

مال السّياسة؟

مالسياسة؟

عدنان الأحمد



بيت الفلسفة
Philosophy house

ما السياسة؟

تأليف: عدنان الأحمد

مراجعة: باسل الزين

تصميم الغلاف: ريم المزروعي

الإخراج الداخلي: موزه المزروعي

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة
الطبعة الأولى 2023

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي
تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف
العمرى الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها
الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في
أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو
آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو
التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين
المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من
بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر
عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة
بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة
MC-02- 01- 4229963

الترقيم الدولي ISBN
9789948784456

التصنيف الموضوعي
- الفلسفة وعلم النفس
- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّهُ الماهية التي لا تُدركها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بِ «ما» الدّالة على الماهية.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّية.

أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

7	مقدمة
15	2 - وظيفة الفلسفة السّياسيّة:
22	3- العلاقة بين الثّقافة والسّياسة:.....
33	4- جدليّة العلاقة بين الدولة والسّلطة والحقّ:
53	5 - تاريخ تطوّر الفكر الفلسفي السّياسيّ:
56	سقراط
57	أفلاطون
59	أرسطو.....
63	مكيافيلّي
69	ثنائيّة العقد الاجتماعيّ (هوبز، روسو).
74	فوكو.....
79	خاتمة

مقدمة:

ما السياسة؟ طرح اليونان على أنفسهم هذا السؤال منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنًا، محولين إبراز خصوصية هذا الحقل المعرفي، من خلال بيان طبيعته، وموضوعاته، وحدوده، واهتماماته، وتساؤلاته الخاصة. ولهذا كان عليهم التفكير في شروط خطابهم الخاص بما هو خطاب تحليلي نقدي لواقعة محددة تاريخيًا، هي الظاهرة السياسية. فالصلة وثيقة بين الفلسفة السياسية والواقع الذي أنتجها، أو قل إنها الكشف عن الواقع المأزوم والتعامل النقدي معه.

واستنادًا إلى نظرة كهذه إلى الفلسفة السياسية يصح أن ندرج أعدادًا كبيرة من الفلاسفة في عداد المشتغلين بالفلسفة السياسية، كأفلاطون وأرسطو والفارابي وابن خلدون وهوبز ولوك وروسو وهيغل وماركس وفوكو، إلخ.

تشغل الفلسفة السياسية بما يجب أن يكون عليه العالم. وآية ذلك أن الفلسفة السياسية تسعى أولاً وقبل كل شيء إلى تغيير العالم. إنها مبحث عقلي مجرد يهدف إلى فهم الواقع وحل إشكالاته وفضّها من أجل تجاوزها نحو الأفضل.

من تحديد الماهيات (ما السياسة)، إلى ما يجب أن يكون،

حقل معرفي مستقل، ينتمي إلى مشكلة الفلسفة السياسيّة. وهي أيضًا سؤال عن السّطة والقوّة، ولهذا فالفلسفة السياسيّة تنظم السّطة والقوّة وعقلنتهما وأنستهما بحكمة عقليّة.

ما السياسة؟ سؤال يرتبط بحقل الفلسفة السياسيّة، وهي فرع من فروع الفلسفة، يهتم أساسًا بكيفيّة تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة والحرية والمساواة داخل المجتمع البشري، إنها محاولة جادة لعقلنة الفعل السياسيّ الإنسانيّ وطبعه بطابع الحكمة. من هنا نقول، إنّ تأثير الفلسفة في الفعل السياسيّ، حاضر وقويّ، حيث تتحول الفلسفة من نظر في المتعالي والمفارق، إلى التفكير في إشكالات ذات سياق تاريخيّ خصوصيّ متعيّن، ترتبط بمصلحة جماعة محدّدة.

ما السياسة، مشكلة راهنة تناقش كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، إنها سؤال عن الفعل والممارسة العقليّة الواعية لسياسة العالم من أجل تدبير الحياة السّعيدة الهانئة، وتذكير الإرادات الواعية بوجودها وأهدافها، وذلك لكي تكون هذه الإرادات في أقصى درجات حرّيتها. وهي أيضًا سؤال عن الفعل داخل المجتمع وعن كيفيّة الاهتمام بالحياة، وحماية الفرد من السّطة واستبدادها داخل الدولة.

سؤال ما السياسة سؤال تاريخي واقعي وليس سؤالاً ميتافيزيقياً، سؤال يبحث عن العلل والأسباب القريبة لظاهرة الفعل السياسي، بوصفها ظاهرة تاريخية بعيدة كل البعد من المجال الميتافيزيقي. فلقد بذل الفيلسوف اليوناني جهداً كبيراً في تناول مشكلة السياسة من خلال مقارنته واقعة المدينة-الدولة، وذلك بردها إلى مجال الفعل الإنساني، وتحريرها من أي مقاربات ميتافيزيقية تستند إلى محاولات ماورائية، أي من خلال نقل المشكلة من علاقة السياسة بالله كما مورست في الحضارات الشرقية القديمة بوصفها تكليفاً إلهياً، إلى علاقتها بالإنسان ومسؤوليته عنها مسؤولية كاملة، من خلال ربطها بالفعل والإرادة والفكر والوعي.

«إن الفكر السياسي اليوناني، بظهوره ونشاطه ضمن إطار الدولة - المدينة، كان يتميز باهتمام مزدوج: الاهتمام الأخلاقي والاهتمام العملي المرتبطين ببعضهما بشكل وثيق. لقد كان المفكرون يتصوّرون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك، وفق قواعد الخير ومن أجل الخير»⁽¹⁾.

التفكير في السياسة، تفكير في الدولة - المدينة الشرعية

(1) _ جان جاك شوفالبييه تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993 ص14.

الحديثة، والحقوق الفرديّة والجماعيّة، والحريات، وتطبيق النظام الأصّح، والخير العام المشترك للجماعة، وإقامة السّلم الجماعيّ؛ وتوفير الشروط المناسبة لمجتمع العدالة، والحياة الخيريّة، والسلام المجتمعيّ، وحقوق الإنسان، وهي فضلاً عن ذلك تدرس مهام السّياسيّ أو رجل الدولة، وتهتم بدراسة القيم السّياسيّة كالعدالة والحريّة والحق والمساواة؛ والكشف عن السلط الشوقراطيّة، والديكتاتوريّة والقمع، والسيطرة، والعنف، والاستبداد من أجل فضّها وفضحها.

باختصار، سؤال الفلسفة عن الفعل السّياسيّ، سؤال عن كيفية عقلنة القوّة، وضبطها، وتنظيمها، والبحث عن المبادئ التي تجعل من هذا الفعل، فعلاً أخلاقياً مثاليّاً، وبالتالي تنظيمياً مستمراً له.

«لا نستطيع أن نفصل تاريخ التطوّر السّياسيّ عن التطوّر الفلسفيّ، وفي اعتقادنا يوجد تفاعل دياكتيكيّ خلاق ومبدع بينهما. فالفكر يؤثّر في السياسة، كما أنّ السياسة تدفع نحو خلق مجتمع هدفه الكشف والابتكار»⁽²⁾.

الواقع أنّ انشغال الفلاسفة السّياسيين بما يجب أن يكون

(2) _ رمعون غوش، الفلسفة السّياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008، ص.9.

عليه عالمهم جعلهم يولون سلطة الدولة أهميّة قصوى. وهذا ما فعله أفلاطون في جمهوريّته، وأرسطو في مدينته، والفارابي في دولة، وهوبز ولوك وروسو في عقدهم الاجتماعيّ.

وهكذا، إذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات، فإنّ تاريخ الفلسفة السّياسيّة، هو تاريخ مشكلاتها الواقعيّة السّياسيّة المعاشة، التي فضّها الفلاسفة، من خلال تفكيرهم في قيم العدالة والتّسامح والحرّيّة، وبواقعهم المعيش ووعيهم به واستيعابهم له. ففلسفة أفلاطون وأرسطو لا يمكن أن تفهم من دون الرجوع إلى الأوضاع السّياسيّة والحروب الدائرة بين أثينا وأسبرطة، وخصوصيّة الدولة-المدينة. وكذلك الأمر بالنسبة لمدينة الفارابي ونزعتة السّياسيّة الخاصّة، التي لولا الطّروف الصّعبة التي مرّت بها الدولة العباسيّة من تصدّعات اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة، لما أعاد تأسيس فلسفته السّياسيّة بشقيّها النظريّ والعمليّ من أجل أن تنخرط في سياقها التاريخيّ، لإصلاح الحياة والواقع.

وبهذا المعنى، اصطبغ الوعي السّياسيّ، بوصفه وعيًّا فلسفيًّا بالفعل والإرادة الإنسانيّة التي تتصف بالحرّيّة،

داخل حقل المعيش، وبالنزعة الحتمية لانتصار الإرادة، وبهاجس أساسي لوعي انصب على التأسيس. فامتلاء الوعي بالتقدم بمفاهيم العقلانية والفردانية والتسامح والحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة والحق والدولة والسلطة وشرعيتها وواجب إطاعتها.

السياسة لغة مصدر الفعل ساس، يسوس. ساس الخيل أي اعتنى بها، وأصل المفهوم الاعتناء، وفي السياسة بوصفها تدبير شؤون البلاد والعباد وفق الأنفع والأصلح. حقيقة الأمر أن مفهوم العناية والتدبير، من المفاهيم الأساسية التي يجب على الفلسفة السياسية الاشتغال عليها. فللغالب السياسي قيم ومعايير عامة يشتق منها ما يجب أن تكون عليه الحياة السياسية داخل الدولة.

«إن كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي تعني المدينة. ففي المدينة ومنها ولد تفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم. لقد هيأت الملكة العقلانية العجيبة لدى اليونانيين، وسمحت، وهي تمارس على قضايا المدينة من حيث: أسسها وأخلاقها ومؤسساتها وأخلاقها المحتملة وعلاجاتها، بظهور تلك الصروح في الأدب

السِّيَاسِيَّ الْعَالَمِيَّ، المَتمثِّلة بأَعْمَالِ أَفلاطون وأرسطو»⁽³⁾.
وهنا نجد، أن السِّيَاسَة طَريقة في الحَكم مُؤسَّسة على
فكرة القانون، إِيَّها عَلاقة مَمارسة فَعَل السِّيَاسَة بين الحَاكم
والمحكومين، هذه العَلاقة غير خاضعة لآيِّ إكراهات ثقافيَّة
كالطائفيَّة أو القوميَّة أو العصبيَّة أو المناطقيَّة أو الدينيَّة.
والجدير ذكره، أن « الفلسفة السِّيَاسِيَّة نشأت ودوّنت
لأوَّل مرة من خلال الحَيَاة السِّيَاسِيَّة التي وجدت عند
اليونان ذلك أنه لم توجد نظريات سياسيَّة في الامبراطوريات
الشرقيَّة القديمة، إذ لم يكن من المألوف أن يتحدَّث المفكِّرون
عن غير النظام القائم فعلاً، الذي كان يولي السُّلطة المطلقة
لحاكم يستمدُّ سلطانه من الآلهة»⁽⁴⁾.

السِّيَاسَة تعني في أحد مفاهيمها ومعانيها مفهوم السلطة
والقوَّة، فالفلسفة السِّيَاسِيَّة جاءت من أجل تنظيم هذه
القوَّة وإخضاعها لسلطان الحكمة العقليَّة.

«إنَّ الفكر السِّيَاسِيَّ هو أحد أشكال الأعمال الفكريَّة
حول وضع الإنسان في المجتمع، والذي ساهم بقوة في صنع
الحضارات. فهو ينسِّق ويربط بين التمثَّلات أو الأفكار

(3) _ جان جاك شوفالبييه، م.س. ص.14.

(4) _ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السِّيَاسِيَّة من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط.5،
1995، ص.5.

التي لم يكن بإمكان العقل، ولا يمكن له، إلا أن يكونها عن الظاهرة الأساسية والجذابة التي تسمى بالسلطة. والتي وصفت، صراحةً أو ضمناً، بالسياسة»⁽⁵⁾.

إنها ممارسة عقلية إدارية لسلطة ضمن دولة، ومحاولة لعقلنة القوة وكبح جماحها، بطريقة حكيمة رشيدة، من أجل توفير المجتمع السعيد والآمن، وتلبية حاجات الناس حيث يعيشون. ولكي تكون السياسة على هذا النحو، يجب أن تكون معبرة عن مصالح المجتمع بكل فئاته وطبقاته، وطوائفه، بكل أحيائه وقراه ومدنه. والسياسة كتدبير وكتعهد الشيء بما يصلحه عن طريق القيادة والتدبير الكلي، ناتجة عن الوعي بأن المدبر قائد واع حكيم، يؤمن بسلطة الدولة الحقوية، ويعمل وفق صالح الكل الجمعي. الفلسفة السياسية أساسية وضرورية لفهم الشأن العام والتفكير في الخلافات التي تنشأ داخل المجتمع السياسي. فالكائن الإنساني حيوان اجتماعي، مدني، سياسي، بطبعه عند أرسطو؛ وحيوان سياسي عند الفارابي، ولأنه كذلك، كان على الفلسفة السياسية أن تهتم بمنظومة القيم التي علينا تمثلها من أجل بناء مجتمع فاضل.

(5) - جان جاك شوفالبييه، م.س. ص. 7.

«وتأسيساً على ذلك، فقد صارت فلسفة السياسة تُعرف بأنها ذلك الجانب من الفلسفة الذي يتجه للبحث في القواعد النظرية والقضايا الأصولية والغايات الكبرى التي يجب على الفاعل السياسي أن يتجه نحوها»⁽⁶⁾.

بهذا المعنى، فإن مفهوم السياسة - بما هو تنظيم للحياة بين الأفراد من قبل صاحب حكمة وخبرة - قديم، وربما يعود إلى ما قبل اليونان بقرون.

