دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	نشأة الدولة في الفكر السياسي
المصدر:	مجلة مصر المعاصرة
الناشر:	الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع
المؤلف الرئيسي:	حجاب، محمد فريد
المجلد/العدد:	مج 73, ع 387,388
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1982
الشهر:	يناير - أبريل
الصفحات:	121 - 163
رقم MD:	82854
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink
مواضيع:	الفلسفة اليونانية، علم الاجتماع السياسي، الدولة، الفلاسفة، أفلاطون، أرسطو، فلسفة السياسة، النظم السياسية، السلطة السياسية، الفكر السياسي، الأسرة، العقد الاجتماعي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/82854

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

نشـــأة الدولة فى الفكر السياسى

د. محمد فريد حجاب

مقـــــدمة :

١ ــ نعرض فى هذا المقام لمفهوم الدولة باعتبار الدولة افضل شكل للاجتماع السياسى عرفته البشرية منذ وجودها على الأرض وذلك فى اطار الفكر السياسى .

ورغم أن الفلاسفة منذ العصور القديمة قد وضعوا تصورات حول الدولة ، الا أنه يصعب جمع شتات هذه التصورات فى شكل متكامل قبل افلاطون الذى كان اول فيلسوف يضع لنا تصورا فلسفيا متكاملا ومتسقا عن مفهوم الدولة . ثم جاء بعده فلاسفة كثيرون وضعوا تصورات ونظريات حول الدولة اسهمت كلها فى بلورة فكرة الدولة فى واقع الحياة السياسية .

وقبل أن نتناول مفهوم الدولة عند هؤلاء الفلاسفة ، يجدر بنـــا أن نلقى نظرة سريعة على رواد الفكر السياسى فى هذا الصدد .

وفى مقدمة هؤلاء الرواد واهمهم قاطبة يأتى افلاطون وأرسطو حيث تنحو المؤلفات الاجتماعية لهذين الفيلســـوفين نحو السياسة ، والأصول الفكرية لكتابتهم هى انعكاس مباشر لأحداث عصرهما .

ولعدة قرون بعد أفلاطون وأرسطو لا نجد مصنفات لها أهمية مصفات هذين الفيلسوفين فى نطاق الاجتماع السياسى ، فالمذاهب الرواقية والأبيقورية تعالج فى الدرجـــة الأولى الأخـــلاق الفردية . وحتى المسيحيون الأوائل لم يتعلموا الا الابتعاد عن الدولة « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، ولم تكن الدولة فى نظرهم الا مصدر الجور والخطيئة . ومرت حوالى ثمانية قرون قبل أن تظهر أول محاولة فى علم الاجتماع السياسى عموما وحول الدولة على وجه الخصوص الا وهى : « مدينة الله » للقديس او غسطين . وقد عكس هذا المصنف روح الفكر السياسى فى العصور القديمة التى كانت المدينة وآلهتها كل شىء والمواطن بكليته ملكا لهـــا ، وفى هذا المصنف تبرز ثورة القديس أو غسطين على اتباع المسحيون الأوائل من حيث نفورهم من كل جهاز مدنى، مؤكدة امكان قيام نظام يجمع بين السياسة والمسيحية . وقد أوضحت أفكاره أن الدولة ورئيس الدولة لم يعودوا المصدر الوحيد للقوانين والنظم ، بل القانون الخلقى هو السلطة العليـــا التى يخضع لهـــا الجميع . وتظل المدن الأرضية غير كاملة ما لم تقترب من مدينة الله .

وبعد القديس أوغسطين مرت عشرة قرون تقريبا قبل أن تظهر مؤلفات رئيسية فى علم الاجتماع السياسى . حيث ظهر ابن خلدون وكتب « المقدسة » المشهورة فى وقت كانت تنهار فيه الحضارة الاسلامية وقد اتصف ابن خلدون بتشاؤم عميق وهو يتأمل انحطاط المتمدينين وانتظار البرابرة ذوى العصبية الفتية القوية ، ولم يزد فى الحكومة الا وظيفتها الطفيلية التى يتصـــف بها أما يسمى بالاستبداد الشرقى .

ويعتبر مكيافيلى المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع السياسى الحديث ، وركز كتاباته حول كيفية اقامة الدولة القوية أو اصلاح الدولة الفاسدة جاعلا « الأمير » هو محور هذا العمل الانشائى او الاصلاحى المجيد .

وكانت كتابات فلاسفة الغرب دافعا نحو اقامة الدستور الأمريكى ونشوب الثورة الفرنسية ومن هؤلاء الفلاسفة سبينوزا ولايبنتز ومونتسكيو ولوك وبنثام وفولتير وروسو وكانت . وملتوس وجفرسن وغيرهم(١) ثم كانت الثورة الصناعية التى كان لها أكبر الأثر فى ظهور الفكر الاشتراكى ورواده أمثال توماس موروبابوف وسان سيمون وروبرت أوين وشارل فوريه وأوجست بلانكى وبرودون وباكونين ولاسال وكارل ماركس . وكل هؤلاء رأوا وظائف جديدة للدولة غير تلك الوظائف التى كانت تمارسها الدولة وهدفهم جميعا كان القضاء على مساوىء النظام الراسمالى والقضاء على الاستغلال واقامة مجتمع يتوافر فيه قدر من العدالة الاجتماعية .

٢ ــ ان فكرة نشأة الدولة ترتبط بتطور مفهوم الاجتماع البشرى عموما والاجتماع السياسى خصوصا ، وبالرغم من أن علم الاجتماع هو علم حديث نسبيا(٢) ، الا أن كثيرا مما كتب فى الماضى حول الاجتماع الانسانى كانت له ابعاد سياسية تقارب ماحمل من مضامنين للحياة الاجتماعية ، فقد اتفقت هذه الكتابات من حيث الموضوع ومن حيث المنهجية مع ماعرف فيما بعد باسم علم الاجتماع السياسى وان اندرجت هذه الكتابات تحـــت مسميـــات مختلفة كعلم التاريخ او علم الاخلاق أو علم السياسة أو علـــم القانون . بل ان البعض ليعتبر أفلاطون وارسطو من الرواد الذين يدين لهم علم الاجتماع السياسى بوجوده ، ثم تطور فيما بعد على أيدى كثير من الفلاسفة فى العصور الوسطى الى ان اندمج مع علم الاجتماع العام منـــذ ظهور هذا الأخير فى القرن التاسع عشر ، ولم يقدر له الانفصال والتميز كعلم مستقل الا فى بداية القرن الحالى .

ولعل السمة الرئيسية التى اتسم بها علم الاجتماع السياسى منـــذ اليونان والى ماقبل العصور الوسطى ، هو أن الخط الفاصل بين ما هو سياسى وماهو اجتماعى لم يتبين تماما ، فسياسات الاغريق Polis تنظر نظرة شاملة الى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب تتمثل فى دولة المدينة City State حيث يمتزج فيها ماهو سياسى مع ماهو اجتماعى . ويتجلى هذا فى قول أرسطو « الانسان حيوان سياسى » حدث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسى Political بكلمة اجتماعى Social على أساس

ان كل ماكان يبغيه ارسطو هو القول بأن الانسان على الحقيقة هو الذى يكون عضوا فى المجتمع . وقد ذهب الاغريق الى ابعد من ذلك ، حيث اعتبروا أن غاية الاجتماع السياسى والحياة السياسية والاجتماعية العمل على تحقيق أهداف أو أغراض معينة هى التى دعت الى هذا الاجتماع. وانه على عاتق الفيلسوف تقع مهمة التحقق من الهدف أو الغرض ، وهل هو هدف صالح أو غير صالح ، وهل يتجه المجتمع الى تحقيق هذا الهدف أو الغرض ؟ ولهذا السبب اختلط الاجتماع بالسياسة كجزء من علم الأخلاق Ethics والبيتافيزيقا عند الاغريق ، ويتركز الاهتمام فى هذا الصدد حول مسألة أوصاف أو صفات رئيس المجتمع الفاضل او المدينة الفاضلة ، والى اى مدى يقترب المجتمع أو ينحرف عن الصورة المثالية ، وماهى سبل اصلاحه . ولم تكن هناك فروق تذكر بين كل من أفلاطون وأرسطو فى هذا الشأن ، اللهم الا أن تركيز أرسطو كان أكثر من الناحية التجريبية العملية ، ولكن كلاهما نظر الى الغاية من الاجتماع باعتبارها غاية ذو طبيعة أخلاقية، وأن الهدف النهائى هو تحقيق مجتمع يتسم بالاستقرار والسعادة(٢) .

وبعد هذه المقدمة نعرض لتطور مفهوم الدولة فى الفكر السياسى والنظريات المختلفة حول نشأةالدولة والتى تتلخص فيما يلى :

١ ــ الغريزة الطبيعية ونشأة الدولة .
٢ ــ التطور العائلى ونشأة الدولة .
٣ ــ الارادة الالهية ونشأة الدولة .
٤ ــ العقد ونشأة الدولة .
٥ ــ القوة ونشأة الدولة .
٦ ــ العوامل المتفاعلة ونشأة الدولة .

وفيما يلى نتعرض لكل نظرية من هذه النظريات التى توضح لنا اصل نشأة الدولة وتطورها فى الفكر السياسى .

أولا ــ الغريزة الطبيعية ونشأة الدولة :

وردت الحجج الاجتماعية والفلسفية الخاصة بحاجة البشر الى التعاون والاجتماع فى كتاب « الجمهورية » لأفلاطون (٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق.م) اذ يرى ان الاجتماع البشرى ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن القيام بكل حاجياته العديدة بمفرده ، وحينما اقترح أفلاطون على لسان سقراط فكرة انتفاء أثر الدولة منذ نشأتها ، ليتمكن من تبين نشأة ظاهرتى العدالة والتعدى ، قرر « أن المرء » لا يستغنى عن اخوانه وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة . ولابد فيها من أربع أو خمس رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الاولى فى توزيع الأعمال ، ويتسع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحتوى الحياة فى بدء نشأتها على الزراع والبنائين والحاكة

والاسكافة ، يضـــاف الى هـــؤلاء لأول وهلة النجـــارون والحـــدادون والرعاة ... (٤) ويمكن أن نستخلص من فكرة أفلاطون حول الحاجة الى الاجتماع أهم النتائج الآتية :

١ ــ أن فكرة حاجة الانسان الى التعاون والاجتماع ، أوضحت وجهة نظر جديدة فى النظـــرية الاجتماعية ، وهى وجهة نظـــر تعنى أن الحاجة الاقتصادية هى أساس قيام المجتمعات المتمدينة ، وبمعنى آخر أن الدولة نشأت وليدة الرغبة فى تبادل الحاجات الضرورية والكمالية على حد سواء .

٢ ــ لقد أبرزت نظرية أفلاطون هذه مبدءا جديدا هو مبدأ التخصص وتقسيم العمل وكشفت خاصية هامة من خصائص الطبيعة البشرية الا وهى اختلاف الأفراد من حيث مواهبهم الطبيعية ، وان الفرد اذا كرس نفسه لأداء العمل الذى يتفق وما وهبته له الطبيعة ، فانه سيكسب قدرا كبيرا من المهارة والحذق فى اداء عمله .

٣ ــ ان « العدالة » التى كانت ضالة أفلاطون فى جمهوريته ، ترتبط ارتباطا كبيرا بمبدأ التخصص وتقسيم العمل . فالعدالة هى أن يمارس كل فرد أو تهيأ له الفرصة لممارسة العمل الذى اهلته له الطبيعة . وليس من العدالة فى شىء أن يمارس الفرد وظيفة لا تتناسب مع استعداداته الطبيعية الفطرية . فالعدالة عند أفلاطون فضيلة فردية تنتج من اتفاق ملكات النفس فيما بينها . كما أن العدالة فضيلة هامة تكتنف الدولة اذا ما أتيح لكل فرد فيها أن يقوم بوظيفته الخاصة .

٤ ــ وتتناغم فكرة التخصص وفكرة العدالة مع فكرة أفلاطون حول طبقات المجتمع . فالمجتمع ينقســـم الى طبقات ثلاث قياسا على انقســـام النفوس البشرية الى أقسام ثلاث . فطبقة الحكام تقابلها من أقسام النفوس النفس الناطقة أرقى أنواع النفوس البشرية ، وشبه أفلاطون هذه الطبقة بمعدن الذهب . وطبقة الجنود أو الحراس تقابلها النفس النقضية وشبهها بالفضة . وطبقة الصناع والزراع وتقابها النفس النباتية وشبهها بالنحاس أو الحديد(٥) . ويرى أفلاطون أن العدالة أن تنصرف كل طبقة الى أداء أعمالها ووظائفها التى فضلت الآلهة اسنادها اليها أو التى تخصصت فيها ، لكى تستمر حياة الجماعة ، ولكى يتجنب الناس ممارسة اى مهنة لم تعدهم لها الآلهة . وأن على ابناء كل طبقة القيام بمهام الطبقة التى ولدوا فيها ، حيث أن النحاس لا يمكن أن يكون ذهبا أو فضة .. ومن ثم فان هذه الطبقات الثلاث ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة ، بل هى تجسيم لتفاوتات جوهرية فى القدرة والقيمة(٦) . وقد يتصور البعض أن أفلاطون أخذ بفكرة الطبقات المغلقة Caste الذى يقضى بأن يلتزم الفرد نفس الطبقة التى ولد فيها دون أن يستطيع الارتفاع عنها ولكن الحقيقة أن أفلاطون قرر امكان حدوث تنقلات بين صفوف الطبقات فى حدود ضيقة اذا ما ولد مثلا ابن من الفضة لأب من الذهب ومن ثم يمكن القول بأن أفلاطون أقر نظام الطبقة أو المهنة المفتوحة Open Career حتى أنه يمكن لفرد من أدنى الطبقات أن يصل

الى طبقة الحكام ولكن على سبيل الاستثناء(٧) . ولعل أهم أهداف أفلاطون من انصراف كل طبقة لتسئونها ، هو أن يترك المجال متاحا لطبقة الفلاسفة فى أن تحكم ، أو تصبح الطبقة الحاكمة طبقة من الفلاسفة المتفرغين ، دون منازعة ، لشئون الحكم حتى يمكن تحقيق الدولة المثالية التى كان ينشدها أفلاطون فالدولة التى تريد أحكام نظامها . هى التى يتولى أمرها خيارها ،أى الفلاسفة الذين لا يعرفون الا الحق فى أحكامهم ، فهم الذين يعرفون الأعمال التى تبطلها الدولة الفاضلة وهم وحدهم القادرون على وضـــع كل فرد فى العمل المناسب لقدراته واستعداداته الطبيعية ، ومن ثم اتاحة الفرصة لتنمية مواهب الأفراد الطبيعية . ولن يكون للجماعة سعادة الا اذا سادت الحكمة واستتبت فى علاقات الناس ، ولن يتم ذلك الا أذا اتحدت القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد(٨) . فاذا تركنا أفلاطون ، وانتقلنا الى تلميذه أرسطو (٣٨٤ ــ ٣٢٢ ق.م) نجد أنه اقتبس منه بعض الأفكار وخالفه فى البعض الآخر ، وبالنسبة للموضوع الذى نحن بصدده الآن الا وهو الحاجة الى التعاون ونشأة الدولة . فان أرسطو يرى « أن الانسان بالطبع كائن اجتماعى ، وأن الذى يبقى متوحشا بحكم النظام لا بحكم المصادفه هو على التحقيق انسان ساقط ، أو انسان اسمى من النوع الانسانى وأن الانسان الذى يكون بطبعه كذلك ... لا يستروح الا الحرب لأنه غير كفء لأى اجتماع كجوارح الطير »(٩) .

ان ارسطو يرى أن الانسان حيوان اجتماعى ، وأن رغبته فى اشـــباع حاجاته الضرورية كحاجته للطعام والمأوى والتناسل كانت سببا فى نشـــأة الأسرة لتبادل السلع والخدمات ، ويتكون المجتمع التالى وهى القرية من اتحاد عدة أسر لتحقيق حاجات جديدة ، ثم تنشأ الدولة لكفالة الحاجات الأكثر تمدينا للأفراد من اتحاد عدة قرى .

وهكذا يتفق أرسطو مع أفلاطون على أن الدولة تقوم على أساس مبدأ تقسيم العمل استنادا الى ما بين الأفراد من فوارق ، الا أن أرسطو يخـــالف أفلاطون فى تمييزه بين عدة أنواع من الجماعات ، وأن الدولة ليست الا نوعا منها . ومن ثم يرى أن الجماعة المكونة للدولة تختلف بطبيعتها عن الجماعة المكونة للأسرة ولاسيما من حيث العلاقة بين الحاكم والمحكوم التى هى علاقة بين أفراد متساويين ، جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة .

