

جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله -

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

نظرية الدولة الحديثة

بين الأصول الدينية والصيغة العلمانية

(قراءات نقدية في التأسيس الفلسفي والأصول التاريخية لنظرية الدولة الحديثة)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

قائمة أعضاء لجنة المناقشة :

رئيسا	(جامعة الجزائر 2)	مختار عريب	أ/ الدكتور
مقررا	(جامعة الجزائر 2)	عبد الرحمن بوقاف	أ/ الدكتور
عضوا	(جامعة الجزائر 2)	محمد نور الدين جباب	أ/ الدكتور
عضوا	(جامعة الجلفة)	عبد الرحمن بن شريط	الدكتور
عضوا	(جامعة الجزائر 3)	مهدي زعموم	أ/الدكتور
عضوا	(جامعة الجزائر 2)	عمر بوساحة	أ/الدكتور

إشراف: أ.د : عبد الرحمن بوقاف

إعداد الطالب: محرز بويش

نوقشت في 15 فيفري 2018

الثلث الذي يدفعه الطيبون لقاء لا مبالاتهم بالشؤون العامة
هو أن يحكمهم الأشرار.

أفلاطون

إن الغوغاء هم مصدر الأباطرة.

ديوجين

حار الوري ما بين كُفر ودين،
وأمعنوا في الشك أو في اليقين.
وسوف يدعوهم منادي الردى،
يقول: ليس الحق ما تسلكون!

عمر الخيام

يولد الإنسان حراً، ولكنه في كل مكان يجبر سلاسل الاستعباد.

جان جاك روسو

إذا أردت أن تكون تافهاً، فما عليك إلا أن تدير ظهرك لهماوم الآخرين.

كارل ماركس

الدولة هي أكثر الوحوش لامبالاة، إنها تكذب بدون إن تكترث بأي شيء،
واليكم أكبر كذبة تخرج زاحفة من فمها: أنا الدولة، أنا الشعب.

فريدريك نيتشه

إن من واجب العلوم الاجتماعية القيام بتعرية وتفكيك وجلاء حقب من
الماضي مصنوعة، وفترات من الحاضر محرفة، وتصورات حول
المستقبل وهمية، يراد منها جميعاً سجن الفكر في استلابات تعيد نفسها
باستمرار.

محمد أركون

كلمة شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام، وأنا أتهياً لمناقشة أطروحتي هذه، إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل وعرفاني الكبير واللامشروط إلى أستاذي وقدوتي، الأستاذ المشرف الفاضل، أستاذ التعليم العالي عبد الرحمان بوقاف. كيف لا وهو الذي عمل بكل روح فلسفية على تشجيعه لي من أجل بناء النسق العام لهذه الأطروحة المقدمة، فلم يبخل عليّ بتوجيهاته وإرشاداته السديدة مذ عرضت عليه إشكالية الأطروحة إلى نهايتها. تقديري الفلسفي الخالص أصدق تعبير عن تشكراتي.

ستظل أبدية أفكارك المستنيرة، آراؤك الفلسفية الرائدة وإنسانيتك اللامتناهية أستاذي المحترم.

تشكراتي الخالصة أقدمها إلى أعضاء الطاقم الإداري والتدريسي لكل من قسم الفلسفة بجامعة الجزائر 2 وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية لجامعة بجاية.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى البروفيسور هرفي بسكوا / Hervé PASQUA وجميع أعضاء مركز البحث في تاريخ الأفكار (CRHI) لجامعة صوفيا أنتيبوليس / نيس الفرنسية، بالخصوص مديره العام البروفيسور بيار-إيف كفيجار / Pierre-Yves QUIVIGER، الذين ساعدوني بشكل كبير في إنجاز هذه الدراسة.

كما أشكر اللجنة المحترمة التي قبلت مناقشة هذا العمل المتواضع، الذي نرجو من خلاله تحقيق الأهداف المعرفية المنشودة، تحياتي المعرفية وتقديراتي الإنسانية لكم جميعا.

الطالب الباحث :
محرز بويش

الإهداء

إليك يا من كانت لي المبدأ الأول،
إليك يا من كان لي زوس الأكبر،
إليك، من أين لا تدري الآلهة، يا من فرت من نار برومتيوس،

إلى من كان لنفسه منازعا،
إلى من كان لغيره فولتيرا،
إلى من كان للحقيقة سقراطا،

إلى من لا ولع له إلا لما له صلة بالفلسفة، بالحب وبالبشرية،
إلى من لا ينتظر مشرق الشمس من مغيبها،
إلى من يعتبر بأن الدولة ليست بآلة بل عقد، والسلطة ليست بغاية بل وسيلة،

إلى من كان للوهم عدوا، ولوهج الأصنام معارضا صنيديا،
إلى من يدرك بأن الإنسان جوهر القيمة،
إلى من يؤمن بالعقل إدراكا منه لصنيعه،

إلى من لا تشبعه قطعة خبز قبل مسح دمعة الحلاج من وجوه من لا لقمة لهم،
إلى من لا تغريه رائحة الخمر قبل رسم ابتسامة الخيام في وجوه من لا عزاء لهم،
إلى من لا تلهيه خيوط الجسد قبل تحرير وهن سيزيف ممَّن في قلبهم صنم المحرم،

إلى رفاقي في النضال من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان،
إلى من كان سندي ضد النسيان،
إلى من كان معي في محنة العرفان.

الطالب الباحث :
محرز بويش

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة.....الصفحة- 1

I- الباب الأول: مفاهيم وارتباطات نظرية الدولة: قراءات في مضامين المفاهيم والعلاقات.

تمهيد الباب الأول.....	15
I- 1- الفصل الأول: الفلسفة، الدين والفعل السياسي: مصطلحات ومضامين	19
I-1-1- المبحث الأول: الفعل الفلسفي ؛ مفهوم وتاريخ	19
I-1-2- المبحث الثاني: الدين: مفهوم ووجود تاريخي	31
I-1-3- المبحث الثالث: الفعل السياسي؛ المُحرك الفعلي لتطور الدولة	52
I-2- الفصل الثاني: الله، الإنسان، العالم: مصطلحات ومضامين	61
I-1-2- المبحث الأول: الله؛ بين المفهوم الفلسفي واليقين الديني	61
I-2-2- المبحث الثاني: الإنسان بين الماهية الفلسفية والغاية الفعلية	74
I-3-2- المبحث الثالث: مفهوم العالم كتساؤل فلسفي	87
I-3- الفصل الثالث: الدين، الفلسفة، العالم، السياسة: الثنائيات الجدلية	98
I-1-3- المبحث الأول: علاقة الدين بالفلسفة	98
I-2-3- المبحث الثاني: الخطاب السياسي للعالم بين الطرح الديني والمنظور العلماني	110
I-3-3- المبحث الثالث: إشكالية السلطة: الجدل الفلسفي بين الدين والسياسة	120
خلاصة الباب الأول.....	128

II- الباب الثاني: في نظرية الدولة.

تمهيد الباب الثاني.....	130
II-1- الفصل الأول: النظرية العامة للدولة؛ من التكتل البشري إلى التكتل المؤسساتي	133
II-1-1- المبحث الأول: في الدولة	133
II-1-1-1- المطلب الأول: مفهوم الدولة بين المنشأ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي	134
II-1-1-2- المطلب الثاني: الدولة بين حتمية الارتباط بالسياسة والإلزام القانوني	148
II-1-1-3- المطلب الثالث: أركان الدولة؛ بين الأسس الملزمة والأصول والغايات المتجذرة	155
1- الشعب	155
2- الإقليم	157
3- السلطة	160
II-2-1- المبحث الثاني: في الدستور	164
II-1-2-1- المطلب الأول: الدستور؛ مفهوم ومصطلح	164
II-1-1-2-1- المطلب الثاني: الدستور لغة واصطلاحاً	164
II-1-2-1- أنواع الدساتير	169
II-2-1- المطلب الثاني: الدستور بين الظهور التاريخي والدور التنظيمي	169

172	II-2-1-3- المطلب الثالث: الدستور؛ قانون ردعي أم عرف مُستحدث.....
179	II-3-1- المبحث الثالث: التنظيم السياسي والقانوني للدولة.....
179	II-3-1-1- المطلب الأول: التنظيم القانوني/الدستوري.....
182	II-3-1-2- المطلب الثاني: التنظيم السياسي للدولة أو من يمتلك السيادة؟.....
196	II-3-3-1- المطلب الثالث: الفصل بين السلطات.....
203	II-2- الفصل الثاني: نظرية الدولة الكلاسيكية؛ المدينة لدولة بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني.....
204	II-2-1- المبحث الأول: الخطاب الفلسفي لنظرية الدولة/المدينة الكلاسيكية.....
204	II-2-1-1- المطلب الأول: لماذا تسمية الخطاب الفلسفي حول الدولة ؟.....
205	II-2-1-2- المطلب الثاني: في المدينة.....
214	II-2-2- المبحث الثاني: المدينة عند اليونان؛ المدينة بين خطابي اللوغوس والميثوس.....
215	II-2-2-1- المطلب الأول : اللوغوس السياسي في الخطاب الفلسفي اليوناني حول المدينة الدولة.....
	II-2-2-2-1- الخطاب الفلسفي حول المدينة عند سقراط :
218	المدينة الفاضلة بين الفضيلة السوفسطائية والفضيلة السقراطية.....
	II-2-2-2-2- الخطاب الفلسفي السياسي حول المدينة الدولة عند أفلاطون وأرسطو:
228	اللوغوس السياسي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل.....
241	II-2-2-1- المطلب الثاني : الميثوس في الخطاب الفلسفي السياسي اليوناني حول الدولة المدينة.....
254	II-3-2- المبحث الثالث: الدولة في الخطاب الفلسفي السياسي القروسطي (الدولة بين الفلسفة واللاهوت).....
258	II-3-2-1- المطلب الأول : تجليات العقل الدولاتي في العصر الوسيط أو تمرکز الدولة الديني.....
259	II-3-2-1-1- اللحظة الرواقية أو تجلي فكرة المجتمع العالمي أو الدولة العالمية/الاتحادية.....
263	II-3-2-1-2- اللحظة الأوغسطينية أو مشروع مدينة الله.....
270	II-3-2-1-3- اللحظة التوماوية؛ الدولة بين الدولة اللاهوتية العقلية والدولة اللاهوتية الوحشية.....
275	II-3-2-2- المطلب الثاني: الدولة في العصور الوسطى : صراع الزماني واللاهوتي.....
279	II-3-3-2- المطلب الثالث: نظرية الحق والتفويض الإلهيين أو الأساس الديني للدولة الكلاسيكية.....
285	خلاصة الباب الثاني.....

III-الباب الثالث : نظرية الدولة الحديثة تحت مجهر تشريح خطابها الفلسفي. (قراءات في التنظير والتأصيل) .

288	تمهيد الباب الثالث.....
290	III-1- الفصل الأول: في الدولة الوطنية/ القومية.....
290	III-1-1- المبحث الأول: ماهية الدولة الوطنية ؟.....
298	III-2-1- المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لنظرية الدولة الحديثة.....
299	III-2-1-1- المطلب الأول: الفصل بين الدين والدولة (العلمانية).....
299	III-2-2-1- المطلب الثاني: المجتمع المدني.....
305	III-3-2-1- المطلب الثالث: الفردانية.....
309	III-4-2-1- المطلب الرابع: الحق في الملكية الخاصة.....
313	III-5-2-1- المطلب الخامس: المواطن.....

316	III-2-1-6- المطلب السادس: الديمقراطية وحقوق الإنسان.....
330	III-2-1-7- المطلب السابع: الحرية.....
331	III-2- الفصل الثاني: نظرية الدولة الحديثة: الدولة القومية بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني.....
331	III-2-1- المبحث الأول: نظرية الدولة الحديثة في فلسفة النهضة الغربية.....
332	III-2-1-1- المطلب الأول: الإصلاح الديني: اللحظة التمهيدية لقيام الدولة القومية.....
341	III-2-1-2- المطلب الثاني: اللحظة المكافيلية : لحظة تأسيس الدولة الواقعية/المدنية.....
351	III-2-1-3- المطلب الثالث: جان بودن أو لحظة تأسيس الدولة الإدارية/السيادية.....
356	III-2-1-4- المطلب الرابع: هوبز أو لحظة ولوج التصور الجسماني للدولة.....
370	III-2-2- المبحث الثاني: نظرية الدولة الحديثة في الفلسفة الغربية الحديثة/عصر الأنوار.....
370	III-2-2-1- المطلب الأول: ما الأنوار؟.....
376	III-2-2-2- المطلب الثاني : الإرث الفلسفي للنهضة في الخطاب السياسي التنويري.....
381	III-2-2-3- المطلب الثالث: سبينوزا اللحظة التاريخية السياسية المفصلية.....
393	III-2-2-4- المطلب الرابع : خطاب الدولة الحديثة في فلسفة العقد الاجتماعي.....
396	III-2-2-4-1- جون لوك أو لحظة ميلاد دولة الحكم المدني.....
406	III-2-2-4-2- جان جاك روسو أو لحظة ميلاد السيادة الشعبية للدولة.....
420	III-2-3- المبحث الثالث: الثورة الفرنسية : لحظة إعلاء نظرية الدولة الحديثة.....
430	III-2-4- المبحث الرابع: الدولة الحديثة، الدولة القديمة (مناقشة في التأسيس والتأصيل).....
439	ملخص الباب الثاني.....

IV- الباب الرابع: الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة؛ قراءات في التجسيد والأزمة.

442	تمهيد الباب.....
445	IV-1- الفصل الأول: في العلمانية.....
445	IV-1-1- المبحث الأول: الصيغة العلمانية للدولة الحديثة الوجه الظاهر للحدث السياسية.....
450	IV-1-2- المبحث الثاني : العلمانية مصطلح ونظرية.....
451	IV-1-2-1- المطلب الأول: العلمانية اصطلاحاً.....
470	IV-2-2-1- المطلب الثاني: الأسس الفلسفية للعلمانية.....
471	IV-2-2-1-1- التقدم.....
472	IV-2-2-2-1- مبدأ الفصل بين الدولة والدين.....
474	IV-3-2-2-1- التسامح الديني.....
476	IV-4-2-2-1- التسامح السياسي.....
477	IV-5-2-2-1- حرية الضمير.....
478	IV-6-2-2-1- الحرية المدنية.....
478	IV-7-2-2-1- الحرية الدينية.....
479	IV-8-2-2-1- حرية التفكير.....

480	حرية التعليم الديني.9-2-2-1-IV
482	المبحث الثالث: العلمانية والدولة: مقاربات.2-1-IV
487	الفصل الثاني: الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة : نماذج وأزمات.2-IV
492	المبحث الأول: النموذج اللاتيني/ العلماني الفرنسي.1-2-IV
493	المطلب الأول: النموذج اللاتيني الفرنسي بين راديكالية التنفيذ وأزمة الحريات الدينية.1-1-2-IV
500	المطلب الثاني: تاريخ النموذج اللاتيني / العلماني الفرنسي.2-1-2-IV
511	المطلب الثالث: العلمانية الفرنسية والإسلام علاقة صراع وتصادم ؟.3-1-2-IV
518	المبحث الثاني: النموذج العلماني الأنجلوساكسوني.2-2-IV
519	المطلب الأول: النموذج العلماني البريطاني.1-2-2-IV
526	المطلب الثاني: النموذج العلماني الأمريكي.2-2-2-IV
539	المبحث الثالث: واقع العلمانية في الدول ذات الطابع الديني الإسلامي.3-2-IV
543	المطلب الأول: العلمانية الكمالية ثلاثية الدين، السياسية والعسكر.1-3-2-IV
556	المطلب الثاني: الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ الدولة والدين فصل أم تأسيس للدولة الدينية؟.2-3-2-IV
565	المبحث الرابع: النموذج العلماني الصهيوني : مشروع دولة عنصري في قلب الممارسة الدينية.4-2-IV
575	خلاصة الباب.
578	خاتمة
585	فهرس المصطلحات
590	فهرس الأعلام
602	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

إننا نجد باستحضار تاريخ البشرية، أن المجتمعات التاريخية لا تنشأ إلا في ظل وجود الدولة، وأنه لا سبيل إلى أن يعيش مجتمع من دون دولة، فالدولة ليست مضافاً في تاريخ المجتمع، بل هي ماهيته التي من دونها لا يكون مجتمعا، بل فضاء لجماعات مُنفصلة عن بعضها، إنها ثورة في تاريخ المجتمع بمقدار ما كانت تأسيساً جديداً لمعناه ولوجوده التاريخي. بل هي تتمتع بوجود قبلي سابق لوجود الأفراد والجماعات. ولكنها أيضاً من صنع الإنسان وليست كيانا منزلاً من السماء. إن قوتها، أي سلطتها الإلزامية، ليست منفصلة عن إرادة المجتمع، بل هي تُمارس باسمه وتمثل إرادته. إلا أنه ينبغي القول بأن نظرية الدولة الكلاسيكية أو الحديثة، عايشة مختلف التطورات التي عرفها الفكر البشري في مختلف تموجاته التاريخية، مما جعلها تتضمن مختلف البنى التي تقوم عليها، من بُنى وعناصر سياسية وثقافية ودينية وأسطورية وميتافيزيقية ورمزية وغيرها.

لعل الفشل الذريع الذي تعرفه مسألة التجسيد السياسي الفعلي لنظرية الدولة الحديثة، وعودة الاستخدامات السياسية للدين، والرموز، والتفسيرات الأسطورية، وعودة خطاب السماء والإلهيات الجديدة، وتقلص الحريات الفردية، واغتراب الفرد الحديث، وتنامي اللاتسامح، وعدم احترام حقوق الإنسان، وعودة النوايا الاستعمارية، وتعالى أصوات ومطالب الأقليات، يُحيلنا وبالضرورة إلى تحليل البنى الفعلية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة وكذلك البحث عن المنشأ الأصلي لها وأصولها الدينية - إن كانت بالفعل موجودة- كما ينبغي أيضاً التمييز بين الدولة والسلطة، فالدولة نصاب تمثيلي مُجرد ومُحايد، وهي أيضاً تطابق عام يُعبر عن كياناتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أما السلطة فهي محطة منافسة سياسية بين الفئات والأحزاب، قابلة للتداول والتغيير.

كثيراً ما نجد في دراسات العديد من الفلاسفة والعلماء، وكذلك لدى بعض الدارسين والباحثين المختصين؛ الذين برزوا في المرحلة الحديثة بشكل خاص، فكرة ارتباط أي مفهوم فلسفي أو علمي جديد مهما كانت انتماءاته المعرفية، سواء كان ينتمي إلى مجال الفلسفة العامة أو إلى العلوم الطبيعية، أو كان ينتمي إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، بظهور النظرية الفلسفية أو العلمية نفسها على الساحة الفكرية، بحيث تُمكن المعطيات المختلفة التي تحملها النظرية الجديدة في بناء منظومة مفاهيمية حديثة، تتميز أساساً بالصبغة الثورية تجاه جل النظريات والمفاهيم

السائدة قبلها، وفي الآن ذاته تُحدد آليات وكيفيات تطبيقها على الواقع، من خلال طبيعة تأسيساتها الفلسفية/ النظرية الأولى.

إلا أنه وعلى الرغم من الصبغة الجديدة التي يتخذها المفهوم الفلسفي أو السياسي أو العلمي... الخ الجديد، فإنه يتأسس وفق صيرورة تاريخية يخضع لها الفكر (انطلاقاً من المنشأ والأصل)، وعلى أساس تفاعل العديد من الأفكار والتيارات فيما بينها، ووفق الأصول النظرية التي انطلق منها. والطرح نفسه ينطبق على نظرية الدولة الحديثة، كنظرية أفرزتها أصول محددة المعالم، شكلت من جهة الهَيَولَة الأساسية التي تقوم عليها النظرية من جانبها الجوهرية والتي حددت المادة الخام لهويتها الأصلية أو كصيغة عامة حديثة، تفاعلت مع مختلف النظريات الفلسفية الحديثة، في إطار الأسس النظرية والفلسفية التي تقوم عليها الحداثة بصفة عامة والحادثة السياسية بصفة خاصة، الصيغة التي تجلت بالخصوص في الجانب التطبيقي للنظرية، والذي عرفته العديد من دول العالم الحديثة والمعاصرة، كمشروع سياسي له تطبيقاته الواقعية.

لقد شكلت الفلسفة الحديثة لحظة تاريخية حاسمة في تاريخ أوروبا الفكري والسياسي، ليس فقط لأنها جسدت القطيعة مع الفكر اللاهوتي القروسطي، بل لأنها وضعت الأسس الفكرية لبروز عصر العلم والتقدم والتقنية، وذلك بدءاً من القرن السادس عشر. فلقد شكلت هذه الأسس الفكرية الجديدة العديد من التحولات التي تركزت في مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية... الخ، التي غيرت من طبيعة العلاقة الثلاثية التي تجمع الله والعالم والإنسان، وحلت محلها علاقات جديدة، غايتها تحقيق السعادة للإنسان من خلال تنظيمه السياسي والاجتماعي... الخ.

عملت الحداثة وبمختلف عناصرها النظرية، على بلورة وصياغة نظرية للدولة الحديثة وفق عقل سياسي جديد، تحدده المعطيات الفلسفية والعلمية والسياسية... الخ التي أفرزتها، وهو ما حاولت الحداثة السياسية تجسيده. بحيث أعطى تَمَفُّصُ المفاهيم التي قامت عليها الحداثة بصفة عامة والحادثة السياسية بصفة خاصة، للعقل السياسي الحديث آليات جديدة في فهم الإنسان وإدراك مختلف العلاقات التي تربطه بالإنسان؛ كآخر والجماعة والدولة.

لقد سبق للعديد من الباحثين، تحليل مختلف المحطات التاريخية والمذاهب الفلسفية المتعددة التي ساهمت في التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة، وإننا على يقين أن هذا التأسيس جسد آليات التجسيد السياسي لها، وهو التجسيد بعينه الذي عرفته العديد من الدول الحديثة والمعاصرة.

إن البحث في المجال المعرفي المُتعلق بالدولة بصفة عامة، ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة، في إطار الفلسفة السياسية، وتتبع الإسقاطات التاريخية التي أقيمت حولها عبر تطور الأفكار السياسية، جعلنا نسعى إلى فهم بنى التأسيس، وأصول التنظير، والتفرعات التي تجسدت انطلاقاً من المصادر الفعلية، وبالتالي إخراج اللامفكر فيه، وتفكيك المركب، وإدراك اللاشعور المكبوت داخل النص الفلسفي حول الدولة، المتفرع من النص المؤسس. وذلك وفق أربع مقاربات رئيسية وهي :

- المقاربة النيتشوية، التي تقوم على جينيالوجيا الخطابات والنصوص الفلسفية السياسية المتعلقة بالدولة.
- المقاربة الفرويدية، التي تقوم على إدراك اللاشعور الديني والسياسي داخل الخطابات الفلسفية السياسية المتعلقة بالدولة.
- المقاربة الفوكاوية، التي تقوم على إخراج اللامفكر فيه داخل الخطابات الفلسفية السياسية المتعلقة بالدولة.
- المقاربة الديريرية التي تقوم على تفكيك الخطابات والنصوص الفلسفية السياسية المتعلقة بالدولة.

لعل الإشكالية المحورية التي يُمكن لنا طرحها هاهنا والتي سنحاول الإجابة عنها في مختلف أطوار هذه الأطروحة لاحقاً هي كالآتي: ما هي طبيعة الأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، وهل كانت التطبيقات السياسية لنظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية مُنسجمة مع تأسيساتها الفلسفية، أم أنها خضعت إلى بنى جوهرية وتغييرات فرضتها عوامل وعناصر أخرى، متعلقة أساساً بأصول تاريخية أو دينية أو نظرية ؟

بمعنى آخر، في ظل المعوقات التي تحول دون التطبيق الحقيقي والفعال لنظرية الدولة الحديثة، خاصة في ظهور معوقات تنامي النزعات الدينية، التي كثيراً ما صادفت وما تزال تصادف التطبيقات السياسية للنظرية نفسها، تتجلى إمكانية التساؤل حول الأصول النظرية لنظرية الدولة الحديثة، وما إذا كانت أصول هذه النظرية أصولاً دينية، على الرغم من الصيغة العلمانية التي تتسم بها ؟ وهل جُسدت فعلاً نظرية الدولة الحديثة سياسياً، كما كان عليه تأسيسها الفلسفي ؟

ومن أجل، بناء النسق النظري العام للأطروحة، وتمكيننا من الإجابة عن الإشكالية الرئيسية، ومجابهة الصعوبات النظرية والتطبيقية لموضوع الأطروحة، ارتأينا تبني بعض الفرضيات، وهي كالآتي:

أ- الفرضية العامة للأطروحة:

تُعتبر نظرية الدولة الحديثة، نظرية دينية المنشأ والأصول، وذلك على الرغم من الصيغة العلمانية التي تتخذها سواء في تأسيسها الفلسفي أو تجسيدها السياسي.

ب - الفرضيات الجزئية للأطروحة:

1- تتأسس نظرية الدولة الحديثة على تقاطع العديد من المفاهيم ومعانيها اللغوية والاصطلاحية، التي تشكل مقوماتها الفلسفية، وتأثير مختلف التفاعلات التاريخية الحاصلة لهذه المفاهيم، ينجم عنه بالضرورة تأثيراً على الإطار العام للنظرية نفسها على مدار تطورها التاريخي.

2- تختلف نظرية الدولة الحديثة في تأسيسها النظري/الفلسفي من جهة وتأسيسها السياسي من جهة أخرى عن نظرية الدولة الكلاسيكية، على الرغم من المنشأ المشترك والتقاطعات النظرية المختلفة بينهما كحضور المقدس، بروز الأعراف والتقاليد، الدور الفعال الذي يلعبه الدين، السيادة وطبيعة الحاكم/الرئيس، الشكل العام للأركان المشكلة للدولة، الأصول الدينية التي تقوم عليها كلتا النظريتين.

3- تم الانتقال من نظرية الدولة الكلاسيكية إلى نظرية الدولة الحديثة، على المستوى الفكري والفلسفي، بعدما ظهرت الأسس الفلسفية للعلمانية، والتي شكلت الإصلاحات الدينية، إحدى الركائز التي ساهمت في تحقيق ذلك.

4- ظلت نظرية الدولة الحديثة، قائمة على بُنى دينية عميقة فرضها المنشأ/المصدر الديني الأول الذي نشأت منه من جهة، والتأسيسات الفلسفية الدينية التي ساهمت في تشكيلها غير تطور الفكر السياسي بصفة عامة من جهة أخرى.

5- إن الأزمة التي تعيشها التجارب العلمانية الحديثة والمعاصرة في تجسيدها السياسي في إطار نظرية الدولة الحديثة، يعود إلى طبيعة ومنشأ هذه الأخيرة.

للإجابة عن هذه الإشكالية ارتأينا تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة أبواب رئيسية، يحتوي كل باب على فصول مُتفرعة وكل فصل على مباحث وكل مبحث على مطالب، وفي بعض الأحيان نجد احتواء بعض المطالب على عناصر.

ولقد تناولنا في الباب الأول، الذي يُعتبر باب في البحث في الانطولوجيا، الذي جاء تحت عنوان: " مفاهيم وارتباطات نظرية الدولة: قراءات في مضامين المفاهيم والعلاقات." العديد من المفاهيم التي تُشكل الجهاز المفاهيمي الذي تقوم عليه نظرية الدولة الحديثة، كما قمنا في الباب نفسه بتحليل بعضا من العلاقات التي تجمع هذه المفاهيم؛ الجدلية منها والإرتباطية. فلقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاث فصول وكل فصل إلى ثلاث مباحث. درسنا في الفصل الأول الذي جاء تحت عنوان: "الفلسفة، الدين والفعل السياسي: مصطلحات ومضامين، مفاهيم الفلسفة والدين والفعل السياسي"، بحيث حللنا في ثلاثة مباحث متفرعة المعاني الفلسفية لهذه المفاهيم وارتباطاتها بالدولة كمفهوم ونظرية، أما الفصل الثاني الذي جاء تحت عنوان: "الله، الإنسان، العالم؛ مفاهيم ومضامين" فعمدنا فيه إلى دراسة مفاهيم الله والإنسان والعالم، والمقومات الفلسفية التي يحتويها كل مفهوم وعلاقتها بالخطابات الفلسفية التي حامت حولها وحول إشكالية دراستنا هذه. وجاء الفصل الثالث والأخير بعنوان: "الدين والفلسفة والعالم والسياسة: الثنائيات الجدلية"، حيث درسنا فيه بعض العلاقات التي تربط بين المفاهيم السابقة الذكر، وذلك من أجل إبراز طبيعة الجدليات الفلسفية المتعلقة بها، ومدى تأثير كل جدلية في تاريخ بناء نظرية الدولة الحديثة وأسسها الفلسفية. وختمنا الباب الأول بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد.

أما الباب الثاني الذي يحتوي على فصلين رئيسيين، فجاء موسوما بعنوان: " في نظرية الدولة." جاء الفصل الأول تحت عنوان: "النظرية العامة للدولة؛ من التكتل البشري إلى التكتل المؤسساتي"، يحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث. قمنا في المبحث الأول الذي جاء بعنوان: "في الدولة"، الذي يحتوي على ثلاثة مطالب، بدراسة مفهوم الدولة بين المنشأ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي في المطلب الأول، وحللنا مسألة الدولة بين حتمية الارتباط بالسياسة والإلزام القانوني في المطلب الثاني، أما المطلب الثالث والأخير من هذا المبحث فعمدنا فيه إلى دراسة، في ثلاثة

عناصر متفرعة، البنى التي تقوم عليها الدولة وهي : الشعب، والإقليم، والسلطة. أما المبحث الثاني فلقد جاء موسوما بعنوان: "في الدستور". يحتوي هذا المبحث بدوره على ثلاثة مطالب فرعية، الأول قمنا فيه بدراسة مسألة الدستور كمفهوم ومصطلح، ودرسنا في الثاني مسألة الدستور بين الظهور التاريخي والدور التنظيمي الذي يلعبه داخل إطار الدولة، أما المطلب الثالث والأخير فحاولنا من خلاله دراسة مسألة جد مهمة، باعتبارها تخدم مباشرة الإشكالية العامة المطروحة في دراستنا هذه، وهي مسألة تساؤلية ألا وهي : الدستور قانون ردعي أم عرف مستحدث ؟ أما المبحث الثالث والأخير فلقد جاء بعنوان: "التنظيم السياسي والقانوني للدولة"، إذ يحتوي هذا المبحث على ثلاثة مطالب، قمنا بمعالجة مسألة التنظيم القانوني/الدستوري في المطلب الأول، مسألة التنظيم السياسي في المطلب الثاني، أما المطلب الثالث والأخير فعالجنا فيه مسألة جد مهمة أيضا ألا وهي مسألة الفصل بين السلطات. أما الفصل الثاني فلقد جاء موسوما بعنوان: "نظرية الدولة الكلاسيكية/ القديمة: بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني". يحتوي هذا الفصل على ثلاث مباحث، جاء المبحث الأول، الذي يتضمن مطلبين، تحت عنوان: الخطاب الفلسفي لنظرية الدولة الكلاسيكية، فبيننا تصورنا العام حول لماذا نية استخدامنا لمصطلح الخطاب وربطه بالمنظور العام الذي تبنيه في دراستنا هذه في المطلب الأول، وعمدنا على تحليل مفهوم المدينة في المطلب الثاني، أما المبحث الثاني فهو يمثل الدخول في تفسير وتحليل الخطاب الفلسفي حول الدولة، إذ جاء تحت عنوان: المدينة عند اليونان بين خطاب اللوغوس وخطاب الميثوس، ويحتوي هذا المبحث على مطلبين، جاء المطلب الأول بعنوان: "اللوغوس السياسي في الخطاب الفلسفي اليوناني حول المدينة الدولة"، فحللنا من خلال عنصرين فرعيين المذاهب الفلسفية السياسية الرئيسية، فجاء العنصر الأول بعنوان : "الخطاب الفلسفي حول المدينة عند سقراط : المدينة الفاضلة بين الفضيلة السوفسطائية والفضيلة السقراطية". أما العنصر الثاني من هذا المطلب فحللنا فيه مسألة الخطاب الفلسفي السياسي حول المدينة/الدولة عند أفلاطون وأرسطو : اللوغوس السياسي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. أما المطلب الثاني فجاء بعنوان: "الميثوس في الخطاب الفلسفي السياسي اليوناني حول المدينة /الدولة". أما المبحث الثالث والأخير فلقد جاء بعنوان الدولة في الخطاب الفلسفي السياسي القروسطي : الدولة بين الفلسفة واللاهوت. فلقد قسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، جاء المطلب الأول بعنوان: "تجليات العقل الدولاتي/السياسي في العصر الوسيط أو تركز الدولة الدينية"، يحتوي هذا المطلب على ثلاثة عناصر هامة، قمنا بدراسة اللحظة الرواقية وتجلي الدولة

العالمية/الاتحادية في العنصر الأول، اللحظة الأوغسطينية أو مشروع مدينة الله في العنصر الثاني، أما في العنصر الثالث والأخير فقمنا فيه بدراسة اللحظة التوماوية ومسألة الدولة. أما المطلب الثاني فجاء بعنوان: الدولة في العصور الوسطى : صراع الزماني واللاهوتي، أين بينا فيه مسألة الصراع الديني والزماني، أما المطلب الثالث والأخير فلقد درسنا فيه نظرية الحق الإلهي والتفويض كأساس جوهري لنظرية الدولة الكلاسيكية. وختمنا هذا الباب الثاني بخلاصة استنتاجيه وتبانيه، بعدما بدأناه بتمهيد.

أما الباب الثالث فلقد جاء بعنوان: "نظرية الدولة الحديثة تحت مجهر تشريح خطابها الفلسفي (قراءات في التنظير والتأصيل)"، فلقد ارتأينا تقسيم هذا الباب إلى فصلين رئيسيين. جاء الفصل الأول الذي يتضمن بحثين تحت عنوان في الدولة الوطنية/القومية، بحيث قمنا في بحثه الأول بدراسة ماهية الدولة الوطنية، وفي بحثه الثاني الذي يتضمن سبعة مطالب والذي جاء بعنوان: الأسس الفلسفية لنظرية الدولة الحديثة، بحيث قمنا فيه بدراسة لأهم الأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، وجاءت المطالب تباعا كما يلي : الفصل بين الدين والدولة في المطلب الأول، المجتمع المدني في المطلب الثاني، الفردانية في المطلب الثالث، الحق في الملكية الخاصة في المطلب الرابع، المواطن في المطلب الخامس، الديمقراطية وحقوق الإنسان في المطلب السادس، ومبدأ الحرية في المطلب السابع والأخير. أما الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "نظرية الدولة الحديثة، الدولة القومية بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني"، فينقسم إلى ثلاثة مباحث جوهريّة. فلقد جاء المبحث الأول موسوما بعنوان: "نظرية الدولة الحديثة في فلسفة النهضة الغربية"، قمنا بتقسيمه إلى أربعة مطالب، قمنا في المطلب الأول بدراسة الإصلاح الديني كحظة تاريخية مُمهدة لقيام الدولة القومية، وفي المطلب الثاني عالجنا اللحظة الميكافلية كحظة فلسفية رائدة في تأسيس الدولة الواقعية المَدنية، أما في المطلب الثالث فقد عالجنا جان بودان كحظة فلسفية أسهمت في تأسيس الدولة السيادية، أما المطلب الرابع والأخير فلقد تضمن دراسة لتوماس هوبز كحظة فلسفية جسدت التصور المادي للدولة. أما المبحث الثاني فلقد جاء تحت عنوان نظرية الدولة الحديثة في الفلسفة الغربية الحديثة/ عصر الأنوار، وينقسم هذا المبحث إلى أربع مطالب رئيسية، قمنا في المطلب الأول بمعالجة مسألة ما الأنوار؟ أما في المطلب الثاني فعمدنا دراسة الإرث الفلسفي للنهضة في الخطاب السياسي التنويري، أما المطلب الرابع فجاء بعنوان سبينوزا اللحظة التاريخية الأنطو/سياسية المفصلية، أما المطلب الرابع

والأخير الذي جاء بعنوان: "خطاب الدولة الحديثة في فلسفة العقد الاجتماعي"، فلقد جاء بعنصرين رئيسيين الأول، عنوانه: "جون لوك أو لحظة ميلاد دولة الحكم المدني"، والعنصر الثاني فلقد جاء بعنوان: "جان جاك روسو لحظة ميلاد السيادة الشعبية للدولة". أما في المبحث الثالث فلقد قمنا فيه بمعالجة الثورة الفرنسية كلحظة إعلاء وتجسيد لأركان وأسس الدولة الحديثة العلمانية. أما في المبحث الرابع والأخير الذي جاء بعنوان: "الدولة الحديثة، الدولة القديمة (مناقشة في التأسيس والتأصيل)"، حيث حاولنا فيه إبراز ومناقشة أهم الخصائص التي تتميز بها النظرية العامة للدولة الحديثة، وإجراء مقارنة بسيطة بينها وبين الدولة الكلاسيكية. وختمنا الباب بخلاصة عامة ركزنا فيها على تقديم بعض النقاط التي تخدم الإشكالية العامة التي تبنيها في دراستنا هذه، كما بدأنا الباب نفسه بتمهيد.

أما الباب الرابع والأخير، فلقد جاء بعنوان: "الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة؛ قراءات في التجسيد والأزمة". ويتضمن هذا الباب فصلين رئيسيين، جاء الفصل الأول بعنوان: "في العلمانية"، وهو الفصل الذي يحتوى على ثلاثة مباحث، قمنا في المبحث الأول بدراسة الصيغة العلمانية للدولة الحديثة الوجه الظاهر للحدث السياسية، أما المبحث الثاني الذي جاء بعنوان العلمانية مصطلح ونظرية، فإنه يحتوي على مطلبين، قمنا في المطلب الأول تحليل العلمانية اصطلاحاً، أما المطلب الثاني الذي جاء تحت عنوان الأسس الفلسفية للعلمانية فإنه يحتوي على تسعة عناصر تمثل تلك الأسس التي عالجناها وهي: التقدم، فصل الدين عن الدولة، التسامح الديني، التسامح السياسي، حرية الضمير، الحرية المدنية، الحرية الدينية، حرية التفكير، حرية التعليم الديني. أما المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل فلقد قمنا فيه بمقاربات بين العلمانية والدولة، أما الفصل الثاني والأخير من هذا الباب الرابع والأخير، فلقد جاء موسماً بعنوان: "الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة: نماذج وأزمات". تضمن هذا الفصل أربعة مباحث رئيسية، جاء المبحث الأول بعنوان: "النموذج اللاتكي/ العلماني الفرنسي بين راديكالية التنفيذ وأزمة الحريات الدينية"، هذا المبحث يحتوي على ثلاثة مطالب، جاء المطلب الأول بعنوان: "النموذج اللاتكي الفرنسي بين راديكالية التنفيذ وأزمة الحريات الدينية"، أما المطلب الثاني فقما فيه بتحليل تاريخ النموذج اللاتكي / العلماني الفرنسي، أما المطلب الثالث والأخير فلقد جاء بعنوان: "العلمانية الفرنسية والإسلام علاقة صراع وتصادم". أما المبحث الثاني فلقد جاء بعنوان النموذج العلماني الأنجلوسكسوني، بدوره يحتوي هذا المبحث على ثلاث مباحث أساسية، قمنا

في المطلب الأول بتحليل النموذج الإنجليزي، وفي المطلب الثاني حللنا النموذج الأمريكي. أما المبحث الثالث والأخير فلقد جاء بعنوان: "واقع العلمانية في الدول ذات الطابع الديني الإسلامي". ولقد تضمن هذا المبحث مطلبين: جاء المطلب الأول موسما بعنوان: "العلمانية الكمالية ثلاثية الدين، السياسية والعسكر"، أما المطلب الثاني فلقد عنوانه "الجمهورية الإيرانية: الدولة والدين فصل أم تأسيس للدولة الدينية؟ أما المبحث الرابع والأخير فلقد جاء بعنوان: "النموذج العلماني الصهيوني: مشروع دولة عنصري في قلب الممارسة الدينية". وختمنا هذا الباب بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد.

وفي الأخير ختمنا هذه الدراسة بخاتمة، حاولنا فيها الإجابة على الإشكالية العامة والأسئلة الفرعية التي طرحناها في مقدمة هذه الدراسة، ثم تناولنا فيها بعض النقاط الفلسفية المتعلقة مباشرة بنظرية الدولة الحديثة موضوع الدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى النتائج التي استنتجناها من مختلف أطوار هذه الأطروحة المقدمة، وذكر بعض التأملات الفلسفية والسياسية سعياً واعتقاداً منا بأن هذه التأملات سنعطي للباحث وللقارئ مساحة فلسفية أكبر من أجل التمعن في مسألة الدولة والدين، الدولة والإنسان، الإنسان والدين. ونشير أخيراً أننا قمنا بتقديم هذه الدراسة بمقدمة تناولنا فيها الخطوط العريضة للدراسة.

ومن أجل الإجابة عن الإشكالية الرئيسية والأسئلة الفرعية المطروحة في دراستنا هذه، وضبط تصورنا ضبطاً صحيحاً في مختلف الأبواب والفصول والمباحث، اعتمدنا على جملة من المناهج التي ارتأينا فيها السبل الفعالة لتجسيد الإجابات السليمة والحقيقية، أولها المنهج التاريخي الذي من خلاله يمكن لنا الإطلاع على السيرورة التاريخية لمختلف المراحل التي مرت بها الدولة ومنه النظريات المتعددة التي ساهمت في تأسيسها فلسفياً، سواء كمفهوم أو كخطاب داخل الفكر الإنساني. ومن أجل تحديد مختلف جوانب ومستويات نظرية الدولة الحديثة؛ طبيعتها، أصولها الدينية، والأسس الفلسفية التي تقوم عليها، عمدنا ثانياً على استعمال المنهج التحليلي القائم على تبيان أفكار مختلف النظريات التي ساهمت في بناء وتجسيد النظرية سواء في إطارها الفلسفي أو الديني أو السياسي. وبغية منا تبيان المقومات الدينية التي تقوم عليها النظرية، خاصة مع اعتمادنا في هذه الأطروحة على مبدأ إجرائي ألا وهو "أسبقية الفكر الديني على الفكر السياسي في الفكر الإنساني" عمدنا على استعمال بعض المناهج والمقاربات العلمية لبعض من العلوم الاجتماعية على غرار الأنثروبولوجيا ومقارنة الأديان والتحليل النفسي، وعلم اللسانيات (...). ومن وجهة نظر التطبيقات التي من خلالها تجسدت نظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية

سياسيا في العالم الحديث والمعاصر بصفة عامة والغرب الحديث والمعاصر بصفة خاصة، عمدنا رابعا إلى استعمال المنهج المقارن، الذي حاولنا به مقارنة من جهة نظرية الدولة الحديثة بنظرية الدولة الكلاسيكية، ومن جهة أخرى مقارنة بعض التجارب/النماذج لنظرية الدولة الحديثة؛ كالتجربة الفرنسية والأنجلوساكسونية (إنجلترا، والولايات المتحدة الأمريكية) والتجارب الإسلامية التركية والإيرانية، والتجربة الصهيونية.

أما عن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع بالتحديد، دون غيره من المواضيع، فهي في الحقيقة تتلخص في ثلاثة أسباب رئيسية وهي:

- أهمية موضوع نظرية الدولة الحديثة، بالخصوص مع ظهور العديد من الانتقادات حول تطبيقاتها السياسية في المرحلة المعاصرة، التطبيقات التي تزامنت مع تجلي العديد من الأزمات والعقبات التي حالت دون تكريس الصورة العلمانية للنظرية، وبروز العنصر الديني كعنصر ملازم لتطبيقات نفسها، ومنها الآثار التي تخلفها على الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة، وهي الآثار التي ما تزال تتجلى في الحقل الفلسفي والسياسي، خاصة مع عودة العديد من الإشكاليات التي تحوم حول مواضيع: الدولة، الدين، النزعة الدينية، العلمانية، الأخلاق (...). كإشكاليات: عودة الدين والتدين، فصل الدين عن الدولة، والحريات الفردية، وعلمنة المقدس، والحروب الدينية الجديدة، والتوترات الدينية التي ما تزال تطفو على السطح من حين إلى آخر، ومسائل التطرف، والإرهاب الديني، والإسلام السياسي.

- الرغبة في الكشف عن الأصول الدينية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، من خلال دراسة مختلف اللحظات التاريخية التي ساهمت في التأسيس النظري والفلسفي ومنه التطبيق السياسي لها، وبالتالي القضاء على الثالوث الصنمي الذي حوم أغلب الدراسات التي عالجت موضوع نظرية الدولة الحديثة، ويتمثل في: (ربط النظرية بصعود البرجوازية، اعتبار النظرية نتيجة من نتائج النظرية العلمية والعلمانية، جعل المادية كغاية حتمية من تجسيد النظرية).

- البحث في النصوص الفلسفية والتاريخية والدينية وتفكيكها، من أجل إبراز المنشأ الديني والأبعاد الدينية التي تعتبر الهَيُولة التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة والتجسيديات السياسية للنظرية كفعل فلسفي (خطاب فلسفي/ معرفي)، وكفعل سياسي (خطاب سياسي)، وكفعل تنظيمي

(مؤسسات وقوانين وعنف مشروع)، وكفعل إنساني (نحو أخلاق إنسانية جديدة في تسيير شؤون المواطنين).

و من أهم الأهداف المرجو تحقيقها من خلال دراستنا هذه نجد:

- تبيان طبيعة ومعاني مختلف المفاهيم التي تحوم حوم الحقل المعرفي والاصطلاحي لنظرية الدولة الحديثة.

- إثبات الدور الكبير الذي لعبه الفعل الفلسفي في تغيير مَجْرى التفكير الغربي المسيحي بصفة خاصة والفكر الإنساني بصفة عامة، بمساهمته في بناء أنساق فكرية وفلسفية وعلمية... الخ، حررت العقل الإنساني من التجليات والإكراهات الكنسية.

- إدراك العلاقات التاريخية والفكرية التي جسدت نظرية الدولة الحديثة كنظرية قائمة على أسس فلسفية ومنه دحض النظرة التي تدعي بظهور النظرية في مرحلة تاريخية معينة.

- تبيان العناصر الإنسانية التي تتضمنها نظرية الدولة الحديثة مقارنة بنظريات الدولة الكلاسيكية من خلال الخطاب العلماني الذي تتضمنه، ودوره في تحقيق حقوق الإنسان والمواطن.

- استنتاج بعض العناصر التاريخية التي تؤكد بأن الاستخدامات السياسية للدين كانت وراء قيام العديد من الصراعات الدينية والطائفية التي عرفها وما يزال يعرفها تاريخ البلدان والمجتمعات.

- القيام بقياس مدى فعالية النظريات والتحليلات الأنثروبولوجية، في تحليل وتبيان البنى التاريخية والدينية لنظرية الدولة الحديثة.

- تحليل السيرورة التاريخية لنظرية الدولة الحديثة لإدراك مواطن الموروث الميثولوجي/الأسطوري الذي تتضمنه النظرية نفسها.

- إبراز العلاقات المشتركة بين المفاهيم السياسية الموجودة في نصوص الأديان التوحيدية (التوراة، الإنجيل، القرآن) وتلك التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة.

- استقراء طبيعة التجسيديات والتطبيقات السياسية في بعض تجارب نظرية الدولة الحديثة في الغرب الحديث والمعاصر، مقارنة بتأسيسها الفلسفي.

- فهم التجارب العلمانية المقترحة في هذه الدراسة، والمقارنة بينها في التأسيس والتجسيد.

- اعتبار الثورة العقلية والعلمية، السبيل الحقيقي لتجسيد معالم الحداثة السياسية ومنه معالم الفكر العلماني.

- التأكيد على فكرة عدم نجاح الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة، راجع أساسا إلى البنى الدينية والموروث الأسطوري الذي يكتنفهما.

- التأكيد على قابلية الفكر العربي تبني نظرية الدولة الحديثة، سواء في بعدها النظري أو التطبيقي، الذي قد يبعث بالسؤال الفلسفي الذي لا طالما انتظره العرب للخروج من محنة الضعف في التنظير الفلسفي والتنظيم السياسي.

كما نود أن نشير إلى نقطة منهجية فيما يخص الإحالات العلمية، بحيث عمدنا في دراستنا هذه الاعتماد على طريقتين:

1- الطريقة الأولى تخص الإحالات المتعلقة بالمصادر والمراجع والقواميس والمقالات والآيات القرآنية وآيات الكتاب المقدس والمواقع الإلكترونية، والتي أتت على شكل رقم داخل قوسين، وجاءت أرقام الإحالات على حسب التسلسل الإلكتروني.

2- الطريقة الثانية تخص الشروحات والتعليقات وتعريفات الأعلام والأسماء والمصطلحات والتي أتت على شكل رقم ونجمة داخل قوسين. وجاءت أرقام الإحالات أيضا على حسب التسلسل الإلكتروني.

الباب الأول

مفاهيم وارتباطات نظرية الدولة:

قراءات في مضامين المفاهيم والعلاقات.

تمهيد الباب الأول.

قد تكون العديد من المفاهيم الفلسفية والسياسية التي عرفتها المنظومة المفاهيمية الحديثة، الأصعب فهمًا لعناصرها الدلالية واللغوية والأكثر إشكالا واختلاطًا في نظامها الاصطلاحي، وذلك نتيجة للعديد من التفاعلات التي عرفتها مختلف هذه المفاهيم مع باقي العناصر التاريخية والفكرية، مع أنها الأكثر تداولًا وسجالية على ساحة الخطاب الفلسفي بصفة عامة أو السياسي بصفة خاصة، فمفاهيم (الفلسفة والإنسان والعالم)، (الدولة والسياسة والدين)، (السلطة والنظام والمؤسسات الرسمية)، (الفرد والمواطن والمجتمع المدني)، (الدولة والهيئة السياسية)، (الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي) مفاهيم مُعقدة التأسيسات النظرية والفلسفية وفي تطبيقاتها المختلفة، نتيجة السيرة التاريخية التي مر بها كل مفهوم على حدة من جهة، والتقاطعات الفكرية لهذه المفاهيم فيما بينها من جهة أخرى.

ولعل هذا بالذات ما شكل التساؤلات الكثيرة المطروحة حول طبيعة الدولة الحديثة وأسسها الفلسفية، وكذلك حول الأصول التي أفرزت النظرية على الشكل التي هي عليها في المرحلة الحديثة.

لا أعتقد أننا سننطلق في هذه الأطروحة، من مبدأ الميلاد البيولوجي لنظرية الدولة الحديثة، بل سنحاول إدراك الأصول الأولى التي حددتها، والتي نعتقد بداية أن الأصول الدينية شكلت الجوهر الحقيقي للنظرية نفسها، إلا أنها ومع المرور التاريخي للفكر الإنساني، أصبحت هذه الأصول جزءًا لا يتجزأ من النظرية نفسها (بُنِي عميقة وخفية)، وتأثيرها ما يزال ثابت على الرغم من صيغتها العلمانية.

فما هو مُتاح اليوم من أفكار حول الدولة، مقومات وجودها الفعلي، غاية تنظيمها السياسي والقانوني، وكل ما هو متداول في الحقل الفكري السياسي، في العديد من الأحيان أقرب ما يكون إلى السجال الإيديولوجي منه إلى الجدل الفكري. إذ أن ثمة التباسًا في العديد من المفاهيم القديمة أو الجديدة، التي عرفها الفكر السياسي كمفاهيم: الأرض، الملك، المدينة الفاضلة، القوانين المدنية، الدولة العلمانية، الحرية، الرئيس، السلطة... الخ، مع مفاهيم السماء، الرب، الجنة، القوانين الإلهية، المقدس، الدولة الدينية، القدر، البابا، السلطة الأبوية... الخ.

في حقيقة الأمر، تُشكل مسألة الدولة في علاقتها بالمفاهيم الرئيسة المرتبطة بها، جوهر كل خطوة تهدف لتجاوز الغموض الذي يكتنف مفهوم الدولة. فيلاحظ أنه لا يُمكن التفكير في الدولة الديمقراطية الحديثة، إلا بالتلازم مع التسليم بمركزية الفرد، وحين نتحدث عن الحرية، يتجه التفكير رأساً إلى الأفراد، لأن الحرية هي جملة ما يتمتعون به في الدولة الحديثة من حقوق سياسية واجتماعية. وكذلك لا يستقيم الحديث في المجتمع المدني من دون التسليم بمكانة الفرد فيه، إذ أن الفرد مبدأ المجتمع والدولة، وحين تتعارض الدولة مع المجتمع والفرد تفقد شرعيتها وتنقض مبرر وجودها وتنتفي أخلاقيتها التي تتأسس عليها.

تُعتبر إذاً نظرية الدولة الحديثة من بين المسائل التي كثيراً ما ارتبطت بالعديد من المفاهيم والمصطلحات، والتي تحدد منظومتها المفاهيمية (الدلالية و/ أو الإجرائية)، إذ أن هناك مفاهيم متعددة تتلامس معها ولا تنفصل عنها إلا بمقدار نسبتها إليها وتتفاعل مع سياق تطورها التاريخي، مُجسدة بذلك مجموعة من العلاقات والارتباطات مع دلالتها اللغوية والاصطلاحية من جهة والأصول التي حددت منشأها من جهة أخرى، مُشكّلةً بالتالي معها عناصر مشتركة ومتلازمة.

دون أي ريب، فإن مفاهيم (الفلسفة، والدين، والسياسة)، (الله، والإنسان، والعالم)، (السلطة، والقانون، والمؤسسة)، (العلمانية، وفصل الفرد عن المجتمع، والحريات الفردية) تُمثل ركائز حقيقية في منظومة المفاهيم، التي تدور في فلك نظرية الدولة الحديثة، وعناصر هامة يتضمنها الحقل الواسع الذي يقوم بدراستها.

وإن كنا نهدف في هذا الباب إلى شيء فإننا نهدف إلى ما يلي:

- التفكير في مختلف المفاهيم المرتبطة بالإشكالية العامة للدراسة.

- تفكيك مختلف العُقد التي قد تحول دون الفهم الحقيقي لنظرية الدولة الحديثة، ومنه إدراك المزاوغة الفكرية التي عمل بها التيار المناهض لها.

- تحويل مفهوم وطبيعة نظرية الدولة الحديثة من مجال الدراسة الإيديولوجية/الدوغماتية إلى مجال نقدي/تحليلي، يُحدد المنشأ الأول لها وإدراك الأصول والأسس الفلسفية والتطبيقات السياسية لها.

- وضع قارئ هذه الأطروحة أمام أكبر عدد من المعطيات والمذاهب الفلسفية، التي تسمح له بفهم مختلف المفاهيم والعلاقات الرابطة بينها.

- صياغة تعاريف إجرائية، تُساهم في فهم وتبسيط المنحى العام للأطروحة المعروضة في دراستنا هذه.

صفوة القول، أن دراسة المفاهيم ستسمح لنا ببلورة رؤى جديدة ستساهم بنفض الغبار عن موضوع نظرية الدولة الحديثة، وتجنب الدراسة السطحية التي تتسم بها بعض الدراسات التي خاضت في تحليل نظرية الدولة الحديثة - على الأقل تلك الدراسات التي اطلعنا عليها - وهو ما سنعمل لتحقيقه في الأبواب القادمة.

I- الباب الأول: مفاهيم وارتباطات نظرية الدول: قراءات في مضامين المفاهيم والعلاقات.

يُعبّر الفيلسوف الفرنسي إدغار موران / EDGAR Morin، بتمرده الفلسفي المعهود به، في الجزء الأول من كتابه الطريقة / La Méthode، عما نريد قوله في بداية هذا الباب، الذي سنحاول فيه قراءة مُختلف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بنظرية الدولة الحديثة ومنه التساؤل عن طبيعتها، تأسيساتها الفلسفية وتجسيدياتها الفكرية والسياسية. موران يتحدث قائلاً: «إنني مقتنع أكثر فأكثر، بأن المشاكل المستعجلة والتي تفرض علينا التعلق بالراهن، تتطلب منا الأخذ بها من خلال طبيعتها العميقة. إنني مُقتنع أكثر فأكثر بأن مبادئنا في المعرفة، تُعَتِّم ما هو حيوي وضروري التعرف عليه. إنني مقتنع أكثر فأكثر بأن العلاقة بين العلم، السياسة، الإيديولوجيا، تبقى عندما تكون غير مرئية، مُفسَرة بطريقة معوزة بواسطة الاختزال داخل مصطلح واحد أساسي، مُسيطر على المصطلحين الآخرين. أنني مقتنع أكثر فأكثر بأن المفاهيم التي نستعملها من أجل تصور وتحليل مُجتمعنا - كل مجتمع - هي مفاهيم مُعاقّة ومشوّهة، تُفضي لا محال إلى أفعال مُشوّهة ومُعاقّة.»⁽¹⁾

إنّ الطرح الذي ذهب إليه موران يجعلنا أمام مسألة حتمية مُعالجة المفاهيم معالجة جدية، لا باختزالها داخل الحقل المعرفي والفلسفي، بل بفهمها وإدراكها من خلال البحث عن مختلف دلالتها واستخداماتها.

على الرغم من أن المسألة، التي نود دراستها في هذا الباب؛ وإن كانت تفتقد - دون أي شك - للشجاعة نفسها التي جعلت من موران مُتشدد مع المفاهيم؛ إلا أن ذلك لن يفقد فينا الرغبة في بناء مسألة جديدة في الحقل المعرفي لنظرية الدولة الحديثة من خلال تحليل ومُساءلة المفاهيم المختلفة التي ارتبطت بها.

عليه، سنحاول في هذا الباب، القيام بتحليل هذه المفاهيم، وعرض مواطن تأثيرها على نظرية الدولة الحديثة بصفة عامة، وعلى الأسس الفلسفية والأصول الدينية التي تقوم عليها بصفة خاصة. وكذلك إدراك طبيعة مُختلف العلاقات التي تربط بعضها البعض، وارتباطاتها النظرية والعملية.

⁽¹⁾- EDGAR MORIN, La Méthode I (France : Éditions du SEUIL, 1977), p.27.

I-1- الفصل الأول: الفلسفة، الدين والفعل السياسي: مصطلحات ومضامين.

تُعتبر مسألة الدولة من بين المسائل التي كثيراً ما ارتبطت بالعديد من المفاهيم والمصطلحات، التي تُحدد من جهة الأركان الرئيسية التي تقوم عليها، ومن جهة أخرى المنظومة المفاهيمية التي تقوم عليها. فلقد تفاعلت العديد من المفاهيم الفلسفية مع الدولة طيلة تأسيسها النظري وتطورها التاريخي، وما تزال تتفاعل مع تطبيقاتها السياسية.

بحيث جسدت العديد من المفاهيم المرتبطة بالدولة مختلف العلاقات التي حددت المعاني اللغوية والدلالية سواء لمفهوم الدولة أو للأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة بصفة عامة.

وبالنظر إلى السياق التاريخي الذي مرت عليه نظرية الدولة، ومختلف النظريات الفلسفية التي تفاعلت معها، فإننا نجد بأن مفاهيم الفلسفة والدين والسياسة، تمثل ركائز حقيقية في منظومة المفاهيم التي تدور في فلك نظرية الدولة الحديثة، كما تُشكل قواعد نظرية هامة يتضمنها الحقل النظري والدلالي الواسع، الذي أسهم في النشأة الحقيقية للدولة الحديثة بمفهومها الفلسفي.

I-1-1- المبحث الأول: الفعل الفلسفي؛ مفهوم وتاريخ.

يُعتبر الفعل الفلسفي منذ بداياته الأولى مع الفيلسوف الإغريقي فيثاغورس/ Pythagore (495-570 ق م) الحلقة الثابتة التي نجدها في جل النظريات الفلسفية، فهو يُمثل في الآن نفسه الوسيلة التي من خلالها يتحقق التفلسف، والغاية الجوهرية التي تقوم على البحث عن الحقيقة واليقين الفلسفي.

طرح العديد من الفلاسفة والباحثين الكثير من التساؤلات حول طبيعة الفعل الفلسفي، بحيث مست مختلف جوانبه، على غرار طبيعته الفلسفية، ومنطلقاته التاريخية، ودلالاته اللغوية، ومناهجه التطبيقية، وأهدافه المعرفية... الخ. فلقد كانت جل هذه التساؤلات بمثابة محاولات في بسط المفهوم وإدراك مختلف علاقاته بالإنسان ككائن مُتفلسف، والعالم الفيزيقي والميتافيزيقي كمواضيع للتفلسف.

لا يُمكن لأي باحث في مجال الفكر والفلسفة، إقصاء مرحلة ما قبل ظهور مفهوم الفلسفة، بمعنى مرحلة الحضارات الشرقية القديمة بالخصوص، من تاريخ الفلسفة، على اعتبار أن هذه المرحلة أسهمت بشكل كبير في وضع البنى الأولى لعملية التفلسف. بحيث تُعتبر عملية التفكير بالفعل القديم قدم الإنسان ومحاولاته في إدراك الحقيقة واستقراء ما كان يدور حوله عن طريق

تساؤلات كثيرة ومختلفة، حتى وإن لم ترق إلى درجة التفلسف، إلا أنها تُمثل لحظة تفكير ومُساءلة، كمحاولة منه البحث عن الحقيقة وبناء نظرة أكثر وضوحاً من تلك التي سيطرت على مُخيلته.

على الرغم من الدور الكبير الذي قام به إنسان ما قبل الفلسفة، بمعنى إنسان التفكير الأول، إلا أن مؤرخي الفلسفة اعتبروا بأن الفعل الفلسفي بمعانيه الحقيقية، يرجع أصله إلى الفلسفة اليونانية التي تُعد مهد الفلسفة، ومؤسسة الفلسفة كحب للحكمة.

- الإنسان القديم (إنسان ما قبل التفلسف) ← التفكير الساذج والميثولوجي.

- الإنسان ما بعد فيثاغورس (إنسان الفلسفة) ← التفلسف.

إذا كانت بدايات الفعل الفلسفي لا تُثير جدالاً كبيراً بين أهل الاختصاص، على اعتبار أن المسألة محسوم فيها تاريخياً، إلا أن معنى الفعل الفلسفي، أو ما الفلسفة؟ ما يزال يُثير العديد من النقاشات الفلسفية والجدالات الفكرية.

لقد عرف سؤال ما الفلسفة؟ في مختلف المراحل التي مر بها الفكر الفلسفي العديد من الإجابات، كل إجابة تقوم على معايير خاصة، ومنطلقات معرفية محددة المعالم. فتعدد الإجابات و/أو اختلافها، و/أو تناقضها، لا يُمثل بتاتا -على حسب اعتقادنا- عائقاً في تحديد ماهية الفلسفة، أو في تطورها بصفة عامة. وذلك لأسباب الخمسة التالية وهي:

❖ السبب الأول: ارتباط الفعل الفلسفي بكل من موضوع الدراسة والمنهج الذي يتبعه كل فيلسوف في بحثه وتمحيصه وتأمله الفلسفي، وبالتالي ماهية الفلسفة قد تستند إلى كل هذه العناصر.

❖ السبب الثاني: عدم وجود تجانس بين كل من الإجابة والسؤال المطروح، فالمسألة في رأي العديد من المفكرين تتمثل في أن كل إجابة عن سؤال ما، يُمكن أن تكون في الآن نفسه إجابة عن سؤال آخر⁽¹⁾. لهذا اقترنت الفلسفة بطرح الأسئلة وليس بالبحث عن الأجوبة. فاستخدام مفهوم الفلسفة كنشاط فكري يدخل في إطار النظرة الكلية والشاملة، فالفلسفة هي محاولة فكرية تسعى من خلال طرح الأسئلة، واستخراج القيمة التساؤلية⁽²⁾.

(1) - تيودور أويزрман، تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم (ط 4؛ بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص، 43.

(2) - Dictionnaire de Philosophie, ouvrage cordonné par **Jean-Pierre ZARADER**, (Paris : ELLIPSE Edition Marketing, 2007), Article : PHILOSOPHIE , p .442.

❖ أما السبب الثالث: فهو يتعلق بطبيعة المرحلة التاريخية التي يتجسد فيها الفعل الفلسفي، فكل مرحلة تُقدم تعريفا خاصا لسؤال ما الفلسفة؟ فإذا كانت المرحلة اليونانية قد ربطت الفلسفة بحب الحكمة، فإن المرحلة القروسطية ربطت الفلسفة بالدين واللاهوت، والمرحلة الحديثة جسدت الفلسفة من خلال العقل، والمنطق، والنقد، والعلم، والحدائق... الخ. لذلك يتأسس مفهوم الفلسفة من خلال طبيعة المرحلة التاريخية التي عايشها و/أو يُعايشها.

❖ أما السبب الرابع: فهو متعلق بخاصية جد مهمة في تحديد ماهية الفلسفية، وهي ارتباط الفلسفة بالإنسان. فعلى حد قول أرسطو/ Aristote (384 ق.م - 322 ق.م): إن الفلسفة ترتبط بماهية الإنسان التي تجعله يرغب بطبيعته في المعرفة. ولذات السبب فإن ماهية الفلسفة متعلق بماهية الإنسان.

❖ أما السبب الخامس والأخير: فهو مقترن أساسا بالتكرار الخارق للعادة الذي عرفه سؤال ما الفلسفة؟ فكثيرا ما كنا نتساءل عن الدوافع الرئيسية التي أدت بكل من الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر / Martin Heidegger (1889-1976م) ومواطنه يورغن هابرماس / Jurgan Habermas المولود في 1929م، والفيلسوف الفرنسي جيل دولوز / Gilles DELEUZ (1925-1995م)، لكتابة كل واحد منهم كتاب جاء تحت عنوان ما الفلسفة؟ Qu'est ce que la philosophie?، التساؤل نفسه طرحناه حول كتاب الابستيمولوجي الفرنسي المعاصر دومينيك لوكور / Dominique Lecourt، الذي جاء تحت عنوان: لماذا تنفع إذن الفلسفة؟ A quoi sert donc la philosophie? / هذه العناوين وأخرى التي أثارت تساؤلنا حول تاريخ الفلسفة. فبالرغم من مرور أكثر من 27 قرنا عن تفلسف طاليس / Thalès de Milet (624-546 ق.م)، بمعنى منذ القرن السادس قبل الميلاد إلى يومنا هذا إلا أن مسألة ما الفلسفة؟ لم تعرف إلى حد الآن إجابة مقنعة وثابتة، بدليل العناوين والدراسات السابقة ذكرها.

وفي حقيقة الأمر، كل من السبب الثاني والخامس سبق لنا الإشارة إليهما في الدراسة التي قمنا بها لنيل شهادة الماجستير، الدراسة التي جاءت تحت عنوان العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة بين التأسيس الفلسفي والتجسيد السياسي.

ومن خلال ما جاء سابقا، نجد أن إشكالية ما الفلسفة؟ قد اقترنت بالعناصر التالية:

- ماهية الفلسفة مُقترنة بالمجال المعرفي والمنهجي بالضرورة.

- تتميز الفلسفة بالتاريخانية، بمعنى ماهية الفلسفة مُقترنة بالمرحلة التاريخية التي تُعاشها.
- يتميز الفعل الفلسفي بالديمومة، ديمومة عملية التفكير.
- تتميز الفلسفة بخاصية الفعل الإنساني، لأن عملية التفلسف يقوم بها الإنسان.
- تتميز الفلسفة بالتكرار وإعادة صياغة التساؤل الفلسفي ما الفلسفة ؟ كل مرة، على الرغم من الوصول إلى الإجابة. فكلما توصل الفيلسوف إلى الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ أعاد طرح السؤال نفسه، مُعيدا بالتالي عملية التفلسف من جديد، وكأن الإشكالية من شدة تكرارها شبيهة بأسطورة سيزيف⁽¹⁾ / Le Mythe de Sisyphe .

ليس من السهل البحث في مجال التعريفات، بالخصوص تعريف المفاهيم المتكررة في مجال المعرفة والتفكير، على غرار مفهوم الفلسفة، وعلى حد قول المفكر حسين علي في كتابه ما هي الفلسفة ؟ قائلا : « إننا حين نشرع في وضع تعريف للفلسفة، سرعان ما تعترضنا الصعوبات، ذلك لأن الفلسفة هي عملية أو نشاط أصعب من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائما من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم. ويحاول البعض أحيانا تجنب هذه الصعوبات بالقول أنه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة، بل يوجد فقط تفلسف، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يُحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية. وقد يذهب أناس آخرون إلى القول بأنه لا توجد، على أحسن الفروض، إلا فلسفات، أي تطرق متعددة للنظر إلى العالم، يصوغها مفكرون يعيشون في مدنيات مُختلفة، هذه الفلسفات تتباين، وكثيرا ما تتناقض، ومن ثمة كان من الممتنع أن ننظر إلى الفلسفة على أنها ميدان أو بناء مُوحد للمعرفة. »⁽²⁾

تقترن الفلسفة كنشاط إنساني، بكل من الوعي كأساس لعملية التفلسف على اعتباره مصدر التساؤل من جهة، وموطن الشعور بالحاجة الملحة للبحث عن الحقيقة من جهة أخرى.

في السياق نفسه، تُعد الفلسفة كنشاط فكري بحثا في الكون والإنسان، وماهية كل واحد منهما وذلك منذ أن تفلسف الإنسان الأول. وعلى حد قول حسين علي في هذا الشأن قائلا : « إذ شئنا

(1) - سيزيف / Sisyphe، من بين أهم وأشهر الشخصيات الذين تتحدث عنهم الميثولوجيا الإغريقية، حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس / Thanatos مما أغضب كبير الآلهة زيوس / Zeus، فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة، ويظل هكذا حتى الأبد، فأصبح رمز العذاب الأبدي. أنظر : ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس ذكي حسن، مراجعة: أكرم أنطاكي (http://www.maaber.org/issue_october10/mythology1_a.htm)

(2) - حسين علي، ما هي الفلسفة ؟ (د، ط؛ بيروت : التنوير، 2011)، ص، 8.

تلخيصا لبعض التعريفات المتباينة للفلسفة، كان في وسعنا أن نصف الفلسفة بأنها النشاط الذي يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون، وطبيعة أنفسهم، والعلاقة بين هذين العنصرين الأساسيين في تجربتنا. وهكذا تكون الفلسفة بحثا مُنظما في المعرفة، نقوم به عن طريق التفكير المنظم في كشف العالم، ونتائج المؤرخ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية (...). إن جزءا أساسيا من النشاط الفلسفي يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها. ⁽¹⁾

من جهة أخرى، يتميز الفعل الفلسفي بالصعوبة المعرفية، وبالتركيبة النظرية المعقدة، وبالفهم العميق. ويتحدث الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز ومواطنه فليكس غتاري / Félix GUATTARI (1930-1992م) في هذا الشأن ميرزان ماهية الفلسفة في كتابهما الذي جاء بعنوان ما الفلسفة؟ : «لعلنا لن نتمكن من طرح السؤال: ما هي الفلسفة؟ إلا أجلا، حينما تُقبل الشيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة، غير أن مراجع السؤال قليلة حقا. ذلك هو سؤال نطرحه ونحن في اضطراب خفي، خلال منتصف الليل، عندما لم يعد لدينا ثمة موضوع يستدعي السؤال.» ⁽²⁾ ويُضيفان في الصدد نفسه قائلين: «إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم. مفاد هذا أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكّل وابتكار وصنع المفاهيم. ذلك لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالا أو اكتشافات أو مواد مصنوعة. إن الفلسفة بتدقيق أكبر هي الحقل المعرفي القائم على الإبداع.» ⁽³⁾

الصعوبة التي تكتنف الفلسفة ليست فقط مرتبطة به كمفهوم بل كنظام فكري عام يستند إلى التجريد والتدقيق والتأمل العميق.

إن البحث عن مهام الفلسفة يستلزم بنا الإتيان بمختلف الأسس التي يبنى عليها فعل التفلسف، سواء الأسس العقلية، والميتافيزيقية، والمعرفية، والمنهجية... الخ، التي تجعل منه حامل للمعنى ومؤسس له، وصانع المفاهيم وحامل لها، ومُجسد للمنهج وخاضع له.

إذا كانت إشكالية ما الفلسفة؟ تُثير إلى حد الآن، العديد من الأسئلة الفكرية والفلسفية وحتى العلمية... الخ، إلا أن السؤال نفسه - دون أي شك - أسهم في إقامة العديد من المذاهب والأنساق

(1). المرجع نفسه، ص، 37.

(2). جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، تر: مطاع صفدي، (ط1؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997)، ص، 27.

(3). المرجع نفسه، ص، 30.

الفلسفية التي حاولت - كل واحدة على حسب طبيعتها - البحث عن الحقيقة واليقين؛ وكذا ممارسة فعل فلسفي يُساهم في فهم الإنسان، باعتبار أن الإنسان يبقى موضوعا ومحورا رئيسيا في البحث الفلسفي، ليس فقط لأن الباحث والمفكر والناقد والفيلسوف "إنسان"، وإنما لأن الفلسفة هي نشاط إنساني.⁽¹⁾

يتحدث أ.س. رابوبرت في كتابه مبادئ الفلسفة، فيما يخص المسألة السابقة ذكرها قائلا: « لم يرفع الإنسان عن مستوى الحيوان إلا فكره وقوته العاقلة، فالحيوان يرى ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الوقتية؛ أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا، ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره؛ وهذا طريق فهم الشيء فهما واضحا، فإن فعل هذا قلنا: إنه يتفلسف، ولا نعني بهذه الكلمة إلا أنه يفكر في شيء خاص- ذاتا كان أو معنى - ويُحاول الإجابة على هذه الأسئلة:

1- ما هذا الشيء الذي يبحث فيه عقلنا؟

2- ما أصله؟

3- ما علاقته بغيره من الذوات أو المعاني؟»⁽²⁾

في سياق نفسه، تُشير أغلب النصوص الفلسفية إلى مسألة اقتران الفلسفة بالهواجس التي يشعر بها الإنسان الفيلسوف ككائن مُتفلسف، وككائن باحث عن الحقيقة من خلال ذاته. فالفلسفة قبل أن تكون نظرية هي قبل كل شيء معاناة داخلية يُعبر فيها الإنسان عن حقيقته. وعلى حد قول هوسرل/ Husserl (1859-1938م): « على الذي يُريد أن يكون فيلسوفا، أن يعتمد في المقام الأول ولو مرة واحدة في حياته، الانتشاء إلى ذاته، ويحاول في ذاته قلب جميع العلوم المقبولة لحد الآن، وأن يسعى إلى إعادة بنائها، فالفلسفة بمعنى الحكمة هي من بعض جوانبها أمر شخصي، لا بد لها أن تكون بما هي فلسفته هو(الشخص). »⁽³⁾

تتجسد الذاتية في التحصيل الفلسفي إحدى أهم الأسس التي من خلالها تتجسد النظرية الفلسفية من جهة، والنزعة المتعلقة بالفيلسوف من جهة أخرى، فلا يُمكن بتاتا إفراغ النص الفلسفي من ذات

(1) - ثيودور أويزرمان، مرجع سبق ذكره، ص، 44.

(2) - أ.س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين (د.ط؛ القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص، 11.

(3) - Husserl, Les méditations cartésiennes, (Paris : Éditions Vrin, 1966), p. 2.

الفيلسوف مهما كانت طبيعتها، والعكس صحيح. الفيلسوف هو المصدر الفاعل لعملية التفلسف التي تبرز بخصائصه المختلفة ومنها السيكلوجية.

لعل الأمر نفسه ينطبق على موضوع التفلسف في الدولة والأسس التي تقوم عليها سواء النظرية منها أو التطبيقية. فالبحث الفلسفي حول الدولة لم يكن أبداً وليد النظرية الحديثة، بل صاحب فعل التفلسف كموضوع فلسفي، وكهاجس إنساني، نفسه نفس المواضيع الأخرى على غرار الإنسان، والعالم، والله، والميتافيزيقا، والمنطق، والأخلاق، والجمال... الخ. ولأسباب نفسها تعلقت الأفكار الفلسفية بالتصورات الإنسانية.

لقد جسدت المعاني الفلسفية للكلمة فلسفة منذ بروزه مع الفلسفة اليونانية الماهية الفعلية للفعل الفلسفي ومختلف استخداماته، فإذا كان البحث عن ماهية الفلسفة يُشكل الهاجس الفلسفي الأول للباحث، إلا أن المعنى اللغوي لكلمة فلسفة / Philosophie، لا يحمل من الصعوبات ما حملته الماهية، فالمصطلح يعود إلى اللغة اليونانية، فمصطلح «Philosophie» مؤلفة من كلمتين: فيلو/ Philo والتي تعني (المحبة)، وكلمة صوفيا/ Sofia التي تعني (الحكمة). وعليه فإن كلمة فلسفة تعني محبة الحكمة، ويذكر العديد من المفكرين أن واضع الكلمة هو الفيلسوف الحاكم اليوناني فيثاغورس، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.⁽¹⁾

في السياق نفسه، يذهب أندريه لالاند/ André Lalande (1867-1963م)، في موسوعته إلى الحديث عن الفلسفة قائلاً: «كان سقراط يصف نفسه بصفة فيلسوف، وكانت الكلمة تعني عنده صديق الحكمة، بالمعنى الأخلاقي. إن الكلمة مألوفة عند أفلاطون ولها معنى أوسع بكثير. إما لأن أفلاطون نفسه كان قد وسعها وإما لأنه أخذ هذا المعنى الواسع عن المدرسة الفيثاغورية طبقاً لحديث هراقليد دو يون. استعمل كزينو قراط المعلم الثاني في الأكاديمية. الكلمة بالمعنى الأفلاطوني وقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: نظرية المعرفة " المنطق"، الفلسفة الطبيعية " فيزياء"، الأخلاق. كما تبنى هذا التقسيم زينون المعاصر لزينو قراط ومن بعد زينون تبناها المذهب الأبيقوري برمته. »⁽²⁾ ويُضيف لالاند قائلاً: « إن الفلسفة تدرس الفكر، ليس فقط من حيث إنه يتميز من أغراضه، بل تدرسه أيضاً باعتباره عنصراً مُكوناً للعالم، بينما موضوع العلم هو الواقع من حيث ماديته، (لذا

(1) - إدريس خضير، دعائم الفلسفة، (ط 4؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1992)، ص، 11.

(2) - موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل (ط2؛ بيروت: منشورات عويدات، 2001)، المجلد A-G، المادة: الفلسفة، ص، 978.

ينزع العلم إلى الرياضيات، وهي علم المادة المحضة، أو على الأقل علم المكان، وموضوع الفلسفة هو الواقع باعتباره فكراً، روحاً. إن القسم الأرفع من الفلسفة، هو، كما يقول أرسطو "الإلهيات"؛ وليس موضوعه بشيء آخر سوى روح المطلق، الله. ⁽¹⁾

إن البحث في الكليات العقلية المجردة، هي من بين أهم الغايات الرئيسية التي يسعى الفعل الفلسفي بلوغها، والأساس الذي تنبني عليه ماهية الفلسفة وشرط من شروط وجودها الفعلي، تهدف الفلسفة من خلالها أساساً إلى بلوغ اليقين، وإدراك العالمين الفيزيقي والميتافيزيقي. وتجدر الإشارة هاهنا ونحن نتحدث عن البحث عن المسائل الكلية، هو أن هذه الأخيرة هي من بين الأسباب التي دفعتنا إلى تحديد في دراستنا هذه المفاهيم وطبيعة العلاقات التي تربط بعضها البعض.

في سياق الحديث عن أصل كلمة "فلسفة"، يتحدث الدكتور مصطفى حسبية في معجمه الذي جاء تحت عنوان المعجم الفلسفي عن الفلسفة قائلاً: «الفلسفة كلمة مُعربة (بصيغة فعلة) عن الأصل اليوناني فيلوصوفيا التي تدل حرفياً "محبة أو طلب الحكمة". حتى السؤال عن ماهية الفلسفة؟ يُعد سؤالاً فلسفياً قابلاً لنقاش طويل، وهذا يُشكل أحد مظاهر الفلسفة الجوهرية وميلها للتساؤل والتدقيق في كل شيء والبحث عن ماهيته ومظاهره وقوانينه. لكل هذا فإن المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة ومتشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم وربما بكل جوانب الحياة. ومع ذلك تبقى الفلسفة مُنفردة عن بقية العلوم والتخصصات.» ⁽²⁾

ويُضيف مصطفى حسبية قائلاً: «تُوصف الفلسفة أحياناً بأنها "التفكير في التفكير" أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر. كما تُعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الوجود والكون.» ⁽³⁾

إن البحث في المسائل المُتعلقة بالوجود هي من بين أهم المسائل الفلسفية التي شغلت حيز التفكير الفلسفي بصفة عامة وذلك منذ تفلسف طاليس. هذه المسائل غيرت من نمط التفكير مقارنة بالتفكير الشرقي القديم، وجعلت من الوجود موضوعاً للتفكير الفلسفي ومصدراً له في الآن نفسه، من خلال البحث في الوجود كما هو موجود.

(1) - المرجع نفسه، ص، 983.

(2) - المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية (ط1؛ عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009)، المادة: الفلسفة، ص، 468.

(3) - المرجع نفسه، ص، 468.

بدوره يذهب جلال الدين سعيد في معجمه الفلسفي الذي جاء تحت عنوان معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية إلى تحديد مفهوم الفلسفة قائلاً: «إن الفلسفة بمعناها العام جداً، هي "المعرفة العقلية" (لaland) وفعلاً، فمنذ العصور القديمة (منذ الفلاسفة الأيونيين) إلى حدود القرن التاسع عشر، بقي لفظ الفلسفة يُشير على حد عبارة أوغست كونت/ Auguste Comte (1798-1857م) إلى النظام العام للتصورات الإنسانية. وهي من هذا المنظور متضمنة لمختلف العلوم. بيد أن غاية الفلسفة تختلف عن غاية العلم، باعتباره أنها لم ترض منذ نشأتها بتعليل الظواهر الطبيعية بظواهر طبيعية أخرى. بل كانت تسعى دائماً إلى الارتقاء فوق كل تجربة، صعوداً نحو العلل الأولى لجميع الظواهر الطبيعية. إن هذا السعي إلى المطلق. الذي لا يكون الفوز به شيء آخر غير العقل وقواه الخاصة. هو ما أطلق عليه أفلاطون اسم الجدل "الديالكتيك". وهو ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى. وما سيُسمى فيما بعد بالميتافيزيقا.»⁽¹⁾

لعل الفعل الفلسفي في بداياته الإغريقية، خاصة مع سقراط، تعلق بشكل كبير بالبحث العقلي على الكليات التي تجعل من الإنسان يعيش في كنف السعادة، والحرية، والخير، والفضيلة. وهو الأمر الذي جعل من الفعل الفلسفي في المواضيع السياسية يهدف إلى تحقيق السعادة الإنسانية داخل دولة فعالة، وخيرة وفاضلة.

ففي السياق ذاته، لا يُمكن لنا تغييب الدور الكبير الذي قام به سقراط في إعلاء العقل (اللوغوس)، سواء في بناء الفعل الفلسفي أو في تشييد الفضيلة من خلال بناء الدولة الحقيقية. كيف لا وهو من أسهم في ربط الفلسفة بفهم الذات والكون.

كما جاء في المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية التعريف التالي للفلسفة: «يدل لفظ فلسفة في الأصل اليوناني على "محبة الحكمة"، واصطلاحاً أطلق قديماً على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقلياً. فتشمل عند أرسطو الفلسفة النظرية والعملية. قصرها الرواقيون على المنطق والأخلاق والطبيعة. أخذ بهذا المعنى في القرون الوسطى والتاريخ الحديث. فيرى ابن سينا / Avicenne (980-1037م)، أن الغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجاً عن إرادتنا. وهي نظرية وعملية. ويضع تحت النظرية الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وتحت العملية تدبير المدينة، وتدبير المنزل والأخلاق (المدخل- منطق

⁽¹⁾ - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد (د، ط؛ تونس: دار الجنوب للنشر، 2004)، المادة : الفلسفة،

الشفاء) ويشبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، ومن هذه الجذور انبثقت فروع شتى (مبادئ الفلسفة).» ⁽¹⁾ وهو التعريف الذي نجده في العديد من المعاجم الفلسفية العربية بالخصوص، والتي عملت على تبيان معالم ماهية الفلسفة والأطر النظرية التي تقوم عليها.

إذا كان تعريف الفلسفة لم يكن بتاتا محل جدال فلسفي أو لغوي، على اعتبار أن ربط الفلسفة بحب الحكمة شكل اتفاق جل الباحثين في مجال الفلسفة، إلا أن تاريخ ومناهج ومجالات بحث الفلسفة النظرية والعملية جسدت بعضا من النقاشات الفلسفية الحادة، خاصة بظهور مدارس فلسفية منذ الحضارة الإغريقية التي ربطت الفعل الفلسفي بالإنسان وتاريخه القديم كجوهر فعلي لقيام الفلسفة، وهو ما جعل العديد من المفكرين بصفة عامة ومؤرخي الفلسفة بصفة خاصة يربطون ظاهرة التفلسف بظاهرة الإنسان ومحاولاته القديمة استجواب الوجود الذي عايشه سواء نظريا أو عمليا. وهو الأمر ربما الذي جعل من المفكر محمد ثابت يقول في كتابه الذي جاء تحت عنوان مع الفيلسوف : « الفلسفة هي مُحاورَة الإنسان مع نفسه إذ كثيرا ما قيلت أنها بدأت مع طاليس وانكسمندر، إلا أنها قديمة قدم الإنسان نفسه، كما أنها مفتوحة على المستقبل كله. » ⁽²⁾

هذا الطرح تبناه أيضا المفكر محمد الزايد ⁽³⁾ في كتابه الرائع الذي جاء بعنوان: المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، إذ يعتبر بأن التجربة الفلسفية، بدأت ببداية الفكر الإنساني، لأن الإنسان بالنسبة إليه " مخلوق مُتأمل في كل مجالات فعله " ⁽⁴⁾ ، فعليه الفلسفة تمثل لحظة كبرى الوعي الإنساني نتيجة ارتباط المفكر بالماورائية والبعد الميتافيزيقي بالفلسفة. فالفلسفة بدورها - على حد تعبير محمد الزايد - مرتبطة بلاماذاثية المعنى، الموجودة قبل اليونان ⁽⁵⁾، ومنه « التفلسف ظاهرة ماورائية بحتة. » ⁽⁶⁾

هذه الآراء وأخرى سمحت في إعادة تقييم تاريخ الفعل الفلسفي، وفتحت مجال التفلسف فيه.

(1) - المعجم الفلسفي، تصدير إبراهيم مذكور (د، ط؛ القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1983)، المادة : الفلسفة، ص، 137.

(2) - محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف (ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص، 7.

(3) -* محمد الزايد: من مواليد 1947م في فلسطين، مُتحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة، سبق له وأن درس الفلسفة في جامعة الجزائر، ومن بين أهم كتبه: المعنى والعدم.

(4) - محمد الزايد، المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، تقديم. خليل الحر (ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1975)، ص، 155.

(5) - المرجع نفسه، ص، 48، 49.

(6) - المرجع نفسه، ص، 49.

إن الرأي القائم على ربط الفلسفة بالإنسان، جعل من الفعل الفلسفي قديم قدم الإنسان نفسه، وإدراكه ينبني أساساً على إدراك المواضيع التي شغلت بال الإنسان القديم كالطبيعة، الوجود كوجود... الخ. ولو أن هذا الإنسان (الإنسان القديم) أحاطه الفكر الميثولوجي في كل مكان. وهو الفكر الميثولوجي الذي صاحب جل مراحل تطور الإنسان والفلسفة معاً.

وفي سياق آخر، نود أن نُشير هاهنا أن الطرح السابق ذكره يُمثل بالنسبة لنا الهاجس الفلسفي من جهة والإشكالية الفلسفية المحورية لدراستنا هذه من جهة أخرى، على اعتبار أننا نبحث عن الأصول الدينية والميثولوجية للدولة، وتاريخ علاقة الدولة كهيكَل تنظيمي وسياسي بالإنسان كوجود وغاية.

على الرغم من ظهور العديد من التيارات الفلسفية والفكرية التي حاولت تجاوز فكرة ارتباط الفلسفة بالفلسفة الإغريقية، إلا أن جل الباحثين في تاريخ الفلسفة يتفقون على اقتران الفلسفة بالمرحلة الإغريقية، ولعل هذا التصنيف التاريخي جعل من الفكر الإغريقي مهد الفلسفة، والحامل لميلاد الفعل الفلسفي بمعانيه المتعارف عليها، بعدما سادت الميثولوجيا أركان التفكير في المراحل القديمة ما قبل الإغريق. وعلى حد تعبير إبراهيم يوسف النجار قائلاً: «إن بوادر الفلسفة الأولى تأخذنا إلى ميلاد الفلسفة على يد الإغريق أو اليونانيين، على الرغم من أن بدايات الفلسفة لم تحدث فجأة ولم تأت من لا شيء، فقد سبقتها الميثولوجيا والشعر الملحمي والمسرحية وغيرها من الفنون الأدبية.»⁽¹⁾

وهو الطرح الذي تبناه أيضاً كل من جيل دولوز وفليكس غتاري حين يقولان: «إن المفاهيم هي بحاجة إلى شخصيات مفهومية تساهم في تحديدها. يُشكل الصديق هذا الشخص الذي نذهب إلى حد القول بصدده إنه يشهد على أصل إغريقي لحب الحكمة (Philo-Sophie) : إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء، غير أن الإغريق يمثلون هؤلاء "الأصدقاء" الذين ليسوا مجرد حكماء أكثر تواضعاً. سيكون الإغريق هم الذين أكدوا موت الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة؛ وهم الذين يبحثون عن الحكمة لكن دون أن يملكوها بشكل قطعي (...) هذه السمة هي التي تجعل الفلسفة تبدو موضوعاً إغريقياً وتتفق مع إسهام المُدن اليونانية. وذلك لكونها شكلت مجتمعات أصدقاء أو أناس متساويين.»⁽²⁾

(1) - إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، (ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2013)، ص، 13.

(2) - جيل دولوز، فليكس غتاري، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 28، 29.

إن ارتباط الفلسفة بالمدينة بصفة عامة، وبالمدينة الإغريقية بصفة خاصة، سواء كوعاء يحتويها أو كموضوع للفلسفة نفسها، هو ما جعل من الفلسفة تتخذ لنفسها مواضيع سياسية عديدة في ظل تطور الفلسفة السياسية منذ الإغريق. هذه الأخيرة عملت على التفلسف في مسائل الدولة ونظام الحكم، والحاكم، والحرب، والسياسة، والأخلاق... الخ في مرحلة ما قبل سقراط، والعدالة والفضيلة مع سقراط، ونظام الحكم والجمهورية مع أفلاطون، والحاكم والسياسة والعدالة مع أرسطو... الخ.

إن البحث في معالم المدينة والأسس النظرية والعملية التي تقوم عليها و/أو التي يجب أن تقوم عليها، هي من بين أهم المواضيع الفلسفية التي عمّد الفعل الفلسفي اليوناني البحث في غمارها والتأمل في خفاياها، وإدراك طبيعتها، وهو الأمر الذي أسهم في ظهور ليس فقط أنماط فلسفية سياسية جديدة، بل في بناء نظرية الدولة (المدينة الكلاسيكية). تُعد هذه الأخيرة بمثابة المصدر النظري وحتى العملي لأسس الفلسفة التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة فيما بعد. وهو الأمر الذي سنحاول تبيينه في الأبواب اللاحقة بشكل دقيق، وذلك من خلال تبيان شواهد نصية تخص بالتحديد أقطاب الفلسفة اليونانية.

وما نود الإشارة إليه هاهنا، هو أن المشكلة التي يعرفها مفهوم الفلسفة، هي مقترنة أساسا بتوسع مجالها المعرفي، بحيث تُعطي الفلسفة لنفسها غاية العمل في كل مجالات العلوم والمعارف، الأمر الذي شكل لها مساحة معرفية متعددة مواضيع الدراسة. وفي هذا الصدد - ونحن نقوم بدراسة نظرية الدولة الحديثة التي تدخل في إطار الفلسفة السياسية- نود إبراز علاقة الفلسفة بالمجال المعرفي السياسي.

إن أسئلة: ما هي في الحقيقة طبيعة الأمور السياسية؟ ما معنى المدينة؟ ما هي المبادئ المديرة للأنظمة السياسية؟ ما هو أحسن نظام سياسي؟ ما معنى المدينة القديمة؟ ما هي الأسس التي تقوم عليها الحركة المشتركة للإنسان داخل المدينة؟ ما هي مقومات العمل المشترك بين الأفراد؟ ما هي صفات الحاكم؟... الخ، هي من بين أهم الأسئلة التي تحاول الفلسفة السياسية البحث في طبيعتها، والتي صاحبته في كل أطوار تطورها التاريخي.⁽¹⁾

ولذات السبب، يكون من الصعب الفصل بين الموضوع السياسي مهما كانت ماهيته، والطرح الفلسفي التأملي، على اعتبار أن التأمل الفلسفي السياسي هو في حد ذاته فعل فلسفي حقيقي

(1) - Dictionnaire de philosophie politique, sous la direction de **Philippe RAYNAUD** et **Stéphan RIALS** (Paris : PUF, 1996), Article : Philosophie Politique, p. 464.

وفعال. «فالبحث في المسائل السياسية في إطار الفلسفة، هو بحث توجهه النظرة الأساسية التي يمتلكها الفيلسوف حول العالم (...) فالسياسة ليست فقط نمط حكم أو بنية من بنى السلطة كما يدل عليه لفورت/ C. LEFORT، بل إعادة تشكيل معاني التعايش داخل المدينة، ونظرة ثاقبة حول العالم. هذا الذي يعني بأن عمل النظام السياسي، كما تراه الفلسفة، لا يقتصر في تنظيم العناصر الأولى لها، بل أيضا في فهم ما هو مُتعلق بنظام الكون، المقدس، المرئي، التعاقدات وذلك من أجل التفرقة بين ما يخرج عن نطاق الفعل الإنساني وما يُحدد سلطته، ما هو مرغوب وغير مرغوب فيه، ما هو عادل وما هو غير عادل، ما هو كريم وما هو قبيح. كل هذا متعلق أساسا بالنظرة الكوسمولوجية التي تتبني عليها الفلسفة السياسية. فكيف يمكن الحكم على أن أي نظام سياسي جيد، إن لم يكن هذا التساؤل يحمل قي طياته طرح فلسفي مُطلق وشامل»⁽¹⁾.

لا يُمكن لنا فهم مسألة الفلسفة وفعل التفلسف بنظرة جامعة لا تُبسّ فيها، وتعريف المصطلح بشكل دقيق، مادامت تأويلاته كمصطلح متعددة ومختلفة عبر التاريخ الفكري.

ما يُمكن لنا قوله بصفة عامة، هو أن الفلسفة تضحي مجال معرفي مفتوح، وحقل فكري أفاقه تتعلق أساسا بتطور الفكر والإنسان معا، والأمر نفسه ينطبق على الفلسفة السياسية بصفة عامة والفعل الفلسفي السياسي بصفة خاصة.

(1)- Ibid.; p.464.

I- 1- 2- المبحث الثاني: الدين: مفهوم، ووجود تاريخي.

إن التطور الكبير الذي يعرفه الإنسان الحديث من الجانب الفكري والعلمي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني والتكنولوجي... الخ، جعلته يبلغ الإدراك العقلي والعلمي لكل ما يُحيط به من ظواهر طبيعية وسياسية واجتماعية... الخ، بالإضافة إلى أن هذا التطور سمح له بإمكانية تحديد الأسباب التي تختبئ وراء هذه الظواهر. وعلى الرغم من هذا التطور إلا أن الظاهرة الدينية ما تزال تُشكل تأثيراً كبيراً على تفكير الإنسان الحديث وسلوكه اليومي، مشكلة - في العديد من الأحيان - إن لم نقل في أغلبها - مصدراً فعالاً للتفكير والاستنباط، وغاية للفعل الإنساني اليومي. فالعاطفة الدينية ما تزال سمة من السمات الجوهرية التي يتصف بها الإنسان الحديث.

لقد جسّد الدين منذ القديم آلية من آليات التفكير التي ربطت الإنسان بتمحيص كل ما هو غامض، أو بكل ما هو مُطلق غير قابل للفهم والاستقراء. إذ شكّل الدين بالنسبة لإنسان الرابطة الفعلية التي تربطه بكل من الله، والعالم الآخر... الخ، كما أسس للعلاقة الروحية الثابتة التي تتقوى كل ما خضع الإنسان ذاته لتلك الديانة التي يتبعها، و/أو لتلك القوى الغيبية التي يؤمن بها وبوجودها.

إن تقديس الدين ليس بالعملية السهلة التحليل والتفسير، ليس فقط لأن الظاهرة الدينية صاحبت الإنسان منذ الأزل، أو لأن الإنسان نفسه يُنتج مراراً وتكراراً الشروط التاريخية التي تسمح للديانة بالتطور والاستمرار (كالأسس والقيم الدينية، المعابد والمؤسسات الدينية، القوانين والأخلاق الدينية، العلوم والتفكير الدينيين... الخ). وإنما لأن الإنسان في حد ذاته قد يكون ذو ماهية دينية و/أو ميثولوجية، بمعنى أن الإنسان قد يكون كائن ديني و/أو ميثولوجي، لا يستطيع العيش دون وجود الدين في حياته الخاصة و/أو حتى العامة. (على الرغم من أن هذه الفكرة الفرضية تستوجب دراسة علمية كاملة ودقيقة من أجل البث في صدقها أو خطئها).

بغض النظر عن مسألة التأصيل التاريخي للظاهرة الدينية بصفة عامة والفعل الديني بصفة خاصة، وطبيعة العلاقة التي تربط بين الدين والإنسان، على اعتبار أن هذه المسائل تستلزم دراسات علمية، وتاريخية، وسوسيولوجية، وأنثروبولوجية مُعمقة ودقيقة، سواء تعلق الأمر بدراسات ماهية الدين، أو حول تاريخ وطبيعة الديانات اللاتوحيديّة^(*) / Les Religions Polythéistes أو

(*) - الديانات اللاتوحيديّة هي أديان تقوم على تعدد الآلهة. ويأتي مصطلح Polythéiste من Poly (كثير) و Thés (الآلهة)، وضعها المفكر اليهودي فيلو الإسكندرية / Philo d'Alexandrie لمجادلة مع الإغريق. ولقد أحيا جون بودان استعمال المصطلح عام 1580م.

الديانات القديمة التي عرفها الإنسان (كالوثنية، والطوطمية والصنمية والحيوانية، والسامرية، والدرزية...الخ)، أو دراسات حول الأديان التوحيدية ^(1*) / Les Religions Monothéistes (اليهودية والمسيحية والإسلام).

إلا أنه، وبالنظر إلى العديد من المقاربات الفلسفية والعلمية، يُمكن لنا القول - ونحن ندرس إشكالية ما الدين؟ - بأن الدين يخضع بصفة كبيرة إلى الدوافع السيكولوجية التي تدفع الإنسان إلى الوازع الديني. « إن الدين هو عملية إسقاط الجوهر الإنساني بالفعل داخل قوى تفوق بالضرورة الفرد، وتصادره استقلاليته، فأنه لا يكون من خلال هذا الطرح، سوى " الأنا المُغترب للإنسان " غير الحقيقية وضعت في عالم غير ملائم، على اعتبار أن الدين هو المُمثل الذي من خلاله يتحقق كل ما يقوم به الإنسان».⁽²⁾

في حقيقة الأمر هذا التفسير الإجرائي، نجده جد مهم وذلك لثلاثة أسباب رئيسية وهي:

- السبب الأول يتمثل أساسا في تفسير طبيعة العلاقة الموجودة بين الإنسان والقوى الخفية، التي يُؤمن بوجودها، هذه العلاقة التي كثيرا ما تتجلى في مظاهر العبادة والصلاة والتضحية...الخ.
- السبب الثاني فهو يتمثل في الاستعمال الإجرائي الذي سنذهب إليه لاحقا حينما سنعالج مسألة إسقاط الدين على الدولة والتأسيس الديني والنيولوجي لها.
- السبب الثالث فهو يتمثل في ارتباط الدين كمفهوم بالأسطورة، والخرافة، والمقدس، والعاطفة الدينية، والتدين، والرمزية...الخ.

وفي السياق ذاته، يُمكن لنا القول بأن من بين المفاهيم التي تحتاج إلى دراسة مُعمقة ومُتعددة المجالات والعلوم هو من دون أي شك مفهوم الدين، فهذا المفهوم له دلالات مُختلفة ومُتغيرة، دلالات تختلف من مجال معرفي إلى آخر، ومن علم إلى آخر. فالتعريف الدلالي الذي نجده في الفلسفة، يختلف عن الذي نجده في العلوم الدينية، وذلك الذي نجده في علم النفس

^(1*) - **الديانات التوحيدية** هي تلك الديانات التي تدعو للإيمان بخالق واحد للكون، وهو مفارق عنه، على عكس الديانات اللاتوحيدية التي تدعوا لعدة آلهة متصرفة في الكون. من أقدم الديانات التوحيدية، الزرادشتية. ومن أكبرها اليوم، المسيحية والإسلام واليهودية.

(2) - **Michael FOESSEL**, La Religion (Paris : GF Flammarion, 2000), p.19.

والتحليل النفسي يختلف عن ذلك الذي نجده في علم الاجتماع...الخ. والتحليل الاصطلاحي الذي نجده في الأنثروبولوجيا يختلف عن ذلك الذي نجده في علم الكلام و/أو أصول الفقه. « إن التعريف بالدينية (التدين) ما زال صعباً، لأنه لم يتم الاتفاق على معاييرها الحاكمة، هل هو القوة العليا ؟ كما يفترضه السحر أيضاً، أم الآلهة ؟ (...) وماذا عن الأرواح التي توجد بوفرة في المعتقدات الشعبية (...) والعقلية الصوفية. »⁽¹⁾

لقد تعددت الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم "الدين"، ومن بين هذه الدلالات يُمكن الإتيان ببعضها كالتالي:

- الدين / "Religion" كلمة أتت من لفظة "Relégere" والتي تعني الاحترام، فمعناها البعيد يعني الاقتران بعبادة ما، والبعض الآخر من المفكرين يرون بأن كلمة Religion مشتقة من كلمة Religare، والتي تعني: فعل الربط والإتحاد، ومنه الدين عبارة عن صلة تربط بين الإنسان والله.⁽²⁾

- يرى جميل صليبا، في معجمه الفلسفي أن الدين لغة هو العادة، الحال، الصيرورة، الرأي، الطاعة والجزاء.⁽³⁾

- الدين هو مجموعة مُعتقدات تؤمن بها جماعة ما وتكون نظاماً مُتصلاً، وتتعلق بعالم ما بعد الطبيعة (...) وممارسة شعائر وطقوس مُقدسة، والاعتقاد في قوة روحية عُليا، وقد تكون هذه القوة مُتعددة أو أحادية.⁽⁴⁾

أما كلمة "الدين" حسب معاجم اللغة العربية فدلالاتها محتشمة تُؤخذ تارة من فعل مُتعد باللام "دان له"، وتارة من فعل مُتعد بالباء "دان به"، وتارة أخرى من فعل مُتعد بنفسه دانه. "فأما دان له فتعني الخضوع والانقياد والاستسلام لطرف ما، وأما دان به أي اعتقده أو آمن به، وأما دانه فتعني

(1)- كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر : أسامة نبيل (ط1؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة، 2015)، ص، 32.

(2)- A- Roussel et G- Durozoi, Philosophie : Notions et textes (B) (France : Éditions Nathan 1980), article : Religion, p.307.

(3)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (ط1؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978)، ج2، المادة: الدين، ص، 572.

(4)- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: انجليزي - فرنسي - عربي (بيروت: مكتبة لبنان، 1978)، المادة: الدين، ص، 353.

ملكه وحكمه. إلا أن هذا الاشتقاق الذي تسوقه الكثير من المعاجم حول لفظة الدين لا يشفي ظمأ الباحث، ولا يُحيل إلى صريح معنى الدين .⁽¹⁾

غير أننا نجد في اللغة العربية أن هناك لفظاً هو أكثر شبهاً بلفظة " الدين " بكسر الدال وهو لفظة " الدَّيْن / Dette " بفتح الدال. فالدَّيْنُ علاقة بين طرفين أحدهما " الدائن " وهو صاحب العطاء والمالك للحاجة. والآخر هو " المُدين " وهو السائل والطالب للحاجة. ولما كانت حاجة المدين في يد الدائن كان وجوب الخضوع والانقياد بدءاً ووجوب الالتزام والوفاء انتهاءً من طرف المدين. كما أن هذه المداينة تقوم بإنشاء رابطة بين هذين الطرفين. أما " الدين " كما أشارت إليه الاشتقاق اللغوية السابقة فهو العلاقة التي تربط الناس أفراداً أو جماعات بقوة أخرى. ومنها قوله تعالى في القرآن الكريم: " مالك يوم الدين " (سورة الفاتحة، الآية: 3) أي يوم المحاسبة، وهو بذلك "الديان ". ومن هنا كان عمق ملامح التشابه بين لفظة " الدَّيْن " ولفظة " الدَّيْن " المجاوزة لملامح التشابه الحرفي.⁽²⁾

إلا أن مصطلح الدين، قد أخذ العديد من المفاهيم والتعاريف، بالخصوص في المرحلة المعاصرة، أين ارتبط المصطلح بالعديد من النظريات العلمية والابستمولوجية والفلسفية والسياسية الجديدة، بحيث اتصل المفهوم المُعطى من طرف كل نظرية، بالنسق والمنهج والهدف، الذي سعت إليه كل نظرية. ومن بين هذه التعاريف نجد:

- الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حب الله.
- الدين هو الإيمان أيضاً بالعلم والتقدم وبالقيم المطلقة والعمل بها.
- مفهوم الدين بالنسبة للرحالة الذين اكتشفوا العالم، عبر العصور، أنه مجموعة من العبادات والعقائد ومواقف عقلية وطقسية وإيمانية، توجه مفاهيم تتعلق بالعالم الآخر.⁽³⁾
- الدين بمبادئه وتعاليمه، يتعلق بتوجيه الفكر والوجدان والإرادة في الإنسان.⁽⁴⁾

(1) - مستويات الدين وأشكال التدين محاولة تصنيفية، فيصل حضري (مجلة البحوث الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، 2001)، ص، 179.

(2) - المرجع نفسه، ص، 179.

(3) - كلود ريفيير، مرجع سبق ذكره، ص، 32.

(4) - جميل صليبا، معجم سبق ذكره، المادة: الدين، ص، 572.

- الدين شرط أساسي في التقدم البشري، وتحسين السلوك الخُلقي أمام تطور العلم.⁽¹⁾

ومن أجل فهم واستيعاب مُختلف التعريفات حول مصطلح الدين، سنحاول في دراستنا هذه الاستعانة ببعض الدراسات التي تدخل في مجال الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، علوم الدين... الخ، وذلك كمحاولة منا الإحاطة الكاملة والشاملة لمختلف المعاني واستخداماتها المعرفية التي حملتها هذه الدراسات، وعملا منا على تبسيط مفهوم الدين، خاصة ونحن نسعى في دراستنا هذه إلى إدراك الأصول الدينية للدولة الحديثة.

إن الصعوبات التي تواجه أي باحث في التحديد الدقيق لمفهوم الدين واستخداماته المعرفية، لا يعود -على حسب اعتقادنا- إلى تنوع المفاهيم والتعريفات، بل إلى ارتباط أغلب التعاريف بالتوجهات الشخصية والإيديولوجية لواضعيها من جهة، وإلى تعدد أشكال الدين ومظاهر التدين من جهة أخرى. وعلى حسب قول جان بول وليم في كتابه الأديان في علم الاجتماع : « ليس من تعريف للدين حاز على إجماع الباحثين، وقد تكلم البعض عن "برج بابل" بتعريفات، من الصعب بالفعل عزل تعريف الدين بالكامل عن تحليله وتعكس التعريفات المقترحة توجهات واضعيها في الأبحاث، من جهة أخرى نظرا إلى ظهور الدين بأشكال مختلفة ينبغي على التعريف أن يُحاول تضمين النوع الظاهري الديني في إطار مفهومي واحد، أي أن يتلاءم مع تحليل الديانات الموجودة المختلفة وألا يكون مُتعلقا بديانة واحدة فقط.»⁽²⁾

لقد ذهب العديد من علماء الاجتماع إلى تقديم تعريفات مُتعددة لمفهوم الدين. ولعل هذه التعريفات أُخذَ بها في بناء النظريات الاجتماعية والفلسفية. ويُمكن لنا الإتيان ببعضها كالآتي :

يتحدث جان بول وليم عن مفهوم الدين قائلا: « إن الصعوبة في ترجمة كلمة "دين" إلى بعض اللغات تُبَيِّنُ ضرورة تضمين فكر علم الاجتماع حول الدين تحقيقا حول علم الدلالة التاريخي، فمفهومنا للدين هو أيضا بناء اجتماعي له تاريخ. وأصل الكلمة الفرنسية نفسه سواء كان "Relegere" الذي اعتمده شيشرون (أي المتابعة بدقة أو إعادة جمع) أو "Religare" الذي اعتمده لاكتانس (أي ربط) أصل غير مُؤكد حتى لو مال أ- بنفنيست/ A-Benveniste إلى الأول.

(1)- محمد البي، الدين والحضارة الإنسانية (دون طبعة؛ الجزائر: مكتبة الزكاة الجزائرية، دون تاريخ)، ص، 119.

(2)- جان بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران (ط1؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص، 173.

فهذا الأخير يسمح حسب توضيح هـ - هاتزفيلد / H- Hatzfeld بتعريف الدين على أنه " نشاط رمزي تقليدي". من جهة أخرى إن كلمة دين تحتل مكانة معينة في عالم من الدلالات حيث تعرف بالنسبة إلى غيرها من الكلمات (خرافة، هرطقة، إيمان، عدم الاعتقاد) (...) وهناك وجهات نظر علمية متعددة وممكنة من أجل تعريف الشأن الديني. إن تعريف الشأن الديني من مُنطلق علم الاجتماع الذي يَشغلنا لا يَمنع اهتمامات أخرى. «⁽¹⁾

يُضيف جان بول ويليم تعريفات أخرى في الكتاب نفسه، ونقتبس بعضها وهي كالآتي:

- من منظور علم الإنسان الثقافي يُعرف كليفورد جيرتر الدين كما يلي : هو نظام رموز يعمل بحيث يُثير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومُستديمية عبر صياغة مفاهيم عامة حول الوجود وعبر إعطاء هذه المفاهيم مَظهرًا حقيقيًا بحيث تبدو تلك الدوافع وكأنها لا تستند إلا إلى الحقيقة.⁽²⁾

- يُشكل الدين مجموعة رمزية تُعطى المعنى وتسمح للأفراد بإدراج الأحداث والتجارب في نظام مُعين للعالم.⁽³⁾

- يذهب البعض في تحديد وظائف الدين. فعبر تعريف الدين وكأنه " نظام معتقدات وممارسات يُخول مجموعة ما من تحمل المشاكل القصوى في حياة الإنسان ". وبتعريف ج- ميلتون ينجر إلى هذه الوظائف من طريقة إجابة الناس عن أسئلة تتعلق بالموت والمعانات والمعنى المطلق للوجود.⁽⁴⁾

- يُعطينا ر. روبرتسون / R. Robertson مثالاً مناسباً على التعريف المادي للدين فيرى في الثقافة الدينية : " مجموعة من المعتقدات والرموز (القيم المشتقة منها مباشرة) ترتبط بالتفريق بين حقيقة تجريبية وفوق التجريبية أو المرتقية، فلما أن الشؤون التجريبية تابعة لمعنى غير التجريبي".⁽⁵⁾

(1)- المرجع نفسه، ص، 175، 176.

(2)- المرجع نفسه، ص، 176، 177.

(3)- المرجع نفسه، ص، 177.

(4)- المرجع نفسه، ص، 177.

(5)- المرجع نفسه، ص، 180.

- أما ميلفورد سيرو فإنه يرى في الدين "مؤسسة تقتصر على تفاعلات مُقوّلة ثقافية مع مخلوقات خارقة مُسلم بها ثقافياً".⁽¹⁾

- أما كاريل دو بلاير فلقد اقترح عام 1981م التعرف التالي: الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات ترتبط بحقيقة تفوق التجريبية وترتقي لتوحد كل من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنوية واحدة.⁽²⁾

في السياق نفسه، يتحدث كل من سابينو أكوايفا و إنزو باتشي في كتابهما المشترك الذي جاء بعنوان علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات عن مفهوم الدين، قائلين: « إن الدين يُمثل إستراتيجية معرفية شكلا من الإفصاح عن سلوكيات طقوسية، وضربا مُنظما من العقائد، فهو بالتالي تأويل محوري يُلبى حاجات لاكتشافات العالم المفارق واختباره، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرفية والسياسية وما شبهها (...) وبعبارة أخرى، إذا عرفنا الدين بمثابة الشيفرة التي يصوغ عبرها الأفراد معرفتهم بالعالم، وطقوسهم الجماعية ونُظم عقائدهم، ومظاهر ورعهم، وتجاربهم الروحية المفارقة، فإنه يصير حشدا من الصياغات وظيفتها توضيح " الحالة التي تسير فيها الأمور على هذا الشكل. »⁽³⁾

إن تصور الإنسان للحالة التي يعيشها تتعلق أساسا بطبيعة العلاقات الاجتماعية، هذه الأخيرة كثيرا ما تتحدد من خلال الأصول والطبيعة الدينية التي تحتويها، و/أو التي تستند إليها، و/أو حتى التي تصبو إلى تحقيقها.

إذ كانت هناك دراسة سوسيولوجية جديرة بالذكر، ونحن نتحدث هاهنا عن الدين، فهي دون أي شك الدراسة التي قام بها إميل دوركايم/ Émile Durkheim (1858-1917م)، والتي جاءت تحت عنوان الأشكال الأساسية للحياة الدينية الذي صدر في سنة 1912م. ويتحدث دوركايم في الكتاب ذاته عن الدين على أنه مبني على تقسيم العالم إلى قسمين: المقدس والديني. فالعنصر الأول المتمثل في المقدس فهو يتضمن مجموعة العناصر كالعقائد وطقوس. وترتبط كل الأمور

(1)- المرجع نفسه، ص، 180.

(2)- المرجع نفسه، ص، 180.

(3)- سابينو أكوايفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، تر: عز الدين عناية (د.ط؛ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث حكمة، 2011)، ص، 70، 71.

المقدسة بعلاقات جد دقيقة تقوم أساسا على الارتباط، التشارك والخضوع، وتجسد الأمور المقدسة منظومة مركبة وموحدة مستقلة، وهذه المنظومة المتكونة من مجموع العقائد والطقوس تُشكل ديناً. ويتحدث دوركايم صراحة في هذا الأمر قائلاً: «الدين مؤسس على الفرضية القائلة أنه في البدء كان المقدس، وبعد ذلك تم تنظيم العقائد حول المقدس وفي النهاية تأتي الطقوس والعادات، التي تتبع من العقائد بقدر ما من المنطق. الدين هو مجموعة من العقائد والعادات التي يُوجد بينها علاقات متبادلة، مرتبطة بأشياء مقدسة، أي لأشياء مُنفردة ومُحرمة، العقائد والعادات تُوجد كل المؤمنين بها تحت قيادة أخلاقية واحدة تُسمى كنيسة.»⁽¹⁾

يذهب العديد من علماء الاجتماع الديني إلى ربط الدين بكل من المقدس من جهة والأسطورة من جهة أخرى. «فالدين عند دوركايم لا يجد مصدره القديم داخل العالم الفيزيائي أو حدس الظواهر الطبيعية، فالأسطورة تعمل مثل نظام فعلي لتفسير العالم، نظامها الأساسي موجود في المجتمع والبنى الاجتماعية (...) أكثر من ذلك فإن الدواعي الدينية والأسطورية، هي إسقاطات للحياة الاجتماعية للإنسان.»⁽²⁾ والسوسيولوجي الألماني ماكس فيبر / Max Weber (1864-1940م) «الذي يعتبر النسق الديني، نسق مُستقل ومُتغير، بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي.»⁽³⁾

إن الاستعانة ببعض التعريفات التي تبناها علماء الاجتماع، ستسمح لنا - دون أي شك - بفهم بعض الجوانب الدينية للعلاقات الاجتماعية داخل التنظيم الاجتماعي والسياسي بصفة خاصة وداخل إطار الدولة بصفة عامة. ولعل الدولة الحديثة كتنظيم اجتماعي تتضمن علاقات مُحددة المعالم للدين وتأثيراته المتعددة عليه، كما تُشكل مسرح ظهور الديانات وأشكالها المختلفة، والصراعات الحاصلة سواء بين الديانات فيما بينهما، أو بين الدولة والدين، كما تعتبر المجال التنظيمي للمعتقدات والطقوس في إطار القوانين واحترام حقوق الإنسان. فيكفي فقط الاطلاع على التفاعلات الدينية داخل المنظومات الاجتماعية وتأثيراتها على النسق الأفقي للمجتمع (العلاقات بين الأفراد، أو

(1)- **Émile Durkheim**, LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. Le système totémique en Australie, introduction de Jean-Paul WILLAIME (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), p.15.

(2) - **Michael FOESSEL**, op.cit. p.76.

(3) - **علي ليلة**، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة (دون طبعة؛ الإسكندرية: المكتبة المصرية للطباعة والنشر، 2004)، ص، 98.

العلاقات بين الأسر، أو بين المؤسسات...الخ)، أو على النسق العمودي (علاقة الفرد بالدولة)، لإدراك فعالية الدين في بناء الأنساق بمختلف أشكالها.

ومن جهة علم النفس، نجد أن العديد من علماء النفس قد ربطوا الدين بالعناصر التالية:

- الخوف والعاطفة.

- الانفعالات.

- الشعور واللاشعور.

- الارتباط بالأبوة.

- الاغتراب.

لقد ذهب العديد من علماء النفس إلى فهم كلمة الدين من منظور سيكولوجي محض. فالدافع النفسي عندهم يُعد من بين أبرز الدوافع التي جعلت من الإنسان ينتج التصورات والعناصر الجوهرية المكونة للدين، أو التي تجعله يرتبط بالتجربة الدينية، أو حتى في التشبث بجل الطقوس الدينية. « فشعور الإنسان بالضعف، وخاصة ضعفه أمام عظمة الكون، وبالتالي عجزه التصدي لقوة الطبيعة، جعلته يعتقد أن قوة غير طبيعية تكمن وراء المظاهر الطبيعية، هذه القوة تتمثل في الله المنزل للآديان »⁽¹⁾

وهي الحالة السيكلوجية التي لازمت الإنسان منذ القدم، وصاحبت مسيرته التاريخية، والتي ما تزال تلازمه إلى يومنا هذا.

وعلى حد قول الفيلسوف الانجليزي جون لوك / John Locke (1632-1704م) في كتابه De la conduite de l'entendement، حول مسألة ارتباط الدين بالخوف الذي يشعر به الإنسان قائلاً : « إن الاهتمامات الخاصة بالإنسان، مُرتبطة بحياته على سطح الأرض ومُوجّهة للعالم الحسي/المادي، لكن شعور هذا الإنسان بالقلق الرهيب تجاه حياته المستقبلية، يدفعه دائماً لأن يكون واعياً، سواء بهذه الحياة أو بالحياة الأخرى، هذه الوضعية هي التي تدفع الإنسان نحو الدين.»⁽²⁾

(1) - إدريس خضير، مرجع سبق ذكره، ص، 293.

(2) - John Locke, De la conduite de l'entendement, trad. Yves Michaud, (Paris : Librairie Philosophique J-Vrin, 1975), p. 39.

ومن شأن الخوف تقييد الفرد بالعديد من الاعتقادات، التي كثيرا ما تتمظهر داخل إطار الدولة، أو في أي تنظيم سياسي وقانوني واجتماعي وثقافي... الخ، كحامل للخوف بالذات ومصعب كل المعتقدات في الآن نفسه.

وفي السياق ذاته، يُحلل إريك فروم^(1*) / Erich Fromm (1900-1980م) نظرة سغوموند فرويد حول الدين التي تبناها في كتابه مستقبل الوهم قائلا: « يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، وقوى الغريزة داخل نفسه، وينشأ الدين مبكرا من التطور الإنساني، عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية. »⁽²⁾ وهذا التحليل يُمثل المقاربة الفرويدية التي تنطلق من التصور الذي يدرجه الإنسان من خلال الخوف وأجل تحمل و/أو تجنب الخوف، أو حتى الارتباط بالغريزة، التي بدورها تتأسس على الخوف من جهة، والعلاقة الأبوية من جهة أخرى.

الطرح السابق ذكره، تبناه فرويد في كتابه مستقبل الوهم حين يتحدث على أن أصل الدين يعود إلى ضعف الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة من خارجه والقوى الغريزية في داخله، إن قساوة الطبيعة وتهديدها بكوارثها من زلازلها وبراكينها وفيضاناتها وأمراضها الفتاكة، وضعف الإنسان أمامها، في التحكم والسيطرة عليها، وفهم ظاهرتها، ضيف إلى ذلك لغز الموت المثير للغموض، كل هذا أمر كافي لاستدعاء قوة خارجية لتحميننا من هذه الأخطار التي تأتي من تهديدات الطبيعة التي بدورها لا تعرف الرحمة والشفقة. فيعود ليشخص الطبيعة مرة أخرى بنموذج طفلي.⁽³⁾

وفي السياق نفسه، يعتبر فرويد أن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وأنه ينبثق مثله مثل عُصاب الطفل، عن عقدة أوديب وعن علاقات الطفل بالأب.⁽⁴⁾

(1*) - إريك فروم عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني أمريكي (1900-1980م) ولد في مدينة فرانكفورت وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في 1934 من أعماله: الخوف من الحرية (1941م) التحليل النفسي والدين (1950م) اللغة المنسية : مدخل إلى فهم الأحلام والقصص الخيالية والأساطير (1951م) المجتمع العاقل (1955م) رسالة سيجموند فرويد : تحليل لشخصيته وتأثيره (1959م) أزمة التحليل النفسي: مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي (1970م) تشريح نزوع الإنسان إلى التدمير (1973م) كما حرر كتابا، بأقلام كتاب متعددين عن بوذية زن ومفهوم ماركس للإنسان وغيره.

(2) - إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر. فؤاد كامل (الإسكندرية: مكتبة غريب، 2003)، ص، 15، 16.

(3) - فرويد، مستقبل الوهم، تر: جورج طرابيشي (ط3؛ بيروت : دار الطليعة، للطباعة والنشر، 1981)، ص، 22-31.

(4) - المرجع نفسه، ص، 60.

إن الطرح السابق ذكره، أخذ حيزاً كبيراً في الفكر الإنساني، خاصة في الدراسات التي قامت بها مدارس التحليل النفسي، على غرار نظرية التحليل النفسي عند سغ蒙德 فرويد، أو الآراء التي تبناها كارل غوستاف يونغ/ Carl Gustav Jung (1875-1961م) الذي يتحدث صراحة في كتابه التنقيب في أغوار النفس أن الدين يعني الاعتماد على وقائع تجريبية غير عقلانية والخضوع لها. فهو لا يعود مباشرة إلى شروط اجتماعية أو فيزيائية، بل يعني أكثر من ذلك بكثير الموقف النفسي الذي يتخذه الإنسان. ⁽¹⁾ فالعقيدة تمنح التعبير عن إيمان جماعي محدد، على حيث كلمة "الدين" تُعبر عن علاقة شخصية "subjective" بعوامل معينة ذات صفة ميتافيزيقية. فالعقيدة اعتراف بإيمان يُراد به العالم بصفة رئيسية عموماً، وبهذه صفة شأن دنيوي. على أن المعنى والقصد من الدين يكمنان في علاقة الفرد بالله (المسيحية، اليهودية، الإسلام، أو طريق خلاص أو تحرير كالبودية). ⁽²⁾ إن أهداف الدين عند يونغ هو التخلص من الشر والمصالحة مع الله، ونيل ثواب الآخرة. ⁽³⁾

ولعل كل هذه الآراء وأفكار أخرى تبنتها مدرسة فرنكفورت، عن طريق العديد من الدراسات التي قدمها رواد هذه المدرسة على غرار إريك فروم، هربرت ماركوز/ Herbert Marcuse (1898-1979م)... الخ، خاصة في مسألتَي الاغتراب والخوف وعلاقتهما بالدين. وما يمكن قوله هو أن كل الآراء التي عمل على صياغتها رواد مدرسة التحليل النفسي عرفت رواجاً كبيراً في الأوساط العلمية خاصة.

وما يُمكن قوله في السياق نفسه، هو أن الباحث في تاريخ الإنسان، يجد بأن حياة الكائن البشري شديدة الصلة بالعقيدة والدين، وذلك نتيجة لطبيعة الإنسان التي تقوم على الصعيد السيكولوجي على (الخوف من المصير المجهول، والخوف من الزوال والاندثار، والشعور بالطمأنينة بوجود قوة مفارقة تؤمن الأمن والسلام، والقلق الذي يحدثه التفكير في مسألة الموت والعقاب الإلهي، والاستسلام لكل القوى التي يتصورها، والانفعالات حول كل ما هو غيبي، والمعانات الوجودية... الخ). بالإضافة إلى الظواهر الطبيعية الكثيرة والمُعقدة التي تحيط الإنسان دون استطاعته تفسيرها تفسيراً كلياً وكافياً.

(1) كارل غوستاف يونغ، التنقيب في أغوار النفس، تر: ن، خياطة، (ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1996)، ص، 23.

(2) المرجع نفسه، ص، 24، 25.

(3) المرجع نفسه، ص، 30.

كل هذه العوامل وأخرى دفعت بالإنسان بصفة عامة والإنسان القديم بصفة خاصة إلى:

- مُسايرة الوجود.
- الشعور بالخوف من خلال تصور الكائن المطلق و المفارق.
- البحث عن أسباب الظواهر والمصائر.
- بناء العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال الطبيعة السيكولوجية للإنسان.
- التسليم بوجود قوى خفية تتحكم في العالم.
- بناء العلاقة بين الفرد والقوى الغيبية عن طريق التضحية/Le sacrifice.
- بناء النظرة الميثولوجية للعالم من خلال أساطير خلق العالم / La Cosmogonie.
- بناء النظرة الميثولوجية حول الآلهة من خلال أساطير ظهور الآلهة/ La théogonie.
- اعتبار الأديان مُنزلة من عند الله (الخالق).

دون أي شك، أحدثت النظرة الوضعية تجاه الظاهرة الدينية سندا قويا لتطور العديد من المذاهب والنظريات التي ساهمت في بلورة التأسيسات الفلسفية لنظريتنا الدولة الكلاسيكية والحديثة .

إذا كانت النظريات العلمية بمختلف مشاربها، حاولت تفسير الدين من خلال مقاربات متعددة، عملت كل واحدة منها تبيان الدين سواء على أنه من صنع الإنسان، أو كنتيجة من نتائج العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...الخ، أو على أنه مجموع من المعتقدات والمقدسات والطقوس التي ترسم للإنسان إيمانه وسلوكاته...الخ، إلا أن العلوم الدينية المختلفة حاولت بناء المقاربات الدلالية للدين من خلال اقتباس مفاهيم الدين من الديانات نفسها، أو من نصوصها، أو من تاريخ الأديان، أو من قصص الرسل والأنبياء. ولعل التفكير الديني ينطلق من ثلاث عناصر :

- العنصر الأول: ينطلق التفكير الديني من فكرة أن الدين وحي من عند الله (الأديان السماوية).
- العنصر الثاني: يرتبط الدين عند رجال الدين بالرسل والأنبياء.
- العنصر الثالث: الدين هو مجموع من النصوص الثابتة والمُحددة المعالم (ديانات التوحيدية).

يُبين لنا تاريخ الفلسفة بشكل واضح، كيف ارتبطت الفلسفة بكل من الدين واللاهوت في القرون الوسطى، وكيف حاولت النخب الفلسفية والعلمية والدينية وحتى السياسية منها، بناء الأنساق الفلسفية والفكرية والدينية من خلال تفسير وتأويل النصوص الدينية/ على غرار - على سبيل المثال لا الحصر - ما قام به موسى الميموني (بن ميمون)/ Moïse Maïmonide

(1135-1204م) في الفلسفة اليهودية، أو القديس أوغسطين/Saint Augustin (354-430م)، أو القديس أنسلم/ Saint Anselme d'Aoste (1033-1109م)، أو توما الإكويني/ Thomas d'Aquin (1125-1273م)... الخ في الفلسفة المسيحية، أو ما قام به فلاسفة الفرس والعرب المسلمين الذين عملوا على بناء أنساق فلسفية من خلال تأويل وتفسير الدين على غرار أقطاب المعتزلة، والأشاعرة، والمتصوفة... الخ في الفلسفة الإسلامية.

إن اقتران الدين بالفلسفة منذ قرون خلت، وبشكل كبير منذ ظهور الأديان التوحيدية، جعلت من التفكير الفلسفي يمتزج- تقريبا إن لم نقل كلياً- بجل العناصر والمبادئ التي حملها الدين. فالمرحلة الوسيطة التي دامت ما لا يقل عن خمس عشرة قرناً، تُعتبر مسرح هذا الامتزاج، وحاملة للعديد من النظريات التي روجت للامتزاج ذاته.

يذهب التفسير الفلسفي لمفهوم الدين، بثبات للمرجعية القائمة على ثنائية الأصل اللغوي اللاتيني لمصطلح "Religio"، والذي اشتق من تأويل «TERTULLIEN» الذي أخذ به «LACTANCE» ومن ثمة أخذت به المسيحية، الذي هو «Religar» / «Relier» وهو ما يُمثل العلاقة بين الناس فيما بينهم، كما يُمثل العلاقة التي تجمع الإنسان والله. ومُصطلح «Religio» مصدره الأساسي هو مُصطلح «Legere»، «Cueillie»، «Prendre soin» وهو في الحقيقة التأويل الذي ذهب إليه شيشرون/ Cicéron في كتابه De la nature de Dieu. هذه الثنائية الاصطلاحية في تحديد مفهوم الدين، يمكن ربطها بفئتين معرفيتين، الفئة التي تفسر العلاقة الغامضة بين الدين والعالم التجريبي، والفئة التي تفسر الإلهي/ Divin كأساس ترنسندنتالي متعالي ومقدس الذي يجب الحفاظ عليه. وإلى حد معين هذين المصطلحين، يظهران متناقضان، الإلهي الذي يوجه إلى أفق ثيولوجي أو الصرامة الأخلاقية التي تتحدد على شكل اتفاق.⁽¹⁾

إذا كانت النظرة الوسيطة حول الدين اتسمت بالنسقية والنمطية، والتفكير المدرسي، والنصيّة، والتعصب الدلالي الذي يصبو إلى الحفاظ على المعاني الواردة في النصوص الدينية... الخ، إلا أن مع تطور الفكر الديني وبروز الإصلاحات الدينية عند الغرب بالخصوص مع نهاية القرن الخامس عشر، وتجلّى المدارس الفلسفية العقلانية مع عصر النهضة، عرفت النظرة الفلسفية الحديثة للدين تغيراً كبيراً مقارنة بالتصورات والتفسيرات القديمة لما عرفتته في العصور القديمة،

(1)- Michael FOESSEL, op.cit., p.17.

وبشكل أعمق في المرحلة الوسيطية المعروفة بطابعها الثيولوجي، ويُمكن لنا إبراز تلك التغيرات فيما يلي :

- بروز النقد الفلسفي للدين.
- تجلي الإصلاحات الدينية.
- بروز النقد الفلسفي السياسي للمؤسسة الدينية (بالخصوص الكنيسة).
- بروز الدراسات التاريخية للنصوص الدينية.
- بروز التحليل العلمي للدين.
- ظهور الدين الطبيعي.
- بروز التحليلات الأنثروبولوجية للدين.
- ولوج النزعات الإلحادية التي يتزعمها علماء وفلاسفة وأدباء... الخ.
- التأسيس الفلسفي لمبدأ الفصل بين الدين والدولة (العلمانية).
- ظهور العديد من التيارات الدينية الجديدة على غرار تيار الربوبية^(*) (Le déisme)، وتيار الإيمان بالله^(*) (Le théisme).

على الرغم من تغلغل النزعة الدينية داخل أطوار الفكر، إلا أن الخطاب الفلسفي الحديث للدين حمل معه العديد من التصورات والتفسيرات الجديدة، خاصة مع تقدم العقل والعلم والنقد كوسائل للتفكير والتفلسف، بحيث قدمت مختلف التيارات الفلسفية الحديثة بمختلف مشاربها تفسيرات جديدة حول كل من الظاهرة الدينية بصفة عامة، ومفهوم الدين بصفة خاصة. فذهبت بعض هذه التيارات إلى إنكار الصبغة الإلهية للدين واعتبار هذا الأخير من عمل وإنتاج الإنسان نفسه لأغراض محددة ومعينة، وذهبت أخرى إلى اعتبار الدين سبب من أسباب تقهقر الكائن الإنساني وتقييده، وذهبت أخرى إلى اجتثاث المميزات الإلهية، والماورائية والمقدسة والرمزية للدين، كما حاولت أخرى نفي ما جاء في النصوص الدينية وتبيان مواطن التناقض والخطأ. وغيرها من التيارات الفلسفية المادية، والعقلانية، والوجودية، والوضعية، والنقدية... الخ.

(*)1- الربوبية تعريب لكلمة بالإنجليزية: **Deism** والمشتقة من الكلمة اللاتينية رب **Deus**، هي مذهب فكري لا ديني وفلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون وبأن هذه الحقيقة يمكن الوصول إليها باستخدام العقل ومراقبة العالم الطبيعي وحده دون الحاجة إلى أي دين. أنظر : / [http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en Déisme](http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en-Déisme)

(*)2- **Théisme** هو الإيمان بالله؛ الإيمان بَوَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ؛ تأليه (القول بوجود إله مدير للعالم). أنظر :

فمن بين هذه الخطابات الفلسفية الراديكالية التي حاولت نقد الدين وبناء أنساق فلسفية مناوئة له، نجد تلك التي ذهبت إلى اعتبار الدين ظاهرة إنسانية محضة تجسدت نتيجة عوامل تاريخية، وسيكولوجية، واجتماعية، وثقافية وغيرها، أو تلك التي اعتبرت الدين عبارة عن اغتراب.

ومن بين هذه الخطابات الفلسفية الراديكالية التي عرفت الفلسفة الغربية الحديثة، والتي جعلت من الدين عبارة عن فعل إنساني، يُمكن لنا الإتيان بثلاثة نماذج منها على سبيل المثال وليس الحصر، وهي كالآتي:

1- الخطاب الفلسفي الأنثروبولوجي الفيورباخي حول الدين:

لقد طرح الفيلسوف الألماني فيورباخ/Ludwig FUEBACH (1804-1872م) موضوع الدين في إطار فلسفة نقدية محضة، تقوم أساسا على تصورات جديدة حول الإنسان. فلقد طرح هذه التصورات من خلال اعتماده على منظور أنثروبولوجي حاول تغيير المفاهيم القديمة حول الدين التي تبنتها التيارات الفلسفية القديمة والوسطية. فلقد عمل فيورباخ في جل كتبه، على غرار كتاب جوهر المسيحية الذي يُعد من بين أهم الكتب التي تنتقد الدين، على بناء منظومة مفاهيمية جديدة حول كل من الإنسان والدين واللاهوت.⁽¹⁾

إن النظرة الأنثروبولوجية التي أسسها فيورباخ حول الدين واللاهوت، جسدها من خلال البحث في الإنسان، وتبيان الشواهد التاريخية. « إن ماهية الإنسان لا تُفهم ولا تُشتق إلا من الإنسان، لكن هل من الممكن فهم وإقرار ماهية الإنسان دون تناول ماهية الله، ثم الدين؟ وبالتالي كشف فيورباخ ما الذي يجعل الإنسان لا يرى ذاته بذاته، بل يُحاول إسقاط ذاته على ذات أخرى هي الله ؟ فالسؤال حول الدين وماهيته هو: أساس أنثروبولوجي للفلسفة الأنثروبولوجية عند فيورباخ وأساس النظرية التي جسدها فلسفيا. وحتى مقاربتة للدين هي مقاربة أنثروبولوجية في منطلقها، وغايتها الإنسان. وبالتالي تغدو الأنثروبولوجيا الفلسفية هي أنثروبولوجيا للإنسان الديني ودين الإنسان. إنَّ الإنسان هو عالمه الذاتي الجوهري، وليس كائنا. »⁽²⁾

⁽¹⁾ وفي السياق نفسه حاول فيورباخ أيضا تفسير الظاهرة الدينية في كتابه الآخر الذي جاء تحت عنوان أصل الدين.

⁽²⁾ أنظر إلى مقال عبد اللطيف الخمسي، " فلسفة الدين وجدل اللاهوتي والأنثروبولوجي عند لودفيج فيورباخ"، منشور 26 ديسمبر 2015 في الموقع الإلكتروني <http://www.mominoun.com/articles>. أو مقال:

وفي السياق نفسه، ذهب فيورباخ إلى اعتبار أن الدين عبارة عن اغتراب الإنسان عن واقعه المعاش، وهو ما يتحدث عنه كارل ماركس / Karl Heinrich Marx (1818-1883م) قائلا: « إن فيورباخ ينطلق من واقع أن الدين يبعد الإنسان عن نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني موهوم وعالم واقعي. وعمله ينحصر في جر العالم الديني إلى قاعدته الأرضية. وهو لا يرى أنه متى انتهى هذا العمل، يبقى الشيء الرئيسي غير مُنجز. والواقع أن القاعدة الأرضية تفصل نفسها عن نفسها وتنقل نفسها إلى السحاب بوصفها ملكوتا مستقلا. لا يُمكن تفسيره إلا بالنزعات والتناقضات الداخلية الملازمة لهذه القاعدة الأرضية. يجب إذن، أولاً، فهم هذه الأخيرة في تناقضها، وبعد ذاك يجب تعديلها بشكل ثوري عن طريق إزالة هذا التناقض. وعليه، حين يكتشف، مثلاً، سر العائلة المقدسة في العائلة الأرضية، يجب انتقاد العائلة الأرضية نفسها نظرياً و تحويلها ثورياً بشكل عملي. »⁽¹⁾ ويضيف ماركس قائلاً: « إن فيورباخ يُذِيب الجوهر الديني في الجوهر الإنساني. ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريداً ملازماً للفرد المنعزل. فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة. »⁽²⁾ ما يُمكن قوله عن طرح فيورباخ، هو أنه قد تمكن من تحويل الثيولوجيا إلى خطاب أنثربولوجي مؤكداً لفكرة الإنسان، هذه الفكرة التي حاولت كسر الدوغماتية التراتبية للفكر الديني، عن طريق النقد التاريخي للدين بصفة عامة وللمسيحية بصفة خاصة.⁽³⁾

2- الخطاب الماركسي حول الدين :

تشكلت العديد من التحليلات الفلسفية التاريخية والمادية حول الدين، على غرار النظرية التطورية والنظرية الماركسية، التي تتبنى على مبدأ التطور التاريخي والمادي للأشياء والظواهر. ومن بين رواد هذه النظرية نجد الفيلسوف الألماني كارل ماركس، بحيث يرى هذا الأخير أن المادية الجدلية والمادية التاريخية تثبت أن الجوهر الإنساني يتكون تدريجياً في التاريخ، وهو وليد وجود فعلي اجتماعي مُنظم. يُدّعي الإنسان جوهره دون حاجة منه إلى كائن مُتسام. ومع ذلك يصنع الإنسان دينه، ويبني إيديولوجية دينية، ليست وليدة عواطف قدسية، كما يراها فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقات الاقتصادية، وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة، لا يكفي

(1)- كارل ماركس، أطروحات حول فيورباخ (كتاب PDF منشور في موقع www.pdfactory.com)، ص، 3.

(2)- المرجع نفسه، ص، 3.

(3)- Engels, Ludwig Feuerbach : fin de la philosophie classique allemande, Traduction : Gilbert Badia (Paris : Éditions sociale, 1966), p.44.

القول بأن الدين هو " ظاهرة مرضية" أو هو " وهم مرضي" بل يجب فضح المصدر الديوي لهذا المرض. إن القوى المُستفيدة اجتماعيا - يقول ماركس- تلجأ إلى فكرة الله لتدعم امتيازاتها لتضمن لذاتها الخضوع الأعمى من قبل الطبقة العُمالية، أما هذه الأخيرة فتُرمي بأحلام سعادتها إلى عالم ما ورائي، مُعتقدة أنها ستنتعم فيه بما حُرمت منه في الحياة الحاضرة.⁽¹⁾

لقد عما ماركس على تفسير الظاهرة الدينية من خلال ربطه بالتطور التاريخي للعلاقات الاقتصادية بالخصوص. « إن أشكال الدين تتطور وفقا لطرق تقسيم العمل ولما ينتج من تجمعات طبقية. »⁽²⁾

ومن دون أي شك، أسهم الخطاب الفلسفي الماركسي حول الدين في بناء النظريات الفلسفية حول الدولة، بحيث عملت الماركسية على بناء تصور لها للدولة من خلال تصور لها للدين.

3- الخطاب الفلسفي النيتشوي حول الدين:

تُعتبر المواقف التي تبناها الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه / Friedrich Nietzsche (1844-1900م) حول الدين واللاهوت والقيم بالمواقف الناقدة والرافضة لها، كيف لا ؟ ونيتشه هو صاحب مقولة موت الله، وصاحب أشرس وأعنف دراسة حول المسيحية. كانت الديانة بالنسبة لفريدريك نيتشه عبارة عن وسيلة تخضع الناس وتفرض عليهم الخنوع، والخضوع، والوهن، والاستسلام دون أي إمكانية تحقيق القوة.

لقد قال نيتشه قولته الشهيرة " لقد مات الله "، فكان يفتخر قائلاً : لقد قتلنا الإله وهو عمل جد عظيم، فيجب أن نكون نحن الآلهة بعد هذا العمل الذي ليس أعظم منه، وعندما سُئل نيتشه: لماذا مات الله؟ أجاب: شفقة على الأشرار، وقال نيتشه: " نحن لا نريد ملكوت السموات لأننا نحن بشر، إنما نريد ملكوتاً أرضياً، كما يقول في كتابه زرادشت: " صادف زرادشت وهو يهبط إلى أسفل الجبل شيخاً ناسكاً أخذ يحدثه عن الله، فتعجب زرادشت في نفسه كيف أن هذا الناسك لم يسمع وهو في غابته أن الله قد مات وماتت معه جميع الآلهة".⁽³⁾

(1)- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، معن زيادة، (ط1؛ القاهرة : معهد الإنماء العربي، 1987)، المادة : الدين، ص، 446.

(2) - المرجع نفسه، ص، 447.

(3)- رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون (ط1؛ بيروت : مؤسسة الانتشار العربي، 1998)، ص، 22.

كانت هجمات فريديرك نيتشه حول الدين، والمسيحية والكنيسة عنيفة جدا، إذ لم يتوان أبدا - وذلك في جل كتبه تقريبا- في انتقادها والتهمج عليها، واصفا إياها بأفطع الصور، ومبرزاً بأدلته وحججه كيف أسهمت في القضاء على الشعور بحب الحياة وتكريس شعور الموت، وكيف جعلت الإنسان فردا ضعيفا. ويتحدث نيتشه عن المسيحية في كتابه عدو المسيح قائلا: «أنني أدعو المسيحية اللعنة الكبيرة الوحيدة، الشذوذ الباطني الأكبر والوحيد، والغريزة الأكثر تفرداً للانتقام، الذي لأجله ليس ثمة أداة سامة كافية، خفيّة، سردابيّة، لثيمة، مثلها. أنني أدعوها اللطخة الأبدية فوق البشرية»⁽¹⁾. كما يتحدث نيتشه عن الكنيسة قائلا: «والكنيسة نفسها؟! أليست أنها مأوى المجانين الكاثوليكيين.. إن الإنسان المُتدين - كما تريده الكنيسة- مُنحط نموذجي.»⁽²⁾

وفي السياق نفسه، تكمن راديكالية انتقاد نيتشه حول الدين بصفة عامة، والدين المسيحي بصفة خاصة، ورفضه له رفضا قاطعا، في الأثر السلبي الذي تركه ويتركه في نفسية الفرد وفي المجتمع، فالدين يُسهّم في اغتراب الفرد وتقهر المجتمع. ويتحدث الدكتور رمسيس عوض عن هذا الأمر قائلا: «يرفض نيتشه الدين المسيحي لأنه يدعو الناس إلى قبول ما يُسميه "أخلاق العبيد" ونيتشه لا يعترض عن المسيحية لأسباب ميتافيزيقية، مكانة الميتافيزيقا في الدين لا تهمه، فضلا على أنه باطل. ولكن الذي يهمه هو الأثر الذي يتركه في المجتمع.»⁽³⁾

من دون أي ريب، أسهمت الخطابات الفلسفية الحديثة والمعاصرة النقدية حول الدين، وخاصة الخطابات الراديكالية منها - من بينها الخطابات السابقة ذكرها- في تجسيد النظريات النقدية، كما أسهمت في بناء النظرية العلمانية، والتأسيس لمعالم الدولة الحديثة المدينة التي تعتمد في بنائها على مبدأ فصل الدين عن الدولة.

إن ما يُمكن قوله كصفوة الحديث، ونحن نحلل عن مفهوم الدين، يكمن في خمس نقاط إستنتاجية. سنُساهم، من دون أي شك، في فهم العديد من العناصر الجوهرية المتعلقة بالدين، وتبسيط العلاقات الخاصة به في المباحث اللاحقة، وهذه النقاط الخمس هي كالآتي:

- النقطة الأولى تتمثل في أن الدين يرتبط ارتباطا كبيرا بالإنسان منذ القدم إلى يومنا هذا.

(1)- فريديرك نيتشه، عدو المسيح، تر: جورج ميخائيل ديب (ط4؛ سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2011)، ص، 186.

(2)- المرجع نفسه، ص، 144.

(3)- رمسيس عوض، مرجع سبق ذكره، ص، 22.

- النقطة الثانية تتمثل في أن مفهوم الدين يتغير من مجال معرفي لآخر.
- النقطة الثالثة تتمثل في أن الدين من الناحية الفلسفية مقترن أساسا بالتفكير، فالتفكير الديني وتطوره أسهم في ظهور النظريات الفلسفية حول الدين.
- النقطة الرابعة تتمثل في ارتباط الدين بالإيمان والأسطورة، والمقدس، فالإيمان إن كان فإنه يكون شعورا وعاطفة واعتقادا بوجود قوة تتحكم في مصير الإنسان والعالم. « فكثيرا ما كان يؤمن المرء بالقوة الخفية العليا والخضوع لها، هذا الإيمان يَنبني من خلال تطبيقه لقوانينها وممارسة طقوسها: كالصلاة والصوم والتعبد... الخ، كي ترضى هذه القوة وتحميه من العقاب.»⁽¹⁾

والأسطورة بدورها تشكل الهيكل الرئيسي للدين. « فالأسطورة مبنية أساسا على إمكانية وجود فعل مباشر مع الإلهي، فهي تعمل على مصالحة القوى الخفية »⁽²⁾ أما فيما يتعلق بالمقدس والدين، هذه العلاقة التي ستكون إحدى الركائز التي سيستغلها المنظرون لنظرية الدولة. فإننا نجد الطرح الذي ذهب إليه ميرتشيا إلياد أثر من مهم، بحيث يبرز التراتبية التي ستخلفها هذه العلاقة في بناء الفهم والوعي البشريين تجاه الدين. « لا يتوافر بين أيدينا، للأسف، كلمة أدق من كلمة دين لكي نعبر عن تجربة أو اختيار "المقدس" (Sacred) فهذا المصطلح يحمل في طياته تاريخا طويلا جدا، على محدودية النسبية على صعيد الثقافة، ما يجعل الفرد يتساءل كيف يمكن تطبيقه، بالجملة، ومن دون تمييز، على كل الحضارات المعروفة، من الشرق الأدنى القديم إلى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الهندوسية والبوذية والكنفوشيوسية، إلى الشعوب المسماة بدائية (Primitive)، ولعله فات الألوان للبحث عن كلمة أخرى، بل ربما كان مصطلح "الدين" لا يزال صالحا شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بآلهة أو بأرواح، وإنما هو يحيلنا بالضبط إلى تجربة "المقدس" ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة. يكفي هنا أن أقول أن "المقدس" هو عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أن عالما ذي معنى - والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء

⁽¹⁾ - إدريس خضير، مرجع سبق ذكره، ص، 294.

⁽²⁾ - Michael FOESSEL, op.cit., p.17.

والخواء (Chaos)، هو حصيلة سيرورة جدلية يُمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس. «⁽¹⁾

- النقطة الخامسة تتمثل في العلاقة الجدلية بين الدولة والدين، والتي ما تزال حاضرة إلى يومنا هذا. هذه العلاقة التي تُحدد من جهة طبيعة العلاقة بين التفكير السياسي والتفكير الديني، ومن جهة أخرى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة.

⁽¹⁾ - ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر. سعود المولى (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص، 39، 40.

I- 1- 3- المبحث الثالث: الفعل السياسي المُحرك الفعلي لتطور الدولة.

يتحدث المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري (1936-2010م) في كتابه نقد العقل العربي، محدداته وتجلياته عن الفعل السياسي قائلا: « لكل فعل محدّداته وتجلياته. المحدّدات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لا شعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التّجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقّق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها. والسياسة فعل، له هو الآخر محدّداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يُعبّر عن علاقة قوى بين طرفي يُمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحكم. ومحدّدات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع، وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تتشكّل بمجموعها قوام ما ندعوه " العقل السياسي ". »⁽¹⁾

إن محدّدات الفعل السياسي وتجلياته، تكمنُ في الإطارين النظري والعملي للدولة، فإذا كان الفعل السياسي يصبو إلى ممارسة السلطة، فإن هذه الأخيرة تُمارس داخل إطار الدول كتنظيم قانوني، وسياسي وإداري... الخ. وللسبب ذاته أدرجنا دراسة مفهوم الفعل السياسي في أطروحتنا هذه.

دون أي ريب، الحديث عن الفعل السياسي وتبسيط مفهوم السياسة، في إطار دراسة نظرية الدولة الحديثة، يُلزمنا بالضرورة، تحليل العقل السياسي من خلال سيرورته التاريخية وتبيان المراحل المختلفة التي مر بها الإنسان، باعتبار أن الفعل السياسي يشمل مختلف مجالات الحياة التي يعيشها الإنسان: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية... الخ. لأن أي تطور للحياة اليومية للإنسان يستلزم تطورا وتغيرا للفعل السياسي. كما يشمل هذا الأخير مختلف الأمور المتعلقة بتسيير الشؤون العامة للدولة أو للمدينة.

هذا الطرح الذي سنناقشه ونحلله بعمق لاحقا، من خلال التطرق للتأسيسات الفلسفية لنظرية الدولة الحديثة، وارتباطاتها بالفعل السياسي كجوهر مختلف التغيرات السياسية التي عرفت وما تزال تعرفها الدولة، خاصة الدولة الحديثة.

إن ارتباط السياسة بالعناصر المكونة لنظرية الدولة، بما فيها نظام الحكم، والسلطة، والحكومة المُسيرة، والقانون... الخ، جعل منها موضوع جدال ولغظ كبيرين. « فلقد عرّف مُعجم بتره عام 1870م السياسة كما يلي : " السياسة علم حُكم الدول ". وعرّفها مُعجم روبير عام 1962م

(1) - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، محدّداته وتجلياته (ط4؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص7.

كالآتي: " السياسة فن حكم المجتمعات الإنسانية". إن التقريب بين هذين التعريفين يفصل بينهما قرن من الزمان، إنهما يجعلان الحكم موضوعا للسياسة. لكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الإنسانية الأخرى، فكلمة الحكم تعني عندئذ، في كل جماعة من الجماعات، السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والإكراه. إنّ الأخصائيين يتجادلون في هذا، فبعضهم ما يزال يرى أن السياسة هي علم الدولة من حيث أن الدولة هي السلطة المنظمة في الجماعة القومية، ولكن أكثر الباحثين يرون أن السياسة هي علم السلطة المنظمة في الجماعات الإنسانية كافة. ⁽¹⁾»

في حقيقة الأمر هذا اللغظ الكبير لا يُشكل عائقا معرفيا وإبستمولوجيا في دراستنا هذه، بقدر ما يفتح أبواب الدراسة نفسها نحو إشكاليات الأصول المؤسسية والصيغة المشكّلة.

يُعتبر الفعل السياسي، أحد الممارسات التي اقترنت بالإنسان منذ القدم، الأمر الذي أدى بالعديد من الفلاسفة إلى اعتبار الإنسان حيوان سياسي، كما يقول به أرسطو: «وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان إنفراده بمعرفة الخير والشر، العدل والظلم وما إليها، وتبادل المعرفة يُنشئ الأسرة والدولة (...) أن الدولة من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان من طبعه حيوان مدني، وإن لم يكن مدنيا، لا اتفاقا ولكن بالطبع.» ⁽²⁾

بالنظر إلى مختلف الدراسات التاريخية، نجد الكثير منها تُشير أو تعتبر الفعل السياسي فعلا موجودا في جوهر الثقافات القديمة، خاصة في المراحل الأولى التي صاحبت تحول الإنسان من الحياة الوحشية/الفردية إلى الحياة الجماعية والقبلية والاجتماعية، حياة جماعية يخضع فيها كل فرد / عنصر إلى بُنى اجتماعية جديدة، وإلى قوانين وعادات ونواميس تُحدد تعاملاته وطبيعة حياته اليومية.

دون أي شك، يُعتبر ظهور العناصر البشرية على شكل جماعات وقبائل ومجتمعات ومدن... الخ، قد ساهم في بداية الإنسان التفكير في آليات تنظيم أشكال التجمعات البشرية الجديدة، الأمر الذي حول طبيعة البنية الفكرية للإنسان القديم، من طبيعة وحشية/ غابية/ غرائزية إلى طبيعة مدنية/ اجتماعية - العيش داخل تنظيم اجتماعي يُحدد للإنسان طبيعة حياته اليومية - الأمر الذي يعتبره العالم الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت عاملا مُحددا لظهور الممارسة السياسية، قائلا في هذا

(1) - موريس دو قرجيه، مدخل إلى علم السياسة، تر. سامي الدروبي وجمال الأتاسي (دون طبعة؛ دمشق: دار دمشق، دون تاريخ)، ص، 7.

(2) - أرسطو، السياسات، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، ص، 8، 9.

الشأن:» إذا كانت الظاهرة الاجتماعية هي إحدى الظواهر الأكثر تعقيدا من الظواهر الطبيعية والرياضية والفلكية، فإن الظاهرة السياسية، هي أكثر الظواهر الاجتماعية تعقيدا، وذلك بسبب اقترانها بالبناءات والأنساق الاجتماعية والعلاقات الناتجة عنها. ⁽¹⁾

هذا الطرح الذي ذهب إليه كونت والعديد من الفلاسفة والعلماء، يؤدي بنا إلى اعتبار الفعل السياسي خاضعا لتطور الفعل الاجتماعي وقد يكون العكس صحيحا. وتكون البدايات الأولى للتفكير السياسي قديمة، فهي كانت عبارة عن محاولة الإنسان القديم التكيف مع الأشكال الاجتماعية الجديدة والتي تطورت مع البنى المعرفية. هذه المحاولات الفكرية ساعدت الإنسان القديم في إيجاد سبل تسيير وتنظيم هذه الأشكال الاجتماعية، بما فيها ظهور المدينة فيما بعد؛ كشكل من أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي، كذلك الأمر نفسه بالنسبة لظهور الدولة وللتأسيس الفلسفي والنظري لها، و كذلك تجسيدها التطبيقي/العملي.

تجدر الإشارة إلى أنه يجب على أي دارس لتاريخ الفكر السياسي - على حسب اعتقادنا - الإشارة إلى الفكر السياسي الموجود قبل الفلسفة اليونانية، بالخصوص ذلك الذي عُرفت به الحضارات الشرقية القديمة، فهو الفكر الذي كان يُمثله العديد من المفكرين، والفلاسفة، والحكماء، والملوك وغيرهم، هؤلاء- دون أي شك - ساهموا بشكل أو بآخر، في الصياغة الفلسفية اليونانية للفعل السياسي بصفة خاصة والفكر السياسي بصفة عامة.

ومن بين المفكرين السياسيين الذين تميزت بهم الحضارة الشرقية القديمة، يُمكن ذكر على سبيل المثال لا الحصر، المفكر الصيني لاوتزو / Law Tzeu الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في الصين القديمة، هذا المفكر صاغ مذهب "لاوتزو" أو "الطاوية"، انطلاقا من العادات والتقاليد المحلية الصينية، « وهو مذهب يُعبر عن تفكير روحي وعقيدة تفسف، إلا أنه في الآن ذاته يتضمن في طياته فكرا سياسيا، من خلال تطرقه لمهام الساسة وطبيعة الحكومة وظروف السلطة » ⁽²⁾.

الأمر نفسه نجده عند مفكر آخر في تلك المرحلة، وهو المفكر كونفوشيوس/ Confucius (551 ق م) الذي دَرَسَ التراث الصيني، كمحاولة منه لبناء مُجتمع سياسي قائم أساسا على مبدأ

⁽¹⁾ - قباري محمد اسماعيل، علم الاجتماع السياسي (د.ط؛ الإسكندرية: منشأة المعارف، 1980)، ص، 29.

⁽²⁾ - غاستون بوتول، فن السياسة: نصوص مختارة، جمع وترجمة. أحمد عبد الكريم (ط1؛ سوريا: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1988)، ص، 45.

الفضيلة. ومن بين الأقاويل التي عرف بها المعلم كونفوشيوس، هي إجابته على السؤال الذي طرحه الحاكم تشي - نشانغ:

- كيف يجب أن يتصرف الحاكم؟

- يجيب كونفوشيوس قائلاً: « عليه أن يتمسك بالأشياء الخمسة الرائعة ويتعد عن الأشياء الأربعة السيئة، فالأشياء الخمسة الرائعة هي أن يكون الحاكم شريفاً دون أن يكون متفاخراً، عندما يكون نافعا دون تكاليف باهظة، وعندما يفرض أوامر دون أن يثير شكاوي، وعندما يحصل على ما يرغب دون أن يكون جشعا وأخيراً عندما يكون جليلاً دون أن يكون متوحشاً، أما الأشياء الأربعة السيئة هي: تنفيذ حكم الإعدام في الناس دون محاكمة، طلب القيام بعمل دون إنذار مسبق، إعطاء أوامر ليست عاجلة، والإلحاح على تنفيذها بقوة. »⁽¹⁾

وتدل الأمثلة السابقة ذكرها على الأبعاد العميقة التي يتسم بها التفكير السياسي في القديم. فلم تكن إشارتنا لكل من لاوتزو وكونفوشيوس عبثية بل انطلاقاً من وجهة نظر أن الفكر السياسي عرف وجوداً في الحضارات القديمة، خاصة الشرقية منها، وأن العديد من الأصول الدينية و الفلسفية والأسطورية... الخ للدولة، قد تعود إلى هذه المرحلة المهمة من تاريخ الفكر البشري.

إن الإشارة إلى قول محمد عابد الجابري في بداية تحليلنا لإشكالية الفعل السياسي، كان يرمي في حقيقة الأمر، إلى وضع هذه الإشكالية أمام مختلف الملبسات التي تُحيط بها، سواء باعتبار الفعل السياسي كنظام معرفي/ نظري أو ممارسة تتعلق بالتطبيق والفعالية، هذه الالتباسات تؤدي بأي باحث إلى التدقيق في المراحل التي سار عليها الفكر السياسي، والتي نراها - وبلاستعانة بالعديد من الدراسات التي اطلعنا عليها - مُتمثلة في أربع مراحل:

1- المرحلة الأولى: مرحلة التفكير السياسي في الحضارات الشرقية القديمة حتى الفلسفة اليونانية والتي تميزت بسيطرة الأسطورة والتفكير الثيولوجي. وهو تفكير حدده الحكماء والملوك ورجال الدين الذين أسسوا للأساطير، ونظروا للعديد من العلاقات بالخصوص علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالجماعة التي يعيش فيها ومعها... الخ.

2- المرحلة الثانية: من الفلسفة اليونانية (سقراط والسفسطائية وأرسطو وأفلاطون) حتى سنة 1513م، عام إصدار الفيلسوف الإيطالي مكيافيلي / Machiavel (1469-1527م)، لكتابه الأمير،

⁽¹⁾ - المرجع نفسه، ص، 45، 46.

مرورا بالحضارة الرومانية، « التي تميزت بحقل فكري سياسي منصب أساسا على القانون والجانب التنفيذي»⁽¹⁾، مع كل من شيشرون، وسينكا / Sénèque (ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد)، وابيكتيتوس / Epictetus (ولد 50 للميلاد، وتوفي 120 ميلادي)، وماركوس أوريليوس / Marcus Aurelius (121-180م)، والفلسفة المسيحية مع كل من القديس أوغسطين، وتوما الإكويني، وصاحب رائعة الكوميديا الإلهية؛ الفيلسوف والشاعر الإيطالي دانتي / Dante (1265-1321م)، والفلسفة الإسلامية مع كل من الفارابي (873-950م) وابن خلدون (1332-1406م) وغيرهم.

وفي هذه المرحلة تميز فيها الفكر السياسي بسيطرة التنظير، وذلك بحثا عن ما قد يكون. بمعنى البحث في أسئلة النظام السياسي المثالي؟ الحاكم العادل؟ المدينة الفاضلة؟ وغيرها من الأسئلة الكلية المطلقة والمجردة.

3- المرحلة الثالثة: من مكيافيلي إلى الفكر الماركسي. وهي مرحلة تميزت بالخصوص بفكرة الفصل بين الأخلاق والسياسة، بالإضافة إلى بروز أفكار سياسية جديدة على غرار العلمانية والعلمية. بحيث عرف الفعل السياسي في هذه المرحلة تطورا كبيرا خاصة مع ولوج الأفكار التحررية والتنويرية التي سادت في أوروبا الحديثة، ليقترن الفعل السياسي بذلك بالممارسة والتطبيق، بهدف البحث عن بدائل سياسية جديدة وراهنه.

4- المرحلة الرابعة: هي المرحلة المعاصرة التي ارتبط فيها الفعل السياسي بالنظرة العلمية والتقنية⁽²⁾ والنفعية من جهة والفكر الإيديولوجي من جهة أخرى، وأيضا بمختلف النظريات السياسية والدينية والاقتصادية والعسكرية... الخ، بمعنى اقتران العقل السياسي بعقول أخرى (الرأسمالية، والاشتراكية، والديمقراطية، والعلمانية، والثيوقراطية، والإسلام السياسي، اليمين المتطرف وغيرها). بالإضافة إلى اقتران الفعل السياسي - في المرحلة نفسها - بطبيعة الدولة المعاصرة: المؤسسات، والمجتمع المدني، والأحزاب السياسية، والانتخابات بأنواعها المختلفة، والدستور والقوانين، وحقوق الإنسان، والعلاقات الخارجية، والقانون الدولي، والنظام الاقتصادي والبنكي والتجاري ... الخ.

(1) - علي عبد المعطي محمد و علي حنفي محمود وآخرون، نظم الفكر الغربي، (ط1؛ الكويت: مكتبة الفلاح، 1987)، ص، 110.

(2) - وهذه المرحلة عرفت نمطين من الفعل السياسي؛ نمط العقلانية التقنية أو النفعية التي تقوم على نزعة حسية وتجريبية ونمط العقلانية الأخلاقية وهي تسعى إلى إخضاع الفعل السياسي للتصور الكلي الهادف إلى جعل الإنسان غاية وليس وسيلة.

لقد اعتمدنا هذا التقسيم في دراستنا هذه، لأنه يُساعدنا وبشكل كبير وفعال في تبيان وفهم مدى التطور الذي عرفه الفكر السياسي عبر التاريخ، بالإضافة إلى أنه يُلائم لإيجاد نظرة توافقية لطبيعة الفعل السياسي: ما بين التنظير والتطبيق. كما يُساهم في فهم تاريخ الدولة كبناء سياسي وقانوني وإداري، خاصة ونحن نعمل في دراستنا هذه على تحليل مُختلف العناصر التي تُشكل نظرية الدولة الحديثة، إذ يُعد الفعل السياسي عنصراً هاماً من عناصره الرئيسية.

أما مسألة تعريف مصطلح السياسة / Politique فإنها قليلاً ما تُمثل صعوبة للدارسين والباحثين، باعتبار تعاريف السياسة كثيراً ما نجدها متداولة عند العديد من الباحثين سواء في مجال الفلسفة السياسية، أو العلوم السياسية، أو علم الاجتماع السياسي، أو عند القدامى والمحدثين. ومن بين هذه التعريفات نجد:

- مصطلح "سياسة" فرع من "العلم المدني" يبحث في أصول الحكم وتنظيم الدولة، أول من غنى به من فلاسفة اليونان أفلاطون في كتابه الجمهورية وأرسطو في كتابه السياسة، وغنى به من فلاسفة الإسلام الفارابي في المدينة الفاضلة، ومن المحدثين هوبز / Thomas Hobbes (1679-1518م) في كتابه التنين. ويُعتبر أرسطو واضع الأساس للنظريات الحديثة عن الحكم في تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الدولة.⁽¹⁾

- فيعرف أندري لالاند في معجمه الفلسفي مصطلح السياسة قائلاً: « هي فعل وممارسة السياسة، وتطبيق النشاطات.»⁽²⁾

- أما أحمد زكي بدوي فإنه يعتبر السياسة؛ التدبير الحكيم والنظر الثاقب في عواقب أمر ما، والجهة التي تضع سياسة خاصة بهدف مُعين ترتبط بإطار للعمل التنفيذي لتحقيق هذا الهدف.⁽³⁾

- تُمثل كلمة سياسة / Politique، قديماً عند اليونان فن تسيير المدينة. يُعتبر إذن، الفعل السياسي أحد المباحث التي تدخل في المجال المعرفي/ النظري للفلسفة والفكر السياسي بصفة عامة والفكر حول الدولة بصفة خاصة. فكما سبق الإشارة إليه من خلال

(1) - المعجم الفلسفي، إبراهيم مذكور (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، المادة: سياسة، ص، 99.

(2) - **André Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1^o édition ; France : PUF, 1926), article : politique, p. 786.

(3) - أحمد زكي بدوي، مرجع سبق ذكره، ص، 318.

التقسيم الذي قمنا به سابقاً، فإن الفعل السياسي كان مقترناً بنظرة تنظيرية، تبحث عن النظام السياسي المثالي الذي يسمح للوصول إلى العدالة والمساواة والفضيلة، وهو ما كان موجوداً عند اليونان، فكثيراً ما تتجلى مواطن الفعل السياسي عند أفلاطون في محاورتي: جورجياس و الجمهورية، إذ قدم طرحه السياسي على لسان كاليكلاس وثراسيمافوس / Thrasimaque، فلقد تميز أفلاطون عن غيره من الفلاسفة اليونان بالبحث عن جوهر الاجتماع البشري، من خلال موضوعات مختلفة وذلك على لسان سقراط، فقد بحث الخطابة في محاوره (جورجياس) والمحبة في محاوره (المائدة) والعدالة السياسية في محاوره (الجمهورية).⁽¹⁾

كما حاول ربط أفلاطون الفعل السياسي بالعمل السياسي، الذي من خلاله تتحقق العدالة، هذه الأخيرة لا تتحقق إلا على يد فلاسفة حقيقيين. ويقول في هذا الصدد: «عندما كنت يافعا أحسست بما يحسه أغلب الشباب، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذي أستطيع فيه التصرف في مصيري والاشتراك في العمل السياسي، وهاك الحال التي وجدت عليها أمور الدولة».⁽²⁾

ويضيف في الصدد ذاته قائلاً: «أن المصائب لن تنتهي في حياة البشر ما لم يتول الفلاسفة الحقيقيون الحكم أو يتحول الحكم بفضل الإله إلى فلاسفة حقيقيين».⁽³⁾

لقد عرفت النظرة التنظيرية لأفلاطون انتشاراً واسعاً، بداية من تلميذه أرسطو؛ بالرغم من اختلافه مع معلمه، مروراً بالقديس أوغسطين الذي لا طالما حلم بالمدينة الإلهية، الأمر الذي جعله يصوغ مشروعه السياسي في كتابه المدينة الإلهية، ثم مع القديس بونافنتورا / Bonaventure (1212-1274م)، دون نسيان أعمال الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة. هذا الخط الفكري المستقيم، الذي تعد النظرة الأفلاطونية جوهرها له، تضمن «مزج العقل السياسي بالميتافيزيقا».⁽⁴⁾ ولو بدرجات متفاوتة وذلك من خلال التصور المثالي الذي اتخذته كل فيلسوف ومفكر للوصول إلى تحقيق النظام والحكم العادلين. على الرغم من أن أرسطو أعطى للفعل السياسي نظرة ممارساتية، ولو بدرجة نسبية، وذلك انطلاقاً من غاية الإنسان في تحقيق الهدف من وجوده كإنسان، من خلال مبدئين يعتبرهما أرسطو مهمين:

(1) - بليمان عبد القادر، الأسس العقلية للسياسة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)، ص، 16-19.

(2) - أفلاطون، الجمهورية، تر أميرة حلمي مطر (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991)، ص، 6، 7.

(3) - المرجع نفسه، ص، 8.

(4) - قباري محمد اسماعيل، مرجع سبق ذكره، ص، 39.

- **المبدأ الأول:** الإنسان كائن مدني وسياسي بطبعه.⁽¹⁾ وهي الفكرة التي ستعرف بعد ذلك رواجاً كبيراً لدى العديد من رواد الفلسفة السياسية.

- **المبدأ الثاني:** المجتمع قائم أساساً على القانون، والقانون بدوره قائم على العقل، لهذا رفض أرسطو جمهورية أفلاطون، إذ يعتبر دولة/ مدينة ظاهرة طبيعية خاضعة لتطور وغايتها تحقيق وجود الفرد ككائن حي.⁽²⁾

لقد عرف الخط الأرسطوطاليسي الأثر نفسه الذي بلغه الخط الأفلاطوني، خاصة مع أصحاب العقد الاجتماعي التي وجدت مرجعيتها في العديد من المسائل من آراء أرسطو، مروراً بكل من شيشرون، وتوما الإكويني وابن رشد/ Averroès (1126-1198م)، وميكافلي وغيرهم من الفلاسفة الذين صاغوا نظرياتهم السياسية.

المتتبع للمراحل الأربعة اللائي سبق لنا الإشارة إليها، يُلاحظ الصراع القائم بين النظرة المثالية/ الطوباوية والنظرة الواقعية/ العملية، سواء على المستوى الفكري أو على المستوى التطبيقي. ويتحدث المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا الصدد قائلاً: « الفعل السياسي له محدداته وتجلياته، وهو فعل اجتماعي، يُعبر عن علاقة قوة بين طرفين يُمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة؛ هي سلطة الحكم، ومُحددات الفعل السياسي (النظرية والتطبيقية) تُشكل العقل السياسي. إلا أن الرجل السياسي وظيفته ممارسة السلطة وليس إنتاج المعرفة». ⁽³⁾

أما المفكر الفرنسي المعاصر روجيس دوبري/ Régis Dobray، فإنه يعتبر الفعل السياسي في كتابه نقد العقل السياسي / Critiques de la raison politique عبارة عن ممارسة وإيديولوجية، يجد الفرد مرجعيتها في المِخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. ويُسيطر على هذا الفعل مبدأ يُسميه "دوبري" اللاشعور السياسي، الذي يُمثل مجموع العلاقات السياسية والاجتماعية بين الأفراد.⁽⁴⁾

وإن دل الطرح الذي تبناه روجيس دوبري على شيء، فإنه يدل على رفضه للنظرة المثالية من جهة والنظرة الدينية للدولة وللسياسة من جهة أخرى.

(1)- أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص، 139.

(2)- المرجع نفسه، ص، 171.

(3)- محمد عبد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (ط2؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص، 7.

(4)- Régis Debray, Critiques de la raison politique (Paris : Éditions Gallimard, 1981), p. 48.

تجدر الإشارة إلى أن فكرة القدرية، اتخذت لنفسها مكانا في الفكر السياسي منذ القديم، فكرة تقوم على أساس الدولة الإلهية الشاملة، التي تعتبر أن مصير الإنسان والعالم مسيرين من طرف الله باعتباره الحاكم والخليفة الأول. وعلى الأساس ذاته ادعى بعد ذلك البعض على أنهم ممثلي الله على الأرض.

ما نود الاختتام به في آخر هذا المطلب، هو الإشارة إلى الصعوبات الكثيرة التي تحيط بالفكر السياسي بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة، صعوبات عرقلت مسارهما الصحيح والموضوعي، نتيجة لمصالح فئوية أو شخصية تعمل على استخدام السياسة كوسيلة للسيطرة على العالم وتجسيد أفكارهم بالقوة، من خلال تقليص الفعل السياسي من طرف أفراد و/أو فئات سياسية، إلى وسيلة للوصول إلى السلطة أو ممارستها. « يجري الكفاح السياسي على مستويين، يجري من جهة بين أفراد و فئات وطبقات تتصارع للحصول على السلطة أو المشاركة فيها، أو التأثير عليها، ويجري من جهة أخرى بين السلطة التي تحكم والمواطنين الذين يقاومونها »⁽¹⁾ أو محاولة تقزيمه إلى هدف واحد؛ ألا وهو تطبيق غاية محددة المنطلق وثابتة المصّب، دون الأخذ بعين الاعتبار، سيرورة الإنسان وحقوقه، والمتغيرات التي تطرأ على كافة مناحي حياته.

ومن جهة أخرى، يشهد الفعل السياسي في المرحلة المعاصرة أفاقا معرفية وعلمية جديدة خاصة مع ظهور العديد من التخصصات العلمية الجديدة (كعلم الاجتماع السياسي، الأنثروبولوجية السياسية، علم النفس السياسي، دراسة الجماهير، تاريخ الأفكار ...الخ). بحيث أسست هذه الأخيرة لمقاربات ومطارحات حديثة وضعت في عين الحسبان معالجة الظاهرة السياسية من كافة نواحيها، ومن خلال تقاطعها مع ظواهر أخرى.

(1) - مورييس دوقرجيه، مرجع سبق ذكره، ص، 18.

I- 2- الفصل الثاني: الله، الإنسان، العالم: مصطلحات ومضامين.

إذا كانت مُصطلحات الفلسفة والدين والسياسة التي عالجناها سابقا في المبحث الأول، ذات أهمية كبرى في تحديد مختلف الارتباطات التي تكون نظرية الدولة الحديثة قد تضمنتها، فإن مصطلحات الله والإنسان والعالم، لا تبدو أقل أهمية عن سابقتها، للأثر نفسه الذي خلفته على سيرورة الدولة من خلال تطبيقاتها السياسية على الواقع أو على تطور الفكر الفلسفي السياسي الذي اتخذ له دراسة أصول الدولة مَبَحْثًا.

رغم الصعوبات العديدة التي تثيرها دراسة المفاهيم في مجال الخطاب الفلسفي؛ نتيجة الاستعمالات المختلفة للمفهوم الواحد، إلا أننا سنحاول القيام بمقاربة المفاهيم التي نود دراستها بجوهر الموضوع العام؛ وهو الدولة الحديثة بين الأصول الدينية والصيغة العلمانية.

I- 2-1- المبحث لأول: الله؛ بين المفهوم الفلسفي واليقين الديني.

قد يتساءل سائل - وهذا السؤال جد مشروع من الناحيتين الفلسفية والمنهجية- ما جدوى تطرق هذه الدراسة للمصطلح ومفهوم الله؟

يُمكن لنا الإجابة على هذا السؤال من خلال ما يلي :

❖ إن جوهر هذه الدراسة، يقوم أساسا على البحث في الأصول الدينية التي تركز عليها نظرية الدولة الحديثة، المُتجلية والخفية منها.

❖ يُقوم تصورنا في هذه الدراسة على وجود بُنى دينية مَحْضَة، سواء كان ذلك في التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة أو في تطبيقاتها السياسية، إلا أن هذه البنى اتخذت لها أشكال جديدة في المرحلة الفكرية الحديثة، مُبقية على الطابع الديني الذي حدد وجودها الفعلي، فمفهوم الله مثلا من خلال المبادئ والركائز التي يقوم عليها من جهة، وتطوره في خضم التطور الفكري العام والسياسي من جهة أخرى، ارتبط و/أو حدد مفهوم، ومصطلح وخصائص: الفرعون، الملك، الإمبراطور، الأمير، رئيس الدولة؛ بمفهومه المعاصر... الخ.

❖ المفاهيم الإجرائية الذي اتخذها التاريخ السياسي من مفهوم الله، حدد طبيعة العلاقة بين الله-الملك، الله-الكهنوت، الله-الأمير، الله-المؤسسة الدينية، الألوهية-السياسة... الخ، هذه العلاقات

حددت بدورها طبيعة المملكة، والمدينة، والدولة، وكذلك الأسس النظرية والفلسفية التي يقوم عليها فكر حول الدولة.

❖ ارتباط مفهوم الله بالمطلق، وبالتصورات الفكرية القائمة على التعالي والتسامي، مهدّ لارتباط الفكر السياسي بالمطلق، وذلك من خلال تصور الإنسان "الذوات المقدسة" بمعنى الآلهة ومن ثمة الإله. وكذلك "الفردوس المقدس" بمعنى الجنة أو الجغرافيا (الأرض) المقدسة، هذه التصورات تم إسقاطها و/أو بُني عليها التفكير حول مسائل الملك العادل، الرئيس العادل، المملكة العادلة، الجمهورية العادلة، الجمهورية الفاضلة... الخ.

❖ ارتباط الفكر السياسي بالمطلق، في حقيقة الأمر، يتجلى علي مستويين من التفكير، إما أن يكون المطلق هو الأساس الذي يُوجه التفكير، بمعنى تكون التصورات الدينية واللاهوتية هي التي تحدد مسار تطور الدولة، إما أن يكون المطلق هو الغاية السامية الذي يحدد التفكير ويبلوره، بمعنى يكون التفكير حول الدولة في إطار المطلق الذي يكون الغاية من وجودها الفعلي، ومنه توجيهها إلى غايات دينية. بمعنى آخر (المطلق كمُنطلق أو كمصّب).

ليس من السهل الحديث عن فكرة الله، ومنه تحديد مُختلف عناصرها الفلسفية والدينية والعلمية، ذلك بالرغم من وجود العديد من الدراسات التي عالجت الفكرة، من زوايا بحث مختلفة، هذه الصعوبة تكمن أساسا في غموض فكرة الله، التي لم تُحدد لها مراحلها التاريخية الأولى من جهة والتناقضات التي حامت حولها، سواء في القديم أو التي انبثقت من الدراسات الفلسفية واللاهوتية والدينية والعلمية الحديثة من جهة أخرى.

فلقد حاول الإنسان منذ فجر التاريخ، التعرف على الله ومنه الحكمة من وجود الإنسان، وكيف له أن يتقرب من الله؟

يتحدث كارن أرمسترونج، في كتابه لماذا الله ؟ عن فكرة جد مهمة، لها من الأهمية ما يُمكن لدراستنا هذه الاستفادة منها، هذه الفكرة تتمثل أساسا في العلاقة بين الله والإنسان، التي تقوم على تصور الإنسان على أن الله هو المُخلص الحقيقي من الشر الذي يُلازمه في العالم الأرضي، واستخدام الإنسان لهذه العلاقة في إدراك غاياته وجوده، أو في تبرير أعماله، بالرغم أن ذلك ينبني على تصورات وفرضيات؛ إما مُتعلقة ببديهيات تستند للإيمان، أو إما تصورات ميثولوجية يكون الميثوس " Mythos " هو أساسها. ويتحدث أرمسترونج مُبينا هذه الفكرة قائلا: « يعلم المؤمنون،

نظريا، أن الله كُلي التسامي، لكنهم رغم ذلك يبدون وكأنهم يفترضون، بديهيا، أنهم يعرفون، من " هو " وما " يُفكر فيه " وما يُحبه ويتوقعه. نميل إلى تدجين " أخرية " الله، نسأل الله دائما أن يُبارك أمتنا، ويحمي ملكتنا، ويُشفي أمراضنا، ويمنحنا طقسا جميلا يوم رحلتنا، نذكر الله بأنه خلق العالم، وبأننا خطاؤون تعساء، وكأنما نسي هو ذلك، يستشهد السياسيون بالله لتبرير سياساتهم، ويستخدم المدرسون اسمه للحفاظ على النظام بالفصول، والإرهابيون لارتكاب بشاعتهم باسمه. نتوسل إلى الله ليدعم جانبنا في الانتخابات والحرب، حتى على الرغم من أنه من المفترض أن أعداءنا هم أيضا أطفال الله وموضوع حبه ورعايته، وعلى الرغم من أننا نعيش في عالم قد تغير تماما، ونتبنى نظرة إلى العالم مختلفة كلية، فثمة نزوع للافتراض أن أسلوب البشر للتفكير في الله ظل على الدوام كما هو اليوم دونما أن يتغير. ⁽¹⁾

هذه الاستعانة غير المبررة واقعيًا، سنشكل للعديد من الأفراد المرجعية الحقيقية للعلاقة التي تربط الفرد بالله كتصور وجود حاضر وفعلي في الوجود، وكحاضر مؤثر في المدينة بمعناها السياسي.

وفي سياق آخر، لا نود الأخذ بعين الاعتبار الفكر الميثولوجي القديم الذي يقوم على تعدد الآلهة والتفكير الأسطوري المحض، لأن المقام لا يسمح القيام بمثل هذه الدراسات المُعمقة، إلا أن المسألة التي تهتم هذه الدراسة التي تحلل الأصول الدينية لنظرية الدولة الحديثة وصيغتها العلمانية، هو كل ما يتعلق بالديانات التوحيدية من جهة والمذاهب "الفلسفودينية" من جهة أخرى.

يُمكن الانطلاق، في دراستنا هذه، من تقسيم إجرائي للمذاهب الفلسفية التي حاولت إعطاء آراءها حول مسألة الله، فلقد انقسم الفلاسفة والمفكرون في قضية الله إلى العديد من المذاهب، ويُمكن لنا الإشارة إلى أربع مذاهب منها، نرى سردها أكثر من مهم، خاصة في ظل تعدد التصورات حول مفهوم الله التي نجدها في تاريخ الفلسفة.

1- مذهب يُقر بوجود الله واعتباره خالقا للعالم أوجده من عدم، وقد فرق بين وجوده كخالق ووجود المخلوقات. هذا المذهب يُؤمن بوجود الرسل والأنبياء والكتب السماوية المنزلة (التوراة والإنجيل والقرآن).

⁽¹⁾ - كارن أرمسترونج، الله لماذا ؟، تر: فاطمة نصر و هبة محمود عارف (ط1؛ القاهرة : الهيئة العامة للكتاب، 2010)، ص، 8، 9.

2- مذهب يُقر بوجود الله كخالق للعالم، إلا أنه لا يعترف بوجود الأديان والوحي الإلهي، ونجد فيه مذهب الاعتقاد بالله وبوحدانيته / Théisme ومذهب الألوهة الطبيعية / Déisme وهو: « المذهب القائل أن الله خالق الكون والمُشرع له ولكنه ليس أكثر من ذلك، فهو ليس مصدر الخير وليست له صلة مباشرة بالعالم ولذا فلا يُمكن أن يكون هناك اتصال بين الإنسان والله، وهو مذهب ينكر الوحي والأنظمة الدينية. »⁽¹⁾

3- مذهب يُقر بوجود العالم، وينفي وجود خالق له، بحيث يُنكر هذا المذهب وجود أي إله أو وجود أي إله مُشخص، بمعنى إنكار الألوهية / Athéisme، كما يرفض « الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله. »⁽²⁾

4- مذهب اللادرية (Agnosticism) يُقر بأن الفكر الذي يسعى إلى استجواب الأشياء والأفكار هو موقف يتأسس وفق العقل فقط، فهذا الأخير المبني على النظرة الشكية هو الوحيد الذي يحاول فهم حقيقة بعض المقترحات بما في ذلك وجود الله أو الآلهة التي يتعذر الوصول إليها بشكل ثابت. ويُعد البيولوجي والفيلسوف البريطاني توماس هنري هكسلي / Thomas Henry Huxley (1825-1895م) أول من نظر لهذا المفهوم سنة 1869م. ومن بين الفلاسفة الذين يقرون بانتمائهم إلى هذا المذهب نجد على سبيل المثال وليس الحصر الفيلسوف البريطاني كارل بوبر / Karl Raimund Popper (1902-1994م)، والفيلسوف الألماني ذو الجنسية الأمريكية ردولف كرناب / Rudolf Carnap (1891-1970م)، والفيلسوف الفرنسي ريمون أرون / Raymond Aron (1905-1983م)، ومواطنه رجب دوبري وغيرهم.

دون أي شك يذكر، ستنعكس التصورات الفلسفية التي قدمتها هذه المدارس حول مسألة الله، على المفاهيم السياسية التي اعتمدتها في بناء نظرياتها حول الدولة.

إن ذكر مختلف هذه المذاهب، وإن كان يهدف إلى شيء فإنما يهدف إلى وضع القارئ والدارس لفكرة الله أمام مختلف الرؤى التي تحدثت عنها، ومنه تسهيل عملية الفهم والاستيعاب.

كما سبق الإشارة إليه في مبحث الدين: مفهوم ووجود تاريخي؛ بأن الدين كثيرا ما يقتزن بدوافع نفسية، يُمكن لهذه الدوافع تحديد وتبيان طبيعته وتجلياته وأهدافه، وقد يُكون الطرح نفسه

⁽¹⁾ - أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، ص، 100.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 29.

ينطبق على فكرة "الله". فالعديد من التجارب الإنسانية: الفردية والجماعية، تؤدي في الكثير من الأحيان، إلى تصور الذات المطلقة/ الذات الكلية؛ الروح في الفكر الشرقي القديم، والجوهر والمثال والآلهة في الفكر اليوناني، الله في الفكر التوحيدي، المطلق عند المتصوفة والطوباويين وبعض الفلاسفة (هيجل/ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831م) مثلاً)، فالذات الكلية كثيراً ما كانت مُقترنة بعناصر روحية ونفسية تعمل على تصور المطلق، فالأبعاد النفسية والانفعالات الداخلية المنطلقة من معاني التشاؤم والانطواء أو الإعجاب والانبهار يكون لها دور كبير في تصور الذات الكلية ومنه البحث عن الاتحاد بشيء أكثر اطلاقية من الإنسان وهو "الله"، وذلك عن طريق تجربة فردية؛ روحية نفسية، أو عن طريق تجربة صوفية.⁽¹⁾

فالدوافع نفسها يعتبرها الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه عاملاً من عوامل تصور المطلق قائلاً: «ليس الإنسان الذي يُعاني من زخم نفسي واضطراب عقلي يمكن له أن يكون متشائم، بل يجب أن يكون عبقرياً لفهم المعاناة الداخلية، فهذه المعاناة تجر الإنسان بتأثير العاطفة إلى التسليم بالتصورات الدينية، وذلك للوصول إلى المطلق الذي ليس سوى فكرة الله.»⁽²⁾

لم يكن هذا الطرح الوحيد الذي ساد في الحقل الفكري الإنساني، بل ولجت رؤى أخرى لاهوتية ودينية، عملت على إبراز مفهوم الله، الأمر نفسه ينطبق على الفلسفة والعلم.

فكثيراً ما يقترح العديد من الفلاسفة واللاهوتيين معاني متعددة؛ ذات أبعاد فلسفية ودينية لكلمة "الله" أو "الإله" أو "الرب" أو "يهوه"، أبعاد تنطلق من النظرية الفلسفية التي ينطلق منها كل فيلسوف أو من المعاني التي قدمتها الأديان التوحيدية من جهة، أو من الاستخلاصات التاريخية والأنثروبولوجية التي يستند عليها من جهة أخرى.

من بين المعاني المنتشرة حول مسألة الله، نجد تلك التي يتبناها رجال الدين والكهنة والتي تذهب إلى اعتبار الله المُحرك الأول ومصدر الوجود والقوة التي تعلو على الناس وتعينهم في الآن نفسه، فالوجود الإلهي عبارة عن سلطة وحي وعقيدة من عقائد الإيمان⁽³⁾. فالإيمان بالله كما يراه

⁽¹⁾ - ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام (دون طبعة؛ الكويت: مكتبة مدبولي، 1999)، ص، 223.

⁽⁴⁾ - **Nietzsche**, La Volonté De Puissance, trad. Geneviève Bianquis (France : Gallimard ,1995), p.230.

⁽³⁾ - أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: الله، ص، 179.

الكهنة يستطيع أن يجدد تاريخ الإنسان والحفاظ عليه، فالفكر اليهودي يقوم علي فكرة ما جاء في الكتاب المقدس " إن الحكم لله وأي أمر صعب فارفعوه إلى حتى أنظر فيه ".⁽¹⁾

ففي السياق نفسه، يتخذ الفكر اليهودي من المطلق الإلهي بوابة إلى ولوج العالم، على اعتبار أن المطلق يتجلي في الكون، دون تحديد صفاته الفعلية، فيتحدث المفكر السوري طيب تيزيني في كتابه من يهوه إلى الله، في هذا الصدد قائلاً : إن "يهوه" هو في حده الأدنى دون حده الأقصى الإله الذي يمكن أن يقترب منه عبر عنصرين اثنين يطلقان ويتلفظ بهما على سبيل التحيز والمقاربة، ليس إلا هذان العنصران، فهما القداسة و التجريد الكوني... إن النص التوراتي لا يعدم القدرة على تقديم الشواهد على ما اعتبرناه رفضاً قطعياً لتوصيف الرب "يهوه" إلا ما اندرج منه في نطاق السلب.⁽²⁾ هذا التصور لا يعدم بتاتا فكرة تجلي المطلق في حياة الإنسان في الكون عند اليهود، « إن ما يلفت الانتباه، للوهلة الأولى، في البنية السياسية والدينية الأخذة التعضي والتبلور للأوساط اليهودية المهيمنة هو ذلك الاقتران التضائفي بين السلطة السياسية ومن خلالها الاقتصادية الاجتماعية من جانب، والسلطة السياسية من جانب آخر، وهذا الاقتران كان من الأهمية بحيث استطاع - في سياق التطورات اللاحقة في التاريخ اليهودي - أن يترك سماته وبصماته العميقة على مجمل العلاقة بين ما سيتبلور شيئاً فشيئاً بمثابة طبقة عليا على الطرف الأول وبين بقية الأنساق الطبقية والفئوية والقبلية على الطرف الآخر. »⁽³⁾

لكن ما يمكن الأخذ به، ونجن نتحدث عن الإله يهوه عند اليهود، هو أن هذا الأخير هو إله وطني/اثني يخص فقط اليهود، ويكمن ذلك من خلال مُصادرة اللفظ وعدم النطق به. ويتحدث أحمد ديدات في هذه المسألة في كتابه الله في اليهودية والمسيحية والإسلام قائلاً : « ماذا عن (ي ه و ه) و ماذا عن إلههم، بما أن اليهود لم ينطقوا كلمة " ي ه و ه " لقرون، و بما أن كبار الحاخامات لم يسمحوا بسماع هذا الاسم الذي يحب أن لا يُنطق به باعتباره أقدس من أن يُذكر على لسان البشر، فصادروا حق إعلان كيفية تلفظ هذه الكلمة بدوغماتية»⁽⁴⁾ من جهة، ومن جهة

(1)- الكتاب المقدس - سفر الأحبار، 25/23.

(2)- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الثالث، من يهوه إلى الله (ط1؛ دمشق : دار دمشق، 1985)، المجلد الأول، ص، 315، 314.

(3)- المرجع نفسه، ص، 57.

(4)- أحمد ديدات، الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة وتعليق محمد مختار (القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، دون تاريخ)، ص، 76، 77.

أخرى له أصول مَشرقية. « قبل أن يكون يهوه ربا لليهود، كان -إذن- أحد الأرباب التي سادت في منطقة الشرق العربي القديم، لقد كان رب المدينين قبائل عربية عاشت إلى الشرق من ساحل البحر الأحمر وأمتد نفوذها في صحراء سينا حتى غزة. »⁽¹⁾

وفي سياق كل هذا، نجد أنفسنا أمام سؤال جوهري ومُلح يفرض نفسه في مسألة ظهور المسيحية في ظل اتساع الفكر اليهودي والأسس اللاهوتية التي تقوم عليها، إلا أن هذه المسألة تجد إجابة في سياق تاريخ نشوء المسيحية، والذي ليس موضوع دراستنا هذه.

أما الله في المسيحية، فنجد أن فكرة "الله" في الفكر الإنجيلي أو بالأحرى "الرب" كما يُسميه عيسى المسيح: خالق العالمين، فالرب ليس موضوع العبادة بل موضوع الإيمان، لأن الله خلق الإنسان على صورته⁽²⁾. وتتضح هذه الصورة في الوصف الذي أعطاه يوحنا للرب « إن الرب، يتجلى شاهدا وغائبا، قريبا وبعيدا، حسيا ومجردا، ويظهر مُجَسِّدا في الأب والابن، لاهوتيا وناسوتا »⁽³⁾، هذا التصور يجعل من الله خاصية مُشخصَة تعمل على تحديد الخاص والعام، « إذا قلنا أن - يهوه - يُمثل في صيغته الأخيرة، جماع تجليّيه السابقين على الصعيد اليهودي، فإنما لنعلن أنه - هنا - وإن ظهر حسيا مُشخصا بشريا، فإن عناصر حسيته وتشخصه وبشريته هذه لا تمثل عودة إلى الوراء " في صيغته الأولى "، أن النوعية الجديدة، التي ينطوي عليها ويفصح عنها، تكمن في أن شخصيته تتحدد بنوع من التجادل بين الخاص، بين الجزئي والكلي، في الحالة التي نحن فيها بين الإنساني واللاهوتي.»⁽⁴⁾

إن الطرح الثيولوجي المسيحي لا يُؤصل نفسه بنفسه، بل عبارة عن استمرارية الأصول في تشكيل صيغ إلهية جديدة. يتحدث سلامة موسى في الإله المسيحي قائلا : « إله المسيحية - المسيح - كان إنسانا كما كانت كل الآلهة القديمة عند أول ظهورها، وقد اعتبره المسيحيون الأولون ابن الإله تنزيها له عن الإنسانية كما فعل اليونانيون مع إسكندر المقدوني، ونجد في المسيحية ما يسمى " الثالوث المُقدس " وهو عبارة عن إدماج ثلاثة آلهة وهم

(1) - طيب تيزيني، مرجع سبق ذكره، ص، 315.

(2) - Dictionnaire des auteurs et des thèmes philosophiques, Yvonne Weil et Sylvain Auroux, (Paris : Éditions Hachette, 1984), Dieu, p.62.

(3) - طيب تيزيني، مرجع سبق ذكره، ص، 405.

(4) - المرجع نفسه، ص، 405.

الأب والابن والروح القدس في إله واحد على مثال ما كان يعتقد المصريون في الثالوث الإلهي المكون من أوزيريس وإيسيس وهوروس. ⁽¹⁾

تُمثل هذه الرؤية حول الله، الصيغة المُشخصة، والتي نعتبرها في دراستنا هذه، لحظة ولوج المُطلق في الوعي الإنساني، هذه اللحظة حددت وسُتحدد فيما بعد، ليس فقط ما تعلق بالفكر الديني بل بمسار الفكري الكلي. وكانت وستكون انعكاساتها جد مُهمة على الفكر السياسي، وإسقاطات جد جوهرية فيما يتعلق بالضرورة التي تتخذها نظرية الدولة.

أسهمت هذه الصيغة المُشخصة لله في ظهور المدينة القديمة، « إن الإله يكون في الأصل روح رجل عظيم - ملك أو رئيس أو أمير - مات وأصبحت روحه إلهاً بذلك، فإذا أرادت القبيلة تأسيس مدينة أو بناء سور لم تنتظر موت عظيم وتستحي روحه هذه المدينة أو ذلك السور بل تقتل على الفور رجلاً عظيماً لتكون المدينة في كنف ورعاية روحه. ⁽²⁾ » وهي الفكرة التي سَتُحدد فيما بعد العديد من المفاهيم السياسية في ظل تشكيل الرؤى حول وظيفة الدولة في أوربا الوسيطية - الأمر الذي سَتُبَيِّنُه في الأبواب اللاحقة - فالتوصيف الإنساني لله أو التوصيف الإلهي للإنسان سيكون مهداً لظهور النظريات الداعمة والمؤسسة للدولة الدينية.

أما الفكر الإسلامي فإنه قدم بدوره لفكرة الله العديد من المعاني المحددة، المقتبسة من النص القرآني، فالله عند المسلمين يمتلك تسعة وتسعين اسماً، تُسمى بالأسماء الحسنى: جليل، عظيم، رحيم، جبار، عزيز، قدير وغيرها من الأسماء. ويتجلى المفهوم القرآني "الله" بشكل واضح وجلي في صور الإخلاص: « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤) » ⁽³⁾.

ستحدد دورها المعاني التي يركز عليها مفهوم الله عند المسلمين، رؤيتهم للعالم، للإنسان، للمدينة، للدولة... الخ. ومن دون الدخول في التفاصيل الدقيقة لمفهوم الله وأطره اللاهوتية وأبعاده الأنثروبوثقافية عند المسلمين بمختلف أطيافهم، فإنه يُمكنُ لنا الحديث في هذه الدراسة عن مسألة جد مهمة للغاية، وستحدد طبيعة التفكير السياسي عند المسلمين، ألا وهي مسألة ارتباط مفهوم الله بمسألة الإنابة (الخلافة)، بمعنى يُمكن للإنسان أن ينوب عن الله في العالم الأرضي (خليفة الله

(1) - سلامة موسى، نشوء فكرة الله (القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص، 9.

(2) - المرجع نفسه، ص، 29.

(3) - القرآن : سورة الإخلاص.

في الأرض) - الفكرة نفسها موجودة عند اليهود والمسيحيين- « الحاكم في الإسلام هو ظل الله في الأرض، ولا جدال عند الحكام في هذا الأمر، ولا استعداد للمساومة (...)، هذا عن النائب في إهابة السياسي الإسلامي، أما في الإطار الشرعي العام والتعامل الآني مع المؤمنين، فهناك الإمام عند أهل السنة، والإمام المعصوم عند الشيعة، والقطب عند الصوفية، وتحت هؤلاء نواب لهم مقامات معلومة (...) فمنهم المجتهد، أية الله، الداعي، البذل، شيخ الطريقة، وهناك المفتي عند عموم المسلمين». (1)

ما يمكن الإشارة إليه ونحن بصدد دراسة فكرة الله، هو أن جُل المعاني الدينية واللاهوتية تنطلق من فكرة أن الله أزلي وأبدي وسرمدي، خلق الكون من عدم، وهو الطرح الذي تبنته الفلسفة المسيحية مثلاً منذ القديس أوغسطين، هذا الأخير يقول في كتابه الاعترافات: «أيا كان مصدر الشر فقد ارتأيت وأنا أتحراه [الله] أن لا اتخذ السبيل الذي يجعلني اعتقد، بأن الله الأزلي غير المتغير متغيراً، وإلا أصبح ذلك الذي أبحث عنه». (2) بمعنى الإنسان هو الذي يتميز بالفناء والتغير، أما الله فهو أزلي، سرمدي، غير متغير. ولا تختلف الفلسفة المسيحية، عن الآراء التي قدمتها الفلسفة الإسلامية، فالنظرة الدينية اللاهوتية تنطلق من أن: «الفعل اللاهوتي لا يحتاج إلى زمان من أجل الخلق، باعتبار أن الله خلق الزمان (...) فالخلق أمر إلهي مقترن "بكن فيكن".» (3)

هذا الطرح الذي تبناه الفكر الديني واللاهوتي يجعلنا نتساءل:

❖ كيف لكائن غير زمني (الله)، أن يقوم بعملية الخلق داخل الزمان، ونحن نعلم أن الزمان مقترن بخصائص التغير والسيرورة والمادة والحركة؟

لن نخوض هاهنا، في الإجابة عن هذا السؤال بل سنحاول الإجابة عن سؤال آخر نجده ذا أهمية كبرى ألا وهو:

❖ كيف تم الانتقال على المستوى الفكري، من التعددية إلى التوحيدية، بمعنى من فكرة الآلهة إلى فكرة الله الواحد؟ وهل أسهمت ظهور الديانات التوحيدية في تغير المسار التاريخي للمدينة/الدولة؟

(1) - يوسف زيدان، اللاهوت العربي، وأصول العنف الديني (ط2؛ القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص، 180، 181.

(2) - القديس أوغسطين، الاعترافات، تر: الخوري يوحنا الحلو (ط3؛ بيروت: دار المشرق، 1986)، الكتاب السابع، ص، 124.

(3) - ولتر ستيس، مرجع سبق ذكره، ص، 224، 225.

لا يُمكن لباحث في مسألة الله، حذف خاصيته؛ التعالي والترسندنتالية، والتي تحدد بدورها المسائل الأخرى، « فانه، في اليهودية والمسيحية والإسلام، واحد مُتعالى بطبيعته عن العالم المخلوق، فوجوده بتعبير فلسفي وجود "ترسندنتالي" أي مفارق تماما للوجود الذي نعيش فيه، ومفارق لنا تماما باختلافه التام عنا. »⁽¹⁾

لا شك في أن اليهودية هي أولى الأديان السماوية التوحيدية، فالعقدية الأصلية لبني إسرائيل كانت تؤمن بالله الواحد، لكنهم لم يستقروا على عبادة الإله الواحد الذي دعا إليه الأنبياء، بل كانوا يتجهون كثيرا إلى الوثنية والديانات البدائية. ويتحدث أحمد شلبي في كتابه اليهودية في هذا الصدد قائلا: « إن اليهود كانوا في مطلع ظهورهم على مسرح التاريخ بدوا رحلا، تُسيطر عليهم الأفكار البدائية، كالخوف من الشياطين والاعتقاد بالأرواح، وكانوا يعبدون الحجارة والأغنام والأشجار، إلا أنه ومع مجيء موسى النبي، حاول تثبيت أركان التوحيد عند بني إسرائيل. »⁽²⁾

لكن، كثيرا ما يذهب العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، إلى أن النبي موسى قد استعار الوجدانية من أخناتون⁽³⁾، ويعتمد هؤلاء، للتأكيد على ذلك، على التشابه بين كلمة "أتون" وكلمة "آدون" أو "أودناي" والتي تعني باللغة العبرية الرب أو السيد.⁽⁴⁾

يتحدث سهيل ديب، عن عدم وجود إجماع حقيقي بين اليهود على اختيار اسم واحد لله الذي يعبدونه، راجع أساسا إلى الزمن الطويل جدا بين تأليف التوراة وتحريرها بشكل نهائي وكذلك المخاض الطويل جدا بين التعددية والتوحيد، الذي دام أكثر من 400 سنة، فكانت مسألة التوحيد عند بني إسرائيل عبارة عن انتصار أحد الآلهة على الآخرين، فمن بين أسماء الآلهة التي كانوا يعبدونها نجد (إيل، إيلوهيم، أوناي، يهوى، الإلهة عشيرة، الإلهة عشروت... الخ).⁽⁵⁾

(1) - يوسف زيدان، مرجع سبق ذكره، ص، 178.

(2) - أحمد شلبي، اليهودية (ط1؛ بيروت : دار الطليعة، 1986)، ص، 180، 181.

(3) - أخناتون/ Akhenaton : أو ما يعرف بـ: أمنحوتب الرابع، هو عاشر فراعنة الأسرة الثامنة عشر، حكم مع زوجته الرئيسية "تفرتيتي" لمدة 17 سنة، بداية من عام 1369 قبل الميلاد، توفي سنة 1336 ق/م أو 1334 ق/م كما يقول بعض المؤرخين، وكلمة أخناتون تعني الجميل مع قرص الشمس، عرف على أخناتون محاولة توحيد آلهة مصر القديمة بما فيها الإله "أمون رع" في شكل إله واحد، لكن محاولته فشلت بعد موته.

(4) - سهيل ديب، التوراة بين الوثنية والتوحيد (ط2؛ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1970)، ص، 46.

(5) - المرجع نفسه، ص، 15، 16.

إن انتقال الإنسانية من التعددية إلى التوحيد لهي إشكالية مهمة جدا من جهة، وفي غاية الإبهام من جهة أخرى، ولذلك نجد أن هذه الإشكالية تحتاج إلى دقة في التعامل مع مختلف الرؤى والنظريات التي تحدثت عنها، نتيجة للغموض الذي يكتنفها والتناقضات التاريخية التي تسردها كل دراسة عن هذا الموضوع.

لقد حاولت العديد من المدارس الفلسفية، دراسة فكرة الله انطلاقا من التسليم به؛ مُسلمة تتجسد من خلال نظام الكون، فكثيرا ما طرحت على مستوى الفلسفة الغربية، مسألة وجود الله من عدمه، ومسألة هل العقل البشري قادر على إدراك وجود الله؟ هذه المسائل وأخرى طفت على الوجود الفكري، خاصة مع تنامي التيارات المادية والإلحادية والشيعوية والوجودية والوضعية... الخ، وكذا النظريات العلمية الفيزيائية والكسمولوجية بالخصوص، التي حاولت تفسير العالم، ومنه تحديد أنماط بنائه وتبيان مميزاته وجوده.

تُعتبر إشكالية وجود الله من عدمه قبل أن تكون إشكالية دينية، هي إشكالية فلسفية وعلمية وعلى حد تعبير لوكومت دونوي / Lecompte du Noüy (1936-1971م): «إن تحديد البعد الفلسفي والعلمي لفكرة الله، سواء كمسلمة أو كفرضية أو حتى كوجود، آتية من تسلسل الأفعال والمظاهر العلمية والفلسفية العقلانية». ⁽¹⁾

فإذا كانت الفلسفة المسيحية القروسطية، قد عملت في اتجاه واحد، ألا وهو تبيان وجود الله عن طريق الإتيان بالبراهين والحجج والأدلة سواء كانت عقلية أو دينية أو لاهوتية... الخ، وهو الأمر الذي نجده عند أغلب الفلاسفة ورجال الدين (القديس أوغسطين، والقديس أنسلم، وبيار أبيلارد / Pierre Abélard (1079-1142م)، القديس توما الإكويني، نيكولا دو كوز / Nikola De Cues (1404-1464م) وغيرهم)، فإن فكرة الله ومع ظهور الحركة العلمية الحديثة، قد تحولت إلى موضوع للدراسة، وفرضية قابلة للبحث والنقاش.

ظلت الفلسفة الغربية الحديثة، تُحاول دراسة إشكالية الله من جانب عقلي، مُعتمدة على المبادئ التي يقوم عليها التفكير العقلاني، وكذلك على الإيمان الفردي الذي يقوم على الحدس والمقومات النفسية. الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت اعتبر فكرة وجود الله مقترنة بمرحلة الانتقال من النفس إلى الله قائلا: «إنني أثبت وجود ذات مفكرة لأنني أعلم بأنني موجود مفكر وأعلم علم

⁽¹⁾ - Le Comte du Noüy, La dignité humaine (Bruxelles : Éditions du champ de Mars, 1944), p. 191.

اليقين، لا يقارنه شك، بأن الله موجود، فلو لم معرفتي بوجوده، لبقيت في عزلة عن كل شيء، فوجود الله يضمن لي وجود العالم الخارجي، كما يضمن لي، كل علم وكل يقين (...) ففكرة الامتداد والحركة والرائحة واللون، أفكار فطرية محدثة بإرادة الله. ⁽¹⁾

إن الطرح العقلاني لفكرة وجود الله، شاع عند العديد من الفلاسفة والمفكرين، حتى وإن لم يتخذ شكل الطرح الديكارتي، فالفيلسوف فولتير / Voltaire (1694-1778م)، تساءل كثيرا حول فكرة الإيمان وهو الذي ينتمي إلى المذهب الرباني، إذ يعتبر أن الوصول إلى الله يتم فقط عن طريق العقل قائلا: « عندما أعتبر من البديهي وجود كائن ضروري [الله] مطلق، سرمدى (...) هذا لا يُمكن اعتباره، في أي حال من الأحوال، راجع إلى الإيمان بل هو راجع إلى العقل، فالإيمان يتطلب الاعتماد على اللاحقية بالنسبة للفهم البشري، عكس العقل الذي يعتمد فقط على الحقيقة. » ⁽²⁾

لقد حاولت النظرية العقلانية البحث فلسفيا في فكرة الله عن طريق العقل، وذلك في مرحلة تاريخية فاصلة، اتسم فيها الفكر الديني (سواء المسيحي أو الإسلامي)، بالاعتماد على الإيمان كمصدر للحقيقة، وبأن فكرة الله علة قصوى لا تدرك إلا بالإيمان فقط.

المُلفت للانتباه في الفلسفة الغربية الحديثة هو بُروز رؤى أخرى، حاولت دراسة فكرة الله، على مستوى آخر من النقاش الفكري الذي ينطلق من ما يلي:

- أنه من المُستحيل للإنسان إثبات أو إنكار وجود الله.
- أنه ليس من السهل الإتيان ببراهين حول وجود العالم الآخر.
- أن العلم لم يجد بعد المناهج الحقيقية لتفسير الغيب.

فأمام تنامي التيار الرفض لفكرة وجود الله، نجد أن الفيلسوف الفرنسي بلاز بسكال / Blaise Pascal (1623-1662م)، يعتبر أن العقل ينتمي إلى الحقيقة والإيمان إلى مجال اللاممكن تحديده تحديدا معقولا، أما العبادة فهي بالنسبة له رهان حيث يقول: « الله موجود أو غير موجود؟؟ من أية جهة يُمكن لنا تحديد وجهة نظرنا؟ العقل من جهة لا يستطيع تحديد الإجابة الحقيقية لهذا التساؤل

⁽¹⁾- René Descartes, *Discours de la méthode*, Introduction, dossier et notes : Denis Moreau (France : Collections classiques de la philosophie, 2000), pp. 51,52.

⁽²⁾- Gérard Durozoi et Denis Huisman et d'autres, *Parcours Philosophiques* (France : Éditions Nathan, 1988), article : religion, p. 295.

والإيمان بدوره هو مجال اللاحقيقة، ومنه الإجابة ستكون على شكل رهان، الله موجود أو غير موجود. فباعتبار الإنسان مُنتهي وفان، عليه الرهان على وجود الله، لأنه لن يخسر أي شيء، ولأن العقل مُنتهي والإيمان غير يقيني.»⁽¹⁾

الطرح نفسه تقريبا ذهب إليه الفيلسوف الوجودي الدانيماركي سورين كيركغارد / Søren Kierkegaard (1813-1855م)، إذ يرى أنه من المستحيل إثبات وجود الله من عدمه وأن كل محاولة عبارة عن بهتان قائلاً في هذا الصدد : « إما أن الله موجود وبالتالي من المستحيل إثبات وجوده (...) أو أنه غير موجود، وهو أيضا الأمر الذي لا يُمكن إثباته.»⁽²⁾

ما يُمكن قوله في الأخير، أن الدراسات التي حاولت معالجة فكرة الله، مُتعددة ومُختلفة وأحيانا متناقضة، وذلك نتيجة لعدة أسباب:

- ❖ طبيعة فكرة الله الغامضة.
 - ❖ الذاتية التي تكتنف أغلب الدراسات، بحيث كثيرا ما يرفض الباحث الانفصال عن انتماءاته الدينية والثقافية والعرقية... الخ.
 - ❖ اتخاذ فكرة الله في تكريس مفاهيم المفاهيم السياسية القديمة والحديثة.
 - ❖ عزز العلوم المعاصرة، تحديد الأطر المعرفية والأصلية لفكرة الله.
 - ❖ سيطرة الرؤية اللاهوتية على الفكرة ودراستها.
 - ❖ ظهور التوحيدية، سيكون منعطف تاريخي في بناء الأنساق الدينية والفكرية والسياسية... الخ.
- هذه الأسباب وغيرها، جعلت فكرة الله كإشكالية بحث، لا تزال تحظى بدراسات أخرى ومن وجهات نظر أخرى.

⁽¹⁾- Pascal, *Pensées*, présenté par : Jean Guittou (France : Éditions Gallimard, 1936), p. 220

⁽²⁾- Gérard Durozoi et Denis Huisman et d'autres, op.cit., p. 301.

I- 2- 2- المبحث الثاني: الإنسان بين الماهية الفلسفية والغاية الفعلية.

الحديث عن الإنسان في دراستنا هذه، التي تهدف أساساً إلى معالجة مسألة نظرية الدولة الحديثة، نجده مُهم للغاية، وذلك للعديد من الاعتبارات الفلسفية والمنهجية، فمن جهة ارتباط ماهية الإنسان بطبيعة التشكيلات البشرية التي عرفها التاريخ الإنساني، فالجماعة، والقبيلة، والمدينة، والدولة، والإمبراطورية، والمملكة، والإمارة... الخ، تُمثل كل واحدة منها في حقيقتها الأصلية تصورات إنسانية لكيفية التنظيم البشري، ومن جهة أخرى مُلازمة لتطور التشكيلات السابقة الذكر بالغايات الإنسانية على اختلافها، على الرغم من التعقيدات العميقة التي تعرفها طبيعة الإنسان.

إن التعقيدات نفسها، جعلت من مسألة البحث عن طبيعة الإنسان مُغامرة فكرية مُتشعبة المَخاطر، وإبراز المُنحنى التنظيمي التصاعدي التاريخي للتنظيم الاجتماعي والسياسي البشري وعلاقته بتطور الإنسان أكثر من شائك.

يتحدث الطبيب الفرنسي ألكسيس كاريل / Alexis Carrel (1873-1944م) عن صعوبة البحث في موضوع الإنسان في كتابه الإنسان ذلك المجهول قائلاً: «هناك تفاوت بين علوم الجماذ وعلوم الحياة، فعلوم الفلك والميكانيكا والطبيعة تقوم على أراء يُمكن التعبير عنها بسداد وفصاحة بالغة الحسابية (...) وقد أنشأت هذه العلوم عالماً متناسقاً، كتناسق أثار اليونان القديمة (...) إنها تنسج حول هذا العالم نسيجاً رائعاً من الإحصائيات والنظريات (...) ولكن علم الكائنات الحية بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة لم يَصَّب مثل هذا التقدم، إنه لا يزال في المرحلة الوصفية، فالإنسان كل لا يتجزأ، كما أنه في غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد، ما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي (...) ولكي نُحلل أنفسنا فإننا مُضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة وإلى استخدام علوم كثيرة (...) إن التشريح والكيمياء والفيسيولوجيا وعلم النفس والبيولوجيا (فن التعليم) والتاريخ والاقتصاد السياسي، لا تلم بجوانب موضوعها كلها، والإنسان- كما هو معروف للأخصائيين- أبعد من أن يكون الإنسان الجامد».⁽¹⁾

إن صعوبة البحث عن الطبيعة المادية والحسية للإنسان لا يُمثل فقط موطن التعقيد، فالطبائع النفسية، والروحية، والسياسية، والاجتماعية... الخ التي يتسم بها، بدورها يُلازمها الغموض وعدم

(1) - ألكسي كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تر. شفيق أسعد فريد (دون طبعة؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1989)، ص، 15،

مقدرة الإنسان نفسه على تفسيرها تفسيراً مُلماً ودقيقاً. فالطبيعة البشرية هي من أعقد الطبائع للتفسير والتحليل، وأكثرها غموضاً.

ما ماهية الإنسان؟ ما غايته؟ ما وظيفته في الحياة؟ ما دوره في داخل المجتمع؟ ما طبيعة علاقته مع الطبيعة؟ ما هي العوامل التي تُحدد مصيره؟ ما ماهية العلاقة التي تربطه بالدولة؟ كل هذه الأسئلة تُمثل مجموعة من الإشكاليات التي ينبغي البحث عن إجاباتها، وذلك قبل القيام بأي محاولة للتحقيق في طبيعة الإنسان. ولعل العديد من المدارس العلمية وحتى الفكرية منها، وبالخصوص المدرسة السيكلوجية الحديثة - على حسب اعتقادنا - إما أنها غضت النظر عن هذه الأسئلة، بدعوى استحالة معرفة الإنسان معرفة حقيقة، وإما أنها بلورت هذه الأسئلة في حقل معرفي محدود المعالم، يقوم على الوصف لا التحليل. وقد يكمن هذان التوجهان على اعتبار أن النظريات السيكلوجية تنطلق من مُعطى قبلي، المتمثل في أن جل الأسئلة الماهوية التي تدور حول مفهوم الإنسان هي أسئلة ميتافيزيقية لا ينبغي لعلم النفس الخوض فيها. « وباعتبار علم النفس هو علم يهتم بالواقع النفسي للإنسان، غير ناظر لأي هدف خارج البحث عن هذا الواقع ».⁽¹⁾

وهو الأمر نفسه مع باقي العلوم التي تتخذ لنفسها الإنسان موضوعاً وغاية لدراساتها.

كثيراً ما سعى علم النفس إلى تحليل الإنسان وفهم مختلف العلاقات التي تربطه بالعديد من العناصر، سواء التي يتسم بها، أو التي تُحيط به، أو التي تصور ويتصور وجودها. ولعل مختلف الدراسات السيكلوجية عملت على تحليل الإنسان من خلال داخله النفسي، وتأثير هذا الداخل على مختلف سلوكياته وردود أفعاله.

إن الطرح السيكلوجي، كثيراً ما يقتزن بتصور الجهاز النفسي للإنسان (الفرد) على أنه صراع ثلاثي بين العناصر الثلاثة التالية: الأنا، الهو، والأنا الأعلى. وفي حقيقة الأمر طبيعة هذا الصراع يُجسد طبيعة الإنسان (الفرد) ومنه طبيعة انفعالاته، وردود فعله، وحتى طبيعة أفكاره. فكلما زاد الصراع حدة زادت إمكانية الاضطرابات النفسية، وبالتالي إمكانية انتقال الإنسان (الفرد) من حالة عادية إلى حالة شاذة.

ومن خلال التطور الكبير لعلم النفس منذ فرويد، في حقل تحليل طبيعة الإنسان، خاصة من خلال التحليل النفسي، أصبح موضوع الإنسان موضوعاً لعلم النفس، إلا أن هذا الأخير لم يتمكن

(1) - محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية (ط1؛ القاهرة: دار الشرق، 1974)، ص، 13.

من بناء نظرة علمية دقيقة. خاصة ونحن نعرف بأن العديد من النظريات التي تدخل في فلك علم النفس مُستقاة من الأسطورة والتراث الأسطوري، وهو ما نجده بالخصوص عند فرويد، كاستخدامه لأسطورة أوديب مثلاً.

على الرغم من كل هذا، فإن مُحاولتنا ربط علم النفس بمفهوم الإنسان، ينبثق في اعتقادنا الراسخ من إمكانية هذا العلم الوصول ولو بشكل جزئي، إلى إدراك طبيعة الإنسان وعلاقاتها بالمجال الخارجي، وكذلك إدراك مَعالم تشكّل "الفرد" كخاصية مُرتبطة بتطور الإنسان والفكر الإنساني. فمسألة الفرد والتأسيس النظري لها، شكل بصيغة تراتبية العلاقات الجديدة بين الإنسان والتنظيم السياسي والقانوني للدولة، وهي النقطة التي سنبينها لاحقاً.

ليس من السهل البت في تاريخ محاولات الإنسان فهم طبيعته، ومساعيه الكثيرة الرامية إلى فهم الغاية من وجوده، إلا أن ما يُمكن قوله هو أن الإنسان كان منذ القدم الموضوع الذي أثار رغبة وفضول الإنسان نفسه، فجل الأبحاث التي قام بها في مجالات الفلسفة، والعلم، والسياسية، والاقتصاد، والدين، والفن، والأدب... الخ، هي في الحقيقة بحوث من أجل الإنسان، ومن أجل فهم حقيقة الإنسان، ومنه إدراك طبيعته.

لقد عَرَفَ موضوع مفهوم الإنسان العديد من التعريفات الفلسفية والعلمية والسياسية والدينية والتاريخية... الخ. فلقد ذهبت بعض الدراسات إلى اعتبار أن الإنسان حيوان ناطق، وأخرى جعلت منه حيوان سياسي واجتماعي ومدني، وأخرى عرّفته بأنه حيوان عملي، وأخرى جعلت منه كائناً دينياً، ونجد بعض الدراسات ترى في الإنسان الكائن المُعقد، وأخرى تعتبره بالكائن الفضولي، وأخرى بالكائن الباحث عن الحرية... الخ. كل هذه الدراسات باختلاف مَشاربها النظرية، وأطرها الإيديولوجية، وأنماطها العملية، جلبت معها إضافة في موضوع الإنسان، وإجابات للعديد من الأسئلة التي تكتنف الموضوع نفسه.