2 - وظيفة الفلسفة السياسيّة:

إنّ الانزياح الطريف لظاهرة مرجعية السّلطة، من المفارق والمتعالي كما كان معمولاً به في الحضارات الشرقيّة القديمة، إلى ربطها بالفعل والإرادة الإنسانيّة، فرض على الفلسفة السياسيّة تغيير وظيفتها؛ بحيث أصبحت مرجعية الفيلسوف التفكير في الواقع السياسيّ القائم، من أجل تغييره.

إنها نشاط إنسانيّ يارسه الإنسان في فضاء عام، «وهي لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين: فهي إمّا أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض هذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضميمة إلى التغيير،

(6) _ أ.د. التجاني عبدالقادر حامد، مقدمة في الفلسفة السياسيّة، مركز ابن خلدون، قطر، ط1، 2019، ص11.

بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته. وما تاريخ الفلسفة السياسيّة بأسره إلا تأكيد هذه الحقيقة، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكيّة التي ازدهرت في ظلّها تلك المقولة الخاطئة التي تنظر إلى الفلسفة بوصفها نوعاً من التأمل النظريّ الخالص في الحقائق المجردة ودون أيّ أغراض عمليّة»⁽⁷⁾.

والفلسفة السياسيّة كما يراها «ليو شتراوس»، نمط من المعرفة، ثم هي بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسيّة، وأخيراً هي محاولة للتوصّل إلى معايير النظام السياسيّ الفاضل. ببساطة الفلسفة السياسيّة هي التناول الفلسفي للظواهر السياسيّة⁽⁸⁾.

الفلسفة السياسيّة مزوجة حقّ التأمل بمطلب التغيير، هي البحث التأمليّ الذي يسعى إلى تحليل المبادئ أو العناصر الأولى التي يقوم عليها النشاط السياسيّ العمليّ، من أجل محاولة التوصّل إلى معايير النظام السياسيّ الفاضل. ومن ثمّ تحقيق الحياة الفاضلة والسعادة الكاملة، كما تسعى إلى جعل المجتمع والدولة في حال اكتفاء ذاتيّ بتوفير ما يحتاجه

(7) _ أعلام الفلسفة السياسيّة المعاصرة، تأليف أنطوني دي كرسيني، وكينيث مينوج، ترجمة: د. نصار عبدالله، الهيئة المصريّة للكتاب، 1988، ص.7.

(8) _ أعلام الفلسفة السياسيّة المعاصرة، م.س. ص.52.

من أجل توفير حياة هائنة.

بهذا المعنى، فإنّ هدف السياسة الأسمى يكمن في أن تكون سلطة الدولة في نطاق الخير العام لأعضاء الدولة، كأفراد وجماعات.

«لم يشكّ أحد من فلاسفة السياسة في هذا الطابع المعياريّ. وعملوا جميعاً ابتداءً من أفلاطون على تشخيص أمراض مجتمعاتهم ووصف الحلول الخاصة بعلاجها مستعينين في ذلك بالمبادئ العقليّة التي تساعدهم على الحكم على الأحداث وتنظيمها، وكذلك فعل أفلاطون حين بحث في مدينته الفاضلة ووضع لها الحلّ المثاليّ الذي ارتآه. وحاول هوبز في القرن السابع عشر أن ينقذ دولته من الصراع الدينيّ والحرب الأهليّة التي استعر أوارها، وجاء لوك من بعده يناضل من أجل إرساء حقوق ملكيّة الأفراد ويظللّها بحكم القانون ويدفع عنها أخطار الملكية المطلقة»⁽⁹⁾.

من هنا، فإنّ وظيفة الفلسفة السياسيّة هي التّفكير فيما هو قائم من أجل إدراكه وفهمه وتحليله، للانتقال إلى ما يجب أن يكون. ولهذا السبب كان للفلسفة السياسيّة

(9) _ أميرة حلمي مطر، م. س. ص. 5.

وظيفتان، وظيفّة تحليليّة، وأخرى معياريّة تغييريّة. تشغل الأولى بتحديد ماهيّة المفاهيم من أجل فهم طبيعتها، كقولنا: ما السلطة؟ ما الدولة؟ ما العدالة؟ ما الحرية؟ ما المساواة؟ ما الحقوق؟ ما الكرامة الإنسانية؟ وتهتم الثانية بما يجب أن يكون. ولهذا واجهوا مشكلة السلطة السياسيّة على نحو خاص عبر أسئلة من قبيل: هل هناك إمكانيّة لتجاوز هذا الاستبداد؟ هل من أمل في الحرّيّة والعدالة والمساواة؟ على أيّ أساس يجب أن يقوم الإلزام السّياسي؟ من له الحق في سنّ القوانين؟ ومتى يجب الخضوع لها؟ كيف تتحوّل سلطة الدولة من سلطة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة تقوم بإدارة شؤون المجتمع إلى سلطة تسلّطية على المجتمع؟ كيف يمكن بناء مجتمع عادل؟ كيف يجب أن يُبنى المجتمع للسّماح بازدهار الإنسان، وما الذي يجعل بنية المجتمع شرعيّة؟ ما هي الطريقة المثلى لبناء مجتمع الحرّيّة والعدالة والمساواة؟ كيف نعيش حياة أفضل؟ لماذا علينا أن نطيع القانون؟ من الذي يمنح الشرعيّة؟ ما الحلّ لمتلازمة الفساد والاستبداد؟ كيف يمكن الخلاص من نظام سياسيّ شموليّ توليتاريّ كليانيّ فاسد؟ هل الثورة هي الحلّ؟ أم التنوير على الطريقة الكانطيّة؟ ما هو

أفضل نظام سياسي للحكم؟ هل هو النظام الجمهوري، أم النظام الملكي، أم النظام الأولغارشي، أم النظام الشيوعي؟ ما هي القيم التي يمكنها أن تضيء طابعاً شرعياً على الطاعة للحاكم؟ متى يكون الإلزام السياسي واجباً؟ ما هي حدود السلطة؟ هكذا تبدو الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السياسة هذه، والتي لا تفصل في الحقيقة عن السلطة. هذه الأسئلة التي واجهها الفلاسفة، والتي حاولوا الإجابة عنها حسب سياقاتهم وتجاربهم التاريخية، من جمهورية أفلاطون والسياسة لأرسطو، مروراً بالعصور الوسطى، وصولاً إلى مكيافيلي وهوبز وسبينوزا ولوك ومونتسكيو وروسو وماركيوز وليو شتراوس وغيرهم. هي التي أنتجت الديمقراطية اليونانية، والثورة الفرنسية والأمريكية.

وبعد، كيف نجعل من السياسة والممارسة السياسية موضوعاً للتأمل والتحليل والتشريح الفلسفي؟ ما طبيعة الحكومات وما طرق قيامها، وأي علاقة تربط الفرد بالدولة، وما مصادر الحقوق الفردية؟

كل هذه الأسئلة وما شابهها التي طرحها الفيلسوف، في حقل الفلسفة السياسية، تسعى في شكلها النهائي، إلى

البحث عن معنى الحياة الخيرة السعيدة للحياة الإنسانية،
وبالتالي عن النظام السياسي لهذه الحياة.

هذه الأسئلة التي طرحها الفيلسوف السياسي دفعته
إلى توسل إجابة فلسفية عليها، وتحديد أي المعايير الأفضل
لبناء نظام سياسي أنسب من أجل إيجاد المعيار المناسب،
ومن أجل تسويق اختيار ما هو الأفضل، ومن أجل
إمكانية التغيير نحو الأفضل!

صبغت هذه الأسئلة الفلسفة السياسية بصبغة ظاهرة
جداً، ألا وهي غياب الانفصال بين الفلسفة والسياسة.
للسياسة إذاً وظيفة جوهرية تتمثل في تنظيم العلاقة بين
الأفراد، ومعالجة المشاكل الموجودة في المجتمع، فضلاً عن
أنها تُنظّم شؤون الجماعة وتعالج التعدد والاختلاف بين
البشر.

تاريخ الفلسفة السياسية تاريخ مركب معقد متنوع
يعجّ بتجارب متعددة وروافد متنوعة سياسية، اجتماعية،
اقتصادية، ثقافية، من الإغريق وحتى اليوم. طالما انشغل
الفيلسوف بهذه القضايا، إمّا انتصاراً لهذا الموقف أو انتقاداً
لموقف آخر.

«وما لا شكّ فيه أنّ الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم

تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي. ففلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً لا يمكن أن تُفهم بغير الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسيّة التي أحاطت بها. وفلسفة هيغل لم تكن لتقوم بغير النظر إلى ظروف الدولة البروسيّة الحديثة. ومن هنا، تتّصف الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة بأنها نشأت وتطوّرت من خلال الاتصال بالواقع السياسيّ»⁽¹⁰⁾.

ومن هذه الزاوية، يمكننا أن نضيف أنّه يصعب الحديث عن مسألة الحياد في التفكير الفلسفيّ السياسيّ؛ فهو لم يكن بعيداً منذ البداية عن صراعات الفضاء العموميّ وتوتراته. ولهذا، من أجل أن يكون دوره عميقاً وهادفاً في البحث عن الأفعال النّافعة والنّبيلة وسعادة أفراد المجتمع، والصالح العام؛ واجهت الفلسفة السياسيّة ممارسة تزييف الوعي العام.

«ومن هنا يبقى للفلسفة السياسيّة طابعها المعياريّ، أي الذي يتجاوز البحث فيما هو كائن إلى المثل العليا التي ينبغي أن تكون... كذلك تحاول الفلسفة السياسيّة تحقيق قيم إنسانيّة، قد تكون العدل أو الحرّية أو السّعادة لأفراد

المجتمع فهي تصف وتعنى بتحقيق هذه القيم بل تحاول تقييم الواقع السياسي على ضوء ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع»⁽¹¹⁾.

إن ولادة الوعي الجديد هذا بوظيفة الفلسفة السياسية، باعتبارها فلسفة معيارية، تهدف إلى الضبط والمعالجة، من أجل تحقيق الحياة السعيدة للفرد والمجتمع. هذه الوظيفة قائمة على الحكمة والتدبير، وحكمة التدبير أن يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام.

3- العلاقة بين الثقافة والسياسة:

هل هناك علاقة بين الثقافة والسياسة؟ وهل السلوك السياسي ذو بعد وأساس ثقافي؟ ما العلاقة بين الثقافة التي تربي عليها مجتمع ما والسياسة؟ قبل أن نحدّد هذه العلاقة، ونشرح علاقة التأثير المتبادل بينهما، يحسن بنا أن نعرّف «الثقافة».

ما الثقافة السياسية التي تجعل من السياسة حكماً راشداً؟ الحكم الرشيد في السياسة هو الذي ينطلق من أن الثقافة التي تحكم السياسة هي ثقافة المواطنة، أي إن جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات. والسؤال، هل

(11) أميرة حلمي مطر، م.س. ص. 4. -

يمكن أن تقوم السياسة على ثقافة دينية، قبلية، طائفية،
عشائرية؟

الثقافة بتعريفها الوعي الذي يتربى عليه الفرد في الأسرة
والمجتمع، أي هي الوعاء الذي صاغ عقول الأفراد داخل
مجتمع ما، وأصبح جزءاً من طبيعتهم وجيلتهم؛ هي ما
يمتصه الفرد داخل المجتمع، من قيم وعادات وتقاليد
وأنماط سلوك.

ويعرفها مالك بن نبي في كتابه، مشكلة الثقافة، بقوله:
«الثقافة بوصفها (جوًّا) يمتص الفرد تلقائيًا عناصره،
من ألوان وأصوات وحركات وروائح وأفكار، يتلقاها
لا بوصفها معاني ومفاهيم مجردة، ولكن بوصفها صورًا
مألوفة يستأنسها منذ مهده»⁽¹²⁾.

ولعلنا لا نخطئ إذا تحدثنا عن أنماط عديدة من الثقافة،
فهناك ثقافة قائمة على صلة الرحم، وعلاقات القرابة
والرابطة الدموية، وهناك ثقافات نشأت انطلاقًا من منطق
قبلي أو عشائري أو طائفي أو ديني أو عرقي أو قومي...
وهي بهذا المعنى، لا تعني المعارف المكتسبة من القراءة
والكتابة، بل هي ما نكتسبه بطريقة تلقائية من دون

(12) _ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2،
2000، ص90.

فحصها وبيان طبيعتها، إنها تلقى يبدأ من ما قبل التعليم ويستمر معه ويبقى بعده.

أما السياسة، كما أوضحناها في مقدمة هذا البحث فهي فنّ تدبير شؤون البلاد والعباد وفق الأنفع والأصلح؛ ومن دون التركيز على أيّ حقوق خاصّة بطائفة أو مذهب أو دين أو قوميّة...

في ضوء هذه التعريفات، يتبيّن بوضوح لماذا نتعد عن النظرة المتساهلة التي تخلط بين الثقافة والسياسة. فمعضلة الثقافة عندنا تتمثل دائماً في تعرّضها باستمرار لمخططات التّميّط، والخطاب القائم على منظور اختزاليّ والذي يتعارض مع طبيعة الفعل السياسيّ.

وعليه، ينبغي أن نفهم أنّ خلط الأنماط الثقافيّة هذه على اختلافها مع الفعل السياسيّ داخل فضاء التنوّع والاختلاف، أدى إلى إشكال عنيف وعميق داخل الدولة. كيفما كان الأمر، فإنّ ما يهّمنا في هذا المجال هو أن نحرّر السياسة من الثقافة التقليديّة، التي تسوّق لها السّلطة السياسيّة، من أجل إعاقة الفعل السياسيّ المؤسّس للدولة المدنيّة الحديثة. هذا هو الشيء الضروريّ والمهمّ الذي يجب علينا معرفته والعمل على تحقيقه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه ينبغي علينا إبطال أيّ تلازم بين أنماط الثقافات المختلفة والممارسة السياسية. فالخلط بين خصوصية الثقافة وعمومية السياسة خلطٌ لا يستقيم ومنطق الأمور، ومن غير الحكمة تعميم ما هو خاصّ على ما هو عام. هذا التعميم يدمّر الممارسة السياسيّة القائمة على تدبير الكل المجتمعيّ.

