جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

المجتمع المدني والديمقراطية
عند جورج فريدريك فيلهلم هيغل

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب:

شوليط محند واعمر

إشراف الأستاذ الدكتور:

قوقام رشيد

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
مختار عريب	أ.د	جامعة الجزائر02	رئيسا
رشيد قوقام	أ.د	جامعة الجزائر02	مشرفا ومقررا
فهيمة بوحفص	د	جامعة الجزائر02	عضوا مناقشا
بن شريط عبد الرحمان	د	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا
طيبي ميلود	د	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2022/2021.

شكر و تقدير

أتقدم بجزيل الشكر والثناء إلى أستاذنا الكريم

رشيد قوقام الذي قبل الإشراف على هذا البحث.

كما لا يفوتني أن أتقدم بموفور الشكر والتقدير إلى زوجتي لما قدمته لي من عون و مساندة في انجاز هذا البحث.

إهداء

:إلى روح أخي العزيز:

مالــــــــــــــــــــــــــــــــــك

إلى : زوجتي وأبنائي ماسيليا ومانيل

إلى: أبـــي وأمـــــــــــــــــــي

و كل أفراد العائلة صغيرا وكبيرا

إلى كل من ساعدني؛ من قريب أو من بعيد، ماديا أو معنويا أهدي هذا العمل.

فهرس المحتويات

مقدمة: 04

الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية.....11

المبحث الأول: مفهوم المجتمع.....12

المبحث الثاني: الحالة الطبيعية والحالة المدنية.....18

المطلب الأول: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عند توماس هوبز:.....19

المطلب الثاني: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عند جون لوك:.....25

المطلب الثالث: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عن جان جاك روسو:.....33

المبحث الثالث: مفهوم المجتمع المدني.....45

المبحث الرابع: مفهوم الديمقراطية.....61

الفصل الثاني:مفهوم المجتمع المدني عند هيغل.....73

المبحث الأول: مفهوم الأسرة عند هيغل.....74

المطلب الأول: الزواج:.....77

المطلب الثاني . ثروة الأسرة وملكيتها: 80

المطلب الثالث: تربية الأطفال وتفكك الأسرة 81

المبحث الثاني: المجتمع المدني في الفلسفة السياسية عند هيغل 88

المطلب الأول: المجتمع المدني ونظام الحاجات:.....89

المطلب الثاني: المجتمع المدني والهيئة القضائية (العدالة).....95

المطلب الثالث: المجتمع المدني والشرطة والنقابة:.....102

المبحث الثالث: الدولة كتجاوز لتناقضات المجتمع المدني.....108

المطلب الأول: الدستور:.....111

المطلب الثاني: القانون الدولي:.....123

المطلب الثالث: تاريخ العالم:.....126

الفصل الثالث: الديمقراطية عند هيغل.....130

تمهيد:.....131

المبحث الأول: هيغل وفلسفة العقد الاجتماعي.....132

ـ المطلب الأول: هيغل والدولة الليبرالية.....132

ـ المطلب الثاني: نقد الحرية الفردية.....137

ـ المطلب الثالث: نقد الملكية الخاصة.....142

المبحث الثاني: فلسفة القانون الهيجلية.....148

المطلب الأول: القانون بوصفه أساسا للدولة.....148

المطلب الثاني: الشعب مصدر القانون والسلطة.....155

المطلب الثالث: جدلية القانون والحرية عند هيغل.....163

المبحث الثالث: الملكية الدستورية و الديمقراطية.....169.

ـ المطلب الأول: الملكية الدستورية عند هيغل.....169

المطلب الثاني: هيغل والديمقراطية..... 174.

الفصل الرابع: الديمقراطية والمجتمع المدني بعد هيغل. 179

المبحث الأول: المجتمع المدني عند كارل ماركس.....180
المبحث الثاني: المجتمع المدني عند أنطونيو غرامشي.....197
المبحث الثالث: نقد كارل بور للفلسفة السياسية عند هيغل.....207

الخاتمـــــــة.....225

فهرس المحتويات:.....230

مقدمة

تعتبر الفلسفة السياسية أحد المباحث الفكرية التي أثارت اهتمام الباحثين والفلاسفة منذ البدايات الأولى للفكر البشري، وهذا لم يكن سوى نتيجة لحساسية المواضيع التي تعالجها وتشابك القضايا التي تطرحها كمواضيع؛ بحيث ترتبط ارتباطا وثيقا بحياة الإنسان الاجتماعية من كل النواحي، إذ تتصل اتصالا مباشرا بعالم الاقتصاد والأخلاق والدين والقانون. فالفلسفة السياسية كغيرها من التخصصات المعرفية؛ اصطنعت لغتها الخاصة بها والتي تشتمل على مجموعة من المفاهيم التي تعد ركيزة يعتمد عليها كل باحث وكل منظر في هذا الحقل المعرفي، فبدون هذه المفاهيم المفتاحية يصعب الخوض في غمار الدراسات الفلسفية السياسية.

من بين المفاهيم المحورية في الفكر السياسي على سبيل المثال لا الحصر؛ نجد مفهوم الدولة، المجتمع المدني، الديمقراطية، المواطن، الحرية، الحقوق والواجبات، العدالة والمساواة. إن الملفت للانتباه في هذه المفاهيم هو الارتباط الوثيق القائم بينها، إذ توجد بينها علاقات متلازمة ومتكاملة؛ حيث يستعصي علينا الحديث عن الدولة كتنظيم اجتماعي سياسي دون التطرق إلى المواطن أو النظام السياسي الذي تتخذه هذه الدولة كنمط تسوس وفقه شؤون الحياة العامة لهؤلاء المواطنين.

شكّل موضوع المجتمع المدني حلقة محورية في تاريخ الفكر الحديث وذلك باستقطابه لميول بحثية متنامية باستمرار، وكذا اكتنازه جملة من القضايا المتشابكة التي يطرحها كمكوّنات أساسية له في الوقت ذاته، مثل الحرية والدّيمقراطية وعلاقة الفرد بالدّولة. على هذا الأساس، يمكن القول بأنّ سؤال المجتمع المدني هو على قدر كبير من الأهمّية والحساسية كونه سؤالا واقعا في موقع وسط، من حيث الوظيفة والطبيعة، بين تطلعات الفرد ومقتضيات الجماعة من جهة، وشرعية الدّولة وفاعليتها من جهة أخرى. كما يسهم المجتمع المدني كونه فضاء بين الذوات في تفعيل التواصل الاجتماعي والسياسي بين فئات المجتمع والنظام

السياسي، ولهذا نجد العديد من الصياغات التوضيحية لمختلف اعتبارات وتمظهرات المجتمع المدني في الفلسفة السياسية.

من هذا المنطلق أثيرت تساؤلات كثيرة حول تشكّل المجتمع المدني، فإذا ما عدنا إلى تاريخ الفكر الفلسفي منذ اليونان إلى عصر الأنوار فإنّنا سنجد ميدانا خصبا لبحوث العديد من الفلاسفة والمفكّرين المكسوة بنوع من الاختلاف في الطرح والمقاربة. لقد استخدمت عبارة المجتمع المدني عند اليونان للدّلالة على الدّولة، حيث كان أرسطو(384 322 ق.م) يعني بها مجموعة من الأفراد مجموعة سياسية تخضع للقوانين، فهو لا يميّز بين الدولة والمجتمع المدني، وفي العصر الوسيط أريد بالمفهوم مجتمعا دينيا على غرار ما ذهب إليه القدّيس أوغسطين (354، 430م).

ولكن في عصر النهضة الأوربية والفترة الحديثة؛ ظهر ما يعرف بفلسفة العقد الاجتماعي حيث ميز روادها بين المجتمع المدني والحالة الطبيعية وبقي بذلك المجتمع المدني عندهم والفترة الحديثة ظهر ما يعرف بفلسفة العقد الاجتماعي حيث ميز روادها بين المجتمع المدني والحالة الطبيعية وبقي بذلك المجتمع المدني عندهم مرادفا للمجتمع السياسي أو الدولة.

أما الديمقراطية فهي من المصطلحات الشائعة في الفكر السياسي خاصة بعد تخلص الشعوب الغربية من الأنظمة الإقطاعية والدولة التيوقراطية التي سادت أوربا العصور الوسطى. لكن ما ينبغي التنويه به؛ هو أن الديمقراطية لم تكن وليدة الفكر النهضوي أو الفكر الحداثي الغربيين، بل تمثل تشكل قديم لفكرة عرفت أسمى أشكالها اكتمالا في الأزمنة المعاصرة، ومن بين أهم لحظاتها التأسيسية نجد اللحظة اليونانية التي تمخض عنها تصور معين للممارسة الديمقراطية. تعرف الديمقراطية على أنها حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القوة، وبالنظر إلى أن الديمقراطية تمثل نظاما اجتماعيا وسياسيا يحتكم إلى القانون الذي يوحد بين أفراد المجتمع ويرسي قواعد

العدل والمساواة بينهم، فقد كان مطلب العديد من الشعوب والمجتمعات عبر التاريخ هو تحقيق حياة اجتماعية وسياسية مبنية على الحرية والمساواة والحقوق للجميع.

ونظرا للتلازم القائم بين المجتمع المدني والديمقراطية خاصة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة ارتأينا بحث مقاربة هذين المفهومين بفلسفة أحد عمالقة الفكر الفلسفي عامة والفكر السياسي خاصة؛ الذي يتمثل في شخصية الفيلسوف الألماني جورج فريدريك فيلهلم هيغل(1770/1831م)، من أجل تبيان الموقف الذي اتخذه هيغل من المفهومين صفة خاصة والفلسفة السياسية بصفة عامة.

ومن أجل انفتاح نقدي على فكرة المجتمع المدني والديمقراطية، كما صاغها هيغل وبالنظر إلى حساسية اللحظة الهيغلية ومنعرجيتها في تحديد مدلول المجتمع المدني والديمقراطية؛ لذلك نتصور الإشكالية على النحو التالي:

إذا كان المعروف والمألوف في الأوساط الفكرية والفلسفية، أن الفلسفة السياسية عند هيغل تمثل نموذجا للشمولية وطغيان سلطة الدولة على حساب الفرد، فكيف يمكن لنا فهم إعلاء هيغل من شأن الحرية والقانون وسيادة الشعب، وما هو موقفه من المجتمع المدني والديمقراطية في نسقه الفلسفي؟ وهي الإشكالية التي نود تقسيمها إلى تساؤلات جزئية على النحو الآتي:

*** ما هي الوظيفة العضوية لمنطوقة المجتمع المدني في الفلسفة السياسية عند هيغل؟ وما هي المحددات التكوينية العامة لاستحضار طبيعة ومعنى ومكونات المجتمع المدني في النسق الفلسفي الهيغلي؟.**

*** وهل كان تصور هيجل لعنصر المجتمع المدني معنى مماثلا لما هو سائد في فلسفات العقد الاجتماعي؟ وهل كان له تأثيرا وإسقاطات على الصياغات المستقبلية لمهام ومعنى وطبيعة المجتمع المدني في الأزمنة المعاصرة؟.**

* **هل توجد مؤشرات لمفهوم الديمقراطية في الفلسفة السياسية عند هيغل؟ كيف تعامل هيغل مع الديمقراطية التي ظلت مطلب الأنوار والحداثة الغربية وما علاقتها بالقانون والحرية؟.**

للإجابة عن إشكالية البحث وفروعها، اعتمدنا المنهج التحليلي في سياقات معينة والمنهج المقارن في سياقات أخرى، حيث عمدنا إلى التحليل، في تناول جملة الأفكار السياسية المتعلقة بالمجتمع المدني والديمقراطية عند هيغل وصيرورة هذا التصور في الفلسفات التي جاءت بعده. أما المنهج المقارن فقد وظفناه في تبيان التحولات المختلفة لدلالة مفهومي المجتمع المدني والديمقراطية عبر تاريخ الفكر السياسي الغربي.

أفضت بنا المناهج المتبعة إلى تقسيم بحثنا هذا إلى أربعة فصول أساسية مع مقدمة وخاتمة. جاء الفصل الأول بعنوان "مقاربة مفاهيمية"، حيث الغاية منه تتمحور حول التعرف على جملة من المفاهيم التي نظن أنها على علاقة بإشكالية بحثنا، وعلها تقربنا بصورة أوضح إلى حل لبسها، والذي ينقسم بدوره إلى أربعة مباحث؛ بحيث نتطرق في المبحث الأول إلى مفهوم المجتمع من خلال تعريفه وتحديد المكونات العامة لمدولاته، ويليه المبحث الثاني الذي سنتطرق من خلاله إلى المقارنة بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية؛ حيث سنعرض في ثناياه آراء فلاسفة العقد الاجتماعي وموقف كل واحد منهما، أما المبحث الثالث الذي جاء تحت عنوان المجتمع المدني، فقد عرضنا فيه مختلف اللحظات التي عرفها المفهوم على مر الحقب التاريخية والمدارس الفلسفية التي تناولته، ونختم الفصل بالمبحث الرابع الذي خصصناه لملامسة معنى الديمقراطية وتجلياتها عبر التاريخ.

في الفصل الثاني سنناقش مفهوم المجتمع المدني في مقابل المجتمع السياسي أو (الدّولة) عند هيغل، وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث. نخصص المبحث الأول لمفهوم الأسرة كونها النواة الأولى في أي تنظيم اجتماعي وباعتبارها المرحلة الموصلة إلى المجتمع المدني الذي يعبر بصفة منهجية، عن تفكك الأسرة، ومساهمتها النسقية في بناء الدولة كما تصور

ذلك هيغل في فلسفته للتاريخ، في حين نتناول في المبحث الثاني مفهوم المجتمع المدني حيث نتناول فيه طرح هيغل لمعناه ومكوناته في الفلسفة السياسية، أما المبحث الثالث فسنقدمه بعنوان الدّولة، التي تمثل أرقى مستويات التنظيم السياسي وهي التي تجسد الفكرة المطلقة، حيث نعالج فيه فكرة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني.

أما الفصل الثالث فسيكون بعنوان: الديمقراطية عند هيغل، حيث تطرقنا فيه إلى عرض موقف هيغل من الديمقراطية ثم قمنا بنوع من المقارنة بين الديمقراطية ونظام الملكية الدستورية، من أجل تقصي ما إذا كان هيغل مناهضا لفكرة الديمقراطية أم قدم فقط بديلا يختلف عن الطرح الليبرالي لمفهوم الديمقراطية، وبدوره هذا الفصل مقسم إلى ثلاثة مباحث تنطوي في إطار الموضوع. ففي المبحث الأول تناولنا نقد هيغل لفلسفة العقد الاجتماعي بكل فروعها. أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان فلسفة القانون الهيغلية، الذي خلصنا فيه إلى تحليل مصادر وغايات القانون في فلسفة هيغل السياسية، محاولين بذلك ابراز العلاقة بين القانون والدولة والحرية والشعب، وكل ذلك بغاية تبيان مقاصد القانون، و ركزنا في المبحث الثالث على مقارنة الديمقراطية بالملكية الدستورية حسب طرح هيغل طبعا.

في حين جاء الفصل الرابع والأخير، والموسوم بالمجتمع المدني والديمقراطية بعد هيغل، حيث عرجنا فيه إلى صيرورة مفهومي المجتمع المدني والديمقراطية بعد هيغل، والذي تقرر تقسيمه كذلك إلى ثلاثة مباحث أساسية؛ نتناول في المبحث الأول رؤية **كارل** ماركس(1883/1813م)، للمجتمع المدني خصوصا وفلسفة السياسة بوجه عام عند هيغل ثم نأتي في المبحث الثاني والموسوم بالمجتمع المدني عند أنطونيو غرامشي، أين نود تبيان موقف هذا الفيلسوف من واقع المجتمع المدني، أما المبحث الثالث فسيكون تحت عنوان نقد **كارل بوبر** للفلسفة السياسية عند هيغل.

أنهينا بحثنا بخاتمة تلخيصية لأهم النتائج التي توصلنا إليها من تحليلنا المستفيض لمنطوقة المجتمع المدني والديمقراطية في الفلسفة السياسية عند هيغل.

لعل الحافز الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع هو الرغبة الملحة على فهم موضوع المجتمع المدني والديمقراطية فلسفيا كونه محورا أساسيا في الفكر الفلسفي السياسي، بالإضافة إلى ارتباط هذا الموضوع بالواقع المعاش وبقائه محل نقاش في الظرف الراهن خاصة في ظل المعطيات الجيوسياسية الجديدة. وعليه، سنجعل البحث ومضة توضيحية للرؤى الفلسفية والسياسية المتعلقة بالمجتمع المدني والديمقراطية، ومحاولة إزالة الغموض الذي يلاحق فلسفة هيغل من جانب أول، ومحاولة تخطي العوائق التي تحول دون تحقيق المطالب التاريخية للمجتمع المدني وتكريس الديمقراطية، في ظل الظرف الحضاري المتأزم من جانب ثاني.

أما عن الدراسات السابقة فقد أنجزت دراسات كثيرة في فكر هيغل، ووجدنا منها التي تناولت موضوع المجتمع المدني ودرسته من منظور تاريخي، حيث اعتبرت المرحلة الهيغلية لحظة بالغة الأهمية في تشكل فكرة المجتمع المدني، كما أجريت دراسة حول الديمقراطية في فلسفة هيغل، تتمثل في تلك الدراسة التي قام بها ميشيل ميتياس في مؤلفه الموسوم ب " هيغل والديمقراطية "، لكن الدراسات حول هذا الموضوع على شاكلة ما طرحناه في عملنا هذا فتبدو دراسة جديدة، تحاول تبيان دلالة المجتمع المدني والديمقراطية في الفلسفة السياسية عند هيغل.

الفصل الأول:
مقاربة مفاهيمية

المبحث الأول: مفهوم المجتمع

نود في بداية هذه المقاربة المفاهيمية البدء بمفهوم المجتمع للاطلاع على المعاني والدلالات التي يكتسيها، إذ يعتبر أحد المفاهيم الأكثر تداولا في الفكر الفلسفي عامة والفكر الاجتماعي والسياسي خاصة، لما له من جذور وتفرعات تجعله على بعديد المفاهيم التي تدور في الحقل المعرفي لكل دراسة من الدّراسات التي ذات صلة بالفرد والجماعة.

يقابل لفظ المجتمع في اللغة اللاتينية لفظ « **societa**s" التي استخدمت للدلالة على الاجتماع البشري، أو المكان الذي يجتمع فيه الجنس البشري. أما من الناحية الاصطلاحية فالمجتمع يعني « مجموعة من الأفراد تكون روابطها متوطدة في مؤسسات، وتكون في الأغلب مكفولة بوجود عقوبات»[1]، وبهذا المعنى نجد أن المجتمع يمثل بناء أو تنظيما يضم في كيانه مجموعة من الأفراد الذين يخضعون لقوانين ونظام وعادات وتقاليد تحدد معالمه، وتسعى إلى توطيد العلاقات بين الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الجماعة، وترصيص أسس التكافل والتآزر بين عناصر هذا المجتمع، ومن هنا يتضح لنا أن هذا الأخير يختلف تماما عن الاجتماع الحيواني المبني على حاجات بيولوجية وغريزية كالغذاء والنسل.

مما سبق يمكن القول أن لفظ المجتمع يطلق كذلك «على الاجتماع في الأسرة أو القبيلة أو القرية أو المعمورة. لذا نقول المجتمع القروي أو القبلي أو المدني أو العالمي»[2] فكل هذه الأنواع تشير إلى أن المجتمع يتكون انطلاقا من اتحاد مجموعة من الناس ضمن إطار معين سواء عن طريق النسل والقرابة مثل المجتمع القروي والمجتمع القبلي أو عن

---

[1] ، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، ط.2.(بيروت، منشورات عويدات،2001)، ص، 1035.

[2] ، جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (بيروت، دار الكتاب اللبناني)، ج2، ص، 342.

طريق العلاقات المدنية كما هو الحال في المجتمع المدني أو المجتمع العالمي، حيث تسبغ هذه المجتمعات اهتمامات مشتركة تعمل على تطوير النظام العام داخل الجماعة وذلك بإرساء ثقافة تتناسب والبنية العامة لمجموع هؤلاء الأفراد، الذين يعيشون فيه، من أجل تشكيل وتحديد هوية وشخصية مجتمعهم التي تميزهم عن باقي المجتمعات المجاورة له، بما أنه يمثل منظومة مركبة تنفعل وتتفاعل مع التغيرات التي تحدث في العالم المحيط به.

وعلى نطاق أشمل، فإن المجتمع عبارة عن بنية تتشكل من خلال جملة متباينة من العوامل؛ التي تتداخل فيما بينها من أجل تكوين كتلة واحدة تسهر على تحديد معالم حياة الفرد، فلهذا يمكن القول أن «المجتمع عبارة عن كل متناغم، أي مجموعة من العناصر المتداخلة تداخلا يستحيل معه الفصل بينها، فالسياسة والاقتصاد والدين هي مظاهر متنوعة لنفس المجتمع، ولا تشكل في حد ذاتها عوالم مغلقة ومنعزلة عن بعضها البعض»[1].

فكل جماعة بشرية تعيش في إقليم جغرافي معين وتسوده مجموعة من العلاقات المترابطة بين مختلف مظاهر الحياة؛ كالدين والسياسة والاقتصاد والأخلاق، والتي من دواعي وجودها توجيه الفرد والجماعة نحو غايات محددة، يمكن إطلاق اسم المجتمع عليه.

إن الهدف الأسمى من هذا الاجتماع يكمن في توطيد أواصر التكامل والتقارب بين أفراد المجتمع الواحد، وذلك لا يتحقق إلا حين تتظافر جهود كل واحد يندرج ضمن إطار هذه الجماعة، حيث يحتكم هذا الفرد إلى القواعد والنظم التي تنشأ اعتبارا من مجالات الحياة السالفة الذكر سابقا، وفي هذا المقام يقول **جون رولز**« (1921.2002 م) John Rawls

[1] ، جان بيار كوت، جان بيار مونييه: من أجل علم اجتماع سياسي، تر، محمد هناد (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية) ج1، ص، 18.

المجتمع هو نظام تعاون منصف بين مواطنين أحرار ومتساوين من جيل إلى الجيل الذي يعقبه»[1].

إذا كانت هذه التعريفات هي ما اتفق عليه في المعاجم والقواميس، فإن ما أثار إشكالا فلسفيا، في الأوساط الفكرية والفلسفية هو البحث عن الأصل الذي نبع منه المجتمع، أو بمعنى آخر؛ المشكل يتمحور في التقصي عن طبيعة هذا الاجتماع البشري. وفي هذا المقام سنحاول الإجابة على السؤال التالي: هل المجتمع في أصله الأول يعود إلى الطبيعة أي أنه يعتبر معطى طبيعيا أم أنه من طبيعة اصطناعية ناتج عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع وبالتالي انتظم في جماعات بشرية ؟.

من أجل الإجابة على هذا السؤال يجب العودة إلى استقصاء آراء الفلاسفة وتناول فكرة كل واحد منهم حول المجتمع وطبيعته، حيث نجد أنهم انقسموا إلى اتجاهين مختلفين في الطرح النظري حول أصل المجتمع.

يذهب الفيلسوف اليوناني **أرسطو Aristote**(384،322ق.م)، إلى القول أن وجود المجتمع يعود في أصله إلى الطبيعة، ومعنى هذا أن الإنسان ولد بمجموعة من الاستعدادات الطبيعية التي تمكنه من الانضمام إلى الجماعة، ويظهر ذلك في قوله « ومن الواضح أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل ومن غيره من الحيوانات الأليفة»[2]، لأنه يتمتع بملكتي الفهم والفضيلة، اللتان تميزانه عن باقي الحيوانات، فتؤهله للعيش في إطار الجماعة التي تخضع لجملة من القوانين المدنية الوضعية التي بإمكانها تنظيم الحياة العامة للأفراد

[1] ، جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، تر، حيدر إسماعيل حيدر، مراجعة :ربيع شلهوب، ط1،(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص،29.

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

المنطوين تحت لوائها؛ بغية العيش وفقا للمبادئ الإنسانية السامية، وتتجاوز العلاقات البيولوجية التي تطغى على سلوك الإنسان وتصرفاته » فالإنسان هو حيوان سياسي بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذي يكمن بلا قيمة إلاّ لكائن اجتماعي»[1]. فالبشر يختلفون عن الحيوانات نتيجة امتلاكهم لمؤهلات أخلاقية وعقلانية تجعلهم يسعون إلى الاجتماع، من أجل بلوغ أسمى الغايات التي تتمثل في السعادة للجميع، ومن هنا يتبين لنا أن الاجتماع البشري قائم على الطبيعة الإنسانية الناهد أبدا إلى الكمال والرقي. وبالتالي يمكن أن نقول أن المجتمع ظاهرة طبيعية، أو نشأته كانت طبيعية بما أن الإنسان بطبعه حيوان سياسي وكائن عاقل وأخلاقي، ولهذا يخلص أرسطو إلى نتيجة مفادها أن الاجتماع البشري كان أولا طبيعيا، إذ يقول" يظهر مما تقدم أن الدولة من الأمور الطبيعية وأن الانسان من طبعه حيوان مدني»[2]، إذا أخذنا بعين الاعتبار ترادف مفهوم المجتمع والدولة حسب طرح أرسطو.

في مقابل الطرح الأرسطي، اتجه فلاسفة العقد الاجتماعي إلى التأكيد على الصبغة الاصطناعية للمجتمع، فالإنسان في اعتقادهم لم يولد مفطورا على الاجتماع والعيش في الجماعة، بل الرغبة والحاجة هما الدافعان إلى وضع المجتمع. نقول الرغبة والحاجة لأن هذا الفرد المتشذر وحيدا تمتلكه رغبة قويّة في التخلص من الوحدة التي يعيشها منفردا، بما أنه معرض للخطر وفي هذا المقام فإنه بأمس الحاجة إلى الانضمام إلى جماعة تحميه من هذا الخطر الذي يهدده، وتحمي حقوقه الفردية والطبيعية. فهذا هو الدافع إلى وجود المجتمع، ومنه يمكن اعتبار المجتمع من طبيعة اتفاقية لتحقيق غايات اجتماعية ومدنية وسياسية.

وفي هذا الصدد يقول **جان جاك روسو John Jack rouseau**(1712، 1778)، «ليس المجتمع ومؤسساته معطى طبيعيا ولا كائنا حيا وإنما اختراعا بشريا،

[1] ، . وولتر استيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط،2(بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005)، ص، 206.

[2] ، أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص، 9.

فالمجتمع والدولة والحكومة هيئات اصطناعية، وهكذا فإن الكل المدني اصطناعي بدوره»[1]، فالمجتمع هو نتيجة اتفاق الناس فيما بينهم من أجل العيش سويا والتنظيم معا في مؤسسات تخضع لقوانين عقلانية، تسعى إلى التنظيم الأمثل للجماعة البشرية وتتجاوز المستوى الطبيعي الذي كان الناس يعيشون فيه فرادى. فروسو يؤمن بالنظرية التعاقدية كأساس لكل بناء اجتماعي مدني لأن الفطرة لم تدل الإنسان على الاجتماع قبل الرغبة والإصرار من قبله. ففلاسفة هذا الاتجاه يعتقدون أن الإنسان يولد حيوانا يتصرّف وفق الغريزة، ولكن الاجتماع البشري يهذبه عن طريق التربية والقوانين، فيقول أحد الدارسين أنه« لا شك أن الطفل يولد حيوانا فقط، أما الصبغة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بصفة عامة...طبيعة ثانية على اعتبار أن الطبيعة الحيوانية هي الأولى التي يصبغ بها الإنسان منذ الولادة»[2]، فصفة المدنية والاجتماع لم تكن وليدة الطبيعة والوراثة عند الإنسان، بل هي نتاج الخبرة في الحياة التي تكسبه هذه الطباع السياسية والثقافية، وهذا ما أهل الإنسان إلى حياة الجماعة والدولة والمدينة.

وفي هذا المقام لا يمكن إذا؛ التغاضي عن التلازم الموجود بين الاجتماع البشري والرغبة والإرادة التي أنتجته، هذه الإرادة المسئولة؛ التي أدت إلى إنشاء المجتمع عن طريق التخلي عن حالة الوحدة والانفراد، والانتقال إلى حالة جماعية تغدو أكثر ملائمة للجنس البشري، وبالتالي يجب الإقرار أن وجود المجتمع يعود في أصله إلى الاصطناع البشري، وفي هذا الوضع يؤكد **أندريه لالاند (1867 .1963)**، **André Lalande** قائلا «

[1] ، . جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر، تق، وتع، عبد العزيز لبيب، ط1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة)، 2011، ص،255

[2] ، إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (بيروت، دار الثقافة للنشر والتوزيع)، 1995ص،130 .

المجتمع جمعية تعاقدية تنشأ بفعل إرادة فاهمة، هيئة عالمة، شركة مساهمة»[1]. هذا ما يضفي الطابع الثقافي على المجتمع ويدحض النظرية الطبيعية في تصور ميلاد المجتمع، فوجوده لم يكن ضرورة طبيعية وإنما تكوّن عن قصد من الذات المفكرة والراغبة.

في ختام القول نخلص إلى نتيجة مفادها أن المجتمع بهذا المعنى، مزيج متكامل من العلاقات التي تربط الفرد بالجماعة، فإلزامية ارتباط الفرد بغيره فرضت عليه الدخول في علاقات وتفاعلات مع الجماعة، عن طريق القوانين والنظم الدالة على قدرات أعضاء هذا المجتمع على التعامل فيما بينهم من أجل ترسيخ جملة من القيم والمعاملات، لذا نجد هذه العلاقات والتفاعلات، تشكل النواة الأساسية في أي مجتمع من المجتمعات. ومن هذا الموقف نستنتج أن« المجتمع .... تآلف معقد يشمل بين مقوماته الأساسية؛ الأفراد والجماعات والوطن والبيئة والسكان والتنظيم التنظيم الاجتماعي والمؤسسات والبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية»[2]

[1] ، أندريه لالاند، مرجع سبق ذكره، ص، 1035.

[2] ، حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ط1(بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، ص،17.

المبحث الثاني: الحالة الطبيعية والحالة المدنية:

لقد جعل فلاسفة العقد الاجتماعي من حالة الطبيعة مرجعا أساسيا لإقامة فلسفات حول السياسة والمجتمع والدولة، ومن العقد الاجتماعي وسيلة لبلوغ الحالة المدنية التي تمثل الغاية القصوى لكل منهم. لقد أخذ هؤلاء الفلاسفة مواقف صريحة من هذه المصطلحات كلها. وما يثير الانتباه في هذا الموقف هو الاختلاف الظاهري حول خصوصيات حالة الطبيعة ومميزات البشر فيها، بالرغم من اتفاقهم بأنها حالة افتراضية لا تاريخية عرفها الإنسان في بداياته الأولى. كما تباينت أطروحات كل فيلسوف لمضمون ومحتوى العقد الاجتماعي بالرغم من أن الهدف منه واحد يتمثل في نقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية والمدنية، أما هذه الأخيرة فقد شكلت بدورها نقطة اختلاف و تمايز بينهم بما أنها تحمل دلالة الرؤى الفلسفية والإيديولوجية التي تبناها كل فيلسوف بغية التنظير لطبيعة النظام الذي يود ترسيخه من أجل تسيير حياة الأفراد والمواطنين داخل المجتمع المدني.

اكتسى مصطلح حالة الطبيعة معان متباينة من فيلسوف إلى آخر، لكن في غالب الأمر يمكن القول أنه يشير إلى حالة الإنسان الأولى التي يغيب فيها كل أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي المدعوم بجملة من القوانين الوضعية، فلا دولة ولا حاكم ولا محكوم، فالفرد في هذه الحالة لم يعرف أي نوع من السلطات سوى السلطة التي تمليها عليه الطبيعة، ما جعل الإنسان يتصرف وفقا لأهوائه ورغباته. ومن هنا يمكن وصف الحالة الطبيعية بأنها حالة أصيلة للإنسان قبل أية تربية أو تنظيم من قبل العقل والسلطة.

إن الإشكال الذي واجه فلاسفة العقد الاجتماعي هو الذي يمكن صياغته على النحو التالي: ما هي الحالة التي يمكن أن تحقق الأفضل للإنسان؟ هل في صالحه البقاء على حالة الطبيعة أم من منفعته الانتقال إلى الحالة المدنية والمجتمع المدني؟ .

المطلب الأول: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عند توماس هوبز:

من هذا القبيل، ورغبة من هؤلاء الفلاسفة للإجابة على هذا الإشكال، سعى كل واحد منهم إلى تقديم مشروع فلسفي وسياسي عله يكون الوصفة التي تعالج نقائص هذه الحالة وتخرج الإنسان من موقع طبيعي إلى موقع مدني اجتماعي منظم تنظيما عقلانيا.

يهدف **طوماس هوبز Thomas Hobbes (1588،1679)**، في مشروعه الفلسفي إلى وضع الفلسفة السياسية والأخلاقية على أسس علمية، تأثرا منه بالتطورات العلمية والتقنية الحاصلة في شتى المعارف الإنسانية إبان عصره، خاصة الثورة الكوبرنيكية* في مجال العلوم الطبيعية، قصد التخلص التفسير الميتافيزيقي والديني الذي طغى على كل ميادين المعرفة الإنسانية من جانب ومن جانب آخر بناء نسق فكري على أسس عقلانية وعلمية.

يرى هوبز أن حالة الطبيعة تشير إلى "الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعا في الرهبة، يكونون في الحالة التي تسمى حربا وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر. فإن الحرب ليست معركة فقط، أو فعل قتال، بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع معلومة بما فيه الكفاية»[1]، فالميزة الأساسية للحالة الطبيعية في نظر هوبز؛ هي

[1]، توماس هوبز، الليفياتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت، ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم؛ رضوان السيد، ط.1. (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة2011)، ص، 134.

*:(نسبة إلى العالم نيكولاس كوبرنيكوس الذي ولد في بولندا عام 1473 وتوفي 1543). عالم رياضياتي وفيلسوف وفلكي وقانوني وطبيب وإداري ودبلوماسي وجندي بولندي كان أحد أعظم علماء عصره. يعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرماً يدور في فلكها في كتابه "حول دوران الأجرام السماوية".

غياب الحكومة التي بإمكانها إحلال النظام داخل الجماعة البشرية. إنها حالة لم تخضع لأيّ تنظيم سياسي أو أخلاقي معين، بل يسودها الخوف والصراع والقوة، إذ هي

حالة حرب الواحد ضد الأخر، كان فيها الإنسان لا يسيّره لا قانون ولا نظام مدني سوى قوانين الطبيعة التي يعتبرها الفيلسوف مجرد حلقة تربط بين الإنسان والوجود، لهذا يسعى كل فرد إلى فرض قوته والحفاظ على ذاته، ما يؤدي إلى نشوب الحروب والصراعات، فتساوي الناس في ملكات الجسم يجعلهم متساوون في القدرة على فعل الشر وممارسة العنف حتى القتل في حق الآخر، ومن حق هذا الأخير الدفاع عن نفسه وبالتالي تنشب الحرب والقتل، لهذا يقول هوبز «الإنسان ذئب للإنسان»[1].

هكذا سينتج الخوف وانعدام الثقة بين الأفراد، ويكون شغلهم الشاغل هو الحذر من الوقوع تحت السيطرة والغلبة، التي قد تجعلهم يخضعون إلى إرادات الآخرين دون رغباتهم ورغما عن إراداتهم، والنتيجة من هذا أن الفرد ينغمس في حاجة الأمن والحذر من الخطر، لينسى بذلك مجالات الحياة الأخرى؛ من حياة ثقافية وعلمية، فيصح همهم المشترك هو السعي إلى السيطرة على الغير ومحاولة إخضاعه قبل أن يخضع هو نتيجة لغياب القانون والتنظيم العقلاني.

من هنا يتوصل هوبز إلى نتيجة مفادها أن الإنسان كائن ذو ميول شريرة تمكنه من التعدي على الغير وعلى حقوقه، والأنانية التي اقترنت بالذات الإنسانية تسيطر عليه وتدفعه إلى تحقيق مصالحه الذاتية ولو عن طريق القوة وعلى حساب الآخر مهما كان. فحالة

[1] ، توماس هوبز، الليفيتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص، 145.

الطبيعة في منظور هوبز« تمثل ما تصوّره عن التفاعلات الإنسانية قبل أن يوجد مجتمع منظم، وقبل أن تكون هناك حكومة وقبل أن يكون هناك أي شكل من القوانين»[1].

هذا ما دفع هوبز إلى وصف الحالة الطبيعية أو بالأحرى المجتمع الطبيعي بمجتمع العلاقات البيولوجية المبنية على صلة الدم والقرابة والموقع الجغرافي، حيث لم تظهر فيها أي ميزة أو صفة من مواصفات المدنية والسياسة، وهنا يعارض هوبز الموقف الأرسطي الذي جعل من الإنسان كائنا مدنيا بالطبع أي أن الاجتماعي البشري هو وليد الطبيعة، ولكن حسب هوبز دائما؛ فإن الاجتماع المدني اصطناعي ناتج عن الاتفاق بين البشر للعيش في إطار الجماعة، هذا ما جعله يقول أن حالة الطبيعة « هي نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية التي تسير البشر»[2]. هذه الأهواء التي تشكّل نوع من الرغبة والشعور في نفس الإنسان وتحثه إلى السعي المستمر نحو العنف والصراع الدائم.

عندما كانت حالة الطبيعة مرتعا خصبا للصراع والحرب، سينتج عنها نوع من الخوف الذي يهدد حياة الأفراد، لأنهم معرضون لكل أشكال العنف والخطر في كل وقت وكل مكان نتيجة غياب أية سلطة أو قوة تحميهم، لهذا يولد نوع من الشعور والرغبة في العيش داخل مجتمع يسوده نظام وسلطة، تسعى إلى تكريس السلم والاستقرار، فهو الدافع إلى البحث عن حالة اجتماعية أفضل من سابقتها، ولعل المسلك الذي اقترحه **هوبز** يتمثل في العقد الاجتماعي. وفي هذا المقام لا بد من ذكر الدوافع التي كانت وراء هذا الاتفاق بين الناس إذ يقول « إن الهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي الخوف من الموت والرغبة من

[1] ، ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر، ريع وهبة، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة)، 2003، ص، 184.

[2] ، توماس هوبز، الليفيتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص، 176

الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل في أن يحصل عليها بعمله، ويطرح العقل بنودا مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها، هذه البنود هي ما يسمى أيضا بقوانين الطبيعة»[1].

فالثنائية التي يتكون منها الإنسان والمتمثلة في الغريزة والعقل. هي التي توجهه نحو العقد الاجتماعي، فمن جهة تكون الغريزة سندا لإقامة نظام سياسي اجتماعي للتخلص من الخوف والعنف الذي كان يهدد الإنسان في حالة الطبيعة، ومن جهة أخرى يكون العقل هو المرشد والموجه لهذه الحالة الجديدة عن طريق تقنين الحقوق والقوانين الطبيعية بغية تنظيم أحسن لحياة الأفراد؛ عندما يحسون بالعمل والمشاركة في الحياة العامة، والشعور بالأمن.

كل هذا يؤدي الانتقال إلى حال أفضل وأكثر عقلانية عن طريق العقد الاجتماعي. ومن هنا يجوز لنا طرح السؤال التالي: ما هو مدلول العقد الاجتماعي في التصور العام لفلسفة هوبز السياسية؟.

إن العقد الاجتماعي الذي يدعو إليه هوبز هو «الوسيلة الوحيدة التي لإنشاء هذه السلطة المشتركة القادرة على الدفاع عن البشر في وجه اجتياحات الغرباء والإساءات المرتكبة بحق بعضهم، وحمايتهم حتى يتمكنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتهم وثمار الأرض، فتكمن في جمع كل قوتهم وقدرتهم باتجاه شخص أو مجموعة أشخاص، تستطيع بغالبية الأصوات حصر كافة إرادتهم في إرادة واحدة»[2].

ولهذا؛ فالصورة التي رسمها هوبز عن حالة الطبيعة هي التي دفعته إلى اقتراح مثل هذا المخرج، الذي يعبر في معناه العام عن الاتفاق والإجماع الحر بين الأفراد الذين يتخلون عن العزلة والانفراد للانضمام إلى الجماعة، والاتفاق بهذه الصورة، يتمثل في تنازل جميع

[1] ، توماس هوبز، المرجع نفسه، ص، 137.

[2] ، توماس هوبز، الليفيتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص، 179

الأفراد عن حقوقهم الطبيعية بكل إرادة وحرية، مجسدين بذلك الرغبة المتبادلة بينهم من التوافق على جملة من المعاهدات والاتفاقيات التي تعاهدوا عليها قبل العقد.

إن ميزة هذا العقد هي أنه يكون بين الأفراد فقط، فأما الحاكم فلا يكون طرفا فيه وغير معنيا بالتعاقد، إنه يتمتع بسلطة مطلقة تمكنه من إرساء النظام والقانون داخل الجماعة والشرط الذي يضعه هوبز لنجاح هذا التعاقد هو الاتفاق القائم على الاحترام المتبادل لجميع القوانين التي يقرها الملك، بما أنه الوحيد الذي له الحق في تطبيق القوانين على أفراده، يقول **هوبز** «يشكل ذلك أكثر من الموافقة أو الوفاق إنه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد، قائمة بموجب اتفاقية كل فرد مع الآخر»[1]، من أجل تنفيذ القوانين للعيش في سلام.

هذا الاتفاق الطوعي حسب هوبز يمثل أفضل ما للإنسان فعله للتخلص من كابوس الحالة الطبيعية وتكوين سلطة عامة قوامها رضا هؤلاء الأفراد للانطواء تحت لوائها، فالغاية من هذا التعاقد هي الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية التي تعرف ميلاد المجتمع المدني الذي يحل محل المجتمع الطبيعي. ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن هوبز يقرّ بالصبغة الاصطناعية للاجتماع البشري وأن الدولة هي نتاج الاتفاق الإرادي للأفراد، عكس ما كان في اعتقاد أرسطو الذي جعل من هذا الاجتماع واقعة طبيعية. هذه الدولة التي تتمتع بالسلطة المطلقة وبكامل السيادة نتيجة اعتراف الجميع بها ما يضفي نوع من الشرعية التامة عليها.

يصف هوبز سلطة هذه الدولة بأنها « الإله الفاني الذي ندين له بالسلام والدفاع، وهو أدنى رتبة من الله، الله غير الفاني»[2]، فالتفويض العقلاني الذي قام به الأفراد سيؤدي إلى وضع سلطة عامة تمثل القوة التي بإمكانها إخضاع الشعب إلى سلطانها. ولكن في هذا

[1] ، توماس هوبز، مرجع سبق ذكره، ص، ص،180 189.

[2]، توماس هوبز ،مرجع سبق ذكره، ص، 180.

الموقف قد يتبادر إلى الذهن تساؤلا عن طبيعة السلطة المطلقة وإن كان سيقبل بها الأفراد المتعاقدين، فما الغاية من وضع دولة تتمتع بالسلطة المطلقة ترمز إلى القوة والتسلط؟ ألا تمثل خطرا أكبر من الذي كان سائدا في حالة الطبيعة على حياة وممتلكات الناس؟. هنا يجيب هوبز بضرورة وجود دولة تكون ذات سلطة ملزمة لكل الأفراد على طاعة الحاكم والقوانين الصادرة عنه، من أجل قيادتهم نحو السلام، وتمتعها بالسلطة المطلقة لا يعني التعدي على الشعب وظلمهم، وإنما هي الدولة العادلة والموضوعية التي تكون غايتها كفالة الحقوق للجميع وضمان ممارسة الحرية في ظروف آمنة. يقول ستيفان ديلو« قد آمل **هوبز** أن يحيّد هذه النوازع القويّة، ويخلق مجتمعا قائما على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة. وذلك عن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها في استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين»[1]. فقوة الدولة تكون في خدمة المواطن عندما تسهر على تطبيق القوانين وإحلال النظام داخل

المجتمع المدني، فتكون مبادئ العدالة والإنصاف والمساواة قيم تسعى الدولة جاهدة لتحقيقها ولو باستعمال القوة ضد المواطنين وكل من يمثل خطرا على العام والخاص.

ومن هذا المنطلق يمكن القول أن الدولة التي نظّر لها توماس هوبز تحمي وتثبت الحرية الفردية والجماعية للمواطنين؛ عن طريق القوانين التي تزيل كل العقبات التي كانت في وقت مضى عائقا في وجه الحرية. فلكل فرد أمنه وسلامته من خطر الموت العنيف الذي كان يهدده في السابق، ومن هنا فالمحافظة على الذات أمر مضمون في إطار المجتمع المدني الذي يتمتع بالسلطة التي كانت غائبة في حالة الطبيعية.

وفي الأخير يمكن القول أن الرغبة الملحة لدى توماس هوبز في التأسيس لسلام مدني مبني على قوام العقل، أدى به إلى التّنظير لمشروع فلسفي سياسي، يجعل من الإنسان مواطنا في دولة، حيث يكون مؤهلا للقيام بكل ما تتطلبه الحالة المدنية من واجبات

[1] ، ستيفان ديلو، مرجع سبق ذكره، 182.

وتحديات. فلهذا؛ جعل الفيلسوف من العقد الاجتماعي جسرا للعبور من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية التي تسودها القوانين الأخلاقية التي تلزم، من جانب، كل الأفراد على الاحترام المتبادل فيما بينهم، واحترام السلطة من جانب آخر، فهذه السلطة الغائبة عن حالة الطبيعة يجب أن يتقبلها الكل، لأنها تهدف إلى ترصيص بنيان الحرية والعدالة في ثنايا المجتمع المدني المنظم تحت سلطان الدولة التي تتمتع بالسيادة والقوة.

المطلب الثاني: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عند جون لوك:

يعتقد **جون لوك John Locke(1632، 1704م)**، أن أية محاولة لإقامة نظرية في الفلسفة السياسية تسترعي العودة إلى البحث في الحالة الأصيلة للإنسان، هذه الحالة التي يقصدها هي حالة الطبيعة. وما ذلك سوى للبحث عن الأسس الأولى التي يجب مراعاتها حين نود التنظير لمشروع فلسفي سياسي يبنى على مبادئ العقل. إن الهدف الأساسي من فلسفة لوك السياسية؛ هو إعلان الثورة ضد النظريات الفلسفية السابقة، ومحاولة دحض الحجج والأسس التي ينادي بها دعاة السلطة المطلقة؛ إلى ترسيخ فكرة السلطة المطلقة للملوك لسياسة الشعوب والأمم، على حد ما ذهب إليه مواطنه هوبز، أو نظرية الحق الإلهي للملوك التي روج لها روبرت فيلمر* في كتابه "الأبوة " من جهة أولى، ومن جهة ثانية الرغبة في استبدالها بحكومات ملكية ذات سلطات مقيدة ونفوذ محدود.

إن الحديث عن فلسفة لوك السياسية تستوجب العودة إلى رؤى الفيلسوف ذاته حول مصطلحات جد رائجة ضمن إطار الحقل المفاهيمي السائد إبان القرن السابع عشر؛ التي نشأ فيها. من بينها نجد مصطلح حالة الطبيعة، العقد الاجتماعي والحالة المدنية. فأول انطباع يتبادر إلى الذهن عند عرض **لوك** لحالة الطبيعة هو أن الناس يعيشون في محبة خلال العصور الأولى للبشرية وينعمون بالحرية الطبيعية، حيث يقول « ... وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن إطار سنة

الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى حد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان»[1]، حيث يتمتعون بالمساواة في جو من السلام والنية الطيبة، ، ولهذا يضيف قائلا « وهو وضع من المساواة أيضا حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ؛ فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر»[2]، وهذا لا يعني أنها حالة ينعدم فيها القانون بل قانون الطبيعة هو الذي يسري فيها وينظم حياة الناس على قدم العدالة والمساواة. وما هذا سوى دليل على أن هذا الوضع على حد تعبير أحد الدارسين؛ يشير إلى حالة «الحرية الكاملة»[3] حيث بإمكان الناس التصرف بأعمالهم وبحياتهم كما يحلو لهم بما أن الراعي والحامي لهذه الحرية هو قانون الطبيعة الذي يمثل قانونا أخلاقيا يكتسبه الناس بالتجربة والإدراك العقلي، ويتيح لكل فرد حق التمتع بسلطة فردية تخضع للأهواء والعواطف من جهة، ويلزمه على طاعته من جهة أخرى.

هذا ما يجعل موقف لوك مناقض مباشرة لتصور هوبز عن الحالة الطبيعية؛ كحالة تعني موضعا للفوضى والنزاع، واعدام أدنى شروط العدالة والمساواة بين الناس. وربما قول جون لوك هنا يبين مدى هذا الاختلاف؛ حين أكد أن حالة الطبيعة « ليست حالة من الإباحية.... فحالة الطبيعة تمتلك قانونا للطبيعة ليحكمها ويلزم كل شخص»[4]، فلا صراع ولا خوف فيها، بما أن الجميع يتمتع بنفس الحقوق التي وهبتها لهم الطبيعة منذ الولادة كالحرية والمساواة والملكية، ومن هنا يظهر أن هذه الحقوق ليست ناتجة عن الاجتماع البشري بل

---

*، روبرت فيلمر منظر سياسي انجليزي(1588، 1653)، دافع عن الحق الإلهي للمولك، من أهم مؤلفاته كتاب " الأبوة".

[1] ، جون لوك، في الحكم المدني، تر : ماجد فخري، (اللجنة الدولية لترجمة الروائع)، بيروت، 1959، ص، 139.

[2] ، جون لوك، في الحكم المدني، ص، 139.

[3]، ليو استراوش، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، تر، محمود سيد أحمد، مر، إمام عبد الفتاح إمام، ط1(الكويت، المجلس الأعلى للثقافة)،2005، ص، 10.

[4] ، ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 197.

وجودها أسبق من وجود وتكون المجتمع ذاته بصفته الجديدة. فإنسان حالة الطبيعة لم يكن متوحشا ولا عنيفا، حتى يدفع الأمر بهؤلاء الفلاسفة لتصور إلزامية السلطة المطلقة لتنظيم حياتهم وإرساء الأمن والسلم بينهم. لهذا يقول لوك عنهم « ومهما كانت التعهدات التي قطعوها على أنفسهم بالأيامين المغلظة والوعود القاطعة، فهم قد جردوا البشر من حقهم بالحرية الطبيعة؛ ولم يعرضوا بذلك جميع المحكومين، ما وسعهم ذلك، لأشنع أنواع الظلم والطغيان وحسب، بل نقضوا حق الملوك وزعزعوا عروشهم»[1]، فبالرغم من أن الإنسان في حالة الطبيعة يخضع لأهوائه وعواطفه، إلا أنه بالإمكان وصف الطبيعة البشرية بالخيّرة والطيبة، ولا بالعبودية وانعدام الحرية الطبيعية، ولهذا يصدق قول ستيفن ديلو « إن حالة الناس الذين يعيشون معا وفقا للعقل، من دون رئيس على الأرض، ذي سلطة بينهم للحكم هي، بصورة ملائمة حالة الطبيعة»[2]، وهذا هو اعتقاد **لوك** الذي يرى أن الإنسان في حالة الطبيعة كان كائنا عاقلا وليس متوحشا، لكن؛ تغيب فقط عن هذه الحالة أسس السلطة السياسي وإلا كيف نفسر تفكيره في الانتقال إلى حالة أخرى مغايرة لتلك التي يعيش فيها؛ أين يصبح بإمكانه الوجود في مزيد من الطمأنينة والسلام بعيدا عن كل خطر، وهذا ما يترجم استعداد الناس للحفاظ على ذواتهم وذوات الآخرين.

وملخص القول؛ يمكن الفهم، أن حالة الطبيعة عند لوك هي حالة العيش في إطار يخضع لنوع من التنظيم الاجتماعي وفقا لقانون الطبيعة الذي يجعل الناس على نفس الدرجة من المساواة، وهذا ما يؤهل الجميع إلى استعمال قدراتهم الشخصية للحفاظ على ممتلكاتهم وحياتهم، لأن هذه الحالة في الأصل تعرف بانعدام السلطة السياسية التي تقوم بهذه المهام، الأمر الذي بوسعه أن يؤدي إلى نشوب نوع من الصراعات والنزاعات بين هؤلاء الأفراد،

[1] ، جون لوك، في الحكم المدني، ص، 06.

[2] ، مجموعة اخترنا لك، جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، ترجمة شوني الكيال، (الدار القومية للطباعة والنشر)، ص، 80.

خاصة بعد شيوع مبدأ الملكية وتمركزها في أيدي جماعة من الناس دون سواهم، وينتج التفاوت واختلال المساواة وإمكانية تعرض المجتمع إلى الهلاك والخراب.

إن غياب الدولة أو بالأحرى انعدام السلطة السياسية، كآلية من آليات وضع وتحديد القوانين، يدفع بالناس ذاتهم إلى البحث عن صيغة عقلانية تكون بمثابة مانع وحاجز لصد كل خطر قادم ، فهو بالطبع العامل المولد لحاجة جديدة، والدافع إلى البحث عن السلطة.

هذا ما أدى بجون لوك إلى القول بأنه من اللازم على الذين يرغبون في التخلي عن حالة الطبيعة، التأسيس لمجتمع جديد، وذلك يمر عبر إيجاد صيغة تتيح لهم فرصة الانتقال إلى مرحلة مغايرة وهي حالة المجتمع المدني، وذلك بالكيفية التي تضمن لهم الحقوق الطبيعية الفردية منها والجماعية، وهو ما يتحقق وفقا لعقد أو اتفاق يقوم بينهم. لهذا يقول جون لوك « ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي أو استمراره ما لم يسند إليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع، فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة تنازلا تاما»[1]، إن العقد الذي يتحدث عنه لوك؛ يكون ناتجا عن الاتفاق الإرادي الذي يعقده مجموعة من الناس فيما بينهم، رغبة منهم في التأسيس للسلطة السياسية المنعدمة في حالة الطبيعة، والشرط الذي يبنى عليه هكذا عقد، يتمثل في تنازل كل فرد من أفراد المجتمع؛ عن جزء من ممتلكاتهم وحرياتهم التي ورثوها عن حالتهم الأولى، لهيئة عليا تتمتع بالسيادة والشرعية، والغاية القصوى من كل ذلك هو التمتع بنفس النصيب من الحرية، فلا أحدا يكون سيدا على الآخر ولا أحدا يخضع لغيره سوى للسلطة التي ظهرت بمقتضى التعاقد.

وفي نفس السياق يضيف لوك؛ متحدثا عن العقد الاجتماعي فيقول « خلق الناس بطبيعتهم أحرارا، متساوين ومستقلين ولم يحرم أحد من هذا الحق أو يخضع لأي سلطان

[1] ، جون لوك، في الحكم المدني، ص، 188.

سياسي دون رضاه يتفق فيه مع آخرين فيتحدون في جماعة واحدة من أجل راحتهم وسلامتهم، وحتى يسود الوئام بينهم ويتبادلون المنافع، كما أن اتحادهم فيه قوة لهم تعينهم على مواجهة الأخطار المشتركة»[1]، وهنا تظهر جملة القواعد والشروط التي يمكن تأسيس العقد على إثرها، من بينها أنه يبنى على مقاس الحرية الكاملة للأفراد المتعاقدين، كما يشترط مشاركة كل الأفراد وليس العقد حكرا على أناس دون سواهم،« وعلى ذلك فإن اتفاق كل فرد مع آخرين لتكوين كيان سياسي واحد في ظل حكومة إنما يحتوي ضمنا على تبعيات لأفراد هذا المجتمع ... ليظل المرء على حريته وتحرره من أية التزامات كما كان شأنه في حالة الطبيعة»[2].

هنا إذا يكمن الاختلاف في طبيعة العقد بين لوك وهوبز، لأن لوك يقر بحرية الفرد وسيادته التي تجعله مؤهلا ليكون مواطنا مستقلا بذاته، والتمتع بكامل الحقوق في تنمية وإنعاش حريته، أضف إلى ذلك؛ فالمجتمع في فهم لوك هو وليد التفاهم والاتفاق الذي حدث بين أفراده، وهو الشرط نفسه أيضا؛ الذي يبين أن السلطة السياسية وجدت بتأسيس المجتمع المدني.

لقد جعل لوك الشعب على قدر كبير من الأهمية في العقد الاجتماعي، بما أنه يمتلك السيادة وحق المشاركة السياسية، ولا يكون خاضعا بمجرد التعاقد. و مكمن الاختلاف والتجديد في فلسفة العقد الاجتماعي عند لوك في نظريته السياسية؛ هو الإعلاء من قيمة الشعب وجعله طرفا حاسما وفعالا؛ في محتوى العقد، لأنه سوف يشارك في هذه العملية مثله مثل الملك أو الجماعة التي سوف تحكم، ومنه فالعقد الذي يتحدث عنه لوك؛ يحتوي على طرفين على الأقل؛ هما الشعب والحاكم؛ سواء الملك إذا كان فردا أو الحكومة إذا كانت

[1] ، مجموعة اخترنا لك، جون لوك الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي عند روسو ، ص، 83

[2] ، مجموعة اخترنا لك، مرجع سبق ذكره، ص، 84.

جماعة، ولهذا« تعني فكرة العقد تعاقدا يضم طرفين هما الشعب والملك أو الحكومة، ولا يصبح العقد لاغيا إلا إذا أخل أي طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأن أهمل الملك في مسؤوليته تجاه الشعب تعيّن عزله»[1]، لأنه في النهاية ما هو إلا خادم عند الشعب، وتم تعيينه لخدمة مصالح الشع والحفاظ على مقومات وجوده وحياته.

ومن هنا نستنتج كذلك، أن جون لوك يقر بالحرية الكاملة لأفراد الشعب في المشاركة السياسية، وإعطائه الحق في الثورة ضد السلطة السياسية إذا حدت عن المهام المحددة في إطار العقد، حيث من المفروض على الحاكم التقيد بمحتوى ومضمون العقد، وذلك بالسهر على تنفيذ القوانين التي ترعى الصالح العام وتصون الحريات الفردية، لأنه في النهاية؛ الحاكم ما هو إلا مجرد إداري؛ في خدمة الجماعة التي عينته، وقول لوك في هذا المقام يوضح ما أشرنا إليه « إذ حرية الناس في ظل الحكومة معناها الحياة بحسب قاعدة منصوص عليها، تنطبق على جميع أفراد تلك الجماعة، سنتها السلطة التشريعية التي نُصبتْ فيها. أي العمل بحكم مشيئتي في كل الأمور التي لا تنص عليها تلك القاعدة والاستقلال عن كل إرادة أخرى متقلبة خفية مستبدة، كما أن الحرية الطبيعية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السلطة الطبيعية»[2]، فالانضمام إلى المجتمع المدني لا يعني إطلاقا التنازل عن الحرية الطبيعية، بل كل ما في الأمر؛ هو أن السلطة المدنية تهتم بحماية حرية الناس من كل خطر يهددها، لتتحول بذلك إلى حرية مدنية تحت غطاء مجموعة من القوانين والتشريعات، ولهذا يقول لوك « أما حرية الانسان في المجتمع فتعني أنه ليس مسخرا لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة، وأنه ليس

[1] ، راوية عباس عبد المنعم، جون لوك : إمام الفلسفة التجريبية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية)، 1987، ص، 121.

[2] ، جون لوك، في الحكم المدني، ص، 149.

خاضعا لأي إرادة أو مقيدا بأي قانون سوى ما تسنه تلك السلطة التشريعية وفقا للأمانة التي عهد بها إليها»[1]، وبمعنى آخر تلتزم هذه السلطة بمسؤولياتها الأمنية والسياسية نحو كل الأفراد؛ لأنهم لم يهبوا حق أنفسهم وذواتهم إلى الملك، لأن مثل هكذا فعل يتنافى كليا مع مبدأ السيادة والحرية. فبالرغم من أن هذه السلطة تتمتع بنوع من القوة والشرعية إلا أنها تبقى خاضعة لمبدأ الأغلبية كقاعدة أساسية لكل مجتمع سياسي، يريد الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، حيث لا سلطة تعلو فوق سلطة إرادة الناس.

من هنا يتبين أن غاية لوك من فكرة العقد الاجتماعي، تكمن في التمهيد للحكومة الجديدة، التي تعرف بالحكومة الدستورية أو الأغلبية المقيدة، التي تشير في اعتقاده إلى النموذج الأمثل الذي يتوافق مع الطبيعة البشرية للأفراد المنضوين تحت لوائها، فالسلطة السياسية التي نظّر لها ما هي « إلا تلك التي كان يتمتع بها كل امرئ في الطور الطبيعي، فتخلى عنها الجميع ومن خلاله للحكام الذين نصبهم المجتمع كأولياء عليه مشترطا هذا الشرط صراحة أو ضمنا: وهو استخدامها من أجل خيرهم وحماية أملاكهم»[2]. فالميزة الأساسية للدولة الحديثة؛ هي الاعتماد على القانون، كموجه أولي لكل الحياة الاجتماعية، فالفصل بين السلطات يمنع من تمركزها في يد رجل واحد أو أقلية فقط، كما يهدف أيضا إلى وضع الحدود للسلطة السياسية حتى لا تتعدى على الناس؛ ويلزمها على خدمة مصالح الفرد والجماعة على حد سواء.

هكذا إذا تمكّن لوك من دحض نظريات العقد الاجتماعي التي جعلت سلطة الحاكم قوة الدولة يعلو فوق كل فرد وكل مواطن، حين مهد الطريق إلى ميلاد الأنظمة الديمقراطية والليبرالية التي تجعل من الفرد سيدا وحلقة مركزية في كل مشروع سياسي، ولهذا يقول «

[1] ، المرجع نفسه، ص، 149.

[2] ، المرجع نفسه، ص 245.

فالملكية المطلقة التي يزعم بعضهم أنها نمط الحكم الوحيد لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني، فهي ليست شكلا من أشكال الحكم المدني قط »[1]، وما معنى هذا سوى الرفض القاطع لكل نظام مطلق يخضع الأفراد إلى الاستبداد والقهر من طرف سلطة فرد أو جماعة، ويجعل من العقد فاسدا وغير معبر عن إرادة الشعب، وهو الأمر الذي يحول دون قيامها بمهامها الأساسية، ويجتنب الغايات النهائية التي وجد من أجلها.

