المحور الأول: الفكر السياسي الشرقي القديم

1- الفكر السياسي الشرقي

أ- التنظيم السياسي والإداري في الحضارة البابلية

بلاد بابل أو البابلية أو بابل تعني بالأكّدية (بوابة الإله). كان الفرس يطلقون عليها اسم "بابروش" دولة بلاد ما بين النهرين القديمة. كانت تُعرف قديما ببلاد سومر التي تقع بين نهري دجلة والفرات (جنوب بغداد حاليا). ظهرت الحضارة البابلية ما بين القرنين 18 ق.م-6 ق.م، ومركزها مدين بابل التي تداول عليها العديد من الشعوب والحكّام، وأسّسها حمورابي عام 1763 ق.م الذي كان قد هزم آشور في عام 1760 ق.م وأصدر قانونه المعروف باسم شريعة حمورابي، وكانت بابل قائمة على الزراعة.

- **النظام السياسي والإداري:** عرفت الحضارة البابلية نظام الحكم الملكي الوراثي. كان القصر الملكي هو المركز الإداري إلى جانب المعبد. ادّعى ملوك بابل أن الآلهة هي التي اختارتهم لحكم البلاد، وفوّضت إليهم التصرّف في شؤون الرعية، وهم بذلك لم يُؤلِّهوا أنفسهم كما فعل غيرهم.

كان الملك هو المسؤول عن تحديد مهام كبار الموظّفين في القصر، حيث يكلّفهم بالمهام العسكرية أيام الحرب. لم يكن الملك حاملا لألقاب فضفاضة مثل ملك الجهات الأربعة التي كانت شائعة في المملكة الأكدية، بل كان يكتفي بلب "الملك الكبير"، "الملك القوي"، وأطلق حمورابي على نفسه لقب "الراعي الوالد". كان الوزير "سوكّلو" يساعد الملك، والمحافظ "ربيانون" (الكبير) يدير الأقاليم والمقاطعات باسم الملك، ثم شاعت عنه تسمية "خزيانم/خَزنّمُ". كان من واجب مختلف موظفي الإدارة أن يكونوا قادرين على الكتابة، لذلك كثيرا ما أُشير لهم بصفة "طبُشّرو" أي الكتّاب، حيث كانوا قائمين على شؤون زراعة القصر والمعبد، قياس الأراضي لأصحاب الأملاك والمزارعين المستأجرين، مراقبة شؤون تربية الحيوان والصيد. كما كان هناك مسؤولون عن تنظيم القنوات المائية الرئيسية وصيانتها، وإقامة الحواجز والسدود على الأنهار، أما أمر تحصيل الضرائب والرسوم المختلفة من التجار وأصحاب المهن المختلفة فكانت تقع على مسؤولية الجُباة "ماكِسُ".

ب- الفكر السياسي الهندي

إن أهم الديانات الفلسفية التي عرفتها الهند هي **البراهمية** و**البوذية**:

- **البراهما**:Brahma وهي عقيدة هندوسية ظهرت في القرن 8 ق-م وسميت البراهمية نسبة إلى براهما، وأهم كتاب البراهما المقدس هو كتاب **الويدا**، والذي ليس له كاتب معيّن ومعروف. تقوم البراهمية على عدم المساواة بين البشر، حيث تقسّم المجتمع إلى أربع طبقات حسب المكانة الاجتماعية والسياسية للإنسان وهي:

- **طبقة البراهما**: وهي الطبقة العليا في المجتمع حيث تهتم بالعلم والدين، وكان شعارها **كل ما في الكون ملك للبراهمي وله دور في كل موجود**.

- **طبقة الإكشتيريا**: وهي الطبقة الثانية أي أنها الثانية على سلم التنظيم الاجتماعي والسياسي. وتهتم هاته الطبقة بالفلسفة والعلم وهي أوفى طبقات الدولة.

- **طبقة الويشيا**: وهي الطبقة العاملة أو الشغّيلة، وتهتم بأعمال الزراعة و التجارة.

- **طبقة الشودرا**: وهم السكان الأصليون للهند حيث تهتم هاته الطبقة بالأعمال الشاقة، وتجب عليها الطاعة الكاملة لأوامر البراهما حتى يسعدوا وينعموا بعد الموت.

- **البوذية** : وهي ديانة جاءت لتبشّر بالخلاص من الألم، عن طريق ترك الرغبة وتحقيق التنوير الأعلى الذي يعرف باسم **النيرفانا** وهي واسعة الانتشار في العصر الحديث كاليابان، الصين، وبورما والنيبال، إذ يوجد لها نحو 500 مليون معتنق. مؤسس البوذية هو الراهب الذي اعتزل

العالم ويدعى **سيدهازتا غوتما**، والذي أصبح فيما بعد يعرف باسم **بوذا** أي **العارف المستيقظ والعالم المتنور**، ويدعى أيضا بالرجل المستنير. والبوذية ضد البراهمية، بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسها المعقّدة في عبادة الآلهة والتضحية. حيث تسعى البوذية إلى التحرر من الألم عن طريق التغيير الاجتماعي، وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، كما أنكر أيضا الديانات الهندية وأصبح ملحدا في نظر الباحثين، إذ تقوم البوذية على المذهب الفلسفي القائل بأن العالم والشخصية الإنسانية شكّلا تيارا من عناصر المادة والوعي. وتحاول البوذية الابتعاد عن الثراء والغنى والقضاء على الفوارق الطبقية للمجتمع، كما فعل بوذا نفسه عندما ترك أمواله وابتعد عن الثراء، واعتمد على العيش القائم على العطايا والصدقات، مما جعل البوذية **عقيدة تقدمية** عند معتنقيها. لقد اشتهرت الهند بكثرة الأديان والمعتقدات واللغات واللهجات، حيث نجد فيها حوالي 240 لغة و 300 لهجة مما أدّى إلى التباعد الفكري، حيث لا نجد قاعدة أو منهجا لدين معيّن. وأقدم الديانات الهندية هي **الهندوسية**، حيث تقوم على عدة عبادات، تتعدد فيها الآلهة وكل ظاهرة طبيعية لها إله.

– كوتيليا (312–296 ق.م): يمثل هذا المفكر الهندي أبرز الشخصيات التاريخية التي ساهمت في إثراء الفكر السياسي في الهند القديمة كما أنه يمثل أبرز الخارجين على المسلّمة الدينية التي حكمت هاته المرحلة. فقد كتب كوتيليا عندما كان وزيرا لدى الإمبراطور الهندي **شاندرا غوبتا Chandra Gupta** دراسة علمية دقيقة حول موضوعات مختلفة كالحرب وعلاقات التحالف، ودور العوامل الجغرافية والأخلاق السياسية(بعيدا عن الأخلاق الفردية) ومفهوم القوة، ووظائف الدولة... ويمكن إبراز جوانب مناقشاته كالآتي:

– على الحكومة أن تجعل من دولتها قوية بشكل يتناسب مع القوة المتوفرة لدى الدول الأخرى.

– على الدولة أن تضع في اعتبارها أن كل الدول المجاورة لها هي عدو محتمل، لذا يجب غزوها كلما بدت ضعيفة، أو ليس لها حلفاء يمكن أن تعتمد عليهم.

– على الدولة أن تقدم على أي سلوك مهما كان مضمونه، من أجل إضعاف خصومها المحتملين.

– إن الدول المجاورة لأعداء الدولة، هم حلفاء محتملون، لذا يجب تعزيز العلاقة معهم من أجل الوقوف في مواجهة خصومها.

– ما أن يصبح حلفاء الدولة جيرانا لها جغرافيا، فإن ذلك قد يحوّلهم إلى أعداء محتملين.

إن الفكرة المركزية لدى هذا المفكر الهندي هي البحث في كل السبل لتقوية الدولة داخليا وخارجيا، سواء بتوسيع أراضيها، أو بتدمير خصومها، أو بالتحالف مع غيرها. وربما من المفيد الإشارة إلى أن الدولة التي كان كوتيليا يقدّم لها النصيحة، هي دولة **موريا**، والتي نجحت في الاستيلاء على شمال القارة الهندية كلها، وتمكنت من تدمير قوات مقدونيا اليونانية التي تركها الإسكندر الأكبر في الشمال الغربي من الهند.

وعندما يحدثنا عن متغيرات القوة للدولة، يقول كوتيليا في رؤية واقعية واضحة تجعل منه من أوائل المفكرين الواقعيين في نطاق نظرية العلاقات الدولية:" **إن امتلاك المدن المركزية في القلب وعلى الأطراف، وإنتاج المواد الأساسية لا لشعبك فقط، بل للآخرين لاستثمارها في أوقات مجاعاتهم، والاستحواذ على الأراضي الخصبة والمناجم وغابات الأخشاب والمراعي، والسيطرة على مصادر المياه دون الاعتماد على مياه الأمطار، والثراء في أنواع مختلفة من السلع التجارية، والقدرة على تحمل أعباء تجهيز جيش ضخم، ودفع ضرائب باهظة، وأن تتوفر على مزارعين أكفاء، وتوفر درجة عالية من الولاء... هذه هي مواصفات الدولة القوية**. وليست متغيرات القوة المادية فقط هي محور اهتمام كوتيليا، بل أن إدارة هاته المتغيرات تمثل عنصرا إضافيا للقوة، ثم يقول:" **إن من يعتقد بأن قوته تزداد كمّا ونوعا أكثر من قوة خصمه، وأن خصمه يتقهقر، قد يغفل مع الزمن عودة القوة لذلك الخصم... إذا شعرت بضعفك تجاه خصومك، لابد من صنع سلام معهم، وإذا شعرت بتفوقك عليهم، لابد من شن الحرب، أما إذا شعرت بعدم قدرتك، ولكنك قادر على الدفاع عن نفسك، فلابد من التزام موقف الحياد**. إن التمعن في كل ما كتبه كوتيليا يوحي لنا بشكل قوي بأن المتغيّر الديني لم يكن جوهريا في تنظيره.

جـ– الفكر السياسي الصيني

لا يمكن الحديث عن الفكر السياسي الصيني دون التطرق إلى اسهامات كونفوشيوس والديانة الطاوية باعتبارهما إحدى الفلسفات الوجودية التي ساهمت في سقل الفكر السياسي الصيني مند أمد بعيد.

– الكونفوشيوسية:

تنسب هذه الفلسفة – أو "الديانة"– إلى كونفوشيوس، وهو شخصية ما زال الجدل قائما حول هويتها الحقيقية، إلا أن الشائع عن سيرته أنه وُلد في منتصف القرن السادس قبل الميلاد، وكان اسمه الحقيقي "كونغ فو تسِه".

نشأ في أسرة فقيرة بولاية "ليو" (مقاطعة شاندونغ حاليا)، وترقى في عدة مناصب حكومية، ثم تفرغ في سن التقاعد لتدريس الناس قواعد الحكمة، ولم يكن يعدّ نفسه مبتكرا لفلسفة جديدة بل كان ناقلا لتقاليد أخلاقية قديمة.

كان كونفوشيوس معتادا على الطواف في الأقاليم الصينية للتبشير بأفكاره، وكان جلّ اهتمامه منصبا على إصلاح الحكام والأمراء. عانى كثيرا من الرفض والنبذ، فحتى مع فوزه ببعض التكريم والمناصب من قبل حفنة من الحكام فإنه لم ينجح في إقناع أي منهم بتطبيق فلسفته على الوجه الصحيح.

لم يترك كونفوشيوس كتبا تحفظ لنا أفكاره وأقواله بطريقة يمكن التيقن من نسبتها إليه أو سلامتها من التحريف والتبديل، فأقدم النصوص المنسوبة له لم يُدوّن إلا بعد رحيله بنحو 4 قرون، لذا سيظل الجدل مستمرا حول كثير من تفاصيل حياته ومعتقداته، فالبعض لا يستبعد كونه نبيا مرسلا من الله إلى شعبه، لا سيما أنه كان يتحدث عن أن السماء أوكلت إليه مهمة علاج بلاده من أوجاعها، كما كان يشير إلى ثقته بأن السماء لن تخذله، وأنها الوحيدة التي تفهمه.

فبعد موته ببضعة قرون أصبحت فلسفته المظلة الأعم للتقاليد الدينية الصينية، حتى نُسبت إليه معظم المؤلفات التاريخية التي أنتجها الفكر الصيني في العصور الغابرة، وأقيمت الهياكل والتماثيل لتبجيله على عادة الصينيين في تقديس الأسلاف، حتى كاد البعض يرفعه إلى مصاف الآلهة، وعدّه ندًّا لإله السماء.

ومن أهم الكتب المنسوبة له كتاب "تعاليم كونفوشيوس"، وهو مجموعة مدونة من أقوال وأفعال كونفوشيوس وتلامذته، كما يضم العديد من حواراته معهم. ويمكن عدّه المصدر الرئيسي لأفكاره وتعاليمه، التي ما زال لها تأثير كبير على الفكر والقيم في الصين ودول شرق آسيا حتى اليوم.

تشترك الكونفوشية مع الطاوية وبقية المعتقدات الصينية في غموض نشأة الوجود؛ فمعظم الأديان الباطنية الآسيوية تضفي على الكون بُعدا روحيا يجعله مستقلا بذاته، وربما مستغنيا عن الخلق. فالكون يخلق نفسه من فوضى أولية، ثم تنتظم مكوناته من خلال قطبية العنصرين المتناقضين "**ين ويانغ**"، حيث تستمر عملية التخلق في دورات لا نهائية ما زلنا نرى آثارها إلى اليوم.

تشير مأثورات كونفوشيوس إلى "**تيان**" الذي يحل في السماء، ويتحدث كتاب "تعاليم كونفوشيوس" عن تيان بصفته مصدرا للحياة، كما ينص على أنه يراقب البشر ويحكم عليهم، إلا أن الباحثين المعاصرين يصرون على أن "تيان" لا يمكن فهمه بطريقة تشابه مفهوم الإله في الأديان السماوية، فهو ليس إلهًا فاعلا خالقا مريدا، بل هو مثل "التاو" في الطاوية و"براهمان" في الهندوسية، أي أنه مبدأ الانتظام في الطبيعة، ومن خلال التأمل والاتحاد معه يكتشف البشر كيف يجب أن يعيشوا ويتصرفوا.

بناء على ذلك، تستبعد مراجع معاصرة كثيرة أن تكون المعتقدات الصينية –ومنها الكونفوشية– دينا، إذ إن شعائر التقديس والتبجيل لا تأخذ صفة العبادة، ومن يمارسها لا يقصد بها نيل رضا إله ما أو محبته، ولا انتظار مثوبة في الآخرة، بل يبحث من خلال تقربه إلى "المطلق" عن اتباع الطريق الأمثل للحياة، والتناغم مع بقية مكونات الوجود.

وفي كتاب "تعاليم كونفوشيوس"، يحث كونفوشيوس أتباعه على ممارسة الشعائر المناسبة (لي) التي تعني احترام المواقع وحسن التقدير، كنوع من العبادة (جينغ) للآلهة (شِن)، التي تنبثق وتنبع من "تيان".

وعندما يسأل تلميذ كونفوشيوس عن تقديم القرابين، يجيبه بضرورة معرفة واحترام تيان أولا، ثم تأدية شعائره التي تشمل تقديم القرابين بشكل صحيح، وعليه أيضا أن يقدم تضحيات شخصية وأن يؤثّر في الوجود، وإلا فإن عمله لن ينتج شيئا؛ والنتيجة هي ربط الشعائر دائما بما تتركه من أثر في النفس، وفي الوجود كله.

- التركيز على الأخلاق

لا ينشغل كونفوشيوس كثيرا بفلسفة الوجود، فهو ينطلق من الأسس الباطنية التي استقاها من المعتقدات الموجودة سابقا في الصين ليربطها بالأخلاق والسلوك وتنظيم المجتمع، وإصلاح القيادة السياسية.

وبما أن السماء وُجدت –حسب تعاليم كونفوشيوس– بنظام منضبط، فيتعين على الإنسانية أن تتبعه في انتهاج "طريق معتدل" يحفظ التوازن بين قوى "اليين واليانغ"، وهذا التناغم الاجتماعي القائم على التمسك بالأخلاق الحميدة يتطلب احترام الأجداد العظماء إلى درجة تقديسهم وعبادتهم، وذلك من خلال تبجيل تماثيلهم وتقديم القرابين لأضرحتهم.

كما يتطلب هذا التناغم ضبط السلوك الجماعي بـ5 ثوابت: رن (الإحسان للآخرين)، ويي (الحق)، ولي (ممارسة الشعائر)، وشي (المعرفة)، وسين (النزاهة)

أما سلسلة الأخلاق السلوكية فتتضمن 4 فضائل رئيسية: شون (الإخلاص)، وسيا (بر الوالدين)، وسييه (العارض السماوي)، ويي (الحق) الذي يوجد أيضا ضمن قائمة الثوابت الخمسة. وتضاف إلى هذه الفضائل عناصر أخرى فرعية، مثل الصدق والرحمة والشجاعة واللطف والتواضع.

- التأثير في السياسة

تكتسب الكونفوشية أهميتها من دمجها للنظامين السياسي والاجتماعي في وحدة متكاملة؛ فالفضائل الشخصية التي حث أتباعه عليها يجب أن يتشارك فيها الحكام والشعب على السواء.

كان كونفوشيوس يدعو إلى حكومة أبَوية بطريركية (تسلطية) يتمتع فيها الحاكم باحترام شديد، وذلك في مقابل احترام الحاكم منظومة الفضائل وتقيده بها حتى يبلغ الكمال ويصبح قدوة لشعبه.

ومع أن بعض الباحثين المعاصرين يرون في التقليد الكونفوشي تكريسا للاستبداد، وتسهيلا لحصول الحاكم على التفويض بسلطات "إلهية"، فهو أشبه بالأب الذي يطيعه الأطفال من دون اعتراض، فإن البعض يدافع عن كونفوشيوس بأنه كان يدعو إلى تعميم التعليم بين كل أبناء الشعب من دون طبقية، وأنه كان يحث على التزام الحكام والمحكومين معا بالفضيلة.

كان كونفوشيوس يحلم بدولة يستتب فيها النظام عن طريق نشر الشعائر (لي) والموسيقى، وكان يهتم كثيرا بإنشاد القصائد الصينية القديمة بألحان موسيقية، ويطوف أقاليم بلاده ليقنع الحكام بأن تمتعهم بالفضيلة سيجعل الدول في غنى عن تشريع القوانين واستخدام القوة، لكن هذه الدعوة كانت أقرب إلى الطوباوية من الواقع.

ورغم عدم نجاحه في حياته، فقد انتشرت أفكار كونفوشيوس بعد وفاته، وانتشرت المدارس في أنحاء البلاد لتعلم الناس فلسفة "المعلم الأكبر"، وأصبحت أفكاره نواة لمنظومة دينية تقام لها المعابد والمعاهد، لا سيما في فترة الحروب الطاحنة التي عصفت بأقاليم الصين وممالكها الممزقة.

والمفارقة العجيبة أن أول من وحّد الصين ومنحها صفة الأمة والإمبراطورية الموحدة هو أشد الحكام عداءً لإرث كونفوشيوس؛ تشين شي هوانغ –أو شي هوانغ دي– أول إمبراطور للصين، الذي اتخذت البلاد اسمها من اسمه.

في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، نجح تشين في تشكيل أقوى جيش بالمنطقة، ومن حسن حظه سقوط مملكة هان (التي نشأ فيها كونفوشيوس) في عصره، ثم تكبد دولة تشاو خسائر مؤلمة جراء زلزال مدمر، فانتهز تشين الفرصة في غزو كل الممالك وإسقاطها واحدة تلو الأخرى لتشكيل دولة الصين الكبرى.

كان **تشين** معروفا بطغيانه وجبروته، ويقال إنه دفن مئات العلماء والفلاسفة أحياء، ورجم آخرين حتى الموت بمجرد مخالفتهم له. وبما أن الكونفوشية كانت مزدهرة في بعض الممالك التي أسقطها فقد عدّها تهديدا لسلطته، وأمر بإحراق كل الكتب التي لا تتوافق مع الفلسفة الوحيدة التي اعتمدها، وهي "**القانونية**"، إذ كان القانونيون يرون أن التاريخ يشهد بفشل أحلام كونفوشيوس في التعويل على اتخاذ الحكام قدوة، وعلى الفضائل التي يتمتع بها الشعب، وأصروا على أن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام، وأن الناس يجب أن يرغموا على الطاعة حتى تصبح جزءا أصيلا من طبيعتهم.

وكما يقول ويل ديورانت في كتابه "قصة الحضارة"، فقد كُتب لفلسفة كونفوشيوس النصر آخر الأمر، فما أن انقضى عهد الإمبراطور الأول، وعهد أسرته قصير الأجل، حتى تربع على العرش أباطرة آخرون أعادوا للفيلسوف مجده الأول، وجعلوا حكمته أساسا لبرامج التعليم والحكومة، ونقشوا أقواله على حجارة المعابد، واعتمدوا فلسفته دينا رسميا للدولة، فما يكاد اسم فيلسوف آخر يضاهي اسمه في الصين منذ ألفي سنة.

– الطاوية:

تعود جذور هذه المدرسة إلى الأستاذ القديم **لاوزي *Laozi*** المعاصر لكونفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. وتشير الحكايات إلى أنه صاحب كتاب **داو دي جينج *Dao de Jing* قوة الطريق، هو أحد أعمق كتب الأدب العالمي وأكثرها شاعرية.**

واعتبر الطاويون أن **سبب الشر يكمن في المدنية، وابتعاد الإنسان عن الطبيعة التي كان يعيش بداخلها في الماضي بانسجام.** وكما فعل روسو بعد مرور ألفي عام، **طالبوا بالعودة إلى الطبيعة، حيث يجب على الإنسان أن يعاود، وبهدوء ودون أي نيات، ترك النظام إلى الطبيعة: غياب الرغبة يؤدى إلى الهدوء، والعالم سيجد من نفسه توازنه.**

والطاوية فلسفة فردية، حيث يجب على الفرد المحافظة على حياته ورعايتها والعناية بها بتخليه عن محيطه الغريب وتحقيق نقاء النفس بالابتعاد عن الطموحات. والمثل الأعلى للطاويين هو **الأستاذ الغائب *Yin–Shi*** الذي يحقق ذاته، بدل السعي للحصول على الشهرة والاحترام في المجتمع. وهكذا أصبحت الطاوية اتجاها روحيا ودينيا واسع الانتشار، وهي لا تزال حتى يومنا هذا قوية في تأثيرها. فخلال القرن الأخير المملوء بالفوضى العارمة من عهد سلالة هان وفترة انقسام الإمبراطورية (221 ق.م – 589 م) طوّرت الفلسفة الطاوية دينا ذا كتابات مقدّسة ورجال دين و طقوس ومعابد في كل أرجاء الصين. وأصبحت الطاوية دينا للصينيين، وإلى جانبها كانت توجد طقوس الدولة الكونفشيوسية لنخبة العلماء، والبوذية المستوردة من الخارج، والأديان المحلة المؤمنة بالأرواح وخوفها الدائم من هجمات العفاريت الشريرة.

د– الحضارة الفرعونية

كانت الحكومة والدين لا ينفصلان في مصر القديمة. كان فرعون رأس الدولة والممثل الإلهي للآلهة على الأرض. كان الدين والحكومة هما الضامنان للنظام العام في المجتمع من خلال بناء المعابد، وإنشاء القوانين، وفرض الضرائب، وتنظيم العمل، والتجارة مع الشعوب المجاورة، والدفاع عن مصالح البلاد. كان الفرعون تساعده هيراركية من المستشارين والكهنة والمسؤولين والإداريين، الذين كانوا مسؤولين عن شؤون الدولة ورفاهية الشعب. ومن الناحية التاريخية يمكن ذكر أربعة مراحل مرت بها الحضارة الفرعونية وهي:

– الدولة القديمة (2111/ 1586 ق م) وتم بناء الأهرامات في تلك المرحلة

– الدولة الحديثة (1101/1586ق م) شهدت توسع للدولة على حساب جيرانها حيث احتلت سوريا ولبنان وامتدت إلى الفرات شرقا

– فترة الانحطاط (332/1101 ق م) عرفت عدة غزوات وحروب مع الساحل الفينيقي والأشوريون والكلدانيون والفرس وأخيرا خضعت لحكم الاسكندر المقدوني (332ق م)

أشهر ما عرف به العالم الحضارة الفرعونية هو الكتابة الهيروغليفية

في القرن الخامس قبل الميلاد، كان **هيرودوت** أول من ذكر وجود سبع طبقات اجتماعية في مصر. تنتقل المهن في إطارها بطريقة وراثية وينتهي بها الأمر لتشكيل طبقات أو طبقات متمايزة بشكل جيّد.

– **الطبقة الأولى: العائلة الملكية:** الطبقة الاجتماعية الأولى في مصر ليست سوى فرعون والعائلة الملكية. إله في الجوهر وغالبًا ما يتم تمثيله على أنه إله، لا يمكن بأي حال من الأحوال استيعاب أو إدماج فرعون في الفئات الاجتماعية الأخرى. تتمتع العائلة الملكية التي تدور حوله بالعديد من الامتيازات. شيئًا فشيئًا تم تكليف بعض أقارب الملك بمسؤوليات مهمة ، وهكذا ظهرت طبقة من المسؤولين.

– **الطبقة الثانية: المسؤولون:** يظهر لقب موظف الخدمة المدنية في مصر القديمة لأول مرة في الأسرة الأولى. يبدو أن بعض الوظائف مرغوبة بشكل خاص، مثل وظائف الوزير أو الحاكم، سكرتير الملك وحتى حامل المروحة على يمين الملك. إن أرقى منصب هو بلا شك رئيس كهنة آمون. فالكهنة يحتفلون بالعبادات نيابة عن الفرعون، ويحظون باحترام كبير. يمكنهم القراءة والكتابة ويرتبطون بمعبد، وتنتقل مسؤوليتهم من الأب إلى الابن. يمكن لعدد قليل من الضباط ورجال الحاشية من العائلات الراقية أن يشغلوا مناصب رئيسية. في عهد الأسرة الرابعة، كان إخوة الملك وأبناء عمومته وأبناؤه هم من احتكروا منصب الوزير. يمكن للفرعون بنفس السهولة أن يمنح لقب وزير للفرد وترقيته إلى أحد أعلى المناصب في الدولة. في عهد الدولة الحديثة في نهاية فترة الرعامسة l'époque ramesside، ازدادت أهمية البنية الاجتماعية للعائلات الثرية في المحافظات. فكان لديهم حقوق في مناصب معينة من مسؤولية الدولة ورجال الدين، ولديهم مساكن فاخرة والعديد من الخدم.

كما يقع ضمن هذه الطبقة الكتبة. يتم تدريبهم منذ سن مبكرة على القراءة والكتابة الهيروغليفية ونسخ النصوص القديمة. يكملون تعليمهم بمفاهيم الجغرافيا والعلوم واللغات الأجنبية. في نهاية فترة التدريب، يأتي التخصص في مجال معين: الإدارة أو الجيش. كان للكتبة دور مهم، فهم يعرفون كيفية قراءة وكتابة الكتابة الهيروغليفية، ويكتبون القوانين، ويقيسون الحقول، ويجمعون الضرائب، ويواصلون تحديث سجلات الخزانة الملكية. هم موظفون مدنيون.

– **الطبقة الثالثة: الحرفيون:** أعضاء هذه الفئة: مهندسون معماريون، ونحاتون، وصاغة ذهب، ورسامون، وصانعو خزانات ،... لديهم خصوصية العيش فيما بينهم في قرى بنيت لهم في جميع أنحاء مواقع البناء الملكية العظيمة. عملت الغالبية في ورشات القصور الملكية أو المعابد. يحتل الفنانون والحرفيون مكانة بارزة في المجتمع المصري، الذي يعطي أهمية كبيرة للديكور الداخلي والفنون الجنائزية. يتم الدفع لهم عينيًا فقط في شكل طعام أو حطب. يتم اليوم على مرحلتين، يعمل الحرفيون والعمال قبل أربع ساعات من تناول الغداء ويأخذون قيلولة في أشد أوقات اليوم حرارة ، ليعملوا مرة أخرى قبل حلول الظلام بأربع ساعات.

– **الطبقة الرابعة: الفلاحون:** يعيش الفلاحون، مثلهم مثل الحرفيين، فيما بينهم ومع عائلاتهم في قرى يديرها مجلس. يتخلل نهر النيل حياتهم المرهقة بشكل خاص خاصة في وقت الفيضان عندما يكون من الضروري الحفاظ على القنوات لضمان ري الأرض. يدفع الفلاحون مستحقاتهم بالتبرع بنصف محصولهم للخزينة الملكية. يتعرض الفلاحون الذين لم يدفعوا ضرائبهم للضرب. إنهم يعيشون في خوف دائم من المجاعة التي تسببها قلة المحاصيل. غالبية الفلاحين لا يملكون حيوانات أليفة. والأكثر حظًا لديه حمار أو ماعز أو ثور وبعض الدواجن وأحيانًا قطعة أرض صغيرة لزراعة الخضروات. تدعو العائلات بعضها البعض على الحساء أو الفطائر المحشوة بالبصل والفاصوليا.

– **الطبقة الخامسة: الجيش أو العسكريون:** في عهد الإمبراطورية الجديدة Nouvel Empire ظهرت هذه الطبقة الاجتماعية الجديدة وخلقت جيشًا محترفًا حقيقيًا، حيث ينجح بعض عناصره في تسلق السلم الاجتماعي. إن التقدم الاجتماعي متكرر بشكل خاص داخل هذه الطبقة العسكرية الجديدة. في بداية الأسرة الثامنة عشرة ، تلقى أحمس، ابن أبانا، جنديًا بسيطًا، الأرض والبضائع كمكافأة على شجاعته في القتال ضد الهكسوس. الشيء نفسه ينطبق على Sénènmout الذي يبدو أنه كان جنديًا بسيطًا قبل أن يصبح صديقًا مقربًا ومحبًا للملكة–فرعون حتشبسوت Hatchepsout. تجدر الإشارة إلى أن رمسيس الأول، مؤسس الأسرة التاسعة عشرة، بالإضافة إلى الفراعنة التاليين جاءوا أيضًا من هذه الطبقة العسكرية.

– **الطبقة السادسة: العبيد والخدم:** يبقى الفرق ضئيلا بين العبيد والخدم. فإذا كان لدى الخدم إمكانية ترك خدمة سيدهم، فلا يمكن للعبيد التطلّع إلى هذه الحرية. يحدث أحيانًا أن يحرر السيد عبده، وعلى العكس من ذلك، قد يُجبر الخادم الحر على بيع نفسه للهروب من البؤس.

كان للمجتمع المصري عدد قليل من العبيد حتى عصر الدولة الحديثة (الإمبراطورية الجديدة). يعتقد الباحثون أن 80٪ من سكان مصر القديمة كانوا من الفلاحين أو العبيد. العبيد الذين يطلق عليهم Hemou أو bekou هم من أصل أجنبي. في أغلب الأحيان، هم أسرى حرب. هم جزء من القطيع الملكي ويمكن بيعهم أو تداولهم كبضائع.

– **الطبقة السابعة: العرّافة أو (العراف)**: العِرافة La voyance موجودة منذ فترة طويلة في الثقافة المصرية. تم ممارسة هذا الفن الإلهي في فك رموز المستقبل بمهارة في مصر لعدة قرون. لجأ المصريون إلى امرأة أطلقوا عليها اسم "رِخْت rekhet" أي "تلك التي تعرف أو العرّافة"، نوع من عرّافة القرية التي تفسر التجليات الإلهية. اعتبر المصريون المرض وسخط الإله سببين لسوء الحظ. لذلك ناشدوا خدمات العرّافة.

2– الفكر السياسي الغربي (اليونان)

– النظام العام لدولة المدينة

على الرغم من أن الحضارات الشرقية القديمة شهدت تطورا في مختلف المجالات وخلفت تراثا يشير إلى نظمها وقوانينها التي توضح معالم النظم السياسية التي سادت كلا منها، وتركت أعمال فكرية يمكن أن تعتبر بداية فعلية لتاريخ الأفكار السياسية، إلا أن الفكر السياسي في بلاد الإغريق يعتبر نقطة البداية الفعلية للفلسفة السياسية والفكر السياسي لما شهده هدا العصر من تطور وما عرفته الفلسفة من بداية انفصال عن الأسطورة، حيث شهدت الفترة الممتدة من القرن الخامس قبل الميلاد ازدهار كبير لبلاد الإغريق متأثرة بالحضارات التي سبقتها في الشرق القديم كالفارسية والفينيقية والمصرية.

