جامعة آل البيت
معهد بيت الحكمة
قسم العلوم السياسية

نظرية نشأة الدولة بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي

(ابن الأزرق- ميكافيلي دراسة مقارنة)

The Theory of the Emergence of the State between Islamic Political Thought and Western Political Thought (Ibn al-Azraq- Machiavelli Comparative Study)

إعداد الطالب
محمد حرب هليل الزريقات
الرقم الجامعي (١٧٢٠٦٠٠٠٢٦)

المشرف الدكتور
أمين علي العزام

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في
العلوم السياسية
جامعة آل البيت الأردن

معهد بيت الحكمة

٢٠١٩

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

قرار لجنة المناقشة

قدمت هذه الرسالة بعنوان: "نظرية نشأة الدولة بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي (ابن الأزرق- ميكافيلي دراسة مقارنة)" استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية في معهد بيت الحكمة في جامعة آل البيت، نوقشت وأوصى بإجازتها بتاريخ / / 2019م.

إعداد الطالب

محمد حرب هليل الزريقات

إشراف

الدكتور أمين العزام

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور أمين علي العزام..... (مشرف ورئيساً)	
الدكتور عادل القاضي..... (عضواً)	
الدكتور خالد العدوان ..... (عضواً خارجياً)	

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تفويض

أنا محمد حرب هايل الزريقات، أفوض جامعة آل البيت بتزويد نسخ من رسالتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إقرار والتزام بأنظمة وتعليمات جامعة آل البيت

أنا الطالب: محمد حرب هليل الزريقات

التخصص: العلوم السياسية الكلية: معهد بيت الحكمة القسم: العلوم السياسية

أقر بأنني قد التزمت بقوانين جامعة آل البيت وأنظمتها وتعليماتها وقراراتها السارية المتعلقة بإعداد رسائل الماجستير والدكتوراه عندما قمت شخصياً بإعداد رسالتي بعنوان:

نظرية نشأة الدولة بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي

(ابن الأزرق- ميكافيلي دراسة مقارنة)

توقيع الطالب:

التاريخ:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإهـداء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى: "قل اعملو فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين" صدق الله العظيم

الهي لا يطيب لي اليل الا بشكرك ولا يطيب النهار الا بطاعتك ولا تطيب اللحظات الا بذكرك

الى من كلله الله بالهيبه والوقار الى من علمني العطاء بدون انتظار الى من احمل اسمه بكل افتخار ارجو من الله ان يمد في عمرك لترى ثمارآ قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كما انك نجوم اهتدي بها اليوم وفي الغد والا الابد

والدي العزيز

الى ملاكي في الحياه الى معنى الحب والحنان والتفاني الى بسمه الحياه وسد الوجود

الى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي الى اغلى الحبايب

والدتي الحبيبه

الى سندي ونصف حياتي الى من اكمل الطريق بها ومعها باذن الله

زوجتي العزيزة الغالية

الى سندي وعزوتي

اخواني هاشم واامير الزريقات

الى من ارواحهم خالدة في السماء واجسادهم ترقد تحت التراب المرحوم هليل الزريقات

وجدتي المرحومه يسرى الزريقات

الى صاحب المواقف الصعبة الى من ساندني طيلة فتره دراستي

الدكتور محمد ابو عنزة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شكر وتقدير

الحمد الله والصلاة والسلام على رسوله الكريم وبعد، أتوجه بالشكر الجزيل والامتنان

إلى

الدكتور أمين العزام

الذي اشرف على هذه الدراسة والذي لولا جهوده وتوجيهاته الثمينة لم أتمكن من إخراج هذه الرسالة الى حيز الوجود.

كما أشكر كل أعضاء الهيئة التدريسية في معهد بيت الحكمة / جامعة آل البيت الذين كان لهم الفضل بعد الله في انارة طريق العلم امامنا، كما اتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني أو اسدى لي خدمة أو زودني بمعلومة.

الباحث

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

فهرس المحتويات

إقرار والتزام بأنظمة وتعليمات جامعة آل البيت ..... د
الإهـداء ..... ه
شكر وتقدير ..... و
فهرس المحتويات ..... ز
ملخص ..... ط
Abstract ..... ي
الفصل الأول الإطار العام للدراسة ١
المقدمة: ١
أولاً: اهمية الدراسة: ٢
ثانيا: أهداف الدراسة: ٣
ثالثا: مشكلة الدراسة وتساؤلاتها: ٣
رابعا: فرضية الدراسة: ٤
خامسا: متغيرات الدراسة: ٤
سادسا: مصطلحات الدراسة: ٤
سابعاً: منهجية الدراسة: ٥
ثامناً: الدراسات السابقة: ٦
ما يميز الدراسة عن الدراسات السابقة: ٩
الفصل الثاني نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والغربي ١١
المبحث الاول: مفهوم الدولة في الفكر السياسي: ١٢
المبحث الثاني: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي الاسلامي: ١٦
المبحث الثالث: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي الغربي ٢٥
الفصل الثالث أراء واتجاهات المفكر أبن الازرق تجاه نظرية نشأة الدولة ٤٢
المبحث الاول: نبذة عن حياة ابن الأزرق وفكره السياسي: ٤٣
المبحث الثاني: نشأة الدولة في فكر أبن الازرق ٤٧
الفصل الرابع أراء واتجاهات المفكر ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة ٥٩
المبحث الاول: نبذة عن حياة وفكر ميكافيلي: ٦٠
المبحث الثاني: موقف ميكافيلي من نشأة الدولة ٦٦

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الخاتمة ٨٣
النتائج ٨٥
المراجع..... ٨٧
المراجع العربية..... ٨٧
المراجع الأجنبية: ٩٣

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نظرية نشأة الدولة بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي

(ابن الأزرق- ميكافيلي دراسة مقارنة)

إعداد

محمد حرب هليل الزريقات

المشرف الدكتور

أمين علي العزام

ملخص

هدفت الدراسة لبيان طبيعة النظريات التي تفسر نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي، وبيان أراء واتجاهات المفكر الاسلامي أبن الأزرق تجاه نظرية نشأة الدولة، أراء واتجاهات المفكر الغربي ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة.

واعتمدت الدراسة المناهج التالية: المنهج المقارن، المنهج التاريخي، وتنطلق الدراسة من الفرضية التالية: توجد اختلافات جوهرية بين الطروحات الاسلامية والطروحات الغربية تجاه نظرية الدولة وفق الطروحات الفكرية لأبن الازرق وميكافيلي، وتحاول هذه الدراسة البحث في موضوع نظرية نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي من وجهة نظر أبن الازرق وميكافيلي، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية: ما آراء واتجاهات المفكر الاسلامي أبن الأزرق تجاه نظرية نشأة الدولة ؟ وما آراء واتجاهات المفكر الغربي ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة؟

وتوصلت الدراسة الى نتائج من أهمها: لقد استعان ابن الازرق (بالمعيار الاجتماعي - الحضاري) ليميز الاجتماع البشري، ويوكد ميكافيلي على استقلال قواعد الأخلاق عن السياسة فيرى ميكافيلي أن الغاية تبرر الوسيلة فإذا سعى الأمير للمحافظة على دولته وسلطته فيمكنه أن يتبع أي طريق يرى أنه يؤدي الى تحقيق هذا الهدف وكل الطرق مشروعة ما دامت تؤدي الى تحقيق هذا الهدف وهو طريق شريف وطبيعي مهما كان طغيانه ومخالفته لقواعد الأخلاق والعدالة أو الدين. ويرى ميكافيلي أن النظام الديمقراطي هو أفضل أنواع الحكم لكن الدولة الديمقراطية تتطلب وجود مواطنين يتميزون بالذكاء والشعور العام وأعتبر الحكم الارستقراطي مدعاة للفرقة والتشرذم في أوساط الشعب، وإن 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 الأصل أو العرق النابعة من رابطة الدم والجنس، وأن هذه العلاقة العقيدية هي أساس وحدة المجتمع والدولة في الفكر السياسي الاسلامي.

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

The theory of the emergence of the state between Islamic political thought and Western political thought
(Ibn al-Azraq- Machiavelli comparative study)

By

Mohamed Harb al- Ezreqat

Supervisor

Dr. Amen Ali Al Azam.

Abstract

The study aimed to explain the nature of the theories that explain the emergence of the state in Western political thought, the Arab-Islamic political thought, and the views and attitudes of the Islamic thinker Ibn Al-Azraq towards the theory of the origin of the state.

The study adopts the following approaches: Comparative Method, Historical Methodology. The study is based on the following hypothesis: There are fundamental differences between the Islamic and Western propositions towards the theory of the state according to the intellectual ideas of the Ibn Al-Azraq and Mikafili. This study attempts to study the theory of state formation in Islamic political thought, The western politician from the point of view of the Ibn Al-Azraq and Mikafili, by answering the following questions: What are the views and attitudes of the Islamic thinker Ibn Al-Azraq towards the theory of the emergence of the state? What are the views and attitudes of Western thinker Mikafili towards the theory of the emergence of the state؟

The study reached the results of the most important: The Ibn Al-Azraq (using the criterion of social - civilization) to distinguish the human meeting, and emphasizes Mikafili on the independence of ethics from politics Mikafili believes that the end justify the means if the Prince sought to maintain his state and authority, he can follow any path he believes leads To achieve this goal and all legitimate methods as long as lead to the achievement of this goal is a peaceful and natural, no matter how tyranny and violation of the rules of ethics, justice or religion. According to Mikafili, the democratic system is the best type of government, but the democratic state requires the existence of citizens who are characterized by intelligence and public sentiment and considered aristocratic rule to be a cause of division and fragmentation among the people. The political theory of the state in Islamic thought expressed several different theories that reflect the whole concept of the nation as a political relationship And that the Ummah is the cultural grouping that forms the basis of the state and that the Islamic nation is based on the idea of embracing the group of the Islamic religion, and not on the basis of racism based on the unity of origin or race stemming from the blood and sex association, The unity of the community and the state in the Islamic political thought

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الأول
الإطار العام للدراسة

المقدمة:

شُغل المفكرون والعلماء في قضايا إدارة المجتمع الإنساني منذ ظهور التنظيم السياسي، بأسس العلاقة وشكلها بين الدولة والفرد، ونتيجة لتطور المجتمعات الإنسانية واتساع مساحة الدولة وتعقد وتشابك العلاقات بين الأفراد والجماعات والأنظمة السياسية، ظهرت الحاجة لوجود سلطة تقوم بتنظيم العلاقات داخل المجتمع، ولعل أهم ما قدمته الحضارة اليونانية القديمة للبشرية هو الفكر السياسي متمثلاً بأفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة اليونان، إذ يرجع الفضل لهؤلاء المفكرين في وضع أسس الفكر السياسي، وذلك عن طريق المعرفة العلمية المنهجية التي أصبحت ميداناً رئيساً من ميادين العلوم السياسية والاجتماعية، حيث كان للحضارة الإسلامية العربية أيضاً نصيبها في هذا الإطار فيما قدمه عدد من المفكرين من أمثال أبي الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، والمفكر العربي عبد الرحمن ابن خلدون في كتابه مقدمة ابن خلدون، في بابه الثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السّلطانية في تحليله لأطوار الدولة، وموضوع الخلافة والوزارة، والعديد من الأفكار التي أسهمت في تطوير نظرية متكاملة للخلافة، ومهدت الطريق أمام المفكرين العرب المسلمين للبحث في موضوعات الدولة والمجتمع والسياسة.

ان المفكرين السياسيين الغربي والإسلامي يشتركان في ضرورة وجود الدولة، و أن مفهوم الدولة الحديثة في الفكر الغربي استقر على أنها دولة ديمقراطية تقوم على خمسة مقومات أساسية، هي: الشرعية الدستورية القائمة على أساس العقد الاختياري بين الحاكم والمحكومين، والسلطة العليا التي هي السلطة الأسمى. وأن ثمة أربعة مقومات للدولة في الفكر السياسي الإسلامي، وهي التعاقد الاختياري، والسياسة اجتهاد، والسيادة لقانون ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها التي أقرتها إرادة الأمة، وإقامة العدل. ويشترك الفكران الغربي والإسلامي في سمو القانون وسيادته؛ إذ هو تعبير عن الإرادة العامة الشعبية الحرة، ويشترك الفكران الغربي والإسلامي في ضرورة إعمال مبدأ المحاسبة لكل من له سلطة فعلية ومسؤولية عامة.

شغلت إشكاليات الدولة والتنمية المؤرخين وعلماء السياسة، وعكفت النخب الفكرية والأكاديمية منذ سنوات على دراسة الأطروحات الفكرية ذات المرجعية الإسلامية التي تتناول علاقة الدين بالدولة، والدولة بالمجتمع، وعلاقة الدولة مع المجتمعات الأخرى. وقد توصلت

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أغلب الدراسات إلى أنّ هنالك أزمة بنيوية للفكر والخبرة الإسلامية في تحديد خطوط الاتصال والانفصال بين الدين والدولة، إذ ثمة ميول جارفة لإدخال القيم والمبادئ والأحكام والممارسات الإسلامية في قوانين الدولة وممارساتها. فباعتبار الأمة الوعاء الذي ينتظم في إطاره الأفراد، ويتآلفون في كنفه على "تقوى الله والإيمان بـه"، فقد غدت مفهوماً متعالياً موسوماً بالعصمة واستحالة الضلالة، خلافاً لنظيره في الغرب، حيث تأسست الأمة على رابطة المصالح الدنيوية المشتركة.

إن وصول الإنسان لصيغة الدولة الحديثة احتاج إلى قرون طويلة ، وتضحيات كثيرة ، وصراعات متعددة ، وإذا كانت البشرية قد وصلت إلى هذا الإنجاز الكبير، فإن ما يريده المواطن من الدولة أن تكون بحق (المرجعية القانونية للتوازن السياسي والاقتصادي للمجتمع)، وليس غريباً هذا على الدولة في الفكر والواقع الغربيين، فالدولة تعمل في ظل النظام الديمقراطي، تحت سيادة القانون فهي دولة قانونية، وجميع نشاطاتها وأفعالها السياسية ينبغي أن تصاغ في إطار قانوني والنظام الديموقراطي يخضع للمراقبة بوسيلتين؛ أولهما الإجراءات الانتخابية البرلمانية، وثانيهما النظام الإداري اللامركزي ، وإن أحد أهم أسباب صعوبة تبني نظام الدولة الحديثة في العالم الإسلامي يكمن في أصولها الأوروبية بامتياز، ولأنها وبحكم الواقع فاقدة لكل ما هو إسلامي في تاريخها وتكوينها، ولذا يضطر المسلمون إلى مسايرة الحداثة رغم أنهم لم يساهموا قطعاً في صنعها. في المقابل، يعيش الغرب حداثته بارتياح واضح، وفي واقع له جذور تاريخية صنعها بنفسه. وقد حدد معالم هذا الواقع عصر التنوير الأوروبي الذي يشكل الإطار المعرفي الرئيسي للحضارة الغربية، وكان من أحد أهدافه تحييد جميع الأطر الدينية والأخلاقية التقليدية والاستعاضة عنها بأخرى تقوم على التفكير المنطقي والنقدي.

من هنا ستتناول الدراسة الحالية موضوع نظرية نشوء الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي وذلك من خلال تحليل الطروحات الفكرية التي قدمها المفكر الاسلامي أبن الازرق والمفكر الغربي ميكافيلي.

أولاً: اهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة العلمية والعملية من خلال ما يلي:

- **الأهمية العلمية:**

تكتسب هذه الدراسة أهميتها العلمية من محاولتها بيان اتجاهات بعض المفكرين في الفكر السياسي الإسلامي والغربي وتحليلاتهم لنظريات نشوء الدول وتطورها، فلقد كثرت الآراء

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفردية حول موضوع الدولة في العصر الحديث، مما خلق لبساً في الأدبيات الفكرية المعاصرة، مما دفع الباحث لمحاولة بيان رؤية أبن الازرق وميكافيلي حول نظرية نشأة الدول، حيث يلاحظ الباحث، في مجال الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ندرة في الدراسات التي تتناول القضايا الفكرية المرتبطة بالدولة، من هنا تبرز أهمية هذه الدراسة في محاولتها تقديم بعض النماذج الفكرية للفكر الاسلامي (أبن رزق) والفكر الغربي (ميكافيلي) والتي عالجت موضوع نشأة الدولة.

الأهمية العملية:

توفر الدراسة عملياً كمّاً كبيراً من المعلومات العلمية حول نظرية نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي، من وجهة نظر أبن الازرق وميكافيلي، بما يسهم في رفد المكتبة العربية بدراسة متعمقة حول هذا الموضوع المهم.