ولكن لا ينبغي في هذا المقام؛ الفهم أن لوك ضد قيام السلطة السياسية في المجتمع المدني، حيث تتمتع بالقوة والسيادة، بل جعل منها أساسا تبنى عليه الحياة السياسية في الحالة المدنية، ولكنها تكون مخالفة لكل سلطة أساسها الدين أو الانتماءات العرقية والأسرية، فهي التي تميز المجتمع المدني عن حالة الطبيعة، لهذا يقول لوك « من هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش، فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بها وبوسعها البث في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون في مجتمع مدني»[2]. ومن مضمون هذا القول نستنتج خصائص السلطة المدنية ومهام الدولة، هي السهر على تحقيق السلام من خلال تقنين الحقوق الطبيعية، لتحقيق المزيد من تنظيم الملكية والحرية، وتكريس تحقيق المساواة، والحفاظ على استمرارية الحياة العامة في المجتمع المدني.

من هنا يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها أن المجتمع المدني أو الحالة السياسية التي دعا إليها لوك؛ هي حالة ناتجة في الأساس عن العقد الذي اتفق فيه الجميع مع الجميع من أجل العيش في إطار المجتمع، والتخلص من عيوب الحالة الطبيعية، من هنا يقول **لوك** «إنني أسلم تماما أن الحكومة المدنية هي العلاج الأصيل لعيوب وآفات حالة الطبيعة، التي

[1] ، جون لوك، المرجع نفسه، ص، 138.

[2] ،، جون لوك، المرجع نفسه، ص، 188.

لا بد أن تكون كبيرة بالتأكيد عندما يكون الناس حكاما أو قضاة في قضاياهم الخاصة، لأنه من اليسير أن نتصور أنه من الجائر إلى حد إلحاق الأذى بأخيه نادرا ما يكون عادلا بحيث يدين نفسه بسبب الضرر »[1]، فالحكومة المدنية هي الميزة الأساسية التي تفصل حالة الطبيعة عن الحالة المدنية، لأنها تقضي عن الفوضى والاضطرابات التي حالت دون تطبيق القانون الطبيعي في الحالة الأولى للبشرية، وتجعل هذه الحكومة الفرد يتأهب لتحمل مسؤولياته والتزاماته في حالة المدنية، ويكون بذلك يمارس حقوقه الطبيعية في إطار القانون المدني حيث يسود السلم والأمن الذي يحمي الحقوق المعنوية من الحرية والعدالة وحق المعتقد من جهة ومن جهة أخرى تسعى إلى ضمان استمرارية الحقوق المادية المتمثلة في الحق في الثرة والملكية الخاصة.

[1] ، جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص،195

المطلب الثالث: الحالة الطبيعية والحالة المدنية عن جان جاك روسو:

لم يختلف جان جاك روسو عن فلاسفة العقد الاجتماعي السابقين له، حين جعل من الفلسفة السياسية موضوعا لدراساته النظرية، إذ راح يتناول تفاصيل المجتمع الغربي في عز الحداثة التي يدعي الجميع أنها مشروع عقلي تحرري وتنويري، حيث اهتم بجملة من المفاهيم الأكثر تداولا في عصره هذا، من الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي والحالة المدنية أو المجتمع المدني وجعل منها مفاهيم مهمة في مشروعه الفلسفي والسياسي. بالإضافة إلى هذا، فإن روسو لم يغفل الحرية والمساواة والعدالة التي وضعها كغاية يجب السعي إلى تحقيقها وتكريس ممارستها في واقع هذه المجتمعات.

لكن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن نظرة روسو وموقفه من حالة الطبيعة يختلف عن نظر وتصور هوبز؛ خاصة من حيث النتائج، وهذا بالرغم من اتفاقه معه ومع منظري الحق الطبيعي في أن حالة الطبيعة تتميز بوجود نوع المساواة والحرية والعدالة، كمفاهيم مجردة من أي معنى عيني وحقيقي، بمعنى أن الإنسان في هذه الحالة عاش في حرية وأمن ولكن دون إدراك معانيها وماهيتها. هذا ما جعل منه يبني نظرة مختلفة عن تلك التي نجدها عند **هوبز** إذ يعتقد أن حالة الطبيعة تمثل أكمل وأمثل حال للبشرية لأن فيها «ولد الإنسان حرا»[1] ، وأنه خال من أية مسؤولية وأي إلزام سواء من السلطة الدينية أو من السلطة المدنية، ومن أي التزام كذلك اتجاهها، وأن كل ما في الأمر؛ هو أن الإنسان يتمتع بالحرية التي وهبتها إياه الطبيعية، حيث يمكنه تحقيق كل رغباته وشهواته ويصبح سيّد على نفسه وتصرفاته ومستقل بذاته، إنه متوحد يعيش منفردا، لا تربطه أية علاقة بغيره، لا يمتلك اللغة ولا الصناعة فلا

[1] ، جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر، وتع، عبد العزيز لبيب،ط1، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة،)، 2011، ص.78.

يجتمع مع الآخرين سوى في أوقات الضرورة مثل قضاء حاجة الجنس ثم ينصرف طليقا حرا.

هذا ما جعل روسو يصف الأفراد في حالة الطبيعة بقوله « أن الإنسان المتوحش لما كان متشردا بين الغابات، لا صناعة له ولا كلام ولا مسكن، ولا يعرف الحرب، ولا ارتباطات له بالغير، ولا حاجة لأمثاله قط، ولا رغبة له كذلك في إلحاق الضرر بهم، بل ربما لم يتعرف إلى وواحد منهم على أنه فرد قط، ولما لم يكن عرضة إلا للقليل من الأهواء فإنه لم يكن لديه من المشاعر ومن أنوار [المعرفة] إلا ما كان من خاصيات حالته تلك، فلم يكن يشعر إلا بحاجاته الحقيقية»[1]، فهم يعيشون فقط من أجل الراهن، لا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم، وليس لديهم تنظيما اجتماعيا مبني على التعاون بين أفراده، فالإنسان في حالته البدائية يعيش منفردا ولم يكن له أي تصور عن الاجتماع البشري والانتظام وفق قوانين سياسية وضعية، فتصرفاته تكون وفق ما يبدو له أنه قريب من طبيعته، بالإضافة إلى هذا تكون غاية كل فرد في حالة الطبيعة هي حفظ الذات من كل خطر يمكن أن يلحق به، من غيره من الناس، نتيجة لغياب سلطة كلية يمكنها أن تخضع الجميع إلى نظامها وقوانينها، لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في مثل هذا المقام هو كيف يمكن الدفاع عن الذات دون التعدي على حياة الآخر؟، هنا يجيب روسو بأن الطبيعة البشرية في هذه الحالة كانت خيرة وطيبة، مطبوعة بعاطفة الرأفة والرحمة التي تنقص من الأنانية والمبالغة في حب الذات وتبعده عن كل الشرور التي تؤدي إلى الخطر والهلاك، فإنسان روسو يكون أكثر طيبة كلما اقترن بالطبيعة،«... التي لا تكذب أبدا، كل ما سيكون من لدن الطبيعة سيكون صادقا»[2].

[1] ، جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، تر: بولس غانم، (المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص،109.

[2] ، جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص، 68.

هكذا إذا ثار روسو ضد الفلسفات السابقة التي تدعو إلى الحكم المطلق والحق الإلهي للملوك في الحكم، بما أن هذه الأنظمة تعلي من قيمة الدولة وتجعل الفرد أو الشعب جانبا وإن لم نقل تخضعه بكل أشكال القوة والقهر، في حين جعل من الشعب سيدا على ذاته ومسئولا عن حريته وحياته، فلا يقبل بأية وصاية تملى عليه مهما كانت طبيعتها.

لقد جعلت هذه المواقف من روسو فيلسوفا راديكاليا نتيجة لأفكاره السيّاسية حول حالة الطبيعة التي جعل منها أفضل حال للإنسانية لتميزها بكل القيم النبيلة والمحمودة؛ من العدالة والحرية والمساواة من جهة ومناهضة التحالف القائم بين السلطة القسرية للكنيسة والحكم التسلطي للدولة الحديثة من جهة أخرى.

من هذا المنطلق يمكن القول أن حالة الطبيعة في فهم روسو هي حالة الفضيلة التي يتساوى فيها الجميع لأنه لا أحد يملك؛ لا القوة ولا الحق في إخضاع الآخر لسلطانه، وفي هذا الموضع يقول أحد المفكرين« عاش البشر قرون على هذا المنوال وهم على جهل بالحياة في المجتمع وبالملكية وبالأسرة، ويكاد التباين بين البشر يكون معدوما في الحالة الطبيعية، وكذلك التفاوت واللامساواة. وقد تميزت هذه الحالة بالاستقرار والأمن»[1] لكن سرعان ما فسدت هذه الحالة وتحولت إلى حالة واللامساواة بعد ظهور الملكية الخاصة حيث تغيرت حياة الإنسان من الحرية والطيبة إلى حياة التنافس والنزاع والفوضى من أجل تحقيق المنافع الضيقة، فإن اللحظة المشؤومة التي أدت إلى الاختلال الطبقي هي لحظة ظهور الحالة المدنية؛ التي مهدت لظهور المجتمع الجديد، هذه اللحظة هي «الخطوة الحاسمة للبشرية

[1]، ف. فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنرييت عبودي، مر: جورج طرابيشي، ط1، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر)، 2006. ص، 214.

ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن، والزراعة، حيث حول المجتمع اتجاه انعدام المساواة السياسية وذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال الملكية الخاصة»[1].

ومفاد هذا أن ظهور العلوم وتطوّرها في الأزمنة الحديثة غيّر مجرى الحياة العامة للناس وطبيعتهم، حين اقترنت بمبدأ الملكية، وهنا يريد روسو الإشارة مباشرة إلى الدور السلبي الذي لعبته العلوم والفنون والآداب في المجتمعات الغربية الحديثة، حيث ساهمت في الازدهار المادي للأفراد، لكن لم تتوغل إلى باطنه لكي تعالج معاناته وأزماته الداخلية التي لحقت به في الحالة المدنية، لذا؛ فكلما تقدم الإنتاج الفني والإبداع الأدبي والعلمي؛ كلما عاد ذلك بالسلب على حالة الإنسان وطبيعته التي تزداد فسادا، وتم اضطهاد الفقراء والضعفاء وتنتج الطبقات في المجتمع الواحد نتيجة العامل الاقتصادي المبني على حرية الملكية. فقد تغيرت أخلاقه وأضحت وضيعة لأن إنسان المجتمع الصناعي لا يهتمّ إلا بالإنتاج والربح ولهذا يخلص روسو إلى نتيجة محتواها أن حالة المجتمع الجديد «قضت على الحرية الطبيعية قضاء مبرما، وثبتت قانون الملكية وشرعت التفاوت إلى الأبد، وجعلت من الاغتصاب الماكر حقا لا يقبل النقض وأخضعت الجنس البشري بأكمله للعمل والعبودية والبؤس خدمة لمصلحة بعض الطامعين والطامحين»[2]. ومن الآثار السلبية أيضا للنظام الجديد الذي تحولت إليه الشعوب الحديثة أنه جعل من « حياة الأمم الكبيرة توصف بالتجارة، وتوصف، بالتالي بالتمييز بين الغني والفقير، ويستطيع كل شخص أن يسعى إلى مكسبه داخل الإطار الذي وضعته الدولة والمال هو معيار الجدارة البشرية ويتم نسيان الفضيلة»[3]. ومن هنا تخلّت الدولة الحديثة عن الغاية التي وجدت من أجلها والمتمثلة في توفير السعادة لجميع أفرادها، عندما تحولت إلى خدمة الأقلية المالكة والحاكمة لأن هذه

[1] ، ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 225،

[2] ، جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ص،136.

[3] ، ليو استراوش، مرجع سبق ذكره، ص، 138.

الأخيرة تملك بين أيديها كل شروط السيطرة على الشعب، وهذا يجمل المعنى ومآل المجتمع الجديد « إن سيرورة اللامساواة تمر إذا بمحطات ثلاث: إقرار القانون وحق الملكية، تأسيس الولاية، وتحول الحكم الشرعي التعاقدي إلى حكم عسفي»[1]. حيث فقد حريته لأقرانه من الناس.

لقد أضحت الملكية الخاصة سندا هاما لنظام الحكم الجديد المبني على الإنتاج والصناعة والتجارة، ما دفع الناس إلى السعي وراء الربح والمصالح الفردية بدلا من المصلحة العامة، ونتيجة هذا التغير هو فساد الذات الطبيعية، التي انحرفت عن الفضيلة والطيبة التي سادت حالة الطبيعة، ومنه يستلزم الأمر؛ الإقرار بأن الأنظمة الرأسمالية عملت على تعتيم الحياة الاجتماعية، ومنه « كان من شأن ذلك بطبيعة الحال تشويه الحرية الطبيعة وتثبيت دعائم الملكية الخاصة وعدم المساواة، وجعلت من السلب والاغتصاب حقا مشروعا للأغنياء والأقلية من ذوي المطامع الفردية، وإخضاع البشرية جمعاء للعمل المتواصل أبد الحياة والعبودية والبؤس والشقاء»[2]. هذه إذا هي مواصفات المجتمع الجديد الذي ولد بميلاد الملكية الخاصة، لهذا رأى فيه روسو مثالا للشر والفساد، ومن هذه الزاوية بالذات هاجم فيلسوف الإرادة العامة مفكري الأنوار وفلاسفة الحداثة الغربية بسبب الغلو في تمجيد العقل وما أنتجه من فنون وآداب وعلوم، حتى جعلوا منها مرادفات ضرورية للمجتمع المدني.

يعتقد روسو أن حياة الإنسان انقلبت رأسا على عقب حين انتقل من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، أين أصبح مكبلا بقيود المجتمع المدني حين سلبت منه حريته ووجد نفسه في قفص الحضارة الجديدة، التي تتسم بالتسلط السياسي والقهر الاقتصادي، وهذا القول يوضح لنا ذلك « هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين، وتثبت الملكية، ويتوطد

[1]، ف. فولغين، مرجع سبق ذكره، ص، 220.

[2]، مجموعة اخترنا لك، مرجع سبق ذكره، ص، 132.

التفاوت، وهكذا صار الإنسان الطيب بالطبع شرير بالاجتماع وما أتاحه له الاجتماع من تقدم عقلي وصناعي. وإن قيام دولة يستسيغ قيام دول أخرى، فتنشب بينها الحروب»[1].

هكذا إذا تحول الفرد إلى مواطن سياسي بالإكراه؛ بعدما كان كائنا مدنيا فاضلا بالطبع، ومواطنا ملزما باحترام القانون بالرغم منه. إن انعدام الأخلاق والفساد الذي ينسب إلى السلطة المدنية غير الشرعية التي تأتي بالقوة لا بالاتفاق العام بين الناس، يدفعهم إلى التفكير في الطريقة المثلى التي تساعدهم على تغيير واقعهم واسترجاع حقوقهم المهضومة ولو كلفهم ذلك الثورة والعنف.

في هذا المقام يتبادر إلى الذهن السؤال الذي يجب طرحه على **روسو**: بعد كل هذا الامتعاض والاعتراض على واقع المجتمع الرأسمالي الحديث؛ ماذا عساك أن تقترحه كحل للخروج من المأزق الذي حل بالمجتمعات الحديثة، وما السبيل لتجاوز هذا الوضع الوضيع؟. يجيب لنا **روسو** عن هذا السؤال فيقول «[المطلوب هو] الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه وأن يحميها بكل ما يتوفر من قوة مشتركة، وإذ يتحد كل واحد مع الجميع فإنه، مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه ويظل حرا كما كان قبلئذ»[2]. فالعقد الاجتماعي إذا؛ يعد الحل الأمثل الذي بمقدوره تخليص الناس من مفاسد ومساوئ الحالة المدنية.

ولهذا يمكن القول أن إصلاح مفاسد الحالة المدنية يتم بإبرام العقد بين المواطنين الأحرار، وفقا لشروط يحددها روسو في قوله هذا« ومن المعلوم أن الشروط تختزل جميعا في شرط واحد ألا وهو أن يتنازل كل شريك في الاجتماع عن شخصه وعن جميع حقوقه

[1]، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص، 203.

[2] ، جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، 93.

تنازلا تاما للمجموعة كلها»[1]. فالناس يتنازلون بمقتضى العقد عن كل أشكال القوة والغريزة والفردانية التي ورثها في حالة الطبيعة من أجل الحفاظ على بقائهم وحريتهم. فوحدة الناس فيما بينهم أي- الاتحاد في جماعة منظمة تنظيما قانونيا-، هي التي أدت إلى العقد الاجتماعي الذي يمثل لحظة مميزة في تاريخ البشرية، بما أنها تعتبر إيذانا الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية من جانب أول، وتدل على الإرادة الحرة للأفراد الراغبين في المنفعة العامة من جانب آخر، حيث يضمن للأفراد الحرية والمساواة بالمدنية بدلا من نظيراتها في الحالة الطبيعية، جراء وضع نظام اجتماعي سياسي مبني على القانون العقلاني الذي يحمي كل المواطنين على اختلافهم.

يقول مؤلف كتاب في العقد الاجتماعي أنه «لا وجود لقانون يقتضي الموافقة بالإجماع سوى قانون واحد ألا وهو الميثاق الاجتماعي، وسببه أن الاجتماع المدني هو من بين جميع الأفعال في الدنيا أكثرها حدوثا بالإرادة»[2]، فالعقد الاجتماعي بهذا المعنى يمثل تعهد الناس واتفاقهم من أجل العيش سويا وفقا للقانون، حيث يتنازل كل فرد عن جملة من الحقوق والمكتسبات التي كانت له في حالة الطبيعة، لكن هذا الفعل يشير إلى نوع من الحرية والاستقلالية بما أنه نابع عن الرغبة الفردية وبدون أي إلزام أو إكراه. والأهم من كل هذا، هو أن هذا التنازل يكون للإرادة العامة، ولهذا يمكن القول أنه بفضل العقد يصير الشعب شعبا بتشكيل ملامح الإنسان الجديد وفقا لفضيلة الطيبة، متجاوزين بذلك كل أشكال العنف والفوضى، وممهدين الطريق لميلاد مجتمع الحرية والمساواة.

إن الغاية من المجتمع المدني الذي يدعو إليه **روسو** هي توفير المساواة السياسية والحقوق المدنية التي غابت عن التجمعات البشرية السابقة، ففي المجال الأخلاقي يتخلى

[1]، جان جاك روسو، مرجع نفسه، 93

[2] ، جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ص، 208

الإنسان عن التصرفات الغريزية والشهوانية التي سيطرت عليه في الماضي ويتجاوز الأنانية التي لازمته عند إقامة المجتمع المدني، يضيف روسو الحديث عن الإنسان في المجتمع المدني أنه قد «أحل في سلوكه العدالة عوض الغريزة وأكسب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر إليها، لما حل نداء الواجب محل النزوة الفيزيقية»[1]. بما أن القانون الطبيعي ليس بإمكانه إخضاع الناس ولا تسييرهم فإن هذا الأمر يستدعي البحث عن نظام سياسي يرتكز على القوانين المدنية والسياسية؛ التي يتواضع عليها الناس من أجل العيش في عدالة ومساواة وأمن، وتجعل بذلك من حماية الحرية المدنية، غاية لا مفر منها ولا تنازل عنها، والتي من الفروض أن تكون معادلة لتلك التي كانت في الحالة البدائية للإنسان، ولهذا يقول يوسف كرم« هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعبا واحدا، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي. ولا اجحاف فيه، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقرر الكلي أي المنفعة العامة. إذ أن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة»[2].

وفي مقارنة حول ما يحصل عليه الإنسان في الحالة المدنية وما يخسره فيها يقول روسو «فصار الإنسان في هذه الحالة محروما من مزايا كثيرة كانت تتأتى له من حالة الطبيعة فإنه حصل على مزايا أخرى أعظم بما لا يقاس»[3]، تتمثل هذه المزايا في إضفاء الصبغة القانونية على كل أفعال الإنسان قصد تنظيم عقلاني رشيد لحياة الفرد داخل الجماعة، إذ يؤول الفرد إلى كائن تسيّره القوانين الوضعية، التي تعمل على تنمية قدراته الفكرية والأخلاقية والمدنية، ففي هذه الحالة تغير سلوك الإنسان، كما تنامت واتسعت

[1]، . جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص،98 .99.

[2]، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص، 204.203

[3]، جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ، ص. 99.

معارفه، فبدأ يتغلب على أهوائه، حتى أصبحت أخلاقه اجتماعية سامية عن الأفعال الغريزية، وغايتها هي السعي إلى تحقيق السعادة داخل المجتمع بأكمله، وتدفع الفرد إلى الشعور بالمسؤولية كإحدى مكتسبات المجتمع المدني، الذي يتيح لهم حق سن القوانين والمشاركة فيها. بما أنها تعبر عن سيادة هذا الشعب الذي يتنازل عن كل شيء سوى عن مبدأ الحرية ولهذا يقول روسو « وبما أنه ليس هناك من شريك إلا ولنا عليه عين الحق لما عنه نتنازل له من ذواتنا نحن، فإننا نربح مكافئ كل ما نخسر، بل ونربح مزيدا من القوة لحفظ ما نملك »[1]، وما هذا سوى دليل على تعدد مزايا الحالة المدنية بعد التعاقد المبرم بين الناس، والنتيجة طبعا هي التأسيس لتنظيم سياسي يكون في خدمة الجميع، حيث يصون الحريات الفردية، ويقوي بنية التماسك الاجتماعي، ومنه يتضح « ... أن المجتمع السياسي ما هو إلا عقد حقيقي بين الشعب والحكام الذين يختارهم: عقد يلتزم كلا طرفيه بالخضوع للقوانين التي نص عليها والتي تشكل رباط اتحادهم»[2].

ومن هنا يمكن القول أن المشروع الفلسفي السياسي لدى روسو يهدف إلى إقامة مجتمع مدني، يوفر ميدان الممارسة السياسية للأفراد المتعاقدين، بكل حرية واستقلالية، طبقا لما تقتضيه الطبيعة البشرية والتي تسعى دائما إلى البقاء في حرية وسلم وأمن، لذا ما يجب على الفرد فقط فعله؛ هو الانضمام إلى هذا الاجتماع البشري، لأنه سوف يحمي له مكتسبات الحالة الطبيعية، كما يضمن له مجموعة من الحقوق المدنية الجديدة التي تنمي سعادته، ومن خلال هذا يريد روسو شق طريق « نحو حرية الإنسان السعيد في الماضي

[1] جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص، 94،

[2]، مجموعة اخترنا لك، مرجع سبق ذكره، ص، 141.

وكذلك نحو إقامة نظام حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة الذين يخضعون لسلطته»[1].

ما يمكن فهمه في هذا المقام هو أن روسو جعل من الأفراد مصدر كل سلطة سياسية توضع في المجتمع المدني، الناتج عن العقد، ما يجعل من غاية الجسم السياسي هي خدمة المصلحة العامة فقط، لأن «المجتمع المدني هو، ببساطة، الاتفاق بين مجموعة من الناس يصبح كل شخص جزءا من الإرادة العامة ويخضع لها»[2]، فالمغزى النهائي من التعاقد هو البحث عن السيادة وممارستها، حتى يتمتع الكل بها، إذ لا يمكن التغاضي عنها في كل محاولة للتشريع وسن القوانين التي تنظم الحياة داخل هذا الكيان السياسي، وحينما يتجسد هذا الحلم الذي راود منظر الإرادة العامة في الدولة، يمكن القول حينئذ أن الجسم السياسي مرادف لمقولات النظام العام والإرادة العامة، التي تقتضي تخلي كل فرد عن رغباته الخاصة ومصالحه الضيقة قصد سيادة المصلحة العامة التي تجعل من الكل سواسية في الحقوق والواجبات. لهذا يقول **روسو**« وكنت أود أن أولد في بلد لا يمكن أن يكون للسيّد والشعب فيه غير مصلحة واحدة بذاتها وذلك لكي تميل جميع حركات الآلة إلى السعادة العامة»[3]. فالجميع يجب أن يخضع للقانون دون تمييز ولا أحد بإمكانه التعدي على غيره أو على القانون بما أنه صادر عن الإرادة العامة*.

---

[1]، ليو استراوش، المرجع نفسه، ص137

[2]، ليو استرا وش، مرجع سبق ذكره، ص، 150،

[3]، جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ص،102

*__الإرادة العامة__ : مفهوم رئيسي في فلسفة روسو السياسية والأخلاقية والحقوقية ، ويقصد بها إرادة الكل فأما الكل فهو الموجود المعنوي الذي يعبر عن روح الشعب ووحدته وإرادته المشتركة وتهدف إلى تحقيق المصلحة المشتركة.

إن الاختلاف بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، يكمن في ذلك القانون الذي يضعه المشرع من أجل أن يكون الموجه العام لحياة الناس داخل المجتمع المدني، حيث يهدف إلى جعل الجميع سواسية من حيث الحقوق والواجبات، لأن هذا القانون في تقدير **روسو** قد أحاط بكل جوانب حياة الفرد المواطن وأضحى يتماشى وفقا لطبيعته البشرية، ولكن الشرط الذي يحقق المساواة والخير العام يتمثل في وضع الجميع لمصالحهم الخاصة جانبا والسعي إلى خدمة الصالح العام عن طريق التشاور فيما بينهم، فبمجرد مشاركة الأفراد في صياغة القوانين التي يمشون وفقها يتحولون إلى مواطنين؛ بعدما كانوا يسعون إلى التملك والملكية.

هذه إذا هي العلة التي تؤدي إلى خلق المجتمع المدني الذي يمكّن الأفراد من ممارسة الحرية المدنية والتمتع بالمساواة السياسية بكل استقلالية، وهو الأمر الذي سينمي الشعور الاجتماعي لدى المواطنين، حين يحس الكل بمبدأ السيادة سواء الدولة **أو** المواطن « فأما ما يخسره الانسان جراء العقد، فإنما حريته الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يستهويه ويمكنه الوصول إليه؛ وأما ما يربحه فإنما الحرية المدنية وملكية كل ما في حوزته»[1].

وفي الأخير يمكن القول أن هدف **روسو** من العقد الاجتماعي هو الانتقال إلى من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني الذي يعوض النقائص الموجودة في حالة الطبيعة من جهة ويسعى إلى ترسيخ مبادئ الإرادة العامة والفضيلة المدنية القائمة على التسامح والاحترام المتبادل اتجاه الأفراد والقوانين من جهة أخرى. وهكذا يمكن أن نقول أن فلسفة **روسو** حالت دون تعقد وضع الإنسان أكثر في المجتمعات الليبرالية الصاعدة حين عمل على الصد لأيديولوجيتها الفردانية وتعويضها بثقافة الجماعة والصالح العام.

[1]جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ص، 100.

المبحث الثالث: مفهوم المجتمع المدني

يعتبر المجتمع المدني أحد المفاهيم الأكثر حضورا في الفكر الفلسفي عامة والفكر السياسي؛ خاصة في الأزمنة الحديثة، وهذا ناتج لما له من مميزات وخصائص تجعله على صلة بجملة من المفاهيم التي تدور في الحقل المعرفي السياسي؛ النظري منه أو العملي. إذ نجده يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الدولة والفرد المواطن والديمقراطية، حيث يتداخل ويتشابك معها في الطرح والممارسة. فكل هذا أهّل من مفهوم المجتمع المدني ليكتسب أهمية كبيرة ليصبح مجالا للبحث والتنظير من قبل العديد من المفكرين والفلاسفة على مر الحقب التاريخية التي وسم بها الفكر البشري، وفي هذا الإطار نود التطرق إلى معالجة هذا الموضوع من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

ما هو مفهوم المجتمع المدني؟ هل لهذا المفهوم دلالة واحدة في الفكر الفلسفي الغربي رغم اختلاف المذاهب التي تناولت الموضوع؛ وتباين الإطار الزماني لكل فكرة أم أن مضمونه ومدلوله يختلف من مذهب فلسفي إلى آخر؛ تختلف حسب اختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية التي تصبغ الحياة البشرية، في الأخير؛ ما هي الأهداف المرجوة من إقامة المجتمع المدني؟.

شكّل موضوع المجتمع المدني حلقة محورية في الفكر الفلسفي وذلك لاستقطابه لميول بحثية متنامية باستمرار، وهذا لم يكن سوى نتيجة لطبيعة القضايا المتشابكة والمتلازمة التي يطرحها كمكونات أساسية له، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن سؤال المجتمع المدني واقع بين متطلبات الفرد ومقتضيات الجماعة من جهة وشرعية الدولة وفعاليتها من جهة أخرى.

من هذا المنطلق أثيرت تساؤلات كثيرة حول تشكل المجتمع المدني وما الدليل على ذلك سوى تعدد الصياغات والنظريات التي حاولت توضيح وتبيان تمظهرات واعتبارات المجتمع المدني.

إذا ما عدنا إلى تاريخ الفكر الفلسفي منذ اليونان إلى عصرنا هذا، فإننا سنجد ميدان خصبا لبحوث العديد من الفلاسفة والمفكرين المكسوة بنوع من الاختلاف والتباين في الطرح والمقارنة. ما يبين أن المفهوم المجتمع المدني اكتسب تمثلات قديمة وحديثة ومعاصرة ارتبطت بالتطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية للمجتمعات البشرية.

لقد استخدمت عبارة المجتمع المدني عند اليونان للدلالة على الدولة، حيث يصعب التمييز بينهما، فأرسطو كان يعني به مجموعة من الأفراد المنظمين سياسيا ويخضعون للقوانين في إطار الدولة المدنية، وفي هذا المعنى يقول « بما أننا نشاهد كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع تألف ابتغاء مصلحة ـ إذ الجميع يجدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيرا ـ من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى خير، وأن أخطرها شأنا والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا»[1]، وهذا يبين الطابع المدني للمجتمع الذي تصوره أرسطو، فالمجتمع المدني مرادف للدولة، ومختلف عن المجتمع الأهلي والمجتمع القبلي، ولكنه يعتبر مفهوما مجاورا للمواطن؛ الذي يسعى إلى تحقيق ذاته في إطار نظام أكبر وأضمن لحياة تحكمها الأخلاق والفضيلة المدنية، التي تمثل غاية كل فرد، ولهذا يضيف قائلا « ولذلك إن خلا من الفضيلة تمادى في السفه والفظاظة وتموغ في العهر والشراهة. وأما العدل فهو فضيلة اجتماعية، لأن العدالة نظام المجتمع المدني، وما العدالة إلا القضاء بالحق»[2]. فانتماء الناس إلى المجتمع المدني كان لغايات أخلاقية خالصة، تهدف إلى تحسين حياتهم نحو الخير ونبذ الشر من كل الجوانب، ومنه نجد أن المجتمع المدني يشير « إلى تجمع روابط مكنت المواطن من المشاركة في المهمات

[1] ، أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص، 05.

[2] ، أرسطو، المرجع نفسه، ص، 10.

الفاضلة المتمثلة في الحكم والخضوع للحكم »[1]، ولهذا يعتبر كل من ينتمي إليه مواطنا في دولة مدنية. فالمجتمع المدني كتنظيم سياسي واجتماعي لا يمكن فهمه إلا إذا قورن بالمبادئ والقوانين التي تنظمه وتسيره، لأن المجتمع المدني يصهر في كيانه الحقيقة والخير؛ المعرفة والجمال والقوة التي تجعل الدولة بمقدورها خدمة مصالح المواطنين وتحقيق سعادته[2] .

بعد ذلك؛ يمكن اعتبار عصر النهضة الأوروبية أكثر الحقب التاريخية التي عرفت زخما وحركية هامة في مجال المعارف البشرية، خاصة بعد ظهور المنهج التجريبي الذي أدى بالإنسان إلى تغيير موقفه ونظرته تجاه الطبيعة، حيث جعل منها موضوعا مفتوحا لكل الدراسات والبحوث العلمية التي سهّلت من مأمورية الإنسان في فهم واقعه والتحكم فيه مستعينا في ذلك بالتطور التقني والعلمي الحاصل آنذاك، كما أن الفكر البشري تحرر من كل القيود المفروضة عليه في ظل سيادة السلطة الكنسية والنظرة التقليدية إلى الكون؛ من جانب أول، وطغيان النظام الإقطاعي اقتصاديا وسياسيا على المجتمع والوعي وكل مجالات الحياة الأخرى؛ من جانب ثان.

في خضم هذه الأوضاع؛ ظهر العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية التنظير لمشروع مجتمع جديد؛ يبنى على أسس عقلانية تستند إلى قيم ونتائج العلم الحديث والتقنية المتقدمة من أجل الانسلاخ عن كل ما هو ديني كنسي مقدس واقطاعي، وبالتالي كان موضوع المجتمع المدني حلقة محورية في كل هذه المشاريع والنقاشات الفلسفية المقترحة.

---

[1] ، مايكل إدواردز، المجتمع المدني: النظرية والممارسة، تر: عبد الرحمن عبد القادر شاهين، مر: سعود المولى، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص، 24

[2] ، جون اهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر، علي حاكم صالح وحسن ناظم، مراجعة، صالح الجبار،، ط1.(:المنظمة العربية للترجمة، بيروت)، 2008، ص، 36.

تناول فلاسفة الحداثة الغربية موضوع المجتمع المدني بإسهاب كبير، خاصة روّاد فلسفة العقد الاجتماعي، حيث ميز هؤلاء الفلاسفة بين المجتمع المدني أو المجتمع السياسي وبين الحالة الطبيعية.

من هذا القبيل نستنتج أن المجتمع المدني كمفهوم فلسفي وسياسي وجد ميدانه الخصب في النظريات الفلسفية التي صاغها فلاسفة هذه الحقبة التاريخية؛ وهو الأمر الذي يؤهلنا لوصفها بالبؤرة الحقيقية، واللحظة المفصلية لتبلور مفهوم المجتمع المدني.

يمكن القول أن التنظير للمجتمع المدني فلسفيا وسياسيا كان من أجل التعبير عن العلاقة القائمة بين قطبين هما المجتمع والدولة السياسية. وبذلك يعد مرحلة تحول مهمة عرفها الفكر الغربي الحديث الذي استطاع تجاوز الفكر السكولاستيكي التقليدي. والمشكلة الأساسية التي واجهت مفكري وفلاسفة هذه الحقبة التاريخية، هي كيفية إعادة بناء مفهوم المجتمع المدني في ظل بوادر التطور والتغير الذي عرفته العلوم والمعارف الإنسانية والنفسية والإصلاحات الدينية السائدة خاصة في أوروبا؟.

في هذه المرحلة بالذات ظهرت فلسفة العقد الاجتماعي كترجمة للرغبة الجامحة لروادها، توماس هريز، جون لوك وجون جاك روسو، في نقل الثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الفلسفة والسياسية حتى يتم تأسيسها على قواعد علمية وعقلانية، بهدف التنظير لمشروع اجتماعي وسياسي يسعى إلى تغيير حالة الأفراد.

هذا المشروع هو المجتمع المدني أو الدولة. فيا ترى ما هي تجليات هذا المفهوم في فلسفة العقد الاجتماعي أو بمعنى آخر ما هو المعنى الذي قدمه هؤلاء الفلاسفة لمفهوم المجتمع المدني؟.

لقد إنبنت فلسفة العقد الاجتماعي على أساس افتراض وجود حالة طبيعية سابقة على كل تنظيم سياسي أو مدني للجنس البشري. على أنقاض هذه الحالة سعى فلاسفة العقد الاجتماعي التنظير لحالة مدنية تكون مخالفة لسابقتها. لهذا كان المجتمع المدني أو المجتمع السياسي هو البديل الذي تقدم به هؤلاء الفلاسفة للمجتمع الطبيعي. إن الحالة المدنية تحتكم إلى القانون والحق الطبيعي في الحكم بدلا من الحق الإلهي للملوك. وجعلت من الإنسان محورا يدور حوله كل فعل سياسي وكل نظرية تقام على الدولة، فلهذا يجوز القول أن الإرهاصات الأولى لمفهوم المجتمع المدني تبلورت في سياق نظرية العقد الاجتماعي، ولهذا يقول لوك « فعندما يتحد عدد من الناس مكونين مجتمعا واحدا يتنازل الفرد عن سلطته التنفيذية لقانون الطبيعة ملقيا أياها على الجمهور، فهنا يمكننا القول أن هذا هو مجتمع سياسي ومدني»[1]، فحينما يؤلف عدد من الناس جماعة بشرية مترابطة، ويمنح كل فرد منها سلطته الخاصة لصالح المجتمع ينشأ بموجبها اجتماع سياسي مدني، فالمجتمع المدني أو المجتمع السياسي كان واحدا، يتمتع بسلطة معينة، تسهر على تنظيم حياة الأفراد الذين اجتمعوا معا، عن طريق تطبيق القوانين، لأن المجتمع المدني تأسس جراء انحياز الأفراد لأهوائهم الراغبة في الانتقام، ولهذا نعتقد أن وجود سلطة شرعية موحدة؛ لأمر ملح لاستمرار الحياة، وغيابها سوف يحيل الحياة إلى فوضى كبيرة، « فإذا اجتمعت مجموعة من الأفراد دون أن تكون هناك سلطة عليا يلجأون إليها في مشاكلهم، فإن مجتمعهم يفقد بذلك دعامته الأساسية ويظلون على حالتهم الأولى في الطبيعة»[2].

إن الفكر السياسي الكلاسيكي لم يفصل بين الدولة والمجتمع المدني بما أن كلاهما يشير إلى مثال من الترابط السياسي الذي يهدف إلى الحفاظ على الحياة العامة داخل المجتمع، من خلال سنّ قوانين تنظيمية. وهذا ما نجده عند توماس هوبز الذي يعتبر

[1] ، مجموعة اخترنا لك، مرجع سبق ذكره، ص، 77.

[2] ، مجموعة اخترنا لك، ص، 77.

المجتمع المدني حالة اجتماعية وسياسية ناتجة عن اتفاق وتعاقد الناس فيما بينهم، ومنه فإن هوبز أعطى الصبغة الاصطناعية للتنظيم السياسي الذي يمثل الدّولة، وفي هذا المعنى يقول عزمي بشارة «إن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع في حالة **هوبز** هو إذن(المجتمع المدني) ويعني المجتمع السياسي المنظم في الدولة»[1].

يعني هذا أن المجتمع المدني يعتبر عن جماعة بشرية منظمة من طرف سلطة الدولة بغية الحفاظ على حرية الأشخاص والمواطنين. فالمجتمع المدني يراعي دائما التحولات والتطورات الحاصلة في العالم، ويراعي كذلك التطور الحاصل في التفكير البشري، ومن هنا سعى الناس إلى البحث عن الأمن والطمأنينة في حالة مخالفة للحلة الطبيعية، يقول **هوبز** «وبغية التواصل إلى السلام وبفضله إلى حب البقاء، صنع البشر رجلا اصطناعيا وهو ما نسميه الدولة كما صنعوا سلاسل اصطناعية تدعى القوانين المدنية»[2]. حين يشارك الأفراد بحريتهم في تأسيس الدولة التي من خلالها يكون المجتمع المدني للحفاظ على الحرية والأمن، لهذا جعل **هوبز** المجتمع المدني مجالا للخاص والعام. وهذا التماثل بين الدولة والمجتمع المدني عند **هوبز** يدل على الرغبة الملحة لهذا الفيلسوف في نقل الناس من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية ولهذا أراد جعل المجتمع المدني ليس دولة فحسب بل تتميز بالمطلقية وتتضمن الأفراد والمواطنين في كيانها.

يكون المجتمع المدني في هذه الحالة مقابلا للمجتمع الطبيعي، ولكنه بحاجة ماسة إلى سلطة الدولة من أجل أن ينتظم ويبلغ الأهداف والغايات المنوطة به، «تنحدر من تأسيس الدولة هذا جميع حقوق وقدرات ذلك أو أولئك الذين منحوا السلطة المطلقة بموجب الشعب

[1] ، عزمي بشارة: المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط، 6 (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت).2012. ص، 99.

[2] ، توماس هوبز، الليفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص، 218.

مجتمعا»[1]. لأن هؤلاء الأفراد في الأخير يحتكمون إلى القوانين وسلطة صاحب السيادة أو الحاكم، الذي من مهامه الحفاظ على الحريات الفردية والجماعية في إطار الدولة من كل خطر أو مكروه قد يلحق بالناس.

وهذا ما أراد جون لوك تجسيده حينما أكد على ضرورة وجود سلطة قوية تكون قادرة على ضبط المجتمع الطبيعي وتسهر على حفظ الملكية والحرية والحياة، كعينة من الحقوق التي كان يتمتع بها في ظل القانون الطبيعي، لهذا يقول لوك في إلزامية السلطة « وحيث أنه لا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي إلا إذا كانت لديه القوة على المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها. فهذا وحده دعامة المجتمع السياسي حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية بين يدي الجماعة، فتتولد هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا ووافيا لحاجة الجميع»[2].

نستنتج من كل هذا؛ أن سلطة الحكومة في اعتقاد لوك؛ هي فعل تعاقدي بين الناس تهدف إلى ضمان الحقوق والحريات. إن الناس تخلوا عن إرادتهم في تدبير شؤونهم إلى جماعة أو حكومة تسهر على تحقيق المصالح والأمن. وبالتالي يحقق الفرد أعلى كمالاته في إطار دولة ذات السيادة والسلطة القوية، فالمجتمع المدني أو الدولة لها غايات أخرى تتمثل في إمكان الأفراد من التمتع بحيز من الحاجات والحقوق الفردية.

إن نظرية لوك في الحكم تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، وهي بالتالي تقدم لنا نموذجا مناقضا، ومخالفا لذلك الذي ساد في العصور الوسطى؛ كنظرية تشير إلى الحق الإلهي للملوك والحكم المطلق للحاكم. ومن هذا المنطلق جعل لوك المجتمع المدني وريث الأفراد الأحرار في حالة الطبيعية، كإشارة منه إلى أن الحالة المدنية ما هي إلا تنظيم

[1] ، ، توماس هوبز، مرجع نفسه ، ص، 182.

[2] ، مجموعة اخترنا لك، مرجع سبق ذكره، ص، 75.

لاستمرار الحرية والحفاظ عليها، ومن هنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن المجتمع المدني في معناه العام يرمز إلى « حالة من الناس يعيشون معا مع وجود رئيس عام على الأرض ذي سلطة للحكم بينهم، وبمعنى آخر نقيض حالة الطبيعية هو المجتمع المدني» [1] ، المتميز بسلطة نظامية وقانونية فوق الجميع.

أما الفيلسوف الآخر الذي يعتبر قطبا أساسيا في فلسفة العقد الاجتماعي؛ فيتمثل في شخصية جان جاك روسو، الذي لديه رأي مخالف لسابقيه في النظرية التعاقدية، إذ يرى أن الفساد لحق بالأفراد في حالة الاجتماع المدني، وهو الذي الأمر أرغمه على إبداع تصور جديد عن الحياة السياسية.

يقول روسو « إن أول من سوّر أرضا وعنّ له أن يقول " هذا لي"، فوجد أناسا لهم من السذاجة ما يكفي لكي يصدقوه، كان المؤسس الأول للمجتمع المدني ألاكم من الجرائم وكم من الحروب والقتل وكم من الشقاوات والفظائع»[2]، بمعنى أن محاسن الإنسان في حالة الطبيعة فسدت بمجرد التحول إلى حالة المجتمع المدني، المبني أسس الملكية الخاصة وفعل الحيازة بين الناس، وتمجيد الحريات الفردية، وهي الأوضاع التي غيبت مبدأ الإرادة العامة، فالمجتمع المدني في هذه الحالة؛ هو مجتمع التفاوت واللامساواة والظلم، لأنه قائم على منطق القوة والصراع من أجل الامتلاك. إن الفساد الذي لحق بالإنسان في العصر الحديث تولد من الاجتماع المدني المؤسس على مبادئ مناقضة لتلك التي عرفها في حالة الطبيعة، ولقد انتقل كذلك الإنسان، من حالة الحب الطبيعية الذي لا يشوّه الذات؛ إلى الحب الذي يريد أن تكون الذات محبوبة ومرغوبة لدى الآخرين. ولهذا اقتنع **روسو** أن «المجتمع المدني

[1] ، ليو استراوش، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر،**ج2**، ص،12.

[2] ، جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، تر، بولس غانم، ص،117

يكبل الإنسان ويجعله عبدا للقانون أو لأشخاص آخرين في حين أنه ولد حرا، من حيث إنه إنسان، وأن له الحق في أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء»[1] .

إذا كانت هذه المواصفات السلبية للمجتمع المدني، هي نفسها المواصفات السائدة في المجتمعات الحديثة، فإن روسو يرفض منطقها، ولا يقبل بها، وبالتالي أخذ على عاتقه مسؤولية تحرير هذا الإنسان من كل القيود وأشكال الاستعباد، حين جعل من العقد الاجتماعي شرطا لازما للمجتمع المدني، ذلك العقد الذي جعل من المجتمع وحدة يدع فيها الأفراد رغباتهم وحرياتهم الفردية جانبا من أجل الانضمام إلى الإرادة العامة، ليصبح المجتمع يعمل على حماية حقوق الفرد في إطار منظم قانونيا وسياسيا، وعن المزايا التي يحققها المجتمع المدني للفرد؛ يقول روسو « أنتج هذا العبور من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تغييرا بينا جدا في الإنسان إذ أحل في سلوكه العدالة عوض الغريزة، وأكسب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر إليها، إذاك فقط، لما حل نداء الواجب محل النزوة الفيزيقية»[2]. فالإنسان اكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية ومبدأ العدالة القانونية التي تجعله سيّد نفسه، وبذلك تغير سلوكه من الشهوة والغريزة المسيطرة عليه، إلى حالة المجتمع المدني التي تقتضي طاعة القانون العقلي قصد العيش في كنف الحرية.

فهذه القوانين هي التي تسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة السياسية لأنها الشرط الأولي للحرية. ومنه يتم القضاء على التفاوت والتناقض السائد في الحضارة. لعل السبيل الذي قدمه روسو للتخلص من الشرخ القائم في هذا المجتمع؛ هو التربية الأخلاقية، كآلية يرجى منها تحويل فساد النظام في المجتمع المنقسم إلى طبقات في الدولة الرأسمالية، إلى الوحدة بين هؤلاء الأفراد، بعد عملية الإصلاح في المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

[1] ، ليوا سترا وش، جوزيف كروبسي، المرجع نفسه .ج 2.ص،138.

[2] ، جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ، ص، ص، 98،99

لأنّ روسو ذاته جعل من الحالة المدنية حالة القوانين التي تضمن السيّادة للشعب. فلهذا يقر أنه « ليست القوانين بالمعنى الحقيقي إلاّ شروط الاجتماع المدني. ويجب على الشعب المذعن للقوانين أن يكون هو صاحبها الذي سنّها»[1]، فمشاركة الشعب في عملية سن القوانين تعد من أكبر المكاسب والحقوق التي يضمنها الاجتماع البشري المبني على الميثاق والعقد، كتعبير عن الإرادة العامة التي« تكون على الصراط المستقيم دائما، ميالة إلى المنفعة العامة دائما»[2]، فالقانون الحقيقي في اعتقاد فيلسوف، هو الذي يوحد إرادات كل أفراد الشعب في إرادة عامة واحدة تكون الغاية منها خدمة الصالح العام وحماية الحريات الفردية والجماعية.

في ظل هذا التدفق الفكري الكبير، نشأت طبقة اجتماعية جديدة ذات توجهات رأسمالية في المجتمعات الغربية الحديثة هي الطبقة البرجوازية، فهي « طبقة نشأت عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع، ثم صارت في القرن التاسع عشر مالكة لوسائل الإنتاج، وهي متوسطة بين طبقة النبلاء وطبقة الشعب، أما في اصطلاح الماركسيين فالبرجوازيين هم الذين يمثلون النظام الرأسمالي وتقابلهم طبقة العمال»[3]. إن البرجوازية بالمعنى ذاته تشير إلى الطبقة التي ظهرت على أنقاض الإقطاعية والنبلاء التي سادت أوربا العصور الوسطى، فلهذا نجدها تختلف في توجهاتها ومبادئها عن كل تنظيم اجتماعي سابق وقديم حين جعلت من الفلسفة الليبرالية أيديولوجيتها، فهي تنادي بالحرية والعدالة والعقلانية في كل ميادين الحياة. وبالتالي فالإيديولوجية الليبرالية تعمل على حفظ وتعزيز مصالح الطبقة البرجوازية.

[1] ، جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص،122.

[2] ، جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص، 109.

[3] ، جميل صليبا، الموسوعة الفلسفية، ص، 205.

هذا ما جعل صعود المجتمع المدني يترافق مع ظهور البرجوازية في هذه المرحلة، لذا يقول توفيق المديني « فتاريخ المجتمع المدني هو تاريخ التطور الجامح للفلسفة والإيديولوجية البرجوازية ورؤيتها للعالم الجديد»[1] ، فمنه أضحى المجتمع المدني كبؤرة تعمل على تلبية حاجيات الطبقة البرجوازية إذ كافحت النظام القديم من جهة، ورسمت معالم المجتمع والنظام الجديدين من جهة أخرى، حيث تسود السيّادة والقيم الإنسانية.

من كل هذا يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها أن المجتمع المدني أخذ معان كثيرة من بداية عصر النهضة الأوروبية إلى البدايات الأولى لتشكل البرجوازية كطبقة اجتماعية ذات طموح مغايرة لما سبقها من أنظمة اجتماعية وسياسية، فالمجتمع المدني في المرحلة الكلاسيكية وسم تشكله الطابع الليبرالي؛ الذي أحدث كل التغيرات والتأويلات للمفهوم ذاته.

لقد سعى مفكري النظام الليبرالي إلى بلورة الأسس الفكرية والعقلانية التي تمهد الطريق لظهور مجتمع يقوم على ركائز قانونية وسياسية جديدة. ولهذا يقول جان توشار« إذن ستغدو فكرة المجتمع المدني معادلة واقعيا لفكرة الأمة الحديثة؛ الإطلاقية نقيض الإقطاعية، وتعبير مكثّف عن الحاجة إلى المركزة والتوحيد، إنها نقيض التفتت الإقطاعي ولكنها لا تعني الاستبداد والطغيان»[2]، ما يجعل من المجتمع المدني مرادفا للعقلانية العلمانية من حيث التأسيس والتوجه والغايات.

إلى جانب هذا قد تناولت الفلسفة الهيغلية مفهوم المجتمع المدني من زاوية مغايرة ومخالفة لما ساد عند المدرسة الليبرالية بشقيها الاقتصادي والسياسي. لذا فرؤية هيغل

---

[1] ، توفيق المديني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب)، 1997، ص، 39

[2] ، جان توشار وآخرون : تاريخ الفكر السّياسي، تر، علي مقلد، ط 2(الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1983)، ص، 250.

للمجتمع المدني جاءت من زاوية اقتصادية بحتة، إذ جعل من كيان المجتمع المدني ميدانا للصراع من أجل تحقيق المصالح الاقتصادية الضيقة. إن الطرح الهيغلي للمجتمع المدني طرح سلبي لما يكتنفه من تناقض وتنافس حول الربح الخاص، فهو يدل عند رينيه سرو على « عالم فرداني ونفعي إنه ميدان المذهب الذري على الاجتماعي»[1] ، فالفرد هنا يبحث عن إشباع الحاجات المادية المتعلقة به فقط، لهذا جعل منه هيغل ميدانا مخالفا ومنفصلا عن ميدان الدولة بما أنه عاجز عن تحقيق الالتحام بينه وبين الدولة، فهيغل يوجه نقدا صريحا لفلاسفة العقد الاجتماعي الذين أقروا بالانسجام والتماثل بين الحاصل بين المجتمع المدني والدولة، إذ في حقيقة الأمر « تتميز الدولة عند هيغل عن المجتمع المدني، الدولة هي الإرادة الكلية العقلية، هي وحدة جوهرية، بينما يقوم المجتمع المدني على أساس الإرادة الجزئية»[2]. فالفهم الهيغلي للمجتمع المدني يمثل لحظة الانفصال بين مفهوم الدولة التي تمثل المطلقية وتجسد العقلانية والحرية وبين مفهوم المجتمع المدني كميدان محدود يتقوقع في الأنشطة الاقتصادية المادية. هذا ما أدى بهيغل إلى تنصيب الدولة كأعلى تنظيمات المجتمع بما أنها تمثل القوة التي بإمكانها توجيه المجتمع المدني إلى تحقيق قيم أخلاقية عليها وترشيده إلى المنفعة العامة.

في أحضان الفلسفة الهيغلية نشأت الفلسفة الماركسية التي جعلت، من مفهوم المجتمع المدني القاعدة المادية المؤسسة للبنية الفوقية للدولة، لهذا يقول **كارل ماركس Karl Marx**(1818، 1883) « إن المجتمع المدني بصفته هذه لم يتطور إلا مع البرجوازية، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة عن الإنتاج والتجارة، هذا

[1] ، رينيه سرو: هيغل الهيغلية، تر، أدونيس العكرة، ط ،1 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر،). 1993، ص، 64.

[2] ، فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع)، 2006، ص، 324.

التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمي على الدوام بالاسم ذاته»[1]. ولهذا أصبح أداة سيطرة وقمع في يد الطبقة البرجوازية ضد طبقة العمال.

يرى ماركس أنه لن يكون هناك تحرر حقيقي إلا إذا توافقت الشروط الاجتماعية والشروط السياسية؛ لأن المجتمع المدني يمثل مرحلة التناقص في مسيرة الحداثة الغربية بما أنه يمثل آلة من آليات الاستلاب والاغتراب، ولهذا « رأى ماركس أن المجتمع المدني ما هو إلا أداة ثانية لتوسيع نطاق مصالح الطبقة السائدة في ظل الرأسمالية»[2]، وفي هذا الصدد يدعو ماركس إلى تجاوز كل هذه التناقضات والصراعات في المجتمع الشيوعي أين يتم حل التناقض بصفة نهائية بتحقق التوافق بين المجتمع المدني والدولة وبين الحرية والحقوق، ومنه نستنتج أن ماركس يرفض المجتمع المدني كما هو مطروح سابقا، سواء الليبرالية منها أو الهيغلية، بما أنه يمثّل بؤرة الصراع حول الربح بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

تمثّل اللحظة التي صاغ فيها المفكر الإيطالي، الشيوعي أنطونيو غرامشي (1891-م1937)، نظريته حول مفهوم المجتمع المدني لحظة لا يمكن التغاضي عنها في نشأته وتطوره، لأنه قدم تحليلا مخالفا للطرح الليبرالي الكلاسيكي والهيغلي والماركسي على حد سواء، وذلك؛ حين جعل منه أداة للهيمنة الثقافية والإيديولوجية. بمعنى أن جهاز الدولة بالإضافة إلى سيطرته على المجتمع بالقوة الأمنية والعسكرية، بإمكانها أيضا ممارسة الهيمنة من خلال منظمات المجتمع المدني كالمدرسة والإعلام والنقابات والكنائس؛ كمؤسسات ومنظمات تعتمد على العمل الثقافي والإيديولوجي بالدرجة الأولى، ومنه « تصبح الجبهة

[1] ، كارل ماركس، فريدريك انجليز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة، فؤاد أيوب، ط،، 1(دار دمشق) ص، 85.

[2] ، مايكل إدواردز، مرجع سبق ذكره، ص، 26.

الثقافية هي الميدان الرئيسي للنزاع »[1]. ولهذا جعل غرا مشي من المجتمع المدني بخلاف ماركس ركيزة من ركائز البنية الفوقية للدولة، وهي دلالة جديدة لمفهوم المجتمع المدني.

يعتبر غرامشي من الرافضين لهذا الواقع الذي آل إليه المجتمع المدني، حين رأى فيه الأهمية البالغة في توجيه الرأي العام بصناعة ثقافة جماهيرية جديدة ثورية من أجل تحقيق الهيمنة المضادة. وذلك بتأطير أفراد المجتمع والطبقات الخاضعة ونقابات العمال، عن طريق تكوينهم وتربيتهم على ثقافة التحرر من السيطرة التي تمارسها الدولة عليهم. إن التثقيف والتعليم من الأسس التي يرتكز عليها غرامشي من أجل بلوغ هذا الهدف الذي يشارك فيه المثقفين العضويين، فالمجتمع الذي يحلم به «هو مجتمع طبقة عضوي بقيادة الطبقة العاملة، هنا يوجد أشكال الممارسة والنضال الإيديولوجي (بالتلازم مع النضال السياسي) وهو أمر يؤدي إلى منافسة سلطة الدولة بواسطة المؤسسات المدنية التابعة لها»[2]

هذا هو البديل الذي يقترحه غرامشي بغية تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية السياسية عند اختراق الهيمنة التي وضعها المجتمع الجديد.

لم يتوقف التطور التاريخي لمفهوم المجتمع المدني عند لحظة الفيلسوف الايطالي غرامشي؛ بل استمر في التشكل خلال الفترة المعاصرة، أين أخذ المفهوم معنى مغايرا. لكن منظّري المجتمع المدني لهذه الفترة احتفظوا بالطابع الشكلي الذي قدمه غرامشي للمفهوم، كتنظيم مستقل عن كيان الدولة وأضحى يشير إلى كل أنواع الأنشطة التطوعية التي تنظمها الجماعة حول مصالح وقيم وأهداف مشتركة، فمنه «يرجعنا المجتمع المدني إلى مساحة

[1] ، ، جون كاميت: غرامشي حياته وأعماله، ترجمة: عتيق الرزاز: ط 1(مؤسسة الأبحاث العربية القاهرة، 1984)، ص، 253.

[2] ، جيوفري نوبل سميث، كينتين هور، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، تر: فاضل جكتر :ط1(دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق)،1991،ص،198.

عامة حيث بإمكان المواطنين والمجموعات أن ينخرطوا في نشاطات سياسية على نحو مستقل عن الدولة ، ويتكون المجتمع المدني من منظمات غير حكومية مختلفة، قوية بما فيه من الكفاية ليحصل التوازن »[1]، وهنا أخذ المجتمع المدني وضعا مغايرا لكل ما سبقه حين أضحى سلطة في أيدي المواطنين في مقابل سلطة الدولة ذات خطاب مناوئا لإيديولوجيتها، إنه يسعى دائما إلى التقليص من السلطة القهرية للدولة وجعلها أكثر استجابة لحاجات مواطنيها. فهو يمثل مكانا يزيد فيه الناس من تطوير وتعزيز صفاتهم العليا من خلال تغذية أسس الحرية داخل المجتمعات من أجل الاختيار والمشاركة السياسية في في أطر منظمة وديمقراطية، حيث تتخذ القرارات من خلال هذه الإمكانية التي تتاح للأفراد في الحوار المفتوح والعقلاني حول قضايا تخصهم، وهذا يكون خارجا عن كل أنواع الصراعات والنزاعات السائدة بين طبقات الحكم.

إن المجتمع المدني يشمل على كل التنظيمات غير الحكومية، التي تتصف بطابع التطوع والعمل غير الربحي التي تسعى إلى تأطير المجتمع وتوجيهه نحو أخلاق عامة وتحقيق للصالح العام فهو «يشير إلى كل أنواع الأنشطة التطوعية التي تنظمها الجماعة حول صالح وقيم وأهداف مشتركة، وتشمل هذه الأنشطة المتنوعة للغاية التي ينخرط فيها المجتمع المدني تقديم الخدمات أو دعم التعليم لمستقل، أو التأثير على السياسيات العامة ففي إطار هذا النشاط الأخير مثلا يجوز أن يجتمع مواطنون خارج دائرة العمل الحكومي لنشر المعلومات حول السياسيات العامة أو ممارسة الضغوط بشأنها أو تعزيزها»[2] (1). وبهذا المعنى يكون المجتمع المدني عاملا مساعدا في حل المعضلات الاجتماعية والسياسية التي حلت بالإنسان المعاصر، من خلال استبدال سيطرة السوق والأزمات النفسية الناجمة عن الحروب والصراعات المادية بنشاطات ترفيهية وتثقيفية.

[1] ، مارتن غريفين وتيري أوكالاهان، المفاهيم الأساسية في العلاقات الدّولية، ص،368.

[2] ، مايكل ادواردز، المجتمع المدني: النظرية والممارسة، ص، 192.

لقد عدّد مايكل ادواردز العوامل التي ساعدت على ظهور المجتمع المدني في الأزمة المعاصرة، لذا يرى أن المجتمع المدني لم يكن سوى « نتيجة انهيار الشيوعية وما تبعها من انفتاح على الديمقراطية، والتحرر من الوهم المتعلق بنماذج اقتصادية وسياسية من الماضي، وتوق الإنسان إلى الاندماج في المجتمع ضمن عالم يزداد فيه الشعور بعدم الأمن يوما بعد يوم»[1]. فالتطور الكبير الذي حصل على مفهوم المجتمع المدني يعود إلى ثمانيات القرن الماضي، حين ثارت شعوب بلدان أوروبا الشرقية على الأنظمة الاشتراكية، مبدية رغبتها في التحرر من الديكتاتوريات الاشتراكية، والانضمام إلى المعسكر الليبرالي الأكثر انفتاحا على قيم العالم الجديد، ولهذا يبدو لنا أن النظام العالمي الجديد (العولمة) قد مهّد الطّريق إلى ظهور جمعيات ومنظمات المجتمع المدني؛ من نقابات وأحزاب وجمعيات، ذات الطابع الخيري التي تتجاوز التقوقع المحلي إلى عالمي؛ معلنة بذلك ميلاد ما يصطلح عليه بالمجتمع المدني العالمي الذي أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن القيم الإنسانية والايكولوجية.

ولهذا يمكن القول أن المجتمع المدني (الأقوى) يوجد بصفة كبيرة وفعالة في الدول الغربية وخاصة الديمقراطية منها؛ كونها تتيح فرصة التنظيم الذاتي لأفرادها من أجل الانسجام والتجانس والتكامل والسعي بكل الطرق إلى تجسيد وتفعيل ثقافة العيش المشترك بين الشعوب المختلفة.