أما العلاقة بين رب العائلة وأفراد عائلته فهى علاقة رب الأسرة واطفال غير مكتملى النمو ونساء اقل مرتبة من الرجال(١٠) .

ويتفق الرواقيون (وقد اسس مدرستهم زينو Zeno (٣٤٠ــ٢٦٥ ق.م) من أرسطو فى أن الانسان حيوان اجتماعى وأنه مهما بلغ من الاستقلال فانه لابد وأن يتصل مع بنى جنسه ، وأن الطبيعة انما أرادت لبنى الانسان أن يعيشوا معا فى مجتمع واحد يعمل فيه الفرد من أجل الآخر . كما يرون أنه لا يوجد خلاف طبيعى ولا فوارق طبيعية بين الأفراد ، وأن هذه الفوارق لم تظهر الا بعد أن اندمج الانسان فى مجتمع الدولة . ويرى أيضا أن الله قد وهب

الانسان العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب ، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعية التى هى له من الضرورات ويشير كريسبوس المؤسس الثانى للمذهب الرواقى اشارة ضمنية فى فاتحة كتـابه عن القانون مفادها ان الانسان كائن من الكائنـات الاجتماعية بطبيعتها(١١) .

وقد اعتنق الرومان فكرة النشأة الطبيعية للدولة ، ولم يروا تفسيرا آخر لظهورها ولعل خير معبر عن فلسفة الرومان فى هذا الصدد هو شيشيرون (١٠٦ ــ ٤١ ق.م) ، الذى راى ان الدولة يشأت نشأةطبيعية بسبب غريزة الانسان الاجتماعية(١٢) .

ولا نجد فى الفكر المسيحى فى العصور الوسطى صدا كبيرا لفكرة النشأة الطبيعية للدولة ، حيث لم يكن الهـدف من دراسة السياسة هو دراستها باعتبارها علما مستقلا ، بل باعتبارها فرعا من فروع العلوم الدينية من اجل تحديد العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية . ويستثنى من هذا الحكم القديس توماس اكويناس ومارنسيليودى بادو . فتوماس الاكوينى قد تأثر بأرسطو من جانب وببعض مفكرى الاسلام وفلاسفته من جانب آخر ، فرأى أن الغرض من وجود المجتمع هو تحقيق المصلحة العامة والحياة الفاضلة عن طريق تبادل الخدمات ، وأن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظيفتها ودورها فى هذا الشأن ، فالفلاح والعامل يقدمان السلع اللازمة للمجتمع ، ورجل الدين يعمل على الخلاص الروحى ، والجندى يصد عن المجتمع أى عدوان خارجى . ومصلحة المجتمع فى تصوره تفترض وجود الحـاكم الذى يوجه الأفراد الى ما يسعدهم ويقوم بمهمة تنظيم تبادل الخدمات فيما بينهم .

ومارسيليودى بادو (١٢٨٠ــ١٣٤٣) قد اعتمد على كتابات ارسطو كما اعترف بذلك فى كتابه المسمى « المدافع عن السلام » فقد رأى أن المدينة او الدولة تطورت بدءا من العائلة ، وأن المجتمع يتكون من طبقات مثل الزراع والصناع والجنود والموظفين ورجال الدين ، لكل منهم وظيفة معينة يؤديها فى المجتمع ، وقيامهم بوظائفهم على الوجه الأكمل ضرورى لاستمرار حياة المجتمع او الدولة وسلامتها(١٣) . وفى هذا الصدد ردد دىبادو افكار ارسطو بعد أن اضاف اليها عاملا جديدا هو المسيحية .

وفى الفكر الاسلامى ، نرى كثيرا من فلاسفة الاسلام ومفكريه قد اعتنقوا فكرة الاجتماع البشرى الطبيعى ، ومن هؤلاء نذكر اخوان الصفا والفارابى وابن سينا وابن تيمية وابن خلدون ومسكويه .

فاخوان الصفاء (جماعة سياسية سرية عاشت على امتـداد القرنين الثالث والرابع الهجريين) خصصوا فصلا خاصا فى رسائلهم للبحث « فى حاجة الانسان الى التعاون » جاء فيه أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ، لأنه محتاج فى حياته الى العديد من الصنائع التى لا يمكن لانسان واحد أن يتقنها خصوصا وأن حياته قصيرة « فمن أجل هذا اجتمع فى كل مدينة أو قرية أناس

كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا » ، وانقسم الناس الى جماعات تعمل كل منها فى صناعة أو تجارة أو مهنة معينة مما يحتاجها الناس فى حياتهم(١٤) . ويؤمن الاخوان أن كل اجتماع ينفض اذا ما بطلت العلة التى تدعو الى وجوده ماعدا الاجتماع البشرى فهو اجتماع طبيعى وضرورى ومستمر وذلك لسببين : **الأول** : هو ان جميع العلوم والصنائع موجودة بالقوة فى داخل نفوس وأجسام جميع البشر ولا يستطيع انسان بمفرده أن يستنبط وحده أو يعرف وحده كل هذه العلوم والصنائع .

الثانى : هو تفاوت الناس فى العقول والاستعدادات الطبيعية وخواص النفوس والتى على أساسها وزعت الأعمال والصنائع بحسب هذا التفاوت وعلى أساس استعدادات كل فرد(١٥) .

والفارابى (القرن الرابع الهجرى) بدأ الفصل السادس والعشرين من مؤلفه « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون وأن الانسان اجتماعى بطبعه من جهة ، ومضطر الى هذا الاجتماع اضطرارا لسيد حاجاته من جهة أخرى . فالانسان « مفطور على انه محتاج فى قومه وفى ان يبلغ أفضل كمالات الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فتجتمع مما يقوم به الجماعة لكل واخذ جميع ما يحتـــاج اليه فى قوامه وفى ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية(١٦) .

أما ابن سينا (أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى) فرغم أنه لم يفرد للسياسة والاجتماع السياسى مبحثا اضافيا ، لكنه ترك فى هذا الباب آراء متفرقة أهمها ما ورد فى كتابه « الشفاء » وفى مجال طبيعـــة الاجتماع البشرى يرى ابن سينا أن حياة الانسان تختلف اختلافا بينا عن حياة الحيوان، لأن الحيوان يحيا حياة تسخير غريزية طبيعية ، ولذا توحدت حاجاته . أما الانسان فقد تنوعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه مما استلزم الاستنباط والروية ،فتكثرت من جراء ذلك حاجاته وتنوعت فتحتم من ثم يقوم المجتمع على تعاون الأفراد ، وهذا التعاون لا يتم الا بتفاوت كفاءات الأفراد . والتفاوت بالذات حكمة الهية ، فلو كان الناس ملوكا كلهم لتفانوا فيما بينهم ، ولو كانوا سوقة لهلكوا ، ولو تساووا فى الفقر لماتوا بؤسا أو تساووا فى الغنى لمـــا استخدم أحد لأحد . وعليه لزم الاشتراك فى المسئولية الاجتماعية ، ومن أجل هذا كان مضطرا لعقد المدن والاجتماعات حتى يكون بعضهم لبعض وان لم يشعروا خدم(١٧) .

وابن تيمية أيضا ، يرى أن « بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض »(١٨) . ويقول أيضا « وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم

لا فى الدنيا ولا فى الآخرة الا فى الاجتماع والتناصر والتعاون والتناصر على جلب منافعهم . والتناصر لدفع مضارهم .

ولهذا يقال « الانسان مدنى بالطبع . فاذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها المفسدة » (١٩) .

وقد كانت نقطة البدء فى نظـرية ابن خلدون هى أن المجتمـع ظاهرة طبيعية ، بحيث رأى أن الاجتماع الانسانى ضرورى ، وانه هو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم « الانسان مدنى بطبعه » اى لابد له من الاجتماع فى المدينة على حسب اصطلاح الحكماء ، او بمعنى المعمران فى رايه . ويعزو ابن خلدون عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده الى الارادة الالهية فى خلقه ، ونظرا لكثرة الصنائع وتعددها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها ، كان لابد « من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت لهم وله ... وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضا فى الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه .. واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه ، فاذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الانسانى »(٢٠) . ويجعل ابن خلدون التعاون شرطا لبقـاء النوع الانسانى « لأن النوع الانسانى لا يتم وجوده وبقائه الا بتعاون أبنائه على مصالحهم ، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده الا بالتعاون ، وانه وان ندر فقد ذلك فى صورة مفروضة فلا يصح بقاؤه» (٢١) .

ونفس الفكرة ايضا نجدها عند مسكويه الذى يرى ان الانسان اجتماعى بالطبع اى انه لا يستطيع أن يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه (٢٢) .

واذا كان كثير من مفكرى الاسلام وفلاسفته قد استلهموا افكار افلاطون وارسطو حول طبيعة الاجتماع البشرى باعتباره اصلا لنشأة الدولة ، الا انهم قد تأثروا ايضا بتعاليم الدين الاسـلامى الحنيف التى جعلتهم ينظرون الى الكون نظرة ثنائية ، هذه الثنائية التى كانت احدى السمات الرئيسية للفكر الاسلامى ، وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والحيـاة الآخرة غاية ، واثر هذا على طبيعـة الارتباط بين الدين والدولة فى الفكر السياسى الاسلامى . مما كان له اثر اكيـد على تأكيد النظـرة الى طبيعة الاجتماع البشرى وتقرير الغاية منه . ومن ثم فالاجتماع الطبيعى بين البشر وتكوين المجتمع السياسى يهدف الى تحقيق ما تصلح به الحياة الدنيا والآخرة، وذلك عن طريق التعاون التلقائى بقوة الاجسام والمعـارف والعلوم لبلوغ افضل الحالات واتم الغايات ، لأن الانسان لا يستطيع أن يبلغ كافة الكمالات وحده بدون مساعدة الناس ، ولذا فهو محتاج الى مجاورة الآخرين والتعاون والتوحد معهم(٢٣) .

ويرى البعض أن القول بنشـأة الدولة بسـبب الرغبة فى اشـباع الحاجات محل نظر حيث أن اشباع الحاجات هدف جزئى من اهداف الدولة وليس هدفا كليا . كما أن الفكرة تفسر احد الجوانب فى الارتباطات الاجتماعية فى الدولة ، ولا تفسر نشأة الدولة ذاتها(٢٤) .

ورغم هذا النقد الا أن هذا الاتجاه فى تفسير نشأة الدولة أوجد مدرسة هامة فى مدرسة التضامن الاجتماعى ، حيث يذهب أنصار هذه المدرسة الى القول بأن رابطة التضامن الاجتماعى ، التى تعنى شعور الفرد بعدم الاستغلال وبالتبعية للمجتمع الذى يعيش فيه ، ظهرت فى كل التجمعات البشرية البدائية بصورة آلية ،ودفعت الافراد الى التعاون من أجل البقاء واشباع الحاجات المادية المشتركة لهم . وقد قوى من هذه الرابطة مبدأ تقسيم العمل ، نظرا لعدم قدرة الفرد الواحد تحقيق الوظائف الاجتماعية ، لاسيما أمام قسوة الطبيعة من الناحيتين الجغرافية والمناخية ، وحتمية التعاون من أجل التغلب عليها .

ثانيا : التطور العائلى ونشأة الدولة :

يرى البعض أن الصورة الأولى للدولة البدائية تمثلت فى الأسرة فى معناها المتعارف عليه . بينما يرى فريق آخر أن العشرية هى الصورة الأولى للدولة الفطرية والعشيرة فى رأى علماء الاجتماع هى قسم من قبيلة يرتبط أعضاؤها بروابط مشتركة كالانحدار من أصل واحد ، أو الانتماء الى طوطمية مشتركة، أو يضمهم مع بعضهم البعض اقليم مشترك .

ورغم ما يبدو لنا أن الخلاف بين الاتجاهين خلاف متعلق بمدى كثافة المجتمع البشرى الأول وتعداد أفراده أكثر منه خلافا على طبيعة المجتمع فى جوهره ، الا أنه يمكن القول بأن كلا المذهبين ربما استمدا جذورهما من فلسفة أرسطو ، ففى الوقت الذى ذهب فيه أرسطو الى أن الانسان حيوان اجتماعى بطبيعته الا أنه ذهب أيضا الى القول بأن الأسرة تعتبر الخلية الأولى فى المجتمع ، ثم تطورت حتى وصلت الى العشيرة ومن العشيرة تكونت الدولة .

وجان بودان (١٥٣٠ ــ ١٥٩٦) الذى استعار كثيرا من أفكار أرسطو فى كتابه « الجمهورية » اعتبر الأسرة ــ المكونة من الأب والأم والاطفال والخدم مع الملكية المشتركة ــ مجتمعا طبيعيا تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى فالأسرة تكون وحدة طبيعية يكمن فيها بالفطرة الحق فى الملكية الخاصة ، ومنها تتكون المجتمعات الأخرى كافة ، وعرف الدولة بأنها حكومة من الأسر ، وتنشأ روابط كثيرة من الأسر للدفاع المشترك والسعى وراء مزايا متبادلة مثل القرى والمدن والمؤسسات من مختلف الأنواع وعندما توحدها سلطة ذات سيادة ، تتكون الدولة عندئذ (٢٥) .

ومن ثم يمكن القول بأن بداية المجتمع البشرى ثابت على الأسرة أو العشيرة التى قوامها عدة أسر . ثم زادت كثافة العشيرة وبطونها فتحولت الى ما يطلق عليه علماء الاجتماع أحيانا لفظ « الآل » أو « الاتحاد » . ومن مجموع العشائر تكونت القبيلة وهى الوحدة الاجتماعية التى تقوم على أساس العصبية فى رأى البعض ، بمعنى أن أفرادها تجمع بينهم رابطة الدم والانتساب الى جد واحد ، وقد أطلق العرب اسم « بلاد » على الرقعة

الواسعة من الأرض التى تشغلها القبيلة . واتساع نطاق القبيلة هو الذى مهد لنشوء المدن القديمة كالمدن اليونانية والرومانية(٢٦) .

ويرى أنصار نشأة الدولة انطلاقا من الأسرة أو العـــائلة ــ وهى ما يطلق عليها علاقة الدم ــ أن السلطة فى الأسرة قد أخذت احدى صورتين :

١ ــ **الصورة البطريركية** Patriachal حيث يرى أنصار هذا الاتجاه الى القول بأن أسرة الأبوة التى ينتسب فيها الابن الى أبيه كانت أول أطوار الأسرة .

ويستدلون على ذلك بأن الرجل كان هو رأس الأسرة وصاحب السلطة فيها لأن طبيعة الحياة الاقتصادية التى بدأت بالصيد والقنص كانت تتطلب قوة عضلية تتوافر للرجل دون المرأة ، ويستند بعض العلماء مثل سير هنرى ماين بما عرف فى المجتمعات القديمة من تمتع رئيس العائلة بسلطة مطلقة . فان هذه السلطة كانت هى السبب فى ظهور الانتساب الى الأجداد والأسلاف فى خط الذكور فقط لاستخلاص أن الأب كان محل تبجيل بين أفراد الأسرة(٦٢) . ويستدل البعض على صحة فكرة سلطة الأبوة بما ورد فى التوراة عن سلطة الأب ، وبدراسة نظم القبائل فى بعض مناطق العالم .

٢ ــ **الصورة الماتريركية** Matriarchal حيث أنصار هذا الاتجاه ان السلطة فى الأسرة كانت فى أول الامر للأم وليس للأب . ويستند هؤلاء العلماء ــ ومنهم مورجان وجنكز ــ على القول بأن الانتساب الى الأم كان اقدم من الانتساب الى الأب(٢٧) . كما أن نظام الأمومة عرف فى حياة بعض الأقوام البدائية ، وأن بعض قبائل العرب ظلت تسير على نسبة أولاد الى أمهم حتى قبل ظهور الاسلام ، ولعل اســتعمال العرب مصــطلحات مثل « صلة الرحم » و « بطن » يشير الى هذا الاتجاه . كما أن هذا النظـــام ما زال معروفا عند بعض الجماعات المتخلفة مثل Puelbo بشمال ريوميراند بأمريكا وجماعات Row ويشير البعض الى أن هــذا النظام لا يعنى أن السلطة العليا فى الأسرة هى للأم ، اذ الذى له السلطة هو الخال الذى يتمتع على أولاد أخته بسلطة تعادل سلطة الأب فى نظام الأبوة(٢٨) .

وربما كانت هناك علاقة بين فكرة سلطة الأم وسلطة الأب وبين تفسير دارون وماكدوجال لظاهرة التجمع بما يسميانه « الشعور بالأبوة » ، والذى يعنى أن كل فرد لديه دوافع نفسية غيرية ترجع أصلا الى الأمومة ، ولكنها تحولت من الأمومة الى الأبوة . وهذه الدوافع تدفع الشخص الى حب غيره والعطف عليه اذا كان فى حاجـــة الى مساعدة ولـــكن يبدو أن مناطق هذا التفسير محل شك . حيث يصعب التسليم بأن كل ســـلوك أو جهد غيرى جماعى يرجع الى الشعور بالأبوة أو الأمومة(٢٩) .