ينبغي ألاّ يتمّ استغلال وتوظيف ما هو ثقافيّ فيما هو سياسيّ، فالسياسة تدبير لشؤون الحياة والمجتمع. وكلّ خلط بين الحقلين الثقافيّ والسياسيّ، يجعل ما هو سياسيّ ودينيّ خاضعاً لما هو دينيّ والأكثر من هذا أنها تجعل ما هو دينيّ ومتعالٍ خاضعاً لما هو تاريخيّ ومتغير. الدين معطى إيمانيّ يقابله معطى سياسيّ تاريخيّ اجتماعيّ معرفيّ. الدولة الدينيّة دولة ثيوقراطية لا يُمكن أن يفصل فيها بين ما هو دينيّ وما هو سياسيّ.

وتبعاً لذلك، ينبغي أن نتقل إلى المجتمع السياسيّ، المجتمع المدنيّ والتعبير الحرّ، وأن تكون السياسة هي الحاكمة في الدولة. والدولة بما هي جهاز إداريّ وبناء سياسيّ، مدنيّ، مواطنيّ، لها مؤسّساتها وقوانينها، ومن ثمّ لا يمكن أن تنطلق من ثقافة فئة من الناس، ولا من نمطٍ

من أنماط الثقافة كالعصبية القبلية أو العشائرية أو الدينية أو القومية أو الطائفية.

وهنا نسأل، هل تعدُّ السُّلطة القائمة على ثقافة ما تمثيلاً صادقاً وحقيقياً يستغرق كلَّ مكونات المجتمع؟ لم يكن هذا السؤال والإشكال الملتهب ليثير اهتمامنا، لو لم تُمثل الخطابات الأيديولوجية بكل أنواعها تهديداً حقيقياً للوحدة الوطنية.

إنَّ سؤال الفلسفة عن الفعل السياسي الحرّ، وديناميته الحيويّة، وارتباطه بالنزعة الإنسانية الكونية، وانفتاحه على إمكانات الوجود، تجعله متمرداً باستمرار على كلِّ نزعات التّميّط والتّمائل الثقافيّ والأيديولوجيّ.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّه لا معنى للسياسة في ظلّ طغيان الثقافة عليها. فالثقافة تؤسّس للقبيلة، بينما تؤسّس السياسة للقوانين والدساتير التي تكون أول بنودها الحفاظ على الكرامة الشخصية. فالحرب قامت بناء على تغيير بنية السُّلطة، وتحرّر شعب من طغيان ثقافة فئة معيّنة على بنية الدولة وأجهزتها.

والإشكالية التي تفرض نفسها علينا الآن، كيف يمكن للثقافة بما هي حالة خاصّة لها شروطها الخاصّة وعاداتها

وتقاليدها وطقوسها أن تتحكّم بما هو عام وشامل؟ هل يمكننا أن نحكم مجتمعًا ما انطلاقًا من تعميم ثقافة على باقي الثقافات المختلفة الأخرى وغير المتماثلة داخل مجتمع؟ من هنا نفهم لماذا يستحيل أن تتحوّل ثقافة مجتمع، أو عقيدة أيديولوجية إلى مرجع مقبول يعلو على كل مكونات المجتمع الأخرى. ونفهم أيضًا لماذا ينشأ تنازع بين مكونات هذا المجتمع كلّما ضعفت سلطة الدولة لصالح سلطة ثقافة معينة!

من أجل تكوين فكرة صحيحة عن ماهية هذه العلاقة، ينبغي لنا أولاً القول إنّ حكم المجتمع بثقافة العلاقة القرابية أو القبليّة أو المناطقيّة أو العصبية الطائفيّة، يدمّر وحدة المجتمع ويقضي على تنوّعه واختلافه ويخضعه لمنطق التجانس القسريّ، من خلال تحويل الواقع الطبيعيّ في التعدديّة والاختلاف إلى نوع من قولة الفكر الأحاديّ لثقافة محدّدة، وتعميمه على باقي الثقافات.

فالسّياسة صورة مختلفة عن الثقافة، وحكم المجتمع بثقافة أيديولوجية تنتمي إلى فئة اجتماعية داخل الدولة، إلى دولة عنفية بالعمق، دولة لاهوتية بامتياز، دولة تحمل نوعًا من الألوهية ونوعًا من عبادة الزعيم، يقود بالضرورة إلى

زوال هذه الدولة وتفككها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن غياب الدولة وعجزها عن استيعاب كلِّ الثقافات يؤدي حتمًا إلى حالة انقسام عمودي، وهنا تتحوّل الحالة الثقافية إلى ما فوق الدولة، وهذا يؤدي إلى تسييح الثقافة وتعميق الشرخ للوصول إلى نتائج كارثية، يمكن تسميتها حالة ما قبل السياسة.

في ضوء هذه الإيضاحات، نرى أنّ الدولة شاملة لكل المجتمع لا لثقافة مجتمع ما على مجتمع آخر. وفي حال بناء الدولة خارج منطق الثقافة الضيقة، تزول كل الفروق، ويصبح الحقّ مشتركاً بين جميع أبناء الوطن.

الدولة، على حدّ تعبير هيغل، ضرورة تاريخية لرعاية المجتمع وتدبيره، هي حالة تتجاوز للانقسامات والصراعات الإثنية والفئات والطبقات. ولذلك، نحن بحاجة إلى دولة صاهرة تتجاوز الانتهاكات والانقسامات التي تؤدي إلى وضع ما قبل السياسة، ما قبل الدولة. فمن الطبيعي أن يقودنا الانتهاك إلى القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، إلى ما هو ضدّ منطق الدولة المدنية الحديثة، التي لا يمكن أن تستند إلى ثقافة عنصرية طائفية عرقية في سنّ قوانين المجتمع السياسي.

استناداً إلى هذا النقد نقول إن الثقافة السياسيّة المطلوبة اليوم ثقافة المساءلة لا ثقافة الفعل من دون أي مساءلة، ثقافة تحفظ حقوق الآخرين وتؤكد لها، ثقافة جامعة تعمل على خدمة الناس وليس خدمة ثقافة محددة، ثقافة وطنيّة لا ثقافة طائفة ثأريّة، ثقافة بناء لا ثقافة هدم ورفض وقتل، ثقافة عقل سياسيّ متسامح لا ثقافة عقل إقصائيّ انتقاميّ، ثقافة كفاح مستمرّ من أجل أن نتقل من مجتمع القطيع والرعي إلى مجتمع التنوّع والاختلاف والتعدديّة. وهذا ما يتطلّب استقلاليّة الفعل السياسيّ الذي له علاقة بالحكم ككل، عن كل أنواع الخصوصيّات الثقافيّة؛ واعتماده على مبدأ المساواة في الكرامة والحقوق والواجبات أمام القانون بين جميع المواطنين.

هذان الأمران يناقضان كلّ وضع لا يكون فيه للمواطن داخل الدولة قيمة عليا بذاته.

في ضوء ماهيّة السياسة كما تبينّت لنا في التحليل السابق، يمكننا أن ندرك بدقة صائبة كيف ينتصب الفعل السياسي الحرّ قيمة في الحضور الفاعل، لبناء الدولة الديمقراطيّة. وفي هذا المستوى من الحضور، يظهر الفعل السياسيّ قيمة أكيدة من خلال القضاء على أيّ نزعة دينيّة أو طائفيّة أو

قومية، تناقض الحق في المساواة بين الناس، أو أي إمكانية يمكن أن تعيق مثل هذا الحضور الأخاذ.

نقول إن قيمة السياسة تتأكد في ممارسة الحق، الذي يقوم على فكرة تأسيس البنية السياسية للدولة، على فكرة المواطنة والحقوق والمساواة، بمعزل عن أي انتهاكات أخرى.

هنا يصبح الفعل السياسي قيمة أساسية في ذاته، بعيداً من الاحتيال الأيديولوجي الذي يضلّل الناس والمجتمع بسلوك عنفي يدمّر الأفراد والمجتمع والأخلاق والاقتصاد والحياة، بخطاب الكراهية الذي يفرّق ولا يجمع. فالحقد الاجتماعي الجديد يجب أن ينطلق من أن أساس الحكم هو المواطنة، وأنّ المواطنين الأحرار هم الذين ينتخبون حكامهم وسلطتهم.

والمدخل الضروري للخروج من الورطة التاريخية التي نعيشها، حاجتنا إلى النظام الديمقراطي العلماني، الذي يقوم على فكرة المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين. وأي موقف من مواقف احتكار القوة من قبل طائفة أو جماعة عرقية أو اثنية أو طائفية، خرق لمفهوم الوطن والمواطنة، فالمجتمعات التي تسعى إلى بناء دولة هي التي تتخذ من السياسة طريقاً لتعبّر عن ذاتها.

وبالطبع، فإنّ الأفراد لكي يختاروا النظام الأفضل، يجب أن يكونوا أحرارًا، إذ لا اختيار من غير حرّية. بناء على هذا، فإنّ النظام الديمقراطيّ العلمانيّ، لا يأخذ بالحسبان الانتساءات القوميّة والطائفية والمناطقية. ففي هذا النظام تتكوّن أحزاب تنتمي إليها جميع الطوائف والقوميّات.

من نافلة القول، في ظلّ سيطرة فئة ثقافية على أخرى، أن تتمّ الدّعوة إلى عقد اجتماعيّ جديد، «والحقّ أنّ فكرة العقد الاجتماعيّ التي طرحها كلّ من لوك وهوبز وروسو لا تفسّر أصل السلطة الحاكمة وفصلها إطلاقًا، فالحكم ما قبل الديمقراطيّة يقوم على الغلبة والعنف والقوة ذات الأصول المتعدّدة، والديمقراطية هي التي طوّرت فكرة العقد الاجتماعيّ لإنتاج السُّلطة»⁽¹³⁾.

غير أنّنا، بوصولنا إلى هذه النتيجة، أعني بيان الفرق الكبير بين الثقافيّ والسياسيّ، من حيث إنّ الثقافة في أحد تعييناتها الدينية تختلف في مصدر وعيها عن الوعي السياسيّ. السياسة مصدرها الأرض، وهي أمر دنيويّ أرضيّ، وعلاقة الأفراد داخل الفضاء السياسيّ علاقة أفقية

(13) _ أحمد برقواوي، أنطولوجيا الذات، بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2014، ص 163.

في الاجتماع الإنساني، وهي مسؤولة أمام السُّلطة التشريعية والقضائية. بينما الدين مصدره إلهي سماوي وعلاقة الفرد مع الله علاقة عمودية، ومرتبطة بالسماء، ومن ثم فإنّ تعميم ثقافتك الدينية على السلوك السياسي، أمر غير مقبول، لأنّ هذا يحطم السياسة كما يدمر الدين.

في ضوء هذا التصرّو تصبح «الجماعات - في حقل الصراع- قطع بشري، يسير بالإيحاء والخطاب، والثأر والتعلّق بالكبش، فتصبح لديه غاية مركزية خلقتها الذات المركز وما حولها من ذوات سيّارة»⁽¹⁴⁾.

يستلزم التسليم بوجود هذا الخلط لثقافة ما، وهيمتها على الفعل السياسي داخل الدولة، الخلط بين وعيك الدينيّ الخصوصيّ الثابت والتجربة السياسية الدنيوية المتغيرة والمتحوّلة والمتجدّدة، والتي فيها تنوّعات ثقافية وطبقات وفئات مختلفة، ومن ثمّ إمكان التصارع في ما بينها، وهذا يؤدّي إلى استحالة العيش معاً والعمل معاً. إذا خضعت السياسة لمنطق الدنيا وليس للثقافة التقليدية الدينية أو العرقية، تصبح السياسة مسؤولة أمام سلطة تشريعية وأمام سلطة قضائية.

يهمنا، كما قلنا، أن نخلص إلى أن السياسة التي تقوم على ثقافة تقليدية طائفية لا تخضع للمساءلة، وهذا يؤدي حكماً إلى إحداث شرخ كبير في بنية الدولة، واستحالة الخضوع للقانون والدستور. وعندما تصبح السياسة ثمرة هكذا ثقافة، تغدو السياسة تدميرًا للمجتمع وليس بناءً له.

بناء على هذا الوصف، تصبح كل الحركات الأصولية والطائفية والقبلية، مظاهر ضد التأسيس لبناء دولة المواطنة، لأن التأسيس المدني للمجتمع لا يمكن أن يبدأ من ثقافة فئة ما.

المدخل الضروري لمواجهة هذه المعضلة البدء من ثقافة تمجد الإنسان وتنطلق منه لتعود إليه، بما يحفظ كرامته وأمنه وتدبير شؤون حياته. فالثقافة التي لا تمجد الإنسان لا يمكن التأسيس عليها لبناء مجتمع مدني حضاري.

الثقافة المطلوبة اليوم هي الثقافة المتحررة من كل أنواع السلط القبلية والطائفية والعشائرية...

4- جدلية العلاقة بين الدولة والسلطة والحق:

يشتد الموضوع تعقيداً عندما نحاول مقابلة مفاهيم الدولة والسلطة والحق، في ميدان الفلسفة السياسية، حيث يطرح هذا التقابل جملة من المشاغبات لا بد من إيضاحها،

وهي متعدّدة المستويات والجوانب، تشهد تأزّمًا حينًا، وتفاهمًا ووفقًا وتعاونًا حينًا آخر.