يَجِدُ المتتبع لموضوع ما الإنسان؟ نفسه أمامه تعدد التعريفات الفلسفية التي قدمتها العديد من المدارس حول الإنسان، والتي اختلفت باختلاف طبيعتها، وأصولها، وأسسها، ومناهجها، وغاياتها المرجو تحقيقها. «فتنوعت النظرة الفلسفية للإنسان وتغيرت تبعاً لتطور الفكر الإنساني بشكل عام، فقد كان مفهوم الإنسان وفقاً للفلسفة اليونانية ووفقاً لتعريف أرسطو على أنه مواطن الدولة أو المدينة. أما وفق فلسفة أفلاطون فقد كان يُقام بين الإنسان والأشياء الخارجية حد للتمكن

من تجريده عن مواقفه الملموسة»⁽¹⁾ ويمكن لنا القول بأن ربط الإنسان بالمدينة والدولة ليس بالأمر الجديد، فلقد ذهبت العديد من الدراسات الفلسفية والسياسية بالخصوص ومنذ زمن بعيد إلى التأكيد على ثبات هذه العلاقة ومتانتها. وتتبنى هذه العلاقة على العناصر التالية:

- المدينة تشكيل إنساني.
- الدولة، على الرغم من طابعها الميتافيزيقي، فهي من تصور وتأسيس الإنسان.
- وجود المدينة والدولة غايته الجوهرية الإنسان.
- الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بطبعه.
- الإنسان في علاقة تأثير ثنائي: يؤثر في بيئته وتُؤثر فيه بيئته.

كما اقترن موضوع الإنسان بالعديد من المذاهب الحديثة، على غرار الفلسفية منها، أو تلك التي تدخل في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو ما يؤكد "اللاندا" في مُعجمه الفلسفي قائلاً: «إن تعبير العلوم الإنسانية هو تعبير حديث (...) وهو تعبير يدل على ما كان من الشائع تسميته بالعلوم المعنوية، ومن الواضح أن هذه العلوم موضوعها هو البحث في الإنسان بالرغم من أنها لا تشمل التشريح والفيزيولوجية»⁽²⁾

ومن النقاط الجد مهمة التي نود الإشارة إليها هاهنا، هو أن الإنسان موضوع يختلف تعريفه من مجال معرفي إلى مجال آخر، فتعريف الإنسان الذي نجده في الفلسفة يختلف عن التعريف الذي نجده في الدين، والتعريف الذي نجده في الأنثروبولوجيا يختلف عن التعريف الذي تُقدمه البيولوجيا، والتعريف الذي يُقدمه علم الاجتماع يختلف عن التعريف الذي نجده في مجال الطب، والتعريف الذي تُقدمه العلوم السياسية قد يختلف أيضاً عن التعريف الذي نجده في مجال الفن، والتعريف الذي يُقدمه علم الآثار يختلف عن التعرف الذي تُقدمه الثقافة... الخ.

وفي ظل كل ما سبق الحديث عنه، يُمكن لنا القول بأن السؤال الجوهرية الذي يفرض نفسه هاهنا، يتمثل فيما يلي:

هل أدركت فعلاً الدراسات المعرفية التي أُقيمت حول موضوع الإنسان الفهم الحقيقي لطبيعة وماهية الإنسان؟

(1)- <http://mawdoo3.com>.

(2)- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر. خليل أحمد خليل، (ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1986)، المجلد الثالث، المادة: العلوم الإنسانية، ص، 1527.

إن السؤال السابق طرحه، هو بمثابة استقراء لنتائج الدراسات التي جعلت من موضوع الإنسان موضوعاً محورياً لها. ولعل هذا الاستقراء يُمكن أن يُصبح موضوع دراسة مُستقلة.

ليس هناك أي شك، من وجود الكثيرة من العراقيين التي واجهت أغلب الفلاسفة والعلماء بخصوص إشكالية الإنسان، فلقد أقرّ هؤلاء بغموض الإنسان وبارتباطه بمواطنٍ مَجهولة، إلا أن مجموعة أخرى من المفكرين ترى في دراساتهم بأن الإنسان موضوع معلوم، خاصة الدينية منها، أو تلك المجموعات الفكرية التي تنطلق في منظورها من المُسلمات الدينية.

وفي السياق نفسه، «وبعدما ذهبَت النظرية الوسيطية إلى اعتبار الإنسان مُذنب وهدفه الوحيد في الحياة هو البحث عن سعادته في الفلاح الآخروي وتخلصه من الخطيئة والذنب.»⁽¹⁾ تبنت العديد من المذاهب في العصور الحديثة فكرة أن الإنسان موضوع معلوم ومُعرّوف، وهو ما ذهب إليه مثلاً المفكر اللبناني عادل العوا في كتابه الذي جاء بعنوان الإنسان ذلك المعلوم، بحيث يرى بأن الدراسات المختلفة التي أُقيمت حول الإنسان أثمرت في تعميق فهم الإنسان، فكثيراً ما تبدو فكرة الإنسان؛ مفهومه وطبيعته معلومة خاصة في الدراسات الدينية، بحيث حددت الأديان السماوية عناصر طبيعة الإنسان.⁽²⁾

وفي سياق ذكر الأديان، تجدر الإشارة إلى أن الديانة المسيحية أثرت في فرض مفهوم خاص للإنسان، فالآيات الإنجيلية كانت تدعو إلى اعتبار أن الله قد خلق الإنسان على صورته. «وسخر له ما في السماوات والأرض.»⁽³⁾

وفي خضم الطرح ذاته، أتى الكتاب المقدس بتعريف للإنسان وحدد ماهيته. وهو التعريف الذي نجده واضحاً في بداية الكتاب. «مكتوب أن الله، عندما أنهى خلق السماوات والأرض وكل النباتات والحيوانات، بعدها "خَلَقَ اللهُ الإنسانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ" (تكوين 1:27) هذا بالتأكيد لا يعني أن الله له جسد، وأنه صنع للإنسان جسداً على شكله. بل يعني أن الإنسان قد خُلِقَ على شبه رُوحِي مع الله. لقد أعطى الله الإنسان عقلاً ليُفكر، وقلباً ليحب، وضميراً ليميز بين الخير والشر، وإرادة ليصنع ما هو صواب، ولساناً ينطق به، وروحاً يستطيع بها

(1) - طيبة ماهر وزادة، العلمانية والعصرانية، تر. عبد الرحمان العلوي (ط1؛ بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص، 89.

(2) - عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم (ط2؛ بيروت: منشورات عويدات، 1982)، ص، 5، 6.

(3) - المرجع نفسه، ص، 14.

أن يعيش الشركة مع الله. ومن هنا، فإن يكون الإنسان مخلوقاً على صورة الله يمكنه من أن يعرف الله وأن يتواصل معه. لذلك فإن الإنسان هو أسمى المخلوقات.⁽¹⁾

إن المفهوم المسيحي للإنسان، يتجسد أيضاً من خلال التصور الذي ذهب إليه الكتاب المقدس حول شخصية المسيح، الذي يعتبره: ابن الله، ولشخصية مريم العذراء، وكذلك لطبيعة العلاقة بين المسيح والرب.

أما القرآن، فإنه يتحدث عن خلق الإنسان بشكل دقيق، الأمر الذي نجده في سورة العلق الآية الثانية: « أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ⁽¹⁾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ⁽²⁾ » وفي سورة الإنسان نجد الآية الثانية تتحدث عن خلق الإنسان : « إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ⁽³⁾ » ⁽³⁾

ويعتبر القرآن الإنسان من أصل الطين وهو ما جاء في سورة الحج الآية الخامسة: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ⁽⁴⁾ » ⁽⁴⁾ فالإنسان الأول وهو آدم قد خلق من الطين وهو ما جاء في سورة آل عمران الآية التاسعة والخمسون: « إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ⁽⁵⁾ » ⁽⁵⁾.

ومن جهة أخرى، ينسجم تعريف الأديان للإنسان بالمصير والوظيفة المحددين له من قبلها، فالقرآن يعتبر أن الله خلق الإنسان ليعبده، وهو ما جاء في سورة البقرة الآية الواحدة والعشرون « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ⁽⁶⁾ » ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ - voir l'article sur : <http://ar.arabicbible.com/islam/faq/christians-beliefs-practices/2094-who-is-the-man.html>.

⁽²⁾ - سورة العلق، الآية 2.

⁽³⁾ - سورة الإنسان، الآية 2.

⁽⁴⁾ - سورة الحج، الآية 5.

⁽⁵⁾ - سورة آل عمران، الآية 59.

⁽⁶⁾ - سورة البقرة، الآية 21.

ومن دون أي شك، الطرح الذي قدمه النص القرآني حول الإنسان يُمثل المرجعية النظرية للدولة التي نظرت لها العديد من المدارس الفقهية والفلسفية الإسلامية.

ومن خلال كل ما سبق الحديث عنه، يُمكن لنا القول بأن الإنسان في الأديان عبارة عن :

- الإنسان صورة من صور الله.
- مخلوق تابع للخالق.
- الإنسان خلق من طين.
- الإنسان جاء من تكاثر الجنس البشري، بمعنى من أدام وحواء.
- الإنسان كائن خاضع، حريته محدودة المعالم.
- يتكون الإنسان من روح وجسد.
- الإنسان قيمة روحية وأخلاقية ودينية.

يُعتبر التعريف الديني التوحيدي/السماوي للإنسان من بين التعريفات التي أسست عليها النظرية الفلسفية والسياسية حول الدولة أركانها، خاصة تلك التي أسسها رجال وفلاسفة الدين. وهو الأمر الذي سنحاول تبياناه لاحقاً.

أما النظرة غير الدينية، فإنها كثيراً ما تعتمد على فكرة الإنسان اسماً ومضموناً. فالفكر العربي يعتبر اسم الإنسان على أنه يعني الناس مُذكراً وقد يُؤنث على معاني القبيلة والطائفة وله معاني عديدة، وسموا إنسيون لأنهم يؤنسون أي يرون، أما من ناحية المضمون، فإننا نجد الفكر العربي يشتمل على وجهتي نظر حول الإنسان؛ الأولى سُكونية (بنية الإنسان) والثانية دينامية (حياة الإنسان).⁽¹⁾

ويتحدث جميل صليبا عن الإنسان في معجمه الفلسفي قائلاً: «الإنسان أصله انسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنيسيان)، وهما إما فعليان من الأنس، والألف فيه فاء الفاعل، وإما أفعالان من النسيان، حتى لقد قيل أنه سمي إنساناً، لأنه عهد عليه فنسي، والإنسان للذكر والأنثى، ويُطلق على أفراد الجنس البشري.»⁽²⁾

(1) - عادل العوا، مرجع سبق ذكره، ص 19.

(2) - المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صليبا (د، ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، الجزء الأول، المادة: الإنسان، ص، 156.

ويُضيف صليبا في الصدد ذاته قائلا: « والإنسان عند الفلاسفة، هو الحيوان الناطق (تعريف الجرجاني)، الحيوان جنسه، والناطق فصله. وقال ابن سينا : ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته، ناطق. (النجاة، ص 11) (...) وقال الفارابي : إن الإنسان مُنقسم إلى سر وعلن، أما علنه، فهو الجسم المحسوس بأعضائه وامتساحه، وقد وقف الحس على ظاهره، ودل التشريح عن باطنه، وأما سره، قوى روحه. (رسالة فصوص الحكم، ص30). »⁽¹⁾

أما بعض الصوفية فإنها ترى بأن : الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات العدم، وصفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق. وبمرتبه يصل فيض الحق، والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق، إلى العالم علوا وسفلا، ولولاه لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي.⁽²⁾

وبصفة عامة، يُلخص جميل صليبا الإنسان وطبيعته قائلا: « الحق أن الإنسان مُؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة، ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة: كالانفعالات، والإحساس، والإدراك، والتعقل، والإرادة، فهو إذن جسم وعقل. قال بسكال : ليس الإنسان ملكا ولا حيوانا، ومن تعاسته أنه، إذا أراد أن يكون ملكا صار حيوانا. »⁽³⁾

وهذا الطرح العام بشقيه الحسي والنفسي، لا يختلف عن النظرة التي تبناها الفكر الغربي، بحيث كلمة Homme أو Humain تعني فردا من جماعة له خصائصه ومميزاته وحياة تتميز بالحركة ويمتلك بنية جسمية فيزيولوجية وجهاز نفسي.⁽⁴⁾

وبدوره يذهب أحمد زكي بدوي في معجمه، إلى اعتبار أن الإنسان هو أعلى مراحل تطور الحيوانات على الأرض، فإذا كان سلوك الحيوان يخضع للغرائز واستجابات البيئة فإن سلوك الإنسان يتميز باستخدام اللغة والتفكير وإليهما يرجع الفضل في رقيه وحضارته.⁽⁵⁾ و يُبين هذا

(1)- المرجع نفسه، ص، 156.

(2)- المرجع نفسه، ص، 157.

(3)- المرجع نفسه، ص، 157.

(4)- La Rousse : Dictionnaire de Français (France : Bordas, 1997), article : Homme, p.p 206, 207.

(5)- أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: الإنسان، ص، 254.

التعريف المكانة التي يتبوأها العقل عند الإنسان كوسيلة حقيقية فعالة، بفضلها يتمكن الإنسان من تسيير غرائزه من جهة، وبناء حضارته من جهة أخرى.

المُتمعن في هذا التعريف، يُلاحظ الأمور التي بها سما الإنسان عن الحيوان، فلقد سبق لأبي حيان التوحيدي⁽¹⁾ (310-414هـ)، الحديث عن هذه المسألة قائلاً: «إن الإنسان صفوة ما دونه من أصناف الحيوان (...) إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفوة الجنس الذي هو حيوان والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع، وما كان صفوا ومصاصا بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان (تميز بصفاته)، إلا أن الإنسان سما عن الحيوان، فصار يستخدمها لمآربه.»⁽²⁾

إذا كانت الآراء السابقة الذكر، الدينية منها خاصة، تنطلق من فكرة أن الإنسان هو مُصطلح يُمكن الوصول إلى فهمه، سواء كوجود قائم، أو كمفهوم لغوي واصطلاحي، أو كمجموع العلاقات التي ترتبط به داخل النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، أو كغاية مُبرمجة أنفا... الخ. إلا أن هذه الآراء لم تُفنع العديد من الفلاسفة والمفكرين، إذ يعتبر هؤلاء أن الإنسان بقي في مرحلة اللامعروف والمجهول، مادامت وضعيته ما تزال صعبة وغامضة.

فالإنسان اليوم، وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي أحرزه في ميدان العلم والتكنولوجيا، إلا أنه ظل يُراوح مكانه، باعتبار الإنسان المُعاصر أصبح يتميز بوجهات نظر عدمية وتشاؤمية، أدخلته مجال اللاعقل، على غرار ما يعيشه الإنسان كفرد، أو ما تعيشه المجتمعات الإنسانية المعاصرة من انهيار للقيم الإنسانية وظهور الأصوليات الدينية المتطرفة، وبروز التنظيمات الاقتصادية المتوحشة، وتجلي الديكتاتوريات في أشكال جديدة، والمساس بحقوق الإنسان... الخ، كنتيجة حتمية - إن صح التعبير - عن الوضعية التي يعيشها الإنسان اليوم (التطرف، والعدمية، والنزعة الانتحارية، والنزوع للاستهلاك المفرط، والاغتراب، بروز الهواجس والأمراض النفسية والعقلية والرهاب، والاستغلال وفق مبدأ الملك/العبد... الخ)، وعن انغماسه في سلبات الخطابات السياسية والدينية والاقتصادية والجنسية، التي قضت على أهم مبادئ العقل التنويري. بالإضافة إلى المصير المجهول، جراء النتائج التي تمخضت من انحراف الثورة الصناعية عن غايتها السامية، آثار

(1) - أبو حيان التوحيدي: هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته "أبو حيان"، فيلسوف وأديب، مُعتزلي المذهب، من أهم مؤلفاته: الإمتاع والمؤانسة، البصائر والذخائر، الصدقة والصدق، المقاييسات... وغيرها.

(2) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة: دار الباقي، 1979)، ج1، ص، 16.

تدميره للطبيعة وللبيئة من جهة، وتدميرية لمكانة الإنسان داخل التنظيم (الدولة) الذي يعيش فيه من جهة أخرى. هذه النتائج أدت إلى تجلي الكثير من الأزمات، وفتحت الباب أمام التنبؤ بسيناريوهات لنهاية الوجود البيئي والإنساني معاً، وكذلك نهاية التنظيمات السياسية المنظمة للعلاقات الإنسانية، فتحول تقديس العلم والتكنولوجيا إلى عداً مباشر بين الإنسان والعلم والتكنولوجيا، وأصبح وجود كيان التنظيم السياسي، بمعنى الدولة، خارج مجال التحكم. وعلى حد قول الفيلسوف يورغن هابرماس « الإنسان المعاصر يعيش وفق قوانين العقل الآداتي. »⁽¹⁾

لعل نيتشه في كتابه وراء الخير والشر، الصادر عام 1882م، قد صور لنا، من قبل، العالم الجديد والذي سيعيشه إنسان القرن العشرين قائلاً: « احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يُولد في المستقبل أفراد غير طبيعيين وخانعين ومستعبدين، يعيشون كآلات (...) احذروا من عصر العدمية الذي سيجيء لا محالة، إذ لا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة لكي تحلوا محلها أصناماً جديدة »⁽²⁾، وهي الصورة الفعلية التي يعيشها الإنسان المعاصر، في عالم أقل ما يُقال عنه، أنه في أزمة متعددة الأبعاد، وفي مأزق فلسفي وسياسي وأخلاقي... الخ. مأزق غياب المعنى.

هذه الوضعية التي تُلازم الإنسان المعاصر، والتي يعيشها في كنف التنظيم السياسي المعاصر، بمعنى وفق الأسس التي تُحدد وجود الدولة الحديثة، تجعل الإنسان كمسألة فلسفية قائمة محل بحث عن المجهل والثابت غير المُدرّكة بعد، وعن التّأصيلات التي جعلت منه " فرداً مفرداً في فردانيته" ومحل التساؤل الفلسفي.

صحيح أن مكاسب متعددة تحققت مع تطور العلوم الحديثة والمعاصرة، والعديد من التغيرات الإيجابية مست مُختلف مجالات حياته في إطار الدولة الحديثة، إلا أن موضوع ماهية الإنسان بقي غير مدروس بما فيه الكفاية، وذلك لعدة أسباب. فيذهب الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو / Michel Foucault (1926م - 1984م)، إلى أبعد من هذا في كتابه الكلمات والأشياء، وذلك حين يتبنى فكرة موت الإنسان واختفائه في الفكر الحديث والمعاصر، قائلاً في هذا الشأن: « يُمثل الإنسان، في سياق تحليله التناهي، كائنًا غريبًا في ازدواجيته التجريبية-المُتعالية، حيث أننا نتعرف فيه على ما يجعل كل معرفة مُمكنة، لكن ألم تلعب الطبيعة الإنسانية هذا الدور بالذات في القرن الثامن عشر

(1)- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: سالم إيفوت (ط1؛ كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص، 43.

(2)- فريدريك نيتشه، وراء الخير والشر، تر: جزيلا فلور حجاز (ط3؛ بيروت: إفريقيا الشرق، 1995)، ص، 78.

بالنسبة للتجريبين، في الواقع كانوا يبحثون آنذ في خواص وأشكال التمثيل التي توصل إلى المعرفة بشكل عام (...). وطالما لم يعد الآن موقع التحليل في التمثيل بل انتقل إلى الإنسان في تناهيه، لزم إذا الكشف عن شروط المعرفة انطلاقاً من المضامين التجريبية التي يقدمها ذلك التناهي، ولا تهتم حركة الفكر الحديث المعاصر كثيراً بتحديد مكان هذه المضامين بالضبط.⁽¹⁾

يُلاحظ ميشال فوكو في خضم المرحلة المعاصرة - حيثما ينظر لما يحدث له يومياً وفي كل أن وفي كل موقع - موت الإنسان، أي انتفاء فاعليته في عصرنا هذا. "إن إنسان العصر الحديث في مغامرة اكتشاف الوعي يجد كينونته مُحاطة عنوة بالواقع الاستلابي".⁽²⁾

ما تجدر بنا الإشارة إليه في هذا السياق، أن العلوم الحديثة والدراسات الفلسفية المعاصرة، لم تستطع اختراق مجموعة المَجاهيل التي أحاطت بإشكالية الإنسان فقط، بل عمقت أكثر من صعوبتها، باعتبارها وضعت فرقا جذريا بين طبيعة الإنسان وطبيعة الغايات التي يتسم بها الإنسان الحديث، وفق مفاهيم جديدة إنبنى عليها الفهم الفلسفي الحديث. فالفلسفة القديمة تبنت فكرة أن الإنسان عبارة عن الغاية الحقيقية للنشاط الفلسفي، عكس الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تخلصت من كلمة الإنسان وأصبحت تستخدم مُصطلحات: الفرد، الفردانية، الذات، الوعي، الكينونة والحضور هنا... الخ. وأضحت هذه الفلسفات تتحدث عن: إرادة القوة، والوجود هنا، والشعور واللاشعور، والظاهرة، والاعترا، والحالة الشاذة، والوعي... الخ، « فلقد صار الإنسان في الفلسفة الحديثة عبارة عن وعي بالذات، عكس الفلسفات الكلاسيكية التي تُحدد الإنسان على أنه جنس ونوع أو فصل نوعي أو بوصفه حيوان عاقل أو حيوان سياسي أو على أنه جوهر أو ماهية». ⁽³⁾

لكن فهم ارتباط مفهوم الإنسان بنظرية الدولة وتطورها عبر الزمن، يبقى يُمثل، بالنسبة لنا، الغاية التي من خلالها يُمكن من جهة إدراك الدوافع المختلفة التي جعلت من الدولة الإطار الذي يحتمي فيه الإنسان، ومن جهة أخرى إدراك الأصول الدينية والأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة.

(1) - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون (لبنان: مركز الإنماء القومي، 1989-1990)، ص، 264.

(2) - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، (ط1؛ بيروت: منشورات الاختلاف، 2009)، ص، 14.13.

(3) - بيار مانيه، مدينة الإنسان، تر: فاطمة الجبوشي (دون طبعة؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000)، ص، 5.

لقد ساهمت الفلسفات الحديث نفسها، خاصة السياسية منها، في إعادة صياغة مفاهيم الإنسان في قوالب جديدة، فظهور نظرية الدولة الحديثة بتأسيساتها الفلسفية وتطبيقاتها السياسية المختلفة، جعل من تجلي مفاهيم جديدة أمرا محسوما، فمفهوم المواطن والفرد، ومفهوم الإنسان القانوني خاصة، بات هو أساس الرابط الحديث والمعاصر، الذي آلت إليه الدراسات الحديثة النشأة في هذه المسألة، والذي يجعل - الأمر الذي نجده لدى العديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين - من الإنسان في تناغم مع طبيعته الأصلية داخل الدولة الحديثة.

وعلى حد قول آلان سوبيو : « أن نجعل كل واحد من " إنسانا قانونيا " هو الأسلوب الغربي في ربط البعدين البيولوجي والرمزي اللذين يُكوّنان الإنسان، إن القانون يربط لا محدودية عالمنا الذهني بتناهي تجربتنا المادية وفي هذا، هو يؤدي لدينا وظيفة أنثروبولوجية تعنى بتأسيس العقل، وأن الجنون يترصدنا بمجرد أن ننكر أحد البعدين الموجودين في الإنسان » ⁽¹⁾، هذه الرابطة نفسها ستشكل أيضا نقاشا فلسفيا حادا فيما بعد.

لعل تطور مفهوم الإنسان داخل الخطاب الفلسفي السياسي الحديث والمعاصر ما يزال يسيل العديد من الحبر، نظرا للواقع الذي يعيشه الإنسان، بالإضافة إلى ظهور نظريات جديدة تخض الجنس البشري بصفة عامة، على غرار نظرية النوع الجنسي/ La théorie du genre ⁽²⁾، وهي النظرية التي غيرت الكثير من الأشياء المتعلقة بالإنسان، وفتحت مجالا جديدا داخل الحقل المعرفي، والفلسفي، والعلمي، والسياسي والديني... الخ، من خلال وضع تقسيم جديد قائم على الإنسان بمعناه الكلاسيكي، والإنسان بمعناه الحديث.

وهو ما يدفعنا لنتساءل، هل حقا الإنسان الحديث بمفاهيمه الجديدة داخل الكيان التنظيمي السياسي والقانوني، هو تعبير عن الإنسان الحقيقي أم عبارة عن وصف لواقع تاريخي يعيشه

(1) - آلان سوبيو، الإنسان القانوني؛ بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، تر: عادل بن نصر (ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص، 16.

(2) - تُعد نظرية النوع الجنسي من بين النظريات الحديثة. فالنوع الجنسي/ Genre هو مفهوم يستخدم في العلوم الاجتماعية لوصف الاختلافات غير البيولوجية بين الرجل والمرأة. في حين يشير الجنس/ Sexe إلى الاختلافات البيولوجية بين المرأة والرجل. ويستخدم مصطلح "نظرية الجنس" في العديد من الدول، خاصة في فرنسا من قبل أولئك الذين يتحدثون العلمية وحسن نية الدراسات التي أقيمت لموضوع الجنس، الناقد لمفهوم النوع الاجتماعي والجنسي. أنظر كتاب :

الإنسان فقط ؟ على اعتبار التوضع الجديد الذي بات يُجسده الإنسان الحديث في إطار التاريخ، والتصورات الحديثة التي يركز عليها والتي كثيرا ما تتخذ لنفسها تعبيرات مُتغيرة ومُتجددة، وتنبني على شروط كثيرا ما تخرج عن نطاق إرادة الإنسان نفسه. فأمام ولوج العوامل الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والإيديولوجية، والدينية وحتى الجيوستراتيجية... الخ، حدثت العديد من السجلات الفلسفية حول مسألة الإنسان، خاصة بعد ظهور مفهوم الكائن التاريخي⁽¹⁾ عند العديد من الفلاسفة الحديثة.

ما يُمكن قوله في الأخير، هو أن إشكالية ما الإنسان ؟ وعلى الرغم من تعدد الخطابات الفلسفية والعلمية والدينية والسياسية... الخ، التي حاولت الإجابة عنها، بقيت مَحصورة في دراسة وجهة نظر مُحددة المعالم والمنطلقات، ومُوجّهة المصبات والغايات، وبالتالي لم تستطع تبيان طبيعة الإنسان وماهيته كمرحلة أولى ينطلق منها من أجل تحديد جوهره الحقيقي، ومن ثمة تحقيق ذاته كمرحلة ثانية. وتطور الدولة نفسها من جانبها التنظيمي العام، لا يمت بأي صلة لا بطبيعة الإنسان، ولا بغاياته المُدركة. فالحقيقة حول الإنسان تبقى غامضة ومجهولة لحد الآن.

(1) - بحيث نجد أن من أهم المميزات التي تميز الكائن البشري عن غيره من الكائنات، هي ارتباطه الوثيق بعنصر التاريخ؛ فالإنسان كائن تاريخي باعتباره صانع الأحداث في الزمان، من خلال عنصر الثقافة عند الكائن البشري؛ العنصر الثقافي الذي يفصل الإنسان عن الطبيعة و يحدد ماهيته، كما يحدد فعل الإنسان في الواقع بما هو فعل ثقافي تقدمي ، أي ما يصنعه هذا الإنسان قصد تقدمه وبلوغه الحضارة، و التي تحدد ما يفصل الإنسان نهائيا عن مملكة الطبيعة فالإنسان هو الكائن الوحيد صاحب التاريخ .. فالإنسان تغلب تماما على الفطرة المتوحشة في وقته الحاضر، بحيث من خلال تموضعه في التاريخ، أنهى بلا رجعة عصر الهمجية المفرطة القديمة واليوم لديه منظمات ومؤسسات تملأ العالم تعي جيدا أرقى ما توصل إليه الإنسان من علوم، ارتقى بها بفكره ووعيه للصواب بعد أن حدده من خلال تجاربه المختلفة عبر التاريخ . فكرة انتظار الأديان لتهديب النفوس وبث القيم والأخلاق... الخ، أضحت مبدأ غير موجود و/ أو غير مُعلن بوضوح، خاصة عندما نعلم أن شعوب كثيرة حول العالم في غاية الرقي والتحضر والتطور، فإطار الدولة الحديثة، ليس لها أي دين تمارسه ضمن طقوس عقائدية متعصبة لرأيها. فالدين اليوم بكل ما يحمله وتشردمه أصبح في خضم الكائن التاريخي غير مؤسس للإنسانية كما كان عليه الحال سابقا.

I- 2- 3- المبحث الثالث: مفهوم العالم كتساؤل فلسفي.

إذا كانت مسألتنا ماهية الله، وماهية الإنسان من بين أهم المسائل التي شكلت جدالا فلسفيا واسعا منذ أمد بعيد، فإن مسألة ماهية العالم شكلت بدورها موضوع بحث جوهري سواء على الصعيد الفلسفي، أو العلمي، أو الديني، أو حتى السياسي. فلقد كان العالم بالنسبة للإنسان القديم والحديث معا الإطار الذي تتحدد فيه حياته الاجتماعية، ويتجسد من خلاله وعيُه حول نفسه من جهة، وحول كل ما يدور في فلكه من علاقات مع أبناء جلدته، أو مع الطبيعة، أو مع مختلف التصورات التي يتصورها الإنسان نفسه من جهة أخرى.

لقد ذهب العديد من المفكرين والفلاسفة إلى الاعتقاد بأن الإنسان ككائن تساءلي، عمل على بلورة الكثير من الأسئلة الفكرية والفلسفية وحتى العلمية وشبه العلمية من خلال العالم الذي يعيش فيه، أو/و من خلال المنظور الذي وضعه الإنسان للعالم نفسه. فلقد كان العالم كإطار فيزيائي، أو ميتافيزيقي، أو سياسي، أو اجتماعي، أو كمنظور فلسفي، أو كتصور ديني... الخ، المنطلق الأول الذي يتحدد فيه أو من خلاله التساؤل، أو المصب/الغاية الذي يصبوا السؤال الإنساني إلى فهمه وإدراك غايته.

إن البحث عن سؤال ما العالم؟ الذي يُعد من بين أكثر الأسئلة أهمية في دراستنا هذه، خاصة وأن محاولة الإجابة عن السؤال ذاته قد يكون مقارنة حقيقية لفهم العلاقة بين تصور الإنسان للعالم والدوافع التي أدت به إلى بناء الدولة. خاصة وأن دراستنا هذه تسعى أساسا إلى تبيان ودراسة نظرية الدولة بين التأصيل الديني والصيغة العلمانية.

تتجلى الأسباب التي أدت بنا إلى البحث وتحديد الضوابط اللغوية والفلسفية لمفهوم العالم في دراستنا هذه في سببين جوهريين وهما :

❖ السبب الأول يكمن في ارتباط مفهوم العالم بخاصيتيه: الفيزيائية والميتافيزيقية، بالفكر البشري الذي حدد وما يزال يُحدد آليات التنظيم والتسيير التي يعتمد عليها الإنسان في حياته الاجتماعية والدينية والسياسية خاصة.

❖ السبب الثاني يكمن أساسا في الدور الذي لعبته مختلف النظريات الفلسفية من جهة، والتصورات التي حاولت تفسير العالم من جهة أخرى، في بناء وبلورت الأنساق الفلسفية لنظرية الدولة

الحديثة، من خلال التساؤل الآتي، هل قام التأسيس الفلسفي للتنظيمات السياسية على التصورات التي قدمها الإنسان للعالم؟

ومن أجل إبراز هذين السببين، استلزم علينا بالضرورة دراسة إشكالية ما العالم؟ ويمكن من خلال الإشكالية ذاتها الإجابة عن سؤالين نراهما جد هامين:

1- ما العالم، وهل هناك فرق بين مفهوم العالم ومفهوم الكون؟

2- ما هي المكانة التي يتبوؤها مفهوم العالم داخل الفكر البشري؟ وما هي التأثيرات التي خلفها على التصورات الإنسانية حول المسائل السياسية والدينية بالخصوص: كالتأصيل الديني والتأسيس الفلسفي للدولة، والأطر التي يقوم عليها التفكير السياسي والاجتماعي والديني، ومسألة العالم الأرضي والعالم السماوي، وظهور الدولة الفاضلة، والعولمة... الخ؟

أما بخصوص المسألة الأولى المتعلقة بماهية العالم، فإن الباحث في مجال الفلسفة يجد نفسه أمام العديد من الصور التي تجسد من خلالها مصطلح العالم على غرار:

- العالم كصورة فيزيائية مادية، تركزت من خلال الطبيعة؛ الأرض، والبحر، والمحيطات، والصحاري، والجبال، والفضاء، والشمس، والقمر، والنجوم... الخ، وتكامل جل العناصر الطبيعية يُشكل العالم برمته كظاهرة كلية.

- العالم كصورة ميتافيزيقية، تتجسد في العناصر الروحية، والكليات الخيالية، والأفكار الفلسفية، والمفاهيم المجردة، والتصورات، والأمثلة، والرموز... الخ.

- العالم كتصور ديني، تُجسده الأديان على أساس وجود عالم الآخرة (الجنة والنار)، عالم يسكنه الله، وتلتحق به الكائنات البشرية بعد موتها.

- العالم كصورة سياسية، يتجسد كمجموع من الدول باختلافها التاريخي، والجغرافي، والثقافي، والسياسي والإيديولوجي... الخ، سواء كعالم كلي شامل، أو كعوامل محددة المعالم والصفات: كالعالم المتقدم، والعالم الثالث، والعالم النامي... الخ. بالإضافة إلى العلاقات الجيوسياسية والجيوسراتيجية التي تربط بينها، والتي تُشكل بطبيعتها التنظيمية المنظومة العالمية للعلاقات الدبلوماسية.

- العالم كصورة فنية، يتجسد أساسا في التناسق الفني والجمالي الذي تتميز به الأشكال، والمظاهر، والألوان، والعناصر المادية التي تتشكل بها الطبيعة، والكائنات التي تسكنها سواء البشرية منها أو الحيوانية أو النباتية...الخ.

إن التقسيم الفلسفي الذي ذهب إليه بعض المفكرين والفلاسفة المحدثين والقدماء منهم، لمفهوم العالم، يؤكد ارتباط المفهوم نفسه بالتصور الخاص الذي يذهب إليه كل مفكر وفيلسوف، وإلى المرجعيات النظرية التي يبنى عليها نظريته ومفهومه حول العالم.

وفي السياق نفسه، نجد أن الفكر القديم وضع تصورا واضح المعالم والأسس للمفهوم العالم، ومن دون أي شك - وعلى حسب اعتقادنا - هذا التصور يبنى أساسا على ثنائية: الحسي والروحي، بمعنى العالم بمعناه الفيزيائي والمادي، والعالم بمعناه الروحي والفكري. « فالرؤية التقليدية تعتبر كل شيء مظهرا أو رمزا للوجود الذي من خلفه، فالهندوس يقولون بـ "آتما" الوجود المطلق و"مايا" أو العالم الظاهر الذي هو مظهر للوجود المطلق، لذلك تعتبر الديانة عدم التمييز بين "آتما" و"مايا" جريمة كبرى. ولقد انتقلت هذه النظرة إلى الحكمة الإيرانية واليونانية بالخصوص. »⁽¹⁾

إن التصور الثنائي للعالم الذي أسسته النظرة التقليدية شكل في حقيقة الأمر، مقاربات فلسفية جديدة تبنتها العديد من المدارس على غرار ما نجده عند المدارس ما قبل سقراط في تصورهما لأصل العالم، أو مثلا ما نجده عند أفلاطون عالم المثل والعالم الحسي، أو ما نجده عند أرسطو الوجود بالفعل والوجود بالقوة، أو ما نجده عند القديس أوغسطين المدينة الأرضية والمدينة السماوية، أو ما نجده في الفلسفات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية العالم الأرضي وعالم الآخرة، أو ما نجده عند هيجل عالم الحس وعالم الأفكار، أو ما نجده في الفلسفة السياسية الدولة العلمانية والدولة الدينية...الخ، جل هذه الثنائيات تركزت أساسا على مبدأي: المادة والروح.

ولعل الإنطلاقة الفعلية، التي مر عليها الفكر الفلسفي من أجل بناء مفهوم العالم - كما يبدو لنا من خلال اطلاعاتنا المتواضعة- تجسدت أساسا بعدما تم القيام بالتقسيم السابق ذكره (المادة والروح).

ويمكن لنا القول بأن هذا التقسيم الذي إنبنى عليه مفهوم العالم، كان له الأثر الكبير في تجسيد العديد من المنطلقات والأسس الدينية - على اعتبار أن مسألة الروح مُقترنة أساسا بالدين القديم و/أو

(1)- طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص، 206.

التوحيدى- التي تقوم عليها الدولة سواء دولة المدينة أو الدولة كنظرية حديثة، وهو ما سنحاول تبيانها لاحقاً.

يتحدث معجم الفلسفة الذي ألفه مجموعة من الكتاب على غرار نئيلا براكا/ Noella BARAQUIN، و آن بودارت/ Anne BAUDART، و جون دوقي/ Jean DUGUE وآخرون عن العالم من خلال ربطه بمفهوم الكوسموس/ COSMOS قائلا: « مفهوم COSMOS باللغة اليونانية kosmos، الذي يعني نظام، نظام العالم والكون. العالم هو كل متناسق ومتناغم. فالعالم ليس فقط مُنظم بل يُسير وفق سُلّم متصاعد: تتاغم السماء والأرض، الآلهة والكائنات التي تفنى بالموت. والعالم فان مقارنة بالكون السرمدي كما عرّفه جردانو برينو. »⁽¹⁾

إن المُتمعن في الفلسفة اليونانية، خاصة النظريات الفلسفية الطبيعية التي ميزت عصر ما قبل سقراط، يجد نفسه أما مسألة وجود اختلاف في أصل العالم من جهة، واختلاف في مفهوم العالم والكون والوجود عند العديد من الفلاسفة من جهة أخرى. فالبحث عن العالم الحسي الفيزيائي، يكون من خلال البحث عن أصل وجوده وقيامه: الماء عند طاليس، النار عند هيراقليدس/ Héraclite (475-535 ق م). أما اناكسمندريس / Anaximandre (546-611 ق م) فإنه يرجع أصل الكون إلى الابيرون التي تُعد مادة طبيعية أبدية بواسطة حركتها ينشأ الكون. أما انكسمانس/ Anaximène (525-588 ق م) فهو يرى بأن الأصل المادي الذي تكونت منه الأشياء هو الهواء، باعتباره مادة لانهاية متعينة متحركة. أما ديموقريطس/ Démocrite (370-460 ق م) مؤسس المدرسة الذرية فهو يرى أن أصل الكون هو الذرة. أما بارمنيدس/ Parmenides (480 - 540 ق م) فإنه يرى بأن الوجود موجود والوجود غير موجود. أما وجهة نظر المدرسة الفيثاغورثية التي أسسها فيثاغورث/ Pythagore (500-570 ق م) بخصوص العالم، فإنها قسمت العالم إلى قسمين: المادة التي تُمثل العدد والنغم من جهة والروح التي تمثل التصوف من جهة أخرى. وغيرهم من الفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا العالم وماهيته من خلال الفيزيس/ Physis.

لقد كان العالم الطبيعي عند اليونان عبارة عن مفهوم محصور بين من يراها من زاوية خاصة الثبات ومنهم من يراها من زاوية خاصة التغير، أما الكون فهو لا متناهي أوسع من العالم، أما الوجود فهي مسألة فلسفة تتعلق أساسا بالعديد من الأسئلة على غرار ما أصل العالم؟ من خلق

⁽¹⁾- Dictionnaire de Philosophie, Noella BARAQUIN, Anne BAUDART, Jean DUGUE et autres (4édition ; Paris :ARMAND COLIN, 2011), article : Cosmos, p. 122.

العالم؟ كيف تُفسر تعدد الأشياء الموجودة في الطبيعة؟ ما طبيعة الوجود؟ كيف يُمكن تقديم وصفا رياضياً للطبيعة؟ وغيرها من الأسئلة الفلسفية.⁽¹⁾

أما مفهوم العالم عند لالاند فهو: « النظام الذي يُشكل الأرض وباقي الكواكب وبعد ذلك النظم الأخرى المُشابهة التي توجد خارج النظام الأرضي، هذه الأخيرة هي المحور الأساسي للعالم، وبالتالي تعلق الإنسان بالأرض، أما العالم الآخر فهو عالم مُفارق للعالم الأرضي، والذي يُعتبر مأوى للروح بعد الموت.»⁽²⁾

وانطلاقاً من التعريف السابق الذي قدمه لالاند، نجد أن العالم هو المجموع الواسع للأشياء (العالم الفيزيائي، والأخلاقي وعالم الأفكار)، فالعالم الحسي / Le Monde Sensible يُمثل له مجموع الأشياء التي هي مواضيع الإدراك، أما العالم الأخلاقي وعالم الأفكار / Le Monde Intelligible فهو عالم المعقولات (الماهيات)، إذ هو مجموع الحقائق المتعلقة بالمظاهر الحسية (عالم الجواهر).⁽³⁾

وفي السياق نفسه نجد بأن عالم الجواهر الذي سيكون بمثابة العالم الجديد المُلم لكل الأشياء الحسية والفيزيائية.

وهو الطرح تقريباً الذي نجده في قاموس الفلاسفة / Dictionnaire de Philosophie :

« العالم / Monde باللاتينية يعني Mundus، الكون / Univers وهو مصطلح قريب من اللغة الإغريقية كوسموس / Cosmos. مصطلح العالم له ثلاث معاني مُختلفة، فهو يمثل أولاً النظام الذي يُشكل الأرض والكواكب، نظام يُميزه منهجه ومعناه المعنوي/الفكري، أما المعنى الثاني فهو يُمثل مجموع الأشياء أو الظواهر، وأخيراً المعنى الثالث فهو الذي نجده خاصة في الفينومولوجيا، ذلك

⁽¹⁾ - للمزيد من المعلومات حول هذه الفكرة طالع كتاب : أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (دون طبعة؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954). أو أنظر إلى المعجمين التاليين الذين اطلعنا عليهما من أجل فهم مسألة العالم والكون والوجود عند اليونان.

Alfred Weber et Denis Huisman : Histoire de la philosophie européenne, Antique et Médiévale, préface de Gabriel marcel (Paris : Éditions Fischbacher, 1964), p.26-29.

أطلس dtv الفلسفة، بيتر كوزمان وبيتر بور كارد و فرانز فيدمان، تر: جورج كتورة (ط1؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 2001)، المادة: أنكسمندريس، ص، 31.

⁽²⁾ - **André Lalande**, op.cit., article : Monde, p.646.

⁽³⁾ - Ibid. p. 646.

الذي يعيش ويتعلق بالضرورة بالشخص على أنه كائن في العالم. وبالمعنى الديني، العالم يُشير إلى الحياة الاجتماعية للناس، بمقابل حياتهم الروحية.»⁽¹⁾

ويتحدث نقولا الزهر في إحدى مقالاته عن العالم قائلاً: « بالرغم من أن مفهوم العالم لا يُقارن مكانياً بالكون والأرض والفضاء والكواكب والنجوم، أو بالأحرى لا يحمل خصائص مكانية واضحة ومحددة، لكن دلالاته اللغوية أوسع من الدلالة اللغوية لكل هذه المفاهيم التي ذكرناها، ويمكن أن يكون هو إطاراً لها حينما يضاف إليها وليس العكس، فيمكننا أن نقول عالم الأكوان (في لغة المتصوفة) وعالم الأرض وعالم الفضاء وعالم الكواكب وعالم النجوم وعالم المجرات. وكذلك حينما يستعمل مفهوم العالم كإطارٍ للأشياء، هو أوسع وأشمل لغوياً بما لا يُقاس من الأطر الأخرى مثل فضاء (espace)، وحقل أو مجال (champs)، وميدان (domaine). فعالم المرأة وعالم الطيور وعالم النحل وعالم النبات وعالم البحار وعالم الشعر، أوسع وأشمل بمعناه من فضاء المرأة وفضاء الطيور، أو مجال النحل ومجال النبات، أو حقل البحار، أو ميدان الشعر وميدان الفنون.»⁽²⁾

أما جميل صليبا، فإنه يعتبر العالم: « مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان أو مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء، فهو قسم جسماني (المجودات المادية) وقسم روحاني (عالم العقول والأرواح). »⁽³⁾

وفي السياق الذي ذهب إليه صليبا، نجد بان عالم الأرواح هو مقابل عالم المحسوسات.

وهو تقريبا التعريف نفسه الذي وضعه أحمد زكي بدوي في مُعجمه: « العالم في الفلسفة مجال الوجود أو للتجربة (...) وينبغي عدم الخلط بين العالم أو الدنيا أو الأرض وهو الكوكب الذي نعيش فيه (...) ويُقال العالم الحسي، أي مجموع الأشياء التي يُمكن إدراكها بالحواس والعالم العقلي وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات ومُثل، وهذا التقابل هو أساس الخلاف بين المذهب المادي والمذهب العقلي.»⁽⁴⁾

⁽¹⁾- Dictionnaire de Philosophie, ouvrage cordonné par **Jean-Pierre Zarader** (France : Ellipses Edition Marketing, 2007), article : Monde, pp.377, 378.

⁽²⁾- " مفهوم العالم ما بين اللغة والفلسفة " نقولا الزهر (المجلة الإلكترونية الحوار المتمدن- العدد: 1088 - 2005 /01/24 - 09:46). <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=30406>

⁽³⁾- جميل صليبا، معجم سبق ذكره، المادة: العالم، ص، 45، 46.

⁽⁴⁾- أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: العالم، ص، 449.

إن التقسيم الثنائي للعالم يجد نواميسه الفلسفية والفكرية في الفلسفة اليونانية بالخصوص مع ظهور ورواج فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين يُعدون من صناع اللوغوس اليوناني:

- عالم الفضيلة وعالم الرذيلة عند سقراط.
- عالم المثل وعالم الأشباح عند أفلاطون.
- الجوهر والصورة عند أرسطو.

ومن هنا، يتجلى بوضوح الطرح الفلسفي الذي ذهبنا إليه في دراستنا هذه، أي الجوهر (التأسيس و التأسيس) والصورة أو الصيغة، بمعنى الأصول التي أسهمت في عملية التأسيس والبناء، والصورة/الصيغة التي تتخذها الأفكار، أو الأشياء، أو النظريات... الخ.

لقد عرفت ماهية العالم تطورا كبيرا، سواء مع بدايات الفلسفة الهيلينية، أو مع الفلسفة الرواقية، ومن بعدها مع مختلف النظريات الفلسفية والدينية والعلمية التي سادت طوال المرحلة القروسطية.

إذا كان العقل، والمنطق، والفلك، والوصف الرياضي من بين أهم الآليات الفكرية التي استعملت من أجل محاولة تفسير العالم وفهم أصله، إلا أن المرحلة الوسيطية التي عرفت فيها الأديان التوحيدية انتشار كبيرا وواسع النطاق. وهي الأديان التي حملت كل واحدة منها في طياتها مفاهيم خاصة ومحددة المعالم حول العالم، هذه المفاهيم تنطلق بالخصوص من نظرية الخلق، بمعنى أن الله هو من خلق (صنع) العالم. « فمن منظور الأديان، العالم مَخْلُوق إلهي، يتميز بلون من القدسية، فالطبيعة ورشة الصنع الإلهي إذ يُعد الجمال الموجود فيها دليلا عن الجمال الإلهي (...) و بالتالي فإن العالم يُمثل حقيقة ذات محتوى مُقدس، والتناسق الموجود فيه، عبارة عن قوانين الشريعة الإلهية. »⁽¹⁾

لكن، ومع ظهور الأديان التوحيدية وانتشارها، اتضحت بشكل كبير الثنائية القائمة على وجود عالم أرضي وعالم سماوي على الصعيد الفكري والفلسفي والديني واللاهوتي، مما أسهم في بسط المفاهيم التي قدمتها هذه الأديان لمفهوم العالم، ليس فقط المفاهيم الخاصة بالفلسفة الدينية، بل أيضا المفاهيم السياسية التي من خلال أسست نظرية الدولة العامة، والتي أدرجت في بنيتها الداخلية العديد

(1) - طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص، 208، 209.

من المسائل على غرار: العالم الأرضي والعالم الإلهي، الروحي والزمني، المدينة الأرضية ومدينة الله... الخ، وهي المسألة التي سنحاول تبيانها في الأبواب اللاحقة.

ومن جهة أخرى، نود الإشارة هاهنا إلى نقطة جد مهمة ألا وهي الإسقاط الذي قام به رجال الدين للقوانين التي يسير عليها العالم كما فسرتة الأديان على العالم الأرضي/ الدولة، أو ما أرادت تجسيده النخبة السياسية التي تتكون من ملوك، وأمراء، ورجال الدين ممن امتهنوا السياسية أو/ من كان لهم علاقة بالملوك والساسة.

فالعديد من النظريات السياسية على غرار نظرية الحق الإلهي، أو التجسيد الديني للدولة استمدت أساسا من الدين ومن المفهوم الديني للعالم.

إذا كان مفهوم العالم من بين المفاهيم الفلسفية والعلمية والدينية والسياسية الأكثر تداولاً - على حسب اعتقادنا - في العديد من الدراسات، فإن مفهوم الكون أخذ بدوره مكانة جد هامة في الكثير من المجالات المعرفية. وما يُمكن قوله هو أن استخدامنا لمصطلح العالم في دراستنا هذه يعود أساسا إلى ثلاثة دوافع جوهرية وهي:

❖ الدافع الأول: المقاربة الثنائية لمفهوم العالم (العالم الأرضي والعالم الإلهي) التي نجدها في العديد من النظريات الفلسفية.

❖ الدافع الثاني: المكانة الرئيسية التي يتبوؤها مُصطلح العالم داخل المنظومة الفكرية والفلسفية والدينية والسياسية... الخ، الأمر الذي سبق الحديث عنه.

❖ الدافع الثالث: خدمة للإشكالية العامة وموضوع دراستنا هذه، بحيث كثيرا ما تقتزن الدولة بالمفهوم الواسع للعالم والدين، المفهوم اللذان يُعدان من بين العناصر التي حددت بناء الأنماط الفكرية السياسية. بالإضافة إلى اشتقاق العَلَمانية من كلمة العالم.

حاول العديد من الفلاسفة والعلماء إعطاء تعريف لمفهوم الكون، ولعل - غرار مصطلح العالم- ينبني التعريف ذاته على العديد من المقومات منها الفكرية والعلمية بالخصوص.

يذهب معجم المعاني الجامع إلى تقديم التعريفات التالية لمصطلح الكون:

• «كَوْنٌ: مصدر كَانَّ.

- الجمع: أكون.
- الكَوْنُ: الوجود المطلق العام.
- الكَوْنُ: اسم لما يحدث دفعة، كحدث النور عقب الظلام مباشرة؛ فإذا كان الحدث على التدرج فهو الحركة.
- الكَوْنُ: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها كتحول الطين إلى إبريق.
- الكَوْنُ: استحالة جوهر المادة إلى ما هو أشرف منه ويقابله الفساد، وهو استحالة جوهر إلى ما هو دونه.
- والكونان: الدنيا والآخرة.
- الكَوْنُ الأعلى: الله.
- الكَوْنُ: (الفلك) العالم، جملة الموجودات التي لها مكان وزمان كالأجرام كَوْن كروي.
- عِلْم الكَوْن: علم يُبحث فيه عن العالم من حيث قوانينه الطبيعية التي يسير بمقتضاها.
- نَشَأ الكَوْن: (الفلك) عِلْم يُفسّر كيفية نشأ الكَوْن والأجرام السماوية.
- وَصَف الكَوْن: عِلْم يبحث في مظهر الكَوْن وتركيبه العام.
- لِكُونِهِ رَئِيساً: بِصِفَتِهِ. ⁽¹⁾

ومن بين النظريات الحديثة التي أسهمت في تقديم تفسيرات جد رائدة لمفهوم ونشأة الكون، نجد من بينها النظرية النسبية التي نظر لها ألبرت آينشتاين / Albert Einstein (1879-1955م). فالنظرية النسبية التي ظهرت في القرن الماضي، عملت بشكل كبير على تطوير الفيزياء الكلاسيكية التي جسدها بالخصوص إسحاق نيوتن / Isaac Newton (1642-1727م). بحيث تمكنت النظرية النسبية من تفسير الكثير من العلاقات والمفاهيم المتعلقة بالكون على غرار: ربط الزمن بالفضاء، سرعة الضوء، الكتلة، الطاقة... الخ. كما كانت النظرية ذاتها المرجعية التي أسهمت في تطوير العلوم الحديثة كعلم الفضاء، والفيزياء الحديثة وغيرها من العلوم.

يذهب الفيلسوف الفرنسي أندريه كونت سبونفيل ⁽²⁾ / André Comte Sponville (ولد عام 1952م)، إلى تعريف مفهوم الكون قائلاً: « هو كل ما يوجد وجوداً مادياً. » ⁽³⁾ وهو التعريف الذي سيجد أذانا صاغية من طرف التيار الإلحادي.

⁽¹⁾ - أنظر : المعجم الإلكتروني : الكون - <http://www.almaany.com/ar/dict/ar->

⁽²⁾ - أندريه كومنت سبونفيل: فيلسوف فرنسي ولد عام 1952م، يعرف عنه أنه فيلسوف مادي، عقلاني وإنساني، كان أستاذ محاضر في جامعة السربون حتى عام 1998م، من المتأثرين بأبيقور والمدرسة الرواقية وسبينوزا من القدماء ولقي سترأوش و التوسير من المعاصرين، عينه الرئيس الفرنسي ساركوزي رئيساً للجنة الوطنية الاستشارية للأخلاق منذ عام 2008م، ومن أهم كتبه: التجربة الفلسفية، لماذا نحن لسنا نيشيين، كامو من العبثية إلى الحب، روح الإلحاد، حكمة التقدمين، المعجم الفلسفي، قيمة وحقيقة... وغيرها من الكتب الكثيرة.

⁽³⁾ - نضال قسوم "مكانة الإنسان في الكون"، عالم الفكر 01 (سبتمبر 1998)، ص، 262.

وهو الطرح نفسه الذي تبناه عالم الفيزياء الأسترالي-بريطاني بول دافيس⁽¹⁾/ Paul Davies (ولد عام 1946م)، في كتابه الله والفيزياء الجديدة قائلا: «الكون هو كل شيء فيزيائي موجود، وهو كل المادة الموزعة عبر المجردات وبينها كل أنواع الطاقة، وكل الأشياء اللامادية، مثل الثقوب الأسود وأمواج الجاذبية وكل الفضاء حيثما امتد إلى ما لا نهاية»⁽²⁾.

وبالنظر إلى التعاريف السابقة ذكرها والمتعلقة بمفهوم الكون يُمكن استنتاج - على حسب اعتقادنا- بعض الخصائص التي يتميز بها الكون:

- الكون وجود مادي.
- الكون حركة مستمرة لا تتوقف.
- الكون طبيعة مادية مُطلقة.
- الكون مجموع معادلات رياضية.

أما المسألة الثانية التي نريد الإشارة إليها هنا، والمتعلقة أساسا بالمكانة التي يتبوّؤها مفهوم العالم داخل الفكر البشري، والتأثيرات التي خلفها المفهوم ذاته على التصورات الإنسانية حول المسائل السياسية والدينية بالخصوص: كالتأصيل الديني، والتأسيس الفلسفي للدولة، والأطر التي يقوم عليها التفكير السياسي والاجتماعي والديني، ومسألة العالم الأرضي والعالم السماوي، وظهور الدولة الفاضلة، والعولمة... الخ، نجدها مسألة جد مهمة على اعتبار أن مفهوم العالم لم يصبح فقط موضوعا جوهريا عند العديد من العلوم الطبيعية الحديثة والمعاصرة: كعلم الكون، والفيزياء الحديثة، والميكانيكا، وعلوم الفلك، وعلم الفضاء؛ الذي يُعد من بين العلوم التي تصرف عليه العديد من الدول والجامعات ومراكز البحث الملايير من الدولارات، على غرار ما تفعله الجامعات الأمريكية، أو الإدارة الوطنية للملاحة الجوية والفضاء (NASA) المسؤولة عن البرنامج الفضائي للولايات المتحدة الأمريكية وغيرها. بل شكل موضوعا للعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي عملت على محاولة فهم الأصول التي تقوم عليها النظريات الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية... الخ

(1)- بول شارل وليام دافيس: فيزيائي بريطاني ولد في أبريل 1946م، حاليا هو بروفيسور في الولايات المتحدة الأمريكية، يزاول التدريس في جامعة أريزونا، كما يترأس حاليا الأكاديمية العالمية للفلك منذ 2005م، له العديد من المؤلفات في الكسولوجيا وفلسفة العلوم باللغتين الانجليزية والفرنسية ومن بينها: The physique of time الصادر عام 1974م، Other world الصادر عام 1980م، Superforee الصادر عام 1984م، Le plan comique الصادر عام 1987م، cinquièmes miracle الصادر عام 1998م، L'esprit du dieu الصادر عام 1992م، وآخر كتبه الصادرة هي Quant un aspects de la vie 2008.

(2)- نضال قسوم، مرجع سبق ذكره، ص، 263.

انطلاقاً من المفاهيم التي قُدمت للعالم، سواء الفلسفية منها أو العلمية أو الدينية أو السياسية، والتي حاولت أيضاً بناء مقاربات ونظريات حديثة حول العالم وعلاقته بالإنسان والمجتمع، وهو ما أسهم بشكل كبير - على حسب اعتقادنا- خاصة من خلال إسقاط مفهوم العالم وخصائصه على النظرية الإنسانية والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية... الخ، على ظهور الكثير من المفاهيم والمصطلحات: كمفهوم العولمة، الكوكبة، النظام الشمولي، العالم الشامل، العالم المُوحد، الإعلان العالمي، العالم المدني، العالم الديني... الخ.

وما يُمكن لنا قوله كصفوة الحديث في ما يخص هذا المبحث، يَكْمُنُ في ثلاث نقاط، نرى الإشارة إليها أكثر من مُهم وهي كما يلي:

- النقطة الأولى: ارتباط مفهوم العالم منذ الفكر القديم بالثلاثية الفكرية: الله (الصانع)، الإنسان، العالم (الطبيعة المادية).
- النقطة الثانية: تعمل العديد من المدارس العلمية الحديثة والمعاصرة على تفسير مفهوم العالم أو الكون أو الوجود، وأصل وخصائص كل مفهوم، من خلال البحث في خصائص الطبيعة المادية، واكتشاف الفضاء.
- النقطة الثالثة: وجود العديد من الإسقاطات لتصورات الإنسان للعالم على التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة من جهة وتجسيدها السياسي من جهة أخرى. فالتصورات نفسها شكلت بعضاً من الأسباب التي أدت إلى بناء التصورات الدينية والسياسية... الخ، للدولة الحديثة، والأزمات التي عرفتْها وتعرفها حالياً. وهو ما سنبينه لاحقاً.

I-3- الفصل الثالث: الدين، الفلسفة، العالم والسياسة: الثنائيات الجدلية.

إننا نعتقد بأن الفهم الجيد لمسألة نظرية الدولة الحديثة بين التأصيل الديني والصيغة العلمانية لا يتجسد فقط بدراسة ماهية المفاهيم المختلفة المتعلقة بها، بل يقتضي علينا إلقاء الضوء على بعض العلاقات التي تربط بين هذه المفاهيم، وذلك لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي عرفتتها هذه العلاقات من جهة، وتبيان مواطن التأثير التي خلفتها العلاقات نفسها على التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة ذاتها، وعلى العلمانية كمفهوم فلسفي مُرتبط بها وبتطورها التاريخي.

إن الوعي بطبيعة العلاقات التي تربط الدين والدولة - الدولة كمفهوم، سيرورة، نمط تنظيمي، نظرية وتأسيس فلسفي... الخ، هي مسائل سنعالجها في الباب اللاحق - الدين والفلسفة، العالم والسياسة وإدراك مقوماتها، سيُسهل علينا دون شك إمكانية فهم الدولة كسيرورة تاريخية، تحمل معها مختلف الشروط المعرفية التي ساهمت في بنائها كنظرية مُستقلة.

I-3-1- المبحث الأول: علاقة الدين بالفلسفة.

إن البحث عن العلاقة بين الدين والفلسفة، بعدما سبق وأن حللنا المفهوم والعناصر النظرية المُشكلة لهما في المبحث الأول، هو بحث في تاريخ التفكير الفلسفي والديني معا.

يُعتبر تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين، طيلة التاريخ البشري والفكري، تاريخاً يتميز بالصراع تارة وبالتوافق تارة أخرى. « فالصراع بين الفلسفة والدين ليس عاماً ومطلقاً، فلا الفلسفات كلها رافضة أو ملحدة، ولا الدين اتخذ من الفلسفات كلها موقفاً سلبياً. ولقد كان يشتد الصراع بينهما أحياناً لدرجة إلغاء بعضهما البعض فقامت فلسفات مادية أو ملحدة لا تعترف بالدين ولا بالإلهيات؛ كما ظهر مدنيون وفرق دينية كفرت بالفلسفة، وأصدرت بحقهم أحكاماً بالموت. إلا أنه، وفي أحيان أخرى كثيرة، وتكامل معه العلم أيضاً، فكانت هناك فلسفات مؤمنة، جهدت في تركيز المعطيات الدينية على أسس العقل وقواعد المنطق، دفاعاً عن العقيدة وحفظاً للتعليم. كما ارتفع بالمقابل صوت المتدينين أيضاً، عالياً، بالقول، أن لا دين لمن لا عقل له. »⁽¹⁾

ولعل الصراع بين الفلسفة والدين كما يتجلى تاريخياً، يكمن في حقيقة ثابتة والتي تتمثل - على حسب اعتقادنا - في أن الصراع ذاته أساسه الأصلي والجوهري هو السجال الذي دار وما يزال يدور بين العقل والوحي، فالتقارب والتكامل بين الدين والفلسفة، هو « في محاولات التقريب بين الفلسفة

(1) - رضا السعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، (ط1؛ بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990)، ص، 9.

والدين، قيل : إن الفلسفة تصل عن طريق العقل إلى الحقائق نفسها التي يقولها الدين عن طريق الوحي.⁽¹⁾

وفي السياق نفسه، نود التأكيد بأن الصراع بين الفلسفة والدين هو صراع لازم جل المراحل التاريخية، وتجلّى بشكل كبير في المرحلة القروسطية، واستمر إلى يومنا هذا. وعلى حد قول محمد بيسار: « إن طبيعة كل من الفلسفة والدين، أدى إلى قيام نزاع بينهما كان ظاهراً عبر مختلف مراحل التاريخ، فالفلسفة عبارة عن نزعة عقلية، مادية أما الدين فهو معروف باقترانه بالإيمان والوجدان. وهذا النزاع تحول إلى صراع عنيف وحاد نتيجة التناقض الذي تحمله ثنانياً الفلسفة والدين ». ⁽²⁾

لقد شكل الجدل بين الفلسفة والدين، دائرة سجال فكري وسياسي وإيديولوجي خاصة، بحيث لم يبق الصراع في دائرة التأثير والتأثر، أو في آليات ضبط المفاهيم التي يقوم عليها الفكر، بل كثيراً ما انحرفت أمور هذا الصراع، لتجسد معالم الإقصاء الفكري، واللاتسامح الديني، والتعصب الفكري، والقتل والاغتيالات، وإقصاء الآخر، ومحاولات القضاء على الأقليات الدينية والعرقية، وبسط النفوذ على مقاليد الدولة من أجل تجسيد أغراض شخصية أو طائفية أو عنصرية أو دينية، والمساس بحقوق الإنسان... الخ.

ومن جهة أخرى، تتعلق الفلسفة كحب للحكمة، بالبحث عن الماهيات والكليات، وتجسيد الأفكار المجردة عن طريق التساؤل الفلسفي، إلا أن من مهام الفلسفة أيضاً هي البحث في مسائل الماورائيات والميتافيزيقا التي لا يُشاهدها الإنسان بالعين المجردة، على غرار المسائل المتعلقة بالإلهيات، والغيبيات، والروحانيات، والله، والحرية، والأخلاق... الخ، وذلك عن طريق العقل والبرهان والمنطق والتجربة. لكن ومع تطور الظاهرة الدينية، وولوج الديانات التوحيدية التي أتت بالنصوص المقدسة الثابتة التي لا تحتمل التغيير، والحاملة للتفسيرات المتعلقة بالعديد من الظواهر والمسائل التي كانت أصلاً مواضيعاً للفلسفة، وتطور سلطة المؤسسات الدينية؛ بالخصوص الكنسية عند المسيحيين، وسلطة الفقهاء والأئمة عن المسلمين، وسلطة الحاخامات عند اليهود، برز الصراع المعرفي والفكري بين الفلسفة والدين، بين النقد والمقدس، بين العقل والوحي. أو بالأحرى بين التفكير الفلسفي، والنص والتفكير الدينيين.

(1) - المرجع نفسه، ص، 10.

(2) - محمد بيسار، مرجع سبق ذكره، ص، 27.

ومن بين أسباب هذه الصراعات يُمكن لنا تلخيص بعضها فيما يلي:

- التعارض بين طبيعة كل من ماهية الفلسفة وماهية الدين.
 - الفلسفة تفكير مفتوح، أما النص الديني المُقدس فهو نص ثابت.
 - الاختلاف الموجود بين المنهج المُتبع بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني.
 - الاختلاف بين غايات التفكير الفلسفي والتفكير الديني.
 - رفض النص الديني لنقد مسلماته، ونقد العديد من المدارس الفلسفية للمسلمات والنصوص الدينية.
 - بروز المؤسسة الدينية، خاصة الكنيسة عند المسيحيين، كسلطة قاهرة تضع الحدود لعملية التفكير الفلسفي، والتي تتأهض كل من لا يسير في فلكها الفكري.
 - ظهور التيارات الراضة للفلسفة سواء عند المسيحيين أو عند المسلمين خاصة في المرحلة القروسطية.
 - طبيعة شخصية رجال الدين النازعة إلى التسلط، وفرض آرائهم، ورفضهم للنقد... الخ.
 - محاولة العديد من النظريات الفلسفية والدينية التأسيس لفلسفة جديدة تقوم على تفسير وتحليل الأمور الدينية على غرار الفلسفة المسيحية مع - على سبيل المثال وليس الحصر - القديس أوغسطين، والقديس أنسلم، والقديس توما الإكويني وغيرهم من رواد الفلسفة المسيحية، أو الفلسفة اليهودية مع الميموني مثلاً، أو الفلسفة الإسلامية مع أقطاب علم الكلام: الأشاعرة، المعتزلة، المتصوفة أو مع العديد من الفلاسفة المسلمين على غرار الكندي/ Al-Kindi (801-873م)، والحلاج/ Mansur al-Hallaj (858-922م)، والغزالي/ Al-Ghazâlî (1058-1111م)، وابن رشد، وابن سينا، وابن عربي/ Ibn Arabi (1165-1240)، والفارابي وغيرهم. ومحاولة البعض الآخر من الفلاسفة بناء أنساق فلسفية ناقدة للدين خاصة مع بروز مرحلة النهضة - الأمر الذي سبق وان بيناه في المبحث الثاني، الفصل الأول، الباب الأول.
 - التقارب الحاصل بين السلطة الدينية والسلطة الحاكمة السياسية، الأمر الذي فتح المجال للاستغلال السياسي للدين وللتفكير الديني بصفة عامة.
- هذه الأسباب وغيرها، هي من بين الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ولوج الصراع بين الفلسفة والدين، واشتداده.

لم تكن العلاقة بين الفلسفة والدين وليدة أو خاصة بمرحلة تاريخية معينة، بل كانت مُلازمة لتاريخ الفكر. « فلقد كانت الفلسفة في العصور القديمة نتيجة تساؤلات متعددة حول طبيعة الحياة والكون والإنسان، وكان يسبب ذلك تأملات في هذه الأمور نمت وتطورات حتى أصبحت شكل ما عرف بالفلسفة. وكذلك فقد مازجت هذه التأملات نظرات دينية في عدد من المناطق التي كانت فيها حضارة ما. وقد دارت تلك التساؤلات عن خالق الكون ومسيره وفق قوانين ثابتة. وقد اهتمت الفلسفة في أوروبا في عصورها الوسطى اهتماما كبيرا بموضوع إقامة البرهان على وجود الله تعالى. ومن هنا نجد انه خلال الدين والفلسفة كثيرا ما كان شريكين على ممر العصور سواء في عصر اليونان أو زمن الرومان. كما أن تعارضهما سمة هامة جدا في تاريخ الفلسفة. فمجرد زعم أو اتحاد بان الفلسفة كانت تزدرى الدين. لكن الواقع هو أن الفلسفة لم تهمل الدين إلا في الظاهر فحسب فمند أن نشأ هدين المفهومين لم يحدث أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمشيه.»⁽¹⁾

بقاء الدين محور التركيز البشري وملازمته الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر السياسي بصف خاصة، شكل وما يزال يُشكل جوهر بناء العديد من الأنساق الفلسفية، وهو الأمر الذي سبق وأن بيناه في المبحث الثاني، الفصل الأول من هذا الباب.

شكلت الثنائية الفكرية التي تشمل الفلسفة والدين، مصدر العديد من النظريات لدى فلاسفة العهد اليوناني القديم. فلقد تركزت الفلسفة اليونانية مع المدارس ما قبل سقراط أو مع المدارس الفلسفية ما بعد سقراط على الدين سواء كموضوع للتفلسف، أو كمرجعية للتفكير الفلسفي، أو كمبدأ يجب انتقاده وتجاوزه.

ولعل هذا التمرکز كان نتيجة لانتشار الفكر الأسطوري داخل المدينة اليونانية، الفكر الذي شكل الكثير من البنى الدينية التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي، وهو الفكر نفسه الذي أسهم في بناء الأنساق النظرية والفلسفية حول نشوء العالم (Cosmogonie)، أو حول نشوء الآلهة (Théogonie)، أو التفسيرات الدينية للمسائل الفلسفية؛ التي لها علاقة وطيدة بالمنظومة الجغرافية والسياسية والاقتصادية لليونان القديمة.

إن الباحث في العلاقة بين الفلسفة والدين عند اليونان، يجد نفسه أمام تناسق وتناغم الفكر الديني اليوناني مع الطبيعة الفكرية، والدينية، والسياسية والاجتماعية... الخ، وجل الموروث

(1) - مقتبس من: النسخة الإلكترونية للموسوعة العربية العالمية (CD)، احمد الشويخات، (2007)، المادة : الفلسفة وأهميتها. أو أنظر : <http://philomessalti.blogspot.com/2012/01/3.html>

والمعتقدات الدينية اليونانية. ويتحدث عصمت نصار في كتابه التفكير الديني عند اليونان في هذا الصدد قائلاً: «تؤكد العديد من الدراسات على أن نظريات الفلاسفة الدينية لا تشكل قطيعة معرفية مع الفكر الموروث، ولا جحوداً تاماً للمعتقدات السائدة، بل جاءت مواكبة لتطور الحياة اليونانية، ومصاحبة للظروف السياسية والاجتماعية التي نبتت فيها. وتدلل على ذلك العديد من الظواهر أهمها: ذلك الثوب الأسطوري الذي كان ينتحله الفلاسفة لصياغة نظرياتهم في تفسير الكون ونشأته والتدليل على وجود الآلهة وعالم الأرواح.»⁽¹⁾

وعلى الرغم من الطبيعة الدينية والأسطورية بالخصوص، التي تميز بها كل من المجتمع والفكر اليونانيين، إلا أن بواد القطيعة مع الفكر الديني - ولو بشكل غير راديكالي - كانت أيضاً جلية مع العديد من الفلاسفة الإغريق. «على الرغم من المسحة المحافظة التي نبت فيها الطور الأسطوري للفلسفة اليونانية، نجد سمات التجديد واضحة جلية في كتابات الهراطقة والمُلحدين، الذين أنكروا التشبيه والتجسيد والكثرة في نظرتهم لفكرة الألوهية، وجعلوا من آلهة الأوليمب مجرد رموز لعالم مفعم بالأسرار لا يُمكن فك طلاسمه إلا بالتأمل العقلي والتزويد بالمعارف المختلفة عن الثقافات المجاورة.»⁽²⁾

لقد كانت علاقة الدين بالفلسفة، علاقة مُتسمة بالصراع الشديد، خاصة في خضم تبني الطبقة الارسطوقراطية الحاكمة للموروث الديني كأساس من أسس الدولة وتنظيمها الشامل، وانتشار الفكر الأسطوري، وهو الأمر الذي دفع بالعديد من الفلاسفة الإغريق إلى إعادة قراءة التاريخ الفكري اليوناني والتأسيس للفكر الناقد للدين وللآلهة اليونانية، على غرار ما قام به إكزينوفان/ Xénophane (570-475 ق م) الذي يتحدث عن الآلهة اليونانية قائلاً: «البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقّة وعواطفهم ولغتهم».⁽³⁾ أو عن طريق عملية التفلسف الأمر الذي قام به العديد من السفسطائيين، ويقول بروديكوس / Prodicos de Céos (460 أو 470-399 ق م): «إن الآلهة هي التعبير عن مشاعر بشرية وبخاصة الشعور بالامتنان فالناس يُسقطون كل شيء وخاصة ما يكون مفيداً لهم في الإلهي، تماماً كما كان يفعل المصريون إلى نهر النيل.»⁽⁴⁾

(1) - **عصمت نصار**، التفكير الديني عند اليونان (ط2؛ القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص، 34.

(2) - المرجع نفسه، ص، 34.

(3) - **علي عبد المعطي محمد**، مقدمات في الفلسفة (دون طبعة؛ بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ)، ص، 292.

(4) - أطلس dtv الفلسفة، مرجع سبق ذكره، المادة: السفسطائية، ص، 35.

ومن دون أي شك، فإن إعلاء من مكانة اللوغوس/العقل مع ولوج مرحلة سقراط وأفلاطون وأرسطو، كان بمثابة الطفرة التي أسست لقيام الطور الفلسفي العقلي اليوناني.

لقد كان لتطور الفلسفة عند اليونان الدور الفعال في التقليل من مفعول الفكر الأسطوري والخرافي. « وتجمع معظم الدراسات على أن الطور الفلسفي هو طور نضج الفكر الديني اليوناني، حيث تهذيب الأساطير، وتناول قضية الوجود وعالم الأرواح من منظور عقلي جديد، وانتحال بعض المعتقدات المصرية والهندية والفينيقية في صياغة المعتقدات الجديدة.⁽¹⁾ »

وفي السياق نفسه، وفي خضم دراستنا هذه التي تسعى إلى استنباط الأصول الدينية للدولة الحديثة، نجد بأن الفلسفة اليونانية بصفة عامة، والسياسية منها، حاولت التأسيس للعقل كأساس للتفكير، ومنه التخلص من العقائد الدينية والأساطير البالية، وهي الفلسفة نفسها التي قام عليها التفكير السياسي حول المدينة ومختلف شؤونها، إلا أن ذلك لم يحدث بشكل كامل، بحيث تضمنت النظريات الفلسفية اليونانية عناصر دينية، كالعناصر الدينية في الفكر السقراطي، الإله في فلسفة أفلاطون وأرسطو بالخصوص أو التصوف الديني الذي نجده عند أفلوطين/ Plotin (204-270م) وغيرها من العناصر المشكلة للخطاب الديني والسياسي، ومنه الفكر الفلسفي بصفة عامة.

إذا كانت العلاقة بين الفلسفة والدين عند اليونان علاقة متوترة، فإن التوتر نفسه سيصبح أكثر شدة بانتشار الأديان التوحيدية، وبالخصوص في المرحلة الوسيطية التي عرفت توسع نطاق انتشار المسيحية في أوربا، والإسلام في شبه الجزيرة العربية، شمال إفريقيا... الخ. الأمر الذي جسد صراع بين العقل الديني/اللاهوتي والعقل الفلسفي. وتجسد هذا الصراع من خلال ثلاثة معالم :

- محاولة جعل الفلسفة خادمة للدين. ومنهم نجد فيلون الإسكندري/ Philon d'Alexandrie (25 ق م - 50 بعد الميلاد) الذي حاول تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي، بحيث « لا يفصل فليون بين الفلسفة والدين لكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين. »⁽²⁾
- محاولة التأسيس لمذاهب ومناهج فلسفية مستقلة عن الدين.
- محاولة محاربة ومجابهة الفلسفة والفلاسفة، انطلاقا من فكرة أن الفلسفة زندقية.

⁽¹⁾ - عصمت نصار، مرجع سبق ذكره،

⁽²⁾ - علي عبد المعطي محمد، مرجع سبق ذكره، ص، 294.

لقد جسدت الفلسفة المسيحية إحدى الأمثلة التاريخية الحقيقية الذي يُبين تاريخ الصراع الحاد بين الفلسفة والدين، فعلى الرغم من ولوج العديد من المدارس الفلسفية التي تدخل في إطار فلسفة الدين، والتي اتخذت لنفسها المرجعيات اليونانية: الأفلاطونية والأرسطية بالخصوص، مُنطلقات في تأويلها للنصوص والقضايا الدينية، إلا أن المرحلة نفسها كانت بمثابة "طور الذروة"، على اعتبار أن امتزاج العقل الديني بالعقل السياسي، والعقل الاقتصادي (الإقطاع)، وبروز الكنيسة كصاحبة السلطة الفكرية، وبعد ذلك ظهور الفكر المدرسي... الخ، اشتد الصراع بين الفلسفة والدين، وفي بعض الأحيان أصبح صراعا مُميتا.

كانت الأسس العقلية التي أقامها العديد من أقطاب الفلسفة المسيحية في تفسيرهم للدين- أقطاب سبق ذكرهم- انطلاقا من المرجعيات اليونانية، بمثابة المرحلة التي جسدت نوعين من التفكير : النوع الأول يقوم على فكرة : أو من ثم أفكر. أما النوع الثاني فهو يقوم على فكرة : أفكر ثم أو من.

وفي السياق الفكرة السابقة الذكر، نود الإشارة إلى نقطة جد مهمة، والمُتمثلة في أن انتشار الأفلاطونية في المرحلة القروسطية عند رجال الدين، واللاهوتيين، وأقطاب الفلسفة المسيحية، يُجسد التناظر بين الأفلاطونية والديانة المسيحية. وحتى إن تطلب منا الأمر إلى دراسة مُعمقة، فإنه يُمكن لنا القول بأن الديانة المسيحية تحمل في طياتها العديد والكثير من الأفكار الأفلاطونية، إن لم نقل أن المسيحية فلسفة أفلاطونية مُجسدة دينيا.

لقد عرفت العلاقة بين الدين والفلسفة تقاربا فكريا، وسياسيا، خاصة مع عودة الفلسفة كمرجعية تعليمية مع شرلمان / Charlemagne (742- 814م)، إذ أعلن هذا الأخير عام 787م رغبته في نشر المدارس في كافة أرجاء الإمبراطورية (إيطاليا وإنجلترا وأيرلندا بالخصوص)، بحيث كانت الفلسفة من أهم المواضيع المناقشة في هذه المدارس⁽¹⁾، المناخ الذي ساهم وبشكل كبير في ظهور الفلسفة المدرسية.⁽²⁾

ومع التطور الذي عرفته الفلسفة المدرسية/ السكولائية تمت العودة إلى الفكر الأرسطي، الذي حل محل الفكر الأفلاطوني، وبقيت العلاقة بين الفلسفة والدين تترنح بين التوفيق وجعل الفلسفة خادمة للدين أو الميل إلى العقلانية الفلسفية.

(1)- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى (ط3؛ بيروت: دار القلم، 1979)، ص، 59، 60.

(2)- الفلسفة المدرسية: تُعرف بالمذهب السكولائي أو اللاهوتي، الذي عمل في العصور الوسطى على تطبيق العقل على الدين.

إذا كانت الفلسفة المسيحية تجسيدا حقيقيا للصراع بين الفلسفة والدين، فإن الفلسفة الإسلامية (التفكير الإسلامي) لم تكن بمعزل عن هذا الصراع، وذلك منذ وفاة الرسول محمد (ص) كمرحلة أولى من خلال صراع التأويلات حول مسألة الخلافة خاصة، واشتد أكثر بعدما تم كتابة القرآن ونشره، وقيام المدارس الفلسفية الإسلامية (خاصة مدارس علم الكلام) كمرحلة ثانية، وأيضا مع بروز الفقه، وأصول الفقه، وتفسير الحديث... الخ.

انتشرت في تاريخ الفلسفة الإسلامية العديد من المدارس الفلسفية والفقهية، الداعية إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، أو الرافضة للفلسفة تماما. ولعل أول الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي سعى إلى التوفيق بين الدين الإسلامي والنظريات الفلسفية الأرسطية بالخصوص، وهو الأمر نفسه الذي نجده عند ابن سينا، الذي تبنى البرهان الوجودي في إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان (الواجب والممكن).⁽¹⁾ أو أبو بكر الرازي (250 - 320هـ) المتشبع بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة سقراط، وابن رشد الذي حاول بناء نظرة جديدة حول الحكمة والشريعة، من خلال إبراز فصل منهجية خاصة في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. وغيرهم ممن عملوا على التوفيق بين العقل الديني والعقل الفلسفي.

وذهبت مجموعة أخرى إلى رفض الفلسفة وإعلاء مكانة الدين، على غرار أبو حاتم السجستاني، توفي سنة 250هـ، الذي يعتقد باختلاف كلي في طبيعة الفلسفة والدين وهو من قال: «ظنوا (إخوان الصفا) أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضعوا الشريعة في الفلسفة وهذا حرام دونه حرام». ⁽²⁾ أو أبو حامد الغزالي الذي أصدر أحكاما قاسية جدا حول الفلسفة والفلسفة خاصة في كتابه تهافت الفلاسفة، بحيث كثيرا ما يعتبر أن غاية تأليف هذا الكتاب هو التنبيه من خطورة الفلسفة وسلبياتها، وأكثر من ذلك فهو يُكفر الفلاسفة قائلا: «هل هم كافرون؟ فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم إن الله لا يُحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثلاث لا تُلائم الإسلام بوجه ومعتقداتها مُعتقد كذب الأنبياء (...) فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام

(1) - علي عبد المعطي محمد، مرجع سبق ذكره، ص، 296.

(2) - أبي حيان التوحيدي، مرجع سبق ذكره، ص، 6، 7.

يكفرهم أيضا به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل.»⁽¹⁾ وهو الكتاب الذي فتح المجال لنقاش حاد، بحيث رد عليه ابن رشد في كتاب عنوانه تهافت التهافت، الذي عرض فيه إمكانية التوفيق بين العقل والشرعية.

لقد اشتد الصراع بين الفلسفة والدين بشكل كبير، وخرج من المجال الفكري ليدخل المجال السياسي، وذلك بعدما انتشرت المدارس الدينية والأفكار التكفيرية، التي نشرها مبادئها العديد من الفقهاء ورجال الدين على غرار الشهرستاني⁽²⁾ (1086-1153م)، أبو حامد الغزالي، وابن الصلاح الشهرزوري/ Ibn al-Salah (1181-1245م)، وابن تيمية / Ibn Taymiyya (1263-1328م)، « فلقد انطلق العديد من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين كالشهرستاني، والسنوسي وابن تيمية وغيرهم من الفكر التكفيري»⁽³⁾، هؤلاء هم عينة من أقطاب التيار التكفيري الذي سعى إلى محو جل منابر الفلسفة والتفكير الحر، من خلال التنظير لأحكام الزندقة، وتكفير كل من تفلسف في قضايا الدين. وكما حصل في أوربا المسيحية، فلقد كان التقارب الديني والسياسي، خاصة في ظل الخلافة وإمارة المؤمنين، جعل من العديد من الخلفاء وأمراء المؤمنين في التاريخ الإسلامي إلى قتل العديد من الفلاسفة والشعراء والمفكرين بتهمة الزندقة والمساس بالدين، خاصة في المرحلة التي تولى بعد تولى أبو عبد الله محمد بن المنصور (714-775م) الخلافة والذي عرف بالمهدي، اشتدت وتيرة الاضطهاد الديني والفكري وقام المهدي بتشكيل فرق خاصة لتصفية المعارضين له بالدين أو الفكر على غرار ما حصل للعديد من المتصوفة كابن المقفع/ Ibn al-Muqaffa (724-759م)، الحلاج/ Mansur al-Hallaj (858-922م)، السهروردي/ Shahab al-Din Suhrawardi (1154-1191م)، وغيرهم ممن ماتوا جراء تكفيرهم.

لم يكن الفكر التكفيري عند المسلمين فكرا مُقترنا بمرحلة معينة من التاريخ القروسطي الإسلامي وفقط، بل بالعكس انتشر هذا الفكر بشكل رهيب جدا منذ قيام أسسه الدينية والنظرية، ولعل وجوده في الخطابات الفكرية والدينية الحديثة، والاعتماد عليه من طرف العديد من الفقهاء والدعاة الدينيين ورجال الفكر الإسلامي وغيرهم من التكفيريين، يؤكد استمراره ووجود فرق متعددة

(1) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (ط4؛ القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص، 147.

(2) - الشهرستاني: هو أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني نسبة إلى مدينة شهرستان بإيران، شافعي العقيدة وأشعري المذهب له العديد من المؤلفات أشهرها: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصارعة الفلاسفة، في الرد على الفلاسفة، شبهات أرسطو وبرقلس و ابن سينا: كتاب في الرد على الفلاسفة... وغيرها من المؤلفات.

(3) - لويس غردييه و ج - قنوايتي، فلسفة الفكر الديني، بين الإسلام والمسيحية، تر. صليي الصالح والأبي فريد جبر (ط1؛ لبنان: دار العالم للملايين، 1969)، ج3، ص، 45.

المرجعيات الدينية (الحنبلية والابن تيمية والوهابية بالخصوص) التي تُعزز من وجوده. فلقد خلف هذا التفكير الشاذ العديد من القتلى، على اعتبار أن المرحلة الحديثة والمعاصرة في أغلب الدول الإسلامية مستها الفتاوى التكفيرية التي كان المفكرون، والفلاسفة، والشعراء، ورجال السياسة وغيرهم ضحايا أبرياء لها. فعلى سبيل المثال وليس الحصر ما تعرّض له فرج فودة (1945-1992م)، أو ما تعرّض له العديد من المثقفين الجزائريين من أمثال طاهر جاوت/Tahar Djaout (1954-1993م)، الجيلالي اليابس/Djillali Liabès (1948-1993م)، بختي بن عودة/Bakhti BENAOUA (1961-1995م)، محفوظ بوسبسي/Mahfoudh BOUSEBCI (1937-1993م)، سعيد مقبل/Saïd Mekbel (1940-1994م)، وغيرهم من المثقفين الذين اغتيلوا من طرف الجامعات الإسلامية التكفيرية والإرهابية، بعدما تم تكفيرهم، سواء بتهمة الردة، أو الانتماء إلى التيار الشيوعي، أو الإلحاد وغيرها من التهم.

إذا كانت القرون الوسطى عصرا للصراع بين الفلسفة والدين بامتياز، فإن عصر النهضة يُمثل مرحلة بداية الفصل بين كل من العلم، الفلسفة، والدين. بحيث يتجسد فيه مبدأ تقسيم العلوم والمواضيع والمناهج، وقيام الإصلاح الديني، ظهور التيار الإنساني، وانتشار الفكر العلماني، وبروز العلوم الوضعية... الخ، الأمر الذي قلل من الصراع بين الفلسفة والدين، ووضعهما في حقل معرفي يسعى إلى البحث عن الحقيقة واليقين.

وعلى الرغم من سيطرة الفكر المدرسي الذي بسطت عليه طبقة الإكليروس نفوذها طيلة المرحلة الوسيطية، إلا أن انتقال العديد من التيارات الفلسفية والعلمية والدينية الوسيطية إلى الفكر النهضوي، وبروز التفسيرات العلمية للعالم وتطورها فيما بعد مع كل من جيوردانو برونو/Giordano Bruno (1548-1600م)، وكيبلر/Kepler (1571-1630م)، وغاليلو غاليلي/Galilée Galileo (1564-1642م)... الخ، وبروز وانتشار الرشدية اللاتينية، وتطور أفكار مارسيلو دي بادو/Marsile de Padoue (1275-1342م) وغيرهم. كل هذا أسهم في تعزيز مكانة العقل ومبادئ التفسير العقلي للظواهر والأفكار. « ففي مرحلة النهضة ظهرت اتجاهات فكرية تبنت آراء ومبادئ ارتكزت على العقل قصد النظر في أمور الدين والإنسان؛ فظهرت نزعات، مثل نزعة "بادو" التي استمدت أفكارها من الفلسفة اليونانية، لتعبر عن نزعة مادية رأت في العقل أساس الحقيقة وليس الدين المسيحي. أما النزعة المسيحية، فكانت أكثر انتشارا من نزعة بادو/Padou ، والتي مثلها جون بك لمندول/Jean PIC DE LA MILONDOLE (1436-1494م)، ومارسيل فسيميك/MARCEL VISSIMIC، وهي نزعة اهتمت بالدين والفلسفة اليونانية؛ فمارسيل فسيميك

عاد إلى الفلسفة الأفلاطونية ليبرهن على وجود الله، كما اعتبرها إعلاناً على ظهور المسيح، ومع ذلك كان "فيسميك" لا يغفل الجانب الديني، بل كان يعطي قيمة للجسد والروح في آن واحد، مؤكداً أن أخلاق الإنسان تبقى غامضة بدون خلود النفس. أما علاقة الدين بالفلسفة، فهي علاقة انفصالية بخلاف ما ذهب إليه "لمندول" في توحيد بين الدين والفلسفة. والجدير بالإشارة أن الحديث عن هذين العلمين وما أثاراه من أفكار جديدة في المجال الديني، ارتبط بالحديث عن الإصلاح الديني الكاثوليكي أو ما سمي بالعبادة الحديثة.⁽¹⁾

ومع تطور الفكري الفلسفي والعلمي والسياسي والديني مع بدايات مرحلة النهضة، ظهرت بشكل واضح العديد من الأفكار والنظريات التي عملت على صياغة علاقة جديدة بين كل من الفلسفة والدين والعلم والسياسة. لكن ومن خلال تطور هذه الأفكار والنظريات، نشبت صراعات جديدة على غرار :

- ❖ الصراع بين العلم والدين.
- ❖ الصراعات بين المذاهب الدينية فيما بينها (الكاثوليكية والبروتستانتية، والأرثوذكسية).
- ❖ الصراع بين الكنيسة والمدارس العلمانية.
- ❖ الصراع بين نظرية الحق الإلهي ونظرية العقد الاجتماعي.
- ❖ الصراع بين فكرة الدولة الدينية والدولة المدنية.

لقد فرض كل من العقل والعلم والإصلاحات الدينية والاكتشافات الجغرافية، والتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي... الخ، نشوء نظريات فكرية جديدة أخرجت أوربا المسيحية من بوتقة الغيبيات والتفسير الخرافي إلى تفكير ينبنى على العقل، والعلم، والمنطق والاستقراء، والبرهان الرياضي والهندسي، والعلمانية، والتقدم وغيرها. وهي النظريات التي أسست بداية مع ديكارت، وفرنسيس بيكون/ Francis Bacon (1561-1626م)، وماكيافيلي، وسبينوزا/ Baruch Spinoza (1632-1677م) .. الخ، ليرفع من شأنها عصر التنوير مع توماس هوبز/ Thomas Hobbes (1588-1679م)، وجون لوك/ John Locke (1632-1704م)، وجان جاك روسو/ Rousseau Jean-Jacques (1712-1778م)، ودفيد هيوم/ David Hume (1711-1776م)، وفولتير، وديدرو/ Denis Diderot (1713-1784م)، ودولباخ/ Paul Henri Thiry

(1) - "النهضة الأوروبية بين الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية"، عبد السلام شرماط (مقال منشور في 28 مارس 2014، في موقع الإلكتروني لمجلة مؤمنون بلا حدود : 1394، <http://www.mominoun.com/articles>)

d'Holbach (1723-1789م)، وكندورسيه / Nicolas de Condorcet (1743-1793م) وغيرهم من المفكرين والفلاسفة ورجال العلم.

ونود، قبل أن نختتم هذا المبحث، أن نُشير إلى نقطة نجدها في غاية الأهمية، والتي تخدم إشكالية دراستنا هذه. وهذه النقطة تتمثل أساساً في الجذور والأصول الدينية التي حملتها العديد من النظريات الفلسفية والسياسية وحتى العلمية مذ أن تجسدت مرحلة النهضة. فلقد كانت الكثير من الأفكار الدينية، والآراء والرواسب اللاهوتية، عبارة عن مسلمات انطلقت منها بعض النظريات الفلسفية من أجل بناء نسقها الفلسفي، ونظريتها في المعرفة، على غرار ما قام به ديكارت في مسألة وجود الله، أو مسألة الدين وغيرها من المسائل التي بني من خلالها كمسلمات غير خاضعة للبرهان الكوجيتو الديكارتي، أو ما قام به بليز بسكال في مسألة وجود الله وارتباطه الوثيق بالمسيحية، الارتباط الذي نجده عند ملبرانش / Malebranche (1638-1716م)، وبيركلي / Berkeley (1685-1759م) وليبنيز / Leibniz (1646-1716م)، والذي تحمله فيما بعد فلسفة هيغل، ومن بعدهم برغسون / Bergson (1859-1941م)، وكيغيكارد... الخ.

لقد أسهمت النظريات الفلسفية الحديث الحاملة للآراء اللاهوتية والمرتبطة بالجذور الدينية المسيحية، في عودة الموروث الأوغسطيني، والتماوي، والكاثوليكي... الخ، وشكلت همزة وصل بين العقل القروسطي والعقل الأوروبي الحديث. وهو الأمر نفسه الذي انعكس على التأسيس الفلسفي للعديد من النظريات السياسية، منها نظرية الدولة التي بدورها شابها التأثير الديني.

وما يُمكن لنا قوله كصفوة القول في ختام هذا المبحث، هو أن العلاقة بين الفلسفة والدين، هي - على حسب اعتقادنا - علاقة بين العقل والإيمان، النسبية والثبات النصي، النقد والمقدس، التغيير والثبات، الشك واليقين... الخ، أو بالأحرى بين التاريخ واللاتاريخ.

I- 2-3- المبحث الثاني: الخطاب الإنساني للعالم بين الطرح الديني والمنظور العلماني.

لقد سبق وأن تحدثنا في المبحثين الثاني والثالث للفصل الثاني من هذا الباب، عن طبيعة وماهية كل من مفهوم الإنسان والعالم، وعن أهم العناصر النظرية التي يبنى عليها كل مفهوم. أما في هذا المبحث فإننا سنحاول تبيان العلاقة بين المفهومين، العلاقة التي تعكس الرؤية و/أو الرؤى التي يتبناها الإنسان لتأسيسه لمختلف خطاباته حول مفهوم العالم.

كان لزوما علينا، ونحن بصدد دراسة الأصول والرواسب الدينية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة وصيغتها العلمانية، أن نبحت عن طبيعة العلاقة الرابطة بين الإنسان والعالم، ومنه إبراز جوهر جدلية هذه العلاقة، التي تضمنتها العديد من الخطابات الفكرية التي عرفها الفكر البشري.

إن البناء الفلسفي لخطاب الإنسان حول مفهوم العالم وخصائصه، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة العلاقة التي تجمع بين الإنسان نفسه والعالم كإطار طبيعي يعيش فيه، أو كتصور ميتافيزيقي حاول ما يزال يُحاول تجسيده و/أو تأويله، وذلك في ظل التساؤلات الفلسفية التي ما تزال تُلازمه منذ القدم. وهي العلاقة التي تطورت بتطور الخطاب نفسه.

ومن خلال إطلاعاتنا المختلفة، نجد أن الخطاب الإنساني للعالم مر بخمس مراحل تاريخية جوهرية، وهي على حسب تصورنا كما يلي:

- التصور الأسطوري للعالم، من خلال التأسيس لخطاب يقوم على وجود قوى غيبية تُحرك الطبيعة والعالم برمته (الآلهة مثلاً).
- التصور الفلسفي للعالم من خلال التأسيس لخطاب يقوم على التفسير الفلسفي والعقلي للعالم.
- التصور الديني للعالم من خلال تفسيره تفسيراً دينياً انطلاقاً من النصوص والمُسلمات الدينية.
- التصور السياسي للعالم من خلال بناء خطاب فلسفي سياسي حوله، عن طريق بناء وتفسير الدولة والعناصر المُشكلة لها.
- التصور العلمي للعالم من خلال بناء نظريات وخطابات علمية حوله، وذلك جراء التفسير العلمي.

ومن دون أي ريب، نجد أن التصورات السابقة الذكر، على الرغم من اختلاف وجودها التاريخي، إلا أنها تُعتبر سمة من سمات الفكر البشري، سواء كانت عبارة عن تصورات مُجتمعة في خطاب واحد، أو كتصورات فردية، على اعتبار أن الإنسان في علاقته الدائمة مع العالم الطبيعي أو الميتافيزيقي، يسعى دائما إلى تفسيرهما، وتأويلهما، وتغيرهما، وتجسيدهما... الخ، وفي كل الحالات إنتاج خطاب فلسفي حولهما. وهو ما ميز تاريخ الفكر البشري، منذ طرح الإنسان القديم الاستفهام الساذج حول العالم الذي يحيط به، أو الاستفهام الفلسفي والعلمي للذات طرحهما كل من الفيلسوف والعالم فيما بعد.

إن العلاقة بين الإنسان والعالم، علاقة جد مُعقدة ليس فقط لأن الباحث لا يُمكن أن يجزم المرحلة التاريخية التي تجسد فيها وعي الإنسان بالعالم كما هو عليه، بمعنى كتجسيد طبيعي، أو العالم كتصور فلسفي، بل لأنه يصعب عليه تبيان طبيعة كل الارتباطات التي تربط الإنسان بالعالم الطبيعي أو الميتافيزيقي. «فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة مُعقدة جدا وأي تقدير لأبعاد هذا الموضوع يتطلب عدة اعتبارات لبعض الخصائص المميزة للطبيعة وكذلك الوعي والإدراك بقيم واتجاهات معينة تُرشد سلوك الفرد وتأسيس الأولويات. أن الجسم البشري في هذا العالم فهو من ناحية الشكل الخارجي مكون من مختلف الأطراف والأعضاء وهو في الحقيقة متكامل إلى حد بعيد ذو كينونة مُتلاصقة يماثل تركيب العالم المادي ويشبه الكائن الواحد والذي أطرافه وأعضاؤه متصلة سويا بطريقة لا انفصال لها.»⁽¹⁾ وهذا التماثل بين العالم الخارجي والجسم الإنساني يزيد التعقيد أكثر فأكثر.

ومن جهة أخرى، يُمكن لنا القول بأن تاريخ الخطاب الفلسفي الذي أسسه الإنسان حول مفهوم العالم وخصائصه منذ القديم، ينبني أساسا على عمليتين جوهريتين وهما:

- العملية الأولى تتمثل أساسا بالتأثير الذي فرضه العالم الطبيعي على نمط عيش الإنسان (الأكل، والبناء والإسكان، واللباس.. الخ)، أو على تنظيمه العام لشؤونه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، بمعنى العالم الطبيعي كمجموع من التضاريس والبحار والصحاري... الخ، أو كمجموع من الظواهر الطبيعية (البراكين، والزلازل، والأمطار، والفيضانات... الخ). وهذا

(1) - "العلاقة بين الإنسان والطبيعة"، راندا شوقي الحمامصي (الحوار المتمدن- العدد: 2501 - 2008 / 12 / 20 - 03:11)، منشور في الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=156916>

التأثير المباشر جسد الإنسان في علاقته مع العالم الفيزيائي ومن ثمة طبيعة أفكار، وسلوكاته وردود أفعاله ووظائفه الحيوية...الخ.

- العملية الثانية تتمثل في تأثير الإنسان على الطبيعة (السلي والإيجابي منه)، وذلك من خلال طبيعة الخطابات الفلسفية والسياسية والدينية والاقتصادية وغيرها من الخطابات التي أسسها حول العالم وخصائصه من جهة، أو من خلال مختلف التغييرات التي أحدثها وما يزال يُحدثها على العالم الطبيعي (الفلاحة، والصيد، والبنائات والتجسيديات السكنية، وظهور المدن والأرياف، والصناعة، وإنتاج وتحويل طاقة، واستغلال الموارد الطبيعية، وغزو الفضاء، وتشبيد الأقمار الاصطناعية، وتأثيراته على البيئة، والتغيرات في النظام الإيكولوجي...الخ) من جهة أخرى.

إن عملية تأثير الإنسان على العالم الطبيعي، التأثير السلي منه بالخصوص، جعل العالم الطبيعي ذاته أمام مخاطر كثيرة حقيقية، كما جعله يعيش حالة عدم التوازن مع قوانينه الطبيعية الأصلية، خاصة في ظل بروز العديد من الكوارث والمخاطر كالاختباس الحراري، وتُقب الأزون، والتلوث البيئي، والفيضانات، وانقراض العديد من الكائنات الحية...الخ، والمخاطر النووية، وصعود منسوب المياه في المحيطات والبحار جراء ذوبان الجليد في القطبين الشمالي والجنوبي، ومخاطر الآلة والتصنيع، والبحوث العلمية في المجال النووي والجيولوجي...الخ.

لقد حاولت العديد من النظريات الفلسفية منذ القديم بناء خطاب فلسفي وإنساني حول العالم وخصائصه، بحيث عمل الإنسان المفكر إيجاد الصيغ النظرية والعملية الفعالة التي تجعل من الإنسان محور الوجود الفعلي للعالم، وهذا الأخير هي الغاية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، من خلال فهم العالم، وتفسيره، وتغييره، والتكيف معه.

ففي السياق نفسه، نجد في تاريخ الفكر البشري وجود العديد من النظريات التي حاولت دراسة العلاقة التي تربط بين الإنسان والعالم الأرضي بالخصوص. فلقد عملت الفلسفة اليونانية على إرساء الطرح العقلي حول الإنسان والعالم - المسألة التي سبق وأن بينهاها في كل من المبحث الثاني والمبحث الثالث، الفصل الثاني من هذا الباب- فلقد جسدت الفلسفة الطبيعية اليونانية التي عُرفت في مرحلة ما قبل سقراط، والفلسفات: السقراطية والأفلاطونية والأرسطية بالخصوص،

خطاباً جديداً حول العالم، بعدما بسطت الأسطورة نفسها على الإنسان والعالم معاً. كما نجد أنها جسدت أيضاً ما يلي:

- الإنسان مصدر تفسير العالم.
- العالم هو مجموع من القوانين التي يُمكن للإنسان إدراكها بالعقل.
- الخطاب الفلسفي حول العالم الذي نظّر له الإنسان (الفيلسوف)، يقوم على الفصل بين العالم الطبيعي والعالم الميتافيزيقي.
- تجاوز العلاقة التي بسطتها الديانة والأساطير اليونانية بين كل من الإنسان والعالم. بحيث جسدت الآلهة اليونانية أساس الخطاب حول العالم. وفي هذا الصدد نود الإشارة بأن الأساطير اليونانية كانت بمثابة مصدر القوانين والوظائف، والسلوكيات الإنسانية... الخ، داخل دولة المدينة اليونانية، فعلى الرغم من انتشار الميثوس في الخطاب الفلسفي حول العالم ونشوؤه، نجد أن أسطورة بروميثيوس / Prométhée⁽¹⁾، التي تُعد من بين أهم الأساطير اليونانية التي أثّرت في الفكر الغربي، تُبين مكانة البشر (الإنسان) في بناء العالم. بحيث استطاع بروميثيوس إيقاظ الوعي الذاتي وروح البحث والإبداع للإنسان، مانحاً له القوة والإرادة من أجل السيطرة على العالم وتجسيد القوة الإنسانية بعدما اختلس النار من الآلهة وقدمها لبني الإنسان. « ليكون بروميثيوس بفعلته هذه قد أنهى أسطورة الآلهة التي تعتبر حاملة لثقافة ومجسدة للمعرفة المطلقة، ولتحل محلها رؤية جديدة للعالم وهي نظرة الإنسان. »⁽²⁾
- انقسم فلاسفة اليونان إلى قسمين، قسم يرى أن العالم مُكرس للإنسان، ويُمثل في جوهره الوجود، بحيث ينطلق أصحاب هذا الطرح من أمثال إنكساغوراس وسقراط، وأرسطو،

(1) - أسطورة بروميثيوس (سارق شعلة النار) بروميثيوس الذي سرق شعلة المعرفة من عند زيوس كبير الآلهة ليعطيها للبشر. كان بروميثيوس إلهاً كذلك، لكنه ارتأى أن المعرفة لا يصح أن تبقى لدى الآلهة فقط، ولم يكن أبداً مؤيداً لزيوس في عزله عن البشر واحتقاره لهم. وبالرغم من تحذيرات زيوس له بأن المعرفة المقدسة لا تصلح للبشر، فقد خدعه بروميثيوس وأعطى للبشر - الساكنين في الكهف المظلم آنذاك - ما قد يفتح لهم مجال الألوهية. فوهبهم حرفة النجارة، وعلوم الفلك لمعرفة الأزمان والنجوم، ثم أعطاهم الكتابة. وأخيراً سرق شعلة النار المقدسة من عند زيوس ووهبها للبشر! حين أضاءت النار المقدسة الكهف المظلم، تفجّر الإبداع لدى البشر! و بدأ أنهم قد يصيرون هم أيضاً آلهة أو ما شابه. عندها، حمى غضب زيوس - كبير الآلهة - على بروميثيوس وعلى البشر؛ فقرر أن يعاقب الجميع! عوقب بروميثيوس - الإله الطيب - بأن عُلق على جبل القوقاز عارياً، بينما النسر الإلهي يأكل كبده. وحتى يدوم عقابه للأبد، فقد أمر زيوس بأن يُخلق له كبّ جديد كلما فنى واحد... هكذا تحمّل بروميثيوس ثمن محبته للبشر!.. وقد تغنى الكثير بقصة سارق النار ووظفوا هذه الأسطورة في أشعارهم. انظر : <http://almohager.123.st/t190-topic>

(2) - Joël schmidt, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine (France : Éditions France Loisirs, 1985), p.186.

من مُنطلق أن العالم يتميز بالتنظيم والترتيب، أما القسم الثاني فإنه يعتمد على الرأي المخالف، بحيث يعتبر ديموقريطس، وأبيقور/ Epicure (270-341 ق م)، والمتاعيين⁽¹⁾/ Hédonisme، وعلى رأسهم أرسطيبي القرينائي/ Aristippe de Cyrène (القرن الرابع قبل الميلاد)، بأن العالم يخضع إلى فوضى تامة في تسييره، لأنه موجود من الأزل وبالتالي فإنه لا يحتوي على أي هدف، باعتباره يقوم على الصدفة ومنه فإن الإنسان يخضع إلى هذه الصدفة.⁽²⁾

لقد جسدت الفلسفة اليونانية من خلال اللوغوس خطاباً جديداً حول مفهوم العالم، وهو ما مكنها من بناء علاقة جديدة بين الإنسان والعالم والآلهة، هذه العلاقة القائمة على إمكانية تغيير الإنسان لواقعه المعاش، ولأفكاره، ولسوكلاته... الخ، بعدما كرس التفكير القديم الخرافي والأسطوري أفكار القدرية والجبرية، والإنسان التابع والخاضع للقوى الغيبية التي تُحدد كل ما يتعلق به وبالعالم.

إذا كان الفكر اليوناني قد كرس خطابين مختلفين لمفهوم العالم وخصائصه؛ خطاب أسطوي ديني يقوم على الآلهة ودورها في العالم الأرضي، والتفسيرات الدينية والأسطورية حول نشوء كل من العالم والآلهة، وخطاب فلسفي قائم على تحليل العالم ودور الإنسان فيه بالعقل، والمنطق والبرهان... الخ، فإن العصر الوسيط يُمثل المرحلة التي تُكرس الخطاب الديني واللاهوتي للعالم وللصلة بين الإنسان والعالم، خاصة في ظل انتشار النصوص الدينية التوحيدية.

لقد كانت الديانات التوحيدية المرجعية الأساسية التي اعتمدت في بناء الخطاب الفكري حول مفهوم العالم والعلاقة التي تجمع الإنسان بكل من العالم الأرضي والعالم الروحي، في العصر الوسيط. حيث تميز الخطاب المروج له في المرحلة نفسها بالأحادية الفكرية التي تتأسس على منطلق عمودي، بمعنى ينطلق من مبدأ أن الله هو السبب الأولي الذي يُوجه العالم الأرضي من السماء. الله هو المُوجه /المنطلق، والغاية/ المصب، مما أسهم في التأسيس للخطابات التالية:

1- خطاب ثيولوجي حول مفهوم العالم، من خلال إبراز مسألة الخلق (الله هو الخالق).

⁽¹⁾ - المتاعية أو القورينائية: هي مدرسة في الفلسفة اليونانية، ومؤسسها هو أرسطيبي القورينائي، وقورينا توجد بنواحي مدينة برقة في ليبيا حالياً، فهي مدرسة تعتبر غاية الإنسان في العالم، هي في تحصيل اللذة الإيجابية الراهنة والوسيلة في تحصيلها هي العلم.

⁽²⁾ - نضال قسوم، مرجع سبق ذكره، ص، 263.

- 2- خطاب ثيولوجي حول ماهية الإنسان، من خلال إبراز مسألة الخلق (الله خلق الإنسان).
 - 3- خطاب ديني حول الشؤون العامة للإنسان (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...الخ)، مُنبني أساساً على مبدأ القدرية والجبرية.
 - 4- خطاب ديني حول العالم الأرضي بُني على أساس أن العالم الأرضي عالم تمهيدي للعالم الحقيقي الذي هو العالم الآخر، على حسب النصوص الدينية التوحيدية.
 - 5- خطاب ديني حول الدولة، على اعتبار أن الأصل والغاية من وجود الدولة على حسب اعتقاد وتفكير العديد من المفكرين ورجال الدين هي التجسيد الفعلي وتحقيق للغايات الدينية، والمبادئ التي يقوم عليها اللاهوت السياسي. وهي الفكرة التي سنقوم بتحليلها بالتفصيل في المبحث الثالث، الفصل الثاني من الباب الثاني اللاحق.
- وفي سياق الحديث عن التأصيل الديني لمفهوم العالم وخصائصه من خلال بناء الخطاب اللاهوتي، نجد أن العصر الوسيط بداية من أعمال القديس أوغسطين إلى الإصلاحات الدينية التي عرفت أوربا في القرن الخامس عشر، أسس خطاباً لاهوتياً للعالم انطلاقاً من مبدأ سلطة الله على العالم، باعتبار الله هو الخالق له وللإنسان، ليصبح الملك بذلك خليفة الله على الأرض. أما الإنسان فهو تابع لكل من سلطة الله و سلطة من يدعي خلافته، ومنه تتأسس العديد من المبادئ الدينية التي من خلالها تُنظر نظرية الدولة، خاصة الكلاسيكية منها، وكذلك الكثير من الآليات الفكرية والتطبيقية في مسار تجسيدها السياسي.
- إن الهيمنة الدينية في التأسيس للخطاب الفكري حول مفهوم العالم الذي جسده وفرضته النصوص الدينية التوحيدية (اليهودية، والمسيحية، والإسلامية) التي سادت في القرون الوسطى، جسدت معالم الخطاب الديني. ففي أوربا وضعت الفلسفة المسيحية النص الديني في قلب الفكر اللاهوتي كجوهر ومرجعية فكرية، الأمر الذي حدد مفهوم وغاية العالم من جهة، وطبيعة العلاقة بين كل من الإنسان والعالمين الأرضي والأخروي، ومنه طبيعة خطاب الإنسان تجاه العالم الأرضي من جهة أخرى. بحيث اتسم الخطاب ذاته بالصيغة نفسها التي اتخذتها المبادئ الدينية، ومنه أخذت التعاملات الإنسانية المختلفة تخضع للمبادئ الدينية ذاتها، وفق عملية تأصيل وتجسيد. فكما جاء على لسان المفكر فيصل عباس: « إن معظم مفكري القرون الوسطى، بحثوا المشكلات الفلسفية

من خلال العقيدة والدين، لذلك ربطوا علاقة الإنسان بذاته وبالعالم، من خلال علاقته بكل من الدين والله»⁽¹⁾

إذا كانت القرون الوسيطة عبارة عن مجموع من اللحظات التاريخية التي أسست لخطاب غيبي/لاهوتي لعلاقة الإنسان بالعالم الذي يعيش فيه، فإن المرحلة الحديثة عند الغرب عرفت قيام خطابات فلسفية وسياسية ودينية لكل من العلاقة بين الإنسان والعالم، ومنظور الإنسان ودوره في العالم الأرضي، خطابات تنسم بالرؤية العلمانية والتقدمية. بحيث أصبح الإنسان، في الفلسفة الغربية الحديثة، مركز العالم وأصل مختلف العلاقات التي تربطه بالمحيط العام، وبالأفكار التي يتصورها، فهذه العلاقات والتصورات تتحدد من خلال مركزية الإنسان ومشاريعه التي تتحقق عن طريق العلم، والعقل، والحرية، الإرادة الفردية... الخ.

ومن دون أي شك، أسهمت النظريات الفلسفية العلمانية المحدثّة مذ أن قامت النهضة الأوروبية في بناء خطاب فلسفي وسياسي جديد حول العالم. فهذا الخطاب وإن كرسّت الفلسفة التقدّمية عناصره الجوهرية، فإن التفكير العلمي كان له دور كبير أيضاً، خاصة مع بروز ثنائية العقل والعلم كمناهج للتفلسف والتفكير.

فلقد جسدت النهضة الغربية كل من مبدأ العقل والعلم داخل الخطاب الإنساني حول العالم، بعدما أسسته المدارس الدينية وفق المنظور الديني؛ الذي سعى من خلاله الأقدمون إلى بناء خطاب ديني محض للعالم. كما أرست النهضة نظرة فلسفية شاملة تقدمية حول التاريخ، والدولة، والعالم (الطبيعة) تجاوزت نظرة الأقدمين. ويتحدث الفيلسوف ذو الجنسية الأمريكية المؤثر للجدل فرانسيس فوكوياما / Francis Fukuyama (ولد سنة 1952م) في كتابه المشهور نهاية التاريخ والإنسان الأخير في ما يتعلق الفكرة الأخيرة قائلاً: «إن أهم المحاولات لكتابة ترجمة علمانية للتاريخ الشمال، بدأت مع إشاعة الطريقة العلمية، في القرن السادس عشر، فالمنهج الذي يرتبط بأسماء غاليلي، وفرانسيس بيكون، وديكارت كان يُؤكد على إمكانية المعرفة، وبالتالي السيطرة على الطبيعة التي كانت بدورها خاضعة لمجموعة القوانين المتناسكة والشاملة. ألم يكن الإنسان قادراً على معرفة هذه القوانين فقط؟ لقد كانت هذه المعرفة تراكمية، بحيث أن الأجيال اللاحقة كانت تتلافى بذل جهود الأجيال السابقة وتتحاشى الوقوع في أخطائها. هكذا فإن مفهوم التقدم الحديث له أسسه في نجاح علم

⁽¹⁾ - فيصل عباس، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة (ط1؛ بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، ص،

الفيزياء الذي جعل فرنسيس بيكون يؤكد تفوق المحدثين على الأقدمين (...). إن مفهوم التقدم هذا باعتباره تراكما من المعارف لا نهاية له.⁽¹⁾

لقد تغير الخطاب الفلسفي حول مفهوم العالم مع قيام النهضة، بحيث أصبح الإنسان في الخطاب الفلسفي النهضوي، غاية التفلسف والقائم الرئيسي بالعمل المعرفي والفكري والسياسي ... الخ. فكانت مرحلة النهضة مرحلة تاريخية جد مهمة في تاريخ الفكر البشري بحيث أسست للخطاب العلماني، والعقلاني، والعلمي. وجسدت مكانة الإنسان ودوره في العالم الذي يعيش فيه بعيدا عن الجبرية والآراء التي بُني عليها اللاهوت القروسطي.

ومع بروز أقطاب عصر التنوير، سيتم إخراج كل من الإنسان والعالم من بوتقة الدين، وذلك من خلال علمنة الخطاب الفكري، وبناء الأساس النقدية للعقل الديني، وفرض القطيعة مع المنظور اللاهوتي للعلاقة بين الإنسان والعالم، ليتم إنزال الإنسان من سماء الغيبيات، ووضعه في قلب العقل السياسي، والعقل الاجتماعي، والعقل الفلسفي بصفة عامة. «ففي عصر التنوير أعيد الإنسان إلى ذاته، بفضل المحتوى الفكري والأطروحات الفلسفية الجديدة التي أتى بها هذا العصر وساهمت الأفكار نفسها في إعادة الفلسفة إلى المستوى الأرضي (الاجتماعي والسياسي). وكانت عاملا من العوامل التي جسدت عودة الأسئلة التي تدور حول الإنسان ودوره في العالم.»⁽²⁾

وعلى الرغم من القطيعة، بشكلها العام التي جسدها عصر التنوير مع الفكر القديم ومقوماته، إلا أن القطيعة الراديكالية والفعالية لم تتم كلية، وذلك في ظل بقاء الرواسب والأصول الدينية داخل العديد من الخطابات الحديثة والمعاصرة، و/أو استمرار الإنسان في الاستعانة بالدين من أجل بناء خطابته حول ما يدور حوله.

وما لا شك فيه، هو أنه وفي خضم التفاعلات الفكرية والعلمية والإنسانية والتكنولوجية، وتطور دور الدولة الوطنية في تعزيز معالم القوانين المدنية، والمواطنة، والعلمانية، وفصل الدين عن الدولة، وحقوق الإنسان... الخ، عرف الخطاب الإنساني نحو مفهوم العالم تأسيسات وتأصيلات فكرية حديثة، هذه الأخيرة غيرت من منظور الإنسان تجاه كل ما هو طبيعي، ومادي، وكل ما هو ديني، وروحي، ومنه تجسيد الخطاب العلماني، والعلمي، والمادي للعالم وخصائصه المختلفة.

(1) - فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: مطاع الصفدي (دط؛ بيروت : مركز الإنماء القومي، 1993)، ص، 82.

(2) - ف- فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنرييت عبودي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص، 21.

لقد عمد الإنسان الحديث في بناء خطابه تجاه العالم بصفة عامة انطلاقاً من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية، وتتمثل على حسب اعتقادنا فيما يلي:

أولاً: الموروث الفكري الذي ورثه الفكر الغربي الحديث.

ثانياً: طبيعة الفكر الحديث وخصائصه العلمية، والعقلية، والنقدية، والعلمانية... الخ.

ثالثاً: طبيعة الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي... الخ الغربي.

ومن بين أهم الخطابات الحديثة التي تجسدت حول مفهوم العالم، يُمكن لنا الإتيان ببعضها وهي كالتالي:

1- الخطاب المادي للعالم: بحيث تبلور الخطاب المادي للعالم، في المرحلة المعاصرة على أساس أن المادة هي المُحرك الحقيقي لعجلة التاريخ. « فلقد ذهب كل من فيورباخ وماركس وإنجلز / Engels (1820-1895م) إلى اعتبار أن التاريخ هو الذي يُحدد طبيعة الإنسان ومختلف العلاقات التي تربطه بالعالم.»⁽¹⁾

2- الخطاب التطوري تجاه العالم: وهو خطاب يقوم على أساس مبدأ تطور العالم على شاكلة الطرح الذي ذهب إليه شارل دروين/ Charles Darwin (1809-1882م)⁽²⁾

3- الخطاب العلمي للعالم: وهو خطاب جسده العلوم على غرار: علم الفلك، وعلم الفضاء، والفيزياء الحديثة... الخ.

(1) - أطلس - dtv الفلسفة، مرجع سبق ذكره، المادة: ماركس، ص، 169.

(2) - تشارلز روبرت داروين عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني ولد في إنجلترا. والده هو الدكتور روبرت وارنج داروين، وكان جده "ارازموس داروين" عالماً ومؤلفاً بدوره. اكتسب داروين شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص على أن كل الكائنات الحية على مر الزمان تتحدّر من أسلاف مشتركة، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية. ومن خلال ملاحظاته للأحياء قام داروين بدراسة التحول في الكائنات الحية عن طريق الطفرات وطوّر نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي عام 1838م. ومع إدراكه لردّة الفعل التي يمكن أن تحدثها هذه النظرية، لم يصرّح داروين بنظريته في البداية إلا إلى أصدقائه المقربين في حين تابع أبحاثه ليحضّر نفسه للإجابة على الاعتراضات التي كان يتوقعها على نظريته. وفي عام 1858م بلغ داروين أن هنالك رجل آخر، وهو ألفريد رسل ووليس، يعمل على نظرية مشابهة لنظريته مما أجبر داروين على نشر نتائج بحثه. أنظر :

<https://ar.wikipedia.org/wiki/AF>

4- الخطاب العلماني للعالم: وهو خطاب يقوم على النظرة العلمانية، وذلك من خلال فصل المنظور الديني عن المنظور الإنساني، والدين عن الدولة. وعلمنة المعارف بصفة عامة.

وما يُمكن قول كصفوة قول في ختام هذا المبحث، هو أنه في ظل تفاقم الأزمات التي مست الإنسان في المرحلة المعاصرة خاصة مع تنامي التيارات الراديكالية، وخطابات العنف والإقصاء، وبسط الليبرالية المُتوحشة نفسها كنظام اقتصادي وسياسي عالميين، وعودة التفسيرات الدينية واللاهوتية المتطرفة التي فعّلت من عودة خطاب السماء، والتي قهرت الوجود الإنساني، وأمام موت الإنسان كموضوع للعلوم بصفة عامة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة خاصة على حد قول ميشيل فوكو، عرف الخطاب الفلسفي حول مفهوم العالم أزمة حقيقية.

I-3-3- المبحث الثالث: إشكالية السلطة: الجدل الفلسفي بين الدين والسياسة.

يتحدث الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر / Henri Lefebvre (1901-1991م) عن السلطة السياسية قائلا: « إن كل سلطة سياسية مُرتبطة بهذا الشكل التاريخي من الدولة أو ذلك، قد وُلدت مجموعة من التمثلات بكل ما تحمله الكلمة من معنى: احتفالات، أعياد، إخراج ومسرحية، أفكار وإيديولوجيات، تصورات للعالم والمجتمع الخ. لقد كان البعض من هذه التمثلات يُستعمل استعمالا شعبيا من أجل الإبقاء على المسودين تحت الهيمنة، وكان بعضا يستعمل استعمالا أكثر ضيقا: إذ أنه كان مخصصا للمهيمنين، يمجدهم باعتبارهم مرتبطين بالسلطة وأدواتها. وأخيرا، لم يكن يستعمل الجزء المتبقي منها إلا بشكل داخلي خاص بالأسياء، باعتباره إجراءات ضرورية للحفاظ على وعيهم بالسيادة وتمريه إلى خلفهم. »⁽¹⁾

إن العلاقة بين السلطة والسيادة هي من بين أهم العلاقات الجوهرية، سواء التي ارتبطت بالجماعات السياسية القديمة، أو التي تجسدت في ظل الدولة الحديثة. على اعتبار أن هذه العلاقة أسست مُنطلق السلطة ومرجعيتها النظرية، والسيادة كتجسيد فعلي للسلطة. وعلى حسب مقولة هنري لوفيفر فإن السلطة السياسية تقوم على العديد من العناصر الاجتماعية والشعبية، والكثير من الإجراءات العملية، كما تستند إلى طبيعة الوعي الداخلي للأفراد. ولعل الغاية من كل هذه العناصر والإجراءات هو إبقاء المُعادلات السياسية الرئيسية وهي :

- السُلطة والمُتسلط عليه.
- السيادة والمُستبد عليه.
- الحكومة والشعب.

ومن بين الأسئلة التي يتعين علينا طرحا خدمة لموضوع دراستنا هذه هي كالتالي:

- ❖ ما طبيعة ومصدر السلطة داخل نظرية الدولة الحديثة ؟
- ❖ ما هو الدور الذي تلعبه السلطة في ضمان النظام السياسي المُعتمد ؟
- ❖ كيف تتكون السلطة في ظل الصراعات السياسية والدينية المُختلفة ؟

ارتبطت مسألة السلطة بالإنسان منذ أمد بعيد، فلقد قام الإنسان القديم وفق مبدأ القوة والسيطرة، والبحث عن الوسائل التي تسمح له باكتساب السلطة ومنه بسط شخصه ونفوذه، سواء على المحيط

⁽¹⁾ - هنري لوفيفر، الدولة والسلطة. تر: حسن أحجيج. (<http://www.anfasse.org> - الجمعة، 24 أغسطس 2007 04:36).

الذي يعيش فيه، أو على أمثاله من البشر، وذلك من أجل حماية نفسه من المخاطر، وتلبية غرائزه واحتياجاته، أو من أجل تنفيذ منظوره حول العالم بصفة عامة. فلقد جعلت هذه النزعة الطبيعية في الإنسان البحث عن السيطرة وبسط هيمنته داخل المنظومة الجماعية القديمة غاية رئيسية، خاصة وأن الجماعات القديمة كانت عبارة عن تصارع بين الأفراد من أجل العيش والبقاء، في إطار كثيرًا ما يُطلق عليه : قانون الغاب، أين يأكل فيه القوي الضعيف.

لكن ومع تشكل مختلف التنظيمات الاجتماعية، وبرز العلاقات بين الأفراد سواء داخل الأسرة، أو من بعدها داخل الجماعات شبه المنظمة: كالقبائل، والطوائف، والعشائر... الخ، عرف الإنسان القديم نوعا من التنظيم الاجتماعي الذي سمح له بتسيير شؤونه العامة، ومختلف العلاقات التي تربطه بأمثاله. هذا التنظيم أدى إلى تجسيد السلطة سواء عن طريق شخص واحد (الزعيم، القائد، الرجل القوي... الخ)، أو عن طريق مجموعة من الأفراد الذين يمتلكون وسائل السيطرة والسلطة، أو عن طريق قوانين عُرفية وقبلية يضعها ويسهر على احترامها من يمتلك السيادة والسلطة. ومع تطور الفكر والتنظيم الاجتماعي والسياسي، وتطور الحضارات الإنسانية والعلاقات البشرية، ظهر كيان تنظيمي جديد سُمي الدولة، وهو التنظيم الذي هيكل مسألة علاقة السلطة والسيادة، التي أصبحت مُنظمة وفق سُلّم عمودي، بمعنى تتأني السلطة من فوق إلى التحت، أي من طرف السيادة أو/و السيد/الحاكم، والتي تعمل المؤسسات القائمة داخل الدولة على تجسيدها الفعلي. فالسلطة أصبحت تمارس وفق مبدأ من يمتلك السيادة سواء من طرف : الملك، أو الأمير، أو القائد، أو الرئيس المُعين أو المُنتخب، أو رئيس الحكومة أو الوزير الأول في النظام البرلماني، أو المؤسسة التنفيذية، أو المؤسسة العسكرية... الخ. وهذه السُلطة تتجسد في إطار الدولة ككيان وحيد يمتلك شرعيا آليات تجسيد السلطة وبكل الوسائل القانونية بما فيها القوة العسكرية والأمنية واستخدام العنف.

لقد كانت الآليات القديمة والكلاسيكية لقيام السلطة تقوم أساسا على مسألة الحق الإلهي، الحق الشرعي، الحق المُكتسب للسيادة، وهو ما جعل السيادة في يد كل من :

- الأشخاص الذين أسسوا الجماعات والقبائل.
- الأسرة المؤسسة للعشائر والقبائل.
- أصحاب النفوذ والقوة؛ كرجال الدين، رجال الفكر، المسيطرون على الأراضي... الخ.
- القوى العسكرية المستخدمة للقوة والعنف.

- الشخص الذي يدعي أنه خليفة الله أو ممثل القوى الغيبية على الأرض.
 - الشخص الخارق للعادة (شخص يتميز بخصائص فريدة من نوعها تم تأليهه).
- إن الباحث في مسألة التأسيس الكلاسيكي للسيادة يجد نفسه أمام مسألة جد هامة وهي ارتباط السيادة بالشخص أو الجماعة المؤسسة للنظام الاجتماعي (الجماعة، أو القبيلة، أو العشيرة... الخ)، مما يجعل من السلطة في يد المؤسس، الذي يُجسد الوجود الفعلي والشرعي للتنظيم ومصدر استمراره في الآن نفسه.
- كما ارتبطت السيادة بمعناها الكلاسيكي أيضا بالمفهوم الديني والأسطوري، بحيث أسس الإنسان القديم التصور الأسطوري والديني لكل من القوى الغيبية ولمفهوم السيادة والسلطة، الأمر الذي جعل منه يقوم بإسقاط ثنائي وهما:
- الإسقاط الأسطوري: وهو إسقاط ترنسندنتالي من الأسفل إلى الأعلى يقوم على تصور القوى الغيبية من خلال تجسيدها وفق الخصائص التي يريد الإنسان الامتياز بها كالقوة، والسيادة، والتسلط، والهيمنة، والسرمدية... الخ، فلقد أسقط هذه الخصائص على كليات سماها الآلهة.
 - الإسقاط السياسي: وهو إسقاط عمودي بمعنى تصور القوى السياسية من خلال تجسيدها فعليا وفق الخصائص التي تتميز بها الآلهة في الأساطير والديانات القديمة، أو الله في الديانات التوحيدية. فلقد تم إسقاط هذه الخصائص على الأفراد والأشخاص السياسيين من أجل أن يكتسبوا الشرعية والسيادة ومنه السلطة.
- هذه النقاط سنحاول تبيانها في الأبواب والمباحث والمطالب اللاحقة من دراستنا هذه، خاصة وأنها تبحث عن الأصول الدينية للدولة الحديثة وصيغتها العلمانية.
- ومن جهة أخرى، تُجسد طبيعة العلاقة بين السيادة والسلطة الحديثة والمعاصرة النظام العام الذي تتبنى عليه الدولة الحديثة، والمؤسسات التي تقوم عليها، بالإضافة أنها تحدد أيضا مختلف العلاقات، التي يُمكن لنا أن نسرد بعضها وهي كالتالي:
- العلاقة بين الدين والسياسية.
 - العلاقة بين القانون الوضعي والقانونين العرفي والديني.
 - العلاقة بين الحاكم والمحكوم.
 - العلاقة بين السلطات الثلاث (السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية).
 - العلاقة بين مؤسسات الدولة.

إن الصيغة الحديثة للسيادة تتجلى داخل الدولة أساساً من خلال مسألة الشرعية، وهذه الشرعية المكتسبة تتعلق في الأنظمة الديمقراطية بالإرادة الشعبية، وهذه الأخيرة تتجسد فعلياً عن طريق الانتخابات والاقتراع العام. أما في الأنظمة الملكية فهي مُتعلقة بالأسر الملكية الحاكمة التي تتحكم على مقاليد الحكم عن طريق توريث الشرعية السيادة ومنه السلطة.

وفي السياق نفسه، نجد بأن السلطة الشرعية في الدولة الحديثة تسعى إلى الحفاظ على وجود واستمرار الدولة وبناء المؤسسات المنظمة لشؤونها، واحترام حقوق الإنسان، وإجبار المواطنين على احترام القانون والتعايش السلمي بالطرق القانونية. وتتغير السلطة أو السلطات الحاكمة وفق مبدأ التناوب على السلطة، ومن خلال احترام مبدأ بقاء السيادة ثابتة وهي السيادة الشعبية خاصة في الأنظمة الجمهورية.

إن طرق اكتساب السيادة في الدول الحديثة تختلف عن ما سبق وأن تداول في العصور البالية، بحيث أصبحت القاعدة الأساسية لقيام السلطة هو التعاقد والبناء الدستوري والقانوني للسلطة نفسها، أو من خلال تسابق الأحزاب والشخصيات السياسية من أجل بلوغ السلطة، التي تفصل فيها الانتخابات، سواء في اكتساب السلطة الرئاسية، أو السلطة البرلمانية التشريعية... الخ.

أما السلطات الموجودة التي تقوم عليها الدولة، كالسلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية... الخ، أو السلطة التي تتمتع بها المؤسسة العسكرية، أو المؤسسة الأمنية، أو القوة والسلطة التي يتمتع بها رجال الأعمال ورجال الفكر ورجال الدين... الخ، فهي سلطات وقوى تُسيّر عن طريق القانون ومن خلال السلطة الشرعية المنتخبة. بحيث تكون الدولة هي الوحيدة المخول لها ممارسة الإجبار عن طريق القوانين، والسلطة تمارس عن طريق الحكم وتكتسب عن طريق الانتخابات، والشعب هو مصدر السيادة والسلطة معاً.

يتحدث جان وليام لابياري عن السلطة في كتابه الذي جاء تحت عنوان السلطة السياسية قائلاً: «السلطة هي الوظيفة الاجتماعية التي تقوم على سن القوانين، وحفظها، وتطبيقها، ومُعاقبة من يُخالفها، وهي التي تعمل على تغييرها وتطويرها كلما دعت الحاجة: إنها الوظيفة التي لا غنى عنها لوجود الجماعة ذاته، لاستمرارها، ولمتابعة نشاطها. من هنا بالذات، إنها تلك الوظيفة القائمة على اتخاذ المقررات التي يتوقف عليها تحقيق الأهداف التي تتابعها الجماعة. فالتنظيم، والتقرير، والحكم، والعقاب، هي المهام التي تنتظر السلطة، في أية جماعة كانت. على أن هذه الوظيفة الاجتماعية عندما تنحرف عن مسارها الأخلاقي وتكرس نفسها لخدمة فئة من أصحاب النفوذ، فإنها

تصبح المنتهكة الأولى للقوانين، والمتجاوزة والمحرفة لها، بحيث تصبح هذه القوانين أداة طيعة تخدم مصالح أصحاب النفوذ، وتضر بمصالح الآخرين من الطبقات الأخرى، وتستعبدهم في آن. وهنا تنفصل السلطة عن الشعب.⁽¹⁾

من خلال التعريف السابق الذي ذهب إليه لابييار، نجد بأن السلطة هي القائمة على التشريع وحماية القوانين وتطبيقها، وإصدار العقوبات، وتسيير الشؤون الاجتماعية والسياسية والقضائية. وهو المفهوم الذي عرف رواجاً كبيراً.

ومن جهة أخرى، يذهب المفكر الأمريكي روبرت داهل / Robert Dahel إلى تعريف السلطة قائلاً: «النظام عبارة عن مجموعة من العلاقات المتداخلة تتسم على وجه الاستقرار بقسط معتبر من الحكم والسيطرة أو السلطة.»⁽²⁾

تعتبر السلطة، على حسب داهل، وسيلة إخضاع الأفراد من أجل احترام النظام السياسي القائم في الدولة. وهو الطرح الذي يتطابق مع التعريف الذي قدمه أحمد زكي بدوي لمفهوم السلطة/Pouvoir، في معجمه قائلاً: «إن السلطة هي القدرة أو القوة التي تمكن من السيطرة على الناس ومن الضغط عليهم ورقابتهم للحصول على طاعتهم والتدخل في حريتهم وتوجه جهودهم إلى نواح معينة.»⁽³⁾

ومن جهة أخرى، يذهب الكثير من المفكرين السياسيين المعاصرين، إلى اعتبار بأن السلطة عبارة عن نشاط سياسي. وهو الطرح الذي تبناه العديد من المفكرين الفرنسيين على غرار ريمون آرون، وجورج بيردو / Burdeau (1905 - 1988م) وكذلك العديد من المفكرين الأمريكيين من أمثال روبرت داهل و لازوال / Laswell.⁽⁴⁾ وهو ما أسهم في التأسيس للسياسية العملية التي تقوم أساساً على تفعيل السياسة كآلية من آليات إنتاج نماذج عملية بعدما جُسدت نظرياً، وكرس أيضاً معالم الفعل السياسي داخل إطار الدولة الحديثة التي يكون فيها النشاط السياسي نشاطاً تقوم به الأحزاب والشخصيات السياسية، والمجتمع المدني وغيرها.

(1) - جان وليام لابييار، السلطة السياسية، تر. إلياس حنا إلياس (ط3؛ بيروت: منشورات عويدات، 1983)، ص، 142.

(2) - جان بيار كون و جون بيار موني، من أجل علم الاجتماع السياسي، تر. محمد هناد (ط1؛ الجزائر: دار المنشورات الجامعية، دون تاريخ)، ج1، ص، 13.

(3) - أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: السلطة، ص، 322.

(4) - جان بيار كون و جون بيار موني، مرجع سبق ذكره، ص، 13.

مما من شك أبداً، بأن السلطة السياسية هي قديمة قدم الإنسان - كما سبق وأن قلناه - إلا أنها ستتكرس وفق آليات جديدة مع بزوغ نظرية الدولة الحديثة، وقيام أسسها وخصائصها النظرية والعملية. لتصبح السلطة هي ممارسة السيطرة والقوة والتحكم بزمam الأمور عن طريق القانون والشرعية.

وعلى الرغم من التحديث الذي عرفته مسألة السلطة السياسية في إطار الدولة الحديثة، إلا أنه لا يجب أن نتناسى الأصول التي كانت تقوم عليها هذه السلطة، والتطور التاريخي للعلاقة التي تربط بين المُتسلِّط والمُتسلَّط عليه، المُسيطر والمُسيطر عليه، السيد والعبد...الخ. بحيث تحولت السلطة بمفهومها الكلاسيكي والقديم (سلطة القوى الغيبية، والزعيم، والقائد، والرجل القوي والمستبد، الرموز والطوطم...الخ) إلى سلطة حديثة تقوم أساساً على سلطة وسيادة الدولة والقوانين التي تسيير وفقها. والغاية الجوهرية المشتركة بين كل من السلطة الكلاسيكية القديمة والسلطة بشكلها الحديث هو السيطرة والهيمنة. ويتحدث الفيلسوف الألماني ماكس فيبر في هذا الصدد قائلاً: «إن الدولة، على غرار جميع المجتمعات السياسية التي سبقتها تاريخياً، قوامها علاقة سيطرة الإنسان على الإنسان، فالدولة قائمة أساساً على وسائل العنف المشروعة، إذ لا يُمكن وجود الدولة، إلا إذا خضع الناس لسيطرة سلطة الدولة.»⁽¹⁾

وفي سياق آخر، نلاحظ بأن التعاريف المقدمة سابقاً لمفهوم السلطة، تقوم على أساس أن السلطة هي القوة الشرعية التي تنبني وفق مبدأ السيادة، والسيادة هو المبدأ الجوهر الذي من خلاله تُكتسب السلطة الشرعية.

إن البحث في نظرية الدولة الحديثة، وتحليل العلاقة بين الدولة والدين، هو أيضاً بحث في طبيعة السلطة من جهة، والكيفية التي من خلالها تُكتسب السلطة من جهة أخرى. فمن بين أهم الصراعات التي أثّرت بشكل كبير في تاريخ الدولة، هو الصراع الذي نشأ بين الدين والدولة، والذي ما يزال قائماً. بحيث عملت كل من القوى الدينية والسياسية إلى كَسْب السلطة التي تسمح لها بالهيمنة على الدولة. ومن دون أي شك يُمثل هذا الصراع صراعاً من أجل السلطة وبسط الهيمنة على الدولة.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا هو كالتالي: كيف استطاعت المؤسسة الدينية من اكتساب السلطة السياسية؟

(1)- Max Weber, op.cit., p.113.

لقد سبق لنا الحدث عن الدين، وكيف استطاع بناء العديد من الأنساق الفكرية، والمقاربات السياسية حول الإنسان، والعالم، والدولة. فمن دون أي شك عمل الدين منذ بداياته على تجسيد نظريته العامة حول الشؤون الفردية والجماعية، السياسية منها والاجتماعية، وهو الأمر الذي نجده عند الغرب. « فلقد بين تاريخ الغرب المسيحي الجانب السياسي للدين، إذ أن الكنيسة الكاثوليكية لم تكتف بتوضيح الجوانب الشعائرية والعقائدية في الدين وإنما حمل الناس على نظام امتثال مُجسد في مؤسسة قائمة وهي الكنيسة، فلقد عملت هذه المؤسسة السيطرة الكلية على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بواسطة القوانين التي تسطرها. »⁽¹⁾

ومن بين العناصر التي جسدت السلطة الدينية يُمكن لنا الإتيان ببعضها كما يلي:

- التأسيس للنظريات الفكرية والدينية واللاهوتية.
- بناء مؤسسات دينية (الكنيسة عند الغرب المسيحي).
- قيام المذاهب والجماعات الدينية.
- التأسيس للاهوت السياسي.
- ظهور مشروع الدولة الثيوقراطية.
- التقارب بين رجال الدين والعُصب الحاكمة.
- امتلاك السلطة الدينية للأراضي، والأموال والنفوذ.

إن طبيعة السلطة كثيرا ما تتعلق بالدين والأساطير والتفكير اللاهوتي، على حسب اعتقادنا، وهو ما أسهم في التأسيس للعديد من النظريات السياسية الدينية، على غرار نظرية الحق الإلهي، ونظرية الدولة الثيوقراطية... الخ، مما جسّد العديد من الأصول الدينية كرواسب في نظرية الدولة الحديثة، على الرغم من الصيغة العلمانية التي أسست عليها، ومهامها المدنيّة. وهي النقطة التي سنعالجها في البابين التاليين.

وفي السياق نفسه، نود هاهنا الحديث عن نقطة جد مهمة يُمكن أن تكون موضوع دراسة مُستقلة وكاملة، وهي النقطة المُتمثلة في الطبيعة الثنائية المزدوجة التي تقوم عليها السلطة بمفهومها الحديث والمعاصر. فعلى الرغم من انتشار نموذج الدولة الحديثة عبر كل أرجاء العالم تقريبا، النموذج الذي يقوم على أسس عقلية وعلمانية - الأسس التي سنتحدث عنها في المبحث الثاني، الفصل الأول، الباب الثالث- إلا أن السلطة ما تزال تقوم على طبيعة لاهوتية ودينية وميتافيزيقية ورمزية، وطبيعة علمانية مدنية. فكثيرا ما نجد العديد من السُلط الحاكمة في العديد من الدول الحديثة

(1)- دومينيك لوكور، "المعرفة والمجتمع والمعتقد"، تر: محمد هناد، نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، العدد 13 (ديسمبر 2000)، ص، 11.

تستند أو ذات مرجعيات دينية، أو تقوم على أساس إرث ديني قديم، سواء كتفعيل الديني في السياسي، أو كإستراتيجية لتعبئة الجماهير - وهو ما سنبينه لاحقاً، من خلال دراسة التجربة العلمانية الأنجلوساكسونية - ويتحدث الفيلسوف الفرنسي دومينيك لوكور في هذا الصدد قائلاً: « ألا يرى علماء السياسة أن القوانين الحالية التي تجد مرجعيتها في القانون الروماني، لاهوتية وسياسية، فهذا القانون اعتبره القديس أوغسطين هبة إلهية». ⁽¹⁾

وما يُمكن قوله كصفوة قول فيما يخص هذا المبحث، هو أن السُلطة هي المُحرك الأساسي للدولة ومجسدها الفعلي، فاستمرار الدولة يكمن في استمرار قيام السلطة الشرعية التي تتأسس وفق وعن طريق من يمتلك السيادة. فالمبحث عن السلطة هو الأمر الذي أدى بالإنسان إلى التأسيس لمعالم السيادة، سواء كسيد داخل العلاقة بين السيد والعبد، أو الزعيم داخل القبيلة، أو العشيرة، أو حزب سياسي مُعين... الخ، أو كمجموعة ضغط وقوى اقتصادية أو دينية أو سياسية... الخ داخل المجتمع، أو كسلطة قائمة بحد ذاتها داخل الدولة... الخ.

وفي ظل مبدأ تجسيد السلطة الشرعية داخل الدولة الحديثة، عن طريق الممارسة السياسية، سعت وما تزال تسعى العديد من القوى الفكرية، والسياسية، والإيديولوجية، والاقتصادية، والدينية، وحتى العسكرية إلى اكتساب السلطة والتمكن من تسيير الدولة. مما أحدث في العديد من الأحيان تنافس حاد، وصراعات عنيفة، وفي أحيان أخرى إلى ظهور تفاهم بعض القوى فيما بينها من أجل بلوغ السلطة، وفي أحيان أخرى نجد استخدام بعض القوى طرقاً ملتوية من أجل اكتساب السلطة كالتزوير، والرشوة، وتبييض الأموال، والانقلاب العسكري، والقتل والترهيب، واستعمال الدين لأغراض سياسية... الخ.

(1) - المرجع نفسه، ص، 11، 12.

خلاصة الباب:

قد يتساءل قارئ هذه الدراسة - ومنذ الوهلة الأولى - عن فحوى إدراج هذا الباب في دراستنا هذه، ومنه جدوى التفكير ودراسة المفاهيم التي تضمنتها، فقد يعتبره البعض ضرباً من أضرب التهكم نتيجة الفروقات العميقة والعديدة التي تقوم عليها مختلف هذه المفاهيم: (الفلسفة، والدين، والسياسة، والإنسان، والعالم، والله)، وبالتالي دراستها لا يُغني ولا يُسمن من جوع، أو قد يذهب البعض الآخر إلى اعتبار أن هذا الباب مُجازفة فلسفية خطيرة النتائج، نتيجة الحساسية التي يتسم بها كل مفهوم من جهة والخصائص التاريخية واللغوية... الخ، التي يتمتع بها من جهة أخرى. ومنه دراسة هذه المفاهيم يستوجب الاستعانة بمختلف العلوم الحديثة والمتخصصة. إلا أننا على إدراك بمختلف الصعوبات التي تحيط بمجال دراسة المفاهيم بصفة عامة والمفاهيم السياسية بصفة خاصة، ووعينا شُبّه تام على أن العلاقات بين هذه المفاهيم ليست معادلات رياضية حسابية، بقدر ما هي علاقات جدلية تخضع للعديد من الخصائص، وهو حاولنا تبيانها. وإن كنا نهدف في هذا الباب إلى شيء فإننا نهدف إلى ما يلي:

- ❖ تفكيك مُختلف العُقد التي قد تُحوّل دون الفهم الحقيقي لنظرية الدولة الحديثة، وهذا التفكيك يسمح لنا إدراك مواطن التأسيس الديني من خلال التطور الفكري التاريخي، والصيغة العلمانية التي تتسم بها الدولة الحديثة. التفكير في مختلف المفاهيم المرتبطة بالإشكالية العامة للدراسة.
- ❖ مُحاولة فهم وتحليل جديليات: الدين/الفلسفة، الحكمة/اللاهوت، الإنسان/العالم، الروح/المادة... الخ من الجديليات التي يتسم بها الفكر الفلسفي بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة.
- ❖ قراءة في طبيعة العلاقات المختلفة التي تجمع بين العناصر المُتعلقة بالموضوع المُعالج- تحليل مواطن التأسيس والتأسيس الفلسفي من خلال أبرز أهم النظريات المُتعلقة سواء بالمفاهيم والعلاقات المُعالجة سابقاً، أو المُتعلقة بموضوع الدراسة بصفة عامة.
- ❖ تحويل مفهوم العلمانية من مجال الدراسة الإيديولوجية/الدوغماتية إلى مجال نقدي/تحليلي يُحدد الأسس الفلسفية والتطبيقات السياسية له، في خضم دراسة نظرية الدولة الحديثة.
- ❖ وضع القارئ أمام أكبر عدد من المعطيات والمذاهب الفلسفية، والآراء التاريخية، التي تسمح له بفهم مختلف المفاهيم والعلاقات الرابطة بينها. و وضع منظومة مفاهيمية تُمكننا من تأطير الدراسة في شكلها العام.

صفوة القول، أن دراسة المفاهيم والعلاقات السابقة، ستسمح لنا ببلورة رؤى جديدة ستساهم بنفض الغبار عن مسألة التأسيس الديني والصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، وتجنب الدراسة السطحية التي تتسم بها بعض الدراسات التي خاضت في تحليل الدولة - على الأقل تلك الدراسات التي اطلعنا عليها - وهو ما سنعمل لتحقيقه في الأبواب والفصول القادمة.

الباب الثاني

في نظرية الدولة

تمهيد الباب الثاني.

تندرج دراسة الدولة تحت عباءة العديد من الميادين المعرفية منها: الفلسفة السياسية، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، وتاريخ الأفكار وغيرها من العلوم التي سعت إلى بناء أنساق معرفية جديدة وفق الأطر الإستمولوجية التي تُحدد إطارها النظري والعملي معا. لكن وعلى الرغم من غزارة الدراسات التي قامت بها هذه العلوم تظل مسألة الدولة من بين المسائل المُعقدة جدا، وبقاء العديد من الأزمات التي صاحبت تطور الدولة دون حلول فعالة من بين الأسباب التي تفرض نفسها على أي باحث في مجال الدولة الاستعانة بمقاربات جديدة بهدف تحليل وفهم مُختلف الخطابات الفلسفية حول الدولة.

وفي سياق الطرح السابق، عَمَدنا في هذه الدراسة على تحليل مسألة الدولة من خلال تفكيك العناصر الجوهرية التي انبنى عليها خطابها الفلسفي السياسي، انطلاقا من نظرية دولة المدينة اليونانية، على أساس أن هذه الأخيرة كانت بمثابة بداية عملية التفلسف حول الدولة، ومرورا بالدولة القروسطية.

وبمعنى آخر، إن البحث في أركيولوجيا الدولة يُلزم بالضرورة تفكيك مُختلف الخطابات الفلسفية السياسية حولها وذلك منذ اليونان. وبسبب الحقبة الزمنية الطويلة التي تفصل نظرية الدولة الكلاسيكية ونظرية الدولة القومية الحديثة، ولا اعتبارات منهجية، سنحاول في هذا الباب تحليل الدولة الكلاسيكية من خلال إبراز أهم اللحظات التاريخية المركزية التي أسست لوجودها الفلسفي والفعلي. وهو الأمر نفسه الذي سنقوم به لاحقا في الباب الثالث فيما يخصُ نظرية الدولة الحديثة.

يتحدث فايل / Eric Weil (1904-1972م)، الذي يُعد من بين أحد أهم المتخصصين في مجال الفلسفة السياسية بصفة عامة وبالمواضيع المُتعلقة بالدولة بصفة خاصة، عن مسألة الدولة بشكل رائع في كتابه المُعنون الفلسفة السياسية/ Philosophie Politique قائلا : « إن الدولة، بالتأكيد الدائم، ليست كيانا قادرا في حد ذاته، والذي يُمكن تعريفها من خلاله، فهي ليست سوى البنية الفوقية لواقع جد عميق وأساسي، أكثر واقعي، أكثر حقيقي، أكثر من مُهم، فهي ببساطة ليست سوى الشكل الخارجي "الروح"، يكفي فقط إدراكها من أجل فهم الدولة كظاهرة عارضة/Epiphénomène. وفي حقيقة الأمر، الدولة لا تُوجد في حد ذاتها وحدها ولا من خلالها، فجوهر المسألة - متتبعا التقنيّة الشكلية للتحليل- تجعلنا ندرك أنه عندما نجهل الحقيقة التاريخية التي أسهمت في ظهور أي دولة والتي دائما ما نحاول جعلها كيانا، تصبح شكلا بسيطا -

فوجود الدولة يكون من خلال الأفراد، والتي يجب علينا دراستها على أنها مُعادلة نجهل كلية ثوابتها- . إلا أننا نجهل كل مُعارضة لهذا الكيان: فالدولة هو تنظيم جماعة تاريخية (ومجتمع محدد). هذه الأخيرة فقط من تمتلك إمكانية الاختيار والقرار، التفكير العملي والنشاط الواعي، على اعتبار أن الدولة وُجدت في إطار تاريخ الجماعة/المجتمع»⁽¹⁾.

إننا نجد الطرح الذي تبناه إريك فايل في المقولة السابقة الذكر أكثر من مُهم، فهو يُؤسس جيدا لمسألة فهم التحليل التاريخي والأنثروبولوجي للدولة كظاهرة واقعية مُحددة المعالم، وكوجود فعلي يكون على أساس نتائج التفاعلات الداخلية المُختلفة النواميس والطبائع للمجتمعات، ومنه تظهر أهمية مسألة التأسيس التي نحاول دراستها في هذه الأطروحة، كما يُبرز - الطرح نفسه أيضا - مسألة تماثل طبيعة كل دولة، وذلك من خلال تبيان طبيعة كل مُجتمع والحقب التاريخية، اللذين يُعدان، قبل كل شيء، من مصادر ظهور الدولة.

مما يجعل من ضرورة تحليل العناصر النظرية التي حملها الخطاب الفلسفي حول الدولة الكلاسيكية، سواء اليوناني منه أو القروسطي المسيحي، يُمثل بالنسبة لنا الطريق من أجل تفكيك وتفسير النظرية العامة للدولة الحديثة، ومنه تأسيس عناصرها النظرية والفلسفية.

تجدر الإشارة هاهنا - ونحن نتحدث عن نظرية الدولة - إلى الاختلاف الموجود بين أنماط الدولة التي عرفها تاريخ الفكر السياسي، بحيث ينطلق كل نمط من أصول، وحقائق ومُعطيات ومرجعيات خاصة به، هذه العناصر مُتعلقة أساسا «بزمكانية» مُعينة تحدد طبيعة كل نمط ومنه كل دولة مقارنة بدولة أخرى. إلا أن الأنماط ذاتها تتفاعل فيما بينها على المستوى الفكري، وهو ما سنحاول تبيانه في هذا الباب من خلال تحليل كل من نظرية دولة المدينة عند اليونان والدولة القروسطية.

ومن جهة نظر أخرى، فإن المتتبع لمُختلف المفاهيم المطروحة أو الشروحات الفلسفية المُختلفة، سواء التي قدمها المختصون في علم اللسانيات أو المُقدّمة من قبل فلاسفة الفكر السياسي حول نظرية الدولة، يُلاحظ - من دون أي شك ولا لبس - اقتران النظرية نفسها بالعديد من المفاهيم السياسية؛ كال دستور، والسلطة، والسيادة، والحكم، والنظام السياسي، والعقد الاجتماعي، والرابطة السياسية، والتنظيم، والقانون وغيرها من المفاهيم. وهو ما يؤكد الطرح الذي سبق وأن

⁽¹⁾- Eric Weil, *Philosophie politique* (Paris : LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1996), p.131.

تبنيناه في الباب الأول، المُتمثل في أن كل تطور وتغيير يحصل على مستوى المنظومة المفاهيمية لنظرية الدولة ينجر عنه - بشكل يُمكن اعتباره حتميا- تطورا وتغيرا لطبيعة الدولة نفسها ولمُختلف العلاقات التي تتضمنها.

وفي خضم الباب نفسه، سنخرج أيضا - قبل تحليل نظرية الدولة الكلاسيكية- إلى تحليل مفهوما الدولة والمدينة، بالإضافة إلى تحليل العديد من العناصر المتعلقة بالدولة كهيكل سياسي، وقانوني وتنظيمي، كالدستور، وفصل السلطات...الخ. وذلك من أجل تسهيل عملية فهم واستيعاب مُختلف العناصر المُشكلة لنظرية الدولة.

II-1- الفصل الأول: النظرية العامة للدولة؛ من التكتل البشري إلى التكتل المؤسساتي.

II-1-1- المبحث الأول: في الدولة.

تُعتبر مسألة الدولة، كمشروع فلسفي مُحدد المعالم وكتجسيد سياسي، إحدى المسائل الرئيسية التي عالجها الفكر السياسي منذ أمد بعيد، بحيث شكلت عناصر الأصول الفلسفية والدينية، المقومات التاريخية التي أدت إلى ظهور الدولة. وكذلك كانت مسائل دولة القانون، والعلمانية، وفصل الدين عن الدولة، والحريات الأساسية، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان، والتسامح، والديمقراطية، وسيادة الشعب، والفصل بين السلطات وغيرها من المبادئ، أهم المرتكزات التي جسدها الفكر الفلسفي السياسي الحديث المُرتكز على تفسير الدولة وتحليلها. وكذلك جوهر التفسيرات التي اعتمدتها الحداثة السياسية في بناء مفهوم وطبيعة الدولة الحديثة، بمعطياتها وخصائصها المُختلفة، مقارنة بالدولة-المدينة القديمة، خاصة دولة-المدينة اليونانية والرومانية.

بيدَ أنه، وعلى الرغم من بروز نظرية الدولة الحديثة سواء كمشروع فلسفي له مبادئه ومحدداته، أو كتجسيد وصيغة سياسية خاضعة لآليات مُعينة ومُحددة المعالم، إلا أن نظرية الدولة نفسها ظلت تواجه العديد من التحديات المعرفية، والسياسية وحتى العلمية، جراء ارتباطها بتطور العديد من المفاهيم على غرار مفهوم العلمانية، والحرية، والسلطة، والقانون، والمواطن، والفعل السياسي، والحق، والواجب، والدين... الخ من جهة، وارتباطها بالعديد من الأزمات التي لازمتها وما تزال تُمثِّل أهم العقبات التي تُعيق فهمها، وتطبيقها وتجسيدها، كأزمة التأسيس الفلسفي، والتأصيل الديني، ومسألة القطيعة مع الأنماط القديمة، وأزمة النظام الديمقراطي، وصراع المجتمع والدولة، وأزمة الحريات الفردية... الخ من جهة أخرى. وهو ما سبق الإشارة إليه في الباب الأول؛ فكلما تطورت المفاهيم السياسية والعلمية والاجتماعية... الخ، تطورت معها نظرية الدولة ومنه أنماط الأنظمة السياسية. وكلما لازمت الأزمات هذه النظرية صارت عُرضة للعديد من الإصلاحات ومحاولات إعادة صياغتها، بالإضافة إلى الخصائص التاريخية والثقافية... الخ، التي تفرِّض نفسها داخل المجتمع والتي تُحدد بدورها طبيعة الدولة وتطبيقاتها.

انطلاقاً من الطرح السابق ذكره، فإنه يُمكن لنا اعتبار مسألة مفهوم الدولة؛ كطبيعة، ومصطلح ونظام، هي المُتغير الذي يتحدد وفق سيرورة الفكر الإنساني، وبالأخص تطور الفكر السياسي من جهة، وطبيعة البنية الاجتماعية وتجلياتها المُتعددة من جهة أخرى.

تُعتبر إذن، إشكالية الدولة - ولأسباب نفسها التي ذكرناها آنفا - من بين الموضوعات الحساسة التي أسالت الكثير من الحبر، بحيث أثارت جدلا كبيرا بين فلاسفة وعلماء السياسة والمُشرعين في مجال القانون وذلك منذ القديم، فمنهم من حاول وضع أنماط دولة مثالية/ تجريدية، ينطلق منها لتحقيقها واقعا كما هو الحال عند كل من (لاوتزو، وكونفوشيوس، وأفلاطون، والقديس أوغسطين، والفارابي، وتوماس مور/ Thomas More (1478-1535م)...الخ، ومنهم من انطلق من الواقع السياسي والاجتماعي للأفراد وبالتالي بناء نظرية للدولة وفق الواقع نفسه (كأرسطو والعديد من فلاسفة الرومان، وميكافيلي وفلاسفة عصر التنوير...الخ)، ومنهم من حاول صياغة نظرية للدولة، انطلاقا من الدين والنصوص السياسية التي يتضمنها على غرار ما فعل (أوغسطين، ونكولا دو كوز، والفارابي...الخ)، أو من اعتمد على النظريات الاقتصادية، في بناء نظرية الدولة، كالدولة الاشتراكية والحالة الشيوعية والدولة الليبرالية...الخ، وهو ما سبق وأن حللناه في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث.

II-1-1-1-المطلب الأول: مفهوم الدولة بين المنشأ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي.

عَرَفَ مُصْطَلَح الدولة عبر مُخْتَلَف الحقب التاريخية، العديد من التعريفات المُخْتَلَفَة والمُتَعَدِّدَة، بحيث يُنْطَلَق كل تعريف من اعتبارات خاصة مُتَعَلِّقَة من جهة بصاحب التعريف والمدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها، وبالغايات المُرجو تحقيقها من خلال وضع التعريف من جهة أخرى. بحيث يتجسد المصطلح وكأنه التعبير الصريح لجل الإسقاطات النظرية والعملية التي تُؤسسه فلسفيا وتجسده سياسيا.

يتحدث جورج بوردو/ George BURDEAU^(*) في هذا الصدد قائلا : « ثمة تعاريف لا حصر لها متعلقة بالدولة. وترجع تعددية التعاريف إلى تنوع وجهات النظر التي ينطلق منها أصحابها. فالجغرافي يُعرف الدولة من خلال تراب وطني محدد، والسوسيولوجي لا يفصلها عن واقعة التمييز بين الحاكمين والمحكومين، ويرى المؤرخ أنها تعبير عن نمط وجود أمة، كما يعتبرها القانوني بمثابة نسق من الضوابط، وينظر إليها الفيلسوف كجوهر أخلاقي واع بذاته، أما

(*) - جورج بوردو، هو خبير في العلوم السياسية، ورجل قانون فرنسي، من مواليد 25 ديسمبر 1905 في ماكون وتوفي 25 أبريل 1988. ومن بين أهم كتبه :

- Le régime parlementaire dans les constitutions européennes d'après-guerre, 1932.
- Le Pouvoir politique et l'État, LGDJ, 1942.
- Méthode de la science politique, Dalloz, 1959.
- Institutions politiques et administratives, IPN, 1965. 1969
- L'État, éditions du Seuil, 1970.

الاقتصادي وتبعاً للمدرسة التي ينتمي إليها، فهو يعتبرها السلطة التخطيطية العليا (...) وأخيراً فحتى الشاعر يقترح تصوره الخاص للدولة (...)»⁽¹⁾

لعل مختلف التعريفات المقدمة من طرف مختلف المهتمين والمُتخصصين بنظرية الدولة، على حسب اعتقادنا، فتحت المجال المعرفي في البحث في مسائل الأصول، والفروع، والصيغ، والغايات.

ووفق الطرح السابق، نجد أن مُصطلح الدولة حمل العديد من الدلالات والمعاني، ويُمكن لنا الإشارة إلى بعضها، إدراكاً منا للدور الذي ستلعبه في إبراز العديد من العناصر التي تتضمنها هذه الدراسة والمساعدة في الإجابة على إشكالياتها العامة، ومنها ما يلي :

يُعرف لالاند الدولة/ État في معجمه الفلسفي قائلاً:

1- الدولة مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، يضطلع بدور شخص معنوي، اعتباري، مميز تجاه المجتمعات المماثلة التي تقيم معها علاقات.

2- مجموع الخدمات العامة لأمة من الأمم، وبهذا المعنى فالدولة تقابل المقاطعة، المحافظة، الولاية... الخ، فصناعة الدولة تبقى صناعة الخاصة. «⁽²⁾

أما جون لوك قويسي / Jean-Luc Guichet، فإنه يكتب في معجم الفلسفة / Dictionnaire de Philosophie قائلاً : « بأن الدولة/ État (في اللاتينية Stare والتي تعني المحافظة وبقاء الاستقرار) هي السلطة القصوى التي من خلالها يُسير المجتمع نفسه، ينظم أموره مؤسساتياً ويوجه علاقاته مع القوى الأخرى. وجودها الفعلي مرتبط أساساً بالسيرورة الاجتماعية، التي تتجاوز الوحدة العضوية الأولى، تربط بشكل مباشر الأفراد فيما بينهم، والذي يستلزم وجود وحدة في إطار وتنظيم آخرين. إن الخاصية اللاشخصية/المعنوية للسلطة/ L'Autorité التي تقوم عليها الدولة، تُمثل الأساس الذي يُعطي لها طابعاً عالمياً ويُحقق المساواة بين المواطنين».⁽³⁾

كما يُقدم تعاريف مُكملة هي :

(1) - محمد الهلالي وعزيز لزرقي، الدولة (ط1؛ المغرب : دار توبقال للنشر، 2011)، ص، 9 .

(2) - لالاند، معجم سبق ذكره، المادة: الدولة، ص، 306.

(3) - Dictionnaire de Philosophie, Op.cit., Article : État, p.199.

❖ لا يُمكن للدولة أن تختلط مع مُختلف الأشكال القائمة فيها، فجوهرها يكمنُ في الإرادة العامة للأفراد الذين يُشكلونها. هذا ما يجعلها تختلف عن السلطة العملية بمختلف أنواعها، التي يُمكن إدراكها، فالحكومة ما هي سوى عضو.⁽¹⁾

❖ الدولة الأصلية والشرعية - كما يوضحه جان جاك روسو جيدا- هي دائما جمهورية.⁽²⁾

❖ التجريد المؤسس للدولة، ليس غير واقعي، فهو يعمل بشكل دائم على تجريب وجوده الواقعي عن طريق الآثار والمؤسسات النابعة منه الدولة. فتكون الدولة محدودة المعالم، إذا فقدت دورها في تشريع القوانين ونفسها كمصدر الحقوق، على حساب سلطات أخرى كالسلطة الدينية مثلا، وهذا ما يُشكل مصدرا للمشاكل.⁽³⁾

❖ الدولة هو الإطار الذي يتمتع فيه كل الأفراد دن استثناء بحرياتهم ومشاركاتهم التي تتخطى إمكانيتهم الشخصية.⁽⁴⁾

أما معجم الفلسفة / DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE، الذي شارك في إعداده العديد من الخبراء والمختصين، على غرار نويلا براكين / Noëlla BARAQUIN ، آن بودارت / Anne BAUDART، جان دوقي / Jean DUGUE وغيرهم ، فإنه يُقدم الطرح التالي لمفهوم الدولة :

❖ الدولة/État، من اللاتينية Status، وضعية، القيام الوقوف شامخا.

❖ الدولة / ETAT مُصطلح ظهر في القرن XVI، يُعد ترجمة لكل من (societas / civitas / res publica)، وذلك لدلالة لظهور مؤسسة بطابع جديد : السلطة السياسية - التي بدأت في المرحلة ذاتها تستعيد استقلاليتها تدريجيا من النظام الديني والأسري- التي تعمل على تنظيم المجتمع بصفة عامة كنظام عام وفق الإدارة.

(1)- Ibid., p.199.

(2)- Ibidem.

(3)- Ibidem.

(4)- Ibidem.

❖ الدولة في المجتمعات الحديثة المنظمة، هي مجموع السلطات ذات الطابع المؤسساتي، التي تمتلك الهيمنة في إطار جغرافي مُحدد، كما تمتلك السيطرة كحق مشروع، يتجسد هذا الحق المشروع في وسائل التسيير التي هي في أيدي من يُسير الدولة.

❖ الدولة عبارة عن عقد (هوبز، لوك، روسو) : نتيجة للعقد الذي من خلاله، تتحد كل الإرادات الفردية، فهي كيان يُشخص هذه الوحدة ويتعالي بهذه الإرادات، هي شخص عام يتشكل عن طريق اتحاد الآخرين، وهو الكيان المعروف سابقا باسم المدينة.

❖ تتجلى الدولة الحديثة على أساس العقد، الذي ينطوي على العنف والقيود. ⁽¹⁾

أما معجم العلوم الإنسانية / Le Dictionnaire des Sciences Humaines، فإنه يَطرَحُ تعاريف - نعتبرها جد مهمة خاصة ونحن في خضم معالجة طبيعة الدولة الحديثة - ومنها :

❖ « تكونت الدولة الحديثة والمعاصرة في تركيبها الأساسية، من خلال وفي خضم العلاقة المركبة مع الأمة والأمم، وهو الفضاء المهيمن بين مجمل الأشكال السياسية الممكنة، ومنه فإن مفهوم الدولة/الأمة مُتعلق أساسا بالتأويل الخاص لهذه العلاقة. » ⁽²⁾

❖ الدولة هي شكل تنظيمي، يَنبَنِي أساسا على ممارسة القيادة على الأفراد. هذه الفكرة البسيطة موجودة منذ بداية القرن XVI، فهي تظهر جليا في كتاب الأمير / Le Prince للفيلسوف الإيطالي نيكولا مكيافيلي، بحيث عمل هذا الأخير، ومنذ السطور الأولى لكتابه، على التفرقة بين أشكال الحكم والقيادة التي تُحيل إلى الإمارة والجمهورية. ومن خلال هذه الفكرة، يُمكن لنا مُسبقا، تحديد المعالم الثلاثة التي يتخذها القانون الدولي العام من أجل وضع المفهوم الأساسي الأدنى للدولة الحديثة. فوجود الدولة يفترض أولا وجود الإقليم، الذي يُمكن ممارسة حصرها سلطة الحكم والقيادة داخله، الحصرية التي نجد مبدأها في مفهوم الدولة الذي قدمه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر، الذي يجعل من هذه الأخيرة : « مجتمع إنساني، الذي من خلال إقليم مُحدد المعالم، يُطالب بشكل فعلي ولصالحه الخاص، بهيمنة العنف الفزيولوجي الشرعي » ، ومن ثمة يفترض على وجود

(1)- DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE, NOELLE BARAQUIN, ANNE BOUDART, JEAN DUGUE, JACUELINE LAFFITTE, FRANÇOIS RIBES, JOEL ILFERT (Paris : Armand Colin Éditeur, 1995), Article : ETAT, p. 119.

(2)- Le dictionnaire DES SCIENCES HUMAINES, sous la direction Sylvie Mesure et Patrick Savidan (1^{re} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 2006), Article : État et Nation, p. 385.

الدولة، وجود سكان يقطنون هذا الإقليم، وهو الأمر الذي يُحدد بدوره مسألة الخضوع للقيادة، وتتطابق الدولة في الأخير، مع التنظيم السياسي الذي يعمل على بسط وتفصيل ممارسة سيادة القيادة.⁽¹⁾

❖ تمتلك الدولة تاريخاً مُتَشَعِّباً وطويلاً، يُمكن إيجاد أصولها من خلال البحث عنها في المفاهيم القديمة والكلاسيكية للمدينة. وتحت وطأة الشكل الوطني الذي تتخذه الدولة في المرحلة الحالية، يكون هذا التاريخ أكثر مَحْدُودية.⁽²⁾

تُعتبر الدولة ثمرة السيرورة التقدمية، التي مرت عبر العصر الوسيط ومرحلة النهضة، فلقد تعايشت الدولة مع العديد من أشكال الحُكم السياسي كالإمبراطورية أو البابوية. فبفعل الثورات التي عرفها التاريخ الأوروبي منذ بدايات القرن XVII والقرن XVIII، تجسد الوجود الحقيقي للدولة بشكلها المُحدد، ومنه عرفت أوربا قيام الأمم. ففيما بعد، نجد أن توسعها الجغرافي كان مرتبطاً أساساً بمسألة استقلالها من الاستعمار والاستيطان الاستعماري الذي عرفته أمريكا الجنوبية في القرن XIX، وإفريقيا وأسيا في القرن XX. وارتفع عدد الدول/الأمم في العالم حتى يبلغ الذروة ما بين 1950/1960م، من خلال الشكل الفعلي الذي تمتلكه (الدولة الوطنية)، ويُمكن تبني الطرح الذي ذهب إليه فرانسيس شنفال/ Francis CHENEVAL ، الذي يعتبر بأن الدولة/الوطنية « هي نجاح باهر للحدثة، فلا توجد أي إيديولوجيا أو أي قارة أو أي ثقافة، استطاعت و/أو رغبت في التخلي عن الدولة/الوطنية. »⁽³⁾

من بين التعاريف المُقدمة لمُصطلح الدولة - التي نَوَدُ ذكرها في هذا المبحث نظراً لأهميتها المعرفية القصوى فيما يتعلق بالأصول الدينية للدولة الحديثة التي يُشكل البحث فيها جوهر دراستنا هذه - هو تعريف ابن خلدون (1332-1406م). بحيث تُمثل العلاقة الترابطية بين مفهوم العصبية، والدين، ومفهوم الدولة، من بين المسائل المَحورية التي تُبين إشكالية الأصول التي تقوم عليها الدولة وطبيعة المُحرك الذي يُحدد مسار تجسيدها التاريخي. فكثيراً ما يَربُطُ ابن خلدون مسألة الحُكم عند العرب بمسألة العصبية والدين، ويقول في هذا الصدد: « لا يَحْصُلُ المُلْكُ للعرب إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة (...) فإذا كان الدين بالنبوة أو

(1)- Ibid. p. 385.

(2)- Ibidem

(3)- Ibidem

الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلبة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس.»⁽¹⁾

ويتحدث المفكر المغربي محمد عابد الجابري عن تعريف ابن خلدون للدولة قائلا : « الدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما. ومن هنا يُمكن تصنيف أرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها. وما يتناول استمرارها في الزمان، أي مختلف المراحل التي يجتازها حُكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها (...) فالدولة من حيث امتداد حُكم العصبية الغالبة في المكان، ولِنَقُلْ من الناحية الأفقية، وجدناها نوعين: دولة خاصة ويقصد بها حُكم عصبية خاصة في إقليم معين تابع (...) حكم عصبية عامة تمتد سلطته إلى أقاليم عديدة، فتُشكل هكذا الدولة العامة. (...) أما من الناحية العمودية، أي من حيث استمرار حُكم العصبية الغالبة في الزمان، فهو يُصنفها إلى صنفين: دولة شخصية، وهي حُكم شخص واحد من أهل العصبية صاحب المُلك، والصنف الثاني هو الدولة الكُلية.»⁽²⁾

فعلى الرغم من أن الدراسات التي قام بها ابن خلدون تُخصُ بصفة خاصة العرب والمسلمين، وفي مرحلة دقيقة من تاريخ البشرية، إلا أن تنظيرها الفلسفي العميق شكل جوهر النظريات الفلسفية الحديثة، وخريطة الطريق التي سمحت بفتح مجالات معرفية وفلسفية في ميدان نظرية الدولة والشروط التي تؤسس لوجودها وتطورها.

من بين التأسيسات المعرفية لنظرية الدولة التي تستحق الإشارة والاستقراء هاهنا أيضا، هي تلك التأسيسات المعرفية و« المفهوماتية » التي حَمَلَهَا آخر كتاب أصدره هيجل، والذي جاء تحت عنوان : أصول فلسفة الحق، الكتاب الذي أثار جدلا واسعا، نظرا للآراء والتحليلات السياسية التي حملها حول الأحداث التي عاشتها أوروبا أنا ذاك.

ويَحْمِلُ تصدير الكتاب الذي دونه هيجل في برلين يوم 25 يوليو 1820م، العديد من الأفكار التي شكّلت جوهر فلسفة الدولة لديه. ويُمكن لنا هاهنا الإتيان ببعضها :

❖ الدولة مجال موضوعي يُلزم إتباعه من قبل كل المواطنين.

(1) - ابن خلدون، المقدمة (ط6؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2002)، ص، 140.

(2) - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة (ط6؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص، 119.

- ❖ الجدل هو القانون الذي من خلاله تبنى الأحداث داخل الزمان، ومنها الأحداث السياسية.
- ❖ حياة الفرد تقوم على الحرية.
- ❖ الدولة مسار الأفكار.
- ❖ الدولة مجال كُلي.
- ❖ الدولة هي الإطار الفعلي لتحقيق حرية الإنسان.
- ❖ المهمة الرئيسة للدولة هي تحقيق الحرية الكاملة للأفراد من خلال إدراج المصالح الفردية في المصلحة الجماعية، التي تهدف إلى إرساء الحرية.⁽¹⁾

إذا كانت العصبية عند ابن خلدون هي أساس قيام الدولة وتطورها التاريخي، فإن هيجل يجعل من الأخلاق، أو بالأحرى الروح الأخلاقية، من خلال تحققها الفعلي الواقعي، أساس الدولة. فيتحدث هيجل في هذه المسألة قائلاً: « أن الدولة هي الواقع الفعلي للصورة /Idée - أي هي الروح الأخلاقية من حيث هي إرادة جوهرية واضحة لنفسها، وتفكر في نفسها، وتعرف نفسها، وتنفذ ما تعرف وبالقدر الذي به تُعرَف. ووجودها المباشر يقوم في الأخلاق، ووجودها الواسطي (غير المباشر) هو في الوعي بالذات، وفي العلم، وفي نشاط الفرد، كما أن الفرد، بواسطة اقتناعه، يَمْلِكُ حريته الجوهرية في ذاته، التي هي ماهيته، وغايته، ونتاج نشاطه. »⁽²⁾

كما يربط هيجل الدولة بالأسرة والمجتمع المدني، بحيث يعتبر هذين العنصرين يتحققان بدورهما فقط داخل إطار الدولة. وتُشكل هذه العلاقة الثلاثية جوهر تحقق العناصر الثلاث. ويتحدث هيجل قائلاً: « الدولة هي الجوهر الأخلاقي الذي وصل إلى الوعي بذاته : إنها تجمع في داخلها بين الأسرة، وبين المجتمع المدني، فالوحدة الموجودة في الأسرة على شكل عاطفة الحب هي جوهر الدولة، إنها الجوهر الذي بواسطة المبدأ الثاني للإرادة الذي يُدرك ويكون قانوناً فعالاً بذاته، يتلغى شكل الكلية الواعية لنفسها. »⁽³⁾

لقد رَضَخَتْ مسألة الدولة عند هيجل للنسق العام للفلسفة التي بناها، بحيث تُشكِّل الجدلية التاريخية منطق تحقق الدولة. فيقول هيجل في هذا الصدد : « إن فكرة الدولة تتحقق بالتدرج عن طريق الصراع الذي يتحقق بين دول الماضي ودول المستقبل. والدول التي تظهر في التاريخ

(1) - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (ط3؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، المجلد الأول، ص، 69-91.

(2) - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل (ط1؛ القاهرة : دار الشروق، 1996)، ص، 159.

(3) - المرجع نفسه، ص، 159.

ليست إلا الأشكال الزمانية المؤقتة التي تتشكل فيها فكرة الدولة ثم تطرحها حين يبليها الزمان لتظهر تحت صور أخرى، وطالما أن العقل الكلي ليس مقيدا بوجود جزئي معين فإننا لا نستطيع أن الدولة المثالية أو فكرة الدولة قد تحققت في أي مكان، ذلك لأن الدولة المثالية موجودة في كل مكان وليست موجودة في أي مكان في آن معا (...) موجودة في كل مكان لأنها تتجه إلى تحقيق نفسها في الدول التاريخية فهي تصير نحو تحقيق ذاتها، وهي لا توجد في أي مكان لأنها بوصفها مثالا أعلى فإنها مشكلة يرجى حلها في المستقبل؛ ومعنى ذلك أن جدل التاريخ هو الحل التقدمي للمشكلة السياسية»⁽¹⁾

ومن جهته، يَبْنَى كارل ماركس تعريفاً آخر حين يربط ظهور الدولة الحديثة بتطور البرجوازية. فيقول في هذا الصدد: « تشكلت السلطة التنظيمية، بشكلها البيروقراطي والعسكري الكبير، وبالميكانيزمات المعقدة والمصطنعة لدولتها (...) الامتيازات العظمى لكبار الملاكين العقاريين والمدن تحولت إلى ميزات لسلطة الدولة، وتحول النبلاء الإقطاعيون إلى موظفين يحصلون على رواتبهم، وتحولت مجموعة الحقوق القروسطية المتنافرة والمتناقضة المتمتعة بالسيادة إلى خطة محكمة لسلطة الدولة، والتي تعتمد على تقسيم ومركزية العمل مثلما يحدث في معمل. إن أول ثورة فرنسية حددت لنفسها مهمة القضاء على كل السلطات المستقلة المحلية والترابية والبلدية والإقليمية، من أجل خلق الوحدة المدنية للأمة (...) ولقد أنهى نابليون إتقان آلية الدولة هذه.»⁽²⁾

ومن بين التعاريف الاصطلاحية الحديثة لمصطلح الدولة التي نود الإشارة إليها نجد :
يُعرف جاك شوفالي / Jacques Chevallier، الدولة في كتابه الذي جاء تحت عنوان الدولة / L'État قائلاً:

« إن مفهوم الدولة يكتسب في حقيقة الأمر ثلاث دلالات هي:

- 1- الدولة تدل على شكل/هيكل مجرد ورمزي.
- 2- الدولة تدل على مجموع الأدوار الخاصة في ممارسة الوظائف والتي تقوم بها المؤسسات/السلطات في المجال العمومي.

(1) - هيجل، مصدر سبق ذكره، ص، 62.

(2) - مقولة كارل ماركس منقولة من كتاب: محمد الهاللي وعزيز لزرق، الدولة (ط1؛ المغرب : دار توبقال للنشر، 2011)، ص، 30 .

3- الدولة تُحدد بصفة عامة نمط من أنماط التنظيم السياسي الذي ظهر بقيام المجتمع الحديث، الذي عرف هو الآخر توسعا وتقدما كبيرا، شمل تقريبا كل العالم. ⁽¹⁾ وهو النمط التنظيمي العالمي، بهياكله القاعدية، وبمؤسساته، وبتجسيدات القانونية، وبركائزه النظرية والسياسية، وبأنماط تسييره...الخ.

كما يتبنّى عبد الله العروي تعريفا جديرا بالذكر، على اعتبار أن العروي يربط الدولة بمسألة العقلانية، بحيث يقول: « إن الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية، إن قليلا وإن كثيرا. وهذا شيء طبيعي، ما دامت الدولة تعني التنظيم والتنظيم يعني اكتشاف طريقة أسهل وأقرب لتحقيق هدف ما (...) البيروقراطية الصينية مُعقّنة نسبيا، لكنها مُلك للإمبراطور، الاقتصاد الروماني مُنظم، لكنه موجه لتغطية حاجات جيش الإمبراطور فتبقى الصبغة الاستهلاكية غالبية عليه. أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة، تتقدم وتنتشر باستمرار، تغزو مجالا بعد مجال (...) إن الأحداث الكبرى من تاريخ أوربا الحديث: الإصلاح الديني، الثورة التجارية والصناعية، نشأة المدن، تنميط القانون، تنويط الموسيقى، يُمكن أن نعتبرها كلها مراحل في عملية عَقْلنة متواصلة، وتوجد الدولة دائما في نقطة لقاء جميع هذه التطورات، فهي نتيجة العَقْلنة ووسيلتها في آن واحد. ⁽²⁾ »

إن ربط الدولة بالفكر العقلاني يُمثل بالنسبة إلينا في هذه الأطروحة، الإشكالية الرئيسية من جهة، وكعب أخيل من جهة أخرى، وذلك نتيجة للصعوبات الجمة التي صادفناها في تحديد المسار الحقيقي الذي اتخذته الدولة، ومدى تحقيق القطيعة مع الأصول والعلاقات الدينية المُرتبطة بها.

بدوره، يَطْرَحُ إريك فايل تعريفا دقيقا للدولة، التعريف نفسه تقريبا يُماثلُ التعريف السابق ذكره، حين يقول: « الدولة ليست عضوا، بل هي تنظيم للمجتمع، وتتخذ من خلال هذا الشكل الإطار الفعلي، الذي يجعلها وسيلة/جهاز قيد للأفراد والجماعات التي ترفض التقيد بالغاية التي من أجلها تأسست الدولة، والتي ليست سوى تحقيق الصالح العام (...) تبقى الدولة الإطار الحقيقي للقرار العقلاني والمعقول، إلا أنه يُمكن للدولة اتخاذ قرارات يُمكن وصفها بالسيئة، أو حتى في عدم مقدرتها اتخاذ القرار. للحفاظ وصيانة وجود الدولة، تقريبا كل دولة في أوقات معينة، تتحول

⁽¹⁾ - Jacques Chevallier, *L'État* (Paris : Éditions Dalloz, 1999), p. 2.

⁽²⁾ - عبد الله العروي، *مفهوم الدولة* (ط6؛ بيروت : المركز الثقافي العربي، 1998)، ص، 75، 76 .

إلى جهاز قمع، والسبب راجع إلى القانون بصفته فهم تقني، المفهوم الذي كثيرا ما يزال يُشكل مُعارضة للعديد من المدافعين عن مبادئ الحرية والعقل. »⁽¹⁾

كما يتحدث فايل أيضا حول الوجود الفعلي للدولة قائلا: « الدولة ليست سوى جمعية خاصة، كباقي الجمعيات، والجمعيات لا يكون لها وجود سوى في إطار المعنى المجرد، والتي نجد فيه التصورات القانونية. فالدولة لا تتصرف قط، الأفراد فقط يتصرفون، فنحن لا نرى الدولة، بل نرى سوى الموظفين، وزراء، ملوك، مواطنين، باختصار، أناس يتحدثون باسم الدولة، أو من هم يتبعون أوامر من يتحدث باسم الدولة، أو من هم أعلى مرتبة منهم. وإن كان لزاما علينا تحليل هذا التأكيد، بطريقة شبه متكاملة، وُجب علينا أن نستند من جهة على المبادئ الأولى للفلسفة ومن جهة أخرى على النتائج الأساسية لتاريخ الفكر السياسي.»⁽²⁾

ويضيف فايل حول تنظيم الدولة قائلا : « لكن يكفي فقط الإشارة إلى أننا أمام حضور ذرية دوغماتية - Un atomisme dogmatique - غير ظاهر ولا يُمكن إظهارها، وكذلك ميتافيزيقي (...) تصبح الدولة التنظيم، وأكثر من هذا، فهي تعتبر تنظيم التنظيمات، وأيضا الإطار الذي تتشكل، تقوم وتتصرف فيه التنظيمات الأخرى، وفيه تستمد رُتبها أو وضعيتها القانونية، وتصبح صفة المواطن صفة نابعة. لكن يُمكن لنا هاهنا إضافة بأن الاختلاف يكمن فقط في الدرجة، فنحن لسنا مرتبطون بالدولة كما هو الحال مع جمعيات أخرى، فقط إرادة الأفراد تُمكن من سيرورة الدولة.»⁽³⁾

لقد تعلق العديد من التعاريف الحديثة والمعاصرة المُقدّمة لمصطلح الدولة، بمسألة العنف أو بالأحرى العنف المشروع. بحيث تكون الدولة التنظيم الوحيد الذي يمتلك الحق في استعماله في إطار تنظيم شؤون الأفراد وتطبيق مختلف القوانين التي شرعتها. فالعنف المشروع الممارس عن طريق مؤسسات الدولة، حق مُكتسب للدولة فقط. وهو الطرح الذي تبناه ماكس فيبر حين يعتبر بأن الدولة كتنظيم سياسي وقانوني، هو الوحيد الذي يمتلك حق استعمال العنف، الذي يعتبره عنفا مشروعا. ويتحدث فيبر في هذا الصدد قائلا: « تعرف الدولة بمعناها التاريخي كمثل التجمعات السياسية التي عرفت قبل ولوجها، انطلاقا من سيطرة الإنسان على الإنسان على أساس استعمال

(1) - Eric Weil, op.cit. p.132.

(2) - Ibid. p. 133.

(3) - Ibidem, p. 133.

العنف المشروع. فلا يمكن للدولة أن تحقق وجودها إلا شريطة خضوع الناس لقوتها ونفوذها، السلطة التي يطالب بها المسيطرون على الدوام. ⁽¹⁾»

وفي السياق نفسه، يظهر جليا في العديد من التنظيرات الفلسفية الماركسية الحديثة، ربط التاريخ وقيام الظاهرة التاريخية بالعنف، وكثيرا ما يتجلى هذا العنف في الدولة، سواء كغاية وجودها أو وسيلة يتحقق من خلالها.

بدوره يعتقد إريك فايل، على غرار ماكس فيبر، بأن الدولة الحديثة والمعاصرة تتميز باحتكار العنف ويقول بكل صراحة : « لو كان الأمر يتعلق بتمييز الدولة الحديثة عن أشكال أخرى من الدول أكثر قدما، لكانت لنا أسباب وجيهة للقول بأن احتكار العنف هو الاختلاف الحقيقي المميز لها (...) ربما ليس بالأمر الحاسم ملاحظته أن هذا الاحتكار يرسم خطا عريضا وضيقا في الوقت نفسه ليُشكل، بمفرده، تعريف الدولة الحديثة. ⁽²⁾»

يذهبُ كارل شميت إلى أبعد من الطرح الذي تبناه كل من فيبر وفايل، بحيث يعتبر بأن الدولة تمتلك حتى الحق في السيطرة على حياة البشر، خاصة فيما يتعلق بمسألة القيام بالحروب، ويشرح شميت ذلك قائلا : « تمتلك الدولة وتحتكر، كوحدة سياسية ومركز للقرار، سلطة لا محدودة، فهي تمتلك الحق في القيام بالحرب، ومنه الحق في التصرف، بشكل صريح، في حياة الأفراد. لأن الحق في إعلان الحرب والقيام بها، يتطلب تبني هذا الشكل من التصرف. إرغام السكان المحليين على أن يكونوا مستعدين للموت والمشاركة في الحرب من أجل قتل الأعداء، وذلك من أجل تحقيق الدولة سلامة ترابها. ⁽³⁾»

وهو الأمر الذي يُفسر طبيعة السلطة والأشكال التي تتخذها داخل إطار الدولة، وآليات استخدامها.

ومن جهة أخرى، يُعرف أحمد زكي بدوي الدولة في معجمه قائلا : « الدولة مُجتمع مُنظم يعيش على إقليم معين ويخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة (...) وتربط بين الأفراد والدولة رابطة سياسية قانونية من حيث أنها تفرض عليهم الولاء لها والخضوع لقوانينها (...) كما تفرض

⁽¹⁾- Max Weber, Le savant et le politique, p. 124.

⁽²⁾- Eric WEIL, op. cit. p.143.

⁽³⁾- Carl SCHMITT, La Notion de politique, Trad. Marie-Louise STENHAUSER (PARIS : Flammarion, 1992), p. 85.

هذه الرابطة على الدولة حماية أرواح وأموال الأفراد وكذلك حقوقهم التي يُقرها لهم الحق الطبيعي والقوانين الوضعية»⁽¹⁾.

كما نود الإشارة هاهنا إلى مفهوم الدولة والعناصر التي تُحدّد وجودها الفعلي، في الفكر السياسي الإسلامي⁽²⁾ بصفة عامة. « فالدولة في الإسلام تشمل الهيئة الحاكمة في كل البلدان الإسلامية، وهي بهذا أقرب ما تكون إلى معنى res Publica عند الرومان. لكن الفارق بين هذه الأخيرة والدولة الإسلامية هو أن العامل المُحدد للدولة والدين. ومن ثم لم يفصل الدين عن الدولة في الإسلام، وكان الخليفة رئيساً دينياً وسياسياً في وقت واحد. »⁽³⁾

وهو ما يُمكن التّيقُّنُ له من خلال تتبّع مُختلف الدراسات المُتعلّقة بالتاريخ السياسي الإسلامي، بحيث مباشرة وعقب وفاة الرسول مُحمَّد (ص) يوم الاثنين 12 ربيع الأوّل سنة 11هـ، قامت الخلافة الإسلامية باسم الدين بداية مع الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وبعد نهاية حكم الخلفاء الأربعة الأوائل مع وفاة الخليفة علي بن أبي طالب، استمرت الخلافة وإمارة المؤمنين باسم الدين والشريعة عن طريق التوريث عند السنة والإمامة عند الشيعة. « إن الدولة الإسلامية لا يُؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام الدولة، لا تستحق طاعة الناس، إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه. »⁽⁴⁾ يُقرُّ أبو الأعلى المودودي.

لكن، وبعد نهاية الخلافة في تركيا مع قيام حُكم أتاتورك، ظهرت العديد من الحركات التي سعت إلى إعادة الخلافة وتأسيس الدولة الإسلامية وفق مبادئ الشريعة. ويُمكن لنا تقسيمها- إجمالاً- إلى أربع حركات: الحركة الوهابية، والحركة السياسية الدينية الحزبية مع الإخوان المسلمين، والحركة السلفية التي تتضمن حركة علمية: السلفية العلمية، والإسلام الليبرالي، والحركة الجهادية التكفيرية التي نظرت للحركات الإرهابية: كالقاعدة، الحركات الإرهابية التي عرفتها الجزائر، بوكو حرام في نيجيريا، وحركة النصرة، وداعش... الخ. وتُمثّل الغاية في تأسيس الخلافة والأمة الإسلامية وفق مبادئ الشريعة، الغاية المُشتركة بين - تقريباً- مُختلف الحركات السابقة ذكُرُها.

(1)- أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: الدولة، ص، 408.

(2)- يختلف مفهوم الدولة بين الشيعة والسنة، على اختلاف المبادئ الدينية التاريخية والسياسية التي تنطلق منها كل طائفة.

(3)- عبد الرحمان بدوي، مرجع سبق ذكره، ص، 162.

(4)- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسي، إعداد محمد عاصم الحداد (بيروت : دار الفكر، 1967)، ص، 29.

وما يُمكن لنا الإشارة له في الأخير كصفوة قول، ونحن نتحدث عن الدولة كمصطلح ومفهوم، هو تبيان النقاط الاستنتاجية الأربع التالية، وهي - من دون أي شك- النقاط التي سنتخذها كركائز في تحليلنا اللاحق لطبيعة وأصول نظرية الدولة الحديثة:

- النقطة الأولى تتعلق أساسا بالصعوبات التي لازمت مُصطلح الدولة، وترتبط تلك الصعوبات أساسا بطبيعة مفهوم الدولة الذي يُعتبر مفهوم مُجرد. وعلى حد قول جورج بوردو: « إن الصعوبات التي تكشف عنها اللغة عندما يتعلق الأمر بمفهوم الدولة، تعود لكونها لا تنتمي لعالم الظواهر الملموسة. فلم يسبق أن رآها أحد. ولكن وعلى الرغم من ذلك فنحن لا نستطيع التشكيك في واقعيتها. لأنها ذات طبيعة مفاهيمية. الدولة عبارة عن فكرة.»⁽¹⁾

- النقطة الثانية تتعلق أساسا بالعلاقات المتينة التي تتشكل في إطار تأسيس الدولة وبنائها، مثل علاقة الدولة بالدين، وعلاقة الدولة بالأسطورة، وعلاقة الدولة بالأسرة، وعلاقة الدولة بالمجتمع المدني، هذه العلاقات أكثر من مؤثرة في التأسيس النظري لنظرية الدولة الحديثة وتجسيدها السياسي من جهة، وأكثر تأكيداً لوجود أصول دينية ورمزية في مسار تأسيس نظرية الدولة الحديثة. فالعديد من المفاهيم التي ترتبط بالدولة لها معالم دينية محضة كالأسرة، والمملكة، والإمارة، الخلافة... الخ من جهة أخرى.

لعل جل هذه العلاقات تُخفي في طياتها العديد من العناصر الرمزية التي تتميز بها الدولة، والتي تعود تاريخياً إلى أصولها الأولى، وإلى الأسباب الأولى التي مكنت لها الوجود الفعلي، وكذلك إلى " التراكم الداخلي " لجل تلك العناصر الرمزية، كالشعور داخلي مكبوت.

هذه النقطة تسمح لنا الحديث عن إمكانية التأسيس النظري لعلم جديد يُمكن لنا تسميته: التحليل النفسي للدولة، والذي يقوم على إدراك وتفسير العناصر المكبوتة في داخل الدولة كنظام وكنظرية عامة.

- النقطة الثالثة تتمثل أساسا في أنه وعلى الرغم من الانتشار الواسع لجل النظريات السياسية التي تتبنى لزوم وجود الدولة، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور العديد من المدارس الفكرية والتيارات الفلسفية التي تبنت مبدأ الرفض القاطع لوجود الدولة. ويتأسس هذا الرفض على أسس فلسفية وإيديولوجية مختلفة، كالتيار الشيوعي الذي تنبني أفكاره على المشاعية ودحض وجود الدولة،

(1)- محمد الهلالي وعزيز لزرقي، مرجع سبق ذكره، ص، 9، 10.

والتيار الفوضوي؛ ومن أقطابها يُمكن لنا الإشارة إلى كل من وليام غودوين/ William Godwin (1756-1836م) ^(1*)، ماكس شترنر/ Max Stirner (1806-1853م) ^(2*)، بيير جوزيف برودون/ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865م) ^(3*)، ميخائيل باكونين/ Mikhaïl Bakounine (1814، 1876م) ^(4*)...الخ.

- النقطة الرابعة تتمثل أساسا في أن ربط الدولة بالعنف وبمسألة شرعنة العنف في تنظيم الشؤون العامة للأفراد، يُمثل عملية ترصين لسلطة معينة (السلطة الحاكمة) وإعطائها الحق في التسيير الكلي لكيان الدولة، وفي تحقيق شروط استمرارها وفرض نظامها السياسي. وكما سبق لنا شرحه في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث فيما يخص : إشكالية السلطة: الصراع بين الدين والسياسة، في أن السلطة التي تكتسب الحق في استعمال العنف المشروع، في إطار سيطرة الدولة ومؤسساتها المختلفة على العنف كوسيلة للحفاظ على وجودها، يُمكن لها فرض نظامها السياسي، والتشريع للقوانين التي تريدها، وبسط الممارسات السياسية التي ترها ملائمة لسيورتها...الخ، وفق حق استعمال العنف المشروع، خاصة ونحن نعرف بأن وجود الدولة ليس

(1*) - **ويليام غودوين**، فيلسوف سياسي وروائي بريطاني. أكثر ما عرف به كتاباته الداعية إلى اللاسلطوية و النفعية. أهم آثاره: بحث في العدالة السياسية وأثرها في الفضيلة العامة والسعادة سنة 1793. كما أشتهر من خلال زواجه من الكاتبة النسوية ماري ويلستونكرافت في 1797م والذان انجبا ابنة، والتي تسمى أيضا ماري، رفيقة الشاعر شلي وكاتبة الرواية القوطية الشهيرة فرانكنشتاين. اعتبر أن الحكومة بطبيعتها معارضة ومعاكسة لأي تطور للعقل البشري، وكان غودوين يعتبر أي تمييز على أي أساس كان أمر غير محتمل وغير مقبول. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(2*) - **يوهان كاسبر شميidt** المعروف بـ**ماكس شترنر** فيلسوف ألماني، يعتبر من أحد آباء الفلسفة العدمية والوجودية وما بعد الحداثة واللاسلطوية وخاصة السلطوية الفردية. العمل الأساسي لشترنر هو الأنا العليا ذاتها، والتي طبعت لأول مرة سنة 1844م في لبيسا.

أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(3*) - **بيير جوزيف برودون**، سياسي فرنسي وفيلسوف تبادلي واشتراكي. كان عضوا بالبرلمان الفرنسي، وكان أول شخص يطلق على نفسه "الاسلطوي". يعتبر واحد من أكثر المنظرين والمنظمين للاسلطوية. بعد أحداث 1848 بدأ يطلق على نفسه اتحادي. كُتبت في عمله الأول الأساسي (ما هي الملكية؟) أو (التحقيق في مبدأ الحق والحكومة) الذي نُشر عام 1840م. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(4*) - **ميخائيل باكونين** كان ثوريا روسيا معروفا ومنظرا للاسلطوية الجموعية، ولد باكونين في الإمبراطورية الروسية لعائلة روسية من طبقة النبلاء وأمضى شبابه كضابط صغير في الجيش الإمبراطوري الروسي ثم انسحب من الخدمة العسكرية في 1835. ارتاد مدرسة في موسكو لدراسة الفلسفة وبدأ يرتاد حلقات راديكالية فتأثر كثيرا بألكسندر هيرزن. غادر باكونين روسيا في 1842 لدريسدن وفيما بعد باريس حيث التقى جورج ساند وبيير جوزيف برودون وكارل مارك. يذكر باكونين كشخصية رئيسية في تاريخ اللاسلطوية ومعارضاً للماركسية وخصوصا فكرة ماركس بديكتاتورية البروليتاريا. أثر في عدة مفكرين في العصر الحديث كنعم تشومسكي.

أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

بوجود كلي، بمعنى ليست «وحدة كلية» ، كما سبق وأن بيناه من خلال تعريف جورج بورديو : الدولة هي فكرة.

II-2-2-1-المطلب الثاني: الدولة بين حتمية الارتباط بالسياسة والإلزام القانوني.

الملاحظ، لمُختلف المفاهيم والتعاريف المتعلقة بمُصطلح الدولة، سواء التي اطلعنا عليها أو المُقدمة سابقا، اقترانها بالعديد من المفاهيم السياسية كالسلطة، والسيادة والحكم/ النظام السياسي، والرابطة السياسية...الخ، وكذلك بالمفاهيم القانونية كالتنظيم، والقانون، والدستور، والفصل بين السلطات وغيرها، وهو ما يؤكد تمحور مفهوم الدولة حول صيغ سياسية وقانونية مُختلفة تحدد طبيعته ونمط تسييرها. وهو ما يؤكد الطرح الذي سبق وأن تبينناه، المُتمثل في أن كل تغيير وتطور يحصل على مستوى المنظومة المفاهيمية للدولة، يَجْرُ معه تغيرا وتطورا لطبيعة الدولة نفسها، ولمختلف العلاقات التي تتضمنها.

لكن السؤال الذي نستهل به هذا المطلب هو كالاتي:

هل ترتبط الدولة بالسياسة فقط أم أنها كمفهوم عام مُقترن أيضا بالإلزام القانوني، الذي قد يختلف أو يتجانس مع تعريفها الاصطلاحي والفلسفي؟

لا يقتصر الأمر هاهنا - ونحن نتحدث عن إشكالية الدولة- على الأزمنة الحديثة التي تعيشها نظرية الدولة الحديثة، أي الفترة التي عرفت تشكل الدولة ككيان سياسي وقانوني قائم على أُسس مَضبُوطَة بشكل يُمكن تسميته كيان "قانو- سياسي"، قانوني على اعتبار أن كيان الدولة مقنن بقوانين تحدد آليات التنظيم والتسيير (الدستور، والقوانين التنظيمية المُعتمدة، والقضاء، وفصل السلطات...الخ)، وسياسي لأن السلطة تنبني على ممارسة الفعل السياسي. بل يتعلق الأمر أيضا بتسليط الضوء على مختلف الحقب التاريخية، التي لازمت مُختلف الأزمات التي عاشتها.

تواجه الدولة بمفهومها الواسع، مُشكلات نظرية جد عميقة للغاية، مما يُوحي لنا باستمرار العديد من الصراعات التاريخية التي نشبت داخل المنظومة النظرية والتطبيقية للدولة. ومن بين هذه الصراعات نجد الصراع الجدلي الذي ما يزال يُلازم العلاقة التي تجمع الدولة الحديثة والفكر السياسي والديني. ولعل أهم مظاهر هذا الصراع الجدلي، ذلك الذي نشب بين السياسي والقانوني.

يحتدم الصراع داخل كيان الدولة الحديثة وبشكل ضمني، وحاد ومتواصل بين القانوني والسياسي، وذلك في محاولة كل واحد منهما الهيمنة على مقاليد الدولة.

فالصراع بين القانوني والسياسي ليس صراعا ناتجا عن تناقضهما، على اعتبار أن كل واحد مُكمل للآخر، بل صراعا يدخل في مجال السجلات بين السلطات الثلاث (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية)، التي تُجسد النمط التنظيمي الذي تقوم عليه الدولة الحديثة، وهو ما سنحاول إبرازه لاحقا.

و في السياق نفسه، يُفسره المؤرخ والمُنظر السياسي الفرنسي ألكسي دو توكفيل/ Alexis de Tocqueville (1805-1859م) هذا الصراع بشكل مُلفت لانتباه حين يقول : « يُوجد مثل هذا المجتمع، أين لا يستطيع رجال القانون تولي في عالم السياسية، رتبة مماثلة للتي يتمتعون بها في حياتهم الخاصة، فيمكن لنا التأكد، أنه في مجتمع مُنظم، يعتبر القضاة من العناصر الفعالة للثورة (...) لقد كان للقضاة، دون أي شك، دور فعال في وضع حد للملكية الفرنسية عام 1789م. لكن يبقى لنا أن نعرف، إذا كان الدور الذي لعبه القضاة نابع من دراستهم للقوانين أم لأنه لم يكن باستطاعتهم المساهمة في القيام بها.»⁽¹⁾

لعل الصراع حول كيفية تأسيس المعايير السياسية والقانونية التي تنبني عليها الدولة، جعلت من مختلف السلطات التي تشكل هذه الأخيرة، تتمركز حول الأصول التاريخية والمعرفية التي عرفها الفكر المتعلق بمفهوم الدولة؛ كأساس حقيقي وفعال يُمكن بلوغ الهيمنة عليها وتصدُر مقاليدها من خلال مبدأ: الدولة مجموع من الأصول التاريخية التي أسست العناصر النظرية للقاعدتين السياسية والقانونية، فمن أدرك مجموع هذه الأصول اكتسب مقاليد الدولة.

تجدر الإشارة، أن جوهر دراستنا هذه يتمحور أساسا حول غاية أساسية، ألا وهي إدراك مجموع الأصول التاريخية، والسياسية، والقانونية والدينية منها، التي شكلت نظرية الدولة، سواء نظرية الدولة الكلاسيكية، أو نظرية الدولة الحديثة، خاصة من خلال معالجة الصراعات الداخلية التي اكتنفت المسار التاريخي للدولة بصفة عامة.

لعل البحث في مجال الأصول والتأسيسات النظرية، هو الطريق الذي يُؤدي إلى إدراك طبيعة الصُور والصيغ العملية. ففهم طبيعة الأصول التي تقوم عليها نظرية الدولة تساهم في إدراك صيغتها.

⁽¹⁾- **Tocqueville, De la démocratie en Amérique (voir chapitre 8 : de l'esprit légiste aux États-Unis et comment il sert de contrepoids à la démocratie)**, (2 partie, Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi), p.93.

يتحدث المفكر والمحامي الفرنسي لوران كوهن- تانقي/ Laurent Cohen-Tanugi عن الصراع بين السياسية والقانون، في كتابه الرائع القانون دون دولة / Le droit sans l'État قائلا: « هنالك العديد من الطرق التي من خلالها يُمكن مُناظرة القضاء والسياسية، إلا أن الطريقة الطبيعية تتطلب تعريف الأول على أنه كل ما يتعلق بالقانون، والثاني على أنه كل ما يتعلق بالسلطة، لكن يجب تحليل الثنائية السابقة من زاوية واحدة، بمعنى ملاحظة العلاقات بين السلطة القضائية والسلطة السياسية أو المنافسة بين القضاء (القانون) والسياسية. فإذا كان تعريف السلطة السياسية لا يُشكل صعوبات، فإن مصطلح السلطة القضائية يحتاج، دون أي شك، إلى شرح واضح. نعني بمصطلح السلطة القضائية؛ سلطة المَحاكم، تأثير القانون والمسألة القضائية كآلية للتنظيم الاجتماعي- سياسي، وسلطة مَجْموع القضاة داخل المجتمع والدولة. هذا التعريف يضع منذ البداية المنافسة بين القضائي والسياسي، فالسلطة القضائية تجد نفسها في منافسة مع السلطة التنفيذية والتشريعية، المتعلقتين بالسياسة (...). يصبح القانون معيار أقل كفاءة في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، مقارنة بنشاط الدولة ككل. »⁽¹⁾

يُؤسس هذا الطرح الذي ذهب إليه كوهن- تانقي، لتساؤل فلسفي مشروع، والمُتمثل في من يُشكل الأسبقية في بلورة هيكل وجوهر الدولة، السياسي أم القانوني؟

لقد شكل الطابع الثنائي " القانون- سياسي" للدولة الحديثة، مَوْضع استفهام مباشر حول مدى إمكانية قيام تجانس حقيقي بين السلطتين القضائية والسياسية. وهو ما جعل العديد من الباحثين في مجال الدولة التأكيد على إلزامية تحليل الرابطة الموجودة بين كل من القانون بكل أنواعه، والسياسية كمجال للوصول إلى السلطة. وكذلك تحليل العلاقتين التاليتين:

- علاقة السلطة التنفيذية (السياسية) بالسلطة التشريعية.

- علاقة السلطة التنفيذية (السياسية) بالسلطة القضائية.

دون أي شك، ساهم ظهور التنظير الذي عمل على الإتيان بمعالم فصل السلطات - مع مونتسكيو خاصة - في تعزيز المفهوم الحدائي للدولة، وذلك من خلال تجاوز الصراعات الثنائيات القديمة حول السلطة (السلطة الدينية/السلطة الملكية، السلطة الكنسية/السلطة الملكية، السلطة المدنية/السلطة العسكرية، سلطة النبلاء والبرجوازية الإقطاعية/السلطة العسكرية...الخ)،

⁽¹⁾- **Laurent Cohen-Tanugi**, Le droit sans l'État (2^e édition ; Paris : Presse Universitaire Française, 2007), pp.91, 92.

ومنه تكريس الحقوق الطبيعية⁽¹⁾، التي يتسم بها الفرد بمفهومه الفلسفي، المواطن بالمفهوم السياسي، المؤمن بالمفهوم الديني. كما عمل على ترسيخ مبدأ التنظيم القانوني والسياسي للدولة.

أضحت العلاقة الجدلية التاريخية بين السلطتين القضائية والسياسية في إطار الدولة الحديثة، خاضعة إلى آليات مختلفة، تُحددها من جهة الطبيعة السوسولوجية والسياسية لكل دولة، وميزان القوى التي تحدد جوهر الصراع، ومن جهة أخرى الغاية من تأسيس الدولة نفسها. « ففي حقيقة الأمر، المنافسة بين السلطة القضائية والسلطة السياسية، تزامن مع ظهور الدولة الحديثة في العصر الوسيط وقيام النظام الملكي المطلق. فلقد كانت قائمة في البداية على تحالف تكتيكي لسلطة الملكية مع القضاة، وذلك بهدف بناء النظرية القانونية للاستبداد والشمولية، وفرضها فوق النظام القانوني الإقطاعي الموجود. فمع بداية مرحلة النهضة، ثم مع ظهور معاهد جوستينيان⁽²⁾؛ تدوين آراء رجال القانون الرومان والقانون البريتوري، التي أسىء تفسيرها في مرحلة قادمة، على أنها نابعة من السلطة الإمبراطورية البيزنطية : فتم دحض حق القضاة لصالح المشرعين. فما أن تأسست المطالب القانونية للملكية المطلقة، حتى تخلصت السلطة السياسية من باقي السلطات الأدنى منها، لتطلق السلطة السياسية شعار " الدولة هي أنا"، الذي يُمثل أيضاً شعار السلطة التنفيذية في المرحلة الحديثة والمعاصرة. »⁽³⁾

تعتبر العلاقة بين الدولة والسياسية، عند العديد من فلاسفة السياسة والقانون، في ظل الصراع السابق ذكره، علاقة ترابط حتمي، فكثيراً ما تجد (العلاقة) لنفسها موضعاً فعالاً داخل الفكر السياسي المتعلق أساساً بنظرية الدولة، وذلك منذ المدينة الإغريقية القديمة إلى مفهوم الدولة الحديثة

⁽¹⁾ - الحق الطبيعي، هو مجموعة الحقوق التي يكتسبها الفرد بالطبيعة، أي من خلال طبيعته التي جبل عليها، إذ يعتبرها رجال الدين بشكل خاص على أنها بالمفهوم الديني العام، هبة إلهية لكل فرد من الجنس البشري، لا يمكن لأي شخص أو وصاية نزعها من أي شخص أو شعب مهما كان، فهي مرتبطة بالإنسان ارتباطاً وثيقاً، ومن حق الشخص التمتع بها، بكل حرية وكرامته الإنسانية؛ في حين يفرض على كل دولة ومجتمع أن يعمل على تأمين الشروط الممكنة الإنسانية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، لجعل ممارستها والحفاظ عليها أمراً ممكناً. للمزيد من التفاصيل أنظر:

Jean-Jacques Burlamaqui, Principes du droit naturel (Paris : Éditions Dalloz, 2007), p.p.12.13.

⁽²⁾ - معاهد جوستينيان (Institutiones Justiniani) دليل القانون، الذي يحتوي على عناصر من القانون الروماني، الذي كتب بناء على طلب من جستنيان، من قبل لجنة من ثلاثة أعضاء ترونيان/ Tribonia، الذي قاد فريق العمل، ثيوفيلوس/ Théophile ودوروثي/ Dorothee. فالديباجة تخبرنا بأن المعاهد، نشرت وأكدت 11 من لوائح ديسمبر (22 نوفمبر 533). استلهم محررين المعاهد، في كتابة هذا الدليل، من معاهد غايس/ Institutes de Gaius. فلقد اتبعوا خطة المعهد، وبعض المعاهدات الأساسية الأخرى. أنظر : <http://www.cosmovisions.com/textInstitutes.htm>

⁽³⁾ -Laurent Cohen-Tanugi, op.cit.p.p. 94.95.

والمعاصرة، مروراً بمختلف النظريات السياسية التي نظر لها العديد من الفلاسفة كجان بودان/Jean BODIN (1530-1596م)، وهوغو غروتئوس/Hugo Grotius (1583-1645م)، وتوماس هوبز، وباروخ سبينوزا وغيرهم. فعلاقة الدولة بالسياسية يُشكل مصدر قوة ومصادقية الدولة نفسها. وفي هذا الصدد يتحدث الفيلسوف والقانوني الألماني كارل شميت/ Carl Schmitt (1888-1985م)، بشكل فيه الكثير من التأكيد، قائلاً : « لقد أصبح من المستحيل في أيامنا الراهنة، تعريف السياسية من خلال الدولة، بل العكس هو الصحيح، فالشيء الذي يجب معرفته عن الدولة اليوم، هو أنه يجب فهم ومعرفة الدولة من خلال السياسية. »⁽¹⁾

يَعْتقد هذا التوجه، بأن الإطار السياسي يُشكل العمود الفقري للدولة، إذ تستند سيادة واستقلالية الدولة وقدرتها على الحفاظ على ذاتها، عند الكثير من المنظرين وكارل شميت من بينهم، على أطر تكون خارج المعيار القانوني، بحيث تتجسد من خلال إجراءات سياسية مَحضة والتي من شأنها تثبيت سيادة الدولة. الأمر الذي يجعل من السياسة عند شميت المصدر الفعلي لوجود الدولة، بحيث يعتبر فقدان الدولة لهيبتها وقوتها راجع أساساً إلى أسبقية القانوني على السياسي، وهو ما يميز الدولة في القرن العشرين. يتحدث شميت في هذا الصدد قائلاً: « كان الجزء الأوروبي من الإنسانية، في وقت ليس ببعيد، يَعيش مرحلة أين كانت المفاهيم القانونية هي السَّابقة والمُسيطرة على كل أركان الدولة، وكانت تفترض على أنها أساس الوحدة السياسية. فكانت مرحلة انحطاط الدولة (...) الدولة هي نموذج الوحدة السياسية. الدولة، هذه التحفة بشكلها الأوروبي والعقلاني الغربي خُلعت تاجها. »⁽²⁾

ومن جهة أخرى، يذهب البعض الآخر، على غرار رجل القانون النمساوي-الأمريكي هانس كلسن/Hans Kelsen⁽³⁾ (1881-1973م)، إلى تعزيز مكانة القانون داخل المنظومة الفكرية والتنظيمية للدولة، وبسط القانون كعنصر جوهري مُحدد لديمومة الدولة. فيُمثل الإطار القانوني -عند هؤلاء- السبيل الوحيد الذي يُساهم في تعزيز التجانس السياسي والاجتماعي، والمحافظة على حقوق الأفراد، واحترام القوانين، وكذلك تأمين التنظيم الفعلي لكل مؤسسات دولة وفق أسس

(1)- Carl Schmitt, *La théologie politique*, Trad. Jean-Louis Schlegel (France : Gallimard, 1988), p.95.

(2)- Carl Schmitt, *La Notion de politique*, (Paris : Calmann-Lévy, 1972), p.8.

(3)- هانس كيلسن هو رجل قانون نمساوي-أمريكي، ابن عائلة يهودية في بوهيميا وغاليسيا. أسس في مجال القانون، "النظرية الخالصة للقانون" / "La Théorie pure du droit" . وهو مؤسس normativisme ومبدأ هرم المعايير. هانس كيلسن ينتمي إلى حركة الوضعية القانونية التي تعارض Jusnaturalisme مدعياً وصف موضوعي لأي نظام قانوني، دون اللجوء إلى القيم الأخلاقية خارجية عن القانون. أنظر https://fr.wikipedia.org/wiki/Hans_Kelsen.

يُحددها القانون، هذه الأخيرة هي « كل دولة تبنى على مبدأ القانون؛ يُوجد فيها قوانين، حقوق والدستور.»⁽¹⁾

دون أي شك، تُمثل مسألة تعلق الدولة القائمة على القانون بالدستور بالجوهرية، « فتحديد النظام القانوني/القضائي في تنظيم مُختلف وظائف مؤسسات الدولة، يتم من خلال ما يُسمى - بالمعنى المعروف - الدستور. من البديهي، أن تُنسب السلطة السيادية إلى أجهزة قانونية مُخولة، على حسب الوظائف الخاصة بها (...) لا يُمثل الدستور وثيقة مكتوبة فقط (موائيق دستورية أو قوانين أساسية). ففي العصور القديمة، وفي العديد من الدولة الأكثر تقدما، توضع الدساتير عن طريق الأعراف، وتعمل هذه الأخيرة العمل على الحفاظ على القيم التي يبنني عليها التنظيم السياسي.»⁽²⁾

وسنبرز لاحقا هذه الأهمية في الباب الثاني، المبحث الثاني، وهو المبحث المُتعلق بالدستور.

لكن ما يُمكن قوله، في خضم مُختلف وجهات النظر التي سبق ذكرها، هو أن الصراعات التاريخية المُختلفة المشارب والغايات، وانعكاس نتائجها على مختلف الأصعدة، بالإضافة إلى تطور الفكر السياسي بصفة عامة والقانوني بصفة خاصة داخل المنظومة الفكرية المتعلقة بالدولة، أديا إلى ولوج مفاهيم جديدة، حددت وما تزال تُحدد مسار تسيير الدولة، والأمر يتعلق أساسا بظهور مفهوم "دولة القانون" .

يتحدث جاك شوفالييه، عن نجاح مفهوم دولة القانون، المُتأتي أساسا من النتائج و الانعكاسات التاريخية التي عاشتها الدولة قائلا: « إن فقدان مصداقية الدولة التي لم تعد تظهر كأداة غايتها تعزيز وتأمين المجتمع ولكن كعامل يُؤسس للاضطهاد؛ جعل تركيز الفرد يبنني ضد السلطة وأولوية حماية حقوقه وحرياته ضد ديكتاتورية الأغلبية الديمقراطية الأساسية، مما أدى إلى إعادة اكتشاف القانون كوسيلة جديدة لبناء العلاقات الاجتماعية وعلى أنها الوسيلة الممكنة التي تحد من سيطرة جهاز الدولة.»⁽³⁾

(1)- Blandine Barret-Kriegel, L'État et les esclaves, (Paris : Éditions Payot, 1989), p.33.

(2)-GIORCIO DEL VECCHIO, L'ÉTAT ET LE DROIT, Essais de la philosophie politique, (Paris : DALLOZ, 1964), p.31.

(3)- Jacques Chevallier, L'État post- moderne (4 ED ; France : Série Pratique L.G.D.J, 2014), p. 45.

لتبقى جدلية أسبقية السياسية على القانون أو القانون على السياسية، قائمة على عناصر تحددها الغايات المرجو تحقيقها.

قد يتساءل قارئ هذه الدراسة (الأطروحة المُقدمة) عن فحوى البحث في الصراع بين السياسي والقانوني داخل المنظومة الفكرية للدولة، ويُمكننا التعليل والإجابة عن هذا التساؤل من خلال ثلاث نقاط إجابة - نجد إلزامية ذكرها أكثر من مهم - وهي كالآتي:

النقطة الأولى : طبيعة موضوع دراستنا هذه، فالبحث في الأصول والرواسب الدينية والصيغة العلمانية للدولة الحديثة، يُلزم التطرق إلى مسألة الطابع القانوني والسياسي للدولة الحديثة، ومنه إدراك مواطن التداخل والتماثل، خاصة في مسألتَي الطابع العلماني، الذي تحدده ميكانيزمات قانونية، وكذلك مسألة إعادة تشكيل العلاقة الرابطة بين الديني والقانوني من جهة والديني والسياسي من جهة أخرى. فهذه النقطة ستكون أحد محاور الباب الثالث لهذه الدراسة والمتعلق بالصيغة العلمانية للدولة الحديثة.

النقطة الثانية: إبراز تأثير مسألة الجدلية القائمة بين السياسي والقانوني، في البناء الحقيقي للدولة الحديثة، بحيث قد يُشكل أحد العنصرين مبدأ البناء أو الهدم، فإذا هَيَمَ القانون على مستوى آليات تجسيد الدولة على حساب السياسة، فإن هذه الهيمنة تكون خاضعة لعنصرين أساسيين؛ الأول يتمثل في طبيعة مصادر القانون والتشريع، فإذا كان المصدر مثلاً دينياً فإن القوانين المُشرعة، في إطار تنظيم الدولة ووظائفها، تكون إما دينية مُحضة أو حاملة لرواسب، وأغراض، وغايات دينية. أما العنصر الثاني فإنه يتمثل في الدوافع، والحوافز والتأثيرات الشخصية لأصحاب القانون في عملية التشريع، فكثيراً ما تتعلق القوانين بالطبيعة السيكلوجية والإيديولوجية للمُشرع أو المُشرعين. والمسألة نفسها قائمة إذا تعلق الأمر بهيمنة السياسي و/أو السياسة كسلطة مُسيطرَة على مَقاليد الدولة، فإذا هَيَمَ السياسي (السلطة التنفيذية) على آليات تجسيد الدولة على حساب السلطة التشريعية، فإن هذه الهيمنة تكون خاضعة أيضاً لعنصرين أساسيين. الأول يتمثل في طبيعة ومصدر السلطة السياسية. أما العنصر الثاني فإنه يتمثل في تبعية الدولة للإيديولوجية التي تتبناها السلطة التنفيذية؛ بمعنى إذا كانت السلطة التنفيذية (السياسي) ذات توجه ديني مثلاً، فإن الدولة قد تكون بشكل مباشر أو غير مباشر محل إسقاط للإيديولوجية الدينية التي يتسم بها السياسي الذي يُشكل أصلاً السلطة التنفيذية.

النقطة الثالثة : إدراج عناصر فلسفية جديدة، مُتعلقة أساسا بفلسفة القانون، في بناء الأنساق التحليلية والمقاربات الفلسفية في دراستنا هذه (الأطروحة المُقدمة)، إدراكا منا بضرورة الإلمام بالعناصر المُختلفة التي تُشكل موضوع الدراسة.

