمام الانسان وسيلتين يمكنه بهما أن يخرج من هذه الفوضى الطبيعية التي تنساق فيها البشرية نحو الفناء. أما الوسيلة الأولى فهي الحقيقة التي تتجلى في بعض عواطفه وبالدرجة الأولى في الخوف من الموت وهذا يسوقه إلى طلب السلم. والوسيلة الثانية هي الحقيقة التي تتجلى في أن عقله الذي هو حساب مصلحته يوحي إليه قواعد للسلم يعتمد عليها للتفاهم مع الآخرين.

ويوجز هوبس هذه القواعد بكلمة واحدة لاتفعل مع الآخرين مالا تحب أن يفعلوه معك، أو كما نقول عامل الناس كما تحب أن يعاملوك. إن هذه القواعد هي قوانين الطبيعة (و هذا هو المعنى الجديد الذي يضفيه هوبس على هذا التعبير القديم).

إن العواطف والعقل هما القوتان الدافعتان للرجال الطبيعيين في سبيل خلق رجل صنعي Homme artificiel أكبر منهم بكثير وأقوى منهم بكثير كيما يحميهم ويذود عنهم. وهذا الرجل الصنعي هو الدولة، هو الشيء العام، هو اللاوياثان Léviathan.

وهنا يأخذ هوبس على أرسطو خطأه البالغ في أنه جعل نقطة انطلاقه ما افترضه في الانسان من أنه اجتماعي بطبيعته. إن الرجل الطبيعي المنطوي على نفسه لا يقدم على حياة الجماعة السياسية إلا مدفوعاً بحاجته. إن الجماعة السياسية Société politique ليست ثمرة للطبيعة التي يوجهها عقل

أسمى من عقول الأفراد ، عقل موضوعي ؛ إنها في الحقيقة ثمرة الفن البشري L'art humain ، الاصطناع البشري L'artifice humain ، الارادة البشرية الموجهة بالحساب الفردي للمصلحة .

هذا هو سبب وجود الدولة فكيف تؤسس الدولة ؟

كيف تؤسس الدولة

تؤسس الدولة بعقد Contrat ، عقد جماعة Contrat de Société ، عقد كله ابداع لأنه لا يعتمد على أية حقيقة سابقة قائمة . إنه عقد بين الرجال الطبيعيين يعقدونه فيما بينهم لمصلحة طرف ثالث قد يكون رجلا واحداً أو مجموعة من الرجال ، فيولونه كل سلطة ويخولونه أن يعبر عن ارادتهم باسمهم ، وبكلمة واحدة أن يمثلهم .

إن الأمور كلها تجري كما لو كان كل فرد يقول لكل فرد : إنني أنزل عن حقي في حكم نفسي بنفسي إلى هذا الرجل أو إلى هذه الهيئة على أن تنزل أنت عن حقك بنفس الأسلوب . وهكذا يتحد عدد غفير من الأفراد في شخص واحد يمثلهم يبدعه الاصطناع . وهذا الشخص الصنعي هو الدولة ، وهذا تفسير الصورة التي جعلها في مستهل كتابه ، صورة الاله الفاني الذي يؤمن حماية الأفراد الذين اصطنعوه ويصون لهم السلم بتوجيه من الله الذي خلق الحياة والفناء ..

وإن هذه السلطة الكاملة المعطاة إلى الشخص الاصطناعي باجتماع

الأفراد الذين يؤلفونه ، هي التي تعين الدولة ، بفضل المهابة التي توحي بها ، على توجيه إرادات الجميع نحو السلم في الداخل ، والتعاون المشترك لصد العدوان الخارجي . إن هذه السلطة هي التي تعين على تنفيذ العقد.

وذلك الشخص الصنعي هو السيد المطلق Souverain الذي يملك السيادة Souveraineté تلك الروح الصنعية âme artificielle التي تعطي الحياة والحركة للجسم السياسي كله .

هذه هي صورة تأسيس الدولة ، ولابد من اكمالها فيما يلي :

١ — قبل كل شيء إن هذا العقد الذي تقوم عليه الدولة لايذيب ولا يبدل فردية المتعاقدين من الرجال الطبيعيين فلا يتراءى أمام هوبس مطلقاً ذلك الشعب الذي يذوب فيه الأفراد الذين يؤلفونه ولا الارادة المشتركة التي تذوب فيها الارادات الفردية . إن وحدة هذه الجماعة التي ليس لها إرادة مشتركة ولا مال مشترك إنما تنتج عن قيام الارادة الوحيدة للسيد المطلق مقام مجموعة الارادات الفردية المتناقضة . وبهذه الارادة ، ارادة السيد المطلق المسلّح بسلطة لاتقاوم ، يعبر هوبس عن الفردية الاستبدادية.

٢ — ثم إن البنيان الذي أقامه هوبس في حالة الاجتماع لا ينجم عن تتابع عقدين : عقد خضوع أو حكم يليه عقد الجماعة . إن هوبس لايقبل إلا عقداً واحداً ، فالافراد الطبيعيون إنما يجتمعون وينصبون على أنفسهم سيداً بموجب عقد وحيد . وبنفس هذا العقد تقوم الجماعة السياسية ويكون الحكم والخضوع . والحقيقة أنه لايوجد عقد خضوع ، لأن عقد

الخضوع ينطوي على واجبات متقابلة بين الأفراد وبين الذي يخضعون له ، في حين ان الأفراد إنما تعاقدوا فيما بينهم تعاقداً فردياً لمصلحة طرف ثالث هو السيد المطلق الذي لايجبر على أن يلتزم نحوهم بأي شيء . إن هذا السيد المطلق هو منذئذٍ وحده صاحب الحق المطلق الشامل كل شيء ، الحق الذي كان يميز كل رجل طبيعي في حالة ماقبل الاجتماع .

٣ — وإن نزول الأفراد عن حقهم إلى السيد المطلق هو نزول كامل نهائي لا يقبل الاسترداد . إن ذلك الحق في ذاته كامل مطلق فالنزول عنه لايكون إلا كاملاً مطلقاً . فإذا ما احتفظ الأفراد بجزء ولو قليل من حقوقهم الطبيعية فإن الحرب التي لابد منها في الحالة الطبيعية تتتابع وتستمر . ولهذا يجب أن يتجرد الأفراد عن كل مايخولهم اياه ذلك الحق الطبيعي وبخاصة عن حريتهم في الحكم على الخير والشر والعدل والظلم حتى إذا كانوا من النصارى الطبيعيين يجب أن ينزلوا عن حريتهم في التفسير الشخصي للقوانين الالهية . ولكي يصبح الرجل مع الرجل إلها لا ذئباً فإن هذا النزول يجب أن يكون نهائياً لا يقبل الاسترداد . هذا مع استثناء منطقي جداً ، وذلك حين يغدو السيد المطلق ضعيفاً جداً ، كما لو اصابته هزيمة حربية فأضحى غير قادر على حماية رعاياه في الداخل أو الخارج فإن رعاياه يكونون في حل من أي التزام نحوه ، لأن هدف العقد لم يعد قابلا للتحقق ، فتكون في ذلك عودة الى الحالة الطبيعية حيث يترتب على كل امرىء أن يحمي نفسه في حدود استطاعته .

٤ — واخيراً فإن هوبس ، مثل بودان ، يرى أشكالا من الدولة مختلفة غير الملكية الفردية ولكنه ، مثل بودان يفضل الملكية . وهو يضيف إلى حجج بودان هذه الحجة النفعية الموضوعية المستخرجة من حساب المصلحة : في النظام الملكي تمتزج المصلحة الشخصية للسيد الحاكم اضطراراً مع مصلحة المجموع ، فليس من ملك غني مظفر في أمان ان كان رعاياه فقراء ضعافاً محتقرين . وهوبس يرفض ، مثل بودان ، أي صورة للحكم المختلط ، لان السيادة لا تتجزأ . فهي إما أن تكون لواحد ، أو لأكثر أو للجميع ، ولا يمكن أن تكون لمزيج من هذه الأحكام .

أما وقد أسست الدولة فماذا تعمل الدولة ، ماذا تستطيع أن تعمل ، وماذا يجب عليها أن تعمل ؟

ماذا تعمل الدولة ؟

آ — ههنا يتجلى الفرق بين بودان وهوبس ، إن بودان تعشق السيادة المطلقة ولكنه وضع لها حدوداً باسم الحقوق الطبيعية وحقوق العائلة وحق الملكية . أما في دولة هوبس فان الرجال الطبيعيين قد تخلوا للسيد المطلق تخلياً كاملاً وبشكل لا يقبل الاسترداد عن حقوقهم الشاملة المطلقة مقابل السلم la paix ، الخير الاقصى ، إن هذا السيد المطلق يستطيع ان يعمل كل ما كان يستطيع عمله الرجال الطبيعيون .

إن الدولة سيدة القانون ، سيدة الملكية ، سيدة الأفكار والدين ، في كل الحدود التي تتطلب ذلك منها حاجات السلم .

١ – أما في القانون ، فان سلطة ابرام القانون ونقضه هي في نظر هوبس ، كما هي عند بودان، السمة الاساسية للسيادة المطلقة التي لا تتجزأ. إن السيد المطلق هو وحده السلطة التشريعية فيلس من قانون الاّ برضائه الصريح . والعادات لا تستمد قوتها إلا من إرادته التي يعبر عنها بسكوته. والقانون يحدد الخير والشر ويفرق العادل من الظالم ، فما لم يوجد قانون ينص على أن شيئاً ما ظالم فانه لا يمكن أن يوصم ذلك الشيء بالظلم ، وهذا الوصف نفسه لا يمكن أن يلحق القانون ، فلا يمكن أن يقال إن هذا القانون ظالم ، مخالف للحقوق ، لان الحقوق ليست إلا أوامر السيد المطلق ومظهراً لارادته .

لا يقبل هوبس التمييز بين القانون الوضعي (positive) Loi civile وبين الحقوق (أي الحقوق الطبيعية) . كذلك لا يقبل التمييز بين المجتمع La Société والدولة L'Etat ولا بين الدولة والحكومة Le gouverne - ment ، إن السيد يحكم Le Souverain gouverne ، ومن دون سيد لا يوجد مجتمع ولا دولة ولا حقوق .

٢ – وأما في الملكية فان المنطق الذي نهج عليه هوبس يسوقه إلى أفكار معاكسة لأفكار بودان : عن السيد المطلق وحده يصدر التوزيع الدائم الثابت للأموال (المنقولة وغير المنقولة) التي تسمى ملكيات والتي تقابل التصرف الموقت غير المستقر الذي يعرفه الانسان في الحالة الطبيعية . ان القانون الذي ينظم الملكية هو أهم مظهر من مظاهر ارادة السيد

المطلق ، لأنه يقيم القواعد الابتدائية للسلم الذي تسعى اليه الجماعة السياسية. إن هذا القانون هو الذي يسمح لكل إنسان بأن يعرف ماهو له وأن يتصرف به في حماية السيادة.

ولكن هذا يستتبع أن السيد المطلق هو وحده المالك الحقيقي وأن الأفراد في الحقيقة لايملكون إلا التمتع ، وأنه مامن أحد يستطيع أن يدفع بحقه أمام السيد المطلق إذا ما استمسك هذا بالمصلحة العامة Intérêt public لأن الملكية المزعومة لكل فرد لاتكون ولا تدوم إلا برضاء الدولة ، فهي ليست إلاّ امتيازاً تمنحه الدولة ..

٣ — وأما في الافكار فإن حفظ السلام يتطلب حداً أدنى من الضابطة الثقافية Police intellectuelle . ان على السيد المطلق أن يقضي بغير هوادة على كل المذاهب الفكرية المغالطة ، مصدر الثورات ، وأن ينشر المذاهب الفكرية الطيبة ، وذلك يكون بإصلاح الجامعات . ذلك لان المذاهب الفكرية هي مصدر الحركات سواء المضرة منها بالدولة أم المفيدة للدولة . حتى في العلوم يستطيع السيد المطلق أن يتدخل فإذا كان العلم قائماً على تعاريف وكان أحدها يحتمل المناقشات الخطيرة ، فإن للسيد المطلق أن يضع التعريف الذي يراه ..

٤ — وأما في الدين ، فليس ثمة شيء أهم من أجل السلام من مفهوم صحيح للعلاقات بين السلطة المدنية ورجال الدين . إن ضياع الدولة إنما يكون بعودة الأفكار التي استبعدها هوبس وهي الأفكار التي تأتي

من الدين ويكون للناس الحق بمقتضاها بالحكم على ما يُسمح به وما لا يسمح به تبعاً لدوافع الضمير لا تبعاً للقانون الوضعي . إن الدين الذي تمثله الدولة هو الدين المدني Religion civile وهو وليد السلطة التي تعنى بالممارسة الظاهرة لا بالعقائد الداخلية. إنه لا يبحث عن الحقيقة التي لا تدفع.. وإنما يبحث عن السلام !

وإن آلية العقد هي التي تقدم بشكل منطقي حلاً لعقدة الدين ، فالنصارى الطبيعيون قد نزلوا إلى السيد المطلق ، بنفس عقد النزول الذي عقدوه مع سائر الأفراد الآخرين ، عن حرية التفسير الشخصي للكتاب المقدس ، وهكذا أصبح السيد المطلق رئيس الكنيسة مثلما هو رئيس الدولة . وبهذا يريد هوبس أن يدافع عن كنيسة الدولة ليستبعد الفوضى البوريتانية ويردّ في الوقت نفسه على مزاعم البابا . إن دولة هوبس دولة دينية مدنية ولهذا قدم في مستهل كتابه صورة الشخص الصنعي الذي يحمل السيف في يد والعصا الأسقفية في يد .

إن الله وحده يعرف مافي القلوب ، وإن أفكار الناس وعقائدهم الداخلية لا تنكشف للحكام البشريين . فليس لهؤلاء الحكام أن يطلبوا من الناس الايمان بل الطاعة والتوافق ، وهذا سبيل السلام .

ب — ذلك ماتستطيع الدولة أن تفعله فما هو الذي يجب على الدولة أن تعمله : وهل نستطيع أن نستعمل كلمة الوجوب ؟ لا يعني واجب الدولة في عمل أمر ما أنها تخضع إلى التزمات Obligations فالقانون وحده

هو الملزم ، والدولة هي التي تبرم القانون وتنقضه . وهي تظل ملزمة بالقانون ما دامت لم تغيّر القانون .

إن على الدولة وجائب devoirs تفترق من الالتزامات بأنها لاتخلق أي حقوق تتعلق بها لمصلحة الافراد لأن الافراد قد نزلوا بطوعهم نزولا نهائياً عن إراداتهم التي حلت محلها إرادة السيد المطلق ، ولهذا فإن كل ادعاء منهم ضد شرعية الأوامر الصادرة عنه ادعاء غير مقبول .

أما هذه الوجائب فمؤداها أن على السيد المطلق أولا أن يمارس كامل حقوقه ممارسة تامة لأن هذه الحقوق هي الوسائل التي تمهد له القيام بوظيفته ولهذا كان عليه ألا يتخلى عن جزء جزي ء منها لأن هذا بداية النهاية. إن عليه الواجب الشامل بأن يؤمن لأتباعه الأمان والسلامة العامة وأن يحفظ حياتهم من سائر الأخطار وأن يمهد لهم التمتع بلذات الوجود المشروعة.

ولكن ذلك يقتضي بوجه خاص وجيبة سلبية، وهي أن يترك للافراد حرية بريئة Innocente liberté أي أن يترك لهم حرية لاتتعارض مع السلم الذي هو النعمة القصوى فعلى السيد المطلق أن يمتنع عن وضع القوانين غير الضرورية ما دام القانون يوضع لحماية الأفراد وتوجيههم لا لغلهم وتقييدهم . ويشبه هوبس القوانين بالسياج يكون على جانبي الطريق ليبين الطريق وبالشطئان توجه مجرى الماء ولا تحول دون جريه.

إن دائرة واسعة من الحرية الحقيقية العملية مضمونة للأفراد بسكوت القانون par le silence de la loi وذلك مرغوب به وممكن . أما أنه

مرغوب به فالسبب المبين من قبل ، من أجل تحقيق الحرية البريئة التي لاتتعارض مع السلم فلا تتناولها قوانين غير ضرورية . وأما أنه ممكن فلأن القانون لايتأتى عن العادة Coutume أو عن العقل الموضوعي Raison objective الثقيلين على الأفراد ، بل يعبر عن إرادة السيد المطلق المتوارة .