ثانيا: أهداف الدراسة:

يهدف الدراسة الى بيان نظرية نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي (ابن الأزرق) وفي الفكر السياسي الغربي (ميكافيلي) وينبثق عن هذا الهدف الأهداف الفرعية التالية إلى:

١. بيان طبيعة النظريات التي تفسر نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي.
٢. تحليل أوجه الشبه والاختلاف بين الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي تجاه نظرية نشأة الدولة.
٣. بيان أراء واتجاهات المفكر الاسلامي أبن الأزرق تجاه نظرية نشأة الدولة.
٤. بيان أراء واتجاهات المفكر الغربي ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة.

ثالثا: مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

تحاول هذه الدراسة البحث في موضوع نظرية نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي من وجهة نظر أبن الازرق وميكافيلي، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

١. ما النظريات التي تفسر نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي؟
٢. ما أوجه الشبه والاختلاف بين الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الغربي تجاه نظرية نشأة الدولة؟
٣. ما آراء واتجاهات المفكر الاسلامي أبن الأزرق تجاه نظرية نشأة الدولة؟
٤. ما آراء واتجاهات المفكر الغربي ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة؟

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

رابعا: فرضية الدراسة:

تنطلق الدراسة من الفرضية التالية: توجد اختلافات جوهرية بين الطروحات الاسلامية والطروحات الغربية تجاه نشأة الدولة وفق الطروحات الفكرية لأبن الازرق وميكافيلي.

خامسا: متغيرات الدراسة:

تتركز في هذه الدراسة المتغيرات الاتية:

- **المتغير المستقل:** الفكر السياسي الإسلامي (أبن الازرق)، والفكر السياسي الغربي (ميكافيلي).
- **المتغير التابع:** نظرية نشأة الدولة.

سادسا: مصطلحات الدراسة:

الفكر: هو الآراء والمبادئ والنظريات التي يطلقها أو يعتمدها العقل الإنساني، في تحديده لمواقف معينة إزاء الكون والإنسان والحياة (الجاسور، ٢٠٠٩: ٢٧٩). والفكر عملية داخلية تُعزى إلى نشاط ذهني معرفي تفاعلي انتقائي قصدي موجّه نحو مسألةٍ ما، أو اتخاذ قرار معين، أو إشباع رغبة في الفهم أو إيجاد معنى أو إجابة عن سؤال، وهي ظاهرة تاريخية اجتماعية نمت بالفعل والعمل والممارسة الاجتماعية، وتطورت خلال مراحل مختلفة من تاريخ التطور الإنساني (القطامي، والزوين، ٢٠٠١ :٢٤).

الفكر السياسي: يعرف الفكر السياسي بأنه مجموعة الآراء والأفكار التي صاغها العقل البشري لتفسير الظاهرة السياسية، وعلاقتها بالعالم والمجتمع من حيث قوتها ووجودها وعدمها ووظائفها وخصائصها والقائمون عليها (الحسني، ١٩٩٣ :٢٠)، ويعرف الفكر السياسي بأنه نتاج عقل الفيلسوف السياسي أو المفكر السياسي، وهو في الحقيقة نتاج لتفاعل فكره مع مجتمعه، وتمثل مجموعة الأفكار عن مجتمع ما حاضره ومستقبله كما يعبر عنها الفكر السياسي، فالفكر السياسي يتناول التنظير والتفكير في السلوك البشري– السلوك السياسي– في إطار الحياة السياسية، ويهتم أساساً بدراسة الظاهرة السياسية: ظاهرة السلطة في الدولة وكيفية تحقيق الإلزام السياسي في إطارها (سابين، ١٩٧١ :١٩).

الفكر الإسلامي: يمثل مجموع الآراء والاجتهادات والرؤى التي حاولت تقديم تصور عن طبيعة الدولة في الإسلام وعن السلطة وصلاحيتها، والأمة ودورها من منظور إسلامي .(المطيري، ٢٠١٤ :٤)، وعرّف محسن عبد الحميد مصطلح الفكر الإسلامي بقوله : مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة وهو يعني كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والإنسان، يعبّر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ، عقيدةً وشريعةً وسلوكاً (عبدالحميد، ١٩٨٧ :٧).

الفكر الغربي المعاصر: هو مجموعة الأفكار التشريعية التي أنتجتها أفكار ونظريات وقوانين ومواثيق المعنيون بها في الغرب المعاصر من دول مجتمعة أو فكر علماء. حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المعاصر (أبـو شعيـرة، ٢٠١٦ :١٣).

سابعاً: منهجية الدراسة:

سوف تعتمد الدراسة المناهج التالية:

المنهج المقارن: تمثل المقارنة أحد أساليب جمع المعلومات، ويهدف هذا المنهج إلى تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين ظاهرتيْن أو أكثر، أو بالنسبة لظاهرة واحدة، ولكن ضمن فترات زمنية مختلفة. فعلى الرغم من أن المنهج المقارن هو منهج مستقل بحد ذاته، غير أن معظم الدراسات المقارنة لا يمكن أن تتم دون الاعتماد على مناهج أخرى مساندة، مثل المنهج التحليلي. حتى إن كثيراً من الباحثين يقيمون دراساتهم على منهج يطلق عليه المنهج التحليلي المقارن، دلالة على اعتماد المقارنة على بيانات تحليلية، ويمكن أن يعتمد على المنهج التاريخي للمقارنة. والمقارنة لغةً: هي المقايسة بين أمريْن أو أكثر، ويتم ذلك بمعرفة أوجه الشبه والاختلاف؛ أما اصطلاحاً: فهي عملية عقلية تتم بتحديد أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين حادثتيْن اجتماعيتين أو اقتصاديتين أو سياسيتين أو أكثر، تستطيع من خلالها الحصول على معارف أدق تميز بها موضوع الدراسة أو الحادثة في مجال المقارنة والتصنيف، وهذه الحادثة يمكن أن تكون كيفية قابلة للتحليل أو كمية لتحويلها إلى كمّ قابل للحساب، وتكمن أهميتها في تمييز موضوع البحث عن الموضوعات الأخرى. وبشكل عام يمكن القول إن طريقة المقارنة تشتمل على إجراء مقارنة بين ظاهرتين اجتماعيتين أو اقتصاديتين أو طبيعيتين؛ بقصد الوصول إلى حكم معين يتعلق بوضع الظاهرة في المجتمع، والحكم هنا مرتبط باستخدام عناصر التشابه أو التباين بين الظاهرتين المدروستين أو بين مراحل تطور ظاهرة ما، والمقارنة بمعناها العام تعني الوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين الظواهر، أي أنها مطلب رئيسي في التحليل العلمي لأي ظاهرة، والمقارنة متضمنة بطبيعتها في أية محاولة للتحقق من صحة الفروض ولتحقيق هدف العلم في دراسة التباين والاختلاف، أو التماثل والتشابه بين الظواهر الواقعية (القصبي،٢٠٠٧: ٢٤١).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

واعتمد الباحث على هذا المنهج في إجراء مقارنة حول مفهوم الدولة ونظرياتها في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي، من وجهة نظر بعض رواد الفكر السياسي الإسلامي والغربي.

المنهج التاريخي: إن دراسة تاريخ أي ظاهرة ضروري جدّاً لفهم هذه الظاهرة، كما أنّ دراسة تاريخ المجتمعات مهم أيضًا لفهم تلك المجتمعات، من حيث معرفة منحنى التطور الذي يطرأ عليها وفهم هذه التطورات، فقد ذهب ابن خلدون إلى أن التاريخ يقضي بـ: دراسة الأمم الماضية وما حوى من أخبار الملوك والأنبياء، مؤكدًا حاجة المؤرخ إلى الدقة والتثبت حتى يصل إلى الحقيقة. وإن كان التاريخ في الظاهر هو الأخبار، فهو في الباطن دراسة وتحقيق وتحليل لكيفية وقوع الحوادث. ويعرف (توينبي) التاريخ بأنه البحث عن النمو في مسيرة الإنسان، وهو سجل الفكر الإنساني، فيما يرى خليل عمر الباحث في علم الاجتماع أن التاريخ حصيلة الأحداث التي وقعت وسادت ثم بادت، والفائدة المتوخاة من ذلك، هي أنها تصب في الاستفادة من عِبَرها وآثارها السلبية والإيجابيةِ (القصبي، ٢٠٠٧ :٢٢٨).

وبما أن هذه الدراسة تتناول مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي من وجهة نظر بعض رواد الفكر السياسي الإسلامي والغربي، فإن ذلك يتطلب دراسة تطور مفهوم الدولة ونظرياتها في الإسلام والغرب، بشكل موجز في الفكر السياسي الإسلامي والفكر الغربي المعاصر؛ للوصول إلى تكوين فهم واضح لهذين الفكرين، بما يساعد على الوصول إلى تسليط الضوء على آراء المفكرين حول هذا المفهوم، الذي يثير الكثير من الإشكاليات حوله.

ثامناً: الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات ذات الصلة بموضوع الدراسة ما يلي :

دراسة **اللبان، شريف درويش، وعبد الرازق، إكرام محمود (٢٠١٩)** بعنوان: جدلية الدين والسياسة في الفكر العربي والغربي منذ فترة طويلة احتلت الظاهرة الإسلامية اهتماماً كبيراً، وأخذت زخماً واسعاً على مستوى المجتمعات المحلية؛ كونها بدأت بالتفكير في العمل السياسي، ومن ثم صياغة برامج من شأنها التعامل مع واقع المجتمعات وتغييره، حيث تنظر الجماعات الإسلامية إلي هذه المجتمعات نظره سلبية في مجملها، وعلى هذا الأساس تبلورت العديد من التيارات الإسلامية، واختلف منهج تفاعلها مع أوضاع مجتمعاتها، كما تنوعت ظروف نشأتها؛ ومن ثم لم تواجه نفس المصير السياسي، فالبعض منها ازدهر بقدرته على التفاعل مع

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الواقع السياسي، بينما تعثر أكثرها لغياب الفكر عن الممارسة السياسية، وأندثر الكثير منها، وتقوقع الكثير منها حول أفكاره وذاته؛ ومن ثم اخذ نهجاً انعزالياً عن قضايا المجتمع وحتى الحضارة بأكملها كونها رافضة لكل تفاصيل هذا الواقع السياسي والاجتماعي الذي فسرته الحركات على أنه فساد فكرى وتراجع وتدهور لمجمل أوضاع المجتمع.

دراسة **السلامات، حمزه سليمان عبد الكريم (٢٠١٨).** بعنوان: النظرية الليبرالية السياسية في الفكر السياسي الغربي، هدفت الدراسة إلى التعرف على النظرية الليبرالية السياسية في الفكر السياسي الغربي من خلال اثبات أن المتغير التابع المتمثل بالنظرية الليبرالية السياسية ساهم في صياغة المتغير المستقل والمتمثل بالفكر السياسي الغربي. هذا وقد اعتمدت الدراسة على افتراض أن النظرية الليبرالية السياسية شكلت نموذجاً في فن إدارة الدولة من خلال التركيز على الفرد واعتبار أن الدولة وجدت اصلاً للمحافظة على حقوق الافراد. واستوجب ذلك الاشارة إلى مفهوم الليبرالية من حيث الاصل والنشأة و المراحل التي مرت بها، والتعرف إلى ابرز المصطلحات التي اعتمدت عليها وابرز مساهمات مفكريها، وما هي اهم المعتقدات والافتراضات التي تدعو لها. في هذه الدراسة ، تم الاعتماد على منهجين بحثيين جدلية الدين والسياسة في الفكر العربي والغربي

دراسة **الأنصاري، أحمد بوعشرين (٢٠١٤)**، بعنوان: مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية ويمكن تقسيم الكتابات التي اشتغلت على مفهوم الدولة في المنظور الإسلامي إلى ثلاثة أنواع أساسية: الأولى، تلك التي ركزت على التأسيس لوجوب الدولة في الإسلام وعلى دفع كل الشبهات المتعلقة بها، بالتأكيد على مدنيتها ودفع شبهة "دينيتها". والثانية، تلك التي ركزت على مبدأ الحاكمية بوصفه محورًا أساسيًا تدور حوله خصائص الدولة في المنظور الإسلامي. وهذا التركيز جعلها ترفض مفهوم الديمقراطية لكونه غير مفصول عن فلسفته العلمانية، ولأنه يناقض مبدأ الحاكمية لله، إذ لم تفصل هذه الكتابات بين تحقيق مناط مبدأ الحاكمية لله باعتبار الشرع مصدرًا للقانون يتقيد به التشريع وبين القانون بتفصيلاته واجتهاداته البشرية، ووضعت مبدأ الحاكمية في تقابل ندي تعسفي مع مفهوم الإرادة العامة للأمة. والثالثة، الكتابات المقارنة التي تشتغل على مقارنة نموذج النظام السياسي الإسلامي من حيث أصوله ومنطلقاته مع نموذج الدولة الحديثة، وهذه الكتابات تحررت من عقدة المرجع القياسي الغربي، وتعاملت مع النموذج الغربي بمنطق الندية لا بمنطق الغلبة له. وهي في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نظرنا في بدايتها للتأصيل لنموذج إسلامي متميز ومنفتح على الخبرة الإنسانية ومتحرر من عقدة "المرجع القياسي الغربي

دراسة **برّاق، زكريّا (٢٠١٣)** بعنوان: الدوّلة والشّريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر هدف الكتاب الى بيان العلاقة بين الدولة والشريعة، فبعد سقوط خلافة بني عثمان رسمياً عام ١٩٢٤ برزت الحاجة بإلحاح لإيجاد بديل يحلّ محل نظام الخلافة البائد. فكان الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، هو أول من تصدى للخوض في الخلافة، والتي لم يكن قد مرّ على سقوطها واقعاً أكثر من سنة، بتلك الجرأة غير المسبوقة، وبذلك الحسّ النقدي الفريد في بابه، معيداً النظر في فكرة الخلافة نفسها، وقاطعاً مع المفهوم الكلاسيكي للخلافة الذي يقدمها على أنها مسلّمة بديهية قطعية الثبوت والدلالة، وقد مضى الباحث وعبر بحثه هذا في إستقصاء تصورات بعض أبرز مفكري الإسلام العرب السنّة المحدثين للعلاقة بين الشريعة والدولة، وللمكانة التي ينبغي أن تحظى بها الشريعة في الدولة؛ أما منهج الباحث فهو يقوم على تحليل أبرز الأفكار والنظريات السياسية الإسلامية المعاصرة، مع التركيز على ما كان له مساس بإشكالية العلاقة بين الدولة والشريعة، مع الإشارة إلى أنه قصر بحثه على بعض المفكرين دون غيرهم، لأسباب عدة أبرزها أن هؤلاء الذين وقع اختيار الباحث عليهم هم الأكثر إنتاجاً، والأكثر شهرة، والأبعد تأثيراً في أوساط جمهور الفكر الإسلامي، ولاعتقاده أن الأفكار الآخرين تلتقي مع أفكارهم.

دراسة **باللوز، عبد الحكيم (٢٠١٣)**، بعنوان: إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي هدفت الدراسة الى بيان أن تاريخ العلاقات النظرية بين الدين والسياسة في الغرب عبارة عن محطات اقتطعت عبرها السياسة لنفسها حيزا خاصا تمكنت على إثره من تعيين مجال مستقل عن الدين، فقد استطاعت أن تبني لنفسها شرعية خاصة لا تمر عبر ممر الكنيسة، وبالتالي نجحت في تكوين سلطة قانونية مستقلة، وأن تنزع القداسة عن ممارسة الحكام والدولة بإخضاعها للمناقشة والمحاسبة والمسؤولية.

دراسة **بركات، نظام (٢٠١٢)**، بعنوان: أزمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديموقراطية، هدفت هذه الدراسة إلى تحليل التفاوت الكبير بين المدارس والاتجاهات العربية الحديثة في النظر إلى الدولة، حيث ظهر اتجاهان، أحدهما يدعو إلى قيام دولة دينية وآخر يدعو إلى قيام دولة مدنية. وقد توصلت هذه الدراسة إلى وجود ارتباط بين مفهوم الحكم في الإسلام، ومفهوم البيعة التي تعتمد التراضي والتعاقد بين الحاكم والمحكوم، ويلاحظ ذلك التباين بين

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المفاهيم والنماذج المثالية والواقع عند الممارسة، إذ كانت تطبيقات الشورى الإسلامية لا تتطابق كثيراً مع التوجهات الإسلامية الحالية. وكذلك كان الحال بالنسبة للديمقراطية الغربية التي لم تخلُ من الممارسات العنصرية والاستعمارية للحضارة الغربية.

دراسة **شعبان، رضا (٢٠١٢)**. بعنوان: الأخلاق السّياسية في فكر أبي عبد الله ابن الأزرق الأندلسي. هدف هذا البحث إلى بيان منزلة الأخلاق في السّياسة، والتّأكيد على ضرورتها في تحقيق التّوازن بين مصالح النّاس في دولة المسلمين، وذلك من خلال الآراء والأفكار التي أودعها أبو عبد الله ابن الأزرق كتابه: بدائع السُّلك في طبائع المُلك. حيث جعل ـ رحمه الله ـ للأخلاق السّياسية بابا خاصا؛ سمّاه: في الصّفات التي تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام، وجعلها في شكل قواعد، وأفرد لكل قاعدة منها بعضا من صفحات كتابه، ليرشد الملوك والحكام إلى ضرورة هذه الصّفات في حراسة الدّين وسياسة الدنيا، وقد برع في الرّبط بين هذه الأخلاق، فأقامها على أربعة مقدمات؛ حدّد فيها أثر الأخلاق في نفوس النّاس، ونبّه إلى قابليتها للتقيّيم والتقويم، وبيّن الأصول التي تستقى منها فضائل الملك (الحكمة والشّجاعة والعفة).