يُمكن لنا القول هاهنا، كصفوة الحديث في هذه المسألة، أن العديد من الآراء الفلسفية، عَمدت على تحديد الأصول السياسية والقانونية للدولة الحديثة، في مختلف مصادرها: اليونانية، والرومانية والدينية، وذلك لإبراز من جهة التأسيسات التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، ومن جهة أخرى تحليل مختلف الصراعات التي تخبطت فيها الدولة منذ ولوجها.

II-2-2-1-2-المطلب الثالث: أركان الدولة بين الأسس المُلزمة والأصول والغايات المُتجذرة.

تتحدث أغلب الدراسات التي اطلعنا عنها، إن لم نقل كلها، عن أركان الدولة نفسها، هذا التوافق الحصري يُدل من جهة على النسق التاريخي للعناصر التي حددت ظهور الدولة، ومن جهة أخرى على تبني المنظرين لفلسفة الدولة المُقومات ذاتها في مختلف تفسيراتهم.

إن البحث في أركان الدولة في دراستنا هذه، يهدف أساسا إلى تبيان أهميتها في وجود الدولة وصيرورتها، وكذلك دورها النظري والجدلي في بناء الأنساق الفلسفية حول فلسفة الدولة بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة.

تقوم الدولة على ثلاثة أركان هي :

II-2-2-1-1- الشعب :

تُحدد مُختلف الدراسات في مجال الفلسفة السياسية الشعب على أنه المحور الجوهري في وجود الدولة، فمفهوم الشعب الذي يحمل العديد من الدلالات، « يُشير بصريح العبارة إلى مُجموعة مُحددة من الأفراد يربطهم نمط حياة مُستقر، يتم عن طريق نظام قانوني مُوحد ومُستقل. لكن النظام القانوني لا يُمثل الوسيلة الوحيدة التي من خلالها تتحدد الطبيعة الاجتماعية، التي جُبل عليها الإنسان، بل تُصاحبه روابط أخرى تتجلي وتتطور معه، وفي العديد من الأحيان تكون نتيجة للنظام القانوني نفسه» ⁽¹⁾. ويُؤكد هذا الطرح ضرورة وجود إطار مُوحد ومُتكامل بين الأفراد من أجل قيام الدولة.

(1) - GIORGIO DEL VECCHIO, op.cit., p.9.

أما بخصوص عدد الأفراد الذي يُمكن من خلاله تشكيل الدولة، فهو ليس بالعنصر الحتمي فيتحدث جورجيو دال فيجيو/GIORGIO DEL VECCHIO في هذه المسألة قائلاً: « التساؤل حول العدد الضروري و/أو الكافي الذي من خلاله تُتحدد إمكانية بناء الدولة- سؤال طرحه العديد من الكتاب البارزين- لا يُمكن له إطلاقاً، أن يكون سؤال ذو معنى علمي، فالبعض مثلاً، يعتمد كحد أدنى عشرة ألف فرد، لكن من البساطة الإتيان بأمثلة من أجل دحض هذه الفكرة، فجمهورية أندورا مثلاً، كان عدد سكانها قليل جداً، ومن جهة أخرى يُمكن لنا أن نقول أيضاً، أن العديد من التجمعات البشرية، لم تتمكن من بناء دول على غرار قبائل الرُّحل أو التجمعات البشرية التي تتشكل بصفة مؤقتة، بسبب عدم توفر الأركان الأخرى التي تحدد الوجود الفعلي للدولة. ودون إعطاء أي رقم، يُمكن بصفة عامة، التأكيد على وجوب احتواء الدولة للعدد الكافي من الأفراد الذي يُمكن وجود تنظيم مُستقل ومُتكامل لنمط حياتها ولمختلف وظائفها، الاستقلالية أو الاكتفاء الذاتي، التي يسميها الإغريق السيادة المُطلقة/Autarchie».(1)

يُعتبر الشعب، ركن من الأركان الهامة لقيام الدولة، وبالبساطة الفلسفية، لا يُمكن في أي حالة من الحالات، تصور وجود دولة دون وجود مجموعة من البشر، مجموعة تتحدد وفق علاقات مُختلفة، تتطور في إطارها الزماني المُمكن. ومن دون شك يُؤسس هذا التطور لدى هذه المجموعة، روابط اجتماعية، واقتصادية، وسياسية... الخ، وكذلك إحساس بالانتماء، وبضرورة التعاون على أداء المهام المختلفة والمنوطة بها، من أجل العيش وتأكيد الانتماء كعنصر من عناصر الشعب داخل كيان الدولة.

ومن جهة أخرى، نجد أن شعب الذي يُكون أي دولة، يتكون من وطنيين يتمتعون بصفة قانونية، بمعنى يحملون جنسية الدولة، وتربطهم بها روابط الانتماء والولاء، وضوابط قانونية مُحددة المعالم، وأجانب يوجدون على إقليم الدولة لا تربطهم بها سوى رابطة الإقامة حسب الأحوال.

الحديث عن الشعب كعنصر أساسي في تجلي الدولة، يستوجب علينا الإشارة، خاصة ونحد بصدد دراسة الأصول الدينية والصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، إلى المفاهيم الميثولوجية والدينية التي إكتسها مفهوم الشعب عند الكثير من القبائل والشعوب، فبالإضافة إلى المعاني الدينية التي تنطلق منها العديد من الشعوب من أجل تحديد الغاية من وجود الشعب في حد ذاته، المفاهيم نفسها حددت من جهة مصدر الشعب الذي من خلاله يستمد جوهر وجوده، كما حددت من جهة

(1) - Ibid. p.9.

أخرى مصدر وغاية تجلي الدولة عند تلك الشعوب. فمصطلح شعب الله المُختار الذي نجده عند اليهود وكل ما يَحمله من أصول تاريخية مرتبطة أساسا بتاريخ اليهود، ارتباطات أنثروبولوجية عملت بالضرورة علي بناء الهوية اليهودية، ومعاني دينية جد عميقة راسخة في بنيتهم الفكرية، وكذلك مُحفزات سيكولوجية، شكلت الدوافع الرئيسية في بناء الدولة. وبعد ظهور المسيحية، أصبحت مسألة الشعب المُختار مَبْدَأ اختلاف، بحيث يعتقد المسيحيون أن بمجيء المسيح، أختار الله شعوب العالم أجمع للخلاص، وليس اقتصاراً على بني إسرائيل، بل إن بني إسرائيل تجددت بالمسيحية لتشمل البشر جميعاً.

الحديث عن مسألة الشعب المُختار، لا يقتصر فقط على اليهود، بل وُجدت منذ الأزمنة الغابرة، فالعديد من القبائل القديمة التي استمدت جوهر وجودها من الرعاية الإلهية على اعتبار أنها - على حسب اعتقادها - الشعب المُفضل الذي اختاره الله من بين الشعوب الأخرى. لتتشكل معالم تقديس الشعوب وإبراز التقديس نفسه في ضرورة وغاية تأسيس الدولة.

والأمر نفسه نجده أيضاً مُتجلي في فكرة الجنس الآري التي أثّرت كثيراً في الحضارة الغربية خاصة في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، الفكرة التي انبنت على تقديس متحدثي اللغات الهندية الأوروبية الأصليين، الذين يمثلون - على حد تعبير مُنظري التفوق الجنسي الآري- جنسا سائداً أو جنسا فرعياً سائداً من الجنس القوقازي. الفكرة التي أسست لمبدأ تفوق الإنسان الأبيض، وهو ما قامت عليه النازية في مفهومها السياسي والعنقي أو كمقومات التي تعتمد عليها النزعات العنصرية الحديثة في تفسيراتها النظرية وتجسيدها السياسية.

II-2-2-1-2- الإقليم :

تعتبر الدولة بمفهومها المرتبط بالجغرافيا، على أنها التنظيم الذي لا يُمكن أن يكون له وجود سوى في ضل وجودها على مساحة جغرافية مُحددة المعالم، « على اعتبار أن الدولة ليست رابطة مؤقتة أو مُحددة زمنياً، بل هي نظام دائم ومُحكم، غايته الأساسية التنظيم العام لشؤون الشعب، فلا يُمكن للدولة سوى أن تكون لها سلطة على الشعب والإقليم معاً، فحتمية العلاقات القانونية، تتطلب تحديد انتماء الشعب والإقليم للإطار سيادة الدولة، ومن الضروري أيضاً، تحديد من هم المواطنون وغير المواطنين، بمعنى تحديد من يَمْتَلِك الحق في المشاركة في تسيير شؤون الدولة، ومن هم

قانونيا أتباعا، والضرورة نفسها واجبة في تحديد الإقليم الذي يخضع للسلطة القانونية التي تنسم بها الدولة.»⁽¹⁾

يجعل الإقليم، كركن من أركان قيام الدولة، من الدولة نفسها الإطار الفيزيقي الذي يُحدد النواميس الرئيسية للعديد من المسائل، كالعلاقة مع الأرض، والانتماء الجغرافي، والحدود التي تقوم عليها الدولة، والملكية...الخ، فمن دون أي شك، وجود الشعب، يؤكد بالضرورة التاريخية والأنثروبولوجية، تاريخ ظهوره، وكيفية تطوره ومن ثمة عوامل استقراره على مساحة إقليمية ما، فالإقليم هو المُستقر الفعلي للشعب، ومصدر ثروة الدولة، والإطار الحقيقي الذي تُمارس فيه الدولة سيادتها.

يتكون إقليم الدولة من ثلاثة أجزاء، جزء أرضي، وهو الجزء اليابس الذي تعينه حدود الدولة، ويستعمل سطح الأرض وما دونه من طبقات إلى ما لا نهاية، وما فوق ذلك السطح من مرتفعات كالجبال والهضاب وجزء مائي، ويشمل المياه الموجودة داخل حدود الدولة من أنهار وبحيرات ونصيب من البحار العامة الملاصقة لإقليم الدولة وتسمى المياه الإقليمية، وجزء هوائي ويشمل طبقات الهواء فوق الإقليمين الأرضي والمائي حسب ما هو محدد في أحكام القانون الدولي العام، وقد يكون إقليم الدولة مُتصلا بشكل واحد وهو الغالب.⁽²⁾

الحديث عن الأصول والمعاني الدينية التي شابت العديد من النظريات، والأفكار والمفاهيم، يجعلنا نقول، وفي خضم العراك الفلسفي الذي عرفه الفكر البشري منذ أمد بعيد، بأن عملية التقديس، التي كثيرا ما ترتقي إلى عملية التأليه، لم تقتصر على تقديس مفهوم الشعب فقط، كما سبق وأن بيناه، بل مست العملية نفسها مفهوم الإقليم الذي يمثل أساسا الرقعة التي يعيش فيها الناس.

وفي السياق ذاته، تقتزن مسألة تقديس أي رقعة أرضية جغرافية من طرف الناس الذين يعيشون فيها بطبيعة الديانة المتبعة، بالإضافة إلى مُجمل الأساطير والاعتقادات والتصورات الراسخة في بنيتهم التاريخية، والدينية، والثقافية والاجتماعية..الخ، فهي عناصر جد مؤثرة في بناء، وتطور، وسيروية الشعب والإقليم معا.

(1)- Ibid.p.13.14.

(2)-Ibid. p.15.16.

لقد ارتبطت مسألة تقديس الأرض بشكل كبير بالأديان التوحيدية، هذه الأخيرة ركزت عليها بشكل كبير، فاليهودية تشير إلى مسألة الأرض المقدسة، على أنها أرض الميعاد، فكلمة « إرتس » العبرية التي يود القول بها « إرتس إسرائيل » أي « أرض إسرائيل » بمعنى فلسطين الأرض التي يعتبرها اليهود «أرض الرب» (يوشع 3/9)، وهي الأرض التي يراها الإله (تثنية 11/12)، ثم هي الأرض المختارة، وصهيون التي يسكنها الرب، والأرض المقدسة (زكريا 12/2) التي تفوق في قدسيتها أي أرض أخرى لارتباطها بالشعب المختار. وقد جاء في التلمود: « الواحد القدوس تبارك اسمه قاس جميع البلدان بمقياسه ولم يستطع العثور على أية بلاد جديدة بأن تمنح لجماعة إسرائيل سوى أرض إسرائيل». وهي كذلك «الأرض البهية» (دانيال 16/11). يعتقد اليهود أنها الأرض التي وعد الله بها نبيه يعقوب (إسرائيل). (الوعد بحسب أقوال كتب اليهود كان في البدء إلى إبراهيم).⁽¹⁾

كما يذهب المسيحيون بدورهم، إلى الاعتقاد بالأراضي المقدسة، خاصة القدس وبيت لحم والناصر.

يُشير القرآن بدوره إلى مسألة الأرض المقدسة بوضوح، وهو ما نجده جليا في سورة المائدة، ومع الآية الواحدة والعشرين، في معرض الحديث عن قصة بني إسرائيل: (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ)⁽²⁾.

إن ارتباط بناء الدولة بوجود الإقليم كعنصر أساسي، يجعلنا نقول، بأن عملية بناء الدولة تقوم حتما وفق المعاني التي يتسم بها الإقليم نفسه، ووفق مختلف الرؤى الفكرية بصفة عامة والدينية بصفة خاصة لمفهوم الإقليم، وعلى أساس المقومات التي يبنى عليها التاريخ الأسطوري والمخيال الاجتماعي لأي مجتمع. فلقد أسست العديد من الشعوب دولها وفق الأسس والمعاني الميثولوجية التي ينطوي عليها مفهوم للإقليم/الأرض، ومن خلال العلاقة التي تربطها بها، ومنه تجلي البناء الديني للدولة من خلال ظهور الدولة الدينية، ويكفي فقط دراسة بعض النماذج القديمة التي قامت على تأليه الأرض كالحضارات الشرقية القديمة أو الحديثة كإسرائيل، وإيران، والسعودية... الخ، التي يتضح فيها ذلك.

(1) - العهد القديم : سفر تكوين 15:18-21.

(2) - سورة المائدة، الآية 21.

II-2-2-1-3- السلطة :

لقد سبق لنا وأن عالجنا إشكالية السلطة، في الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الثالث، ومن خلال ذلك بينا كيف أن الدولة وبمفهومها السياسي الحديث أخذت مبدأ السلطة من الإنسان الذي كان يسعى لتمتع بالقوة والسيطرة، سواء على الطبيعة أو على مجموع الأفراد الذي ينتمي إليه، فالإنسان نفسه صاغ مفاهيم القوة من الطبيعة والقوانين المتجانسة التي تحدد وجودها من جهة ومن تصورات حول القوى الغيبية التي اعتقد بوجودها الفعلي، قوى وآلهة تتسم بالقوة، والسيطرة والكمال من جهة أخرى.

إذ كانت السلطة محورا رئيسيا للفهم البشري منذ أمد بعيد، وغاية فكرية واجتماعية وسياسية، تعكس رغبة الإنسان فهم مصادر السلطة واكتسابها، فالأمر نفسه نجده أيضا في مسألة السلطة كركن من أركان الدولة، فمن أجل قيام الدولة ووجود شعب معين على إقليم محدد المعالم وتنظيمه، يستلزم بالضرورة القسوى وجود سلطة قائمة، تكون ممارسة من طرف هيئة تنظيمية، يُخول لها القانون ممارسة السلطات باسم الدولة.

تقترن السلطة كجهاز سياسي وتنظيمي عند العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع بمسألة شرعية السلطة نفسها بممارسة العنف المادي المشروع. فيتحدث ماكس فيبر في هذا الصدد قائلا : « لكن ما المقصود بتجمع سياسي من الناحية السوسيولوجية ؟ ما هي الدولة ؟ لا يمكن تعريف الدولة سوسيولوجيا عبر محتوى ما تقوم به. لا توجد تقريبا أية مهمة لا يهتم بها تجمع سياسي معين في يوم ما. ومن جهة أخرى، لا توجد مهام انتمت دائما على الأقل بشكل حصري للتجمعات السياسية التي نسميها اليوم بالدول، أو التي وُجدت تاريخا قبل الدولة الحديثة. إن هذا المفهوم لا يقبل التعريف سوسيولوجيا إلا عبر وسيلة خاصة تميزه، مثلما تميز كل تجمع سياسي، والمتمثلة في العنف المادي. »⁽¹⁾

يتجسد العنف المادي المشروع في إطار ممارسة السلطة لمهامها التنظيمية، والقانونية والردعية، الثابت غير المُتحول في التاريخ السياسي للدولة، فاستمراره الفعلي صاحب تطور الدولة وأنماط تسييرها. إذ يضحى وجود القوانين بمختلف أشكالها، والتشريع، والمؤسسات الأمنية والعسكرية الردعية، والإلزام الاجتماعي، والتأسيس التربوي، والإكراه الديني والثقافي، ودفع

⁽¹⁾- Max Weber, Le savant et le politique, traduction : Julien Freund (Paris : Collection 10/18, 1963), p.123.

الضرائب، والسجون، وأساليب التسيير والتنظيم التي تعتمد عليها السلطة السياسية... الخ، مُعالم وأشكال تجسيد العنف المادي للسلطة. ويضيف ماكس فيبر في مسألة العنف المشروع الذي تتميز به الدولة قائلاً: « قال تروتسكي⁽¹⁾ ذات يوم، في برست لتوفسك، إن كل دولة تقوم على العنف، وهذا القول صحيح بالفعل، فلو لم توجد إلا بنايات اجتماعية خالية من العنف، لكان مفهوم الدولة قد اختفى، ولن يبقى ألا ما نسميه بالمعنى الدقيق للكلمة «الفوضى» . ليس العنف، بطبيعة الحال، هو الوسيلة الوحيدة التي تتبناها الدولة، وهو أمر لا يقبل الجدل، لكن يبقى العنف هو وسيلتها الخاصة (...) وهكذا تصبح الدولة المنبع الوحيد « للحق » في استعمال العنف.⁽²⁾»

الحديث عن السلطة؛ كآلية تنظيم واحتكار العنف المادي الشرعي، لا يُشكل لنا محل جدال، على اعتبار أن كلا الدولتين الكلاسيكية والحديثة تقومان على وجوب وجود سلطة مركزية تتحكم في زمام تسيير شؤون الدولة والشعب. لكن النقطة الجدلية التي يشوبها الغموض التاريخي والجدل الفلسفي تكمن في طبيعة ومصدر السلطة.

لقد سبق لنا تحليل مسألة إشكالية السلطة في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث، أين قدمنا تحليلاً مفصلاً لجدلية الدين والسياسة، في خضم سيرورة تشكل السلطة ومعيار تأسيس الدولة. كما فسرنا أيضاً، تاريخ وطبيعة الصراع الذي نشأ بين الدين والسياسة - باعتبار أن كل واحد منهما يُمثل مؤسسة من مؤسسات الدول- كسب السلطة ومنه الشرعية، التي تسمح لكل واحد منهما بالهيمنة على الدولة. صراع ما يزال قائم إلى يومنا هذا مُتخذاً لنفسه أشكالاً مختلفة ومُتعددة.

فإذا كانت السُلطة هي عبارة عن نشاط سياسي، يقوم على اكتساب العنف المادي والرمزي الشرعي، فكيف يُمكن وصف طبيعة السلطة التي تتمتع بها المؤسسة الدينية والدور الذي تلعبه في فرض نظام سياسي تكون مرجعية الدولة دينية ؟ وبصيغة أخرى: كيف تمكنت المؤسسة الدينية

⁽¹⁾ - ليون تروتسكي إسمه الحقيقي ليف دافيدوفيتش برونشتاين، (1879- 1940) هو ماركسي بارز وأحد زعماء ثورة أكتوبر في روسيا عام 1917م، إضافة إلى الحركة الشيوعية العالمية في النصف الأول للقرن الماضي ومؤسس المذهب التروتسكي الشيوعي بصفته إحدى فصائل الشيوعية الذي يدعو إلى الثورة العالمية الدائمة ، وتسلم بعدها مفوضية الحرب ، وهو أيضاً مؤسس الجيش الأحمر، وقوى من خلالها كيان الجيش الأحمر ، كما أنه عضو المكتب السياسي في الحزب البلشفي إبان حكم لينين. وله العديد من الكتابات والإصدارات الفلسفية ومنها: 1905 : نتائج وتوقعات، 1911 : لماذا يعارض الماركسيون الإرهاب الفردي ؟ 1921: دروس من كومونة باريس، 1930: الثورة الدائمة، 1936: الثورة المغدورة، 1939: مبادئ الديالكتيك المادي، 1940: الطبقة والحزب والقيادة .. وغيرها من المؤلفات.

(2) - Ibid. p.125.

من اكتساب القوة والسلطة التي حددت من جهة مقومات وأصول الدولة ومن جهة أخرى مصدر الشرعية من وجود الدولة في حد ذاتها؟ ألم يكن للصيغة الدينية والأصول الميثولوجية التي انبثت عليها السلطة الفضل في تكريس الشرعية الدينية للدولة، بمعنى شرعية تاريخية كانت المصدر الرئيسي لقيام نظرية الدولة/المدينة الكلاسيكية، وجوهر التراتبية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة؟

يتحدث ماكس فيبر، بشكل فلسفي رائع، عن مسألة مصدر شرعية السلطة ومصادرها - شرح يخدم جوهر دراستنا هذه التي تسعى إلى البحث في الأصول الدينية لنظرية الدولة الحديثة- قائلا: « لا يمكن للدولة أن توجد إلا شريطة خضوع الناس المُسيطر عليهم لنفوذ السلطة التي يطالب بها المسيطرون على الدوام. (...) توجد مبدئيا ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، ومنه تتجسد ثلاثة مرتكزات للشرعية، أولا توجد سلطة الماضي الخالد والمقدس، الذي يكمن في العادات والتقاليد التي اكتسبت قدسيته في احترام الناس لها وترسيخها في الذاكرة الجماعية، هي سلطة تقليدية التي كان يُمارسها رجل الدين أو السيد مالك الأرض، ثانيا السلطة المرتكزة على الميزة الاستثنائية لشخص معين، والتي تشكل السلطة الكاريزمية، الأمر الذي نجده عند الأنبياء، الملوك، زعماء الأحزاب، أصحاب الخطابات الديماغوجية. وأخيرا السلطة التي تفرض نفسها عن طريق الشرعية، تقوم أساسا على الكفاءة التي وضعت بدورها وفق أسس عقلية وبطريقة عقلانية، وبعبارة أخرى، السلطة القائمة على الخضوع التي تقوم بواجباتها حسب النظام المعمول به.»⁽¹⁾

تبقى مسألة تأسيس شرعية السلطة في جوهرها وتقبل وجودها، مبنية على عناصر داخلية سيكولوجية مَحضة يشعر بها الفرد، على غرار الخوف والفرع أو الرجاء، فشرعية السلطة تؤدي بالفرد من جهة إلى تقبل الخضوع أو المطالبة بها من جهة أخرى. يقول ماكس فيبر في هذا الصدد : « من البديهي أن هناك في الواقع أسبابا رئيسة يحكمها الخوف أو الأمل والتي تلزم خضوع الناس؛ سواء الخوف من انتقام القوى السحرية أو الملوك، أو الأمل في الحصول على البركة والمكافأة في هذا العالم أو في العلم الآخر.»⁽²⁾

من جهة أخرى، ومن أجل تجنب الجدل العقيم، الذي كثيرا ما ميز أطروحات العديد من مؤيدي "سلطة الدولة الأمة". يجدر بنا القول هاهنا بأن ركن السلطة أو الحكومة، هو الركن

(1)- Ibidem., p. 125.

(2)- Ibidem.

الذي يُميز الدولة عن الأمة، فالأمة تتفق مع الدولة في ركني الشعب والإقليم، ولكنها تختلف عنها في ركن السلطة السياسية، فيكفي للأمة أن تقيم سلطة قائمة من أجل أن تصبح دولة، على اعتبار أن الدولة تمتلك السيادة الكاملة التي تنبع منها.

في خضم الطرح نفسه، نعترف ضمناً في أطروحتنا هذه، وبالنظر إلى الخريطة السياسية التي يتميز بها العالم الحديث والمعاصر؛ ظهور أشكال التوحدات السياسية، والاقتصادية، والدينية، والإقليمية، والجهوية وحتى القارية التي عرفها العالم المعاصر (كالإتحاد الأوروبي، والإتحاد الأفريقي، وحركة عدم الانحياز، والمؤتمر الإسلامي... الخ)، بأن مسألة السيادة الوطنية أصبحت في العديد من الأحيان نسبية. ومنه نستنتج ظهور مساعي إعادة تشكيل الدول وفق الأسس القديمة، كالنزعة الدينية والتاريخية المشتركة أو وفق الأسس الحديثة، كالنزعة الليبرالية المتوحشة أو الطموح الاشتراكي والشيوعي الإنساني، أو مع بروز القانون الدولي... الخ.

II-1-2- المبحث الثاني: في الدستور.

II-1-2-1- المطلب الأول: الدستور؛ مفهوم ومصطلح.

ونحن بصدد دراسة مسألة الدستور وتبيان دوره وعلاقته بنظرية الدولة الحديثة، استوقفنا نص جدير بالاهتمام جاء في كتاب الطبيب وعالم النفس الاجتماعي الفرنسي غوستاف لوبون/Gustave Le Bon (1841-1931م)، المُعنون روح السياسة/ Psychologie Politique النص يتحدث بشكل رائع عن مسألة قوة القوانين في بناء أسس الأنظمة والحكومات واستخلافها للمناظير الدينية التي كانت تعمل على تنظيم المجتمع. يكتب غوستاف لوبون في هذا الكتاب قائلاً: «إن المذهب القائل بسلطان القوانين هو المذهب الوحيد الذي يُقدسه أصحاب العلوم النظرية على وجه التقريب، فلو دققنا في حقائق الأمور لرأينا جميع أحزابنا مُجمعة على عدّه مثالها الأعلى. فكل منها يسعى وراء إصلاح المجتمع بقوة النظم والمراسيم، ويلج على الحكومة في التدخل في حياة الأفراد الاجتماعية، ولا أحد يعلم إذا ساقته المصادفة إلى الاجتماع بفرنسي أن هذا الفرنسي متدين أم غير متدين، وإنما يحق له أن يعتبره حكومياً على كل حال. واعتقاد تأثير القوانين المُطلق من أعظم العوامل في تاريخنا، فقد كان رجال الثورة الفرنسية مقتنعين بأن المجتمع يتم إصلاحه بقوة الأنظمة، وما لبثوا أن ألخوا العقل الذي كانت المراسيم تعلن باسمه. وهناك أسباب كثيرة جعلت الأمم ذات الأفكار الدينية النامية تبحث عن الوسائل التي تعالج بها أمراضها الاجتماعية، ومنها أن هذه الأمم لما أيقنت أن مطالبة الرب بالمعجزات لا تجدي نفعا أخذت تطالب بها المشترعين، فأحلت بذلك قدرة القوانين محل قدرة الآلهة.»⁽¹⁾

هذا النص، في حقيقة الأمر، يصف لنا الصورة التي كان عليها التنظيم القانوني والسياسي، والاجتماعي لشؤون الدولة، في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة، خاصة في المرحلة الوسيطة، أين كان القانون ذو توجهات وأصول دينية. التوجهات والأصول الدينية التي ركبت العديد من المعالم النظرية، والمفاهيمية، والدلالية، وحتى العملية للتنظيم الاجتماعي الحديث والمعاصر.

II-1-2-1- الدستور لغة واصطلاحاً :

تختلف الرؤى حول أصل واستعمالات مُصطلح الدستور بين قطبي الحضارة الغربية والحضارة العربية. وفي حقيقة الأمر هذا التمايز ليس بالجزري، على اعتبار أن التحليلات والمفاهيم

⁽¹⁾ - غوستاف لوبون، روح السياسة؛ تر: عادل زعتر، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص، 37، 38.

التي عثرنا عليها، تُشير كل واحدة منها إلى إطار مرجعي مُحدد ومُعين لها، يَختلف من عَالَمٍ لآخر، من مذهب لآخر، من دولة لأخرى، ومن حضارة لأخرى، وأيضا من استعمال إجرائي وعَمَلي على حسب الغايات المرجوة.

لكن من دون أي شك، يتفق مُجموع هؤلاء العلماء على أن المدينة الإغريقية تُمثل المثال الفعلي، الذي استطاع تسيير شؤونه عن طريق الدستور. « إن دستور الدولة هو قانونها الأساسي. فالدولة حينما تظهر للوجود لأول مرة وحينما تحصل على استقلالها أو يتغير شكلها أو تتغير هياكلها بعد المرور من ثورة... يتعين عليها التوفر على شرعية دستورية من خلال وضع دستور أو نظام داخلي لها. وكل شخص معنوي لابد أن يكون لها هذا النظام، ما عدا إذا كان نظام الحكم فرديا أو ديكتاتوريا مُطلقا. والدستور كإطار قانوني للحكم لم يبرز للوجود مع دستور الولايات المتحدة الأمريكية، بل يعود إلى العهد اليوناني وعهد دساتير المدن الإغريقية. »⁽¹⁾

يَعْتقد العديد من علماء القانون العرب، بأن كلمة الدستور ليست عربية الأصل، بحيث لا يوجد أثر لهذا المصطلح في القواميس العربية القديمة، ولهذا فإن البعض يُرجح أنها كلمة فارسية الأصل دخلت اللغة العربية عن طريق اللغة التركية، ويقصد بها التأسيس أو التكوين أو النظام.⁽²⁾

تُؤسس القوانين بصفة عامة والدستور بالخصوص، الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، فهي الحامي لصيرورتها وصيرورة مؤسساتها. وفي هذا الصدد يتحدث عبد الوهاب الكيالي، عن الدستور وأهميته في تأسيس الدولة الحديثة، في موسوعته المعنونة، موسوعة السياسة قائلا: « يُشكّل الدستور القاعدة الأساسية في بناء الدولة بمعناها الحديث، فهو يبيّن شكل الدولة، ونظام الحكم فيها، وتنظيم السلطات العامة من حيث تكوينها واختصاصاتها، وعلاقاتها بعضها ببعض، وبالأفراد أو بالمواطنين، ويقرّر حقوق الإنسان وحياته، ويضع الضمانات الأساسية لحماية هذه الحقوق وتلك الحريات وكفالة استعمالها وعدم التعدي عليها. وبالتالي، فإن هذا القانون يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيئة التي يوجد فيها، من حيث ظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، بل ويمكن القول إنه أكثر أنواع أو فروع القوانين تأثراً بمثل هذه الظروف، باعتباره القانون الذي ينظم السلطة أو السلطات العامة، والعلاقة فيما بينها، وبين الأفراد، هذه العلاقة التي

⁽¹⁾ - مطبع المختار، القانون العام. مفاهيم ومؤسسات، (ط 1؛ الرباط : دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص،

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 65.

تكون أكثر عرضة وتأثراً بالحوادث والتطورات السياسية والتاريخية المحيطة، فدستور دولة ما يُعتبر نتاجاً لتطورها ونموها السياسي والاجتماعي والتاريخي.»⁽¹⁾

ويصف الكيالي مصطلح الدستور في معجمه السابق ذكره، قائلاً: «الدستور: صدر المجلس. دست الوزراء: منصبها. وفي الهندسة : إناء أسطواني مُبطّن بمادة تحتل الحرارة توضع فيه الخامات اللازمة لصهر الحديد كالزهر.»⁽²⁾

أما عبد الرشيد مأمون، فإنه يُعرف مصطلح الدستور في كتابه المُعنون : الوجيز في المدخل للعلوم القانونية قائلاً: «الدستور دفتر يكتب فيه أسماء الجنود ومرتباتهم، والقاعدة يعمل بمقتضاها وفي القانون مجموعة القواعد الأساسية التي تُبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطتها إزاء الأفراد وجمعه دساتير. كلمة الدستور ليست عربية الأصل ولم تذكر القواميس العربية القديمة هذه الكلمة، ولهذا فإن البعض يرجح أنها كلمة فارسية الأصل دخلت اللغة العربية عن طريق اللغة التركية، ويقصد بها التأسيس أو التكوين أو نظام.»⁽³⁾

أما مُعجم الفلسفة السياسية / Dictionnaire de Philosophie politique، فإنه يُعرف مُصطلح الدستور (Constitution) كالتالي: يُعد أصل مُصطلح دستور Constitution، الذي ينبثق من اللاتينية CONSTITUTIO، الأقرب إلى الطب؛(الذي يصف فكرة الحالة أو التنظيم العام)، منه إلى القانون الذي يُشير إلى مجموع النصوص البابوية أو الديرية الرهبانية وعلى أنه الأداة الأصلية. كما يُمكن إرجاعه إلى جسم فرد (التشكيل البشري)، منه إلى جسم اجتماعي أو مجرد. إن تعدد معاني المصطلح، سمحت باستخدامه على مجال واسع النطاق. أما عن مُصطلح Constitution، فإنه مر على تعارض جذري بين مفهومين : مؤسساتي ومعيارى. فعلى حسب المفهوم المؤسساتي أو العضوي، الدستور هو تنظيم سياسي، أو بالأحرى المبدأ الأول للبنية السياسية أو للنظام السياسي (Fioravanti). وكتنظيم، فإنه يُسير نشاط وشؤون الدولة، كما ينظم تشكيل الجسم نفسه، (...) ومنه نجد أن كل دولة، وفي سعيها إلى تحقيق ذلك، تتبنى دستوراً خاصاً بها." بحيث نجد أن كل ما يُوجد، توجد معه آليات تنظيمه، مهما كانت طبيعتها؛ جيدة أو غير

(1) - موسوعة السياسة ، عبد الوهاب الكيالي، (د.ط؛ بيروت؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، ج 4، المادة : الدستور، ص 776، 777.

(2) - المرجع نفسه، ص، 776.

(3) - الوجيز في المدخل للعلوم القانونية "نظرية القانون"، عبد الرشيد مأمون، (ط1؛ القاهرة : دار النهضة العربية، 2002)، ص، 2.

جيدة، مُطابقة للعقل أو غير مطابقة" (P. Rossi) . ويرتبط هذا المفهوم المُقدم للدستور، في الكثير من الأحيان، بالفكر المعادي للبرالية، على اعتبار أن أسبقية التنظيم السياسي - لكل - يشترط وجود سلطة أو سُلطات، قادرة على وضع هذا التنظيم والحفاظ عليه. الدستور إذن، هو ما يسمح بالحفاظ على وحدة الشعب من القوى الداخلية أو الخارجية للدولة. ويُشكل كل من هوبز، هيجل، كارل شميت أقطاب منظري هذا الطرح، كما نجد أيضا كل من أرسطو ومنتسكيو من الفلاسفة الذين يتبنون المفهوم المؤسساتي للدستور. أما عن المفهوم المعياري، فانه يتصور الدستور على أنه قانون أساسي، بمعنى معيار قانوني سامي. وهو المفهوم المُتعلق بالفكر السياسي، الذي يرجع تاريخه إلى لوك، مرورا ببنيامين كنستانت/ Benjamin Constant إلى جون راولس. الفكر الذي يتصور الدستور على أنه تقنية تضبط حدود السلطة، الموجهة لضمان حرية الفرد.⁽¹⁾

ومن جهته، يُعرف كتاب القانون الدستوري/Droit Constitutionnel ، الدستور كما يلي : « يُعتبر الدستور الوسيلة التي من خلالها، يُحدد المواطنون شروط ممارسة السلطة السياسية. فالحكام ليسوا أحرارا في اكتساب السلطة، العمل والبقاء فيها كما يريدون، بل هم مُجبرون على احترام والخضوع لقوانين الدولة. لكن هذا المفهوم عَرَفَ تغيرا كبيرا مع مُرور الوقت، بحيث أصبح الدستور يُوضع من خلال آلية تمثيلية (...) فالدستور، في المرحلة الحديثة، يَظهرُ على أساس أنه ممارسة مُباشرة للناطقين باسم المُواطنين، منه كممارسة خاصة بالمواطنين أنفسهم؛ بمعنى تعبير للتقسيم الاجتماعي للعمل السياسي الذي ينتجه، تحت ستار المساواة السياسية، هذه الأخيرة تبرر وجود المُمثّلين وكلمتهم، وغياب وصمت المُمثّلين. ومن خلال هذا يُمكن للسلطة وَضْعُ نص يُكرس هذا التأهيل. لكن المواطنون غير منسيين، بحيث يُكرس فصل السلطات، الذي يكون الحاصل من التنظيم الدستوري، حقوقهم وحرّياتهم، مما يجعل الأمر المُهيمن في الدستور هو مُناقشة مسألة فصل السلطات».⁽²⁾

ومن بين التعاريف التي استقيناها أيضا نجد :

1- يُشكل الدستور مجموع النظام الاجتماعي في تعابيره القانونية والسياسية. فهو النص القاعدي لحقوق المواطنين في علاقتهم الاجتماعية، بما فيها العلاقات السياسية.

(1)- Dictionnaire de Philosophie, **Philippé Raynaud** et **Stéphane Rials**, op, cit., Article : Constitution, p.118.

(2)- **Dominique ROUSSEAU** et **Alexandre Viala**, DROIT CONSTITUTIONNEL, (Paris : Montchrestien, EJA, 2004), p.p. 38, 39.

- 2- الدستور نص وَفِيْ لفلسفة الأنوار، ومُخْلِص للعقل، فعل الحرية.⁽¹⁾
 - 3- مجموعة القواعد الأساسية التي تحدد شكل الدولة وترسم قواعد الحكم فيها، وتضع الضمانات الأساسية لحقوق الأفراد، وتنظم سلطاتها العامة مع بيان اختصاصات هذه السلطات.
 - 4- الدستور هو الآلية الضامنة للحقوق وفصل السلطات، كما جاء في المادة 16 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789.
 - 5- المجلس الدستوري هو الهيئة المخولة لها قانونا في تمحيص دستورية قوانين الدولة.
 - 6- الدستور ضابط قانوني.
 - 7- الدستور أساس التنظيم العام للدولة، ويبين نظامها السياسي.
 - 8- مجموعة القواعد القانونية التي تنظم أمر الحكم في الدولة والضامنة للحريات الجماعية.⁽²⁾
 - 9- ومن جانب آخر يرى العديد من فقهاء القانون، أنه لا داعي لإدخال مُصطلح الدولة في تعريف الدستور، حيث يعتقد هؤلاء بأن قواعد القانون الدستوري تُبين أمرَ الحكم في جماعة سياسية، على اعتبار أن الدولة أسبق في الوجود من الدستور.⁽³⁾
- تجدر الإشارة هاهنا، إلى أن التعريفات السابقة الذكر، لم يتم انتقاءها بشكل منهجي مُحدد الغايات، بل كان وفقا للنصوص التي تمكنا من الإطلاع عليها، على اعتبار أن الهدف الأساسي من الحديث عن مفهوم ومصطلح الدستور في هذا المبحث، هو الإشارة إلى مُلازمته لتنظيم الدولة الحديثة، وإلى أهميته في تحديد معالم التجسيد السياسي والقانوني لها. والدور الكبير الذي يلعبه الدستور في ضبط الفصل بين السلطات.

(1)- Dictionnaire Constitutionnel, **Olivier Duhamel** et **Yves Mény**, (Paris : Presse Universitaire de France, 1992), article : Constitution, p.p. 211, 212.

(2) - Dictionnaire de droit, **M.FONTAINE**, **R.CAVALERIE**, **J.A.HASSENFRDER** (Paris : Éditions Foucher, 1996), article : Constitution, p. 96.

(3)- Ibid.

II-1-2-1-2- أنوع الدساتير.

من خلال استعانتنا ببعض الكتب التي تُعالج مفاهيم القانون، الدستور والقانون الدستوري، وجدنا بأن الدستور ينقسم إلى قسمين، من حيث تدوينها؛ نجد وجود دساتير مدونة وغير مدونة، ومن حيث طريقة تعديلها؛ نجد دساتير مرنة ودساتير جامدة. (*1)

II-2-1-2-2- المطلب الثاني: الدستور بين الظهور التاريخي والدور التنظيمي.

دون أي شك، استندت المجتمعات الإنسانية، في مختلف مراحلها التاريخية، إلى أنماط تنظيمية متعددة، اتخذت شكل أعراف وحدود تارة أو قوانين مكتوبة تارة أخرى. فلقد كانت هذه الأنماط التنظيمية، بمثابة السلطة التي تُحدّد أطر التعاملات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية وحتى الدينية والفكرية. فالقوانين المُشرعة: كالقانون العرفي، والعادات والتقاليد، والرموز، والسُنن والنواميس التنظيمية، والضوابط الاجتماعية والاقتصادية، والمناهج التكرارية ومن ثمة الدساتير، مثلت جوهر تسيير المدينة ولُبّ المحاور الفكرية والإجرائية، سواء تعلق الأمر بالمجتمعات القديمة أو الحديثة، بغض النظر عن مصدرها والغايات المرجو تحقيقها.

لقد سبق وأن بينا في تحليلنا السابق، بأن العديد من الدارسين للقانون وللقانون الدستوري، يعتبرون الدستور المصدر الأعلى لسائر المبادئ والقوانين والأنظمة الإدارية والقانونية التي تتسم بها الدولة الحديثة. إلا أن ما يُمكن لنا قوله في هذا الصدد، هو أن الأمر لا يتوقف فقط في هذا التعريف/ الطرح العام، بل يذهب إلى أبعد الحدود، وذلك من خلال ربط القواعد التي يقوم عليها القانون الدستوري بمفاهيم الحداثة، والديمقراطية، وفصل السلطات، والحريات الفردية والجماعية، والعقل التنويري، والعلمانية، ودحض العناصر الغيبية في القانون العام... الخ. إذ جعل هذا الربط القانون الدستوري أساس القطيعة الفعلية مع التنظيمات القانونية والتشريعية القديمة

(*1) - **الدساتير المدونة وغير المدونة :** الدساتير المدونة: يعتبر الدستور مدونا إذا كانت غالبية قواعده مكتوبة في وثيقة أو عدة وثائق رسمية صدرت من المشرع الدستوري. الدساتير غير المدونة: وهي عبارة عن قواعد عرفية استمر العمل بها لسنوات طويلة حتى أصبحت بمثابة القانون الملزم وتسمى أحيانا الدساتير العرفية، نظرا لأن العرف يعتبر المصدر الرئيسي لقواعدها، ويعتبر الدستور الإنجليزي المثال الأبرز على الدساتير غير المدونة لأنه يأخذ غالبية أحكامه من العرف، وبعضها من القضاء، وإن وجدت بعض الأحكام الدستورية المكتوبة مثل قانون سنة 1958 الذي سمح للنساء بأن يكن عضوات في مجلس اللوردات. الدساتير المرنة والدساتير الجامدة. الدساتير المرنة: هي التي يمكن تعديلها بنفس الإجراءات التي يتم بها تعديل القوانين العادية أي بواسطة السلطة التشريعية وأبرز مثال لها هو الدستور الإنجليزي. الدساتير الجامدة: هي التي يستلزم تعديلها إجراءات أشد من تلك التي تم بها تعديل القوانين العادية، ومثال ذلك دستور أستراليا الفيدرالي، الذي يتطلب موافقة أغلبية مواطني أغلبية الولايات، بالإضافة إلى أغلبية الأصوات على المستوى الفيدرالي. انظر مثلا كتب : فوزي أوصديق، الوافي في شرح القانون الدستوري. (ط1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزء الثاني، 1994)، نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، (ط1؛ لأردن: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2001)، مطيع المختار، القانون العام. مفاهيم ومؤسسات، (ط1؛ الرباط: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2007).

والكلاسيكية، التي غالبا ما تقوم على أساس الدين والعُرف، وتُستندُ إلى آراء رجال الدين، أو تنبثق من السلطة المطلقة التي يتميز بها الملك الحاكم.

لقد شكلت القطيعة مع سيطرة الغيبيات والعادات القديمة في تنظيم الشؤون الاجتماعية، والسياسية، والقانونية مع ظهور فلسفة القرن الثامن عشر، الركيزة الأساسية التي أسهمت في بلورة أسس الدولة الحديثة والفكر الديمقراطي، وفي بناء المؤسسات القضائية والقانونية.

يَعْتَقِد المؤرخ الفرنسي بول هزارد / Paul Hazard (1878، 1944م)، أن هذه القطيعة حدثت بالتقريب عام 1680م، بمعنى أثناء المرحلة التي صادفت انبثاق أزمة الوعي الأوروبي، وظهور النقد. " فلقد كان مُعظم الفرنسيين يُفكرون مثل بوسيه/ Jacques Bénigne Bossuet ، وفجأة أصبحوا يُفكرون كفولتير". لقد أعيد النظر في كل شيء، من مجال الثيولوجيا والنصوص المقدسة إلى مجال الإستيطيقا وتربية الأطفال، مروراً بمجال الأخلاق، القانون وأنماط الحكم، وبالتالي وضعت نظم جديدة بديلة في مختلف الميادين. ليلغ منتصف القرن الثامن عشر أوجه، مع بروز كتب روح القوانين / *l'Esprit des lois* عام 1748م، الموسوعة / *L'Encyclopédie* التي بدأ نشرها عام 1751م، *العقد الاجتماعي/ Le Contrat Social* الذي ظهر عام 1762م، كل هذا أسهم في بروز الأفكار السياسية الجديدة والمفاهيم الدستورية.⁽¹⁾

لقد عرف الغرب الحديث العناصر الرئيسة في بناء معالم الدولة الحديثة، من جانبها القانوني، وذلك من خلال تشييد الآليات الفكرية، والفلسفية، والقانونية لعملية تنظيم شؤون ووظائف الدولة. فمند قيام المدينة الإغريقية إلى قيام الجمهورية بشكلها الحديث، مروراً بمختلف المملكات والإمبراطوريات، وانطلاقاً من النصوص القانونية الإغريقية والرومانية إلى قيام الدستور بأشكاله الحالية، مروراً بالقوانين والأعراف الدينية المسيحية، وبالمواثيق التنظيمية المتعددة التي تتميز بها المرحلة الوسيطة، وبالدستور الأمريكي 1787م، وبإعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789م، عملت مختلف التيارات الفلسفية والسياسية، إلى التفكير في وضع آليات تنظيمية قانونية تفرض نفسها بنفسها أو من خلال واضعيها كوجود فعلي حقيقي داخل الدولة.

لن ندخل هاهنا في التفاصيل التاريخية لظهور الدستور، على اعتبار أن المسألة تحتاج إلى دراسة أخرى جد معمقة ومنفصلة، إلا أننا نودُ الإشارة إلى مسألة نجدها مهمة للغاية، والمُتمثلة

(1)- **Georges vedel, DROIT CONSTITUTIONNEL**, (2 éditions, Paris : SIREY, 1984), p.14.

في الأصول الفكرية، والفلسفية، والأيدولوجية لمسألة القانون الدستوري. وفي هذا الصدد يُمكن لنا تبيان ثلاثة أصول رئيسية :

1- الأصل الأول يتمثل في فكر مونتسكيو، خاصة فيما يتعلق بتحليلاته لمسائل روح القوانين، الحكومة المعتدلة، وفصل السلطات، وضمان الحرية، وملكة اتخاذ القرار، واقتران الحكومة الحقيقية والمعتدلة بالحرية، والنظام التمثيلي...الخ.

2- الأصل الثاني يتمثل في فكر روسو، خاصة فيما يتعلق بتحليلاته لمسائل حقوق الإنسان، وارتباط العقد الاجتماعي ببنود الحرية والحقوق الفردية، والسيادة والإرادة العامة، وسمو سيادة المواطنين.

3- الأصل الثالث والأخير يتمثل أساسا في فكر الفيزوقراطيين/ Les Physiocrates^(*)، خاصة فيما يتعلق بتحليلاتهم لمسائل الحرية الاقتصادية، والحريات الفردية، والديمقراطية والاقتصاد.^(*)

هذه الفلسفات الثلاث شكلت الركائز الأساسية والفعلية لقيام القوانين المنظمة للدولة الحديثة، ومبادئ فكرية وإيدولوجية جوهرية في عملية وضع الدساتير. فلا يُمكن تصور قيام دولة ما، في أي مكان من العالم، دون وجود الدستور الذي يُمثل المنظومة القانونية العليا.

(*) الفيزيوقراطية (Physiocrates)، أو المذهب الطبيعي مذهب نشأ في فرنسا في القرن الثامن عشر، وذهب أصحابه إلى القول بحرية الصناعة والتجارة وبأن الأرض هي مصدر الثروة كلها. وزعيم هذا المذهب هو الدكتور فرنسوا كيناي، (1694 - 1778)، (Quesnay)، طبيب لويس الخامس عشر، ومن أنصاره مرسبييه دلارييفير (Mercier De La Riviere)، وميرابو (Murabeau)، وديبون دي تيمور (Dupont de Nemours)، وأطلق عليهم الطبيعيون، لاعتقادهم بسيادة القوانين الطبيعية، وقد انتقدوا مذهب التجاريين (الذين اعتبروا ثروة الأمم أنما تقاس بما تملكه من معادن نفيسة) الذهب والفضة، وقالوا بأن هذين المعدنين ليسا غاية النشاط الاقتصادي وإنما هما وسيلة له. وتقوم مبادئ المذهب الطبيعي الفيزيوقراطية على الآتي: الاعتقاد بوجود نظام طبيعي (Natural order)، يستمد قواعده من العناية الإلهية (Providential order)، وهي ليست من صنع البشر. وإن هذه القواعد أو القوانين يمكن أن تسري من تلقاء نفسها دون تدخل الإنسان. أساس النظام في المذهب الطبيعي هو الملكية الفردية، والحرية الاقتصادية، وشعار الطبيعيين (الفيزوقراطيون) هو: دعه يمر دعه يعمل (Laissez Passer, Laissez Faire) العمل الزراعي هو العمل المنتج الوحيد، والزراعة هي التي تغل ناتجا صافيا، وإن الصناعة والتجارة هما عبارة عن أعمال خدمية غير منتجة. وكان من رأيهم أن تكون السلطة الدستورية مطلقة للملك وأن تسند هذه السلطة إلى مستبد عادل. وتكون مهمته توجيه الأفراد نحو النظام الطبيعي (Physiocrats)، وكانوا يطالبون بأن تكون الحكومة ملكية ووراثية مطلقة. وكان الفيزوقراط يسمون أنفسهم كذلك بالاقتصاديين.

(*) ومن أجل التدقيق أكثر في هذه الأفكار، والبحث عن تفاصيل أكثر يُمكن العودة إلى كتاب :

II-1-2-3- المطلب الثالث: الدستور؛ عُرف مُستحدث أم قانون حامل لأصول ورواسب دينية.

إن بحثنا الدعوى في تحليل الإشكالية العامة لدراستنا هذه، المُتمثلة أساساً في التساؤل حول الأصول النظرية لنظرية الدولة الحديثة، وما إذا كانت هذه النظرية تحمل في طياتها أصولاً دينية ذات تأثير على الدولة الحديثة، حتى وإن كانت العلمانية هي الصيغة التي تتخذها، وهل جُسدَت فعلاً نظرية الدولة الحديثة سياسياً وقانونياً، كما كان عليه تأسيسها الفلسفي؟ ووفق هذه الإشكالية، عمدنا في هذا المطلب، إلى تحليل مسألة العُرف والدستور، ومنه القرائن الدلالية لعلاقات التأثير والتجاوز.

لقد عرف تاريخ الإنسانية العديد من التشييدات القانونية والنواميس الاجتماعية، بحيث عمدت العديد من الجماعات البشرية والإمبراطوريات منذ بدايات الحضارات الشرقية القديمة، إلى وضع قوانين تُسير بها شؤونها، وكانت بعض هذه القوانين مُدونة، على غرار ما كان موجوداً في إمبراطورية بابل مع الشرائع المكتوبة مع حمورابي⁽¹⁾ أو القوانين التي سنّها صولون⁽²⁾، وقبل ذلك قوانين عهد دراكو حوالي 620 ق.م⁽³⁾ كما كان يعتقد أرسطو، أو الألواح الإثنى عشر

(1)- **حمورابي** بالأكدية تلفظ امورابي وتعني المعنلي، حكم بابل بين عامي 1728-1686 ق.م حسب التأريخ المتوسط هو من العموريين، وهو سادس ملوك بابل وهو أول ملوك الإمبراطورية البابلية، ورث الحكم من أبيه سين موباليت، كانت بلاد الرافدين دويلات منقسمة تتنازع السلطة، فوحدها مكوناً إمبراطورية ضمت كل العراق والمدن القريبة من بلاد الشام حتى سواحل البحر المتوسط وبلاد عيلام ومناطق أخرى. وكان حمورابي شخصية عسكرية لها القدرة الإدارية والتنظيمية والعسكرية. ومسلته الشهيرة المنحوتة من حجر الديوريت الأسود والمحفوفة الآن في متحف اللوفر ببائيس، تعتبر من أقدم وأشمل القوانين في وادي الرافدين بل والعالم. وتحتوي مسألة حمورابي على 282 مادة تعالج مختلف شؤون الحياة الاقتصادية والاجتماعية و هو على جانب كبير من الدقة لواجبات الافراد وحقوقهم في المجتمع، كل حسب وظيفته ومسؤوليته ويشتمل قانون حمورابي الذي صدر في السنوات الأخيرة من عهده قمة ما وصلت إليه وحدة البلاد السياسية والحضارية حيث طبق القانون على جميع المدن والأقاليم التي ضمتها الدولة البابلية و ضم القانون مختلف القواعد والأحكام القانونية كمبدأ التعويض ومبدأ القصاص ومبدأ عدم جواز التعسف باستعمال الحق الفردي ومبدأ القوة القاهرة وكان يتم تعديل بعض القوانين وإضافة القواعد التي تتطلبها المرحلة الجديدة التي تمر بها الإمبراطورية. و يبا حمورابي دستوره : أنا حمورابي الراعي .. أنا الملك ذو السطوة .. أنا الجبار .. أنا الظل الحامي للأرض .. أنا من يمسك برقاب الأعداء .. أنا الحاكم المستغرق في الحكمة ، المتحمل لمسؤولية الحكم .. أنا حامي الشعب من الفناء .. أنا الأول بين الملوك .. أنا راعي الشعب .. أنا من ينير درب الحقيقة ويرشد الشعب إلى جادة الصواب .. أنا مذل العصاة .. أنا الملك الذي طبع أركان العالم الأربع .. قمت بإحقاق الحق و العدل في أرجاء الأرض وقمت بإسعاد الشعب. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(2)- **سولون** أو **صولون** (solon) بالإغريقية: (Σόλων) . عاش بين حوالي 640 - 560 ق.م. هو مشرع، شاعر ورجل قانون أثيني قام بسن مجموعة من القوانين الإصلاحية والتي تعارضت مع نظام الدولة المتبع آنذاك ورغم أن إصلاحاته فشلت فيما بعد إلا أنه يعتبر الممهّد لقيام ما تم تسميته لاحقاً بالنظام الأثيني الديمقراطي. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(3)- **دراكو** بالإنجليزية (dreikou/ Draco)؛ باليونانية: (Δράκων) ، (Drakōn) حوالي القرن السابع قبل الميلاد) هو أول مُشرّع في أثينا في اليونان القديمة. وقد قام باستبدال نظام القانون العرفي و الخصومات الدموية التي كانت سائدة آنذاك ب تشريع مكتوب بحيث يتولى القضاء مهمة تنفيذه. ونظراً لصرامته المعهودة، ارتبط المصطلح **دراكوني** بالقواعد أو القوانين الصارمة. في أثناء الأولمبياد التاسعة والثلاثين التي عقدت عام 622 أو 621 ق.م، أسس دراكو النظام التشريعي الذي اشتهر من خلاله. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

في الجمهورية الرومانية أو القانون اللاهوتي الذي وُضع في كتاب سفر التثنية عند اليهود⁽¹⁾ أو الوثيقة التي سُميت الصحيفة التي وضعها رسول المسلمين محمد (ص)⁽²⁾... الخ.

لكن تميزت مُختلف هذه الأعراف القديمة المُدونة بالصبغة الدينية والغيبية، فلقد « ظلت أسس القانون العرفي قائمة، في المراحل القديمة والكلاسيكية، وكان التشريع أمراً استثنائياً ومرتباً بالتفسير الإلهي المُباشر، كما هو الحال في الشريعة الموسوية، أو على الوحي الإلهي أو رضا الآلهة. »⁽³⁾ وهو ما يُفسر طبيعة تعامل الأفراد مع هذه الأعراف.

في حقيقة الأمر، وبالنظر إلى آليات التشريع الدستوري التي تعتمد عليها مُختلف الدول الحديثة من جهة، وإلى العلاقات والمسائل السوسيولوجية التي تُعد أيضاً مواضيع رئيسية للقوانين الوضعية، وللتأثيرات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، والأعراف... الخ، على عملية التشريع من جهة أخرى. نجد أن السؤال حول دور هذه التأثيرات، خاصة الأعراف التي تعد خارجة عن نطاق القانون بمعناه العلمي والتقني، لا يزال قائماً.

ومن خلال هذا، يُمكن لنا طرح السؤال التالي: ما مدى تأثير العُرف في النظم الدستورية الحديثة والمعاصرة ؟

أضحى الدستور بشكله الحديث والمعاصر، الوجه الحداثي للدولة، كيف لا وهو الضامن لأسس الحداثة ولتطبيقاتها السياسية، وذلك على الرغم من الدور الذي لعبه العُرف في تحديد نوااميس

(1) - سفر التثنية أو سفر تثنية الاشتراع أحد الأسفار المقدسة في التناخ الكتاب المقدس لدى الديانة اليهودية والعهد القديم في المسيحية؛ ولا خلاف بين مُختلف طوائف الديانة اليهودية والمسيحية حول قدسيته. يعتبر سفر التثنية من الأسفار الخمسة الأولى المنسوبة إلى موسى ويشكل جزءاً من التوراة، تشير الموسوعة اليهودية إلى أن النص عثر عليه عزرا عند عودة اليهود من سبي بابل ضمن خرائب هيكلي سليمان، فأطلقوا عليه اسم التوراة. ثم شملت التسمية جميع الأسفار الخمسة الأولى المنسوبة إلى موسى، ولكنه دعي باسم التثنية أو الاشتراع ثم دعي باسم تثنية الاشتراع بدءاً من الترجمة السبعينية للكتاب المقدس، والتي تمت على أيدي رجال دين يهود في الإسكندرية خلال القرن الثاني قبل الميلاد. ومن الواضح أن أصل التسمية تأت من كونه سفرًا تشريعيًا تكتمل معه الشريعة اليهودية، ولا يمكن فهم أحداث سفر التثنية دون الاطلاع على الأسفار التي سبقتها خصوصًا سفر الخروج وسفر اللاويين. أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(2) - دستور المدينة أو صحيفة المدينة: تم كتابته فور هجرة النبي محمد إلى المدينة المنورة وهو يعتبر أول دستور مدني في التاريخ، وقد أُنشئ فيه المؤرخون والمستشرقون على مدار التاريخ الإسلامي، واعتبره الكثيرون مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية، ومعلماً من معالم مجدها السياسي والإنساني. إن هذا الدستور يهدف بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف وجماعات المدينة، وعلى رأسها المهاجرين والأنصار والفصائل اليهودية وغيرهم، يتصدى بمقتضاه المسلمون واليهود وجميع الفصائل لأي عدوان خارجي على المدينة. وبإبرام هذا الدستور -وإقرار جميع الفصائل بما فيه- صارت المدينة المنورة دولة وفاقية رئيسها الرسول -ص-، وصارت المرجعية العليا للشريعة الإسلامية، وصارت جميع الحقوق الإنسانية مكفولة، كحق حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، والمساواة والعدل. وللمزيد من التفاصيل أنظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (ط1؛ بيروت: دار النقاش، 1985).

(3) - دينيس لويد، في القانون، تر: سليم الصويص، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب عالم المعرفة، 1981)، ص، 220.

وأنماط تسير الدول منذ أمد بعيد، وأبعادها المختلفة. » فلقد غلب على الدساتير - في صورتها الأولى - الطابع العرفي، ولكن مع قيام الثورتين الأميركية والفرنسية، وبعد الحركة الفكرية التي اجتاحت القرن الثامن عشر، ونتيجة لتطورات المختلفة التي مرّت على البلاد الغربية، ظهرت حركة تدوين الدساتير بأساليبها المتعددة، باعتبارها منحة من الحاكم، أو نتيجة لعقد يُبرم بينه وبين مُمثلي الأمة، أو من وضع الشعب مباشرة عن طريق الاستفتاء، أو بطريقة غير مباشرة بواسطة جمعية تأسيسية منتخبة خصيصاً لهذا الغرض.⁽¹⁾

من خلال سعي الدول إلى تنظيم شؤونها العامة، ظهر في تاريخ القوانين التنظيمية، شكلان مختلفان للدستور، يستند كل واحد منهما إلى معايير خاصة به. « لقد برز شكلان للدستور العرفي الذي تركزت قواعده بفعل التعامل والتقليد، وما استقرّ عليه العمل في الحكم والإدارة على مدى أزمان وظروف متعاقبة. الدستور الخطي الذي تركزت قواعده بتدوين المبادئ الرئيسية التي تركز إليها الدولة، والأحكام العامة التي تتألف منها السلطات والهيئات في الدولة، والأحكام التي تحدّد العلاقات القائمة فيما بينها. وقد بُني هذا الدستور الخطي على الإيمان بأن من حق الشعب أن يكون متمتعاً بحرياته، وقابضاً على سيادته، وأن الضمان الأساسي لهذا الحق لا يكون متوفراً إلا إذا سنّ الشعب بنفسه، أو عن طريق ممثليه، دستوراً خطياً، يضع القيود والزواجر على الممارسات السلطوية، ويكفل للمواطنين حقوقهم وحرياتهم. وقد دافع البعض عن الدستور الخطي بقولهم أن القانون المكتوب أشدّ وأنفذ من العرف، لأن التقاليد لا تصح لوحدتها لكي تقرّر قواعد الحكم في الدولة، بل تحتاج إلى تخطيطها بنصوص واضحة ودقيقة، ولأن إعلان الدستور هو بمثابة التجديد للعقد الاجتماعي الذي يخضع بموجبه المحكومين إلى سلطان الدولة.»⁽²⁾

دون أي شك، يُمثل انتقال القوانين العرفية إلى قوانين مدنية (دستور خطي) القطيعة الحقيقية الحاصلة مع النمط القديم لتسيير شؤون المدينة، ومُحاولة فعالة لتجاوز هيمنة النواميس الاجتماعية والتقاليد العرفية، سواء تلك التي كانت تمثل السلوكات الاجتماعية أو تلك التي تتسم بالرمزية والغيبية. فمعظم الدساتير الحديثة والمعاصرة، ما عدا الدستور الانجليزي خضعت لعملية التدوين والكتابة، فأصبحت بالتالي وثائق قائمة بحد ذاتها. وهو ما أسهم في بناء نمط الدولة الدستورية.

(1) - رسالة ماجستير في الحقوق، مساهمة في دراسة دور العرف الدستوري في النظم المعاصرة خصوصاً اللبنانية، من تقديم ليال علي الحجار، إشراف د/حسين عثمان، جامعة بيروت العربية، سنة المناقشة 2000. ص، 2.

(2) - المرجع نفسه، ص 24.

إذا كان من البديهي، بأن عملية التأسيس لعملية الشرعة المدنية للدساتير الحديثة، هو إقرار فعلي لمبادئ الحداثة والديمقراطية، على اعتبار أن الدستور يُزكى من طرف الشعب ويُمثل بالتالي الإرادة الشعبية. إلا أن انحصار الدستور في إعلاء المبادئ العامة، دون الخوض في التفاصيل القانونية، من جهة واختلاف مصادر التشريع من جهة أخرى، يجعل من الدساتير الحديثة موضع تأثير العُرف، والأصول الدينية، والنواميس الاجتماعية والثقافية المختلفة، التي كثير ما تشكل حاجزا في تطبيق الدستور، أو تتناقض من حيث غاياتها مع مبادئها الجوهرية .

لكن ما يُمكن لنا قوله هاهنا، أن مصادر التشريع المدني تختلف من دولة إلى أخرى، على حسب معطيات كل دولة، فالمصادر العرفية، والدينية، والأيدولوجية، التي عملت بشكل فعلي على التأثير في عملية تقنين القوانين، تختلف من قارة لأخرى ومن بلد لآخر، والتأثيرات السوسيولوجية والسياسية أيضا.

يتحدث في هذا الصدد دينيس لويد في كتابه المعنون في القانون قائلا: « هناك اختلاف جذري بين الثقافة التي هي أساس الأنظمة في بلدان أوروبا الغربية وبين القانون العرفي (العام) في بريطانيا والكونمولث والولايات المتحدة الأمريكية. بينما نجد هذين النمطين عميقي الجذور في الثقافة والفلسفة الغربية، فإننا نجد هناك عوامل قوية تجعل الاختلاف، قائما إلى يومنا هذا. فالقانون المدني في القارة الأوروبية يستمد أصوله مباشرة من القانون الروماني في شكله العقلاني الذي دونه جوستينيان ومن القانون الكنسي العقلاني الذي ساد في العصور الوسطى الذي هو نفسه فرع من فروع القانون الروماني المُولد. يُضاف إلى ذلك أن هذا الشكل من أشكال القانون تطور بفضل الفقهاء المتعلمين والأفكار التي جرى استقصاؤها وتنظيمها بروح العقل. ومن هنا جاءت سهولة تدوين القانون المدني في معظم البلدان في العصور الحديثة.»⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، التحول إلى القانون المدني لم يشمل جل الدول في أوروبا، خاصة في ما يخص تجلي أزمة العلمانية، وهو ما سنحاول دراسته في الباب الثالث، على اعتبار أن العنصر الديني شاب وما يزال يشوب الترسنة القانونية لبعض الدول الأوروبية، بالإضافة إلى تمركز الدين والعرف على أساس المصدر الرئيسي للقانون. « فعلى الرغم من أن بعض أقطار القارة الأوروبية تعرضت وخضعت للإصلاح، إلا أن العقيدة الكاثوليكية ظلت هي السائدة، وإن إيديولوجية القانون الطبيعي الراسخة والمُشتقة من المذهب الكاثوليكي تُلهم الفكر القانوني إلى حد بعيد

(1) - دينيس لويد، مرجع سبق ذكره، ص، 204.

(...) بينما القانون العرفي (العام) البريطاني هو بشكل رئيسي بروتستانتى وعلماني وعميق الجور في الاعتقادات البريطانية التجريبية (...) خاضع للمشرعين.⁽¹⁾

لم يقتصر تأثير العرف والأصول الدينية على التشريع في الدول الغربية الحديثة فحسب، بل شكلت المصدر الفعلي والرسمي للتشريع ولل قوانين الوضعية في العديد من الدول العربية والإسلامية، إن لم نقل معظمها. وهو ما شكل ما يُعرف بالفقه الإسلامي⁽²⁾. بحيث تحمل العديد من الدساتير العربية والإسلامية عبارة: «الإسلام دين الدولة»، أو عبارة: «الإسلام والعرف مصدران للتشريع.»

يُبين لنا الواقع السوسيولوجي المُعاش في معظم الدول الإسلامية، عن الارتباط الوثيق بين المعاملات الاجتماعية المختلفة، والخاصة، والاقتصادية، والتجارية... الخ، والقوانين، والضوابط المُسيرة لها. فعلى الرغم من تنامي حركات التشريع الداخلية ومصادقة وحتمية مُسايرة القوانين والمواثيق الدولية؛ خاصة ما تعلق منها بحقوق الإنسان، إلا إن حركة التشريع والتدوين في مجال القانون الوضعي المدني في هذه الدول، ما يزال يستمد وجوده من العرف والأصول الدينية. «والمُتفق عليه أن العرف في الشريعة الإسلامية هو ما تعارف عليه الناس واستقرّ في النفوس من جهة العقول وتلقّته الطبائع السليمة بالقبول⁽³⁾ (...) والعرف يستمد حجتيه من المصلحة التي تستمد بدورها الإلزام من قوة عليا هي قوة الله، وليس من مجرد كونه سلوكًا اعتاده الناس. هذا وقد

(1)- المرجع نفسه، ص، 204، 205.

(2)- يستمد الفقه الإسلامي قواعده الشرعية من مصادر أساسية تتمثل في القرآن، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس. إلى جانب هذه المصادر الأربعة للفقه الإسلامي، توجد مصادر احتياطية مرجعها النهائي القرآن والسنة، ويتمثل أهمها في الاستحسان، والمصلحة المرسلّة، والعرف. وقد أجمع الفقه الإسلامي على اعتبار العرف مصدرًا مهمًا من مصادر القانون الإسلامي ودلي لا من أدلة الشارع المعتبرة، حتى أن البعض اشترط في المجتهد أن يكون عالمًا بأعراف الناس. وإذا كانت الأحكام الشرعية في القرآن والسنة من الكثرة، فإن ذلك لا يجعل الرجوع إلى العرف نادرًا، لأن النصوص الشرعية لا يمكن أن تستوعب كافة الاحتمالات المستجدة والتطورات الظرفية التي تحدث من وقت لآخر. لذلك أقام الفقهاء المسلمون وزنًا كبيرًا للعرف في كشف وتوضيح أحكام الشريعة، وإثبات الحقوق الشخصية والأفعال المادية والمعاملات. القانونية، شرط عدم مخالفة هذا العرف لنص شرعي. نقلا من رسالة ماجستير في الحقوق، مساهمة في دراسة دور العرف الدستوري في النظم المعاصرة خصوصا اللبنانية، من تقديم **ليال علي الحجار**، إشراف د/حسين عثمان، جامعة بيروت العربية، سنة المناقشة 2000. ص، 2 أو أنظر إلى كتاب: **محمد عبد الجواد**، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون (ط1؛ مطبوعات جامعة القاهرة بالخرطوم، 1973)، ص، 152.

(3)- نقلا من رسالة ماجستير في الحقوق، مساهمة في دراسة دور العرف الدستوري في النظم المعاصرة خصوصا اللبنانية، من تقديم **ليال علي الحجار**، إشراف د/حسين عثمان، جامعة بيروت العربية، سنة المناقشة 2000. ص، 5. أو أنظر إلى كتاب: **رمضان الشرنباصي**، أصول الفقه الإسلامي (ط1؛ بيروت : منشورات الحلبي الحقوقية، 2005)، ص، 132.

اتفق أكثر الفقهاء على حجية العرف باعتباره دليلاً من أدلة الفقه الإسلامي، ومصدراً تُبنى عليه الأحكام، ولم يخالفهم في ذلك سوى الشيعة الإمامية.⁽¹⁾

هنالك العديد من الأسباب النظرية في أطروحتنا هذه التي ألزمتنا الحديث عن تأثيرات العرف والدين في مسألة شرعية القوانين المدنية والوضعية، خاصة في ظل تنامي التيارات الدينية وأزمة الإطار القانوني للدولة الحديثة، التي إتخذت لنفسها منحى جديد مع ولوج أزمة العلمانية. بحيث يُمكن لنا القول بأن استيعاب التركيبة الداخلية للقوانين والعلاقات التي تربطها بالأعراف، والديانات، والإيديولوجيات، وتفكيك البنى الخفية التي تُحدد طبيعتها وتطبيقاتها، سيفتح لنا المجال لتحديد تأثيرات الرواسب والأصول الدينية للدولة الحديثة، من خلال إطارها القانوني من جهة، وإدراك طبيعة الضوابط والقوانين العرفية التي تُحدد الصيغ القانونية الوضعية الحديثة وكيفيات إعادة بناءها وفق طبيعتها الاجتماعية والسياسية والثقافية من جهة أخرى.

وصفوة القول، ومن خلال كل ما قيل في التفسيرات السابقة، يُمكن لنا استخلاص العناصر الخمسة التالية:

1- يُمثل الدستور أو القانون المدني الصيغة الحديثة لعملية التشريع داخل إطار الدولة الحديثة، والإطار الفعلي للممارسة القانونية.

2- تجذر العلاقة بين العرف والقانون الوضعي المدني من خلال تأثيرات الأبعاد التاريخية، والاجتماعية، والدينية، والثقافية... الخ على عملية التشريع الحديثة والمعاصرة، وهو ما يتضح في الأصول الرومانية بشكل خاص، الأمر الذي نجده في معظم الدساتير الأوروبية بالخصوص.

3- إذا كانت آليات تطبيق الأعراف والنواميس الدينية في الأزمنة القديمة مبنية أساساً على عاملي التقديس والترهيب، بمعنى تقديسها من خلال إرجاع مصدرها إلى القوى الإلهية والغيبية، والترهيب بحيث يتم ترهيب وتخويف الأفراد من عواقب عدم الرضوخ لها والتي تُسلط من مصدر الأعراف والنواميس الدينية نفسها، فإن القوانين الوضعية الحديثة تحمل من جهة الصبغة الإلزامية في الالتزام، لأنها تمثل الإرادة الجماعية، ومن جهة أخرى صبغة الترهيب على اعتبار أن الأفراد الذين لا يمثلون لها تسلط عليهم عقوبات مُحددة المعالم في القوانين نفسها. إلا أن العناصر القديمة ما تزال تحدد طبيعة التشريعات الحديثة، ومنه القول

(1)- نقلاً من المرجع السابق ذكره. ص8. أو أنظر إلى كتاب مصطفى الجمال ونبيل إبراهيم سعد، النظرية العامة للقانون (ط1؛ بيروت : منشورات الحلبي الحقوقية، 2002)، ص، 350.

بأن نظرية الدولة الحديثة، من جانب البناء النظري للقوانين، لم تفرض القطيعة الكلية مع الأصول الدينية والأعراف القديمة.

4- عملية التشريع في إطار الدولة الحديثة تأخذ بعين الاعتبار دائما مسألتَي الدين والعرف، بحيث نجد أن مختلف الدساتير الحديثة والمعاصرة حددت مكانة الدين والعرف، إما من خلال احترام الصيغة العلمانية للدولة الحديثة وتحديد مكانة الدين على أنه مسألة فردية وشخصية متعلقة بحرية الفرد في الاختيار، والدولة هي الضامنة للحريات الفردية والجماعية، والعرف على أنه مسألة ثقافية محضة لا يمكن لها أن تُحدد آليات التسيير القانوني والسياسي للدولة، وهو ما يتجلى في مختلف دساتير الدول الحديثة خاصة الغربية منها. أو إما من خلال تحديد الدين والعرف على أنهما مصدرا التشريع وهو ما يتجلى في دساتير العديد من الدول الإسلامية خاصة.

5- تتجلى أزمة العلمانية في تناقض القوانين المَدَنِيَّة مع تأثيرات العناصر السوسيولوجية، والأيدولوجية، والثقافية... الخ، التي أضحت جوهر معتقدات العديد من القوى السياسية والهيئات النضالية.

II-1-3- المبحث الثالث: التنظيم السياسي والقانوني للدولة.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى تبسيط العناصر السياسية والقانونية التي تتميز بها الدولة، وذلك من أجل فهم وتقريب موضوع دراستنا هذه بمختلف المسائل المتعلقة بنظرية الدولة الحديثة، ومنه إدراك مراكز الأصول النظرية ومعالج الصيغ التي تقوم عليها.

II-1-3-1-1- المطلب الأول: التنظيم القانوني/الدستوري للدولة.

يلعب الإطار القانوني والدستوري دورا هاما في بناء الدولة الحديثة، كما يُمثل أساس التنظيم الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي...الخ، إذ يساهم بشكل فعال أيضا، في ضمان الحقوق الفردية والجماعية، بحيث يعمل التنظيم القانوني في تسيير مؤسسات الدولة والعلاقات الرابطة بينها. وأكثر من هذا فهو العمود الفقري لبناء الدولة الحديثة ودولة القانون.

دون أي شك، التنظيم القانوني للدولة الحديثة يعتمد أساسا على الدستور، الذي يُعتبر القانون السامي للدولة والضامن لإستمراريتها. بغض النظر عن المصادر التي يَنبني عليها والتي سبق تحليلها، نجد أن التنظيم القانوني يعمل وفق آليات وغايات محددة المعالم. « إن تحديد التنظيم القانوني للدولة، فيما يتعلق بمؤسساتها القاعدية، يُمكن من تحديد ما يُسمى بالدستور. فمن البديهي أن السلطة التي تتمتع بالسيادة، يجب أن يُنسب إلى أجهزة مُعينة وعلى حسب وظائفها الخاصة بها.»⁽¹⁾

وفي حقيقة الأمر، الحاجة إلى تنظيم الدولة عن طريق التنظيم القانوني، أسس لقواعد ما يُسمى بالدولة الدستورية. « نسمي الدول الدستورية، تلك الدول التي يكون فيها تنظيم السلطة العمومية ضامن للحقوق الفردية، كما نجده مثلا في إعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789م : فكل مُجتمع يكون فيه ضمان الحقوق غير مضمون، وفصل السلطات غير موجود، فبالضرورة لا يُوجد لديه دستور.»⁽²⁾

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، ونحن نتحدث عن التنظيم القانوني والدستوري، هو كالاتي:

- من الذي يجب أن يكون ضامنا ووَصيا على التنظيم القانوني والدستوري في إطار الدولة الحديثة؟

(1) - GIORCIO DEL VECCHIO, op.cit. p.31.

(2) - Ibid. p.31.

لقد سبق وأن حللنا مسألة الجدلية بين السياسي والقانوني في المبحث السابق، من خلال تبيان الآراء الفلسفية المتناقضة حول هذه المسألة. ومن أجل الإجابة على السؤال السابق يُمكن هاهنا أيضا تحليل المسألة نفسها بتقديم بعض الآراء.

لقد كانت هذه المسألة محل جدال ومناقشة بين العديد من المتخصصين في مجال نظرية الدولة بصفه عامة وفلسفة القانون بصفة خاصة، وهو ما يُمكن رؤيته في الجدل الذي دار بين كل من هانس كلسن وكارل شميث. كما سبق ذكره في المبحث السابق فيما يخص مسألة الأسبقية بين السياسي أو القانوني- « وتتمثل نقطة الاختلاف الأساسية في هذه المجادلة، في ما يتعلق بمن هو جهاز الدولة المُخول له الحفاظ على التنظيم القانوني بصفة عامة والدستور بصفة خاصة، فبالنسبة لكلسن، الجهاز القضائي، خاصة المحكمة الدستورية، هو الجهاز الذي يجب أن يخول له دور الحفاظ على التنظيمات القانونية ودستوريتها، أما كارل شميث فهو يرى أن الهيئة والسلطة التنفيذية هي الوحيدة القادرة على ذلك، بمعنى رئيس الدولة، الذي يُعد الوحيد الذي يُجسد سلطة الدولة.»⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، يسعى كل من كلسن وشميث من خلال طبيعة طرح كل منهما، إلى غاية واحدة ألا وهي بناء تنظيم قانوني دستوري يحافظ على استمرارية الدولة وضمان الحقوق الفردية والجماعية، « إذ يعتقد شميث بأن وضع التنظيم القانوني الدستوري في أيدي رئيس الدولة غايته المحافظة عليه وحراسته، وهذا لا يعني بتاتا إعطائه صفة الوظيفة القضائية، بل لمسته تتمثل أساسا في المحافظة على النظام العام، وحينما تفرض عليه وضعية البلاد اتخاذ حالة الاستثناء والطوارئ، يمكن له تبني مراسيم قانونية، عكس كلسن الذي لا يتصور ممارسة السلطة إلا في المساواة في الحالات العادية، ومنه إعطاء الدور للقانوني للحفاظ على الحقوق.»⁽²⁾

تُعطي لنا المجادلة حول مسألة الضامن للتنظيم القانوني للدولة، من خلال وجهات نظر العديد من المتخصصين، سوء تلك التي سبق طرحها أو المُجادلات التي عرفت مُختلف الدراسات المُتعلقة بالدولة، الصورة الحقيقية للنقائص والحدود التي تتسم بها الدولة الحديثة، كما تُظهر لنا المُعضلة التي وقع فيها مُنظروها، خاصة فيما يخص تحديد طبيعة وآليات التنظيم القانوني والدستوري، لتصبح الدولة الحديثة في خضم هذه المُعضلة محل مُختلف التأويلات القانونية

(1)- **Sandrine BAUME**, *Carl Schmitt, penseur de L'État. Genèse d'une doctrine* (Paris : Presse de la Fondation National des sciences politiques, 2008), p. 123.

(2) - Ibid. p.123.

وفي مواجهة نقائصها وحدودها القانونية. وهو ما نلاحظه اليوم خاصة في مسائل ممارسة السلطة وفصل السلطات، والدين، والرموز الدينية، والحريات الفردية والجماعية، والمسائل الدستورية، وخاصة في ما يتعلق بعلاقاتها مع التنظيم القانوني. « أن تكون الدولة، من خلال طبيعتها، الضامنة للإطار القانوني، فهذا نابع أصلا من تعريفها (...) فالحقيقة هي أن الدولة هي مركز التنظيم والإطار القانوني الذي يُوحد شكليا داخل هيكلها، ليصبح وحدة شكلية تتمتع بصفة شخصية، فوق-الفردية/ supra individuelle. »⁽¹⁾

من البديهي اليوم، بأن شرعية الدولة الحديثة تكمن في العمل المتناسق بين مختلف مؤسسات الدولة والمرسات القانونية التي تتمتع بها، وهو ما يُشكل أساس التنظيم القانوني الذي لا يخضع إلى آليات تتحدد من خلال قوى خارجة عن نطاق الدولة أو شعارات باهتة أو هواجس ذاتية وإيديولوجيات ودينية يتسم بها الأفراد.

وتتحدث المتخصصة الفرنسية في القانون العام فيرونيك شوبيل-ديسبلات/ (2) (*) Véronique Champeil-Desplats، عن هذه المسألة بشكل مُلفت للانتباه قائلة: « يُمثل كل نظام قضائي وقانوني تنسيقا لنشاطات العديد من العناصر، التنسيق الذي يضع الحد لسلطات وواجبات كل عنصر، لكن كيف وإلى أي مدى يُمكن تعيين هذا الحد؟ هذا الأمر لا يُمكن أن يكون نتيجة أو أن يؤدي إلى نتيجة من خلال صيغ عامة وبحتة، لأن التنظيم القانوني يفقد صيغته العالمية، على اعتبار أن ذلك يفقدها فهم، من خلال نفسها، مختلف الأنظمة القانونية (...) فمنذ الحرب العالمية الثانية - وكل الدول تقريبا- الناتجة عن الأنظمة الاستبدادية، تدعي تأكيد الديمقراطية وتضع زيفا آليات تنظيمية للحقوق والحريات في النص الدستوري. هذه الحقوق والحريات تسمى بصيغ مختلفة: التنظيمات القانونية للدولة، وحقوق الإنسان، والحريات المدنية، والمبادئ التوجيهية، والحقوق الأساسية ومع ذلك، ما يُمكن استنتاجه من هذه الصيغ، هو أن الفكرة العامة هي نفسها في كل مكان:

(1) - GIORGIO DEL VECCHI, op.cit. p.64.

(2) - فيرونيك شوبيل-ديسبلات/ Véronique Champeil-Desplats : أستاذة القانون العام في جامعة باريس الغربية - نانثير لا ديفونس، ومسؤولة بشكل خاص منذ 2006 على مركز البحوث والدراسات المتعلقة بالحقوق الأساسية، ومسؤولة ماستر "حقوق الإنسان". وهي أيضا عضو في المجلس الوطني للجامعات (CNU)، القسم 02، منذ عام 2010. ويتركز عملها الرئيسي على نظرية ومنهجية للقانون (تفسير وحجة قانونية)، النظرية العامة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية وحقوق الإنسان والحريات الاقتصادية، والعدالة الدستورية. أهم كتبها :

Les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République - Principes constitutionnels et justification dans les discours juridiques. Frontières du droit, critique des droits. Méthodologies du droit et des sciences du droit.

يجب على الدول أن تضع أنظمة ديمقراطية تعمل على بناء مختلف التنظيمات القانونية والدستورية، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتراف وحماية حقوق الأفراد وحررياتهم الدستورية. لتصبح الدولة القائمة على التنظيم القانوني؛ القانوني أو التشريعي، دولة الحق الدستوري.⁽¹⁾

وما يُمكن قوله، كصفوة قول في هذا المطلب، هو أن التنظيم القانوني والدستوري هو شرط أساسي في عملية ترسيخ مبادئ الدولة الحديثة والضامن الحقيقي للحريات الأساسية واحترام حقوق الإنسان، على الرغم من إشكالية الآليات التقنية التي تُفَعِّلُ. فالأزمة المُعاصرة التي تعانيها الدولة الحديثة، خاصة في مسألة الحريات والتعارض مع الواقع السوسيولوجي ومبدأ صراع القوى من أجل السيطرة على آليات التنظيم القانوني والدستوري، لا دليل حقيقي على وجوب بناء دولة القانون من خلال تنظيم قانوني يكون فيه الفرد موضوعاً ومصدراً للقانون وغاية الحق.

II-1-3-2- المطلب الثاني: التنظيم السياسي للدولة أو من يَمْتَلِكُ السيادة ؟

عَمَلت مُختلف النظريات السياسية منذ نشأة الفكر السياسي، الذي يَمْتَد تاريخياً من الحضارات الشرقية القديمة إلى تجلي الأنساق السياسية المُعاصرة؛ سواء تلك التي تدخل في مجال الفلسفة السياسية أو العلوم السياسية، إلى البحث عن النظام/التنظيم السياسي المثالي الذي يحقق الفضيلة، والعدل، والمساواة، والسعادة، وَيَسْمَح بالتنظيم الحقيقي للشؤون العامة للأفراد داخل الدولة، وعن من يَمْتَلِكُ الحق في السيادة وتحديد آليات التنظيم السياسي، وتجسيد المهام والوظائف الحقيقة للدولة.

ما لا يرقى له شك، هو أن طبيعة التنظيمات السياسية القديمة، ومُختلف النقائص التي لازمتها، عجلت في بناء أنساق فكرية جديدة تمحورت في مسألة الدولة بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة.

لقد سبق لنا وأن تطرقنا في الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الثالث، من أطروحتنا هذه، عن مسألة الفعل السياسي بين التنظير والتطبيق، بحيث عَمَلنا على تبين طبيعة الفعل السياسي، ومنه مُختلف الخصائص المُتعلقة به والعلاقات التي تربطه بالدولة كنظرية وكتنظيم

⁽¹⁾- Voir l'Article de **Véronique Champeil-Desplats** , « La théorie générale de l'État est aussi une théorie des libertés fondamentales » , **Revue : Jus politicum - n°8** – 2012 : La théorie de l'État entre passé et avenir.

سياسي؛ يتحدد نتيجة الممارسة السياسية. وذلك من خلال تفسير العديد من التنظيرات الفلسفية المتعلقة به. أما في هذا المطلب فإننا سنسعى إلى البحث في مسألتي النظام/التنظيم السياسي والسيادة.

وفي خضم الطرح نفسه، يُمكن لنا القول، بأنه إذا كان الإطار القانوني والدستوري للدولة الحديثة، كما ببناءه في المطلب السابق، هو العمود الفقري الذي يضمن لها صيرورة وجودها وثبات مهامها ووظائفها، فإن النظام و/أو التنظيم السياسي له دور فعال أيضا في قيام الدولة ككيان قائم بنفسه.

فالتنظيم السياسي هو الإطار الذي ساهم بشكل كبير في بناء الدولة ككيان قائم بنفسه، كما شكل الطرق المحددة لوظائفها، فبغض النظر عن الأصول التي تقوم عليها مُختلف الأنظمة والتنظيمات السياسية، على اعتبار أنها تختلف من نظام لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى، إلا أن عملية التنظيم السياسي ضروري لبقاء الدولة. ويتحدث الفيلسوف الفرنسي المُتخصص في مجال الفلسفة السياسية جوليان فروند/ Julien Freund (1921-1993م) في هذا الصدد قائلا: « مادام الإنسان سيعيش داخل المجتمع، ستظل السياسة نشاطا ضروريا، لسبب بسيط وهو أنه من المستحيل تصور حياة داخل المجتمع بدون تنظيم. وفي حالة العكس، ستتم العودة بالفعل للحالة الطبيعية التي تصورها هوبز والتميزة بتعايش الناس فيما بينهم كجماعات غير منظمة، حيث يمتلك الخوف الجميع جراء غياب الأمن، الذي لا يُمكن توفره سوى في ظل وجود التنظيم السياسي، وانطلاقا من ذلك، يُمكن القول أنه لا وجود لمجتمع دون وجود تنظيم سياسي.»⁽¹⁾

دون أي شك، ارتباط التنظيم السياسي بالعناصر المُكونة لنظرية الدولة، بما فيها نظام الحكم، والسلطة، والسيادة، والحكومة المُسيرة، ومؤسسات الدولة، والقانون... الخ، جعل منها محور العديد من التفسيرات الفلسفية خاصة السياسية منها. وبدورنا سنعمل في هذا المطلب على تحليل بعض الجوانب المُتعلقة بالتنظيم السياسي داخل الدولة والخصائص التي يتميز بها، وكذلك مسألة السيادة. ولعل أبرز ما يُمكن قوله في هذا الصدد هو أن تبيان طبيعة العلاقة بين النظام السياسي والأصول النظرية التي تقوم عليها الدولة القديمة منها أو الحديثة، هو بمثابة الوسيلة الفعلية - على حسب اعتقادنا - التي من خلالها يُمكن تفكيك عقدة التلازم بين العناصر الدينية

(1)- Julien Freund, Préface à la Notion de politique de Carl SCHMITT (Paris : FLAMMARIN, 1992), p.p. 18.19.

الميثولوجية والدولة خاصة الحديثة منها. بمعنى آخر تفكيك العناصر الخفية سواء تلك التي مازالت تشكل رواسب داخل أطر الدولة الحديثة، أو تلك التي تعمل على تجسيدها الأنظمة السياسية داخل الإطارين القانوني والسياسي، يَسْمَحُ بإدراك مواطن الأصول والصيغ التي تتميز بها الدولة الحديثة، ومنه إدراك طبيعة الأزمات التي تتخبط فيها.

يَتَسَمَّ ميدان الفكر السياسي في الأزمنة الحديث والمعاصرة، بظهور الفلسفة السياسية والنظريات السياسية التي انبنت عليها الدولة الديمقراطية الحديثة، بحيث عمل مُختلف الفلاسفة ومُنْظري الدولة الحديثة على بناء أنساق نظرية جديدة حول الدولة بصفة عامة والنظم السياسية بصفة خاصة، وكذلك تحديد طبائع التنظيمات السياسية وعلاقاتها مع العناصر الخارجية: الدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية منها. فلقد أعطت مُختلف هذه التأسيسات الفلسفية والتفسيرات الفكرية للدولة كنظرية فلسفية وكهيكل سياسي وقانوني الفرصة سواء في عملية التأسيس النظري والتجسيد السياسي أو في عملية إعادة النظر في بناءها الذي فرضه، من جهة تطورها التاريخي ومن جهة أخرى الأزمات التي عاشتها وما تزال تعيشها خاصة فيما يتعلق بتنظيمها السياسي. كل هذا دون تقزيم العمل النظري والفلسفي الذي قامت به الفلسفات القديمة، وهو الأمر الذي سنعالجه بإسهام في الفصول اللاحقة، على اعتبار أن التفسيرات القديمة للمدينة - أو ما نسميه في أطروحتنا هذه الدولة الكلاسيكية- أعطت بدورها تصورات جد مهمة للتنظيم السياسي، ما تزال قائمة إلى يومنا هذا.

لعل السؤال الجوهرى الذي يَطْرَح نفسه بإسهاب في هذا المطلب، يتمثل في ما يلي : ما معنى النظام السياسي ؟

يُشكّل هذا السؤال أحد أهم الأسئلة الجوهرية التي تُحدد الغايات التي تسعى هذه الدراسة بلوغها. فالبحت فيه يُساهم على الأقل الإجابة، في اعتقادنا، على جزء من الإشكالية العامة لأطروحتنا هذه.

يُجيب جان- لويس كيرمون/ Jean-Louis Quermonne، عن السؤال السابق طرحه قائلا: « قلائل هم الكتاب الذين عالجوا تعريف مُصطلح النظام السياسي، ومن بين الذين سعوا جاهدين لذلك، نجد موريس دوفارجي/ Maurice Duverger، الذي اقترح العديد من التعريفات، اعتراضا على التعريفات التي تذهب إلى اعتبار النظام السياسي هو مجموع المؤسسات، لأن النظام يُمثل أيضا علاقة تركيبية مع نظام الأحزاب، نظام الانتخابات، لنمط أو العديد من أنماط اتخاذ

القرار، لهيكل أو هياكل جماعات الضغط (...) ويُمكن لنا إضافة، لنوع أو العديد من أنواع تسيير الإدارة العامة. وما يُمكن الاحتفاظ به من التعريفات التي قدمها موريس دوفارجي، الصياغة العامة التالية : بالمعنى العام تُسمى النظام السياسي الشكل الذي يتخذ لنفسه داخل مُجتمع مُعين تميزا مع الحكام والمحكومين⁽¹⁾».

ويضيف كيرمون حول المسألة نفسها قائلا: « وما تجدر الإشارة إليه، هو أن هذا التعريف لا يُميز بين النظام السياسي و نمط الحكم، كما قامت به مثلا المدرسة الأمريكية المُتخصصة في المقارنات السياسية. فكل من غبريال ألموند وبينغهام بويل/ GABRIEL Almond et BINGHAM Powel، يُعارضان فكرة مجموع المؤسسات المتناسقة، التي يبنى عليها النظام السياسي، فهما يَعتقدان بأن النظام السياسي هو ما يحتوي إضافة إلى المؤسسات السياسية، البنى الاقتصادية والاجتماعية، العادات التاريخية، الإطار الثقافي، القيم: بمعنى كل البنى التي تنتم بالبعد السياسي (...) النظام السياسي إذن هو مجموع العناصر ذات البعد الأيديولوجي، المؤسساتي والسوسيولوجي والذي يُساهم في تشكيل نمط حكم معين في مرحلة تاريخية معينة، والذي يتسم بأربع خصائص : مبدأ الشرعية، بنية المؤسسات، نظام الأحزاب ودور الدولة.»⁽²⁾

تُقدم لنا التعريفات السابقة، ولو أن مُعظمها حديثة الوُضع، خريطة الطريق من أجل استيعاب دور النظام السياسي داخل الدولة والضرورة التاريخية التي سار من خلالها التنظيم السياسي بصفة عامة ومُختلف النظم السياسية التي عرفت البشرية بصفة خاصة. فلقد عرفت الأنظمة السياسية العديد من التغيرات التي حددتها العديد من العوامل منها الابتكارات الفلسفية والعلمية، والتجديدات الفكرية والأيديولوجية، والنزعات الكولونيالية، والتفاعلات الاجتماعية والسياسية، والثورات الدينية، والصراعات الطبقة...الخ.

كانت الفلسفة الغربية تعتمد أساسا، ومنذ فترة طويلة، على المفاهيم السياسية اليونانية السقراطية والأفلاطونية، وعلى التقسيمات الثلاث لأنظمة الحكم التي تصورها وميزها أرسطو في العهد اليوناني، والتي استقاها من دراسته لأكثر من مئة وخمسون مدينة، هذه المفاهيم السياسية تتمثل في :

(1)- Jean-Louis QUERMONNE, Les régimes politiques occidentaux (Paris : EDITIONS DU SEUIL, 1986), p.p. 11, 12.

(2)- Ibid. p.12.

- ❖ النظام الملكي والذي يُمكن له أن يتحول إلى استبداد.
- ❖ النظام الأريستوقراطي والذي يُمكن له أن يتحول إلى نظام أوليغارشي.
- ❖ النظام الديمقراطي (LA POLITIE) والذي قد يُنتج الديماغوجيا.⁽¹⁾

في الحقيقة هذه الأنظمة تجسدت في الفلسفات اللاحقة ولو بتعريفات وبأشكال أخرى لا تختلف على الإطلاق مع ما حملته الفلسفة اليونانية والأرسطية بوجه خاص.

إلا أن المرحلة الحديثة مكنتها من بناء أنساق فكرية جديدة حول مسألة النظام السياسي وأنماط الحكم، فرضتها المُعطيات المُختلفة التي صاحبت الفعل الفلسفي، والفعل السياسي، والفعل القانوني، والفعل الديني، والفعل الاجتماعي، والفعل الفكري، والفعل التاريخي...الخ، ومُجمل التفاعلات التي عاشها العالم بصفة عامة والغرب بصفة خاصة.

فلقد أسهم الإطار التاريخي الأوربي بالخصوص، ومُختلف التحولات الفكرية، والسياسية والاجتماعية... الخ، التي عاشها العالم الحديث في بناء نُظم سياسية جديدة وحديثة. « فلقد أسس مفكرو القرون الحديثة نمط جديد للتنظيم السياسي والاجتماعي، والذي يمكن اعتباره بالنمط أو البراديجم " نظام ناتج عن التعددية". وذلك نتيجة مآسي الحروب الدينية، نتائج الثورات، النضالات الاجتماعية التي عاشتها أوربا في تلك المراحل، ومن خلال كل هذا استمد هؤلاء المفكرون وعيهم بأن الحريات الفردية والتعددية ليسا من أسباب الفوضى السياسية والاجتماعية، بل بالعكس هما أساس تنظيم العلاقات بين الأفراد، وهما المفتاح الفكري الذي يعطى إمكانية التأسيس لنُظم سياسية جديدة تحمل المبادئ والغايات نفسها. بمعنى التنظيم السياسي المبني على دولة القانون، حقوق الإنسان، الديمقراطية، مؤسسات أكاديمية حرة، حرية الفكر والصحافة.»⁽²⁾

وفي السياق ذاته، يُمكن لنا القول بأن المسار العنيف الذي سار عليه تاريخ الإنسان، دفع هذا الأخير إلى التفكير في كيفية إعادة تنظيم العلاقات التالية داخل الدولة:

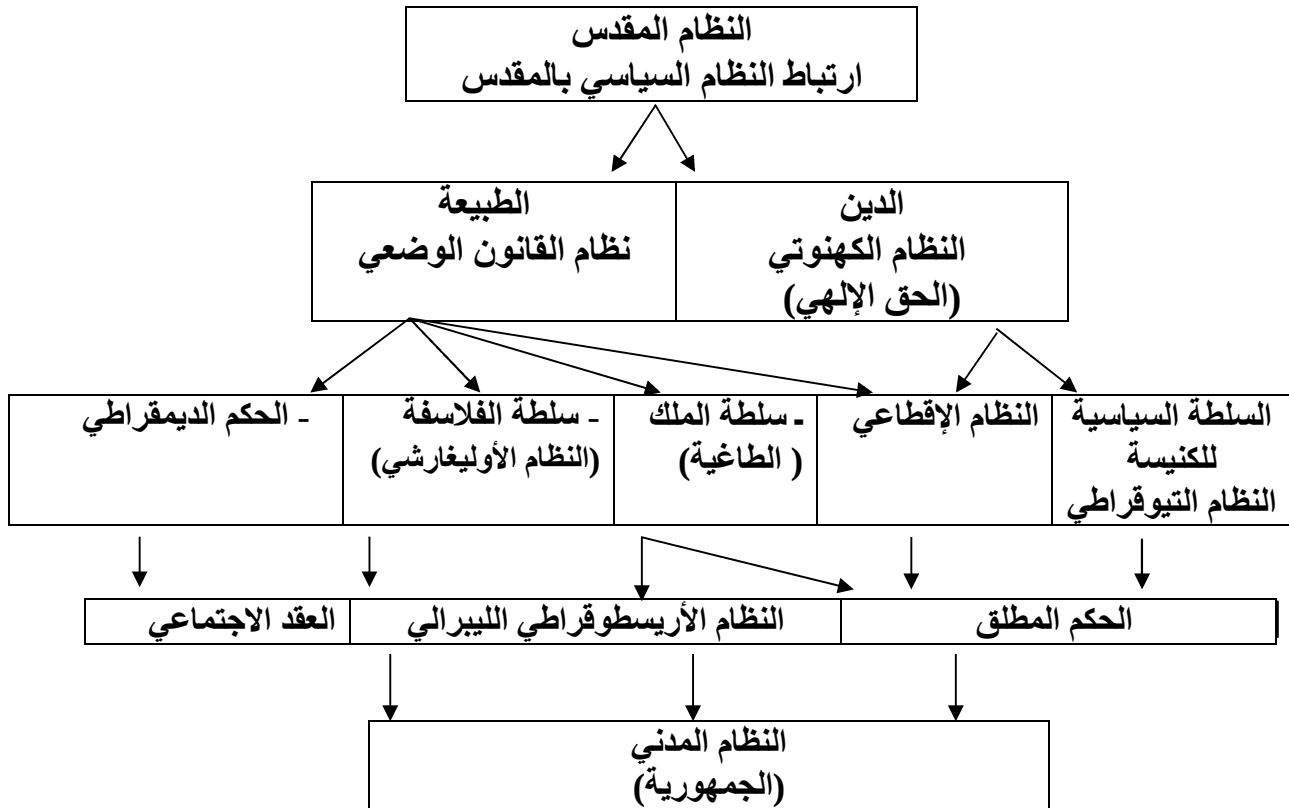
- العلاقات الاجتماعية في إطار المجتمع .
- العلاقات الاقتصادية والتجارية في إطار المؤسسة والسوق.

(1)- Voir, ARISTOTE, La Politique, Livre 3, Chap.VII. OU Jean-Louis QUERMONNE, Les régimes politiques occidentaux, p. 16.

(2)- Philippe NEMO, Histoire des idées politique, aux textes modernes et contemporains (2 édition ; Paris : QUADRIGE/PUF, 2003), p.13.

- العلاقات السياسية في إطار المجتمع السياسي والفعل السياسي.

لقد عرف المجتمع الإنساني العديد من الآليات الاجتماعية والسياسية التي صاغت بدورها النظم السياسية، بمختلف طبائعها ومصادرها، حتى تشكل ما يُعرف اليوم بالدولة الحديثة، ويُمكن تحديد هذا التطور من خلال النموذج التالي^(*) :



ومن جانب آخر، يرتبط النظام السياسي ارتباطاً وثيقاً بمسألة السيادة، فإذا كانت الدولة بمفهومها المُجرد صاحبة السيادة، فإن الراعي الحقيقي والفعلية لهذه السيادة هو النظام السياسي القائم فيها، أو الهيئة، أو الشخص الذي يُمثله. ولقد سبق وأن تحدثنا عن هذه المسألة في الباب الأول، لما حاولنا تفسير وتحليل مسألة السلطة.

أما فيما يتعلق بمسألة السيادة، فيُمكن لنا القول بأن هذه الأخيرة شكلت بدورها اهتماماً مختلفاً للفلاسفة والمنظرين، خاصة في المرحلة الحديثة. فلقد شكلت نظرية السيادة والدولة السيدة التي تفلسف حولها جان بودان في كتابه الجمهورية الذي نشر عام 1576م، مع بداية عصر النهضة

(*) - هذا النموذج هو من تصورنا الخاص، قمنا بوضعه بالاستعانة بمختلف القراءات التي قمنا بها والدراسات التي اطلعنا عليها.

الأوربي، إحدى أهم التفسيرات الفلسفية التي عرفتھا المسألة، نظرا لما حملته من معطيات وتفسيرات فلسفية أنداك، حيث ربط جون بودان السيادة بقدرة الأمير على سن ونقض القانون، وذلك دون أن يكون الأمير السيد بحاجه لموافقة أي كان؟ سواء أعلى منه أم مساو له أم أدنى منه. وتأتي تحليلات بودان بعد تلك التي قدمها مكيافيللي في كتابه الأمير الذي نشر عام 1513م، المتعلقة بمسألة سيادة الأمير وبسطه السيطرة على الدولة، وكيفية تحقيقها من خلال تعالیه المطلق على الأخلاق، ومن بعدهما تصورات توماس هوبز - حول المسألة نفسها- التي تمحورت حول تجسيم الدولة، وقيام السيادة المطلقة في شخص واحد، والتي بإمكانها بسط الأمان ومجابهة أعداء الخارج، الأمر الذي عمل على تفسيره في كتابه المشهور ليفثان المنشور عام 1651م. كل هذه التفسيرات الفلسفية أعطت لمفاهيم " سيادة الدولة"، "سيادة الأمير"، "سيادة الملك" الصيغ التي عملت على تجسيدها فعليا. وهو ما يتبين في آليات بناء النظم السياسية الحديثة والمعاصرة.

إذا كانت فلسفة النهضة مع الثلاثي الذي سبق ذكره، عملت وفق التصورات النظرية التي صاحبت بناء أنساقهم النظرية، فمن دون أي شك، تمت وفق التراتبية الفكرية والتفاعلات مع النظريات القديمة والقروسطية. وهو الأمر الذي يهْمُنَا هاهنا.

لقد كانت السيادة تقوم على مبادئ وأصول قديمة ووسيطية، بحيث ارتبطت بشكل تام بالشمولية التي كانت تتسم بها الأنظمة السياسية القديمة والوسيطية التي كان يتمتع بها الملوك، الأباطرة والباباوات، الذين كانوا يستمدونها من الرمزية الغيبية، والمعاني الأسطورية القديمة، والنصوص الدينية، ومن النظريات الفلسفية اليونانية والقوانين الرومانية. وفي هذا الصدد يتحدث فليب نيمو / Philippe Nemo^(*) قائلا: «مع بدايات القرن السادس عشر، كان هنالك المذهب الشمولي والذي تم تأسيسه في العصر الوسيط من قبل البابا والملوك على أساس العناصر الثيولوجية وخاصة القانون الروماني، هذا المذهب يتخذ لنفسه نسقا واضح المعالم مع بداية عصر النهضة، أين تجلت الدولة القومية (...) فيتميز المذهب الشمولي بأصول قديمة، فالسلطة الأرستقراطية للإمبراطور الروماني تم تأكيدها مع مرور القرون. فلقد كان الشعب الروماني

(*) - فليب نيمو / Philippe Nemo ، هو فيلسوف ومؤرخ الأفكار السياسية فرنسي ولد في عام 1949، عمل أستاذ الفلسفة السياسية والاجتماعية في ESCP أوروبا، وتكمن اهتماماته البحثية في مجال الليبرالية (بما في ذلك فريدريك أوغست هايك الذي هو متخصص الفرنسي الرئيسي) وتاريخ الأفكار السياسية، وفكرة الغرب وفكرة الجمهورية. كما نشرت دراسات حول القضايا المعاصرة التعليم والتربية. من أهم كتبه:

Job, ou l'excès du mal, 1978. Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ? : La dérive de l'école sous la V^e République, 1991. Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, 1998.

في مرحلة فسبسيان (69-79م) /Vespasien ، مُلزم بأن يتنازل إراديا عن سلطته لمصلحة الإمبراطور من خلال القانون المُسمى ⁽¹⁾ lex de imperio . ولقد كانت آنذاك المجالس الشعبية ومجلس الشيوخ أيضا، تتعاضد كمظهر من مظاهر الجمهورية. لكن سرعان ما أصبح الأباطرة وحدهم المُخول لهم الرد على العرائض المُقدمة حول نقاط مُتعلقة بالقانون، وتلك الردود المُقدمة تُمثل في حد ذاتها قوانين قائمة (...) على هذا النحو كان القانون (الدجيسيت) الجيستيني le Digeste de justinien/، يُعطي للمُشرعين والقضاة الرومان في القرن الثالث للميلاد، صيغتين قانونيتين، تمتلكان دون أي شك عمقا أصيلا، ربما عمل فيما بعد المشرعون البيزنطيون في إعادة صياغتهما، لكي يصبح لهما معاني أكثر شمولية، وتتمثل الصيغتان فيما يلي: كل ما يرضي عنه الأمير يصبح قانونا، الأمير هو من يُحرر القوانين. ومنه فبناء السيادة الشمولية تبدأ من هاتين الصيغتين.⁽²⁾

في حقيقة الأمر، الأصول الدينية والمبادئ النظرية، والفلسفية، والقانونية الرومانية التي جسدت مبدأ سيادة الأمير/ الملك ومكنت من بناء النظام الشمولي القائم على السيادة المطلقة للملك، المبنية أساسا على ثلاثية الشَّخصنة (شَخْصنة السلطة، شَخْصنة السيادة، شَخْصنة الدولة) على اعتبار أن الملك يرى نفسه خليفة الله على الأرض، أسست البنية النظرية لمفهوم وممارسة السيادة، وأصلت دينيا الدولة وجوهر وجودها. لكن في المرحلة الوسيطة، خاصة مع سقوط الإمبراطورية الرومانية وانتشار المسيحية، عرفت سلطة الأباطرة تنافسا مع سلطة الباباوات الذين بدورهم زعموا تمثيل السيادة الإلهية والمسيحية على الأرض، « فلقد كان الباباوات، في مرحلة ما قبل القرن XIII ، وحدهم من يمتلكون السلطة المطلقة، فالنصوص/⁽³⁾ »

(1) - lex de imperio Vespasiani هو قانون روماني (مجلس الشيوخ)، وافق عليها مجلس الشيوخ في 22 ديسمبر من العام 69 م، وصاغت عليها بشكله النهائي في اجتماعات خصت بشأن تعريف صلاحيات واختصاصات الأمير فيسباسيان في مجلس الشيوخ نفسه. القانون هو الوثيقة الرسمية الوحيدة التي تمنح الإمبراطور سلطاته . الجزء الموجود حاليا هو جزء واحد فقط من سجل البرونزية، اكتشف في 1347م من قبل كولا دي رينزو في بازيليك القديس يوحنا لاتران، والمتاحة في متاحف الكابيتول في روما. يتكون مجلس الإدارة من ثمانية بنود ويضم المجلس ثمانية مواد فيسباسيان، تستخدم لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية، وكذلك الصلاحيات التي يمارسها Princeps. وفقا للنص، يبدو أن فيسباسيان منح له الحق في التصرف فوق القانون كما حدث من قبل الأباطرة السابقة. كما يذكر النص أمثلة على الأسلاف (الكل ما عدا كاليجولا، نيرو، Galba، أوتو وفيتليوس)، وتحدد صلاحيات "الخاصة" المخولة للأباطرة بداية من أغسطس ، وتبرير الحق الوارد في الفقرة تقديرية (السادس) اتخاذ تدابير في جميع مجالات الحياة العامة والخاصة. الفقرة السادسة (17-21 خطوط) في مخطوط كروفورد. أنظر :

La clause transitoire de la « Lex de imperio Vespasiani », Léon Lesuisse (Revue belge de philologie et d'histoire, Année 1962, Volume 40, Numéro 1), pp. 51-75.

(2) - Philippe Nemo, op.cit.p.34.

(3) - papae dictatus هي عبارة عن مجموعة من سبعة وعشرين مقترحات تحفظ في أرشيف الفاتيكان من الوثائق المتعلقة البابا غريغوري السابع. إنها تقع بين رسالتين تحملان توقيع هذا البابا، واحد الآخر بتاريخ مارس 1075م. ومقترحات dictatus papae تشبه المراسيم القانونية. ومع ذلك، فقد كان هذا النص أبدا صدور الرسمي. فإنه يمكن أخذ الملاحظات في مؤلفات القانون الكنسي.

papoe dictatus الذي أتى بها غريغوري السابع عام 1076م، تؤكد السيادة والسلطة المطلقة للبابا كرئيس للكنيسة، يتمتع بكل السلطات التي تسمح له بتسيير جميع شؤون الناس، ويُمكن له سن أي قانون يريده، فهذا الحق يكتسبه لأنه ينوب عن المسيح (...) وهو ما يُشكل لب السيادة البابوية.»⁽¹⁾

تكتسي إذن، الأصول الدينية في العصر الوسيط جوهر السيادة والهيمنة على مقاليد حكم الدولة، فالبابا كان يُمثل القوى الغيبية، التي تتجسد فعليا من خلاله. « وفي هذا الصدد يكتب انطونيو روسولي دوبادو/ Anotnio Rselli de Padoue في القرن XV، في إطار مناقشة نظرية الجمعية الكنسية، بأن البابا يستمد سلطته مباشرة من الله، فدون وجود البابا، ستوجد انقسامات حادة داخل الكنيسة وأيضاً داخل المملكة.»⁽²⁾

قبل أن يتغير مفهوم وطبيعة السيادة وبعض معالمها في المرحلة الحديثة والمعاصرة، نتيجة لظهور العديد من العوامل الفكرية والأيدولوجية، والسياسية، والاقتصادية، بالإضافة إلى تأثير مُختلف العناصر المتعلقة بالدولة ككيان مستقل، أو تأثير تلك العوامل المرتبطة بظهور الهيئات الدولية غير الحكومية والقانون الدولي العام. لتصبح سيادة الدولة خاضعة للعديد من العناصر يُمكن لنا استقراء بعضها فيما يلي :

I- على المستوى الداخلي:

أ - تكون السيادة خاضعة للهيئات الرسمية للدولة والمكلفة أساساً بتطبيق القوانين، والتي تمتلك السلطة وحق توظيف العنف المشروع.

ب - تكون السيادة خاضعة للقوى الإيديولوجية:

1- الإيديولوجيا الماركسية: فمع ظهور الماركسية، شكلت هذه الأخيرة في ظل انتشارها وتنامي الصراع الطبقي أساس السيادة، بمعنى السيادة تعود لطبقة البروليتاريا التي تمتلك حق بناء الدولة الاشتراكية ومنه تجسيد الحالة الشيوعية. وهو ما اتسمت به وما تزال تتسم به العديد من الدول الحديثة كالإتحاد السوفياتي سابقا وبعض الدول المعاصرة على غرار الصين، والعديد من دول أمريكا الجنوبية.

(1)- Ibid.,p.34.

(2)- Ibidem., p.p.34,35.

2- **الإيديولوجية الليبرالي/الرأسمالية:** والتي تقوم على أساس سيادة الحريات الفردية، وسيادة رؤوس المال (الاقتصاد، التعاملات التجارية الحرة...الخ)، وسيادة أرباب العمل والمؤسسات الاقتصادية والمالية. وكل هذا في ظل الدولة المنظمة / *État Régulateur*. ومنه ظهور الأقطاب الأوليغارشية الاقتصادية. وهو ما تتسم به أغلب الدول الغربية، إذ كثيراً ما تُبنى السيادة القائمة في الدولة على أساس سلطة رجال المال والإيديولوجية الليبرالية السائدة.

3- **الإيديولوجيات الدينية:** لقد عملت الإيديولوجيات الدينية التي انبثقت من مختلف الديانات بصفة عامة والتوحيدية منها بصفة خاصة، على بناء آليات السيادة. فلقد شكلت معايير السيادة الإلهية، والدينية، والثيولوجية على العالم، الأصل الفعلي التي تقوم عليها مسألتي سيادة الدولة، على اعتبار أن وجودها مُحدد وفق تنظيمات عينتها النصوص الدينية ومُختلف تفسيراتها، وسيادة الأمير على اعتبار أنه يُمثل على حسب النصوص والإيديولوجيات الدينية، خليفة الله على الأرض.

فلقد تشكلت العديد من الدول وفق الأطروحات الدينية، سواء على أساس ما جاء في النصوص المقدسة، الأمر الذي نجده وارد مثلاً في كتاب العهد القديم، الإصحاح 18/15، بخصوص ملك الله للأرض: « لقد منحت ذريتكم هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات . » أو ما ورد في سفر الملوك الأول، إصحاح 1، فيما يتعلق بخلافة النبي داود لله على الأرض: « فنزل صادوق الكاهن وناثان النبي وبناياهو بن يهوياح والجلادون والسعاة واركبوا سليمان على بغلة الملك داود وذهبوا به إلى جيحون . فآخذ صادوق الكاهن قرن الدهن من الخيمة ومسح سليمان. وضربوا بالبوق وقال جميع الشعب ليحي الملك سليمان ». أو ما نجده في العهد الجديد رؤيا يوحنا اللاهوتي: « إعلان يسوع المسيح الذي أعطاه إياه الله ليري عبيده ما لا بد أن يكون عن قريب وبينه مرسل بئد ملاكه لعبده يوحنا، الذي شهد بكلمة الله وبشهادة يسوع المسيح بكل ما رآه . طوبى للذي يقرأ وللذين يسمعون أقوال النبوة ويحفظون ما هو مكتوب فيها لان الوقت قريب » .

أو ما جاء في القرآن مثلاً ما ورد في سورة آل عمران الآيات: 190- 191 فيما يخص سيادة الله على الكون: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)، أو فيما يتعلق بسيادة النبي للأمة خليفة الله

على الأرض كما جاء في سورة الجمعة الآية 2 : (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) ... الخ من الآيات الدينية.

أو ما جاء في العديد من التفسيرات الفلسفية، والدينية والفقهية حول الأصل الإلهي، الديني والثنولوجي للسيادة، فيضح ذلك جليا عند المسلمين في مسألة الخلافة التي تعد الهيئة الوحيدة التي تمتلك السيادة، إذ عمرت الخلافة منذ وفاة الرسول إلى سنة إعلان أتاتورك زوالها. « فلقد بدأت السيادة في ظل الدولة الإسلامية بصبغة دينية باسم الخلافة، ثم اتجهت اتجاها زمنيا في عهد بني أمية، وعادت لتصبغ بصبغة الحق الإلهي في العهد العباسي ومفهوم السيادة في النظرية الإسلامية حيث قامت الدولة على أسس ثابتة في القرآن الكريم والسنة. وقد اعترفت دولة الإسلام مبكرا بوجود إرادة عامة غير إرادة الأفراد، لكن بعض حكام المسلمين خاصة في عهد بني أمية انصرفوا عن هذا المفهوم حيث تم تحويل الخلافة إلى ملك وراثي. » (1)

أما في الفقه المسيحي، فلقد عمدت الكنيسة على بلورت النظريات والتفسيرات المتعلقة بالسيادة. فكما سبق ذكره فإن سلطة البابا والمؤسسة الكنسية كنتا جوهر التأسيس للسيادة على الدولة والملك. فيمثل القديس أوغسطين أحد فلاسفة الكنيسة الذين أسسوا نسق سيادة الكنيسة على الدولة، من خلال إبراز الأصول الإلهية والمسيحية المستقاة من النصوص المسيحية، فتأسيسه لمدينة الله أكبر دليل على ذلك. الأمر نفسه ينطبق على القديس توما الإكويني، الذي أسس السيادة على القانون الإلهي. « لقد شهدت فكرة السيادة تحولا على يد القديس توما الإكويني الذي قاد الحركة الفقهية المسيحية أثناء التحولات التاريخية لفكرة السيادة في العصور الوسطى، وكانت لأفكاره أثرا بالغا في تطور مفهوم السيادة من الوجهتين القانونية والفلسفية، حيث اصطبغت السلطة بصبغة مسيحية وحررتها من رواسب فكر العصر القديم، وذلك بإهدار فكرة السلطان المطلق والتزام الحاكم بالقواعد العليا للقانون الإلهي، وهي وإن بدت الآن فكرة مطلقة وغير ديمقراطية فإنها في حينه كانت تحديا للسلطة المطلقة للملوك وكانت فكرة انتقالية نحو تأسيس السيادة على الإرادة الشعبية. » (2)

(1) - أنظر مقال: ليلى حلاوة، السيادة.. جدلية الدولة والعولمة، نشر في <http://www.onislam.net/> ، الأحد 08 مايو

تطورت التفسيرات الدينية كثيرا في المرحلة الحديثة والمعاصرة، خاصة مع الإصلاحات الدينية التي عرفها الغرب، مع ظهور البروتستانتية والكفانية، وبروز العديد من النزعات والإيديولوجيات الدينية الحديثة الراديكالية في العالم الحديث، فالإيديولوجيات الدينية على غرار الصهيونية عند اليهود، والمذاهب الإنجيلية والتبشيرية عند المسيحيين، والوهابية، والسلفية الجهادية، وتيار الإخوان المسلمين عند المسلمين... الخ، ما تزال تشكل التيارات التي تسعى إلى بسط الهيمنة على الدولة والحكم، ومنه إقرار السيادة باسم الحق الإلهي والنص الديني.

4- **الإيديولوجيات الوطنية الشوفينية:** فلقد عملت هذه الإيديولوجيات على مبدأ الجنس السامي، العنصرية، والوطنية المتطرفة، ومبادئ اليمين المتطرف... الخ، التي تقوم على مبدأ سيادة الوطنية الأصلية ورفض الآخر.

5- **الإيديولوجيات العسكرية،** التي تقوم على بناء سيادة الدولة وفق الهيمنة والإيديولوجية العسكرية، فلقد تأسست سيادة العديد من الدول على الفكر العسكري الراديكالي.

ج - **السيادة الخاضعة لهيمنة القوى والجماعات الضاغطة،** وقد تتسم هذه الجماعات بقدرتها على التأثير على مقاليد الدولة، وعملية التشريع، والانتخابات، وتسير مختلف شؤون الدولة السياسية، والاقتصادية، والدينية... الخ. وقد تكون هذه الجماعات الضاغطة رجال أعمال، أو رجال الدين، أو رجال عسكر، أو أحزاب سياسية، أو تكتلات اقتصادية، أو مؤسسات صناعية، أو هيئات مالية، أو قوى سرية... الخ، والتي كثيرا ما تكتسب حق السيادة و/أو تنقص من سيادة الدولة.

II- على المستوى الخارجي:

لقد عرفت مسألة سيادة الدولة تغييرا كبيرا في المرحلة الحديثة والمعاصرة، بحيث شكلت العديد من العناصر الخارجية عن نطاق الدولة بمعناها السيادي والجغرافي، العوامل الحديثة النشأة التي حددت معامل سيادة الدولة والقانون الوطني^(*). فلقد عملت مختلف هذه العناصر إما على تعيين حدود سيادة الدولة وقانونها الوطني أو على بناء قواعد سيادية جديدة للدولة. ومن بينها نجد :

(*) القوانين الوطنية هي مجموع القوانين التي تضعها الأنظمة الحاكمة والمسيطرة على مقاليد الدولة والسلطة، من أجل تسيير مؤسسات الدولة وشؤون العامة للأفراد (الاقتصادية، والتجارية، والاجتماعية، والسياسة... الخ). ويعتمد المشرعون في تشريع القوانين الوطنية على الخصائص والسمات التي يتميز بها المجتمع، وكثيرا ما تدخل العديد من القوانين الوطنية في صراع مع القوانين الدولية، خاصة في مسألة احترام حقوق الإنسان

1- القانون الدولي⁽¹⁾ والهيئات الدولية:

كانت الوظيفة الرئيسة للدولة القومية في المرحلة الكلاسيكية، الحفاظ على أمن المواطنين وتنظيم شؤون المواطنين من خلال القانون الداخلي الذي شرعته الهيئات التشريعية المخولة لها ذلك. فلقد كان القانون الداخلي وحق امتلاك القوة وممارسة العنف المشروع، من بين أهم القواعد التي انبنت عليها السيادة الدولة القومية، إلا أنه ومع ظهور الهيئات الدولية، وتطور العلاقات الدولية وخاصة تشكل القانون الدولي العام، تغير مفهوم السيادة وانحصرت سيادة الدول بشكل كبير، إذ خضعت إلى منطق وطبيعة العلاقات والقوانين الدولية. « يُطلق على القانون الداخلي، ذلك القانون الذي يُطبق داخل دولة ذات سيادة تمتلك كل من القوة والقانون الداخلي الذي لا يتميز بالخصائص نفسها مع باقي الدول. أما القانون الدولي وُجدَ أساساً من أجل تنظيم العلاقات بين الدول ذات السيادة، المالكة للسيادة الجغرافية والعسكرية. هذه البنى القانونية التي تختلف بين المجتمع الداخلي والمجتمع الدولي، تفسر حدود السيادة، بحيث تكون سيادة الدولة على المستوى الداخلي استثنائي، بمعنى ذات اختصاصات محدودة وأصلية (...). أما على المستوى الخارجي الدولي، فإن السيادة تتخذ لنفسها معنى مغايراً، بمعنى الدولة القومية ليست وحدها التي تمتلك السيادة، بحيث تُمثل السيادة في ظل إطار المجتمع والقانون الدوليين، سيادة مشتركة قائمة (على المستوى النظري) على مبدأ المساواة. »⁽²⁾

لقد شكلت مختلف الاتفاقيات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية... الخ، والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان المصادق عليها، الآليات الجديدة للتعاون الدولي المشترك، بحيث تُشكل هذه الاتفاقيات والمواثيق، التي ترعاها الهيئات الدولية المختلفة كالأمم المتحدة ومختلف المنظمات التابعة

⁽¹⁾ - القانون الدولي هو مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الدول التي تدع لنفسها السيادة ولا تعترف بأي سلطة أعلى منها. إن هذا الادعاء يضيف على القواعد الحقوقية التي تهيم على هذه العلاقات، صفة مبتكرة تميزها عن القواعد المتعلقة بالقانون الداخلي. فالأشخاص التابعون لهذا القانون يخضعون إلى سلطة تضع القانون وتقرض احترامه، في حين أن الدول وهي أشخاص القانون الدولي، تصدر معاً بعد الاتفاق فيما بينها، الأنظمة التي تعبر عن مصلحتها المشتركة، وتبقى كل واحدة منها حرة في تقدير مدى الالتزام الذي يترتب عليها وشروط تنفيذه. فالقانون الداخلي قانون طاعة وامتثال، يهيمن على الأشخاص الذي يمكن إرغامهم على احترام القانون، بطريق القوة إذا اقتضى الأمر، وبواسطة الأجهزة الإدارية المختصة. أما القانون الدولي، فإنه، على النقيض من ذلك يعد قانون تنسيق يكتفي بتجديد التعاون بين الدول. ولما كانت هذه الدول لا تخضع إلى أي سلطة تعلو عليها، فإن اتصالها فيما بينها يتم وفقاً لإدارتها، وتبقى كل واحدة منه صاحبة السيادة في تقدير مدى حقوقها. ومؤدى ذلك أن جميع الدول لا تتصور معنى القاعدة الحقوقية بشكل واحد، وبما أنها تتجه نحو تجزئة مصالحها الرئيسية إلى قيم مقدسة، فإن السلم يصبح أمراً غير مضمون. ولذلك فإن جميع أنصار السلم قد هاجموا عن طريق القانون فكرة السيادة وهي العقبة الرئيسية لتفوق القانون الدولي على الأشخاص التابعين له. ومن أجل التدقيق في هذه المسألة انظر : شارل روسو، القانون الدولي العام، تر: شكر الله خليفة (ط1؛ بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، 1987)

⁽²⁾ - Yves Michaud, *Le Pouvoir, L'État, Le politique* ; Article BRIGITTE STERN, *État et souveraineté : de face à la mondialisation* (Paris : Éditions ODILE JACOB, 2002), p.p, 159, 160.

لها - كما بيناه سابقا- إحدى المصادر الرئيسية للتشريع ووضع الدساتير، خاصة من قبل الدولة التي صادقت عليها. فلقد فرض المنطق الدولي الحديث بسط مفهوم جديد لسيادة الدولة، فهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمنحنى التصاعدي للإلزامية احترام المواثيق الدولية، ومنه تحديد سيادة وسلطة الدول.

دون أي شك، فإن تحديد سلطة وسيادة الدولة القومية الحديثة من خلال إلزامية احترام المواثيق الدولية، خاصة تلك المتعلقة باحترام حقوق الإنسان، بمثابة الضامن الأساسي لوجود دولة القانون وضمن حقوق الإنسان، خاصة في الدول اللاديمقراطية والديكتاتورية الحديثة، التي تعرف أنظمة قانونية تعسفية وُضعت باسم السيادة الوطنية. إلا أن التّموضع الذاتي للعديد من الهيئات الدولية وآليات تنظيمها اللاعدل (مثلا تنظيم هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن)، وطبيعة تسييرها الإيديولوجي، جعل من الدولة الحديثة من خلال القانون الدولي، ذات توجه أمني إستراتيجي، بمعنى اتجهت الدولة الحديثة إلى البحث عن آليات استحواذ الهيمنة الدولية، خاصة مع تنامي الإمبريالية المتوحشة والصراعات الدولية. « إن تقليص سيادة الدولة في ظل القانون الدولي العام، يظهر من خلال النتائج التاريخية لمبدأ اللامساواة، فهذه الأخيرة ذات أشكال عديدة ومتعددة، فنجد اللامساواة الجغرافية وحق الاستنفاع بالمياه البحرية، اللامساواة الاقتصادية، اللامساواة في القدرات العسكرية، اللامساواة أمام القوى الإمبريالية الاقتصادية والمالية، خاصة أمام هيمنة المؤسسات المتعددة الجنسيات (...) سيادة الدولة في إطار المجتمع الدولي، يتعلق بشكل كبير من جهة بميزان القوى ومن جهة أخرى بالتوازن الاقتصادي والسياسي للمجتمع الدولي والتنظيم القانوني لها.»⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، وأمام منطق العناصر التي سبق ذكرها وبلاستعانة بالمفهوم الذي ذهب إليه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس⁽²⁾، فإن المرحلة الحديثة والمعاصرة التي تعيشها الدولة الحديثة، تمثل مرحلة ممهدة لمرحلة ما بعد الدولة القومية.

2- **الإيديولوجيات العابرة للقارات:** لقد سبق وأن بينا كيف مكنت الإيديولوجيات الكلاسيكية في تحديد معالم السيادة على الدولة أو في بناء سيادة الدولة، الأمر نفسه ينطبق

⁽¹⁾- Ibid., p.161.

⁽²⁾- يُحلل الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس مسألة ما بعد الدولة القومية بشكل دقيق في كتابه المعنون :

Après l'État- Nation, Une nouvelle constellation politique, trad. RAINER ROCHLITZ (Paris : librairie Arthème Fayard, 2000)

على الإيديولوجيات الحديثة والمعاصرة ذات الطابع العالمي، خاصة الاقتصادية والدينية منها، كالإيديولوجية الليبرالية والشيوعية التي حددت وما تزال تحدد آليات التسيير السياسي، الاقتصادي والقانوني للدول والهيئات الدولية، وكذلك الإيديولوجيات الدينية (الأصولية الدينية، والصهيونية، والمسيحية الجديدة، والسلفية، والوهابية...الخ) الخارجة عن نطاق الدولة والتي عملت على بناء سيادة الدولة أو اكتسابها وفق أهداف معينة المعالم. الأمر أيضا ينطبق على إيديولوجيات أخرى كالماسونية، والنازيون الجدد، والفوضوية، والايكولوجية...الخ.

وصفوة القول هاهنا، تكمن في ذكر نقطتين إستنتاجيتين أساسيتين :

النقطة الأولى تتمثل أساسا في أنه على الرغم من تعدد التعريفات التي يوردها الباحثون لمفهوم سيادة الدولة والآليات المتعددة في بناءها وتجسيدها، إلا أنها تنقسم وجهات النظر نفسها، إذ أنها تتوافق بأن السيادة هي السلطة العليا للدولة في إدارة شؤونها، سواء كان ذلك داخل إقليمها أو في إطار علاقاتها الدولية. وبالتالي فإن السيادة هي التي تحدد طبيعة الدولة والإيديولوجية التي تقوم عليه. فالتنظيم العام في إطار الدولة الحديثة يخضع بشكل مباشر إلى السيادة ومن يمتلكها. كما تشكل أيضا طبيعة تفكير من يمتلك السيادة العمود الفقري في تحديد طبيعة الدولة، بالمعنى الصريح من يمتلك السيادة يمتلك الدولة، ومن يمتلك الدولة يمتلك ملكة تحديد طبيعتها وغاياتها.

أما النقطة الثانية فإنها تتمثل أساسا في الأصول الدينية والميثولوجية التي تنبني عليها مسألة السيادة، فالوضع الرمزية تؤكد استنساخ فكرة السيد من القوى الغيبية، والآلهة، والسيادة من خلال التاريخ الديني والشرعية الدينية، وفي المرحلة الحديثة والمعاصرة - وبالمفهوم الفوكوي (ميشيل فوكو) - فإن البنى المؤسساتية تحمل في طياتها رواسب دينية خفية عاشها الإنسان من قبل، تشكل البنية الخفية في الخطابات المتعلقة بسيادة الدولة. ومنه فإن بناء أركيولوجيا الدولة - وهو ما نقوم به في أطروحتنا هذه - يسمح لنا بتبيان هذه الرواسب ومختلف أصولها، وطبائعها وتأثيراتها.

II -3-3-1-3- المطلب الثالث: الفصل بين السلطات.

البحث في خفايا مسألة الفصل بين السلطات وتحليل البعض من أصولها وفروعها النظرية في أطروحتنا هذه، يصبو إلى غاية مُحدّدة ألا وهي فهم العناصر التي شكلت الدولة الحديثة وآليات تنظيمها بصفة عامة، وإدراك الإجابة عن التساؤل حول ارتباط الأزمات التي عرفت الدولة الحديثة، كأزمة تنظيم المؤسسات وكذلك أزمة الصيغة العلمانية للدولة الحديثة، بالحدود التنظيمية للفصل بين السلطات داخل إطار الدولة الحديثة.

ويَنطلق بحثنا في هذا المطلب من قناعاتنا الراسخة بأن «مبدأ الفصل بين السلطات» يُمثل الإنطلاقة الفعلية للدولة الحديثة وأساس من بين الأسس الجوهرية التي تَنبني عليها نظرية الدولة الحديثة، وذلك من خلال القطيعة التي حققها المبدأ مع الآليات القديمة المتعلقة بتنظيم الدولة القومية الكلاسيكية.

تُبين أغلب الدراسات الفلسفية التي عالجت مبدأ الفصل بين السلطات، على أن المبدأ ورد بشكل دقيق ومحوري في كتاب روح القوانين للفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، كنسق قائم لتنظيم العلاقة بين السلطات داخل الدولة. إلا أن تلك الدراسات لم تنف الجذور الإغريقية لمبدأ الفصل بين السلطات - خاصة الجذور الأفلاطونية والأرسطية منها - فالدراسات الفلسفية والسياسية الإغريقية، من خلال كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب السياسية لأرسطو، عملت على تحديد العلاقات المُختلفة التي تربط بين المؤسسات المنظمة للمدينة وكيفية تنظيمها من أجل بناء التوازن بينها وتفادي احتكار الحكم من طرف سلطة معينة دون مشاركة السلطات الأخرى.

في حقيقة الأمر، لم تكن نظرية فصل السلطات في تطبيقاتها الأولى الكلاسيكية، سواء عند الإغريق أو الرومان سوى مجموعة من المبادئ المتعلقة أساسا بالتنظيم السياسي الذي يُقره الحاكم أو الملك، بحيث لم تكن للنظرية مبادئ قانونية أو قضائية. « ففي الديمقراطية الكلاسيكية، فصل السلطات ليس بمبدأ قانوني بآتم معنى الكلمة، لكنه عبارة عن ميزة للفن السياسي. فلقد عمل راديكالو الفصل بين السلطات على إعطاء صفة الشخص المعنوي لكل سلطة. لكن المذهب الكلاسيكي يرى في مبدأ الفصل بين السلطات قاعدة بسيطة مبنية أصلا على الحكمة والتجربة. يستطيع القانوني أن يتصور تصميم ما يقوم عليه مبدأ الفصل بين السلطات، ففي خضم عدم وجود أي قاعدة تقنية مُحددة المعالم تَنبني عليها تطبيق هذا المبدأ، يبقى، لدى المذهب الكلاسيكي، الأهم من كل هذا هو أنه لا يُمكن لأي سلطة من السلطات الثلاث احتكار السيادة الكاملة لوحدها. »⁽¹⁾

إلا أن مبدأ الفصل بين السلطات سيعرف تغيرا ملحوظا في المرحلة الحديثة والمعاصرة، على اعتبار أنه سيصبح خاضعا لقواعد تقنية وقوانين معينة تحدد كيفية تطبيقه.

نعم، لقد شكلت النظريات الفلسفية الحديثة والمعاصرة المحتوى الفعلي والتقني لمبدأ الفصل بين السلطات، بحيث « يضحى محتوى ومعنى نظرية الفصل بين السلطات مبني على: الوظائف،

⁽¹⁾ - Georges VEDEL, Droit Constitutionnel, p.157.

السلطات، المؤسسات والتوازن بين السلطات. فالنظرية تقوم على أساس التمييز بين ثلاث وظائف: وظيفة سن القوانين العامة أو الوظيفة التشريعية، وظيفة تنفيذ تلك القوانين أو السلطة التنفيذية، وظيفة تسوية النزاعات أو الوظيفة القضائية. وتنص بعد ذلك على أن ممارسة كل وظيفة مقترن بسلطة: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية. وتنطوي أخيراً، بالخصوص، على أن تُوكل كل سلطة لأجهزة مُختلفة: مجالس تمثيلية للتشريع، رئيس الدولة أو رئيس الحكومة، وزراء للتنفيذ، المحاكم للقضاء. ومع ذلك فإن الأهمية لا تكمن في تمايز الأجهزة لكن في استقلاليتها، فإذا كان لا يمكن أن تكون تلك الاستقلالية كلية إلا أنها يجب أن تكون على أوسع نطاق ممكن. وبعبارة أخرى، يجب أن تعتمد، على أقل قدر ممكن، عن بعضها البعض، سواء في ما يتعلق بتعيينها أو بواجباتها.»⁽¹⁾

إن اقتران مبدأ الفصل بين السلطات بنظرية الدولة لا شك فيه، بحيث يُمثل إحدى القواعد الرئيسية التي عمل فلاسفة الدولة الحديثة، خاصة الفيلسوفين جون لوك ومونتسكيو، على تنظيرها وبناء معالمها الفكرية، والفلسفية، والسياسية، والقانونية... الخ. « بالمعية مع نظرية التمثيل، لا يوجد هنالك نظرية أخرى أحدثت ثورة في تاريخ الدولة كما فعلته نظرية الفصل بين السلطات، ويُمكن أن نجد مبادئها الأولى مع نهاية القرن XVII في كتاب لوك/ sur le gouvernement civil l'Essai، لكن من البديهي تقديم مونتسكيو على أنه المُنظر الحقيقي لها، ويعود الفضل في ذلك إلى كتابه روح القوانين المنشور عام 1748م، وبالتحديد إلى الفصل السادس، الكتاب XI، الذي يتحدث فيه مونتسكيو عن الدستور الإنجليزي.

إن التطور التاريخي لمبدأ الفصل بين السلطات جعل من تطور التنظيم القانوني والسياسي للدولة أمراً حتمياً. فلقد سمح هذا التطور في بناء أنماط سياسية جديدة تعمل على فرض مسألة الممارسة السياسية وفق الإطار القانوني من جهة، وكذلك في التأسيس لأنماط قانونية حديثة تعمل أساساً على تنظيم مختلف العلاقات التي تربط بين السياسة والتشريع والقضاء من جهة أخرى.

لقد أصبح مبدأ الفصل بين السلطات مُباشرة بعد انتشار نظرية مونتسكيو، يُمثل أساس الديمقراطية بالمعنى الحديث، إلى درجة إدراج هذه المسألة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789م، فالمادة 16 من الإعلان تنص على أن : " كل مُجتمع لا تتواجد فيه ضمانات

⁽¹⁾-PIERRE PACTET, Institutions Politiques, Droit Constitutionnel, (Paris : Éditions DALLOZ, 1999), p.p. 110, 110.

حقوق الإنسان، ولا الفصل بين السلطات " ليس له وجود". فمبدأ الفصل بين السلطات يسمح بتأسيس التطور الحقيقي للمؤسسات الدولة.⁽¹⁾ فبفضل تطور مبدأ الفصل بين السلطات أصبح المواطن محميا قانونيا من تسلط سلطة من السلطات الثلاث.

تتعلق مسألة الفصل بين السلطات بشكل كبير بالنظريات الدستورية، واقتترانها بفلسفة عصر التنوير لا شك فيه ⁽²⁾، وذلك بالنظر للعمل النظري الكبير الذي صاغته فلسفات عصر التنوير، خاصة فيما يخص مفاهيم فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وطبيعة السلطة، والدستور، وتنظيم مؤسسات الدولة... الخ.

تكمن ضرورة تطبيق نظرية الفصل بين السلطات أساسا في العمل على ضمان الحريات الفردية داخل إطار الدولة - وهي المسألة التي تهمنا كثيرا في أطروحتنا هذه - ففي حقيقة الأمر، تمثل هذه المسألة النقطة الرئيسية التي سعى مونتسكيو إلى تحقيقها من خلال بنائه لنظرية الفصل بين السلطات ومحاولاته المختلفة في تفسير الدستور الإنجليزي وكيفية عمل هذه الأخيرة فيما يتعلق بمسألة طبيعة وحدود السلطات الثلاث. ويتحدث في هذا الصدد قائلا : « يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطات، وهي السلطة التشريعية، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية. والأمير، أو الحاكم، يضع القوانين بالسلطة الأولى لزمّن معين أو لكل زمن، ويصحح أو يلغي ما وُضِعَ منها، وهو بالثانية يُقرر السلم أو الحرب ويُرسل السفارات أو يتقبلها، ويوطد الأمن ويحول دون الغارات، وهو بالثالثة يُعاقب على الجرائم أو يقضي فيما بين الأفراد من خصومات، وتُسمى هذه الأخيرة سلطة القضاء، وتُسمى الأخرى سلطة الدولة التنفيذية فقط. »⁽³⁾ وبصفة عامة، عمد مونتسكيو على تقسيم وتبيان مهام كل سلطة، وهي كما يلي :

1- **السلطة التشريعية:** مهمتها الجوهرية تتمثل في تشريع القوانين، وتصحيحها، وتعديلها وإلغاؤها، ثم مراقبة تنفيذها، وتتكون من مجلسين:

أ- المجلس الأول: مجلس ديمقراطي يضم النواب الممثلين للشعب، وينتخب أعضاؤه عن طريق الاقتراع العام.

⁽¹⁾- Dictionnaire Constitutionnel, Olivier Duhamel – Yves Mény, op.cit. Article : Séparation des pouvoirs, p.972.

⁽²⁾- PIERRE PACTET, op. cit., p.110.

⁽³⁾- مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتير (القاهرة : دار المعارف، 1953)، ج1، ص، 228.

ب - بالمجلس الثاني : مجلس ارسقراطي يتكون من النبلاء، وهو مجلس وراثي .

2- **السلطة التنفيذية:** تُنَاط إليها مهمة تنفيذ القانون، وتدخل في اختصاصاتها كذلك العلاقات الدبلوماسية مع الدول، وحماية الأمن الداخلي والخارجي، فالملك وحده من يمتلك هذه السلطة، « فيجب أن تكون السلطة التنفيذية في قبضة ملك .»⁽¹⁾

3- **السلطة القضائية:** ينحصر اختصاصها في المنازعات وتوقيع العقوبات على المجرمين، وتتكون من قضاة منتخبين من الشعب مهمتهم الأساسية هي تطبيق أحكام القانون.

وتتمثل الأهمية من تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث عند مونتسكيو للاعتبارات الآتية:

- لا يمكن تعيين حدود السلطة إلا من خلال وجود سلطة أخرى، وذلك من خلال التوازن والمراقبة المتبادلة.

- امتلاك الملك حق النقض في قرارات السلطة التشريعية.

- تمتلك السلطة التشريعية حق مراقبة القوانين وأعمال السلطة التنفيذية.

- مسؤولية الوزراء أمام الهيئة التشريعية .

- مراقبة تطبيق القوانين.

- استقلال السلطة القضائية عن السلطة.⁽²⁾

لم تتعلق نظرية الفصل بين السلطات بمونتسكيو فقط، بل عمل قبله جون لوك على تبينها في أعماله الفلسفية خاصة في كتابه، الذي سبق لنا الإشارة له، في الحكم المدني. إلا أن تأثير النظام السياسي البرلماني الإنجليزي على لوك، جعله يُنظر لمبدأ الفصل بين السلطات، على أنه المبدأ الذي يجب أن تتميز بها الدولة من أجل فرض السيادة وإرساء معالم العقد الاجتماعي، من خلال وضع القوانين العقابية من جهة، والمحافظة على مبدأ الملكية من جهة أخرى. فيقول لوك في هذا الصدد: « تكتسب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي أن تلحق بشتى المخالفات التي يرتكبها أبناء المجتمع فيما بينهم (وهي سلطة وضع الشرائع)، وسلطة معاقبة الإجرام التي يقترفها عضو خارج عنها أيضا (وهي سلطة إعلان الحرب أو إقران السلام). والغرض من كل ذلك المحافظة على ملكية أبناء ذلك المجتمع، ما أمكن الأمر. ومع أن كل فرد إنما يتنازل، لدى التحاقه

(1) - المصدر نفسه، ص، 234.

(2) - أنظر إلى التفاصيل في كتاب : مونتسكيو، روح الشرائع، من الصفحة 228 إلى الصفحة 237 .

بالمجتمع، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم، التي تُمثل خرقاً " للسنة الطبيعية " كما تسول له نفسه، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يُمكنه أن يلجأ إلى الحاكم الشرعي فيها، قد خول الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ أحكامها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، إذ أن تلك الأحكام أحكامه هو، لأنها من وضعه أو من وضع ممثليه. ومن هنا تنشأ سلطة المجتمع المدني التشريعية والتنفيذية.⁽¹⁾

لكن عكس مونتسكيو الذي يرى بأنه « لا تكون الحرية مُطلقاً إذا اجتمعت السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في هيئة حاكمة واحدة، وذلك لأنه يُخشى أن يَضَعَ المَلِكُ نفسه أو السِنَاتُ نفسه قوانين جائرة لينفذها تنفيذا جائراً. »⁽²⁾ فإن لوك يُعطي للسلطة التشريعية السيادة الأسمى والدور الأكبر مقارنة بالسلطات الأخرى. إذ يتحدث لوك قائلاً: « لا يُمكن أن يوجد في دولة مُستقرة تركز على دعائم ثابتة وتعمل بحسب طبيعتها، على حماية الأمة سوى سلطة عليا واحدة هي السُلطة التشريعية التي تُضَع لها سائر السلطات، مع ذلك ينبغي لها أن تُخضع، بما أن السلطة التشريعية ليست سوى سُلطة انتمائية تعمل لأغراض مُعينة، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تُمكنه من خلع الهيئة التشريعية أو تغييرها، كلما تبين له أنها تتصرف خلافا للأمانة التي عُهد بها إليها. »⁽³⁾

وما يُمكن قوله في الأخير، هو أن أهمية البحث في مبدأ الفصل بين السلطات الذي تتميز به نظرية الدولة الحديثة، بالنسبة لدراستنا هذه، ويُمكن لنا تلخيصها في العناصر التالية:

1- اعتقادنا الراسخ بأن الأصول التاريخية والنظرية الرئيسة لظهور مبدأ الفصل بين السلطات مُتعلقة بشكل كبير بمسألة فصل السلطة الدينية بالسلطة الزمانية/السياسية، الفصل الذي نسميه في هذه الأطروحة " بالفصل الأول المرجعي " ، بحيث صاغت التجارب التاريخية لمبدأ الفصل بين الدين والسياسية القواعد النظرية لمبدأ الفصل بين السلطات الثلاث. وهو ما يتجلى كثيراً في تحليلات كل من لوك ومونتسكيو.

2- يُمثل مبدأ الفصل بين السلطات القطيعة مع نمط تنظيم الدولة بمفهومها الكلاسيكي، والوسيلة الفعلية التي تحدد معالم وحدود السلطة.

(1) - جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص، 188، 189.

(2) - مونتسكيو، مرجع سبق ذكره، ص، 228 .

(3) - جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص 229.

3- الارتباط الوثيق لمبدأ الفصل بين السلطات بدولة القانون وضمان الحقوق، بحيث تكمن العقبات التي يعرفها تجسيد الدولة الحديثة بمعناها الحقيقي، في محاولة كل سلطة الأفراد بالسيادة الكاملة والهيمنة على مقاليد الحكم.

4- يُجسد مبدأ الفصل بين السلطات مسار النظام الديمقراطي ويُحافظ على الحريات الفردية والجماعية، فمحاولة السلطة التنفيذية (رئيس الدولة، أو الملك، أو الأمير، أو رئيس الوزراء...الخ) في احتكار السلطة أو فرض تشريعات خاصة يُمثل مساساً بالمبدأ وبدستور الدولة الذي يُكرسه. ومن خلال هذا الطرح يمكننا فتح قوس فيما يخص من جهة طبيعة الأنظمة المستبدّة الحديثة والمعاصرة، التي تنطلق من قاعدة احتكار السلطة وتجاوز مبدأ الفصل، فبروز العديد منها يكون من خلال فرض السلطة التنفيذية مرجعاً كلياً، ومنه فرضها لقوانين جائزة كثيراً ما تمس بأسس الدولة المدنية، خاصة في ظل عدم وجود المراقبة والمشاركة السياسية، ومن جهة أخرى ما يتعلق بالقوانين المُسرّعة، بحيث ترتبط هذه الأخيرة بطبيعة النظام الحاكم أي السلطة التنفيذية وفرضها لزوماً ووجوباً يستلزم صياغتها من خلال الطبائع والغايات التي تتسم بها، وهو ما يُفسر مُختلف الأزمات التي تعرفها الدولة الحديثة، والتي تجلت في المرحلة الحديثة والمعاصرة، كأزمة الدولة المدنية، وأزمة التمثيل، وشرعية السلطة، وظهور الأوليغارشيات، وتكريس المبادئ التوتاليتارية/الكلية، وأزمة العلمانية، وأزمة الحريات الفردية والجماعية...الخ.

5- على الرغم من ظهور سلطات جديدة في المرحلة المعاصرة، خاصة ما يُعرف بالسلطة الرابعة : الإعلام والصحافة، وسلطات أخرى من شأنها أن تكون مُهيكلّة في المستقبل، تبقى السلطات الثلاث الأولى ذات تأثير كبير من جهة في تنظيم الدولة، ومن جهة أخرى التأثير في الرأي العام بصفة عامة والمجتمع السياسي بصفة خاصة.

II 2- الفصل الثاني: نظرية الدولة الكلاسيكية/القديمة : المدينة الدولة بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني.

يتحدث الفيلسوف البريطاني أرنولد توينبي/ Arnold Joseph Toynbee (1889-1975م)، في مقدمة الباب الأول لكتابه مختصر دراسة للتاريخ، عن مسألة الدراسة التاريخية للدولة، وتعلق الدولة بتاريخها الراسخ قائلا : « التطور الذي حدث خلال بضعة قرون الأخيرة؛ وبصفة خاصة خلال الأجيال القليلة الفارطة، والذي جسد الطريق نحو وجود الدول القوية المكتملة السيادة، العاملة على تحقيق الاكتفاء بذواتها، قد حَمَلَ المؤرخين على أن يتخذوا من الأمم ميدانهم المألوف للدراسة التاريخية. غير أننا لن نقع على أمة بمفردها، أو على دولة قومية في أوربا، تطلعنا على التاريخ يمكن أن يقوم مفسرا لنفسه بنفسه.»⁽¹⁾

تنطبق المقولة نفسها التي طرحها توينبي على موضوع تاريخ الدولة، بحيث يتشابك الخطاب الفلسفي مع التاريخ، ويقودنا البحث عنه ضمن هذا التشابك المزدوج إلى أبعاد مختلفة وتأويلات متعددة، تُجسد تنقلها المستمر من مرحلة تاريخية إلى أخرى، من حضارة إلى حضارة أخرى، ومن فكر إلى فكر آخر. لتتجلى الدولة الحديثة وفكرها العام كأنها سماء زرقاء لا متناهية، لا يُمثل خارجة سوى صورة ذرية بسيطة لما يخفيه الوجه الظاهر.

لن نرتدي هاهنا قناع المؤرخ ونحن نُحلل المُعطيات التاريخية المُختلفة لنظرية الدولة، وبالخصوص دولة المدينة، على اعتبار أن هذه الدراسة فلسفية فُحّة. فقط يتعلق البحث في التطور الكرونولوجي للدولة وتحديد مختلف العناصر التاريخية التي أسهمت في تكوينها. وبالتالي سنقوم بذلك من خلال دراستنا للخطاب الفلسفي المُتعلق بالدولة، ومنه إبراز الثلاثية الجدلية التي شكلته: الأسطورة والدين /الدولة، الدولة/الفلسفة، الدولة/التاريخ.

ولأننا لا نستطيع الذهاب عكسيا إلى أبعد من الفلسفة اليونانية، لاعتبارات عديدة. فعليه فإننا سننطلق في دراستنا هذه من نقطة إبراز الخطاب الفلسفي للدولة الذي يحمله الفكر السياسي اليوناني وبعض خفاياه.

(1)- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، تر: فؤاد محمد شبل (القاهرة : المركز القومي للترجمة، 2011)، الجزء الأول، ص، 3.

II-1-2 - المبحث الأول: الخطاب الفلسفي لنظرية الدولة الكلاسيكية/ دولة المدينة.

مبدئياً سننطلق في بداية هذا المبحث من الإشارة إلى الاختلاف الكبير الموجود بين أنماط الدولة ومختلف الخطابات الفلسفية التي حملتها - وهو الاختلاف الذي سنبينه لاحقاً - بحيث ينطلق كل نمط من حقائق، ومعطيات، ومرجعيات خاصة به متعلقة بزمكانية معينة. تحدد جل هذه العناصر طبيعة كل نمط، ومنه كل دولة مقارنة بدولة أخرى. « فالاختلافات بين طبيعة الدول؛ يخضع أساساً إلى اختلاف السكان وخصائصهم، وإلى اختلاف أنماط التنظيم السياسي، والاجتماعي والثقافي... الخ، وكذلك إلى طبيعة المميزات التاريخية والاقتصادية لكل دولة. »⁽¹⁾ ونحن على يقين بأن طبيعة الخصائص الخاصة بكل مجتمع ودولة هي التي حددت وما تزال تُحدد الخطاب الفلسفي المتعلق بها، والعكس أيضاً صحيح.

II-1-2-1- المطلب الأول: لماذا تسمية الخطاب الفلسفي حول الدولة ؟

لقد سبق لنا وأن بينا أننا مسألة التركيبية المُعقدة للدولة والتي تتطلب منا البحث في العناصر والأصول الخفية التي حددت وما تزال تُحدد وجود الدولة؛ سيرورتها وطبيعتها، ووظائفها. وفي هذا المطلب سنحاول وضع الإطار النظري للدراسة تحت المجهر، من خلال تبيان واستقراء السبب والغاية من استخدام تسمية الخطاب الفلسفي حول الدولة في دراستنا هذه.

في حقيقة الأمر، نحن نعتقد كل الاعتقاد، أنه لا يُمكن لأي باحث أن يتحدث عن مسألة أو نظرية حديثة معينة، وفي مرحلة لا يعي ناسها ومفكروها معانيها وأسسها أو على الأقل كيف تمت صياغتها في المرحلة التي تأسست فيها، دون البحث وتحليل الأصول التي يحتويها الخطاب الحامل لها. فأي نظرية فلسفية ترتبط بالجينولوجيا المتعلقة بها وبالسيرورة التاريخية لخطابها الفلسفي. بحيث يُساهم تاريخها من جهة في بناء النظرية وتحديد طبيعة ومنطق وجودها، ومن جهة أخرى تشكيل الخطاب^(2*) حولها بشقيه: الظاهر والمخفي. بحيث يكون الخطاب نفسه أساس البحث، والتنقيب والتفكيك؛ بمفهوم جاك ديريدا/ Jacques Derrida (1930-2004م) - من أجل

(1) - **Maurice Barbier**, *La modernité politique*, Préface de Marcel Gauchet (1^{ère} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 2000), p. 2.

(2*) - يتميز مصطلح **الخطاب** عن مصطلح نص وكلام وكتابة وغيرها بشكله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثراً أو شعراً، منظوماً أو مكتوباً، فردياً أو جماعياً، ذاتياً أو مؤسسياً (...) وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي معين. أنظر إلى كتاب **ميشل فوكو**، *نظام الخطاب*، تر. محمد سبيلا (ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984)، ص، 4.

فهم وإدراك طبيعة النظرية. وعلى حد تعبير الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في محاضراته التأبينية في الكوليج دو فرانس (*1) : « أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقي، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبية. إننا نعرف طبعاً، في مجتمع كمجتمعنا، إجراء الاستبعاد، أكثر هذه الإجراءات بدهاءة، وأكثرها تداولاً كذلك هي المنع (...) أشير فقط إلى أن المناطق التي أحكم السياج حولها، وتتضاعف حولها الخانات السوداء في أيامنا هذه هي مناطق الجنس والسياسة (...) يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة ارتباطه بالرغبة وبالسلطة.» (2)

نحن نعلم بأن الغاية الفلسفية التي سعى فوكو إليها طوال تاريخه الفلسفي، تكمن في تأسيس خطاب فلسفي علمي ونقدي يقوم على منهج أركيولوجي/ حفري وتنقيبي في البنى المعرفية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والطبية... الخ للمجتمع الغربي. إلا أن محاولتنا المتواضعة في دراسة الدولة الحديثة أو بالأحرى أركيولوجيا الدولة، ستأخذ الجانب الشكلي لفلسفة فوكو، بمعنى محاولة إدراك الخطاب الفلسفي حول الدولة وأصول ومبادئ انتظامه في تاريخ الفكر الأوربي، بداية من اللحظة اليونانية، وذلك كتنقيب في الفكر، وذكر بعض الأسس الفلسفية والأصول الدينية للدولة.

II-2-1-2- المطلب الثاني : في المدينة.

طرحَ العديد من المُختصين المعاصرين مفهوم المدينة بخصائصه وتوظيفاته الحديثة والمعاصرة. وفي أغلب الأحيان، تم ربطه أساساً بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة السياسية منها. كما تم ربطه كذلك بالتطورات والتغيرات التي عرفتتها المدينة وغايات وجودها مقارنة بأنماط المدن القديمة والوسطية. على اعتبار أن المدينة في المرحلة الحديثة، بمعناها الشائع، تُمثل «ظاهرة» اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وحضرية، وعمرانية، وبيئية، وسكانية... الخ، ووحدة قاعدية للدولة.

(*1) - بعد وفاة جون هيبوليت / Jean Hyppolite، حول الكرسي الذي كان يشغله في الكوليج دو فرانس (تاريخ الفكر الفلسفي)، إلى كرسي (تاريخ أنظمة الفكر)، شغله ميشيل فوكو في 12 أبريل 1970م، أين ألقى محاضراته التأبينية في 02 ديسمبر 1970م فيها، وطُبعت المحاضرة ككتاب: جاء تحت عنوان نظام الخطاب.

(2) - ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر. محمد سبيلا (ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984) ص، 4، 5.

لكننا على يقين، أنه لا يُمكن لنا القيام بدراسة الخطاب الفلسفي للدولة الكلاسيكية، بمعنى دولة المدينة، دون البحث عن المعاني المُختلفة التي حملها وجسدها مصطلح المدينة منذ الإغريق إلى مرحلة النهضة الأوروبية التي جسدت معالم الدولة بمعطياتها وخطابها الحديث، مروراً بالمرحلة الوسيطة التي تفاعل في خضمها الخطاب السياسي بالخطاب الديني الكنسي بشكل مُلفت للانتباه.

دون شك، تحتاج الفلسفة السياسية المعاصرة، إثارة إشكاليات جديدة تتعلق بتاريخ الخطاب الفلسفي المتعلق بالمدينة، وكيفيات تأسيسه والغايات المرجوة، ليس فقط من خلال ربط الخطاب نفسه بإطاره التاريخي، بل بربطه بمسألة الأصول والمبادئ المؤسسة له، ومنه اكتشاف البنى الجوهرية التي ما تزال تُشكل بنية الخطاب الفلسفي للدولة الحديثة. بمعنى آخر البحث في العنصر الجوهري المُشترك (الخفي)، والذي يُحدد من جهة طبيعة الدولة ومنه منطلقات الخطاب الخاص بها، ومن جهة أخرى الغايات المرجوة تحقيقها من خلال بناء هيكل الدولة. ومن دون أي ريب تخضع بالضرورة الغايات إلى الطبيعة الجوهرية. نحن نطرح المسألة نفسها هاهنا بالشكل الذي ذهب إليه البنيوي كلود ليفي سترأوس/ Claude Lévi-Strauss (1908-2009م)، أي البحث في الحلقة الأسطورية الفريدة Le Mythe/ الحلقة التي يبنّي عليها النسق العام، الأصل الأول، (الأسطورة، والنظرية، والدولة...الخ).

نعم، يُعتبر البحث عن مُختلف العناصر المُشكلة لمفهوم المدينة في دراستنا هذه، محاولة منا إدراك الوحدة الجوهرية المُلازمة للخطاب الفلسفي المُتعلق بالدولة الحديثة، والذي كان أساس وجوهر المدينة القديمة منذ الإغريق - الأمر الذي سنبينه في نهاية هذا الباب- ومن بين التعاريف المُقدمة لمصطلح المدينة يُمكن الإتيان ببعضها وهي كالآتي :

تُعتبر المدينة الفعل السياسي الرئيسي لعالم البحر الأبيض المتوسط القديم، وبالتحديد الهليني^(*) - هذه التسمية يقتبسها اليونانيون من جدهم الأسطوري المعروف باسم هيلين/ Hellen - بداية من القرن VII قبل الميلاد . فعند اليونان كلمة PLIOS تعني مدينة، و politeia هي شأن خاص بالمواطنين. المدينة والمواطن هما العنصران الأساسيان للفكر السياسي الهليني. المدينة ليست

(*) - الحضارة الهلينية: وهي مستمدة من كلمة هِلين وهي الاسم العرقي الذي يطلقه اليونانيون على أنفسهم) بجدهم الأسطوري هيلين/ Hellen وببلادهم التي عرفت باسم بلاد هيلاس/ Hellas أو الهيلاد/ Hellad ، إضافة إلى تسمية حضارة دولة المدينة (City-State (Polis لارتباط هذه الحضارة سياسياً وحضارياً بعدد من المدن التي كانت كل واحدة منها مع ريفها تعدّ دولة بكل معاني الكلمة، وكذلك حضارة العصر الكلاسيكي (Classical وتعني أصولياً أو قديماً) وهي تسمية أطلقها المؤرخون الأوروبيون والغربيون عموماً على هذه الحضارة؛ إذ عدّوا أنفسهم ورثة هذه الحضارة التي تميزت بإنجازاتها التاريخية الرائعة.

بإمبراطورية، هي مُحددة من طرف العامل الجغرافي، لكنها تتعارض من خلال واقعها اليوناني بباقي الحضارات الشرقية القديمة (البابلونية، والفارسية، والمصرية ...الخ).⁽¹⁾

المدينة اصطلاحاً تعني انتماء حد مُعين من السكان إلى موقع جغرافي متميز، يتفاعلون على شكل ظاهرة اجتماعية متعددة الوظائف، قوامها إدارة وطبقات من السكان يتوزعون وفق صفات اقتصادية وثقافية، في إطار قانون قوي واضح يُنظم العلاقات والأفعال، يُضيف مرحلياً نتائج مادية فيزيائية وأخرى معنوية فلسفية تراكمية في المكان.⁽²⁾

ومن جهة أخرى، لا تتبنى المدينة مسألة التقدم المادي للشؤون العامة للمدينة فقط، بل تُمثل الأخلاق فيها وسيلة وغاية في آن واحد، وذلك وفق ما يُسمى بالإطار المدني. « المدنية هي المقدرة على التميز بين قيم الأشياء، والتزام هذه القيم في السلوك اليومي، وتحقيق حياة الشعور؛ وبهذا فإن المدنية تعني الأخلاق، والأخلاق لغة من الخلق: أي السجينة والطبع والمروءة والدين، وهي الصورة الباطنية للإنسان. »⁽³⁾

بدوره، يتحدّث المفكر المغربي محمد عابد الجابري عن مفهوم المدينة قائلاً : « من المفاهيم التي تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها مفهوم المدينة. »⁽⁴⁾ وللغرض السابق، يُقدّم الجابري مجموعة من التعريفات المُقدمة لمفهوم المدينة، وذلك في كتابه الذي جاء تحت عنوان قضايا في الفكر المعاصر ومنها نجد :

- المدينة في معناها العام، الذي تقدمه العديد من القواميس اللغة العربية يختلف باختلاف الحضارات.

- ما جاء في لسان العرب حول مادة (م.د.ن) ما يلي : مدن بالمكان : أقام به، ومنه المدينة. وهناك قول آخر يرى أن « المدينة » هي مفعلة من دنت أي ملكت. وفي هذا السياق يقال (أنثى العبد) : مدينة أي مملوكة ، من الدين. ومنه قولك أنا مدين لك بكذا.

- المدينة هيئة اجتماعية وسياسية.

(1)- Jean-Claude Ricci, Histoire des idées politiques (3^e éditions ; Paris : ÉDITIONS DALLOZ, 2014), p.p. 7, 8.

(2)- مفهوم الفضيلة في مصطلح المدينة، ياسر عابدين، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثامن والعشرون، العدد الأول، 2012، ص، 155.

(3)- المرجع نفسه، ص، 115.

(4)- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص، 11.

- من الألفاظ العربية التي تفيد معنى « المدينة » ، بمعناها المُعاصر أو القريب منه، كلمة « حضر » . الحضر: ضد البادية، وهو من الحضور والاستقرار في الأرض، وذلك في مقابل « البدو » و « البداوة » التي تعني سكنى البادية = العارية، العراء.

- أما القاموس الفرنسي فكلمة « فيل » « Ville » « المدينة » أصلها اللاتيني من « فيلا » « Villas » ومعناها : الضيعة، الدار في « الريف » « المزارع » وفي الاستعمال المعاصر : تجمع سكني جغرافي واجتماعي قوامه بنايات تخرقها طرقات وسكان يعملون في التجارة والمهن والصناعة... الخ لكن ليس في الفلاحة. والنسبة إلى المدينة بهذا المعنى « أوربان » « Urbain » ، ومنها « أوربانيسم » « Urbanisme » ، وهما معا من « أوربس » (Urbus) التي تعني : المدينة، باللاتينية كذلك.

- أما لفظة « السيتي » (Cité, City) . فليس لها مقابل خاص في لغتنا. ولعل أقرب الكلمات العربية إلى معناها كلمة « الحاضرة » لأنها تشير إلى حضور القوم وإلى الحضارة، خلاف البداوة.

- « السيتي » لا تعني مجرد الحضور، بل تفيد أكثر من ذلك ... إنها باللاتينية «سيفيتاس» (Civitas) ومعناها : الشخصية المعنوية والقانونية التي قوامها مجموعة من المواطنين ، الذين يعيشون بصورة مستقلة تسري عليهم القوانين نفسها.⁽¹⁾

- ما يميز « المدينة » « السيتي » بمعناها الروماني هو اجتماع سياسي يدير أعضاؤه شؤونهم . وهذا هو المعنى نفسه الذي تفيد كلمة « بوليس » (Polis) اليونانية ولكن بصورة أقوى، نظرا للعلاقة بين « بوليس » و « بوليتيك » (Politique) / (السياسة)، وهي علاقة نسبة. فالسياسة (بوليتيكوس باليونانية) إنما سميت كذلك لأنها تدير « بوليس »، والاثنان معا، عنصران متلازمان في المفهوم اليوناني « المدينة ».⁽²⁾

ومن جهة أخرى، يتبنى مؤلفو معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية / Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques في تعريفهم لمصطلح المدينة / La Cité مبدأ تقسيم المدينة إلى نوعين : المدينة القديمة / La cité antique والمدينة بمعناها الحديث. بحيث يقترحون - في المعجم نفسه - التعريف التالي: « بغض النظر عن منطق الإمبراطوريات، فإن المدينة القديمة تمثل الشكل الأول للدولة المنظمة، عن طريق

(1) - المرجع نفسه، ص، 11، 12.

(2) - المرجع نفسه، ص، 13.

ركيزتها الإقليمية، التعبير عن الهوية والإرادة الجماعية التي تنبثق من مواطنيها، وبطبيعة الحال أجهزة الحكم التي تتميز بضبط طبيعتها وتخصصاتها. ظهر الشكل الكلاسيكي للمدينة عند اليونان في منتصف القرن VIII قبل الميلاد في شكل جمهورية حضرية، وبعد ذلك ينتشر هذا النموذج في إيطاليا، روما بالخصوص، وحول ضفاف البحر الأبيض المتوسط. ولقد عرفت المجتمعات البربرية، بنمط أقل إتقانا ووفق تقليد سياسي مُحَدَّد المعالم، تطور أنظمة مماثلة (...) فلقد عملت المدينة القديمة على أن تكون نظام ديمقراطي وفق مبدأ القرعة في عملية اختيار حاملي بعض الوظائف، إلا أن طبقة النبلاء هي التي كانت تتحكم في المُدن الأرسطوقراطية لغاية انتخابية.⁽¹⁾

ويُضيف المُعجم تعريفا خاصا لمدينة الدولة، نجده كالأتي : « (...) يَخْتفي نمط المدينة القديمة كلية بداية من القرن IX للميلاد بعد موت بطيء، خاصة مع ظهور المدينة الحديثة وانتفاء تقاليد الجمهورية الحضرية، فالمدينة الدولة ترتبط في العصر الوسيط بتطور نظام المدينة في إيطاليا في القرن XII للميلاد، النمط الذي توسع بدوره في الشمال، خاصة في ألمانيا، سويسرا، بلجيكا، هولندا - وتعد في العديد من الأحيان، في هذه الحالة، مدن حرة للإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة- ».⁽²⁾

يُمثل التأسيس للتعريفات المتعلقة بالدولة، من خلال إبراز التطور الذي عرفته عبر مختلف العصور التي مرت بها، هو السبيل الفعلي- على حسب اعتقادنا- الذي يُساهم في التجسيد الحقيقي لماهيتها.

لعل التعريف السابق ذكره يُعطي الحجة الصحيحة لما نحاول قوله هاهنا فيما يخص مسألة ربط تعريف الدولة بتاريخها.

ويتبني مختار لكحل التعريف السابق نفسه تقريبا، بحيث يُعرف المدينة في معجمه المعنون مُعجم علم السياسة قائلا : « تعتبر المدينة التنظيم السياسي الأول الذي وُضع من أجل السماح للسكان أن يكونوا قادرين أن يصبحوا في الآن نفسه حكام و محكومين. إن تاريخ المدينة القديمة/

⁽¹⁾- Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Philippe Braud (6^{eme} Edition ; Paris : Éditions Dalloz, 2005), Article : Cité Antique, Cité-État, pp. 50, 51.

⁽²⁾- Ibid., p.51.

Cité antique ليست متعلقة بتاريخ المدينة / VILLE التي تعود إلى أكثر من خمسة آلاف سنة، وآثارها الأولى موجودة حالياً في العراق. تعود بدايات المدينة القديمة إلى الإغريق (...) في الأصل، يتسم بالمواطنة عُشر المواطنين فقط، فيستثنى من صفة المواطن (النساء، العبيد، الغرباء، الفقراء). ويتم تعيين المسؤولين عن المدينة وفق المجال الثقافي الذي تتميز به المدينة، سواء عن طريق الاستمالة، الانتخاب، القرعة. ولقد تبنى العديد من الفلاسفة الكلاسيكيين على هذا النمط من أجل بناء المجتمع المثالي : الجمهورية الأفلاطونية، مدينة الله للقديس أوغسطين، الأوطوبيا عند توماس مور، أو الأتلانتس الجديد للورد بكون. ⁽¹⁾»

ومن وجهة نظر أخرى، يُعرف مختار لكل مصطلح دولة المدينة في المعجم نفسه قائلاً : « لقد ظهرت المدن-الدول في القرن XII للميلاد، أولاً في إيطاليا (البندقية، فلورنسا)، ومن ثمة في أنحاء أخرى في أوربا (لياج). فيعتبر نمط تنظيمها أكثر تعقيداً من ذلك الذي كانت تتسم به المدن القديمة، التي اختفت تدريجياً مع بداية القرن IX للميلاد. ولقد كانت المدن-الدول مُنظمة وفق قيم المجتمع الإقطاعي، تحت وصاية الممالك التي كانت تمتلك العديد من المجالس والقضاة، ووظائف يُعيّن أصحابها عن طريق القرعة. ⁽²⁾»

إذا كان ولوج دولة المدينة، أي المدينة القديمة، خاضع لشروط تاريخية حددت أطر وجودها الفعلي، فإن وجوب التفرقة بينها وبين المدينة الحديثة، هي إحدى المسائل الرئيسية التي لازمت جل التعاريف التي أطلعنا عليها. وذلك للعديد من الأسباب المعرفية والمنهجية. « يجب التفريق بين المفهوم بين المفهوم الحالي للمدينة : City الذي يعبر عن توافر مجموعة من مكونات تجمع سكاني من أبنية وخدمات وإدارة ووسائل مواصلات واتصالات وغيرها من المقومات، وبين المدينة ضمن المفهوم الأوسع Policy، أو دولة المدينة/ City State التي تعني حكم مدينة لحيز مكاني محيطي يتراوح بين الريف المحيط، والسيطرة على عدة مدن، وصولاً إلى السيطرة على إمبراطورية مترامية؛ وقد حدد أرسطو شروط قيام دولة المدينة في إطار الإمبراطورية، بتوافر قيم خاصة بالمدينة، ونوع المؤسسات الضرورية، ونشاط اقتصادي لسبل العيش، وقوة عسكرية للدفاع عن النفس، فكانت لكل دولة مدينة دساتيرها وقوانينها وألهاها. ⁽³⁾»

⁽¹⁾- Dictionnaire de science politique, Mokhtar LAKEHAL (3 Edition ; Paris : L'Harmattan, 2007), Article : Cité antique, p.66.

⁽²⁾- Ibid. Article : La Cité- État, p.66.

⁽³⁾- ياسر عابدين، مقال سبق ذكره، ص، 153، 154.

تتجسد المدينة إذا، على أنها الوحدة الأساسية لبناء بنيان الدولة، لأنها تمثل في الوقت نفسه الوعاء الذي تعيش فيه الأسرة، والسكان، والمواطنين، كإطار جغرافي ومجموع الشؤون العامة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والثقافية... الخ، وكإطار تنظيمي تتجسد فيه السلطة.

ويُمكن لنا كصفوة القول، ومن خلال استقراء التعاريف السابقة ذكرها، والتي اقتبسناها من مختلف المراجع التي اطلعنا عليها بشكل يخدم جوهر إشكالية هذه الدراسة، تقديم وتحليل ست نقاط استنتاجية جد مهمة :

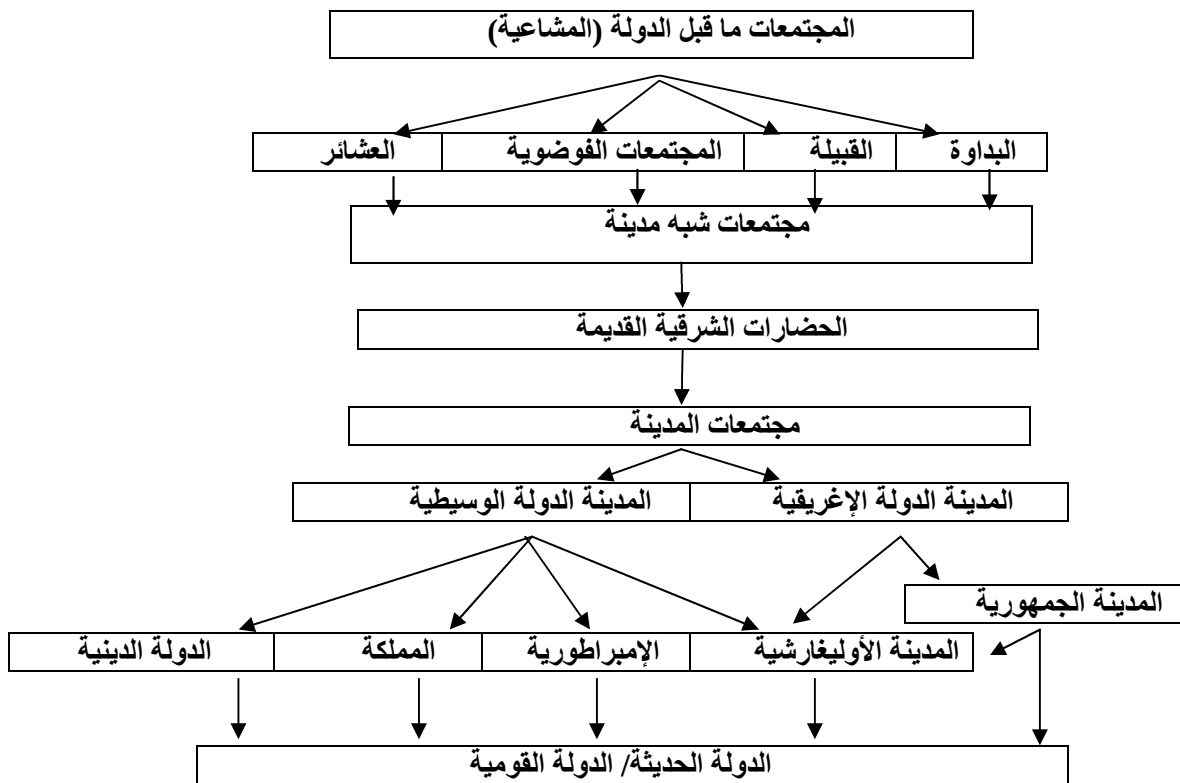
1. النقطة الأولى تتمثل أساسا في إصرارنا على تبيان مسألة الاختلاف الموجود بين نمط تنظيم الجماعات الذي ساد في المجتمعات القديمة وبين المدينة في الحضارات الشرقية القديمة وبين نمط دولة المدينة مع اليونان. ثلاثة أنماط تنظيمية مُختلفة. بحيث تكتسي المجتمعات القديمة بنمط تنظيم الجماعات الخاص بها، نمط تنظيم حددته مُختلف العوامل التاريخية والخصائص الفكرية لتلك الحِقَبُ التي عايشتها، والتي تتركز أساسا على تنظيم ما قبل الدولة أو مجتمعات دون دولة : إثنية، وقبلية، وبدائية. أين كان فيها تنظيم المجتمع قائم على أساس تضامن الأنساب منه على أساس المؤسسات، على أساس الطقوس والأعراف التي عملت على تنظيم العنف المشروع (طقوس التضحية) منه على أساس القوانين المُشرعة⁽¹⁾، على أساس الأساطير والاعتقادات الدينية، منه على أساس التنظيمات السياسية التي تجلت فيما بعد مع الإغريق. كما يكتسي تنظيم المدينة في الحضارات الشرقية القديمة بداية مع الحضارة السومرية (منطقة الجنوب خاصة) مع بداية ومنصف الألفية IV^e ما قبل الميلاد، تنظيما جديدا للمدينة. بحيث يظهر تنظيم المدينة مع الحضارة / La Civilisation d'Obeid، عصر الأورك / D'Uruk، بخصائصها الأسطورية والسحرية، والذي يختلف في عمرانه، عدد سكانه، تنظيمه للعمل والفلاحة... الخ، عن تنظيم البادية. ويتجلى في النمط الجديد ما يُسمى بالسلطة المركزية⁽²⁾ المؤسسة وفق اعتقادات دينية وأسطورية محضة. وهو

(1*) - عملت العديد من النظريات الأنثروبولوجية على تبيان طبيعة التنظيم السياسي للمجتمعات البدائية، وكيفية تنظيم شؤونها. ولعل من أبرزها أعمال روني جيرارد / René GIRARD، التي حاول فيها تبيان طبيعة الفكر السياسي لها واقتراح الطقوس والأساطير في المجتمعات البدائية بطقوس التضحية/ Le Sacrificiel ووظيفتها الأساسية التطهير والتنقيص من خلال تنظيم، ممارسة و/أو توجيه العنف في ضحية معينة، عكس المجتمعات الحديثة التي عرفت الدولة (ممارسة وتنظيم العنف المشروع) من خلال الجهاز القضائي. وهو ما يفسره روني جيرارد في كتابه : La violence et le sacrée. الأمر الذي يجعلنا نتساءل حول ما إذا كان ظهور التنظيم/ الدولة آلية من آليات تنظيم العنف وتبيان مشروعيته، بطريقة يتقبلها الجميع.

^{RE}(2) - **Philippe Nemo, Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age**, (1^{re} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 1998), p, 12.

ما نجده فيما بعد في مختلف الحضارات الشرقية القديمة: الفارسية، والصينية، والفرعونية... الخ. لكن تظل دولة المدينة بمعالمها الإغريقية الأكثر تطورا. وأكثر من ذلك، فهي تُمثل -على حسب اعتقادنا العميق- لحظة الميلاد الفعلي لنظرية الدولة الكلاسيكية (التأسيس الفلسفي لدولة المدينة).

ومن خلال كل ما قيل سابقا، يُمكن لنا ها هنا وضع النموذج التالي لأنواع المدن وتسلسلها التاريخي:



2. النقطة الثانية تتمثل أساسا في العلاقة المحورية التي ربطت دولة المدينة بكل من الدين، والفضيلة، والأخلاق، والميثولوجيا، وحتى بالأسس الميتافيزيقية. فالعديد من التعاريف المقدمة حول مفهوم دولة المدينة/ المدينة القديمة، في لحظتها اليونانية، تحدد طبيعة العلاقات والتأثيرات الدينية والأسطورية والميتافيزيقية لطبيعة دولة المدينة (العقل السياسي) والغاية من وجودها.

3. النقطة الثالثة تتمثل في الارتباط الوثيق بين المدينة والسياسية وذلك منذ المدينة اليونانية، وهو الأمر الذي يُشكل ثنائية غير قابلة للانفصال، بمعنى لا مدينة من دون وجود السياسية

ولا سياسية من دون وجود المدينة. وهو الارتباط الذي ما يزال يربط الفعل السياسي ووجود الدولة الحديثة.

4. النقطة الرابعة تتمثل في أن السلطة هي العامل الذي يُحدد طبيعة المدينة/الدولة، كما سبق أن بيناه سواء في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث، أو في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الثالث. بحيث تُشكل السلطة الحاكمة من جهة الغاية الأساسية للخطاب الفلسفي السياسي المُتعلق بالمدينة في خضم البحث عن نظام الحكم المثالي، ومن جهة أخرى تشكل السلطة الحاكمة "الترموتر السياسي" للمدينة وللدولة بصفة عامة، بمعنى تتحدد المدينة و/أو الدولة من خلال طبيعة السلطة وركيزتها الإيديولوجي، بقوتها و/أو بضعفها...الخ.

5. النقطة الخامسة تتمثل في أن الغاية من وجود المدينة هو بسط الأمان، والعدل، والمساواة بين الأفراد، على اعتبار أن الحالة الطبيعية التي كانت سمة البشرية قبل ظهور المدينة، اتسمت بالعنف المشاع، وحالة الفوضى، والحروب اللامتناهية. وهو ما شكل البحث في طبيعة الإنسان جواب عن الغاية من قيام المدينة، وهو الأمر الذي سبق القيام به في الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني من هذه الدراسة.

6. النقطة السادسة والأخيرة تتمثل في اقتران تاريخ بروز المدينة القديمة أو بالأحرى دولة المدينة بالبحر الأبيض المتوسط، والأمثلة التي سبق ذكرها أكثر من دليل (اليونان، وإيطاليا، وإفريقيا الشمالية، ونوميديا...الخ). فإذا كانت هذه المسألة تحتاج إلى دراسة عميقة ودقيقة، فإن ما يُمكن قوله هو أن الشروط التاريخية للظهور "الدولة المدينة" تفاعلت أساسا بطبيعة البيئة الحاضنة من جهة، وبطبيعة اللوغوس اليوناني السياسي الذي سعى إلى طرح إشكاليات فلسفية سياسية جديدة (النظام المثالي، والفضيلة، والعدل، والحكم...الخ) وأيضا تأثير طبيعة الميثوس اليوناني على الفلسفة العامة وهي الأفكار التي تجسدت بصفة صريحة ومنظمة بداية مع سقراط من جهة أخرى - وهو ما سنحاول تبيينه في المبحث التالي-

II- 2- 2- المبحث الثاني: المدينة عند اليونان: المدينة بين خطابي اللوغوس والميثوس.

لقد سبق وأن بينا أننا الحجة المنهجية والمعرفية التي دفعتنا إلى البحث عن أسس الخطاب الفلسفي المتعلق بالدولة بداية من الخطاب الفلسفي اليوناني حول المدينة. ليس فقط لأن الخطاب الفلسفي اليوناني صاغ معايير فلسفية جديدة على مستوى الأفكار السياسية، بل لأنه غير أيضا الواقع السياسي والاجتماعي البشري، وشكل معالم الفلسفة كحب للحكمة وبحث في الوجود الحقيقي، وأسس مبادئ الإنسان الجديد كعقل مُدبر وعمل في إطار المدينة العادلة.

أما عن الفكر السياسي القديم، وبالأخص الذي كانت تتسم به الحضارات الشرقية القديمة، فلقد سبق لنا التطرق له بإسهاب في الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الثالث، المبحث الذي جاء تحت عنوان الفعل السياسي ؛ المُحرك الفعلي لتطور الدولة.

يتحدث الفيلسوف البريطاني برتراند رسل/ Bertrand Russell (1872-1970م) في كتابه حكمة الغرب، بكل يقين، عن أهمية الفلسفة اليونانية في بناء الفلسفة بصفة عامة والفلسفة الغربية بصفة خاصة، قائلا : « تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالا عاما وعلى النحو ذاته يبدأ العلم. ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون. فالفلسفة والعلم. كما نعرفهما اخترعان يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم. إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياسا عاما للحضارة الغربية.»⁽¹⁾

فالسؤال السياسي الفلسفي حول ماهية التنظيم السياسي العادل، كان من بين الأسئلة الجوهرية التي فتحت مجال التفلسف حول المدينة.

أجل، تكتسب الفلسفة اليونانية مكانة جد هامة داخل تاريخ الفلسفة بصفة عامة. كيف لا ؟ وهي معقل العقل ومهد جل النظريات الفلسفية في مختلف المجالات، والنقطة الفاصلة التي ينطلق منها معظم مؤرخي تاريخ الفلسفة لتأريخ الفعل الفلسفي. وذلك نظرا للقطيعة الفكرية التي أحدثتها الفلسفة اليونانية مع الفكر الشرقي القديم. فإذا كانت آليات التفكير عند الإنسان القديم تنبني أساسا

⁽¹⁾ - برتراند رسل، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا (الكويت : عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، 1978)، الجزء الأول، ص، 21.

على الخرافة، والأسطورة، والشعر الأسطوري، والخيال... الخ، آليات فكرية شكلت الميثوس الذي سعي إلى تفسير جل الظواهر الطبيعية والوجودية. فإن الفكر اليوناني يُمثل القطيعة الفعلية بالفكر القديم. فلقد عمل الإنسان اليوناني على بناء أنساق فلسفية تقوم على العقل، والاستدلال، والمنطق، والبرهان، والحكمة... الخ، مما هيئ لقيام اللوغوس في فهم الكون وإدراك معالم أسباب وجوده فكريا، وفي فهم وتأسيس دولة-المدينة سياسيا، وفي فهم وتقسيم العمل اجتماعيا، وفي فهم والبحث عن الفضيلة أخلاقيا. وكما سبق تحليله في الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، الذي جاء تحت عنوان الفعل الفلسفي، مفهوم وتاريخ، فإنه إذا كان فيثاغورس هو أول من ربط كلمة الفلسفة بحب الحكمة، فإن سقراط هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. لتتجسد من خلال ذلك الإرهاصات الأولى للفلسفة في أثينا المدينة التي احتضنت اللوغوس.

على الرغم من العمل الكبير الذي قامت به الفلسفة اليونانية في بناء اللوغوس السياسي وفق مبادئ فلسفية عقلانية تقوم أساسا على المنطق، والعقلانية، والبرهان، والاستدلال... الخ، انبنت أساسا من خلال إسقاط الأنساق المعرفية التي صاغها اليونانيون الطبيعيون ما قبل أفلاطون حول الطبيعة وتناسقها على مسائل سياسية كالعدل، والفضيلة، والحرية، والحق، والحكم... الخ، « فلقد كانت المادة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون من قبل قد عادت إلى الظهور في صورة جديدة، باعتبار أنها « قانون الطبيعة » الأولى النافذ خلال الصفات والتغيرات التي لا تنتهي للظروف الإنسانية (...) ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجري على نفس النهج القديم الذي وضعته فلسفة الطبيعة، وهو البحث عن الثبات وسط التغير، والوحدة وسط الكثرة. » ⁽¹⁾ إلا أن التساؤل حول مدى تأثير الميثوس عليه وعلى بناء الخطاب الفلسفي حول دولة المدينة، يبقى تساؤلا فلسفيا مشروعا. فلقد لازم تطور الفكر الإنساني منذ الأزل العديد من الجدليات التي حددت معالمه، كجدلية اللوغوس/الميثوس، جدلية الدين/السياسة، جدلية اللاهوت/الفلسفة، جدلية السحر/العلم، جدلية المدينة الإلهية/المدينة الأرضية... الخ. وهو ما سنحاول دراسته في مطالب هذا المبحث.

II- 2- 1- المطلب الأول : اللوغوس السياسي في الخطاب الفلسفي اليوناني حول المدينة الدولة.

لقد سبق لنا وتحدثنا مطولا في الباب الأول، الفصل الثاني وتحديدًا في المبحث الثالث المعنون مفهوم العالم كتساؤل فلسفي، عن الدور الكبير الذي لعبته مرحلة ما قبل سقراط، في بناء اللوغوس، ومنه الأنساق الفكرية العقلانية التي حاولت تفسير الوجود تفسيرًا ماديًا، وعقلانيًا، وعلمانيًا بداية

⁽¹⁾ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، تر: حسن جلال العروسي (ط1؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص، 69.

من طاليس، وكيف حاولت مُختلف مدارسها تجسيد العقل اليوناني القديم وإخراجه من بوتقة التفسيرات الأسطورية والدينية القديمة، هذه المرحلة - من دون شك - وعلى الرغم من نقص مصادر، ونصوص ومؤلفات الفلاسفة الذين عاشوا فيها، وضعت آليات فكرية جديدة حول الطبيعة، والإنسان، ودواء المدينة، والأخلاق، ونظام الحكم...الخ.

لقد مثل تجلي اللوغوس اليوناني بصفة عامة واللوغوس السياسي اليوناني بصفة خاصة، اللحظة الفاصلة في تاريخ الفكر السياسي، بحيث غيرت هذه اللحظة منحى التفكير في الطبيعة والإنسان والعلاقات التي تربطه بالمدينة، والسياسية، والأخلاق، والقانون، ونظام الحكم...الخ. » بحيث مع الفلسفة، اكتشف اليونانيون العقل، وجسدوا بذلك فكرة امتلاك الإنسان لمملكة الحكم التي تساعد في تجاوز سيطرة الدين والأساطير.⁽¹⁾

يُعتبر إذا ميلاد اللوغوس عند اليونان أكثر من حقيقي. « فللفكر العقلي أحوالا شخصية؛ إننا نعرف تاريخه ومكان ولادته. ففي القرن السادس قبل الميلاد وفي المدن اليونانية، وفي آسيا الصغرى، كان ظهور شكل من تفكير جديد، وضعي للغاية، على الطبيعة (...) إن ولادة الفلسفة في اليونان قد تؤشر بذلك إلى بداية الفكر العلمي - حتى يمكن القول بداية الفكر بشكل عام. ففي مدرسة ميليتوس/ École de Milet ، يكون اللوغوس/ Logos قد تحرر لأول مرة من الميثة/ Mythos كما تقع الغشاوة عن أعين الأعمى (...) ففيه أصبح اللوغوس من لحم ودم. »⁽²⁾

إن تجسيد اللوغوس السياسي اليوناني لم يكن فقط مُنبئي على تطور الفكر فقط، بل شكلت العناصر التاريخية والأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة والحروب العنيفة التي عاشتها اليونان القديمة إحدى العناصر الأساسية التي أسهمت في قيام المدينة الدولة وتنظيماتها المُختلفة. « في أثناء عصر اليونان "الإقطاعي"، نشبت نزاعات عنيفة بين العائلات الكبرى من جهة، وبين هذه العائلات وسكان الأرياف والمدن، المتزايدة الأعداد والنشاط، من جهة ثانية. وصارت هذه النزاعات شديدة العنف في عدة أقاليم بحيث أن الأطراف المتنازعة توافقت على طلب شخص معروف بحكمته ونزاهته لوضع قواعد اللعبة الاجتماعية. هكذا كانت الأحوال في أثينا حيث توالى دراكون وسولون، على القيام بإعلان الأسس النازمة للعلاقات بين أعضاء المجتمع. وكان

(1)- OLIVIER NAY, *Histoire des idées politiques*, (Paris : éditions Dalloz, 2004), p.9.

(2)- جان بيار فرنان، *الأسطورة والفكر عند اليونان*، دراسات في علم النفس التاريخي، تر: جورج رزق (ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص، 633، 634.

هؤلاء المشرعين لا يهدفون إلى وضع دستور بقدر ما كانوا ينشدون تعيين أحكام أساسية يعرفها الجميع، تحدد بكل دقة مساهمة كل فرد في الدفاع عن المدينة وفي إدارة شؤونها المشتركة. »⁽¹⁾

لقد كان تاريخ اليونان القديمة مُتسم بالعديد من الحروب المُتعاقبة، والنزاعات العنيفة، فلقد كانت أثينا وإسبرطا⁽²⁾، في الآن نفسه، ساحة للحروب والنزاعات، لذا كانت ضرورة إقامة دولة المدينة أكثر من ملح من أجل إحقاق السلام. « ففي العالم الهيليني وخلال العصر المظلم، ظهرت المدن الدول إلى الوجود نتيجة لفرض الوحدة السياسية على مجتمعات كانت على قدر من الضالة لا تسمح بأن تؤلف كل منها على حدة، دولة كيائها وفاعليتها. واللفظة اليونانية التي تستخدم للدلالة على عملية التكتل السياسي هذه هي سوناويكيزم / Synoecism ومعناها الحرفي هو الإسكان المشترك. »⁽³⁾ كما كانت اليونان القديمة موطن اللوغوس السياسي الذي اتسم بالعقلانية، والذي سمح ببناء الخطاب الفلسفي السياسي، « فألوضاع السائدة وتجلي العقل السياسي، جعل اليونانيون ينظرون للعديد من المفاهيم السياسية، والتي نجدها اليوم مشتركة، كالمساواة، المواطنة، الحرية، القانون، الحقوق، المشاركة، توازن السلطات، نظم الحكم (الملكي، الأريستوقراطي، الديمقراطي). مفاهيم استلهم منا الرومان فيما بعد في بناء مؤسساتهم السياسية. »⁽⁴⁾

وسنحاول في هذا المطلب تبيان بعض مظاهر اللوغوس السياسي في الخطاب الفلسفي اليوناني حول دولة مدينة.

(1) - فرنسوا شاتلي، أوليفي دوهامل، إفلين بيزي-كوشنر، تاريخ الأفكار السياسية، تر. خليل أحمد خليل (ط1؛ بيروت: معهد الإنماء العربي، 1984)، ص، 14.

(2) - تجدر الإشارة ونحن نتحدث عن أهم مدينتي اليونان القديمة؛ إسبرطا وأثينا، إلى اختلافهما في ما يخص نظام الحكم وطبيعة الفكر السياسي، بحيث كانت إسبرطا مع بداية القرن VI قبل الميلاد مدينة أريستوقراطية بمعنى تحت حكم الأقلية الأوليغارشية، وفيها كان من يمتلك صفة المواطن فقط يمتلك الحقوق السياسية، والسلطة المركزية كانت في يد Gérousia أو ما يعرف مجلس القدماء الذي يتكون من 28 عضواً تتجاوز أعمارهم 60 سنة يُنتخبون من طرف Apella أي مجلس المواطنين لعهد مدى الحياة. أما أثينا فتعرف على أنها موطن تجلي مدينة دولة القانون، بحيث كان المواطنون مصدرا للقانون والتشريع، بحيث لم يكن التشريع في يد الآلهة أو شخص واحد. لقد عرفت أثينا في القرن V قبل الميلاد تطور الفكر السياسي، التوسع الاقتصادي، التحكم في الموانئ، ظهور مقرات المجالس في المدن، والفلاحة في الضواحي. وعلى الرغم من التقسيم الذي سنته أثينا للأفراد (عبيد وعددهم 200000 تقريباً، الغرباء وعددهم 40000 تقريباً، المواطنين وعددهم 40000 تقريباً)، إلا أن النظام السائد كان يُسمى بالنظام الديمقراطي. وكانت أثينا تعتمد على مجلس الشعب / Ecclesia، القضاة وبينهم 10 أعضاء من أركان الجيش، المحكمة التي تعتمد على عدل الشعب وأعضاءها يعينون عن طريق القرعة. أنظر كتاب :

Marie-Hélène Renaut, Histoire des idées politique de l'Antiquité à nos jours (Paris : Ellipses Éditions Marketing S. A, 2005), p.p.12, 13,14.

(3) - أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، تر: رمزي جرجس (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003)، ص، 69.

(4) - OLIVIER NAY, op. cit, p.p.9,10.

1- الخطاب الفلسفي حول المدينة عند سقراط : المدينة الفاضلة بين الفضيلة السوفسطائية والفضيلة السقراطية.

لقد شكلت الأفكار السياسية التي روج لها العديد من الفلاسفة والمؤرخين الإغريق، الذين عاشوا في مرحلة ما قبل سقراط أو الذين عايشوه وحاوروه، الدعائم الفلسفية والركائز السياسية الجوهرية التي أسهمت في تأصيل اللوغوس السياسي اليوناني، على غرار الأعمال التي قام بها مثلاً دراكون وسولون⁽¹⁾، أو الأعمال التاريخية التي قام بها المؤرخ هيرودوت الهاليكارناسي/ Hérodote d'Halicarnasse (425- 485 ق.م)، حول تاريخ الشرق والغرب، والتي كانت تهدف إلى إنفاذ تاريخ الجنس البشري من النسيان ثم إثبات أن الأعمال الرائعة التي اضطلع بها الهينيون والشرقيون سوف تتمتع بما هي أهل له من الشهرة، خاصة تلك التي أدت إلى صدام فيما بينهم⁽²⁾. فتقدم العديد من كتابات هيرودوت معلومات جد قيمة حول تطور الأفكار السياسية⁽³⁾. أو تلك الأعمال الفكرية والتاريخية التي قام بها المؤرخ ورجل السياسة اليوناني ثوكوديديس الأثيني/ Thucydide (460، 395 ق.م)، أحد أهم المفكرين الإغريق المدافعين عن النظام الديمقراطي، بحيث قدم العديد من الكتابات حول تاريخ الحرب التي نشبت بين سكان البيلوبونيز والأثينيين⁽⁴⁾، وأسباب سقوط النظام الديمقراطي، فلقد استنتج ثوكوديديس انحلال النظام الديمقراطي العاجز عن إدارة الحروب وتدبير شؤونه الداخلية، فيقيم نصبا لبريكليس⁽⁵⁾ في تاريخ الحرب البيلوبونيزية، كما فهم من خلال دراساته بأن الديمقراطية هي أفضل الأنظمة نظراً لأنها تكفل المساواة أمام القانون وتضمن الحريات الخاصة، والديمقراطية لا تدوم إلا إذا استمر القادة

(1*)- كما سبق الإشارة إليه سواء في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الثاني الذي جاء تحت عنوان في الدستور أو في مقدمة هذا المطلب.

(2)- أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هيراكليس. تر : لمعي المطيعي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966) ص، 35.

(3)- Philippe Nemo, op.cit.p.97.

(4)- أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هيراكليس، مرجع سبق ذكره، ص، 38.

(5*)- بريكليس / Périclès (429-495 ق م)، رجل دولة أثيني، يسمى بالرجل الأولمبي، نتيجة لوزانته وقدرته على مجابهة الصعوبات، تتلمذ على يد كل من زينون الإلي وانغسا غوراس، كانت له علاقة جد مقربة مع كل من هيرودوت وبيروتاغوراس، سقراط، لقد قاد بريكليس أثينا خلال العامين الأولين من الخروب البيلوبونيسية، كما قادة العديد من المواجهات مع الفئة الأوليغارشية، ويلقبه المؤرخ ثوكوديديس المواطن الأول لبلاده، بحيث عمل على الإتيان بإجراءات سياسية جديدة في تنظيم المدينة. وتتميز المرحلة التي عايشها بالمرحلة الديمقراطية، أنظر كتاب :

الذين اختارهم الشعب بنفسه، فهو نظام ينهار عندما لا يُقاد بمبدأ العقل / Le Nous⁽¹⁾. أو الأطروحات السياسية التي قدمها الفيلسوف التراجيدي اليوناني أرسطوفان (386-455 Aristophane/ ق.م) حول الديمقراطية ونقدها بطريقة هزلية وكوميديية⁽²⁾ والأمر نفسه ينطبق على أعمال زينوفون/ Xénophon (355-445 ق.م)، التي فتحت مجال واسع في تفعيل النقاش حول الديمقراطية وتمجيده لمؤسسات إسبرطا⁽³⁾. كما ساهمت الأفكار السياسية التي روج لها الشاعر هوميروس عن طريق كتابيه المشهورين الإلياذة والأوديسا، في تفعيل اللوغوس السياسي وغيرها من الأعمال التي صبت اهتمامها في المجال الفكري والتاريخي.

على الرغم من الجديد المعرفي الذي جاءت به مرحلة ما قبل سقراط، إلا أن المنعرج التاريخي الذي عرفه الفكر البشري بصفة عامة والفكر اليوناني بصفة خاصة، تجسد في المرحلة السقراطية ومرحلة ما بعد سقراط، بحيث انتقلت عملية التفكير في الكون إلى عملية التفلسف في الإنسان كعامل جوهري في عملية التمدن، وكفعل وفاعل سياسي، وكموضوع للقانون، وكموضوع للمعرفة... الخ. ونحن نعتقد أن هذا الانتقال النظري والعملي، كان اللحظة المؤسسة للفلسفة وللتصور الجديد حول دولة المدينة، بمعنى الانتقال من البحث في خفايا الطبيعة إلى البحث في خفايا الدولة والمدينة.

وما لا ريب فيه، هو أن الانتقال التاريخي لنظرة المفكر اليوناني إلى البحث في مسائل الإنسان والغايات من وجوده، تنظييمه داخل إطار المدينة ومُختلف العلاقات التي تُحدد وجوده الفعلي، فرضته العديد من المعطيات المعرفية والتاريخية، والتغيرات السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية... الخ. وبلغه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، فهي عبارة عن ابستمي / Épistémè. ويُعرف فوكو الإبستمي قائلًا: « هي مجموع العلاقات التي يُمكنها أن تجمع في مرحلة تاريخية معينة آليات الممارسة الخطابية ومختلف العلوم التي تكون قد ساهمت في تكوينها. »⁽⁴⁾ وعليه فإن الخطاب الفلسفي في المرحلة السابقة الذكر ليس وليد العدم، إلا أن تشكله وتأسيسه - على حد اعتقادنا - يُشكل الدهشة التأملية. والمهم من كل هذا، أن هذه المعطيات والتغيرات، أسست أيضا

(1) - فرنسوا شاتلي، أوليفي دو هامل، إفلين بيزي-كوشنر، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

(2) - Marie-Hélène Renaut, Histoire des idées politique de l'Antiquité à nos jours (Paris : Ellipses Éditions Marketing S. A, 2005), p.18.

(3) - Ibid. 18.

(4) - Michel Foucault, L'archéologie du savoir (Paris : Éditions Gallimard, 1969), p. 250.

لعلاقة جديدة بين القانون الطبيعي /القانون الإنساني، العالم (الوجود)/ الإنسان، علاقة قائمة أساسا على فكرة أن الإنسان كمشكلة فلسفية، هو مركز الفكر داخل إطار الوجود وليس خارجه. وعلى هذا المبدأ قامت اللحظة السقراطية "أعرف نفسك بنفسك" واللحظة السوفسطائية "الإنسان مقياس كل شيء". ومن بعده الفكر العقلاني والواقعي عند كل من أفلاطون وأرسطو.

لعل إحدى أهم المدارس الفكرية على الإطلاق التي عاصرت سقراط، وحددت له معالم فكره ونظرته للإنسان، هي الحركة السوفسطائية، « هذه الحركة شكلت عصرا تنويريا في اليونان القديمة، يتماثل في العديد من الجوانب عصر التنوير في الحضارة الأوروبية، من حيث أن نزعة التنوير هي الإيمان بالتقدم المستمر للحضارة الإنسانية ومنه الإيمان بقدرة الإنسان على أن يكون سيد مصيره والعالم، وكذلك في جعله العقل سيدا ووسيلة لإخضاع كل العقائد والتقاليد البالية، وهذه المبادئ كانت الشعار الأساسي للسوفسطائية. »⁽¹⁾

وإن دلت هذه المبادئ على شيء فإنها تدل على الطبيعة العقلانية والعلمانية التي يقوم عليها الخطاب السفسطائي، وأصدق دليل على ذلك المقولة الشهيرة التي أطلقها أحد رواد السوفسطائية بروتاغوراس/ Protagoras (311-481 ق/م): « الإنسان مقياس كل شيء، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يُوجد. »⁽²⁾

لقد عبرت المقولة السابقة الذكر وبوضوح الإدراك الفعلي لحقيقة الإنسان عند السوفسطائيين، كمصدر للحقيقة والمعرفة، لذلك يعتبرون أنه لا وجود لسلطة خارج إرادة الإنسان تحدد له قيم الخير والشر أو مبادئ التنظيم الاجتماعي والسياسي والديني. وعليه فإن السلطة الدينية، التي تجسدها الآلهة هي عبارة عن حيلة. إذ تعتبر النظرة السوفسطائية، « أن الإيمان بالآلهة وبالدولة الإلهية، إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون والساسة لتغليط العامة، من أجل تحقيق مآربهم ومنافعهم. »⁽³⁾

وعليه فإن تفلسف السفسطائية كان يسعى أساسا إلى إبراز مَوَاطن تغليط الإنسان عن طريق الخطابة، ومنه إدراك حقيقته بوصفه إنسان. وعلى حد تعبير الكاتب علي عبد المعطي محمد: « إن السفسطائية أول من ناقش الفكر الإنساني بمختلف مجالاته وبالخصوص الفكر السياسي من خلال

(1) - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني (ط5؛ بيروت: دار القلم، 1979)، ص، 179، 180.

(2) - المقولة اقتبست من كتاب: أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سبق ذكر، ص، 270.

(3) - علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 43.

حقيقة الإنسان، فلقد عالجوا فيه: الجدل السياسي، العدالة والتعدي، السلطة الدينية والدينية، الانتخابات... الخ. »⁽¹⁾

على الرغم من الشبهات التي أقيمت حول السوفسطائيين وحقيقة الآراء التي أتوا بها، ومنه طبيعة ممارستهم للفلسفة، « على اعتبار أنهم لا يملكون فلسفة، بل كانوا يُعَلِّمُونَ المواد الدراسية التي يود التلاميذ دفع أجر عنها، ولكن منهم مع ذلك من دافع عن وجهة نظر جديدة فيما كان يشغل بال الفلاسفة في ذلك الوقت، ألا وهي اكتشاف مادة أولى ثابتة للتغيرات الطبيعية وهذه الفكرة الجديدة إنسانية في ناحتها الإيجابية، إذ تتخذ الإنسان محورا للمعرفة، أما من الناحية السلبية فقد تضمن تشكيكا في المذهب القديم القائل باستخلاص المعارف من العالم الطبيعي.»⁽²⁾ إلا أن ما يجب ذكره ونحن نتحدث عن دولة المدينة، هو أن النظرة السياسية المبنية على أساس الإنسان، كثيرا ما تتجلى في فكر ومقولات السوفسطائيين، كما تتجسد في طبيعة العلاقة التي أسسوها حول كل من الإنسان والعالم. وهذه المعالم نفسها طرحت ذاتها بقوة في بناء مُختلف النظريات حول الإنسان والعالم، التي عرفت الفلسفة فيما بعد وما تزال تثير نقاشات واسعة المجالات إلى يومنا هذا.⁽³⁾

وما يُمكن لنا قوله بشكل عام عن الحركة السفسطائية يمكن تلخيصه فيما يلي :

- لقد اتسم الخطاب الفلسفي السوفسطائي حول دولة المدينة بالنظرة الواقعية المُستندة أساسا على أحوال الأفراد والشؤون العامة للمدينة من جهة، والبلاغة وفن الخطابة في تفسير أمور السياسية من جهة أخرى.

- ظهرت الحركة السوفسطائية في مرحلة سياسية رائدة في تاريخ أثينا، بحيث انتصرت الديمقراطية. ولقد حمل هذا الانتصار إتاحة الوظائف السياسية للجماهير والتي كانت محجوبة عنهم، مما سمح لرواد الحركة تعليم المبادئ المُتعلقة بالسياسية. فأخذ برتاغوراس على عاتقه أن يَبْث في تلاميذه مبادئ النجاح السياسي، وعلم جورجياس البلاغة والسياسية.⁽⁴⁾ فالغاية من كل هذا هو بلوغ المراكز العليا الدولة.

(1) - المرجع نفسه، ص، 44.

(2) - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 68.

(3) - ومن أجل تبيان كل هذا قمنا سابقا في الباب الأول تحليل مفاهيم الإنسان والعالم ومُختلف العلاقات التي تربطهما.

(4) - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد(القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984)، ص، 100.

- ينطلق الخطاب الفلسفي السياسي السوفسطائي من مبدأ الفضيلة، لكن هذا المبدأ لا يقتصر عند السوفسطائيين فقط على الأخلاقيات فحسب، بل على قدرة الشخص تأدية وظائفه في الدولة بنجاح.⁽¹⁾

- لم يكن الخطاب السياسي السوفسطائي قائماً على الدين، بحيث أُتهمَ بروتاغوراس بالإلحاد والتحلل، بحيث يُعلن في كتاب ألفه قائلا : أما بالنسبة للآلهة فإنني عاجز عن القول ما إذا كانت موجودة أم لا.⁽²⁾

- يُعتبر السفسطائيون الأواخر على غرار بولوس وتراسيماخوس بان قوانين الدولة هي من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه، للسيطرة على الأقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية، لهذا أسسوا لمذهب القوة. وعلى هذا النحو فسر كريتياس الاعتقاد الشعبي والإيمان بالآلهة على أنه اختراع من جانب سياسي مُحترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف.⁽³⁾

- تتبنى أساساً نظرية دولة المدينة عند السفسطائيين على الفرد، والرفض المُطلق لكل أشكال العرف، والتقاليد، والسلطة، والمعتقدات. « إن الفضيلة السياسية التي تقوم عليها المدينة الدولة هي الشيء المُشترك بين جميع الناس، فالخطاب التسلطي هو خطاب عنيف لا قوي، فالفرد باعتباره مواطن هو مصدر السلطة. وتقسيم العمل الذي تعتمده المدينة لا يسمح ببناء فضاء تشاركي بين الأفراد، الذي لا يجب أن يخضع للعرف والتقاليد. »⁽⁴⁾

وفي ما يُمكن قوله ونحن نتحدث عن الخطاب السياسي السوفسطائي، هو أن الدارس لتاريخ الأفكار السياسية، سيلاحظ دون أي شك النقاط المشتركة بين الحركة السفسطائية التي عرفها اليونان القديم وفلاسفة عصر التنوير الذين عرفتهم أوروبا الحديثة.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا- من خلال كل ما سبق قوله- هو ما طبيعة الخطاب السياسي السقراطي وكيف ساهم الخطاب الفلسفي السياسي السوفسطائي في تأسيس اللحظة السقراطية ؟

(1)- المرجع نفسه، ص، 101.

(2)- المرجع نفسه، ص، 100.

(3)- المرجع نفسه، ص، 107.

(4)- GILBERT ROMEYER-DHERBEY, LES SOPHISTES (1^{re} Édition ; Paris : Presse universitaire de France, 1985), p.p.25.26.

لقد سبق لنا الحديث عن اللحظة السقراطية في الباب الأول، الفصل الثالث، وبالتحديد المبحث الثالث، حيث عرضنا كيف أسهمت فلسفة سقراط في التأسيس الحقيقي للفعل الفلسفي. ولتكتمل أهداف دراستنا للحظة السقراطية، علينا بتحديد الخطاب الفلسفي السياسي الذي تضمنته حول نظرية دولة المدينة.

وللإجابة عن السؤال السالف طرحه، نود التذكير بأن سقراط جاء كرد فعل للفلسفة التي كان ينشرها السوفسطائيون، بحيث كان يعتبرهم مصدرا للفساد الأخلاقي، وحججهم لم تمثل سوى مغالطات خطابية واهية، لأنها - وعلى حسب سقراط - لا تستند إلى الصدق، والحق، والفضيلة والصحة... الخ، على الرغم من تبنيه لفكرة الإنسان. وعلى حد تعبير الكاتب عبد الله إبراهيم: « إن سقراط يتصل بوصفه مفكرا بالحلقة "الإنسانية" ذاتها التي بدأت بالظهور مع بروز السوفسطائيين كقوة فكرية في بلاد الإغريق». (1)

ونتيجة للأحكام التي كان يصدرها سقراط ضد الحركة السوفسطائية خاصة في ميدان فكرهم تجاه الأخلاق، عمل على إعادة بناء الأخلاق والقيم وفق المبادئ التي كان يؤمن بها، في إطار العقل والفضيلة.

إلا أن اللحظة السقراطية المتجسدة في المقولة المعروفة: « أعرف نفسك بنفسك » كانت لحظة حاسمة في تأسيس الفعل الفلسفي المبني على العقل والبرهان في ما يخص البحث في الوجود الإنساني، كما كانت لحظة مأساوية، ليس فقط في الفكر اليوناني القديم بل في كل الفكر الإنساني، بحيث كانت لحظة مؤسسة للفكر والفرد معا، لا لسبب إلا لأن اللحظة التي أدت إلى إعدام سقراط، لا تمثل لحظة التهمة ذاتها، بقدر ما كانت جوهر وأساس فلسفته العامة وفي الآن نفسه إعلاء لأفكاره الأبدية. (2)

على الرغم من الغياب الشبه كلي لمؤلفات سقراط، بحيث لو وُجدت لا أزالنا وحلت في الآن نفسه العديد من التساؤلات التي وجهت له وفلسفته، إلا أن الكثير من الدراسات التي تحدث عنها تلميذه أفلاطون، تُشير إلى المحاولات الكبرى التي قام بها سقراط، انطلاقا من إيمانه الكبير

(1) - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص، 175، 176.

(2) - أعدم سقراط في عام 399 ق/م، بعدما شرب السم، بحيث قرر أعضاء الجلسة القضائية الذي كان يبلغ عددهم 502 قاضيا إعدامه بهذه الطريقة، بعدما اعتبر 281 قاضيا منهم، على أن سقراط كان مذنباً وبالتالي صحة التهم الموجهة ضده، المساس بآلهة ومقدسات المدينة.

بالآلهة ومذهب الأخلاق والفضيلة، لإعادة القدسية للقوانين، بعدما سلبتها لها الفلسفة السوفسطائية، إلا أنه في الوقت نفسه ميز بين نوعين من القوانين، قوانين إلهية وقوانين بشرية (مُستمدة من القوانين الإلهي).⁽¹⁾

بغض النظر عن مختلف التوجهات الدينية والأخلاقية التي تمسك بها سقراط، فإن فلسفته عملت على بناء عقل يوناني دينامي، بحيث يعتبر المعرفة لحظة اللوغوس الذي يكشف الوجود الإنساني الحقيقي بحيث لا تتجسد هذه اللحظة - وعلى حد اعتقاد سقراط - إلا في وجود شجاعة فكرية لازمة من أجل طرح ونقد مسائل كالأعراف، والتقاليد، والأفكار المُسبقة، والبدء بالتالي في عملية تفكير جديد. فالفلسفة ترفض الواقعة المباشرة التي مصدرها الحس المباشر (كما كان يعتقد السفسطائيون)، بل تنطلق في البحث عن حقائق جديدة، كما أكد سقراط على لسان أفلاطون.⁽²⁾

ومن خلال هذا، يتبين لنا المفهوم الذي تبناه سقراط تجاه المعرفة، والذي ينطلق من تصور إنساني جديد للعالم، يقوم على مبادئ العقل، لا على الوعي الديني الخرافي "أعرف نفسك بنفسك" من جهة، ومن جهة أخرى من حق الإنسان في حرية الفكر. وعلى حد تعبير فيصل عباس: « لقد أعلن سقراط متبنياً النظرة العقلية، عن حق الإنسان في حرية التفكير وان نسيج الوجود الإنساني هو التفكير والفلاسفة هم عشاق الوجود الحقيقي، وعشاق الحقيقة (...) ولعل وضع سقراط للعقل فوق العادات وفوق الخوف من الآلهة، والقوانين العقلية التي اعتمدها في تفسير المجتمع (...) كانت سببا في نقده، ثم إلى موته.»⁽³⁾

ارتبطت الفلسفة السقراطية كثيرا بالخطاب السياسي، كيف لا وهو من أسهم عن طريق مختلف محاوراته مع السوفسطائيين، التي اتسمت كثيرا بالتهكم، في بناء أنساق فلسفية سياسية جديدة حول الفضيلة، ودولة المدينة، ونظام الحكم، والدولة الفاضلة والعادلة، وممارسة فن السياسة... الخ. وذلك على الرغم من أن سقراط رفض تبوء مناصب سياسية عليا في المدينة الأثينية. « ويتحدث سقراط في محاكمته قائلا: اعلموا أيها اليونانيون؛ لو إنني وهبت نفسي لسياسة لوقت طويل، لكنني اليوم في تعداد الموتى منذ مدة طويلة.»⁽⁴⁾

(1) - علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 47، 48.

(2) - Pierre Houdot, *Éloge de Socrate* (Paris : Éditions Allia, 1998), p.p, 36, 37.

(3) - فيصل عباس، مرجع سبق ذكره، ص، 84.

(4) - Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1997), p.17.

كما جاءت مقولته في كتاب أفلاطون الجمهورية بأن الشيطان الذي يسكنه، هو الذي منعه في المشاركة في تسيير شؤون المدينة.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، دافع سقراط بشدة عن مسألة الفضيلة كأساس للمعرفة التي تنبني على العقل، وأكثر من ذلك فلقد ربطها بالقواعد الرئيسية التي تسمح بسيرورة دولة المدينة. « فهو على خلاف السفسطائيين قد أدخل في نظريته الإنسانية القدر التقليدي المعقول من الفلسفة الطبيعية القديمة، فتميزت تعاليمه بإيمانه أن الفضيلة هي المعرفة، وأنها قابلة للتعليم والتعلم (...) وبعبارة أخرى إذا أمكن تحديد مدلول الأفكار الأخلاقية، فإنه يصبح ممكناً تطبيقها علمياً على حالات المعيشة الخاصة، ومن ثم يسهم العلم في قيام وفي بقاء مجتمع واضح الامتياز. وقد كان إيجاد مثل هذا العلم النظري الخاضع للبرهان الخاص بالشؤون السياسية هو المطلوب الذي سعى إليه أفلاطون طوال حياته. »⁽²⁾

كان ربط الفضيلة بالمعرفة والشؤون السياسية لدولة المدينة عند سقراط، محاولة منه انتقاد الديمقراطية الأثينية بطريقة عقلانية، الديمقراطية التي يراها سبب عدم امتلاك أثينا نظاماً سياسياً فعالاً، وهو ما يتجلى كثيراً في محاوره الدفاع والأفكار السياسية التي دافع عنها أفلاطون أقرب تلاميذه مباشرة بعد إعدام سقراط وشربه السم.

نعم لقد كانت الفضيلة بالنسبة لسقراط جوهر القوانين والمعاملات الإنسانية، وجوهر تحقق الدولة الفاضلة. « فبالنسبة له أصبحت المدينة الأثينية، في غياب الفضيلة، مدينة راشية عائمة في الديماغوجية والعنف، مما جعلها عرضة للاعداء، اللاتقوى، الجهل والضغينة. »⁽³⁾ ومن أجل ذلك سعى أيضاً إلى تحليل العديد من المسائل السياسية. ومن بين المسائل الأخرى التي حملها الخطاب السياسي السقراطي حول دولة المدينة، هي مسألة نظام الحكم الفاضل الذي يُمكن من تحقيق المدينة الفاضلة. بحيث عمل سقراط على بناء نظام حكم جديد يختلف عن الأنظمة المختلفة التي عرفت أثينا. ففي ظل الصراع الذي ساد في المدن اليونانية لعقود طويلة فيما يتعلق بنظام الحكم بين النظام الديمقراطي والأريستوقراطي تبوأ سقراط مكانة مُغيرة. بحيث « لم يكن سقراط أو ليباركيا أو ديمقراطيا، ولكنه وقف بعيداً عن الطرفين، كان مثله الأعلى، كما عبر عنه

(1)- Ibid., p.17.

(2)- جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص75.

(3)- Jean-François Pradeau , Op.cit., p. 19.

كل من زينوفون وأفلاطون، وانعكس فيما نعرفه من آثار أتباع سقراط الآخرين هو الحكم ليس بواسطة الأقلية أو الأغلبية، وإنما بواسطة الشخص الذي يعرف. « كما عبر عنها في مذكرات زينوفون Mermorabilla، ولا بد أن معاصريه قد رأوا في ذلك ردة إلى الملكية بشكلها المطلق. (1)

ومن جهة أخرى، وفي محاوره جورجياس لأفلاطون يُعلن سقراط بوضوح أنه لا يوافق علي أي شكل من أشكال المدينة الحرة، حيث تحدث عن كيمون وملتياس، وهما أشهر زعمين من السياسيين المحافظين بنفس درجة الازدراء التي تناول بها ثيمسييتوكليس وبيركليس بعد موته بقليل؛ إذ قال إنه كرجل دولة يستوجب الحكم عليه بالفعل؛ لأنه ترك القطيع البشري الذي كان يرعاه أكثر شراسة مما كان عليه الحال حينما تسلم أمره، ويختتم سقراط حديثه بالقول : إننا لم نعرف أحداً قد برهن على صلاحيته كرجل دولة في مدينتنا (...) أنا واحد ولست الوحيد، ضمن قلة في أثينا من الذين يحاولون ممارسة فن السياسة الحقيقي. (2)

لقد حدد سقراط مبدأه الأساسي في الحكم، حيث قال في المذكرات بأن مهمة الحاكم هي إصدار الأوامر وواجب المحكومين هو الطاعة، وهو ما يُشكل الرؤية التي تبناها سقراط في ما يتعلق بنظام الحكم الذي يراه في يد فرد واحد.