حيث عرف الإغريق بالهيلينين أو الهليسسين نسبة إلى هيلاس الدي يعتقد أنه الأصل الدي ينحدرون منه، كانت البلاد مقسمة إلى مجموعة من المدن الصغيرة ، والقرى المجتمعة حول المدينة المركزية مثل مدينة أثينا ومدينة إسبرطة، حيث شكلت دولة المدينة نموذج متميز من الممارسة السياسية مبني على المشاركة المباشرة في مناقشة أمور إدارة المدينة، مما جعل منها النواة الأولى التي مهدت لظهور أسلوب حكم قائم على مشاركة الشعب في اتخاد القرارات أو ما يسمى بـ demos-kratos الكلمة الإغريقية المركبة التي تعني حكم الشعب.

– الظروف الاجتماعية والاقتصادية والنظام السياسي لدولة المدينة

باختصار شهدت اليونان القديمة ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية ساهمت في بلورة ملامح النظام السياسي عند الإغريق حيث برز كما يلي:

أ– **الظروف الاجتماعية**: أهم ما ميز الظروف الاجتماعية هو التقسيم الطبقي للمجتمع الآثني حيث يرتب الأفراد حسب انتمائهم الطبقي الدي يتشكل من:

– **المواطنون الاحرار**: وتشمل فقط الأفراد من أصل أثيني وهده الفئة تحكم وتسيير المدينة، لما لها من مؤهلات عقلية وبدنية حيث يعتقد الأثينيون أن لكل فئة في المجتمع أدوارها التي تتناسب مع مؤهلاتها العقلية والبدنية، مع تميز هده الفئة بقلتها العددية مقارنة مع الفئات الاخرى غير انها تحتكر الملكيات والمال، لم يكن أعضاء هده الفئة متفقين دوما على طريقة معينة للحكم وغدارة شؤون المدينة. تبقى مساهمتهم اقتصادية بحتة تخدم المجتمع الأثيني لدا يسمح لهم بحرية العمل والتنقل دون الاشتغال في السياسة أو تقلد المناصب السياسية.

- **طبقة الأجانب:** وهم أولئك الحرفيين والتجار والمقيمين في أثينا وليسوا من العرق الأثيني جمعتهم المصالح المشتركة داخل دولة المدينة يتمتعون بالحرية الشخصية لكنهم محرومون من الحقوق السياسية، وأي مخالفة لقوانين المدينة وأعرافها يعرضهم للطرد وربما السجن أو القتل.

- **طبقة العبيد:** وهم الأشخاص الدين لا يملكون حق التصرف في دواتهم باعتبارهم مسلوبي الحرية ومملوكين لأسيادهم طبقة المواطنين الاحرار فمنهم العبيد بالوراثة والعبيد الدين تم أسرهم في الحروب والعبيد الدين تم شرائهم في سوق النخاسة، مهمة هؤلاء العمل في الحقول والصخرة والقيام على خدمة طبقة المواطنين الاحرار والأجانب كدلك.

ب- الظروف الاقتصادية:

حاول قادة المدينة أن يضمنوا لدولتهم الاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصادية ويبتعدوا عن كل شيء يحد من استقلالهم ودلك بإتباعهم العزلة التي سببت لهم بعض المشاكل موازاة مع المنافسة الشديدة بين كل من أثينا وإسبرطة، حيث سعت كلا المدينين إلى تقوية اقتصادهما من خلال استغلال الموارد المتأتية من غنائم الحروب أو الانتاج الزراعي أو التجارة الخارجية مع الجيران المتاخمين للبحر الأبيض المتوسط، غير أن دولة المدينة في أثينا اجرت بعض الإصلاحات مكنتها من تحصيل بعض الموارد الإضافية حيث برز من بين تلك الإصلاحات ما قام به الحاكم سولون (594-572) حيث أصدر مجموعة من القوانين عرفت باسم قانون (سيسكثيا) قام بموجبه بما يلي:

- رفع الاعباء الضريبية على الطبقات الكادحة من الفلاحين والحرافيين
- ألغى الديون التي أرهقت كاهل الفلاحين.
- أجبر كبار الملاك على تقسيم أراضيهم على أولادهم
- ألغى الملكيات الكبرى للأراضي

حيث ومن خلال هده القوانين حقق الاستقرار السياسي واسترضى جميع الطبقات ما قام بصك النقود وسهل التجارة الخارجية مما ساهم في ازدهار وتفوق دولة المدينة لفترة زمنية معتبرة.

ج – الظروف الثقافية: شهدت دويلات المدينة عند الاغريق ازدهارا كبيرا حيث أدى الامتزاج الثقافي بين المواطنين الأثينيين وغيرهم من الاجانب إلى تفاعل حضاري وثقافي كبيرين ساهمت فيه الكثير من العوامل نذكر منها ما يلي:

- تعدد الآلهة والديانات حيث لكل عائلة إلهها الخاص. (آتينا، إيزيس، بعل.....)
- ازدهار الفنون (المسرح، النحت، الرسم، والشعر الغنائي كالإلياذة)
- ظهور فسفة عظام أمثال سقراط، أفلاطون، أريسطو.....

د- التنظيم السياسي لدولة المدينة:

ما ميز النظام السياسي لدولة المدينة هي تلك الممارسات الديمقراطية المباشرة فكان الأفراد يحضرون الاجتماعات العامة ويختارون بأنفسهم من يثقون فيهم ليقوموا بالأدوار السياسية، وقد تطورت هده الديمقراطية المباشرة في وقتنا الحالي إلى نظام التمثيل النيابي وهدا بعدما أصبح من الصعب على الدول الحديثة استدعاء مواطنيها ليجتمعوا في مكان واحد والتباحث في قضايا تشغل اهتماماتهم وتطلعاتهم. وبالعودة إلى التنظيم السياسي في دولة المدينة نجدها تشتمل على مجموعة

من المؤسسات تم انشاءها بغرض تسهيل إدارة نظام الحكم وتحقيق المصلحة العامة التي يتوق إليها كل مواطن أثيني وقد انتظمت هده المؤسسات كما يلي:

- **الجمعية العمومية:** هي عبارة عن تجمع كبير يظم جميع المواطنين الأحرار تم إنشائها على يد (كليسنس) كإحدى الهيئات التمثيلية الجامعة التي تمثل النواة الأولى للديمقراطية الأثينية المباشرة، غير أنها تخضع لمجموعة من الشروط و اللوائح التنظيمية التي تفرض نوعا من التمييز حيث من شروطها ما يلي:

- **أولا:** لابد لمن يحضر اجتماعات هده الجمعية العمومية أن يكون مواطنا آتيينا حرا,
- **ثانيا:** لابد لهدا الفرد الحر أن يبلغ سن العشرين عاما فما فوق.
- **ثالثا:** تنعقد اجتماعاتها عشرة مرات في العام الواحد غير أنه يمكن للجمعية أن تجتمع إدا اقتضت الضرورة.
- **رابعا:** تفتتح جلساتها عند الفجر ولا تنعقد إلا عند حدوث إحدى الظواهر الطبيعية المحيرة كالكسوف أو الخسوف أو لوقوع كارثة طبيعية.

- **مهامها:**

- من مهام الجمعية العمومية التصويت على القوانين والمراسيم
- انتخاب القادة العسكريين والقضاة ومراقبة مدى انسجامهم مع مهامهم
- يتم التصويت في الجمعية من خلال فتح المجال للنقاش وطرح الانشغالات
- يجري التصويت برفع الأيدي وادا اقتضت الضرورة يلجؤون إلى الاقتراع السري
- عملية اقتراح القوانين تخضع للروية والتريث بسبب قانون العقوبات المسلط على المتسرعين عند اتشاف أن ما قدموه من قانون يضر بالمصلحة العامة.
- يصوت الحضور في بعض الأحيان وهي من الحالات النادرة على نفي بعض القادة المخالفين لقوانين المدينة أو الدين ثبت في حقهم سوء استعمال السلطة، حيث إدا توفرت أكثر من ستة آلاف صوت يتم نفي المتهم وقد عمل بهذا القانون مدة تسعين سنة لم ينفى خلالها سوى عشرة أشخاص من بينهم مؤسس الاكليزيا (كليسنس)
- تتيح الجمعية العمومية الاكليزيا لجميع المواطنين حق تقلد مناصب سياسية سامية باستثناء القادة العشرة، حيث يتم تولي باقي المناصب بالانتخاب او القرعة ولا يملك أي شخص تجديد منصبه مرة أخرى باستثناء القادة العشرة وتتم الانتخابات بصورة مباشرة ودلك لأهمية ما يشرف عليه قادة الجمعية من مسؤوليات تتعلق بالدفاع وحماية المدينة من الاخطار الخارجية لدا كان استثناء القادة العسكريين من تحديد مدة شغل المناصب كان منوطا بالمهام الحساسة التي كانوا يقومون بها.

– المجلس النيابي

يسمى المجلس النيابي أو مجلس الاعيان أو مجلس الخمسمائة،(500) تتشابه مهامه مع مجلس الوزراء في عصرنا الحالي، حيث تشرف الجمعية العمومية على انتخاب أعضائه ليقوموا هم بمسؤولية تنفيد قراراتها بصفتهم مجلس تنفيذي، وعرف بهذا الاسم لأنه يضم خمسمئة عضو ينتمون إلى عشرة قبائل الأثينية، كل قبيلة يمثلها خمسون(50) مندوبا.

وحتى يتسنى لكل قبيلة أن تحكم وتسير المجلس ديمقراطيا اتاح القانون لممثل لكل قبيلة أن يحكم (10/1) من أيام السنة، أما رئيس المجلس فيتم اختياره من بين الأعضاء لمدة يوم واحد بشرط أن لا يتقلد هدا المنصب إلا مرة واحدة في حياته.

- **مهام ووظائف المجلس**

- تحضير أعمال الجمعية العمومية وصياغة المشاريع وإعداد نصوص القوانين التي تصوت عليها الجمعية.
- مراقبة أعمال القضاة والإشراف على الموظفين والحسابات والإنفاق على المباني العامة والسياسة الداخلية والخارجية.
- توجيه الأسطول البحري

غير أن صلاحيات ومهام المجلس ليست مطلقة حيث للجمعية العمومية الحق الكامل في محاسبة المجلس وتعديل المقترحات التي يتقدم بها أو رفضها وثيرا ما يمنع المجلس من البث لوحده في القضايا المصيرية والهامة بل لابد من موافقة الجمعية العمومية، ومن بين القضايا التي تؤول إلى الجمعية ما يلي:

- إعلان الحرب
- توقيع اتفاقيات السلام
- فرض الضرائب
- تشريعات عامة

- **المحاكم**

لعبت المحاكم في دولة المدينة دورا محوريا في دعم النظام الديمقراطي، فبالإضافة إلى بثها في المنازعات لعبت أيضا دورا رقابيا جسد بالفعل الرقابة الشعبية على جميع المؤسسات والهيئات حتى القضاة أنفسهم.

يتم انتخاب القضاة من طرف الشعب وهم ينقسمون إلى قسمين المحلفون والقضاة حيث يقدر عددهم بـ ستة آلاف شخص يتم انتخابهم كل عام، ثم يتم بعد دلك توجيههم إلى مهامهم ونوع القضايا التي سوف يعالجونها أو التي يفصلون فيها عن طريق الاقتراع.

يشترط في من يتولى منصب المحلف بلوغ سن الثلاثين عاما، توظف في المحكمة الواحدة من (201) إلى (501) قاضيا وقد تزيد في بعض الاحيان وهم يباشرون وظيفة القاضي والمحلف على السواء وتعتبر قرارات الهيئات القضائية نهائية لا استئناف فيها.

من المهام الرقابية للقضاء مراقبة الاعمال الإدارية والموظفين وتتبع الموظفين عند انتهاء مدة الخدمة

- مراقبة التشريعات ومدى انسجام القوانين
- استقبال شكوى المواطنين والطعون على نصوص القوانين
- تنفيد العقوبات على المجرمين حيث يعاقب العبد في جسده والحر في ماله وتفاوتت العقوبات من الضرب والغرامة المالية والحرمان من الحقوق السياسية والنفي والكي بالنار ومصادرة الأموال وفي أقصى العقوبات الإعدام بإجبار المتهم باحتساء مشروب الشران الدي طبق على سقراط.

- **إسبرطة**

بالمقابل كانت إسبرطة المدينة المنافسة لأثينا تختلف فيها الممارسة السياسية عن أثينا حيث السلطة محصورة فيها بين يدي مجلسين أحدهما مجلس ملاك الأراضي يتكون من سكان المدينة الدين يهيمنون على الأراضي ويدفعون الضرائب والمجلس الآخر وهو مجلس الشيوخ يتكون من ثمانية وعشرون عضوا ينتخبون مدى الحياة وخمسة قضاة ينتخبون كل سنة كان نظام الحكم في

إسبرطة في عمومه عسريا لا يولي اهتماما كبيرا بالديمقراطية حيث يركز جل امكانياته لقوة العسكرية والتوسع العسكري على حساب جيرانه ومجاله الحيوي.

- **الفكر السياسي عند سقراط (470 – 399 ق.م):**

المعنى الأخلاقي وإسقاطاته السياسية

– السيرة الذاتية: ولد سقراط عام 470 قبل الميلاد في أثينا. لم يكتب أي شيء وما نعرفه عن أفكاره كان من خلال أفلاطون، وبشكل أقل من خلال إكزينوفون Xenophon. كانت أمه قابلة، وعاش في فقر متجوّلا في أثينا يمارس la maïeutique (فن توليد الأفكار) مع محاوريه. استعار من معبد أبولون Apollon في Delphes شعاره: "اعرف نفسك بنفسك". بعد خمس سنوات من حرب البيلوبونيز، وبما أنه كان يزعج العشائر الحاكمة، قام هؤلاء بمحاكمته بتهمة ثلاثية تتمثل في: ازدراء آلهة المدينة، والترويج لألوهية جديدة، وإفساد الشباب.

جاء الاتهام كما يلي:" يعتبر سقراط متهما لأنه لا يؤمن بالآلهة التي تؤمن بها المدينة ،ولأنه يؤمن بآلهة جديدة. كما أنه متهم لأنه يرشي الشباب. التقدير: الموت ".كيف يمكن أن نفسر اتهام هذا المواطن المثالي وتقديمه أمام المحكمة الشعبية ثم تأكيد تهمته من طرف الحاكم– الملك وإجباره على شرب سم قاتل ؟. في الأيام التي سبقت انتحاره القسري، عُرض على سقراط الفرار لكنه رفض، بحجة أنه لا يمكن لأحد معارضة قوانين بلاده، ولو كانت غير عادلة.

أين تكمن الأسباب الحقيقية لموت سقراط ؟.لقد ضايق سقراط، الديموقراطية أكثر مما ضايق الأوليغارشية. إن قوة الجذب والتأثير التي كان يمارسها على تلاميذه، خلقت تخوّفا من إمكانية نشوء منطقة تأثير ونفوذ، مركزها سقراط وأتباعه داخل مدينة تفضّل النظام والتناسق، أين يجب أن يكون كل فرد في مكانه وأن يبقى كذلك. بتعبير آخر كانت المدينة ترفض إعادة النظر في التراتب الطبقي بداخلها. إن الاعتماد على مبرر رشوته للشباب في إشارة إلى تلميذيه، الأول:كريسياس Critias الذي كان الأكثر طموحا، الأكثر عنفا، الأكثر دموية في النظام الأوليغارشي، والثاني: ألسيبياد Alcibiade الذي كان الأكثر اختلالا، الأكثر شتما، والأكثر عنفا من بين رجال الديموقراطية، لم يكن إلا ذريعة.

إن السبب يكمن في الثورة الروحية التي حملها هذا العاقل والتي كانت تقلق الكثير، وهنا يصبح الأمر أكثر تعقيدا. إن عمق وأهمية هده الثورة التي حملها سقراط، يبرز من خلال ما يلي:

- أنها تقوم على الشك
- الحسّ النقدي للأحكام من أجل استعداد أحسن لاستقبال الحقيقي
- عدم احتفاظ سقراط بما علمه لنفسه، أي اقتسام المعارف وهو أمر جديد على المدينة
- كان يقتسم مع الآخرين وعيه الحاد بالجهل، عدم الخلط بين ما هو بشري و ما هو إلهي و تقديم التفكير على الفعل.

إن هده الثورة قد كانت ذات جوهر سياسي من دون شك باعتبار أنها تقوم على التحضير لتشجيع وتأسيس حياة واجتماع بشري أفضل، لكن كذلك هي ثورة ذات أبعاد أخلاقية ودينية ما دامت أنها تعود بالفرد إلى معرفة وإدراك الذات والآلهة الكامنة فيها.

– معتقدات سقراط:

كان سقراط رافضا تحديد خط واضح لأفكاره بل ترك تلامذته يتكفلون بنشر تعليمه. في البدء تأثر سقراط بالفكر السفسطائي، ثم بدأ بتعلم تطور العلوم.

يعطى سقراط للعبارة الشهيرة عند اليونانيين " اعرف نفسك بنفسك " معنى جديد، من خلال تذكيره للإنسان بطبيعته البشرية التي يجب أن تمتنع عن الاستيلاء على ما هو إلهي. ويحذّر سقراط قائلا: " ليس هناك معرفة للإنسان إلا تلك الموجودة بباطنه"، وللتمكن من الروح يجب رفض الجسد وأوهامه ورياءه،" يجب الاهتمام لا بما هو ملك لذاتنا، بل بما هو في ذاتنا ".

مع الآخرين فإن سقراط يعتمد الحوار بالشكل الذي يساعد روح محدّثه لتكشف عن نفسها، وتكتشف جهلها المطلق وتجد العدالة، على عكس الطريقة الديناليكتيكية (الجدلية) عند السفسطائيين القائمة على الجدل والهادفة إلى تحطيم المنافس.

– الحكم على سقراط :

أين يكمن الخطر في هده الأفكار بالنسبة للديموقراطية ؟.للإجابة على هذا التساؤل يجب الإشارة إلى المواطنين الذي عملوا على استعادة الديموقراطية، ذلك أنهم يتميّزون بالبراغماتية والتفسيرات الوضعية للظواهر ولم يكونوا مهتمين بالجوانب الخيّرة في الروح. فبالنسبة لهؤلاء المواطنين وعلى رأسهم أنيطوس يجب إحداث المصالحة بين المدينة والآلهة التي يبدو أنها تخلت عن مدينتنا، و لك عن طريق الولاء و استرجاع العادات والتقاليد. وفقا لما سبق يأخذ قرار تجريم سقراط معنى محدّد، مات سقراط لأنه رفض الديانة التقليدية وسخر من ميثولوجيا لاأخلاقية وسطحية، وندّد بالاستعمالات الوضيعة للصلاة والتي أصبحت تؤدى كما تؤدى المعاملات التجارية لا كفعل اعتراف... وبهذا تشير المدينة عن عجزها على امتلاك التصور الكافي لمرافقة هاته التطورات الفكرية، لتنغلق على نفسها دينيا، في الوقت الذي أصبحت فيه تجربتها السياسية تفتقد للمرونة، و بالتالي لم يعد بإمكان الديموقراطية تحقيق التجديد وهو ما يقودها مباشرة للرشوة.

- **الفكر السياسي عند أفلاطون La Pensée Politique Platonicienne**

- **السيرة الذاتية:** ولد أفلاطون سنة 427-426 ق-م بأثينا، وينتسب إلى العائلة الملكية القائمة بـ **Crodos** كما يرتبط نسبا بـ سولون من أمه. إن الوضع الاجتماعي الذي مر به أفلاطون، يفسّر موقفه تجاه السلطة السياسية الأثينية، وبدرجة أقل أفكاره تجاه قيمة النظم السياسية. قد كان التقليد الأثيني قائما على فكرة تفرغ الأرستقراطيين لخدمة المدينة، وعلى العكس من ذلك لم يستطع أفلاطون أن يقوم بأي عمل سياسي في أثينا: فقد كان شابا لكي يلعب أي دور في الحكومة الأرستقراطية التي أسسّها المستبدون الثلاثون **Les Trente Tyrans** والتي شارك فيها الكثير من أفراد عائلته، بل أكثر من ذلك فلم يكن أفلاطون يرغب المشاركة في تلك الحكومة. فلما انهارت تلك الحكومة وحلّت مكانها حكومة ديموقراطية، فإن انتمائه الأرستقراطي منعه من أن يمارس أية وظيفة. مع عدم تمكنه من ممارسة السياسة، خصّص أفلاطون حياته للتفكير الفلسفي، ومن فترة لأخرى كان يهاجر لكي يشتغل كمستشار لدى بعض الأمراء. وهكذا لجأ إلى **Syracuse** حيث عمل كمستشار لدى المستبد **Denis**.عاد بعدها إلى أثينا لتعليم الفلسفة ويموت بهده المدينة دون أن يمارس أية سلطة سياسية بها.

- **أهم مؤلفات أفلاطون:**

تقدم التقاليد الجامعية مؤلفات أفلاطون وفقا للموضوعات التي تتناولها، وفي إطار طريقة التقديم هده، لا تظهر السياسة إلا في آخر البناء الفكري الأفلاطوني. فهده الطريقة قد اعتمدت معيار الزمن، أي تتناول مؤلفات أفلاطون وفقا لتاريخ نشرها ولا تركّز على الأهمية التي كان يعطيها أفلاطون لمختلف مظاهر تفكيره. فاليوناني الذي كان، والذي تشكّل المدينة بالنسبة إليه الحقيقة الأساسية والتي وفقا لها يعرّف الأفراد أنفسهم، أي الحياة الجماعية في المدينة-السياسة- ،لا يمكن أن يهمل هذا الجانب في تفكيره وإنتاجه الفلسفي. فكما هو مبيّن في **الرسالة السابعة** فإن **أفلاطون جاء إلى الفلسفة لأنه لم يكن باستطاعته ممارسة السياسة في مدينته، وكان لابد عليه أن يقدم رأيه حول الحكومة الجيّدة.**

وصلت إلينا خمس وثلاثون محاورة وثلاث عشرة رسالة على أنها كتابات أفلاطونية، لكن لا ينظر إليها الآن على أنها كلها حقيقية. وكل محاورات أفلاطون بصورة مباشرة، كبيرة أو قليلة، تشير إلى المسألة السياسية. ومع ذلك، لا يوجد سوى ثلاث محاورات تشير عن طريق عناوينها إلى أنها مخصّصة للفلسفة السياسية وهي: **الجمهورية، السياسي، والقوانين.** والتعاليم السياسة لأفلاطون متاحة لنا بصورة أساسية عن طريق هذه الأعمال الثلاثة.

لقد درس أفلاطون العالم المتحرك من حوله، لكن لم يكن ذاك هو الموضوع الرئيسي لأبحاثه، فالذي كان يشغله هو تعريف وتحديد الشروط التي تحقق المثل الكبرى وهي: **الحقيقة والعدالة.** فإذا كان يتفلسف حول مفاهيم ويعتمد الديناليكتيك (الجدل) كمنهج للتفكير، فإنه يغذّي تفكيره من المعرفة التي حصّلها من حياته في المدينة وطرق تنظيمها. لا يبحث أفلاطون عن تعريف أحسن أشكال الحكومات في

مجتمع ما أو خلال فترة معينة، بل يحاول **تحديد معالم مدينة تكون منظمة وفقا المبادئ الأبدية للحقيقة والعدالة والتي تقوم بالخير**. إن السؤال الذي يجيب عليه هو **تعريف خصائص المجتمع المثالي**.

– أشكال الحكومات عند أفلاطون:

1/– التيموقراطية La Timocratie : إن أهم ميزة في هذا الشكل هي **الشرف**. وقد عرّفها أفلاطون من خلال خاصيتين هما: **تمتع الحكام بتقدير واحترام كبير من طرف أعضاء الجسم الاجتماعي، انقسام المجتمع إلى طبقات متخصصة في الممارسة الخالصة للمهام التي أسندت إليها**. طبقات المجتمع هده هي:

– ***طبقة المحاربين***: وتنحصر مهمتهم الأساسية في الدفاع عن المجتمع من الأخطار الخارجية، وكذلك من أخطار الفوضى الداخلية. وهو ما يقودهم بطريقة طبيعية إلى ممارسة الحكم أو الوظائف السياسية.

– ***طبقة رجال الدين***: أما هده الطبقة فتضمن خدمة الآلهة وما يستتبعها من وظائف.

– ***طبقة المنتجين***: وهم الفلاحون، التجار، البحّارين أو الحرفيين، فهم مكلفون بإنتاج السلع الضرورية لمعيشة المجتمع وضمان المبادلات التي تسمح بالحصول على هاته السلع.

إن الوصف الذي قدّمه أفلاطون للتيموقراطية ينطبق إلى حد بعيد على طريقة تنظيم السلطة في مدينة إسبرطة. بالرغم من كونه مواطنا من أثينا والتي كانت معادية لإسبرطة، إلاّ أنه كان يبدي إعجابا كبيرا بالمجتمع الإسبرطي الذي كان مؤسس على القيّم الأخلاقية، الفضيلة، معاني الجهد والتقشف والتي كان يعتبرها قيّما تعطي المواطن الجيّد، في الوقت الذي كان يعتبر أن حياة الرفاه، البحث عن الربح والشهوات قد أخذت أهمية كبيرة في حياة الأثينيين. ووفقا لهذا الوصف يعتبر أفلاطون أن التيموقراطية هي أحد الأشكال الجيّدة للحكومة، لأنها ترتكز على قواعد يعتبرها عادلة، كما أنها تحترم تخصص كل طبقة في أداء وظائفها، غير أنها لم تكن في مأمن من مخاطر الانحطاط. ففي التيموقراطية أين يجب أن ينعدم الاهتمام بالثروة لدى المحاربين، فإن خطر وجود هذا الاهتمام لديهم و إمكانية استعمال القوة التي يمتلكونها لتحصيل الثروة يبقى قائما ودائما. فإذا استطاع المحاربون أن يخفوا رغبتهم في تحصيل الثروة خلف مظاهر عدم الاهتمام بها، فإن ومن خلال الحيّل التي يلجؤون إليها سوف يجعلون من الحكومة قائمة على الرشوة.

ويعتبر أفلاطون التيموقراطية أحد أحسن أشكال الحكومات لأنها هي الأقرب إلى حكومات العصور القديمة التي أعطتها الآلهة للإنسان، واعتبارا بهذا **يعتبر أفلاطون أن الأشكال الأكثر قدما هي الأحسن، لأنها هي الأقرب إلى بداية الخلق و بالتالي الأقرب إلى الإرادة الإلهية**.

2/– الحكومة الأوليغارشية: ... وهو شكل الحكومة المؤسّس على الناخب الذي يدفع ضرائبle cens ،حيث ينحصر الحكم في أيدي الأغنياء، بمقابل استحالة مشاركة الفقراء في أية سلطة... كتاب الجمهورية، الكتاب الثامن، الفصل السادس. ففي التعريف الذي أعطاه أفلاطون، فإن المتغيّر المحدّد لمفهوم هذا الشكل هو **متغيّر الثروة**. أي أن من يمارس السلطة هم الأغنياء ،وأنهم سيميلون بالطبع إلى استعمال السلطة كوسيلة لزيادة ثروتهم. إذن **تعتبر الثروة في هذا الشكل القيمة الرئيسية في المجتمع، وتدخل بطريقة طبيعية في تناقض مع القيم الأخرى وقيمة الفضيلة**. من المنطقي أن نستنتج أن **الأويغارشية هي من أشكال الحكومات الفاسدة من وجهة نظر أفلاطون، لأنها لا تؤسّس على الفضيلة وأنه من الصعب التوفيق بين هده الفضيلة والذوق الجامح للثروة**.

إن الوصف الذي يقدّمه أفلاطون للحكم الأوليغارشي لا يجد أصوله في التفكير الأفلاطوني، بل يستمد أصوله كذلك من الفترة التي عاشها أفلاطون تحت حكم **المستبدون الثلاثون le régime des trente tyrans** والذي شارك فيه الكثير من أفراد عائلته. فإذا أيّد أفلاطون بعض قرارات هده الحكومة والخاصة بمعاقبة أسوأ المواطنين، فإنه يتخذ موقفا معارضا لتوظيف السلطة لتحصيل الثروة بطريقة غير الشرعية تحت حكم هؤلاء المستبدون. ويمكننا الإشارة إلى خيبة أمله في هذه الحكومة عندما يقول: "**لم أتصور نفسي إلاّ مقتلعا الدولة من واقع دون عدالة**".

يعتبر أفلاطون أن الأوليغارشية هي أحد أشكال الحكومات السيئة، باعتبار أنها **تحمل بداخلها خطر تقسيم المجتمع**، وفي هذا يقول أفلاطون:" **في واقع الأمر وفي دولة من هذا الشكل، فإنه بالضرورة لا توجد دولة واحدة ولكن اثنان، دولة الفقراء ودولة الأغنياء**". وهنا نجد التعبير عن إحدى أهم الأفكار السياسية عند أفلاطون، وهي **اعتبار وحدة المجتمع الهدف الأساسي الذي يجب أن تسعى ورائه أية حكومة، وأن قدرة الحفاظ على هده الوحدة هي التي تحدّد قيمة هده الحكومة**. وفقا لهذا المنطق يمكن القول **أن كل ما يساهم في تقسيم المجتمع يعتبر سيئا، وكل ما يساهم في وحدته يعتبر صالحا**.

تبرز وتزداد خطورة الحكومة الأوليغارشية في أوقات الحرب، حيث يجد الأوليغارشيين الحاكمين أنفسهم أمام مأزق: ضرورة تسليح الفقراء لمواجهة العدو الخارجي وبالتالي إمكانية تحوّل الفقراء ضد الحكم الأوليغارشي من جهة، ومن جهة أخرى، عدم تسليحهم لتجنب ثورتهم وبالتالي وضع المدينة في خطر.

3/– الحكومة الديمقراطية: تمتلك كلمة ديمقراطية في الفكر الأفلاطوني معنى يختلف عن المعنى الذي نعطيه لها حاليا. فهي عند أفلاطون **حكومة الفقراء ضد حكومة الأغنياء وبالتالي فهي حكومة الأغلبية**. يقول أفلاطون في كتابه **الجمهورية، الكتاب الثالث، في الفصل العاشر** ما يلي:" **... إذن حسب رأيي، تؤسّس الديموقراطية عندما ينتصر الفقراء على أعدائهم، فيقتلونهم ويبعدونهم، ثم يقتسمون الحكومة والقيادة مع الباقين... بهته الطريقة تتأسس الديموقراطية، إما عن طريق السلاح أو من خلال الطريق الذي يجبر الأغنياء على التراجع لصالح الفقراء...**"

يعتبر أفلاطون الديموقراطية شكلا سيئا من أشكال الحكومات وذلك للأسباب التالية:

– أن الديموقراطية لا تحترم التخصص الضروري لمختلف الطبقات الاجتماعية في ممارسة وظيفة معيّنة. فاعتماد الديموقراطية في تعيين القادة عن طريق القرعة وفي أحسن الحالات بالانتخاب يولّد خوفا لدى أفلاطون من إمكانية وصول أفراد غير أكفاء أو مرتشين للسلطة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الأهمية التي يعطيها أفلاطون للفضيلة والمعرفة. وحتى الانتخاب لا يحظى بتقدير أفلاطون، لأنه يعتبر أن الناخبين هم لعب في أيدي الديماغوجيين الذين يحسنون مداعبة المشاعر المنحطة للجسم الانتخابي لربح أصواته.

– إن الديموقراطية هي بالضرورة حكومة قائمة على الصراع بين الفقراء والأغنياء، وهذا يتعارض مع مسعى الحفاظ على وحدة المجتمع التي تعتبر مسعى كل حكومة صالحة.