هنا وفي الدين ، يتبين لنا إلى أية درجة تفترق الدولة الاستبدادية التي أرادها هوبس عن الدولة الاستبدادية التي ينكشف عنها الواقع بعده رغم التشابه السطحي . إن الدولة التي يريدها هوبس تحفظ كما تحفظ من النار والطاعون من أن تطلب الرجل بكليته tout l'homme لأن الدولة عنده لاتحمل رسالة تاريخية يضيئها العقل .. والتسمية التي جاء بها والصورة التي مهد بها لكتابه تدلان على أنه لا يؤمن بحقيقة فوق الأفراد Réalitésupra-individuelle . إن هوبس في نظرته الى الدولة إنما يُعنى في الحقيقة بالأفراد الذين لاينتظرون من الدولة ، وهي من صنعهم ، أي أعطية إيجابية هي السعادة ، بل على العكس يبتغون من صنعها شيئاً سلبياً هو السلم ، لأن السلم شرط مسبق لحصول السعادة .

هذا الكتاب

إن هذا الكتاب الخارق كان أقوى مرافعة في جانب الملكية المطلقة Monarchie absolue ومع ذلك فإن الملكيين من الانكليز الأمناء لآل

ستيوارت الذين أطاح بهم كرومول ، قد قرؤوا الكتاب على حرقة ، ولا مجال للاستغراب .

لقد كان هوبس في نظر الانجليكان لا دينياً ، وكان كذلك في نظر البوريتان الذين يتهمهم هوبس برفض الطاعة . وبقدر مايقبل الملكيون الانكليز تبرير الملكية المطلقة بنظرية الحق الالهي للملوك، بقدرما يأنفون من تبريرها على طريقة هوبس تبريراً عقلياً قائماً على المنفعة متجرداً من العاطفة والدين . هذا فضلاً عن أنها يمكن أن تتوافق مع استبداد كرومول الغاصب الذي كان يتمتع ، موقتاً ، بثمار الظفر !

لم يكن هوبس يطرح فكرة الحقوق الالهية فحسب، بل كان يطرح كل الجهاز الأخلاقي والسياسي للعصور الوسطى الذي حاول بودان أن ينقذ جزءاً منه في الحدود التي وضعها للسيادة . أما السيادة المطلقة ،في نظر هوبس ، فهي تلك التي دعا إليها بودان ، ولكن بغير حدود ، السيادة بنتائجها المنطقية . وهكذا كان هوبس ينشر دعوة الفردية الفلسفية الكاملة في الميدان السياسي . وهذه الفردية جاءت بدعة فى ذاتها لأنها غريبة عن كل فكرة غائية ، لأنها آلية مادية تعطي قيمة مطلقة للارادة الشخصية وتهدم تقاليد عريقة من الأخلاق نصرانية كانت أم أقدم من النصرانية .

وبهذا يتصل هوبس ، بطريقته الفكرية الاستنتاجية العنيفة ، بمكيافل

مرغوب به فللسبب المبين من قبل ، من أجل تحقيق الحرية البريئة التي لاتتعارض مع السلم فلا تتناولها قوانين غير ضرورية . وأما أنه ممكن فلأن القانون لايتأتى عن العادة Coutume أو عن العقل الموضوعي Raison objective الثقيلين على الأفراد ، بل يعبر عن إرادة السيد المطلق المتوارة .

هنا وفي الدين ، يتبين لنا إلى أية درجة تفترق الدولة الاستبدادية التي أرادها هوبس عن الدولة الاستبدادية التي ينكشف عنها الواقع بعده رغم التشابه السطحي . إن الدولة التي يريدها هوبس تحفظ كما تحفظ من النار والطاعون من أن تطلب الرجل بكليته tout l'homme لأن الدولة عنده لاتحمل رسالة تاريخية يضيئها العقل .. والتسمية التي جاء بها والصورة التي مهد بها لكتابه تدلان على أنه لا يؤمن بحقيقة فوق الأفراد Réalitésupra-individuelle . إن هوبس في نظرته الى الدولة إنما يُعنى في الحقيقة بالأفراد الذين لاينتظرون من الدولة ، وهي من صنعهم ، أي أعطية إيجابية هي السعادة ، بل على العكس يبتغون من صنعها شيئاً سلبياً هو السلم ، لأن السلم شرط مسبق لحصول السعادة .

هذا الكتاب

إن هذا الكتاب الخارق كان أقوى مرافعة في جانب الملكية المطلقة Monarchie absolue ومع ذلك فإن الملكيين من الانكليز الأمناء لآل

ستيوارت الذين أطاح بهم كرومول ، قد قرؤوا الكتاب على حرقة ، ولا مجال للاستغراب .

لقد كان هوبس في نظر الانجليكان لا دينياً ، وكان كذلك في نظر البوريتان الذين يتهمهم هوبس برفض الطاعة . وبقدر مايقبل الملكيون الانكليز تبرير الملكية المطلقة بنظرية الحق الالهي للملوك، بقدر مايأنفون من تبريرها على طريقة هوبس تبريراً عقلياً قائماً على المنفعة متجرداً من العاطفة والدين . هذا فضلاً عن أنها يمكن أن تتوافق مع استبداد كرومول الغاصب الذي كان يتمتع ، موقتاً ، بثمار الظفر !

لم يكن هوبس يطرح فكرة الحقوق الالهية فحسب، بل كان يطرح كل الجهاز الأخلاقي والسياسي للعصور الوسطى الذي حاول بودان أن ينقذ جزءاً منه في الحدود التي وضعها للسيادة . أما السيادة المطلقة ،في نظر هوبس ، فهي تلك التي دعا إليها بودان ، ولكن بغير حدود ، السيادة بنتائجها المنطقية . وهكذا كان هوبس ينشر دعوة الفردية الفلسفية الكاملة في الميدان السياسي . وهذه الفردية جاءت بدعة فى ذاتها لأنها غريبة عن كل فكرة غائية ، لأنها آلية مادية تعطي قيمة مطلقة للارادة الشخصية وتهدم تقاليد عريقة من الأخلاق نصرانية كانت أم أقدم من النصرانية .

وبهذا يتصل هوبس ، بطريقته الفكرية الاستنتاجية العنيفة ، بمكيافل

الذي بنى أفكاره على تجاربه ، فأضاف إليها هوبس مايزيدها اكتمالاً ويزيدها قسوة لأنها أبعد مدى وأوسع شمولاً .

إن الانسانية في الحالة الطبيعية كانت في غاب ، تظللها شريعة الغاب ، ولكن الانسانية في الحالة الاجتماعية L'état social حين انقسمت إلى جماعات متباينة ، دول سيدة ، لم تعد تخضع إلى شريعة الغاب في علاقات الأفراد بعضهم ببعض بعد أن قامت مقام غمرة الارادات الفردية المتضادة إرادة وحيدة .

ولكن الانسانية كانت وستبقى دائماً كالغاب في العلاقات بين الدول السيدة إذ لايمكن أن تقوم سيادة فوق سيادة هذه الدول لأنها ما كانت ولن تكون غير ذئاب فيما بينها رغم أن خشية الفناء وحساب العقل يهيبان بها للخروج من هذه الحالة التي يحارب الجميع فيها الجميع .

وبعد فإن الرائي لايتبين لدى هوبس غير سحابة من الأفراد . . لامكان عنده للعائلة ولا للجمعيات المختلفة التي تقوم وسطاً بين الدولة والأفراد . ولا هو يؤمن بالشعور الاجتماعي الطبيعي لدى الرجل الذي تحدو إليه غريزة حب الاجتماع أو فطرة التعاون . وبالمقابل فإنه يريد حرية في العمل تحت سلطة القانون لينكشف الابداع الفردي القائم على المصلحة المحسوبة حساباً حيداً ، وهذا أصل المزاحمة الحرة وإطلاق الحرية للطبقات الوسطى التي تنكب على التجارة والصناعة .

إن هوبس قد مهد للعصر الحديث بفكرتين بعيدتين في آثارهما : نماء

سلطة القانون ، والمصلحة الشخصية للأفراد التي ينظر إليها كالمحرك المهيمن على الحياة . وبهذا المدى الواسع يتجلى هوبس متجاوزاً في الحقيقة مسائل عصره والاشكال السياسية في وقته .

على أن الفردية الاستبدادية التي دعا اليها هوبس ، ستغدو فردية متحررة يدعو إليها « لوك » المفكر الانكليزي العبقري الخالد في دنيا السياسة ، دنيا الدولة . سيعتمد لوك على التسلسل المنطقي الرائع الذي لمسناه لدى هوبس ، ولكنه سيبني عليه دعائم الحرية . وبهذا نخرج من إسار الاستبدادية لنتطلع إلى المفكرين السياسيين في خدمة الحرية .

في خدمة الحرية (١)

تبدأ هذه الحلقة من الفكر السياسي أواخر القرن السابع عشر وتمتد طوال القرن الثامن عشر وقد مهد لها أحداث وأفكار . أما الأحداث فأهمها سحب إرادة نانت Edit de Nantes عام ١٦٨٥ ، والثورة الانكليزية عام ١٦٨٨ .

أما إرادة نانت فصدرت عن هنري الرابع عام ١٥٩٨ وكانت تعطي البروتستانت حقوقاً متعددة منها أن تكون لهم أربع جامعات وأن يمارسوا الكالفانية . لكن هذه الحقوق ذهبت تباعاً حتى جاء لويس

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ - ١٩٤٧ ص ١٢٤ - ١٣٠ .

الرابع عشر يلغي الارادة من أصلها .. وأما الثورة الانكليزية فحملت البروتستانتي الأول في أوربا Guillaume d'Orange الى عرش انكلترا مكان حميه جاك الثاني Jacques II Stuart ولكنه لم يعتل العرش إلا بشروط وضعت في عقد Contrat أو ميثاق Pacte فقامت مكان الملكية التي ارادها آل ستيوارت بالحق الالهي ، ملكية تعاقدية Monarchie contractuelle .

وأما الأفكار فهي على النقيض من أفكار القرن السابع عشر . وأفكار القرن السابع عشر كانت تدور حول الاستبدادية ، حول مفاهيم الواجبات والحقائق فوق الطبيعية ، والواجبات تجري في سلسلة تصاعدية من الأفراد الى السيد المطلق ومنه إلى الله قائمة على الطاعة المفروضة في جميع الأفراد فلا تجيز محاولة هدم الحكم القائم بحثاً عن حرية مغلوطة أو حرية وهمية لأن الحرية هي قبول الحكم وتحمله حقناً للدماء التي سالت في القرن السادس عشر . والحقائق فوق الطبيعية هي المعتقدات الدينية التي تطرح البحث القلق عن الحقيقة الفكرية ، والدين هو الضوابط الضرورية للقلق الذي يتفاعل في قلوب الشعوب .

هذه قواعد الملكية المطلقة عريقة عميقة يقوم مقامها فكر ثوروي حر نقاد يدور حول ميثاق اجتماعي Pacte social وحول تفويض السلطة Délégation du pouvoir وحق الثورة Droit de révolte ، مسائل يناقشها الناس جهاراً منذ عام ١٦٨٠ فتمهد لأفكار آخر القرن السابع

عشر والقرن الثامن عشر . أما الفيلسوف السياسي الأول في هذه الحلقة الجديدة فهو المفكر السياسي العبقري لوك .

لوك(١)

إن انكلترا التي أغنت الفكر السياسي في منتصف القرن السابع عشر بكتاب Léviathan فتجلى فيه توماس هوبس فردياً استبدادياً Individualiste totalitaire قد طالعت الدنيا آخر هذا القرن نفسه بكتاب «محاولة في الحكومة المدنية Essai sur le gouvernement civil» الذي تجلى فيه جون لوك John Locke فردياً متحرراً Individualiste libéral .

لقد كان الفكر السياسي منذ النهضة La Renaissance عاملاً في خدمة الفكر المطلق خوفاً من الفوضى . ولكن لوك يبدأ الحملة على الحكم المطلق ، على الاستبدادية ، فيوجه اليها ضربات شديدة هزت بنيانها وفتحت فيه صدوعاً كبيرة ستأخذ بالاتساع خلال القرن الثامن عشر .

حياة لوك

ولد لوك عام ١٦٣٢ أي بعد مولد هوبس بأربعة وأربعين عاماً ، ولم يكد يعي ما حوله حتى عصفت في جنبات انكلترا ريح الشقاق فدامت

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦ — ١٩٤٧ ص ١٣٠ — ١٤٤ ومحاضراته لعام ١٩٤٩ — ١٩٥٠ ص ١٨٨ — ٢٠٦ .

حتى عام ١٦٦٠ حين عاد إلى الحكم آل ستيوارت . ولم تكن عودتهم لتضع حداً لهذا الشقاق على كل حال لأنهم ما يلبثون أن يُخلعوا عن العرش . .

وكان أبو لوك من البوريتان المندفعين إلى جانب البارلمان في الحرب الأهلية رئيساً في الفرسان . وشب لوك، فكان تلميذاً في كلية وستمنستر ثم طالباً في اوكسفورد وسط الاضطراب الفكري الذي كان يعتلج في الجامعات الانكليزية آنئذ في الدين والفلسفة والسياسة . وكان في باديء الأمر مندفعاً في تأييد كرومول والبوريتان . ولكنه انتهى الى مثل حال هوبس إذ انتابه الضيق من هذا الجدل العنيف . فكأنما تنفس الصعداء لما عادت الملكية عام ١٦٦٠ وظن أن العاصفة انتهت إلى غير رجعة بعودة شارل الثاني ستيوات إلى العرش .

وكان لوك رجل درس وبحث ، ولكن صحته كانت ضعيفة وصدره كان مريضاً فكأنما خلق للحياة التأملية ، فاستهوته الفلسفة وبخاصة بعدما قرأ ديكارت Descartes ، وأعجب بما يكتب به من وضوح . غير أن الطب أضحى أخيراً مهنته ورأى فيه سبيلاً يخدم فيها الانسانية ويتمم أبحاثه العلمية والفكرية ،فاذا الطب يمهد له بأسباب غريبة أن يحقق رسالته كمفكر وأديب يشق طريقه إلى عالم الشهرة ليحتل مكانه بين عظماء المفكرين .

ذلك أنه، كطبيب، تعرف على اللورد أشلي Lord ashley الذي أضحى

بعد قليل Conte de Shaftesbury وقد قرب هذا اليه لوك وجعله موضع ثقته ، فرأى لوك نفسه في الخامسة والثلاثين غارقاً الى الاذنين في مدرسة الأحداث والرجال ، مدرسة السياسة المعقدة في فترة فاصلة في التاريخ الانكليزي .

أما شارل الثاني الذي جاء الى الحكم عام ١٦٦٠ فانتهى بعد بضع سنوات من حسن التفاهم مع البارلمان إلى صراع مع البارلمان واشتد النزاع بين الحزبين : حزب المحافظين Tories إلى جانب الملك ، وحزب الأحرار Whigs أعداء توسع سلطة الملك . وكان الكونت مشاوراً للملك فاختصم معه وغدا من أهم رؤساء الاحرار ، ولوك الى جانبه .

وفي أعوام ١٦٧٢ - ١٦٨٠ عجت انكلترا بالمؤامرات ، ومنها ما كان من صنع البروتستانت و يُنسب إلى الهويجز الأحرار ، ومنها ما كان من صنع البابويين الكاثوليك وينسب إلى اليسوعيين Jésuites والبابا وملك فرنسا . وكان أن انتهى أمر الكونت في التمرد على الملك إلى الهزيمة فالمحاكمة حيث بُرّيء ولكنه اضطر أن يبتعد عن انكلترا إلى هولاندا حيث مات عام ١٦٨٣ . وفي نفس السنة ، وبدافع الحذر ، مضى لوك إلى هولاندا حيث قضى خمس سنوات كان لها أعمق الأثر في تشكيل فلسفته السياسية ، وفي فلسفته بوجه عام .

وكانت الكاثوليكية في اوربا تعاني سكرات الموت ، وكان سحب إرادة نانت عام ١٦٨٥ سبباً في هجرة الكثيرين من الفرنسيين . وفي

انكلترا ، في نفس السنة ، مات شارل الثاني وأعلن خلفه جاك الثاني أنه كاثوليكي صميم متحدياً عواطف الأكثرية القوية من الشعب الانكليزي.