ويصف روبرت ماكيفر العائلة بقوله « العائلة ملـــك سياسى مصغر لا للاطفال وحدهم بل لجميع أعضائها لدى أبناء الثقافات البدائية . ففيها نظام سلطوى قوامه علاقات منتظمة بين الزوج والزوجة ، وبين الآباء والأبناء ،

والأقارب الأدنين والنائين ، وهو نظام عرفته العائلة ــ فى كل المجتمعات البدائية ، وان اختلف شكل السلطة فى العائلة الأموية عنه فى العائلة الأبوية ، واختلف تركيب العائلة تبعا لاختلاف الأحوال البيئية »(٣٠) .

ويرى ماكيفر ان العائلة او البنية السياسية الأولية للمجتمعات البسيطة ، تعتبر حكومة لا دولة ، او هى ــ اى العائلة ــ مرتكز الحكومة فى ابسط المجتمعات ، ويحاول ماكيفر أن يتصور الخطوات التى تم خلالها انتقال الأعمال الحكومية للعائلة الى الجماعة كلها او الى الادارة المركزية او الدولة ــ ويقرر بادىء ذى بدء أنه بالاستطاعة الاحاطة بجميع التشعبات التى رافقت عملية تحول الحكومة ــ أو العائلة الى مؤسسة مما ادى الى انبثاق الدولة ، لأن هذه العملية بدأت فى فترة من التاريخ لم تلق عليها أضواء كافية بعد ، وان هذا الانتقال تم فى ظروف تختلف من حالة الى أخرى اختلافا بينا . ولكن يمكن تصور بعض خطوات الانتقال فيما يلى(٣١) .

(أ) دور كبار السن او رؤساء العائلات ، حيث كانوا يجتمعون لمناقشة شئون العائلات ومعالجتها . فبرزت فى هذه الاجتماعات شخصية أحد الشيوخ فتولى القيادة .

(ب) تحول الاجتماع تدريجيا فأصبح مجلسا ، وأصبح الشيخ الذى كان يتولى القياده رئيسا لهذا المجلس . وأصبح بمقدوره اتخاذ الاجراءات اللازمة لتنظيم حياة الجماعة .

(جـ) لم يتيسر للرئيس مع تشعب احتياجات الجماعة وتطويرها من القيام باتخاذ الاجراءات السابقة منفردا ، فأحاط نفسه بالمساعدين والخدم والحرس . وهكذا علت وتكرست امتيازاته .

(د) أصبح أول من تولى الرئاسة على هذا النحو أمثولة ، ولعبت العادة دورها فى تحويل الأمثولة الى سابقة ، ثم تطوير السابقة الى مؤسسة وقد تحولت بعض الرئاسات فأصبحت وراثية وأصبحت احدى العائلات هى العائلة المالكة بينما رفضت بعض الجماعات مبدأ الوراثة وأصرت على استمرار تقليد اختيار الرئيس . وهناك جماعات جعلت الرئاسة فى شكل مجلس يرأسه عضو جعلت منه الأول بين أعضاء متساوين فى المجلس يبجلونه كآلة .وهناك شعوب جعلت رؤساء للحرب وآخرين للسلم ، ورؤساء للشئون الدينية وآخرين للشئون الدنيوية ... الخ .

(هـ) وكان للغزو اثره فى تدعيم السلطة الحاكمة وتوسيعها ، وتوطيد القدرة السياسية فالغزو يتطلب نظاما صارما ، وطاعة عمياء للقائد ، وتوحيد الصفوف وقد لا تقبل الجماعات العائلية الصغيرة الاتحاد الا تحت وطأة الخوف من عدو قوى . والمنتصر فى الحرب قد يبسط سيادته على الشعوب التى انتصر عليها وأعظم مثل تاريخى على هذه العملية اتحاد قبائل روما الصغيرة اتحادا مكنها من تصيير روما تدريجيا سيدة جيرانها ، فسيدة ايطاليا، فسيدة العالم الغربى كله بما فيه الشرق الأدنى فظهرت الامبرطورية الرومانية .

(و) ادى تطور المجتمعات البسيطة الى مجتمعات معقدة ، الى ظهور التفاوت الاجتماعى وايجاد النظام الطبقى التسلسلى . وكان للحرب اثرها القوى فى احداث هذا التحول . وتؤيد الأبحاث الانتروبولوجية الحديثة هذه النتائج مثل دراسة رد كليف براون لأبناء جزر الأندامان ، ودراسة برونسلو ماليتوفسكى لأبناء جزر التروبريان ، ودراسة ف . ا ويليامز لمجتمع الأروكاوا . وقد وضع هوبهوس وهوبلر وجينبرج جدولا هاما يبين أن أبسط الجماعات قلما عرفت الرق أو النبالة أو الطبقية وانها اقل ميلا الى الحرب من المجتمعات التى تفوقها رقيا .

وقد تعرضت فكرة أن العائلة هى اولى مراحل المجتمعات البدائية وانها منشأ الدولة الى بعض الانتقادات . فمن جهة ليس هناك ما يدل دلالة قاطعة على أن العائلة كانت هى الخلية الأولى فى المجتمع السياسى ، ومن جهـــة اخرى تختلف اهداف وغايات وطبيعة الدولة عن أهداف وغايات الأسرة .

ثالثا : الادارة الالهية ونشاة الدولة :

لعل عامل الدين بمفهومه العام يحتل اهمية خاصة بين هذه العوامل التى ادت الى نشأة الدول . فقد لعب الدين عادة دورا فى المجتمعات المتأخرة لايقل شأنا عن الدور الذى يلعبه القانون اليوم ،حيث سيطر على حياة المجتمعات البشرية الأولى من كافة نواحيهـــا . فكان الطوطم Totem فى العشـــيرة الطوطمية Totemicclan هو الرباط الذى يجمع أفراد العشيرة الطوطمية التى يعرفها دوركهايم بأنها مجموعة من الأفراد يعتبرون انفسهم مشتركين فى القرابة ولكنهم يميزون هذه القرابة بعلاقة خاصة وهى انهم جميعا يحملون اسم طوطم واحد ، وهذا الطوطم هو كائن حى او غير حى ولكنه فى الغالب حيوان او نبات تعتقد الجماعة انها منحدرة منه وانه شعارها وبه تسمى . فاذا كان الطوطم ذئبا مثلا ، فجميع اعضاء العشيرة يعتقدون انهم منحدرون من الذئب وان دمه يجرى فى عروقهم . ومن ثم كان الطوطم رمزا لاشتراك أفراد العشيرة جميعا فى نفس العرف والعادات والتقاليد الدينية الخاصـــة بطوطم هذه الصغيرة . كما لعبت « المانا » دورا مشابها بالنسبة للعشائر الاقليمية Territorial clan اذ بالرغم من أن العامل الاقتصادى البحت وسكنى اقليم واحد هو سبب ترابط العشيرة الاقليمية ، الا أن نوازع الدين سرعان ما تأتى لتؤكد ما بين افرادها من ترابط عن طريق الاشتراك فى راسم دينية معينة تستمد قوتها من سلطة خفية هى التى يعبر عنها علماء الاجتماع بفكرة Mana وهى قوة تختلف تماما عن كل قوة مادية وتؤثر فى جميع الموجودات بالخير والشر وتتميز عن القوة الطبيعية بأنها غير مشخصة ومن ثم يمكن القول بأن فكرة الدولة فى المجتمعات الطوطمية أو الاقليمية اختلطت تماما بالدين باعتباره قانون هذه المجتمعات(٣٢) .

ومن الكتاب الذين اهتموا بدراسة العلاقة بين الدين ونشأة المجتمعات السياسية الأولى هو فريزر ، حيث يؤكد أن العبادة المشتركة او الجماعة كانت أهم من العوامـــل التى ربطت بين العائلات وبعضهـــا وبين القبائل وبعضها . وأن الديانة تطورت مع تطور العائلة الى قبيلة ، حيث تحولت

الديانة من ديانة للعائلة الى ديانة للقبيلة كلها ، وكان القانون الدينى هو المسيطر على تلك المجتمعات البداية . ويشير فريزر الى أن الوظيفة السياسية ارتبطت بالوظيفة الدينية فى بعض هذه المجتمعات ، ويمثل لذلك بقبائل الماتابيلز فى جنوب افريقيا فى العصر الحديث ، حيث يجمع الملك بين صفة الحاكم المطلق « الوظيفة السياسية » وبين صفة الكاهن الأعظم « الوظيفة الدينية »(٢٣) .

وقد تميز الفكر الاجتماعى والسياسى المصرى القديم بالطابع الدينى الذى انعكس على حضارة قدماء المصريين فى صورة الأهرامات والمعابد ومراكب الشمس وغير ذلك من مظاهر الحياة المادية والتى تدل فى الوقت نفسه على كثير من الجوانب الروحانية . كما انعكس هذا الطابع الدينى ايضا على مفهوم المصريين القدماء للدولة وللحاكم ... ولأن المصرى كان حريصا على أرضه مقدسا لها فقد نظر الملك باعتباره حاميا له ولأرضه من الغزو ، ومن ثم باعتباره ابنا لله أو ممثلا له على الأرض أو من نسل الآلهة(٢٤) .

كما أن الديانة اليهودية نظرت الى الله على أنه منشىء السلطة الملكية وانه هو الذى ينتخب الملوك ومنحهم السلطة وينتزعها منهم(٢٥) .

ولعل هذه الافكار قد انتقلت الى بعض مفكرى اليونان فنجد أفلاطون مثلا يقول « الانسان هو الحيوان الأول والوحيد الذى اتخذ له الها وهو قريب للالهة ومشارك لها فى صفاتها ، وقد بنى لها المعابد وقدس صورها » . وقد ذكر أفلاطون هذه العبارة فى محاورة « بروتا جوارس » وهى تدل على بروز فكرة الاله فى فلسفته ، وتشير الى ايمانه بأن الآلهة ترعى الدولة أو المدنية ـ وقد ذكر فى نفس المحاورة ما يتضمن هذا المعنى حيث قال « وخشى الاله زوس أن يهلك التنازع الجنسى البشرى كله . فبعث الى الناس برسوله هرمس يحمل اليهم الهيبة والعدالة ، ويوصيهم بأن يتخذوها نظام «المدينة» كما أن معنى الفلسفة بأنها « التشبه » بالاله بحسب الطاقة الانسانية » .

كما أن نظرية المثل الأفلاطونية مفعمة بالروحانيات ، فتضمنت أن وجود كل الأشياء راجع الى مثال الكمال الذى قضى الله أن تتمثل به هذه الأشياء وتتوجه اليه وهذه النظرية هى محور الفلسفة الأفلاطونية ، لدرجة أن تعاليم أفلاطون اشتهرت فى تاريخ الفلسفة باسم « المثالية » لأنه كان يرى أن المثال هو النموذج الأصلى لكل شىء ولكل وضع ولكل تصور ، حتى الدولة المثالية انما تعنى أن الدولة حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الأرض ويعيش بين الناس(٢٦) .

ورغم هذه الاشارات فى الفكر السياسى فى العصور القديمة والتى تلمح بصور غير مباشرة الى دور الارادة الالهية فى الدولة الا أن الغالب على الفكر السياسى الأغريقى والرومانى هو عدم الاعتقاد فى الدولة التيوقراطية التى ترتكز على نظرية النشأة المقدسة ، بمعنى أن الله هو الذى خلق الدولة،

بل كانوا يؤمنون بنشأة الدولة على اساس حاجة الانســـان الى الاجتماع والتعاون . ولعل اشهر مفكرى الرومان الذين انكروا صراحة دور الارادة الالهية بالنسبة للظواهر الطبيعية ذاتها ، هو لوكريشوس Lucretius (٩٩ ــ ٥٥ ق . م) الذى احتوت احدى قصائره بعنوان فى طبيعة الأشياء In the nature of things كثيرا من التحليل للظواهر الطبيعية وكان هدفه هو اثبات ان كل ما يحدث فى الطبيعة ليس نتيجة للمعجزات أو اى تدخل الهى ، وان التفسير الصحيح للطبيعة يخلص الانسان من التفـكير الدينى وما يقوم نتيجة لذلك من تعلق بما وراء الطبيعة . ويمثل لوكريشوس لذلك بأن النار يمكن ان تفسر بأنها قد حدثت نتيجة لتأثير حرارة الشمس فى العشب أو نتيجة لاحتكاك بعض الأشجار ببعضها أثناء العاصفة ولكنها ليست هبة من الاله بروميثيوس اله النار أو اى اله آخر .

وتعكس آراء لوكريشوس اثر الفلسفة الابيقورية ــ نسبة الى المدرسة الأبيقورية التى اسسها ابيقور (٣٣١ ــ ٢٨٠ ق.م) ــ فى الفكر الرومانى . ولكن كان للفلسفة الرواقية اثر كبير على عدد من مفكرى الرومان وفلاسفته فى نفس الوقت . ولا يخفى اختلاف الأبيقوريين مع الرواقيين حول اصـــل نشأة المجتمع أو الدولة ، فالدولة عند الأبيقوريين جاءت نتيجة التعاقد ، اما عند الرواقيين فان اساس نشأتها ذو طابع روحانى . والأبيقوريين حينما تمسكوا بالعقل والمنطق ابتعدوا بذلك عن النزعة الدينية ، بل دعوا الى اختفاء الدين لأنه يقوم على التسليم اكثر من قيامه على العقل . أما الرواقيين فقد دعوا الى الزهد والتقشف ، وكبت الانفعالات العاطفية وغير الأخلاقية ، وكان الرواقى يؤمن ايمانا قويا بقدرة مدبر الكون ويشعر أن حياته رسالة أسندها اليه الاله كما يسند القائد عملا الى جنوده . وطالما استعملوا فى هذا المعنى استعارة شبهوا بها الحياة بمسرح يقوم عليه الناس بدور الممثلين . وواجب كل انسان أن يلعب بمهارة الدور الذى خلق له مهما كان هذا الدور . ولعل هذه الدعوة من جانب الأبيقوريين جعلت فلسفتهم اكثر انتشارا بين الرومان بسبب ما عانوه من حياة مليئة باللذات والشهوات وما نجم عنها من شرور . ويمثل هذا الاتجاه الرواقى عند الرومان خطيبهم شيشرون (١٠٦ ــ ٤٣ ق.م) وسينيكا وزير الامبراطور نيرون (٤ ق.م ــ ٦٥ م) وماركوس اوريليوس الامبراطور الرومانى (١١١ ــ ١٨٠ م)(٣٧) .

ولعل اعظم ما اسهم به شيشرون فى تطور الفكر السياسى هو صياغته لنظرية الرواقيين فى القانون الطبيعى . فانتقلت هذه الصياغة الى المشرعين الرومان ثم الى آباء الكنيسة . وما يهمنا من هذه النظرية فى هذا المقام هو أن القانون الطبيعى ينبثق من واقع حكم العناية الالهية للعالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر ، تلك الطبيعة تجعل الجنس البشرى ادنى ما يكون من الله ولن يكون للناس جميعا الا سيد واحد وحاكم واحد . هو الله مشرع هذا القانون الخالد ومفسره وراعيه(٣٨) .

اما سينيكا وماركوس أوريليوس فقد تاثر بالفلسفة الرواقية وانطوت اتجاهاتهما على عقيدة دينية اصيلة عميقة تنحو الى اطالة التأمل فى الحيـــاة

الروحية والتفرقة بين المطالب الدنيوية والروحية ، وانه يتعين على الروح ان تكافح عبء الجسد .وكان هذا المفهوم هو مانشأت فيهالمسيحيةوترعرعت فى ظله . وقد افضى هذا التشابه فى العصور القديمة الى اصطناع طائفة من الخطابات المزيفة التى قيل بتبادلها بين سينيكا والقديس بولس (١٠ ــ ٦٠م).

ورغم هذه الاتجاهات الرواقية الدينية الأخلاقية فى الفكر السياسى الرومانى ، الا ان فكرة السلطة السياسية كانت اهم من السلطة الدينية عندهم . وبظهور الديانة المسيحية بدات تسلط الأضواء على مفهوم النشأة المقدسة للدولة .