– الديموقراطية هي بالضرورة نظام **لا يقوم على التخصّص**، ولإبراز ذلك يسوق أفلاطون مثال الثورة التي يمكن أن يقوم بها البحّارة ضد قائد السفينة وما ينجر على ذلك من مخاطر، وينتهي إلى القول:" **... نفس يقال عن الديموقراطية التي تقع بين أيدي غير المختصين عن طريق الانتخاب أو القرعة...** "

4/– الحكومة الاستبدادية: وهي حكم الفرد الواحد الذي يمارس السلطة وفقا لرغباته دون أن يحدّه في ذلك الالتزام بالقانون. يعتبر أفلاطون هذا الشكل من أسوأ الأشكال لأنه قائم **على الحكم الفردي الذي تقوده إرادته في غياب القواعد، مما يؤدي إلى التشدّد وهو ما يتعارض مع الفضيلة**. كما أنه حكم خطير لأنه لا يترك إلاّ مكانا صغيرا للعقل ويستند في أغلب حالاته على استعمال العنف لفرض إرادة المستبد. بالطبع فقد اعتقد أفلاطون أنه بالإمكان تأسيس نوع من **الحكم الاستبدادي المتنور Une tyrannie éclairée** إذا استطاع المستبد الذي تعطى له السلطة المطلقة أن يحيط نفسه بآراء فيلسوف يقوده على طريق الحقيقة. وقد أدّى أفلاطون نفسه دور الفيلسوف الناصح لدى دونيس و هرمياس مستبد سيراكيز **Syracuse**.ومن خلال ممارسة هده الوظيفة تفطن أفلاطون أنه لا يعدو أن يكون سوى مبرر للحكم الاستبدادي. وتعتبر الحكومة الاستبدادية حكومة سيئة لأنه لا يمكن حكمها بالفضيلة، وبغض النظر عن بعض الاستثناءات فإنها تؤدى على المدى القصير والمتوسط إلى انقسام المجتمع.

– تطور أشكال الحكومات:

يتناول أفلاطون أشكال الحكومات من خلال أبعادها التاريخية. فهو لا يحاول أن يعرّف مختلف المراحل التي تمر بها أشكال الحكومات، لكنه مقتنع بوجود قانون يحكم التحولات التي تعرفها الحكومات، وأن التاريخ له معنى. وفقا لهذا المفهوم يعتبر أفلاطون مؤسس مدرسة التاريخانيين **l'Ecole des Historicistes** .

1/– الفكرة الأساسية حول تدهور أشكال الحكومات: يعتقد أفلاطون أن الإنسانية تتبع طريقا ينقلها من عصر ذهبي عرفته منذ الخليقة الأولى إلى حالة هي بالضرورة سيئة، لأن القيّم الأساسية(الجيّد، العادل، الحقيقي، الجميل) في زوال مستمر تاركة المكان للشر، الخطأ والظلم. هذا العصر الذهبي الذي يحصره أفلاطون في اليونان القديمة**La Grèce Archaïque** ،يتناسب مع **حكومة الأخيار** الذين كانوا يمارسون الفضيلة ويحكمون وفقا للعدالة ممثلة **بالحكومة الأرستقراطية**(أرسطوي تعني الأخيار).فهذا النوع من الحكومات كان يتضمن تخصصا دقيقا لكل طبقة اجتماعية في ممارسة وظيفة محدّدة كما سبقت الإشارة لذلك. ومن نقطة الانطلاق هده، تدخل أشكال الحكومات **في طريق التدهور الذي يعتبر نتيجة لغياب احترام تخصص طبقات المجتمع في ممارسة الوظائف المحدّدة من جهة، وإعادة النظر في التراتب الهرمي الاجتماعي القائم**. وهنا تبرز عناصر الانقسام **لندخل في دورة تدهور النظم السياسية**.

يعتبر أفلاطون أن الشكل البدائي للمجتمع هو ذاك الذي أرادته الآلهة. فهو مجتمع تميّزه **مبادئ الوحدة والاستقرار، اللتان تعتبران وثيقة الارتباط، لأن مجتمع موّحد هو بالضرورة مجتمع مستقر**. من هنا يستنتج أفلاطون أن **فك الارتباط بين الوحدة والاستقرار هو مصدر الفوضى والاضطرابات**. واعتبارا بما سبق يرى أفلاطون في **التغيّر مصدرا للأزمات، ويعتبر السكون وانعدام الحركية ذات أبعاد إلهية تسمح بالاقتراب من النموذج الذي اختارته الآلهة**.

يطبّق أفلاطون على تطور أشكال الحكومات قواعد التغيّر التي اكتشفها. تاريخيا، تعتبر التيموقراطية الشكل الأولي للحكومة. واعتبرها أحسن الأشكال لأنها الأقرب إلى تلك التي أعطتها الآلهة للإنسان. تعتبر التيموقراطية مستقرة لكنها تحتوى على عوامل التغيّر: فالطبقة الحاكمة التي بقيت لفترة طويلة متّحدة حول نفس المثل والمبادئ في الحياة، تبدأ شيئا فشيئا في الانقسام بفعل الطموح والرغبة الجامحة في زيادة الثروة:" **أولا، يكتشفون مواضيع جديدة للإنفاق ولإشباع هده الرغبة الجديدة، سيتحايلون على القانون ولن يحترموه أبدا، لا هم ولا نساؤهم... بعد ذلك ينظر كل واحد لجاره ويحاول التشبه به ،وهكذا يصبح الشعب مثلهم...** ". لذلك رأى أفلاطون أن سبب الفساد في أثينا يعود إلى **سيطرة الروح المادية على عقول الحكّام و قلوبهم**. وقد غذّى هذا المنحى فن الخطابة الذي استخدمه السفسطائيون من أجل التضليل والخداع.

وقد وصف أفلاطون كيفية تحوّل الفرد **التيموقراطي** إلى فرد **أوليغارشي**. فقدرة بعض الأفراد على تحصيل ثروات، تجعلهم غير قادرين على وضع حد لسعيهم وراء الثروة ويضعون بذلك خصائص الدولة الأوليغارشية: "**كذلك فالطموح والغيرة من التشريفات، تنتهي بالمواطنين إلى الطمع والجري وراء الثروة، فيمدحون الغني، يعجبون به ويحملونه إلى السلطة، ويحتقرون الفقير... فيضعون القانون الذي يرسم حدود الدستور الأوليغارشي من خلال اشتراط دفع الضرائب للحصول على حق التصويت، وكلما كانت الضرائب قوية كلما كانت الأليغارشية قوية والعكس صحيح. كما يمنعون تحمل المسؤوليات على كل من لا تتعدى ثروته الضرائب المفروضة. لقد استطاعوا أن يمرروا هده الإجراءات من خلال القوة والسلاح...**"

من المستحيل تحمّل الوضعية التي تسود **الحكم الأوليغارشي**، فالأغنياء يعتبرون مصدرا لعدم الرضا والكراهية: تلك التي يبديها الأغنياء القدماء الذين جرّدوا من ثرواتهم، وتلك التي يبديها الفقراء الذين لا يستطيعون تحمل البأس باستمرار. من هنا تبدأ ثورة الفقراء الذي يعملون على القضاء على الأغنياء وحكمهم، لننتقل من **التيموقراطية إلى الديموقراطية**. غير أن الشعب الذي يحكم سوف يدرك عجزه وخطر سقوط السلطة بيد الحكام السابقين من جديد، فيلجأ إلى وضع مصيره بين يدي فرد واحد ليحمي مصالحهم، ويعطون له حرس خاص فيصبح بذلك هذا **الفرد مستبدا**. **فتكتمل الحلقة: لقد مرّت السلطة بكل الأشكال الممكنة بتأثير من طموح الأفراد الذي قاد إلى الانقسام والصراع**.

2/– التعارض بين الأغنياء والفقراء: يعطى أفلاطون أهمية كبيرة للمنافسة لكي لا نقول الصراع بين الأغنياء والفقراء الذي يظهر بسرعة في المجتمع والذي يعتبر السبب الرئيسي في انقسامه. لهذا السبب يمكننا أن نرى في أفلاطون أول منظّر لصراع الطبقات، بالرغم من أنه لا يتكلم عن طبقات. فمع الأوليغارشية تقوم حكومة الأغنياء ضد الفقراء، والبحث وراء زيادة الثروة يدفع بالحكام الأغنياء إلى استعمال العنف والظلم. فيتم مصادرة أملاك بعض الأغنياء من طرف أغنياء آخرين بدعم من الفقراء الطامعين، فيزداد بذلك عدد الفقراء ويقل عدد الأغنياء لتنحصر الثروة في أيدي عدد قليل. **هكذا يجد المجتمع نفسه ممزقا بنزاع داخلي.** بهذا تبدأ مرحلة جديدة في الحكومة تتميز عدم قدرة الفقراء على تحمل الهيمنة التي يمارسها الأغنياء عليهم. فهم يعرفون أنهم الأكثر عددا وأنه بإمكانهم قلب حكومة الأقلية. فيثورون و يؤسّسون سلطة الأغلبية لتحقيق مصالحهم، فتتطور السلطة شيئا فشيئا باتجاه الفوضى: **إنها السلطة الديموقراطية.** يكتسي الوصف الذي قدّمه أفلاطون للديموقراطية أهمية كبيرة لأنه لا يرتكز فقط على الآليات القانونية في تنظيم السلطة، بل يتعداها إلى تحليل السلوك الاجتماعي. أخيرا، وعندما يتمكن الشعب من السلطة ويمارسها دون احترام أية قاعدة، باحثا فقط عن كيفية إشباع مصالحه، **سيتجه إلى البحث عن فرد يحميه ويوجّهه ويدافع عن مصالحه.** في مرحلة أولى سيمجّد الشعب هذا الفرد لأنه يسهر على حماية مصالحهم. ومع مرور الوقت تزداد قوة هذا الفرد ليتحول لمستبد، وتعتبر الحرب أحسن وسيلة لاستمرارية الاستبداد.

– الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون

إن الهدف الذي سطّره أفلاطون من خلال كتاب **الجمهورية** هو **تعريف شروط تنظيم المجتمع المثالي، لكي يكون الإنسان فاضلا في بنية عادلة، آخذا بعين الاعتبار المبادئ الفلسفية التي يراها صحيحة وحقيقية.** لم يكن انشغال أفلاطون سياسيا بالمعنى الضيّق للكلمة. فهو لم يبحث كيف ستكون أحسن أشكال الحكومات، ما دام أنه يهتم بمشكل أكبر يتمثل في **كيفية تحقيق العدالة وتحسين شروط المعيشة الإنسانية باتجاه فضيلة أكبر، لاعتقاده بأن ذلك غير ممكن إلا في إطار تنظيم اجتماعي متناسب مع المبادئ المثالية أي العدالة والحقيقة.**

1/– الطبقات الاجتماعية: هناك ثلاث طبقات في المجتمع حسب ما تصوره أفلاطون بالشكل التالي:

– *طبقة الحكّام*: تنحصر وظيفتهم في حكم المدينة، باعتبارهم أفضل المواطنين من خلال تمكنهم من الوصول إلى أعلى درجات المعرفة. فهم فضلاء ويشكّلون إذن شكل من **الأرستقراطية** ذو معنى مرتبط **طبقة الأخيار aristoi** .إن ميزتهم أنهم استطاعوا كيفية معرفة الحقيقة دون الاكتفاء بالرأي الذي تحدّده التجربة. **فبسبب أنهم يعرفون الحقيقة فمن حقّهم ممارسة الحكم، لأنهم قادرون على قيادة الشعب نحو السعادة و العدالة.**

– *طبقة الحرّاس أو المحاربون*: وهي طبقة المحاربين. فقد كانوا موضوعا لتدريبات بدنية مكثّفة، فتم إعدادهم للتفرغ لوظيفة الدفاع عن المدينة. فليس لهم أي هدف آخر سوى الحماية الجيّدة للمدينة.

– *طبقة العمال والفلاحين*: وتضم المزارعين، رجال الدين، البحّارة، والتجّار. ووظيفتهم هي توفير حاجات المدينة عن طريق العمل الذي يقومون به.

تمتلك هده الطبقات الثلاث تركيبة معينة، سمحت لأفلاطون بوضع نظرية كانت في الوقت ذاته **رمزية وواقعية:**

– البعد الرمزي: يبرز من خلال تحديد أفلاطون لمميزات كل طبقة انطلاقا من معدن معيّن. فالطبقة الأولى يمثّلها **الذهب**، وهو معدن يرمز إلى استحالة الارتشاء. أما الطبقة الثانية فيرمز لها بـ**الفضة**، فهو معدن عزيز وجميل، لكنه متوفر إلى حد ما، مثل المحاربين الذين يمتلكون صفات متميّزة لكنها ليست استثنائية. أما الطبقة الثالثة فيمثّلها **النحّاس**. فهو معدن ثقيل، صلب، من السهل إنتاجه كما أنه واسع التداول.

2/– تربية وتعليم الحرّاس: يعطى أفلاطون أهمية كبيرة للتربية التي تمكننا من الوصول إلى المعرفة، لأن هده الأخيرة هي التي تبرر إسناد وظائف الحكم. لهذا فقد تناول أفلاطون في كتابه الجمهورية مسألة التربية بكثير من التحليل والشرح، فيقول: " **يجب تربية كل الرجال الشباب لاختبار صفاتهم الكامنة...** "ولهذا الهدف ينصح أفلاطون بتلقين الجمباز للشباب لأنها رياضة تحضيرية للحرب كما تسمح بقياس

شجاعة وقدرة الشباب على بذل الجهود. كما يجب تكميل هده التربية بالتربية الذهنية وخاصة تعليم الرياضيات، لأنها تشجّع صفات الملاحظة والفطنة والتحليل والتصور. بالرغم من الأهمية التي يعطيها أفلاطون للرياضيات، فإنه يعتقد أنها غير قادرة على أن توصلنا إلى حقيقة البشر، لذلك يفضّل التفكير وفقا للطريقة الجدلية–الديالكتيكية– التي تقوم على منطق التفكير المجرّد الذي يسمح لنا من التخلي عن القضية الخاطئة والاحتفاظ بالصحيحة.

3/– شيوعية النساء والأطفال: لجأ أفلاطون إلى إلغاء تكوين أسرة لما لها من حقوق وواجبات وارتباطات لرب الأسرة، حيث حسب رأيه فإنها تصرفه عن تأدية وظائفه والتفرغ لها، حيث بالإضافة إلى تحرير الحكام الفلاسفة من الملكية الفردية رأى أنه من الأجدر بهم كدلك عدم تكوين أسرة، الشيء الدي يساعدهم على التفرغ لخدمة المجتمع والدولة، أما المرأة فقد حررها من تبعية الرجل حيث يرى باختلاط النساء بالرجال دون تكوين أسرة ولا غاية من دلك سوى انجاب الأطفال، ولا ينبغي للأطفال أن يعرفوا أباءهم ولا للآباء أن يعرفوا أبناءهم حيث على الدولة أن تتولى تربية الأطفال، ومن جهة أخرى أقر للمرة حق ممارسة السياسة وتقلدها للمناصب العامة والحق في التعليم ورأى كدلك بإمكانية شغلها لمنصب الفيلسوف الحاكم، غير أنه يرى أن وظيفتها الأسمى هي انجاب الأطفال. وقد اعتبرت فلسفة أفلاطون من بين اولى الفلسفات التي نادت بالفكر الاشتراكي في أعلى مراتبه وهي الشيوعية.

– الحكومة بواسطة الفلاسفة:

... إنهم أولئك الذين يحبون التأمل في الحقيقة... كتاب الجمهورية.

1/– الفيلسوف يعرف الحقيقة: تعتبر عملية معرفة الحقيقة عملا صعبا، فهي تفترض اختيار طويل وشاق وتكوين لعقل وروح الفرد مدة سنوات طويلة. فالفيلسوف ليس عبارة عن مثقف يهتم بالجدل المجرّد فقط، لأنه كان عسكريا وفي مواجهة مستمرة لمشاكل الحياة اليومية. فالحارس يجب أن يجمع بين القوة السياسية والفلسفة، لأن الفيلسوف يمتلك وسائل معرفة وتحديد الحقيقة.

2/– الحاكم الفيلسوف يحكم وفقا للعدالة: إن حكومة الفلاسفة التي يقترحها أفلاطون، ليست حكومة العلم بل حكومة الحقيقة والعدالة. فالرجال العادلين والأفاضل وحدهم فقط يستطيعون ممارسة حكومة لها نفس الصفات وتسمح للرجال العاديين بالوصول إليها. مع عجزه عن تصحيح مساوئ ديموقراطية أثينا التي عايشها، لعب أفلاطون بجانب المستبدين دور هذا الفيلسوف، غير أن نتائج ذلك لم تكن في مستوى طموحاته و آماله.

– الفكر السياسي عند أرسطو

يكتسي التحليل الأرسطي طابعا حديثا من حيث أنه **أدخل المنهج الواقعي في تحليل الأفعال السياسية**.

1/– أرسطو وبيئته: تعتبر معرفة الأحداث الكبرى التي عاصرها أرسطو أساسية في فهم بنائه الفكري. فقد وضع منهجه التحليلي انطلاقا من تجربته الشخصية في التكوين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أسّس تفكيره السياسي من الواقع اليوناني الذي عايشه.

– أثر الأصول العائلية لأرسطو على منهجه في التحليل: ولد أرسطو في مدينة **سطاجيرا stagire** الواقعة على سواحل مقدونيا سنة 384ق–م، من أب طبيب في بلاط الملك المقدوني. وبما أن الطب آنذاك فن وليس علم، فقد ألمّ بهذا الفن النبيل منذ صغره إلى جانب والده، فتمكن من اكتساب طريقة خاصة به في معالجة الأمور، **تقوم على ملاحظة الأشياء والظواهر وربط عدد من المعطيات التي تبدو متباينة للوهلة الأولى من أجل الوصول إلى تفسير لها.**

بما أن أرسطو سطاجيري الأصل، **إذن فهو لا ينتمي إلى المواطنين الأثينيين**، إذ ينتمي إلى طبقة الأجانب الذين لا يحق لهم ممارسة النشاط السياسي في الدولة المدينة وهو ما سمح له بملاحظة الحياة السياسية الأثينية، والتنظير لها. غير أن أرسطو قد مارس السياسة على الأقل من خلال النصائح التي كان يقدّمها للحكام، خاصة كونه مربي الإسكندر المقدوني ومستشاره، فله الفضل غير المباشر في تأسيس الإسكندر لإمبراطورية عظيمة.

لقد عملت الوضعية الاجتماعية لأرسطو على توجهيه إلى الاهتمام بمعرفة عالم البرابرة، الذي كان في احتكاك مستمر معه، على عكس أفلاطون الذي اعتبر أن العالم اليوناني وحده فقط القادر على أن يكون موضوعا لملاحظاته. تابع أرسطو تعليمه في أثينا تحت إشراف

وتوجيه أفلاطون الذي كان آنذاك في قمة عطائه الفكري، من خلال الدروس التي كان يقدّمها في **الأكاديمية الأفلاطونية. اهتم أرسطو بشروط عمل المدينة التي كانت محور التحليل الإنساني في المجتمع.**

بعد موت أفلاطون حل مكانه أحد أفراد عائلته على رأس الأكاديمية، **مما سبّب خيبة أمل لدى أرسطو فغادر أثينا باتجاه طروادة Troie** بدعوة من حاكمها **هرمياس Hermias**الذي كان مستبدا في مدينة أرطرني **Artarnée** وأسّس هناك مدرسة أفلاطونية. **كما أدّى لعدة سنوات دور المستشار** أي ذلك الفيلسوف الذي يؤثر على القرارات السياسية التي يتخذها المستبد. بعد سنوات غادر هده المدينة متجها إلى ليسبوس**Lesbos** حيث أسّس مدرسة جديدة. **في سنة 342ق–م استدعي أرسطو من طرف فيليب المقدوني لكي يصبح مربيا لابنه الذي سيصبح الإسكندر الأكبرAlexandre Le Grand** .بعد سنوات قضاها في مقدونيا، عاد أرسطو إلى أثينا التي كانت تعرف ثورة آنذاك بعد وفاة الملك فيليب، لتصبح مسؤولية إرجاع أثينا للحكم المقدوني من مهام الإسكندر الأكبر تلميذ أرسطو. في فترة الاضطراب تلك أسّس أرسطو مدرسة جديدة تعرف باسم **اللوقيون Le Lycée** الذي أسّس على نمط أكاديمية أفلاطون، وخصّصها للتعليم والبحث في جميع ميادين المعرفة البشرية. استقر هناك ليزاول التعليم لعدة سنوات تحت الرعاية التي كانت توفرها له علاقته الاستثنائية مع الإسكندر الأكبر وحاكم أثينا، حيث كانت فترة التعليم هاته فرصة لأرسطو لنشر أهم مؤلفاته التي وصلت إلينا، وبشكل خاص كتابيه **"السياسة" الذي جمع فيه دستور 158 مدينة دولة مقارنا بينها، فكان أول مؤلف في القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة.**

والكتاب الآخر هو **"الأخلاق النيكوماخية L'Ethique de Nicomaque "**. وتغطّي رسالتان أخريان وهما **"الأخلاق الأودنموسية"** و**"الأخلاق الكبرى"** كثيرا من المجال نفسه مثل الأخلاق النيكوماخية، لكنهما أقل أهمية منه.

في سنة 323–322ق–م، غادر أرسطو مدرسته بعد موت الإسكندر الأكبر وتمرد المدن اليونانية على السيطرة المقدونية، وهروبا من إمكانية انتقام الأثينيين منه، وحتّى لا تُسنح فرصة ثانية لهؤلاء الأثينيين للإجرام في حق الفلسفة كما قال هو، متجها إلى سطاجيرا ليموت بها بعد سنوات.

2/– المنهج الأرسطي**La Méthode Aristotélicienne** :

في البداية، يجب التذكير أن أرسطو أشار إلى وجود اختلاف أساسي بين العلوم "النظرية" التي تُطلب من أجل المعرفة، والعلوم "العملية" التي تُطلب من أجل الفوائد التي تُستمد منها. والسياسة عند أرسطو، **هي العلم "العملي"** على الأصالة. يرى أرسطو أن العلوم النظرية تشمل: **الميتافيزيقا أو اللاهوت، الرياضيات، الفيزياء، البيولوجيا، والسيكولوجيا.** أما العلم العملي فيهتم بالتحديد **بالإنسان، أو بالإنسان في قدرته من حيث أنه موجود واع بداته، أو مصدر (للفعل)** Praxis؛ أي أنه **بسبب أو إلى الحد الذي يعتمد فيه الفعل البشري على الإرادة البشرية، فإنه يخضع أساسا للتغيّر. إن غرض العلم العملي ليس المعرفة، وإنما تحسين الفعل؛ فمَلَكَته المناسبة هي الجزء العملي من الجزء العقلي للنفس، أو ما يسمّيه أرسطو "بالحكمة العملية "أو "الفطنة".** وبالنسبة لمنهج العلم العملي، فيبدو أن أرسطو **يتصوّره على أنه حالة من التحليل الهدف منها اكتشاف المبادئ والعلل.**

إن أسلوب أرسطو في دراسة السياسة هو أسلوب مبني على الاستدلال العقلي والاستقراء لأنه انطلق من الواقع ومن التجربة حيث حاول أن يحلّل نظم الحكم وضروريات الحياة والقوانين التي ترعى شؤون الناس والدساتير التي اتّبعوها. كما درس الواقع الجغرافي والمناخي وأنواع التربة لما لها من انعكاس عل حياة الشعوب.

من أجل ذلك، عكف أرسطو على دراسة الوضعية السائدة في الدويلات الإغريقية، وقارن بين تجارب كل دويلة، ثم أبدى الرأي في نظام الحكم بطريقة منطقية مستمدة من الوقائع التي شاهدها. **لقد ارتكز منطق المقارنة عند أرسطو على استعمال منهج دراسة الحالة،** فقد أرسل مساعديه حول البحر الأبيض المتوسط لجمع دساتير 158 دولة مدينة **لمعرفة أي الدساتير يحقق الاستقرار أكثر.** ويمكن تحديد الإطار النظري للمقارنة عند أرسطو في الخطوات التالية:

أ/– تحديد مشكلة البحث، وهي عنده الأسباب التي تؤدى إلى الاستقرار أو عدم الاستقرار السياسي.

ب/– تجميع حالات متعددة في العالم المعاصر له.

جـ/- تصنيف الحالات طبقا للمعايير التالية:. **عدد الحكام . كيفية ممارسة الحكم . البنية الطبقية وتوزيع السلطة والقوة.**

د/– بناء دالة أو قانون للربط بين ب، ج من ناحية، وعملية الاستقرار أو عدم الاستقرار السياسي من ناحية أخرى، ومن ثم تحديد أي النظم يحقق الاستقرار.

لقد مثّل تحليل أرسطو المقارن قاعدة أو نموذجا معرفيا ظل متّبعا بعده حتى عصر النهضة. ولا يزال منهج أرسطو يشكّل بعدا أساسيا في النظريات المعاصرة للسياسة المقارنة، حيث أن فكرة التجريد والخروج بأنماط، والتصنيف من خلال اتخاذ عدد الحكام والغرض من الحكم، لا تزال هي الأفكار الأساسية في معظم نظريات السياسة المقارنة.

لم يركّز التفكير الأرسطي على المنطق العقلي والتحليل المجرّد فقط، لكنه اتبع أسلوب تقترن فيه القيادة العقلية بالتجارب التاريخية، والحياة الواقعية للأنظمة السياسية، مما جعل منهجه يتميز بما يلي:

– الرؤية التنظيمية للمجتمع Une Conception Organiciste:حيث يقارن المجتمع بالجسم الذي لا يستقيم إلاّ من خلال خلق الانسجام بين كل أعضائه بالشكل الذي يسمح لكل عضو من المساهمة في استمرارية عمل الجسم انطلاقا من الوظيفة التي يتخصّص في أداءها. فالواحد منها لا يتفاعل إذا غاب أو تعطل الآخر. فالمدينة إذن قائمة على اجتماع الأزواج الذين يكوّنون بدورهم القرى، والتي تجتمع مشكّلة المدينة، ويقول أرسطو: " **الجماعة التي تكوّنها مجموعة من القرى، تلك هي المدينة الكاملة la cité parfaite التي تصل هكذا إلى تحقيق الاستقلال التام أو الاكتفاء الذاتي التامL 'Autarcie Complète** ."فالمدينة كما يفهمها أرسطو هي التجميع شبه الطبيعي للعائلات والقرى التي لا تستطيع العيش في انعزالية: **وهو ما يجعل أرسطو يقول أن المدينة كاملة لأنها استطاعت تحقيق الاكتفاء الذاتي.** أي أنها تشكّل وحدة باستطاعتها العيش باستقلال عن الآخرين، وفقا لمنطق، حاجات ووسائل خاصة بها.

– تحليل الإنسان: الفرد هو أساس المدينة، وهو بهذا حيوان سياسي حيث يعتبر أرسطو أن:" **المدينة واقع طبيعي وأن الإنسان بطبعه سيتجه إلى العيش في المدينة** ".

– المدينة هي نتيجة طبيعية: فهي سابقة للفرد إذ لا يمكن للجزء أن يبقى بمعزل عن الكل، فالفرد والمدينة مرتبطان بروابط قوية.

كما يولي أرسطو أهمية كبيرة للحقائق المستمدة من الواقع، والطرق العلمية لتسيير شؤون كل حكومة بدل النظريات التجريدية المعبّرة عن الخيال(جمهورية أفلاطون). انطلاقا من هنا، وضع أسس البحث العلمي التي كان يتبعها في أبحاثه. ويمكن تلخيصها فيما يلي:

– الاحتمالات– التحقيق وجمع المعلومات حول الموضوع –ترتيب المعلومات وجمعها بطريقة نظامية –وضع قواعد عامة يراعى تطبيقها لدى البحث –إبراز النتائج المستخلصة وتوضيح أبعادها.

– أشكال الحكومات:

استهدف أرسطو القيام بتحليل علمي للواقع السياسي وذلك **لتحديد أحسن شكل للحكومة** اعتمادا على: – التجربة السياسية التي اكتسبها كمستشار لدى بعض الحكام، –تحليل أحداث عصره، – تحليل المؤلفات السياسية التي كتبها معاصروه.

– التصنيف المقترح من طرف أرسطو: من خلال تطبيق هذين المعيارين وضع أرسطو التصنيف التالي:

أ/– الحكومات الأصيلة: وميّز فيها بين:

. حكم **الفرد** خدمة للصالح العام: **الحكم الملكي.**

. حكم **عدد قليل من الأفراد**، وهو حكم الأخيار أو **الأرستقراطية.**

. حكم **عدد كبير من الناس**، يرعون مصالح الشعب، وهو **الجمهورية POLITIE** وهو مصطلح عام يعنى الدولة أو الدستور، والمقصود منه هنا هو **الحكومة الدستورية.**

ب/– الحكومات الناتجة أو المتبدلة: وميّز فيها بين:

. حكم **الفرد** إشباعا لرغباته: **الحكم الاستبدادي أو حكم الطغيان.**. حكم **القلّة** التي ترعى مصالحها فقط أي **الحكومة الأوليغارشية**.

. حكم **العامة** أو الفقراء ضد الأغنياء و الذي لا يستهدف المصلحة العامة، أي **الحكومة الديموقراطية**.

3/– أحسن أشكال الحكومات:

– تطور أشكال الحكومات: على غرار أستاذه أفلاطون، يرى أرسطو أن الحكومات تتطور من شكل لآخر. يتمثل النمط الأول في **الملكّية** حيث تمثل الملك الذي يقود قبيلته، لكن إذا ما كثر الأفراد ذوي الحكمة في المجتمع انتقلنا إلى **الأرستقراطية** التي تتمثل في حكم الرجال الأخيار. بيد أن هؤلاء سرعان ما يصبحون أصحاب أموال وثراء فاحش ليصبح الحكم بعدها **أوليغارشية**. بدوره يتطور هذا الحكم إلى أن يأخذ الطابع **الاستبدادي** بسبب جشع الحكّام الأوليغارشيون و ازدياد وطأة حكمهم على الناس، فيصبح عدد الحكّام قليل إلى أن يتملّك فرد واحد. لكن انقلاب الجماهير على هذا المستبد و استحواذها على السلطة يؤدي إلى حكم **الديماغوجية**. لكن ازدياد الرفاه والثروات داخل المجتمع يؤدي إلى التقليل من التطرف والانتقال إلى نوع آخر من الحكم أكثر اعتدالا هو **الجمهورية**.

1– الحكومات الصالحة

– الحكومة الملكية الدستورية: وهي حكومة الفرد الفاضل العاقل العادل، قد يمكن الدولة من تحقيق أمال وانجاز الأعمال نظرا لسرعته في اتخاد القرارات، لكن عيبه أنه ينقلب إلى حكم استبدادي عندما يواجه الملك أزمات ويشعر بالضعف كما أنه يعيب عليه فكرة الوراثة وتداول السلطة بين أعضاء الأسرة المالكة دون النظر إلى المؤهلات السياسية.

– الحكومات الأرستقراطية: هي حكومة الأقلية العادلة أي النخبة التي تحتكر السلطة والعلم، وميزتها أنها الفئة المؤهلة من ناحية العلم لأن أهلها أثرياء يتوفرون على الامكانيات التي تمكنهم من التعليم، عيبها هو أن الحكام يتجاهلون مطالب الشعب ولا يحسون بما يعيشه الشعب.

– الحكومة الديمقراطية: وهي حكم الأغلبية الشعبية ويعتبرها من الأنظمة البناءة لأنها تمنح الأفراد فرصة متساوية وتسير الأمور حسب قوانين تنال موافقة الأمة، لكن عيبها يكمن في الفوضى التي تنشأ عنها وتؤدي إلى تدهور الوضع السياسي.

2– الحكومات الفاسدة:

– الحكومة الطاغية: وهي حكومة الفرد الاستبدادي والناتجة عن فساد الحكم الفردي الملكي.