[1] ، مايكل ادواردز، المرجع نفسه، ص،18.

المبحث الرابع: مفهوم الدّيمقراطية.

يعتبر مفهوم الديمقراطية أكثر المفاهيم المتداولة في متن الفكر السياسي، منذ البدايات الأولى للتفكير النظري، حيث نجد المفهوم ارتبط ارتباطا وثيقا بحياة الأفراد داخل المجتمع من جهة، كما نجد له أيضا حضورا داخل مؤسسات الدولة من جهة أخرى. ولهذا فوجود الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي؛ وكممارسة لمجموعة من العلاقات بين الناس يعود قيامها إلى ظهور تنظيم المدينة، ثم بعد ذلك؛ إقامة الدولة الحديثة مع مر العصور والأزمنة.

فلو أردنا تحديد تعريف معين لمفهوم الديمقراطية لوجدنا له صور مختلفة ومعان متعددة بتعدد الأطر الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي تميز وتحدد جماعة بشرية معينة. ففي الأصل الديمقراطية؛ كلمة يونانية مركبة من لفظين « ديموس ومعناه الشعب والآخر كراتوس ومعناه السيادة فمعنى الديمقراطية: سيادة الشعب. وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد، أو لطبقة واحدة منهم»[1] ومن هنا يتبن لنا أن الديمقراطية كنظام سياسي لحكم الشعوب وتسيير حياتهم، تعطى فيه الكلمة لكل المواطنين في إبداء الرأي واختيار الحاكم، فالحق في المشاركة السياسية مضمون في مثل هذا النظام دون استثناء ودون أي تمييز بين المواطنين مهما كان انتمائهم ونسبهم، وفي هذا الصدد يقول **اندريه لالاند** مفسرا معنى الديمقراطية بأنها «حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القدرة» [2]، فهذا النوع من الأنظمة يقوم على مبادئ إنسانية وأخلاقية مثل العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وتسعى دائما إلى تكريسها والحفاظ عليها، فهو نظام يتيح الفرصة للأفراد من أجل لمشاركة في تسيير الحياة العامة

[1] **جميل صليبا**، مرجع سبق ذكره، ص، 570.
2- أندري لالاند، مرجع سبق ذكره، 259

داخل التنظيم الاجتماعي الذي يعيش فيه. ولهذا يطلب من الشعب أن يساعد على إرساء أسس هذا النظام على أرض الواقع، لأن الأركان التي يتضمنها تسعى إلى جعل الفرد محور العملية السياسية، والتي تتمثل في «سيادة الشعب، المساواة والعدل والحرية، والكرامة الإنسانية»[1]، وفي هذا المعنى يقول أحد المفكرين أن الديمقراطية هي «حكومة الشعب بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب»[2]، وهذا المبدأ هو الذي يشير إلى الديمقراطية كنظام سياسي مبني على المشاورات العامة بين المواطنين، كما تعمل الأنظمة الديمقراطية على تعزيز سبل وطرق تمتع الأفراد بالحريات الفردية والجماعية، والعيش في أمن وسلام، وتقوي العلاقات بين المجتمع والدولة وفق مبادئ العدالة والمساواة الاجتماعية بمشاركتهم الحرة في وضع التشريعات وتعيين الحكام وتنظيم الحياة العامة.

إن أي نظام سياسي يمكن وصفه بالديمقراطي، ينبغي عليه جعل المواطن نواة مركزية؛ لا يمكن الاستغناء عليها في الحياة السياسية، فحينما تتجسد مثل هذه الممارسات العقلانية بين المؤسسات والأفراد؛ يمكن القول؛ أن هذا النظام ليس طغيانا ولا استبداديا، بل هو نظام سياسي يتصف بالديمقراطية؛ التي تشير في هذا المقام إلى« مدى ما يقدمه نظام الحكم من المشاورات الواسعة والمتساوية والمحمية وذات الالتزام المتبادل في نطاق تصرفاته»[3]، فالممارسة الديمقراطية تتطلب إقامة علاقة تكاملية واتصالية بين المواطن والدولة عبر قنوات عديدة تساعد كلا الطرفين على تكريس القيم السياسية العليا.

---

[1] جميل صليبا : مرجع سبق ذكره ص ،570.

[2] محمد كامل ليلة، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، ط 1.(بيروت، دار النهضة العربية 1970)، ص، 34ـ35

[3] ـ تشارلز تيللي، الديمقراطية، تر، محمد فاضل طباخ، ط1، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة)،2010، ص، 67. [3]

إن الحديث عن فكرة الديمقراطية يستوجب العودة إلى استقصاء الجذور التاريخية لهذه الفكرة، إذ يتبين أن جذورها تعود إلى الفكر الفلسفي اليوناني القديم، حيث يعد فلاسفة الإغريق أول من تناول فكرة الديمقراطية بالطرح والنقد، **فأفلاطون** صاحب **كتاب الجمهورية** يشير إلى أن مصدر السيادة هو الإرادة الجماعية لأفراد الشعب في تحديد من يحكم المدينة، إلا أن هذا لا يعني أنه يريد من الديمقراطية أن تكون نظاما لدولته الفاضلة والمثالية، بل جعلها موضوعا للنقد والرفض، نتيجة لطبيعتها التي تنادي إلى المساواة السياسية والاجتماعية بين عامة الأفراد، وهو المبدأ الذي لا يتوافق مع الطرح الأفلاطوني خاصة ما يتعلق بتقسيمه لبنى وقوى المجتمع، ومنه يرى أن العدالة تقتضي مراعاة الاختلافات التي أقرت بها الطبيعة بين البشر، فالمساواة لا تعني جعل الجميع في نفس المرتبة الاجتماعية، وإذا قمنا بهذا الفعل، فقد قمنا بانتهاك النظام الطبيعي الصحيح ـ المجتمع الطبقي ـ في المجتمع، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إن النقطة التي أدت به كذلك إلى رفض الديمقراطية، هي إيمانه أن العقل والحكمة؛ هما فقط المرجعان اللذان يجب مراعاتهما لتعيين الحاكم، ولكن هذا قد لا يتحقق في مجتمع يمكن أن تتجه الأغلبية منه إلى مراعاة الشهوات والعواطف والأهواء في تحديد الحاكم.

كل ما سبق ذكره، لم يؤد فقط ب**أفلاطون** إلى رفض النظام الديمقراطي الذي ساد في عصره، بل أكثر من ذلك لقد صنفه ضمن نوع أنظمة الحكم الفاسدة إلى جانب الأوليغارشية والاستبداد، لهذا راح يصف النظام الديمقراطي بأنه « حكم الأكثرية، الفقراء عمليا والمعسرين، الذي يستهدف خدمة مصلحة الفقراء فقط ... ويعتبر نظاما غير سليم ومنحرفا

وضالا»[1]، فهي تدعو إلى التعدد ما يجعلها تنفر من الوحدة السياسية في دولة واحدة ومجتمع واحد.

أمّا **أرسطو**، فقد تناول فكرة الديمقراطية حين صنّف الحكومة إلى أنواع مختلفة، الصنف الأول يطلق عليه **أرسطو** اسم الحكومات الفاضلة، والتي تتمثل في الملكية والأرستقراطية والدستورية، إذ يسميها الفيلسوف اليوناني بالفاضلة؛ لأنها تسعى جاهدة إلى تحقيق الصالح العام وخير المجتمع بأكمله. أمّا النوع الثاني فهو ذلك الذي ينتج عن فساد الحكومات الفاضلة، فتتحول إلى أنظمة فاسدة لأنها تنحرف عن مهامها الأصلية وتعمل على تحقيق مصالح الأقلية على حساب المصالح الجماعية. وحسب صاحب كتاب السياسات، فإن الديمقراطية تختلف جوهريا عن ديمقراطية الفلاسفة المحدثين، لأنها لا تنطبق على جميع أفراد الشعب، بل على الأقلية فقط؛ الذين يعتبرهم **أرسطو** مواطنين، أما بقية الفلاحين والتجار والصناعيين فلم يلغوا إلى مستوى المواطنين وبالتالي لا حق لهم في المشاركة في تحديد معالم النظام السياسي أو المشاركة في صناعة التشريعات والقوانين.

إن **أرسطو** " يدين ما يدعوه الديمقراطية، التي كان يرى فيها انتصار المصالح الإنسانية للأغلبيات، ولأنه كان يخشى على المدينة من الدمار بسبب تلك الديمقراطية المناقضة للنظام الدستوري، قدر مناقضة الملكية للطغيان"[2].

[1] ، أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ط1، (سوريا، دار الكتاب العربي)، 2010، ص، 195.

[2]، ألان توران، ما الديمقراطية، تر، عبود كاسوحة، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة)، 2000، ص، 43.

جدير بنا في هذا المقام، الإشارة إلى التحولات الكثيرة التي لحقت الفكر الديمقراطي على مرّ الحقب التاريخية، فمع تطور المجتمعات واتساع نطاق المعرفة البشرية، ظهرت أنماط مختلفة للديمقراطية من بينها الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

تعني الديمقراطية السياسية « تمتع المواطنين (ذكورا وإناثا) بحق الاقتراع العام والسري»[1]. وهذا النوع من الديمقراطية يتيح للأفراد حق المشاركة في الحياة السياسية في الدّولة وذلك بإبداء الرأي بكل حرية في القرارات التي توجه وتنظم أمور الفرد في شتى مجالات الحياة، ويؤدي بنا هذا الموقف إلى الحديث عن الانتخابات أو الاقتراع، لأنه يعتبر حق أساسي وعلى قدر كبير من الأهمية في إرساء دعائم النّظام الديمقراطي، بما أنه يمكّن المواطن بطريقة مباشرة في تحديد من يحكم ومن يكون على وصاية في تسيير شؤون الدولة، وفي هذا الموضوع يقول **جان جاك روسو**« لدي الكثير ما أقوله عن حق التصويت، ذلك الحق البسيط في كل عمل من أعمال السيادة، وهو حق لا يستطيع شيء أن ينتزعه من المواطنين، وكذلك حق إبداء الرأي والمعارضة والتقييم والاقتراح»[2]، ومن هنا فالفرد يعتبر حلقة محورية في هذا النظام بما أنه يمتلك الحق في الإدلاء بصوته بطريقة مباشرة، في كل الأمور المتعلقة بالحياة السياسية في وطنه. ومن وجهة أخرى يجب الإشارة إلى أن الديمقراطية السياسية تمتثل في نوعين من الأشكال، «الديمقراطية السياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة أو بواسطة ممثليه المنتخبين بحرية تامة»[3]، وهذه الأشكال تتمثل في الديمقراطية المباشرة والديمقراطية التمثيلية، أما الديمقراطية المباشرة فتعني ذلك النمط الذي يمكّن الفرد من المشاركة بذاته مباشرة في العمليات السياسية؛ بدون نواب يمثلونه

[1] محمد السويدي: مرجع سبق ذكره ص 171.

[2] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره ص، 199. .

[3] جميل صليبا: مرجع سبق ذكره، ص، 570.

في حينّ؛ الشكل الثاني يتمثل في الديمقراطية التمثيلية، التي تعني قيام المواطن بتعيين ممثلين ينوبون عنه في الحياة السياسية مثل سن القوانين والدفاع عنها.

جدير بنا أن نشير إلى أن الديمقراطية المباشرة هي ذلك النمط الذي يعطي المواطنين إمكانية المشاركة في الحياة السياسية، من حيث اتخاذ القرارات العامة التي تهمه هو ومجتمعه، وبدون واسطة أو ممثل ينوب عنهم. وفي هذا الصدد يمكن القول أن الدّول الديمقراطية الأولى؛ كانت في البدء ديمقراطيات مباشرة، بمعنى أن أولئك الذين يخوّل لهم التصويت على القرارات السياسية يعملون على مناقشتها قبل التصويت عليها، فهي عملية فردية وخاصة لا يمكن للفرد تعيين من ينوب عليه في تلك العملية.

إذا عدنا إلى تاريخ الدّول فإننا نجد هذا النمط من الديمقراطية قد تجسد في مدينة أثينا وهذا نظرا لمحدودية عدد المواطنين وقلّتهم، حتى أضحت هذه الديمقراطية تعرف بديمقراطية **أثينا** فقلة عدد السكان وضعف التركيبة البشرية لهذه المدينة سهل من عملية تطبيق هذا النظام على الشعب أو المواطن هذه المدينة، أما في الأزمنة الحديثة رغم التطور التكنولوجي الهائل الذي مكّن من توفير وسائل الاتصال إلا أن مثل هذا النمط من الديمقراطية يصعب تطبيقه وتجسيده على أرض الواقع؛ نظرا لتزايد التركيبة البشرية للمجتمعات الحديثة من جهة وتطلب الأمر أكثر فهما للقضايا المقترحة للتصويت من طرف المواطنين من جهة أخرى، وهذا ما دفع المفكرين والسياسيين إلى تقديم الديمقراطية التمثيلية كبديل للديمقراطية المباشرة. فالديمقراطية التمثيلية تتيح فرصة أقل للمواطنين للمشاركة المباشرة في صناعة الرأي أو سن الشرائع، وما بوسع المواطنين سوى تعيين من يمثلهم ومن ينوب عنهم؛ في كل المجالس المنتخبة عن طريق الانتخابات بكل أنواعها، مثلما هو معمول به في الديمقراطيات المعاصرة كبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

أما الديمقراطية الاجتماعية فتشير إلى «أسلوب حياة ونمط تفكير يقوم على المساواة والحرية في الرأي والتفكير»[1]، فهذا النوع من الديمقراطية هو الذي يسعى إلى تجسيد رغبة وإرادة الأفراد في أن يعيشوا كما يحبون، وذلك طبعا يتم بالتخلص من كل أشكال تدخلات الدولة في أمور الحياة الشخصية وبالتالي يتمتّع الأفراد بالعدالة والمساواة، في كل جوانب الحياة. فالمواطن بإمكانه العيش في إطار الأمن وممارسة حقوقه الطبيعية بكل حرية.

زيادة على تجسيد الديمقراطية لمبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين دون تمييز، يمكن إضافة ميزة أخرى، تعد من أبرز مزايا الديمقراطية الاجتماعية، فنجدها «تهدف إلى ضمان وجود أنواع من الحماية حتى إن كانت في مرتبة دنيا، وإلى تعزيز الحرية والعدالة»[2] فغاية الديمقراطية الاجتماعية هي العمل على تعزيز الحرية وجعل المواطنين سواسية أمام القانون في الحقوق والواجبات. كما تهتم أيضا بما يخص المواطنين أمام الدولة. ولهذا نجد أن النظام الديمقراطي مفروض عليه العمل على تحقيق وتكريس مبدأ العدالة الاجتماعية بين المواطنين، لهذا يقول **ألان توران** « فالمساواة السياسية التي لا يسع أن توجد بدونها، ليست فقط منح نفس الحقوق لكافة المواطنين، إنها وسيلة لمقاصة التباينات الاجتماعية باسم الحقوق الأخلاقية، فيصير لزاما على الدّولة الديمقراطية أن تعترف لمواطنيها الأقل يسرا بحقهم، ضمن إطار القانون، في نظام غير متساو؛ تشمل الدولة أحد أطرافه»[3]، فالديمقراطية لا تشير فقط إلى نظام سياسي، بل هي أيضا نظاما اجتماعيا يهدف إلى الحد من سيطرة الدولة على الفرد، وتحريره من القهر والطغيان، فهي تحمي التنوع وتنشره داخل

[1] جميل صليبا: مرجع سبق ذكره ص 570.

[2] كريس هورنر، أمريس وسيتاكوت، التفكير فلسفيا، تر، ليل الطويل، (دمشق، الهيئة الوردية للكتاب 2011) ص، 274.

[3] ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ص، 39.

أفراد المجتمع، والضامن لكل هذا هو العلاقة الرابطة بين الدولة والقانون. وربما مثل هذا الطرح أو هذا الموقف حيال الديمقراطية الاجتماعية، يبين مدى اختلافها عن الديمقراطية الليبرالية التي تهتم بالجانب السياسي بقدر أكبر، فحسب **ألان توران** دائما، نجده يؤكد ذلك في قوله أن « المفهوم الليبرالي للديمقراطية يقتصر على ضمان الخيار الحر للحاكمين، دون إلقاء بال لمضمون عمل هؤلاء الحاكمين»[1]. بمعنى أن المواطن يمتلك حق الاقتراع كحق سياسي ولكن لا يتابع الحاكم ولا يراقب أعماله، من جانب أول، أما من الجانب الثاني، فالدولة لا تبالي بالجانب الاجتماعي لأفرادها لإملاءات النظام الليبرالي المبنية على حرية الفرد في كل المجالات.

تعتبر الإيديولوجيات الاشتراكية من أكثر الإيديولوجيات دفاعا عن الديمقراطية الاجتماعية، حيث سعت جاهدة إلى ترسيخ هذا النوع من الممارسة السياسية والاجتماعية من الناحية النظرية والعملية داخل المجتمع، وذلك ما لا يتحقق ـ في اعتقادهم ـ إلا بعد القضاء على كل الرواسب الليبرالية، واستلام طبقة البروليتاريا منافذ الحكم والسلطة في المجتمع.

ولهذا نجد أن الفلسفة الماركسية قدّمت الدّيمقراطية الاجتماعية كبديل لأيدلوجية الديمقراطية الليبرالية؛ التي اهتمت أكثر بالحرية الفردية ، فلهذا يصف الفلاسفة الماركسيين الديمقراطية الليبرالية بأنها ديمقراطية المؤسسات، في حين الديمقراطية الحقيقية هي تلك التي تهتم بالمجتمع بشكل كلي، وجعله يعيش في حرية ومساواة وعدالة، وهذا لا يتحقق إلا عندما تقضي طبقة البروليتاريا على نقيضها المباشر؛ والمتمثل في الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ومنه «فالديمقراطية هي حقيقة الملكية وليست الملكية هي حقيقة الديمقراطية»[2]. أي عكس

---

[1] ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ص، 80.

[2] فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل،(بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع)،2006، ص،233.

النظام الليبرالي المبني على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، فالديمقراطية الحقيقية تتحقق عندما تكون الملكية جماعية ومشاعية بين الناس؛ يتساوى فيها الجميع، والنتيجة؛ هي القضاء على كل أشكال الاستغلال والاستلاب داخل المجتمع الواحد، فتحقق الديمقراطية بالمعنى الحقيقي مرهون بزوال الطبقات داخل المجتمع. وإذا تحقق هذا في المجتمع يمكن القول أن الديمقراطية تتعدى الجانب السياسي الضيق والمحدود والذي يخدم طبقة دون الأخرى، وهذا ما يؤكده **ألان توران** (1925)Alain Touraine فيقول « فالديمقراطية إذن لا يقتصر تعريفها على مجموعة من الضمانات القانونية فقط، أو على سيادة الأغلبية، بل هي قبل كل شيء احترام التطلعات الفردية والجماعية التي توفق بين تأكيد الحرية الشخصية وحق التماهي مع جماعة اجتماعية أو قومية أو دينية خالصة»[1](1). ومعنى كل هذا هو أن الديمقراطية لن تقوم لها قيامة إن لم تجعل من الاعتراف بالمغايرة ومراعاة المساواة الاجتماعية بين الناس واحترام نمط عيش الآخر رغم اختلافه العرقي والديني والقومي، مبادئ ضرورية لا بد منها كي ترتكز عليها في وجودها وتحققها الواقعي.

مهما كانت الديمقراطية اجتماعية أو سياسية، فإنها تعبّر عن نظام سياسي ذات تطبيقات اجتماعية؛ وصل إليه الإنسان من خلال التطورات والتغيرات التي لحقت المجتمعات عموما؛ والغربية منها خصوصا من مناحي اقتصادية، سياسية واجتماعية، من أجل التخلص من الأنظمة الإقطاعية والاستبدادية وكذا التيوقراطية، التي سادت المجتمعات الغربية في العصور الوسطى من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإنسان دائما يبحث عن الأفضل والأحسن، وظنا منه أن النظام الديمقراطي بإمكانه الإسهام في تشييد دولة القانون والمؤسسات حيث يتمتع الشعب بالسيادة الكاملة ولهذا يرى **بارينجتون مور** أن« ظهور

[1] ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ص، 23.

الديمقراطية على أنها كفاح طويل بكل تأكيد من أجل تحقيق ثلاث أشياء مرتبطة ارتباطا وثيقا بعضها البعض: تقييد الحكام المستبدين استبدال الحكام العادلين والعقلانيين بالحكام المستبدين والحصول على نصيب الأفراد الأساسيين في وضع القواعد»[1].

إن الحديث عن الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي يسيّر شؤون المواطنين داخل نطاق الدولة يؤدي إلى تناول مكانة هذا النظام بين الأنظمة السياسية الأخرى، كالأوليغارشية والديكتاتورية فيمكن القول أنها أقل هذه الأنظمة سوءا وأكثرها اعتدالا، ومن هذا القبيل يعتقد **ستيفن ديلو** أن الديمقراطية «هي النظام الأكثر قربا إلى حكم الشعب. لأن هذا النظام سيكون مهيئا لحفظ الصداقة وبالتالي سيصون الخبرة الاجتماعية التي تعد غاية في الحيوية لتأمين مجتمع صالح »[2] ، بما أن هذا النظام يأخذ في طياته مبادئ تسعى إلى حماية الفرد والجماعة من كل الأخطار التي يمكن أن تهدده، ويهدف إلى توفير نطاق الحرية والراحة والعيش السليم.

إن الدولة الديمقراطية هي التي تسعى جاهدة إلى توفير ظروف الاستقلالية للأفراد بعيدا عن كل أشكال القمع والتسلط، حيث يعتبر هذا كضرورة لابد منها بغية تجسيد حرية المواطن وتهيئه للمشاركة في الحياة العامة والسياسية. فالديمقراطية بهذا المعنى ليست ديمقراطية تشاركية سياسية فقط؛ لأنها تتيح الأفراد هذا الحق، وإنما الأمر أكثر من ذلك فهي

[1] بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، ترجمة، أحمد محمود، ط1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة ،2008)، ص، 474.

[2] ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 115.

«تفترض إعطاء الأشخاص المعينين سبل ممارسة الاستقلالية»[1]، وذلك يتم في إطار وضع حيز مستقل خاص بالمواطنين قصد التنظيم والممارسة الحقيقية للحرية الفردية والجماعية.

فالميزة الأساسية للأنظمة الديمقراطية، هي تعاملها مع الفرد كأنه ذات مستقلة يمكنه المساهمة في إنماء وازدهار المجتمع وترصيص بنى الدولة، ففي تقدير **ألان توران** « الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكونوا وأن يتصرفوا بحرية، إن المبادئ التي تشكل الديمقراطية هي التي تقتضي وجود الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم. لن يوجد فاعلون اجتماعيون إلا إذا توافق الوعي الداخلي بالحقوق الشخصية والجماعية مع الاعتراف بتعد المصالح والأفكار وخصوصا تعدد الصراعات بين السادة والمسودين. وأخيرا مسؤولية كل فرد تجاه التجمعات الثقافية المشتركة»[2]، فمن طبيعة الديمقراطية أنها تخصص مجالا مستقلا واسعا لتنظيم الأفراد وامتلاك سلطة مستقلة عن سلطة الدولة، لأن التنظيمات أو الجمعيات أو ما يعرف بمنظمات المجتمع المدني (تسهل من مهمة) أو تعمل على تكوين الأفراد وتهيئهم لأن يكونوا أفرادا صالحين داخل المجتمع فالفرد الصالح هو الذي يكون على استعداد لأن يتحمل مسؤوليته الاجتماعية والثقافية والسياسية اتجاه الصالح العام والخاص، وهذا ما يؤهله لأن يفرّق بين الديمقراطية والأنظمة الديكتاتورية والشمولية، لأنها في الحقيقة تسعى كل الطرق إلى إقامة جسور الحوار والتواصل الاجتماعي؛ الذي بإمكانه الإسهام في نشر الوعي السياسي والاجتماعي بين كل المواطنين والعمل على إرشادهم إلى ما هو خير لهم وللمجتمع عامة.

تعتبر الديمقراطية بكل أشكالها واتجاهاتها المختلفة وفي صورها المتحققة ـ من الكلاسيكية إلى المعاصرة ـ أحد مظاهر العقلانية الحديثة التي ظهرت في أوروبا، وهي لم

---

[1] مارك فلوربابيه، الديمقراطية أم الرأسمالية، ترجمة، عاطف المولى، ط،1،(الجزائر، منشورات الاختلاف، 2007)، ص،47.

[2]. ألان توران : نفذ الحداثة، تر: أنور مغيث، (المجلس الأعلى للثقافة) ، 1997، ص،419

تكن سوى نتيجة للتطورات التي حدثت في كل ميادين الحياة، فبعد التطور العلمي والتقني الذي ساد هذه المجتمعات، عرج الفلاسفة إلى تحديث الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولهذا شيد هؤلاء معالم النظام الديمقراطي القائم على أسس عقلانية وإنسانية بهدف إحداث نقلة وطفرة نوعية في المجتمعات.

فالدعوة إلى سيادة الشعب عبر بوابة الإرادة العامة وتجسيد القانون كوسيلة تحتكم إليه المؤسسات السياسية والاجتماعية والمواطنين، كانت دعائم صلبة وعقلانية مشروعة، كفيلة وكافية في آن واحد، من أن تجعل من الديمقراطية مطلب الشعوب وضرورة تاريخية يجب الاحتكام إليها، فلهذا كانت الوظيفة التاريخية لهذا النظام هي تكريس الأسس العقلانية والسياسية في تسيير شؤون الفرد والجماعة داخل إطار الدولة. ومن هنا يمكن القول أن الفيلسوف الأمريكي جون رولز كان على حق عندما قال أن « النظام الديمقراطي حسن التنظيم، يحقق هذين المبدأين في بنيته الأساسية (الحرية والعدالة)»[1]، فنموذج المجتمع الديمقراطي هو نموذج ذات مواصفات أخلاقية وقيميّة لأنه يحدد مجالا مفتوحا لتطوير مبادئ الإنسانية، بوضع مجال خاص لتطوير الذات البشرية عن طريق إتاحة مبادئ الحرية والمساواة المبنية على الحوار العقلاني.

[1]، جون رولز، العدالة كإنصاف، ص،95.

الفصل الثاني
المجتمع المدني عند هيغل

المبحث الأول: مفهوم الأسرة عند هيغل.

يتمثل هدف هيغل من خلال فلسفته السياسية؛ في البحث عن التجلي الحقيقي والعيني للروح المطلق، فوجد أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال مؤسسات اجتماعية ثلاثة هي: الأسرة (العائلة)، المجتمع المدني والدّولة. حيث تترجم هذه المؤسسات؛ اللّحظات التاريخية التي تتدرج فيها الروح نحو بلوغ الحرية. ولهذا كان في اعتقادنا أنّه من اللازم تحديد مدلول كل هذه المؤسسات في الفلسفة السياسية عند هيغل ومدى أهميتها في النسق العام لهذه الفلسفة.

تمثل الأسرة المؤسسة الأولى التي يمكن أن نجد فيها البذور التي تنشأ من خلالها الرّوح الموضوعية. يقول هيغل « وهذه المعبّرة عن الإيتيقية في هذا العنصر من الحالية أو الكينونة، أو المعبّرة عن وعي في الحال بالذّات كماهية، وكذلك كهذا الهوة في آخر، أعني ماهية إيتيقية وطبيعية إنما هي العائلة»[1]، فالأسرة بهذا المعنى تشير إلى التحقق الأولي للحياة الأخلاقية بصفة مباشرة وجزئية، ولكن بالرغم من التجسيد العيني للحق من خلال الأسرة إلا أنه يتصف بالباطنية والنقص.

ينبغي الإشارة في هذا المقام إلى أن الجانب الطبيعي الذي يتحدث عنه هيغل في مفهومه عن الأسرة؛ هو ذلك الرابط الذي يؤدي إلى التكون الأولي للوحدة بين الأفراد، بحيث يعطي لها المعنى، ويربط بين الرجل والمرأة ألا وهو الحب، حيث يقول هيغل عنه « تتسم الأسرة، بوصفها الحياة الجوهرية للأخلاقية المباشرة للروح بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة»[2]، فالحب أو الجانب العاطفي يمثل الأساس الذي بنيت عليه الأسرة الحديثة، ما يجعلها ترمز إلى التشكل المبدئي للإرادة التي تريد التموضع في إطار

[1] ، هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر و تق، ناجي العولني، ط1(بيروت، المنظمة العربية للترجمة)، 2006، ص، 480.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 407.

مؤسسة الأسرة. ولأن الأسرة المبنية على الحب هي التي تجعل من الزوجان متحابان في وحدة جديدة، عكس الوحدة التقليدية المبنية على أساس الدّم والقرابة.

من هذا المنطلق يتضح حسب جون بيار لوفيفر أن « العائلة تشكل إذن مجموعا منظّما يسبق نظامه الوجود الخاص للأفراد ويحدده، وهذا التنظيم على علاقة ثنائية بدائية، علاقة الرجل بالمرأة الذي سبق وأن تمشرك دورهما بشكل كامل وأصبحا قاصرين عليهما ومكملين»[1]. وبهذا المعنى تعبّر الأسرة عن وحدة من الآباء والأبناء أي ظاهرة اجتماعية تتأسس على مبدأ الإرادة المتبادلة بين الطرفين. ففي هذه الوحدة الجديدة ينغمس كل واحد منهما فيها قصد تحقيق المصلحة العامة. هذا ما يجعل من الفرد في الأسرة فردا لا يرقى إلى مستوى الشخص؛ إذ يظل عضوا فقط بما أنه لم يصل إلى التحقيق الفعلي والعيني للحرية، وإن تحقق له نوع من الحرية داخل الأسرة، فإنها ستبقى حرية فردية وجزئية، والغالب فيها هو الجانب الفرداني الذي يفرض نفسه على حساب الجماعة، «فالفرد لا يأخذ صورة الحق إلا عندما تبدأ الأسرة في التفكك ويصبحون أشخاصا من الناحية النفسية والواقعية»[2]، ويعني هذا أن الأسرة رغم أنها تمثل نقلة نوعية في حياة الفرد حينما توحد الإرادات الفردية في إرادة جماعية؛ إلا أن ليس بإمكانها الارتقاء به إلى مستوى الحرية المطلقة.

لكن وبالرغم من ذلك، إلا أن الفرد يبقى دائما متعلقا بالأسرة، بما أنها تعد الضامن لحقوقه المادية، من ثروة ومأكل ومشرب، وبالإضافة إلى هذا، ينبغي الإشارة إلى أن الغاية القصوى والحقيقية من الطرح الهيغلي من تناوله للأسرة كمؤسسة اجتماعية، هي الغايات الأخلاقية والتربوية التي توفرها الأسرة لأفرادها، ولهذا نود القول أنها تدل على أول تنظيم يلقن الفرد أهم دروس الحياة الاجتماعية، حين تدله على مجموع القوانين والمعاملات

[1] ، جون بيار لوفيفر، بيار ماشيري، هيغل والمجتمع، تر، منصور القاضي،ط1(بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع)،1993، ص، 20.

[2] ، هيغل ، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص 204.

الأخلاقية التي يجب التحلي بها في إطار الحياة الاجتماعية، لهذا يقول جون اهرنبرغ« رغم أن الأسرة بنيت من علاقات الحاجة واللامساواة، فإنها تخدم الأغراض الأخلاقية لأعضائها ومن ثم تساهم في خدمة المدنية»[1]. وهنا يتجلى الدور الأساسي الذي يجب أن تقوم به الأسرة في إطار الحياة الأخلاقية، والمتمثل في تكوين الفرد قصد تكريس الممارسات الحميدة بين الأفراد وتوجيه السلوك العام نحو قيم سامية ومتعالية؛ بإمكانها المساعدة على تهيئة الفرد للقيام بواجباته نحو الآخرين في أحسن صورة ممكنة، حين يتحول من صورة الفرد في الأسرة إلى عضو وعنصر فعال ومنفعل في تنظيمات أخرى على غرار المجتمع المدني والدّولة، أو ما يتلخص في النهاية بتربية هذا الفرد وهذا الطفل وتنشئته على أسس المواطنة والأخلاق الجماعية. ولكن جدير بنا التنويه هنا إلى الدور الإيجابي للأسرة في حياة الفرد، فقد استطاعت من جهة أولى أن تخلصه من قوقعة الذاتية والانفراد حين أعطت له نوع من الموضوعية وأضحى مكلفا ببعض الالتزامات من واجبات وحقوق اتجاه الآخرين والأسرة.

وفي الأخير يمكن القول أن الأسرة تشير في النسق العام للفلسفة السياسية عند هيغل إلى« الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية التي تدفع البواعث الحسّية الخام إلى مؤسسة الزّواج، وتعدّ الفرد للمشاركة في المجتمع المدني والدّولة»[2]. لأنّ الأسرة ترعى الحاجة وتغذي شعور الفرد منذ البداية خاصة ما يتعلق بالجانب العاطفي والطبيعي وذلك عن طريق الزّواج، أما التجسيد الأخلاقي لمهامها فإنه يتمظهر في توجيه سلوك الفرد نحو المسؤولية والحق والواجب، أعني أن الأسرة كوحدة جوهرية قد تعطي الفرد نوع من التحقق الواقعي والوعي بالذات، ولو بصورة عابرة ومؤقتة. ومن هنا نستخلص؛ أنه بالرغم من هذا الدور

[1] ، جون اهرنبرغ، مرجع سبق ذكره، ص، 43.

[2] ، ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، (المشروع القومي للترجمة)،ص، 196.

المحدود الذي تلعبه الأسرة في تحقيق الأخلاقية الموضوعية إلا أنها يمكن أن تكون الميدان الأول لفهم مدلول ومعنى الدولة في الفكر الفلسفي لدى هيغل.

جدير بالذكر في هذا المقام أن مفهوم الأسرة في البناء النسقي لفلسفة هيغل، يخضع بدوره للمنطق الجدلي الذي يحكم هذه الفلسفة، فنجدها تتلخص في مراحل ثلاثة يجب أن تمر بها من أجل بلوغ غاياتها؛ والمتمثلة في الإسهام في التطور الذي تمر به الروح لبلوغ الحرية والكمال. فهذه المراحل تتمحور في الزواج، ثروة الأسرة وملكيتها وفي الأخير؛ تربية الأولاد وتفكك الأسرة؛ كآخر محطة تعرفها هذه المؤسسة الاجتماعية. ومعنى هذا أن الزواج يشير إلى البذرة الأولى التي تنبت منها الأسرة، التي تسعى جاهدة إلى الكسب والرزق وتوفير الحاجات الضرورية لوجودها واستمرارها لتبلغ في النهاية مرحلة الكمال والتحقق الواقعي بعد إنجاب الأولاد والعمل على رعايتهم وتربيتهم. وربما قول هيغل هنا يشرح مضامين الأسرة والمراحل التي تتجلى من خلالها، «الصورة التي تفترضها الفكرة الشاملة للأسرة في وجهها المباشر ثروة الأسرة وملكيتها التجسيد الخارجي للفكرة الشاملة والعناية بهذه المالية تربية الأفراد وتفكك الأسرة»[1]. فلننظر في التطور الجدلي الذي يحكم حركة هذه المراحل الثلاث.

المطلب الأول: الزواج

يمثل الزواج الأساس الأولي الذي تقام عليه الأسرة كأول مؤسسة اجتماعية تسهم في تطور الروح من الناحية الطبيعية والقانونية، لهذا جعل **هيغل** من الزواج« النوع المباشر للعلاقة الأخلاقية»[2]، أي عن طريق هذه الرابطة قد يعطي الفرد إشارة إلى بداية التجسيد الفعلي للوحدة بين شخصين هما الرجل والمرأة، الذين يعلنان الظهور في شخص واحد هو الأسرة. إن الزواج في تقدير **هيغل** يشمل لحظتين أساسيتين، أولهما تمثل «لحظة الحياة الفيزيقية أو

[1] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، ص، 205

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 408.

الطبيعية[1]، والتي تشير إلى الجانب العاطفي والوجداني، ففي هذه اللحظة تكون الغاية من الزواج هي إشباع الحاجات الغريزية والجنسية لدى كلا من الطرفين من الجانب الأول، أما الجانب الثاني فيكمن في كون الزواج وسيلة للحفاظ على الحياة الجنس البشري عن طريق النسل والتكاثر.

لهذا السبب يعدّ الزواج شرطا طبيعيا لبناء الأسرة التي تقوم على الحب بين أعضائها، لأن الحب يمثل علاقة روحية إنسانية، وبذلك تتجسد الدواعي الذاتية للزواج ولكن بالرغم من تعددها إلا أنها ليست السبب الوحيد الذي يؤدي إلى الزواج، بل الحاجة الموضوعية إليه هي أبلغها، وهذا ما يشير إلى مضمون اللحظة الثانية، الذي ينحصر في الجانب الروحي والموضوعي، وفي هذا الموقع؛ نجد أن معنى الزواج يتجاوز الفعل الجنسي والطبيعي، إلى التجلي الجزئي للوعي الذاتي بما أن الفرد مرتبط بالآخر، وبالتالي لا يبقى كشخص مستقل بل يتحول إلى عضو فقط في الأسرة، لهذا يقول هيغل« الوعي الذاتي للوحدة الجنسية ـ وهي وحدة داخلية خالصة ـ تتحول هذه الوحدة إلى وحدة روحية، أعني تتحول إلى حب واع لذاته»[2]، ففي هذه اللحظة تكمن ماهية الزواج الحقيقية، بما أنه يعني قبول الشخصين الظهور في شخص واحد تجسّده الأسرة، وذلك عندما يتنازل الطرفين عن الشخصية الذاتية لكل منهما.

ولهذا يتبين لنا أن الزواج مصير موضوعي في رأي هيغل، لأن اتحاد الروحين في روح واحدة ناتج عن عاطفة الحب الذي يولّد نوع من الشعور، الذي يرمز إلى تحقيق الوحدة والتداخل الروحي بين الرجل المرأة. فالهدف الجوهري من الزواج يدل على انتقال الفرد من نمط حياة الفرد إلى العضوية وقد تحقق في مؤسسة اجتماعية تثبت وجوده وتحدد مسؤولياته أمام القانون والمجتمع ويتضح ذلك في قول وولتر استيس « ففي الزواج يلغي الشخصان

[1] ، المصدر نفسه، ص، 408..

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 408.

شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيء واحد»[1]. وبالمعنى ذاته تمكن الفيلسوف هيغل من تجاوز المعنى الضيق للزواج الذي عرف به في الفلسفات السابقة؛ خاصة نظريات القانون الطبيعي حين حصرت أهداف الزواج في إشباع الغريزة وإرضاء الشهوة.

إن المعنى الهيغلي للزواج أضفى عليه نوع من الفعالية في الحياة الاجتماعية والسياسية بما أنه عقد يدل على تعهد الشخصين على تحمل مسؤولياتهما اتجاه أنفسهما واتجاه المجتمع، وذلك ببناء أسرة ذات ذرية صالحة تسهم في التحقق العيني للموضوعية حين تهيأ الفرد من أجل أن يكون مواطنا صالحا في مؤسسات أكبر مثل الدولة، ولهذا يقول يوسف كرم متحدثا عن معنى الزواج عند هيغل بأنه « لا يعتبر أمرا عاطفيا فحسب، ولكنه واجب مقدس ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب، أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة وحينئذ يعدّ عملا خلقيا»[2].

نستنتج في الأخير أنّ الأسرة الناتجة عن الزواج قد أسهمت في تحرير الفرد من الذاتية والفردانية وأصبح كائنا واعيا وأخلاقيا يشعر بنوع من المسؤولية، ويخضع لنوع من التنظيم لهذا يقول **هيغل**« يقوم الجانب الأخلاقي للزواج على وعي الطرفين (الزوج والزوجة)، بهذه الوحدة بوصفها غايتها الجوهرية، وبالتالي على حبهما، وثقتهما والمشاركة في وجودهما كله بوصفهما أفرادا»[3]، هذا ما يجعل من الزواج يتعالى عن كل الأعراض والمشاعر والغرائز الطبيعية، لأنه يتميز بالطابع الأخلاقي ويتمايز بذلك عن الطرح الطبيعي لفعل الزواج؛ حيث يغيب فيه كل وجود و كل تحديد للعقل والوعي والحرية.

---

[1] ، وولتر استيس، فلسفة هيغل، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، (مصر: مكتبة مدبولي)،1996، ص. 556.

[2] ، يوسف كرم، مرجع سبق ذكره، ص، 281.

[3] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 410.

المطلب الثاني ـ ثروة الأسرة وملكيتها:

بعد تجسيد هذه الوحدة ـ أعني الأسرة ـ يبدأ ظهور نوع من التنظيم في داخلها، وذلك يتبين من خلال الحاجات والمصالح التي تنشأ بين أعضائها حين يسعى كل واحد منهم إلى الكسب والتملك، هذا ما يدفع بالأسرة إلى الخروج من تقوقعها حول الذات إلى ولوج العالم الخارجي؛ حيث تصطدم بهذا الواقع وتجابهه، وبالتالي تجد نفسها في بحث عن الملكية والثروة قصد الامتلاك وتلبية الحاجات والنفقات، هذا ما يجعلها تتصل بمجموع الأسر والتنظيمات الخارجية عنها. إن مبدأ الملكية هو الذي يعطي التحقق الشخصي للأسرة على المستوى الخارجي، يقول هيغل في هذا الصدد « للأسرة – بوصفها شخصا – وجودها الخارجي الواقعي في الملكية وعندما تتخذ هذه الملكية شكل الثروة تصبح تجسيدا للشخصية الجوهرية للأسرة»[1]، هذه الملكية قد تحوّل الأسرة إلى شخص كلي ودائم. وما يمكن فهمه في هذا المقام حسب هيغل هو أن الملكية حاجة وشرط لازم لاستمرار وجود الأسرة وضمان سلامة أعضائها من الناحية المادية، فالثروة التي يسعى الرجل إلى كسبها يجعل تحديد الأسرة ممكنا بكل حرية واستقلالية عن باقي الأسر الأخرى، إذ يقول «لا تقتصر حيازة الأسرة على الملكية وحدها، بوصفها شخصا كليا دائما بل تحتاج إلى حيازات تتسم بصفة خاصة بالدوام والأمان أعني تحتاج إلى ثروة أو رأس مال»[2]، حيث تكون هذه الملكية أو الثروة مشاعة ومشتركة بين أفرادها، من أجل أن يتجسد التحقق الفعلي لأفرادها ويسهم في تحررهم.

إن الزوج هو الذي تكون له مسؤولية التصرف في هذه الملكية بما أنه يتمتع بثقة أعضائها، ما يجعله يسهر على حماية مصالحها، وإدارة شؤونها وتدبير أمورها، لكي تتمكن من اكتساب المزيد من الثروة التي «بفضلها تصون الأسرة كيانها وتضمن استمرارها في

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 410.

[2] ، هيغل، المصدر نفسه،416.

الوجود»[1]، وذلك يتحقق بعمل وكدح رب الأسرة على إعالة أسرته باستثمار هذه الثروة في التعليم والإنفاق على جميع الأفراد، وذلك من خلال توفير الحاجيات واللوازم والمصالح الأسرية، من أجل العيش المريح في جو يسوده الحب والتعاطف الناتج عن الزواج. ومنه؛ فباعتبار الأسرة شخصا مستقلا تدل على اتحاد الزوجين في شخص واحد؛ لا بد أن تكون لها ملكية خاصة، تحدد وجودها واستقلالها بالمقارنة مع الأسر المغايرة لها. ولكن هذه الأسرة بما أنه مفروض عليها الوجود ضمن إطار مجموع الأسر، قد يستدعي الأمر منها الخروج من الوجود الداخلي إلى مجابهة العالم الخارجي. ومن هنا تنتقل إلى مرحلة أخرى هي تربية الأطفال وتفكك الأسرة.

المطلب الثالث: تربية الأطفال وتفكك الأسرة:

يعتبر هيغل الأولاد الحلقة التي تجسد التحقق الخارجي للأسرة، بما أن وجودها من وجدان ذاتي في الحالة الأولى المتمثلة في العلاقة العاطفية بين الزوجين؛ إلى حقيقة موضوعية عندما يكون لديهما أولاد، فالأولاد هم الذين يجعلون من وجود الوالدين وجودا متحققا وعينيا، لذا يمكن اعتبار وجود الأطفال في كل أسرة بالسمة التي تعطي التحقق الموضوعي للرابطة العاطفية والطبيعية القائمة بين الزوجين، لذا «... فالوالدين يجدان في الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسدت كموضوع»[2]، بذلك تتبين وحدة الأسرة من خلال وجود الأولاد من جهة وبداية شعور الوالدين بالحب اتجاه الأطفال من جهة أخرى، ما يؤدي إلى تكوين علاقة أكثر بروزا وقوة داخل تنظيم الأسرة التي يمكن وصفها بالعلاقة الروحية الداخلية.

[1] ، عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 117.

[2] ، وولتر استيس، فلسفة هيغل، ص، 559.

وأما الجانب الخارجي من تنظيم الأسرة فهو ما يتعلق بتربية الأولاد ورعايتهم، حينها يبدأ دور رب الأسرة في تربية أولاده كواجب للأب وحق من حقوق الأولاد؛ مجسدا بذلك العناية الأسرية، وبصدد تأكيد ذلك يقول هيغل « للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة»[1]، فمن واجب الأب السهر على التنشئة الحسنة لأولاده، لهذا فمن حق الطفل النيل من ثروة الأسرة والتمتع بملكيتها، لذا يلزم على رب الأسرة الصرف والنفقة على أولاده في التربية والتعليم والصّحة وما إلى ذلك من مستلزمات الحياة. وقد ركّز هيغل على التربية والتّعليم لأنّه يرى فيهما الوسيلة المثلى لتهيئته الطفل عقليا وأخلاقيا عن طريق غرس قيم العقل فيه، ومنه فالتربية؛ يمكن أن تسهم في نقل الأولاد من طبيعتهم الأولية والمباشرة القائمة على الوحدة والعزلة الفردية إلى الاستقلال والشخصية الحرة عن طريق بعث الحرية في نفوسهم بالفعل بعدما كانت بالقوة وإدراك معناها الحقيقي، ويسعى بذلك إلى ممارستها ممارسة فعلية وكاملة.

يمكن الفهم في هذا الموقع أنّ تربية الأولاد عند هيغل ترمي إلى تحقيق هدفين« الأول هو بثّ روح الحب فيهم حينما يكونون صغارا؛ ثم جعلهم بعد ذلك يشعرون ويستعدون للاستقلال بأنفسهم»[2]، وهنا يظهر لنا جانبين من التربية عند هيغل، الأول إيجابي والثاني سلبي، فأما الجانب الإيجابي فنجده يتمثل في تربية الأطفال منذ النشأة على طريقة الارتباط بالأسرة بتقوية أواصر الطاعة والطمأنينة في مرحلة الطفولة، ومن هذا المنطلق يعتقد هيغل أن وجود الأولاد في الأسرة قد يزيد من عاطفة الحب بين الزوجين، لأن كل واحد منهما يحب الآخر ويزداد تعلقا به في أولاده؛ بمعنى أن الأولاد سبب في بقاء ونمو عاطفة الحب في الأسرة.

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص،428.

[2] ، عبد الرحمان بدوي ، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 117.

أما الجانب السلبي فيتمثل في علاقة هؤلاء الأولاد بالأسرة حينما يكبرون، ففي هذه المرحلة يبلغ الشخص درجة الحرية، فينال الاعتراف به كونه كذلك وبإمكانه التملك والزواج، ومن ثم تكوين أسرة جديدة، ويلاقي بذلك مصيره الجوهري بعد أن أصبح شخصا كاملا بمقدوره الاستقلال عن أسرته، وينتج بعد ذلك ما يعرف بتفكك الأسرة، عندما أضحت ليس باستطاعتها تلبية حاجات أعضائها، يقول هيغل « ما إن يبلغ الأطفال مرتبة الشخصية الحرة، وما أن يصلوا إلى سن الرشد التي يعترف فيها القانون بهم، كأشخاص، ويصبحون قادرين على امتلاك ملكية خاصة بهم وتأسيس أسر خاصة حتى يتحول الأبناء إلى رؤساء أسر جديدة وتتحول البنات إلى زوجات»[1]. كل هذا يولد الشعور والرغبة لدى الأطفال في البحث عن الاستقلال والانفصال عن الأسر الأصلية ورغبة الشخصية المستقلة، والوجود في تنظيمات اجتماعية جديدة، بعيدا عن كل ارتباط بالأسرة القديمة، وهذا ما يؤهلهم إلى تكوين أسر جديدة عن طريق الزواج للتخلص من الوضع الاجتماعي الذي انغمس فيه سابقا؛ اعتقادا منه أنه يحد من حريته وفرديته، ولهذا يبحث عن الثروة والملكية، عن طريق العمل الذي يمكّنه من إثبات ذاته في الجماعة التي يعيش فيها، داخل أحضان المجتمع المدني الناتج عن تفكك هذه الأسرة.

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 420.

المبحث الثاني: المجتمع المدني في الفلسفة السياسية عند هيغل:

سبق وأن رأينا أن الأسرة كمؤسسة اجتماعية عندما تمر بمراحلها الثلاثة تؤول إلى التفكك والانحلال، وذلك لعدم قدرتها على تلبية حاجيات أفرادها من جهة، ورغبة هؤلاء في تحقيق المزيد من الاستقلال والتحرر من جهة أخرى؛ بعدما كانت الأسرة تمثل الغاية النهائية للفرد، أين بات يعمل على تحقيق مصالحها الجماعية والكلية. ولكن أنانية هذا الإنسان دفعته إلى الاستقلال عن هذه المؤسسة، والبحث عن مجال يمكّنه من تحقيق المزيد من الحرية والتحقق العيني كفرد في مؤسسة أكبر. تلك هي العوامل الأساسية الدافعة إلى تأسيس المجتمع المدني، حسب الفهم الهيغلي. وفي تناولنا لهذا المفهوم؛ نحاول الإجابة على هذه التساؤلات: ماذا يعني هيغل بالمجتمع المدني؟ هل المجتمع المدني هو نفسه المجتمع السياسي في التصور العام للفلسفة السياسية لدى هيغل؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى، ما هو موقف هيغل من المجتمع المدني كمؤسسة اجتماعية؟.

إن الحديث عن فكرة المجتمع المدني لدى هيغل، تستلزم العودة إلى تناول موقف الفيلسوف من الأوضاع التي سادت المجتمعات الغربية في الفترة الحديثة، ما يعني عرض آراء هيغل وفكره حول ما يسميه بالمجتمع البرجوازي الذي عاصره، وبالتالي يمكن القول أن الأساس التاريخي لمفهوم المجتمع المدني قد ارتبط إلى حد بعيد بواقع المجتمعات الغربية الحديثة التي عرفت ميلاد طبقة اجتماعية برجوازية تسيطر على نمط المعيشة في هذه المجتمعات.

يمكن القول أن المجتمع المدني كمؤسسة اجتماعية ينتج عن تفكك الأسرة ـ حسب الطرح الهيغلي للفكرة ـ بعدما انقطعت كل الروابط القائمة بين الأفراد في الحياة الأسرية حيث يبتعد كل فرد عن بقية الأفراد بسبب البحث عن نوع من الاستقلال الذاتي والتحرر أكثر مما هو سائد في مجال الأسرة.

إن الكلية التي اكتسبها الفرد في مؤسسة الأسرة؛ قد يفقدها حين يودّ التحول إلى حالة المجتمع المدني، لأنه يصبح ذرة اجتماعية مستقلة تماما عن باقي الذوات التي ارتبط بها حين كان عضوا في الأسرة، فالمجتمع المدني يعترف باستقلالية الأفراد والانفراد بذواتهم كأشخاص مستقلين، «أي أن الأفراد، في هذا الشكل الجديد لوجودهم الاجتماعي، يصبحون، واقعيا أفرادا، وهكذا، وهم مستقلون ومعزولون يتخذون في أنفسهم غاية لنشاطهم وبصفتهم أعضاء في المجتمع المدني»[1] هذا ما يجعل الفرد يرى في ذاته غاية في حد ذاتها، ومنه يندفع إلى البحث عن المصالح الشخصية الخاصة به فقط، ومن هنا تبدأ نواة المجتمع المدني في التكون والتجلي، حيث يقوم على الفردية والجزئية حين يتحول الفرد إلى غاية في ذاته.

إنّ أوّل ما توصّل إليه هيغل في تحليله لواقع المجتمع المدني الحديث، هو أنه يتميز بمبدأين أساسين، هما: الشخص الجزئي وحالة العلاقات والتداخل القائم بين هذا الشخص وبقية أفراد مجتمعه. يقول هيغل «الشخص العيني الذي هو نفسه موضوع غاياته الجزئية ـ وبوصفه مجموعة الحاجات، ومزيجا من الهوى والضرورة المادية ـ هو المبدأ الأوّل في المجتمع المدني»[2]. ففي منظور هيغل؛ فإن هذا الشخص الذي يمثل الجزئي هو الذي يمثل المبدأ الأول في المجتمع المدني، بما يشير إلى اهتماماته بمصالحه الفردية، والسعي إلى تحقيق غاياته الخاصة ولو على حساب الآخرين، بل يمكن القول أنه يعتمد عليهم كوسائل من أجل إشباع هذه الحاجات. من هنا ينتج المبدأ الثاني في هذا التنظيم الذي يشير إليه هيغل بقوله: « هذا الشخص الجزئي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كل منهم يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين، وهذا هو ـ عن طريق الكلية ـ المبدأ

[1] ، جون بيار لوفيفر، هيغل والمجتمع، ص، 24.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 431.

الثاني في هذا المجتمع»[1] وهنا تنتج علاقات التعامل والارتباط بين أفراد المجتمع الواحد، فبالرغم من الأنانية والفردانية التي تميّز مثل هذه المعاملات؛ إلا أنها بطريقة أخرى ترمز إلى الكلية، نتيجة تداخل المصالح التي تؤدي إلى بالضرورة إلى نشأة الممارسات والسلوكات الأخلاقية فيما بينهم. يقول وولتر ستيس «فنسيج المجتمع المدني مغزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعا. ومن ثم فكل فرد في بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع الكلي»[2]، هذه إذا هي طبيعة المجتمع المدني الذي كان سائدا في المجتمعات الغربية الحديثة، حيث غالبا ما يشتد الصراع وتكثر الخصومات حول المصالح الجزئية الضيقة بين الجزئي والكلي، لأن الفرد في ظل الأنظمة السياسية الاستبدادية القائمة آنذاك جعلت من المواطنين رعايا وخادمين لا يشعرون بالانتماء إلى الدولة. إن همّ الفرد وغايته في مثل هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي، يظل دائما البحث عن المنافع الجزئية والخاصة قصد إشباعها، وهذا ما يجعل المجتمع المدني « يمثل فضاء للمنافسات والمواجهات بين المصالح الاقتصادية الذرية الخاصة بالأفراد»[3].

إن التمعن في تحليل هيغل للمجتمع المدني يبين لنا أنه أولى أهمية بالغة للعامل الاقتصادي وتغاضى عن الجانب السياسي، بمعنى أن الفرد انغمس في الصراع حول إشباع الحاجات الاقتصادية، وانصرف عن الفعل السياسي ما جعله لا يشارك في تحديد النظام أو تغييره. وبالتالي يمكن القول أن انتقال الفرد من الأسرة إلى المجتمع المدني يمثل ارتقاءه من ذات مستقلة إلى ذات عاملة تتمتع بمهنة خاصة، ولهذا تأسس إطار يصطلح عليه بالمجتمع المدني، الذي يشير إلى« تجمع الأفراد بغاية تحقيق مصالحهم الخاصة، فشأن المجتمع

[1] ، هيغل، المصدر نفسه، ص، 431.

[2] ، ولتر استيس، فلسفة هيغل، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط3، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت)، 2005، ص، 101.

[3] ، توفيق المديني، المجتمع المدني والدّولة السياسية في الوطن العربي، ص. 67.

المدني إذا أن يتحدد بنظام من حيث هو ينهض على خلق وسط من الاحتياج المتبادل»[1]، فالفرد في وجوده داخل المجتمع المدني كحيز مستقل؛ ينغمس في كل ما هو فردي وما هو مادي، ما يجعله يبتعد كلية عن كل النشاطات السياسية التي ترتبط بتنظيم الدّولة. المجتمع المدني بهذا المعنى أضحى ميدانا للمنفعة الخاصة، الذي يسهم في إتاحة الفرصة في العمل والإنتاج. ونستنتج في الأخير أن الطرح الهيغلي لمفهوم المجتمع المدني يرتبط ارتباطا وثيقا بأطر اقتصادية كالسوق والعمل والإنتاج والمهنة والطبقة. وكل هذا لم يكن اعتباطيا، بل نتيجة لتأثر هيغل بعلماء الاقتصاد الانجليز الذين نظروا لهذا المجتمع من قبله مثل **آدم** فيرغسون وآدم سميث(1723، 1790) الذي نشر كتابه (بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم، سنة1776).

يتضح لنا أن المجتمع المدني عند هيغل قائم على نظام يعتمد فيه الفرد على المجموع فهو نظام من الاعتماد المتبادل أين تتلاقى المصلحة الفردية لكل شخص مع مصالح الأشخاص الآخرين، ولهذا فإن المجتمع المدني هو مستودع الحاجات والتفاهم القائم على مبدأي الجزئية والكلية، إنه بهذا المعنى ناتج عن آليات الاقتصاد الحديث، ولهذا تأسس على المصالح الخاصة وليس على أسس اجتماعية أو سياسية. فبما أنه كذلك، فهو يتضمن ثلاث لحظات هي:

أ-« توسط الحاجة وإشباع الفرد لها من خلال عمله وإشباع حاجات الآخرين جميعا وهذا ما أطلق عليه اسم نظام الحاجات.

ب- التحقق الفعلي لمبدأ الكلية الذي يتضمنه هذا النظام وهو حماية الملكية من خلال ممارسة العدالة (أو الهيئة القضائية بصفة عامة).

[1] ، محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل،ط1(الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)2005،ص، 30.

ج- الاحتياط ضد الجوانب العرضية التي لا تزال كامنة في نظام الحاجات وممارسة العدالة ورعاية المصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصلحة مشتركة عن طريق الشرطة والنقابة»[1]. تلك هي المراحل التي يمر بها المجتمع المدني وبالتالي تمثل العناصر الأساسية المكوّنة له أو بالأحرى هي مؤسساته الجوهرية التي تميزه عن الأسرة والدولة.

المطلب الأول: المجتمع المدني ونظام الحاجات:

من بين المقومات الأساسية التي يشملها المجتمع المدني عند هيغل، نجد ما يسميه بنظام الحاجات، الذي جعل منه الخطوة الأولى في هذا التنظيم، يقول **عزمي بشارة** موضحا ذلك« ينطلق هيغل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة، أو التبادل بين أصحاب الملكية الخاصة أو ما يسميه بنظام الحاجات»[1]، ومن هنا يتضح البعد الاقتصادي ومدى تأثيره في الرؤية العامة لمفهوم المجتمع المدني لدى هيغل.

إن سعي الشخصية المستقلة في المجتمع المدني إلى تحقيق حاجاتها الخاصة، أمر يدل بذاته على جزئيتها، كونها ترى نفسها الغاية الوحيدة التي تملك حاجات ترغب في إشباعها لنفسها، ما يعني أن الجزئية بذاتها حاجة تتطلب الإشباع والإرضاء، يقول هيغل في هذا المقام «تتسم الجزئية في المقام الأول بمعارضتها بصفة عامة للمبدأ الكلي للإرادة، وهي بذلك تعبر عن حاجة ذاتية، وهي تبلغ موضوعيتها، أعني إشباعها»[2]، فالذات التي تبحث عن التموضع واقعيا قد يتحقق لها ذلك في نظام الحاجات مهما كان نوعها، سواء من الناحية المادية أو المعنوية، لذا فالشيء المهم هو أن هذه الحاجات، هي شخصية وخالية من عنصر الكلية، وإن تحقق فهو دال على نوع من الاعتباطية أي دون قصد مسبق.

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 438.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ،ص 439.

كل هذا يجعل من المجتمع الحديث أو المجتمع المدني« يقوم على المنافسة العامة لملاك أحرار يكتسبون مركزهم في العملية الاجتماعية عن طريق نشاطهم الذي يعتمدون فيه على أنفسهم... إنه مجتمع لا يحرص فيه الناس على الصالح العام ولا يحققون مصلحة الكل إلا بالصدفة العمياء»[1].

ولكن الفرد حين يبحث عن إشباع هذه الحاجات يفرض عليه التعامل مع الآخر قصد تكملة عملية الإشباع، وهذا ما يتم بطرق مختلفة. ويتكون هذا النظام من ثلاث خطوات هي: نوع الحاجات وإشباعها، العمل، والثروة.

أ- نوع الحاجات وإشباعها:

يميّز هيغل بين نوعين من الحاجات، حاجات الحيوان وحاجات الإنسان، فكلا منهما بحاجة إلى الطعام والمأوى والأكل والشراب، ولكن هذا لا يمنع من وجود اختلاف بينهما، إذ يتمثل في الوسائل والطرق التي تستعمل من أجل إشباعها، فأما ما يتعلق بالحيوان؛ فنجده يستعمل طرق محدودة خاصة به فقط، بهدف إشباع هذه الحاجات والتكيف مع الوسط الطبيعي الذي يعيش فيه، حيث يتميز هذا المحيط بمحدودية الوسائل والأساليب المتاحة التي تمكنه من القيام بهذه الأعمال وإشباع هذه الحاجات أيضا، دون أن يذهب أبعد من هذا بما أنه يتأثر بالغريزة والشهوة أكثر من الفهم.

فهكذا أيضا كان الإنسان يسعى إلى الوصول إلى ما يرغب فيه من حاجات معتمدا على وسائل وطرق لا تختلف عن تلك التي يستعملها الحيوان، لكن الإنسان كونه كائنا عاقلا بإمكانه التغيير والخروج من الدائرة المحدودة، وذلك عن طريق الفهم والتمييز(الذهن) الذي يسهل عليه المهمة وذلك يظهر في خطوتين حسب هيغل «عن طريق مضاعفة الحاجات

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر، فؤاد زكرياء، (دار الكتاب العربي،1970)، ص،185.