نحاول هنا، إلقاء الضّوء على العلاقة الجدليّة القائمة بين الدولة، والسُّلطة، والحق، في ميدان الفكر السّياسي، بغية الإسهام في إعادة النظر في وضعيّة ومسار جدليّة هذه العلاقة، وبخاصة في وضعيّة ممارسة السلطة في المجال العربيّ الراهن.

إن الخلط وعدم التمييز بين الدولة والسُّلطة والحقّ في حقل التفكير الفلسفي، يدعونا إلى فحص طبيعة كلّ منهما وبيان تداخلهما.

ومن أجل مزيد من الوضوح حول هذه العلاقة، يحسن بنا أن نتأمّل في معاني هذه المفاهيم، والكشف عن تمايز بعضهما عن بعض، من أجل إظهار أنّ هناك فرقًا كبيرًا بين الدولة، والسُّلطة، والحق.

أ- تتكوّن الدولة - وهي ظاهرة قديمة - من مجموعة من السّكّان يعيشون في مساحة جغرافيّة ذات حدود معترف بها، وذات نظام سياسيّ يمارس سلطة القانون لتنظيم حياة المواطنين. والسلطة جزء أساسيّ من الدولة فلا دولة بلا سلطة معترف بها من مواطني الدولة، وهي كل المؤسّسات

التي تدير شؤون الدولة وتحافظ عليها⁽¹⁵⁾. وإذا كانت أركان الدولة الثلاثة هي الإقليم والشعب والسلطة، فإن هذه الأخيرة حجر الأساس في قيام الدولة، التي تتميز بإرادة عليا، ذات سيادة تدير شؤونهم الداخلية والخارجية، وسلطة تشريعية، وتنفيذية، وقضائية؛ وتفترض أيضاً الحق. وهنا، لا يمكن فصل مفهوم الدولة عن مفهوم الحق. أو قل إن السلطة التي تفصل بين مفهوم الدولة والحق ليست سلطة شرعية.

«أما الدور التحكيمي والموازن المنسوب إلى الدولة، فيضع الدولة في موقع محايد من الطوائف هي فيه في علاقة خارجية بها، مستقلة عنها، من حيث هي حكم بينها. فالدولة فوق الطوائف، لأنها للطوائف جميعها، لا تنحاز إلى واحدة ضد أخرى، بل توفق بينها إذا اشتد تنافسها، وتحول دون تخصصها، حفاظاً على ديمومتها التي هي بها أيضاً تدوم كدولة للطوائف»⁽¹⁶⁾.

وفي هذا السياق عينه، يمكن القول إن الدولة هي إدارة شؤون البلاد والعباد. وهذا يفترض بالضرورة أن تكون

(15) _ البيان، الإمارات، أحمد بركاوي، 16 يوليو 2022.

(16) _ مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2003، ص24-25.

ذات إرادة سيادية، وسلطة فعّالة لضمان حماية وأمن جميع مواطنيها دون تمييز أو تفضيل فئة عن أخرى.

وتزداد أهميّة سلطة الدولة بوصفها سلطة شرعيّة حقوقيّة تمثل إرادة الشعب المنتمي إليها، وتمتلك سلطة منظّمة من أجل ضمان حماية أمن وحل نزاعات جميع المواطنين بالحق والعدل والمساواة. وهنا تشعر بذاتك الحرة وبإنتائك الأخلاقيّ والثقافيّ والوطنيّ، وهذا هو معنى الإنتماء للوطن.

نحن إذاً أمام دولة وأمام سلطة، وكل دولة تنطوي على سلطة، هي مؤسسات وأجهزة الدولة المختلفة التي تنفّذ القانون، والتي من شأنها تنظيم حياة المجتمع وحماية أفرادها من التناقضات داخل الدولة. ولا شك أن وجود سلطة داخل الدولة، ضرورة لإحقاق القانون، إذ لا يمكن أن يتحقق من دون سلطة الدولة.

هذا التحليل لمفهوم الدولة يقودنا إلى ضرورة وجود سلطة بيد الدولة، لا بيد شخص يمارس سلطة خارج مؤسسات الدولة، بهذا المفهوم فإن السلطة ملك الدولة لا الدولة ملك السلطة. ولعلّ الأصحّ إنما هو أن نقول، ليس كل سلطة دولة، بينما الدولة تفترض سلطة. والسؤال،

لماذا تفترض الدولة السلطة؟ لأن السلطة في الدولة هي التي تقوم في خدمة المواطنين المتعلقة بحياتهم اليومية وبحقوقهم، فداخل المجتمع القبليّ هناك سلطة وليس دولة، وهذا يعني، أن مجتمع القبيلة مجتمع ما قبل الدولة. الدولة مؤسّسة المؤسّسات، وهي فوق كل شيء، فهي تنظّم الحياة داخل المجتمع، عبر عقد اجتماعيّ بين أفرادها يجعلهم يعيشون حياة آمنة تحت ظلال الدولة التي ينتمون إليها. فالدولة تستمد شرعيّتها من الشعب. وهي تبسط الحقّ عبر القانون الذي تشرّعه مؤسّساتها. لا يمكن تصور المجتمع السّياسيّ بغير سلطة حاكمة تنظّمه. والنظام السّياسيّ يفترض حتمًا وجود سلطة تتولى إدارة الجماعة وتسيير شؤونها. أمّا السلطة التي تقبض على مؤسّسات الدولة فهي سلطة منقوصة، ولذلك لا بدّ من أن تعتمد على البنى التي تسبق نشوء الدّولة، أي البنى القبليّة، والعشائريّة، والطائفيّة والمناطقية، من أجل تطويعها لخدمتها.

الانتقال من دولة السُّلطة، إلى سلطة الدولة، هو الذي يبني دولة، من خلال عقد اجتماعيّ يعيد السُّلطة إلى فكرة الحقّ والواجب والحريّة والديمقراطيّة، بوصفها حقًا.

إن سلطة الدولة سلطة عليا، لا يسود عليها شيء، ولا تخضع لأحد، وهي تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع.

ولتوضيح دور الدولة هذا، يجب أن نميّز بين الدولة بما هي حماية وأمن وتدبير، والدولة القائمة على الاستبداد والقمع والاستغلال والفساد، والتي تتغذى على الخلافات بين الثقافات والإيديولوجيات داخل الدولة.

هنا تتحوّل الدولة بكل أجهزتها ومؤسساتها إلى أدوات إكراه وسيطرة على كل شيء داخل الدولة. وهنا تصبح الدولة وسيلة للقمع والسيطرة الكلية. فالدولة الشموليّة الكليانيّة، لا يقتصر عملها على ضبط عمل المؤسسات الحكوميّة، بل يتعدّى ذلك ليشمل حياة الإنسان الخاصّة، وهنا نعيش حالة غياب الإنسان الفاعل.

وعليه، نسأل: كيف تنتقل إلى الدولة السياسيّة؟ فالخروج من حالة التوحّش والاضطراب إلى حالة الاستقرار والأمن خروج من الفوضى إلى الدولة الحامية.

هذه نقطة أساسيّة لشرح جدليّة العلاقة بين الدولة والسلطة وهي على الشكل الآتي:

أولاً، لا دولة من دون سلطة، والحديث عن نشأة الدولة

مرتبطة بالحديث عن ممارسة السُّلطة داخل حدودها.
 ثانيًا، السُّلطة ملك الدولة، وليست ملك شخص أو
 فئة أو طائفة أو منطقة. إنها كيان مستقل، ولهذا لا بد من
 الفصل بين السُّلطة السياسيّة والحاكم الذي يمارسها،
 وإسنادها إلى شخص له صفة الدوام، وهو الدولة، لا إلى
 شخص تزول بزواله.

ثالثًا، الشرط الأساسي للانتقال إلى الدولة، تقوية سلطة
 الدولة القائمة على الحقّ والمساواة والمواطنة.
 وإذا كانت الدولة لا تدير شؤون البلاد والأفراد داخل
 المجتمع، وتميّز بينهم فهذا يعني أنها ليست دولة سياسيّة
 بل ما قبل السياسيّة.

نستنتج مما تقدّم العلاقة الوثيقة بين الدولة والحق.
 ولكن، ما معنى أن تنقلب السياسة إلى ضدها؟ أي ينقلب
 فعلها إلى ما هو ضدّ طبيعتها، ضدّ التدبير والعدالة
 والمساواة.

كيف يمكن إعادة إنتاج سلطة الدولة؟ هذا ما يحدّد
 نظام الدولة وجوهرها وصورتها.

ب- أمّا السُّلطة، فيفترض وجود المجتمع السياسيّ
 وجود سلطة، وهي التي تنظّم وتتولى إدارة هذا النظام

بهدف تدبير شؤون الدولة، وفقاً لمنطق الخير والصالح العام، ويفترض أن تكون سلطة الدولة عليا لا يسيطر عليها أي أحد. هذه السُّلطة هي الدولة التي يجب أن تسعى إلى هدف الأمن والاستقرار.

السُّلطة التي تحتكر وتمتلك القوة من أجل الحفاظ على ذاتها، ليست دولة. الدولة السياسيّة الحقّة تحتكر القوة لتطبيق الأمان والعدل في المجتمع.

وهنا نسأل، كيف سيكون العقد الاجتماعي حين تكون الدولة نتاج سُلطة تستمدّ شرعيّتها من منطق الغلبة؟! ما الفرق بين دولة السُّلطة وسُلطة الدولة؟ ما هو الرابط بين الدولة والحق؟

«إنّ كلمة السُّلطة التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة، تتعلّق بشكل طبيعي، وإذا ما استخدمت بدون نعوت إضافية، بالإنسان السياسيّ، عندما يصبح، في خصوصيّته التي يتعذر اختزالها، والنابعة من جوهره، موضوعاً كلياً للتفكير»⁽¹⁷⁾.

وفي سياق هذا التفسير، يمكن القول، إن سلطة بلا دولة من أغرب المشكلات والظواهر، ولعلّ الأصح

(17) _ جان جاك شوفالبييه، م.س. ص.7.

أن نقول، عندما تتحول الدولة الفاعلة إلى سلعة بأيدي السلطة، تفقد كل مقوماتها، وتتحول إلى سلطة غاشمة، إلى دولة منقوصة، تعتمد في بقائها على البنى ما قبل سياسيّة، القبليّة، والعشائريّة، والطائفيّة والمناطقية، حيث تطوّعها لخدمتها، ويصبح لها وظيفة بقاء السلطة الغير مكتملة. والجماعة التسلطيّة قد تكون طبقة أو طائفة أو حزباً أو فئة تتمتع بعصبية على أساس نوع الجماعة المتسلطة. وهذه العصبية المؤسّسة للتسلط تزيّف تسلطها بخطاب أيديولوجي يبرّر ممارساتها التسلطيّة.

السلطة الديكتاتورية لا تمارس السياسة، لأنها لا تعبر عن الكل المجتمعيّ ولأن هدفها الأساسيّ ليس المجتمع وإنما البقاء في السلطة. هذه الهيمنة الكليّة والشاملة على الحياة والثقافة والاقتصاد والأدب - بعكس الدولة الديمقراطيّة المؤسّسة على فكرة القانون والحق والحريات الفرديّة والسياسيّة - هي هيمنة شموليّة من قبل أدوات السلطة، هي ممارسة سلطة الإكراه والرعب والطغيان للأنظمة الدكتاتوريّة التسلطيّة، انطلاقاً من أيديولوجيا معيّنة يتّخذها لتبرير خطابه الإقصائيّ. فالسلطة عن طريق القبيلة دولة ذات نظام استبداديّ مطلق. لأنّ القبيلة لا

تكون إلا لجماعة ذات عصيَّة استولت على السُّلطة بالقوة. هناك سيكون لدينا دولة السُّلطة وليس سلطة الدولة. دولة السُّلطة جماعة استولت على السُّلطة بالقوة والاستبداد، وملكت الدولة، واتخذت من الاستبداد الوسيلة لممارسة السُّلطة. وهنا تتنفي الوظيفة الحقيقيَّة لما يمكن أن نسميَّه المؤسَّسة المستقلَّة داخل الدولة. ولما كان تعريف علم السياسة إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، يكون بالطبع أوَّل مباحث السياسة وأهمَّها بحث الاستبداد أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى⁽¹⁸⁾.

وهكذا، فإنَّ وسيلة السلطة القمعيَّة الاستبداد، والاستبداد هو: «الانفراد بالسُّلطة والسُّلطان، في أي ميدان من ميادين السلطة والسُّلطان، في الأسرة أو الديوان أو الدولة والحكومة أو في المال والثروة أو في اتخاذ القرار أو في تنفيذ هذا القرار»⁽¹⁹⁾.

وللكواكبي طريقة في تعريف الاستبداد حيث يقابلها بأسلوب ذكر المرادفات والمتقابلات: «يستعملون في مقام كلمة الاستبداد كلمات استعباد، واعتساف، وتسَلُّط،

18 _ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009 ص21.

19 _ عبد الرحمن الكواكبي، م.ن. ص9.

وتحكم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة مستبدّ كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق». وأما تعريف الاستبداد بالوصف: فهو «أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلاً أو حكماً، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين». ((20))

ويرى الكواكبي أن أشكال الحكومة المستبدّة كثيرة، وصفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغبلة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيّد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعاً وقد يكون عند الاتفاق أضرب من استبداد الفرد ((21)).

وأشدّ مراتب الاستبداد التي يُتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول كلما قلّ وصف من هذه الأوصاف خفّ الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم

(20) _ عبد الرحمن الكواكبي، م.ن. ص 23-24.

(21) _ الكواكبي، م.ن. ص 24.

المنتخب الموقت المسؤول فعلاً⁽²²⁾.

المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي. وفي الواقع، المستبد عدو الحق، عدو الحرية، وقاتلها⁽²³⁾.