– الحومة الأليغارشية: وهي حكومة الأقلية الغنية وهي نتيجة فساد الحكم الأرستقراطي، وهناك أربعة أنواع من هده الحكومات يمكن ترتيبها من الأفضل إلى الأسوأ النوع الأول يسمح للجميع بالمشاركة في السلطة، إذ يكفي امتلاك المطلوب للمشاركة في الحكم، لدا ستكون السيادة للقانون لا لمجموعة من البشر، وأسوأها هو دلك الشل من السلطة الدي تحكم فيه طبقة مغلقة وراثية، إنه حكم السلالة البغيض والمستبد، وبين هدين الشكلين يوجد شكلان متوسطان ولكنهما يتحولان شيئا فشيئا إلى الأليغارشية متطرفة عملا بقاعدة أريسطو المثالة " كلما شعر الناس بأنهم أقوياء كلما كبرت شهيتهم للسيطرة"

– الحكومة الديماغوجية: وهي حكومة العامة المتبعين أهوائهم أو حكومة الغوغاء وهي ناتجة عن فوضى الديمقراطية

ويفضل أريسطو الحكومة الديمقراطية – الجمهورية الفاضلة أي مبدأ الوسط وهو نظام ديمقراطي قائم على دستور تحدد فيه الصلاحيات، ويمكن تلخيص الأسباب التي جعلته يثق في هدا النظام فيما يلي:

– القوانين هي في خدمة العامة وهي التي تحقق العدالة الاجتماعية والدستور يحمي المصالح العامة من القوانين الارتجالية والشخصية التي توضع قصد دعم مصالح فئات معينة.

– الدستور هو بمثابة وثيقة منهجية للعمل بالنسبة لكل حكومة

– حكم القانون مفيد من الناحية الديمقراطية للحكم، دلك أن الدستور الدي يوافق عليه أبناء الدولة يعطيهم عادة الارتياح النفسي والشعور الوطني بأنهم اختاروا بأنفسهم من يسير أمورهم.

6/– المقارنة بين أفلاطون و أرسطو:

– غاية الحكومة:

– يرى أفلاطون أن الهدف من تكوين الحكومة هو إيجاد الفرص المتساوية بين الأفراد و تحقيق العدالة الاجتماعية، ويكون الحاكم هو الفيلسوف والأب الروحي قائد الأمة،

– بينما يعتقد أرسطو بأفضلية حكم الدستور والقانون اللذان يكفلان للحكومة صفة الدوام والاستقرار، دون إعطاء أهمية كبرى للحاكم.

– تطور الحكومة:

– يرى أفلاطون أن الدولة تنتقل من أفضل أنواع الحكم (الدولة المثالية) إلى أسوأها(الديموقراطية) أي الانتقال من الإيجابي إلى السلبي.

– بينما يرى أرسطو أن الحكومة تنتقل باتجاه أحسن الأنواع(الحكم الجمهوري أو الدستوري).

– الملكية والزواج:

– فيما هاجم أفلاطون الملكية والزواج ومنعهما عن الطبقة الحاكمة والجنود في إطار ما سمّي مشاعية أفلاطون،

– يعتبر أرسطو حب التملك والتعلق العاطفي بالأسرة ظاهرة إنسانية عادية لا فائدة من تجريد أي شخص منها أو قمعها.

– الحراك الاجتماعي:

– يرى أفلاطون بضرورة تميّز المدينة بالوحدة والتجانس، وأن أي تطور وديناميكية اجتماعية ما هي إلاّ تعبير عن التراجع والانحطاط. كما أن التمايز والاختلاف الاجتماعي هو علامات انكسار المدينة..

– على العكس من ذلك يعتقد أرسطو أن المدينة بطبيعتها تعددية.

7/– أهمية الفكر السياسي الأرسطي: تبرز هده الأهمية من خلال ما يلي:

– القطيعة المنهجية التي أحدثها أرسطو مقارنة بسابقيه، مما جعل أغلب معاصريه يعترفون بالأصالة التي اكتسبتها دراساته.

– تأثير الأطروحات الأرسطية على أكبر المنظّرين الرومانيين (بوليب، شيشرون)، اللذان اعترفا بضرورة تحليل الأفعال.

– أصبح أرسطو خلال العصور الوسطى مرجعية دائمة، حيث كان المفكرون الذين يرغبون في إثبات بعض القضايا يستعملون جملة" **كتب أرسطو**".

– الدور الذي أخذته أفكار أرسطو في الفلسفة السياسية التي عرفتها عصور التنوير.

– اعتماد المقاربة الوظيفية والنسقية منهج و أفكار أرسطو كمرجعية أساسية في بنائهم النظري.

المحور الثاني: الفكر السياسي الروماني

ظهرت روما كدولة مدينة لها حكومة ملكية ومجلس شيوخ (مجلس الطبقة الأرستقراطية) وجمعية عامة(كانت تمثل عامة الشعب) قبل الميلاد بقرون عديدة، وبحلول عام500 قبل الميلاد قامت الجمهورية وانتهى عصر الملكية الأرستقراطية ، وتوسعت روما وأقامت إمبراطورية تقوم على الحكم الديكتاتوري، وظهر قانون الشعوب الذي أعطى سكان الولايات صفة المواطن .

– النظام العام للإمبراطورية الرّومانية:

كانت الدولة الرّومانية دولة قوية، وكان شكل الحكم فيها ملكيًا تعاقب فيه ستة من الملوك الذين وصفوا بالخيرين، وكان سابع الملوك وأخرهم قد عرف بكونه طّاغية واسمه بلوسيوس، وعند حكمه بدأ الشّعب الرّوماني يستنكر نظام الحكم السائد والقمع الذي يتعرض له، فقرر الإطاحة بالنّظام الملكي، وحكم نفسه بنفسه، وبفئةٍ تمثله وتدافع عن حقوقه. نظام الحكم الجمهوري في الحضارة الرّومانية بعد استياء الشعب من الحكم الملكي بدأت مرحلة الجمهورية الرّومانية، والتي تحكمها حكومة جمهورية، واثنان من القناصل كرؤساء يدوم حكمهم لمدة سنة.

وتألف النّظام الجمهوري في الدّولة الرّومانية من ثلاثة أقسام رئيسية، تدير هذه الأقسام شؤون البلاد والشّعب، تحت نظام حكم جمهوري منتخب من قبل الشّعب. وكأي نظام حكم جديد لم تكن البداية مثالية بالدّرجة المنشودة، فقد سيطر على كل المراكز القيادية

أبناء الطّبقات الأرستقراطية، وأبناء النّخبة، أمّا أبناء الشّعب فلم يكن لهم الكثير من الحقوق، أو الممثلين في الفئة الحاكمة، ولكن هذا الوضع لم يدم للكثير من الوقت، وسرعان ما تغير.

- **نظام الحكم الجمهوري عند الرّومان**: تألف النّظام الجمهوري من ثلاثة أقسام وهي ما يأتي:

– القناصل: حلَّ اثنان من القناصل محل الملك في الحكم، وهذان القنصلان لا يتم انتخابهما من الشّعب، بل تعينهم الجمعية الشّعبية، ويقضي كل قنصل منهم فترة ولاية تدوم لسنة واحدة، ولا يكرر اختياره لسنتين على التّوالي، ومن الممكن إعادة اختياره في سنوات لاحقة، يترأس القنصل قيادة الجيش، ومجلس الشّيوخ، ويحق له سن التّشريعات، ويستطيع كل قنصل نقض قرار الأخر، وفي نهاية حكمه يحاسب أمام الجمعية الشّعبية.

– مجلس الشّيوخ: لم يكن مجلس الشّيوخ يتمتع بالكثير من السّلطات، كان أعضاء هذا المجلس لا يتقاضون أي أجر، وكانوا يحافظون على مكانهم في المجلس مدى الحياة ما لم تثبت عليهم تهمة ما، كان الغالب على أعضاء المجلس أنهم من الطبقة الأرستقراطية، ويتم تعيّنهم من قبل القنصل، وقد منعوا من ممارسة الأعمال المصرفية، والتّجارة الخارجية، كما كانوا يمثلون السّلطة الدّينية في الدّولة، ويسيطرون على مالية الدّولة.

– الجمعيات: وجدت الجمعيات الشّعبية منذ أيام الحكم الملكي، واستمرت لما بعده، وكان بيدها السّلطة التّشريعية، فقدت هذه الجمعية مع الوقت الحق في سن القوانين، ولكنها بقيت هي من تعين القضاة، والكهنة، وشكلت هذه الجمعيات خلال الحكم الجمهوري صوت الشّعب الرّوماني، وكانت تسمع من المواطنين، وتنقل طلباته للحكومة.

– حكم الأباطرة: مع توسع أراضي الدّولة الرّومانية لم يعد يتمكن نظام الحكم الجمهوري من السّيطرة على الأمور، وإدارة شؤون البلاد، وكان لا بد من الانتقال إلى عهد جديد، فجاء حكم أول إمبراطور روماني وهو أوغسطس، وأصبح الإمبراطور يشكل السّلطة شبه المطلقة، حيث اختفت الجمعيات الشّعبية، وأصبح مجلس الشّيوخ شكليًا لا أكثر، مهمته الموافقة على كل قرارات الإمبراطور، وتأييده فقط، وكان الإمبراطور هو قائد الجيوش، والمشرع الأول لجميع القوانين، والأنظمة.

– انقسام الإمبراطورية الرومانية:

سقوط الإمبراطورية الرومانية ما هو المسمار الأخير في نعش الإمبراطورية الرومانية؟ لقد بدأ الضّعف يتغلغل في جسد الإمبراطورية الرومانية منذ بداية القرن الثالث الميلادي، فقد بدأت الهجمات الخارجيّة تُشنّ عليها من كلّ حدبٍ وصوب، والتي تمثّلت بالهجمات الجرمانيّة المتواصلة على الإمبراطورية الرومانية وهناك العديد من النظريات التي تفسر سقوط الإمبراطورية منها ما يلي:

- **نظرية أوزوالد شبنجلر**: لعلّ من أهم النظريات التي فسّرت سقوط الإمبراطورية الرومانية نظرية أوزوالد شبنجلر الفيلسوف الألماني، الذي يرى أنّ الحضارات تدور دورة حياة الإنسان، فكما أنّ الإنسان يلد ثمّ ينضج ويشب ثمّ يشيب وأخيرًا يصل إلى الموت كذلك الحضارات، فتبدأ بالولادة ثم تزدهر لينتهي بها المطاف بالانهيار، فتنتهي بانتهاء الإنسان، وهذا حال الإمبراطوريّة الرومانية، وتفسيره هذا قريب من نظرية ابن خلدون المعروفة في نشوء الدول ثم سقوطها.

- **نظرية أرنولد توينبي**: يرى المؤرخ الشهير أرنولد توينبي أنّ الحضارات تظهر في التحديات والضغوطات، فعندما تتعرّض الإنسانية للضغوط تحارب للوصول إلى القمّة، وعلى عكس ذلك فعندما تصل الجمهورية إلى إمبراطورية فإنّها تغترّ بنفسها، فتصل بذلك إلى الانهيار، وهذا حال الإمبراطورية الرومانية، ويجد أيضًا أنّها انهارت أمام الكنيسة التي تلقّت دعم الناس ومالوا إليها فقد كانت عاجزة عن مجاراتها.

– نظرية إدوارد جيبون وجد إدوارد جيبون: أنّ الانهيار هو نتيجة حتميّة قد خطّته خطوط الازدهار التي رسمت ملامح الإمبراطورية، وقد تضاعفت أسباب الانهيار وعوامله مع اتّساع الإمبراطورية الرومانية، ويرى أيضًا أن المسيحية كان لها دور كبير في ذلك الانهيار؛ لأنّ المسيحية قد قضت على العقائد القديمة التي قامت عليها الإمبراطورية الرومانية، كما أنّها حاربت الثقافة القديمة والتي تمثّل ثقافة الدّولة الرومانية، وقد عارض هذا الرأي أكثر المؤرخين دفاعًا عن الدين المسيحي.

– **نظرية ج ليبج:** يرى المؤرخ المعروف ج ليبج أنّ الأسباب التي تكمن وراء انهيار الإمبراطورية الرومانية ما هي إلّا أسباب اقتصاديّة، فإنّ الأراضي الزراعية مع مرور الأيام لم تعد تعطي النتاج الغذائي الكافي للإمبراطورية، وهذا أمر طبيعي بسبب الإهمال الذي تعرضت له الحياة العامة في ظل انحطاط هذه الإمبراطورية وتغلغل الفساد ليصل إلى أدقّ مفاصل هذه الدولة العظيمة التي قد عُمِّرَت طويلًا.

– نظرية ميخائيل روستوفتزف: فقد رأى أنّ انهيار الإمبراطوريّة الرومانية يعود إلى سببين، أحدهما: سياسي اقتصادي اجتماعي، والآخر ثقافي، فأمّا من الناحية السياسية فقد وصفت الدولة بالهمجيّة والعنف في الحكم ولا سيّما في الجزء الغربي منها، وأمّا الاقتصادي فقد تحوّلت الحياة الاقتصادية نحو الانهيار والتفتّت، وأمّا الاجتماعي فقد عانى المجتمع الانحلال وتفشّي الفوارق الاجتماعيّة، وأمّا الثّقافي فقد لوحظ أيضًا انحلال قد أصاب شتّى أنواع الأدب، برأيه سبب الانهيار الذي أصاب الإمبراطورية الرومانية هو ذلك التّدهور الذي أصاب البلاد على جميع الأصعدة، والذي ختم أخيرًا بالجماعات البربرية التي طغت على البلاد وتغلغلت فيها فأغرقتها

نماذج للفكر السياسي الروماني

تتعين الإشارة بداية إلى أن الرومان قد برعوا أكثر ما برعوا في صناعة القوانين (القانون الروماني)، أما على صعيد الفكر السياسي فيمكن القول أنهم استمدوا أفكارهم من المفكرين اليونان وخصوصا أفلاطون وأرسطو، وبالتالي فالفكر الروماني في مجمله لم يكن فكرا سياسيا أصيلا.

– الأبيقورية:

تنسب هذه المدرسة إلى **أبيقور**، و هو أثيني نشأ وولد في مدينة ساموس عام 342ق–م والذي أسّس سنة 306ق–م مدرسة تعرف باسم **الحديقة** وتوفي سنة 270ق–م.

كانت **الإيجابية المدينة** أي المشاركة المتبادلة في أمور الدولة–المدينة، الغاية القصوى من حياة الإنسان في مذهب التيار الإيجابي للفكر الإغريقي . بريكليس، أفلاطون، أرسطو، والرواقية .، وهذه الصفة بالذات هي ما عارضته **فلسفات التيار السلبي الممثل بالأبيقوريين والكلبيين.**

لقد استهدف المذهب الأبيقوري بعبارة عامة نفس ما استهدفته كل فلسفة أخلاقية تالية لعصر أرسطو، وهو أن تخلق في تلاميذها صفة الاكتفاء الذاتي الفردي. في سبيل ذلك، كانت تلقّنهم أن الحياة الفاضلة تقوم على التمتّع باللذة، ولكنها فسّرت ذلك بطريق سلبي.

يظهر الجانب السلبي لدى هذه المدارس من خلال الاتجاه نحو الإنعزالية الذي يظهر لديها بقوة، فهم يعتقدون أن الناس قد صاغوا مثلا شخصية لا عامة ترتكز على مفهوم الاكتفاء الذاتي للإنسان الفرد، فينتقل مركز الثقل من الدولة–المدينة إلى الإنسان الفرد. فعندما كان الأبيقوريون ينظرون إلى الإنسان كانوا يقصدون بالطبيعة المصلحة الشخصية أو رغبة كل إنسان في سعادته الفردية الخاصة. وكل ما عدا ذلك من تنظيم لأفعال البشر يدخل في نطاق العرف ويكون بالتالي لا معنى له في نظر الحكيم. فليست هناك إذن فضائل خلقية ذاتية، ولا قيمة ذاتية من أي نوع سوى السعادة. وفي ذلك يقولون: **"العدل المطلق لم يوجد قط، و إنما وُجد تعارف يتولّد عن الاختلاط المتبادل في إقليم ما، وبين آونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتماله".**

لكن يجب التساؤل عن أسباب هذه السلبية لدى الأبيقوريين ؟. يمكن تفسير ذلك من خلال:

– الشعور بأن أمور الحكم في الدولة–المدينة لا تقدّم ولا تؤخّر بشيء يذكر، ودلك على خلفية انهيار دويلات المدينة في اليونان.

– أضف إلى ذلك الشعور بالنقص من طرف أولئك المحرومين من الامتيازات السياسية–الاجتماعية.

ومن هنا ينشأ السؤال التالي: **ما هي العناصر الباقية في الطبيعة الإنسانية، التي بكفايتها وتحقيقها، تحقق لها الحياة الخيّرة ؟. تكمن الحياة المثلى، عند الأبيقوريين، في التمتّع بالمسرّات وخصوصا الأصيل منها، كالطمأنينة، الصداقة والعدالة، ومصدرها العزلة أو الهروب من الناس. "إن المصدر الأنقى للطمأنينة ضد ما يمكن أن يلحقك من أذى على أيدي الناس... إنما هو ذاك الذي يتبع الهدوء والانعزال عن مداخلة الناس.** هكذا يصحّ قول بلوتارك **Plutark** في أحد المبادئ الحديقية **"عش غير مرموق" "عش مجهولا"**، ثم أنهم يعتقدون: **"إن العدالة حسب الطبيعة هي الضمانة ضد أذى الغير للمصلحة المكتسبة، وضد أذاها بمصلحة الغير. فليس**

هنالك أية عدالة بين أناس غير قادرين على التعاقد بأن لا يؤذى بعضهم بعضا". فالمفهوم الأبيقوري للعدالة لا يجد كمصدر له الطبيعة، بل يرتكز على فكرة التعاقد بين أفراد المجتمع. فالعدالة هي الميثاق المنفعي الذي يعقده الأفراد(أو الشعوب) فيما بينهم بغية عدم إلحاق الضرر ببعضهم البعض. وإذا أردنا أن لا نتجاهل الوقائع، فإنه يجب أن نوافق على أن كل نظام قانوني يعترف به، بشكل عام، بأنه مفيد للعلاقات الاجتماعية هو عادل سواء كان هو نفسه بالنسبة لكل الناس أم لا، وأن كل قانون موجود ويبدو أنه غير مفيد لهده العلاقات هو ظالم.

إن هده النظرة النفعية الضيقة تعنى أن المجتمع السياسي يستمد قيمته من كونه الضمانة للأمن المتبادل، والمتناسق مع جزاءات ضرورية من أجل إثارة الخوف من العقاب. **وهنا نتجه طبيعيا للتفكير بأنه إذا كانت ضمانة الأمن قد استخدمت لتبرير المجتمع السياسي، فقد كان على أبيقور وأتباعه أن يميلوا لتفضيل الحكومات القوية، والملوك الذين يمارسون حكما مطلقا.**

فالدولة وفق فلسفة أبيقور تبنى لكفالة الأمن والطمأنينة فقط، إذ يعتقد أن الدولة من خلال سنها لتشريعات كتعاقد بين أفراد المجتمع إنما تيسّر التعامل بين الناس. **فمن ابتكارات هده المدرسة النظرية القائلة بأن الدولة هي نتيجة للقانون، إذ لا تدرس الدولة أو تناقش وفقا لتعابير اجتماعية تعكس الوقائع الاقتصادية، الطبقية والدينية فيها. فالدولة هنا وحدة يجب أن تدرس من خلال مقدرتها وكفاءتها القانونية تبعا لمفهومي الحقوق والواجبات.** بالفعل لم تكن هده النظرة غريبة عن الفكر السياسي اليوناني الأصيل، لكنها مع العصر الهللينيستي قد تبوأت مركز الصدارة، وبشكل أو آخر، **فقد فرضت نفسها على تطور النظرية السياسية.**

وأخيرا، فإن هده المدرسة قد اعترفت . عكس الكلبيين . بقيمة السياسة، كانت في الوقت نفسه تبعد أتباعها عنها. **إن الذين يحبّون الألقاب الشرفية والمجد هم أحرار في اتباع طبيعتهم، لكي لا يتألموا من الجمود، ويخلقوا لأنفسهم عذابا ما، إنهم أحرار في الاهتمام بالشؤون العامة.** أما الحكيم برأي أبيقور، **فهو الحريص على العيش مختبئا، بعيدا عن العواصف، في إقامة هادئة ومضيئة، متجنبا الاهتمام بها مبدئيا، إلاّ إذا كان هناك حالة استثنائية.**

– الرواقية:

أ/– الرواقية والمدينة العالمية: لم يكن بإمكان زينون وأتباعه أن يقبلوا أخلاق الهرب والانعزال التي تبناها الأبيقوريون. فقد كانت نزعتهم إيجابية على عكس الأبيقوريين والكلبيين.

أُسّست المدرسة الرواقية القديمة من طرف زينون**Zénon De Citium** (322-264ق-م)، الذي كان في الأصل تلميذا في المدرسة الكلبية عند معلمها **كراتس**، ومن هده المدرسة استمدت الرواقية مواطنتها العالمية**Cosmopolitisme**، غير أن زينون أبدى الكثير من التحفظ تجاه تشوشات مدرسة **ديوجين**. لقد أخذت المواطنة العالمية مع زينون منحى جديد مقارنة مع كراتس أو ديوجين اللذين كانا أكثر عدوانية تجاه المدينة المرفوضة، مما كانا متحمسين للمدينة العالمية.

إن دروس زينون تشبه دعوة الإسكندر أثناء مأدبة أوبيس **Opis** الشهيرة في بلاد الفرس، قبل عام واحد من وفاته، ونظرته لمجتمع تعيش فيه، بانسجام وكشركاء متساوين، كل شعوب الإمبراطورية المدعوّة لأن تضم العالم بأسره. ويشير **بلوتارك** في صدد حديثه عن مؤلّف" الفينيقي الطويل والمتقشف الذي أسّس الرواقية"، إلى أن مبدأ: **"هذه الجمهورية التي تستحق الإعجاب كثيرا... يكمن في أن الناس يجب أن لا يتفرقوا في مدن وشعوب، لكل منها قوانينها الخاصة: لأن كل الناس مواطنون، ولأن لهم حياة واحدة، ونظاما واحدا للأشياء."** ويتابع بلوتارك كلامه قائلا: **" إن ما كتبه زينون كما لو كان يحلم، قام الإسكندر بتحقيقه... لقد جمع في إناء واحد كل شعوب العالم، أمر الجميع بأن يعتبروا الأرض وطنهم، وجيشه قلعتهم، والناس الأخيار كأهل، والأشرار كأجانب."**

لقد كان الرواقيون يتقاسمون البعد العالمي لفكرهم السياسي مع الكلبيين. ويجد هذا البعد مصدره في الأنثروبولوجيا الخاصة بهم، حيث كانوا يرفضون الفكرة القائمة على إعطاء صفة الإنسان إلاّ للإغريقي فقط. على العكس من ذلك فهم يعتقدون أن كل البشر خاضعون لنفس القوانين الكونية للعقل، وبالتالي فكل البشر هم مواطنون.

ب/– الرواقية والفرد الحكيم: إن هذا التلاقي الجذّاب بين المفكر والفاتح، يكفي ليطبع العالمية الرواقية بطابع أصيل. إن هده العالمية لا يمكن فصلها عن الفلسفة العامة للرواقي كما عرّفها إيميل برهييه **E.Bréhier** **"أنها فن العيش المستند على وعي علاقاتنا مع الكون."** فالكون هو المدينة الكبرى، المدينة العالمية **La Cosmopolis** التي يتعايش فيها البشر والآلهة، والتي يرتبط فيها كل واحد بالآخرين، ويحكمها القانون: **القانون الإلهي الوحيد الذي تتغذى منه كل القوانين البشرية** (إنه اللوجس **Logos** أو العقل الكلّي الذي يعتبر كل لوجس فردي غصنا أو فرعا منه). ومن العبث أن يحاول الفرد التمرد ضد إرادة ما تسمّيه الرواقية: الطبيعة، العناية الإلهية، القدر، الله (أي كما يسمّى زوس في ترتيلة كليانت: مبدأ وسيّد الطبيعة، الذي يحكم كل شيء وفقا للقانون.) فالسرّ الكبير لفن العيش وللحكمة يكمن في الخضوع الإرادي لهذا القانون أو العقل الكلّي.

هكذا يستخلص المفهوم الرواقي للحكيم: إنه ذلك الذي لا يجد حاجة لأن يجبر أو يدفع، فهو يفهم ويستبق بفرح نوايا القدر فالممارسة الحرة لإرادته تقوده ببساطة للاتحاد مع الإرادة الإلهية، وعليه فهو يعيش وفقا للطبيعة. فالحكيم باحتقاره للأشياء المادية واللذّة، الترف، النقود والنجاح لا يهتم إلاّ بأشياء النفس، بكماله الأخلاقي وبطلب الفضيلة التي هي السعادة والتي يجد فيها تعويضه. فهو حرّو سيّد إزاء الآخرين، وفي هذا المعنى يقول زينون في مقطع له:" إن من الأسهل أن نغمس في الماء قربة مليئة بالهواء، من أن نجبر حكيما على أن يفعل رغما عنه ما لا يريد هو أن يفعله. لأن الإكراه ليس له تأثير على نفس قام لوجس (عقل) مستقيم بشدّها بمعتقدات صلبة كما تشدّ بالعضلات." وهكذا يرسي زينون أسس حرية الحكيم واستقلاله، التي توفّر له، في المجتمع نوعا من المكانة الملكية باعتباره تجسيدا للقانون انعكسا للعقل الكلي. ولقد ألحّ كريسيب، فيما بعد على أن الحكماء ليسوا فقط رجالا أحرارا، وإنما هم أيضا ملوك، وأنهم وحدهم يستطيعون أن يكونوا كذلك لأن الملكية:" سلطة لا يردّ عيها"، ولأن على الملك السيّد أن يعرف الخير من الشر، اللذين ليس للأشرار علما بهما. ألا نعثر في هذا ثانية على حلم أفلاطون: حلم سيادة الحكيم ؟ وإن كان السياق الفلسفي مختلفا.

ج/– الرواقية وموقفها من المدن والشعوب الأخرى: ما هو موقف الرواقي إزاء سياسة المدن والشعوب التي لكل منها قوانينها الخاصة التي عارضها زينون من خلال تمجيد المدينة العالمية؟. بسبب أن واجب الرواقي، كقاعدة عامة، يكمن في العمل وليس الامتناع، وكذلك أن يكون مفيدا لأكبر عدد ممكن من أمثاله، وبما أن السياسة تدخل في عداد الأشياء غير المهمة (فهي ليست جيّدة أو رديئة في حد ذاتها، ولهذا من الممكن استخدامها بشكل جيّد أو رديء)، فإن تعاليم الرواقي المعاكسة لتعاليم أبيقور والمنسوبة أحيانا لزينون، وأحيانا لكريسيب، تنص على أن الحكيم سيهتم بالسياسة، إلاّ إذا منعه ظرف من ذلك.

فإذا كانت المدينة العالمية تحتل المرتبة الأولى في سلّم القيّم، وإذا كان الحكيم الذي يجسّد اللوجس الذي هو "السيّد الحقيقي للإنسانية"، فإن المدينة الصغيرة أو الوطن الصغير الذي ولد فيه الجسد لا ينبغي، مع ذلك، التخلي عنه، فزينون كان يحرص دائما على أن لا يجهل أحد أنه من مدينة سيتيوم، وكان يرى أن العقل يقنع بتمجيد الوطن ويردع عن احتقاره. إن امتلاك وطن "شريف" هو على الأقل خير خارجي، إن لم يكن خيرا في النفس، تماما كما أن امتلاك وطن "مجرد من المعنى "هو شر خارجي. فالحكيم سيكون محقا في ترك الحياة (الانتحار الرواقي) من أجل وطنه، كما هو محق في تركها من أجل أصدقائه أو من أجل الهرب من آلامه المفرطة. وعموما، فإن تعايش مدينتين . وقانونين . يعتبر أمرا مقبولا بدون مناقشة معمقة.

د/– الجمهورية الرومانية والرواقية الوسطى:

أدّى الفتح الروماني للعالم الهيللينيستي إلى طبع المنتصرين بالطابع الهيللينيستي، وفي هذا الصدد يشار دائما، للبعثة التي أرسلها الأثينيون في عام 155ق–م إلى روما، والتي كانت تضم رئيس الرواقيين، ديوجين البابلي، وكريتولاوس Critolaos الأرسطوطاليسي، وكارنياد Carnéade مؤسّس الأكاديمية الجديدة.

لقد قوبلت المدرسة الكلبية والأبيقورية بالرفض أكثر من قبولها بالتعاطف من قبل الأرستقراطية التي كانت تستند على الطبقة الوسطى في حكم الجمهورية الرومانية. لكن الأمر كان يختلف بالنسبة للرواقيين، فأخلاقهم وإلحاحهم على الواجب، وعلى قوة الإرادة المستقيمة، والفضيلة كانت ملائمة بشكل عجيب للأوساط الأرستقراطية الحاكمة. ومع ذلك فإن وجهات النظر الفلسفية لزينون وكريسيب كانت

بحاجة لأن تراجع وتوسّع وتثمّن وفق روح توفيقية. إن الرواقية القديمة كانت تتجه لإخلاء المكان، مع بانيتيوسPanetius ، للرواقية الوسطى التي سيدين لها شيشرون بالكثير: فقد أصبحت الرواقية مذهبا مرنا، وأخذت منحى عمليا أكثر. وهو ما يجب توفره لكي تصبح قابلة للهضم من قبل هؤلاء الرومانيين المنتمين للطبقة الأرستقراطية، " الذين كانوا يجهلون كل شيء عن الفلسفة، وكانوا مع ذلك، يتحرقون حماسة لتعاليم اليونان، المختلفة جدّا عن كل ما كانت روما تستطيع أن تنتجه بنفسها. إن أي نظام يوناني آخر لم يكن مؤهلا مثل الرواقية للاستجابة للفضائل الفطرية الخاصة بالسيطرة على الذات، والوفاء للواجب، والحسّ المدني الذي كان الرومان يزدهون به بشكل خاص. وإن أي مفهوم سياسي لم يكن مؤهلا أيضا مثل مفهوم الدولة العالمية الرواقية من أجل إدخال شيئا من المثالية على أعمال الفتح الروماني الذي اهتم كثيرا باكتساح الأراضي".

لقد كان زعيم هده الرواقية الوسطى إنسانيا يهتم بالنشاط التحضيري للإنسان، أكثر من اهتمامه بالكون وطبيعته والقضايا ذات الأبعاد الدينية. كما ابتعد كذلك عن الأعمال الفكرية الخاصة بالعقل الكلي التي كان يقوم بها كريسيب. كما أن الفضيلة التي أعطتها الرواقية القديمة مركزا محوريا، اعتبرها غير كافية لتحقيق السعادة مثله في ذلك مثل **بوزيدونيوس** من بعده، بل يجب أيضا لتحقيقها توفر "الصحة واليسر والقوة". كما أن بانيتيوس لم يمتنع عن محاولة تطبيق مبادئ المدرسة بشكل ملموس على قضايا تنظيم السلطات العامة وإعداد الحكّام، وهو الشيء الذي لم يقم به الرواقيون القدماء إلا بشكل قليل:" **لأنهم عالجوا الدولة، بعمق بلا شك، في مناقشاتهم الشفهية فقط، لكنهم لم يتطلعوا... لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع المدني.**"

لقد كان بانيتيوس اليوناني(180-100ق-م) مثل اليوناني الآخر، المؤرخ بوليبيوس مرتبطا بصداقة مع سكيبيون أميليان **Scipion-Emilien** حفيد سكيبيون الإفريقي**Scipion L'Africain** ذو الشخصية الأرستقراطية البارزة في عهد الجمهورية والمثيرة للإعجاب. فقد كان زعيم الرواقية الوسطى يرى فيه، بلا شك، نموذج الحكيم الموافق للرواقية :**الحكيم الذي لديه الحق تماما بأن يرغب بالسلطة من أجل أن يمارسها بكبر نفس، ووفق العقل المستقيم**. أما سكيبيون فقد عرف، من جهته، كيف يحيط نفسه بدائرة مأثورة من العقول الكبيرة، فكان يقدّر حق التقدير التعاليم العقلانية والإنسانية، الجديرة بأن تعيد شعبا من الجنود الخشنين الذي يمكن لنجاحه أن يعميه، للحدود الصحيحة، وتحثه على شيء من التفكير.