دراسة **علوان، بتول حسين (٢٠١١)**، بعنوان: مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر، هدفت هذه الدراسة إلى عرض آراء المفكرين الإسلاميين المعاصرين حول الدولة الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية بصورة خاصة، وخلصت كذلك إلى أن أركان الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر على مختلف تياراته الفكرية تتكون من ثلاثة أركان؛ الأرض والأمة والسلطة، وهذا يخالف أركان الدولة في الفكر الغربي والتي تقوم على: الإقليم، والشعب، والسيادة، والاعتراف بالدولة.

ما يميز الدراسة عن الدراسات السابقة:

تختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بكونها تبحث في إحدى القضايا السياسية التي تقع على جانب كبير من الأهمية في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، في المرحلة التي يزداد الجدل فيها يزداد حول موضوع الدولة، فقد ركز رواد الفكر السياسي الإسلامي على محور شكل الدولة ومقوماتها، ومفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، إذ لم تنفرد دراسة منهجية علمية فكرية بمعالجة موضوع إشكالية مفهوم الدولة في الفكر السياسي، بصورة متكاملة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي، فيما اقتصرت بعض الدراسات على تحديد أوجه الشبه والاختلاف بين المفهومين، لدى المؤيدين والمعارضين لشكل العلاقة بينهما، من منظور سياسي يقوم على أساس تحليل شكل الدولة، وتتشابه الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة بكونها ركزت

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

على مفهوم الدولة واركانها في الفكر السياسي الاسلامي والغربي، من هنا ستشكل الدراسة أضافة علمية في مجال النظم السياسية المقارنة والفكر السياسي من خلال عرضها لموضوع الدولة في الفكر السياسي الغربي والاسلامي، وبيان تطور الفكر السياسي ومفهوم الدولة، واتجاهات الفكر السياسي الاسلامي المعاصر نحو مفهوم الدولة، إضافة إلى بيان اتجاهات الفكر السياسي الغربي المعاصر نحو مفهوم الدولة، أوجه الشبه والاختلاف بين الفكر الغربي المعاصر والفكر السياسي الإسلامي المعاصر نحو مفهوم الدولة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الثاني

نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والغربي

إنّ أهم ما يميز الفكر السياسي المتعلق بالدولة باعتبارها الأداة التي تسعى لتنظيم الحقوق والحريات والواجبات وإصدار القوانين والأنظمة التي تنظم حياة الأفراد وتعمل على تأسيس المؤسسات الحكومية والسلطات وتوفير الموارد لضمان استقرار الدولة وتطورها من خلال الديمقراطية وبناء دولة المؤسسات.

لقد دافع فلاسفة العقد الاجتماعي عن الدولة الضامنة للحريات والحقوق، ونظِير هذا الدفاع ما نبّه إليه سبينوزا عندما بين أنّ السلطة السياسية تكون أشد عنفًا إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلّمت له بهذه الحرية ، فالدولة لا تتأسّس على إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت حكم الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير، ولا يمكن فقط السماح بحرية الرأي، وهو الأمر الذي لا يشكل خطرًا على سلامة الدولة، بل لا يمكن القضاء على حرية إبداء الرأي دون القضاء على سلامة الدولة (سبينوزا، ٢٠٠٥ :٣٧).

وسوف يتم تناول الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الاول: مفهوم الدولة في الفكر السياسي.

المبحث الثاني: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي الاسلامي.

المبحث الثالث: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي الغربي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الاول: **مفهوم الدولة في الفكر السياسي:**

هناك جدل واختلاف كبير لدى المفكرين والفقهاء القانونيين والسياسيين حول تعريف الدولة، فمنهم المفكر (جان بودان) الذي يطلق على الدولة مسمى (الجمهورية)، بقوله "لا تعد دولة إن لم تكن فيها قوة تعزز الوحدة بين كل أعضائها، وأجزائها، وكل أسرها وهيئاتها في جسم واحد" (محمود، ٢٠٠٧ :٨)، وبناءً على ذلك، يُعرف (بودان) الجمهورية بأنها "الحكم المستقيم لعدة أسر، ولما هو مشترك لديها، بشرط أن تتوفر لديه قوة". أما "جون أوستن"، فقد أشار في كتابه (قراءات حول الاجتهاد) إلى أن الدولة "هي نظام قانوني توجد فيه سلطة عليا تتصرف بوصفها المصدر النهائي للقوة" (بادي، (د.ت) :١١).

وقد عرف العرب مفهوم الدولة قبل الإسلام في ممالك اليمن وسبأ وحمير ومعين، وفي دولتي المناذرة والغساسنة وقد تلازم هذا المعنى عندهم بالسلطان حتى غدا اسم الدولة أو المملكة ملازماً لكلمة السلطان في الفكر السياسي العربي، لا سيما في عصوره الوسيطة التي أعقبت انهيار الامبراطوريات الإسلامية الكبرى، وقد أشار الإمام الطبري إلى ورود هذا المعنى في التراث الإسلامي، وما جاء في قول أبي العباس وهو يخاطب أهل الكوفة إثر سقوط الأمويين: (أنتم محل محبتنا، حتى أدرككم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا) (الطبري، ١٩٣٩: ١٢٤).

وقد أشار إلى هذا المعنى بإيراد أسم الدولة ليكون معبراً عن نظام السلطة والحكم كما بينه أبن قتيبة الدينوري في عرضه لأوضاع الإمامة والسياسة في الدولة الإسلامية إبان القرون الثلاثة الأولى للهجرة (الدينوري، د.ت :١٧٣)، وعلى الرغم من هذا السبق في معرفة أنماط متغايرة من أنظمة الحكم ومن معرفة عامة بمفهوم الدولة، إلا أن فكرة الدولة بمفهومها الحديث قد بعثت في بلاد أوروبا المسيحية في القرن الثالث عشر، حتى وضحت معالمها وتحددت عناصرها في أوائل القرن السادس عشر في كل من إنجلترا وفرنسا وإسبانيا (قدور، ١٩٩٧ : ١٥).

فيما يعرفها العلامة دوجي بأنها كل تنظيم للجماعة السياسية القديم منها والحديث، المتأخر والمتمدين؛ أي أن كل مجتمع سياسي أياً كانت صورته، يسمى (دولة)، وعلى ذلك فإن الدولة توجد حيث تقوم داخل جماعة معينة التفرقة بين الحكام والمحكومين، وما يترتب على ذلك من نشأة سلطة حاكمة تحكم هذه الجماعة. ويعرفها العلامة الفرنسي كاريه دي مالبيرو بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة. ويعرفها الرئيس الأمريكي السابق ودرو ولسن بأنها شعب منظم خاضع للقانون، يقطن أرضاً معينة. ويعرفها السويسري بلنتشلي بأنها جماعة مستقلة من الأفراد،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة (ليلة، د.ت :٢١).

ويعرفها فوشى بأنها مجموعة دائمة مستقلة من أفراد يملكون إقليماً معيناً، وتضمهم سلطة مشتركة منظمة بغرض أن يكفل لأفرادها في مجموعهم، ولكل واحد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه، وقد عرف أوبنهايم الدولة بقوله: توجد الدولة تمييزاً لها عن المستعمرات والممتلكات، عندما يستقر أناس في مملكة تحت ظل حكومة خاصة هي صاحبة السيادة عليها (غالي وعيسى، ١٩٦٣ :١٨٢).

أما فؤاد العطار فيعرف الدولة بأنها ظاهرة سياسية وقانونية، تعنى جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة بصفة دائمة ومستقرة، ويخضعون لنظام سياسي، وهذا ما يطلق عليه اصطلاحاً تعبير سيادة الدولة داخلياً وخارجياً(العطار، ١٩٦٦ :١٢٤).

وحول هذا التشخيص القانوني للدولة يشير السيد صبري إلى أن دوجي لا يأخذ مطلقاً بفكرة التشخيص القانوني، وإنما يرى أن الدولة عبارة عن حدث اجتماعي ليس له أي سند قانوني أو غير قانوني (قدور، ١٩٩٧: ٢١). فالاختلاف الوحيد لجماعة الدولة عن أي جماعة أخرى هو الاختلاف السياسي حول أثر ظاهرة الحكم في تكوين جماعة الدولة، إذ إنها بخلاف غيرها من الجماعات تتكون من طبقة حاكمة وأخرى محكومة. وقد أشار إلى ذلك رمزي الشاعر إذ أوضح أن الفقيه الفرنسي دوجيه يذهب إلى إنكار فكرة السيادة، ووجود الدولة كشخص معنوي، ويرى أن المجتمع عبارة عن طبقة حاكمة وطبقة محكومة، وأن كلاً من الحاكم والمحكوم ملزم باتباع القانون، وخاضع لأحكامه المستندة إلى التضامن الذي لا قيام للمجتمع بدونه (الشاعر، ١٩٨٣ :١٩).

وقد تحدث عن فكرة الدولة والسلطة والقانون عثمان خليل عثمان بقوله: القانون قديم قدم الجماعة، خالد بخلودها لأنه لا غنى عنه لأية جماعة، كما أنه لا محل لهذه القواعد بالنسبة للفرد المنعزل عن العالم. وبذلك لا وجود للقانون بدوره إلا في الجماعة. وقد عبر عن هذا التلازم القول اللاتيني المأثور (حيث توجد الجماعة، يوجد القانون) (قدور، ١٩٩٧: ٢٢).

وقد تطور التلازم بين الجماعة والقانون، فتطورت الجماعة بعد ذلك خلال القرون المتتابعة وأصبحت أمة ثم سارت في تطورها نحو تنظيم سلطة عامة تأمر الناس فيأتمر الناس بأمرها، وكان هذا ظهور السلطة العامة المنظمة التي لها القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة، وبذلك أصبحت الجماعة دولة سياسية، وأصبحت القواعد والأصول قانوناً، وعلى هذا النمو ظهرت الدولة كمجموعة من الناس يستوطنون إقليماً معيناً، ويخضعون فيه لسلطة حاكمة منتظمة تتولى

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أمرهم. وعلى هذا يرى عثمان خليل عثمان حتمية التلازم بين فكرة القانون والمجتمع، أو السلطة والجماعة الإنسانية، وأن الدولة والقانون الوضعي يقومان على أساس مشترك، ويستمدان طبيعتهما من معين واحد هو السلطة العامة... أو السيادة فمتى تحقق ذلك المعين تحولت الأمة إلى دولة وأصبح القانون وضعياً (عثمان، ١٩٤٧ :٢-٥).

وكانت الدولة قديماً خيالاً في تراث الأسطورة لدى اليونانيين القدماء، وصولاً بها إلى بزوغ فكرة الدولة في الواقع القانوني والتشريعي كما عبر عنها الفكر الفلسفي اليوناني لدى أفلاطون، فيما يعتبر شيشرون واحد من أعلام الفكر السياسي والدستوري والذي قيم كتاب (الجمهورية) لأفلاطون وأراد أن يرسم نموذجاً لدولة يمكن وجودها على أسس سياسية ودستورية راسخة يلي هذه المرحلة في العصور الوسيطة توماس الأكويني وما بسطه من أفكار حول الدولة في الكتاب المنسوب إليه (رسائل يوريدان على سياسة أرسطو). ويلي ذلك ما خطه نيكولا ميكافيلي عن الدولة أو الإمارة باعتبار أن عالم الدولة الذي كان يخاطبه في موطنه الإيطالي آنذاك هو عالم الإمارات، وقد تلى تلك المرحلة انشغال البعض بالفكر السياسي وشكل الدولة أمثال: بودان في القرن السادس عشر، واسبينوزا وهوبز من رموز القرن التاسع عشر. وقد شهدت هذه المرحلة فقهاء نادوا بتبرير الاستبداد والحق الإلهي في السلطة، ونظرية التعويض الإلهي، والقول بسيادة السلطة أو السلطة السيادية للملوك، ومن هؤلاء وعلى رأسهم والذي جمع في عهده مليكه هنري الثامن بالسلطتين التشريعية والتنفيذية في يده، وأقام لنفسه ملكاً وحاكماً للدولة يجمع بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية في آن واحد (قدور، ١٩٩٧: ٤٠).

وإن وجود السلطة في أي جماعة مهما كان شكلها أمر ضروري، فكل مجتمع بشري بدائي أو متقدم تتحقق فيه ظاهرة اجتماعية طبيعية، هي أن تظهر في المجتمع طبقة حاكمة وطبقة أخرى محكومة تمثل أغلبية أفراد هذا المجتمع. ففي نطاق الأسرة كأصغر جماعة بشرية، نجد هناك سلطة رب الأسرة، وفي العشائر والقبائل الرحل، هناك دائماً السلطة التي يزاولها زعيم العشيرة أو القبيلة على أفرادها. بل وفي الهيئات الاجتماعية المدنية كالجمعيات والنقابات، هناك سلطة مجلس الإدارة ورئيس المجلس وهو يمثل السلطة الحاكمة فيها. بل أيضاً الهيئات الدينية والروحية، ويوجد أيضاً الرئيس الروحي للهيئة الدينية الذي يمارس السلطة داخلها بمعاونة لجنة أو مجلس.

بينما عرّف المفكر (انجلز) الدولة في كتابه (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) على أنها سيطرة طبقة على مجتمع؛ إذ إنّ الطبقات في المجتمع قد وصلت إلى مستوى تهدد فيه صراعاتها على مصالح ومنافع ذلك المجتمع. أما كارل ماركس فيرى الدولة على أنها عميل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

البرجوازية، وأن جميع أجهزة الدولة تصبح سواعد تمكن المالكين من التأثير، وأن السلطة الحديثة ليست سوى لجنة تدير الشئون المشتركة لكامل الطبقة البرجوازية. وأن ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) هو المصدر الأول الذي يعتمد عليه كل من يقيم نظرية هيجل في الدولة على أنها مثالية وميتافيزيقية يرى هيجل بأن الروح تحقق حريتها في الدولة وعبرها، والدولة عنده أحد منجزات العقل، ولا وجود للإرادة الفردية هنا لأن الدولة تعبر عن روح الجماعة والإرادة العامة. أشار قاموس المصطلحات السياسية المعبر عن الفكر الماركسي، إلى أن الدولة شكل تاريخي للتنظيم السياسي، يقسم المجتمع إلى مستغِلين ومستغَلين، أو إلى مستغلِين وشغيلة، وبصورة عامة يشير الفكر الماركسي إلى أنه طالما كانت الدولة شكلاً من أشكال دكتاتورية الطبقة السائدة، فإنها تمارس سلطتها كقوة قمعية، بمساعدة القوات المسلحة والمؤسسات القمعية الأخرى مثل الشرطة والمحاكم والسجون، وجوهر نمط الدولة واحد في جميع الحالات، أي حالات (الجمهورية، البرجوازية، الملكية الدستورية)، هو دكتاتورية الطبقة المسيطرة اجتماعياً واقتصادياً(بادي، وبيرنبوم، (د.ت):١٥).

ويعرف (إميل دوركهايم) الدولة بأنها فريق من الموظفين من نوع خاص، مرتبطين بالسلطة والهرمية، وعرّف ماكس فيبر الدولة بأنها منشأة سياسية سمتها مؤسساتية، وإن إشرافها الإداري يطالب بنجاح تطبيق القوانين باحتكار القهر المادي الشرعي، ويرى (فيبر) أن المجموعة السياسية هي مجموعة سيطرة تطبق أوامرها على إقليم معين، بوساطة تنظيم إداري يستخدم التهديد أو اللجوء إلى الإجبار المادي، أي استخدام القوة المادية (الاسود، ١٩٩٠ :١٣٧).

وبناءً على ما سبق، يتضح أن الدولة عند (فيبر) هي عقلنة المجتمع، والبنية والتجمع السياسي الذي يدّعي بنجاح احتكار الإكراه المادي المشروع. بينما يرى (مارسيل بريليو) الدولة بأنها الشكل الأهم والأكمل والأبرز للحياة الجماعية، وهي من صنع وإرادة الإنسان وعقله، وهو يركز جهوده وأفكاره في معضلة التنظيم السياسي، وينجح في ديمومة هذا التنظيم (صعب، ١٩٧١ :١٣٤). أما (شارلز تلي) فيعرف الدولة بأنها منظمات تتحكم بعملية القسر بشكل يميزها عن الجماعات العائلية والقرابية، وهي تتمتع بأسبقية واضحة في بعض المجالات على كل أشكال التنظيم الأخرى ضمن أقاليم واسعة (تلي، ١٩٩٣: ٦).