- ماذا لو أن الحاكم تجاهل النصيحة الطيبة ؟
- ماذا لو أنه قتل أحد رعاياه المخلصين، لأنه تجرأ أو قدم هذه النصيحة ؟
- يراوغ سقراط ويجيب بسؤال من عنده : كيف يمكنه أي (الحاكم) أن يرفض النصيح إذا كانت العقوبة تتعلق بإغفال المشورة الصالحة ؟ فكل تجاهل للنصيحة الطيبة مقدر له أن ينتهي إلى الخطأ، وإن خطأه لن يمر دون عقاب.

- أما عن السؤال الثاني الخاص بقتل أحد الرعايا المخلصين، يعطي سقراط إجابة مماثلة فهو يسأل : هل تضمن أن من يقتل أفضل معاونيه لا يتعرض لأي خسارة ؟ أو أن خسارته سوف تكون ضئيلة ؟ هل تظن أن هذا السلوك يجلب له الأمان ؟ أم يقوده إلى الدمار السريع. (3)

(1) - أي. إف. ستون، محاكمة سقراط، تر. نسيم مجلي (ط1؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 25 .

(2) - أفلاطون، محاوره جورجياس، تر. محمد حسن ظاظا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص، 189.

(3) - أي. إف. ستون، مرجع سبق ذكره، ص، 30.

كان سقراط ناقما على النظام الديمقراطي الأثيني، بحيث اعتبر أن النظام السياسي يجب أن يكون في يد فرد واحد له السلطة الفعلية في تسير شؤون المدينة الدولة.

يُفكر سقراط كأحد الملكيين المخلصين، فقد عبر عن وجهة نظره في موضع آخر من المذكرات عندما يسأل لماذا سُمي الملك أجامنون في هومر باسم "راعي الشعب" ؟ ثم يجيب على سؤاله بالقول : لأن الراعي يهتم بحاجة غنمه وإطعامهم.⁽¹⁾

لقد شكل الخطاب الفلسفي السياسي السقراطي، الذي تجلّى في مُختلف المحاورات التي أقامها سقراط مع السفسطائيين، والتي أسهمت في بناء نسقه الفلسفي العام، محور الفلسفات التي ستأتي بعد وفاته، خاصة الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية. فالحظة السقراطية كانت بمثابة إعلاء اللوغوس بصفة عامة واللوغوس السياسي بصفة خاصة.

ووفق المفهوم نفسه الذي اعتمد عليه سقراط، في بناء نظريته في المعرفة، تأسست العديد من أفكاره حول دولة المدينة والسياسية على غرار:

- 1- الراعي الحقيقي لابد أن يسهر على حماية القطيع وإطعامه. لأن هناك مصلحة مشتركة توجد بينهم.
- 2- دافع سقراط على مبدأ عدم المساواة، لأنه يعتبر أن هناك فجوة بين الحكام والمحكومين.
- 3- يبحث الإنسان عن الفضيلة، وإن عرفها عن طريق العقل يُوصل إلى السعادة.
- 4- يعتبر سقراط بأن القانون والموافقة الشعبية أساسا النظام الملكي السليم.⁽²⁾
- 5- لا يستطيع الإنسان أن يُقدّم على عمل من شأنه أن يؤدي الآخرين، لو عرف كيف يستخدم عقله.⁽³⁾
- 6- الأخلاق ذات طابع عقلي، من خلال ربط السلوك الإنساني من جهة بفهم الذات ومن جهة أخرى عملية التفكير، « فالسبب الذي يؤدي إلى الشر هو الجهل. »⁽⁴⁾
- 7- يجب على الحاكم أن يكون فيلسوفا عادلا، حكيما.

(1)- المرجع نفسه، ص، 32.

(2)- أي.اف.ستون، مرجع سبق ذكره، ص، 30، 31.

(3)- المقولة مقتبسة من كتاب: عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (ط3، بيروت: منشورات عويدات، 1983)، ص، 105.

(4)- المقولة مقتبسة من: أطلس - dtv - الفلسفة، معجم سبق ذكره، المادة: سقراط، ص، 37.

8- الحوار والنقاش كأساس الإقناع.

وكصفوة القول، يُمكن لنا القول هاهنا، هو أنه على الرغم من الكم القليل جدا الذي وصلنا من فلسفة سقراط، وكان ذلك عن طريق تلميذه أفلاطون، من جهة وبروز العديد من الانتقادات التي وجهت له وفلسفته بصفة عامة من جهة أخرى، إلا أننا نعتقد، أن سقراط استطاع تجسيد لحظتين تاريخيتين في الفكر الإنساني، اللحظة الأولى إنسانية تتجسد في ميلاد التصور الإنساني للإنسان، والتي جعلت من الإنسان محورا للمعرفة عامة والسياسة خاصة، أما اللحظة الثانية فهي لحظة مأساوية تتمثل في إعدامه. فعلى الرغم من موته إلا أنها كانت بمثابة ميلاد اللوغوس اليوناني، وإن دلت اللحظتان على شيء فهما تدلان على الفلسفة في مطابقتها مع منظرها، ومع تعريفها، وطبيعتها ووظيفتها، ولن نجد أصدق من التعبير الذي قاله المفكر والفيلسوف بيار هودوت/ Pierre Houdot في كتابه مدح سقراط / Éloge de Socrate: « سقراط كان يُمثل أول فرد / Individu في تاريخ الفكر الغربي ».⁽¹⁾

2 – الخطاب الفلسفي السياسي حول المدينة الدولة عند أفلاطون وأرسطو.
(اللوغوس السياسي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل) .

لقد جسدت السقراطية البدايات الأولى للفعل الفلسفي المبني على اللوغوس في الفلسفة اليونانية بصفة خاصة والفلسفة بصفة عامة. وتحددت معالمه أكثر مع بروز كل من أفلاطون وأرسطو، بحيث عمل هذا الثنائي على إعطاء دينامية أكبر لعملية التفلسف في مختلف المجالات، وفق شروط العقل. وشكل موضوع دولة المدينة والسياسة العمود الفقري لأغلب الدراسات التي أقامها. كيف لا؟ وكتابي الجمهورية لأفلاطون والسياسة لأرسطو فتحا مجالا فكريا في التفلسف العقلي حول المدينة، وجالا العالم بأسره. كما ساهمت فلسفتها في بناء مختلف الأنساق الفلسفية السياسية التي لا طالما كانت مرجعا حقيقيا سواء للمفكرين السياسيين والقانونيين في العصر الوسيط، أو مُنظري الدولة في المرحلة الحديثة.

وعلى حد تعبير جورج زيناتي: « لقد آمن اليونانيون وبشكل أخص، أفلاطون وأرسطو، بالرغم من السوفسطائية، بوجود عالم ثابت يستطيع العقل أن يدرك قوانينه، وأن يُلم به من شتى نواحيه، أي أن المعرفة الموضوعية كانت ممكنة وأن الموضوع، أو الجوهر في لغة أرسطو قابل للتحديد بشكل عقلي (...) ويمكن أن نقول دون المجازفة في الوقوع في الخطأ، بأن الحضارة

(1)- Pierre Houdot, op.cit., p. 39.

الغربية، شكلت الأفلاطونية والأرسطية معالمها»⁽¹⁾، ولا تزال الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية مرجعية فكرية إلى يومنا هذا.

لعل الرؤية الفلسفية التي نود دراستها هاهنا - والتي تُهم موضوع دراستنا هذه - هو البحث في بعض معالم الخطاب الفلسفي السياسي حول المدينة الدولة الذي حملته فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو.

يتفق العديد من الدارسين لنظرية الدولة، على أن أفلاطون يُمثل أحد أهم الفلاسفة السياسيين الذين عرفتهم البشرية، نتيجة الخطاب الفلسفي السياسي الذي حملته فلسفته بصفة عامة، والآراء التي حملها كتابه الجمهورية بصفة خاصة، الكتاب الذي فتح مجال النقاش حول كيفية تأسيس المدينة الفاضلة ونظام الحكم الحقيقي الذي يُمكن من بسط معالم العدل السياسية، والحرية، والمساواة، والأخلاق.. الخ. فلقد سمحت آراء أفلاطون في بناء نظرية سياسية حول دولة المدينة قائمة بذاتها لم تعهدنا أثينا من قبل، كما أعطت الآراء نفسها لمسألة دولة المدينة حيزاً رئيسياً داخل المنظومة الفكرية والمعرفية.

ويتحدث المفكر جورج سباين في هذا الصدد قائلاً : « من الواضح أن الأفكار والبحوث المتعلقة بالشؤون السياسية والاجتماعية قد سبقت النظرات السياسية المتفرقة، قلت أهميتها الذاتية أم كبرت كانت من المعلومات العامة قبل أن يُحاول أفلاطون صياغتها في فلسفة مُحكمة، كما دعت كذلك بعض أفكار عامة لم تكن سياسية بحتة، بل كانت نوعاً من وجهات النظر الثقافية، لكن وجد فيها الفكر السياسي ميداناً خصباً للنمو فتحدت اتجاهاته للمرة الأولى. »⁽²⁾

لقد عايش أفلاطون الحرب التي جمعت بين أثينا وإسبرطا وحلفائها، لمدة أكثر من ثلاث سنوات، كما عايش انتشار مرض السل الذي قضى على ربع سكان أثينا بين عام 430-429 قبل الميلاد، كما عاصر سقراط والعديد من السوفسطائيين، وانتشار الرشوة بين السياسيين، وانهيار نظام الحكم وفساده، مما جعله يعمل جاهداً ليس فقط على تفسير وتحليل انهيار الديمقراطية الأثينية، كما سبق وأن قام به أستاذه سقراط، بل على تجاوزها، من خلال ربط المدينة والسياسة بالمعرفة. فلم يستعر أفلاطون بأي من الاتجاهين، اللذين يُقدمان في أثينا لرجل ذو مبادئ

⁽¹⁾ - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية (ط1؛ بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 98.

⁽²⁾ - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص. 65، 66.

معارض للديمقراطية، الإتجاهان المتعلقان بالالتزام الإيديولوجي المحافظ وبالنقد الدستوري، بل فضل الفلسفة والفكر السياسي.⁽¹⁾

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة أثارت العديد من الدراسات والنقاشات من طرف الدارسين المتخصصين في الفلسفة الأفلاطونية.

لقد أدرك أفلاطون، الذي كان مهووسا بالنظام العسكري الإسبرطي، فساد الأنظمة السياسية التي اتبعتها جل المدن الدول التي عاصره. مما جعله يشعر بسخط كبير، ويحاول بناء نسق فلسفي سياسي جديد. ويتحدث في هذا الشأن قائلا: « لقد كنت مُتلهفا إلى أقصى حد للاشتغال بالشؤون العامة. أنعمت النظر في مُعترك الحياة السياسية فراعني ثُلّاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض، فأحسست بدوار، وانتهى بي المطاف إلى أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحُكم الموجودة الآن، ودون استثناء، فاسدة، فدساتيرها جميعها أدنى إلى أن تكون مُستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة يُصاحبها حسن التوفيق. »⁽²⁾

كما كان نقد أفلاطون للديمقراطية أكثر من شديد، إلى درجة أنه يعتبر بأن الشعب هو السفوسطائي الأكبر. « فالصعوبات التي تعرفها المدينة الدولة ليس في نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب، وإنما ترجع في الواقع إلى اعتلاء مجموع أفراد الشعب، وإلى اعتلاء الطبيعة البشرية ذاتها. وقد قال أفلاطون إن الشعب هو السفسطائي الأكبر. »⁽³⁾

شكلت المعرفة والبحث عن الحقيقة عند أفلاطون، الركائز الجوهرية التي يجب أن تُلازم الفكر السياسي، والفكر حول المدينة. فلهذا السبب حمل الخطاب الفلسفي السياسي الأفلاطوني حول المدينة العلاقة المترابطة بين المعرفة الحقيقية والمدينة الفاضلة الحقيقية.

والعلاقة ذاتها شكلت، فيما بعد، بنية من البنى التي تقوم نظرية الدولة الحديثة. وهو ما سنحاول تبيينه في الباب الثالث.

⁽¹⁾ - Jean-François Pradeau , op.cit., p.7.

⁽²⁾ - مقولة مُقتبسة من كتاب جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 81.

⁽³⁾ - المرجع نفسه، ص، 88.

تتعلق، دون أي شك، العلاقة المترابطة بين المعرفة الحقيقية والمدينة الفاضلة الحقيقية في مجال الفكر السياسي عند أفلاطون بطبيعة نظريته في المعرفة القائمة أساسا على أن المعرفة هي تذكر ما هو في عالم المثل. فالبحث عن المثل هو بحث عن الحقيقة، وبناء المدينة الفاضلة/الجمهورية هو تأسيس لحقيقتها الموجودة في عالم المثل.⁽¹⁾

على الرغم من هذا التحصيل الذي وضعه أفلاطون، إلا أن نظريته السياسية لا تشكل في غالبيتها طابعا ميتافيزيقيا أو دينيا، على الرغم من استعانتها بالعديد من الأساطير القديمة، بل بالعكس فالخطاب الفلسفي السياسي الأفلاطوني حول دولة المدينة بشكلها العام يستند إلى ملكة العقل/اللوغوس التي من خلالها يُمكن للفيلسوف/الحاكم بلوغ المعرفة السياسية الحقيقية. وهي النظرة التي تؤكد السمة العقلانية، الواقعية والعلمانية التي سادت الخطاب الفلسفي السياسي الأفلاطوني.

لقد إنبنت الفرضية الأفلاطونية حول دولة مدينة، والتي أسست لما يُعرف بالفلسفة السياسية، بأهمية السياسية كمحور حقيقي في البحث النظري، فالفكر السياسي النظري يؤدي إلى بلوغ المعرفة السياسية الفعلية ومنه فهم طبيعة المدينة. « فيعتبر أفلاطون بأن الجدل فيما يخص المواضيع التي لا تمت بأي صلة بالراهن وبتاريخ السلطات هو جدل لا جدوى منه، بحيث يجب أن يخص الجدل طبيعة الحياة المشتركة بين الأفراد ونمط وجود هذه الحياة المشتركة. فالسياسة التي لا تنطلق من البحث في هذا لا منفعة لها. فإذا كنا لا نعرف ما معنى الحياة المشتركة، ونجهل أصلها، شروطها وغاياتها، فإن حياة المدينة تكون حياة مليئة بالنزاعات والصراعات حول السلطة، فالسياسة هي اسم للوسائل التي وُضعت لخدمة المدينة، وهي تقنية للتسلط.»⁽²⁾

وفي الصدد نفسه، تعتبر جُلُّ مُحاورات أفلاطون جد مُخلصة لمسألة " أن السياسة مرتبطة بالفكر"، « وبالخصوص ثلاثا منها تناولت هذه المسألة بصورة مباشرة، ومنها يُمكن جمع نظريته

(1) - أما فيما يتعلق بنظرية أفلاطون في المعرفة، فإنها تعود إلى أصول سقراطية، نتيجة للتأثير الكبير الذي خلفه الأستاذ (سقراط) على تلميذه، وكما سبق الإشارة إليه في الفصل التمهيدي، المبحث الثاني، المطلب الثالث، في أن نظرية أفلاطون في المعرفة، تنطلق من فكرة أن المعرفة تدرك عن طريق التذكر، ذلك لأن النفس كانت تعيش في العالم المثالي / عالم المثل، قبل أن تهبط إلى العالم الأرضي وتحل في الجسد، بحيث شأهت هذه النفس أثناء تواجدها في عالم المثل، المعقولات العليا (الحق، الخير، الجمال)، الأمر الذي دفع بأفلاطون من خلال نظريته هذه، تقسيم الوجود إلى ثنائية: عالم المثل الذي يُمثل عالم المعقولات الثابتة والأبدية من جهة وعالم المحسوسات الذي يتميز بالفساد والنقص من جهة أخرى، والرابطة بينهما على حسب منظور أفلاطون تتمثل في أن عالم المحسوس ما هو سوى أصداء وأشباح من عالم المثل. أنظر : علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 45، 46. والمُتمعن في التقسيم الذي وضعه أفلاطون للوجود، يلاحظ أنه لا يُمثل سوى محاولة لوضع آليات فكرية وتصورية، تساعد الفرد في عملية التفكير العقلاني ومنه بناء عالم محسوس وفق مزايا مدركة من العالم المثالي، كمرجعية ثابتة للإنسان في العالم الأرضي، وبالتالي فإن عملية التفكير والتذكر تتطلب قوة العقل والمبادئ التي يعتمد عليها.

(2) - Jean-François Pradeau , Op.cit., p.p.8,9.

في الدولة، وهذه المحاورات هي "الجمهورية"، "السياسي" و"القوانين" ⁽¹⁾. ومن خلال هذه المحاورات يُمكن لنا تبيان العناصر الأربعة التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي السياسي الأفلاطوني حول دولة المدينة ومذهبه السياسي، وهي كالآتي :

أولاً : تتسم دولة المدينة بداية بوضعية وإطار تاريخيين مُعينين، لذا يجب نقد الديمقراطية الأثينية التي تُعتبر " مَوَدّة مُفسدة للفرد الإنساني ". فيقرُّ أفلاطون بوجود مواطنين بؤساء، وأفراد مرضى، ومواضيع للمعرفة غير معروفة، على العقل البحث فيها. ⁽²⁾

ثانياً: تفرض الوضعية السابقة الذكر وجود قرار متعلق بإخضاع دساتير المجتمعات الإنسانية بكل ما هو أفضل في الإنسان: المعرفة (الروح المُتعالية). ولهذا السبب سعى أفلاطون إلى إخضاع حكومة المدينة إلى معرفة الحقيقة. ⁽³⁾

ثالثاً: القرار السابق ذكره، مُدعم باعتقاد اليونان بأن مصير المعرفة والحياة المشتركة مترابطين، بحيث لا يُمكن أن يكون هنالك فكر دون وجود تنظيمات سياسية، وفي الآن نفسه لا وجود لسياسة حقيقية دون وجود فكر حقيقي. ⁽⁴⁾

رابعاً: تُقدم كل من الفرضية، القرار والاعتقاد، الذين سبق ذكرهم، استنتاج حول طبيعة المدينة ومعنى السياسة. ⁽⁵⁾

يتعلق النموذج السياسي الذي وضعه أفلاطون للدولة الصالحة/ الفاضلة بآليات عملية وشروط نظرية يجب إتباعها من أجل بسط دولة المدينة الصالحة التي تسعى إلى الخير، والعدل، والمساواة بين الأفراد...الخ. وتنطلق هذه الآليات من الفضيلة معرفة، التي دون أي ريب اكتسبها أفلاطون من فلسفة أستاذه سقراط. « فالفضيلة معرفة هي جوهر الفلسفة الأفلاطونية بصفة عامة ونظريته حول دولة المدينة بصفة خاصة، فالوصول إلى هذه الفضيلة المعرفة عند أفلاطون لا يُمكن أن تتحقق سوى عن طريق الفحص العقلي أو المنطقي، أكثر مما يُمكن أن تتحقق بالبداهة أو الحدس أو حُسن التوفيق. والخير حقيقة موضوعية، أيّا كان رأي الناس فيها، وهو قابل للتحقيق، لا لأن

(1) - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 83.

(2) - Jean-François Pradeau , op.cit., p. 11.

(3) - Ibid.,p,11.

(4) - Ibidem., p.12.

(5) - Ibidem.

الناس يريدونه بل لأنه خير (...) ينبغي أن يُمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة في الحكومة، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هي المعرفة. ⁽¹⁾»

يتطلع أفلاطون من خلال نسقه الفلسفي على بناء التناسق بين العناصر التي تشكلها، فالخير يُكتسب عن طريق المعرفة، والمعرفة تُكتسب فقط عن طريق اللوغوس (العقل) الذي يسمح ببلوغ الصور الحقيقية للوجود الفعلي وللدولة الصالحة.

وفي الصدد نفسه، يذهب أفلاطون إلى أبعد من ما سبق قوله، وذلك حين يعتبر أن الفيلسوف هو الوحيد الذي يُمكن له اكتساب مثل هذا العقل، ومنه بلوغ الحكمة السديدة قائلا : « الفيلسوف الحقيقي هو المُغرم كل الغرام بالحكمة في كل فروعها والفلاسفة الحقيقيون هم الذين يحبون رؤية الحقيقة » ⁽²⁾، و تدل هذه المقولة في جوهرها، على الخصوصية التي تتمتع بها عملية التفلسف في تبصر طبيعة المواضيع المتعلقة بالإنسان، وبالوجود، وبالمدينة، وبالفكر بصفة عامة، والتي لا يُدرك حقيقتها سوى الفلاسفة من جهة، ولا يُمكن فهم السبيل الذي يُمكن من خلاله ربط الفلسفة كحقيقة تفكيرية بالسياسية، والحكم كممارسة لهذه الحقيقة المثالية الفاضلة، سوى عن طريق الفلاسفة من جهة أخرى. « فلا أمل - يقول أفلاطون- في قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع الدولة الصالحة في أيدي من يعلمون، أي من يعلمون أولا أي الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانيا ماذا تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال. » ⁽³⁾

على ضوء التصورات الفلسفية التي قام بها أفلاطون بين الفلسفة والسياسة، حاول تأسيس نظرية سياسية في الحكم، تتحقق في حالة ما إذا كان الحاكم السياسي فيلسوفاً، فلقد ربط أفلاطون مسألة الحكم في أيدي الفلاسفة، لأنه يعتقد قائلاً: « الفلاسفة يُمثلون النفس العاقلة » ⁽⁴⁾، مُنطلقاً من مبدأ أن النفس العاقلة - في تقسيمه للنفس البشرية - تجاوزت العالم المحسوس، الذي تشكله الشهوات والرغبات... الخ، وعليه فإن الفلاسفة قد تجاوزوا ذلك أيضاً، ومنه يُمكن لهم أن يحكموا بعدل وحكمة، خاصة وأنهم يملكون سلطة العقل، التي تعتبر الوسيلة الحقيقية في تكريس سلطة سياسية عادلة قائلاً في الصدد ذاته: « لا دولة ولا نظام ولا فرد يُمكن أن تبلغ أو يبلغ الكمال، ما لم

(1) - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 86.

(2) - أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر. حنا خبار (دون طبعة؛ بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، ص، 210.

(3) - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 87.

(4) - المرجع نفسه، ص، 180.

تقلد مقاليد الأحكام فيها إلى أيدي الفلاسفة القلائل »⁽¹⁾، ليجعل من نظريته حول دولة المدينة أكثر انسجاماً من جهة، وبناء مشروع سياسي فعال مُجسد في الجمهورية، وفق أطر نظرية، معرفية وقانونية عملية من جهة أخرى.

ولذات السبب، وضع أفلاطون العديد من الواجبات التي وإن توفرت حقق الحاكم الفيلسوف، هدف بناء جمهوريته الصالحة ومنها :

- 1- تتبنى القوانين على العقل، وعليه وجود قوانين عقلية تسمح، بتحقيق الخير والحق والجمال، عن طريق العقل، وفي العالم الأرضي، وهو ما يقوله أفلاطون في حوارهِ النواميس: « الدولة يجب أن تكون محكومة بقوانين التي توضح بمقدمات وافية لتكون نبراساً للمواطنين. »⁽²⁾
- 2- ترك القوانين الصعبة لفطنة القضاة.
- 3- هجرة الذات الجسدية والاهتمام بالذات العقلية.⁽³⁾
- 4- تحقيق العدل والحكمة.
- 5- تنظيم شؤون المجتمع (الدولة).
- 6- عدم استخدام الطقوس الدينية وبالتالي تركها لوعي أبولو إله دلفي.⁽⁴⁾
- 7- التجانس بين الطبقات الثلاث المشكلة للدولة (الصناع، الجيش، الحكام) والتكامل بينها.
- 8- إعداد منظومة تربوية فعالة.

ومن خلال ما سبق الحديث عنه يُمكن لنا القول، بأن نظرية الدولة عند أفلاطون تنقسم إلى قسمين جوهريين: الأول أن الحكومة ينبغي لها أن تكون فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة، والثاني أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تُكمل مواهب بعضهم مواهب البعض الآخر.⁽⁵⁾

وفي السياق نفسه، تجدر بنا الإشارة إلى مسألة جديرة بالاهتمام والمتعلقة بطبيعة الدولة عند أفلاطون، هل هي مثالية بحة أم واقعية ؟ فلقد ذهب مجموعة من المفكرين والدارسين إلى اعتبار أن

(1) - المرجع نفسه، ص 277.

(2) - المقولة مقتبسة من : أطلس - dtv - الفلسفة، معجم سبق ذكره، المادة: أفلاطون، ص، 45.

(3) - المرجع نفسه، ص، 201.

(4) - علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 55.

(5) - جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص، 87.

محاولاته أفلاطون كانت لبناء نمط دولة مثالية، إلا أن البعض الآخر، شدد على القول بأن محاولة أفلاطون في بناء الدولة كانت من منطلقات واقعية، ويُعد جون شفالي أحد أهم إذ يعتبر: « أنه إذا أردنا أن نعرف الحقيقة الأساسية الأولى في فلسفة أفلاطون وجدناها تكمن في حقيقة المثل، إلا أنه يجوز وصف الأفلاطونية بالمثالية ولكننا متى حاولنا أن نعرف ما هذه المثل وما وضعها، نجد أنه لم تكن هذه المثل إلا الواقع نفسه، وعليه جاز أيضا أن تدعى فلسفته بالواقعية. »⁽¹⁾

وما تجدر الإشارة إليه، هو أن الأبعاد الواقعية، والعقلانية، والعلمانية تتجسد أساسا في تلك الثنائية الفكرية التي تبناها أفلاطون: الواقعية والمثالية.

- وجود عالم مثل "المعقولات". // وجود عالم ارضي "المحسوسات".
- وجود الإنسان، ككائن وجودي. // وجود الفيلسوف، ككائن مفكر وحاكم.
- وجود الدولة المثالية كمعرفة حقيقية. // تحقق الدولة المثالية كوقعة للمعرفة الحقيقية.

وفي الأخير، نُؤكد بأن البحث في بعض معالم الخطاب الفلسفي السياسي الأفلاطوني⁽²⁾، هو إدراك عميق منا بأن الآراء الفلسفية السياسية الأفلاطونية كانت بالفعل لحظة الميلاد الحقيقي لنظرية دولة المدينة، والتي نسميها لحظة الوجود بالقوة، اللحظة التي ترعرعت في أحضان أثينا وأمتد مداها العملي والنظري إلى أغلب المدن ولقرون طويلة.

لا يُمكن لنا في أي حال من الأحوال، الحديث عن الخطاب الفلسفي السياسي حول المدينة الدولة وصيغتها العلمانية، دون التطرق إلى الفلسفة الأرسطية، فإذا كان الخطاب الفلسفي نفسه تشابك مع بقايا الفكر الخرافي والأسطوري من جهة والتصورات اللاهوتية والميتافيزيقية والأنساق الأخلاقية المثالية من جهة أخرى، العناصر التي تبدوا بشكل أو بآخر في فلسفتي سقراط

⁽¹⁾- Jean Chevalier, *L'idée et le réel* (France : Éditions Arthard, 1940), p. 14.

⁽²⁾- ونحن بصدد الحديث عن الدولة بالمعنى الفلسفي والسياسي في النسق الأفلاطوني، نريد الإشارة إلى نقطة نراها بالغة الأهمية والمتمثلة في أن النسق الأفلاطوني، عرف العديد من التأويلات والاستخدامات في الفلسفة الوسيطية، بالخصوص في الفلسفة المسيحية، بحيث ومع بروز الدين كجزء لا يتجزأ من الدولة الوسيطية، أصبح عالم المثل الذي تصور أفلاطون وجوده، مؤوّل من طرف العديد من المفكرين ورجال الدين على أنه العالم الإلهي، والمثل التي تتضمنها الجمهورية المثالية الأفلاطونية، أصبحت تمثل المبادئ التي يتضمنها الدين المسيحي؛ وعليه إمكانية تصور مدينة إلهية على الأرض تنطلق من المدينة الإلهية السماوية، التي تعد المبادئ الدينية مثلها، وعليه يتحول منحى النسق الأفلاطوني، الذي كان يهدف، وباستخدام العقل، إلى بناء الواقع على أساس عملية "وقعة" المثل / المثالي، إلى منحى ديني /مسيحي، يبنّي على استخدام الدين لبناء المثالي على أساس عملية "مثلثة" / الواقعي.

وأفلاطون، إلا أن الفلسفة الأرسطية كانت أكثر اللحظات الفلسفية الفاصلة في الفكر الغربي، على الرغم من التأثيرات الأفلاطونية من جانبها المثالي-النظري في البدايات الفلسفية الأرسطية، لا سبب سوى لأنها كانت لحظة الانتقال إلى تأسيس المقولات والمفاهيم الدقيقة، وبناء عملية التفكير المبنية على البراهين الاستقرائية والأدلة المنطقية بصفة عامة وربط وجود دولة مدينة بالوجود الطبيعي بصفة خاصة. وعليه فإن أرسطو عمل على تجنب الفكر السابق عنه المبني على الخيال والتصور. وعلى حد تعبير عبد الله إبراهيم: «لقد اختلف أرسطو اختلافا جوهريا عن أفلاطون، حينما دعا إلى الفصل بين العالم المادي /الواقعي بمضمونه، وعالم آخر مُفترض عقليا» (1). وتتجسد أهمية العالم الواقعي عند أرسطو - وفي فلسفته بصفة عامة - في انطلاقه من معرفة المبادئ الأولى للكون ومنه جعلها موضوعا للفلسفة الأولى والتي تمثل له «الفحص عن جواهر المحسوسات والنظر فيها للفلسفة الطبيعية التي هي ثانية، وعملا لها فإنه ينبغي للطبيعي أن لا يكون عنده معرفة العنصر فقط، بل والمعرفة التي تكون بالكلمة» (2).

الكلمة التي نود قولها هاهنا، هي أننا انطلقنا من تأويل الفلسفة الأرسطية بصفة عامة والفصل الذي أقامه بين العالم الواقعي والعالم المثالي - ولو على المستوى التنظيري - بصفة خاصة، بحيث يُمكن لنا اعتبار أن اللحظة الأرسطية كانت بمثابة التأسيس الفعلي للفكر العَلَماني ولخطاب فلسفي سياسي عِلْماني حول دولة المدينة - على الرغم من أنها ليست ولادة فعلية على اعتبار أن صعوبات كل من دولة المدينة والعلمانية تتجسد في استحالة تحديد ولادتهما الفكرية كولادة بيولوجية محددة المكان والزمان بكل دقة - ويكفي أن نبين في المباحث المقبلة، كيف جسد الخطاب الفلسفي السياسية العِلْماني الأرسطي حول المدينة الفكر الذي سيخترق الفلسفة الرومانية وبعدها المسيحية والعربية ومن ثمة الفلسفة الحديثة. ويُشكل مرجعية فلسفية وسياسية سواء في تعيين كل من الأصول المُختلفة التي تقوم عليها المدينة الدولة أو الدولة بصفة عامة وصيغتها العِلْمانية، أو في محاولة إعادة بناء أنساق فلسفية جديدة متعلقة بنظرية الدولة.

فكما تجلت الفلسفة العامة الأفلاطونية شكلا ومضمونا على طبيعة الإجابات التي قدمها لمختلف الإشكاليات والموضوعات ، فإن الأمر نفسه ينطبق مع فلسفة أرسطو التي تتجانس أفكاره مع نظريته في المعرفة، وهو ما نجده مُتَجَل في فلسفته السياسية.

(1) - عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 178.

(2) - المرجع نفسه، ص 178.

لقد كان أفلاطون يُؤسس منظوره السياسي، انطلاقاً من فكرة الإنسان الناقص وغير القادر، الذي يكتنّه مبادئ وصور قدرته من عالم المُثل، بحيث تدفعه نقص القدرة إلى تأسيس الدولة، ومنه تكون عملية بناء الدولة خاضعة لعملية الاكتناه نفسها، بمعنى تجسيد مثال الدولة الكاملة عند أفلاطون والمتمثلة في الجمهورية. أما أرسطو - الذي يُعد تلميذاً لأفلاطون - يذهب على خلاف أستاذه، حين يعتبر أن حضور الإنسان في تشييد المدينة يقوم على طبيعته البشرية، فهذه الأخيرة تمثل العامل الرئيسي الذي يدفع الإنسان إلى تكوين الجماعة وتأسيس الدولة، فالإنسان بطبعه المدني وبفكره العقلي يُؤسسان للوجود السياسي والاجتماعي. « فالأرسطية قد تكون مُنطلق الاجتماع المُشرع للوجود من خلال قدرة العقل على نصب ملامح الوجود الإنساني، رسماً لآفاقه الواقعية في تنصيب الإنسان سيداً على مواقع كيانه، فإذا هو يغدو حاضراً ضمن صناعية نسيج العقل متلائماً مع طبيعته وذاته خارج كل وصاية عليه وعلى اجتماعه. »⁽¹⁾

ويتحدث أرسطو في كتابه السياسة عن مسألة الوجود الطبيعي والمنطقي للدولة والطبيعة البشرية المدنية قائلاً: « إن الدولة / La cité، هي طبيعية، كما هو الحال للجماعات الأولى الذين أسسوها، بحيث تمثل الدولة غايتهم الأساسية، والطبيعة هي غاية (...) إننا نستنبط بديهياً أن مدينة الدولة / La cité هي من بين الأمور الطبيعية وأن الإنسان وبطبعه حيوان سياسي، ومن يعيش خارج المدينة، طبيعياً وليس نتيجة صدف الحوادث، إما هو بمثابة كائن منحط أو كائن غير بشري؛ وهو شبيه الإنسان الذي يتحدث عنه هوميروس: يسير دون مسار مسطر ودون قانون ودون مأوى (...) إن الدولة هي في الآن نفسه طبيعية وجسم متكامل لأفرادها، والفرد الذي لا يعيش في هذا الجسم، إما هو إله أو وحش. »⁽²⁾

ومن جهة أخرى، تكون عملية تجسيد الدولة عند أرسطو على أساس وضع القوانين والدساتير، التي تتحدد من خلال استخدام العقل، فعملية التعقل في الفعل السياسي عنده تسعى إلى بناء فعل سياسي قائم على أهداف تجسيد النظام السياسي الصالح، والخير، والعدل، والأخلاق، والمساواة... الخ، فالمعرفة العقلانية تمثل عملية فهم الطبائع، والماهيات والمفاهيم. وعلى حد تعبير المفكرة والكاتبة المصرية أميرة حلمي مطر: « يقوم العقل عند أرسطو بمهمة تجريد الماهيات

(1) - حاتم النقاشي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو (ط1؛ اللاذقية : دار الحوار للنشر والتوزيع، 1995)، ص، 7.

(2) - Aristote, La politique, trad. M. Perlot (Paris : Éditions Gonthier-Médiation, 1983), livre1, pp. 39-41.

والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل المنفعل، فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وذلك بفضل العقل الفعال (...) وهو ما ينطبق على السياسية والدولة. ⁽¹⁾

فالدولة عند أرسطو باعتبارها طبيعية، تقوم على اجتماع يسعى إلى تحقيق الخير ما دام الناس - أينما كانوا - « لا يعملون شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر خيراً وأن أهم الخيرات كلها يجب أن تكون موضوع أهم الاجتماعات، وذلك يشمل كل الأطر، هذا هو الذي يُسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع » ⁽²⁾، وهو ما يؤكد على أن الطبيعة التي يقوم عليها المجتمع السياسي المُتمثل والمُنظم على أساس دولة - المدينة عند أرسطو، تقوم من جهة على التصور الماهوي للدولة على أساس عقل موجود بالقوة ومن جهة أخرى تقوم طبيعة المجتمع السياسي، على الاندماج الطبيعي-الغريزي للفرد داخل الدولة، لأنه يكتسب قابليته وطبيعته لذلك، وهو ما يُمثل انتقال / تحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

يُحاول أرسطو في تحقق الدولة بالفعل، القائمة على القوانين، بلوغ الفرد الخير والمنظم؛ لأنه يعتبر أن الفرد خارج الدولة، يصبح فاسداً ومفترساً وهو ما يؤكد في كتابه السياسة : « العدالة ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي الهادف إلى تحقيقه وتحقيق كل الخير. » ⁽³⁾ وهو ما يؤكد صراحة أيضاً في كتابه الأخلاق إلى نيكوماخوس قائلاً: « الإنسان غير العادل، كما يبدو لي، هو الذي يعمل ضد القوانين ويريد امتلاك أكثر من ما يستحق (...) ومن البديهي أن الإنسان العادل / الحق هو الذي يعمل وفق القوانين التي يشرعها من هو أهل في الدولة لمصلحة العامة (...) إن العدالة هي فضيلة كاملة تحقق السعادة للمجتمع السياسي. » ⁽⁴⁾

وعليه، فإن أرسطو كان يهدف إلى تحقيق الدولة الصالحة، الخيرة التي تتبني على أساس سيادة القانون، لأن القانون عند أرسطو الوحيد الذي يمكن له تحقيق تنظيم محكم للدولة؛ احترام كل فرد الوظائف المخولة له القيام بها وتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية والدينية... الخ.

(1) - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، (ط1؛ القاهرة: دار الثقافة القومي، 1980)، ص 55.

(2) - Aristote, op.cit., p. 30, 31.

(3) - Ibid., p. 25.

(4) - Aristote, Éthique à Nicomaque, trad. Jean Voilquin (Paris : Garnier frères, 1979), pp. 197, 199.

ونحن بصدد الحديث عن تنظيم الشؤون العامة، نود الإشارة إلى أن أرسطو أعطى للكهنة دورا داخل الدولة-المدينة، لأنه لا يرى أي عائق عندما يتمسك رجال الدين بمهمتهم والتي لا تخرج عن نطاق العنصر الديني فقط، وفق القوانين التي تفرضها الدولة-المدينة وهو ما يقوله صراحة: « الدولة تقتضي حتما كل الوظائف المختلفة، فيلزمها زراع يقومون بتلبية غذاء المواطنين ويلزمهم صناع وجنود وأناس أغنياء وقضاة، وحكام ومشرعون، ومفكرون وكهنة... الخ، وذلك ليقوم كل واحد بمهامه الخاصة به ».⁽¹⁾

إعلاء مقاصد العقل والطبيعة البشرية في تأسيس فلسفة حول دولة المدينة عند أرسطو، ومنه الخطاب السياسي المُتجلى منها، يجعل من المدينة الأرسطية بحث في التحقق وفق ماهيتها وحضورها و/أو اختفائها التاريخي، فالمنطلق العقلي والماهوي يجعل منها ثابتة عقليا ومتغيرة عند انحرافها تاريخيا. بمعنى المدينة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وعلى حد قول حاتم النقاطي : « لعلنا نقول إن وضع المدينة في الفكر السياسي الأرسطي لا يستطيع تأسيس أحكامه على غير هذه الجدلية التي تمر في قوتها على الوجود السياسي ضمن تراوح المدينة بين ظهور صريح وبين اختفاء واضح داخل الموروث السياسي في تاريخية موزعة المساحات، يحاول أرسطو أن يكتشفها وعيا بانحرافها. »⁽²⁾

وعليه، فإن المنطلق الفلسفي يُؤسس للعملية تحقيق المدينة عن طريق العقل الذي يُرشد الإنسان بصفة عامة والسياسي بصفة خاصة إلى بلوغ المعرفة الحقيقية ومن إدراك ماهيات العناصر المُشكلة سوءا للفكر أو للمدينة، وفقا للطبيعة البشرية. وفي حقيقة الأمر هذا الطرح نجده مُتجليا في الفكر السياسي حول الدولة عند العديد من الفلاسفة كالقديسي توما الإكويني، ابن رشد، فيما يخص العقل أو فلاسفة العقد الاجتماعي فيما يخص الطابع المدني للإنسان.

كما أسهمت الفلسفة السياسية الأرسطية في بناء معالم نظرية الدولة الحديثة، « فنحن مدينون لأرسطو العرض الحقيقي الأول للاقتصاد السياسي في تاريخ البشرية، وهو أيضا الذي دفع إلى التفكير في أبجل النظريتين الدستوريتين : نظرية النظام المُختلط، والذي أعتبر لمدة طويلة على أنه أفضل الأنظمة السياسية، ونظرية الفصل بين السلطات، كما أسهم من خلال فكرته المتمثلة في النسبية السياسية، سيولة المؤسسات والأنظمة السياسية، ومن خلال فلسفته تنبني نظرية الخير

(1)- المقولة مقتبسة من كتاب: علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 69.

(2)- حاتم النقاطي، مرجع سبق ذكره، ص، 21.

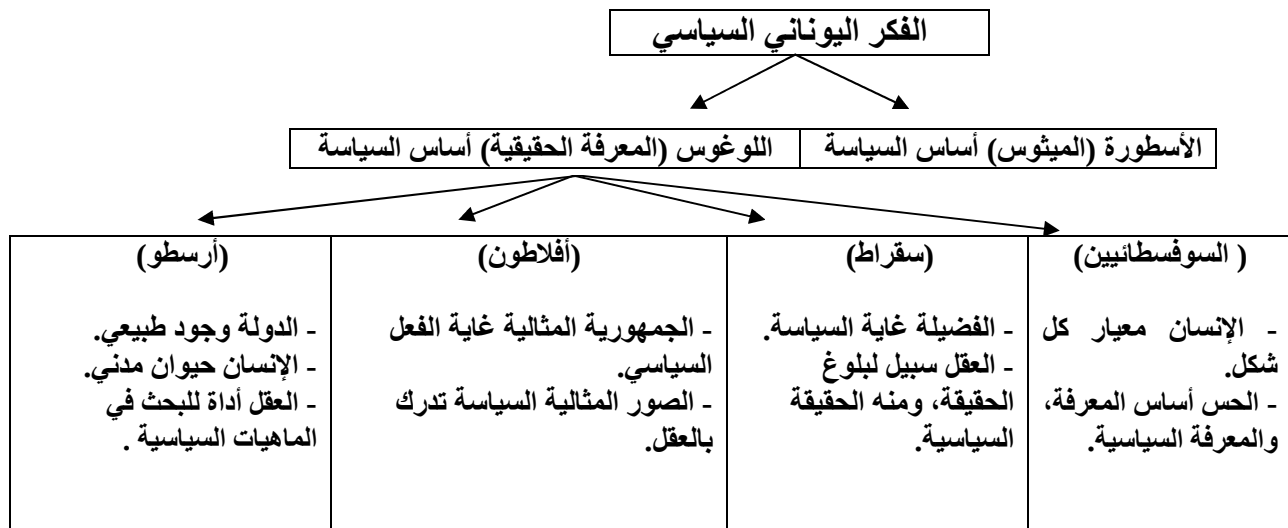
المُشترك، التي من خلالها تؤسس الحكومات على مصالح المحكومين لا على مصالح الحكام (...)
كما يُعد أرسطو واضع العلوم السياسية على اعتبار أن أفلاطون هو من وضع السياسة كفن.⁽¹⁾

وصفوة القول، هو أن اللحظة الأرسطية مثلت على الصعيد الفلسفي والسياسي؛ تأسيس فلسفة عملية وعقلية، وبلغة يوسف كرم: تأسيس "عالم محسوس"²، قائم على البحث في الوجود كما هو موجود، والأمر نفسه ينطبق على محاولته تأسيس دولة واقعية محسوسة المعالم، عن طريق القوانين العادلة وتحليل مختلف الحوادث التاريخية والسياسية التي عاشتها الدول الغابرة.

ومن خلال كل ما قيل في هذا المطلب عن اللحظات الثلاث (السقراطية والأفلاطونية والأرسطية) التي ميزت الخطاب الفلسفي السياسي حول دولة المدينة عند اليونان، يُمكن لنا إضافة ثلاث نقاط استنتاجية، كتحصيل عما سبق ذكره ، نقاط نجدها جد مهمة في دراستنا هذه وهي كالآتي.

- النقطة الأولى: يُمكن لنا تبيان وإظهار الفكر السياسي والدولة المدينة عند كل من السوفسطائيين وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو في النموذجين التاليين:

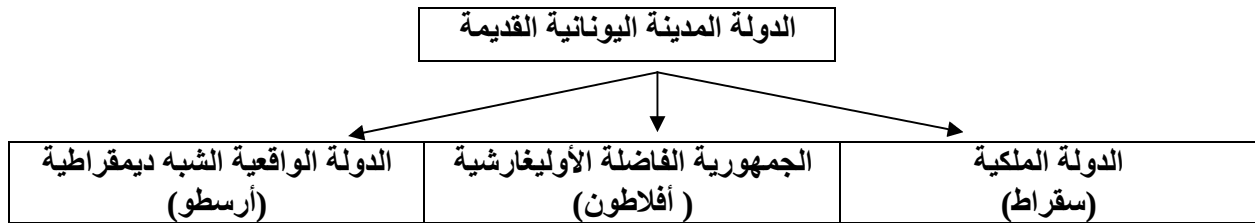
1- الفكر السياسي :



⁽¹⁾-Jean-Claude RICCI, Histoire des idées politiques (2e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2011) .p.62

⁽²⁾- أنظر إلى كتاب: يوسف كرم، الفلسفة اليونانية (دون طبعة؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ)، ص 173-175.

2- الدولة المدنية :



- النقطة الثانية: تتمثل في أنه على الرغم من الاختلاف الظاهر الموجود في العديد من القضايا السياسية الخطاب الفلسفي اليوناني، والتطابق الجلي أيضا في بعض الأفكار السياسية التي حملها الخطاب ذاته، إلا أن الثلاثية الفكرية اليونانية (السقراطية، الأفلاطونية، الأرسطية) شكلت لوغوسا سياسيا حقيقيا يعتمد على التأمل والعقل والبرهان، بعدما سيطر التفكير الأسطوري. لأنه وعلى حد تعبير فيصل عباس : « الفكر اليوناني عمل تأسيس المعرفة على العقل لا على العقيدة والإيمان »⁽¹⁾. وإن مثل الفكر اليوناني المُجسد للعقل، فإنه يُمثل إحدى اللحظات التاريخية والفكرية التي نشأت في كنفها نظرية الدولة المدنية كنظرية قائمة بذاتها.

5- النقطة الثالثة: لا يستطيع أن ينكر أحد أن الفكر السياسي اليوناني كان حاملا للعديد من التراكيمات الدينية والأسطورية، والتي حددت بعض من جوانبه الخفية، وهو ما سنحاول دراسته في المطلب القادم، إلا أنه فكر ساد فيه الخطاب العلماني؛ إن لم نقل فكر أسس لحظة البداية الفعلية للعلمانية، وبمعنى آخر لحظة الإرهاصات الأولى . وعلى حد تعبير المفكر زكريا فايد - المُتخصص في موضوع العلمانية - : « تبدو النزعة العلمانية اليونانية أوضح عند الحديث عن كل من أفلاطون وأرسطو. »⁽²⁾

II- 2- 1- المطلب الثاني : الميثوس في الخطاب الفلسفي السياسي اليوناني حول الدولة المدنية.

يُعتبر الميثوس ظاهرة من الظواهر التي صاحبت تطور الإنسان منذ بداية عملية التفكير، والتي أثرت في البناءات المعرفية التي أسسها، وفي أنماط عيشه وسيرورته. فمن الصعب أو إن

(1)- فيصل عباس، مرجع سبق ذكره، ص 93.

(2)- زكريا فايد، مرجع سبق ذكره، ص 69.

صح التعبير من المستحيل الإتيان بمجتمع ما أو بمرحلة تاريخية ما لا تتسم بوجود الميثوس والأسطورة والتفكير الخرافي. فإذا كانت الطبيعة الأولى للميثوس شفاهية إلا أنها ومع ظهور الكتابة دُونت بالشكل الذي تعرفه البشرية حالياً.

وتُعد الأساطير اليونانية ^(*) التي تتكون من مجموع الآلهة، وملاحم، وقصص بطولية، وحكايات شعبية تشرح مُعتقدات وطقوس الإغريق القدماء، ومسرحيات كوميدية أو تراجيدية تُجسد قوة القوى الغيبية، والأشعار التي تتحدث عن الآلهة وغيرها، من بين الأساطير الأكثر شهرة في تاريخ الإنسانية والأكثر تأثيراً ليس فقط في الفكر الإغريقي بل في الفكر البشري كلية. كيف لا وهي التي تُعد مرجعية من المرجعيات الجوهرية التي تبنّاها العديد من الفلاسفة والمفكرين والعلماء والأدباء.. الخ في تأسيساتهم النظرية، والفلسفية، والعلمية، والأدبية، والسياسية... الخ.

لكن المسألة التي تهمنا في هذه الدراسة، تتمثل أساساً في الدور الذي قام به الميثوس وبصفة أدق الميثوس السياسي في بناء الأنساق الفكرية حول الدولة المدينة اليونانية. وكيف عمل على تحديد آليات تسيير الشؤون السياسية. وهل شكلت هذه الأنساق مصادر وأصولاً لنظرية الدولة الحديثة التي نُعتبر (كتسليم مبدئي) الأسس الفلسفية اليونانية القاعدة المحورية لها.

تُعد لحظة انفصال الميثوس عن اللوغوس منذ بداية القرن السادس ق.م مع الإغريق، اللحظة الفلسفية البارزة التي غيرت من نمط التفكير ومنه مُختلف الرؤى حول العالم، والإنسان، والوجود، والمدينة، والسياسة، ونمط العيش... الخ. بحيث جعلت التفكير الفلسفي أكثر تعلقاً بالمنطق، والبرهان، والاستقراء والعقل في تناول وتحليل المسائل الطبيعية والفلسفية. فكانت هذه المسائل على غرار أصل الكون ؟ العلة الأولى ؟ نواميس الطبيعة ؟ ماهية الإنسان ؟ طبيعة أصل وغاية المدينة ؟ مصدر السلطة السياسية ؟... الخ. قضايا تُفسر عن طريق اللوغوس. فلقد ارتسمت معالم الفلسفة الإغريقية بخصائصها الجديدة آنذاك انطلاقاً مع الطبيعيين الأوائل والتي عملت على البحث

(*) - اكتملت الأساطير اليونانية على يد كل من الشعارين الكبيرين هزيبود وهومر اللذين عاشا في القرن السابع قبل الميلاد. وقد كانت مساهمة هزيبود ملحمة ثيوغوني. بينما قدم هومر ملحمة الإلياذة والأوديسة. تتميز الأساطير الإغريقية بأن الآلهة فيها تشبه البشر من حيث صورها ومشاعرها. فهي على العكس من الأساطير الشرقية كالمصرية والبابلية والآشورية والهندوسية، ليس فيها نصوص وتعاليم دينية، بل تتكون بكاملها من قصص وتفسير ظواهر الكون وأصول الطقوس والعادات الاجتماعية، إضافة إلى قضايا فكرية ووجودية كالقدر والمصير بعد الموت، وتشرحها في أسلوب قصصي. وتتميز الأساطير الإغريقية بأن الآلهة فيها تشبه البشر من حيث صورها ومشاعرها. فهي على العكس من الأساطير الشرقية كالمصرية والبابلية والآشورية والهندوسية، ليس فيها نصوص وتعاليم دينية، بل تتكون بكاملها من قصص وتفسير ظواهر الكون وأصول الطقوس والعادات الاجتماعية، إضافة إلى قضايا فكرية ووجودية كالقدر والمصير بعد الموت، وتشرحها في أسلوب قصصي. أنظر كتاب: **أحمد صالح الفقيه، الميثولوجيا الإغريقية**. منشور 2013/12/19

<http://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/315041.html>

في الوجود كما هو موجود، على الرغم من الرواسب الأسطورية التي لم تُفك طلاسمها أُنْداك داخل إطار تفكيرهم.^(1*)

الأمر نفسه أيضا اتسمت به المسائل المتعلقة بالسياسة وشؤون الدولة المدينة. فكما سبق وأن بيناه في المطلب السابق، كان اللوغوس الوسيلة الفعلية التي مكنت العديد من الفلاسفة الإغريق ما قبل سقراط وما بعده في تفسير القضايا السياسية والتفكير في المدينة من جهة، والتأسيس لنظريات جديدة حول دولة المدينة من جهة أخرى.

إلا أن الميثوس، وبالخصوص الميثوس السياسي، شكل بدوره الركيزة التي حددت معالم التفكير والرؤى حول بناء دولة المدينة وتسييرها. وكثيرا ما تتجلى ظاهريا بعدما تجسدت باطنيا.

وقبل الخوض في تفسير بعض مواطن تجلي الميثوس بصفة عامة والميثوس السياسي (الأسطورة السياسية) بصفة خاصة في الخطاب الفلسفي السياسي اليوناني حول الدولة المدينة، نود أولا تقديم تعريفات الميثوس السياسي.

يُعرف الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر/ Ernst Cassirer (1874-1945م) الأسطورة السياسية في كتابه المُعْنون الدولة والأسطورة قائلا: « إننا نعيش في السياسة فوق أرض بركانية، وعلينا أن نستعد لمواجهة أي هزة، وأي انفجار. ولا يُمكن لأي قوة عقلانية في الأوقات الحرجة أن تطمئن إلى قدرتها على الحيلولة دون عودة التصورات الأسطورية القديمة. إذ تعود الأسطورة مرة أخرى (...) لأنها لم تُقَمع أو تُروض بصفة نهائية، فهي موجودة دائما تتربص في الظلام وتتهيا للانقضاض في اللحظة المناسبة. وتجي هذه المناسبة بمجرد تعرض القوى التي تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو لآخر.»⁽²⁾

كما يُعرف هنري تيودور/ Henry TUDOR الأسطورة السياسية في كتابه الذي جاء تحت عنوان الأسطورة السياسية قائلا: « تفسير لما يتخذه صانع الأسطورة (سواء كان على صواب أو على خطأ) على أنها حقيقة مسّلم بها، إنها وسيلة يتبناها البشر للتعامل مع الواقع، ويُمكننا القول أن

(1*) - ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد مثلاً طاليس الذي كان يعتقد بأن كل الأشياء غاصة بالإلهة والمغنطيس حي لأن له القدرة على تحريك الحديد، وأنابودقليس الذي وصف الطبيعة بأنها صراع هائل بين قوتين متعارضتين هما قوة الحب والشحناء، فطورا يحدد الحب كل الأشياء وطورا أخر تحددها قوة الشحناء، وطورا أخر تتجه الأشياء في اتجاهين مختلفين نتيجة تنافر القوتين. أنظر . أنظر إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص، 80.

(2) - إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص. 369، 370.

وضعاً معيناً يعد أسطورة ليس بمقدار الحقيقة التي تحتويها ولكن بمقدار ما يُعتقد أنها حقيقة، وفوق كل هذا، الحبكة الدرامية التي تصطبغ بها تلك الأسطورة. وما يُحدد الأسطورة على أنها سياسية هو الموضوع الذي تتناوله (...) فالأسطورة السياسية تتعامل مع السياسة، وهي دائماً أسطورة فئة معينة تحتوي على البطل أو النصير فهذا البطل لا يكون فرداً بعينه، ولكن قبيلة أو أمة أو عرق أو طبقة، تلك القبيلة أو الأمة أو الطبقة التي دائماً ما تكون الفئة التي تعمل بمثابة النصير في الأسطورة السياسية.⁽¹⁾

وبدوره يُعرف السوسيولوجي الفرنسي إدمون دوتيه / Édmond Douthé (1867 - 1926م) الأسطورة في كتابه المعنون السحر والدين في شمال إفريقيا، بأنها صورة مُشخصة للـرغبة الجماعية، فالآلهة والشياطين التي تؤمن بها المجتمعات البدائية لا تزيد عن كونها تجسماً لتلك الرغبة (...) ولكنها تتجسم أيضاً في صورة مُشخصة، فهي تتمثل أمام أعين الناس في مظهر مُشخص فردي، وتتجسم الرغبة الجماعية في صورة مركزة في شخصية الزعيم وبذلك تصبح جميع الروابط الاجتماعية كالقانون والعدالة والدساتير بلا قيمة. وما يستحق البقاء فقط هو التأثير الأسطوري للزعيم وسلطانه وتصبح إرادة الزعيم هي القانون الأسمى.⁽²⁾

وقد أكد كارل فريدريك / Carl J. Friderich في كتابه Man and his Government أن المجتمع السياسي لا يُمكن تصوّره دون أسطورة. كما اعتبر جورج سوريل / Georges Sorel الأسطورة بأنها أداة للعمل السياسي، وأن الأساطير تكون سياسية لأنها تخبرنا عن أحداث سياسية.⁽³⁾

وللسبب ذاته، ظلت الأسطورة مُصاحبة ومُلازمة للتفكير بصفة عامة، وللعملية السياسية بصفة خاصة.

الإتيان ببعض التعاريف المُقدمة لمصطلح الأسطورة السياسية في دراستنا هذه، يهدف أساساً إلى تبسيطه، لأنه بالنسبة إلينا يُمثل الميثوس خط غرينيش الذي يشق أفقياً جنيالوجيا الدولة ويُعين حدود الفصل والالتقاء/التقاطع بين الأصل الديني للدولة وصيغتها العلمانية. وهي المسألة التي

(1) - المرجع نفسه، ص، 370.

(2) - المرجع نفسه، ص، 370.

(3) - المرجع نفسه، ص، 370.

سنعالجها لاحقاً في المباحث المتعلقة بنظرية الدولة الحديثة. وبتعبير الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي/ Roger Garaudy (1913-2012م) الأسطورة السياسية هي التبرير اللاهوتي المزعوم الذي يُلازم تاريخ تأسيس الدول.^(1*)

أجل، ومع تفحصنا للعديد من النصوص الفلسفية السياسية البارزة في المرحلة الإغريقية القديمة، وعلى الرغم من ولوج اللوغوس، كما سبق الإشارة إليه، إلا إن الميثوس وضع نفسه ككعب أخيل في الفكر السياسي. ومن خلالها يُمكن لنا ملاحظة ما يلي:

1- على الرغم من القطيعة التي أعلنت صراحة من قبل العديد من الفلاسفة السياسيين الإغريق مع الميثوس والتفكير الأسطوري، إلا أن تموضع الميثوس نفسه أو مُتخذاً لنفسه أشكالاً أخرى في التفكير، ميز العديد من المواقف والتحليلات وحتى النظريات التي قُدمت آنذاك، والأمر لا يتعلق فقط بالفلسفة في نسقها العام، بل بالقضايا السياسية وأصل المدينة.

2- تختلف استعمالات الميثوس، الذي فرضته الطبيعة الدينية، والثقافية، والاجتماعية والتاريخية من فيلسوف لآخر، وذلك بسبب عوامل حددتها من جهة طبيعة نظرية المعرفة التي أسسها كل فيلسوف ومن جهة أخرى الضوابط الدينية، والسياسية والاجتماعية التي أثرت في بناء الفكر السياسي ومنه بناء نظرية دولة المدينة. مما جعل الميثوس بصفة عامة والميثوس السياسي بصفة خاصة يُمثل مرحلة من مراحل التفكير عند العديد من فلاسفة الإغريق أو مادة معرفية انصهرت داخل الفكر دون أن تبرز معلمها بوضوح.

3- وجود مظاهر المقدس، والصورة، والخيال، والطوطم والرمز في الفكر السياسي اليوناني القديم، فلقد شكلت هذه العناصر جزءاً من الأجزاء التي ينبني عليها الخطاب السياسي اليوناني حول الدولة المدينة، وفي عملية بناء المفاهيم السياسية.

4- تعتبر الأسطورة والميثولوجيا اليونانية القديمة آلية من آليات التنظيم السياسي والاجتماعي، ولم يكن يسمح، في أي حال من الأحوال، بنقدها والتشكيك فيها أو تجاوزها، ومن يتجرأ على القيام بهذا يلقي العقاب. وهو ما حصل مثلاً لكل من بروتاغوراس الذي أُتهم

(1*) - تشكل هذه الفكرة أساس نظرية الأسطورة السياسية وبناء دولة إسرائيل، النظرية التي عالجها روجي غارودي في كتابه المعنون

Les mythes fondateurs de la politique israélienne ، والذي نشره عام 1995م ، لدى منشورات Les éditions La Vieille Taupe

بالإلحاد، أحرقت جل كتبه وحكم عليه بالإعدام، لكنه تمكن من الهرب إلا أنه مات غرقاً بعد هروبه، وسقراط الذي أعدم بشربه السم، بحيث كانت تهمة إهانة آلهة اليونان من بين التهم التي وجهت إليه في محاكمته الشهيرة. مما جعل الفلاسفة الإغريق يتعاملون بحذر في نقدهم للميثوس، خاصة مع تجذره في المخيال الاجتماعي.

5- التأثير الكبير الذي قامت به أشعار هزيود/ Hésiode (846ق.م - 777 ق.م).^(*) التي ألقت بضلالها بشكل كبير على الفكر والضمير الجماعي اليونانيين، ونصوص هوميروس/ Homère⁽²⁾ ومختلف الأساطير اليونانية التي تحدثت عن ميلاد الآلهة/ La Théogonie وظهور الكون / La Cosmogonie، على الفلسفة اليونانية بصفة عامة والآراء السياسية بصفة خاصة.

6- التأثير الكبير الذي قام به الفكر الميثولوجي في عملية تشريع القوانين في المدينة الإغريقية، وتحديد الأخلاق والفضائل. وعلى حد قول المؤرخ الفرنسي المتخصص في اليونان القديمة جان بيار فرنان / Jean-Pierre Vernant (1914-2007م) في كتابه الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي : « المادة الحقيقية للتراجيديا الإغريقية القديمة نفسها هي الفكر الاجتماعي الخاص بالمدينة وعلى الأخص الفكر القانوني الذي

(*)1- كان الشاعر هزيود ككل شاب يوناني مولعاً بعجائب الأساطير، فقد كتب أنساباً للآلهة عندنا منها ألف بيت غث تسرد أسر الأرباب وملوكهم. وقد تغنى في بادئ الأمر بربات الشعر نفسها لأنها كانت جاراته على تل هليكون إذا جاز القول بأن الآلهة يجاورون الآدميين، وقد صور له خيال الشباب أنه يكاد يراها "ترقص بأقدامها الدقيقة" على سفح الجبل، و"تغسل جلدها الرقيق" في الهكرين. ثم وصف بعدئذ مولد العالم- لا خلقه- فأخذ يقص علينا كيف ولد إله من إله حتى ضاق أولمبس بالآلهة. ويقول إنه في بادئ الأمر عماء ثم "كانت بعدئذ الأرض العريضة الصدر المقر الثابت الأمين لجميع الآلهة المخلدين"؛ وكان الآلهة في الدين اليوناني يعيشون إما على ظهر الأرض أو في باطنها، وهم على الدوام قريبون من الناس، ثم جاء بعدئذ طرطروس/ Tartarus إله العالم السفلي ثم جاء بعده إروس/ Eros أو الحب " أجمل الآلهة " كلهم. وولد للعماء/ Chaos الظلمة والليل وولد لهذين الأثير/ Ether والنهار وولدت الأرض الجبال والسماء وولد من اقتران السماء والأرض الأقيانوس/ Oceanus أي البحر ، ومبلغ علمنا أنه لم يكن يقصد بهذا كله أكثر من أن العالم في بادئ الأمر كان عماء، ثم نشأت الأرض وما في باطنها، والليل والنهار والبحار؛ وأن الشهوة هي التي أوجدت كل شيء ولعل هزيود كان فيلسوفاً ألهم الشعر فأخذ يجسد المعاني المجردة وينشئ منها شعراً؛ وقد لجأ إمبردقيلز إلى تلك الأساليب نفسها بعد مائة عام أو مائتين في صقلية. أنظر : <http://www.marefa.org/index.php>

(*)2- لا نعرف شيئاً عن هوميروس، فلا يُمكن استخلاص أية معلومة من ملحمتيه الإلياذة/ Ilias والأوديسة/ Odysseia، عن حياة المؤلف وملابستها. ووصلتنا سير كثيرة لهوميروس من العصر الإغريقي الروماني، ولكنها جميعاً من صنع الخيال. هناك حقيقتان فقط مؤكدتان، الأولى أنه كان أعمى، والثانية أنه من ساحل آسيا الصغرى أو جزر المحاذية له. وجزيرة خيوس هي الأقرب إلى نيل هذا الشرف. ويقول ثوكيديديس المؤرخ الإغريق (455. 400ق.م) أنه عاش بعد حصار طروادة بزمان طويل. ويقول شيشرون خطيب روما (106ق.م - 43 ق.م) أنه ولد قبل تأسيس روما المتفق على أنه كان عام 753 ق.م. أنظر : هوميروس، الإلياذة، تحرير ومراجعة أحمد عثمان (القاهرة : المركز القومي للترجمة، 2008)، ص. 23، 22 .

كان في خضم تكوينه (...) وهو ما يؤكد القرابة بين المواضيع المُفضلة للتراجيديا الأسطورية اليونانية وبين الحالات التي تعود لصلاحيات المحاكم، فلقد كان الشعراء التراجيديون يستخدمون المفردات القانونية وهم يتلاعبون بها عمداً بقصورها (...) فالليونانيون يعتبرون أن للقانون درجتان : الأولى يستند القانون على سلطة الواقع وعلى الإلزام والقسر، والثاني يدور حول سلطات مقدسة مثل نظام العالم وعدالة الإله زيوس. ⁽¹⁾

ما لاشك فيه، هو أن دولة المدينة اليونانية اتسمت بارتباطها بالميثوس وبالممارسات الدينية، وهو ما ألقى بظلاله على مختلف مجالات الحياة اليومية العامة الإغريقية، سواء تعلق الأمر ببناء الخطابات الفكرية، والسياسية، والقانونية، أو ما تعلق الأمر بالسلوكيات الاجتماعية والاقتصادية أو ما تعلق الأمر بتنظيم العمل، والتعليم، وفن العمران... الخ. « فلقد تخللت الطقوس الدينية المؤسسة على الأساطير كل جوانب الحياة الإغريقية، فكانت الطقوس اليومية تقام للآلهة عند الطعام والشراب والحرب والزواج والبذر والحصاد. كما تقام لها الاحتفالات الموسمية عند تغير فصول السنة. وكرس الفن بجميع فروع له للآلهة وحكاياتها وصورها وتمثيلها، وكذلك كانت الملاحم والقصائد والمسرحيات الإغريقية تدور في غالبيتها حول الآلهة. وقد بلغ من تعلق الإغريق بآلهتهم أن كان لكل موضع من المنزل الإغريقي مكان مكرس لإله ما. فللموقد إلهة، ولغرف الأطفال والشباب والعذارى آلهتهن، ولغرفة الزوجين إلهتهن، وللقاعة الكبرى إلهها الخاص أيضاً. وكان هناك مذبح في كل غرفة تقدم عليه القرابين إلى الإله المعني. » ⁽²⁾

لم يسلم الخطاب الفلسفي السياسي اليوناني القديم حول دولة المدينة من تأثير المناخ الفكري العام ومن الضوابط السياسية، والدينية، والاجتماعية... الخ، الذي ساد فيه آنذاك. إلا أن ما يمكن لنا قوله في هذه المسألة، هو أن درجة التأثير تختلف من فيلسوف إلى آخر، فتأثير الميثوس ليس نفسه عند سقراط كما هو الحال عند السفسطائيين، وليس نفسه عند أفلاطون كما كان عند أرسطو مثلاً.

وكما سبق أن بيناه في المطلب السابق، فلقد عمل كل من سقراط والسفسطائيين على صياغة معالم خطابهم السياسي وفق آليات اللوغوس، وذلك من خلال تحويل الكونيات وعلم الوجود إلى علم الإنسان/ الأنثروبولوجيا وتاريخ الأفكار. فمعهم أصبح الإنسان مقياس السياسة، وغاية دولة المدينة،

⁽¹⁾ - جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي، تر: جورج رزق (ط1؛ بيروت :

المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص، 15.

⁽²⁾ - أحمد صالح الفقيه، مرجع سبق ذكره، ص، 9.

إلا انه وعلى عكس سقراط الذي تبنى فكرة طبيعة الإنسان عن طريق الفهم الفلسفي النظري لها، والفضيلة كثابت كلي غير قابل للتجزئة، معتمدا على منهج فحص الذات في بناء المعايير الفلسفية، فإن السفسطائيين اعتمدوا على المعالم العملية للإنسان وسلوكاتهم المختلفة والمتغيرة التي تُحدد بدورها الطابع العملي للدولة المدينة. والاختلاف نفسه يتجلى في نقد الدين والأسطورة، « فعلى الرغم من الاختلاف الأساسي بين سقراط والسفسطائيين في نظرتهم إلى الفكر الأسطوري (...) والتعارض بينهما فإنهما يحاربان من أجل قضية واحدة هي نقد التصورات التقليدية للدين اليوناني السائد، والعمل على تقنية هذه التصورات، ولكن هناك اختلافا واسعا بينهما في وسائل حربهما (...) فلقد اخترع السفسطائيون وسيلة جديدة وعدت بتفسير الحكايات الأسطورية تفسيراً عقلانياً جديداً (...) اعتماداً على فن تفسير أية أسطورة مهما بدت غريبة على أنها حقيقة فيزيائية أو أخلاقية، لكن سقراط رفض هذه الحيلة، وهو ما يُجسده سقراط في بداية محاوره فيداروس⁽¹⁾ » لأفلاطون.

ومن جهة أخرى، وكما توضحه محاوره فيداروس، فعلى الرغم من الحكم على سقراط بتهمة إهانة الآلهة اليونانية، إلا أن سقراط كان يعتقد بالتصورات النظرية التي كثيراً ما تتقاطع مع الطابع الخيالي، والأسطوري، والميتافيزيقي. وهي التصورات التي تتجلى في تفسيره لبعض المواقف التي اتخذها حول دولة المدينة. وأكبر دليل هو تجلي هذا الطابع في نظريته حول الفضيلة، وإيمانه العميق بالتنبؤات السياسية التي صدرت عن معبد دلفي.

تتسع رقعة استخدام الميثوس والتصورات الأسطورية، والدينية، وحتى الميتافيزيقية عند اليونان بشكل واضح عند أفلاطون، ولو أن استخدامها كان استخداماً إجرائياً، كان يهدف أساساً إلى تأسيس نظريته في المعرفة بصفة عامة، ونظريته المتعلقة بتصوره للدولة المدينة (الجمهورية) بصفة خاصة. « إذا كان أفلاطون يشعر بسحر الأسطورة كاملاً، وكان يتمتع بخيال قوى قد ساعدته

(1) - تتحدث المحاوره عن الحوار الذي جرى بين سقراط وفيداروس خلال نزهِتهما على نهر إيليسوس حول الخرافة القديمة التي تتحدث عن قتل إله ربح الشمال بورياس/ Boreas لأورثيا/ Oreithya، وكيف أجاب سقراط عن سؤال فيداروس حول مدى اعتقاده بوجود هذه الخرافة، وكان جواب سقراط قائلاً: لو أُبديت عدم اعتقادي في صحة هذا الكلام كما يفعل الحكماء السفسطائيون، فإنني لن أشعر بأي قلق. ففي وسعي أن أفسر هذه الخرافة تفسيراً سهلاً فطنا بأن ما فعله بورياس هو الهبوب ودفع أورثيا بعيداً عن الصخور، عندما كانت تلعب مع رفيقتها. فلما ماتت قيل أن بورياس قد قتلها.... ولكنني يا فيداروس أعتقد بوجه عام أن هذه التفسيرات هينة... ولو أن أحداً قرر على طريقة الحكماء البسطاء تفسيرها احتمالياً، فإنه سيحتاج إلى قدر كبير من الفراغ. ولكنني لا أملك فراغاً يكفي لذلك على الإطلاق. ويرجع هذا يا صديقي أنني لم أفرغ بعد من معرفة نفسي كما تطالب به حكمة دلفي... وهكذا استبعدت هذه المسائل وقبلت الاعتقاد السائد الخاص بها. أنظر إرنست كسيرر، مرجع سبق ذكره، ص، 87، 88.

على أن يصبح أحد أكبر صانعي الأسطورة في التاريخ الإنساني. ونحن لن نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر الأساطير الأفلاطونية. فلقد عبر أفلاطون في أساطير مثل (أسطورة "السماء العليا"، وأسطورة "سجناء الكهف"، وأسطورة "اختيار النفس لمصيرها في المستقبل"، وأسطورة "الحساب بعد الموت") عن أعمق أفكاره وحُذُوسه الميتافيزيقية. وفي النهاية عرض فلسفته الطبيعية بصورة أسطورية كلية. فلقد عرض في محاوره تيمائوس صورة الصانع الإلهي، وصورة نفس العالم الخيرة والشريرة، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم. ⁽¹⁾ «

وكما هو معروف فلقد شكلت الرؤى النظرية، والتصورات الخيالية الأسطورية، والبناءات الميتافيزيقية الأفلاطونية، مصدرا للعديد من النظريات حول الدولة الفاضلة والسياسية الصالحة، كما هو عند القديس أوغسطين، والفارابي، وتوماس مور... الخ، ومصدرا هاما للعديد من التيارات المسيحية.

وفي السياق نفسه، وعلى الرغم من أن العديد من المُتخصصين في الفلسفة الأفلاطونية يتبنون الطرح القائل بأن أفلاطون يُعد من أهم الفلاسفة الإغريق الذين انتقدوا فكرة الماضي الأبدي، والعرف، والتقاليد، والعادات والأساطير... الخ، التي سادت في المجتمع اليوناني القديم، إلا أن أفلاطون - وكما سبق الإشارة إليه أنفا- كان يعتمد على الميثوس في بناء أفكاره الفكرية ومنها السياسية.

يُحاول أفلاطون في العديد من المرات الإجابة على مشكلة ميلاد المدينة ومنه ظهور السياسة في العالم البشري، فعلى الرغم من اعتماده على الجدل والفلسفة، إلا أنه يعود إلى الميثوس في محاوره بروتاغوراس من أجل بناء الإجابة عنها. « فمن خلال الميثوس المعروف آنذاك، المتعلق بالتاريخ الجميل لميلاد المدينة وكان ذلك في زمن وجود الآلهة، عندما جاءت الأجناس البشرية للوجود، فلقد أعطاهم إبيميثيوس / Épipiméthée ، مختلف الخصال، محاولا بذلك فرض مبدأ تكافؤ الفرص. ومن ثمة حاول زوس تقديم المشورة، على أن الجنس البشري تم نسيانه، وأن الناس على اختلافهم بالحيوانات، هم دون لباس، عراة، دون فراء، فاقد المخابل ... وعليه يطلب من بروميثيوس تقديم الوسائل اللازمة من أجل مساعدتهم على حمايتهم، ولأجل ذلك يسرق بروميثيوس النار من هيفيستوس / Héphaïstos وأثينا / Athéna من أجل تقديمه للجنس البشري، وبفضل هذه الهدية يتمكن الناس من اكتساب الذكاء، ومن خلاله القدرة التقنية والتي تساعدهم

(1) - المرجع نفسه، ص، 104.

على تسيير شؤون حياتهم. وعلى الرغم من اكتسابهم جزء من الكلي الإلهي، إلا الإنسان يبقى الوحيد الذي يؤمن بوجود الآلهة، وبناء خطاباتهم من خلال أصواتها، وبناء بيوتهم ، أو الأكل من خلال الرعاية بالأرض، تأسيس مدنها، فعندما لم تكن هناك مدن ، لم يكن عند الأثينيين فن السياسة التي يعتبر فن الحرب جزءا منها. »⁽¹⁾

التفسيرات الأسطورية التي عمل أفلاطون الإتيان بها في دراسته للعديد من القضايا الفلسفية ومنها السياسية، لم تقتصر فقط على التفسيرات والتحليلات التي تضمنتها محاوره بروتاغوراس، بل سعى أيضا في كتابه الجمهورية إلى بناء تصور مثالي خيالي للدولة المدينة القائمة على المثل من جهة وإلى التأسيس النظري للأخلاق والسلوكيات الأخلاقية من جهة أخرى. منطلقا من نظريته في النفس⁽²⁾، واستعماله للأسطورة وللأسطورة السياسية. وهو الأمر الذي يتجلى في استناده مثلا على القصة الفينيقية ذات الطابع الأسطوري السياسي. إذ يقول أفلاطون على لسان سقراط : « إن البشر هُذبوا وثُقفوا في جوف الأرض حيث طبعوا أسلحتهم وأدواتهم وكُمّل تهذيبهم، وحين ذلك ولدتهم أمهم، وهى الأرض، أي أنها قذفت بهم إلى سطحها، فيجب أن يحتموا بالمنطقة التي هم فيها كأم وكمرضع، فيصدون عنها الغزاة، ويحسبون سكانها إخوتهم، أبناء الأرض، كلكم إخوان في الوطنية. ولكن الإله الذي جبلكم، وضع في طينة بعضكم ذهبًا ليمكنهم أن يكونوا حكامًا، فهؤلاء هم الأكثر احترامًا. ووضع في طينة المساعدين فضة، وفي العتيدين أن يكونوا زراعا وعمالا وضع نحاسا وحديدًا. ولما كنتم متسلسلين، بعضكم من بعض، فالأولاد يمثلون والديهم. على أنه قد يلد الذهب فضة، والفضة ذهبًا، وهكذا يلد كل من يلد. »⁽³⁾

لا يُمكن لأي أحد إنكار الثنائية التي يتسم بها الخطاب الفلسفي بصفة عامة والخطاب السياسي المتعلق بالدولة المدينة بصفة خاصة- وهو ما ذكرناه في المطلب السابق- الثنائية التي تتجسد في الجدل بين الإلهي والدنيوي، الخير والشر، بمعنى الدولة المدينة وفق عملية الجدل الصاعد

(1)- **Simone Goyard-Fabre**, Éléments de philosophie politique (Paris : MASSON et ARMAND COLIN, 1996), p.p. 11,12.

(2)- رجع أفلاطون في نظريته حول النفس القائمة على المثل إلى الفيثاغوريين والأورفيين، ويُقسم النفس إلى ثلاثة أقسام (النفس العاقلة، النفس الغضبية، النفس الشهوانية. فالنفس العاقلة ومركزها العقل والتفكير والمنطق. والنفس الغضبية ومركزها القلب، والنفس الشهوانية ومركزها البطن)، وقسم بذلك المجتمع وفق أقسام النفس. ولو تنقسم النفس بصفات الخير والجمال فستصبح نفس عفيفة وعادلة، وهي النفس التي ستؤسس للدولة المدينة/ الجمهورية التي تحقق سعادة الناس.

(3)- أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز (ط2؛ بيروت: دار القلم، 1988)، ص، 109.

والجدل الهابط ، بين المدينة المثالية والمدينة الأرضية. « ويقول أفلاطون في محاوره تيتياتوس أن الخلاص من الشر محال، فلا بد من وجود شيء على الدوام مع الخير. لن يستطيع الشر أن يحتل مكانا بين الآلهة، ولكنه سيحوم بالضرورة فوق الأرض، لذا علينا أن نحاول الهرب من هنا إلى مأوى الآلهة بأسرع ما نستطيع. والهروب يعني أن نصبح مثل الإله، بقدر ما يسمح ذلك. وأن تصبح مثل الإله يعني أن تتحلّى بالاستقامة والقداسة والحكمة. »⁽¹⁾

هذه النظرة جعلت من أفلاطون يربط نظام العالم، ومنه دولة المدينة/ الجمهورية، بالثالوث : العقل (اللوغوس)، الشرع (نوموس) والنظام (تاكسيس)، وهو أول مبدأ في العالم الفيزيائي والعالم الأخلاقي. وهي المعاني التي يعبر كل من الفن، والسياسة، والعلم، والفلسفة. ولو توافر الترتيب و النظام في بيت فإنه سيتصف بالخير والجمال معا. وهي صفات النفس العفيفة. يتحدث أفلاطون في هذا الصدد قائلاً: « يخبرنا الحكماء أن ما يربط بينه السماء والآلهة والبشر برباط وثيق هو النظام والعفة والعدالة، وهذا هو السر في تسمية العالم في شموله باسم النظام وليس الفوضى (...). وهو تصوري نظري هندسي، ويكفي انتقال هذا المبدأ من الهندسة إلى السياسة لكي نهتدي إلى تكوين الصحيح للدولة. »⁽²⁾

أجل، لقد جعلت القواعد النظرية والميتافيزيقية والأسطورية، والتصورات المثالية التي اعتمد عليها الخطاب الفلسفي الأفلاطوني من نفسها محورا رئيسيا تبنتها العديد من النظريات الفلسفية والسياسية منها أيضا، وهي النظريات التي حملت في طياتها معالم الميثوس بشكل مباشر أو غير مباشر، و/أو شعوريا أو لاشعوريا، ومنها نظرية الدولة.

ولم يستبعد بدوره أرسطو أن يكون هذا هو غرض الأساطير لتكون على علم بتاريخ الأسطورة، وعلاقتها بالسياسة على هذا النحو ليس إلا. لذلك تجعل الأسطورة الناس أكثر اهتماما بالدولة وبعضهم البعض.⁽³⁾

وما يُمكن قوله كصفوة القول في ختام هذا المطلب، هو الإشارة إلى أربع نقاط استنتاجية جد مهمة وهي كالآتي:

(1) - مقولة لأفلاطون من محاوره جورجياس وتحليل منقولين من كتاب، إرنست كسيرر، مرجع سبق ذكره، ص، 95 ، 96.

(2) - المرجع نفسه، ص، 96.

(3) - ظاهر شوكت، الأسطورة السياسية ومخاطرها، الحوار المتمدن، العدد 1739، منشور في 2006/11/19.

1- النقطة الأولى تتمثل أساسا في أن الميثوس الذي يتموضع كجوهر من جواهر الخطاب الفلسفي اليوناني بصفة عامة، والخطاب السياسي المتعلق بالدولة المدينة بصفة خاصة، أضحي نتيجة لتاريخ الفكر الفلسفي الإغريقي الذي بدأ أولا بدراسة الطبيعة ومن ثمة انتقل إلى دراسة السياسة. فإذا كانت الدراسات الأولى للطبيعة سادها الميثوس - الميثوس الذي اتسمت به حتى بعض دراسات الطبيعيين خاصة في ما يتعلق بالبحث عن العلة الأولى- فإن عملية الانتقال إلى دراسة السياسة حمل معها معالم الميثوس وتأثيرات الأساطير نفسها.

2- النقطة الثانية تتمثل في أن نظرية دولة المدينة اليونانية، وغاياتها الأساسية وهي بناء الحكم السياسي المثالي، وتحقيق العدالة والفضيلة، وتجسيد الحقيقة السياسية، وبناء المدينة، والتكريس الفعلي للقانون... الخ، انبنت أساسا على تصورات نظرية، وميتافيزيقية، وأسطورية، ودينية أيضا. هذه الأخيرة انصهرت في عملية التفلسف حول دولة المدينة، وفي معالم تأسيسها وغايات وجودها. وهي التصورات التي ما تزال تُمثل أسس البنية الكلية لنظرية الدولة الحديثة. ما دامت هذه الأخيرة تستمد مصادرها من تطور الخطاب الفلسفي حول الدولة، والخطاب اليوناني جزء لا يتجزأ منها.

3- النقطة الثالثة تتمثل في التأثير الكبير الذي لعبه الموروث الأسطوري الإغريقي من جهة والضوابط الدينية، والاجتماعية، والسياسية... الخ من جهة أخرى، على العديد من الفلاسفة الإغريق الذين نظروا لنظرية دولة المدينة، على غرار سقراط وأفلاطون، ومنه على عملية بناء العديد من المفاهيم السياسية. فكانت خصائص الآلهة وأبطال الملحقات الإغريقية القديمة كالقوة، والعفة، والقداسة، والشجاعة، والعدل، والذكاء، واكتساب المعرفة الحقيقية... الخ، مرجعيات فعالة وصفات وُظفت من أجل التنظير لمسألة صفات الحاكم الصالح مثلا.

4- النقطة الرابعة تتمثل في أن البحث الذي قام به فلاسفة اليونان عن اليقين المعرفي والدولة المثالية من خلال الميثوس، هو بحث طويل ومرير، وأكثر من ذلك لامتناهي، بدليل أنه ما يزال قائما إلى يومنا هذا. لقد اتخذ البحث نفسه صورة أسطورة سيزيف والحجر، أو صور الرمز والطوطم، أو صورة بروميثيوس، أو صورة سزيف الذي حاول تجاوز منظور زوس الإله الأعظم، أو صورة إلحاح وفشل جلجماش الذي سعى إلى الخلود المثالي، الكمال وإنهاء التاريخ

لما وجد نبتة الحياة، لكنّه فقد الأمل، بعدما أكلت أفعى الثرى النبتة مُجددة بذلك جلدها. ليعبر
جلجامش⁽¹⁾ عن فشله بالبكاء :

رأى جلجامش، بركة ماء
نزل فيها واستحم بمائها
فتشمت الحية رائحة النبتة
تسللت صاعدة من الماء، خطفتها
وفيما هي عائدة، تجدد جلدها
وهنا جلس جلجامش وبكى.⁽²⁾

(1) - عُثر على ملحمة جلجامش مجزأة في مكتبة ملك آشور "أشور بانيبال" (669- 629 ق. م) مسجلة على اثني عشر لوحًا، كما ذكرنا أيضًا هنا في موقع الأنبا تكلا هيمانوت في أقسام أخرى . تحتوي على 3600 بيت شعري، وفي سنة 1872م أعلن الموظف البسيط بالمتحف البريطاني بلندن "جورج سميث" عن توصله لحل رموز أحد الألواح، وتتابع البعثات الاستكشافية على المنطقة إلى أن تم الكشف عن الألواح الاثني عشر، وبعد دراستها أعلن بعض الباحث أن هناك تشابهًا بينها وبين قصة الطوفان التوراتية، فيقول زينون كوسيدوفسكي "وقد أثبتت أدق التفاصيل صحة نظريته (نظرية جورج سميث الذي فك رموز ملحمة جلجامش) وذلك كإطلاق الغراب والحمامة، وكوصف الجبل الذي رسا عنده الفلك، وكطول مدة الطوفان، وكالعبرة من الأسطورة : عقاب البشرية على أخطائها وأفعالها الدنيئة وإنقاذ الإنسان المؤمن الشر. أنظر كتاب **حلمي القمص يعقوب**، النقد الكتابي: مدارس النقد والتشكيك والرد عليها. منشور في موقع <http://st-takla.org/books/helmy-elkommos/biblical-criticism/290.html>

(2) - المقولة منقولة عن **بشير زهدي**، مقدمة في الميثولوجيا، (مجلة المعرفة، العدد 197، سوريا منشورة 1978)، ص، 115.

II-2-3- المبحث الثالث: الدولة في الخطاب الفلسفي السياسي القروسطي (الدولة بين الفلسفة واللاهوت).

يتحدث الفيلسوف والمؤرخ المصري يوسف كرم (1886-1956م) عن العصر الوسيط في كتابه المعنون تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط قائلا : « أما أن العصر الوسيط كان عصر جهل وظلام، (...) أن الجهل لم يكن بحال ما مقصودًا بالذات، وإنما كان أمرًا واقعًا وقتًا من الأوقات، من جراء غزوات البرابرة التي أوقعت أوروبا في الخراب والفقر، والفتوحات الإسلامية التي زادت ضنكًا بحصر البحر المتوسط (...) لكن الشعوب الأوروبية جاهدت فأقامت حضارة جديدة بأسبابها الخاصة، هي الحضارة التي وصلت إلى اليوم وما تزال في عنفوانها، وكل ما هنالك أن وسائلها المادية والعلمية كانت في الأصل ضئيلة، وأن تقدمها كان متدرجًا، وإذا قارنا بين هذه الوسائل وبين النتائج التي بلغت إليها، وجدنا مقدرة الأوروبيين في العصر الوسيط لا تقل عن مقدرة أي عصر كان من العصور الناهضة، فمن الخطأ البين، أو من الظلم الواضح، عد العصر الوسيط حقبة مظلمة مقفلة على نفسها. الحقيقة أن المدنية الحديثة منحدره عنه، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية، إن الحدود التي يرسمها المؤرخون متداخلة في الواقع، والعصور موصولة، وإن كل زمن وارث عن السابق، مخلف للاحق»⁽¹⁾.

يتفق أغلب الباحثين في تاريخ العصر الوسيط⁽²⁾ على أن تأريخ بداية هذا الأخير تتجسد أساسا وفعليا في سنة 476م، بمعنى تاريخ عزل الإمبراطور روملوس أوغستولوس

(1) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص، 14، 15.

(2) - ليس من السهل تقسيم العصر الوسيط إلى مراحل تاريخية محددة المراحل، على اعتبار أن الكرونولوجيا التي حددت معالمه جد متوازنة ومتراصة، إلا أنه ومن خلال مختلف الدراسات التي اطلعنا عليها، نجد أن التقسيم الآتي يُمثل إجماعا : المرحلة الأولى التي تسمى العصر الوسيط الأعلى الممتدة بين 300-1050م، اتسمت بزوال حضارات البحر الأبيض المتوسط، زوال نمط دولة المدينة الإغريقية، انتشار الحروب والغزو الخارجي كالغزوات الجرمانية، غزوات الفايكنغ والمجريين والفتوحات الإسلامية. المرحلة الثانية تسمى بالعصر الوسيط الأوسط الذي امتد بين 1050-1325م، أين عرف العالم بصفة عامة، وأوروبا بصفة خاصة، نهضة كبيرة خاصة فيما يتعلق بالشؤون العلمية، الفكرية، الثيولوجية والدينية، الاقتصادية والسياسية، كما شهدت أوروبا في هذه المرحلة بنمو سلطة البابوية والكنيسة الكاثوليكية التي كانت في مواجهة السلطات الزمانية وتنظيم الحروب الصليبية، عودة الأنظمة الملكية إلى الواجهة واعتماد الأنظمة البرلمانية والقومونات، أما المرحلة الثالثة تسمى العصر الوسيط المتأخر التي تمتد بين 1325-1500م، وهي المرحلة المُمهدة للعصر الحديث، ولقد اتسمت هذه المرحلة بحرب المائة عام 1338-1453م، وما ترتب عنها من خراب ودمار، ظهور مرض الطاعون 1348م والذي قضى على العديد من سكان أوروبا، انتشار محاكم التفتيش وتفتيش بطش الكنيسة، قتل المفكرين والعلماء والفلاسفة من قبلها، انقسام الكنيسة في المرحلة الممتدة بين 1305-1378م ومنه ظهور حركات الإصلاح الديني، ظهور أقطاب جامعية وفكرية مناوئة للبابوية، التطور العلمي الهائل الذي تخللته العديد من الاكتشافات العلمية، الجغرافية والفلسفية الكبرى في تلك المرحلة، بروز العصر الحديث والدولة القومية.

Romulus Augustulus / (*1) بقرار من قائد جيش الإمبراطورية في الغرب الجرمانى الأصل أودواكر / Odoacre ، وتاريخ نهايته بعام 1492م أي تاريخ اكتشاف العالم الجديد (أمريكا) من قبل الرحالة كريستوف كولومبس/Christophe COLOMB (*2) . هذه المرحلة الطويلة الأمد والتي طالت لأكثر من عشرة قرون اتسمت بالعديد من اللحظات التاريخية الأخرى التي لا تقل أهمية عن اللحظتين السابق ذكرهما. اللحظات التي ألفت بظلالها على مسار تطور نظرية الدولة بصفة عامة وعلى الفلسفة السياسية بصفة خاصة، وأكثر من ذلك فلقد شكلت النواة الجوهرية التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة، كما شكل عناصرها الظاهرة والباطنة منها.

تميزت بدايات العصر الوسيط بالعديد من العناصر التاريخية الجديدة سواء على الصعيد الفكري أو السياسي، والتي أثرت على مختلف أطوار العصر. ويُمكن لنا الإتيان ببعضها وهي كالآتي:

أ- على المستوى السياسي :

1- شكل سقوط الإمبراطورية الرومانية التي تميزت بهيمنتها العسكرية التي جعل منها الإمبراطور قسطنطين مصدرا للقوة ووسيلة للتوسع، بدايات العصر الوسيط. وبذهب العديد من المؤرخين والباحثين إلى اعتبار أنه وعلى عكس دولة المدينة الإغريقية، فإن الإمبراطورية الرومانية اتسمت باتساع رقعتها، الاتساع الذي كان سببا في سقوطها.

2- كان اعتراف الإمبراطور قسطنطين الأكبر /Constantin le Grand (حوالي 285-337 م) بالديانة المسيحية ديانة رسمية ضمن ديانات الإمبراطورية بموجب مرسوم ميلانو سنة 313م، الذي ينص على إضفاء الشرعية على العبادة والشعائر المسيحية. وهي اللحظة التي تعلق فيها الإمبراطورية بالمسيحية وشكلت هذه الأخيرة مصدرا لها. « فمن الواضح أن الخطأ الأساسي

(*1) - روملوس أوغستلوس ربما ولد حوالي 460 م - توفي بعد 476 م، ربما كان حياً قرب العام 500 م، يعتبر أحيانا آخر إمبراطور روماني غربي (رغم أن مراجع أخرى تذكر يوليوس نيبوس) وحكم بين 31 أكتوبر 475 م وحتى 4 سبتمبر 475 م. أطاح به أودواكر لينهي وجود الإمبراطورية الرومانية الغربية فعلياً وسقوط روما القديمة وبداية العصور الوسطى في غربي أوروبا.

(*2) - كريستوف كولومبوس باللاتينية Christophorus Columbus (31 أكتوبر 1451- 20 مايو 1506 م) رحالة إيطالي إسباني مشهور، ينسب إليه اكتشاف العالم الجديد (أمريكا). ولد في مدينة جنوة في إيطاليا ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية (وربما الفلك أيضا) في جامعة بافيا. عبر المحيط الأطلسي ووصل الجزر الكاريبية في 12 أكتوبر 1492 م، لكن اكتشافه لأرض القارة الأمريكية الشمالية كان في رحلته الثانية عام 1498م. بعض الآثار تدل على وجود اتصال بين القارة الأوروبية والأمريكية حتى قبل اكتشاف كولومبوس لتلك الأرض بوقت طويل. من شخصيته وحي أسم بلد :كولومبيا.

الذي وقع فيه الرومان كان ذلك الاتساع الذي لا مبرر له في الرقعة التي انبسط عليها سلطانهم. ولقد أدرك هذه الحقيقة قسطنطين نفسه مؤسس الإمبراطورية (...) وإذا ألقينا نظرة على حدود الإمبراطورية نجد أنها كانت تشمل كافة سواحل البحر الأبيض المتوسط وجزء كبير من الأراضي في الجنوب والشرق والشمال، وبذلك كانت الإمبراطورية مثقلة بثلاث حدود ذات امتداد عظيم. ⁽¹⁾ اعتمدت إذن الإمبراطورية الرومانية على التوسع عن طريق الحروب كنموذج لبناء الدولة، الأمر الذي لم يساعدها على تكريس أركانها وتسيير شؤونها. وما يُمكن قوله في هذا الصدد هو أنه وعلى الرغم من تجاوز دولة المدينة الإغريقية وجل هياكلها وأنماط تسييرها، وكذلك سقوط دولة الإمبراطورية الرومانية للأسباب الأنفة الذكر، إلا أن العصر الوسيط أقام مفهوم الدولة على أساس التوسع واكتساب الأراضي في مختلف نطاق المعمورة، وهو ما تجسده الحروب بصفة عامة والصليبية والغزوات الإسلامية بصفة خاصة، الحروب التي كانت تصبوا إلى بناء دولة دينية عالمية يُحركها الدين والمشاعر الدينية، والعصبية.

3- اعتراف الإمبراطور تيودوسيوس الأكبر⁽²⁾ بالمسيحية دينا رسميا للدولة الرومانية عام 392م، مما فتح المجال إلى ولوج الخطاب الديني السياسي حول الدولة، وبعدها ظهور الكنيسة كمؤسسة دينية عملت مع مرور الوقت على تأسيس الدولة البابوية.

4- ظهور الإقطاعية كوسيلة لاكتساب السلطة والثروة، وكنمط لتسيير الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ للدولة الإمبراطورية أو الدولة الملكية.

ب- على المستوى الفكري :

1- كان لظهور الأديان التوحيدية الدور الكبير في تغيير المسار الفكري عامة والسياسي بالخصوص، فمع مرور الوقت شكلت الأديان التوحيدية مصدرا للسلطة السياسية، ومرجعا

(1) - هـ . و . ديفز، أوروبا في العصر الوسيط، تر: عبد المجيد حمدي محمود (ط1؛ الإسكندرية : منشأة المعارف، 1958)، ص، 16.

(2) - الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير ثيودوسيوس الأول (347 - 395 م) آخر إمبراطور للإمبراطورية الرومانية الموحدة حيث انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى شطرين بعد وفاته. عُين ثيودوسيوس الأول إمبراطورا للدولة الرومانية 378م. تبنى الإمبراطور ثيودوسيوس الأول المسيحية في عام 380م، وجعل منها دينا وحيدا للإمبراطورية في العام 391م. قسم ثيودوسيوس الأول (يطلق عليه أيضا اسم "العظيم") الإمبراطورية الرومانية لولديه أركاديوس إلى الإمبراطورية الرومانية الشرقية مع عاصمة بلاده في القسطنطينية وهونوريوس في الإمبراطورية الغربية) مع عاصمة بلاده في ميلانو.

للتشريع والتسيير ووسيلة لبناء معالم الدولة والعلاقة التي تربطها بالإنسان. لتظل المراحل الوسيطة التي تليها متصلة جد الصلة بالعديد من المعالم النظرية التي تتخذ من المسيحية أصلا لها.

2- لقد مثلت بدايات العصر الوسيط القطيعة الفعلية مع الفكر الفلسفي الإغريقي بصفة عامة، والسياسي بصفة خاصة. « فلقد شكلت مرحلة موت أرسطو سنة 322 ق.م، نهاية نظرية دولة المدينة بنسقتها اليوناني. ليعرف تاريخ المدينة الأوربية عهدا جديدا تعاقبت معالمه منذ ظهور القانون الطبيعي لدى فلاسفة المدرسة الرواقية حتى ظهور النظرية الثورية الخاصة بحقوق الإنسان. لقد انتهت مع أرسطو مرحلة تصور الإنسان كحيوان سياسي وكلبنة صغيرة في بناء المدينة القائمة أو دولة المدينة ذات الحكم الذاتي. وبدأت مع ألكسندر العظيم مرحلة تصور الإنسان كفرد له ذاتيته التي تعني معها في أن واحد بتنظيم حياته الخاصة وتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه هذا العالم (...) ومنه ظهور فكرة الرابطة . »⁽¹⁾

3- عرف العصر الوسيط صراعا فكريا شرسا بين السلطة الكنسية والسلطة الزمانية، الصراع الذي ساد جل أطوار القرون الوسطى الأوربية، فلم يكن من السهل تقاسم الأدوار بين السلطتين، « فقد زعمت الكنيسة تقلد مهام السلطة الثانية أيضا، أي السلطة الزمنية، استلهاما لما ورد في الإنجيل: يا رب ها هنا سيفان"(لوقا22: 38). وتطلعت لتحمل الدور المنوط بالدولة: من حق ممارسة السيادة على الإقليم وعلى الناس، إلى الذود عن الحيز الترابي، إلى إصدار القوانين المدنية. لقد حاولت البابوية عن طريق الفكر الكنسي الذي كانت تنتجه من بناء سلطتها، خاصة مع بدايات سنة 728م، التي منحت فيها الكنيسة الرومانية بما يعرف بـ"هبة سوتري"، البلدة الواقعة في إقليم لاتسيو في إيطاليا، التي تبرع بها اللومبارديون للكنيسة وهو ما تطور لاحقا مع الفرنجة وأدى إلى تغاضيهم عن مساعي الكنيسة لتشكيل "دولة" قائمة الذات. فمذ حقبة بيبان القصير ووريثه شارلمان (742-814م)، بدأ التنازل عن مساحات واسعة من الأراضي للأسقفيات، وهو ما تطور بشكل ملحوظ مع الإقطاعيين، بغرض إيجاد حاضنة لاحتواء الفاعلية الدينية (...) الأمر الذي حوّل الكنيسة إلى ملكية متحوّلة قابلة للبيع والشراء، جزئيا أو كلياً؛ كما أن بعض رؤساء الأديرة والأساقفة شغلوا مناصب مزدوجة في الكنيسة وفي الدولة (...) فمن ناحية كانت الحقبة الإقطاعية

(1)- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، تر. حسن جلال العروسي، (ط1؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص، 23.

فرصة مناسبة للكنيسة لتكديس ثروات طائلة؛ ومن ناحية أخرى انجر عنها تقليص هائل لاستقلالية الكنيسة. «⁽¹⁾

4- سيطرت الفكر المدرسي السكولاستيكي.

وسنحاول تبين طبيعة هذا الصراع في المطلبين اللاحقين، من خلال الحديث عن بعض الفلاسفة المنظرين الذين عُرفوا في العصر الوسيط بإسهاماتهم الفلسفية والثيولوجية في بناء معالم الفكر السياسي الوسيط.

II-2-3-1- المطلب الأول: تجليات العقل الدولاتي/السياسي في العصر الوسيط أو تمركز الدولة الدينية.

بعدما تحطمت نظرية دولة المدينة الإغريقية على ضفاف بدايات الحضارة الأوربية القروسطية التي تلت سقوط الحضارة الرومانية، أخذ الفكر السياسي تاريخاً مغايراً لما كان عليه سابقاً، بحيث أخضع مُنظري العصر الوسيط الفكر السياسي حول الدولة، من جهة لطبيعة الظروف السياسية والاجتماعية التي اتسمت بها تلك المرحلة، ومن جهة أخرى لاحتامية بناء الأنساق الفلسفية والسياسية منها وفق عناصر ثابتة والتي تتمثل في العنصر الديني المسيحي عند الأوربيين والإسلامي عند المسلمين، وللسلطة الفكرية الكنسية الصادرة عن الفكر المدرسي والتنظيم الذي اتخذته البابوية. كما انتقلت نظرية الدولة من طابعها الوطني الذي كانت تتصف به عند الإغريقي إلى طابع عالمي/إتحادي مع بدايات العصر الوسيط.

لقد عملت العديد من التيارات الفلسفية القروسطية إن لم نقل جلها على بناء نظرية للدولة من خلال التأويل الكنسي للمسيحية واستلهاً المفاهيم السياسية التي حملها النص المقدس، خاصة بعد ترسيم المسيحية ديناً للإمبراطوريات الرومانية، مما أعطاه صفة الإمبراطورية المقدسة. وهو الذي أدى إلى بناء الدولة الثيوقراطية التي كانت تحت سيطرة رجال الدين. فالدين أصبح العامل الجوهري الذي عن طريقه يُمكن بناء الدولة الثيوقراطية التي لا تُحْدُ من توسعها الحدود الجغرافية. لتصبح صفة المقدس الصفة التي لم تتنازل عنها أوربا إلى حين تم تأسيس نظرية الدولة القومية التي اعتمدت على مبدأ فصل الدين عن الدولة.

(1). عز الدين عناية، دولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة (مجلة التفاهم) العدد

41، سنة النشر 2013، الناشر : وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية سلطنة عمان.

لقد كانت العلاقة بين الدولة والكنيسة خاضعة إلى معايير جد دقيقة حددتها المصالح المشتركة والتفاعلات الفكرية والسياسية وموازن القوى، مما جعل الصراع بينهما يتسم تارة بالتوتر وتارة أخرى بالتوازن والمشاركة في تسيير شؤون الدولة. وبصفة عامة يُمكن لنا القول بأن الجدل بشأن العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية خيم بظلاله على مدار العصور الوسطى. ومن بين التيارات الفلسفية الفاعلة في تلك المرحلة والتي أسهمت في بناء الفكر الدولاتي (الفكر حول الدولة) يُمكن لنا الإتيان ببعضها، إدراكا منا بأن سردها يُساعد على الإجابة عن الإشكالية العامة التي طرحناها في دراستنا هذه.

II-2-3-1-1- اللحظة الرواقية أو تجلي فكرة المجتمع العالمي أو الدولة العالمية/الاتحادية.

شكلت نظرية الدولة العامة منذ الإغريق إلى قيام نظرية الدولة القومية الحديثة، مرورا بنظرية الدولة الدينية في القرون الوسطى، السيرورة التي لم تنقطع بتاتا. كيف لا ؟ ونظرية مدينة الدولة اليونانية جسدت القواعد النظرية والعملية التي صاحبت مُختلف مراحل تطور الفكر السياسي بصفة عامة ونظرية الدولة بصفة خاصة. فعلى الرغم من التأثيرات التاريخية التي أسهمت في تأسيس العديد من أنماط الدولة، خاصة مع بروز الفكر السياسي الديني في العصر الوسيط، إلا أن الطبيعة الأساسية للدولة جسدت الثابت الرئيسي الذي قد يَخفي في مرحلة مُعينة من تاريخ الدولة إلا أنه يتجلى بالقوة ويتحقق بالفعل.

لقد حاولت العديد من التيارات الفكرية السياسية بعد وفاة أرسطو تجاوز نظرية مدينة الدولة الإغريقية، وبالتالي إعادة صياغة نمط دولة جديدة يتماشى مع الظروف السياسية والاجتماعية الراهنة، فمع بسط حُكم ألكسندر العظيم وتبنيه فكرة إتحاد القلوب التي أراد منها توحيد العالم، تجلى مشروع تجسيد الدولة الاتحادية؛ المشروع الذي تبنته فيما بعد العديد من المدارس الفلسفية.

وتعتبر المدرسة الرواقية من بين المدارس التي حاولت تجاوز الفكر اليوناني^(*) والتأسيس لنظرية جديدة في المعرفة من جهة، وفي السياسة من جهة أخرى. فمن الجانب السياسي تبنت

(*)1- محاولة تجاوز نظرية دولة المدينة الإغريقية شكل الغاية الرئيسة للفلسفات الراجة بعد وفاة أرسطو، « إلى أنه وفي الوقت نفسه لم تفقد نظرية الدولة قاعدة الحكم المطلق الإغريقية كل معناها، وهو أنه ينبغي للحكومة أن تكون شيئا أكبر من الحكم الاستبدادي العسكري، ففي آسيا و مصر أخذت المسألة طابعا دينيا هو تأليه الملك الذي كان بعبد رسميا بعد مماته بل وفي حياته، وإبتداءا من ألكسندر العظيم أصبحت أسماء الملوك الإغريق تُدرج ضمن آلهة المدن اليونانية، وأصبح الملك المعبود رسميا نظاما عاما في الشرق أخذه الأباطرة الرومان في النهاية. وبهذه الطريقة انتقل الاعتقاد في الألوهية التي تحيط بالملك إلى التفكير الأوروبي واستمر فيه بشكل ما في الأزمنة الحديثة. أنظر : جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص، 30. »

المدرسة الرواقية فكرة المدينة الكونية العالمية. وكان ذلك عن طريق التنظير والدفاع عن المجتمع العالمي الموحد الذي يتحقق من خلال القوانين الطبيعية. هذه الأخيرة تمثل العامل الجوهري للتشارك بين البشر، وأساس تجانسهم السياسي والاجتماعي. « فبالنسبة للمفكرين الرواقيين، لا يمكن أن توجد سوى مدينة واحدة، بمعنى مدينة عالمية واحدة وهي كل الكون، فهذه الفكرة ألح عليها بلوتارخس⁽¹⁾ كثيرا عندما كتب فصلا كاملا عن زينون في كتابه حياة الرجال. ويُعتبر المذهب السياسي الذي أسسه الرواقيون -أو من يُسمون بفلاسفة الرواق- بالمذهب الذي يتطابق مع المشروع الذي أسسه ألكسندر العظيم، الذي كان يهدف إلى دمج كل الأجناس في إمبراطورية واحدة تشمل كل الكون، هذا المشروع عرف تطورا كبيرا بداية مع القرن الثالث مع الفيلسوف خريسيبوس⁽²⁾ الذي يقول : الكون هو مدينة الآلهة والبشر (...) هو قانون الطبيعة، خاضع للعقل والذكاء، وهو الذي يفرض نفسه على جميع الناس.»⁽³⁾

أجل، لقد شكل طموح الرواقيين في تأسيس مشروع المجتمع العالمي المثالي/مدينة العالم، الهدف الرئيسي الذي سعى إليه مختلف رواده. ومن بينهم مفكري المدرسة الكلبية الذين كانوا يمثلون أوائل المدرسة الرواقية. « فلقد ألف زينون كتابه عن الدولة عندما كان تلميذا لكراتيس، فالأجزاء المتبقية من الكتاب تبين أنه كان مثاليا صرفا نسج على منوال تلك الكتب التي ألفها ديوجينيس⁽⁴⁾. ويقول أن الناس يعيشون في الدولة المثالية ضمن جمهور واحد بدون أسرة ودون ملكية، دون امتياز

(1)- **بلوتارخس/ Plutarque** (عاش نحو 40 - نحو 120م) هو فيلسوف ومؤرخ يوناني، ولد في مدينة خيرونه وتلقى تعليمه في أثينا حيث أخذ عن الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس. مؤلفاته في التاريخ وفيرة ومشهورة، لعل أهمها كتاب «السير المقارنة لعظماء اليونان والرومان. أنظر **عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة** (ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الجزء الثالث، بلوتارخس، ص، 211.

(2)- **خريسيبوس باللاتينية CHRYSIPPUS** :هو فيلسوف إغريقي عاش بين عامي 280 – 206 ق م تقريبا، ويعتبر ثالث الزعماء الكبار للفلسفة الرواقية، وقد كان أحد مواطني سولي في كيليكيا وحدث أن سرقت ممتلكاته وأتى إلى أثينا حيث يحتمل أنه درس عند زينون، وبشكل مؤكد عند كليانثس، ويقال أيضا أنه أصبح تلميذا لدى أركسيلاوس ولاكيدس، رؤساء الأكاديمية الوسطى. الموضوعية في دراساته الأولى هي المفتاح لأعماله الفلسفية وهي العنصر الغالب الذي يعتمد على الإدراك الشامل أكثر من الابتكار، ويقال انه ألف نحو 750 بحثا ولم يبق منها غير شذرات، وأسلوبها كما أخبرنا كان فظا وجافا إلى أقصى حد، بينما مناقشاته كانت واضحة وجلية ولا تنقصها الموضوعية. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(3)- **Jean-Claude Ricci**, op.cit., p, 68.

(4)- **ديوجينيس الكلبي/ Diogenes** عاش في الفترة نحو 421-323 ق م، هو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكلية الأولى. ولد في سينوب بأسيا الصغرى، ودرس في أثينا على انستان، عاصر الاسكندر المقدوني، والذي روي أنه قال «لو لم أكن الاسكندر لوددت أن أكون ديوجانس». أنظر: الموسوعة العربية، حلیم أسمر (دمشق: هيئة الموسوعة العربية، 2010). المادة : ديوجينوس الكلبي .

بسبب الجنس أو المكانة، دون الحاجة إلى مال أو محاكم (...) فقد تسرب عنصر المثالية العقائدية إلى المذهب الرواقي لم يستطع التخلص منه أبداً، ولو أن هذا العنصر الدخيل أهمل شيئاً فشيئاً، وبخاصة عندما حورت الرواقية الوسطى من تعاليمها لكي تناسب العقلية الرومانية.⁽¹⁾

ومن أجل بناء هذا الطموح، صاغ الرواقيون مفهومهم للدولة من خلال إعلاء كل من العقل والحرية كأساسين جوهريين للفعل السياسي، وشرطين هامين من بين الشروط الرئيسية لقيام الدولة العالمية.

ولذات السبب، يطرح الفكر الرواقي نفسه بديلاً فلسفياً جديداً، بحيث يعرض الفكر السياسي على أساس الحق الطبيعي، ومن بين الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان نجد العقل، الذي يعتبره الرواقيون المحرك الأساسي لولوج مدينة العالم. « فهناك توافق كلي بني الطبيعة الإنسانية والطبيعة بمعناها الواسع، هذا التوافق ترجمه الرواقيون على أساس مبادئ سياسية بحثة تجعل من الإنسان العاقل جزء لا يتجزأ من الإله العقل، مما يؤسس لفكرة الدولة العالمية، الآلهة فيها والرجال مواطنون، ولها دستور هو العقل المنزه عن الخطأ، يهدي الناس إلى ما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن يتجنبوه، فالعقل المنزه عن الخطأ هو القانون الطبيعي. »⁽²⁾

لقد شكل العقل بالمفهوم الذي تبنته المدرسة الرواقية، العنصر الذي من خلاله يُمكن للناس الانتماء إلى الدولة العالمية، لأن العقل هو الحق المشترك بين الناس. كما تكتسب هذه الأخيرة وجودها من خلال الحق الطبيعي الذي يحقق تجانسها وإتحادها.

وفي سياق تحقيق الطموح نفسه، عمد الرواقيون على إعلاء الحرية أيضاً كأساس جوهري لتحقيق الدولة العالمية، بحيث تُعتبر الفكرة القائلة بأن الأفراد مُتساوون فيما بينهم وأحرار، فكرة مؤسسة للفكر السياسي الرواقي، إذ تُساهم في بناء التناسق داخل المجتمع العالمي. « فعند الرواقيين الناس أحرار ومتساوون فيما بينهم، فعندهم لا الدولة ولا العبودية، مثلاً، يعتبران مؤسسات طبيعية، فبالنظر إلى الحقبة التاريخية التي عرفت تجلي كل من الدولة والعبودية، فهما يعتبران ظاهرة ثورية جديدة متغيرة. »⁽³⁾

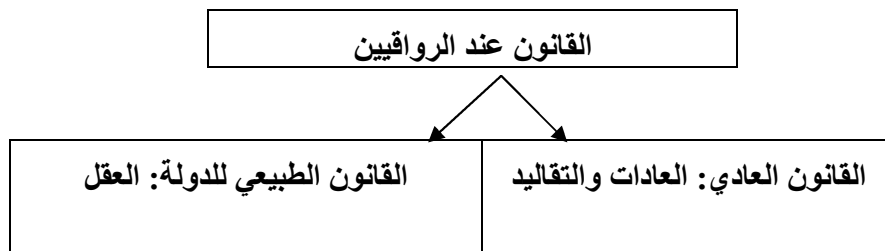
(1) - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص، 29.

(2) - المرجع نفسه، ص، 33.

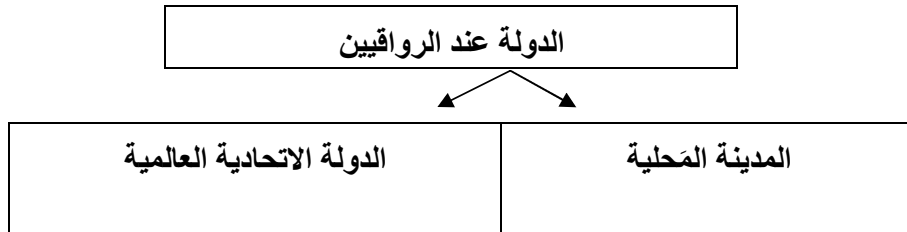
(3) - Jean-Claude Ricci, Op.cit. p.p., 68,69.

ومن جهة أخرى، عَمِلَت المدرسة الرواقية على تفعيل الفعل الأخلاقي كأساس لبناء المدينة وذلك من خلال استخدام العقل لإدراك المعاني الأخلاقية الحقيقية التي تُساهم في الإتحاد والتجانس الاجتماعي المحلي ثم العالمي من جهة، وبناء المعايير الإنسانية النابعة من الحقوق الطبيعية (العقل والحرية خاصة) والتي تعمل على بناء النظام الأخلاقي العالمي، دون تجاوز المنظومة القانونية العرفية المحلية المبنية على العادات والتقاليد من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس يُقسم الرواقيون كل من القانون والدولة على الشاكلة التالية :

أ- القانون :



ب- الدولة :



إلا أن المبدأ الجوهرى لقيام الدولة العالمية الاتحادية عند الرواقيين، لا يتأسس فقط عن طريق الفكر العقلاني الذي تتوج به محاولات الإنسان في فهم علاقته مع نظيره الإنسان، أو الطبيعة، أو الدولة، بل نجد أن المدرسة الرواقية، ومن خلال بحثها عن المثال السياسي الأعلى، عمدت على تكريس الفكر الديني والعلاقة الثابتة بين الإنسان والله، والفكر. وهي العلاقة التي تصبح بعد ذلك قاعدة أساسية داخل الفكر المسيحي. « لقد كان الرواقي يؤمن إيماناً قوياً بقدرة مُدبر الكون، أن حياته رسالة أسندها إليه الإله، كما يسند القائد عملاً إلى جنوده (...) وواجب كل إنسان هو أن يلعب بمهارة الدور الذي خُلق له. »⁽¹⁾

(1) - المرجع نفسه، ص، 33.

وما يُمكن قوله كصفوة القول بعدما عَمِلنا على تحليل بعض الأفكار السياسية الجوهرية عند الرواقيين، وهو أن فكرة المدينة العالمية التي صاغها الرواقيون وعملوا على تحقيقها مهدت لظهور المدينة الإلهية التي عمل الفكر المسيحي على تجسيدها. بحيث قامت نظرية الدولة الدينية التي لا تقوم على التحديد الجغرافي، والعنقي، والسياسي، بل على إتحاد القلوب من خلال الدين كعامل مُشترك بين المؤمنين.

II-2-1-3-2- اللحظة الأوغسطينية أو مشروع مدينة الله.

إذا كان هنالك مُفكر استطاع تغيير مسار الفكر في بدايات المرحلة القروسطية وربطه - بشكل يُمكن القول عنه أنه كُلّي- بالكتاب المُقدس، هو من دون أي شك القديس أوغسطين (*1). فلقد أسس القديس أوغسطين لفكر فلسفي قائم على المبادئ الرَّئِيسَة التي أتت بها المسيحية والعقائد التي تقوم عليها، مما جعل من هذه الأخيرة الأصل والمصدر، المصب والغاية لتفسير وتجسيد كل المسائل، ليس فقط الثيولوجية والدينية منها، بل الفكرية، والسياسية، والاجتماعية والإنسانية... الخ. مما أسهم في رواج الفلسفة الأوغسطينية وحضورها الفعلي في مُختلف مراحل العصر الوسيط التي امتدت طويلا.

تُعتبر إذان الأفكار التي وضعها القديس أوغسطين في بداية القرن الخامس للميلاد، أبرز ما يُعبر عن الفكر المُدعم للكنيسة. بحيث شكلت الأوغسطينية مرجعية للكنيسة. كيف لا ؟ وهي التي أسست معالم الفكر الكنسي النُسوكي، وجعلت من نفسها قيمة ثابتة في تكوين المرجعيات الفكرية منذ قيام الكنيسة الرومانية إلى بروز المذاهب المدرسية الكاثوليكية والبروتستانتية. كما مثل كتاب "مدينة الله" الذي ألفه أوغسطين الإنجيل الثاني للكنيسة.

وقبل الحديث عن اللحظة الأوغسطينية التي تميز بها المسار التاريخي الطويل الذي عرفه تطور نظرية الدولة، نود الإشارة هاهنا إلى العناصر الموضوعية التي حفزت لإدماج الأوغسطينية

(*1)- **أغسطينوس** : قديس، لاهوتي وفيلسوف من أصول نومدية أمازيغية ولد في 13 نوفمبر 357م في طاغاست، أو ما يُسمى حاليا سوق أهراس بالجزائر، وتوفي في 28 أوت 430 م في هيبون أو ما يُسمى حاليا عنابة بالجزائر. من أم أمازيغية القديسة مونيكا وأب وثني باتريسيوس الأفريقي-اللاتيني. تلقى تعليمه في روما وتعبد في ميلانو. يُعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيسة الكاثوليكية والأنجليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. يعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفينيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديسا. لديه العديد من الكتب والمؤلفات لعل أشهرها الاعترافات، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب، وكتاب مدينة الله الذي يمثل بمثابة الإنجيل الثاني للكنيسة المسيحية. أنظر: Jean-Claude Ricci, op.cit., p, 94.

كلحظة فاعلة، مُحَدِّدة ومُفسرة أيضا لطبيعة الدولة الحديثة في بناءها العام، والدور الذي قامت به في ترصين العنصر الديني داخل الهيكل النظري لنظرية الدولة، البناء الذي تجلى مع بروز الفلسفة السياسية الحديثة. وتتمثل هذه العناصر كالتالي :

1- الدور المعرفي الكبير الذي قام به أوغسطين في قيام الفكر السياسي الكنسي، وفي بناء نسق تحليلي جديد قائم على منهج التفسير اللاهوتي للتاريخ. ومسألة الدولة عنده لم تخرج عن هذا المنطق التحليلي.

2- التجربة الدينية التي عاشها القديس أوغسطين والتي انتقل فيها من المانوية⁽¹⁾ إلى المسيحية، ودورها في التنظير لمدينة الله.

3- الأهمية التي يُمثّلها الفكر الأوغسطيني، خاصة في ما يَخُصُّ مَسْأَلَتِي: تكوين المجتمع الإنساني، وأُسُس قيام المدينة.

4- محاولة فهم طبيعة ولماذائية اللاهوت السياسي وتأثيره على الفعل السياسي المؤسس للدولة.

5- التقسيم الثنائي للمدينة الذي تبناه أوغسطين، القائم على وجود مدينة الله والمدينة الأرضية. هذا التقسيم هو الذي حدد فيما بعد - على حسب اعتقادنا العميق- أصل بروز الثنائيات التالية: اللاهوت/الفلسفة، الكنيسة/الدولة، السلطة الزمانية/السلطة الدينية، القانون الديني/القانون الوضعي، المدينة الدينية/المدينة العلمانية، مدينة الله/مدينة البشر...الخ، وهي الثنائيات التي تُمثّل صُلب العديد من الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة الإجابة عنها.

من بين المسائل الرئيسية التي أسست المذهب الأوغسطيني وأعطت له القاعدة الجوهرية التي شكلت تناسقه العام، هي مسألة المبدأ الأول الذي يُجسد ظهور كل من المجتمع والمدينة. فلقد سعى

(1)- المانوية ديانة تنسب إلى ماني الذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد عيسى المولود في عام 216م في بابل. وقيل أن الوحي أتاه وهو في الثانية عشر من عمره وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم وكان يقول بنبوّة المسيح ولا يقول بنبوّة موسى فنحى منحىً بين المجوسية والمسيحية. حاول ماني إقامة صلة بين ديانتته والديانة المسيحية وكذلك البوذية والزرادشتية، ولذلك فهو يعتبر كلاً من بوذا وزرادشت ويسوع أسلافاً له، وقد كتب ماني عدة كتب من بينها إنجيله الذي أراده أن يكون نظيراً لإنجيل عيسى. أتباع المانوية هم من تعارف عليهم أولاً بإطلاق لقب الزنادقة. أنظر : أحمد علي عجّبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، (القاهرة : دار الأفاق العربية، 2004) أو

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

أوغسطين من خلال الأفكار التي تبناها إلى تحديد المبادئ التي تولد الشروط التي تُنتج كل من المجتمع والمدينة.

فعلى غرار ما ذهب إليه فلاسفة نظرية مدينة الدولة الإغريقية ، بالخصوص أرسطو الذي يعتبر بأن الإنسان حيوان سياسي واجتماعي بالفطرة، أو ما ذهب إليه أقطاب المدرسة الرواقية الذين يعتبرون بأن العقل والحرية هي قوانين طبيعية تُؤسس للمدينة العالمية، خاصة فيما يخص بحثهم عن القانون الطبيعي الذي يُجسد قيام النظامين الاجتماعي والسياسي، فإن القديس أوغسطين يذهب بدوره إلى إعلاء مبدأ القانون الطبيعي في قيام المجتمع والمدينة. ويُمثل مبدأ الشعور بالحب الذي يتشاركه الأفراد فيما بينهم، وتجلي الشعور نفسه كإحساس يشعر به الفرد تجاه الله، بالقانون الطبيعي.

ينطلق أوغسطين من مبدأ تبادل الحب كأساس لقيام المجتمع، وعنصرا من عناصر قيام الدولة العادلة. ويتحدث المُتخصص في الفلسفة الوسيطة إتيان جلسون في هذا الصدد قائلا : « إن العلامة التي يتسم بها المذهب الأوغسطيني، هي أن الحياة الأخلاقية مُرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية، فالفرد لا ينفصل أبدا عن المدينة. ولكي نكشف عن ذلك - يقول أوغسطين- : علينا أن نعرف بأن أصل كل حياة أخلاقية يعود أساسا إلى عنصرين، لا يُمكن الإنحياز عنهما، وهما الحب والإرادة، ومن أجل فهم أصل الحياة الاجتماعية يجب ملاحظتها من خلال مسار تكوينها. فهي مثل مشاهدة عرض مسرحي عمومي، الناس فيها لا يعرفون بعضهم البعض، ولا يُشكلون مجتمعا، إلا أنه عندما يقوم أعضاء المسرحية بأداء العرض يتفاعل الجميع معهم، ويبدأ التصفيق، ويظهر التناسق تدريجيا من خلال التجاذب والحب المتبادل. وهكذا يتشكل المجتمع عن طريق الحب المتبادل بين الأفراد. » (1)

وفي السياق نفسه، يعتبر أوغسطين أيضا أن الشعور المتبادل بالحب هو أساس قيام المدينة، ويُضيف جلسون، من أجل تحليله هذه المسألة، قائلا: « يعتبر أوغسطين أنه ومن خلال العلاقة التي تربط بين الأفراد المبنية على الحب المتبادل، هذا الأخير يتجلى من خلال الحب الأول تجاه الله، ينشأ المجتمع تلقائيا، مما يُمكن مجموع الأفراد من توحيد شعورهم بالحب المتبادل من أجل بناء المدينة، فكلما انتشر الشعور بالحب المتبادل بين الأفراد انتشرت المدن. إلا أن أوغسطين يُقسم

(1)- ETIENNE GILSON, Introduction à l'étude de Saint Augustin (2 Edition ; Paris : LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 2003), p, 225.

الحب إلى صنفين الحب المتبادل بين الأفراد والذي يُؤسسُ المدينة الأرضية، والشعور بالحب تجاه الله والذي يُؤسسُ مدينة الله.⁽¹⁾

إلا أن القوانين الطبيعية عند أوغسطين ليست قوانين خاضعة لنفسها، بل هي قوانين قائمة عن طريق العناية الإلهية، فالقوانين هي سنن من فعل الله، وظواهر مُتجلية بفعل الإرادة الإلهية. ويتحدث القديس أوغسطين في هذا الصدد في الكتاب السابع لمدينة الله قائلا : « وفي الواقع ما أسهل أن ينسب الإنسان إلى الله الحقيقي خالق الكون وكل نفس وجسد فيه، كل ما ينسبه ذاك اللاهوت إلى الكون بواسطة الأسباب الطبيعية، دون الخوف من الوقوع فيما ينتهك المقدسات (...) ونعبد هذا الإله الذي يرسم إلى الطبايع أصولها، هو خالقها ومبدئها وغاية حركتها ومداها في الزمن؛ فيه مبدأ العلل ومعرفتها وتنظيمها. »⁽²⁾

وفي سياق النقطة نفسها علينا، ونحن نتحدث عن الأصول الدينية للنظرية للدولة الحديثة، الإشارة إلى العلاقة التي وضعها أوغسطين القائمة على الرابطة بين الله وظهور الدولة، فليس فقط الشعور بالحب من يُؤسسُ الدولة، بل الله كإرادة فاعلة هي أساس نشوء الدولة، وهو ما يؤكد أوغسطين قائلا: « ليست عظمة المملكة من الصدفة ولا عامل الحتمية؛ أي من دون سبب، وخارجا عن نظام العقل؛ لان الحتمي هو ما يحدث بمعزل عن إرادة الله وإرادة البشر نتيجة نظام ضروري، وفي الواقع فان العناية الإلهية تنشئ ممالك الأرض. »⁽³⁾

وهذا الطرح يُشكل المبدأ الذي انطلق منه فلاسفة المدينة الدينية ومنظرو نظرية الحق الإلهي.

ومن جهة أخرى، اعتمد القديس أوغسطين في مشروعه الفلسفي / اللاهوتي، على بناء صورة خاصة وجديدة في الآن نفسه للعلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية، بحيث عمل على أن تكون هذه الصورة مُنسجمة مع إيمانه العميق بالعقيدة المسيحية من جهة ونظريته في المعرفة من جهة أخرى، بحيث قسم المدن إلى قسمين مدينة إلهية خالصة ومدينة أرضية - على شاكلة تقسيم أفلاطون للعالم - ومنه صورة مبنية على فصل منهجي ومصلحي للكنيسة والدولة.

⁽¹⁾ - Ibid., 226.

⁽²⁾ - القديس أوغسطينس، مدينة الله، المجلد الأول، الكتب (1، 10)، تر: الخور أسقف يوحنا الخلو (ط2)؛ بيروت : دار المشرق ش.م.م، (2006)، ص، 354، 355.

⁽³⁾ - المصدر نفسه، ص، 219 .

وفي حقيقة الأمر، يتأسس الفصل الذي تبناه القديس أوغسطين، نتيجة للثنائية التي تقوم عليها نظرية المعرفة عنده، وهي الثنائية التي تتجلى في مُحاورة المعلم، حين يقول فيها: « نحن ندرك كل موضوعات الإدراك بحواس الجسم أو ندركها بالنفس فالموضوعات الأولى محسوسة والثانية معقولة، وبلغه آباء الكنيسة، الموضوعات الأولى جسدية والثانية روحية »⁽¹⁾، وبفعل هذه الثنائية المعرفية قسم أوغسطين العالم إلى قسمين: عالم الله الذي يستمد مشروعيته من الروح، وعالم أرضي يستمد مشروعيته من حب الجسد والمحسوسات، ويتحدث عن هذين العالمين قائلاً: « حُبَان يصنعان دولتين حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة. »⁽²⁾

وعليه جسد أوغسطين بهذا التقسيم في منظومته السياسية، نموذجين للدولة: الدولة الإلهية والدولة الأرضية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا: ما هي الدوافع التي أدت بأوغسطين إلى التمييز بين الدولتين ؟

إن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية يضع فلسفة أوغسطين في مُساءلة تاريخية حاسمة، تكمن فيها مشكلة تأويل الأوغسطينية، بحيث يكون الحديث عن فصل بين ما هو إلهي / روحي وأرضي / محسوس؛ وكأنه حديث عن العلمانية.

لقد ميز القديس أوغسطين بين الدولة الإلهية والدولة الأرضية، نتيجة اعتماده على المبدأ الأخلاقي الذي يتمثل في مبدأ الشر والخير، بحيث ومن خلال اعتباره الكنيسة خيرة لأنها تمثل المدينة الإلهية، وعلى اعتبار الكنيسة حاملة لرسالة السيد المسيح أما المدينة الأرضية، فالدولة تمثلها، « بحيث تحمل معها هذه الدولة الشرور والدنس وتجسد مواطن الجهل والظلامية، والتي غرقت في الملذات الجسدية »⁽³⁾

وبالتالي وعلى ضوء هذا الطرح، يرى أوغسطين أنه على الدولة الأرضية الخضوع للمدينة الإلهية التي تمثلها الكنيسة من أجل أن تصبح خيرة ويقول في هذا الصدد: « بما أن الدولة هي

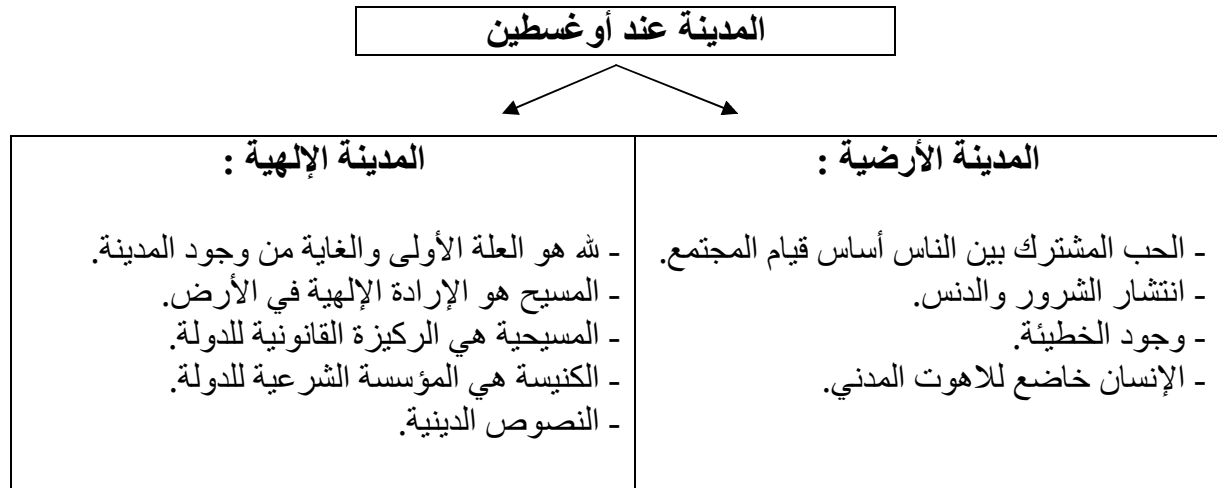
(1) - حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية (نصوص)، (ط1؛ بيروت: دار التنوير، 1981)، محاورة المعلم لأوغسطين، ص، 91.

(2) - عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص، 292.

(3) - المرجع نفسه، ص، 294.

السلطة الأرضية فهي أدنى من الكنيسة، وينبغي أن تخضع لها، وإذا استرشدت في تشريعاتها بأصول الأخلاق المسيحية، ساعدت الكنيسة على تحقيق السلام. ⁽¹⁾

ويمكن لنا تمثيل تصور أوغسطين للدولة على الشاكلة التالية:



كانت محاولة أوغسطين لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والله، وبين الدولة والله، بمثابة محاولة تأسيس نظام ديني جديد لروما المسيحية. ومن أجل تحقيق ذلك عمل أوغسطين على تقديم نقدا لاذعا لطبيعة البنية الدينية التي كانت عليها روما أثناء سقوطها. ويتحدث في هذا الصدد قائلا: « تأملوا الآلهة الذين فاخر الرمان بهم حرسا لمدينة روما، يا لفداحة الخطأ الذي يستدعي الشفقة ! (...) وهل من الفطنة تسليم مدينة روما إلى أولئك الآلهة المنهزمين ليؤمنوا لها النصر ؟ (...) يا لهم من آلهة مهزومين، ويعهد بهم إلى إنسان ليخلصوا من أيدي الظافرين أيا كانت الوسيلة ! ويكل أمر روما إلى أمثالهم ليحموها ؟ وإن لم يهلكوا فهل بقاؤها مضمون ؟ يا للجنون ! ما العمل ؟ إقامة هؤلاء الآلهة أربابا لها وأوصياء عليها يعني تسليم أمرها إلى أسوأ طالع، بدلا من أن تكون بين أيدي آلهة خيرين. أليس من الحكمة الاعتقاد بأن روما لم تتأمر على سلامتها بل أن هلاكهم كان سابقا لخربها لو أنها لم تتكرم وتأخذهم تحت حمايتها. » ⁽²⁾

وفي السياق نفسه، نعتقد أن النقد اللاذع الذي قدمه أوغسطين للبنية الدينية الرمانية بطابعها الوثني والمتعدد الآلهة، كان أيضا من أجل بناء العناصر الفكرية التالية :

⁽¹⁾ - حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية (نصوص)، ص، 103.

⁽²⁾ - القديس أوغسطينس، مدينة الله، المجلد الأول، الكتب (1، 10)، ص، 12، 13.

- توسيع مجال المسيحية داخل إطار الدولة من خلال فرض القطيعة مع الديانات القديمة.
 - بناء الدولة على أساس ديني تكون المسيحية المصدر الوحيد.
 - بناء المجتمع المسيحي الموحد.
 - فرض المفهوم الذي قدمته المسيحية لله داخل اللاهوت السياسي.
 - بناء الكنيسة كهيكل واحد ووحيد من خلال التنظير لفكر فلسفي ديني أحادي الدين والثقافة.
- وما يُمكن لنا قوله كصفوة القول حول كل ما سبق قوله عن القديس أوغسطين، يتجسد في الإشارة إلى أربع نقاط استنتاجية أساسية وهي كالآتي :

1- النقطة الأولى تتمثل أساسا في الاستثمار الفكري الذي قام به أوغسطين للنسق الأفلاطوني؛ والذي أسس عليه فكره ولاهوته السياسي المسيحي، مما أعطى لفكرة قيام المدينة الإلهية التي وضعها أكثر تناسق وترابط، فالمثل الأفلاطونية تم استبدالها بالمبادئ المسيحية.

2- النقطة الثانية تتمثل في الاستثمار الكبير الذي قامت به الكنيسة فيما بعد للاهوت السياسي الأوغسطيني، خاصة فيما يخص بناء نظرية الدولة الثيوقراطية التي تَحَكَّم فيها الكهنوت والبابوية على مقاليدها، طيلة أطوار المرحلة القروسطية.

3- النقطة الثالثة تتمثل في أنه وعلى الرغم من أن القديس أوغسطين عمل على تحطيم الأساطير الدينية القديمة، التي تميزت بها أوربا في مطلع الديانة المسيحية، فكتاب مدينة الله يحمل في طياته العديد من الانتقادات للأساطير اليونانية والآلهة الرمانية... الخ. إلا أن تقديس الآلهة تحول إلى تقديس الأباطرة والقساوسة، وقيام السلطة المباشرة للآلهة عن طريق الظواهر الطبيعية، استبدلت بقيام السلطة غير المباشرة لله والتي تُجسدها الكنيسة عن طريق تنظيمها وتسييرها للشؤون العامة للأفراد. الأمر الذي عرفته أوربا المسيحية وشكل مصدرا لبناء الفكر السياسي ومعايير لتأسيس الدولة البابوية.

4- النقطة الرابعة والأخيرة تتمثل في أن الملاحظ للطرح الذي تبناه القديس أوغسطين حول القانون الطبيعي، يجد أن المصدر والغاية من تأسيس الدولة هو الله كعلة جوهرية وغاية مركزية، تتحددان من خلال المسيح الذي يُمثل الإرادة الإلهية. « فالمسيح هو قوة الله وحكمته. »⁽¹⁾ مما جعل من البنية النظرية للخطاب الذي أسسه أوغسطين حول الدولة

(1) - المصدر نفسه، ص، 503.

يتطابق مع اللاهوت السياسي الذي صاغه من خلال اعتماده على الكتاب المقدس. وهو الطرح العام الذي ما يزال قائماً إلى يومنا هذا عند العديد من الدول الغربية خاصة الأنجلوسكسونية منها، وهي النقطة التي سنحاول دراستها في الباب الثالث من هذه الدراسة.

II-3-1-3-2- اللوحة التوماوية؛ الدولة بين الدولة اللاهوتية العقلية والدولة اللاهوتية الوحيية.

لقد شكلت مسألة تقاسم السلطة بين الكنيسة والدولة أساس الخطاب السياسي حول طبيعة الدولة وماهية وجودها، وذلك طيلة المرحلة القروسطية. فلقد عملت الكنيسة على تبوء السلطة الزمانية من خلال الاستعانة بنص الكتاب المقدس. كما جاء مثلاً في أية لوقا 22، 38: « يا رب ها هنا سيفان»، أو في أية متى 21، 22: «أعطوا ما للقيصر للقيصر وما لله لله». أو من خلال الاعتماد على لاهوت سياسي قائم على بناء علم جديد ينبني أساساً من خلال التأويل السياسي للنص الديني. الأمر الذي قام به رواد الفلسفة المدرسية بعد وفاة القديس أوغسطين، ومن بينهم القديس توما الإكويني⁽¹⁾. « فعلى الرغم من أن الإكويني لم يكن له بناء مُتناسق للأفكار السياسية في كتاباته، على اعتبار أن أفكاره السياسية كانت أفكار عالم لاهوت، إلا أننا نجد بعض من الإشارات المتشتملة في كتابه *Somme de Théologie*، ومبادئ أساسية وتعريفات منهجية في كتابه *De Regno ad regem Cypri*. ويشمل النهج الفكري السياسي للقديس توما الإكويني قسمين جوهريين : عرض واضح للمبادئ الأساسية لنظريته حول الدولة، وتحليل المسائل الأكثر جدلاً كالإطار الذي يتخذه الفرد والمجتمع داخل الدولة، العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والإيمان والعقل، الدين والسياسة. »⁽²⁾

وقبل الخوض في تحليل الخطاب السياسي حول الدولة/المدينة عند الإكويني، نود أولاً عرض بعض الأسباب النظرية التي دفعتنا إلى إدراج القديس توما الإكويني في دراستنا هذه، ومن بينها ما يلي :

(1)- توما الإكويني (1225-1274م) عالم لاهوت وفيلسوف إيطالي يعتبر من أهم قساوسة الرهبانية الدومنيكانية و عنصر من العناصر المؤثرة في الفلسفة المدرسية. تعلم وأكتسب العديد من المعارف التي أسهمت في نبوغ علمه وهو الذي لقب بالعالم الملائكي أو الإكويني، تعلم في كل من نابل وباريس مما جعله من أحد أهم معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقاً معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. أنظر إلى : Jean-Claude Ricci, op.cit., p.p., 109.

(2)- Jean-Claude Ricci, op.cit., p.p., 110, 111.

1- الدور الكبير الذي قام به توما الإكويني في إعادة إحياء الفلسفة الأرسطية بصفة عامة والسياسي بصفة خاصة داخل المنظومة الفكرية الوسيطية. بعدما اعتبرت العديد من المدارس الفلسفية المسيحية ما قبل الإكويني أرسطو بالفيلسوف الوثني، الذي يُجسد فلسفته من خلال إثرائها البعد اللاهوتي القديم.

2- بناء اللاهوت السياسي الإكويني وفق المبادئ الأرسطية، كان بمثابة إعادة صياغة نظرية الدولة الكلاسيكية في العصر الوسيط. وشكل ذلك بنية أساسية داخل تاريخ النظرية العامة للدولة.

3- مُساهمة اللاهوت الطبيعي الذي صاغه الإكويني في بروز منظوره في اللاهوت السياسي ومنه تحليله لمسألة الدولة.

4- صياغة توما الإكويني لمفهوم الإنسان داخل المنظومة السياسية، وطبيعته الأساسية التي تُشكل محورا جوهريا في قيام الفعل السياسي والمجتمع المدني من جهة، وقيام المدينة من جهة أخرى.

5- طبيعة الثنائية التي تبناها توما الإكويني القائمة على أهمية مبدأ الضرورة العقلانية والأصل الإلهي لقيام السلطة السياسية. وهي الثنائية التي أسهمت في تفعيل نظرية الدولة الثيوقراطية من جهة ومبدأ السلطتين الزمانية والدينية. وتُعد هذه الفكرة بمثابة الروح العلمانية التي تَسْكُن الفلسفة الإكوينية.

يُعتبر القديس توما الإكويني من أكثر رجال الدين المُتأثرين بالفكر الأرسطي في العصر الوسيط، خاصة بعدما تأسست الفلسفة المدرسية. فلقد شكلت العناصر النظرية للفلسفة السياسية الأرسطية القاعدة الثابتة للطوماوية. « ففُهمت فلسفة القديس توما الإكويني على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هُدى الوحي المسيحي، أو بصورة أكثر دقة على أنها مُحاولة للتوفيق بين أرسطو وتراث سابق للفكر السياسي الغربي الذي يُمثله أباء الكنيسة وأتباعهم في العصور الوسطى، والذي يتكون في معظمه من عناصر مأخوذة من الكتاب المُقدس، الفلسفة الرواقية، الأفلاطونية والقانون الروماني. »⁽¹⁾

(1) - مرجع سبق ذكره، ص، 363.

على الرغم من سعي توما الإكويني إلى إدراج الأرسطية في بنائه الفكري، إلا أن ذلك لم يكن بمعزل عن الدين المسيحي، فلقد شكل الإنجيل مصدر الحقيقة الثابتة عنده، ومهد اليقين. وذلك وفق مبدأ : الفلسفة والسياسية في خدمة الدين. وهو المبدأ الذي يُشير إليه في كتابه الخلاصة في الرد على الأمم قائلًا: « لا يُمكن للعقل البشري، أن يبلغ بملكته الفطرية إدراك جوهر الله بالذات، لأن معركة عقلنا تبدأ بالحس، وما لا يقع تحت الحس لا يُمكن إدراكه بالعقل البشري، إلا إذا استنبط بدءًا من الحواس، والحال أن المحسوسات لا يُمكن أن تقود عقلنا إلى أن يرى فيها كنه الجوهر الإلهي. »⁽¹⁾

سعى القديس توما الإكويني، من خلال فلسفته العامة، إلى تبني الأرسطية وسُنن الكتاب المقدس، جعلته يُشيدُ لفكر جديد ثنائي الأبعاد. « بحيث عملت الطوماوية التأسيس لعلاقات جديدة وصلبة بين العقل الأرسطو-طاليسي والإيمان المسيحي. »⁽²⁾ وهي الثنائية ذاتها التي تُلزم نظريته في الدولة.

ووفق أسس هذا الطرح، ميز الإكويني بين اللاهوت العقلي ولاهوت الوحي، بحيث يعتبر أن العقل لا يُمكن له تحليل العديد من القضايا التي تحملها الديانة المسيحية، كمسائل الخلق والتثليث وطبيعة الجوهر الإلهي... الخ. لذا وَجب على الفرد الإيمان بالله عن طريق الوحي الذي أتى به السيد المسيح. وهو التمييز نفسه الذي أقام عليه نظريته في السياسة وأرائه حول نشوء المدينة، مُستعينا أيضا بفكرته حول الكُلية.

عمد القديس توما الإكويني على تفسير نشوء الدولة وفق المنظور الذي تبناه أرسطو، المنظور الذي ينطلق من أن الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بطبعه، لكن هذه الطبيعة لا يُمكن لها أن تتجاوز الإرادة الإلهية التي تظل أساس وجود المدينة. ويقول توما الإكويني في هذا الصدد : « إن الله أراد أن يُوجه الإنسان إلى الحياة داخل المجتمع السياسي، فمن المؤكد أن الطبيعة البشرية تتطلبه، فالمجتمع على حسب الرسم الذي وضعه الخالق هو حماية طبيعية، أين يُمكن ويجب على كل فرد إستعمالها من أجل تحقيق غايته، لأن المجتمع السياسي موجود من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل المجتمع السياسي. »⁽³⁾

(1) - المقولة مقتبسة من كتاب: عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص، 294.

(2) - Alfred Weber et Denis Huisman, op.cit., p. 231.

(3) - Jean MADIRAN, Le Principe de la totalité (Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1963), p, 62.

إذا كانت الفكرة الرئيسية التي تبناها الإكويني حول نشوء المدينة، تقوم أساساً على تفعيل الطبيعة البشرية داخل منظومة كلية غايتها الأساسية تحقيق المصلحة العامة الأبدية، فإن تجسيد الأخلاق المسيحية الكاثوليكية والفضيلة هي جوهر هذه الغاية المُلحة. ويقول في هذا الصدد: « الفضيلة هي أسمى عندما تتعلق دائماً بمصلحة الشعب. »⁽¹⁾ ويضيف في الصدد ذاته قائلاً « إن الرابطة البشرية التي تكون كافية بذاتها بحق، أي الرابطة الوحيدة التي تستطيع أن تكفل شروط الفضيلة وإشباع كل حاجات الإنسان الدنيوية وطموحاته هي المدينة. فالمدينة هي العمل الأكثر كمالاً للذهن البشري. »⁽²⁾

لتصبح الدولة عند توما الإكويني بالتالي مصدراً للأخلاق وغايتها الثابتة وليست مسرحاً لتحقيق مصلحة الفرد. ويقول في هذا الصدد : « إن مصلحة الفرد ليست الغاية الأسمى للمدينة بل هي متعلقة بالمصلحة العامة، كما هو الحال فإن مصلحة العائلة متعلقة بمصلحة المدينة، والتي هي المجتمع المثالي، والوحدة الجوهرية. »⁽³⁾

وبذلك أسس توما الإكويني لاهوته السياسي على أساس مبدأ أن الدولة ذات قوانين حقيقية تحمي حقوق الفرد، ووفق المصلحة العامة، على شاكلة الفلسفة الأوغسطينية التي تقوم على أساس الدولة خادمة للدين، تكون الكنيسة حاميتها الأبدي والحاكم يستمد فيها سلطته من الله. « وعليه تكون مرجعية القانون الأزلي عند الإكويني هو القانون الإلهي. »⁽⁴⁾

كانت مسألة الأصول الإلهية للسلطة السياسية من بين المسائل الرئيسة التي حاول الإكويني التفلسف فيها، وبالتحديد من خلال الإجابة عن السؤال التالي : لماذا كل مجتمع إنساني بحاجة ماسة إلى وجود سلطة حاكمة، على الرغم من أن الإنسان الذي خلقه الله يمتلك الحرية اللامحدودة والعقل الكامل، وكل الناس متساوون فيما بينهم ؟

يعتبر الإكويني بأن السلطة مصدرها الله، Nulla potestas nisi a Deo ، ويُبَيِّن ذلك من خلال القياس المنطقي التالي :

(1) - Ibid., p, 18.

(2) - Ibid., p, 18.

(3) - مقولة مقتبسة من : ليو شتروس، جوزيف كروبسي، مرجع سبق ذكره، ص، 371.

(4) - علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 154.

- القياس الأول :

وجود المجتمع مطلب حددته طبيعة الإنسان، كائن أخلاقي، ديني، عاقل واجتماعي.
من أجل العيش داخل المجتمع يحتم ذلك وجود سلطة عليا تتحكم في كل فرد من أجل تحقيق
المصلحة العامة المشتركة.
إذن السلطة هي مطلب الطبيعة لأن الغاية لا يُمكن تحقيقها دون وسائل.

- القياس الثاني :

لكن كل مطالب الطبيعة تأتي من الله الذي هو خالق الطبيعة.
السلطة هي مطلب الطبيعة.
إذن السلطة تصدر من الله.⁽¹⁾

ما يُمكن قوله ها هنا عن اللاهوت السياسي الإكويني، ونحن نتحدث عن تأصيل العُنصر
الديني لنظرية الدولة الحديثة في هذه الدراسة، هو أن الفلسفة الإكوينية كانت ضماناً لبوادر دراسة
عقلية للفعل السياسي، من خلال اللاهوت السياسي الذي ينطلق من الواقع الحسي المُعاش داخل
الدولة من جهة، ومن الفكرة الجديدة التي حاول ترسيمها والمبنية على أنه: « إذا كان مصدر السلطة
إلهي فهي تنتقل بواسطة النشاطات الإنسانية.»⁽²⁾ من جهة أخرى.

وما يُمكن قوله ها هنا كصفوة القول، هو أنه وبغض النظر عن الغاية المرجوة من تأسيس
الدولة التي عمل القديس توما الإكويني التنظير لها، وعلى الرغم من فلسفته التي تتميز وعلى حد
قول ألفريد فيبر ودونيس هوينسمان: « بالدوغماتية في النسق الميتافيزيقي الكاثوليكي الذي
نهجه »⁽³⁾، فإن الخطاب الفلسفي الذي أسسه حول الدولة بمبادئه الدينية الإنجيلية والعقلية
الأرسطية، شكل المنطلقات الرئيسة التي اعتمد عليها منظرو الدولة الحديثة، خاصة مدرسة
الطوماوية الجديدة.

لتبقى فكرة المصدر الديني والإلهي لكل من السلطة والدولة، الثابت المتحرك داخل نطاق
تاريخ الأفكار السياسية وتاريخ الدولة ومختلف الخطابات الفلسفية حولها.

⁽¹⁾- Jean-Claude Ricci, op, cit., p.p., 115, 116.

⁽²⁾- Ibid., p, 116.

⁽³⁾- Alfred Weber et Denis Huisman, op.cit., p.p, 234, 235.

II- 2- 3- 2- المطلب الثاني: الدولة في العصور الوسطى: صراع الزماني واللاهوتي.

كُتِبَ تاريخ العصر الوسيط على أنه عصر المسيحية الغربية بامتياز، وذلك نتيجة التغيرات الفكرية الجذرية التي عرفتھا الفلسفة الغربية بصفة عامة آنذاك والتأصيلات الجديدة للعديد من النظريات السياسية على الخصوص، ومن خلال اقتران الفكر الغربي بالمسيحية.

وهو العصر نفسه، سواء عند الغرب المسيحي القروسطي، أو عند المشرق الإسلامي، الذي وضع مبادئ العقل الديني بمختلف طبائعه : اللاهوتي، والدوغماتي، والسياسي...الخ.

يتحدث الفيلسوف الفرنسي المُتخصص في الفلسفة الوسيطية ألان دوليبيرا/Alain de Libera (ولد عام 1948م) عن العصور الوسطى قائلاً: « الفترة التاريخية التي يندرج تحتها تاريخ الفلسفة الوسيطية هي دائماً مُتعلقة بالخصوص بتاريخ الغرب المسيحي. فالأحداث التي ميزت تاريخ الغرب المسيحي تُحدد حد الشبكة الأدنى للرؤية التي بدورها تُحدد التقسيم التاريخي، تقسيم مُختصر. فالفيلسوف لا يشترط الكثير كما يشترطه مؤرخ التقنيات أو الذهنيات. إنه تقسيم مُختصر لأنه، وعلى حسب باريس أو أوكسفورد، العالم القروسطي هو عالم مُتجانس، فالأزمات التي مسته لم تُمس تاريخه المُتواصل ولا التسلسل الشبه تلقائي لحركات الأفكار والمذاهب الفكرية التي عرفها. »⁽¹⁾

لا يُمكن لنا بتتاً فصل تاريخ نظرية الدولة بتاريخ الغرب المسيحي بصفة عامة، وذلك على الرغم من الدور الكبير والفعال الذي لعبته الفلسفة الإسلامية والعربية الوسيطية سواء في إعادة قراءة الفلسفة اليونانية وترجمة أهم كتبها ومصادرها، أو في بناء أنماط معرفية سياسية جديدة قائمة على أساس الدين الإسلامي على غرار ما قام به الغزالي، والفارابي، وابن رشد، والكندي، وابن سينا...الخ.

فإذا كانت الإرهاصات الأولى قد جسدتھا الفلسفة السياسية اليونانية، فإن العصر الوسيط الغربي عمل بدوره على صياغة خطاب سياسي مُحدد المعالم للدولة، وذلك من خلال التأصيل القديم واليوناني له، والتثبيت المسيحي لجل عناصره النظرية والعملية . وذلك سواء عن طريق النصوص الدينية وتأويلاتها، أو تجلي النظريات الفلسفية الدينية التي انتشرت بسرعة فائقة، أو عن طريق السياسات الفكرية والتبشيرية التي اعتمدتها كل من الأنظمة الحاکمة و/أو الكنائس.

⁽¹⁾- ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, (3édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 1998), p.1.

ولعل "العقل الدولاتي" في العصر الوسيط كان يُمثل بدوره، على غرار "العقل الدولاتي" اليوناني، أساس جوهرى للخطاب السياسي للدولة القروسطية، فالدين كان مرجعية رئيسية في بناء الأنساق السياسية ومصدرا في التنظير الفلسفي للدولة الكلاسيكية.

وفي السياق نفسه، لا يُمكن لنا تجاهل الطبيعة الثنائية التي اتسمت بها الإمبراطوريات، والممالك القروسطية المبنية على الدين والسلطة السياسية.

اتخذ الصراع بين الكنيسة والدولة طيلة الفترة الزمنية التي مرت في القرون الوسطى، شاكلة الصراع نفسه الذي نشب على المستوى الفكري بين العقل والدين، بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت السياسي. وعلى حد قول المفكر سهيل فرح فإن: « دخول المسيحية المجتمع الغربي، كان دخولا أيضا في المجال السياسي، في مرحلة تميزت بصراعات حول السلطة والمعرفة، وذلك انطلاقا من التحولات التي ظهرت بعد ولوج الكنيسة. مما أدى إلى تعارض وخط بين الروحي الديني والزمني السياسي المدني »⁽¹⁾. هذا الصراع الفكري جسد - على حسب اعتقادنا - مستويين من التأثير وهما كالآتي:

- المستوى الأول من التأثير يتمثل- وهو ما سبق وأن بيناه في الباب الأول عندما تحدثنا عن الصراع بين الدولة والدين، وكذلك في ما جاء آنفا في هذا الباب فيما يخص تحليلنا لكل من الرواقيين، والقديس أوغسطين، والقديس توما الإكويني- في أن الجدل بين العقل والوحي الذي ميز المرحلة القروسطية كان تحت سيطرة من كان يمتلك القوة والسلطة آنذاك وهي الكنيسة. هذه الأخيرة تمكنت من بسط هيمنتها الفكرية على مجال تفكير الفلسفة المدرسية، مما جعل من الفلسفة السياسية الوسيطية تنبني على أنماط معرفية قائمة أساسا على التأويل السياسي للكتاب المقدس. الأمر الذي عجل في تشكيل اللاهوت السياسي المطلق، الذي بدوره أسس المعطى النظري للدولة وتسيير المدينة من خلاله. إن التأثير الفكري المسيحي على مجال التفكير في مسألة الدولة كان يهدف إلى إقامة الدولة الثيوقراطية التي يكون فيها الكهنوت المسيطر والمُسير لها. وعليه فإن هذا التعارض قد أدى إلى ظهور لحظة الصراع التاريخي بين الروحي والزمني ومنه بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. الصراع الذي ما يزال قائما إلى يومنا هذا، والذي تتحلى مظاهره المختلفة على أكثر من صعيد.

(1)- سهيل فرح، العلمانية المعاصرة بين ديننا ودنيانا (ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 63.

- المستوى الثاني من التأثير، يتمثل في أن الصراع القائم بين العقل والوحي، الذي دائما ما صاحب تفاقم التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي عاشتها مختلف الإمبراطوريات الأوربية القروسطية، أسهم في نقل المقدس إلى خارج أسوار الكنائس.⁽¹⁾ مما جعل من الكهنوت جزء لا يتجزأ من السلطة الزمانية السياسية. فالمقدس هو نتاج التأثير الذي فرضه الجدل نفسه على طبيعة الدولة، فلا وجود للدولة دون وجود المقدس. وأكثر من ذلك فإن الدولة المقدسة هي أساس قيام الفعل الفلسفي والسياسي معا. والأمر نفسه يتعلق بعملية تسيير الشؤون الاقتصادية والظروف الاجتماعية، حيث أصبح المقدس يُمثل الحجة التي استعملها الإكليروس من أجل تسيير الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، ووسيلة لفرض العقوبات والإتاوات والضرائب... الخ، وكذلك لإخماد الاحتجاجات والتوترات الاجتماعية. وبالتالي أصبح المقدس محرك الدولة ومُهدئ المجتمع. الأمر الذي ما يزال قائما في سياسات العديد من الساسة والأنظمة السياسية الحديثة.

وفي السياق نفسه، كانت العلاقة بين الدولة والكنيسة في العصر الوسيط علاقة قائمة على أساس المصلحة المشتركة. فعلى الرغم من الصراع الخفي أو الجلي بينها، إلا أن مبدأ المشاركة في بناء النمط السياسي كان قائما في العديد من مراحل القرون الوسطى. إلا أن ما يجب الإشارة إليه هنا هو الكيفية التي استطاعت بها الكنيسة من تحقيق وجودها الفعلي واكتساب سلطتها القائمة التي كثيرا

(1) بحث الكنيسة عن قيادة السلطة السياسية لم يكن بالأمر الهين، بل كان نتيجة عمل فكري كبير وتأويل سياسي عسير للكتاب المقدس، أضف إلى ذلك الصراعات والحروب المقدسة والصليبية التي خاضتها، فدون أي شك هذه السيطرة تجسدت على أشلاء الموتى، وفوق أجساد العلماء القتلى، وأهات المعذبين نتيجة محاكم التفتيش، وصيحات الجوعى واليتامى... الخ. أو بالأحرى سيطرة الكنيسة على مقاليد الإمبراطورية والسلطة الزمنية لم تحدده الإرادة الشعبية. ويتحدث عز الدين عناية الأستاذ التونسي بجامعة لاسابيينسا في روما- إيطاليا في مقال له نشر في **مجلة التفاهم العدد 43**، عن سعي الكنيسة في بناء معالم السلطة وبسط سيطرتها على الإمبراطورية قائلا : « أجواء تفتيش الكنيسة عن سيادتها، انزلت نحو تشييد سلطة متشددة اتخذت طابعين أحدهما روحي والآخر دنيوي. كان أبرز مئذنيها ثلاثة بابوات من أكثر الوجوه الدينية ثيوقراطية في العصور الوسطى: البابا غريغوريوس السابع، والبابا إنوسنت الثالث، والبابا بونيفاس الثامن. حيث اعتبر البابا غريغوريوس السابع وصاية الدولة على الكنيسة مرفوضة، مقدرا أن بلوغ الاستقلالية مرهون بخوض إصلاح جريء، سعى إليه بشكل حازم حين صاغ ما عرف بـ"الإعلان البابوي" وما تضمنه من مبادئ تحض على تركيز السلطتين الدينية والسياسية في قبضة البابا، منها: أن يكون تنصيب الأساقفة وعزلهم رهن قراره، ودون رجوع في ذلك إلى عقد المجامع، وأن البابا وحده من يتوجب على الأمراء تقبيل قدميه، وأنه وحده المخوّل له عزل الأباطرة، وأن من صلاحياته تسريح الرعية من لزوم الخضوع للأمراء. وهكذا حصل مع البابا غريغوريوس السابع- ولأول مرة- إرساء دعائم الدولة الثيوقراطية المستقلة، التي لن تقبل بأي نوع من أنواع الإذعان للإمبراطور الجرمانى، فمنذ هذه الفترة بدأ التلويح بتسليط سوط الحرمان كسلاح سياسي، بما يجرد الحاكم من ولاء رعاياه، وبالفعل تطورت الأمور نحو إقرار اتفاقية فورمس 1122م، التي تخلى بموجبها الإمبراطور الرومانى المقدس هنري الخامس عن رموز السلطة الروحية، من خاتم ومهام تنصيب الأساقفة وعصا الراعية. ومن اللافت في الإصلاح الذي دشنه غريغوريوس السابع إقراره مبادئ داخل الكنيسة بقيت جارية إلى اليوم.»

ما كانت مركز الدولة وقلبها النابض. فبالإضافة إلى عجز السلطة الإمبراطورية في تغيير مجال التفكير أمام قوة الكنسية، فإن اللاهوت السياسي كان حاميتها ومصدر سلطتها. فجل النظريات التي تدخل في مجال اللاهوت السياسي كانت القواعد النظرية والعملية التي تنطلق منها الكنيسة.

وفي السياق ذاته، نجد أن اللاهوت السياسي المسيحي، قد تجسد في بداياته الأولى مع انهيار الإمبراطورية الرومانية وتشكل بطرياقات كهنوتية مسيحية. بحيث اعتمدت الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية على الكنيسة على أنها وسيلة من وسائل التنظيم، الأمر الذي جعلها تكتسب مكانة داخل الإمبراطورية، وسهل لها بعد ذلك فرض سيطرتها ومن ثمة الانقلاب عليها، خاصة بعدما طورت هياكلها التنظيمية والتي اقتبست أشكالها من الإمبراطورية الرومانية ذاتها⁽¹⁾. ومع تشكل الباطريارك، أصبح البابا يستمد سلطته منها، ومنه تتجلى سلطة المؤسسة الدينية، التي عملت على فرض المركزية الكاثوليكية المسيحية داخل النظام السياسي، الأمر الذي جعل الملك عبارة عن ممثل لسلطة الكنيسة.⁽²⁾

ومن جهة أخرى، وعلى ضوء ولوج لحظة الصراع بين الكنيسة والدولة في العصر الوسيط تشكلت العديد من الرؤى والنظريات الدينية والسياسية. إلا أن القوة التي كانت تتمتع بها المؤسسة الدينية وحاجة الدولة لهذه القوة انطلاقا من المصلحة المشتركة، تشكل عقل دوغماتي؛ عقل يعتبره المفكر الجزائري محمد أركون/Mohammed Arkoun (1928-2010م) قائلا: «انه العقل الذي أسس السياسة الشرعية أو اللاهوت السياسي، والذي اعتمدته الكنيسة لنشر أفكارها السياسية عن طريق التفسيرات الدينية، وعليه فإن اللاهوت كان المنافس المعارض للفلسفة السياسية الكلاسيكية.»⁽³⁾

لقد شكل قيام الفكر السياسي القروسطي على المستوى الفكري على المبادئ الدينية والأخلاق النسكية، وعلى المستوى الاجتماعي على النظام البطريركي والهيمنة الذكورية، وعلى المستوى السياسي والاقتصادي على سيطرة المؤسسة الدينية والإقطاع، ورمزية الخطاب حول الدولة داخل التصور الاجتماعي العام تجاه الله والغاية من وجود الإنسان داخل الكيان السياسي. وهذه الرمزية استمدت من الواقع السياسي المعاش. الأمر الذي جعلنا في دراستنا هذه، في موضعين؛ الأول يتمثل

(1) - عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص، 282.

(2) - المرجع نفسه، ص، 282.

(3) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام؟، تر: هاشم صالح (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص، 7.

في موضع استقراء الظاهرة السياسية القروسطية، أما الثاني يتمثل في موضع استنباط بواطن الظاهرة نفسها.

ومن وجهة نظر مقارنة الأنساق السياسية، نجد أن الفلسفة المسيحية عملت أساسا على تبيان العلة الأولى لوجود الدولة وماهية الغايات الرئيسية لترسيمها الفعلي في ظل الانسجام مع كل من الكتاب المقدس والرسالة التي أتى بها المسيح. وهي النقطة التي تنتشر في جميع الأديان التوحيدية، فمنظرو الدولة الدينية الإسلامية لم يحذو عن هذا النهج والمنطق السياسي المعرفي، على اعتبار أنهم يرون بأن النص الديني هو المصدر الفعلي لقيام الدولة الدينية، والله هو من جهة صانع القانون الطبيعي الأول الذي ساهم في وجود الدولة، والغاية النهائية لوجودها من جهة أخرى. وهو الأمر الذي ينطبق أيضا على بني إسرائيل الذين يعتبرون تاريخ اليهود والديانة العبرية أساس قيام دولة إسرائيل وغاية وجودها الأبدي.

إننا نعتقد كل الاعتقاد، بأن البحث في الأصول الدينية لنظرية الدولة الحديثة، يستلزم بالضرورة البحث من جهة في تاريخ قيام الكنيسة التي شكلت في مرحلة معينة من تاريخ البشرية بصفة عامة والغرب المسيحي بصفة خاصة، الكنيسة الدولة أو دولة الكنيسة، وفي الوسائل التي مكنتها في فرض هيمنتها كسلطة قائمة بذاتها، ومن جهة أخرى البحث في تاريخ الصراعات التي دارت بين الكنيسة والدولة، على اعتبار أن الصراعات نفسها كانت من بين أسباب ظهور معالم العديد من النظريات الفكرية الجديدة كالفكر الإصلاح الديني، وفصل الدين عن الدولة...الخ.

II-3-3-2- المطلب الثالث: نظرية الحق الإلهي والتفويض الإلهي أو الأساس الديني للدولة الكلاسيكية.

تُعتبر نظرية الحق الإلهي من بين النظريات السياسية التي أسهمت في بناء العديد من الأنساق الفلسفية حول الدولة؛ طبيعتها، ومصدرها وغايتها، فلقد جسدت النظرية نفسها معالم التنظير للدولة الثيوقراطية، كما أرست العديد من العناصر الدينية واللاهوتية في الكثير من الخطابات الفلسفية والسياسية حول نظرية الدولة.

فعلى الرغم من أن الصيغة النهائية لنظرية الحق الإلهي قد عُرفت مع بروز أقطاب الفلسفة السياسية الحديثة، على اعتبار أن هذه النظرية كانت تتوجها لمختلف الأعمال الفلسفية السياسية الأوروبية بالخصوص التي شهدتها الغرب مع البدايات الأولى لعصر النهضة الغربية، إلا أن أصولها كانت قديمة ووسيطية بشكل خاص. « إذ تعود جذور نظرية الحق الإلهي، التي ظهرت في العصر

الحديث، في واقع الأمر إلى العصر الوسيط، إلا أنها تبلورت بشكلها المتميز في عهدي جيمس الأول ملك إنكلترا (1603-1625م)، ولويس الرابع عشر ملك فرنسا (1642-1715م) إذ التجأ المليونان وأنصارهما إلى نظرية الحق الإلهي لتدعيم مواقفهم تجاه الضغط الشعبي بصورة عامة والطبقة البرجوازية على وجه الخصوص. ⁽¹⁾

لقد كانت للصبغة الدينية التي اتسمت بها الفلسفة الوسيطة الدور الكبير في تفعيل نظرية الحق والتفويض الإلهيين، بحيث عجل ظهور وانتشار الأديان التوحيدية والمبادئ السياسية التي تقوم عليها في البناء الحقيقي للمفهومين، كما ساهم التأويل السياسي للنصوص المقدسة في تأسيس العقل الديني السياسي. إلا أن هذه الصبغة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تطور الخطاب السياسي والديني حول الدولة ومصدر السلطة. فلقد كان المصدر الديني والإلهي للسلطة - كما سبق وبيناه في كل من الباب الأول والفصل الأول من هذا الباب - الذي تبنته العديد من المجتمعات القديمة أساس قيام النظام السياسي والإعلاء من قامة وشأن الملك، وهو ما نجده على وجه التحديد في الحضارات الشرقية القديمة الصينية، والفارسية، والبابلية، والفرعونية... الخ، أين كان مصدر السلطة التي يتمتع بها الملك أو الإمبراطور أو الفرعون هو الإله أو الآلهة، وتتخذ بذلك شكل التفويض المباشر الذي على أساسه تُبنى الدولة أو الإمبراطورية أو المملكة.

وهي الفكرة الجوهرية ذاتها التي هيمنت على التفكير السياسي القروسطي طيلة أكثر من خمس عشر قرناً، نتيجة توغل الفكر اللاهوتي والديني داخل النظريات الفلسفية بصفة عامة والسياسية بصفة خاصة، والتي ستعرف انتشاراً أيضاً - ولو بشكل مختلف - في المراحل الحديثة.

وفي السياق نفسه، نجد أن العديد من الباحثين في تاريخ نظرية الحق الإلهي، يربطون هذه الأخيرة بالدين وبتطوره التاريخي. «فنظرية الحق الإلهي هي نظرية قديمة، تعتبر تعديلاً لفكرة قديمة جداً، وهي أن أصل السلطة ديني ويُقرها الدين، وهي في حقيقة الأمر تكونت من منابع ثلاثة أساسية وهي: أولاً نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم التي تقوم على أساس أن الحاكم يكون من طبيعة إلهية أو يدعي الألوهية والربوبية، وقامت على هذا الأساس العديد من الحكومات القديمة، مثل فرعون مصر، والنمرود في أور(...) وحتى لدى أباطرة الرومان الأوائل. ثانياً نظرية الحق الإلهي المباشر والتفويض الإلهي القائم على أساس إن الله هو الحاكم، إلا أنه يُعطي للسلطان الحاكم

⁽¹⁾ - " نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي"، صباح كريم رباح الفتلاوي، (مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد العاشر، الكويت، 2008)، ص، 99.

التفويض المباشر. ثالثاً نظرية الحق الإلهي غير المباشر والعناية الإلهية القائمة على أساس أن السلطة مصدرها الإله، إلا أن الشعب هو الذي يقوم باختيار الحاكم ولكن عن طريق إرشاده من قبل الآلهة ومن خلال العناية الإلهية، وهي النظرية التي كانت شائعة في العصور المسيحية الوسطى، عملت الكنيسة من خلالها اكتساب السلطة والحد من هيمنة الأباطرة.»⁽¹⁾

كان للصراع القائم بين النظام الكنسي والنظام الملكي على اكتساب السلطة والسيادة الدور الكبير في ولوج نظرية الحق الإلهي، النظرية التي تبناها اللاهوت السياسي المسيحي من خلال التصورات النظرية التي أسسها حول الدولة من جهة وطبيعة ومصدر السلطة من جهة أخرى. « فلقد كان الأساس العقائدي المسيحي أن الملوك والأمراء يعتبرون أنفسهم بعد توليهم سلطاتهم، وزراء الله في الأرض، أي أن الله قد اختارهم لحكم شعوبهم بموجب القوانين الإلهية وتحت إشراف الكنسية والبابا الذي هو النائب عن صاحب الشريعة المسيحية على الأرض.»⁽²⁾ وهي من بين المسائل التي سبق لنا معالجتها، سواء في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث أو في العديد من مباحث هذا الباب الأول.

ومن جهة أخرى، وما يسمح لنا تبيان عناصر تطور الفكر الديني داخل إطار تاريخ الفكر السياسي حول الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية، يكمن في العلاقات التاريخية التي ربطت بين نظرية الحق الإلهي بتطور العديد من المفاهيم السياسية من جهة كالتفويض، والتمثيل... الخ، وبالنظم السياسية الحديثة على غرار النظام المطلق، والنظام الشمولي، والدولة الدينية... الخ من جهة أخرى، ومن بين هذه العلاقات الجد مهمة - على حسب اعتقادنا الراسخ - نجد تلك الرابطة بين نظرية الحق الإلهي بمفهوم النظام المطلق، بحيث يُعتبر هذا الأخير كنتيجة مباشرة للتفويض الإلهي للملك. فالملك عبارة عن الخليفة الرسمي لله في الأرض وحامل للإرادة الإلهية، فمن خلال التفويض الإلهي المباشر يستمد الحاكم سلطته وشرعيته على وجه الخصوص. وفي هذا الصدد يعتبر مُعجم الفلسفة السياسية الذي نشره كل من فليب رينود / Philippe Raynaud وستيفان ريلس Stéphane Rials / بأن نظرية الحق الإلهي مُرتبطة بشكلها العام بالنظام المطلق. إذ نجد فيه التفسير التالي: « يترك مفهوم النظام المطلق العديد من الأسئلة التي لم تعرف أجوبة دقيقة فيما يخص تبيان الصورة الحقيقية للنظام المطلق الحديث، ومنها المتعلقة بالأصول الإلهية للسلطة ومجال توسعها، بحيث يظل

(1) - صباح كريم رياح الفتلاوي، مرجع سبق ذكره، ص، 100.

(2) - المرجع نفسه، ص، 101.

هذان المصطلحان مُرتبطان. لا أحد داخل المجتمع المسيحي يُمكن له التشكيك في مقولة القديس بولس القائلة: " كل سلطة تصدر من الله". فإذا تمعنا في مقولة القديس بولس، التي تعد أساس الفلسفة السكولاستيكية، فإننا نجد بأن الجدل القائم آنذاك لا يتعلق بمصدر السلطة بل في الكيفية التي من خلالها يُقدم الشعب السلطة للملك. أما بالنسبة للتيار القانوني الإيطالي les Bartolistes فإن الله قد نقل السلطة مباشرة إلى الملك، السلطة نفسها التي أصبحت بعد ذلك مُطلقة. ⁽¹⁾

اكتسبت مُختلف النظريات السياسية القروسطية عناصرها النظرية وحتى العملية منها من خلال التراكمات المعرفية التي خلفها تطور الخطاب الفلسفي حول الدولة منذ القديم من جهة والتأثيرات العميقة التي أضفتها مختلف الحروب الدامية التي عرفت أوربا في العصر الوسيط من جهة أخرى. كما كان للدور الذي قام به أباطرة أوربا الوسيطة في بناء أنظمتهم السياسية وفق مبدئي التأسيس للحق الإلهي للسلطة والهيمنة على المؤسسة الدينية، والغايات التي عمل على تحقيقها ورجال الإكليروس، أساس تطور مسألة استخدام الدين لأغراض سياسية وفي الآن نفسه سبب قيام الفكر العلماني.

يُبرز كل ما سبق الحديث عنه فيما يخص نظرية الحق الإلهي - بالنسبة لنا - نقطتين مركبتين في تطور نظرية الدولة وتأصيلاتها الدينية خاصة، وهما :

- النقطة المركزية الأولى تتمثل أساسا في أن نظرية الحق الإلهي اتخذت لنفسها أشكال جديدة داخل الفلسفة السياسية الحديثة، ومكنت من بناء أنساق فكرية تقوم على مبدأ التفويض، التمثيل، والسيادة، والنظام المطلق... الخ. وهو ما سنحاول تبياناه بأكثر دقة وتفسير في الباب اللاحق.

- أما النقطة الثانية فتتمثل في أن نظرية الحق الإلهي جسدت، ولو عن طريق أشكال أخرى، العديد من الجدل حول مسألة التجسيديات السياسية لنظرية الدولة الحديثة، سواء كان ذلك لدى الغرب من خلال صراع المحافظين والعلمانيين، الدينيين واللا دينيين... الخ. على اعتبار أن العديد من التيارات المحافظة ذات التوجهات الدينية ما تزال تؤمن بمسألة التفويض الإلهي وتعتقد بأن السلطة الفعلية تصدر من عند الله على الرغم من الطابع العلماني لنمط الدولة

(1)- Dictionnaire de Philosophie Politique, Philippe Raynaud et Stéphane Rials, op.cit.

Article : Absolutisme, p, 1.

الغربية، أو عند الدول ذات الطابع الديني الإسلامي التي ما تزال الخلافة والإمامة يُمثّلان مصدرا للسلطة والنظام السياسي.

وما يُمكن قوله كصفوة القول، من خلال كل ما قيل في هذا الفصل، يَكْمُنُ في الإشارة إلى العناصر الإستراتيجية الخمسة التالية :

1- النقطة الأولى تتعلق بالصيغة الثيوقراطية التي اتخذتها الإمبراطورية، بحيث عرفت المرحلة القروسطية تجلي المملكات والإمبراطوريات الدينية المقدسة، فإذا كان تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قام على مبدأ الخلافة كأساس ديني لتأسيس الدولة، وكان ذلك قائما حتى نهاية عصر الخلافة مع سقوط الدولة العثمانية وقيام الأتاتورية في تركيا، فإن الصيغة الأوربية للدولة الثيوقراطية كانت جراء انتشار المسيحية واكتساب الكنيسة السلطة والنفوذ.

2- النقطة الثانية تكمن في أن طبيعة الفكر السياسي القروسطي الذي تُشكل المبادئ الدينية جوهرها له جسدت طبيعة المفاهيم السياسية على غرار القانون، والحرية، والسلطة، والشعب... الخ، وبالتالي استحالة الإتيان بخطابات حول الدولة لا تحمل في طياتها عناصر لاهوتية. فلقد أصبح الفصل بين الخطاب حول الدولة والخطاب حول الدين في العصر الوسيط عسيرا جدا في ظل البنية الدينية للفلسفة، وهو الأمر الذي أدى بأندرية روبنيه / André Robinet التحدث عن العصر الوسيط قائلا: « إن فلسفة القرون الوسطى، كانت فلسفة مطبوعة بالإيمان والتجلي واللاهوت، بحيث تمكنت المسيحية من تذويب مبادئها وعقيدتها عليها». (1)

3- النقطة الثالثة تتمثل أساسا في الدور الكبير الذي لعبه اللاهوت في التنظير لمسألة الدولة الاتحادية أو المجتمع العالمي المسيحي، وهي الغاية التي سعت الكنيسة إلى تحقيقها - وكانت الحروب الصليبية إحدى وسائل تجسيد هذه الغاية- ويتحدث أرنولد توينبي في كتابه تاريخ البشرية عن هذه الفكرة قائلا: « إن تطور الكنيسة، إثر السجلات اللاهوتية، كمركزية فكرية لفهم الدين المسيحي، جعل إمكانية ظهور سلطة كهنوتية ممكنة، تهدف إلى تسيير العالم». (2)

(1)- أندرية روبنيه، الفلسفة الفرنسية، تر: جورج يونس (بدون طبعة؛ لبنان: المنشورات العربية، بدون تاريخ)، ص، 10.

(2)- أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، تر: نقولا زيادة (د ط؛ بيروت: الأهلية للنشر، 1981)، ص، 281، 282.

4- النقطة الرابعة تتمثل في فكرة ولوج بواذر الفكر العلماني داخل إطار الخطاب حول الدولة، فتكوين اللاهوت السياسي القروسطي سار وفق المنحى الذي سار عليه الإنجيل فيما يخص الفصل بين الدين والدولة. ويتجلى ذلك مثلاً في ما ورد على لسان السيد المسيح : « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. »⁽¹⁾ فالفصل بين شؤون الله والشؤون الدنيوية يكمن في طبيعة المسيحية، إلا أن تاريخ الدولة الأوربية الوسيطية سارت خلاف طبيعة الدين المسيحي، فبعد ظهور الكنيسة تكرست فكرة الدولة الثيوقراطية.⁽²⁾

5- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في أن تشكل مركزية الذات الغربية الحديثة يستند أساساً على تجميع المبادئ المشتركة، ويمثل التاريخ والديانة المسيحية أهمها. فلا يمكن الفصل بين هذه المبادئ وتجسيد الدولة الغربية الحديثة، وحتى في تجسيد الأنظمة السياسية، أو التيارات الدينية، أو الأنظمة الاقتصادية، أو الهيئات المشتركة كالإتحاد الأوربي مثلاً.

⁽¹⁾ - المقولة مقتبسة من كتاب: علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 201.

⁽²⁾ - الجزم في هذه المسألة يكمن صدقاً بالضرورة بعد القيام بالدراسة المعمقة لنص الكتاب المقدس.

خلاصة الباب الثاني.

لقد سبق وأن بينا الطموح المعرفي الذي وددنا بلوغه من خلال هذا الباب؛ الباب الذي تضمن شقين أساسيين، الشق الأول كان بالنسبة لنا منهجي وتحليلي على اعتبار أنه يتضمن دراسة وافية لبعض المفاهيم المرتبطة بالدولة والمدينة، ولقد سعينا من خلاله إدراك مُختلف العناصر النظرية والعملية التي جسدتها تلك المفاهيم داخل إطار نظرية الدولة، دون نسيان الإشارة وتبيان استعمالاتها الدينية وتأويلاتها الثيولوجية التي تبنتها العديد من المذاهب الفلسفية طيلة التاريخ الطويل الذي عرفته الدولة سواء كمفهوم و/أو كنظرية. أما الشق الثاني فهو - بالنسبة لنا- يُمثل المحاولة الأولى التي ستمنحنا الإجابات الأولى للإشكالية العامة لدراستنا هذه. كيف لا ؟ وهو الشق الذي عملنا من خلاله على تفكيك الخطاب الفلسفي السياسي لنظرية الدولة الكلاسيكية، اليوناني والقروسطي، من خلال معالجة أهم اللحظات الفلسفية التاريخية التي أسهمت في التأسيس الفلسفي والتأصيل الديني لنظرية الدولة بصفة عامة والحديثة بصفة خاصة.

نحن ندرك كل الإدراك بأن التحليل التاريخي لمسار تطور الخطاب الفلسفي حول الدولة يتطلب استقراء أكبر لمختلف النصوص الفلسفية والدينية من جهة وتحليل أعمق لتاريخ المجتمعات والدول وللتراكمات الرمزية التي خلفتها التفاعلات الفكرية والاجتماعية داخل الخطاب السياسي من جهة أخرى. إلا أننا عملنا في هذا الباب - بكل تواضع- على الإتيان ببعض العناصر المعرفية التي تسمح أكثر بتحليل كل من جنيالوجيا الخطاب الفلسفي السياسي وأنثروبولوجيا الدولة.

وما يُمكن لنا استخلاصه من خلال كل ما سبق معالجته في هذا الباب، يكْمُن في خمس نقاط إستراتيجية - نعتبرها جد مهمة، على اعتبار أنها تخدم أساسا الإشكالية العامة لدراستنا هذه، وتسمح الإجابة عن بعض من الأسئلة الفرعية التي سبق طرحها في مقدمتها- وهي كالآتي :

1 - النقطة الأولى تتمثل أساسا في أن عملية التأصيل للمبادئ المؤسسة للدولة بصفة عامة والدولة الحديثة بصفة خاصة، مُرتبطة ارتباطا وثيقا بتبيان تطور المفاهيم الجوهرية المرتبطة بها وبتاريخ تأسيسها النظري والسياسي.

2 - النقطة الثانية تتمثل في أن البحث في تاريخ وطبيعة نظرية الدولة الحديثة يستوجب تحليل طبيعة التنظيم السياسي والقانوني، على اعتبار أن التنظيم السياسي هو الضامن للفكر السياسي المُتبع وغايته الأسمى، والقانون هو الضامن لصيرورة الدولة، والمرآة العاكسة لكل من نمط الدولة وطبيعة الحكم وإيديولوجيته السائدة. والعلاقة بين كل من القانون والسياسة هي علاقة تأثير متبادل، وتأثر مشترك.

3 - النقطة الثالثة تتمثل في أن الخطاب الفلسفي للدولة الذي تضمنه الفلسفة اليونانية يُمثل المصدر الأول والأساسي للنظرية العامة للدولة، فعلى الرغم من محاولات اللاهوت السياسي القروسطي تجاوز نظرية دولة المدينة اليونانية، إلا أنها كثيراً ما شكلت وعاء حامل لأصولها النظرية ولأنماط تجسدها السياسي. فالإرهاصات الفكرية اليونانية شكلت المصدر الأول للتفلسف حول الدولة ومختلف العلاقات التي تربط بين المدينة ونمط الحكم، الفرد والمجتمع، الحاكم والمحكوم، السياسة والدين، اللوغوس والميثوس، القانون المدني والعرف، الحرية والتنظيم، الوسيلة السياسية والغاية السياسية... الخ.

4 - النقطة الرابعة تتمثل أساساً في أن الإرهاصات الفلسفية الأولى لتشكل الخطاب الفلسفي حول الدولة مرتبط بأربع مرجعيات جوهرية، المرجعية الأولى تتمثل في العائلة كمرجعية سوءاً كان ذلك من خلال طبيعة تنظيمها أو في التأثير الذي تلعبه داخل المجتمع والدولة، أو في إعادة تشكيل النظم الاجتماعية البتريائية. المرجعية الثانية تتمثل في القبيلة/ الجماعة كتنظيم اجتماعي يتضمن السلوكات الاجتماعية للأفراد، والبنى السياسية والتسلسل الهرمي للذات يفرزهما، والسلوكات الأخلاقية التي تحدد معلمها الأكسيولوجية. المرجعية الثالثة تتمثل في الأسطورة وكل ما تحمله من عناصر نظرية ومعالم رمزية حددت عملية التفكير في التنظيم الاجتماعي والسياسي. المرجعية الرابعة تتمثل في الدين القديم منه أو التوحيدي سواء من خلال النصوص التي يتضمنها أو في الدور الذي تلعبه المؤسسات الخاصة به. وما يمكن قوله هو أن المرجعيات الأربع تتشارك وتتقاطع في العديد من العناصر، كالمقدس، والغاية المتعالية، والرمزية، والتنظيم.

5 - النقطة الخامسة تتمثل في أن التأصيل لنظرية الدولة الحديثة، يستوجب أيضاً دراسة الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة في العصور القروسطية، على اعتبار أن هذه المرحلة شكلت إرهاصات قيام اللاهوت السياسي والنظريات حول الحق الإلهي، واستخدام القانون الطبيعي في بناء الصيغة الثيوقراطية للدولة، وإعادة تأويل الفلسفة اليونانية وصياغتها في أنماط فكرية جديدة لاسيما السياسة منها. فكثيراً ما تمثل الأنماط الفكرية السياسية القديمة القاعدة التي بنيت عليها العديد من النظريات الفلسفية الحديثة، وهي النقطة التي سنحاول تبيانها في الباب اللاحق.

الباب الثالث

النظرية العامة للدولة الحديثة تحت مجهر تشريح
خطابها الفلسفي.

(قراءات في التنظير والتأصيل)

تمهيد الباب الثالث.

يتحدث المؤرخ الأمريكي جوزيف شتراير / Joseph Reese Strayer (1904 - 1987م)، في كتابه الرائع الذي جاء تحت عنوان الأصول الوسيطية للدولة الحديثة، عن ضرورة دراسة أصل الدولة من أجل تبيان العناصر التي تتسم بها في مرحلتها الحديثة والمعاصرة قائلاً: « ونظرًا لأننا لا نستطيع الإفلات من الدولة، فليس من غير المجدي لنا أن نحاول فهم ما هي. وإن طريقة التوصل إلى ذلك تكمن في دراسة تاريخها. فمتى وكيف رأى النور هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي؟ وأية حاجة يُلبّيها؟ وعلى أي مبادئ كان مؤسسها؟ إن دراسة أصل الدولة الأوروبية الحديثة ربما سيكون من شأنها إلقاء بعض الضوء على خصائص الدولة المعاصرة ومسائلها. وسوف يكون ممكناً أن نأمل في أضواء خاصة تتيح إيضاح الفوارق بين مختلف أنماط الدول، وأن تفسر لماذا بعضها منظماً بصورة أكثر توازناً وأكثر فعالية من البعض الآخر. »⁽¹⁾

يحدد لنا الطرح السابق التفاعل العميق بين مراحل تطور الدولة كمفهوم ونظرية من جهة، ووجوب القيام بعملية التأصيل التاريخي لقيام الدولة من أجل فهم خصائصها الحديثة والمعاصرة من جهة أخرى.

يُشكل تاريخ التطور الفكري الأوروبي حول الدولة بمختلف تناقضاته وتمايز نظرياته المتعددة، إحدى المقومات الأساسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، ليس فقط لأن الغرب يتباهى بالثلاثية الأساسية للدولة الحديثة القائمة على كل من الأصول اليونانية، والأصول الرومانية، والأصول المسيحية، بل لأن الدولة الحديثة حاملة لعناصر نظرية وعملية قديمة، حتى وإن كانت هذه العناصر غير مُتجلية وظاهرة.

إن الدولة القومية الحديثة التي ظهرت معالمها بوضوح مع بدايات عصر النهضة، وأخذت شكل نظرية مع كل من ميكافلي، وهوبز، ولوك، وروسو، وهيجل وغيرهم، لم تُكن تُمثل سوى مرحلة نزوج فكري حقيقي، ارتبطت بالعديد من النظريات الفلسفية الكلاسيكية المتعلقة بدولة المدينة التي حملها تاريخ الفلسفة منذ العهد اليوناني القديم، إذ تجلت إرهاباتها في أكثر من مجال فكري مُتمحور حول الدولة، والسياسة، والأخلاق... الخ، أو بتلك المتعلقة بالنظرية التي حملها الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة في العصور القروسطية.

(1) - جوزيف شتراير، الأصول الوسيطية للدولة الحديثة، تر: محمد عيتاني (ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982)، ص، 8.

لقد سبق وأن بينا في البابين السابقين العديد من العناصر المتعلقة سواء بمفهوم الدولة وبعض من المفاهيم المرتبطة به، أو بنظرية الدولة بصفة عامة ومختلف المحطات واللحظات التاريخية التي شكلت معالم تطورها النظري والعملي. إلا أننا سنعمل في هذا الباب على تشريح الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة الذي سَمَحَ في التأسيس الفعلي لنظرية الدولة الحديثة، والقيام بمقاربة مُقارنة بين الدولة الحديثة والدولة الكلاسيكية من أجل تبيان العناصر المشتركة والمختلفة أيضاً.

كما نهدف أساساً في هذا الباب بلوغ غايتين أساسيتين ستسمحان لنا - دون أي شك - الإجابة عن الإشكالية العامة لدراستنا هذه وهما كالآتي:

- الغاية الأولى تتمثل في تبيان الخصائص العامة التي تتسم بها نظرية الدولة الحديثة، ومقارنتها بالخصائص التي اتسمت بها نظرية الدولة الكلاسيكية سواء نظرية دولة المدينة أو نظرية الدولة القروسطية.

- الغاية الثانية، التي نُلح على بلوغها، تتمثل في محاولة إدراك العناصر النظرية الدينية والعلمانية التي حددت طبيعة الدولة الحديثة، ومدى تطابق الصيغة العلمانية للدولة مع طبيعتها الأساسية. وذلك من خلال أولاً تتبع التطور التاريخي لنظرية الدولة الحديثة من خلال فهم إطارها التاريخي. وثانياً تشريح الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة الحديثة الذي وضعته مختلف النظريات الفلسفية الحديثة.

III - 1 - الفصل الأول: في الدولة الوطنية/ القومية.

لقد ذهب العديد من الدارسين السياسيين إلى تحليل طبيعة نظرية الدولة القومية الحديثة التي أفرزها تطور الفكر السياسي منذ الحضارات الشرقية القديمة. وتباينت آراء هؤلاء الدارسين بين من حاول تفسير طبيعة الدولة وشروط نشوئها من أجل العمل على تجاوز أهم الأزمات التي صاحبته، ومن عمل على مدح النظرية ذاتها على أساس أنها تجسد الدولة كتنظيم سياسي نموذجي تتحقق فيه القيم الإنسانية. القيم التي حاولت البشرية الوصول إليها منذ المحاولات الأولى التي سعت إلى إقامة التنظيمات السياسية والاجتماعية. ومنهم من حاول تجسيد الدولة عمليا من خلال تقديم أنماط تنظيمية وسياسية وقانونية.

وسنحاول في هذا الفصل تبسيط ماهية الدولة الوطنية، سواء كمفهوم، أو كتعريف، أو كسيرورة تاريخية، أو كنشوء سياسي.

III - 1 - 1 - المبحث الأول: ماهية الدولة الوطنية ؟

تكشف العديد من الدراسات الأكاديمية التي أجريت على تاريخ الدولة الحديثة، بأن المعالم الأولى لتجلي الدولة القومية يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي، وكان ذلك نتيجة نجاح الأباطرة الأوربيون خاصة ملك فرنسا وإسبانيا من بسط هيمنتهم على كل من الإكليروس وطبقة النبلاء الإقطاعيين. فمع بروز سيطرة الملوك، بدأت إرهابات الدولة القومية في البروز وتجسيد أركانها من حدود جغرافية معينة، مواطنين ورعايا، تجسيد حكومات تقوم بتسيير وبسط السلطة، قوانين... الخ.⁽¹⁾ وترسخ وجود الدولة القومية وسيادتها في أوروبا بعد معاهدة ويستفاليا 1648م⁽²⁾،

(1)*- هذه الفكرة مطروحة بشكل كبير في كتاب التالي:

Hilton L.ROOT, La construction de l'État moderne en Europe, trad : Jacques FAUVE (Paris :PUF, 1994)

(2)* - يُطلق عليها عادة **صلح وستفاليا** وقع عام 1648م وكانت هذه المعاهدة عبارة عن تسوية أوروبية عامة أنهت حرب الثلاثين عامًا وكانت المفاوضات قد بدأت عام 1644م في مؤتمرين عقد في وقت واحد في مونستر وإوزنا بروك وانتهيا بإبرام معاهدين كونتا تسوية الصلح وكانت أهم الدول المشتركة في المفاوضات الحلفتين فرنسا والسويد وخصومها إسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة والدويلات التابعة للإمبراطورية وهولندا وقعتا 1648م وقد أرضت المعاهدتان المطالب الفرنسية والسويدية وأضعفتا سلطة نفوذ الإمبراطورية وآل هابسبرج وصارت الإمبراطورية مجرد إتحاد تعاهدي يتألف من دول ذات سيادة وظفرت فرنسا بمعظم الألzas وبعض المدن المحصنة على الحدود وحصلت السويد على غربي بومرانيا وأسقفيتي يحكمها أسقفان بريمن وفردن وحصلت السويد والأقاليم المتحدة للأراضي المنخفضة (هولندا) على استقلالهما التام ولكن فرنسا التي خرجت من الحرب دولة مظفـره قوية الجانب وأصلت القتال ضد إسبانيا حتى صلح البرانسي 1659م وكانت حرب الثلاثين عامًا التي وقعت معاهدة وستفاليا من أجلها قد تثبت بين عامي 1618م - 1648م في أوروبا بالحرب أوروبية عامة كانت ألمانيا مسرحها الرئيسي وتعددت الأسباب التي قامت من أجلها منها: أسباب تملك الأرض ومنازعات بشأن الوراثة وأسباب دينية تخللت طوال الحرب المحالفات المتغيرة غير الثابتة ومعاهدات الصلح الإقليمية. وبأكثر تدقيق أنظر **محمد محمد صالح، تاريخ أوروبا من عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية (1500-1789)،** (ط1؛ بغداد: دار الجاحظ للطباعة والنشر، 1981)، من الصفحة 310 إلى الصفحة 365.

المعاهدة التي تُقرُّ بحدود الدول القومية وباحترام سيادة الدول على حدودها وأراضيها ومواطنيها.

لقد سبق وأن أتينا في الباب السابق بالعديد من التعريفات المتعلقة بكل من مفهومي الدولة والمدينة، هذه التعاريف سمحت لنا، من دون أي شك، بتحديد كل من الإطار الفلسفي والإجرائي المختلفة من أجل فهم طبيعة نظرية الدولة والخطابات الفلسفية التي أُقيمت حولها. وسنحاول في هذا المبحث الإشارة إلى بعض التعريفات المقدمة لمفهوم الدولة القومية/الدولة الوطنية، التي تُعتبر الوريثة الشرعية للنظريات التي أُقيمت حول الدولة بشاكلتها القديمة والكلاسيكية.

يُشير مُعجم علم السياسة: حياة ومؤسسات سياسية / LEXIAUE DE SCIENCE

POLITIAUE, Vie et institutions politiques لبعض من خصائص الدولة الوطنية/ L'ETAT NATION قائلا : « تُعتبر الدولة الوطنية التنظيم الحديث للتسيير السياسي والقانوني، فهي تقوم بصفة عامة على نظام سياسي مُحدد، الاعتراف بالوحدة الوطنية والتي تسبق تعدد الجماعات التي تعيش فيها (وذلك على الرغم من وجود العديد من الدول الوطنية التي اعتمدت على النظام الفيدرالي نتيجة لتوسعها الجغرافي أو لأسباب تاريخية تخصها، مثل الولايات المتحدة أو ألمانيا)، كما تعتبر سيادة الدولة امتداد لسيادة الوطن. وفي الأخير فيما يخص الحقوق الفردية وممارسة المواطنة، بحيث يكون اكتساب حق المشاركة في الحياة العامة مُرتبط بالجنسية، هذه الأخيرة تُعدُّ الانتماء القانوني للجماعة الوطنية. » (1)

ولعل التعريف السابق يُفسر العلاقات المُتعددة التي تربط الدولة بالجغرافيا، والانتماء، المواطنة، والسيادة وغيرها، والتي جسدت ظهور الدولة الوطنية ونشوءها التاريخي.

ويضيف المُعجم نفسه : « كان ولوج الدولة الوطنية في تاريخ أوربا منذ العصور الوسيطة نتيجة زوال المؤسسات الإقطاعية وانحطاط المظاهر الزمنية للسلطة الروحية الذي كان سائدا خاصة بين القرنين XVI^e - XVII^e . فلقد رصن نُظم الملكيات الكبيرة وقوض من الأنظمة الإمبراطوريات الشاملة : كان لمسألة تحديد الإقليم الجغرافي وتمركز السلطة حول الملك عناصر أساسية حددت تعلق وانخراط المواطنين بالوطن، ويبرز ذلك خاصة في أوقات الحروب الخارجية. يتعزز ارتباط كل من الدولة بالوطن مع بدايات القرن XIX^e خاصة مع بروز مبدأ حق الشعوب

(1)- LEXIQUE DE SCIENCE POLITIQUE, Vie et institutions politiques, Olivier Nay (3^e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2014), article : État-nation, p, 208.

بتحديد مصيرها، ومن ثمة في القرن XX^e مع ظهور مبدأ الجنسية وتقرير المصير. كما توجد هنالك دول متعددة القوميات مثل كندا، وسويسرا، وبلجيكا، وبريطانيا، ووجود دول وشعوب منقسمة إلى العديد من الدول مثل والأكراد، والألبان، والأيرلنديين، والأمازيغ، والمجريين، أو دون دول مثل الفلسطينيين، والتبت، والشيشان... الخ. ⁽¹⁾

أما معجم العلوم السياسية / *Dictionnaire de sciences politiques* الذي نشره مجموعة من المختصين في العلوم السياسية يتقدمهم دافيد ألكود / David Alcaud فإنه يُقدم التعريف التالي : « تعتبر الدولة الوطنية تراكب لبعدين أساسيين، الأول سياسي ومؤسسي والثاني ثقافي وإقليمي، فالدولة الوطنية هي تجاوز بين فضاء مؤسسي وفضاء سيكولوجي يتفاعلان داخل إطار جغرافي معين بحدود. فالتقاطع بين مجموع المؤسسات والشعور بالانتماء ووجود إطار جغرافي حقيقي هو الذي يُؤسس للدولة الوطنية. ⁽²⁾ »

ويضيف المعجم في الشأن ذاته:

- الرؤى التحليلية للدولة الوطنية كثيرا ما تتناسى إشكالية التوعية الوطنية، لأن مُختلف هذه الرؤى تُركز على مظاهر تجلّي البنى التي تقوم عليها الدولة. ⁽³⁾

- منذ بروز منظري نظرية التطور البشري مثل دوركايم، الذين اعتبروا الدولة الوطنية على أنها تتويج منطقي لمسار حديث لتقسيم العمل، حتى ظهور التحليلات الماركسية التي تعتبر الدولة على أنها نتاج للصراع الطبقي من أجل تحقيق السيطرة على وسائل الإنتاج، لم يتم ربط البنية السياسية والثقافة الجماعية.

- العديد من المفكرين المعاصرين ومن بينهم وليام فلريستان / Emmanuel Wallerstien الذين يقومون على تحديد ولوج الدول بمظاهرها المختلفة من خلال وظيفة الإقليم داخل إطار "اقتصاد العالم" غير المتساوي، أو ما يذهب إليه بارينغتون مور / Barrington MOORE

⁽¹⁾- Ibid., p, 208.

⁽²⁾- *Dictionnaire de sciences politiques*, David Alcaud, Laurent Bouvet, Jean-Gabriel Contamin, Xavier Crettiez, Stéphanie Morel et Muriel Rouyer (2^e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2010), article : État-nation, p, 144.

⁽³⁾- Ibid., p, 144.

عندما يعتبر بأن شكل الدولة من خلال وظيفة الإتحاد بين الطبقات الأريستوقراطية، والبرجوازية، والريفية، لا يقدم بالضرورة خصوصية الدولة الوطنية.

- يتبنى ماكس فيبر تعريفا للدولة الوطنية، على أنها عبارة عن مؤسسة سياسية ذات طابع مؤسساتي أين يتحقق فيها المطلب الإداري، وذلك من خلال تطبيق القوانين وسيطرة العائق الفعلي المشروع. بمعنى ترتبط الدولة هنا مباشرة بقدرتها على فرض نفسها على رعاياها من خلال استعمال القوة كصفة تتصف بها لوحدها.

- يقول إرنست جلنر/ Ernest Gellner بأن الدولة الوطنية لا يجب فقط أن تكون عبارة عن إكساب القوة والعنف المشروع وفرضه على رعاياها، بل يجب أن يكون ذلك مرفقا بفرض نمط تفكير معين، هوية جماعية التي يتشارك الجميع فيها. ويكون ذلك عن طريق التنشئة الاجتماعية للأفراد وفق جهاز يُسمى التربية والمدرسة.

- إن الدولة الوطنية التي ظهرت في القرن XIX في أوربا كمؤسسة سياسية، ذات شكل مؤسساتي، والتي تطالب ليس فقط باكتساب العنف المشروع، بل أيضا اكتساب العنف الرمزي المتعلق بتحديد الهوية الجماعية الوطنية.⁽¹⁾

أما معجم العلوم الإنسانية/ Le Dictionnaire des sciences Humaines الذي نشره كل من سلفي ميزر / Sylvie Mesure وبتريك سفيدان / Patrick Savidan فإنه يقدم التعريفات التالية لمفهوم الدولة الوطنية :

- إن الدولة الوطنية هي الشكل الحديث للتنظيم الذي يتأسس من خلال فرض الحُكم على الأفراد، هذه الفكرة البسيطة نجدها مع بدايات القرن XVI في كتاب الأمير للفيلسوف الإيطالي مكيافلي، بحيث يربط هذا الأخير الحُكم باختلاف كل من الإمارة والجمهورية.⁽²⁾

- لقد شكلت مُختلف الحروب التي عاشتها أوربا خلال القرنين XVII^e و XVIII^e للميلاد مهد الشعور بالوطنية، والذي أسس لظهور الدول الوطنية.

(1)- Ibid. p, 145.

(2)- Le Dictionnaire DES SCIENCES HUMAINES, Sylvie Mesure et Patrick Savidan (1^{er} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 2006), État et Nation, p, 385.

- تتسع رقعة الدول الوطنية مع حركة إنهاء الاستعمار في أمريكا، آسيا، إفريقيا.
 - يعتبر فرانسيس شنفال/ Francis Cheneval بأن الدولة الوطنية هي النجاح التاريخي للحدثة. فلا توجد إيديولوجية أو قارة أو ثقافة استطاعت أو أرادة تجاوز الدولة الوطنية.
 - يُمكن اعتبار أن الدولة الوطنية هي الامتداد الحقيقي لكل من انخراط الأفراد والمؤسسات داخل إطار القيم التي تجسدها. (1)
- أما معجم العلوم الإنسانية/ Le dictionnaire des Sciences Humaines الذي أصدره جون فرنسوا دورتي / Jean Francois Dortier فإنه يُقدم التعريف التالي لمفهوم الدولة الوطنية : « تعتبر الدولة الوطنية، من وجهة نظر الجيوبوليتيك، نمط الدولة التي يكون فيها الفئة الكبرى من المواطنين من الوطن نفسه كما يقول ياف لكوست، ومن خلال هذا يُمكن التفرقة بين الدول التي تتسم بوجود أقليات إثنية فيها والدولة أحادية الإثنية (...) ما عدى الدول المشرقية فإن ولوج الدولة الوطنية كان إثر حركة استقلال الدول من الاستعمار (...) الوطن كنموذج للمجتمع السياسي محددة في إقليم ومنظمة من طرف دولة، فهي تعين أصول قانونية مثالية تتقبلها جل دول المعمورة. لكن الدولة الوطنية حاليا في أزمة، فالعولمة الاقتصادية أثرت على فقدان السيادة وقدرة نشاط الدولة الوطنية، خاصة أن العولمة تفرض في العديد من الميادين نظام قانوني وتنظيمي دولي مثل هيئة الأمم المتحدة، المنظمة العالمية للتجارة (...) هل هذا يعني أن الدولة الوطنية هي حاليا في طريق الزوال ؟ يبقى أن نقول بأن الدولة الوطنية في تفاعل وتغير مُتغير. » (2)

وبدوره يُقدم جون لوك غوشي / Jean-Luk Guichet في معجم الفلسفة/ Dictionnaire de philosophie الذي أصدره جون بيار زردار / Jean-Pierre Zarader بعض التعريفات والانتقادات التي أُحيطت حول مفهوم الدولة الوطنية. ويقول في هذا الصدد : « إن البعد المعنوي والمُجرد للدولة الوطنية هو أكثر من ضروري على اعتبار أن هذا البُعد يُعطي لها وللدولة بصفة عامة البُعد العالمي من جهة والمساواة بين الأفراد من جهة أخرى، إن الدولة لا تختلط مع من يُسيرها لأنها نابعة من الإرادة العامة لأفرادها (...) إن الدولة الأصلية والشرعية هي دون أي شك جمهورية (...) إن البُعد المُجرد للدولة ليس بالبُعد الوهمي لأنه يكتسب الوجود الفعلي

(1)- Ibid. p, 386.

(2)-Le Dictionnaire des sciences Humaines, Jean-François Dortier, (Paris : Sciences Humaines éditions, 2004), article : État-Nation, p, 211.

من خلال وجود مؤسسات الدولة (...) لكن هذا البُعد يُمثل مصدرا للعديد من المشاكل، وتحت هذا الغطاء ينتقد الكثيرون سلطة الدولة ويُحاول البعض إعطاءها وجها أكثر إنسانية (الحنين إلى الملكية) والأمْر نفسه يتجسد في النقد الماركسي للدولة الوطنية من خلال اعتبار أن البُعد المُجرد لها هو محاولة إخفاء هيمنة الطبقة البرجوازية وراء بُعد عالمي مُزيّف»⁽¹⁾ ويُضيف قائلا «إن النظرية الليبرالية للدولة الوطنية، وعلى الرغم من اعترافنا بضرورتها، تحاول تقييد الدولة الوطنية قدر الإمكان، لأنها ترى أن النظرة الشمولية التي تتخذها الدولة الوطنية هي، في حقيقة الأمر، عتبة تحول دون تحقيق الحريات الفردية والحيوية الاقتصادية. وفي عكس ما قيل سابقا يُمكن اعتبار أن البُعد المفهومي للدولة الوطنية هو ارتباط بالعقل كما يقول هيجل، لأن تطور وظيفتها ومعناها مُقترن بنظرية التاريخ وأنتروبولوجية محددة المعالم.»⁽²⁾

ومن جهة أخرى، تقترب كثيرا فكرة الدولة الوطنية بمفهوم الدولالية/Étatisme، على اعتبار أن هذه الأخيرة تُمثل الفكر الداعم لوجود الدولة الوطنية كجهاز تنظيم، وتعرف الدولالية كما يلي: «هو تصور نظري وتنظيم عملي يقوم على مبدأ إعطاء كل الوظائف والصلاحيات الضرورية للدولة من أجل الصالح العام والكلّي الوطني.»⁽³⁾

وما يُمكن لنا قوله هاهنا، كتوضيح، هو أن جل التعريفات المُتعلقة بالدولة الوطنية سواء التي اطلعنا عليها أو تلك التي سبق لنا ذكرها، تُظهر لنا العديد من العناصر النظرية والعملية التي توضح لنا من جهة طبيعة الدولة الحديثة مقارنة بالدولة الكلاسيكية، ومن جهة أخرى تبرز مواطن الكثير من الأزمات التي عاشتها وما تزال تعيشها نظرية الدولة الوطنية الحديثة. ومن بين هذه العناصر يُمكن لنا الإشارة إلى خمسة عناصر أساسية :

- العنصر الأول يتمثل في أن الدولة الوطنية، وهو الأمر الذي سبق الإشارة إليه في الباب الثاني حينما تحدثنا عن أركان الدولة، هي بناء تنظيمي يقوم على وجود حدود جغرافية، وشعب، وحكومة، وسيادة، وقوانين تنظيمية... الخ، كل هذه الأركان تجسد الدولة ككيان قائم، وغياب ركن من هذه الأركان يقلص من إمكانية قيام الدولة أو يجعلها تحت هيمنة الأزمات.

(1)- Dictionnaire de philosophie, Jean-Pierre Zarader (Paris : Ellipses Edition Marketing S.A, 2007), article : L'ÉTAT : Jean-Luk Guichet, p, 199.

(2)- Ibid., p, 199.

(3)- DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, PAUL FOULQUIE (6^e édition ; Paris : PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1992), Étatisme, p, 235.

- العنصر الثاني يتمثل في أن الدولة الوطنية عبارة عن عقد اجتماعي وسياسي، وهو الأمر الذي سنحاول تبينه في الفصل اللاحق حينما سنتحدث عن الدولة في منظور فلاسفة العقد الاجتماعي.

- العنصر الثالث يتمثل في أن الدولة الوطنية باعتبارها الوريثة الشرعية للخطاب الفلسفي الحدائي حول الدولة، تقوم على أساس ثنائية غير قابلة للتقسيم : التنظيم السياسي والتنظيم القانوني.

- العنصر الرابع، الذي يُمهد لفكرة جد مهمة في دراستنا هذه، يتمثل في الخصائص الثقافية الدينية واللغوية التي تتسم بها مختلف الجماعات التي تشكل الجماعة الوطنية. بحيث تكمن الأزمة العامة التي تعيشها الدولة الوطنية الحديثة تتعلق بمسألة الخصائص التي تتسم بها الأقليات والجماعات المكونة للدولة، والتأطير السياسي، والقانوني، والديني، والإيديولوجي... الخ التي تعتمد عليها الدولة الوطنية من أجل بلوغ غايتها. فالتوجه الأحادي (الأحادية الفكرية، والأحادية السياسية، والأحادية الدينية، والأحادية الثقافية، والأحادية اللغوية، والأحادية الاقتصادية، والأحادية الإيديولوجية... الخ)، الذي تبنته العديد من الدول الوطنية شكل مصدرا لبروز العديد من الأزمات التي تراكمت مع مرور السنين. ففي حقيقة الأمر هذه الأزمات لم تقتصر فقط في عدم الأخذ بعين الاعتبار بالخصائص التي تتسم بها الأقليات، بل أيضا في مختلف محاولات الدولة الوطنية في فرض الأحادية التنظيمية كنمط لتكريس التجانس الوطني. كل هذا إلى جانب الأزمات التي تخص مختلف الصراعات بين السياسي والاقتصادي، الديني والعلماني، الفردانية والجماعية، الأصالة والمعاصرة، العولمة والوطنية... الخ.

- العنصر الخامس والأخير يتمثل في أن الدولة الحديثة، وعلى الرغم من أنها شكلت مرحلة القطيعة مع مختلف أنماط الدولة الكلاسيكية، إلا أنها ورثت أيضا العديد من عناصرها. الأمر لا يخص فقط مركزية التفكير في الفعل السياسي كآلية من آليات تنظيم المجتمع، بل خص أيضا العديد من المسائل على غرار الصفات والصلاحيات التي يتمتع بها رئيس الدولة التي كثيرا ما تنطبق على الخصائص ذاتها التي كان يتسم بها الملك أو الإمبراطور أو القيصر، ودور العائلة في تجسيد الدولة، ودور المؤسسة الدينية في تكريس التوجه الديني والإيديولوجي للدولة خاصة في دول ذات الأحادية الدينية، وظهور الرموز والأساطير

المعاصرة والتي تركز في حقيقة الأمر استمرار تأثير الأسطورة في بناء الفكر السياسي الحديث والخطابات حول الدولة القومية، والغايات التي تصبو الدولة الحديثة إلى تحقيقها، والعناصر الدينية التي تحدد نمط التسيير والتنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي... الخ، فعلى الرغم من أن الجوهر النظري الذي تقوم عليه الدولة القومية الحديثة هو العلمانية، إلا أن العلمانية هي أيضا ما تزال تتخبط داخل أزمة الدولة الحديثة.

III - 1 - 2- المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لنظرية الدولة الوطنية الحديثة.

يتحدث الفيلسوف الألماني يورغن هبرماس عن الدولة الحديثة في كتابه الذي جاء تحت عنوان Après l'État-Nation/ما بعد الدولة الوطنية قائلا : « يُمكن القول إن الدولة الحديثة ظهرت كدولة إدارية، تُحيل على تخصص وظيفي يسمح لها اتخاذ الإجراءات المُلائمة التي تُلزم الجميع، وكدولة جبائية تضمن تمويل تسيرها العام. فالدولة الإقليمية منذ نشأتها جاءت لتحديد الشعب ككائن للتشريع الذاتي للمجتمع، كموضوع يُطبق عليه هذا التشريع الذاتي.»⁽¹⁾

ما يُمكن قوله ونحن نتحدث عن التصور الهبرماسي للدولة الحديثة وارتباطها بالتشريع الذاتي الذي يأتي من الشعب كمصدر للسلطة وقيام الدولة، هو أن الدولة الحديثة كمجموع من التنظيمات المؤسسية: السياسية، والإدارية، والجبائية، والاقتصادية... الخ، هي العمود الفقري للحدث السياسية وفلسفتها التي تقوم على العقل، والعلم، والقانون، والحرية، والعلمانية، والديمقراطية، والمساواة... الخ.

تقوم نظرية الدولة الحديثة على العديد من الأسس الفلسفية الجوهرية التي حددت معالمها النظرية، فلقد عملت مختلف المذاهب الفلسفية السياسية الحديثة التأسيس لهذه الأسس بغية بناء نسق فلسفي للدولة الحديثة من جهة، والتأصيل لنظرية سياسية حديثة من خلال فرض القطيعة مع النظريات الفلسفية السياسية القديمة وأسسها الفلسفية من جهة أخرى.

جسدت الحدث السياسية بنموذجها المعرفي والعلمي فلسفة قائمة على أساس العقل، والعلم، والتقدم والمنط كوسائل تحقق انسجام : الفكر مع الواقع، الإنسان مع العالم، المدينة مع الطبيعة، الفعل السياسي مع العقل، الحرية مع القانون، العدالة مع الحاجة، الإرادة مع التاريخ، التقدم مع الثقافة، العقل مع الغاية... الخ. والأمر نفسه فيما يتعلق بتحديد الغايات الرئيسية للتنظيم السياسي والاجتماعي والعلاقات التي تجمعها مع أنماط الحكم ودور الأفراد داخل هذه النظم.

وتظل نظرية الدولة الحديثة بمعانيها وأسسها الظاهرة منها والخفية، التجلي الفعلي والعملي للحدث السياسية ولمعالمها الفلسفية، وللمبادئ السياسية التي صاغتها مختلف النظريات الفلسفية والسياسية التي تجسدت في المرحلة الحديثة.

⁽¹⁾-Jürgen Habermas, Après l'État-Nation, Une nouvelle constellation politique, trad : Rainer Rochlitz (Paris : Fayard, 2000), p, 62.

إذا كانت الأسس الفلسفية العامة للحدثات تقوم على العقل، والعقلانية، والعلم، والتقدم...الخ، فإنه يُمكن لنا هاهنا الإتيان ببعض من الأسس الفلسفية السياسية⁽¹⁾ التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة كصورة واقعية للحدثات، وهي كالآتي :

III-1-2-1- الفصل الأول : فصل الدين عن الدولة (العلمانية).

يُعتبر مبدأ فصل الدين عن الدولة من بين الأسس الفلسفية الجوهرية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة. كيف لا ؟ ومُختلف النظريات الفلسفية السياسية الحديثة، التي عرفها الغرب بعد نهاية العصور الوسيطة، أسست مفهوم الدولة الحديثة وفق هذا المبدأ. بل أكثر من ذلك فلقد ربطت وجود الدولة الحديثة بتجسيد مبدأ الفصل بين الدين والدولة (العلمانية). فلا يُمكن تصور وجود الدولة من دون إقرار مبدأ الفصل بين الديني والسياسي، والمؤسسة الدينية بمختلف مشاربها والدولة كهيكل عام.

لقد شكل مبدأ العلمانية في تاريخ الدولة القطيعة مع تاريخ السلطة الدينية التي كانت تُشكل أساسا طبيعة قيام الدولة - كما سبق وأن بيناه أنفا- فمع قيام الإصلاحات الدينية من جهة وتجلي عصر النهضة المُفعم بالرشدية والرشدية اللاتينية من جهة أخرى وبروز فلسفة الأنوار تأسس مبدأ فصل الدين عن السياسة فلسفيا، وتقرر عمليا مع الثورة الفرنسية عام 1789م.

سَنُبَيِّنُ في الباب الرابع، وبصفة دقيقة وتحليل مُفصل، مسألة العلمانية والأسس التي تقوم عليها.

III-1-2-2- الفصل الثاني : المجتمع المدني.

يَظَلُّ مبدأ المجتمع المدني من بين المبادئ التي غيرت مجرى التفكير في الدولة الحديثة، بحيث ومع ظهور النظريات التي أسست له فلسفيا قام المجتمع المدني على أساس أنه الامتداد الشرعي للمجتمع السياسي الذي يَنَنظُمُ الأفراد من جهة، وكهيكل يُنظُمُ العلاقة بين الأفراد والدولة من جهة أخرى.

فعلى الرغم من تعدد الأطروحات الفلسفية التي نظّرت لمفهوم المجتمع المدني وقوامه العملي والتنظيمي، نتيجة لاختلاف الرؤى المذهبية والإيديولوجية ولتناقض الغايات المرجوة من خلاله، إلا

(1) - لقد سبق وأن تحدثنا في مباحث سابقة؛ الباب الأول، المبحث الثالث، عن بعض من أركان وأسس الدولة الحديثة على غرار الدستور، الشعب، فصل السلطات. وفي هذا المبحث سنحاول تبيان البعض من الأسس الفلسفية التي نظّر لها فلاسفة الدولة، الأسس التي تشكل الإطار الفلسفي والنظري وكذلك العملي لقيام الدولة الحديثة.

أن أهمية المجتمع المدني داخل المنظومة الفكرية والتنظيمية للدولة الحديثة لا يشوبه أي شك. فالخطاب الفلسفي حول الدولة الحديثة يحمل في طياته العناصر الفلسفية المروجة لمبدأ المجتمع المدني والدور الذي يلعبه داخل المنظومة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.

كانت مسألة التفرقة بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي في الفلسفات القديمة والكلاسيكية (أرسطو، كما عند القديس توما الإكويني) لا يسمح الحديث عن المجتمع المدني، على الرغم من وجود التعبير اللاتيني SOCIETAS CIVILIS الترجمة اللاتينية للتعبير الذي كان يستخدمه أرسطو : Politikè Koinônia (المجتمع السياسي). فكلا من الدولة والمجتمع المدني غير موجودين في المرحلة نفسها كما هو راسخ في المرحلة الحديثة.⁽¹⁾

فالمجتمع المدني في المراحل القديمة، كان عبارة عن مجموعات أفراد من النخبة الأوليغارشية، والأسر النبيلة، والفئات الدينية والعسكرية ذات النفوذ والسلطات.