أما **بوزيدونيوس(135-50ق-م)** فلم يبق من أعماله الكثيرة في مختلف أنواع الميادين، إلاّ مقاطع فقط. لقد أعطى للرواقية دفعا قويا نحو الدين والعلم في آن واحد. كما كان يشاطر بانيتيوس وبوليبيوس الإعجاب بسلطة وعظمة روما، وقد كتب ملحقا من 52 مقالة ناقش فيها مختلف المواضيع، وخاصة مفهوم الدستور المختلط الذي سيعتمده فيما بعد بوليبيوس في دراساته.

– سيشرون (106 :43 ق.م)

. عاصر صراعات بين النبلاء (مجلس الشيوخ) والعامة (الجمعيات العامة) أي بين الجمهورية والأرستقراطية . تأثر كثيراً بأفلاطون ودرس في بلاد اليونان . أكد على قيمة العقل .

الدولة والحكومة :قال بأن الدولة كالمؤسسة المساهمة لجميع مواطنيها حيث نشأت كتعبير عن غريزة البشر بهدف تحقيق مصالحهم المشتركة والحكم العادل، وأما الحكومة فتنوب عن الشعب في القيام بنشاطاته العامة(عملية الحكم).

أفضل أشكال الحكومات عند شيشرون:

. طالب بنظام حكم مختلط يجمع بين مزايا كل من الملكية والأرستقراطية والديمقراطية ، وضرورة التعديل الدوري للدستور (القوانين) استجابة لتجدد ظروف الحياة .

– فكرة القانون الطبيعي:

قال إن هناك قانوناً طبيعياً عاماً يحكم العالم من صنع الحكمة الإلهية، وهو قائم على الحكمة والتفكير السليم وصالح لكل زمان ومكان ولا يجوز مخالفته بقوانين بشرية، وأن الخالق يحافظ على هذا القانون الذي لا يحتاج إلى مفسرين، كما نادى بالمساواة بين البشر.

– سينكا :

ولد 4 ق.م وقد عاصر انهيارا وفسادا اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا شهدته الإمبراطورية الرومانية ، وسيطرت الروح التشاؤمية على أفكاره.

- نظرته للدولة والسياسة:

دعا إلى الابتعاد عن شئون الدنيا والسياسة واللجوء إلى التأملات الروحية بعيداً عن شرور الجسد وآثامه، وأكد أن الرجل الحكيم هو الذي يؤدي خدمات للإنسانية جمعاء حتى ولو لم يكن يمتلك سلطة سياسية

- مجد عصر ما قبل الحضارة ورفض تمجيد الدولة.

- الحكومة المثالية

يرى سينكا أن الحكومة الأفضل ربما تكون الحكم المطلق لأن حكم الجماهير يتصف بالفساد والشرور والفوضى ، حيث إن السياسة تفسد الإنسان الصالح .

- أهم خصائص الفكر الروماني:

تميز الفكر الروماني بخاصتين رئيسيتين هما :

أ) الاهتمام بفكرة القانون وصياغته.

ب) الاهتمام بالجوانب التنظيمية والواقعية للسلطة وممارسة الحكم.

المحور الثالث: الفكر السياسي في العصر الوسيط

ينقسم الفكر السياسي في العصر الوسيط إلى قسمين القسم الأول يعالج الفكر السياسي المسيحي أما القسم الثاني فيعالج الفكر السياسي الإسلامي.

1- القانون الديني المسيحي في مواجهة القانون الروماني

يحتل الفكر المسيحي أهمية كبيرة في تطور الأفكار السياسية في الغرب. بالفعل، فقد كانت المسيحية مصدرا لتشكيل طريقة التفكير، السلوك الثقافي، وطرق العيش لمعظم أوروبا خلال 20 قرنا انقضت منذ ميلاد المسيح عليه السلام. فالرسالة المسيحية ليست نظاما للفكر السياسي بالمعنى الضيّق للكلمة لكن :

-كان لها تأثير سياسي قوي بفعل تأثيرها في التطورات التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية في آخر مراحلها.

- فقد هيمنت ونظّمت العصرين الوسيط والإقطاعي.

-كما امتد تأثيرها حتى العالم المعاصر.

- الرسالة المسيحية والإمبراطورية الرومانية:

- خطاب ديني ذو تأثيرات سياسية: لا تعتبر الرسالة المسيحية خطابا سياسيا، **فهي لا تتضمن، بصورة واضحة، أي مذهب سياسي** لأنها جاءت لتركّز على الحقيقة المتعلقة بطبيعة الله والمصير الأخروي للإنسان. لكن إذا كانت المسألة الأساسية عند المسيحية هي طبيعة العلاقات التي تربط الله بكل إنسان بشكل فردي، **فإنها تمس بطريقة غير مباشرة العلاقة بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه.** ووفقا لهذه الاعتبارات **نفهم كيف حاولت المسيحية تقديم إجابات لمسائل تنظيم السلطة، مكان ودور الإنسان في المجتمع.**

- تعاليم المسيح: لقد كان التعليم الذي جاء به المسيح، كما ورد في الأناجيل، **ذو طابع ثوري في المجتمع الذي ظهر فيه.** بالنسبة لليهود فقد شكّل ظهور المسيح صدمة عنيفة، باعتبار أنهم كانوا في انتظار ظهور نبي جديد، بحيث يؤدي ظهوره إلى تحسين شروط معيشتهم، وفقا للاعتقاد السائد لديهم أنهم شعب الله المختار.

لكي نفهم أثر ظهور المسيحية، يجب أن نتذكر أن **اليهود** آنذاك كانوا تحت السيطرة والاحتلال الروماني. ففي هذه الحالة التاريخية، كان من البديهي أن يعتقد اليهود أن المسيح هو المخرج من طغيان الرومان، وأنه سيكون وراء انتصار إسرائيل على الرومانيين. و**عوض ذلك**

بشّر المسيح ليس بتحرير وعظمة إسرائيل، بل بقرب مجيء مملكة الله. فقد صرّح: **"إن مملكتي ليست من هذا العالم"**. وهنا نفهم أسباب خيبة أمل اليهود في هذا النبي الذي جاء ليخبرهم أن مملكته ليست من هذا العالم.

كما كان كذلك للمسيحية طابعا ثوريا بالنسبة للرومان. بالفعل فقد كانت روما تنظر للمسيح على أنه مصدرا للاضطرابات الدينية والسياسية في مقاطعة تابعة للإمبراطورية، هده المقاطعة كانت من قبل مشهورة بعدم الاستقرار. فقد ندّد المسيح بالنظام والتراتب الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي القائمين، حيث أن قوله أن كل الأفراد لهم نفس القيمة قد صدم العديد من الرومانيين، بل أكثر من ذلك **قوله أن الضعفاء والفقراء هم الأوائل في مملكة الله.** لقد كانت مثل هده التأكيدات ثورية. **إن ما كان يخيف روما هو إمكانية انتقال مثل هده التعاليم إلى المقاطعات الأخرى، خاصة تلك المتعلقة بالثروة، السلطة، المعرفة والشهرة وأن مآلها الزوال، فهي إنما تعكس رفض عميق للنظام الاجتماعي الروماني. إذ كيف يمكن لروماني مقتنع بأن مكانة الإنسان تتحدّد وفقا للمكانة التي يحتلها في المجتمع، أن يفهم العبارة:" في ماذا يفيدنا فتح العالم و احتلاله إذا فقدنا روحنا"**. فلو كان الأمر يتعلق بفرقة دينية مثلما كان شائعا آنذاك، لما تحركت روما، لكن لما يتعلق الأمر بعقيدة جديدة تتعدى مجال الاعتقاد لتعيد النظر في العلاقات الاجتماعية والنظام الذي يحدّدها، فإن الأمر يختلف بالنسبة للإمبراطورية الرومانية.

الصراع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية

يتمثل التجديد الذي جاءت به المسيحية في **الاعتبار الذي أعطته للفرد الإنساني**. ففي العصر القديم، سواء كان الإغريقي أو الروماني، فإن المدينة أو الإمبراطورية كانت تأتي قبل الفرد. العكس في الفكر المسيحي، فهو يعتبر أن **لكل فرد قيمة لا يمكن تعويضها لأنها وضعت وفقا لصورة الله. فليس لشكل السلطة أية أهمية في التعاليم المسيحية، لأن كل إنسان يتابع مصير فردي وحياته الأبدية تتوقف على إنجازاته الشخصية.** فشكل المجتمع لا يستطيع أن يضمن له الخلاص الأبدي أو أن يمنعه عنه. وعلى العكس من الديانات الأخرى فإن المسيح لا يحدّد تنظيم المجتمع السياسي، **فعبارته القائلة مملكتي ليست من هذا العالم، تشير بوضوح إلى رفض البحث في محاسن وعيوب المجتمعات القائمة آنذاك، كما يرفض البحث في الأشكال التنظيمية التي يجب أن يتبناها المجتمع السياسي.**

فوفقا للتقليد اليهودي، فإن المسيح لم يقم بدوره كما حدّده هذا التقليد، والذي كان يعلّم أن مآل الشعب اليهودي هو الانتصار التاريخي بظهور النبي.

– مقولة "ما لقيصر لقيصر و ما لله لله":

ورد في الأناجيل كيف أن الفريسيّين **Pharisiens** الراغبين في نصب فخ ليسوع**Jésus** بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية، قد أوفدوا إليه تلاميذهم ليسألوه ـ بحجة أنه كان يعلّم بكل صراحة طريق الله، دون أن ينظر إلى مقام الأشخاص ـ عما إذا كان جائزا، دفع الجزية لقيصر أم لا ؟."**لكن يسّوع أدرك خبثهم، فقال: أيها المراءون، لم تجرّبونني ؟أروني نقد الجزية. فأتوه بدينار. فقال لهم: لمن هذه الصورة؟ وهذه الكتابة ؟.قالوا له: لقيصر. حينئذ قال لهم: إذن، ردّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. فلمّا سمعوا تعجبوا، وتركوه ومضوا".**

إذن لن يكون كل شيء لقيصر، فليس له أن يطلب كل شيء من الإنسان، بصفته الوريث **للمدينة** القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن واحد. **لقد حلّت الثنائية المسيحية التي يكرّسها تأسيس كنيسة المسيح محل الأحادية الوثنية Le Monisme Païen**.وقد صاح **ترتيليان Tertullien** قائلا:" **وماذا سيكون لله، إذا كان كل شيء لقيصر ؟فلنردّ لهذا قطعة النقد المنقوشة صورته عليها، أما لله فيجب أن نرد صورة الله الموجودة في الإنسان". وهكذا يضطلع المسيحي بسلسلتين من الواجبات، ذات قيمة متفاوتة، تطالب بهما مؤسستان مستقلتان وتقابلان ثنائية الكائن الإنساني، المقسّم، والممزّق غالبا، بين طبيعته المادية وطبيعته الروحية.**

وفي هذه المعاني كتب **رينان Renan** في كتابه المعنون **"حياة يسوع: تاريخ أصول المسيحية . الجزء الأول ."** أن: **"ردّوا لقيصر... كلمة عميقة ... قررت مستقبل المسيحية... إنها ذات سمو مكتمل وعدالة رائعة. لقد أسسّت فصل السلطة الروحية عن السلطة**

الزمنية ووضعت أساس الليبرالية الحقيقية والحضارة الحقيقية. (ص 361) ... بهذه الكلمة ... خلق شيء ما غريب عن السياسة، وملجأ للنفوس وسط إمبراطورية القوة الوحشية. ص 126.

إن مسألة بروز سلسلتين من الواجبات إزاء السلطتين الروحية والزمنية، تطرح مسألة الطاعة. ففي حالة نزاع بين الواجبات، من المناسب، كما يبدو، الإجابة كما أجاب القدّيس بطرس **Saint–Pierre** رئيس الكهنة: **"إن الله أحق من الناس بالطاعة"**. لكن هده المسألة ليست بهذه البساطة، وإلاّ لما رأى القدّيس بولس أن من الضروري العودة لقضية الطاعة في **"رسالته إلى الرومانيين"**، حيث عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة:" **ليخضع كل واحد للسلطات المنصّبة. فإنه لا سلطان إلاّ من الله. والسلطات الكائنة إنما رتّبها الله. فمن يقاوم السلطان إذن، فإنما يعاند ترتيب الله. والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم، لأن الخوف من الحكّام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرّير. أفتبتغي أن لا تخاف من السلطان ؟.فافعل الخير فتكون لديه ممدوحا، لأنه خادم الله لك للخير. وما إن فعلت الشرّ فخف، لأنه لا يتقلد السيف عبثا، فإنه خادم الله، الذي ينتقم و ينفّذ الغضب على من يفعل الشرّ، فلذلك يلزم الخضوع لا خوفا من الغضب فقط، بل من أجل الضمير أيضا، ومن أجل هذا توفون الجزية، لأن الحكّام هم خدّام الله الذين همّهم المواظبة على الخدمة .فأدّوا إذن للجميع حقوقهم: الجزية لمن له الجزية، والجباية لمن له الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة".**

لقد جاءت هده الجمل كتذكير بالنظام، و**تحذير ضد تفسيرات خاطئة وخطيرة للنتائج ذات النزعة الفوضوية للحرية الروحية للمسيحي.** فهي في توافق مع جمل **"الرسالة الأولى"** للقدّيس بطرس، والتي دعا فيها إلى الخضوع لكل المؤسسات البشرية بمقتضى مهمتها الأخلاقية. **إن ما يثير الانتباه في موعظة القدّيس بولس، هو التأكيد ذو القوة الاستثنائية على واجب الطاعة، وعدم مقاومة السلطة، المتحدّرة من الله** والتي أرادها الله. ذاك أن دافع الضمير قد أضيف صراحة للخوف من الغضب. ومن هنا ينشأ التزام ضميري، **التزام ديني بالطاعة.** سيقال أن الأمر هو كذلك لأن الرسول قد عزا للسلطة ـ أداة الله من أجل العدالة والخير ـ أساسا أخلاقيا بشكل خصوصي. ولهذا يمكن الاستنتاج بأن كل سلطة لا تمارس في سبيل العدالة والخير، تفقد كل أساس، وبالتالي كل حق بالطاعة، وتكفّ عن أن تكون السلطة العادية التي تمارس بشكل عادي، والتي افترضها القدّيس بولس، على ما يبدو.

ومهما يكن فإن القدّيس بولس قد أعطى لمسألة الطاعة المدنية طابعا شبه ديني، فحسب اعتقاده فإن:**" من يقاوم السلطة فإنما يقاوم النظام الذي أسّسه الله"**. إن هذا الموقف الصارم إزاء قضية طاعة السلطة المدنية تفسّر بعدة أسباب:

-**أولا:** من المحتمل أن هذا الموقف يفسّر بكون أن القدّيس بولس كان رومانيا مما دفعه إلى العمل على ضمان استقرار واستمرارية الإمبراطورية، تجنبا للانهيار الذي قد تتعرض له بسبب العصيان المدني.

- **ثانيا:** لم يكن القدّيس بولس يحب أن يظهر المسيحيون كمعارضين، وهو الشيء الذي قد يعرّضهم للمتابعة والعقاب فضلا عن التهميش الذي كانوا موضوعا له.

-**ثالثا:** طموح القدّيس بولس إلى التوصل إلى وفاق تام بين المسيحية والسلطة المدنية، هذا الوفاق الذي كان تقليدا في الإمبراطورية والذي لم يكن يريد تحطيمه.

لقد تم استعمال هذا الموقف الذي دافع عنه القدّيس بولس كأساس للتطور الذي هيمن على العصور الوسطى والذي وضع أسس المفهوم المسيحي للمجتمع المدني. إن هذا الوصف النظري لمسألة طاعة السلطة المدنية في الفكر المسيحي، يلخّصها **L'évêque Thomas d'Antioche** سنة 169م الذي قال:**" لا يمكننا أن نردّ لقيصر العبادة، لأن قيصر ليس هو الله... لكن يجب أن نرد لقيصر ومن يمثّله تشريف شرعي: فإذا كان قيصر ليس هو الله، فإنه الإنسان الذي وضعه الله"**. ومن هنا تبرز الإرادة المسيحية للاندماج في المجتمع المدني واحترام السلطة المدنية.

– بروز الإمبراطورية المسيحية:

1/– الإمبراطورية والمسيحية: لقد تميزت روما مع بداية العصر المسيحي بهيمنة **Les Flaviens et Les Antonins** على السلطة. إذ شهدت هده المرحلة توسعا كبيرا لسلطة وقوة روما، فتمت زيادة في القوة العسكرية للإمبراطورية، لكن كان هناك كذلك تطورا كبيرا في ميادين الفنون، الفكر والفلسفة. **إن تطور المسيحية كان يرتبط في بعض جوانبه بوجود ذوق وحسّ روماني آنذاك يفضّل الأشياء والأفكار التي تأتي من المشرق، فقد كانت الدعوة للديانة المسيحية تتم بالإغريقية. لكن بالمقابل لم يحظى المسيحيون بأي اعتبار يذكر، حيث كانوا يعتبرون كقلّة لا يجب أن تحظى بالحماية، على عكس اليهودية التي كانت تتميز بالاعتراف والاحترام. فالحكم بالإعدام على القدّيسين بولس وبطرس في روما مرتبط بالمتابعة القضائية المنظمة ضد المسيحيين خلال سنة 64م.**

2/– اضطهاد المسيحيّين: لقد كان نيرون أول إمبراطور أرسل أعدادا كبيرة من المسيحيين إلى الموت. فقد **بدأت مرحلة الاضطهاد** بعد حريق روما الذي سبّبه نيرون بهدف توجيه التهمة للمسيحيين، **لقد حكم الإمبراطور على المسيحيين كمجرمين وليس كأفراد يدعون لدين غير معترف به.** فمنذ تلك القترة بدأ التمييز بين المسيحي واليهودي، فقد كان اليهود شعب منظم له بنية سياسية واجتماعية ودين معترف به. في سنة 66م ثار اليهود ضد سلطة روما، مما دفع الرومان إلى ممارسة اضطهاد وقهر منقطع النظير، كانت أعلى مظاهره هو تحطيم المعبد سنة 70م.في ظل هده الظروف بدأ المسيحيون بالابتعاد شيئا فشيئا عن اليهود والتقرب من عبدة الأصنام للقيام بالدعوة للمسيحية.

يجد الاضطهاد الذي تعرض له المسيحيون مصدره في العادات الرومانية القديمة التي طبّقها نيرون. فبسبب رفض المسيحيين الاشتراك في العبادة الإمبراطورية والدعوة لديانة غير متفقة مع كل الديانات القائمة آنذاك، اعتبروا وكأنهم خارج الإمبراطورية وهنا يكمن سبب اضطهادهم. لكن يمكن الإشارة إلى أسباب أخرى منها:

- الكره الشعبي الذي نشأ لدى الرومانيين تجاه المسيحيين الذين اعتبروا كملحدين بسبب كفرهم بآلهة روما.
- كما أن أغلبية المسيحيين كانت مشكّلة من عناصر تنتمي لطبقات تقع في أسفل سلم التراتب الاجتماعي.
- كما تم اتهامهم بأنهم كانوا يأكلون لحم البشر **Anthropophagie** لأنهم كانوا ينظمون اجتماعات سرّية ويقولون أنهم يتغذون من جسم ودم المسيح **la communion** .

– الفكرة التوحيدية والثورة القسطنطينية: في عام 193م افتتح سبتيم سيفيروس **Sévère Septime** سلسلة الأباطرة العسكريين، ومعه **توجهت روما بوضوح نحو الحكم المطلق الملكي، الذي يقلّد أنظمة الحكم الموجودة في آسيا ومصر، والذي يقوم على قوة الأسلحة.** غير أن هده المرحلة عرفت تحسنا ملحوظا لوضعية المسيحيين، فالحسّ السياسي كان ينصح بالانحياز لجانب الدين، وبتقوية وتجديد الأساس السحري للسلطة الإمبراطورية. إلاّ أن الوثنية كانت تستحوذ عليها عوامل توفيقية ذات أصل شرقي، وتمارس، خصوصا، لمصلحة عبادة الشمس. وعندما نقول بالتوفيقية فإننا نتكلم أو نتطلع للوحدة، فكان اتجاه الإصلاح الديني الذي قام به الإمبراطور أوريليانوس، عهدا كبيرا للتقويم العسكري والمالي والإداري لإعادة الوحدة الرومانية.

إن مما له دلالة في هذا الصدد، هو أن قسطنطين انتقل من عبادة الشمس إلى اعتناق المسيحية عام 312م، وما زال المؤرخون يتناقشون وكيفية حدوثه هدا الانتقال. وقد أدى الاكتمال المباشر لاعتناق قسطنطين للمسيحية، إلى تبني الوثيقة المسمّاة ، **بمرسوم ميلانو Edit de Milan**.

لقد كان من آثار تبني مرسوم ميلانو ما يلي:

- أصبح الدين المسيحي شرعيا ومباحا - أعيدت للكنائس أماكن العبادة المصادرة أو المتنازل عنها - أعيدت لها الأموال المنهوبة - عدم خضوع رجال الدين لواجب دفع الضرائب - المساواة بين المسيحيين الوثنيين - ارتكزت التسوية الواردة في المرسوم على أساس مزدوج يقوم على حرية الضمير، وعلى الحياد الديني للسلطة الإمبراطورية.

بالرغم من هذا التطور العميق الدلالات إلاّ أن الوضعية لم تتغير بشكل جذري باعتبار أنه لم يتم بعد فصل الوثنية عن الدولة، وأن العقيدة الوثنية مازالت محافظة على نفوذ قوي داخل أجهزة الحكم في روما. وهنا تبرز الحالة المتميزة والاستثنائية التي عرفتها روما، والمتمثلة في

وجود ديانتين لنفس الدولة. لكن كان من الطبيعي أن تتطور الأمور باتجاه تغلب وتفوق المسيحية على الوثنية، فمنذ اعتناق قسطنطين للمسيحية بدأ ميزان القوة يميل لصالح المسيحيين على الصعيدين المادي والروحي. ومع ذلك، كان يجب انتظار عام 392م لكي يعلن قانون، ظهر في عهد الإمبراطور ثيودوسيوس **Théodose** الذي يقوم على المنع الواسع المدى للعبادة الوثنية، وعام 394م،لكي يطبّق هذا القانون في الغرب كما في الشرق. وقد وصف **باركر** هذا التطور بقوله: " **هكذا تم القضاء، في آن واحد، على مذهب تعدد الآلهة وآلهته المزيّفة، وعلى تعدد الممالك وما معه من غموض وحروب بين الشعوب وكوارث زمنية. كيف يمكن لأوسيب Eusèbe الأسقف أن لا يفترض وجود انسجام سعيد وعفوي بين قيصر والله ؟** ".

3– الفلسفة السياسية المسيحية

ورثت المسيحية عن اليهودية، وفي نفس الوقت عن " الفلسفة الطبيعية " ذات التوجّه الرواقي بعض المواضيع الرئيسية التي نقلها شيشرون وسينيكا: مثل **القانون الطبيعي، الحالة الطبيعية أو حالة البراءة الأولى، المساواة والوحدة الإنسانيتين، والتعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة**. لكن المسيحية أخذت هده المواضيع ودمجتها في مفهومها المافوق– طبيعي والأخروي، وهو مفهوم يوجّه المنتمون إليه **سلوكهم لاحترام الغايات الأخيرة أو غير الدنيوية أو لانتظار عودة المسيح التي ستكون العلامة لاكتمال الأزمنة.**

أ– الفلسفة السياسية عند القدّيس أوغسطين «Saint Augustin

– السيرة الذاتية لأوغستين : ولد القدّيس أغسطين بمدينة **Tagaste** بـ نوميديا (354–430م)،من أب وثني وأم مسيحية. زاول الدراسات الأدبية غير أنه كان متعلق بالفلسفة. مارس التدريس بقرطاجة ثم مدينة ميلانو التي التقى فيها بالأب الروحي له،القدّيس أمبرواز . ورث بوصفه رومانيا الفلسفة السياسية التي شرعها أفلاطون، وأصبحت ملائمة للعالم اللاتيني عن طريق شيشرون، وقام بصياغتها من جديد لعصره هو، وعدّل، بوصفه مسيحيا، هذه الفلسفة لكي تناسب متطلبات الإيمان.

كتب القدّيس أغسطين بوصفه لاهوتيا، وليس بوصفه فيلسوفا. إن مبادئه الأسمى لم تُستمد من العقل، وإنما من الكتاب المقدّس والذي نظر إليه على أنه المصدر النهائي للحقيقة التي تخص الإنسان بوجه عام، والإنسان السياسي بوجه خاص. فإنه يفترض فهما للفلسفة السياسية، أو الأشياء السياسية، كما تبدو أمام العقل البشري الذي لا يستعين بشيء. لذلك يسلّم أغسطين بقدرة الإنسان على أن يعرف ما يسبق الإيمان، وهذه المعرفة التي يتم تحصيلها دون مساعدة من الوحي، هي الاختراع والحفظ الملائم للفلاسفة الوثنيين.

– الدفاع عن الإيمان المسيحي

إن أعماله الرئيسية موجّهة، في الغالب، إلى المسيحيين الذين يبحثون عن معرفة أعمق بحقيقة موحاة إلهيا، وإلى الوثنيين المهتمين الذين قد يجدون فيها دافعا آخر للإيمان. قد يقال أن هذه الأعمال تكون في الحال دفاعا فلسفيا عن الإيمان المسيحي، الذي تشدّد على معقوليته، ودفاعا لاهوتيا عن الفلسفة التي تقدّم لها تبريرا على أساس الكتاب المقدّس. إنها تكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين الفلسفة والحقيقة الموحى بها من أجل إقامة انسجام جوهري بينهما، بالإضافة إلى السمو البعيد للحقيقة الموحى بها على الفلسفة.

ينظر أغسطين إلى أفلاطون على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، فهو الفيلسوف الذي يقترب تفكيره إلى حد كبير من تفكير المسيحية، ويمضي بعيدا ليتحدث عنه بوصفه الفيلسوف الذي كاد يصبح مسيحيا لو أنه عاش في العصور المسيحية. ومع ذلك، فإن مصدره الرئيسي للمعرفة المتعلقة بفلسفة أفلاطون السياسية ليس هو أفلاطون نفسه الذي لم يكن لديه سوى اقتراب محدود من محاوراته، وإنما صياغة شيشرون الرومانية والصياغة الرواقية لتلك الفلسفة كما وُجدت في مؤلفي شيشرون "**الجمهورية**"، و"**القوانين**"... ولذلك فإن تفكير أغسطين السياسي، في الصورة التي يقدم فيها نفسه هو تفكير شيشروني بصورة مباشرة أكثر من أن يكون أفلاطونيا في المضمون والتعبير.

– كتاب "مدينة الله" Cité de Dieu : عندما شرع القديس أغسطين في كتابة "مدينة الله" كانت الكنيسة في حالة سلم مع الدولة. بالفعل، فقد كان الإمبراطور تيودوس قد أسّس التحالف بين الإمبراطورية والكنيسة، وعمّق بعده ابنه هونوريوسHonorius هذا التحالف. إضافة إلى ذلك، كانت السلطة المدنية مهدّدة؛ فقد كانت هذه السلطة بحاجة إلى دعم ومساندة ضد التفكّك الداخلي، وخاصة ضد التهديدات الآتية من الخارج، إذ أن روما سقطت بين أيدي الغوطيين سنة 410 م. لقد حمّل الوثنيون مسؤولية الخراب الذي

لحق بروما بالمسيحية، حيث تقدّموا بشكاوى تبعتها اتهامات قائمة على فكرة أنه من خلال الدين الجديد تم إضعاف وتهديم الدولة. بهدف محاربة كفرهم وأخطائهم، حمل القديس أغسطين قلمه لخط أسطر المؤلف الضخم "مدينة الله".

شكّل هذا النفي والرفض من طرف القديس أغسطين ـ أي رفض تحميل مسؤولية انهيار الدولة للمسيحية ـ محور البحث والتحليل على مدار الأجزاء الخمسة الأولى من كتابه هذا. أما الأجزاء الخمسة الموالية، فكتبها كذلك من أجل استبعاد أطروحة وثنية أخرى قائمة على فكرة أن عبادة الأوثان إذا لم تستطع إنقاذ روما من الانحطاط، فإنها كانت على الأقل ستضمن السعادة المستقبلية للمخلصين لها. لقد عمل القديس أغسطين جاهدا على إقناع الوثنيين أن لا مسؤولية للمسيحية في الأمراض التي كانت تضرب وتمس الإمبراطورية وعاصمتها.

باقي أجزاء الكتاب عبارة عن عرض للمذاهب أو العقائد المسيحية. من الكتاب 11 إلى الكتاب 14، **يصف القديس أغسطين ميلاد المدينتين: مدينة الله ومدينة العالم**. من الكتاب 14 إلى الكتاب 18 **يبيّن تطورهما المتوازي**. في الكتب من 19 إلى 22، **يعرض القدّيس أغسطين غاياتهما الضرورية**. بما أن الكتاب كان يتناول بالدراسة والتحليل المدينتين معا، فقد كان بالإمكان أن يحمل اسمهما، غير أن القدّيس أغسطين أراد أن تكون أفضلهما وأحسنهما من تحمل عنوان الكتاب. فقد وُضع الكتاب كلّه لمجدها: " أشياء مجيدة قيلت عنك، مدينة الله ...".

علم السياسة الأغسطيني: رسم القديس أغسطين في كتابه "مدينة الله" صورة فنية مذهلة عرض من خلالها تطور المخلوقات الذكية، سواء كانت ملائكية أو بشرية.

بيّن أنه توجد بالضرورة مدينتين، **مدينة الخير ومدينة الشر، وأنهما في حالة صراع دائم، وأن الحياة الحالية هي صراع يومي وأن السلام الأبدي لا يمكن أن يوجد إلا في الحياة الأخروية**.

– المدينة السماوية والمدينة الأرضية: من خلال كتابه قدّم القدّيس أغسطين صورة لتطور البشرية، كما حاول التفكير في تاريخ وتنظيم المدينة. وفي خلال الاتجاه الذي أعطاه لبحثه، فقد أعطى مكانا هاما لمواجهة الانتقادات التي كان الوثنيون يوجّهونها للمسيحيين من خلال اتهامهم بأنهم هم المسؤولون عن دمار روما، بسبب تخليهم عن آلهة الإمبراطورية. فجاءت أفكار القدّيس أغسطين حول طبيعة السلطة لدحض تلك التهم وتقديم الطبيعة الحقيقية للمسيحية.

يعتقد القدّيس أغسطين بوجود حبيّن صنعا المدينتين: " **فحب الذات، لحد احتقار الله، صنع المدينة الأرضية، وحب الله، لحد احتقار الذات، صنع المدينة السماوية. إن المدينة الأولى تتمجّد في ذاتها، أما الثانية فتتمجّد في الرّب. الأولى تبحث عن مجد آت من البشر، أما الثانية فإن الله، الشاهد على الضمير، هو مجدها الأكبر**". إذن يبدو أنه لا يمكن أن نخلط بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية وبين الكنيسة والدولة. **فالمدينة الأرضية ليست هي الدولة، كما أن المدينة السماوية ليست هي الكنيسة. لقد كان هناك تعايشا دائما بين المدينتين اللتان أشار إليهما القدّيس أغسطين، كما أنهما غير موجّهتان لتحل إحداهما محل الأخرى خلال التطور التاريخي. فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة، تاريخية وتجريبية، ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله. لأنها تضم، في نفس الوقت، أناسا أتقياء ومختارين ومهيّئين منذ الأزل للخلاص، وأناسا لن يخلّصوا. وبالمقابل، فإن المجتمعات السياسية الملموسة ـ التي تحققت ماديا في الزمان والمكان ـ ،والتي تضم بالضرورة، وفي نفس الوقت، مختاري المستقبل ومعذبي المستقبل، لا يمكن أن تتطابق مع هذا الكيان المجازي المسمّى بالمدينة الأرضية. وبعد يوم الحساب، الذي سيجري فيه الفرز النهائي فإن ما سيبقى حاضرا لن يكون بالتأكيد الكنيسة من جهة، والدولة من جهة ثانية، وإنما المجتمع الإلهي للمختارين والشيطاني للمرفوضين**. ففي ذهن القدّيس أغسطين فإن الفرق بين المدينة السماوية والأرضية هو أن هده الأخيرة مشكّلة من أشياء زائلة أما الثانية فهي ذات طابع أبدي. فبروز المسيحية كان بإمكانه أن يترك اعتقادا قائما على فكرة حلول مدينة الله محل مدينة الإنسان، لكن هذا خطأ لأنه يجب أن تبقى المدينتين جنبا لجنب حتى نهاية الزمان.