إنّ بين الاستبداد والعلم حرباً دائمة وطراداً مستمراً: يسعى العلماء إلى تنوير العقول ويجهد المستبد في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام. ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، كما أنهم هم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا⁽²⁴⁾. والحاصل أنّ العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل والغباوة، فإذا ارتفع الجهل وتنور العقل زال الخوف، وأصبح الناس لا ينقادون طبعاً لغير منافعهم⁽²⁵⁾.

إنّ خوف المستبد من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأنّ خوفه ينشأ عن علمه بما يستحقه منهم، وخوفهم

(22) - الكواكبي، م.ن. ص 24.

(23) - الكواكبي، م.ن. ص 26-27.

(24) - الكواكبي، م.ن. ص 46.

(25) - الكواكبي، م.ن. ص، 47.

ناشئ عن جهل... وكلما زاد المستبد ظلماً واعتسافاً زاد خوفه من رعيته، وحتى من حاشيته وحتى من هو أجسه وخيالاته⁽²⁶⁾. وربما يدفعه هذا الخوف إلى أن يستعين بالخارج من أجل الحفاظ على سلطته.

يمكننا أن نتحدث أيضاً عن نوع آخر من الصراع على السُّلطة، هو الصراع داخل حقل طائفيّ أو إيديولوجيّ واحد، «الصراع على السُّلطة داخل حقل إيديولوجيّ واحد وبين ذوات تنتمي إلى هذا الحقل هو صراع بيولوجي على السلطة ليس إلا، إنه استمرار للمرحلة الحيوانية ولو تزيبا بزني معتقدي. ولأنه كذلك، فهو أخطر أنواع الصراعات وأكثرها دموية، إنّه صراع بين الحيوانات المفترسة. وصف الثورة الفرنسية بالقطة التي تأكل أولادها وصف دقيق جداً، إنه ليس بلاغة بل التقاط ماهية الحدث الصراعيّ على السُّلط»⁽²⁷⁾.

عندما تحتكر جماعة ما ذات عصبية ضيقة القوة والسلطة، وتعمل على ابقائها محتكرة في يدها، فإن السلطة تصير سلطة عنف واستبداد مطلق، وتتحول إلى أداة نفسي للحق العام، ولماهيّة الدولة والقانون.

(26) _ الكواكبي، م.ن. ص 47.

(27) _ أحمد برقواوي، أنطولوجيا الذات، م.س. ص 161-162.

من هنا، يجب الوعي بأن السلطة يجب أن تستند إلى الدولة لا إلى من يمارسها، فالسلطة السياسيّة المنظّمة لازمة من لوازم الاجتماع الإنسانيّ، إنّها مرحلة متقدّمة من مراحل الاجتماع الإنسانيّ، وهي ضرورة لخير الإنسان وتقدّمه. غير أنّ السُلطة التي تتحوّل إلى نوع من القهر، إنّما تكشف عن انحرافها ومرضها، ولا تنبئ عن الوضع الطبيعيّ للأمر، وهنا نتحدّث عن الديكتاتوريّة بأنّها مرضٌ من أمراض السُلطة، وليست ظاهرة طبيعيّة. ذلك بأنّ العيش في مجتمع بلا دولة، وتحت سُلطة غاشمة، بلا قانون طبيعيّ أو مدنيّ، عيش في قلب الخطر. وهذا يميلنا إلى كائنات من خوف. والخوف على الذات يميلنا إلى كائنات خانعة.

وقد عبّرت «حنّة أرندت» خير تعبير، من خلال تركيزها على إبراز شكلين من أشكال هذا النمط من السُلط، النازيّة الألمانيّة والستالينيّة السوفييتيّة، حيث رصدت الكيفيّة التي يصرار بموجبها إلى تحويل الطبقات الاجتماعيّة إلى جماهير، وتفكيك دور الدعاية في تشويه صورة العالم غير التوتاليتاريّة، وطبعًا اللجوء إلى الإرهاب كونه جوهرَ هذا النمط من الأنظمة. بعد ذلك حلّلت أرندت طبيعة العزلة والانكفاء وتفتّت الروابط والتقاليد المجتمعيّة باعتبارها من

الشروط الضرورية المسبقة لنشأة السيطرة التوتاليتارية.

«إن الأنظمة التوتاليتارية الحالية هي وليدة الأنظمة ذات الحزب الواحد؛ وكلما صار أحد هذه الأنظمة الأخيرة توتاليتاريًا حقًا، مضى يتصرّف على أساس نسق من القيم مختلفًا اختلافًا جذريًا عن كل الأنساق الأخرى، بحيث إن أيًا من فئاتنا النفعيّة، أكان ما يتعلق منها بالتقليد، أو بالعدل، أو بالأخلاق، أو بفئات حسن الرشاد، لا تأتينا بالمدد اللازم من أجل إدراك خطّ عملها، أو الحكم عليها، أو التنبؤ بشأنها»⁽²⁸⁾.

عندما يعيش الإنسان خارج القانون يصبح الاعتداء على الملكية الشخصية ويصبح المنتمي إلى السُلطة الغاشمة متسلطًا يسعى إلى تحطيم القيم، ولا يعير للإنسان قيمته، ويصبح الخوف متبادلًا بين الحاكم والمحكوم.

«إنّ اعتباريّة السُلطة، وتجاوزها القوانين، وممارستها على حساب الحاكم وإن أحدث الضّرر في مصالح المحكومين، من جهة، والخوف باعتباره مبدأ عمل، والخوف الذي يستشعره الحاكم من الشعب، والخوف من الحاكم الذي يستشعره الشعب، من جهة أخرى، تلك كانت،

(28) _ حنة أرنودت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، ط2، 2016، ص243.

على امتداد تقليدنا السّامات التي طالما انطبع بها الحكم الاستبداديّ»⁽²⁹⁾.

هذا وتعمل التوتاليتاريّة على تزييف الوعي العام لدى الجمهور من خلال إيهامه بالمشاركة في العمل السياسيّ وصنع القرار، وذلك عبر تأييد هذا الحزب أو ذلك. وهنا تبدأ الجماهير بتقديم قرابين الولاء والطاعة، وهذا كله يتم من خلال منهجيات صهرٍ وتلقينٍ ودعاية والتي تُعدّ بمثابة العمود الفقريّ للنظام الشموليّ. وهذا ما عبّرت عنه أرندت، قائلة إنّ هذه العزلة ستؤدّي لا محال إلى فقدان الأنا- الذات بالأصل. هكذا يتم انتاج السلطة واحتكارها. «إن الإرهاب لا يمكن أن يسود الناس مطلقاً، إلا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض. وبالتالي فإنّ أولى اهتمامات كلّ الأنظمة الاستبداديّة هي إحداث هذه العزلة. لذا يمكن أن تكون العزلة بدء الإرهاب؛ فهي الأرض الخصبة التي ينمو فيها الإرهاب، ويكون ثمرتها على الدوام»⁽³⁰⁾. ولهذا تُردّد أرندت أنّ التوتاليتاريّة تعمل على مسخ إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح، وتجعله محصوراً

(29) _ حنة أرندت، م.ن. ص 245.

(30) _ حنة أرندت، ايخمان في القدس، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2014، ص 16.

بها يحتاجه من أجل تأمين قوته.

«تهدف التوتاليتاريّة إلى القضاء على الفعل الإنسانيّ، فسيطرته تنحو إلى الغاء الحرّيّة الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفويّة بشريّة عامة ولا تكتفي بتقليص الحرّيّة، أيّاً كان مبلغ الاستبداد في ذلك»⁽³¹⁾.

وفي رفضها النظم الشموليّة، تربط أرندت بين السّياسة والحرّيّة، فمعنى السّياسة عندها هو الحرّيّة، على افتراض أنّ السّياسة شيء له علاقة بالحرّيّة، أي إن لها هدف الحرّيّة، وسؤالها الدائم: هل الحرّيّة هدف السّياسة؟ «إن تجربة أشكال الأنظمة التوتاليتاريّة التي داخلها قد وقع تسييس كليّ للوجود الكامل للبشر، بحيث لم تبق لهم في الأثناء على الإطلاق أي حرّيّة»⁽³²⁾.

بهذا المعنى، فإنّ الحرّيّة لا تبدأ حيث تتعطل السّياسة، أي إنّها لم يعد هناك حرّيّة طالما لا تجد السّياسة في أي مكان غايتها وحدودها.

وتذهب أرندت إلى أنّ السّياسة والحرّيّة كانتا متشابهتين منذ القديم، أمّا في ظلّ هذه الظروف المعاصرة، يجب

(31) _ حنة أرندت، م، ن، ص 13-14.

(32) _ حنة أرندت، ما السّياسة؟، ترجمة وتحقيق: د. زهير الخويلدي، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014، ص26.

عليهما من هنا فصاعداً أن تنفصلا الواحدة عن الأخرى
تمام الانفصال⁽³³⁾.

ج- أما الحق، فيرتبط مباشرة بحياة الإنسان ومنافعه
وواجباته وملكيّته وحاجاته، والذي يجب أن يتحقّق في
إطار القانون والدولة العادلة، فالملكيّة بوصفها حقاً لا
يمكن نزعها بأيّ وسيلة ولأيّ سبب. فالسلطة القضائيّة
في جوهرها الفلسفيّ، هي تلك التي تجعل الحياة المعشريّة
ممكنة بين الناس في إطار عدم الاعتداء على الحق.

وفكرة الحقّ فكرة مركزية لقيام الدولة، وقيام الدولة
بحاجة إلى سلطة الدولة التي تحافظ على الحقّ، لا دولة
السلطة التي تعتدي عليه؛ حيث إنّ سلطة الدولة هي
التي تحمي الحقّ وتحافظ عليه. وعندما يمارس العنف ضد
الحق، لا يعود هذا الحقّ قابلاً للتحقق، وهنا تتحوّل دولة
السلطة إلى دولة عنفيّة، تمارس نفي الحقّ وسلب الحق.

وهنا يكمن الفرق بين إنتاج سلطة الدولة عن طريق
العقد الاجتماعيّ بين الناس وخياراتهم الحرّة، وإقامة
النظام السياسيّ الذي يُحفظ بالحقّ ويحافظ عليه، ودولة
الغلبة المعتدية على الحق. فالدولة الديمقراطيّة القائمة على

(33) - حنة أرندت، م.ن. ص 26-27.

فكرة العقد الاجتماعي، هي التي تنتج الحق بوصفه حقًا للجميع، وتسهر على تحقيقه. والعيش في دولة الحق يعني العيش في الأمان، ولذلك في دولة الحق يزول طابع الخوف من السُّلطة. وتصبح الحاجة إلى منطق الدولة الوطنيّة الديمقراطية التي تتحقّق فيها السّيادة للشعب على أرضه، ليس منّة من أحد، بل حقٌّ وطنيٌّ لجميع أفراد المجتمع. وهكذا، فإنّ مرحلة الانتقال من دولة السُّلطة إلى سلطة الدولة ضرورة تاريخيّة لا بدّ من إنجازها.

لقد كان الباعث على إيجاد حوار حول الحق هو الوصول إلى تفاهم حوله. غير أنّ هذا التفاهم لا يمكن أن يكون إلا إذا كان هناك طرفان قد اعترفا بأنهما يتحاوران حول الحق من دون أن ينفي أحدهما الآخر؛ بعيدًا من منطق الغلبة الذي يغلب على الحوار في الكثير من القضايا المصيريّة.

ولعلّه من المفيد هنا، أن نذكّر أن الغلبة بالتعريف تعني حمل الآخر بالقوة وإجباره على القبول بشيء ما، وهذا يعني أنّ الغلبة تقوم على مبدأ أساسي هو القوّة، وهنا يصبح صاحب الغلبة نافيًا للحقّ، ويبدأ الصراع بين الحقّ واللاحقّ، وهنا ندرك أنّ لا حوار بين منطق الغلبة

وبين منطق قائم على الحوار والحق. فالسلطة التي تحمل الناس على الخضوع وقبول ما تريد، وعلى الاعتداد بالقوة لتحقيق مصلحتها تؤدي إلى تناقض بين منطق الحق ومنطق السلطة.

حقيقة الأمر أنه لا يقوم حوار بين بنية أخلاقيّة تدافع عن قيم الإنسان، وانحطاط أخلاقي لا يكون للإنسان مكان فيه. لا حوار بين من يتوسل التسامح طريقة للعيش المشترك، ومن يتوسل السيطرة بالقوة على العيش. هذا التناقض المطلق بين منطق الغلبة ومنطق الحوار، يؤدي بالضرورة إلى تفتت الدولة.

إن منطق الغلبة لم يعد صالحاً لنظام الحكم، منطق الغلبة لا يكثرث بأي قيمة من القيم. لهذا يجب أن نفكر دائماً في النتائج المترتبة على منطق السلطات القاهرة. ولهذا فإن الانتصار للحق، لا الانتصار على الحق عبر منطق الغلبة والقوة، حاجة إنسانية ملحة وواجبة.

ومما لا شك فيه أن الكفاح من أجل الحق حاجة ملحة للمجتمع السياسي المعاصر. الكفاح يجب أن يبدأ من فكرة تأسيس دولة لديها سلطة قانونية، دولة تنتج سلطة كي يصبح الإنسان قادراً على العيش من دون خوف واستباحة.

ولأننا لا نريد لحياتنا أن تستباح، علينا أن نجعل من القيم هدفًا أسمى لتنظيم العلاقة بين الناس أخلاقياً وسياسياً، فالقيم سلطة أخلاقية؛ وعندما تقضي السُّلطة على القيم يصبح كل شيء مباحاً.