وفي الإطار نفسه، يرى (روبرت كارنيرو) الدولة تلك الوحدة السياسية المستقلة التي تجمع بين جنباتها وعلى أرضها الواحدة مستقرات ومجموعات بشرية، وتملك حكومة مركزية لها سلطة فرض الضرائب(كارنيرو، ١٩٨١: ٧). أما (انتوني غدنز) فيعرفها بأنها جهاز سياسي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يضم الحكومة والمؤسسات، بالإضافة إلى موظفي الخدمة المدنية، ويسيطر على حيز مكاني معين، ويدعم سلطته القانون والقدرة على استخدام القوة(غدنز، ٢٠٠٥: ٧٥٠)، ويتضح من خلال التعريف السابق، عدم ذكر أهم عنصر من عناصر الدولة وهو الناس، وهذا التعريف يشير إلى الحكومة، أي الجزء وليس الدولة التي هي الكل. كذلك يعرف (رايموند كارفيلد) الدولة بأنها مجموعة من الأفراد، يحتلون منطقة معينة بصورة دائمة ومستقلة شرعياً عن أية سيطرة خارجية، ولهم حكومة منظمة تأخذ على عاتقها تشريع القانون، وتطبيقه على جميع الأفراد والمجموعات الداخلة ضمن حدودها القانونية(كيتل، ١٩٦٢ :١٠٦).

عرف عبد الحميد متولي **الدولة** بأنها ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل قانوناً أمة تقطن أرضاً معينة، والذي بيده السلطة العامة(متولي، ١٩٥٢: ٢٠٥). وعرّفها فؤاد العطار بأنها ظاهرة سياسية وقانونية، تعني جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة بصفة دائمة ومستقرة، ويخضعون لنظام سياسي، وهذا ما يطلق عليه اصطلاحاً تعبير سيادة الدولة داخلياً وخارجياً(العطار، ١٩٦٦ :١٢٤).

المبحث الثاني: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي **الاسلامي:**

يتضح من مراجعة الأدبيات السياسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الغياب التام لأي أطروحة نظرية متكاملة للدولة العربية، موحدة كانت أم قطرية، وليس ذلك فقط، فبرغم الكم الكبير من الأدبيات التي تتناول القضايا السياسية فإنها أيضاً فقيرة من الناحية النظرية، على سبيل المثال: يستعرض عبد الإله بلقزيز التضخم السياسي في الفكر، حيث خرجت المسألة السياسية عن سياقها النظري الطبيعي، علم السياسة، وباتت شأناً عاماً يستطيعه كل كاتب؛ ولذلك آثاره الكبيرة على صعيد قيمة النتاج الفكري العربي والإسلامي، وأشار المفكر المغربي في الشؤون الإسلامية أحمد ولد محمد إلى أن الفكر النهضوي تنبه إلى أهمية القوة ومعادلتها بالنهضة، لكنه لم يربطها بفكرة الدولة أو بمتطلباتها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية. وإذا تعرض هذا الفكر لدعائم الدولة السياسية، فهو يربطها عادة بأفكار مثالية للوحدة الدينية أو القومية أو الوطنية، أكثر من ربطها بالقوانين والاقتصاديات والجيوش؛ لذلك ليس هناك تناول مباشر لموضوع الدولة في الفكر النهضوي العربي(النجّار، ٢٠١٣ :٥٩).

والتوصيف الدقيق لموقف الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر من قضية الدولة سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي، هو أن هذا الفكر وجد الدولة القومية أمراً واقعياً مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، في حين أن الدولة في الأصل يجب

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أن تنشأ من الواقع، وطبقاً لنظرة المجتمع إلى العالم والتصورات النظرية للدولة النابعة منه. لذلك لا يمثل هذا الفكر سوى رد فعل على الوجود الفوقي المفروض من الاتجاهات التي تركز على النموذج الغربي الحديث للدولة، وللاتجاهات التي ترتكز على النموذج الإسلامي التقليدي للدولة. وكلا الاتجاهين لا يمثل سوى نقل لنموذج مسبق قائم، ولا يعبر عن الواقع الفعلي للمجتمعات العربية والإسلامية في مرحلة النهضة الحديثة. ونتيجة لفشل كلا النموذجين ظهرت الاتجاهات التوفيقية في الفكر السياسي العربي، عموماً، وفي الموقف من الدولة خصوصاً.

إضافة إلى ذلك يتميز موقف الفكر العربي الحديث من مشكلة الدولة، بالانفصال بينه وبين الواقع. ففي حين أن هذا الفكر انقسم إلى معسكريْن أساسييْن، هما: المعسكر الإسلامي والمعسكر التغريبي، إلا أنه في الوقت ذاته اتخذ واقع الدولة العربية الحديثة مساراً مغايراً تماماً. وعلى أرض الواقع بدأت محاولات التحول إلى حالة الدول الحديثة مع بداية حكم محمد علي والي مصر في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، في ظل الخلافة العثمانية، ومع عشرينيات القرن العشرين، وهزيمة الامبراطورية العثمانية، وتقسيم الدول الغربية المنتصرة في الحرب الأوروبية العالمية الأولى لتركتها في المنطقة العربية، ظهرت الدول العربية طبقاً لنموذج الدولة القومية الحديثة (بلقزيز، ٢٠٠ :٣٢-٣٣).

وهذه الدول تم تكوينها بطريقة فوقية غير مرتبطة بالتطور الطبيعي لمجتمعاتها ولا لنظرته إلى العالم، فلم تمثل تلك الدول دولاً قومية حديثة بالمعنى الغربي الحديث، وإنما مثلت في الواقع دولاً نصف قومية نصف حديثة. لذلك لم تأخذ الدول العربية من مفاهيم الدولة القومية الحديثة سوى الحدود الثابتة، والهوية القومية القطرية، وبعض النظم الحديثة. فيما عدا ذلك وبدرجات متفاوتة ظلت تعتمد على العلاقات الذاتية القبلية والعرقية والمذهبية أو الطبقية في الحكم. وظهرت في ظل هذه الحالة نصف الحديثة تجارب توصف بالليبرالية، كما في حالة مصر خلال الفترة ١٩٢٣ إلى ١٩٥٢، وربما لبنان رغم المحاصصة الطائفية. وأخرى توصف بالاشتراكية كما في سوريا والعراق واليمن الجنوبي، في فترات مختلفة من النصف الثاني من القرن العشرين. كما ظهرت دول ملكية عديدة، كما في السعودية والأردن والمغرب إضافة إلى إمارات الخليج، ومثلما خلا الفكر الإسلامي في الحضارة العربية/ الإسلامية القديمة من تصورات نظرية لمفهوم الدولة، واكتفى بالتركيز على طبيعة نظام الحكم، تركزت الإشكاليات الأساسية في الفكر السياسي العربي الحديث على نظام الحكم أيضاً. فالإشكالية الأساسية التي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ركز عليها هذا الفكر هي العلاقة بين الدين والدولة، وانقسم الفكر العربي بخصوص هذه الإشكالية إلى معسكريْن، هما: المعسكر الغربي الذي يدافع عن العلمانية، بمعنى الفصل التام بين الدين والدولة. والمعسكر الإسلامي الذي يدافع عن العلاقة العضوية بين الإسلام والدولة، والتي تتبلور في مفهوم الشريعة الإسلامية (النجّار، ٢٠١٣ :١٢).

والإشكالية الثانية هي إشكالية الهوية، إذ تؤثر إشكالية الهوية بشكل أساسي على طبيعة الدولة، فالهوية الإسلامية تتناقض مع علمانية الدولة، والهوية القطرية تتفق مع مفهوم الدولة القومية، ولكنها تتناقض مع القومية العربية. والهوية القومية العربية تُطْرح أحياناً في إطار المزاوجة مع الهوية الإسلامية، وأحياناً أخرى في إطار ماركسي علماني أممي مستبعِداً للهوية الإسلامية. والإشكالية التالية في الأهمية هي إشكالية الديمقراطية، فالديمقراطية تعني عموماً حكم الشعب لنفسه إما مباشرة أو من خلال ممثليه، وبالنسبة للمعسكر الغربي هذا التطور يتعارض مع الارتكاز على الشريعة الإسلامية؛ لأنه يعني بأن القرار النهائي سيكون بيد الفقهاء، فبالنسبة للمعسكر الإسلامي لا يمكن التجاوز عن الشريعة الإسلامية ويظل المجتمع إسلامياً، فالديمقراطية هي فقط في إطار الالتزام بثوابت الشريعة الإسلامية، فيما عدا ذلك هناك مساحة متاحة للمجتمع للممارسة الديمقراطية، أما بالنسبة للمعسكر اليساري فالديمقراطية تؤدي إلى سيطرة رأس المال، وبالتالي نشأة الصراع الطبقي، ولذا يجب ضمان حقوق الطبقة العاملة قبل تحقيق الديمقراطية.

ليس هناك موقفٌ موحدٌ للاتجاهات الإسلامية من قضية الدولة في الفكر العربي الحديث، ويمكن القول أن هناك محطات رئيسية مرّ بها هذا الفكر ارتبطت بالمتغيرات الداخلية والخارجية. فنقطة البدء في هذا الفكر كانت اكتشاف التقدم الكبير الذي حققته الدول الغربية الحديثة، وبدء احتلالها العسكري للعالم العربي والإسلامي مع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي. فظهر الفكر الإصلاحي وظهرت معه التصورات التي تهدف إلى الاستفادة من النظم الغربية الحديثة في إدارة الدولة وتنظيمها؛ من أجل اكتساب القوة وتحقيق النهضة. ثم كانت المحطة الثانية عند سقوط الخلافة العثمانية، وظهور التصورات التي تهدف بشكل أساسي إلى الحفاظ على دولة الخلافة، وعلى السمات الجوهرية للنظام الإسلامي التقليدي. وفي مقابل ذلك ظهرت التصورات التي تدافع عن النموذج الغربي للدولة القومية، وترفض نموذج الخلافة. وفي المحطة الثالثة في ظل الصدام مع الدولة القومية الحديثة ظهرت التصورات التي ترتكز على مفهوم الحاكمية، وعلى التفسير الحرفي للنصوص. أما في المرحلة الأخيرة المعاصرة، فقد ظهرت التصورات التي ترى إمكانية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تحقيق التوافق بين الفكر الإسلامي وبين التصورات الليبرالية للدولة الخاصة بالديمقراطية والحريات الأساسية والأحزاب والمجتمع المدني (محمد، ٢٠٠٨: ١٧).

أشار عبد الإله بلقزيز في كتابه الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر عن وجود أربع إشكاليات فكرية حول مفهوم الدولة وعملها، وهي: إشكالية الدولة الوطنية لدى الإصلاحية الإسلامية، بجيلها الأول والثاني؛ وإشكالية دولة الخلافة لدى رشيد رضا (وقد دافع عنها رجال الأزهر أيضاً في معركتهم ضد علي عبد الرزاق)، ثم إشكالية الدولة الإسلامية مع حسن البنا والتيار الإخواني: الحزبي والفكري، وأخيراً إشكالية الدولة الثيوقراطية مع المودودي، وقطب، والخميني، ثم التيار الجهادي التكفيري. إنها الإشكاليات التي أنتجت الخطابات الأربعة الرئيسة في التاريخ الحديث والمعاصر للفكر الإسلامي: الخطاب الإصلاحي، والخطاب السلفي الشرعي، والخطاب الإخواني، ثم الخطاب الثيوقراطي: خطاب الحاكمية، وولاية الفقه، والجهاد داخل دار الإسلام (بلقزيز، ٢٠٠٠ :١٢).

فيما ظهر الإصلاحيين الأوائل في بداية القرن التاسع عشر ومنهم (محمد عبده، جمال الدين الافغاني، ورفاعه الطهطاوي) كمؤشر على بدايات فكر النهضة العربية الحديثة، ظهرت في هذه الفترة أعمال رفاعة الطهطاوي إثر رحلته إلى باريس، وخير الدين التونسي نتيجة لخبرته السياسية في كل من تونس والأستانة، والتي بحثت في تأخر المجتمعات الإسلامية وتقدم المجتمعات الأوروبية، وكيفية التغلب على هذا التأخر وتحقيق النهضة. وتلا ذلك أعمال العديد من المفكرين، مثل: الأفغاني ومحمد عبده، والتي قدمت تصورات نظرية للتوفيق بين النظرية العربية الإسلامية وبين الفكر الأوروبي الحديث، وقد اصْطُلِحَ على تسمية هذا الفكر عموماً بالفكر الإصلاحي أو الإصلاحي التوفيقي؛ لأنه لم يقدم تصورات تتقاطع بشكل جذري مع التراث، وإنما تصورات إصلاحية للتراث.

أن فكرة الدولة في الفكر السياسي العربي الحديث قد نشأت في ظل فكر الإصلاح الإسلامي، بدءاً من الثلث الأول للقرن التاسع عشر الميلادي، وكجزء منها. ولم تنشأ فكرة الدولة عن وعي الإصلاحيين بوصفها مسألة مستقلة، بل باعتبارها وسيلة من جملة الوسائل اللازم الاعتماد عليها لتجاوز حالة التأخر المزدوج، عن العصر وعن الماضي الزاهر. ويقر بأن الإصلاحية الإسلامية كانت أول من صاغ مقالة في الدولة، وفي المسألة السياسية، منذ إقفال موضوعات السياسة الشرعية، كما أن الفكر الإصلاحي دافع بشكل صريح عن نموذج الدولة القومية (أو الدولة الوطنية) الذي ينتمي إلى الفكر الأوروبي، ولا ينتمي موضوعياً إلى جملة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الموروث الإسلامي. وقد تركز الفكر الإصلاحي على النظم الإدارية والتنفيذية للدولة باعتبارها الأدوات اللازمة لتحقيق التقدم المطلوب. أما الجديد الذي جاءت به هذه التصورات فهو التأكيد على فكرة مدنية السلطة في الإسلام(النجّار، ٢٠١٣ :٥٠-٥١).

نظرية الدولة في الإسلام:

إن البداية الأولى لنظام الحكم والسياسة والدولة والمعاملات في الاسلام ، جاء كرد فعل مناهض لمل ما تمثله البداوة من تقاليد وأعراف وعادات جاهلية وأخلاق تجافي الحياة الحضارية. فجاء الاسلام بالعديد من المبادئ والأسس التي قامت عليها الدولة الاسلامية، ودار حولها الفكر السياسي الاسلامي، فعلى النقيض من لفكر المسيحي الذي قام أساساً على الفصل بين الدين والدولة اعتماداً على قول المسيح "أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله". فإن الدين الاسلامي نادى بعدم الفصل بين الدين والدولة حيث جاء مبدأ الارتباط والتلازم بينهما. فالإسلام هو دين ودولة في آن واحد. فهو على خلاف الديانات السماوية الأخرى التي تناولت وركزت على الجوانب الروحانية وأهملت الجوانب المادية، تحقيقاً للهدف الأسمى لديهم وهو أن الخلاص يتم بالروحانيات وليس بالماديات، فالإسلام على النقيض من ذلك كله فقد أحكم العلاقة بين الجسد والروح وجعلهما مكملين لبعضهما البعض، وصولاً بالنهاية إلى رضا الله الذي يُدخل الجنة.

فالإسلام لم يعرف انفصال السلطتين الدينية والمدنية بينهما، كما أنه لم يعرف الوساطة بين الفرد وربه، على غرار الوساطات التي كنا نراها في الحكم المسيحي إبان فترة العصور الوسطى، والتي كان القساوسة والبابوات المسيحيون يعتبرون أنفسهم أسهل وأقصر الطرق للوصول إلى السماء، والحصول منها على العفو والغفران للأفراد، وما صكوك الغفران التي كانت تعطى لهؤلاء الأفراد فتنجيهم من العذاب وعقاب السماء إلا دليل على انعدام الاتصال المباشر بين الفرد والرب كما كان رجال الكنسية يصورنها. فالشريعة الاسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع في الاسلام، والتي تتضمن مجالين: أحدهما خاص بالعبادات أو الشعائر. والآخر خاص بالمعاملات أو الشرائع. فمجال العبادات يتعلق بالأمور الروحانية وعلاقة الفرد بربه. أما المعاملات فمجالها علاقة الفرد مع غيره من الأفراد وفي تعامله مع الدولة، وهذان المجالات مرتبطان مع بعضهما البعض ومتكاملان. والرسول عليه الصلاة والسلام عندما أسس الدولة الاسلامية الأولى كان مبشراً بالدين ورئيساً للدولة في آن واحد. حيث باشر في هذه الدولة اختصاصات دينية مثل الدعوة إلى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره، كذلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اختصاصات الرئيس مثل اعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات ورئاسة الجهاز التنفيذي والقضائي (البياتي، ٢٠٠٣ :٣٣).