فيما يتعلق بممارسة السلطة، يلاحظ القدّيس أغسطين **أن الإنسان ليس له أية سلطة على الآخرين الذين خلقهم متساوين فيما بينهم**. وتجد هده الملاحظة مصدرها في الاعتقاد أن الخالق لم يعطى للإنسان سوى سلطة على الحيوان والجماد.

منطقيا بإمكان الإنسان أن يعيش في حالة عزلة ولا شيء يفرض الحياة جماعيا، ووفقا لهذا التصور **تنتفي ظاهرة السلطة**. لكن يوجد في الإنسانية توجها ورغبة لخلق جمعيات وتجمعات يتقاسمها الأفراد في كل الأزمنة. **إن الوظيفة الأساسية للحياة جماعيا تتجه لضمان الحماية لكل فرد**، وهو ما يصفه القدّيس أغسطين **عقد المجتمعPacte de Société الذي يؤسّس المجتمع :" الشعب هو اجتماع لتنوع عقلاني يتحد للتمتع جماعيا وبنفس القلب بالأشياء التي يحبّها"**.

إن المسيحيين يشكّلون بالضرورة جزءا من المدينتين معا، فهم مواطنون في المدينة الأرضية، ويخضعون للقوانين التي تؤمّن لهم الإدارة الجيّدة لكل ما تتطلبه هده الحياة الفانية. إنهم يتحمّلون الأعباء المفروضة مقابل المزايا التي يحصلون عليها، المتمثلة أساسا في الوئام والنظام والسلام. ويجب عليهم حتى كمسيحيين أن يكونوا مواطنين أفضل من الآخرين، مواطنين لا مأخذ عليهم.

– طبيعة السلطة في المدينة:

لقد كانت مسألة معرفة مصدر وطبيعة السلطة في المدينة، مشكلة أساسية للتنظيم الاجتماعي وأحد أسباب الأزمة التي كانت تعصف بالإمبراطورية آنذاك. فلم يكن من الممكن الاعتماد على المرجعيات القديمة والمبادئ التقليدية التي لم تعد تناسب المجتمع المسيحي الجديد، ومن هنا ظهرت الضرورة لإدخال عامل تجديدي.

أ/– الله مصدر كل سلطة: إن تأكيد القدّيس أغسطين على أن كل سلطة تجد مصدرها في الله، إنما هو استعادة لمذهب القدّيس بولس(لا يمكن لأي إنسان أن تكون له سلطة على إنسان آخر).بالمقابل، فالسلطة **Autorité** قائمة وضرورية للحفاظ على المدينة، وفي ظل هده الظروف فإن السلطة لا يمكن أن تأتي إلاّ من الله.

يميّز القدّيس أغسطين بين السلطة والحكم الفعلي **Pouvoir effectif** .فمبدأ السلطة آت من الله لكن الحكم، في الواقع، فيتم الحصول عليه بوسائل وطرق مختلفة مثل، الوراثة، القرعة أو الانتخاب. **فالله لا يحدّد مباشرة طبيعة النظم السياسية القائمة أو من يحكم، لهذا يعتمد على ما يسمّيه القدّيس أغسطين " أسباب ثانوية " والعناية الإلهية التي توجّه وتحدّد مسار التاريخ. كما يضيف أغسطين بأن كل السيادة وكل السيطرة ستنعدم فيما بعد الزمان، أي في مملكة الله**. كن في انتظار ذلك، يجب على العبد أن يطيع سيّده بطيب خاطر وأن يجعل بهذا من عبوديته حرية. **إن هذه العبودية توجد في النظام، إنها شرعية، لأن الخطيئة التي أحدثت اضطرابا في النظام الطبيعي يجب أن تعاقب. كذلك فإن الحكم القمعي الذي يعتبر هو أيضا فدية للخطيئة ويوجد في النظام، هو شرعي مثلما هو ضروري. فهده الطاعة للحكم الفعلي إنما تحددت وفقا للطبيعة الفاسدة للإنسان في فترة ما بعد السقوط**. إن المحكومين يجب إذن أن يطيعوا السلطة في حدود غاياتها الخاصة. ويذكّر أغسطين بقوة بعبارة: " **ردّوا لقيصر** ".يخدع المسيحي نفسه كثيرا إذا استند لصفته كمسيحي من أجل التهرب من الضريبة أو من أجل عدم إعطاء السلطات الزمنية الأمجاد التي تستحقها: **إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تمجّد "حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها"**. فالله الذي أعطى الإمبراطورية للرومان وحكمها لنيرون وأغسطس وجوليان المرتد وقسطنطين المسيحي " **وإذا كانت أسبابه مخبّأة، فهل هي ظالمة ؟**".إن على المؤمن، باختصار، **واجب الانحناء أمام المخطط الإلهي: لأن من غير المعقول أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر، وسيطرتهم وعبوديتهم خارج قوانين عنايته"**.

لكن هذا لا يعني بأن الأمير السيئ يمكنه أن يطلب الطاعة في كل شيء ولكل شيء، فإذا كانت أوامره تتطلب أشياء ظالمة وكافرة، ومضادة للقانون الأبدي والطبيعي، **فإن من واجب المسيحي حينذاك أن يرفض. مجرد رفض، ومقاومة سلبية، وليس تمردا نشيطا.** ويقول أغسطين **لنتذكر الشهداء المسيحيين الذين تحملوا كل شيء، ولم يتنكّروا لدينهم، وماتوا في سبيله بكل روع وهدوء: أما القوانين التي كانت تحظر إيمانهم فقد أكرهوها على أن تحمر خجلا وتتغير**.

– شكل الحكم أو الدستور:. أما بالنسبة لمعرفة من يكون قيصرا، إذا تكلمنا دستوريا، هل هو إمبراطور، أم ملك، أم رئيس جمهورية أم مجلس أرستقراطي أم جمعية شعبية ؟فهذا لا يهم." **بما أن الأمر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي تمضي وتكتمل في عدد قليل من الأيام، فإن من غير المهم تحديد السلطة التي ينبغي على الإنسان، الذي خلق ليموت، أن يعيش في ظلها طالما أن أولئك الذين يحكمون لا**

يكرهونه على القيام بأعمال ظالمة وكافرة ".إن شكل الحكم أو الدستور هو أمر دنيوي بحت، إنه يتعلق بطبيعة الشعب الذي سيحكم وكذلك بالظروف. فليس فيه شيئا ثابتا، ويمكن أن يغيّر من أجل خير المواطنين. فإذا فسدت على سبيل المثال ديموقراطية ما، فلماذا لا ينتزع إنسان معروف بفضيلة، من الشعب سلطة أصبح غير جدير بها ؟".

ب/– وظائف السلطة: لقد عرضت السلطة في مؤلفات القدّيس أغسطين **كوزارة تتضمن ثلاثة مهام أساسية:**

– مصلحة القيادة: لا تعتبر وظيفة القيادة في فكر أغسطين تشريف، فهي تتطلب خصائص متميزة لكل من يريد ممارستها. **إذ لا يكفي ممارسة السلطة، بل يجب أن تكون عادلة وأن يكون القائم بها قادرا على أن لا يخسر روحه.**

– مصلحة التوقعات : فيجب على الحاكم الانشغال بمصير المحكومين، دون الاستجابة الآلية للرغبات التي يبديها الشعب، لأن هذا الأخير بإمكانه أن يخطئ. فالقدّيس أغسطين يندّد بالنظم التي يلجأ في إطارها الحكّام إلى العمل على إشباع كل رغبات المحكومين الذين يجرون وراء الملذّات والنزوات، وهو ما يقود في الأخير إلى انحطاط المجتمع. **فبالنسبة لأغسطين فإن انحطاط كل فرد يقود وراءه انحطاط المجتمع.**

– مصلحة الاستشارة : فالقائد هو الناصح والموجّه للشعب. إذ يجب عليه تحديد الطريق الواجب اتباعه، **فالسلطة لا تفرض كلية من الخارج:" فيجب أن تقبل السلطة كخدمة ومصلحة service ويجب أن نحبها كشيء خيّر ".**

جـ/– الشكلين الأساسيين للسلطة: تسمح العلاقات بين الإمبراطورية والكنيسة بتحديد شكلين ممكنين للسلطة، إذ هناك استقلالية تامة بين القطاعات التابعة للسلطتين، قطاعات مدينة وأخرى دينية. فقد تبنى القدّيس أغسطين في هذا الصدد مواقف بعض آباء الكنيسة من أمثال القدّيس أمبرواز، أسقف ميلانو. وتتلخص هده المواقف في المناداة بالتمييز بين السلطة الروحية، ممثلة بالكنيسة، والسلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل وتعاونهما الوثيق في نفس الوقت، وبالتفوق المعنوي للسلطة الروحية.

– الدولة والعدالة:

هل يمكن تصوّر دولة حقيقية بدون عدالة حقيقية ؟.لكن ما هي العدالة الحقيقية، إن لم تكن العدالة المسيحية، ذات الطابع فوق–الطبيعي ؟." **إن العدالة الحقيقية لا توجد إلاّ في هذا الشيء العام الذي يعتبر المسيح مؤسّسه وحاكمه ... في هده المدينة التي يقول عنها الكتاب المقدّس: أشياء مجيدة قيلت عنك يا مدينة الله ".**

وفي سياق الكتاب الرابع يتحدث أغسطين عن العدالة بعبارات مأثورة عن ضرورة العدالة، فبدونها، كما يقول، لن تكون الممالك إلا مجتمعات واسعة لقطّاع الطرق. فماذا يمكن لهده المجتمعات أن تكون، إن لم تكن ممالك صغيرة تضم مجموعات من الناس يقودها رئيس، ويربط بينها عقد اجتماعي، وتوزّع فيها الغنائم وفق قانون يقبله الجميع ؟.وكان يحلو لأغسطين أن يستشهد بكلمة القرصان التي قالها للأسكندر بعد أن وقع في أسره: " **لأنني أعمل بسفينة صغيرة يسمونني قرصانا، وأنت لأنك تعمل بأسطول كبير، تسمّى إمبراطورا ".**

– الأغسطينية السياسية:

لقد كان للفكر الأغسطيني تأثير كبير على العصور التي جاءت بعده، إلاّ أنها لم تمنع من بروز انحرافات. بالفعل فقد اتجه العديد إلى التركيز على الاختلاف الموجود بين الدولة والكنيسة، وتم تطوير تعريف وزاري للسلطة. وبما أن الإمبراطورية قد أصبحت مسيحية، كان هناك توجه للخلط بين الخير/ الشر والذنب/الفضيلة وهو ما أدّى ببعض المسيحيين إلى الترويج لفكرة ضرورة خضوع السلطة المدنية للسلطة الدينية. إلاّ أنه في نهاية القرن الخامس، أعطى البابا **جيلاس الأول Gélase 1er** تذكيرا بأسس وطبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة من خلال العبارات التالية: " **يجب أن نجد مصدر الفصل بين السلطات الروحية والسلطات الزمنية في النظام نفسه والذي وضعه خالق ومؤسّس الكنيسة. فقد فكّر في ضعف الطبيعة الإنسانية، ليأخذ الإجراءات اللازمة كي تبقى السلطتين منفصلتين وتنحصر كل منهما في المجال المخصّص لها... فالآباء من جهتهم يجب أن يلتزموا بما أسّسه الأمراء من الأشياء المرتبطة بالقضايا الزمنية، بالشكل الذي يجعل جندي الله لا يتدخل في أشياء هذا العالم، وأن الحاكم الزمني لا يدلي بآراء في المسائل الدينية** ".فهذا النص واضح جدّا بالشكل الذي يفرض فصلا بين السلطتين، غير أن تطبيق هذا لم يكن بالأمر السهل خاصة في ظل الأزمة التي كانت تعرفها الإمبراطورية الرومانية من

خلال انقسامها إلى شرقية وغربية، فإذا كان هناك فصل ما للسلطتين في الإمبراطورية الرومانية الغربية، فإن الشرقية قد هيمنت فيها السلطة الدينية على الزمنية.

ب– الفلسفة السياسية عند القدّيس طوماس الإكويني

لقد عرف علم السياسة كسوفا من خلال امتصاص السياسة في الأخلاق خلال الفترة الممتدة من بداية العصر الهيللينيستي إلى القرون الأخيرة من التاريخ الروماني. لكن أعمال القديس طوماس الإكويني جاءت لتضع حدّا لهذا الكسوف، **عندما قرّر ترميم الفلسفة الطبيعية، وعلوم أرسطو، ومنها كتاب السياسة وعندما شرع في قراءة وشرح " سياسة " أرسطو أمام تلاميذه. لقد أتى هذا الحدث في حينه، بينما كان يولد نظام سياسي في العالم المسيحي، وكذلك في الممالك والإقطاعيات الكبيرة المدن. وإلى ذلك الوقت يعود تاريخ البداية الجديدة لعلم السياسة في أوروبا. إنه سيخلق ثانية حول هذا الكتاب إلى غاية ظهور نظام هوبز ضد " سياسة " أرسطو.**

– السيرة الذاتية لـ طوماس الإكويني :

ولد القدّيس طوماس الإكويني بالقرب من مدينة **آكن Aquin** بمملكة نابولي، نحو عام 1225م وهو صاحب كتاب **"المجموع اللاهوتي 1266–1273م"**.وفي عام 1244م انضم لجماعة **الدومينيكيين Les Dominicains**، وقصد باريس لدراسة علم اللاهوت على يد الدومينيكاني **ألبير الكبير Albert Le Grand**. وبعد أن درّس بدوره في جامعة باريس، حيث ترك انطباعا قويا لدى الطلبة، عاد إلى إيطاليا ودرّس بشكل خاص في روما. ثم رجع ثانية إلى باريس من عام 1268 إلى 1274م وتوفي في عام 1274م.بالتالي يمكن القول أنه عاش في منتصف القرن الثالث عشر، الذي يعتبر على حد تعبير جيلسون قرن **"كاتدرائيات الأفكار" والذي تميّز بحدث فكري كبير تجلى في انبعاث الأرسطوطاليسية . فجراءة طوماس الإكويني تبرز من خلال الثقة التي أعطاها للمصادر الوثنية، لأرسطو، شيشرون، ورجال القانون الرومانيون.**

لقد تعلق طوماس الإكويني، مقتفيا في ذلك آثار معلمه ألبير الكبير، بالمهمة الجريئة، **مهمة نصرنة أرسطو الذي كان يسمّى حينذاك "بالفيلسوف" أو "بأمير الفلاسفة"** والذي اعتبر الممثل الرسمي للفكر الوثني، الذي وصل إلى أوروبا المسيحية من خلال ترجمات عربية ويهودية. وقد أخذ القدّيس طوماس الإكويني ثانية المواد التي جمعها ألبير الكبير، ورتّبها وشيّد كاتدرائية الأفكار العظيمة المسماة **"الطوماسية"Le Thomisme** ،التي اقترن فيها العقل الوثني بعلم اللاهوت المسيحي، والطبيعة بالنعمة الإلهية. **وقد احتفظ للفلسفة السياسية بمعناها الدقيق، وذلك في شكل تركيب بين الأرسطوطاليسية القديمة والمفاهيم الوسيطية médiévales**.وعموما فإن عظمة القدّيس طوماس الإكويني تبرز من خلال أنه **دمج بين بابوات إيطاليا، ألبير الكبير الألماني، فرنسا وحاكمها سان لويس saint Louis وجامعتها باريس. كما أضاف لإرث الآباء والحكمة المسيحية، الكنوز الإغريقية واللاتينية، العربية واليهودية. باختصار إسهامات كل العالم المعروف في عصره.**

– الطوماسية السياسية:

إن هذه المعطيات التي كان القرن الثالث عشر يقدّمها للروح البنّاءة بقوة للقدّيس طوماس الإكويني، ستتجابه مع الأرسطوطاليسية الجديدة للفقيه المسيحي الكبير، ثم ستندمج في التركيب التوماسي لتؤسّس فلسفة سياسية أصيلة.

أ/– نظرية السلطة:

اعتبر القديس طوماس الإكويني أن الوحدة البشرية والطبيعية والعقلانية التي تمثّلها المدينة تجعل السلطة السياسية ضرورية. **إنها سلطة موجودة بذاتها، باعتبارها مناسبة للطبيعة وليس باعتبارها آتية من سلطة بشرية أخرى تكون أسمى وأعلى منها. إنها سلطة تجد في الله مصدرها، لكن الله باعتباره خالقا للطبيعة.**

لقد لجأ القدّيس طوماس الإكويني إلى تسلسل قائم على المنطق مكوّن من **deux syllogismes** لتحديد مصدر السلطة بالشكل التالي:

- **Majeure** : المجتمع هو مطلب تفرضه طبيعة الإنسان، هذا المخلوق الأخلاقي والمنطقي والديني والاجتماعي.
- **Mineure** : للعيش في المجتمع يجب توفر سلطة عليا تحكم كل فرد في المجتمع وفقا لمبدأ المصلحة العامة.
- **Conclusion** : إذن السلطة هي ضرورة من ضرورات الطبيعة، لأنه لا يمكن تحقيق الهدف دون الوسيلة.
- **Majeure** : لكن كل ضرورات الطبيعة تأتي من الله خالقها،
- **Mineure** : غير أن السلطة هي ضرورة من الطبيعة،
- **Conclusion** : إذن **السلطة آتية من الله.**

فالقدّيس طوماس الإكويني يتبع هنا أرسطو، وينفصل عن تقاليد آباء الكنيسة ولا سيما التقاليد الأغسطينية، حيث **يعلّم أن هذه السلطة طبيعية للغاية، وأنها تضرب جذورها في الطبيعة الإنسانية نفسها. فالإنسان يحتاج للسلطة من أجل أن يحقق بشكل تام غاياته الأرضية. إن السلطة هي إذن ضرورة طبيعية**، وهكذا يوضّح القدّيس طوماس الإكويني النص الشهير للقدّيس بولس(**إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب أو الجماعة**).وهكذا يصيغ وبوضوح القدّيس طوماس الإكويني نظرية ستسمّى فيما بعد **بالسيادة الأولية للشعب la souveraineté initiale du peuple** .لكن ما هي الأساليب الشرعية للوصول إلى السلطة ؟

إن النصوص التي تذكر في هذا الصدد، والمأخوذة من كتابيه "المجموع اللاهوتي" و "في المملكة" صعبة التفسير. فالقدّيس طوماس (الذي اهتم بالسلطة تبعا لغايتها، أكثر من اهتمامه بأصولها) يسعى جاهدا هنا لتوضيح فكرة معقّدة ومبهمة، وذلك بتمييزه بين مختلف الحالات الممكنة:

- **الحالة الأولى**: حالة مجتمع قادر على أن يزوّد نفسه بقوانين،
- **الحالة الثانية**: هي التي يكون للشعب الحق بأن يزوّد نفسه بملك. وهاتان الحالتان تعكسان المفهوم الوسيطي للجماعة باعتبارها المصدر الأصلي للسلطة.
- **الحالة الثالثة**: هي الحالة التي تزوّد فيها سلطة عليا الشعب بملك،
- **الحالة الرابعة**: هي حالة شعب لا يستحق أن يزوّد نفسه بقوانين، وإنما يبدو أنه خلق ليطيع إنسانا ساميا في كفاءته وفضيلته: حينئذ يختفي كل نوع من أنواع التفويض أو التمثيل(وهنا نجد المفهوم الأفلاطوني، المنقول بواسطة أرسطو، أي مفهوم **الفضيلة الآمرة**).

– **أشكال الحكومات**: استعاد القدّيس طوماس لصالحه الأشكال التي حدّدها أرسطو، وهي **الحكومات الأصيلة** الممثلة بـ: الملكية، الأرستقراطية والحكومة الدستورية(الجمهورية).و**الحكومات الناتجة أو المتبدلة**: الاستبدادية، الأوليغارشية والديماغوجية.

كما يميّز الإكويني بين **السلطة السياسية والسلطة الاستبدادية**، فالأولى نجدها في المقاطعات والمدن التي يحكمها إما فرد واحد، أو جماعة أفراد وفقا لبعض القوانين والمعاهدات. أما السلطة الاستبدادية فهي غير محدودة مثل سلطة السيّد على العبد. وأخيرا يميّز بين الاثنين **السلطة الملكية، فهي لا سياسية ولا استبدادية**. فالأمير يحكم فيها من دون قوانين، **غير أن حريته هده تتميز بالحكمة، التي تجد في قلبه الإلهام لأفعاله متشبها في ذلك بالعناية الإلهية.**

– **التفضيلات النظرية عند القدّيس طوماس الإكويني**: من خلال تعريفه للسلطة الملكية يبدو التفضيل الذي يوليه القديس للحكومة الملكية، هذا التفضيل يرتبط بالإدراكات الدينية والفلسفية لتاريخية للقدّيس طوماس.

- **الإدراكات الدينية**: الممارسة الملكية لحق الملك مشابهة للأفعال الإلهية، كما أن الدستور الملكي هو نفسه الذي أراده المسيح لكنيسته.
- **الإدراكات الفلسفية**: إن الفن يقلّد الطبيعة والطبيعة متوقفة بدورها على الوحدة، فيجب على المجتمع السياسي أن يتحدّد وفقا لها.

فكل شيء يأتي من الوحدة ويعود إليها، وبالتالي يكون تفوق السلطة مضمونا مثلما نضمن تنظيمها، لأن ما هو واحد في ذاته يتغلب على ما هو مشكّل من عناصر متنوعة.

- **الإدراكات التاريخية**: يؤكّد التاريخ على أن المقاطعات والمدن التي لا يوجد بها ملك، تكون فريسة للخلافات وتتجه للانحراف والتدهور.

ومع هذا فإنه إذا كان حكم الفرد الواحد هو الأحسن، فإنه يصبح أفسد أنواع الحكم إذا انحرف عن غايته. فإذا كانت الملكية الأصيلة هي النظام الأمثل من الناحية النظرية، فإن النظام المختلط يجب أن يحظى بالتفضيل.

– النظام المختلط: يشكّل النظام المختلط الذي وضعه أرسطو، وبناه بوليبيوس وشيشرون بالنسبة للقدّيس طوماس ذلك النظام الذي تلتقي فيه الملكية والأرستقراطية والحكومة الشعبية. وفي هذا الإطار يجب الانتباه إلى أمرين: الأمر الأول هو اعتبار مشاركة المواطنين في الحكومة شيئا جيّدا، والثاني هو أن **أحسن تنظيم سيكون ذلك الذي يربط بين وحدة الفعل عند الملكية، وتفوق الاستحقاق الخاص بالأرستقراطية، والحرية السياسية والمساواة المدنية الخاصة بالحكومة الدستورية**. إذن سيكون أحسن نظام هو ذلك النظام الذي يضع حاكما واحدا على رأس الدولة ويحكم وفقا لقانون الفضيلة، ووفقا لنفس القانون تؤدّى مجوعة من المسؤولين مهامها الإدارية، وأخيرا أين يشارك كل المواطنون في السيادة كناخبين ويمتلكون حق الترشح لمناصب القيادة العليا منها والتابعة. وفقا لهذا التصور الطوماسي فقد قدّم **Jacques Maritain** القدّيس طوماس في كتابه "**مبادئ سياسة إنسانية** "كما يلي:" **لقد كانت فلسفة القدّيس طوماس الإكويني هي الفلسفة الأصيلة الأولى للديموقراطية** ".

– نظرية القوانين: تدين هده النظرية بالكثير لأرسطو. وتستمد عناصرها من الرواقيين وشيشرون وآباء الكنيسة، وتدمج بينها في تركيب دقيق وقوي لا نظير له. ولفهم هده النظرية يجب تصور القدّيس طوماس مقتنعا بعمق بالتقاليد الوسيطية الخاصة بسمو القانون والحق.

فالاتصال الحميم الذي يسود بين القانون الطبيعي والوضعي(العرف) يندمج لديه في منظومة واسعة: منظومة عالمية هي عبارة عن انعكاس حقيقي للنظام الكلي الذي ينبغي البحث عن نقطة انطلاقه في عقل خالق لكل الأشياء، أي الله.

العقل/ القانون: لا يمكن فصل هذين التعبيرين عن بعضهما، وهذا ما كان عليه الحال عند أرسطو. **فالقانون عبارة عن قاعدة وقياس للأعمال**. والقاعدة والقياس هما من شأن العقل، هذه الملكة التي تنظم، برأي أرسطو، بغية الوصول لغاية ما. **إن القانون يتعلق إذن بنظام العقل، إنه يفترض عقلا يوجّه الأعمال نحو غايتها. إن الإرادة التي تشرّع والتي تحمل القانون، لا قيمة لها إلاّ بمقدار ما تكون بحد ذاتها، منظّمة من قبل العقل**. ومن هنا التعريف التالي للقانون: " **إنه تنظيم للعقل يهدف للخير المشترك، يضعه وينشره من يقع على عاتقه عبء الجماعة** ".

باعتبار الجماعة الأوسع هي الكون، الذي يعتبر الله أميرا له، فإن أول القوانين من حيث المقام وأكثرها شمولا، هي **القانون الأزلي**، أمر العقل الإلهي. وبما أنه ينظّم ويقيس كل ما هو خاضع للعناية الإلهية، فإنه من البديهي أن تشارك كل الكائنات بطريقة ما في هذا القانون المطبوع فيها، وهذه المشاركة في القانون الأبدي من قبل مخلوق هو الإنسان المزوّد بالعقل تسمّى: **قانون طبيعي**. إن الأوامر الأساسية للقانون الطبيعي تتجلى في التوصية: بالتمييز بين الخير والشر، وعدم الإساءة لأولئك الذين يجب أن نعيش بينهم، والاتجاه لتفضيل حياة تتحقق فيها الطبيعة العقلانية للإنسان، والتي هي الحياة في مجتمع(كما كان يبشّر بذلك أرسطو). هذه الأوامر المشتركة والمجردة تماما تبقى هي نفسها بالنسبة لكل البشر وفي كل الأزمنة، فلا يمكن أن تختفي من القلب الإنساني. لكن تطبيقها يتم في الحالات الخاصة والملموسة، وفي ظروف مكانية وزمانية خاصة ومحتملة. **القانون الإلهي** وهو الوحي والتبليغ ويعطي توما مثلا لدلك وهي التشريع الخاصة للأخلاق والتشريعات المسيحية التي جاءت طريق الكتب المقدسة، ولدلك فالقانون الإلهي نعمة من نعم الله وليس عمل العقل الطبيعي، ومن هنا تنبع ضرورة **القانون البشري** الذي يتفرع مباشرة من القانون الطبيعي.

إن القانون البشري يمكن بلا شك أن يتغير وفقا لمبدأ التطور و التغيّر، لكن هل هذا يعني أنه يجب تغييره دائما كلما ظهر هناك شيء ما أفضل؟. لا، يرد القدّيس طوماس **لأن كل تغيير يزعزع العرف، وينقص القوة الإكراهية للقاعدة العرفية**. ولهذا من الأفضل التمسك بما هو قائم، ما عدا بعض الاستثناءات المحدّدة بدقة (كمنفعة لا نظير لها في النظام الجديد، أو وجود ظلم واضح في النظام الحالي).

جـ/– نظرية المقاومة: يحرص القدّيس طوماس في كتابيه "المجموع اللاهوتي" و "في المملكة" على إبداء أكثر التحفظات صراحة حول الطاعة الواجبة للأمير الذي يكفّ عن السعي لتحقيق الخير المشترك، وينتهك القانون الطبيعي.

ففي المجموع اللاهوتي يعالج بصراحة عدالة وظلم القوانين ذات المصدر البشري. فهذه القوانين يمكن أن تكون ظالمة بالنسبة للخير الإنساني أو بالنسبة للخير الإلهي: بالنسبة للأولى فإنها لا تلزم الضمير لأنها "تعتبر مظاهر للعنف أكثر مما هي قوانين ".لكن الناس يراعونها تجنبا للأسوأ والفضيحة والفوضى. لأن على الفرد في مثل هده الحالة أن يضحّى حتى بحقه. أما بالنسبة للثانية والتي تسيء مباشرة لحقوق الله فإنها بالعكس يجب أن لا تراعى بأي حال من الأحوال. وفقا لهذا التصور فإن القدّيس طوماس يرفض أن يسمّى مقاومة الطاغية والانقلاب على الطغيان بالتمرد، وقلب مثل هده السلطة لا يعتبر تمردا شريطة أن لا يجعل جمهور الرعايا **"يعانون من الفوضى التي ستتلوه أكثر من معاناتهم من النظام الطغياني نفسه"**.

وفي كتاب **"في المملكة "** عولجت المسالة بمزيد من الدقة. فالمؤلف وحرصا منه على منع تحوّل الملكية إلى طغيان، يشير إلى أن السلطة الملكية يجب أن تكون "معتدلة"، لكي لا تتحول إلى طغيان. ولكن إذا حدث مثل هذا التحول في الواقع، فما هو العلاج ؟.

التعقل دائما. فإذا لم يكن هناك تجاوزات لا تطاق، فإن تحمّل حكم طاغي معتدل، لفترة ما، هو أفضل من التعرض في حال مجابهة الطاغية لعدة أخطار تكون أشد خطورة من احكم الطاغي نفسه(مثل القمع المتزايد في حالة الهزيمة).و من جهة أخرى من الذي يضمن بأن السيّد الجديد لن يكون أشد وطأة و أكثر استبدادا من القديم ؟.

لكن أليس من الجائز قتل الطاغية إذا أصبح الإفراط في الطغيان أمرا لا يطاق كما كان يدعو لذلك جان دو سالسبوري ؟.لا، يقول الاكويني. لأن هذا مخالف لتعاليم الرسل الذين يريدون أن نطيع حتى السادة الصّعاب.

الخلاصة، إن من الأفضل التصرف من خلال السلطة العامة. لكن ما معنى هذا القول ؟.أليس الطاغية هو السلطة العامة ؟.

يفكر القدّيس طوماس في حالتين:

– الحالة الأولى: وهي التي للشعب فيها الحق بأن يزوّد نفسه بملك، وحينئذ يستطيع هذا الشعب، دون أن يتهّم بعدم الوفاء أو الظلم، عزل الذي نصّبه، حتى وإن كان قد أخضع نفسه له للأبد، أو كبح سلطاته إذا أساء التصرف بها كطاغية وفقا لمبدأ النظرية التعاقدية، فإذا غاب موضوع وهدف العقد بطل العقد.

– الحالة الثانية: وهي التي يكون فيها حق تزويد الشعب بملك عائد لجهة عليا. وهنا يجب انتظار العلاج ضد انحراف الطاغية من هذه الجهة، سواء بإنقاص سلطاته أم بعزله باعتباره ملكا فاسدا.

إن ما يستهدفه القدّيس طوماس من كل هذا، هو **"الطاغية بالممارسة"** أي الأمير ذو الصفة الشرعية الذي فسدت سلطته من خلال الممارسة، وليس المغتصب الذي استولى بدون أي صفة على السلطة بقوة السلاح أو بأي طريقة باغية.