وعموما ، فان آباء الكنيسة كانوا متفقين الى حد كبير مع شيشيرون وسينيكا فيما يتصل بالقانون الطبيعى ، وان فكرة الوحى الالهى المسيحية لم تكن تتعارض مع فكرة أن القانون الطبيعى هو بدوره قانون الهى . ولكن يبدو أن الفارق الجوهرى بين الوثنى والمسيحى فى ظل الامبراطورية الرومانية هو ان الوثنى لم يكن يواجه مشكلة انقسام أو ازدواج الولاء مثل المسيحى . فالوثنى كانت واجباته الدينية والدنيوية تنبع وتصب فى الدولة ممثلة فى شخص الامبراطور الذى كان مصدر السلطة الدنيوية العليا والقداسة الالهية فى نفس الوقت . أما المسيحى فكان مطالبا بأن يرضخ لتعاليم السيد المسيح « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وكان يعنى هذا استقلال الكنيسة عن الدولة ، وكان المفروض ان يكفل هذا الاستقلال تعاونهما المشترك باعتبارهما هيئتين جاءتا بأمر الله لحكم الحياة البشرية فى هذا العالم وفى العالم الآخر ، ومن ثم لن يكون تعارض بينهما ، بل ستظل هناك حاجة مستمرة الى معونة كل منهما للأخرى رغم انفراد كل منهما بشئونها الخاصة . ولكن كان لابد وان تنشب خلافات بين الكنيسة والدولة بسبب تداخل الأمور الدينية مع الأمور الدنيوية .

ويمكن ادراك اتجاهات المفكرين حول علاقة الكنيسة بالدولة سواء من رجال الكنيسة او من غير رجالها ــ اذا ما اطلعنا على افكار القديس امبروز (النصف الثانى من القرن الرابع) والقديس اوجستين(٣٥٤ ــ ٤٣٠م) والقديس جريجورى (النصف الثانى من القرن السادس) وجون سالسبرى (١١١٥ ــ ١١٨٠ م) وتوماس اكويناس (١٢٢٥ ــ ١٢٧٤ م) وماسيليو دى بادو (١٢٧٠ ــ ١٣٤٢م) ودانتى (١٢٥٦ ــ ١٣٢١م) . وما يهمنا فى هذا المقام هو موقف المسيحيين من نشأة الدولة ولعل توماس اكونياس قد عبر فى هذه الفكرة حينما شبه تأسيس الدولة والحكم فيها وتخطيط المدن وبناء القلاع واقامة الأسواق ورعاية التربية بالعناية الالهية التى يخلق بها الله البشر ويدبر أمورهم(٣٩) .

أما الاسلام الذى ظهر فى القرن السابع الميلادى ، فقد انتشرت بانتشاره فى بلاد تبعد كثيراً من منبع دعوته ما جاء به من آراء ومبادىء اجتماعية وردت فى القرآن والأحاديث النبوية وآراء الفقهاء المسلمين من الفرق الاسلامية المختلفة ومن بين هذه الآراء الاجتماعية ما يتصل بفكرة نشأة المجتمع السياسى أو الدولة .

واذا كان قد عرض للمسيحية موضوع الفصـــل بين الدين والدولة « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ـــ وثارت حول هذا الموضوع العديد من المشاكل بين ممثلى الدولة وممثلى الدين أو بين السلطتين الدينيه والزمنية ، فان مثل هذا الموضوع لم يثر فى الاسلام ، حيث لم تنشأ أمام الرســـول عليه السلام مشكلة الاختيار بين الله وقيصر ، ففى الاسلام لا يوجد قيصر بل يوجد الله وحده(٤٠) . ورغم أن الاتجاه الغالب فى الفكر الاسلامى هو نشأة الدولة بسبب حاجة الانسان الى الاجتماع والتعاون ، الا أن الصورة المثالية للدولة تظل هى الدولة الدينية ، ولعل مفكرو الاسلام وفلاسفته قد استشهدوا على فكرة الدولة الدينيه وتأكيد علاقة الدين بالملك بما قاله ملك الفرس أردشير بن بابكان فى وصـــيته بأن « الملك والدين توأمان لا قوام لاحدهما الا بالآخر ، وذلك أن الدين اس الملك والملك حارسه ، فما لا اس له مهدوم ، وما لا حافظ له ضائع ، ولابد للملك من أس ، ولابـــد للدين من حارس »(٤١) . وقد دفع هذا الاستشهاد بعض المستشرقين الى القول بأن المثلى الأعلى للحكومة الفارسية من تآخى الدين والدولة كان هـــو المنهج الواضح فى الفكر الاسلامى منذ عهد الدولة العباسية(٤٢) . ويقال بأن هذه النظرية انتقلت الى البيئة الاسلامية من خلال كتابات ابن المقفع التى احتوت على معظم الفكر الفارسى(٤٣) . وفى تصـــورنا ان الدين والدولة بالنسبة للروح العربية ـــ بمعناها الأعم ـــ لا ينفصلان . والاسلام ، باعتباره المعبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لابد اذا شاءت ان تكون كاملة أن تجمع بين كـــلا الجانبين ، ولذا اشتملت على جانبين : أحدهما سياسى والآخر دينى روحانى ، بمعنى أنها رسالة سياسية وروحية تتحقق فيها خاصية التوحيـــد بين الدين والدولة تحقيقا كاملا . ومن ثم ، فان مفكرى الاسلام وفلاسفته حينما يرون ان الدين والدولة أخوان توأمان . وان الدين هو الاخ المقدم ، وان الملك او الدولة هو الاخ المؤخر أو العارض ، وأن الدين هو الأساس وأن الملك حارس الدين ، فلا يعنى هذا انهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفة الفارسية أو غيرها بقدر ما يدل على أنهم تأثروا بالروح العربية كما عبر عنها الدين الاسلامى بتفضيله الحياة الآخرة على الحياة الأولى ، مع الربط بينهما وجعل الحياة الدنيا سبيلا للحياة الآخرة ، ومن ثم فان اقتباسهم من الفلسفات الأجنبية ، ثم على سبيل الاستشهاد ، وتأكيد مفهومهم لأمور معينة(٤٤) .

٤ ـــ العقد ونشأة الدولة :

فكرة العقد الاجتماعى تعنى أن الدولة نشأت نشأة صناعية لا نشأة طبيعية ومعنى هذه الفكرة ببساطة أن الاجتماع البشرى أو المجتمع السياسى لا ينشأ بسبب غريزة الانسان الطبيعية وحاجته للاجتماع والتعاون . وهذه الفكرة تفترض بالضرورة حالتين للبشر :

(أ) حالة ما قبل العقد اى قبل ظهور المجتمع السياسى ، وهى تلك الحالة التى أطلق عليها المفكرون « الحالة الطبيعية » أو حالة الفطرة ، أو « العصر الذهبى » .

(ب) حالة ما بعد العقد اى ظهور المجتمع السياسى وفيها ظهرت السلطة السياسية وانقسم افراد المجتمع الى فئتين : احداهما حاكمة والأخرى محكومة .

وفكرة العقد الاجتماعى ترجع الى العصور القديمة . فقد اجمع المفكرون الهنود القدماء مثلا على وجود حالة طبيعية عاش فيها الأفراد قبل ظهور المجتمع السياسى او السلطة السياسية . وقد اختلفوا فى وصف هذه الحالة الطبيعية . فمنهم من رأى انها كانت حالة خير ووئام ومنهم صورها على انها حالة شرور وآثام ، ومنهم من تصور مخلوقات هذه الحالة على هيئة مخلوقات شبيهة بالآلهة او نصف مقدسا ، وقد افضت هذه الحالة ـ بغض النظر عن كنهها ـ الى وقوع البشر فى الخطيئة التى لم يكن هناك مناص لتفادى آثارها الضارة من تكوين المجتمع السياسى وابرام عقد بين الأفراد وبين الحاكم(٤٥).

ويمكن أن نجد صدى ضعيفا لفكرة العقد فى فلسفة ارسطو لاسيما وهو يؤكد عنصر الرضا فى تكوين الدولة .

وقد رأى الأبيقوريون ان كل انسان يرغب فى تحقيق سعادته الفردية الخاصة وان الخير شعور يستمتع به الانسان بينه وبين نفسه . وأن التنظيمات الاجتماعية انما تبرر بشىء واحد وهو أنها مناط تحقيق اكبر قدر من الخير الخاص . وعليه فلا تنشأ الدول الا لتوفير الطمأنينة ومنع عدوان الغير . فالناس جميعا انانيون وكل فرد مهدد من جانب انانية الآخرين . ولذا يبرم الناس اتفاقا ضمنيا بموجبه يتعهد كل فرد بألا يلحق بالآخرين الأذى أو الضرر ، وأن يحترم حقوق غيره حتى يحترم الغير حقوقه . وعلى هذا الأساس تنشأ الدولة والقانون فى صورة تعاقد يسهل التعامل بين الناس ، واذا ما انتفى وجود مثل هذا العقد انتفى وجود العدالة .

ويمكن القول بأن فلسفة الأبيقوريين الاجتماعية ارجعت اصل المنظمات الانسانية عموما الى عقل الانسان دون تدخل عقل سواه ولعل ابيقور قد استعار من أنباذقليس نظريته التى تذكرنا بالآراء الحديثة حول موضوع الانتخاب الطبيعى ، فالانسان غير مجبول بفطرته أو غريزته على الاجتماع ، وليس هناك من حافز الا سعيه الدائب لتحقيق سعادته الفردية . ومما يؤكد ذلك ، انه يعيش فى العصور الساحقة هائما وحيدا ينشد المأوى فى الكهوف ويكافح لحماية نفسه من الوحوش . والمدينة أو المدنية كانت وليدة قوى الانسان الطبيعية ، ووليدة أعمال العقل فى نطاق الظروف التى هيأتها البيئة الطبيعية .

ولا مراء فى ان اكتشاف الجوانب المحتملة لنظرية الأبيقوريين حول التطور الاجتماعى لم يتم الا فى العصور الحديثة حينما ظهرت الفلسفة السياسية القائمة على الأنانية الخالصة والتعاقد ، لدرجة ان فلسفة هوبز من حيث المادية التى تستند اليها ، ومن حيث ارجاعها كافة الدوافع البشرية الى المصلحة الذاتية ، ومن حيث اقامتها الدولة على أساس من الحاجة الى الأمن لتشبه تماما فلسفة الأبيقوريين(٤٦) .

وقبل التعرض لفلسفة العقـد الاجتماعي كأساس لنشـأة الدولة فى العصور الحديثة نود الاشارة الى بعض أصداء فكرة العقد عند الرومان وفى العصور الوسطى لاسيما فى الفكر المسيحى وفى النظام القطاعى .

فبالنسبة للرومان نجد انه من بين الأفكار التى ظهرت وتبلورت فيما بين القرنين الثانى والسادس ، فكرة استناد النظم القانونية والسياسية للمجتمع على موافقة الشعب ، لأن الفرد أصبح فى نظر الفلسفة الرومانية هو محور التفكير القانونى وانه شخص قانونى له حقوق يجب حمايتها من الأشخاص الآخرين . وهذه الفكرة هى التى تطور على أساسها القانون الرومانى . ورغم أن الرومان ـــ كما ذكرنا من قبل ـــ قد اعتنقوا الراى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة كما اعتنقه اليونان الا أنهم كونوا نظرية تعاقدية لا لتبرير نشأة الدولة بل لتبرير نقل السلطة من الشعب الى الحاكم ، او أن هذه النظرية التعاقدية كانت من قبيل ما يمكن أن نسميه عقدا حكوميا .

كما أن فكرة العصر الذهبى ـــ التى هى امر بديهى بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى كان لها صدى فى الفكر الرومانى . فنجد سينيكا (القرن الأول الميلادى) ينظر بتعظيم الى العصر الذهبى للانسانية ، وهو العصر الذى سبق فى نظره المدنية والحضارة . فقد وصف سينيكا تلك الحالة الطبيعية الفطرية الساذجة بأوصاف لا تقل حماسة عن أوصاف روسو (القرن الثامن عشر) لهذه الحالة الطبيعية . فيرى سينيكا أن الانســـان قد تميز فى ذلك العصر الذهبى بالسعادة والبراءة وحب الحياة الوسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة ومظاهرها . ولم يكن الناس فى ذلك العصر قد اكتشفوا حافزى « الطمع » و « الملكية الفردية » والواقع أن هذه الحوافز هى التى قضت على ظهورهم البدائى ، فتحولوا نحو البحث عن تحقيق منافعهم الشخصية ، فظهرت الحاجة الى ضرورة وجود حكومة أو قانون بعـد أن كانوا يمتثلون لأوامر اكثر رجالهم قدرة واعظمهم حكمة ، فتحول الحكام الى طغاة بعد ان كانوا بعيدين تماما عن التماس تحقيق مآرب شخصية فى العصر الذهبى .

وفى المسيحية ، قد نجد صدى لأفكار سينيكا عن الحالة الطبيعية او العصر الذهبى يمكن أن نستوحيها من حياة الطهر البذائية وقصة الخطيئة الانسانية وهبوط آدم وحواء الى الأرض . ولا شك أن أفكار رجال الديانة المسيحية كانت مشبعة بالزهد وقرن الفقر بالعفة والطهر وتفضيل الحياة الآخرة وحياة الرهبنة على الحياة الدنيوية .

وفى المسيحية ظهرت ايضا فكرة العقد فى صور متعددة . فالبعض يقرر أن العقد بين الله والشعب للمحافظة على العقيدة الحقة ، فى حين يرى بعض آخر أنه عقد بين الله والحاكم . وقد انقسم الراى الأخير الى نظريتين : الاولى هى نظرية الحق الالهى المباشر ، والثانية هى نظرية الحق الالهى غير المباشر . وهنا تتداخل فكرة العقد الاجتماعى وفكرة العقد الحكومى وفكرة الارادة الالهية التى سبق أن تعرضنا لها بالتفصيل من قبل .

ومن جهة اخرى ، نجد أن النظام الاقطاعى كان يعتمد على فكرة العقد ايضـــا ولو تأملنـــا النظام الاقطاعى لاتفقنا مع فينوجرادوف Vinogradoff فى قوله ان الأنظمة الاقطاعية سادت العصور الوسطى كما سادت دولة المدينة العصور القديمة .. ولكن يصعب تحديد معنى واحدا دقيقا لنظـــام الاقطاع وذلك لأنه تضمن أنظمة عديدة متشعبة ومتباينة من جانب . ولأنه تطور واخذ الوانا خاصة فى أزمنة وأماكن مختلفة . ورغم هذا القول ، الا انه من المؤيد أن نظام الاقطاعية كان هو النظام الممكن الوحيد فى مرحلة ما بعد تفكك وانهيار امبراطورية الفرنجة وحالة الفوضى التى عمت أوربا . ولم يكن فى الامكان أمام البشر فى اوروبا الا أن يعيشوا فى مساحة صغيرة من الأرض تكفى زراعتها فى كفاية حالة الاكتفاء الذاتى لهم وعرفت هذه المســـاحة بالاقطاعية . ومن ثم نشأ المجتمع السياسى الاقطاعى فى صورة تعاقد بين المالك الصغير من جانب والنبيل من جانب آخر ، وفى صورة تعاقد بين الملك او الأسقف من جانب وبين النيل من جانب آخر . والشـــكل الأول للعقـــد ــ من اسفل الى اعلى ــ ظهر كان مالك الأرض الصغير الضعيف فى حاجة لمن يتولى حمايته ، فتنازل عن ملكية أرضه لمن يتولى حمايته ــ أى النبيل ــ وتحول الى مستأجر يؤدى ايجار الأرض لمن يحميه فى شكل خدمات ــ أو سلع ــ والشكل الثانى من العقد ــ من اعلى الى اسفل ــ ثم حينما وجد المالك انه عاجز عن استغلال ارضه ، ومن ثم اضطر الى منحها الى مستأجر ــ هذا النبيل أيضا ــ مقابل خدمات معينة او ايجار يؤديه للملك أو للأسقف، وفى الحالتين كانت العلاقة أكثر شبها بعقد بين الطرفين يحتفظ كل منهما فيه بمصالحه الخاصة ، ويتعاونان لفائدتهما المتبادلة . وقد ترتبت على هذا التعاقد بالتزامات متبادلة على الدوام بين السيد واتباعه ولم يكن هذا التبادل متساويا تماما منذ كان التابع مدينا بواجبات الاخلاص والطاعة وهى الواجبات التى لم يكن يشاركه السيد فيها . وكان التابع مدينا بواجبات اخرى أكثر تحديدا كالخدمة العسكرية والخدمة فى بلاط السيد ، ودفع مبالغ متعددة فى أوقات معينة ، والتزام الوريث بأن يخلف مورثه فى استئجار الأرض . حتى المحاكم الاقطاعية كانت هى المنوطة بها الفصل فى المشاكل والمنازعات التى تقوم بين طرفى التعاقد بصدد طرفى التعاقد بصدد هذه العلاقة التعاقدية(٤٧) .