يُعتبر الحديث عن المجتمع المدني في العصور القديمة بالمسألة المُعقدة والغامضة، على اعتبار أن التجمعات البشرية القديمة كانت تقوم على أسس يُمكن القول عنها أنها سيكولوجية محضة كالنزعة إلى الانتساب، والشعور بالانتماء القبلي والعشائري، والإيمان بالأساطير المؤسّسة للقبيلة أو العشيرة أو المدينة... الخ، والخوف من التجمعات البشرية الأخرى، والاعتقاد بالتشارك والمشاركة في الاعتقاد الديني الذي يتجلى عند العديد من الجماعات القديمة أو الجماعات الدينية في العصور الوسطى - بالإضافة إلى عناصر أخرى عملت الأنثروبولوجية البحث في غمارها- هذه العناصر سمحت بظهور فئات من المجتمع تتقاسم الشعور نفسه، لكن وفق منطق الفئة المُنتمية إليها، من دون أن تتخذ لنفسها غايات محددة المعالم لما كان عليه عند المجتمع المدني الحديث، فالجماعات القديمة والكلاسيكية سواء كانت فكرية أو مذهبية أو دينية أو عسكرية... الخ تقترن بشعور الانتماء. الأمر الذي يجعل المجتمع المدني مُقترن بظهور الدولة المدنية الحديثة.

وفي سياق الحديث عن مسألة تأريخ المجتمع المدني، يُمكن لنا إذا أن نعتبر بأن نشأت فكرة المجتمع المدني كانت تدريجيا بداية مع نهاية القرن XVI للميلاد في ظل ظهور الدولة الحديث. « وكان ذلك أولا مع منظري نظرية السيادة، ضد الحالة الطبيعية، ومن ثمة تحت تأثير الفكر الاقتصادي بالاندماج مع السوق والمعارضة مع الدول، قبل أن تنفصل فكرة المجتمع المدني

⁽¹⁾-Le Dictionnaire DES SCIENCES HUMAINES, Sylvie Mesure et Patrick Savidan, op.cit., article :Société civile, p, 1082.

مع الفكر الاقتصادي من أجل أن تُصبح رمزا حيويا للديمقراطية، وأكثر من ذلك رمزا لمقاومة الأنظمة الشمولية.»⁽¹⁾

ومن بين أهم النظريات الفلسفية التي جسدت الأسس الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني نجد من بينها تلك التي تجلت مباشرة مع انتشار فكر الإصلاحات الدينية، كنظرية السيادة عند جان بودان. « فيظهر جليا في نظرية جان بودان حول السيادة، مُقدمات التمييز بين الدولة والمجتمع المدني، على اعتبار أنه ينسبُ للمجتمع السياسي (الجمهورية) وحده السيادة المطلقة في حين أن باقي المجتمعات البشرية (العائلة) و(المدرسة) يُعتبران طبيعيين ومدنيان. »⁽²⁾

لكن يظهر المعنى الحديث للمجتمع المدني لأول مرة مع الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز في القرن XVII^e للميلاد. بحيث عمل هوبز على بناء نظاما اجتماعيا من خلال التمييز بين مجتمع مُتَحَضِر، ومُنظَّم، ومُهيكل من خلال وجود سلطة سياسية تعمل على تحقيق السلام، على اعتبار أنه يعتبر بأن الحالة الطبيعية هي حالة صراع بين الأفراد تتسم بهيمنة الخوف من الموت. فالمجتمع يتأسس من خلال الانتقال من حالة إلى أخرى، وهو الانتقال الذي تحقق فعليا من خلال العقد الاجتماعي. فهوبز يعتبر بأن الحالة الاجتماعية التي تتحقق من خلال العقد تتعارض مع الحالة الطبيعية، فالمجتمع الإنساني يصبح تماما غير طبيعيا، فهو PERSONA CIVILIS وفيه يتخلى الأفراد إراديا عن وضعهم الطبيعي. لكن الأفراد، في ظل المجتمع المدني، يرون الدولة كهيكَل مُختلف من خلال الخُضوع لها مُقابل ضمان الدولة لسلامتهم. وبدوره عمل الفيلسوف الإنجليزي جون لوك على البناء الفلسفي لمفهوم المجتمع المدني، وذلك كن خلال إعلاء مفهوم الملكية داخل المجتمع وليس السلم عكس ما ذهب إليه هوبز. فعلى الرغم من أن لوك تبني الطرح الجوهري الهوبزي الذي ينطلق من التساؤل حول الكيفية التي من خلاله يُمكن للأفراد بناء مجتمع والخروج من الحالة الطبيعي، إلا أنه يرى بأن الحاجة المُلحة التي أدت بالأفراد إلى بناء المجتمع المدني هي أن هذه الأخيرة تحقق لهم المحافظة على ملكياتهم.⁽³⁾

أرتبط مفهوم المجتمع المدني بالعديد من الأطروحات الفلسفية السياسية الحديثة المُتعلقة بالنظرية العامة للدولة الحديثة، سواء الأطروحات السياسية حول الديمقراطية، وفصل السلطات،

(1)- Ibid., p, 1082.

(2)- Ibidem.

(3)- Ibidem.

ودولة القانون... الخ، أو الأطروحات الاقتصادية كدور النقابات داخل المؤسسة الاقتصادية، والدولة الضامنة والمراقبة، والمجال العام والمجال الخاص، والملكية... الخ، أو بالأطروحة القائلة بارتباط المجتمع المدني بقيام الثورة البرجوازية التي أسس لمعالمها العديد من الفلاسفة على غرار جان جاك روسو. « بحيث وبعدما وضع جان جاك روسو في عقده الاجتماعي أسس الثورة البرجوازية ومجتمعها المدني في مفاهيم أصبحت شائعة فيما بعد مثل الدستور، الأمة، حقوق الإنسان، الحقوق الطبيعية للفرد. »⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، فإن اقتران مفهوم المجتمع المدني بالنظريات الاقتصادية التي تحتويها النظرية العامة للدولة الحديثة يُعدّ محورا بالغ الأهمية، وذلك نتيجة التفاعل الجاري فيما بينهما. وهو الأمر الذي نرى ذكره في هذا المطلب أكثر من مهم. فلقد شكلت مسألة ارتباط المجتمع المدني بالفكر الاقتصادي جوهر العديد من النظريات الفلسفية، فمع بدايات القرن XVIII^e للميلاد تتجلى هذه الفكرة خاصة مع الأعمال الفلسفية التي قامت بها المدرسة الأنجلو-الإسكتلندية مع كل من أدام فرغسون / Adam Ferguson وأدام سميث، والتي عملت على التأسيس الليبرالي للمجتمع المدني، بحيث تصبح التجارة والتبادلات بين الأفراد العوامل التي تساهم في تفعيل هذا المجتمع. فيصبح المجتمع المدني مُستقلا، فمن جهة لا يخضع إلى عناصر متعالية وتوجيهات نظام سياسي كما هو الحال عند جون جاك روسو أو نظام قانوني كما هو معروف عند النفعيين من أمثال أدريان هيلفيتوس / Adrien Helvétius أو جرمي بنطام / Jeremy BENTHAM، وهو ما يُسميه سميث "باليد الخفية". فالعلاقات بين الأفراد التي تؤسس للمجتمع هي في الحقيقة علاقات ذات طبيعة اقتصادية، تتحقق في مجال السوق، وتصبح الدولة بالتالي الضامن والمراقب لحرية النظام الاجتماعي، والتي لا تملك الحق في التدخل في تنظيمها، ليصبح المجتمع المدني فضاء السياسة وليس الدولة.⁽²⁾

ومن جهة عمل الفيلسوف الألماني هيجل على بناء مفهوم المجتمع المدني من خلال ربطه بمعايير التي تساهم في تحقيق نظام الحاجات الاجتماعية، فالمجتمع المدني عنده هي النظام الذي يتوسط بين العائلة والدولة، على اعتبار أنها تمتلك دورا تاريخيا في تجسيد الإنسان المتحرر. التمييز

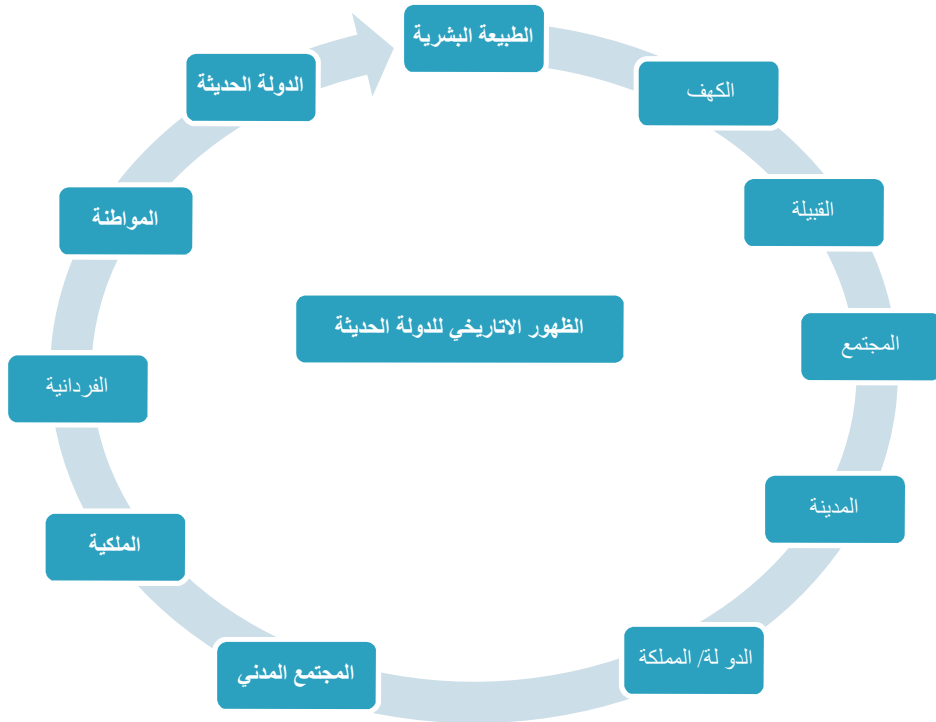
(1) - "المجتمع المدني والدولة"، ماجدة شاكر مهدي، (مجلة كلية الآداب، العدد 96، جامعة بغداد، 2011)، ص، 567.

(2) - Le Dictionnaire DES SCIENCES HUMAINES, Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Op.cit., article : Société civile, p, 1082.

بين المجتمع المدني والدولة الذي تبناه هيجل، يُوجد أيضا في الفلسفة التي أسسها كارل ماركس. فهذا الأخير يعتبر بأن التاريخ يتحقق داخل المجتمع المدني، بحيث يصبح المجتمع المدني البرجوازي عند ماركس مجتمع طبقي والدولة عبارة عن اليد الذي تستخدمه الطبقة البرجوازية.⁽¹⁾

ما يُمكن قوله كصفوة القول، ونحن بصدد الحديث عن مفهوم المجتمع المدني كأساس من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، يتمثل في خمس نقاط استنتاجية جديرة بالذكر وهي كالآتي :

- النقطة الأولى تتمثل في أن المحاولات التي سعت إلى التأسيس للمجتمع المدني وبناء صرحه الفلسفي. صاحبت النظريات الفلسفية الحديثة التي انطلقت مع بودان وغروثيوس وتطورت مع فلاسفة العقد الاجتماعي، إن لم نقل أنها كانت نتيجة لها. وهو ما جعل من مسألة الطبيعة الاجتماعية للفرد جوهر قيام المجتمع، المجتمع المدني والدولة بصفة عامة. والنموذج التالي الذي وضعناه يُصور العلاقة بين الطبيعة البشرية والعناصر التي أسستها داخل الكيان الاجتماعي والسياسي البشري.



- النقطة الثانية تتمثل في أن قيام المجتمع المدني وتجسيده على الواقع، هو في حقيقة الأمر تجاوز للتجمعات الدينية الكلاسيكية والطبقات المسيطرة داخل المجتمع على غرار طبقة

(1)- Ibid. p, 1082.

النبلاء، والأسرة الحاكمة، السلطة الدينية... الخ، والارتباط الكلي بالدولة كجهاز مهيم وعام، مما سمح بظهور الدولة من جهة والمجتمع المدني السياسي خاصة من جهة أخرى،

- النقطة الثالثة تتمثل أساسا في أنه وعلى الرغم من أن قيام المجتمع المدني هو تجاوز للتنظيمات الدينية القديمة والقروسطية إلا أنها في الآن نفسه تُعد استمرار لها، بمعنى يظل المجتمع المدني على المستوى التنظيمي والهيكل استمرار للتنظيمات القديمة في منهج التنظيم والتسيير وإن اختلفت الغايات. فتأثير تاريخ التنظيمات والمؤسسات القديمة والقروسطية في بناء معالم المجتمع المدني سواء على المستوى النظري أو العملي يظل قائما. وهي المسألة التي سنحاول تبينها لاحقا.

- النقطة الرابعة تتمثل في نقطة بالغة الأهمية - وهي النقطة التي تحتاج إلى دراسة خاصة ومعقدة- وهي أن تطور المجتمع المدني الحديث الذي يركز على مبدأ التناظر مع مؤسسات الدولة، ووفق مبدأ أن الدولة والمجتمع يُشكلان ثنائية مختلفة المعالم والأسس وليس وحدة ثابتة، جسد ظهور العديد من الطوائف / les Sectes، الدينية والعرقية والسياسية والاقتصادية والادبولوجية وغيرها. وهي طوائف مُعقدة؛ ظاهرة وخفية، والتي عملت/تعمل على بناء نظام للدولة الحديثة أو تجاوزه، من خلال الأطروحات التي تقوم عليها وتدافع من أجل تحقيقها. هذه الطوائف تنبني طبيعتها وفلسفتها العامة على مبادئ تقوم على العديد من الأساطير الحضريّة⁽¹⁾ / Les légendes urbaines .

- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في أن قيام الثورة البرجوازية عند الغرب وآلياتها النظرية تعد لحظة مفصلية في تجسيد المجتمع المدني على أرض الواقع. بحيث ساهمت الطبقة البرجوازية في تحديد ثنائية الدولة والمجتمع المدني، وهو ما يتجلى في العديد من الدساتير والقوانين التي شرعتها العديد من الدول الحديثة. وفي السياق نفسه نجد بأن العناصر الفلسفية للبرجوازية القائمة على الحرية، والملكية، والمجال الخاص، والحقوق الطبيعية... الخ كانت

(1*)- أساطير حضرية بالإنجليزية (Urban legend) ، أو خرافة حضرية هي ترويج لقصة أو طرفة أو حدث مختلف والادعاء بأنه حقيقي. الأسطورة الحضرية عادة تنقل عن شخص يوصف بأنه مقرب من المحدث عنه وشاهد الحدث ورآه بأم عينيه وهي تسوق عادة لدى العامة كأنها حقيقة ولإضفاء طابع المصداقية والواقعية عليها يتم أحيانا تسمية مكان الحدث. الأساطير الحضرية في الواقع ليست وليدة المدن وإنما قد تنشأ في المناطق الريفية والتسمية "أساطير حضرية" مستمدة من العصر الحديث أي عصر الحضرية كذلك كثيرا ما يصف هذا المصطلح حقائق غير مقبولة علميا لعدم صدقها مثلا القول الشائع بأنه يمكن مشاهدة سور الصين العظيم من فوق سطح القمر. أنظر https://ar.wikipedia.org/wiki/أسطورة_حضرية

بمثابة القواعد التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية، على الرغم من أن الأنظمة الاشتراكية حاولت صياغة تعريف ومفاهيم جديدة حول القواعد نفسها.

III-1-2-3- المطلب الثالث : الفردانية (*1).

من بين المسائل الحساسة التي أثارت جدلاً حاداً وعميقاً في الفلسفة الحديثة بصفة عامة والفلسفة السياسية بصفة خاصة، هي مسألة الفردانية/ Individualisme. على اعتبار أنه وفي ظل الأزمة التي يعانيها الإنسان الحديث والمعاصر وَجَّهَت العديد من التيارات الفلسفية أصابع الاتهام إلى الفردانية مُعتبرة إياه مذهباً فلسفياً أسهم في تعجيل تجلي أزمة الإنسان الحديث. وهو المذهب نفسه الذي غير من طبيعة الغايات الأساسية التي حاول الإنسان تحقيقها في تفاعله مع مقتضيات الدولة، والمجتمع، والطبيعة، والعالم، الغايات التي تحطمت على جدران التسُّلُّط باسم الفرد الحر، والخوف، والليبرالية المتوحشة، وظهور الفرد الإله الذي تَنَبَّيَ فلسفته على التفسير المُطلق للحرية الفردية الخارجة عن نطاق الإنسانية (الإنسانية بمفهومها الفلسفي وليس الديني)، اتسام الدولة بخصائص الفرد؛ بمعنى ظهور الدولة كفرد معنوي...الخ.

ومن جهة أخرى، يَعتبر آخرون بأن النزعة الفردانية هي واحدة من أهم الفتوحات الكبرى للحدثا الغربية، التي فرضت نفسها مُطلقاً حيويًا من منطلقات تقدم الحضارة الغربية منذ عصر التنوير حتى مرحلة ما بعد الحدثا. وشكل مفهوم الفردانية بدوره واحداً من المفاهيم المركزية التي أطلقت حرية الفرد ومكنته من الانطلاق في عملية البناء الحضاري للإنسانية منذ فجر الإنسانية. (2)

لكن وبغض النظر عن هذا الجدل، الذي نجده في شكله العام جدياً ومشروعاً، إلا أنه لا يُمكن لأي فيلسوف أو باحث في حقل الفلسفة السياسية أن يُنكر الدور الذي لعبته الفردانية، سواء كنظرية قائمة بنفسها أو كنظرية (مذهب) ساهمت في بناء العناصر الفلسفية حول مصطلح الفرد وذلك في تفعيل الفعل السياسي وتحديد المعالم النظرية والتطبيقية في ظهور العديد من المصطلحات

(*1) - لا يوجد تعريف ممتنع مانع لمفهوم الفردانية، كما لا يُوجد إجماع على حدوده، وهذا هو معجم لالاند يُعلن عن غموض هذه الكلمة وي طرحها في شكل إشكالية (...) فالمفهوم ما زال عصياً على التحديد العلمي الكامل. تشتق كلمة فرد Individu من اللاتينية Individuum وهي تعني الجزء الذي لا يتجزأ . وهذا يؤسس بأن مفهوم الفردانية يقوم على مبدأ الكينونة التي تمتنع على التجزئة. وفي هذا السياق يبين قاموس دوزات/ Dauzet أن هذه الكلمة ظهرت عام 1826م في جريدة كلوب/ Glob الباريسية كنقيض لكلمة اشتراكية، ويأخذ مفهوم الفردانية صورته الاشتقاقية من المفهوم اللاتيني Individualisme ويعني أن المفهوم يقابل مفهوم الجمعة. علي أسعد وطفة، الاغتراب والأنسنة في مفهوم الفردانية، المغامرة الفكرية لمفهوم الفردانية في الثقافة الغربية (جامعة الكويت، 2012)، ص، 2.

(2) - علي أسعد وطفة، "الاغتراب والأنسنة في مفهوم الفردانية، المغامرة الفكرية لمفهوم الفردانية في الثقافة الغربية" (مجلة نقد وتنوير، جامعة الكويت، 2012)، ص، 2.

السياسية : كالفرد، والحرية الفردية، والحقوق الفردية، والسياسي، والمواطن، والناخب، وإطار الدولة، والرئيس... الخ.

يتجسد تعلق نظرية الدولة الحديثة بمبدأ الفردانية، من جهة في محاولة فلاسفة التنوير خاصة في إرساء الأسس الفلسفية له من خلال اعتبار « الفردانية بوصفها الحالة التي يكون فيها الفرد مستقلا ومتفردا عن الجماعات التي ينتمي إليها، وقادرا على اتخاذ قراراته استنادا إلى إمكانياته الخاصة وقدراته المستقلة عن أفراد الجماعة الآخرين الذي ينتمي إليهم الفرد.»⁽¹⁾ ومن جهة أخرى بربطه بالدولة الحديثة ونظام تسييرها العام من خلال اعتبار « أن الفردانية ترمز إلى واقع اجتماعي وثقافي يستطيع فيه الناس بوصفهم أفرادا، اختيار طريقة حياتهم وسلوكهم وممارسة عقائدهم، كما ترمز إلى مجتمع يضمن فيه النظام الاجتماعي والقضائي حماية حقوق الناس بوصفهم أفرادا غير مُكرهين على التضحية أو التنازل عن شيء يعتقدون به.»⁽²⁾

تطور الفردانية داخل المجال الفلسفي السياسي منح إمكانية تحليلها وفق أطر معرفية مختلفة. بحيث يُعتبر المجال المعرفي التاريخي من بين المجالات التي سمحت بإدراك المعاني الفلسفية والسياسية للفردانية، وبيّنت كيف مكنت الفردانية في ترابطها مع مفهوم الحرية؛ التي تُعتبر الركيزة الأساسية لها، في بناء العلاقات الجديدة داخل إطار الدولة الحديثة : كعلاقة الفرد كعنصر اجتماعي حر بالمجتمع الذي يعيش فيه، وعلاقة الفرد كمواطن بالدولة، وعلاقة الفرد كموضوع للقانون/ sujet de droit بكل من المجتمع والدولة، وعلاقة الفرد كمجموعة من الواجبات والحقوق بمؤسسات الدولة، وعلاقة الفرد كسلوك يومي بالتنظيم السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي للدولة وغيرها من العلاقات.

ونحن نتحدث عن التحليل التاريخي للفردانية، نجد أن العديد من الباحثين في خفايا الدولة الحديثة يُعطون أهمية كبيرة لمسألة قرأتها وفق منظورها التاريخي. ولعل الدولة الحديثة التي ظهرت في أوروبا مع نهاية المرحلة القروسطية قد غيرت ليس فقط الأنماط الفكرية الكلاسيكية - كما سبق وأن بيناه في المباحث السابقة - بل غيرت أيضا من أنماط المؤسسات السياسية التقليدية بعدما فرض الفرد نفسه كجوهر فعلي لقيام الدولة بصفة عامة والإطار القانوني لها بصفة خاصة، على اعتبار أن الدولة الحديثة تركز على التنظيم القانوني « ولعل الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز هو أحد أهم

⁽¹⁾ - المرجع نفسه، ص، 2.

⁽²⁾ - **Alain Laurent**, *Histoire de l'individualisme*, (Paris :P.U.F, 1993), p, 3.

المنظرين للدولة الحديثة من خلال المكانة المحورية التي أعطاها للفرد داخل الدولة الحديثة. وكما يقول ميشال فيلي/Michel VILLEY: «إن هوبز هو المؤسس للقانون الذاتي/ Le droit subjectif التي يتصف بها الفكر القانوني الحديث. فبدلاً من تصور القانون وفق منظور القدماء على أنه علاقة منصفة داخل المجتمع السياسي الطبيعي، فهو يراه على أنها سمة لفرد وتجلٍ لقدرته. القانون هو القوة الطبيعية للفرد. فمن أجل تحقيق الأمن المهدد في الحالة الطبيعية أين تنفّس حالة الحرب، وضع الأفراد عقداً اجتماعياً. ومنه تحقيق الحق في الأمن، الحق في الحياة، وهي الحقوق الأولى لحقوق الإنسان.»⁽¹⁾

لكن وعلى الرغم من أن الفردانية تعد من بين الأسس الجوهرية للفلسفة الحديثة بصفة عامة وللحادثة السياسية بصفة خاصة، إلا أن العديد من الدراسات الأنثروبولوجية أو التي تدخل في مجال تاريخ الأفكار، حاولت البحث في مسألة الأصول الدينية لها. فلقد تحدثت بعض من هذه الدراسات عن الأصول اليهودية والمسيحية.

ويتحدث المفكر الفرنسي لويس دومون/Louis DUMONT عن هذه المسألة في كتابه الذي جاء تحت عنوان مقالات في الفردانية، منظور أنثروبولوجي للإيديولوجية الحديثة / Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idiologie moderne. قائلا: «شيء من الفردانية حاضرة لدى أوائل المسيحيين وفي العالم المحيط بهم، لكنها ليست الفردانية المألوفة لنا تماماً. الواقع أن الشكل القديم والجديد مفصولان بتحول هو من الجذرية والتعقيد بحيث إنه توجب ما لا يقل عن سبعة عشر قرناً من التاريخ المسيحي لإكماله. بل ربما لا يزال يستمر في الاكتمال في أيامنا هذه. كان الدين الخميرة الأساسية الأولى في تعميم الصيغة، ثم في تطورها. إن أصل الفردانية الحديثة، ضمن حدودها التاريخية، مزدوج إن جاز القول: أصل أو بلوغ نوع ما، وتحول بطيء إلى نوع آخر.»⁽²⁾

تَعَلُّقُ الفردانية الحديثة بأصول دينية يكمن أساساً في تحديد النصوص الدينية التوحيدية لطبيعة الفرد خارج العالم والفرد داخل العالم، وهو ما قامت به الكنيسة مثلاً. ويتحدث لويس دومون

(1)- BLANDINE BARRET-KRIEGLER, Les chemins de l'État (Paris : CALMANN-LEVY, 1986), p. 56.

(2)- لويس دومون، مقالات في الفردانية، منظور أنثروبولوجي للإيديولوجية الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي (ط1؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص، 48.

في هذا الصدد قائلا: « كان الفرد بوصفه مُتصوراً خارج التنظيم الاجتماعي والسياسي المعطى. كان خارج وفوق هذا التنظيم فرداً- خارج- العالم بالتضاد مع فرد - في - العالم (...) إن القرون الأولى من تاريخ الكنيسة كانت تُبين بدايات التكيف مع العالم لهذا الكائن الغريب (...) إن الدولة أصلاً بالنسبة إلى الكنيسة كالعالم بالنسبة إلى الله. ولهذا فإن تاريخ تصور الكنيسة لعلاقتها مع الدولة مركزي في تطور العلاقة بين حامل القيم، الفرد- خارج - العالم، والعالم. »⁽¹⁾

وما يُمكن قوله كصفوة قول، ونحن بصدد الحديث عن الفردانية كأساس من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، يتمثل في ثلاث نقاط استنتاجية جديرة بالذكر وهي كالآتي :

- النقطة الأولى تتمثل أساساً في أن الفردانية كمذهب فلسفي كان قائماً على مبدأ تعيين الفرد كأساس العملية الإنسانية داخل العالم. وبتعبير آخر الإنسان مصدراً للمعنى، بصفة عامة وأساس قيام الدولة على اعتبار أن الفرد يُمثل مصدر السلطة، والقانون، والعلاقات السياسية... الخ بصفة خاصة.

- النقطة الثانية تتمثل في أن تطور مفهوم الفرد داخل المنظومة الفلسفية السياسية يرتبط بالعديد من المفاهيم الرئيسية على غرار مفاهيم الحرية، فلا يمكن في أي حال من الأحوال إحداث القطيعة بين مفهوم الفردانية ومفهوم الحرية، على اعتبار أن تطور التيارات الفلسفية التي نظرت للحرية بصفة عامة والحرية الفردية، والحرية السياسية، والحرية الدينية... الخ، كانت بمثابة المقدمات الرئيسية لقيام الفردانية.

- النقطة الثالثة تتمثل أساساً في أن تبيان الأصول الدينية لمسألة الفرد ليست بالهينة، على اعتبار أن النصوص الدينية التوحيدية حملت مفاهيم عميقة للإنسان بصفة عامة ولل فرد بصفة خاصة. وهو الأمر الذي سبق وأن بيناه في الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني الذي جاء تحت عنوان الإنسان بين الماهية الفلسفية والغاية الفعلية. وتاريخ المؤسسات الدينية بدورها عملت على تحديد مهام وغايات الفرد داخل العالم. والفرد / الإنسان في تَمْظُهُرِهِ الديني التاريخي يحتاج إلى دراسة أنثربولوجية عميقة. لكن ما يُمكن قوله هو أن الشكل الرمزي للشخصيات الكريزماتية التاريخية السياسية منها أو الدينية؛ كشخصيات الرُّسل، والأنبياء، والباباوات، والملوك، والقيصرة،

(1)- المرجع نفسه، ص، 82.

الشخصيات البطولية... الخ حددت مع مرور الوقت بعض معالم الفرد الحديث من خلال تقليد صفاتهم غير الطبيعية (الرمزية، والكريزما، والعظمة، والقوة، والتفرد... الخ).

III-1-2-4- المطلب الرابع : الحق في الملكية الخاصة.

يُعتبر مبدأ الحق في الملكية الفردية ⁽¹⁾ من بين المبادئ التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، وأكثر من ذلك فالعديد من مُنظري الدولة يربطون قيام الدولة الديمقراطية الحديثة بمسألة الحق في الملكية أو الملكية الخاصة.

شكلت مسألة الحق في الملكية الخاصة سجال كبير بين أصحاب النزعة التي تربط الدولة الحديثة بالطابع الليبرالي الرأسمالي وأصحاب النزعة الاشتراكية الماركسية، هذه الأخيرة التي انتقدت سطوة الطبقة البرجوازية على وسائل الإنتاج باسم الحرية والحق في الملكية.

عمل الطرح الرأسمالي لطبيعة الدولة الحديثة على تبيان الدور الذي تلعبه الحقوق الطبيعية ⁽²⁾ ومنها الحرية والحق في الملكية في التأسيس للعلاقة الجديدة بين الفرد والدولة. فكان هذا الطرح بمثابة الصيغة الحديثة التي قامت عليها الدولة القومية الأوروبية في أعقاب تطور الأفكار الليبرالية خاصة مع بروز النظريات الفلسفية لعصر التنوير من جهة، والدولة الحديثة ذات التصور والبناء الرأسمالي القائمة أساسا على قواعد النظرية الاقتصادية الليبرالية، التي يعد الحق في الملكية الخاصة من بين أهم الشروط التي تُمكن من تحقيقها من جهة أخرى.

لقد ارتبطت الملكية الخاصة بالتاريخ العام لتطور الدولة، فالسعي إلى تأسيس الدولة من خلال بسط السلطة كان يتم وفق آليات تحقيق السيطرة على منابع الثروة والمال، وكان ذلك

⁽¹⁾ - كثيرا ما يكتنف خلط كبير بين الملكية الفردية والملكية الخاصة، فمصطلح الملكية الفردية متعلق بالشكل القانوني للملكية بمعنى فريده، تعاونيه، مشتركه، عامه... الخ، أما مصطلح الملكية الخاصة فهو تحديد لوظيفة الملكية، بمعنى يمتلك صاحب الملكية القرار الاقتصادي في تسيير ما يمتلكه دون الرجوع إلى المجتمع.

⁽²⁾ - لقد لعب رواد مدرسة الحق الطبيعي غروتوريوس وبوفندورف/Samuel Von Pufendorf (1632-1694) دورا كبيرا في الفصل بين الحق الطبيعي واللاهوت. فقد بذلوا جهدا في فك الاشتباك بين المسألة السياسية والمسألة الدينية، محققين في تاريخ الفكر السياسي، ثورة حقيقية، بتخليص العلم السياسي من ارتباطه باللاهوت المسيحي، وكذا بتخليص الدولة من هيمنة ووصاية الكنيسة. أنظر:

يتحقق عن طريق سيطرة الطبقة المألّكة والمُسيطرة على وسائل الإنتاج على الطبقة غير المألّكة لهذه الوسائل. هذه الأخيرة التي تُعد الضامنة لاستمرارية ونمو ثروات الملاك من خلال استغلالهم. ويتحدث فرديريك إنجلز في هذا الصدد في كتابه الرائع الذي جاء تحت عنوان أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة قائلاً: « حيث أن الدولة نشأت من الحاجة للسيطرة على الصراع الطبقي، وحيث أنها نشأت في الوقت نفسه وسط هذا الصراع. فهي دولة الطبقة الأقوى بصفة عامة، الطبقة المسيطرة اقتصادياً والتي تصبح عن طريق الدولة الطبقة للسيطرة سياسياً كذلك، ولذلك تتطلع إلى وسائل جديدة للسيطرة على الطبقة الخاضعة واستغلالها. وعلى ذلك كانت الدولة في النُظم القديمة هي دولة مألّكي العبيد للسيطرة على العبيد، كما كانت الدولة الإقطاعية هي جهاز الأرستقراطية للسيطرة على رقيق الأرض من الفلاحين والتابعين، كما كانت الدولة النيابية الحديثة هي أداة رأس المال لاستغلال العمل الأجير. »⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، شكلت التنظيرات الفلسفية التي قام بها كل من الفيلسوف الإنجليزي جون لوك والطبيب الفرنسي المُهتم بقضايا الاقتصاد فرانسوا كيزني/ Quensnay Francois (1694 - 1778م)⁽²⁾ العمود الفقري الفلسفي التي قامت عليها مسألة الملكية الفردية. كما مثلت الآراء الرئيسية التي تَنبَنِي عليها وظيفة الدولة في المحافظة على الملكية الفردية وأصحابها.

فيتحدث جون لوك فيما يخص هذه المسألة قائلاً: « يبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. وأنا أقصد بـ " الخيرات المدنية " : الحياة، الحرية، سلامة البدن وحمايته من الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل : الأرض، النقود، المنقولات وغيرها. وواجب الحاكم المدني أن يُؤمّن للشعب كله، ولكل فرد على حدة - بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع- المُحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة. »⁽³⁾

(1) - فرديريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب (دون طبعة؛ القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1957)، ص، 192، 193.

(2) - فرانسوا كيزني (1694 - 1778م) ولد في فرساي بفرنسا، وعمل طبيباً في بلاط لويس الخامس عشر، لكنه اهتم بالاقتصاد وأسس المذهب الطبيعي. نشر في سنة 1756م مقالين عن الفلاحين وعن الجنوب، ثم أصدر في سنة (1758م) الجدول الاقتصادي وشبّه فيه تداول المال داخل الجماعة بالدورة الدموية، قال ميرابو حينذاك عن هذا الجدول بأنه: يوجد في العالم ثلاثة اختراعات عظيمة هي الكتابة والنقود والجدول الاقتصادي.

(3) - جون لوك، رسالة في التسامح. تر: عبد الرحمن بدوي (دون طبعة؛ بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص، 70.

دون أي شك، لقد كانت لمختلف النظريات الفلسفية التي شهدتها أوروبا ما بعد المرحلة القروسطية، المتعلقة أساساً بالحرية، وفصل الدين عن الدولة، والتسامح، والحقوق الطبيعية والفردانية... الخ، وكذلك الصيغة الجديدة التي قام عليها تصور الفرد بعد تجلي التيارات الإصلاحية الدينية البروتستانتية والكفانية خاصة؛ والتي حررت الفرد من بوتقة التصور الشامل الذي رسمته وأسست له الكنيسة، إضافة إلى ظهور الطبقات الاجتماعية الجديدة، بمثابة البنى التي أسست لظهور الملكية الفردية.

وما يُمكن قوله كصفوة قول هاهنا، ونحن بصدد الحديث عن حق الملكية الفردية كأساس من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، يتمثل في أربع نقاط استنتاجية جديرة بالذكر وهي كالآتي :

- النقطة الأولى تتمثل في الارتباط الوثيق بين الحق في الملكية والحرية، والمتتبع لتاريخ تطور المفهومين يرى بوضوح هذا الارتباط والتجانس. فلا يُمكن تصور تحقيق مبدأ الحق في الملكية الفردية دون تحقيق مبدأ الحرية.

- النقطة الثانية تتمثل في أن الدولة الحديثة - بمفهومها الاقتصادي الرأسمالي - ترتبط بمسألة الملكية الفردية التي تُعد من بين الأسس التي تقوم عليها الرأسمالية التي نظر لها كل من آدم سميث، ودافيد ريكاردو / David Ricardo (1772-1823م)، ودافيد هيوم، وهيجل، وجون استيوارت مل وغيرهم. كما تُعد دولة مُنظمة للسوق والعمل، ومنه فالحق في الامتلاك هو حق تُحافظ عليه الدولة من خلال القوانين المُسيرة لذلك، كما يجب أن تُساهم في تحقيقه. وهو المبدأ الذي رفضته الأنظمة الشيوعية والاشتراكية الماركسية التي ترى بأن الدولة هي المالكة الوحيدة لوسائل الإنتاج.

- النقطة الثالثة تتمثل في أن الحق في الملكية الفردية يُشكل إحدى الركائز الهامة التي تقوم عليها حقوق الإنسان، فالمبدأ يتجلى في مُختلف الإعلانات والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. فمبدأ الفردية هو جوهر حقوق الإنسان والمحرك الرئيسي للحقوق الجماعية والفردية.

- النقطة الرابعة والأخيرة تتمثل في الإشارة إلى نقطة جد مهمة وهي وجود العديد من الباحثين المُتخصصين في ميدان النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية، على سبيل الحصر: دوركايم وماكس فيبر، لفي سترأوس، الذين ربطوا مسألة نشوء فكرة الحق في الملكية الفردية بأصول

دينية خاصة التوحيدية منها، فطبيعة هذه الأديان سمحت في التأسيس للملكية الفردية والحق في الامتلاك. فبالنسبة لماكس فيبر تعتبر البروتستانتية خاصة الكلفانية منها الأصل الفعلي للرأسمالية وروحها، على اعتبار أن البروتستانتين كانوا من الأوائل الذين أسسوا للملكية الخاصة والاستثمار والتجارة والمشاريع الاقتصادية، وارتبطت رغبتهم هذه بإيمانهم الديني الراسخ ورغبة منهم في خدمة الله، وكان النجاح المادي بالنسبة إليهم علامة من علامات العناية الإلهية⁽¹⁾.

كما تقوم الديانة اليهودية على العمل كوسيلة للربح والرقاء، وهو ما تؤكد سيطرة اليهود على مجال البنوك والتجارة العالمية، وتعتبر اليهودية من بين الديانات التي ربطت الملكية الخاصة والبحث عن الربح بالعبادة وخدمة الله.

أما الشريعة الإسلامية التي تقوم على القرآن والسنة، فهي تُحدد الملكية بشكل مُختلف ودقيق، فالله هو المالك الوحيد لكل الأشياء على حسب القرآن : (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِّ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا) (إلا سراء: 111)، كما ذم القرآن المال في العديد من الآيات القرآنية: (ويل لكل همزة لمزه * الذي جمع مالا وعدهه * يحسب أن ماله أخلده * كلا لينبذن في الحطمة) (الهمزة: 1-4). (تبت يدا أبي لهب وتب * ما أغنى عنه ماله وما كسب * سيصلى نارا ذات لهب) (المسد: 1-3). إلا أن مجال الملكية الخاصة مضمون في مجال الجماعة وخدمتها، كما أنه كان للنشاطات التجارية التي كان يقوم بها الرسول محمد الدور الكبير والفعال في بناء الثقافة التجارية والاقتصادية لدى المسلمين، الذين يعتبرون التجارة كملكية فردية سُنّة وعبادة، كما أن ملكية الأفراد للأراضي مسموح به عند المسلمين، فقد صح عن الرسول المسلمين انه قال ”من أحميا أرضا ميتة فهي له وما أكلت العافية منها فهي له صدقة“ (رواه احمد والنسائي وأبن حبان). وفي رواية ” من عمر أرض ليست لأحد فهو أحق بها“ (رواه البخاري واحمد).

هذه الأسس الإسلامية التي تقوم عليها مسألة الملكية الخاصة أسست للإسلام الليبرالي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

(*1)- أنظر بأكثر تدقيق كتاب ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد (دون طبعة؛

بيروت : مركز الإنماء القومي، 2005)، من الصفحة 173 إلى الصفحة 186.

II-1-2-5- المطلب الخامس : المُواطنة.

تسعى دراستنا هذه إلى الإتيان ببعض الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، ولو بصفة عامة ومُختصرة. ويُمكن لنا القول هاهنا بأن مفهوم المواطنة يُعد من أهم هذه الأسس، على اعتبار أن هذا المفهوم يُشكل محورا هاما داخل إطار النظريات الفلسفة السياسية العديدة المُتعلقة بالدولة الحديثة.

ولا شك أن تطور مفهوم المُواطنة صاحب تطور الفكر السياسي الحداثي بصفة عامة والتقييمات المُترتبة عن التجارب التي عاشتها العديد من الدول الغربية بصفة خاصة. فالمُواطنة تُمثل الركيزة التي يقوم عليها كل من التنظيم القانوني والسياسي للدولة الحديثة. فعلى الرغم من أن المفهوم نفسه يُعد، بشكله الفلسفي الدقيق، مفهوما حديثا وأكثر من ذلك معاصرا، لكن لا يُمكن لأي دارس في مجال الفلسفة السياسية أن يَسْتَنَتِي الفلسفة الإغريقية في تَشْكَل و/أو تطور مفهوم المُواطنة بشكله الحديث. كيف لا؟ والفلسفة الإغريقية، مع كل من أفلاطون وأرسطو، تُعد مُنطلق الإرهاصات الأولى له، خاصة فيما يتعلق بتنظيرها لمسألة المُواطن الأثيني.

ومن جهة أخرى، عرف مفهوم المُواطنة العديد من التعريفات. ولعل جُل التعريفات المُقدمة للمفهوم تقترن كثيرا بكل من الدولة الحديثة؛ خاصة فيما يتعلق بإطارها السياسي-قانوني، وكذلك بمفهوم الوطن والانتماء إليه. ففي حقيقة الأمر «يُقابل الانتقال من "الرعية" إلى "المواطنة"، الانتقال في اللغة الفرنسية ونتيجة للثورة الفرنسية، من مفهوم "Sujet" إلى مفهوم "Citoyen". ولم يكن من الصدفة أنه قد نشأ عن الثورة الفرنسية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن 1789م، وأن أثر هذه الثورة قد اجتاح الفكر السياسي في العالم كله، ومنه العالم الإسلامي.

وكثيرا ما يحدث خلط لدى العرب في الترجمة، فكلمة Nationalisme لا يعني المُواطنة، وإن كانت مُشتقة من كلمة Nation التي يُمكن أن تُشير في بعض الاستعمالات إلى معنى الوطن. وكلمة Patriotisme يُمكن أن تُستعمل أحيانا بمعنى المواطنة، إلا أن معناها الدقيق هو التعلق بالوطن وليس المواطنة في ذاتها، مع أنها مُشتقة من كلمة Patrie التي تعني أيضا الوطن. والكلمة التي تقابل مقابلة دقيقة وطنية هي كلمة Citoyenneté، وقد اشتقت منها كلمات مقابلة في اللغات اللاتينية الأخرى مثل Citizeship. «⁽¹⁾

(1) - محمد الحداد، الدين والدولة والمواطنة في الزمن الجديد، (ندوة رؤية العالم والعيش فيه، أفريل 2013، مسقط، سلطة عمان).

جاءت المواطنة كوسيلة لتحقيق التوازن الفعلي بين الأفراد، وبناء العلاقات بين الفرد والدولة من خلال مبدأ الحقوق والواجبات. « بحيث تفترض فكرة المواطنة عموماً أن تقوم هذه العلاقة المتوازنة على حصر مجال تدخل الدولة في المجال العام دون الخاص، فالدولة لا تحاسب شخصاً إذا فكر في الجريمة وإنما تحاسبه إذا نفذ الجريمة أو بدأ في تنفيذها أو دعا إليها. ومن هنا يُصبح القانون مُختلفاً عن الأخلاق. فالقانون لا يتدخل في النوايا، ولا في القضايا الشخصية، ولا في الاعتقادات والأفكار، وإنما يتدخل فقط في تنظيم مجال العيش المشترك بين البشر، وهو الوسيلة الوحيدة لتدخل الدولة في هذا العيش المشترك. ولا يعتبر المواطن مُلزماً بالخضوع إلى إرادة السلطة إذا ما لم تتخذ شكلاً قانونياً، ولا مُلزماً بالخضوع إلى إكراه إلا ما تقتضيه المصلحة العامة.»⁽¹⁾

يتحدث العديد من الدارسين للمفهوم المواطنة، عن اقتران هذا الأخير بتطور الخطاب السياسي الليبرالي، وتجلي الديمقراطية الليبرالية، وبروز حقوق الإنسان، وتجذر الدولة الوطنية، وهي العناصر المُنبئية أساساً على مبادئ الحرية (الحرية الفردية والجماعية، وحرية التعبير، وحرية الاعتقاد، والحرية السياسية... الخ)، الحق في الملكية، والانتخاب، والحقوق والواجبات... الخ. فلقد شكلت فلسفة كل من جون لوك، وتوماس هوبز، وفولتير، وجان جاك روسو وآخرون، الإطار الفلسفي الفعلي الذي منه يستمد مفهوم المواطنة أسسه الفلسفية من جهة وإطاره العملي داخل الدولة من جهة أخرى.

في السياق نفسه، عمل السوسيولوجي البريطاني المُختص في دراسة مفهوم المواطنة توماس هومفري مارشال / Thomas Humphrey Marshal (1893-1981م) على إعادة قراءة مفهوم المواطنة الحديث من خلال تتبعه للتجربة البريطانية، ومنه التنظير لمفهوم جديد يُسميه بالمواطنة المدنية.⁽²⁾ فلقد كان بحث توماس هومفري مارشال في مسألة المواطنة نتيجة ربطه المفهوم

(1). المرجع نفسه.

(2). - وقصد مارشال بالمواطنة المدنية، الحقوق اللازمة للحرية الفردية، مثل حرية التعبير، حرية الفكر والإيمان، الحق في التملك، وإبرام العقود السارية، والحق في العدالة، والحق في الدفاع، والحق في المساواة مع الآخرين من خلال القانون. أما العنصر الثاني وهو المواطنة السياسية، فيقصد به حق المشاركة في السلطة، وحق الترشح والانتخاب. أما العنصر الأخير فهو المواطنة الاجتماعية، ويقصد بها الحق في الحصول على قدر من الرفاه الاقتصادي، الأمن، الرعاية الطبية، والمشاركة الثقافية، والتمتع بنظام تعليمي واجتماعي حضاري. قد أنتج مارشال نموذجاً متأثراً بسياق تاريخي حدد معالم النظم السياسية الأوروبية وفي القلب منها حقوق الإنسان، فبعد انهيار الإمبراطورية الرومانية ظهر عدد من الممالك الأوروبية المستقلة، والتي كان الإقطاع هو نظام الحكم لها، من خلال تنظيم هرمي على رأسه الملك نزولاً حتى الوصول إلى العامة، مع مرجعية دينية صلبة، ويصف مارشال هذا العصر بالعصر الأول، حيث لم يكن هناك مساواة بين النبلاء والعامة في الحقوق والواجبات. أنظر محمد الحداد، الدين والدولة والمواطنة في الزمن الجديد.

بالليبرالية من جهة وبتطور الدولة الحديثة ومُختلف الأزمات التي واكبتها من جهة أخرى. كما عمد على إرساء الأسس الاجتماعية للمواطنة.

ارتباط مفهوم المُواطنة بالتجربة السياسية الليبرالية ما يزال يُثير العديد من الجدالات الفلسفية، خاصة أمام تنامي التيارات الفلسفية الاجتماعية الراضية لكل من العولمة الحاملة لأفكار التوحيد الاقتصادي والثقافي والمالي، وللرأسمالية المتوحشة التي صاغت مفاهيم سياسية واقتصادية في ظل فرض أنساق فكرية جديدة تستخدم مفاهيم المواطنة كذريعة لتحقيق ذلك.

وما يُمكن قوله كصفوة قول، ونحن بصدد الحديث عن الفردانية كأساس من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، يتمثل في أربع نقاط استنتاجية جديرة بالذكر وهي كالآتي :

- النقطة الأولى تتمثل في أن فكرة المُواطنة ساهمت في تحقيق المساواة بين الأفراد داخل كيان المجتمع والدولة بصفة عامة. وذلك في ظل فرض القانون كوسيلة لتحقيق الحقوق والواجبات.

- النقطة الثانية تتمثل في ظهور العديد من الانتقادات لفكرة المواطنة، فبالإضافة إلى ما سبق قوله في هذه المسألة، نجد أنه مباشرة وبعد الثورة الفرنسية 1789م التي رسخت معالم المواطنة والمساواة بين الأفراد تجلت العديد من الأصوات الراضية على غرار ما قام به إدموند بورك/ Edmund Burke خاصة الانتقادات التي ضمها كتابه المعنون خواطر حول الثورة الفرنسية/ Réflexion sur la Révolution française ، أو ما قامت به التيارات الدينية هاجمت فكرة المواطنة وتمسكها بالانتماء والهوية الدينيين، والأمر نفسه نجده عند التيارات الماركسية التي عارضت فكرة المواطنة وربطها بالفرد بالانتماء الطبقي.

- النقطة الثالثة تتمثل في أن فكرة المواطنة تمثل العمود الفقري للإعلان العالمي لحقوق الإنسان المعلن في 10 ديسمبر 1948م، بحيث تؤكد جُلّ مواده على مبادئ المواطنة وفلسفتها العامة.

- النقطة الرابعة والأخيرة تتمثل أساساً في أن مفهوم المُواطنة شكل القطيعة مع مفاهيم الانتماء العقائدي. بحيث تحول الفرد من فكرة التعيين " كمؤمن " إلى فكرة تعيينه " كمواطن ". ولعل هذه المسألة شكلت صلب العديد من الأزمات التي تعرفها العديد من الدول الحديثة، خاصة بعد ظهور التعارضات بين مسألة حرية الاعتقاد ومسألة الرموز الدينية، والطابع العلماني للدولة. وهي المسألة التي سنعالجها في الباب الرابع.

III-1-2-6- المطلب السادس : الديمقراطية وحقوق الإنسان.

إذا كانت كل من العلمانية، والحرية، والمجتمع المدني، والفردانية، والمواطنة، والحق في الملكية من بين أهم الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النظرية العامة للدولة الحديثة، كما سبق وأن بيناه، فإن مبدأ الديمقراطية يُعد الضامن والحامي لهذه الأسس، خاصة في مسار التجسيد العملي والتطبيقي للدولة الحديثة.

ونؤكد هاهنا بالدور الكبير والهام جدا الذي يلعبه البحث في موضوع الديمقراطية في دراستنا هذه، نظرا للمكانة المحورية التي تتبوؤها الديمقراطية في نظرية الدولة الحديثة، والتوجه العالمي لتجسيدها.

على الرغم من أن الديمقراطية، بمعناها الحديث بصفة عامة، اقترنت بشكل كبير بكل من الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة، وبالأخص بتجسيد المنظومة السياسية والقانونية الحديثة لدى جل الدول الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، وبشكل أقل لدى العديد من الدول الأخرى الأمريكية اللاتينية منها والإفريقية والآسيوية... الخ، خاصة بعد تلاشي النزعة الاستعمارية، وبروز مسار تحرر هذه البلدان من بسط الاستعمار والاستيطان.⁽¹⁾ إلا أن الجذور اليونانية تمثل المهد الأصلي لتأسيسها الفلسفي وتجسيدها السياسي.

تُعتبر الديمقراطية⁽²⁾ من بين المسائل التي أثارت نقاشا هاما منذ قرون غابرة، ووضعت نفسها كمسألة جوهرية داخل إطار الفلسفة السياسية من خلال البحث عن شرعية الحكم، والسيادة، والسلطة، وكنظام سياسي يسمح بمشاركة الشعب في تحديد آليات تسيير الدولة وتحقيق غاياتها المرجو بلوغها.

(1) - يُعد بزوغ شمس الاستقلال والتحرر في أغلب دول ما يُسمى حاليا بالعالم الثالث، إرهاصات المرحلة التي عرفت فيها هذه الدول قيام نظام الدولة الحديثة وتشكل شرعية السلطة الحاكمة. لقد أضحت مسألة شرعية الحكم في مختلف هذه الدول موضوع جدال عميق من جهة، وتجسيد اعتباطي/ تسلطي وديكتاتوري على اعتبار أن البعض من السُّلط الحاكمة في هذه الدول جسدت شرعيتها على أساس القومية و/أو الشرعية الدينية، والبعض على أساس الشرعية الثورية و/أو العسكرية، والبعض الآخر على أساس الإيديولوجية الماركسية التوتاليتارية إقتداءا بالنموذج السوفييتي... الخ من جهة أخرى. هذه النماذج من الدول ما تزال تعيش خارج أسوار الديمقراطية جاعلة من شعوبها رعايا تحت وصاية القمع والديكتاتورية بكافة أشكالها، وواضحة بذلك مسألة تجسيد نمط الدولة الحديثة القائمة على الديمقراطية وحقوق الإنسان قاب قوسين أو أدنى من اللازم والنيان.

(2) - الديمقراطية هي نظام سياسي من أنظمة الحكم الذي يكون فيه الشعب هو صاحب الحكم أو السلطة، أي سلطة إصدار القوانين وسن التشريعات. وتطلق الديمقراطية على النظام السياسي الذي يكون فيه الشعب رقيباً على أعمال الحكومة بواسطة المجالس النيابية، ويكون لنواب الأمة سلطة إصدار القوانين وسن التشريعات. أنظر: محمد رفعت عبد الوهاب، مبادئ النظم السياسية (بيروت : منشورات الحلبي الحقوقية، 2002)، ص، 18.

في حقيقة الأمر، ينطوي التساؤل حول الديمقراطية الحديثة - على حسب اعتقادنا - على أربع عناصر أساسية. العنصر الأول يتمثل في تأصيلها التاريخي والفلسفي اليوناني. أما العنصر الثاني فهو مُفترن أساسا بأهم المذاهب الفلسفية الحديثة المرتبطة خصوصا بفلسفة العقد الاجتماعي التي تُعد الفلسفة التي عززت الإطار النظري والعملي لها. أما العنصر الثالث فهو مُتعلق بالدور الذي لعبته الثورات التي عرفها الغرب كالثورة الإنجليزية، والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية في تجسيد الديمقراطية. أما العنصر الرابع والأخير فهو مُرتبط بالعلاقة الوطيدة بين الديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما فيما يتعلق بالعنصر الأول، فإنه لا يُمكن بتاتا الانحراف عن الخط التاريخي الفلسفي الذي يربط تاريخ التنظير الفلسفي للديمقراطية بالفلسفة اليونانية القديمة. فالتجربة اليونانية في مجال بناء دولة المدينة وفق مبدأ الديمقراطية كانت تجربة راسخة تاريخيا. فيتحدث المُفكر السياسي روبرت ألان داهل / Robert Alan Dahl (1915-2014 م) في هذا الصدد قائلا: « لقد كان الإغريق هم الذين صاغوا تعبير الديمقراطية أو الديمقراطية من الكلمة اليونانية ديموس / demos أي الشعب، وكراتوس / kratos، يَحْكُم. ومما يُثير الانتباه أنه بينما كانت كلمة ديموس في أثينا تعني عادة جميع أهالي أثينا، فإنها تعني في بعض الأحوال عامة الشعب، أو حتى الفقراء. ويبدو أن كلمة ديمقراطية كانت تستخدم في بعض الأحيان من جانب نقادها الأرستقراطيين كنوع من الألقاب لإظهار احتقارهم لعامة الشعب، الذين تخلصوا من سيطرة الأرستقراطيين السابقة على الحكومة. وعلى أي الأحوال، كان لفظ " ديمقراطيا " يُطلق من جانب الأثينيين وغيرهم من الإغريق على حكومة أثينا بالتحديد وعلى مدن أخرى كثيرة في اليونان أيضا. »⁽¹⁾

كانت التجربة اليونانية في التأسيس لمعالم الديمقراطية، تجربة رائدة وأصلية تجسد أصول الديمقراطيات الحديثة في بناءها ومغزاها، وذلك على الرغم من اختلافها معها. « إذ تُعتبر المراجع التي درست تاريخ الديمقراطية والأنظمة الديمقراطية الغربية " دولة المدينة " أثينا أول مخاض تمر به البشرية لولادة هذا النظام في أثينا، فقد مورست الديمقراطية في شكلها المباشر كأول تجربة في التاريخ القديم في أثينا. »⁽²⁾ وهي كذلك المصدر الذي استوحى منه الغرب فصول ومشاهد ديمقراطيته الحديثة، وكانت مصدر إلهام مفكره في عصر النهضة وامتدادا لنظامهم الديمقراطي

(1) - روبرت ألان دال، عن الديمقراطية، تر: أحد أمين الجمل (ط1؛ القاهرة : الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2000)، ص، 40.

(2) - محمد سليم محمد غزوي، نظرات حول الديمقراطية (د ط؛ عمان: دار وائل للطباعة والنشر، 2000)، ص، 9 .

العريق الذي يعود إلى هذا التاريخ على حد قولهم، ويعود قيام هذه الديمقراطية في دولة أثينا إلى نحو خمسة قرون قبل الميلاد. ⁽¹⁾»

لقد كان الإغريق أول من مارس الديمقراطية كنظام حكم في مدينتي أثينا وإسبارطا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وذلك بعد تطور سياسي طويل استغرق حوالي سبعة قرون. فلقد حملت العديد من المؤلفات اليونانية آراء وتفسيرات حول الديمقراطية.

تكرست ديمقراطية أثينا عند بيركليس، ويُذكر أن هذه الكلمة جاءت على لسان هذا القيصر في إحدى خطبه الموجهة إلى شعب أثينا في احتفال جنازتي اختيار فيه لتأبين ضحايا الحرب التي وقعت بين أثينا وإسبرطا. ⁽²⁾ كما حَمَلَهَا ثوسيديديس حين يقول: «الديمقراطية أسلوب في العيش المشترك في حرية سياسية تكسب الأخلاق رفعة وتهذيب وتنقي الإحساس لدى مجتمع برمته. ولقد منحت الديمقراطية الطريق إلى حياة غنية بما يُثير الاهتمام ويُشيع في النفوس الرضى، ووفرت لهم الحماية الفعالة ليعيشوا هذا الطراز من الحياة جنباً إلى جنب. أما العجوز الأوليغارشي، صاحب الرأي المُناقض كل التناقض لرأي السابق، فقد كانت بالنسبة إليه الديمقراطية الأثينية نظام سلطة عنيف. ⁽³⁾ كما كان أفلاطون يرى أن مصدر السيادة هي الإرادة المتحدة للمدينة. والأمر نفسه عند أرسطو الذي يعتبر أن السلطة لا تنبع من شخص الحاكم وإنما من الجماعة ذاتها. ⁽⁴⁾

لقد كان النظام الديمقراطي في أثينا يعني إشراك المواطنين في الشؤون العامة للمدينة على أساس من المساواة بينهم، أو بمعنى آخر أن يقوم الشعب مُمَثِّلاً في مواطني المدينة بمزاولة السلطة بنفسه مباشرة. وهذا يعني بشيء من التفصيل أن يتولى الشعب كله في مجتمع مُعين شؤون الحكم، فيصدر القوانين وينفذها ويفصل في الخصومات التي تثور بصدد تطبيقها، ويوقع الجزاءات على مخالفيها. ⁽⁵⁾ وهي - في حقيقة الأمر - الوظائف والخصائص التي تقوم عليها الديمقراطية الحديثة، التي تُعد في أصلها يونانية مَحْضَة.

(1) - المرجع نفسه، ص، 9.

(2) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (ط1؛ دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، ص، 134.

(3) - جون دن، قصة الديمقراطية، تر: عبد الإله الملاح (ط1؛ الرياض: العبيكان للنشر، 2012)، ص، 32.

(4) - محمد رفعت عبد الوهاب، مبادئ النظم السياسية (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2002)، ص، 181.

(5) - أ.هـ.م. جونز، الديمقراطية الأثينية، تر: عبد المحسن الخشاب (ط1؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1976)، ص، 121.

ومن بين الأسس التي قام عليها النظام الديمقراطي في أثينا، ومن خلال النصوص الفلسفية التي اطلعنا عليها، يُمكن لنا حصرها كما يلي:

- حرية المواطنين في اتخاذ القرارات، وإمكانية المشاركة في ذلك.
- إسناد السلطة إلى الشعب، والذي يتطلب أيضا التناوب عليها بين أفراد.
- السلطة تُمارس من طرف جميع المواطنين لا من طرف أقلية أو لمصلحتها الخاصة⁽¹⁾، فلقد كان المواطنون يجتمعون في هيئة جمعية عمومية، يتشاورون فيها في كل أمور الحكم، مثل: انتخاب الحاكم وإصدار القوانين، والإشراف على تنفيذها، ووضع العقوبات على المخالفين، وربما ساعد على هذا الاجتماع العام : قلة عدد السكان، وبساطة الحياة، وسهولة المشاكل ويسرها، وقد توزعت الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية على الهيئات التالية : الجمعية الشعبية "العمومية"، والمجلس النيابي، والمحاكم الشعبية.⁽²⁾
- الحق في اكتساب الحقوق والحق في الملكية والعمل.
- المساواة أمام القانون.
- خضوع الحكام للجماهير وذلك من خلال الرقابة المستمرة على أعمالهم.⁽³⁾

لقد سبق وأن بيّنا، ونحن نعالج مسألة الدولة والإطار القانوني والدستوري في الباب الثاني، الفصل الأول، الأصول اليونانية والرومانية التي ينطوي عليها كل من الدستور والقانون. ولعل الارتباط الوثيق للديمقراطية بالإطار القانوني يجعلنا على يقين بالدور الذي لعبته الحضارة الرومانية في التأسيس لتجسيدها القانونية. فإذا كانت الفلسفة اليونانية الجوهر الفلسفي الخالص للديمقراطية، فإن الحضارة الرومانية تمثل جوهرها القانوني.

يتحدث أستاذ التعليم العالي الفرنسي المُتخصص في المسائل المُتعلقة بالإتحاد الأوروبي جون لوي كلرجي/ Jean-Louis CLERGIE عن تاريخ الفكر السياسي الأوروبي قائلا : « إن العصور القديمة هي مصدر التقاليد الأوروبية التي يرجع أصلها إلى اليونانيين القدامى تحديدا والذين بنوا

(1) -DMITRI GEORGES LAVROFF, Les Grandes Étapes De La Politique, (2eme éditions, Paris : Dalloz ,1999), p, 38.

(2) - أ.هـ.م. جونز، مرجع سبق ذكره، ص، 121.

(3) - DMITRI GEORGES LAVROFF, op., cit., p, 39.

حضارة تجعل من الإنسان أساساً وغاية لها في أن واحد، هذه تلتفتها روما القديمة ونشرتها في أنحاء العالم بفعل فرض الحضارة الرومانية عبر الغزو والتوسع .»⁽¹⁾

على الرغم من بسط الفكري الأسطوري وبعده الفكر اللاهوت المسيحي هيمنته على الفكر الروماني، وولوج المملكات المسيطرة على أركان روما في مراحلها الأولى، إلا أن الحضارة الرومانية أسهمت في تجلي الفكر القانوني والعسكري، وكانت موطن ولوج الجمهورية. « فعندما كانت ديمقراطية أثينا في انحدار، كانت روما تتجه نحو نموذج جديد للديمقراطية اختار له الرومان اسم الجمهورية. وفي الفترة التي كانت أثينا تقاوم الطغاة الذين اغتصبوا فيها الحكم الديمقراطي مراراً، كانت روما تقاوم النظام الملكي لتضع حداً له بصفة نهائية. لقد عرفت روما، سواء في عهدها الملكي أو الجمهوري، فكرة اللجان والمجالس الشعبية التي تساهم في تسيير الدولة إلى أن استأثر القياصرة بالحكم وأطلق يدهم فيه. »⁽²⁾

التجاوب التاريخي للفكرة الديمقراطية مع مفهومها الفلسفي اليوناني والقانوني الروماني، وتطورها عبر مختلف المراحل والحقب، أمد للديمقراطية الحديثة معالم تشكلها وتطبيقاتها السياسية والقانونية.

أما العنصر الثاني، فهو يتمثل في أن الأساس الذي استندت إليه أوروبا الحديثة في أخذها بمبدأ سيادة الشعب هو نظرية العقد الاجتماعي التي صاغها كل من توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو⁽³⁾.

وجوهر نظرية العقد الاجتماعي تتمثل في أن الناس في أول أمرهم كانوا يعيشون حياتهم الفطرية البدائية، وهي حياة غير منظمة، تخلو من التشريع الذي يحكمهم، وليس هناك دولة أو مؤسسة تنظم معاملاتهم وأمور حياتهم، ثم نتيجة تطور الحياة احتاج الناس إلى دولة وتشريع حاكم، لأجل ذلك عقدوا فيما بينهم عقداً تنازلوا بمقتضاه عن جميع حقوقهم أو بعضها للمجموع من أجل

(1)- Jean-Louis CLERGIE, L'Union Européenne, (7eme Édition ; Paris : DALLOZ, 2008), p, 4.

(2)- فتحي زراري، القياس القانوني للديمقراطية (رسالة دكتوراه علوم في شعبة القانون العام مناقشة غير منشورة، جامعة قسنطينة 1، السنة الجامعية 2012-2013)، ص، 51.

(3)- تختلف الرؤى التي دافع عنها كل واحد من بين الفلاسفة الثلاثة حول مسألة الديمقراطية والسيادة الشعبية. ويظل روسو من بين أهم المدافعين لهاتين المسألتين. وللمزيد من الفهم حول مسألة هذا الاختلاف أنظر : جون دن، مرجع سبق ذكره، من الصفحة 25 إلى الصفحة 89.

إقامة السلطة التي تحكمهم وتنظم شؤون حياتهم وتحفظ حقوقهم وحياتهم. والسلطة حسب هذا التصور قامت أساساً على الإرادة الشعبية، فالشعب هو صاحب السيادة والسلطة.⁽¹⁾

الفكرة نفسها التي أسس عليها مُنظرو العقد الاجتماعي نظريتهم، خاصة جان جاك روسو، الذي يعتبر بأن أساس قيام الدولة يتجسد في انتقال الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة عن طريق عقد اجتماعي يصبو إلى تأسيس السلطة الحاكمة. ويتحدث روسو في هذا الصدد قائلاً: « بأن الالتزام الاجتماعي والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسه القوة أو حق الفتح أو الغزو، فالالتزام الاجتماعي والخضوع للسلطة لا يمكن أن يقوم إلا على أساس الاتفاق الحر بين أفراد الجماعة وهذا الاتفاق هو الذي ينقلهم إلى حياة الجماعة. »⁽²⁾ مما جعل مسألة الإرادة الشعبية تمثل مصدر السلطة السياسية.

وفي السياق نفسه، نجد بأن الإرادة الشعبية لدى أصحاب العقد الاجتماعي، لا تحمل في طياتها معالم الإجبارية بل هو عقد إرادي، عقد يقوم على حرية الأفراد في التخلي على حقوقهم الطبيعية من أجل بناء العقد الذي سيجسد الدولة (الحقوق المدنية) التي تعمل على حمايتهم والحفاظ على أمنهم، وتجسيد المساواة، وتسيير شؤونهم العامة... الخ. وسنحاول فيما بعد تحليل هذه المسألة.

وبدوره يرى المختص الهولندي-أمريكي في مسائل الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية أرنت ليبهارت/ Arend LIJPHART، بأن الديمقراطية تقتزن أساساً برواد الفلسفة التنويرية، قائلاً في هذا الصدد: « تقوم الفكرة الديمقراطية، سواء في سياق تحققها التاريخي، أو في الخلاصات الفكرية لها، على المبادئ التي حددها جون لوك ومونتسكيو، نعني: الحكم بالرضى (عبر الانتخابات)، وحكم الأكثرية أو الأغلبية (الفائز بأكثر عدد من الأصوات) وتقسيم السلطات. ثمة ملاحظ لهذا النظام منها حقوق الإنسان والحقوق المدنية للفرد، فحقوق المرأة، والقانون الدولي.. الخ، ولقد اصطلح على نظرية لوك ومونتسكيو بمفهوم: حكم الأغلبية. نشأت هذه النظرية الكلاسيكية من تخليص الديمقراطيات المبكرة في إنجلترا، فرنسا، أمريكا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر. »⁽³⁾

(1)- محمد ليلة كامل، النظم السياسية، الدولة والحكومة، (ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية)، ص 91، 92.

(2)- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: ذوقان قرقوط (ط1؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ)، ص، 56.

(3)- أرنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه (ط1؛ بيروت: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2002)، ص، 6، 7.

وبعد تطور آراء فلسفة العقد الاجتماعي من جهة، ونضال وكفاح التيارات السياسية والحقوقية والفكرية... الخ استمر فترة طويلة من الزمان من جهة أخرى، استقرت الديمقراطيات في أوروبا على صورتها الحالية، على اختلافها في الجزئيات والتي لا تؤثر في صورتها العامة ومبادئها الرئيسية.

أما العنصر الثالث، فهو يتمثل في الثورات الرئيسية التي عرفت أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على غرار الثورة الإنجليزية، والأمريكية، والفرنسية. الثورات التي مكنت الغرب من الانتقال إلى مراحل جديدة في تجسيد الآليات الحديثة للدولة، ومنه فرض القطيعة مع الأنماط السياسية والقانونية القديمة.

تُعتبر التجربة الثورية الإنجليزية، التي تتمثل في ثورتَي 1642م و1689م، من بين أهم التجارب الثورية الرائدة عند الغرب المسيحي المتعلقة بالصراع بين التيارات الديمقراطية البرلمانية الناشئة والحكم الملكي المطلق؛ الديني منه والعسكري. فلقد شكلت الثورة الأولى المندلعة عام 1642م منعرجاً هاماً في تجسيد النظام البرلماني، وذلك على الرغم من دمويتها. « فلقد انتهى الصراع الطويل بين الملكية والشعب إلى هذه الثورة الدموية التي أدت إلى إعدام الملك شارل وإعلان الجمهورية وإبعاد أسرة آل ستيوارت عن الحكم، وهي الثورة التي سميت : ثورة البرلمان وكانت بزعامة كرومويل⁽¹⁾. ولذلك سميت هذه الجمهورية بجمهورية كرومويل. »⁽²⁾

لم تدم نتائج الثورة الإنجليزية الأولى سوى مرحلة قصيرة المدى، على اعتبار أن إنجلترا آنذاك عرفت تراجع الديمقراطية وعودة الملكية مجدداً لتجثم على صدر إنجلترا بعودة آل ستيوارت للحكم عام 1660م محاولة إعادة سابق عهدها في ظل الحكم المطلق، فتمسكت بنظرية الحق الإلهي. وهو الأمر الذي فجر الصراع مرة أخرى بين الملك والشعب، وانتهى بالثورة عام 1688م، التي اندثرت على إثرها الملكية المطلقة لتحل محلها ملكية دستورية مقيدة تقوم على الاعتراف بحقوق الشعب وحياته، وتجسد ذلك في وثيقة الحقوق المعروفة باسم Bill of rights الصادرة عام 1689م. وقبله وفي عام 1679م صدر القانون المعروف باسم Act d'habeas corpus لإقرار

(1) - أوليفر كرومويل / Oliver Cromwell : (25 أبريل 1599 - 3 سبتمبر 1658) قائد عسكري وسياسي إنجليزي، اعتبره نقاده أحد القادة الديكتاتوريين، يُعرف بأنه هزم الملكيين في الحرب الأهلية الإنجليزية. جعل إنجلترا جمهورية وقاد كومونولث إنجلترا. أنظر : أوليفر كرومويل/ https://ar.wikipedia.org/wiki/أوليفر_كرومويل

(2) - أحمد رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والاشتراكي، (ط1؛ القاهرة: دار النهضة العربية، 1971)، ص، 125.

الضمانات اللازمة بحماية الحريات الفردية، ثم واصلت إنجلترا طريقها إلى الديمقراطية حتى لم يعد للملك أي سلطة أو نفوذ فعليين، وهو اليوم مجرد رمز للملكية الغابرة.⁽¹⁾

لقد كانت الثورات الإنجليزية بمثابة الميلاد الفعلي للثورات التي قامت بها الطبقة البرجوازية الصاعدة، والتي شكلت حاجياتها وخصائصها العوامل الجوهرية التي حركت النزعة المعارضة للملكية المطلقة.

من جهتها جسدت الثورة الأمريكية، التي قامت بها المستعمرات البريطانية الثلاث عشر في أمريكا الشمالية والتي استمرت من عام 1775م حتى عام 1783م، وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي من المستعمر البريطاني المُعلن عنه عام 1776م. فلقد جسدت هذه الوثيقة، التي تعد ركيزة الدستور الأمريكي، مبادئ الحقوق الأساسية للمواطن الأمريكي، بحيث عمل منظروها وكتابها - ومن أهمهم جورج واشنطن/ George Washington (1732-1799م) - التركيز على الطابع الديمقراطي والنيابي. « وقد حَمَل في بنوده العشر الأولى الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية من خلال تأكيده على حقوق الإنسان وضرورة احترامها خاصة الحق في الحياة والحرية والمساواة، وحق اختيار الحكام.»⁽²⁾

وبمقتضى معاهدة باريس سنة 1783م تم الإعلان رسمياً عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية من قبل إنكلترا.⁽³⁾

أما الثورة الفرنسية 1789م - التي سنعالجها بأكثر تدقيق في الفصل الثاني، المبحث الثالث من هذا الباب - فلقد اعتُبرت بالثورة الأكثر تأثيراً وشهرة في مسار تحقيق الدولة الحديثة بصفة عامة ومعالجتها بسلط الديمقراطية بصفة خاصة.

لقد كان الشعب الفرنسي يُعاني من طغيان الملوك والأمراء الذين كانوا يُمارسون الحكم المُستبد استناداً إلى نظرية التفويض الإلهي التي وُضعت من أجل تبرير سلطانهم المُطلق. حيث تقول هذه النظرية: إن الملوك يستمدون سلطانهم من تفويض الله لهم سواءً كان تفويضاً مباشراً أو غير

(1) - المرجع نفسه، ص، 12.

(2) - « La Révolution américaine (USA 1776) », Karine FILLIETTE et Patrice DELPIN (Article publié le 28 octobre 2015 sur le lien suivant : <http://clio-texte.clionautes.org/La-Revolution-americaine-USA-1776.html>).

(3) - Ibid.

مباشر. ولقد عبر لويس الرابع عشر عن هذه النظرية في مذكراته قائلا: «إن السلطان الذي يُمارسه الملوك، إنما هو تفويض من العناية الإلهية، لأن الله وحده هو مصدر كل سلطان، وأمام الله وحده يلتزم الملوك بتقديم الحساب عن هذا السلطان الذي يمارسونه.»⁽¹⁾ وهذا لويس الخامس عشر يُقول في مقدمة مرسوم أصدره في ديسمبر 1770م: «لا نملك تاجنا إلا من الله (...). والحق بسن القوانين إنما يعود إلينا وحدنا بدون مشورة ولا مشاركة.»⁽²⁾

وكم كان الشعب الفرنسي يعاني أيضاً من ظلم الإقطاعيين ورجال الكنيسة، ونتيجة كل هذه المظالم اندلعت الثورة الفرنسية، ورفع شعار: اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس.

لقد تمخض عن الثورة الفرنسية الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية في 26 أوت 1789م. وفي حقيقة الأمر يُمثل الإعلان بشكل مباشر فكر التنوير ونظريات العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية التي قال بها العديد من الفلاسفة على غرار جان جاك روسو، وجون لوك، وفولتير، ومونتسكيو.

ومن جهة أخرى يتضمن الإعلان على 17 بندا تضمن لكل المواطنين: الحرية، والحق في الملكية، والحق في الأمن، وحق مقاومة الظلم والاستبداد...الخ. وهي الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، والتي أسهمت في تجسيد الطابع الجمهوري والديمقراطي لفرنسا فيما بعد.

إن مختلف هذه الثورات أسهمت بشكل فعال في تحديد مختلف أشكال الديمقراطيات الغربية وتجيسدها السياسية، سواء في إطار جمهوري على الشاكلة الفرنسية والأمريكية أو ملكية دستورية نيابية على غرار ما هو معمول به في إنجلترا على سبيل المثال.

أما العنصر الرابع والأخير، فهو يتمثل بارتباط الديمقراطية بحقوق الإنسان، فكما سبق تبياناه في ما يتعلق بالثورات الغربية الثلاث المذكورة آنفاً، فإن تجسيد الحقوق الأساسية للإنسان كان بمثابة التحقيق الفعلي للديمقراطية، فالعلاقة بينهما هي علاقة تحديد الأول للثاني، وتجسيد الثاني للأول.

لقد شكلت القيم التي تنبني عليها حقوق الإنسان منذ تأسيساتها الأولى مع الثورة الإنجليزية إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م مروراً بوثيقة الاستقلال الأمريكي والإعلان الفرنسي

(1) - المقولة مقتبسة من كتاب : غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، تر: عادل زعيتر (دون طبعة؛ القاهرة: كلمات للترجمة والنشر، 2013)، ص، 822 .

(2) - المرجع نفسه، ص، 93.

لحقوق الإنسان والمواطن 1789م، على غرار الحق في الحياة، والمواطنة، والحريات الفردية والجماعية السياسية منها أو الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والثقافية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والحق في الانتخاب والترشح، والاقتراع العام النزيه والدوري، قيم جوهرية في تجسيد الديمقراطية وتحقيق الشروط اللازمة لها.

وبدورها تمثل الديمقراطية كنظام سياسي وقانوني و/أو نمط عيش اجتماعي وثقافي، وكوسيلة للحفاظ على الأمن والاستقرار، الإطار العملي الفعلي لحماية حقوق الإنسان وترقيتها. ولعل هذا الأمر هو الذي سمح في إعطاء الدولة الديمقراطية الدور الفعال في تنظيم توجهات المواطنين، والطوائف والأحزاب والنقابات... الخ وفق الحريات الفردية والجماعية، والحقوق الأساسية. بحيث جسدت الدولة ذاتها أنماط انتقال السلطة بطرق سلسلة دون استخدام العنف، وأساليب السلب والنهب، وسبل القهر والتعذيب.

إن ارتباط مسألة الديمقراطية بمبادئ الحقوق الفردية^(1*) والجماعية، خلال الثورتين الانجليزيتين (1642م و1689م)، كان بمثابة التجلي الفعلي للدور الذي لعبه الفرد كمواطن في تسيير البلاد، فكانت مبادئ الحق في الملكية، والحرية السياسية وبالخصوص الحرية في انتخاب ممثلي الشعب، من أبرز المبادئ التي قامت عليها وثيقة الحقوق الانجليزية السابقة الذكر.

ومن جهته حمل الدستور الأمريكي المُعلن عنه عام 1776م، عن حقوق المواطن الأمريكي اللازمة تحقيقها والدفاع عنها، فيفي ديباجة الدستور نجد ما يلي : « نحن الشعب الولايات المتحدة الأمريكية، رغبة منا إنشاء إتحاد أكثر كمالاً، وإقامة العدالة وضمان الاستقرار الداخلي وتوفير سبل

(1*) - شاع استخدام مصطلح حقوق الفرد في فرنسا بعد ظهوره في كتاب جان جاك روسو العقد الاجتماعي عام 1762م ، على الرغم من أن روسو لم يطرح تعريفاً للمصطلح، وعلى الرغم من أنه استخدمه متلازماً مع « حقوق المواطن » و « حقوق الإنسانية » و«حقوق السيادة» أو ربما بسبب ذلك. وأياً كان السبب، فبحلول شهر يونيو عام 1763 م. أصبح المصطلح «حقوق الفرد» مصطلحاً شائعاً بناء على رسالة إخبارية سرية : [أدى ممثلو المسرح الفرنسي اليوم للمرة الأولى مسرحية بعنوان « مانكو » تدور أحداثها حول إمبراطورية الإنكا القديمة في بيرو .إنها واحدة من أسوأ المسرحيات التراجيدية نسجاً. ثمة دور لأحد الهمجيين كان يمكن أن يصير دوراً غاية في الروعة؛ فهو يسرد شعراً يذكر فيه كل شيء قرأناه، مبعثراً عن الملوك، والحرية، وحقوق الفرد، في كتب « عدم المساواة في الظروف »، و«إيميل» و «العقد الاجتماعي»]. ومع أن المسرحية نفسها لم تستخدم في الحقيقة عبارة «حقوق الفرد» بدقة، وإنما العبارة المرتبطة بها: حقوق كينونتتا . فإن المصطلح قد دخل بوضوح في إطار الاستخدام الثقافي، وكان يرتبط بالفعل بأعمال روسو مباشرة . وبعدئذ استخدمه أدباء آخرون من عصر النهضة أمثال البارون دي هولباخ، ورينال، وميرسيير في سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر. انظر : لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، تر : فيفا جرجس حنا (ط1؛ القاهرة : مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص، 22.

الدفاع المشترك وتعزيز الخير العام وتأمين نعم الحرية لنا ولأجيالنا القادمة، نرسي ونضع هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية. ⁽¹⁾»

كما إشارة المادة الأولى، الفقرة الثانية عن النظام التمثيلي النيابي، الذي يُعتبر جوهر النظام الديمقراطي القائم على حُكم الشعب واختياره لممثليه، المادة التي تنص على ما يلي: « يتألف مجلس النواب من أعضاء يختارون كل سنتين من قبل الشعب في مختلف الولايات.» ⁽²⁾

وعلى ضوء انتشار فلسفة الأنوار، اندلعت الثورة الفرنسية عام 1789م، التي أسهمت وبشكل كبير في بناء النظام الديمقراطي ومبادئ حقوق الإنسان والمواطن وفق قاعدة قانونية محضة. « بحيث أدمجت الديمقراطية إدماجا عمليا في القانون الدستوري الوضعي وأطلق عليه : مبدأ السيادة الشعبية. » ⁽³⁾ وارتقت الديمقراطية من خلال إرساء الثورة الفرنسية لقيمها هذا المبدأ في إعلانها لحقوق الإنسان والمواطن. ونصت العديد من مواد الإعلان ذلك خاصة في المواد التالية:

- المادة 03: إن عناصر كل سيادة مستمدة من الشعب وحده، فليس لهيئة أو فرد أن يستعمل هذه السيادة إلا بتفويض صريح صادر من الشعب.

- المادة 04: القانون هو التعبير الرسمي للإرادة العامة.

- المادة 25 : السيادة مستقرة في الشعب وهي واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا يصح التنازل عنها ولا تسقط بمضي المدة.

إن تطور القيم السابقة ذكرها، أدى إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تبنته الأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948م، بحيث كرس هذا الأخير حقوق الإنسان والحريات المدنية التي أسهمت في بناء النمط الديمقراطي الحديث - الحقوق نفسها تكرست بشكل دقيق في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م - وثمة إشارة إلى تلك الصلة القائمة بين الديمقراطية وحقوق الإنسان في المادة 21 (الفقرة 1، 2، 3) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء فيها « 1- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة

⁽¹⁾ - مُقتبس من : إعلان الاستقلال ودستور الولايات المتحدة الأمريكية (مصباح الحرية : MISBAHALHURRIYYA.ORG) ، ص، 2.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 2.

⁽³⁾ - أحمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية (دون طبعة؛ الجزائر: الطريق للنشر والتوزيع، 1999)، ص، 44.

الشؤون العامة لبلاده ما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً. 2- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد. 3- إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت. ⁽¹⁾»

وتُمثل كل من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان اليوم، المعايير الأساسية التي بها تُقاس وتُقيم الدول الحديثة، سواء بالنسبة لتطورها السياسي، أو القانوني، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الإنساني، أو بالنسبة لتطورها العلمي والمعرفي.

وما يُمكن قوله كصفوة قول، ونحن بصدد الحديث عن الديمقراطية كأساس من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، يتمثل في خمس نقاط استنتاجية جديرة بالذكر وهي كالآتي :

1- النقطة الأولى تتمثل أساساً في أنه قد يتساءل قارئ هذه الدراسة عن المغزى من الإسهاب المُطول في دراسة مبدأ الديمقراطية - وهو تساؤل نعتبره مشروع - ويُمكن لنا الإجابة عنه بالقول بأن الديمقراطية على الرغم من أن البعض من الناس يعتبرونها مسألة فلسفية غير مُعقدة مقارنة بالمسائل الفلسفية الأخرى، إلا أننا نجدها تتسم بالتعقيد. بحيث ما تزال الديمقراطية مشروع غير مكتمل، والدليل على ذلك مُختلف الأزمات التي تعانيها الدولة الحديثة سواء الغربية منها، أو الآسيوية، أو الأمريكية، أو الإفريقية، المتقدمة منها أو التي هي في طور النمو. فتصدع المنظومات الانتخابية، وكثرة الانقلابات العسكرية، وتعدد هيمنة التيارات الدينية، وتنامي التطرف وعزل الأقليات، ومشكلة الحريات الفردية، وبسط الرأسمالية المتوحشة لسلطة رأس المال كوسيلة لبسط الهيمنة السياسية، وتفشي نظريات المؤامرة التي تستهدف تغليب وتوجيه الرأي العام... الخ، يجعل من حتمية البحث في مجال الديمقراطية أمر أكثر ضروري، وربط الديمقراطية بتاريخها وبالعناصر التي صاحبت تطورها يُمكن أن يكون مُحاولاً سديدة لتجاوز أزماتها.

2- النقطة الثانية تتمثل أساساً في أن الديمقراطية ليست بمسألة غربية فقط، على الرغم من اقتران الديمقراطية بتاريخ الفكر الغربي، بل هي مسألة إنسانية محضة، تجسدت وفق الحقوق الطبيعية من جهة، ووجوب بسط التنظيم السياسي والاجتماعي والقانوني ووفق الإرادة الشعبية ما

(1)- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948.

دام الشعب هو المُهيكل للمجتمع ومنه الدولة من جهة أخرى. فالديمقراطية هي صفة عالمية مثلها مثل حقوق الإنسان.

3- النقطة الثالثة تتمثل في أنه وعلى الرغم من وجود العديد من النزعات الخفية التوجيهية للديمقراطية، إلا أنها تظل مقترنة بصفة جوهرية بمسألة التحرر من قيود السلطة الدينية. فالدين يصبح مسألة فردية محضة داخل إطار الدولة الحديثة. فإذا كان الدين قد مثل " الصفة الدائمة " التي اتسم بها الفكر السياسي الأوروبي منذ العصر اليوناني القديم، خاصة مع تعالي نظرية التفويض الإلهي، فإن صعود التيارات العلمانية، والديمقراطية وتجسيد حقوق الإنسان جعلت من الدين يدخل حيز الحريات الفردية وليس من خصوصيات الدولة. إلا أن السؤال المطروح هاهنا يتمثل أساساً : هل كان الدين مرجعية رئيسية في التنظير لمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ (*1)

نودُ أن نُشير أولاً أن هذه المسألة سيتم معالجتها في الباب الرابع من خلال دراسة النماذج العلمانية الخمسة (الفرنسية، والأنجلوساكسونية، والتركية والإيرانية والصهيونية)، ثانياً بالنسبة لمسألة الديمقراطية فهي تُجسد - كما سبق وأن بيناه آنفاً- مُختلف النظريات الفلسفية السياسية الحديثة القائمة على أسس العقل، والحرية، والإرادة الفردية، والحق في الملكية، والمواطنة، والعقد الاجتماعي، والسيادة الشعبية، والتسامح الديني، والاختلاف... الخ، وهي أسس تعتبرها الكنيسة كمساس بالمرجعية الدينية وروح النصوص المقدسة، على اعتبار أنها أسس لا تأخذ بعين الاعتبار الدين كمرجعية مُطلقة وكلية.

أما فيما يخص المرجعية الدينية لحقوق الإنسان، وبالتحديد إعلان الاستقلال الأمريكي 1776م والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789م، فيمكن لنا تقديم مستويين من التحليل :

- المستوى الأول: يُمكن لنا القول أنه على المستوى الرمزي، فإن تضمن الإعلانين السابقين ذكرهما للعديد من المفردات الدينية قد يجعل البعض يتحدث عن عدم وجود قطيعة راديكالية

(*1)- يتحدث المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا الصدد قائلاً: « معروف في تاريخ البشرية أن الدين هو الذي قدم ويقدم - عادة- المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات، إن رد أمر ما من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة، لا يوتر اختلافات الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أيا كان وأين كان . » أنظر : الديمقراطية وحقوق الإنسان"، محمد عابد الجابري (مجلة كتاب في جريدة، العدد 95، منظمة اليونسكو، 5 تموز 2006)، ص، 14.

مع المرجعية الدينية، فمثلا يتضمن إعلان الاستقلال الأمريكي لمفردات : "الخالق" و"الحاكم الأعلى للكون" و"العناية الإلهية"، والأمر نفسه يتعلق بإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية الفرنسية عام 1789م، والذي يتضمن مفهوم العناية السامية لله. فهذه المفاهيم تُوحي بشكل عام وضمني إلى حضور الشعور الديني في التركيبة الفلسفية للنصوص. هذه الرمزية شكلت فيما بعد معالم الانتماء الديني من جهة، وجزء من طبيعة الأنظمة الديمقراطية الحديثة خاصة الأنجلوسكسونية، التي ما يزال العامل الديني عاملا بارزا في العملية السياسية والقانونية من جهة أخرى.

- أما المستوى الثاني للتحليل: وهو يتمثل فإن البعض من الدارسين لتاريخ حقوق الإنسان، يعتبرون بأن سمة "العالمية" التي تتميز بها حقوق الإنسان، تجعل من هذه الأخيرة خارج دائرة الدين، وذلك بالرغم من تضمن الإعلانين السابقين ذكرهما لعبارات ومفردات دينية. ويتحدث المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا الصدد قائلا : « الواقع أنه وبالرغم من أن نص إعلان الاستقلال الأمريكي وظف في تقريره لحقوق الإنسان مفاهيم دينية صريحة مثل: الخالق، الحاكم الأعلى للكون (...) وبالرغم كذلك من أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية الفرنسية قد أشار في ديباجته إلى "رعاية الكائن الأسمى" أي الله، إلا أن الدين لم يكن، بصورة من الصور، المرجعية التي تُؤسس حقوق الإنسان، تلك، بل أن هذه الحقوق قد تؤدي بها أصلا - من طرف الفلاسفة - ضدا على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان في ذلك الوقت وعلى رأسها سلطة التقاليد وسلطة الكنيسة. »⁽¹⁾

4- النقطة الرابعة تتمثل في أن قيام الثورات الفلاحية والصناعية، والتقدم الرأسمالي، من خلال ظهور طبقات جديدة في تاريخ أوربا حاملة لمطالب اجتماعية، وسياسية، واقتصادية جديدة، أسهم في تشكل الأفكار الثورية التحريرية من استبداد الكنيسة والملكية، ومن جبروت الأنظمة الاستبدادية. بحيث كان لتشكل طبقات جديدة داخل المجتمع الأوربي: كطبقة النبلاء، والقضاة، والتجار، والحرفيين، وأصحاب الأموال، والنخبة... الخ، التأثير الكبير لهؤلاء داخل المجتمع، خاصة مع مطالبتهم في المشاركة في تسيير الدولة بصفة مباشرة أو غير مباشرة من خلال ممثليهم.

(1) - "الديمقراطية وحقوق الإنسان"، محمد عابد الجابري (مجلة كتاب في جريدة، العدد 95، منظمة اليونسكو، 5 تموز 2006)، ص، 14.

5- أما النقطة الخامسة والأخيرة فهي تتمثل في أن الطابع العلماني الذي يُمثل الخاصية الأساسية للدولة الحديثة، هو بمثابة الضامن الفعلي للديمقراطية واستمرارها، فالحداثة السياسية التي أسست لنظرية الدولة تتسم بطابعها العلماني والديمقراطي.

III-1-2-7- المطلب السابع : الحرية.

تعني الحرية بصفة عامة أن لكل إنسان الحق في رعاية مصلحته وتحقيق غاياته بطريقته الخاصة ما دام لا يحاول منع الآخرين العمل وتحقيق مصالحهم المختلفة. ولقد تطور مفهوم الحرية عبر التاريخ كشكل من أشكال مناهضة العبودية، والقيود السياسية، والاجتماعية، والدينية، والفكرية بصفة عامة، وتتحقق عن طريق الوعي والعقل.

تعد الحرية المبدأ الذي يتعلق بجل المبادئ التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، فهو الأساس الفلسفي الجوهري الذي من دونه لن تتحقق لا العلمانية، ولا المجتمع المدني، ولا الفردانية، ولا الحق في الملكية، ولا المواطنة، ولا الديمقراطية، ولا حقوق الإنسان. ولهذا تعمدنا الإتيان به في ختام هذا المبحث.

لقد عمل جل الفلاسفة السياسيين الذين نظروا لنظرية الدولة الحديثة على التنظير للحرية كأساس قيام الدولة بمعناها الحديث، فالحرية الفردية والجماعية (حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الضمير والاعتقاد، والحرية السياسية...الخ) هي القواعد الرئيسة التي تقوم عليها الدولة العادلة. وهو ما سنعمل على تبياناه في الفصل المقبل حينما نقوم بدراسة مختلف الخطابات الفلسفية حول الدولة الحديثة سواء عند بعض فلاسفة النهضة أو حينما ندرس بعض فلاسفة عصر الأنوار وبالخصوص فلاسفة العقد الاجتماعي. كما سنحاول تحليل مبدأ الحرية بصفة عامة، وبصفة خاصة كل من حرية الضمير، والحرية المدنية، والحرية الدينية، وحرية التفكير، وحرية التعليم الديني، بأكثر تدقيق في المطلب الثاني، المبحث الثاني، الفصل الأول، الباب الرابع.

III-2- الفصل الثاني : نظرية الدولة الحديثة : الدولة القومية بين الخطاب الفلسفي والتأصيل الديني.

الحديث عن الدولة القومية هو بالضرورة حديث وبحث داخل إطار الخطابات الفلسفية السياسية التي عرفتھا مرحلة النهضة الغربية وتطورت فلسفيا مع أقطاب عصر التنوير، فلقد تزامنت هاتان المرحلتان مع تطور العديد من التيارات الفكرية، والعلمية، والأدبية، والفلسفية، والتي صاغت مختلف النظريات السياسية. كما شكلت التغيرات التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية آنذاك على المستوى الفكري والاجتماعي والاقتصادي مصدر إلهام مختلف الإصلاحات الغربية ما بعد القروسطية.

إن تطور الفكر النهضوي الأوروبي أسهم بشكل مباشر في بناء الأنساق الفكرية السياسية للعصر التنوير والذي يُمثل الإعلان الرسمي لقيام النظرية العامة للدولة الحديثة.

لن نعالج هاهنا العوامل التاريخية خاصة العلمية، والسياسية، والاقتصادية، والتجارية والاكتشافات الجغرافية منها والتي غيرت من الخريطة السياسية الأوروبية وانخرطها داخل المنظومات السياسية الوطنية سواء في مرحلة النهضة أو عصر التنوير، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة عميقة وقائمة بنفسها، إلا أننا سنعمل على تبيان أهم اللحظات الفكرية التاريخية التي أسست للخطابات الفلسفية السياسية حول الدولة القومية.

III-2-1- المبحث الأول: نظرية الدولة الحديثة في فلسفة النهضة الغربية.

إذ كانت حركات التمدن وتطور الهياكل التنظيمية للدولة القومية في بدايات القرن السادس عشر من بين عوامل قيام المدينة بمفهومها السياسي الحديث والمعاصر، فإن آثار ونتائج مختلف الحروب والثورات الدينية الدموية الهمجية التي عرفتھا أوربا في أواخر المرحلة القروسطية من جهة، وتطور الفكري الفلسفي السياسي والإصلاحات الدينية - من خلال بروز نظريات فلسفية ودينية جديدة خاصة بعد سقوط القسطنطينية عام 1453م أين شكلت إيطاليا ملجأ الفلاسفة والعلماء مما سمح بعد ذلك بانتشار أفكار النهضة في باقي أرجاء أوربا على غرار فرنسا، وألمانيا، وهولندا، وإنجلترا وغيرها - من جهة أخرى، من أهم العوامل التي شكلت جوهر انتقال أوربا من المنظومة السياسية القديمة إلى نمط الدولة القومية.

ويُبرز المفكر المصري لويس عوض (1915-1990م) قيام ظاهرة الدولة القومية في تمهيد كتابه الذي جاء تحت عنوان ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية قائلا : « ظهور ظاهرة الدولة القومية من أنقاض الجامعة الدينية التي نجد دعائمها النظرية في دانتي الجيبييري وفي ميكافلي.

وهي في وجهها الناظر وراء كل حركات التحرر الوطني منذ جان دارك، أم شهداء الوطنية في العالم الحديث وفي وجهها الكريه وراء العنجهيات القومية والعنصرية والدينية وراء بحار الدماء التي خصبته وجه الأرض منذ آلاف السنين. ⁽¹⁾

وسنحاول في مطالب هذا المبحث تبيان أهم اللحظات الفلسفية التاريخية التي شكلت النواة الصلبة التي أسهمت في وضع الآليات النظرية والعملية لنظرية الدولة الحديثة/الدولة القومية في عصر النهضة.

III-1-1-2-1- المطلب الأول: الإصلاح الديني؛ اللحظة التمهيدية لقيام الدولة القومية.

للمؤرخ الإنجليزي إدوارد جيبون / Edward Gibbon (1737-1794م) ^(2*) في كتابه الذي جاء تحت عنوان اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية، حكم صائب على العصور الوسطى الأوربية التي امتدت من القرن الرابع حتى القرن الرابع عشر بأنها " فترة تبربر والغيبية"، ففي هذه الحقبة ترسخت في ضمائر الناس فكرة مَفَادُها أن هذا العالم إن هو إلا سراب كاذب وبأن كل ما هو أرضي أو مادي أو جسدي تافه ينبغي العمل على إذلاله بل وإماتته. ⁽³⁾

لقد سبق وأن بينا في الباب الأول، الفصل الثالث، طبيعة مُختلف العلاقات التي تُشكل الثلاثية الفلسفية التي تتكون من : الإنسان، العالم، والله. ومنه بينا بعضاً من الصيغ الفلسفية والدينية التي تقوم عليها. وهي الثلاثية التي تبنتها المؤسسات الدينية في بناء نسقها الفكري، والديني، والتنظيمي، وفي تجسيد مختلف تصوراتها.

ولعل تجسيد الكنسية - منذ تأسيسها - لنمط صارم لتلك العلاقات، جعل من الإنسان الأوربي يقبع تحت وصاية الكنسية باسم خدمة الله وازدراء العالم الأرضي، واستمر هذا الوضع لقرون

(1)- لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية (ط1؛ القاهرة : مؤسسة الأهرام للترجمة والنشر، 1987)، ص، 5.

(2*)- إدوارد جيبون / Edward Gibbon (1737-1794م) مؤرخ إنجليزي، صاحب كتاب اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها (الذي يعد من أهم وأعظم المراجع في موضوعه. كتب كتابه في ستة أجزاء من عام 1776-1788م. من خلال كتابه، أثار جيبون الجدل حول مسألة فلسفية ولا تزال حتى اليوم حيث يرجع جيبون سقوط روما إلى هجمات البرابرة وتقشي المسيحي. ويرجع أيضاً أسباب انتصار المسيحية وغلبة قيمها إلى مسائل نفسية وفلسفية ويطالبنا بإسقاط السبب الغيبي الذي يقول أن انتصار المسيحية كان لأن الله أراد لدينه النصر على الوثنية. أنظر :

إدوارد جيبون <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(3)- موسوعة الثقافة التاريخية والأثرية والحضارية. عصر النهضة الأوربية، إسحق عبيد (دون طبعة؛ القاهرة : دار الفكر

العربي، 2006)، الجزء 1، ص، 7.

طويلة، غير أن قيام الإصلاحات الدينية التي قام بها كل مارتن لوثر⁽¹⁾ الذي يُعد من بين أوائل رجال الدين الذين طرحوا الكتاب المقدس للنقاش، وجون كالفن⁽²⁾ في نهاية القرن الخامس عشر وبدايات القرن السادس عشر، أسهم في إعادة صياغة مختلف العلاقة التالية : الإنسان والله، الإنسان والعالم الأرضي، الإنسان والكنيسة، الفرد/ السلطة الحاكمة.

إننا على يقين تام بأنه لا يمكن لنا، في أي حال من الأحوال، دراسة الأصول الدينية والصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، من دون الحديث عن الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا المسيحية في القرنين الخامس والسادس عشر، على اعتبار أن هذه الإصلاحات الدينية تُمثل الانتقال من خطاب اللاهوت السياسي إلى خطاب الفلسفة السياسية حول الدولة من جهة، ومن الخطاب القائم على الأخلاق النُسُكِيَّة والأفكار الغيبية إلى خطاب عقلاني في ظاهره - على الرغم من أنه حامل لطبيعة دينية باعتباره إصلاح للمفاهيم الدينية وليس التصدي لها، وهو ما سنبينه لاحقاً- من جهة أخرى.

شكلت الإصلاحات الدينية، التي سبق الإشارة إليها، لحظة تاريخية حاسمة في عملية تشييد الدولة الحديثة، وذلك من خلال تحديد صلاحيات الكنيسة وإقرار الطابع العلماني للدولة/المملكة، بالرغم من أن أصحاب هذه الإصلاحات أسهموا في إعلاء راية الأمراء والملوك من خلال الدفاع عنهم من جهة، وفي صياغة العناصر الدينية - ولو بطريقة وشكل مختلفين- داخل اللاهوت السياسي خاصة مع التأسيس للبروتستانتية من جهة أخرى.

كما بقيت الكنيسة والديانة المسيحية: كتاريخ، وانتماء، وهوية، وثقافة، يلعبان دوراً هاماً داخل الدولة والفعل السياسي.

يتحدث جوزيف شتراير فيما يخص مسألة دعم الكنيسة للملوك في كتابه الأصول الوسيطة للدولة الحديثة قائلاً : « لقد كان رجال الكنسية مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالسياسة الدنيوية ولم يكن

(1) - مارتن لوثر (10 نوفمبر 1483 - 18 فبراير 1546 م) راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام 1517م رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ رفضه التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام 1520 وطلب الإمبراطورية الرومانية المقدسة ممثلة بالإمبراطور شارل الخامس أدى به للنفي والحرمان الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسياً وخارجة عن القوانين المرعية في الإمبراطورية.

(2) - جون كالفن بالفرنسية /Jean Calvin (1509 - 1564م)، مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكاليفيني المنتشر في سويسرا وفرنسا و هو من القلائل من الفلاسفة الذين استطاعوا أن يطبقوا ما أنتجه من الفلسفة.

باستطاعة أي ملك أو حاكم أن يستغني عن نصائحهم ودعمهم وقد نتج عن ذلك أن النظريات السياسية والتقنيات الإدارية للكنيسة كان لها أثر مباشر على الدولة العلمانية، الدنيوية. لقد كانت الكنيسة تُعلِّم أيضاً بأن من واجب الحكام أن يضمنوا لرعاياهم العدل والسلام. ⁽¹⁾ »

منذ أن أسس القديس بولس الطرسوسي معالم الجيل المسيحي الأول حتى مرحلة ظهور الإصلاحات الدينية مع مارتين لوثر وجون كالفن، مرورا بمختلف التيارات الدينية واللاهوتية الكاثوليكية، أضحت الديانة المسيحية بمثابة المرجعية الرئيسية التي قامت عليها الدول والممالك الأوربية، بالرغم من وجود العديد من النظريات التي كانت تُنادي بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فكما سبق وأن بيناه في الباب الثاني، فلقد كان للقديس أوغسطين، والقديس توما الإكويني وكذلك ابن رشد ⁽²⁾، وأوكام / Ockam ⁽³⁾، ومرسيل دي بادو ⁽⁴⁾ وغيرهم آراء في هذا الاتجاه، بحيث أسهموا في إعادة صياغة الفكر اللاهوتي السياسي وتبيان الحدود بين الدولة والدين/اللاهوت.

لكن أمام تنامي الكاثوليكية التي عرفتها أوروبا المسيحية، التي صاحبت بسط البابوية سيطرتها على الدين والدولة، ورفض العديد من المصلحين الدينيين الوضعية التي اكتسبتها الكنيسة، التي جهلت من نفسها الوصاية الفعلية على ضمائر الناس وشؤونهم العامة، والوسيلة الوحيدة التي من خلالها يُمكن الوصول إلى السعادة الأبدية. وأمام الوضعية التي آلت إليها أوروبا بعد سيطرة

(1) - جوزيف شتراير، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

(2) - على اعتبار أن أفكار ابن رشد أسهمت في بناء الفكر العقلاني والعلماني عند الغرب، فلقد كانت الرشدية اللاتينية التي عظم نفوذها في الجامعات الإيطالية، خاصة جامعة بادوا، والتي كان يتزعمها أنصار ابن رشد من أمثال سيجير البرابنتي / Siger de Brabant (1253-1281م)، من بين التيارات الفلسفية الهامة التي رافقت عصر النهضة الأوربية وأثرت في تكوين العقل الأوربي الحديث.

(3) - **وليم الأوكامي** / William of Ockham (1288 - 1348م) هو أخوي ومدرسي إنكليزي من أوكام، قرية صغيرة في سري. يعتبر وليام الأوكامي بالترافق مع توما الأكويني، دونس سكوتوس، وابن رشد من عظماء المفكرين في القرون الوسطى، وكان له أثر فكري وسياسي على مجاري الأحداث في القرن الرابع عشر. وحدث خلاف بينه وبين البابا وقد ترك أفينيون سرا عام 1328. له فكرة فلسفية تسمى شفرة أوكام والتي توضح أن أبسط السبل لحل المشكلة هو الحل الصحيح لها.

(4) - لقد كانت أعمال الطبيب والمفكر السياسي الإيطالي مرسيل دي بادوا من بين الأعمال التي أسهمت في التأسيس للدولة العلمانية، ويتركز من أجل تحقيقها إلى وضع تصور للدستور الوضعي، " بحيث تصور مارسيل دي بادو للدستور المدني العلماني الذي استند إلى المنحى التأويلي للفصل بين الدين والدولة والسلطة الروحية والسلطة الزمنية، وشريعة السماء والقوانين الوضعية، فذهب إلى أن الكتاب المقدس هو الذي فوض الإنسان في وضع القوانين الدنيوية التي تتناسب مع احتياجات المجتمع وطبيعة العصر، وعليه فالدستور الوضعي هو المرجع الأساس لقوانين الدولة. " انظر : " الدستور بين تصورات الفلاسفة ومنطق الساسة"، عصمت نصار (مجلة هرمس، العدد 13، القاهرة : جامعة القاهرة، 2008)، ص، 23.

البابوية وتوجيهها الدوغماتي للفعل الديني، ظهرت العديد من الإصلاحات الدينية التي حاولت الإتيان برؤى دينية جديدة. بحيث عَمِلَت هذه الإصلاحات على دحض الفكرة الثابتة في الفكر الكلييريكي والمتمثلة في أن الكنيسة هي الوحيدة المخولة لها، وفق نظرية التفويض والتمثيل الإلهي، وتكريس الرابطة مع الله.

ومن بين أهم هذه الإصلاحات التي عرفت أوروباً المسيحية نجد البروتستانتية. فلقد جسدت هذه الأخيرة، منذ أن قام مارتن لوثر « بفعله الشهير والذي تمثل في تثبيتته 95 أطروحة على بوابة كنيسة القلعة (CASTEL CHURCHE) في ويتنبرغ في مناسبة مساء جميع القديسين في عام 1517م. »⁽¹⁾ القطيعة مع الفكر الديني المسيحي الأحادي.

وفي السياق نفسه، نود الإشارة هاهنا، أن مصطلح البروتستانتية كان يعني الاحتجاج/Protester، بحيث سبق لجماعة من الزعماء الألمان استعماله لأول مرة في عام 1529م، حينما احتجوا ضد المرسوم الإمبراطوري الذي عارض التغييرات الدينية، كما أن المصطلح نفسه يمتلك معنًاً ثانٍ وهو الإشهاد على عقيدة أو إيمان.⁽²⁾

لقد أسس مارتن لوثر للاهوت جديد قائم على نظرة جديدة للإنسان وعلاقاته مع الله، وهي العلاقة التي لا تخضع لأي وسيط. بحيث « كان أساس ثيولوجيا لوثر الجديدة، والأزمة الروحية التي انتهجها، متمثلاً في نظرته إلى طبيعة الإنسان، فقد استحوذت عليه فكرة تفاهة الإنسان الكاملة وعدم جدارته⁽³⁾ (...) كما كان جوهر ثيولوجيا لوثر عبارة عن تبرير (Sola Fide) " الإيمان وحده" وقد ظل يُؤكد على الفكرة المفيدة أن لا أحد يستطيع أن يأمل في التبرير - أي منحه الخلاص- إلا عن طريق أعماله. »⁽⁴⁾

وضح لوثر مارتن لوثر « أن كل إنسان على سطح الأرض مسؤول على إنقاذ روحه وله فقط كلمة الرب الموجودة في الكتاب المقدس ما يُساعده على ذلك. ومن واجب المسيحي أن ينشد الحقيقة وسبل الخلاص في هذا الكتاب. »⁽⁵⁾ ومنه فلقد عَمِلَ من أجل القضاء على المفهوم الذي اعتمدته

(1)- كوينتن سكر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، تر: حيدر حاج إسماعيل (ط1؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة، 2012)، الجزء 2، ص، 11.

(2)- علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 180.

(3)- كوينتن سكر، مرجع سبق ذكره، ص، 12.

(4)- المرجع نفسه، ص، 19، 20.

(5)- علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 181، 182.

الكنيسة حول الوساطة، مؤكداً أن الإنسان غير محتاج لتوسط البابا أو غيره من أجل السعادة أو المغفرة، لأن - على حسب اعتقاده - الصلة الرابطة بين الله والإنسان، أو تلك التي تربط بين الإنسان والله، هي صلة مباشرة، ولا تتم عن طريق وسيط، وهو المبدأ الذي يؤكد على « أن الفرد مُستقل في ممارسة اعتقاداته الدينية، دون تدخل الجماعة أو المؤسسة الدينية وهو المبدأ الذي يُؤسس العالم الحديث من خلال ظهور مفهوم الفردانية. »⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، لم يكن لوثر مهتماً بالسياسية بمعناها العملي، إلا أن أفكاره شكلت مرجعية أساسية للعديد من النظريات السياسية. ويتحدث جون كلود رشي في هذا الصدد قائلاً: « لم يكن لوثر كثير الانجذاب نحو السياسية، فلا نعرف عنه أي مذهب سياسي. وإن كان له بعض الآراء حول السياسة، فذلك كان غصبا عنه من خلال رؤيته لثورة الفلاحين. منظوره ينطلق أساساً من فكرة أن المسيحي حر من أي سلطة وقيادة، على اعتبار أنه يُمثل كاهن نفسه (...) كما يتمتع بحرية الضمير. وفي السياق السياسي الألماني المتدهور لسنوات 1520م، تتجلى العديد من القراءات السياسية لهذا المنظور (...) لكن وبعد نشوب الحروب ساند لوثر بكل حزم وقوة مسألة خضوع الفرد للملك والأمير. »⁽²⁾ ليصبح مارتن لوثر من بين أشد المدافعين عن الملكية المطلقة.

لعل ما نود قوله هاهنا ونحن نتحدث عن الإصلاح الديني البروتستانتي، هو أن جوهر نجاح هذا الإصلاح وانتشاره السريع يتمثل أساساً في أنه جاء من داخل المؤسسة الدينية على اعتبار أن لوثر كان رجل دين من طوائف الأوغسطينيين المُصلحين، الأمر الذي أعطى من جهة الحجة لإقناع العامة المؤمنين بالإصلاحات، خاصة أن المذاهب العلمية التي رأت أغلبها النور خارج الكنيسة رُفضت من قبل هذه الأخيرة، ومن جهة أخرى كانت لها المصادقية عند العديد من ممثلي المؤسسة الدينية،⁽³⁾ إلا أنه ينبغي أن نُؤكد على الدور الفعال الذي قام به مارتن لوثر، في مواجهته لردود الكنيسة، من خلال نشر أفكاره العديدة ومن بينها نجد:

1- التمييز المطلق بين اهتمامات السلطة الدنيوية والسلطة الروحية.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ - Maurice Barbier, op.cit., p. 44.

⁽²⁾ - Jean-Claude Ricci, op.cit., p.p., 153, 154.

⁽³⁾ - محرز بويش، العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة بين التأسيس الفلسفي والتجسيد السياسي (قراءات في جدليتي: الفلسفة واللاهوت، الدولة والدين)، (رسالة ماجستير مناقشة غير منشورة، جامعة الجزائر، 2008)، ص، 206.

⁽⁴⁾ - علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 186.

2- تعليمه الإنسان أنه ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة - على الرغم من أنه رشح نفسه أن يكون قسيساً عام 1508م - وأنه يستطيع الحصول على الغفران من الله دون توسط؛

3- استبعاد تعاليم الرهبنة والحج وغيرها من الطقوس؛ من العادات الكاثوليكية، مثل قداسة الموت، ووجوب أن يكون رجل الإكليروس رجلاً أعزباً.⁽¹⁾

4- الكتاب المقدس هو المرجعية الأساسية للفكر الديني؛

5- إنهاء عصر الإمبراطورية المسيحية والدعوة إلى إنشاء الدولة والكنائس المستقلة.⁽²⁾

6- محاربة صكوك الغفران وحق الغفران الذي زعمه الباباوات؛

7- ضرورة تزويج الكهنة؛

8- ضرورة تجاوز الوساطات الدينية؛

9- إنكار الصور والتماثيل والسجود لها.⁽³⁾

10- الإيمان هو هبة إلهية مودعة في فطرة الإنسان؛

11- كل إنسان / فرد مسيحي له القدرة على تفسير الإنجيل عكس ما يدعيه الأساقفة ورجال الدين بصفة عامة؛

12- مجمع الكنيسة أفضل من البابا، ولذلك يُمكن للمجمع تنحيته إذا ما انحرف عن القوانين الأخلاقية.⁽⁴⁾

هذه الأفكار وأخرى، كانت بمثابة الإنجيل الجديد الذي اتخذه العديد من القساوسة واللاهوتيين في أوروبا، طريقاً لهم، ويتحدث بوبيروت في كتابه تاريخ البروتستانتية: «على أنه لم يلبث لوثر وأن توفى، حتى أصبحت أوروبا كلها تسودها البروتستانتية، خاصة مع ظهور العديد من المصلحين الدينيين الذين تبنوا أفكاره، على غرار الفرنسي جون كالفن.»⁽⁵⁾

(1)- المرجع نفسه، ص 185، 186.

(2)- حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، ص، 70، 71.

(3)- عبد العظيم المطعني، مرجع سبق ذكره، ص، 42.

(4)- طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص، 49، 50.

(5)- Jean Bauberote, Histoire du protestantisme (Paris : Presse universitaire française, 2000), p. 17.

لم يكن لوثر وحده من أصلح دينيا المنهج الديني المسيحي، بل كان لجون كالفن أيضا الدور الكبير في ذلك، من خلال إعادة صياغته للاهوت المسيحي.

فلقد أسست الكالفنية بدورها، التي جعلت من مدينة جينيف السويسرية عاصمة لها، شأنها شأن اللوثرية لنظرية التفويض الإلهي الذي يتمتع به الملك. « فمن الآراء السياسية لكالفن ومن أهمها بصفة خاصة - على الأقل بالنسبة لزمانه ومكانه- تأكيده القوي والمُنْتَظَم بوجه عام، لواجب الطاعة العمياء التي كان على تمام الاتفاق مع لوثر، فمادامت السلطة الزمنية وسيلة الخلاص الظاهرية، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله، فهو نائب الله ومقاومته مقاومة لله. »⁽¹⁾

عمد كالفن بدوره على تبيان طبيعة العلاقة بين الفرد والعالم، والتي يراها تقوم على حرية الفرد في تحديد نشاطاته. بحيث كان جون كالفن يرى: « أن القدر لا يُمكن له أن يشمل جميع أنشطة الإنسان. »⁽²⁾ وهو الطرح نفسه الذي نجده عند العديد من التيارات الإصلاحية التي ستعرفها أوروبا بعد لوثر وكالفن.

جسدت البروتستانتية إذا العديد من الأبعاد السياسية الجد مهمة في تاريخ الفكر السياسي الحديث، فلقد ارتكزت في بادئ الأمر مع لوثر بتحرير الفرد من سيطرة الوسائط الدينية، وتحرير المسيحي من الدوغماتية الكاثوليكية، ثم تمحورت في انتقاد البابوية وبناء نمط المملكة المطلقة. وعلى حد تعبير موريس باربيي : « إذا كانت المجتمعات الوسيطية تجهل وبشكل كبير الفرد الحديث، فإن الإصلاحات البروتستانتية في القرن السادس عشر ساعدت على ولوجه، بسبب الأهمية التي أعطتها له من الناحية الدينية. بحيث أكدت على مبدأ أسبقية الضمير الشخصي، وحرية المسيحي تجاه السلطة الزمنية أو السلطة الدينية، وعليه عملت على تجسيد البعد الفردي للخلاص، والذي يتعلق فقط بالله. »⁽³⁾

لعل السؤالين الجوهريين اللذين يفرضان نفسيهما هاهنا، ونحن نتحدث عن دور الإصلاح الديني البروتستانتي في الإسهام في التأسيس الفلسفي السياسي للنظرية العامة للدولة الحديثة، هما كالآتي :

⁽¹⁾ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، تر: راشد البراوي (دون طبعة؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص، 70.

⁽²⁾ - عبد العظيم المطعني، مرجع سبق ذكره، ص 71، 72.

⁽³⁾ - Maurice Barbier, op.cit., p. 43.

- السؤال الأول، والذي سبق وأن قدمنا بعضاً من عناصر الإجابة عليه أنفاً، يتمثل: هل من حق الرعايا معارضة حكامهم أم أنهم ملزمون بالطاعة والخضوع التام لهم؟

وفي حقيقة الأمر، هذا السؤال لم يُطرح من قبل الفكر السياسي الإصلاحي الأوربي فقط، بل تضمنه الفكر الإسلامي فيما يخص مسألة الخروج عن الراعي ووجوب احترام سلطة الحاكم.

- أما السؤال الثاني، الذي سبق و حللناه في رسالتنا المُقدّمة لنيل شهادة الماجستير والتي جاءت تحت عنوان: العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة بين التأسيس الفلسفي والتجسيد السياسي (قراءات في جدليتي: الفلسفة واللاهوت، الدولة والدين⁽¹⁾)، فهو يُشبه كثيراً السؤال الذي طرحه جون بوبيروت في كتابه تاريخ البروتستانتية، يتمثل فيما يلي: إلى أي مدى يمكن اعتبار البروتستانتية أحد العوامل التي ساهمت في التأسيس للدولة الحديثة بصفة عامة وللعلمانية بصفة خاصة؟⁽²⁾

من بين الحجج التي قدمها العديد من الدارسين لأصول الدينية للدولة الحديثة، حجج تمحورت أساساً في الإجابات التي قدمت لسؤال السابق ذكره، والتي كثيراً ما انطلقت من الدور الذي لعبته البروتستانتية في بناء الإطار العام لنظرية الدولة الحديثة، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالخصوص بتطور العلمانية، والديمقراطية الليبرالية، والرأسمالية.

وما يُمكن لنا قوله هاهنا، وفي السياق نفسه، هو أن البروتستانتية كتيار فكري وديني إصلاحي، أعطت للاهوت السياسي الأوربي أربعة عناصر جد مهمة:

- العنصر الأول يتمثل في تشكل الأقليات الدينية في أوربا مع انتشار الإصلاح الديني اللوثيري والكالفاني. « فلقد أسفرت البروتستانتية عن نتيجة أخرى مالت في الأجل الطويل (...) فقد خلقت في معظم أجزاء شمال أوربا أقليات دينية قوية نسبياً، لم يكن في الإمكان قمعها دون تعريض النظام العام للخطر. »⁽³⁾ وبالرغم من الصراعات والحروب الدموية التي جرت بين مختلف الأقليات الدينية في أوربا، إلا أن من بين نتائجها ظهور الفكر القائم على التسامح الديني، والتيارات التي كانت تنادي إلى نشر السلم... الخ.

(1) - بويش محرز، مرجع سبق ذكره، ص، 208.

(2) - المرجع السابق ذكره، ص، 208.

(3) - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص، 59.

- العنصر الثاني يتمثل في تجاوز التقديس، وعلى حد تعبير جون بوبيروت : « لقد كرست البروتستانتية عملية حذف التقديس / désacralisation، الذي كانت تتسم به الحياة اليومية، ومن خلال تأكيدها على الاتصال المباشر، دون وساطة بالنصوص الدينية، والسماح بالتالي بقيام تأويلات شخصية، الأمر الذي ساهم في فتح مجال المسؤولية الفردية وحرية الاعتقاد والتفكير، وكذلك حرية الفعل في العالم الدنيوي التي أصبحت ممكنة (...) وهو ما جعل العديد من البروتستانت في فرنسا من أنصار العلمانية / اللائكية والمدرسة العلمانية. »⁽¹⁾

- العنصر الثالث يتمثل في بناء البروتستانتية للأسس الرأسمالية، وذلك من خلال الثورة التي أحدثتها على النمط الاجتماعي والاقتصادي. إذ يتحدث جورج لوكاس / György Lukacs (1885-1971م) في هذا الصدد قائلاً: « لقد كان ظهور الرأسمالية، يُمثل أزمة داخل المسيحية، بحيث تحتل موقعاً متفرداً في التاريخ، فالأزمات التي كانت وسمت الانتقال من تشكيل اجتماعي إلى آخر، كانت قد رافقتها دائماً أزمات دينية. »⁽²⁾ وهو الطرح الذي تبناه العديد من الماركسيين.

- أما العنصر الرابع والأخير فهو يتمثل في الدور الذي لعبته البروتستانتية في التأسيس الفلسفي للعلمانية. وفي هذا الصدد يتحدث الدكتور الجزائري بن أزواو السعدي في رسالته للدكتوراه التي جاءت تحت عنوان: العلمانية بين المسيحية والإسلام: مقاربة نقدية قائلاً: « يرجع العديد من الباحثين الأوروبيين جذور العلمانية إلى تجديد الحياة الإيديولوجية، وبالأخص تجديد العقيدة المسيحية، ويعيد هؤلاء بحق هذا التجديد الذي انبثق في نهاية القرون الوسطى. »⁽³⁾ ويُضيف قائلاً: « بحيث يرى ماكس فيبر - أحد هؤلاء الباحثين - أن عقيدة الإصلاح البروتستانتي شرطاً مسبقاً أو شرطاً ضرورياً لنشوء الرأسمالية، وفي نظر ماكس فيبر فالعلمانية هي نتاج مجعدي للرأسمالية والبروتستانتية. »⁽⁴⁾

وما يُمكن أن نقوله كصفوة القول في هذا المطلب، هو أن الإصلاحات الدينية الأوروبية قد غيرت كثيراً من طبيعة المِخيال الاجتماعي، والسياسي، والثقافي. وحددت بالتالي معالم وحدود كل

⁽¹⁾ - Jean Bauberote, op.cit., p. 19.

⁽²⁾ - جورج لوكاس، تحطم العقل، تر. إلياس مرقص (ط1؛ بيروت: دار الحقيقة، 1980)، ج1، ص، 83.

⁽³⁾ - بن أزواو السعدي، العلمانية: بين المسيحية والإسلام، مقاربة نقدية (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 2003-2004، ص، 88.

⁽⁴⁾ - المرجع نفسه، ص 101.

من المؤسسة الدينية والدولة، بحيث انتقلت السيطرة من الباباوات إلى الملوك، وانبثقت الثنائية التي تقوم على الدين كممارسة أخلاقية والدولة كممارسة سياسية، وبالرغم من سيطرة الملوك على السلطة السياسية بعد فرض منطق المملكة المطلقة، إلا أن أوروبا النهضة عرفت تشكل طموحات التأسيس لنمط الدولة القومية العلمانية.

III-2-1-2- المطلب الثاني: اللحظة الميكافلية : لحظة تأسيس الدولة الواقعية/المدنية.

تُعتبر بدايات الدولة القومية التي عرفت أوروبا في مرحلة النهضة بالمخاض العسير الذي صاحبه العديد من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتوترات السياسية إضافة إلى انتشار الحروب والنزعات الثورية. هذا كله ما ميز الإطار التاريخي الأوروبي العام لمرحلة النهضة. إلا أن توسع مجال التفكير السياسي حول الدولة وهيكلتها، وتحلي العديد من الخطابات والتنظيرات الفلسفية حول أسس الدولة القومية أعطى لعملية التفلسف حول الدولة دفعا جديدا، وسندا نظريا حديثا - ولو أن معظم النظريات السياسية آنذاك لم تعرف انتشارا سريعا نتيجة نقص وسائل الاتصال من جهة ولأن الطباعة⁽¹⁾ كانت بالظاهرة الجديدة في أوروبا -

وقبل الحديث عن اللحظة التاريخية المؤسسة لكل من الدولة المدنية الواقعية التي تقوم على مبدأ منطق الدولة وقيام " نظرية دولة الأمير " عند نيكولو ميكافلي⁽²⁾، نود أولا التطرق هاهنا إلى فكرة تَبَيَّانِيَّة ومقاربة معرفية تتمثل في أن عملية التأسيس للنظرية العامة للدولة الحديثة كان وفق عملية معرفية ثنائية جد دقيقة، اقترنت أساسا - على حسب اعتقادنا - من جهة بعودة أوروبا إلى الموروثين اليوناني والروماني المتعلق خاصة بالظاهرة السياسية ونشوء الدولة، ومن جهة أخرى بتراكم الخطابات الفلسفية حول الدولة والسياسة، والتي كانت عبارة عن خطابات مُتَشَرِّمة ومُبَعَثرة، أنتجت النخب الفلسفية الأوروبية بشكل عشوائي، و/أو بشكل لا إرادي، تجمعت بعد ذلك

(1) - يعتبر اكتشاف الطباعة في أوروبا بمثابة الثورة الحقيقية التي ستحدث انتقال كبير في المجال المعرفي والعلمي، كيف لا وهي التي ساهمت في انتشار الكتب والنظريات المعرفية والفلسفية المختلفة، وأعطت دفعا جديدا في الكتابة وانتشارها. فلقد صنعت الحروف البارزة والمتحركة في أوروبا منتصف القرن الـ 15 م، وظهرت آلة الطباعة على يد الألماني Johannes Gutenberg سنة 1436 م، لتحديث ثورة في عالم الاتصال عن طريق توفير المال والجهد، وتتطور الطباعة الحديثة التي تطبع بها الصحف والكتب مما يسمح بانتشار المعرفة بشتى اللغات.

(2) - تُبين المصادر التاريخية المتعلقة بأعلام الفلسفة السياسية الغربية بأن نيكولا ميكافلي/ Machiavel (1469 - 1527م) صاحب كتاب الأمير المشهور، فيلسوف، رجل دولة ومؤرخ إيطالي، ولد في فلورنسا العام 1469، وتوفي في فلورنسا في العام 1527م، كان من بين المفكرين السياسيين الذين تميز بهم عصر النهضة. فلقد كانت لنظريته في الأخلاق والسياسية، فصل الدين عن الدولة و النظرة الواقعية للسياسة من بين أهم الركائز التي تقوم عليها كل من الفلسفة والعلوم السياسية بصفة عامة و نظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة.

وفق عملية تراكمية خاصة بعد انتشارها الواسع، وهو ما سمح بتجلي النظرية العامة للدولة الحديثة كنظرية قائمة بذاتها.

لا يُمكن لأي دارس في حقل الفلسفة السياسية وباحث فيها، نُكران الدور الكبير الذي قام به الفيلسوف السياسي الإيطالي ميكافلي داخل المنظومة الفكرية بصفة عامة والسياسية بصفة خاصة. كيف لا؟ وهو المثل الفكري الذي اقتدى به وما يزال يقتدى به العديد من السياسيين في تجسيدهم للدولة والتسيير السياسي. ولا بد علينا القول - دون أي مبالغة - بأن كتابه الأمير الذي ألفه عام 1513م يُعد من بين الكتب السياسية الأكثر قراءة في العالم.

تعلقت نظرية الدولة الحديثة بشكل كبير، منذ تأسيساتها الأولى، بظهور التحليلات الواقعية للفعل السياسي، بحيث عارضت مُختلف هذه التحليلات التفكير اللاهوتي السياسي الذي كانت تقوم عليه الكنيسة والفكر الأخلاقي النُسكي الذي كان يُمثل القانون الرئيسي في تسيير علاقة الإنسان مع كل من الله والدولة. فمع انتشار النظرة الواقعية السياسية في الفلسفة السياسية مع عصر النهضة، بالخصوص مع ميكافلي، تجلت أربعة عناصر جد مهمة وهي :

1- العنصر الأول: ظهور الدولة المدنية التي تقوم على أسس مدنية والتي لا تخضع إلى الدين.

2- العنصر الثاني: ظهور مبادئ الفلسفة النفعية السياسية التي تقوم على أساس المنفعة في عملية تأسيس الدولة وكفلسفة عامة يتبناها الملك/أو الأمير من أجل تحقيق أهدافه والغايات من وجود الدولة (بسط السيادة، وتحقيق سلطة الأمير، وتحقيق الوحدة، وتسيير الشؤون العامة...الخ).

3- العنصر الثالث: تطور أسس فصل الدين عن الدولة /العلمانية، كأساس لقيام الدولة المدنية.

4- العنصر الرابع: قيام فكرة الفصل بين السياسة والأخلاق.

لقد جسدت الواقعية السياسية التي تبناها ميكافلي، منظورا جديدا حول أساليب الحكم وعن الوسائل التي تسمح بالمحافظة على الدولة وتجسيد قوتها. فانطلقت النظرة الميكافلية من تاريخ الإمبراطورية الرومانية والأسباب التي أدت إلى سقوطها، السقوط الذي حاز في نفس ميكافلي، الذي كان من أشد المعجبين بالقوة والرصانة التي كانت تتسم بها الإمبراطورية الرومانية - وفلورنسا كانت بالنسبة إليه مدينة القلب - قبل سقوطها. كما كان ميكافلي من أشد الوطنيين الإيطاليين، ويتحدث جون كلود ريشي في هذا الصدد قائلا : « لقد كان ميكافلي، قبل أي شيء

آخر، ووطنيا قوميا إيطاليا، فلقد سبق الوطنيين الآخرين من أمثال غريبالدي، مازيني أو كافور. فهو كان يتألم عندما كانت إيطاليا تحت سيطرة " البربريين " كما يسميهم، الذين هم فرنسا وإسبانيا. كان يحلم بسلطة تكون إيطالية محضة، والتي غابت منذ أكثر من ألف سنة على حسب اعتقاده، الغياب الذي لم يمكن من قيام روما الجمهورية «⁽¹⁾ ويتجسد هذا المنظور بالخصوص في كتابيه: الأمير والمطارات، اللذين يُعدان من بين أهم الكتب التي تدرج في مجال الفلسفة السياسية.

إن تجسيد المنظور الواقعي للدولة والسياسية الميكيفالية، كان نتيجة اعتماد ميكيفالي على التحليل التاريخي للدولة بصفة عامة وتاريخ الإمبراطورية الرومانية وأباطرتها بصفة خاصة. بحيث قام بدراسة العديد من الكتب السياسية والتاريخية، لا سيما كتب تيت ليف / Tite-Live ⁽²⁾ العشرة الأولى، مما جعله ينشغل بأمور الدولة وتاريخ الأفكار السياسية. كما كانت تجاربه الدبلوماسية المختلفة سندا له، كل هذا سمح له بالتنظير لدولة مدنية واقعية مبنية على نظام حكم قوي أساسها قوانين تصبو لخدمة المصلحة العامة، وأمير عليه أن يتميز بخصائص القوة، والشجاعة، والحيلة، والذكاء... الخ.

تَوَجَّه ميكيفالي إلى الغوص في التاريخ كان بالنسبة له مجالا هاما من أجل معرفة السبيل الحقيقي لبناء الدولة الواقعية، وهو ما أشار إليه في الجزء الأول من كتابه الذي جاء تحت عنوان المطارات قائلا : « كنت مدفوعا دائما بالرغبة في العمل دون اكتراث بأي شخص آخر، بما فيه خير للمجموع، فقد قررت السير في طريق جديدة، لم تطأها قدم إنسان من قبل. وعلى الرغم مما في هذه المهمة التي أخذتها على عاتقي من كبير مشقة (...) إن ما يقوله التاريخ عن الأعمال المثلى والرفيعة التي قامت بها الممالك والجمهوريات القديمة، وقام بها ملوكها وقادتها ومواطنوها ومشروعها، وغيرهم من الذين أضنوا أنفسهم في خدمة بلادهم، هي محط الإعجاب أكثر منها موضع التقليد، وإنها كثيرا ما يعرض عنها الجميع في كل ما يعلمونه من صغائر، وأن مآثر الأيام السالفة لم يبق منها أثر. فإني أحس فورا بالكثير من الدهشة والحزن. » ⁽³⁾

⁽¹⁾ - Jean-Claude Ricci, op.cit., p. 150.

⁽²⁾ - تيت ليف (59 ق م - 17 ب م) خطيب و مؤرخ روماني، ولد من عائلة نبيلة في بادو، تنقث ثقافة عالية في أدب الإغريق وفلسفتهم ومنطقهم، وألف مؤلفا ضخما حول تاريخ روما تكون من 142 كتابا. انظر: نيقلو مكيفالي، المطارات، تر: خيري حماد (ط1؛ بيروت: المكتب التجاري للطباعة و النشر، 1962)، ص، 11.

⁽³⁾ - نيقلو مكيفالي، المطارات، تر: خيري حماد، (ط1، بيروت: المكتب التجاري للطباعة و النشر، 1962)، ص، 208.

في حقيقة الأمر، البحث التاريخي الذي قام به ميكافلي حول إيطاليا، سمح له بادراك الظروف التي تسببت في انحطاطها وأفول نجمها الساطع، ومنه استنتاج الشروط التاريخية التي تُمكن من استعادة أمجادها. ⁽¹⁾ ولعل من بين أهم الاستنتاجات التي قدمها تتمثل أساسا في طبيعة النظرية السياسية القروسطية المبنية على الكليات الدينية والتفسيرات و/أو المثاليات السياسية البعيدة كل البعد عن الواقع الذي تفرضه مختلف العلاقات الإنسانية. وهي النظرية التي أفسدت الأمراء والشعوب وحالت دون قيام جمهوريات قوية. ويتحدث في هذا الصدد، قائلا: « أود الوصول إلا إلى الحقيقة وليس تخيلها، وإن الأصح هو أن نكتب ما يفيد الآخرين وليس ما نتخيله، فقد تخيل الكثيرون جمهوريات لم ترها عين إنسان أو تخطر على ذهن آخرين غيرهم وليس لها وجود في الحياة التي نحيها، وشتان بين حياتنا كما نحيها وبين ما ينبغي أن تكون. » ⁽²⁾

وما يُمكن التأكيد عنه هاهنا، هو أن اقتران الواقعية السياسية بالمنظور التاريخي للدولة ونشئها، يُمثل أساس العلوم السياسية الحديثة التي تسعى إلى فهم الظواهر السياسية، بما فيها ظاهرة قيام الدولة وانحطاطها. كما يُمثل السبيل الذي اتبعه العديد من الساسة من أجل فهم وإعادة بناء دولهم. ولعل تطور المنظور التاريخي والأنثربولوجي للدولة أسهم في تكريس صيغتها الحديثة.

استطاعت اللحظة الميكافلية بالفعل التأسيس لرؤية فلسفية جديدة للفعل السياسي بصفة عامة ولطبيعة الدولة بصفة خاصة، بحيث أخرجت السياسة من نطاق المنظومة اللاهوتية والأخلاقية الكلاسيكية التي كانت تُحدد طبيعتها وطبيعة الحكم الذي يجب على السلطة الحاكمة تبنيها، وتحقيق ذلك في مرحلة تميزت بفكرة خضوع المحكومين للحاكم باسم الدين والتقويض الإلهي. ولعل الطرح الواقعي الميكافلي للدولة جعل من السلطة الزمنية تأخذ مسارا مُغايرا لما كانت عليه في السابق، بعدما تجسدت السلطة في يد الأمير كمُجسد وحيد لها ومُحقق للدولة المدنية، من خلال جملة القوانين التي يضعها بنفسه. حيث يقول في هذا الصدد: « ولا ريب بأنها حكومة سعيدة تلك الحكومة الشعبية، التي تُخرج رجلا حكيما يستطيع الناس الحياة بأمن ودعة في ظل القوانين التي يضعها له والتي لا يضطرون إلى تقويمها. » ⁽³⁾

⁽¹⁾ - على اعتبار أن الحافز السيكولوجي الذي دفع ميكافلي لذلك هو إعادة بطولات وأمجاد روما. وهو الأمر الذي يُفسر الغاية من تقديمه لكتاب الأمير لورينزو دي بيبرو دي ميديشي (1492-1519م)، المعروف بدوق أوربينو فلورنسا الإيطالية.

⁽²⁾ - ميكافلي، الأمير، تر: أكرم مؤمن (دون طبعة؛ القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004)، ص، 80.

⁽³⁾ - نيقلو ميكافيلي، المطارحات، مرجع سبق ذكره، ص، 216.

التصور الذي ذهب إليه ميكافلي للدولة جعله يركز كثيرا على العامل الذي يُجسدها، ألا هو الأمير. بحيث يكون هذا الأخير الوحيد الذي باستطاعته تحقيق دولة قوية، لكن يشترط أن يكون للأمير قوة وحنكة ودهاء. ويتحدث في هذا الصدد قائلا: « بالتأكيد أن موسى وسيروس وثيريس وروموليوس ما كانوا ليستطيعوا الحفاظ على تنظيماتهم لأمد طويل لو لم يكونوا مسلحين ولكان مصيرهم كمصير الأخ "جيروم سافونارولا" الذي انهارت تنظيماته عندما بدأت غالبية الشعب تفقد الثقة فيه (...) لذلك على هؤلاء الرجال (الأمرء) من ذوي الكفاءة العظيمة أن يتجنبوا الوقوع في الخطأ، فهم بتقلدهم الحكم يلقون الصعوبات الكثيرة التي يجب عليهم تذليلها بفضل مهارتهم وفطنتهم وذكائهم.»⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، وعلى ضوء ربطنا اللحظة الميكافلية كلحظة محورية في التأسيس للنظرية العامة للدولة الحديثة، وتتبعاً وإتماماً لما سبق لنا عرضه آنفاً، نود هاهنا تبيان بعضاً من الأسس الفلسفية السياسية الميكافلية التي أسهمت في بناء صرح نظرية الدولة الحديثة. ومنه نُشير إلى ثلاثة أسس وهي كالآتي :

الأساس الفلسفي الأول يتمثل في حقيقة الأمر بمسألة أثارت نقشا كبيرا ولغطا حادا في أوساط الساسة والدارسين للفلسفة السياسية، ألا وهي مسألة منطق الدولة.⁽²⁾ وتُشكل هذه الأخير القانون الذي يسمح للأمير في تسير بناء الدولة، تجسيد صرحها القوي والحفاظ على المصلحة العامة، دون التقيد بأي شرط أو رادع أخلاقي، ديني وقانوني أو التحلي بأي صفة من الصفات الإنسانية التي قد تُحوّل دون تجسيد الأهداف التي يصبوا الأمير تحقيقها والتي تُصّب في مصلحة الدولة والشعب، وذلك وفق مبدأي الغاية تبرر الوسيلة والضرورة/Necessità. ويتحدث ميشيل سينيلا في هذا الصدد قائلا: « كان ميكافلي أول من جعل الواقع اللفظ ينبثق من الحاضر، في مركز حديثه، كمشكلة سياسية، يجب حلها عمليا، أن الضرورة الراهنة، أي حاجة الدولة لأن تؤسس أو أن

(1) - ميكافلي، الأمير، مرجع سبق ذكره، ص 56 .

(2) - تعتبر مسألة منطق الدولة/ Raison d'État أو ما يصطلح عليه بداعي المصلحة العليا ، الذي تحدث عنه ميكافلي كثيرا لكن دون تسمية، من بين المسائل التي تحدد طبيعة الدولة الواقعية. لقد ظهر هذا المفهوم لأول مرة صدفة بريشة رئيسي الأساقفة الأنسي جيوفاني ديلاكازا عام 1547م، وهو مفهوم مستمد من القرون الوسطى ويشير آنذاك إلى فن الحكم الذي يلجأ إلى وسائل الطغيان. فحسب منظور ميكافلي فإن منطق الدولة هو جزء من السياسة، فالسياسة تجري على مبادئ تشترك بها كل الدول، ومنطق الدولة يعتمد على مبادئ خاصة. انظر ميشيل سينيلا، الماكافيلية وداعي المصلحة العامة، تر: أسامة الحاج (ط2؛ بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، من الصفحة 48 إلى 69.

تحافظ على نفسها، هي التي تبرز الوسائل - القسوة، والقوة والخديعة- التي جرى امتداحها في كتاب الأمير. ⁽¹⁾»

ودون أي شك، يُمثل مبدأ منطق الدولة الذي تبناه ميكافلي مصدر إلهام الملوك وحجة تعطيهم التبرير لتبني الأطر التنظيمية الجديدة التي تكون خارج الشرعية، وعلى حد قول ياف شارل زركا / Yves Charles Zarka : « لقد جسّد ميكافلي، الممارسة السياسية وفق منطق الدولة والتي تأخذ دائما شكل استعمال القوة خارج المشروعية وهو المعنى الذي يتجسد في القرن السادس عشر على شكل انقلاب عسكري. ⁽²⁾»

يتجسد مبدأ منطق الدولة عند ميكافلي، ليس فقط من خلال إطلاعه الكبير على الأسباب التاريخية التي أدت إلى سقوط الممالك وجعله من الأمير الوحيد الذي باستطاعته تجنب عوامل السقوط واندثار الدولة، بل أيضا في تبنيه للنظرة العقلانية السياسية حول الدولة، مُعتمدا في ذلك على تناسق الطبيعة ونتائجها المُسببة، والتي يرى في بنائها المنطقي مصدرا هاما يُمكن للأمير اتخاذه من أجل تفعيل الفعل السياسي وتجنب تكرار الفشل والضعف، وذلك وفق قانون طبيعي منطقي. ويتحدث ميكافلي في هذا الصدد قائلا : « من المستحيل على الصعيدي السياسي أن يقوم جذع ضعيف بإسناد فرع ثقيل، كما هي الحالة على الصعيدي الطبيعي بالنسبة للأشجار (...) إنه لما كان من الحقائق المقررة، أن لحياة الأشياء الدنيوية أجلا محدودا. وإن هياكلها بالنسبة إلى أنها مُركبة قابلة للتحلل، والبلى، إلا إذا تجددت. فإن هذا القول يصدق على جميع الدول والمنظمات الدينية التي تنشد البقاء. ⁽³⁾»

يستند إذا مبدأ منطق الدولة عند ميكافلي على إسقاط التناسق الذي تتميز به الطبيعة على أمور الدولة والسياسية، وفق منظور استقرائي، يسعى من خلاله الأمير تبني الحلول المُثلى من أجل تخطي العقبات وتحقيق الغايات التي يصبو إليها ومن أجل المصلحة العامة، بعيدا عن القيم الأخلاقية والدينية، ووفق مبدأ الضرورة التي تقوم على اكتساب القوة والحيلة والدهاء... الخ، في تسيير شؤون الدولة والحفاظ عليها. ويتحدث عن ذلك قائلا: « أؤكد إذن أن الإمارات

⁽¹⁾ ميشيل سينيلار، المكافيلية وداعي المصلحة العامة، تر: أسامة الحاج (ط2) بيروت : مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (2002)، ص، 09، 10.

⁽²⁾ - Yves Charles Zarka, Figures du pouvoir (France : Presse universitaire de France, 2001), p. 113.

⁽³⁾ - نيقلو ميكافيلي، المطارحات، مرجع سبق ذكره، ص، 118.

الجديدة تماما والتي يقيم فيها الأمير الجديد تكون إمكانية الاحتفاظ بها على قدر ما يتميز به الحاكم الجديد من مهارة، فالأمير الذي يعتمد على المهارة أكثر ما يعتمد على حسن الطالع يحافظ بسهولة أكبر على الدولة.»⁽¹⁾

على أساس هذا الطرح، تجسدت الواقعية في الفكر السياسي الذي تبناه والذي حمل في طياته نزعة علمية، باحثة على أنماط الدول القديمة ونزعة منهجية قائمة على التحليل الدقيق للتاريخ السياسي. وهو ما يعتبره ميكيافلي من شروط نجاح الدولة والأمير قائلاً في هذا الصدد: «المُصور الحاذق لا يستطيع أن ينقل قمم الجبال ورؤوسها إلا إذا كان في سفوحها، وكذلك لا يتبين جمال الوديان من لا يتسم هامة الجبال، ومثلي كمثّل المصور في الوادي، يرمق قمة الجبال ليصورها.»⁽²⁾

ومن جهة أخرى، وبالرغم من أن مبدأ منطق الدولة اقترن بالمصلحة العليا، إلا أن تطوره التاريخي كان مُجسداً للحكم المطلق، ولسيطرة الأمير وهيمنته على الساحة السياسية، كما كانت ذريعة من أجل تبرير انتهاك حقوق الإنسان ودحض معالم الديمقراطية. ولعل الدولة الحديثة وصيغتها المعاصرة تشكو من هذه الحالة.

أما الأساس الفلسفي الثاني فهو يتمثل في مسألة فصل الأخلاق عن السياسية. المبدأ الذي سيُغيّر من آليات الممارسة السياسية والأخلاقية داخل إطار الدولة. وتُعد هذه المسألة من بين الأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، التي تنبني على أساس عقلنة الفعل السياسي خارج بوتقة الأخلاق والقيم الدينية. فلا يُنكر ميكيافلي بتاتا وجوب و/أو إمكانية تبني الأمير الأساليب الأخلاقية، في تسييره لشؤون الدولة والشعب، بل بالعكس فهو يدعو الأمير - كما يتجلى ذلك في كتابه الأمير - إلى التحلي بكل الصفات التي تُمكنه من بسط سلطته وتجسيد أهدافه، كالقتل، والحرب، والغش والخيانة، والخديعة، والمكائد... الخ، والتحضير للحرب حتى في أوقات السلم، لأن الحفاظ على أمن الدولة يستلزم اكتساب الأمير لجيش قوي ولحنكة وكفاءة عسكرية مميزة. وعلى حد قوله: «يجب على الأمير ألا يهتم بشيء، لا فكر ولا فن سوى في الحرب والتحضير لها، فذلك هو الفن الوحيد الذي يليق بمن يحكم.»⁽³⁾

(1) - ميكيافلي، الأمير، مرجع سبق ذكره، ص، 34.

(2) - المرجع نفسه، ص 62.

(3) - المرجع نفسه، ص، 77.

يُجسد الفعل السياسي عند ميكافلي الوسيلة الحقيقية التي تُجسد الوحدة والحكم الصائب، وذلك بغض النظر عن الفضيلة بمختلف معانيها والأطر التي تقوم عليها، على اعتبار أن الفضيلة بالمفهوم الأخلاقي التقليدي؛ كالرحمة، والرفقة، وحفظ الوعد، والصبر... الخ، ونقيضها يُعتبر رذائل، يكون لها مفهوم جديد في مجال السياسية، ومنه - وعلى حسب قول ميكافلي- الرذائل والفضائل بالمعنى الأخلاقي التقليدي يكون لها معاني مُغايرة في المجال السياسي، إذ تتعلق بشكل كبير بالظروف التي يعيشها الأمير والشعب والتي تفرض بصيرة في التعامل معها. « إن فن الحكم يخضع لقواعد وتقنيات وضعية، التي تحدد طرقه وغاياته، وهذا بعيدا عن ضغط اعتبارات دينية كانت أو أخلاقية، هذا ما وجده ميكافلي في إيطاليا القديمة، وهذا ما لاحظته في عصره. »⁽¹⁾

لقد اتسم ميكافلي على أنه رجل دولة و مُفكر فيها، وليس رجل دين وأخلاق، بحيث شكل فشل التجربة الإيطالية في بناء دولة رائدة أحد الأسباب المباشرة إلى انتقاده الأخلاق القديمة المُستمدة من الديانة المسيحية. وكان هذا الانتقاد وفق مناهج عقلية وعملية وواقعية، من أجل إعادة صياغة مفهوم الدولة على أسس تحقيق أهداف الأمير : « إن فشل التجربة الإيطالية في بناء دولة رائدة مقارنة بالوعي السياسي الموجود في المملكة الفرنسية والانجليزية، راجع إلى السعي إلى بناء جمهورية مثالية، خاصة مع الحاكم سفنورلا / Savonorla الذي سعى إلى إقامة نظام حُكم مُستبد يستمد قوته من النفوذ المعنوية والروحية. »⁽²⁾

أما الأساس الفلسفي الثالث والأخير، فهو يتمثل في مسألة العلمانية أو ما يُعرف بمبدأ فصل الدين عن الدولة. هذا المبدأ الذي يُمثل في حقيقة الأمر جوهر الفلسفة العامة التي دافع عنها ميكافلي، نظرا للدور الذي لعبته العلمانية في تحقيق الوحدة الإيطالية ودحض المنطق الدائري للتاريخ وإعادة صيغ الفشل في تحقيق القوة، انحطاط الدولة وضعف الأمراء والملوك، وفي تجسيد سلطة الأمير على حساب سلطة الكنيسة.

فالنظرة النقدية التي قدمها ميكافلي للدين؛ كسبب من أسباب فك الوحدة الإيطالية وظهور النزاعات الطائفية، جعلت من مسألة فصل الدين عن الدولة ترتقي نظريا وفلسفيا وسياسيا، وتصبح فيما بعد وسيلة من وسائل تحقيق الوحدة، وبسط السلطة، ونموذج سياسي عملي يُمكن من القضاء على التفسيرات الميثولوجية للتاريخ وللإنسان.

⁽¹⁾- Augustin RENAUEDEL, MACHIAVEL, (Paris, Gallimard, 1956), p, 20.

⁽²⁾- عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية (ط2؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص، 125.

ولعل تبني ميكافلي لمبدأي منطق الدولة وفصل الأخلاق عن السياسة، عزز من مكانة مبدأ فصل الدين عن الدولة (العلمانية) داخل المنظومة الفلسفية الميكافلية بصفه خاصة، والفلسفة السياسية بصفة عامة.

وأكثر من هذا الطرح، لقد جعل ميكافلي من مبدأ فصل الدين عن الدولة (العلمانية) ضرورة من أجل بناء نمط الدولة الحديثة القوية، ومنه تحقيق الدولة المدنية التي تتأسس أساسا على مبادئ واقعية تستند للعقل والمنطق والفعل السياسي العملي الذي يجب أن تحدده آليات عملية بعيدة كل البعد عن التصورات الميتافيزيقية البالية التي لا تساهم في تجسيد الأمير لمشروعه السياسي.

فمن بين الأمور التي شكلت عائقا كبيرا في بناء دولة مدنية واقعية عند ميكافلي، هي النظرة اللاهوتية التي كانت سائدة في القرون الوسطى أين ارتبطت الدولة بالكنيسة. بحيث رفض ميكافلي هذه النظرة وأكد على وجوب قيام دولة زمنية دنيوية تقوم على أساس فصل الدين عن الدولة، على اعتبار أن الدين عنده يُعلم العديد من الفضائل التي قد تكون سببا في سقوط الدول على غرار العفة، والصبر، وقبول الهزيمة، وإنكار الجسد، وتأجيل سعادة الإنسان إلى ما بعد موته... الخ، وهي الفضائل التي تستعملها الكنيسة. إذ يتحدث عن انعكاسات ذلك عند بعض الدول الأوروبية قائلا: « إن الفرنسيين لا يفقهون شيئا في تفسير شؤون الدولة، فلو كانوا يعلمون ذلك لما تركوا الكنيسة تصل إلى تلك الدرجة من العظمة، والواقع أن قوة البابا وقوة اسبانيا ثمرة عمل الفرنسيين، الذين صنعوا وسيلة خراب ديارهم. »⁽¹⁾

ومن جهة أخرى - ودائما في السياق نفسه- تحدث ميكافلي كثيرا، وهو يقوم بدراسة تاريخ إيطاليا وأوربا، عن الإمارات الكنسية وكيف حاولت هذه الأخير بسط نفوذها عن طريق الدين واستعماله، وكيف شكلت الكنيسة عائقا من عوائق الوحدة الإيطالية. وأكثر من هذا فهو يُحمل الكنسية مسؤولية تشردم إيطاليا واستغلالها للوضع الصعب الذي كان يعيشه الإيطاليين. ويقول في هذا الصدد: « ولا بد أن نعرف أن إيطاليا كانت في تلك السنوات الأخيرة مُقسمة إلى وليات صغيرة، عندما بدأت الإمبراطورية في التفكك بسرعة، وأخذ البابا يتمتع بنفوذ أوسع فيما يتعلق بأمور الدنيا، وثارَت المدن الرئيسية الثلاث على أمرائها المقربين من الإمبراطور. وشجعت الكنيسة هذا الأمر حتى تزيد من سلطانها. »⁽²⁾

⁽¹⁾ - المرجع نفسه، ص، 25.

⁽²⁾ - ميكافلي، الأمير، مرجع سبق ذكره، ص، 70.

جسدت النظرة التاريخية التي قام بها ميكافلي للكنسية وتاريخها الأوربي بصفة عامة، والإيطالي بصفة خاصة، نظرة واقعية جديدة إنبنت أساساً على مبدأ السببية بالخصوص. فالبحث عن الأسباب الفعلية التي أدت إلى سقوط إيطاليا هو بناء فلسفي وعلمي عظيم في تلك المرحلة.

وفي حقيقة الأمر، وبالرغم من جل محاولة ميكافلي أن لا يكون راديكالياً إزاء الدين بصفة عامة والكنيسة بصفة خاصة، على اعتبار أنه كان يترك المجال للتأويل الديني خاصة عندما يتحدث عن الحظ وحسن الطالع، ومكانة الدين عند الأمير كوسيلة يمكن له تسييرها وتجسيدها وفق منظوره الخاص، إلا أن الكنيسة لم تكن متساهلة معه، بحيث تعرض للمنع سنة 1959م، وقررت محاكم التفتيش إحراق جميع كتبه.

ولعل هذه الظروف التاريخية التي عاشها ميكافلي، هي من الدوافع الجوهرية التي جعلت من الأطروحات العلمانية التي طرحها تجد أذناً صاغية، خاصة عند أصحاب النزعة المضادة للدين والكنيسة، ومن بعدها عند رواد الفصل بين الدين الذي عرفته أوروبا تدريجياً. وهي الأطروحات التي أُدرجت كأساس للواقعية السياسية.

ومن جهة أخرى، فمن بين المسائل التي نرى بأن وجوب الحديث عنها أكثر من مُهم- خاصة ونحن نتحدث عن الدولة الحديثة بين الأصول الدينية والصيغة العلمانية- هي مسألة حق استعمال الأمير للدين من أجل تحقيق أهدافه وتقوية الدولة. ففي حقيقة الأمر تُمثل هذه المسألة من جهة التناسق الفلسفي الموجود داخل المنظومة الفكرية السياسية الميكافلية التي تقوم على مبدأ قوة الأمير وتحقيق غاياته، ومن جهة أخرى الصيغة التي تقوم عليها العديد من الدول على غرار الدول الأنجلوسكسونية الحديثة والمعاصرة.

وما يُمكن قوله بخصوص هذه المسألة، هو أن ميكافلي لم يُعارض بتاتا فكرة استعمال الأمير الحاكم للدين كوسيلة تُساعده على تسيير شؤون مملكته، وبسط سلطته الكلية على الرعية، بل أكثر من ذلك أكد على وجوب ذلك. كيف لا؟ وهو القائل: «الدين يجب أن يلحق بالدولة، لأنه عنصر تماسك اجتماعي فالأمير لا يجب عليه محاربة الدين ولا أي شيء يتعلق بالله، لأن مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على الحمقى، أما الإنجيل فقد أضعف وقدس المتواضعين، وجعلهم يميلون إلى التأمل بدل الانصراف إلى الحياة الناشطة، وعليه فإن الدين هي وسيلة في يد الأمير.»⁽¹⁾

(1) - المقولة مقتبسة من كتاب: نور الدين حاروس، تاريخ الفكر السياسي (ط1؛ الجزائر: دار الأمة، 2001)، ص، 261.

ستعرف النظرة التي تبناها ميكافلي، بخصوص وجوب استعمال الحاكم الأمير للدين لتحقيق أغراض سياسية، من جهة تبلورا كبيرا مع بعض الفلاسفة على غرار باروخ سبينوزا، ومن جهة أخرى تبني بعض الدول للفكرة نفسها في ميدان التطبيق السياسي للعلمانية، دون مراعاة حياد الدولة تجاه الدين وهو ما سنلاحظه في دراستنا للتجربة الأنجلوسكسونية في الباب الرابع.

وما يمكن قوله هاهنا كصفوة القول، ونحن نتحدث عن اللحظة الميكافلية كلحظة مؤسسة للنظرية العامة للدولة الحديثة التي أسهمت في التنظير للعديد من أسسها الفلسفية، وكخطاب سياسي يحمل في طياته بذور الحداثة السياسية. هو أن ميكافلي استطاع بناء تصور واقعي للدولة المدنية انطلاقا من المنظور التاريخي للدولة والتجارب التي مرت بها وللواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي... الخ، الذي يستلزم حلول واقعية ومنطقية إن لم نقل علمية. مما أعطى للدولة التي كان يدافع عنها ميكافلي طابع مدنيا، واقعيا، علمانيا، وحديثا.

III -2-1-3- المطلب الثالث: جان بودان أو لحظة تأسيس الدولة الإدارية⁽¹⁾ السيادية.

لقد سبق وأن درسنا في الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثالث، مسألة إشكالية السلطة: الجدل الفلسفي بين الدين والسياسة. أين حاولنا تبيان العناصر الفلسفية للسلطة ومختلف الأصول التي تُحدد قيامها. أما في هذا المطلب فإننا سنحاول التطرق إلى مسألة جد مهمة تمثل - في اعتقادنا - حجر الزاوية التي تقوم عليها النظرية العامة للدولة الحديثة، والمتمثلة في مسألة نظرية السيادة عند جان بودان، هذه الأخيرة تُجسد لحظة من اللحظات التاريخية الحاسمة في الفكر السياسي والتي كانت نقطة بداية تصورات جديدة حول الدولة وآليات الحكم وبسط السيادة.

لعل أن إسهامات المدرسة الفلسفية الفرنسية في التأسيس للنظرية العامة للدولة الحديثة وإنتاجها للعديد من الخطابات الفلسفية السياسية في بدايات مرحلة النهضة، كانت من بين أهم الركائز التي تقوم عليه النظرية العامة للدولة الحديثة. فلقد كانت أعمال الفيلسوف السياسي والقانوني الفرنسي جان بودان من بين هذه الإسهامات، وذلك نتيجة للأثر الكبير الذي خلفته في وضع تصورات ومعالج المملكة المطلقة في فرنسا - خاصة ونحن نعلم بأن جان بودان كان قريبا من الملك هنري الثالث (1551-1551).

(1) - مصطلح "الدولة الإدارية عند جان بودان" أطلقه بلندين بارت- كريجل / BLANDINE BARRET-KRIEGLER الذي جاء تحت عنوان LES CHEMINS DE L'ÉTAT ، « لقد فضل بودان العمل على بناء الدولة الإدارية على اهتمامه بالدولة العادلة ، الأمر الذي سمح بالنسبة له تحقيق السلطة العمومية من خلال اكتساب السيادة . » انظر :

1589م)- من جهة وإعلاء المنهج التاريخي لفهم السياسية والتأسيس لنظرية السيادة التي تُعد من بين العناصر التي تقوم عليها الدولة الحديثة من جهة أخرى.

لقد كان كتاب جان بودان المشهور سنة كتب عن الجمهورية، الحامل لأفكاره السياسية حول نظرية السيادة بالخصوص، السبيل الذي من خلاله تمكن من وضع أفكار وآليات بسط السلطة السياسية المدنية. « ففي الجمهورية وضع بودان نصب عينيه مهمة يؤديها للسياسة الحديثة لا تقل طموحا عما فعله أرسطو للسياسة القديمة (...) وترجع أهمية الكتاب لأنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الإلهي. بأكثر مما ترجع إلى محاولته المُتَقَنَّة إحياء مذهب أرسطو. لكن إذ فعل هذا أدى إلى تحليل السيادة وإدراجها في النظرية الدستورية.»⁽¹⁾

إن كانت هنالك ميزة تميزت بها الفلسفة السياسية البودانية، وقدمتها على باقي النظريات السياسية حول الدولة في تلك المرحلة، فهي دون أي شك تأسيسه لنظرية السيادة التي أعطت مفاهيم جديدة قائمة أساسا على منظور مزدوج يتشكل من الطرحين السياسي والقانوني. فبالإضافة إلى التأثير المعرفي الذي فرضته نظرية السيادة، فإنها أسست لمعالم الحكم المطلق والسلطة اللامحدودة؛ التي يجب أن يتميز بها الحاكم أو الأمير. « ويعالج بودان فكرة سلطة وضع القانون كأول خطوة لقيام السيادة في كتابه المنهج / La Méthode وهو ما يعود إليه بالتدقيق في كتابه الجمهورية.»⁽²⁾

لقد عاد جان بودان في كتابه الجمهورية إلى المفهوم الروماني للسيادة، القاعدة الجوهرية للدولة. « ففي الفصل VIII من الكتاب الأول جاء تحت عنوان السيادة. يقول فيه بودان : " السيادة من طبيعة الدولة، ودون وجود السيادة لا يمكن أن يكون للدولة وجود. فالسيادة هي السلطة الأصلية والأولى التي لا تتبع من أي شيء والتي لا تقوم على أي شيء ولا تخضع لأي شيء. فالأصح أن تمتلك الدولة لسلطة سيادية التي تُمثل مصدرها الفعلي " (...) ومن خلال هذا الطرح فرض بودان القطيعة مع النظريات النيابية، خاصة السكولاستيكية، التي تقوم على إدراج الشعب. ومنه يعتبر بودان أن السيادة هي عندما يكون الأمير في موضع يسمح له أن لا يُقدم أي حساب لأي كان، وهي

(1) - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص، 111.

(2) - **BLANDINE BARRET-KRIEGLER**, LES CHEMINS DE L'ÉTAT, (Paris : CALMANN-LEVY, 1986), p, 48.

سيادة لا تملك أي حدود. فقط السيادة من تسمح بتقديم الوسائل التي تُحقق استقلالية الدولة وتجانسها السياسي. « (1)

وفي حقيقة الأمر، كان المناخ العام سواء السياسي أو الفلسفي الذي كانت تتسم به أوروبا في الحقبة التي عايشها بودان، يتميز بتجلي خطاب فلسفي سياسي مُنبني على دحض السلطة السياسية التي كانت تمتلكها المؤسسة الدينية والدفاع عن سلطة الملك أو الأمير. وهو الخطاب الذي أسس للمملكة المطلقة والسلطة السيادية اللامحدودة.

ومن بين الأسس الفلسفية الجديدة التي أتى بها بودان الهادفة إلى تجسيد مبدأ السلطة العليا داخل نظام الحكم المطلق - أسس تتجلى كثيرا في كتابه الجمهورية - تتمثل في ربطه لكل من القانون والسياسة وفق نظرة واقعية تأخذ بعين الحسبان الوقائع والظروف المعاشة، وهو ما سمح له بتأسيس نظريته السياسية على أسس الممارسة السياسية والقانونية الفعلية. فكانت بالتالي محاولة منه تجاوز المفاهيم السياسية القديمة، ومنها مبدأ الغاية من الفعل السياسي الذي تبناه أرسطو، والقانون الرماني أو النزعة السياسية الجرمانية، وحتى تجاوز النظرة السياسية التي انطلق منها ميكافلي خاصة في مسألة الغاية من وجود الدولة. « ومن أجل التأسيس لنظرية السيادة استعان بودان بالمفهوم اللاتيني SUMMUM IMPRIUM الذي يعني صورة السلطة العمومية المدنية أو العسكرية العليا، كما قام بتفكيك الفلسفة الأرسطوليسية بحيث تجاوز فكرة التطور المتدرج الذي من خلاله يُمكن الانحدار من موضع المواطن إلى القاضي، من المجلس إلى القرار، من الحكم إلى السلطة والتي من خلالها تظهر عملية التبادل، حسب منطق العودة إلى الوراء، بين الأفراد والوظائف المدنية. إن أساس النقد الذي وجهه بودان إلى أرسطو أنه لم يَقُمْ بالتفرقة بين ما هو مدني وسياسي. « (2)

لقد كانت فلسفة جان بودان حول الدولة ذات السيادة المطلقة أو المملكة المطلقة/ La monarchie absolue بمثابة طرح العناصر التطبيقية لها، من خلال عرضه للشروط السياسية والقانونية التي تُمكن من قيامها، إذ اعتمد كثيرا على الفلسفة السياسية الأرسطية من جهة والتفسير التاريخي لمسألة القانون من جهة مع وضعه لمنظور سياسي حديث مقارنة بالحقبة التاريخية التي عايشها، منظور يتمحور حول الظروف المباشرة التي تُميز حياة الفرد. « فلقد كانت

(1)- Jean-Claude Ricci, op.cit., p. 198.

(2)- BLANDINE BARRET-KRIEDEL, op.cit., p. 48.

فلسفة جان بودان مزيجا من القديم والحديث، فنتيجة لأنه رجل قانون حاول تقديم العديد من الدراسات التاريخية المقارنة للقانون، وذلك بدلا من الاعتماد الكلي للقانون الروماني، بحيث أصر على وجوب تقديم القانون والسياسة على ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والتضاريس والجنس وليس على ضوء التاريخ فحسب. ⁽¹⁾

هذا الطرح الأنثروبوسوسيولوجي يقترن أساسا بالغايات الرئيسية من وجود الدولة التي نظرت لها الفلسفة السياسية البودانية، والتي تقوم أساسا على إقرار السيادة المطلقة وتحقيق الوحدة الوطنية الفرنسية بالخصوص، وعلى طبيعة كل من الدولة والحاكم والشعب، كطبائع مرجعية لبناء النظرية السياسية بصفة عامة.

وفي السياق نفسه يربط بودان وجود الدولة بتوفر السلطة السيادية التي تكون الحامية للوحدة الوطنية والقومية، والتي تكون بمثابة الرادع السياسي والقانوني والعسكري لمن يريد تفكيك الدولة. ولهذا السبب يُحدد غايات وجود الدولة. ففي حقيقة الأمر يعارض بودان، فيما يخص هذه الفكرة، ما ذهب إليه أرسطو، « فلقد رأى أن أرسطو لم يكن مرشدا مأمونا، إذ من المستحيل في دولة حديثة تحقيق الغايات التي كانت تسعى إليها دولة المدينة، ومن هنا قال إن سعادة المواطنين أو خيرهم ليس غاية يمكن تحقيقها، إلا أنه لم يكن راغبا في قصر الدولة على السعي وراء مزايا مادية ونافعة من قبيل السلم وأمن الملكية، إن للدولة روحا فضلا عن جسد، والروح أسمى برغم من احتياجات الجسد أشد إلحاحا. » ⁽²⁾

ومن جهة أخرى، من بين المسائل النظرية الجد مهمة التي تحتويها فلسفة جان بودان السياسية، وهي المسألة التي نجد مسألة الإشارة إليها في دراستنا هذه أكثر من ضروري، على اعتبار أنها تُشير إلى الأصول التي تقوم عليها السيادة كأساس لبناء الدولة الحديثة، خاصة وأنها مسألة تُعطي لنا مقاربة حقيقية وموضوعية حول التأصيل الديني لنظرية الدولة الحديثة، والمُتمثلة في ربط نشوء الدولة والسيادة بالأسرة. فلقد ربط جان بودان فكرة نشوء السلطة السيادية التي تتميز بها الدولة بنموذج السيادة التي تكون عليه الأسرة وتتحقق من خلالها. « فالأسرة التي تتكون من أب أم وأطفال وخدم عبارة عن مجتمع طبيعي، والدولة عبارة عن حكومة من الأسر، ورئيس الأسرة هو الذي يصبح مواطنا عندما يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من رؤساء الأسر والسعي

⁽¹⁾ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص، 113.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 115.

وراء مزايا متبادلة - القرى، المدن، المؤسسات من مختلف الأنواع - وعندما توحيدها سلطة ذات سيادة فعندئذ تتكون الدولة. ⁽¹⁾

هذه النظرة التي تبناها بودان حول مسألة نشوء الدولة وعلاقتها بالأسرة، يُمكن اعتبارها مقاربة سسيولوجية ومنظور يدخل ضمن التحليل البنيوي. فهي النظرة نفسها التي يعتمد عليها حينما يُفسر نشوء السيادة انطلاقاً من سيادة الأب الذي يُمثل رب الأسرة. ويُعتبر جورج سباين « أن حجة بودان في تأييده لسلطة الأب تستند إلى حد كبير إلى السند وتتكون من مقتطفات اقتبسها من الكتاب المقدس والقانون الروماني. ⁽²⁾ فسيادة الأب الممزوجة بالتنظيم الذي تقوم عليه الأسرة من خلال أنها تجسيد ديني محض جعل من فعل ممارسة السلطة ممارسة دينية غير مباشرة.

وبصفة عامة، فإن قيام السيادة على أساس وجود واستمرار سيادة رب العائلة داخل إطار الدولة، على اعتبار أن الدولة عبارة عن مجموع الأسر، هي من بين الأفكار التي أسست لطبيعة السلطة السياسية التي تقوم عليها ليس فقط الدولة الكلاسيكية بل الدولة الحديثة أيضاً، ولو أن ذلك لا يتجلى ظاهرياً في الدولة الحديثة. ففي المجتمعات الحديثة ذات النظام الأبوي /البترياري، تُجسد رمزية الأب مصدراً فعلاً يُؤسس نموذج الرجل السياسي الذي يسعى إلى ترأس الدولة واكتساب السيادة والحكم أو بناء نظام الحكم.

وبعدما راجت أفكار بودان حول السيادة المطلقة، تبنى أنصار بودان من الفلاسفة والمنظرين السياسيين من أمثال بيار مارك / Pierre de Marca (1594-1662م) وجاك بني بوسي / Jacques Bénigne BOSSUET (1627-1704م)، شارل ليزو / Charles Lyseau (1566-1627م)، بيار كردان لبري / Pierre Cardin Le Bret (1558-1655م) وغيرهم نظرية السيادة والملكية المطلق، ووضعوا بعد ذلك المقومات العامة للحكم المطلق /L'Absolutisme.⁽³⁾

وما يُمكن قوله في ختام هذا المطلب كصفوة قول، يتمثل في نقطتين هامتين، وهما كالآتي:

- النقطة الأولى تتمثل في أن المسعى الذي ذهب إليه جان بودان من خلال عرضه لأفكاره السياسية، يهدف إلى البحث عن النظريات الفلسفية السياسية والقانونية التي تسمح لملوك

(1) - المرجع نفسه، ص، 116.

(2) - المرجع نفسه، ص، 116.

(3) - للمزيد من التحليل حول مختلف آراء هؤلاء الفلاسفة إزاء مسألة الحكم المطلق. أنظر:

Jean-Claude Ricci, op.cit., p, p, p, 201, 202, 203 .

فرنسا تحقيق الوحدة من جهة وبسط السيادة المطلقة على المملكة خاصة ونحن نعرف بأن بودان من بين المنظرين والمساندين للملكية المطلق من جهة أخرى. فلا يمكن لأي باحث في تاريخ النظام الفرنسي القديم (L'ancien régime) أن يُنكر دور البودانية في تعزيز الملكية الفرنسية المطلقة وتحديد عناصره القانونية والسياسية الجديدة.

- النقطة الثانية تتمثل في أن جان بودان، وبالرغم من القطيعة التي أحدثها مع كل من الفكر اللاهوتي السياسي الذي تبنته الكنيسة والقانون الروماني، إلا أن المرجعيات الدينية تتجلى في فكره خاصة في ما يتعلق بأفكاره حول الأسرة، وأصل الدولة، وسيادة الملك وهيمنته على الدين واستعماله لأنه من صلاحياته. وهو ما يُمثل تبنيه لنظرية الحق الإلهي التي ترى بأن الملك خليفة الله على الأرض.

III-2-1-4- المطلب الرابع: هوبز: لحظة ولوج الدولة التعاقدية أو التصور الميكانيكي للدولة.

لقد سبق لنا الإشارة في دراستنا هذه، وفي العديد من المرات، إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز صاحب أهم كتابين في الفلسفة السياسية الحديثة، ألا وهما كتاب الليفياثان ⁽¹⁾ / Léviathan ، وكتاب بهيموث / Béhémot ⁽²⁾. أما في هذا المطلب فإننا سنحاول تحليل فلسفة هوبز ك لحظة رائدة في بناء نسق الدولة الحديثة، وخطاب فلسفي سياسي أسهم بدوره في صياغة الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النظرية العامة للدولة الحديثة. كيف لا ؟ وهو من وضع المناهج الحديثة في تفسير الظاهرة السياسية وبناء التصور الميكانيكي/الجسماني للدولة.

أجل، لقد شكلت فلسفة توماس هوبز السياسية تجديدا كبيرا، وتطويرا معرفيا رائدا، ليس فقط داخل الفلسفة السياسية الإنجليزية بل داخل الفلسفة السياسية بصفة عامة، إذ مزج في تحليله للظاهرة السياسية بين التحليل الفلسفي التاريخي والسياسي والتحليل العلمي والتجريبي، فتأثير فلاسفة

(1)- نشر هوبز كتاب الليفياثان عام 1640م، عنوان الكتاب مأخوذ من العهد القديم، ويشير إلى التتين الذي يرمز به إلى الدولة الفائقة القوة التي تهيمن على كل شيء، وكان فيه من دعاة الحكم المطلق، ومن المؤثرين للملكية المطلقة التي بعدها أفضل أشكال الدولة؛ لأن من مزاياها أن واحداً فقط قد يجاوز العدل؛ ويسيء الحكم، ومن المخاصمين للديمقراطية لأنها أرستقراطية خطابية، وعندما اشتد الخلاف بين البرلمان الإنكليزي والملك شارل الأول، ورجحت كفة البرلمان، وجرى إعدام شارل الأول وإرساء الجمهورية التي دافع عنها كرومويل وقادها؛ خشي هوبز على حياته، ولاذ بالفرار إلى فرنسا مفتخراً بأنه كان أول الفارين بدينه. أنظر : <http://www.arab-ency.com/ar>

(2)- يُعد كتاب بهيموث من الكتب الجد مهمة في المنظومة الفلسفية السياسية عند هوبز، ولقد اقتبس عنوان الكتاب من سفر أيوب من التوراة. تناول هوبز في هذا الكتاب تاريخ الحرب الأهلية، وفسر أحداثها في ضوء آرائه عن الإنسان والمجتمعات، ولم يوافق الملك على نشره، ونشر الكتاب بعد وفاته سنة 1682. أنظر : <http://www.arab-ency.com/ar>

السياسية من أمثال جان بودان، نيكولو ميكافلي وهوغو غروتوس^(1*) Hugo GROTIUS (1583-1645) وفلاسفة العلم وعلماء من أمثال فرنسيس بيكون وغاليليو غاليلي، نيكولاس كوبرنيكوس، ووليام هارفي/ William Harvey (1578 - 1657م)^(2*) باديا بشكل كبير في نظريته في المعرفة وفي النسق الذي به أسس تصوره للدولة. إذ اعتمد هوبز على النظريات السياسية كنظرية السيادة، والنظرية الواقعية السياسية، والمعارف والمناهج العلمية خاصة في مجالات الفيزياء والطب والفيزيولوجيا في تأسيسه لنظريته في الدولة.

ومن خلال اطلاعتنا المختلفة والمتواضعة سواء لبعض مؤلفات هوبز أو للعديد من الدراسات الفلسفية التي عالجت فلسفة هوبز بصفة عامة أو التي عالجت فلسفته حول الدولة بالخصوص، يُمكن لنا هاهنا ذكر أهم الخصائص التي لازمت فلسفته - وذلك قبل التركيز على بعض من العناصر التي نود دراستها خدمة للإشكالية العامة لدراستنا هذه- وهي كالآتي :

- 1- اتخذ من الطبيعة البشرية مصدرا لأفكاره السياسية، وسببا في بناء الدولة.
- 2- تبنيه للتحليل السيكلوجي للإنسان.
- 3- تبنيه لمنهج المحاورة بين عنصرين هما A و B في العديد من كتبه خاصة في كتاب بهيموث.
- 4- قيام فكره السياسي على تبني المناهج العلمية والخصائص المعرفية التي سادت في عصره.
- 5- تأثره بقوانين الطبيعة.
- 6- النقد اللاذع الذي وجهه للكنيسة وللوعي الذي كان يتميز به المجتمع التقليدي.
- 7- تنظيره للعقد الاجتماعي والحالة الطبيعية.
- 8- بنائه للتصور الجسماني/الصناعي للدولة.
- 9- مساندته للحكم المطلق والملكية المطلقة.

(1*) **هوجو جروتوس** : هو قاض من جمهورية هولندا. وضع مع فرانسيسكو دي فيتوريا وألبريكو غنتيلي أسس القانون الدولي اعتماداً على الحق الطبيعي. كما كان فيلسوف وعالم إلهيات ولاهوت دفاعي وكاتب مسرحي ومؤرخ وشاعر. كان لجروتوس أثره البالغ على القانون الدولي، كما كان لأرائه الدينية أثرها على الميثودية والخمسينية، كما أنه من الشخصيات الهامة في النقاش الكالفينية-الأرمنيانية غروتوس/ <https://fr.wikipedia.org/wiki/غروتوس>.

(2*) **وليام هارفي** طبيب انجليزي ولد في فولكستون/ Folkestone (كينت) في 1 أبريل 1578م وتوفي في روهامبتون في لندن 3 يونيو 1657م، يُنسب إليه، من بين العديد من الاكتشافات العلمية، قوانين الدورة الدموية. أنظر : https://fr.wikipedia.org/wiki/William_Harvey

- 10- دفاعه عن السيادة الكاملة للحاكم ومبدأ استقلاليتة التامة من كل التبعية.
 - 11- إقراره لوجوب التشريع للقوانين المدنية.
 - 12- أحقية الحاكم في تشريع القوانين.
 - 13- فصل الدين عن الدولة .
 - 14- استناده، في الكثير من المرات، على الكتاب المقدس (العهد القديم خاصة) أين اقتبس منه العديد من الألفاظ والمصطلحات على غرار الليفيثان وبهيموث.
- لكن ما يَهمُّنا هاهنا، ونحن نحاول مُعالجة اللحظة الهوبزية، ليس تبيان أدق التفاصيل حول فلسفة هوبز ومقوماتها المختلفة لأن المقام لا يسمح القيام بذلك، بل محاولة منا تبيان بعض العناصر التي تندرج في مجال الفلسفة السياسية التي أثرت في مسار التأسيس لنظرية الدولة الحديثة، خاصة أن العديد من الدارسين لمسألة الدولة يعتبرون توماس هوبز من واضعي القواعد الفلسفية الحديثة لها، ومن مؤسسي الدولة الليبرالية.
- في سياق ذاته، سنكتفي في هذا المطلب بإبراز أربع نقاط فلسفية مُتعلقة بفلسفة الدولة عند هوبز، التي نعتقد وجوب الإشارة لها وربطها بتطور الدولة وتنظيرها بأكثر من مهم، وهي كالآتي :
- النقطة الأولى تتعلق أساسا بتعليق توماس هوبز على مسألة الحرب وبالخصوص الحرب الأهلية التي عاشتها إنجلترا التي تركت وراءها دمارا كبيرا، وهلاك الآلاف من الأفراد، وتجلي حالات الفوضى والخراب. فلقد ربط مسألة الحرب بكل من الطبيعية البشرية من جهة وضرورة إقامة العقد الاجتماعي من أجل تجسيد السلم والأمن.
- كانت للحروب الأهلية التي عاشتها إنجلترا ونتائجها الوخيمة على تجانس المجتمع الإنجليزي، الدافع الرئيسي الذي أدى بتوماس هوبز إلى إعادة صياغة المنظور السياسي للدولة المعروف آنذاك ومنه الإتيان بمنظور جديد يسمح بإعادة السلم والطمأنينة. إذ يعتبر هوبز بأن تفشي حالة الحرب والفوضى هو العودة إلى الحالة الطبيعية الأولى وتفكك للعقد الاجتماعي، وبالتالي وهن وزوال الدولة التي تُعد الضامنة للسلم والعدل. فيتحدث في هذا الصدد في بدايات كتابه بهيموث وبالتحديد في الرسالة التي وجهها إلى السير هنري بينيت بارون أرلينغتون Sir Henry Bennet, Baron d'Arlington قائلا: « أقدم لسلطانك أربعة حوارات قصيرة بشأن الحرب الأهلية التي لا تُنسى والتي جرت في إقليم جلاتك ما بين 1640-1660م. الحوار الأول يُبين بذور هذه الحرب، بعضا من الآراء الثيولوجية والسياسية. الثاني يتضمن تطورها، بيانات، العتاب

وكتابات أخرى منشورة بين الملك والبرلمان. الحواران الأخيران يُشكلان مُلخصاً قصيراً للحرب نفسها، اقتبساً من مقالة السيد هيث. فلا شيء يُمكن أن يكون أكثر إفادة للولاء والعدالة من ذاكرة تلك الحرب، طالما يستمر هذا الشيء.⁽¹⁾

مثلت الحالة الطبيعية كما تصورها هوبز، بالحالة التي يكون فيها «الكل ضد الكل»، «الكل عدو الكل»، فهي حالة تتميز بالحرب والفوضى، يكون الناس فيها متساوون بالطبيعة. فمن خلال المساواة تتجلى الطبيعة البشرية خاصة غريزة البقاء، والحدز، والخوف من الموت ومن خللها تنشأ الحرب بين الناس بغية "الكل" تحقيق البقاء على حساب الآخرين. فهذه الحقوق الطبيعية⁽²⁾ تُحدد طبيعة الحالة الطبيعية.

ويتحدث هوبز في ما يخص هذه مسألة الحالة الطبيعية قائلاً: «ولأن حالة الإنسان هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، فيها يكون كل واحد محكوماً بعقله الخاص، وكل شيء يُمكن أن يستخدمه سوف يُشكل له عاملاً مُساعداً في حفظ حياته تجاه أعدائه؛ فينتج من ذلك أنه في حالة كهذه يملك كل إنسان الحق في كل شيء، بما فيها الحق على جسد الآخرين.»⁽³⁾

تعتبر الطبيعة البشرية بالنسبة لهوبز مصدر الحالة الطبيعية، والجوهر الذي يُجسده صورتها الفعلية. ولذات السبب يعتبر بأن الفرد عليه الدخول في المرحلة المدنية / العقد / قيام الدولة، على اعتبار أن المرحلة المدنية تسمح له /الأفراد العيش في أمن. إذ يتحدث هوبز في هذا الصدد

(1)- **Thomas Hobbes, Béhémot Ou le Long Parlement**, Trad. Philippe Folliot (Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole, Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie dans le cadre de la collection : Les classiques des sciences sociales, Site web : [http : classiques.uqac.ca](http://classiques.uqac.ca), 17 août 2010), p.p. 5, 6.

(2)*- يُعد هوبز مُنظر نظرية الحق الطبيعي، وذلك من خلال بناءه لنسقه الفلسفي السياسي ولتصوره إن لم نقل افتراضه للحالة الطبيعية التي سادت قبل قيام الدولة كعقد اجتماعي مدني. ويُعرف هوبز مفهوم الحق الطبيعي في كتابه الليفياثان، بالحرية الممنوحة لكل إنسان باستعمال القوى التي يتميز بها من أجل المحافظة على طبيعته، ويتحدث هوبز عن أربعة حقوق طبيعية وهي : حق البقاء الذي يعتبره هوبز حق الفرد في المحافظة على ذاته، وهو الأساس الذي تتجلى منه باقي الحقوق الأخرى، حق الدفاع عن الحياة بكل السبل منها الحرب والعنف، حق تقرير كل أنواع الوسائل الضرورية لتحقيق غاياته، وتقدير حجم الخطر الذي يهدده، وحق الملكية حيث تكون الملكية على الأشياء متاحة باعتبارها حق، فليست هناك ملكية خاصة، وفق مقولة : الجميع يملك كل شيء ولا أحد يملك شيئاً. أنظر : توماس هوبز، الليفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، تر: ديانا حرب و بشرى صعب (ط1؛ أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث " كلمة " ودار الفارابي، 2011)، من الصفحة 138 إلى الصفحة 151.

(3)- توماس هوبز، الليفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر. ديانا حرب و بشرى صعب (ط1؛ أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث " كلمة " ودار الفارابي، 2011)، ص، 140.

قائلاً: « إن السبب النهائي، والغاية، وهدف البشر (التواقين بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يَكْمُنُ في التحسب لما يتضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة وبعبارة أخرى، يَكْمُنُ هدفهم في الخروج من حالة الحرب البائسة هذه، التي هي نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية التي تُسير البشر، عند انتفاء قوة فعلية تُنظم حياتهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهداتهم التعاقدية، خوفاً من العقوبة، كاحترام قوانين الطبيعة. »⁽¹⁾

إن التحليل السيكولوجي للإنسان الذي قام به هوبز، بالإضافة إلى تحليله المادي والتاريخي للحروب الأهلية بالخصوص الحروب التي عرفت إنجلترا، جعلته يُؤسسُ لنظرية الدولة التعاقدية. إلا أنه من جهة أخرى، دافع عن نظام الحكم المطلق، على اعتبار أنه يرى أن سلبات الحكم المستبد أقل ضرراً من مصائب الحروب، فالناس يتميزون بملكة العقل ويميلون بالفطرة إلى طلب الأمن من أجل الحفاظ على بقائهم، لذلك فهم يفضلون العيش تحت سيطرة حكم مطلق يَضْمَنُ لهم الأمان والسلام من العيش في ظل الحرب الأهلية.

أما النقطة الثانية فهي تتمثل في نقده للدين وللمؤسسة الدينية والتنظير للعلمانية كمبدأ جوهرى لقيام الدولة التعاقدية ودحض الذهنيات الجماعية البالية.

لقد سبق وأن ذكرنا أسباب الحرب الأهلية التي عددها توماس هوبز في كتابه بهيموث، فمن بين هذه الأسباب المباشرة نجد الدين والكنيسة. إذ يعتبر هوبز بأن الدين والكنيسة لهما كامل المسؤولية في تفشي الإضرابات الاجتماعية، والحروب الأهلية التي كانت حروب دينية محضة، ويحملهما نتائجها الوخيمة. فحالت الفساد والفوضى التي كانت تعيشها إنجلترا نسبها هوبز إلى اللاهوت المدرسي والتعاليم الدينية التي كانت ترعاها الكنيسة وطورت مناهجها، من خلال تفسيرها الخاطئ للكتاب المقدس. هذه الأخيرة عجزت على احتواء الأزمات والحروب نتيجة الذهنيات البالية التي زرعتها في صفوف الرعية. ويتحدث هوبز عن رجال الدين قائلاً: « الكهنة ينتزعون من الشبان استخدام العقل، بواسطة بعض التعاويذ التي تتألف من الميتافيزيقا والأعاجيب والتقاليد وإساءة استخدام الكتاب المقدس، حيث لا يعودون يصلحون لأي شيء باستثناء تنفيذ ما يؤمرون به. »⁽²⁾

(1) - المرجع نفسه، ص، 175، 176.

(2) - المرجع نفسه، ص، 659.

كما سمي هوبز المجتمعات الكنسية بمملكة الظلام، ويتجلى ذلك في الفصل الأخير لكتابه الليفياثان - وهو عنوان الفصل الأخير من الكتاب - ويتحدث قائلا: « لا يُمكننا الاستنتاج بأن الكنيسة تتمتع كأرض غوشين⁽¹⁾، بكل النور الضروري لأداء العمل الذي عهده به الرب إلينا. من أين يأتي إذا في المسيحية تقريبا منذ زمن الرسل، مثل هذا التدافع بين الأفراد، بواسطة الحروب الخارجية أو الأهلية، وأما هذا التعثر أمام أبسط صعوبة في الحظوظ، وأصغر تقدم للأخريين، ومثل هذا التنوع في السبيل الذي تتجه إلى الهدف نفسه، وهو السعادة، لو لم يكن بيننا ليل أو على الأقل ضباب؟ فإننا إذا لا نزال في الظلام. »⁽²⁾

ومن جهة أخرى، ينتقد هوبز ارتباط اللاهوت المدرسي بالميتافيزيقا اليونانية، بالخصوص الأرسطية منها، مما جعل الفكر السياسي الذي يتضمنه - على حسب اعتقاد هوبز - تشوبه العديد من الأخطاء والوهن. فهذا الارتباط أسهم في تجسيد معالم الماهيات التي تتناقض مع العالم كجسم وككيان ميكانيكي. ويقول في هذا الصدد: « إن ميتافيزيقا أرسطو وأخلاقه وسياسته والتميزات الخفيفة والمصطلحات الهجينة واللغة الغامضة التي يستعملها المدرسيون، والتي تُعلم في الجامعات التي أُسست جميعا ونُظمت بواسطة سلطة البابا، تخدمهم في منعهم الكشف عن هذه الأخطاء. »⁽³⁾

على الرغم من أن هوبز انتقد كثيرا الكنسية، إلا أن هذا النقد انطلق أساسا من فكرة تتمثل في فهمها الخاطئ للكتاب المقدس، وهو ما يُصرح به علنا في كتابه الليفياثان، مما يجعل رديكاليته النقدية أقل حدة وجرأة، وتجنبه الصدام المباشر مع السلطة الدينية جليا، وحتى هذا النقد غير الحاد لم يشفع له من رد فعل عنيف من الكنيسة، « بعد اتهامها له بالإلحاد، إذ اضطر الهروب إلى فرنسا خوفا من قتله والعيش فيها طويلا. »⁽⁴⁾

وبالرغم من كل هذا، إلا أن هوبز يبقى من بين أهم المؤسسين الفكري النقدي للكنيسة والمسيحية، النقد الذي سيعرف بعد ذلك تطورا كبيرا خاصة مع كل من فيورباخ، وكارل ماركس وفردريك نيتشه بالخصوص.

(1) - غوشين / GOSHEN : قسم من أرض مصر استوطن فيها بنو إسرائيل بين دخول يعقوب وخروجه. كان مكانا صالحا للرعي، قريبا من حدود فلسطين، وكانت الخضروات والأسماك وفيرة فيه. أنظر : توماس هوبز، الليفياثان، مرجع سبق ذكره، ص، 580.

(2) - توماس هوبز، الليفياثان، مرجع سبق ذكره، ص، 580.

(3) - المرجع نفسه، ص، 655.

(4) - Philippe Nemo, op.cit., p. 138.

الثورة النقدية التي جسدها هوبز حول الكنيسة واللاهوت المدرسي، جعلته من المنظرين أيضا لمبدأ العلمانية. إلا أن علمانية هوبز تقوم أساساً على مبدأ تعليم العلوم في الجامعات بدل اللاهوت المدرسي، تحرير المعارف من الخرافات والميتافيزيقا، وكذلك بسط الدولة هيمنتها وسيطرتها على الكنيسة وإعطاء الحق للملك التصرف في الأمور الدينية من أجل المصلحة العامة.

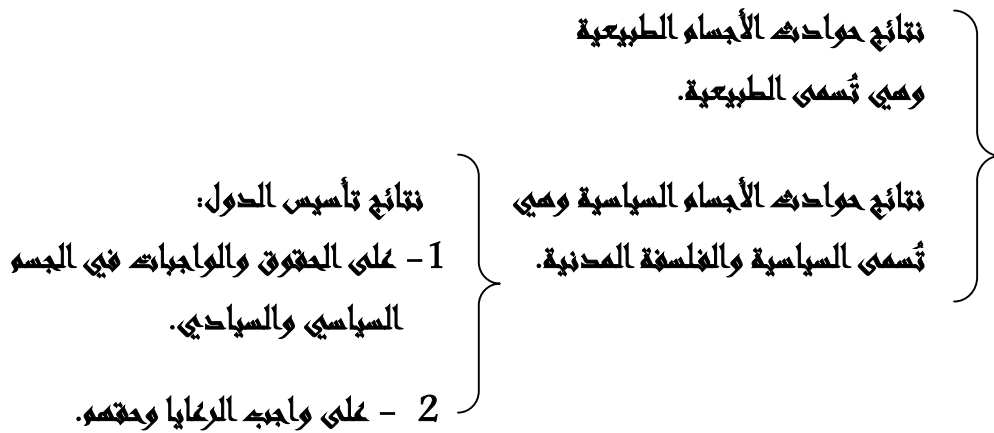
وفي السياق نفسه، نود أن نُشير إلى مسألة جد مهمة تتعلق مباشرة بالمعالم النظرية للفلسفة العامة التي أسسها هوبز وأصولها الدينية، والميثولوجية وحتى الافتراضية. فإذا كانت فلسفته - كما سبق ذكره - متأثرة بالمناهج: العلمية، والفيزيائية، والرياضية، والهندسية، والطبية وغيرها التي سادت في المرحلة التي عايشها - حتى أن بعض الدارسين يُطلقون عليه تسمية الفيلسوف المادي، وفلسفته حول الدولة متركزة على تصور ميكانيكي- إلا أن فلسفته السياسية شابتها العديد من التصورات الدينية والميثولوجية، أو أن بعضها مُقتبس أصلاً من الكتاب المقدس، أو من التاريخ الديني للشعوب، وهو الأمر الذي يتجلى في تصوراتهِ للعديد من الكليات الخيالية أو في اعتماده على الميثولوجية الإغريقية والرومانية، التي كثيراً ما يستند عليها، أو في اقتباساته من العهد القديم كإقتباسه لمصطلح بيهيموث والليفياثان⁽¹⁾، اللذان يعتبران وحشان خياليان لا وجود لهما في الواقع.

أما النقطة الثالثة فهي تُمثل بالنسبة لنا النقطة التي ستجيب عن السؤال الفلسفي المُتعلق بماهية الدولة الهوبزية؟ والتصور الذي يُجسد طبيعة الدولة الهوبزية. وتتمثل هذه النقطة في التصور الميكانيكي للدولة عند هوبز.

لقد حاول هوبز، في العديد من كتبه، إسقاط المناهج الفيزيائية، والتجريبية، والرياضية والهندسية على الدولة وعملية نشوئها. بحيث يبين في كتابه الذي جاء تحت عنوان المواطن، كيف يُمكن بناء الدولة كجسم وكيان ميكانيكي، رياضي وهندسي متناسق؟ كما ركز كثيراً في كتابه

(1) - اقتبس هوبز كل من مفهوم بيهيموث والليفياثان من العهد القديم، سفر أيوب (الكتاب المقدس)، فالأول يُمثله على أنه وحش الحروب والنزعات والذهنيات البالية الذي يُشكل خطراً على الثاني الذي يُصوره على أنه وحش يُمثل الدولة ككيان للسلم والأمان. ولقد جاء في الكتاب المقدس، سفر أيوب، 40 - 41 ما يلي: انظر إلى بهيموت الذي صَنَعْتَهُ معك إنه يأكل الخضر مثل البقر قوته في مَنْتَنِيهِ وشِدَّتُهُ في عَصَل بطنه. يشول بِذَنْب كالأرز وأعصاب فحذيه محبوكة. عظامه قصب من نحاس وغضاريفه حديد مطروق. هو أول طرق الله في الخلق و صانعه هو يُعْمَل سيفه. فالخيال تُخرج له الرتعة وحولهُ تلعب جميع وحوش الصحراء (...)/ أما لَوِيَاثَان أَفْتَمَسْكَه بِشِصٍّ أم تربط لسانه بحبل. أتجعل في أنفه أسيلةً و تنقب فكه بحلقه. أيكتر إليك من التضرعات أم يخاطبك بالاستعطاف. أنيتُ معك عهداً فتنخذ عيلاً مؤبداً. أتلاعبه كالعصفور و تأسره لعبة لجواريك (...). ضع يدك عليه واذكر القتال و لا تُعد. لقد كَذَبَ أَمَل صَيَّادُهُ فَإِنَّ مجرد منظره يصصره (...). إني لا أسكت عن وصف أعضائه وقوتها و حُسن نظامها (...). عند نهوضه يرتاع الأبطال و من الذعر يتحيرون (...). ليس له في الغبراء نضير و قد طُبِعَ على عدم الخوف. يُسَدِّد نظره إلى كل متعالٍ و هو مَلِك على جميع بني الكبرياء.

الليفيثان خاصة في النموذج الذي جاء به في الصفحة 97 على ربط السياسة بالفيزياء، واقتبسنا منه ما يلي :



ينطلق هوبز في تصوره للدولة التعاقدية من تأسيسه للعلم الذي يُسميه العلم السياسي أو الفلسفة المدنية، هذا العلم مقترن أساسا وضرورة بالحركة الميكانيكية للأجسام السياسية (العقد الذي هو التحول من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية). كما يربط هوبز تأسيسه المادي/الميكانيكي للجسم السياسي وتطور الإنسان داخله، بالنسق (الفن) الميكانيكي للطبيعة أو الإلهي. فهذا الفن الإلهي بإمكاننا إدراكه من خلال ملاحظة التركيبة الطبيعية والعضوية للإنسان، كما يتجلى في التنظيمات الحيوانية كخلية النحل مثلا. نظرا للطبيعة العاطفية المضطربة التي يتسم بها الإنسان فإنه كثيرا ما يُحاول تجاوز النسق (البناء) الإلهي، وعليه فهو بأمس الحاجة إلى هذه الميكانيكا الاصطناعية⁽¹⁾.

التخطيط الاصطناعي نفسه تبناه هوبز في تحليلاته لكل من الشعب/ المجتمع المدني والإنسان/المواطن، لأنه يتصور الحالة الطبيعية والحالة الاصطناعية في كل ما يتعلق بمنظوره السياسي.

في حقيقة الأمر، يُمثل التصور الميكانيكي للدولة الذي وضعه هوبز، كجسم سياسي مركب ومتناسق، الكيان الذي سيسمح من جهة من تحويل الحالة الطبيعية التي تتميز بالحرب والفوضى إلى الحالة التعاقدية المدنية، ومن جهة آخر تحديد واجبات وحقوق الأفراد من خلال ضبط الطبيعة

⁽¹⁾ - Patrick TORT, *Physique de l'État, examen du corps politique de Hobbes*, (Librairie philosophique, J. Vrin, 1978), p. 17.

البشرية. وهي الفكرة التي سيكون لها الدور الكبير، على حسب اعتقادنا، في بناء العديد من أنماط الدول على غرار الدولة البيروقراطية التي دافع عنها ماكس فيبر، الدولة الديكتاتورية العسكرية، الدول الليبرالية... الخ.

أما النقطة الرابعة والأخيرة، والتي تُمثل العمود الفقري للدولة الحديثة، ألا وهي مسألة القوانين المدنية - لقد سبق وان تحدثنا عن التنظيم القانوني للدولة الحديثة في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الثالث الذي جاء تحت عنوان التنظيم السياسي والقانوني للدولة، أين بينا الدور الذي يلعبه التنظيم القانوني والقانون المدني في بناء الدولة الحديثة وعلمنتها.

دون أي شك، أسهمت الفلسفة الهوبزية في تجسيد الأركان الحديثة للقانون بصفة عامة وللقوانين المدنية بصفة خاصة التي تُميز الدولة الحديثة عن باقي أنماط الدول القديمة. وعلى حد قول بلوندين برات غريغيل : « إننا نعرف بأنه مع التصور الذي قدمه حول القوانين المدنية، فإن هوبز يَطْرَحُ تحليلًا يُمكن اعتباره دوغمائيا ومتمركزا للمؤسسة التشريعية، التحليل الذي سبق في الكثير من النقاط روح القانون الحديث. »⁽¹⁾

يُركز هوبز في بنائه للدولة الحديثة وتجسيد طابعها العلماني على القوانين المدنية، والتي يُعرفها كالآتي : « أعني بالقوانين المدنية، القوانين التي يكون الناس حيالها مُلزمين لأنهم أعضاء في دولة مُعينة وليس في أي دولة. »⁽²⁾

تأثّر هوبز بآراء أصحاب نظرية السيادة المطلقة للحاكم، أدت به لتبني مبدأ سيادة الحاكم على القانون، والحق في تغييره للقوانين كما شاء، هذا المبدأ جعل منه من بين أشهر المدافعين عن الحكم المُطلق للملك. « يُعتبر هوبز بأن القانون هو في أيدي الحاكم، الذي يُطَبَّقُ وفق تنظيم سياسي واحد، فلا يُمكن أن يكون له وجود سوى إذا كان واجب يَفْرِضُ نفسه على جل المواطنين، فالقانون هو الحامي لأمن الأفراد. ينقسم القانون إلى قسمين : القانون المدني وقانون العقوبات، وليس له أثر رجعي. تُضبط مصادر القانون بالضرورة من خلال التشريع المكتوب. ففي منظور هوبز، لا الاجتهاد القضائي ولا العرف جزء منه. فمن خلال وضعه لمبدأ مساواة الجنايات، التفرقة بين المطالب والأفعال، بين الحق والحرية أسس مؤلف الليفيثان قواعد الشكلانية القانونية /

(1)- BLANDINE BARRET-KRIECEL, op.cit., p. 59.

(2)- هوبز، الليفيثان، مرجع سبق ذكره، ص، 267.

الصورانية القانونية / (Le Formalisme Juridique) الذي يأخذ بعين الاعتبار الأشخاص الطبيعيين والأشخاص المعنويين. ومنه بناء النظام التعاقدي وتجسيد آثار الالتزامات.⁽¹⁾

وفي حقيقة الأمر، إعطاء هوبز حق التشريع للملك وحده من دون شريك، يُمثل تجاوز للبرلمان كهيئة تشريعية وتكريس لمبدأ الملكية المطلقة التي تُعطي كل الصلاحيات للملك - المنظور الذي سيؤدي فيما بعد إلى تحقيق النظام الديكتاتوري والرئاسي في الدول المعاصرة، والذي صاحبه الاندثار التدريجي للممالك- فكما سبق وأن بيناه في النقطة الأولى، فإن حافز هوبز في إعطاء كل الصلاحيات السياسية والقانونية للحاكم / Le souverain، ومنها وضع القوانين المدنية، هو اعتقاده اللامتناهي بأن الملك هو الوحيد الذي يُمكن له تحقيق السلم والأمن من خلال تجسيده الفعلي للعقد الاجتماعي. وعلى حد قول فرنسوا رنقيون / François RANGEAN (المولود في 1950) أستاذ العلوم السياسية في جامعة بيكاردي جول فيرن الفرنسية : « تُعتبر الدولة عند هوبز دولة القانون، التي تسمح بفرض السلم. بالرغم من أنها دولة قانون ناقصة على اعتبار أنها تقوم على سيطرة الحاكم، ولأنه رفض الحقوق الفردية، التي سيأخذها لوك بعين الاعتبار في بناء نسقه الفلسفي السياسي. »⁽²⁾

إن رفض هوبز للحقوق الفردية نابع أساسا من التصور الذي وضعه للحق الطبيعي من جهة، وللطبيعة البشرية من جهة أخرى. ويتحدث ليو شتراوس في هذا الصدد قائلا : « يعتبر هوبز بأن الحقوق الفردية نفسها مُستمدة من انفعالات الناس الأنانية والأكثر قوة، ومن رغباتهم: الرغبة في حياة مريحة والخوف من الموت. الانفعال الذي يقوم أساسا على حق المحافظة على الذات. »⁽³⁾ مما يُعطي الأسبقية لإقامة العقد من أجل تجاوز مبررات الأنانية البشرية. « فعندما يتخلى شخص عن طريق العقد، أو العهد عن أي حق أو ينكره، فإنه يكون مُجبِرا، أو مُلزما بالألا يصد أولئك الذين منحهم هذا الحق (...) يجب على الناس بناء على القانون القادم من قوانين الطبيعة. »⁽⁴⁾

تنبّي إذا فكرة القانون المدني عند هوبز على أساس أسبقية التشريع على مبدأ العدالة، وأحقية الحاكم صاحب السيادة على الحقوق الفردية. فبمعنى آخر أن دولة القانون نتاج لتقاطع ثلاثة مبادئ

⁽¹⁾-BLANDINE BARRET-KRIECEL, op.cit., p. 59.

⁽²⁾- Ibidem., p. 58.

⁽³⁾- ليو شتراوس، مرجع سبق ذكره، ص، 580.

⁽⁴⁾- المرجع نفسه، ص، 582.

وهي مبدأ السيادة، والشرعية، والمساواة. فتسعى إلى تقليص هيمنة مبدأ المساواة لصالح المبدأين الآخرين. حسب تصور هوبز فإن العدالة هي نتاج الحكم من خلال القانون الطبيعي.

على الرغم من التصور الرديكالي الصريح لقوة الدولة (الليفيثان) وبسط نفوذها على الجميع باعتبارها الضامنة للأمن، إلا أن فلسفة هوبز تعتبر الفلسفة المُحررة للفرد، والمُساهمة في بناء الفردانية. فوجود الدولة غايته الأساسية تحقيق وجود الفرد وضمان سلامته وأمنه داخل إطار الدولة. « الدولة وحش ولكن ما من إنسان يجب أن يحترم وحشا. إنها ترد إلى منفعة، وصالحة لما تعمله، ولكنها فحسب خادمة أمن الفرد. »⁽¹⁾

ولعل الطرح السابق ذكره، أدى بالعديد من الدارسين إلى اعتبار توماس هوبز فيلسوف الفردانية ومن بين المُنظرين لليبرالية الحديثة.

وما يُمكن لنا قوله هاهنا، كختام الحديث فيما يخص اللحظة الهوبزية التي مثلت لحظة فلسفية رائدة في مسار التأسيس الفلسفي للنظرية العامة للدولة الحديثة، هو أن هذه اللحظة الفلسفية التاريخية مثلت دون أي شك، الميلاد الفعلي للتصور المادي للدولة التي فرضت القطيعة مع التصورات الميتولوجية والدينية القديمة، كما أسست للعديد من الأسس الفلسفية والقانونية التي تقوم عليها النظرية، على الرغم من أن التصور نفسه جعل من النظام المُطلق السبيل الذي يسمح بتسيير الشؤون العامة والطبيعة البشرية.

ما يُمكن قوله كصفوة الحديث في هذا المبحث، الذي يُعدُّ بالنسبة لنا بحثاً جوهرياً في دراستنا هذه، هو أن البحث في خفايا نظرية الدولة الحديثة والأسس الفلسفية التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي الذي صاحب مرحلة النهضة الأوروبية، ليس بتاتا بالمسألة الهينة، وأكثر من ذلك فهي - على حسب اعتقادنا - مُغامرة مُحفوفة بالمصاعب والمخاطر، وموسومة بالعديد من الإشكاليات الفلسفية الصعبة. ويعود كل هذا أساساً إلى أربعة أسباب ألا وهي :

- السبب الأول يتمثل في وجود العديد من الفلاسفة بصفة عامة و من الفلاسفة السياسيين بصفة خاصة، الذين مثلوا مُختلف المدارس والمذاهب الفلسفية، وذكرهم جميعاً ليس بالأمر السهل. ولذلك عَمَدنا الإشارة إلى أهم الفلاسفة اللذين أسهموا في التأسيس الفلسفي للنظرية العامة للدولة الحديثة. فدون أي شك أفكار كل من مرسيلو دي بادو، وهيغو غروتويس، وروني ديكارت، وريتشارد

(1) - جورج سباين، تاريخ الفكر السياسي، الكتاب الثالث، مرجع سبق ذكره، ص، 197.

هوكر / ^(*1) Richard Hooker (1600-1554)، والشاعر الإنجليزي جون ملتون ^(*2) John Milton (1674-1608) وغيرهم، أسهمت أيضاً في بناء الخطاب الفلسفي الحدائ حول الدولة، بطريقة أو بأخرى.

- السبب الثاني يتمثل في تشعب الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة، وصعوبة إدراكه ضمن إشكالية فلسفية واحدة وعامة. فكل فيلسوف يحمل في طياته فلسفته إما العديد من المسائل السياسية التي تحتاج كل واحدة منها إلى دراسات خاصة ودقيقة لها على حدة. إما أن الغموض يكتنفها، أو إما أنها مسائل فلسفية سياسية مجزئة ومتشذمة، أو إما أنها مسائل تتغير وفق الظروف التاريخية و/أو حتى الجغرافية.

- السبب الثالث يتمثل في أن البحث في الأصول الدينية داخل الخطاب النهضوي الأوربي حول الدولة، يحتاج إلى تبني مناهج فلسفية وعلمية خاصة، كالبحث في تاريخ الفكر الديني ومؤسسة الكنيسة، وتاريخ المجتمعات، ودراسة المخطوطات الرسمية خاصة تلك المتعلقة بالملوك ومرسلاتهم مع كل من الكنيسة والفلاسفة اللذين كانوا يتعاملون معهم. فكما سبق وان بيناه آنفاً، فإنه وبالرغم من أن مرحلة النهضة مثلت القطيعة الأولى مع الفكر الديني، واللاهوتي، والأسطوري، وجسدت مع تطور الأنساق والاكتشافات العلمية معالم فلسفة قائمة على العقل والنقد، إلا أن هذا الفكر الديني والأسطوري كثيراً ما يتجلى في العديد من الخطابات الفلسفية حول الدول عند العديد من الفلاسفة. اختلاف وتبدل الصيغة وبقاء الماهية و/أو المصدر.

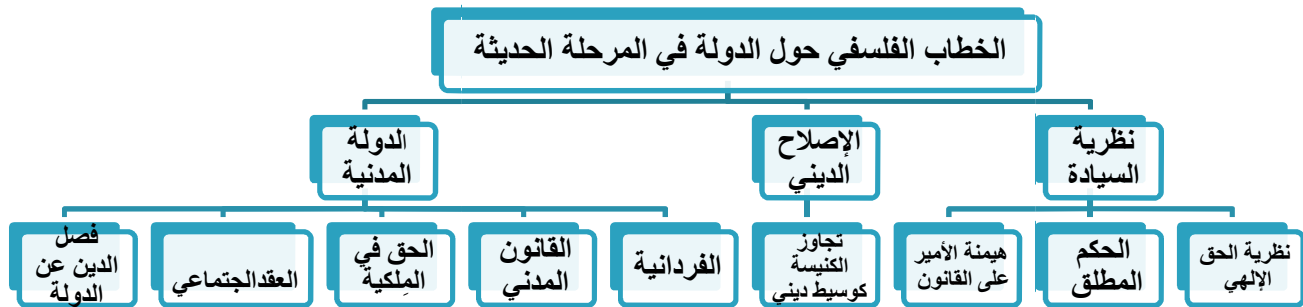
- السبب الرابع يتمثل في امتزاج العديد من النظريات السياسية القديمة مع الأنساق الفلسفية الذي عرفه تطور الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة في مرحلة النهضة الأوربية، فعلى سبيل المثال مسألة التفويض الإلهي. فبعدما سيطرت الكنيسة الدينية على السلطة باسم الله، تحولت مسألة التفويض إلى الملوك باسم نظرية الحق الإلهي، النظرية التي ساندتها آنذاك وبشدة العديد من المفكرين

^(*1) - ريتشارد هوكر وهو قسيس و لاهوتي أنجليكاني إنكليزي ولد في مارس 1554 في إكزتر في إنجلترا وهو واحد من أشهر اللاهوتيين الإنجليز في القرن السادس عشر الميلادي وقد قام هوكر بتنظيم الكثير من الأمور اللاهوتية و القسسية في الكنيسة الأنجليكانية و ويعتبر مع توماس كرانمر و جون جويل مؤسسي المعتقد اللاهوتي الخاص بالكنيسة الأنجليكانية وحتى أنه سمي بنبي الأنجليكانية، وتوفي هوكر في سنة 1600 في كنت. أنظر : <https://ar.wikipedia.org>

^(*2) - جون ميلتون : شاعر وعالم إنكليزي من القرن 17، يعرف أكثر لقصيدة الفردوس المفقود بالإنجليزية: Paradise Lost التي كتبها في عام 1667. أصيب في فترة لاحقة من حياته بالعمى، وكتب حول ذلك قصيدة مكونة من 14 بيتاً شعرياً . إلى جانب جيفري تشوسر وويليام شكسبير، يعتبر جون ميلتون من أبرز شعراء الأدب الإنكليزي. أنظر : <https://ar.wikipedia.org>

والفلاسفة على غرار الفيلسوف الإنجليزي السير روبرت فلمر^(*) / Sir Robert Filmer (1558-1635م).

وأخيراً، يُمكن لنا تبني النموذج التالي، الذي نعتقد أنه يُمثل تطور الخطاب الفلسفي حول الدولة في مرحلة النهضة الأوروبية:



ولا يُمكن لنا أن نجد أحسن من هذه الأبيات الشعرية للفيلسوف والشاعر الفرنسي فولتير، في رسالته الموجه إلى السيدة شاتلي، والتي تُعبر عن روح عصر ما بعد النهضة، لكي نختم به هذا المبحث. يقول فولتير : " إلى السيدة شاتلي "

إن شئت أن أعود للصبابه
فأعيدي لفؤادي...
شبابه!
و صلي بالفجر
- إن كان بالإمكان-
مساء زماني!
* * *

الزمن الذي
يمسك بيدي
ينبهنني إلى الانسحاب
من الأماكن الجميلة
حيث ربة المدام

(*) - سير روبرت فيلمر هو المنظر السياسي الإنجليزي الذي دافع عن الحق الإلهي للملوك. أشهر أعماله، باتريارثا الذي نُشر بعد وفاته عام 1680، وكان يستهدف المحاولات العديدة لحزب ويغ في الطعن، وتشمل محادثات الحكومة المعنية لأرغنون سيدني، باتريارثا نون مونارثا لجيمس تيرل وأطروحتا الحكومة لكون لوك. كما كتب فيلمر انتقادات لتوماس هوبز، جون ميلتون، هوغو غروتيوس وأرسطو. أنظر :

في إمبراطوريتها
مع رب الغرام!
* * *

من صرامته العنيدة
لنأخذ على الأقل بعض المنفعة
من لا يعيش بعقلية سنة
يكن عمره شقاء و مضيعة!
* * *

لِنَدْعُ للشباب الجميل زمانه
و نزقه المرح...
نحن لا نحيا سوى لحظتين
فلتكن إحداهما للرزانة! (*1)

(*1) - قصيدة لفولتير أحد رواد عصر التنوير، جاءت تحت عنوان إلى السيدة شاتلي / A Madame Du Châtelet. ترجمها

حسن خشاب من الفرنسية، أنظر : <http://www.menalmuheetlelkaleej.com/showthread.php>

III-2-2 - المبحث الثاني: نظرية الدولة الحديثة في الفلسفة الغربية الحديثة/عصر الأنوار.
سنسعى في هذا المبحث إلى البحث في الخطابات الفلسفية التي عرفها عصر التنوير⁽¹⁾ حول الدولة، وكيف أسهم هذا العصر من خلال مختلف التيارات الفلسفية التي ميزته في بناء الأنساق الفكرية الفلسفية التي جسدت الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة. وسيتأتى هذا من خلال تبيان ما الأنوار؟ ثم تبيان الآثار الفلسفية التي ورثتها المذاهب الفلسفية التنويرية من مختلف المدارس الفلسفية التي عرفت مراحلها نهضة، وبعده سنتحدث عن الفيلسوف باروخ سبينوزا كحلقة تاريخية في بناء حرية التفكير السياسي والعلمانية، ثم سنحلل الخطاب الفلسفي السياسي المتعلق بالدولة عند بعض من أقطاب مدرسة العقد الاجتماعي والأسس الفلسفية التي بنيت عليها الدولة، ومن ثم سنختمه بالحديث عن الثورة الفرنسية كحلقة تاريخية لإعلاء نظرية الدولة الحديثة.

III-2-2-1 - المطلب الأول : ما الأنوار ؟

يتحدث الفيلسوف الألماني إمانويل كانط / Emmanuel Kant (1724-1804م) عن عصر التنوير، في المقالة المشهورة التي نشرها في مجلة برلين الشهرية عام 1784م، إجابة على السؤال ما التنوير؟ وردا على القسيس جوهان فريديريك زولنر / Johann Friedrich Zöllner قائلا : « إن الأنوار هي خروج الإنسان من القصور/عدم الرشد الذي سببه لنفسه بنفسه. القصور هو إعاقة عدم استعمال المرء لعقله دون قيادة شخص آخر. وتسبب شيء للذات بالذات هو هذا القصور، عندما لا يكمن سبب هذا الأخير في ضعف في العقل، بل في غياب قرار وشجاعة استعمال العقل الذاتي دون قيادة شخص آخر. إن شعار الأنوار هو Sapere aude ، لتكن لك الشجاعة لاستعمال عقلك الذاتي/الخاص (...). حددت النقطة الأساسية للأنوار، يعني خروج الناس من قصورهم المسبب من طرفهم، في الأمور الدينية بامتياز، لأنه ليس في مصلحة مُسَيِّرِينَ لعب دور الوصاية على من يحكمون في ميداني الفنون والعلوم، وبالأخص فرض إبقائهم في أكبر قصور مضر بهم، يعني ذاك الذي يسلبهم كرامتهم. إن طريقة تفكير رئيس دولة، الذي يعطي أهمية للحرية، تذهب

⁽¹⁾ - التنوير (Les lumières) يعرف العديد من الدارسين بأن عصر التنوير هو اتجاه اجتماعي سياسي ظهر في ألمانيا وفرنسا بالخصوص في القرن الثامن عشر، حاول رواه من خلال مختلف آرائهم يحاول إعادة قراءة الفكر السياسي والاجتماعي وإصلاح المجتمع، وذلك بنشر مبادئ العلمانية، الحرية، المساواة، العدالة، المعرفة، القانون المدني، التسامح والديمقراطية... الخ، إلى جانب دعوتهم إلى إلغاء الامتيازات وتجسيد معالم الدولة الحديثة من خلال نشرهم للوي كأساس للتغيير ومن بين أهم رواد هذا العصر نجد على سبيل المثال : لوك، فولتير وروسو ومنتيكيو وليسنج وشيلر وغوته.

إلى أبعد من هذا وتفهم كالتالي: فحتى في احترام التشريعات، فإنه لا خطر في السماح لرعيته باستعمال عقلها بطريقة واضحة والتعبير عن أفكارها فيما يخص صياغة أحسن لهذه التشريعات، حتى بنقد صريح لهذه الأخيرة وتقديمها للجمهور. ولنا هنا مثال ساطع على أن لنا عاهل نحترمه لم يسبق له مثيل من قبل.⁽¹⁾

تُشكل الإجابة التي قدمها كانط حول مسألة ما الأنوار؟ بمثابة الإنجيل الذي يصف المعالم النظرية والفلسفية التي تقوم عليها فلسفة الأنوار والغايات الجوهرية التي تسعى إلى تحقيقها. وهي المعالم والغايات نفسها التي تشترك فيها مختلف النظريات الفلسفية التي تميز بها عصر الأنوار، على اختلاف مشاربها وتأصيلاتها النظرية. فالعقل، والحرية، وفصل الدين عن السياسة، والنقد، والعلم، والتقدم، والتسامح الديني، والواقعية السياسية وغيرها من بين أهم الأسس الفلسفية التي تقوم عليها فلسفة الأنوار.

إن ما يربط فلسفة الأنوار بنظرية الدولة أو بالخطاب الفلسفي حول الدولة، يُمكن اعتباره - اعتقاداً منا - بأنه تحصيل حاصل. فالتفلسف التنويري قائم أولاً على التفلسف في الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والاقتصادية المتعلقة بالإنسان، وثانياً هو تفلسف للإطار الذي يتضمن هذه الأبعاد ألا وهو الدولة. لذا نجد أن مختلف فلاسفة عصر التنوير تفلسفوا في المسائل السياسية، وأسسوا لخطابات فلسفية حول الدولة، كما عملوا على التنظير للأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة.

يتحدث هاشم صالح في كتابه الذي جاء تحت عنوان مدخل إلى التنوير الأوروبي عن عصر الأنوار قائلاً: « يتفق معظم الباحثين على القول بأن عصر التنوير يُشكل منعطفًا تاريخيًا حاسماً في تاريخ الحضارة الأوروبية، ففيه تشكلت المبادئ والأسس التي لا تزال تتحكم بالغرب منذ مائتي سنة وحتى اليوم (...) كان دالمبير⁽²⁾ أحد فلاسفة التنوير وصديق ديدرو وفولتير، يقول ما معناه: لقد حصل منعطف تاريخي في وسط كل قرن من القرون الثلاثة الماضية. ففي منتصف القرن الخامس عشر ابتدأت الحركة الأدبية والفكرية المدعوة بعصر النهضة. وتشكلت عندئذ تلك الحركة

(1) - إيمانويل كانط، ما هي الأنوار؟، مقال ترجمه من الألمانية حميد لشهب (منشور في المجلة الالكترونية حكمة). أنظر: <http://hekma.org/> ما هي الأنوار؟

(2) - لورن دالمبير / Jean le Rond d'Alembert (1717-1783م) رياضي، فيلسوف وموسوعي فرنسي. برز بإشرافه على إصدار "موسوعة الفنون والعلوم والحرف" رفقة دنيس ديدرو. كما اشتهر أيضاً بأبحاثه في الرياضيات حول المعادلات التفاضلية والاشتقاق الجزئي.