ووسائل إشباعها، وعن طريق تنويع الحاجة العينية وتقسيمها إلى أجزاء وجوانب منفردة تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة، تتجزأ أو تصبح أكثر تجريدا»[1]، هذا ما يجعل الإنسان ينوع ويزيد من حاجاته بتقسيم كل حاجة إلى أجزاء فرعية بحيث يصبح هذا الجزء معرض للتقسيم، فهذه الزيادة في الحاجات والوسائل هي ميزة الإنسان وحده، ففي هذه النقطة يعارض هيغل، الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو، في موقفه من حالة الطبيعة أين كانت حاجاته معدودة (الطبيعية) هي التي تعرف بالضروريات أو الحاجات البسيطة، بما أنها تتطلب وسائل بسيطة وتقليدية يمكن أن تقدمها الطبيعة له.

إن الزيادة في الحاجات يعود إلى رغبة الأفراد في التساوي مع الآخرين حتى تتحقق وذلك لا يتم سوى بخروج هذه الحاجات من حالة الفردانية إلى حالة الكلية التي تتم بدورها بتداخل هذا الفرد مع أفراد مجتمعه، هذا ما يشكل منافع متمايزة مع الآخرين، ومن ذلك تأخذ

هذه الحاجات طابعا اجتماعيا، حيث يقول هيغل «ما دامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو المباشرة وبين الحاجات الذهنية التي تظهرها الأفكار – فإن الحاجات – من النوع الآخر هي التي تكون لها الغلبة بسبب كليتها، وعلى ذلك فإن هذه اللحظة الاجتماعية تأخذ في جوفها مظهر التحرر، أعني أن الضرورة الطبيعية الدفينة للحاجة تتوارى، ويهتم الفرد برأيه الخاص»[2]، يبين لنا الفيلسوف أن اللحظة الاجتماعية للحاجة تأخذ في طياتها عنصر التحرر من الجانب الطبيعي المسيطر على الحاجات ووسائل إشباعها، والمتميزة بالحتمية والضرورة، وبذلك يستطيع الفرد العمل وفق منطق عقله بهدف التحقيق الفعلي لغاياته، بعد تحرير روحه الغارقة في الطبيعة، والتحرر الفعلي والعيني للروح يتم بإعادة الروح إلى ذاتها والتفكير في ذاتها والانفصال عن كل ما هو فطري.

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ،ص،440.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ، ص،441.

وفي النهاية نقول أن المجتمع الحديث ؛ تتجاوز الحاجات الطبيعية إلى الحاجات الاجتماعية والحاجات الذهنية والروحية، حيث الذات تحقق تموضعها حين تدخل في علاقات التبادل مع غيرها من الذوات داخل المجتمع. وفي هذا الإطار يقول فرانسوا شاتليه أن« المجتمع المدني هو النظام غير المستقر بحرية وظيفة إرضاء الحاجات الأنانية»[1].

وإشباع هذه الحاجات يستلزم ويتطلب وسيلة لتحقيقها؛ هي العمل، فماذا يقصد هيغل بالعمل؟

ب:العمل:

يسعى الفرد في لحظة المجتمع المدني إلى إشباع حاجاته معتمدا في ذلك على العمل، لذلك يقول هيغل إن «طريقة الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجتنا المماثلة هي العمل»[21]، فبالعمل يمكن للفرد التصرف فيما هو طبيعي من أجل خدمة منافعه وتحقيق غاياته، إذ بمقدوره تكييف المواد الموجودة في الطبيعة على شكل مواد أولية غير مجهزة ويحولها إلى ما يخدمه هو، فالعمل هو الوسيلة التي يشكّل بها الإنسان الحاجات التي تناسبه في قضاء مستلزماته، وخلق حاجات جديدة واكتساب أخرى مغايرة لما هو سائد، لهذا يظهر لنا أن العمل هو الوسيط بين الإنسان والإنسان بما أنه يشير إلى الاعتماد المتبادل بين أفراد المجتمع من جهة، وبين الإنسان والطبيعة من جهة أخرى، حيث تصبح هذه الطبيعة في خدمة الإنسان.

إلى جانب هذا، فإن العمل يتوفر على جانب موضوعي في ذاته هو تقسيم العمل الناتج عن تقسيم الحاجات والوسائل الذي يؤدي بدوره إلى تقسيم العمل الذي يعود بدوره بفوائد على الفرد، ويفسر ذلك هيغل بقوله: « وعن طريق هذا التقسيم يصبح عمل الفرد أقل

[1] ، فرانسوا شاتليه، هيغل، ترجمة، جورج صدقيني،ط،2، (دمشق، مطبعة وزارة الثقافة،1976) ص.180

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم، إمام عبد الفتاح أمام، ص،443 .

تعقيدا ومن ثم تزداد مهارته مثلما يزداد إنتاجه»[1]. هنا يظهر وجه المفارقة في المجتمع المدني، فكل فرد يبحث عن غاياته الخاصة بالاعتماد على الآخرين من أفراد المجتمع، وهذا ما يعرف بالتطور من الجزئي إلى الكلي الذي يقودنا إلى مبدأ ثالث هو الثروة.

ج، رأس المال (الثروة):

تمثل الثروة الطريقة التي يمكن للفرد الإسهام بها في تنمية العمل والإنتاج داخل المجتمع، إذ « الفرد عندما ينتج لنفسه ما يشبع حاجاته فإنه يشبع في الوقت نفسه للكل أيضا، هكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها للمجتمع ككل»[2]، فالفرد يسهم بطريقة غير مباشرة في تلبية حاجيات الآخرين رغم أنه كان يعمل لصالحه الخاص، فكل واحد ينتج ويعمل ويكسب؛ ولكنه يستمتع الآخرين أيضا من منتوجه وعمله، ولهذا تعددت إسهامات الفرد في تحقق الثروة، إما عن طريق ما يقدمه الفرد من ثروته الخاصة (رأس المال) وهو الإسهام الشخصي المباشر، أو ما يقدمه من مواهب وملكات ومهارات وهبتها له الطبيعة.

يرى هيغل بأن الفوارق في القدرات والمواهب بين الناس يعود إلى أصل طبيعي، وهو الأمر الذي جعله ضد كل الآراء الداعية إلى المساواة بين من فرقت بينهم الطبيعة، بما أنه يتعارض مع قانونها ومبادئها، وهذا ما يظهر لنا جليا في قوله هذا « وفي مقابل هذا الحق نجد مطلب المساواة وهو مطلب أحمق ينادي به الفهم الذي يأخذ المساواة المجردة، وما ينبغي أن يكون ويظن أنها أمور واقعية وعقلية»[3]، وهنا ينتج مبدأ التفاوت كنتيجة للحرية الذاتية التي تسود المجتمع وهو حق لا يمكن الاستغناء عنه كونه منبثق من الطبيعة، حيث ينتقل من الروح إلى عدم التساوي في القابليات والثروة بين أفراد المجتمع الواحد. يؤدي

[1] ، هيغل، المصدر نفسه، ص،444 .

[2] ، وولتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص565.

[3] ،، هيغل ، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص.445

التطور الهائل على مستوى وسائل وطرق العمل المستعملة من طرف الإنسان إلى زيادة خيرات المجتمع والأفراد سويا، وهذا بدوره يؤدي إلى ظهور فائض في الإنتاج وهذا ما ينتج كثرة وتعدد الطبقات وتمايزها بسبب نوعية العمل الذي تقوم به كل طبقة في تحقيق هذه الخيرات، ومعنى الطبقة عند هيغل يشير إلى مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في المقام والوضع الاجتماعي، وهي بدورها تنقسم؛ حسب الضرورة المنطقية للفكرة الشاملة إلى:

الطبقة الأولى هي «الطبقة الجوهرية (أو الزراعية) وتستمد ثروتها من المنتجات الطبيعية للتربة التي تزرعها»[1]، فهذه الطبقة هي طبقة ملاك الأرض، التي تشير إلى نظام معين في اكتساب الثروة؛ حين يعتمدون مباشرة على الطبيعة عن طريق الفلاحة والزراعة، فهي في الدرجة الأولى طبقة مستغلة، وذات مكانة هامة في المجتمع نظرا إلى عملها المتميز المتمثل في الزراعة التي عدت منذ الأزل كأساس تبنى عليه الدول. إن هذه الطبقة لا تعتمد على التأمل والإرادة، وإنما روحها ذات أخلاق موضوعية، وكلية، بما أنها تبتعد عن كل أشكال الإرادة والتفكير، ما يجعلها تعيش حياة تتميز بالبساطة والتعاون والإيمان في العلاقات الأسرية. ولهذا فإنها حسب وولتر استيس « تقابل مرحلة من مراحل الفكرة الشاملة وهي مرحلة المباشرة»[2].

أما الطبقة الثانية؛ فهي طبقة الصناع والتجار والحرفيين، التي تتميز باعتمادها كثيرا على العمل الخاص، وتبتعد نوعا ما عن الفلاحة والزراعة، حيث تعمل على تحويل موارد الطبيعة الأولية إلى حاجات ومنتوجات جديدة وذلك يتم بفضل الفكر والفهم؛ فالفكر هو لحظة التمايز والاختلاف، هذا إذا هو دور الصناع. أما التجار فعملهم يتمثل في المبادلات التجارية بين هذه الحاجات بواسطة النقود التي تصبح أكثر تجريدا. في حين تمثل الطبقة الثالثة طبقة الكلية(طبقة الخدمات الذاتية)، في مقابل الطبقتين السابقتين التين تمثلان الجزئية للفكرة

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ،447 .

[2] ، وولتر استيس، فلسفة هيغل، ص، 565.

الشاملة التي بمقتضاها يتبلور الفكر الهيغلي، فهي الطبقة التي تعمل من أجل الصالح العام وتحقيق المصلحة المشتركة لهذا يكون أجرها وثروتها ملقى على عاتق الدولة والمجتمع كونها معفية من العمل المباشر، يقول هيغل « مهمتها رعاية الصالح العام للمجتمع، ولهذا ينبغي إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها، ويكون ذلك إما عن طريق ملكيتها لدخل خاص، وإما تتلقى من الدولة منحة في مقابل جهدها»[1]. فالغاية من هذه الطبقة هي خدمة المصالح الكلية المتعلق بالشعب.

ينبغي الإشارة إلى أن التقسيم الذي أقره هيغل للطبقات لم يتم وفق الانتماء أو المولد أو المكسب، بل هو تقسيم قائم على الإرادة والحرية الفردية، وهذا رغم اعترافه بوجود عوامل أساسية وعرضية لتحديد الانتماء، وهذا ما يتضح من قوله «على الرغم من أن العوامل الأساسية والنهائية التي تحدد الانتماء هي الرأي الذاتي، وإرادة الفرد الحرة التي تضفر في هذه الدوائر بحقها وجدارتها وكرامتها، ومن ثم فإن ما يحدث هنا بضرورة داخلية يحدث في الوقت نفسه بتوسط الإرادة الحرة»[2]، فهذا الموقف مخالف لما هو سائد في الفلسفات الأخرى التي تلغي حرية الأفراد في اختيار الطبقة التي ينتمي إليها، فهي من صلاحيات الحاكم، على نحو ما ذهب إليه أفلاطون.

عندما كان المجتمع المدني ميدانا للارتباط المتبادل بين الأفراد من أجل تحقيق الغايات الفردية وإشباع الحاجات الخاصة، وبالتالي كسب ثروة معينة، وجب إيجاد هيئة مختصة تعمل على السير الحسن لهذا النظام وحماية الحقوق الفردية والجماعية داخل كيان هذا التنظيم، من أجل التحقق العيني لمبدأ الكلية لهذه الحقوق، كانت بذلك هذه الهيئة هي العدالة أو الهيئة القضائية. فما هو دورها وما هي مراحل تحققها؟.

[1] ، هيغل، المصدر نفسه، ص، 449.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام ،449.

المطلب الثاني: المجتمع المدني والهيئة القضائية (العدالة):

إن الطبيعة المادية للمجتمع المدني تؤدي إلى كثرة الخصومات والصراعات بين أفراده، حول المصالح المتداخلة والمشتركة بينهم، ما يستدعي اللجوء إلى منظمات قانونية وحقوقية من أجل الفصل في هذه الأمور والحد منها، لأنها تسبب الهلاك للمجتمع بأكمله، لهذا يقول هربرت ماركيوز « هذا هو النظام الاجتماعي الذي ولد المجتمع المدني ... ولا يمكن أن يستمر هذا النظام إلا إذا وفق بين المصالح المتعارضة التي يتألف هو ذاته منها، بحيث يجعل منها شكلا أكثر عقلانية»[1]، بحيث لا يكون مبدأ نظام الحاجات الغالب في تنظيم المجتمع المدني، بما هو خصوصية الإرادة والمعرفة، واقعيا ومعترفا به؛ إلاّ عندما تكون هناك هيئة تحميه، يسميها هيغل بالهيئة القضائية أو العدالة، التي تشير في فكره إلى نوع من التحقق العيني والواقعي للفكر أو التربية، فالقضاء هو الذي يعمل على حماية الحاجات والحقوق داخل المجتمع المدني، وفي ذلك يقول هيغل عن وظيفة القضاء في تنظيم المجتمع المدني: « لم يعد فقط في ذاته وإنما في واقعه المعترف به لأن القضاء يضمن حمايته»[2]، هنا يشير الفيلسوف إلى بداية تجلي الحق وقد كسب صفة الوجود العيني والموضوعي بتوسط الوعي البشري الذي يدرك معنى ومحتوى الحق، ومن هنا يتبين لنا بأن الحق أو القانون الذي يسيّر حياة الإنسان يختلف عن ذلك الذي يوجد لدى الحيوان والطبيعة ككل، فالكائنات غير الإنسانية بالرغم من أنها تمشي وفق القانون إلا أنها لا تعيه ولا تدركه. بخلاف الإنسان؛ فهو واضع القانون بعقله وفكره، ومن الشروط التي حددها هيغل لأن يصبح القانون حقا موضوعيا فعليا؛ نجد ما ورد في قوله هذا «يعتمد التحقق الموضوعي

[1] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص،209.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص، 239.

للحق أولا: على وجود أمام الوعي، أعني أن يكون معروفا بطريقة أو بأخرى للآخرين، ويعتمد ثانيا: على كونه صحيحا وأيضا أن يعرف على أنه صحيح على نحو كلي»[1].

نفهم من ذلك أن أوّل شيء يجعل من القانون متحققا عينيا هو وعي الأفراد وعلمهم به، إذ لا يعقل أن نطبق القانون ونخضع الناس إليه دون معرفة مصادر وغايات هذه القوانين، أما الشيء الثاني فهو الصحة والصدق الذي يجعل منه قانونا يسلم به الجميع كونه مسنونا بطريقة عقلية منظمة، فهذا يجعل المواطن يثق ثقة كاملة في الدولة وقوانينها، من جهة، فهو موجه إلى العامة من الناس دون أي اعتبار، فبمقتضى هذا القانون تسقط كل التمييزات العنصرية والعرقية والدينية من القانون ومن ثم ينال صفة الاحترام من الجميع ويطبق عليهم بكل حرية وعدالة.

أما الخاصية الثالثة فهي الكلية والشمولية التي تميّز القانون عن العادات والتقاليد والأعراف التي يختص بها شعب دون غيره من الشعوب. يقول **هربرت ماركيوز**« إن ممارسة العدالة تجعل الحق المجرد قانونا، وتدخل نظاما شاملا واعيا في عمليات المجتمع المدني العرضية العمياء»[2]، فبعد تحقق القانون بشكل عيني وواقعي يعامل الفرد على أنه شخص كلي وليس ذاتا مستقلة ومنفردة.

تنقسم الهيئة القضائية أو العدالة إلى ثلاثة أقسام في الممارسة الفعلية هي:

– الحق بوصفه قانونا.

ـ القانون وقد تعين أو وجود القانون.

ـ المحكمة.

---

[1] ، -هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام، فقرة 210 ،ص، 452.

[2] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص،207.

أ ـ الحق بوصفه قانونا:

يكون الحق في البداية على شكل فكرة خارجية كما هو الحال في لحظة الحق المجرد، لكن سرعان ما يأخذ صفة التحقق العيني ويصبح قانونا، وذلك ليس إلا اتصاله بالواقع الموضوعي، ليكتسب بذلك صفة الكلية التي هي ميزة أساسية للقانون، وفي هذا

السياق يقول هيغل « يصبح مبدأ الحق قانونا عندما يوضع في وجوده الموضوعي، أعني عندما يجعله الفكر متعينا من أجل الوعي وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح

قانونا وضعيا عامة»[1]، ومن ذلك فإن الحق أصبح قانونا بفعل مراعاته الواقع الموضوعي ومضمونه الذي أدركه العقل. إن القانون في فهم هيغل ينبغي أن يكون عاكسا للواقع الثقافي والفكري لكل عصر، لذا يجب معاملته كأنه مادة حية يسترعي الأخذ بعين الاعتبار تطور وتغير الظروف والأزمنة أثناء سن القوانين، حتى يتمايز هذا القانون عن القانون الطبيعي، أو قوانين الحيوانات التي تحكمها الغريزة والآلية، لأن« الحق يقتضي الضمير، وبدونه يبقى شكليا وغير فعال، إنها هنا إشارة إلى التفوق، إذ أن هذا الطابع الروحي يرفعه فوق قوانين الطبيعة ذات التطبيق الآلي»[2].

يعتقد هيغل أن القوانين من طبيعة عقلية واعية، وهنا يكمن الاختلاف بين رؤيته ورؤية الذين يدافعون عن الفكرة التي تقول بأن القانون يقوم على أساس التاريخ الذي تمثله العادات والتقاليد والأعراف وتتصف بالذاتية والجزئية والجمود؛ وبالعرضية، في حين أن القانون الوضعي هو الذي يشمل في كيانه ما هو ذاتي متحد مع ما هو موضوعي، بمراعاة جل قوانين التشريع في شكلها العام، فحسب هيغل «يصبح الحق متعينا بالدرجة الأولى حين

[1] ـ هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، تق، مر: إمام عبد الفتاح إمام، ص.452.

[2] ـ جون بيار لوفيفر، بيار ماشيري، هيغل والمجتمع، ص،44.

[3] ـ هيغل، المصدر نفسه، ص.459.

يتخذ صورة القانون الوضعي ويصبح كذلك متعينا في المضمون حينما يطبق على مادة المجتمع المدني»[1]، وهكذا يتبين لنا؛ تجلي الحق من جانب المضمون، الذي يتمثل في تطبيق القانون على مستوى المجتمع المدني، في ميدان تسيير الشؤون العامة، من حيث الروابط الموجودة بين الأفراد، سواء كانت هذه العلاقات موضوعية مثل عقود الملكية والزواج أو ذاتية وجزئية مثل العلاقات التي تتصل بالقلب والعواطف والثقة، فهذا التطبيق يتطلب الفهم العام من طرف العقل حتى لا يقع ظلم في حق المحكوم عليه وفي الختام يمكن الفهم أن القانون حسب هيغل نسق منظم من التشريعات ذات خصوصية عقلية تربط بفترة تاريخية محددة، فهو معرض باستمرار للتغيير والتطور.

ب، وجود القانون متعينا:

يرى هيغل أن الحق يتحوّل إلى قانون عندما يكون معروفا لدى الجميع، فالمعرفة التامة بالقوانين تضفي عليها نوعا من التحقق الفعلي والعيني، ولهذا يقول هيغل بأنه «إذا كانت للقوانين قوة ملزمة لنتج عن ذلك ـ من وجهة نظر الحق الخاص بالوعي الذاتي ـ أنه لا بد أن يعرفها الناس جميعا»[2]، وكما أشرنا إليه سابقا فإن التعريف بالقانون وتعليمه للناس من شروط سيادته والعمل به، ولهذا يعتقد هيغل أنه من اللازم بل ومن الواجب على كل حاكم مخلص وكفء تعريف المواطنين والمحكومين بجل النصوص القانونية والأحكام التشريعية التي تعمل على تنظيم حياتهم الاجتماعي وتسري في ثنايا المجتمع.

إن ما يساعد الأفراد على معرفة هذه القوانين هو واقعيتها، وإذا كانت كذلك فلا محال تدل على المعقولية، لأنه معروف عند هيغل أنه ما كل هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي، بالإضافة إلى هذا، فالقانون بكونه هكذا فهو ناتج عن الفكرة الشاملة، إذن إلزامية

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 461.

معرفة القوانين ووعيها من قبل الأفراد يدل على أن القانون يراعي الخصوصيات الفردية والحرية الشخصية لأفراد المجتمع، وعدم معرفة الناس بها هو نوع من التعدي على الحرية والشخصية، ولهذا فإن « فرضها على الناس يمثل خرقا لحق الذات الحرة، ومن هنا فلابد للقوانين أن تذاع على أوسع نطاق ممكن»[1]، فمن هنا يتبين لنا أنّ هيغل يرفض تعليق القوانين وجعلها حبيسة طبقة معيّنة وسجلات الدّولة، لأنه ظلم في حق المواطنين، وبما أنّ القانون هو تجسيد للشخصّية والحريّة فإنه لن يكون كذلك إلا بعد قبول الشخص بالقانون.

يلخص هيغل هذا بقوله « فإذا كان القانون تجسيدا لشخصيتي وحريتي فإنه لا يكون لي إلاّ إذا اعترفت أنه كذلك»[2]، لأن هذه القوانين في الأخير تطبّق في حياة الإنسان وتنظم أموره داخل المجتمع المدني، وأكبر دليل على بداية تجسيد القانون في الحياة العامة وكل العمليات القائمة بين أفراده، ويظهر في قول هيغل « وهو الآن يتجسد في المثل في إرادة ومعرفة كل إنسان بمعنى، أنه أصبح الآن معترفا به، ومن ثم فإن حيازة الملكية ونقلها إلى الآخر ينبغي الآن أن تبدأ وتنتهي بهذه الصورة التي يعطيها لها التجسيد، فالملكية في المجتمع المدني تعتمد على العقد وعلى الشكليات التي تجعل المالك قادرا على البرهنة على صحة العقد من الناحية القانونية»[3]، ففي هذه المرحلة بالذات يتحول الحق إلى القانون الوضعي. إن مهام القوانين هي العمل على حماية أفراد المجتمع المدني والسهر على حفظ الملكية الخاصة لكل فرد، وذلك عن طريق العقد.

إن الملكية الخاصة المكتسبة بطرق حديثة وقانونية تكتسي أهمية كبيرة في هذا التنظيم أي ـ المجتمع المدني ـ، فبكونها محميّة عن طريق القانون، فإن محاولة التعدّي عليها أو على صاحبها لا يعتبر اعتداء على الفرد الجزئي فحسب؛ بل اعتداء على الكلي وانتهاك

---

[1] ، ولتر استيس، فلسفة هيغل، ص . 569 .

[2] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص،248.

[3] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 464.

لحرمة هذا الأخير كونه يمثل الحق في مرحلة العينية والموضوعية، يقول هيغل هنا: «فإن ارتكاب الشر يصبح الآن، لا مجرد انتهاك لا متناه ذاتيا، بل هو انتهاك أيضا للشيء الكلي»[1]، ولهذا يكون الفاصل في الاعتداءات والجرائم والنزاعات من اختصاص المحكمة أو دار القضاء.

ج، المحكمة:

يتخذ الحق صورة القانون، رغم اختلاف الحق عن القانون، إذ يشير الأول إلى القواعد والتشريعات التي تنظم الحياة داخل الدولة أو المجتمع، في حين يعني القانون الذي يستخدم عادة في مقابل الواجب؛ ما يمتلكه الفرد في مقابل ما يلتزم به، لكن هيغل، في كتابه أصول فلسفة الحق، يقصد بالحق الحياة الأخلاقية، وعلى هذا يبدأ الحق في الظهور بكونه وجودا عينيا يعارض الإرادة الجزئية ويسعى إلى تحقيق وجوده القائم بذاته مستقلا عن كل أشكال الجزئية، وبعد ذلك يصبح القانون ذاتا تدافع عن قيمها الكلية عندما يندرج تحت غطاء تنظيم أكثر كلية وعينية منه، كانت بذلك هذه المنظمة هي المحكمة، أو دار القضاء.

إن المحكمة « تمثل الحق أو القانون الكلي الذي يخضع له القاضي نفسه»[2]، فهي تعمل على تطبيق القانون كما وبكل حذافيره، من أجل تحقيق غايات لا بد منها، أولها خدمة القانون ذاته؛ حينما تضفي عليه صفة الكلية، وثانيها من خلال العمل على تجسيده على أرض الواقع وبذلك يتم التحقق العيني والواقعي له في كل ميادين الحياة، ومن كل هذا يمكن القول أن المحكمة بهذه الصورة تثبت صحة القانون، حين تصدر الأحكام، لأن ؛ في النهاية ما الحكم سوى تطبيق للقانون لا أكثر ولا أقل.

[1] ، هيغل، المصدر نفسه، ص، 465.

[2] ، عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 141.

يعتقد هيغل أن المخول له بتطبيق القانون هو القاضي الذي بدوره يجب عليه الخضوع له والوجود تحت سلطته، فالقاضي يختص في تطبيق القوانين لأنه على دراية ومعرفة شاملة بهذه القوانين، بحيث من واجبه أيضا العمل وفق هذا القانون والحكم بنصوصه لأنه يمثل العقلي والواقعي في المجتمع المدني، بعيدا عن الجزئية والمصالح الذاتية وكل العواطف والميول، إذ لا ينبغي أن يهتم بالوقائع عند الحكم على حالة ما، بل عليه إصدار الحكم انطلاقا من تطبيق القانون ذاته على الحالة المنظورة إليها.

يرى هيغل أنّه من باب خدمة القانون الكلي، ينبغي على كل فرد الاحتكام إلى المحكمة والعمل وفق أوامر وأحكام القاضي كونها صادرة عن الثقة الممنوحة له، وبذلك يرفض الفيلسوف الانتقام الذي يتم عن طريق محاولة تطبيق القانون خارج إطار المحكمة، لأن ذلك يحدث مشاكل وأذى للمجتمع كله وليس للفرد فقط، ومن ثمة يمس بمصداقية القانون وبكليته لهذا يقول هيغل « فبدلا من أن يكون الأذى لطرف واحد يتحول الأذى الآن على مسرح المجتمع ليصبح أذى كليا»[1].

يؤدي اللجوء إلى المحكمة إلى بسط نوع من النظام داخل المجتمع المدني، من احترام القانون الذي وجد في الأساس من أجل حماية المواطن وحقوقه، وفصل النزاعات بطرق قانونية يشرف عليها القضاة. من هنا يتبين لنا أن للمحكمة دور أساسي في المجتمع على حد، فالمحكمة حسب هيغل «تأخذ على عاتقها ملاحقة الجريمة وردعها، وبالتالي فإن هذه الملاحقة تكفي على أن تكون قصاصا ذاتيا عارضا، كما هي الحال في الانتقام بل تتحول إلى مصالحة أصلية بين الحق وذاته في العقاب، وهي من الناحية الموضوعية مصالحة بين القانون وذاته»[2]. يقودنا هذا إلى القول بأن المحكمة عندما تصدر أحكاما

[1] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 468.

[2] ، هيغل، المصدر نفسه، ، ص، 468

صادقة وعادلة يؤدي ذلك إلى تمثل القانون أو تجسيد القانون الكلي، وتزيد من حظوظ وجوده.

خاتمة القول يمكن أن القضاء في دائرة المجتمع المدني ناتج عن التناقضات والنزاعات التي قد تنشب بين أفراده حول الحاجات الجزئية والفردية، لهذا يصدق قول أحد المفكرين عن المحكمة والعدالة بأن« النظام القضائي الشأن فيه أن يحقق سلامة الأفراد وملكيتهم، وأن يضع حدا للخلافات بينهم»[1]، وتحقيق التوازن بين هؤلاء الأفراد.

المطلب الثالث: المجتمع المدني والشرطة والنقابة:

رأينا أن المجتمع المدني ميدان للصراع بين الأفراد من أجل تحقيق الحاجات الفردية والمصالح الخاصة، وهو ما استلزم وجود القوانين بغية تنظيم حياته اليومية وحماية حقوقه وملكيته، وهذا ما تجسد في القانون ووجوده العيني والمحكمة، فكل هذه التنظيمات تعمل على حماية الحقوق والملكيات الجزئية من أي خطر ممكن، لكن هذه السلطات المنظمة لم ترق إلى مستوى الكلية والواقعية وبذلك وجب ظهور تنظيمات أخرى تسهر أكثر على تنظيم المجتمع والحياة المادية للأفراد وهي ما يسميها هيغل بالشرطة والنقابة.

أ ـ الشرطة (السلطة العامة):

إن النقص الذي يعتري المحكمة في تطبيق وتحقيق القانون بصفة كلية، واكتفائها بتحقيق الجانب الجزئي من الحرية الشخصية داخل المجتمع المدني، هو الدافع إلى الاستعانة بالشرطة، بحيث تنوب هذه الأخيرة عن القانون وتصبح أكثر فعالية وصرامة، كونها تتصل بالجانب المحسوس لدى الأفراد، وفي تحديده لمهام وميدان عمل الشرطة يقول هيغل: «بمقدار ما تبقى السلطة الكلية التي تضمن الأمن إرادة جزئية تتحكم في اختيار هذه

[1] ، محمد الشيخ، هيغل والحداثة، ص، 301.

الغاية أو تلك سوف تظل: أ- محصورة في دائرة العرضي، ب- تنظيما خارجيا»[1]، أما الجانب العرضي فيتمثل في مكافحة الجريمة ومنعها لأنه ليس بوسع المحكمة القيام بهذه الوظيفة، فهي تعمل في المكان العارض الذي لا تسري فيه القوانين، والجانب الخارجي هو تعاملها مع ما لا يمكن أو يصعب تحديد نوعه من الخطورة والمنع والضرر.

إن مبدأ المصلحة الخاصة داخل المجتمع المدني غالبا ما يؤدي إلى نزاعات وصراعات من أجل إشباع الحاجات الفردية على حساب الجماعة، ومن ثم فرفاهية الأفراد تكون دائما في موقع خطر بسبب التهديد المستمر من الآخر، لهذا فإن وجود الشرطة كمؤسسة؛ ناتج عن ضرورة تفرضها طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المعقدة داخل تنظيم المجتمع المدني.

يعتقد هربرت ماركيوز أن دور ووظيفة مؤسسة الشرطة يتعدى المجال الاقتصادي الضيق، ليبلغ كل الميادين المرتبطة بحياة الفرد « فالشرطة لا تتدخل فقط في عملية الإنتاج والتوزيع، ولا تقيّد فقط التجارة والربح، وتراقب الأسعار والفقراء، بل هي أيضا تشرف على الحياة الخاصة للأفراد»[2]. وهنا يمكن أن تتحول الشرطة إلى السلطة العامة، بما أنها تعمل على مراقبة كل صغيرة وكبيرة عن حياة وتصرفات أفراد المجتمع المدني وذلك عندما تحاول إثارة الرأي العام وتنظيمه وتوجيهه.

في الأخير نستنتج أن مؤسسة الشرطة أو السلطة العامة تمثل وسيلة يستعملها أفراد المجتمع المدني من أجل الحفاظ على المصالح الفردية والجزئية من جهة، وحفظ النظام الاجتماعي من جهة أخرى. والغرض من وجود الشرطة داخل المجتمع المدني، في فهم هيغل يتلخص في قوله هذا« هو أن تحقق بالفعل وتؤكد الكلي الموجود في قلب جزئية

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص،476

[2] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل و نشأة النظرية الاجتماعية، ص، 212.

المجتمع المدني، وتتخذ سيطرة هذه السلطة شكل النسق الخارجي أو التنظيم الخارجي لحماية وضمان الغايات والاهتمامات الجزئية في مجموعها»[1].

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر ،إمام عبد الفتاح إمام ، ص،486.

ب ـ النقابة:

لم تكن الشرطة أو السلطة العامة وحدها المؤسسة المخول لها بحماية الفرد وتحقيق رفاهيته داخل المجتمع المدني، بل يوجد تنظيم أشمل وأوسع منه؛ من حيث الوجود والمهام يتلخص في تنظيم النقابة أو الهيئة الحرفية، حيث كان هذا المصطلح يستعمل في القديم عند الرومان خصوصا للدلالة على الوظائف الحرفية. لكن هيغل أضاف إليه بعض التعديلات نسبة إلى المجتمع المدني الحديث وخصوصياته، خاصة ما يتعلق بميادين العمل الجديدة التي ظهرت جراء التطور العلمي والتكنولوجي، وما أسفر عنه من مهن في الصناعة والإدارة، لهذا فمدلول النقابة في الفكر الهيغلي، حسب ميشيل ميتياس « هي رابطة من الأفراد الجزئيين المتشابهين في مصالحهم، والمهتمين بنوع واحد من النشاط الاجتماعي الاقتصادي. فهم يتعاونون معا من أجل إشباع حاجاتهم وإشباع حاجات الآخرين على حد سواء. وبالتالي فإن النقابة هي مجال عيني تتجلى فيه حياة الفرد بوصفه شخصا جزئيا»[1]، فإذا كانت مهام السلطة العامة هي مراقبة وتوفير شروط العمل والرخاء الاقتصادي، فإن مهمة النقابة هي وضع الفرد في تنظيم أكثر واقعية وفاعلية، حين يندرج تحت غطاء الكلي، هذا الغطاء الذي يحميه من التذرر والاغتراب في ميدان عمله، لأن الغاية من النقابة هي تأمين وحماية حقوق الأفراد المنطوين تحت لواءها من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، وتبعده عن كل أشكال السيطرة والاستغلال الذين عرفهما المجتمع الرأسمالي الحديث.

يقول هيغل « حينما تتحد الخصوصية ذاتها وفقا للمعنى الكلي المتضمن فيها، غاية وموضوعا لإرادتها وفعاليتها، تعود الأخلاقية الموضوعية إلى الاندماج في المجتمع المدني تلكم رسالة الهيئات الحرفية»[2]، ففي إطار تنظيم النقابة يعود الفرد إلى مجال الكلية والتحقق

[1] ، ميشيل متياس، هيغل والديمقراطية، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام،ط1(لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع)، 2010،ص،280.

[2] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص، 266

الموضوعي اللذين عرفهما فيما سبق، فتتحقق النقابة كأسرة كلية في مقابل الأسرة الطبيعية التي ترمز إلى الجزئية، وهو ما يجعل من النقابة طبقة كلية متخصصة في مجال عمل معين، من صناع وحرفيين وتجار. فبلوغ الشخص صفة الكلية في هذا المقام دليل على أنه ذات دور ووظيفة يقوم بها داخل هذا التنظيم. ما يؤدي بنا إلى الجزم بأن مؤسسة النقابة ذات غايات جوهرية؛ جراء الأدوار والوظائف التي تقوم بها وتوفرها للفرد المنتمي إليها، وقول هيغل هنا يدل على ذلك « **أ**، رعاية مصالحها الخاصة داخل مجالها الخاص.

ب، اختيار أعضائها وفقا لصفات موضوعية تتعلق بمهارتهم واستقامتهم

ج، حماية أعضائها ضد الأحداث العارضة.

د، تزويدهم بالتربية اللازمة لتكوين الآخرين ليصبحوا أعضاء في النقابة»[1]،

إن قرب النقابة من الفرد؛ الذي يتجسد من خلال التكوين والتربية وصيانة مصالحه الخاصة والكلية، واسهامها في توفير شروط تحقيق الروح لحاجياتها، كل هذا؛ جعل من هيغل يسميها بالأسرة الثانية للفرد. فالنقابة بهذا المعنى قد تساعد في تكون الأخلاق الموضوعية ولو بشكل جزئي، وبالتالي يمكن أن تكون على قدر فعال في تنظيم الدولة أو في الحياة السياسية عند هيغل، لذلك يقول « ... فكذلك تكون النقابة الأساس الثاني في الدولة»[2].

نستنتج مما سبق، أن النقابة كمؤسسة عضوية؛ تسهم في تكريس الانسجام والاستقرار داخل بنية المجتمع المدني، الذي يتصف بالجزئية والعرضية، والانقسامات الناجمة عن الصراع من أجل تحقيق المصالح الذرية والفردية. إن التنظيم النقابي يعود بفوائد عديدة على المجتمع المدني، خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، إذ يسهل من مهمة الفرد في

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر ،إمام عبد الفتاح إمام، ص،488.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر ،إمام عبد الفتاح إمام ، ص،491.

الاندماج داخل الجماعة التي يعمل فيها من أجل تجسيد الأخلاق الموضوعية، ويعطي له نوع من الثقة والأمن والشرف المهني، قصد التخفيف من الأنانية المهنية المعهودة في ميادين العمل.

بالرغم من أن النقابة تحقق الكلي، إلا أنها لم ترق إلى ما هو سياسي، لأنها تعمل في إطار الجزئي الذي هو المجتمع المدني. يقول هيغل «غاية النقابة متناهية وقاصرة، في حين أن السلطة العامة كانت تنظيما خارجيا يتضمن انفصالا، كما يتضمن وحدة، لكنه نسبي فحسب بين المسيطر والمسيطر عليه، والواقع أن غاية النقابة وتخارج السلطة مع هويتها النسبية إنما يجدان حقيقتهما الغاية الكلية على نحو مطلق، وتحققهما الفعلي المطلق، ومن هنا فإن دائرة المجتمع المدني تؤدي بنا إلى الدولة»[1]. فالأسرة والمجتمع المدني لحظات مهمة في الوصول إلى الدولة التي تحتضنهما حسب النسق الجدلي الذي تحتكم إليه فلسفة هيغل السياسية. فماذا يعني هيغل بفكرة الدولة؟.

[1] ، هيغل ، المصدر نفسه، ص، 492.

المبحث الثالث: الدّولة كتجاوز لتناقضات المجتمع المدني.

تهدف الفلسفة السّياسية الهيغلية إلى التحقق الفعلي للروح الموضوعية التي تدرجت من الجزئي في صفة الأسرة والمجتمع المدني، لتصل إلى التحقق الكلي والشمولي في أعلى هيئة من هيئات المجتمع التي تتمثل في الدولة، الناتجة عن التطور التاريخي والتغيرات التي طرأت على مؤسسة المجتمع المدني، وهذا طبعا وفقا للتسلسل الجدلي الذي يحكم الفكر الهيغلي برمته، وبالعودة إلى حيثيات التطور الجدلي لمؤسسات المجتمع يتبين أن «الدّولة التي تكون الغاية، الأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققا بتمامه»[1]، فمؤسستي الأسرة والمجتمع المدني، لا يتحقق وجودهما الفعلي إلا في إطار الدّولة، لأنه فيها فقط يمكن أن يحدث مثل هذا التطور والتحول، بكونها ـ أي الدولة ـ تمثل اللحظة الكلية التي تتموضع الروح المطلق فيها.

يرى هيغل بأنّ «الدّولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر، في ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدّولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدّولة يجد فيها ـ بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته ـ حريته الجوهرية»[2].

من خلال هذا التعريف يتبين لنا أنّ الأخلاق الموضوعية أو الحياة الأخلاقية أدركت غايتها، وتحققت على الشكل العيني، بوصولها إلى سقف الكلية والتجلي الواقعي للفكرة الشاملة، التي مرّت في مرحلة الأسرة على الجزئيّة وفي المجتمع المدني على الفرديّة؛ أين كان الفرد في صراع مع الجماعة من أجل تحقيق مصالحه. كل هذا يجعل من الدّولة في

[1] ، كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص، 281.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص. 497.

تقدير هيغل تمثل الاتحاد الوثيق والفعلي بين ما هو فردي وما هو ذاتي.

يمكن القول أن الدّولة بما تشمله من معاني الكلية والمعقولية هي فقط التي تمكّن الفرد من تحقيق فردانيته السّاعية إلى بلوغ أسمى درجات الحريّة والرفاهية، هذه الحرية التي كانت غائبة عنه في حالة الطبيعة ومؤسسة المجتمع المدني، فهي تعبير عن الفرد الحر ومصالحه، وإرادته كإنسان لا تتحقق إلاّ ضمن الإطار الكلّي والعام. وأكثر من ذلك يقول فرانسوا شاتليه « إن الدّولة هي التي تكتمل الإنسانية فيها و بها»[1].

من هذا المنطلق نجد أن هيغل يرفض الطرح الليبرالي للحرية المبنية دائما على الفرد الجزئي، لأن في اعتقاده الحرية الحقيقية تتحقق في إطار الكلي الذي تمثله الدولة، « وإنما يتمتع الأفراد بالحرية الحقة عندما يخضع الأفراد إرادتهم الخاصة لإرادة الدولة، ولقوانينها ونظمها لأنهم بذلك يخضعون أهوائهم لسيطرة العقل»[2]، هذا الأخير الذي شيد القوانين والنظريات التي تسيطر وتتغلب على جل العوارض والمظاهر السلبية المهددة للحرية. فلهذا لا يمكن الحديث عن حرية الفرد المستقل بذاته خارج عن إطار كلي عقلاني يسمى الدولة التي تمثل المجتمع، فالفرد الذي يرغب في العيش حرا وجب عليه التخلص من كل أشكال الأنانية والنزعات الفردية، وهذه من بين أكبر مهام الدولة الحديث على حد تعبير **ماركيوز** الذي يقول« فإن مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظام يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمة بينها، ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطهم»[3]، فبما أن الفرد قد انضم إلى العيش في إطار الجماعة التي تحتكم إلى جملة من القوانين العقلية، قد تتيح له فرصة قضاء حياة شاملة وفقا لمبادئ وقواعد تنظم نشاطاته

[1] ، فراسوا شاتليه، هيغل، ترجمة، جورج صدقيني، ص،182.

[2] ، أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5(مصر، دار المعارف، 1995.) ص،88.

[3] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 203.

ورغباته، وتوجهها نحو تحقيق الصالح العام.

تمثّل الدولة عند هيغل كيانا سياسيا يجسد قوة العقل الذي بإمكانه تجاوز تناقضات البشر وصراعاتهم في مرحلة المجتمع المدني، فهي وحدة منشودة تضمن للإنسان حريته ومدنيته، وتمكّن الفرد من أن يبادلها مشاعر الحب والولاء والفناء، ويعمل على جعل المصالح العامة والأهداف الكلية غايته وهدفه النهائي، لأن الدولة في الأخير تعبّر عن حقيقة عقلية مستقلة عن المصالح الشخصية والجزئية. لهذا يقول هيغل « والدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون فردا في الدولة »[1]. هكذا إذا تظهر في الدولة عناصر تتعارض مع تنظيم المجتمع المدني، والتي يمكن حصرها في مفهومي؛ العقل والحرية، وكل هذا ما يؤدي بنا إلى القول أن هيغل قد رسم الصورة الجديدة للمجتمع البشري الذي يرتكز على نظام الدولة؛ كنظام اجتماعي سليم ناتج عن العقل، تتجاوز كل أشكال التناحر القائمة في المجتمع المدني، فهي تقف فوق كل اعتبارات المصالح الجزئية الضيقة والمحدودة.

فإذا كان الانتماء إلى تنظيم المجتمع المدني اختياري وإرادي، فإنه على العكس من ذلك عندما يتعلق الأمر بالدولة، لأن هيغل يرفض أن تكون الدولة ناتجة عن التعاقد بكل أشكاله؛ سواء تعلق الأمر بالعقد الرابط بين مجوع الأفراد فيما بينهم بدون إدخال الحاكم كطرف فيه(على صيغة العقد كما حدده هوبز)، أو بين الأفراد والحاكم (كما يريد لوك وروسو). والفرد في مؤسسة الدّولة يجب عليه أن يفنى من أجل غاياته العليا كمؤسسة تهدف إلى الكلي.

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص. 497.

تتحدد فكرة الدّولة عند هيغل في ثلاثة مراحل هي:

أ- « تتحقق بالفعل وعلى نحو مباشر، وهي الدولة الفردية بوصفها الكائن الحي المستقل والقائم بذاته: الدستور أو القانون الدستوري»[1]. يشير هيغل هنا إلى الوسيلة التي تحدد العلاقات داخل إطار الدولة ذاتها؛ أعني علاقة الأفراد بجملة مؤسسات الدولة من جهة، وعلاقة الأفراد فيما بينهم من جهة أخرى، من جانب القوانين والتشريعات التي تنظم الحياة العامة.

ب- «الانتقال إلى علاقة الدولة بالدول الأخرى وذلك هو القانون الدولي»[2]. يريد الإشارة هنا إلى العلاقات التي تقيمها الدولة المعزولة مع باقي دول العالم وذلك ما ينتج العلاقات الخارجية لدولة من الدول.

ج- « فكرة الدّولة هي الفكرة الكلية بوصفها جنسا، وكقوة مطلقة أعلى من الدول الفردية، إنها الروح قد وهبت نفيها التحقق الفعلي في مسار التاريخ »[3]. وهنا يظهر مدى مساهمة دولة من الدّول في صناعة التاريخ العالمي وهذا هو التموضع الحقيقي للروح.

المطلب الأول: الدستور:

تمثّل الدّولة الحقيقية عند هيغل، المؤسسة التي بإمكانها السهر على تحقيق مصالح الأفراد وفق الإطار الكلي وتمكنهم من إرضاء حاجياتهم وممارسة حرياتهم الكلية داخل كيانها، لكن حسب تقديره؛ تعمل الدولة على توجيه هذه المصالح والحريات نحو المصلحة الكلية، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال جهاز الدستور الذي يحدد علاقة المواطنين بالدولة، من

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص. 503.

[2] ، هيغل، المصدر نفسه، ص،503

[3] ، هيغل – المصدر نفسه. ص، 503.

حيث مطالب الأفراد كذوات مستقلة، ومقتضيات الدولة كأعلى هيئة في المجتمع تنشد إلى تحقيق الغاية النهائية المتمثلة في التوفيق بين ما هو فردي خاص وما هو جماعي كلي.

وبذلك يكون دور الدولة «هو التوفيق بين حرية الأفراد والمفهوم الكلي للدولة»[1]، فالغاية النهائية للدولة تتمثل في دمج المصلحة الفردية في المصلحة الكلية وبالتالي تتمظهر حرية وحقوق الأفراد، وهي غاية عليا تمثل ضرورة خارجية لها سلطة عليا، تسعى إلى رسم الخريطة العامة لضمان التناغم والتلاحم بين صفوف المواطنين جميعا داخل إطار الدولة.

إن الدّولة ـ الدّولة الحديثة ـ في نظر هيغل تختلف عن كل أنماط الدّولة السائدة من قبل؛ فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى المفهوم الأفلاطوني للدّولةٌ، نجده قد ألغى فيها كل مجال للذات الفردية وحقوقها الخاصة، حين أخضعه لنوع من التجريد. بل أكثر من ذلك نجده عمل على تطوير الجانب الكلي دون الاهتمام بالذوات المستقلة والفردية. لكن الدستور الذي يتحدث عنه هيغل في فلسفته عن الدّولة؛ جاء عكس هذه التوجهات، حين جعل «الإنسان في دائرة النظام الأخلاقي له حقوق بمقدار ما عليه من واجبات، وعليه واجبات بمقدار ما له من حقوق»[2]، فهذا الدستور يحتوي على جملة من المبادئ التي تحاول التوفيق بين الجزئي والكلي من خلال تحديد الحقوق والواجبات. ولهذا يمكن القول أن الدولة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي بإمكانها تحقيق الوحدة بين صفوف الأفراد الذين تشتتوا وتفرقوا في تنظيم المجتمع المدني. وذلك عن طريق مجموعة من المؤسسات والفعاليات الخاصة بها، والتي تمثل البنية السياسية والعقلية لها.

إن هذه المؤسسات على قدر كبير من الأهمية، بما أنها تجعل من الدولة تنظيما قويا وحقيقيا، لأنها تسعى إلى خدمة الأفراد الذين ينتمون إليها؛ حيث «تشكل هذه المؤسسات

[1] ، عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص. 171.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 405.

الدستور أي العقل النامي والمتحقق في الجزئي ويكون بالتالي هو القاعدة الثابتة للدولة»[1]، لأنه هو الذي يمكّن من تحقيق الحرية الواقعية ويؤدي إلى تثبيت ثقة الأفراد في هذه الدولة.

يقول هيغل« إن دستور الدولة هو بالدرجة الأولى تنظيم الدولة والعملية التي ترتبط بذاتها في حياتها العضوية، وهي العملية التي تميز بها الدّولة لحظاتها داخل ذاتها وتطورها حتى تصل مرحلة الوجود القائم بذاته»[2]؛ فهذا الدستور هو الذي يحدد نوع وطبيعة النظام السياسي الذي يسير وفقه النظام العام، ويشترط فيه أن يكون مرادفا لعقلية الشعب الذي يحتكم إليه؛ كما يجب أيضا أن يراعي ويأخذ بعين الاعتبار مجالات الحياة العامة لهذا الشعب من حياة اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، لأنه في الأخير يعبّر عن قانون عام وكلي الغاية منه الحفاظ على مصالح الجميع في الدولة، والتوحيد بين الجزئي والكلي، يضيف هيغل قائلا « أن الدستور الذي يأخذ به شعبا ما يشكل جوهرا واحدا وروحا واحدة، مع دينه، وفنه وفلسفته أو على أقل تقدير مع تصوراته وأفكاره، أعني مع ثقافته عموما»[3]، والدستور بهذا المعنى يمثل العلاقة الداخلية للّدولة بمواطنيها وما يربطهم بها من علاقات ومعاملات.

إن الوحدة بين الكلية والجزئية المتضمنة داخل نطاق الدّولة هي التي تترتب عنها السّمات الأساسية للدستور، وهو ما يشير إلى العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها، كما تتجلى هذه الوحدة على مستوى العالم الخارجي بطريقتين: أوّلها من جرّاء أفعال الأفراد، فهم حين يبحثون عن إشباع حاجاتهم الخاصة فإنهم بذلك يكشفون عن نتائج كلية عوض الكشف عن ذواتهم وذلك ما يتجلى في نظام الحاجات، أما ثانيتها تتمثل في أن الأفراد يفهمون في الدولة غاياتها الكلية وبالتالي يوحدون أنفسهم مع هذه الغايات، بالرغم أن الدولة تنفي كلا من

[1] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، ص .287

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام،529.

[3] ، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ،(العقل في التاريخ)ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ج1، ط3(دار التنوير، بيروت)،2007،ص،118.

الأسرة والمجتمع المدني، إلا أنها تحتفظ بهما في داخلها وتحافظ عليهما إلى أقصى حد، وبهذا يكتشف المواطنين أنّ الدولة حقا موجودة من أجلهم وممتلكاتهم، لذا يحس كل واحد منهم بانتمائه إلى هذه الدّولة؛ ذلك فقط ما ينتج الشعور الوطني؛ الذي بدوره يدفع الانسان إلى التضحية من أجل الغايات الكلية للدّولة.

لا ينبغي الفهم في هذا المقام أن الفرد يفقد حريته في إطار الدّولة، ويتحول إلى مجرد كائن يطيع أوامر سلطة الملك، بل وجود الدستور هو الضامن، والحامي للحرية الفردية في كل الظروف، لأنه مبني على أسس ومبادئ عقلية، يقول هيغل« إن دستور الدولة يقوم على مبدأ معين من مبادئ وعي الروح الخاص، يقوم على طريقة فهم الروح لعلاقته بالحرية، ويكمن جوهر الدّولة في كون الإرادة لذاتها وبذاتها، هي إرادة معقولة شاملة لذاتها وبذاتها»[1]. عندما كانت الدّولة وجودا سياسيا وجب أنها تتكون من مجموعة من المؤسسات التي تقوم بتنفيذ القوانين وحماية الحقوق والواجبات لجميع أفرادها، فهي تتجلى في ثلاثة سلطات هي:

أ- «السلطة التي تحدد وتقيم الكلي، وتلك هي السلطة التشريعية.

ب- السلطة التي تدرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلي وتلك هي السلطة التنفيذية.

ج- سلطة ذاتية بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائي –التاج(أو الملك) »[2].

يتضح لنا أن هيغل قد خالف التقسيم السائد في تصنيف السلطات، خاصة التقسيم الذي أقرّه الفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو في كتابه **(روح القوانين)** الذي يتضمن السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية والسلطة القضائية، أما التحديد الهيغلي للسلطات فقد ضم هو

[1] ، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة، خليل أحمد خليل،ط،2(المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت)، 2002، ص،173.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص، 535.

أيضا ثلاث سلطات لكن مختلفة عن تلك التي حددها مونتيسكيو، إذ دمج هيغل السلطة القضائية في السلطة التنفيذية لتكون سلطة واحدة، بالإضافة إلى السلطة التشريعية وسلطة الملك، حيث تتخصص كل منها في ميدانها المحدد من التنظيم العام لشؤون الدّولة. وأما ما يتعلق بالعلاقة القائمة بين هذه السلطات ومدى الارتباط الموجود فيما بينها، فقد بات من المعروف أن الفصل بين هذه السلطات هو ضمان للحرية في الأنظمة الدّيمقراطية، لكن هيغل يرى بأن الفكرة الشاملة وحدها توضح هذا الموضوع؛ أعني موضوع الفصل بين السلطات، وبما أن الدّولة هي الفكرة الشاملة متجلية واقعيا، فإنها تمثل وحدة عضوية متكاملة؛ تتحد اتحادا كاملا، يجعل الحديث عن فصل مطلق بين هذه السلطات أمر تافه في اعتقاد فيلسوفنا، لأنه؛ حسب وولتر ستيس «القول بأنها لابد أن تكون مستقلة عن بعضها بعض، بحيث تعارض كل منهما الأخرى سيكون تجريدا لعوامل عينية ولن يؤدي إلا إلى تفكك الدولة وانحلالها»[1]، بما أن الدولة الممثلة في الدستور تشير إلى الفكرة الشاملة؛ فهي تقتضي التلاحم بين جميع أجزائها ومؤسساتها، في تأدية المهام وخدمة المصلحة العامة بالرغم من الاختلاف والتباين في نوع المهام والأعمال التي تحددها نصوص الدستور، فبدلا من الفصل بينها واقعيا وفعليا، يقول ماركيوز « من الواجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاث معا في تعاون فعلي دائم، ويبلغ في اهتمامه بوحدة الدولة وتأكيده لها حدا من القوة يؤدي به أحيانا إلى وضع صيغ شبيهة بالنظرية العضوية للدولة»[2]، فما هو مطلوب هو تضافر الجهود، والفصل في المهام من أجل خدمة الفكرة الشاملة.

ومن هنا ننتقل إلى تناول وظيفة كل سلطة من هذه السلطات:

[1] ، وولتر ستيس، فلسفة هيغل، ص ،581.

[2] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل و نشأة النظرية الاجتماعية، ص، 203.

أ ـ سلطة الملك:

لقد توصل هيغل من خلال استقراءه للتاريخ السياسي للشعوب، أنه ثمة أنواع عديدة من الأنظمة السياسية التي كانت تحكم حياة الشعوب، هي: الأنظمة الأرستقراطية والديمقراطية والاستبدادية، والنظام الملكي الدستوري، إذ يعتبر هذا الأخير في تقديره؛ كأحسن وأكمل الأنظمة السياسية، لأنه يجسد النمو والتطور للروح المطلق في التاريخ، وفي مثل هذا النظام يعتقد هيغل أنه يجب أن يعتلي الملك سلطة الدّولة؛ من أجل تولي مسئولية تسيير الأمور والشؤون العامة.

يقول هيغل «سلطة التاج، أو سلطة الملك: تتضمن في ذاتها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة ككل ألا وهي: أـ لحظة الكلي، وهي لحظة الدّستور والقوانين.

ب ـ المشورة، وهي التي ترد الجزئي إلى الكلي »[1].

ج ـ لحظة القرار النهائي بوصفه تعينا للذات، التي تعود إليها كل شيء آخر، وينبع منها كل شيء آخر من البداية حتى التحقق الفعلي.

ومحتوى هذه الفقرة، هو أن سلطة الأمير تتحدد من خلال هذه اللحظات الثلاث، أي أنه يتمتع بسلطة سن القوانين وتوجيه الأوامر والتشريعات الناتجة عن العقل والتي تتصف بالكلية، فهي موجهة إلى التطبيق على الجميع دون استثناء، لكن هذا لا يعني أن الملك يصدر القوانين والأحكام عن الهوى أو على انفراد، وإلا تحول الأمر إلى طغيان أو استبداد، وبالتاي يجب عليه الأخذ بمشورة أعضاء الحكومة الآخرين من الوزراء والمستشارين.

[1] هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص، 539.

2. هيغل، المصدر نفسه، ص، 540.

وصفوة القول؛ يمكننا الاستنتاج أن سلطة الملك تجسد التكامل الوظيفي بين باقي السلطات، والهدف واحد هو تحقيق الوحدة العضوية للدولة. إن مثل هذا التفكير نتج لدى هيغل من خلال ما حدث في تاريخ الدول؛ أين سادت أنظمة الحكم الفردية الاستبدادية من جانب والأنظمة التي فصلت بين السلطات إلى حد الصراع والانقسام من جانب آخر، فلهذا تبين له أن تكرار وضع كهذا قد يؤدي إلى إلحاق الضرر بالدّولة وحرية الأفراد الذين ينتمون إليها.

كل هذا يجعل من سلطة الملك سلطة مقيدة، وليست مطلقة، إنها مقيدة بفعل الدستور الذي يحتكم إليه ويلتزم بتعاليمه وبكل مبادئ الدولة ومؤسساتها، ومن خلال هذا تنشأ سيادة الدولة من الجانب الداخلي ويظهر ذلك في قوله « السيادة تعتمد على القول بأن الوظائف الجزئية والسلطات في الدولة لا توجد بذاتها، أو أنها تتأسس بقوة على إرادة الأفراد الجزئية أو تفسيرهم الشخصي، وإنما تضرب بجذورها في وحدة الدولة بوصفها ذاتهم الفردية»[1] التي

تعمل على تنفيذ الملكية بأفضل وجه، فهو لا يتمتع ، كونه يعمل مع مجموعة من الوزراء

والمستشارين، فالغاية من التشاور والتشارك في صياغة القوانين ووضعها تكمن في تفادي الاستبداد والانفراد في اتخاذ القرارات، «فالملك يعمل وفقا لنصيحة مجلس الوزراء، وليس له سوى الفعل الأخير: فعل التصديق الرسمي أو الإرادة الأخيرة التي تمثل وظيفة الأمير»[2]، وبالتالي يضمن النظام الملكي جوهرية الدّولة التي تعمل على حماية الفرد. لهذا يرى كذلك بأن سلطة الأمير« تتضمن عناصر الكلية الثلاثة؛ كلية الدستور والقوانين والمداولة بوصفها

---

[2] ، وولتر استيس، فلسفة هيغل، ص458.

2، هيغل ، أصول فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص. 208.

3، عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص.187.

علاقة الجزئي بالكلي والقرار الأعلى بوصفه تعيّن الذات»[1]، ويقصد بذلك أن سلطة الأمير تتمثل في تشريع قوانين كلية ذات طابع عقلي، تطبق على الجميع وذلك يتم بالتشاور مع طاقمه المكون من السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، من أجل الوصول إلى اتفاق عام ولكن القرار الأخير دائما في يد الأمير، حيث يمثل هذا الأخير سيادة الدولة التي تقوم بكليتها وعدم انفراد سلطاتها بالقرارات الفردية، وبالتالي فإن « الحاكم (الملك، الأمير، إلخ) تتجسد فيه كلية الدّولة، وهو يمثل عدم الانفصال بين أجزاء المجموع»[2]، فلهذا يمكن أن نصف الملك بأنه رمز الدولة الذي يضمن لها وحدتها واستمراريتها، مجسدا بذلك مبدأ العقل والمعقولية في كيانها ومؤسساتها، ومن هنا يظهر سؤال جديد يتضمن البحث عن المخول له في تجسيد إرادة الملك وتوجيهاته وأوامره، وهنا نصل إلى السلطة التنفيذية في التقسيم الهيغلي للسلطات، فماذا يقصد بها وما هي مهامها؟.

ب ـ السلطة التنفيذية:

إن الهيئة المسئولة على تطبيق السياسة العامة للملك وتنفيذ مخططاته وقراراته هي السلطة التنفيذية أو ما يعرف بالحكومة، فهي تمثل لحظة الجزئية في الفكرة الشاملة، ولكن الاختلاف الذي نجده عند هيغل، في بنية السلطة التنفيذية ـ بخلاف المنظرين السابقين لمبدأ الفصل بين السلطات ـ هو دمجه للسلطة القضائية والشرطة في أحضان السلطة التنفيذية.

تتمثل مهامها في السهر على تطبيق القوانين التي ينص عليها الدّستور، من أجل المحافظة على المصلحة العامة والكلية في مقابل المصلحة الفردية والجزئية التي كانت تميّز المجتمع المدني، حينما تعمل على إخضاع الجزئي لإرادة وسلطة الكلي الذي يمثل الدّولة، فالسلطة التنفيذية تمارس ما هو حقيقي وما هو جوهري في السلطة حين تمثل أو تتبنى

مواقف العقل المشرع الذي هو الملك، إن« الحكومة تعد قرارات صاحب السيادة وتطبقها، وتؤكد المصلحة العامة حتى تعقب الغايات الجزئية»[1]، فهي تدرج المجال الجزئي في المجال الكلي وتخضعه له، أما الفئة أو مجموع الأفراد المخول لهم القيام بهذه المهام؛ فهم جماعة الموظفين التنفيذيين والمستشارين الذين يتم اختيارهم بطريقة موضوعية؛ ترتكز على الكفاءة والقدرة المعرفية والمهنية لكل فرد يتقدم إلى طلب شغل، كموظف في المناصب العليا؛ كالخدمة المدنية والقضاء والشرطة، وعن هؤلاء الموظفين وطبيعتهم يقول هيغل « إن العامل الموضوعي في تعيينهم هو المعرفة والبرهنة على القدرة، ومثل هذا البرهان يضمن أن تحصل الدولة على ما تطلب، مادام هو الشرط الوحيد للتعيين، كما يضمن لكل مواطن كذلك فرصة الانضمام إلى طبقة الخدمة المدنية»[2] ، فبعكس الملك الذي يتم تعيينه عن طريق النسب والوراثة. إن أعضاء السلطة التنفيذية لديهم اتصال مباشر بالملك، بما أنهم يمثلون القوانين الصادرة منه.