4– الفكر السياسي الإسلامي

ويمثل الفكر السياسي الإسلامي آراء وتصورات المفكرين المسلمين لظاهرة السلطة وهو بذلك يختلف أيضاً عن تعاليم الاسلام كدين يقوم على معتقدات ثابتة واردة في المصادر الاساسية للإسلام ،وسوف نسلط الضوء في دراستنا للفكر السياسي بدراسة موضوعاته المختلفة ونحاول خلال المبحث الموالي تفصيل نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره وإسهامات الفلاسفة والفقهاء المسلمون في طرح تصوراتهم لنوعية الحكم وخصائصه عند الأمة العربية الإسلامية

أ– أسس الفر السياسي في الإسلام

حاول الاسلام منذ بدايته أن يرسم شكل السلطة والمجتمع بصورة متكاملة محققاً الصلاح للمجتمع والفرد في نفس الوقت، وعلى خلاف الديانات الاخرى السابقة قدم الاسلام تشريعات شاملة لجميع امور المجتمع سواء فيما يتعلق بتنظيم السلطة في داخل هذا المجتمع او فيما يتعلق بعلاقة الدولة الاسلامية . بالدول الاخرى وتنظيم شؤون الحرب والسلام على السواء .

واتسم الاسلام بمسحة شمولية تغطي جوانب الحياة المختلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا لمجتمع معين ولكن للمجتمعات الانسانية كافة .

ومع هذا فأن القرآن الكريم المصدر الأصلي والاساسي للإسلام والسنة النبوية الكريمة لم يتعرضا الى تفاصيل الدولة الاسلامية واساليب الحكم فيها، وانما اقتصروا على تحديد الاسس الثابتة والمبادئ العامة التي يسترشد بها في هذا المجال . وهنا تكمن عظمة الاسلام كدين يصلح لكل زمان ومكان، بحيث ترك الباب مفتوحاً . لتطور الافكار والانظمة السياسية بما يتوائم مع طبيعة العصر والمكان المعين، مع ضرورة الالتزام بالمبادئ والاحكام العامة التي وضعها في هذا المجال .

وبعد توسع الدولة الاسلامية وتعانقها مع الحضارات الأخرى وتطور طبيعة المجتمع الاسلامي وحدوده ظهرت الحاجة الملحة لوجود مفكرين وفقهاء مسلمين لمعالجة الأوضاع المستجدة في الدولة الاسلامية ومحاولة تأصيلات فكرية منظورة في هذا المجال . فظهرت فئة من الفقهاء وعلماء الدين الذين أولوا سياسة الحكم الاسلامي نصيباً من آرائهم واجتهاداتهم وفتاويهم مثل الماوردي في كتابه (الاحكام السلطانية) الذي تعرض فيه لدراسة ظاهرة الخلافة، وأبو حنيفة كأحد الفقهاء الذين تعرضوا لظاهرة السلطة بالتحليل والانتقاد وبيان العلاقة بين الدين والسياسة .

والى جانب هؤلاء ظهرت مجموعة من الفلاسفة المسلمين الذين درسوا الفلسفة اليونانية وتأثروا بها وقدموا نظريات فلسفية متكاملة للسلطة والدولة المثالية ومنهم الفارابي في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) وابن رشد واخوان الصفا وابن خلدون في كتابه المقدمة هذا بالإضافة الى مجموعة من الادباء والكتاب الذين تعرضوا لظاهرة السلطة في كتاباتهم الأدبية مثل ابن المقفع في كتابه (كليلة ودمنة) والجاحظ وابن عبد ربه وغيرهم . ومن نتاج جهود هؤلاء جميعاً وغيرهم قدم الفكر السياسي الإسلامي مجموعة من المبادئ والنظريات السياسية المتطورة، واستخدام طريقة مميزة في البحث العلمي والربط بين الفكر والحركة، كما طور التراث الإسلامي مجموعة من النظم السياسية المتقدمة وأبرز مجموعة من القادة والحكام العظام في التاريخ الانساني .

- التراث السياسي الاسلامي:

قبل الغوص في تحليل التراث الاسلامي ومدلولاته يجدر بنا الاشارة الى المعنى المقصود بكلمة السياسة في تقاليد الحضارة الاسلامية حيث يلمس الباحث في هذا المجال مدى الغموض الذي اكتنف هذه الكلمة في التراث الاسلامي فهي تعني أكثر من معنى واحد في نفس الوقت ومن هذه المعاني التي تعارف عليها المفكرون المسلمون :

– السياسة بمعنى الرئاسة أو القيادة والتوجيه Politics, أي أن من ساس الامر هو من قام بالأمر بما يصلحه .

– السياسة بمعنى التعاليم او قواعد الحركة، أي المبادئ التي يجب أن تتحكم في مواجهة الموقف أي أنها تهتم بالحركة والتدبير بمعنى Policy .

– السياسة بمعنى أداة أو اسلوب معين من اساليب الحكم يقوم على قواعد معينة تميزه عن الاساليب الاخرى، وهي بهذا المعنى غالباً ما ترتبط بالدهاء والمكر وعدم الصراحة .

في دراستنا للتراث السياسي الإسلامي سنبدأ بدراسة تطور النظام السياسي الإسلامي ومن ثم نتعرض للفكر السياسي ونواحيه المختلفة:

- تطور النظام السياسي الاسلامي:

المقصود هنا تنظيم وخصائص المجتمع السياسي الإسلامي ويعني الخلافة والتنظيم السياسي في الدولة، أي الاطار النظامي الذي نشأ في ظلاله الفكر السياسي، ويلاحظ المراقب في هذا المجال بأن هيكل النظام السياسي الاسلامي قد مر بمراحل متعددة نذكر منها:

– المرحلة الأولى: المدينة الدولة: وتمتد منذ سنة 622 م، حتى سنة 632 والتي كان الحكم فيها للرسول وكان المصدر الالهي اساس القواعد السياسية التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

– المرحلة الثانية: الدولة الامبراطورية وتمتد حتى سنة 750 م. وهي مرحلة بناء الدولة وفيها انقطع المصدر الالهي وامتدت الدولة الاسلامية لتتعانق مع ثقافات وحضارات اكثر نضوجاً وهي فترة الخلفاء الراشدين والخلافة الاموية وفيها بدأ ظهور التسلسل الهرمي في السلطة وبعض المؤسسات السياسية.

– المرحلة الثالثة: الدولة العالمية: وتمتد قرن ونصف بعد ذلك وتشمل فترة ممتدة من الحكم العباسي وذلك بعد ان ضمت الدولة عديداً من الشعوب والأقاليم ونظمت الدولة خلالها على أساس مؤسسات سياسية وظهرت الدواوين المختلفة.

أما المراحل الأخرى اللاحقة فقد مثلت نوعاً من اللامركزية التي توسعت فيما بعد الى مرحلة من التفتت في الدولة وانقسامها الى عدة دويلات متصارعة.

ب– طبيعة النظام السياسي الإسلامي :

تناول الفكر السياسي الإسلامي بالبحث والتمحيص عدداً لا حصر له من الموضوعات التي تتعلق بالدولة والسلطة ونظام الحكم وقدم افكاراً متطورة في هذا المجال تعكس نوعاً من الاينباع الفكري الاسلامي وتشكل أصولاً لكثير من النظريات السياسية الحديثة وتعكس هذه النظريات والموضوعات التي تعرضت لها في مضمونها القيم العليا في المجتمع السياسي الاسلامي القائم على أسس دينية.

وأهم هذه الموضوعات :

– نشأة الدولة ووظيفتها:

من خلال تحليل الاصول الاسلامية نستطيع ان نحدد ثلاث نظريات لنشوء الدولة :

– **النظرية العقدية** ويقدمها الفارابي من خلال تفسيره لمبدأ البيعة في الاسلام . (المدينة الفاضلة عند الفارابي)

– **نظرية التطور القبلي** ويقدمها الغزالي، وهي تشبه نظرية ارسطو في نشوء الدولة .

– **نظرية العصبية** ويقدمها ابن خلدون وهي التي سنتعرض لها فيما بعد.

وسوف يكون لنا تفصيل أكثر لهذه النظريات عند تناول الفلسفة السياسية عند مفكري الإسلام في اتجاههما الفقهي العقدي والاتجاه الفلسفي.

أما فيما يتعلق بوظيفة الدولة أي الأهداف التي تسعى لتحقيقها في الفكر الاسلامي فيمكن التمييز بين عدة نظريات في هذا المجال. فقد رأى بعض المفكرين المسلمين بأن وظيفة الدولة تحقيق العدالة مثل الفارابي ومنهم من رأى بأن وظيفتها الدفاع عن العقيدة مثل الماوردي ومنهم من رأى بأن مهمتهما تحقيق السلام والطمأنينة مثل ابن ابي الربيع . ومن الدراسات الجديرة في هذا المجال الدراسة التي قدمها ابن تيمية عن (الحسبة وظيفة الحكومة الاسلامية) والتي يلخصها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومما سبق يظهر بأن النظرية السياسية للدولة في الفكر الاسلامي جاءت معبرة عن عدة نظريات متباينة تعكس في مجموعها مفهوم الأمة كعلاقة سياسية وأن الأمة هي التجمع الحضاري الذي يشكل أساس الدولة وأن الأمة الاسلامية تقوم على فكرة اعتناق الجماعة للدين الاسلامي، وليس على أساس العنصرية القائمة على وحدة المجتمع والدولة في الفكر السياسي الاسلامي .

– نظام الحكم:

إذا ما أزحنا مفهوم الدولة جانباً وانتقلنا لنظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي فأننا نجد بأن المصادر الأساسية في الاسلام كالقرآن والسنة النبوية لم تتعرض لتفاصيل نظام الحكم وسياسته، وانما اقتصر دورها على تحديد بعض المبادئ العامة والأسس الثابتة التي يجب أن يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي ومن هذه الاسس :

– السيادة أو الحاكمية لله:

تشكل السيادة – بمعنى صاحب السلطة العليا في المجتمع والدولة – القضية الاولى في أي نظام سياسي وفي الدولة هناك إجماع على أن السيادة لله وحده لا شريك له ولشريعته المنزلة، وأن الله هو رب الكون ورب الانسان ولا بد من التسليم بربوبيته، وقد فسر ابن تيمية بالتفصيل كيف تكون السيادة لله وأن المخلوقين جميعاً عباد الله سواء كانت هذه العبودية قسرية في كونه خالقنا ومالكنا وكوننا خاضعين لقوانين الكون، أم عبودية إرادية من خلال الانقياد لشرائع الله .

ويتبع عملية الاعتراف بالسياد والحاكمية لله وحده ضرورة التقيد بشرعة وتعليماته التي يحددها الدستور الاسلامي في مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة النبوية حيث يقول تعالى : "فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر" سورة النساء الآية (95) .

هذا بالإضافة الى مجموعة من المصادر الثانوية أو الوضعية مثل الإجماع والاجتهاد والقياس ونهج الصحابة الاوائل والتي تنحصر مهمتها في محاولة تخريج حدود وتفسيرات للقواعد والمبادئ العامة الواردة في المصدرين الاولين.

– العدالة:

تشكل العدالة بمعنى الحياد وعدم التحيز المبدأ الاصيل الذي يقوم عليه النظام السياسي الاسلامي ويقوم هذا المبدأ على إعطاء كل ذي حق حقه وعدم الاعتداء على الآخرين، وقد أخذ مفهوم العدالة في الحضارة الاسلامية طابعاً وظيفياً وقانونياً في احد مناحيه قال تعالى: "واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل " سورة الناس الآية (85) . وقد اعتبرت العدالة شرطاً ضرورياً من شروط الإمام وقيمة عليا تسيطر على وظائف وممارسات الدولة.

– الشورى:

وتعني تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتم التعرف والوصول إلى أصوبها واحسنها للعمل به لتحقيق أفضل النتائج ، وقد اعتبر مبدأ الشورى كأساس للحكومة الصالحة ودعامة تتلاقى عندها سائر الرغبات والاماني لان الشورى في ابسط احكامها خير من رأى الفرد لأنها تعبر عن الرأي الجماعي، ولهذا فانه يتوجب على الحاكم أن يرجع الى الشعب أو مجلس شورى يتمتع بثقة الشعب لأخذ استشارتهم في تدبير امورهم والشورى هنا واجبة على الحاكم وليست اختيارية تطبيقاً لقوله تعالى: " وشاورهم في الامر ". سورة الشورى الآية (38).

ولكن يجب ان يفهم بان وجوبية الشورى تتعلق بالأمور التي لم يرد فيها نص وانه لا يجوز الشورى او الاجتهاد في الامور التي ورد فيها نص

– المساواة:

ينظر الاسلام الى البشرية على أنها شعب واحد , على اساس ان جميع الناس خلقوا من أصل واحد حيث آدم أوهم وأمهم حواء اذ يقول تعالى " يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء" سورة النساء (الآية الأولى) .

ويقرر الاسلام مبدأ المساواة بصورة مطلقة بغض النظر عن اللون أو الجنس أو اللغة الاجتماعية والاقتصادية ويقرر سبحانه وتعالى ذلك بقوله "يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم " سورة الحجرات (الآية 13)

وتقوم المساواة في النظام السياسي الاسلامي على اساس ان الجميع متساوون امام القانون، وان المساواة تكون في الحقوق والواجبات كما جاء في الحديث الشريف " أن أكرمكم عند الله اتقاكم وليس لعربي فضل على عجمي الا بالتقوى" .

ومن خلال هذه الأس العامة التي يقوم عليها النظام السياسي الاسلامي نستطيع استجلاء بعض ملامح هذا النظام ومبادئه في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . ومنها ان السلطة السياسية في هذا النظام ملتزمة بالتعاليم الدينية وان البعد السياسي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم تنبع من البعد الديني ويقوم على الالتزام المستمر بالأخلاقيات.

– الخلافة:

كانت الخلافة الاسلامية من أهم القضايا التي شغل بها الفكر السياسي وثار حولها جدل طويل وصراعات فكرية مريرة تبلورت فيما بعد الى تيارات ومذاهب سياسية متكاملة وقد كان هذا الصراع يدور حول جملة من الموضوعات نذكر منها :

أ – معنى الخلافة: كان مصطلح الخلافة من اوائل المصطلحات التي ظهرت في دولة الاسلام في دولة المدينة حين انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم الى رحمته تعالى، ودار البحث حول قضية احلال خليفة يحل محله ويتولى أمور الدين والدنيا. وقد اخذ مصطلح الخلافة عدة مفاهيم منها ما اورده الماوردي في كتابه (الاحكام السلطانية) والذي يتفق ما اورده ابن خلدون بهذا الخصوص حيث تعرف الخلافة بانها (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها ... فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به).

هذا وقد استخدم مصطلح الامامة بنفس معنى الخلافة خاصة بعد ظهور المذهب الشيعي .

ب – وجوب الخلافة: اتفق العلماء المسلمون على ضرورة السلطة ووجوبها سواء من اعتبر وجوبها شرعاً ام من اعتبر وجوبها كحتمية اجتماعية و ويدلل ابن تيمية على ضرورة وجود السلطة في الاجتماع البشري بحديث رسول الله ﷺ "اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم " .

جـ– أسلوب تولي الخليفة وشروطه : اختلف الفقهاء المسلمون في طريقة اختيار الخليفة أو الامام، فمنهم من رأى بأن الخلافة تثبت بالنص والوصية لا بالاختيار مثال ذلك فقهاء الامامية الشيعة الذين يرون بأن الامامة من اصول الدين ولا يجوز تفويضها الى عامة الناس، وقد حصر الشيعة الخلافة في ابناء علي بن ابي طالب كرم الله وجهه.

أما غالبية الفقهاء المسلمون فيرون بان الخلافة تركت للامة ولم ينص على احد بعينه، وأن طريقة الاختيار غير مقيدة بطريقة معينة، وتختلف هذه الطرق حسب الزمان والمكان . وقد ثار جدل بينهم حول عدد الاشخاص المكلفين بالاختيار وهل البيعة عامة يشارك فيها جميع المسلمين أم انها بيعة خاصة يقوم بها اهل الحل والعقد واصحاب الرأي في المجتمع .

أما من ناحية شروط الخلفية فقد وضع المفكرون والفقهاء المسلمون عدداً كبيراً من الشروط الواجب توفرها في الخلفية ومنها بعض الشروط العامة مثل أن يكون مسلماً وان يكون ذكراً بالغاً وان يتمتع بالحرية وسلامة الحواس والاعضاء، هذا بالإضافة الى بعض الشروط الخاصة مثل :

- العلم
- العدل
- الكفاية

هذا وقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد شرط آخر وهو النسب القرشي.

د– سلطات الخليفة: يلاحظ المراقب لسلطات الخليفة في الاسلام بأنها سلطات شمولية تمتد بنشاطها ونفوذها الى جميع مجالات الحياة ذات الطابع العام المتصل بمجموع الافراد وجماعتهم سواء كانت هذه المجالات فكرية ام اقتصادية أم اجتماعية، وقد جهد العلماء المسلمون في تعداد وظائف وسلطات الخليفة وعلاقته بالمحكومين سواء فيما يتعلق بالأمور الدينية أو الاقتصادية او الجهاد او القضاء ... الخ .

– العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

يتبع فكرة الخلافة فكرة اخرى مرتبطة بها وتتصل بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وهي فكرة الطاعة والولاء من قبل المحكومين للحاكم .

هذا ومع اقرار الاسلام بواجب الولاء والطاعة للحاكم وقد حض الاسلام على وجوب اطاعة الحاكم صراحة في قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " سورة النساء (الآية 59) أي ان طاعة الحاكم فرض من فروض الاسلام وهي اطاعة مقيدة وليست مطلقة أي ما دام ملتزماً بتطبيق الشريعة الاسلامية وقائماً على العدل بين الناس , كما على الافراد ان يعاونوا الحكومة في كافة اعمال الخير وان يبذلوا أرواحهم ودمائهم في الدفاع عنها , كما ان لأفراد الدولة في الاسلام سواء المسلمين او غير المسلمين مجموعة الحقوق الاساسية التي على الدولة المحافظة عليها.

كما يطلب الاسلام أيضاً من الحاكم ان يخضع لإرادة الشعب وأخذ رأيه في المشورة , اما من ناحية الثورة على الحاكم فقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد شروطها ووجوبها، وأن كان هناك شبه اجماع على امكانية مقاومة الحاكم المستبد الخارج عن شريعة الله أن لم تؤد هذه المقاومة الى فتنة تنفيذا للحديث الشريف " فمن رأى منكم منكراً فليغيره وان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان"

مما سبق نستنتج بأن العلاقة بين الحكام والمحكومين في الإسلام تقوم على التعاون في سبيل تحقيق شريعة الله والرفاهية للمجتمع كما قال تعالى " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" سورة النساء (الآية 71) وان هذه العلاقة بين الفرد والسلطة في الدولة في الاسلام تقوم على اساس التوازن بين مصلحة السلطة والافراد فلا الحكام لهم سلطان مطلق على الافراد، مما يجعلهم عبيداً مملوكين لهم، كما أن الافراد ليسوا مطلقي الحرية، بحيث يضرون بالمصلحة العامة.

جـ- الفلسفة السياسية عند بعض المفكرين الإسلاميين

نسلط الضوء هنا ثلاث اتجاهات وهي الاتجاه الفقهي العقدي للإمام الماوردي وشيخ الإسلام بن تيمية والاتجاه الفلسفي للفارابي وابن سينا وأخيرا الاتجاه الاجتماعي لابن خلدون.

- الاتجاه الفقهي العقدي الماوردي وبن تيمية

أ- الماوردي:

- مولده ونشأته: هو أبو الحسن بن مُحَمَّد حبيب البصري البغدادي، ولد سنة 974م بالبصرة ينحدر من أصل عربي، كما أنه ينتمي إلى عائلة كانت تعمل في صناعة ماء الورد والاتجار به فسمي بالماوردي.

ارتحل به أبوه إلى بغداد، وبها سمع الحديث، ثم لازم واستمع إلى أبي حامد الإسفراييني. عمل بالتدريس في بغداد ثم بالبصرة وعاد إلى بغداد مرة أخرى. كان يعلم الحديث وتفسير القرآن. لقب عام 429 هـ بقضى القضاة، وكانت مرتبته أدنى من قاضي القضاة، ثم بعد ذلك تولى منصب قاضي القضاة.

نشأ الماوردي، معاصرا خليفتين من أطول الخلفاء بقاء في الحكم: الخليفة العباسي القادر بالله، ومن بعده ابنه القائم بأمر الله الذي وصل الضعف به مبلغه حتى إنه قد خطب في عهده للخليفة الفاطمي على منابر بغداد.

كان الماوردي ذا علاقات مع رجال الدولة العباسية كما كان سفير العباسيين ووسيطهم لدى بني بويه والسلاجقة. بسبب علاقاته هذه يرجح البعض كثرة كتابته. ومن كتبه في هذا المجال:

توفي في يوم الثلاثاء سلخ شهر ربيع الأول من سنة 450 هـ، ودفن من الغد في مقبرة باب حرب، وكان قد بلغ 86 سنة، وصلى عليه الإمام الخطيب البغدادي.

مؤلفاته

من أهم مؤلفاته ما يلي:

- كتاب الحاوي الكبير، في فقه الشافعية في أكثر من عشرين جزءًا.
- كتاب نصيحة الملوك.
- كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك.
- كتاب التفسير واسمه كتاب النكت والعيون (ستة مجلدات)
- كتاب الإقناع، وهو مختصر كتاب الحاوي.
- كتاب أدب القاضي.
- كتاب أعلام النبوة.
- كتاب تسهيل النظر.
- كتاب في النحو.
- كتاب الأمثال والحكم..
- كتاب أدب الدنيا والدين.

- عصر الصراعات

اتسم عصر الماوردي بالاضطراب والقلاقل السياسية وكذلك الصراعات الطائفية. كانت بغداد في قبضة البويهيين، وأصبح الخليفة العباسي تحت سيطرتهم الكاملة؛ فليس له من الأمر إلا ما أذن له البويهيون، وغدا منصب الخلافة في أوهى حالاته؛ بحيث كان على الخليفة أن يذهب خارج بغداد احتجاجًا منه لكي يتم له ما يريد. أما الصراعات المذهبية فلم تعد حينها بين الخصمين التقليديَين: السنة والشيعة، بل اتسعت داخل الطائفة نفسها، كالصراع بين الأشاعرة والحنابلة.

وفي عصر مضطرب كذاك العصر، كان الإسهام السياسي للماوردي أمرًا لا بد منه. كان على هذا الفقيه الماهر المحيط بالمشهد السياسي في عصره أن يأخذ بالاعتبار الطبيعة الهشة للخلافة الإسلامية. إنها عملية تشييد نظرية سياسية منظمة من حطام الواقع. وكان أمام الماوردي إرث ثلاثمائة عام من آراء الفقهاء المتفرقة قبله، وتاريخ الخلافة بوجهها العملي، ليستخرج ما أودعه في كتابه (الأحكام السلطانية). ولم يكن ذاك الإرث والتاريخ العقبة الوحيدة أمام الرجل؛ بل كانت طبيعة عصره تحديًا آخر أمامه. فالخليفة العباسي أصبح مجرد واجهة يرفعها البويهيون لشرعنة سيطرتهم على مؤسسة الخلافة. وفوق ذلك، كان الماوردي واعيًا بالعقيدة التي يحملها هؤلاء والمتناقضة تمامًا مع وجه الخلافة السنّي، أو عقيدة الغالبية المسلمة حينها. كانت حقبة تجاوز أثناءها الجدل الطائفي جدران المساجد والمدارس إلى معارك جماهيرية ذات عواقب وخيمة.

- **آراء الماوردي السياسية**

لعل أبرز ما يواجه قارئ الأحكام السلطانية هو تركيز الماوردي على مبدأ "اختيار" الخليفة. ومن هنا ينبغي التنبه إلى آرائه التي دارت حول "الخلافة" كمؤسسة سياسية. يستهل الماوردي كتابه بذكر الأهمية الدينية للخلافة؛ إذ يعدّها وريثة النبوة في حماية الدين والدنيا. لكن علينا التنبه أن الماوردي قد ركز على "وظيفة" الخلافة وليس تصويرًا لمكانتها؛ فليست الخلافة مقدسة، بل الشيء المقدس هنا هو "الدين"، تحميه الخلافة وتذود عنه. فوظيفة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي حسب الماوردي وظيفة مقدسة تتمثل في: "حماية الدين"، وأخرى عملية: "سياسة الناس"

- **ثبوت الخلافة عند الماوردي**

يناقش الماوردي بعد ذلك ما إذا كانت الخلافة واجبة بالشرع أم بالعقل. ويذكر كلا الرأيين ودليلهما باختصار. ويمكن لنا القول إنه يميل إلى ثبوت الخلافة بالشرع إذا ربطنا تعليله لقول مثبتيها بالشرع باستهلاله الكتاب بأن الخلافة وضعت لحراسة الدين وسياسة الدنيا، كما ذكرنا آنفًا. ثم يذهب إلى أن القيام بالخلافة فرض كفاية. واللافت للنظر هنا أنه يحمّل القصور عن اختيار خليفة على فريقين: "أحدهما أهل الاختيار...والثاني أهل الإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم". وهذه العبارة الأخيرة هنا لافتة؛ إذ يمكننا فهمها ليس بإخراج الأمة من باب المشاركة في اختيار الخليفة، بل الحرص على رفع ثقل الدولة عنها.

- **شروط الخليفة وأهل الاختيار عند الماوردي**

تناول الماوردي، صفات أولئك الذي سيختارون الخليفة، وكذلك الشروط التي ينبغي توفرها في الخليفة. أما ما يتعلّق بأهل الاختيار، "فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

– العدالة الجامعة لشروطها.

– العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

– الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف".

أما ما يخص شروط الخليفة، فيذهب إلى وجوب توفر سبعة شروط:

العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء من أي نقص، والرأي السديد، والشجاعة، والقرشية. إذن اشتملت شروط الخليفة التي ذكرها الماوردي على السلامة الجسدية والعقلية.

وهنا يبدأ الماوردي بتأكيد أهمية "اختيار" الخليفة. فالخلافة حسب تعبيره "عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار". وكما حيث أن تأكيد الماوردي اختيار الخليفة يمكن فهمه من جهات ثلاث:

"رفض المبدأ الشيعي المعارض وهو التعيين الإلهي أي المستمد من النص".

"حتى عندما يلي الإمام منصبه عن طريق القوّة، فلا بد له من أن يستوفي حدًّا أدنى من الشروط يبقى لأهل العلم وحدهم أن يحكموا عليها".

" أن الإمام حين يدخل في تعاقد...يكون قد تعهّد حفظ الشريعة وتثبيتها باعتبارها الدستور المثال للجماعة الإسلامية".

لكن ثمة مفهوم آخر يسترعي الانتباه أكّده الماوردي بخصوص الخلافة؛ وهو أنّها "عقد" بين الرعية والخليفة. ومن ثمّ يعتقد الماوردي بأن من اختير للخلافة له الحق في رفض هذا الاختيار، وأن رغبته هذه معتبرة ويجب احترامها. بنى الماوردي رأيه هذا، كما أشار، على مفهوم الخلافة كـ"عقد". كما أن الاختيار هنا نتيجة طبيعية لنظرية التعاقد؛ إذ كيف يُتصور صحة هذا التعاقد إذا فيه إكراه؟

- حقوق الخليفة في تفويض سلطته لغيره

حسب الماوردي يحق للخليفة أن يجتهد في تعيين خلفا له وأن ينفرد بعقد البيعة له وتفويض العهد حتى بدون استشارة أهل الحل والعقد، بل وحتى بدون رضاهم قياسا على بيعة عمر بن الخطاب التي أجراها له أبو بكر الصديق.

- واجبات الإمام واختصاصاته

- حفظ الدين على أصوله وما أجمع عليه سلف الأمة
- تنفيد الأحكام
- إقامة الحدود وتحصين الثغور
- جهاد من عاند الإسلام، يباشره بنفسه ويتفقد أحوال الرعية
- جباية الفيء والصدقات على أساس الشريعة
- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال
- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من أعمال

- الوزارة عند الماوردي

وفي كتابه الآخر قوانين الوزارة. أعطى الماوردي الوزير، في مقدمة كتابه الأخير، عدة نصائح تشدد على العدل وفضائل أخرى غيره. كانت إحدى نصائحه أن "العدل استثمار دائم، والجور استئصال منقطع". أشار الماوردي بأن إحدى مسؤوليات الوزير أمام الخليفة عند تنفيذ أوامره أن "يتصفحها من زلل في ابتدائها، ويحرسها من خلل في أثناءها" وأما مسؤولياته أمام الأمة فأحدها ألّا "يعارض صنفًا منهم في مطلبه"

لعل من الفصول اللافتة في كتاب الماوردي قوانين الوزارة هو الفصل الخاص بالحذر. فنصائحه للوزير ربما أشارت إلى أن الكتاب لم يقصد به القارئ العام؛ ولكن بالأحرى كان توجيهات سرية موجهة لأحد الوزراء في عصر الماوردي. يلخص نصائحه للوزير بداية بأن الحذر "يلزم من أربعة أوجه: أحدها الحذر من الله فيما فرض، والثاني الحذر من السلطان فيما فوّض، والثالث الحذر من الزمان فيما اعترض، والرابع الحذر من غلبة الأعداء ومكر الدهاة. وحسب الماوردي فإن الوزارة ليست مجرد منصب اجتماعي– سياسي بل ولاية عامة تصدر عن الخلافة كما أنها تصدر عن من يفوضه الخليفة في أمور البلاد مثل وزير التفويض والوزارة عند الماوردي تنقسم إلى قسمين هما:

- **وزير التفويض:** وهي تفويض الإمام لوزير يدير شؤون الحكم حسب اجتهاده أي حسب ما يراه الوزير وشروطها نفس شروط الخلافة في الانعقاد.
- **وزير التنفيذ:** ووضعه مختلف فولايته ليست كسابقتها حيث تقتصر مهامه على الوساطة بين الخليفة والرعية وشروطها أقل صرامة من شروط وزارة التفويض.
- **الإمارة:** ويظهر هدا النوع كدلك من أنواع الولاية عند الماوردي كإحدى الولايات العامة أو السلطة الشرعية التي تصدر عن الخليفة حصرا وهناك نوعان إمارة عامة وإمارة خاصة ومهام الأمير في الإمارة العامة هو النظر في الأحكام وتقليد القضاء والجباية والخراج وحماية الدين وإقامة الحدود وغمامة الصلاة وتسيير الحجيج والجهاد، فنطاقها أضيق ومهامها أقل من سابقتها.

وهناك نوع أخر من الإمارة وهي إمارة الاستلاء أي عندما يستولي الأمير بالقوة على بلاد معينة يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبير سياستها.

- قواعد وأسس قيام الحكم عند الماوردي

- دين متبع (ملة يجتمع الناس عليها)
- سلطان قاهر (سلطان يملك من وسائل الإكراه ما يمكنه من فرض سلطته)
- عدل شامل (عدل في توزيع الثروات واقتسام الغلات بين الرعية وفض للنزاعات يشمل كل الطبقات دون تحيز ولا محاباة)
- أمن عام (بث الطمأنينة والسكينة في نفوس الرعية)
- خصب دائم (العناية بالمزروعات وجني المحاصيل وتوفيرها للرعية)
- أمل فسيح (العناية بالمعنويات وإعلاء روح التفاؤل بين الرعية)

ب– بن تيمية

- **الوضع السياسي في عصر ابن تيمية**

ولد ابن تيمية في عصر المماليك (648هـ–1250م) ويعد العصر الأول من نوعه في تاريخ المسلمين وتاريخ الحكم السياسي في الإسلام ؛ حيث أن المماليك هم خليط من العبيد(الأرقاء) والأتراك والأكراد والشركس وغيرهم الذين جاءت بهم الدولة الأيوبية وجندتهم وذلك لتميزهم بالشجاعة والقوة البدنية، واستغل المماليك قوتهم ومكانتهم وضعف الأيوبيين وانقضوا على السلطة ونصبوا أنفسهم حكاماً وكان هذا الحكم بمثابة تحدي صعب للعلماء حيث أن علماء الإسلام لا يجيزون حكم العبيد فاقدي الحرية وأن أثمانهم دفعت من بيت مال المسلمين.

– الحكام في عصر ابن تيمية

حكم البلاد في زمن ابن تيمية نوعان من الحكام: السلاطين وهم من لهم سلطة فعلية والخلفاء وهم أصحاب السلطة الشكلية الدينية.