وكانت هولاندا على ضيقها موئل الكالفانية في اوربا . وكان لوك فيها يغتلي الحقد في قلبه على الطغاة الذين يستمسكون بحق إلهي مزعوم، ونموذجهم في ذلك لويس الرابع عشر . وقد نبذ لوك آل ستيوارت من اعماق قلبه إذ كانوا يتآمرون مع ملك فرنسا من أجل إعادة دين روما إلى انكلترا . .

كان لوك على هذه الحالة الفكرية حين قدموه الى Guillaume d' Orange صهر جاك الثاني ، وهو الهولاندي البروتستانتي بكل معنى الكلمة وقد تجمعت فيه آمال الكالفانية الاوربية ضد لويس الرابع عشر والكاثوليكية.

وفي تشرين الثاني ١٦٨٨ دُعي Guillaume من الاكثرية الساحقة للشعب الانكليزي ، ومن الكنيسة الرسمية نفسها ، فذهب إلى انكلترا في ستمائة مركب يحف به خمسة عشر الف جندي وقد كتبت على أعلامه هذه الكلمات : للحرية Pour la liberté ؛ للدين البروتستانتي Pour la religion protestante ؛ للبارلمان Pour le Parlement ولم يلق غيوم أية مقاومة ، وخسر آل ستيوارت المعركة الى الابد ، وربحتها البروتستانتية والتحررية وقد رفع لواءهما الاحرار Whigs .

ولما ابحرت الأميرة ماري بنت جاك الثاني المخلوع عن العرش وزوجة غيوم دورانج من هولاندا في شباط ١٦٨٩ لتلحق بزوجها وتتوج

معه في الوقت نفسه ، كان المركب الذي يحملها ، يحمل لوك وثروته ونعني بثروته كتابين خالدين : الأثر الفلسفي العظيم : « محاولة في الادراك البشري Essai sur l'entendement humain » والأثر السياسي العظيم : « محاولة في الحكومة المدنية » وقد نُشرا عام ١٦٩٠ . وكانت له مؤلفات أخرى نشرت تباعاً حتى عام ١٦٩٥ . فلما مات عام ١٧٠٤ كان اكثر كتبه قد ترجم إلى الفرنسية على يد اثنين من البروتستانت الفرنسيين الهاربين من فرنسا .

فلسفة لوك العامة

تتبدى فلسفة لوك في وقت تثور فيه الأفكار على ما كان يأخذه الناس كحقائق نظرية سواء فيما وراء الطبيعة أم فوق الطبيعة ، إذ ينزع المفكرون إلى اطراح هذه الأمور التي لا يط بها معارفهم ليدرسوا ما يتعلق مباشرة بسلوكهم في الحياة . إن شأن الإنسان في حياته وفكره شأن البحار والمسبار : ليس في يد البحار وسائل يسبر فيها مختلف الاعماق في المحيط لأنه غير محتاج إلى ذلك . إن جل همه أن يعرف طول الحبل الذي يشده المسبار ليستطيع أن يعرف الطريق التي يمخر فيها ويختار العمق الكافي لسفينته فلا تصطدم بشيء فتغرق !

والإدراك البشري هو هذا المسبار ، فالرجل كيما يسوم حياته محتاج إلى أن يعرف على وجه الدقة طول هذا المسبار . إن علينا عبئاً ،

وفي طوقنا أن نحمله ، هو أن نحاول معرفة قوى فكرنا وحدود هذا الفكر ، وان نرى ماهي الأشياء التي ندركها ، والأشياء التي تفوق مستوى فهمنا . إننا هنا أمام اختبار تحليلي نفساني نجريه بكل حرية وقد ألقينا عن عاتقنا الاتجاهات السابقة ، التي كانت تمليها علينا الفلسفة التقليدية، مهما كان شأنها.

وهكذا ينفي لوك الأفكار المستقلة عن التجربة فيعتبر الفكر البشري كورقة بيضاء ليس عليها أي حرف . فالفكر هو الذي ينقل عن التجربة ، وللتجربة وجهان : الاحساس La sensation والانعكاس La réflexion . أما الاحساس فينشأ عن اصطدام الحواس بالأشياء الخارجية ، وأما الانعكاس فهو التفاعل الداخلي الذى ينجم في الفكر .

كان لوك نصرانياً ، ولكنه كان يريد نصرانية عقلية ، يريد أن يوفق بين الكتاب المقدس ، الاشعاع الالهي ، وبين الاشعاع الطبيعي في الرجل. ولهذا كان يقيم وزنا كبيراً للتسامح Tolérance ، فالتسامح في نظره قائم فى جوهر النصرانية ، والنصرانية أقل الاديان استمساكاً بحق الاجبار وتوجيه الأفكار ومحاربة الالحاد بالسلطة المدنية. ان كل سلطة الحكومة المدنية تنحصر في في المصالح المدنية Intérêts civils وهي تلتزم حدود أشياء هذا العالم فلا علاقة لها قط بالعالم المستقبل .

إن لوك لا يفرق بين الخير الاجتماعي le Bien social وبين الاخلاق والفضيلة ، ولكنه يقيم الأخلاق والفضيلة ، تبعاً لمنطق نهجه ، على

حقيقة تجريبية لا على فكرة فطرية من الخير والشر . وهذه الحقيقة التجريبية Réalité expérimentale هي ضرورة الحفاظ على المجتمع البشري وعلى الفرد في الوقت نفسه . إن المصلحة هي التي تحدو بالفرد إلى الطاعة للقوانين المدنية (الوضعية) . فالاخلاق التي يؤمن بها لوك أخلاق اجتماعية Morale sociale منفصلة عن الدين ، أخلاق تجريبية متميزة من الأخلاق المثالية في عالم أسمى .

فاذا أضفنا إلى ذلك كله أفكار لوك في التعليم ، التعليم الذي يصون وينمي كل ماهو طبيعي لدى الطفل ؛ وآراءه الاقتصادية ، وهي ضد تدخل الدولة لانها تريد أن تترك الحرية لسير القوانين الطبيعية رأينا مكانة لوك كفيلسوف ، والمدى الذي ستؤثر فيه فلسفته العامة على فلسفته السياسية .

فلسفة لوك السياسية

إن كتاب لوك يعطي صيغة جديدة للنظرية التعاقدية في الدولة ، صيغة منسجمة مع الحاجات السياسية في انكلترا بعد عام ١٦٨٨ . فلقد كان الاحرار المنتصرون في حاجة إلى من يرسم لهم معالم هذا النصر ويوضح النهج الذي يجب أن يبقى عليه النظام السياسي الذي حققه نصر الاحرار .

وقد رجع لوك إلى هوبس فأخذ عنه واستمد من أفكاره الأسس التي أقام عليها نظرياته ولكن ما أوسع البون وما أعظم المنقلب : هوبس الذي

كان يعتمد على الحالة الطبيعية L'état de nature وعلى مفهوم العقد Contrat ليقيم الفردية الاستبدادية ، هوبس هذا كان اماماً للمفكر العظيم لوك الذي اعتمد على الحالة الطبيعية وعلى العقد لينشيء الفردية المتحررة .

وهذا هو السر في هذا الانقلاب : كان هوبس يسعى وراء الحكم المطلق القوي كيما يقضي على أي احتمال للفوضى ولو ضحى بذلك بالحرية . أما لوك فان مراحل حياته تفسر أهدافه . إن ما رآه بأم عينه من الاحداث وخيبة أمله في الملكية بعد كرومول ، ومقامه في هولندا ، كل هذا أثاره على الاستبدادية وساقه إلى طلب سلطة بينة محدودة ، محدودة برضا الشعب وبالحقوق الطبيعية استبعاداً لاي احتمال للاستبدادية ولو كان في ذلك منفذ للفوضى .

وهذا ما ساقه إلى ان يهدم بالمرة نظرية الحق الالهي التي كان يستمسك بها آل ستيوارت وأتباعهم ، هذه النظرية الدينية الكاثوليكية والانجليكانية التي تخفي تحت الستار الالهي افظع تعسف وتجاوز للسلطة . . كان لابد اذن من البحث عما يقوم مقام هذه الفكرة أولاً ويقيم دعائم ظفر الاحرار ثانياً . لقد كان جاك الثاني ملكاً فظاً لا يطاق ولكنه كان في نظر الانكليز سيداً شرعياً ، فتساءل كثير منهم ألم يكن في خلعه خروج على مبدأ مقدس؟

هذا ما جاء لوك ليرد عليه عام ١٦٩٠ وقد تكاملت فلسفته السياسية بعد نجاح الثورة فوضع هذه الفلسفة في خدمة الأحرار . وهاهو ذا يكتب في مقدمة كتابه : إني لآمل من هذا الكتاب أن يكون كافياً

لتوطيد دعائم عرش منقذنا الأشهر ، مليكنا الحالي غيوم ،ولبيان ملكيته برضا الشعب ، المصدر الوحيد للحكومة المشروعة . . ولأظهر أمام العالم أن الشعب الانكليزي في حبه لحقوقه الطبيعية وارادته في المحافظة عليها قد صان الأمة حين كانت قاب قوسين من العبودية والدمار .

واذا كان القاريء يشعر لدى هوبس بالفكرة الآمرة Pensée impérieuse فان الذي يقرأ لوك يتسلسل مع منطق اقناعي ، وكأن المرء وهو يقرأ له يجري على قارب في نهر هادىء ينساب في السهل تحت أشعة حلوة وسماء صافية . . ولكن العاصفة ما تلبث أن تجيء فتشتد لهجة لوك ويشتعل غضبه من ثنايا تعابيره المتماسكة، وذلك حينما تتجلى لديه العاطفة الثائرة على الاستبدادية !

هكذا يرجع لوك إلى الاسس التي اعتمدها هوبس فينطلق من الحالة الطبيعية على متن العقد إلى الحالة الاجتماعية ولكنه يضفي عليها صيغة جديدة تسمح له بأن يستخرج القاعدة في التمييز بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية كيما يصل إلى تحديد السلطة تحديداً يؤيده في النهاية حق الأفراد في الثورة !

الحالة الطبيعية

ليست الحالة الطبيعية في نظر لوك ذلك الجحيم الذي تخيله هوبس . ان هوبس كان يصور الحالة الطبيعية في تلك الصورة ليقيم دعائم الاستبدادية

في الحالة الاجتماعية . أما لوك فيرى على العكس في الحالة الطبيعية صورة خيرة تمهد لخير أوسع في الحياة الاجتماعية . فالعقل هو الذي ينظم الحالة الطبيعية ، وللأفراد في هذه الحالة حقوق طبيعية هي التي تحميهم من تجاوز السلطة في الحالة الاجتماعية لأن العقد الذي تم به الانتقال الى هذه الحالة لم يذهب بحقوقهم الطبيعية وإنما بقيت ، وهي تبقى على وجه التحديد من أجل أن تقيم دعائم الحرية في الحالة الاجتماعية .

إن الحالة الطبيعية هي حالة الحرية الكاملة وحالة المساواة، وهي لا تعني الاباحية ولا تتجاوز نطاق التساوي، فهي لا تستتبع حرب الجميع على الجميع كما يتخيل هوبس في تشاؤمه . ورأي لوك في الانسان هو الذي يحمله على استبعاد التشاؤم ، فالرجل في نظره أخلاقي بطبيعته متعلق بقرينه . إن كل فرد ، كوحدة متميزة من النوع البشري ، يساوي أخلاقياً أي فرد رغم مظاهر الفرق في القوة الطبيعية والامكانيات المادية . وليس قانون الطبيعة أو الحق الطبيعي قانون الوحشية وحكم الضعفاء بالأقوياء بل هو الذي يحدد حقوق كل فرد وواجباته بالنسبة لنفسه وللآخرين، تبعاً للعقل الطبيعي الذي يعلم الناس جميعاً ، إذا هم رجعوا اليه ، أنهم ما داموا متساوين ومستقلين فليس لأحد منهم أن يؤذي آخر في حياته أو صحته أو حريته أو ماله .

كيف يمزج هوبس إذن بين هذه الحالة الطبيعية السعيدة وبين حالة الحرب مع أنهما مختلفتان ، تتباعد إحداهما عن الأخرى تباعد حالة السلام

والوئام والعون المتبادل عن حالة البغضاء والقسوة والدمار المتقابل ..

ولكي لا يتعدى الانسان على حقوق الآخرين ، فان كل رجل يملك في هذه الحالة الطبيعية سلطتين أو حقين رئيسيين : حقه في أن يعمل كل ما يراه ضرورياً لحفظ بقائه والحفاظ على الآخرين ، وحقه في أن يقمع من غير غضب ولا وازع ثأر كل المخالفات لمفاهيم قانون الطبيعة ؛ إن له أن يوقع العقوبات التي يمليها العقل الهادىء والضمير المتجرد وتكون متناسبة مع الخطأ فلا تستهدف إلاّ التعويض عن الضرر الواقع والحيلولة دون وقوع مثله في المستقبل . تلك حالة من الحرية ، بالتأكيد ، ولكنها حرية عاقلة لا تسمح بأي تجاوز بل تقمع كل تجاوز ، لأن حالة الحرية لا تقبل الاباحية ولا تعني انطلاق الغرائز !

ومن بين الحقوق الطبيعية في هذه الحالة الطبيعية يقوم حق الملكية الخاصة لأنه جزء لا يتجزأ منها . وهوبس هو القائل « ليس لأحد أن يؤذي آخر في ماله » فللفرد مال يتملكه ، وحق الملكية حق طبيعي سابق لكل اتفاق اجتماعي ، إنه نموذج للحقوق الطبيعية . وبذلك يتميز لوك من الرواقية والنصرانية اللتين تعتبران الملكية الخاصة مؤسسة اتفاقية لا طبيعية ، وبذلك يتقارب من بودان الذي أبى أن يضحي الملكية من أجل السيادة .

لا شك أن الله أعطى الأرض للناس بالاشتراك فيما بينهم ، ولكنه أعطاهم العقل أيضاً ، والعقل يقضي بأن تستثمر الارض على أيسر وجه

وبأحسن مردود ، وهذا مايتطلب تملكا فردياً لثمار الارض أولاً وللأرض في ذاتها ثانياً ، وكذلك بقية الأموال بصورة عامة .

لكن هذه الملكية قائمة على عمل الرجل ومحدودة باستهلاكه : ان العمل يخرج الاشياء من التملك بالاشتراك ويخص بها الرجل . ولكنها لايمكن أن تتجاوز استهلاك الرجل . وبقدر مايستطيع الرجل أن يحرث ويبذر ويزرع من الارض وأن يستهلك ثمار ماينتج فإنه يحق له أن يتملك من الارض ... وماذا يفعل الانسان بما هو اكثر مما يحتاج اليه ، ولماذا يجمع مالا حاجة له به ؟ إن الحالة الطبيعية هي التي يأخذ الانسان فيه حاجته وكفايته في حدود قدرته على العمل الذي يقيم دعامة ملكه .

الانتقال الى حالة الاجتماع

ولكن مادام الناس ناعمين بهذه الحالة الطبيعية ، أحراراً متساوين فيما بينهم ، مالكين شرعيين لقدر معقول من الملك ، فلماذا يخرجون على هذه الحياة الموحدة التي يحيونها كجماعة بشرية كبرى ولماذا يتخيلون تشكيل جماعات خاصة متباينة مع علمهم أن حريتهم الطبيعية فيها ستحد بالضرورة في كثير من الاشياء ؟

لايمكن أبداً أن نفترض أن مخلوقاً عاقلا يرضى بأن ينتقل من وضعه الطيب الى وضع سيء ، فالناس ماغادروا حالة الطبيعة التي كانوا فيها مسرورين ناعمين إلى الحالة الاجتماعية إلاّ رجاة أن يكونوا فيها أكثر

سروراً وأنعم بالاً ولكي يحصلوا بوجه خاص على ضمانة أوثق لتمتعهم الهادىء بأموالهم . ذلك لأن الحالة الطبيعية بما فيها من خيرات لاتخلو من عوائق صعبة . نعم إن العقل والوئام يسودان فيها ، وإن مبدأ قانون الطبيعة يسري عليها ، ولكنه لابد من الاعتراف بأن الرجال الطبيعيين يعتريهم الفساد .