والاسلام لم يتضمن مجرد المبادئ الأخلاقية أو الوصايا التي ينتهجها المؤمن، إنما جاء بالعديد من القوانين المحكمة التي جاءت بها الشريعة، والتي تمثل مبادئ عامة مع ترك الباب مفتوحاً لتفسير هذه المجالات على أساس تلك القواعد العامة. والمصدر الأساسي للتشريع هو القرآن وجاءت السنة لتفسيره، وفتح الباب للاجتهاد بصور مختلفة مراعاة لتغير الظروف والأحوال (موسى، ١٩٩٤ :١١).

فمع وجود هذه القوانين العامة والمبادئ الأساسية تم ترك التفصيل للظروف الخاصة لكل مجتمع عن طريق الاجتهاد فيما لا نص شرعي عليه. وعليه فقد تميز الاسلام بالمرونة، وبأنه دين يتماشى مع كل عصر وكل زمان حيث يمكن تطبيق أحكامه عبر العصور المختلفة. وأكد العديد من الكتاب الغربيون على الميزة الفريدة التي يتمتع بها الاسلام والتي ترفض مبدأ الفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا. فيقول المستشرق الغربي الدكتور شاخت في هذا الصدد إن الاسلام يعني أكثر من دين، إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً. ومن إستقرأ آيات الأحكام في القرآن تبين أن أحكامه تفصيلية في العبادات وما يلحق بها من الأحوال الشخصية والمواريث، لأن أكثر أحكام هذا النوع تعبدي ولا مجال للعقل فيه ولا يتطور بتطور البيئات، وأما فيما عدا العبادات والأحوال الشخصية من الأحكام المدنية والجنائية والدستورية والدولية والاقتصادية فأحكامه فيها قواعد عامة ومبادئ سياسية لم يتعرض فيها لتفصيلات جزئية إلا في النادر لأن هذه الأحكام تتطور بتطور البيئات والمصالح، فاقتصر القرآن فيها على القواعد العامة والمبادئ الأساسية ليكون ولاة الأمر في كل عصر في سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم في حدود أسس القرآن من غير احتدام بحكم جزئي فيه. وانطلاقاً من هذه المبادئ والأسس في الاسلام، والتي أساسها الشريعة الاسلامية، وأهم النظريات الاسلامية التي قيلت في نشأة الدولة والحكم والسلطة (البياتي، ٢٠٠٣ :٣٣).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نشأة الدولة في الاسلام

تمثل الدولة في الاسلام مكانة سامية ومهمة، وذلك لأن التشريع الاسلامي لا يتحقق على أرض الواقع إلا من خلال دولة تحميه وتنظمه. وفي هذا يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله فالواجب اتخاذ الإمارة قربة يتقرب بها إلى الله تعالى، هذا فضلاً عن حاجة المجتمعات للسلطة العامة المتولية فصل الخصومات وتنظيم أمر الجماعة من خلال سن القوانين التي تحكم سلوك الأفراد، ويقوم هذا الأساس على التعاقد، والعقد هنا يتم بين الرعية (الشعب) والحاكم والذي هو الخليفة أو الأمير، وذلك بهدف التعاون على البر والتقوى ودفع الاثم والعدوان (أبويحيى، ٢٠٠٤ :١٥٦).

والعقد في الاسلام هو عقد رضائي يبرم بين الطرفين بالاختيار والارادة الحرة، فهو بمثابة توكيل من الأمة أو المجموعة للفرد الذي اختاره هذا المجموع بحرية وإرادة مطلقة ليكون حاكماً عليهم، ومنفذاً لشريعة الله بينهم، راعياً لشؤونهم، عاملاً على توفير أسباب السعادة لهم في حياتهم. والدولة في الاسلام تقوم على ثلاثة أركان أساسية، والتي تعتبر مكملة لبعضها البعض ولا يمكن للدولة الاسلامية أن تقوم بدون احداها.

الركن الأول: الشعب: مواطنو الدولة الاسلامية:

ويقصد بالمواطنين هنا كافة الأفراد المقيمين على أرض الدولة الاسلامية، والذين يكتسبون حق المواطنة بإحدى طريقتين: إما عن طريق عقد الاسلام بأن يصبح مسلماً، أو عن طريق عقد الذمة ممن يقيمون في دولة الاسلام ولكنهم غير مسلمين وهم يتمتعون بحماية الدولة لهم مقابل دفع جزية لبيت مال المسلمين. ويشترط الحصول على لقب المواطنة في الاسلام الاقامة فعلاً في الدولة الاسلامية أو حكماً، ذلك بأن يكون سكنه الأصلي في الاسلام، لكنه يقيم فعلاً في دولة أهرى لسبب مؤقت(أبويحيى، ٢٠٠٤ :١٥٦).

الركن الثاني: الاقليم : دار الاسلام:

لا تقوم الدولة إلا على اقليم يستقر عليه مواطنوها ، وتقوم فيه مؤسسات الدولة . وقد مدح الله عز وجل الأنصار لأنهم اتخذوا دارهم موطناً للعقيدة فقامت بهم دولة العقيدة ، وبالتالي حصل التلازم بين الأرض والعقيدة . حيث قال الله عز وجل في ذلك **"الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ**

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ" (سورة الحشر، آية :٩) ويقوم مفهوم دار الاسلام على مجموعة الدول التي غالبيتها من المسلمين ، وتظهر فيها شعائر الاسلام بما يشمل الأرض والسماء وما تحمله الأرض وما في بطنها (أبويحيى، ٢٠٠٤ :١٦٠).

الركن الثالث: السلطة العامة:

تعد السلطة العامة هي المميز للأمة عن الدولة، فبدون السلطة تظهر الأمة باعتبارها حقيقة اجتماعية، أما الدولة مكتملة الأركان فهي حقيقة قانونية. والسلطة هي القدرة على الإلزام بما أصدرت من أوامر ونواه. وتتميز هذه السلطة بعدة مميزات أهمها (العويمر، ٢٠٠٩ :٢١٦-٢٢٠):

١. أنه لا يوجد منافس لها داخل حدود الدولة.
٢. أن سلطتها عامة على كافة الأفراد والمؤسسات وأراضي الدولة.
٣. تتفرع إلى سلطات ثلاثة: التنفيذية والتشريعية والقضائية.
٤. أنها سلطة حقوقية بيدها الحق لوضع القواعد الحقوقية الآمرة والناهية. ومن هنا كان الحكم الشرعي في الاسلام يستند إلى (البيعة) الدالة على الرضا الشعبي.

نشأت الدولة، في الحالة العربية /الإسلامية، في فترة تقل عن عشر سنوات، هي الفترة التي امتدت من الهجرة حتى فتح مكة ووفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، واستقرت بشكل كامل من حيث السيادة على حدودها السياسية في فترة الخلفاء الراشدين. لذلك لم تكن المشكلة التي واجهت المسلمين هي الرد على سؤال كيف ننشئ الدولة؛ لأنها كانت قائمة فعلاً وكان النموذج الأساسي قد تم إرساؤه فعلاً، وإنما السؤال كان كيف يمكن إدارة الدولة لتحقيق أهدافها. فالدولة الإسلامية في واقع الأمر نضجت سريعاً، وتحولت إلى مرحلة الاستقرار في عصر الخلافة الإسلامية وانتقلت إلى مرحلة الدولة الوراثية منذ العهد الأموي وحتى نهاية العهد العثماني. ووضع الإسلام أسس للنظام السياسي ونظام الحكم، أكدّ على مفهوم أو مضمون الخلافة، الأمر الذي يدعو البعض للتساؤل عن السبب في التركيز على الخلافة؟، الواقع إذا كان الفكر الغربي المسيحي في العصور الوسطى قد دار حول مفهوم الصراع بين السلطتين الدينية والدنيوية، فإن الفكر الإسلامي دار أساساً حول مفهوم الخلافة الذي يمثّل الرمز المشخص للترابط بين السلطتيْن. ويقصد بالخلافة سلطة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم. فكأنها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تعبر عن رأس الدولة الذي عليه تدبير شئونها – أي سياسة الدنيا- كما عليه أيضاً تدبير ما يتعلق بالشؤون الدينية – أي حراسة الدين- وقد اهتم الفكر الإسلامي بهذا الموضوع على أساس أنه إذا صلح الرأس صلح الجسد، وإذا صلح الحاكم صلحت الجماعة، وقد كان الرسول هو المثل الأعلى في بداية الإسلام، ومن ثم وصلت الدولة الإسلامية لقوتها العظمى في عهد الخليفة عمر، وخلال ٣٠ سنة وصلت إلى قلب الدولة الرومانية في مصر وسوريا، وذلك في فترة اتباع تعاليم الدين. ونظام الخلافة في الإسلام يتميز عن أي خلافة أخرى في السلطة السياسية بأنه يعني خلافة النبوة، فالخليفة لا يتولى سياسة الدنيا فقط بل حراسة الدين أيضًا، فهو رمز مشخص لوحدة الأمة الإسلامية. كما كان الرسول مبشراً بالدين الإسلامي ورئيساً للدولة الإسلامية، فإن الخليفة أو الإمام هو رئيس الدولة الإسلامية، وحارس للدين الإسلامي من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم(مجاهد،٢٠١٣: ١٧٣).

ويذهب الكثير من أهل العلم وأرباب الفكر الإسلامي إلى عدم وجود نصوص شرعية من الكتّاب والسنة تبيّن طريقة معينة لإقامة وإعلان الدولة أو الخلافة، ومن ضمن المؤكدين على هذا الأمر المفكر الإسلامي المعاصر حاكم المطيري(*)، والذي يرى ألّا دليل على أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد حدد طريقة معينة لإقامة الخلافة من بعده، وإنما أوجب النبي صلى الله عليه وسلم إقامة الخلافة، وحدد طبيعة النظام السياسي في الإسلام التي تقوم على الشورى، مشيراً إلى القول بأنّ إقامة الخلافة عبادة كإقامة الصلاة، وهذا مجرد رأي لا دليل معتبر عليه من كتاب ولا سنة، فالخلافة فرض واجب كفروض الكفايات التي لا تعبد في طريقة أدائها، والصحابة هم أول من أقام الخلافة بعد عهد النبوة، وقد اجتمعوا في السقيفة، وتشاوروا فيها، وارتفعت أصواتهم، واختلفوا فيها حتى قيل: (منا أمير ومنكم أمير)، وحتى قال أبو بكر: إن العرب لا ترضى إلا بهذا الحي من قريش، وعلى أثر ذلك لم يدّع أحد بأن النبي صلى الله عليه وسلم جعلها عبادة لا اجتهاد فيها، أو أنّه حدد لهم طريقة للاختيار (التميمي، ٢٠٠٧).

يستنتج مما سبق، أن مفهوم الدولة في الإسلام يختلف تماماً عن المفهوم الغربي، حيث يركز بالدرجة الأولى على مفهوم الجماعة الإسلامية، وتحقيق الترابط، ومبدأ الوحدة الاجتماعية،

(*) حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ نوفمبر ١٩٦٤، أستاذ التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت فقيه محدث وكاتب ومفكر إسلامي وناشط سياسي له العديد من الكتب والبحوث والمقالات الشرعية التي تهتم بالشأن السياسي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وذلك من خلال توجيه نبينا صلى الله عليه وسلم: عليكم بالجماعة فإنّ يد الله مع الجماعة، وبالتالي فإنّ العدالة في المفهوم الإسلامي هي أساس الملك والحكم، لكن مع اختلاف تطبيق مبدأ العدل نسبياً من جهة، ومن حالة ومن زمان إلى آخر، فلا يكون تطبيقه مطلقاً أو كاملاً، إلاّ بوجود حاكم صحيح الإيمان، وراجح العقل، يتمتع بقدرات يتميز فيها عن غيره من الآخرين.

المبحث الثالث: نظريات نشأة الدولة في الفكر السياسي الغربي

تتمثل رؤية المفكرين في الفكر الغربي حول أهداف الدولة الحديثة، وإن التساوي لا يتحقق مع حالة الطبيعة التي تقوم على أساس الحرب الدائمة والفوضى والخوف، وهذا ما يؤدي إلى فناء الجنس البشري. ولذلك كان من الضروري أن يبحث الإنسان عما يساعده على تحقيق الأمن والاستقرار والسلام. لقد اعتبر (هوبز) حالة الطبيعة حالة حروب ونزاعات بين الأفراد، وهي ما سماها بحرب الكل ضد الكل، لذلك كان لزاماً وقف استشراء العنف، والانتقال بالتجمع البشري إلى مجتمع الدولة المنظمة، والوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الانتقال هو التعاقد الاجتماعي الذي يضمن السلم والأمن بوجود حاكم يكون خارج هذا العقد، حيث يتنازل الأفراد برضاهم عن بعض حقوقهم الطبيعية لفائدة الحاكم، قصد تحقيق المنفعة العامة. وهذا التوافق بين الشعب والحاكم أدى إلى نشوء الدولة. والحاكم في نظر (هوبز) لا يمكن أن يأتي بتصرف يخالف المصلحة العامة؛ لأنه بعيد عن الوقوع في الخطأ، وبالتالي يفرض تصور (هوبز) الخضوع التام لهذا الحاكم.

ويعد (هوبز) أول من عرف الدولة على أنها شخص. فقد وجد ذلك أمرًا ضروريًا للأسباب التالية (البكاري، ٢٠١١):

- طالما أن الإلزام المشروع الوحيد، هو الإلزام الذاتي، فإن حرية الإنسان في حالة الطبيعة لا بد أن تخضع للحكومة بصورة ما، وذلك لن يتحقق إلا عن طريق الأوهام التي تقول إن تشريع صاحب السيادة هو تشريع ذاتي للرعية. وعن طريق هذا الاتحاد لقوى وملكات كل واحد من الرعية، يستطيعون الدفاع التام والمحافظة على السلام العام.
- غاية الدولة هي الحرية (نص اسبينوزا): يشير (اسبينوزا) في هذا النص إلى أن الغاية التي أنشئت من أجلها الدولة، هي حماية حرية الأفراد وسلامتهم وفسح المجال أمام طاقاتهم وقدراتهم البدنية والعقلية والروحية. إن تحقيق هذه الأهداف يقتضي تنازل الفرد عن حقه في أن يسلك كما يشاء. مقابل هذا التنازل يتمتع الأفراد بحرية كاملة في التعبير عن آرائهم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأفكارهم، مع بقائهم متمتعين بهذا الحق مادام تفكيرهم قائماً على مبادئ العقل واحترام الآخرين، وما دام الفرد لم يقم بأي فعل من شأنه إلحاق الضرر بالدولة.

الدولة تجسيد للعقل (هيجل): ينطلق (هيجل) من محاولة إبراز قصور التقليد الفلسفي السياسي التعاقدي، بجعل غاية الدولة تقف في حدود تحقيق الأمن والحرية والملكية الخاصة. إن الدولة غاية في حد ذاتها، باعتبارها نظاماً أخلاقياً يكون في احترامه احتراماً للعقل، باعتبار الدولة تجسيد للعقل، لذلك كان من الواجب الانخراط في الدولة؛ فلا وجود لحرية الأفراد في غياب حرية الدولة، فمن الدولة يستقي الأفراد حريتهم.

إن اقتصار دور الدولة على تحقيق غايات خارجية (السلم، الملكية الخاصة، الحرية) يجعل الانتماء إلى الدولة مسألة اختيارية، والحال في أنّ علاقة الفرد بالدولة أوثق وأوطد. فمصير الفرد أن يعيش في حياة جماعية، هكذا تختفي النزعة الفردية في التصور الهيجيلي للدولة، والذي يجعل لها سلطة مطلقة تسحق الفرد تحتها، كما أنها ذات سيادة وروح كُلّيتيْن. ولا يوافق (هيجل) على الفكرة الليبرالية، التي تذهب إلى أن أصل المجتمع هو اجتماع أفراد أحرار ومتساوين وعقلانيين، واتفاقهم على إيجاد نظام يكفل حقوقهم ويحميها. فالحقيقة أن الفردية والحرية والحقوق وتساويها ليست موجودة في سابقا في حالة الاجتماع البشري، ولا يأتي النظام السياسي ليحميها، فهي أشياء من صنع الاجتماع السياسي نفسه، وبالتالي لا يمكن الذهاب إلى أن النظام السياسي ظهر إلى الوجود لحفظها وحمايتها؛ لأنها ليست أسباباً لظهور السياسة، بل هي أهداف يحققها التفاعل السياسي. لقد صادرت الليبرالية على ما تريد إثباته، إذ افترضت وجود الحريات والحقوق قبل الاجتماع السياسي، في حين أن هذه الأشياء هي الغايات النهائية للاجتماع السياسي (ياسين، ٢٠٠٦).