إن الوظيفة الأساسية للسلطة التنفيذية في تقدير هيغل تتلخص في وضع قوانين الملك موضع التنفيذ والتطبيق، داخل ميدان المجتمع المدني، فبالنسبة له « السلطة التنفيذية من واجبها العناية بكل شيء جزئي في المجتمع المدني وأن تعمل عن طريق هذه الغايات الجزئية على نشر المصلحة العامة»[3]، ومن هنا نستنتج أن هيغل أعطى أهمية بالغة للسلطة التنفيذية بجعلها الطبقة الوسطى التي تقع بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، وتسعى إلى مراقبة كل الأنشطة المتعلقة بالأفراد الجزئيين والعمل على المصلحة العامة، وذلك بالحد من النزاعات حول المصالح الفردية والتناقضات المميزة للمجتمع المدني، من أجل تحقيق الوحدة والتكامل بينهما. كل هذا بإمكانه جعل الفرد يحس بالسعادة والطمأنينة كونه ينتمي

[1] ، ليو استرا وش، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، ص، 393 .

[2]، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 560.

[3] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، ص، 322.

إلى جسم سياسي كلي قوي ومنظم عن طريق السلطة التنفيذية التي تضمن له جميع حقوقه وتلبي كل حاجياته.

ج . السّلطة التشريعية:

السلطة الثالثة في تقسيم هيغل للسلطات هي السلطة التشريعية، التي تمثل اللحظة الكلية، بخلاف سابقتها التي ترمز إلى الجزئية، إنها تحتاج في نشأتها ونموها إلى فرع من فروع الدّولة؛ هو الدستور باعتباره يمثل الأرضية الصلبة أو المنطلق الأساسي لها، وهذا ليس إلا تبعا لطبيعة وجودها أو للمهام الموكلة لها، حيث جل اهتمامها ينصب حول قوانين الدستور، لهذا يقول هيغل أن «التشريع يختص بـ: **أ:** القوانين بما هي كذلك بمقدار ما تطلب وهي حية ونشطة مع امتدادها. **ب:** مضمون الأمور الداخلية الذي يؤثر في الدولة بأسرها»[1]، فالدور المركزي للسلطة التشريعية هو مناقشة القوانين الصادرة من سلطة الملك وحكومته، سواء تلك القوانين المحددة لحقوق وواجبات الأفراد والجماعات الجزئية، أو تلك التي تشير إلى علاقة هؤلاء الأفراد بالدولة، ولهذا فهي تعمل على إثراء وتطوير هذه القوانين حتى تساير تطور الأحداث داخل الدولة، فكلما ظهرت مطالب اجتماعية جديدة وجب تحيينها، فقول وولتر استيس هذا يلخص ما أشرنا إليه سالفا، إن« وظيفة السلطة التشريعية هي تطوير القوانين الموجودة وتوسيعها وجعلها مناسبة للمطالب الجديدة كلما ظهرت هذه المطالب»[2] .

أما طبيعة هذه السلطة فهي « تعبر عن صوت الحرية الجزئية الذاتية للأفراد وآراء الجمهور واهتماماتهم. إن هذه المجالس أساسا، تتوسط بين الأمير، والحكومة، والشعب، وبفضل هذا التوسط، لا تبدو سلطة الأمير منعزلة»[3]، فمشاركة الشعب في قضايا وأمور الدولة يكون عن طريق النقابات والمؤسسات والمجالس، وليس بطريقة فردية مباشرة، بل يجب أن يكون منظما ومجتمعا في مؤسسات المجتمع المدني. حيث تكون وظيفة هذه

---

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 564..

[2] ، وولتر استيس، فلسفة الروح، ص، 119.

[3] ، ليو استرا وش، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، ص، 395.

المؤسسات كما يريدها هيغل؛ لعب دور الوسيط بين الشعب والحكومة. وهنا نجده ينبذ فكرة الاقتراع؛ أين يكون للأفراد الحق في انتخاب النواب بطريقة مباشرة، كما هو الشأن في الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة، لأن الدّولة في اعتقاده؛ لا تعتبر تجسيدا لإرادة الأغلبية المشتركة، بل إنها تكريسا للإرادة الكلية ومتجاوزة للمصالح الجزئية، فليس هناك ما يضمن لنا أن الأغلبية تريد الكلي، وكذلك مبدأ الحرية لا يقوم على طاعة إرادة الأغلبية وإنما على طاعة مبدأ الدولة الممثلة الشرعية والوحيدة للمصالح الكلية.

إن وجود السلطة التشريعية كممثلة للشعب ومعبّرة عن حريته قد يحد من سلطة الملك وهيمنته، إذ تجعله يتعامل سويا مع كل مكونات الدّولة؛ من الحكومة وممثلي الشعب المنطوية تحت السلطة التشريعية. وهذا الأمر يفند فكرة انفراد الملك بالسطة،« فلو أن الملك كان يحكم بشخصه أعني بأفعاله التعسفية؛ يشرع ويقدر، لكان هذا الوضع لسير الفكرة الشاملة وتميزها الذاتي الذي يضمن وجود سلطة تشريعية متميزة ومستقلة إلى أبعد حد ممكن»[1]، فالأفراد بإمكانهم المشاركة في تكوين الرأي العام وإسماع صوتهم وذلك عن طريق الصحافة، وبهذا يمكن لهم توجيه الدّولة، لكن لا يعني هذا فرض آرائهم عليها، لأن هيغل لا يرى في الشعب، كمجموعة من الأفراد؛ جهازا يملك مؤهلات فكرية وعملية بإمكانها التقدم بالدّولة، وهذا الشعب لا يعي ماذا يريد، لهذا يقول« إن الشعب يمثل القسم الذي لا يعرف ماذا يريد، ضمن الحد الذي تدل فيه كلمة الشعب على جزء خاص من أعضاء الدولة، فمعرفة المرء لما يريده وفضلا عن ذلك للإرادة في ذاتها و لذاتها، وما يريده العقل هي ثمرة معرفة عميقة، وثمرة حدس، ليس بالضبط عملا يقوم به الشعب»[2].

وأخيرا يمكن القول أن السلطة التشريعية في المنطق الهيغلي تمثل ذلك الفرع الذي بإمكانه أن يسهم في تطوير القوانين التي تعبّر عن كلية الدولة، فتعمل على انتشارها

[1] ، وولتر استيس، المرجع نفسه، ص، 118

[2] هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص، 333 .

وذيوعها بين الأوساط الجماهيرية ومختلف شرائح المجتمع، وبما أن هذا الفرد ليس بمقدوره المشاركة بكيفية مباشرة وفعالة؛ في ظل التعقيد الذي يميز جهاز الدولة، ومنه يجب العودة إلى ممثلي هذه الهيئة، أي السلطة التشريعية؛ نظرا لدورها ومهامها، لذا « ينبغي على الملك أن يستشيرهم جميعا، لأنهم يؤمّنون الوساطة بين الحاكم والشعب فعن طريقهم يعبر الرأي العام عن موقفه إلى حد معين»[1]، وهذا الأمر هو الذي يبين مدى أهمية ومكانة السلطة التشريعية في هرمية الدولة، حيث تأخذ موقع الوسط بين السلطة التنفيذية وبين طبقات الشعب، وهذا ما يؤكده قول هيغل في هذ المجال « يقف مجلس الطبقات كعضو متوسط بين الحكومة صفة عامة من ناحية والأمة الممزقة إلى جزئيات (الشعب والجمعيات)، من ناحية أخرى، وتتطلب وظيفته أن يكون لديه المزاج والإحساس السياسي والإداري(أي أن يسير في اتجاه مصالح الدولة) »[2]. بغض النظر عن المصالح الشخصية والجزئية، لهذا صنفها هيغل بأنها تتمتع بدور سياسي إيجابي داخل تنظيم الدولة.

المطلب الثاني: القانون الدولي:

رأينا أنّ الدّولة عند هيغل هي وجود واحد وكلي أو وحدة عضوية تستغرق الجزئيات في داخلها ولا تمثل كما هو معهود؛ اتحاد مجموعة من الأجزاء فيما بينهم، ومنه فالفرد لا يحقّق وجوده كشخص إلا إذا دخل في علاقات مباشرة مع الأفراد الآخرين أو جماعة معينة من الأشخاص، وهذه هي حالة المجتمع المدني، في حين أن حقيقة الدولة لن تكون كذلك إن لم تدخل في علاقات مباشرة مع دول أخرى وهذه العلاقات هي التي تعرف بالقانون الدولي حسب هيغل، الذي يقول« ينبع القانون الدولي من العلاقات بين الدول المستقلة استقلالا ذاتيا، وهذا هو السبب في أن ما هو مطلق فيها يتخذ صورة ما ينبغي أن يكون، ما دام

[1] ، رونيه سرو، هيغل والمجتمع، ص، 65.

[2] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 569. 570.

وجودها الفعلي يعتمد على إرادات مختلفة كل منها عبارة عن سيد»[1]، فبمجرد قيام هذه الدّول بنوع من العلاقات فيما بينها يؤدي ذلك إلى صياغة نوع من القانون، والحق الرئيسي للدول فيه هو الاعتراف بها واحترامها كدول قائمة بذاتها، وضامن هذا الاعتراف هو تمتع هذه الدول بالدستور الذي يعد شرطا رئيسيا لوجودها وقيامها.

ونفهم هنا أن الإشارة إلى قيام القانون الدولي يستلزم أن يبنى على ما يجب أن يكون وليس على ما هو قائم، لأن هيغل لا يرى بتفوق أي سلطة على سلطة الدولة، وهذا ما يلخّصه قوله بأن سلطة الدولة هي «السلطة التنفيذية الوحيدة على ظهر الأرض»[22]، حيث تمثل الدولة عند هيغل الإله أو المطلق متجسدا على الأرض، وبالتالي فإنها مهما سعت إلى وضع قانون عام ينظم العلاقات تحت لواء منظمة إقليمية أو دولية فإنها لا تتعدى أوامرها في حد ذاتها، ولهذا يقول هيغل « إن العلاقات بين الدول هي علاقات بين دول مستقلة ،فإن كانت تعقد اتفاقات، فإنها تظل دائما فوق هذه الاتفاقات»[3]. لأنّ الدّولة في حد ذاتها هي سيّدة وذات سيادة مطلقة إذ لا تقبل المساس بسيادتها عن طريق قانون خارجي عنها وعن إرادتها، رغم أنها طرف في التعاقد المبرم والمؤسس لهذا القانون، فأي تنظيم يحاول القيام بهذه المهام فهو يقوم إمّا على أسس أخلاقية أو دينية ذاتية أو كوسيط فقط، فحسب «النزاع لا يمكن حسمه بغير الحرب»[41]، لأن الدّول تحتكم إلى إرادتها التعسفية وقانون الطبيعة في مثل هذه الحالات. فمبدأ الموضوعية يغيب في صياغة هذا القانون الكلي، وهذا ما يجعل الخلافات والنزاعات بين الدّول لن تحل إلا عن طريق الحروب، نتيجة غياب أية سلطة تعلو فوق سلطة الدولة بإمكانها حسم الصراع بطرق سلمية، وبذلك تتبدد كل النظريات

[1] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 594.

[2] ، عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 22.

[3] ، هيغل، المصدر نفسه، ص، 595.

[4] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 597

التي تنادي بهيئة عالمية ترمي إلى تحقيق السلم الدائم على شاكلة ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.

المطلب الثالث: تاريخ العالم:

إن كل ما تقوم به الدّول يعتبر جزء من الفكرة العينية، وهذا يعني أنها تجسد مرحلة كلية من الفكرة الكلية، وهذه الفكرة تضفي صبغتها على التاريخ عبر مراحل مختلفة من الزمن فهذه المراحل المتتالية تمثل تاريخ العالم أو التاريخ الكلي الذي يمثل حسب هيغل « التحقق الفعلي للروح بكل مجالها: الداخلي والخارجي على السواء»[1]، بمعنى أن الروح قد وصلت إلى اللحظة الواقعية أي مرحلة الوعي الذاتي من خلال صراع طويل بحثا عن ماهيتها التي هي الحرية، فتاريخ العالم إذا في فهم هيغل يتجلى عندما تصل الروح إلى حريتها وتعيها وعيا عينيا، لتكون مؤهلة للاستحواذ على العالم وتعرف أنه تحت تصرفها، لهذا يضيف قائلا« إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا»[2]، ربما هذا ما جعل هيغل يرى أن التاريخ العالمي لا تحكمه قوى غيبية أو العناية الإلهية ولا قوى طبيعية؛ بل المتحكم فيه هو العقل وحده، وهو يعبر في نظر

هيغل عن انعكاس مباشر وملازم للعقبات واللحظات التي قطعتها هذه الروح من أجل بلوغ هذه اللحظة الحاسمة والنهائية بل قل والحقيقية، لأنها ـ الروح أو الوعي ـ فد تمكنت من ترويض الإرادة الطبيعية غير العاقلة وإخضاعها إلى النظام العقلي وأصبح متحكما فيها ومسيطرا عليها، هذا « فإن تاريخ العالم هو التطور الضروري انطلاقا من فكرة حرية الروح وحدها، لعناصر العقل، وبالتالي للوعي الذاتي ولحرية الروح، وهذا التطور هو التأويل والتحقق الفعلي للروح الكلي »[3]، ومنه فالعقل وحده هو من يتحكم في تحديد التاريخ وبالتالي يمثل التجسيد الواقعي للروح أو الفكرة.

---

[1] ، هيغل، المصدر نفسه، ص، 600.

[2] ، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ،(العقل في التاريخ)ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص،78

[3] ،ى هيغل، أصول فلسفة الحق، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 600.

يتبين لنا أن التاريخ الذي يقصده هيغل منزه ومتعال عن التاريخ الذي يمثل الوقائع والأحداث المباشرة المتمثلة في أعمال ومصير البشر عبر الزمان من عدل وفضيلة وخطيئة وبراءة، وكل مظاهر الحياة الأخرى « ففيه تنال لحظة معنى الروح الكلي التي هي مستواها الراهن، حقا مطلقا، وينال شعبه الملائم وأفعاله تحققهما وسعادتهما ومجدهما»[1]، فالتاريخ الكلي لا يهتم بالفرد والجزء، بل يعتمد عليه حين يصل إلى تحقيق المجد والسعادة في الدّولة التي تعبّر عن الكل الذي بإمكانه صناعة التاريخ والتحكم في زمام العصر، والشعب الذي يتحكم في التاريخ هو ذلك الذي يكون له مبدأ تطور الروح المطلق وله الحق المطلق في الحرية، لأنه ممثل الدرجة الراهنة لنمو العالم، وبالتالي« فتاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية»[2]، لهذا فتطور هذه الروح نحو الحرية كان على مر التاريخ قد انطلق من الشرق إلى الغرب، فالسيّادة على التاريخ تجلت في أربع مناطق هي: العالم الشرقي، العلم اليوناني، العالم الروماني وأخيرا العالم الجرماني. فما هي مميزات كل مرحلة؟.

يقول هيغل« إن العبارة العامة التي ذكرناها من قبل عن الدرجات المختلفة للوعي بالحرية، والتي طبقناها في الحالة الأولى على الأمم الشرقية عرفت أن شخصا واحدا فقط

فقط هو الحر، ثم على العالم اليوناني والروماني الذي عرف أن البعض أحرار، على حين أننا* نعرف أن البشر جميعا(أي الإنسان من حيث هو إنسان) أحرار بصورة مطلقة»[3].

هذا يعني أن الوعي بالحرية انطلق من العالم الشرقي في التاريخ الكلي، فهذه المرحلة مازالت المجتمعات في حالتها الطبيعية، تخضع للسلطة الأبوية، فيكون نظام الحكم إلهيا والرئيس كاهنا أعظم، إنها مجتمعات تيولوجية من حيث دستورها وتشريعاتها، وكل هذا

[1] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر ، تيسير شيخ الأرض، ص،365.

[2] ، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ،(العقل في التاريخ)ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص،88

* يشير هيغل هنا إلى العالم الجرماني ،

[3]، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ،(العقل في التاريخ)ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ص،.88

يجعل من الحرية حكرا على فرد واحد هو الحاكم، في حين بقية الشعب هم مجرد وسائل خاضعة لسلطان الملك، تشبع حاجياته ونزواته.

أما المرحلة الثانية والثالثة فتشيران على التوالي إلى العالم اليوناني، والعالم الروماني، حيث يتجلى الاختلاف بينها وبين العالم الشرقي، في بعض الخصائص، فعلى سبيل المثال، العالمين اليوناني والروماني ينتقلان من الأنظمة الاستبدادية إلى النظام الأرستقراطي أين تتمتع القلة القليلة من أفراد الشعب بالحرية في حين تقبع الأغلبية المتبقية في العبودية، فلا يعرفون معنى الحرية، لأن كبار فلاسفة اليونان(أفلاطون وأرسطو) يؤمنون أن العبد ولد عبدا، فمن العدالة مراعاة التقسيم الطبيعي للأفراد.

في الأخير ينتهي التاريخ إلى السيادة الجرمانية، كمرحلة رابعة، أين تتحقق الدّولة الحديثة التي تحتكم إلى النظام الملكي الدستوري، إن شعبها لديه رسالة أراد تحقيقها، هي وحدة الطبيعتين؛ الإلهية والإنسانية ويختفي التعارض، ويسود القانون والحق، فالفرد الجرماني يجد في العقل الذاتي بتطوره العضوي الواقع الفعلي لإرادته ويمتلك في الدّين الشعور بهذه الحقيقة وتصورها «ويجد في العلم معرفة الحقيقة المتصورة تصورا حرا، بوصفها واحدة في تجلياتها المتكاملة الثلاثة أعني الدولة والطبيعة والعالم»[1]، وهكذا يبيّن هيغل أن السيّادة

الجرمانية سيادة كاملة تستوعب في ذاتها كل السّيادات السابقة عنها، وتمكّن جميع الناس بالتمتع بالحرية المطلقة بما أنهم بشر « فالألمان هم أولئك الذين تتفق عندهم أوامر الضمير مع قانون العالم الأسمى، والذين بلغوا بذلك المرتبة التي أصبحت فيها الأخلاق سلطة اختيارية حرة غير محدودة، لا تفرض عليهم من الخارج وإنما تصدر من وحي أنفسهم»[21].

[1] ، هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص،372.

[2] ، محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة في الفكر الألماني الحديث،(بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1982)، ص،64.

حيث يتمتعون بالسيادة المطلقة داخليا وخارجيا، لا سلطة تعلو فوقهم، ولا أحد يمكنه أن يشرع لهم؛ إنهم مصدر القوانين والحقوق، لأنهم بلغوا الحرية.

الفصل الثالث

سؤال الديمقراطية عند هيغل

تمهيد:

إن المتتبع لحيثيات الخطاب الفلسفي السياسي في الأزمنة المعاصرة، يفهم أن معظم مفكري هذه الحقبة تطرقوا إلى تناول فلسفة هيغل في الدولة، بالطرح والنقد، لهذا يجوز لنا القول أنها شكلت محورا أساسيا وموضوعا خصبا لعديد النظريات السياسية، فطبيعة هذه الفلسفة تظهر من الوهلة الأولى أنها تتعارض مع روح العصر وتطوره، ما دفع بالعديد من هؤلاء الفلاسفة والمفكرين إلى وصفها بالرجعية والشمولية، تحاول إخضاع الإنسان إلى سيطرة الدولة، لكن التنقيب في نصوص هيغل والتقصي العقلاني لها يكشف أنها غير ذلك، بمعنى أن فلسفة هيغل أيضا تدافع عن حرية الإنسان وسيادة من خلال مؤسسات تخضع للقانون غايتها هي تحقيق الحرية، كماهية لهذا الإنسان ذاته، ومن ذلك تبادرت فكرة إلى ذهننا تتمثل في محاولة استنطاق ما يخدم هذ الطرح، فلهذا نود تناول هنا تجليات فكرة الديمقراطية في فلسفة هيغل، وموقفه منها.

المبحث الأول: هيغل وفلسفة العقد الاجتماعي:

المطلب الأول: هيغل والدولة الليبرالية:

يعتبر مصطلح الليبرالية من بين المفاهيم المتداولة بكثرة في حقل النظريات السياسية المعاصرة، ومنه نجد أن «الليبرالية في اللغة (libéralisme) معناها التحررية أو (libéral) صفة معناها كريم، سخي، متسامح، متحرر، تحرري، ليبرالي، العضو في حزب الأحرار»[1]

أما من الناحية الاصطلاحية، فتعني الليبرالية مذهب الأحرار عند أغلب الباحثين والمفكرين، كما توصف أيضا بأنها إنشاء لحكومة برلمانية يكون فيها حق التمثيل السياسي لجميع المواطنين وحرية الكلمة والعبادة، وإلغاء الامتيازات الطبقية، وحرية التجارة الخارجية، وعدم تدخل الدولة في شؤون الاقتصاد، إلا إذا كان هذا التدخل يؤمّن الحدّ الأدنى من الحرية الاقتصادية لجميع المواطنين. قد تفهم الليبرالية من زاوية ضيقة كما يمكن أن تفهم أيضا بمعنى أوسع، فمن جهة المعنى الواسع، يمكن القول أن معنى الليبرالية الفردانية والدستورية تشكل أساس التوافق الدستوري الذي يشترك فيه معظم ممثلي هذا التيار من أفراد و«أحزابأما من جهة المعنى الضيق، فتعرف الليبرالية أنها مذهب يتبناه عدد من الأحزاب الديمقراطية المميزة عن الديمقراطية المحافظة اليمينية والأحزاب الاشتراكية اليسارية»[2].

من كل هذه التعريفات نستنتج أن الليبرالية قائمة على مفاهيم مركزية تحدد المعنى العام والمبنى الكلي للمذهب الليبرالي؛ كالحرية الفردية والملكية الخاصة على سبيل المثال. لذا نجد أن نقد هيغل للدولة الليبرالية؛ تمحور أساسا على مجمل المبادئ المركزية التي بنيت

1، منير البعلبكي، المورد القريب قاموس إنجليزي–عربي، ط5، (بيروت: دار العلم للملايين، 2004)،ص، ص، 230–231

2، ستفين دي تانسي، علم السياسة الأسس، تر، رشا جمال، مراجعة، جمال عبد الرحيم ،ط.1،(بيروت: المركز الثقافي العربي،2002)، ص.،16،.

عليها، حيث تتحدد علاقة المواطنين بمؤسسات الدولة من جهة وعلاقة ومعاملات المواطنين فيما بينهم من جهة أخرى، على اعتبار المنطلق الليبرالي، فواقعها يبين أنها« أعطت القيمة الأولى لحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء، يعني في رأي هيغل المبالغة في تقدير طبقة دنيا من طبقات الفرد، ترتبط بالحق المجرد والمجتمع المدني»[1]. إن هذا النقد نتج عند هيغل انطلاقا من رفضه لواقع المجتمع المدني السائد في عصره، ففكرة الحرية مثلا؛ تشير إلى الأشياء العرضية كالتملك والربح، إذ يتجاهل هذا التنظيم كل ما هو جوهري وضروري، وهو بالأحرى لب الإنسان وحقيقته أي الحرية العينية؛ التي لا تتحقق إلا في إطار تنظيم كلي وشامل هو الدولة. بينما نجد الدولة الليبرالية بالغت في إعطاء الحرية للأفراد؛ فقد شملت حتى مبدأ الانتماء إلى الدولة ذاتها، ففي المذهب الليبرالي؛ الانتماء إلى الدولة من عدمه هو أمر اختياري لا إجبار فيه ولا إلزام، ولهذا « فإنه من الخطأ في نظره القول أن لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة من عدمه، والأصح أنه من الضروري على نحو مطلق أن يوجد كل شخص في دولة، وليس بوسع كل شخص أن يتخذ بصددها تدابير خاصة »[2]، وإلا حسب هيغل يظل الفرد في حالة المجتمع المدني، ويبقى يتقوقع في الفردية والانعزال والشقاق في كل الميادين، كما يعتقد كذلك أن الغاية النهائية لكل فرد هي أن يظل مواطنا في دولة عقلية حتى يتمتع بالحرية الحقيقية.

فمن هذا المنطلق، ينبذ هيغل فلسفات العقد الاجتماعي من منطلق زعمها أن الإرادة العامة تمارس تأثيرا على الأفراد المنعزلين قبل الانضمام إلى الدولة، ولهذا فإن الدولة في اعتقاد الليبراليين تتأسس على مبدأ الإرادة العامة، لكن هيغل يذهب عكس ذلك تماما لأنه يرى أن الإرادة العامة هي نتيجة للدولة وليست أساسا لها، فأساسها الحقيقي هو الإرادة

---

[1] ـ ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل.، ص، 522

2. مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ط،1، بيروت(دار الروافد الثقافية)، ص، 497.

الخارجية؛ إرادة العقل الكلي التي لم تكن قط وليدة إرادة الأفراد. لقد تولد هذا الطرح عند هيغل انطلاقا من رؤيته للدولة، على أنها تتعرض إلى الخطر جراء سيطرة المصالح الخاصة والمتعارضة داخل المجتمع المدني، ومن هنا أدرك أن فلسفة العقد الاجتماعي ونظرية الحق الطبيعي لم تدركا أن الصالح العام يستحيل أن يستمد من مجموع إرادات الأفراد المتنافسين والمتنازعين حول الامتلاك والربح، لهذا راح« ينتقد بشدة أولئك الذين يصور لهم غرورهم وخيلائهم أن عقلهم هم، وأفكارهم الجزئية هي الحقيقة الكلية التي ينبغي أن تغلب الدول»[1]، لكن ما هو حقيقي في فهم هيغل هو أن الصالح العام لا ينبع من نقيضه أي من النزعة الفردية الطاغية على الدولة الليبرالية، لهذا يقول هيغل« ... والدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي كليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك أن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة »[2].

إن الطرح الهيغلي للدولة يختلف عن الطرح الليبرالي، الذي يدعو إلى جعل الأفراد ذرّات مكونة للدولة، أو بالأحرى الدولة تتكون انطلاقا من إرادة النزعات الفردية للناس. إن الفرد الواعي في تقدير هيغل لم يكن طبيعيا كما اعتقد فلاسفة العقد الاجتماعي، بل هو نتيجة لظروف وعوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية جعلت منه فردا بالغ الوعي والحرية ليكون عضوا في الدولة، فقد ارتقى إلى مقام التنظيم العقلي الذي يحقق الحرية المطلقة،

[1] ، ، وولتر استيس، فلسفة الروح، ص، 111.

[2] ، هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 497.

حيث تتداخل الإرادتين الذاتية والإرادة الموضوعية، الذي لا يتحقق إلا في إطار الدولة التي تمثل « وحدها الوحدة الحقيقية والواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة»[1].

لقد مضى هيغل في نقده للمجتمع المدني، فبعد الجانب السياسي تطرق إلى الجانب الاقتصادي، إذ يرى أن الأسس الاقتصادية التي قام عليها المجتمع البورجوازي ليس بإمكانها بناء مجتمع عاقل تكون فيه الخيرات موزعة بشكل عادل، فالتنافس والسعي من قبل الناس قصد إشباع الحاجات الخاصة والرغبات الفردية؛ لا يولّد سوى التفاوت والاختلال داخل بنى المجتمع نفسه، وهذا ما ينتج الصراع والتخاصم، فغياب العقل يجعل حياة الناس عرضة إلى علاقات اجتماعية وسياسية لا تتجاوز حدود البيع والشراء، التي يتحكم فيها السوق الذي يخضع إلى قانون العرض والطلب، فلا أخلاق ولا قانون عقلي يحدد النظم العامة التي تسيره، إنه التعارض بين الكلي والجزئي في الدولة الليبرالية الحديثة.

إن الواقع الذي تعيشه الدولة الليبرالية يتعارض كليا مع ذلك الذي تصوره هيغل، إذ نجده يدمج الفرد داخل الجماعة من أجل خدمة الصالح العام كغاية لابد منها، فالمنطلق في تفكيره بالأساس هو المجتمع قبل الفرد، لأنه يرى أن « المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقيق الحرية، لأن هذا التحقق يحتاج إلى القانون والأخلاق»[2]، لكن ما هو سائد في الفكر الليبرالي مخالف تماما؛ إذ جعلت من الفرد حجر الأساس ومركز الانطلاق، فهي تتصف بالتنافس بين مجموع أفرادها الأحرار من الناحية الاقتصادية والمادية. فهذا لا يؤدي مهما كان الأمر إلى الوحدة والانسجام داخل المجتمع الواحد، بما أن العقل يظل مجردا عن الواقع الموضوعي، وبالتالي « فالدولة التي تسيطر فيها وعليها المصالح الخاصة المتعارضة في كل الميادين لا يصح أن تسمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح. فضلا عن أن

[1] ، هيغل، العقل في التاريخ، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 53.

[2]، هيغل، العقل في التاريخ، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ص، 53.

الصراع لاستغلال سلطة الدولة لخدمة الملكية الخاصة ويجلب لها الدمار»[1]، وفي نظام كهذا، المستفيد الأكبر، هم الأقليات المالكة لوسائل الإنتاج، التي تغدو بمقدورها التمتع بكل الخيرات، ناهيك عن السيطرة التي من الممكن ممارستها على باقي طبقات المجتمع الأخرى.

إن النظام الاجتماعي الرأسمالي جعل من حياة الناس غنيمة لا ترتبط إلا بأواصر الفعل الاقتصادي، الذي تطغى على ملامحه علاقات البيع والشراء والربح والسلع، ولهذا فإن الاغتراب والاستلاب هي نواتج هذا النظام، فربما من ميزاته كذلك عدم المساواة وغياب مبدأ العدالة بما أن القوة والملكية هما العنصران المحددان في النظام الليبرالي.

لقد أضحت الدّولة في عصر الليبرالية مجرد وسيلة لتحقيق الحاجات الجزئية والمصالح الخاصة والعرضية للأفراد المنعزلين، فعلى هذا تأسس النقد الهيغلي لمبادئ وأسس الدولة الليبرالية، أي العلاقات التي أقيمت عليها هي علاقات مجردة ومتمركزة حول الذات، هذه الذات التي انغمست في الفعل الاقتصادي، متجاهلة الجوانب الإنسانية الأخرى، يقول هيغل« إذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة؛ الأمن وحماية الملكية الخاصة، والحرية الشخصية لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها، وينتج من ذلك أن تكون عضوية الدولة مسألة اختيارية، غير أن علاقة الدولة الفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف»[2]. والمعنى من هذا أن النقد الهيغلي للدولة الليبرالية هو نقد موجه إلى المجتمع المدني البورجوازي الذي ساد أوربا في ذلك العصر، التي خرجت من الأنظمة الإقطاعية. في حين ما كان يريده هيغل؛ هو ذلك النظام الكلي الذي يحتوي كل الأفراد في تنظيماته، لأنها تمثل العقل الكلي الذي يحتوي كل التناقضات والاختلافات السائدة في الدولة الليبرالية، التي جعلت من الحرية تتعدى حدود المعقول « إن الدولة العينية هي الكل المنسق

[1]، مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ص، 496 .

[2]، هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 498.

في جماعات جزئية تنسيقا عضويا، والعضو في الدولة هو عضو في مثل هذه الجماعات أعني عضوا في طبقة اجتماعية»[1]، متجاوزة كل أشكال الجزئية والفردانية الليبرالية.

المطلب الثاني: نقد الحرية الفردية.

لم يختلف هيغل عن فلاسفة الحداثة الغربية، من حيث المواضيع المطروحة؛ إذ جعل مثلهم؛ من مفهوم الحرية أطروحة مركزية، وموضوع محوري في نسقه الفكري، سواء الجانب الاجتماعي منه أو السياسي، حيث لم يكتف بذلك فقط، بل جعل المغزى العام من فلسفته السياسية هي إدراك الحرية وبلوغها بصفة كلية وحقيقية، ولهذا يعتقد أن الروح في تدرجها عبر التاريخ؛ كان مقصدها بلوغ الحرية، وتحرر الفرد والمجتمع عبر التاريخ دون أية منازعة للطبيعة. ومن هنا رأينا أنه من اللازم علينا عرض موقف هيغل من الحرية ومقارنته بالطرح الليبرالي لمفهوم الحرية.

إن الطرح الهيغلي لمفهوم الحرية يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الذي نجده لدى الفلاسفة الليبراليين، فإذا كانت تعني عندهم تمتع الفرد بجملة من الحقوق؛ كالحق في الملكية والحق في التعبير والتجمع وإبداء الرأي، أي التصرف حسب المشيئة، إنها في تقدير هيغل حرية سلبية ومجردة، فأما ما كان يبحث عنه هو في نسقه وفلسفته، هو الحرية المطلقة والموضوعية التي لا تتحقق إلا في إطار كلي وجماعي، وهذا القول يبين مدى هذا التباين« والفكرة المحورية في الحرية هي الآتي: يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص حرا إذا، وإذا فقط كان مستقلا ومتحدا بذاته، فلا يحدده، ولا يعتمد على شيء آخر غير ذاته»[1]. فالحرية

---

[1]، المصدر نفسه، ص، 575.

1 ــ ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ص، 217.

2– عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط1، بيروت (المركز الثقافي العربي، 1993)، ص،65.

الموضوعية هي التحقق الفعلي للاستقلال الذاتي بلا قيود وبلا ارتباطات خارجية، ولهذا نجده لا يعير اعتبارا كبيرا للحرية الليبرالية المحدودة والذاتية، فالنتيجة هي «أن الحريات الليبرالية شبح يمنع من إدراك الحرية الأصلية التي يضمنها العقل ويحققها التاريخ »[2]. فالدولة كمؤسسة اجتماعية تمثل المرحلة النهائية التي تصل إليها الحرية من أجل بلوغ الكمال والمطلق، ولأن كذلك؛ الحرية الليبرالية بمفهومها الحديث تعود أصولها وأسسها النظرية والعملية إلى مرحلة الحالة الطبيعية، هذه المرحلة التي لم تصل إلى مستوى التنظيم العقلاني كما هو سائد في الأزمنة الحديثة، أزمنة المجتمع المدني الذي تكون فيه الحرية محصورة في جزئيات قليلة تنحصر في ما هو مادي متغير ويصلح لفرد كذات مستقلة عن الذوات الأخرى.

بالإضافة إلى ما سبق، يعتقد هيغل أن الحرية السائدة في الدولة الليبرالية الحديثة لم تعد كاملة لأنها ناقصة الوعي، أي أنها حرية تفتقد إلى عنصر الوعي الذي حدده هيغل كشرط للإقرار بحقيقة وفاعلية الحرية، إنها حرية زائفة لا تتطابق مع الواقع ومقتضيات الدولة العقلانية، بما أن الفرد يرى مصالحه الذاتية مناقضة للصالح العام وأولى منه، وحريته الفردية سابقة عن حرية الجماعة. يقول هربرت ماركيوز في هذا الصدد « أما الحرية الفعلية، فلا تأتي إلا مع الوعي الذاتي للحرية، فالإمكان السائد يجد لزاما عليه أن يحقق ذاته وهو إذ يفعل ذلك، يهدم المرحلة اللاواعية للتنظيم الإنساني»[1] ، فالحرية التي ينادي بها هيغل هي تلك الناتجة عن الوعي الجماعي والكلي لأفراد المجتمع.

لكن نقد هيغل للحرية الفردية على شاكلة ما هو مطروح في الفكر الليبرالي لا يعني أنه ينكر أية حرية للفرد، ولا يرفع عنه أي مجال لممارسة حقوقه الفردية والشخصية، بل إنه

1، هربرت ماركيوز، العقل والثورة . هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 237.
2، هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 498.

يعترف بضرورة الحرية الفردية التي هي « الحرية الذاتية (أعني حرية كل فرد في أن يعرف وأن يريد غايات جزئية»[2] ، فهذا النوع من الحرية هو ما يتعلق بحياة الفرد الشخصية من حاجات روحية وجسدية، والتي كذلك يعمل القانون على حمايتها من كل خطر. فبما أن الشخص وجودا متحققا ومستقلا فهو يمثل غاية في حد ذاته ولا يمكن أن يكون وسيلة، لذا فيجب أن يتمتع بالحرية على أكمل وجه وبصور مختلفة، وهذا ربما ما من شأنه القضاء على كل أشكال العبودية بين الناس، فمن جهة هو فرد يعيش لذاته كما يحلو له، ومن جهة مقابلة توجد دولة ينتمي إليها تحميه من كل تهديد ممكن، وكل هذا كذلك يحرر الفرد لكي يحيا مستقلا بذاته، ولا يمكن أن يكون ملكا لأي كان فردا أو مؤسسة. ولهذا يقول ولتر استيس « ولا شك أن هيغل كان بالفعل من مؤيدي الدولة، لكن السبب هو أنه كان يرى فيها التجسيد الحقيقي لحرية الفرد، ولم يكن يعتقد أنها عدو للحرية»[1]، من ها المنطلق أيضا يرفض كل أشكال التعاقد القائمة بين الناس، لأنه في اعتقاده العقد يكون بين الناس حول الأشياء التي تكون موضوع ملكية، في حين العباد ليسوا كذلك، يضيف وولتر استيس قائلا « الشخص غاية ولا يمكن استخدامه كوسيلة»[2]، فالفرد العضو في الدولة كتمثيل للعقل الكلي، مفروض عليها التعبير عن الحرية وضبطها بكل القوانين، حتى تكون حقا لكل فرد ينتمي إليها، وهذا عكس ما هو موجود في الدولة الليبرالية أين يرى كل واحد الحرية هو متجسدة في ذاته ولذاته..

نستنتج من هذا أن هيغل لا يؤمن بأي نوع من أنواع الحرية خارج إطار الدولة ومؤسساتها، وإن كانت سائدة فهي لم تعد تعبر تعبيرا كاملا وشاملا عن المعنى الحقيقي والجوهري لمفهوم الذات وتجلياتها الموضوعية ولهذا يقول ماركيوز « فإن حرية الأفراد الشاملة

[1] وولتر استيس، فلسفة الروح، ص، 111.

[2]،المرجع نفسه ص، 70.

القائمة على التنافس تشهد الآن بأن مجتمع الطبقة الوسطى بدوره عاجز عن هذا التوحيد ... وهكذا رأى هيغل في سياد الدولة المبدأ الوحيد القادر على تحقيق هذه الوحدة»[1].

يواصل هيغل نقده للحرية الليبرالية، حيث يرى أن الفلاسفة الليبراليين طرحوا هذا الموضوع من زاوية جد محدودة، وبنظرة سطحية وسلبية في بعض المواقف، ولكن الحرية بالمعنى الحقيقي هي تلك التي تتمثل في انغماس الفرد في المصلحة الكلية والعامة ولا يهتم بالمصالح الجزئية الضيقة، يقول جان توشار« إن الحرية المحددة تمثل التوفيق بين النزعتين أو الميلين (الاحتياجين) عند الأشخاص الأفراد:

ـ الشخص الفردي الغارق في مصالحه الخاصة(والتي ليست كلها مادية) تجد أو يرغب في الوصول إلى تطوره ونمو الكامل في الدوائر "الخاصة" المتكونة من العائلة ومن المجتمع المدني. ولكن هذا الشخص الفردي يعترف بفضل عقله، إنه يتوجب عليه أن يتجاوز خصوصيته وأنه لن يحققها في النهاية إلا ضمن المصلحة الكلية الكونية ومن الشد بين هذين اللزومين»[2]، فالفرد أو الشخص مفروض عليه أن يحاول المزج بين ما هو فردي خاص وما هو جماعي كلي، أو جعل الصالح العام في المقام الأول، لأنه إذا بقي حبيس المصالح الفردية دون مراعاة المصالح الكلية؛ فسيظل دون قيمة ولا معنى، وهذا لا يعني من جهة أخرى التخلي عن كل ما هو شخصي من طرف الفرد، وفي هذا المعنى يضيف جان توشار قائلا« إن الكلي (الكوني) لا يمكن أن تكون له قيمة ولا يمكن أن يتحقق بدون أن يتحصل الشخص الفرد على ما يرضيه ويقنعه»[3]. فبهذا المعنى يمكن القول أن الفرد حقق ذاته عندما يتم تجاوز التناقض القائم بين الخاص والعام، أي بالأحرى انتقل الفرد من الحرية

---

[1]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة . هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 157.

[2]، جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر، علي مقلد، ط2 (بيروت، لبنان، الدار العالمية، 1983) ، ص، 390.

[3] ، المرجع نفسه، ص، 390.

الفردية والجزئية التي كانت سائدة في المجتمع المدني إلى حالة الحرية الموضوعية التي هي غاية ونتيجة الدولة حيث يرتقي فيها وعي الفرد ليصل إلى لوغ الكلي.

أخيرا ومن خلال تحليلنا لآراء هيغل حول الحرية الفردية؛ يظهر لنا أنه كان ضد الطرح الليبرالي لمفهوم الحرية فقط، ولم يكن أبدا ضد حرية الفرد كفرد داخل إطار الدّولة. إن هيغل لا يعارض الحرية كفكرة عقلية كلية، إذ يعتبر أشد المدافعين عن مبدأ الحرية للجميع وبشكل متساو بين كل أفراد المجتمع، لأنه يرى في القانون المحدد الأولي والإلزامي للحرية، فلا الملكية ولا النسب ولا الانتماء؛ يكون لها دخل في تحديدها أو ترسيخها، لأن نظام الدولة يجعل من الفرد يشعر واقعيا وعمليا وموضوعيا بالحرية، وهذا ما يدفعه إلى الارتقاء إلى مستوى الإنسان الحقيقي.

لقد انصب اهتمام هيغل على الحرية السياسية كأعلى لحظة يمكنها الإعلاء قيمة الفرد، بما أنها بالطبع؛ تمثل الغاية والماهية التي بها يتميز المواطن عن العبيد، فبهكذا حق يحدد مصيره ومبتغاه بذاته، « لأن الحرية تعني أن الشيء الآخر الذي تتعامل معه هو ذات ثانية، حتى أنك لا تترك أبدا الأساس الخاص الذي تقف عليه، بل تشرّع لنفسك، وتضع قانونك الخاص»[1] في إطار القانون والأخلاق، لهذا كانت الدولة التي يتحدث عنها هيغل، ترمز إلى تنظيم يتجاوز مبادئ الدولة الليبرالية المبنية على التناقض والصراع، إذ يقول ماركيوز في هذا المقام « ذلك لأن الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدام من الأفراد وتجعل المنافسة مصلحة إيجابية للحقيقة الكلية؛ فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح الفردية المتصارعة لأفرادها »[2] فتحولها بذلك إلى مصالح مشتركة، وحقوق لكل الناس، وليست للقوي أو الغني فقط، تلك هي الغايات المثلى للدولة كتنظيم عقلاني، يندفع

[1]ـ هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، ط3،(بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص، 102.

[2]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة . هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 177.

إليها الناس رغبة في مزيد من الحرية، ولهذا يضيف ماركيوز قائلا « يكون الضامن الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة، على نطاق محدود على الأقل هو وضع حريته في اطار لا تتعداه داخل الاطار الكلي للدولة»[1]. ففي الدولة تتحقق حرية الإرادة وتتجسد الإرادة الحرة والحق والأخلاق على أكمل وجه.

ومما سبق يتجلى لنا أن نقد هيغل للحرية الفردية لا يعني بتاتا رفضه للحرية البشرية، لكنه تصور حرية إنسانية في اطار الدولة، حيث تكون معبرة عن ذاتية الفرد داخل مجال الدولة كفكرة كلية تتحدد عن طريق قوانين وأخلاق كلية، لا أحد يستثنى منها ولا أحد له حق التعدي على حرية غيره مهما كانت الظروف « وعلى هذا النحو لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته، لكن الدولة، على العكس، هي الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب تجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية »[2]

المطلب الثالث: نقد الملكية الخاصة:

إضافة إلى نقد هيغل لكل من الدولة الليبرالية والحرية الفردية، ننتقل الآن إلى موقفه من الملكية الخاصة؛ التي تعد أحد الركائز الأساسية في النظام الرأسمالي، سواء ما يتعلق بالجانب الاقتصادي أو الجانب السياسي. إن المتمعن في فلسفة هيغل السياسية والاجتماعية يستنتج أنه لا يرى في الملكية حق مادي ناتج عن الطبيعة كما هو شائع في الفكر الليبرالي، كغيرها من الحقوق الأخرى؛ كالحق في الحياة على سبيل المثال، بل ما هو موجود وحقيقي لديه هو أن الملكية كحق من حقوق الفرد، يعد في أساسه أحد نواتج الاجتماع البشري، وهذا يعني أنها ترتبط بالإنسان كموجود، عاقل وواع يتمتع بالإرادة الحرة، لهذا يقول هربرت

[1]، هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص، 177.

[2]، وولتر استيس، فلسفة الروح، ص، 110.

ماركيوز « إن الملكية لا توجد إلا بفضل قدرة الذات الحرة ... وهي مستمدة من ماهية الشخص الحر، فهيجل قد أبعد نظام الملكية من أية رابطة عارضة، وجسمها بوصفها علاقة أنطولوجية»[1] لا توجد ولم يكن لها وجود قبيل وجود المجتمع الذي يتحدد بمجموعة من العلاقات بين أفراده، وفي هذا المقام بالذات يختلف موقف هيغل من الملكية مع الطرح الليبرالي الذي أدرجها ضمن إطار الحاجات البيولوجية للإنسان.

إن حق الملكية حسب هيغل نتج عن العلاقة الجدلية بين الذات الإنسانية والعالم الخارجي، هذ العلاقة القائمة على العمل الذي مكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالحه، ولهذا يرى هيغل أنه من غير المعقول إطلاق مصطلح الصراع بين الإنسان كشخص والطبيعة كمادة، لأن الإنسان يرتفع عنها وعن كل ما هو مادي، بل ما يمكن قوله هو أن الإنسان له الحق في امتلاك الطبيعة وما تنتجه من خيرات، هو ما جعل حق الملكية في رأيه شيء لا يفارق حياة الشخص، لكونها تمثل عنصرا أساسيا في كل تصور يمكن تكوينه عن الشخص الحر؛ الذي يتمتع بغيرها من الحقوق في المجتمع، يقول هيغل« لا بد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة، لأن الشخصية هي التعين الأول... وإن كان لا يزال مجردا تماما؛ ـ للإرادة المطلقة اللامتناهية. ومن هنا فإننا نجد أن هذه الدائرة المتميزة عن الشخص، الدائرة القادرة على تجسيد حريته ـ تتحدد بأنها ذلك الذي يختلف عنه اختلافا مباشرا ويمكن أن ينفصل عنه».[2] فالفرد عندما يمتلك شيء خارجي يمكنه تحقيق حريته ويمارسها أكثر، فهذا يعني إضفاء نوع من الإرادة المعنوية على شيء مادي وخارجي عن ذاته، ما قد يؤدي بالفرد إلى تطوير إرادته الخاصة في إطار المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي ينتمي إليها، وهي الساعية دائما إلى تحقيق مثل هذه الغايات حيث تتيح له فرصة ممارسة حقوقه والاستمتاع بها على

[1]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيغل ونشأت النظرية الاجتماعية، ص، 196.

[2]، هيغل، أصول فلسفة الحق، ص،ج1، 191

أكمل وجه وفي ظل الأخلاق الجماعية السائدة، لهذا يقول « الملكية ـ من زاوية الحرية ـ هي أول تجسيد للحرية، وبالتالي فهي في ذاتها غاية جوهرية».[1]

إذا عدنا إلى وضع مفهوم الملكية الخاصة في النسق العام لفلسفة هيغل السياسية والاجتماعية، فسنجد أن نقده لها ناتج عن التصور الكلي لمفهوم الدولة، وذلك ربما لجملة الانعكاسات السلبية التي تنجم عن تمتع الأفراد بممتلكات مادية متفاوتة من فرد إلى آخر، فلقد تولد إيمان قاطع لدى هيغل أن مبدأ الملكية الخاصة ـ كما تصورته الفلسفة الليبراليةـ باستطاعته أن يلحق الضرر بكل ما يشير إلى المصلحة العامة المتعلقة بأفراد الدولة. فحسب ماركيوز « إن الملكية صفة " مجردة " لا شأن لها بالخصائص الإنسانية»[2]، فالطابع الحصري والفردي للملكية الخاصة قد يسبب نوع من الانفصال بين الحاجات العامة والحاجات الخاصة للفرد، وبما أنها مبنية على التنافس والصراع، فالكل يسابق الكل من أجل الكسب والتملك، فهي يغلب عليها الجانب السلبي المتمثل في معاملة الغير كمنافس وخصم حول ما يبدو حق مشروع؛ هذا من الناحية الاجتماعية، أما من الناحية السياسية فتأثيرها يكون أكبر وبصورة أخطر على نظام الدولة، لأن الملكية الخاصة تتيح الفرصة للملاك الخواص لممارسة السيطرة على منظومة الحكم والتحطم في الوظائف العليا للدولة بفضل النفوذ والمال، وهذا لم يكن من العدم بل هو نتيجة للقوانين التي تحدد الملكية الخاصة، التي تسعى فقط إلى تكريس وتجسيد الحالة الفوضوية التي كانت عليها الملكية في وقت مضى، وهذا الحال بالضبط ما قد ينجر عنه تحول الدولة والمجتمع إلى مؤسسة؛ غايتها الأولى والنهائية هي خدمة مصالح طبقة معينة على حساب طبقات المجتمع الأخرى، ومنه، فإن الملكية الخاصة« تظل محصورة في من يحوز عليها وخاصة به، دون غيره مما يجعل منها

[1]، المصدر نفسه، ص، 197.

[2] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيغل ونشأت النظرية الاجتماعية، ص، 180.

شيئا منعزلا لا تربطه علاقة بالكل»[1]، والنتيجة هي أن الملكية الخاصة تؤدي إلى تفكك بنية المجتمع ويتحول إلى مجتمع طبقي، فلا يكون فيه أي مؤشر يدل على التكامل والوحدة بين أفراد المجتمع الواحد.

يعتقد هيغل أن سلبيات الملكية الخاصة أكبر بكثير من الإيجابيات التي تحدثها داخل المجتمع، فهي تشكل خطرا محدقا للدولة، يمكن أن يؤدي بها إلى الضعف والانحلال، فبدلا من أن تكون وسيلة للتنمية والتطور والإسهام في تقوية بنية الدولة، نجدها تتحول إلى نقيضها؛ أي تصبح أداة من الأدوات التي يستعملها الملاك من أجل مساومة الحكومة والسيطرة عليها، ما يجعل من السلطة السياسية تفقد سيادتها أمام أفراد منعزلين، لهذا « أصبحت أفرع القوة الكلية للدولة ملكية متعددة موزعة بغير قاعدة أو مبدأ، وهذه الملكية لا تشكل نسقا من الحقوق بل تجمعا للحقوق بغير مبدأ»[2]، وهذا ما هو سائد في عصر الإقطاع الذي عرفته المجتمعات الغربية قبل الدخول إلى الحداثة، فالنظام الإقطاعي عرف بتمركز الملكية؛ من أراضي ومصانع في أيادي جماعة محدودة دون غيرها.

هذا ما أدى إلى القول بأن مثل هذه الممارسات لا تمت بأية صلة بالنظام العقلاني والواعي الذي يدعو إليه هيغل في نسقه الفلسفي حول الدولة، ما لم تتدخل هذه الأخيرة من أجل العدل في الملكية، فالدولة« لا تلغي ملكية الأفراد الخاصة لها، لكنها تقوم فحسب بتوزيعها على جميع الأفراد بدلا من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها»[3]، لهذا يرى أنه لا يمكن لحشد من الناس أن يطلق على نفسه اسم الدولة أو المجتمع الحسن التنظيم، ما لم يتحدوا حول ملكية واحدة تكون السيطرة عليها للدولة التي

---

[1] ، مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ص، 496

[2]، هيغل، دستور ألمانيا، نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل، (دار الثقافة للنشر التوزيع)، ص، 46.

[3]، وولتر استيس، فلسفة الروح، ص،71.

تحتوي كل أفراد المجتمع الواحد، لأن الاتحاد من أجل حماية الملكية يعد أحد المؤشرات الدالة على وحدة الدولة وتماسكها، وكل هذا يبين في اعتقاد هربرت ماركيوز « أن علاقات الملكية الخاصة تتعارض مع النظام الاجتماعي الذي هو حر بحق، فلا يمكن أن تؤدي فوضى الملاك الأنانيين بتلقائيتها الخاصة إلى نظام اجتماعي، عاقل، متكامل»[1]، هذه العلاقات التي أسس لها الفكر الليبرالي حول الملكية.

إن الفرد الحر ملزم بالمشاركة في الدّفاع عن أملاك الدولة؛ لأنها في النهاية تعد أملاكه هو، وتعود عليه بالمصلحة والمنفعة، فالغاية النهائية من مؤسسات الدولة في فهم هيغل؛ هي وضع القوانين بطريقة صارمة قصد صيانة وحماية الملكية، والملكية التي يقصدها هيغل هنا هي ملكية الدولة الألمانية، وبالتالي النتيجة هي العمل على تحقيق واستعادة السيادة والوحدة السياسية لألمانيا، لهذا يقول ماركيوز« وفي الوقت ذاته فإن النظام الاجتماعي السليم في رأي هيغل، لا يمكن أن يفرض مع إنكار الملكية الخاصة، إذ أن هذا يؤدي إلى القضاء على الفرد الحر... ومن ثمة فإن مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظام يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمة بينها، ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطها»[2]. فموقف هيغل حول الملكية الخاصة ليس سلبيا بالكامل، لكنه يدعو إلى تدخل الدولة لتوزيعها من أجل تحقيق العدالة والمساواة بين الناس من جانب أول، وحماية الدولة من اضطهاد الملاك الخواص من جانب ثاني.

المبحث الثاني: فلسفة القانون الهيغلية.

المطلب الأول: القانون بوصفه أساسا للدولة.

[1]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 203.

[2] ، هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 203

لقد أثار سؤال العلاقة بين الدولة والقانون في فلسفة هيغل السياسية جدلا واسعا في الأوساط الفكرية، إذ جعل منه النقاد والدارسين موضوعا للدراسة والنقد، فراح البعض إلى القول أن الدولة الهيغلية تسلطية نظرا لإعلائها من شأن الدولة على حساب المواطن من الجهة الأولى، أما من الجهة الثانية، فقد ظنوا أن القانون الذي تسير وفقه الدولة خارج عن إرادة الشعب وحريته، فما هو إلا وسيلة في يد الملك يستعملها لإخضاع شعبه لسلطاته. لكن هل هذا فعلا ما تنص عليه النصوص الهيغلية فيما يتعلق بالقانون وحقوق المواطن؟.

أخذ موضوع القانون حيزا معتبرا في النصوص الهيغلية، وخاصة ما جاء في كتابه الموسوم ب " مبادئ فلسفة الحق" الذي تتجلى من خلاله مكانة القانون في نظرية هيغل حول الدولة، وقبل ذلك نود التنويه هنا بأن هيغل يقسم القانون إلى نوعين: الأول هو قانون الطبيعة أي مجموع القوانين التي تحدد نظام الطبيعة وظواهرها، أما الثاني فهو قانون البشر الذي يشير إلى جملة القواعد والتشريعات التي تنظم المجتمع وحياة الأفراد[1]، وهذا النوع جعل منه شرطا لا مفر منه للعيش الحسن والسليم لكل جماعة بشرية تريد أن تبلغ مستوى الدولة؛ بل أكثر من ذلك قد جعل منه الفاصل بين الدولة الحديثة والتنظيمات الاجتماعية القديمة مثل الإمبراطورية، لهذا يقول إيريك وايلي« تختلف الدولة الحديثة عن الإمبراطورية الرومانية بجوهرها بحيث تعترف الدولة بالمواطن على أنه فرد حر(شخص خاص)، إنما هذا الفرد لا يشارك في الدولة ... فالدولة الحديثة ليست تنظيما يحتجز المواطنين بل هي من تنظمهم»[2]، فالقانون بمعنى أكثر دقة هو المقياس الأساسي الذي يحدد مدى تحضر شعب من الشعوب، ولهذا نعتقد أنه يصدق القول أن أرقى ما أنتجه العقل البشري هو نظام الدولة. فمن هذا المنطلق يتضح لنا أن التنظيم العقلاني للدولة في اعتقاد هيغل، يستدعي حضور

[1]، ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ص، 309.

[2]، إيريك وايلي، هيغل والدولة، تر: نخلة فريفر، ط 3(بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007) ، ص،67 .

القانون وسيادته في كل المؤسسات، أو بالأحرى؛ إن العلاقة بين الدولة والقانون؛ يجب أن تكون علاقة لزومية، فأينما ساد القانون، تجسد النظام والعدل، وأينما غاب؛ استعصى التنظيم العقلاني للجماعة البشرية، فلهذا يمكن الجزم أن القانون يعد أساس وجود الدولة وتحققها على أرض الواقع.

إن التسليم بفرضية العلاقة التلازمية بين القانون والدولة عند هيغل، يستدعي الخوض في طبيعة هذا القانون، وأهدافه وغاياته التي تجعل منه أساسا للدولة، يقول ولتر استيس« الطبيعة الحقيقية للقانون بوصفه قانون يجب أن يتضمن الكلية أعني أن يتضمن أنا نفسي»[1]، فكلما كان القانون غير معبّر عن الكلي ولم ينتج عنه، كلما انحاز عن مهامه وغاياته الحقيقية، ليصبح وسيلة في يد الحاكم المستبد أو الديكتاتوري الذي يستعمله من أجل السيطرة والتسلط على الناس بدلا من تحريرهم وحمايتهم. فما يجعل الفرد ينجذب إلى الدولة ويقبل بالوجود تحت رعايتها؛ هو جملة القوانين والتشريعات التي تسنها مؤسسات الدولة من أجل خدمة الكلي وتنظيم الحياة العامة للمواطنين، « ذلك لأن التي كان هيغل يقصدها كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدي التي تسري على نحو شامل وفي هذا يقول أن معقولية القانون هي العنصر الحيوي للدولة الحديثة»[2]، وبالتالي يصبح الدفاع عن النفع العام غاية القانون العقلي.

ومن الشروط التي يجب أن تتوفر في محتوى هذه القوانين، كذلك؛ هي أن تكون تعبيرا مباشرا وصريحا عن إرادة هؤلاء الأفراد المواطنين، أي لن تكون خارجية عنهم، وإذا تجسد هذا الشرط فيها؛ من الجائز وصفها بأنها ترجمة واعية لإرادة الفرد الحقيقية، والتي اختارها بكل حرية كي توفر له أكبر قدر من الحرية والاستقلال.

---

[1] ، ولتر استيس، فلسفة الروح، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ، ص، 511.

[2]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص،184.

من هذا المعنى، يمكن حدس فكرة مهمة تبين أن فلسفة القانون الهيغلية لم تكن تسلطية ولا شمولية، تفرض الواجبات على المواطن دون إعطاءه أدنى الحقوق، بل بالعكس من ذلك وعلى خلاف ما تصورته بعض الفلسفات المعاصرة حول قيمة فلسفة **هيغل**، فكل واجب يقوم به الفرد اتجاه دولته، يليه حق يتمتع به في إطار الاحترام والأمن، وهذا ما يؤدي إلى تقوية شعور الفرد وافتخاره بالانتماء إلى الدولة وبدون أي شروط، بما أن القانون قد حقق الوحدة بين إرادة الفرد الجزئي وإرادة الدولة الكلية.

إن القانون بهذا المعنى لا يقوّض إرادة الشعب ولا يأتي عكس طموحاته ورغباته من جانب أول، كما لا يمس بسيادة الدولة ويجعلها عرضة لأهواء أشخاص يتلاعبون بسيادتها وقيمها وتاريخها من جانب ثان، فهذا يحيلنا إلى رفض هيغل لكل أشكال الطغيان والاستبداد داخل مؤسسات الدولة، خلافا لما هو سائد في بعض نظريات الدولة في عصر النهضة الأوربية. يقول هيغل « الاستبداد يعني أية حالة يغيب فيها القانون»[1]. فالفرق بين الأنظمة السياسية الاستبدادية والديكتاتورية؛ والأنظمة الدستورية الديمقراطية، هو وجود القانون ومدى تطبيقه، وهذا ما يوضحه ماركيوز في قوله هذا« وعلى ذلك فإن التفكير الواعي للصراعات الاجتماعية بواسطة قوة تعلو على تعارض المصالح، وتحافظ مع ذلك عليها كلها، هو وحده الكفيل بتحويل ذلك المجموع الكلي الفوضوي للأفراد إلى مجتمع قائم على أسس عاقلة، والوسيلة التي تحقق هذا التحويل هي حكم القانون»[2]، فمثلا ما نجده فردي يعبر عن إرادة شخص الحاكم المستبد، عندما يتعلق الأمر بالأنظمة الاستبدادية، التي لا تراعي طبيعة المجتمع ومقتضيات الحرية الفردية والجماعية، فمآل مثل هذه المجتمعات هو الفوضى والنزاعات الدائمة، الناتجة عن رغبة الأقلية الغوغاء في السيطرة على دواليب الحكم وحياة الأفراد، إنها أنظمة تعمل على تغييب الكلي وكل ما يمكن أن يحققه القانون من عدالة

[1]، هيغل، أصول فلسفة الحق، ج1، ص، 191.

[2]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص،185.186.

ومساواة، ومن هكذا أنظمة سوف ينجر خطر يلحق بسيادة الدولة ومؤسساتها، لأنها لم تعد تمثل الكلي، بل إنها متمركزة في يد فرد واحد، أو أقلية من الأفراد، وأن الضامن لم يعد هو القانون، ولهذا يعتقد ميخائيل انوود أن « القوانين لا بد أن تكون كلية من حيث الصورة، مصاغة بوضوح، وعلى نحو حاسم، معروفة لدى المواطنين، وتشرعها السلطة وتطبقها الحكومة بكل قوة وعدالة واقتدار عن طريق معاقبة من ينتهكها»[1].