إن كل امريء مساوٍ للآخر في الحالة الطبيعية . وكل يقضي لنفسه بنفسه ، فهو ملك إذا صح التعبير..فهو إذن قدلايحترم تماماً حدود المساواة ولا يكون متجرداً تمام التجرد إذا تعلق الأمر بمصلحته أو بمصلحة أصدقائه بل يندفع وراء هذه المصلحة وتأخذه العزة بالاثم . وهو قد يستعمل حق القمع الذي يتمتع به لا في الحدود المعقولة بل بالهوى والثأر ، وكل هذا يهدد الحرية والمساواة الطبيعيتين والتمتع الهادىء بالملكية .

هذا ما يفتقده الناس في حالة الطبيعة : القوانين الموضوعة المعروفة التي يقرها ويتلقاها الجميع وهم راضون .والقضاة المتجردون الذين يحكمون في كل نزاع على ضوء القانون . وأخيراً السلطة القادرة على تنفيذ أحكام القضاة (وفي هذا تمهيد للتمييز بين السلطات الذي سنراه بعد قليل).وهذا هو الذي يميز حالة الاجتماع ، ولهذا ينتقل الافراد من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع .

إن الحرية والملكية الطبيعيتين تغدوان هدفاً للتجاوز والتعدي إذا لم يكن من ورائهما القوانين والقضاة والسلطة . إن الناس متساوون

بطبيعتهم ولكن هذه المساواة تتطلب التوقي من الغاصبين إذ يخشى أن ينقلب الناس من الحالة الطبيعية إلى حالة الحرب الدائمة إذاهم لم يفوّضوا السلطات إلى حكومة قادرة على حفظ الحرية والمساواة الأصليتين. وليس الناس في الحالة الطبيعية على هذه الفوضى العارمة ولكنهم إذا لم يحتاطوا لأنفسهم فإنهم ربما وقعوا فيها. فالمصلحة أو المنفعة هي التي تحدو بالرجال الطبيعيين أخيراً الى اختيار الحالة الاجتماعية حيث القوانين والقضاة والسلطة.

وهذا الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية لايمكن أن يتم ولا يجوز أن يتم إلا بالرضا، فالناس متساوون، مستقلون، ولايمكن أن يُجبر أحد على الخروج من هذه الحال والخضوع إلى السلطة السياسية للآخرين بغير رضائه. فهو يتفق برضائه مع أناس آخرين على أن يأتلفوا ويتحدوا في جماعة ليحفظوا بقاءهم ويضمنوا سلامتهم المتقابلة وحياتهم الهادئة ويتمتعوا بما يملكون في نجوة من الأذى. أذى أولئك الذين يودون لو يلحقون بهم الأذى، ويأتون بهم شراً.

ليس أي شيء آخر غير الرضا الفردي الأصلي، الذي هو أساس ميثاق الجماعة، بقادر على أن يدعم السلطة السياسية المشروعة. إن الذي يولد الجماعة السياسية ويقيم دعائمها ليس شيئاً آخر غير الرضا، رضا عدد معين من الرجال الأحرار القادرين على أن يكونوا ممثلين بأكبر عدد منهم. هذا وحده الذي يمكن أن يكون بداية للحكومة المشروعة.

هذا وحده ، وليس كما كان يقول الاستبداديون : السلطة الأبوية Le pouvoir paternel التي امتدت فاتخذت صورة السلطة الملكية Le pouvoir royal . ليس ثمة أية صلة بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية ، فكل فرد يولد حراً وعاقلاً في الوقت نفسه ولكنه لا يمارس في الحال عقله ولا حريته ، وهذا تبرير حكم الأب ، لأنه يعمل على تهيئة طفله ليمارس بشكل موافق ، حين يأتي الوقت ، هذا العقل وهذه الحرية . إن على الأب أن يجعل ابنه في حالة يعطي بها رضاءه إلى الجماعة السياسية Société politique.

هذا وحده ، وليس الفتح La conquête غير أنه لما كانت الأطماع قد ملأت العالم بكثير من الفوضى وأثارت كثيراً من الحروب التي تشغل مكاناً كبيراً في التاريخ ، فإنه لم يفكر أحد بالرضا ، وكثيرون جعلوا قوة السلاح بمثابة رضا الشعب .. واعتبروا الغزوات مصدراً وأصلا للحكومات . ولكن الفتوح بعيدة عن أن تكون أصلا وأساساً للدول بُعد انهيار البيت عن أن يكون السبب الحقيقي في بناء بيت آخر مكانه . إن هدم شكل دولة مايهيء في الغالب الطريق إلى شكل آخر ، ولكن من الأكيد دائماً أنه بغير رضا الشعب لايمكن أبداً إقامة شكل جديد من الحكومة .

ولهذا فإن الحكم المطلق Gouvernement absolu لايمكن مطلقاً أن يكون مشروعاً لأن رضا الناس به أمر غير معقول ، وكيف يمكن أن

نتصور أن الناس يرضون الانتقال إلى حالة أسوأ من حالة الطبيعة إلاّ أن يكونوا مجانين ؛ وكيف يمكن أن نقبل أن يخضع الناس جميعاً بكل انتظام للقانون إلاّ واحداً يمتاز منهم جميعاً بأنه يحتفظ بكل الحرية التي كانت للأفراد في الحالة الطبيعية بل تتعاظم هذه الحرية وتتوسع بالسلطة وتغدو إباحية لا تعرف التبعة ؟

إننا نصم الناس بالجنون إذا تخيلنا أنهم يهتمون الاهتمام البالغ بمعالجة الادواء التي يمكن أن تأتيهم عن النموس والثعالب عن طريق الالتجاء إلى الأسود ليكونوا طعمة للأسود . إن هذه الفرضية لا يقبلها العقل كما لا يقبل أيضاً زعم الاستبداديين أن السلطة المطلقة تطهر دم الناس وتتسامى بهم عن الحالة الطبيعية . يكفي أن يقرأ الانسان تاريخ هذا القرن (السادس عشر) أو أي قرن ليؤمن تماماً بالعكس .

إن الرجل الذى يكون في الصحراء عاتياً خطيراً لا يغدو أحسن حالاً إذا هو استوى على العرش .. فكيف إذا كانت المعرفة وكان الدين مستعملين لتبرير سائر أعماله أمام رعاياه ، وكيف إذا كان السيف يفرض ضرورة السكوت على كل الذين يجرؤون أن ينبسوا ببنت شفة ؟ أية حماية هي هذه التي يأتي بها فرد مطلق وأي نوع من أب الوطن هو أمير كهذا الأمير ؟

هكذا تتبدل لهجة لوك فاذا العاصفة المضطرمة تقوم مقام التسلسل الهادىء فماذا أثاره وهو العاقل الرزين ؟! إنهم آل ستيوارت من غير شك

شارل الثاني ، جاك الثاني . . وكلاهما كان يتآمر مع لويس الرابع عشر ، الطاغية المستبد !

كيف يؤول العقد الى التمييز بين السلطات

والآن نرى كيف يفسر لوك بعبقريته الخارقة أصل الحكومة المدنية ويطبعها في الوقت نفسه بطابع التمييز بين السلطات ، التمييز الذي ازداد شدة بالنزاع بين الملوك والبارلمان فازداد ثباتاً في افكار الانكليز جميعاً .

لقد انتقل الناس من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع القائمة على عقد بينهم عقدوه برضائهم، رضائهم الصريح أو الضمني . وهكذا فان هيئة سياسية Corps politique تشكلت واختصت بأن تعمل كهيئة ولن يتيسر لها أن تعمل إلا بقرارات تصدر عن العدد الاكبر من أفرادها ، ومن هنا جاءت قاعدة الاكثرية Majorité التي لا غنى عنها لأن ترك هذه القاعدة يعني انحلال الهيئة السياسية والعودة الى الحالة الطبيعية .

إن عقد الجماعة Le contrat de société يتطلب من كل رجل أن يتخلى لمصلحة الهيئة السياسية عن حقه في الحالة الطبيعية : حق البقاء وحق العقاب . فالرجل يملك أولاً سلطة عمل كل ما يشاء لحفظ بقائه وبقاء الآخرين معه ، وهو يتخلى عن هذه السلطة لتصبح منظومة وموجهة بالقوانين التي تضعها الجماعة. والرجل يملك ثانياً سلطة العقاب على الجرائم المرتكبة ضد القوانين الطبيعية ، سلطة استعمال القوة المادية في تنفيذ

القوانين التي يعتقد بصلاحها ، فهو يتخلى عن ذلك إلى سلطة تسهر على التنفيذ فى الجماعة السياسية .

إن الانسان في هذه الجماعة السياسية التي تيسر له امتيازات عمله وتشد أزره مجبر على أن يتخلى عن حريته الطبيعية بقدر ما يتطلب ذلك منه خير الجماعة وازدهارها وسلامتها . إن هذا ليس ضرورياً فحسب، بل انه عادل أيضاً ما دام سائر أعضاء الجماعة الآخرين يأتون الأمر نفسه .

وهكذا فان الجماعة الوارثة للرجال الطبيعيين تملك بدورها سلطتين رئيسيتين : السلطة التشريعية Le pouvoir législatif وهي تنظم القواعد التي بموجبها تُستعمل قوى الدولة لحفظ بقاء الجماعة وأعضاء الجماعة، والسلطة التنفيذية Le pouvoir exécutif وهي تقوم على تنفيذ القوانين الوضعية .

إن السلطة التنفيذية يجب أن تكون في أيدي أشخاص آخرين غير الذين يملكون السلطة التشريعية. وهذا التميز Distinction بين السلطتين هو ما سيسميه الناس فيما بعد فصل السلطتين Séparation وهو ضمانة للحرية فلو اجتمعت السلطتان للحاكمين أنفسهم لتعسفوا في استعمال سلطتهم . والسبب عملي أيضاً فالسلطة التنفيذية مضطرة أن تكون دائماً حاضرة قائمة على تنفيذ القوانين على الدوام ، أما السلطة التشريعية فليس ثمة ما يدعو لبقائها الدائم اذ أن عمل القوانين لا يفترض البقاء المستمر في حين أن تنفيذها أمر لا ينقطع .

ويفيض لوك في بيان احتمال التعسف اذا لم تفترق السلطتان (وكأنما

يمهد بذلك أمام مونتسكيو). ان افتراق السلطتين ضروري في كل الملكيات المعتدلة Monarchies modérées وفي كل الحكومات المنظمة تنظيماً حسناً.

ان ضعف النفس البشرية هو الذي يجعل المغريات كبيرة في اجتماع السلطتين معاً ، سلطة عمل القوانين وسلطة تنفيذها فاذا اجتمعتا لنفس الاشخاص استخدمهما هؤلاء الاشخاص ليعفوا أنفسهم من القوانين، أو ليستهدفوا عند وضعها أو عند تنفيذها نفعهم المحض فتكون لهم بذلك مصالح خاصة متميزة من مصالح باقي الافراد في الجماعة، مصالح تغاير غاية الحكم والجماعة.

لهذا فان السلطة التشريعية ، في الدول المنظمة تنظيما حسناً ، توضع في أيدي أشخاص مختلفين يكون لهم وحدهم أو بالاضافة لآخرين سلطة وضع القوانين التي يخضعون هم أنفسهم اليها بعد ان ينتهوا من وضعها ويتفرقوا . وهذا سبب جديد ، وجد قوي ، يحملهم على ألا يضعوا غير القوانين التي تستهدف الخير العام Le Bien public .

على أن السلطة التشريعية تسمو على التنفيذية ، فالقانون الوضعي الأساسي في كل الدول هو الذي يضع دعائم السلطة التشريعية التي تهدف إلى حفظ الجماعة شأنها في ذلك شأن القوانين الأساسية للطبيعة. فالسلطة التشريعية إذن هي السلطة العليا وهي سلطة مقدسة ، وهي روح الجماعة السياسية L'âme du corps politique ، وعنها ينهل كل أفراد الدولة ما هو ضروري لبقائهم واتحادهم وسعادتهم ، هي السلطة الأولى التي يرجع إليها القول الفصل في الدولة .

وأما أن السلطة التنفيذية معلقة بالتشريعية فإن هذا لا يعني أن تكون مضطرة للخضوع إلى سائر الأوامر الصادرة عن السلطة التشريعية ولا يعني أن تلتزم دور التنفيذ الآلي المحض . إن صالح الجماعة هو الذي يملي علينا أن نترك في يد السلطة التنفيذية عدداً من الامور تسيرها كيف تشاء لأن السلطة التشريعية ، لا تستطيع أن تستطلع كل شيء وتسد كل حاجة ، فضلاً عن ان تطبيق القوانين بشكل قاس عنيف قد يؤول في بعض الأحيان إلى الاضرار بالجماعة . وهذا يسوقنا إلى تحديد السلطة .

تحديد السلطة

إذا كانت السلطة التشريعية هي السلطة الأولى في نظر لوك ، فهل يعني هذا أنه يجعل لها سلطة مطلقة دون حدود فلا يتميز من الاستبداديين إلا بأنه يأخذ الاستبداد من يد الفرد ليضعه في يد الهيئة المشرّعة ؟

ههنا يتبدى الفرق الجلي بين هوبس ولوك : إن الحقوق الطبيعية للناس في نظر لوك لا تزول برضائهم بعيش الجماعة ، بل تبقى على العكس قائمة لتحد السلطة الاجتماعية وتدعم الحرية . وهو ما يفتأ يعيد قوله إن الناس ما غادروا حياة الطبيعة التي لم تكن أبداً جحيماً وإنما كانت تنطوي على بعض المخاوف ، إلا ليكونوا أسعد في حالة الاجتماع منهم في حالهم الأولى ، وليكونوا أكثر اطمئناناً على أشخاصهم وحريتهم وملكيتهم التي لم تكن مضمونة تماماً في الحالة الطبيعية .

ولهذا فإن سلطة المجتمع لا يمكن أن تمتد إلى أبعد مما يتطلبه الخير العام فلا يمكن أن تكون سلطة مطلقة على حياة الشعب وخيراته. ليست سلطة المجتمع إلا وارثة للسلطة الأصلية لكل فرد في المجتمع، وما كان لأحد في الحالة الطبيعية سلطة مطلقة على نفسه أو على الآخرين، وليس لأحد أن يعطي آخر سلطة لا يملكها هو نفسه، فليس للمجتمع أن يملك سلطة ما كان يملكها واحد من الأفراد في الجماعة. وهذا يصدق في السلطة التشريعية وفي السلطة التنفيذية.

فالسلطة التشريعية لا تستهدف غير حفظ بقاء الجماعة فهي لا تملك أبداً الحق في أن تهدم أو تستعبد أو تفقر أحد الأفراد عن قصد، فالتزامات قوانين الطبيعة تبقى قائمة في الجماعة وتصبح أكثر قوة في أكثر الأحيان. وهذا يصدق أيضاً في السلطة التنفيذية وفي امتيازها الذي تتمتع به في بعض الأمور. إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية متساويتان في وجوب التزام حدود السلطة.

إن الناس قد محضوا ثقتهم إلى السلطة التشريعية والتنفيذية من أجل تحقيق الخير العام، لا أقل ولا أكثر، والسلطة وديعة في يد الحاكمين لمصلحة الجماعة. فإذا عمل الحاكمون، المجلس أو الملك، ما يغاير الخير العام الذي تلقوا السلطة من أجله فإن للجماعة أن تسحب ثقتها منهم وأن تسترد الوديعة فتعود لها سيادتها الأصلية لتعهد بها إلى من يصلح لها، ولكن مادامت الأمور تجري بشكل طبيعي، أي مادامت شروط الوديعة

مضمونة ، فإن الجماعة تترك للسلطة التشريعية حق ممارسة السلطة السيدة .

ولكن من يحكم بين السلطة التشريعية والتنفيذية إذا ما أساءت السلطة التنفيذية استعمال امتيازها ، ومن يحكم بين الشعب والسلطة التشريعية اذا ما حاولت هـذه أن تستعبد الشعب ؟ من يقضي في هـذه الامور ومن يصون أمانة الوديعة في يد الذين استودِعوها من اجل الخير العام؟ ان الشعب الذي أودع هذه الوديعة هو الذي يقضي في ذلك . ان الشعب لم ينزل عن سلطته وانما فوضها تفويضاً وأودعها ايدعاً .