وتتضح مواجهة هيجل لنظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي من تناوله لمفهوم الحرية. فتفترض هذه النظريات وجود الحرية كاملة في الحالة السابقة على التنظيم السياسي، وهذه الحرية الكاملة تدفع الناس إلى الصراع، وتكون حرباً للكل ضد الكل. ولكي يتم التغلب على هذا الوضع يتفق الناس ويجمعون على التنازل عن جزء من حرياتهم الأصلية في سبيل إنشاء نظام سياسي، يعمل على تحقيق الأمن والردع وتطبيق القانون. حالة الاجتماع السياسي إذًا هي حالة تخلٍّ عن جزء من الحرية ومن الحق الطبيعي للأفراد. ومن هنا يذهب (هيجل) إلى أن الليبرالية تنظر إلى الدولة على أنها قيد خارجي على حرية المرء، ونظام فرضته ضرورة خارجية، وليس نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي للبشرية. وعلى الجانب الآخر، فإن الأفراد لا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يتخلون عن جزء من حرية أو حق للدخول في النظام السياسي، بل يتخلون عن الإرادة الهوجاء والعنف والهمجية الناتجة عن اختفاء النظام السياسي. فليست هناك حريات أو حقوق قبل الاجتماع السياسي (فيبر، ٢٠١٦).

ويرفض (هيجل) القول بأن اختفاء الدولة في حالة الطبيعة الأولى، كان اختفاء لأي اجتماع سياسي أو تعاون اجتماعي من أي نوع. فقد بحث (هيجل) نفسه في التاريخ عن فترات اختفت فيها الدولة، وجعلها معياراً للحكم على مفهوم حالة الطبيعة الأولى لدى نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. ففي محاضراته في فلسفة التاريخ تناول (هيجل) فترة الانتقال التاريخية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ففي هذه الفترة لم تكن الدولة الحديثة قد ظهرت بعد، كما اضمحلت فيها سلطات الملكيات القديمة، وكانت فترة وسيطة بين فترتين تاريخيتين شهدتا دولاً كبيرة قوية، هي فترة العصر القديم الذي شهد دول مصر والصين والهند واليونان والرومان، وفترة العصر الحديث الذي شهد ظهور دول أوروبا الحديثة. في فترة اختفاء الدولة في العصور الوسطى شهد المجتمع الأوروبي صعود العديد من طوائف واتحادات التجار والحرفيين والفرسان والنبلاء؛ وذلك لمواجهة حالة الفوضى واللانظام واختفاء الدولة. فعندما وجدت حالة طبيعة أولى حقيقية في التاريخ، أي حالة اختفاء للدولة، لم تكن هذه الحالة مكونة من أفراد متصارعين كما تذهب الليبرالية، بل من تنظيمات اجتماعية وطوائف ونقابات ذات طابع خاص (البكاري، ٢٠١١).

ويستعرض (ماكس فيبر) في بداية الفصل الثاني من كتابه العالم والسياسي نظرية في خصائص مشروعية السلطة في المجتمعات؛ حيث اعتبر أن الدولة هي المعبر الفعلي عن علاقات الهيمنة، وذلك وفق نموذج سياسي معين؛ إذ تتنوع أشكال الممارسة السياسية بتنوع البعد التاريخي للمجتمعات. وفي هذا الصدد يمكن النظر إلى تاريخ الدول/السلطة/المشروعية بما هو تعبير عن السلطة كمؤسسة حاكمة وقائمة في التاريخ. وأولى هذه السلطات؛ تلك التي يمثلها الأمس الأزلي من خلال الاحتكام إلى العادات والتقاليد. وهذا ما يبرر ذلك الاحترام والتقديس الذي يحف تلك الأعراف السائدة في هذا التجمع القبلي أو الاجتماعي؛ حيث تبرز هذه السلطة التقليدية في شخص الأب الأكبر أو السيد. أما ثاني هذه السلطات؛ فتلك المبنية على المزايا الشخصية لفرد ما، لكونه يتمتع بكاريزمية تجيد لفت الانتباه إليه مادام يتمتع بقدرات خارقة تجعله ملهماً وبطلاً في أعين من يحيطون به؛ مما يكسبه هالة من الوقار والاحترام والثقة تجعل منه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

زعيماً لهذا التجمع البشري. وهذا النوع من السلطات هو الذي مارسه الأنبياء؛ أو قائد الحزب أو الديماجوجي الكبير(فيبر، ٢٠١٦).

إن دوافع احتكام الناس إلى السلطة منبعه خوف الناس من الأشخاص الذي يتولوا السلطة أو ذلك الأمل الذي يحيا في كل فرد بالجزاء الذي قد يحصل عليه سواء دنيوياً أو في العالم الآخر. ويمكن القول أن تبرير مثل هذه المتمثلات يكتسب أهمية كبرى بالنسبة لبنية السيطرة؛ بل من الأكيد أن مصادفة مثل هذه النماذج في الواقع يعد أمراً نادراً جداً؛ ومع ذلك لم يعد ممكناً الحديث باستعراض كل تفاصيل هذه النماذج إلا بدمجها في إطار النظرية العامة للدولة (ياسين، ٢٠٠٦).

وأشار ميكافيلي إلى أن الدولة شكلٌ من أشكال التنظيمات التي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية، وذلك بوسائل وطرق مختلفة وطبائع متعددة، فلا يمكن تصور حياة اجتماعية منظمة دون وجود سلطة سياسية وراءها. ويعد ميكافيلي من الأوائل الذين فكروا في إشكالية السلطة وطبيعتها داخل الدولة، بعد أن تم استقلال الدولة الأوربية عن سلطة الكنيسة؛ وهو ما يصطلح عليه بنموذج الدولة الحديثة التي أصبحت ترتبط بشخص الأمير وقدراته في استخدام كل الوسائل الممكنة المشروعة وغير المشروعة، القانونية وغير القانونية، بتحقيق الوحدة وإرساء القوانين(البكاري، ٢٠١١).

فالدولة حسب ميكافيلي غير منفصلة عن الأمير الذي يحكمها، فهما شيء واحد. لهذا قدّم ميكافيلي مجموعة من النصائح للأمير من أجل توطيد سلطته السياسية، عبر استغلال الفضائل الحميدة والرذائل، وتوظيف الوسائل المتاحة، شريطة ألا يفقد الأمير حب شعبه له؛ لأنه قد يحتاج هذا الحب في وقت الشدائد، وهذا ما يجعل الأمير يتعامل وسط الناس بحيطة وحذر، حيث إنّ هناك طريقتيْن في ضبط الحكم، الطريقة الأولى هي الطريقة القانونية والتي تعتمد أو تستند إلى ما هو قانوني. أما الطريقة الثانية فهي طريقة القوة، والتي من خلالها يستطيع الأمير إرهاب وتخويف الأعداء، لهذا على الأمير أن يعرف كيف يحكم، وكيف يتصرف انطلاقاً من هاتين الطريقتين، فممارسة السياسة حسب هذا الطرح تكون بحب الطبائع البشرية، فالأمير يحكم بوفاء وإخلاص مع وجود الناس الأخيار، وطبعاً ليس كل الناس مثل ذلك، فمنهم الأشرار، وهؤلاء يستوجب معهم نوعاً من السلطة التي تحول دون هذا الشر (ميكافيلي، ٢٠٠٨).

فيما يذهب (مونتسكيو) في كتابه روح القوانين إلى التمييز بين ثلاث وظائف أساسية للدولة، هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. الأولى متمثلة في البرلمان، وهي التي تشرع القوانين داخل الحياة في الدولة. أما الثانية فتتمثل في الحكومة، والتي تكون

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بتنفيذ تلك القوانين، كما تعمل أيضاً على توفير شروط الأمن للمواطنين. أما الثالثة فيتجلى دورها في تطبيق تلك القوانين وممارستها، وهذه الوظيفة الأخيرة كما يقول (مونتسكيو) هي الكفيل بضمان الأمن والحرية. لهذا يذهب (مونتسكيو) إلى الفصل بين هذه السلطات، من أجل أن يتأتى جو الأمن والحرية والمساواة، حيث تداخل هذه السلطات حسب (مونتسكيو) قد يؤدي إلى الجور والظلم وإهدار حقوق المواطنين وسلب حرياتهم. ولذلك وجب استقلال كل من السلطة التشريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، بحيث لا يجوز لهذه الأخيرة أن تصدر أحكاماً كما لا يجوز لها أن تعرقل الأحكام التي أصدرها القضاء أو الحكومة (ياسين، ٢٠٠٦).

والأمر نفسه بالنسبة للسلطة القضائية، في ألا تتدخل في اختصاصات السلطة التنفيذية، وأيضاً الأمر ذاته بالنسبة للسلطة القضائية مع السلطة التشريعية بمعنى ألا يكون المشرع قاضياً، فهذا قد يؤدي إلى تعذر قيام العدالة والمساواة والتي قد تضيع معها كل القوانين والمراسيم من جهة، ثم الأحكام التي هي من اختصاص القضاء من جهة ثانية. بهذا وجب أن يستقل القضاء عن السلطة التشريعية حتى يتجنب الظلم والطغيان. وهذا لا يعني الانفصال المطلق والتام بين هذه السلطات، بل إن هناك في الحقيقة تعاون وتعاضد فيما بينها. فكل واحدة من هذه السلطات تكمل الأخرى، فالسلطة التشريعية أو البرلمان هي الرافد الأساسي الذي يستند إليه القضاء في إصدار الأحكام، وهذه الأحكام بالضرورة تحتاج إلى تنفيذ، والذي يتولى هذه المهمة هو الحكومة أو السلطة التنفيذية (غليون، ٢٠٠٧ : ٥٥٧).

من هنا يمكن القول أن التكامل بين السلطات طبيعي، بالإضافة إلى كل هذا يجب على الدولة أن توفر لمواطنيها حقاً آخر يرتبط في الواقع ارتباطاً وثيقاً بحق الحرية، ألا وهو حق الأمن والرعاية ضد الأخطار الخارجية. والدولة هي مجموعة من الأجهزة (حسب ألتوسير): طرح تجديد الفكر الماركسي إشكالاً نظرياً فيما يخص مسألتيْن: الأولى تتعلق بأن كل محاولات التجديد التي لحقت الماركسية اتهمت بتحريف أصول الماركسية. والثانية تتعلق بأن مسألة طرح الماركسية من جديد في المجتمع بعيد عن أفكار ماركس بعشرات السنين؛ معناه إعادة النظر أو على الأقل تكييف الفكر الماركسي مع معطيات العصر. وفي هذا الصدد يحضر (لوي ألتوسير) كأهم منظّر للنظرية الماركسية. وفي هذا النص يكشف (ألتوسير) عن الأبعاد الأيديولوجية لأجهزة الدولة، مستثمراً في ذلك العديد من المفاهيم الماركسية، من خلال استحضار مفهوم الصراع والهيمنة والتحكم والمراقبة والقمع والعنف (ياسين، ٢٠٠٦).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومن هذا المنظور يميز (ألتوسير) بين نوعيْن من الأجهزة التي تحكم بها الدولة؛ النوع الأول يرتبط بجهاز يتمثل في الجيش والشرطة والسجون؛ حيث يمثل جهازاً عنيفاً تتم بواسطته قمع كل أشكال الانحراف والتظاهر؛ أي أن الدور المناط بهذا الجهاز هو شلّ حركة المجتمع نحو الثورة. أما النوع الثاني فيرتبط بجهاز آخر أكثر تكتما تُسَرِّب من خلاله الدولة إيديولوجيتها الخاصة، وفق الشروط والظروف التي تسمح لها بذلك؛ وفي هذا الإطار يمكن إدراج كل مؤسسات الدولة: مؤسسة دينية، مدرسية، قانونية، إعلامية. وإن كل هذه المؤسسات تمارس الدور المكمل لما تقوم به أجهزة الدولة القامعة، التي -إنْ كانت تمارس العنف المادي- فهذه المؤسسات الأخيرة تمارس نوعاً من التعنيف الأيديولوجي من خلال ما تمارسه من إكراه فكري؛ بل السلطة التي تمتلكها تبقى في كل المجتمعات متخفية لكونها إما تخاطب الجانب الوجداني وإما الإلزامي (الدين، القانون) في الإنسان؛ ومن ثم، فهذه الأشكال الإيديولوجية لا بد وأن تتكامل فيما بينها لتنتج شكلاً قمعياً للدولة.

ويمكن القول على سبيل افتراضي، إنّ تصور طبيعة السلطة السياسية يختلف عُدّة ونتائجا عن التصور (الألتوسيري) لأشكال أجهزة الدولة وممارستها لفعل القمع. وهنا يجب أن يشار إلى أن (فوكو) ينطلق من فرضية تقول: إن الاستراتيجيات وعلاقات القوى المتعددة التي تتداخل فيما بينها، هي التي تخلق سلطة الدولة ومؤسساتها. ومن هذا المنطلق، فإن السلطة عند (فوكو) لا تعبر عن شكل متعال عن مجال اشتغالها، بل عن شكل محايد، يطلق على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين (ياسين، ٢٠٠٦).

إن التصور الكلاسيكي للسلطة ظل محصوراً في مجموع الأجهزة والمؤسسات التي تتمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، سواء عن طريق العنف أو عن طريق القانون. ولكن (فوكو) رفض هذا التصور بدعوى أن الانطلاق من فرضية سيادة الدولة في إطار الشرعية والهيمنة معناه الوصول إلى الشكل النهائي للسلطة، وعليه، فإن الذي يهم، حسب (فوكو)، هو البحث عن أشكال تغلغل وتواجد وتصارع مجموعة من القوى داخل مجتمع ما؛ لتفرز شكلاً مهيمناً ما. ويقول: يبدو لي أن السلطة تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايدة وتعمل فيه، وإنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات التي لا تنقطع. ولا يخفى أن القول بحتمية الصراع معناه التوسل بخطط واستراتيجيات تضمن دوام المنافسة، والصراع مع الخصم من أجل الهيمنة. يشير فوكو بقوله:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أنه يجب تحليل السلطة كشيء متحرك، لا يمكنه الاشتغال إلا عن طريق التسلسل، فهي ليست محلية وليست بيد أحد، بل تشتغل في إطار شبكة، ومن ثم تضمن حركة الأفراد بجعلهم مستعدين للخضوع أو ممارسة السلطة. والقول بشبكية السلطة معناه الإقرار بعدم جدوى البحث عن السلطة في النقط المركزية للدولة، كما تمثلها المؤسسات، بل من الضروري الالتجاء إلى أكثر النقط الهامشية لأنها أكثر فاعلية.

ومن هذا المنظور، يؤكد فوكو على اعتبار السلطة نوعاً من المعرفة الاستراتيجية الموجَّهة والموجَهة، فلا تشتغل السلطة إلا على نحو معرفة، والمعرفة هي التي تضمن سيادة السلطة. ولهذا يمكن القول أن السلطة متواجدة في كل مكان وزمان نظراً لقدرتها على التولد في كل لحظة؛ إذ بمجرد ما تنبع معرفة ما (علمية أو غير علمية) لا بد وأن تظهر في شكل سلطة معينة بالغة التعقيد، لدرجة يصعب تتبع أصول نشوئها(غليون، ٢٠٠٧ : ٥٥٤).

ويعبر كتاب العالم والسياسي لـ(ماكس فيبر) عن إشكالية جدلية يحياها المجتمع المعاصر؛ بين تدخل العلم في شؤون المجتمع ومحاولات تغييره نحو الأحسن، وبين رؤية السياسي الذي يمارس نوعاً من الهيمنة في إطار من المشروعية، فالسياسة عند (فيبر) وإن كانت تحيل في دلالاتها على مظاهر كثيرة ترتبط بوسائل التدبير والتحكم، فإنها تحيل بشكل أساسي على مفهوم الدولة كقيادة سياسية لتجمع بشري في جغرافية معينة، وإن وسيلة الدولة المثلى عند (فيبر) هي العنف كضامن وحيد لهيمنة الدولة. غير أن هذا العنف وإن كان ليس وسيلة الدولة الوحيدة، إلا أنه أكثر أسلحتها نجاحه في قيادة المجتمع ولممارسة السلطة، مادام أن تاريخ البشرية كشف عن محاولات التعنيف لضمان السلم الاجتماعي. من هذا المنطلق فإن السياسي يتوق إلى السلطة، إما لأنها وسيلة لتحقيق غايات مثالية وإما أنانية منه وإما لذاتها؛ من أجل إشباع الشعور بالفخر الذاتي والرغبة في الوصول إلى السلطة وامتلاكها، وإن الاحتفاظ بها يعني بالضرورة أن الدولة/السلطة تعتمد على علاقة أساسية تربط بها هيمنة الإنسان على الإنسان من خلال العنف المشروع (فيبر، ٢٠١٦).