الإنسانية التي حاولت المصالحة بين التراث المسيحي من جهة و التراث اليوناني والروماني الوثني، والفلسفي من جهة أخرى، وكان مركزها إيطاليا. وفي منتصف القرن السادس عشر اندلعت حركة الإصلاح الديني الشهيرة بقيادة مارتن لوثر في ألمانيا. وفي منتصف القرن السابع عشر ظهرت الفلسفة الديكارتية التي تعتبر بداية الحداثة الفلسفية. وأحدثت انقلابا معرفيا في تصورنا للعالم. والآن ما الذي يحدث في منتصف القرن الثامن عشر؟ يقول دالمبير موضحا ومضيفا : لقد حصل تغيير هائل في أفكارنا. وسرعة هذا التغيير تُعَدُّ بالمزيد منه لاحقا. لقد حصلت ثورة فكرية هائلة.» (1)

كان ظهور عصر التنوير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر نتيجة حتمية، لكل الأوضاع الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والعلمية...الخ، التي عاشتها أوروبا القروسطية ومرحلة النهضة، إذ تُعد مرحلة عصر التنوير، مرحلة تحول فكري وسياسي حقيقي في تاريخ الغرب الحديث، نظرا لما حققته من نتائج فكرية عميقة داخل البنية المعرفية الأوروبية من جهة والتأثير الذي جسده في مختلف مستويات البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية الغربية. فاتخذت الأنوار لنفسها اسم الفلسفة المُتمردة، نظرا لتمردها على الواقع المعاش ومركزية الفكر الذي ما تزال تُسيطر عليه آنذاك المؤسسة الدينية، مما أدى بها إلى الإتيان بمبادئ وأسس فلسفية جديدة. بحيث «تُعتبر المرحلة نفسها، كرد فعل على سيطرة التفكير الديني والكنسي وعلى الاستبداد السياسي الذي ساد في أوروبا المسيحية، ومن خلال هذه الأوضاع الكارثية، سعى فلاسفة عصر التنوير بمختلف مذاهبهم إلى بسط فكر حر قائم على العقل والعلم والتقدم، يهدف إلى تجسيد معاني الحرية والتسامح و فصل الدين عن الدولة والمساواة.» (2)

ولعل من أبرز المؤشرات التي ساهمت في بروز عصر التنوير، هو قيام الفيلسوف الفرنسي كندروسيه (*3) / Nicolas de Condorcet (1743-1794) بنشر كتاب له جاء تحت عنوان تقدم العقل، الكتاب الذي أثار سخطا كبيرا في أوساط رجال الدين والمفكرين المتدينين، باعتبار أن الكتاب

(1) - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص، 133، 134.

(2) - فيصل عباس، مرجع سبق ذكره، ص 168.

(*3) - ماري جان أنطوان كندروسيه: فيلسوف، اقتصادي، رجل سياسي ورياضي فرنسي، يُمثل قطب من أقطاب فلاسفة عصر الأنوار. هو مشهور بعمله الرائد في مجال الإحصائيات والاحتمالات. حلل مختلف الطرق الممكنة للتصويت " مفارقة كندروسيه". فضلا عن عمله كرجل سياسي سواء قبل الثورة أو أثناءها، اقترح العديد من الإصلاحات حول نظام التعليم والفانون الجنائي. ألقي القبض عليه بأمر من المؤتمر الوطني الصادر عام 1793، وتوفي في زنزانه يومين بعد اعتقاله سنة 1794. له العديد من المؤلفات ومنها : Discours / Traité de calcul / Essai pour connaître la population du royaume. / de réception à l'Académie française. Réflexions / Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales. / intégral (inachevé). Sur la /sur les pouvoirs et instructions à donner par les provinces à leurs députés aux États généraux. / Réflexions d'un citoyen sur la révolution de 1788. / Déclaration des droits. forme des élections. Réflexions sur l'esclavage des nègres. أنظر : https://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_de_Condorcet

نفسه كان يُؤسس لخطاب عقلاني، يكون العقل الإنساني الوحيد الذي يُمكن له تحقيق التقدم والكمال للإنسان. ويذهب كندورسيه إلى أبعد من هذا، بحيث يعتبر الإنسان في سعيه نحو التقدم لا يحتاج إلى الاستعانة بالوحي ولا بالكنيسة، وعلى أنه يستطيع الوصول إلى سعادته وتقدمه بنور العقل.⁽¹⁾ وهي الأفكار التي زادت في ضخ جرعات نفسية جديدة في الهيكل النفسي الأوربي بصفة عامة وفي نفسية فلاسفة عصر التنوير بصفة خاصة. مما سمح بكسر الضغط/الحاجز النفسي (الخوف والقلق والفرع... الخ)، الذي فرضته الكنيسة وكل المناخ العام السائد آنذاك.

وفي السياق نفسه، لا يُمكن لنا بتاتا الحديث عن عصر التنوير دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة المرحلة التاريخية والخصائص الفكرية والشروط التاريخية التي حددت معالم قيامه، ووضع موضع اختلاف مع المراحل السابقة عنه. ونُعدّ بعضها - من خلال اطلاعاتنا المختلفة- وهي كما يلي:

1- صعود الطبقة البرجوازية المالكة للأموال والأراضي التي تحالفت مع الأنظمة الملكية.

2- ظهور الأنظمة الجمهورية.

3- ظهور التعددية الدينية، خاصة مع انتشار البروتستانتية.

4- تجلي الإيديولوجيات التي مثلت جوهر العديد من النظريات الفلسفية.

5- تطور النظام المعماري، وظهور المدينة كإطار متلاحم مقارنة بالريف.

6- تطور النشاطات الصناعية والتجارية التي من جهة طورت صيغ التعامل بين التجار والماليين من جهة أخرى أسهمت في التأسيس لنظريات فلسفية جديدة نابعة منها.

7- طور النسبية الثقافية والتي أسهمت في بناء الدول القومية.

8- ظهور الشعور بالإيذاء داخل الفكر التنويري نتيجة الحروب وما قامت به محاكم التفتيش، مما دفع بأغلب فلاسفة الأنوار للتنظير للتسامح الديني والسلام.

9- تطور الجامعات والمناهج العلمية والفلسفية المُدرّسة فيها، مما أدى إلى تكوين نخب جديدة في أوروبا، أثارت نقاشات أكاديمية حول العديد من المسائل ومسألة الدولة واحدة منها.

10- تشكل النخبة اليهودية، التي أسست العديد من التيارات الفلسفية

11- انتشار فلسفة العقد الاجتماعي والنظرية الليبرالية القائمة أساسا على الحرية والفردانية والملكية والمواطنة.

(1)- علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 295.

12- الاكتشافات الجغرافية وتنامي النزعة الاستعمارية والاستيطانية، مما أدى بالغرب الأوروبي إلى الخروج من مبدأ: الحرب عندنا إلى مبدأ الاستعمار خارج أوروبا. مما أسهم في التقليل من حدة الحروب والصراعات بين الأوروبيين.

13- الأثر الكبير الذي خلفه زلزال لشبونة في البرتغال عام 1755م على طبيعة التفكير الأوروبي. فهذا الزلزال الذي خلف الآلاف من الضحايا وسقوط الكنائس على عروشها، مثل عند الكثير من الدارسين للتاريخ الأوروبي الحديث اللحظة التاريخية المؤيرة لطبيعة الوعي الغربي إزاء الإنسان والطبيعة.

وفي السياق نفسه، نود أن نُشير إلى نقطة جده مهمة تتعلق بعصر التنوير وتعدد التيارات والمذاهب الفلسفية التي ميزت السياق التاريخي لظهوره، سواء في فرنسا أو في ألمانيا أو في كافة أرجاء أوروبا. فهو الأمر الذي يجعل من عصر التنوير عصرا معقدا وثرى بالأفكار والأطروحات المتنوعة. يتحدث الدكتور عبد الرحمان بوقاف، أستاذ التعليم العالي في مجال الفلسفة في جامعة الجزائر، عن هذه المسألة قائلا: «إن ظاهرة عصر التنوير معقدة (...) إن العمل التأويلي يقتضي منا التركيز على اتجاه معين فيه. أعني النزعة المادية لدى بعض الفلاسفة في فرنسا التي وفرت مناخا ثقافيا وسياسيا لانتشار الأفكار التنويرية، وهو الأمر الذي ساعد على ربط هذه الأفكار بالواقع الاجتماعي الذي صاحب ثورة 1789م (...) النزعة المادية أهميتها تكمن في تقديمها تصورا عن الطبيعة جعل كانط يبدأ بنقد العقل الذي أسئ استعماله فأننتج فلسفة كهذه، وأثار حفيظة جوته ليعيد النظر في مفهوم الطبيعة، الأخلاق، التاريخ... الخ. إعادة النظر هذه هيأت المناخ لنشأة الفلسفة الهيجلية. لعل أهم عامل أثر في التنويريين، في فرنسا خاصة، هو العلم الحديث الذي حسبوه "مؤسسا على قواعد حصينة" ووقائع محققة.⁽¹⁾

أجل، ظهرت حركة التنوير في أوروبا الحديثة في مرحلة تاريخية جد حساسة ومثيرة، مثلت المقومات التي تتأسس عليها الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة. بحيث عملت منذ بداياتها النظرية الأولى القضاء على البنية الفكرية الكلاسيكية التي سادت في أوروبا المسيحية القروسطية، مما جعلها تهدف إلى إبراز وعي أوروبي جديد قائم على تحرير الإنسان من قطبي المأساة الأوربية، من جهة القطب الديني الثيولوجي الذي هيمن على طبيعة الفكر وسيطر على نمط الحياة الاجتماعية، ومن جهة أخرى القطب السياسي والاقتصادي الإقطاعي الذي بسط العبودية

(1)- بوقاف، عبد الرحمان. "نشأة النسق الهيجلي (الجزء الأول السياق التاريخي والفكري)" مجلة دراسات فلسفية، العدد 3، جامعة الجزائر، السداسي الأول 1997، ص، 10.

واستغلال الطبقة البورجوازية المالكة للأراضي والناس، واحتكار الزراعة والحرف... الخ. ومن هنا، ونتيجة للأثر الذي خلفه الفكر التنويري في دحض هاذين القطبين، وبناء منظومة فكرية سياسية وأخلاقية حديثة، كان من الأهمية بمكان دراسة اللحظة التنويرية ودورها في التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة وإعلاء صيغتها العلمانية، ومدى استطاعتها تجاوز التراكمات الدينية داخل الخطاب الفلسفي السياسي، على اعتبار أن الأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، والتي سبق وأن بينهاها في المبحث الثاني من هذا الباب، تمثل الركائز الفلسفية التي تقوم عليها فلسفة الأنوار.

لقد كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر بمثابة الانطلاقة الفعلية لعصر التنوير. بحيث ازدادت فيه ثقة الناس بالقوة الطبيعية للإنسان والعقل البشري، وعرفت النظريات السياسية الكلاسيكية تجديدا كبيرا، وضعت الحق الإلهي والديني محل نقد ورفض. « فلقد كانت فلسفة الأنوار في ألمانيا كما في فرنسا، آلة حرب ضد الكنيسة والمسيحية، وضد كل شكل من أشكال الدين. »⁽¹⁾

ما من ريب أبداً، أن القرن الثامن عشر مثل لحظة تاريخية، بلورت لنفسها شروط وجودها الفعلي على الواقع وذلك وفق مبادئ واضحة المعالم تجسدت في كتابات وأفكار العديد من المفكرين والفلاسفة، وحملتها مختلف الاكتشافات العلمية والفكرية. ومنه يُمكن القول أن مصطلح التنوير يعود إلى اللحظة ذاتها، بمعنى لحظة الوعي بلحظة التنوير الفكري، باعتبار أن المصطلح نفسه في المخيال الأوربي يعود إلى أصول دينية ولاهوتية، لأنه كان جوهر أغلب الآيات والخطابات الدينية والكنسية. وهذا ما نجده في "سفر التكوين" : « ثم وجد الله النور حسن، وفصل بين النور والظلمات »⁽²⁾. وفي الإنجيل نجد السيد المسيح يقول عن نفسه: « أنا نور العالم من يبتغيني، لن يمش أبداً في الظلمات وإنما سيكون له نور الحياة. »⁽³⁾

(1)- **Albert Rivaud**, Histoire de la philosophie (Paris : Presse universitaire de France, 1968), Tome 5, p. 9.

(2)- LA BIBLE "Ancien et Nouveau Testament", traduite de l'hébreu et de grec en français courante (France : Alliance Biblique Universelle, 1991), pp, 1-3.

(3)- **صبحي درويش**، "التنوير الأوربي مدخل لفهم الذات والآخر"، أنظر على موقع: www.assuaal.com.

جديدة: كالعقل، والعلم، والنقد، والعلمانية، والوعي التاريخي، وتجاوز اللاهوت السياسي كركيزة لبناء أنساق الحكم والتنظيم السياسي والقانوني وغيرها من الأسس التي تطورت مع تطور الفلسفة والعلم من جهة، ومن جهة أخرى التغيرات الجوهرية الاجتماعية والسياسية والثقافية... الخ التي طرأت داخل المجتمع الغربي وفق معادلة ذات تأثير متبادل.

وقبل الدخول في غمار تحليل الخطاب الفلسفي السياسي الذي حملته بعض المذاهب الفلسفية حول الدولة في مرحلة عصر التنوير، نود أولاً التذكّر ببعض الأسس التي تركز عليها الحداثة السياسية. ويُمكن لنا أن نلخصها فيما يلي:

III-2-2-2-1- العقل: كان لظهور المذهب العقلاني، خاصة مع تجلي الفلسفة الديكارتية وانتشارها، الدور الكبير في القطيعة التي فرضها الفكر الغربي مع التوجهات اللاهوتية التي ألزمتها الفلسفة المدرسية وعملت على تجسيدها الكنيسة. فمع إدراك العقل كمَلَكَة فطرية يتسم بها الإنسان، والمبادئ التي يقوم عليها، سعى الإنسان الحديث إلى بناء تصورات جديدة حول الله والإنسان والعالم والطبيعة والدين والدولة وغيرها من المسائل التي شغلت الحقل المعرفي آنذاك. فعلى حد تعبير المذهب العقلاني؛ فالطبيعة زودت الإنسان العقل بالفطرة، وهذه الفطرة هي الشيء الأكثر مساواة بين الناس كما يقول رينيه ديكارت. وعليه فإن العقل هو الوسيلة الفعلية التي ستسمح بالوصول إلى الحقيقة وإدراك الأخطاء المعرفية.

لقد شكل المنظور العقلي الأداة التي استعملها العديد من الفلاسفة السياسيين في بناء تصوراتهم حول الدولة والفعل السياسي - الأمر الذي لحضناه سابقاً مع كل من ميكافلي، وبودان، وهوبز بالخصوص - فانتقل الإنسان من مبدأ الكنسية تفكر في الإنسان والدولة، إلى مبدأ الإنسان هو الذي يفكر بعقله حول كل شيء. فأصبحت عملية التفكير حول الدولة والكنسية والإنسان يقوم بها الإنسان نفسه لأنه يتمتع بالعقل.

III-2-2-2-2- العلم: شكلت مختلف الاكتشافات العلمية والمناهج التجريبية التي عرفت أوربا في بدايات عصر النهضة العمود الفقري للفكر الغربي الذي أسس أركان الحداثة، وأساس تجاوز المركزية الفكرية الكنسية والتقليدية. فلقد غيرت اكتشافات كوبرنيكوس حول نظرية مركزية الشمس التي قام على أساسها علم الفلك الحديث، الرؤية المُستبَدَّة التي تتأسس عليها الإيديولوجية المسيحية التي تقوم على مبدأ مركزية الأرض. كما أسهمت الاكتشافات التي قام بها غاليلي

في تغيير العديد من المُسلّمات الدينية القديمة. كما كانت نظريات جوردانو برونو^(1*) بمثابة الضربة الموجهة للتصورات القديمة حول العالم التي تبنتها الكنيسة والفلسفة المدرسية، وذلك بعدما جعل من العالم امتداد لا نهاية له. كما أسهمت الأفكار العلمية والرياضية والفنية لليوناردو دا فينشي^(2*) Leonardo da Vinci (1452-1519م) في تعزيز مكانة المنهج الرياضي في دراسة الطبيعة. وبلغت الثورة العلمية عند الغرب أوجها مع إسحاق نيوتن العالم الإنجليزي الذي صاغ قوانين الحركة وقانون الجذب العام، التي سيطرت على رؤية العلماء للكون المادي للقرون الثلاثة التالية. كما أسهمت أيضا النظريات الفلسفية التي نظر لها العديد من الفلاسفة التجريبيين على غرار فرنسيس بيكون، ودافيد هيوم، وميلرانس وغيرهم في تحرير العقل الغربي من التبعية للكنيسة ومن الرواسب الدينية.

III -2-2-3- النقد : شكل النقد من بين المناهج التي تبناها العديد من الفلاسفة والعلماء الذين عاشوا مرحلة النهضة. بحيث راح البعض منهم في نقد الذهنيات الرجعية والقديمة، والبعض الآخر في نقد النمط الديني المسيحي، والبعض الآخر نقد اللاهوت السياسي والأنظمة السياسية، ومجموعة أخرى من العلماء أتت بنظريات جديدة من خلال نقدها للتصور السكولاستيكي. كما عملت العديد من التيارات الفكرية والأدبية في نقد المعوقات التي حالت آنذاك دون تحرير الفكر بصفة عامة والفكر السياسي والأخلاقي بصفة خاصة من الرؤى القديمة. وفتحت النظريات النقدية التي تبناها ديكارت، وهوبز، وسبينوزا، ولوك، وفولتير، ودولباخ، وفيورباخ وغيرهم، مجال تطور الفلسفة

(1*) - **جوردانو برونو** المعروف أيضاً بـ **نولانو** أو **برونو دي نولا** ولد في روما. كان دارس ديني وفيلسوف إيطالي حكم عليه بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية. وهو فيلسوف إيطالي شهير. كان راهباً أيضاً في البداية ولكنه انتقل من الدراسات اللاهوتية إلى الفلسفة فيما بعد. وقد اعتنق نظرية كوبرنيكوس عن دوران الأرض على الرغم من أنها كانت محرمة من قبل رجال الدين آنذاك وذهب إلى أبعد منها أن ذلك بوضعه فرضية أن النظام الشمسي هو واحد من مجموعة نظم تغطي الكون في صورة نجوم وألوية ولانهائية الكون. كما افترضت نظريته إن كل من النظم النجمية الأخرى تشتمل على كواكب ومخلوقات عاقلة أخرى. ابتداء من عام 1593، حوكم برونو بالهرطقة من قبل الروم محاكم التفتيش الرومانية بتهمة إنكاره للعقائد الكاثوليكية الأساسية (بما في ذلك عقيدة الجحيم، والثالوث، والكرستولوجيا، وعذرية مريم، والإستحالة الجوهرية). ووجدته محاكم التفتيش مذنباً، وفي عام 1600 عوقب حرقاً في روما في ساحة كامبو دي فيوري. بعد وفاته اكتسب شهرة كبيرة، وأعتبره عدد من الباحثين بشكل خاص في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شهيداً للعلم. أنظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/جوردانو_برونو

(2*) - **ليوناردو دي سير بيرو دا فينشي**، كان موسوعياً ينتمي إلى عصر النهضة حيث كان رساماً، مهندساً، عالم نبات، عالم خرائط، جيولوجياً، موسيقياً، نحّاتاً، معمارياً وعالمًا إيطاليًا مشهوراً. ولأنه كان رجلاً عبقرياً ذا موهبة عالمية في عصر النهضة فقد جسد روح عصره كاملاً مما أدى ذلك إلى اكتشاف كبار نماذج التعبير في مختلف مجالات الفن والمعرفة. ويعتبر أحد أعظم عباقرة البشرية. ربما عبقريته التي ميزته أكثر من أي شخصية أخرى، كانت بمثابة التجسد الإنساني المثالي لعصر النهضة. وكثيراً ما وُصف ليوناردو باعتباره رمزاً لرجل عصر النهضة، ورجل ذو "فضول جامح" وصاحب "خيال إبداعي محموم". أنظر : ليوناردو دا فينشي/ https://ar.wikipedia.org/wiki/ليوناردو_دا_فينشي

النقدية التي أصبحت مع إمانويل كانط حقيقة وواقع معرفي لا جدال عليه. ليفسح المجال في بروز العديد من الفلسفات النقدية فيما بعد، فمدرسة فرانكفورت التي عرفت أوربا في خمسينيات القرن الماضي مع كل من ماكس هوركهايمر/Max Horkheimer (1895-1973م) وتيودور أدورنو/Theodor Adorno (1903-1969م)، وبعدهما يورغن هبرماس وآخرون، لا تُمثل سوى استمراراً لمبادئ التيارات النقدية التي وُجدت في مرحلة النهضة وعصر الأنوار.

III-2-2-2-4- النزعة الإنسانية: إذا كان سقراط يُمثل بالنسبة للحضارة اليونانية الفيلسوف الذي استطاع بجرأته الفكرية إنزال الفلسفة من علوها السماوي والميتافيزيقي مثبتاً إياها على الأرض التي يعيش فيها الإنسان، مُعلنًا بالتالي أحقية الإنسان أن يكون الموضوع الجوهري للفلسفة والمتأمل فيها. فإن الحركة الإنسانية التي عرفت أوربا بصفة عامة وإيطاليا على وجه الخصوص مع بدايات عصر النهضة مثلت التيار الحديث الذي عمل بجوره على أنسنة العالم وتحريره من النمط اللاهوتي. شملت الحركة الإنسانية العديد من الفلاسفة والمثقفين والفنانين ورجال الدين والنبلاء وغيرهم، هؤلاء جميعاً عملوا من أجل الدفاع عن الإبداع وإحياء التراث الفكري والفلسفي القديم خاصة اليوناني والروماني، من خلال ترجمته ودراسته، وتجسيد الثقافة الزمانية والفنون والعلوم. ويُعد الفيلسوف الهولندي إيرازم^(*)/Érasme (1467-1536م) من بين أشهر مَنْ مثل هذه النزعة.

III-2-2-2-5- الإيديولوجيا: من بين أهم التغيرات الفكرية التي طرأت على المجتمع الأوروبي مع بدايات النهضة الأوروبية، وتكرست مع فلاسفة عصر الأنوار، هو بروز الإيديولوجيا. فمع تنامي البرجوازية الأوروبية التي مثلت أساساً طبقة النبلاء عمدت هذه الأخيرة إلى بناء انساق فكرية جديدة وفق أفكار مجردة لكنها تدرس وتستعمل من خلال إدراج مناهج العلوم الطبيعية والرياضية. وكانت الأيديولوجيات آنذاك الفكر المناهض للبابوية والفكر الكنسي. فقامت الإيديولوجية على تثبيت الأنساق الفكرية. يُعد الفيلسوف الفرنسي أنطوان دي تراسي/Antoine Destutt de Tracy (1745-

^(*) - إيرازموس (إيرازم) باللاتينية (Desiderius Erasmus Roterodamus). هو فيلسوف هولندي، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا، ومن الخدمات التي أسداها للتعليم علاوة على نشره الكتب التربوية اتصاله المباشر بالطلبة والمراسلات الشخصية وقد تناول في مؤلفاته معظم مظاهر التربية وقضاياها الهامة مثل الطريقة والمحتوى وآداب الطفولة وتعليم اللغة. كان يكتب باللغة اللاتينية. تمتع إيرازموس بشخصية مستقلة كما عرف عنه طبعه الساخر في كتابه "مديح الحمق"، قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركات الإصلاحية الجديدة. أنظر : إيرازموس/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/إيرازموس>

1836م) أول من صك هذا المصطلح في عصر التنوير الفرنسي في كتابه "عناصر الأيديولوجية". « ويعني تراسي بالأيديولوجية علم الأفكار، أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس. هذه الأفكار التي تُبنى منها النظريات و الفرضيات، التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع. وقد انتشر استعمال هذا الاصطلاح بحيث أصبح لا يعني علم الأفكار فحسب، بل النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يُعبّر عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع والإنسان.»⁽¹⁾

III -2-2-2-6- القانون الطبيعي: سبق لنا وأن تحدثنا عن القانون الطبيعي / الحق الطبيعي في العديد من المناسبات في هذه الدراسة، فأشرنا إليه في المطلب الثاني، المبحث الأول، الفصل الأول، الباب الثاني، المطلب الذي جاء بعنوان: الدولة بين حتمية الارتباط بالسياسة والإلزام القانوني. كما أشرنا إليه أيضا في المطلب الرابع، المبحث الثاني، الفصل الأول من هذا الباب، حينما تحدثنا عن مسألة الحق في الملكية الخاصة. كما حللنا المبدأ نفسه عندما درسنا اللحظة الهوبزية وبيننا طبيعته والحقوق الطبيعية التي يتميز بها الفرد، وذلك في المطلب الرابع، المبحث الأول، الفصل الثاني من هذا الباب. يُعتبر إذا مبدء الحق الطبيعي/أو القانون الطبيعي من المبادئ التي أسست للحدثة السياسية وكرست التنظيمات الحديثة. فهو مبدأ مستقل عن الدولة والمجتمع كتكتل بشري، إذ يُمثل خاصية تمتاز بها الطبيعة البشرية، كالحق في الحياة، والحرية، والحق في الملكية. وكما سبق وأن بيناه في المطلب السادس، المبحث الثاني، الفصل الأول من هذا الباب، فبفضل هذا المبدأ تأسست حقوق الإنسان. ومن بين المنظرين لهذا المبدأ نجد الفيلسوف الهولندي هوجو غروتويس، وتوماس هوبز، وصموئيل بوبندورف ومن بعدهم أقطاب العقد الاجتماعي : جون لوك، وروسو.

III-2-2-2-7- العقد : يُمثل العقد الاجتماعي الثورة الفكرية السياسية التي غيرت من المنظور الفلسفي القديم حول مسألة الدولة. فلقد تجلت هذه الفكرة مع فلاسفة العقد الاجتماعي خاصة مع هوجو غروتويس، وتوماس هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو، وآخرون. فلقد استخدم مصطلح العقد من أجل تفسير أصل نشوء الدولة؛ التي تمثل بالنسبة لهم الوسيلة التي من خلالها تتجسد الدولة بعدما كان الأفراد يعيشون وفق الفطرة الطبيعية. وسنحاول في المباحث اللاحقة تحليل مسألة العقد الاجتماعي بأكثر دقة، ومنه تبيان مواطن الاشتراك والتنافر الموجودة بين مختلف النظريات الفلسفية التي تشكل فلسفة العقد الاجتماعي.

⁽¹⁾ - كارل مانهايم، الأيديولوجية والبيوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. تر: محمد رجا الديريني (ط1؛ الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980)، ص، 132، 133.

ونود هاهنا أن نشر إلى إننا استقيناه هذه الأسس والمبادئ من خلال اطلاعنا للعديد من الكتب ومنها :

- 1- كتاب : القول الفلسفي للحدث، يورغن هابرماس.
- 2- كتاب: مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح.
- 3- كتاب: علم السياسة، حسن صعب.
- 4- كتاب: Histoire des idées politiques de l'Antiquité à nos jours ، Marie- Hélène Renaut
- 5- كتاب: Histoire des idées politique ، Jean-Claude Ricci
- 6- كتاب: Les chemins de l'État ، BLANDINE BARRET-KRIEDEL

وما يُمكن قوله في الأخير هاهنا كصفوة قول، هو أن كل هذه الأسس التي حاولنا تبينها وأخرى سبق دراستها في مباحث ومطالب سابقة، تشكل الخريطة الفلسفية التي تقوم عليها الفلسفة الغربية مع بدايات عصر النهضة وابتدأت بثمارها مع عصر الأنوار، بعدما نجحت في بناء العقل الفلسفي الحديث بمعالمه الجديدة بصفة عامة والعقل السياسي بأسسه الجديدة أيضا بصفة خاصة. وانبثقت من تنظيراتها الفلسفية ومن تجسيدات السياسية تغييرات سواء على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي أو على صعيد الدولة.

III- 2- 2- 3- المطلب الثالث: باروخ سبينوزا اللحظة التاريخية السياسية المفصلية: من التأصيل الديني لنظرية الدولة إلى تأصيلها الأنطولوجي.
إن البحث في التأسيس الفلسفي للنظرية العامة للدولة الحديثة، تأصيلها الديني وتكريس صيغتها العلمانية، يتطلب منا دون أي ريب، البحث في اللحظات الفلسفية التاريخية المفصلية التي عرفت الفلسفة الحديثة والتي عملت على تحقيق ذلك. فبعدما درسنا كل من مارتين لوتر، وجون كالفن مع الإصلاح الديني، وميكافلي، وجان بودان، وتوماس هوبز. فإننا سنحاول في هذا المطلب تحليل الآراء الفلسفية التي حملها الخطاب الفلسفي السبينوزي حول الدولة والأسس التي يقوم عليها.

يُعد الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا من بين الفلاسفة الذين وضعوا الأسس العقلية للفعل السياسي، ليس فقط بفضل مساهمته في بناء معالم الدولة الحديثة العلمانية، من خلال أعماله حول الجمهورية الهولندية، بل من خلال مُجابته للفكر المُسيطر في المرحلة التي عايشها سواء كان ذلك عن طريق نقده للدين وللتراث المسيحي واليهودي وعدائه للحواريين وتاريخ أفكارهم، أو في دفاعه

المُستमित عن الحرية التي تُعدُّ بالنسبة إليه من بين الأسس التي تُعطي السمة الحديثة لكل من الفكر والفرد والدولة، أو في تحليلاته حول علاقة الفرد والمجتمع المدني مع الدولة كإطار تنظيمي سياسي وقانوني. كل هذه الأمور التي تتجلى بوضوح خاصة في كتبه الثلاثة: رسالة في اللاهوت والسياسة، الذي أصدره عام 1670م، الأخلاق، ورسالة في السياسة.

يُعد سبينوزا من أعقد الفلاسفة الذين تناولوا مسألة الدولة ليس فقط لأنه من أتباع المدرسة الهولندية، بل لأنه استطاع ربط الدولة بالتحليلات الميتافيزيقية، والأنطولوجية، والأخلاقية. وهو الأمر الذي يعكس حرصه على الالتزام بالنسق الفلسفي العام الذي فرضه على نفسه.

أجل، لقد جسدت النظرية الفلسفية السبينوزية حول الدولة مرحلة جديدة داخل إطار الفلسفة السياسية، لأنها انتقلت من التفكير السياسي داخل إطار التاريخ والتحليل التاريخي إلى التفكير السياسي وفق منظومة فلسفية أعمق وأدق اقترنت أساساً بأنطولوجية سياسية، وتحليل ميتافيزيقي للدولة. وكان ذلك وفق مبادئ جديدة يُعدها سبينوزا من خلال ربطه السياسة بالطبيعة، وبالله، وبالحق الطبيعي، وبالأخلاق، وبالفرد، وبالقانون، وبالحرية. ويُمكن لنا في هذا المطلب، وفي سياق ما قيل، تحليل أربع عناصر هامة متعلقة أساساً بالمنظومة الفلسفية السياسية حول الدولة السبينوزية، والتي نعتقد بأن دراستها يخدم الإشكالية العامة لدراستنا هذه. وهذه العناصر الأربعة هي كالآتي:

- 1- العقل الإنساني كتجسيد أخلاقي وسياسي للعقل الطبيعي .
 - 2- الحق الطبيعي يُمثل مصدراً لكل الأشياء السياسية وكمالها وامتداد له : كالدولة، والمجتمع المدني، والمواطن، والقانون.
 - 3- الحرية هي أساس العقد.
 - 4- رفض الحُكم المطلق وتبني الديمقراطية كنظام يضمن الحرية والعدالة.
- سنحاول فيما يلي تبين العناصر الأربعة السابقة الذكر وربطها من جهة بعنوان المبحث وبالإشكالية العامة لدراستنا هذه من جهة أخرى.

تمثل النقطة الأولى أساس الطرح السبينوزي ، فالعقل الإنساني عند سبينوزا هو امتداد للنظام الطبيعي، وللعقل كما هو في موضعه الطبيعي.

لقد شكل العقل مبدأً جوهرياً داخل فلسفة سبينوزا، الذي يُمكن اعتباره الوريث الشرعي للفلسفة الديكارتية. ومن أجل تبين مكانة العقل والدور الذي يلعبه في الوصول إلى المعرفة الحقيقية

وتجاوز المفاهيم الفلسفية القديمة بصفة عامة والدينية والسياسية التي سادت في المرحلة التي عايشها بصفة خاصة، خصص سبينوزا كتابا لذلك جاء تحت عنوان رسالة في إصلاح العقل، « ولقد صدرت هذه الرسالة خفية الاسم نظرا إلى ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة آنذاك، وهي ظروف حثت سبينوزا على الهجرة إلى مدينة لاهاي.»⁽¹⁾

يعتقد سبينوزا بأن العقل هو مصدر الحقيقة، والضامن الفعلي الذي يُوصل إلى اليقين. ومنه الحقيقة السياسية التي تُمكن الفرد من بناء الدولة الكاملة. ويظل العقل الطبيعة الفعالة التي تسمح بالوصول إلى المعرفة مقارنة بباقي السبل المعرفية كالتجربة مثلا. ويتحدث سبينوزا في ما يخص هذه المسألة قائلا : « لا أحد يُمكنه القول بأنه يملك فكرة النسبة التي يبحث عنها. فضلا عن أن هذه المعرفة مشكوك فيها كثيرا وليست معرفة نهائية، فإننا لن ندرك بالتجربة المبهمة غير أعراض الأشياء الطبيعية. ولن يكون إدراكنا للأعراض إدراكا واضحا إلا إذا حصلت لدينا قبل ذلك معرفة بالماهيات.»⁽²⁾

ومن جهة أخرى وفي سياق الحديث عن مسألة العقل والدولة، نجد بأن سبينوزا يربط كثيرا العقل بالدولة، إذ يعتبر بأن التجلي السياسي للعقل يكون من خلال تجلي وظهور الدولة، لأن هذه الأخيرة تسمح للعقل في الوجود وتحقيق غاياته، كما تسمح للإنسان في تحقيق حريته داخل إطار الدولة. ويتضح ذلك كثيرا في كتابه الذي جاء بعنوان الأخلاق، وبالتحديد في البرهان الذي أتى به من أجل البرهنة على القضية 73 التي طرحها : يكون الإنسان الذي يهتدي بالعقل أكثر حرية في دولة يعيش فيها في ظل القانون العام منه في العزلة حيث لا يُأتمر إلا بنفسه. ويتحدث بخصوص هذه النقطة قائلا : « إن الإنسان الذي يهتدي بالعقل لا ينفاد إلى الطاعة بوازع الخوف، لكن باعتبار أنه يسعى إلى حفظ وجوده وفق ما يأمره به العقل، أي باعتبار أنه يسعى إلى العيش حرا، فهو يرغب في احترام قاعدة الحياة والمنفعة، وأن يعيش بالتالي وفق القانون العام للدولة. إذا يرغب الإنسان الذي يهتدي بالعقل، كي يعيش في كنف الحرية، في احترام القانون العام للدولة.»⁽³⁾

تُمثل الدولة من خلال هذا المنظور الامتداد للنظام الطبيعي بعد إدراكه من طرف الأفراد عن طريق العقل.

(1) - سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد (ط1؛ تونس : دار الجنوب للنشر، 1990)، ص، 10.

(2) - المرجع نفسه، ص، 34، 35.

(3) - باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد (ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص، 300، 301.

أجل، يُعتبر العقل عند سبينوزا الملكة الطبيعية الباحثة في الماهيات التي تحقق السمو والكمال، والتي تُعطى للإنسان المعرفة الحقيقية. ويتحدث عن هذا قائلا : « أن نعرف طبيعتنا التي نرغب في السمو بها إلى غاية الكمال حق المعرفة، وأن تكون معرفتنا لطبيعية الأشياء معرفة وافية. وذلك حتى نستخلص منها على أحسن وجه مواطن الاختلاف والتناسب والتقابل بين الأشياء (...) فنقارن النتيجة بطبيعة الإنسان وقدرته. وبهذه الصورة تبرز قمة الكمال التي بوسع الإنسان أن يبلغها. »⁽¹⁾

فالبحث في الماهيات عند سبينوزا هو إذا، قبل أي شيء آخر، بحث من أجل بلوغ الكمال، وتجسيد للمطلق.

قد يتساءل قارئ هذه الأطروحة لماذا تم إدراج سبينوزا في البحث عن التأسيس الفلسفي للدولة الحديثة بين تأصيلاتها الدينية وصيغتها العلمانية، وبالأخص في لمادائية البحث عن مسألة العقل هاهنا. فما يُمكن قوله بالضبط حول هذا التساؤل المشروع، يكمن أساسا في محتوى ثلاثة عناصر رئيسية تُحدد الإجابة العامة، وهي كالآتي :

- **العنصر الأول :** هو أنه وبالرغم من أننا لسنا مُتخصصين في الإبستمولوجيا، إلا أننا نعتقد، بعد قراءتنا لكتاب رسالة في إصلاح العقل، أن هذا الكتاب يُمثل القطيعة الإبستمولوجية الأولى التي حدثت في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي الحديث. وشملت هذه القطيعة جميع المجالات الفلسفية والفكرية والسياسية منها. ولعل مُحتوى الكتاب والعناصر الفلسفية المُجددة للعقل، هي التي جعلت الكنيسة تثور عليه. كما فرضت أيضا قطيعة فكرية مع التنظيرات السياسية الكلاسيكية من خلال التنظير لفكرة العقلانية السياسية من خلال المنظور الميتافيزيقي.

- **العنصر الثاني** يتمثل أساسا في نقطة جد مهمة، والتي تُعد في حد ذاتها إشكالية فلسفية تحتاج الدراسة والتحليل، ألا وهي مسألة البحث عن الماهيات. فلقد ربط سبينوزا العقل بمسألة البحث عن الماهيات. وإذ سلمنا بأن سبينوزا يُمثل أحد فلاسفة الفلسفة النسقية - قبل هيجل الذي يُعد قمة الفلسفة النسقية- فإن البحث في السياسة/الدولة كمجال من المجالات الفلسفية يخضع إلى منطق النسق العام، والنسق الفلسفي العام السبينوزي يَكُن في البحث عن ماهيات الأشياء، ولذلك فإن إدراك الدولة والسياسة يتحقق فقط في إدراك ماهيتهما عن طريق العقل. ويُمكن لنا القول بأن هذا السبيل هو الذي سمح للفلسفة السبينوزية أن تتجاوز من جهة الفكر الديني القائل بأسبقية الدين

(1)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مرجع سبق ذكره، ص، 34.

كمجموع من النصوص والتفسيرات حول التراث في إدراك غاية البحث و/أو وجود الدولة، ومن جهة أخرى تجاوز المنظور الكلاسيكي حول تفسير مسألة الدولة ونظام الحكم. وهذه الفكرة بالذات، تمثل جوهر الفلسفة السبينوزية واللحظة المفصلية التي أسهمت في تجاوز اللاهوت الديني المسيحي، الذي تأسس - على حسب سبينوزا - وفق أخطاء تاريخية لا تغتفر في تفسير الكتاب المقدس الذي قام به الحواريون.^(*)

وفي خضم المعترك الذي خاضه سبينوزا مع الفكر الديني، استطاع التأسيس لعقلانية جديدة أسهمت بدورها في بناء مذهباً فلسفياً جديداً حول الربوبية، وذلك من خلال إعطاء مفاهيم جديدة لله وللعالم خارج نسق المسيحية والأديان التوحيدية كلها، ولقد سبق وان بينا هذه الفكرة في المبحث الأول، الفصل الثاني، الباب لأول، المبحث الذي جاء بعنوان الله؛ بين المفهوم الفلسفي واليقين الديني.

- العنصر الثالث والأخير، يتعلق بالجملة التي أشرنا إليها في العنصر السابق، ألا وهي تجاوز سبينوزا للمنظور الكلاسيكي حول تفسير الدولة. وفي هذا الشأن يُمكن لنا تقديم وصف ونقد في الآن نفسه، وذلك قبل الدخول في تحليل الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة عند سبينوزا، الذي سنخوض في تفاصيله لاحقاً. لقد استطاع سبينوزا تجاوز طبيعة ومصدر الخطاب الفلسفي حول الدولة الذي تبنته الفلسفة المدرسية طيلة المرحلة القروسطية، وحتى في أثناء مرحلة النهضة. بحيث انتقل سبينوزا من مرحلة البناء الديني للخطاب السياسي حول الدولة إلى البناء الميتافيزيقي لخطاب سياسي حول للدولة. فالبحث في ماهيات الأمور السياسية، هو بالتأكيد ربطها بالمجال الميتافيزيقي. ولقد تركزت هذه المسألة في الفلسفة السبينوزية نتيجة الآراء

(*)- يتحدث سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة عن الأخطاء التي وقع فيها الحواريون والتي أسست لفكر ديني خاطئ، خاصة في الفصل الخامس الذي جاء بعنوان السبب في وضع الشعائر، والإيمان والقصص لأي سبب ولأي نوع من الناس. والفصل الثامن من الكتاب نفسه الذي جاء بعنوان البرهنة بأن الأسفار الخمسة ليست صحيحة. وأيضاً في الفصل الحادي عشر الذي جاء تحت عنوان عما إذا كان الحواريون كتبوا رسائلهم بوصفهم حواريين وأنبياء، أم بوصفهم معلمين. ودون أي شك كانت أفكار سبينوزا حول الكتاب المقدس غير مرحب بها سواء لما كان حياً أو حتى بعد موته. وتروي العديد من الروايات أنه تعرض للطرد وللعديد من التهديدات، وأكثر من ذلك فلقد تعرض لمحاولة اغتيال من أحد اليهود المتطرفين.

الـميتافيزيقية والأنطولوجية⁽¹⁾ التي تبناها سبينوزا حول الله والعالم والإنسان. مما جعل كل المفاهيم السياسية التي تضمنتها فلسفته السياسية ذات تأصيلات ميتافيزيقية وأنطولوجية. وهي المفاهيم التي صاغها في العديد من مؤلفاته خاصة في كتابيه : رسالة في السياسة واللاهوت، و الأخلاق. ومنه يُمكن لنا قوله فيما يخص هذه المسألة، أنه لا يُمكن بتاتا فصل الفلسفة السياسية عن الفلسفة العامة عند سبينوزا.

أما فيما يتعلق بالحق الطبيعي كمصدر لكل الأشياء السياسية وكمالها وامتداد له: كالدولة، والمجتمع المدني، والمواطن، والقانون. فإن سبينوزا يعتمد على مبدأ الحق الطبيعي ليس كمسلمة فلسفية بل يُمثل بالنسبة له كيان الأشياء والأعراض ومصدر كمالها الفعلي، بما فيها الأشياء السياسية.

كان مبدأ الحق الطبيعي يُمثل القاعدة الفلسفية التي انطلق منها العديد من الفلاسفة السياسيين في مرحلة النهضة، وهو ما قد سبق وأن أشرنا إليه في العديد من المناسبات في هذه الدراسة، وبالرغم من انتشار العديد من التعريفات حول هذا المبدأ، إلا أن باروخ سبينوزا استطاع تقديم تعريفا جديدا يُلاءم نسقه الفلسفي العام⁽²⁾ ويُناسب نظريته في المعرفة. بحيث يُعرف سبينوزا الحق الطبيعي في العديد من مؤلفاته، ويقول في الفصل الثاني من كتابه رسالة في السياسة/Traité politique⁽³⁾ : « لقد سبق وأن قدمنا في كتابنا رسالة في اللاهوت والسياسة معنى الحق الطبيعي والمدني، وفي كتابنا الذي جاء بعنوان الأخلاق قدمنا معاني لكل من الخطيئة، الاستحقاق، العدالة، واللاعـدالة

(1) - الأنطولوجيا / Ontologie، أحد المباحث التي تقوم عليها الفلسفة، ويسمى عادة بعلم الوجود. وهو العلم الذي يدرس الوجود من حيث هو موجود، دون الأخذ بعين الاعتبار الأعراض التي يتسم بها. والأنطولوجيا تعادل الميتافيزيقا/ Métaphysique. أنظر: المعجم الفلسفي، إبراهيم مذكور، مرجع سبق ذكره، المادة : الأنطولوجيا، ص، 127.

(2) - استطاع سبينوزا التأسيس لفلسفة متناسقة العناصر ومن بناء مفاهيم فلسفية جديدة على الرغم من حياته الصعبة، الرجل الذي كان يهرب من مكان إلى مكان آخر خوفا من القتل، خاصة بعد الفتوى التي صدرت ضده عام 1656م. كان سبينوزا يقاتل من مهنة صقل وإصلاح النظارات، ومن الصدقات التي كان يُقدمها له بعض الأصدقاء، ومن مساعدات حاكم هولندا جان دوقيت/Jean de Witt التي توقفت بعد قتله. ومن بين هذه المفاهيم نجد مفهوم الحق الطبيعي. ونود أن نشير هاهنا بأن سبينوزا قد قدم تعريفا لمفهوم الحق الطبيعي يُلاءم نسقه الفلسفي العام، ونحن نعلم بأنه كان قرءا لتوماس هوبز وللعديد من فلاسفة عصره بعدما استطاع تعلم اللغة اللاتينية.

(3) - يُعد كتاب رسالة في السياسة من الكتب التي لم يستطع سبينوزا إكمالها، نظرا للظروف التي عاشها وبإصابته بمرض أدى إلى وفاته. ويصف سبينوزا في رسالة بعثها لأحد أصدقائه عن محتوى الكتاب والغاية من كتابته. الرسالة منشورة في :

وأيضاً مقتضيات الحرية الإنسانية، ولكي لا يكون القارئ مرغماً في البحث عن تعريف الحق الطبيعي في مكان آخر (...) أود أن أقول بأنني أعني بالحق الطبيعي تلك القوانين الطبيعية ذاتها أو قواعدها التي يتحدد كل الأشياء وفقاً لها، وبعبارة أخرى هو القوة الطبيعية ذاتها التي يتأتى منها حق كل شيء. وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان يكون وفقاً لقوانين طبيعية تمثل بحق طبيعي كامل، ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة.⁽¹⁾

وفي السياق نفسه، يقوم مفهوم الحق الطبيعي عند سبينوزا على النسقية، وهي في حقيقة الأمر النسقية نفسها التي فرضتها التركيبية التي تركز عليها فلسفته العامة. بحيث ينسجم في نسق واحد الحق الطبيعي مع القوانين الطبيعية العامة التي تحدد دورها طبيعة الأفراد الباحثين عن ضرورة الحفاظ عن الذات من خلال الامتداد إلى الحالة المدنية وفق العقل. وبمعنى آخر تجلي الجوهر الطبيعي نفسه عن طريق العقل. وهو ما يتحدث عنه في المقولة السابق الذكر.

ومن زاوية تحليل أخرى، تجدر الإشارة هاهنا إلى أن سبينوزا ربط الحق الطبيعي بمفهومه للعلّة الأولى، أي الله. ويتحدث في هذا الشأن قائلاً: « الواقع أننا إذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها، أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء. »⁽²⁾

ومن خلال هذا الطرح يتجاوز سبينوزا، انطلاقاً من المنظور الأنطولوجي الذي تبناه، الرؤية الهوبزية التي تقوم على التحليل الأنثروبولوجي للحالة الطبيعية المبنية أساساً على صراع الغرائز البشرية من أجل تحقيق البقاء. بحيث يعتبر سبينوزا أن الحالة المدنية هي امتداد طبيعي للحالة الطبيعية ولمبدأ الضرورة العقلية والأخلاقية وتحقيق الحرية، وليس تجاوزاً لها، إلا أن هذا الامتداد - كما سبق وأن بيناه سابقاً - يقوم عن طريق العقل، وإدراك الماهيات. هذا الطرح الجديد الذي تبناه سبينوزا سيكون بمثابة نافذة فكرية جديدة في مجال الفلسفة السياسية.

وأبعد من هذا، فإن سبينوزا يذهب إلى اعتبار أن الخطيئة سمة من سمات قيام الدولة والتمدن، وليست مقترنة بالحالة الطبيعية. إذ يُعرف الخطيئة قائلاً: « الخطيئة لا تعدو أن تكون غير العصيان

⁽¹⁾- Spinoza, *Traité Politique*, Traduit par E.SAISSET (Texte numérisé par Serge Schoeffert, édition H.Diaz, publié sur : <http://www.spinozatnous.org>), p, p, 7,8.

⁽²⁾- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا (ط 2؛ بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص، 368.

الذي يكون عقابه، من أجل ذلك، باسم الدولة لا غير، بينما تعد الطاعة عنوان استحقاق يؤهل المواطن للتمتع بمزايا الدولة، وعلاوة على ذلك فإنه لا يوجد في حالة الطبيعة اتفاق جماعي على سيادة شخص ما على شيء ما، كما لا يوجد ما يُمكن أن يقال ملكاً لأحد دون غيره، بل يكون كل شيء ملك للجميع. وبالتالي فإنه لا يُمكن، في هذه الحال، تصور إرادة ترمي إلى إعطاء كل ذي حق حقه أو إلى ابتزاز متاع الغير. ⁽¹⁾»

فالدولة بالنسبة لسبينوزا هي اكتمال للحق الطبيعي وامتداد للحالة الطبيعية عن طريق التعاقد الإرادي الطوعي والعقلي. ويتحدث عن ذلك قائلاً: «يُوجد كل إنسان على مُقتضى حق الطبيعة السني، وبالتالي يسلك على مقتضى هذا الحق ويأتي أعمالاً تنجر عن ضرورة طبيعته الشخصية (...) ولو كان الناس يعيشون على مقتضى العقل لكان كل واحد يملك الحق الذي من نصيبه دون أن يلحق أي ضرر بالغير. إلا أن خضوعهم لانفعالات تتجاوز إلى حد بعيد القوة والفضيلة الإنسانية، والحال أنهم بأمر الحاجة إلى التعاون. ولذلك حتى يتسنى لهم العيش في وئام وتكافل، فلا مندوحة لهم عن التنازل عن حقهم الطبيعي، والتعهد بألا يقتروا ما من شأنه أن يلحق ببعضهم الضرر (...) وعلى أساس هذا القانون يقوم المجتمع (...) إن مثل هذا المجتمع الذي يُبنى على القوانين وعلى قوة تحفظ على وجوده هو ما يسمى الدولة، والأفراد الذين يعيشون فيها مواطنين. ⁽²⁾»

إن قيام المجتمع المدني إذاً عند سبينوزا، هو قيام التعاون بين الأفراد من خلال الإدراك العقلي للماهيات الأخلاقية، من أجل تحقيق الحرية التي تتأتى من الطابع المدني التعاقدية الذي يتبناه الأفراد، الذي يُمثل الدولة في حد ذاتها.

يُبين سبينوزا في كتابه الأخلاق عدم وجود فصل سواء إجرائي أو طبيعي بين المجتمع المدني والدولة كجسم سياسي، فالدولة هي بدورها الامتداد الطبيعي للمجتمع، عن طرق التعاقد وتفويض الأفراد لهيكل أو شخص لتسيير شؤونهم العامة وفق قوانين معينة. هذا المنظور يتعارض مع الطرح الهوبزي، خاصة فيما يتعلق بمسألة الطبيعة البشرية، فهوبز ينطلق من شريرية الطبيعة البشرية، إلا أن سبينوزا يعتبر أن الإنسان يمثل شريك أخيه الإنسان في الطبيعة والعقل. وهو الطرح الذي سيحدد من جهة بناء الدولة والسلطة السياسية من خلال الإرادة الشعبية بمعنى الديمقراطية، وتأسيس معالم الحرية السياسية من جهة أخرى.

⁽¹⁾ - باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص، 268.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 266، 267.

ينبغي المجتمع المدني عند سبينوزا على القوانين المدنية التي تتحقق وفق العقد المدني وحرية الأفراد؛ الذين سيتمتعون بصفة المواطنة داخل الدولة. « فالقانون المدني لا يمكن أن يعني في رأينا إلا حرية الفرد في المحافظة على حالته، كما حددتها وضمنتها له مراسيم السلطة العليا (...) وينتهك القانون عندما يعمد شخص ما لأن يلحق الضرر بأحد المواطنين أو الرعايا ضاربا بالقانون المدني عرض الحائط أي رافضا أوامر الحاكم ويمكن انتهاك القانون إلا في مجتمع منظم. »⁽¹⁾

أما فيما يتعلق بمسألة أن الحرية هي أساس العقد، فإننا نعتقد بأن سبينوزا يُعد من الفلاسفة الأوائل الذين أحدثوا ثورة فلسفية فيما يتعلق بمفهوم الحرية، وبالخصوص حرية التفكير والتعبير والمعتقد. كيف لا؟ وهو الذي خصص فصلا كاملا عن حرية التفكير والتعبير (الفصل العشرين) في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة. وذلك في مرحلة سادتها الأنظمة المستبدة، وطغى عليها أصحاب وأنصار الحكم المطلق.

فمن بين الوظائف التي حددها سبينوزا للدولة، هي مسؤوليتها الضرورية واللازمة في إرساء الأمن والسلام والعمل على تحقيق حرية الأفراد، وليس في بسط الهيمنة وتقييد الأفراد. إذ يقول : « أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف. بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أن تحفظ له بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأتي الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل المقصود هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام. بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استعمالا حرا، دون إشهار لأسلحة الحقد أو العنف أو الخديعة. فالحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة. »⁽²⁾

تعتبر فكرة الحرية كأساس لقيام الدولة الحديثة عند سبينوزا، بمثابة البوصلة التي يُمكن من خلالها تحديد طبيعة الدولة : إن كانت مدنية أم غير مدنية ؟ فهي الحق الذي من أجله يتأسس العقد، فمهما تكون العقوبات التي تنجم من تحقيق الحرية. إلا أن الدولة ملزمة في السعي إلى تحقيقها. « إن هيئة الدولة مهما كانت، هي هيئة مدنية، والهيكل الذي تكون عليه وكل الشؤون العامة لها، يجب أن يكون خاضع لتسيير من هو في السلطة وعليه نُعرف المواطنين على أنهم الناس

(1)- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص، 376.

(2)- المرجع نفسه، ص، 437.

الذين يتمتعون بجميع الامتيازات التي تقدمها لهم المدينة، من خلال الحق المدني، منها حرية التفكير والتعبير. ⁽¹⁾»

الأمر نفسه ينطبق على مبدأ حرية المعتقد التي تخضع للمنطق السبينوزي نفسه. بحيث عمل سبينوزا على الدفاع عن حرية المعتقد والضمير، ليس فقط من خلال نقده التاريخي والفلسفي للمقومات الدينية المسيحية واليهودية، بل من خلال تكريسه لمبدأ العلمانية؛ كمبدأ رئيسي تقوم عليه الدولة الحديثة. فبالنسبة له كانت المؤسسة الدينية والفكر الديني بصفة عامة خارج إطار العقل، بحيث كرسا الانفعالات والأخطاء، كما قيда حرية الأفراد في التفكير والتعبير والاعتقاد بالأفكار التي تعارضهما.

ولذات المسألة خصص سبينوزا فصلا كاملا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسية، وبالتحديد الفصل الخامس عشر الذي جاء بعنوان: في أن اللاهوت ليس خادما للعقل وأن العقل ليس خادما لللاهوت. أين حاول فيه إبراز تاريخ التجارب الدينية القديمة الفاشلة، والإتيان بمعالم الفصل بين الحكمة والتقوى، الفلسفة واللاهوت. ومن أجل البرهنة على عدم صلاحية فكرة الدولة الدينية قام سبينوزا بدراسة لتاريخ سقوط الدولة العبرانية، ليؤكد بالشواهد والبراهين بعد ذلك بأن النظام الثيوقراطي لا يصلح للحكم، ويقول صراحة: «إن نظام الحكم الإلهي لا يصلح إلا لشعب منغلق على نفسه، مقطوع الصلة بينه وبين الشعوب الأخرى. لذلك فإن هذا النظام لا يصلح في الظروف الإنسانية الحاضرة». ⁽²⁾

ومن جهة أخرى، يطرح سبينوزا مسألة التعارض الموجود بين الحالة المدنية ووجود الدين فيها، إذ يتساءل قائلا: يمكن لنا إدراك التعارض التالي، فإذا كانت الحالة المدنية هو خضوع الأفراد إلى القوانين التي تفرضها عليهم، فهل هذا يعني إلغاء الدين وحرية التفكير فيه؟ ويجب سبينوزا عن هذا السؤال قائلا: «لكن إذا ما حاولنا دراسة هذه النقطة سنجد أن لا شيء يمكن أن يقلقنا، فالروح في الحقيقة، في حالة ما إذا كانت تستعمل العقل، فإنها ليست متعلقة بالحاكم، بل بذاتها والأمر ينطبق على المعرفة الحقيقية وحب الله، فهي ليست تحت يد أي سلطة، وكذلك حب الغير (...). فالأكيد إذن أنني لست مدافعا عن الدين، وذلك انطلاقا من الحق الطبيعي، لأنني لا أملك أي سلطة

(1) - Spinoza, Traité Politique, traduction et notes : Charles Appuhm (Paris : Garnier-Flammarion, 1966), p. 25.

(2) - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص، 96.

والقوة التي يملكها السيد المسيح (...) كل واحد يُمكن له تشريف الله من خلال دين حقيقي والحفاظ على خلاصه والذي هو عمل الخاصة من الناس، أما فيما يتعلق بمسألة نشر الدين، فإنه يجب على الفرد ترك ذلك لله أو الحاكم الذي هو الوحيد الذي يملك الحق بالاهتمام بشؤون الناس. ⁽¹⁾

ولذات السبب، ومن أجل تسيير أنجع لشؤون الدولة وتفادي الصراعات الدينية بين الأفراد، ونتيجة لتأثره بالمنهج السياسي الذي تبناه جان دوقيت حاكم هولندا ما بين 1653 و1672م، ونظرا للتجاوزات التي قامت بها الكنيسة إزاء الدولة والشعب باسم الدين، اعتبر سبينوزا أنه من الواجب أن تكون مسألة الدين مُسيرة من طرف الحاكم، ومُتحكما فيها تحكما مُطلقا. بحيث يقول في هذا الصدد: « إن الدين لا تكون له قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأن ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر يتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية، وأن ممارسة العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتوافق مع سلامة الدولة ومصحتها، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا بتنظيمها وتُقر بها. ⁽²⁾ »

وفي حقيقة الأمر، لا تختلف آراء سبينوزا في ما يخص هذه المسألة، عن الآراء التي تبناها كل من ميكافلي، وجان بودان، وتوماس هوبز.

وأما فيما يتعلق بالمسألة الرابعة والأخيرة المتمثلة في رفض سبينوزا الحكم المطلق وتبنيه للديمقراطية كنظام حكم يضمن الحرية والعدالة. فإن ما يُمكن لنا قوله في شأن هذه المسألة هو أن العديد من الدارسين لحقوق الإنسان يعتبرون بأن سبينوزا هو من بين أهم الفلاسفة الذين نظروا فلسفيا لحقوق الإنسان، وأسهموا في التأسيس لمبدأ دولة القانون. فلقد دافع سبينوزا كثيرا عن الحقوق الفردية بمختلف أنواعها، كما حارب أنماط العنف والإكراه من خلال تبنيه النظام الديمقراطي والنيابي، وتحقيق العدالة القانونية.

لقد كتب سبينوزا في إحدى رسائله المشهورة التي وجهها لأحد أصدقائه، يتحدث فيها عن أمور مُتعلقة بتأليفه لكتاب رسالة في السياسة قائلا : « أود أن أشير لك إلى محتوى كتابي رسالة في السياسة التي بدأت في كتابه منذ وقت وجيز، أخذا بنصيحتك. لقد أنهيت لحد الآن ستة فصول. وحاليا منشغل في كتابة الفصل السابع الذي سأبين فيه، نقطة بنقطة ووفق نظام منهجي،

⁽¹⁾- Spinoza, *Traité Politique*, traduction et notes: Charles Appuhn, Op.cit. p. 29.

⁽²⁾- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص، 432.

المبادئ التنظيمية التي تُفسر الفصل السادس الذي يتحدث عن التنظيم الذي يجب أن تعتمده الملكية من أجل أن لا تتحول إلى نظام طاغي ومستبد. ⁽¹⁾ ولقد خصص سبينوزا الفصل العاشر من الكتاب نفسه، الذي لم يستطع إكماله، للحديث عن النظام الديمقراطي الذي يعتبره الركيزة الأساسية للدولة الحديثة.

وفي حقيقة الأمر، ركز سبينوزا على مبدأ الديمقراطية في العديد من كتبه، وليس فقط في كتاب رسالة في السياسة، واعتبر بأن النظام السياسي الكامل هو النظام الديمقراطي الذي يحقق الحرية والعدالة، والحق في السيادة. ويتحدث عن الديمقراطية قائلا: «إن سيادة الحق في مجتمع ما يُسمى بالديمقراطية، والديمقراطية تعرف كالتالي: وحدة البشر في نسق كلي له حق السيادة الجماعي على كل ما يدخل في نطاق سلطته، ومن ثمة الكفاءة التي يتمتع بها الحاكم الأسمى والمتمثلة في كونه لا يخضع لأي قانون، وأن على الجميع أن يخضع له في كل شيء، لأنه كان على الجميع، من خلال ميثاق ضمني أو علني، أن يحولوا إليه كل قوتهم التي يستعملونها للحفاظ على أنفسهم، أي كل حقهم الطبيعي». ⁽²⁾

بدورها وكباقي العناصر السياسية التي يتضمنها الخطاب الفلسفي حول الدولة الذي أرساه سبينوزا، تتعلق الديمقراطية أيضا بالعقل. بحيث يعتبر صاحب رائعة رسالة في إصلاح العقل، بأن الديمقراطية تتحدد من خلال إدراك الأفراد بأن مبدأ الخضوع الإرادي للسلطة القائمة يتم وفق العقل، ومن أجل تحقيق المصلحة العامة. «وبعد خضوعهم لهذه الإرادة بفعل الضرورة أو الاقتناع بما أملاه العقل نفسه، ما عدا إذا أرادوا أن يكونوا أعداء للسلطة القائمة». ⁽³⁾

وما يُمكن لنا الإشارة إليه كصفوة القول في هذا المطلب، هو أن الفلسفة السبينوزية تمثل قطب من أقطاب الفلسفة الغربية الحديثة، ولحظة تاريخية وفكرية فريدة من نوعها. بحيث حاولت إعادة قراءة وتأسيس الأسس الفلسفية والسياسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وعملت على نقد الفكر الديني الدوغماتي، وتجسيد معالم العقل والحرية والنظام المدني. الأمر الذي سمح لسبينوزا ببناء خطاب فلسفي سياسي حول الدولة إتسم بالتجديد والحدثة.

(1)- Spinoza, Traité Politique, Traduit par E.SAISSET, op.cit., p. 04.

(2)- Spinoza, Traité théologico-politique, trad. Charles Appuhn, (Paris : Edition Flammarion, 1965), p, 266.

(3)- Ibid., p, 267.

وكما سبق وأن بيناه طيلة هذا المطلب، فإن التجديد الذي أتى به سبينوزا يتمثل باختصار فيما يلي:

- الانتقال من التأصيل الديني للخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة إلى التأصيل الأنطولوجي.
- البحث في ماهيات الأمور السياسية عن طريق العقل الذي يكرس المعرفة، وتحقيق الكمال.
- تحديد العقل كأساس لقيام العقد الاجتماعي/ الدولة. ولعل سبينوزا -على حسب اعتقادنا - يُجسد الكوجيتو الديكارتي في السياسية، وذلك بعدما ربط الإنسان/المواطن كذات عاقلة بكل من الله كقانون طبيعي والعالم/الدولة كتجسيد للطبيعة عن طريق العقل. وكل هذا وفق مبدأ وحدة الوجود/ Le Panthéisme الذي دافع عنه سبينوزا كثيرا.
- امتداد الحق الطبيعي كقانون طبيعي يُحدد كمال جل الأمور السياسية بما فيها الدولة ككيان سياسي.
- امتداد المجتمع المدني ليصبح حالة مدنية (الدولة) عن طريق العقد، تتسم بوجود القوانين المدنية.
- نقده للدين وللتراث المسيحي واليهودي، مما سمح له ببناء نظرية جديدة حول الدين والله والعالم، والإنسان، ومن دون أي شك، هذه النظرية أثرت في فكره الفلسفي حول الدولة.
- دفاعه عن أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان (الحريات الفردية: كحرية التعبير، وحرية التفكير، وحرية المعتقد...الخ).
- انتقاده للأنظمة الحاكمة المطلقة والشمولية.
- تميزه بالراديكالية النقدية، خاصة تجاه كل من الدين والصبغة المطلقة والمستبدة للدولة.
- كان سبينوزا بامتياز الفيلسوف الحداثي قبل الأوان. وعلى حد تعبير هاشم صالح: « هكذا استبق سبينوزا أفكار الحداثة والعلمانية وحق المواطنة ودولة القانون، إنه أول فيلسوف علماني في التاريخ.»⁽¹⁾

III-2-2-4- المطلب الرابع: الخطاب الفلسفي حول الدولة في فلسفة العقد الاجتماعي.
تُعتبر الفلسفة السياسية الغربية مسار طويل المدى لتطور اللحظات التاريخية التي عرفت فيها نظرية الدولة بصفة عامة، ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة. ومن دون أي شك فإن إبراز هذه

(1) - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص، 192.

اللحظات: طبيعتها، ومسارها، والأفكار التي رَجَّت فيها، وأهم أقطابها من فلاسفة ومفكرين بالخصوص، هو سبيل سيسمح لنا بفهم موضوع الدولة.

لقد سبق لنا الحديث، في العديد من المناسبات في هذه الدراسة المُقدمة، عن بعض المقومات الفلسفية والنظرية الأساسية لنظرية العقد الاجتماعي أو ما يُعرف أيضا بالنظرية الاتفاقية، والإتيان بإرهاصات الأولى. كما قمنا فيها أيضا بدراسة بعضا من رواد هذه النظرية، وبالخصوص عندما تحدثنا عن مبدأ الحق الطبيعي والأسس التي تقوم عليها الدولة الحديثة، أو حينما عالجنا اللحظة الهوبزية والسبينوزية. إلا أننا سنقوم في هذا المطلب بتبيان الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة داخل نظرية العقد الاجتماعي وذلك من خلال دراسة قطبين من أقطابها، اللذان ميزا عصر التنوير وهما جون لوك، وجان جاك روسو.

شكلت نظرية العقد الاجتماعي⁽¹⁾، أو ما يحلو للكثير من الباحثين في مجال الفلسفة السياسية تسميته بالنظريات الديمقراطية، التأسيس الفعلي للدولة الحديثة، والتجسيد العملي لجل أسسها الفلسفية، الأسس التي اتخذتها العديد من الدول كنماذج تطبيقية بهدف قيامها وبعث معالم الحداثة السياسية فيها.

لا يختلف الدارسون لمسألة الدولة كثيرا في تعريف نظرية العقد الاجتماعي، فالعديد منهم يتفق بأنها نظرية فلسفية تسعى إلى تفسير فكرة أصل الدولة وقيامها. « والتي مؤداها بأن الدولة قامت

(1) - لا يخلو تاريخ الفكر السياسي من وجود مصطلحات العقد والاتفاق وذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة. ففي حقيقة الأمر لم تكن فكرة العقد الاجتماعي بالفكرة الجديدة في الفلسفة السياسية الحديثة، بحيث سبق وأن بينا في دراستنا هذه كيف عمل أرسطو على بناء منظوره حول الدولة من خلال اعتبار الإنسان كائن اجتماعي يُساهم في تشكيل المجتمع السياسي. وتجلي فكرة العقد في الفلسفة الرواقية من خلال مبدأ الإتحاد من أجل تشييد المجتمع العالمي، وهي الفكرة التي وجدناها عند الرومان سواء في اللاهوت السياسي الذي مثلته الكنيسة الذي كان يقوم على مبدأ المشاركة والالتفاف حول الدين أو النمط السياسي الروماني المبني على التعاقد الحكومي. " وبالرغم أن الرومان لم يؤمنوا بفكرة شيشرون عن الحرية، فإنهم كانوا مثله في إرجاع السلطة السياسية إلى الشعب وهذا يدل على أن الرومان لم يجيئوا بنظرية واضحة عن العقد، ولكنهم جاءوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الروماني كان يعتبر القبول أهم أركان القانون وفكرة العقد الاجتماعي تتضمن فكرة القبول بل أنها ركن أساسي منها ثم جاءت القبائل الألمانية بأفكار سياسية من أهمها أن الشعب يجب أن يوافق على تعيين الملك. ومعنى هذا أن الملك حين يتولى الحكم يكون ضمناً قد تعاقّد مع الشعب. " كما تذهب العديد من الدراسات إلى اعتبار أن لنظام الإقطاعي بُني على العقد والتشارك، وكان مانجولد لوتنباخ أول من صاغ نظرية العقد الاجتماعي بالصورة الحديثة، وكان ذلك من خلال تبنيه لفكرة الحاكم المطلق الذي يستمد قدسيته وهيمته، بعدما وهبه الشعب السلطة الكاملة من أجل حمايته. للمزيد من التفاصيل انظر إلى :

- غالي بطرس غالي ومحمود خيرى، مدخل إلى علم السياسة، (طو، القاهرة : المكتبة الأنجلو المصرية، 1990)، ص 176، 177.

- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2005)

- Strayer, Les origines médiévales de l'État moderne, trad. M.Clément (Paris : Payot, 1979)

نتيجة لتعاقد تم بين الشعب والملك بشروط. وأي مخالفة من جانب الملك لهذه الشروط تعتبر مبررا لنسخ العقد أي إن أصل الدولة هو هذا العقد الاجتماعي الذي يفترض تخلي الناس عن حالة الفوضى ليكونوا المجتمع الذي يعيشون فيه.»⁽¹⁾

سعت العديد من المذاهب الفلسفية الأوروبية الحديثة إلى تحديد معالم قيام المجتمع ونشوء وتكوين الدولة. وهو ما سمح لها في تجسيد ذلك في الآراء التي تبنتها نظرية العقد الاجتماعي، جاعلة بذلك الدولة كميلاد بعد الاتفاق على التأسيس، ويمكن لنا تسميته بالميلاد على "الشاكلة البيولوجية"، الذي يسعى إلى خلق الإطار التنظيمي الاجتماعي والسياسي والقانوني الذي يسمح للأفراد بتحقيق الغايات الجوهرية لوجودهم وبالعيش في سلام وحرية وعدالة ومساواة من جهة. وكإطار يحدد مبادئ وحدود الحكم السياسي من جهة أخرى. «إن ما استحدثته النظرية السياسية منذ القرن السابع عشر هو قولها بعقد أصلي، تأسيسي أو تكويني، لا سابق له ولا لاحق، هو العقد الاجتماعي، بما هو شرط الشروط لتسوية الاشتراك بين أفراد البشر الطبيعيين وتفسير قيام المجتمع العام والدولة؛ فيؤدي - من هذا المنظور - وظيفة تخطيط هندسي لتأسيس الإنسان بترويضه مدنيا وسياسيا أولا، وبتقييد الحكم ثانيا، فيمنح الكيانات الاصطناعية الناشئة شرعية دنيوية لا تكتسبها من دونه.»⁽²⁾

تعد نظرية العقد الاجتماعي إذا، وكما سبق وأن بيناه، بالمبدأ التعاقدي بين الأفراد من أجل تجاوز المرحل الطبيعية والانتقال إلى المرحلة المدنية/الدولة بهدف بناء مجتمع متكامل يخضع لقوانين متعاقد عليها.

ومن جهة أخرى، يجد الباحث في مجال نظرية العقد الاجتماعي نفسه أمام مستويين متكاملان يحددان طبيعة النظرية ذاتها وهما:

- المستوى الأول يتمثل في أن العقد الذي يتأسس وفق أساس اجتماعي، يحدث بين الأفراد داخل المجتمع، وهو ما يمثل أساس قيام المجتمع، والمجتمع المدني، والشبكة الاجتماعية، والأسرة، والمؤسسات الاجتماعية... الخ.

(1)- نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو، عبد العزيز لبيب (مجلة التفاهم، العدد 39، سلطنة عمان : وزارة الشؤون الدينية، 2013)، ص، 65.

(2)- المرجع السابق، ص، 67.

- المستوى الثاني يتمثل في أن العقد يتأسس وفق أساس سياسي، يحدث بين الأفراد وصاحب السلطة، بمعنى بين المحكومين والحاكم. العقد الذي يُمكن ويُعطي السيادة للحاكم في تسيير شؤون المحكومين وفق غايات وقوانين مُتفق عليها.

ومن جهة أخرى، وإن نجحت نظرية العقد الاجتماعي، فإن نجاحها يتمثل في استطاعتها أخذ مكانة نظرية الحق الإلهي للدولة وللسلطة السياسية التي سادت لعصور طويلة. كما قدمت نمطا سياسيا جديدا.

إن الأبعاد الفلسفية لنظرية العقد الاجتماعي قد خلفت وما تزال تخلف آثار كثيرة في تاريخ الإنسانية، ليس فقط لأنها أصبحت القاعدة التي تقوم عليها الحديثة والمجتمع المدني، بل من خلال تخطيطها لحدود الدولة الوطنية. ليصبح العقد نفسه أساس قيام العديد من الهيئات الدولة، سواء الحكومية وغير الحكومية.

وبالعودة إلى الإشكالية العامة لهذه الدراسة، سنسعى فيما يلي إلى تحليل الخطاب الفلسفي حول الدولة الذي تبناه كل من لوك وروسو .

III-2-2-1-4-2- جون لوك أو لحظة ميلاد دولة الحكم المدني:

لم يكن لمفهوم الدولة المدنية الذي تعرفه الإنسانية اليوم أن يعرف له موطن وجود، لو لم يعرف تاريخ الفكر السياسي فيلسوفا بحجم جون لوك. فلقد شكلت الأفكار السياسية التي حملتها مؤلفات لوك الحافز الذي يسرّ مع مرور الزمن المخاض الفكري العسير الذي عرفته أوربا قبل ميلاد الدولة المدنية في ظل الحروب العنيفة والحالة الاجتماعية والسياسية المستعصية، وكذلك في ظل تباين النظريات الفلسفية حول مبدأ المكانة المهيمنة التي يجب أن يحظى بها الحاكم وطبيعة حكمه.

يُعدُّ الفيلسوف الإنجليزي جون لوك من بين أهم الفلاسفة تأثيرا ليس فقط في إنجلترا، على اعتبار أن أفكاره صاحبت قيام الثورة الإنجليزية، بل في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة. كيف لا؟ وهو الذي يُعد الأب الروحي للمذهب الليبرالي وللأسس النظرية التي يقوم عليها، خاصة فكرة الحق في الملكية، والفردانية، والتداول على السلطة وغيرها من الأسس. ومن بين الفلاسفة الأوائل الذين نسجوا الخيوط التمهيدية لقيام عصر الأنوار.

فعلى عكس ما ذهب إليه كل من جان بودان، وميكافلي، وتوماس هوبز، وباروخ سبينوزا - على الأقل هذه الأمثلة التي سبق وأن عالجناها في هذه الدراسة المقدمة - فإن جون لوك سيرتقي

بنظرية الدولة الحديثة وبأسسها الفلسفية إلى مستوى آخر من التحليل والمقارنة، المستوى الذي يُجسد فيه العديد من التنظيرات الجديدة؛ خاصة إعادة قراءة طبيعة الحالة الطبيعية التي تسود قبل قيام الحالة المدنية، مفهوم السلطة ومكانة الحاكم في ظل مبدأ الفصل بين السلطات ومسألة التسامح والحريات الفردية. كما شكلت أيضا نظرية الحق الإلهي والملكية المطلقة التي دافع عنها العديد من الفلاسفة، مصدر قلق وسخط لوك، الأمر الذي دفعه لانتقادها سواء عن طريق مؤلفاته الفلسفية، أو من خلال عمله كرجل سياسي مساندا للبرلمانيين الإنجليز.

حاول جون لوك إعادة صياغة نظرية العقد الاجتماعي، بحيث تكتسي رؤيته للحالة الطبيعية/الطور الطبيعي بمنطق فلسفي جديد مقارنة مع باقي أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، فهي بالنسبة إليه حالة قائمة على أساس الحرية والمساواة، وليست حالة حرب وفوضى، بل طور له تنظيم معي. ويتحدث لوك في إحدى روائعه السياسية التي جاءت بعنوان مقالتان في الحكم المدني ⁽¹⁾ بخصوص مسألة الحالة الطبيعية قائلا: «ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكا صحيحا ونستنبطها من مصدرها الأصلي، ينبغي لنا أن نفحص الوضع الطبيعي، الذي نجد البشر عليه. وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبذواتهم كما يترأون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان، وهو وضع من المساواة أيضا حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ، فلا يكون حظ أحدهما أكثر من حظ الآخر.» ⁽²⁾

فعلى الرغم من أن الطور الطبيعي عند لوك هو موضع الحرية اللامحدودة، إلا أنه يرفض الإباحية، على اعتبار أن الإنسان في الطور الطبيعي مزود بالعقل الذي يشكل له وسيلة من أجل التنظيم، العقل الذي يُعتبر الحق الطبيعي مصدرا له. ويقول في هذا الصدد: «ومع أن الطور الطبيعي طور من الحرية، فهو ليس طورا من الإباحية. فالإنسان يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يمتلكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها. فللطور الطبيعي سنة طبيعية

⁽¹⁾ - لقد قيل بأن جون لوك قد نشر مقالتيه في الحكم المدني سنة 1690م تمجيدا لثورة 1688م التي عرفت انتصار الحزب البرلماني على أنصار الملكية المطلقة، كما يذهب العديد من الدارسين للفلسفة لوك السياسية بأن لوك كتب المقالة الأولى التي جاءت بعنوان بحث في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم، ردا على كتاب روبرت فيلمر الذي جاء بعنوان الحكم الأبوي، الذي دافع فيه فيلمر عن الملكية الإلهية والتي يعتبرها منحدره بالوراثة عن آدم، بحيث رد عليه لوك ناقدا ومعرضا. أنظر : **جون لوك، في الحكم المدني**، مقدمة المترجم ماجد فخري، ص، هـ.

⁽²⁾ - **جون لوك**، مرجع سبق ذكره، ص، 139.

يخضع لها الجميع، والعقل هو تلك السُنّة. يعلم البشر جميعاً، لو استشاروه، أنهم جميعاً متساوون وأحراراً، وينبغي أن لا يوقع أحداً منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته.»⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، فإن الانتقال من الطور الطبيعي إلى الدولة المدنية/ طور العقد الاجتماعي عند جون لوك يتمثل أساساً في قيام السلطة السياسية وبروز الحكم المدني، أو ما يُسميه صراحة في الفصل الثامن من كتابه مقالتان في الحكم المدني: بنشوء المجتمعات السياسية عن طريق التوافق بين الأفراد، لا عن طريق التوريث أو الحق الإلهي. إذ يقول: «لما كان البشر أحراراً ومتساوين ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دوم موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها، كي يتسنى لهم أن يعيشوا معاً عيشة رخية آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شر من ليس من أبنائها (...)» عندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو الحكومة، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة، تكتسب الأثرية فيها الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين.»⁽²⁾

وفي السياق نفسه، وعلى عكس ما ذهب إليه توماس هوبز، فإن مسألة نشوء السلطة السياسية عند لوك تتأسس على شرعية مستمدة من تعاقد الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني، فالسلطة السياسية كهيئة مفوضة تبحث عن مشروعيتها من هذا الانتقال نفسه، بمعنى من نزوع مجموع الأفراد الأحرار والمتساوون إلى ضمان الأمن والاستقرار والحفاظ على الحقوق والحريات. إن وضعية العقد الاجتماعي لا تعني سوى إضفاء الصبغة القانونية والسياسية والمؤسسية على محددات وتجليات الحالة الطبيعية، لا في تغييرها وتبدلها.

ومن جهة أخرى، السلطة السياسية عند جون لوك ذات شرعية مكتسبة، يحق لها التشريع للقوانين وإضفاء سلطتها على المجتمع من أجل الحفاظ على الصالح العام. فالصالح العام يتحقق، من دون أي شك، عن طريق سن القوانين. ويتحدث في هذا الشأن قائلاً: «وأنا أعني بالسلطة السياسية، إذن حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد وكل ذلك من أجل الخير العام وحسب.»⁽³⁾

(1) - المرجع نفسه، ص، 140.

(2) - المرجع نفسه، ص، 169.

(3) - المرجع نفسه، ص، 138.

وإذا طرحنا سؤالاً فلسفياً حول طبيعة العقد الاجتماعي الذي يكتسب شرعيته من تعاقد أفراد المجتمع المدني في فلسفة جون لوك، فإن هذا الأخير يُقدم إجابة مفادها أن العقد لا يَنبني على القهر والاستغلال والقيود، ما دام الأفراد يتمتعون بالحرية الكاملة في الطور الطبيعي، بل تنبني طبيعة العقد على الحق الطبيعي للأفراد أنفسهم، بمعنى يَنبني العقد وفق حرية الأفراد وتعاقدهم الإرادي التام من أجل المصلحة العامة، ويكون بالتالي الحاكم خاضع لطبيعة العقد ويستمد شرعيته منه. فما دام هؤلاء الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حقوقهم الطبيعي فما على الحاكم سوى السهر من أجل تحقيق أهداف العقد التي تقوم أساساً على الحق في الحياة والحرية والملكية. وهو ما يُشكل طبيعة وسُننُ الحُكم المدني.

وفي السياق نفسه، فلقد دافع لوك كثيراً عن الحُكم المدني، إذ يعتبره الحُكم الوحيد الذي يسمح للأفراد العيش وفق حقوقهم الطبيعية ومن أجل الحفاظ عليها من جهة، ووفق التعاقد الإرادي لهم من جهة أخرى. ويتحدث عن الحُكم المدني قائلاً: « إنني أول من يُسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأصل لآفات " الطور الطبيعي " وهي آفات جسيمة حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته. »⁽¹⁾

ويظل قيام الحُكم المدني هدفه تحقيق العدالة بين الأفراد، وطبيعته تتجسد في طبيعة العقد. ويتحدث لوك في هذه المسألة قائلاً: « فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء يلودون بهما، وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معا في مجتمع مدني. أما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض، فهم ما يزالون في " الطور الطبيعي ". »⁽²⁾

ومن أجل قيام مجتمع مدني حقيقي، قام جون لوك بنقد كل من السلطة الأبوية والسلطة الملكية المطلقة كأظمة لقيام الدولة. بحيث عمل لوك الإتيان بنظام حكم جديد وتقليص صلاحيات الملك - عكس ما ذهب إليه كل من ميكافلي، وهوبز، وسبينوزا - وذلك من خلال التأسيس لمبدأ الفصل بين السلطات. ويقوم المجتمع المدني عند لوك على أساس سلطتين أساسيتين؛ الأولى هي السلطة التشريعية التي تُمثل مجموع ممثلي الشعب الذين يسنون القوانين، والسلطة الثانية هي السلطة التنفيذية التي تنفذ القوانين. ويتحدث لوك في الفصل الحادي عشر من كتابه مقالتان في الحكم المدني

(1) - المرجع نفسه، ص، 144، 145.

(2) - المرجع نفسه، ص، 188.

المخصص للسلطة التشريعية قائلاً: « لما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع بأموالهم بسلام وأمان، وكانت الأداة الكبرى لذلك ووسيلة، القوانين التي يقرها المجتمع، فالسنة الوضعية الأولى والرئيسية لجميع الدول هي إقامة السلطة التشريعية. »⁽¹⁾ أما السلطة التنفيذية فهي السلطة التي يُلزم عليها تنفيذ القوانين. ويقول في هذا الصدد وبالتحديد في الفصل الثاني عشر من الكتاب نفسه، الفصل الذي جاء بعنوان في السلطة التشريعية والتنفيذية والاتحادية للدولة: « لما كانت القوانين الموضوعية في الحال أو خلال فترة قصيرة من الزمن ثابتة المفعول دائمة، ولما كانت تفتقر إلى التنفيذ باستمرار أو السهر عليه، فقد اقتضى الأمر أن يكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعية وتبقى أمرة. من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال. »⁽²⁾ وهو الفصل الذي يُمثل القطيعة مع السلطة المطلقة وأساس قيام الدولة الحديثة، بمعالمها وتنظيماتها السياسية والقانونية. كما سبق وأن بيناه في المطلب الثالث، المبحث الثالث، الفصل الأول من الباب الثاني، وهو المطلب الذي جاء بعنوان الفصل بين السلطات.

دون أي شك، فإن طبيعة قيام المجتمع السياسي التي تبناها لوك علنا والمبادئ التي يتأسس وفقها، هي التي جعلت النظام الملكي الحاكم آنذاك يهدده بالسجن، مما أدى بلوك إلى الفرار للعيش في هولندا وفرنسا. ففي حقيقة الأمر يُمثل "العقد الاجتماعي والسياسي اللوكي" ثورة سياسية فعلية في تلك المرحلة، لأنه يُعتبر دعوة صريحة إلى تطبيق الديمقراطية والتأسيس لمبدأ حق الشعب في اختيار ممثليه وفق نظام نيابي برلماني. كما يُمثل نقداً واضح المعالم لنظام الحكم المطلق بكافة أشكاله وطبائعه من جهة، وللنظرية الدينية والإلهية للحكم التي اتسمت بها تلك المرحلة من جهة آخر.

إننا نعتقد بأن تاريخ البشرية لم يعرف قبل ظهور جون لوك فيلسوفاً دافع عن مبدأ الحق في الملكية كما دافع عنه لوك. فلقد ربط هذا الأخير جل أفكاره السياسية في خطابه عن الدولة بمسألة الملكية كحق طبيعي ثابت سواء في الطور الطبيعي أوفي الحالة المدنية التي تتأسس بعد التعاقد، وأكثر من هذا فإن المصطلح نفسه يشكل ركيزة جوهرية في مختلف كتبه خاصة كتاب مقلتان في الحكم المدني.

(1) - المرجع نفسه، ص، 218.

(2) - المرجع نفسه، ص، 226، 227.

وفي السياق نفسه، يمكن لنا إرجاع هذه المسألة - على حسب اعتقادنا - إلى سببين رئيسيين، وهما:

- السبب الأول يقترن بطبيعة المجتمع الإنجليزي، الذي تميز بظهور أقطاب نافذة مالكة للأراضي ولرؤوس الأموال، إضافة إلى وجود ثقافة رأسمالية مبنية أساساً على الطهرية الرأسمالية (البيوريتانية/ les Puritaine)، التي تربط بين واجب الثراء وواجب العمل من أجل خلاص الذات وفق علاقة متينة، وهي الثقافة التي حفزت من جهة الحصول على الأملاك وتوسيع الأنشطة خاصة الزراعية والتجارية التي تسمح بذلك، ومن جهة أخرى ظهور طبقة برجوازية عملت على تجسيد مبادئها. وكل هذا في ظل ازدهار الاقتصاد الإنجليزي في المرحلة التي عايشها لوك.

- السبب الثاني يتمثل في كون أن جون لوك ينتمي إلى طبقة النبلاء، ومن عائلة أرسطوقراطية، الأمر الذي جعل منه المنظر للأفكار الليبرالية على غرار الحرية والحق في الملكية. فلعل المناصب الحكومية التي تقلدها، وبالخصوص عمله مع وزير العدل اللورد أنتوني آشلي كوبر (1621-1683م)، كان له دور كبير وفعال في بناء آرائه حول الملكية. فلقد كان اللورد آشلي صاحب نفوذ واسعة والممثل السياسي للمصالح التجارية والمالية في لندن، بالإضافة إلى أنه قريب جداً من الأسرة الحاكمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى الانتماء والتربية البروتستانتية التي تلقاها لوك في حياته الدينية.

لقد أخذت مسألة الملكية حيزاً كبيراً في الفلسفة اللوكية. كيف لا؟ ولوك يربط الغاية من وجود الدولة بمسألة الحق في الامتلاك وبالخصوص امتلاك الأراضي والحفاظ عليها. بحيث شكلت مسألة الأرض والحق في امتلاكها الاهتمام الفلسفي الرئيسي في كتابه مقالتان في الحكم المدني، وأكثر من ذلك فهي بمثابة "الهم الفلسفي" الذي حاول جون لوك تبيانه، رداً على العديد من من حاولوا طمس هذا الحق.

يتحدث لوك عن الأرض قائلاً: « من الواضح أن الله كما يقول الملك داود (مزمو 115: 16) " قد أعطى الأرض لبني آدم " أي أعطاها للبشر جميعاً. ولكن يُخيل للبعض أننا إذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة وهي: كيف أتيج عندها لأي امرئ أن يمتلك شيئاً ؟ (...) إن الله الذي خلع الأرض على البشر بينهم، قد وهبهم إلى ذلك نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة، فالأرض وكل ما عليها إنما أعطيت للبشر من أجل بقائهم ورفاهيتهم.

فالأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر. إلا أن لكل امرئ حق امتلاك شخصه، كذلك نتاج كدحه وعمل يديه.⁽¹⁾

جاءت أفكار جون لوك حول مسألة الأرض والحق في اكتسابها، في مرحلة تاريخية صعبة ومعقدة جداً، اتسمت من جهة بتفشي الإقطاعية، ومن جهة أخرى بانتشار المدافعين والمنظرين لنظرية الحق الإلهي التي تُعطي لفئة محدودة من الناس، بالخصوص الأسرة المالكة وحاشيتها من رجال الدين والعسكر والأرسطوقراطيين والنبلاء، الحق في الهيمنة المطلقة على الأراضي والزراعة بصفة عامة، وذلك باسم التفويض الإلهي دون غيرها من الناس، هذه الوضعية شكلت تعدي عن حق من حقوق الأفراد.

كما حَمَلَت فلسفة لوك معاني جديدة وأصلية لمفهوم الملكية، بحيث يُمثل المصطلح نفسه عنده، كل ما يتعلق بالفرد وحياته وحرية ومصالحه وأشياءه، وهو ما يعني أن الإنسان له ملكية نفسه وفي الآن ذاته أعماله، وهذه الملكية لا تأتي من عند السلطة الحاكمة، بل يعتبرها لوك نتيجة العمل الشخصي والاجتهاد اليومي الذي يقوم به الفرد، وهي حق طبيعي له.⁽²⁾ وهو الحق الذي لا يمكن تجاوزه أو التعدي عنه.

وبصيغة أخرى، نجد أن الحق في الملكية الخاصة عند جون لوك هو حق سابق على حالة الطبيعة، بحث يأتي الفرد بالملكية الخاصة في شخصه إلى المجتمع وفق طبيعته وعن طريق عمله وطاقته الجسمانية. فالمجتمع لا يستطيع توفير هذا الحق وتنظيمه إلا في حدود معينة، إلا أن السلطة السياسية/ الدولة هي التي تقوم بالحفاظ على هذا الحق وتسعى جاهدة إلى تنميته، بعد قيامها عن طريق التعاقد. ويقول لوك في هذه المسألة: «الدولة هي مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة والحرية وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث وما شبه ذلك.»⁽³⁾ وفي حقيقة يُمثل مبدأ الحق في الملكية الأساس الجوهري التي تقوم عليها الدولة الليبرالية. والمبدأ الذي تقوم

(1) - جون لوك، في الحكم المدني، ص 152، 153.

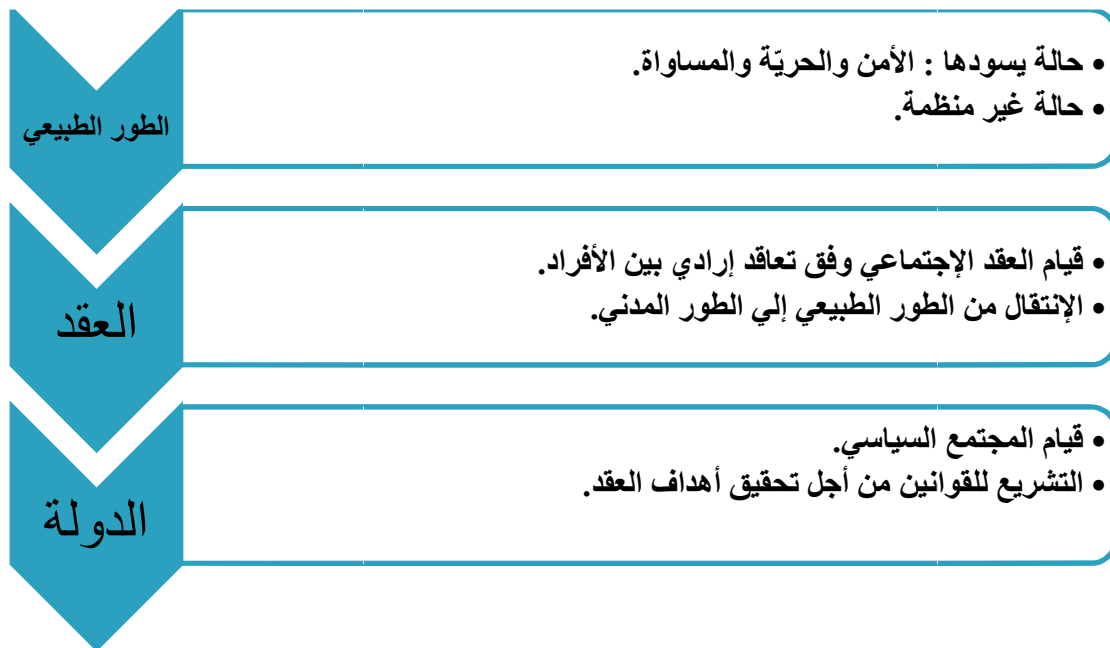
(2) - Maurice Barbier, op.cit., pp. 93, 94.

(3) - جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبوسنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة (ط1؛ الإسكندرية: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص، 24.

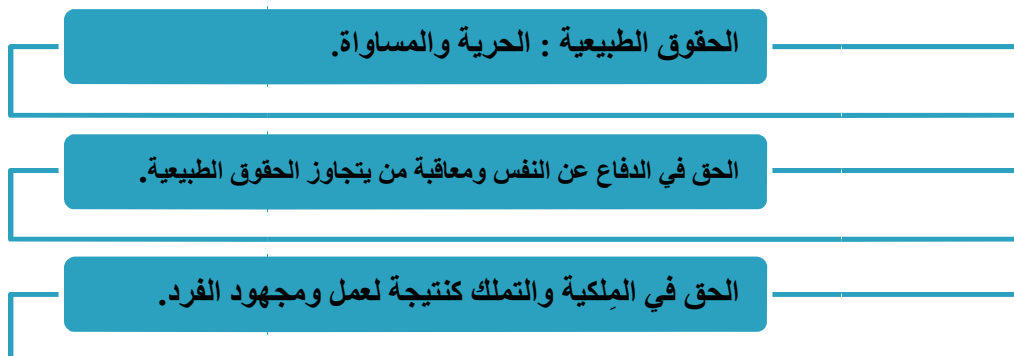
عليه الحقوق والحريات الاقتصادية في المرحلة المعاصرة، والتي تعد جوهر حقوق الإنسان العالمية اللامتجزأة.

ويمكن لنا في النماذج الثلاثة التالية، تلخيص مسائل: العقد الاجتماعي، وطبيعة الحقوق الطبيعية، ومبدأ فصل السلطات، وهي الأسس التي نظر لها جون لوك في خطابه الفلسفي السياسي حول الدولة، والتي ركز عليها في جل كتبه.

1- العقد الاجتماعي :



2- الحقوق الطبيعية:



3- فصل السلطات :

السلطة التشريعية:

- تشريع ووضع القوانين.
- هي سلطة غير ثابتة بل متغيرة.
- سلطة مستمدة مباشرة من الشعب/التفويض.

السلطة التنفيذية:

- سلطة صادرة من الشعب/ التعاقد.
- سلطة منفصلة عن السلطة التشريعية
- مهامها تنفيذ القوانين.
- من حق الشعب عزل صاحب السلطة التنفيذية في حالة عدم احترامه للقوانين وغايات العقد.
- السلطة القضائية تابعة وملحقة بالسلطة التنفيذية

وفي سياق آخر، نجد أنه من بين الآراء التي عُرف بها مؤسس الليبرالية الكلاسيكية جون لوك هو دفاعه المستميت واللامشروط عن التسامح الديني، وحرية الاعتقاد، ومسألة الفصل بين الدين والدولة، وسعيه إلى بناء نموذج سياسي فعال يجسد معالم الفرد، ويكرس حرياته الأساسية، ويحافظ على أمنه.

فلقد شكلت فلسفته عن التسامح ورفض كل أشكال التعصب والدوغماتية جوهر نظريته السياسية، وأساس من أسس قيام الدولة العادلة. فنتيجة للحروب الدينية التي قامت في أوروبا وتقشي مظاهر التعصب والقتل باسم الدين، كتب لوك في منفاه الإجماري- في هولندا بالتحديد - عام 1689م كتابه الذي جاء تحت عنوان رسالة في التسامح. فلقد عالج في الكتاب نفسه بصفة خاصة مسألة التسامح الديني. « وكان يقصد بالتسامح الديني بمعنى أنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدينية. ولهذا فإن لوك كان يعتقد بأن فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق. »⁽¹⁾

انتقد لوك كثيرا الدين بالمفهوم الذي تبنته الكنيسة وكذلك مجالات استعمالاته من طرف العُصب الدينية، التي جعلت منه سنن في تجسيد معالم التناحر، والحرب، والقتل، والتعصب...الخ. فلقد كتب قائلا في رسالته في التسامح : « الدين الحق لن يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا

⁽¹⁾ - جون لوك، رسالة في التسامح، ص، 7.

من أجل الحصول على سلطة الكنيسة، ولا من أجل ممارسة القهر. ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى. »⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، يُمثل الطرح الذي تبناه لوك فيما يخص الدين، بالدعوة الصريحة لإدراج التدين والعبادات في حيز المجال الفردي وليس إدراجه داخل السياق العام للدولة كما كانت تنص عليه النظم الملكية المطلقة التي تستمد مشروعيتها وحق الحاكم في تسير شؤون الأفراد من الدين. إذ يقول: « إن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضا من الله لخلاص نفوس البشر، وأن الله لم يكلف أي إنسان بذلك. لأنه لا يبدو أن الله قد منح مثل هذه السلطة بحيث يفرض دينه بالقوة على الآخرين. »⁽²⁾

في وما نود قوله هاهنا، هو أن لوك كان من بين الفلاسفة الأوائل الذين مهدوا بفكرهم، لقيام العلمانية والفرديانية والنظام الرأسمالي، بحيث كان قد فصل ومنذ بداية أعماله بين المجال الفردي، الشخصي/ الخاص والمجتمع السياسي، وذلك من أجل الحفاظ على الحقوق الطبيعية للأفراد من جهة، والتأسيس لنظام حكم مدني لا يخضع لأي مصدر له لا إلى السلطة الأبوية ولا إلى التفويض الإلهي، بل إلى سلطة الشعب والقوانين التي تضعها السلطة التشريعية التي يكون مصدرها الشعب أيضا.

وما يمكن قوله كصفوة القول هاهنا، ونحن نحاول تبيان أهم معالم الخطاب الفلسفي السياسي الذي تبناه لوك حول الدولة ومعالم الطريق التي اتخذها بغرض التأسيس لنظرية الحكم المدني، يكمن في خمسة نقاط إستراتيجية وهي كالتالي:

1- النقطة الأولى تتمثل أساسا في نظرية لوك حول الطبيعة البشرية، التي تختلف تماما مع العديد من النظريات التي تبناها الكثير من الفلاسفة السياسيين، الذين يعتبرون هذه الطبيعة بالشريرة وبالمقيدة. فلوك يعتبر الإنسان ذو طبيعة تتميز بالحرية والمساواة والعقل.

2- النقطة الثانية تتمثل في أن الفرد هو أساس قيام المجتمع المدني، وليس الأسرة أو الجماعات الضاغطة أو مصادر أخرى، لأن الفرد هو الوحيد الذي يمكن له تقديم موافقته حول بناء العقد الاجتماعي، فلا يمكن لأي شخص اتخاذ قرار الموافقة في مكانه، إلى جانب تمتعه بجل

(1)- المرجع نفسه، ص، 19.

(2)- المرجع نفسه، ص، 24.

الحقوق الطبيعية على غرار الحق في الحياة، والحرية، والملكية. والغاية من وجود الدولة هي تحقيق والحفاظ على هذه الحقوق.

3- النقطة الثالثة تتمثل في أن التأسيس الفلسفي للدولة عند لوك، لا يخضع إلى أي منطق أو تأصيل ديني، بل على أسس عملية وسياسية تتجسد من خلال بناء المجتمع المدني الذي يكون فيه الأفراد مصدرا للعقد الاجتماعي والسلطة السياسية، ومنه مصدرا للقوانين التي يُسير بها المجتمع المدني.

4- النقطة الرابعة تتمثل في رفض جون لوك القطعي لنظرية الحق الإلهي للحكم التي دافع عنها العديد من الفلاسفة، التي من خلالها تأسست الملكية المطلقة التي تستمد وجودها من الله. كما عمل لوك على نقد نظرية التوريث التي كانت تقول بأن الملك وريث/خليفة الله على الأرض، النظرية التي كانت تقوم على مبدأ حق الحكم باسم حق الأبوة أو السلطة الأبوية، وأن الملوك يرثون باسم الآباء صلاحية الحكم الأسمى، وأن السلطة الملكية تمارس من خلال انبثاقها من الشريعة الإلهية. فلقد خصص جون لوك المقالة الأولى من كتابه مقالتان في الحكم المدني، من أجل دحض هذه الآراء التي يعتبرها فاسدة وغير صحيحة.

5- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في أن مختلف آراء لوك السياسية وبالخصوص المنظور العلماني حول الدولة، ونظريته حول الحقوق الطبيعية، ومبدأ الحق في الملكية، ومسألة الفصل بين السلطات وغيرها من الآراء، كانت من بين الأسس التي قام عليها النظام الملكي الدستوري الإنجليزي، كما مثلت أسس اتخاذها رواد الثورة الأمريكية من أجل بناء الولايات المتحدة والتأسيس لدستورها الأول وفق الأسس ذاتها. كما أصبحت قاعدة جوهرية قامت عليها الديمقراطيات الليبرالية الحديثة والمعاصرة.

III-2-4-2-2-جان جاك روسو أو لحظة ميلاد السيادة الشعبية للدولة.

يتحدث الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، أحد أهم فلاسفة عصر التنوير، في كتابه الرائع الذي جاء بعنوان: أحلام يقظة جوال مُنفرد / Les rêveries d'un promeneur solitaire ، وبالتحديد في الجولة السادسة قائلا : « ولكنني لا آسف مُطلقا على تلك التجارب نفسها ما دامت قد زودتني عن طريق التفكير، بأضواء جديدة من أجل معرفتي بذاتي وبالذوافع الحقيقية لسلوكي

في ألف من الملابس التي كثيرا ما خُذعت فيها. ولقد وجدت أنه- لكي أستمتع بإسداء الخير- كان يلزمني التصرف بحرية دون إكراه، وأنه، لكي أسلب كل لذة ما وراء عمل طيب كان يكفي أن يصبح هذا العمل التزاما. ومن ثمة كان ثقل الالتزام يغلب أحلى المتع عبئا. ⁽¹⁾»

لعل الهواجس الفكرية الكثيرة التي شغلت وصاحبت جان جاك روسو طيلة حياته الفكرية، جعلت منه أكثر الفلاسفة شهرة وتعقيدا في الآن نفسه. فكان تحقيق الحرية والمساواة والخير والمتعة والسعادة، البحث في مجالات التربية، بناء مجتمع حر ودولة ديمقراطية تقوم على الإرادة الشعبية، نقد الفكر المسيحي، محاولته لتأسيس الدين المدني، كيفية بناء المجتمع المدني، من بين أهم الهواجس التي لم تفارق روسو حتى وافته المنيعة عام 1778م. فكانت كتاباته المختلفة مزيج بين النزعة التفاؤلية التي تهدف إلى إدراك الإنسان الخير لأهدافه السامية والغايات السياسية والاجتماعية من وجوده داخل الدولة، والنزعة التشاؤمية نتيجة للحياة الصعبة⁽²⁾ التي عاشها منذ طفولته والتي أثرت ليس فقط على جانبه السيكلوجي بل على جل كتاباته الفلسفية والأدبية.

أدرك التاريخ الفكري الإنساني بصفة عامة والفرنسي بصفة خاصة لحظة تاريخية حاسمة مع ولوج الحداثة السياسية التي نسج خيوطها روسو، الخيوط التي صاحبت وقع ألحان عصر التنوير. إذ يُعد جان جاك روسو من بين الفلاسفة الذين أسهموا في بناء فلسفة الأنوار، والمقومات الفلسفية التي من أجلها قامت الثورة الفرنسية.

إن المسألة الفلسفية التي تشغل كل باحث في مجال النظرية العامة للدولة الحديثة عند فلاسفة العقد الاجتماعي- والأمر ينطبق علينا- تتعلق أساسا بالجديد الذي أتى به جان جاك روسو من خلال خطابه الفلسفي السياسي فيما يخص مسألة الدولة، وكيف أسهم في التأسيس الفلسفي لها ؟ وما هي الأسس الفلسفية التي نظر لها

(1)- **جان جاك روسو، أحلام يقظة جوال منفرد،** تر: ثريا توفيق (ط2؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة، 2009)، ص،155.

(2)- عاش جان جاك روسو (الذي ولد سنة 1712م في جنيف) أو كما يحلو لبعض الدارسين لفلسفته تسميته بفيلسوف الشعب، حياة شقاء وبؤس واضطرابات كثيرة خاصة على الصعيد الشخصي والعائلي، كانت طفولته صعبة، بحيث عاش يتيما إذ ماتت أمه سوزان برنارد بعد ولادته مباشرة، فظل يعيش من بيت إلى آخر، والأمر نفسه في مرحلة شبابه بحيث كان يتجول من عمل إلى آخر. حياة روسو العائلية لم تكن في مستوى تطلعاته إذ تقول بعض الدراسات أنه تخلى عن خمس أولاد للميت بعدما لم يستطع تربيتهم. ولعل الحياة الصعبة التي عاشها روسو أسهمت في ولوج عبقريته وأثرت على فلسفته العامة وآراءه المختلفة. ويتحدث روسو كثيرا عن شقائه وصعوبة حياته وقصصه المختلفة مع النساء وعائلته وأصدقائه...الخ، خاصة في كتابه الاعترافات.

وتبرز أهمية هذا المسألة نتيجة لثلاثة أسباب جد هامة :

1- السبب الأول يعود إلى التأثير الكبير الذي خلفه روسو داخل الفلسفة بصفة عامة والفلسفة السياسية بصفة خاصة. كيف لا ؟ وهو الذي أيقظ العديد من الفلاسفة من سباتهم العميق. ومن بين الفلاسفة الذين اعترفوا بذلك نجد مثلا الفيلسوف الألماني إمانويل كانط الذي قال : « مضى زمن كنت أعتبر البحث عن الحقيقة وحده كاف لأن يكون شرف الإنسانية. وكنت أحتقر الإنسان العادي الذي لا يعرف شيئا. وقد دفعني روسو على الطريق المستقيم. لقد تلاشى هذا الحكم الأعمى وتعلمت احترام الطبيعة البشرية. » ⁽¹⁾ فاهتمام روسو بالطبيعة البشرية من خلال واقع الإنسان داخل إطاره الاجتماعي والسياسي وبعيدا عن التفسيرات الميتافيزيقية له، جسد فلسفة واقعية حول الإنسان وعلاقته بكل من العالم، المجتمع، والدولة.

2- السبب الثاني يتمثل أساسا في ربط العديد من الدارسين لتاريخ نظرية الدولة، قيام الدولة الديمقراطية بفلسفة جان جاك روسو السياسية التي تنبني على أساس الإرادة العامة والسيادة الشعبية.

3- السبب الثالث والأخير يتمثل في اعتبار العديد من الباحثين في الثورة الفرنسية، على أن جان جاك روسو كان واحدا من أهم فلاسفة عصر التنوير الذين بفضل أفكارهم السياسية الثورية اندلعت الثورة الفرنسية، والتي كانت من نتائجها تبني آراء روسو.

على غرار باقي فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي الذين سبق لنا دراسة أهم الأسس الفلسفية التي يقوم عليها خطابهم حول الدولة، يُعد روسو أيضا من بين أهم مُنظري التأسيس التعاقدية للدولة. وسنسعى فيما يلي إلى تحليل أهم العناصر الفلسفية التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة عنده والإجابة عن المسألة السابقة طرحها.

شكل البحث في مسألة الطور الطبيعي جوهر النظرية التعاقدية للدولة. ولعل روسو يتخذ لنفسه زاوية دراسة مُختلفة عن باقي رواد النظرية كهوبز ولوك، إذ يُعد المنظور الفلسفي الذي تبناه روسو حول المسألة تجديدا كاملا، وتحديثا جوهريا. وكان ذلك التجديد والتحديث قائمان على التوجهات الإنسانية التي كان يتميز بها.

(1) - مقولة لإمانويل كانط مقتبسة من مقال : في فلسفة العقد الاجتماعي ... الماهية والنشوء والتكون، سيهانوك ديبو (الحوار المتمن، العدد 4373، 2014/02/22) المقالة منشورة : <http://www.ahewar.org/debat>.

يتحدث روسو عن مسألة الطور الطبيعي بشكل دقيق في كتابه خطاب حول أصل التفاوت بين الناس^(1*)، الكتاب الذي أصدره عام 1755م، بحيث ينتقد معظم الفلاسفة الذين تحدثوا عن المسألة ذاتها من جهة، بحيث يعتبر بأن هؤلاء الفلاسفة - يقصد فلاسفة العقد الاجتماعي- أخطأوا فعلا في تفسيرهم لحالة الطبيعة. إذ يقول: « قد شعر الفلاسفة الذين بحثوا في أسس المجتمع بضرورة العود إلى حال الطبيعة، ولكن أحدا منهم لم ينته إليها، ولم يتردد بعضهم في عزوهم إلى الإنسان في هذه الحال فكرة العادل وغير العادل من غير أن يكثرثوا لإثبات كونه قد أخذ بهذه الفكرة، وكونها خاضعة له أيضا، وقد تكلم آخرون عن الحقوق الطبيعية فيما لكل واحد أن يحفظ ما يخصه من غير أن يوضحوا ما يقصدونه بكلمة "يخصه". وأعطى آخرون في البداءة سلطانا للأكثر قوة على الأكثر ضعفا (...) وأخيرا تكلم الجميع بدون انقطاع عن الاحتياج والطمع والضغط والرغبة والزهو، فنقلوا إلى حالة الطبيعة أفكارا اكتسبوها في المجتمع، فحدثوا الإنسان الوحشي ووصفوا الإنسان المدني. حتى إنه لم يرد خاطر معظم كتابنا أن يظنوا وجود حال الطبيعة لما يظهر من مطالعة الكتب المقدسة كون الإنسان الأول أخذ عن الله معارف وتعاليم من فوره، فلم يكن في هذه الحال قط.»⁽²⁾

ومن جهة أخرى، يُقارن روسو وضعية الإنسان بين الطور الطبيعي والطور المدني (قيام المجتمع السياسي) من خلال التفاوت الذي يتجسد في كل من الطورين، وكيف كان الإنسان في مرحلته الأولى؟ وكيف أصبح بعدما قامت الدولة؟ ويقول في هذا الصدد: « أتصور وجود نوعين للتفاوت في الجنس البشري، فالنوع الأول وهو ما أدعوه الطبيعي أو الفزيوي لأنه من طبع الطبيعة، ويقوم على اختلاف الأعمار والصحة وقوى البدن وصفات النفس أو الروح، والنوع الثاني هو ما يُمكن أن أدعوه التفاوت الأدبي أو السياسي لتوقفهن على ضرب من العهد ولقيامه - أو للإذن فيه على الأقل- بتراضي الناس، ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعضهم إجحافا بالآخرين، كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو إكراما أو قوة، وأن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة.»⁽³⁾

(1*)- يُعد كتاب خطاب حول أصل التفاوت بين الناس مقدمة لكتابه المشهورين إميل أو في التربية و العقد الاجتماعي الذي أصدرهما عام 1762م، وتكملة لأفكاره السياسية والاجتماعية والدينية التي جاءت في كتابه المعنون خطاب حول العلوم والفنون الذي نشره عام 1751م.

(2)- جان جاك روسو، خطاب حول أصول التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر (دون طبعة؛ القاهرة: مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص، 30.

(3)- المرجع نفسه، ص، 29.

في حقيقة الأمر، يؤكد جان جاك روسو كثيرا، وهو يقوم بالمقارنة بين ما يُسميه الإنسان الوحشي والإنسان المدني، خاصة في كتابه أصل التفاوت بين الناس، على أن الطور الطبيعي هي مرحلة افتراضية على اعتبار أن البراهين التاريخية لم تكشف عن وجودها الحقيقي، إلا أن هذه المرحلة يمكن الاعتماد عليها من أجل تبيان الكيفية التي انتقل بها الأفراد إلى العيش في كنف الحالة المدنية ومنه تأسيس الدولة⁽¹⁾. ويقول في هذا الصدد: « لا ينبغي عد المباحث التي تتخذ في معالجة هذا الموضوع (حالة الطبيعة) من الحقائق التاريخية، بل من البراهين الافتراضية الشرطية لإلقاء نور على طبيعة الأمور وأكثر من صلاحها لإثبات أصلها الحقيقي. »⁽²⁾

وبالتالي، ينطلق روسو في افتراضه لحالة الطبيعة - عكس ما قال به هوبز مثلا- من أن الإنسان في الطور الطبيعي خير وحر. أما الشرور والردائل التي اتسم بها فيما بعد فلقد حصلت بعدما انتقل الناس إلى الحالة المدنية، فهي مُتعلقة أساسا باضمحلال وزوال المساواة بين الناس نتيجة لظهور الملكية الفردية - وهو انتقاد صريح لأفكار جون لوك بالخصوص حول مسألة الحق في الملكية - فمع ظهور الملكية وتطورها الرهيب عم الفساد أرجاء المجتمع المدني. ويتحدث روسو مذكرا في هذا الصدد قائلا: « أن أفراد المجتمع قد عاشوا أحرارا وصالحين طالما قنعوا بكوخهم البسيط، واكتفوا بلباس الجلود ثيابا وبالريش زينة ؛ أي طالما لم ينشغلوا إلا بالأعمال التي في مقدور فرد واحد القيام بها، لكن ما أن راودت الإنسان حاجة إلى أن يوازره آخر حتى اختفت المساواة وظهرت الملكية وغدا العمل ضروريا. »⁽³⁾

وفي السياق نفسه، يُحمِلُ روسو قيام أنانية الإنسان بعدما تخطى الطور الطبيعي وتأسيسه للمجتمع المدني، وهذه الأنانية تجسدت من خلال نزوعه لامتلاك الأشياء (كالأراضي مثلا) إذ يقول: « كان مؤسس المجتمع المدني الحقيقي هو الإنسان الأول الذي سور أرضا، فرأى أن يقول: " هي لي "، وقد وجد من البسطاء من يصدقونه، فكان مؤسس المجتمع المدني الحقيقي، وما أكثر ما صان النوع البشري من جرائم وحروب وقتل وبؤس وهول ذلك الذي خلع الأوتاد وملا الخندق

(1) - من بين الانتقادات التي يمكن توجيهها لفلسفة النظرية التعاقدية للدولة، تتمثل أساسا في بنائهم لمنظورهم الفلسفي بالخصوص للطور الطبيعي، الذي يسبق التأسيس للمجتمع المدني وقيام الدولة، على افتراضات تاريخية وتأويلات في كثير من الأحيان دينية، فالبعض يأخذ بعين الاعتبار بعض الأحداث في الكتاب المقدس على غرار أسفار موسى أو طوفان نوح. مما يستدعي التمهيد في البناء الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة. ولعل روسو ينتقد كل هذه الأطروحات أو على الأقل يبين أنه على دراية ووعي بها.

(2) - المرجع نفسه، ص، 30.

(3) - المرجع نفسه، ص، 63.

وهو يقول: " احذروا سماع هذا الدجال، فالهلاك يُكْتَبُ لكم إذا نسيتم أن الثمرات للجميع، وأن الأرض ليست ملكاً لأحد!"⁽¹⁾ »

اعتبر روسو بأن الانتقال إلى الحالة المدنية كرس قوانين جائرة أنتجت اللامساواة وفقدان الحرية، ليصبح الإنسان يعيش وفق ثنائيات صيغتها التفاوت: القوي/ الضعيف، الغني/الفقر، السيد/ العبد. ويقول: « ذلك ما كان، أو ما وجب أن كان، أصل المجتمع والقانون اللذين ربطا الضعيف بقبودٍ جديدة، ومنحا الغني قوًى جديدة، فقضيا على الحرية الطبيعية من غير رجوع، وثبتّا قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وحوّلا اغتصاباً لبقاً إلى حق لا يُنقض، وسخّرا الجنس البشري للعمل والعبودية والبؤس؛ نفعاً لبعض ذوي الطموح.»⁽²⁾

لقد شكلت أفكار روسو حول الملكية، والملكية الجماعية للأراضي، ومبدأ المساواة، ورفضه للتمييز الطبقي، ونقده للفنون والعلوم التي يراها جزءاً من الرفاهية والترف التي تعزز من مكانة اللامساواة... الخ، من الأفكار التي عرضها في كتابه أصل التفاوت بين البشر، أو في مقاله الذي جاء بعنوان خطاب في الاقتصاد السياسي الذي أصدره عام 1755م، استياء كبيراً من طرف طبقة النبلاء الذين كانوا يستفيدون من امتيازات النظام الإقطاعي وسيطرتهم على الزراعة والصناعة والحرف... الخ.

ومن جانب آخر، لعل الأفكار السابقة ذكرها، التي تبناها جان جاك روسو في جل كتبه، ستكون بمثابة المرجعيات أو الإرهاصات الأولى التي ستؤدي فيما بعد إلى ولوج العديد من التيارات والمدارس الفلسفية التي سواء تنطلق من أفكار روسو أو التي تستند عليها، أو التي تتقاطع مع العديد منها، أو التي تجد في الفلسفة العامة لروسو المقومات الحقيقية لوجودها الفعلي. وهو ما نجده على سبيل المثال وليس الحصر مع الفلسفة الماركسية والتيارات الشيوعية والاشتراكية فيما بعد من جهة، والأفكار الاجتماعية والسياسية التي تدخل فيما يُسمى بالدولة الاجتماعية، والدولة الديمقراطية الاجتماعية، أو الدولة الاشتراكية والشيوعية، أو الدولة ذات التوجه الاجتماعي (التي تضمن الحقوق الاجتماعية الأساسية للمواطنين) من جهة أخرى. حتى وإن كانت هذه المسألة تحتاج إلى دراسة مُعمقة، إلا أن المفهوم الاجتماعي للدولة الذي تبناه روسو يبدو جلياً في فلسفته وفي الفلسفات التي سنأتي بعده.

(1)- المرجع نفسه، ص، 57.

(2)- المرجع نفسه، ص، 68.

ويُمكن لنا تلخيص المقارنة التي أقامها جان جاك روسو بين حالة الطبيعة والحالة المدنية

في النموذج التالي :

الحالة المدنية	حالة الطبيعة
• العقد الاجتماعي/التعاقد بين الأفراد • العدل • القوانين المدنية • وجود الأخلاق • الالتزام • غلبة المصلحة الجماعية • المساواة • المبادئ العقلية • تطور التفكير • سمو النفس • الحرية المدنية	• غياب العقد/التعاقد • الغريزة • القوانين الطبيعية • غياب الأخلاق • المحرك الجسماني • الفردانية • المساواة • البلادة • محدودية الفهم • شراسة الطبع • الحرية الطبيعية كحق الطبيعي

يُجسد جان جاك روسو أفكاره السياسية حول التأسيس التعاقدي للدولة بصفة دقيقة في كتابه المشهور العقد الاجتماعي / du contrat social، الكتاب الذي يُعد مصدرا لا شك فيه للعديد من الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النظرية العامة للدولة الحديثة، إنجيل الثورة الفرنسية، وخريطة الطريق التي تبناها مُنظرو حقوق الإنسان، نظرا لما حملته من آراء فلسفية ثورية وأفاق سياسية وإنسانية جديدة بالاهتمام.

يستهل جان جاك روسو كتابه العقد الاجتماعي، بالتحديد في بداية الفصل الأول، بتساؤل فلسفي عميق المعاني، يُبيّن الهواجس الفلسفية التي راودته طيلة بحثه عن النظرية التعاقدية للدولة ونشوء المجتمع السياسي. إذ يقول : « يُولد الإنسان حرا، ويوجد الإنسان مُقيدا في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبدا أكثر منهم، كيف وقع هذا التحول ؟ أجهل ذلك، وما الذي يمكن أن يجعله شرعا ؟ أراني قادرا على حل هذه المسألة. »⁽¹⁾

تكتسي فلسفة العقد الاجتماعي عند روسو طابعا جديدا، ليس لأنه أتى بعملية انتقال جديدة للإنسان من الطور الطبيعي إلى الطور المدني، التي تبناها مثلا سبينوزا، وهوبز، ولوك، بل

(1)- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتير (ط2؛ بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، 1990)، ص، 29.

في مكانة العقل في إدراك التعاقد من جهة، ودور التعاقد نفسه في ما يتعلق بالحقوق الطبيعية ودحض المساوي التي وقعت فيها عملية الانتقال نفسها من جهة أخرى. لذات السبب اعتبر روسو بأن الحرية والمساواة هي الأسس الفعلية التي يقوم عليها الحق، وإعادة طبيعة الإنسان التي كان يتميز بها في الطور الطبيعي إلى وضعها الأصلي بعد تدنيها إثر قيام المجتمع المدني، هي الوسيلة الوحيدة التي تجعل من الدولة ذات شرعية. فالشرعية الحقيقية التي يمكن أن تكتسبها الدولة كمجتمع سياسي واجتماعي مدني، تكمن في قدرتها على إعادة الحرية والمساواة والحفاظ عليهما وتحقيق الأمن والطمأنينة، بل عليها القيام بذلك. فقيام الأفراد بالتعاقد الاجتماعي والسياسي وفق إرادتهم كان من أجل الغايات نفسها، بمعنى تحقيق الحرية، والمساواة، والسلم، والأمان. فالعقد الذي يكون كوديعة في أيدي السلطة/الهيئة الحاكمة باسم الشعب واحترامها وحدها تُعطي لها الشرعية.

و في الصدد نفسه، يتحدث روسو في الفصل السادس من كتابه العقد الاجتماعي، الفصل الذي جاء بعنوان : الميثاق الاجتماعي قائلاً: « الواقع أن الناس، إذا كانوا لا يستطيعون إنتاج قوى جديدة، بل توحيد القوى القائمة وتوجيهها، عادة لا يكون لديهم وسائل للبقاء غير تأليفهم بالتكتل مقداراً من القوى (...) وما كان هذا المقدار لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين، ولكن بما أن قوة كل إنسان وحريته كانتا أو الوسائل لسلامته فكيف يرهنها من غير أن يضر نفسه ؟ (...) إيجاد شكل شراكة تُجبر، وتحمي، بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه فقط، وبقاؤه حراً كما في الماضي مع إتحاده بالجميع : فهذه المعضلة الأساسية التي تحل بالعقد الاجتماعي. »⁽¹⁾

وفي خضم الحديث عن طبيعة النظرية التعاقدية لدى روسو، نود هاهنا الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية، والتي يمكن الأخذ بها من أجل تبيان القطيعة التي مثلها روسو مع باقي الفلاسفة الذين حاولوا بناء نظرية الدولة وفق نظرية التوريث باسم الحق الإلهي أو وفق الرمزية التي تُمثلها الأسرة كأول مجتمع سياسي عرفته البشرية - القطيعة نفسها حاول جون لوك فرضها كما سبق وأن بيناه - فيعتقد روسو أنه لا يمكن تأسيس الميثاق الاجتماعي على فكرة السلطة الطبيعية للأب أو لأي رئيس يستمد سلطته من طبيعة السلطة الأسرية. فالأسرة بالرغم من أنها أقدم التجمعات البشرية، إلا أنها تقوم دائماً على أساس رابطة اتفاقية مُلزِمة، إلا أن هذه الرابطة سرعان ما تتلاشى، تاركة المجال لبزوغ عناصر الطبيعة في الإنسان؛ الحرية بالخصوص. ويتحدث روسو في هذا الصدد قائلاً

(1) - المصدر نفسه، ص، 43، 44.

: « يُمكن أن تُعد الأسرة أول نموذج للمجتمعات السياسية، حيث يكون الرئيس صورة الأب، والشعب صورة الأولاد، وبما أن الجميع يُولدون أحراراً متساوين فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا لنفعهم. وكل الفرق هو أن حب الأب لأولاده في الأسرة يؤديه بما يراعاهم به، وأن لذة القيادة في الدولة تقوم مهام هذا الحب الذي يحمله الرئيس نحو رعاياه (...) إلا أن الرابطة بين الأب والأولاد تنحل عند انقطاع الاحتياج، ويعود الأولاد إلى الاستقلال بالتساوي وهذه الحرية العامة نتيجة طبيعة الإنسان، وقانون الإنسان الأول. »⁽¹⁾

ولعل الطرح الذي ذهب إليه روسو يكتسي أهمية كبيرة، لأنه يُفسر بشكل دقيق طبيعة العديد من الأنظمة السياسية الحديثة والمعاصرة، التي تتخذ لنفسها الرمزية المتعلقة بالأسرة من أجل بناء نفسها وتحقيق شرعيتها، ولو بشكل غير مباشر. فالعديد من الأنظمة السياسية الحديثة والمعاصرة طبيعتها قائمة على النظام البترياركي والرمزية الأسرية. وهذه الطبيعة ما هي سوى دحض لمعالم وأسس الدولة الحديثة.

أجل، يُمثل الطرح الذي تبناه روسو حول التعاقد الاجتماعي برهانا على دفاعه المُستميت لمبدأ الفردانية، فمن خلال مفهومه لطبيعة الحق الطبيعي، ومنظوره الفلسفي والسيكولوجي حول مسألة الأسرة، تترسخ فكرة الفرد كأساس لقيام الدولة، والغاية من وجودها. وعليه فإن الفرد عند روسو، يعيش وفق التعاقد الاجتماعي نتيجة تزايد السكان. بحيث يكون هذا التعاقد السبيل الذي من خلاله تنتقل الحرية الطبيعية إلى الحرية المدنية فقط وليس في كبجها، فروسو هو من قال : « ولد الفرد حراً، عكس ما يَعتقد الناس على أنه مُقيد »⁽²⁾، وعليه فإن السلطة السياسية لا تمثل سلطة فرد أو أفراد معينين، وإنما هي سلطة الكل بمعنى الأفراد يشكلون كيانا واحداً يُمثل السيادة الفردية، وعلى هذا الأساس فإن الفرد يحتفظ بحقوقه على أساس قانون الطبيعة.⁽³⁾

وفي السياق نفسه، يضع روسو الفرد، من خلال مشاركته في بناء العقد والإرادة العامة مصدراً لقيام الدولة، إذ يقول صراحة : « يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى، كهيئة، كل عضو كجزء خفي من المجموع (...) يؤدي عقد الشراكة إلى هيئة معنوية بدلاً من الشخصية الخاصة لكل مُتعاقد، ومن ذلك العقد تنال هذه الهيئة وحدتها وذاتيتها

(1) - المصدر نفسه، ص، 30.

(2) - Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social (Paris : Bookking International, 1996), p. 19.

(3) - إسماعيل علي سعد، مبادئ علم السياسة (دون طبعة؛ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004)، ص، 218.

المشتركة، وكان يطلق اسم " المدينة " على هذا الشخص العام الذي يؤلف على هذا الوجه، مع اتحاد جميع الآخرين، فيسمى اليوم "الجمهورية " أو "هيئة سياسية" وهو ما يُسميه أعضاءه "دولة".⁽¹⁾

يؤسس روسو نظريته السياسية حول الدولة وفق مبدأ حرية الأفراد في بناء الدولة ونظامها السياسي، ولذت السبب يجعل من النظام الديمقراطي النظام الأنجع من أجل بناء الدولة العادلة، التي لا تقتزن بأي مصدر آخر سوى بالإرادة العامة، «التي هي ميلاد شخص معنوي جديد مُهيمن على كل الإرادات الخاصة، الذي يُمثل الإنسان الاجتماعي المَوْقَع على العقد والمُخْتَلَف عن ما كان عليه سابقا. فالعقد الاجتماعي هو الذي يُنشئ إرادة عامة تُحقق المصالح الشخصية في إطار المصلحة العامة.»⁽²⁾ وبالتالي فإن الدولة في الخطاب الفلسفي لروسو، إذا، لا تتعلق بالسلطة المطلقة التي تتأتى من الحق الإلهي، ولا من هيمنة شخص واحد/الحاكم، بل مَصْدَرُها الأفراد الذين يُشكلون الجسم المباشر للمجتمع: بمعنى الشعب، والجسم المعنوي الإرادة العامة التي تأتي مباشرة من العقد.

وفي سياق دفاعه عن الديمقراطية كنظام سياسي سامي بإمكانه تحقيق الدولة العادلة، واحترام الإرادة العامة للشعب، كتب روسو رسالة في 12 يونيو 1754م مُعنونة رسالة إلى جمهورية جنيف، الرسالة التي تضمنها كتابه أصل التفاوت بين الناس، يقول فيها: « كنت أود أن أولد في بلد لا يمكن أن يكون للسيد والشعب فيه غير مصلحة واحدة بذاتها، وذلك لكي تميل جميع حركات الآلة إلى السعادة العامة، وبما أن هذا لا يُمكن أن يكون ما لم يكن الشعب والسيد شخصا واحدا، فإنني أود لو وُلدت في كنف حكومة ديمقراطية معتدلة بحكمة.»⁽³⁾

كما خصص روسو الباب الثالث من كتابه العقد الاجتماعي، وبالخصوص الفصل الرابع الذي جاء بعنوان الديمقراطية، من أجل تبيان أهمية هذه الأخيرة في بناء مجتمع مدني حقيقي قائم على الإرادة العامة للشعب، والحريات الفردية ودحض اللامساوات. ويختم الفصل بجملته فائقة الروعة حين يقول: « لو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية.»⁽⁴⁾

وفي واقع الأمر، كان روسو ساخطا على جميع الأنظمة المطلقة غير الديمقراطية التي قيدت الناس وكرست اللامساواة بينهم عن طريق قوانين جائرة، فالشعب هو الذي يجب أن يصدر عنه

(1)- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص، 45.

(2)- Jean-Claude Ricci, op.cit., p.p., 244, 245.

(3)- جان جاك روسو، خطاب حول أصول التفاوت بين الناس، ص، 14.

(4)- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص، 116.

القانون الذي تسير به شؤون الدولة، فلا يحق لأي فرد مهما كان أن يسلبه هذا الحق، فالحكم المطابق أكثر للطبيعة الإنسانية هو الحكم الذي يعطي السيادة للشعب، وبهذا يستطيع الأفراد ممارسة حرياتهم الأساسية حرية التفكير والتعبير والاعتقاد، لذات السبب يرى روسو بأن القوانين المدنية يجب أن تكون مطابقة للطبيعة البشرية ولطبيعة الطور الطبيعي.

ومن جهة أخرى، فإن نظرية الإرادة العامة التي نظّر لها جان جاك روسو، والتي ستجد لنفسها صدى كبيرا فيما بعد خاصة مع الفيلسوف الألماني هيجل، تُحدد في الآن نفسه مصدر السلطة والسيادة، وتُمثل السيادة نفسها، فعلى حد قول روسو: « الإرادة العامة وحدها هي التي يمكنها أن توجه قوى الدولة وفق هدف نظامها الذي هو الخير.»⁽¹⁾ فالسيادة عند روسو واحدة غير قابلة للتجزئة، والوحيدة المخول لها اتخاذ القرارات، إلا أن هذه القرارات يلزمها سلطة تنفيذية لتطبيقها. ولهذا عمل روسو على التنظير لمبدأ الفصل بين السلطات. فيقول في هذا الصدد: « إذا أُقيمت السلطة الاشتراعية جيدا ذات مرة كان الأمر الآخر الذي يُقام هو السلطة التنفيذية، وذلك بما أن هذه الأخيرة، التي لا تُسير إلا الأعمال الخاصة، ليست من جوهر الأخرى فإنها مُنفصلة عنها بحكم الصيغة.»⁽²⁾ فالسلطة التنفيذية عند روسو ليست ذات سيادة بل تكون وسيلة بيد صاحب السيادة من أجل تنفيذ القوانين وكذلك الحفاظ على الحريات المدنية والسياسية. وهو المبدأ الذي سيعرف تطورا كبيرا مع مونتيسكيو - كما سبق وأن شرحناه في المطلب الثالث، المبحث الثالث، الفصل الأول، الباب الثاني- على من الرغم من انتقاد روسو لمفهوم مونتيسكيو حول المبدأ ذاته.

أما فيما يتعلق بمسألة الدين والدولة، وكيفية معالجة روسو للصيغ الدينية التي كانت تنتم بها الدولة والأنظمة السياسية. فعلى غرار كل من سبينوزا وجان لوك والعديد من الفلاسفة الآخرين، الذين حاولوا نقد الدين والكنيسة وتاريخ الكتب السماوية التوحيدية، تعرض جان جاك روسو بدوره إلى تهجم الكنيسة والنظام الملكي عليه، وعاش هاربا في العديد من الأحيان خوفا من السجن، خاصة بعد ظهور كتابيه إميل أو في التربية، و العقد الاجتماعي أين عرض فيهما نظريته التي أثارت جدلا كبيرا ونقاشا فلسفيا ودينيا وسياسيا حادا، وهي نظرية دين الفطرة وتأسيس الدين المدني.

فبعدما انتشرت أفكار روسو حول الدين المدني ودور الوحي في نشر اللامساواة وتقييد حرية الأفراد، أتهم بالإلحاد، وبالمساس بدين المملكة الفرنسية، والتطاول على الكنيسة والمذهب

(1) - المصدر نفسه، ص، 59.

(2) - المصدر نفسه، ص، 156.

الكاثوليكي. يتحدث روسو عن الدين المدني قائلا : « لقد لعب الدين دورا كبيرا في نقل الإنسان من حالة السلم التي كان يعيشها في المرحلة الطبيعية، إلى حالة الفوضى والصراعات بين الناس، ولذلك فإن انتقال الفرد من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أكثر من ضروري، انتقال يتخلله عقد اجتماعي يُمثل الإرادة العامة للناس والانتقال إلى دين مدني، الذي هو مجموع القوانين المحددة للعقد. »⁽¹⁾

رفض روسو محاولات الكنيسة في إقامة الدولة الدينية معتبرا إياها بالمحاولات المغالطة، إذ يقول في هذا الصدد: « ولكني أُخدع إذا أتكلّم عن جمهورية نصرانية، فكل واحدة من هاتين الكلمتين تُنافي الأخرى، فالنصرانية تُبشر بالعبودية والطاعة (...) وخلق النصارى الحقيقيون لينونوا عبيدا. »⁽²⁾ فدين النصارى يتناقض مع الأفكار التي طرحها روسو حول الحرية والمساواة ودحض العبودية، ويضيف قائلا: « النصرانية ديانة روحانية تماما، وهي تُعنى بأمور السماء، وليس العالم وطن النصراني. »⁽³⁾

يُعتبر روسو من بين الفلاسفة العلمانيين الذين أسسوا الصيغة الفلسفية العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، من خلال التنظير لأسس الحرية، والفردانية، والمواطنة، والديمقراطية، والمساواة، وفصل الدين عن الدولة. وأكثر من هذا فلقد حاول اجتثاث الأديان بمختلف صيغها : التوحيدية وغير التوحيدية، التي يعتبرها مصدر القهر، ووسيلة لدحض الملكات الطبيعية التي يتسم بها الفرد. ويتحدث عن الأديان والعبادات قائلا: « لِنُلْقِ نظرة على شعوب الأرض ولننصفح أخبارهم، كم مُختلفة شعائره الدينية ! بعضها وحشي صادم، كم متباينة أعرافهم وعاداتهم ! رغم هذا نجد عند الجميع وفي كل مكان، المفاهيم نفسها عن العدل والمروءة، التعريف نفسه للخير والشر. كانت آلهة الوثنيين القدامى تستحق المقت والازدراء، لو سكنوا الأرض لعوقبوا كما يُعاقب المجرمين (...) عبثا كانت هذه الشناعة المزينة بهالة التقدير تنزل من السماء إلى الأرض، فلا يتقبلها قلب بشر بغريزته الأخلاقية. »⁽¹⁾ ويُضيف مُنتقدا العبادات الدينية عند الرومان قائلا: « كان القدماء يحتفلون بجوبيتر الخليع ويحترمون زينوكرات العفيف، وكانت لوكريزيا المُحصنة تهلّل لقينوس الفاجرة. كان المواطن

⁽¹⁾ - Jean-Jacques Rousseau, op.cit., p. 149, 150.

⁽²⁾ - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص، 209.

⁽³⁾ - المصدر نفسه، ص، 207.

⁽¹⁾ - جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة قس في جبل السافوا، تر: عبد الله العروي (ط1؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2012)، ص، 73.

الروماني الشجاع يتقرب بالذبائح لإله الذعر، يبتهل لرّب بتر عضو أبيه، ويموت هو في صمت بيد والده. هؤلاء الرومان، وهم أشجع شعب وُجد على الأرض، عبدوا أحقر الآلهة. لكن صوت الطبيعة الطاهر كان أقوى من أوامر الأرباب. »⁽¹⁾

كما انتقد روسو كثيرا الوحي والديانات السماوية كما يتضح ذلك في الحوار التالي : « أيها الداعي إلى الرشد، ماذا عندك مما لا يجوز لي تمحيصه ؟ تقول : الرب ينطق فما عليك إلا السمع ! هذه مسألة جديدة، الرب ينطق، ما أثقلها من كلمة ! الرب كلم مَنْ ؟ كلم بني آدم. ولماذا لم أسمع وأنا من البشر شيئا من كلامه ؟ لأنه كلف أناسا آخرين ليبلغوا عنه. أفهم من جوابك أن أناسا سيقولون لي ما قاله الرب. كنت أفضل أن يقول لي ذلك مباشرة. هل يُكلفه جهدا أكبر؟ ثم لو فعل لعصمني من الضلال. لا خوف عليك، لن تضل إذ جعل الرب رسالته واضحة بيّنة. وكيف ذلك ؟ بالمعجزات. أين هي ؟ موصوفة في الكتب. ومَنْ ألّف الكتب ؟ الرجال. ويحك ! الرجال، الرجال، دائما الرجال يروون لي ما رواه لهم رجال آخرون. ما أكثر الوساطة من البشر بيني وبين الخالق. »⁽²⁾

ومع الانتقادات الكثيرة التي قدمها روسو لجميع الديانات والعبادات، قام بالتنظير لما يُسميه في الفصل الثامن من كتابه العقد الاجتماعي بالدين المدني. واضعا لهذا الأخير أسسا ومعالما محددة إذ يقول في شأنه : « يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة قليلة العدد، وأن يُعبر عنها بضبط ومن غير إيضاح ولا تفسير، فوجود الألوهية القادرة العاقلة الكريمة البصيرة المُدبرة، والحياة الآتية، وسعادة الصالحين، معاقبة الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، أمور يُعبر عنها بالعقائد الإيجابية، وأما العقائد السلبية فإنني أقصرها على واحدة، أقصرها على عدم التسامح، وهي من فصيلة العبادات التي رفضناها. »⁽³⁾

في حقيقة الأمر، يتهم روسو الدين بصفة عامة والكنيسة بالخصوص أنهما كانا وراء انتشار الفساد والحروب الدينية، وتفشي مظاهر اللاتسامح الديني، ودحض الحريات الفردية بما فيها حرية الضمير وحرية التفكير وحرية الاعتقاد. وأن الإنسان لديه الضمير الذي من خلاله يمكن أن يفصل بين الصالح والفاقد دون أن يتلقى توجيهات إلزامية من الدين أو الكنيسة. ويتحدث روسو عن حرية الضمير قائلا: « يُوجد في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك

(1) - المصدر نفسه، ص، 73، 74.

(2) - المصدر نفسه، ص، 94، 95.

(3) - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص، 211.

ميوله الشخصية، على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاصلة وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير. ⁽¹⁾

لقد كانت للنظرة التي تبناها روسو حول الطور الطبيعي دورا كبيرا في بنائه لنظرية الدين المدني، ورفضه باقي أشكال التدين القائمة على دحض الحريات وتقييد الفرد.

وما يمكن أن نختتم به كصفوة القول هاهنا، ونحن نتم هذا العنصر الذي حاولنا فيه - توضعاً - دراسة أهم الأسس الفلسفية التي حملها الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة عند جان جاك روسو، هو أن هذا الأخير يُعد قطبا فلسفيا قل نظيره، كيف لا ؟ وهو الذي يُعتبر مصدر الفلسفة الإنسانية القائمة على الحرية، والمساواة، ودحض العبودية والاستغلال، ورفضه للملكية التي تُؤسس للتفاوت بين البشر وللأنظمة المطلقة، كما يُعد الأب الروحي للنظرية الديمقراطية والإرادة العامة، والسيادة الشعبية، وصاحب أكبر محاولة فلسفية لتخطي الديانات التوحيدية من خلال تنظيره للدين الوضعي، ونقده للكنيسة وتفكيرها وسلوكها المؤسساتي، كما يُعد المُنظر للمناهج التربوية التي أصبحت الركائز التي قامت عليها المدرسة الفرنسية والغربية بصفة عامة.

وأخيرا، وتتمة لكل ما قيل سابق، تحدثنا الكاتبة الفرنسية دانيال سالناف / Danièle Sallenave عضو الأكاديمية الفرنسية، والحائزة على جائزة " رينوبو " عن كتابها أبواب غوبيو، Les portes de Gubbio (1980م) قائلة في حوار لها عن جان جاك روسو : « ومع روسو، ومنذ روسو تتحدد الديمقراطية بهذه العبارة التي أطلقها الكاهن الكاثوليكي لأكوردير / 1848م : " بين القوي والضعيف، بين الفقير والغني، بين السيد والعبد، الحرية هي التي تضطهد، والقانون هو الذي يحرر". وإذا لم يحكم القانون، فإن القوة هي التي تحكم. وهذا الخيار يُطالِعنا في أماكن عدة في العالم. » ⁽¹⁾

(1) - جان جاك روسو، دين الفطرة، ص، 74.

(1) - " روسو معاصرنا بتمزقه وقلقه "، دنيال سالناف (مجلة آفاق المستقبل، العدد 15، الإمارات المتحدة : مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية سبتمبر 2012)، ص، 83.

III-2-3- المبحث الثالث: الثورة الفرنسية؛ لحظة إعلاء نظرية الدولة الحديثة.

نعيش نحن البشر، بشكل مُثير ومُقلق، وفق المنطق الدائري للتاريخ، إذ يُعيد التاريخ نفسه، وتُكرّر العجلة التاريخية الأحداث والتجارب السياسية والاجتماعية السابقة التي عاشتها المجتمعات البشرية عبر مراحل تغيرها وتطورها التاريخي. قد يكون تكررها بالشكل نفسه أو بأشكال أخرى، قد تكون للأسباب نفسها أو لأسباب مشابهة، وقد تؤدي للنتائج نفسها أو لغيرها. الأمر الذي لا يختلف عنه اثنان من البشر هو أن التاريخ يُعيد نفسه. ولعل الحروب والثورات والانتفاضات من بين هذه الأحداث التي تدخل في إطار المنطق الدائري للتاريخ. وعلى حد تعبير المؤرخ عبد العظيم رمضان في كتابه الرائع: تاريخ أوروبا والعالم الحديث من ظهور البورجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة: « لا يزال التاريخ الإنساني وسوف يبقى مورداً لإلهام الشعوب، مُتطلعين إلى خلاصهم من خلال الانتفاضة العامة التي تأتي على الأوضاع السياسية والاجتماعية من أصولها. »⁽¹⁾

ونحن نقوم بإعداد هذه الدراسة، اندلعت العديد من الانتفاضات في العديد من البلدان العربية (تونس، ومصر، وليبيا، وسوريا)، الانتفاضات التي يحلو للعديد تسميتها بثورات الربيع العربي، التي قد تختلف في تفسير أسبابها وفهم نتائجها، أو حتى في قبولها ومُساندتها. إلا أن الإشكالية الحقيقية ليست في الرفض أو القبول، بل مُتعلقة أساساً في ما الذي يجعل من الثورات الدموية محل تكرار تاريخي؟ لماذا يُمثل العنف الجماهيري وسيلة للتغيير؟ لماذا تكون الثورة الوسيلة التي يلجأ إليها الشعب لتغيير الأنظمة الحاكمة المُستبدّة؟

لقد سبق لنا الإشارة إلى الثورة الفرنسية في العديد من المرات في دراستنا هذه، إلا أنها كانت إشارات سطحية. أما في هذا المبحث فإننا سنقوم بدراسة التساؤل التالي كيف تمكنت الثورة الفرنسية أن تكون اللحظة التاريخية التي جسدت سياسياً نظرية الدولة الحديثة، وعملت على صياغة أسسها الفلسفية العامة كمعالم لنتائجها؟

لسنا متخصصين في الدراسات التاريخية، إلا أننا نعتقد تواضعاً بأن تاريخ الثورة الفرنسية التي قامت عام 1789م مُتشعب بتاريخ الثورات التي عاشتها فرنسا بصفة خاصة، وأوروبا المسيحية بصفة عامة. فلن نتسلل في هذا المبحث إلى داخل الإطار التاريخي سواء الفرنسي منه أو الأوروبي من أجل فهم الثورة الفرنسية، باعتبار أن ما يهْمنا هاهنا هو فهم وتبيان الدوافع الفكرية التي قادت

(1). عبد العظيم رمضان، تاريخ أوروبا والعالم الحديث من ظهور البرجوازية إلى الحرب الباردة (بدون طبعة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ج1، ص، 300.

إلى قيام هذه الثورة، ونتائجها التي تُعد - بالنسبة لنا - اللحظة التاريخية التي جسدت سياسياً أسس النظرية العامة للدولة الحديثة.

نحن على يقين بأن قيام الثورة الفرنسية، على غرار مختلف الثورات التي عرفت البشرية جمعاء كانت بمثابة القطرة الذي أفاضت الكأس، على اعتبار أن " الكأس الفرنسي " (المجتمع الفرنسي) كان مليئاً بالنزاعات الداخلية العميقة، سواء داخل الأسرة الحاكمة أو في أوساط المجتمع الذي بدأت الطبقات تُشكل أركانه، كما أنه كان مكاناً يحتوي على العديد من التناقضات الاجتماعية والاقتصادية، خاصة مع تنامي البرجوازية ومطالبها السياسية، وتوسع طبقة الفلاحين الذين كانوا يُمثلون الأغلبية في أوساط الجماهير الفرنسية وانتشار وعيها فيما يتعلق بظروفها العامة المتردية، في ظل تفاقم الأزمة الاقتصادية والمالية الفرنسية. بالإضافة إلى أنه يتضمن عُصارة الأفكار الفلسفية والسياسية التحررية التي انبثقت وتطورت منذ بدايات عصر النهضة، وعرفت أوجها مع بدايات القرن الثامن عشر بقيام عصر الأنوار، الأفكار القائمة على الحرية، والتحرر، والمساواة، والملكية، والعلمانية وفصل الدين عن الدولة، والعدالة، وحق الشعوب في السيادة، والإرادة العامة، والتسامح وغيرها من الأفكار التي تُمثل جواهر النظريات الفلسفية التي أسسها العديد من الفلاسفة الأوروبيين عامة أو الفرنسيين بصفة خاصة- كما سبق دراسته في البابين السابقين- على غرار جان جاك روسو وكندرسيه، وفولتير، ودنيس ديدرو ومنطيسكيو وآخرون، وجسدها سياسياً روبسبير / Maximilien de Robespierre (1758-1794) ^(*) الذي يُعد من أشهر الثوار الذين قادوا الثورة الفرنسية لعدة سنوات، وحتى التاريخ الفرنسي الحديث يتحدث عن جانبه الديكتاتوري والتهريبي الذي جعل العديد من رفقاء دربه يُسمونه السفاح، وجان بول مارا / Jean-Paul Marat (1743-1793) ^(*)،

^(*) - ماكسميليان فرانسوا ماري ايسيدور دي روبسبير ، محامى فرنسي و زعيم سياسى. كان واحد من اكبر الشخصيات المؤثرة و زعيم من زعماء الثورة الفرنسية وحزب الجاكوبيين الثوري المتطرف، وأول رئيس الجمهورية الفرنسية الأولى، كان من اليعاقبة وعضوا في الجمعية الوطنية. عرف ببطشه وتطرفه فلما عمل في لجنة الأمن العام تمكن من تصفية الكثير من زملائه مثل دانتون، وفي عهده أعدم الآلاف في المقصلة معتقداً بأن ذلك يُمكن من إنجاح الثورة والقضاء على المعارضة الداخلية فاشتهرت فرنسا في عهده بالقتل والإرهاب. كان روبسبير حكماً طغياء، والمؤسس للدين الجديد الذي سماه الكائن الأعظم. عُزل من الحكم ثم أُعدم عام 1794م. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

^(*) - جان- بول مارا أحد أهم مفكري وقادة الثورة الفرنسية الأكثر راديكالية ، متعطشاً للدماء، فاقداً لفضيلة الصبر، هسترياً، وأقرب إلى الجنون، لكنه كان صاحب تأثير كبير على الثورة الفرنسية . وفي فترة من الزمن، كان مارا يحتل المكانة المركزية في مسرح الثورة، وكانت كلماته تترنّ في أذان الجمهور، لكنه اغتيل في أوج مجده من طرف فتاة تُدعى ماري آن شارلوت كورديه دارمان، فاعتبره الجمهور شهيداً، فحصل على تكريم لم يكن يحلم به في حياته. من مؤلفاته : سلاله العبودية. وهو لقد جالت جملته المشهورة التي قالها لروبسبير أرجاء العالم : " إنني الغضب.. إنني غضب الشعب.. ولذلك ينصت الشعب لكلماتي.. ويؤمنون بي..." أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

وجورج جاك دانتون/ Georges Jacques Danton (1757-1794) ^{(*)1} وغيرهم من ثوار ورواد الثورة الفرنسية.

لا يُمكن لأي دارس في تاريخ نشوء الدول وتطورها أن يستبعد كون هذه الدول تخضع للتأسيس النظري والفلسفي قبل قيامها أو حتى في مسار قيامها، كما لا يُمكن لأي دارس لتاريخ الثورات التي عرفت البشرية - مهما كانت طبيعتها- أن يُقر جازماً بعدم وجود منظرين لها، كما لا يُمكن لأي دارس في تاريخ علاقة الدول والثورات، أن يُنكر بالبراهين بأن الثورة تؤدي بالضرورة إلى قيام الدول أو سقوطها أو في تغيير نظامها السياسي. والأمر نفسه ينطبق على الثورة الفرنسية، فمن دون أي شك، شكلت مختلف النظريات الفلسفية التي عرفها عصر التنوير دافعا قويا للتخطيط لها، فكان مثلاً روبسبير من عشاق فلسفة روسو، وفولتير... الخ. كما كانت للبحوث الفلسفية والأدبية وتطور الفنون والنظريات الإنسانية التي صاحبته دورا كبيرا في بناء غايات وأهداف الثورة وقيمها الفلسفية والسياسية، خاصة بعدما اتضحت معالم التغيير للإنسان الأوروبي. فلقد باءت جميع محاولات التغيير والثورة بالفشل وذلك قبل الثورة الفرنسية. كما كانت للثورات التي عرفت أوربا إنجلترا وهولندا والولايات المتحدة الأمريكية مثلاً دافعا كبيرا ليس فقط في قيام الثورة الفرنسية بل في سقوط الأنظمة القديمة وقيام الدولة الوطنية.

كما لا يُمكن لأي باحث ودارس لتاريخ الثورة الفرنسية والأفكار التي تقوم عليها، فصل الثورة الفرنسية عن الوضع العام الذي كانت تعيشه أوربا بصفة عامة والإنسان الأوروبي بصفة خاصة. فهو الوضع الذي كان امتدادا و/أو تراكما لكل ما كانت تعيشه أوربا المسيحية القروسطية، ومحاولات التغيير كانت سمة من سمات التاريخ الأوروبي ما قبل 1789م. فلقد «عاشت أوربا القروسطية على وقع العديد من المحاولات التي كانت تهدف أغلبها إلى دحض قوى المجتمع الإقطاعي والتحرر من الطابع الديني النُسكي، الذي كان يطغى على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ،

(*)1- كان زعيم اليقافة المتطرفة في الجمعية الوطنية الفرنسية، لعب دورا مهما في سقوط الملكية في فرنسا سنة 1792م . كان حملاته على الزعماء المناهضين للثورة الفرنسية من أسباب فراره إلى إنكلترا، غير إنه ما لبث أن عاد إلى باريس؛ ليصبح وزيرا للعدل في الحكومة المؤقتة. وعلى الرغم من أنه لم يكن مسؤولاً مباشراً عن الكثير من الفظائع التي ارتكبت في الثورة الفرنسية، إلا أنه كان شريكا. واقترح على موت الملك لويس السادس عشر كان دانتون رئيساً للجنة الأمن والسلامة العامة فترة من الزمن، وعمل محاكم الثورة، اختلف مع روبسبير على كثرة الإعدامات والعنف المبالغ فيه، واستقال من اللجنة بعد إعادة تنظيمها، فكله ذلك حياته إذ أعدم بهد ذلك. عرف أيضا بجملته المشهورة " الحاجة الوحيدة التي أنا نادم عليها أنني سوف أعدم بالمقصلة قبل الحيوان الذي يُدعى روبسبير. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

طابع كان يُمثل للنظام الإكليريكي والملكي الحاكم، الوسيلة الحقيقية التي تعزز مكانتها ومن بين هذه المحاولات نجد محاولات التغيير التي عرفها القرن الرابع عشر والسادس عشر بالخصوص.⁽¹⁾

إن العلاقة المحورية التي تربط الثورة الفرنسية بتاريخ أوروبا المسيحية القروسطية العام، هو السبيل الذي حدّد معالم الثورة، وبالتالي صيغتها الفرنسية من جهة، والأوربية من جهة أخرى.

اقتترنت الثورة الفرنسية بمرحلة ما قبل الثورة، أثناء الثورة، وبعد الثورة،⁽²⁾ وبالرغم من أنها كباقى الثورات خضعت إلى تفشي القتل، وسيلان حمامات من الدماء، والإعدامات وقطع الرؤوس، والاعتقالات، والخديعة وفن الاستيلاء على السلطة، والصراعات الجماعية والفردية وغيرها من القوانين الطبيعية للحروب والثورات. إلا أنها مثلت مرحلة من مراحل الانتقال لما يُسميه الفرنسيون من الأزمنة القديمة إلى بناء أركان الجمهورية.

ظلت وما تزال الثورة الفرنسية ركيزة من ركائز التاريخ الحديث، سواء كتأثير إيجابي و/أو سلبي، على اعتبار أنها جسدت جدالا تاريخيا وفلسفيا رهيبا بين صفوف المؤيدين والمعارضين لها، كما تُمثل قاعدة وطيدة في المِخِال الاجتماعي الفرنسي الذي أسس لمعالم الشخصية الجمهورية للمواطن الفرنسي.

لكن ما معنى الشخصية الجمهورية ؟

تُعتبر الشخصية الجمهورية أنها التسمية التي دافع عنها العديد من المفكرين والسياسيين تحت مُسميات مختلفة كالجمهورية، والمواطن، والمواطنة، بغض النظر عن الثمن الباهظ الذي كلفته. فبعدما تحققت الثورة الفرنسية وظهرت نتائجها السياسية خاصة في قيام الجمهورية الأولى والإعلان عن حقوق الإنسان، انتشرت النتائج ذاتها بسرعة البرق في كل أرجاء أوروبا بالخصوص. واتخذت

⁽¹⁾ - Jean Touchard, *Histoire des idées politiques* (Ed3, Paris : Presse universitaire française, 1965), p. 456.

⁽²⁾ - مرت الثورة الفرنسية بعد بدايتها بثلاث مراحل أساسية وهي كالتالي: المرحلة الأولى: (1789-1792م) فترة الملكية الدستورية: تميزت هذه المرحلة بقيام ممثلي الهيئة الثالثة بتأسيس الجمعية الوطنية، واحتلال سجن لاباستي، وإلغاء الامتيازات الفيودالية، وإصدار بيان حقوق الإنسان ووضع أول دستور للبلاد. المرحلة الثانية: (1792-1795م) فترة بداية النظام الجمهوري وتساعد التيار الثوري، حيث تم إعدام الملك وإقامة نظام جمهوري متشدد. المرحلة الثالثة: (1794-1799م) فترت تراجع التيار الثوري وعودة البورجوازية، المعتدلة التي سيطرت على الحكم ووضعت دستورا جديدا، وتحالفت مع الجيش، كما شجعت الضابط نابليون بونابارت للقيام بانقلاب عسكري وضع حدا للثورة وأقام نظاما دكتاتوريا توسعيا. وتعد الثورة الفرنسية المثال التاريخي للتغيير وبناء الجمهورية من خلال تبني الأفكار التحررية والثورية القائمة على الحرية بالخصوص.

لنفسها سمة المصدر لباقي الدول الحديثة والمعاصرة تباعا، وللقوانين والمواثيق المتعلقة بالنظام الجمهوري وحقوق الإنسان بالخصوص. والتي كرست الحداثة السياسية بمختلف معالمها.

ومن جهة أخرى، نود هاهنا أن نضفي بعضا من الضوء الفلسفي حول مسألة الثورة الفرنسية ومسألة البرجوازية وتنامي النزعة السياسية للدولة الليبرالية.

إذ شكلت هذه المسألة نقاشا فلسفيا حادا، فلقد كانت بالنسبة للبعض ثورة محررة للفرد ولمجمل العقبات التي خلفتها هيمنة الكنيسة على أنظمة الدول، ويعود لها الدور الكبير في تجسيد أركان العلمانية وحقوق الإنسان، أما البعض الآخر فيعتبرها وسيلة انتقال من الهيمنة الدينية إلى هيمنة الطبقة البرجوازية ونزعتها في استغلال الإنسان للإنسان.

لقد مدَحَ الفيلسوف الألماني هيجل الثورة الفرنسية كثيرا، مُعتبراً إياها صوت العقل. ويقول في هذا الصدد: « إن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع »⁽¹⁾ والطرح الذي تبناه العديد من الفلاسفة بخصوص إعلاء مجال العقل، بعدما حطمت الثورة الفرنسية القيود التي كرستها المؤسسة الدينية بكل أشكالها منذ قرون طويلة. ويذهب روبسبير أحد رواد الثورة الفرنسية إلى الطرح نفسه حين يقول: « لقد كانت فلسفات عصر التنوير والفلسفات الثورية التالية لها، تنظر جميعا إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكانا يتحقق فيه التقدم والسعادة (...) وكانت ترى أن قوة العقل لا قوة السلاح، هي التي ستنتشر مبادئ ثورتنا المجيدة »⁽²⁾

وعكس ما ذهب إليه مؤيدو الثورة الفرنسية، فلقد تعالت الأصوات الفلسفية التي انتقدتها معتبرة إياها ثورة نزاعات دموية وانتفاضة سياسية فاشلة بعدما كرست مع روبسبير الإرهاب الدموي والديكتاتورية. كما ألح العديد من الفلاسفة تسمية الثورة الفرنسية بالثورة البرجوازية التي جسدت سلطة ومبادئ النبلاء والطبقة الأرستوقراطية، التي نشأت تدريجيا من خلال تحالفها مع الكنيسة، ومع الأسر الحاكمة وأرباب الإقطاعية. ولعل جل الماركسيين يتبنون الطرح الذي ذهب إليه الفيلسوف الألماني إنجلز، فهذا الأخير يتحدث عن الثورة الفرنسية قائلا: « لقد استطاعت الثورة الفرنسية في نضالها ضد قوى المجتمع الإقطاعي القديم أن تحقق أهدافها التاريخية، فلقد حطمت البرجوازية النظام الإقطاعي بكل أشكاله وأفكاره بوصفها لا عقلانية وشيدت على أنقاضه النظام

(1) - هربرت ماركيوز، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(2) - المرجع نفسه، ص 31، 32.

الرأسمالي للمجتمع؛ مملكة المنافسة الحرة والحرية الشخصية والمساواة بين سائر أصحاب السلع أمام القانون (...) ومنذئذ فلقد أصبح في مقدور الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج أن يتطور بكل حرية»⁽¹⁾، وهي الرؤية نفسها التي تبناها مواطنه ورفيق دربه كارل ماركس، الذي اعتبر الثورة الفرنسية تكريسا لمبادئ الطبقة البورجوازية.⁽²⁾ كما يستخلص ألبير سوبول في تحليله لتاريخ الثورة الفرنسية، بأنه بفضل هذه الثورة أصبحت البرجوازية سمة المرحلة الحديثة والمعاصرة، إذ يقول: «إن الثورة الفرنسية هي مع الثورتين الهولندية والإنجليزية في القرن السابع عشر خاتمة تطور طويل اقتصادي واجتماعي جعل من البرجوازية سيادة العالم.»⁽³⁾

وبالرغم من السجلات الإيديولوجية والتاريخية التي احتدمت بين العديد من الفلاسفة والمؤرخين حول الثورة الفرنسية، إلا أنها - كما سبق لنا قوله - جسدت طبيعة العقل والإنسان الغربي الحديث، كما جعلت من الدولة الحديثة حقيقة سياسية بعد قيام الجمهورية، وتحقق مبادئ العلمانية. فلقد كانت بمثابة القطيعة مع جل النظريات الدينية التي كانت تجسد سياسيا من طرف الأنظمة الملكية الحاكمة المطلقة.

إننا نعتقد بأنه وفي ظل تطور الدولة الحديثة وولوج العديد من الأزمات التي صاحبته، يُصبح السؤال حول هل السمة البرجوازية أو بالأحرى السمة الليبرالية للدولة الحديثة هي التي تسببت في ظهور مختلف العقبات التي حطمت روح الثورات، الروح التي تنطلق دائما من مبدأ الإنسان وتحقيق سعادته فوق كل اعتبار؟ سؤالا مشروعا. ونحن على يقين بأن العديد من النتائج الأولى للثورة الفرنسية تُقدم بعض من عناصر الإجابة، التي دون أي شك ما تزال غير كاملة، على اعتبار أن الإنسان الحديث والمعاصر بالخصوص أصبح " كائن مُحَرَك غير مُحَرَك أمام تحرك النظام الليبرالي المتوحش".

لعل الهدف من القيام بدراسة الثورة الفرنسية في دراستنا هذه، لا يتعلق بتحديد طبيعة الصراعات الفكرية حولها، بل بمقدار تمكنها من التأسيس السياسي لنظرية الدولة الحديثة، وتجسيد صيغتها العلمانية، مقارنة بباقي الثورات الأخرى. وكيف جعلت من الدولة الحديثة تخرج من بوتقة

(1) - المقولة مقتبسة من كتاب: **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 188.

(2) - **Marx et Engels, Manifeste Du Parti Communiste**, Introduction de Jean Bruhat, (Paris : Edition Sociales, 1975), p.28.

(3) - **ألبير سوبول**، تاريخ الثورة الفرنسية، تر: جورج كوسي (ط 4؛ بيروت : منشورات عويدات، 1989)، ص 5.

التحليل الفلسفي، ومن دهايز الفكر القانوني، ومن أسوار الجامعات ونقاشات الحانات والمطاعم الفاخرة.

عجلت الثورة الفرنسية كلحظة تاريخية مؤسّسة، بالرغم من دمويتها غير المقبولة تماماً⁽¹⁾، الإعلان الرسمي عن قيام الجمهورية العلمانية. كما تمخضت من خلالها نتائج بالغة الأهمية غيرت مجرى ليس فقط التاريخ الفرنسي بل التاريخ العالمي. ويمكن لنا هاهنا تلخيص أهم نتائج الثورة الفرنسية - من خلال إطلاعنا على بعض الدراسات- وهي كالآتي:

1- إسقاط رموز الطغيان، لذلك تم مهاجمة العديد من أركانها على غرار ما تم مع سجن الباستيل في 14 جويلية 1789م. إذ يُعد سجن الباستيل حصناً قديماً استعملته المملكة سجنًا للمحكومين وللمحبوسين السياسيين لمدة طويلة، كانت تمارس فيه أشد أشكال القتل والتعذيب، مما جعل منه رمزا لطغيان الملكية المطلقة ومقرا لاستبدادها، فهو أيضا مكان يحبس فيه معارضو السلطة الحاكمة.⁽²⁾ فسقوط سجن الباستيل وإعدام مدير شؤونه وجنوده كان بمثابة سقوط للطغيان نفسه، الرمزية التي ما يزال يحتفل بها الفرنسيون إلى يومنا هذا، على اعتبار أن يوم 14 جويلية/ يوم الباستيل يُعدُّ عيداً وطنياً.

2- قيام الثلاثية الفلسفية التي تتبنى عليها الجمهورية الفرنسية المُتمثلة في «الحرية، والمساواة والإخاء»/ «Liberté, Égalité, Fraternité». فالحرية هي مبدأ جمهوري وأساس قيامها، على اعتبار أنها تُحقق للمواطن كمصدر السيادة جل الحريات الفردية والجماعية (حرية الضمير، وحرية الاعتقاد، وحرية التفكير، وحرية التملك... الخ) والمساواة كمبدأ جمهوري يحقق مساواة المواطنين أمام القانون، وإنهاء جل أشكال التفاوت والعبودية وامتيازات الطبقات المهيمنة. والمساواة في الحقوق والواجبات. والإخاء كمبدأ جمهوري أيضا يكمن في أن المواطنين تربط بعضهم ببعض علاقات تضامن وطيدة، كما أنهم يتضامنون مع دولتهم ويدافعون عنها.

(1)- لقد خلفت الثورة الفرنسية 1789م، العديد من القتلى، بحث أعدم العديد من الأفراد بما فيه أعضاء الأسرة الحاكمة (الملك لويس السادس عشر الذي أعدم في 21 جانفي 1793 م، والملكة ماري أنطوانيت في 15 أكتوبر 1793م، والعديد من أفراد العائلة الملكية واتباعها)، وبعد تقلد اليقاقة (حزب الجبل) الحكم أثناء الثورة تجسدت معالم القتل والإرهاب الدموي أيضا بعدما تشكلت لجنة الأمن العام خاصة عندما كان روبسبير رئيسا لها.

(2)- لويس عوض، الثورة الفرنسية (دون طبعة؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، من الصفحة 5 إلى الصفحة 17.

3- إلغاء الإقطاعية: لقد كانت الإقطاعية وتفتشي جل مظاهرها التعسفية من بين الأسباب الجوهرية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية نتيجة للظلم الذي كانت تمارسه على الفلاحين والمزارعين خاصة. فبعد قيام الثورة ألغت الجمعية الوطنية النظام الإقطاعي في فرنسا رسمياً يوم 04 أوت 1789م. وإن كانت ثورات الفلاحين كافية لإلغائه على أرض الواقع. كما تم إلغاء جميع امتيازات وحقوق طبقة النبلاء وطبقة رجال الدين بعد صدور تشريعات أوت⁽¹⁾. وتم تعليق النظام القضائي القديم في نوفمبر من نفس العام ومن ثم إلغائه نهائياً عام 1790م.

4- من بين النتائج التي غيرت مجرى الدولة الحديثة ليس فقط في فرنسا بل في العالم كله يتمثل في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن في 26 أوت 1789م الذي أقرته رسمياً الجمعية الوطنية، بعدما رفض لسنين طويلة الملك لويس السادس عشر الاعتراف بمبدأ حقوق الإنسان. ولقد احتوى الإعلان ذاته على مبادئ عامة لحقوق الإنسان وتم تبنيه لاحقاً كمقدمة للدستور الفرنسي. وكان الإعلان متأثراً بأراء توماس جيفرسون/ Thomas Jefferson (1743-1826م) التي نُقلت عن طريق المركز دي لافاييت/ Gilbert du Motier de La Fayette (1757-1834) كاتب الإعلان، لأنه حارب مع الجيش الأمريكي في حرب الاستقلال الأمريكي ضد البريطانيين⁽¹⁾ - وهي الآراء التي سبق وأن تحدثنا عنها سابقاً. ولقد تأثر الإعلان أيضاً بالأفكار الفلسفية التي انتشرت في عصر الأنوار على غرار نظريات العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية التي نظرها العديد من الفلاسفة أمثال جون لوك، وجان جاك روسو، وديدرو، وفولتير، ومونتسكيو وآخرون، وهو يُشكل الخطوة الأولى لصياغة الدستور. رغم أن الإعلان حدّد حقوق البشر دون استثناء وليس حقوق المواطنين الفرنسيين فقط، إلا أنه لم يُحدد مكانة النساء أو العبودية بشكل واضح. ويُعد الإعلان الفرنسي للحقوق الإنسان والمواطن الإنطلاقة الفعلية في تجسيد معالم حقوق الإنسان التي توجت فيما بعد بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948م.

(1)- كانت تشريعات أوت عبارة عن 19 تشريعاً ثورياً أقرته الجمعية الوطنية الفرنسية أثناء الثورة الفرنسية، وتم بموجبهم إلغاء امتيازات الطبقتين الأولى والثانية من أجل تهدئة الفلاحين ليتوقعوا عن إحداث الفوضى فيما عرف بسلسلة "الخوف العظيم".

(1)- للمزيد من التفسيرات حول الإعلان الفرنسي للحقوق الإنسان والمواطن والسيرة الذاتية للمركز لافاييت يُمكن العودة إلى كتاب، لويس عوض، الثورة الفرنسية (دون طبعة؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992) من الصفحة 91 إلى 107 بالنسبة للإعلان، ومن الصفحة 131 إلى الصفحة 145 بالنسبة للمركز لافاييت.

5- الاعتماد على مبدأ وضع الدساتير الوضعية، لا على قوانين النظام الإكليريكي.⁽¹⁾ وهو ما سمح للجمعية الوطنية الإعلان عن دستور 1791م الذي كرس مبدأ الملكية الدستورية، لكن مع هروب الملك ثم إعدامه، تم وضع دستور 1793م الذي يؤسس رسميا الجمهورية الفرنسية الأولى، إذ يُنصُّ الدستور ذاته صراحة : فرنسا جمهورية وحق الانتخاب للجميع لا فرق بين مواطن فعال ومواطن غير فعال. وكما تبنى مبادئ حقوق الإنسان والمواطن، ومبدأ الفصل بين السلطات، وفصل الشؤون الروحية عن الشؤون الاجتماعية، وحرية التدين بدلا من الخضوع الضروري إلى نظام الكنيسة، بروز الحريات الفردية والشخصية وآليات تطبيقها وتحقيقها داخل الجمهورية.

6- سمحت الثورة الفرنسية بقيام جمهورية فرنسية لا دينية، تقوم على الحكم باسم الشعب لا باسم النظرية اللاهوتية، مما سمح بالتأسيس للجمهوريات العلمانية.⁽²⁾ وهو النظام الجمهوري العلماني الذي ما يزال مُستمرًا إلى يومنا هذا في فرنسا. (تعيش فرنسا اليوم تحت نظام الجمهورية الخامسة).

7- انتشار معالم العلمانية وأسسها، بحيث تجسّد مبدأ علمنة الدولة وبالتالي فصل الدين عن الدولة،⁽¹⁾ الذي شكل مصدرا لعلمنة التعليم، إذ يعتبر المفكر والسياسي الفرنسي جول فيري/ Jules Ferry (1832-1893م)، أن حياد البرامج المدرسية تجاه الدين وعلمنة المدرسة بصفة عامة، كان من بين نتائج الثورة الفرنسية.⁽²⁾

وما يُمكن أن نختتم به كصفة قول هاهنا، بعد كل ما قيل في هذا المبحث، يتمثل في نقطتين أساسيتين وهما:

- النقطة الأولى تتمثل أساسا في أنه وبالرغم من أن الثورة الفرنسية رافقها الإرهاب والدكتاتورية العسكرية والقتل والإعدامات وغيرها من أشكال الإنسانية، إلا أن مبادئها

(1)- **Jean Albert Sorel**, *la révolution française et la formation de l'Europe moderne* (Paris : Éditions Payot, 1965), pp. 46, 47.

(2)- Ibidem.

(1)- Ibid., p. 90.

(2)- **Jean Baubérote et Guy Gauthier et d'autres**, op.cit., p. 90.

الفلسفة الثورية جسدت معالم الدولة الجمهورية. وهي المبادئ الفلسفية الثورية والجمهورية التي انتقلت إلى نفوس الشعوب وقادتهم وانتشرت فيما بعد في عموم المعمورة، وما تزال خالدة إلا يومنا هذا، تستقطب نفوس الثوار وعقول الثائرين ضد أشكال الاضطهاد والقمع ومن أجل تحقيق الحرية، والمساواة، والكرامة الإنسانية.

- النقطة الثانية تتمثل في أن الثورة كانت دائما سببا في التغيير ومعيار يُقاس به وعي الشعوب وطبيعة الوعي ذاته. فقد تقتزن الثورة بأفكار تقدمية رُفضت من طرف الأقطاب السياسية والدينية التي لا تخدمها، وقد تكون مطلبا متعلقا بطبقة من الطبقات التي تُشكل المجتمع، وقد تكون رد فعل شعبي على وضع قائم لا يسمح بتحقيق الأمن والحرية والعدالة، وقد تكون مُوجهة لمستعمر غاشم اغتصب الأرض وحقوق الشعب، وقد تكون الثورة ثورة مُضادة عن تجاوز حصل وغيرها من أمثلة الثورات. إلا أن الثورة تبقى بالنسبة للإنسان ككائن تاريخي، وسيلة وليست غاية، بحيث يظل هذا الكائن التاريخي باحثا عن غايات وجوده مُتخذاً من الماضي الثوري رمزا وسندا، ومن الحاضر هما وهما، ومن المستقبل حلما وغاية سعادة.

وختاما، يتحدث الكاتب الفرنسي فيكتور هوجو / Victor Hugo (1802-1885م) عن بداية الثورة قائلا: « عندما تكون الدكتاتورية واقعا، فتصبح الثورة حقا مشروعاً. »⁽¹⁾ ويتحدث الرئيس الأمريكي المُغتال جون كينيدي / John Fitzgerald Kennedy (1917-1963م) عن حاضر الثورة قائلا: « إن الذين منعوا الثورة السلمية، هم من أجبروها لتصبح ثورة عنيفة. »⁽²⁾ ويتحدث ألكسيس دي توكفيل عن مستقبل الثورة قائلا: « في الثورة، كما في الروايات، الجزء الأكثر صعوبة؛ هو ابتكار نهاية لها. »⁽³⁾

(1) - مقولة مقتبسة من الموقع الإلكتروني لمجلة رؤى:

<http://www.almasryalyoum.com/news/details/380725> :

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه.

III-2-4 - المبحث الرابع: الدولة الحديثة، الدولة القديمة : مناقشة في التأسيس والتأصيل.

ليس من الهين المقارنة بين نظرية الدولة الكلاسيكية/ القديمة ونظرية الدولة الحديثة نظرا للعديد من الأسباب التي سبق لنا الإشارة إلى بعضها. ولذات الأمر حولنا في هذه الدراسة المتواضعة تحليل الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة وفق لحظات تاريخية مفصلية تمثل كل واحدة منها جزء من عملية التأسيس الفلسفي للنظرية العامة للدولة ومن ثمة تجسيدها السياسي.

كما أنه ليس من الهين تبيان اللحظة الفاصلة التي أحدثت القطيعة بين النظريتين، لا لسبب سوى لأن الخطاب الفلسفي حول الدولة يحمل في طياته العديد من الأصول الفلسفية والعناصر النظرية التي عُرِفَت طيلة المسار الطويل للفكر الفلسفي بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة. كما يتضمن العديد من التراكمات الدينية التي كثيرا ما تتحول إلى ثوابت وقواعد جوهرية خفية داخل النظريتين. وهو ما حاولنا تفسيره في العديد من المرات في هذه الدراسة.

دون أي شك، النزاع بين السياسية والدين، هو نزاع يَغُوصُ في تاريخ البشرية وأعماقها الفكرية. فقد يتخذ النزاع لنفسه الشكل المباشر نتيجة للمناخ التاريخي السائد وطبيعة توازن القوى، أو في التبنّي الإيديولوجي المتعلق بالدين. وقد يتخذ شكلا غير مباشر، كما نعيشه حاليا في عالمنا المعاصر، وذلك نتيجة تمكن الدين والأفكار الدينية وتراكماتها التاريخية الغوص والتمركز في أعماق الفكر دون تحديد مواطنها وأشكالها النمطية، إنها موجودة في مختلف العلاقات الاجتماعية دون إدراكها، وكذلك داخل النظريات الاقتصادية تتحكم في قواعدها ومُحددة لغاياتها دون أن تعلن عن نفسها بوضوح، وهي أيضا موجودة في طبيعة المصطلحات والألفاظ وفي الاستعمالات المختلفة للغات، وواقعة في أسماء الدول، والشوارع، والعمارات، والأحياء... الخ، ومُتعلقة بالأعياد والحفلات، ومتشعبة بالرموز والرسومات والأشكال الهندسية وحتى بالأرقام الجبرية. إنها موجودة في كل مكان ! إنها في قلب الدولة ! والدولة في قلب السياسية ! والسياسية هي القلب النابض للسلطة !

إن البحث في نظرية الدولة الحديثة ليس بتاتا بالإشكالية البسيطة، ونحن نعي ذلك جيدا، خاصة بالنظر إلى التراتبية التي عرفتتها مختلف النظريات الفلسفية السياسية المتعلقة بها (الإغريقية، والقروسطية، والحديثة)، بالإضافة إلى تعدد الأنماط العملية التي اتخذتها : الجمهورية، والولايات المتحدة، والدولة الفدرالية، والدولة اللامركزية، والملكية الدستورية، والإمارة... الخ. فلقد شكلت مسألة التأسيس الفلسفي للأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة مسألة محددة لفهم طبيعة

النظرية ذاتها، كما جسدت بدورها التطبيقات السياسية للنظرية بمختلف أشكالها العائق الذي حال دون إمكانية إبراز العناصر النظرية وآفاق تجسيدها ونجاحها على المستوى العملي والواقعي بشكل دقيق، وهو ما سنسعى تبيينه في الباب اللاحق والأخير.

دون أي تخفّض، يرتبط تاريخ الدولة الحديثة ليس فقط بطبيعة نظرية الدولة الحديثة والأسس الفلسفية التي تقوم عليها، بل أيضا بمدى تجلي تأصيلاتها التاريخية والدينية، وكذلك تطبيقاتها السياسية وتطابقها مع تنظيرها الفلسفي العام.

فإذا كانت نظرية الدولة الحديثة قد استطاعت تجاوز العنصر الديني نسبيا، ولو كوعي بوجوده ولزوم تجاوزه- الأمر الذي بيناه حينما قمنا بدراسة العديد من الخطابات الفلسفية السياسية حول الدولة عن العديد من الفلاسفة خاصة فلاسفة النظرية التعاقدية للدولة (العقد الاجتماعي)، الذين شكلوا قمة تجاوز الأصول الدينية خاصة لمسألة طبيعة نشوء الدولة أو تجددتها، كل واحد على حسب الظروف الخاصة به- إلا أن النظرية الفلسفية حول الدولة الحديثة ما تزال تحتاج لمزيد من التمهيد، والتحليل، والبحث، والغوص في تركيبها النظرية والعملية بالخصوص فيما يتعلق بتنظيراتها الفلسفية، ومرجعياتها النظرية، وأصولها الدينية، وتوجيهاتها الإيديولوجية، والغايات من وجودها.

إن المقارنة بين النظريتين القديمة والحديثة للدولة، تبقى الهاجس الذي يراود أي باحث في شؤون الدولة، عل اعتبار أنها تتطلب عمل كبير ودراسة شاملة.

لقد مثلت المدينة اليونانية والرومانية، أحد أبرز أنماط الدولة بمعناها الكلاسيكية القديمة، بحيث تميزت بوجود خلط كبير بين التنظيم السياسي والتنظيم الاجتماعي، بين المجال العمومي والمجال الخاص، فنتيجة لغياب مجتمع مدني مُستقل فيها، سيطرت المؤسسات السياسية على كل المجتمع من خلال الطبقة المسيطرة على نظام الحكم والنظام الاجتماعي، مما جسّد مبدأ أسبقية الدولة المدينة على الفرد، هذا الأخير جُرد فيها من كل حرياته وهو ما يجسده أرسطو حين يقول صراحة في كتابه السياسة : « لا يجب على المواطن أن يعتقد أنه ملك لنفسه بل بالعكس، فإنه ملك للمدينة، باعتبار أن كل فرد هو جزء لا يتجزأ من المدينة. »⁽¹⁾ وبالتالي تمركزت الدولة المدينة كغاية في حد ذاتها بغض النظر عن من يُجسدها أو من يعيش في ظلها، وهو الطرح نفسه الذي تؤسس عليه الأديان

(1)- Aristote, op.cit., p. 23.

مفهومها السياسي حول الدولة، بمعنى الدولة سابقة عن الفرد، باسم الأمة، والعالمية، والاتحاد، أو باسم المصلحة العامة، والمُلك سابق عن المَلِك/الأمير لأنه يعود إلى الله.

وعلى الشاكلة التي اتخذتها الدولة /المدينة القديمة تحددت مختلف الأمور التي تتعلق بالفرد، باعتباره حبيس النظام العام الذي تفرضه طبيعة الدولة/المدينة نفسها وآليات تسييرها وتنظيمها، وبالتالي ذابت حقوقه وحرياته السياسية الفردية والدينية في نسقها، فحق المواطنة يخضع إلى طبيعة المجتمع والطبقات التي تُجسده؛ فالعبيد ليس لهم الحق أن يكونوا مواطنين لأنهم ليسوا أحراراً وينتمون إلى الطبقة السفلى للمجتمع، والحق في التدين ليس فعل فردي/خاص يتأسس وفق رغبة وإيمان أي فرد، بل طبيعة الدين وفعل التدين يُحددان من طرف الدولة/المدينة، وهو ما يَحْرُمُ الفرد من اختيار أو رفض دين أو مُعتقد مُعين. وما إعدام سقراط في المدينة اليونانية القديمة، والإعدامات التي طالت العديد من الفلاسفة والمفكرين، والعلماء، والشعراء، والمصلحين الدينيين وغيرهم فيما بعد لأصدق دليل على ذلك.

لقد كانت النظرية الكلاسيكية حول الدولة من جهة مُوطن للفكر الأسطوري، على اعتبار أنها ذات أصول ميثولوجية خاصة الإغريقية منها، وللتنظيرات الدينية بعد انتشار الأديان القديمة وظهور الأديان التوحيدية التي زادت من حدة وجود العامل الديني وغاياته المُحددة في النصوص الدينية داخل النظرية نفسها، وذلك في جل المجتمعات الدينية التوحيدية: اليهودية، المسيحية والإسلامية. ومن جهة أخرى موطناً لطبيعة وخصائص المجتمع القديم الذي كان يتأسس وفق النظام الأبوي والذي تتخذه الدولة كنظام سياسي من أجل اكتساب شكلها المجرد، الشكل الذي ليس سوى إسقاط لنظام الأسرة عليها. هذه الرمزية التي امتزجت مع المحددات الدينية للزواج، والأسرة والعلاقات بين أفرادها، ومجموع الأخلاق التي تحوم حولها، جعلت الفكر السياسي لا يخرج من بوتقة الرمزية ذاتها. ووفق هذه العناصر تشكلت المعالم الفلسفية السياسية التالية:

- 1- الله أسبق من العالم. ← الدين سابق عن الدولة.
- 2- العالم أسبق من الإنسان. ← الدولة سابقة عن الفرد.
- 3- التصور الديني للعالم في ظل وجود العالم الآخر. ← الدولة ككلية خيالية.
- 4- الدين حامل للقانون الفعلي. ← القانون الفعلي تحت وصاية الحاكم.
- 5- الأسرة (كتنظيم تحدد النصوص الدينية التوحيدية شروطه). ← الدولة على شاكلة الأسرة.

وعلى ضوء كل ما سبق قوله، يُمكن لنا القول بأن الأركان الفلسفية للدولة الكلاسيكية، كانت تُمثل كتلة فكرية عامة اتخذتها الدولة القديمة، بحيث يتلازم فيها النظام السياسي والنظام الاجتماعي والديني والاقتصادي والثقافي... الخ. فكل صفة فيها هي صفة كلية/مطلقة، قس على ذلك طبيعة النظام، والقانون، والأوامر، والتسيير، واللغة، والدين، والعرف، والرمز السياسي، والمؤسسة الدينية... الخ، التي تُشكل الرابطة الشاملة لكل عناصر المدينة. وللأسباب ذاتها كانت الدولة/ المدينة القديمة لا تقوم على تحقيق غاية الفرد، بقدر ما كانت تقوم على مبدأ المجتمع كغاية كلية، موحدة وشاملة، يكون الفرد فيها مُحددا وفقا لمؤهلاته الجسدية والنفسية والفكرية التي يتمتع بها والتي تتركس له مكانته داخل الدولة المدينة.

إن الدولة التي تميزت بها المراحل التاريخية القديمة، كانت عبارة عن مجموعة من الأفراد المنظمين وفق فئة سياسية أو دينية أو اقتصادية... الخ، تملك الوسائل التي تسمح بالحفاظ على حياة الأفراد وتسييرها. « بحيث يخضع الأفراد في الدولة/المدينة القديمة إلى سلطة الحكم على أساس أسبقية الجماعة على الفرد، بمعنى الفرد يتميز بخصائص الجماعة التي ينتمي إليها، دون وجود خصائص الفرد واستقلاليته »⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه، لقد كانت الدولة القديمة تتجسد وفق خصائص متعلقة أساسا بشروطها التاريخية، إذ لم تُعرف كنموذج عام يتحقق في كل مكان، بل هي عبارة عن تجارب متعددة تتحقق وفق العناصر المرتبطة بها، إلا أنها تتشارك في عدم ديمومتها وتجزئتها، وتغييب الفرد فيها، وشخصنة و"ألانة" (التأليه) الدولة بصفة عامة والسلطة الحاكمة بالخصوص. ويقول جوزيف شتراير في هذا الصدد: « أن؛ تجزؤ للسلطات، وعدم الاستقرار المكاني، أي غياب الديمومة في المكان والزمان للوحدات السياسية، والولاء الشخصي، وشخصنة السلطات كانت مميزات الكيانات القديمة مثل الاقطاعات والإمارات ما قبل نشوء الدول الحديثة. »⁽²⁾

أما الدولة الحديثة، فتختلف جذريا في طبيعتها وخصائصها وآليات تسييرها عن الدولة/المدينة القديمة، بحيث تقوم على أسس جديدة تبرز تجلياتها على مستويات مختلفة: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتشريعية، والقانونية... الخ. « فالدولة الحديثة تتجسد على شاكلة جديدة، تقوم أساسا على معطيات حديثة، لأن المجتمع السياسي ينقسم فيها إلى عنصرين مختلفين، فمن جهة نجد الدولة

⁽¹⁾ - Maurice Barbier, op.cit., p. 3.

⁽²⁾ - جوزيف شتراير، مرجع سبق ذكره، ص، 18.

المتعلقة بالمجال السياسي العام، ومن جهة أخرى نجد المجتمع الذي يُطلق عليه المجتمع المدني، وعليه فإن هذا التقسيم أعطى ميلاد لمجالين مختلفين، المجال العمومي التابع للدولة والمجال الخاص والمتعلق بالمجتمع، وهو التقسيم نفسه الحاصل لفرد، فمن جهة فهو مواطن لأنه عنصر من الدولة المشكلة من عناصر المواطنين ومن جهة أخرى فهو فرد خاص ينتمي إلى المجتمع المدني، والمشكل من مجموع الأفراد»⁽¹⁾. فعلى هذا الأساس، تشكلت أسس: الحريات الفردية والجماعية، والحقوق والواجبات، والمواطنة، وفصل الدين عن الدولة، وفصل الدولة كنظام سياسي ومجموع مؤسسات عن المجتمع المدني كمجموع من المعاملات والحريات، وفصل السلطات... الخ.

وعليه، أصبحت الدولة الحديثة، إطاراً تنظيمياً / ضبطياً، يُحافظ على مصالح الأفراد وأرواحهم ويحقق المناخ الملائم لممارسة حقوقهم الفردية والجماعية والسياسية والاقتصادية والعقائدية... الخ وفق القوانين العامة. «ولذلك تجلت الدولة الحديثة، من خلال صيغتها القانونية/السياسية المستقلة»⁽¹⁾

تجدر الإشارة هاهنا، إلى أن مسألة ظهور نظرية الدولة الحديثة والقطيعة التي أحدثتها مع خصائص وطبيعة الدولة القديمة، كان راجعاً أساساً إلى تجلي وتبلور الأفكار الفلسفية والسياسية الجديدة في المرحلة الحديثة، فبعدما استمت المرحلة القروسطية بسيطرة فكرة الحق الإلهي، والدين كأساس اجتماعي وسياسي يكون المرجعية الرئيسية لتحديد طبيعة الحكم والدولة، انتقل الفكر السياسي بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة من الفكر القروسطي إلى الفكر الحديث، نتيجة لمختلف المعطيات التاريخية، والفكرية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والعلمية... الخ.

دون أي شك، فإن الاختلافات بين طبيعة الدول الحديثة تخضع أساساً إلى اختلاف نمط تنظير وتجسيد الدولة نفسها، وإلى اختلاف طبيعة السكان وخصائصهم، وإلى اختلاف أنماط التنظيم السياسي، الاجتماعي، والثقافي... الخ، وكذلك إلى طبيعة مختلف المميزات والعناصر التاريخية لكل دولة والغاية الأسمى من تجسيدها.

يتضح تَمَوْضُع الاختلاف في العديد من المقارنات الفلسفية والسياسية، وهو الاختلاف الذي يبدو جلياً بين الدولة الحديثة والدولة في القديم في العديد من الأمور. بحيث يُوجد تباين بين طبيعة

(1)- Maurice Barbier, op.cit., p. 3.

(1)- Yves Charles Zarka, op.cit., pp. 93, 94.

دولة المدينة القديمة والدولة الإقطاعية والمملكة المطلقة والدولة الحديثة، سواء تعلق الأمر في تأسيسها النظري والفلسفي، أو في هيكله مؤسساتها وتسييرها، أو في نظامها السياسي والقانوني... الخ، وحتى الدول في المرحلة الراهنة تختلف فيما بينها، باعتبارها غير خاضعة للمعايير نفسها، فطبيعة ونمط الدولة العلمانية/الديمقراطية الغربية، لا تشبه أشكال الدول التي نجدها في أمكنة جغرافية أخرى، على غرار دول إفريقيا، وآسيا، ودول الخليج العربي، وأمريكا اللاتينية... الخ، وطبيعة ونمط هذه الأخيرة لا نجده أيضا متطابقا مع دول أخرى.⁽¹⁾

وعلى ضوء ما سبق قوله، يُمكن لنا استخلاص الخصائص التي تتميز بها الدولة الحديثة، بحيث يُمكن لنا الإشارة إلى بعضها والمتمثلة كآتي:

1- تتجسد نظرية الدولة الحديثة (النظرية العامة) كمجموع من النظريات الفلسفية والسياسية التي تجلت مع قيام عصر النهضة والإصلاح الديني واستمرت حتى عصر الأنوار وقيام الثورة الفرنسية. ومن ثمة تطورت بتطور النظريات نفسها من جهة، وبتطور الدول والنماذج السياسية من جهة أخرى.

2- تجاوز نظرية الحق الإلهي للملوك واستبدالها بأشكال من التعاقدات الاجتماعية، فالعقد هو المصدر الحقيقي لقيام كل من الدولة والمجتمع المدني، ولعل العقد نفسه يُحدد أيضا مختلف التعاقدات الاقتصادية والتجارية والنقدية.

3- أسست العديد من النظريات الفلسفية السياسية الحديثة خطابا عقلانيا حول الدولة، كما سبق وأن بينا بعضا منها في العديد من المباحث السابقة، مما أسهم في التأسيس العقلاني للنظرية العامة للدولة الحديثة وأسسها الفلسفية والنظرية والسياسية، بحيث تقوم هذه الأخيرة على حد تعبير ماكس فيبر على قيام السلطة العقلانية أو القانونية التي تُعد ميزة المجتمعات السياسية الحديثة، وتقوم على مجموعة من القواعد القانونية المبنية على أسس المنطق والعقل. وكل من له سلطات يستمد صلاحياته من هذه القواعد القانونية والدستورية، ويكون مصدر السلطات قائم أساساً في طبيعة النظام الشرعي ذاته. فهناك تمييز ما بين الوظائف وبين الأشخاص الذين يشغلونها، ولذلك فإن سلطة الأفراد متأتية من الوظائف التي يشغلونها، أما خارج نطاق ذلك،

⁽¹⁾ - Ibid., p. 2.

فإنهم ليسوا سوى أشخاص اعتياديين وتجسد البيروقراطية السلطة الشرعية العقلانية-
القانونية.⁽¹⁾

4- تكريس مبدأ الإرادة العامة كأساس للسيادة والتشريع، بدلا من الاعتماد على حكم الأقلية
الأرسطوقراطية الأوليغارشية (طبقة النبلاء، ورجال الدين، ورجال العسكر... الخ) التي كانت
تمثل أصل الحكم.⁽²⁾

5- العلمانية كصفة رئيسية للدولة الحديثة وكأساس فعلي لتحقيق العدالة بين الناس وتجسيد
الحقوق السياسية والدينية والاقتصادية للأفراد ومختلف الأقليات، دون سيطرة فئة ما
عن باقي الفئات الأخرى.

6- ظهور المجتمع المدني، بحيث يتخلى الفرد في ظل المجتمع المدني عن سلطته وحقه
الطبيعي، لتحل سلطة اجتماعية مدنية، تسمح بالحفاظ على حقوقه المدنية، والخروج
من مختلف الصراعات التي كانت بين الأفراد في الحالة الطبيعية، مما يسمح بظهور الحالة
المدنية.⁽¹⁾

7- ظهور منظومات قانونية ردعية، تعمل على تحقيق النظام العام والحفاظ عليه، على غرار
الدستور، وقانون العقوبات، وقانون الوظيف العمومي، وقانون العمل، وقانون التجاري،
وقانون المرور، والقوانين المنظمة للإدارة، والقوانين الأساسية المتعلقة بمختلف أصناف
العمل... وغيرها.

8- الفصل بين السلطات (التشريعية، التنفيذية، القضائية) لتحقيق الانسجام داخل إطار تنظيمي
قانوني مهيكّل.

9- ظهور مؤسسات سياسية غير شخصية، تقوم على تطبيق القوانين العامة للدولة، بما فيها
القانون الأول الذي هو الدستور.

(1) - صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي (ط1؛ العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1990)، ص، 137، 138.

(2) - Maurice Barbier, op.cit., p. 75-85.

(1) - Yves Charles Zarka, op.cit., p. 86.

10- تتميز الدولة الحديثة بمبدأ الاستمرارية، بحيث تستمر الدولة بغض النظر عن طبيعة الشخص الحاكم. ففي الماضي لم يكن للدولة استمرارية، فكلما تَغَيَّرَ الحكام كانت تحدث أزمات وحروب أهلية، تختفي معها الدولة مؤقتاً أو يتغير شكلها وتكوينها.

11- بروز فكرة فصل السلطة عن شخص مَنْ يُمارسها.⁽¹⁾

12- إن وجود مؤسسات مستقرة وثابتة فوق أرض محددة لا يكفي لوجود الدولة، فلا بد من أن يكون لهذه المؤسسات مكانة وسلطة، أي لا بد من تمتعها بالسيادة.⁽¹⁾

13- تحديد طبيعة النظام السياسي للدولة: رئاسي، شبه رئاسي، برلماني... الخ.

14- تركز الدولة الحديثة على مؤسسات دائمة، ومن الصعب إنشاء هذه المؤسسات ما لم يوجد مركز جغرافي ثابت تستطيع الجماعة الداخلية فيها أن تبني نظامها السياسي.⁽²⁾

15- وجود الانتخابات والاقتراع العام، الذي يُعتبر أساس تعيين المنتخبين المحليين والنواب وكذلك رئيس الدولة.

16- تتميز الدولة الحديثة بمعيار المصلحة العامة، حيث يكون مشاعر الولاء تجاه الدولة نتيجة لاقتناع المواطنين بضرورة إعطاء الأولوية لمصالح الدولة التي تُمثل الخير الجماعي الأعلى.⁽³⁾

17- بروز مصطلح الدولة-الأمة / L'État Nation والتي تعتبر خاصية الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة.⁽⁴⁾

18- إخضاع النظام السياسي إلى دراسات علمية واقعية قائمة على مبادئ السببية والغائية... الخ، لا على مبادئ الصدفة والجبرية والقدرية.

(1)- زهير شكر، الوسيط في القانون الدستوري، (ط3؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، الجزء الأول، ص، 21، 22.

(1)- GIORGIO DEL VECCHIO, op.cit., p.14.

(2)- زهير شكر، مرجع سبق ذكره، ص22.

(3)- المرجع نفسه، ص، 22.

(4)- Yves Charles Zarka, op.cit., p.93.

19- الفصل بين ما هو عمومي متعلق بالدولة وما هو خاص متعلق بفرد معين أو مجموعة الأفراد، ويكون دور الدولة تنظيمي ضبطي / Un rôle régulateur.

20- بروز الفردانية التي تعتبر الصيغة التي تحمي من تذويب الفرد في قالب إيديولوجي عام وشامل في الدولة، باعتبار الظاهرة المدنية اقترنت بمبدأ الفردانية؛ كحق الامتلاك والحق في العمل والحق في الانتخاب والحق في التعبد... الخ.⁽¹⁾

21- ظهور القطاع الخاص، سواء كان صناعيا أو فلاحيا أو تجاريا أو خدماتيا... الخ، وبالتالي وجود علاقة مُتلازمة بين الدولة الحديثة وخصائص الرأسمالية.⁽¹⁾

22- بروز التجسيدات السياسية للعلمانية، التي اعتمدتها الدولة الحديثة، وتحديد الدول الغربية منها.

⁽¹⁾ - Jacques Chevallier, op.cit., pp. 74, 75.

⁽¹⁾ - عبد الله العروي، مفهوم الدولة (ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)، ص، 81.

خلاصة الباب الثالث.

جسدت الفلسفة السياسية الحديثة الطريق الذي سارت عليه العديد من الأسس الفلسفية والتي بفضلها قامت النظرية العامة للدولة الحديثة. فلقد كانت فلسفة النهضة المفعمة بكل من بمبادئ العقل والعلم والتقدم والعلمانية... الخ، الإطار الذي جعل من القطيعة مع الأفكار الكلاسيكية واقعا حقيقيا. وبدورها حققت فلسفة الأنوار التكريس العلني لها.

إن تَمَفُّصُ أغلبية المفاهيم التي تجلت مع بروز الحداثة السياسية، كان لها الدور الكبير في تغيير منحنى التفكير حول مختلف العلاقات التي تتعلق بالإنسان ككائن سياسي واجتماعي، وكفاعل حقيقي يتسم بدوافع دينية وحوافز سيكولوجية عميقة، التي تجعل منه كائنا ذو صبغة دينية وحوافز نفسية من جهة، وغايات سياسية واجتماعية من جهة أخرى، مما يجعل من سمة الدين مُعطى قابلا للنقاش والنقد، وغاية وهدف ممكن تحقيقه. ومن هنا تتأكد الجدلية بين الديني والسياسي.

لقد أعطت الحداثة السياسية، التي نظّر لها فلاسفة العقل، والتقدم، والعلم، للحياة اليومية للفرد بصفة عامة ولحياته السياسية بصفة خاصة، تلقائية وليونة أكبر للتعامل مع أفكار المجتمع المدني، والمواطنة، والعلمانية، والديمقراطية، والأحزاب السياسية، والحريات الفردية والشخصية والحريات الجماعية، وفصل الدين عن الدولة وتجسيده على أساس أنه مجال من مجالات الحياة الدنيوية... الخ، وعليه مثلت الدولة الحديثة وبطابعها القانوني/التنظيمي والسياسي/المؤسساتي القطيعة مع الدولة القديمة بأشكالها وأنظمتها وأهدافها. وكانت بالتالي الدولة الحديثة محاولة مشروع لتجسيد النظام الذي يحافظ على الفرد، كعنصر أساسي في المجتمع وعلى الدولة كمجموع مواطنين يعيشون في رقعة جغرافية محدودة، يسعون إلى الحفاظ عليها ككل مُنظم.

لقد كانت لمختلف الإرهاصات الفكرية: العقلية، والعلمية، والعلمانية... الخ، الدور الكبير في تغيير منحنى النسيج الفكري الأوربي من مرحلة الثالوث الفكري: المقدس واللاهوت والدين، إلى فكر نهضوي حر مبني على نقد الدين، وتفعيل دور الإنسان في الأرض، والتأسيس للفردانية وحقوق الإنسان. فعلى الرغم من أن بداية عصر النهضة كان فيه الصراع بين الدين والفلسفة محتدما، خاصة بعد ظهور أشكال صراع جديدة، على غرار صراع النظرية العلمية والفكر الاكليريكي، إلا أن العديد من الأقطاب الفلسفية واصلت على المنهج الفكري العقلاني، واستفادت بذلك من مختلف الرؤى العقلية القديمة. ولم يلبث وقتا طويلا حتى استطاعت بعض هذه الأقطاب الإتيان بمعارف جديدة فلسفية كانت أم علمية وأدخلت أوربا بذلك إلى مرحلة جديدة اتسمت

بالإبداعات الفكرية والابتكارات العلمية. واتضحت بالتالي الرؤية للإنسان الأوربي بصفة عامة والمفكر بصفة خاصة في إدراك مفاهيم جديدة حول الله والإنسان والطبيعة.

وهو التحول نفسه الذي عرفه الفكر السياسي، بحيث عملت العديد من المذاهب الفكرية التي عرفت نهضة الأوربية على تجاوز اللاهوت السياسي، الداعم لفكرة الدولة الدينية الفاضلة، ومنه الإتيان بأفكار سياسية جديدة. وعلى حد تعبير الأستاذ والدكتور الجزائري بليمان عبد القادر في هذا الصدد: « لقد وجدت النظرية السياسية الغربية أصولها الحديثة بعيدا عن الاعتقاد الديني المحتكر من الباباوات، في الجمع بين عقلانية العمل العلمي التقني وفضائل الحوار الفلسفي الإغريقي القديم ». (1)

إن تجاوز نظرية الحق الإلهي ومحاولة تجاوز طبيعة المجتمع التقليدي المنبني أساسا على المرجعية الدينية والأسطورية، والطبيعة الأبوية، والهيمنة الذكورية، والرمزية الأسرية، والقبلية وروح الجماعة... الخ، أسهم في إعادة قراءة العلاقة بين الإنسان والفعل السياسي وحقق السؤال الفلسفي حول الدولة. وهو ما شكل من مسألة البحث عن الحكم العادل والمثالي بعيدا عن الأسباب التي أدت إلى انتشار الحروب والنزاعات والعدمية... الخ، أكثر من لازمة، الأمر الذي دفع العديد من الفلاسفة من القيام بقراءة المنظور التاريخي للدولة، سواء عن طريق الدراسات الأنثروبولوجية، أو النقدية، أو المقارنة بين الدول، أو الفلسفية المحضة.. الخ. وكل هذه الدراسات أدت دون أي شك إلى بناء والتأسيس للنظرية الدولة الحديثة.

لا يُمكن لنا اعتبار أن النظريات المختلفة حول الدولة الحديثة كلها ذات صبغة علمانية، فكما سبق لنا ذكره، فإن محاولة تجاوز الدين داخل النسق الفلسفي لهذه النظرية لم يكن راديكاليا، بل حملت بعضها للعديد من التراكمات الدينية داخلها، وهو ما شكل في العديد من الأحيان سمات الدولة العلمانية والأزمات التي وقعت فيها وما تزال تقع فيها في المرحلة المعاصرة.

(1) - بليمان عبد القادر، مرجع سبق ذكره، ص 192.

الباب الرابع

الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة

(دراسة نماذج وقراءات في التجسيد والأزمة)

تمهيد الباب الرابع.

كان البحث في خبايا الخطاب الفلسفي حول الدولة الحديثة وإشكالية تأصيلها الديني الذي قمنا به في الأبواب السابقة، خاصة في البابين الثاني والثالث، بمثابة المحاولة المباشرة من أجل الإجابة عن الإشكالية العامة لهذه الدراسة. وكذلك تبيان أهم اللحظات الفلسفية التاريخية التي بفضلها تأسست النظرية العامة للدولة الحديثة. أما في هذا الباب الرابع والأخير فإننا سنقوم بدراسة بعض النماذج من الدول الحديثة ذات الصبغة العلمانية، وتبيان المفارقات بين التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة وتطبيقها السياسي وبزوغ التراكيمات الدينية، التي شكلت جوهر التناقضات التي عرفتھا النظرية ذاتها وتطبيقاتھا.

لقد شكلت الفلسفة الحديثة، كما سبق وأن بيناه، لحظة تاريخية حاسمة في تاريخ البشرية، ليس فقط لأنها جسدت القطيعة مع الفكر اللاهوتي القروسطي، بل لأنها وضعت الأسس الفكرية لبروز عصر العلم والتقدم والتقنية، وذلك ابتداء من القرن السادس عشر، ولقد أسست هذه الأسس الفكرية الجديدة العديد من التحولات التي تكرست في مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والقانونية... الخ، التي غيرت من طبيعة العلاقة الثلاثية التي تجمع بين العناصر الجدلية الثالثة : الله والعالم والإنسان، وحلت محلها علاقات جديدة، غايتها الرئيسة تحقيق السعادة للإنسان من خلال تنظيمه السياسي، والاجتماعي... الخ.

لعل الحداثة بمختلف عناصرها النظرية، عملت على بلورة وصياغة نظرية للدولة الحديثة وفق عقل سياسي جديد، تحدده المعطيات الفلسفية والعلمية والسياسية... الخ، التي أفرزتها، وهو ما حاولت الحداثة السياسية تجسيده، بحيث أعطى تمفصل المفاهيم التي قامت عليها الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة للعقل السياسي الحديث آليات جديدة في فهم الإنسان وإدراك مختلف العلاقات التي تربطه سواء بالإنسان كآخر أو بالدولة ككيان يعيش فيه.

إن الحديث عن الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة يتطلب منا أولاً البحث في الخطاب الفلسفي المتعلق بالدولة ومختلف الأسس التي يقوم عليها، وهو ما حاولنا تبياناه ودراسته في البابين السابقين، وثانياً دراسة بعض النماذج من الدول العلمانية الحديثة وهو ما سنقوم به في هذا الباب الأخير، بحيث سنعمل على دراسة النماذج التالية: النموذج الفرنسي، والنموذج الأنكلوسكسوني (البريطاني والأمريكي)، والنموذج الإسلامي: التركي والإيراني، والنموذج الصهيوني.

تعتبر العلمانية كمشروع سياسي الصيغة الرئيسية التي تتميز بها الدولة الحديثة، بحيث شكلت مبادئ: فصل الدين عن الدولة، والحريات الأساسية، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان، والتسامح، والديمقراطية، وسيادة الشعب، والفصل بين السلطات، والمواطنة وغيرها من المبادئ، أهم المراكز التي جسدتها الحداثة السياسية في بناء مفهوم وطبيعة الدولة الحديثة، بمعطياتها وخصائصها المختلفة، مقارنة بالدولة/المدينة القديمة، خاصة الدولة/المدينة اليونانية والرومانية.

بيد أنه، وعلى الرغم من بروز نظرية الدولة الحديثة سواء كمشروع فلسفي له مبادئه ومحدداته أو كتجسيد سياسي خاضع لآليات معينة ومحددة، بقيت نظرية الدولة نفسها تواجه العديد من التحديات المعرفية والسياسية، جراء ارتباطها بتطور العديد من المفاهيم على غرار مفهوم السلطة، والحرية، والمواطن، والفعل السياسي، والحق، والواجب... الخ، فكلما تطورت المفاهيم السياسية، والعلمية، والاجتماعية... الخ، تطورت معها نظرية الدولة ومنه أنماط الأنظمة السياسية، بالإضافة إلى الخصائص التاريخية والأصول الدينية، والصيغة الرمزية، والمقومات الثقافية... الخ، التي تفرض نفسها داخل المجتمع والتي تحدد بدورها طبيعة الدولة وتطبيقاتها.

انطلاقاً من الطرح السابق ذكره، فإنه يُمكن لنا اعتبار مسألة الدولة؛ كطبيعة ومفهوم ونظام، هي الثابت المتغير الذي يتحدد وفق سيرورة الفكر الإنساني، وبالخصوص الفكر السياسي من جهة وطبيعة البنية الاجتماعية وتجلياتها المتعددة من جهة أخرى.

لقد كانت الغاية الأولى للدول الحديثة بصفة عامة والغربية منها بصفة خاصة، بعد تجاوزها المرحلة الوسيطة، محاولة بناء مشروع دولة جديدة وفق أسس علمانية، كل دولة وفق مبادئها وتصوراتها الخاصة. ويُمكن القول - كما سبق الإشارة إليه - بأن التاريخ الفلسفي والعلمي والإيديولوجي للغرب ضد المقدس واللاهوت كان تاريخاً من أجل بناء الأنساق العقلانية والعلمية والعلمانية، وضد النموذج القديم للدولة الذي تأسس منذ المدينة اليونانية، والمنبني على معالم الأسطورة، ونظرية الحق الإلهي، والصيغة الرمزية، وكان ذلك من أجل تأسيس معالم الحداثة السياسية بصفة عامة والتنظير لنموذج الدولة العلمانية الحديثة بصفة خاصة.

إن التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة بصورتها العلمانية، الذي عرفته أوروبا منذ المراحل الأولى لتاريخها الفكري، كان يهدف في الحقيقة لإعادة الإنسان لمناخه الطبيعي

في مواجهة الطبيعة من جهة، والتأمل في إمكانية تحقيق السعادة فيها من جهة أخرى. وهذا ما سعى إليه الإنسان الغربي الحديث عن طريق تطبيقه للنموذج العلماني كنظام تقوم عليه الدولة.

إن الإشكالية التي سبق وأن طرحناها حول تطبيق الدولة الحديثة بصورتها العلمانية وتجسيدها سياسياً، بالمقارنة مع تأسيسها الفلسفي وبالنظر إلى التجارب - التي سيتم درستها في هذا الباب - (التجربة الفرنسية والتجربة الأنجلوساكسونية: البريطانية والأمريكية، والتجربة الإسلامية: التركية (السنية) والإيرانية (الشيعية)، والتجربة الصهيونية)، نجد أنها إشكالية جد حساسة/معقدة تتطلب العديد من المعطيات، خاصة أن كل تجربة دولة علمانية تختلف في تجسيدها السياسي من دولة إلى أخرى. بالإضافة إلى تعقد نظرية الدولة الحديثة وأسسها الفلسفية التي ما تزال خاضعة للتغيير والتطور الفلسفي والسياسي والقانوني. كل هذه الأمور ستكون مسائل ومواضيع دراسة في هذا الباب الرابع والأخير.

IV-1- الفصل الأول: في العلمانية.

IV-1-1- المبحث الأول: الصيغة العلمانية للدولة الحديثة الوجه الظاهر للحدث السياسية.

تُعتبر الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة الموضوع الفلسفي التحليلي الأخير في هذه الدراسة المُقدمة، الموضوع الذي يهدف أساسا إلى تبيان الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، والمعالج الاصطلاحي والفلسفي لمفهوم العلمانية، وطبيعة بعض النماذج العلمانية من الدول الحديثة التي عرفها العالم السياسي الحديث والمعاصر.

لقد شكلت الدولة الحديثة موضوع الكثير من الدراسات الفلسفية والسياسية، نتيجة للعديد من الأسباب التي وَجَّهَتْ أنظار الفلاسفة والدارسين إليها. ومن بين هذه الأسباب يُمكن لنا الإشارة إلى خمسة، وهي كالآتي:

1- السبب الأول مُتعلق أساسا بالتطور الفلسفي للأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، خاصة مع قيام الإيديولوجيات الحديثة التي تتصارع فيما بينها منذ العديد من القرون. فالصراع بين الديني والسياسي ما يزال قائما إلى يومنا هذا، والصراع بين الاشتراكية والليبرالية الذي دام العديد من السنين خاصة في ظل الحرب الباردة، والذي بدأت تخفُ حدته بعد سقوط جدار برلين 1989م، كان صراعا حول الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الدولة الحديثة كالحق في الملكية، والحرية، والفردانية، وطبيعة الدولة وغيرها من الأسس التي أثارت جدالا كبيرا. والصراع بين التيار الديني والعلماني التقدمي الذي ما يزال يُحرك المشهد الفكري العالمي من جهة ويحدد طبيعة السياسات التي تنتهجها العديد من الدول من جهة أخرى.

2- السبب الثاني مُتعلق أساسا بتنامي النظام الليبرالي وأسس الاقتصادية والمالية الشمولية، التي جسدت نفسها عالميا وفق نمط العولمة الاقتصادية والثقافية، مما جعل العديد من الدول تُعاني من هذا النظام، وأصبح وجوب إعادة قراءة نظرية الدولة الحديثة خاصة فيما يتعلق بأسسها الشمولية الإنسانية مسألة جد مُلحة.

3- السبب الثالث يتعلق خاصة بتنامي النزعات الدينية الحديثة التي تستهدف تجاوز الصيغة العلمانية للدولة الحديثة والعودة إلى أمجاد الصيغة الدينية والدولة الدينية، سواء التيارات

الدينية السياسية التي تعرفها الدول الغربية مع تنامي اليمين المتطرف وعودة التيارات الدينية المسيحية واليهودية، أو الدول الإسلامية مع تنامي الإسلام السياسي، أو مع ظهور التنظيمات الإرهابية المُقاتلة باسم الدين كالقاعدة، وداعش، وجبهة النصرة، وبوكو حرام وغيرها.

4- السبب الرابع متعلق أساساً بالأزمات التي تعاني منها الدولة الحديثة وصيغتها العلمانية، خاصة مع ظهور التعارض بين الحريات الفردية وعلمانية الدولة. وبروز العديد من الجماعات والأقليات الدينية التي تُطالب بحقوقها، والتشهير بانتماءاتها الدينية والثقافية، والمطالبة بحقوقها في استغلال الفضاء العمومي دون تقييد. ولعل أزمة التشهير بالرموز الدينية والحرية الفردية، ومسألة البرامج المدرسية الوطنية وحرية التمدرس، ومسألة قيام الأحزاب الدينية، والتعارض بين العديد من المسائل الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية الدينية والثقافية للعديد من الدول... الخ، هي من بين الأزمات المتعلقة بتطور وتطبيق معالم نظرية الدولة الحديثة.

5- السبب الخامس والأخير يتعلق بظهور العديد من المفارقات بين التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية وتجسيدها السياسي.

ولعل مختلف هذه الأسباب السابقة ذكرها هي من بين الأسباب التي أدت أيضاً لظهور النقاش حول الحداثة والحداثة السياسية.

يتحدث الفيلسوف الألماني يورغن هيرماس عن الحداثة قائلاً: « الحداثة هو العصر الذي يخل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، فهو العصر الذي يعيش بدلالات المستقبل ويظهر كل ما هو جديد آت ومنه يتميز بالقطيعة مع الماضي وقيم وأفكار الماضي لا تمثل مرجعية لها بل المرجعية الحقيقية مستمدة من ذاتها، بحيث تتميز بمصطلحات وأفكار جديدة كالتحرر والتقدم والعلمانية والعلم والعقل والتطور... الخ، وتستمد الحداثة السياسية بدورها مقوماتها منها. » (1)

(1)- Jurgan Habermas, op.cit., pp. 7, 8.

وبغض النظر عن الجدل الذي جسده النقاشات حول الحادثة : تعريفها وميلادها الفعلي، ومنه الحادثة السياسية. إلا أن ما يهْمنا هاهنا هو تبيان أن الحادثة انبثقت من مجموع النظريات الفلسفية والعلمية المختلفة التي عرفها الغرب الحديث، والتي أسهمت إرهاباتها بنقل الفكر من بوتقة اللاهوت إلى مجال البحث في الدنيوي والعلمي والعقلاني. فلقد كان ذلك إعلانا صريحا بخروج العقل من براهين الفكر الأسطوري والديني القديم. وهو ما عملنا على تبيانه في الأبواب السابقة. فالصيغة العلمانية للحادثة هو ثابت قائم في جل النظريات الفلسفية السياسية الحديثة، وهو ثابت يتنازع مع العديد من الشوائب والتراكمات والرواسب الدينية التي ما تزال تكتننها تلك النظريات.

وعلى الرغم من كل هذا، إلا أن الظاهرة الفلسفية الحديثة في ظل الحادثة السياسية استقلت عن الدين والوحي، وهو ما يعتبره الفيلسوف الألماني هيجل « بغياب الوحدة الروحية التي كان يؤمنها الوعي الديني وعليه استقلال دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان. »⁽¹⁾

إن ارتباط الحادثة بتطور العقل والعقلانية والعلمانية والخروج من مجالات اللاهوت يُشكل الخاصية التي لا يُمكن لأي دارس للفلسفة الحديثة نفيها أو التشكيك فيها. فالحادثة هي فلسفة القطيعة مع الفكر الديني اللاعقلاني القديم. وعلى حد تعبير المفكر السوري برهان غليون قائلا : « لقد تزامن نمو الحادثة بنمو منقطع النظير للفلسفة وللميتافيزيقا كتفكير في الوجود خارج مفاهيم اللاهوت، وأصبحت الفلسفة عقلية بعدما أصبح اللاهوت نقليا، وتأسست العقلانية بذلك على هذه القطيعة بين الفلسفة والدين الرسمي، وارتبط تحرر المجتمع من الكنيسة بتحرر الفكر من هيمنة المفاهيم اللاهوتية، وتأكيد سلطة العقل كسلطة مناقضة للنقل. »⁽²⁾

دون أي شك، فإن ارتباط الحادثة بالعقل وبالعقلانية والعلمانية جعل من الحادثة السياسية أيضا تتميز بالخصائص نفسها، وكذلك في سعيها إلى فرض القطيعة مع مختلف المفاهيم التي تَمَيَّزَ بها اللاهوت السياسي والفكر الذي فرضته الكنسية والأنظمة السياسية الحاكمة القديمة. مما جعل من الماضي الفكري عبارة عن جزء من تاريخ الفكر فقط. فبعدما تحققت أركان الحادثة السياسية وقيام الدولة الحديثة تجلت مرحلة تاريخية جديدة للبشرية. وعلى حد قول موريس باربي في كتابه

(1)- محمد سيلا، الحادثة وما بعد الحادثة (ط1؛ المغرب: دار توبقال، 2000)، ص، 32.

(2)- برهان غليون، اغتيال العقل (د ط؛ الجزائر : موف للنشر، 1990)، ص، 241.

الحدثا السياسية قائلا: « إن الحدثا السياسية هي ميزة كل ما هو حديث، بالمقارنة بكل ما هو قديم . » (1)

وفي سياق آخر، عملت الحدثا السياسية على إبراز الصيغة العلمانية لنظرية الدولة والدفاع عنها، باعتبارها السمة الوحيدة التي تسمح للدولة بفرض القطيعة مع النماذج السياسية القديمة. فالدولة العلمانية هي جزء لا يتجزأ من الحدثا السياسية، فأسس العلمانية ومبادئ حقوق الإنسان والمواطنة، والحريات الفردية والجماعية، والفصل بين السلطات، والسيادة الشعبية... الخ، هي من بين الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الدولة الحديثة باسم الحدثا السياسية.

كما جسدت الحدثا السياسية القطيعة مع النظم الفكرية التقليدية، بحيث عمدت على تفكيكها ونقد طبيعتها الدينية والأسطورية، وبالتالي إدخال الفكر بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة إلى عصر فكري جديد. فعلى حد قول محمد سبيلا : « الحدثا السياسية هي السائل المذيب القادر على تحويل وتفكيك المواد وتفكيك الصور التي تميزت بها المجتمعات التقليدية، فلقد عملت على إخراجها من زمنيها التكرارية الأبدية ومن نرجسيتها إلى زمن كوني مبني على التجدد والتغير. » (2)

وتجدر بنا الإشارة هاهنا إلى نقطة رئيسة وإجرائية جد مهمة، والمتمثلة في أن التساؤل الفلسفي حول الصيغة العلمانية للدولة الحديثة يتشكل من عنصرين أساسيين وجوهريين: العنصر الأول متعلق بالتأسيس الفلسفي لها. أما العنصر الثاني فهو متعلق بالتجسيد السياسي لها.

إن قيام الدولة الحديثة كان وفق أسس النظريات الفلسفية السياسية الحديثة التي سبق وأن بينهاها، وهذه الأسس إن مثلت فهي تمثل الخصائص التي تتميز بها الحدثا بصفة عامة والحدثا السياسية بصفة خاصة، من بسط للصيغة العلمانية، وتجسيد للنزعة الفردية ولحضور العقل والنقد وتحرير العلم من المفاهيم اللاهوتية وتأسيس استقلالية الفعل الإنساني من الاكراهات الدينية والأخلاق النسكية.

وفي السياق نفسه، لا يمكن لنا فصل الدولة الحديثة عن العلمانية، ولا العلمانية عن الحدثا السياسية، ولا الحدثا السياسية عن الدولة - كما سبق وقلناه- بحيث تُعتبر العلمانية المظهر/الصيغة

(1) - Maurice Barbier, op.cit., p. 1.

(2) - محمد سبيلا، مرجع سبق ذكره، ص، 42، 43.

الجوهرية للدولة الحديثة، والدولة الحديثة التجلي الفعلي للحدثا السياسية. وعلى حد تعبير المفكر المغربي محمد سبيلا: « الحدثا السياسية، وهي مفصل أساس في الحدثا، تقوم على اعتبار مصدر مشروعية السلطة (أو العنف المشروع)، هو الشعب، وهو ما يقتضي ويستلزم التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني، النتيجة الطبيعية لنزع القدسية عن المجال السياسي واعتباره مجالا دنيويا. »⁽¹⁾

وعلى ضوء ما سبق قوله، يُمكن لنا القول بأن الحدثا السياسية التي عرفها الغرب أولا وقبل أن تنتقل إلى باقي دول المعمورة، هي منظور فكري جديد تجاه العالم والإنسان، الدولة والمجتمع، الفرد والدولة. فهو منظور فكري قائم على الإغلاء من سلطة العقلانية والعلم وتكريس العلمانية والتقدم. فمع مرور الوقت تحقق هذا المنظور من خلال التجسيد السياسي للدولة الحديثة داخل كل طيات المجتمع والحياة اليومية للأفراد: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقانونية... الخ، مما سمح في بناء أنسجة اجتماعية جديدة من خلال إعادة هيكلة تركيبة المجتمعات، وتجديد العلاقات الاقتصادية وتنظيمها عن طريق تجديد الفكر الاقتصادي الليبرالي، والتشريع للقوانين الوضعية التي تتميز بها الدولة القومية وفق مبادئ الديمقراطية والعلمانية. وهي تقريبا الهيئة العامة التي تقوم عليها جل الدول الحديثة باختلاف طبيعتها وتاريخها.