أ– السلاطين

تعاقب في زمنه تسعة من السلاطين تكرر أحدهم بين الخلع والإعادة للحكم ثلاث مرات وكان لثلاث سلاطين دور بارز وهم:

– الظاهر ركن الدين بيبرس (658–676)هـ

حكم 17 عاما كان منها 15 في عصر ابن تيمية وكان عصره حافلاً بالأعمال السياسية الداخلية والخارجية حارب النصارى والتتار واسترد قسم كبير من الأراضي وهزم المغول والروم وانتزع منهم أراضي كثيرة واسترد ما بين الإسماعيلية من أراضي واتسعت رقعة البلاد في عصره وقد استعاد الخلافة التي سقطت لمدة ثلاث سنوات على يد التتار وقد قام بكثير من الإصلاحات الداخلية وبنى كثيرا من الأماكن العلمية والدينية وقد أثرت هذه الصفات في ابن تيمية خاصة في بداية نشأته.

– الملك الأشرف صلاح الدين خليل (689–693)هـ

رغم مدة حكمه القصيرة إلا انه حقق الكثير من الانجازات العظيمة مثل إعادة صور التي بقيت 171 سنة في يد الافرنجة وفتح عكا.

– السلطان الملك الناصر مُحَمَّد بن قلاوون (693–694)،(698–708)،(709–741)هـ ويعتبر أطول من حكم في تاريخ المسلمين وقد كان له دور في إخراج ابن تيمية من السجن وإكرامه وإعادة الاعتبار له.

– سجنه

سجن ابن تيمية مرارا بسبب أفكاره وآرائه ولم يكن السجن يوما ليثنيه عن قول الحق الذي توصل إليه باجتهاده فكان يشعر بأمانة العلم وأمانة إيصاله ولو على حساب سجنه بل كان يعتبر السجن بمثابة منحة للتفرغ والخلوة في طلب العلم.

– وفاته وجنازته

كانت وفاته – رحمه الله – في ليلة الاثنين من ذي القعدة سنة 728 هـ وتزاحم الناس رجالاً ونساء بعدما سمعوا بوفاته للصلاة عليه ووداعه الوداع الأخير وصلي عليه في الجامع الأموي فأغلقت الطرقات من شدة الازدحام مما اضطر الجند للإحاطة بالجنازة من أجل الحفاظ عليها وهكذا أغلقت الطرقات وتعطلت الأعمال وقدّر الذين حضروا الجنازة بمئتي ألف من الرجال وخمسة عشر ألفا من النساء غير الذين كانوا على السطوح وفي الأزقة ودفن في مقبرة الصوفية بدمشق وقد رثاه العلماء بقصائد كثيرة.

- مصنفاته

ترك رحمه الله الكثير من المصنفات التي أثرت المكتبة الإسلامية بفنون متعددة ومتنوعة في المعقول والمنقول والتفسير والحديث والأصول والفقه والعقائد والطرق استفادت منها الأجيال على مر الزمان حيث بلغ مجموع فتاوى شيخ الإسلام خمسة وثلاثون مجلداً منها في السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية والفتاوى الكبيرة والفتاوى العصرية والاستقامة.

– أرائه السياسية

– تعني الولاية العامة عند شيخ الإسلام أبن تيمية السلطة السياسية.

– يرى أبن تيمية أن قيادة الرسول (ﷺ) للأمة جزء من رسالته أو شيء غير جوهري بالنسبة لها ودوره الأساسي هو تلقي الأوامر الإلهية، وضر القدوة بسلوكه وعمل بهذه الأحكام، ثم تبليغها للناس كأمانة في عنق كل فرد، ولم يكن هناك حداً فاصلاً بين رسالة الرسول الدينية وقيادته للأمة في أمورها الدنيوية. فهي نبوة لا إمامة.

– وأن خلافة الراشدين كانت في حقيقتها خلافة النبوة ولها سند من الشرع والعقل.

– ويرى أبن تيمية أن قيادة الرسول (ﷺ) تمثل العدل المطلق، في حين خلافة الراشدين الأربعة تمثل العدل المقيد، والتي تلاهما ملوكية الأمويين.

– وإن خلافة النبوة واجبة عند القدرة، وإن الإسلام يجيز الملك الملتزم بإقامة الدين وإعمال أحكام الشريعة في الأمة، ولا يجوز الخروج عليه إلا في الكفر البواح المؤيد بالدليل والبرهان.

– وإن الولاية الكبرى في الإسلام بالبيعة العامة للأمة وإن سلطة هذه الولاية بالتعاون بين الأمة وأهل الشوكة ممن لهم كفاءة في مباشرة السلطة في المجتمع بما يملكونه من علم ومقدرة وتأثير وقدوة.

– ويرى أن أولي الأمر هم: العلماء، والأمراء.

– وان المشاورة لا تقتصر على العلماء وحدهم، ولكنها تمتد فتشمل كل من نصبهم الناس لينوبوا عنهم، وتشمل أيضاً كل طوائف المجتمع.

– أن مقصود الولاية العامة الكبرى هو إقامة الدين وتنفيذ أحكام الشرع، وإشاعة العدل في الأمة، وتحقيق مصالح الناس وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها بالالتزام بمقاصد الشريعة الكلية وعدم المخالفة للنصوص القطعية الثبوت والدلالة من الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

– أن الولاية السياسية هي عقد سياسي، ووكالة وإجارة، وأمانة، ورعاية للأمة.

– الاتجاه الفلسفي: الفارابي، ابن سينا

برز هذين الفيلسوفين اسلاميين العظيمين يعالجان نظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر فلسفية حيث أسهما بشكل كبير في وضع تصور مثالي لنظرية الحكم في الإسلام، غير أن الفارابي كان إسهامه أكثر وضوحا من ابن سينا ويرجع لذلك إلى الظروف التي عاشها كليهما ومدى قربهما من السلطة الحاكمة والبعد عنها.

أ– الفارابي:

سيرته الذاتية

منذ أفلاطون والفكر الإنساني لا يتوقف عن تفكير مسألة الاجتماع بين البشر في أمم أو مدن أو في المعمورة كلها، ومسألة السلطة ومن يجب أن يتولاها. ومن ابرز المساهمات العربية والإسلامية في هذا النوع من التفكير كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة للفيلسوف أبو نصر مُحَمَّد بن طرخان (259 هـ 339 هـ) المعروف بالفارابي نسبة إلى المدينة التي ولد فيها (فاراب) وهي مدينة تركية، حتى وان كان كثر من قالوا انه من أصل فارسي".

أمضى الفيلسوف المسلم أبو نصر الفارابي سنوات عديدة من حياته، وانفق طاقاته الفكرية في محاولة منه، كانت فريدة من نوعها في ذلك الحين، في التوفيق بين فيلسوفين يونانيين، عاشا وكتبا قبل مجيئه إلى العالم بأكثر من ألف سنة ونيف. فهل كان الأمر بالنسبة إليه رياضة ذهنية أو ترفاً فكرياً أو محاولة لإثبات الوجود؟ أبدا... لم يكن الأمر أي شيء من هذا أو ذاك.

كانت المسألة بالنسبة إليه تقديم إضافة فكرية تساهم في عقلنة الفكر العربي، بالنسبة إلى كل مجالات هذا الفكر، من بحث شؤون الموسيقى وأصناف الفنون إلى التعاطي مع مسائل الغيب والوجود إلى البحث في الذات الإلهية ومسألة الخلق. وكان هذا النوع من التفكير الشامل، ممارسة طبيعية لدى نوع معين من مفكري الإسلام في ذلك الحين.

غير أن إسهاما فكريا للفارابي، لا يزال حيا وفاعلا بيننا حتى اليوم، يظل هو ارثه الأهم والأفضل. ذلك أن هذا الإسهام . ونعني به كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" . يشكل، في قسم منه على الأقل جزءاً من ممارسة فكرية أقدم عليها كثر من مفكري الأمم قاطبة، غايتها التفكير في مسألة السلطة وعلاقتها بالمجتمع... وعرفت بخوضها في وصف أمم وسلطات خيالية، مفصلة عن طريق ذلك الوصف، غاية السلطة المتوخاة، وأساليب عملها وعلاقتها بالشعب وما إلى ذلك من مسائل واقعية.

وإذ نتحدث عن هذا الأمر تحضرنا هنا صور "خيالية" حملت تواقيع توماسو كامبانيلا "مدينة الشمس" والسير توماس مور "يوتوبيا " وهوبس وبيكون... وغيرهم من الذين اعملوا خيالهم لتفكير مسألة الدولة سعيا وراء العدالة ومصلحة البشر. وفي هذا الإطار، تتخذ "مدينة الفارابي الفاضلة" أهمية مزدوجة، لان الكتاب الذي وضع عند بوابات القرن الرابع الهجري، لم يتوقف عند وصف المدينة وسلطتها، كما يجب أن تكونا، بل وصل إلى هذا الوصف بعدما مهد بدراسة شتى العلوم الوضعية والإلهية بحيث أن البحث في مسألة السلطة، جاء استطراداً للبحث في مسائل الكون كله.

- **اسهامات الفارابي السياسية**

فيما يلي نحاول تقديم قراءة للرؤية السياسية للفارابي وتصوره لنظام الحكم وفلسفته

- **حاجة الإنسان للاجتماع والتعاون**

ولعل أول ما يلفت في نص الفارابي هذا . بالنسبة إلى جانبه العملي على الأقل_ هو أن كاتبه قبل أن يحدد مبادئ السلطة وصاحبها، عرج على ما اسماه "احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون"، بشكل سبق المساهمة التي قدمها ابن خلدون في هذا المجال _علما بان مرجعية أفلاطون تبدو واضحة لدى الاثنين معا_، فقال: "كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه (قوته) وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده".

- **أنواع التجمعات عند الفارابي**

بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وبعد أن يحدد الفارابي هذه الحاجة البديهية العضوية يتحدث عن أنواع الاجتماعات فهي بالنسبة إليه عظمى ووسطى وصغرى. أولها الجماعة في المعمورة والثانية اجتماع امة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن الأمة. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار.

أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات، التي هي شرور. وكذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. والوصول إلى هذه السعادة هو غاية نص الفارابي هذا . الذي له للمناسبة كتاب آخر حول "تحصيل السعادة" .. وبالنسبة إليه فان المدينة التي "يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة واجتماعها هو الاجتماع الفاضل.

- **المدينة الفاضلة كجسد الكائن الحي السليم**

بالنسبة إلى الفارابي تشبه المدينة الفاضلة البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. أما رئيس المدينة ورأس سلطتها فهو في هذه المدينة كالقلب في البدن. وهو كالله في الكون. ومن هنا نرى الفارابي يركز على صفاته وتكون السلطة، طالما انه ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق. لان الرئاسة تكون بشيئين: احدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، الثاني بالهيئة والملكة الإرادية.

– **صفات رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي**

وإذ يحدد الفيلسوف هذا المنطلق يستطرد عند الرئيس معددا صفاته، هو الذي:

- لا يرأسه إنسان آخر أصلا.
- وهو الإمام. وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة
- وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها.

ولا يمكن أن تعير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه، بالطبع، اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها: أن يكون تام الأعضاء؟ جيد الفهم والتصور. جيد الحفظ لما يفهمه. جيد الفطنة ذكيا. حسن العبارة، محبا للتعليم والاستفادة. غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح. كبير النفس محبا للكرامة. وإن يكون الدرهم والدنيا، وسائر أعراض الدنيا هينة عنده. ثم أن يكون محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم. وأن يكون عدلا غير صعب القياد... ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل...

- المجلس الرئاسي عند الفارابي

أولا: الرئاسة برئيسين

وإذ يقر الفارابي بعسر اجتماع هذا كله في إنسان، يرى أن الرئاسة تكون لمن اجتمع فيه بعض الخصال شرط أن تكون لديه قابلية تنامي الخصل الأخرى لديه. وإلا فلتكن الرئاسة لاثنين احدهما حاكم . أي مستوف للشروط الأولى_ والثاني فيه الشرائط الباقية

ثانيا: تعدد الرؤساء.

أما إذا استحال هذا الأمر أيضا، فلتتوزع الخصال على جماعة يكونون كلهم معا الرؤساء الأفاضل.

- مضادات المدينة الفاضلة

وإذا كان الفارابي يعدد لنا ضرورة المدينة الفاضلة وطبيعة من يرأسها فانه في يلي ذلك واستطرادا لشرح ماهية المدينة الفاضلة، يعدد لنا مضادات المدينة الفاضلة وهي أربع: المدينة الجاهلة (التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم...)، والمدينة الضرورية: يعيش أهلها على الضروريات دون الكماليات

- **المدينة البدالة:** يعمل اهلها ويتعاونون على بلوغ الثروة لأنها غايتهم النهائية
- **مدينة الخسة والشقوة:** يسعى أهلها لإشباع رغباتهم وملذاتهم
- **مدينة الكرامة:** يتعاون أهلها ليصيروا مكرمين وممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم
- **مدينة التغلب:** أهلها قاهرين لغيرهم هدفهم التغلب والسيطرة
- **المدينة الجماعية:** يكون أهلها أحرارا يفعل كل واحد منهم ما يشاء دون منعهم من بلوغ غاياتهم سواء الخيرة أو الشريرة.
- **المدينة الفاسقة:** وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة وتعلم السعادة (...) ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة.
- **– المدينة المتبدلة:** التي كانت آراؤها في القديم وأفعالها، آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك.
- **– المدينة الضالة:** وهي التي تظن، بعد حياتها هذه، السعادة. ولكنها تعيش في الحقيقة غير هذه. هي تعتقد في الله عز وجل وفي العقل الفعال، آراء فاسدة لا يصلح عليها، ولا إن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك. ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور.

أما مسألة الاجتماع الإنساني نفسها، فإنها تلبي ذلك في الأهمية لدى الفارابي الذي يحصي أسباب الاجتماع على أنها تكون: اجتماعا بالقهر . اجتماعا لصلة الرحم_ اجتماعا بالتصاهر . واشتراكا في الرئيس، أو تحالفا أو تشابها في خلق وشيم ولغة . أو اشتركا في السكن، دون أن تفوته إمكانية وجود روابط أخرى تملي على الناس تشاركهم في العيش وفي المدينة وفي السلطات...

وفي الرئيس الذي هو، بالنسبة إلى مفكرنا لب القضية وجوهر الاهتمام، إذ حين يكون الرئيس فاضلا تجتمع فيه الخصال، يكون الاجتماع فاضلا بدوره، وبالتالي تكون المدينة فاضلة محصلة السعادة لأهلها، مضادة للمدن الشريرة.

ت– ابن سينا

السيرة الداتية ابن سينا

هو عبد الله بن الحسين بن عليٍّ من أهل بلخ في بلاد الأفغان عاملًا للدولة السامانية، وكان يتولى من قبلها التصرف بأعمال قرية "خرمتين" من ضياع بخارى، وكانت إلى جوار مركزه في عمله قرية أفشنة، فكان يزورها ويتعرف إلى بعض أهلها، ومنها تزوج فتاة تسمى ستارة كما جاء في ابن خلكان، وفيها ولد لهما ابنهما «الحسين» الذي اشتهر بكنيته العليا «ابن سينا» وأصبح اسمه أشهر الأسماء بين فلاسفة الشرق وأطبائه، ثم أصبح لقب الشيخ الرئيس علمًا عليه لا ينصرف إلى سواه.

ولد في سنة 370هـ/980م، وانتقل مع أهله في السنة الخامسة من عمره إلى بخارى، وكان أبوه من طائفة الإسماعيلية وهي يومئذ صاحبة مذهب في الخلق والوجود وتفسير الشرائع بالظاهر من ألفاظها والباطن من معانيها، فنشأ الحسين الصغير وهو يستمع إلى المناقشات الفلسفية والتأويلات الدينية في "النفس" و"العقل" وأسرار الربوبية والنبوة، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره، وتعلم اللغة على أبي بكر أحمد بن مُحَمَّد البرقي الخوارزمي، وتعلم الفقه على إسماعيل الزاهد. ومر ببخارى أبو عبد الله الناتلي الذي كان يعرف بالمتفلسف لاشتغاله بالمنطق والرياضة، فاستنزله الوالد في منزله عسى أن ينتفع الناشئ النجيب بعلمه، فقرأ عليه الحسين كتاب "ايساغوجي" في المنطق لصاحبه ملك الصوري المشهور بفرفريوس، وكتاب "المجسطي" في علم الهيئة والجغرافية لبطليموس الجغرافي، وظهرت باكورة الفيلسوف في أوائل صباه فإذا هو يناقش أستاذه في حد "الجنس" خاصة وهو من الحدود التي دار عليها مذهبه الفلسفي وكان له فيها رأي فاصل بين أفلاطون وأرسطو، وعلم الأستاذ أن تلميذه قد تلقى عنه كل ما هو قادر على إعطائه فاستأذن منصرفًا إلى مطافه بالبلاد على سنة الدراويش المتفلسفين في ذلك الزمان. واستتم الفيلسوف الصغير كل ما وجده بين يديه من علوم الحكمة والمنطق والرياضة، فبلغ فيها الغاية وهو في الثامنة عشرة من عمره، وكان في أيام طلبه لا ينام ليلة بطولها ولا يلتفت بالنهار إلى عمل غير القراءة والتحصيل، وربما غلبه النوم فإذا هو يحلم بتلك المسائل بأعيانها وتتضح له وجوهها في منامه، وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأي العلم الحديث؛ لأن الوعي الباطن يتنبه في هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير.

- الفكر السياسي عند ابن سينا

لقد عالج ابن سينا رؤاه المدنية والسياسية ـ وهو ما يشكّل الحكمة العملية عنده ـ ضمن قوالب أربعة مختلفة، وهي:

ـ داخل إطار النظام الترتيبي للعلوم.

ـ داخل المنظومة الفلسفية السينوية.

ـ ضمن حكمته المشرقية وآثاره الرمزية.

ـ ضمن رسائل ونتاجات مستقلة ومفردة، صنّفها في أبواب الحكمة العملية.

وقد كان ابن سينا أحد الذين خطوا خطوات معتبرة، فدوّن كتابه: "أقسام العلوم العقلية" معرّفاً ـ ولأوّل مرة ـ بعدد العلوم العقلية والفلسفية ضمن كتاب مستقلّ وخاص، حتّى بلغ بها 53 علماً، وقد أسهب ابن سينا في هذا الكتاب في الحديث عن علم السياسة ومكانته بين العلوم العقلية، كما تحدّث بشكل مختصر عن أقسام العلوم وتنظيمها التراتبي في مواضع متفرّقة من كتاب الشفاء، مستعرضاً ـ بالمقدار المناسب ـ الحكمة العملية وأنواعها.

وهي ثلاثة تقسيمات للعلوم العقلية في كتبه الثلاثة، حيث القسم المختصّ بالحكمة العملية، نعرف منه تلقائياً مكانة السياسة وموقعها، والكتاب الأوّل من هذه الكتب هو رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، أما الثاني فهو رسالة أقسام العلوم العقلية، فيما الثالث مقدّمة كتاب منطق المشرقيين، ومنها ننقل ما يلزمنا هنا.

- الفلسفة السياسية السينويّة وأقسام العلوم العقليّة

أبدع ابن سينا في رسالته في أقسام العلوم العقلية منهجاً أكثر دقّةً في تقسيم العلوم وترتيبها، واضعاً المنطق ـ بوصفه علماً آلياً أو حكمةً آلية ـ ضمن علوم الحكمة، مما يجعل أنواع الحكمة ـ وفقاً لهذا الترتيب ـ ثلاثة: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، والحكمة الآلية.

وللحكمة الآلية أو علم المنطق بدوره تسعة فروع وأقسام أساسية، يعدّ كل واحدٍ منها علماً مستقلاً في حدّ نفسه، وقد ربط ابن سينا فرعين من هذه الفروع التسعة بعلم السياسة، وهما: فنّ الخطابة، وفنّ الجدل.

وقسّم ابن سينا أيضاً الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام، مطلِقاً عليها أسماء العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلهية، وبذلك يكون ابن سينا قد وضع مفردة الإلهيات أو العلم الأعلى مكان مصطلح "الحكمة الأولى" الذي جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة.

وانطلاقاً مما تقدّم، يشرع ابن سينا في تقسيم العلوم العقلية وترتيبها بصورة دقيقة، فيبلغ بها ـ نهاية المطاف ـ 53 نوعاً، يصنّف سبعة منها جزءاً من العلوم السياسية والعملية، لتبلغ تسعة علوم، بإضافة كلٍّ من فنّ الجدل وفنّ الخطابة.

أمّا العلوم السبعة المشار إليها، فتتفرّع بدورها إلى فروع ثلاثة، تمثل الأقسام الثلاثة الرئيسية للحكمة العملية وهي: سياسة المدن، وتدبير المنزل، وتهذيب الأخلاق.

ويعرف ابن سينا من جهة أخرى الفلسفة السياسية، والحكمة العملية، في رسالة أقسام العلوم العقلية، حيث يقول: "لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصّاً بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاصّ بشخص واحد، والذي يكون غير خاصّ هو الذي إنّما يتم بالشركة، والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوي، وإما بحسب اجتماع مدني، كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأوّل، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب "أرسطاطاليس في الأخلاق".

والثاني منها خاص بالقسم الثاني، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكّن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب "أرونس". في تدبير المنزل، وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاصّ بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها، وعلّة زواله، وجهة انتقاله، وما كان يتعلّق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب "أفلاطون وأرسطو في السياسة"

- **الرئاسة عند ابن سينا**

وقد قسم ابن سينا الحكمة العملية والمعارف السياسية إلى ثلاثة فروع، كما قسم الفلسفة السياسية إلى ثلاثة أبعاد حيث يعتقد أنّ الرئاسة والحكومة على وجه الأرض إنما تكون للنبي أو السانّ، وهو صاحب الشريعة والإنسان المعصوم على تقدير وجوده، وذلك بصورةٍ طبيعية وتلقائية، أما في حالة غياب النبي والرجل المعصوم، فإنّ ابن سينا يرى الأفضل ـ وحتّى الواجب ـ أن تمسك بأمر السياسة والرئاسة إدارة عليا في الاجتماع البشري وفي المدينة تتبلور على شكل شوروي وجماعي، وتتكوّن عناصرها الأساسية من الفيلسوف والحكيم المتألّه، ومن الفقهاء وأعلم العلماء في الشريعة، إضافةً على أهل المشورة من أبناء المدينة المتخصّصين في الأمور الجزئية والخبراء فيها.

يقسّم ابن سينا العلوم الحقيقيّة الثابتة إلى قسمين: أصلي، وفرعي تبعي، ويقول: لست في كتاب حكمة المشرقيين هادفاً التعريفَ أو التدوين في مجال العلوم الحقيقية التبعية الفرعية، من قبيل علوم الطب، والزراعة، وعلوم النجوم الجزئية، إنما هدفي العلوم الثابتة الباقية الأصلية، ويضيف ابن سينا أن علم المنطق الذي يمثل الأداة المعيارية لسائر العلوم يصنّف واحداً من العلوم الحقيقية الأصلية الثابتة، إنه علم آلي أداتي يهدف إلى فهم سائر أقسام الحكمة وأجزائها، ويرى ابن سينا أنّ هذا العلم سمّي عندنا نحن المسلمون بعلم المنطق، ولربما يطلق عليه عند ملل أخرى أو أقوام اسم آخر غير هذا. يعترف بن سينا بفضل الفارابي في تعلمه لعلوم الإلهيات كما يتفقان امكانية وجود مجلس رئاسي في استحالة وجود من هو أهل للرئاسة.

– الاتجاه الاجتماعي ابن خلدون

– الفلسفة السياسية عند (ابن خلدون 732هـ ،1332م– 808هـ، 1406م): هو ابو زيد عبد الرحمن بن خلدون ولد في تونس حفظ القرآن وتلقى الادب عن والده وتردد على مجالس الادباء والعلماء، وخدم عند كثير من السلاطين والامراء في الاندلس والمغرب، حيث بدأ في تأليف كتابة المشهور (المقدمة) وتوفي في مدينة القاهرة عام 1406.

– الدولة عند ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن الدولة ضرورية، لمنع عدوان الناس ضد بعضهم بعض، والانسان هو الكائن الوحيد بين الحيوانات الذي يعيش في ظل نظام سياسي، وأن وجدت حيوانات تعيش منقادة لكبير لها، كالنمل والنحل، فذلك مبني على الغريزة ، وليس نظاماً مبنياً على العقل، ويذهب ابن خلدون إلى أن الدول كالأفراد لها اعمار تختلف طولاً وقصراً حسب الظروف المحيطة بالدولة، ولكن هذا العمر يستمر عادة ثلاثة أجيال والجيل يختلف طولاً وقصراً حسب متوسط عمر الاشخاص في الدولة.

- فلسفة الحكم عند ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن الحكم السياسي لابد أن يتجه إلى خير المحكومين في الدينا والاخرة، وهذه هي السياسة الشرعية التي تستند الى الشريعة وهناك حكم يتجه إما الى خير الرعية أو الحكام في هذه الدنيا وهذه هي سياسة عقلية دنيوية وهي تستمد من العقل بغير الاستعانة بالوحي الإلهي وهو يسميها ملكية. والسياسة الشرعية عند ابن خلدون، هي التي تستمد من الوحي الالهي ومن تشريع النبي ذلك لأن الحاكم هنا هو النبي أو خليفته وليست الغاية هنا هي خير الحكام ولا المحكومين في الدنيا فحسب، بل السعادة في الأخرة والحكم يتجه هنا الى صلاح الدنيا والدين معاً، لذلك يعني أن ابن خلدون بتجريد صفات الخليفة وهو الحاكم الشرعي الذي يستند حكمة على الاجماع .

- أما شروط منصب الحاكم الشرعي: فهي اربعة وهي : (العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والاعضاء، واختلف في شرط خامس وهو النسب القريشي) ، أما اشتراط العلم فظاهر لأنه إما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى اذا كان عالماً بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها وأما العدالة، فلانه منصب ديني ينظر إلى سائر المناصب التي هي شرط فيها، وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً في إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها كفيلاً بحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية، وأما سلامة الحواس والاعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصم والخرس، أما اشتراط أن يكون الخليفة من قريش فقد كان ينطبق على العهود الملكية ، حيث أن الكفاية والقدرة لم تكن تتوفر إلا لذوي العصبية القريشية.

ولم يغفل ابن خلدون عن الغاية التي فرضتها الشريعة، غير أنه لتحقيق هذه الغاية التي يسعى إليها السياسي يجب أن يتسلح الحاكم بمعرفة من نوع آخر تعينه على معرفة الظروف الواقعية التي يمكن على أساسها أن تحقق هذه الغاية لذلك فقد اتجه ابن خلدون لدراسة التأريخ، الذي اعتبره انه ليس مجرد سرد لحياة الملوك وانسابهم وانما كان يجد فيه بحثاً في المجتمع وفي الحضارة وفي العلل المؤثرة على الظواهر الاجتماعية والاحداث التاريخية، وقد ابرز لأول مرة أهمية العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي والاجتماعي الأمر الذي أضفى على دراسة للتاريخ قيمة علمية مجددة.

– نظرية الدولة عند ابن خلدون : يرى أبن خلدون أن الاجتماع ضروري من أجل القوت، واكفاء الحاجة، ولأن العدوان طبيعي في الحيوان – ولكل حيوان عضو يدافع به عن نفسه ولكن الإنسان ليس له سوى الفكر واليد – والفرد الانساني عاجز وحده عن مقاومة الحيوان وهو محتاج للتغلب عليه بالتعاون مع ابناء جنسه، ولكن هذا الاجتماع لو حصل للبشر وتم العمران فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباع الانسان الحيوانية من ميل للعدوان والظلم، وليس السلاح بكاف لدفع العدوان عنهم لأنه موجود عند الجميع، لذلك فلا بد من وجود واحداً منهم يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة وهو (الملك).

وقد تطورت المجتمعات الانسانية من مرحلة الرعي ومن الحياة البدوية إلى الحياة المدنية، بعد أن عرفت الفنون والصناعات التي وفرت للإنسان غذاء أفضل ومسكناً أحسن، وتتطلب الحياة الاجتماعية نظاماً سياسياً فتنشأ الدولة وهي أهم المؤسسات الاجتماعية حين تتغلب جماعة من البدو ذات عصبة فتأسس الدولة أو الملك.

- نشأة الدولة عن العصبية والتغلب عند ابن خلدون

فالملك أو الدولة تنشأ كما يرى ابن خلدون بالتغلب والتغلب انما يكون بالعصبية ، وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعرفة من الله في إقامة دينه، فالحكم السياسي ضروري للإنسان ضرورة الاجتماع له، يقول ابن خلدون: " أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك فالآدميون بطبيعة الانسان يحتاجون في كل اجتماع الى وازع يزيح بعضهم عن بعض، فلا بد من أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبة ،

والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك، والملك عنده هو التغلب والحكم بالقهر " فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك. ويعرف ابن خلدون العصبية بأنها النعرة على ذوي القربى، وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة —ومصدر العصبية هي النسب غير أنه لا بد أن ترتبط بالولاء والحلف، ويضرب مثلا لها بعصبية قريش التي كانت أقوى من سائر عصبيان العرب والعصبية بهذا المفهوم هو القوة المحركة لسير التاريخ ، وعلى اساسها تقوم الدولة وبضعفها تضعف الدولة.

– اطوار الدولة عند ابن خلدون:

أن الدولة متى نشأت فأنها تخضع لحياة وتجري عليها اطوار لكل طور خصائصه، ويمكن أن يمتد عمر الدولة جيلين أو ثلاثة تنتقل فيها الدولة من طور الى طور اخر ، ويحدد الجيل بأربعين سنة، واطوار الدولة عنده خمسة اطوار تجري على النمو الاتي :

أ–الطور الاول: طور السعي الى الملك والظفر به بالغلبة : وهو طور التأسيس او طور الظفر بالملك، ولا يتم هذا الطور الا بالتضامن المستند الى العصبية الاسرية والدينية، لان الدين له قدرة على تأليف القلوب وعلى الانقياد للحاكم، والحاكم هنا لا يعد نفسه رئيساً لقبيلة ولا سيداً عليها وانما يفرض حكمه على الرعية، ويصف ابن خلدون (العرب) بأنهم لا يتم لهم الملك الا بصفة دينية لأنهم أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع اهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، ذهب خلف المنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والانفة، فالدين يوحد بينهم ويدعم صله الرحم فإذا كان فيهم النبي أو الوالي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمجهودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، ثم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك وهم مع ذلك اسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق (المقدمة ص 132) .

ب– الطور الثاني: طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين : لا يلبث ان يستتب الأمر، حتى يدخل في طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك، وكبح كل من يحاول التطاول ، للمساهمة والمشاركة في الحكم، فيبعدهم عن مهام الملك، ويبدأ بتكوين جيش مأجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر وهذا هو الطور الثاني ، الذي يصفه ابن خلدون بقوله : " إذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد بهم والانفراد بالمجد صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج في مدافعتهم عن الامر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم " .

جـ– الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك : ويأتي حين يشبع الحاكم المستبد شهوته في الحكم ليبدأ في اشباع باقي شهواته، ويجني ثمار ما فعل، واول ما تتجه اليه شهوة المستبد باقي شهواته، ويجني ثمار ما فعل ، واول ما تتجه اليه شهوة المستبد هي تنظيم مالية الدولة وزيادة دخله ويزداد الصرف على مظاهر المدينة والترف والرخاء، ويزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ويبلغ الرخاء المادي الذروة ، فيقول ابن خلدون : " ان الطور الثالث هو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصل المال وتخليد الآثار وبعد العبث فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخروج ، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة "

د – الطور الرابع : طور القنوع بالملك ومسالمة الاعداء والخصوم حين يدخل الملك طور الذبول ، يسمى هذا الطور بطور القنوع والمسالمة ، فيكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى اولوه مقلداً للماضين من سلفه فيتبع اثارهم حذو النعل بالنعل .

هـ– الطور الخامس : وهو طور الاسراف والتبذير والطور الدي يسبق الانهيار.