5 - تاريخ تطوّر الفكر الفلسفي السياسي:

يبدو لي أنّ فعل السياسة - بما هو تدبير الحياة المشتركة للمواطنين - ظاهرة تعود إلى الحضارات الشرقيّة القديمة، الهنديّة والصينيّة، والفارسيّة والفرعونيّة وبلاد ما بين النهرين. إلا أن هذا الفعل بشكله الأرقى يعود إلى أفلاطون بالتّحديد، وهي تجربة حضاريّة حقيقيّة معقّدة أنجزها في جمهوريّته الخياليّة الطوباويّة، دون الواقع.

من هنا نقول إنّّه لا يمكن ربط نشأة المجتمع السياسيّ بالمرحلة اليونانيّة فحسب، بل يمكن الحديث عن نشأة السُّلطة السياسيّة عند الحضارات الشرقيّة القديمة.

عرف الفرس السُّلطة السياسيّة وكانوا يطلقون على الإمبراطور ملك الملوك، وكذلك الأمر بالنسبة للبابليين، إذ اعتبروا أنّ مصدر السُّلطة إلهي، وفي مصر القديمة كانت السُّلطة بيد الفرعون مطلقة وهو الملك الذي يستمدّ سلطته من السماء.

«رأينا عبادة الحاكم في مصر القديمة، وبابل، وفارس، إلخ..، حتى أن الإسكندر بعد أن غزا الشرق طلب من اليونانيين أن يسجدوا له كما يفعل الفرس معه، وكما كانوا يفعلون مع حكامهم من قبل.»⁽³⁴⁾.

والحق أن الفلسفة السياسيّة لم تبدأ منذ الحقبة اليونانيّة، «من الممكن إيجاد أصول بعيدة ومظلمة لهذا التاريخ في الحضارات الكبيرة الألفية في آسيا، وفي حضارة امبراطورية مصر القديمة المثيرة للإعجاب. ومع هذا فإنّ الفكر السياسيّ، لم يبدأ حقيقة، وبشكل جدير بهذا الاسم، إلا في إطار المدينة-الدولة»⁽³⁵⁾.

عاش الإنسان في البداية حالة الطبيعة، حالة ما قبل السُّلطة، وقد تطوّر هذا الوضع من مرحلة ما قبل السُّلطة إلى مرحلة العقد الاجتماعيّ بالدولة. والعقد الاجتماعيّ، تعاقد أفراد المجتمع الإنساني على أن يتنازل كلّ واحد منهم عن حقّه بالحرّيّة، على اعتبار أن الفرد في الحالة الطبيعيّة يمتلك حرّيّة واسعة.

منذ نشأت الدولة - المدينة كان على الفلسفة السياسيّة أن تحدّد شروط خطابها الخاص القائم على النقد البناء. ولا

(34) - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1978، ص 260.

(35) - جان جاك شوفالبييه، م. س. ص 8.

عجب أن يكون ميلاد الفلسفة قد ارتبط بميلاد الدولة - المدينة. هذا الاستشكال الحاصل في مفهوم جدلية نشأة الفلسفة السياسية ارتبط بواقعة تاريخية حاسمة هي الدولة، حيث انخرط الفيلسوف فيها إما مؤيداً أو منتقداً، وفي الحالين كان له موقفٌ من نظام الحكم وشرعيّته، بعد أن أدرك أنّ السياسة ترسم حياتنا. ولهذا راح يؤسّس السياسة على الفلسفة، وفي هذا التأسيس كان للسياسة ولادة جديدة. إذًا، ظهرت الدولة - المدينة في بلاد اليونان، وهي ظاهرة سياسية انشغلت بها الفلسفة السياسية اليونانية، لبيان أنّ المثل العليا لهذه الظاهرة تختلف عن العنف. فالدولة يجب أن تكون استجابة لحاجات مواطنيها في العدالة والواجب والحريّة والديمقراطية. ذلك بأنّ السياسة الحقيقية طُرحت كتقيض للعنف. من هنا أتى العقد الاجتماعي لدى الفلاسفة ليبيّن كيف يمكن الانتقال من وجود طبيعيّ عنفيّ قاتل ومدمّر، إلى عنف سياسيّ تحتكره الدولة. ولأنّ أهمّ طرائق العيش العمل مع الجماعة لتأمين الضروريّ، ومن ثمّ الكمال؛ وهذا لا يتمّ إلا إذا اتّبع المجتمع نظاماً سياسياً همّه خدمة الشعب وتأمين حاجاته، «اهتمت الفلسفة السياسية بتنظيم المجتمع وفق أنظمة حكم وداستير، فكانت دولة

المدينة عند أفلاطون، ونظام الحكم الوسطي الذي جمع بين الأوليغاركية والديمقراطية عند أرسطو»⁽³⁶⁾.

وإذا أردنا تتبّع تاريخ نشأة الفلسفة السياسيّة كما ينبغي أن يكون عليه واقع الحال، علينا «أن نرجع إلى عصر سقراط والسوفسطائيين أولئك الذين قدّموا بذرة الفلسفة الكلاسيكيّة، التي أخذ بها من بعدهم أفلاطون وأرسطو والرواقيون والعصور الوسطى حتى القرن السابع عشر. أمّا الفلسفة السياسيّة الحديثة فقد نشأت من نقد المبادئ التي وضعها قدماء اليونان وأصبحت نواة الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة»⁽³⁷⁾.

سقراط:

بدأ هذا التاريخ عندما أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي عند الاهتمام بالجانب الحياتيّ في السياسة والأخلاق. «إن التحوّل الأساس الذي أدخله سقراط على الفلسفة، هو أنّه انتقل بالبحث الفلسفي من مجال إلى آخر؛ إذ بدلاً عن البحث فيما هو موجود في محاولة لتعريف الوجود لذاته، كما كان يفعل من سبقه من الفلاسفة، صار البحث الفلسفيّ عند سقراط يتّجه لما هو حسن، لقد كان

(36) - ريمون غوش، م.س. ص. 6.

(37) - أميرة حلمي مطر، م.س. ص. 6.

سقراط يريد من وراء هذا الانتقال أن يؤكد أن ما ينبغي أن يهمننا في المقام الأول ليس مجرد وجود العالم وإنما يهمننا هو الوجود الإنساني في العالم... غير أن الحياة الإنسانية الحسنة لا تتحقق إلا في وجود نظام سياسي حسن، وهذا هو، على وجه التحديد، ما تهدف إليه فلسفة السياسة عند سقراط تحديداً وعند من تبعه في هذا الاتجاه من الفلاسفة على مر العصور»⁽³⁸⁾.

أفلاطون:

كتب أفلاطون الجمهوريّة، وقد أراد في هذه المحاورات إيجاد علاج للصّراع الذي كان بين المدن اليونانيّة خصوصاً بين أثينا وأسبرطا، وتخليص المجتمع اليونانيّ من الفساد والظلم المنتشر في أيامه. وهي محاولة حقيقيّة لدمج الأخلاق بالسياسة، حيث وضع في كتابه الجمهوريّة خلاصة فكره وحجر الأساس في بناء فلسفته السياسيّة الغربيّة، وكان الهدف من ذلك كمال الإنسان.

«السياسة عند أفلاطون، العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة العدالة في الفرد. لذلك يفتح القول في الجمهوريّة بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أنّ العدالة قائمة في

الطبيعة لا على العرف؛ وغرضه أن يبنى مدينة على أساس من العدالة متين»⁽³⁹⁾.

في نظرية بناء الدولة ينطلق أفلاطون من مبدأ مفاده أنّ الإله ينبغي أن يكون معيار كل شيء، وليس المادة المفسدة لمفاهيم القانون والسياسة، وتعدّ مؤلفاته من النصوص التأسيسية في الفلسفة السياسية.

«فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية، تعبيراً عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديمقراطية. وما محاوره الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوي الحكمة والمعرفة. وأن يقتصر كل ذي تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون»⁽⁴⁰⁾.

وعندما نقرأ محاوراته في الجمهورية «نتبين الاتجاهات المختلفة السائدة في الفلسفة السياسية المعاصرة لأفلاطون. وقد أكد أفلاطون أنّ الدولة هي بمثابة الجانب الروحي عند الإنسان، وأنّ نشوء الدولة في الأصل ناتج عن أنه لا يوجد إنسان قادر على أن يكون مكتفياً ذاتياً لأنّ له مطالبه العديدة.

(39) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، ص 100.

(40) - أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، م. س. ص 7.

لقد سعى أفلاطون إلى إيجاد دولة سعيدة لجميع أفراد مجتمعه، «فنحن جادون في الوقت الحاضر في إنشاء دولة سعيدة، لا في أن نخصّ أفراداً منها بالسعادة، بل أن نسعد جميع أفرادها على السواء»⁽⁴¹⁾.

ولم تكن نيّة أفلاطون من تأسيس الدولة لمجرد إسعاد قسم من أهلها، بل لإسعاد الجميع معاً على قدر الإمكان، «فغرضنا في إنشاء الدولة اكتشاف العدالة، كما أننا في دولة أخرى ساء نظامها نكتشف التّعدي، وبعد اكتشاف هذه وتلك، يمكننا البت في تلك المسألة التي أمامنا»⁽⁴²⁾.

أرسطو:

يُعدّ كتاب السّياسة من أهم أعماله، إذ يرى فيه أنّ الحياة السّياسيّة أرقى أشكال التجمع البشريّ وأجلّها وأكملها. إلى ذلك يؤكّد أرسطو أنّ الدولة - المدينة هي التي تلبي رغبات الإنسان بكاملها. والدولة - المدينة عنده هي التي تمثّل قمّة الحياة السعيدة للإنسان.

الواقع أنّ الدولة عند أرسطو تمثل قمّة العدالة والفضيلة، «كلّ دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا

(41) - أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، سعادة حراس الجمهورية، ترجمة عيسى الحسن، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2009 ط1، ص192.

(42) - أفلاطون، الجمهورية، م، ص، 192.

يتألف إلا لخير ما دام أيًا كانوا لا يعملون أبدًا شيئًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، فبين إذا أن كل الجماعات ترمي إلى الخير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمّى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي⁽⁴³⁾.

والإنسان - عند أرسطو - بطبعه حيوان اجتماعي، سياسي، يجب الحياة في جماعة سياسية منظمة بفطرته، فهو مدني بالطبع. والذي يميّز الاجتماع البشري إنما هو اشتراك الأفراد بشعور واحد حول الظلم ونقيضه العدل. فالعدل هو الرابط الذي يجمع بين الأفراد داخل الدولة. فالدولة من أجل اشباع الحاجيات وإيجاد الخير العام. و«الدولة من عمل الطبع وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي»⁽⁴⁴⁾.
انطلاقًا من هذه المبادئ الأرسطية، بدأ أرسطو تطبيق منهجه الواقعي على السياسة بدلًا من الخيال الذي اعتمده أفلاطون، وقد اعتمد على المنهج الواقعي في السياسة من خلال دراسة الدساتير القائمة في زمنه. غير أنه «لم يعط

(43) - أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009، ص 95-96.

(44) - أرسطو، م.ن. ص 99.

رئيس الدولة الأهميّة التي أعطاها إليه أفلاطون. وطالب بأن تكون السلطة للقوانين والدساتير ولأنظمة الحكم. فرأى أن النظام المختلط هو الأفضل، وأن الطبقي الوسطى، بما لها من اتساع، خير من يستحق أن يقود البلاد. والهدف هو تحقيق الخير العام الناتج عن تجارب البشر على هذه الأرض، وليس بفعل انبثاق عن عالم علويّ»⁽⁴⁵⁾.

كان أرسطو يخشى أن يؤدّي عدم استعداد المواطنين في أئنا إلى ممارسة الديمقراطية، إلى ديكتاتورية الأقلية وليس الفرد، حين تتحكّم بالمجتمع، مجموعة تسيطر على السياسة. حقيقة الأمر أنّ ممارسة الديمقراطية عند أرسطو مسألة أخلاقيّة كبيرة، يجب أن نكون حريصين على نجاحها وإلا ستؤول بنا إلى ديكتاتورية أقلّيات.

«إن الحكومة الفاضلة التي نبحت عنها هي على التحقيق تلك التي تحقق لكتلة الاجتماع أوسع نصيب من السعادة. وقد قلنا إن السعادة لا تنفك عن الفضيلة»⁽⁴⁶⁾.

وحماية الديمقراطية عند أرسطو تكون بالمساواة في ما تقدمه الدولة من أمن ومساواة، مقابل الفساد الذي يهدّد نظام الحكم والمساواة. بعبارة أوضح، عندما يتم التمييز بين

(45) - ريمون غوش، م.س. ص 8.

(46) - أرسطو، م.ن. ص 268.

المصالح الشخصية والمصالح العامة تضيع المساواة وينتفتت المجتمع وتبدأ الحروب الأهلية. وهذا يعني أن أرسطو كان معجباً بالديمقراطية التي تُعدّ من أهم إنجازات السياسة في العالم. ولهذا كان أميل للديمقراطية أكثر من أفلاطون.

كان أرسطو يحاول فهم الدولة - المدينة، من خلال واقع تلك الدولة، ومن خلال هذا التطور التاريخي رأى أن هذه الدولة - المدينة لم تكن كذلك في عصور سبقت، كانت الدولة عبارة عن قبيلة، ثم استقرت هذه القبيلة. «والعدل ضرورة اجتماعية لأنّ الحقّ هو قاعدة الاجتماع السياسي» ((47)).

ولهذا كان يرى أنّه «من الطبيعي أن حكومة فاضلة تكفل للمواطنين الذين ترعاهم، في المجرى العادي للأشياء، الاستمتاع بأكمل ما يكون من السعادة التي تناسب مركزهم. وعلى ذلك تنفق بادئ ذي بدء على ما هو نوع العيشة الفضلى لجميع الناس على العموم. ثم ننظر بعد ذلك هل هي بعينها للسواد ولل فرد أو هي مختلفة فيهما» ((48)).