ولعل اول من تعمق فى دراسة فكرةالعقد الاجتماعى كأصل لنشأة الدولة هو الفليسوف الانجليزى توماس هوبز (٥٨٨ ــ ١٦٧٩) الذى بدأ حقبة هامة فى تاريخ الفكر السياسى تضم مجموعة من أشهر المفكرين السياسيين مثل جون لوك فى القرن السابع عشر ، وروسو وبنثام وهيوم فى القرن الثامن عشر ، وجون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر ، وقد تميزت هذه الحقبة بنظرية جديدة قامت على قضية رئيسية مؤداها أن المجتمع الانسانى مجتمع انبثق من الارادة الانسانية . فالاجتماع بين الناس ثمرة ارتباط ارادى بينهم لتكوين مجتمع توزع فيه الحقوق والواجبات وتتحقق فيه العدالة . وعلى هذا لا تكون هذه الحقوق والواجبات منزلة من السماء ، بل تعكس طبيعة المجتمع القائم بالفعل ويرتضيها الناس بمحض ارادتهم . وهذا يعنى أن الدولة أشبه بجهاز مادى يديره الانسان بقدرته ومهارته ، وقد أنتج الانسان هذا الجهاز

لتسخيره من اجـل تحقيق اغراضـــه وضمان حيـــاته ورخائه وســـعادته الشـــاملة(٤٨) .

وبالرغم من الخطوط العريضة المتفق عليها بين العديد من فلاسفة ذلك العصر فى صدد النشأة الصناعية للدولة عن طريق العقد الاجتماعي الا ان وجهات نظرهم اختلفت حول طبيعة هذا التعاقد وحول حالة الفطرة الأولى التى سبقت ابرام العقد .

فهو يرى ان اشد الأجسام تعقيدا هو ذلك الجســـم الاصطناعى الذى يدعى المجتمع او الدولة . ولكن كيف نشأ هذا الجسم الاصطناعى عند هذا الفيلسوف .

يبدأ هوبز بوصف الطبيعة البشرية ، غيرى أن الانسان ـــ باعتباره جسما حيا ـــ مدفوع غريزيا الى المحافظة على حيويته او زيادتها . فالمحافظة على الذات هى المبدأ الفسيولوجى الكامن وراء كل سلوك . والخير هو ما يؤدى الى تحقيق هذا المبدأ ، والشر هو كل ما يؤدى الى عدم تحققه ، ولما كانت كل درجة من الدرجات المحافظة على الذات او الأمن تقتضى ضرورة توفير مايضمن تحقيقها ، فقد ارتبطت الرغبة فى الأمن والرغبة فى القوة . وقد عبر هوبز عن هـــذا المعنى فى كتابه « التنين » او « الغـــول » او « الحش » Leviathan الذى وضـــعه ســـنة ١٦٥١ بقوله « انى اجعل من رغبة دائمة لا تستقر فى القوة بعد القوة ، وهى رغبة لا تهدأ ولا تتوقف الا بالموت ، ميلا عاما لدى البشر جميعا . وليس السبب فى هذا دائما ان الانسان يأمل فى قدر من السرور أكثر مما بلغـــه ، او انه لا يمكن ان يقنع بســـلطة أكثر اعتدالا ، ولكنه لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة الا بالاستحواذ على المزيد منهما(٤٩) . والرغبة فى تحصيل القوة عند هوبز لا تقف عند حد القوة المحسوسة او المـــادية ، وهى ما يطلق عليها « الكســـب » بل تنطوى أيضا على القوة غير المحسوسة او المعنوية وهى مايطلق عليها « المجد » ومن ثم فحاجة الانسان فى تحصيل القوة قد تعنى الثروة او المركز او الجاه او النفوذ ... الخ .

ومن هذا المنطلق للطبيعة البشرية يصف هوبز حالة الفطرة الأولى بأنها حالة دائمة من التنازع والتنافر والترقب والتوجس ، نظرا لأن الأفراد يختلفون فى الرغبات والأهواء بسبب تباينهـــم فى القوة والذكاء . ومن ثم فالحالـــة الطبيعية وكانت هى « حرب كل انسان ضد كل انسان » او « حرب الجميع ضد الجميع »كان الانسان فى هذه الحالة الطبيعية لا يعدو كونه ذئبا على أخيه الانسان ومن ثم لم تكن توجد فى هذه الحالة أى مظهر من مظاهر الحياة المتمدينة، فلا صناعة ولا ملاحة ولا تجارة ولا أى نشاط انسانى آخر(٥٠) . ولم يكن هناك حق ولا باطل ولا ظلم ولا عدل ، انما قوة وعنف وكراهية وعقم وحياة بهيمية قصيرة . ولم ينظر هوبز للانسان فى الحالة الطبيعية كموجود أخلاقى، بل نظر اليه باعتباره موجودا لا أخلاقيا . وهو فى هذا يتفق مع ماكيافيللى .

واذا كانت الأنانية والهوى والرغبة فى المحافظة على الذات هى دوافع الانسان فى هذه الحالة ، فان الصراع بين الناس سيعرض هذه الأهداف للخطر لا محالة ، ولذا فان الانسان لابد وأن يعمل « العقل » من أجل التوفيق بين رغبته فى المحافظة على أمنه ورغبات الآخرين فى المحافظة على أمنهم ، والتى تتناقض مع رغبته . فالعقل يعلم الناس اذن أن يسارعوا بالوصول الى حل يناقض طبيعتهم الشريرة ، فهو بمثابة قوة تنظيمية ، أو بعد نظر فى حساب العواقب ، وهو الذى يمكن أن يوجه أفعال الانسان توجيها ذكيا نحو تحقيق غاية المحافظة على الذات . واذا كانت « الرغبة » هى التى تدفع الانسان الى البقاء فى « الحالة الطبيعية » فان العقل هو الذى يدفعه للخروج من هذه الحالة الى « الحالة الاجتماعية » التى فيها يتمكن من المحافظة على ذاته دون أن يعمل ما فيه دمار نفسه . ويتوقف الانتقال من حالة العزلة والوحشية الى حالة الاجتماع والتحضر على قوة العقل التنظيمية فليس أمام الانسان الا أحد طريقين : الأولى هو التمتع بحريته المطلقة والاعتماد على قوته وطاقته وحده . والثانى هو تحالفه مع الآخرين على أساس تنازله عن جزء من حريته وخضوعه وأقرانه لسلطة واحدة ، عامة تكفل لهم جميعا تحقيق منافعهم فى اطار النظام والأمن والعدالة والسلام .

وعند هوبز أن التعاقد بين الأفراد هو الذى ينقلهم من حالة الفطرة الى الحالة الاجتماعية . وبطبيعة الحال لا يستطيع المرء أن يحقق نفعه وسلامه دون أن يسمح له الآخرون بذلك ، ولن يسمحوا له بذلك الا اذا سمح للآخرين بتحقيق منافعهم وسلامهم . وتحقيق ذلك لا يتم الا فى مناخ من السلام والتعاون بدلا من العنف والمنافسة ، وهذا يتطلب الثقة المتبادلة بين الأفراد . فينبغى على الانسان أن يكون راغبا فى السلام وفى الدفاع عن نفسه حين يكون الآخرون كذلك أيضا وبقدر ما يراه لازما ، وأن يكون مستعدا لقبول ذلك القدر من الحرية ازاء الغير الذى يسمح به للآخرين ازاءه . فالشرط الرئيسى للمجتمع هو الثقة المتبادلة والوفاء بالعهود . وبدون هذا الشرط لا يمكن التأكد من الانجاز والأداء . وهكذا يتكون الكيان المصطنع « المجتمع » أو «الدولة» كجهاز يعبر عن حقيقة أن أفراد البشر يجدون من مصلحة كل منهم انه أمر ضرورى اذا ارادوا تحقيق مصالحهم الذاتية فى سلام . ومن ثم تنازل كل فرد بموجب العقد الذى أبرم بين الأفراد ، عن استخدام « قوته الطبيعية » فى تحقيق مأربه ، وأن يخضع للدولة ــ أو للمحاكم ــ التى تكفل له تحقيقها بما لا يتعارض مع مآرب الآخرين ــ وقد صور هوبز صيغة تنازل الفرد كما يلى : « انى أخول وأتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى ، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال ، بشرط أن تتخلى له عن حقك وأن تخوله ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها ... هذا هو جيل الوحش العظيم ، أو الأحرى ــ على سبيل المزيد من الاحترام فى القول ــ جيل ذلك الاله الخالد بسلامنا ودفاعنا »(٥١) .

وتجدر الاشارة الى أن العقد عند توماس هوبز أنشأ دفعة واحدة المجتمع والدولة والحكومة والقانون والأخلاق والسلطة .. وكل محاولة للتمييز بين المجتمع والدولة والحكومة لن تكون ذا جدوى ــ فاذا لم تكن هناك

حكومة ــ فردا كان او مجموعة من الأفراد قادرين على تنفيذ ارادتهم ــ فلن تكون هناك دولة ولا مجتمع بل حشد من الناس « بغير رأس » ويستتبع ذلك ايضا عدم جدوى التمييز بين القانون والأخلاق ، لأنه ليس للمجتمع ســوى صوت واحد وارادة واحدة هى ارادة الحاكم الذى بدونه لا يكون القانون ولا يكون المجتمع ولا تكون الدولة ولا تكون الأخلاق(٥٢) .

ويتفق مع هوبز الكاتب الهولندى باروك (بنديكتس) دى ســبينوزا (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧) فى وصفه لمرحلة الفوضى او الحالة الفطرية التى كانت تسبق الحالة الاجتماعية . ويتفق معه ايضا فى أن المجتمع قام على اساس نفعى يتمثل فى التعاقد . ولكن العقد عند سبينوزا ثم بين الأفراد من جانب وحاكم معين يتمتع بقدر من السلطان من جانب آخر(٥٣) .

ويتفق مع كل من هوبز وسبينوزا الفيلسوف الألمــانى امانويل كانت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) فى أن الصراع بين الأفراد يحدث نتيجة لعدم اجتماعية الانسان بطبعه ، وأن الفضل فى التقدم يرجع الى هذه الخاصية ، لأن الانسان لو كان قد نشأ اجتماعيا لبقى على حالته البدائية دون تطور . فقد وجــد الانسان ان الصراع يجب ان تــكون له حدود وأن يكون خاضعا لعدد من القواعد والعادات والقوانين وبذلك نشأ المجتمع المدنى ــ ويطبق « كانت » فكرة عدم اجتماعية الانسان فى حالة الفطرة على المجتمع الدولى فى عهده . فكل دولة او ولاية تفترض لنفسها حرية مطلقة فى علاقتها مع الدول أو الولايات الأخرى ، كما نجد أن كل دولة تتوقع دائما الشر من الأخرى . وهذا ينطبق على الحالة التى أجبرت الأفراد من قبل على تنظيم اتحاد مدنى يخضع للقانون . وعلى ذلك فالتاريخ فى راى « كانت » ــ يتجه بالأمم والدول كما اتجه بالأفراد من قبل الى التخلص من الحالة الطبيعية للمجتمعات الانسانية والى التعاقد بينها لحفظ السلام ، وأن كل معنى او حركة للتاريخ ان هى الا اتجاه نحو وضع حد أو تقييد القتال والاعتداء وتوسيع مستمر لرقعة السلام(٥٤) .

وعلى نقيض هوبز وسبينوزا وكانت ، فيما يتعلق بوصف حالة الفطرة الأولى نجد الفيلسوف جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) يصفها بأنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، يسودها حسن النية والتعاون المتبادل والمحافظة المتبادلة على الذات . أنها حالة تتميز بحرية تامة تساعد على حفظ الحياة والممتلكات ، لا يفيدها الا قانون الطبيعة كما تميزت أيضا بالمساواة فى الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز عن الآخرين فى التمتع بقدر أكبر من هذه الحقوق(٥٥) . ان قانون الطبيعة يهيء عتادا كاملا من حقوق الانسان وواجباته . ولكن عيب الحالة الطبيعية هو أنها لا تشتمل على تنظيم مثل القضاء والقانون الوضعى والعقوبات المحــددة ، اذ فى حالة الطبيعة يجب على كل انســان أن يحمى ملكيته بأفضل ما يقدر عليه ، ولكن حقه فيما يملك وواجبه فى احترام ما يملكه آخره حقان كاملان قد أكملهما فى ظل حكم(٥٦) . وقد عبر « لوك » عن الحالة الطبيعية وضرورة ابرام العقد لاقامة المجتمع السياسى فى كتابه « الحــكم المدنى » بقوله « لما كان الانسان يولد ، كما اثبتنا أعلاه ، والحرية التامــة والتمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية وميزاتها ، دون قيد أو شرط من سماته،

شيمة اى انسان او جماعة من الناس فى العالم ، فله حق طبيعى بالمحافظة على ملكه أو على حياته وحريته وارضة ــ ودفع عدوان الآخرين واذاهم اولا ، والحكم فى كل خرق لتلك السنة . وانزال العقوبات التى يستحقها المجرم فى اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التى تستحق عنده مثل تلك العقوبة لفظاعتها ــ ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسى أو استمراره ما لم يسند اليه وحدة سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها فى ذلك المجتمع ، فليس من مجتمع سياسى الا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعى للجماعة تنازلا تاما شرط أن لا يحال بينه وبين اللجوء الى القانون الذى تقره تلك الجماعة . واذ يبطل الحكم الفردى على كل فرد تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذى يفصل فى كل الخصومات التى قد تنشأ بين أفراد ذلك المجتمع فى القضايا الحقوقية ، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها ، وتنزل بالفرد الذى قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التى أقرها القانون . ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش فى مجتمع سياسى ومن لا يعيش ، فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون فى ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما وبوسعهما البت فى الخصومات التى تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، فانما يعيشون معا فى مجتمع مدنى. أما الذين لاملاذ عام لهم على الأرض فهم لايزالون فى الطور الطبيعى، لأن كلا منهم الحكم والجلاد فى كل مايعنيه من شئون . وذلك شأن الطور الطبيعى التام . وهكذا ، فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التى تخصه ، ويتنازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسى أو مدنى ، وهو مايحدث كلما تألب عدد من البشر ما برحوا على الطور الطبيعى فى مجتمع واحد ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة .. وهذا ما يخرج الناس من الطور الطبيعى الى طور الدولة التى يقوم على رأسها حاكم يتمتع بسلطة الفصل فى جميع الخصومات .. فاذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلوذون بها فهم ما يزالون على الطور الطبيعى مهما كانت طبيعة اجتماعهم أو نوعه(٥٧) .

وبعد أن يصور « لوك » حالة الطبيعة كحالة يسودها السلام والمعونة المتبادلة وبعد أن يعرف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية ، أى باعتبارها سابقة حتى على المجتمع ينتقل ليستمد المجتمع المدنى من رضا اعضائه ، اذ يجب أن يكون الرضا نابعا من كل فرد على حدة (أى عقد بالاجتماع) لأن السلطة المدنية لا يمكن أن يكون لها حق الا اذا استمدته مما لكل انسان من حق فردى فى حماية نفسه وملكيته . والسلطة التشريعية والتنفيذية التى يستخدمها الحكم لحماية الملكية ليست سوى سلطة كل انسان عهد بها الى المجتمع لحماية حقوقه الطبيعية بصورة افضل من قيامه بذلك بنفسه . وهذا هو العقد الأصلى الذى اتفق فيه الناس على الاتحاد فى مجتمع سياسى واحد هو كل ما عليه ــ أو يجب أو يكون عليه ــ الاتفاق بين الأفراد الذين يدخلون فى كومنولث أو يقيمونه(٥٨) .

وهكذا تعاقد الناس واتفقوا بارادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسى اى أن اتفاق الناس ، كما يقول « لوك » كان اتفاقا طوعيا على أن

« يتحدوا فى مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة ، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك »(٥٩) . وفى هذا العقد لا يتنازل الناس عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ، بل على القدر اللازم لكفالة الصالح العام فقط . ويظل باقى الحقوق الطبيعية كما هو فى عهد المجتمع السياسى كقيد على حرية الحاكم . ويجب أن يكون واضحا أن التنازل تم للمجتمع لا للحاكم ، وذلك لسبب عدم وجود سلطة حامية فى الحالة الطبيعية(٦٠) .

ويبدو « لوك »غامضا فيما يتصل بمفهومه للعقد الأصلى ، فلم يوضح تماما هل تنشأ عن هذا العقد الدولة أو الحكومة ، رغم انه لاشك يميز بين الدولة (المجتمع) وبين الحكومة حينما يقرر أن اى ثورة تطيح بالحكـــومة لايترتب عليها حل المجتمع — ويستفاد من كتابات بعض المفكرين الأوربيين الذين طوروا نظرية الاتفاق أن « لوك » يفترض عقدين :

احدهما بين الأفراد ويؤدى الى قيام المجتمع . والآخر بين المجتمـــع والحكومة (٦١) .