كما أسهمت الحدثا السياسية في تحقيق الفصل الحقيقي بين المجتمع كمجموع الأفراد المكونين له والدولة كمجموعة من المؤسسات والهيكل والقوانين المُجسدة لها. ويتحدث مورييس باربيي في هذه النقطة قائلا: « لا تكفي مبادئ الفصل بين السلطات والاقتراع العام وأسبقية القانون والتعددية الحزبية والحريات العامة... الخ، في التعريف بالحدثا السياسية بشكل مُلم ودقيق، فليسبب ذاته يجب إعادة تحديد مفاهيم وخصائص الدولة/المدينة في العصر القديم والدولة/المدينة في العصر الحديث (...) وبالتالي فإن الحدثا السياسية تقتضي الفصل بين الدولة كنظام سياسي والمجتمع المدني وكذلك الفصل بين المجال العمومي والمجال الخاص وكذلك الفصل بين المواطن والفرد. »⁽²⁾

وما يُمكن قوله هاهنا كصفوة القول، هو أن الصيغة العلمانية للدولة الحديثة هي بمثابة البيان والبرهان الحقيقي لقيام الحدثا السياسية وانتشار أسسها الفلسفية.

(1)- المرجع نفسه ، ص، 64.

(2)- Maurice Barbier, op.cit., p. 1-3.

IV-1-2- المبحث الثاني: العلمانية مُصطلح ونظرية.

تعلقت العلمانية بنظرية الدولة الحديثة كأساس فلسفي يُحدد النزعة العامة لها، كما تُمثل صيغتها التي تُميزها عن باقي الأنماط النظرية للدولة وبالخصوص الدولة الكلاسيكية. فالتطور الفلسفي للنظرية العامة للدولة الحديثة استقر به الأمر في قيام صيغتها العلمانية، وتجسدت هذه الصيغة بعد التطبيقات السياسية لها وترسيم الدولة الوطنية.

إن الحديث عن الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، لا يتطلب فقط تحليل أهم المحطات التاريخية التي مر بها الفكر العلماني ودراسة النظريات الفلسفية التي نظرت لقيام العلمانية كنظرية فلسفية قائمة بنفسها - وهو الأمر الذي سبق وأن قمنا به في الباب الثاني والثالث- بل يتطلب الأمر الأخذ بعين الاعتبار وبجدية بأربع نقاط جد أساسية، وهي كالآتي:

1- النقطة الأولى تتعلق بطبيعة مفهوم العلمانية وسيرورته التاريخية، بحيث يرتبط بكل من العلم والنظرية العلمية، بالعالم والمنظور الدنيوي، وبالعقل والعقلانية. مما جعل العلمانية موضوعا جدليا. فلقد ارتبط مصطلح العلمانية / Sécularisme، بمصطلحات أخرى كالعلمية/ Scientisme، والعالمية/ Universalisme، التقدم/ Le Progrès، العقلانية/ Rationalisme، أو العلمانية (بكسر العين) واللا ديني/ عند العديد من المفكرين العرب، واختلاف في التسمية عند الغرب الذي يستعمل أيضا مصطلح اللائكية / Laïcité، واللا ديني/ Areligieux. كل هذا نتيجة مختلف التفاعلات بين العديد من هذه المصطلحات التي تجسدت على أرض الواقع.

2- النقطة الثانية تتعلق بالمنظور الأكاديمي والمعرفي للعلمانية، إذ جسدت مُختلف الدراسات الأكاديمية خطابات فكرية حول العلمانية بعيدا عن الصراعات الإيديولوجية والاستعمالات السياسية، مما أسهم في ظهور العلمانية الأكاديمية والعلمانية السياسية.

3- النقطة الثالثة تتعلق بالعلاقة الموجودة بين العلمانية ومختلف العناصر الخاصة بالقوانين الوطنية والدولية، بحيث كرسّت الصيغة العلمانية للدولة الحديثة العامل الذي يحدد طبيعة القوانين والتشريعات. إلا أن هذه الأخيرة ما تزال محل سجال وجدال، خاصة مع تنامي التيارات المناهضة للعلمانية، وولوج الجماعات الدينية والثقافية والتيارات المدافعة عن الهويات الأصلية داخل الدول العلمانية، كفرنسا، وتركيا، ولبنان، وتونس على سبيل المثال.

4- النقطة الرابعة تتعلق بالاختلاف الكبير الذي تتميز به مُتخلف التجارب والنماذج العلمانية التي عرفها العالم السياسي المعاصر، وانطلقنا في دراستنا هذه من وجود أربع نماذج علمانية وهي النموذج العلماني/اللائكي الفرنسي، النموذج العلماني الأنجلوسكسوني (البريطاني والأمريكي)، النموذج العلماني الذي عرفته بعض الدول الإسلامية السني على غرار تركيا، ولبنان، وتونس، والشيعي في إيران، والنموذج الصهيوني. فكل نموذج يختلف عن آخر.

وسنحاول في هذا المبحث دراسة العلمانية كمفهوم ومصطلح، وكمجموع من الأسس الفلسفية والسياسية التي صاحبت نظرية الدولة الحديثة بصفة عامة، والتطبيقات السياسية للدولة الحديثة بصفة خاصة.

IV-1-2-1-المطلب الأول: العلمانية اصطلاحاً.

يتضمن القاموس العالمي العديد من التعريفات الاصطلاحية المقدمة لكل من مصطلح العلمانية/ Sécularisme و اللائكية /Laïcité، إذ يتعلق كل مصطلح وكل تعريف بالنظرية التي يتبناها واضع المصطلح والتعريف معاً، وبالغايات الرئيسية التي يصبو إلى تحقيقها.

وقبل التطرق إلى مفهوم العلمانية، تجدر بنا الإشارة إلى أن المصطلح الذي اعتمدناه في هذه الدراسة هو مصطلح العلمانية بفتح العين، فالصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة تعلق بجانبها السياسي بكل ما هو دنيوي بمعنى بالعالم كإطار لتحقيق الدولة الحديثة.

سنحاول في هذا المطلب الإتيان ببعض التعاريف التي ستخدم دراستنا هذه وتُبسط ما سميناه بالصيغة العلمانية، وذلك دون الانحياز لأي تعريف، لأن الهدف الرئيسي بالنسبة لنا ليس تبيان طبيعة الاختلاف الموجود بين التعاريف، بل إعطاء القارئ إمكانية فهم مصطلح العلمانية ومُختلف المعاني التي يتضمنها.

لا ريب أبداً، بأنه ليس من الممكن بتاتا إخراج تاريخ أي مصطلح من التفاعلات التي فرضتها التقاطعات الفلسفية والفيلولوجية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية المتعلقة به وباستخداماته المختلفة والمتعددة وهو الأمر نفسه يَخُصُّ مصطلح العلمانية.

ففي السياق نفسه، نود أن نؤكد هاهنا بأن لمصطلح العلمانية العديد من الاستخدامات، إذ هنالك الاستخدام المعرفي الذي نجده في العديد من الدراسات الأكاديمية، والاستخدام الفلسفي الذي

اعتمدته مُختلف المذاهب الفلسفية العلمانية، والاستخدام القانوني الذي نجده في النظريات القانونية، والاستخدام السياسي الذي تبنته وتعمل به العلوم السياسية والتيارات الحزبية، والاستخدام المدرسي والتربوي الذي من خلاله تجسدت مسألة عِلْمنة المدرسة والبرامج التربوية.

يُقدم كل دارس متخصص في مفهوم العلمانية تعريفا خاصا به، وذلك نتيجة للعديد من الأسباب التي كثيرا ما تتعلق بدوافع إيديولوجية أو بالتصورات التي يتبناها كل دارس حول العلمانية أو حول الدولة. لذلك نجد تنوعا كبيرا تارة وتناقضا عميقا تارة أخرى في التعاريف الاصطلاحية، والإجرائية، واللغوية، والفلسفية المُقدمة للعلمانية، وهذا سواء عند الغرب أو عند المُفكرين والدارسين العرب والفرس. فنجد مثلا مصطلح العلمانية/ sécularisation واللانكية Laïcité / في اللغة الفرنسية والانجليزية والعلمانية بكسر العين والعلمانية بفتح العين واللائكية في اللغة العربية.

بالنسبة إلى لفظ العلمانية، فنجد العديد من الاستخدامات المُعجمية :

اللغة الإنجليزية	اللغة الفرنسية	اللغة العربية
• Secularism. • Liberalism.	• Sécularité. • Laïcité. • Areligieux.	• العلمانية بفتح العين نسبة إلى العالم. • العلمانية كسر العين نسبة إلى العلم. • اللانكية. • اللاديني. • الدنيوية. • الزمانية.

لقد شكل مصطلح العلمانية واستعمالاته اللغوية العديد من السجلات الفكرية واللغوية منذ ظهوره الأول، الأمر الذي جعل من مسألة العلمانية من بين المسائل الجد شائكة والأكثر عرضة للانتقادات. فيتحدث المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، أحد أهم المتخصصين العرب في العلمانية وأسسها الفلسفية، عن طبيعة هذا السجال قائلا : « يرد في المعجم الفكري والسياسي العربي عدة مصطلحات مثل "الاستنارة" و "التحديث" و "العولمة" شاع استخدامها، وانقسم الناس بخصوصها بين مؤيد ومعارض. ولعل من أكثر المصطلحات شيوعا وإثارة للفرقة

"مصطلح العلمانية" الذي يتم الحوار، أو الشجار بخصوصه بحدّة واضحة، تُعطي الانطباع بأن هذا المصطلح محدد المعاني والأبعاد والتنظيمات. «⁽¹⁾

تتضمن المعاجم الفرنسية والعربية بالخصوص مصطلحين أساسيين، الأول العلمانية والثاني اللائكية.

فكلمة علمانية بفتح العين، هي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم" "sécularisme" الانجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية المختلفة، والكلمة مُشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم" / "saeculum" والتي تعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما في لاتينية القرون الوسطى، فإن الكلمة تعني "العالم" أو "الدنيا" مُقابل الكنيسة. وبالتالي لفظة "saeculum" مرادفة لكلمة "mundus" التي تعني العالم، كما هي مرادفة للكلمة اليونانية "aeon" التي تعني "العصر"، ومنه فإن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزمني.⁽²⁾

تقول دائرة المعارف البريطانية بأن مادة Sécularism هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها.⁽³⁾

ويُضيف المعجم نفسه قائلاً حول مسألة الديوي والأخروي : « على اعتبار أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الفكرة طفقت الـ "secularism" تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية. »⁽⁴⁾

وبدوره يتحدث سفر بن عبد الرحمن الحوالي في كتابه الذي جاء تحت العلمانية عن مصطلح العلمانية قائلاً : « لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة Secularism الإنجليزية أو Sécularité الفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ " العلم " ومشتقاته على الإطلاق، فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه Science والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة Scientism والنسبة

(1)- عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر (ط1؛ بيروت : دار الفكر المعاصر، 2000)، ص، 11.

(2)- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، المجلد الأول، ص 53.

(3)- سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية (دون طبعة؛ الكويت: دار الهجرة، 1987)، ص 22.

(4)- المرجع نفسه، ص، 22.

إلى العلم هي Scientific أو Scientisme في الفرنسية. ⁽¹⁾ كما يُضيف قائلا: « والترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللا دينية" أو "الدنيوية" لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد. ⁽²⁾»

وهو الطرح نفسه الذي تبناه المفكر أحمد زكي في معجمه، بحيث يعتبر أيضا بأن لفظ العلمانية هي ترجمة خاطئة للكلمة الانجليزية "Secularism" أو للكلمة الفرنسية "Sécularité" وهي كلمة لا صلة لها بالعلم ومشتقاته والترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية، أي ما لا صلة له بالدين. ⁽³⁾

وهو التصور نفسه تقريبا الذي تبناه المفكر فؤاد زكريا، الذي يرى أن لفظة علمانية مرتبطة أكثر بمعنى العالم بشكل أدق من ربطها بكلمة العلم. ⁽⁴⁾ فالعلم هو مصدر تسميات العديد النظريات العلمية والفلسفية.

يربط العديد من الباحثين مصطلح العلمانية بالعالم الأرضي وليس بالعلم، وذلك ناتج -على حسب اعتقادنا- إلى ربط المفهوم نفسه بسياقه التاريخي الذي كان متعلقا أساسا بمختلف النظريات التي جسدت مبدأ الفصل بين الديني والسياسي عن طريق الدفاع عن البحث وتحقيق العالم الأرضي كأساس لتحقيق السعادة الإنسانية والابتعاد عن الغيبيات والأساطير. فمثلت صورة العالم الأرضي جوهر وجود الدولة التي دعمت أفاقه الفلسفية مختلف التيارات العلمانية من خلال التنظير للفصل بين الدنيوي والديني. مما يجعل من الطبيعة الأولى للعلمانية هي الفصل بين الروحي والسياسي، والعالم الروحي والعالم الأرضي، والدولة الأرضية والدولة الدينية. هو ما ركزت عليه مختلف النظريات الفلسفية التي أسهمت في التأسيس الفلسفي للعلمانية والدولة العلمانية.

إلا أن الاستعمالات المنتشرة لمصطلح العلمانية/sécularisme نجده كثيرا في الدول الأنجلوسكسونية (إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية) وفي العديد من الدول الغربية ذات التاريخ

(1)- المرجع نفسه، ص، 21.

(2)- المرجع نفسه، ص، 21.

(3)- أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: العلمانية، ص، 370.

(4)- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجاد الأول، ص، 61.

البروتستانتية، وكذلك عند العديد من المستعمرات السابقة لإنجلترا كمصر والهند على سبيل المثال وليس الحصر.

أما مصطلح "اللائكية" فهو مُترجم من الكلمة الفرنسية "Laïcité" وهذه الأخيرة مشتقة من المصطلح اليوناني "Laos" والذي يعني "الشعب" ومن الصفة اليونانية "Ikos"، فمن هذا الاشتقاق فإن مصطلح "Laïcité" يعني "خاص بالشعب" وكلمة "Laïque" تعني بدورها المستقل عن كل التنظيمات الدينية.⁽¹⁾

يَمْتَلِك مصطلح "اللائكية" أصل اشتقاقي مُزدوج، والذي يُحيلنا إلى أفقين مختلفين، الأول مصدره المفردات الكنسية اللاتينية "Laicus" والذي يعني "الذي لم يكن عرضة للأوامر الدينية" مما سمح بالتفرقة بين ما هو كنسي ولائكي داخل المجتمع المسيحي، وهي سياسة تبناها الفاتيكان من أجل السماح لللائكيين المشاركة في الحياة الكنسية (Le laicat). أما الأصل الثاني والذي يعتبر الأكثر عنقا في التاريخ، وهو الذي يتأتى من الإغريق (laos) والتي تعني الشعب. دون أي شك، المصدر الاشتقاقي الإغريقي هو الأكثر تأثيرا في بناء مفهوم اللائكية كما هو مُتجلى في النصف الثاني للقرن XIX. فاللائكية تعتبر حقيقة سياسية، التي من خلالها لا تكتسب الدولة شرعيتها من الدين، المؤسسة الدينية، أو أي اعتقاد ديني، ولكن من الإرادة الشعبية.⁽²⁾

يرى عزيز العظمة بأن لفظ اللائكية "Laïcité" والتي انتحلها اللغة التركية في عبارة "Laiklik"، مُستخدمة كثيرا في الدول الكاثوليكية وهي مُشتقة من العبارتين اليونانيتين "Laos" أي الناس و "Laïkos" أي عامة الناس في تمييزهم عن الإكليروس.⁽³⁾

أما أحمد حاطوم، فإنه يرى بأن الفرنسيين عثروا في التراث اللاتيني-اليوناني، المُتصل بترائهم على كلمة "Laïcité"، التي رؤوا فيها ما يرتبط باللائكية، أي كلمتي "Lakos" و "Laïkus" فاعتمدوها، ثم شُحنت الكلمة بمعاني جديدة.⁽⁴⁾ وهو الارتباط الذي اعتمد عليه العديد من المختصين.

(1)- Ahmed Hatum, "Islam et laïcité" *Études arabes* N° 91-92 (1996-1997), p. 28.

(2)- Micheline Milot, *La laïcité* (1 édition ; Québec : éditions NOVALIS, 2008), p.p, 9, 10.

(3)- عزيز العظمة، *العلمانية من منظور مختلف* (ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص، 18.

(4)- Ahmed Hatum, op.cit., p. 28.

وبدوره مصطلح "لائكي"/"Laïque" هي كلمة انتقلت إلى الانجليزية في كلمة "ليس" بمعنى خاص بجمهور المؤمنين، بوصفها طبقة متميزة، ومنها كلمة "لاييتي"/"Laïty" وهو الكافة، باستثناء رجال الدين. وكلمة "لايسيزم"/"Laïcisme" بمعنى النظام العلماني، أي نظام سياسي متميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة، ومنه اشتقت كلمة "Laisization" أي نزع الصبغة الكهنوتية على المؤسسات.⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، تستخدم العديد من الدول ذات التوجه الكاثوليكي وبعض المستعمرات الفرنسية في إفريقيا حالياً مصطلح اللائكية، إذ تمثل هذه الأخيرة مفهوماً فلسفياً، ومشروعاً سياسياً، ومصطلحاً ظاهراً في الخطاب الفلسفي السياسي حول الدولة.

ومن جهة أخرى، كثيراً ما يتضمن الخطاب المتعلق بالصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة بصفة عامة والدولة بصفة خاصة مصطلحين رئيسيين وهما: العلمانية واللائكية. ويرتبط كل مصطلح بتاريخ ومعاني واستخدامات خاصة به، كما يتعلق بطبيعة التجارب السياسية التي عرفتھا الدولة الحديثة.

إذا كان مصطلح العلمانية واللائكية يُشكلان سجلاً وجدالاً في الاستعمال، إلا أن التعريف الاصطلاحي لكل واحد منهما، يبدوا بشكل عام متجانساً وغير متناقض.

يُقدم Le dictionnaire de Littré لأول مرة سنة 1877م تعريفاً لمصطلح العلمانية، ويقوم على أن الدولة تكون مُحايِدة فيما يخص الأديان، متسامحة بشأن المعتقدات. فهذا الحياد يتطلب بالضرورة، بأن تتعامل الدولة مع كل الأديان بالشكل نفسه، بحيث لا تنحاز و/أو تكون ضد أي دين من الأديان.⁽²⁾

ومن في سياق آخر، نود أن نُشير إلى أن الأمر الذي ينبغي الرجوع له دائماً في الدراسات الفلسفية حول موضوع العلمانية، يتمثل في أن مصطلح العلمانية أو اللائكية تم وضعه بعدما تأسس الفكر الفلسفي العلماني كنسق فلسفي قائم بنفسه، كما سبق وأن درسناه وبيناه في البابين الثاني والثالث.

(1) - عبد الوهاب المسيري، "العلمانية... رؤية معرفية"، الإنسان العدد 10، (أفريل 1993)، ص 49، 50.

(2) - Micheline Milot, op.cit., p, 11.

بدوره يُقدم فرديناند بيسون^(1*) / Ferdinand Buisson (1841-1932م)، في مُعجمه الذي جاء تحت عنوان Le dictionnaire pédagogique et l'instruction primaire الصادر عام 1887م تعريفاً لللائكية وهو : الدولة المحايدة بين الاعتقادات، المستقلة عن كل الكنائس، والتي لا تحتوي على أي مفهوم ثيولوجي.⁽²⁾

ومن جهته، يُعتبر المفكر الفرنسي هنري بينا- رويز^(3*) / Henri Pena-Ruiz، الذي يُعد من بين أهم المتخصصين في موضوع اللائكية / العلمانية، أن مصطلح العلمانية واللائكية مُشتقان من اليونانية، لكن ما يُمكنه ملاحظته فيه هو مجموع التفاعلات التي حصلت له، بعد تطور اللاتينية من جهة وبروز مصطلحات جديدة متشابهة سواء في اللغة الفرنسية أو في اللغة الانجليزية من جهة أخرى.⁽⁴⁾

فيحدث قائلًا في معجمه الذي جاء بعنوان Dictionnaire amoureux de la laïcité قائلًا : « مفهوم اللائكية من بين المفاهيم التي تقبل أكثر من تعريف، إذ شكل خلطًا كبيرًا، فكثيرًا ما حاول المناهضون لللائكية دحض المفهوم وإفراغه من معناه الحقيقي. لقد أصبح تعريف مصطلح اللائكية / العلمانية محل جدال وتعارض رهيب (...) إن المصطلح يحتوي على الطابع اللاديني للقوة العمومية واتجاهاتها المبدئية الرئيسية بخصوص كل ما هو مشترك بين الناس؛ اختلافاتهم، آرائهم الروحية أو الفلسفية. اللائكية تعني عالمية مبدأ القانون المشترك والفضاء العمومي الذي ينظمه، ويضع فوق كل اعتبار مبادئ حرية الضمير، استقلالية الأحكام، والمساواة الفعلية بين كل الأفراد دون استثناء مهما كانت انتماءاتهم الدينية وتوجهاتهم الروحية (...) وعلى المستوى القانوني تعني اللائكية مبدأ فصل الكنائس والدولة، الشرط الذي يحقق نزاهة وحياد الدولة وخضوعها لأمر

(1*) - فرديناند بيسون: فيلسوف وكاتب وسياسي فرنسي من أتباع المشروع العلماني لجول فيري، عرف عنه العمل في مجال حقوق الإنسان، فأسس رابطة حقوق الإنسان، كما كان رئيسًا للجمعية الوطنية الفرنسية للمفكرين الأحرار، نال جائزة نوبل للسلام عام 1927م، له العديد من المؤلفات منها: المسيحية الليبرالية 1865، الدين، الأخلاق والعلم، التربية والجمهورية...الخ.

(2) - Micheline Milot, op.cit., p.p, 10,11.

(3*) - هنري بينارويز: مفكر وكاتب فرنسي معاصر، يُعتبر من أهم المتخصصين في مجال دراسة العلمانية، عين كعضو مع 20 شخصية في اللجنة الخاصة بالعلمانية التي ترأسها برنار ستازي عام 2003م، كما يزاول التدريس في العديد من الجامعات، صدرت له العديد من المؤلفات حول اللائكية والمدرسة. وله العديد من الكتب خاصة في مجال اللائكية، والعلمانية، والدولة، والأخلاق...الخ.

(4) - Henri Pena-Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité ? (France : Éditions Gallimard, 2003), p. 21.

واحد وهو المصلحة العامة والمشاركة، وهذه المصلحة تتضمن ثلاثة مبادئ شاملة وعالمية وهي الحرية، المساواة وعالمية القانون المشترك»⁽¹⁾

كما يُقدم بينا- رويز تعريفاً آخر في كتابه الذي جاء بعنوان Qu'est ce que la laïcité ? قائلاً : « أن العلمانية من الناحية السياسية هي فصل الدين عن الدولة، أما من الناحية الثانية، فتعني قبول المدارس التعليمية تدريس كل الأطفال بمختلف عقائدهم ودون تفضيل عقيدة عن أخرى.»⁽²⁾ كما يُضيف، وفي الشأن نفسه، في كتابه الرائع الذي جاء تحت عنوان La laïcité pour l'égalité، قائلاً: « تُعتبر العلمانية مبدأً لتنظيم دولة مؤسسة وفق مبادئ حقيقية ومثالية، لتحقيق الحرية والمساواة، هذه المبادئ التي تعتبر من مبادئ الجمهورية، وبالتحديد حرية التفكير والعقيدة، المبنية على استقلالية الفرد ومساواة المواطنين أمام القانون وبالتالي مشاركتهم في الحياة تاريخياً.»⁽³⁾

يُعتبر بينا-رويوز من بين المفكرين الذين حاولوا قراءة اللائكية الفرنسية وتحديد مُختلف التراكيمات الدينية التي يتسم بها النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي، ومختلف الأزمات التي صاحبته في ظل الجمهورية الخامسة، خاصة بعدما تخطى مصطلح اللائكية/ العلمانية مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وظهور أبعاد جديدة تتعلق به.

وبدوره، يذهب جون بوبيروت/Jean Baubérot أحد المفكرين الفرنسيين الدارسين لموضوع اللائكية/ العلمانية، وأول من شغل على كرسي " تاريخ وسوسيولوجيا اللائكية في فرنسا عام 2005م، إلى بناء نسق فلسفي تحليلي حول مصطلح العلمانية، إذ يُحلل في العديد من كتبه مسألة اللائكية/ العلمانية سواء في فرنسا أو في العالم، كظاهرة شاملة ومُعقدة، يتحدث في كتابه الذي جاء بعنوان Les Laïcités dans le monde قائلاً: « إن اللائكية ليست استثناءً فرنسي، وليست أبداً مصطلحاً خالصاً لازماني، بل هناك لائكيات في العالم، والتي تعتبر نتاج السيرورة التاريخية، وذات أسس فلسفية كانت بدورها نتاج وتتطابق مع الظروف الاجتماعية والثقافية

⁽¹⁾- Dictionnaire amoureux de la laïcité, **Henri Pena-Ruiz** (Paris : Éditions Plon, 2014), article : laïcité, p.p, 548,549.

⁽²⁾- **Henri Pena-Ruiz**, Qu'est ce que la laïcité?, p. 22.

⁽³⁾- **Henri Pena-Ruiz**, La laïcité pour l'égalité, (France : Fayard/ Mille et une nuits, 2001).p.53.

والسياسية، والتي تتسم بدورها بالتنوع والاختلاف، وتظل اللائكية قائمة على مبدأ فصل الديني عن الدنيوي، الروحي والزمني.⁽¹⁾

في حقيقة الأمر، ظهور النزعات اللائكية في العالم أسهم في ظهور نماذج تطبيقية مختلفة ومتعددة، وكل نموذج يخضع لطبيعة الدولة والمجتمع الذي طُبّق فيه.

إن النقاش الحاد والعويص الذي عرفته اللائكية في فرنسا أدى بالعديد من المفكرين الفرنسيين إلى تحليل العلاقات السياسية والدينية في خضم التطور السوسيولوجي والتغيرات الثقافية العميقة التي عاشتها وما تزال تعيشها فرنسا، ومنه تقديم تحليلات جديدة، خاصة بعدما أصبح قانون الفصل بين الكنيسة والدولة لسنة 1905م الشهير عاجزا على استيعاب مجمل هذه التطورات والتغيرات. وهو ما سناحول دراسته في الفصل اللاحق، وبالتحديد عند دراسة النموذج الفرنسي.

لقد سبق وأن بينا عمق الصيغة العلمانية للدولة الفرنسية، خاصة مع فلاسفة التنوير وقيام الثورة الفرنسية، بحيث شكلت فلسفة الأنوار ونتائج الثورة الفرنسية الثوابت التي ينبني عليها التقليد العلماني الفرنسي، ومصدر التيارات العلمانية /اللائكية الفرنسية. فلقد عمل العديد من الفلاسفة، والسياسيين وغيرهم من المهتمين بالنظريات الفلسفية العلمانية، على بناء أنساق فكرية علمانية جديدة تحوم حول العناصر التالية:

- حياد الدولة.
- فصل الدين عن الدولة.
- تحقيق الحريات الفردية والسياسية.
- المساواة بين الأفراد.
- علمنة القوانين.
- علمنة المدرسة.
- علمنة المؤسسة العسكرية.
- علمنة التعاملات الاقتصادية والتجارية.
- علمنة الحقل السياسي.

(1)- **Jean Baubérot**, Les laïcités dans le monde, (Paris ; Presses Universitaires de France, coll. « Que-sais-je ? », 2007), p. 7.

- علمنة الفضاء العمومي.
- علمنة العمل السياسي.

وكل هذه العناصر تمثل أسس العلمانية والتفكير العلماني، التي دافع عنها المفكرون والسياسيون.

ومن بين هؤلاء المفكرين السياسيين الذين أسهموا في بناء النسق العلماني/اللائكي وإقامة أسس علمنة المدرسة والمناهج التربوية نجد جول فيري⁽¹⁾ Jules Ferry (1832-1893م)، الذي يعتبر العلمانية أو اللائكية على أنها: « نظام دولة يرمي إلى بناء مجتمع وعالم مشترك هدفه تحقيق الحرية والمساواة والتضامن، هذا العالم يحتاج إلى الدين مهما كانت طبيعته، لكن لا يجب أن يلعب هذا الدين أي دور داخل مؤسسات الدولة وكذلك الخدمات العمومية، فمسألة الدين والتدين مسألة خاصة بالفرد.»⁽²⁾

لقد غاص مصطلح العلمانية في كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في العديد من البلدان العلمانية. وأكثر من هذا فلقد مست مجالات أخرى كالاقتصاد، والتربية، والثقافة وغيرها، خاصة مع تطور الصيغة العلمانية للدولة الحديثة.

ففي السياق نفسه، لا يمكن فصل مصطلح العلمانية عن مسألة علمنة المدرسة والمناهج التربوية، فلقد عرفت مسألة علمنة المدرسة تطورا كبيرا في فرنسا مثلاً، خاصة بعدما تولى فرديناند بيسون شؤون التعليم والتربية في فرنسا في الفترة الممتدة بين (1879-1887م)، الذي تبنى جل أفكار جول فيري، إذ يعتبر العلمانية وعلمنة التعليم ليس سوى تطبيق للإجراءات عملية وعلمية بعيدا عن أي ضغط للكهنة والكنيسة من جهة، ومن القيم التقليدية والتيوقراطية من جهة أخرى، فالعلمانية يقول بيسون يجب أن تمس جميع مؤسسات الدولة، بما فيها المؤسسة العسكرية. فبفضل النظام العلماني تمكنت فرنسا من تحرير الإنسان من وضعه القديم، وبالتالي وضعه أمام خياراته الفردية والعملية، بحيث ساهمت هذه الخيارات على حد قول بيسون في تأسيس المجتمع

(1)- جول فيري: سياسي ووزير فرنسي سابق، كان من بين أول المروجين للعمل الأكاديمي في الجمهورية الفرنسية الثالثة، ومن بين أبرز القيادات العلمانية التي عرفتها فرنسا، خاصة في مجال التربية بعدما كان وزيرا للتربية في الفترة الممتدة بين (1879-1880م).

(2)- François Barroin, " La laïcité en danger" Le Figaro N°8 (Avril 2004), p. 31.

المدني، ومبدأ فصل الدين عن الدولة، كما جسد النظام نفسه مفاهيم حقيقية لكل من الدولة والعبادات الدينية والمدرسة.⁽¹⁾

كما يذهب العديد من المفكرين والفلاسفة إلى الاعتماد على تعريف العلمانية على أساس مذهب الألوهية، كما هو الحال عند المفكر الكندي جون كين/ Jean Kien (1908-2006م) والمفكر الأمريكي توماس بين Thomas Paine (1737-1809م)، بمعنى العلمانية هي الفصل الحقيقي بين الدولة والدين، لكن بطريقة أخرى، مُتمثلة في إلغاء كل دور للدين في الحياة الإنسانية، والإبقاء على فكرة الله، لكي تظل مصدراً للأخلاق في المجتمع.⁽²⁾

وبخصوص حدود العلمانية كمصطلح و/أو كظاهرة عامة وشاملة، يتحدث الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس عن إمكانية قيام مصطلح ومجتمعات "ما بعد العلمانية"، خاصة في المجتمعات الغربية. ويتحدث قائلاً: «مُجتمع "ما بعد العلمانية" يجب أن يكون أولاً في نقطة معينة في دولة "علمانية"، إن هذا المصطلح السجالي يمكن تطبيقه فقط على المجتمعات الأوروبية الغنية أو بلدانا ككندا، أستراليا، وزيلاندا الجديدة، حيث تعرضت الروابط الدينية للناس للإهمال بشكل منتظم، في الحقيقة بشكل دراماتيكي في فترة ما بعد الحرب. إن هذه المناطق عاشت الانتشار العام لوعي بأن المواطنين يعيشون في مجتمع مُعلمن. بتعبير المؤشرات الاجتماعية، فإن السلوك الديني والقناعات الدينية للسكان المحليين لم تتغير بأي حال من الأحوال منذ ذلك الحين إلى درجة تبرر وسم هذه المجتمعات بـ "ما بعد العلمانية".»⁽³⁾

هذه بعض من التعاريف التي صيغت ووضعت لمصطلح العلمانية من طرف بعض المفكرين والمختصين الغربيين، وسنذكر فيما يلي بعضاً من التعريفات التي وضعها الدارسون والمفكرون العرب، وذلك من أجل تبيان موقع العلمانية في الخطاب الفلسفي السياسي العربي والإسلامي، ومكانة نظرية الدولة الحديثة في الفكر السياسي العربي وعلاقتها بالدين وبالأخص الإسلام.

(1)- Jean Baubéröte et Guy Gauthier et d'autres, *Histoire de la laïcité* (Paris : CRDP de Franche-Comté, 1994), p.125.

(2)- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص، 109.

(3)- "مجتمعات ما بعد العلمانية"، يورغن هابرماس (مقال منشور <http://www.resetdoc.org/story/1016> ، 16 سبتمبر 2008). ويُمكن التدقيق في هذه المسألة عند قراءة الكتاب الجماعي التالي : يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كوزيل ويست، تشارلز تيلر، قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم (ط1؛ بيروت: دار التنوير، 2014)

ومن بين أهم المفكرين العالميين الذين حاولوا قراءة تاريخ العلمانية وإعادة صياغة مفهومه وفق مجالات معرفية وابستمولوجية جديدة، نجد المفكر الجزائري محمد أركون (1928-2010م)⁽¹⁾، إذ يُعرف مصطلح العلمنة قائلًا: «إن العلمنة هي موقف للروح وهي تناضل من أجل الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة، والعلمنة تواجه مسؤوليتين اثنتين أو تحديدين اثنين، أولاً كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى الحقيقة (...) وهكذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية. أما المسؤولية الثانية، فبعد أن نتوصل إلى معرفة ما بالواقع فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها.»⁽²⁾

لقد ربط محمد أركون البحث الحقيقي في مجال العلمانية بالمقاربات المعرفية الفلسفية البعيدة كل البعد عن الأدلجة والحسابات السياسية. وأكد على أن هذا الارتباط لا يجب أن يكون فقط عند الغرب موطن العلمانية والجدليات الأيديولوجية، بل يجب أن يتجسد أيضاً عند العرب وكافة المسلمين الذين ما يزال عندهم النقاش حول العلمانية نقاشاً مؤدلجاً وسلبياً. فلقد انتقد محمد أركون كثيراً، من خلال العديد من مؤلفاته ومداخلاته، الاستخدامات الكلاسيكية لمصطلح العلمانية، فبعدما رفض الثنائية التقليدية: ديني / دنيوي، جسد منظومة مفاهيمية جديدة تتحدد طبيعة العلمانية وتجسيدها المعرفي والسياسي: كالعلمانية، والعلمانية، والعلمانية النضالية، والعلمانية الفعلية، والعلمانية الجديدة وغيرها من المصطلحات. كما أشار إلى وجود موقفين علمانيين وهما: موقف علماني سطحي وموقف علماني مُستنير. إذ يعتبر محمد أركون: «أن العلمانية ليست أيديولوجيا أو

⁽¹⁾ - محمد أركون مفكر جزائري، له توجه ما بعد حداشي (وراء حداشي) ينقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتماداً على الأنثروبولوجيا التاريخية ويسعى إلى تأسيس علم "الإسلاميات التطبيقية". ولد محمد أركون في بلدة توريرة ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر. قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون والثانوية في وهران. الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم في السوربون في باريس. حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون سنة 1968م. عمل من 1961-1991 أستاذاً جامعياً في جامعة السوربون، كما عمل أستاذاً زائراً في جامعات عديدة حول العالم. ومنذ سنة 2000 مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة. وهو يعمل حالياً أستاذاً متقاعد في السوربون، أستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993. المدير العلمي لمجلة Arabica منذ سنة 1980. كما يشغل عضو مجلس إدارة في عدة هيئات عالمية. يمتلك العديد من المؤلفات في مجال نقد العقل العربي والإسلامي، في مجال الدين والعلمانية، السياسية، الإسلام وغيرها من المجالات الفكرية والمعرفية. أنظر : <http://www.arabphilosophers.com>

⁽²⁾ - محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح (ط3؛ بيروت: دار الساقي، 1996)، ص، 10، 11.

عقيدة بقدر ما هي طريقة للحكم، ترفض وضع الدين أو سواء مرجعاً رئيساً للحياة السياسية والقانونية، وتتجه إلى الاهتمام بالأمور الحياتية للبشر بدلاً من الأمور الأخروية.⁽¹⁾

وما يُمكن قوله هاهنا هو أنه من خلال المشروع المعرفي الذي نظّر له محمد أركون، استطاع هذا الأخير بناء براديجم معرفي جديد حول العلمانية، البراديجم الذي استفاد منه الغرب كثيراً وبالخصوص النموذج الفرنسي، وأسهم في نقل النقاش حول العلمانية من النقاش السياسي والأيدولوجي والسياسوي إلى النقاش المعرفي والإبستمولوجي، وإيجاد العديد من التصورات والحلول لبعض الأزمات التي شهدتها العلمانية.

وبدوره يتحدث المفكر المغربي كمال عبد اللطيف عن العلمانية قائلاً : « لا يمكن فصل موضوع العلمانية عن المشروع السياسي الحداثي، باعتباره مشروعاً ينطلق من مبدأ التسليم باستقلال مجال سياسي عما عداه من المرجعيات والمجالات التي ظلت مرتبطة به في أزمنة وأمكنة متعددة، يُضاف إلى ذلك أن التحلي بنسبية المعرفة، وتاريخية السلطة ودور الإنسان في بناء المجتمع والدولة. »⁽²⁾

ويُضيف قائلاً: « إن مفهوم العلمانية تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، وأنه استقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدنيوية، أن تباشيره وملاحمه النظرية الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة مع مارسيل دوبادو وميكيافلي وهوبز، إلا أنه تحصل في فلسفة الأنوار على تشعبه المعرفي، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني. »⁽³⁾

وبدوره يتبنى الكاتب اللبناني جزيف مغيزل، تعريفاً آخر للعلمانية، التعريف الذي استفاد من مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي ينص في المادتين الأولى والثانية على ما يلي: « يُولد جميع الناس متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعاملوا

(1) - "منزلة العلمانية في فكر محمد أركون ودورها في بناء الفكر الإسلامي المعاصر"، البشير الحاجي (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 30 سبتمبر 2014، 2048 <http://www.mominoun.com/>)

(2) - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية (ط1؛ القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2007)، ص، 221.

(3) - المرجع نفسه، ص، 53.

بعضهم بعضاً بروح الإخاء.» ، « فلكل إنسان حق التمتع بكل الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الرأي السياسي أو لشيء آخر. » (1)

وبدوره يتحدث المفكر السوري عبد الرزاق عيد عن العلمانية فهي كتابه الديمقراطية بين العلمانية والإسلام قائلاً: « العلمانية سواء إذا كانت، تعني (الدنيوية)، أي تعني النسبة إلى العالم أو النسبة إلى العلم، بكسر العين أو فتحها، لا يُغير من حقيقة أنها تنطوي على المضمونين حكماً، إنها نظرة إلى العالم من خلال قوانينه، وشكل انتظامها واتساقها وفق علاقاتها الداخلية، لا ما قبل ولا ما بعد، في العالم ذاته ومن خلال عيونه دون توسطات خارجية. » (2)

وفي السياق نفسه، تُعتبر المقاربة التي قام بها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري (3) حول مصطلح العلمانية من بين المقاربات الجديرة بالاهتمام، خاصة فيما يتعلق بتنظيره لثنائية العلمانية (الجزئية والشاملة)، التي حاولت إعادة قراءة المصطلح وفق منظور إبستمولوجي ويتحدث في هذا الشأن قائلاً: « إن مصطلح "علمانية"، سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي، يشير في واقع الأمر إلى أكثر من مدلول. ولحل هذه الإشكالية يمكننا تخيل متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه "العلمانية الجزئية" وفي الطرف الآخر ما نسميه "العلمانية الشاملة". وتتمازج المدلولات فيما بينهما. وتختلط وتتشابه، وتتشبك وتتصارع. » (4)

ويُضيف متحدثاً عن ما يُسميه العلمانية الجزئية قائلاً: « العلمانية الجزئية هي رؤية للواقع (برجماتية إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثمة لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبر عنه

(1) - جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية (بدون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1980)، ص، 21.

(2) - عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام (ط1؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999)، ص، 35.

(3) - عبد الوهاب محمد المسيري، مفكر وعالم اجتماع مصري، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين، فكانت له العديد من الآراء الموسوعية الموضوعية العلمية حول العديد من المواضيع الفلسفية كالعلمانية، اليهودية، المادية، الوجودية، الحداثة، الماركسية وغيرها فكانت له مؤلفات غزيرة ومتعددة.

(4) - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص، 219.

بعبارة " فصل الدين عن الدولة " (...) وهذه العلمانية لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكماليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا. ⁽¹⁾

ومن جهة أخرى يُعرف المسيري العلمانية الشاملة قائلا: « العلمانية الشاملة هي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماوائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى بأن الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية. وأن العالم بأسره مُكون أساسا مادة واحدة، لا قداسة لها ولا يحتوي أية أسرار. ⁽²⁾

أما عن الاستخدام الحديث لمصطلح العلمانية فإن عبد الوهاب المسيري يعتبر بأن جون هولويوك / HOLYOKE (1817-1906م) ^(3*) هو من أسهم في تحريك الخطابات الفكرية حولها قائلا : « الكلمة اتجهت نحو المزيد من التركيب والإبهام على يد جون هولويوك أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحوله إلى أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي. وقد حاول هولويوك أن يأتي بتعريف تصور أنه مُحايد تماما ليست له علاقة بمصطلحات مثل "ملحد" أو "لا أدري"، فعرف جون هولويوك العلمانية بأنها : الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو بالرفض. ⁽⁴⁾

تتكسر معالم المعنى الذي تبناه هولويوك في التعريف السابق، من خلال المشروع الذي تبناه والهادف إلى صياغة منظور مادي غير شمولي للإنسان داخل الكون وفق مميزاته وخصائصه المتنوعة دون معارضة ومعاداة مسألة الإيمان والدين، مما أسهم في تعدد المشاريع العلمانية من جهة وولوج مشاريع علمانية ذات تصور لا ديني/زمني بغض النظر عن حضور و/أو غياب الدين وهو ما يُشكل طبيعة العديد من التجارب العلمانية السياسية التي عرفها العالم وما يزال

(1)- المرجع نفسه، ص، 220.

(2)- المرجع نفسه، ص، 220.

(3*)- هولويوك كاتب بريطاني يُعد أول صاغ مصطلح العلمانية في عام 1851م عندما أوردها في مقال له نشره في مجلة ذي ريزونور.

(4)- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول ، ص، 13.

يعرفها، على غرار بعض التجارب: كالتجربة الأنجلوسكسونية: الإنجليزية والأمريكية بالخصوص.

إن تطور مصطلح العلمانية كان بالتدريج، بحيث كانت بدايته عبارة عن مبدأ نقل ممتلكات الكنيسة لصالح الدولة، وهو ما يعتبره المسيرى " علمنة ". إذ يتحدث في هذا الخصوص قائلا : « كان معنى مُصطلح العلمانية في البداية محدود الدلالة ولا يتسم بأي من أنواع الشمول أو الإبهام، إذ تمت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية، أي إلى سلطة الدولة أو الدولة التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. »⁽¹⁾

أما مواطنه المفكر فؤاد زكريا فإنه يُعرف العلمانية قائلا: « العلمانية في اللغات الأجنبية مرتبطة، بالأمور الزمانية، أي ما يحدث في العالم الأرضي في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر. »⁽²⁾

وبدوره يذهب مواطنهما محمد أحمد خالف الله (1904-1983م)، إلى تعريف العلمانية، بأنها حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، بحيث لا يمنع هذا الفصل عمل السلطتين معاً، في ظل استقلالية كل سلطة عن الأخرى.

أما المفكر محمد رضا محرم، فإنه يعرف العلمانية قائلا: « العلمانية هي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية والعلماني هو الإنسان المشغول بأمور الدنيا والكاهن هو المكلف بشؤون المؤسسة الدينية. »⁽³⁾

ويذهب محرم إلى أكثر من هذا حين يقول: « إن الناس علمانيون بالفطرة، أي أن العلمانية مسألة لصيقة بالطبيعة البشرية نفسها، وهي المسار الطبيعي للحضارة الإنسانية. »⁽⁴⁾

وبدوره يطرح المفكر المصري فهمي هويدي، تقسيماً آخر للعلمانية يقوم على وجود علمانيتين، الأولى يسميها العلمانية المعتدلة والثانية يطلق عليها العلمانية المتطرفة. بحيث يرى

(1)- المرجع نفسه، ص، 12.

(2)- عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص، 93.

(3)- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص، 81.

(4)- المرجع نفسه، ص، 81.

هو يدي أن العلمانيين المتطرفين، ليسوا فقط ضد الشريعة، بل ضد الدين، لذلك يستوجب اليوم قبول العلمانية المعتدلة التي تدافع على حياد الدولة تجاه الدين.⁽¹⁾

أما المفكر حسن حنفي فيتبنى تعريفاً آخر، حين يقول بأن: العلمانية ظاهرة تنتمي إلى الحضارة الغربية، وهي تعني الفصل بين الكنيسة والدولة. ويعتبر عبد الوهاب المسيري بأن حسن حنفي أخذ بالتعريف الجزئي دون تحفظ.⁽²⁾

ولا بد أن نشير هاهنا إلى نقطة جد مهمة، ألا وهي أنه لا تختلف التعاريف المقدمة من طرف المفكرين العرب عن تلك التي قدمها الغربيون، كثيراً على اعتبار أن جل التعاريف تنبني أساساً على عشرة عناصر :

- 1- فصل الكنيسة والدولة.
- 2- فصل الدين والسياسة.
- 3- حياد الدولة بين كل المعتقدات والأديان.
- 4- قيام الأخلاق الإنسانية خارج بوتقة الدين.
- 5- تجاوز المقدس.
- 6- تجاوز الكليات المطلقة.
- 7- عقلنة المعارف وعلمنتها.
- 8- قيام القانون الوضعي.
- 9- تحقيق الحريات الفردية.
- 10- تجسيد التسامح الديني.

وفي الأخير يُمكن لنا الإشارة إلى تعاريف أخرى، استقيناها من مختلف الكتب والدراسات التي اطلعنا عليها، وهي كالآتي :

- عدم الانتساب إلى الكهنوت (السلطة الدينية). فالعلمانية لا تعني " Irréligieux " وإنما " Non cléréal " ومنه اللائكي من لا يهتم بوظائف الإكليريكوس ولو كان من أشد المؤمنين بالله.⁽¹⁾

⁽¹⁾ - المرجع نفسه، ص، 122، 123.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 81.

⁽¹⁾ - ساطع الحصري، العروبة أولاً (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص، 126.

- العلمانية مُرادفة للديمقراطية، فعندما نقحم الدين في السياسة، نضع أنفسنا خارج اللعبة الديمقراطية رمة، فلا يُعقل من منظور الأصولي المُسيّس للدين، الافتراض أن ثمة معياراً للخطأ والصواب في المجال السياسي يعلو على المعيار المستمد من النصوص الدينية التي تشكل المرجع الأخير لهذا الأصولي.⁽¹⁾

- اللائكية/ العلمانية ليست ضد الدين، لكنها تسعى إلى تحرير الفرد من الدوغماتية والسلطة السياسية للأديان، وتقوم أساساً على مبادئ الحرية الدينية، وحرية الضمير. بمعنى أن هذه الأخيرة لا تخضع لأي عقيدة، وأنه لا يوجد أي خطاب فلسفي لا يُمكن نقده عن طريق العقل. كما تمكّن اللائكية من استقلالية الفرد في إصدار أحكام تجاه التقاليد وانتقاد سلطتها، كما تسمح لكل فرد أن يكون حراً في الاعتقاد بما يشاء، أن يكون مؤمناً متعبداً، أو ملحداً، أو أن يكون من تيار لا أدري، أو أن لا يعتقد، أو في تغييره لدينه ولإيديولوجيته.⁽²⁾

- لعلمانية اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبار الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعاداً مقصوداً، فهي تعني مثلاً " السياسة اللادينية البحتة في الحكومة".⁽³⁾

- النظرية العلمانية هي مجموع الأسس الفلسفية القائمة على العقل، والعلم، والتقدم، والحرية، والمجتمع المدني، والمواطنة، والفرديانية، والقانون الوضعي، والفصل بين السلطات، والتسامح، والطابع المدني، وحقوق الإنسان... الخ، من الأسس والمبادئ التي تقوم عليها النظرية العلمانية.

- إن مفهوم العلمانية واسع جداً وضيق جداً في آن واحد. فهو واسع لأنه يعني تحليل أولي الأنظمة التي تحترم حرية الضمير، بمعنى أن تلك الأنظمة تفترض أن الدولة ليست "ملكاً"

⁽¹⁾ - عادل ضاهر، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي (ط1؛ بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص، 407.

⁽²⁾ - "La Laïcité, son Idéal, son Histoire", Martine BARTHELEMY (Revue des journées d'étude sur la laïcité, 16 et 17 mai 2007, France : CCE, Juin 2007), p.6.

⁽³⁾ - تعريف المعجم الدولي الثالث الجديد، منقول من كتاب: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مرجع سبق ذكره، ص، 23.

لفئة من السكان وإنما هي للجميع، للشعب، من دون أدنى تمييز بين الأفراد تبعا لتوجهاتهم في الحياة.⁽¹⁾

- العلمانية هي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس أساسا على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين.⁽²⁾

- اللائكية/العلمانية هي القضاء العام في الدولة. حيث كما يقول الرواقين، هي إقامة قلعة منيعة لوعي الإنسان. وهذا الوعي في حد ذاته حر. فالعديد من التيارات الفكرية تكون بمثابة معوقات جسدية ونفسية التي عرفها التاريخ السياسي، كانت بمثابة تقييد للوعي والضمير. فالدول الديمقراطية العلمانية وضعت كل الوسائل لحماية حرية الضمير جل المواطنين. وتستند هذه الحماية على التعليم. وفي واقع الأمر تفترض حرية الضمير الاستقلالية الفكرية، وعقلانية في تحليل الأفكار، ولكنه يعني أيضا الحياد في مسائل الدين، فاللائكية هي أن يُفرض على أي شخص القانون المدني.⁽³⁾

- العلمانية أيضا هي إبعاد الدين عن التوجيه في مجالات الفن والتربية والسياسة (...). ومحاولة الإنسان، صرف الأفراد عن التفكير في العالم الآخر، وقصر اهتمامه بالدنيا.⁽⁴⁾

- العلمانية مشتقة من العالم، لذلك تأتي العلمانية بفتح العين، وذلك تفرقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية.⁽¹⁾

- تتجسد العلمانية سياسيا في إطار الدولة الحديثة، انطلاقا من ترسيمها قانونيا.

(1)- غي هاشير، العلمانية، تر: رشا الصباغ (ط1؛ دمشق : دار المدى، 2005)، ص، 5.

(2)- المرجع نفسه، ص، 23.

(3)- **Charles Le Blanc**, Laïcité et Humanisme (Québec : Les presses de l'université d'Ottawa, 20015), p. 9.

(4)- **عبد العظيم المطعني**، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة (ط1؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص 126، 127.

(1)- معجم العلوم الاجتماعية، إبراهيم مذكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، المادة: sécularisation، ص 425.

لقد عمدنا فيما سبق، الإتيان بالعديد من التعريفات المتعلقة بمصطلح العلمانية/اللائكية، سعياً منا إلى وضع دارس موضوع العلمانية بصفة عامة، وقارئ هذه الدراسة بصفة خاصة، في صلب الإشكالية المعرفية والسياسية التي تخص العلمانية والنظرية العلمانية في ظل النقاش الجدلي حولهما، ومن أجل استنباط الاختلافات اللغوية، والإصطلاحية، والإجرائية، والنظرية، والفلسفية وغيرها.

وما يمكن لنا قوله كصفوة القول، هو أن مصطلح العلمانية يحتل مكانة كبيرة داخل المنظومة المعرفية والسياسية والقانونية والتربوية والاجتماعية للدولة الحديثة، فعلى الرغم من ظهور التيارات الأصولية والمناهضة للعلمانية، بالإضافة إلى الأزمات التي تعرفها، إلا أن المشروع الإنساني والأخلاقي غير الإيديولوجي، الذي ما تزال تدافع عنه النظرية العلمانية عن طريق الصيغة العلمانية التي تنسم بها الدولة الحديثة (الديموقراطية والدستورية) يمثل الغاية الرئيسة والسامية.

أجل تظل العلمانية مشروعاً غير مكتمل، لأن الأصوليات العالمية ما تزال تحول دون نشر الأسس الفلسفية التي تقوم عليها، إلا أن التحديث والتواصل بين الثقافات وتعزيز الديمقراطية الحديثة وحقوق الإنسان، وإخراج الإنسان من بوتقة الليبرالية المتوحشة والأصولية الدينية، سيمكن، من دون أي شك، من تفعيل ما نسميه نحن "بالعلمانية الإنسانية" و"الإنسانية المدنية".

IV-2-2-1-المطلب الثاني: الأسس والمبادئ الفلسفية للعلمانية.

عملت النظريات الفلسفية النهضة والتنويرية الغربية على التأسيس الفلسفي للنظرية العلمانية، والتي تجسدت كنظرية قائمة بذاتها مع بدايات النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فالآراء الفلسفية التي نظر لها كل من مارسيل دو بادو، ومكيافلي، وجان بودان، وسبينوزا، ولوك، وهوبز، ومنتيسكيو، وروسو، وفولتير، وفيورباخ، وديدرو، وهيجل، وكانط وآخرون، كانت بمثابة القواعد الجوهرية التي تقوم عليها النظرية العلمانية، دون أن ننسى إسهامات العديد من الفلاسفة العرب والفرس على غرار ابن رشد، وابن عربي، والفارابي، والحلاج، وعمر الخيام، والتوحيدي وآخرون، بالإضافة إلى إسهامات الفلسفة اليونانية والعديد من النظريات الفلسفية القروسطية.

لقد قامت العلمانية على العديد من الأسس والمبادئ الفلسفية التي تشكل هيكلها وفلسفتها العامة، إذ تُعتبر هذه الأسس والمبادئ نتاجاً لمختلف النظريات الفلسفية العلمانية الحديثة التي

تطورت في الغرب، بعدما عرفت إرهاباتها الأولى مع الفلسفة اليونانية، وتطورت بتطور الفكر العلماني مع مرور التاريخ الفكري بصفة عامة وتاريخ الأفكار السياسية بصفة خاصة، ومن بين هذه الأسس والمبادئ نجد :

IV-1-2-2-1- التقدم : تقوم العلمانية على مبدأ التقدم الذي يُعد أساس تطور المجتمعات الحديثة، وسبيل تحررها من جل القيود والعقبات، فالتقدم لا يتعلق فقط بالعلم والصناعة والاقتصاد والتكنولوجيا، بل يخص أيضا الفرد والأسرة والمجتمع والنسيج الاجتماعي والمجتمع المدني، ومختلف المطالب الفردية والجماعية، وطبيعية الأفكار والنظريات. كل هذه العناصر وأخرى تخضع أيضا للتغيير والتطور والتقدم. فعلى الرغم من وجود النزعات الدوغماتية المناهضة للتقدم، والأفكار التقليدية البالية التي ما تزال تُحدد السلوكات الفردية والجماعية، بالإضافة إلى تغلغل النزعات المناهضة للتغيير داخل مختلف المجتمعات، بالخصوص أمام تنامي التيارات الأصولية والحركات الدينية والسياسية الدوغماتية، إلا أن مبدأ التقدم كان أساس الصيغة العلمانية للنظرية الدولة الحديثة التي جعلت من الدولة الحديثة (الدولة الوطنية) موطن الحركة والدينامية، ومن المجتمع الحديث مجتمعا مفتوحا وحرًا. فالمجتمعات المتقدمة هي تلك المجتمعات التي يتحقق فيها التقدم البشري، والفكري، والعلمي، والاجتماعي، والسياسي... الخ، بعيدا عن أي سلطة تقليدية ضبظية أو أي مركزية دوغمائية.

لقد حققت النظريات التقدمية الحديثة قفزة نوعية داخل مسار تطور الفكر الفلسفي والعلمي والسياسي من جهة ودخل مسار تطور الدولة الحديثة العلمانية من جهة أخرى، إذ أسهمت في بناء أطروحات نظرية وابسيتمولوجية وعملية جديدة أحدثت القطيعة مع النظريات القديمة، على الرغم من ولوج هذه الأخيرة والمبادئ التي تقوم عليها من وقت لآخر، أو في الخطابات التي تتبناها العديد من التيارات الفلسفية والسياسية المتطرفة. كما نود الإشارة إلى أن مبدأ التقدم يختلف استخدامه من دولة لأخرى، فالعديد من الدول الرجعية والمحافظة ما تزال تختزل مفهوم التقدم في أمور تتطابق مع سياساتها المتبعة.

تُعد العلمانية الحديثة السمة التقدمية التي تتمتع بها العديد من البلدان، والمنهج الذي سمح للإنسان الحديث والمعاصر الدخول في عالم جديد قائم على التقدم والدينامية، والعقل، والحركة، والمنطق، والسيرورة.

IV-1-2-2-2-2- مبدأ الفصل بين الدولة والدين: يُعتبر مبدأ الفصل بين الدولة والدين الأساس الفلسفي والسياسي الجوهري الذي تقوم عليه النظرية العلمانية بشكلها العام، فلقد تطور هذا المبدأ تدريجياً بعد ظهور التغيرات التي طرأت داخل النمط الفكري البشري من جهة والتغيرات العميقة التي عرفها المجتمع الغربي المسيحي على المستوى الاجتماعي والاقتصادي بالخصوص من جهة أخرى. فقد جسدت هذه التغيرات القطيعة مع النظم الفكرية والتنظيمية القديمة التي بسطت الكنسية السيطرة عليها. الكنيسة التي وضعت نفسها، ومنذ تأسيسها، كمركز التفكير، ومصدر للسلطة، وكأساس للأخلاق، وكمنبع للقانون، وغاية رئيسية. كما شكلت معالم المجتمع الليبرالي - كما سبق وأن بيناه- أحد أسباب قيام مبدأ الفصل بين الدولة والدين، بحيث حمل المجتمع البرجوازي أسس جديدة تصبوا كآلها إلى تجاوز السلطة الكنسية والأخلاق النسكية التي كانت تفرض باسم المرجعية الدينية.

إن التطور الفكري، والعلمي، والسياسي، والديني والثقافي، والاجتماعي والاقتصادي، والفني... الخ، جعل من عملية تخطي الكليات الدينية والمطلقات الثيولوجية والميتافيزيقية ضرورة فكرية وغاية فلسفية، الأمر الذي أدى إلى التأسيس الفعلي للعلمانية، ومنه لمبدأ فصل الدين عن الدولة.

وكما هو معروف لدى أي متتبع لنشأة الحركات العلمانية في الغرب، فصل الدين عن الدولة هو التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسية وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس.⁽¹⁾

ونود الحديث هاهنا على مستويين رئيسيين من الفصل:

- فالفصل الأول هو مبدأ فصل الدولة والكنيسة، ويُمكن لنا اعتبار هذا الفصل استثناءاً غربياً خاصة في المرحلة الوسيطة، وذلك بعد تسلط الكنيسة والتجاوزات الخطيرة التي قامت بها محاكم التفتيش، وتفشي الحروب بين الكنائس... الخ.

- أما المستوى الثاني من الفصل فهو الفصل بين الدولة والدين، الذي تتحقق تدريجياً. هذا الفصل هو بمثابة المبدأ العالمي الذي جاء رداً فكرياً وسياسياً وقانونياً على تجاوزات الأديان

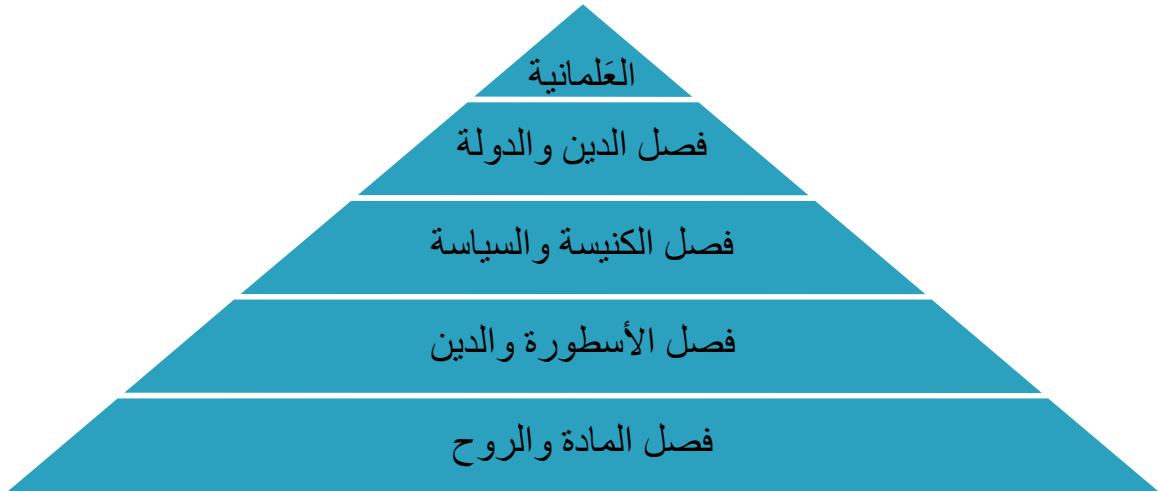
(1) - عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (ط2؛ بيروت : دار الساقي، 1998)، ص، 38.

القديمة والتوحيدية ومُمثلها. أما باقي المستويات من الفصل فهي عبارة عن تطور الفكر في ظل الثنائية الدينية والفكرية، وهو ما سنشير له فيما يلي.

لقد مر تاريخ الفكر العلماني بصفة عامة، والنظرية العلمانية بصفة خاصة، بالعديد من المراحل التاريخية، والتي تطورت مع تطور التيارات العلمية والفلسفية والأفكار السياسية والإصلاحات الدينية. بحيث مثلت كل مرحلة اللبنة النظرية والمعرفية والعملية في مسار التأسيس والبناء والتأصيل الفلسفي للنظرية العلمانية. كما شكلت مسرح تطور المبادئ والعناصر النظرية والعملية المختلفة التي يقوم عليها، وكذلك مثلت الإطار الفعلي الذي تضمن الأشكال التي اتخذها.

وعلى هذا الأساس، يُمكن لنا القول بأنه لا يُمكن تحليل الفكر العلماني والنظرية العلمانية من دون القيام بتحليل تاريخي، سواء لتاريخ العام لها، أو لتاريخ الأفكار التي تُشكل كل واحد منهما، أو للمراحل التي مر عليها الفكر السياسي.

ويُمثل النموذج التالي الذي وضعناه، على حسب مقاربتنا- تصورا لتطور العلمانية :



لقد تمكّن مبدأ الفصل بين الدولة والدين من بسط معالم العلمانية في أوروبا الحديثة، خاصة مع تطور النظريات العقلانية والنظريات العلمية والمادية والحدثة السياسية، وهو الأساس الذي حقق معالم النظرية العلمانية/ اللاتكينية والصيغة العلمانية للدولة الحديثة. وهو أيضا الأساس الذي عمل على إعادة بناء فكر سياسي خارج نطاق الرمزيات المطلقة والكليات الميتافيزيقية، ونظرية الحق الإلهي والسلطة الأبوية.

سبق وأن بيّنا مبدأ الفصل بين الدولة والدين في الأبواب الثلاث السابقة من دراستنا هذه، وذلك من خلال تحليل العديد من النظريات الفلسفية التي عملت وأسهمت على تأسيسه فلسفياً ونظرياً وتجسيده سياسياً، فمختلف اللحظات الفلسفية التاريخية التي بينها وحللناها سابقاً هي في حقيقة الأمر النظريات المؤسسة للمبدأ الفصل بين الدولة والدين.

لا يمكن لنا بتاتا الفصل بين مبدأ الفصل بين الدولة والدين، والعلمانية، والدولة الحديثة، فالتطور التاريخي جعل من هذه الثلاثية متلاحمة فكرياً ومتجانسة سياسياً. فالأزمة التي تصيب أي عنصر من الثلاثية يصيب العنصرين الآخرين.

IV-1-2-2-3- التسامح الديني: يُعتبر مفهوم التسامح من بين الأسس الفلسفية التي تُجسد النظرية العلمانية. كيف لا؟ وهو الموضوع الذي ذهب إلى تحليله وتحديد أسسه الفلسفية العديد من الفلاسفة على غرار جون لوك، وباروخ سبينوزا، وفولتير، وجان جاك روسو، ودينيس ديدرو، وإمانويل كانط وآخرون. فبعدما كانت جل الحروب التي عرفتها أوروبا ذات صبغة دينية، الحروب التي خلفت الآلاف من القتلى بالإضافة إلى تشريد الآلاف من الأفراد والجماعات. وعلى حد تعبير فولتير في هذا الشأن قائلاً: « إن العنف المسعور الذي يدفع إليه اللاهوت المغلق، والغلو في الدين المسيحي المساء فهمه، قد تسببا في سفك الدماء وفي إنزال الكوارث بألمانيا، وبإنجلترا، بل حتى بهولندا، بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا.»⁽¹⁾

فبعدما انتشرت الحروب الدينية، والصراعات الطائفية، وكانت العديد من الفئات الاجتماعية والدينية والسياسية وأفرادها عرضة للاغتيالات والتعذيب والقهر والطرْد، خاصة لما بسطت الأفكار الدوغماتية سيطرتها على الفكر الغربي المسيحي، عمدت العديد من المدارس الفلسفية التأسيس لمبدأ التسامح بصفة عامة والتسامح الديني والسياسي ومبدأ تقبل الآخر بصفة خاصة، كمبادئ تقوم عليها النظرية العلمانية وأُس تدافع عنها الدولة العلمانية عن طريق القانون المدني والمناهج التربوية.

إن عدم التسامح الذي عاشته البشرية، والغرب القروسطي بصفة شاملة وتكرارية، كان له الأثر الكبير في قيام فلسفة التسامح. « فعدم التسامح يعني منع الاجتهاد وتحريم بل تكفير أي رأي حر بحجة المروق في ظل تبريرات ديماغوجية وضبابية، تمنع الحق في إعطاء تفسيرات مختلفة،

(1) - فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي (ط1؛ دمشق : دار ليترا للنش والتوزيع، 2009)، ص، 31.

خصوصاً ضد ما هو سائد وأحياناً تزداد اللوحة قتامة في ظل الدين الواحد عبر التمترس الطائفي أو المذهبي في محاولة لإلغاء الفرق والمذاهب والاجتهادات الفقهية الأخرى، بل فرض الهيمنة عليها بالقوة. (1)»

لقد عملت جُل النظريات الفلسفية خاصة التي عرفها عصر التنوير على تجسيد مبادئ التسامح وفلسفة تقبل الآخر، خاصة التسامح الديني الذي سمح بالتقليل من حدة النزاعات الدموية التي دارت في أوربا بين مختلف المذاهب الدينية (الكاثوليكية، البروتستانتية، الأرثوذكسية)، كما أسهم في بناء معالم الحريات الفردية على غرار حرية الضمير، وحرية الاعتقاد، وحرية التعبّد، وحرية التفكير...الخ.

كما يقوم التسامح الديني، كمبدأ من مبادئ العلمانية، على تمكين الأقليات المنتشرة في العالم من حق الممارسات الدينية والعبادات، فظل التسامح والغيرية وتقبل الآخر وفلسفة الاختلاف، بالإضافة إلى احترام الإطار القانوني والطابع العلماني للدولة، هي السمات التي يتسم بها الطابع العلماني للدولة الذي يحفظ من جهة حقوق هذه الأقليات، ومن جهة أخرى يحفظ النظام العام والاحترام المتبادل بين الأفراد، بعيداً عن الكراهية والتعصب والراديكالية والتطرف الديني، التي كثيراً ما تُشكل الأسباب الفعلية لقيام الحروب والنزاعات التي تتخذ في أغلب الأحيان جل أشكال العنف والمجازر والتقتيل جماعي، والعزل والطرْد...الخ. وتاريخ العالم القديم والحديث والمعاصر مليء بأمثلة عن ذلك.

إن أهمية التسامح أصبح اليوم في إطار الدولة الحديثة، والمنظومة الدولية أكثر من مهم لأنه يُؤسس لمعالم الإنسانية التعايشية، بعيداً عن الحروب القاتلة والدغماتية الفتاكة والأصوليات الهتافة. ويُمكن أن نختم هذا العنصر بالمقولة الشهيرة لفولتير : « إن التسامح لم يتسبب في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أن عدم التسامح قد عم المذابح على وجه الأرض، فلنحكم بين تبنك الغريمتين، بين الأم التي تود أن يذبح ابنها والأم التي تتخلى عنه كي يبقى على قيد الحياة.» (1)

(1) - سمير الخليل، بيتر نيكولسون، كارل بوبر، وآخرون ، التسامح بين شرق وغرب، تر: إبراهيم العريس، (ط2؛ بيروت : دار الساقي، 1992)، ص، 59، 60.

(1) - فولتير، مرجع سبق ذكره، ص، 39.

IV-1-2-2-4- التسامح السياسي: إذا كان التسامح الديني جزءاً جوهرياً من فلسفة التسامح، فإن التسامح السياسي يُمثل الجزء الثاني لها. كيف لا؟ وهو الذي أسهم في تعزيز أركان الدولة الحديثة، من خلال تحقيق التنافس السلمي للتيارات السياسية داخل المجتمع السياسي، والنقاش العقلي للأفكار المختلفة والمتناقضة. فيمثل التسامح السياسي الوسيلة الفكرية والأخلاقية ضد التعصب السياسي واستخدام وسائل القهر والقمع والاستبداد لإقناع الأفراد في تغيير وتبديل أفكارهم وقناعاته الشخصية؛ السياسية منها أو الإيديولوجية أو القومية أو الدينية. فالتسامح السياسي يقوم أساساً على مبدأ احترام رأي الآخر، حتى وإن كنا لا نشاطر الرأي، فالكينونة الذاتية للإنسان هي فوق كل اعتبار.

ويُمثل مبدأ التسامح السياسي القيمة الإنسانية المثالية التي تحقق معالم السلم والطمأنينة والاستقرار والتعايش خاصة مع تنامي النزاعات الإيديولوجية والفكرية والسياسية بين الأفراد والأحزاب والجماعات. فعمل التنافس السياسي داخل إطار الدولة الحديثة سواء في مسار بناء المشاريع السياسية أو الدفاع عن الآراء الإيديولوجية أو في المحافل الانتخابية بالخصوص، يستلزم وجود قيم التسامح السياسي واحترام الآخر، وفرض قيم احترام الآخرين سواء كمعارضة سياسية أو كسلطة قائمة أو كأقلية، وذلك عن طريق تجسيد التسامح السياسي الذي يكون القانون الوضعي الحامي له والنظام التربوي الضامن لإستمراريته، خاصة أن العديد من أنظمة الدول الشبه ديمقراطية والديكتاتورية والدينية أو الدول ذات الأحادية السياسية والدينية ما يزال يعيش فيها الفرد مرغماً في تبني السياسية العامة التي تنتهجها هذه الدول والانتساب للهيئات الرسمية دون غيرها. كما تعيش فيها الأقليات والجماعات السياسية منها أو الإيديولوجية أو الإثنية أو الدينية أو العرقية مرغمة أيضاً في الذوبان داخل التوجه العام والشمولي الذي تفرضه أنظمة الحكم الشمولية.

عرفت البشرية منذ قيام الفعل السياسي العديد من الصراعات والنزاعات الفكرية والسياسية والدينية، والتي كثيراً ما تتخطى حدود الجدل الفكري لتتحول إلى حروب أهلية أو إثنية أو عرقية، والتي أدت إلى استعمال وسائل الإقصاء والقتل والاعتقال، كوسائل فرض منطق إقصاء الآخر الفكري أو السياسي أو الإيديولوجي أو الديني. فالدغماتية السياسية هي من الدوافع التي جعلت من العالم السياسي مسرحاً لجل التجاوزات والتجاوزات للإنسانية. والعلمانية كصيغة للدولة الحديثة، منحت لكل فرد وحزب وجماعة حرية التفكير والانتماء الحزبي والحقوق السياسية والمدنية.

وفي ظل كل ما سبق ذكره، تبقى المعارضة السياسية في العديد من الدول، عرضة لتجاوزات خطيرة تُمارسها السلطة القائمة. هذه الأخيرة التي لا تريد التخلي على السلطة التي سيطرت عليها منذ عقود أو التي ترفض الامتثال إلى منطق الانتخابات والتداول على السلطة. وهي التجاوزات التي حدثت جراء قيام اللاتسامح السياسي وتقشي الإقصاء ورفض الآخر.

وما يُمكن قوله هاهنا، هو أن انتشار ثقافة التسامح السياسي، وتقبل الآخر، واحترام مبدأ التعددية، والتعايش السلمي، وتعزيز مبادئ الديمقراطية، ودحض منطق الانقلابات والاغتيالات، وتجسيد مبدأ التداول على السلطة وغيرها من القيم، تُساهم بالضرورة في بناء أركان الدولة الحديثة ذات الأساس القانوني والدستوري والعلمي، كما تُساهم في القضاء على التعصب السياسي وكل أنواع العنف والإقصاء (قتل، أو سجن، أو عزل المعارضين، أو الاغتيالات، أو التكفير، أو الانقلابات العسكرية، أو التهجير، أو الحروب الأهلية، أو تزوير الانتخابات، أو تكييف القوانين أو التعدي عليها، أو تزوير الحقائق التاريخية... الخ).

إن العلمانية التي تقوم على أساسها الدولة الحديثة تُجسد الطابع الأخلاقي لها والذي يتمثل في القيم الإنسانية: كالتعايش والتسامح السياسي، فالتسامح هو فلسفة إنسانية توطد العلاقات بين البشر وتحقق لهم مناخ العيش بسلام وأمان. وعلى حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي كارل بوبر وهو يتحدث عن التسامح قائلا: « إن التسامح السياسي ينبغي أساسا على الاعتراف بالأخطاء، إذ علينا جميعا أن نحاول توطيد موقف يقول أننا جميعا متعاونون في عملية البحث عن الأخطاء. علينا أن نتعاون، لأن التعاون وحده هو الذي يسمح لكل وجهات النظر بأن نتضافر لحل مشكلاتنا (...) أنا أحلم ببيتوبيا التسامح. »⁽¹⁾

IV-1-2-2-5- حرية الضمير : شكلت حرية الضمير الأساس الذي دافع عنه العديد من الفلاسفة، خاصة الفلاسفة الذين نظروا للحرية ولل فرد وال فردانية، على اعتبار أن الفرد/الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بحق إصدار الأحكام دون الخضوع إلى أي سلطة خارجية سواء كانت سلطة الجماعة، أو سلطة الدين، أو سلطة التقاليد والعادات... الخ، فالنزعة الفردية أسست فلسفيا ونظريا الحريات الفردية وجعلت من الضمير الفردي أساس الحكم والاختيار. ويتحدث الفيلسوف الألماني-الأمريكي إريك فروم في هذا الشأن قائلا: « لقد كان عصر النهضة، فترة بداية النزعة الفردية الحديثة، وهي

(1) - المرجع نفسه، ص، 98، 99.

تصاحب بزوغ الإنسان من الوجود السابق على الحالة الفردية إلى وجود يكون فيه الفرد مُدركاً تماماً لنفسه كذاتية منفصلة. «⁽¹⁾ وتمثل هذه الذات المنفصلة والمستقلة كيان الكينونة العلمانية وجوهر الفردانية الغربية منها والعالمية، والتي تتحقق وفق معادلة متتالية : تتحقق حرية الضمير / بتحقيق المناخ العلماني والعكس أيضاً صحيحاً.

IV-1-2-2-6- الحرية المدنية : لقد دافعت مختلف النظريات العلمانية واللائكية على مبدأ الحرية بصفة عامة والحريات الفردية والجماعية بصفة خاصة، لأنه لا يمكن فصل مسار تطور النظرية العلمانية بمسار تطور الحرية كنظرية فلسفية. ومن بين هذه الحريات نجد الحرية المدنية التي هي عبارة عن تلك «الحريات الشخصية الاجتماعية الناشئة عن العلاقات المدنية للفرد والتي يحميها القانون من القيود، وتصبح هذه الحريات حقوقاً مدنية عندما يُطالب بها الفرد وتنفذ داخل المجتمع عن طريق إجراءات قانونية وإدارية وقضائية، وتتمثل هذه الحقوق في الحق في الحياة والحق في الملكية والحق في التنقل...الخ.»⁽²⁾

وأمام تنامي الفكر العلماني والتحرري، عمل الإنسان على تحقيق حريته، وبناء الأنساق الفلسفية والسياسية والقانونية التي تسمح له بالمحافظة عليها. « فالإنسان الحر بصورة كاملة هو الإنسان الذي يفعل ويختار ما يريد، وفق حدود وحريات الآخرين، وهي بالتالي سمة لقدرة ذاتية على اختيار الحرية بمعانيها المختلفة: السياسية والمدنية والفكرية...الخ، ومن أجل الحفاظ على الحرية وتجسيدها على أرض الواقع، نشرت المعاني المختلفة لها، على شكل قوانين ودساتير ومراسيم، لحفظ الحريات الفردية والجماعية. »⁽¹⁾

IV-1-2-2-7- الحرية الدينية : لا يُمكن لأي دارس للعلمانية ولتطور الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، أن يتحدث عن قيام العلمانية دون الأخذ بعين الاعتبار التاريخ الديني الذي عرفه العالم بصفة عامة والغربي بصفة خاصة، وبالتحديد تطور مختلف الأديان بما فيها الأديان القديمة والتوحيدية، التي خلفت تراكمات سوسيولوجية عميقة، وتمثلات سياسية متعددة، وتجليات في السلوكات الفردية والجماعية يصعب تغييرها بسهولة. فالاختلاف والتنوع الديني الذي عرفه وما

⁽¹⁾ إريك فروم، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم نجاد (ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (1972)، ص 47.

⁽²⁾ أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: الحرية، ص، 246.

⁽¹⁾ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 399.

يزال يعرفه العالم، حتم على الفرد الدفاع عن توجهاته الروحية والدينية بمختلف الأشكال، لكن كثيرا ما يكون ذلك عن طريق وسائل تمس بتوجهات الآخرين. وهو الأمر الذي أسهم في التأسيس للحرية الدينية وبناء الفكر القائم والداعي على احترام الأفكار الدينية الشخصية والجماعية. فتمثل الحرية الدينية إحدى العناصر الأساسية التي تسمح ببناء عالم يتعايش فيه الأفراد وفق مبدأ الحرية والمساواة من جهة، ووفق ضوابط قانونية وأخلاقية وإنسانية من جهة أخرى. وهذه الضوابط تكون مكرسة ومُحترمة في ظل العلمانية وقيام الدولة العلمانية.

ولعل قيام النظرية العلمانية كان وقبل كل شيء قيام للحريات الدينية، بعدما عاشت أوربا ويلات التعصب الديني واللاهوتي. ويتحدث المفكر اللبناني جوزيف مغيزل في هذا الشأن قائلا: « تُعد الحرية الدينية أهم الأسس التي تقوم عليها العلمانية، فالفرد له الحرية أن يختار الدين الذي يريده أو لا يعتنق دين أو يغير معتقده الديني، وله أيضا حرية التعبير عن معتقداته. »⁽¹⁾

IV-1-2-2-8- حرية التفكير: لقد كانت لحرية التفكير الدور الكبير في فرض القطيعة الكلية مع الأنماط الفكرية القديمة، بحيث فتحت المجال لظهور وتطور الفكر وعملية التفلسف. فمع مرور الوقت أصبحت حرية التفكير الأساس الذي تقوم عليه العلمانية والتيارات الفكرية والفلسفية والعلمية والدينية والعلمانية، وجوهر العلاقة بين الفكر والإنسان في كنف الإفصاح الحر عن ما يفكر به الإنسان.

يتعلق مبدأ حرية التفكير بالعديد من الأسس على غرار الفرد كأساس لعملية التفكير، والعقل، والانفتاح على مبادئ التسامح، واحترام آراء الآخرين، على اعتبار أن الحرية الفكرية هي قبل كل شيء تجربة ذاتية تتحقق في الفضاء الخاص والفضاء العمومي. وعلى حد تعبير المفكر الفرنسي شارل مورجان/ Charles Morgan: « لا يمكن لأي إنسان التفكير في الشيء الذي أرغب فيه، أو أن يدفعني أي شخص التفكير ضد إرادتي. »⁽¹⁾

إن تحرر الإنسان من كل القيود التي تعيق حريته هي الخطوة الأولى لضمان حرية التفكير، وهي الحرية التي تُمثل عند فولتير: حرية الفرد التعبير عن آرائه ومشاعره وحرية الكتابة... الخ. وتتجسد هذه الحريات عن طريق حياد الدولة تجاه أي دين ومعتقد قائلا: « الكاتب يستعين بريشته

(1)- جوزيف مغيزل، مرجع سبق ذكره، ص 62.

(1)- Charles Morgan, *Libertés de l'esprit*, trad. Christine Lalou (Paris : La Librairie Stock, 1951), p. 10.

ولغته رغم كل ما لديها من نتائج وخيمة، فإنني أعرف الكثير من الكتب المملة والتي لم أكن أعرف في السابق أنها ستشكل نجاحا كبيرا، فهذا العمل الحر، يُجسد حرية التفكير، وهذا ما يجب أن نقره في المجتمع الفرنسي، لأن الحرية تتمثل في ألا يخضع المرء إلا للقوانين. ⁽¹⁾

كما جسدت فلسفة النهضة الغربية معالم حرية التفكير متجاوزة تسلط وقيود محاكم التفتيش.

وبدورها عملت مختلف التيارات الفلسفية التنويرية - كما سبق وأن بيناه - على تجاوز الأحادية الفكرية التي كانت تفرض باسم الدين والسلطة والهيمنة السياسية التي كان يُمارسها الحكام، وجعلت من حرية التفكير من الحقوق الإنسانية التي يجب تحقيقها وبسط معالمها، وهو الحق الذي نظر له العديد من الفلاسفة وعملت مختلف المدارس الفلسفية، والحقوقية على تكريسها. وهو ما نجده مثلا في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن عام 1789م، والذي يتجلى في مادته العاشرة التي تنص: « أن لا أحد من الأفراد، يشعر بالقلق والخوف، بخصوص آرائه السياسية أو الدينية، فله كل الحرية في الدفاع عنها، لكن أن لا تكون هذه الآراء مخلة بالنظام المسطر من طرف القانون. » ⁽²⁾

IV-1-2-2-9- حرية التعليم الديني: تتعلق العلمانية من جانبها التربوي بعلمنة المدرسة والمناهج التربوية العمومية، فجل الدول العلمانية سعت إلى بناء مدارس علمانية، تُحقق مبدأ حياد الدولة من خلال حياد المدرسة أمام تنامي التيارات الدينية وتعزيز العلوم الوضعية، وتكافؤ الفرص، وحماية الأطفال المتمدرسين من التعصب الديني... الخ. وعلى الرغم من علمنة المدرسة إلا أن مبدأ الفصل بين ما هو ديني وما هو زمني يسمح بتحقيق حرية التعليم، فتعليم أي دين ونشر مبادئه المختلفة، هي من بين الأمور التي يُمكن القيام بها في المجتمعات العلمانية.

ومن أجل حماية التعليم الديني من ويلات الاستعمال السياسي والاستخدامات الإيديولوجية، فإن الدول العلمانية وباختلاف طبيعتها، قننت من مبدأ حرية التعليم الديني بحيث أضحى خاضعة للقوانين المنظمة للدولة. وهي النظرة التي تبناها دعاة حرية التعليم الديني، فالمدرسة اللائكية على حد قول جول فيري: « هي مدرسة تنتشر و تدرس برامج دراسية حيادية بالنسبة إلى الدين،

⁽¹⁾- **Voltaire**, *Lettres philosophiques ou Lettres Anglaises*, (Paris : Éditions Garnier Frères, 1936), p. 37.

⁽²⁾- **Henri Sée**, *Les idées politiques en France XVIII siècle* (Paris : Presse universitaire française, 1920), p. 121.

إلا أن حرية التعليم، يسمح للأهل، الذين يملكون الحق الكامل، في تدريس أولادهم تعاليم الدين وإعطائهم التعليم الأخلاقي الذي يتماشى مع معتقداتهم. ⁽¹⁾ »

ولعل النموذج العلماني الفرنسي كثيرا ما عاش ويعيش العديد من الأزمات فيما يخص مسألة المدرسة والعلمانية، سواء بعد تجلي طبقة المسلمين الفرنسيين من أبناء الجيل الأول والثاني والثالث للمهاجرين، أو بعد تطور الأفكار السياسية اليمينية أو اليمين المتطرف، وهو ما سنحاول دراسته لاحقا.

يشهد العالم الحديث العديد من الاستخدامات السلبية لمبدأ حرية التعليم الديني، خاصة من قبل الجماعات الأصولية والمتطرفة، دون الأخذ بعين الاعتبار بحقوق الآخرين. وبالتالي فإن التفكير في مسائل حرية التعليم الديني هو أكثر من مهم في ظل التجسيد الفعلي للعلمانية والأزمات التي تعرفها، بالإضافة إلى عودة الصراعات الدينية والظاهرة الدينية.

وما يمكن قوله كصفوة القول هاهنا، هو أن السيرورة التاريخية التي عرفها التفكير الفلسفي العلماني، أسهم في التنظير للعديد من الأسس الفلسفية، التي بدورها تمثل الركائز التي تقوم عليها العلمانية كنظرية فيما بعد. ولعل تعدد هذه الأسس وتفرعها يتطلب ويستلزم دراسات تاريخية وفلسفية وسياسية وفيلولوجية مُعمقة من أجل فهم كل أساس على حدى وإدراك كيف أسهم كل أساس ومبدأ في بناء النظرية العلمانية.

⁽¹⁾ - **Henri Pena-Ruiz**, *Qu'est-ce que la laïcité*, p.p. 104, 105.

IV-3-1- المبحث الثالث : العلمانية والدولة : مقاربات.

شكلت الحادثة (*1) بصفة عامة والحادثة السياسية بصفة خاصة الوعاء الفكري والعلمي الذي تضمن وحدد طبيعة الدولة الحديثة وأسسها الفلسفية والسياسية. فالحادثة هي سمة العصور الحديثة التي فرضت القطيعة مع نمط التفكير القديم والوسيطي. «فمصطلح الحادثة أطلق على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وشمل الترشيح الاقتصادي، والديمقراطية السياسية، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، وارتبط بوصفه حركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى المسيحية، وانتقل إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والتحديث، وصاحب عمليات العلمنة، والعقلانية، والفردية، والتمايز الثقافي، ورافق التصنيع وانتشار العمران. وانتقل بالمجتمعات الأوروبية في شكلها ومضمونها من مرحلة عصور الضعف، وما تحمله من إرث ثقافي، وسياسي، واجتماعي، وديني إلى مرحلة تجاوزت فيها نمط الفكر، والحياة، والمجتمع، والدولة الذي كان سائداً فيها مدة من الزمن.» (*2)

إذا كانت الحادثة نتاج مختلف التغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية...الخ، التي غيرت من مسار المجتمعات وفرضت القطيعة مع الأنماط المعيشية القديمة، ونتاج مختلف النظريات العلمية والفلسفية التقدمية والعلمانية التي أسفرت عن قيام نماذج فكرية جديدة عملت على إعادة صياغة الثلاثية الجدلية (الله، العالم والإنسان)، فإن الحادثة السياسية بدورها، وفي ظل الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الحادثة بصفة عامة، أعادة صياغة الثلاثية الفلسفية السياسية الجدلية المتكونة من (الفرد، المجتمع المدني، والدولة). فلقد حققت الحادثة السياسية الفصل بين الفرد كأساس قيام المجتمع والمدني والدولة؛ الفرد الذي يتميز بحقوق وواجبات، والمجتمع المدني والدولة كجهاز قانوني وسياسي. ولعل السمة الرئيسية التي اتسمت بها الحادثة السياسية هي دون أي شك صيغتها العلمانية، وهي الصيغة التي ميزت الدولة الحديثة عن باقي أنماط الدول التي عُرفت قديماً.

(*1) - بحسب موريس باربي في كتابه *La modernité politique* لفظة حادثة/ modernité لم تبرز للتداول إلا في سنة 1823م، إذ كانت تطلق ببساطة على كل ما هو حديث، ولذلك كانت تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تحمله من دلالات التقدّم في جميع الميادين، وهي بذلك تتناقض مع كل ما هو متعلق بالماضي؛ لأن الماضي يعد تجسيدا لكل ما هو قديم وأمر بالية. أنظر : Maurice Barbier, op.cit., p.1

(*2) - عبد الحميد طلعت، عصام الدين هلال، محسن خضر، الحادثة.. وما بعد الحادثة " دراسات في الأصول الفلسفية للتربية" (د ط؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص، 162.

إن ارتباط الدولة الحديثة بالعلمانية لا يكمن فقط في ارتباطها بمعانيها السياسية بل تخطى ذلك الحد، فلقد أصبحت الدولة الحديثة الحامل لكل المعاني المختلفة للعلمانية : الفلسفية واللغوية والمعرفية والسياسية والتاريخية منها وحتى لمختلف التناقضات التي يتسم بها المصطلح بصفة خاصة والنظرية العلمانية بصفة عامة. فإذا كانت العلمانية قد جسدت الصيغة الكلية للدولة الحديثة، فإن هذه الأخيرة كانت الوعاء الذي ذابت فيه المعني المختلفة للعلمانية.

يرتبط ظهور العلمانية كمصطلح بظهور الدولة القومية، إذ يقول عبد الوهاب المسيري في هذا الصدد : « ولكننا إذ دققنا النظر قليلا، وجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك، والمصطلح هو ترجمة لكلمة "سيكيولاريزم/ secularism" الإنجليزية وقد استخدم مصطلح " سيكيولار / secular" لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عام 1648م عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمد عليه الكثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية عند الغرب. »⁽¹⁾

فقيام الدولة الحديثة (الدولة الوطنية/القومية) كان له الفضل الكبير في نضوج مصطلح العلمانية والتطور الفلسفي للنظرية العلمانية، لأن تجسيدها السياسي مكنها من اكتساب معالم نظرية جديدة خاصة بعدما عرفت العديد من الأزمات والإصلاحات.

وفي السياق نفسه، نود الإشارة إلى أن معاهدة وستفاليا تمثل تحصيل للنظريات الفلسفية التقدمية التي ظهرت في مرحلة النهضة الغربية بعد انتشار الحروب الدينية الدموية- وهو ما سبق و أن بيناه- ولعل طبيعية هذه الحروب التي كان للكنيسة يدا فيها، هو ما أدى بالمعاهدة للأخذ بعين الاعتبار مبدأ فصل الدين عن السياسية باسم "سيكيولاريزم". فأخذت الظاهرة العلمانية التي كانت عبارة عن فكر عميق تتجسد إرهاباته الأولى منذ اليونان تتجسد وفق مصطلحات محددة وأفكار معينة المعالم.

إن الأمر المهم الذي لا ينبغي تناسيه هاهنا، الذي يُعد الشكل الفعلي الأول لمصطلح العلمانية، يتمثل في تضمن هذا الأخير معنى إعطاء الأسبقية للدولة الوطنية عن الدين والكنيسة كمؤسسة دينية وكمصدر للسلطة السياسية. فمسألة أسبقية الدولة كتنظيم سياسي وقانوني عن الدين كعبادة وإيمان يقوم بها الأفراد، يُعطي للدولة إمكانية تنظيم العبادات في ظل القانون والحرية والتعايش.

(1). عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص، 12.

ومن جهة أخرى، نجد بأن العديد من التيارات الفلسفية المادية شكلت القطيعة مع مبدأ الفصل بين الديني والسياسي، إذ تبنت مبدأ رفض الدين والمعاداة الشاملة سواء للدين وكل ما يخصه أو للعلمانية بصورتها الشكلية، وهو ما تجسده العديد من التجارب الشيوعية التي تقوم أساساً على مبدأ التصور المادي الشمولي للدولة بصفة عامة والحياة الاجتماعية والاقتصادية، والسلوكات الإنسانية بصفة خاصة.

إن الإشكالية الرئيسة التي تتعلق بالدولة العلمانية تتمثل في إمكانية تخطيها مختلف التراكمات الدينية والأخلاقية التي تتضمنها نظرية الدولة الحديثة، فولج العناصر المعيارية داخل مسار التطبيق السياسي للدولة العلمانية يُمثل العائق الكبير الذي يحول دون ضمان استمراريتها وتوطيد معالمها وأساسها الفلسفية. وهو الأمر الذي سبق وأن تحدث عنه كثيراً يورغن هابرماس في العديد من مؤلفاته، ويُعبر في إحدى مداخلاته قائلاً: « ألا تتغذى الدولة العلمانية من فرضيات معيارية لا يمكن أن تتضمنها هي بنفسها (...) إن الشك في إمكانية الدولة الدستورية الديمقراطية تجديد شروط وجودها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة. والاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثة وقد يؤدي هذا الاعتقاد بالنظر إلى موقفها المحايد لتصوير خلق العالم و"واقعة التعدد" كما يقول راول/Rawl إلى مشاكل كثيرة. »⁽¹⁾

فالمتتالية الجدلية بين العلماني والديني في مسار الدولة ما يزال قائماً إلى حد الآن، إذ تخضع لتطور مفهوم العلمانية ونظريته الفلسفية من جهة أولى، ولتطور الظاهرة الدينية والمخيل الشعبي الحامل للأخلاق القديمة وللتقاليد من جهة ثانية ولنتائج ولانعكاسات تطبيق نظرية الدولة الحديثة على أرض الواقع من جهة ثالثة.

ومن جهة أخرى، فرضت المتتالية السابقة ذكرها العديد من النقاشات الفكرية والفلسفية والسياسية وحتى العلمية، وخصوصاً حول الدور الذي يلعبه الدين داخل الدولة والمجتمع. فجل النقاشات الداعمة أو الرافضة عملت على الإتيان بحججها الفكرية، ودعائمها النظرية، خاصة في ظل تنامي الظاهرة الدينية داخل المجتمعات الحديثة وعودة الأصوليات الدينية، والتيارات المحافظة واليمينية المتطرفة وغيرها، والتي كثيراً ما تستثمر في خطابات العنصرية والتكفيرية،

(1) - يورغن هابرماس، جوزف راشنغر، جدلية العلمنة؛ العقل والدين، تر: حميد لشهب (ط1؛ الكويت : جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2013)، ص، 45.

والرافضة للتعددية والعلمانية، والمتسمة بالاقصائية والإسلاموفوبية⁽¹⁾، والمناهضة للمهاجرين، والمضادة للسامية... الخ. وكل هذا يجري في ظل النزاعات، والحروب الدينية الحديثة غير المعلنة التي تتخذ لنفسها أشكالاً جديدة، والتي يُمكن لنا القول بأنها اندلعت للأسباب نفسها التي أدت إلى قيام الحروب الدينية القديمة.

وما يُمكن قوله كصفوة القول هاهنا حول المقاربة المتعلقة بمصطلح العلمانية والدولة الحديثة، يتمثل في الإشارة إلى خمس نقاط استنتاجية جد مهمة وهي كالتالي:

1- النقطة الأولى تتمثل في العلاقة الوطيدة التي تجمع بين نظرية الدولة الحديثة ومصطلح العلمانية، بحيث يُمثل هذا الأخير الركيزة الفلسفية لها والثابت الأساسي داخل الخطاب الفلسفي حول الدولة الحديثة.

2- النقطة الثانية تتمثل في أن العلمانية واللائكية كمصطلحات فلسفية وسياسية هي نتاج عميق للظروف التاريخية التي عاشتها المجتمعات الغربية، وتحصيل فعلي للتطور الفكري الذي عرفته البشرية جمعاء وتوطّن في أوروبا بالخصوص. فبغض النظر عن الإرهاصات الأولى للعلمانية فإن الفكر النهضوي والتنويري الغربي يبقى الفكر الذي كرس النظرية العلمانية كنظرية قائمة بذاتها.

3- النقطة الثالثة تتمثل في أن الصيغة العلمانية للدولة الحديثة ستُعين حدودها وطبيعتها مع التطبيق السياسي لها، على اعتبار أن بعض النماذج ستجيب بكل وضوح عن إشكالية

(1)- إسلاموفوبيا من بين المصطلحات الأكثر انتشاراً في الآونة الأخيرة، والمُثير للجدل والسجال السياسي والقانوني. والمصطلح باللغة الفرنسية هو islamophobie وباللغة الإنجليزية هو Islamophobia. والإسلاموفوبيا هو الشعور بالخوف من الإسلام أو من المسلمين. دخل المصطلح إلى الاستخدام في اللغة الإنجليزية عام 1997م عندما قامت خلية تفكير بريطانية يسارية التوجه تدعى رنيميد ترست، باستخدامه لإدانة مشاعر الكراهية والخوف والحكم المسبق الموجهة ضد الإسلام أو المسلمين. برغم من استخدام المصطلح على نطاق واسع حالياً، إلا أن المصطلح والمفهوم الأساسي له تعرض لانتقادات شديدة. عرّف بعض الباحثون "الإسلاموفوبيا" بأنها شكل من أشكال العنصرية، آخرون اعتبروها ظاهرة مصاحبة لتزايد عدد المهاجرين المسلمين في الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، وربطها ببعض البعض بالآخر بأحداث 11 سبتمبر. أنظر: إسلاموفوبيا/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/إسلاموفوبيا>.
الخوف من الإسلام هو جزء من التكوين الثقافي الغربي ونتاج عن الصراع الموعول في القدم بين الإسلام والغرب، وعن ذكريات الحروب الصليبية وتهديدات المسلمين للحدود الجنوبية والشرقية لأوروبا وتحويل إسبانيا وجنوب إيطاليا إلى حواضر إسلامية وسقوط الأندلس : أو أنظر : "الإسلاموفوبيا أو إشكالية الخوف من الإسلام"، حسام كصاي (المجلة الإلكترونية كتابات.Com، الثلاثاء 10 شباط 2015، الساعة 00:00).

الأصول والتراكمات الدينية الحاصلة داخل نظرية الدولة الحديثة والتي تجلت بشكل مباشر أو غير مباشر بعد قيام الدولة الحديثة العلمانية على اختلاف طبيعتها التاريخية والجغرافية والثقافية...الخ.

4- النقطة الرابعة تتمثل في أن الدول الحديثة تعاني حالياً من عودة النظريات الدينية والخطابات السياسية ذات الصيغة الدينية. وهو ما جعل العديد من الدول الحديثة تتجاوز الصيغة العلمانية وتجسد صيغتها الدينية على غرار إيران، والسعودية، وإسرائيل وغيرها من الدول التي تعد دول دينية.

5- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في أن الدولة الحديثة اليوم قد دخلت في مرحلة جديدة وحساسة وهي مرحلة ما بعد الدولة، أزمة السيادة الوطنية، خاصة في ظل تنامي الليبرالية المتوحشة والعولمة والنظام الدولي الشمولي الذي يتجاوز القانون الوطني والخصائص الوطنية. مما أدى إلى ظهور التيارات الوطنية خاصة مع تطور التيارات اليمينية المتطرفة التي تسعى إلى الدفاع عن الدولة بطابعها القومي والهويات الوطنية.

IV- 2- الفصل الثاني: الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة: نماذج وأزمات.

تحققت الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية على أنقاض الدولة الكلاسيكية، وذلك منذ قيام النظرية العلمانية كنظرية قائمة بذاتها، فلقد انتشرت التطبيقات السياسية للدولة الحديثة عند الغرب بالخصوص مع تجسيد نظرية الدولة الحديثة على الواقع السياسي مع معاهدة وستفاليا، المعاهدة التي أعلنت ترسيم قيام الدولة الوطنية القومية، أما الطابع العلماني فلقد تكرر تدريجيا سواء سياسيا أو قانونيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا...الخ.

دون أي ريب، عرف تجسيد الدولة الوطنية العلمانية تطورا ملحوظا، ليس فقط عند الغرب بل مس العديد من الدول الأمريكية اللاتينية، والأسبانية والإفريقية، وأستراليا وغيرها من الدول، خاصة مع نهاية الحرب العالمية الثانية وبزوغ مرحلة التخلص من الاستعمار التي عرفت العديد من البلدان المُستعمرة.

لكن وعلى الرغم من تطور نموذج الدولة الحديثة، إلا أن نظرية الدولة الحديثة العلمانية بأسسها الفلسفية والسياسية ظلت نمط مركزي غربي وأوربي، على اعتبار أن تجسيدها السياسي تحقق بداية عند الغرب بالمطابقة مع الأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، وذلك على الرغم من ظهور العديد من الأزمات والمشاكل التي صاحبت عملية التجسيد.

أجل، لم تكن عملية التحديث السياسي التي شهدتها الدول الغربية في المرحلة الحديثة، سهلة التنظير والتجسيد، بل صاحبتها العديد من الصعوبات التي حالت دون تجسيد النموذج الحداثي السياسي كما نظرت له مختلف التيارات الفلسفية السياسية الحديثة، خاصة مع ولوج العديد من الأزمات السياسية والقانونية، وظهور مختلف الأصوليات والإيديولوجيات، وعودة النزعات الدينية المتطرفة، وتجلي الرواسب الوسيطية الفكرية منها والدينية التي حملها كل من الخطاب الفلسفي والسياسي. بالإضافة إلى ظهور نقاشات جدلية وسجالية جديدة حول مسائل متعلقة أساسا بالعولمة والنظم الاقتصادية والسياسية الشمولية، والهوية وحقوق الأقليات والظاهرة الدينية والرموز الدينية وأنماط تطبيق العلمانية وغيرها، كل هذا -على حسب اعتقادنا- يُمثل تجلي الرواسب القروسطية في قوالب وأشكال جديدة. « فلم تكن الحداثة في الدول الغربية متوقفة عند صياغة القوانين العلمية والعقلية والتكنولوجية وعند اقتباس مكونات التصنيع، ونقل وسائل وعلاقات الإنتاج فيما بينها، بل أضحت مكونات التقدم غاية لا يُمكن الحياد عنها لدى النهضويين

الغربيين المتطلعين لقفزة إلى الأمام، يكون فيها الترياق للخلاص من أوجاع التخلف والتأخر...الخ. و هم على يقين أن ذلك لن يتحقق إلا بعدما يتم القضاء نهائيا على الرواسب الوسيطة التي ما يزال يحملها الخطاب الحداثي.»⁽¹⁾

لا تمثل هذه الوضعية "الأزماتية" سمة الغرب العلماني لوحده، بل مست أيضا العديد من التجارب العلمانية أو شبه العلمانية التي حاولت بعض الدول ذات التوجه الديني الإسلامي تحقيقها.

لقد أفرز- على حسب تصورنا - التطور التاريخي والسياسي للنظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية وتطبيقاتها السياسية، العديد من نماذج الدول الحديثة، ويمكن لنا تقسيم هذه النماذج كما يلي:

1- النموذج الأول: يُمكن لنا تسميته بنموذج الدول اللادينية، فهي دول تبنت مبدأ الرفض القاطع للدين، على غرار الدول الشيوعية وبعض الدول الاشتراكية سواء في ظل الحرب الباردة أو بعد نهايتها الذي تزامن مع سقوط جدار برلين، كالصين، وكوريا الشمالية مثلا.

2- النموذج الثاني: يُمكن لنا أن نسميه بنموذج الدول الدينية، فهي دول تقوم أساسا على الدين كثابت يُحدد معالمها الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، وحتى التاريخية كالعربية والسعودية، وإيران، والفاثيكان، وإسرائيل... وغيرها.

3- النموذج الثالث: هو النموذج الذي نسميه بالدول العلمانية، فهذه الدول لا تعتمد ولا تقرر بأي دين رسمي، كفرنسا، وكندا، والهند، والولايات المتحدة، وتركيا، وكوريا الجنوبية، وغيرها.

4- النموذج الرابع: هو النموذج الذي نسميه بنموذج الدول شبه العلمانية، بمعنى أنها الدول التي تنص دساتيرها على ترسيم ديانة أو ديانات معينة، نظرا للمكانة التي تبوؤها الدين في تاريخها وفي المخيال الاجتماعي والثقافي لشعوبها، إلا أنها دول مدنية، تعتمد أساسا على القوانين الوضعية في تفسير مختلف شؤونها.

(1)- إسماعيل نوري الربيعي؛ التاريخ والهوية (الأردن: دار الحامد للنشر و التوزيع، 2001)، ص، 49 .

5- النموذج الخامس: وهو النموذج الذي نسميه بالدول الأحادية الدينية، ويتضمن العديد من أنماط الدول، كالدول الأوروبية ذات التوجه المسيحي والتي تعتبر بأن المسيحية هي الدين الرسمي لها أو أحد من مذاهبه كمالطا، وموناكو، وليختنشتاين، والألزاس وموسيل في فرنسا التي تعتبر الكاثوليكية دين رسمي لها. أو كالدول التي تُعطي شرعية وتتخذ من الأرثوذكسية الشرقية دين الدولة الرسمي كاليونان : الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية، جورجيا: الكنيسة الجورجية الرسولية الأرثوذكسية، وجبل آثوس. وهناك أيضا عدد من البلدان، بما في ذلك وأندورا، والأرجنتين، وإيطاليا، وجمهورية الدومينيكان، والسلفادور، وبنما، وباراغواي، وبيرو، وبولندا، والبرتغال، وإسبانيا التي تُعطي تقديرًا خاصًا ومكانة مميزة للكاثوليكية في دساتيرها على الرغم من عدم جعلها دين الدولة. أو الدول التي تعترف بالكنيسة اللوثرية كدين لدولتهم، والتي تشمل بلدان الشمال الأوروبي أو الدول الإسكندنافية، كالنمرك، والنرويج، وأيسلندا وغيرها. أو الدول التي تعترف بالكنيسة الانجليكانية كديانة رسمية : كإنجلترا. أو كالدول الإسلامية، التي تنص دساتيرها على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة أو مصدر التشريع الوحيد، (كالجزائر، وباكستان، ومصر، وتونس، والمغرب، والعراق، وجيبوتي، واليمن، والكويت، والأردن... وغيرها). أو الحكومات التي تعترف بالبوذية، أو بشكل محدد من أشكال البوذية كدين رسمي ككمبوديا. وغيرها من الأنماط.

وفي حقيقة الأمر ترتبط جل شعوب هذه الدول بالدين تاريخيا وثقافيا واجتماعيا. ويُشكل هذا الارتباط جوهر هويتها وشخصيتها.

6- النموذج السادس: وهو النموذج الذي نسميه بالدول ذات التعددية الدينية، وهي الدول التي تتبنى أكثر من ديانة رسمية، كأندونيسيا التي لا تعترف بستة ديانات: لإسلام والبروتستانتية والكاثوليكية والبوذية والهندوسية والكونفوشيوسية. أو دول كالكويت والبحرين واليمن التي تتبنى رسميا المذهبين الشيعي والسني معا. وغيرها من الدول الحديثة والمعاصرة ذات التوجه المتعدد الديني.

وما يُمكن قوله، بخصوص كل هذه النماذج المذكورة آنفا، هو أنها ليست بالنماذج الثابتة بل تتغير بتغير أنماط أنظمة الحكم فيها، وطبيعتها الاجتماعية والسياسية، وتتطور بتطور المطالب

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية..الخ، فالكثير من الدول كانت دينية ثم أصبحت دساتيرها تنص على العلمانية والعكس صحيح.

ومن جهة أخرى، تقترن النماذج العلمانية السابقة الذكر أيضا بتطور الظاهرة الدينية في كل دولة. ففيما يخص هذه الفكرة نود الإشارة إلى مسألة جد مهمة في التاريخ الراهن والمتمثلة في العودة الكبيرة والخارقة للعادة لكل من الدين والنزوع الديني داخل الكيانات الاجتماعية والسياسية والثقافية الحديثة والمعاصرة، سواء كان ذلك عند الغرب أو عند المسلمين أو عند العديد من الشعوب الأخرى، فلقد شكلت الظاهرة الدينية في القرن الواحد والعشرين الموضوع الذي يشغل بال الكثير من الفئات الاجتماعية والدينية والسياسية...الخ، والتوجه الجوهري الذي يُحدد طبيعة اهتمامات العديد من المواطنين في جل أنحاء المعمورة، وتفاحة طروادة الذهبية - التفاحة الأسطورية الإغريقية التي ترمز إلى الصراع والحروب- التي تسببت في تجلي الخصامات والانشقاقات بين أطراف المجتمع الواحد، الأمر الذي أحدث أزمات عميقة في النماذج العلمانية المختلفة، خاصة مع تنامي المطالب السياسية للفئات والجماعات الدينية الحديثة. كما أحدث انشقاقات فكرية بليغة داخل الأنماط الاجتماعية للعديد من الدول التي عرفت وما تزال تعرف حاليا تصادما بين الجماعات الدينية والسياسية والفكرية المختلفة فيما بينها من جهة، و/أو تصادما بينها وبين النمط العلماني وقوانينه من جهة أخرى.

لعل المقولة الشهيرة التي ردها ذات يوم الروائي والمفكر الفرنسي أندريه مالرو/ André Malraux (1901-1976م) ⁽¹⁾ التي مفادها : «إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو إنه لن يكون.» ⁽²⁾ تكتسي أهمية بالغة في المرحلة الراهنة، لأنها ببساطة تجسد واقعا حقيقيا وتصف معالم العالم المعاصر وتحدياته المختلفة، وتضع مسألة طبيعة القرن الحالي محل

(1*) - أندريه مالرو هو فيلسوف وروائي ومفكر وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. تؤرخ حياته بمعنى من المعاني لكل أحداث القرن العشرين، صاحب رؤية موسوعية و يمتلك معارف دقيقة في الآثار وتاريخ الفنون و الأنثروبوجيا. عُيّن وزيرا للثقافة الفرنسية، تجنح أعماله إلى السيريالية و السخرية و الغرائبية، منها: "أقمار على الورق"، "الأمل"، "قيود يجب أن تتكسر"، "اللاواقعية"، "عابر سبيل"، "الإنسان المزعزع والأدب" و "لا مذكرات". نشأ عصامياً ومغامراً فغادر إلى الهند الصينية حيث شارك في تأسيس صحيفة ذات توجهات مضادة للاستعمار الفرنسي ثم قبض عليه بعد ذلك بقليل حيث وجهت له تهمة تهريب الآثار الخميرية وسجن في سنتي 1923م و 1924م. عاد بعد ذلك إلى فرنسا وألف أولى رواياته "الطريق الملكي" والتي نشرت سنة 1930م، ولكن شهرته الحقيقية بدأت في 1933م حين نشر رواية "الشرط الإنساني" المتأثرة بالثقافة الصينية وفاز عنها بجائزة غونكور. أنظر : أندريه مالرو / <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(2)- المقولة مقتبسة من مقال : "سؤال المعنى والقيم والمعرفة الدينية"، عبد الله إدالكوس مجلة ذوات الإلكترونية (العدد 14، 2015، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث)، ص، 13.

إشكال فعلي وحقيقي، وذلك نتيجة عودة الدين والنزعة الدينية، بالإضافة إلى رجوع التفكير الميثولوجي والمقدس والعبادات الفلكلورية والطقوس الدينية... وغيرها من أشكال الظاهرة الدينية التي تُميز عالم القرن الحادي والعشرين.

IV-2-1- المبحث الأول: النموذج اللاتيني / العلماني الفرنسي.

من بين أحد أهم النماذج العلمانية التي تدل بالفعل على قيام الصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، هي من دون أي شك النموذج العلماني الفرنسي. كيف لا ؟ وفرنسا كانت مهد التيارات الفلسفية المؤسسة للعلمانية كنظرية فلسفية وسياسية. كما تُعتبر من بين أولى الدول التي جسدت الدولة العلمانية سياسيا وقانونيا.

لقد صاحبت العديد من عناصر الحداثة السياسية المخاض التاريخي العسير الذي عاشته فرنسا السياسية في سعيها إلى تأسيس الجمهورية ومحاولاتها لفرض القطعية المزدوجة؛ من جهة قطعية مع الإرث السياسي الذي كان يقوم على نظرية الحق الإلهي والهوية الدينية المسيحية، ومن جهة أخرى قطعية مع نظام الحكم الملكي الذي كان يتسم بالشمولية والاستبداد.

وعلى الرغم من التاريخ الدموي الذي عاشته فرنسا سواء في المرحلة القروسطية أو في مرحلة النهضة، إلا أن التجسيد السياسي للأسس الفلسفية والسياسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة مكنها من الدخول في عهد جديد، وهو عهد الجمهورية اللائكية (على اعتبار أن مصطلح اللائكية هو المصطلح المستخدم في فرنسا) وعصر المواطنة وحقوق الإنسان.

عرف النموذج اللاتيني/العلماني الفرنسي العديد من المحطات التاريخية التي أسست قواعده السياسية والقانونية، لكن المحطات التاريخية نفسها أبرزت أيضا سلبياته وحدوده النظرية والتطبيقية خاصة في مجابهات التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي والثقافي والديني الذي عرفه المجتمع الفرنسي منذ الثورة الفرنسية 1789م، وهي الحدود التي أدخلته في أزمت عميقة، كثيرا ما عصفت به وجعلته عرضة للعديد من الانتقادات وبروز خطابات رافضة وأخرى مدعمة تتسم بالتطرف والراديكالية. ولعل المحطة التاريخية التي أسقطت القناع وبيّنت ضعف اللائكية/العلمانية الفرنسية هي أزمة 1989م.

إن البحث في طبيعة النموذج اللاتيني /العلماني الفرنسي، يتطلب منا طرح العديد من الأسئلة والإجابة عنها. وللغرض ذاته طرحنا في دراستنا هذه ثلاثة أسئلة جوهرية، سنحاول من خلال الإجابة عنها في المطالب اللاحقة، فهم طبيعة هذا النموذج ومختلف العناصر التي جعلت منه النموذج الأكثر شهرة في التاريخ السياسي الحديث والمعاصر، وهي كالآتي :

1- السؤال الأول: ماهية طبيعة النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي ؟

2- السؤال الثاني: إذا كان النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي قد تكرر تدريجيا وفق مراحل تاريخية محددة، فما هي هذه المراحل ؟

3- السؤال الثالث: اقترنت جل الأزمات التي عرفها النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي ببروز الإسلام والجالية الفرنسية المسلمة، وظهور العديد من المطالب التي رفعتها فئة اجتماعية تعرف نفسها بمسلمي فرنسا، فما هي طبيعة العلاقة بين فرنسا العلمانية/ اللائكية والإسلام ؟

الإجابة عن هذه الأسئلة في المطالب اللاحقة سيسمح، دون أي شك، من تبيان وفهم النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي.

IV-1-2-1-المطلب الأول: النموذج اللائكي الفرنسي بين راديكالية التنفيذ وأزمة الحريات الدينية.

ونحن نقوم بتحليل النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي، يشهد المناخ السياسي الفرنسي في صائفة هذا العام اندلاع جدال حاد وسجال عنيف حول مسألة اللباس الخاص بالسباحة المعروف باسم البوركيني⁽¹⁾، وهو لباس ترتديه المسلمات على الشواطئ. اندلاع هذا السجال والجدال كان بعدما قامت الشرطة الفرنسية بمنع العديد من النساء المسلمات الدخول للشواطئ والسباحة بالبوركيني، وذلك بعد صدور القانون الجديد الذي يحظر لبس البوركيني على شواطئ عدة مدن فرنسية.

لقد شكلت التحركات الأخيرة التي قامت بها العديد من السلطات المحلية في تطبيق قوانين تحظر البوركيني، تمثل في حقيقة الأمر مرحلة جديد في تطور النظرة الراديكالية في تطبيق اللائكية في فرنسا. خاصة مع تنامي حضور مسألة اللائكية الفرنسية في جل الخطابات الفكرية والسياسية والاجتماعية في فرنسا.

(1) البوركيني يعتبره المسلمون بلباس السباحة الشرعي، صممه الأسترالية ذات الأصول اللبنانية عاهدة زنتي، وهو عبارة عن بدلة سباحة تغطي كامل الجسم ما عدا الوجه واليدين والقدمين، وهي بدلة مطاطية بما يكفي للمساعدة في السباحة، ويُعتبر اللباس الذي تستعمله العديد من المسلمات في السباحة سواء في أوروبا أو في العديد من الدول الإسلامية.

إن الجدل الحاصل حول البوركياني في فرنسا لا يُمثل سوى حلقة من حلقات المسلسل الطويل المُتعلق بالدين والرموز الدينية ومعالم النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي.

إنه مسلسل من النقاشات الحادة والأزمات الطويلة والمستعصية الذي بدأ بمسألة ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، ثم امتد إلى أزمة بزوغ الرموز الدينية في المدارس العمومية وبعد ذلك في الفضاء العمومي، وظهور القوانين التي تمنع ظهورها العلني، وأزمة الوجبات والمناهج المدرسية، وأزمة بناء وتمويل المؤسسات والجمعيات الدينية، وعودة الخطابات الدينية لدى العديد من السياسيين، وتجذر الطقوس والعبادات والحفلات المسيحية داخل المجتمع الفرنسي وتجليها الدائم في الحياة العادية، ومسألة الحقوق الدينية والثقافية للجاليات التي تعيش في فرنسا وتشكل جزءا من نسيجها الاجتماعي، وأزمة ظهور الإسلاموفوبيا والمعاداة للسامية والأفكار العنصرية، والآثار السلبية التي خلفتها الهجمات الإرهابية التي عرفتها فرنسا على الجالية المسلمة وتداعياتها السياسية... الخ، ما يزال طويل الأمد.

لقد عاشت فرنسا العديد من الهجمات الإرهابية، كهجمات 1995م و1996م التي استهدفت سكة المترو بور رويال في جنوب باريس وسكة شبكة النقل الحديدي السريع "آر أو آر" في محطة سان ميشال في قلب باريس، الهجمات التي خلفت ما لا يقل عن 12 قتيلا وأكثر من 209 جريح، وهجوم محمد مراح في مدينة تولوز عام 2012م الذي خلف العديد من القتلى، والهجوم الذي قام به الأخويين كواشي على الطاقم الصحفي للجريدة الساخرة شارلي إبدو يوم 6 جانفي 2015م والذي خلف مقتل 20 شخص، والهجمات السبع الدامية التي عرفتها العاصمة باريس في 13 نوفمبر 2015م، والتي أسفرت عن مقتل 130 شخص وجرح أكثر من 386 آخر، وعملية الدهس بواسطة شاحنة التي قام بها محمد لحويج بوهلال على الكورنيش البحري في مدينة نيس في 14 جويلية الماضي، والتي خلفت مقتل ما لا يقل عن 84 شخص، ومعظم هذه الهجمات تبنتها تنظيمات إسلامية إرهابية)، وظهور الجماعات الجهادية التي تعمل على استدراج الإسلاميين الراديكاليين للجهاد في سوريا، ومختلف الأزمات السياسية المتلاحقة جراء الاستخدامات المتكررة للأديان، كل هذه الأزمات وأخرى لازمت فرنسا منذ إعلان قانون الفصل بين الدولة والكنائس المُعلن عنه عام 1905م، وبرزت بشكل غير عادي وملفت للأنظار في ظل الجمهورية الفرنسية الخامسة. وهي الأزمات التي أحدثت الكثير من النزاعات والصراعات الفكرية، والدينية، والسياسية، والإيديولوجية، والقانونية.

كل هذه الأحداث وأخرى، بينت التناقض الفلسفي الكبير الذي مس العلاقة بين الحرية الدينية ومبادئ اللائكية كما كان معمولاً بها في فرنسا.

فالحريات الدينية هي من بين العناصر التي تقوم عليها العلمانية من جهة، ومن بين المبادئ الجوهرية التي تلتزم الجمهورية تحقيقها والحفاظ عليها من جهة أخرى.

يُعد النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي من بين النماذج العلمانية الأكثر تعرضاً إلى الأزمات والانتقادات، والأكثر وقوعاً في تناقضات مبدئية وفكرية خاصة في يتعلق بمسألة الحرية والممارسة الدينية، ومبادئ الجمهورية والتشريع للقوانين الملزمة والمحافظة على روح اللائكية الفرنسية، ذات النمط الراديكالي في التجسيد والتطبيق. فالنقاش العام حول العلمانية يتسم في مجمله بوجود ثلاثة تيارات أساسيين :

- التيار الأول: وهو التيار الراديكالي الذي يرفض الدين رفضاً قاطعاً داخل المجتمع الفرنسي. يدعو هذا التيار إلى التطبيق الحرفي لجل النصوص القانونية لللائكية، خاصة أمام عودة الدين والممارسات الدينية في الفضاء العمومي، وأكثر من هذا فهو تيار يناضل لاستصدار قوانين جديدة من أجل تعزيز وجود العلمانية والحفاظ على مكاسبها. ويُمثل هذا التيار العديد من المفكرين والسياسيين خاصة من التيار اليميني. هذا التيار الراديكالي يعتمد كثيراً على الآراء التي وضعها كل من أريستيد بريان⁽¹⁾ / Aristide BRIAND (1862-1932م) وموريس ألارد⁽²⁾ / Maurice ALLARD (1860-1946م) وآخرون. كما يُعتبر سياسة اليمين المتطرف طرفاً مركزياً داخل هذا التيار، إلا أن التركيز الجوهري

(¹) - أريستيد بريان، سياسي ودبلوماسي فرنسي . كان رئيساً للمجلس إحدى عشرة مرة، ووزيراً ستة وعشرين مرة. لعب دوراً رئيسياً في العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الأولى. تمكن من الحصول على جائزة نوبل للسلام بالاشتراك مع جوستاف ستريسمان عام 1926م. يعد من بين السياسيين الذي أسهموا في تطبيق العلمانية وتجسيد معالم قانون الفصل لسنة 1905. أنظر المعجم التالي :

Le Dictionnaire des parlementaires français (1889-1940), Jean Jolly, (Paris : PUF, 1960), article : Aristide BRIAND, p, 86.

(²) - موريس إدوارد يوجين ألارد، رجل سياسي، قانوني وصفي فرنسي. كان من بين الصفيين المشهورين الذين عملوا في العديد من الصحف الاشتراكية، بما في ذلك صحيفة لومانيتيه/L'Humanité التي تأسست في عام 1904م من قبل جان جوريس. كان معارض شرس من للجنرال بولنجر/Boulanger. كما يُعد من بين دعاة لصالح التطبيق الراديكالي و بأكثر صرامة لقانون الفصل بين الكنائس والدولة المُعلن سنة 1905م. أنظر المعجم التالي:

Le Dictionnaire des parlementaires français (1889-1940), Jean Jolly, (Paris : PUF, 1960), article : Maurice Allard, p, 264.

لساسة اليمين المتطرف هو رفضهم للإسلام ومعاداتهم المُعلنة للثقافة الإسلامية الفرنسية على غرار زعيمة الجبهة الوطنية مارين لوبان، وقبلها والدها جون ماري لوبان، والعديد من المفكرين والصحفيين من أمثال برنارد هنري ليفي / Bernard-Henri Lévy والصحفي المؤثر للجدل إريك زيمور / Éric ZEMMOUR وغيرهم من مَنْ أشعلوا النقاش الفكري والسياسي حول رفض مفهوم الحرية الدينية، خاصة فيما يتعلق بالرموز الدينية الإسلامية.

- التيار الثاني: وهو تيار يدعو إلى تحقيق المساواة الحقيقية والعدالة الاجتماعية داخل أركان المجتمع الفرنسي، الذي يُعتبر بالنسبة لهذا التيار السبيل الوحيد الذي يُمكن من بناء لائكية/علمانية حقيقية، الأمر الذي يسمح ببناء دولة القانون. وهم من بين الذين يحاولون إيجاد الصيغة الفعلية للأزمات التي تعيشها العلمانية في المدارس الفرنسية على غرار لوك فيري الوزير السابق المكلف بالتربية الوطنية، والعديد من الساسة اليساريين والمفكرين وممثلي المجتمع المدني. وهو تيار يستند إلى أفكار جول فيري، وجون جوراس وغيرهم من ساسة ومفكري التيار المعتدل.

- التيار الثالث : وهو التيار الرفض جملة وتفصيلا لللائكية، وهي تيارات في أصولها دينية وثقافية تسعى إلى إعادة ما يُسميه أقطاب هذا التيار بالمجد المسيحي الفرنسي أو ما يصبوا إلى تحقيقه أنصار الإسلام الراديكالي.

وقبل الخوض في مُختلف المراحل التي عرفها النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي وعلاقة اللائكية/العلمانية الفرنسية بالإسلام في المطالبات اللاحقة، نود أولاً الإشارة إلى أهم الأسباب التي أدت بهذا النموذج إلى التخطي في مشاكل عميقة وجوهرية، ويُمكن لنا تبينها كما يلي :

1- يُعتبر تاريخ الفكر العلماني جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الفكري والفلسفي والسياسي الفرنسي، خاصة مع مرحلة النهضة وعصر الأنوار. فكما سبق وأن بيناه في البابين الثاني والثالث، عملت العديد من الأقطاب الفلسفية الفرنسية على التأسيس الفلسفي للدولة الحديثة وصيغتها العلمانية، والتنظير للنموذج اللائكي/العلماني الفرنسي. وهو ما جعل من العلمانية الفرنسية تكتسي شخصية ثابتة ومرجعية فلسفية راسخة، وبالتالي تحصنت بمنظومة دفاعية - على شاكلة الميكانيزمات الدفاعية النفسية التي نجدها في علم النفس- التي تحول دون المساس بجوهرها ومنه الحفاظ عليها وعلى طبيعتها ونسقتها.

ويتحدث المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك فريمو / Jacques Frémeau - ولد في الجزائر عام 1949م- المتخصص في تاريخ الاستعمار، في كتابه الذي جاء تحت فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران، عن مكانة الدين في فرنسا قائلا: « أن يكون الدين الذي يحتل هنا وهناك مكانة مركزية، فهذا شيء بديهي لا يحتاج إلى نقاش، فقد كان يخلع في كل مكان المعنى ونظام القيم على الحياة الفردية، ولكنه يُشكل أيضا وخصوصا المرجعية المشتركة التي تخلع الشرعية أو المشروعة على التشكيلات السياسية والاجتماعية (على الدولة، ونظام العدالة. »⁽¹⁾ ويضيف قائلا: « (...) كانت فرنسا "البنت الكبرى للكنيسة" وكان ملكها المسيحي جدا، يرى من واجبه أن يساهم في نشر الإيمان الكاثوليكي أو حماية الكاثوليك وكان الإكليروس الكاثوليكي، أولى الطبقات الثلاث في المملكة، يشكل قوة عقارية وسياسية.»⁽²⁾

2- اقتران اللائكية/العلمانية الفرنسية كمطلب سياسي بتاريخ الحروب الدينية التي عاشتها فرنسا سواء في القرون الوسطى أو في مرحلة النهضة، وهو ما سبق الحديث عنه عندما قمنا بدراسة الثورة الفرنسية وقيام الدولة العلمانية. ودون أي شك تُعد نتائج الحروب الدينية والخوف من تكرارها من بين الأسباب التي أدت إلى قيام العقد الاجتماعي الذي يتميز أساسا بالصيغة العلمانية. فالتمسك والحفاظ بهذا العقد يُشكل الغاية التي تصبو إليها الدولة.

3- بروز العديد من المذاهب الدينية ذات توجهات فلسفية في فرنسا على غرار التوماوية الجديدة، والأغسطنية الجديدة وأصحاب الفكر الكوزي الجديد (نيكولا دو كوز)، والكانطية الجديدة وغيرها من التيارات ذات النزعة الدينية الحديثة والمستحدثة، التي فتحت آفاق جديدة داخل الفلسفة الفرنسية، كما أسفرت على قيام خطابات اجتماعية وسياسية مُحدثة، تقوم على محاولة إعادة قراءة الموروث الفلسفي المسيحي القديم

4- تجسّد النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي وفق صيغة سياسية وقانونية، ولعل هذه الصيغة تُمثل الاستثناء الفرنسي مقارنة بباقي النماذج الأخرى، وهو الاستثناء الذي تركز بالخصوص مع قيام الدساتير الأولى التي أعقبت الثورة الفرنسية 1789م، وكذلك قيام الإعلان الفرنسي

⁽¹⁾ - جاك فريمو، فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران، تر. هاشم صالح (ط1؛ قبرص: دار الأرض للنشر، 1991)، ص

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 15.

لحقوق الإنسان والمواطن ومُعاهدة السلام/ Concordat^{(*)1} التي وقعها كل من نابليون بونابرت^{(*)2} / Napoléon Bonaparte (1769-1821م) والبابا بيوس السابع^{(*)3} Pie VII (1742-1823م) في عام 1801م، وبعدها إعلان قانون 1905م الشهير الذي فرض الفصل بين الكنيسة والدولة، وتجسيد المفهوم في دستور 1946م.

5- على الرغم من التأسيس الفلسفي للعلمانية وقيام الجمهوريات الفرنسية اللائكية (خمس جمهوريات متعاقبة)، إلا أن ذلك لم يمنع من عودة الإرث المسيحي الذي طفا على السطح في المرحلة المعاصرة داخل المجتمع الفرنسي. وتُعتبر المسيحية؛ الكاثوليكية بالخصوص جزء لا يتجزأ من الشخصية الفرنسية، فالعديد من الفئات الاجتماعية الفرنسية ما تزال تمارس شعائرها الدينية وأكثر من ذلك فهي تمثل سلطة مضادة لجل السياسات اللائكية التي جسدها الحكومات المتعاقبة، ولعل التقارب بين الكاثوليكين الجدد في فرنسا واليمين المتطرف منذ تسعينات القرن الماضي لأكبر دليل على قوة هذه التيارات الدينية وتغلغلها في المجتمع الفرنسي في ظل عودة النزوع الديني.

^{(*)1} - الكونكوردات 1801م / Régime concordataire français هي اتفاقية تنص على إعادة الهيكلة في اللوائح التي تنظم العلاقات بين مختلف الأديان والدولة في جميع أنحاء فرنسا سنة 1801م إلى 1905م تاريخ الفصل بين الكنيسة والدولة، إلا في الألزاس وموزيل. وقدم الكونكوردات التي وقعها نابليون والبابا بيوس السابع بخطة جديدة لإعادة هيكلة الدين والدولة، وكان ذلك تحت نظام القنصلية/ Consulat الذي تأسس بعد انقلاب عام 1799م، وأدرج الكونكوردات وفقا لقانون 8 أبريل 1802م بشأن تنظيم العبادة، والتي تشمل:

- الاتفاق المبرم المعاهدة في باريس في 15 يوليو 1801م، مع الكرسي الرسولي.
- المواد العضوية من قانون 8 أبريل 1802م، وهي:

- 1- المواد العضوية للعبادة كاثوليكية، تتعلق الكنيسة الكاثوليكية.
- 2- المواد العضوية للعبادة البروتستانتية، المتعلقة بالكنائس البروتستانتية ذات التوجه التقليدي الكالفيني من جهة، والكنائس ذات العبادة الاوغسبورغية المتعلقة بالتقليد اللوثيري من جهة أخرى.

وفي ظل الإمبراطورية الأولى، امتد الكونكوردات بمرسومين في عام 17 مارس 1808م ليشمل العبادة اليهودية. وبعد ذلك تم تطبيق خطة إعادة تنظيم العبادات في الجزائر المستعمرة من طرف فرنسا؛ ففيما يخص العبادة الكاثوليكية تضمن مرسوم 9 أوت 1838م إنشاء أبرشية/ diocèse الجزائر، أما يخص تنظيم العبادة البروتستانتية فكان ذلك بمرسوم 31 أكتوبر 1839م، أما فيما يتعلق بالعبادة اليهودية فكان بمرسوم 9 نوفمبر 1845م. ومن أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر كتاب:

Jean-Pierre Chantin, Le régime concordataire français la collaboration des Églises et de l'État, 1802-1905 (Paris : ÉDITIONS BEAUCHESNE, coll. « Bibliothèque Beauchesne », 2010)

^{(*)2} - نابليون بونابرت، ملك فرنسا، تميز بتحصيله العسكري بحيث حارب النمسا وإيطاليا في العديد من المرات، أضفى على فرنسا العديد من التغييرات السياسية كإصدار الدستور ومعاهدة مع الكنيسة.

^{(*)3} - البابا بيوس السابع : من أصل ألماني، كان بابا من 1800م حتى وفاته في عام 1823م.

6- التغيرات الاجتماعية العميقة التي فرضها المهاجرون داخل المجتمع الفرنسي. فلقد عرفت فرنسا منذ أمد بعيد موجات كبيرة من المهاجرين بهجرة العديد من الجنسيات إليها خاصة مع قيام الثورة الصناعية. وهي الهجرة التي عرفت تطورا كبيرا وهائلا في السنوات الأخيرة. مما غير من طبيعة النمط الاجتماعي والثقافي الذي كانت تتميز به فرنسا المسيحية، وانتقل بالتالي النسيج الاجتماعي من الأحادية الدينية والثقافية إلى التعددية الدينية والثقافية، خاصة بعد ظهور مواطنين فرنسيين من أصول يهودية وإسلامية وغيرها.

7- المطالب الاجتماعية والحقوق السياسية والقانونية التي يُطالب بها العديد من ممثلي الجاليات التي تعيش في فرنسا، خاصة الجالية المسلمة التي تُعتبر الجالية الأولى في فرنسا، وهي المطالب والحقوق التي كثيرا ما تتعارض مع مبادئ اللائكية الفرنسية، وتُقابل بالرفض من قبل السلطات المحلية والوطنية.

8- ظهور شعور الكراهية والإسلاموفوبيا والمعاداة للسامية والتمييز الاجتماعي الذي يتخطى فيه المجتمع الفرنسي، خاصة مع قيام الجيل الثالث للمهاجرين الذين يعتبرون مواطنين فرنسيين.

9- بروز الصراعات الفكرية بين مختلف النخب الفلسفية والسياسية حول مسألة اللائكية والحريات الدينية. ولعل هذه الصراعات ازدادت حدة مع مطلع القرن الحالي. وتعتبر من بين المسائل التي تستغلها العديد من وسائل الإعلام المرئية والسمعية.

10- تبني العديد من التيارات السياسية، ولأغراض سياسية أو/و سياسية محضة، خطابات سواء مُعادية للأديان ومدعمة لللائكية الراديكالية أو خطابات معادية للمهاجرين بمختلف مشاربهم وأصولهم.

11- ارتباط فرنسا بالسياسات المختلفة للإتحاد الأوروبي، خاصة فيما يتعلق بالدستور الأوروبي، مكافحة الإرهاب، والشأن الدفاعي العسكري المشترك، وحقوق الإنسان، والهجرة، وحقوق الأقليات الدينية، والتشغيل، والسياسية الخارجية... الخ. وهي مسائل كثيرا ما تسببت في قيام العديد من الأزمات الداخلية.

12- الأبعاد الجيوسياسية الخارجية التي تبنتها الدولة الفرنسية مع حلفائها، خاصة فيما ما تسميه محاربة الإرهاب الإسلامي الدولي الذي تنامي مع الهجمات التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر 2001م. (المشاركة العسكرية الفرنسية في العراق وأفغانستان، وليبيا، والكويت ديفوار، ومالي، وإفريقيا الوسطى وغيرها). وتأثير هذه الأبعاد على الرأي العام الداخلي الفرنسي.

تُعتبر الأسباب السالفة الذكر وأخرى من بين أهم الأسباب التي جعلت النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي يُعاني اليوم من العديد من الأزمات والانقسامات الفكرية حول مسألة اللائكية وكيفية احترام مبادئها.

IV-1-1-2-المطلب الثاني: تاريخ النموذج اللائكي / العلماني الفرنسي.

يتحدث المؤرخ والفيلسوف الفرنسي الشهير مرسيل غوشيه⁽¹⁾ / Marcel Gauchet عن النموذج العلماني الفرنسي في كتابه الذي جاء تحت عنوان الدين في الديمقراطية وبالتحديد في الفصل الأول المعنون انقطاع في تاريخ فرنسا قائلا: « العلمنة مصدر من مصادر القلق التي تشغل بال فرنسا. هذا القلق هو ما أريد أن أحاول توضيح بواعثه التاريخية (...) لقد اقترحت التكلم عن "الخروج عن الدين" لكي أبين خصائص العصرنة. فتطور هذه الأخيرة طال عموم المجتمعات الغربية. أما في فرنسا فلقد سلكت مسارا فريدا تُعبر كلمة "علمنة" تعبيراً جيداً عن خصوصيته. والمقصود هنا هو تقدير هذه الخصوصية، في حال أردنا فهم التهميش الذي يُصيب حالياً هذه الأخيرة في الداخل والخارج على حد سواء. وهي تتغير بسبب اندراجها في حيز قانوني أوروبي (...) لكنها، على وجه الخصوص، تعطلت بفعل التحرك الدائم للتاريخ والانتقال الذي يفرضه هذا الأخير على الأطراف التقليدية للمسألة. »⁽²⁾

⁽¹⁾ - يُعد المؤرخ والفيلسوف الفرنسي مرسيل غوشيه الذي ولد في عام 1946م من بين أهم المثقفين الفرنسيين المعاصرين. هو حالياً المدير الفخري للدراسات في كلية الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية السياسية مركز البحوث ريمون آرون في باريس، ويشغل أيضاً رئيس تحرير مجلة Le Débat التي تعد من أشهر المجلات الفكرية الفرنسية، والتي أسسها مع بيار نورا عام 1980م. له العديد من الكتب والمقالات على سبيل المثال وليس الحصر Un monde / La Révolution des droits de l'homme, Le Religieux après la religion, La Condition politique, Le religieux et le politique, désenchanté ? Comprendre le malheur français, La Religion dans la démocratie : parcours de la laïcité.

⁽²⁾ - مرسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، تر : شفيق محسن (ط1؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص، 23، 24.

إن المقاربة التاريخية التي قام بها مارسيل غوشيه لتطور النموذج العلماني الفرنسي جدير بالاهتمام، لأنها ببساطة تساعدنا على فهم وإدراك الظروف التاريخية التي أسهمت في تطور وتغير النموذج العلماني (اللائكي) الفرنسي من جهة، والتوطين لمراكز الاختلاف التي ميزته عبر أطوره التاريخية المختلفة من جهة أخرى.

ويمكن لنا، ومن خلال مقولة غوشيه السابقة ذكرها، استنتاج العناصر التالية :

- 1- اقتران النموذج العلماني /اللائكي الفرنسي بتاريخ طويل المدى.
- 2- التغير الذي لحق النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي عبر تطوره التاريخي.
- 3- اقتران العلمانية بالعصرنة.
- 4- تميز النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي بميزة الاستثناء مقارنة بباقي النماذج.
- 5- ظهور العديد من الأزمات التي لحقت بالنموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي.
- 6- اندراج النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي في إطار قانوني محلي وأوربي محدد المعالم.

لم يكن النموذج اللائكي /العلماني الفرنسي ثابت المعالم التاريخية، بل كان عبارة عن تطور لمسار طويل الأمد ليتأسس فيما بعد على الشاكلة القانونية التي أتى عليها قانون الفصل لسنة 1905م. وهو مسار من التنظيرات والتغيرات والتجسيديات والعقبات الصعبة والمتعددة التي كثيرا ما غيرت من مجرى الأمور وعززت من الطبيعة الفلسفية والسياسية للعلمانية التي تبنتها الدولة الفرنسية كصيغة فعلية لقيام جمهورياتها بعد الثورة الفرنسية.

يذهب العديد من الدارسين لتاريخ اللائكية /العلمانية الفرنسية إلى القول بأن هذه الأخيرة مرت بأربع مراحل تاريخية أساسية. فلقد امتدت المرحلة الأولى من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، وتميزت هذه المرحلة باشتداد النزاع بين المؤسسة الدينية والدولة. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة قيام العلمانية كأساس من أسس الدولة (الجمهورية) الفرنسية وذلك من منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين. أما المرحلة الثالثة فهي تنطلق من سنة 1905م، سنة الإعلان الرسمي لقانون الفصل بين الكنسية والدولة إلى سنة 1989م سنة ظهور أزمة الحجاب في المدرسة. والمرحلة الرابعة تمتد من سنة 1989م إلى يومنا هذا.

ونحن، وبعد الإطلاع على العديد من الدراسات حول تاريخ اللائكية (العلمانية) الفرنسية، يمكن لنا وضع التقسيم التاريخي التالي :

1- المرحلة الأولى: تمتد هذه المرحلة التمهيدية من إعلان ناننت (*1) الشهير عام 1598م إلى قيام الثورة الفرنسية عام 1789م. وهي التي يُمكن لنا تسميتها بمرحلة التأسيس الفلسفي للنموذج اللائكي / العلماني الفرنسي.

2- المرحلة الثانية: تمتد هذه المرحلة من سنة 1789م إلى سنة 1801م سنة قيام الكنكوردات. وهي مرحلة يُمكن لنا تسميتها بمرحلة التجسيد السياسي الأولي للنموذج اللائكي / العلماني الفرنسي.

3- المرحلة الثالثة: تمتد هذه المرحلة من سنة 1801م إلى إعلان الفصل بين الكنائس والدولة سنة 1905م. وهي مرحلة يُمكن تسميتها بمرحلة التوازن بين الكنيسة والدولة عن طريق قوانين التسامح واحترام العبادات.

4- المرحلة الرابعة: تمتد هذه المرحلة من سنة 1905م إلى 1989م، وبالتحديد 18 سبتمبر 1989م عندما تم طرد ثلاث بنات من إحدى المدارس الإعدادية، معهد كابريال هافاز في ضواحي باريس بسبب ارتدائهن للحجاب. وهي مرحلة يُمكن تسميتها بمرحلة قيام الدولة اللائكية / العلمانية بجل معالمها الفلسفية والسياسية.

5- المرحلة الخامسة: تمتد هذه المرحلة من سنة 1989م إلى يومنا هذا. وهي مرحلة يُمكن لنا تسميتها بمرحلة الأزمات والإصلاحات التي مست النموذج اللائكي الفرنسي. وصعود من جهة التيارات الراديكالية، ومن جهة أخرى التيارات المحافظة.

(*1) - مرسوم ناننت أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني قامت به دولة أوروبية كبرى. حيث وقّع ملك فرنسا هنري الرابع القرار في مدينة ناننت بتاريخ 13 أبريل 1598م. قبل توقيع القرار، مر على فرنسا خمسون عامًا من الصراع الداخلي والانقسام الديني. سمح القرار للبروتستانت الفرنسيين الذين يُطلق عليهم اسم الهوغونوت بحكم حوالي مائة مدينة محصنة لمدة ثماني سنوات. كما منحهم حرية المعتقد، والمساواة الاجتماعية والسياسية مع الأغلبية الرومانية الكاثوليكية، ونوعًا من حرية العبادة. طُبق القرار بجديّة حتى وفاة الملك سنة 1610م، بعد ذلك ألغاه الملك لويس الرابع عشر سنة 1685م. ونتيجة لهذا غادر نحو 200,000 هوغونوتي فرنسا. أنظر : مرسوم ناننت <http://www.marefa.org/index.php/> وللمزيد من التدقيق أنظر كتاب :

Jean Baubérote, *Histoire de la laïcité française*, (Paris : Presse universitaire française, 2000), p. 8.

إن التاريخ الطويل الذي مر عليه النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي يعكس في مجمله مختلف التفاعلات الفكرية، والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية...الخ التي تميزت بها فرنسا طيلة عقود طويلة المدى. ولعل هذه التفاعلات فتحت مجالات متعددة للتغير والتقدم سواء اجتماعيا أو سياسيا أو قانونيا أو دينيا. فالدولة الفرنسية بصيغتها العلمانية (اللائكية) كانت ثمرة لجل هذه التفاعلات والتغيرات التي نُظِر لها فلسفيا، وجسدت سياسيا وترسخت تاريخيا، وشرعت قانونيا.

يتحدث الأكاديمي الفرنسي فيليب برشوك/ Philippe PERCHOC المختص في مسائل ومجالات العلمانية، واللائكية، والدولة، وأوروبا وتاريخها، عن تاريخ اللائكية الفرنسية قائلا : « يجب قياس القطيعة التي تأسست في فرنسا بين الروحي والزمني. بحيث تجسدت القطيعة الأساسية بين الروحي والزمني في فرنسا، في حقيقة الأمر، حينما تكرست قيمة الفرد أمام سيطرت النظام القديم/ L'Ancien Régime ، الذي كان يقوم أساسا على الأوامر الدينية والكنسية. بحيث كان المجتمع الفرنسي مُنظم من فوق، وكان الهرم التسلسلي يعكس الشرعية الإلهية. لقد كانت فرنسا في النظام القديم، تقوم على أن رعايا الملك هم كاثوليك، والملك في حد ذاته يجب أن يكون كاثوليكيًا. هذه الرقابة المزدوجة الزمانية للحاكم والروحانية للكنيسة تؤمن تجانس المملكة. »⁽¹⁾

لقد كان النظام القديم الفرنسي عبارة عن مزيج بين سلطتين رئيسيتين الزمانية والروحانية، وأساس هاتين السلطتين هو نظرية الحق الإلهي. بحيث ينعدم صوت الفرد فيها وتتحقق سلطة الكنيسة كوسيط فعلي بين الله والفرد، والدولة كقوة عسكرية واقتصادية وقانونية وسياسية، هذا الأساس هو الذي يحدد جل المعاملات والقوانين.

إلا أن هذه الازدواجية في السلطة كانت تُمثل تناقضا كبيرا في المبادئ والغايات، خاصة تلك التي تسعى إلى تحقيقها الأنظمة السياسية الملكية. ويتحدث فيليب برشوك في هذه المسألة قائلا : « كان الفضاء العمومي في ظل النظام الفرنسي القديم ليس فضاء مخصص لأنشطة الأفراد لكنه مُنظم حول الأجسام الوسائطية للدولة ومختلف العبادات. هذه النظرية السياسية تواجه تناقضا

⁽¹⁾- « La laïcité en Turquie et en France : histoires, comparaison et perspectives », **Philippe Perchoc**, Les Études de la Nouvelle Europe, (Strasbourg : Association Nouvelle Europe, Mars 2007), p. 7.

مزدوجا، فمن جهة التعددية الدينية التي تُعد خطيرة للدولة، وسيطرت الكنيسة تمثل خطرا من جهة أخرى. فكان السبيل الوحيد لتجاوز كل هذا التناقض هو اعتماد Le Gallicanisme^{(*)1} وهو مذهب ونظام كاثوليكي فرنسي تم تربيته من طرف العديد من الملوك على غرار فيليب الوسيم⁽²⁾/ Philippe le Bel (1314-1358م)، وذلك من أجل تحقيق استقلالية المملكة.⁽³⁾

ويُضيف فيليب برشوك فيما يخص مسألة التعددية الدينية وعلاقة الدولة بالدين في النظام القديم الفرنسي قائلا: « لقد حاول مرسوم نانت الاعتراف بالتعددية الدينية، وجعل من رهان تحقيق التماسك الوطني الرهان الحقيقي له. وهو التماسك الذي تعلق أساسا بمبدأ " دولة واحدة وليس كنيسة واحدة. لكن ومع صعود الحكم المطلق الاستبدادي مع الملك لويس الرابع عشر تم إلغاء المرسوم واستبدل بمرسوم فونتنبيلو^{(*)4} Fontainebleau في 18 أكتوبر 1685م. وهي محاولة لإعادة هيمنة الأحادية الدينية. خلافا للتماسك الوطني المزدوج، يتم وضع الفرد في قلب المشروع الثوري وهو المشروع الذي يؤكد على استقلال وسيادة المواطن.⁽⁵⁾»

وفي السياق نفسه، لا يُمكن لأي باحث في تاريخ النموذج اللاتيني (العلماني) الفرنسي، أن يغض البصر عن الدور الكبير الذي قامت به مختلف الأقطاب الفلسفية التنويرية في التنظير للأركان الفلسفية والسياسية لهذا النموذج، وهي الأسس التي سبق وأن بينها أنفا على غرار الحرية، وحرية العبادة، والتسامح الديني، والفردانية وغيرها.

وكما سبق وأن بيناه أيضا في المبحث الثالث، الفصل الثاني، الباب الثالث، بأن الثورة الفرنسية كانت بمثابة التجسيد السياسي الفعلي لنظرية الدولة الحديثة وللعلمانية الفرنسية. وهو

^{(*)1} - هو مذهب ديني وسياسي الذي سعى إلى تنظيم الكنيسة الكاثوليكية بشكل مستقل عن سلطة البابا. وهو مذهب يعارض L'ultramontanisme.

^{(*)2} - فيليب الوسيم أو فيليب الرابع أو ما يُعرف باسم الملك الحديدي. كان ملكا لفرنسا من 1285م حتى وفاته في 1314م. وهو الملك الحادي عشر ضمن سلالة الملوك الكابيتيين/ Capétien. اشتهر فيليب الرابع بكونه أحد أقوى ملوك فرنسا ومن أبرز ما ميز حكمه محاربته لحركة فرسان الهيكل.

⁽³⁾ - Philippe Perchoc, op.cit., p. 7.

^{(*)4} - مرسوم فونتنبيلو، وقع من قبل الملك لويس الرابع عشر في يوم 18 أكتوبر 1685م، وهو مرسوم يُلغي مرسوم نانت الذي وضعه هنري الرابع في 1598م والذي منح حرية العبادة للبروتستانت. إلا أن مرسوم فونتنبيلو ألغى هذه الحرية. ويعرف أيضا مرسوم 1685م باسم غير رسمي وهو " إلغاء مرسوم نانت".

⁽⁵⁾ - Philippe Perchoc, op.cit., p. 7.

الطرح الذي يذهب إليه أغلب الدارسين للعلمانية. ويتحدث فيليب برشوك عن الثورة الفرنسية قائلا : « يُمكن أن نعتبر أن الثورة الفرنسية فككت المجتمع الملكي من خلال تشجيع الفردانية على إعادة تكوين مواطن حر في اختياراته وقناعاته. وهكذا فإن شرعية المجتمع لم تعد تأتي من الأعلى الإلهي بغرض قيادة المجتمع ومملكها، لكنها تأتي من الأسفل ترتبط بموافقة غالبية المواطنين الأحرار، داخل دولة واحدة، من خلال إنشاء ميثاق اجتماعي جديد حول هذه القطيعة الجذرية. »⁽¹⁾

لقد تشكل تاريخ اللائكية في فرنسا بمعزل عن باقي النماذج اللائكية والعلمانية التي عرفتها بعض الدول الغربية، ولو أن الثورة الأمريكية والإنجليزية كانتا من المرجعيات التي أسهمت في بناء النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي قبل الثورة الفرنسية أو بعدها، لكنها تأسست على أسس وخلفيات متعلقة بالتاريخ السياسي والديني الذي شهدته فرنسا منذ أمد بعيد.

يذهب جون بوبيروت، أحد أهم المختصين في تاريخ اللائكية الفرنسية، إلى اعتبار أن اللائكية الفرنسية هي مزيج يقوم على ثنائية أسطورية وتاريخية، وهو الذاكرة الجماعية للأصول الدينية التاريخية والثورة الفرنسية. إذ يتحدث في هذا الشأن قائلا: « تتميز فرنسا، كباقي الدول، بالذاكرة الجماعية لأصولها. ومنه فإن الرواية الأسطورية للأصول الفرنسية تتشكل من خلال ثنائية محورية. فالمرجعية المؤسسة الأولى تتعلق بالمعمودية المسيحية لزعيم الفرنجة "الوثنية" كلوفيس والتي حدثت عام 496م، والتي أسست الوحدة الأولى لفرنسا المستقبلية فيما يتعلق يرفض "البدعة" الآرية لصالح الإيمان المسيحي (الكاثوليكي، الرسولي، الروماني)، فمعمودية كلوفيس، رمزيا، كانت بمثابة معمودية فرنسا (...) أما عن المرجعية المؤسسة الثانية فتتعلق بميلاد فرنسا الحديثة، فرنسا الجمهورية، بفضل الثورة الفرنسية، وهذه المرجعية الثانية هي أساسا متعلقة بالحدث السياسي، قيام الدولة الوطنية، تجسيد مبادئ اللائكية للحالة المدنية، ترسيم الزواج المدني عام 1795م. ومنذ بدايات القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، هذه الثنائية الأسطورية المؤسسة تشكل القاعدة الجوهرية لللائكية السردية ومختلف علاقاتها مع اللائكية القانونية.»⁽²⁾

⁽¹⁾ - Ibid., p. 8.

⁽²⁾ - "L'ÉVOLUTION DE LA LAÏCITÉ EN FRANCE ENTRE DEUX RELIGIONS CIVILES", Jean Baubérot, Diversité Urbaine, vol. 9, no 1, hiver 2009, Erudit.org., p.p. 10, 11.

إن تعلق فرنسا كدولة وكمجتمع بالسرد التاريخي الأسطوري والرمزي لأصولها التي أسهمت في قيامها على ما هي اليوم، هو ما يُشكل تراثيتها الدينية وخلفياتها المسيحية من جهة وركيزة إعادة إنتاج الثنائية السابقة الذكر من جهة أخرى.

وفي سياق المقاربات التاريخية للنموذج اللائكي (العلماني) الفرنسي، يتحدث بوبيروت عن ثلاث مراحل مرت بها اللائكية الفرنسية وهي :

1- المرحلة الأولى تمتد من 1789م إلى 1905م، ويسمىها بوبيروت بمرحلة التعددية القانونية والتمثيل للصراع الثنائي. وتنطلق هذه المرحلة من الثورة إلى قيام الفصل بين الكنائس والدولة. فالعلاقات القانونية بين الكنائس والدولة في فرنسا تم عن طريق خليط مُعقد شبه رسمي وسيطرت الدولة على الدين. فلقد كان قانون الدولة لائكي (قانون الحالة المدنية للفرنسيين) والأديان هي في خدمة العامة، إذ تُؤسس قواعد الأخلاق العامة. كما تميزت هذه المرحلة بوجود مساواة قانونية لجل المعتقدات والأديان، على الرغم من أن إحصائيات المتدينين في هذه المرحلة غير متوازنة (97 % هم كاثوليك، 02 % هم بروتستانت، 0.2 % هم يهود). أما عن الصراع الثنائي الذي ساد فرنسا في هذه المرحلة فلقد كان بين فرنسيتين فرنسا الإكليريكية وفرنسا المضادة للإكليريكية التي تُمثلها الأقطاب الفلسفية الحرة، صراع بين فرنسا معمودية كولفيس وفرنسا مبادئ 1789م، صراع فرنسا المملكة وفرنسا الجمهورية، صراع بين فرنسا اليسار وفرنسا اليمين.⁽¹⁾

لقد تميزت هذه المرحلة أيضا بقيام الجمهورية الفرنسية الثالثة (1870-1940م) التي أعطت النور لتجسيد مسألة علمنة المدرسة والتأسيس للمدرسة اللائكية الفرنسية. ومن بين أهم الإجراءات التي قامت بها الجمهورية الفرنسية الثالثة لعلمنة المؤسسات العمومية وتجسيد مبادئ اللائكية في النظام التربوي نجد ما يلي:

أ- إصدار قوانين متعلقة بالمدرسة والتعليم الديني التي أقرها جول فيري بداية من 1881م.⁽²⁾

(1)- Ibid., p.p. 11, 12.

(2)- **Henri Pena-Ruiz**, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, p. 145.

ب- إلغاء القوانين التي تنص على التعليم الديني في المدارس العمومية، كقانون 1838م، الذي ينص على حرية التعليم في المدارس الابتدائية وقانون فالو / Falloux الصادر عام 1850م، والذي يوافق على التعليم الديني في المؤسسات العليا وقانون لابولاي / Laboulay الصادر عام 1875م والذي يُوافق على التعليم الديني في المؤسسات الثانوية، واستبدال جل هذه القوانين بقانون علمنة المؤسسات المدرسية.⁽¹⁾

ت- إعادة تنظيم أنشطة الجمعيات الدينية.

ث- النظر في تمويل الكنائس.

ج- تطوير البرامج المدرسية.

ح- تحديد طبيعة المعاملات الاجتماعية وفق قوانين وضعية.

خ- فسخ التعاقدات التي أقامتها الكنيسة مع شركائها الاقتصاديين.⁽²⁾

2- المرحلة الثانية تمتد من سنة 1905م إلى 1989م، أو ما يُسميها جون بوبيروت بمرحلة التهذئة القانونية والتضييق للسرد المتعلق بالعلمانية. وهي المرحلة الثانية التي تُمثل عتبة ثانية لللائكية/Laïcisation. وفيها تم "العقد العلماني" والمصالحة بين "الفرنسيين" العلوية والسفلية، على الرغم من أن بقايا الصراع كان باديا في المنظومة التربوية، كما تم الحد من استخدام السردية العلمانية. إن قانون الفصل بين الكنائس والدولة سنة عام 1905م كان بمثابة نجاح للتيار العلماني، على اعتبار أن الكنائس فقدت كل صيغة رسمية، خاصة مع إلغاء جل الكنكوردات ونظام الاعتراف بالأديان، وحظر نظام الأجور للكهنة، وتقديم بعض المساعدات للأديان. ولقد ضمن القانون حرية الضمير والعبادة، كما تنص مادته الأولى. وأصبح قانون الفصل 1905م واقعا حقيقيا بفضل ثلاثة قوانين مُكملة انطلاقا من سنة 1908م.⁽³⁾

قيام الوحدة المقدسة للفرنسيين بمختلف أطيافهم خلال الحرب الأولى 1814-1918م، الاتفاق الذي تم بين الدولة والنظام الكنسي سنة 1926م فيما يخص مكانة الكاثوليكية في ظل قانون

(1)- **Émile Poulat**, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, (Paris : Éditions Cerf -Cujas, 1988), p. 15.

(2)- Ibid., p. 16.

(3)- "L'ÉVOLUTION DE LA LAÏCITÉ EN FRANCE ENTRE DEUX RELIGIONS CIVILES", **Jean Baubérot**, op.cit., p.p. 12, 13.

الفصل، إدخال اللائكية داخل الدستور الفرنسي سنة 1946م⁽¹⁾ أي مباشرة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (وكان رئيس المجلس الوطني عضو في الحزب الديمقراطي المسيحي)، فشل إنشاء نشاط موحد لائكي/علماني للمنظومة التربوية سنة 1984م. هي أهم الأحداث التي ميزت هذه المرحلة.

هذه المرحلة تميزت بظهور صراع كبير فيما يخص طبيعة المدرسة والبرامج الدراسية (وجود صراع بين تيار المدرسة اللائكية والمدرسة الكاثوليكية) على اعتبار أن المدرسة ليست فقط مؤسسة معرفية بل هي أيضا مجسدة للهوية الوطنية.⁽²⁾

3- المرحلة الثالثة تنطلق من سنة 1989م إلى يومنا هذا، وهي المرحلة التي يُسميها جون بوبيروت بمرحلة التغيرات. فلقد تميزت هذه المرحلة التي صادفت سقوط جدار برلين بظهور أولى أزمات اللائكية الفرنسية، وذلك بعدما قامت أزمة ما يُعرف بالحجاب الإسلامي. بحيث تمثل هذه المرحلة العتبة الثالثة من تاريخ النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي. إن ظهور الأقلية المسلمة التي كانت تمثل في بدايات هذه المرحلة 8 %، ووضعيتها الاجتماعية الصعبة، وتجلي ثقافتها وطوقسها على الصعيد الاجتماعي والديني والثقافي كان له الأثر الكبير في واقع اللائكية الفرنسية. فآثار الهجرة وبالأخص هجرة المسلمين إلى فرنسا، وظهور فئة المسلمين الفرنسيين غيرت من طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية الفرنسية، وأصبح الإسلام حقيقة واقعية داخل النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي.

ومن دن أي تحفظ، خاصة مع ظهور مختلف الدراسات الفلسفية، والسياسية، والسوسيولوجية وغيرها، الصراعات الكبيرة الحاصلة في فرنسا بعد بروز مسألة الرموز الدينية خاصة داخل المدرسة أدت إلى ظهور قانون حظر الرموز الدينية في المدرسة العمومية في 15 مارس 2004م.⁽³⁾

⁽¹⁾ - لقد حمل الدستور الفرنسي المعلن عنه في يوم 27 أكتوبر 1946م الصبغة اللائكية للجمهورية - بعد سنوات عديدة من تطبيق العلمانية دستوريا في تركيا، كما تضمن دستور 1958م الأمر نفسه، بحيث ورد نص على اللائكية في المادة الثانية من الدستور : « فرنسا جمهورية لائكية (...) تضمن المساواة أمام القانون لكل المواطنين بدون تفرقة ». وتم بذلك التأكيد الكلي للصبغة اللائكية / العلمانية للجمهورية الفرنسية.

(2) - Ibid., p. 13.

(3) - Ibid., p.p. 14, 15

كما عرفت هذه المرحلة أيضا تشكيل رئيس الجمهورية آنذاك جاك شيراك/ Jacques Chirac في 03 جويلية 2003م، للجنة عرفت بلجنة ستازي⁽¹⁾ من أجل تقديم توصيات حول مسألة الحجاب واللائكية في فرنسا.

ومع انتخاب نيكولا ساركوزي/ Nicolas Sarkozy رئيسا للجمهورية الفرنسية سنة 2007م أصبحت مسألة اللائكية الراديكالية تأخذ لنفسها مكانا، بحيث كان يعتبرها ديانة مدنية يجب الحفاظ عليها بكل الوسائل.⁽²⁾

ومع بلوغ اليسار إلى الرئاسة مع فرنسوا هولاند/ François Hollande، أصبح النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي يشغل الشأن العام في فرنسا، ويُمثل جوهر الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي والقانوني بشكل مُلفت للأنظار، خاصة مع ظهور الإسلام الراديكالي وعودة اليمين المتطرف المعادي للإسلام والمسلمين، وبروز الجهاديين الفرنسيين، وحدثت الهجمات الإرهابية باسم الإسلام التي تبنتها منظمات إرهابية إسلاموية متطرفة، الهجمات التي مست مُختلف أرجاء فرنسا، وعودة النقاش حول الحجاب والنقاب والجلباب والجادور والبوركي، والرموز الدينية، وبناء المساجد، والوضعية الاجتماعية المزرية التي يعيشها المسلمون الفرنسيون، وقانون الهجرة، وقانون سحب الجنسية وعودة الصراعات الدينية والطائفية... وغيرها من المسائل التي ما تزال تُورق المجتمع الفرنسي وتحيله إلى صراع ثنائي الإيديولوجية وراديكالي الطرح وفي العديد من الأحيان إلى صراع متعدد العناصر.

لم يختلف الباحثون كثيرا في تبيان تاريخ النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي في تحديد طبيعة، خصائص ومميزات مختلف المراحل التاريخية التي مر عليها النموذج. فعلى الرغم

(*1) - لجنة ستازي هي لجنة ترأسها برنارد ستازي/ Bernard Stasi عينها الرئيس الفرنسي جاك شيراك في 03 جويلية 2003م من أجل البحث في واقع اللائكية الفرنسية وقضية الحجاب. كانت تضم 20 عضوا من بينهم علماء ومفكرين متخصصين في قضايا الفلسفة، الدين، الدولة والمجتمع المدني، كريجيس دوبريه، و جيل كيبييل، و رينيه ريمون، و آلان تورين، و محمد أركون، بالإضافة إلى موظفين وبرلمانيين يمثلون مختلف الأحزاب، وممثلين عن منظمات المجتمع المدني. يقول محمد أركون : هذه اللجنة طلب منها أن تحل مشكلا حضاريا وفكريا يتجاوز مشكلة الحجاب، وكان مطلوبا من الأعضاء رفع تحدّي لتاريخ الحضارات التي تعيش في فضاء للمواطنة يعيش بدوره في طريق التغيير العميق. ومن أجل فهم لجنة ستازي جيدا أنظر الحوار الذي أجراه خواكين برييتو مع برنارد ستازي، الحوار منشور تحت عنوان : "برنارد ستازي: المدرسة لا يمكن أن تكون مسرحا للصراعات الدينية" خواكين برييتو، تر: ناجي نصر (الحوار منشور في المجلة الإلكترونية الأوان www.3almani.org في يوم الجمعة 27 فبراير 2009).

(2) - "L'évolution De La Laïcité En France Entre Deux Religions Civiles", Jean Baubérot, op.cit., p. 15.

من أن المرحلة الراهنة تتسم بالتوتر الأيديولوجي والصراع السياسي. إلا أن النظرة الأكاديمية لمسألة اللائكية الفرنسية كثيرا ما تسعى إلى تقديم دراسات جديرة بالاهتمام على غرار دراسات كل من محمد أركون، ومارسيل غوشيه، وجون بوبيروت، وهنري بنا-رويز، ولوك فيري، وفيليب برشوك، على سبيل المثال وليس الحصر.

وما يُمكن لنا قوله هاهنا كصفوة قول في هذا المطلب يتمثل في الإشارة إلى خمس نقاط جد هامة وهي :

1- النقطة الأولى تتمثل في أن تاريخ النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي، على صعيد تجسيده السياسي، خضع لتاريخ الفكر الفلسفي السياسي بصفة عامة، ولتطور نظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة.

ويُمكن للنموذج التالي الذي وضعناه تبيان بعض النقاط من هذه المسألة:

- محاولة إحداث التجانس بين الملك والبابا.

- تقنين دور الكنيسة الكاثوليكية.

- إلغاء نظرية الحق الإلهي.

- إعطاء الكنسية حق أخلة المجتمع.

- إلغاء مكاسب الكنسية.

- فصل الكنائس عن الدولة.

- علمنة المدرسة والفضاء العمومي.

- دسترة العلمانية وتطبيقها قانونيا.

• اللائكية الفرنسية قبل قانون 1905م

• اللائكية الفرنسية بعد قانون 1905م

2- النقطة الثانية تتمثل في أن تاريخ النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي كان تاريخ صراع طويل الأمد بين التيار الديني المحافظ والتيار العلماني التقدمي.

3- النقطة الثالثة تتمثل أساسا في أن تمكّن الدولة الفرنسية من اكتساب الصيغة اللائكية/العلمانية كان بفضل التجسيد القانوني لللائكية/العلمانية، فجّل القوانين العلمانية أسهمت في بناء النمط العلماني وترسيخه سياسيا واجتماعيا.

4- النقطة الرابعة تتمثل في وجود اختلاف ملحوظ بين التاريخ المعاصر للنموذج اللائكي/العلماني والتاريخ الماضي للنموذج نفسه. على اعتبار أن التاريخ المعاصر للنموذج اللائكي/العلماني الفرنسي يتميز بتجلي العديد من العناصر الجديدة التي تشكل جوهره

على غرار مكانة الإسلام داخل المجتمع الفرنسي، والتغير في النمط الاجتماعي، وبروز الراديكالية الإسلامية واليهودية والمسيحية، ولوج الأقطاب الفكرية المناهضة للعلمانية ونمط العلمانية الفرنسية، وعودة التدين كظاهرة اجتماعية، والهجمات الإرهابية التي مست فرنسا، ودور الإعلام في بناء النقاش العام، وتأثير الهجرة على تشكل طبيعة النسيج الاجتماعي الفرنسي... الخ.

5- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في أن النموذج اللائكي /العلماني الفرنسي ما يزال يحمل في طياته بنى وأصول دينية وميثولوجية، حتى ولو أن ذلك يتجلى في عمليات التجسيد السياسي له، الأمر الذي نجده في السياسات التي يطبقها العديد من الساسة الفرنسيين الذين يعتبرون بشكل مباشر أو غير مباشر بأن اللائكية الفرنسية هي بمثابة الديانة المدنية التي يجب أن تقوم عليها الجمهورية.

IV-3-1-2-المطلب الثالث: العلمانية الفرنسية والإسلام علاقة صراع وتصادم ؟

يتحدث المفكر الجزائري محمد أركون، الذي يُعد من بين أحد أهم المتخصصين في العلاقة التي تربط بين اللائكية الفرنسية والإسلام، عن هذه الأخيرة قائلا : « يربط الفرنسيون كثيرا اللائكية بمسألة العالمية، وباعتباري مؤرخ للفكر سواء الفكر الغربي أو الإسلامي، ومنه المتوسطي، يُمكن لي القول مباشرة، بأن هناك عمل كبير ينتظر فرنسا من أجل إعطاء اللائكية وظيفتها التاريخية التي تمس جل الفكر والأشكال الفكرية المتطورة في الفضاء الفرنسي والمتوسطي. ولحسن الحظ ظهرت في الآونة الأخيرة العديد من الدراسات والاهتمامات الأكاديمية من أجل فهم اللائكية الفرنسية، وهي الاهتمامات التي ستسمح بتجاوز القلق السائد في فرنسا والذي أفرز العديد من ردود الأفعال السلبية، والذي أنتج أيضا اختزال اللائكية في فرنسا في جدلية اللائكية والحجاب الإسلامي. ويُمكن لي القول بأن هذه الجدلية صغيرة جدا إذا نظرنا فعلا إلى طبيعة العلاقة بين اللائكية والإسلام.»⁽¹⁾

يُحيلنا الرأي السابق الذي تبناه محمد أركون إلى نقطة جد مهمة، وهي النقطة التي تتعلق بالمنظور الاختزالي الذي قامت وما تزال تقوم به العديد من التيارات الفكرية في تفسيرها لطبيعة العلاقة بين اللائكية والإسلام في فرنسا. فلقد قامت أغلب الدراسات الفكرية والسياسية بالربط بين

⁽¹⁾ - « LA LAÏCITE DEVANT LE FAIT RELIGIEUX », Mohammed ARKOUN (CCEFR – La laïcité devant le fait religieux - 21 octobre 2003), p.4.

أزمة اللائكية والحجاب الإسلامي، على أساس مبدأ السبب والنتيجة (بمعنى مبدأ السببية)، وهو الربط الذي شكل الثابت الفكري داخل المخيال الاجتماعي الفرنسي بصفة عامة والخطاب الفكري والسياسي بصفة خاصة.

لقد كانت لمسألة الحجاب التي أثيرة سنة 1989م الأثر الكبير في بناء المنظور الذي تبنته العديد من التيارات الفكرية والسياسية الفرنسية، كما شكل العمود الفقري للرؤية التي من خلالها عملت مختلف الأنظمة السياسية (اليمينية واليسارية) على إعادة بناء التجانس داخل العلاقة المتصادمة بين مبادئ اللائكية من جهة ومبادئ الإسلام والسلوك اليومي للمسلمين من جهة أخرى. وبالفعل فلقد فتحت مسألة الحجاب، وبعدها مسائل النقاب والجذور والبوركياني مجالا فكريا ومعرفيا وسياسيا داخل الميدان الفكري والمعرفي وحتى العلمي، الميادين التي سعت إلى إدراك الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الإسلام واللائكية في فرنسا. كيف لا؟ وهي العلاقة التي أصبحت تشكل حضورا قويا داخل المجتمع الفرنسي، خاصة مع التزايد الكبير للمسلمين مع بدايات تسعينات القرن الماضي، الذي جعل من الإسلام الديانة الثانية في فرنسا.

ومن جهة أخرى، أصبحت مع مرور التاريخ، مسألة حياد الدولة إزاء الأديان والممارسات الدينية مسألة هشة بعدما كانت حزام الأمان لجل السياسات القانونية والتنظيمية التي بسطت وسهلت عملية علمنة الدولة وجل مؤسساتها، والتي أسهمت في بناء التعايش الديني والثقافي والاجتماعي بين جل الفئات الفرنسية بمختلف خصوصياتها. بحيث طالت المسألة العديد من الانتقادات التي كانت ترى في الدولة أيادي خفية تحرك حركات ضد أخرى وتفضل أفكار عن أخرى. وهو المناخ السيكولوجي الظاهر للعيان خاصة في المرحلة الأخيرة التي اتسمت بوقوع الهجمات الإرهابية التي عرفتتها فرنسا، أو مع تنامي الشعور بالكراهية تجاه المسلمين، رُهاب الإسلام المصرح عنه علنا من طرف العديد من التيارات.

إن السؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه هاهنا، يتمثل في يلي: ما الذي جعل النموذج اللائكي الفرنسي يدخل في صراع حقيقي مع الإسلام ؟

دون أي شك، تحتاج الإجابة عن هذا السؤال لدراسة متعددة العلوم وميادين المعرفة، بمعنى دراسات فلسفية وسوسيولوجية وسيكولوجية وأنثروبولوجية وسياسية واقتصادية وتاريخية وغيرها. وهو السبيل الذي يجعل من الدخول في "اللامعبر عنه" في جل الخطابات المتعلقة

بالمسألة ذاتها ممكنا، ومنه إمكانية وضع الأزمات التي تشهدها العلمانية في إطارها الفعلي والحقيق.

ونحن في نُقيم في فرنسا لمدة 18 شهرا من أجل إكمال هذه الأطروحة المقدمة، حاولنا الإلمام والإتيان بأكبر قدر ممكن من العناصر الفلسفية/النظرية والمادية/الواقعية التي جعلت من الإسلام واللائكية في فرنسا في موضع صراع عنيف وجدال حاد جدا (بعض هذه العناصر سبق وأن بينهاها في المطلب الأول من هذا المبحث) ومن بين هذه العناصر يُمكن لنا الإشارة إلى بعضها والتي نعتبرها كممهدات إجابة وهي كما يلي :

في حقيقة الأمر، يُمكن لنا تحليل طبيعة الصراع الطويل المشبع إيديولوجيا والمدجج سياسيا، الذي عرفه الاستثناء الذي يُمثله النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي مع الإسلام والمسلمين المهاجرين المقيمين في فرنسا أو مع الفرنسيين من أصول إسلامية، من خلال ثلاث نقاط أساسية وهي كالآتي:

1- النقطة الأولى تتمثل أساسا في طبيعة اللائكية (العلمانية) المُنتهجة في فرنسا منذ 1905م، فهذه الأخيرة وعلى الشاكلة التي طبقتها فرنسا، اتخذت لنفسها طابع قانوني محض وإطار تنظيمي صارم. وهو عكس ما نجده في العديد من النماذج العلمانية الأنجلوسكسونية (إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال)، بحيث تتخذ فيها العلمانية لنفسها نمط اجتماعي عفوي يُحدد معالمها ومعالم تجانسها مع الأديان ومختلف الطوائف الاجتماعية والدينية والسياسية التي تشكل الهيكل العام للمجتمع. (وهو ما سنقوم بتبينه في المطلب اللاحق).

يتحدث المفكر والباحث الفرنسي أوليفييه روا /Olivier Roy، الذي يُعد من بين أهم الباحثين المهتمين بالإسلام وعلاقته باللائكية، في كتاب الرائع الذي جاء تحت عنوان الإسلام والعلمانية، بخصوص ارتباط اللائكية/العلمانية الفرنسية بصبغتها القانونية قائلا: « إن حقيقة العلمانية القانونية، لأن من يُحدد ما يُفرض على المواطن، في ما يتعدى المناقشات، هو البرلمان، بواسطة القانون والمحاكم، عبر تطبيق القانون والأحكام القضائية. فالعلمانية إنما تعرف من خلال القانون، وبناء عليه يمكن القول بأن العلمانية محدودة بواسطة مجموع نصوص القانون التي تشكل القانون الفرنسي الخاص بالأديان، موضحا بالأحكام القضائية. والعلمانية هي ما يُمكن استنباطه كمبدأ

مشارك لكل القوانين التي تنظم المجال الديني في المجال العام الفرنسي منذ تأكيد مبدأ الفصل بين الكنائس والدولة.⁽¹⁾

على الرغم من أن الاستعمال القانوني لمصطلح اللائكية/ العلمانية في فرنسا تجسد لأول مع الإعلان عن دستور 1946م، إلا أن قبل هذا كرسست العديد من القوانين التي شرعت في فرنسا أسس العلمانية، على غرار أساس الفصل بين الكنيسة والدولة.

2- النقطة الثانية تتعلق أساسا بطبيعة الإسلام كدين ومجموعة من العبادات والمعاملات والسلوكات التي يتميز بها المسلم المؤمن، فطبيعة الإسلام التي تتجلى بصفة مباشرة ويومية تتناقض في الكثير من الأحيان مع الأبعاد القانونية لللائكية، وهو ما يمكن ملاحظته مع مسألة اللباس الإسلامي، ومسألة المرأة والاختلاط، ومسألة البرامج الدراسية، ومسألة الأكل الحلال، ومسألة بناء المساجد وقاعات الصلاة وأداء الصلاة في الأماكن العمومية، ومسألة الصوم، ومسألة اللحية، ومسألة ذبح الأضاحي في عيد الأضحى، ومسألة الربا والتعاملات البنكية وغيرها من العبادات والطقوس الإسلامية التي أصبحت مع مرور الوقت من الثوابت الاجتماعية والثقافية التي تتجلى فعليا داخل المجتمع الفرنسي، والتي تتعارض مع العديد من قوانين الجمهورية. مما جعل العديد من الشخصيات تتحدث عن مفهوم جديد ألا وهو "إسلام فرنسا".⁽²⁾

وهناك مسألة أخرى مهمة جدا فيما يخص طبيعة الإسلام، وهي أنه ومع بروز التيارات الإسلامية الراديكالية في فرنسا على غرار التيار الوهابي، والسلفية العلمية، والتيار الجهادي التكفيري، والتيارات الإخوانية وغيرها من التيارات الدينية المتطرفة التي تعادي اللائكية الفرنسية

(1) - أوليفييه روا، الإسلام والعلمانية. تر : صالح الأشمر (ط1؛ بيروت : دار الساقي، 2016)، ص، 37.

(2) - أسأل مفهوم إسلام فرنسا الكثير من الحبر والتعليقات المساندة والرافضة له في الآونة الأخيرة. ويذهب وزير الداخلية الفرنسي الحالي برنارد كازنوف/ Bernard CAZENEUVE إلى تقديم إجابة عامة وشاملة عن سؤال ما معنى إسلام فرنسا ؟ في اجتماعه المنعقد في 29 أوت 2016 م مع ممثلين عن الديانة الإسلامية وشخصيات من المجتمع المدني وعدد من الأكاديميين للإعلان الرسمي عن إنشاء "مؤسسة إسلام فرنسا" التي عينت الحكومة الفرنسية على رأسها الشخصية اليسارية جون بيار شوفنمون / Jean-Pierre Chevènement. حين يقول: إن "إسلام فرنسا" هو "إسلام ملتصق بقيم الجمهورية". ومن جهة أخرى يتحدث برنارد كازنوف في حوار أجرته معه صحيفة لا كروا/ La Croix الفرنسية في 28 أوت 2016م يوم قبل الاجتماع عن مشروع إسلام فرنسا قائلا : إن فرنسا تحتاج قبل أي وقت مضى عن علاقة هادئة مع المسلمين (...) إن إسلام فرنسا هو الوصول بشكل تدريجي إلى إسلام في إطار العلمانية والتعايش والتسامح والاحترام المتبادل، إسلام فرنسا ملتصق بقيم الجمهورية". أنظر :

Entretien intitulé : Bernard Cazeneuve : « Faire émerger un islam de France ancré dans les valeurs de la République » Recueilli par **Guillaume Goubert, Anne-Bénédicte Hoffner et Corinne Laurent**, (Journal La Croix 28/08/2016 à 19h00) <http://www.la-croix.com>.

وروحها العام، تغير نمط الاجتماعي والثقافي، ونبرة الخطابات الدينية والسياسية في فرنسا، بحيث انفجر النقاش الفكري حول اللائكية بظهور سلوكيات اجتماعية متناقضة وخطابات متطرفة وعنيفة.

3- النقطة الثالثة تتعلق بمسألة الهوية الفرنسية ومكانة الإسلام داخلها. فالعديد من التيارات الفكرية والسياسية المعادية للإسلام ترى بأن هذا الأخير دخیل على الهوية الفرنسية، مما شكل نقطة عودة الشوفينية الخطابية حول مسألة الأصل الغالي/ *La racine gauloise*، ومن بين المقومات الخطابية للتيار المعادي للإسلام نجد كل من مبدأ الأصل الفعلي لسكان فرنسا والتاريخ المسيحي الذي يُمثل بالنسبة لأقطاب هذا التيار جوهر الهوية الفرنسية. ولعل بروز الإسلاموفوبيا وكره المهاجرين مرده بشكل كبير إلى هاتين النقطتين. والعديد منهم يُرفع للإرث المسيحي والعربي لفرنسا. ويتحدث أوليفيه روا في هذا الصدد قائلا : « لا شك أن أكثر الناس عداء لوجود المهاجرين وللإسلام في آن هم أولئك الذين يرون أن الإرث المسيحي يشكل جزءا من الهوية الفرنسية والأوروبية، وبناء على ذلك يرون بأن الإسلام غير قابل للاندماج حتى في شكل علماني. وهذا هو الموقف التقليدي لليمين المسيحي واليمين المتطرف، الذي غالبا ما يضيف إلى ذلك بعدا عرقيا، بل عنصريا.»⁽¹⁾

ولعل إشكالية الاندماج - أو بالأحرى حُجة الاندماج- تُعد من بين العناصر التي تُستخدم من أجل تبيان التعارض الموجود بين الإسلام والجمهورية، لأن العديد من الخطابات الفكرية والسياسية الفرنسية الراهنة تتحدث عن الصعوبة التي يجدها المسلمون في الاندماج داخل الجمهورية.

وتكملة للأطروحات السابقة ذكرها، لا يُمكن لأي باحث في طبيعة العلاقة بين اللائكية الفرنسية والإسلام استثناء الاستغلال السياسي لهذه العلاقة وإدخالها في بوتقة الراديكالية والتطرف كعنصر من عناصر تأجيج الأزمة والصراع - ويُمكن لنا اعتباره العنصر الرئيسي المؤسس لطبيعة الأزمة واستمراريتها- ويتحدث الصحفي الفرنسي الشهير المتخصص في شؤون المغرب والشرق الأوسط آلان غريش/ Alain Gresh في هذه المسألة قائلا : « يُشكل الإسلام مشكلة في فرنسا وفي باقي أوربا، فإقامة الآلاف من المسلمين في هذه الدول، أحدث سجلات فكرية لا تنتهي. بحيث أفرزت هذه السجلات الحادة في فرنسا رؤية الإسلام على أنه مصدر خطر لمبادئ

(1)- المرجع نفسه، ص، 10.

الجمهورية، ولقانون الفصل 1905م. فالرمزية التي من خلالها دار الجدل العنيف والقلق المنتشر في فرنسا تُحيلنا لفهم سبب إعادة النقاش حول قضية الحجاب الإسلامي في سنة 2003م، لا لسبب معين، ما عدا ربما المزايدات السياسية التي تُريد مختلف التيارات السياسية فرض نفسها على واجهة المشهد السياسي من خلال استغلال أزمات اللائكية مع الإسلام.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، لا يُمكن لنا أن نفهم طبيعة العلاقة بين اللائكية والإسلام، دون إدراك طبيعة العلاقة التي تجمع بين الفرنسيين المسلمين ذوي الأصول المسلمة والجمهورية الفرنسية، فهذه العلاقة الأخيرة تتميز بتوتر كبير، وازدراء عميق الشعور يحسه العديد من هؤلاء المواطنين إزاء الدولة الفرنسية، التي يعتبرونها الأم التي تخلت عن أولادها، جراء الوضعية الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها المواطنون الفرنسيون من الأصول الإسلامية بسبب مسائل التمييز والعنصرية وتصاد شعور كره المهاجرين وبرزو الاسلاموفوبية في المؤسسات الإدارية والاقتصادية وغيرها، فلاحتجاجات المتتالية التي عرفت الضواحي منذ احتجاجات أبناء المهاجرين سنة 1983م إلى اندلاع احتجاجات الضواحي الفرنسية سنة 2005م لأكبر دليل عن هذه العلاقة.

بالإضافة إلى الطبيعة المعقدة لشخصية المواطن الفرنسي ذوي الأصول العربية والإسلامية، التي كثيرا ما تتسم بالازدواجية ورفض الآخر المخالف له دينيا، القابلة من جهة بالتكيف مع الحداثة الاقتصادية والسياسية، لكن في الآن نفسه ترفض العديد من عناصرها الجوهرية، كحرية التفكير، والعلمانية، وحرية المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، والحرية الجنسية وغيرها. فالفرنسي المسلم أقرب من أن يكون مؤمنا منه أن يكون مواطنا فرنسيا.

وما يُمكن لنا قوله كصفوة قول هاهنا، هو أن العلاقة بين الإسلام واللائكية الفرنسية، ومنه مع الجمهورية، هي حلقة من حلقات التطور التاريخي للنموذج اللائكي/العلماني الفرنسي، ومرحلة حساسة جدا لتطور النظام الجمهوري الفرنسي الذي يتسم بالصبغة العلمانية، والمؤسس وفق قوانين وضعية ومدنية، والمُنبني على أسس حقوق الإنسان. ومن دون شك بزوغ الصراع الحالي بين الديني والسياسي، دليل آخر عن وجود العديد من العناصر الرمزية والدينية الخفية داخله.

(1)- Alain Bondeelle, Jean Boussinesq, Alain Boyer, Driss El Yazami, Alain Gresh, Michel Morineau, et autres, 1905–2005 : les enjeux de la laïcité, (Paris : L'Harmattan, 2005), p. 9.

فالعلمانية الفرنسية وعلى الرغم من راديكاليته القانونية فهي عاجزة عن احتواء النسق الديني الفكري والاجتماعي والسياسي والثقافي وحتى الرمزي الذي تفرضه حاليا الثلاثية التالية :

- المسيحية على اعتبارها تمثل التاريخ الفرنسي.
- اليهودية على اعتبارها ديانة اللوبيات المالية المسيطرة في فرنسا.
- الإسلام وبالخصوص الإسلام الراديكالي الذي يتطور داخل النسيج الاجتماعي بشكل كبير، كظاهرة اجتماعية دينامية.

IV-2-2- المبحث الثاني: النموذج العلماني الأنجلوساكسوني.

إذا كان النموذج اللاتكي/العلماني الفرنسي يُمثل النموذج الأكثر راديكالية من بين مختلف النماذج العلمانية التي عرفها الغرب الحديث، على الرغم من الأزمات التي صاحبت تجسيده السياسي على الأرض الواقع، ولأسباب التي سبق وأن بينهاها في المبحث السابق، فإن النموذج العلماني الأنجلوساكسوني وبالخصوص النموذجين الإنجليزي والأمريكي، يتسم بخصائص ومميزات خاصة به وبتاريخه، والتي تختلف كل الاختلاف عن خصائص ومميزات العلمانية الفرنسية، نتيجة للعديد من الأسباب التي يُمكن لنا تبين بعضها في ما يلي:

1- الاختلاف في التسمية فاللائكية/Laïcité تستخدم في فرنسا أما بريطانيا والولايات الأمريكية المتحدة فإنها تستخدم مصطلح العلمانية /Sécularism. وهو الأمر الذي سبق وأن بيناه في الفصل الأول من هذا الباب.

2- الاختلاف في المذاهب المسيحية التي يتبناها كلا النموذجين الأنجلوساكسوني والفرنسي. بحيث يرتبط التاريخ الديني البريطاني والأمريكي بالبروتستانتية والتاريخ الديني الفرنسي بالكاثوليكية. وكما سبق وأن بيناه فإن تاريخ البروتستانتية مُرتبط بتاريخ الليبرالية وتاريخ الكاثوليكية مُرتبط بالصراع مع الدولة.

3- الاختلاف في ما يتعلق بمكانة الدين داخل المجتمع، فإذا كان سعي النموذج اللاتكي/العلماني الفرنسي فرض الفصل الكامل بين الدين والدولة، فإن الدين في النموذج العلماني الأنجلوساكسوني البريطاني والأمريكي يُمثل جزء لا يتجزأ من العلاقة التاريخية بين الدولة والمجتمع والدين. فهذه الثلاثة الأخيرة الذكر تُمثل مشروع المجتمع الذي تبناه النموذج الأنجلوساكسوني.

4- الاختلاف الكبير في المكونات الفلسفية بين النموذجين، بحيث يرتبط التاريخ الفرنسي بالنظريات الفلسفية العقلانية والوجودية والأدبية...الخ، أما التاريخ البريطاني فهو مُتعلق بالنظريات التجريبية، أما التاريخ الأمريكي فهو مرتبط بالفلسفة البرغماتية.

5- الاختلاف الكبير في التاريخ السياسي بين النموذجين، فتاريخ فرنسا السياسي هو تاريخ انتقال من النظام الملكي المطلق إلى النظام الملكي الدستوري ومن ثمة إلى نظام الجمهورية، أما

التاريخ البريطاني فهو تاريخ متعلق بالملكية، أما التاريخ الأمريكي فهو تاريخ يختلف تماما عن باقي الدول فهو ينطلق من تاريخ الاكتشاف سنة 1492م إلى تاريخ التحرر من الاستعمار البريطاني وإعلان قيام الجمهورية سنة 1783م .

6- الاختلاف في طبيعة النسيج الاجتماعي للدول الثلاث فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. فالمجتمع الأنجلوساكسوني يتقبل وجود الفئات والطوائف الاجتماعية والدينية/ Le communautarisme عكس فرنسا التي ترفضه رفضا قاطعا.

7- الاختلاف الذي ميز تاريخ التجسيد السياسي للصيغة العلمانية للدولة الحديثة، فتاريخ اللائكية الفرنسية متعلق بتطور كل من الإطار القانوني وكذلك الإطار السياسي، أما التاريخ العلماني الأنجلوساكسوني فليس بمشروع قانوني وسياسي في حد ذاته، وهو ما سنسعى إلى تبياناه في المطالب اللاحقة.

8- الاختلاف في طبيعة ومحتوى الخطابات الفكرية والسياسية بين مختلف النماذج العلمانية، فإذا كانت الخطابات الفكرية والسياسية المضادة للعلمانية أو المناصرة لها تتسم بالراديكالية والتطرف في فرنسا فإنها تتجسد بطريقة وبأشكال أخرى في كل من بريطانيا. أما الولايات المتحدة فإن يمينها المتطرف يتبنى الراديكالية الفرنسية نفسها، على غرار ما نجده في خطابات العديد من الساسة والمفكرين الأمريكيين أو ما نلاحظه حاليا في خطابات الرئيس الأمريكي دونالد ترامب/ Donald TRUMP .

كل هذه الاختلافات وأخرى تُحدد معالم النموذجين وطبيعة كل واحد منهما. وهو ما سنحاول تحليله في هذا المبحث، بعدما سبق لنا وأن بينا طبيعة وتاريخ النموذج اللائكي/ العلماني الفرنسي ومختلف الأزمات التي شهدتها.

IV-2-2-1- المطلب الأول: النموذج العلماني البريطاني.

يتحدث الباحث الأكاديمي في جامعة ليل الفرنسية والمُختص في القانون العام ميشال برويلا/ Michèle BREUILLAD عن النموذج العلماني البريطاني في مقال نُشر له سنة 2005م قائلا : « من العبث التاريخي، أنه في الوقت الذي تحتفل فيه فرنسا بمرور مائة عام عن قانون فصل الكنائس عن الدولة المُعلن عنه سنة 1905م، يحتدم النقاش السياسي والقانوني

في بريطانيا حول مسألة مكانة الدين في المدرسة، والمُطالبة بالترسيم السريع للدراسة الدينية الإلزامية في المدارس العمومية، وأيضاً احتدام وانتشار الخطابات السياسية المُشبعة بالدين والإرث المسيحي الأوروبي التي أُلقيت في الحملة الانتخابية لتشريعات 2005م. وكذلك ما قامت به زوجة الوزير الأول وهي محامية بالدفاع عن تلميذة من أصول مسلمة ضد مدرسة عمومية، هي من بين العناصر التي تؤكد بإلحاح التجلي الفعلي والمُعلن عن الطابع الديني الذي تتسم به الديمقراطية العلمانية البريطانية.⁽¹⁾

إن الأحداث التي وقعت في بريطانيا سنة 2005م، البعض منها سردها ميشال برويلاد والتي تُعبر حسبه عن الطبيعة الدينية للمجتمع البريطاني، ليست بالأحداث الجديدة، بل تُشكل محطة من محطات تجلي الظاهرة الدينية في بريطانيا العظمى بصفة عامة وإنجلترا بالخصوص، بحيث تتخذ لنفسها مسار واحداً منذ بداية انتشار المسيحية مروراً بمرحلة قيام المصطلح سنة 1851م، ومن ثمة التأسيس للجمعية العلمانية الوطنية سنة 1866م، ووصولاً إلى ظهور نتائج استفتاء 23 جوان الماضي التي أسفرت نتائجها عن خروج إنجلترا من الإتحاد الأوروبي.

على الرغم من وجود اختلاف كبير بين النموذجين العلمانيين الفرنسي والإنجليزي بالخصوص في مسألة التطبيق السياسي للعلمانية ومكانة الديانات، إلا أن هذا الأخير وعلى غرار النموذج اللاتيني/العلماني الفرنسي يقترن بتاريخ فلسفي طويل المدى.

فمن بين المدارس الفلسفية التي أسهمت بشكل فعال في التأسيس الفلسفي لنظرية الدولة الحديثة، نجد المدرسة الفلسفية البريطانية، فلقد قامت هذه المدرسة في التنظير للمسائل السياسية بصفة عامة والمسائل المتعلقة بالدولة بصفة خاصة، فلقد أسهمت مختلف المذاهب الفلسفية العلمية والسياسية في بناء معالم الدولة الحديثة.

فكما سبق وأن بيناه في الباب الثالث، لا يُمكن بتاتا عزل أقطاب الفلسفة البريطانية عن الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة على وجه الخصوص. فلقد كانت أركان المدرسة النقدية للدين التي أسسها ريتشارد هوكس، وأسس المدرسة التجريبية التي صاغها روجي بيكون، وفرنسيس بيكون، ودفيد هيوم، والنظريات الفلسفية السياسية التي صاغها توماس هوبز،

(1) - La Religion à l'école en Angleterre : Entre enseignement obligatoire et liberté d'expression, Michèle BREUILLAD (CRDF, N° 4, France : 2005), p.139.

وجون لوك، وجورج جاكوب هولويوك وغيرهم، من أبرز القواعد النظرية والفلسفية التي شكلت مقومات الدولة الحديثة بصفة عامة وصيغتها العلمانية بصفة خاصة.

أجل، لقد أسهم الفلاسفة البريطانيون في التأسيس للصيغة العلمانية لنظرية الدولة الحديثة، ليس فقط من خلال التنظير لأسسها فلسفياً عبر التطور التاريخي للفلسفة السياسية الحديثة، بل حتى في وضع القاعدة الأولى لمصطلح العلمانية من خلال بناء نسقه الاصطلاحي ومضمونه الفلسفي. وكما سبق وأن بيناه في الفصل الأول من هذا الباب، يُمثل الفيلسوف الإنجليزي جورج جاكوب هولويوك أول من صاغ مصطلح العلمانية عام 1851م، وأعطاه المحتوى النظري والفلسفي الذي سيكون بمثابة الحمض النووي للنموذج العلماني البريطاني، وهو المحتوى الذي يبنني على ثلاثة مبادئ :

- 1- المبدأ الأول: الفصل بين الدين والدولة.
- 2- المبدأ الثاني : فصل الدين عن المجتمع، دون تبني نظرة إقصائية للدين.
- 3- المبدأ الثالث: تجسيد الحريات الدينية واحترام التعددية الدينية.

لقد عمل هولويوك على بناء النظرية العلمانية من خلال الاستناد لجل الفلسفات التقدمية والعلمية والعقلية والعلمانية التي فرضت القطيعة مع الفكر البالي واللاهوتي القديم، لكن وفي الآن نفسه عمل على إدراج مسألة الدين كعنصر أساسي يتميز به التاريخ البريطاني، وكمبدأ يدخل في مجال الحرية الفردية. مما يجعل من الدين جزء من الهوية البريطانية. يتحدث الباحث العراقي نهار محمد نوري فيما يخص هذه المسألة في كتابه الصادر حديثاً والذي جاء بعنوان العلمانية البريطانية دراسة في نشوء المفهوم وتطوره قائلاً: « يؤكد هولويوك، بوصفه الـ"الأدري"، أن العلمانية ليست ضد المسيحية والدين، بل هي مستقلة عنها فقط، وأنها لا تحقق في ادعاءات المسيحية، بل تقدم ادعاءات المسيحية، وأن العلمانية لا تنفي وجود نور أو هداية في أي مكان، لكنها تصر على أنه يوجد نور وهداية في الحقيقة العلمانية (...) وأن المعرفة العلمانية هي بكل وضوح ذلك النوع من المعرفة الموجودة في هذه الحياة، والمتصلة بمسيرة هذه الحياة، والتي تفضي إلى الخير في هذه الحياة، وهي قابلة للفحص من خلال التجربة في هذه الحياة.»⁽¹⁾

(1)- نهار محمد نوري، العلمانية البريطانية دراسة في نشوء المفهوم وتطوره (ط1؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2015)، ص، 255.

يُمثل النسق الذي وضعه هوليك البراديجم السياسي الذي سيقوم عليه النموذج العلماني البريطاني فيما بعد، والبوصلية التي ستحدد طبيعة تطبيقاته السياسية والقانونية في ظل النظام الملكي الدستوري.

وبخصوص الاتجاهات والمظاهر العلمانية المتحققة منذ مطلع العصر الفكتوري⁽¹⁾ عام 1837م ولغاية تأسيس الجمعية العلمانية الوطنية عام 1866م، ونشوء المفهوم والحركة العلمانية ونتائجها، فقد كان للتقليد الأويني : روبرت أوين (1771 - 1858م) ، ومقولاته ضد الأديان "وما ارتكبه من أخطاء وأنظمة، جعلت من الإنسان حيواناً معتوهاً أو متعصباً عنيفاً أو منافقاً بائساً"، والإرث الفكري العقلاني من عصر التنوير، وتطوير مخططات حول "تكوين الخلق البشري، والاشتراكية الراديكالية، كل هذه العناصر كان لها أثرها على الدين في المجتمع الفكتوري، إذ "أدى تنامي الأطروحات والأفكار الاشتراكية الراديكالية في بريطانيا إلى تعزيز الرؤى العلمانية، وكان أحد أوجه تلك الأطروحات يتمثل في المشاريع التعاونية التي تناولت في بنائها الوظيفي تعزيز روح التعاون، والاعتماد على الاكتفاء الذاتي في تطبيقاتها العملية، وفقا لمشاريع مستوطنات ومجتمعات وقف وراءها رواد أوائل أسهموا في خلق هذه المشاريع.⁽²⁾

ومن بين ما اعتبره العلمانيون البريطانيون إنجازاً لعلمانيتهم، الاستجابة الإصلاحية الأولى للرؤى العلمانية، من خلال السماح بدخول اليهود البرلمان البريطاني عام 1858م، وتقليص ما كان يدعى بالعوائق الدينية: فمسألة التحرير اليهودي، ترتبط بالنظر إلى اليهود من زاويتين، دينية تتمثل في رفضهم اعتبار المسيح هو المخلص، وقومية تقوم على أساس أن أسلافهم صلبوا المسيح، وأن القومية اليهودية المنفردة ودينهم يمنع المصاهرة مع المسيحيين. من هنا جاء "مرسوم إنصاف الآراء الدينية" 1846م مخصصاً في "مرسوم إنصاف اليهود".⁽³⁾

(1) - العصر الفكتوري كان حقبة تاريخية محركة ليست في انكلترا فقط بل في كل أوروبا. انطلقت من عصر ما بعد عصر النهضة، كانت فترة بلغت فيها الثورة الصناعية في بريطانيا قمته ثم امتدت إلى أوروبا ثم أميركا وكانت أعلى نقطة في الإمبراطورية البريطانية، كما يشار إلى فترة حكم الملكة فكتوري (1837- 1901) . يرى المؤرخون بأن العصر الفكتوري هو عصر الثورة الصناعية الأولى في العالم وذروة الإمبراطورية البريطانية. حكم الملكة فيكتوريا كان أطول حكم في التاريخ البريطاني، ففي بداية عهدها كانت بريطانيا قطرا زراعيا وعندما ماتت انقلبت بريطانيا إلى قطر صناعي ضخم مترابط الأطراف بشبكات السكك الحديدية. أنظر : <https://ar.wikipedia.org>

(2) - "العلمانية في بريطانيا: فلاسفة ومتفكرون أنجزوا بنيتها الأساسية"، عمر شبانة (نشر في 15 أكتوبر 2015 في الموقع الإلكتروني: <https://www.alaraby.co.uk/supplementbooks>)

(3) - عمر شبانة ، المرجع نفسه.

ومن جهة أخرى، يذهب الباحث نهار محمد نوري إلى تقسيم مراحل تطور العلمانية البريطانية في المرحلة الحديثة التي أعقبت الثورة الإنجليزية، وذلك في الفصل الثاني والثالث من كتابه السابق الذكر، إلى مرحلتين أساسيتين وهما:

1- المرحلة الأولى: تبدأ هذه المرحلة من مطلع العصر الفكتوري عام 1837م إلى غاية تأسيس الجمعية العلمانية الوطنية عام 1866م، والتي تميزت بنشوء المفهوم والحركة العلمانية، وبزوغ أولى نتائجها.

2- المرحلة الثانية: تبدأ هذه المرحلة من تأسيس الجمعية العلمانية الوطنية عام 1866م إلى غاية النزاع العلماني من أجل التمثيل السياسي عام 1880م. وهي مرحلة التطور العلماني للدولة.⁽¹⁾

لقد كان لمسألة إنشاء الجمعية العلمانية الوطنية سنة 1866م والتي ترأسها الرجل السياسي وعضو البرلمان المعروف بإحاده شارلز برادلغ / Charles BRADLAUG (1833-1891م)، الدور الكبير لنشر مبادئ العلمانية، وبناء السياسيات التي من خلالها يمكن تجاوز سلطة وقيود الكنيسة. وهو ما تحقق تدريجيا في بريطانيا الحديثة والمعاصرة، أين أصبحت الكنيسة في يد حكام النظام الملكي وليس العكس. وهو ما يميز النموذج العلماني البريطاني عن باقي النماذج العلمانية الغربية.

وكان النموذج العلماني البريطاني انذاك يتميز أساسا بما يلي:

- أسبقية العلم عن الكنيسة.
- أسبقية المملكة عن الكنيسة.
- صعود الأفكار الليبرالية.

ارتبط النموذج العلماني البريطاني ارتباطا وثيقا بالتاريخ الفكري، والسياسي، والديني، والاجتماعي، والإقتصادي، والثقافي البريطاني. كيف لا؟ ومعالَم المملكة وهيكلتها للشؤون العامة، تُعد من بين الثوابت التي تقوم عليها بريطانيا، بالإضافة إلى الصلاحيات التي تتمتع بها الملكة

(1) - نهار محمد نوري، مرجع سبق ذكره.

كمصدر رمزي وفعلي لوجود المملكة، بحيث تتمتع الملكة (الملكة الحالية أيضا) بثنائية السلطة؛ سلطة سياسية على اعتبارها ملكة بريطانيا، وسلطة رمزية دينية على اعتبارها رئيسة الكنيسة الأنجليكانية.^(1*)

تُعتبر إشكالية الترابط الذي يجمع بين الطابع الديني والنسق العلماني الذي تتميز به بريطانيا، بالإشكالية المعقدة فلسفياً، والمطبقة سياسياً، والمقبولة دينياً واجتماعياً وثقافياً، بحيث تمتاز إنجلترا مثلاً عن باقي الدول العلمانية الغربية الأخرى (باستثناء الدول التي تُقر بدين رسمي)، بتمسكها بالأديان وبالخصوص الدين المسيحي. فكثيراً ما تتجلى المرجعية الدينية والإرث الكنسي داخل الإطار الرسمي للدولة (الاحتفالات الدينية الملكية، والطقوس الأنجليكانية التي تتجلى في العديد من المناسبات السياسية والاجتماعية الرسمية وغير الرسمية، والنمط الاقتصادي... الخ). فالمجتمع البريطاني الاجتماعي والسياسي أقرب إلى أن يكون محافظاً منه إلى أن يكون جمهورياً. ولعل الخريطة السياسية البريطانية وسيطرة المحافظين الجدد دليل على ذلك. ويتحدث ميشال بروفيلاد في هذا الشأن قائلاً : « يتأسس النموذج الفرنسي حسب أوليفي دورد / Olivier DORD (أستاذ القانون في جامعة باريس غرب) على أنه نموذج أصلي داخل الاتحاد الأوروبي، لكن تتميز الأديان داخل بريطانيا العظمى وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وبلدان الكومنولث بنظام ومكانة خاصة، فالتعبير القائل " وحدة داخل التعددية " الذي يطبقه أوليفي دورد للعلاقات بين الدولة والكنائس هي في الحقيقة تعرض وضعية بريطانيا التي ينعكس فيها الدين والتعددية الدينية. »⁽²⁾

كما يتجسد مبدأ حياد الدولة عن الدين في إنجلترا، من خلال طبيعة مختلفة عن باقي النماذج العلمانية الغربية الأخرى. بحيث يمتلك كل من العرش الملكي الذي تُمثله الملكة والوزير الأول

(1*) - الكنيسة الأنجليكانية أو ما يُسمى كنيسة إنجلترا، وهي تسمية تستخدم لوصف الناس والمؤسسات والكنائس فضلاً عن التقاليد الدينية والطقوسية والمفاهيم المتقدمة التي أنشئت في كنيسة إنجلترا الأنجليكانية والكنائس الأنجليكانية المستمرة، أي الجماعات المنتسبة لمجموعة من الكنائس المستقلة التي انفصلت عن الاتحاد الأنجليكاني نتيجة للاختلافات المذهبية والطقسية مع مختلف الدول. في بعض أجزاء العالم، تُعرف الأنجليكانية بالأسقفية. الإيمان الأنجليكاني هو واحد من أكبر العقائد البروتستانتية. الكنيسة الأنجليكانية تعتبر نفسها جزءاً من الكنيسة الواحدة الجامعة المقدسة الرسولية، كما وإن البعض منهم يعتبرون كنيستهم كاثوليكياً وتم إصلاحها. لبعض المؤمنين بهذه العقيدة، فهي تمثل الكاثوليكية غير البابوية، للآخرين تعتبر بروتستانتية بدون أي شخص مهيم مثل لوثر وكالفين، نوكنس، أو يسلي. ولكن كثير من الأنجليكانيين يهتمون بالهوية الذاتية ويعتبرونها تمثل مزيج من الاثنين. المشاركة الواسعة هي بشكل لاهوتي وأحياناً متباينة الانتماء بين الثمانية والثلاثين محافظة الذين يتواصلون مع رئيس أساقفة كانتربري. الأنجليكانية هي من أكبر الطوائف المسيحية في العالم، وفيها حوالي 73 مليون عضو. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki/> ومن أجل التعمق في هذه المسألة أنظر : الكورسات المتخصصة، مدخل إلى تاريخ الكنيسة. تر: أمير نصر (ط1؛ الإسكندرية: مكتبة أسقفية الشباب، 2001)

(2) - Michèle BREUILLAD, op.cit. p. 130.

(السلطة التنفيذية) الذي يُمثل الأغلبية البرلمانية (السلطة التشريعية) صلاحيات تنظيم الدين، فملكة إنجلترا هي رئيسة الكنيسة الانجليزية الرسمية، ورئيس الوزراء هو الذي يختار بطريرك الكنيسة بعد موافقة العرش الملكي. (الكنيسة الأنجليكانية هي الكنيسة الرسمية في إنجلترا).

وفي السياق نفسه، يُمكن لنا استنباط طبيعة التاريخ المشترك بين المملكة والكنيسة الأنجليكانية، الذي يُعد تاريخاً راسخاً سواء في التعارض والتقابل.

ولعل ما يُمكن لنا قوله هاهنا - على حسب اعتقادنا- هو أن النموذج العلماني البريطاني تجاوز مركب النقص الذي نجده مثلاً في النموذج اللاتيني/العلماني الفرنسي إزاء مسألة التعددية الدينية والأقليات الدينية والثقافية.

ومن النقاط الجد هامة والتي نود الحديث عنها هاهنا، تتمثل في المعادلة المركزية التي تقوم عليها العلمانية تتمثل أساساً في متغيرين:

- 1- المتغير الأول: تطور النظرية العلمانية وتطبيقاتها السياسية.
- 2- المتغير الثاني: تطور المجتمع بخصائصه السوسيولوجية، والسياسية، والثقافية والدينية.. الخ.

وما يمكن التطرق له كصفوة قول هاهنا، يتمثل في خمسة نقاط أساسية هي كالآتي:

- 1- الارتباط الكبير بين النظام الملكي والدين والرمزية الدينية. ولعل هذه السمة تتصف بها جل الممالك في التاريخ السياسي العالمي، ويُمكن إرجاع ذلك إلى الطابع الذي تتخذه الممالك والذي يجد في الدين والرمزية الدينية معالم وجوده وبقائه. كما يتجسد النموذج العلماني البريطاني وفق تجانس المجتمع المدني كأساس المملكة، وذلك وفق خصائص المجتمع نفسه، وهو ما يُمثل الطابع المحافظ له. ويُمكن لنا القول بأن خروج إنجلترا من الإتحاد الأوربي لأكبر دليل عن الاختلاف في التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي بينها وبين باقي دول الإتحاد.

- 2- يُمثل التطور السياسي للدولة الحديثة بصيغته العلمانية إشكالية متغيرة تخضع للشروط التاريخية الأولى التي حددت قيام الدولة نفسها، فعلى الرغم من القطيعة مع اللاهوت ونظرية الحق الإلهي بصفة مباشرة، إلا أن التمسك بالدين يُمثل المرجعية الإنجليزية.

3- ولوج الديمقراطية المسيحية التي تتجسد تدريجيا داخل مجتمع بريطانيا العظمى بما فيها (إنجلترا، وبلاد الغال، واسكتلندا، وايرلندا الشمالية)، خاصة في مجال الأسرة والتربية والتعليم والزواج...الخ.

4- يختلف النموذج العلماني البريطاني عن النموذج اللاتيني الفرنسي، فمن بين الاختلافات نجد اختلاف في السياسات المطبقة في المدرسة العمومية. « تُنظم العلاقات في النموذج العلماني الإنجليزي وفق علاقات محددة بين الدولة والديانات والخدمات العمومية، خاصة التعليم، الذي يمكن اعتباره مختلفا كليا عن النموذج الفرنسي، ويمكن اعتبار حادثة شابيننا بيجوم/ Shabina BEGUM ⁽¹⁾ أصدق دليل على طبيعة النموذج العلماني البريطاني. »⁽²⁾

5- لا يُمكن لأي باحث في ميدان تاريخ الأفكار السياسية فرض القطيعة بين البروتستانتية والمبادئ التي تقوم عليها الليبرالية والعلمانية. وهو الأمر الذي سبق وأن بيناه. فالبروتستانتية التي يتميز بها التاريخ الديني والسياسي لبريطانيا، هو الذي جعل من العلمانية البريطانية على الطبيعة والحالة التي هي عليها. مما يجعل من الأصول الدينية بادية على نموذج الدولة الحديثة البريطاني.

IV-2-2-2- المطلب الثاني: النموذج العلماني الأمريكي.

تتنامي النزعات الدينية المسيحية داخل النسيج الاجتماعي الأمريكي، وتتخذ لنفسها مكانة ظاهرة في الكثير من الخطابات السياسية. ولعل هذه المكانة تكرست أكثر بعد هجمات 11 سبتمبر 2001، بحيث استيقظت أقطاب المسيحية والتيارات اليمينية المتطرفة الأمريكية ووجدت لنفسها الحجج من أجل الدفاع عن مواقفها الدينية والسياسية، فاتحة بذلك نافذة من النوافذ للنقاش والجدال في بيت العلمانية الأمريكية.

⁽¹⁾ - شابيننا بيجوم 15 سنة هي تلميذة مقيمة في بريطانيا ذات أصول بنجلادشية، مُنعت من دخول المدرسة التي تدرس فيها بسبب ارتدائها الحجاب في سنة 2005 م، وبعدما رفعت قضية للعدالة أيدت محكمة الاستئناف الدعوى التي تقدمت بها شابيننا بيجوم ضد قرار مدرستها برفض السماح لها بارتداء الحجاب داخل المدرسة.

⁽²⁾ - Michèle BREUILLAD, op.cit. p. 135.

إذا كان النموذج اللائكي/العلماني الفرنسي يُمثل النموذج الراديكالي في عملية التطبيق القانوني والسياسي لمبادئ العلمانية، والنموذج العلماني البريطاني هو خليط بين التثبيت بالتاريخ الديني المسيحي والثقافي والرمزي والملكي للمجتمع البريطاني وعملية علمنة الدولة وفق معالم الليبرالية والديمقراطية العلمانية التي تضمن الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات من جهة وتجسد الطابع المدني للمملكة من جهة أخرى، وهي ثنائية تُشخص طبيعة المجتمع البريطاني وهياكله السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية... الخ، فإن النموذج العلماني الأمريكي، الذي سنحاول تبيينه في هذا المطلب، يُعد من بين النماذج المعقدة التي أسالت وما تزال تُسبب الكثير من الحبر والغموض السياسي، خاصة مع تنامي النزعة الدينية داخل المجتمع الأمريكي، وتطور الأصوليات في المرحلة المعاصرة، وهي النزعات والأصوليات التي كثيرا ما تحدد العديد من السياسات الداخلية والخارجية التي يُطبقها الساسة الأمريكيان.

يتحدث كل من آلان نينفينر/Allan NEVINS، وهنري ستيل كاماجر/ Henry Steele COMMAGER في كتبهما المشترك الذي جاء تحت عنوان موجز تاريخ الولايات المتحدة قائلين : «أمريكا من غمرت الخفاء إلى صفحات التاريخ، منذ حوالي أربعة قرون فحسب فهي أحدث الأمم الكبيرة، وأكثرها جدة (...) فهي مثيرة للاهتمام لأن تاريخها يوجز تاريخ الأجناس، ويلخص تطور النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي مثيرة للاهتمام لأن معظم تلك القوى والعوامل التاريخية التي صاغت العالم الحديث، عملت على أرضها: الاستعمار، والقومية، والهجرة، والتصنيع، والعلم، والدين، والديمقراطية، والحرية... ثم لأن أثر هذه القوى على المجتمع يتكشف في تاريخها بأجلى مما يتكشف في تاريخ الأمم الأخرى.» ⁽¹⁾

يدفعا الواقع السياسي والديني الذي تعيشه الولايات المتحدة حاليا، لنتساءل عن طبيعة النموذج العلماني لأكبر دولة قوة وعتادا وفكرا، ولأكثر الدول إثارة للجدال والسجال والانتقاد. والدور الكبير الذي يلعبه الدين في الممارسة السياسية. فهل يختلف النموذج العلماني الأمريكي عن باقي النماذج العلمانية، وما هي الأسس التي تُميز تطبيقاته السياسية مقارنة بالنموذجين الفرنسي والبريطاني؟

⁽¹⁾ - آلان نينفينر وهنري ستيل كاماجر، موجز تاريخ الولايات المتحدة، تر: محمد بدر الدين خليل (ط1؛ القاهرة : الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1990)، ص، 5.

من بين الدول الأكثر إثارة للسجال الفكري وللنقاش الفلسفي والانتقاد السياسي والاهتمام العلمي وللتعجب التاريخي، هي من دون شك الولايات المتحدة الأمريكية. كيف لا؟ وهذه الدولة التي لا تملك تاريخا متجذرا في الأزمنة الغابرة، باعتبارها دولة قامت على أنقاض الهنود السكان الأصليين بعدما تم اكتشافها من طرف البحارة كريستوفر كولومبس⁽¹⁾ / Christophe Colomb (1451-1506م)، عام 1492م، حققت ما لم تحققه أي دولة إلى يومنا هذا.

لقد استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية - وبغض النظر عن تاريخها الدموي إزاء السكان الأصليين الذي يستحق دراسة معمقة ومفصلة- تشكيل قارة بأكملها، جسدت فيما بعد انتقال المركزية الفكرية الأوروبية إليها، وحققت بالتالي ما عجزت عنه العديد من الدول والإمبراطوريات منذ قيام معالم الحداثة عموما والحداثة السياسية خصوصا عند الغرب. هذا الأخير الذي كانت المسيحية تُمثل بشكل مباشر المرجعية الفعلية في عصره القروسطي وبدايات مرحلة النهضة. وبالتالي فإن فعل اكتشاف أمريكا الشمالية « هو فعل أعلن عن ولادة الغرب الحديث والذي أسس هويته الجديدة، وليس أفضل من تاريخ هذا الفعل الذي يوافق عام 1492م، تاريخا يعلن بداية للعصر الحديث؛ فاعتبارا من هذه اللحظة سيعيش الغرب زمنا آخر، فلقد انكمش العالم وصار صغيرا، كما صار ميدانا يجرب فيه الغرب أفعالهم وممارساتهم حسب ما تقتضيه مصالحهم. »⁽²⁾

كانت لحظة اكتشاف أمريكا بالنسبة لأوروبا القروسطية، بمثابة لحظة اكتشاف الأرض الموعودة التي طال البحث عنها. وهو الشعور الذي كان يشعر به المستوطنين الأوائل. ففي ظل الوضعية الكارثية التي كانت تتخبط فيها أوروبا والحروب الدينية الدموية والطويلة التي نحرت كيائها، والتي جعلت من الحروب الأهلية الثابت فيها، جاء اكتشاف أمريكا كحل فعلى لبناء عقد سياسي وجغرافي جديد يُمكن الفئات المقهورة؛ البروتستانت على وجه الخصوص، من العيش بسلام وطمأنينة.

⁽¹⁾ - ريسٽوف كولومبوس أو كرسٽف كلمب هو رحالة إيطالي، يُنسب إليه اكتشاف العالم الجديد أمريكا. ولد في مدينة جنوة في إيطاليا ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية (وربما الفلك أيضا) في جامعة بافيا. عبّر المحيط الأطلسي ووصل الجزر الكاريبية في 12 أكتوبر 1492 م لكن اكتشافه لأرض القارة الأمريكية الشمالية كان في رحلته الثانية عام 1498م. بعض الآثار تدل على وجود اتصال بين القارة الأوروبية والأمريكية حتى قبل اكتشاف كولومبوس لتلك الأرض بوقت طويل. من شخصيته وحي أسم بلد :كولومبيا. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

⁽²⁾ - عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 243.

لم يكن استوطان القارة الأمريكية مباشرة مع الاكتشاف بل تجسد فعليا بداية من سنة 1607م أين بدأ الإنجليز بحملاتهم الاستيطانية. « لقد بدأ تاريخ التوطن الإنجليزي في أمريكا، في صباح يوم بديع من أيام شهر ابريل سنة 1607م، عندما رست سفن الرهبان كريستوفر نيوبورت الثلاث التي أضنتها العواصف بالقرب من مدخل خليج تشيزابيك (...) وكان من مرافقي هذه السفن جورج بيرسى ابن إيريل نورثمبرلاند، والكابتن جون سميث. وسجل بيرسى في كتابه الذي جاء تحت عنوان "مشاهدات" كيف وجدوا غابات وافرة ممتازة، والأرض البديعة مكسوة بالزهور والفراولة البرية البديعة " إنها تضارع في الحجم أربعة أمثال ما لدينا في إنجلترا، ونفضلها. " والمحارات الكبيرة جدا، والحيوانات الصغيرة الصالحة للصيد " (...) لقد بدت هذه التجارب الأولى في فرجينيا باهرة لفترة من الزمن. »⁽¹⁾

لقد مثل إكتشاف الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة للأوروبيين، العالم الجديد الذي يخرجهم من بوتقة الحروب والطغيان، والتاريخ الحديث الذي سيمنحهم الفرصة للعيش من جديد. ولقد ساد هذا الاعتقاد عند الكثيرين ولزم من طويل.

فلقد وجد الأوروبيون ومن بينهم الإنجليز لأنفسهم - ممن كانت لهم رغبة الاستيطان في أمريكا- كل الشروط التي حلموا بها من أجل البقاء والاستيطان في أمريكا الشمالية، وهو ما يُفسر طبيعة ردودهم العسكرية العنيفة والهجية ضد مقاومات الهنود السكان الأصليين. « فلقد سار الصراع بين المستوطنين والهنود، في عهد الاستعمار، في عدة مراحل محددة، فما إن أُقيمت المستوطنات الأولى حتى اضطر معظمها إلى الاحتكاك الحاد محليا بالقبائل الصغيرة المجاورة. وتقدم لنا الحرب ضد قبيلة بيكوت الضارية، القصيرة مثالا. فقد دارت في نيوجانلاند وانتهت سنة 1637م بالقضاء التام على قبيلة بيكوت التي تسكن وادي كونكتيكت. وهناك أمثلة أخرى في الحرب بين مستوطني فيرجينيا وقبائل البوهاتان، التي بدأت في سنة 1622م وانتهت هي الأخرى بهزيمة ساخط للهنود. غير أن الهنود كونوا أحلافا قبلية للمقاومة، إذ أخذ الوافدون البيض في الزحف والاستيلاء على مساحات متزايدة من الأراضي. فحشد الملك فليب - مثلا - عددا من قبائل نيوجانلاند المهمة، التي ظلت عامين تقاتل في بسالة قبل أن يتم سحقها. »⁽¹⁾

(1)- المرجع نفسه، ص، 11، 12.