يرى هيغل أن التحقق العيني للدولة والسير المنظم لمؤسساتها لا يتحقق إلا بوجود القانون، المستقي من الإرادة العقلية لمجموع الأفراد الذين ينتمون إليها، فالارتباط بين القانون والدولة ضرورة عقلية وعملية في فلسفة هيغل السياسية، فإذا كان هو بذاته ضد كل نظام سياسي يقصي ويبعد أفراد المجتمع من كل مهمة سياسية تنم على حرية الأفراد، فمن البديهي سيدافع عن النمط الذي يوفر العدالة والمساواة لأفراد المجتمع ويحمي الحريات الفردية والجماعية، ولهذا يقول هربرت ماركيوز «الدولة التي كان هيغل يقصدها، كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدي التي تسري على نحو شامل»[2]، فكلما كان القانون عقليا كلما كان يخدم المصالح الكلية للأفراد مهما كان انتمائهم، وحكم القانون وحده هو الكافي لضمان توافق الغايات العليا للدولة وطموحات مواطنيها، وهذ ما هو إلا دليل على أن« القوانين ليست ببساطة فرضا خارجيا، فالطاعة بما هي كذلك مرحلة أساسية في تكوين شخصية الفرد، فمعنى طاعة القانون هو أن تتفق مع ما هو قائم، بفضل كليته. فهي تعبير عن عقلانية المرء الخاصة وإرادته الجوهرية»[3].

نستخلص مما سبق أن الدولة في نظر هيغل يجب أن تكون قانونية على أكبر قدر ممكن، لأن القانون يهدف إلى التوحيد بين أعضاء الدولة فيما بينهم من جانب، ويعمل على

[1]، ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ص، 309.

[2]، هربرت ماركيوز، العقل والثورة- هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص، 184.

[3]، ميخائيل انوود، المرجع نفسه، ص، 310.

تحديد العلاقة بين مؤسسات الدولة والمواطنين من جانب آخر، يقول مشال ميتياس « إن الحكومة التي يدافع عنها هيغل هي حكومة القانون أعني أن القانون في نهاية التحليل هو الذي يحدد القرارات والأفعال وأن مؤسسات الدّولة في نهاية المطاف هي القانون»[1]، وما نفهمه هنا هي أن مؤسسات الدّولة سيادية بقدر سيادة القانون الكلي، الذي تتحدد وفقه حقوق وواجبات المواطنين داخليا. وكما هو معلوم؛ تتكون الدولة من سلطات ومؤسسات؛ ينبغي كلها أن تخضع للقانون وتسير على نهجه، فالحديث عن مؤسسات الدولة يستلزم الإشارة إلى نصوص القوانين التي تعمل وفقها، ومنه نستنتج أن هيغل لا يعطي أية فرصة لأي كان للنيل من المواطن أو من مؤسسات الدّولة، سواء داخليا أو خارجيا، و « من ثم فإن المواطن حين يطيع القوانين التي سنتها الدولة يحقق حريته، لأن القانون الذي يطيعه إنما هو تعبير عن إرادته وغايته الحقيقية ـ إنه قانونه الخاص»[2]. فالكل يخضع للقانون ويعمل وفقه، لأنه بكل بساطة نابع من مصدر كلي، وغاياته هي بلوغ الكلي أي تحقيق الوحدة الجوهرية بين كل أعضاء الدّولة.

إن المتأمل في الفلسفة السياسية لدى هيغل يدرك أنه استقرأ التطور الفينومينولوجي لفكرة القانون عبر التاريخ، ومن خلال تقدم البشرية على مر الزمان واختلاف النظم، ففكرة القانون لم تكن وليدة تنظيم الدولة فقط، لأنها متوفرة في كل أشكال المؤسسات الاجتماعية؛ فمثلا في الأسرة لقد ارتسم القانون في صورة العاطفة والحب، في حين كان يشير في نظام المجتمع المدني إلى كل العلاقات الاقتصادية التي تربط بين أفراده، ولكن في مؤسسة الدولة أصبح يعبر عن المواطن وشعور الفرد بالانتماء إلى الدولة والعيش فيها، حيث يدل القانون على القيم العليا والكلية التي غابت في التنظيمات الاجتماعية السالفة الذكر، وأنه لم يعد

---

1 ، مشال ميتياس ، هيغل والديمقراطية،، تر، إمام عبد الفتاح إمام، 39.

2،المرجع نفسه، ص، 29.

قانون جزئي وفردي، بل يهدف إلى الربط بين الذوات والتوفيق بينها من أجل غايات لا نهائية.

نستنتج في النهاية أن الدراسة النقدية لمضمون فلسفة القانون الهيغلية تبين أن القانون لدى هيغل ينبغي بل ـ بالأحرى يجب ـ أن يكون في الأصل، من مصدر واحد هو إرادة الشعب وذاته، فحسب وايلي لم يكن خارجا عنه، فالدليل على أهمية القانون وقيمته في فلسفته عن الدولة؛ هو أنه كلما كان غير معبرا عن هذه المصادر كلما كان غير عقلاني وغير موضوعي، فمن هذا المنطلق بالذات انتقد نظريات القانون الطبيعي.

ربما يكون كافيا للرد على الانتقادات الموجهة لمفهوم الدولة ومدلول القانون في فلسفته، فيتبين لنا أنه لم يكن معاديا للقانون ولا لكل نظام يجعل من القانون أداة تشييد المجتمع والدولة على مبادئ العقل النقدي لكل فرد عاقل وحر في نفس الوقت، « فما يحكم ويحدد حياة الفرد في الدولة ليس عاملا خارجيا، ولا قوة خارجة عن الفرد، وإنما هو القانون والقانون الذي يدركه المواطن عن وعي بوصفه موجودا عاقلا حرا»[1]، فما هو إذا أصل هذا القانون وما مصدره، هل يمكن لنا القول أن القانون الذي يتحدث عنه هيغل ويقترحه لنظام الدولة ناتج عن إرادة شعبها أم أنه جعل من القانون شيء متعالي عن سلطة وإرادة المواطنين الأعضاء في الدولة؟.

[1]، إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص، 288.

المطلب الثاني: الشعب مصدر السلطة والقانون.

إن الإجابة عن التساؤلات التي طرحناها سالفا تستدعي العودة إلى تقصي موقف **هيغل** من عملية التشريع في إطار الدولة، للكشف عن ما إذا كان بإمكان الفرد المشاركة في الحياة السياسية عامة وعملية وضع القوانين خاصة.

يعتقد هيغل أن الدولة حتى تكون عقلانية تدل على الكلي، الذي يسعى إلى خدمة الصالح العام، يجب أن تجعل من الحرية الفردية والجماعية الغاية القصوى؛ التي تود بلوغها، حيث أن المواطن يشعر ويحس ويعمل بأنه فرد في دولة ما، وهذا؛ حسبه، ما لا يتحقق إلا بتوفر جملة من الشروط التي تترك المواطن يحيا بذاته ولذاته في ظروف عقلانية واجتماعية وسياسية ملائمة، من بين هذه الشروط نذكر على سبيل المثال القانون، وهنا نرغب في شرح أمر في غاية من الأهمية، إذ مقصدنا هنا ليس الإشارة إلى أهمية القانون أو دوره في تنظيم الدولة والمجتمع، بل ما نقصده، هو البحث عن العلاقة بين القوانين التي تسير حياة الأفراد وهؤلاء الأفراد بالذات.

وبمعنى آخر، سوف نبين مدى توافق هذه القوانين مع إرادة الأفراد وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم، فمصدر هذه القوانين يعد من البديهيات التي يرتكز عليها هيغل من أجل الحديث والتنظير في قوانين الدولة والمجتمع. يقول هيغل متحدثا عن العلاقة بين الشعب والقوانين« غير أن هذه القوانين، وهذه المؤسسات من ناحية أخرى ليست شيئا غريبا عن الذات بل على العكس، فإن روح الذات تشهد عليها بوصفها ماهيتها، أعني الماهية التي تشعر فيها الذات بذاتيتها والتي تعيش فيها كما تعيش في عنصرها الخاص الذي لا تتميز ولا تنفصل عنه»[1]، فميزة القانون العقلاني هي أنه لا يقصي في مضمونه ومحتواه جوهر

1، هيغل، أصول فلسفة الحق، ج1، ص، 398 .

الذات الإنسانية؛ سواء تعلق الأمر بالحاكم أو بالمواطن، فمن اللازم على القوانين أن تعبّر عن ماهية وحقيقة الفرد بكل جوانبها المادية والمعنوية، وإلا كانت هذه القوانين جزئية وغير عقلية، فكلما كانت القوانين بهذه الصورة، لزم الشك في مصداقية الدّولة وقيمتها، لأن مثل هذه الدولة التي يكون فيها القانون خاضعا لإرادة فرد واحد دون غيره من أفراد المجتمع، يجعل منها دولة ناقصة لا تبلغ درجة المعقولية؛ وأنها لم تعبر ولم تأخذ في الحسبان إرادة وثقافة شعبها أثناء التشريع، يقول إيريك وايلي في هذا المعنى« فدستور شعب من الشعوب يرتبط مبدئيا بطريقة عيشه وبدرجة ثقافته الذهنية والخلقية وبمستوى وعي هذا الشعب لذاته وضمن إطار هذا الوعي الذاتي تكمن حريته الذاتية، وها ومعها الحقيقة الواقعية للدستور»[1]، يتبدى لنا في هذا الموقع أن هيغل لا يفصل بين القانون ومكونات الذات، فكل قانون ينبغي أن يكون ترجمة مباشرة وواعية لهوية الفرد المواطن ورغباته، حتى يجسد المدلول العقلي والحداثي الذي ارتقى إليه الوعي البشري وظل يبحث عن تجلي واقعي وحقيقي في الكلي.

يقول ميشيل ميتياس « وهذا الكلي الذي أساسه الدستور يكمن تحت إرادة الشعب ككل ويجسّد القيم الأساسية... والقوانين التي يقضي بها الدستور لم تعد بعد أوامر خارجية محايدة عليه أن يطيعها، لو أراد أن ينجز غايات معينة، وإنما هي قوانينه الخاصة التي تعبر عن إرادته بوصفه عضوا في الدّولة»[2]، فالفرد ككائن حر ومواطن في دولة، يمكنه تحقيق رغباته ومشاريعه، حينما يعمل وفق قوانين الدستور، لأنها لم تعد مفروضة عليه من سلطة فردية أو بالأحرى ليس مرغما على الفعل بتأثير خارجي، وإنما كل ما في الأمر؛ أن البنية القانونية التي يتكون منها هذا الدستور؛ كانت ويجب أن تظل معبرة عن إرادة الفرد وذاته، ولأنها في النهاية مستخلصة من المبادئ الأساسية لقيم وأخلاق مجتمعه. إنه من اللازم على

[1] ـ إيريك وايلي، مرجع سبق ذكره ، 65.

[2] ـ ميشيل متياس، مرجع سبق ذكره، ص،43.

المشرع أخذ الحقوق الفردية للمواطن ـ سواء كانت الحقوق المدنية أو الحقوق الدينية ـ مأخذ الجد والعزيمة أثناء سن القوانين، ويجعل منها منطلقا لكل نص قانون يخص المواطنين، حتى تكون جامعة لكل مكونات ومقومات الشعب. كل هذه الأمور قد تجعل من المواطن أكثر تحررا، ويزداد تعلقه بالدولة على أحسن صورة بما أن المنظومة القانونية التي يسيّر بها لم تكن غريبة عنه، بل هي ترجمة عقلية على المستوى الخارجي لذاته وهويته التي تجعله يمارس ويحقق آماله في حضن الدولة. يضيف متياس في هذا المعنى قائلا « التشريع في المقام الثاني ليس لديه سوى هدف واحد، وواجب واحد هو صياغة قوانين الدولة طبقا للرغبات والاهتمامات وتطلعات الناس الفعلية »[1]. وهذا يحمل دلالة بالغة وعميقة في فلسفة هيغل عن القانون وعلاقته بأصول ومقومات الشعب، فإرادة الشعب لا ينبغي التغاضي عنها في سن القوانين، ومنه يمكن القول أن إرادة الشعب قد تجسدت على نحو فعلي وبصفة عقلانية ومطلقة في مؤسسات الدولة التي تحترمهم كأشخاص وتحمي حريتهم.

لقد خالف هيغل معظم مفكري عصره من الألمان وغيرهم؛ فيما يتعلق بمسألة التشريع، إذ وضع شروط عملية يجب أن تراعى عند كل محاولة للتشريع، أول هذه الشروط تتمثل في أن هذا الفعل يجب أن يتماشى مع روح كل عصر، ليراعي كل التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تلحق بالمجتمع، فكلما كان الأمر مخالفا لهذا، ستظل هذه القوانين والتشريعات ثابتة لا تصلح إلا لعصر محدد دون غيره من العصور الأخرى، فالقانون ليس نهائي بما أنّه موجه إلى شيء متغير، يتميز بصيرورة حياة الإنسان ككائن حي ينمو ويتغير وتتغير معه كل ظروف الحياة، فلكل عصر قانونه الخاص به،« إن التشريع القانوني مثله مثل أي نوع من التشريع هو باستمرار ابن عصره»[2]، يستجيب لمقتضيات روح الجماعة والفرد عبر حقبة محددة زمنيا وتاريخيا. أما الشرط الثاني فيكمن في

1، ميشيل متياس، مرجع سبق ذكره، ص،53.

2، المرجع نفسه، ص،53.

من هو المؤهل لممارسة فعل التشريع، ففي فهم هيغل لم تعد مهمة التشريع مقتصرة على السلطة التشريعية، بل حتى باقي السلطات؛ على غرار سلطة الملك والسلطة التنفيذية، فبمقدرها الخوض في عملية سن القوانين. والسؤال الذي يجب علينا طرحه في هذا الموضع هو: ألا يثق هيغل في أهلّية السلطة التشريعية المنبثقة من إرادة الشعب والمعبّرة عنه؛ في ممارسة مهمة التشريع حتى يستعين بغيرها من السلطات؟ والإجابة بينة في النسق العام لفلسفة هيغل القانونية، حيث يرى أن مهمة تحديد الكلي تتعدى مستوى عامة الناس، فالسلطة التنفيذية التي تتوفر على موظفين مؤهلين ومزودين بمجموعة من الخبرات باستطاعتها إثراء مشاريع القوانين بما أنها على دراية تامة وكاملة بما تحتاج إليه الدولة من قوانين، كما تمتلك أيضا معرفة شاملة عن إرادة الجزئي وتعمل على ربطه بالكلي والواقعي. أما سلطة الملك ـ فهو الذي يمتلك القرار النهائي وهو الذي يصادق على القوانين، لكن ما يركّز عليه هيغل هو أنّ « الدّستور لا ينمو إلا ابتداء من الروح، لأنه يجب أن يكون مطابقا لمرحلة تطور هذه الروح وأن يجتاز مثلها مراحل تكوينها ويتقبل التعديلات التي صارت ضرورية بحكم التصور، إنها الروح والتاريخ وحدهما التاريخ الذي هو تاريخ الروح»[1]، ما يعني أن هيغل لم يتجاهل روح الشعب وتاريخه في وضع القوانين، لأن هذه القوانين تصبح قوانينه هو.

لقد تولّد هذا لدى هيغل من خلال نظرة واقعية وعقلية إلى قيمة القانون وأهميته في تحديد السياسة العامة داخل الدولة والمجتمع من جانب، ومن جانب آخر، من خلال تشريحه لبنية ومستوى شعب من الشعوب، استخلص أن فعل التشريع ليس متاحا للعامة من الناس لأنه يستدعي نوع من الاستبصار العميق ومعرفة معتبرة للكثير من الأمور العامة والجزئية للشعب والدولة على حد سواء، من أجل القيام بهذه الوظيفة على أكمل وجه، وهذه الشروط

[1]، عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 184.

تبقى غائبة في تقدير هيغل عن الشعب، لهذا يقول « تقوم الطبقات بوظيفة إبراز الأمور العامة إلى الوجود، لا فقط بطريقة ضمنية بسيطة، بل أيضا بطريقة واقعية فعلية، أعني: إبراز لحظة الحرية الصورية إلى الوجود، إبراز الوعي العام من حيث هو كلية تجريبية تعد آراء الكثرة وأفكارها بالنسبة إليه جزئيات»[1]، وبالتالي يعترف هيغل أن غالبية الشعب والعامة منه ليس مؤهلا لممارسة مثل هذه المهام، وتبقى مهمة السلطة التشريعية هي العمل على إيصال مطالب الشعب إلى السلطة التنفيذية التي تلعب دور الوسيط بين الشعب وسلطة الملك، فهي تمنع الملك من الانفراد بالقرارات ولا تمنعه من التسلط، كما تسعى إلى توجيه الرغبات الجزئية والمصالح الفردية للأفراد نحو الغايات الكلية والمصالح العامة.

لكن لا يعني هذا أن هيغل يحرم الشعب من كل مجال يتيح له فرصة المشاركة في الحياة السياسية للدولة، بل ترسّخ في ذهنه اعتقاد لا شك فيه أن الدولة الحديثة كدولة عقلانية ودستورية ملزمة أن توفر حيزا لأفرادها قصد التعبير وبكل حرية عن أرائهم فيما يخص حياتهم الخاصة والعامة، ويتضح لنا هذا فيما ذهب إليه هيغل حينما قال « تعتمد حرية الأفراد الصورية على أنهم يكونون أرائهم الخاصة وأحكامهم الشخصية، ويعبرون عنها فضلا عن توصياتهم في شئون الدولة وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعي فيما نطلق عليه الرأي العام»[(1)]، وهذا ما هو إلا تعبير صريح، على أن الدولة في متن هيغل تهتم بالذات كذات مستقلة بإمكانها ممارسة الحقوق الفردية والارتباط بالذوات المغايرة لها؛ في ما يعرف في الأدبيات المعاصرة بالميدان العام، فالتواصل بين الفرد وعامة المواطنين أمر ممكن وحق مضمون في تفكيره عن المواطن في الدولة العقلانية.

[1]، هيغل، أصول فلسفة الحق، ص،ج2، 567

[2] ـ المصدر نفسه، ص،ج2، 580 .

نستكمل عرضنا للعلاقة بين الدولة وإرادة الشعب في وضع القوانين، حيث نعرج على ما ذهب إليه إمام عبد الفتاح إمام الذي يقول يكون« الدستور عقليا إذا ما عبر عن غاية الإنسان القصوى، ألا وهي الحرية... وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقبل أن يوصف الدّستور بالعقلانية، وبالتالي أن نقول إنه مشروع، ما لم يوفر شرطا كافيا لبلوغ الحرية، باختصار لا يكون الدستور عقليا إلا إذا جسد إرادة الشعب وعبر عنها »[1]، فمصداقية الدستور تتحدد على أساس قابليته لتحقيق شرط الحرية الفردية والجماعية؛ التي يسعى كل فرد إلى بلوغها، عبر المؤسسات الاجتماعية التي ينتظم فيها.

إضافة إلى ذلك يطلب من القانون أن يحتوي على إرادة الشعب كعنصر لا غنى عنه أثناء عملية التشريع، والنظام الذي تتجسد فيه مثل هذه الممارسات يتجاوز كل الأنظمة الفردية الاستبدادية والديكتاتورية، ذات القوانين الفردية والتعسفية التي تسقط المواطن وإرادته في كل نشاط سياسي. والضامن لذلك؛ جملة المؤسسات التي يتكون منها تنظيم الدولة، مثل البرلمان الذي « يجب أن يوفر الإشباع، إذ بواسطة البرلمان يتمكن المواطن من أن يسمع شكواه، وأن يعبّر عن حاجاته ويشارك في القرارات الكلية، أي التشريع»[(2)]، فالبرلمان هو ذلك المكان الذي يتيح للفرد فرصة المشاركة في الأمور السياسية في دولته، عن طريق ممثلين عنه، فدور نواب الشعب هو الرقابة على الأمور الإدارية ومحاولة صياغة مشاريع قوانين لإيصالها إلى سلطة الملك، والمشاركة كذلك في التصويت على القوانين التي تقترحها السلطة التنفيذية، فهكذا يكون المواطن فاعلا ومنفعلا بالحياة السياسية لدولته، فما عليه سوى أن يكون مواطنا مخلصا لدولته، ويجعل من المصلحة الخاصة مصلحة الجماعة لأنها تمثل ذاته وتحميه.

---

1 ، إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص، 290.

2، إريك وايلي، هيغل والدولة، ص، 77.

نعتقد أنه من الجائز القول بأن السلطة التشريعية تسهم بطريقة مباشرة في تجسيد حرية الشعب وتكريس مشاركته في الحياة السياسية في الدولة. وهنا أيضا يظهر لنا اختلاف آخر بين هيغل وروسو وغيره من الدّيمقراطيين الآخرين ـ حول حق الشعب في التشريع، أي أن هيغل يضع حدودا لمشاركة الشعب وممارسة حقوقه السياسية والمدنية، في حين **روسو** يعطي لهم الحرية المطلقة كلهم في إبداء الرأي والاقتراع والانتخاب وسن القوانين بما أنهم مواطنين في دولة.

زيادة على ما سبق، يمكن أن نظيف دليلا آخر على أن نمط الدّولة العقلانية الذي يرسمه هيغل في مخياله النظري والعملي؛ حول علاقة الدولة بالقانون، يكمن في البنية التكوينية لها، إذ من الملاحظ أنه لم يقص الشعب كطرف فعال ومكون أساسي فيها فحسب الباحث الفرنسي غيوم سيبرتان ـ بلان«لا تختزل الدولة كواقع إتيقي؛ في بنيتها المؤسساتية وحدها، بل تتمثل في وحدة البعد الموضوعي للمؤسسات، والبعد الذاتي للوعي الذاتي»[1] وهذا الكلام يدلنا على معنيين على قدر كبير من الأهمية في فلسفة الدولة عند هيغل؛ أولهما هو أن الدّولة كمجموعة من المؤسسات المادية والمعنوية؛ لا يجب أن تكون جهازا بعيدا عن شعبها، لأن هذا الأخير يعد العنصر الذي وجدت به ولأجله، أما ثانيهما فيتمثل في أن الحياة الأخلاقية لا تكتمل إلا بالاتحاد بين الشعب ومؤسسات الدولة على أكمل صورة.

يؤكد هيغل مرارا وتكرارا في فلسفته التاريخية أن الدولة الحديثة تختلف عن كل أنماط الدّولة على مرّ الحقب التاريخية وتعاقب النظريات الفلسفية حولها، في عدة أمور، فقد جعل العلاقة تلازمية بين مؤسسات الدولة وبين روح شعبها، يضيف غيوم سيبرتان ـ بلان قائلا «فروح الشعب هي شكل الوعي الجماعي الذي تطوره الثقافة وتجعله متميزا عبر

[1]، غيوم سيبرتان بلان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، تر: عز الدين الخطابي، مراجعة، جورج كتورة، ط1(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص، 112.

تاريخها، ويشكل هذا النمط من الوعي واقعا روحيا يحرك ويفرق وبطريقة محايثة تماما كل العلاقات والسلوكات والتمثلات وأنماط الوجود الاجتماعي، ما يجعل من المستحيل فرض أو تطبيق أي دستور قانوني مؤسساتي بشكل مصطنع، عنها»[1]، فهذا بمثابة تعبير صريح عن مدى اهتمام هيغل وإعلائه من قيمة الشعب من جانب، ومن جانب آخر نستنبط أنه أدرك أن لكل شعب خصوصيات ومميزات تترجم ذاته وتحدد قيمه؛ لذا يجدر الاعتناء بها ووضع الدستور على أساسها بهدف تحقيق التوافق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي في الدولة.

نستخلص في ختام هذا المبحث أن هيغل نوّه في فلسفته عن الدولة، إلى أن القانون الذي من الأجدر أن يسوس شعب من الشعوب، وأن يكون خارطة طريق في أي دولة من الدول، ينبغي أن يكون مستخلصا من الإرادة الذاتية للأفراد، ومنه نعتقد أن إيريك وايلي على حق عندما قال أنه« لا يعتبر الدستور حديثا إلا من حيث يتمتع كل مواطن بحقوق تتناسب مع واجباته حيث كل شخص يعرف أنه إذا اشتغل من أجل المجموع، فإنه اشتغل من أجل نفسه »[2]، فكلما كان القانون معبرا عن روحهم وماهيتهم، أصبح بامتياز قانونا شعبيا وعموميا؛ لأنه يمارس عن طريق الجماعة وفي إطار الجماعة، فهذا ما يضفي عليه صفة الكلية ويزيل عنه نعت الجزئية والفردية، وكذلك ريثما امتاز بصفة عقلية كلما كان يشير إلى التحضر والتمدن، لأن سيادة الشعب تتجسد واقعيا عندما يتم الانتقال من حالة اللانظام إلى المجتمع المتحد والمنتظم تحت غطاء الدستور والقانون.

ليس غاية الدولة جعل المواطنين تابعين لها ولا تود أن تمارس الحجز المعنوي والمادي عليهم، بل كل ما هو في الأمر أن الدولة تسعى فقط إلى تنظيم المواطنين وفقا للقانون، لأن « السيادة ليست هي الطغيان، لأن الطغيان هو الإرادة الخاصة لفرد واحد،

---

[1]، المرجع نفسه، ص، 112.

[2]، إيريك وايلي، مرجع سبق ذكره، 72.

ارتفع على إلى مرتبة القانون، بينما السيادة هي نظام قانوني تقر به الأمة في مجموعها»[1]، ولهذا ينبغي الإقرار أن الفلسفة السياسية عند هيغل لم تكن معادية للمواطن، بحكم تشديده على مبدأ السيادة للجميع وليس للملك أو لحاشيته فقط، والضامن والمعامل الذي يحقق كل هذه المزايا وهذه الحقوق هو القانون بطبيعة الحال، لهذا يضيف **عبد الرحمن بدوي** قائلا« ففي الدولة القانونية والدستورية تكون السيادة هي العنصر الذي يكوّن مثالية الدوائر والشؤون الجزئية وليس لواحد من هؤلاء استقلال في غاياته وأساليب عمله أو انطواء على ذاته. إن كل دائرة جزئية يجب أن تتحدد غاياتها وأساليب عملها بواسطة هدف الكل(هذا الهدف الذي يسمى بوجه عام وبمعونة صيغة غير دقيقة باسم: خير الدّولة»[2]، فسيادة القانون بالطبع، ذلك الذي يترجم طبيعة وإرادة وروح الشعب في أية دولة من الدول، قد يؤدي لا محالة إلى تكريس السيادة وتحقيق العدالة، كما يسهم في إشباع كل الحاجيات الخاصة بالمواطنين سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي.

المطلب الثالث: جدلية القانون والحرية عند هيغل.

إن ما يمكن استخلاصه مما تناولناه حتى هذه اللحظة، أعني فيما يتعلق ـ بفلسفة هيغل السياسية ـ هو أنه يربط ربطا منطقيا بين المفاهيم الأساسية في كل تفكيره عن الدولة، وهذا بالطبع ما يحيلنا إلى العلاقة العينية بين الدولة والقانون أولا، ثم العلاقة بين القانون والشعب كمكون رئيسي للدولة ثانيا، وما بقي لنا التقصي عنه هو العلاقة بين الحرية والقانون، ففرضية هذا المبحث يمكن بناؤها على النحو التالي، بما أن الحرية تدل على الوجود الخالي من القيود؛ والعيش خارج أي نوع من الإكراه، وعدم التحدد بواسطة الآخر كمعان متداولة لتعاريف مختلفة للحرية، وبما أنّ الفرد يحقق فرديته انطلاقا من الانتماء إلى

[1] ، عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 187.

[2] ، عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، ص، 187.

المؤسسات الاجتماعية على اختلافها، والتي من المعلوم أنها تخضع لجملة من القوانين التي تسير وفقها، ألا يمكن الحديث عن تناقض في فكر هيغل عن الحرية كغاية الدولة النهائية، وأن الفرد لا يكون فردا إلا إذا كان عضوا في الدولة ومطيعا لقوانينها ؟.

يبدو لنا من النظرة الأولى أن الارتباط بين الفرد والدولة يؤدي بالفرد إلى التنازل عن حريته، والعيش تحت لواء القوانين والعادات والتقاليد التي تكوّن بنية الدولة وتحدّ من الحرية الفردية والجماعية، لكن هيغل يرفض كل الآراء التي تفصل بين الحرية والقانون وتجعل من العلاقة بينهما علاقة تناقض وظيفي، فما هو حقيقي أن « الحق ـ القانون ـ ليس تحديدا للحرية بل هو التحقيق الفعلي للحرية في الوجود العيني التجريبي»[1]، فالنظام الدستوري في فهم هيغل يجعل من الحرية أولى أولويات الدولة، فهو بكل قوانينه وتشريعاته يحقق ويحافظ على الحريات الفردية والجماعية للمواطنين على اختلافهم، فلا فرق بين الأنا والآخر في النظام المعقول للدولة، بما أن الغاية من القانون هي توجيه الإنسان نحو المطلق والعقلي ومحاولة ردع كل ما هو غريزي فيه، فالقانون بهذا المعنى يعد وسيلة جديرة لتحقيق التحرر

بصورة أكثر، بل أكثر من ذلك، يعتقد عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد أنه « لا بد من إدراك الهدف الجوهري من هذا القانون، وهذا الهدف هو الحرية»[2]، بما أنه مرتبط مباشرة بالإرادة الإنسانية، لذا؛ فكل حالة يغيب فيها القانون تعتبر حتما حالة اللاحرية، أو بتعبير آخر، إن الحرية بكل معانيها وكل تطبيقاتها لا تعني غياب القانون سواء على مستوى الذات ذاتها أو على مستوى المؤسسات الاجتماعية من الأسرة والمجتمع المدني والدولة.

يذهب جان توشار في هذا الاتجاه إلى التأكيد على أن الحرية في فهم هيغل لا تصبح عينية وواقعية إلا إذا توفر شرطان أساسيان هما « أ ـ إذا استطاع المواطن العاقل

[1] ـ عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص، 09.

[2]، المرجع نفسه، ص، 18.

أن يجد فيها إرضاء الرغبات والمصالح المعقولة التي يستطيع بصفته كائنا مفكرا أن يبررها أمام نفسه. ب ـ وإذا أمكن الاعتراف بعدالة قوانين الدولة من قبل الذين رفضوا العيش بحسب غريزتهم الطبيعية، وكل الذين فهموا أن الإنسان الطبيعي ليس حرا بالفعل، بل الكائن العاقل والكلي يستطيع ذلك وحده»[1]، فالحرية هنا تتحدد بشروط ترتبط بالإنسان مباشرة، إذ يعتقد هيغل أن الإنسان يختلف عن الحيوان بملكة العقل؛ الذي تصدر عنه هذه القوانين والنواميس، وما يتوجب فيها؛ هو أنها؛ لا تتعارض مع أهواء ورغبات المواطن، وتسهر على حماية حقوقه وأملاكه، فالقانون في هذا الموضع يعد تجاوزا للحالة الطبيعية التي تؤكد على سيطرة الجانب الطبيعي والغريزي في حياة الإنسان. كما أن الكائن العاقل يحترم القوانين ويقبل بالخضوع لها، لا لباعث أو لسبب آخر، سوى لأنها تترجم إرادته وتطيع ذاته، أي أن الإرادة تطيع ذاتها عندما تطيع قوانين الدولة، الصادرة من هذه الذات، وهكذا إذا يمكن القول أن الحرية كماهية للإنسان يجب، وإلزاما أن تتحقق له ويتمتع بها، والضامن لها هو القانون على كل المستويات، إذ يعمل القانون الكلي على تجسيد وتحقيق الحرية التي من شأنها أيضا التأسيس للروح الموضوعي الذي يصل كماله في الدولة العقلية، يقول هيغل ملخصا العلاقة التوافقية بين القانون والحرية « فالقانون يختص بالحرية، أعني بأثمن وأقدس شيء في الإنسان»[2].

هكذا إذا أضحى مفهوم الحرية ملازما لمفهوم القانون، عند هيغل، حيث نستنتج أن فكره يعبر عن ارتقاء فينومينولوجي للوعي بحثا عن التجلي الكلي والحقيقي لمفهوم الحرية، حين نجده حاول إعطاء معنى مغاير للعلاقة القائمة بين المفهومين في ثنايا الفكر السياسي السابق عن فكره. يصح لنا القول أنه كلما احتوى التعبير عن القانون مبدأ الإرادة الذاتية للإنسان كلما كان أكثر تماثلا مع الغايات الكلية والعامة له، وهذا بخلاف التشريعات

[1]، جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص، 391.

[2]، هيغل، أصول فلسفة الحق،ج2، ص، 6.

المعمول بها في الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية، التي لا تراعي إلا إرادة الحاكم كمصدر وحيد للقانون الوضعي، فغالبا ما تكون هذه الإرادة؛ إرادة تعسفية فاقدة لعنصر العقل وغاية المصلحة العامة، ولكن في حقيقة الأمر هيغل يعد مثل هذه الممارسات كأنها لا تمت بأية صلة إلى المجتمع المتحضر الذي يتطلب الوعي والتعقل ـ كشرطين ـ في كل عملية تشريعية، يقول ولتر استيس« فالقوانين هي شروط للحرية، وبوصفي محكوم بالقانون، فأنا محكوم بالكلي، أعني الذي أسقطه أنا نفسي على العالم، وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي، فأنا إذا حر»(1)، فغياب الحرية إذا يحصل في الأساس عند تغييب الذات الإنسانية عن عملية التشريع، فالقانون يعد قوة أخلاقية تصنع الفرد الحر من كل الجوانب الإنسانية.

وجدير بنا الذكر في هذا المقام، أيضا، أن هيغل يولي حرصا شديدا على دور الدولة في ترسيخ ثقافة الممارسة القانونية في المؤسسات التابعة لها، فكل فرع من أفرعها ينبغي أن يعمل وفق منظومة قانونية عامة تمكّن الفرد من ممارسة حرياته والقيام بواجباته في أحسن الظروف، فلا يوجد تعارض ـ في تقديره ـ أو مانع حين تتدخل الدولة في حياة أفرادها، لذا« يجب على الدولة مراقبة ظروف حياة شعبها، لأنها مسئولة عليهم، ولكن هذا لا يمنع من ترك المجال لهؤلاء المواطنين في شتى الميادين لممارسة حرياتهم وأنشطتهم»[1] ، فالنظام الشامل للدولة لا يجب أن يخشى من حرية أفراد مواطنيها وممارساتهم الخاصة؛ إذا كانوا حقيقة يتصرفون طبقا لمبادئ وتعاليم الدولة، فاحترام القانون والعمل تحت ضالته، هو الشرط الوحيد الذي من المفروض على الدولة عدم التخلي عنه، لأنه في النهاية هو الضامن للأمن والسلم داخليا وخارجيا، والعكس في اعتقادنا لا ينتج إلا الفوضى والخراب والتمزق

[1] ـ ولتر استيس، مرجع سبق ذكره، ص، 511.

[1] jean deléniere, La constitution de l'Allemagne, de Friedrich Hegel, (France, siècle culture et histoire; 2003) p,79.

الاجتماعي والسياسي. ومن هذا الموقف استنتج هيغل أن ما قدّمه الشعب الألماني من نضال وتضحية من أجل الحرية، كان نتيجة لإيمانهم أن الفوضى والحرية شعار ضدان لا مترادفان ولا متكاملان، فما يحقق لهم حريتهم هي الدولة ذات القوانين العقلانية.

وفي النهاية نستنتج أن العلاقة بين الحرية والقانون هي علاقة تلازم وتكامل، إذ لا يمكن الحديث عن حرية حقيقية وعينية في ـ فلسفة هيغل ـ بدون الاعتراف بالدور الريادي للقانون في كل أنواع المعاملات؛ سواء تعلّق الأمر في تحديد العلاقات بين المؤسسات، أو فيما يخصّ العلاقات بين الأفراد، لهذا قد يكون من الصواب القول أن التمتع بكل الحقوق الفردية في الحياة، لا يعني إطلاقا التجسيد الفعلي للحرية، بل؛ ما هو حقيقي ومعقول هو أن الحرية الحقيقية تقتضي القيام بالواجبات وطاعة القوانين، « فالقانون الذي لا تصنعه الحرية يبقى قانونا تجريبيا وعابرا وبسيطا وخارجيا وظاهرا بلا جواهر، وباختصار يبقى قانونا لا حقيقيا ووهم»[1]، فمصداقية القانون وفاعليته تستدعي وجود الحرية على نحو عملي حين يرتبط بالواقع السياسي والاجتماعي والأخلاقي للمواطنين بصورة كلية وشاملة، ومنه نقول أن الحرية تتحقق في الدولة التي تتمتع بدستور وبقوانين تأخذ بعين الاعتبار كل أطياف المجتمع وكل التركيبات الثقافية لأفرادها، لتصل في النهاية إلى تكريس الحرية الفردية والجماعية، فلا تناقض بين الحرية والضرورة أو الحتمية القانونية في دولة عقلانية، بما أنه تنطلق من الإرادة الحرة للأفراد من أجل تحقيق الحرية، لهذا يقول عبد الرحمن بدوي أن « القانون ـ عند هيغل ـ ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية الواعية في الإنسان، إنه الظاهرة التي تتجلى فيها إرادة الإنسان، والإرادة تنطوي على معنى الحرية إذ من الحرية تصدر تصرفات الإنسان المميزة له بوصفه إنسانا، والإنسان ليس فقط حرا، بل بالضرورة حر، ولا يمكن أن

[1]، وائل غالي، نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيغل، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 2002، ص، 254.

يوجد إلا حرا وكل مجال يوجه فيه القانون هو مجال للحرية المتحققة بالفعل»[1]. فما هو النظام أو الدستور الذين يرى فيه هيغل قادر على تحقيق الحرية في الدولة؟.

[1]، عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص، 20.

المبحث الثالث: الملكية الدستورية والديمقراطية:

المطلب الأول: الملكية الدستورية عند هيغل:

لقد اختار هيغل النظام الملكي الدستوري ليكون دستورا للدولة التي يريد أن تتحقق وتسود في التاريخ، إذ يعتقد أنه النظام الوحيد الذي بإمكانه تحقيق الحرية والتوفيق بينها وبين إرادة المواطن، فهو نظام يسيطر عليه الطابع العقلي المفعم بالقانون، وهو، كذلك النظام الذي يحتوي على كل تناقضات المجتمع وأفراده، ويحقق غايات الدولة الحديثة، يقول أحد المفكرين « إن الملكية الدستورية هي وحدها التي تناظر الفكرة الأكثر تطورا عن الدولة، التي حررت كل لحظاتها، وتناظر مجتمعا مركبا، حرر قوى الخصوصية»[1]، فالملكية الدستورية هي النظام الذي يدعو إلى سيادة العقل والقانون في الدولة، وهي كذلك فقط من يجعل من الفرد مواطنا يعمل ويفكر وفي ذهنه توجد الدولة، ومن مميزاته أيضا، أنه يمثل الشكل الوحيد من أنظمة الحكم الذي بمقدوره تحقيق الاندماج الفعلي بين الفردي والكلي، ويترجم الوعي والحرية الفردية بمعية الآخرين.

لجأ هيغل إلى نظام الملكية الدستورية، كنظام للدولة العقلانية انطلاقا من إدراكه لكل الثغرات والتناقضات التي عرفتها الأنظمة السياسية السائدة عبر تاريخ البشرية؛ خاصة الأنظمة الفردية ـ الاستبدادية والديكتاتورية منها ـ التي تتميز بالطابع الفردي التسلطي؛ حيث تعلو سلطة الحاكم كل الذوات الموجودة في مجتمعه. كما يمكن القول كذلك أن رغبة هيغل من خلال الدعوة إلى مثل هذا النظام، ناتجة عن اقتناعه أن الدولة الحديثة يجب أن تتجاوز الصراعات القائمة، بين ما هو جزئي وما هو كلي، كما هو سائد في الأنظمة الليبرالية، ولهذا فطبيعة الملكية الدستورية قد يستبشر بها الناس خيرا وتمكنهم من تحقيق

[1] ـ ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، مرجع سبق ذكره، ص،392.

الحرية الفعلية، التي حسب هربرت ماركيوز « تبدأ بالملكية، وتتكشف في الحكم الشامل للقانون،

الذي يعترف بتساوي الحق في الملكية ويضمنه، وتنتهي بالدولة التي تستطيع التصدي للمنازعات التي تدور حوله حرية التملك، ومن ثمة فإن تاريخ الحرية يصل إلى منتهاه بظهور الملكية الحديثة»[1]، نقول الدولة الحديثة ـ حسب الطرح الهيغلي للفكرة ـ لأنها تترجم أعلى درجات العقل، ودستورها يشير إلى كل الفرص التي تنمي إمكانيات الأفراد في تطوير شخصياتهم الفردية، ويحقق كذلك تنامي سيادة واحترام القانون في الدولة. ونتيجة لكل هذه المميزات الهامة، وصف هيغل الدستور الملكي بأنه « أعظم الدساتير نفعا»[2].

إن تفضيل هيغل للنظام الملكي الدستوري، جلب له العديد من الانتقادات؛ حيث رفضت سيادته كليا، وربما السبب يعود إلى كونهم ينادون ويطالبون بأنظمة ديمقراطية سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية، ظنا منهم أنها تتيح أكثر فرصا لممارسة الحرية الفردية، ولكن في حقيقة الأمر لا يعني هذا أن النظام الملكي الدستوري، نظاما استبداديا أو ديكتاتوريا يلغي أية حرية للفرد، بل نعتقد أن ما يظهر في تحليل النصوص الهيغلية، يبين أن النظام الملكي الدستوري يسعى إلى تكريس السيادة والحرية في إطار الدولة، «فهذه الدولة هي الدولة الملكية، وبتعبير أدق الملكية الدستورية، ذات المركزية القوية في إدارتها واللامركزية فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، مع هيئة الموظفين المحترفين، دولة لا دين لها، ذات سيادة مطلقة في الداخل كما في الخارج»[3]، فهذه هي خصائص الدولة الحديثة، فالرئيس يشير أو يمثل سيادة الدولة التي منحها إياه الشعب، من الناحية الاقتصادية تعمل على تنظيم المعاملات بكل حرية واستقلالية للمواطنين، أم الجانب الأكثر أهمية الذي يتمثل في الدين فهو يرى أن الدولة لا

[1] ـ هربرت ماركيوز، مرجع سبق ذكره، ص،235.

[2] ـ هيغل، العقل في التاريخ، ص، 118.

[3] ـ إريك وايلي، مرجع سبق ذكره، ص، 64.

دين لها؛ لأنه يؤمن أن الدين هو دين الشعب، لذا لا يجب تحديد دين خاص للدولة الحديثة، فهي تجاوزت هذا المشكل الذي أرق المفكرين لعقود طويلة من الزمن.

وكذلك ما يمكن أن نورده حول هذه الانتقادات، التي تعرّض لها هيغل، هو أنه حين يتحدث عن تنظيم الدولة، وسير مؤسساتها، كان ضد "فكرة الفصل بين السلطات"، التي نظّر لها مونتيسكيو، والتي تمثل العمود الفقري للنظام الديمقراطي؛ فهي غالبا ما تكون من أحد ضروريات الأنظمة الديمقراطية السائدة في وقتنا هذا. صحيح أن هيغل يعتقد أن القرار النهائي في سن القوانين؛ يعود إلى سلطة الملك، وأن السلطة التنفيذية تلعب دورا أكبر من السلطة التشريعية، لأن مهمة تسيير شؤون الدولة تقتضي «استبصارا أكثر عمقا وأوسع شمولا في طبيعة تنظيم الدولة، ومتطلباتها وحاجاتها، ولديهم تعود أكثر وألفة أشد بأعمال الحكومة، ومهارة أعظم بهذه الأعمال»[1]، فطبقة الموظفين حسبه تعتبر الأعلى من حيث التكوين والكفاءة، ولاعتبارهم على دراية تامة بكل خبايا الشعب والدولة؛ فهي مؤهلة لذلك.

لكن ما لا يجب التغاضي عنه هو أن هيغل ذاته خصص مجالا واسعا لفكرة البرلمان في تفكيره السياسي، كلحظة للتعبير عن السيادة الداخلية للدولة، فهو لم يقص الشعب عن ممارسة حقوقه في دولته، بل؛ على العكس من ذلك، يعتقد أن البرلمان أو الحالات ETATS ـ على حد تعبير إريك وايلي ـ، يمثل مكانا مخصصا لنواب الشعب للتعبير عن حاجيات وحريات هذا الشعب نفسه، فدورهم يكمن في«الاستبصار الإضافي للنواب، وهو استبصار يتعلق أولا بنشاط الموظفين على نحو ما هم عليه، لا من حيث إنهم يقعون مباشرة تحت أعين السلطات العليا في الدولة، بل نشاطهم ـ بصفة خاصة ـ من حيث إنهم يعرفون الحاجات الملحة والحاجات النوعية الخاصة، كما يعرفون النقائص والعيوب التي تقع عليها

[1] ـ هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 568.

[2] ـ هيغل، المصدر نفسه، ص، 568.

أبصارهم على نحو مباشر»[2]، فاتصال أعضاء البرلمان بالمواطنين يجعلهم أكثر شرعية للدفاع عن المصالح العليا للمجتمع والدولة، وأكثر من ذلك لقد جعل هيغل من الموظفين أو أعضاء السلطة التنفيذية محل متابعة ومراقبة نواب الشعب بالرغم من تمثيلهم للمصالح العليا للدولة، وعن الغايات الأخرى، التي من المتوقع أن تتحقق من خلال ممارسة النواب لمهامهم، يضيف هيغل قائلا « أنه نتيجة لتوقع النقد من الكثرة أو الجمهور، ولا سيما النقد العام، يندفع الموظفون إلى تكريس أعظم انتباه نحو واجباتهم والمشروعات المقترحة، ومن ثم يتعاملون معها وفقا لبواعث نقية خالصة، كما أن هذا الإلزام ذاته يؤثر كذلك في أعضاء مجالس الطبقات أنفسهم»[1]، فهنا تتضح لنا مدى قابلية نظام الملكية الدستورية للتعددية بين أفراد الشعب، إذ يمكن للأغلبية الشعبية الممثلة بالبرلمان ممارسة الرقابة على باقي السلطات، قصد الحرص على تحقيق النفع العام. كما يعتبر البرلمان أيضا؛ بهذه الصفة؛ الحالة التي تتحقق وتنتظم فيه الحرية ولو بصفة جزئية، حيث يمكن للعامة من الناس المشاركة في الحياة السياسية داخل الدولة، فمن هذا المنطلق نعتقد أن البرلمان يعد أحد الضمانات التي قدمها هيغل، بديلا لكل من ينظر إلى أن نظام الملكية الدستورية الذي ينادي به؛ يقف ضد التحرر والحرية ويمهد الطريق لكل أنواع الإخضاع والخضوع، ويرمز إلى نوع من الديكتاتورية الجديدة في الأزمنة الحديثة. يقول إيريك وايل « لكن قد نستطيع العودة ليس فقط إلى الضمانات الدستورية للحرية في الدولة الهيغلية، وإلى سيادة القانون والاعتراف بقيمة الفرد المطلقة، بل من الأفضل والأبسط، إقناعا النظر إلى الحقيقة السياسية للدولة الحديثة المسماة دولا حرة »[2]، وهذا، يحيلنا إلى القول أن الملكية الدستورية كنظام سياسي يحتوي على كل الصفات الإيجابية التي تجعل منها أحد الأنظمة القادرة على تكريس الحرية الفردية والجماعية، عبر مؤسسات مختلفة؛ مثل الطبقات والنقابات والبرلمان؛

[1] ـ هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 568.

[2] ـ إريك وايلي، مرجع سبق ذكره، ص،80.

كتنظيمات تسعى إلى تأطير المواطن وتوجيهه نحو الصالح العام، وهذا ما لا يتعارض مع خصائص الدولة الحديثة التي توصف بأنها دولة ديمقراطية تجعل من الحرية منطلق وغاية في نفس الوقت، حيث تترجم الوعي الفردي والجماعي لمواطنيها على شكل ممارسات مسئولة تحمل

في ذاتها ماهيتهم الحقيقية. فمقتضيات الملكية الدستورية، كنظام سياسي واجتماعي تتمثل أساسا في عنصر الوعي؛ الذي من الضروري أن يتوفر عند المواطن الذي من واجبه الإدراك أن الإدارة وموظفيها لا يشكلون خطرا عليه وعلى حقوقه، بل كل ما يود تحقيقه والتمتع به يتوفر له عن طريق هذه الإدارة المخصصة لمثل هذه المهمات، فهذا يشير إلى نقطة أثارت الكثير من النقد والاتهام لفلسفته، تتمثل في اتهام الدولة التي ينظر لها هيغل بالبيروقراطية، ولكن في واقع الأمر، لا يوجد تعارض في فلسفة هيغل بين واجبات ووظائف أعضاء الحكومة والحقوق العامة والكلية للمواطن، حيث باستطاعة الموظف أن يدير وينظم شؤون المجتمع بكل فاعلية وحكامة، دون المساس بحقوق المواطن الشخصية والجماعية وهذا ربما ما يجعل المواطن يشعر ويحس أن الدولة وجميع موظفيها لا يمثلون تهديدا لشخصه، فالتنظيم العقلاني والسير الحسن لمؤسسات الدولة ككل، لا يتحقق إلا بفعل التكوين العالي والمتميز لفئة الموظفين. لذلك «يعلن هيغل أن الدولة الأكثر تطورا، هي التي يكون دستورها ملكيا، ويكون رئيسها فردا وحيدا ينظم وظائفها. ومع ذلك لا يكون الملك مستبدا، لأنه يتصرف بناء على نصيحة وزرائه، ولا ينبغي عليه سوى أن يقول "نعم"، وبذلك يضع النقط على الحروف»[1]، ومعنى هذا، أن النظام الملكي القائم على الدستور العقلاني لا يمكن أن يكون فيه الحاكم شموليا أول ديكتاتوريا أو استبداديا، لأن منظومة العمل فيه

[1] ـ وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، مصر(المجلس الأعلى للثقافة)، ص، 333.

تقتضي التشاور والتعامل مع كل أطراف المجتمع، من وزراء، موظفين، برلمانيين، الكل يساهم ويشارك حسب مقامه في تسيير الدولة الحديثة العقلانية. ونتيجة لكل هذا يمكن القول أن النظام الملكي الدستوري، كما نظّر له هيغل يمثل أرقى الأنظمة التي بإمكانها تحقيق التناغم والتوافق بين ما هو جزئي وما هو كلي، أي يقضي على كل أشكال الصراع التي عرفها تاريخ البشرية حول الحكم، ولهذا « إن الملكية لا تشكل دستورا من بين دساتير أخرى

بل هي بالأحرى، الدستور الفعلي الوحيد المتطور إلى حد ما والواعي بذاته وفق الأنظمة السياسية والتاريخية»[1]. وفي الأخير نستنتج أن النظام الملكي الدستوري الذي ينادي به هيغل كان نداء إلى تجاوز التناقضات والنقائص التي عرفتها الأنظمة السياسية والاجتماعية السابقة، لهذا فالوحدة التي حققها الشعب الألماني والاتحاد في دولة واحدة قوية وذات سيادة كلية على المستويين الداخلي والخارجي، له الأثر الإيجابي في توجيه الفكر الهيغلي نحو توسيع وترسيخ دعائم هذا النظام، وبالتالي نعتقد أنه من الخطأ كذلك اتهام فكر هيغل بالشمولية والانحياز إلى سلطة الملك وضد الأنظمة الديمقراطية الصاعدة في ذلك الوقت.

المطلب الثاني: هيغل والديمقراطية.

نعتقد أنه من اللازم تناول موقف هيغل من النظام الديمقراطي الذي عرف تناميا كبيرا في المجتمعات الغربية، على مر التاريخ عموما وفي الفترة الحديثة خصوصا، إنها الفترة التي عرفت ميلاد نظريات فكرية تدعو إلى سيادة الأنظمة الديمقراطية كأنظمة اجتماعية وسياسية؛ تتجاوز تلك الأزمات التي عرفتها الأنظمة الإقطاعية والاستبدادية، فالفترة الحديثة بالذات لأنها فترة انتعشت فيها الحياة الاقتصادية التي أنتجت أنماط مختلفة في المعاملات

[1] ـ غيوم سيبرتان بلان، مرجع سبق ذكره، ص، 115.

بين الناس وبين الدول، حيث عمدت الليبرالية إلى ترسيخ الممارسات الديمقراطية في كل العلاقات والممارسات السياسية والاقتصادية، لذا يمكن القول أن الديمقراطية طغت على حياة الناس. لهذا سوف يكون من البديهي؛ على فيلسوف في مقام هيغل؛ تقديم رأي فلسفي حول هذا النظام، فما هو موقفه، هل يكون من المؤيدين أو من المعارضين للديمقراطية؟.

إذا كانت الديمقراطية من الناحية الاصطلاحية تعني "حكم الشعب" أي إشراك الشعب في منظومة الحكم، فإن ما يقصده هيغل بها ليس ما هو متداول، بل الجانب الديمقراطي في تنظيم الدولة عنده يكتسب معنى مغاير تماما، إذ يكمن في« أن الطبقة الكلية مفتوحة لكل المواطنين، وهذا هو الجانب الديمقراطي في الدولة العقلية، ولكنها لا تخضع إلا لفحص موضوعي لقدراتها، وتكوينها الأخلاقي »[1]، فالطبقة التي تشير إلى الحكومة أو السلطة التنفيذية، كسلطة من سلطات الدولة، يبقى الانتماء إليها في متناول الجميع، فكل مواطن يتمتع بفرص تمكنه من الارتقاء إلى مصاف المسؤوليات في الدولة وأن يكون موظفا أو إداريا، بشرط أن تتوفر فيه الكفاءة والقدرة على تطبيق قوانين الدستور. لهذا أيضا أولى هيغل أهمية بالغة للدور الفعال والمركزي لمجلس الطبقات لأنه يتيح الفرصة والإمكانية لإقامة نقاشا عاما حول مشكلات المواطنين وتنشيط عمل الدولة قصد حلها.

على الرغم من إيمان هيغل بأن السلطة والقرارات النهائية التي تهم الدولة والمواطنين ينبغي أن تتمركز في شخص الملك وطبقة الموظفين، إلا أنه لا يرى في هذا مانعا لإشراك الآخرين في منظومة الحكومة، فالدولة بإمكانها، أو «تستطيع أن تترك بحرية وبلا خوف للأنظمة المساعدة جانبا عظيما من العلاقات التي تنشأ في المجتمع وتتدعم وفقا للقوانين، وفي استطاعة كل مقاطعة، وكل مدينة، وقرية وكيميون ...إلخ، الاستمتاع بحرية الفعل

[1] ليو استراوش، مرجع سبق ذكره، ص، 576.

وتنفيذ كل ما يقع داخل نطاقها»[1]، فهيغل يؤمن بوحدة الدولة لكن لا يعارض التسيير الذاتي والمستقل للأفراد والمقاطعات التابعة للدولة، بشرط الحفاظ والعمل وفقا لقوانين الدولة الكلية والعامة، فالحرية بهذا المعنى حرية مشروطة بالتوافق مع الكلي، لأن هيغل لا يود أن يتكرر ما ساد في واقع الدولة البيروسية، حيث عاشت ويلات من التشتت والتمزق، نتيجة لغياب الوحدة الكلية، فالفرد له الحق في الاستمتاع بالحرية والعيش في ديمقراطية لكن في إطار الدولة، يضيف هيغل قائلا « فموقفنا السياسي لا بد أن يعالج على أنه فوضى شرعية، وقانونها الدستوري لا بد أن ينظر إليه بوصفه نسقا قانونيا يتعارض مع وجود الدولة»[2].

من خلال تناولنا للفلسفة السياسية عند هيغل، تبين لنا أنه يدافع عن النظام الملكي الدستوري دفاعا قويا، ولكن من جانب آخر لا يبدو أنه ضد النظام الديمقراطي أو ضد النظام الذي يدافع عن حرية المواطن واستقلاليته، وذلك من خلال تطرقه إلى عناصر مهمة، مثل البرلمان والحرية والاستقلالية، والعدالة التي تعني في فهمه توفير الحرية للمواطن في أن يحكم نفسه بنفسه، أو أنه يسهم بقدر استطاعته في منظومة الحكم وسن القوانين والعمل على تحقيق الصالح العام، بتجنب كل أشكال المصلحة الشخصية والأنانية داخل المنظومة الاجتماعية، فما يحكم هو القانون على كل المواطنين، فلهذا نجد أن «العلاقة بين الشعب

والحكومة ليست علاقة تعاقدية، كما أن الحكومة، ليست، فضلا عن ذلك، قائمة على أساس الثقة. بل لا بد من النظر إليها بدلا من ذلك على أنها أداة أو وسيلة للإرادة العامة، لأن مهمتها الرئيسية هي تطبيق القانون وإدراج الجزئي تحت الكلي، إنها السلطة التي تحقق إرادة الشعب وتجعلها فعلية وواقعية»[1]، فطبيعة العلاقة بين الفرد والدولة أملتها شروط اجتماعية

---

[1]. هيغل، دستور ألمانيا، نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل، ص، 61.

2 ـ هيغل، مرجع نفسه، ص، 50.

[1].مشال متياس، مرجع سبق ذكره، ص، 92.

وسياسية، إنها ليست مباشرة، كعلاقة طبيعية أو علاقة تعاقدية؛ على النحو الذي ذهب إليه روسو، ولكن ما يقر به هيغل هو أنها علاقة مبنية على أساس القانون الذي يحمل في طياته ثقافة المجتمع بأسره، فالمواطن ما يكون له من حقوق سيكون له من واجبات على حد سواء، فالدولة العقلانية تهدف إلى تحقيق التكافؤ بين الحقوق والواجبات؛ حتى يصدق وصفها بأنها دولة العدالة، أين يكون كل عضو من أعضائها ممثّل عن طريق الفئة التي ينتمي إليها، فتعدد التنظيمات من النقابات والطبقات وروابط الصناعيين والتجار، والتي تنشط كل واحدة من أجل المصالح الكلية دليل على أن نظام الملكية الدستورية لا يقصي أحد ولا يلغ حرية الأفراد، يقول هيغل «بما أن النواب ينتخبون للقيام بالمداولة واتخاذ القرار في الأمور العامة، فإن المهم في عملية انتخابهم أن يتم اختيار الأفراد على أساس الثقة فيهم، أعني اختيار مثل هؤلاء الأفراد الذين يفهمون هذه الأمور العامة، لا من مصلحة جزئية كجمعية ما أو نقابة ما، ويفضلونها على المصلحة العامة، ومن ثمة فعلاقتهم بناخبيهم ليست هي علاقة العملاء بالعمولة أو بالتعليمات الخاصة، وهناك عائق آخر يمنعهم من أن يكونوا على هذا النحو هو واقعة اجتماعهم يراد به أن يكون اجتماعا حيا يتشاور فيه جميع الأعضاء ويتداولن الرأي ويقنع بعضهم بعضا بالتبادل»[2]، فمؤسسة البرلمان تعتبر تعبيرا حيا عن رغبة هيغل القوية والحية لجعل المواطن ذات دور في الدولة، فهو عنصر محوري في العملية السياسية، خاصة إذا كانت كل نشاطاته وأعماله موجهة إلى خدمة الصالح العام وتتجاوز المصالح الجزئية العابرة، غن البرلمان مخصص في فهم لتناول

القضايا العامة التي تهم المواطن ومصيره في الدولة، لهذا يشترط هيغل في نوابه أن ينتخبوا بطريقة حرة ويكون ناتج عن الاختيار الممزوج بالقناعة، وليس الرغبة في المصالح الفردية.

2. هيغل، أصول فلسفة الحق، ص، 576.

نستنتج في النهاية أن فلسفة هيغل، بالرغم من اهتمامه بالجماعة قبل الفرد وبالكلي قبل الفردي، إلا أنه لم يتجاهل هذا العنصر الأساسي في كل بناء اجتماعي ألا وهو الفرد، فالحديث عن غايات الدولة؛ من الحرية والسيادة والاستقلال الذاتي، لا تتوفر ولا تتحقق إلا داخل إطار الدولة العقلانية التي تتمتع بقانون دستوري يخدم المصالح العامة، وتتكون أيضا من مجموعة من التنظيمات والسلطات التي تعتبر كوسائل موصلة إلى الغايات السالفة الذكر. ولهذا فإذا سلمنا مع إيريك وايلي الذي يقول «وفي هذا المجال لا فرق نوعي بين الدول "الديمقراطية" والدول "الديكتاتورية"، إنما الفرق الجوهري يتكوّن من دور القانون الموضوعي والمعقول، أي يتكون من الإمكانية التي تعطى أو تسحب من المواطنين للمشاركة بالإشراف واتخاذ القرار وإعداد خطط العمل ومن إمكانية اختيار حياتهم»[1]، فإننا نجد أن هيغل يصنف أقرب إلى النظام الديمقراطي منه إلى النظام الديكتاتوري أو الشمولي، بما أنه يدعو إلى سيادة القانون العقلي وجعل الحرية هي غاية الدولة، إذ يضيف قائلا« عندما نعترض على الدولة، أية دولة، نقضي على كل تنظيم وكل حرية إيجابية، أي كل حرية عمل وعزم وتحقيق ونقضي بالتالي على حرية الاقتناع بالعمل العاقل الذي هو التنظيم الواعي للجماعة ولكل الجماعات البشرية»[2] فتحققها يعني نهاية التاريخ بما أنها جسّدت الغاية النهائية من وجودها التي هي الحرية، لذا « لا بد من التسليم بأن الدولة الهيجلية تقوم على الحرية وتعمل في سبيل الحرية».[3]

[1]، إيريك وايلي، مرجع سبق ذكره، ص، 80.

[2]، المرجع نفسه، ص، 62.

[3]، المرجع نفسه، ص، 63.

الفصل الرابع

المجتمع المدني والديمقراطية بعد هيغل

المبحث الأول: المجتمع المدني عند كارل ماركس:

نعتقد أن أية محاولة لدراسة فكر الفيلسوف كارل ماركس، تستوجب استحضار المنطلقات الفكرية الأساسية التي ارتكز عليها وانطلق منها، فبالإضافة إلى الاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، نجد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بشقيها المادي والمثالي؛ خاصة فلسفة هيغل، التي شكلت بدورها مصدرا رئيسيا لكل فلسفته، لهذا تظهر أغلب تحليلاته الفلسفية منصبة على نقد فلسفة التاريخ الهيغلية ومنهجها الجدلي.