اما الفيلسوف روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) فقط نظر الى حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب ما هى الا سمات المجتمع المتحضر . وفى حالة الطبيعة الأولى لم يكن هناك استغلال للفضيلة ، ولم يظهر ذلك الا بظهور المجتمع المدنى . فالانسان الأول كان يعيش منعزلا فى الغابة هانئا سعيدا ، ولم يعرف القيود ولا الحواجز ، وكان يتصرف بتلقائية ، ولقد علمته الطبيعة كل ما يريد أن يتعلمه ، ومنحته كل مايريد أن يمتلك أو يستخدم دون أن يكون فى حاجة الى معاونة الآخرين. ولم يكن جبانا يخشى كل قوة حوله كما ذهب « مونتسكيو » ولم يكن وحشا انانيا يحارب الجميع كما ذهب الى ذلك « هوبز » فلم تظهر الحرب ولم يظهر الخوف الا فى المجتمع المدنى — ولم يكن الانسان الأول فى حاجة الى التفكير أو العقل ، وقد عبر « روسو » عن ذلك بقـــوله « اكاد اجرؤ على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة ، وأن الانسان الذى يفكر مخلوق فاسد »(٦٢) . وكان من المحتمل أن يبقى الانسان على حالته الأولى ، حالة الحيوان الغريزى ، لولا مجموعة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الانسان ، فتحولت حياته من الطـــور الطبيعى الى الطور الاجتماعى . ويمـــكن أن نجمل هذه الأسباب فى : الملكية ، والظروف الطبيعية ، والعوامل الجغرافية ، وانتشار الزراعة ، واكتشاف التعدين ، وكل هذه الأسباب ابرزت ما بين الأفراد من تفاوت فى القـــوة والمهارة ، فظهـــر الغنى والفقر وهما أصل فى اشـــكال اللامساواة(٦٣) . أن الملكية فى راى « روسو » لم تكن طبيعية فى ذاتها ، بل نتجت عن أفكار وحاجات متوقعة ومعرفة ومثابرة ، كما انطوت على لغة وفكر ومجتمع . فالانانية والتذوق واحترام راى الغـــير والفنون والحرب والرق والرذيلة والمحبة ، كلها لا يمكن أن توجد فى الانسان ما لم يكن هناك ميل الى الاجتماع مع غيره فى مجموعات صغيرة او كبيرة ، معنى هذا أن « روسو » يبرهن على أن الانسان الأنانى الطبيعى خرافة ، وأن الاجتماع شىء محتوم(٦٤) .

وظهرت ضرورة البحث عن شكل للاجتماع من شانه ان يحمى ويقى شخص كل عضو وأمواله . اجتماع يكون له عضو فيه غير خاضع الا لنفسه

يظل فيه متمتعا بالحرية التى كان يتمتع بها من قبل . وهذه هى المشكلة التى يسعى العقد الاجتماعى عند « روسو » لايجاد دخل لها . فكان العقد هو الذى ينقل الانسان من حالة الفطرة الى الحالة الاجتماعية ، بمعنى أنه هو الذى ينشىء المجتمع ، وأن السلطة ستكون من حق المجموع لا من حق فرد واحد من الأفراد . ويتم العقد حينما ينطلق الأفراد بالصيغة الاتية : « يضع كل منا شخصه وجميع قوته ، وضعا مشتركا تحت السلطة العليا للارادة العامة، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل »(٦٥) .

ومن ثم ، فالمجتمع السياسى عند « روسو » لا يقوم على أساس الحق الطبيعى ولا على أساس القوة فطالما أنه ليس للانسان سلطان طبيعى على أخيه الانسان ، وطالما أن القوة لا تخلق حقا ، فان السلطة الشرعية بين الناس انما تقوم على اتفاقيات عقدت بينهم . كما أنه مهما بلغ الانسان من القوة ، فلن تكفل له هذه القوة السيادة دائما الا اذا قلب القوة فأصبحت حقا ، وجعل من الطاعة واجبا ، وهذا محال لأن الرضوخ للقوة وطاعتها ليس بالعمل الارادى الحر ، واذا لم يكن الانسان مجبر على الخضوع ، فليس هناك التزام يضطرنا اليه ، ومن ثم فان القوة لاتخلى حقا . ويؤكد « روسو » أنه من المستحيل أن يكون الانسان عبدا حتى لو أراد ذلك . وليس هناك تعاقد يبيح أو تعهدين أن يسترق انسان انسانا ، ولكن هناك حاجة انبثقت من ضرورة التعاون فى سبيل مقاومة قوى الطبيعة دفعت الناس الى تعاقد أولى لا يرتكز الى القوة ، ذلك هو العقد الاجتماعى الذى هو بمثابة ميثاق الجميع مع الجميع واستسلام الارادات الفردية كلها لارادة عامة واحدة.

واذا كان الانسان فى العقد الاجتماعى يفقد حريته الطبيعية ، الا انه يحصل على حرية مدنية أو حرية سياسية واجتماعية بدلا منها . انه يفقد حريته الذاتية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة ، حرية المجتمع بأسره(٦٦) . فكل فرد بموجب العقد قد تنازل عن حقوقه الطبيعية للمجموع ، وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية (المجتمع أو الدولة) تتمتع بارادة خاصة وحياة مستقلة . وبموجب نفس العقد يكتسب الفرد جميع الحقوق التى كان قد تنازل عنها للمجموع . وتتولى الدولة حماية هذه الحقوق . وهكذا لا يوجد الا عقد واحد عند « روسو » ، ولكنه عقد ذو شقين ، عقد بين الأفراد لتكوين المجتمع أو الدولة (لتبرير السلطة المطلقة متمثلة فيما أسماه بالارادة العامة) من جانب ، وعقد بين الأفراد والمجتمع او الدولة يسترد الفرد بموجبه حقوقه التى سبق أن تنازل عنها (لتبرير الحرية المطلقة). وقد تصور « روسو » أنه لا يمكن أن يكون هناك تضارب بين السلطة المطلقة وحرية الأفراد طالما أن السلطة المطلقة من حق الشعب كله لا من حق فرد واحد . ولكن أثبتت تجربة الثورة الفرنسية أن السلطة المطلقة حتى لو كانت فى يد الشعب كله قد تكون أكثر استبدادا من الحكم الفردى المطلق(٦٧) .

ويشير البعض الى أن الاسلام عرف فكرة العقد الاجتماعى لاسيما فيما يتعلق بنظام الخلافة التى تقوم على اختيار أهل الحل والعقد ، حيث تقوم الأمانة بالمبايعة(٦٨) . واذا كنا نرى أن نظام الخلافة أو الأمانة والبيعة من

جانب أهل الحل والعقد هى تعبير عن « عقد حكومى » لا « عقد اجتماعى » فالى أى مدى يمكن النظر الى أن الدولة الاسلاميه نشأت على أساس العقد الاجتماعى ؟ لقد كان هدف الرسول عليه السلام ، من وراء دعوته هو تحقيق أمـــرين :

الأول : هو الدعوة الى الايمان بالقيم الاسلامية الجديدة .

والثانى : هو تأسيس نظام لتجسيد هذه القيم من خلال النظام ، ومن تم البحث عن القبيلة التى يتوافر لها من عناصر القوة ما يسمى باقامة النظام المنشود . وقد عبر الرسول عليه السلام عن هذين الهدفين فى قوله لبنى شيبان بن ثعلبة « أدعوكم الى شهادة أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأنى رسول الله ، وأن تؤوونى وتنصرونى حتى أؤدى عن الله الذى أمرنى به ، فان قريشا تظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستغنت بالباطل عن الحق والله هو الغنى الحميد »(٦٩) . وقد رفضت معظم القبائل العربية التى وجهت اليها الدعوة ابرام اتفاق او عقد مع صاحبها عليه السلام ، وقد قال زعماء أحد هذه القبائل « ان من ورائنا قوما نكره ان نعقد عليهم عقد»(٧٠) . ولكن رهطا من الأوس والخزرج من المدينة ـــ يثرب فى ذلك الوقت ـــ قبلوا مناصرة الدعوة الجديدة ـــ وتمت بيعتى العقبة . وفى بيعة العقبة الأولى كانت الشروط المتعاقد عليها بين طـــرفى العقد هو : الانتهاء عن الشرك بالله ، وعن السرقة ، وعن الزنا ، وعن القتل بدون وجه حق ، وعن الاتيـــان ببهتان ، وعن المعصية فيما يأمر به الرسول عليه السلام من معروف(٧١) . أما العقبة الثانية فقد تم التعـــاقد فيها على : الســـمع والطاعة للرســـول عليه السلام فى النشاط والكسل ، والنفقة والعسر واليسر ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقول الحق وعدم منازعة الأمر أهلية والا يخافون فى الله لومة لائم ، ونصرة الرسول عليه السلام وايوائه ومنعه هو وأصحابه مما يمنعون منه أنفسهم وأزواجهم وأبنائهم اذا قدم عليهم يثرب(٧٢) .

ونرى من الضرورى فى هذا المقام أن نحدد ماكان مصطلح « بيعة »يعكس معنى ومضمون مصطلح « عقد » من عدمه ، حتى يمكن تقرير مدى الصفة التعاقدية وطبيعة العقد فى بيعتى العقبة .

فالعقد ـــ لغة واصطلاحا ـــ هو نقيض الحل . والعقد ـــ بضم العين وفتح القاف وتسكين الدال ـــ تعنى الولايات على الأمصار . وأهل العقدة تعنى أهل البيعة المعقودة للولاية . والمعاقدة تعنى المعاهدة والميثاق والايمان والعقد يعنى العهد والجمع عقود وهى أوكد العهود . وتعاقد القوم يعنى تعاهدوا . والعقيد تعنى الحليف . وعقدة كل شىء تعنى ابرامه . وناقة معقودة القرى أى موثقة الظهر(٧٣) .

وهناك تطابق فى المعنى بين « عقد » و « وبيعة » فلفظة «بيعة » مشتقة من « بوع » و « باع » وهو قد مد اليدين وما بينهما من البدن . ومنها أيضا كلمة « بيـــع » وتعنى عمليتى البيع والشراء ، ولا يمـــكن ـــ كما يقـــول « الشافعى » أن يسمى البائع والمشترى متبايعان قبـــل ابـــرام العقـــد .

فابرام العقد هو الاجراء الدال على البيع . والبيعة هى الصفة على ايجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة . وبايعه عليه مبايعة أى عاهده .

والمبايعة تعنى المعاقدة والمعاهدة بين طرفين كائن كل منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره(٧٤) . والبيعة التى هى عبارة عن وضع اليد فى يد الأمير المبسوطة على الخضوع(٧٥) .

ويرى Tayan أن كلمة « بيعة » تدين باسمها للحركة البدنية نفسها التى كانت ترمز فى العرف العربى القديم الى ابرام اتفاق بين شخصين . والتى كان قوامها صفق اليدين(٧٦) . ومعنى البيعة عند « ابن خلدون » لا يخرج عن معنى العقد(٧٧) .

فالبيعة اذن عقد ، وهى اتفاق أو تعاقد ارادى ، فالارادة الحرة وحدها هى أساسها .

ان العقد الاجتماعى الذى تم فى بيعتى العقبة لا يعنى أنه أوجد مجتمعا سياسيا ، بمعنى أنه كانت هناك حالة فطرة اولى او حالة طبيعية سبقت ابرام العقد على النحو الذى تخيله فلاسفة القانون الطبيعى الذين صاغوا نظريات حول العقد الاجتماعى سواء فى العصور القديمة او الوسطى او الحديثة . فبيعتى العقبة الأولى او الثانية هما بمثابة اتفاق ارادى « عقد اجتماعى » أنشأ جماعة منظمة Group داخل المجتمع القائم Society ومن هذه الجماعة انبثقت السلطة ثم تطورت الجماعة الى ان اصبحت دولة اسلامية كما ظهرت صورتها الأولى فى المدينة(٧٨) .

ويمكن القول بصفة عامة ان فكرة العقد الاجتماعى لم تقم على تفسير نشأة الاجتماع البشرى او الدولة تفسيرا يطمئن اليه الباحثون . وهناك مجموعة من الانتقادات التى توجه لنظرية العقد الاجتماعى لعل اهمها :

(ا) فكرة الحالة الطبيعية التى عاش فيها الانسان قبل نشأة الدولة فكرة خيالية وهى على حد قول « روسو » « صورة فرضية » كما أنها تتعارض مع ما اجمع عليه الفكر الفلسفى والاجتماعى من أن الانسان كائن حى يرفض حياة العزلة . وفكرة العقد من الناحية التاريخية لا اساس لها من الصحة ، فليس لدينا من الأدلة المادية والوثائق التاريخية ما يثبت حقا حدوث هذا التعاقد .

(ب) لا يمكن تصور حدوث التعاقد الاجتماعى الا اذا كان الانسان قد وصل الى حالة عقلية وثقافية يستطيع منها ادراك النظام والحق والعدل والواجب وغير ذلك من المفاهيم الفلسفية التى تدل على فهم متقدم للأمور . وهذا أمر لا يتفق مع مفهوم الفلاسفة للانسان فى الحالة الطبيعية .

وبغض النظر عن هذه الانتقادات التى تهدم فكرة العقد الاجتماعى الا أن الفكرة فى حد ذاتها ابرزت دور ارادة الأفراد فى الدولة ، وان الدولة والحكم فى الدولة يجب ان يكونا من اجل المواطنين ، وان الهدف الذى يجب

ان تسعى الدولة الى تحقيقه هو خير ورفاهية الجماعة . وسلطة الدولة يجب ان تكرس لصيانة الملـكيات لاصحابها . وعموما فان نظرية العقـد الاجتماعى نظرت الى الدولة باعتبارها جهازا يشكله الأفراد بارادتهم سعيا لخيرهم ، ومن ثم فالشعب هو السلطة العليا المهيمنة على الدولة .

لقد قدمت نظرية العقد الاجتماعى خدمة جليلة للفلسفة السياسية حيث خلصتها من المفاهيم الثيولوجية التى ظهرت لدى فلاسفة العصور الوسطى. وقد وجد العلماء والباحثون فى هذه النظرية معينا لا ينضب لافكارهم على تباينها . فوجد فيها انصار الفردية المقـومات الضرورية لمعظم النظريات والمذاهب التى تبنوها ودافعوا عنها ، ووجد فيها انصار الشمولية ما ينهض دليلا على صحة دعاواهم حول الديمقراطية الاجتماعية والاشتراكية . ووجد فيها انصار السلطة المطلقة ما يؤيد أفكارهم ووجد فيها أنصار الحرية ما يدعم مذاهبهم .

٥ ــ القوة ونشأة الدولة :

يرى انصار هذه النظرية ان القهر والقوة هما اساس نشأة الدولة ، على اساس ان السعى من اجل القـوة والرغبة فى تأكيـد الذات غريزتان اساسيتان لدى الانسان . وتعتمد هذه النظرية على ان الحياة قبل نشـأة المجتمعات كانت تخضع لقانون الغابة ، فكانت الأسرة الصغيرة لا تستطيع الحياة بدون القوة والعنف والغلبة . والأسرة الضعيفة حينما تهزم اما ان تختفى من الوجود او تنضم للأسرة القوية وتخضع لها . وما ينطبق على الفرد ينطبق على الأسرة والعشرية والقبيلة والدولة . فكأن الدولة تنشأ بفعل قانون الأقوى ، حيث فرضها شخص أو مجموعة من الأشخاص على غيرهم بالقوة والغلبة . والقوة تعنى القوة المادية لا القـوة المعنوية ، اذ لا يعقل ان يؤدى النفوذ او السيطرة على عقول الآخرين الى قيام الدولة(٧٩).

واذا رجعنا الى تاريخ الفكر السياسى لاستخلصنا ان من اولى الاشارات الى مفهوم القوة والغلبة كأساس فى نشأة الدولة تعود الى الفترة التى نشب فيها الخلاف بين الكنيسة والدولة فى العصور الوسطى . ويمكن ان نستشهد على ذلك بتلك الفقرة من خطاب البابا جريجورى السابع الذى أرسله الى هرمان امير ميتز سنة ١٠٨١ ، حيث قال « من ذا الذى لا يعرف أن الملوك والحكام قد ورثوا سلطتهم من اولئك الذين غفلوا عن ذكر اللـه واتخذوا لأنفسهم ــ بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التى لا تطاق ــ حق السيادة والسيطرة على نظرائهم ، مستخدمين فى ذلك وسائل كثيرة منها : الزهو ، والعنف ، وفساد الايجان ، والقتل ، وكل انواع الجرائم يقودهم الى ارتكاب ذلك كله ان هذه الدنيا : الشيطان »(٨٠) .