(1)- المرجع نفسه، ص، 11، 12.

قد يتساءل قارئ هذه الدراسة، عن مدى جدوى الحديث عن الحروب الدموية التي صاحبت الحركة الاستيطانية التي قام بها المستوطنون الأوروبيون في أمريكا ضد الهنود والسكان الأصليين،⁽¹⁾ في مبحث يتطرق للمسألة العلمانية الأمريكية ؟ وما يمكن لنا قوله في هذا الشأن يتمثل في ثلاثة عناصر تُشكل جزءاً من الإجابة وهي:

1- جسدت الحروب التي قام بها المستوطنون الأوروبيون في أمريكا التاريخ الأمريكي المعقد الذي ما يزال يُحدد المعالم والاتجاهات السياسية والفكرية الأمريكية، ويُخفي العديد من العناصر المؤسسة للولايات الأمريكية المتحدة.

2- كانت تلك الحروب جوهر الشخصية الأمريكية الحديثة التي تُعتبر النزعة العسكرية والعنصرية ضد السود من أبرز عناصرها. ولعل تمسك الأمريكيين بحرية وحقوق حمل السلاح ورفضهم الكلي إلغاء هذا المكسب هو دليل على النزعة العسكرية الماثلة في شخصية الأمريكي هذا من جهة، ومن جهة أخرى تفشي الاعتداءات وازدياد قتل الشرطة الأمريكيين السود (خاصة في المرحلة الحالية) هي مظاهر تُظهر الشعور بالعنصرية الكامنة في نفسية العديد من الأمريكيين. فحقوق السود في أمريكا لم تتحقق كلية على الرغم من النضال الطويل الذي قام به مارتن لوثر كينغ - الذي تعرض هو الآخر للاغتيال - من أجل الدفاع عن حقوق السود.

3- يتشكل المخيال الاجتماعي الأمريكي من العناصر الدينية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والعسكرية الأوروبية، الأنجلوساكسونية بالخصوص، هذه الأخيرة تعتبر الإرث الذي ورثه المجتمع الأمريكي من المستوطنين الأوائل. ولعل التوجه الديني البروتستانتي الذي يتسم به المجتمع الأمريكي لأكثر دليل. كما يتشكل من مجموعة الرمزيات التاريخية المكونة الشخصية الأمريكية.

(1) - الحروب الأمريكية الهندية بالإنجليزية (American Indian Wars) : هو الاسم الذي يستخدم في الولايات المتحدة للإشارة إلى سلسلة من النزاعات المسلحة التي نشبت بين المستوطنين الأمريكيين أو الحكومة الاتحادية وبين السكان الأصليين لأمريكا الشمالية قبل الحرب الثورية الأمريكية وبعدها. وقد نجمت هذه الحروب عن وصول استعماريين أوروبيين وتطلعاتهم المستمرة لتوسعة أراضيهم بدفع السكان الأصليين في اتجاه الغرب. وقد أدت بعض الأيديولوجيات هذه الحروب مثل فكرة "القدر المتجلي" بالإنجليزية (Manifest Destiny) : التي تقول بأن الولايات المتحدة قد كُتبت لها أن تمتد من الساحل إلى الساحل على القارة الأمريكية، والتي أنتجت سياسة انتزاع الهنود الحمر من أراضيهم - إما بالإكراه أو بالتبادل الطوعي للأراضي بطريق المعاهدات - لتوطين الأوروبيين. أنظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

يرتبط تاريخ العلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية ارتباطا وثيقا بتاريخ الدين المسيحي الذي كان الثابت الذي صاحب تطور الولايات المتحدة الأمريكية منذ اكتشافها إلى يومنا هذا. فلا يخفي هذا الارتباط على أي باحث في تاريخ العلمانية الأمريكية. فمن بين من أسهموا في بناء الطبيعة الدينية للمجتمع الأمريكي نجد المتطهرون/ البوريتانيون، بحيث أقام هؤلاء عباداتهم وطقوسهم في العديد من المستوطنات الأمريكية، وذلك منذ السنوات الأولى للدخول الاستيطاني الأوروبي بصفة عامة والبريطاني بصفة خاصة. « يُعتبر البوريتانيون الذين هم البروتستانت الذين أرادوا تطهير كنيسة إنجلترا، بينما أراد بعض البوريتانيين، مثل المهاجرين الإنجليز الأوائل، الانفصال تماما عن كنيسة إنجلترا، وأراد البعض الآخر الذي استوطن خليج ماساتشوستس أن يستمروا في التبعية الرسمية لكنيسة إنجلترا. لقد قام البوريتانيون بتأسيس مستعمرة خليج ماساتشوستس في عام 1630م وخلال العقد التالي هاجر أكثر من عشر ألف بوريتاني إلى هذه المستعمرة. »⁽¹⁾

تجسدت المحاولات الأولى لتأسيس النظام الديني البوريتاني في الولايات المتحدة في خليج ماساتشوستس مع التشريع للعديد من القوانين ذات المرجعية الدينية، خاصة قبل الثورة وإعلان الاستقلال. « إن أي إنسان يدان قانونيا بعبادة إله غير إلهنا سوف يعدم. إن كل من يعمل بالسحر رجلا أو امرأة (أي تكون له صلة بالأرواح) سوف يُعدم. إذا قام أي إنسان سب الرب الأب أو الابن أو الروح القدس، سواء بالتعبير الصريح أو التجريح، أو عن طريق العمد أو يلعن الرب بأسلوب مماثل يعدم. تلك مختارات من قوانين الإعدام التي تشكل جزءا من هيئة الحريات لماساتشوستس. »⁽²⁾

وكل هذه المحاولات تصب في خانة الدين وبناء النظام الثيوقراطي.

وفي السياق نفسه، اختلفت درجة استعمال الدين وفرضه من مستعمرة لأخرى، باختلاف طبيعة السكان المستوطنون والرؤى السياسية والمرجعيات الكنسية للفئات المسيطرة على المستعمرات « إن الدين والسياسة تداخلتا بشكل كبير في وقت المستعمرات، ولكن كان هناك اختلاف جوهري بين مستعمرة وأخرى، ولقد تباين هذا الاختلاف بين الميل إلى الثيوقراطية

(1)- مايكل كوريت و جوليا ميتشل كوريت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، تر: عصام فايز، ناهد وصفي وآخرون (ط3؛ القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص، 41.

(2)- المرجع نفسه، ص، 42.

في مستعمرة خليج ماساتشوستس، وبين إقامة الكنيسة الرسمية في بعض المستعمرات، وبين الميل إلى إلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية في رود أيلاند. ⁽¹⁾ »

يَعكس المزيج الديني والاجتماعي الذي تعيشه الولايات المتحدة الأمريكية حالياً، بالعوامل التاريخية التي حددت تأسيسها التدريجي، وذلك منذ قيام المستوطنات إلى إعلان الاستقلال. فلقد كانت الطبيعة الدينية لكل مستعمرة تشكل جزءاً هاماً في الطبيعة الدينية والسياسية الأمريكية التي تتشكل أساساً من البروتستانت والكاثوليك وطقوس الأفارقة السود. على حد قول: مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت: « إن معظم المستعمرين كانوا في المقام الأول بروتستانت ومع ذلك، كانت هناك في تلك الفترة مؤثرات أخرى غير بريطانية أو غير بروتستانتية، أثرت على نشأة الولايات المتحدة كما نعرفها اليوم (...) فأقدم مستوطنة أوروبية في الولايات المتحدة الأمريكية هي سانت أوجستين بفلوريدا التي أسسها الكاثوليك الإسبان عام 1565م، انتقل الكاثوليك الفرنسيين فيما بعد بإقامة مستوطنات أصبحت في النهاية تشكل جزءاً من الولايات المتحدة (...) ومن خلال الفترة الاستعمارية والفترات التالية، تم جلب السود ذوي الخلفيات الثقافية المتنوعة كعبيد، ولقد أثر التفاعل بين المستوطنين الأوروبيين والسود على التطور الديني والسياسي للولايات المتحدة الأمريكية. ⁽²⁾ »

وفي السياق نفسه، يتحدث المفكر والمؤرخ الفرنسي أليكسي دي توكفيل عن الولايات المتحدة الأمريكية في كتابه الديمقراطية في أمريكا قائلاً: « إن الجزء الكبير لأمريكا الانجليزية كانت مسيرة من طرف أناس كانوا سابقاً تحت سيطرة الكنيسة والبابا، ولم يكونوا في أمريكا تحت رقابة أي سلطة دينية، الأمر الذي جعلهم يعمدون إلى بناء عالم مشترك تكون فيه المسيحية - التي لا يمكن لي القول عنها أكثر من أنها - ديمقراطية وجمهورية. ⁽¹⁾ »

وعلى الرغم من هيمنة النزعة الدينية في المستعمرات الانجليزية في أمريكا، إلا أن معالم العلمانية تجسدت تدريجياً من خلال التفاعلات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتجارية بين مختلف هذه المستعمرات. كما كانت لمسألة الحريات الدينية قاعدة حقيقية لقيام البذور العلمانية

⁽¹⁾ - المرجع نفسه، ص، 47، 48.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص، 47، 48.

⁽¹⁾ - Tocqueville, op.cit., pp. 31, 32.

الأولى. « لم تستمد الحرية الدينية بمفهومها الحالي من مستعمرتي فرجينيا أو نيوانغلند، لكنها استمدت من التعددية الناشئة في منطقة منتصف الأطلنطي، حيث تطلب تنوع الجماعات الدينية داخل هذه المستعمرات درجة أكبر من الحرية الدينية مقارنة بأي مكان آخر. جرى تسهيل ذلك عن طريق براغماتية التجار المحليين الذين كان يحركهم الربح أكثر من الدين. »⁽¹⁾

لم يكن للنزعة الدينية (النزعة البوريتانية بالخصوص) التأثير الكبير لوحدها على بناء النموذج العلماني الأمريكي الذي تجسد مع الاستقلال التام لأمريكا من بريطانيا الاستعمارية وإعلان قيام الجمهورية 1783م، بل كانت للنزعة الليبرالية /المالية التي انتشرت في الولايات المتحدة بفعل انتشار الحداثة الأوروبية وأسس نظرية الدولة الحديثة، والنظم التجارية والمالية العالمية، الدور الكبير لقيام النموذج الأمريكي الليبرالي.

وفي السياق نفسه، لا يمكن لأي باحث في تاريخ النموذج العلماني الأمريكي نكران التأثير الكبير لمختلف النظريات الفلسفية الأوروبية الحداثية في بناء الفكر الفلسفي الأمريكي. لقد كانت لأفكار المدرسة الفرنسية (ديكارت، وجان جاك روسو، وديدرو، وفولتير وغيرهم)، والمدرسة الهولندية خاصة مع سبينوزا - نيويورك كانت مستوطنة هولندية- وبالخصوص المدرسة الإنجليزية (بيكون، ودافيد هيوم، وجون لوك وغيرهم) القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة، الحريات الفردية والجماعية، والعقد الاجتماعي، والتسامح، والحق في الملكية، والفصل بين السلطات وغيرها من الأفكار التي وجدت لها تربة خصبة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان لها الدور الكبير في بناء تاريخ أمريكا الحديثة. فلقد مثلت الدوافع النظرية التي أدت إلى قيام الثورة الأمريكية الممتدة بين 1776 و 1783م، والأسس الفلسفية الرئيسية التي صيغ على أساسها الدستور الأمريكي والأركان التي قامت عليها فيما بعد الدولة الأمريكية الحديثة.

ومن جهة أخرى، وفي سياق الحديث عن تاريخ العلمانية في أمريكا، يُمكن لنا القول بأن مسألة الفصل بين الدين والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية تعتبر مسألة جديدة، ليس فقط لأن معالمها الفلسفية والسياسة تجسدت في أوربا أولاً، بل لأن أغلب المحاولات الأولى السياسية التي قام بها المستوطنون الأوائل (بالخصوص البروتستانت) كانت تهدف إلى إقامة المستوطنات على أسس دينية. ويتحدث سكوت هيبارد في كتابه السياسة الدينية والدول العلمانية فيما يخص هذه

(1)- مايكل كوربت و جوليا ميتشل كوربت، مرجع سبق ذكره، ص، 246.

المسألة قائلا : « إن الفهم المسيحي للفكر الأمريكي مستوحى من المثالية الدينية للأصول البيوريتانية للدولة، ويظهر في الميل نحور ربط الديمقراطية بالعناية الإلهية.»⁽¹⁾

وقبل الإعلان الرسمي عن تبني العلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية، عرفت هذه الأخيرة العديد من المحاولات على غرار المبادئ التي تضمنها إعلان الاستقلال في 4 جويلية 1776م، ومن بينها العديد من الحقوق الضرورية للإنسان والتي اتسمت بأنها مبادئ الحداثة السياسية (علمانية)، خاصة أن الإعلان نفسه قد أخذت فيه الحقوق الفردية الأساسية التي كان قد طالب بها العديد من الفلاسفة على غرار جون لوك، وسبينوزا، ومونتسكيو وغيرهم حيزا مهما فيها (الحق في الحياة والبحث عن السعادة ومفهوم الحرية؛ الذي كان يعني حرية الاعتقاد وحرية الضمير).⁽²⁾

لكن ومع بروز النخبة السياسية الجديدة التي يتقدمها الرئيس توماس جيفرسون / Thomas Jefferson (1743-1826م)، تحول النقاش حول الدين والأخلاق النسكية إلى النقاش حول كيفية بناء الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية. ويُعد جيفرسون من بين أحد أهم المدافعين عن العلمانية والمُنظر الرئيسي للدستور الأمريكي المُعلن عنه. ويقول عن العلمانية : « إني أومن معكم أن الدين هو أمر بين الإنسان وربّه فقط، وأنه ما من أحد غير الرب يحاسبه على إيمانه أو عبادته (...) وإني أفكر بكل احترام في ذلك القانون الذي يسري على كل الشعب الأمريكي والذي نص على ضرورة أن يبني المشروع حائطا فاصلا بين الكنيسة والدولة.»⁽¹⁾

لم يكن سهلا للتيار العلماني الأمريكي كتابة إعلان الاستقلال، نتيجة للحضور الدائم للتيار الديني الذي كان يملك الهيمنة على الفعل الديني والقوة المالية. ولقد كانت لديهم العديد من الاقتراحات في بناء نمط الدولة الجديدة، التي كانوا يرونه دينيا محضا. لكن أغلب أقطاب الاستقلال رفضوا جل هذه الاقتراحات وتمسكوا بمبدأ فصل الدين عن الدولة. ويتحدث سكوت هيبارد في هذه المسألة قائلا : « لقد عارض معظم الآباء المؤسسين بمن فيهم واشنطن وماديسون وجيفرسون وفرانكلين اقتراحات رجال الدين وأقطاب المسيحية في عدم الفصل بين الدين والدولة.

(1)- سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، تر: الأمير سامح كريم (دط؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، 2014)، ص، 241.

(2)- Maurice Barbier, op.cit., p. 106.

(1)- مقولة مقتبسة من كتاب : مايكل كوربت و جوليا ميتشل كوربت، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

فلقد آمن هؤلاء الآباء بأنه من الأفضل ترك الدين للمجال الخاص. ونظر هؤلاء الأفراد إلى الدين الرسمي على أنه أحد نماذج حكم الطغيان التي سعت الثورة إلى الإطاحة بهم وبالتالي كان دعمهم للانفصال الواضح للكنيسة عن الدولة مستوحى من رغبة في الحد من قدرة السلطات الدينية والسياسية للتدخل في مضامير الإرادة والضمير.⁽¹⁾

لقد شكل إعلان الدستور الأمريكي سنة 1783م اللحظة المؤسسة للجمهورية الأمريكية العلمانية، وبزوغ النموذج العلماني على الشاكلة الأمريكية، الذي حاول التأسيس للإطار السياسي والقانوني لتجسيد مبدأ الفصل بين الدين والدولة وتحقيق الحريات الفردية والجماعية. « فلقد وافق المؤتمر الذي صاغ الدستور على إزالة الإشارة إلى الله من الدستور، وكانت البنود المتعلقة بالدين سلبية. ولقد ظهرت الخاصية المحددة لهذا في هيئة التعديل الأول الذي يحظر على الكونغرس تمرير أي قانون يحرم فيه الحرية الدينية أو يجعل للكنيسة صفة رسمية. »⁽²⁾

لقد عرفت العلمانية بصيغتها الأمريكية تطورا بطيئا وتدرجيا بحيث استغرق الأمر سنوات طويلة الأمد، وذلك قبل التوصل إلى إجماع وطني حول الحدود الفاصلة بين الدين والدولة، بمعنى حتى التعديل الدستوري 1868م.

وقبل هذا، يجب الإشارة إلى أن المجتمع الأمريكي الذي نشأ بعد الثورة الأمريكية وإقامة الجمهورية كانت مبني وفق ثنائية واقعية، ألا وهي متكونة من :

- الدين كعامل أساسي في تحديد معالم الدولة.
- المال كأساس القوة والعمود الفقري للدولة الحديثة.

ولقد كانت لهذه الثنائية وجود فعلي، تجسد في العديد من المراحل التاريخية التي أعقبت الثورة، وكثيرا ما سيطر الدين داخل هذه الثنائية، خاصة مع تطور القومية الدينية منذ بدايات 1800م. « فلقد امتد تأثير الدين على الهوية والسياسة الأمريكية مع توسع الدولة، خاصة مع تجسيد فكرة " القدر البين"، ومنح هذا التبرير، الذي ابتكره في الأصل أحد الصحافيين في عام 1845م، تبريرا دينيا للاستيطان في الغرب، ولن تمنح أمريكا موافقة على هذا المسعى فحسب، بل نُظر

(1)- سكوت هيبارد، مرجع سبق ذكره، ص، 248

(2)- المرجع نفسه، ص، 248.

أيضا إلى توسع الدولة في اتجاه الغرب على أنه شأن يتعلق بالتكليف الإلهي. امتد هذا التفسير الديني للتاريخ الأمريكي حتى وصل إلى التعهدات الإمبريالية في الفلبين وكوبا ودخول الدولة في الحرب العالمية الأولى. وفي كل مثال، كان هناك اعتقاد راسخ وثابت في الأذهان بأن أمريكا بصدد تأدية تكليف ديني. وأصبحت المسيحية البروتستانتية ورأسمالية الشركات والسياسات الاقتصادية للسوق الحر متشابكة بشكل كبير. ⁽¹⁾ «

لم تتوقف الازدواجية التي يتسم بها النموذج العلماني الأمريكي، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، الازدواجية القائمة على علمانية الدولة وتدين المجتمع، بل تطورت أكثر مع بداية الحرب الباردة التي عرف فيها النموذج العلماني الأمريكي ما يلي:

- تطور القومية الدينية الأمريكية.
- التقارب المسيحي اليهودي في أمريكا.
- تطور الليبرالية/الرأسمالية الممزوجة بالقيم البروتستانتية.
- ظهور النظام الكلي الاقتصادي والمالي والتجاري الأمريكي
- نزوع الولايات المتحدة الأمريكية إلى الاستعمار الخارجي والتدخل في شؤون الدول الأجنبية.
- ظهور طوائف دينية جديدة.
- تجلي وتطور النزعة الدينية.

وفي السياق نفسه، يُمكن لنا القول بأن الصيغة العلمانية التي أسسها أقطاب الثورة الأمريكية التي كانت تهدف أساسا إلى تكريس مبدأي فصل الدولة والدين، وحياد الدول عن كل الأديان والكنائس مرت بثلاث مراحل مباشرة بعد الثورة وهي:

1- المرحلة الأولى وهي المرحلة المؤسسة، التي تجسدت فيها الجمهورية العلمانية الدستورية مع دستور 1789م.

2- المرحلة الثانية وهي مرحلة عودة الدين وقيام القومية الأمريكية حتى الحرب العالمية الأولى. ومنه عودة التجانس السياسي والديني.

(1)- المرجع نفسه، ص، 250.

3- المرحلة الثالثة وهي مرحلة تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، وتتسم بالاستخدامات السياسية للدين من طرف القادة السياسيين والعسكريين الأمريكيين. وهو ما يتضح على أكثر من صعيد، وبالأخص في الخطابات السياسية الرسمية.

وما يمكن قوله كصفوة القول ونحن نتحدث عن النموذج العلماني الأمريكي، يتمثل في خمس نقاط جد مهمة وهي كالآتي:

- النقطة الأولى تتمثل في أن طبيعة العقد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وحتى الديني الذي تقوم عليه الولايات المتحدة الأمريكية يتأسس على مبدئين أساسيين ومتلازمين وهما: الدين والرأسمال.

- النقطة الثانية تتمثل في الدور الكبير الذي تلعبه الكنيسة البروتستانتية واللوبيات اليهودية في تحديد معالم السياسة الداخلية والخارجية للبلاد.

- النقطة الثالثة تتمثل في أن خطابات الرؤساء الأمريكيين تتميز بتقليد ألا وهو الاستعانة بالدين والتوجيهات الدينية. فلقد ربط إيزنهاور وترومان حب الوطن بالمعتقدات اليهودية المسيحية على نحو متسق ومعتمد.⁽¹⁾ وبيل كلينتون الذي كثيرا ما يذكر إسفار العهد القديم ويسترشد بالعهد الجديد في خطابه كما فعلها في خطابه سنة 1997م⁽¹⁾، وربط جورج بوش الابن الحرب على العراق بالدين والمشية الربانية، كما أنه كثيرا ما كان يستعمل كلمات الرب، المشية، التقاليد المسيحية وغيرها من الكلمات. وكثيرا ما يتحدث براك حسين أوباما أيضا عن الأخلاق الدينية.

- النقطة الرابعة تتمثل أنه على الرغم من الخطوات الكبيرة التي خطتها الولايات المتحدة الأمريكية في تجسيد العلمانية، إلا أنها بقيت دولة مسيحية. وللتأكيد أكثر للطرح الذي تبناه هؤلاء، يمكن أن نستشهد بعبارة : "أمة واحدة بأمر الرب" الموجودة في قسم الولاء للدولة، وعبارة : "نثق بالرب" المنقوشة على العملة الأمريكية. فتعلق المجتمع الأمريكي بالدين، أثر ولو بشكل غير مباشر على طبيعة الدولة الأمريكية وتنظيمها العام.

(1)- المرجع نفسه، ص، 253.

(1)- مايكل كوربت و جوليا ميتشل كوربت، مرجع سبق ذكره، ص، 9.

- النقطة الخامسة والأخيرة تتعلق أساسا في تجلي الخطابات الدينية الجديدة، بحيث تعرف الولايات المتحدة في المرحلة المعاصرة عودة الظاهرة الدينية بأشكال جديدة، سواء من خلال تطور الخطاب السياسي اليميني المتطرف، أو بروز تيارات دينية جديدة من من يعرف بالطوائف الجديدة Les nouvelles sectes religieuses، أو ولوج مذاهب مُحافظة تنتقد مسائل: المثلية الجنسية، والإجهاض، وتفكك الأسرة، والثورات العلمية في ميادين الجينات والاستنساخ، وتدهور الطبيعة وظهور الاحتباس الحراري بفعل التصنيع... الخ. وغيرها من التيارات والمذاهب.

IV-2-3- المبحث الثالث : واقع العلمانية في الدول ذات الطابع الديني الإسلامي.

تجسدت سياسيا نظرية الدولة الحديثة بأسسها الفلسفية والقانونية في العديد من الدول، وذلك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عند الغرب بصفة عامة، أو عند أغلب الدول التي تُسمى اليوم بدول العالم الثالث أو الدول التي هي في طريق النمو، أو ما نُسَميه نحن بالدول المتأخرة، بالخصوص الدول الأمريكية اللاتينية، والدول العربية، والعديد من الدول الآسيوية، والدول ذات الطابع الديني الإسلامي. فلقد حاولت هذه الأخيرة تجسيد معالم الدولة الحديثة سواء بعد تحررها من القوى الاستعمارية أو بعد تخلص بعضها من الأنظمة الملكية أو العسكرية التي كانت تحكمها.

عملت جل الدول الحديثة، من خلال التطبيق السياسي لمبادئ الحداثة السياسية والصيغة العلمانية للدولة الحديثة، على " تنميط " هياكلها السياسية والقانونية وفق خصائصها ومميزاتها. ولعل هذه المسألة تُعد من بين المسائل التي تُثير العديد من الأسئلة التاريخية والفلسفية والسياسية، ومن بين هذه الأسئلة نجد:

- هل نظرية الدولة الحديثة بأسسها الفلسفية وصيغتها العلمانية هي نظرية شاملة وكاملة غير قابلة للتجزئة ؟
- هل يُمكن تطبيق نظرية الدولة الحديثة في شقها المؤسسي، والقانوني، والاقتصادي... الخ من دون الأخذ بعين الاعتبار بطابعها العلماني ؟
- ما مكانة العلمانية في الدول ذات الأغلبية أو الأحادية الدينية ؟
- ما طبيعة الصراع بين التيارات العلمانية والتيارات الدينية الأصولية في الدول ذات الطابع الديني الإسلامي ؟

تُمثل هذه الأسئلة ووجوب الإجابة عليها، بالنسبة لنا، الطريق الذي من خلاله يُمكن لنا فهم طبيعة وواقع الدولة الحديثة عند العديد من الدول ذات الطابع الديني والثقافي الإسلامي، على اعتبار أن هذه الأخيرة تُعتبر من بين الدول التي تُعرَف نفسها على أنها دول حديثة. إلا إن كل دولة من هذه الدول تطبق نموذج الدولة الحديثة وفق نمطها الخاص الذي تعتمد من أجل بناء نظامها السياسي والقانوني، والاجتماعي والاقتصادي... الخ.

إذا كانت النماذج العلمانية السابقة تحليلها في هذه الدراسة تُمثل بالنسبة لنا الصيغة المباشرة لتطبيق مبادئ الدولة الحديثة، على الرغم من اختلاف الإطار التاريخي والسياسي لكل نموذج، فإن أغلب الدولة ذات الطابع الديني والثقافي الإسلامي (العربية منها أو غير العربية)، (السنية منها أو الشيعية) تتخذ لنفسها نمط دولة خاص بها، يتطابق مع نظامها العام. ويمكن لنا بصفة عامة فهم المقاربة التي تبنتها هذه الدول إلى العناصر التالية:

- الطبيعة الدينية التاريخية لكل دولة.
- طبيعة العلاقة التاريخية للسلطة الدينية والسلطة السياسية لكل دولة.
- طبيعة النظام السياسي القائم في كل دولة (ملكي وراثي، برلماني، رئاسي...الخ).
- طبيعة الاستعمار الذي استعمر الدولة.
- طبيعة التركيبة السوسولوجية لكل دولة.
- دور المؤسسة والنخبة الدينية في كل دولة.
- طبيعة التصور الذي تتخذه الجدلية الثلاثية (الله، العالم، الإنسان).

تُعتبر الدول ذات الطابع الديني والثقافي الإسلامي، باختلافها التاريخي والسياسي والاجتماعي...الخ، من بين الدول التي حاولت تكييف نموذج الدولة الحديثة بصيغتها العامة مع خصائصها التاريخية والدينية والسياسية والاجتماعية...الخ، نتيجة للعناصر التي سبق الحديث عنها، بالإضافة إلى طبيعة المخيال الاجتماعي وتغلغل الفعل الديني داخل شخصية الفرد الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى نتيجة انتشار التفكير السياسي الذي صاغته النخب الدينية بالخصوص من خلال تفسيرها وتأويلها للنصوص القرآنية أو للأحاديث النبوية. فالكثير من العناصر النظرية السياسية التي تُشكل الجوهر النظري للنموذج الفكري السياسي الإسلامي مُستقاة بصفة مباشرة من العلوم الشرعية التي أسسها المسلمون: كأصول الفقه، والفقه، وتفسير الحدث، وتأويل القرآن، والقياس، والاجتهاد... الخ. ودون أي ريب، حمل هذا النموذج السياسي معه نظرة حول مسألة الدولة، والحاكم، وطبيعة الحكم، وعلاقة الحاكم بالرعية، ودور الفرد داخل إطار المجتمع، ومسألة الأمة والشورى، والقانون... وغيرها من المسائل التي تتعلق بالفكر السياسي وتطبيقاته. كما حمل أيضا في طياته العديد من الرؤى حول البراديجمات الفكرية والسياسية النقدية التي أقيمت حول الغرب بالخصوص، والتي كثيرا ما تُسمى عند المسلمين بأفكار الغرب أو أفكار الآخر المسيحي واليهودي، أو أفكار الكفار.

وفي السياق نفسه، نود أن نشير هاهنا إلى ثلاث نقاط رئيسية، نعتقد أنها من النقاط التي تسمح بالإحاطة بموضوع واقع العلمانية في الدول ذات الطابع الثقافي والديني الإسلامي، وهي كالآتي :

1- النقطة الأولى: تُعرف العديد من الدول التي ارتبطت تاريخيا بالدين الإسلامي بالدول الإسلامية. بحيث منذ ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية وانتشارها، أصبح الدين الإسلامي جزءا من تركيبها العامة، وهي التركيبة التي جعلت منها إسلامية دينا وجغرافيا، على الرغم من تضمنها العديد من الجماعات الدينية والفئات الإثنية غير العربية والإسلامية والتيارات الفكرية الحرة التي لا تقوم على الدين (كالتيارات ملحدة، تيارات اللا-أدرية، التيارات شيوعية... الخ).

هذه السمة الإسلامية المتعارف عليها فكريا وسياسيا عند العديد من الدول، لم يكن لها التأثير المطلق على الفكر السياسي، ولم تحل دون قيام أنماط دول ذات صيغة علمانية. فالباحث في التاريخي السياسي عند العديد من الدول ذات الطابع الديني الإسلامي يجد نفسه أما العديد من الأفكار التي حاولت صياغة النظرية العلمانية؛ بالخصوص مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، مبدأ الحكمة والشرعية، على غرار الأعمال الفلسفية والأدبية التي قام بها العديد من الفلاسفة، والأدباء، والشعراء، والعلماء: كأعمال فخر الدين الرازي، وابن سينا، وابن رشد، وعمر الخيام، والحلاج، وابن عربي، وابن الفارض، وابن خلدون، وابن المقفع، وأبي العلاء المعري، والجاحظ وغيرهم.

والأمر نفسه فيما يتعلق بمسألة الدول التي عرفت الحضارة الإسلامية، فمنذ قيام الدولة العباسية إلى اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية 1979م، ظهرت العديد من محاولات بناء دول ذات أسس علمانية ووفق منهج عقلي. إلا أن مسألة الخلافة عند أهل السنة والجماعة والإمامة عند الشيعة تُعدان بمثابة الحاجز الفعلي الذي حال دون قيام دولة علمانية حديثة عند تلك الدول ذات الأغلبية الدينية الإسلامية، على الرغم من إلغاء الخلافة يوم 3 مارس 1923م وذلك بعد سقوط الدولة العثمانية، وتخطيط الإمامة الإيرانية في مشاكل جمة وعديدة، وعلى الرغم أيضا من ظهور العديد من الأقطاب الفلسفية والفكرية والسياسية العلمانية التي سعت ومنذ أمد بعيد إلى التنظير لنموذج دولة جديد.

2- النقطة الثانية: تعتبر الدول ذات الطابع الديني الإسلامي، بالدول التي تركز على التقارب الجغرافي كأساس لقيام كيائها وعلى اللغة العربية والدين الإسلامي كجوهر وحدتها، على شاكلة أمة موحدة التي تصبو إلى تحقيقها العديد من النخب الدينية والسياسية.

3- النقطة الثالثة: تعد معظم الدول ذات الطابع الديني الإسلامي بالدول أحادية الدين. ولعل الطابع الأحادي الديني الذي تتميز به هذه الدول يُمثل حجر عثرة في تجسيد الطابع العلماني لها.

وفي سياق آخر، ومقارنة بنماذج الدول التي سبق وأن بينها في بدايات هذا الفصل، يُمكن لنا تقسيم الدول ذات الطابع الثقافي والتاريخي والديني الإسلامي إلى ثلاثة نماذج رئيسية، يتسم كل نموذج بسمات خاصة به. وهي:

- 1- النموذج الديني كالسعودية وإيران وغيرها.
- 2- النموذج العلماني كتركيا ولبنان وغيرها.
- 3- النموذج الشبه علماني كالجزائر، تونس، العراق، سوريا وغيرها.

قبل الحديث عن التجربتين التركيه والإيرانية، لا بد لنا أن نُشير - ولو بصفة عامة وسريعة- إلى أن البناء الهيكلي للدول ذات الطابع الديني الإسلامي، يتحدد وفق معالم الشخصية الإسلامية التي تتسم بها هذه الدول، هذه الشخصية تكرست من خلال ارتباطها بالمبادئ التي تتضمنها الشريعة الإسلامية: القرآن والسنة بالنسبة للسنة، والقرآن والتفكير الشيعي عند الشيعة، بالإضافة إلى تاريخ السلف والحضارات الإسلامية الغابرة التي قامت بعد انتهاء الفتنة الكبرى⁽¹⁾، والتي تعد بالنسبة للعديد من المنظرين السياسيين الإسلاميين من بين أهم المرجعيات والمصوغات الفعلية التي تؤدي إلى قيام النموذج الإسلامي الحقيقي. وفي حقيقة الأمر، هذا الطرح تبنته العديد من المذهب الدينية والسياسية الإسلامية، على غرار السنة، والشيعة، والوهابية، والسلفية،

(1)- تعتبر الفتنة الكبرى من بين الحوادث التاريخية الكبرى التي صاحبت مرحلة ما بعد وفاة النبي محمد (ص)، والتي كرسست التاريخ الكلي للإسلام والمسلمين منذ قيامها إلى يومنا هذا. حددت الفتنة الكبرى معالم التطور الديني والفكري والسياسي والتاريخي... الخ، للمسلمين بكافة أقطابهم واتجاهاتهم. وتنقسم الفتنة الكبرى إلى مرحلتين رئيسيتين، بدأت المرحلة الأولى أو ما يسمى بالفتنة الأولى مع مقتل الخليفة عثمان بن عفان (576-656م) سنة 35 هـ والتي أدت فيما بعد إلى اضطرابات وانشقاقات كبيرة في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (599-661م)، وهي المرحلة الثانية للفتنة الثانية التي عرفت فيها حروب وتقاتل بين المسلمين وبالأخص أتباع علي بن أبي طالب وأتباع معاوية بين أبي سفيان و عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي محمد. من أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر: **طه حسين، الفتنة الكبرى 1 عثمان (د ط؛ القاهرة : دار المعارف، دت) وكتاب طه حسين، الفتنة الكبرى 2 علي وبنوه (ط13؛ القاهرة : دار المعارف، دت)**

والإخوان وغيرها من المذاهب. وهي المذاهب ذاتها التي وقعت تاريخيا في مازق الاختلاف الفكري والتناقض السياسي والتعارض الإيديولوجي سواء فيما بينها، أو مع طبيعة نظرية الدولة الحديثة بأسسها ومبادئها.

لعل الهيكل ذاتها التي تأسست عليها الشخصية الفردية الإسلامية، تأسست عليها الدولة بمفهومها الإسلامي؛ خاصة مع ظهور مفاهيم سياسية في الفقرة الأولى لظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، فلقد كانت الخلافة، بعد وفاة النبي محمد (ص) سنة 632م، وبمفاهيمها التاريخية والدينية والسياسية والتنظيمية، العامل الديني-السياسي الجامع المشترك بين جميع المسلمين في كل أنحاء العالم وذلك حتى سقوط الدولة العثمانية⁽¹⁾ وإلغاء الخلافة.

IV-2-3-1-المطلب الأول: النموذج العلماني الأتاتوركى بين الديني، السياسي والعسكري.

شهدت تركيا في الصائفة الماضية محاولة انقلاب عسكرية جديدة، وفي حقيقة الأمر هذه المحاولة تمثل حلقة من حلقات المسلسل الطويل للانقلابات العسكرية التي تعرفها تركيا منذ عهد مصطفى كمال أتاتورك⁽²⁾ / Mustapha Kemal Atatürk (1881-1938م) إلى يومنا هذا. ولقد ذهبت العديد من المقاربات إلى اعتبار أن محاولة الانقلاب العسكرية الأخيرة تدخل في سياق الرد الفعلي الطبيعي للمؤسسة العسكرية، التي يُعتبر مفهوم الانقلاب جزء من كينونتها، ومبدأ من مبادئ الديكتاتورية التي تختبئ وراء الطابع الديمقراطي للدولة .

تفتح العملية العسكرية الأخيرة التي حاول من خلالها مجموعة من العسكر التي تُسمى نفسها بالأتاتوركين الجدد إزاحة الحكم القائم بقيادة الرئيس رجب طيب أردوغان المنتمي للحزب

(1)- تنتسب الدولة العثمانية إلى عثمان ابن ارطغرل. وهو الذي قام بتأسيس الدولة العثمانية سنة 1299م. كما ينتسب العثمانيون إلى قبيلة تركمانية كانت عند بداية القرن السابع الهجري الموافق الثالث عشر الميلادي تعيش في كردستان، وتزاول حرفة الرعي، ونتيجة للغزو المغولي بقيادة جنكيزخان على العراق ومناطق شرق آسيا الصغرى، فإن سليمان جد عثمان المؤسس هاجر في عام 617هـ الموافق 1220م مع قبيلته من كردستان إلى بلاد الأناضول. أنظر : أروى القحطاني وأمل الغيث وحنان الزهراني وآخرون، تركيا بين العثمانية والعلمانية، ص، 4.

(2)- مصطفى كمال أتاتورك: كان ضابطا في الجيش التركي في سنوات الحرب العالمية الأولى، عرف كثيرا بولعه الكبير لعصر التنوير والنظريات الفلسفية الغربية الحديثة، يُعتبر رجل دولة ثوري ومؤسس تركيا الحديثة بأسسها الجمهورية والعلمانية. كان أول رئيس للجمهورية التركية بعدما أعلن إلغاء الخلافة، اشتهر بلقب أتاتورك (Atatürk) بمعنى : جد الأتراك. ويُعرف أتباعه باسم الكماليين. من أجل التدقيق في حياة مصطفى كمال أتاتورك أنظر في الكتاب الذي ألفه : مصطفى كمال أتاتورك، حياة رجل ودولة، ضابط تركي سابق. تر: عبد الله عبد الرحمن (ط1؛ عمان : الأهلية للنشر والتوزيع، 2013)

الإسلامي المدعو حزب العدالة والتنمية، الباب على مصراعيه لاحتدام الصراع بين الدين والدولة، خاصة وأن الجيش يعتبر نفسه الحامي للدولة ولطابعها العلماني. وعلى الرغم من فشل الانقلاب إلا أنه جدد النقاش الفكري والسياسي حول واقع العلمانية التركية منذ تأسيسها من طرف أتاتورك إلى المرحلة الحديثة، أين يتربع حزب التنمية والعدالة المحسوب على الإسلاميين أو من يُسمون أنفسهم بالعثمانيين الجدد على سدة الحكم، كما فتح سجالاتا فكريا حول طبيعة العلاقة الثلاثية التركية المُتكونة من المؤسسة العسكرية والدولة والدين. فهذه الثلاثية ما تزال تُصاحب النموذج العلماني التركي منذ وفاة مؤسس تركيا الحديثة مصطفى كمال أتاتورك.

منذ إلغاء الخلافة سنة 1923م من طرف مصطفى كمال أتاتورك؛ الأب الروحي لتركيا الحديثة، والإعلان الرسمي عن قيام الدولة التركية العلمانية، شكلت مسألة العلمانية التركية نقطة تحول كبرى داخل المنظومة الكلية للدول ذات الطابع التاريخي والثقافي والديني الإسلامي المتميزة بالأحادية الدينية، محدثا انفصاما كبيرا داخل كيائها الفكري والسياسي، كما أدخلت تاريخ الإسلام بصفة عامة والخلافة الإسلامية بصفة خاصة في مرحلة جديدة. كيف لا ؟ والدولة العثمانية المرتكزة أساسا في تركيا تُعد بالنسبة لأغلب المسلمين بالدولة الجامعة للأمة الإسلامية باسم الخلافة، والتي سعت إلى تكريس الشريعة كجوهر قيام الدولة باسم الدين.

طُرحت العديد من الأسئلة حول النموذج العلماني التركي في الآونة الأخيرة، نظرا للصعوبات والأزمات التي يعرفها نتيجة عودة استعمال الدين بقوة في السياسة، مع تنامي وانتشار فكر حزب العدالة والتنمية التركي^(*)، وكذلك التغيير الحاصل في موازين القوى داخل الدولة التركية. ولعل جل الأسئلة تتمحور أساسا حول مصير العلمانية في تركيا في ظل التغيرات الداخلية والظروف الخارجية الجيوستراتيجية.

في حقيقة الأمر، المكانة التاريخية والجغرافية التي تتبوأها تركيا الحديثة جعلت من التجربة العلمانية التركية تجربة خاصة وفريدة من نوعها. فهي تُشكل - على حسب اعتقادنا- ثلاثية رمزية.

(*)- يُعد حزب التنمية والعدالة التركي من بين أشهر الأحزاب الإسلامية على الإطلاق، كيف لا ؟ وهو الذي أصبح اليوم؛ كحزب وتسمية وبرنامج مرجعية للعديد من الأحزاب الإسلامية الإخوانية منها بوجه خاص. تأسس هذا الحزب سنة 2001م من طرف المنشقين من حزب الفضيلة الإسلامي الذي تم حله بقرار صدر من المحكمة الدستورية التركية في 22 جوان 2001م. ويُعد رجب طيب أردوغان الرئيس التركي الحالي أحد مؤسسيه 63. يترأس الحزب حاليا أحمد داود أوغلو الذي يترأس أيضا الحكومة منذ 28 أوت 2014م. ولقد عمل التيار العلماني التركي منذ 2002م معارضة النموذج السياسي الذي تبناه الحزب القائم على مبادئ الإسلام السياسي.

فالرمزية الأولى تتجسد في أن تركيا هي الوريث الأخير للخلافة الإسلامية قبل إلغائها، فكل ما يحصل في تركيا تكون له تداعيات في سائر الدول ذات الطابع الديني والثقافي الإسلامي. أما الرمزية الثانية فهي تتمثل أساسا في أن العلمانية التركية هي أولى التجارب العلمانية التي عرفها العالم الذي يصف نفسه بالعالم الإسلامي الحديث، بحيث حاولت التجربة العلمانية التركية فصل الدين عن الدولة وتجسيد أسس الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية. أما الرمزية الثالثة والأخيرة فهي تتمثل في المكانة الجغرافية المزدوجة التي تتموقع فيها تركيا، فجزء منها يوجد في الأراضي الآسيوية القريبة من الشرق الأوسط؛ موطن الأديان والصراع العربي الإسرائيلي، وجزء ثاني متواجد في القارة الأوروبية.

يتحدث مجموعة من الأكاديميين في ما يخص تركيا الحديثة قائلين : « تركيا هي النموذج الأكثر وضوحا في العالم " للدولة الحائرة" استراتيجيا (...) بين هوية شعبها الإسلامية وتاريخه العريق في قيادة الدول الإسلامية وبين توجهات قيادتها الحاكمة. هي الدولة الإسلامية الوحيدة العضو في حلف شمال الأطلسي منذ عام 1949م، وهي الساعية إلى أن تكون عضو بالإتحاد الأوروبي كأول دولة مسلمة أيضا. وهي الدولة التي تنقسم أرضها قارتي أوروبا وآسيا (...) وجاء الانقلاب في هويتها من الإسلامية إلى العلمانية في مطلع العشرينات. »⁽¹⁾

التركيبة المعقدة التي يتسم بها النموذج التركي الحديث يستلزم من أي باحث فيه، التطرق من جهة إلى مكونات النموذج نفسه التي تُعطي له الشروط الفعلية لوجوده كما هو عليه، ومن جهة أخرى إلى طبيعة الخطاب السياسي التركي الذي أفرزته وما تزال تفرزه الساحة السياسية. ونحن نعتقد بأن كل من تركيبة النموذج العلماني التركي والخطاب السياسي المتعلق به يتميزان بالحضور القوي للعديد من الثنائيات فيهما.

وفي السياق نفسه، جعلت الثنائية الفكرية والسياسية والإيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية... الخ التي يقوم عليها النموذج العلماني التركية منه نموذجا استثنائيا في التاريخ السياسي الحديث بصفة عامة، ونموذج خاص حينما نتحدث عن الدول الإسلامية ذات الطابع التاريخي والديني الإسلامي بصفة خاصة. كما جعلت أيضا الثنائيات ذاتها النموذج نفسه محل صراع وجدال فكري

⁽¹⁾ - أروى القحطاني وأمل الغيث وحنان الزهراني وآخرون، تركيا بين العثمانية والعلمانية، ص، 2.

وسياسي، وعرضة للعديد من الانتقادات سواء من داخل أو خارج تركيا خاصة في الآونة الأخيرة.

ومن خلال إطلاعنا على بعض الدراسات التي أقيمت حول العلمانية التركية، استخلصنا بعض الثنائيات وهي:

- الثنائية فكرية: المذهب التقدمي $\neq$ المذهب المحافظ.
- الثنائية السياسية: التيار العلماني $\neq$ التيار الإسلامي.
- الثنائية الإيديولوجية : الكماليون $\neq$ العثمانيون الجدد.
- الثنائية الاجتماعية: الطبقة البرجوازية الصاعدة $\neq$ الطبقة الكادحة.
- الثنائية المشكلة لهيكل الدولة: المؤسسة العسكرية $\neq$ السلطة التنفيذية ذات التوجه الإسلامي.

ومن أجل تحليل النموذج العلماني التركي بالصفة التي تخدم إشكالية دراستنا هذه - لأن النموذج نفسه يحتاج إلى دراسة كاملة، دقيقة وموسعة- سنحاول إبراز طبيعة النموذج من خلال تبيان ثلاث مسائل جد مهمة وهي:

- 1- المسألة الأولى: تاريخ تأسيس العلمانية التركية.
- 2- المسألة الثانية: اقتران العلمانية التركية بالمؤسسة العسكرية.
- 3- المسألة الثالثة: الصراع بين الكماليين والعثمانيين الجدد.

إن البحث في المسألة الأولى المتعلقة بتاريخ تأسيس العلمانية التركية يُمثل - على حسب اعتقادنا- إحدى المقاربات التي تسمح بفهم ليس فقط طبيعة النموذج العلماني التركي، بل بفهم أيضا مسألة إمكانية علمنة دولة ذات تاريخ إسلامي عميق وشعب ما يزال متشبع بالإرث العثماني والحضاري الإسلامي. فالعلمانية بالنسبة لأغلبية المسلمين تجربة غريبة محضة لم تتعلق بالتاريخ السياسي الإسلامي، على اعتبار أن جل التنظيرات الدينية والسياسية التي عرفها المسلمون باختلاف توجهاتهم ترى في الخلافة مصدرا للسلطة ومرجعية دينية لبناء الدولة.

إن البحث في تاريخ العلمانية التركية (الكمالية) يُلازم بالضرورة البحث في مصطفى كمال أتاتورك ودوره كرجل دولة في صياغة المشروع العلماني التركي وفرضه القطيعة مع الخلافة من خلال الانتقال من دولة الخلافة إلى جمهورية حديثة علمانية.

يذهب العديد من الباحثين إلى اعتبار أن شخصية أتاتورك كانت محورية في بناء العلمانية التركية، إن لم نقل السبب الرئيسي.

ومن جهة أخرى، كان للموقع الجغرافي الذي تتموقع فيه تركيا الدور الكبير في انتشار جل النظريات الفلسفية الغربية الحديثة، وسهل من انتقال الأتراك إلى العديد من البلدان الأوروبية بهدف التعليم وتلقي المعارف، والاحتكاك مع العقلية الغربية. وهو ما أسهم دون أي شك في انتقال النظريات العلمانية الغربية بصفة عامة والفرنسية بصفة خاصة إلى تركيا وتشكيل نخبة فكرية وسياسية علمانية وتقدمية مناهضة للدين وللخلافة. ولعل أتاتورك من بين أبرز هؤلاء الذين يمثلون هذه النخبة المتنوعة بالفكر الغربي التحرري والعلماني، وبالتيارات الفلسفية التي أسست لنظرية الدولة الحديثة.

عمل مصطفى كمال أتاتورك بشخصيته العسكرية على بناء المقاومة العسكرية ضد الغزاة في ظل الحرب العالمية الأولى، إلا أنه أسس أيضا لمشروع سياسي أخرج به تركيا من ويلات الخلافة وتسلط المماليك ورجال الدين، وعلى حد قوله : « أليس من أجل الخلافة والإسلام ولرجال الدين قاتل القرويون الأتراك وماتوا طيلة خمسة قرون؟ لقد آن الأوان لأن تنتظر تركيا إلى مصالحها، وتنقذ نفسها من تزعم الدول الإسلامية. »⁽¹⁾

قامت الخلافة الإسلامية تحت عباءة الإمبراطورية العثمانية منذ القرن الثالث عشر بالتحديد سنة 1299م، وجعلت من تركيا العاصمة السياسية لها، الأمر الذي جعل من الأتراك اليد العسكرية التي شكلت طيلة قرون طويلة الجيش الذي كان يحارب/ يستعمر به باسم نشر الدين الإسلامي، وتجسيد الخلافة الإسلامية التي تعد النظرية الإلهية لقيام نظام الحكم عند المسلمين، والنظام الذي يُكرس مبدأ الأمة المتعالي على مبدأ الدول المحلية، وأمير المؤمنين على مبدأ السلطة المحلية. إلا أن بروز أتاتورك مع بداية الحرب العالمية الأولى كان السبب الحقيقي المباشر في تغيير التوجهات السياسية والحضارية لتركيا ما بعد الحرب. فمع انتخاب أتاتورك رئيسا على تركيا بدأ التجسيد السياسي الفعلي لنظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية. ويتحدث محمد كمال ضاهر في هذا الشأن قائلا: « عندما تسلم مصطفى كمال السلطة في الجمهورية التركية غداة انتهاء الحرب

(1) - المقولة مأخوذة من كتاب: رضا هلال، السيف والهلال تركيا من أتاتورك إلى أربكان الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي (ط1؛ القاهرة : دار الشروق، 1999)، ص، 47.

العالمية الأولى، كانت قناعاته مُطابقة عموماً لقناعات محمد علي علمنة المجتمع ومؤسساته أو الهلاك، وقد حفزته نتائج الحرب على اتخاذ خطوات عملية وجذرية في هذا الاتجاه بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وتفككها إلى دول وكيانات سياسية جديدة، ولكي يحفظ كمال مصطفى استقلال الجمهورية التركية الوليدة، أخضع مؤسساتها السياسية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية لتشريعات مدنية علمانية مستمدة من قوانين الغرب.⁽¹⁾

يتمحور المشروع الذي حاول أتاتورك تجسيده على الأرض الواقع منذ توليه رئاسة الجمهورية على العديد من الأبعاد الجوهرية، ويُمكن لنا تبين خمسة أبعاد رئيسية:

1- البعد الأول يتمثل بالبعد الحضاري، بحيث يقوم هذا البعد على فرض القطيعة مع كل من الإمبراطورية العثمانية ومبدأ الخلافة السياسي؛ الذي يُعتبر السمة السياسية للحضارة الإسلامية.

2- البعد الثاني يتمثل بالبعد القومي، والذي يقوم أساساً على بناء الدولة وفق مبدأ القومية والانتماء إلى الدولة التركية، دون باقي الانتماءات الدينية والثقافية.

3- البعد الثالث يتمثل بالبعد السياسي، والذي يقوم على بناء دولة علمانية حديثة وفق المعالم والأسس الفلسفية والسياسية الرائجة عند الغرب.

4- البعد الرابع وهو البعد العسكري الذي يقوم على أساس بناء مؤسسة عسكرية قوية تكون الحامية لأركان الدولة ومؤسساتها.

5- البعد الخامس وهو البعد الثقافي الذي يقوم أساساً على تبني التوجه الثقافي الغربي، خاصة من خلال إعلاء الليبرالية والفردانية والديمقراطية، وتجسيد النمط الثقافي الغربي.

تجلت السياسات الأتاتورية بصفة مباشرة من خلال اتخاذ العديد من القرارات التاريخية الحاسمة، التي شكلت بالفعل القطيعة الراديكالية مع التاريخ الحضاري والسياسي والديني والثقافي

(1) - محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (ط1؛ بيروت : دار البيروني، 1994)، ص 241، 242.

والاجتماعي... الخ الذي تميزت به تركيا منذ قيام السلطنة والخلافة العثمانية على أراضيها. وتتمثل هذه القرارات فيما يلي.

- الإعلان عن قيام جمهورية تركيا العلمانية في 29 أكتوبر 1923م.

- إلغاء الخلافة. فلقد كانت الخلافة من بين المسائل التي رأى فيها أتاتورك السبب الفعلي لتقهقر تركيا وضعفها. إذ يتحدث عن الخلافة الإسلامية في خطاب ألقاه يوم 29 نوفمبر 1923م قائلا: « علينا أن نتذكر منشأنا، إذ عشنا أسعد لحظاتنا التاريخية حينما لم يكن حكامنا فيها خلفاء »⁽¹⁾

ويذهب أتاتورك إلى أبعد من هذا حين يقول: « إن أسوأ حدث في تاريخ تركيا لم يكن هزيمة السلطان بايزيد أمام جيوش تيمورلنك 1402م أو تدمير الأسطول العثماني في معركة ليبانت البحرية 1571م أو مذبحة الإنكشارية عام 1826م، بل أنه ذلك اليوم الذي تسلم فيه السلطان سليم الأول لقب أمير المؤمنين من شيخ الخليفة العباسي في القاهرة عام 1517م. »⁽²⁾

شكلت إذن الخلافة الهاجس الذي أرق كثيرا مصطفى كمال أتاتورك وشغل باله منذ قيام الحرب العالمية الأولى. ويتحدث أحمد نوري النعيمي في ما يخص هذه المسألة قائلا: « لقد كشف أحمد أمين يالمان الصديق الحميم لمصطفى كمال أتاتورك نية الأخير حول إلغاء الخلافة وذلك قبل 3 أذار 1924 إذ يقول يالمان في هذا الصدد: " إن مصطفى كمال يعد شخصا ذا مقام عال، ولكنه لم يأت بأرائه بصورة فجائية وبجنون" ويؤكد مصطفى كمال قول يالمان قائلا: " إلغاء الخلافة هو جزء من الخطة العامة بغية إنهاء أي أثر للثيوقراطية في شؤوننا العامة. »⁽³⁾ وبعد نقاش كبير وسجال طويل في ظل تمسك الإسلاميين بقيادة رؤوف باشا بمبدأ الخلافة، وتحت إصرار مصطفى كمال أتاتورك قرر المجلس الوطني التركي إلغاء الخلافة رسميا في 3 مارس 1924م، وبالتالي إعلاء منطق الجمهورية.

(1)- أحمد نوري النعيمي، تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني (ط1؛ الخرطوم : دار الجنان للنشر والتوزيع، 2011)، ص، 65.

(2)- المرجع نفسه، ص، 66.

(3)- المرجع نفسه، ص، 63، 64.

وبعد إلغاء الخلافة والسلطنة في تركيا، تم مباشرة إلغاء منصب شيخ الإسلام ووزارة الشريعة والمدارس الدينية والتكايا والزوايا والطرق الصوفية.⁽¹⁾ ويقول مصطفى كمال فيما يخص إلغاء الزوايا والطرق قائلا: « قد تم إغلاق ومنع التكايا والزوايا والأحزمة وكل الطرق الصوفية والتنجيم والسحر وحراسة المقابر... الخ في عهد تشريع قانون إقرار السكون، ويترك لتقديركم كيف أن تطبيق هذه الإجراءات كان ضروريا جدا من الناحية الاجتماعية لإظهار أننا لسنا أمة بدائية متخلفة.»⁽²⁾

- تبنى الطابع العلماني للدولة .

- إصدار قانون القيافة في 25 ديسمبر 1925م المتعلق بتحديد نماذج الألبسة. ففرض القانون على الأتراك خلع الطرابيش واعتماد أغطية الرؤوس الأوروبية (برنيطة، قلنسوة، بيريه... الخ)، وفرضت ربطة العنق، وألغى غطاء رأس المرأة، وعوقب بالسجن العديد من الأتراك الذين لم يمتثلوا لنصوص القانون.⁽³⁾

- القيام بثورة لغوية كبيرة، بحيث تم استبدال الحروف العربية التي كانت تكتب بها اللغة التركية، بالحروف اللاتينية. مما شكل نقلة كبرى في الهوية.⁽⁴⁾

- استبدال الشريعة بقانون مدني، إذ اقتبست الحكومة القانون المدني السويسري عام 1926م، وبموجب قانون رقم 765 حل محل المجلة العثمانية، وقانون العقوبات الإيطالي والقانون التجاري الألماني، وفد نصت هذه القوانين على المساواة بين المواطنين جميعا، كما نصت على مساواة المرأة بالرجل، وإلغاء تعدد الزوجات وفرض الزواج المدني وتغيير نظام الميراث وإشراك النساء في الوظائف العمومية.⁽⁵⁾

(1)- محمد كامل ضاهر، مرجع سبق ذكره، ص، 242.

(2)- أحمد نوري النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص، 81.

(3)- أروى القحطاني وأمل الغيث وحنان الزهراني وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص، 26.

(4)- Paul Dumont, Mustapha Kemal (Bruxelles : Éditions complexe S.P.R.L, 1983), p.157.

(5)- أحمد نوري النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص، 83، 84.

- إلغاء الحكومة التركية وظيفه مفتي الإسلام. ⁽¹⁾ وبعد ذلك تم إلغاء الدروس الدينية في المدارس المتوسطة في سبتمبر 1931م، كما أن علمانية الابتدائية أصبحت إجبارية منذ عام 1930م. ⁽²⁾

- بعد إلغاء الخلافة، تم تبني منظومة قانونية جديدة بدأت بتعديل الدستور عام 1928م، وإلغاء المادة الثانية: الإسلام دين الدولة، والتي حملها دستور 1924م، لتصبح الجمهورية التركية ذات صبغة علمانية الأمر الذي تجسد أيضا في دساتير 1937م، 1961م، 1982م. ⁽³⁾

جل هذه القرارات السياسية والقانونية التي تبناها النظام الأتاتوركي عجلت بفرض النمط العلماني للدولة، وبناء الدولة على الأسس التي عليها أقيمت الدولة الحديثة.

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية الخاصة باقتران العلمانية التركية بالمؤسسة العسكرية. فإن ما يُمكن قول في هذا الشأن هو أن العديد من الدراسات التي أجريت على النموذج العلماني التركي، تتحدث عن اقتران العلمانية بالمؤسسة العسكرية، وذلك للأسباب التالية:

1- الرمزية التي فرضتها الشخصية العسكرية لمصطفى كمال أتاتورك، الذي يُعد أهم شخصية في تركيا الحديثة. فالمخيل الاجتماعي والسياسي ما يزال يحتفظ بالدور الفعال الذي قام بها أتاتورك في بناء الدولة التركية الحديثة.

2- تاريخ المؤسسة العسكرية كمؤسسة محورية في الدولة التركية المرتبط بشكل كبير بالحفاظ على الإرث الأتاتوركي.

3- تضمن المؤسسة العسكرية العديد من الكماليين، إن لم نقل أنها مؤسسة كمالية، وهو ما يُفسر جل الانقلابات العسكرية التي قام بها ضباط من الجيش من أجل إسقاط الأنظمة الحاكمة ذات التوجهات الدينية الإسلامية.

4- اقتران العقيدة التي تقوم عليها المؤسسة العسكرية بالنضال ضد الرجعية والتيارات الإسلامية والإسلام السياسي.

(1) - المرجع نفسه، ص، 82.

(2) - المرجع نفسه، ص، 82.

(3) - Maurice Barbier, op.cit., p. 199.

5- ارتباط المؤسسة العسكرية بالقومية التركية. وعلى حد تعبير رضا هلال: « يُقدم الجيش التركي مثالا للنموذج القومي. حيث قاد "تتريك" تركيا بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، وتحرير تركيا الحالية من احتلال جيوش الدول المختلفة وفي النموذج القومي تصبح " العسكرية " موضع شرف واعتزاز القوميين، وتتكون نظرة خاصة للعسكر على أنفسهم ودورهم في المجتمع. »⁽¹⁾

6- التوافق المذهبي بين المؤسسة العسكرية والسلطة القضائية.

يُعتبر النموذج العلماني التركي من بين النماذج العلمانية الأكثر اقترانا بالمؤسسة العسكرية. كيف لا وهذه الأخيرة ما تزال تداعيات طبيعتها المذهبية سارية المفعول على الساحة السياسية. ولعل المحاولة الانقلابية الأخيرة في 15 جويلية الماضي أكبر دليل عن ذلك.

لقد عرفت تركيا الحديثة منذ تأسيسها خمسة انقلابات عسكرية⁽²⁾، تختلف طريقة ونتائج كل انقلاب عن آخر، إلا أن الذريعة نفسها نجدها على لسان جل الانقلابيين، والمتمثلة أساسا في الحفاظ على الطابع الكمالي للدولة.

(1)- رضا هلال، مرجع سبق ذكره، ص، 10.

(2)- عرفت تركيا خمسة انقلابات وهي :

- 1- الانقلاب الأول حصل سنة 1960م قام به الجنرال جمال جورسيل في عهد رئيس الوزراء عدنان مدريس. بسطت المؤسسة العسكرية هيمنتها، خاصة بعدما تم إعدام رئيس الوزراء ووزير المالية.
- 2- الانقلاب الثاني حصل سنة 1971م وهو الانقلاب الذي سُمي بانقلاب المذكرة، وكانت من بين نتائج هذا الانقلاب استقالة رئيس الوزراء سليمان ديميريل نتيجة تهديد المؤسسة العسكرية.
- 3- الانقلاب الثالث حصل سنة 1980م قام به كنعان إيفرين، يعد بالنسبة للأتراك من بين أعنف الانقلابات نتيجة نتائجه الوحشية سجن وهروب ومقتل آلاف الأشخاص.
- 4- الانقلاب الرابع والذي حصل سنة 1997م، يعرف باسم الانقلاب الأبيض، قام به مجموعة من الجنرالات ضد رئيس الوزراء نجم الدين أربكان الذي هو أيضا رئيس حزب الرفاه.
- 5- الانقلاب الخامس وهي محاولة انقلاب فاشلة دامت ليلة واحدة، قام بها مجموعة من الضباط ضد الرئيس رجب طيب أردوغان في 15 جويلية الماضي. أسفرت على مقتل العديد من الأشخاص. وبعد فشل الانقلاب، عمد أردوغان في ظل حالة الطوارئ إلى عزل وسجن الآلاف من الضباط وإطارات الدولة. وتعزيز الإطار القانوني للرئاسة.

من أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر كتاب: طارق عبد الجليل، العسكر والدستور في تركيا، من القبضة الحديدية إلى دستور بل عسكر، (ط2؛ الجيزة: دار نهضة مصر، 2013)

جسدت واقعا جل الانقلابات العسكرية التي حدثت في تركيا منذ الانقلاب الأول سنة 1960م، الصراع الكبير بين المؤسسة العسكرية والنظام السياسي الذي كثيرا ما يكشر عن أنيابه الإسلامية، وفي سياق الحديث عن الانقلابات، يُعتبر انقلاب سنة 1997م مقارنة بالانقلابات الأخرى، بالانقلاب الأكثر تجسيدا للعقيدة التي تنطلق منها المؤسسة العسكرية والمدعمة بالمادة الدستورية التي تُعطي لها الواجب في حماية الجمهورية، المبنية على أساس الكمالية. ويتحدث الباحث التركي أحمد ت- كورو عن انقلاب 1997م قائلا: « أفرز انقلاب فبراير 1997م ضد رئيس الوزراء أربكان، حيث قام الجنرالات بإجراء تغيير على العقيدة الأمنية الراسخة في أذهان الجيش، فعمدوا إلى تعريف مبدأ الرجعية على أنه أحد مصادر التهديد الرئيسية للأمن القومي (...) وكان من نتائج هذا، أن حقق الجنرالات نجاحا، في ما يتعلق بفرض هذه العقيدة على الأعضاء المدنيين داخل مجلس الأمن القومي التركي، ووصل بهم الأمر إلى حد إجبار هؤلاء الأعضاء على التوقيع على أحد برامج محاربة الرجعية والذي اشتمل صراحة، أولا: عملية تطهير البيروقراطيين المشكوك في انتمائهم إلى الجبهة الإسلامية. ثانيا: إغلاق دور تعليم القرآن ومدارس الأئمة والخطباء الإسلامية التي تقدم دروسا للطلاب الذين لم يتموا الصف الثامن.»⁽¹⁾

إن السؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه هاهنا، ونحن نتحدث عن جدلية العسكر ونظام الحكم في تركيا، يتمثل أساسا: في ما الذي يجعل من الجيش التركي يقوم بالانقلابات العسكرية المتكررة ؟

لقد سبق وأن قدمنا بعض من عناصر الإجابة على هذا السؤال، إلا أن ما يُمكن قوله هو أن المؤسسة العسكرية منذ تولي مصطفى كمال أتاتورك الحكم إلى محاولة الانقلاب الفاشلة في الصائفة الماضية، مرورا بمختلف الانقلابات العسكرية، تعتبر نفسها المؤسسة الوحيدة القادرة على حماية مبادئ الجمهورية وأركان النظام الأتاتوركى، أمام تنامي التيارات الإسلامية والرجعية التي أصبحت في بدايات القرن الحالى تتحكم في السلطة التنفيذية، مما كرس الطبيعة الفعلية لها. وهي النقطة التي تشكل ركيزة تاريخية داخل طبيعة الدولة التركية، على الرغم من أن المنظور العسكري منظور لا ديمقراطي، ويمثل خطرا كبيرا على تجانس مؤسسات الدولة، وحقوق الإنسان، ووضعية الحريات الفردية والجماعية.

(1)- أحمد ت- كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا)، (ط1؛ بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص، 251، 252.

أما المسألة الثالثة الأخيرة المتعلقة بالصراع بين الكماليين والعثمانيين الجدد، فإنها مسألة تُجسد من جهة الثنائيات التي تعيشها تركيا المعاصرة، في ظل تصاعد التيار الإسلامي الذي يُلقب بالعثمانية الجديدة، بقيادة حزب العدالة والتنمية الذي جعل من أردوغان الشخصية الإسلامية المحورية التي تسعى إلى أخذ مكانة أتاتورك في المخيال الجماعي التركي، وإعادة أمجاد الخلافة الإسلامية. ومن جهة أخرى تجسيد طبيعة النموذج العلماني التركي على اعتبار أن كل تيار يُهيمن على جزء من المجتمع والدولة.

دون أي ريب وبالنظر إلى تاريخ تركيا الحديث والمعاصر، نجد تجذر الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني بشكل كبير على الساحة السياسية والاجتماعية، وداخل مؤسسات الدولة، بحيث يُمثل كل طرف طرفا رئيسيا سواء على الساحة السياسية، أو داخل المنظومة الاجتماعية التي كثيرا ما تقتزن بطبيعة محافظة تجسدها المبادئ الإسلامية، وبمنظومة دولة تتحكم في سلطاتها التنفيذية سلطة ذات توجه إسلامي، وفي سلطاتها القضائية والعسكرية مجموع من القوى العلمانية الراديكالية، التي تعتبر نفسها الوريثة للكمالية.

يقتزن الصراع بين التيار العلماني والتيار الإسلامي، بأبعاد فكرية وسياسية واجتماعية عميقة، كثيرا ما تبصر النور عن طريق مشاريع مضادة ومتناقضة الأسس والمرجعيات والمصبات، على اعتبار أن مقارنة كل تيار هو الإتيان بمفهومه الخاص حول العلمانية وكيفية تطبيقها على كافة المستويات.

وعلى حد قول أحمد ت- كورو « ثار الجدل حول العلاقة بين الدولة والدين في تركيا بين مجموعتين ألا وهما : الكماليون والمحافظون المؤيدون للإسلام. حيث وجه الكماليون انتقاداتهم إلى المحافظين، لأنهم لم يعتنقوا العلمانية، إلى جانب امتلاكهم أجندة إسلامية مستترة. أما على الجانب الآخر، فيرى المحافظون أن الكماليين لا يدافعون عن العلمانية بل يدافعون عن نظام مناهض للدين. ولا يُعد الجدل الثائر بين الكماليين والمحافظين مجرد صراع بين جبهة إسلامية وتيار مناهض للدين، بل هو نقاش حول : المعني الحقيقي للعلمانية وكيفية ممارستها. »⁽¹⁾

(1)- المرجع نفسه، ص، 255.

إن الإشكالية المركبة والمعقدة التي صاحبت تركيا الحديثة، خاصة مع تنامي النزعة الدينية داخليا وخارجيا، هي كيف تم إعادة الدين كجزء لا يتجزأ من الهوية والانتماء التركي الحديث ؟

لعل الجدل بين التيار الكمالي والتيار المحافظ في الآونة الأخير دخل في طريق مسدود، خاصة مع تجلي جل تناقضاتهما الفكرية والسياسية والمرجعية...الخ، والأهداف التي يصبوا إلى تحقيقها كل تيار، فالتناقض الذي لا يُمكن تجاوزه حاليا يجسد طبيعة العلمانية التركية. « ففي الوقت الذي وقف فيه الكماليون موقف المُرافع عن العلمانية الحازمة التي تهدف إلى محو الإسلام خاصة والدين بوجه عام من المحيط العام، يحاول المحافظون استبدال تلك العلمانية الحازمة بالعلمانية السلبية التي تسمح بظهور الدين على المستوى العام. »⁽¹⁾

ومن جهة أخرى، كان الصراع الطويل المدى بين التيار الإسلامي والتيار العلماني في تركيا صراعا على مبدأ من يستطيع استيعاب الوعاء الانتخابي. فلقد عملت العديد من الأحزاب السياسية التركية على إعادة بناء مفهوم العلمانية نظرا للتركيبية الاجتماعية التركية الذي يُعد التيار الإسلامي جزء منها. فتكيف الخطاب السياسي مع المعطيات الاجتماعية كان وفقا لأهداف سياسية معينة. وعلى حد قول النعيمي: « تأتي قوة الاتجاه الإسلامي في تركيا من كون الأحزاب السياسية التركية تعتمد اعتمادا كبيرا على الجماعات الإسلامية، إلى درجة نرى أن أحزابا كبيرة برامجها كانت علمانية، لكن موقفها اختلفت عن هذه البرامج ⁽²⁾ (...) بداية بحزب الشعب الجمهوري بعد وفاة أتاتورك، واعتمد الحزب الديمقراطي على الجماعات الإسلامية في انتخابات 1950م وحزب العدالة في المدة 1961-1980م الذي استمد قوته من الرأي الإسلامي، وحزب الطريق المستقيم وحزب السلامة الوطني، ⁽³⁾ وحزب الرفاه الذي شهد معه الإسلام تحقيق نموه وتأثيره الذي بلغ ذروته معه. ⁽⁴⁾

ومن بين نتائج الصراع بين العلمانيين والإسلاميين تلك التي تعرفها الساحة السياسية عشية كل انتخاب: جدالات، وصراعات فردية وجماعية، واتهامات، واحتجاجات وتجمعات رفض

(1)- المرجع نفسه، ص، 255.

(2)- أحمد نوري النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص، 441.

(3)- المرجع نفسه، ص، 442.

(4)- المرجع نفسه، ص، 443.

وتنديد، ومظاهرات، وقضايا على مستوى القضاء... الخ. خاصة بعدما بسط حزب العدالة والتنمية الإسلامي سيطرته على البرلمان منذ 2002، ورئاسة الوزراء ورئاسة الجمهورية. ولعل هذه السيطرة التي اكتملت حينما قام أردوغان ببداية تحويل النظام البرلماني إلى نظام رئاسي، النظام الذي يتحكم في شؤونه منذ انتخابه رئيساً للجمهورية في 10 أوت 2014. وهو ما تحقق مع استفتاء أبريل من هذه السنة.

وما يُمكن الحديث عنه كصفوة قول في هذا المطلب، هو أن النموذج العلماني التركي بإيجابياته التاريخية التي فتحت المجال لإمكانية قيام نمط الدول الحديثة وأسسها العلمانية في الدول ذات التاريخ والطابع الديني والثقافي الإسلامي والتي أسهمت في تأسيس العلمانية في أرض تركيا، وبسلبياته التي تتجسد على أرض الواقع من خلال ضعف الدولة أمام تنامي وتغلغل الإسلام السياسي فيها. كما يُعد من بين النماذج الذي لا يقبل بتاتا القسمة إلى اثنين. بمعنى أنه نموذج إما يُكمل مساره التاريخي على الشاكلة التي أسست طبيعته مع مصطفى كمال أتاتورك أو يزول تاركا المكان للإسلام السياسي الذي يتطور دون هوادة.

IV-2-3-2- المطلب الثاني: الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ الدولة والدين فصل أم تأسيس للدولة الدينية ؟

يُعد البحث في طبيعة نموذج الدولة الإيرانية والأسس التي يقوم عليها في الوقت الراهن، من بين الاهتمامات الرئيسية للعديد من الأطراف الفكرية والسياسية الإسلامية منها والغربية بالخصوص. فنجاح الثورة الإسلامية الإيرانية 1979م وامتدادها السريع في العالم الذي يُعرف بالعالم الإسلامي، جعل من النموذج محل نقاش حثيث ومتابعة ودراسة دقيقة.

لقد فتح نموذج الدولة الإيرانية الحديثة مجالا معرفيا داخل المنظومة المعرفية التي تُعالج طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي. كما دفع بالعديد من المفكرين في البحث عن مقاربات جديدة حول مسألة النقطة الفاصلة بين الدولة الدينية والدولة العلمانية في العصر المعاصر.

يتحدث كل من علم صالح وجيمس وارل في دراسة حديثة أقامها على النموذج الإيراني قائلين : « على الرغم من امتدادها عبر قرون في الجامعات والمراكز البحثية الغربية كجزء من دراسات الاستشراق، فإن الدراسات الإيرانية شهدت ازدهارا عظيما في العقود الأخيرة نتيجة الصراع السياسي بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية والقوى الغربية منذ اندلاع ثورة

1979م وما خلفته من أزمات متتالية، وكذلك لجوء الكثير من أبناء الطبقة الوسطى المثقفة الإيرانية حاملة تقاليد العلمانية القومية إلى الدول الغربية خاصة في العالم الأنجلوساكسوني على خلفية هذا الصراع وهيمنة نظام أيديولوجي معادٍ على إيران بالإطاحة بالشاه. ⁽¹⁾

تُعتبر التجربة الإيرانية في التأسيس للدولة الحديثة المدنية من أصعب التجارب التي عرفها العالم السياسي الإسلامي الحديث، فالارتباط الوثيق لمشروع الدولة بمفاهيم الدين والإمامة ⁽²⁾ وولاية الفقيه ⁽³⁾ والأسس التي تقوم عليها هذه المفاهيم، جعل من نموذج الجمهورية الإسلامية الإيرانية نموذجاً فريداً وخصوصاً بالدول ذات الطابع الديني الإسلامي الشيعي. بحيث أن النموذج الإيراني يدافع بشدة عن الطابع الإسلامي للدولة والنظام السياسي، هذا الأخير تنعكس تأثيراته وتداعياته بشكل مباشر على تنظيم مختلف مؤسسات الدولة من جهة وعلى طبيعة العلاقات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية... الخ الخاصة بالشعب الإيراني.

دون أي شك، فإنه إذا كانت الدول ذات الطابع الإسلامي السني قد اعتمدت في مشروعها السياسي على مفهوم الخلافة، المفهوم الذي ساد وتطور نظرياً وسياسياً منذ وفاة النبي محمد (ص) إلى غاية إلغائه من قبل مصطفى أتاتورك، والذي ما تزال التيارات الفكرية والسياسية الإسلامية السنية تسعى إلى إعادته إلى الواجهة من خلال بناء أنساق فكرية جديدة حوله، فإن التيارات الشيعية أسست لمذهب ديني- سياسي يقوم أساساً على مبدأ الإمامة. وتعتبر الإمامة مظهر من المظاهر التي نُظِّلنا وبوضوح عن ما سبق وأن سميناه في أطروحتنا هذه الأصول الدينية للدولة الحديثة

(1) - علم صالح وجيمس وارل، بين دارا والخميني؛ استكشاف إشكالية الهوية القومية في إيران. تر: محمد العربي (دط؛ الإسكندرية : مكتبة الإسكندرية، 2016)، ص، 7.

(2) - الإمامة عند الشيعة الإمامية فهي : زعامة ورئاسة إلهية عامة على جميع الناس ، وهي أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها ، وهي لطف من ألطاف الله تعالى ، إذ لا بد أن يكون لكل عصر إماماً وهادياً للناس ، يخلف النبي (صلى الله عليه و آله) في وظائفه ومسؤولياته ، ويتمكن الناس من الرجوع إليه في أمور دينهم ودنياهم ، بغية إرشادهم إلى ما فيه خيرهم و صلاحهم. والإمامة ليست إلا استمراراً لأهداف النبوة ومتابعة لمسؤولياتها ، ولا يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفترض الطاعة منصوب من قبل الله تعالى ، وذلك لقول الله تعالى : (... إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) وقوله تعالى : (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ). أنظر :

<http://www.islam4u.com/ar/almojib>

(3) - ولاية الفقيه عبارة عن نظرية يعتقد بها فقهاء المسلمين الشيعة. ومفاد ولاية الفقيه باختصار شديد أن في عصر غيبة الإمام المهدي، يجب أن ينوبه على الأقل فقيه واحد عادل عالم جامع للشرائط ما دام هو عليه السلام في غيبته. غم وجود جذور ولاية الفقيه في الفقه الشيعي منذ وقت طويل إلا أن الإمام الخميني، كان أول من سخر لها كتاباً سنة 1963م يشرح فيه جذور ولاية الفقيه وطريقة تطبيقها على أرض الواقع. وكان ذلك من الأساسات التي أسست عليها الجمهورية الإسلامية في إيران والدستور الإيراني. ومن أهم أساسات إمكانية تأسيس مجتمع تحت ظل ولاية الفقيه هو استعداد الشعب لقبول ذلك والعمل لترسيخ دعائمها. أنظر :

باختلاف تطبيقاتها ونماذجها. فالإمامة تجسد تجلي الأساس والأصل الديني في النموذج الإيراني الذي تحققت معالمه بعد ما عُرف بالثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979م.

لن نقوم في هذا المطلب بوصف وتقييم الدولة الإسلامية الإيرانية بعد الثورة الإسلامية 1979م، ولا القيام بالتحليل التاريخي لمسار تطور إيران عبر التاريخ، بل ما يُهمنا هاهنا هو إعطاء بعض من المعطيات حول مسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وكذلك كيفية تجسيد معالم الجمهورية الإسلامية وفق أساس الدين، الدين الذي يُعتبر الجوهر الفعلي والفعال في قيامها. كما سنحاول تبين تجليات الطابع العلماني في العديد من الميادين، على غرار الهيكلة الحديثة للدولة من خلال وجود مؤسسات حديثة، والتطور العلمي والتكنولوجي... الخ.

ومن جهة أخرى، ومن أجل فهم النموذج السياسي الإيراني فإننا نود الإشارة إلى بعض الخصائص التي تتسم بها إيران تاريخيا وسياسيا ودينيا وثقافيا. ومنها نجد ما يلي :

1- تقتزن إيران بالحضارة الفارسية التي تُعد الوريثة المباشرة لها، والمكونة الجوهرية لشخصيتها التاريخية والسياسية. فافتخار الإيرانيين بالطابع الفارسي التاريخي لهم لا شك فيه. بحيث يتجلى هذا الطابع في الهوية، والانتماء، والثقافة، واللغة... الخ.

2- تتعلق إيران منذ الحضارة الفارسية بالنزعة الدينية، وهو ما يُفسر قيام العديد من الدول في إيران عبر تطورها التاريخي على أساس ومصدر ديني، كالدولة الصفوية^(*)، وقيام الدولة الإسلامية منذ 1979م على سبيل الذكر وليس الحصر.

3- تقتزن إيران بالطابع الإسلامي وبالخصوص الشيعي. بحيث تتبنى إيران بجل تياراتها الدينية الشيعية باختلاف مذاهبها الشيعية وتمجيد الخليفة علي بن أبي طالب. وتجسد هذا الطابع بصفة مباشرة مع قيام الجمهورية الإسلامية.

(*) - تأسست الدولة الصفوية (1501-1735م) انطلاقا من إيران في القرن السادس عشر، بعد تطور الأفكار السياسية الحركة الصفوية الصوفية. ويُعتبر الشاه إسماعيل بن حيدر الصفوي. من سلالة الشيخ صفي الدين الأربيلي (1252-1334م) مؤسس الدولة الصفوية الذي أقام قواعدها وفرض فيها المذهب الشيعي. قامت الدولة الصفوية وسط مجموعة من الدول هي الدولة العثمانية، دولة المماليك، دولة الأوزبك، والدويلات الإسلامية في الهند أين استطاع التيموريون توحيدها وإقامة إمبراطورية الهند المغولية على أنقاضها. أنظر : علي إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501-1576م، (ط1؛ بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013)، ص، 59 إلى 98.

4- تقتزن إيران بخطاب فكري خاص يقوم أساسا على العلم والدين. وهو ما يُفسر التوجهات الفقهية والتوجهات العلمية والتوجهات السياسية...الخ. وكل خطاب يحمل في طياته معالم تأسيسه المختلفة عن باقي الخطابات. بمعنى المتتبع لخطابات الفكرية العامة يستخلص وجود نوع من الفصل بينها، على الرغم من أن الغاية العامة التي تصبوا إليها قد تكون واحدة.

5- تتميز إيران بموقع جغرافي استراتيجي، مما جعل منها المُحرك الرئيسي للعديد من العلاقات الجوارية، التي كثيرا ما تثير تجاذبات سياسية وفكرية مع القوى الأخرى . بحيث يتجلى الصراع مع السعودية بالخصوص التي تتهم إيران بمحاولة نشرها للتشيع في المنطقة. ولعل حالة التوتر التي تعرفها اليوم بلدان شبه الجزيرة العربية وبلدان الشرق الأوسط مع إيران لا أكبر دليل.

وما يُمكن لنا قوله بصفة عامة، هو أن إيران تختلف كثيرا عن باقي الدول الإسلامية الأخرى خاصة العربية منها. بحيث تُجسد إيران قبل الثورة الإسلامية وما بعد الثورة الإسلامية نموذج الدولة الفريدة: بحيث تتميز بتاريخ وانتماء حضاري ولغة مختلف عن باقي الدول ذات الطابع الإسلامي، كما تتسم بتنظيم مختلف للسلطة السياسية، إضافة إلى تميزها بتوجهات جيوسياسية مختلفة أيضا...الخ.

ومن خلال اطلاعنا لبعض الدراسات المتعلقة بالتاريخ السياسي الإيراني الحديث، استنتجنا بأن إيران أو ما يُعرف اليوم باسم الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد عرفت أربع مراحل جوهرية ميزت تاريخها الحديث وهي:

1- المرحلة الأولى وهي مرحلة تبدأ بما يُعرف بالثورة الدستورية التي تجسدت مع بدايات القرن العشرين بالتحديد سنة 1906م، بمعنى سنة إعلان الدستور الذي كان في مجمله يحد من صلاحيات الشاه مظفر الدين (1896-1907م)⁽¹⁾. لقد كانت هذه المرحلة بمثابة إنهاء لحكم القاجاريين.⁽²⁾ تنتهي سنة 1925م مع قيام نظام رضا بهلوي⁽³⁾.

(1)- مظفر الدين شاه (1853 - 1907 م) هو شاه إيران وخامس سلاطين السلالة القاجارية.

(2)- القاجار سلالة من الشاهات حكمت إيران في الفترة الممتدة بين سنة 1779-1925م.

(3)- رضا بهلوي بالفارسية: رضا شاه بهلوي (15 مارس 1878-26 يوليو 1944م) مؤسس الدولة البهلوية، حكم ما بين أعوام 1925 و1941م قام بخلع آخر شاه من الأسرة القاجارية الشاه أحمد شاه قاجار في 12 ديسمبر 1925م وأنهى حكم القاجاريين. خلفه ابنه محمد رضا بعد أن أجبره غزو بريطاني - سوفيتي مزدوج في 25 أغسطس 1941م على التنحي في 16 سبتمبر 1941م. من أحل التدقيق في هذه الشخصية أنظر : أمال السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979، (د.ط؛ الكويت: دار المعارف، 1999)، الفصل الثالث من الصفحة 69 إلى 91.

2- المرحلة الثانية تبدأ مع قيام نظام رضا بهلوي سنة 1925م وتنتهي سنة 1979م، وتميزت هذه المرحلة بنهاية حكم الشاه. ولقد حاول رضا بهلوي بتغيير النظام الاجتماعي من خلال عصرنته على الطريقة الأوروبية إلا أنه وجد أمامه معارضة التيار الديني. « فلم يكن بمقدور رضا بهلوي أن يغير الحياة الاجتماعية دون التصادم المباشر مع المؤسسة الدينية. وبدأ التصادم عندما افتتح الشاه مدارس للإناث في العواصم الكبرى، وسمح بخلع الحجاب والتجوال من دونه برغم اعتراضات رجل الشارع الإيراني على سفور الإيرانيات. وجاء الخلاف الأكثر عنفا عندما أنشأ الشاه عددا من المحاكم المدنية في المدن يقع على عاتقها تسجيل الملكيات والوثائق الرسمية وتسجيل عقود الزواج أيضا. وبذلك سحب البساط من تحت أقدام رجال الدين في القضاء، حيث اقتصر اختصاصاتهم على قضايا الأحوال الشخصية، ثم أدخل تعديلات على قوانين الأحوال الشخصية ذاتها بحيث ارتفع سن الزواج للإناث إلى ستة عشر عاما والرجال إلى ثمانية عشر عاما. ثم منع رجال الدين من ممارسة القضاء في 1936م إلا بعد الحصول على شهادة الحقوق من جامعة طهران أو أي جامعة أوروبية. وبذلك ابتعد كثير سياسة رضا بهلوي الداخلية من رجال الدين عن شؤون القضاء.»⁽¹⁾

3- المرحلة الثالثة تبدأ مع عودة الخميني⁽²⁾ من المنفى وتوليه سدة الحكم بعد نجاح الثورة الإسلامية التي اندلعت سنة 1979م وصاحبها قيام الحكومة الدينية. ولقد تعلقّت الجمهورية الإيرانية في هذه المرحلة بالإسلام بالخصوص بالمذهب الشيعي كطابع عام. وبالتالي تجسد مبدأ ولاية الفقيه.

4- المرحلة الرابعة بدأت من سنة 1989م إلى اليوم هذا، وتتميز بصراع المحافظين والديمقراطيين. كما تنسم أيضا بالتناوب على السلطة الرئاسية من خلال تنظيم انتخابات

(1). آمال السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979، (د.ط؛ الكويت: دار المعارف، 1999)، ص، 81.

(2). روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني (بالفارسية: سيد روح الله موسوي خميني)، رجل دين سياسي إيراني من مواليد 24 سبتمبر 1902 وتوفي في 3 يونيو 1989 م، حكم إيران في الفترة من (1979-1989) وكان فيلسوفاً ومرجعاً دينياً شيعياً أيضاً، قاد الثورة الإيرانية حتى أطاح بالشاه محمد رضا بهلوي المعروف بالبهلوي الثاني والذي سبقه الشاه رضا بهلوي. وكان كالأب الروحي لعدد من الشيعة داخل إيران وخارجها. درجته الحوزوية آية الله وتضاف إليها العظمى لأنه بلغ الاجتهاد في نظر الشيعة وأصدر رسالته العملية، أي مجموعة فتاواه في العبادات والمعاملات في الإسلام. وسمته مجلة التايم الأمريكية برجل العام في سنة 1979. أنظر: روح الله الخميني https://ar.wikipedia.org/wiki/روح_الله_الخميني

رئاسية. وبتجذر سلطة المرشد الأعلى للثورة الإيرانية علي خامنئي.⁽¹⁾ السلطة التي تمثل الهيئة المسيرة الفعلية.

ومن جهة أخرى، يجب الإشارة إلى مسألة جد مهمة، وهي مسألة تُشكل بالنسبة لنا العامل الذي أسهم بشكل كبير وفعال في جل التغيرات السياسية التي عرفت إيران منذ سنة 1906م، وهي التنوع العرقي واللغوي والمذهبي. بحيث تُعرف إيران بتنوعها القبلي واللغوي والديني والاجتماعي والطبقي، مما يجعل منها مجتمعاً متنوع العرقيات ومختلف المرجعيات المذهبية. فهذا التنوع جسد نظام داخلي يعيش وفقه الإيرانيون، سواء في اختيارهم للأماكن التي يعيشون فيها، أو لطبيعة انتمائهم الديني والمذهبي. وتحدث في هذا الصدد أمال السبكي في كتابها الذي جاء تحت عنوان تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979 قائلة: « فعاش الفرس وقبائل بختيار والقشقائيين، والعرب والفر في الهضبة المركزية. وتوزعت مجموعات من البلوش والأفشار والعرب في الصحاري الجنوبية الشرق، وعاشت في المناطق الشمالية الغربية قبائل الشهبسون والأكراد ومعهم الأرمن والأشوريون المبعثرون في قرى صغيرة، وانتشر التركمان والأكراد والتيموريون والبلوش والطاجيك والجمشيديون في المناطق الشمالية. كما انقسم أغلب الشيعة إلى فرق منها الحيدرية والنعمانية والإمامية، الإثنا عشرية، والإسماعلية، والكريم خانية، والشيخية. ثم أقلية سنية من الأكراد والتركمان والعرب والبلوش، مع أقلية مسيحية من الأرمن والأشوريين، وأقليات أخرى من اليهود والزرادشت. »⁽²⁾

أسهمت هذه المميزات التي يتسم بها المجتمع الإيراني في بناء الأنساق السياسية الإيرانية، بحيث جسدت ما يُسميه المؤرخون الإيرانيون بالثورة الدستورية مع بداية القرن العشرين، بحيث كرس دستور 1906م ثورة حقيقية في النظام السياسي الإيراني. وعلى حد قول أمال السبكي : « لهذا فلا عجب أن يشيد مؤرخو إيران بدور الثورة الدستورية التي جمعت شتات المجتمع الإيراني لأول مرة ليتصدى للسلطة المركزية (القاجارية) ويطالب بوضع أساس برلماني يحمي حقوق

⁽¹⁾ علي الحسيني الخامنئي بالفارسية : سيدعلي خامنهای، ولد سنة 1939م. هو المرشد الأعلى للثورة الإسلامية الحالي، ومن المرجعيات الدينية الشيعية في إيران. و كان الرئيس الثالث بعد أبو الحسن بني صدر ومحمد علي رجائي من سنة 1981م إلى 1989م. وفقاً لموقعه الرسمي، ولقد أُعتقل ست مرات؛ قبل منفاه، لمدة ثلاث سنوات في عهد محمد رضا بهلوي. في عام 2012، اختارته مجلة فوربس في قائمة 19 شخصية مؤثرة (أكثر نفوذاً) في العالم. صدر عنه فتوي أن إنتاج وتخزين واستخدام أسلحة نووية في الإسلام ممنوع. أنظر : الخامنئي / <https://ar.wikipedia.org/wiki>

⁽²⁾ - أمال السبكي، مرجع سبق ذكره، ص، 10، 11.

المواطن. فكانت المطالبة بإنشاء الجمعية الوطنية. وكان نجاحها نجاحاً للمحاولة المبكرة للإصلاح.⁽¹⁾

والأمر نفسه متعلق بالدور التاريخي للدين في التنشئة السياسية الإيرانية، خاصة الطابع الشيعي، بحيث كانت الديانة أساس قيام العقد الاجتماعي- الديني- السياسي الإيراني. وكما تتحدث آمال السبكي قائلة: «لهذا لم يكن مستغرباً فقدان جذور المصلحة الاجتماعية والتعاون البناء والتنمية المتتابعة بين أبناء الطبقة الواحدة مما عزز التوحد وقلل الترابط الاجتماعي دون وسيط يحاول لملمة الشمل، أو توجيه الهدف (...) من هنا برز دور رجل الدين كواسطة ضرورية ومقبولة دينياً بين جموع الشيعة.»⁽²⁾

لعل قيام الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979م وتولي فيما بعد آية الله الخميني سدة الحكم - الخميني الذي يُعتبر من بين أهم الدعاة الشيعة الذين عرفتهم إيران- ومن بعده تولى علي خامنئي منصب المرشد العام للثورة الإيرانية، أحدث من جهة قطيعة مع التنظيم الدستوري القديم الذي كان يحمل في طياته العديد من الأسس التي تقوم عليه الدولة الحديثة، ومع نظام الشاه، ومن جهة أخرى جسد التأسيس الديني للدولة، فتجسدت دولة إيران الإسلامية الشيعية، وتأسست الجمهورية على الأساس الديني.

كان للخميني الدور الكبير في بناء الأساس الديني للدولة الإيرانية، مستغلاً الطبيعة الدينية للمجتمع الإيراني من جهة، واستبداد نظام الشاه من جهة أخرى. فعمل على التأسيس لمنظومة فكرية ثورية مطابقة للمخيل الاجتماعي والثقافي والديني للمجتمع الإيراني. «بحيث تحولت المساجد والمجالس التي كانت تعقد للجزاء في ذكرى استشهاد الحسين إلى جبهات مقاومة ضد النظام. واستطاع الخميني أن يربط بين خروج الحسين على الظلم وخروج الشعب الإيراني على الشاه. وكان كثيراً ما يقول: "لقد فات أوان الندم والبكاء على الحسين... ومن أراد أن يلحق به فالفرصة سانحة أمامه".»⁽³⁾

(1). المرجع نفسه، ص، 12.

(2). المرجع نفسه، ص، 10.

(3). إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية.. الصراع.. الملحمة.. النصر، (ط1؛ الزهراء للإعلام العربي، 1986)، ص، 23.

بدوره عمل وما يزال يعمل علي الخامنئي، المرشد الأعلى للثورة الإسلامية والهامي الأول للطابع الشيعي في إيران، على الحفاظ على طبيعة النظام السياسي القائم والذي جسده الثورة الإسلامية الإيرانية. كما يحدد معالم السياسات الخارجية باعتباره أيضا الضامن الفعلي لمصالح الدولة في الخارج، خاصة مع تنامي الصراع مع الغرب. «فبالنسبة إلى الخامنئي عنت ثورة 1979م تخليص السياسة الإيرانية من شرين هما الشاه والولايات المتحدة الأمريكية. وإنشاء حكم ديني مطبوع بأربع قيم أساسية هي العدل والاستقلال والاكتفاء الذاتي والتقوى الإسلامية. وفي حين وضعت هذه القيم الثورية ردا على ظروف سياسية إبان حكم الشاه في الستينات والسبعينات، فالإسلام يجسد العدل والاستقلال يقتضي الاكتفاء الذاتي والقوى الأجنبية معادية لإيران إسلامية ومستقلة يقول الخامنئي. » (1)

وفي سياق آخر، طرحت مختلف التيارات الفكرية الإيرانية الحديثة منذ سنة 1889م العديد من المقاربات من أجل تنظيم العلاقة بين الدين والسياسية. في ظل تصاعد النظرة الدينية الشيعية الكلية على الساحة السياسية. ولعل صعود التيار العلماني كان له الدور الكبير في تقليص هيمنة التيار الديني المحافظ. ويُمكن لنا القول بأن المرحلة التي قادها محمد خاتمي كرئيس للدولة الممتدة بين 1997-2005م أظهرت بوضوح الدور الفعال للأفكار العلمانية التي كان يدافع عنها التيار التقدمي الديمقراطي. ومن بين هؤلاء التقدميين نجد بعض من النخب التي حاولت الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتعزيز مكانة المرأة والدفاع عن حقوقها، وتجسيد الحريات الفردية والجماعية... الخ. «هي النخب التي يسميها أنصار المرشد الأعلى للجمهورية الإيرانية علي خامنئي "تيار الانحراف"، فهي الجماعات "العلمانية" في إشارة إلى فصائل المعارضة الإيرانية. » (2)

كما شملت إيران على العديد من النخب الفكرية والسياسية والعلمية والدينية، التي حاولت كل واحدة منها الإتيان بتصورات فلسفية وسياسية ودينية جديدة، وعلى اختلاف انتماؤها العرقي وأفكارها ومبادئها تعمل كل نخبة من أجل تحقيق نموذج الدولة التي تصبو إليها. «إن حركة الشعوب الإيرانية راهنا والتي تضم الترك الأذربيين والكرد والعرب والتركمان والبلوش تضم مثقفين لهم اتجاهاتهم الخاصة يُمكن أن نلخصها كالآتي : أولا، الاندماجيون؛ وهم الذين لا يعتقدون

(1). كريم سجدبور، في فهم الإمام الخامنئي؛ رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية (د.ط؛ واشنطن : مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2008)، ص، 12.

(2). مسؤول إيراني يتهم تيار نجاد باستقطاب الجماعات «العلمانية» " جريدة الاتحاد، السبت 20 أغسطس 2011، الإمارات المتحدة.

بشيء اسمه قوميات أو شعوب وينتمون إلى حركات قومية فارسية أو دينية شيعية فارسية. ثانياً المؤمنين بالنشاط في إطار إيران الموحدة ومن أجل سلطة ديمقراطية تمنح الشعوب الإيرانية حقوقها القومية المتساوية مع القومية الفارسية وهؤلاء أما يتحركون في إطار الأحزاب اليسارية والديمقراطية التي تنادي بهذا الأمر أو ينشطون في إطار مجموعات ومؤسسات ثقافية ومدنية خاصة بهم. وثالثاً، المثقفون الانفصاليون الذين يرفضون الاندماج ولا يرون جدوى في وعود القوى اليسارية والديمقراطية في الإيرانية. ⁽¹⁾»

وما يمكن قوله كصفوة القول هاهنا ونحن نختم هذا المطلب المتعلق بإيران، يتمثل في خمس نقاط استنتاجية هي كالآتي:

1- النقطة الأولى تتمثل في أن تاريخ نموذج الدولة الإيرانية مر من النموذج العلماني الذي بدأت بذوره مع الثورة الدستورية سنة 1906م، وإصلاحات رضا البهلوي إلى النموذج الإسلامي مع قيام النظام الديني بعد الثورة الإسلامية سنة 1979م.

2- النقطة الثانية تتمثل في أن الطابع الشيعي هو أساس النظام السياسي الديني الإيراني. فالجمهورية الإسلامية الإيرانية تجسد الدين تجسيدا فعلياً. (القوانين، والنمط الاجتماعي، والتعاملات الاقتصادية، واللباس...الخ).

3- النقطة الثالثة تتمثل في أن سلطة الشاه التي ميزت تاريخ إيران قبل الثورة الإسلامية، تحولت مع مرور الوقت خاصة بعد سنة 1989م إلى صيغة جديدة وهي المرشد العام للثورة، والذي يُجسد فعلياً ورمزياً ما يسميه الشيعة ولاية الفقيه.

4- النقطة الرابعة تتمثل في أن الهيكلة العامة لتنظيم الدولة الإيرانية يقوم على أساس نمط الدولة الحديثة، بحيث نجد في إيران مؤسسات دولة قائمة، ودستور وقوانين تنظيمية، والفصل بين السلطات، وانتخابات بكل صيغها...الخ، إلا أن الصيغة العامة لتنظيم الدولة تتميز بالتأصيل الديني لشؤون العامة، والطابع الشمولي السياسي والعسكري (الحرس الثوري) الذي يتبعه النظام الحاكم.

(1) - المثقفون في إيران؛ بين الدين والعلمانية يوسف عزيزي، (الحوار المتمدن- العدد: 603 - 29 سبتمبر 2003 - 02:42)

5- النقطة الخامسة والأخيرة تتمثل في التداعيات التي خلفتها الثورة الإسلامية الإيرانية على العديد من شعوب الدول ذات الطابع التاريخي والديني الإسلامي. بحيث اعتبرت هذه الشعوب الثورة الإسلامية الإيرانية بمثابة إحياء فعلي للإسلام والعامل الذي سيساهم في الصد للتيارات الشيوعية والاشتراكية من جهة وللغرب العلماني من جهة أخرى. إلا أن تسارع تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية في الدول ذات الطابع الإسلامي قلت حدته كثيرا في المرحلة المعاصرة بعدما رسمت هذه الثورة مرجعيتها الشيعية، بالإضافة إلى ولوج الصراع العنيف بين الشيعة والسنة الذي يُميز العالم السياسي الراهن.

IV-2-4- المبحث الرابع: النموذج العلماني الصهيوني : مشروع دولة غنصري في قلب الممارسة الدينية.

لقد سبق لنا وأن أشرنا في هذه الدراسة إلى مسألة بناء الدولة من خلال تقديس الأرض، وكان ذلك في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الثالث، العنصر الثاني الذي حاولنا فيه تحليل رُكن الإقليم؛ الذي يُعد من الأركان التي تقوم عليها الدولة. فلقد أشرنا في ذلك العنصر إلى أن بعض الدول قامت بتأسيس هيكلها التنظيمي ووجودها الجغرافي على أساس مبدأ تقديس الأرض، أو الأرض التي وهبها الله.

دون أي شك، تقوم جل الدول الحديثة والمعاصرة على مبدأ الإقليم الجغرافي في بناء كيائها الفعلي، فالإطار الجغرافي هو بمثابة العنصر الثابت في قيام الدولة وسيرورتها التاريخية، والإطار الذي تتجسد فيه باقي الأركان: الشعب، والسيادة، والحكومة. إلا أن هذا الركن يختلف ميزته من دولة إلى أخرى.

ومن جانب آخر تعمل العديد من الكيانات المحتلة، والتيارات السياسية والعنصرية الساعية إلى بقاء دولة، أو الاستيلاء على الأراضي التي تحتلها باستعمال القوة العسكرية والقمعية إلى استعمال الدين والعناصر الدينية كمرجعيات لتحقيق ذلك عنوة وإكراها. وهو ما قام وما يزال يقوم به الكيان الصهيوني.

إن المسألة التي تُهمنا هاهنا ونحن نحاول دراسة النموذج الصهيوني في فرض الكيان الصهيوني وجعله دولة بالقوة، تتمثل أساسا في مسألة ربط بناء الدولة وفق تقديس الأرض (الإقليم الجغرافي). ولعل هذه المسألة تضحى إلي يومنا هذا جوهر محاولات اليهود التأسيس للدولة الإسرائيلية في منطقة الشرق الأوسط، وبالتحديد على الأراضي الفلسطينية. فالتأصيل الديني

للإقليم، وتقديس الأرض عند الشعب اليهودي هي الفلسفة العامة التي بُني عليها الكيان (الدولة) الإسرائيلي. فهذا التأصيل يقوم على العناصر التالية:

- مهد الشعب اليهودي
- الجنة الأرضية.
- أرض شعب الله المختار والأرض التاريخية للأجداد.
- حائط المبكى
- أرض الميعاد.⁽¹⁾
- موطن هيكل سليمان.⁽²⁾
- أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض.⁽³⁾

يتسم البحث في العلاقة الرابطة بين الدين والدولة عند اليهود بالعديد من العقبات الموضوعية والذاتية، ولعل طبيعة الصراع بين الدول ذات الطابع الديني الإسلامي والعربي وإسرائيل الذي يشهده العالم منذ الإعلان الرسمي لقيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية بإيعاز من الغرب في 14 ماي 1948م إلى يومنا هذا، إضافة إلى النزعة العسكرية العنيفة التي تتميز بها السلطة الحاكمة الإسرائيلية، والتوجهات الدينية للنخبة السياسية اليهودية، واستغلال الغرب الصراع كآلية للضغط وتركيع الدول... الخ، جعل من الموضوع بالغ الحساسية والتعقيد. إننا نعتقد أن العقبات التي تحول دون إرساء مقاربات موضوعية حول إسرائيل كثيرة ومنها نجد :

1- العقبات المتعلقة بالطابع الإنساني للدولة الصهيونية :

- البعد الإنساني الذي تتسم بها القضية الفلسطينية.

(1)*- يعتقد اليهود أنها الأرض التي وعد الله بها نبيه يعقوب (إسرائيل). الوعد بحسب أقوال كتب اليهود كان في البدء إلى إبراهيم، وتجدد العهد بعد ذلك إلى ابنه إسحاق، وابن إسحاق ويعقوب، حفيد إبراهيم. وأسندت إلى أرض الميعاد لأولادهم، وكان وصفها في شروط من الأراضي من نهر مصر إلى نهر الفرات. من أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر كتاب : رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية (د.ط؛ الكويت: دار المعرفة، 1986).

(2)*- يُعتبر معبد/هيكل سليمان من بين العناصر التي تأسس عليها الخطاب السياسي الإسرائيلي، ومن المعابد التي تشكل الهوية الدينية اليهودية. فحسب الرواية اليهودية فإن النبي داود وراء مشروع بناء الهيكل، إلا أن ذلك لم يتم نظرا لوفاته، إلا أن المشروع - على حسب الرواية نفسها- تم بناءه من طرف ابنه سليمان فوق هضبة الحرم، وهو المكان الذي يوجد فوقه المسجد الأقصى ومسجد قبة الصخرة.

(3)*- المقولة مأخوذة من كتاب: روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية. تر: محمد حسنين هيكل (ط4؛ القاهرة : دار الشروق، 2004)، ص، 6.

- الجرائم التي تقتربها إسرائيل ضد الفلسطينيين.
- فرض إسرائيل منطق القوة العسكرية في تعاملها مع فلسطين ودول الجوار كلبان، وسوريا.
- غياب الإرادة الفعلية من قبل إسرائيل من أجل الدفع بعجلة الحوار والنقاش من أجل إيجاد حل كامل وأبدي.

2- العقبات المعرفية.

- الخلط الكبير بين المفاهيم: يهودية، صهيونية، إسرائيل، الصهاينة.
- غياب الأدلة التاريخية حول الوجود الفعلي لليهود على الأراضي الفلسطينية.
- أدلة القضية اليهودية.
- قيام بعض من الفئات النخبوية والسياسية الفلسطينية بإدخال القضية الفلسطينية في بوتقة الإسلام السياسي.
- سيطرة النظرة الذاتية في البحوث التي أقيمت على الصراع الفلسطيني الصهيوني.
- الطابع الإثني لمشروع الدولة الإسرائيلية التي تسعى الصهيونية تجسيده عنوة وعسكريا.

3- العقبات التاريخية.

- طبيعة الصراع العربي والإسرائيلي الذي يتسم قبل كل شيء بالطابع التاريخي والديني.
- قيام المشروع السياسي الإسرائيلي على عناصر تاريخية وأسطورية، يعتبرها اليهود بديهيات لا نقاش فيها. وهو ما يُفسر قيام إسرائيل على أساس الدين اليهودي والقومية.
- بناء إسرائيل كدولة على أراضي يعيش فيها الشعب الفلسطيني تاريخيا.

4- العقبات الدينية.

- قيام الصراع العربي الصهيوني على أساس النزعة الدينية.
- التركيبة الدينية للشخصية اليهودية.
- الاستناد إلى الدين في قيام الدولة الصهيونية.
- الاستغلال الديني للصراع الدائر في الشرق الأوسط.

5- العقبات السياسية.

- ظهور التيارات السياسية الراديكالية في كل من إسرائيل وفلسطين ترفض التفاوض، وتجعل من الحل العسكري الأنسب.
- رفض إسرائيل الرضوخ لاتفاقيات السلام المُوقَّعة، وللأوامر الدولية بالخصوص الأممية منها، خاصة المتعلقة بوقف الاستيطان.
- ظهور النزعات العنصرية عند الشعب اليهودي تجاه المسلمين، والعرب، والفلسطينيين بوجه خاص. وبالمقابل ظهور النزعات المضادة للسامية.
- النظرة المزدوجة التي تتبناها الدول الغربية تجاه القضية الفلسطينية.
- استغلال الصراع العربي الإسرائيلي لأغراض جيوسياسية.
- تنامي التيارات السياسية الإقصائية.

كل هذه العقبات، بالإضافة إلى ارتباط إسرائيل بمنظومة فكرية وفلسفية وميثولوجية وسياسية وبسيكولوجية معقدة، سواء حول العالم أو حول الشعب اليهودي. وكثيرا ما ترتبط هذه المنظومة بعنصرين أساسيين :

- التفسير الديني للعهد القديم والجديد في تحديد الآليات السياسية العملية لإقامة الدولة.
- التفسير السيكولوجي للشعب اليهودي، وهذا التفسير قائم أساسا على شعور الضحية (La victimisation) جراء ما عاشه اليهود -على حسب اعتقادهم- (الشتات، والهجرة، والمحرقَة/الهوكوست⁽¹⁾)، والتهميش، وضحايا التيارات المعادية للسامية... الخ).

وفي السياق نفسه، نود الإشارة إلى أن الأسس التي تقوم عليها الفلسفة اليهودية أسست لنمطين من التفكير السياسي:

(1) - تُعتبر المحرقة أو ما يُعرف باسم الهوكوست من بين العناصر الجوهرية التي تُشكل شخصية اليهودي المعاصرة. والمحرقة هي الرواية القائلة بأن النظام النازي بقيادة أدلف هتلر قام بالتقتيل الجماعي لليهود بين 1941-1945م. وتذهب بعض الروايات إلى اعتبار بأن المحرقة خلفت قتل أكثر من ستة مليون يهودي، وتُقدم روايات أخرى أرقاما متضاربة. لقد خلفت المحرقة جدال واسع في المرحلة المعاصرة خاصة مع ظهور كتابات تنكر أو تشكك في المحرقة كالأعمال والكتب التي قام بها بعض المؤرخين والمفكرين على سبيل المثال ما كتبه المؤرخ الأمريكي هاري أيلمر بارنيس/ Harry Elmer Barnes (1889-1968م) والمؤرخ الفرنسي بول راسنييه/ Paul Rassinier (1906-1967م) والبروفيسور الأمريكي آرثر بوتز/ Arthur R. Butz المولود في سنة 1923م وغيرهم من من كتب مشككا في الهوكوست.

1- النمط الأول: التفكير السياسي القائم على الدين والتراث اليهودي. وهو النمط الذي أسس عليه التيار الصهيوني نظريته، وهي النظرة نفسها التي تأسست عليها الدولة الإسرائيلية عام 1948م.

2- النمط الثاني: التفكير السياسي القائم على مبادئ الحداثة السياسية (العلمانية، والديمقراطية، والقانون الوضعي، والحريات الفردية والجماعية، والمواطنة... الخ)، وهو النمط الذي تتبناه بالخصوص النُخب اليهودية التي عاشت النظريات والتيارات السياسية الشيوعية التي عرفتها أوروبا الشرقية، أو النخب التي عاشت في فرنسا وتأثرت بالعلمانية الفرنسية، أو تلك التي عاشت في البلدان الأنجلوسكسونية وتأثرت بنمطها السياسي والاجتماعي. أو تلك النخب السياسية التي ما تزال تعيش في خارج إسرائيل وتساند الحركة الصهيونية العالمية بأفكارها وتنظيراتها.

في السياق نفسه، يذهب العديد من المتتبعين للشأن الاجتماعي الداخلي الإسرائيلي والخطابات السياسية التي تروج لها العديد من الأطراف السياسية الصهيونية، إلى وجود فئتين متناقضتين اجتماعيا وسياسيا، بحيث تتبنى الفئة الوسطى مبدأ علمنة الدولة. أما الفئة الثانية التي تعتبر بالفئة المحافظة، وهي فئة متمسكة بالدين والتراث اليهودي، وتعمل هذه الفئة منذ إعلان قيام الدولة الصهيونية على شراء الأراضي الفلسطينية.^(1*)

على الرغم من اختلاف النمطين في البناء النظري والغاية التي يصبوا إلى تحقيقها كل واحد منهما، إلا أن كل نمط يُحدد طبيعة الدولة الإسرائيلية والأسس التي يقوم عليها الخطاب السياسي الإسرائيلي، بالإضافة أنهما يُحددان الإستراتيجية المستقبلية للكيان الصهيوني.

يتحدث روجيه غارودي في كتابه الذي جاء تحت عنوان الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية قائلا : « تستند الإيديولوجية الصهيونية إلى مُسلَمة بسيطة تتمثل فيما جاء في سفر التكوين (15:18، 19) " سأعطي نسلك هذه الأرض من وادي العريش إلى النهر الكبير نهر الفرات." وانطلاقا من هذا "الوعد الإلهي" يذهب القادة الصهاينة، وحتى المُلحدِين منهم إلى القول: إن الرب وهبنا أرض فلسطين، وذلك دون التساؤل عن طبيعة هذا الوعد، أو ما ينطوي عليه

^(1*) - من أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر كتاب: رشاد عبد الله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل: بين تكفير الدولة ولعبة السياسة (د.ط؛ الكويت: دار المعرفة، 1994). من الصفحة 39 إلى الصفحة 68 .

الميثاق المعقود مع الرب، أو ما إذا كانت شروط لذلك الاختيار الإلهي. ويجدر بنا هنا أن نتوقف قليلاً عند الإحصائيات، بما في ذلك الإحصائيات الرسمية للحكومة الإسرائيلية، إذ تشير إلى أن نسبة المتدينين بين الإسرائيليين لا تزيد على 15% ومع ذلك لا يتورع 90% من الإسرائيليين من القول بأن تلك الأرض هبة من الرب ... الرب الذي لا يؤمنون به. »⁽¹⁾

لقد أسس المُنظرون الصهاينة عقيدة الدولة الإسرائيلية على الأسس التي جاءت في العهد القديم، بالإضافة إلى الروايات التي تتحدث عن تاريخ الشعب اليهودي. فعلى الرغم من أن أغلب المؤسسين لمشروع الدولة الإسرائيلية وكافة المستوطنين ولدوا وترعرعوا في دول مختلفة من كل أنحاء العالم، إلا أن عقيدتهم الدينية والقومية لا تختلف كثيراً، فهي تقوم على اعتبار الأرض التي أُقيمت عليها إسرائيل حالياً هي الأرض الموعودة التي أهداها لهم الرب.

إن تجذر الطبيعة الدينية في الشخصية اليهودية يُمثل السمة الظاهرة التي يتسم بها اليهود ليس فقط في إسرائيل بل في كل أنحاء العالم، ولعل اقتران جزء من النخبة اليهودية بالأنظمة الحاكمة الغربية، وتسييس أفكارها الدينية أسهم في التنظير للصهيونية كحركة قامت من أجل بناء الدولة العبرية. ويتحدث في هذا الصدد أسعد رزوق في كتابه الذي جاء بعنوان الدولة والدين في إسرائيل قائلاً: « لا شك أن الحركة الصهيونية⁽²⁾ تستمد بعض مقوماتها الأساسية من "طبيعة" الديانة اليهودية وواقعها التاريخي، وتستوحي العديد من التعاليم والعقائد الدينية. أضف إلى هذا ما يصفه الدعاة والمؤيدون بـ "الواقع التاريخي لليهود كشعب" أو "الأمة التي عاشت حياة المجتمعات المستقلة". فلا ينظر هؤلاء إلى اليهودية كديانة عالمية جامعة تسمو على الخصوصيات وتنفلت من قيود الزمان والمكان لتعبر عن جوهرها في مبادئ رفيعة وتعاليم

(1)- المرجع نفسه، ص، 223، 224.

(2)- تعرّف الصهيونية على سبيل المثال بأنها : الحركة الرامية إلى عودة اليهود إلى وطن أجدادهم إرتس يسرائيل حسب ما جاء في الوعد الإلهي والآمال المشيخانية لليهود (...) الحركة الصهيونية أو المنظمة الصهيونية هي إطار تنظيمي لليهود في العالم، أسست في مدينة بازل السويسرية في 29 أوت 1897م، بقيادة ثيودور هرتزل / Theodor Herzl (1860-1904م) صحفي يهودي نمساوي مجري، يعتبر من مؤسسي الصهيونية السياسية المعاصرة ومؤلف كتاب الدولة اليهودية. كانت المنظمة تهدف إلى جمع شتات اليهود وإقامة كيان لهم. وعملت هذه المنظمة على إنشاء البنوك وشراء الأراضي في فلسطين. وتذهب بعض الإحصائيات أنها تضم حالياً أكثر من مليون مُنخرط. وعُدل تنظيم المنظمة سنة 1968م. من أجل التدقيق في هذه المسألة أنظر إلى كتاب : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية 6، عبد الوهاب المسيري (ط1؛ القاهرة : دار الشروق، 1999).

أخلاقية عامة. بل نجدهم يتعمدون التشديد على تلك النواحي الدينية التي تجعل من الصهيونية بمثابة الصيغة السياسية والقومية الحديثة للدين اليهودي ومعتقداته. ⁽¹⁾»

وفي السياق نفسه، تتجلى الطبيعة الدينية كسمة لمشروع بناء دولة إسرائيلية في وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل ⁽²⁾ التي وقعها 37 عضوا 1948م، بحيث تحمل الوثيقة ذاتها العديد من العبارات الدينية والقومية على سبيل المثال وليس الحصر:

- 1- أرض إسرائيل هي الأرض التي نشأ فيها اليهود.
- 2- أرض الأجداد.
- 3- مشروع دولة إسرائيل يتمتع بالتراث اليهودي القديم.
- 4- مشروع دولة إسرائيل يفتح الأبواب للهجرة اليهودية.
- 5- دعوة الشعب اليهودي الذي يعيش في كل أنحاء العالم إلى التكاتف والالتفاف حول يهود البلاد. وإغتصاب الأراضي الفلسطينية.
- 6- الحفاظ على أغلبية يهودية.
- 7- جمع الشتات. ⁽³⁾

تُؤسسُ جل هذه العناصر النزعة الدينية التي تقوم عليها البنية الأولى لمشروع الدولة الإسرائيلية الرسمية، كما تُحدد بشكل فعال مختلف التوجهات التي تتبناها الأنظمة الحاكمة الصهيونية سواء على الصعيد الداخلي أو الإقليمي أو الدولي. كما أنها أسست للطابع الشمولي للدولة الصهيونية بمعنى أنها دولة قائمة من أجل كل يهود العالم. ويتحدث عبد الوهاب المسيري - الذي يُعد من بين أهم المتخصصين العرب في دراسات اليهود والظاهرة اليهودية- عن اقتران الدولة الصهيونية بالطابع الشمولي للدولة الصهيونية قائلا في هذا الصدد: « لكن الدولة الصهيونية تصر على أنها ليست قاصرة على مواطنيها فحسب، وإنما هي دولة للشعب اليهودي بأسره، داخل

(1)- أسعد رزوق، الدولة والدين في إسرائيل (د.ط؛ بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية مركز الأبحاث، 1968)، ص، 9.

(2)- تعتبر وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل من الوثائق التاريخية في الفكر السياسي الصهيوني المعاصر. بحيث اتبع مؤسسو الكيان الصهيوني على الأراضي الفلسطينية المنحى الذي تبناه مؤسسو العديد من الدولة على غرار الولايات المتحدة الأمريكية، فيما يتعلق بكتابة إعلان التأسيس وقيام الدولة. لذات السبب قام مؤسسو إسرائيل بكتابة وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل في 14 ماي 1948م، وذلك مباشرة بعدما انتهى الانتداب البريطاني على فلسطين. ولقد قام ديفيد بن غوريون/ David BEN GOURION (1886-1973م) أول وزير أول إسرائيل والرئيس التنفيذي للمنظمة الصهيونية العالمية إلقاء الإعلان. ولا يُمكن أبدا تناسي أو التقليل من دور وعد بلفور سنة 1917م في إنشاء دولة لليهود على الأراضي الفلسطينية في قيام وثيقة الإعلان عن قيام دولة إسرائيل.

(3)- هذه العناصر أُقتبست من وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل الصادرة سنة 1948م.

حدودها وخارجها، ومما له دلالاته أن بيان إعلان الدولة الصهيونية عام 1948م قد تم عن طريق مجلس قومي يتحدث باسم كل اليهود سواء في فلسطين أم في خارجها. ون جورين نفسه في عددي أغسطس سنة 1962م من جوبش فرانتير- وصف إسرائيل بأنها: دولة الشعب اليهودي كله.⁽¹⁾

ما من شك في أن التأصيل الديني والإثني من جهة وبناء معالم الشعب اليهودي من جهة أخرى، هي من بين الإستراتيجيات التنظيرية والتطبيقية لقيام المشروع السياسي الصهيوني على يد العديد من المنظرين - هرتزل مثلاً - الذين سعوا إلى بناء مشروع سياسي وديني وقومي يتكامل حوله كل اليهود. خاصة وأن التراث الديني هو بمثابة العنصر الجوهري الذي يُجسد شخصية " اليهودي". شخصية اليهودي التي تحولت إلى "صهيوني" بعد تسييس الدين، وبناء الدولة وفق المنظور اليهودي.

هذه العناصر الدينية والإثنية التي حملتها وثيقة إعلان قيام الدولة الإسرائيلية، تعززت في قانون العودة الصادر سنة 1950م⁽²⁾، والذي تنص مادته الأولى على حق كل يهودي الهجرة إلى البلاد.

إذا كانت العقيدة الرئيسة المؤسسة لمشروع الدولة الصهيونية هي الدين كجوهر مؤسس ومبدأ لا يمكن الرجوع عنه بتاتا، فإن التنظيم العام داخل الدولة الصهيونية يقوم في شكله التنظيمي، والسياسي والقانوني..الخ، على معالم وأسس الدولة الحديثة (الانتخابات، والفصل بين السلطات، والمجتمع المدني، والقوانين الوضعية، والدستور، والديمقراطية، والتداول على السلطة، والمواطنة، والحريات...الخ).

ومن جهة أخرى، تتضمن وثيقة إعلان الاستقلال أيضا العديد من العناصر التي تؤسس للدولة الحديثة على غرار :

1- بسط مبدأ الديمقراطية؛ حكم الشعب كشكل من أشكال الحكم.

(1)- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية (القسم الثاني)، (د.ط؛ الكويت : دار المعارف، 1983)، ص، 6.

(2)- يعتبر قانون العودة الإسرائيلي / Return of Law الصادر في إسرائيل سنة 1950م، ينص على حق اليهود العودة والهجرة إلى الدولة الإسرائيلية التي تم تأسيسها على الأراضي. كما يتضمن هذا القانون قيدين : القيد الأول : يجب على كل يهودي يريد العودة الحصول من وزير الداخلية على تأشيرته دخول كقادم جديد، القيد الثاني: وهو البند الذي يسمح لوزير الداخلية منع أي يهودي الدخول إلى الدولة إذا تبين انه يعمل ضد مصلحة الشعب اليهودي. نص القانون منشور أنظر:

- 2- تقام سلطات الدولة المنتخبة والنظامية طبقا للدستور.
- 3- التأسيس لمجلس الشعب.
- 4- إقرار مبدأ المساواة بين المواطنين.
- 5- إقرار الحريات (حرية الأديان، وحرية الضمير، وحرية التعبير ... الخ).
- 6- تبني التوجه الليبرالي للدولة.⁽¹⁾

وفي السياق نفسه، تعتبر معالم الحداثة السياسية، والليبرالية، والعلمانية التي تبنتها المنظمة الصهيونية العالمية في بناء الدولة الصهيونية، والتي أقرتها جل الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة منذ سنة 1948م إلى يومنا هذا، أساس التنظيم السياسي والقانوني للدولة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الصيغة العلمانية، والأسس التي تقوم عليها الدولة تُخصّص فقط المواطن اليهودي بشكل مباشر.

لعل الصيغة الحديثة التي حاولت الأنظمة السياسية التي حكمت الكيان الصهيوني فرضه، كانت لأسباب التالية:

- 1- ارتباط المنظمة الصهيونية العالمية بنخبة تأثرت بالحدثة السياسية التي عاشتها أوروبا.
- 2- ظهور تيار علماني إسرائيلي.
- 3- تطابق الفكر اليهودي بمبادئ الرأسمالية، بحيث تقوم الشخصية اليهودية على ثنائية الدين والمال على الشاكلة التي يقوم عليها النموذج الأنجلوسكسوني البروتستانتي وطبيعة الرأسمالية؛ التي تذهب العديد من الدراسات إلى اعتبارها تحصيل للنزعة الدينية، كما سبق وأن بيناه في هذه الدراسة. وفي السياق نفسه تتميز طبيعة شخصية اليهودي أيضا بحب المال والأعمال، الأمر الذي يُفسر سيطرة اليهود - أو كما يسميهم عبد الوهاب المسيري الجماعات الوظيفية⁽²⁾ - على مجال المال والأعمال على المستوى العالمي (اكتسابهم لبنوك ومؤسسات اقتصادية عالمية). كما تتسم الهوية اليهودية بالقابلية للحلولية داخل القومية اليهودية الجماعية نظرا للقدسية التي تتميز بها. وعلى حد المسيري: « يُمكن للجماعة الوظيفية أن تُجسد المبدأ (الوظيفة) وتختزل نفسها إلى مستوى واحد أو ووظيفة مقدسة واحدة يكتسب الإنسان هويته وتحدده منها (رؤية الجماعات الوظيفية لذاته ولوظيفتها) فهو جزء من كل يفقد ذاته فيه ويخضع لقوانينه الكامنة فيه (...) وبحلول القداسة في الجماعة الوظيفية، يصبح أعضاؤها ذوي قيمة نهائية كامنة، لا تظهر لأعضائها الأغلبية الموجودين خارج دائرة القداسة (التمركز حول الذات). »⁽³⁾ وهذه المسألة ما تزال تُمثل جوهر الهوية اليهودية إلى يومنا هذا.

⁽¹⁾ - هذه العناصر أُقتبست من وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل الصادرة سنة 1948م.

⁽²⁾ - يستعمل عبد الوهاب المسيري هذه التسمية في تحليلاته حول اليهود من خلال طبيعة تنظيمهم العقائدي والوظيفي وآليات التضامن داخل الجماعة الواحدة.

⁽³⁾ - عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، نموذج تفسيري جديد (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص، 61، 62.

يَتَشكّل النموذج الصهيوني على أساس الثنائية التالية التّأصيل الديني والصيغة العلمانية. وهذه الثنائية هي جوهر قيام الدولة الصهيونية وضمان سيرورتها، وأكثر من ذلك فهي العقيدة التي تقوم عليها إسرائيل. ويتحدث الكاتب والباحث الفلسطيني ماجد كيالي في هذا الصدد قائلاً: « يطيب لإسرائيل تعريف نفسها على أنها دولة يهودية وعلمانية (وديمقراطية طبعاً) في الوقت ذاته. ولما كانت اليهودية ديناً، كغيرها من الأديان السماوية، فإن الصهيونية العلمانية تتعامل مع اليهودية باعتبارها دلالة على هوية قومية، بمعنى أنها "تَقُومُ" الدين، وتدين "القومية"؛ على الرغم من أن القومية هي مصطلح حديث وعلماني، وأيضاً على الرغم من اختلاف وتباين الثقافات والقوميات التي يتحدّر منها اليهود، وعلى الضد من التعريفات والمكونات المعروفة للجماعة القومية». (1)

ما يُمكن لنا قوله كصفوة القول، هو أن النموذج السياسي الصهيوني هو نموذج لمشروع التأسيس للدولة التي تتأصل دينياً، وتتجسد سياسياً وعسكرياً. فالصيغة التي تُصاحب عملية التجسيد تُمثل من دون أي شك التطبيق الحرفي لما جاء في النص الديني اليهودي، وفي التراث الثقافي العبري.

وأخيراً، يقول جون لافين في كتابه الذي جاء تحت عنوان العقلية الإسرائيلية لدى تعرضه لقضية الطابع اليهودي لدولة إسرائيل قائلاً: « توجد في العالم الحديث أربعة اتجاهات أساسية واضحة عند تحديد العلاقة بين الدين والدولة. إن الدولة يمكن أن تكون إما معارضة للدين، أو أن تقوم باتخاذ موقف محايد إزاءه أو تشجعه أو تفرضه. ويسود في إسرائيل حالياً الاتجاه الأخير. ويرجع هذا في جانب منه، إلى أن هناك مسائل تتعلق بالوضع العام، بوضع العائلة، تقوم الدولة بفرضها، بالإضافة إلى وجود « حاخامية رسمية »، ومجالس دينية رسمية، وأماكن لكل هؤلاء الذين يريدون المشاركة في الحياة الدينية اليهودية تحت سيطرة نظام واحد للسلطة. ولقد أصبح من المسلم به أنه من واجب دولة إسرائيل فرض قواعد القانون الديني في أمور مثل التحول إلى عقيدة أخرى، والزواج والطلاق. وعلى مستوى ثقافي أوسع توجد مشكلة التحديد الأساسي للجماعية الإسرائيلية من ناحية علاقتها بالتقاليد اليهودية، ومدى الحرية والتجديد في تفسير هذه التقاليد الثقافية». (2)

(1) - "إسرائيل الدينية وإسرائيل العلمانية"، ماجد كيالي، 13 يونيو 2016م، 15:46، المقال منشور في الموقع الإلكتروني <http://www.alarabiya.net/ar/politics>

(2) - رشاد عبد الله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل: بين تكفير الدولة ولعبة السياسة (د.ط؛ الكويت: دار المعرفة، 1994)، ص، 39.

خلاصة الباب.

ارتبطت الحداثة السياسية بتجسيد العديد من أسسها الفلسفية على الصعيد السياسي وبروز معالمها العملية، كما أسهمت في بناء الأنساق السياسية الحديثة وتطبيقاتها، ففتحت بالتالي مجالا معرفيا جديد أسس لبراديجمات فكرية وسياسية مختلفة. كما جسدت الحداثة السياسية أيضا انتقال عملية التأسيس للنظرية العامة للدولة الحديثة إلى تجسيدها السياسي بصيغتها العلمانية.

لقد عرفت الساحة السياسية في المرحلة الحديثة ولوج العديد من النماذج السياسية العلمانية. فبسطت مختلف الدول الحديثة معالم النظرية العامة للدولة الحديثة بصيغتها العلمانية، وذلك من خلال بناء تنظيمها السياسي والقانوني والاجتماعي والاقتصادي...الخ على ركائز حديثة. التنظيم الذي استطاع تغيير منحى تطور الدولة وتطبيقاتها العملية.

من دون أي شك، وبالنظر إلى تاريخ الدول الحديثة، نجد أن هذه الأخيرة حاولت بناء مشروع الدول الحديثة الذي يصبو إلى إخراجها من بوتقة التسلط ومن دهاليز "نمط الدولاتي" القديم. لعل هذه المحاولات أفرزت من جهة التطبيق السياسي الفعلي لنظرية الدولة الحديثة، ومن جهة أخرى ولوج العديد من نماذج الدول العلمانية.

لقد حاولنا في هذا الباب تبيان بعض نماذج الدول الحديثة ذات الصيغة العلمانية، بحيث كان هاجسنا الوحيد في هذا الباب هو تبيان جوهر الإشكالية العامة لدراستنا هذه، التي تتعلق بالتأسيس النظري والتأصيل الديني للدولة الحديثة وتجسيد صيغتها العلمانية سياسيا. وللإجابة عن هذه الأخيرة قمنا بتحليل بعض نماذج الدول الحديثة، وذلك من خلال مقارنة تتعلق بالطابع العلماني والحضور الديني.

1- النموذج الفرنسي: اللائكية/ العلمانية الراديكالية وبروز اليمين المتطرف، وعودة التيارات المسيحية الجديدة ولوج الإسلام السياسي. وهو نموذج لدولة كانت تاريخيا كاثوليكية.

2- النموذج الأنجلوسكسوني : العلمانية والبروتستانتية القلب النابض للرأسمالية.

3- النموذج التركي: العلمانية الأتاتوركية في ظل عودة حنين الخلافة. وهو نموذج لدولة كانت تاريخيا إسلامية سنية.

4- النموذج الإيراني: وهو نموذج الدولة الحديثة بتنظيمها السياسي والقانوني لكن بمرجعية وتأصيل ديني شيعي.

5- النموذج الصهيوني: وهو أيضا نموذج الدولة الحديثة بتنظيمها السياسي والقانوني لكن بتأصيل ديني ومرجعية وهوية يهودية.

لقد قمنا في هذا الباب الرابع والأخير بتحليل النماذج السابقة على أساس نمطين من التحليل وهما:

- التحليل الأول: تحليل العلاقة بين الدين والدولة، سواء في النشوء والتأسيس أو في المرجعية والانتماء أو في عملية التجسيد والتطبيق.

- التحليل الثاني: تحليل التراكبات الدينية الموجودة في النماذج التي درسناها وتأثيراتها المباشرة على مسار تطور تلك النماذج، على الرغم من طابعها وصيغتها العلمانية أو تنظيمها السياسي والقانوني الحديث.

ومن خلال دراستنا للنماذج الخمسة (النموذج الفرنسي، النموذج الأنجلوسكسوني البريطاني والأمريكي، النموذج التركي، النموذج الإيراني، النموذج الصهيوني)، استخلصنا العناصر التالية:

1- إن التطبيق العملي لنظرية الدولة الحديثة لا يتجسد فقط من خلال الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النظرية، بل يخضع بشكل كبير، إن لم نقل مطلق، للطبيعة التاريخية والدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية... الخ، للدولة المُطبقة لها.

2- الاختلاف الكبير والظاهر الموجود بين النماذج سواء من الناحية المرجعية أو الناحية التطبيقية، أو في طبيعة الأزمات والعقبات التي صاحبت كل نموذج. فكل نموذج يتسم بمميزات وبأزمات خاصة به.

3- يتسم كل نموذج مقارنة بالنماذج الأخرى بخصائص تاريخية ودينية وثقافية واجتماعية... الخ تجعله مختلف مقارنة مع باقي النماذج. وهي الخصائص التي تحول دون تطبيق نظرية الدولة الحديثة بصيغتها العلمانية الشاملة.

4- يُمثل عودة الدين أو النزعة الدينية سواء كمرجعية أو تراكمات ورواسب في عملية تجسيد نظرية الدولة الحديثة عند كل نموذج، العامل والعائق التي يشترك فيها جل النماذج المعالجة في هذا الباب. كما يفسر ظهور الدين من جديد رسوخه في طيات نظرية الدولة الحديثة.

5- يتميز النموذج العلماني الفرنسي مقارنة بالنماذج الأخرى بالراديكالية في التطبيق القانوني والسياسي للعلمانية في ظل ولوج الأزمات المتعلقة بالحريات الدينية، وبالرموز الدينية، وبالتيارات الدوغماتية...الخ.

6- ارتباط النموذج العلماني الأنجلوسكسوني بالدين (البروتستانتية) كعنصر من عناصر الهوية الأنجلوساكسونية (أمريكا وبريطانيا).

7- تُعد التجربة العلمانية الإسلامية نتيجة لتفاعل العديد من العناصر التحديثية التي طرأت على المجتمع والفكر الإسلاميين. ويتحدث المفكر الفلسطيني هشام شرابي في هذا الصدد قائلاً : « عبرت النظرة العقلية المميزة إلى الحركة العلمانية عن نفسها بقوتين تكوينيتين انفتحت عليهما كثيراً. وهما الحركة الإصلاحية الإسلامية وحركة المثقفين المسيحيين المغتربة. وهكذا كحركة الفكر، تستند إلى ميل نحو التحديث، وفي الوقت ذاته إلى ميل نحو الإصلاح السياسي.»⁽¹⁾

8- ظهور تيارات سياسية جديدة في تركيا كثيراً ما تسمى بالعثمانيين الجدد التي تسعى منذ توليها الحكم إلى إعادة صياغة النموذج العلماني الذي أسسه مصطفى كمال أتاتورك.

9- امتياز النموذج الإيراني بالتزاوج بين الدين والعلم من أجل بناء كيان الدولة التي تأسست وفق المنظور الشيعي (الإمامة)، والتي يحافظ عليها الشاه والمرشد بالخصوص.

10- بناء الدولة الصهيونية من خلال إعادة الموروث الديني والأسطوري، بحيث استعملت هذه العناصر من طرف أقطاب الصهيونية من أجل الدفاع عن مشروع الدولة وتعبئة اليهود الذين يعيشون في جل أقطاب العالم.

11- المرجعية الدينية التي تُجسد النموذج الإيراني والصهيوني. بحيث تم تأصيل الدولة دينياً.

⁽¹⁾ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (ط2؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1981)، ص، 99.

خاتمة

خاتمة.

عرف تطور نظرية الدولة الحديثة أو ما يُصطلح عليه لدى الكثير من الأكاديميين والباحثين في مجال الدولة "بالنظرية العامة للدولة الحديثة" العديد من التجاذبات المعرفية، والتفاعلات التاريخية، والتراكمات الفكرية والتأصيلات الدينية، والتأسيسات النظرية، والتجسيدات السياسية. وذلك نتيجة لعوامل مختلفة حددت الشروط التي أسهمت في بناء النظرية كما هي عليها اليوم. ولعل بزوغ العديد من المذاهب الفلسفية التي ذهبت إلى تحليل مسألة نشوء الدولة والأسس الفلسفية والدينية والسياسية وحتى الميتافيزيقية التي تقوم عليها، أسهم في تعرية العديد من الجوانب الخفية من هذه النظرية، وإدراك الكثير من مواطنها.

لم تكن نظرية الدولة الحديثة نسقا فلسفيا متكاملا، ولا مذهباً سياسياً أحادي المصدر والغاية، كما كان يعتقد به العديد من الباحثين والدارسين في مجال الفلسفة السياسية أو العلوم السياسية، بل هي مجموع الإسهامات الفلسفية التاريخية التي أقيمت حول الدولة، نشوؤها، والأسس التي تقوم عليه.

ويجب هنا أن تُشير إلى مسألة جد هامة، وهو أن الأمر لا يتعلق فقط بتلك الإسهامات التي عرفها العالم بداية من عصر النهضة، بل جل تلك الإسهامات التي نجدها في عمق التاريخ الفكري السياسي، سواء الشرقي القديم، أو اليوناني، أو الهيليني، أو الروماني، أو الوسيطي (اليهودي، المسيحي، الإسلامي) ... الخ.

لقد حاولنا في دراستنا المتواضعة هذه، الخروج من بوتقة البديهيات الفلسفية السياسية التي وُضعت حول مسألة الدولة، سواء تلك التي وضعتها بعض النظريات الفلسفية التي تربط الدولة الحديثة بالحدثة السياسية، مؤكدة طابعها وصيغتها العلمانية، أو تلك التي تنطلق من فكرة الميلاد الفعلي للدولة الحديثة وكأنه "ميلاد بيولوجي"، أو تلك التي تُخرج الدولة من الإطار التاريخي والاجتماعي والثقافي والنفسي للشعوب، ومن جل الخصائص التي تتميز بها هذه الأخيرة، ووضعة نموذجاً نمطياً/ نسقياً للدولة، أو تلك التي سعت إلى التنظير للتعددية النظرية للدولة الحديثة، أو تلك التي تفصل بين نظرية الدول كتأسيس فلسفي، والدولة كتجسيد سياسي ... الخ. بحيث حاولنا إدراك تطور نظرية الدولة الحديثة (تأصيلها، وتأسيسها، وتجسيدها) من خلال تحليل العديد من الخطابات الفلسفية بصفة عامة، والفلسفية السياسية بصفة خاصة. والبحث في الخفي الذي تتسم به نظرية الدولة الحديثة، من خلال تحليل مختلف النظريات الفلسفية التي تعتبر محطات فلسفية

وتاريخية مؤسسة لها نظريا، ومجسدة لها سياسيا. متتبعين الخطاب الفلسفي للدولة من خلال أركيولوجيا الدولة.

لا يُوجد لدينا أي ريب، بأن معظم النظريات الفلسفية التي حاولت بناء النسق الفلسفي والتاريخي والسياسي للنظرية الدولة الحديثة، أو حتى تلك التي قامت بدراسة الدولة وتحليلها، أو تلك التي تبنت المنهج النقدي أو الوصفي - أشرنا إلى العديد من هذه النظريات والدراسات في دراستنا هذه - حملت في طياتها العديد من العناصر الفكرية والإجابات حول العديد من الأسئلة المتعلقة بالدولة الحديثة كنظرية و/أو كتطبيق، كما قدمت أفكارا فلسفية، وسياسية، ودينية، وتاريخية، وعلمية حول نشوء الدولة وتجسيدها السياسي. إلا أننا، ومن أجل الإجابة على الإشكالية العامة لهذه الدراسة، عمدنا على بناء مقارنة جديدة تنطلق من خمس عناصر مؤسسة وهي :

1- العنصر الأول: تحليل التركيب الكلية لنظرية الدولة الحديثة، ليس على أنها نشوء للدولة ككيان تنظيمي: قانوني وسياسي مستقل فقط، بل كسيبرورة تاريخية للأسس التي تُشكلها كنظرية فلسفية تطورت (وتتطور) تاريخيا مع تطور الفكر الفلسفي، والعلمي، والديني، والسياسي، والاقتصادي... الخ، وكتطبيق سياسي يتجسد في نماذج مختلفة ومتعددة. ولذا السبب حاولنا في هذه الدراسة تحليل مختلف النظريات الفلسفية التي نظرت للأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة، من خلال التأصيل التاريخي والفكري لهذه الأسس.

2- العنصر الثاني: تحليل الرواسب الدينية والأسطورية التي تضمنها الخطاب الفلسفي حول الدولة، ومحاولة تبيان التأصيلات الدينية التي جسدت العديد من الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الدولة، وحتى تلك التي أسست للفلسفة العامة لمسألة وجود الدولة كبناء فكري، و/أو تجسيد لفكر ديني، و/أو حاملة لرمزية ميتافيزيقية أو ميثولوجية أو ربانية أو رمزية، و/أو غاية من الغايات التي عززها النص الديني أو التراث الأسطوري أو الرمز والطوطم.

3- العنصر الثالث: وضع فصل إبستيمولوجي /إجرائي في دراستنا هذه لنظريتين مختلفتين للدولة، النظرية الأولى سمينها النظرية الكلاسيكية للدولة، أما النظرية الثانية فلقد سمينها نظرية الدولة الحديثة. بحيث عمدنا إلى تبيان الخطابات الفلسفية المتعلقة بكلتا النظريتين، ومنه تبيان معالم الفصل أو الاشتراك. ولعل تبيان تطور العنصر الديني فيهما شكل محل اهتمامنا الكبير، وذلك سواء في تبيان وضعية تأصيل "العنصر الديني" فلسفيا، أو تأصيل " العنصر

الفلسفي" دينيا داخل كلا النظريتين؛ كحضور مباشر، أو رمزي، أو لاشعوري، أو في موضع تجاوزه و/أو محاولة تجاوزه. ومنه تبيان مسألة حضور التأصيلات الدينية المستقاة من الأساطير، أو من النصوص الدينية التوحيدية بالخصوص، أو من الرموز العائلية والأبوية...الخ.

4- العنصر الرابع: تحليل النماذج العلمانية التي تعتبر - كمسلمة فلسفية - التجسيد الفعلي لنظرية الدولة الحديثة بأسسها وتنظيماتها الحداثية. ومن أجل الإجابة عن إشكالية الدراسة فيما يخص مسألة التأصيل الديني والتجسيد السياسي عمدنا على دراسة خمس نماذج للدول حديثة مختلفة في تاريخها في الانتماء الديني التوحيدي (فرنسا ذات تاريخ ديني كاثوليكي، الدول الأنجلوسكسونية : بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية ذات تاريخ بروتستانت، تركيا ذات تاريخ إسلامي سني، إيران ذات توجه إسلامي شيعي، وأخيرا إسرائيل ذات توجه ديني يهودي). ولقد حاولنا تبيان مكانة الدين (الأديان التوحيدية) سواء في التأصيل للدولة أو في بناء كل من التنظيم القانوني والسياسي للكل نموذج، مقارنة بالأسس التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة.

5- العنصر الخامس والأخير الذي تقوم عليه هذه المقاربة، هو محاولتنا بناء نظرية ومقاربة جديدة حول الدولة الحديثة تنطلق من مبدأ " الدولة الحديثة العلمانية النسبية" على اعتبار أن التنظيم الحالي للدولة - الذي بيناه في خمسة نماذج- يتسم بما يلي: (علمانية نسبية، ديمقراطية نسبية، تنظيم قانوني نسبي، تنظيم سياسي نسبي، فصل بين السلطات نسبي).

هذه النسبية السياسية التي لاحظنا وجودها، من خلال تحليل العديد من النماذج السياسية العلمانية الحديثة، راجعة أساسا - وعلى حسب اعتقادنا من جهة وعلى حسب ما جاء في هذه دراستنا هذه - إلى ما يلي.

1- البناء النظري للدولة الحديثة الذي ما تزال تكتنفه العديد من الإبهامات، على اعتبار أنها ليست بالنظرية الجامعة والكاملة. بحيث أن نظرية الدولة الحديثة ليست بوثيقة، ولا ببرنامج، ولا بتعليمات تقنية، ولا بآلية ميكانيكية...الخ، بل هي مجموع من الأسس الفلسفية والسياسية التي تخضع للتأويل خاصة في المرحلة الحديثة والمعاصرة التي تعرف قيام الأنماط الفكرية

النقدية والتأويلية. فتفسيرها يعود إلى المبادئ والأسس التي تتسم بها كل مدرسة فلسفية، وتطبيقها يخضع إلى المميزات (التاريخية والثقافية والاجتماعية...الخ) الخاصة لكل دولة.

2- ظهور الأصول الدينية الكامنة (الراسبة) في نظرية الدولة الحديثة، التي ولجت في ظل عودة الظاهرة الدينية، وبروز مختلف الأزمات اللاحقة بالدولة في صراعها مع الفرد والجماعات "الانتمائية"، و"القومية"، "الدينية" و"الإثنية" وغيرها من الجماعات التي تَحْنُ للدين كوسيلة لتحقيق السعادة، وتنظيم الدولة.

3- هيمنة مفهوم السلطة ومفاهيم أخرى متعلقة به (كالبحت عن السلطة، الوصول إلى السلطة، البقاء في السلطة، إسقاط السلطة، السلطة الأبديّة...الخ) مما أدى إلى عودة استغلال الدين كوسيلة لتعبئة الجماهير وتوجيه نزعاتهم السياسية والدينية، في ظل التركيبة الدينية التي تتميز بها العديد من الدول، كما بيناه في ما يخص النموذج الأنجلوساكسوني، والتركي، والإيراني والصهيوني).

4- الأزمات العديدة التي تعيشها الدولة الحديثة في ظل بلوغها حدود تنظيمية، وقانونية، ودستورية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية...الخ، حالت دون قدرتها على تحقيق الغايات التي وجدت من أجلها. فالدولة الحديثة في المرحلة المعاصرة تعيش مخاضاً جديداً، المخاض الذي قد يفرز: إما بناء نموذج ما بعد الدولة، أو صدوع الدولة الحديثة وقيام جيل ثاني للدولة الحديثة، أو بناء اتحادات بين الدول، أو في انقسام الدولة القومية إلى دويلات صغيرة يكون الدين، أو اللغة، أو الهوية، أو الانتماء التاريخي، أو الارتباط الثقافي والجغرافي وغيرها مصدر و/أو أساس قيامها.

5- غياب الآليات الفعلية أو ضعفها التي يمكن لها أن تسمح بالتطبيق الفعلي للنموذج العلماني على الشاكلة التي تسعى إلى الحفاظ على الحريات الفردية، وتجسيد التسامح، والمواطنة، والفصل بين السلطات، وحقوق الإنسان وغيرها من الأسس والمبادئ.

6- ظهور التيارات الدينية الراديكالية التي بسطت عقيدتها السياسية، ودعمها من طرف العديد من الدولة علناً أو خفية في إطار المصالح الجيوستراتيجية.

7- ارتباط الدولة الحديثة بالطابع الليبرالي المتوحش، هذا الأخير حامل لأصول دينية محضة، ولغايات محددة المعالم، الأمر الذي يُفسر عودة الخطابات السياسية الدينية التي تنطلق من مبدأ " الحفاظ على الانتماء".

أجل، تُعتبر نظرية الدولة الحديثة بالنظرية المُعقدة والمُتشابكة فلسفيا وتاريخيا وسياسيا، نتيجة تفاعلها بالعديد من العناصر النظرية والظروف التاريخية من جهة، ومن جهة أخرى نظرا للتحويلات الفكرية السريعة التي يعرفها المجال الفكري السياسي.

في سياق آخر، ومن خلال ما تمت دراسته وتحليله في هذه الدراسة، نود هاهنا التأكيد على أن هذه الدراسة، في الحقيقة، تُمثل محاولة متواضعة تهدف أساسا إلى بناء مقاربة جديدة حول مسألة البناء الفلسفي للنظرية الدولة الحديثة وتأصيلاتها الدينية، وصيغتها العلمانية، وتطبيقاتها السياسية العملية، التي عملنا فيها من خلال تبنيها لأربع تقسيمات إجرائية وهي: (المنظور الأنطولوجي والمنظور السياسي، نظرية الدولة الكلاسيكية ونظرية الدولة الحديثة، الدولة كفكرة والدولة كممارسة، الدولة والسلطة). كما سعينا فيها إلى الإجابة عن الإشكالية العامة ومختلف الأسئلة الفرعية، وتأكيد أو نفي الفرضيات التي سبق لنا وأن طرحناها في مقدمة هذه الدراسة.

بالإضافة إلى النتائج التي توصلنا إليها في الأبواب الأربعة التي تضمنتها هذه الدراسة، والتي سبق وأن بيناها في ملخصاتها، يُمكن لنا أن نختم بالنتائج التالية:

1- عرفت نظرية الدولة الحديثة العديد من التأصيلات الدينية التي تضمنتها الأسس التي تقوم عليها. وهو ما نجده جليا في العديد من الخطابات الفلسفية السياسية التي سبق وأن درسناها آنفا. فلقد جسدت العديد من التيارات الفلسفية طبيعة الأسس الفلسفية للنظرية الدولة الحديثة دينيا.

2- كان للنظريات الفلسفية السياسية القديمة دورا كبيرا في بناء معالم النظرية الكلاسيكية للدولة، والتنظير للأسس الفلسفية والدينية والسياسية التي تقوم عليها نظرية الدولة الحديثة.

3- أسهمت الأسس الفلسفية التي تنبني عليها دولة المدينة اليونانية في وضع المقومات الجوهرية لكل من نظرية الدولة الكلاسيكية و نظرية الدولة الحديثة.

4- أسهمت فلسفة النظرية التعاقدية في إعادة بناء نظرية الدولة الحديثة، خاصة وأنها فرضت القطيعة مع نظرية الحق الإلهي على الرغم من بقاء العديد من التراكمات الفكرية الدينية. وجسدت الصيغة العلمانية للدولة الحديثة بشكلها العام.

5- يخضع البناء الفلسفي السياسي للتفاعلات التاريخية، والفكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية...الخ، مما يعطي لفعل التفلسف في السياسة خاصية النسبية. وما يُعطى لعملية تطبيق النظرية السياسية على أرض الواقع خاصية التكيف كما هو ظاهر عند العديد من الدول.

6- تجسدت العديد من النماذج العلمانية الحديثة عمليا وفق منطق الواقعية السياسية والبرغماتية السياسية التي تبنتها العديد من الأنظمة السياسية، وذلك نتيجة للطبيعة التاريخية، والدينية، والثقافية لمجتمعاتها خاصة الدينية والمحافظة منها.

7- لقد صادف التجسيد السياسي للصيغة العلمانية للدولة الحديثة العديد من العقبات والأزمات - كما سبق وأن بيناه حينما حللنا النماذج الخمسة المختارة في هذه الدراسة- على غرار بروز التراكمات الفكرية التي ترسبت داخل نظرية الدولة الحديثة، وبروز النزعات الدينية والثقافية القديمة، وتطور النظريات المحافظة، وصعود الصراعات الدينية والإثنية والطائفية...الخ.

أخيرا، إن التأمل الفلسفي حول الدولة ومختلف الخطابات الفلسفية حول العلاقات الثلاثية (الله، العالم، الإنسان)، (الأسطورة، المخيال الاجتماعي، الفرد)، (الدين، السياسة، الفرد)، (العلمانية، النزعة الدينية، المجتمعات الانتمائية)، (السلطة، المجتمع المدني، القانون)، يحتاج إلى دراسات عميقة ودقيقة، تضع في الحسبان تاريخ الأفكار، وتاريخ النظريات الفلسفية والتفاعلات الدائرة بينها، والعلوم الاجتماعية والإنسانية: كالأنثروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع السياسي، والعلوم السياسية، والفيلولوجيا...الخ، لأن هذه العلوم ستفتح مجالات معرفية جديدة، ستسمح ببناء مقاربات فلسفية وعلمية تجعل من عملية فهم نظرية الدولة الحديثة وجل المفاهيم والعلاقات والارتباطات النظرية المتعلقة بها. كما يُمكن التنظير لعلوم جديدة كعلم النفس الدولة/ La psychanalyse de l'État مثلا.

ويبقى الإنسان ككائن حر فوق كل اعتبار. ففهم نظرية الدولة الحديثة وتبسيط معالمها وشروط وجودها، وإدراك التجسيد السياسي للدولة بصيغتها العلمانية، هو قبل كل شيء تحقيق للإنسان الحر، وتحرير للإنسان من بوتقة اللامفكر فيه، ومن قيود الخرافة والأسطورة والرمزية، ومن هيمنة الوصاية الدينية والتيارات الإيديولوجية. فالإنسان الحر هو الغاية الجوهرية لفعل التفلسف في الدولة.

فهرس المصطلحات

المصطلح باللغة العربية	ترجمة المصطلح باللغة الفرنسية
الأتاتوركية	Ataturkisme
الإخوان المسلمين	Les frères musulmans
الأديان التوحيدية	Les religions monothéistes
الإرث الفلسفي	Héritage philosophique
الأسطورة	Le mythe
الإسلام السياسي	L'islam politique
الإسلاموفوبيا	Islamophobie
الأغوسطية	Augustinisme
الإنسانية	Humanisme
الأنوار	Les lumières
الأوليغارشية	Oligarchie
الإيديولوجية	Idéologie
البرجوازية	Bourgeoisie
بوكو حرام	Boko Haram
التأسيس	Fondement
التأصيل	Enracinement
التراتبية	Hiérarchie/Stratification
التراكمية	Cumulative
التسامح	Tolérance
التسامح الديني	Tolérance religieuse
التسامح السياسي	Tolérance politique
التفويض	Délégation
التنظيم السياسي	Organisation politique
التنظيم القانوني	Organisation juridique

Lumières	التنوير
Théologie	التيولوجيا
Révolution	الثورة
République	الجمهورية
État civil	الحالة المدنية
Modernité	الحداثة
Modernité politique	الحداثة السياسية
Liberté	الحرية
Liberté d'expression	حرية التعبير
Liberté de souveraineté	حرية السيادة
Liberté de conscience	حرية الضمير
Liberté de culte	حرية العبادة
Droit divin	الحق الإلهي
Droit naturel	الحق الطبيعي
Droits de L'Homme	حقوق الإنسان
Gouvernement	الحكم
Discours	الخطاب
Discours philosophique	الخطاب الفلسفي
Deach	داعش
Constitution	الدستور
Dogmatisme	الدغمائية
Sécularisation	الدنيوي
Étatisme	الدولانية
État	الدولة
État moderne	الدولة الحديثة
État –Nation	الدولة القومية

État classique	الدولة الكلاسيكية
Démocratie	الديمقراطية
Religion	الدين
Symbolisme	الرمزية
Spirituel	الروحي
Temporel	الزماني
Pouvoir	السلطة
Pouvoir législative	السلطة التشريعية
Pouvoir exécutive	السلطة التنفيذية
Souveraineté	السيادة
Souveraineté populaire	السيادة الشعبية
Conditions historiques	الشروط التاريخية
L'état de Nature	الطور الطبيعي
L'époque Victorienne	العصر الفكتوري
Contrat social	العقد الاجتماعي
Raison	العقل
Rationnelle	العقلانية
Laïcité	العلمانية
Laïcité radicale	العلمانية الراديكالية
Sécularisation	علمنة
Scientificité	العلمية
Individualisme	الفردانية
Action religieuse	الفعل الديني
Action politique	الفعل السياسي
Action philosophique	الفعل الفلسفي
Philosophie	الفلسفة

Droit romain	القانون الروماني
Calvinisme	الكلفانية
Théologie	اللاهوت
Laïcité	اللائكية
Luthéranisme	اللوثرية
Logos	اللوغوس
Société civile	المجتمع المدني
L'inquisition	محاكم التفتيش
Civil	المدنية
Cité terrestre	المدينة الأرضية
Cité divine	المدينة الإلهية
Références religieuses	المرجعيات الدينية
Machiavélisme	المكيافيلية
Monarchie	الملكية
Monarchie absolue	الملكية المطلقة
Vision anthologique	المنظور الأنطولوجي
Citoyenneté	المواطنة
Mythos	الميثوس
Colonialisme	النزعة الاستعمارية
Théorie de l'État	نظرية الدولة
Théorie du droit divin	نظرية الحق الإلهي

فهرس الأعلام

الرقم	الإسم	الصفحة
01	أباما براك	537
02	إبن الفارض	541
03	إبن المقفع	541-105
04	إبن تيمية	105
05	إبن خلدون	541-140-139-138-55
06	إبن رشد	541-470-334-275-239-105-104-99-58
07	إبن سينا	541-275-105-104-99-81-26
08	أبيقور	113
09	إبيكتوس	55
10	أبيلا بيار	70
11	أتاتورك مصطفى كمال	-550-549-548-547-546-544-543-192-145 557-556-555-553-552-551
12	أدرونو تيودور	379
13	الرازي أبوبكر	104
14	أريكان	533
15	أردوغان رجب طيب	555-553-544-543
16	أرستيب القورينائي	133
17	أرسطو	-102-92-88-58-57-56-54-52-29-26-25-20 -228-220-210-197-185-172-167-134-112 -251-247-241-240-239-238-237-236-229 -354-352-318-313-300-271-265-259-257 431
18	أرسطوفان	431-219
19	أركون محمد	511-510-463-262-278
20	أرون ريمون	123-63
21	أفلاطون	-197-134-102-92-88-58-57-56-54-29-26-24 -231-230-229-228-226-225-224-223-220-215 -248-247-241-240-237-236-235-234-233-232 318-313-266-252-251-250-249
22	أفلوطين	103

23	الإكويني توما (القديس)	43-55-58-70-99-192-239-270-271-272-334-300-276-274-273
24	ألارد موريس	495
25	ألكسندر المقدوني	66-257-259
26	إلياد مرتشيا	49
27	أمسترونج كارل	61
28	أنبادوقليس	242
29	أن رابوبرت	23
30	إنجلز	117-310-424
31	أنسلم القديس	43-70-99
32	أنشتاين	94
33	إنكساغوراس	112
34	إنكسيماندرس	27-89
35	أوريليوس ماركوس	55
36	أوكام	334
37	أوين روبرت	522
38	أوغسطين القديس	43-55-57-68-70-88-99-114-134-192-210-249-263-264-265-266-267-268-269-270-334-276
39	إيرازم	379
40	إيزنهاور	537
41	باربي موريس	447-449-482
42	باكونين	147
43	برادلف شارلز	523
44	برشوك فليب	500-504-505-510
45	بركليس	218-226-318
46	برنو جردانو	89-106-377-378
47	بروتاغوراس	220-221-222-245-249-250
48	برودن جوزيف	147
49	بروديكوس	101-102

112	بروميثيوس	50
495	بريان أرسيتيد	51
108-81-71	بسكال بلار	52
260	بلوتارخس	53
541-470	بن عربي محي الدين	54
106	بن عودة بختي	55
570	بن غورين دفيد	56
302	بنطام جرمي	57
477-63	بوبر كارل	58
510-508-507-506-505-458-340-337	بوبيروت جون	59
-355-354-353-352-351-303-301-188-187 470-396-390-381-377-357-356	بودان جان	60
134	بورديو جورج	61
106	بوسبسي محفوظ	62
170	بوسيه	63
355	بوسي جاك (بنبي)	64
537	بوش جورج	65
380-309	بوفندورف صموئيل فون	66
334-282	بولس القديس	67
57	بونافنتورا القديس	68
497-41	بونابرت نابليون	69
108	برغسون هنري	70
519	برويلاد ميشال	71
526	بيجوم شابينا	72
108	بيركلي	73
520	بيكون روجي	74
533- 520 -116-115	بيكون فرنسيس	75
461	بين توماس	76
510-458-457	بينارويز هنري	77
519	ترامب دونالد	78

161	تروتسكي	79
537	ترومان	80
470-81	التوحيدى أبو حيان	81
283-203	توينبى أرنولد	82
64	تيزينى الطيب	83
318	ثوسيديدس	84
218	ثوكوديدس الأثينى	85
256	ثيودسيوس الأكبر	86
329-328-207-139 -58-54-51	الجابرى محمد عابد	87
541	الجاحظ	88
80	الجرجاني	89
253-252	جلجماش	90
496	جوراس جون	91
422	جورج دانتون	92
226-221	جورجياس	93
106	جاووت طاهر	94
427	جيفيرسون توماس	95
265	جيلسون إتيان	96
280	جيمس الأول	97
455	حاطوم أحمد	98
172	حمورابى	99
541-470-106-105-99	الحلاج	100
467	حنفى حسن	101
453	الحوالى	102
568	خاتمى محمد	103
563-562-560	خامنئى على	104
260	خريسيبوس	105
541-470	الخيام عمر	106
332	دارك جان	107
372-371	دالمير	108

331-55	دانتی	109
317	داهل روبرت آلان	110
117	دروین شارل	111
470-463 -366-334-106	دو بادو مریسل	112
36-58	دوبری روحیس	113
524	دورد اولیفی	114
311-38-37	دورکایم	115
497-134-70	دو کوز نیکولا	116
378-107	دولباخ	117
28-20	دولوز جیل	118
275	دولیرا آلان	119
70	دونی لوکومت	120
380-379	دی تراسی أطوان	121
532-429 -149	دی توفیل الکسیس	122
378	دی فنشی لیوناردو	123
65	دیدات محمد	124
533-474-470-427-421-371-107	دیدرو دنیس	125
204	دیریدا جاک	126
533-377-378-376-366-115-108-107-70-26	دیکارت	127
113-89	دیموقریطس	128
260	دیوجنیس	129
541	الرازی خیر الدین	130
167	راولس جون	131
515-513	روا اولفییه	132
426-424-421	روبیسیر	133
-320-314 -302-301-288 -171-137-136-107 -411-410-408-407-406-396-394-380-324 -421-419-418-417-416-415-414-413-412 474-470-422	روسو جان جاک	134
311	ریکاردوا دافید	135

554-466	زكريا فؤاد	136
496	زيمور إريك	137
226-219	زينوفون	138
260-24	زينون	139
509	ساركوزي نيكولا	140
-385-384-383-382-381-378-152-151-107 -397-396-392-391-390-389-388-387-386 -406-405-404-403-402-401-400-399-398 543-533-474-470-416	سبينوز	141
449-448	سبيلا محمد	142
509	ستازي برنارد	143
-111-104-102-92-89-88-57-54-29-26-24 -226-224-223-220-219-217-215-213-112 -246-243-241-240-235-232-229-228-227 432-379-252-250-249-248-247	سقراط	144
311-302	سميث أدام	145
253	سميث جورج	146
106	السنوسي	147
345	سنيلا ميشيل	148
244	سوريل جورج	149
105-104	السيجستاني أبوحاتم	150
105	السهروردي	151
55	سيكا	152
365	شتراوس ليو	153
147	شترنر ماكس	154
433-333-288	شترابر جوزيف	155
577	شرابي هشام	156
257 -103	شرلمان	157
235	شفالي جون	158
180-167-152-144	شميث كارل	159

106-105	الشهرزودي ابن الصلاح	160
105	الشهرستاني	161
153-141	شوفالي جاك	162
509	شيراك جاك	163
394-246-58-55-43-35	شيشرون	164
393-381-371	صالح هاشم	165
217-216-172	صولون	166
243-216-89-27-25-20	طاليس	167
463	عبد اللطيف كمال	168
455	العظمة عزيز	169
142	العروي عبد الله	170
447	غليون برهان	171
331	عوض لويس	172
569-245	غارودي روجي	173
377-357-115-106	غاليلي	174
28-22	غتاري فليكس	175
380-366-357-309-303-152	غروتوس	176
515	غريس ألان	177
275-106-105-104-100-99	الغزالي أبو حامد	178
374	غوته	179
147	غودين وليام	180
510-502-501-500	غوشيه مرسيل	181
470-249-134-99-80-57-56-55	الفارابي	182
144-143-142-131-130	فايل إريك	183
534	فرانكلين	184
276	فرج سهيل	185
246	فرنان جون بيار	186
474-41-40	فروم إريك	187
183	فروند جوليان	188
41-40	فرويد سيغموند	189

107-106	فسميك مارسيل	190
368	فلمر روبرت	191
106	فودة فرج	192
219-205-204-196-118-83-82	فوكو ميشيل	193
115	فوكوياما فرنسيس	194
-378-371-369-368-324-314-170-107 -71 433-479-477-475-474-470-427-422-421	فولتير	195
215-24-18	فيثاغورث	196
-293-162-161-160-144-143-137-124-38 435-364-340-312-311	فيبر ماكس	197
506-460	فيرجون	198
506-460-496-480-428	فيري جول	199
510-446	فيري لوك	200
470-378-361-117-46-45	فيورياخ	201
382	فرغسون أدام	202
504	فليب الوسيم	203
102	فيلون الإسكندري	204
256-255	قسطنطين الأكبر	205
135	قوشي جون لوك	206
73	كاريل ألكسيس	207
243	كاسيرر إرنست	208
474-470-408-379-374-371-370	كانط	209
260	كراتيس	210
254	كرم يوسف	211
63	كرناب ردولف	212
108-72	كيركارد سورين	213
180-152	كلسن هانس	214
381-338-337-334-333	كلفن جون	215
537	كلينتون بيل	216
275-104	الكندي	217

429	كندي جان	218
167	كنستانن بنيامين	219
377-357	كوبيرنيكوس	220
529-528 -255	كولومبس كريستوف	221
53-52-26	كونت أوغستن	222
134-54-53	كونفوشيوس	223
421 -373-372-108	كوندورسيه	224
106	كيبلر يوهانس	225
461	كين جون	226
427	لافياييت (دي)	227
574	لافين جون	228
135-59-56-26-24	لالاند	229
134-54-53	لاوتزو	230
496	لفي برنارد هنري	231
311-206	لفي سترانس كلود	232
107-106	لملندول جون بك	233
496	لوبان جون ماري	234
496	لوبان مارين	235
164	لوبون غوستاف	236
530-381-372-338-337-336-335-334-333	لوثر مارتين	237
119	لوفيفر هنري	238
340	لوكاس جورج	239
-301-288-201-200-198-167-137-107-39 -394-380-378-365-324-321-320-314-310 -474-470-427-416-413-412-410-408-396 534-533-520	لوك جون	240
504-323-280	لويس الرابع عشر	241
108	ليبنتر	242
355	ليزو شارل	243
421	مارجان بول	244

355	ماركا بيار	245
525-378-361-141-117-46	ماركس كارل	246
41	ماركوز هيربرت	247
490	مالرو أنديه	248
106	محمد بن المنصور عبد الله	249
541	المعري أبي العلاء	250
479-463	مغيزل جوزيف	251
106	مقبل سعيد	252
-349-348-347-346 -293-134-107-55-54 -396-391-377-357-354-353-352-351-350 470-463-399	ميكيافلي	253
311	مل جون ستيوارت	254
367	ملتون جون	255
379 -378 -108	ملبرانش	256
145	المودودي	257
17	موران إدغار	258
294-210-134	مور توماس	259
479	مورغان شارل	260
-321-201-200-199-198-197-171-167-150 534-470-427-421-416-324	مونتسكيو	261
468-467-466-465-464-452	الميسري عبد الوهاب	262
100-99-42	الميموني	263
361-82-64-48-47	نينتشة	264
378-94	نيوتن	265
357	هارفي وليام	266
-461- 446- 434-381-379-298 - 195-82-20 484-469	هابرماس يورغان	267
571-570	هرتزل	268
170	هزارد بول	269

242	هزيود	270
63	هكيلي توماس هنري	271
-306-301-188-183-167-152-137-71-56 -361-360-359-358-357-356-320-314-307 -386-381-380-378-377-364365-363-362 -463-412-410-408-399-398-396-391-388 520-470	هويز توماس	272
429	هوجو فيكتور	273
379	هوركهايمر	274
23	هوسرل	275
367 -520	هوكر ريشارد	276
522- 521 -465	هوليوك جورج جاكوب	277
246-242-237-219	هوميروس	278
533	هيبارد سكوت	279
205	هيبوليت جون	280
-302-295-288-167-140-139-108-88-63 447-424-384-311-303	هيجل	281
98-24	هيراقليدس	282
218	هيرودت	283
302	هيلفيتوس أدريان	284
533-520-378-311-107	هيوم دفيد	285
509	هولند فرانسوا	286
534-323	واشنطن جورج	287
106	اليابس الجالي	288
41	يونغ كارل غوسنتف	289

قائمة المراجع والمصادر

قائمة المصادر والمراجع:

أ- قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- ابن خلدون. المقدمة، ط6؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2002 .
- 2- ابن داود، عبد النور. المدخل الفلسفي للحدثات : تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ط1؛ بيروت: منشورات الاختلاف، 2009.
- 3- أتاتورك، مصطفى كمال حياة رجل ودولة، ضابط تركي سابق. تر: عبد الله عبد الرحمن، ط1؛ عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2013.
- 4- أرسطو. السياسات، تر: الأب أوغسطين بربارة البولس، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957.
- 5- أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام ؟ تر: هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1998.
- 6- ———. العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، ط3؛ بيروت: دار الساقى، 1996.
- 7- إرنست، كسيرر. الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- 8- الأسود، صادق. علم الاجتماع السياسي، ط1؛ العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1990.
- 9- أفلاطون. الجمهورية، تر: حنا خباز، ط2؛ بيروت: دار القلم، 1988.
- 10- ———. الجمهورية، تر: أميرة حلمي مطر، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.
- 11- ———. جمهورية أفلاطون، تر: حنا خباز، دون طبعة؛ بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- 12- ———. محاورة جورجياس، تر: محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- 13- ألان، نينفينر و كاماجر، هنري ستيل. موجز تاريخ الولايات المتحدة، تر: محمد بدر الدين خليل، ط1؛ القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1990.
- 14- ألكسي، كاريل. الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، دون طبعة؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1989.

- 15- إنجلز، فردريك. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب، دون طبعة؛ القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1957.
- 16- الأهواني، أحمد فؤاد. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دون طبعة؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954.
- 17- أوصديق، فوزي. الوافي في شرح القانون الدستوري، ط1؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزء الثاني، 1994.
- 18- أوزيرمان، تيودور. تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، ط4؛ بيروت: دار الطليعة، 1988.
- 19- بدوي، عبد الرحمن. ربيع الفكر اليوناني، ط5؛ بيروت: دار القلم، 1979.
- 20- _____. فلسفة العصور الوسطى، ط3؛ بيروت: دار القلم، 1979.
- 21- _____. فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1996.
- 22- برتراند، راسل. الفلسفة بنظرة علمية، تر: زكي نجيب محمود، ط1؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987.
- 23- _____. حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، 1978، الجزء الأول.
- 24- بليمان، عبد القادر. الأسس العقلية للسياسة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.
- 25- بن عبد الرحمن الحوالي، سفر. العلمانية، دون طبعة؛ الكويت: دار الهجرة، 1987.
- 26- بن نبي، مالك. القضايا الكبرى، ط1؛ دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1991.
- 27- البهي، محمد. الدين والحضارة الإنسانية، دون طبعة؛ الجزائر: مكتبة الزكاة الجزائرية، دون تاريخ.
- 28- بوتول، غاستون. فن السياسة: نصوص مختارة، جمع وترجمة أحمد عبد الكريم، ط1؛ سوريا: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
- 29- بوحوش، عمار. تطور النظريات والأنظمة السياسية، ط2؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- 30- بيسار، محمد. الفلسفة اليونانية، ط1؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973.
- 31- التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: دار الباقي، 1979، ج1.

- 32- توينبي، أرنولد. الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هيراكليس. تر: لمعي المطيعي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966.
- 33- _____ . تاريخ البشرية، تر: نقولا زيادة، د ط؛ بيروت: الأهلية للنشر، 1981.
- 34- _____ . تاريخ الحضارة الهلينية، تر: رمزي جرجس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
- 35- _____ . مختصر دراسة للتاريخ، تر: فؤاد محمد شبل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، الجزء الأول.
- 36- تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الثالث، من يهو إلى الله، ط1؛ دمشق: دار دمشق، 1985، المجلد الأول.
- 37- الجابري، محمد عابد. نقد العقل العربي، محدداته وتجلياته، ط4؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- 38- _____ . العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ط2؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.
- 39- _____ . فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ط 6؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
- 40- _____ . قضايا في الفكر المعاصر، ط 1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
- 41- غارودي، روجيه. الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية. تر: محمد حسنين هيكل، ط4؛ القاهرة: دار الشروق، 2004.
- 42- جعفر، صفاء. انطولوجيا اللغة عند هيدجر، دون طبعة؛ الإسكندرية: دار الوفاء، 2001.
- 43- الجمال، مصطفى وسعد، نبيل إبراهيم. النظرية العامة للقانون، ط1؛ بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2002.
- 44- جونز، أ.ه.م. الديمقراطية الأثينية، تر: عبد المحسن الخشاب، ط1؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1976.
- 45- حاروش، نورالدين. تاريخ الفكر السياسي، ط1؛ الجزائر: دار الأمة، 2001.
- 46- الحداد، محمد. الدين والدولة والمواطنة في الزمن الجديد، ندوة رؤية العالم والعيش فيه، أبريل 2013، مسقط، سلطنة عمان.

- 47- الحصري، ساطع. العروبة أولاً، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- 48- حلمي، مطر أميرة. الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ط1؛ القاهرة: دار الثقافة القومي، 1980.
- 49- حنفي، حسن. تطور الفكر الديني الغربي، ط1؛ بيروت: دار الهادي، 2004.
- 50- ———. نماذج من الفلسفة المسيحية (نصوص)، ط1؛ بيروت: دار التنوير، 1981، محاورة المعلم لأوغسطين.
- 51- خضير، إدريس. دعائم الفلسفة، ط4؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1992.
- 52- الخليل، سمير، نيكولسون، بيتر، بوبر، كارل، وآخرون. التسامح بين شرق وغرب، تر: إبراهيم العريس، ط2؛ بيروت: دار الساقى، 1992.
- 53- دال، روبرت ألان. عن الديمقراطية، تر: أحد أمين الجمل، ط1؛ القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2000.
- 54- درويش، علي إبراهيم. السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501-1576م، ط1؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013.
- 55- الدسوقي شتا، إبراهيم. الثورة الإيرانية.. الصراع.. الملحمة.. النصر، ط1؛ القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986.
- 56- دلوز، جيل. التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، تر: أسامة الحاج، دون طبعة؛ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1999.
- 57- دلوز، جيل. غاتري، فليكس. ما هي الفلسفة؟ تر: مطاع صفدي، ط1؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997.
- 58- دن، جون. قصة الديمقراطية، تر: عبد الإله الملاح، ط1؛ الرياض: العبيكان للنشر، 2012.
- 59- دوقرجيه، مورييس. مدخل إلى علم السياسة، تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي دون طبعة؛ دمشق: دار دمشق، دون تاريخ.
- 60- دومون، لويس. مقالات في الفردانية، منظور أنثربولوجي للايديولوجية الحديثة، تر: بدرالدين عردوكي، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- 61- ديب، سهيل. التوراة بين الوثنية والتوحيد، ط2؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970.

- 62- ديدات، أحمد. الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة وتعليق محمد مختار، القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، دون تاريخ.
- 63- ديفز، هـ. و. أوروبا في العصر الوسيط، تر: عبد المجيد حمدي محمود، ط1؛ الإسكندرية: منشأة المعارف، 1958.
- 64- دينيس، لويد. في القانون، تر: سليم الصويص، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عالم المعرفة، 1981.
- 65- رابوبرت، أ.س. مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، د.ط؛ القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- 66- رزوق، أسعد. الدولة والدين في إسرائيل. د.ط؛ بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية مركز الأبحاث، 1968.
- 67- رسلان، أحمد. الديمقراطية بين الفكر الفردي والاشتراكي، ط1؛ القاهرة: دار النهضة العربية، 1971.
- 68- رفعت، محمد عبد الوهاب. مبادئ النظم السياسية. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2002.
- 69- رمضان، عبد العظيم. تاريخ أوروبا والعالم الحديث من ظهور البرجوازية إلى الحرب الباردة، دون طبعة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1.
- 70- روا، أوليفيه. الإسلام والعلمانية، تر: صالح الأشمر، ط1؛ بيروت: دار الساقى، 2016.
- 71- روبنيه، أندريه. الفلسفة الفرنسية، تر: جورج يونس، بدون طبعة؛ لبنان: المنشورات العربية، دون تاريخ.
- 72- روسو، جان جاك. خطاب حول أصول التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، دون طبعة؛ القاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- 73- _____. العقد الاجتماعي، تر: ذوقان قرقوط، ط1؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ.
- 74- _____. أحلام يقظة جوال منفرد، تر: ثريا توفيق، ط2؛ القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.
- 75- _____. العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، ط2؛ بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1990.

- 76- _____ . دين الفطرة أو عقيدة قس في جبل السافوا، تر: عبد الله العروي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- 77- روسو، شارل. القانون الدولي العام. تر: شكر الله خليفة، ط1؛ بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.
- 78- زيدان، يوسف. اللاهوت العربي، وأصول العنف الديني، ط2؛ القاهرة: دار الشروق، 2010.
- 79- ريفيير، كلود. الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، ط1؛ القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.
- 80- زيناتي، جورج. رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1؛ بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- 81- سباين، جورج. تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، تر: راشد البراوي، دون طبعة؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- 82- _____ . تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، تر: حسن جلال العروسي، ط1؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- 83- _____ . تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، تر: حسن جلال العروسي، ط1؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- 84- السبكي، أمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979، د.ط؛ الكويت: دار المعارف، 1999.
- 85- سبيلا، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة، ط1؛ المغرب: دار توبقال، 2000.
- 86- سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت و السياسة، تر: حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا، ط2؛ بيروت: دار الطليعة، 1991.
- 87- _____ . رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، ط1؛ تونس: دار الجنوب للنشر، 1990.
- 88- _____ . علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- 89- ستون، أي.اف. محاكمة سقراط، تر: نسيم مجلي، ط1؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- 90- ستيس، ولتر. التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دون طبعة؛ الكويت: مكتبة مدبولي، 1999.

- 91- _____ . تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.
- 92- سجدبور، كريم. في فهم الإمام الخامنئي؛ رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية، د.ط؛ واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2008.
- 93- سعد، إسماعيل علي. مبادئ علم السياسة، دون طبعة؛ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004.
- 94- سكوت، هيبارد. السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، تر: الأمير سامح كريم، د.ط؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014.
- 95- سهيل، فرح. العلمانية المعاصرة بين ديننا ودنيانا، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- 96- سوبول، ألبير. تاريخ الثورة الفرنسية، تر: جورج كوسي، ط4؛ بيروت : منشورات عويدات 1989.
- 97- سوبيو، ألان. الإنسان القانوني؛ بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، تر: عادل بن نصر، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
- 98- سينيلار، ميشيل. الماكيافيلية وداعي المصلحة العامة، تر: أسامة الحاج، ط2؛ بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.
- 99- الشامي، رشاد عبد الله. الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، د.ط؛ الكويت: دار المعرفة، 1986.
- 100- شاتلي، فرنسوا، دوهامل، أوليفي، كوشنر، إفلين بيزي. تاريخ الأفكار السياسية، تر: خليل أحمد خليل ط1؛ بيروت: معهد الإنماء العربي، 1984.
- 101- شترابير، جوزيف. الأصول الوسيطية للدولة الحديثة، تر: محمد عيتاني، ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982.
- 102- شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب، ط2؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1881.
- 103- الشرنباصي، رمضان. أصول الفقه الإسلامي، ط1؛ بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2005.
- 104- شكر، زهير. الوسيط في القانون الدستوري، ط3؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.
- 105- شلبي، أحمد. اليهودية، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1986.

- 106- صالح، علم. وارل، جيمس. بين دارا والخميني؛ استكشاف إشكالية الهوية القومية في إيران تر: محمد العربي د.ط؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2017.
- 107- صالح، محمد محمد. تاريخ أوروبا من عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية (1500-1789)، ط1؛ بغداد: دار الجاحظ للطباعة والنشر، 1981.
- 108- ضاهر، عادل. الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2؛ بيروت: دار الساقى، 1998.
- 109- _____ . أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي، ط1؛ بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- 110- ضاهر، محمد كامل. الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1؛ بيروت: دار البيروني، 1994.
- 111- طلعت، أحمد. الوجه الآخر للديمقراطية، دون طبعة؛ الجزائر: الطريق للنشر والتوزيع، 1999.
- 112- طلعت، عبد الحميد. هلال، عصام الدين. خضر، محسن. الحداثة.. وما بعد الحداثة " دراسات في الأصول الفلسفية للتربية"، د ط؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003.
- 113- طه، حسين. الفتنة الكبرى 1 عثمان، د.ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 114- _____ . الفتنة الكبرى 2 علي، د.ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 115- عباس، فيصل. الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة ، ط1؛ بيروت: دار الفكر العربي، 1996.
- 116- عبد الجليل، طارق. العسكر والدستور في تركيا، من القبضة الحديدية إلى دستور بل عسكر، ط2؛ الجيزة: دار نهضة مصر، 2013.
- 117- عبد الله، إبراهيم. المركزية الغربية، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- 118- عجيبه، أحمد علي. دراسات في الأديان الوثنية القديمة، القاهرة: دار الأفاق العربية، 2004.
- 119- العروي، عبد الله. مفهوم الدولة ، ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.
- 120- _____ . مفهوم الدولة، ط6؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.
- 121- العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

- 122- علي عبد المعطي، محمد. مقدمات في الفلسفة ، دون طبعة؛ بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ.
- 123- علي عبد المعطي محمد و حنفي، علي محمود وآخرون. نظم الفكر الغربي، ط1؛ الكويت: مكتبة الفلاح، 1987.
- 124- علي، حسين. ما هي الفلسفة ؟ دط؛ بيروت: التنوير، 2011.
- 125- علي، ليلة. ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، دون طبعة؛ الإسكندرية: المكتبة المصرية للطباعة والنشر، 2004.
- 126- العوا، عادل. الإنسان ذلك المعلوم ، ط2، بيروت: منشورات عويدات، 1982.
- 127- عوض، رمسيس. ملحدون محدثون ومعاصرون ، ط1؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1998.
- 128- عوض، لويس. الثورة الفرنسية، دون طبعة؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.
- 129- _____ . ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية . ط1؛ القاهرة: مؤسسة الأهرام للترجمة والنشر، 1987.
- 130- عيد، عبد الرزاق، محمد، عبد الجبار. الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، ط1؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999.
- 131- غالي، بطرس غالي و خيرى، محمود. مدخل إلى علم السياسة، ط9؛ القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1990.
- 132- غرديه، لويس و قنواي - ج . فلسفة الفكر الديني، بين الإسلام والمسيحية، تر: صبلي الصالح والأبي فريد جبر، ط1؛ لبنان: دار العالم للملايين، 1969، ج3.
- 133- غزوي، محمد سليم محمد. نظرات حول الديمقراطية، د ط؛ عمان: دار وائل للطباعة والنشر، 2000.
- 134- غليون، برهان. اغتيال العقل، د ط؛ الجزائر: موفم للنشر، 1990.
- 135- غوستاف، لوبون. روح الثورات والثورة الفرنسية، تر: عادل زعيتر، دون طبعة؛ القاهرة: كلمات للترجمة والنشر، 2013.
- 136- _____ . روح السياسة، تر: عادل زعيتر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

- 137- غوشيه، مارسيل. الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، تر: شفيق محسن، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- 138- فرنان، جان بيار. الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي، تر: جورج رزق، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
- 139- فروم، إريك. الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم نجاد، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- 140- ———. الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، الإسكندرية: مكتبة غريب، 2003.
- 141- فرويد. مستقبل الوهم، تر: جورج طرابيشي، ط3؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981.
- 142- فريمو، جاك. فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران، تر: هاشم صالح، ط1؛ قبرص: دار الأرض للنشر، 1991.
- 143- الفندي، محمد ثابت. مع الفيلسوف، ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1980.
- 144- فوكو ميشال. نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.
- 145- ———. الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، لبنان: مركز الإنماء القومي، 1989-1990.
- 146- ———. دروس ميشال فوكو 1970-1982، تر: محمد ميلاد، ط1؛ المغرب: دار توبقال للنشر، 1994.
- 147- فوكوياما، فرنسيس. نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: مطاع الصفدي، دط؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.
- 148- فولتير. رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، ط1؛ دمشق: دار ليترا للنشر والتوزيع، 2009.
- 149- فولغين. فلسفة الأنوار، تر: هنرييت عبودي، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1981.
- 150- فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، دون طبعة؛ بيروت: مركز الإنماء القومي.
- 151- قباري، محمد اسماعيل. علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1980.
- 152- القديس أوغسطين. الاعترافات، تر: الخوري يوحنا الحلو، ط3؛ بيروت: دار المشرق، 1986، الكتاب السابع.

- 153- _____ . مدينة الله، المجلد الأول، الكتُب (1، 10)، تر: الخور أسقف يوحنا الخلو، ط2؛ بيروت: دار المشرق ش.م.م، 2006.
- 154- قطب، محمد. دراسات في النفس الإنسانية، ط1؛ القاهرة: دار الشرق، 1974.
- 155- كارن، أرمسترونج. الله لماذا؟ تر: فاطمة نصر وهبة محمود عارف، ط1؛ القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2010.
- 156- كامل، محمد ليلة. النظم السياسية، الدولة والحكومة، ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية.
- 157- كرم، يوسف. الفلسفة اليونانية، دون طبعة؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ.
- 158- _____ . تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- 159- كمال، عبد اللطيف. التفكير في العلمانية، ط1؛ القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.
- 160- كوافيفا، سابينو. باتشي، إنزو. علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، تر: عز الدين عناية، د.ط؛ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث حكمة، 2011.
- 161- كوربت، مايكل و كوربت، جوليا ميتشل. الدين والسياسة في الولايات المتحدة، تر: عصام فايز، ناهد وصفي وآخرون، ط3؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- 162- كون، جان بيار و موني، جون بيار. من أجل علم الاجتماع السياسي، تر: محمد هناد، ط1؛ الجزائر: دار المنشورات الجامعية، دون تاريخ، ج1.
- 163- الكورسات المتخصصة. مدخل إلى تاريخ الكنيسة، تر: أمير نصر، ط1؛ الإسكندرية: مكتبة أسقفية الشباب، 2001.
- 164- كونزمان، بيتر و بور كارد، بيتر و فيدمان، فرانز. أطلس dtv الفلسفة، تر: جورج كتورة، ط1؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 2001.
- 165- كوينتن، سكر. أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، تر: حيدر حاج إسماعيل، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، الجزء 2.
- 166- لابيار، جان وليام. السلطة السياسية، تر: إلياس حنا إلياس، ط3؛ بيروت: منشورات عويدات، 1983.
- 167- لوك، جون. في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.

- 168- _____ .رسالة في التسامح، تر: منى أبوسنه، تقديم ومراجعة مراد وهبة. ط1؛ الإسكندرية: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
- 169- _____ .رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمن بدوي، دون طبعة؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.
- 170- لوكاش، جورج. تحطم العقل، تر: إلياس مرقص، ط1؛ بيروت: دار الحقيقة، 1980، ج1.
- 171- ليبهارت، أرنت. الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه، ط1؛ بيروت: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2002.
- 172- مأمون، عبد الرشيد. الوجيز في المدخل للعلوم القانونية "نظرية القانون"، ط1؛ القاهرة: دار النهضة العربية، 2002.
- 173- ماتيه، بيار. مدينة الإنسان، تر: فاطمة الجبوشي، دون طبعة؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000.
- 174- محمد، الزايد. المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، تقديم: خليل الحر، ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1975 .
- 175- محمد، حميد الله. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط1؛ بيروت: دار النقاش، 1985.
- 176- محمد، عبد الجواد. بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، ط1؛ القاهرة: مطبعات جامعة القاهرة بالخرطوم، 1973.
- 177- مرحبا، عبد الرحمان. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3؛ بيروت: منشورات عويدات، 1983.
- 178- مزيان، عبد المجيد. "العلاقة الرشدية في أصول الدين"، مؤتمر ابن رشد، الجزائر: مطبعة أحمد زبانه، 1983.
- 179- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002، المجلد الأول.
- 180- _____ .الجماعات الوظيفية اليهودية، نموذج تفسيري جديد، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002.
- 181- _____ .الإيديولوجية الصهيونية (القسم الثاني)، د.ط؛ الكويت: دار المعارف، 1983.

- 182- المسيري، عبد الوهاب و العظمة، عزيز. العلمانية تحت المجهر. ط1؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.
- 183- المطعني، عبد العظيم. الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة، ط1؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1987.
- 184- مطيع، المختار. القانون العام. مفاهيم ومؤسسات، ط 1؛ الرباط: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- 185- مغيزل، جوزيف. العروبة والعلمانية، دون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1980.
- 186- مكيا فيلي، نيقلو. المطارحات، تر: خيري حماد، ط1؛ بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1962.
- 187- ———. الأمير، تر: أكرم مؤمن، دون طبعة؛ القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004.
- 188- المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام السياسي، إعداد محمد عاصم الحداد، بيروت: دار الفكر، 1967.
- 189- مانهام، كارل، الأيدولوجية واليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديري، ط1؛ الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980.
- 190- مونتسكيو. روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، القاهرة: دار المعارف، 1953، ج1.
- 191- ميرتشيا، إياه. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- 192- نصار، عصمت. التفكير الديني عند اليونان، ط2؛ القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.
- 193- النعيمي، أحمد نور. تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني ط1؛ الخرطوم: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2011.
- 194- نعمان، أحمد الخطيب. الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ط1؛ الأردن: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2001.
- 195- النقاطي، حاتم. مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، ط1؛ اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1995.

- 196- نهار، محمد نوري. العلمانية البريطانية دراسة في نشوء المفهوم وتطوره، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2015.
- 197- نوري، الربيعي إسماعيل. التاريخ والهوية، الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2001.
- 198- نيتشه، فريدريك. عدو المسيح، تر: جورج ميخائيل ديب، ط4؛ سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2011.
- 199- _____ . إنسان مفرط في إنسانيته، تر: محمد الناجي، ط1؛ بيروت: إفريقيا الشرق، 2001، ج2.
- 200- _____ . وراء الخير والشر، تر: جزيلا فلور حجاز، ط3؛ بيروت: إفريقيا الشرق، 1995.
- 201- هابرماس، يورغن. العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: سالم إيفوت، ط1؛ كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
- 202- هابرماس، يورغن، بتلر جوديث، ويست، كوزيل، تيلر، تشارلز. قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم، ط1؛ بيروت: دار التنوير، 2014.
- 203- هابرماس، يورغن، راشنغر، جوزف. جدلية العلمنة؛ العقل والدين، تر: حميد لشهب، ط1؛ الكويت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2013.
- 204- هاشم، صالح. مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2005.
- 205- هاشير، غي، العلمانية، تر: رشا الصباغ، ط1؛ دمشق: دار المدى، 2005.
- 206- هانت، لين. نشأة حقوق الإنسان، تر: فايقة جرجس حنا، ط1؛ القاهرة: مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، 2013.
- 207- هلال، رضا. السيف والهلال تركيا من أتاتورك إلى أربكان الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1999.
- 208- الهالي، محمد و لزرق، عزيز. الدولة، ط1؛ المغرب: دار توبقال للنشر، 2011.
- 209- هوبز، توماس. اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، ط1، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث " كلمة " ودار الفارابي، 2011.
- 210- هوميروس. الإلياذة، تحرير ومراجعة أحمد عثمان، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.
- 211- هيجل، فريدريك. أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط3؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، المجلد الأول.

212- **وزادة، طيبة ماهر.** العلمانية والعصرانية، تر: عبد الرحمان العلوي، ط1؛ بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

213- **ويليم، جان بول.** الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

214- **يونغ، كارل غوستاف.** التنقيب في أغوار النفس، تر: ن، خياطة، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1996.

ب - قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية.

1- **Aristote.** Éthique à Nicomaque, trad. Jean Voilquin, Paris : Garnier frères, 1979.

2- ———. La Politique, Livre 3, Chap.VII. OU.

3- ———. La politique, trad. M. Perlot (Paris : Éditions Gonthier-Médiation, 1983), livre1.

4- ———. Métaphysique, livre A à E, Traduction, note et introduction BERNARD Sichère, Paris : 2007, AGORA.

5- **Barbier, Maurice.** La modernité politique, Préface de Marcel Gauchet, 1^{ere} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

6- **Barret-Kriegel, Blandine.** L'État et les esclaves, Paris : Éditions Payot, 1989.

7- **Baubérot, Jean.** Les laïcités dans le monde, Paris ; Presses Universitaires de France, coll. « Que-sais-je ? », 2007.

8- **Baubérote, Jean et Gauthier, Guy et d'autres.** Histoire de la laïcité, Paris, CRDP de Franche-Comté, 1994.

9- **Baubérote, Jean.** Histoire de la laïcité française, Paris : Presse universitaire française, 2000.

10- ———. Histoire du protestantisme, Paris : Presse universitaire française, 2000.

- 11- **Baume, Sandrine, Schmitt, Carl.** Penseur de L'État. Genèse d'une doctrine Paris : Presse de la Fondation National des sciences politiques, 2008.
- 12- **BLANDINE BARRET-KRIEGEL.** Les chemins de l'État, Paris : CALMANN-LEVY, 1986.
- 13- **Bondeelle, Alain. Boussinesq, Jean. Boyer, Alain. El Yazami, Driss. Gresh, Alain. Morineau, Michel,** et autres. 1905–2005 : les enjeux de la laïcité, Paris : L'Harmattan, 2005.
- 14- **Burlamaqui, Jean-Jacques.** Principes du droit naturel, Paris : Éditions Dalloz, 2007.
- 15- **Chantin, Jean-Pierre.** Le régime concordataire français la collaboration des Églises et de l'État, 1802-1905, Paris : ÉDITIONS BEAUCHESNE, coll. « Bibliothèque Beauchesne », 2010.
- 16- **Chevalier, Jean.** L'idée et le réel, France : Éditions Arthard, 1940.
- 17- **Chevallier, Jacques.** L'État, Paris : Éditions Dalloz, 1999.
- 18- ————. L'État post- moderne, 4 ED ; France: Série Pratique L.G.D.J, 2014.
- 19- **Chomsky, Noam.** Le Bouclier américain, trad. Guy Ducornet, Paris: le Serpent à Plumes, 1995.
- 20- **CLERGIE, Jean-Louis.** L'Union Européenne, 7eme Édition ; Paris : DALLOZ, 2008.
- 21- **Cohen-Tanugi, Laurent.** Le droit sans l'État, 2^e édition ; Paris : Presse Universitaire Française, 2007.
- 22- **DE LIBERA, ALAIN.** La philosophie médiévale, 3édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- 23- **De Madariaga, Isabelle.** Ivan the terrible, Londres : Éditions Mil, 2005.
- 24- **Debray, Régis.** Critiques de la raison politique, Paris : Éditions Gallimard, 1981.
- 25- **DEL, VECCHIO GIORCIO.** L'ETAT ET LE DROIT, Essais de la philosophie politique, Paris : DALLOZ, 1964.

- 26- **DERATHÉ, Robert.** Rousseau et la science politique de son temps, Paris : P.U.F. 1950.
- 27- **Descartes, René.** Discours de la méthode, Introduction, dossier et notes : Denis Moreau, France : Collections classiques de la philosophie, 2000.
- 28- **Dumont, Paul.** Mustapha Kemal , Bruxelles : Éditions complexe S.P.R.L, 1983.
- 29- **Du Noüy, Le Comte.** La dignité humaine, Bruxelles : Éditions du champ de Mars, 1944.
- 30- **Durkheim, Émile.** LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. Le système totémique en Australie, France : PUF, 1994.
- 31- **Durozoi, Gérard et Huisman, Denis** et d'autres. Parcours Philosophiques, France : Éditions Nathan, 1988.
- 32- **Engels.** Ludwig Feuerbach : fin de la philosophie classique allemande, Traduction : Gilbert Badia, Paris : Éditions sociale, 1966.
- 33- **FOESSEL, Michael.** La Religion, Paris : GF Flammarion, 2000.
- 34- **Foucault, Michel.** L'archéologie du savoir, Paris : Éditions Gallimard, 1969.
- 35- **Freund, Julien.** Préface à la Notion de politique de Carl SCHMITT, Paris : FLAMMARIN, 1992.
- 36- **GILSON, ETIENNE.** Introduction à l'étude de Saint Augustin, 2 Edition ; Paris : LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 2003.
- 37- **GRANGER, GILLES-GASTON.** Pour la connaissance philosophique, Paris : Éditions ODILE JACOB, 1988.
- 38- **Habermas, Jürgen.** Après l'État-Nation, Une nouvelle constellation politique, trad : Rainer Rochlitz, Paris : Fayard, 2000.
- 39- ————— . Après l'État- Nation, Une nouvelle constellation politique, trad. **RAINER ROCHLITZ** .Paris : librairie Arthème Fayard, 2000 .
- 40- **Hobbes ,Thomas.** Béhémot Ou le Long Parlement, Trad. Philippe Folliot (Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole, Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie dans le cadre

de la collection : Les classiques des sciences sociales : classiques.uqac.ca, 17 août 2010.

- 41- **Houdot, Pierre.** Éloge de Socrate, Paris : Éditions Allia, 1998.
- 42- **Husserl.** Les méditations cartésiennes, Paris : Éditions Vrin, 1966.
- 43- **LAVROFF DMITRI, GEORGES.** Les Grandes Étapes De La Politique, 2eme éditions, Paris : Dalloz ,1999.
- 44- **Le Blanc, Charles.** Laïcité et Humanisme, Québec : Les presses de l'université d'Ottawa, 20015.
- 45- **Levet, Bérénice,** La théorie du genre ou Le monde rêvé des anges. L'identité sexuée comme malédiction, Paris : BERNAND GRASSET, 2015.
- 46- **Locke, John.** De la conduite de l'entendement, trad. Yves Michaud, Paris : Librairie Philosophique J-Vrin, 1975.
- 47- **L.ROOT. Hilton,** La construction de l'État moderne en Europe, trad. Jacques FAUVE. Paris : PUF, 1994.
- 48- **MADIRAN, Jean.** Le Principe de la totalité, Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1963.
- 49- **Marx et Engels.** Manifeste Du Parti Communiste, Introduction de jean Bruhat, Paris : Edition Sociales, 1975.
- 50- **Michaud, Yves.** Le Pouvoir, L'État, Le politique ; Article BRIGITTE STERN, État et souveraineté : de face à la mondialisation, Paris : Éditions ODILE JACOB, 2002.
- 51- **Milot, Micheline.** La laïcité, 1 édition ; Québec : éditions NOVALIS, 2008.
- 52- **Morgan, Charles.** Libertés de l'esprit, trad. Christine Lalou, Paris : La Librairie Stock, 1951.
- 53- **MORIN, EDGAR.** La Méthode I, France : Éditions du SEUIL, 1977.
- 54- **NAY, OLIVIER.** Histoire des idées politiques, Paris : éditions Dalloz, 2004.
- 55- ————. LEXIQUE DE SCIENCE POLITIQUE, Vie et institutions politiques, 3^e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2014.

- 56- **NEMO, Philippe.** Histoire des idées politique, aux textes modernes et contemporains ,2 édition ; Paris : QUADRIGE/PUF, 2003.
- 57- ————. Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age, 1^{RE} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- 58- **PACTET, PIERRE.** Institutions Politiques, Droit Constitutionnel, Paris : Éditions DALLOZ, 1999.
- 59- **Pascal.** Pensées, présenté par : Jean Guittou, France : Éditions Gallimard, 1936.
- 60- **Pena-Ruiz, Henri.** La laïcité pour légalité, France : Fayard/ Mille et une nuits, 2001.
- 61- ————. Qu'est-ce que la laïcité ?, France : Éditions Gallimard, 2003.
- 62- **Perchoc, Philippe.** La laïcité en Turquie et en France : histoires, comparaison et perspectives, Les Études de la Nouvelle Europe, Strasbourg : Association Nouvelle Europe, Mars 2007.
- 63- **Poulat, Émile.** Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris : Éditions Cerf -Cujas, 1988.
- 64- **Pradeau, Jean-François.** Platon et la cité, Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- 65- **Quermonne, Jean-Louis.** Les régimes politiques occidentaux, Paris : EDITIONS DU SEUIL, 1986.
- 66- **RENAUDEL, Augustin.** MACHIAVEL, Paris, Gallimard, 1956.
- 67- **Renaut, Marie-Hélène.** Histoire des idées politique de l'Antiquité à nos jours, Paris : Ellipses Éditions Marketing S. A, 2005.
- 68- **RICCI, Jean-Claude.** Histoire des idées politiques, 2e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2011.
- 69- ————. Histoire des idées politiques, 3^e éditions ; Paris : ÉDITIONS DALLOZ, 2014.
- 70- **Rivaud, Albert.** Histoire de la philosophie, Paris : Presse universitaire de France, 1968, Tome 5.

- 71- **ROMEYER-DHERBEY, GILBERT.** LES SOPHISTES, 1^{re} Édition ; Paris : Presse universitaire de France, 1985.
- 72- **ROUSSEAU, Dominique** et **Viala, Alexandre.** DROIT CONSTITUTIONNEL, Paris : Montchrestien, EJA, 2004.
- 73- **Rousseau, Jean-Jacques.** Du contrat social, Paris : Bookking International, 1996.
- 74- **Roussel, et G- Durozoi.** Philosophie : Notions et textes (B), France : Éditions Nathan 1980.
- 75- **Schmitt, Carl.** La Notion de politique, Paris : Calmann-Lévy, 1972.
- 76- ————. La Notion de politique, Trad. Marie-Louise STENHAUSER, PARIS : Flammarion, 1992,
- 77- ————. La théologie politique, Trad. Jean-Louis Schlegel, France : Gallimard, 1988.
- 78- **Sée, Henri.** Les idées politiques en France XVIII siècle, Paris : Presse universitaire française, 1920.
- 79- **Simone, Goyard-Fabre.** Éléments de philosophie politique, Paris : MASSON et ARMAND COLIN, 1996.
- 80- **Sorel, Jean Albert.** la révolution française et la formation de l'Europe moderne, Paris : Éditions Payot, 1965.
- 81- **Spinoza.** Traité Politique, traduction et notes : Charles Appuhn, Paris : Garnier- Flammarion, 1966.
- 82- ————. Traité théologico-politique, trad. Charles Appuhn, Paris : Edition Flammarion, 1965
- 83- ————. Traité Politique, Traduit par E.SAISSET (Texte numérisé par Serge Schoeffert, édition H.Diaz,
- 84- **Strayer.** Les origines médiévales de l'État moderne, trad. M.Clément, Paris : Payot, 1979.
- 85- **Tocqueville.** De la démocratie en Amérique (voir chapitre 8 : de l'esprit légiste aux États-Unis et comment il sert de contrepoids à la démocratie, 2 partie, Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie Cégep de Chicoutimi.

- 86- **TORT, Patrick.** Physique de l'État, examen du corps politique de Hobbes, Librairie philosophique, J. Vrin, 1978.
- 87- **Toualbi, Noureddine.** Religion, Rites et Mutations, Alger : Entreprise nationale du livre, 1984.
- 88- **Touchard, Jean.** Histoire des idées politiques, Ed3, Paris : Presse universitaire française, 1965.
- 89- **Vedel, Georges.** DROIT CONSTITUTIONNEL, 2 éditions, Paris : SIREY, 1984.
- 90- **Voltaire.** Lettres philosophiques ou Lettres Anglaises, Paris : Éditions Garnier Frères, 1936.
- 91- **Weber, Alfred et Huisman, Denis.** Histoire de la philosophie européenne, Antique et Médiévale, préface de Gabriel marcel, Paris : Éditions Fischbacher, 1964.
- 92- **Weber, Maw.** Le savant et le politique, Alger : ENAG ,1991.
- 93- ————. Le savant et le politique, traduction : Julien Freund, Paris : Collection 10/18, 1963.
- 94- **Weil, Eric.** Philosophie politique, Paris : LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1996.
- 95- **Zarka, Yves Charles.** Figures du pouvoir, France : Presse universitaire de France, 2001.

ج- الموسوعات والمعاجم:

- 1- **أسمر، حليم.** الموسوعة العربية، دمشق: هيئة الموسوعة العربية، 2010.
- 2- **أندريه، لالاند.** موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1986، المجلد الثالث.
- 3- **بدوي، أحمد زكي.** معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: انجليزي - فرنسي - عربي، بيروت: مكتبة لبنان، 1978.
- 4- **بدوي، عبد الرحمن.** موسوعة الفلسفة، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج3.
- 5- **حسيبة، مصطفى.** المعجم الفلسفي، ط1؛ عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009.

- 8- زيادة، معن. الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ط1؛ القاهرة: معهد الإنماء العربي، 1987.
- 9- سعيد ، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، د، ط؛ تونس: دار الجنوب للنشر ، 2004.
- 10- الشويخات، احمد. النسخة الالكترونية للموسوعة العربية العالمية (CD)، (2007).
- 11- عبيد، إسحق. موسوعة الثقافة التاريخية والأثرية والحضارية. عصر النهضة الأوروبية، دون طبعة؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 2006، ج1.
- 12- الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة ، د. ط؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ج4.
- 13- مذكور، إبراهيم. المعجم الفلسفي، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
- 14- ———. معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- 15- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية 6، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1999.
- 16- وريكو، ك و ك - بورون. معجم النقد لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، الجزائر: ديوان المطبوعات الاجتماعية، 1986.

د- قائمة المعاجم باللغة الأجنبية:

- 1- Alcaud, David, Laurent Bouvet, Contamin, Jean-Gabriel, Xavier et d'autres. Dictionnaire de sciences politiques, 2^e édition ; Paris : EDITIONS DALLOZ, 2010.
- 2- BARAQUIN, NOELLE, BOUDART, ANNE, DUGUE, JEAN, et d'autres. DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE, Paris : Armand Colin Éditeur, 1995.
- 3- BLAY, Michel. Dictionnaire des concepts Philosophiques, France : CNRS Éditions, 2007.
- 4- BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François. Dictionnaire de Platon, Paris : Éditions Marketing, 2007.

- 5- **Dortier, Jean-François.** Le Dictionnaire des sciences Humaines, Paris : Sciences Humaines éditions, 2004.

- 6- **Duhamel, Olivier et Mény, Yves.** Dictionnaire Constitutionnel, Paris : Presse Universitaire de France, 1992.

- 7- **FOULQUIE, PAUL.** Dictionnaire De La Langue Philosophique, 6^e édition ; Paris : PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1992.

- 8- **Hermet, Guy, Badie, Bertrand, Birnbaum, Pierre,** et autres. Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, 6^{ème} Edition ; Paris : Éditions Dalloz, 2005.

- 9- **Jolly, Jean.** Le Dictionnaire des parlementaires français (1889-1940), Paris : PUF, 1960.

- 10- **La Rousse.** Dictionnaire de Français, France : Bordas, 1997.

- 11- **LAKEHAL, Mokhtar.** Dictionnaire de science politique, 3 Edition ; Paris : L'Harmattan, 2007.

- 12- **Lalande, André.** Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1ere édition ; France : PUF, 1926.

- 13- **M. FONTAINE, R. CAVALERIE. J.A., HASSENFRDER.** Dictionnaire de droit, Paris : Éditions Foucher, 1996.

- 14- **Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick.** Le Dictionnaire DES SCIENCES HUMAINES, 1^{er} édition ; Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

- 15- **Pena-Ruiz, Henri.** Dictionnaire amoureux de la laïcité, Paris : Éditions Plon, 2014.

- 16- **RAYNAUD, Philippe et RIALS, Stéphan.** Dictionnaire de philosophie politique, Paris : PUF, 1996.

- 17- **Schmidt, Joël.** Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, France : Éditions France Loisirs, 1985.

18- **Yvonne, Weil et Auroux, Sylvain.** Dictionnaire des auteurs et des thèmes philosophiques, Paris : Edition Hachette, 1984.

19- **Zarader, Jean-Pierre.** Dictionnaire de philosophie, Paris : Ellipses Edition Marketing S.A, 2007.

هـ - المذكرات والرسائل الجامعية:

- 1- **بن أزواو، السعدي.** العلمانية: بين المسيحية والإسلام، مقاربة نقدية، (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 2003-2004.
- 2- **بويش، محرز.** العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة بين التأسيس الفلسفي و التجسيد السياسي (قراءات في جدليتي: الفلسفة و اللاهوت، الدولة و الدين)، رسالة ماجستير مناقشة غير منشورة، جامعة الجزائر، 2008.
- 3- **علي الحجار، ليال.** مساهمة في دراسة دور العرف الدستوري في النظم المعاصرة خصوصا اللبنانية، رسالة ماجستير في الحقوق، إشراف د/حسين عثمان، جامعة بيروت العربية، سنة المناقشة 2000.
- 4- **زراري، فتحي.** القياس القانوني للديمقراطية، رسالة دكتوراه علوم في شعبة القانون العام مناقشة غير منشورة، جامعة قسنطينة 1، السنة الجامعية 2012-2013.

و- قائمة المجلات والدوريات باللغة العربية:

- 1- **الجابري، محمد عابد.** "الديمقراطية وحقوق الإنسان"، مجلة كتاب في جريدة، العدد 95، منظمة اليونسكو، 5 تموز 2006.
- 2- **حضري، فيصل.** "مستويات الدين وأشكال التدين محاولة تصنيفية"، مجلة البحوث الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، 2001.
- 3- **زهدي، بشير.** "مقدمة في الميثولوجيا"، مجلة المعرفة، العدد 197، سوريا، منشورة 1978.
- 4- **سالناف، دنيال.** "روسو معاصرنا بتمزقه وقلقه"، مجلة آفاق المستقبل، العدد 15، الإمارات المتحدة : مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية سبتمبر 2012.
- 5- **شاكر، مهدي ماجدة.** "المجتمع المدني والدولة"، مجلة كلية الآداب، العدد 96، جامعة بغداد، 2011.
- 6- **صباح، كريم، الفتلاوي، رياح.** "نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي"، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد العاشر، الكويت، 2008.

- 7- **عابدين، ياسر.** "مفهوم الفضيلة في مصطلح المدينة"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثامن والعشرون، العدد الأول، 2012.
- 8- **عصمت، نصار.** "الدستور بين تصورات الفلاسفة ومنطق الساسة"، مجلة هرمس، العدد 13، القاهرة : جامعة القاهرة، 2008.
- 9- **علي أسعد، وطفة.** "الاغتراب والأنسنة في مفهوم الفردانية، المغامرة الفكرية لمفهوم الفردانية في الثقافة الغربية"، مجلة نقد وتنوير، جامعة الكويت، 2012.
- 10- **عناية، عزالدين.** "دولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة"، مجلة التفاهم، العدد 41، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. 2013.
- 11- **بوقاف، عبد الرحمان.** "نشأة النسق الهجلي (الجزء الأول السياق التاريخي والفكري)" مجلة دراسات فلسفية، العدد 3، جامعة الجزائر، السداسي الأول 1997.
- 12- **لبيب، عبد العزيز.** "نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو"، مجلة التفاهم، العدد 39، سلطنة عمان: وزارة الشؤون الدينية، 2013.
- 13- **لوكور، دومينيك.** "المعرفة والمجتمع والمعتقد"، تر: محمد هناد، نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، العدد 13، ديسمبر 2000.
- 14- **المسيري، عبد الوهاب.** "العلمانية... رؤية معرفية"، الإنسان، العدد 10، أبريل 1993.

ز- قائمة المجلات والدوريات باللغة الأجنبية:

- 1- **Arkoun, Mohammed.** LA LAÏCITE DEVANT LE FAIT RELIGIEUX, CCEFR – La laïcité devant le fait religieux - 21 octobre 2003.
- 2- **Barroin, François.** La laïcité en danger, Le Figaro N°8 (Avril 2004).
- 3- **BARTHELEMY, Martine.** La Laïcité, son Idéal, son Histoire. Revue des journées d'étude sur la laïcité, 16 et 17 mai 2007, France : CCE, Juin 2007.
- 4- **Baubérote, Jean.** L'ÉVOLUTION DE LA LAÏCITÉ EN FRANCE ENTRE DEUX RELIGIONS CIVILES, Diversité Urbaine, vol. 9, no 1, hiver 2009, Erudit.org.
- 5- **BREUILLAD, Michèle.** La Religion à l'école en Angleterre : Entre enseignement obligatoire et liberté d'expression, CRDF, N° 4, France : 2005.
- 6- **Champeil-Desplats, Véronique.** La théorie générale de l'État est aussi une théorie des libertés fondamentales , Revue : Jus politicum - n°8 – 2012 : La théorie de l'État entre passé et avenir.

7- **Hatum, Ahmed.** ‘Islam et laïcité’ Études arabes N° 91-92 (1996-1997).

8- **Léon, Lesuisse.** La clause transitoire de la « Lex de imperio Vespasiani,
Revue belge de philologie et d'histoire, Année 1962, Volume 40, Numéro 1.

ح- قائمة الجرائد باللغة العربية.

1- "مسؤول إيراني يتهم تيار نجاد باستقطاب الجماعات «العلمانية» " جريدة الإتحاد، تاريخ النشر
السبت 20 أغسطس 2011، الإمارات المتحدة.

ط- قائمة الجرائد باللغة الأجنبية:

1- **Guillaume, Goubert, Hoffner. Anne-Bénédicte et Corinne, Laurent.**
Entretien intitulé : Bernard Cazeneuve : « Faire émerger un islam de France
ancré dans les valeurs de la République », (Journal La Croix 28/08/2016 à
19h00) .

ي - قائمة الآيات القرآنية.

1. سورة البقرة، الآية 21.

2. سورة آل عمران، الآية 59.

3. سورة النساء، الآيتين 150، 151.

4. سورة الحج، الآية 5.

5. سورة لقمان، الآية 20.

6. سورة الإنسان، الآية 2.

7. سورة العلق، الآية 2.

8. سورة الإخلاص.

9. سورة المائدة، الآية 21.

ك. الإنجيل.

(1)-LA BIBLE "Ancien et Nouveau Testament", traduite de l'hébreu et de grec en français courante. France : Alliance Biblique Universelle, 1991.

ل- قائمة المقالات باللغة العربية المقتبسة من المواقع الانترنيت.

- 1- أحمد صالح، الفقيه. "الميثولوجيا الإغريقية"، منشور 2013/12/19 في الموقع الإلكتروني <http://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/315041.html>.
- 2- إدالكوس، عبد الله. "سؤال المعنى والقيم والمعرفة الدينية"، مجلة ذوات الإلكترونية، العدد 14، 2015، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- 3- الحاجي، البشير. "منزلة العلمانية في فكر محمد أركون ودورها في بناء الفكر الإسلامي المعاصر" مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 30 سبتمبر 2014، <http://www.mominoun.com/>.
- 4- حلاوة، ليلى. "السيادة.. جدلية الدولة والعولمة"، نشر في <http://www.onislam.net/> ، الأحد 08 مايو 2005.
- 5- الحمامصي، راندا شوقي. "العلاقة بين الإنسان والطبيعة"، الحوار المتمدن- العدد: 2501 - 2008 / <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=156916> .03:11 - 20 / 12
- 6- الخمسي، عبد اللطيف. "فلسفة الدين وجدل اللاهوتي والأنثروبولوجي عند لودفيج فيورباخ"، منشور 26 ديسمبر 2015 في الموقع الإلكتروني <http://www.mominoun.com/articles>
- 7- خواكين، برييتو. تر: ناجي نصر، الحوار منشور في المجلة الإلكترونية الأوان www.3almani.org في يوم الجمعة 27 فبراير 2009.
- 8- درويش، صبحي. "التنوير الأوربي مدخل لفهم الذات والآخر"، أنظر موقع: www.assuaal.com.
- 9- ديبو، سيهانوك "إمانويل كانط، في فلسفة العقد الاجتماعي ... الماهية والنشوء والتكون"، الحوار المتمدن، العدد 4373، 2014/02/22، المقالة منشورة : <http://www.ahewar.org/debat>
- 10- الزهر، نقولا. "مفهوم العالم ما بين اللغة والفلسفة"، المجلة الإلكترونية الحوار المتمدن- العدد: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=30406> . 09:46 - 2005 /01/24- 1088
- 11- شبانة، عمر. "العلمانية في بريطانيا: فلاسفة ومثقفون أنجزوا بنيتها الأساسية"، نشر في 15 أكتوبر 2015 في الموقع الإلكتروني: <https://www.alaraby.co.uk/supplementbooks>
- 12- شرماط، عبد السلام، "النهضة الأوربية بين الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية"، مقال منشور في المجلة الإلكترونية مؤمنون بلا حدود، العدد 1394، 28 مارس 2014، www.mominoun.com/

13- شوكت، ظاهر. "الأسطورة السياسية ومخاطرها"، المجلة الإلكترونية الحوار المتمدن، العدد 1739، منشور في 2006/11/19.

14- كصاي، حسام. "الإسلاموفوبيا أو إشكالية الخوف من الإسلام" المجلة الإلكترونية كتابات.Com، الثلاثاء 10 شباط 2015، الساعة 00:00.

15- كيالي، ماجد. "إسرائيل الدينية وإسرائيل العلمانية"، 13 يونيو 2016م، 15:46، منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.alarabiya.net/ar/politics>

16- لوفيفر، هنري. الدولة والسلطة. تر: حسن أحجيج. الجمعة، 24 أغسطس 2007 04:36. <http://www.anfasse.org>

17- هابرماس، يورغن. "مجتمعات ما بعد العلمانية"، مقال منشور على الموقع الإلكتروني <http://www.resetdoc.org/story/1016>، 16 سبتمبر 2008.

م - قائمة المقالات باللغة الأجنبية المقتبسة من المواقع الانترنيت.

1- **FILLIETTE, Karine et Patrice DELPIN.** "La Révolution américaine" (USA 1776) », (Article publié le 28 octobre 2015 sur le lien suivant : <http://clio-texte.clionautes.org/La-Revolution-americaine-USA-1776.html>).
<http://www.marefa.org/index.php>.

2- **Stabat, Philippe.** "L'anthropologie comme philosophie. L'homme de la religion et la religion du l'homme selon Ludwig Feuerbach". in methodos.devres.org.

ن - مصادر باللغة العربية PDF.

1- كامو، ألبير. أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس ذكي حسن، مراجعة: أكرم أنطاكي منشور في :

http://www.maaber.org/issue_october10/mythology1_a.htm

2- ماركس، كارل، أطروحات حول فيورباخ ، كتاب PDF منشور في موقع

www.pdfactory.com

3- ———، أطروحات حول فيورباخ ، كتاب PDF منشور في موقع:

.www.p d ffactory.com

هـ - قائمة مواقع الانترنت.

- 1- <http://www.la-croix.com>
- 2- <http://www.arab-ency.com/ar>
- 3- <http://www.anfasse.org>
- 4- <http://www.arabphilosophers.com>
- 5- <http://www.cosmovisions.com/textInstitutes.htm>
- 6- <http://www.marefa.org/index.php>
- 7- <http://www.marefa.org/index.php>
- 8- <http://www.menalmuheetlelkaleej.com/showthread.php>
- 9- <http://www.MISBAHALHURRIYYA.ORG>
- 10- http://www.eslam.de/arab/begriffe_arab/27waw/statthalterschaft_der_rechtsgelehrten.htm
- 11- <http://www.akadem.org/medias/documents/1-Loi-retour.pdf>
- 12- <https://www.wikipedia.org/>
- 13- <http://www.mominoun.com/articles>
- 14- [http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en Déisme /](http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en_Déisme/)
- 15- [https://ar.wikipedia.org.](https://ar.wikipedia.org)
- 16- [http://www.almaany.com/ar/dict/ar.](http://www.almaany.com/ar/dict/ar)
- 17- [http://www.almohager.123.st/t.190-topic.](http://www.almohager.123.st/t.190-topic)
- 18- [http://philomessalti.blogspot.com/2012/01/3.html .](http://philomessalti.blogspot.com/2012/01/3.html)
- 19- <https://www.alaraby.co.uk/>
- 20- [www.mominoune.com.](http://www.mominoune.com)
- 21- <http://www.anfasse.org>
- 22- www.p d ffactory.com
- 23- <http://www.resetdoc.org>

- 24- www.assuaal.com
- 25- <http://www.ahewar.org/>
- 26- <http://pulpit.alwatanvoice.com>
- 27- <http://pulpit.alwatanvoice.com>