إن العودة إلى فحص فلسفة التاريخ عند هيغل يبين لنا أنها مبنية على فكرة في غاية من الأهمية، هي أن التاريخ يمكن فهمه بأنه تقدم يحدث بواسطة فكرة مركزية تتحكم فيه وتوجه تتمثل في الفكرة المطلقة، حيث تمثل هذه الفكرة هي التي تؤثر في الواقع التاريخي أولا، ولهذا يجب على كل الاتجاهات الأخلاقية أن تكون متجسدة في المؤسسات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحكم حياة الإنسان؛ «فالروح إنما تبني طريقا للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها»[1]، فالمثالية الهيغلية تجعل كل واقعة من وقائع التاريخ ناتجة عن الكلي وخاضعة له، فهو الذي يوجه ويحدد معالم حياة الأفراد ضمن الإطار الكلي الذي تمثله مؤسسة الدولة، كتجسيد للفكرة المطلقة على أرض الواقع. وهو الأمر الذي دفع ماركس إلى نعت الجدل الهيغلي بأنه جدل روحي يطغى عليه الطابع المثالي، الذي ينم عن عمق فلسفة هيغل التي تشير إلى أن الروح تكشف عن نفسها في الفكر والفلسفة والوعي.

هذا ما جعله ماركس منطلقا أساسيا لنقد فلسفة هيغل عامة وفلسفته السياسية خاصة، لكن عكس ذلك يعتقد ماركس، أن الروح ما هي إلا نتيجة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، لذلك يقول «ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد

[1] ، ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 373.

الوعي»[1]، فالوجود المادي للإنسان هو الذي يفسر وعيهم، وتفكيرهم دائما يكون ناتج عن واقع مادي معين، فالواقع أسبق من الفكر، ومنه فأي محاولة لفهم العلاقات القائمة بين الناس تستلزم العودة إلى دراسة الاقتصاد السياسي كمعطى نظري لفهم المجتمع وتحليل الصراعات القائمة فيه؛ تحليلا علميا وواقعيا، يبتعد عن كل أشكال الطوباوية، فالناس ليسوا موادا للروح المطلق. من هنا يتبين لنا أن ماركس قد قلب جدلية هيغل وأضفى عليها طابعا ماديا مع احتفاظه بجوهر هذه الفلسفة المتمثل في الجدل أو الدياليكتيك، حين اتجه إلى نقد فلسفة هيغل السياسية ويتضح ذلك في محاولة تفكيك نظام التأملات الذي اعتمد عليه هيغل في طرحه لموضوع الدولة والمجتمع المدني البورجوازي.

إن ما يهمنا في فلسفة ماركس، في بحثنا هذا، هو التصور العام الذي يقدّمه ماركس للمجتمع المدني انطلاقا من نقده لفلسفة التاريخ الهيغلية.

يستلزم الحديث عن المجتمع المدني لدى ماركس تناول الرؤى والتفسيرات التي قدمها حول تاريخية وطبيعة المفهوم. فمن حيث المنشئ يقول ماركس« ظهر مصطلح المجتمع المدني في القرن الثامن عشر عندما تخلصت علاقات الملكية من المجتمع القديم والوسيطي، إن المجتمع المدني مأخوذ بذاته لا يتطور إلا مع البورجوازية»[2]. إن تحليل ماركس للثورات البورجوازية الأوروبية، في إطار سعيه إلى استقصاء جينيالوجيا المجتمع المدني، هي التي أدت به إلى القول بأن هذا التنظيم قد ظهر عندما حاولت البورجوازية وضع أسس قيامها على حساب الطبقات الأخرى، أي عندما تغير نمط الإنتاج وتحول من الإنتاج الزراعي الإقطاعي إلى نمط إنتاج صناعي رأسمالي، يجعل من الملكية حقا فرديا يتجاوز الطابع الجماعي والاجتماعي، الذي عرفت به إبان التنظيم الاجتماعي المشاعي،

[1]– Karl Marx, Friedrich Engels, L'idéologie allemande, trad., Henri Auger et Gilbert Badia,(Paris : Editions sociales),p., 7.

[2] -Ibid,P,104.

وهو الأمر الذي أدى أيضا إلى تغيّر نمط حياة هذه المجتمعات، «فنمط التبادلات المشروطة من طرف علاقات الإنتاج الموجودة عبر المراحل التاريخية التي سبقت واقعنا، وتفرضها بدورها هي التي تعرف بالمجتمع المدني»[1].

إن الحديث عن المجتمع المدني عند ماركس هو حديث عن العلاقات الاقتصادية التي تربط الأفراد فيما بينهم، في إطار المجتمع الجديد، وهو الأمر الذي لم يتباين فيه ماركس عن طرح هيغل أي ـ في تصوره العام للمجتمع المدني ـ لكن جوهر الاختلاف بينهما يكمن في أن ماركس جعل من الحياة المادية ركيزة أساسية في بناء كل مجتمع مدني معين، وبالتالي فكل محاولة لتفسير نمط الحياة داخل المجتمع وفهم المعطيات المتحكمة فيه، تتطلب العودة إلى الجوانب المادية الموجودة فيه، والمتمثلة في علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج وقوى الإنتاج، حتى أساليب التوزيع، التي ميّزت المجتمع الحديث المدجج بكل آليات التقنية الصناعية، والتكنولوجيات المتطورة. فكل فلسفة أو نظرية حول هذا التنظيم، يجب أن تترجم واقع المجتمع كما هو موجود، ويتجاوز كل تخمين مثالي أو تفسير ميتافيزيقي لطبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي تربط بين أفراد المجتمع الواحد.

يمكن الفهم من هذا المنطلق أن ماركس يرى أن العلاقات المتحكمة في تنظيم المجتمع الحديث هي علاقات ذات طبيعة مادية خالصة، تتمحور حول الإنتاج والملكية والربح والتوزيع، لأن كل فرد يرى في سعيه إلى الكسب والرح يرى في غيره من الأفراد وسيلة لبلوغ منافعه والحفاظ على مكاسبه، لهذا يصدق وصفه بأنه مجتمع يكرس الطبقية وينمي الفردانية، ومن هنا يرى توفيق المديني أن « المجتمع المدني يختزله ماركس في مواجهة ذرية للمصالح الخاصة واعتباره مجتمع غير سياسي، تحدده تناقضات المصالح فيه»[2]، التي

---

[1] – Ibid,P, 65.

[2] ، توفيق المديني، مرجع سبق ذكره، ص، 86.

تجسد معطيات المجتمع الصناعي والتجاري وكل ما يشملها من تطورات، حيث نجد أنه « ... في مجتمع مدني تسيطر عليه علاقات السوق يميل لتحويل الأفراد إلى أشخاص يفكرون في أنفسهم على أنهم منفصلين عن كل شخص آخر في مجرى القيام بأي شيء يريدونه مادام لا يضر الآخر وهنا يعرف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين في سعي لإدراك مصلحتهم الخاصة»[2].

وبهذا المعنى يمكن القول أن المجتمع المدني يعبّر دائما عن التنظيم الاجتماعي الذي يتطور وينشأ مباشرة من الإنتاج والصناعة وكل عمليات السوق؛ كمحددات تمارس تأثيرا على تكوين العلاقات بين الأفراد، التي يمكن وصفها بالسلبية والجزئية، كتعبير عن التناقضات الاجتماعية في المجتمع الحديث، الذي ينتج الاغتراب والبؤس الداخلين في ذات الفرد، ومن الناحية الاقتصادية يسبب البناء الاجتماعي الجديد التبعية والفقر على غالبية المواطنين، يقول أوجين كامنكا متحدثا عن نتائج هذا النظام « إن الصفة الرئيسية في المجتمع الحديث عنده ـ في هذه المرحلة ـ ليست الانفصال بين المجموعات الاقتصادية المختلفة في المجتمع، إنها الانفصال داخل كل إنسان، بين وجوده التجريبي ووجوده النوعي الاجتماعي، بين حياته المادية وحياته السياسية، إنها الانفصال بين المجتمع المدني والدولة السياسية، بين المصلحة الأنانية الخاصة والمصلحة العامة»[1]، وهذا يدل على سيطرة البعد الفرداني، وطغيان الأنانية على الروابط بين الأفراد؛ وهذا ما يؤدي إلى استبدال الأخلاق والممارسات الجماعية ذات الروابط الاجتماعية، بممارسات خاصة منعزلة يغلب عليها طابع الأنانية، فينتج عالم ذري ينفصل فيه الإنسان عن غيره ليصبح في وجود بين ذوات تتناحر حول الملكية والكسب.

2، ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 378،379.

[1] ، أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة و تقديم، مجاهد عبد المنعم، (القاهرة ، الهيئة المصرية للترجمة)، ص، 94 .

لهذا يقول كارل ماركس« المجتمع المدني العصري، الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي، لم يلغ التناحرات الطبقية، بل أحل فقط محل الطبقات القديمة طبقات جديدة وحالات اضطهاد جديدة، وأشكالا جديدة للنضال ... فالمجتمع كله الذي ينقسم أكثر فأكثر إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين متجابهتين مباشرة: البورجوازية والبروليتاريا»[1]. فميزة هذا المجتمع تكمن في أنه قضى على كل أشكال الإقطاع الموروثة

سابقا، لكن مهدت الطريق لتشكل ممارسات أكثر خطورة وأكثر استعبادا للبشر، إنها ممارسات عملت على تطويق الهوة بين طبقة العمال والطبقة الرأسمالية.

يدل البعد الاقتصادي الذي أعطاه ماركس في فلسفته للمجتمع المدني على التوجه المادي الذي تبناه في تفسيراته وتحليلاته للتاريخ الإنساني، وهذا ما جعله يعتقد أن المجتمع المدني سليل التطور التاريخي للبورجوازية، كطبقة تمثل الرأسماليين العصريين، حيث قامت بثورات عديدة من أجل إثبات ذاتها كطبقة مسيطرة ومالكة لوسائل الإنتاج، وبذلك هيأت الظروف لظهور المجتمع الجديد.

من هذا المنطلق بنى ماركس موقفه من المجتمع المدني، الذي يخضع إلى مبدأ المنفعة والمصلحة الخاصة بين الأفراد الذين ينتمون إليه؛ حيث يطغى عليهم طابع الصراع، ولهذا كان «المجتمع المدني هو البؤرة، هو المسرح الحقيقي للتاريخ كله»[2]، كونه يحتوي على عناصر الصراع والتنافس والتناقض حول المصالح الاقتصادية، فكل فرد يسعى إلى تحقيق مصالحه الخاصة باعتباره نظاما يتيح للفرد حرية التملك والمنافسة، فالكل يدخل في حرب ضد الجماعة، ما يحول انشغال الفرد في المجتمع المدني إلى المصالح الضيقة

[1] ، هرمان دونكر، البيان الشيوعي، النص الكامل مع دراسة وتحليل، تر، عصام أمين، ط1،(بيروت، دار الفارابي، 2008)، ص، 55.

[2] . Karl Marx, Friedrich Engels, L'idéologie allemande – p 67

فقط، ويتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة، وبالتالي يصبح المجتمع المدني حسب ستيفن ديلو «مجالا للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين، الذين يعادي بعضهم بعضا، والإنسان في المجتمع المدني ينظر إليه باعتباره جوهرا، فردا منعزلا منكفئا على ذاته»[1]. فالنظام البورجوازي الجديد قد غير حتى طبيعة الفرد، حين مزقت الروابط الاجتماعية ذات الطابع الجماعي الهادفة إلى النفع العام، فلم تعد بين الإنسان وغيره من الإنسان أية علاقة سوى علاقات مادية واقتصادية مبنية على المصلحة والمنفعة والربح والخسارة والأنانية، فلا غرابة أن تعد هذه الخصائص منبت الأخلاق البورجوازية والرأسمالية ككل.

نعتقد أنه لا يستقيم الحديث عن المجتمع المدني كما تصوره ماركس بدون الحديث عن الأساس الأولي أو المحرك الأساسي لكل الحياة العامة بين الناس، والذي يتمثل في العامل الاقتصادي، الذي أكسبه ماركس أهمية بالغة في دراسته لواقع وأسس قيام المجتمع المدني الحديث، وهذا لم يكن سوى نتيجة لما له من تأثير على كل مجالات الحياة الأخرى، ولهذا يكون المجتمع المدني بهذا المعنى «اقتصاد دولة رأسمالية أو حتى السوق، إن المجتمع المدني هو طبقة الحياة العامة، التي يعطيها أناس يثبتون وجودهم»[2].

كحوصلة لما تطرقنا إليه، يتضح لنا أن ماركس يستخدم مصطلح المجتمع المدني للدلالة على نمط الحياة العامة، إذ يشير في تقديره إلى «تنظيم الأسرة والأملاك والطبقة والملكية، وأشكال وطرق التوزيع، وبوجه عام ظروف الحياة الفعلية للإنسان ونشاطه، وهو يؤكد طبيعتها الموضوعية وأساسها الاقتصادي، وبناء على ذلك فإن ماركس يضع محل هذا الاصطلاح الذي يتصف بوصف كامل مفاهيم علمية محددة مثل البناء الاقتصادي

[1] ، ستيفن ديلو، مرجع سبق ذكره، ص، 367.

[2] ، ليو استراوش، مرجع سبق ذكره، ص، 474.

للمجتمع، الأساس الاقتصادي وأسلوب الإنتاج»[1]، لهذا كان على الدّوام وفي جميع الأزمنة يشكّل الاقتصاد البناء التحتي للمجتمع المدني كإشارة إلى المعنى الواقعي والحقيقي له.

إن النتيجة التي توصل إليها ماركس من خلال تحليله النقدي لفلسفة التاريخ الهيغلية عامة وفلسفته في الحق خاصة، هي الانفصال الحاصل بين الدولة والمجتمع المدني، حيث يرى ماركس أن المجتمع المدني هو دائرة الصراع والتنافس حول المصالح الفردية الخاصة دون مراعاة الصالح العام، أو بالأحرى فإنه يمكن حصر المجتمع المدني في الجانب الاقتصادي فقط، في حين الدولة هي تنظيم يخوّل لها ممارسة الفعل السياسي الكلي الذي يسهر على تحقيق المنفعة العامة، ومن هنا يستنتج ماركس أن التنظيم الذي يتميز بالصراع حول المنافع الخاصة والحريات المحدودة والرفاهية الذاتية، لا يمكنه خلق مجتمع يحقق مبدأ المنفعة العامة والمصلحة المشتركة حتى وإن خضع لوصاية الدولة.

ينطلق ماركس في امتحانه لعلاقة الدولة بالمجتمع المدني عند هيغل، من مسلمة مركزية مفادها أن الدولة ما هي إلا تعبير عن الفكرة المطلقة؛ ما يجعلها تتعالى عن تنظيم المجتمع المدني، فهي أسبق منه تنظيميا ومنطقيا بحكم طبيعتها، وكل هذا يجعل العلاقة عرضية فيما بينهما، ولهذا تقتضي الضرورة حسب ماركس البحث عن البديل الذي يمكّن من تجاوز الانفصال الحاصل بينهما. لهذا يقدم الديمقراطية كمثال يجب أن تجسده الدولة قبل أن تزول وتتفكك، لأن النظام الديمقراطي هو وحده الذي يجعل المواطنون يعملون معا من أجل خلق دستور خاص بهم «فالديمقراطية فقط... هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص»[2] وهذا يوضح أن ماركس ضد الدولة الدستورية التي كان ينادي بها هيغل لأنها

[1]، لجنة من العلماء السوفيات والأكاديميين، الموسوعة الفلسفية، إشراف، روزنتال، ترجمة، سمير كرم،(دار الطليعة، بيروت)، ص،458.

[2] ، كارل ماركس، مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل، ص، 18 .

تتنافى مع متطلبات الديمقراطية الحقيقية، والتي بدورها تختلف عن ديمقراطية الطبقة التي كرستها الدولة البورجوازية.

ومن وجهة نظر أكثر نقدية يعتقد ماركس أنه لا يمكن قيام دولة ديمقراطية في إطار نظام سياسي واقتصدي رأسمالي، حيث تكون غاية كل فرد وهدف كل فكرة هي خدمة المصلحة الخاصة، بل أكثر من ذلك، قد تحوّل الأهداف الجماعية والمبادرات العامة إلى خدمة نفس المصالح. في حين الدولة الديمقراطية الحقيقية هي التي تجعل من رفاهية وحرية الجميع هدفا تسعى إلى تحقيقه، كما تصبو أيضا؛ إلى استرجاع الوحدة والقضاء على الانفصال القائم، والهدف من كل ذلك، هو بلوغ التحرر الاجتماعي والسياسي « فالمجتمع الوحيد الخالي من تناحرا الطبقات هو الذي يعرف حقا الوحدة بين الأخلاقية والروحية، فهو لا ينكر قط نضال الأفكار الضروري لتقدم المعرفة»[1].

إن الصراع بين الدولة السياسية والمجتمع المدني حسب ماركس هو تعبير عن صراع داخلي يطغى على وجود الإنسان، تتجلى أعلى صوره في الاغتراب الذي يظهر في انشطار الإنسان بين حياة المجتمع المدني وحياة الدولة السياسية، فبعدما كانت حياته في المجتمع المدني تمثل النمط الأقرب إلى واقعه المادي ووجوده الدنيوي، ابتعد كلية عن العمل السياسي لأنها تبدو له وهم ومحض خيال فقط، ونتيجة لهذا آمن ماركس أن الديمقراطية ليست متاحة للجميع في الدولة الليبرالية، فوجود التفاوت واللامساواة يعني أن الحرية تعتبر صورة ظاهرية لا أكثر، لهذا يصف روجي غارودي وضع الإنسان في المجتمع السياسي البورجوازي بقوله: «أسير العزلة الأنانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي وحبيس القوى

[1] ، جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، تر، شعبان بركات، ج2 (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ص) ، 84.

الغريبة التي تهدده وتطحنه، يعيش نفس الانشطار الذي يميز الوجود الديني: فهو في حياته الواقعية، فرد معزول عن الحياة الإنسانية الحقة التي هي وفق ماركس حياة كائن نوعي»[1].

ففي المجتمع المدني؛ المنفصل عن الدولة السياسية تصبح الأمور معكوسة؛ حيث يكون المواطن خارج إطار التاريخ لأنه فقد ذاته وغاية وجوده بسبب انغماسه واغترابه في الميدان الاقتصادي، وهذا ما يبعده عن المشاركة في الحياة السياسية التي تسهم بقسط كبير في تحديد معالم التاريخ وتوجيهه، بالإضافة إلى ذلك يكون، الفرد ليس بمقدوره المساهمة في صناعة التاريخ كما يشاء؛ لأنه فقد التحكم في وسائل الإنتاج ولا يقدّر ثمن عمله، حين أضحى أداة في أيدي ملاك وسائل الإنتاج الذين يستغلونه في مصالحهم، حتى يصل الوضع في تقدير ماركس «إلى درجة أن (المواطن) يصبح خادم (الإنسان) الأناني ... وأخيرا يؤخذ الإنسان البورجوازي على أنه الإنسان الجوهري والحقيقي»[2]، هكذا يبقى فرد المجتمع المدني ليس في مستوى مواطن الدولة البورجوازية. لأن« البورجوازية الحريصة على

أرباحها كطبقة مستغلة، تستخدم كل وسيلة لتقف في وجه قانون الترابط الضروري، فينتج عن ذلك كما رأينا الآلام للمجتمع، وليس هناك سوى قوة اجتماعية واحدة تستطيع التغلب على مقاومة البرجوازية لقانون الترابط العضوي»[3]، وهي طبقة البروليتاريا طبعا.

تستخدم الدولة غالبا المجتمع المدني كحيّز من أجل عزل وضبط الأفراد في مجال الصراع والاستغلال ولا تترك لهم حرية المشاركة في الحياة السياسية كي تكرس الهوة بينها وبين أعضاء المجتمع المدني وبالتالي فإن «محصلة الانعتاق السياسي القاصر على عالم

[1] ، روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، تر، نزير الحكيم، ط.5، (بيروت: منشورات الآداب 1983)، ص،155.

[2] ، كارل ماركس، المؤلفات الكاملة ،القسم الأول، المجلد الأول، نقلا عن أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقي للماركسية،ص98، 99.

[3] ، جورج بوليتزر، مرجع سبق ذكره، ص، 69..

السياسية إنه انعتاق قائم على أساس انفصال الدولة السياسية عن المجتمع المدني»[1] فالدولة البورجوازية ترجمة لصورة العلاقات الطبقية الاستغلالية؛ التي كرست مركزية الفعل السياسي، بعدما حصرت كل وسائل الإنتاج وأنماط الإنتاج كذلك في أيدي جماعات جد محددة، وهذا بالطبع يتماشى مع التطور الحاصل في الحياة الاقتصادية للمجتمع الحديث، فـ**ماركس** يقر بالعلاقة الترابطية بين تطور النظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي لكل حقبة تاريخية ولكل مجتمع، وهذا ما يحدده أيضا تاريخ الشعوب القديمة.

يعتقد ماركس أن الدولة الحديثة تتناقض مع منطق الديمقراطية الحقيقية، بما أنها تسعى إلى تحقيق السيطرة وممارسة القهر على المجتمع المدني، باستعمال وسائل مختلفة مثل القوة والسلب العنيف لشروط وجود هذا المجتمع، كما تعمل كذلك على تشييد نفسها على أنها الحياة النوعية الخالية من كل أشكال التناقض، لهذا يذهب **ماركس** إلى القول بأن «الدولة هي القوة الفاعلة التي اخترعتها القلة الظالمة لكي تتحكم في سلوك الكثرة، إن الدولة هي أداة القهر الطبقي، جعلها تقسيم المجتمع الطبقي أمرا ضروريا يوجدها بدور التحكم الخاص في وسائل الإنتاج»[2]. فهذه الدولة ما هي إلا تحصيل حاصل للتطور التاريخي لطبقة الأقلية التي تمكّنت من السيطرة على وسائل الإنتاج وأنماطه، لهذا كانت دائما ملازمة لطبقة مالكة تستعملها من أجل الحفاظ على مصالحها وتجسيد التفاوت بين طبقات المجتمع، يضيف ماركس في مقام آخر« بيد أن هذه الدولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكياتهم ومصالحهم في الخارج، والداخل على حد سواء فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة»[(3)].

---

[1] ، أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ص، 94.

[2] parti communiste, p,75 engls, le manifeste du Karl marx,

3- كارل ماركس، الإيديولوجية الألمانية، ص، 86.

كما يفسر كذلك انجلز نشأة الدولة عامة، بأنها وسيلة ابتكرتها الطبقة ذات النفوذ الاقتصادي، للسيطرة على المجتمع، فهذا دليل أيضا على الانشقاق والانفصال القائم بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، لهذا يقول « لكي لا تقوم هذه المتضادات، هذه الطبقات، لالتهام بعضها بعضا والمجتمع في نضال عقيم. لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع، قوة تلطف الاصطدام وتقيه ضمن حدود النظام، إن هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها، مع ذلك، فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة»[2].

يجب الإشارة في هذا المقال أن ماركس لم يكن معاديا للنظام الديمقراطي في أسسه النظرية، بل ما كان يرفضه ويسعى إلى هدم بنيته؛ هو الإيديولوجية الرأسمالية التي تبنتها الطبقة البورجوازية، من أجل جعل الديمقراطية حكرا على طبقة محددة دون سواها في المجتمع الحديث الذي تميز بسيادة أصحاب المال والإدارة على بقية الشعب.

وأمام هذا الوضع، يعتقد ماركس أن تكوّن الوعي السياسي لدى أفراد المجتمع سيؤدي بهم حتما إلى الثورة ضد هذا النظام، ومحاولة إزالته. فبالرغم من تبني الدولة الحديثة للديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي لإدارة شؤون الحكم، إلا أنها لم تكن عادلة في خدمة عامة الناس على نفس القدر من العدل والمساواة، ومن هنا تولّدت قناعة لدى ماركس أن الحل يكمن في اتحاد مكوّنات المجتمع المدني ـ طبقة البروليتاريا كأكثر الطبقات إثارة للتناقض في المجتمع البورجوازي ـ في صف واحد من أجل القضاء على تناقضات واختلالات الدولة الرأسمالية، بهدف بلوغ مرحلة الحرية لأن «التحرر لا يتحقق إلا حين يقر

2 ـ فريدريك انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر، إلياس شاهين،ط،1(موسكو، دار التقدم، 1884)، ص،225.

الفرد قواه الخاصة بوصفها قوى اجتماعية لا تنفصل عنه في شكل قوى سياسية»[1]، وهذا من أجل القيام بالثورة ضد النظام السياسي الذي يمثل خطرا على أفراد المجتمع.

والمؤهل تاريخيا واجتماعيا للقيام بالثورة وتغيير الأوضاع هي طبقة البروليتاريا فقط التي يقول عنها ماركس « ومن بين جميع هذه الطبقات، التي تناهض البورجوازية اليوم، فإن البروليتاريا وحدها هي الطبقة الثورية حقا. فالطبقات الأخرى تنهار وتتلاشى أمام الصناعة الكبيرة، والبروليتاريا هي نتاجها الخاص»[2]، فامتيازها بالوعي الطبقي التحرري يدفعها إلى تغيير الأوضاع تغييرا راديكاليا يمكّنها من استرجاع حقوقها بصفة كلية، فتعتمد على الصراع الجدلي من أجل القضاء على الصراعات التي تعصف بالدولة البورجوازية، ومن جانب آخر

يجب أن تجعل طبقة البروليتاريا من الفلسفة سلاحها النقدي والعقلي، وركيزتها النظرية فحينما يتّحد العقل مع قوة البروليتاريا يتحقق التحرر للجميع من كل القيود التي مارستها الدولة الرأسمالية، وهنا يتضح لنا أن ماركس لا يفصل بين الفلسفة والسياق الاجتماعي الذي تظهر فيه، بل أكثر من ذلك؛ لا بد من اتحاد الفلسفة بالسياسة، لهذا« فالبروليتاريا تستخدم سلطتها السياسية لتنزع من البرجوازية تدريجيا رأس المال كله، ولتمركز أدوات الانتاج كلها في أيدي الدولة، أي في أيدي البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة، ولتزيد حجم القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة»[3]، وبذلك يتضح لنا من خلال ما سبق أن فلسفة ماركس الواقعية قد تجاوزت كل طرح يحصر الفلسفة في القضايا الميتافيزيقية المتعالية عن وقائع مادية ترتبط بالإنسان وبواقعه اليومي، لهذا تمون غاية الفلسفة الأولى والأخيرة هي محاولة تغيير الواقع المزري وغير العادل الذي آل إليه حال الإنسان.

---

[1] ، كارل ماركس، بؤس الفلسفة، تر، محمد مستجير مصطفى، ط.4،(لبنان: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)،ص، 57.

[2] ، هرمان دونكر، البيان الشيوعي، ص،74.

[3] ، هرمان دونكر، المرجع نفسه، ص، 94.

إن الغاية النهائية التي تريد طبقة البروليتاريا الوصول إليها هي تقويض شروط حياة المجتمع الرأسمالي الذي استولى على السلطة، واستبداله بمجتمع جديد حيث فيه « تزول حجب المظاهر السياسية الخداعة وتنقشع الأوهام. ويتسلّم الشعب، وفي طليعته الطبقة البروليتارية، زمام الدولة تسلّما صريحا جليا، فالعمّال والفلاّحون وبسطاء الناس يصرفون شؤون الدّولة وفقا لمصالحهم التي تتلاءم بحكم الطبيعة، مع مصلحة الأمة»[1]، فالبروليتاريا كطبقة اجتماعية تتولد عندها طموحات ذات أبعاد سياسية، تدفعها لاسترجاع حقوقها المهضومة، وذلك لا يتحقق إلا بعد هدم أسس ونظريات كل بناء فوقي المتمثلة في البناء الاجتماعي ذات النظام الرأسمالي؛ من فكر وممارسات عملية وسياسية، ولهذا يقول جون اهرنبرغ« إن فهم المجتمع المدني بوصفه كيانا ذاتي التنظيم بكل بساطة جنح إلى رؤية الدولة عائقا أساسيا أمام الديمقراطية وإلى عدم اقامة الاعتبار للاقتصاد ولكن إذا كانت النظرية تصور المجتمع المدني بوصفه ميدانا لفوضى الانتاج والمصلحة الخاصة، واللامساواة، فإن ديناميكية الاقتصاد الداخلية أن تخضع للضبط »[2]، وهو ما اعتبر دافعا كافيا، للدعوة إلى استبداله بفكر ديمقراطي اشتراكي، يغلب فيه طابع المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وهذه هي مواصفات المجتمع الجديد الموسوم بالمجتمع الشيوعي الذي« يعني، كل شيء مشترك، الأرض مشتركة، والمعامل مشتركة، والعمل مشترك، تلك هي الشيوعية»[3]. وهنا تسقط كل الطبقات المهينة على وسائل الإنتاج.

---

[1]– هنري لوفابر، هذه هي الماركسية، تر، محمد عيساني، (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر)، 1952، ص، 132.

[2] ، جون اهرنبرغ، مرجع سبق ذكره، ص، 328،329.

[3]، لينين، عن الشباب، تر، دار التقدم موسكو، ص، 29.

ولكن ما يجب التنويه إليه هنا؛ هو أن المتحد الجديد أو المجتمع الجديد، لا ينبغي أن يولد وينتج أيضا طبقات بين أفراد الشعب، بل كان هدف فلسفة ماركس الدعوة إلى تجاوز واقع المجتمع الطبقي واستبداله اتحاد بشري يخلو من تناقض الطبقات، وفي هذا المقام يقول إيتين باليبار« فإن انتصار البروليتاريا السياسي ليس مخصصا لإقامة تنظيم جديد لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا بخلاف باقي الطبقات مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصري، بواسطة رابطة جديدة، هكذا تبدو المهمة الصعبة والجديدة في تحديد السياق والمؤسسات اللازمة لبلوغ هذه الغاية»[1]. وهذا ما يعني أن طبقة البروليتاريا ملزمة بالتسيير المرحلي للمجتمع، فتبقى على عاتقها مسؤولية تنظيم المجتمع في كل النواحي والمجالات، بما أن الدولة السابقة قد تم الاستغناء عنها، يقول انجلز « ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة، والمجتمع الذي ينظم الإنتاج تنظيما جديدا على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة، سترسل آلة الدولة بأكملها حيث ينبغي أن تكون حينذاك: إلى متحف العاديات بجانب المغزل والفأس البرونزية»[2]، ولهذا نقول أن طبقة البروليتاريا قد حققت دورها التاريخي، حينما قضت على كل آليات التنظيم داخل المجتمع الرأسمالي، ونصبت نفسها بذلك سيدة على نفسها، لا سلطة تعلو فوق سلطتها، لأن طبقة البروليتاريا تبقى هي الطبقة الوحيدة في المجتمع، ومنه نستطيع القول أن العدالة والمساواة قد تحققت وزالت كل الفوارق.

انطلاقا من نقد ماركس لأسس قيام المجتمع المدني البورجوازي والدولة الرأسمالية، يمكن لنا أن نكتشف مميزات وخصائص المجتمع الشيوعي الذي يدعو إليه، إنه مجتمع

---

[1] ، إتين باليبار وآخرون، ماركس ونقده للسياسة، تر، جوزيف عبد الله، ط.1(بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر)، 1981، ص، 20.

[2]، فريدريك انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ص، 230.

[3]،أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر)، ص، 242.

الإحساس بالواجب اتجاه الكل، ويتصف بكل مواصفات الإنسان الحر العادل، فماركس يبشر حسب محمود أحمد صبحي « بالشيوعية باعتبارها المجتمع الذي تتحقق فيه السعادة للإنسانية، إنه يتنبأ بالمجتمع اللاطبقي حيث نهاية آلام البشرية»[1]، وعندما يتم القضاء على الدولة يتم بالتالي القضاء على التناقض بين المجتمع المدني والدولة، وإقامة مجتمع تسوده الحرية والمساواة والسعادة للجميع دون استثناء« فالشيوعية لا تجرد أحدا من القدرة تملك منتجات مجتمعية، بل تنتزع فقط القدرة على استعباد الغير بواسطة هذا التملك»[2]، ومن ثم يصبح الحصول على الحقوق وسيادة القانون على الجميع، أمر ومطلب لا اختلاف عليه، بما نظام الحياة في المجتمع الجديد يخلو من الاختلالات الطبقية، فلا القوة تحكم ولا الثروة تحتسب، الكل على نفس القدم من المساواة، هذا ما دفع كارل ماركس إلى هذا القول « تختلف الشيوعية عن جميع الحركات التي سبقتها حتى الآن، في أنها تقلب أساس علاقات الانتاج والتعامل السابقة، وتعالج بكل وعي، للمرة الأولى، جميع الشروط السابقة الطبيعية على أنها صنائع البشر الذين سبقونا حتى الوقت الراهن وتجردها من خاصيتها الطبيعي وتخضعها لسلطان الأفراد المتحدين، لذا فقد كان تنظيمها اقتصاديا بصورة جوهرية، ألا وهو الانتاج المادي لشروط هذه الوحدة، وإن الأوضاع التي تخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الأساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجود أي شيء كان بصورة عن الأفراد»[3]، فالفلسفة الماركسية كلها ترجع ما يحدث بين الناس من علاقات إلى ظروف المجتمع المادية، فلهذا نقول أن المجتمع المدني لم يعد نظاما طبيعيا؛ كما كان سائدا في الفكر الليبرالي، إذ لا وجود لعوامل خارجية عن المجتمع أدت إلى وجود مثل هذه الأحداث، فلا الطبيعة ولا الميتافيزيقا تتحكم فيه، فكل واقعة اجتماعية ناتجة عن معاملات الناس الاقتصادية والاجتماعية فيما بينهم.

---

[2] ، هرمان دونكر، البيان الشيوعي، ص،86.

[3]، كارل ماركس، الأيديولوجية الألمانية، ص، 78.

إن رؤية ماركس للمجتمع المدني مستخلصة من الطرح الهيغلي لهذه العلاقات بين الأفراد على وجه التحديد، تلك الرؤية التي جعلت موقفه من المجتمع المدني تتمايز عن المجتمع السياسي أو الدولة، فكل هذا أسهم وبقسط وفير من التأثير في بلورة مشكلة أساسية في الفكر السياسي عند ماركس، والتي مضمونها « أن المجتمع المدني هو شبكة من العلاقات الاقتصادية التي تمارس تأثيرا قاطعا في تشكيل الدولة»[1]، فهذا المعنى هو الذي بدوره دفع ماركس طرح موضوع المجتمع المدني وعلاقته بالدولة من زاوية غير تلك المعروفة في الفلسفة الليبرالية « أن المجتمع المدني اشكالية ينبغي حلها بدلا من كونه حلا ينبغي العثور عليه»[2]. فبدلا من جعل المجتمع المدني ركيزة الدولة البورجوازية الحديثة، ويصبح بذلك حلا لتناقضات الدولة والمجتمع معا، وجب طرحه كإشكال ينبغي حل تناقضاته وفك الصراعات القائمة فيه.

وفي الأخير نستنتج أن منطلقات ماركس المادية في فهم الظواهر وتفسيرها، أدى به إلى رفض الطرح الهيغلي لمفاهيم المجتمع المدني والدولة وحتى فهمه للديمقراطية، كأفكار متعالية عن واقع المجتمع وخارجة عن قواها، وبالتالي قدّم ماركس نموذج المجتمع الشيوعي كمثال يحرر الإنسان من سيطرة الطبقة البورجوازية المالكة لوسائل الإنتاج، وبذلك تنتفي العلاقات الرأسمالية، فتحقيق الاشتراكية داخل المجتمع، ليسترجع بذلك الإنسان إنسانيته المسلوبة منه، ويحيا بعد ذلك حريته على أحسن صورة ممكنة، ولهذا يقول ماركس« إن وجهة نظر المادية القديمة هي "المجتمع المدني"، وأما وجهة النظر المادية الجديدة فهي المجتمع الإنساني أو الإنسانية المشتركة»[3]، التي تتمتع بالحب والمودة والإحساس المشترك بالواجب؛ فالمجتمع الشيوعي بهذا المعنى أصبح مرادفا للديمقراطية الحقيقية، حيث يتمتع

[1] ، جون اهرنبرغ، مرجع سبق ذكره، ص، 445.

[2] ،جون اهرنبرغ، مرجع نفسه، ص،445.

3، كارل ماركس، الإيديولوجية الألمانية، ص، 653.

الجميع بنفس القدر من الحقوق والواجبات، ومبدأ السيادة يكون للمواطنين فقط وليس لهيئة ما غير قوة الشعب وسلطته.

المبحث الثاني: المجتمع المدني عند أنطونيو غرامشي.

طفق المجتمع المدني عند فلاسفة العقد الاجتماعي، مرادفا للمجتمع السياسي أو الدولة، أما عند ماركس فقد استحضره في قالب اقتصادي محض، وبالتالي قد انفصل نسيبا عن الميدان السياسي وأصبح معناه ومضمونه موافق مماثل للبنية التحتية للبناء العام للمجتمع. لكن ما نود أن نورده في هذا المبحث، هو أن المفهوم ذاته اكتسى حلة جديدة معنى مغايرا عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي، فرغم التوجه الماركسي لهذا الأخير إلا أنه يقدم طرحا مختلفا للموضوع؛ يتبنى من خلاله فهما خاصا به حول إشكالية المجتمع المدني، وهذا طبعا ما هو إلا نتيجة للأوضاع التاريخية التي كانت تعيشها أوربا بصفة عامة وإيطاليا بصفة خاصة، في ظل وصول الفاشية إلى الحكم في بلاده وانقسام المجتمع الإيطالي إلى شمال صناعي غني ومتقدم وجنوب زراعي فقير ومتخلف. .

يعتبر غرامشي أحد الفلاسفة الذين حاولوا التجديد في الفلسفة الماركسية، ويتبين ذلك جليا في الرؤى التي تبناها حول الدولة الرأسمالية، إذ كان ينادي بالتخلي عن الفهم التقليدي للدولة البورجوازية التي تمثل في الفهم الماركسي السابق عنه؛ كل أشكال العنف والقوة والقهر، وغاياتها هي إخضاع طبقات المجتمع لنظامها من أجل السيطرة عليها، في حين يتضح لنا العكس في فكر غرامشي. وفي هذا المقام يقول نيكولاس بولينتزاس «أن الدّولة لا ترتدي دور القوة فقط بل دورا إيديولوجيا أيضا ـ الهيمنة ـ »[1]، بهذا المعنى نفهم أن غرامشي يخالف الطرح الماركسي في ما يتعلق بوظائف الدّولة، فلم يبق كما عاهدناه في الفلسفة الماركسية الكلاسيكية؛ والتي ترى في الدولة آلية لتأدية وظائف الحراسة وحفظ الأمن وفرض النظام على الشعب؛ باستخدام مؤسسات الجيش والشرطة والإدارة، ولهذا يقول غرامشي « أنه ينبغي أن ننظر إلى الدولة لا باعتبارها جهازا للحكم فحسب، بل باعتبارها أيضا جهاز

(1) - نيكولاس بولنتزاس، الإيديولوجيا والسلطة: نموذج الدولة الفاشلة، تر: نهلة الشهال،(بيروت: دار ابن خلدون ،1999)، ص، 6.

الهيمنة الخاص أو المجتمع المدني» [1]؛ فمنظمات المجتمع المدني أضحت في اعتقاد الفيلسوف الإيطالي، فضاء للتنافس الإيديولوجي، تستغله الطبقة الحاكمة لبسط الهيمنة على المجتمع بأكمله.

إن الطبقة البورجوازية أقامت بنية سياسية مدعمة بمجموعة من الأفكار الرأسمالية والليبرالية؛ التي تتوافق مع مصالحها الاقتصادية والسياسية بهدف ترسيخ ثقافة الاستلاب الرأسمالي تمهيدا لتكريس مبدأ الهيمنة، لهذا صنف غرامشي المجتمع المدني كجهاز إيديولوجي ينتمي إلى البنية الفوقية للدولة، وتأكيدا لهذا يقول «ما نستطيع أن نفعله حتى هذه اللحظة هو تثبيت مستويين فوقيين أساسيين، الأول يمكن أن يدعى المجتمع المدني الذي هو مجموع التنظيمات التي تسمى(خاصة) والثاني هو المجتمع السياسي أو الدولة»[2]، فالمجتمع المدني في هذه الحالة؛ يشكل أحد المكونات الأساسية للبنية الفوقية، بمعنى أنه لم يعد يمثل البنية التحتية كما هو الحال عند هيغل وماركس، فالنتيجة التي يمكن استخلاصها؛ هي أنه يوجد تماثل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني في فلسفة غرامشي، ولهذا؛ نجد أن الدولة بالمعنى الشامل تحتوي على المجتمع المدني والمجتمع السياسي في نفس التركيب.

لقد ميز غرامشي وظيفة مفهوم المجتمع المدني في فكره السياسي، إذا ما قورن بالمهام المنوطة به عند كل من هيغل وماركس، فهو يلاحظ فيه؛ جملة من الآليات التي بلورتها الطبقة الحاكمة لتفعيل الهيمنة وإدارة الصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بحثا عن الاستقرار والأمن. ولتوضيح ذلك يقول غرامشي « ينبغي التمييز بين المجتمع المدني كما تصوره هيجل وكما نستخدمه في هذا المقام، أي بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية

(1) ، أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، تر، عادل غنيم ،(لبنان، دار المستقبل العربي، 1979)، ص، 281.

(2) . أنطونيو غرامشي، المرجع نفسه ، ص، 230.

لجماعة على المجتمع كله، باعتباره المضمون الأخلاقي للدولة»[1]، من هنا يتبين لنا أن المجتمع المدني لم يعد كما كان سابقا، فهو مقطوع الصلة مع الدلالات السابقة، حيث يشير إلى مجموعة من المنظمات المقابلة للدولة والتي تعمل وتنشط خارج إطارها، فقد تحولت مكوناته العضوية إلى بنية؛ تمثل المحتوى الأخلاقي للدولة، مثل المدارس والكنائس والنقابات والأحزاب والإعلام بكل أنواعه، إنها وسائل في يد السلطة تستعملها من أجل فرض الهيمنة الثقافية والإيديولوجية على باقي أفراد الشعب. ولهذا ينكشف لنا؛ أن المجتمع المدني حسب غرامشي أضحى مرادفا للهيمنة، فالهيمنة أو المجتمع المدني يعد كتكملة للمفهوم الشامل للدولة، ولم يبق ميدانا للصراع حول المصالح والمنافع الاقتصادية، بل أداة للهيمنة السياسية والثقافية، تستعمله الجماعات الحاكمة من أجل بسط نفوذها وسيطرتها على الجماهير.

عندما كان مفهوم المجتمع المدني مرادفا للهيمنة وجب يختص بالوظائف الإيديولوجية وجب علينا التطرق إلى مضمون هذه الكلمة، التي تعني في الفهم العام لدى غرامشي نوعا من القيادة والتوجيه الذي تعتمد عليه الدولة كوسيلة إيديولوجية؛ بغية إيجاد سياسة تعمل على تنسيق وتوحيد جموع هذه التنظيمات والجماهير، في قالب واحد يفضي إلى توحيد الطبقات الاجتماعية المكونة لهذه الدولة. .

ارتبط مفهوم الهيمنة حسب غرامشي بصعود طبقة البورجوازية الفرنسية بعد ثورة 1789 حين نصبت نفسها كطبقة تهتم باحتواء المجتمع والسيطرة عليه، والهيمنة عند غرامشي هي أحد وسائل البنية الفوقية، التي تعبر عن إرادة جماعية؛ تستخدم لغايات محددة وفي مجالات متنوعة داخل المجتمع، فالدولة تمارس حسب جيوفري نويل سميث« هيمنة سياسية، هيمنة بورجوازية، والهيمنة في المصنع»[2] كما تمارس الهيمنة السياسية في البرلمان الذي تستغله

1) – المرجع نفسه، ص،228.

2. جيوفري نويل سميث، كينتين هور، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، تر. فاضل جكتر، ط1 (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991) ، ص، 198.

الطبقة الحاكمة من أجل وضع السياسات العامة، أما الهيمنة في المصنع فهي التي تتمثل في تدخل أرباب العمل في الحياة العامة للعمال.

وتأكيدا لما سبق يقول أحد الدارسين « إن التنظيم النقابي سواء كان ذو طبيعة إصلاحية أو فوضوية أم نقابوية، أفسح مجالا لطلوع مرتبية من صغار وكبار الزعماء الذين من أهم صفاتهم: الغرور، وهوس ممارسة سلطة غير محدودة، وعدم الكفاءة، والديماغوجية التي بلا حدود»[1]. فعندما كانت منظمات المجتمع المدني غير مستقلة عن دواليب السلطة السياسية، كانت بدون شك ميزة تستغلها الطبقات الحاكمة لتمرير مشاريعها وإخضاع الطبقات لسلطانها، فهي التي تحدد أهداف وتوجهات النقابات، وتعين من يتحكم في الأحزاب ويسيرها، وحتى طبقات العمال تعرضت إلى الاختراق في تنظيماتها النقابية، حيث نفذت السلطة السياسية إلى داخلها، وعملت على حصر تطلعاتها، وكبّلت حريتها بصناعة وعي موجه إلى الإنتاج والاستهلاك دون الاهتمام بالمشاكل الحقيقية والمطالب الأساسية لطبقة الشغيلة، لهذا أصبحت «النقابة، موضوعيا، ليست أكثر من شركة تجارية، من نوع رأسمالي بحت، تعمل في مصلحة البروليتاريا لتحقيق الثمن الأقصى لبضاعة العمل، ولتحقيق احتكار هذه البضاعة في الميدان القومي والدولي»[(2)].

إن تركيز غرامشي في تحليله للدولة الرأسمالية؛ على البنية الفوقية من بنائها، لم يكن من فراغ أو دون قصد، بل كان نتيجة لاحتواء هذه البنية على الهياكل الأساسية والمفتاحية « سواء كانت منظمات الدّولة أو تجمعا من الجمعيات في المجتمع المدني»[(3)] التي تسخرها

[1]، كارلو سالنياري، ماريو سبينيلا، فكر غرامشي: مختارات 1، تعريب، تحسين الشيخ علي، (بيروت ، دار الفارابي، 1976)، ص، 164.

[2]، كارلو سالنياري، ماريو سبينيلا، فكر غرامشي: مختارات 1، ص، 165.

[3]، أنطونيو غرامشي، كراسات السجن ، ص،263.

الدّولة في توجيه الرأي العام وصناعة ثقافة خاصة بالجماهير للهينة عليهم. لأن الثقافة ـ كموروث مشترك بين أفراد المجتمع وأفراد الأمة ـ والتي يسهر على إنتاجها وتوجيها مجموعة من المثقفين؛ الذين يلقبهم بالمثقفين التقليديين*، في اعتقاد غرامشي؛ تكتسي أهمية بالغة

لدى السلطة الحاكمة، لممارسة نوع آخر من الهيمنة يسمى بالهيمنة الثقافية، لأنها ـ أي الثقافة ـ شديدة الحساسية ومتنوعة التمركز في الأوساط الجماهيرية، وهذا ما سهل ممارسة التأثير على المدرسة والإعلام والكنائس، وكل أفراد الشعب.

وصفوة القول، يمكن لنا الفهم أنّ غرامشي ميّز بين الهيمنة والسيطرة، ولكنه لم يفصل المجتمع المدني عن الدولة، فجعل منه آلية من آليات الدولة تستعمله لفرض الهيمنة على المجتمع، لهذا يقول « وكانت الدولة هي ذلك المركب من الأنشطة العملية والنظرية التي تبرر بها الطبقة الحاكمة سيطرتها وتحافظ عليها، بل وتمكّنها من كسب رضاء من تحكمهم»[1]، وبممارسات كهذه تتحول الدولة ليس فقط؛ من جملة من المؤسسات لممارسة السيطرة والقهر والعنف، عن طريق الشرطة والجيش، بل أيضا؛ تهيمن على كل فكر وحرية، ومثقف لم ينخرط في صفوفها، لهذا يرى غرامشي أن« الدول ذات الحكم المطلق كانت دول موظفين ودولا بيروقراطية، وهذه الدول لم تكن تمثل الشعب»[2] بأكمله بل تعني فئة خاصة من الشعب فقط.

وهذا ما رسّخ فكرة في ذهن غرامشي تفيد أن الطريق الموصل إلى السلطة والحفاظ عليها يتطلب تحقيق الهيمنة على المجتمع برمته، والضامن لذلك طبعا هو المجتمع المدني

*المثقف التقليدي: هو ذلك المفكر والعالم والمعلم الذين تهيؤه الدولة للتحكم في ميادين العلم والفلسفة فهم أصحاب مشاريع فكرية وإيديولوجية تتوافق مع توجهات الطبقة الحاكمة، وممارسة احتكار الثقافة.

[1] . أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ص، 263.

[2] . المصدر نفسه، ص، 130.

بكل تنظيماته. ولكن هذا الطرح الذي يمثّل الواقع يتناقض مع رؤية كل مفكر ماركسي التوجه؛ غايته هي السعي إلى تحقيق الحرية والمساواة في الأوساط الاجتماعية، ويود النفور من كل أشكال الاستغلال والسيطرة المفروضة من طرف الطبقات الحاكمة.

إن الإيديولوجية الماركسية عامة ونظرة غرامشي خاصة، كفيلسوف ثوري تحرري ترفض واقع المجتمع المدني كما هو مطروح في الفكر البورجوازي وتطبيقاته، لأن غاية توظيفه تتباين من طرف إلى آخر، فقد كان دوره ينحصر في الهيمنة والتضليل وأسر العقول في الدولة الرأسمالية، ولكن أريد منه في طرح غرامشي؛ دورا ثوريا تحرريا من كل قيود الدولة، لذا يدعو غرامشي إلى تنظيم المجتمع المدني وتجنيد طبقات العمال ومنظماتهم على أسس فكرية وإيديولوجية تهدف إلى مكافحة الاستغلال والاغتراب في جميع ميادين الحياة فكل نقابة غير ديمقراطية، تكون غاياتها بلوغ السلطة، ينبغي الابتعاد عنها ورفضها تماما لهذا سعى الفيلسوف الإيطالي إلى إضفاء معنى مغاير لواقع المجتمع المدني وقلب أدواره حيث عمد إلى جعله قاعدة أساسية لكل تغيير اجتماعي، والقيام بالثورة للتحرر من تسلط الدّولة البورجوازية، ولكن، هنا يجب طرح السؤال التالي: كيف يمكن استرجاع المجتمع المدني من أيدي الطبقة البورجوازي وجعله وسيلة لتحقيق الثورة ضد هذه الطبقة ذاتها؟ ما هي الوظيفة التي يجب على المجتمع المدني القيام بها في اعتقاد غرامشي؟.

إجابة عن تساؤلنا السابق؛ نستحضر قول عزمي بشارة الذي يرى « إن أدوات غرامشي الأساسية والتي يجب أن يعمل من خلالها المثقفون العضويين الذين يحملون فكر التغيير، هي برأيه الحزب الاشتراكي ونوادي العمال ومجالسهم، تلك المجالس التي تشكل برأيه نواة الدولة الجديدة»[1]، وهنا لا ينبغي الفهم أن غرامشي يستبعد المجتمع المدني من الثورة ضد

[1] ، عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ص، ص،235،234.

الدولة الرأسمالية، أو من أية وظيفة بنائية أو تنويرية في المجتمع، بل وبحكم خضوعه لسيطرة الطبقة الحاكمة، يظل عاجزا عن خوض الثورة راهنا. فالمؤهل للقيام بالثورة ضد هذه الدّولة هو الحزب الاشتراكي، ولهذا جعل منه وسيلة لتنظيم الشعب وتوعيته بضرورة تغيير واقعه الاجتماعي والسياسي، وهذا ما استنتجه من خلال التجربة الروسية لعام 1919م، حين انتظم العمال والفلاحون في مجالس ومنظمات موحدة تشترك في الأيديولوجيا والغاية.

وهنا ينبغي الإشارة إلى الدور التاريخي لفئة المثقفين العضويين في المجتمع، فمن طبيعة المثقف العضوي، الارتباط الشديد بالطبقة الاجتماعية ودائم الاتصال بأفراد شعب أمّته، لهذا تتلخص وظيفته الأساسية في الربط بين الواقع الذي يعيش فيه هذا الشعب وأفق الفكر والإيديولوجية التي يودّ توجيه المجتمع إليها، يقول أحد الدارسين« إن العمل التاريخي السّياسي لا يتم دون هوى، أي دون اتصال عاطفي بين أهل الفكر والشعب ـ الأمة ـ إذا فقد هذا الاتصال انحلت علاقات رجل الفكر بالشعب ـ الأمة ـ إلى مجرد علاقات بيروقراطية، صورية، يصبح أهل الفكر معها أفراد طبقة مستقلة أو طائفة من الكهنة»[1].

فالنقطة المفصلية في فكر غرامشي؛ تتمحور حول دور المثقفين العضويين داخل المجتمع، كآلية من آليات التغيير والتنوير، لهذا يعتقد غرامشي أن المثقف الحقيقي هو الذي يسعى إلى فهم واقع شعبه وأمّته، ويعمل على ربطه ربطا جدليا بروح العصر، وذلك يتم من خلال غرس ثقافة الثورة بين الجماهير، بالاعتماد على التعليم ونشر ثقافة الوعي بينهم. والغاية من كل ذلك تكمن في كسب معركة الهيمنة، بموجب العمل على مساعدة الحزب في نشر الوعي بين الأوساط الشعبية، فالاستيلاء على مؤسسات الدولة وأجهزتها يتطلب طريق تعبئة مكونات المجتمع المدني؛ من مدارس وكنائس وإعلام ونقابات وأحزاب وجمعيات، أين

[1] ، جاك تكسيه، غرامشي: دراسات ومختارات، تر: جميل صليبا، تر: ميخائيل ابراهيم مخول،(دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1972)، ص، 176.

يتم شمل قوى كل أطراف المجتمع، من أجل نشر ثقافة ومناوئة الثقافة الرأسمالية المفارقة لذات الشعب وروحه وتطلعاته.

إن انتشار الوعي بين أفراد المجتمع وجعلهم يشعرون بأنهم ملزمون بتحرير ذواتهم سيؤدي إلى استرجاع المجتمع المدني من قبل الطبقة العاملة التي لها دور تاريخي في القضاء على مجتمع الطبقات. هنا تكتسب فكرة غرامشي عن المجتمع المدني دلالة خاصة، لأنه مجتمع مدني كمجال لتحقيق مشروع تاريخي محدد المعالم هو الثورة ضد الأوضاع السائدة التي أرستها الدولة الرأسمالية، فالثورة التي يقوم بها المجتمع المدني هي « فعل تنظيمي وليس حتمية تاريخية متجاوزا وهم الحوار بين الطبقة والوعي الطبقي وميتافيزيقا الجوهر الثوري للوعي الطبقي»[1]، يتبين لنا هنا أن غرامشي لا ينظر إلى الصراع القائم على أنه صراع طبقي بل هو حرب مواقع، وبالتالي يجب حصر الصراع والمعركة في المجال الثقافي والإيديولوجي كونها تملك دورا مهما في المشروع الثوري والسياسي لدى غرامشي، لهذا «تصبح الجبهة الثقافية هي الميدان الرئيسي للنزاع»[2]، كون الثقافة تتصل مباشرة بالعامة من الناس ولها تأثير وتأثر بالواقع، إذ يمكنها أن تصل إلى مبتغى الثورة والتغيير الذي ينادي به الفيلسوف، الذي أعطى أهمية كبيرة للبنية الفوقية للمجتمعات ومدى أهميتها في التحول العام للشعوب عبر التاريخ.

يهدف المشروع الفلسفي والسياسي الغرامشي إلى إقامة ثورة ضد الهيمنة والسيطرة التي تمارسها الدولة الرأسمالية، وذلك من خلال تكوين وتنظيم الجماهير عن طريق التربية التي تمثل وظيفة المثقفين حسب تقديره، لأنهم يسهرون على تكوين الوعي وتنظيم العمال للسير على درب التحرر، فالمثقف عند غرامشي في اعتقاد جون كاميت «يتحدد انطلاقا من

1) ـ جيوفري نويل سميث وكينتين هور، مرجع سبق ذكره، ص، 233

(2) . جون كاميت، غرامشي حياته وأعماله، تر، عفيف الرزاز،، ط1،(القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية،1984)،ص.، 253.

أدائه لوظيفة اجتماعية، فهو عضوي في علاقته المباشرة بالفئات الاجتماعية التي تسيطر على الاقتصاد وذلك من خلال أدائه لوظيفة اجتماعية سواء في الحقل الاقتصادي أم على المستوى الاجتماعي والسياسي»[1]، فالمثقف له دور أساسي في بناء المجتمع وتوجيه التربية والتعبئة الكاملة، بالتنظير ووضع الأطر الفكرية التي تحدد مسار المجتمع نحو الهدف المنشود، ومنه يغدو المثقف نواة مركزية في إحداث أي تحول تاريخي داخل المجتمع، في حين يتضح في تقدير جون كاميت أن «الوعي الذاتي الناقد يعني تاريخيا وسياسيا خلق نخبة من المثقفين، فالكتلة البشرية لن تتميز ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم بالمعنى الشامل، وليس هناك تنظيم بلا مثقفين»[2]، هذا ما يؤكد أن غرامشي يولي أهمية بالغة للثقافة والمثقفين في قلب موازين القوى لصالح الطبقات المستغلة، بعد تنظيمها سياسيا ورد الاعتبار للعامل الإنساني في إحداث التغيير.

يميز غرامشي بين نوعين من المثقفين، يسمي النوع الأول بالمثقفين التقليديين ويتصفون حسبه بالسمو والتعالي الذي يستمدونه من المستوى التعليمي ومن المكانة الاجتماعية، أما النوع الثاني فينعته بالمثقفين العضويين فهم الذين ينحازون بوضوح لفئة اجتماعية تملك خصوصيات معينة»[3]، وهم فقط بإمكانهم تحويل الثقافة من ثقافة نخبوية متعالية عن الواقع المعاش، وخادمة لمصالح الطبقة المالكة والحاكمة إلى ثقافة الجماهير، من أجل تكوين طبقة ذات وعي ثوري وتحرري، يصبح بإمكانها قيادة المجتمع الجديد، الذي يتأسس بعد تضحيات الجميع، والمجتمع الذي يحلم به غرامشي حسب جيوفري نويل سميث، كينتين هور « هو مجتمع عضوي بقيادة الطبقة العاملة، هنا يوجد أشكال الممارسة والنضال الإيديولوجي (بالتلازم مع النضال السياسي) وهو أمر يؤدي إلى منافسة سلطة الدولة بواسطة

[1]) . جون كاميت، المرجع نفسه،ص،269 .

[2]، جون كاميت، المرجع نفسه، ص، 267.

[3] عزمي بشارة، المرجع نفسه، ص، 233.

المؤسسات المدنية التابعة لها»[1]، تلك هي ميزات ومواصفات المجتمع الجديد، الذي يمثل المقترح البديل حسب غرامشي، فيكون بإمكانه اختراق هيمنة الدولة الرأسمالية، وتحقيق العدالة والحرية السياسية يضكن ممارسة الحقوق العامة لكل فرد.

إن المجتمع الجديد المتكون من طبقة العمال والتي تكون متشبعة بالثقافة الثورية والتحررية، هذه الثقافة الجديدة تختلف عن شعارات وتصورات جماهير غير متحزبة وغير مثقفة إنها« ثقافة جديدة كونها خالقة لمعطيات إيديولوجية، ولكونها تسعى إلى الهيمنة عبر تعديل وإزاحة لمعطيات إيديولوجية سابقة، والثقافة هنا هي الماركسية"[2]، فالماركسية بكونها ثقافة شاملة تسعى إلى تحرير الإنسان من كل القيود المفروضة عليه، تسعى جاهدة إلى إلغاء كل الإيديولوجيات الرأسمالية والبورجوازية وحتى الدينية التي تدعو إلى إبقاء الأوضاع على حالها، والماركسية كثقافة للجماهير المغلوبة على أمرها هي وسيلة للتحرر من الوضع القائم، من خلال الوصل بين النظرية والممارسة وتحويل الفلسفة إلى ثقافة أي إلى سياسة.

نحوصل في خاتمة هذا المبحث حول طرح أنطونيو غرامشي للمجتمع المدني وموقفه منه، حيث نجد أنه خالف الطرح الماركسي والهيغلي وحتى الليبرالي، ما يوحي أنه اصطنع موقفا خاصا به حول هذا المفهوم. إن رغبته في إحداث الثورة ضد الدولة البورجوازية، وإحلال الدولة الاشتراكية مكانها، أملت عليه رفض كل تنظيماتها وأشكالها، ولهذا يعتقد أنه من اللازم على طبقة البروليتاريا ككتلة تاريخية قلب وظائف وتطلعات المجتمع المدني بكل آلياته لخدمة مصالح الجماهير وطبقة العمال، وذلك يمر عبر نقل الصراع من مستوى البنية الاقتصادية إلى مستوى البنية الفوقية، بتفعيل البعد المعرفي والإيديولوجي بين أوساط العمال والجماهير، من أجل تحقيق الهيمنة على كل المستويات والوصول بعد ذلك إلى الحكم.

---

[3] جيوفري نويل سميث، كينتين هور، المرجع نفسه ،ص.، 184.

(4)- جيوفري نويل سميث، كينتين هور، المرجع نفسه، ص.، 23.

المبحث الثالث: نقد كارل بوبر للفلسفة السياسية عند هيغل.

يعد الفيلسوف النمساوي كارل ريموند بوبر(1902 .1994)، أحد الفلاسفة الأوائل الذين دشنوا أسسا لخطاب العقلاني النقدي في الفلسفة الغربية المعاصرة، فهو الذي يثق في قدرة العقل على ممارسة النقد والرفض لكل فكرة مزيفة ومغلقة، وذلك قصد تحرير عقل الإنسان والعلم على حد سوى؛ من كل المغالطات العالقة بهما منذ زمن طويل، هذه النظرة النقدية التي يتميز بها بوبر قد تجعل من هو بحق واحد من أهمّ وأبرز الفلاسفة في القرن العشرين، لما له من إسهامات نقدية وبنائية في الفكر المعاصر، فقد عمل على تقديم حلول علمية لمجمل المشكلات النظرية والعملية التي تواجه الإنسان المعاصر.