(47) - أرسطو، م.ن. ص 100.

(48) - أرسطو، م.ن. ص 245-246.

مكيا فيلي:

اتّجهت الفلسفة السياسيّة الحديثة منذ عصر النهضة الأوروبيّ، إلى البحث عن نظريّات فلسفيّة سياسيّة حاولت تأصيل مبادئ الحكم المدنيّ والحقّ والسلطة العموميّة وسيادة الدولة. وظهر أنّ التّفكير لحظة من لحظات البناء التاريخيّ للحدّاثه الفلسفيّة السياسيّة التي مثل فيها مكيا فيليّ في كتابه الأمير لحظة الحسم والقطيعة الكاملة عن مفاهيم السياسيّة التقليديّة.

كان همّ مكيا فيليّ هو كيف يمكن الأمير أن يحافظ على السلطة، ذلك بأنّ الدولة، «هي المنظّمة المخوّلة، بما تملك من سلطة فعليّة، التحكّم في استعمال القوّة على شعب معيّن وفي حدود إقليم معيّن»⁽⁴⁹⁾.

من هنا يكمن أن نفهم لماذا «هيمن مكيا فيليّ على عصر النهضة، وعلى المدى البعيد، على كلّ العصر الحديث والمعاصر، عصر الدولة-الأمة، وذلك بفضل الوضوح القاطع الذي فصل به بين السياسة والأخلاق، وأكّد استقلالية السياسة وألويّتها»⁽⁵⁰⁾.

(49) _ محمود حيدر، الدولة: فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحدّاثه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2018، ص26.

(50) _ جان جاك شوفالبييه، م.س. ص229.

وينصح مكيافيلي الأمير أن يمارس السُّلطة وفق طريقتين اثنتين: القانون (طريقة خاصّة بالبشر)، والقوّة (طريقة خاصة بالحيوان). الطريقة الأولى يتمّ التعامل بها، إن كان يحقّ للأمير الحفاظ على سلطته ومصالحه، ويتجاوزه إذا شكّل حجر عثرة أمام مراده. أمّا في مجال القوّة فإنّ مكيافيلي ينصح الأمير بأن يكون أسدًا وثعلبًا في ممارسة سلطته، وهذه الطّريقة تختلف عن طريقة القانون، ويقصد بالقوّة البطش وممارسة العنف والقتل وتخويف الأعداء، ولا يكفي أن يكون كالأسد، بل يجب أن يكون كالثعلب ماكرًا ذكيًّا مخادعًا، ينصب الفخاخ، ويسقط فيها أعداءه. ومن مظاهر هذه الممارسات التي يجب على الأمير أن يمارسها في إطار سلطته السّياسيّة، التظاهر بالفضيلة، والأخلاق. أي أن يتظاهر الأمير بالصفات الحميدة، ولكن في الباطن يجب أن يمارس كلّ أشكال الأعمال التي تحافظ له على سلطته ومصالحه، من مثل عدم الوفاء والخداع والمكر، وهذا يرجع في رأي مكيافيلي إلى أنّ الناس بطبيعتهم أشرار، ولا بدّ من التعامل معهم بالشرّ. يقول، «ينبغي بشكل خاص، على الأمير الجديد، غير الوراثي، أن يخشى: كل خصومه، وكثيرًا من أصدقائه، وعددًا كافيًا من رعاياه. إن عليه أن

يتخلّص من خصومه وحسّاده، معتنيًا بممارسة القساوات الضرورية جيّدًا عليهم. أما بالنسبة لرعاياه فإنّ عليه أن يسعى لإقناعهم بالقوة، عندما لا يعودون يؤمنون به بالإقناع فقط»⁽⁵¹⁾.

خلاصة موقف مكيافيلي، أنّ السلطة السياسيّة يجب أن تجمع بين القانون والقوة، فالقانون لا يكفي وحده للحفاظ على السُلطة، بل لا بدّ للحاكم من استعمال القوة والمكر والخداع.

«عندما ينقطع الأمير عن إدارة الدولة وفق القوانين ويغتصب السُلطة ذات السيادة، وهناك يقع تغيير عجيب، وذلك أنّ الدولة، لا الحكومة، تتقلّص، وبهذا أعني أنّ الدولة الكبيرة تنحلّ وتتألف منها دولةٌ أخرى مركّبة من أعضاء الحكومة فقط تكون تجاه بقية الشعب سيّدة وطاغية، حتى إذا ما اغتصبت الحكومة السيادة نُقضّ الميثاق الاجتماعيّ ومُحِلّ المواطنون، العائدون إلى حريتهم الطبيعيّة عن حقّ، على الطاعة من غير ارتباط»⁽⁵²⁾.

ويؤسّس مكيافيليّ تصوره هذا على منظور واقعيّ نفعيّ للممارسة السياسيّة، لا يأخذ بالحسبان المبادئ والمعايير

(51) جان جاك شوفالبييه، م.س.ص.240. _

(52) _ جان جاك شوفالبييه، م.س.ص.116.

الأخلاقية أو الفضيلة، فكلّ الوسائل المشروعة أو غير مشروعة يتوجّب على الأمير أن يستعملها لبلوغ غايته؛ فالناس عنده أشرار ومن طبيعتهم الغدر، ولهذا على الأمير أن يتعامل معهم بكلّ حزم من أجل تطويعهم والسيطرة عليهم. لقد أكّد، على هذا الفصل الجذري بين الأخلاق والسياسة، واستقلال السياسة وأولويتها.

«إنّ الطاغية، في الاصطلاح العامي، ملكٌ يملك بعنف ومن غير مراعاة للعدل والقوانين. والطاغية، في المعنى الدقيق، فرد يتحلّ السلطان الملكي من غير أن يكون له حق في ذلك، وكان الأغارقة يطلقون كلمة الطاغية، بلا تفریق، على الصّالِح والطّالِح من الأمراء الذين لم يكن سلطانهم شرعيّاً، وهكذا فإنّ الطاغية والغاصب كلمتان مترادفتان تماماً»⁽⁵³⁾.

وفي مكان آخر يعتبر مكيا فيلي، إنه لأمر مستحب في نظر الأمير أن يكون طيباً وكريماً ومتسامحاً ومخلصاً. لكن العالم كما هو، والوضع البشري كما هو، لا يسمحان بهذا الترف من الصفات الجميلة. إلا أنّ تظاهر الأمير بأنه يمتلك هذه الصفات أمرٌ جيّد، بل إنّه ضروري إزاء الرأي العام في بلاده. من الممكن أن نستخلص من مؤلّفات مكيا فيلي

أنّ نظريّته في حكم الرأى العام تقوم على ركيزة مزدوجة تتمثل في القوّة والنفاق اللذين تنظم الدولة استعمالهما المتتالي على هدى مصلحتها. علاوة على ذلك، من المفيد دائماً أن يظهر الأمير بمظهر المتحلّي بالصفات الجميلة هذه التي ذكرناها. وهكذا، من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بالتسامح، ومن الحلاوة أن يقدر على أن يكون كذلك بالفعل. لكنّ القساوة المطبّقة بشكل جيّد هي التي تحفظ سلطة الأمير، وتحفظ معها الدولة: إنّ الاضطرابات التي لا عقاب لها تجرح المجتمع بأسره، في حين أن الشدّة التي يأمر بها الأمير لا تمسّ إلاّ الأفراد. ومن الحسن أيضاً أن يكون الأمير مشهوراً بأنه ليبرالي وكريم⁽⁵⁴⁾.

وهنا يرى مكيافيليّ إنّ «أول ما يجعل الأمير مكروهاً هو أن يكون جشعاً، وأن يغتصب ممتلكات رعاياه أو نساءهم، وهذا هو ما يجب عليه أن يمتنع عنه. وما دام الأمير لا يعتدي على ملكية عامة الناس أو نساءهم، فإنهم سيعيشون في رضى، ولن يكون أمامه سوى محاربة مطامع قلّة من الناس الذين يمكن السيطرة عليهم بطرق عديدة»⁽⁵⁵⁾.

(54) _ جان جاك شوفالبييه، م.س. ص 240.

(55) _ مكيافيلي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص 92

ولعلّ أكثر ما يثير العجب لدى ميكافيلي حديثه عن القوات المرتزقة المأجورة والتي لا زالت حتى يومنا تمثل إحدى أهم الدعائم للحاكم الجائر، يقول ميكافيلي: «وأنا أرى أنّ الأسلحة التي يدافع بها أمير عن ممتلكاته إمّا أن تكون أسلحته الخاصة، أو أسلحة لقوات مأجورة أو أسلحة حلفاء له أو مختلطة. وأسلحة المأجورين والحلفاء بلا فائدة وخطيرة، وكلّ من يقيم دولته على أسلحة قوات مأجورة لن يستطيع التأكد من قوة وثبات ولايته. لأنها قوات مفكّكة ولها مطامعها الخاصة، وغير منظّمة ولا عهد لها، وهي تبدو قويّة أمام الأصدقاء، لكنها جبانة عند مواجهة الأعداء، وهي لا تخشى الله ولا تصون عهدها مع الناس، وسقوطها مرهون بتأجيل العدوان عليها. وهم ينهبونك في وقت السّلم، وينهبك العدو في وقت الحرب. وسبب ذلك أنهم لا يجدون دافعاً يدفعهم للبقاء في الميدان سوى الأجر الزهيدة التي لا تجعلهم على استعداد للموت من أجلك» (56).

ويتحدّث ميكافيلي أيضاً عن القوات المعاونة، وهي عديمة النفع مثل القوات المرتزقة. وقد تكون هذه

القوَّات جيِّدة في حدِّ ذاتها، لكنَّها دائماً مصدر خطر على من يستعيرها.

« والأمر المحنِّك إذاً يتجنَّب دائماً هذين النوعين من القوَّات وله مصادره الخاصة للقوَّات، وهو يفضِّل الهزيمة على يد قواته الخاصة عن النصر على يد قوات الآخرين، فهو لا يعتقد أنَّ هذا الذي تحقَّقه القوات الأجنبية سيكون نصراً حقيقياً... باختصار فإن استخدام أساحة الآخرين غير مجد أيضاً وقد تعوقك، أو تشلَّ حركتك أو تشكِّل عبئاً عليك» (57).

ثنائية العقد الاجتماعيّ (هوبز، روسو).

هوبز رائد من رواد العقد الاجتماعيّ، كان يبرِّر وجود السُّلطة والحكومة بشكل عام، بأن تقوم بعقد اجتماعيّ بين الشعب والحاكم، فالحماية مقابل الولاء والطاعة، وبذلك تحتكر السُّلطة العنف لنفسها.

خالف هوبز فكرة أرسطو التي ظلَّت سائدة في تاريخ الفكر السياسيّ طوال العصر القديم، والوسيط، وحتى عصر النهضة، ونعني الفكرة التي ترى أنَّ الإنسان مدنيّ بطبيعته وفطرته، إذ رأى أنَّ حال الفوضى هي الحال الطبيعيّة

في حياة البشر، والمجتمع الإنسانيّ مجتمع منظم خلقه الإنسان بإرادته وفقاً لتعاقد بين الحاكم والمحكومين. تميّزت حال الإنسان الطبيعيّة بالقسوة والتنازع والتناحر، وهذا ما دعا الأفراد إلى التنازل عن حريّاتهم لتحقيق أمنهم واستقرارهم. والدولة عند هوبز عبارة عن تّين كبير، ونظريّته قائمة على حماية الأفراد مقابل طاعتهم السُّلطة المطلقة. أي أن تحمي الدولة أفرادها مقابل طاعتهم لها. من هنا يجب على الدولة، أن تملك السّيادة والقوة.

الإنسان بطبعه شرير أنانيّ، يبحث عن مصلحته، ويسعى إلى اللذة وتجنّب الألم. والحال الطبيعيّة بين أفراد المجتمع حال صدام الكل ضدّ الكل، حال الفوضى هي الحال الطبيعيّة في حياة الإنسان، في حين أنّ المجتمع المنظم مجتمع خلقه الإنسان بإرادته، ذلك بأنّه يقبل على الحياة في جماعة سياسيّة منظمّة بفطرته. عارض هوبز التراث الأرسطيّ هذا، وذهب إلى أنّ الإنسان ليس حيواناً سياسياً بفطرته، ولا يميل بطبعه إلى الجماعة المنظمّة. ولكنّ التربية بمعناها الواسع (أي التنشئة الاجتماعية) هي التي تشكّل شخصيّته بحيث تصبح صالحة للحياة في المجتمع السياسيّ⁽⁵⁸⁾.

(58) _ أ.د. إمام عبدالفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، آذار 1998، ص 13.

ويرى هوبز، أنّ صلاحيات الحاكم مطلقة، ولهذا حتى لو طغى الحاكم يجب ألاّ نشور عليه، مع العلم أنّ أغلب المنظرين الذين أرادوا أن يبرّروا الاستبداد كانوا يرجعون إلى هوبز، لأنّ الإنسان شرّير بطبعه وصلاحيات الحاكم يجب أن تكون مطلقة. ولهذا، على الجميع أن يخضع لقانون مطلق تحت سلطة مطلقة، لأنّ الاجتماع البشريّ حرب الكّل ضد الكّل، والطبيعة البشريّة شرّيرة، والإنسان ذئب على أخيه الإنسان. ولهذا أعطى مفهومًا للقانون يأخذ شكل القوة. عالج هوبز في كتابه اللفيثان، ولادة الدولة وشكلها وسلطتها، وصاغ فيه نظريّة العقد الاجتماعيّ، وهو بالتأكيد أعظم مؤلّفاته الفلسفيّة السياسيّة، وهو في هذا المؤلّف «من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا، إلاّ أنّه صاحب فضل لا يجحد في ردّ سلطة الحاكم إلى الشّعب، وهي الفكرة التي طوّرها من بعده جون لوك و سائر فلاسفة العقد الاجتماعيّ الذين أعادوا صياغة هذه النظريّة بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كلّ منهما التزاماته قبل الطرف الآخر»⁽⁵⁹⁾.