ومن أحسن حكما على حسن نفاذ المهمة من الذي عهد بها الى شخص ما ، والذي يملك بنفس الوقت أن يرد على هـذا الشخص ما فعل وألاّ يستخدمه مرة ثانية اذا هو لم يعمل بالتوجيه الذي أريد منه ؟! فاذا كان هذا مقبولا في حياة الافراد الخاصة لأنه أمر عادل معقول فلماذا لا نجري على نفس السنة في أمر يبلغ من الشأن أن تتعلق به سعادة ألف ألف من الأشخاص ، وبخاصة من أجل توقي أخطر المصائب وأقساها ، المصائب التي لا دواء لها حين وقوعها ؟ بهذا نصل مع لوك الى حق الثورة .

حق الثورة

ان الشعب ، في حالة خيـانة حكامه للامانة التي عهد بهـا اليهم سواء أكانوا مشرعين أم منفذين ، وحين لا يجد الوسيلة الدستورية ، يملك حق الثورة ، ويسميـه لوك حق « الشكوى الى السماء .. » هـذا الحق

الذي كان يرتعد له هوبس ، يريد لوك أن يبرر به استعمال الشعب القوة ضد السلطة التشريعية او التنفيذية التي غدت فاقدة هذه السلطة ! وبهذا نصل إلى الغاية القصوى من نظرية لوك ، الغاية التي يتوج بها بنيانه المنطقي، ألا وهي تبرير حق الثورة .

لاشك أن لوك كان رجل سلم ، ولكنه لا يريد سلماً بأي ثمن ولا سلماً يفرضها الأقوياء على الضعفاء فتكون كالسلم المزعومة بين الذئاب والخراف ، حيث يكون الخراف طعمة سائغة للذئاب .

قد يقال إن حق الثورة حق خطير وانه يجر إلى الفوضى وينقض كل وضع مشروع ، فيجيب لوك بكل تفاؤل : كلا ! إن الشعب بطبيعته لا يثور إلا إذا طفح الكيل وبلغ الأمر أقصى حدوده . وذلك عندما يثقل عبء الاستبداد على الناس ، فحق الطاعة المزعوم يضحي معدوماً . ألا فليكرم الملوك بلا حساب وليعطوا اجمل الالقاب، وليقل الناس عنهم انهم الهيون منزلون من السماء .. ان الشعب بالرغم من هذا كله ، إذا ما أسيء اليه ، لن يهمل الفرصة التي يستطيع بها أن يتخلص من مصائبه ويهز الطغيان الذي فرضه عليه الظلم البعيد .

أما أن نحتج بالنظام .. فالنظام لا يمكن أن يؤدى في سبيله كل ثمن ولا يمكن أن يحتج بحجة السلم ، لأنه لا يمكن ان يقبل الانسان بسلم كسلم المقابر ! . وكيف يعقل أن يقبل الأشخاص العقلاء بكل شيء باسم

حب السلام وأن يتحملوا أعنف الأذى في سبيله؟ إن مثل هذا السلام إنما يكون لمصلحة اللصوص والظالمين ..

إن في غار Polyphème نموذجاً كاملاً .. لهذا النوع من السلم .. هنالك كان Ulysse وأصحابه ينتظرون مصيرهم المحتوم فهل كان ينتظر من Ulysse وهو في ذلك الغار، وفي ظلال ذلك الحكم .. ان يدعو اصحابه الى التزام الطاعة وأن يعلمهم ان السلم ضرورية ومهمة للناس ، وان يقول لهم ماهي المصاعب التي تكتنف السلم إذا هم قاوموا Polyphème الذي كان يملكهم بين يديه ؟ !

الى حق الثورة دعا لوك في كتابه فكان هذا الحق آخر المطاف في الكتاب .

خاتمة

وصفوة القول في ذلك الكتاب ان لوك ميز السلطة التشريعية من التنفيذيه في حالة الاجتماع فجعل التنفيذية ادنى من التشريعية دون أن تكون على كل حال خادمة لها قائمة على طاعتها . فالسلطة التشريعية في الأصل تجتمع في فترات قليلة ، وهي لا تستطيع ان تستطلع كل شيء وتسد كل حاجة ، فيبقى نطاق من حرية التصرف في يد السلطة التنفيذية المدعوة بحكم عملها للبقاء الدائم فتكون حاضرة بلا انقطاع لتؤدي عملها .

وكلا السلطتين وديعة من الشعب في يد القائمين على الدولة ، ومثل هذه الوديعة إذا كانت في يد أمير طيب لا تكون إلا في خدمة الخير العام ، فما على Guillaume صديق لوك الشخصي أن يخشى شيئاً. إن الملكية التعاقدية Monarchie contractuelle التي افتتح عهدها تتمتع بكثير من الحقوق المكتسبة للملكية التقليدية . إن السلطة الأصلية هي للشعب ، والسلطة الآنية في يد البرلمان ، وهذا لا يمنع توافقاً حقيقياً بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، توافقاً حقيقياً بين الارادات .

وهكذا وفق لوك بمنطقه الرائع بين تقاليد العصور الوسطى من اخلاق وغائية وفكرة جماعية مع الفردية باسم الخير العام الذي يدعم ويحد سلطة الحاكمين ؛ وبذلك كان لوك يمثل المعتدلين ، وبذلك كانت فلسفته السياسية نقطة انطلاق للمفكرين من بعده حتى قيل في كتابه إنه « التوراة السياسية Bible politique » لانكلترا في القرن الثامن عشر رغم أن أفكاره لقيت رد فعل كبير في النصف الثاني من هذا القرن .ولا شك أن لوك قد وطد بشكل نهائي في العالم الانكلوسا كسوني القاعدة الديمقراطية للحكم بالرضا الفردي للمحكومين والحقد العميق على كل استبداد سياسي .

من هذا الورد المنهمر جاء ينهل رجال الحقوق العامة من انكليز وأميركيين وفرنسيين خلال القرن الثامن عشر ، وقد وضع لوك بكتابه قواعد الديمقراطية الحرة القائمة على الفردية فمهد بذلك لبيانات حقوق

الانسان ، الحقوق الطبيعية التي لاتحور ولا تزول والتي ستنادي بها المستعمرات المتحررة في اميركا وفرنسا الثائرة في اوربا .

وفي عام ١٧٠٤ مات لوك وله من العمر ٧٢ عاماً ميتة هادئة متواضعة بعد ان قدم بفكره النير العبقري للعالم المثقل بالحق الالهي والدين وما وراء الطبيعة ، الغذاء الفكري الذي كان العالم في أمس الحاجة اليه .

وبعد أعوام وأعوام مايفتأ يذكر الناس لوك ، وأقربهم الينا في بحثنا مونتسكيو الذي زار انكلترا فشغفته عجباً بنظامها ، وراح يكتب في الدولة مايذكرنا بأفكار لوك .

مونتسكيو (١)

عام ١٧٤٨ صدر كتاب مونتسكيو المسمى روح القوانين Esprit des Lois وإذا كانت الافكار تتأثر الى حد بعيد بالاحداث ، فان اهم الاحداث في فرنسا في مطلع القرن الثامن عشر وفاة الطاغية لويس الرابع عشر ملك فرنسا وقد قضى عام ١٧١٥ والبلاد في ظلام سحيق فاستبشر الناس بمولد فجر جديد (وإن كانوا لايعلمون أن من ورائه الجور الجديد) ، وتنفس الناس الصعداء بعد أن زال عن صدرهم ، في ليلة ، كابوس الطغيان! وقد هبوا في لحظة واحدة يطلقون العنان دفعة واحدة للنقمة السياسية والدينية والاخلاقية التي كانت تعتلج في القلوب فانشقت عنها وتدفقت

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦-١٩٤٧ ص ١٤٤-٢٠٣ ، ومحاضراته لعام ١٩٤٩-١٩٥٠ ص ٢١١-٢٣٣ .

كالسيل العرم تعبر عن البغضاء الدفينة والكراهية العامة للطاغية المستبد لويس الرابع عشر الذي تملك الاستبداد عقله وقلبه .

وفي عام ١٧٢١ بعد وفاة لويس الرابع عشر بست سنين صدرت الرسائل الفارسية Lettres persanes فبيعت كالخبز وطبعت أربع مرات بل ثماني مرات ، ولم تكن تحمل اسم صاحبها ، لكنه سرعان ما عرف كل امريء أن مؤلفها الذي كان قد بلغ من العمر اثنين وثلاثين عاماً هو شارل لويس دي سكوندا بارون دي مونتسكيو Charles Louis de Secondat , baron de Montesquieu الذي أطل على الحياة عام ١٦٨٩ في Château de la Brède في الجنوب الغربي من فرنسا .

وفي هذه الرسائل كان يصف جماعة يعتريها الانحلال لعلها ان ترعوي وتصلح من حالها .. لكنه لم يبق في اذهان الناس من هذه الرسائل غير هذا الهجاء المرير في أسلوب جديد ثائر ساخر ، أسلوب حي اصيل . ومن وراء هذا الأسلوب يتراءى لنا التفكير القلق لمفكر سياسي عظيم يرقب الأحداث اذ يقول « لقد بحثت كثيراً عن الحكم الاكثر توافقاً مع العقل فتراءى لي أن خير حكم هو الذي يسعى إلى هدفه بأقل كلفة ، فالرجل الذي يسوس الناس بالطريقة الاكثر تلاؤماً مع ميولهم ورغباتهم هو خير الرجال . . » .

وفي عام ١٧٣٤ نشر مونتسكيو كتاباً له سماه « نظرات في أسباب عظمة الرومان وسقوطهم » لكن أصدقاءه كانوا يعلمون انه منذ خمس سنين

وهو يعد العدة لكتابه العظيم ، الذي لم تكن تلك النظرات إلا فصلاً ممهداً له .

وفي عام ١٧٤٨ صدر في جنيف الكتاب المنتظر ، كتاب روح القوانين. صدر في جزئين ولم يكن يحمل اسم المؤلف ولكن الناس كانوا يعرفونه، فانكبوا عليه يقرؤونه ليروا ماذا يضم بين دفتيه هذا الكتاب العظيم .

على ان مونتسكيو يوضح لهم ذلك في مقدمته إذ يقول إنه بعد أن غادر المدرسة وضعوا بين يديه كتب الحقوق فمضى يبحث عن روحها ؛ وبحثه هذا يسوقه الى استقراء الامور على ضوء أسبابها الرئيسية الدافعة لها ويضرب على ذلك مثلاً الدولة ، فلئن ذهب بها القدر في معركة واحدة ، أي ان كان سببٌ خاصٌ أدى الى خراب الدولة ، فان من ورائه سبباً عاماً هو الذي اقتضى أن تزول الدولة في معركة واحدة . إن المعاينة الدقيقة للأحداث ومقابلة بعضها ببعض هي التي تصل بالانسان الى معرفة حقيقة هذه الاحداث ، فكثير من الحقائق لا تنكشف الا اذا رأى الانسان السلسلة التي تربطها بالحقائق الاخرى . وإن من يصل بنظرته الفاحصة الى أعماق الامور يرى الدافع الرئيسي لهذه الامور فاذا تجلى له عاد إلى تلك الأحداث نفسها يدرسها على ضوء قوي يكشف العلاقات التي كان لا يراها من قبل بين مختلف الأحداث والأشياء .

وهنا تتجلى كبرياء المفكر إذ يقول إنه وضع المبادئ فوجد الحالات الخاصة تنطوي تحتها من نفسها وتواريخ الأمم كلها ليست إلا توابع لها ..

إن كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر وهذا بدوره يتعلق بقانون اكثر شمولاً ، ولكل قانون سبب لأن كل قانون يتعلق بعنصر من الحقيقة طبيعي أو أخلاقي أو اجتماعي ، وكل قانون يفترض علاقة وللقوانين علاقات لاحصر لها بالاشياء . .

وهذه القوانين يجب أن تكون على درجة من الصلاح للشعب الذي توضع من اجله فلا تتوافق قوانين إحدى الأمم مع قوانين الاخرى إلا فيما ندر من الأحوال . وهذه القوانين يجب أن ترجع الى طبيعة الحكومة ومبادئها ، الحكومة التي تنظر في تشكيلها فيكون ذلك بالقوانين السياسية ، أو الحكومة القائمة التي تأتي القوانين الوضعية لتحافظ عليها . وهذه القوانين يجب أن توضع تبعاً لطبيعة البلاد : إقليمها البارد أو الحار أو المعتدل وصفة أرضها ومركزها واتساعها ونوع حياة الشعوب فيها .. ودرجة الحرية التي يسمح الدستور بها ، ودين المواطنين واتجاهاتهم وثرواتهم وعددهم وتجارتهم وعاداتهم وأساليبهم.. وأخيراً فإن لهذه القوانين علاقات بعضها ببعض ، ولها علاقة بأصلها وبغرض المشرع منها ونظام الاشياء التي توضع لها..

وهذا ما أراد أن يفعله مونتسكيو في كتابه : انه يريد أن يدرس كل هذه العلاقات لأنها تشكل كلها معاً ما يسمى « روح القوانين » . وهذا ما تم له حين وجد المباديء التي تقوم عليها ، أما قبل أن يجد هذه المباديء فإنه كان يبدأ الكتابة ثم يتركها ويترك أوراقه تذروها الرياح ، فما كان يجد الحقيقة إلا ليضيعها ، حتى وجد المباديء فاذا كل ما كان يبحث عنه

ينساق اليه وإذا القوانين تصدر عن هذه المبادىء كأنما تتفجر من ينبوع ! وليست هذه المبادىء إلا الأسباب والعلاقات التي تكتنف القوانين .

وقد وضع كتابه في واحد وثلاثين باباً تبحث الثمانية الاولى منها في نظرية الحكومات Théorie des gouvernements (أشكال الحكم)، وتبحث الخمسة التالية (من ٩ الى ١٣) في القوانين وعلاقاتها بالدفاع عن الدولة وحماية المواطنين فى الداخل ووسائل الحكم، فتتبدى من خلال ذلك نظرية في الحرية السياسية Théorie de la liberté politique المضمونة بتوزيع معين للسلطات ، وفي أبواب خمسة أخرى (من ١٤ الى ١٨) يبحث في الأسباب الطبيعية للقوانين ، في الاقاليم ، ثم يتحدث في الباب التاسع عشر عن الروح العامة L' esprit général لكل أمة وهي محصلة عوامل مختلفة لكل منها أثره في المجتمع تبعاً لدرجة رقي المجتمع فهي عند الاوائل الطبيعة والاقليم وهي بوجه عام الحكم والدين والتقاليد والعادات والأساليب ، كلها تعمل على تكوين الروح العامة مثلما تفعل الطبيعة ويفعل الاقليم .

ويظل كتابه متماسكاً حتى نهاية هذا الباب التاسع عشر ، ثم يبدأ يفقد هذا الانسجام منذ الباب العشرين إذ يبحث في علاقات القوانين بالتجارة والنقد والسكان والدين وبنظام الاشياء التي تصدر هذه القوانين عليها ثم ينتقل الى تاريخ الحقوق في البابين ٢٧ و ٢٨ ويبين في الباب التاسع والعشرين كيف تصاغ القوانين . وكان حرياً به أن يختم به كتابه

لو لا أنه يضيف في البابين ٣٠ و ٣١ بحثاً عن حقوق الاقطاعية والملكية وهو خاتمة الكتاب .

سياسة مونتسكيو

تقوم الفكرة السياسية لدى مونتسكيو على احتقار الاستبدادية والخشية منها ، وتمجيد الحرية والتطلع اليها . والحرية نقيض الاستبداد فما هو الاستبداد وكيف نحول دونه لنقيم بذلك دعائم الحرية ونصون الحرية؟

ان حكم الاستبداد يعني أن رجلاً واحداً ، من غير قانون ولا قاعدة يعمل كل شيء بارادته واهوائه ، إنه حكم الفوضى والاضطراب والقسوة. ان على المستبد أن يكون دائماً مستعداً فيرفع يده ليهوي بضربته أو ليهدد بها . أما رعاياه فهم كالحيوانات المطيعة التي روضت على الطاعة تحت خشية الضرب .. وهكذا فان الخوف هو المبدأ الاساسي في هذا النظام فما فيه فضائل الجمهورية ولا شرف الملكية . ان الناس جميعاً متساوون أمام المستبد ولكنها مساواة في العدم .. لانهم ليسوا شيئاً مذكوراً . ان الحكم القائم على الاستبداد يجر الخراب على الصالح العام ، والرجال القائمون عليه كالوحوش يقطفون الشجرة من أصلها ليقطعوا ثمارها من فرعها . . إن هدف الاستبداد أن يقيم الهدوء من غير شك ، ولكنه لا يأتي بالسلم. إن نظاماً كهذا هو سبة للطبيعة البشرية .