لعلنا لا نخطئ إذا قلنا أن نقد القوالب الفكرية المغلقة أو الأنساق الشمولية في الفلسفة، يعتبر بمثابة المحور الأساسي لمشروعه الفكري، والذي تتجلى تعاليمه الأساسية وخطوطه العريضة في عدة كتب ومؤلفات ودراسات؛ وصفت بالمهمة والغنية؛ حيث تنوعت بين فلسفة السياسة وفلسفة العلم على وجه التحديد.

لقد عُرف كارل بوبر في تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف متخصص في الدراسات العلمية(فيلسوف العلم)، لكن هذه النزعة العلمية لم تحل بينه وبين الغوص في إشكاليات إنسانية مركبة ذات طابع سياسي واجتماعي. وما الدّليل على ذلك سوى اهتمامه بالدراسات الاجتماعية والسياسي، حيث راح إلى تناول فكرة التاريخانية تناولا نقديا من الناحية الإيديولوجية والابستيمولوجية، لأن التاريخانية احتلت مكانة أساسية في هذه الدراسات، فهي نظرية تعتبر أن التغير الاجتماعي والتطور التاريخي يخضع لقوانين غير مشروطة تتعاقب في التاريخ وتحدد وجهته بصفة مسبقة، إذ ادّع الفلاسفة التاريخانيون أنه يمكن الوصول إلى تنبؤات وتعميمات في الدراسات الاجتماعية تماثل ما هو حاصل في علوم المادة الحية وعلوم

المادة الجامدة؛ من حيث المنهج والنتائج. فما هو موقف كارل بوبر من الفلسفة السياسية عند هيغل عامة، وموقفه من التاريخانية عامة والتاريخانية كما تناولها هيغل خاصة؟.

إن هدف بوبر هو التأسيس لنظرية سياسية تتمايز عن النظريات السابقة والسائدة في الحقل الدراسات الفلسفية، ولهذا جاءت تختلف عنها؛ من حيث أنها واقعية تتجاوز كل طرح تجريدي متعالي عن واقع الناس وأحوالهم، وذلك يتم من خلال الاحتكام إلى قواعد الدستور؛ كمجموعة من القوانين التي تفرِض خلع السلطة وتبديلها بالطرق السلمية والعقلانية، دون أية سلطة خارجية أو طوباوية تُفرض على إرادة الشعب.

نفهم من ذلك أنّ مشروع بوبر السياسي لا يرمِ إلى الإجابة على السؤال التقليدي في الفلسفة السياسية والمتمثل في "من يجب أن يحكم"؟ فقد قال « لقد اقترحت منذ حوالي خمسين عاما أن ننبذ السؤال الأفلاطوني من الذي يجب أن يحكم؟ كسؤال خاطئ وأن نواريه التراب إلى الأبد، فهو مشكلة زائفة تؤدي إلى حلول مضحكة»[1]بل ما طرحه هو مشكلا آخر جاء مضمونه كما يلي: "كيف يمكن للدولة أن تٌحكم بطريقة يتم فيها نزع الحكام السيئين بدون إحداث عنف وإراقة الدماء"؟ والمتضمن في قوله هذا« هل هناك أشكال للحكومات تسمح لنا بالتخلص من حكومة مستهجنة أو غير مختصة تحدث ضررا»[2] والجواب الذي يقدّمه بوبر كحل لهذه المشكلة هو الدولة المنفتحة على كل أفكار المجتمع والنظريات الديمقراطية الحقيقية والواقعية، تتجاوز بذلك حكم الرجل الواحد الذي ترتكز جميع السلطات في يده، وهو ما يعرف بالنظام الدكتاتوري، الذي لا يسمح بتغيير نظام الحكم وإن كان فاسدا ومستبدا.

---

[1]،كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، تر، بهاء درويش، (دون طبعة)، (الإسكندرية، الجلال للطباعة والنشر، 1994)، ص، 230

[2]، كارل بوبر، المرجع نفسه، ص،230.

لهذا لم يكن بوبر ضد فكرة الدولة على اختلاف طرحها، لكنه ينادي فقط بالتأسيس لحكومة ديمقراطية تقوم على عقلانية جديدة تتجاوز الطرح الوجود من قبل، علها تترجم وتحقق أفكاره على أرض الواقع، وفي هذا المقام يقول أيضا« أتبنى الرأي القائل بأن أهم شكل من أشكال الحكومة الديمقراطية تكمن في أن يكون من الممكن إسقاط الحكومة

بدون إراقة دماء على أن تتولى حكومة أخرى مقاليد الحكم»[1]، فمعنى هذا الطرح يتباين عن كل معنى فلسفة تجعل من الديمقراطية الحقيقية ذلك النظام الذي يتيح عامة الشعب إمكانية المشاركة في تحديد معالم الحكم، بل الحقيقة في منظور بوبر تكمن في ما يعرف في الأدبيات السياسية الراهنة بالتداول السلمي على السلطة، وهنا يقول « ليست الديمقراطيات إذا سيادة الشعب ولكنها في المقام الأول مؤسسات مسلحة ضد الشخص الديكتاتوري، فهي لا تسمح بأية سيادة ذات شكل دكتاتوري أو تجمّع للقوى، ولكنها تحاول أن تحدّ من الدولة، فالديمقراطية بهذا المعنى هي إمكانية التخلص من الحكومة دون إراقة دماء وذلك متى أخلت بحقوقها وواجباتها أو متى حكمنا على سياستها بأنها سياسة خاطئة أو سياسة سيئة»[2].

وهذا ما يمكّننا من استنتاج فكرة أساسية حول فلسفة بوبر السياسية والاجتماعية؛ إنها نظرية مخالفة لكل النظريات التقليدية عامة، والهيغلية والماركسية خاصة، فنجده يساند فكرة الدولة، لكن بصيغة تختلف عن مفهوم الدولة كما تصوره هيغل، ما يبين أنه ضد فكرة الدولة الشمولية من ناحية أولى، ورافضا للمعتقد الماركسي المناهض كليا لوجود الدولة داخل المجتمع من ناحية ثانية، فهذه النظرية تبدو أكثر واقعية لأنها تؤمن بقدرات العقل وتعترف بالحرية والديمقراطية كمفاهيم متلاحمة ومتلازمة لا بد من العمل على تحقيقها واقعيا، وعن واجب الدّولة يقول« الواجب الأساسي للدولة ـ ما نطلبه منها ـ هو أن تعترف بحقنا في

[1]، كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص، 232.

[2]، المرجع نفسه، ص، 231..

الحرية وفي الحياة، وأن تساعدنا متى كان هذا ضروريا في الدفاع عن حريتنا وحياتنا كحق من حقوقنا»[1]، وبالتالي نحن لا يمكننا العيش في إطار الجماعة بدون وجود الدولة، وهذا يعدّ كرد مباشر على فلسفة كارل ماركس المنادية إلى زوال الدولة وانحلالها لعدم الحاجة إليها،

إذ يؤكّد ذلك في قوله« نحن في حاجة إلى الدّولة، دولة الحق بالمعنى الكانطي الذي يمنح حقوقنا البشرية وجودا فعليا وبالمعنى الآخر الذي به يخلق ويستحسن الحق القانوني»[2].

إن تناول موقف كارل بوبر من فلسفة هيغل السياسية تفرض علينا التطرق إلى كيفية طرحه ومعالجته لفكرة التاريخانية، كفكرة أساسية في فلسفة هيغل، ثم التطرق إلى مجمل الانتقادات التي قدمها له.

يعرّف بوبر التاريخانية فيقول« لقد أطلقت النزعة التاريخانية HISTORICISM على النظرية التي تقول بوجود خطة للتاريخ، سواء كانت إيمانية أم إلحادية»[3]، ويشير بوبر بهذه التسمية إلى كل الذين يفسّرون وقائع التاريخ وأقواله تفسيرا كليا أو جزئيا يحتكم إلى خطة عقلية أو إيمانية موضوعة مسبقا، أي وجود قوى صانعة للتاريخ لا بد منها من أجل فهمه والتحكم فيه. لذا يزعم التاريخانيون بوجود مشروع سياسي واجتماعي واقتصادي تتحكم فيه قوانين الصيرورة التاريخية، لهذا يؤكد في مقام آخر على معنى التاريخانية فيقول« فيكفي أن أقول إني أقصد بهذه العبارة طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن "القوانين" أو " الاتجاهات" أو " الأنماط" أو " الإيقاعات" التي يسير التطور التاريخي وفقا

---

[1]،المرجع نفسه، ص، 237.

2، كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص، 237.

3،كارل بوبر، أسطورة الإطار في دفاع عنا لعلم والعقلانية)،تر :يمنى ظريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،(د، ط–)، (2001م .)، ص،162.

لها»[1]، لذا يمكن القول هنا أن التاريخانية تمثل مذهبا فلسفيا يعني بكل العلوم الاجتماعية، التي تعتمد على التنبؤ التاريخي وتجعله هدف يمكن تحقيقه. ومنه يستنتج بوبر أن التاريخانية كفلسفة تقوم على منهج أساسي يتلخص في أن « سبيل تحصيل معرفة عن مؤسسات اجتماعية كالدولة هو دراسة تاريخها أو تاريخ روحها»[2]، ففي التاريخ فقط ومن خلاله يمكن فهم الدولة كمؤسسة اجتماعية تتمتع بروح وقد تجسدت من خلاله.

من خلال هذه التعاريف التي قدّمها بوبر للتاريخانية يمكن لنا أن نكتشف مكامن النقد الذي يقدّمه لهذه النزعة بصفة عامة وكما طرحها هيغل بصفة خاصة، وكتقييم لها يقول بوبر« التاريخانية خطأ من أقصاها إلى أقصاها»[3]، لأن التاريخاني في اعتقاده يهتم بما يحدث في المستقبل، فالغاية النهائية لهذه النزعة هي إدراك مجرى التاريخ ومقصده، لكن الحقيقة حسبه عكس ذلك، إذ لا يمكن التنبؤ بشكل قطعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية معا بما فيها التاريخ كحقل دراسي خاص، الذي يكتسي معنى آخر، فكل ما هو موجود هو أن« اللحظة الحاضرة هي اللحظة التي انتهى فيها التاريخ، وأن ليس في بمقدورنا أن ننظر إلى المستقبل ونحن نعتقد أنه بإمكاننا أن نتكهن به بفضل المجرى أو الاتجاه، ولا يمكن لنا أن نقول: كنت أعرف أن المجرى سيمرّ من هنا»[4]، فطبيعة التاريخ كمجموعة من الأحداث والأفعال؛ تتحكم فيه جملة من العوامل الذاتية، غير القابلة للقياس الكمي والتحديد العلمي المسبق.

---

[1]، كارل بوبر، بؤس الإيديولوجيا، تر:عبدالحميد صبرة، دار الساقي، ط1، (بيروت، لبنان1992)،ص، 13.

[2]، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، تر: حسام نايل، ط1،(ج2، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت)، 2015، ص،70

[3]، كارل بوبر، خلاصة القرن العشرين، تر: الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، ط1(القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص، 60.

[4]، المرجع نفسه، ص، 60.

ولهذا؛ لا يمكن أن تنطبق عليه قواعد العلم الحديث مثل التنبؤ والتعميم والحتمية. لهذا السبب بالذات « زعم الكثير من المؤرخين أنهم مهتمون بحوادث معينة وليس بما يسمى " قوانين تاريخية". ذلك أنه وفقا لفهمنا هذا لا يمكن أن يكون هناك قوانين تاريخية، فالقوانين أو التعميمات تنتمي لميدان اهتمام آخر من الواضح أنه يختلف عن الاهتمام بالحوادث الخاصة وتفسيراتها العلمية وهو الاهتمام الذي يميز التاريخ»[1]، فبوبر على وعي أن موضوع التاريخ يختلف عن موضوع العلوم الطبيعية، ما يجعل التنبؤ مثلا أمر صعب فيه، وكذلك من زاوية أخرى نجد أن التاريخ يتأثر بشكل كبير بنتائج ومناهج العلوم الأخرى، ولهذا يرى بوبر أن فكرة مصير التاريخ ما هي إلا نوع من الخرافة لأنه يتعذّر علينا امتثال المستقبل كما يجب، لسبب ارتباطه بأفكار ومعارف لا نحددها مسبقا. لهذا فهم مؤلِّف كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" أن « التطور التاريخي لا يتشكل قط نتيجة للخطط النظرية، مهما برعت وإن كان لمثل هذه الخطط بعض التأثير إلى جوار الكثير من العوامل الأخرى التي يضؤل فيها نصيب التفكير العقلي»[2]، فأحداث التاريخ ووقائعه ليست وليدة التخطيط العقلي المسبق، ولا يمكن للعقل تحديد معالم واتجاهات هذه الأحداث في المستقبل، لهذا قد فصل بوبر بين العقل والأحداث التاريخية، فكل حادثة تاريخية تكون خالية من فعل العقل، وإن وجد هذا الفعل العقلي فهو دليل على مجرد تخمينات يطغى عليها جانب الذاتية، التي تترجم مصالح فئة اجتماعية على حساب فئة أخرى.

إن التخطيط في اعتقاد كارل بوبر قد يصلح في علوم أخرى غير العلوم الاجتماعية، لأن الموضوعية على سبيل المثال؛ كأحد الشروط الواجب الأخذ بها في الدراسة العلمية، قد يغيب مفعولها في مثل هذه الدراسات، هذا ما جعل بوبر يؤكّد ذلك حينما قال« والمذهب التاريخاني يعلم تمام العلم أن رغباتنا وأفكارنا وأحلامنا واستدلالاتنا ومخاوفنا ومعارفنا

[1]،كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص، 189.

[2]،كارل بوبر، بؤس الإيديولوجيا، ص، 61.

ومصالحنا وأعمالنا، هي كلها قوى مؤثرة في تطور المجتمع ... وإنما يتنبأ بأنك لن تستطيع أن تحقق شيئا بأحلامك أو بما يركّبه عقلك طبقا لخطة مرسومة»[1]، فالذاتية والتصرف وفق مبدأ المصلحة والأهواء تجعل من التاريخ وكل الدراسات التي تهتم بالقضايا الإنسانية والاجتماعية غير قابلة لتطبيق المنهج العلمي المطبق في العلوم الطبيعية، فهي تبقى حبيسة بعض العوائق الأبستمولوجيا التي من العسير تجاهلها أو تجاوزها ولهذا نستنتج أن عالم العلوم الاجتماعية لا يتوافق مع عالم العلوم الطبيعية ومناهجها. فالتجربة كمقياس لازم لكل دراسة علمية يتعذر تطبيقها في التاريخ، لهذا يرى بوبر أن التجربة في العلوم الاجتماعية لا طائل منها[2].

وفي الأخير يمكن القول أن كارل بوبر قد عدّد العوائق الإبستيمولوجية والمنهجية مثل ـ استحالة التجريب، غياب التعميم، التقدير الكمي والملاحظة ـ فهيكلها تعيق الدراسة العلمية في الحوادث الاجتماعية عموما وفي التاريخ خصوصا.

لكن بوبر لم يتوقف عند هذا الحد من النقد بل تناول نقد النزعة التاريخانية من الناحية الإيديولوجية وخاصة ما هو متعلق بالجانب السياسي منها، وذلك يتجلى لنا من خلال قراءته للفلسفة الهيغلية، والتي يصفها بأنها فلسفة شمولية، حيث يقول عنها« فقد اعتبرت الفلسفة مجالا غريبا وغامضا يتناول الأسرار نفسها التي يتناولها الدين ... فقد اعتبرت دين المفكرين ولاهوتهم، دين المتعلم الحكيم ولاهوته، وتتلاءم الهيجلية مع تلك الاعتبارات بشكل رائع، فالهيجلية تعرف كل شيء عن كل شيء ولديها إجابة عن كل سؤال»[3]، ولهذا يرفض بوبر كل فلسفة تُخضع تطوّر المجتمع وسير التاريخ إلى حتميات مطلقة لا تمت بالله صلة، إنها

---

[1]، المرجع نفسه، ص، 64.63.

[2]،كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، تر :عبدالحميد صبرة، (دارالمعارف، الإسكندرية، 1959،ص،16.

[3]، كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص، 60.

قوالب فكرية مغلقة، تزعم إدراكها للحقائق المطلقة. ومن الناحية السياسية تهدف النزعة التاريخانية إلى تأسيس دولة شمولية، تعادي كل ثقافة تنادي بالحرية الفردية والديمقراطية.

إن التوجّه الليبرالي لكارل بوبر جعل منه مكفرا رافضا ومعاديا لكل نظام سياسي الذي تعترف فيه الدولة بأنه لا توجد حدود لسلطتها، حينما تسعى إلى تنظيم كل جانب من جوانب الحياة العامة والخاصة داخل المجتمع، والنظام المقصود هنا هو النظام الشمولي، الذي تبنته الدولة التي نظّر لها هيغل، ففي اعتقاد بوبر أن «إصراره على سلطة الدولة الأخلاقية المطلقة، دولة تفرض سلطانها على أية أخلاقية فردية وأي ضمير. وتلك بطبيعة الحال نزعة أفلاطونية منمّقة وهيستيرية، وهو ما يتضح منه بجلاء العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية والكليانية الحديثة »[1]، فلا حرية فردية إلا في إطار الدولة، ولهذا راح بوبر إلى الحديث عن الشمولية بشكلها الحديث والتي ارتسمت ملامحها في فلسفة هيغل عن الدولة.

على هذا الأساس يعتبر بوبر الفلسفة الهيغلية فلسفة رجعية، يعود فيها هيغل إلى الحفر في آثار الفكر القديم خاصة اليوناني منه، حيث وجد فيه هيغل الوصفة التي تلبي مبادئ نظريته عن الدولة، وتخدم مشروعه كمنظّر للدولة البروسية الشمولية، وهنا يقول بوبر« أعاد هيغل اكتشاف الأفكار الأفلاطونية الكامنة خلف الثورة الدائمة على الحرية والعقل. الهيغلية هي نهضة النزعة القبلية»[2]، التي تناهض أفكار المجتمع المفتوح المبني على الحرية والعدالة والمساواة بين الناس، فكل مبجل وممتدح لفلسفة أفلاطون، انطوى تحت غطاء الإعجاب والغرور لفكره، متجاهلين بذلك النزعات الخطيرة الناجمة عنها، والتي تهدف إلى التنظير لمشروع سياسي ذات مميزات شمولية واستبدادية.

---

[1]، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص، 61، 62.

2، المرجع نفسه، ص، 60.

هذا ما دفع كارل بوبر إلى التشكيك في قيمة هيغل المعرفية، فقد يصنفه ضمن إطار الفلاسفة المهمين ولكن لا يعدّ من الفلاسفة الموهوبين، والسبب في ذلك أن مجمل أفكار هيغل حسب بوبر؛ مذكورة في الأنساق الفلسفية السابقة عنه، بل كل ما فعله هيغل أنه« كرّس، بلا أي ذكاء، تلك الأفكار المستعارة والمناهج أحادية الغرض لهدف واحد، ألا وهو محاربة المجتمع المفتوح، ومن ثمة خدمة من استوظفه. فريدريك وليام ملك بروسيا وكان خلل العقل وتحقيره عند هيغل ضروريا»[1]، وهذا ما يعني أن فلسفة هيغل لم تؤُجد لخدمة أغراض فكرية عقلانية، تسهم في حل مشاكل الإنسانية على مستوى جميع المناحي؛ بقدر ما وُجدت من أجل الدّفاع عن الدولة الملكية البروسية تحت حكم فريدريك وليام*. وولائه فقط للحكم البروسي المطلق هو ما أكسبه نفوذا كبيرا في الأوساط الفكرية، حيث سادت دروسه وتعاليم فلسفته في الجامعات الألمانية إلى الحد الذي وصفت بفلسفة الدّولة الرسمية.

لم يتوقف بوبر عند هذا الحدّ من النقد لفلسفة هيغل، بل يعتقد أن كل فلسفته تتضمن مفارقات تخدع العقل وتغالطه، لذا يقول« فمن وراء تلك البلبلة تكمن مصالح حكم فريدريك وليام المطلق، حيث تعمل فلسفة الهوية على تبرير النظام القائم، فخلاصتها الرئيسية هي "الوضعية الأخلاقية والتشريعية" أي الاعتقاد بأن ما هو كائن هو الخير، وما دامت لا توجد معايير سوى المعايير القائمة»[2]، فمنطلق هيغل الأساسي هو التوافق الموجود بين العقل والواقع بصفة منطقية، حيث يتكيف العقلي مع نوع ومتغيرات الواقع، ومن هذا بالذات استنتج هيغل أن الدّولة البيروسية القائمة بسلطتها وملكها تمثل الخير الأسمى للجميع، ولهذا ينبغي السعي وراء الوجود والعيش تحت سلطة هذا النوع من الدول.

---

[1]، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص، 62.

*فريدريك وليام الثالث ولد عام 1770، كان ملك بروسيا من عام 1797، إلى غاية 1840، وتوفي في يونيو 1840.

[2]، كارل بوبر، المرجع نفسه،ص، 74.

طبقا لهذه الفلسفة التي اتبعها هيغل في فهمه للدولة وعلاقتها بالمواطن، ثارت ثائرة بوبر مثل هذا الطرح، فقد راح إلى اتهام فلسفة هيغل بمعاداة الحرية والديمقراطية، وكل فكرة تدعو إلى التحرر والانفتاح على كل ما هو جديد وعقلاني ناتج عن الثورات العلمية والفلسفية التي عرفها تاريخ العقل البشري حتى هذه الفترة، ولعل عبارة بوبر هذه لأكثر دليل على ذلك، إذ نجده يقول« إني لأؤكد أن ديالكتيك هيغل مصمم من أجل إفساد أفكار 1789»[1]، ومدلول هذا أن فكر هيغل يعادي ويناقض مبادئ الثورة الفرنسية التي حدثت عام 1789، التي تنادي بالحرية والمساواة والأخوة بين الناس. فهي ثورة على كل ما هو قديم في مجال الحقوق والعلوم والقوانين؛ إنها تدعو إلى تحرير طاقات الإنسان من الركود الذي يعاني منه الإنسان الغربي في هذه الحقبة الزمنية بالذات.

استنتج بوبر من خلال استقرائه لفلسفة هيغل فيما يخص تحقق العقل في التاريخ، أن هيغل قد أفسد كل المقولات المعقولة التي ترجع للإنسان قيمه وسيادته خاصة عندما أعلى

من شأن الدولة على حساب الفرد، فقد استبدلها بمفاهيم مجردة كأفكار تسيّر العالم وتوجه تاريخه، يقول في هذا المقام « وإني لأتساءل أيضا ما إذا كان من اللائق والمعقول تجاوز ذلك الإفساد الحقير لكل شيء؟ فهو إفساد لا للعقل والحرية والمساواة وأفكار المجتمع المفتوح الأخرى فقط، بل للإيمان الصادق بالله أيضا وإفساد حتى للوطنية الصادقة المخلصة»[2]، فتعاليم فلسفة هيغل في منظور بوبر قد حوّلت مجموعة من الفضائل المدنية والدينية إلى نقائضها، فجعلت من المواطنة المبنية على قوة روح الانتماء إلى الخضوع لسلطة الدولة ومطلقيتها، وكما استعمل فكرة الله والعدالة الإلهية في نفس مستوى الدولة، حينما أراد الدفاع عن الدولة البيروسية المطلقة، لهذا تحولت طبيعة الإنسان من الحرية إلى الخضوع، فيقول

[1]، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص، 76.

[2]، المرجع نفسه، ص، 86.

أيضا« فالضمير تحل محله الطاعة العمياء وأخلاقية المجد والمصير الرومانسية عند هيراقليدس، أما الأخوة بين الناس فتحل محلها نزعة قومية كليانية»[1].

مما سبق يمكن القول أن هيغل انغمس في التبجيل المفرط للدولة البيروسية حتى وصل به المقام إلى تجاوز ونكران الذات الفردية واستقلاله االوجودي، فهيغل قام بثورة ضد كل نزعة فردية متحررة من كل قيود الطغيان والتسلّط، وبالتالي يمكن كذلك القول أنه بتوجهه هذا، قد خالف كل الآراء الداعية إلى الحرية والديمقراطية والمساواة في تقدير بوبر، فقد أخذ موقفا مناقضا لفكرة المواطنة كما تغنت بها فلسفة الأنوار، حيث يتمتع المواطن بحقوقه الفردية والجماعية، بحقوقه السياسية والاجتماعية بدون تمييز.

فكل هذا ناتج حسب اعتقاد بوبر انطلاقا من النزعة القومية التي تبناها هيغل في فلسفته، فكل نزعة قومية تاريخانية لا محال ستكون ضد العقل والحرية وكل مقومات المجتمع المفتوح على القيم الإنسانية الجديدة، إنها معادية للمجتمع الليبرالي الذي يعترف بالحقوق الكلية للإنسان؛ سواء كانت مدنية أو سياسية ومهما كان انتماءه أو مقامه.

إن طبيعة النزعة التاريخانية التي تفرض على الناس معارف مسبقة وأحكام قبلية عن مجرى ومسار التاريخ ومستقبل الإنسانية، أمر يؤدي إلى تجاوز ميول ومقاصد الإنسان ذاته، بل أكثر من ذلك يعترف بوبر أن الزعم بمعرفة أسرار المستقبل ينزع المسؤولية الأخلاقية[2] عن اللحظة الراهنة والحاضر، ويجعل منه فاقد للمعنى والمغزى، لأن الإنسان التاريخاني ينهمك وينشغل في معرفة المستقبل فقط، ومن هذا المنطلق نتج خوف بوبر من النزعات الكليانية والقومية التي سادت أوربا الحديثة؛ التي تدعو إلى تكريس الأخلاق الجماعية والروح الجمعية في الأوساط الاجتماعية، دون الاهتمام بالفرد كذات مستقلة منفردة، فهيغل يرى أن كل شعب

[1]، المرجع نفسه، ص، 86.

[2]، كارل بوبر، خلاصة القرن العشرين، ص،17.

دون حاكم أو ملك يتحول إلى غوغاء تغمره الفوضى ومبدأ اللاأخلاقية. فوحدة الشعب وحريته تتحقق في إطار الدولة التي تمثل روحه وغاياته، يؤكد بوبر هذا في قوله « فالأمة طبقا لهيغل توحّدها روح تفعل فعلها في التاريخ... إن الأمة التي يعنيها هيجل هي أناس يوحّدهم خطأ مشترك بشأن تاريخهم»[1]مكرسين بذلك قيمة ومكانة النزعة القومية والتاريخانية ومدى امتدادهما في أوربا، فكل شعب يتمتع بتاريخ عريق وتراث مجيد يجب البناء عليه مستقبلا.

وما نتج عن كل ذلك، هو ثورة نقدية قدمها بوبر ضد النزعة الكليانية وتشكلاتها عبر امتدادها التاريخي؛ منذ أفلاطون إلى ماركس. ولكن من زاوية أخرى، يمكن القول أن النظرة البوبرية وتصوره لسيمات ومميزات المجتمع الجديد؛ كان لها إسهام في رفضه لهذه النزعة، التي يقول عنها بوبر« ليست الكليانية سوى حلقة ضمن حلقات الثورة الدائمة على العقل والحرية، ولا تتميز أيديولوجيتها بالكثير عن حلقات أقدم، كذلك لا تتميز بنجاح قادتها في تحقيق أحد أسلافهم الأجرأ، الذين جعلوا من الثورة على الحرية حركة شعبية»[2]، فكل فكرة قائمة على مبادئ قبلية، غريزية، بعيدة عن التفكير العقلاني العلمي تجعل من أفراد المجتمع الذين يستقبلون هذه الأفكار، يشكلون حركة مناهضة للحرية والديمقراطية، لهذا نجد بوبر يوسم فلسفة هيغل بأنها تاريخانية ارتسمت عليها نزعة شمولية تنافي الحرية والاستقلال الذاتي للفرد، فهي فلسفة ذات هوية عرقية مبنية على الشعور بدلا من العقل، ما يجعلها تتناقض مع مبادئ الحداثة الغربية المنفتحة على حقوق وحريات إنسانية لا حدود لها، كما يمكن أن تكون كذلك؛ معادية لكل فكر جديد يرمي إلى وضع أسس عقلانية للمجتمع الجديد.

---

[1]، كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص، 98.

[2]،كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص،101.

تهدف الأنظمة التوتاليتارية إلى ممارسة السلطة بطريقة شاملة من طرف الدّولة، دون الأخذ بعين الاعتبار أية قيمة للفرد كذات مستقلة تمثل أحد أهم الوجودات في هذا العالم، فهي لا تعترف بقيمة الضمير الفردي واستقلاله الواعي، فغايتها الأساسية تكمن في تعبئة المواطنين لدعم إيديولوجيتها الرسمية الرافضة لكل توجه يختلف عنها. لهذا يقول كارل بوبر في وصفه للدولة بمنظور هيغل هذه العبارة« والمعيار الوحيد للحكم على الدولة هو النجاح التاريخي لأفعالها. وهذا النجاح ـ قوة الدولة وتوسعهاـ لا بد أن يتجاوز أية اعتبارات أخرى في حياة مواطنيها الخاصة؛ فالحق هو ما يخدم جبروت الدولة»[1]، فالجماعة والمصالح العليا للدولة تتجاوز قيمة الفرد، وحياته الخاصة، إن مثل هذا النظام يفرض على الفرد الانغماس في الجماعة حتى تقبل عضويته كمواطن في الدولة، ولهذا بدا لبوبر أن هيغل يقمع كل مبادرة فردية، رافضا بذلك مبدأ الاختيار الحر الذي يجسّد قيمة الفرد وحريته، ولهذا يقول أيضا بوبر« فالليبرالية والحرية والعقل، هي كالعادة محل هجوم هيجل. الدعوات الهيستيرية: نريد تاريخنا، نريد مصيرنا، نريد حربنا، نريد سلاسلنا، تتعالى من خلال صرح الهيغلية، من خلال قلعة المجتمع المغلق تلك، وقلعة الثورة على الحرية»[2].وما يمكننا فهمه في هذا المقام هو أن الفلسفة الهيغلية فلسفة عرقية تؤمن بمعيار واحد يتمثل في مصلحة الدولة أولا وقبل كل شيء، فكل ما هو مناقض لمصالح الدولة وإيديولوجيتها العرقية والقومية، يعتبر تهديدا للدولة ذاتها، وشر لا بد من الحد منه لأنه يتجه عكس غاياتها، ولهذا نعتقد أن الأنظمة الشمولية تفرض سيطرتها على كل نشاطات الأفراد على اختلاف ميادينها، فقد تتدخل في الحياة الأخلاقية وتوجه الفن والعلم والسياسة والاقتصاد والتجارة، وهذا ما يحيلنا كذلك؛ إلى القول أن فلسفة هيغل السياسية مبنية على الحتميات الكلية والمطلقة التي تلغي دور الضمير الفردي الحر، وتعلي من قيمة الضمير الجمعي.

---

[1]، المرجع نفسه، ص، 108،109.

[2]، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص، 122.

تبعا لما توصلنا إليه من خلال ما سبق تحليله، نفهم أن أي مفكر ليبرالي، يضع نظرية فلسفية من أجل بناء مجتمع جديد، يكون لزاما عليه تجاوز كل التصورات الماضوية القبلية التي تتجلى في فلسفة أي مفكّر سياسي، على غرار ما هو قائم في فلسفة هيغل مثلا، فعليه تناول هذه الفلسفة بالنقد والتحليل، بغية الكشف عن مكامن النقص فيها، للعمل بعد ذلك على استبدالها بفلسفة تكون بمثابة المرشد والدليل إلى كل أفعال الخير والتسامح، وتدعو إلى الإنصاف والإنصات في أوساط المجتمع، تكون مرصوصة بدعائم العقلانية التنويرية، فعلى حدّ تعير بوبر «ترتبط العقلانية بالاعتراف بضرورة المؤسسات الاجتماعية لحماية حرية النقد وحرية الفكر، ومن ثمة حرية الإنسان، وتؤسس العقلانية ما يشبه التزاما أخلاقيا نحو دعم تلك المؤسسات، ذلك هو السبب في ارتباط العقلانية ارتباطا وثيقا بالمطالب السياسية بهندسة اجتماعية وهي بطبيعة الحال هندسة تدرجية بالمعنى الإنساني، وفي اقترانها بالمطالبة بإضفاء العقلانية على المجتمع»[1]، فالعقلانية بهذا المعنى تدل على أخذ المرء لموقف يسعى من خلاله إلى حل المشكلات العالقة به، باللجوء إلى إعمال العقل والتفكير المنهجي الواضح؛ لأن الفكر الليبرالي يؤمن «أن حرية التفكير والجدل الحر، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التي لا تحتاج إلى تبرير إضافي»[2]، فكل نظام سياسي عادل يجب عليه توفير الحرية للمواطن، فعن طريق الحرية التي تضمنها الممارسات السياسية العقلانية فقط يمكن للإنسان الدّفاع والكفاح عن المبادئ السامية، والعمل على قلب الممارسات والأخلاق السيئة، التي تشير إلى السيطرة والقوّة والطغيان، إلى نقائضها، لهذا يقول بوبر« بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات حكم القوة والسلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح وفي سبيل حكم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السيطرة على الجرائم

[1]،كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص، 342.343.

[2]، كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ص، 192.

الدولية»[1]، فبهذه العقلانية فقط؛ الهادفة إلى الاستغلال الواعي والبنّاء لمقومات العقل البشري يمكن القضاء أو الحد ولو جزئيا على العديد من المشاكل والأزمات التي آل إليها حال الإنسان المعاصر، والتي أضحت تهدد حياته أينما وجد.

تدعو الفلسفة العقلانية حسب كارل بوبر إلى التشبث بالقيم المعنوية وتفضيلها على القيم المكاسب المادية، فالحرية والديمقراطية كأهم مطالب الليبرالية لم يكن لأي داع سوى لأنها « تمثل قيمة نهائية لا يمكن ردّها إلى أية قيمة مادية»[2]، فهذه المبادئ المعنوية لا تتحقق إلا في نظام سياسي ديمقراطي، لأنه أفضل الأنظمة الممكنة، إذا قارناها بالاستبداد والديكتاتورية أو حتى الأنظمة الأرستقراطية. فالذي يختار العيش في بلد ديمقراطي، تتوفر فيه إمكانيات لممارسة الحريات السياسية والمدنية، فإنه قد فضّل تحقيق الغاية الكبرى من وجوده، وتحقيق ماهيته، التي ليس بوسعه التخلي عنها، بقدر استطاعته التنازل عن المكاسب المادية، لهذا يضيف بوبر في عبارة أخرى قوله هذا« فنحن لا نختار الحرية السياسية لأنها تعدّنا بهذا أو ذاك، نحن نختارها لأنها تجعل الصورة الوحيدة التي يمكن لنا أن تكون الإنسانية المشتركة ممكنة، الصورة الوحيدة التي يمكن لنا أن نكوّن فيها مسئولين عن أنفسنا مسؤولية كاملة»[3]، فالحرية تدعو إلى تكريس ثقافة العيش المشترك بين الناس، وتتيح له فرصة الاستماع والإنصات للآخرين، مع أقرانه من المواطنين ومع الحكومة كذلك، إنها تدعو إلى تقبل الآخر مهما كان انتمائه الديني والثقافي والعرقي.

فالمناقشة النقدية والحرية الفكرية الفردية لا تتوفر إلا في ظل محيط ينعم بالحرية السياسية، ولهذا يربط كارل بوبر ربطا تلازميا بين الحرية السياسية والحرية الفكرية ويتجلى ذلك في قوله هذا « وهذا يعني أنه بدون الحرية السياسية فإن حرية الفكر غير ممكنة، كما يعني أن

[1]،كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص، 396.

[2]، كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص، 178.

[3]، كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص، 179.

الحرية السياسية شرط مسبق للاستخدام العقلي لكل فرد»[1]، وهذا يبيّن لنا بصورة عكسية أن الأنظمة الديكتاتورية والشمولية تعمل بقدر مستطاعها على نزع الحرية الفردية والجماعية للمواطنين، لكن الأنظمة الديمقراطية تجعل الاعتراف بقيمة الإنسان، واحترام حقوقه من خلال التقدير العالي والفعلي لثقافة إبداء الرأي بطريقة حرة ؛ بديهية لازمة وأساسية ترتكز عليها.

من أجل الوصول إلى ترصيص بنى مثل هذا المجتمع، يقترح كارل بوبر منهج الهندسة الاجتماعية، كأحد الطرق العلمية العقلانية التي توصل الباحث والعالم إلى نقد وتفكيك البنية الثقافية والتركيبية الاجتماعية للمجتمع، قصد تحليل مشكلاته وأزماته، فبوبر يعرّفها بأنها «الاختصاص الذي يدرس طريقة تنظيم المجتمع وإزالة مشكلاته وتناقضاته من أجل تنميته وتمكينه من بلوغ غاياته وأهدافه القريبة والبعيدة»[2]، كما يضع المهندس الاجتماعي المعالجات الإجرائية اللازمة لتغيير أوضاع المجتمع نحو الأحسن، وتخليصه من الطغيان والظلم والتخلف، ولهذا نقول أن الهندسة الاجتماعية تختص بمعالجة المشكلات المادية والروحية للمجتمع كبنية واحدة.

والغاية من وراء ذلك هي التأسيس لمجتمع يناشد القيم العليا للإنسان كالعدل والمساواة، كقيم حقيقية لا ميتافيزيقية، لهذا يقول بوبر« فالمهندس التدرجي يمكنه الإدّعاء أن النضال المنظم ضد الجور والحرب يكون مدعوما باستحسان وموافقة عدد كبير من الناس أكثر من النضال من أجل تأسيس مثل أعلى ما»[3]، والمقصود هنا هو أن الإنسان المعاصر يودّ تجاوز الفلسفات الميتافيزيقية والمثالية التي تصنع أوهاما لا صلة لها بالواقع المعاش، على شاكلة النهج الذي سلكه الفلاسفة السابقين والذين نظّروا لمشروع مجتمع من قبل، مثل أفلاطون

[1]، كارل بوبر، المرجع نفسه، ص، 172.

[2]، كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص،41.

[3]، كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص، 262.

وهيغل وماركس، فهي مشاريع لا تمت بصلة بواقع الناس، ومنه نجد بوبر يصفها بالهندسة اليوتوبية، التي تتجه عكس طموحات المواطنين، لهذا يقول بوبر« وعلى العكس من ذلك، فإن المحاولة اليوتوبية لتحقيق دولة مثالية، مستخدمة خطة عمل المجتمع ككل تتطلب حكما مركزيا قويا للقلة، ولذلك فمن المحتمل أن تؤدي إلى ديكتاتورية»[1]، فكل فلسفة وكل مشروع نظري ينبغي أن يراعي خصوصيات المجتمع الموجّه إليه قصد تحقيق الهدف المنشود.

إن الرغبة في التغيير والتقدم تدفع أفراد المجتمع الواحد إلى التشبث بما هو واقعي وحقيقي، وهذا ما يجد صداه في الهندسة الاجتماعية التي وضع معالمها ومبادئها كارل بوبر، فهي منهجية ذات منطلق واقعي غايتها البحث عن السبل الكفيلة لتقويم هذا الواقع وإصلاحه، بما أنها تتصل مباشرة بحياة الأفراد، ولهذا يقول بوبر «فإن خطة عمل الهندسة المتدرجة بسيطة نسبيا، فهي برامج عمل لمؤسسات منفردة، للصحة ولتأمين العاطلين عن العمل، مثلا، أو تحكيم محاكم أو وضع ميزانية لمعالجة الكساد، أو إصلاح تعليمي»[2]، فعمل مثل هذا، يتطلب من المهندس الاجتماعي؛ البحث النظري الذي يربط بين الظواهر الاجتماعية وإيديولوجيتها وجملة القيم السائدة في المجتمع، للعمل على تأسيس العلاقة بين الرئيس والمرؤوسين في جميع مؤسّسات الدّولة، على مرتكزات عقلانية لتحقيق الاحترام الكلي للحقوق والقيم الإنسانية لكل الناس، من جانب أول، أما من الجانب الثاني، قد يمكن منهج الهندسة الاجتماعية من التغلب على أكثر المشكلات الاجتماعية وتسهم في الإصلاح السيّاسي والمؤسساتي في الدّولة.

من خلال قراءتنا لمعظم مؤلفات كارل بوبر، نفهم من ثناياها أنه صاحب مشروع فلسفي سياسي، يرغب من خلاله التأسيس لنظرية في الفلسفة عامة والفلسفة السياسية

[1]،كارل بوبر ، المجتمع الفتوح وأعداؤه، ص،263.

[2]، المرجع نفسه، ص، 262.

خاصة، تختلف عن الفلسفات الشمولية التي تجعل الدولة في مستوى الإله، من حيث علاقتها بالمواطن؛ تلك هي الفلسفة المثالية التي دشّن إرهاصاتها الأولى أفلاطون، ثم دعّمها هيغل في الفترة الحديثة، فهو ضد كل نسق فكري طوباوي، ومناهض لكل نظام سياسي شمولي يرتكز على مفاهيم مطلقة. فبوبر انتقد الفكرة التاريخانية التي اعتمد عليها هيغل في محاولته لتفسير التاريخ وفهم أحداثه، كما كان أيضا منافيا، لفلسفته في الدولة حينما جعل من الدولة غاية للمواطن يسعى لبلوغها، لهذا نقول أن بوبر يعدّ من أشدّ المنتقدين لفلسفة هيغل على كل المستويات، ولكنه لم يبق في مستوى النقد فقط بل قدّم نظرية في السياسة علّها تكون الحل لتناقضات العصر، ومن نتائج هذا العمل؛ نجد كارل بوبر قد دشّن مشروعا فكريا من أجل الدفاع عن العقلانية النقدية التي ظهرت أسسها الأولى خلال القرن العشرين، من خلال هندسة اجتماعية تدرجية تتجاوز كل نسق فكري شمولي ومغلق على ذاته، إنه يدعو إلى مجتمع مفتوح على روح العصر المرسومة بالعلم والنقد والديمقراطية، التي تتيح إمكانية العيش في حرية وأمن.

الخاتمة

تعكس فلسفة هيغل السياسية نموذجا معرفيا خاصا، يهدف إلى ابداع نظرية عن الدولة تتطابق مع المنظومة المنطقية لنسقه الفلسفي، ومحاولة صيانة ومعالجة العيوب والاختلالات النظرية والمنطقية القائمة في النظريات الفلسفية حول المواضيع السياسية السائدة قبله؛ لذا فقد حاول إعادة صياغة فلسفة جديدة تكون بمثابة المثال الذي ينبغي أن تبنى عليه أسس الدولة من جديد، لهذا سعى جاهدا إلى تقديم فكرة عن الدولة ومجمل مجالات الفلسفة السياسية والتاريخية.

فخلال قراءة نقدية لتاريخ المجتمعات وواقعها، تبين لهيغل أن الفلسفة يجب أن تكون رائدة في فهم هذا الواقع ومحاولة علاج انتكاساته، من خلال تقديم بناء فلسفي ومنهجي يتجاوز الواقع اللاعقلاني لبنية وترتيبات هذه المجتمعات. وفي بحثنا هذا حاولنا قدر المستطاع استنطاق النصوص الهيغلية التي تخدم موضوعنا، وتكون بمثابة الدليل المرشد إلى فهم مشكلة بحثنا مع توخينا الحذر من النزوح بفكره إلى معاقل الذاتية وتجريدها من مضمونها الموضوعي وكل هذا ما مكننا من استخلاص النتائج التالية:

* لقد ميّز **هيغل** بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي بخلاف فلاسفة اليونان وروّاد العقد الاجتماعي، حيث جعل منه حيزا مستقلا عن الدولة، ومناقضا لها من حيث المغزى والبنية، لكن مع ذلك أقر هيغل بإلزامية خضوعه وتابعيته لنظام الدولة، وهكذا يكون **هيغل** قد أخرج فكرة المجتمع المدني من الغموض إلى الوضوح عندما فصل بين الوجودين، ووضع منطوقة المجتمع المدني بين الأسرة والدولة ليجعله في الحدود الفاصلة بين تفكك الأسرة عندما يسعى أفرادها إلى تحقيق مصالحهم الخاصة ـ خاصة المادية منهاـ والدولة باعتبارها الجهاز العقلاني الحافظ للنظام، ولهذا، يبدو لنا أن المجتمع المدني يمثل ميدانا للتنافس والصراع من أجل إشباع الحاجات الفردية الجزئية.

* المجتمع المدني عند **هيغل** هو نتيجة العلاقات المادية الناتجة عن نشاطات الأفراد وبالتالي فهو ناتج عن الفردية والجزئية، حيث نجد الارتباط المتبادل الوحيد بين أفراده كان حول المصالح الخاصة، وتلك هي الميزة الأساسية له.

* يتضمّن المجتمع المدني في ذاته أساسا ماديا يمكنه تحقيق العقل والحرية، ولكن لما كانت ميزة هذا العقل هي طغيان الضرورة العملية والاقتصادية عليه، فالحرية قد تفقد معناها الحقيقي في ظل التنافس والصراع حول المصالح الخاصة والمتعارضة بين الأفراد.

* فصل هيغل المجتمع المدني عن النظام المعقول للدولة كون المجتمع المدني يمثل تجمعا عرضيا وليس جوهريا ولا يمكنه تحقيق ذاته إلا عندما يندمج تحت غطاء الدولة التي تمثل الكلي والفكرة المطلقة.

* إذا أخذنا مفهوم المجتمع المدني كما ورد في الديمقراطيات المعاصرة كحيز مستقل يمارس مهامه كسلطة مضادة لسلطة الدولة، فإننا سنجد أنه لا ينطبق على التصور الهيغلي للمجتمع المدني، لأنه يحدس فيه ساحة للصراع حول المصالح الذاتية الجامحة، لذا وجب أن تتحكم فيه مجموعة من القوانين التي تسهر الدولة على تنظيمها، فالنقابات على ستيل المثال؛ لا يمكنها أن تخرج عن نطاق الدولة وتعمل بعيدا عن قوانينها، وهذا من أجل أن يتطابق تصور هيغل للدولة ككل يعلو فوق المجتمع المدني والذي لا يقبل بهذا الحيز المستقل رغم أنها قائمة على مبدأ التشاور والفهم العام.

أما ما يتعلق بموقف هيغل من الديمقراطية، فإن قراءة النص الهيغلي لا توحي لنا بأنه من المدافعين عن النظام الديمقراطي بكل آلياته التنظيمية والتطبيقية، لكن من جانب آخر نعتقد أنه من المجحف وصف هيغل بعدو الديمقراطية أو ضد المجتمع المفتوح؛ على غرار ما ذهب إليه بوبر، فممارسة سلطة الرقابة على التنظيمات المختلفة للمجتمع المدني حسب ما هو مطروح في التصور الهيغلي للدولة؛ هو ما يجعل كل مفكر ليبرالي يعتقد بأن تصور

الدولة كجهاز كلي من قبل هيغل هو ما يجعل تصنيفه سهلا في خانة المفكرين الأساسيين الذين أرسوا القواعد السياسية الأولى لظهور النظام الشمولي.

لكن التمحيص والتدقيق في فلسفة هيغل السياسية يظهر لنا أنه يود إرساء قواعد لدولة تحترم حقوق الفرد وتعمل على حماية حريته، فهذه الأخيرة تمثل غاية كل روح وكل فكرة عقلية. فسيادة الشعب مضمونة وحريته ليست بغائبة عن دواليب فكر هيغل، إذ لا معنى للقانون ولا جدوى من وجوده؛ إذا ما كان غير صادر ومعبر عن ذات الشعب وقيمه وثقافته، وإذا كانت غاياته منحازة عن تحقيق النفع العام ومصالح الجماعة وحماية المجتمع، والدليل على كل ذلك أن هيغل قدم نظام الملكية الدستورية كأفضل الأنظمة لسياسة الدولة وشؤون الجماعة.

ولكن هذا لا يعني أن هيغل لم يسهم في تحديد المعالم الأولى لانفصال المجتمع المدني عن الدولة، وهو الأمر الذي سيمارس تأثيرا حاسما على الفكر السياسي المعاصر والمتعاطي بشكل خاص مع طبيعة ومكونات ووظائف المجتمع المدني.

نعتقد في الأخير بأن التطورات السياسية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة في كل الميادين وما أنتجته من تغيرات على مستوى حياة الإنسان، وانتشار العنف السياسي والتطرف بكل أشكاله، تستلزم حضورا قويا لتنظيمات المجتمع المدني المستقلة عن الدولة السياسية؛ نظرا لدورها المفصلي والفعال في تنمية وعي الإنسان وحمايته من كل هذه الآفات، كما تسعى بكل ما أوتي لها من صلاحيات لتهيئة هذا الإنسان ليكون مواطنا صالحا يعمل على تحقيق الصالح العام، والحد من تغوّل الدولة، وبذلك يمكن الحكم على مثل هذه الممارسات بالديمقراطية، وهو ما يصطلح عليه بالتحقق الفعلي للديمقراطية، التي مطلوب منها بدورها العمل على توفير المناخ الملائم لنشاط المجتمع المدني في إطار الدولة.

ولا يسعنا في خاتمة بحثنا هذا سوى القول أن فلسفة هيغل عامة وفلسفته السياسية خاصة؛ قد أثارت إشكاليات فكرية تتجدد باستمرار في متون الفكر السياسي لحقبة ما بعد هيغل، والدليل على ذلك؛ هو أن فكر عصر بأكمله اتجه إلى تناول فلسفة هيغل بالنقد والتحليل والدراسة، وهو الاهتمام الذي يترجم أصالة هذه الفلسفة ومدى أهميتها في تاريخ الفلسفة السياسية.

قائمة المصادر والمراجع

أ. قائمة المصادر باللغة العربية:

1. هيغل، جورج فريديريك فلهلم، أصول فلسفة الحق، ط.3، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

2. ـــــ، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1974.

3. ـــــ، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

4. ـــــ، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع.

5. ـــــ، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العولني، المنظمة العربية للترجمة.

6.ـــــ هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

ب . قائمة المراجع

- باللغة العربية

1، أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ط1، سوريا، دار الكتاب العربي، 2010.

2، ألان توران، ما الديمقراطية، تر، عبود كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2000 .

3، ألان توران : نفذ الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997

4، أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، مصر، دار المعارف، 1995.

5، إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978

6. ـــــــ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

7. ـــــــ، توماس هوبز فيلسوف العقلانية،(بيروت، دار الثقافة للنشر والتوزيع)، 1995.

8، إتين باليبار وآخرون، ماركس ونقده للسياسة، تر، جوزيف عبد الله، ط.1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1981.

9، إيبرلي دون إي، بناء مجتمع من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الواحد والعشرين، تر، هشام عبد الله، مراجعة، فؤاد سروجي، ط1، القاهرة: الأهلية للنشر والتوزيع،2003.

10، إيريك وايلي، هيغل والدولة، تر: نخلة فريفر، ط3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

11، اهرنبرغ، جون، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، مراجعة: فالح عبد الجبار، ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

12، استراوش ليو، كروبسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ط.1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005 .

13، المديني، توفيق، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.

14، الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، ط.1، بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية،1995.

15، الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط.1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

16، البستاني، محمود، الإسلام وعلم الاجتماع ، ط.1، بيروت، لبنان: مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، 1994.

17، بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، ترجمة، أحمد محمود، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ،2008.

18، بشارة عزمي: المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط،،6 المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت.2012

19. بوبر كارل ، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، تر، بهاء درويش، (دون طبعة)، الإسكندرية، الجلال للطباعة والنشر، 1994.

20، ـــــــ، أسطورة الإطار: دفاع عن العلم والعقلانية، تر: يمنى ظريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د، ط، 2001م.

21، ـــــــ، بؤس الإيديولوجيا، تر: عبد الحميد صبرة، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان 1992.

22، ـــــــ، المجتمع المفتوح وأعداؤه، تر: حسام نايل، ط1،ج2، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2015.

23، ـــــــ، خلاص القرن العشرين، تر: الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

24، ـــــــ، عقم المذهب التاريخي، تر: عبد الحميد صبرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1959.

25، بولنتزاس نيكولاس، الإيديولوجيا والسلطة .نموذج الدولة الفاشية، ترجمة: نهلة الشهال، بيروت: دار ابن خلدون، 1999.

26. بوليتزر، جورج، أصول الفلسفة الماركسية' ترجمة: شعبان بركات، بيروت: منشورات الملكية العصرية، دون سنة النشر.

27. بركات، حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين،ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

28. بدوي، عبد الرحمن، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل،ط.1، بيروت: دار الشروق، 1996 .

29. ـ تشارلز تيللي، الديمقراطية، تر، محمد فاضل طباخ، ط1،بيروت، المنظمة العربية للترجمة)،2010.

30. جاد الكريم، الجباعي، المجتمع المدني هوية الاختلاف.

31. جان بيار كوت، جان بيار مونييه: من أجل علم اجتماع سياسي، تر، محمد هناد الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ج1.

32، جاك تكسيه، غرامشي: دراسات ومختارات، مر: جميل صليبا، تر: ميخائيل ابراهيم مخول، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1972.

33، جان توشار وآخرون : تاريخ الفكر السّياسي، تر، علي مقلد، ط 2، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1983

34، جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، تر، حيدر إسماعيل حيدر، مراجعة :ربيع شلهوب، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

35، جون بيار لوفيفر، بيار ماشيري، هيغل والمجتمع، تر، منصور القاضي، ط،1، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،1993.

36، حاروش، نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، ط. 2، الجزائر: طباعة دار الأمة، 2000.

37، خليفة، فريال حسن، نقد فلسفة هيغل، كيركجورد، فويرباخ، ماركس، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

38، دبلة عبد العالي، الدّولة رؤية سوسيولوجية، ط.1، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2004.

39. ديلو ستيفن، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، القاهرة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،2003.

40. دياب محمد حافظ، قطب سيد، الخطاب والإيديولوجيا، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1988.

41. راوية عباس عبد المنعم، جون لوك : إمام الفلسفة التجريبية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1987.

42. روسو، جون جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،ترجمة و تقديم وتعليق: عبد العزيز لبيب، ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

43. ـــــ، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، تر، بولس غانم بولس غانم، (المنظمة العربية للترجمة، 2009).

44، ستيس وولتر، فلسفة هيغل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مصر: مكتبة مدبولي، 1996.

45. ـــــ، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط،2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005.

46،، ـــــ، فلسفة الروح، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلد، 2، ط3، بيروت، دار التنوير، 2005.

47. سالم، ممدوح، المجتمع المدني في البلدان العربية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الناشر،2004.

48. سميث، جيوفري نويل، هور كينتين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، تر:فاضل جكتر، ط.1، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991 .

49. ستفين دي تانسي، علم السياسة الأسس، تر، رشا جمال، مراجعة، جمال عبد الرحيم ،ط.1، بيروت: المركز الثقافي العربي،2002.

50، سو، روجيه، المجتمع المدني في مواجهة السلطة، ترجمة: صالح نيوف، 2003 .

51، سرو رينيه: هيغل الهيغلية، تر، أدونيس العكرة، ط،1 بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993.

52، شاتليه فرانسوا، هيغل، ترجمة: جورج صدقيني، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

53، صبحي، محمود، في فلسفة التاريخ، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

54، عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيغل، مكتبة الانجلو مصرية،1970

56، عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط1، بيروت (المركز الثقافي العربي، 1993).

57.غارودي، روجيه، ماركسية القرن العشرين، تر: نزير الحكيم، ط5، بيروت: منشورات الآداب.

58، غليون برهان، المحنة العربية (الدولة ضد الأمة)، بيروت لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، 1994.

59. غرا مشي أنطونيو، كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، لبنان: دار المستقبل العربي، 1979.

60، غريفين مارتن ومارتن أوكالاهان ،المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية، مركز الخليج للأبحاث، 2008.

61.غيوم سيبرتان بلان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، تر: عز الدين الخطابي، مراجعة، جورج كتورة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.

62. فلوربابيه، مارك، الرأسمالية أم الديمقراطية خيار القرن العشرين، ترجمة: عاطف المولى، ط.1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2007.

63، ف، فولغين،- فلسفة الأنوار ،هنرييت عبودي، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006.

64، فريدريك انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر، إلياس شاهين،ط،1، موسكو، دار التقدم، 1884.

65، قطب سيد، الإسلام ومشكلات الحضارة، القاهرة: دار الشروق، 1982.

66، كامنكا، أوجين، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة وتقديم: مجاهد عبدا لمنعم، القاهرة: الهيئة المصرية للترجمة، 2011.

67، كاميت، جون، غرا مشي حياته وأعماله، ترجمة: عفيف الرزاز، ط1، القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

68، كارلو سالنياري، ماريو سبينيلا، فكر غرامشي: مختارات 1، تعريب، تحسين الشيخ علي، بيروت، دار الفارابي، 1976.

69، كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، بيروت: دار المعارف، دون تاريخ نشر.

70، كريس هورنر، أمريس وسيتاكوت، التفكير فلسفيا، تر، ليل الطويل، دمشق، الهيئة الوردية للكتاب 2011.

71، لوك، جون، في الحكم المدني، تر، ماجد فخري، (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع)، 1959،ص 245.

72. لينين، عن الشباب، تر: دار التقدم موسكو.

73، مايكل إدواردز، المجتمع المدني :النظرية والممارسة، تر: عبد الرحمن عبد القادر شاهين، مر: سعود المولى، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

74، ماركيوز هربرت، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية،ترجمة: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980.

75. ماركس، كارل ، مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل.

78، ـــــ، بؤس الفلسفة، تر: محمد مستجير مصطفى، ط4، لبنان : التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

79. ماركس كارل ، فريدريك انجليز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة، فؤاد أيوب،ط،1، دار دمشق.

80، محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل،ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،2005.

81، محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة في الفكر الألماني الحديث، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1982.

82، محمد كامل ليلة، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، ط 1.بيروت، دار النهضة العربية 1970.

83، مشال ميتياس ، هيغل والديمقراطية، تر، إمام عبد الفتاح إمام، ط.1، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

84. هوبز توماس، الليفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،

85، هوبز، توماس، حالة الطبيعة.

86، هرمان دونكر، البيان الشيوعي، النص الكامل مع دراسة وتحليل، تر، عصام أمين، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2008.

87. هنري لوفابر، هذه هي الماركسية، تر، محمد عيساني، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952.

88، وائل غالي، نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيغل، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

89، وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، مصر(المجلس الأعلى للثقافة)، ص، 333.

ب، المراجع باللّغة الأجنبية:

1 Karl Marx ; Friedrich Engels ,l idéologie allemande,tra, henri auger et gilbert badia, éditions sociales, paris.

.2 Karl marx,engls, le manifeste du parti communiste

3 jean deléniere, La constitution de l allemagne, de friedrich hegel, France, siècle culture et histoire; 2003.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، تصدير: الهيئة العامة لشؤون المطبعة الأميرية، القاهرة، 1983.

2،أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية المصطلحات التقنية والنقدية للفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل،ط.2، بيروت: منشورات عويدات،2001 .

3، جميل صليبا ،المعجم الفلسفي، بيروت لبنان: دار الكتاب اللبناني . ج2، 1982.

4، ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة.

5، منير البعلبكي، المورد القريب قاموس إنجليزي–عربي، ط5، بيروت: دار العلم للملايين، 2004.

6، مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ط،1، بيروت، دار الروافد الثقافية.

7، لجنة من العلماء السوفيات والأكاديميين، الموسوعة الفلسفية، إشراف، م، روزنتال، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة.

المجلات:

1. حامد، خليل، «الوطن العربي والمجتمع المدني »، كراسات إستراتيجية، مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات الاستراتيجية، العدد الأول السنة الأولى، 2000.

2. الجنحاني الحبيب، «المجتمع المدني بين النظرية والممارسة»، مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، 1999.

الملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوعا محوريا في الفلسفة السياسية، يتمثل في مفهومي المجتمع المدني والديمقراطية، حيث تطرقنا فيها إلى مقاربة هذين المفهومين بالفلسفة السياسية عند هيغل، فكانت الغاية منها؛ هي التقصي عن تجلياتهما في النسق المنطقي والفلسفي عنده، فتبين لنا أنه ميز بين مجالي المجتمع المدني كحيز يعبر عن الجزئية، يتصارع فيه الأفراد من أجل المصالح الاقتصادية والمادية، ما يجعله لا يرتقي لمستوى الدولة التي ترمز إلى المعقولية والحرية كما يعرفها هيغل. وأما ما يتعلق بموقف هيغل من الديمقراطية، فيظهر لنا أنه ليس من المدافعين عن النظام الديمقراطي، لكن لم يكن من المناهضين لحرية وحقوق الإنسان، فقد كانت فلسفته في القانون أكبر دليل على ذلك، حيث ينبغي أن يعبر عن ذات الفرد وثقافته وهويته، ولهذا يرى هيغل في نظام الملكية الدستورية أفضل الأنظمة السياسية لتسيير حياة الناس داخل إطار الدولة.

الكلمات المفتاحية: هيغل، المجتمع المدني، الديمقراطية، الفلسفة السياسية، الدولة.

Abstract:

This study deals with a central topic in political philosophy, represented in the concepts of civil society and democracy, in which we discussed the approach of these two concepts to Hegel's political philosophy. It is the investigation of their manifestations in his logical and philosophical system, and it turns out that he distinguished between the two fields of civil society as a space that expresses the partial, in which individuals struggle for economic and material interests, which makes him not rise to the level of the state that symbolizes reasonableness and freedom as Hegel defines. As for Hegel's position on democracy, it appears to us that he is not a defender of the democratic system, but he was not an opponent of freedom and human rights. In the constitutional monarchy, the best political systems for managing people's lives are within the framework of the state.

Keywords: Hegel, civil society, democracy, political philosophy, state.

.