ورغم أن ابن خلدون (القرن الثامن الهجرى او الرابع عشر الميلادى ١٣٣٢ ــ ١٤٠٦)كان يؤمن كما رأينا بفكرة النشأة الطبيعية للدولة ، الا ان مفهومه للعصبية يعكس دور القوة فى نشأة الدولة لاسيما فى مرحلتها الأولى، فحينما يبحث ابن خلدون فى الأطوار الطبيعية للدول وافكارها كما يقول :

« وانما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال : لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون .. » ثم يقول بعد عرضه للأجيال الثلاثة فى عمر الدولة « اعلم ان هذه الأطوار طبيعية فى الدول ، فان الغلب الذى يكون به الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة، فطور الدولة اولها بداوة » . وفى نص آخر يجمع ابن خلدون بين الحاجة الى الاجتماع والتعاون بين البشر وبين غريزة القوة والعدوان ، حيث يقول « أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم ، واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى الى المقاتلة ، وهى تؤدى الى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس، المفضى ذلك الى انقطاع النوع ، وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم من بعض ، واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ، ولابد فى ذلك من العصبية لما قدمناه من ان المطالبات كلها والمدافعات لا تتم الا بالعصبية ... وليس الملك لكل عصبية ، وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور ... ومن قصرت به عصبيته ايضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات ، والضرب على سائر الأيدى ، وكان فوقه حكم غيره فهو ايضا ملك ناقص ... »(٨١) .

وماكيافيللى (١٤٦٩ ــ ١٥٢٧) وقد شاهد وتمعن فى الدور الذى لعبته القوة السافرة فى التطور السياسى فى جميع انحاء اوربا ، لم يغفل ان يضمن فلسفته السياسية الأثر الحاسم للقوة فى انشاء دولة جديدة او اصلاح دولة فاسدة . فقد افترض ماكيافيللى أن الطبيعة البشرية انانية فى جوهرها، وان الدوافع الفعالة التى يجب أن يعتمد عليها اى رجل دولة قوامها الاستئثار بالذات يمثل الرغبة فى الأمن عند الجماهير والرغبة فى السلطة عند الحكام .

فالطبيعة البشرية تقوم الى حد بعيد على نزعة العدوان والتملك ، ومن ثم فالناس فى حالة نزاع وتناقض تهدد بالفوضى السافرة اذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون او قوة الدولة . وهكذا يجب أن تكون الدولة والقوة وراء القانون لكى يحافظ المجتمع على تماسكه . وفى سبيل اقامة الدولة أقر ماكيافيللى استخدام القسوة والغدر والقتل أو أية وسيلة أخرى . (٨٢) فالحاكم باعتباره خالق الدولة لا يخضع للقانون ولا للأخلاق ، ومن ثم يعتبر كل ما يقوم به لتحقيق غايته مشروعا ، ذلك أن الذى يجب زجره هو الذى يرتكب العنف بغرض التدمير ، وليس الذى يستخدمه لأغراض خيرة(٨٣) .

وقد أشرنا من قبل عندما تعرضنا لفكرة العقـد الاجتماعي الى رأى « هوبز » فى الطبيعة البشرية وسعى الانسان الدائب لتحصيل القوة باعتبارها الضمان الوحيد لتحقيق أمنه ، وأن استخدام القوة من جانب كل فرد ضـد الآخرين جعلت الحالة الطبيعية حالة حرب وتنابذ وشقاق مما دفع الانسان الى ابرام العقد الاجتماعي للخروج من هذه الحالة الطبيعيـة الى الحالة الاجتماعية . اى ان القوة هى المحرك الأساسى فى ابرام العقد الاجتماعى ، والقوة ايضا هى السبيل الوحيـد لاحترام العقد ، كما يقـول « هوبز » : « العهود بغير السيف ليست سوى الفاظا ولا تملك قوة على توفير الأمن للمرء على الاطلاق وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغـير ذلك من العواطف الجامحة دون خوف من قـوة قادرة على القمـع » (٨٤) .

ويظهر مفهوم القوة واثرها فى نشأة الدولة بنبض ضعيف فى حركة وفكر جماعة صغيرة من الشيوعيين عرفوا باسم « الحفارون » حينما قفزوا الى مجال الشهرة فى عام ١٩٤٩ باسـتلائهم على أرض مشـاع وغير مسورة بأسيجة وزراعتها بقصد توزيع الناتج على الفقراء ، واعتقاده بأن أصل الشر هو الطمع والجشع ، وأن الطمع وليد الملكية الخاصة وأن الجشع يؤدى الى تسلط الانسان على الانسان ويؤدى الى كل الوان اراقة الدماء واستعباد جماهير الناس الذين زعموا على ان يعولوا بعملهم الذين يستبعدونهم وآراء الحفارين عن الملكية الخاصة وأضرارها تشبه مقال «روسو» عن « أعمال التفاوت بين الناس» . ونقرأ فى الكتاب الذى أخرجه جيرارد وينستانلى ، وهو الكاتب الوحيد فى صفوف الحفارين ، وهو كتاب « قانون الحرية » الذى نشر فى عام ١٩٥٢ ، قوله ان فى الطبيعة البشرية اتجاهان متعارضان : الرغبة فى البقاء المشترك وفى أصل الأسرة وكل السلام والعدل ، والرغبة فى المحافظة على الذات وهى أصل الطمـع والطغيان والاتجاه الأول يتلائم مع نظـام جمهورى تجرى فيه حماية الفقراء على قدم المساواة مع الأقوياء (يقصـد الأغنياء) ، ويتفق النظام الثانى مع النظام الملكى وقانون الفاتح .

والفارق الجوهرى هو أن الحكم الملكى يحكم عن طريق « فن الغش فى الشراء والبيع » . وهذا يؤدى الى الثروة ، وهذه تعطى القوة ، والقوة معناها الجور . وفضلا عن هذا لا يمكن اكتساب الثروة بالطريق المستقيم ، فما من أحد يكسب الثروة بمجهوده ، ولكن بالاستيلاء على جزء مما ينتجه مساعدوه(٨٥) .

ورغم أن آراء الاشتراكيين والشيوعيين منذ ذلك الوقت تشـير الى العلاقة بين الثروة والقوة والحكم ، الا انها لا تشير صراحة الى أن نشأة الدولة نفسها ، كانت بسبب القوة أو بسبب استخدام القوة . ولا نتبين ملامح هـذا الاتجـاه واضـحة الا ابتداء من كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨ ــ ١٨٨٣) ومن عاصروه أو جاءوا بعده من أنصار الشـيوعية والاشتراكية ، وطبقا لفهم ماركس يدور الصراع والنضال بين الطبقات من أجل القوة ويجب أن تتسلط طبقة ما فى اى وقت معلوم باعتبارها الطبقة الأقوى ، وسوف تستخدم قوتها الاعلى فى استغلال الطبقات الأقل منها قوة ،

والدولة هى جهاز القوة فحسب الذى تستخدمه للاستغلال ، اى هى « لجنة لادارة الشئون المشتركة » للطبقة الأقوى المتسلطة . وحين يزول الاستغلال والتسلط تزول الدولة ، لأن وراء الدولة كما تطورت حتى ذلك الحين شكل من المجتمع اعلى تزال فيه الدولة التى نشأت كجهاز نموذجىللقمع والاستغلال اللذين تمارسهما الطبقة الأقوى(٨٦) .

ومن بين كتاب العصر الحديث الذين دافعوا عن فكرة القوة كأصل لنشأة الدولة نجد « بوبمر » الذى يشير الى أن الاكراه والسلب والنهب من العناصر المكونة للدولة ، ونجد ايضا « كيرى » الذى يرى أن الدولة البدائية أقامها قطاع الطرق ليحكموا رفاقهم او المقاطعة التى ساد فيها الارهاب ، ويؤكد « شارل بيدأن » أن الدولة فى بدايتها فكرة حماية حيث وجد الانسان الطمأنينة فى فكرة الخضـــوع ، فأساس السلطة مادى وهو القـــوة ، اما « اوبنهايمر » الألمانى ، فقد عرف الدولة بأنها نظام اجتماعى فرضه فريق غالب على فريق مغلوب خلال المراحل الأولى من وجودها . فالدولة عنده نشأت وقامت على نظام من نظم الافتراس ، ولقد ابتدع الانسان وسيلتين لاشباع حاجاته العمل والسطو والدولة تنظيم لوسيلة التملك الثانية . فغاية الدولة تنظيم السيطرة والدفاع عنها لاستغلال المغلوب اقتصاديا .

ويؤكد « فرنز اوبهايمر » ايضا « ان اللحظة التى قرر فيها الغازى أن يصون حياة ضحاياه ليستغلهم فى عمل انتاجى هى لحظة تاريخية فريدة ، لأنها هى اللحظة التى ولدت فيها الأمة والدولة ، ولد فيها الحق والاقتصاديات العليا ، ونشأ منها كل ما انبثق وتفرع فيما بعد عن هذه الولادة الأولى من ظواهر النماء » . واوبنهايمر فى هذا القول يعبر عن رأى الماركسيين حول نشأة الدولة . وقد ذهب « كارل كوتسكى » وهو من أتباع ماركس ــ نفس المذهب ــ ويتفق هذان الرأيان كل الاتفاق مع ما ورد فى الموضوع فى البيان الشيوعى الصادر عن ماركس وانجلز . ويعنى كل هذا أن القوة وحدها هى التى خلقت الدولة . فالدولة هى المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التى يحق لها اصطناع القوة ، فلماذا لاتكون القوة خالقتها(٨٧) .

وعند «نيتشه » تمثل ارادة القوة جوهر الحياة ، والسلام وســيلة لتجديد الحروب ، وخير الســلام فى رأيه ما قصرت مدته . ولا ينصح هذا الفيلسوف بالعمل بل ينصح بالقتال وفى هذا المعنى يقول « ليكن عملكم قتالا ، وليكن سلمكم انتصارا . لا يهدأ المرء ولا يطمئن الا حين يكون الســهم فى قوسه . تقولون أن القضية النبيلة تبرر حتى الحرب ، واقول لكم أن الحرب النبيلة تبرر كل قضية . لقد حققت الحروب والشجاعة اضعاف ما حققه التسامح »(٨٨) .

ويشير البعض الى أن التاريخ الاسلامى فيما يتعلق بالخلافة ، باستثناء الخلفاء الراشدين ، كان يستند الى القوة والاكراه ولم تكن البيعة الا مسألة شكلية أو صورية(٨٩) .

ويمكن القول بصفة عامة ان نظرية القوة كأصل لنشأة الدولة قد استخدمت لتحقيق عدة أغراض . فقد استخدمها أنصـار الكنيسة فى مفاضـلتهم بين الكنيسة والدولة على أساس أن الدولة هى تجسيد للسلطة الزمنية التى تستند الى الاكراه واستخدام العنف والقوة . كما لجأ الى نفس النظرية أنصار المدرسة الفردية لتأكيد أن سيطرة القوى على الضعيف فى المجتمع يتفق مع طبيعة الأشياء . ومن ثم طالبوا بعدم تدخل الدولة فى الحيـاة الاقتصادية . كما استند الى النظرية ذاتها المفكرون الاشتراكيون والشيوعيون والفوضويون ، باعتبار أن الدولة قد قامت لتأكيد سيطرة الطبقات الأقوى اقتصاديا ، ومآل الدولة الى الزوال حينما يقوم المجتمع اللاطبقى . واستند اليها العسكريون ودعاة الوحدة القومية لاخراج شعوبهم من حالة التمزق والفساد ولعل أوضاع ايطاليا على عهد ماكيافيللى هى التى غذت فلسفته السياسية فيما يتصل بالقوة .

ورغم أن هذه النظرية تنطوى على كثير من الصحة لما لعبه العنف والحروب والثورات من دور فى نشأة الدول ، الا أنه لا يمكن الاستناد الى فكرة القوة وحدها لتفسير أصل الدولة ونشأتها ، اذ من الاسراف تجاهل الحقائق الحياتية الأخرى ، وفى هذا المعنى يقول بلونتشـلى انه اذا كان التاريخ يؤيد غلبة عنصر القوة على عنصر الرضا والاتفاق فيما يتعلق بنشأة الدولة ، الا أنه من النـادر أن تكون القوة وحدها هى المنشـئة للدولة ، ويستحيل أن تنشىء القوة وحدها دولة عظيمة بصورة مستديمة(٩٠) ويكفى أن نذكر أن القوة ليست ما ما يشد أبناء الفئة الاجتماعية الواحدة الى بعضهم البعض . فقد تتوصل فئة ما للسيطرة على الآخرين بالقوة . ولكن القوة وحدها لم تكن جامعة هؤلاء المحكومين قبل أن تفرض عليهم الفئة المسيطرة حكمها ـ وقد يستطيع الغزاة أن يخضعوا الآخرين لارادتهم بقوة الغزو ، ولكن القوة لم تكن كل ما يجمع هؤلاء الغزاة قبل أن يقوموا بغزوهم .

٦ ـ العوامل المتفاعلة ونشأة الدولة :

نعنى بالعوامل المتفاعلة أن هنـاك مجموعة من العوامل ـ لا عامل واحد ـ أدت الى نشأة الدولة . اى ان الدولة نشأت بسبب تفاعل مجموعة من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعائلية ، وانه لا يمكن الاستناد الى عامل واحد واعتباره أصلا لنشأة كل الدول . فلكل دولة ظروفها وأوضاعها الخاصة التى كانت سببا فى نشأتها ، فالدولة لم تظهر طفرة بسبب فعل ارادة الهية أو بشرية ، ولا يمكن أن يتسبب عامل واحد فى نشأة الدولة كعامل تطور الأسرة أو عامل القوة . فالدولة تنظيم اجتماعى يظهر كحلقة أخيرة فى سلسلة طويلة من التطورات . ولم يتكامل هذا التنظيم بصورته النهائية الا بعد أن تضافرت عوامل عديدة فى أحداث تأثير فى هذه السلسلة ، وقد تكون الأسرة وتطورها منطلقا ، انما تدخلت عوامل أخرى كان لها أثرها البارز كعامل الدين ومنظر القوة المادية والأدبيـة ، وكذلك الظرف الاقتصادى والوعى السياسى والبيئة الطبيعية والتكوين الغريزى الاجتماعى للانسان . وقد تختلف قوة تأثير هذه العوامل من دولة الى أخرى

تبعا لاختلاف ظروف الجماعات ، انما لا يغير هذا من الفكرة التى تؤكد ان الدولة نتاج عوامل مختلفة تفاعلت فى تجربة تاريخية طويلة عبد الزمن(٩١) . ويشير « اوجست كونت » الى أن الدولة حدث معقد وعلينا لكى نفهمه ان ندرس فى آن واحد او على التوالى وجهات النظر المختلفة من فلسفية وتاريخية وعرقية وجغرافية واقتصادية وسياسية وقانونية . ودراستنا لكل وجهة نظر منها تكشف عن عنصر أساسى من عناصر الدولة(٩٢) .

ويقول « جارنر » أن الدولة ليست من صنع العناية الالهية ، وليست نتيجة لغلبة القوة الفيزيقية . ولا هى من خلق الاعتقاد ، وليست مجرد اتساع وتطور للأسرة(٩٣) . كما أوضح علماء الاجتماع الأوائل أمثال : والتر باجوت وهربرت سبنسر ، أن الدولة تسأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجى من البسيط الى مرحلة أكثر نضجا وتكاملا(٩٤) . ويقول جتيل أن الدولة مثل كل النظم الاجتماعية الأخرى تنشأ عن مصادر متنوعة وتحت ظروف مختلفة . وانه من العسير تحديد تقسيم دقيق ونهائى بين الأشكال المبكرة للتنظيم الاجتماعى التى لاتتضمن وجود الدول والأشكال التى أعقبتها وكانت تنطوى على وجود الدول(٩٥) .

خلاصة القول فى شأن هذا الاتجاه حول نشأة الدولة هو أنها نشأت كثمرة لتطور وتفاعل طويلين بين عوامل عديدة بحيث يصعب تحديد تاريخ معين لنشأتها ، كما يصعب التركيز على عامل واحد باعتباره أصلا لها . ويؤيد العميد ديجى Duguit ذلك بقوله أن الدولة ظاهرة اجتماعية نشأت نتيجة التطور الاجتماعى الذى نتج عنه انقسام المجتمع الى حكام ومحكومين، يخضعون لنفوذ الحكام وسيطرتهم(٩٦) .