أما الحرية فهي حكم القوانين والسلامة والأمن والعقل والاعتدال

وبهذا يذكرنا مونتسكيو بالاعتدال الذي نادى به أرسطو . على ان مونتسكيو يهدف منه الى التمييز بين نوعين من الحكم : الحكم القاسي والحكم المعتدل . فالحكم القاسي يقسر الناس قسراً ويسوقهم إلى أقصى السبل . اما الحكم المعتدل فهو الذي وصفه منذ عام ١٧٢١ في كتابه « الرسائل الفارسية » وهو الذي يجري وراء هدفه بأقل كلفة ويسوس الناس بالشكل الاكثر توافقاً مع اتجاهاتهم . ومثل هذا الحكم يستطيع أن يتبدل شكلاً فمن الجمهورية الى الملكية مثلاً ، ولكن الخطر في ان يتحول من حكم معتدل الى حكم قائم على الاستبداد. ولهذا يحذر مونتسكيو من هذه العاقبة لأن الحرية صعبة ومن العسير تحقيق نظامها في حين ان الاستبداد أمر يسير التحقيق .

فكيف نأمن الاستبداد ؟

ليس الجواب الذي يطالعنا به جواباً فلسفياً لأنه يبحث بحثاً واقعياً عن الوسائل العملية التي تحول دون الاستبداد بالبحث عن العيب الخفي والسبب الاصلي الذي يترك الأمة تنساق نحو الاستبداد . وفي البحث عن هذه الوسائل العملية نراه بين نظريتين : نظرية الحكومات التي تحدث عنها في الأبواب الثمانية الأولى التي كتبها قبل سفره الى انكلترا ، ونظرية الحرية السياسية التي استوحاها من زيارته لانكلترا فكتب عنها في الباب الحادي عشر الذي تتبلور فيه فكرته السياسية .

نظرية الحكومات

أما في نظرية الحكومات فقد اندفع قليلاً وراء الديمقراطيات التي عرفت في القصور القديمة حيث الحرية الديمقراطية هي الخضوع للقوانين التي يضعها الشعب كهيئة تتمتع بالسيادة ، وتكون هذه الحرية مضمونة بفضيلة كل مواطن . والفضيلة هي نسيان الذات في سبيل الخير العام حباً بالوطن وقوانينه ، وهي المساواة التي تستبعد كل امتياز ، وهي الزهد الذي يأبى التعلق بالأشياء الكمالية والمتع الخاصة ، فاذا انقطعت هذه الفضيلة وغدا الناس لايحبون الدولة للدولة بل لمصالحهم التي يجنونها من الدولة ، ومتى ابتغى الناس الحرية ضد القوانين بدلا من الحرية في ظلال القوانين ، فان الدولة تضيع وتذهب ريحها وما تلبث أن تسقط في حمأة الاستبداد ، استبداد فريق من الناس أو رجل واحد منهم .

ولكن الحرية تختلف في الحكم الفردي (الملكيات) فالحرية التي يمكن الحصول عليها هنا لاتكون مصونة بالفضيلة لأن مبدأ الملكيات هو الشرف ، وليس ذلك المعروف في الفلسفة بل هو الفكرة السابقة لكل شخص وفي كل حالة ، انه شيء آخر غير المساواة ونكران الذات في حب الدولة . ففي الملكيات جماعات ولكل جماعة شرفها وروحها وكل فئة تفضل نفسها على الاخرى أو تقوم في وجهها ، ومن هنا تأتي الامتيازات

التي ينفرد بها فريق دون فريق . ثم إن هذه الاطماع الخاصة المجتمعة التي تذهب بالديمقراطية الجمهورية هي نفسها التي تضمن بقاء الفردية الملكية. كل من هذه الجماعات تعمل لنفسها لا للخير المشترك لانها تقاوم في سبيل حفظ بقائها والدفاع عن امتيازها . وهذا ما يحد السيادة من كل جهاتها ويجعل الملكية المطلقة في الأصل ملكية خليطة في الحقيقة تضم طبقة النبلاء التي من دونها لاتبقى الملكية وإنما تحول إلى الاستبداد ، وطبقة رجال الدين الخطيرة على الجمهورية ولكنها توافق الملكية ، والبرلمانات التي تسهر على القوانين الأساسية وتذكر الحاكم المطلق بها ، والمدن بامتيازاتها المختلفة والجماعات بتباينها بعضها من بعض .

هذه الامتيازات مجتمعة اذا بقيت، بقيت معها الملكية دولة قائمة بفضل تعارض القوى المختلفة فيها وخضوع السيد الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية الثابتة أما إذا ألغيت فإن الدولة الملكية تؤول إلى دولة شعبية Etat populaire أو دولة استبدادية Etat despotique .

ان الاقدار هي التي ولدت هذا « التشريع المثالي » الذي يقيم الحكم المعتدل على تعارض القوى المختلفة في الدولة فحذار أن نزعزع هذه القوى وان ننزع عن المدن المختلفة والجماعات المتباينة امتيازاتها لاننا نلقي بالدولة آنئذ في يد مستبد واحد . إن الملكية تضيع حينما يأتي الأمير فيسوق كل شيء اليه وحده ، يسوق الدولة الى عاصمته والعاصمة الى بلاطه والبلاط الى شخصه الوحيد . ان مبدأ الملكية يفسد حين تقوم

العبودية محل الكرامة ونذهب باحترام الشعب لعظمائه ونجعلهم تحت رحمة السلطة المستبدة .

كتب مونتسكيو هذا كله قبل أن يعرف انكلترا فلما زارها وجد « التشريع المثالي » فيها ، وقد تمثل له في الدستور الانكليزي الذي لم يكن وليد الاقدار فحسب بل وليد الحذر أيضاً . فالحرية السياسية المرتبطة بالحكم المعتدل لا تتجلى هنا كنتيجة غير مباشرة لمؤسسات تهدف الى مجد المواطنين والدولة والأمير وإنما هي في الحقيقة الغرض المباشر للدستور ولهذا تتمثل له مباديء الدستور الانكليزي مرآة للحرية السياسية فيدعو قراءه ليباركوها معه في الباب الحادي عشر من كتابه .

الحرية السياسية وفصل السلطات

ليست الحرية السياسية أن يعمل كل ما يريد وإنما هي الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين. فلنحاذر اذن من المزج بين الحرية وبين الاستقلال، استقلال كل امريء في أن يعمل ما يريد دون مانع يحول بينه وبين رغباته ولنحاذر أيضاً من أن نجعل الحرية في الديمقراطيات فحسب وان نستبعدها من الحكومات الفردية الملكية . لا الديمقراطية ولا الارستقراطية دول حرة بطبيعتها وانما الدولة الحرة هي التي تضع في دستورها ذلك المبدأ في ألاّ يكون الانسان مجبراً على عمل الأشياء التي لا تقسره القوانين عليها ، ولا مجبراً على أن يمتنع عن أن يعمل ما تسمح به القوانين .

هذه هي الحرية السياسية من حيث علاقتها بالدستور . وهنالك الحرية السياسية في علاقتها بالمواطن ، فهي الهدوء الفكري الناشيء عن اطمئنان كل امريء وشعوره بأمنه الشخصي ولهذا ينبغي أن يكون الحكم على شكل لايخشى معه المواطن على نفسه من أي مواطن آخر . وهذا يتعلق بالدرجة الاولى بتنظيم معين للسلطات . وبذلك نصل إلى الوسائل العملية لضمان الحرية في شكلها المضاعف وللحيلولة دون الاستبداد .وهنا يعيد الينا مونتسكيو نظريته في الحكم المعتدل وقد شذبها على ضوء مشاهداته في انكلترا : إن كل رجل ذي سلطة قد يسيء استعمال السلطة ولهذا ينبغي أن تحد السلطة من السلطة ، وهذاهو هدف الفصل السادس من الباب الحادي عشر .

في هذا الفصل يدرس مونتسكيو السلطات في مرحلتين متتابعتين فيفصل في الاولى بينها ويميزها ويبحث في الثانية عن توزيعها . أما تميز السلطات وفصلها فلأنه ليس ثمة من حرية إذا كانت سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ المقررات العامة وسلطة القضاء مجتمعة وممتزجة في نفس الأيدي فالمشرّع القائم على التنفيذ قد يضع قوانين مستبدة لينفذها باستبداد، والسلطة القضائية إذا انضمت إلى التشريعية أو التنفيذيةأضحت سلطة غاشمة على حياة المواطنين ومساواتهم . وأما توزيع هذه السلطات فيجب أن يتم بين قوى اجتماعية واقعية : فالسلطة القضائية يجب أن تبقى في الحقيقة بعيدة عن السلطة السياسية أي عن كل من السلطتين التنفيذية

والتشريعية في الوقت نفسه . وعلى هذا فان مدار البحث هو حول السلطتين التشريعية والتنفيذية .

ففي انكلترا ثلاث قوى اجتماعية حقيقيـة هي الشعب Le peuple والملك Le monarque والنبلاء La Noblesse وسط بينهما . فالشعب الممثل بنواب يختارهم لكفاءاتهم ، يقتسم السلطة التشريعية مع النبـلاء المجتمعين في هيئة متميزة . وهذه الهيئة يجب أن تبقى متميزة فلو لم تكن كذلك لأضحت الحرية على النبلاء كالعبودية فلا يكون لهم مصلحة في الدفاع عنها بل تتخذ أكثر المقررات ضدهم . فاذا ما قامت الهيئتان مستقلتين : هيئة ممثلي الشعب وهيئة النبلاء فان كلا منهما تقيد الأخرى بقدرتها على أن تمنع أو توقف أو تدفع التدابير التي تتخذها تلك الهيئـة الأخرى ، وكذلك تحدّ السلطة من السلطة .

ثم إن هاتين الهيئتين المشكلتين معاً للسلطة التشريعية تقومان إلى جانب السلطة التنفيذية وهي في يد الملك لأن شخصاً واحداً أقدر من عدد كبير من الأشخاص على التنفيذ . والملك يتلقى بدوره عن الدستور حق الفيتو Veto ، حق الاعتراض والنقض الضروري ليحدّ بدوره من السلطة التشريعية . وبالمقابل فان السلطة التشريعية،وبخاصة الهيئة الشعبية فيها ، تحد السلطة التنفيذية ببعض الوجوه : الجلسات الدورية الاجبارية تصديق الموازنة السنوية ، مراقبة تنفيذ القوانـين وحق اتهام الوزراء ، أعوان الملك . وهكذا تحد السلطة من السلطة دون أن يتعطل مع ذلك

سير الحكم ، لأن الحركة الضرورية للأشياء هي التي تجعل هذه السلطات تسير على الرغم من تعارضها فتسير باتفاق . .

خاتمة :

إن الحرية السياسية التي دعا إليها مونتسكيو تنضم الى الفكر الثوروي الحرّ لتؤتي أكلها وتعطي ثمارها . على أنها ستتباعد قليلاً قليلاً عن أصولها الأرستقراطية ، ففي الثروة الفكرية الغنية التي تركها مونتسكيو معين لا ينضب . وهذه جمهوريات أمريكا وهذه فرنسا ستأخذ من أفكار لوك وتأخذ من أفكار مونتسكيو فان تعلقت بفصل السلطات فانها تنبذ الأرستقراطية وتتعلق بالفضيلة التي تحدث عنها مونتسكيو نفسه في مبدأ الديموقراطيات الجمهورية .

غير أنه ما من شك في أن أفكار مونتسكيو الأصلية تتعشق الملكية والنبل الوراثي . انه يريد ملكية وسطاً تنظمها قوانين مستقلة عن إرادة الملك وأهوائه ، حكومة مختلطة معتدلة تضع النعمة السياسية Le Bien politique بين حدّين : السلطة والحرية ، لتحول دون التدهور الى الدولة الاستبداية ، أو الدولة الشعبية التي تؤول أخيراً بدورها الى الاستبدادية .

إن مونتسكيو كان مثل ارسطو يصف الدواء للمؤسسات القائمة لعله ان يوقفها على المنحدر قبل أن تتدهور إلى قاع سحيق . على ان مونتسكيو لا يعتمد على الحقوق الطبيعية كما يفعل لوك . وقد رأينا لوك يستمسك

بالحقوق الطبيعية التي لايمكن التخلي عنها فلا تكون للقوانين الوضعية حرمة إلا في نطاق هذه الحقوق الطبيعية . أما مونتسكيو فهو لايتعرض لها ولا يقيم دعائم الحرية السياسية عليها ، وهو اذ يبحث عن حقوق الأفراد لايهتم بأن يقيم لها قواعد نظرية . ولهذا فان الذي يمثل الفردية المتحررة بحق هو لوك دائماً وأبداً وليس مونتسكيو.

على ان السيادة التي لم يتحلل منها لوك نفسه هي التي لم يعبأ بها مونتسكيو . ولذلك نادى بهذه الحكومة التي توزع السلطات بين خليط من الهيئات ، ومثل هذه الحكومة الخليطة التي نادى بها مونتسكيو لاتنسجم مع وحدة السيادة .

إن روسو الذي يطالعنا بأفكاره السياسية بعد أربعة عشر عاماً هو الذي سيأخذ بثأر هذه السيادة التي لاتتجزأ ، وما هي سيادة فرد ، بل سيادة شعب ، يعبر عنها بالارادة العامة .

روسو[١]

عام ١٧٦٢ نشر جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau مواطن جنيف كتابه المسمى « العقد الاجتماعي Le contrat social » فوضع فيه «مبادىء

---

(١) انظر محاضرات Chevallier لعام ١٩٤٦-١٩٤٧ ص ٢٠٣-٢١٦ ، ومحاضراته لعام ١٩٤٩-١٩٥٠ ص ٢٣٣-٢٥٦ .

الحقوق السياسية Principes du droit politique كما يدل على ذلك العنوان الثاني للكتاب .

وقد تبين منذئذ أن هذا الكتاب بدء ثروة فكرية سياسية وضع روسو مبادئها ويريد أن ينظر في التطبيق العملي لها في كتب تالية يود المؤلف لو كان ينذر لها حياته فيكتب في المؤسسات السياسية Institutions politiques ويخرج على الناس بكتاب في الفكر السياسي عظيم مثل كتاب مونتسكيو في روح القوانين . وقد بدا في خطوته الاولى يستوحي من طريقة مونتسكيو ، وقد وضع المباديء ليتمم البحث على هديها ، بحثاً علمياً يتمم ذلك البحث النظري الأول الذي تبدى في «العقد الاجتماعي».

ولكن روسو كان أديباً فذاً وقد سجل في ميدان الادب نصراً بعد نصر ، فصرفه ذلك عن إتمام ابحاثه السياسية ، ووقفت هذه عند القسم النظري منها في المباديء التي وضعها في كتاب العقد الاجتماعي . وكتابه هذا ينطوي على أربعة أقسام يتناول الأول مباديء السيادة ، وفيه يدرس العقد الاجتماعي بوجه خاص ، ثم يدرس في القسم الثاني صفات السيادة. أما الثالث والرابع فيبحثان في الحكم ، وفي ذلك يبدو التميز المطلق لدى روسو بين كل من السيادة والحكم .

أما الكتاب فصعب الأسلوب ومافيه ذلك اليسر الذي لمسناه لدى مونتسكيو بل هو قاس عنيف صعب على القراءة . وهو يأتي بعد سبع سنين من كتابه الذي نشره عام ١٧٥٥ فسماه « رسالة في أصل اللامساواة

بين الناس وأسسها » فتحدث فيه عن الحالة الطبيعية التي تبدأ بها البشرية .