ولا يمكن النظر إلى الفكر الماركسي إلا من داخل علاقاته مع فلسفة هيغل. والواقع أن ماركس أخذ عن هيغل في كثير من أطروحاته، دون أن يمنعه ذلك من إعادة النظر في التصور الهيغيلي للتاريخ والدولة. إذ كان هيغل قد أقر بأن التاريخ قد انتهى مع الدولة الروسية، معبراً عن انصهار العقل في الواقع والواقع في العقل، فإن مثل هذا التصور لا يخفي عن نفسه البعد التبريري والاختزالي للتاريخ. فالدولة في نظر إنجلز ليست هي الصورة المطلقة لظهور العقل في التاريخ وفي الدولة، بل إنها نتيجة تصارع قوى عديدة داخل هذا المجتمع أو ذاك، في مراحل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تطوره. وهذا يعني تماشياً مع التصور الماركسي، أن التناقض والصراع هو المحدد الأول والأخير الذي تم من خلاله فصل طبقات المجتمع تبعاً للمصالح الاقتصادية لكل طبقة، ومن هنا يمكن فهم أساس قيام الدولة كطرف للمصالحة بين الأطراف المتنازعة، ومن ثم تنصّب نفسها فوق المجتمع. ولهذا السبب يمكن فهم حاجة كل المجتمعات إلى الدولة، إذ إن كل إفرازات المجتمع الإيديولوجية والدموية بين الأفراد والطبقات تحتاج كلها إلى جهاز سلطة لكبح تعارضاتها وجعلها في مستوى مقبول (العلاف، ٢٠٠٣ :٦-٩).

بالرغم من أنّ الدستور يخدم وظيفة إضفاء الشرعية على السلطة، سواء عند توليها الحكم أم في ممارستها الفعلية لمهام السلطة، فإن المشكلة الأساسية تظهر عندما لا يكون المواطنون مقتنعين بهذا الدستور أصلاً. وهنا تظهر أهمية المحورين الأول والثاني في التحليل دون المحورين الثالث والرابع، فالدستور وحده لا يفي بإضفاء الشرعية على الحكومة القائمة إنْ لم يكن هنالك قبول أو توافق من الشعب على تقبل الحكومة، فنجاح الحكومة، في أن تجعل المحكومين يؤمنون بشرعيتها ويقتنعون طواعية، هو أهم معايير نجاح السلطة في اكتساب الشرعية السياسية. بناءً على مفهوم الدولة وتطوره، لا بد من معرفة الطبيعة الشرعية للدولة للبحث في أهم دوافع الدولة لقبولها الأفراد والجماعات وخضوعهم لسلطتها، ففي سياق ذلك، هناك بعض النظريات التي فسرت هذه الشرعية، منها (جميل، ٢٠١٠ :٣١-٣٣):

١. نظرية سيادة الأمة

وهي نظرية سياسية يرجع بعض العلماء تاريخ نشأتها إلى المفكر الفرنسي جان جاك روسو ، مع بداية الثورة الفرنسية، والدعوة الى الفصل بين الملك من ناحية والسلطة السياسية من ناحية أخرى، وتكون السيادة للأمة بدلاً من الملك، وأن السيادة تكون للأمة باعتبارها وحدة مجردة مستقلة عن سائر الأفراد المكونيين لها، فالسيادة لا تكون لفرد من الأفراد أو لجماعة من الجماعات حيث لا يعتبر أي منهم صاحباً أو مالكاً لجزء منها فالسيادة تنسب فقط للشخص الجماعي الذي يتألف من مجموع الأفراد ومن ثم فلا يتصور الا أن يكون لها صاحب واحد الا وهو الأمة (البكاري، ٢٠١١).

وعلى هذا الأساس قبل أن تكون السيادة تكون وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو التنازل عنها أو للتملك فهي تكون مملوكة للأمة ودون سواها. وقد ظهر تبني مبدأ سيادة الأمة في وثيقة اعلان حقوق الانسان والمواطن التي أقرتها الجمعية الوطنية الفرنية عام ١٧٨٩، ونصت على أن الأمة هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة السلطة الا على اعتبار أنها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

صادرة منها ، وقد قرر الدستور الفرنسي الصادر عام ١٧٩١ أن السيادة وحدة غير قابلة للانقسام ولا التنازل عنها ولا للتملك بالتفاهم وهي ملك للأمة (الهياجنة،١٩٩٨).

ويترتب على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة عدة نتائج نحملها فيما يلي(العلاف، ٢٠٠٣ :١٥) :

١. تعتبر السيادة للامة وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة فما دامت الأمة تمثل وحدة مستقلة عن أفرادها وما دامت الأمة هي صاحبة السيادة فأنه يجب أن تكون السيادة أيضاً وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو للتقسيم على الأفراد بحيث يستأثر كل منهم بجزء منها على سبيل الانفراد. لذلك فأن الأخذ بمبدأ سيادة الأمة يتوافق مع النظام الديمقراطي النيابي حيث لا يبيح هذا النظام لأفراد الشعب ممارسة السلطة السياسية أو الاشتراك فيها إذ يقتصر دورهم عند حد اختيار نواب لهم يستقلون عن جمهور الناخبين بمباشرة مظاهر السلطة السياسية. وعلى العكس من ذلك قيل أن الأخذ بمبدأ سيادة الأمة لا يتمشى والنظام الديمقراطي المباشر أو غير المباشر فهو لا يتمشى مع نظام الديمقراطية المباشرة حيث يمارس الأفراد فيه دون وساطة أحد السلطة السياسية، وهو لا يتمشى أيضاً ونظام الديمقراطية شبه المباشرة الذي يترك للشعب فرصة الاشتراك المباشرة لبعض مظاهر السلطة بأحد أساليبها المعروفة، كأسلوب الاستفتاء الشعبي والاقتراح الشعبي للقوانين.

٢. الانتخاب وظيفة للناخب: يعد الانتخاب أحد الحقوق السياسية للأفراد (الشعب) والذي يمارسه تبعاً لمبدأ سيادة الأمة لذا فأن الانتخاب يعد وظيفة يجب على الأفراد القيام بها، وبتالي فأن الأفراد إذ يقومون بانتخاب الممارسين للسلطة لا يستعملون حقاً من حقوقهم، وإنما يؤدون وظيفة أو خدمة عامة مقتضاها اختيار أفاء المرشحين لممارسة مظاهر السلطة. ويترتب على ذلك تكييف الانتخاب أو اختبار الممارسين للسلطة بأنه وظيفة لاحقاً. وأن مبدأ سيادة الأمة لا يتعارض ونظام الاقتراع المقيد حيث تستطيع الأمة أن تقيد حق الاقتراع بشرط النصاب المالي أو شرط التعليم أو شرط الانتماء إلى طبقة اجتماعية معينة حتى تضمن في النهاية الكفاءة في من يتم اختيارهم للممارسة العمل السياسي .

٣. النائب ممثلاً للامة: حيث يعتبر النائب في البرلمان ممثلاً للأمة بأسرها وليس ممثلاً لناخبيه فتبعاً لمبدأ سيادة الأمة لا يكون النائب ممثلاً لدائرته الانتخابية أو للحزب الذي ينتمي إليه فحسب، وإنما يكون ممثلاً للأمة جمعاء، فهو لا يمارس السلطة وكيلاً عن ناخبيه وإنما وكيلاً عن الأمة بأسرها ، فما دام أن الفرد لا يملك جزءاً من السيادة على سبيل الاستئثار فهو لا يستطيع أن يوكل غيره في شأن ممارستها، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ومادامت الأمة هي التي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٤. تملك السيادة وحدها دون الأفراد المكونين لها فيكون النائب ممثلاً عن الأمة ذاتها. ويترتب على هذه النتيجة أنه ليس لجمهور الناخبين حق اعطاء تعليمات ملزمة للنائب أو تكليفه بالاقتراع في البرلمان على وجه معين، لأن النائب يمثل الأمة لا يمثل أفراد ناخبيه ولا دائرته الانتخابية ، فيعمل بحرية تبعاً لمقتضيات المصلحة العامة.

٢. النظرية التعاقدية:

تؤكد النظرية التعاقدية على أهمية أرتباط بين وجود الدولة القادرة على التعاقد والتكاتف الأفراد الشعب والحكومة فيما بينهم سواء بشكل علني أو ضمني، وتعود هذه الأهمية إلى رغبة الأفراد والجماعات إلى ضمان أمنهم وحمايتهم واستقرار الدولة ، حيث يرى توماس هوبز: يكمن دافع الخوف من استمرار العنف أو من التخوف من اندلاعه، وراء قبول الأفراد بكيان الدولة وسلطاتها والذي يمنحه لها، أي وجود الخوف شرعية وجودها، كونها الكيان القادر على ردع العنف والمحافظة على بقاء الإنسانية، بمعنى آخر أنّ وضع الثقة في هذا الكيان هو لخدمة مصالح الأفراد، كونها شرعية مرتبطة بفائدة وجود سلطة الدولة وليس لتمجيد هذه السلطة (خالد،٢٠١٥ :٨٣).

أما جون لوك فقد أشار إلى أن الطبيعة البشرية في أساسها طبيعة مسالمة، وأنّ الإنسان في أساس كل عمل له قيمة وليست الطبيعة وراء ذلك، فكل القوانين التي يضعها الإنسان لنفسه، ووجود الحكام والشرطة، كل هذه الأشياء والأفعال غير موجودة في الطبيعة، بل هي من صنع الإنسان أوجدت لخدمة مصالحه، وأن السلطة في جوهرها هي سلطة الحرية التي تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان، ويشير ذلك إلى أن جذور شرعية الدولة تعود إلى حاجة الأفراد إلى حماية حريتهم وملكيتهم الخاصة ضد ممارسات السلطة التعسفية لمالكي القوة بالتنازل عن حقهم الطبيعي، فلا بُدّ للسلطة أن تكون سلطة عادلة، إذ تكمن وظيفة الحكومة في الحكم لإدارة المجتمع، بينما يقوم الأمير بمتابعة الخير العام، فلا يمكن له أن يجمع السلطة التنفيذية والتشريعية بيده؛ لأن كل احتكار للسلطة يعني الدخول في التناقض مع قواعد العقد الذي أقيم على أساسه المجتمع، في احترام إرادة الغالبية وقرارها (أبو زيد ١٩٩٧ :٣٠).

وأكد لوك على أن السلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية، وذلك لكونها تعطي الدولة وحدتها، إذ إنّ مقاومة الأفراد في الدفاع عن حريتهم، هي من أجل ضمان استمرار النظام أو تثبيته ضد كل التجاوزات، وليست فكرة الدفاع عن سيادة الأفراد وراء هذا التصرف، إنها محاولة لتذكير الحاكم بضرورة التزامه بالقوانين واحترامه للمشروعية. وهناك سبب آخر لوجود

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شرعية الدولة يعود إلى رغبة الأفراد في تشييد هذا الكيان، كتعبير عن إرادتهم الجماعية، إذ أشار إلى ذلك جان جاك روسو بقوله: إن الإنسان ولد حراً وتنازل عن هذه الحرية للصالح العام الذي يعكس الإرادة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع في العيش سوياً، أي الإرادة المشتركة، بالهيئة السياسة التي يطلق عليها أعضاء هذا المجتمع اسم الدولة، بمعنى آخر الدولة تجد شرعية وجودها بتقاسم أفراد مجتمع ما لهذه المصالح، أي أن الدولة تفضل المصالح العامة على الخاصة في تنظيم المجتمع، من خلال تقاسم السلطات، على أن إرادتهم المشتركة هي مصدر القانون(خالد،٢٠١٥ :٨٥).

٣. النظرية الماركسية:

تشير هذه النظرية إلى أن الشرعية هي إحدى العوامل المساهمة في العلاقات الإنتاجية المتعلقة بالنموذج الاقتصادي الرأسمالي، والذي يقوم على أسس الدولة القانونية والسياسية، إذ إن بناء المؤسسات السياسية والقانونية والتابعة للمجتمع يتم تأطيرها بالبنية التحتية الاقتصادية للطبقة المسيطرة البرجوازية، حيث إن ما يصدر عن هذه المؤسسات يعتبر انعكاسًا لمصالح هذه الطبقة، من هنا، تستمد الدولة ومؤسساتها شرعيتها من شرعية الطبقة البرجوازية (ريتشارد، ٢٠٠١ :٩٩).

وترى هذه النظرية أن الدولة تكتسب شرعيتها عندما تكون الطبقة البروليتارية المسيطرة على السلطة، وهذه الشرعية هي شرعية مرحلية؛ لأن برنامج حكم الديكتاتورية بتطبيقه للنظام الاشتراكي، يهدف إلى تحويل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لملكية الدولة من أجل القضاء على الفوارق الطبقية، وكمرحلة للوصول إلى تطبيق الشيوعية، وبعد القضاء على الفوارق الطبقية بفضل هذا الإنجاز سوف تنهي الدولة كمعبرة لمصالح طبقية معينة (العزي، ٢٠٠٩ :٧٨)، وكما يقول آنجلز عندما تحل إدارة الأشياء وقيادة العمليات الإنتاجية محل إدارة حكومة الأفراد، فالدولة لا يقضى عليها، وإنما تذبل ومع ذبولها تنتهي فكرة شرعيتها (Till,١٩٧٥:٣٨٥-٤٠٥).

٤. النظريات الدينية التي تفسر نشأة الدولة:

تخلص النظريات الدينية بشأن أصل نشأة الدولة في أن الدولة نظام الهي، وأن السلطة فيها مصدرها الله، فاعدالة اللاهية هي التي تتدخل لاصطفاء الحكام ومن ثم يجب أن تسموا إرادتهم على إرادة المحكومين، وأن الإرادة الإلهية هي التي تؤثر الحكام دون سواهم بالسيادة والسلطان، وقد استخدمت النظريات الدينية لتوطيد سلطان الملوك والأباطرة لتبرير استبدادهم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وعدم فرض أية رقابة على أعمالهم، طالما كانوا وفقاً لهذه النظريات، غير محاسبين إلا أمام الله فطبيعتهم تسمو على الطبيعة البشرية وإرادتهم تعلو على إرادة المحكومين، وإذا اتفقت النظريات الدينية في تأسيس سلطة الحاكم على أساس ديني على النحو السابق، إلا أنها قد اختلفت فيما بينها، فيما يتعلق باختيار الحكام على النحو التالي (الهياجنة، ١٩٩٨، ٨٣-٨٤):

- **نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم:** تقوم هذه النظرية على أساس أن الحاكم يكون من طبيعة إلهية، فهو لم يكن مختاراً من قبل الإله بل هو الإله نفسه، والملك وفقاً لهذه النظرية يتمتع بسلطات مطلقة تشمل كل شيء وتنصب على إقليم الدولة ومن عليه. واتخذت هذه النظرية أساساً لتأسيس سلطة الحكام في كل من الهند القديمة والصين، حيث كان يُنظر إلى الملوك والأباطرة باعتبارهم آلهة (الجرف، ١٩٧٨: ٤٧). وفي مصر القديمة كان الملك فرعون يعتبر إلهاً، ولقب باسم رع أي الإله في اللغة المصرية القديمة، فأصبح لا يستمد سلطته من الآلهة، بل أصبح هو نفسه إلهاً فوق البشر يُعبد وتقدم له القرابين (شيحا، ١٩٨٢ :٧٦-٧٧).
- **نظرية الحق الإلهي المباشر أو التفويض الإلهي:** لا ترى هذه النظرية مثل النظرية السابقة عليها أن الحاكم يعد إله أو من طبيعة إلهية، وإنما الحاكم هو إنسان من البشر يصطفيه الله ويودعه السلطة، ولذلك عرفت هذه النظرية أيضاً باسم نظرية التفويض الإلهي، فالحاكم يستمد سلطته من الاله وحده، دون أن يتدخل أحد من البشر في اختياره، فهو يختار من قبل الاله بطريق مباشرة. على هذا النحو إذا كانت النظريتان مختلفتان في طبيعة الحاكم، فهو في الأولى الاله ذاته، وفي الثانية بشر، ولكنه اختير من قبل الاله، إلا أن النظريتان تتفقان في إعطاء الحاكم سلطات مطلقة غير مقيدة إذ لا يجوز محاسبته من قبل المحكومين عن أفعاله وأخطائه. وفي إرجاع سند السلطة إلى الله يقول القديس بولس أن كل سلطة مصدرها الإرادة الالهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذاً لإرادة الله، ومن عصا الأمير أو الحاكم فيكون قد عصا الله. وقد كتب لهذه النظرية الرواج والانتشار في فرنسا، فكتب لويس الرابع عشر في مذكراته أن سلطة الملوك هي بتفويض من العناية الالهية، فالله – لا الشعب- هو مصدر السلطة، ولا يسأل الملوك عن مباشرة سلطتهم إلا أمام الله الذي خولهم إياها، وأعلن لويس الخامس عشر في ديسمبر سنة ١٧٧٠: أننا لا نتلقى تاجنا إلا من الله، وتمسك بهذه النظرية غليوم الثاني إمبراطور ألمانيا، فقد أعلن في احدى خطبة سنة ١٩١٠: أنني اعتبر نفسي أداة الله وأعلن سنة ١٩٢٦: أن الملك يحكم بمقتضى حق الهي فلا يسأل إلا أمام الله (متولي، وعصفور، وخليل، ب.ت:١٠٠-١٠١).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- **نظرية الحق الالهي غير المباشر أو العناية الالهية:** ظهرت تلك النظرية للحد من استبداد النظرية السابقة، ومجمل نظرية الحق الالهي غير المباشر، أن الاله لا يختار الحاكم بطريقة مباشرة، وأن السلطة مصدرها الاله، إلا أن الشعب هو الذي يقوم باختيار الحاكم، ولكن عن طريق ارشاده من قبل الاله وتوجيهه صوب اختيار حاكم معين. فالعناية الالهية كما تستطيع ترتيب الحوادث وتوجيهها، فأنها قادرة أيضاً على توجيه إرادات الأفراد صوب الطريق الذي يؤدي بهم إلى اختيار الحاكم، ولذلك عُرفت هذه النظرية أيضاً باسم نظرية العناية الالهية (شيحا، ١٩٨٢ :٧٦-٧٨). ولقد كانت نظرية الحق الالهي غير المباشر هي أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك في العصور الوسطى المسيحية، إذ قال بها رجال الكنيسة للرد على ادعاءات الامبراطور بحجة تفسير أقوال القديس بولس الذي كان يرجع مصدر السلطة إلى الله. وأن كانت تفترق نظرية الحق الالهي غير المباشر عن النظريتين السابقتين في أنها تجعل اختيار الحاكم للشعب، إلا أنها تصلح لتبرير السلطان المطلق شأنها شأن جميع النظريات الدينية. فما دام الحاكم يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسؤولاً أمام أحد غير الله، فالاختيار الديمقراطي للحاكم لا يعني حتماً أن يكون الحكم حرًا، بل يمكن أن يكون استبدادياً (بدوي، ١٩٧٠ :٩٦).