واذا كانت نظرية العوامل المتفاعلة تقترب كثيرا من الحقيقة فى الكشف عن نشأة الدولة ، الا أنها تظل فى حاجة الى التوضيح والتحديد . فالتطور من الأسرة الى العشيرة الى الشعب لا يكفى لتفسير نشأة الدولة . كما أن الاشارة الى الدين والقوة والاقتصاد والغريزة والوعى السياسى كأصول لنشأتها لا تفى بالغرض . فهذه العوامل فى الواقع نتائج لعمليات طويلة تبدأ بعملية أساسية يتبعها عمليات فرعية . أما العملية الأساسية فهى عملية التكيف ولهـا مظهران : مظهر بيولوجى Adaptation ومظهر اجتماعى Accommodation والتكيف الحيـوى هو التأثير العضوى الذى ينال الفرد بسبب ظروف البيئة الطبيعية التى يعيش فيها فينعكس على مزاجه وعاداته وطباعه ودور الناس فى هذا التكيف دور سلبى ، وهو يعمل على مجرد حفظ النوع . أما التكيف الاجتماعى فهو محاولة التوفيق بين التيارات الاجتماعية المتبادلة ،كالعمل على التوفيق بين العادات القديمة والعادات المستحدثة مثلا. فلو أن شخصا انتقل من وسط ثقافى الى وسط ثقافى آخر فان التكيف الاجتماعى هو الذى يلعب الدور فى الملاءمة بين الفرد والبيئة الثقافية الجديدة . اما العمليات لاجتماعية لمتفرعة من عملية التكيف فمنها مثلا ما يسمى بعملية امتزاج الاجناس المتباينة ، وتتم هذه العملية عندما يجمع هذه الأجناس اطار سياسى واحد ،فينشأ عن هذا الامتزاج جنس ،ويتوقف نجاح هذه العمليةعلى

مدى قابلية الأجناس للامتزاج واستعدادها للتخلى عما بينها من تفاوت عنصرى ومستوى اجتماعى . ومن العمليات الفرعية أيضا ما يعبر عنه بمصـــطلح « التكامل القيمى » أى ظهور مجموعة موحدة عامة من القيم التى تنتظم فى شكل سلم قيمى يتحدد على ضوئه ما هو مستحب من القيم وما هو مستنكر أو مستقبح منها سواء كان ذلك فى مجال العقائد الدينية أو العلائق الاقتصادية، وحين تتناسق الجماعة قيميا ــ بعد أن تكون قد تناسقت حيويا ــ تكون قد بلغت طور النضج أو طور اتضاح حاجاتها وأهدافها العامة ، أو طور الوعى السياسى الذى يتحدث عنه البعض وهو الطور الذى عنـــده تبدأ الجماعة فى الشعور بالحاجة الى وجود نظام سياسى كضرورة حيوية وحضارية . وفى خضم هذه العمليات لا يمكن اغفال بالعناصر أخرى كالقوة من أثر . غير أن القوة وحدها لا تبرر وجود الدولة واستمرارها بعد قيامها . حيث أن مبرر الخضوع لنسلطة العامة هو مدى ماتقدمه من خدمات رئيسية لحياة الشعب أو ما يسمى بوظائف الدولة الجوهرية .

وهكذا يرتبط ظهور الدولة ونشأتها بالترابط الاجتماعى الذى يقوم فى الحقيقة على تفاعل عدة عوامل ــ بين الفرد والبيئة ــ تتكامل وتتساند فترتب هذا الترابط وتقويه ، ولا يمكن بأى حال تفسير الترابط ، ومن ثم تفسير نشأة الدولة بعامل واحد دون غيره ، كما حاولت ذلك الاتجاهات التى عرضناها . .

المراجـــــع

١ ــ غاستون ، بوتول ، علم الاجتماع السياسى ، ترجمة د. خليل الجر ، المنشورات العربية ، بيروت ، ص ١٢ ــ ١٧ .

٢ ــ يعزى تأسيس علم الاجتماع الحديث الى المفكر الفرنسى أوجست كونت ، ١٧٩٨ ــ ١٨٥٣ ، باعتباره أول من اتخذ « الاجتماع » موضوعا لعلم مستقل ، وأول من استطاع ان يؤسس هذا العلم بالنظر الى المجتمع ككل ، وأن يرسيه على أسس علمية ثابتة ، وأنه اول من استعمل كلمة لتسميه هذا العلم و (ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ ، ص ١٩٣ ــ ١٩٨) ويؤكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين أن كونت تمكن من الاطلاع على ترجمة فرنسية لكتابات ابن خلدون ، واستفاد منها دون أن يشير الى المصدر .

انظـــر :

H. Becker, Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to science, New York 1961, p. 349; H.E. Barnes, Sociology before comte, in : American Journal of Sociology, XXIII, 1971; M.M. Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, Leiden 1967, p. 47, J.A. Abraham, Origins and growth of sociology Penguin Books, 1973, pp. 29 - 30.

٣ ــ انظر :

Roger erand Schwartzenberg, Sociologie politique, Paris 1971, pp. 1 - 2, 9 - 10, J.A. Abraham, Origins and growth of Sociology, Penguin Books, Middlesex 1973, pp. 21 - 26.

٤ ــ جمهورية افلاطون ، ترجمـــة حنا خبار ، دار الـــكاتب العربى ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٧٥ ــ ٧٦ .

وانظر أيضا :

A.G. Abraham, Origins and growth of sociology, op. cit., pp. 21 - 22, 34 - 36.

٥ ــ يشير البعض الى شيوع فكرة الطبقات القائمة على أساس معادن الناس فى الكثير من الأساطير القديمة الهندية واليونانية ، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك المذهب الالهى ضمانا لملوكه من اصطفته الآلهة .

انظر :

E. Brehier, Etudes de Philosophie Antique, Paris 1955, pp. 54-55.

٦ ــ د. عزت قرنى ، الحكمة الافلاطونية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٥٠ ــ ٥١ .

٧ ــ انظر :

A. Taylor Plato-the man and his work, New York 1956, p. 275.

٨ ــ د. عثمان أمين ، الروح الافلاطون ، دراسات فلسفية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣١ .

٩ ــ ارسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة ، أحمد لطفى السـيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٩٦ .

وانظر ايضا :

J.A. Abraham, Origins and growth of Sociology, op. cit., pp.25 - 26, 34 - 36.

١٠ ــ انظر د. بطرس غالى ، د. محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٨ ــ ٣٩ .

١١ ــ جورج . هـ . سباين ، تطور الفكر السياسى ، الجزء الثانى ، ترجمة حسن جلال العروسى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٢٠ ــ ٢٢١ ، د. عبد الحميد لطفى ، علم الاجتمـاع ، دار المعارف ، الطبعـة السابعة ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢١٦ ــ ٢١٧ .

١٢ ــ د. بطرس غالى ، د. محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ٥٠ .

١٣ ــ انظر : جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٤٠٨ وما بعدها .

١٤ ــ انظر : رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، دار صادر ــ دار بيروت ، بيروت ١٩٥٧ ، الجزء الأول ، ص٩٩ ــ ١٠٠ ، ونفس المعنى فى الجزء الثالث ص ٣٧٥ .

١٥ ــ المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٠٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، الجزء الرابع ص ١٧٠ .

١٦ ــ الفارابى ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصرى نادر ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ٩٦ .

١٧ ــ انظر : ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قنواتى وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف ، القاهرة ٥٢ ــ ١٩٥٨ ، الجزء الثانى ، الفصل الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الخامس ــ وانظر ايضا : د . محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا ، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨ ، ٢٨ .

١٨ ــ ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، تقديم محمد المبارك ، دمشق ، ص ٧٧ .

١٩ ــ ابن تيمية ، الحسبة فى الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق ، ص ٢ ــ ٣ .

٢٠ ــ ابن خلدون ، المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣ ، الجزء الأول ص ٣٩ ــ ٤٠ .

٢١ ــ المرجع السابق ، ص ٣٥١ ، وانظر ايضا : جوستون بوتول ، ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٣ ومابعدها .

٢٢ ــ مسكويه ، الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ ــ ٦٤ ، د . محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٩١ .

٢٣ ــ انظر : س . ن . غريغوريان ، النظريات الفلسفية الاجتماعية ــ السياسية ــ للفارابى ــ المورد ، وزارة الأعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ ، ص ٥٢ ــ ٥٤ .

٢٤ ــ د . ابراهيم درويش ، علم السياسة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

٢٥ ــ جورج سابين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ٥٥٢ ــ ٥٥٣ .

Grotius, Otto, The Development of Political Theory, translated by : Bernard Freyd, New York 1939, Chapter 1.

٢٦ ــ د . محمد طه بدوى ، د . محمد طلعت الغنيمى ، النظم السياسية والاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الاولى ١٩٥٨ ، ص ١٨ ــ ٣٤ .

وانظر أيضـــا :

Evans Pritchard, E.F., Social Anthropology, London 1951, pp. 29 - 74.

— ٢٧

A. C. Keppor, Princeplas of Folitical Science, Indica 1967, pp. 71 - 74.

٢٨ — د . محمد طه بدوى ، محمد طلعت الغنيمى ، النظم السياسية والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

٢٩ — المرجع السابق ، ص ٣٩ — ٤٠ .

٣٠ — روبرت . م . ماكيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة ، د . حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، نيويورك ، ص ٤٩ .

٣١ — المرجع السابق ، ص ٥٠ — ٥٧ .

٣٢ — انظر : د . محمد طه بدوى ، د . محمد طلعت الغنيمى ، النظم السياسية والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٢٧ — ٣١ ، ٣٥ .

٣٣ — انظر : د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ — ١٦١ .

٣٤ — د . عبد الحميد لطفى ، علم الاجتماع ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٧ — ١٩٩ .

٣٥ — د . بطرس غالى ، د . خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

٣٦ — انظر : د . عثمان امين ، الروح الافلاطونى ، مرجع سابق ، ص ١٧ — ٢٧ .

٣٧ — د . عبد الحميد لطفى ، علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٢١٧ — ٢٢٠ ، جورج سابين ، تطور الفكر السياسى ، الجزء الثانى ، مرجع سابق ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

٣٨ — المرجع السابق ، ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .

٣٩ — المرجع السابق ، ص ٣٥٣ .

٤٠ — شـــافيت وبوزورث ، ترك الاسلام ، ترجمة د . محمـــد زهير السمهورى ، القسم الأول ، عالم المعرفة ، الكويت عدد اغسطس ١٩٧٨ ، ص ٢٣٠ .

٤١ — كريستنسن ، ايران فى عهد الساسانيين ، ترجمة د . يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل الثالث من الزرادشتية ، دين الدولة ، ص ١٣٠ وما بعدها ، مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص١٤٦.

٤٢ ــ جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة د. محمد يوسف مرسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٧ ــ ٥٨ .

٤٣ ــ الأب قنواتى ، مادة « أخلاق » دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الثانى ، ص ٤٤٣ ــ ٤٤٤ .

٤٤ ــ د . محمد فريد حجاب ، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ، دراسة فى الفكر الاسلامى ، رسالة دكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة ١٩٧٦ ، تحت النشر ، ص ٥٠٢ ــ ٥٠٦ .

٤٥ ــ د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢١ ــ ٢٢ .

٤٦ ــ جورج سابين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧١ ــ ١٧٤ .

٤٧ ــ المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٥٨ ــ ٢٦٢ ، ٣٠٦ ــ ٣١٧ .

٤٨ ــ د . محمد فتحى الشنيطى ، نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٩ .

٤٩ ــ انظر :

Thomas Hobbes, Leviathan, Great Books of the Western World, William Benton Publishers, Chicago, 1957, ch. 11.

٥٠ ــ انظر :

Lamprechi Sterling, Our Philosophical Traditions, N.Y., 1955, pp. 284 - 286.

٥١ ــ انظر :

Thomas Hobbes, Leviathan, op. cit., Ch. 17.

٥٢ ــ جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٦٣٦ .

٥٣ ــ انظر :

Durant Will, The Story of Philosophy, N.Y., 1943, pp. 114-149.

٥٤ ــ انظر

Immanuel Kant, Eternal Peace, Boston 1914.

٥٥ ــ انظـــر :

Maxey, Political Philosophies, pp. 252 - 253.

٥٦ ــ جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الجزء الثالث ، مرجع ســـابق ، ص ٧٠٥ .

٥٧ ــ جون لوك ، فى الحكم المدنى ، ترجمة ماجد فخرى ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، الاونسكو ، بيروت ١٩٥٩ ، الفصل السابع ، بند ٨٧ ، ٨٩ .

وحول مفهوم لوك لحق الحرية والملكية والحياة ، انظر :

T.W. rough, Johnn Locke's Political Philosophy, Oxford 1950, pp. 1 - 24.

٥٨ ــ جون لوك ، فى الحكم المدنى ، مرجع سابق ، بند ٩٩ .

٥٩ ــ انظـــر :

John Locke, Two Treaties of Civil Government, Everyman's Liberty, 1924, p. 164.

٦٠ ــ انظر :

٦١ ــ جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الجزء الثالث ، مرجع ســـابق ، ص ٧١٣ .

٦٢ ــ انظـــر :

Rosseau, iDscours sur l'inégalité, pt. 1.

٦٣ ــ انظـــر :

Dunning : A History of Political Theories, Book III, p. 9-10.

٦٤ ــ جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٨٨ .

٦٥ ــ

Rosseau, Social Contract, 1, VI.

٦٦ ــ

Ibid, L.I.

٦٧ ــ د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

٦٨ ــ د . محمد طه بدوى ، د . محمد طلعت الغنيمى ، النظم الساسية والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٥٦٢ ، ٢٦٣ .

٦٩ ــ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مكتبة المعارف ، بيروت ، مكتبة الرياض ، الطبعة الاولى ، الجزء الثالث ، ص ١٣٤ ، ونفس المعنى ص ١٣٩ ــ ١٤١ .

٧٠ ــ المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٧١ ــ ابن سعد ، الطبقات الكبير ، تصحيح ادوارد سخو ، منشورات مؤسسة النصر ، طهران ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٢٢ هـ ، القسم الأول ، ص ١٤٨ .

٧٢ ــ المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

٧٣ ــ ابن منظور ، لسان العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، الجزء الرابع ، مادة « عقد » ص ٢٨٨ ــ ٢٩٢ .

٧٤ ــ المرجع السابق ، الجزء التاسع ، مادتى « بوع »و « بيع » ص ٣٦٩ ــ ٣٧٥ .

٧٥ ــ دائرة المعارف الاسلامية ، كتاب الشعب ، القاهرة ، المجلد التاسع مادة « البيعة » ، ص ٤١ .

٧٦ ــ المرجع السابق ، ص ٤٢

٧٧ ــ ابن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر فى ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٦٧ ، المجلد الأول ، ص ٣٧٠ .

٧٨ ــ يمكن الرجوع لتفاصيل حول هذا الموضوع الى : د . محمد فريد حجاب العقد الاجتماعى وطبيعة السلطة السياسية فى الاسلام على ضوء بيعتى العقبة ، مجلة كلية الشريعة والقانون ، جامعة صنعاء ، العدد الثانى ١٩٧٩ .

٧٩ ــ د . ابراهيم درويش : علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .

٨٠ ــ

R.W. Carlyle and A.J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, London 1903 - 1936. 6 vols., vol. III (1915), p. 94.

٨١ ــ انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الكتاب الأول فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب .

٨٢ ــ انظر جورج سابين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٤٦٥ ــ ٤٩١ .

٨٣ ــ انظر ، مطارحات ميكيافيللى ، تعريب خيرى حماد ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٩ ومابعدها .

٨٤ ــ

Thomas Hobbes, Leviathan, op. cit., ch. 14, 17.

٨٥ ــ جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٦٦١ ــ ٦٦٥ .

٨٦ ــ المرجع السابق ، الكتاب الخامس ، ص ٩٩١ ــ ١٠٤٨ .

٨٧ ــ انظر د . احمد وفيق ، علم الدولة ، الجزء الأول ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ١٩٧٣ ــ ١٧٧ ، روبرت م . ماكنيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة ، د . حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣١ ــ ٣٢ .

٨٨ ــ

Nietzsche, F., Thus Spake Zarathustra, Tr. by : Thomas Common, The Modern Library, New York, pp. 47 - 49.

٨٩ ــ د . عبد الحميد متولى ، الوسيط فى القانون الدستورى ، الطبعة الاولى ، الاسكندرية ١٩٥٦ ، ص ٣٤ .

٩٠ ــ انظر : د . محمد كامل ليلة ، المبادىء الدستورية العامة والنظم السياسية ، الطبعة الاولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ٢٦٦ .

وانظر أيضا : هشام آل شاوى ، مقدمة فى علم السياسة ، مطبعة شفيق ، بغداد ، ص ٨٨ ــ ٨٩ .

٩١ ــ المرجع السابق ، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤ .

٩٢ ــ د . أحمد وفيق ، علم الدولة ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ .

٩٣ ــ انظر :

Garner, J.W., Political Science and overnment, N.Y. 1935, ch. 10.

٩٤ ــ انظر :

Mohamed Abdul-Muizz Nasr, Walter Bagehot, A Study in Victorians Ideas, Alex. Univ. Press 1929.

وانظر ايضا : ثيما شيف ، نظرية علم الاجتماع ، ترجمة د. محمود عودة وآخرون ، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥٦

ــ ٩٥

Gettell, Political Science, Published by Ginn and Company. Boston, p. 60.