الحالة الطبيعية

يقول روسو في مستهل كتابه كلمة يطلقها كالسهم الناري ليستلفت الانظار : « إن الانسان يولد حراً ؛ ولكنه حيث يكون مقيد بالأغلال ، فكيف تم هذا التبدل ؟ ذلك سؤال أجهله ! وكيف يمكن أن يغدو هذا التبدل مشروعاً ؛ ذلك سؤال أعتقد أني أستطيع إيجاد حل له ! » وهكذا نجدنا ثانية مع روسو ، بعد هوبس ولوك ، ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع .

أما الحالة الطبيعية فتحدث عنها في كتابه الأول الذي نشره عام ١٧٥٥ عن أصل اللامساواة بين الناس وأسسها ، ذلك الكتاب الذي مهد به لكتابه في العقد الاجتماعي ، وروى فيه قصة الانسان التي قرأها روسو في الطبيعة التي لاتكذب أبداً ولم يرض أن يقرأها في كتب المفكرين الكاذبين !. حتى هوبس كان يكذب في نظر روسو لأنه جعل الانسان الطبيعي مأخوذاً بالسلطة تستبد به الأطماع حتى يغدو ذئباً على قرينه الانسان وحتى تكون حالة الطبيعة مجرد حالة حرب من الجميع على الجميع. إن هوبس لم ير في الانسان غير هذه الأثرة التي تحدو به الى تحقيق سعادته الشخصية وحفظ نفسه ، ولم ير فيه ذلك الشعور الداخلي الطيب الذي يعدل في كل فرد نشاط أثرته ويؤول الى السعي المتقابل من الافراد لحفظ النوع البشري .

كانت خطيئة هوبس وأقرانه أنهم اتهموا الانسان الطبيعي بالجري وراء الأهواء والاندفاع مع الخبث ، مع أن مثل هـذه الصفات ليست للانسان الطبيعي وإنما هي للانسان الصنعي الذي هو نتيجة النماء المستمر للحياة الاجتماعية والسعي نحو تحقيق الغايات جميعاً . السعي نحو التكامل. وهنا فقط تبدو اللامساواة في الملكية الخاصة وهي رمس المساواة الطبيعية ونهايتها !

وكذلك جاءت المزاحمة والعداوة ، واصطدمت المصالح بين الأغنياء الغاصبين والفقراء المستثمرين ، واشتعلت الرغبة في صدر كل امريء لتحقيق مصلحته على حساب الآخرين ، وزال ذلك الشعور الداخلي الأصلي الطيب في الأفراد ، وحلت محله حرب صماء من الجميع على الجميع ، من الفقراء على الأغنياء ، وبين الاغنياء بعضهم مع بعض .. وهذه هي الصورة التي قدمها لنا هوبس ، لكن الفرق بين روسو وهوبس هو أن هوبس يعطي هذه الصورة للحالة الطبيعية الاصلية في بدئها ، في حين أن روسو يرى هذه الصورة في آخر مطاف الحالة الطبيعية وفي سعيها نحو التكامل إذ تنقلب هذه الحالة الطبيعية بالملكية وباللامساواة وبالنماء المستمر للقدرة البشرية ، ذلك النماء الذي يترافق مع تقوي دوافع الأثرة والنشاط الخطير للعقل .

هكذا بدأت اللامساواة بين الأغنياء والفقراء ، ثم قامت الحكومات وهي ضرورية للخلاص من الحالة التي آلت إليها الحالة الطبيعية فغدت

لمصلحة الاغنياء الحريصين على أموالهم ، الراغبين بالتمتع المستمر بها ، وعندئذ تقوم مع الحكومات لامساواة ثانية بين الأقوياء والضعفاء . ثم يتحول الحاكمون الى سادة مستبدين ، وذلك أمر لا بد منه لأن نفس العيوب التي جعلت قيام المؤسسات الاجتماعية أمراً ضرورياً هي التي تجعل التجاوز من الحاكمين أمراً محتوماً . وهكذا تنشأ لامساواة ثالثة بين السادة والعبيد وهي أقصى درجات اللامساواة !

الحالة الاجتماعية

إلى هنا ما نزال مع روسو في كتابه الأول المنشور عام ١٧٥٥ حول أصل اللامساواة بين الناس وأسسها ، أما الحالة الاجتماعية فالحديث عنها في كتابه الثاني ، كتاب العقد الاجتماعي المنشور عام ١٧٦٢ حيث يتحدث روسو عن فضائل الحياة في الحالة الاجتماعية التي تقيم العدالة مقام الغريزة في حياة الانسان ، وتعطي أعماله الطابع الأخلاقي الذي كان يفتقده في تلك الحالة الطبيعية المتحولة الفاسدة . إن الرجل في الحالة الاجتماعية لا يندفع وراء أثرته بل يستمع إلى حكم عقله ويلبي صوت الواجب فيقدم الحق على الأطماع !

لهذا يقدس روسو الرابطة الاجتماعية Lien social القائمة في نظره على الأخلاق لا على السلطة والتي تمهد للانسان تحقيق كماله في النطاق الاجتماعي . وبذلك ينفصل روسو عن الفردية التي تعلق بها هوبس ولوك ،

وعن اللا أخلاقية التي كانت رائد مكيافل لينضم إلى أفلاطون وأرسطو. غير أنه لم يكن يتطلع في أفكاره الأخلاقية المتسامية إلى الدولة ـ المدينة في العصور القديمة فحسب ، بل كان في الحقيقة يرى هذه الدولة ـ المدينة أمام عينيه في جنيف حيث كان يعيش ! .

من خلال هذه الرابطة الاجتماعية المقدسة نرى في أفكار روسو عوداً إلى فكرة الجماعة Communauté وهي في نظره تؤلف وحدة كوحدة الانسان . والانسان الطبيعي يصبح في هذه الجماعة مواطناً Citoyen ويؤلف جزءاً منها ، وبهذا يخرج عن طبيعته بالرابطة الاجتماعية، ويقوم النظام الاجتماعي بفضل هذه الرابطة على حق مقدس هو أساس الحقوق الأخرى .

وتظهر الرابطة الاجتماعية بالقانون الذي يضبط النظام الاجتماعي . والقانون في نظر روسو يعبر عن الأخلاق قبل أن يعبر عن السلطة، وهو عام غير شخصي ولا أثر فيه للتحكم أو للارادات الفردية غير المستقرة، وبفضل القانون تقوم العدالة والحرية وتعود إلى الحالة الاجتماعية المساواة الطبيعية .

ولا يقصد روسو بالقانون القواعد العامة السياسية والمدنية والجزائية فحسب بل يقصد أيضاً الأخلاق والعادات والأفكار ، وكل ما من شأنه أن يحفظ للشعب روح مؤسساته ويقيم باللاشعور قوة العادة مقام السلطة .

ولهذا يبحث عن شكل من الحكم في الدولة يجعل القانون فوق الرجل فيرى أن المفهوم الذي يدعم هذه الوجهة هو مفهوم الارادة العامة La volonté générale وهي مدار نظريته السياسية .

الارادة العامة

يخطيء من يظن أن الارادة العامة التي يعنيها روسو تقوم على العدد Nombre ، فهي إنما تقوم على الموضوع Objet لأنها تستهدف المصلحة العامة وتتسامى عن المصالح الخاصة ، وبذلك يتقارب من ذلك المفهوم القديم مفهوم الخير المشترك أو الخير العام Bien commun ou public .

إن الارادة العامة هي إرادة الانسان حين يتجرد عن أهوائه وأثرته، هي ارادته ككائن أخلاقي Etre moral يستهدف المصلحة العامة . فالارادة العامة لا تستهدف إلا المنفعة العامة . ولهذا يجب التفريق بين الارادة العامة Volonté générale وبين ما يمكن أن نسميه إرادة الجميع أو الارادة المجتمعة Volonté de tous أي مجموع الارادات الشخصية. ذلك لأن الارادة العامة تتنزه عن المصالح الشخصية . فاذا كان ثمة أثر لهذه المصالح الشخصية في العمل الصادر عن الجماعة فان هذا العمل لا يصدر باسم الارادة العامة بل هو يصدر في الواقع عن الارادة المجتمعة للأفراد، الارادة التي لعبت فيها الأهواء الشخصية دوراً حقيقياً ، فمالت وراء المصالح الشخصية .

إن الشعب ، صاحب الارادة العامة ، لا يرى دائماً مصلحته العامة رغم أنه يكدّ سعياً إليها ، فهو لا يصل دوماً إلى تحقيقها ، ومن هنا كان عمله آنئذ صادراً عن الارادة المجتمعة ، أما إذا حقق المصلحة العامة فهو يعبر عن تلك الارادة الصافية ، الارادة العامة .

على أن روسو لا يحاول أن يثبت الفضيلة الأخلاقية للارادة العامة. إنه يؤكد ان الشعب كهيئة يريد بالضرورة مصلحة الجماعة ومصلحة كل فرد منها ولكنه لا يشعر بضرورة إثبات هذه الحقيقة . كل ما يريده روسو من الارادة العامة المتسامية بغرضها الاسمى الذي تسعى اليه هو أن تحمي بنيان المجتمع . فيكون المجتمع بها محمياً من الارادات الخاصة ، ويكون ذلك بالقانون الذي يعبر عن الارادة العامة ، لأن الارادة العامة هي التي تتصف بصفات السيادة La souveraineté ، إذ تتمثل فيها السيادة ! ولكننا قبل أن نستعرض مع روسو صفات السيادة نتساءل كيف يبنى هذا النظام الاجتماعي الذي هو حق مقدس ، هذا النظام القائم بالرابطة الاجتماعية المقدسة ، والذي تهيمن عليه الارادة العامة ؟

العقد

إن النظام الاجتماعي ، وهو حق مقدس ، لا يأتي من الطبيعة فالطبيعة لم تعين أي شخص ليقود الآخرين . ولا هو يأتي بالقوة ، فأي حق هو

ذلك الذي يفنى عندما تزول القوة ؟! إن شرعية النظام الاجتماعي قائمة على اتفاق أولي بين الأفراد Première convention، انها قائمة على عقد Contrat .

ان هذا العقد يؤول إلى ولادة شكل من الاشتراك في الجماعة يحقق نتيجة مضاعفة : أولا — وضع شخص المشترك وأمواله تحت الحماية العامة ثانياً — بقاء كل مشترك حراً كما كان في الاصل لأنه باشتراكه مع الجميع لا يطيع في الحقيقة مع ذلك إلا نفسه (وبيان ذلك يأتي بعد قليل)

لكن هذه النتيجة المضاعفة لا تتحقق إلا بشرط وهو أن ينزل كل فرد نزولا كاملا عن نفسه بسائر حقوقه إلى الجماعة ، أي أن يضع نفسه وقوته تحت التوجيه الأسمى للارادة العامة فيصبح بذلك جزءاً لا يتجزأ من الكل .

وفي الحال ، ينتج عن هذا الاجتماع ، مقام الشخص المستقل لكل متعاقد ، هيئة معنوية Corps moral لها وحدتها المتميزة وحياتها وارادتها وهذه الهيئة هي ما كان يسمى المدينة Cité أو الهيئة السياسية Corps politique أو هي الدلة l'Etat .

ويسمي روسو هذه الهيئة السياسية دولة Etat حين تكون سلبية passif ويسميها سيدة Souverain حين تكون ايجابية actif . أما المشتركون فيها فإنهم يتخذون معاً اسم الشعب Le peuple ، ويتخذ الأفراد حين يطيعون قوانين الدولة اسم رعايا sujets ويسمون مواطنين

citoyens حين يشتركون في السلطة السيدة أي حين يضعون القوانين .

إن هذا الاتفاق الاصلي أو العقد الاجتماعي يتجلى إذن كواسطة حقوقية ضرورية لتحقيق شرعية تحول الانسان الى مواطن ، وليقيم مقام المساواة والحرية الطبيعيتين مساواة وحرية اتفاقيتين أو مدنيتين هما في الحقيقة أسمى من الأوليين .

أما المساواة فلأن شرط العقد واحد بالنسبة للجميع ، فإن كلاً ينال بالنسبه للآخرين ماينالون هم أنفسهم بالنسبة له . إن جميع المواطنين تعاقدوا بنفس الشروط وإن لهم أن يتمتعوا بنفس الحقوق . لذلك كان على الدولة ، تحقيقاً لهذه المساواة ، أن تبذل جهودها لتحول دون تزايد الفقر ودون تزايد الغنى كيلا يوجد شخص قادر على شراء الآخرين ولا شخص مضطر لأن يبيع نفسه .. إن هذه المساواة المدنية تؤول إلى إكمال المساواة الطبيعية واضفاء طابع أخلاقي عليها . فالطبيعة أقامت بين الأشخاص نوعاً من اللامساواة المادية ، فالمجتمع يقيم محلها مساواة أخلاقية ومشروعة . فالرجال اللامتساوون بالقوة والابداع يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق والحقوق .

وأما الحرية فلأن كلاً يهب نفسه للجميع لا لشخص محدد بالذات . ولأن كلاً يطيع الارادة العامة التي يُعتبر جزءاً مشتركاً منها بالتساوي مع الجميع فهي إرادته وارادة الجميع . وهذا تفسير قول روسو إن

المواطن لا يطيع إلا نفسه وهو يبقى حراً كسابق عهده يوم لم يكن إلا انساناً طبيعياً .

إن حرية المواطن تتجلى بالاشتراك الدائم الذي لا ينقطع في الارادة العامة ، فالمواطن يشترك مع سائر المواطنين على السواء في إقرار القوانين التي تعبر عن الارادة العامة فإذا أطاع القوانين فهو إنما يطيع الارادة العامة وهي إرادته وإرادة الجميع . ولهذا فإن الذي يثور في وجه الارادة العامة إنما يأتي عملا يغاير الحرية ، لأنه يثور في وجه إرادة هي إرادته بقدر ما هي إرادة كل شخص آخر . فإذا حُمل على الطاعة بالقوة لم يكن ثمة اعتداء على حريته وانما هو قسر له على أن يكون حراً ، إنما هو رده بالاجبار إلى الحرية !

السيادة

من هذا العقد الاجتماعي تستمد وجودها السيادة المشروعة La souveraineté légitime ، سيادة الشعب التي تتمثل بالارادة العامة ، فهي إذن السيادة الحقيقية . لأن السيادة هي ممارسة الارادة العامة.

وتتصف هذه السيادة بنفس الصفات التي تتصف بها الارادة العامة فهي معصومة لا تخطيء ، وهي لا تقبل التخلي ، وهي لا تتجزأ ، ثم إنها مطلقة .

١ — أما أن السيادة معصومة لا تخطيء infaillible فلأن عصمة السيادة عصمة الشعب الذي يبحث عن المصلحة العامة ، فالارادة العامة بتعريفها وموضوعها لا تستهدف غير الصالح العام ، فإذا بدا أن الشعب لم

يتبين الصالح العام أو أنه خدع في شأنه فعندئذ لا تكون أمام الارادة العامة بل أمام الارادة المجتمعة التي تحدثنا عنها آنفاً والتي تنشأ عن تأثير الارادات الخاصة . إن اجتماع الارادات الخاصة لا يكوّن الارادة العامة لأنها متميزة بطبيعتها لا بالعدد المكوّن لها فحسب . ونرى روسو هنا يستبعد الجمعيات والهيئات التي تقوم وسطاً دون الهيئة السياسية لأنه يخشى أن تؤثر بارادتها الشخصية في سير حياة المجتمع .

٢ — والسيادة لا تقبل التخلي inaliénable فلا يمكن النزول عنها مطلقاً لأيّ كان . إنه يمكن التخلي عن السلطة أما عن الارادة فلا ، والسيادة هي ممارسة الارادة العامة . وينجم عن ذلك أن الارادة لا تقبل التمثيل فلا يقبل روسو بهذا التعبير « النواب Députés » أو « ممثلي الشعب Représentants du peuple » فليس هؤلاء إلا مندوبين عن الشعب Délégués .

إن على المواطنين جميعاً أن يقرّوا بأنفسهم قوانين بلادهم فلا يستطيعون أن يقيموا مقامهم لهذه الغاية نواباً منتخبين ، وبتعبير آخر إن النواب بوصفهم مندوبين مكلفون وضع القوانين ولكنهم لا يمثلون الشعب فلا يملكون إقرارها باسمه ، ولا بدّ في ذلك من التصويت الشعبي .