ويذهب هوبز إلى القول إنّّه «في كلّ مرّة يفوّض فيها

إنسان حقّه أو يتخلّى عنه، يكون الأمر إمّا من أجل حقّ قد فوّض إليه بالمقابل، أو من أجل خير آخر يأمله من وراء ذلك. إنّه فعل إراديّ... إن التفويض المتبادل للحقوق هو ما يسمّيه الناس عقداً⁽⁶⁰⁾. هنا تقوم مهمّة الحاكم المطلق على الهدف الذي بموجبه أوكلت إليه السلطة المطلقة، أي توفير سلامة الشعب.

ولعلّ ما يؤخذ على هوبز في هذا الصّد، أنّ الحاكم المطلق في دولة ما، أكان شخصاً أم مجموعة، غير خاضع للقوانين المدنيّة. ولما كان يتمتّع بسلطة وضعها أو حلّها، يستطيع عندما يشاء، أن يتحرّر من هذا الخضوع، من خلال إبطال القوانين التي تُزعجه، فيضع القوانين الجديدة⁽⁶¹⁾.

أما روسو فينطلق من حقيقة أنّ الإنسان خير بطبعه، وطيب ويسير إلى السلام. وخاصيّة الإنسان الحرّية والإرادة والسّعي إلى الكمال. ومفهوم العقد الاجتماعيّ عنده قائم على مبدأ مجموع الإرادات الحرة التي تجتمع لتحقيق ما يمكن تسميته بالإرادة العامّة. هذه الإرادة هي التي تتولّى السّلطة، إنّها لا تمنح السّلطة لشخص بل هي التي تمارس

(60) - توماس هوبز، اللفيثان، ص142.

(61) - توماس هوبز، اللفيثان، ص269.

السُّلطة. فإذا كان الحاكم مطلقاً عند هوبز، فهو عند روسو منصهر في الإرادة العامّة.

والإرادة العامّة عند روسو هي أكمل من كلّ الإرادات الفرديّة. هنا يصبح الالتزام متبادلاً بين الأفراد والمجتمع، فكما أنّ الفرد ملتزم تجاه نفسه فهو أيضاً ملتزم تجاه أفراد مجتمعه بواسطة العقد الاجتماعيّ، ذلك بأنّ الفرد يجد نفسه في علاقة ملزمة في ما يتعلّق بسيادة أفراد المجتمع من جهة، وسيادة الدولة من جهة أخرى.

وعليه يكون بدء الحياة السياسيّة المدنية عن طريق عقد اجتماعيّ بين أفراد الدولة. العقد الجديد هذا لا يعني أن نتخلّى عن حريتنا مقابل أمننا كما فعل هوبز، بل يجعل إراداتنا الحرّة - التي تتحوّل إلى إرادة عامّة - تتولّى السُّلطة. يقول روسو: «وَتَنْزُلُ الإنسان عن حريته يعني تنزُّلاً عن صفة الإنسان فيه، وتنزُّلاً عن الحقوق الإنسانيّة، وعن واجباتها أيضاً، ولا تعويض يمكن لمن يتنزّل عن كلّ شيء، وتنزّل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حرية من إرادة الإنسان هو نزع كلّ أدب من أعماله»⁽⁶²⁾.

62 _ جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنادوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص32.

طلب روسو من أفراد المجتمع أن يتخلّوا عن إراداتهم الفردية ليُكوّنوا إرادة عامّة هدفها خدمة الجميع. ومن ثمّ الانتقال بهذا الاتفاق من المصالح الفرديّة إلى المصالح الجماعيّة. عندئذٍ تعلو الإرادة العامّة فوق الجميع لتؤلّف إرادة مشتركة، وتشعرهم بأنهم أعضاء في جسم واحد.

«وكما أنّ الطبيعة تمنح كلّ إنسان سلطة مطلقة على جميع الأعضاء، يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطاناً مطلقاً على جميع أعضائها أيضاً، وهذه السُّلطة نفسها، هي التي توجّهها الإرادة العامّة»⁽⁶³⁾.

فوكو:

انطلق فوكو، في تحليله مفهوم السلطة، من هدم معظم التصورات التي تناولت هذا المفهوم، خصوصاً تلك التي كانت تنظر إلى السُّلطة باعتبارها مجموعة أجهزة متعالية، والدولة وحدها من تملكها؛ كذلك انتقد نظريات العقد الاجتماعيّ التي ذهبت إلى أنّ السُّلطة نتيجة تعاقد بين أفراد المجتمع. من هنا كان مشروعه تأسيس مفهوم جديد للسُّلطة. يقول فوكو: «ولكنّ كلمة «سلطة» هذه قد تُسبّب الكثير من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هويّة

(63) _ جان جاك روسو، م.ن. ص 57.

السُّلطة وشكلها ووحدها»⁽⁶⁴⁾.

هذا التقويض مارسه فوكو على مفهوم السُّلطة، من حيث هي سيرورة محايثة، وليست بنية فوقية تأتي من أعلى. ولهذا، السُّلطة عنده لا تعني «مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما»⁽⁶⁵⁾. وحيثه في ذلك أن كل النظريات القديمة لم تعد صالحة لتحليل بنية السُّلطة الجديدة. «بكلمة سلطة، يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كل شيء تعدد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه»⁽⁶⁶⁾.

بمعنى آخر، المجتمع يحتوي على قوى كثيرة، بينها صراعات وتناقض في المصالح، هذه القوى تحاول أن تمارس نوعاً من السُّلطة داخل المجتمع، في جميع الاتجاهات، وهذا يعني أن السُّلطة لم تعد تمارس من فوق، وإنما بشكل متوازن داخل المجتمع. الكل يمارس السُّلطة في جميع الاتجاهات. فالسُّلطة حاضرة في كل مكان، إنها تتولد في كل لحظة، عند كل نقطة، وفي كل صوب. «السُّلطة حاضرة في كل مكان:

(64) _ ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 101.

(65) _ م.ن، ص 101.

(66) _ م.ن، ص 101.

ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تُقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة، في كل نقطة»⁽⁶⁷⁾.

بهذا المفهوم الفوكويّ، لم تعد الدولة وحدها التي تمارس السُّلطة، بل أصبحت في داخل الدولة مؤسّسات اقتصادية، وقوى اجتماعية، ونقابات عمالية وجمعيات مجتمع مدنيّ، وجمعيات حقوقية، ووسائل إعلام، وأحزاب تُمارس سُلطة موازية. هذه القوى لها مصالح متناقضة، متعارضة، وكلّ جهة تحاول أن تمارس السُّلطة، وأن تُحافظ على مصالحها الخاصة، فتمارس سلطة في اتجاه القوى الأخرى. فالنقابيّ يمارس سلطة ضد السياسيّ من أجل ضمان مجموعة من المكاسب، ويمارس سلطة ضد الاقتصاديّ، لتحقيق مصالحه. وهذه الشُّركة تمارس سلطة ضد السياسيّ لتحقيق مجموعة من المكاسب. بهذا المعنى، يتحدّث فوكو عن السُّلطة المشتتة داخل المجتمع، مقابل التصوّر الماركسيّ الذي يتحدّث عن سلطة متعالية قمعية أيديولوجية. السُّلطة محايدة حاضرة في كل مكان لأنها تعبر عن علاقات صراع بين قوى متعارضة المصالح داخل المجتمع.

هكذا تكون السُّلطة عند فوكو قد تحوّلت من سلطة الدولة والطبقة والأجهزة إلى سلطة مشتتة داخل قوى المجتمع المختلفة. ذلك بأنّ السُّلطة بحسب فوكو ليست مركزية بل منتشرة في كلّ العلاقات الاجتماعيّة، وتنشأ من أسفل من داخل العلاقات المختلفة من علاقة الأب بأولاده، إلى علاقة المدرّس بتلاميذه، إلخ. فالسُّلطة لا تملك، السلطة تُمارس من خلال آليات انضباطية لضبط الآخرين. وهكذا يكون فوكو قد أحدث قطيعة معرفيّة عن جميع من سبقه ممّن اعتبروا أنّ السُّلطة تنحصر فقط في مفهوم الدولة.

في مرحلة فوكو، وهي مرحلة ما بعد الحداثة، تحوّلت آليات السُّلطة من ضبط إلى إشراف، من سلطة إلى مراقبة، من تملك و سطوة وسيطرة إلى استراتيجيا.

الواقع أنّ التحوّل الجوهريّ هذا في مفهوم السُّلطة المعاصرة، من مفهوم متعالٍ فوقيّ، إلى مفهوم محايث داخل النقابات، والطبقات، والجمعيات، والسجن، والمدرسة، إلخ.، هو ما أراد فوكو توضيحه في معظم مؤلّفاته، معتمداً منهج الحفريات، وهو منهج الحفر في الأفكار والمصطلحات والسُّلطة من حيث تكوّنها وتطوّرها.

خاتمة

لعلّ ما ينبغي البدء به في هذه الخاتمة هو كيف نجعل من خطابنا الفلسفيّ السّياسيّ خطاباً مسكوناً بهاجس سلطة الدولة المدنيّة الديمقراطيّة. فالفلسفة ضروريّة لفهم الواقع السّياسيّ، كما هي ضروريّة لإصلاحه، من أجل تجاوز محنة الإنسانيّة المعاصرة.

لقد تخلّلت السّياسة اليوم عن وظيفتها الأساسيّة بما هي تدبير المجتمع البشريّ وحفظه، وتحوّلت أداة قمع وقهر بيد السّلطة التي تحكم.

والحقّ أن فلسفة السّياسة ضامرة في جامعاتنا العربيّة، ضامرة في المؤلّفات التي نكتبها، في المجلّات التي نشرها، وهذا يعني أن هناك نقيصة ينبغي تلافيتها، وهذا الهاجس لا يمكن أن يحصل إلا من خلال إصلاح السّياسة بتوسّل الفلسفة.

في ضوء الأزمة المستعصية هذه، لا نرى حلاً لحال الفكر الفلسفيّ العربيّ إلا بكسر طوق المسكوت عنه في المجال السّياسيّ، والخروج من هذه الورطة نحو استقلال فكريّ فلسفيّ سياسيّ. والإصلاح السّياسيّ لا يمكن أن يتم من دون فلسفة السّياسة؛ والسؤال، كيف نتوصّل إلى

الفلسفة السياسيّة المشوذة؟ كيف نستطيع تمكين الفلسفة من أن تلعب دورها الخاصّ بها، أي أن نستدخل في السياسة الحكمة والتدبير، والبحث عن الغايات الكبرى للسياسة حتى تتحوّل إلى أداة تخدم الإنسانيّة وتسهم في إصلاح الاجتماع البشريّ؟

على الفلسفة السياسيّة، اليوم، أن توضّح كيف بإمكاننا أن نجعل الجنس البشري أسرة واحدة، أو أخوة إنسانيّة تحقّق السعادة للفرد والمجتمع؛ فما الحياة السياسيّة إلا حياة بني البشر.

على الفلسفة أن تقرّر ضرورة وضع غايات عليا للسياسة، وأن تحدّد هذه الغايات، بغية الإسهام في إعادة النظر في وضعيّتنا ومسار تقدّمنا، وبخاصّة أنّنا أمام أزمة حقيقيّة تتعلّق بوعي إشكاليّة تخلفنا المعاصر في وضعيّة الثقافة العربيّة الرّاهنة.

يتبيّن مما سبق أنّ الأزمة الحضاريّة التي نمرّ بها متعدّدة الأبعاد والجوانب، وأنّ أحد أهم تلك الأبعاد يجد مرده في أزمة السياسة في الحال العربيّة الرّاهنة؛ ذلك بأنّ التفكير في أزمة الحياة العربيّة، عند كثير من الباحثين يتّجه إلى تحميل السياسة مسؤوليّة كبرى، سواء في تفسير الأزمة أو في إمكان

الخروج منها وتجاوزها. ونحن إذا أردنا العبور إلى الحداثة فلا بدّ لنا من رأس جسر وهو إعادة التفكير في السياسة وإصلاح الدولة، وهذا يتطلب إيجاداً عقد اجتماعي جديد. مساءلة الراهن العربيّ اليوم سياسياً، إنّما يتم من خلال جعل خطابنا الرئيسيّ، يتّجه صوب السلطة السياسيّة تحديداً، وهو يروم إصلاح حالنا وما آلت إليه أوضاعنا؛ وهذا يتحقّق من خلال العودة إلى تلك المشكلات، وهي مشكلات السّلطة والدّولة والعدالة والحرّيّة والمساواة.

إنّ انتقال دور السّلطة من مرحلة الضبط والتّمكك والسطوة والغلبة، كما حلّ لها فوكو، إلى فعل إشراف ومراقبة واستراتيجية، انتقال يجب تبنّيه والعمل على تحقيقه.

وغالباً، لم يواجه الفيلسوف العربيّ المعاصر هذه المشكلات بكيفيّة مباشرة، ولم يخض في حقل الفلسفة السياسيّة الخوض الذي يؤهّله للوصول إلى حلول عمليّة، وذلك لاعتبارات مسكوت عنها في المجال العربيّ.

من هنا نرى ضرورة أن يتّخذ الفيلسوف موقفاً من العالم الذي يعيش فيه، سواء كان موقفاً أخلاقياً أو اجتماعياً أو سياسياً. هذا باختصار معنى المثقف العضويّ الملتزم بتعبير غرامشي، الذي ينتمي إلى هموم الناس، إلى مصالح

الناس، والذي يعلن موقفه صراحة من العالم، ويدافع عن
جملة القيم الإيجابية الإنسانية، ويرفض كل أشكال قمع
الحرية والفقر والخنوع.