٣ — والسيادة لا تتجزأ indivisible ، فالسيادة هي ممارسة الارادة العامة وهي إما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة أصلاً . فلا يمكن أن تنقطع أو أن تنقسم الى أجزاء . وفي هذا رد على مونتسكيو ، فإن فصل السلطات

إلى تشريعية وتنفيذية يؤول الى اقتسام السيادة ويجعل نظام الحكم خليطاً وروسو عدو لنظام الحكم الخليط ، مثل بودان .

٤ — والسيادة مطلقة absolue وبذلك يهدف روسو الى ان يعيد للسيادة مجدها ويثأر لها من كتاب « روح القوانين » . إنه يريد أن تعود لها قوتها « كتمثال من الرخام يتحدى العصور» . فهي سيادة الشعب، سيادة مجموع المواطنين . إن الهيئة السياسية بحاجة إلى القوة ، وهذه تأتيها عن العقد الاجتماعي كسلطان مطلق على جميع أعضاء الهيئة مادامت تعمل بتوجيه الارادة العامة .

وهذا لا يعني أن السيادة لا تعرف الحدود بالمرة ، فإن أي مفكر سياسي لم يذهب بالسيادة إلى حدودها القصوى ، حتى هوبس نفسه على الرغم من تعنته في تمجيد السيادة . إن الذي يحد السيادة هو الشعب نفسه الذي يملك السيادة . إن الفرد لم يعط الجماعة إلا ما تحتاج اليه ، فالذي يفصل في ذلك ، أي فيما تحتاج اليه الجماعة أو لا تحتاج اليه ، هو السيّد المطلق ، هو الارادة العامة ، أي التصويت الشعبي (وهو تصويت الاكثرية في الواقع العملي) ، وبهذا يفترق روسو من لوك ، ولوك قد احتفظ بالحقوق الطبيعية للفرد في انتقاله إلى حالة الاجتماع فلا يفقدها بل تزداد قوة على قوة . أما روسو فاقتصر على هذا التفريق الغامض .

الفرق بين السيادة والحكومة

تقوم السيادة كمبدأ حيوي في مجموع أعضاء الهيئة السياسية ، فالذي يملك السيادة غير مرئي ، وهو لم يُر قبل اليوم ولن يُرى ولن يُمس ، وبهذا يفترق عن ذلك الذي يقال إنه يملك السيادة في الملكيات المطلقة .

إن هذا السيد غير المرئي يمارس ، هو نفسه وبصورة مباشرة ، السلطة التشريعية . إن الشعب كله يصوت على القوانين (وهذا ما كان روسو يراه بأم عينيه في جنيف التي ولد فيها وانتسب اليها كمواطن فيها Citoyen de Genève) .

ولكن السلطة التشريعية وحدها لا تكفي ولا بد من سلطة اخرى لتنفيذ القانون . ان هذه السلطة يجب أن تشكل بحيث يقتصر عملها على تنفيذ القانون ، تنفذه دوماً دون أن تضيف اليه أو تنقص منه شيئاً ، وهذه السلطة الثانية هي التي يسميها روسو الحكومة Gonvernemeut .

وبتعبير آخر ، إن روسو يعطي معنى ضيقاً للحكومة التي كانت تؤخذ حتى الآن بمفهومها العام الذي يتناول سائر السلطات العامة . ليست الحكومة في نظر روسو إلا يد السلطة السيدة ، فليس للحكومة القائمة على التنفيذ فحسب أية إرادة لأنها تقوم على تنفيذ ارادة السلطة السيدة .

إن العلم السياسي قبل روسو كان في نظره يمزج بشكل غير مقبول بين السيد والملك ، مع ان الملك في النظام السياسي المشروع ليس إلا

منفـذاً لارادة السيد الذي هو مجموع المواطنين ، الذي هو الشعب . فالحكومة كالموظف تحت إمرة السلطة السيدة ، سلطة الشعب ، ولهذه السلطة أن تسترد من موظفها ما عهدت به اليه أو أن تعدل فيه .

وهنا فرق واضح بين روسو وبين لوك ومونتسكيو . وقد رأينا أن لوك يترك للملك امتيازات خاصة ، ورأينا مونتسكيو يتعلق بها أيضـاً ، أما روسو فلا يترك للحكومة أي مجال لرأيها الشخصي لأن الحكومـة لا تملك سلطة وإنما تملك صلاحية أو وظيفة فليس لها حق لنفسها أو في نفسها ، وبهذا المعنى سيقول روبسبيير أمام الهيئة التأسيسية : ليس الملك إلا الموظف الأول في الأمة .

ليس إذن ثمة مجـال للمقابلة بين سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية على طريقة مونتسكيو فما السلطة التنفيذية لدى روسو إلا مستخدم مشكوك في حسن عمله ، وقد يُبدل اذا خرج عن الدائرة المحددة المرسومـة له ، فاذا نظر روسو الى فصل السلطات نظر من الناحية الشكلية فحسب ، لانه ليس ثمة في نظره سلطتـان متساويتان تشريعية وتنفيذية ، لأنهما عنده متباينتان لا تتساويان ، إحداهما وهي التنفيـذية مندوبة من الاخرى وهي التشريعية ، والمندوب لممارسة السلطة ليس مساوياً لمن ندبه لها . كل ما في الامر تمييز بين السلطتـين Distinction قائم في الوقت نفسه على التسلسل بينهما Hiérarchie ، فالتشريعية هي السلطـة السيدة التي توجه التنفيذية .

ومن هنا يجيء حق السلطة السيدة، حق الشعب في مراقبة عمل الحكومة لئلا يفسد بالارادات الشخصية ، فيفرق روسو بين التنفيذ بالاتيان بالاعمال الخاصة Actes particuliers أو بالاعمال العامة Actes généraux ، فيريد ان يكون تنفيذ القانون الذي يعبر عن الارادة العامة قائما على الاعمال العامة التي تتسامى عن المصالح الشخصيه ولا تترك أثرا للارادات الشخصية

تصنيف الحكومات ، والديكتاتورية

يعالج روسو تصنيف الحكومات من حيث كونها سلطة تنفيذية فقط ومن حيث تشكيل هذه السلطة فيتحدث عن الفردية والارستقراطية والديمقراطية ، ولهذا يجب التفريق بين السيادة والديمقراطية .

إن وضع القوانين بواسطة الشعب وحده لا يعني الديمقراطية أو الحكم الديمقراطي وإنما هو دليل نهج سياسي مشروع Système politique légitime أما الحكم الديمقراطي فهو نظام من الحكم يمارس فيه المواطنون جميعاً السلطة التنفيذية (مثلما يمارسون السلطة التشريعية) . وهنا تجتمع السلطتان التشريعية والتنفيذية في يد الجميع . هذا هو الحكم المباشر الكامل.

ولكن روسو يعرف أن تحقيق مثل هذا النظام يفترض دولة صغيرة يعرف الجميع فيها الجميع ويكون التساوي قائما في الثروات ، وتكون السذاجة في العادات ، فما فيها غير القليل من مظاهر الثروة والغنى والسعي نحو الكماليات . أما في دولة كبيرة فانه نظام خطير يؤول الى المزج

الخطير بين الارادة العامة والارادات الخاصة ، وهذا يفسر لنا نفور روسو من الديمقراطية . فليس ثمة تناقض بين نفوره هذا وبين اصراره على أن يكون التشريع يد الشعب مادام ينظر الى الحكومة الديمقراطية من خلال العمل التنفيذي فحسب .

فهل يفضل روسو إذن الحكم الارستقراطي أو الفردي أي ممارسة السلطة التنفيذية بواسطة بعض الافراد أو على يد شخص واحد ؟ يميل روسو إلى الفردية ولكنه لا يقبل بالفردية الوراثية Monarchie héréditaire بل يريد الفردية الانتخابية élective . على أنه لا يعطي مع ذلك جواباً قاطعاً لأنه يؤمن بقاعدة النسبية في المؤسسات السياسية التي تخضع في تكوينها لعدة شروط من الاقليم والطبائع والعادات التي تكون الروح العامة ، تلك الروح التي تهيمن على اختيار الحكومة (وهذا يذكرنا بمونتسكيو) .

والغريب في أمر روسو ، وهو الجمهوري العدو لسلطة الفرد ، وهو الذي ينفر من كل ارادة خاصة ، أنه يقبل بالديكتاتورية La dictature في أحوال استثنائية وفي ذلك ينهل من التاريخ الروماني حيث عُرفت هذه المؤسسة في الحكم ، مؤسسة الديكتاتورية ، ذلك لان النظام وبطء الاشكال يتطلبان الوقت ، وقد تضن به الاحوال الاستثنائية ، أو قد تكون القوانين قاسية لا تلين للاحداث فتوشك أن تضيع الدولة ، وقد تبدو ألف حالة لم تتوقعها القوانين ، فيسمح اذن في هذه الحالات ، وهي جد

استثنائية ، بأن تعطى ادارة البلاد الى رجل واحد مسلح بسلطات استثنائية بغية تحقيق السلامة العامة ، على أن ينزل عن سلطاته هذه بنفسه حينما تزول هذه الاحوال . وهذا ماسيفعله البعاقبة ودانتون وروبسبيير وسان جوست من رجال الثورة .

هذا كتاب روسو الذي اختلف الناس في أمره : هل ذاع فعلا قبل الثورة، أي قبل عام ١٧٨٩ أم بعد هذا العام؟ أما الشيء الاكيد فهو أنه سيهيمن على الثورة من غير شك وبخاصة في عهد روبسبيير أي قبل تموز ١٧٩٤ .

وهكذا تنضم أفكار روسو الى الفكر السياسي الحر لتمهد للثورة الفرنسية ، ثم تصبح هذه الثورة بدورها معيناً ثراً ومصدراً عظيما لثروة من التجارب وثروة من الافكار في مفهوم الدولة .

❀❀❀

الفهرس

الصفحة

٣ الاهداء

٥ كلمة المؤلف

١١ مقدمة

١١ ١ — التعريف المدرسي للحقوق وتقسيمها

١٣ ٢ — المدرسة الجديدة في الحقوق

١٨ ٣ — نقد تقسيم الحقوق في الحالين

٢٤ ٤ — مبادىء الحقوق العامة

٢٥ الباب الاول — مفهوم الدولة في نظر المفكرين السياسيين على مر العصور

٢٧ الفصل الاول — الدولة ـ المدينة

أثينا مدرسة اليونان : أفلاطون ، أرسطو

٢٩ أثينا مدرسة اليونان

٣٩ أفلاطون

٤٠ الجمهورية

٥٥ سياسة
٥٨ القوانين
٦٢ خاتمة
٦٤ أرسطو
٦٧ الجماعة السياسية والفرد
٧١ ـ المثل العليا للدولة
٧٦ ـ الدولة المثالية
٧٧ تصنيف الدساتير
٨٠ الطغيان
٨٢ الثورات، الداء، والدواء
٨٥ خاتمة

٨٧ ـ الفصل الثاني — الدولة ـ العالم

الرواقية، النصرانية، الاسلام

٨٧ اليونان بعد ارسطو
٩٠ ابيكور والدولة
٩١ الرواقية والدولة
٩٧ النصرانية
٩٧ الافكار المشتركة بين العالم القديم والنصرانية
٩٩ ازدواج السلطة، السلطة الروحية والسلطة الزمنية
١٠٥ حزب الكنيسة
١١١ حزب الدولة
١١٣ الاسلام
١١٣ الاسلام والنصرانية
١١٩ الحكم في الاسلام
١٢٢ المواطن في الاسلام
١٢٦ ـ الدولة ـ العالم والجهاد

١٢٩ الفصل الثالث — الدولة ـ الأمة

في خدمة الاستبدادية : مكيافل ، بودان ، هوبس

في خدمة الحرية : لوك ، مونتسكيو ، روسو

١٢٩ في خدمة الاستبدادية

١٣٣ مكيافل

١٣٦ الفصل بين السياسة والاخلاق

١٤٠ السياسة الداخلية

١٤٣ السياسة الخارجية

١٤٦ الى آل مديسي

١٤٧ خاتمة

١٤٩ بودان

١٥٠ البروتستانتية ، لوتر وكالفان

١٥٣ دوافع بودان

١٥٤ السيادة

١٦٣ هوبس

١٦٤ حياة هوبس

١٦٧ فلسفته السياسية

١٧٠ ـ لماذا كانت الدولة ؟ حالة الطبيعة والحالة الاجتماعية

١٧٤ ـ كيف تؤسس الدولة

١٧٧ ـ ماذا تعمل الدولة

١٨٢ خاتمة

١٨٥ في خدمة الحرية

١٨٧ لوك

١٨٧ حياة لوك

١٩١ فلسفة لوك العامة

١٩٣ فلسفة لوك السياسية

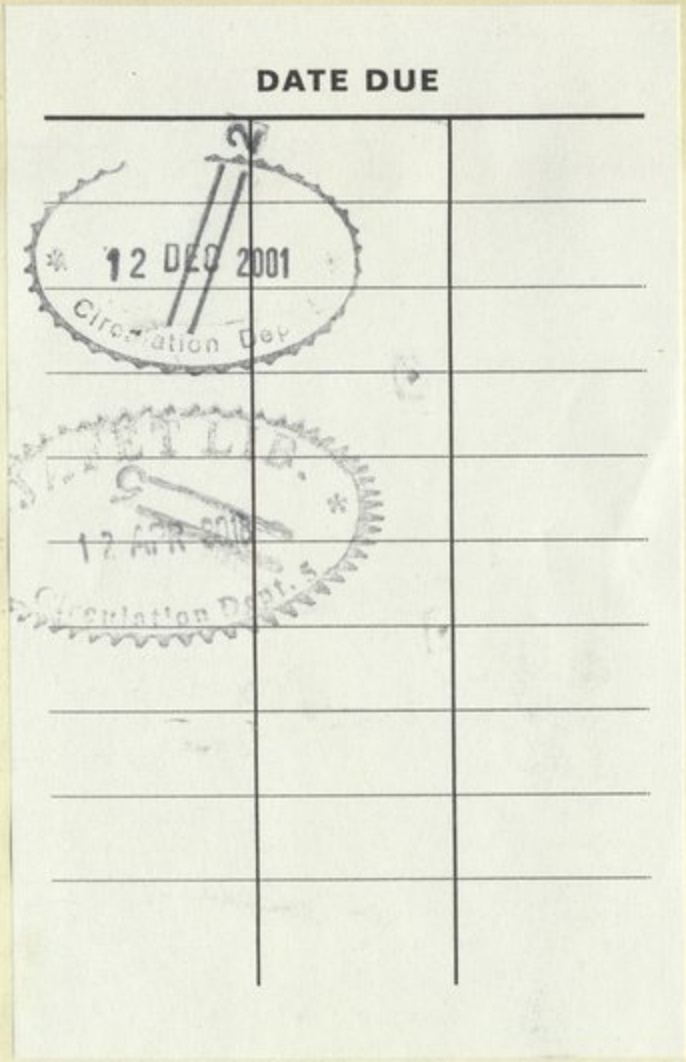
١٩٥	الحالة الطبيعية
١٩٨	الانتقال الى حالة الاجتماع
٢٠٣	كيف يؤول العقد الى التمييز بين السلطات
٢٠٦	تحديد السلطة
٢٠٨	حق الثورة
٢١٠	خاتمة
٢١٢	مونتسكيو
٢١٧	سياسة مونتسكيو
٢١٩	نظرية الحكومات
٢٢١	الحرية السياسية
٢٢٤	خاتمة
٢٢٥	روسو
٢٢٦	الحالة الطبيعية
٢٢٩	الحالة الاجتماعية
٢٣١	الارادة العامة
٢٣٢	العقد
٢٣٥	السيادة
٢٣٨	الفرق بين السيادة والحكومة
٢٤٠	تصنيف الحكومات ، والديكتاتورية

يقدم المؤلف شكره الى القائمين على ادارة مطبعة الجامعة السورية وموظفيها
لما بذلوه من جهد وعناية في طبع هذا الكتاب

بعون الله وتوفيقه

تم طبع هذا الجزء الاول من كتاب مفهوم الدولة يوم الخميس ٤ شعبان ١٣٧٠ و ١٠ أيار ١٩٥١

« وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين »


DATE DUE
12 DEC 2001
Circulation Dept
Circulation Dept.

320.1:B29mA:v.1:c.1
البارودى ،مصطفى
مفهوم الدولة
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01013468