٥. نظرية القوة

يرى أنصار هذه النظرية بأن الدولة كيان وجد من خلال القوة، وقد بنوا نظريتهم تلك على أساس أن القانون الطبيعي للصراع، يثبت أن البقاء للأصلح، والأصلح بطبيعة الحال هو الأقوى، فالقوي يستعبد الضعيف، والجماعة القوية تحتل الجماعة الضعيفة وتفرض سلطاتها عليهم، وبهذه الطريقة نشأت الدول وهذا يعني أن القوة دائماً على حق، وأن الضعيف لا محل له للبقاء في مجتمع يسوده قانون الغاب. فالقوة على أحسن الأحوال يمكن فهمها كعامل مساعد لتشكيل الدول، لا كعامل منفرد، بل ولا كعامل أساسي، فأنصار هذه النظرية، يجانبون الصواب عند حديثهم عن القوة كعامل منفرد لنشوء الدول. فلا يوجد دولة تستطيع أن تحتفظ ببقائها طويلاً بواسطة استعمال القوة المسلحة فقط (Rahman, ١٩٦٦:٥٥-٥٦). إلا أنه لا يمكن التسليم بهذه النظرية، فالسلطة أيّاً كان وضعها لا تستطيع أن تضمن لنفسها الاستقرار والدوام عن طريق القوة وحدها، وانما رضاء المحكومين عنها وقبولهم طوعاً الامتثال لأوامرها(شيحا، ١٩٨٢ :٨٨).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٦. نظرية تطور الأسرة

يرى أنصار هذه النظرية أن الجماعة البدائية الأولى في أقدم عصور تاريخ البشرية انما كانت الأسرة، ثم اجتمعت بضعة أسر فتكونت عشيرة، ثم أدى اجتماع بضعة عشائر إلى تكوين قبيلة، ثم أدى اجتماع بضعة قبائل إلى تكوين مدينة، بها جماعات مستقرة على بقعة معينة من الأرض، وتلك الجماعات التي بينها وحدة الجنس والأصل ووحدة اللغة والعادات والمعتقدات والمصالح المادية والأدبية، وتستقر على بقعة معينة من الأرض، تصبح أمة وحين تنشأ الأمة سلطة سياسية عليا حاكمة فأن هذه الأمة تصبح حينئذ دولة (متولي، ١٩٥٨ :٤٧).

فهذه النظرية ردت أصل الدولة إلى الأسرة باعتبارها الخلية الأولى في المجتمع، وردت سلطة الحاكم أو رئيس الدولة إلى سلطة الأب أي رب الأسرة حيث كان يملك سلطة الأمر والنهي بالنسبة لأفراد أسرته. فمن ناحية أولى افترضت هذه النظرية أن الأسرة كانت الخلية الأولى في الجماعة، على أن علماء الاجتماع لم يسلموا بصحة هذا الافتراض حيث لم تكن الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع. فقبل أن يصل الانسان إلى مرحلة تكوين الأسرة، وجدت الجماعة البشرية بدافع المصالح المشتركة والرغبة في التعاون على مكافحة الطبيعة، ولم يكن الرجل حينذاك يستأثر بامرأة، وإنما كانت هذه الأخيرة مشاعاً بين الرجال، ومن ناحية أخرى، فإن هذه النظرية قامت تبعاً للافتراض السابق إلى تشبيه السلطة السياسية في الدولة بسلطة الأب أو رب الأسرة، وعلى فرض صحة الافتراضين السابقين وهما وجود الأسرة، والخضوع لسلطة ربها، فأنه لا يمكن تشبيه السلطة السياسية في الدولة بالسلطة الأبوية في الأسرة. هذا فضلاً عن أن سلطة رب الأسرة هي سلطة اجبارية فلا يستطيع التخلي عنها لسواه، أما سلطة رئيس الدولة فهي اختيارية إذ له أن يقبلها وله أن يرفضها، بل ويملك التنازل عنها وقتما يشاء(شيحا، ١٩٨٢ :٨٩).

٧. نظرية التطور التاريخي

تعد هذه النظرية أكثر النظريات اعتماداً عند الفقهاء المعاصرين، إذ رفض الفقه الحديث ما سبقها من نظريات لاسرافها الشديد في محاولة كل منها الانفراد بالأساس الذي اعتمدت عليه لتباين أصل نشأة الدولة، وترى هذه النظرية أن الدولة ظاهرة طبيعية لا يمكن أن ارجاح نشأتها إلى واقعة بالذات، وأنما هي نتيجة تفاعل عوامل مختلفة ساهمت على مر الزمن وبعد تطور طويل في أحداث الترابط بين أفراد الجماعة، وفي تحقيق ميولهم الغريزية إلى التعايش والاجتماع معاً، ومن ثم لا يمكن تكييف نشأة الدولة تكييفاً قانونياً، لأنها وليدة ظروف طبيعية، وتطورات طويلة، دون أن يكون في الاستطاعة تحديد مولدها بتاريخ معين، كما أنه لا يمكن رد أصل نشأة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الدولة إلى عامل بالذات أو إلى عوامل معينة، إذ ترجع إلى عوامل متعددة تختلف من دولة إلى أخرى، وقد أدى تفاعل تلك العوامل المختلفة إلى ظهور فئة من بين أفراد الجماعة استطاعت أن تفرض ارادتها على بقية أفراد الجماعة، وأقامت لنفسها سلطة الأمر والنهي عليهم، وألزمتهم بواجب الطاعة (بدوي، ١٩٧٠ :١١٤).

وتبعاً لما تقدم يرى انصار هذه النظرية من الفقهاء المحدثين، أن كل دولة تختلف من حيث نشاتها عن زميلتها، نتيجة اختلاف ظروفها التاريخية وإحداثها الاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في قيامها، ويعتبر ديجي من أهم الفقهاء الذين يتبنوا نظرية التطور التاريخي، فالدولة في نظره عبارة عن ظاهرة اجتماعية تحكمها فكرة الاختلاف السياسي، أي تتحقق بقيام التفرقة بين طبقة الحكام وطبقة المحكومين ويكون للطبقة الأولى حق فرض إرادتهم على الطبقة الثانية، نظراً لما تتسم به الطبقة الولى من قوة تستطيع بمقتضاها فرض سلطانها على الطبقة الثانية. ويضيف ديجي أن أساس تلك السلطة لا يمكن فقط في القوة المادية، وانما يكمن في كل ما يتسم به الحاكم من قوة في الشخصية، أو قوة في التأثير، أو قوة في الحنكة السياسية، أو قوة أدبية أو فكرية، وتبعاً لذلك تختلف النظرية التي قال بها ديجي عن النظرية التي قال بها القدامى بشأن نشأه الدولة وهي نظرية القوة، فالقوة عند هؤلاء الأخيرين هي القوة المادية القائمة على العنف في إخضاع المحكومين للحكام(شيحا، ١٩٨٢ :٩٢).

٨. نظرية العقد الاجتماعي

نظرية العقد الاجتماعي من النظريات المهمة في هذا المجال لسببين، الأول كونها أحدثت قطيعة بين السياسة واللاهوت وما جسده من استبداد، والسبب الثاني امتهانها لحقوق الأفراد. لعبت نظرية العقد الاجتماعي دورا مهما وحاسما في التقليل من أهمية الكنيسة، وبالتالي من نظرتها القائمة على نظرية الحق الإلهي التي تعد تطورا لقولة القديس بول: كل قوة تأتي من الله ،و نظرية العقد الاجتماعي هي نظرية افتراضية لا تربطها أي علاقة بالواقع كما يقول دوركهايم. وقد أرجعت هذه النظرية نشأة كل من المجتمع والسلطة إلى فعل التعاقد بين الناس. ولقد حاولت هذه النظرية الاجابة على السؤال التالي: كيف انتقلنا من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع؟ وما هذا السؤال إلاّ نتيجة لتخيل رواد نظرية الحق الطبيعي كيف كان الناس يعيشون قبل المجتمع، وهكذا، يمكننا القول أن نظرية العقد الاجتماعي تكونت كإجابة على أسئلة نظرية الحق الطبيعي، و يعد جون جاك روسو من أهم رواد مدرسة العقد الاجتماعي، وقد أخذت هذه النظرية في كتاباته منحى ديمقراطي، وكانت سابقا تأخذ منحى شبه استبدادي، إذ انها كانت تحاول اعادة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

السلطة للملكية القائمة على أسس دنيوية خالصة ، بينما أكد روسو على أن السيادة تكون لشعب(ربيع، ١٩٧٨: ١٨٥)..

وعلى هذا فإن نظرية العقد الاجتماعي ساهمت بشكل كبير في بروز الديمقراطية ، وفي اعطاء السلطة لشعب بدل اعطائها للفرد المستبد .تنتهك حقوق الملكيّة أو حقوق الآخرين أو أي طرف آخر. ويتردد مصطلح العقد الاجتماعي على امتداد تاريخ أدبيات الفكر الإنساني منذ القدم وفي عدّة مجالات مختلفة منه، ابتداءً من ظهوره في فلسفات (سقراط وأفلاطون ٤٠٠ ق.م)، ومن ثمّ دراسته وبلورته بشكل نظرية علمية علي يد بعض علماء الاجتماع أمثال (توماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩م)، (جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤م) و(جان جاك روسو ١٧١٢-١٧٧٨م)، لتظهر في ما بعد ذلك انعكاساته كرمز محرّك لأحداث سياسية غيرت مجرى التاريخ مثل (الثورة الفرنسية ١٧٨٩م). وبالنسبة لفلسفة العقد الاجتماعي، تختلف في محاورها حسب فلاسفتها، فإذا كان (هوبز) يحاول أن يكيفها لخدمة اهتماماته وآرائه في دعم الحكم المطلق لأسرة آل ستيوارت في إنجلترا، إلّا أنه يمحورها حول أن الإنسان بطبعه أناني لا يعمل إلا لمصلحته الفردية، وأن حياته الفطرية تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء(سباين، ١٩٦٩ :٦١٨).

وتأثّر (روسو) بـ(جان بودان) يبرز فكرة أخيرة في عقده، وهي فكرة السيادة التي يربطها بالإرادة العامة الحقيقية، ويعتبرها هي وحدها صاحبة السيادة. أي أنه يعتبر السلطة صاحبة السيادة وليست الدولة، وإذا أعطيت السيادة لأية جهة أخرى يكون ذلك علامة على عدم المساواة. (هنالك من يجعل من نظرية روسو تبريراً للاستبدادية العادلة، وليس للديمقراطية المباشرة، وذلك بحجة قولهم أن روسو عندما تحدث عن الإرادة العامة، لم يقصد بها إرادة الجميع بمعنى أن تكون الإرادة العامة ممثلة في فئة حاكمة تحكم لمصلحة الإرادة العامة. وهذا تحليل غير سليم لأن روسو لم يقرّ بوجود سلطة غير الإرادة العامة ذاتها بمجموعها، وما الحكومة إلا وكيل عنها(Ebenstein ١٩٦٠ :١٤٩-١٥٠)

ولإبراز أهمية (مونتسكيو) في مجال النظرية السياسية، نقتبس ما يقوله ربيع عن ذلك ملخصاً الاتجاهات الفكرية في أوروبا خلال هذه المرحلة. ولنستطيع أن نفهم أهمية مونتسكيو في تاريخ التحليل السياسي أيضا، يجب أن نعود إلى تحديد الاتجاهات الفكرية التي غمرت أوروبا في أعقاب حركة النهضة، إذ نميز بهذا الخصوص بين اتجاهات أربعة: الخياليّين الذين ذهبوا يبحثون عن وصف لإرهاصات فكرية لا صلة بينها وبين الواقع، كتوماس مور، والواقعيّين الذين استمدوا من (ميكافيللي) تعاليمهم الأولى، وجاء (بودان) ليزيد من قوتهم حول تأكيد الواقعية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والإقليمية (القومية) في التحليل السياسي، ثم الفلاسفة الذين ظلوا في نطاق الأخلاقيات رغم اهتمامهم بالنماذج الواقعية، والذين تكاد جهودهم تعيد التقاليد المنهاجية التي عرفناها في الفلسفة اليونانية، حيث يصير التحليل قائماً حول افتراض يفصل بين الفكر والواقع، وذلك أمثال (هوبنز، ولوك، وروسو. والاتجاه الأخير هو اتجاه وصفي قانوني يربط نفسه بالإطار النظامي، بمعنى التنظيم القانوني للعلاقات الفردية، ويرفض أن يتعدى ذلك الإطار، وذلك يبرز واضحاً في المانيا... هذه الاتجاهات الأربعة، سوف تظل منفصلة مستقلة حتى يأتي (مونتسكيو) فيجمع بينها في خلاصة أقرب إلى الإعجاز(ربيع، ١٩٧٨: ١٨٥).

بنى (مونتسكيو) فلسفته العامة على أساس الدفاع عن الحرية سواء تعلقت بالفكر، أو بالعقيدة، أو بالتملك، أما بخصوص نظريته السياسية، فقد تمكن (مونتسكيو) من البحث عن الحكمة العاقلة في الوجود السياسي بشكل عام، وبالنسبة لما تحدث عنه أرسطو، باعتقاده أن أشكال الحكم كافة يمكن أن تكون صالحة، وأنّ الحكم المثالي هو الذي يحقق الحرية. ولتحقيق هذا الأمر فقد محوّر حكمته السياسية حول موضوع التوازن الذي يعتقد أنه يتمثل في أمرين أساسيين هما(Ebenstein ١٩٦٠: ١٤٩-١٥٠):

أ) الدستور أو روح القوانين الذي يضمن تحقيق القيود على حرية أشخاص السلطة، ويَحُول دون استبدادهم أو تعديهم على الحريات.

ب) الفصل بين السلطات، وتحقيق التوازن بينها من خلال تعاونها مع بعضها.

عند النظر للدولة كمجتمع بشري متقدم وكبير بالمقارنة بالأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو الجمعية أو النقابة، يتضح أنّ لزوم وأهمية وجود السلطة التي يمارسها الحكام أمرٌ طبيعيٌّ وضروريّ. وعلة ذلك أن كل جماعة تتطلب تحقيق قدرٍ ضروريٍّ من الانضباط والنظام، لمنع الصراع والنزاع وتحقيق الاستقرار والأمن، بالإضافة إلى تحقيق الأهداف والخدمات الضرورية للجماعة في ظل نظام تقسيم العمل. ولكن هذه السلطة الحاكمة الضرورية لكل تجمع بشري، وبالذات في التجمع الأكبر الدولة، يجب أن تكون سلطة منظمة خاضعة لقواعد عليا تحكمها وتضبط تصرفاتها وأوامرها. وأولى هذه القواعد العليا قاعدة أساسية مقتضاها ومحتواها أن الحكام يجب ألا يعملوا لحسابهم الخاص، وألا يمارسوا السلطة كغاية في ذاتها لاسمهم ولحسابهم، بل يجب أن يعملوا لحساب الجماعة وباسمها كممثلين عنها. أي يجب أن تكون أوامرهم وتصرفاتهم صادرة عنهم باعتبارهم معبرين عن إرادة الدولة، رب العمل الأصلي ويقصد بهذه القاعدة ضرورة انفصال أشخاص الحكام عن سلطة الدولة، أو العكس انفصال سلطة الدولة وكيانها المجرد عن أفراد الطبقة الحاكمة. وبغير هذه القاعدة لا يمكن أن تنضبط الأمور.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الثالث

أراء واتجاهات المفكر أبن الازرق تجاه نظرية نشأة الدولة

لقد كان أبن الأزرق عالماً بارعاً ، ولي القضاء في غربي مالقة ثم قضاء مالقة نفسها ثم قضاء الجماعة بغرناطة، وقد انتقل إلى تلمسان بعد استيلاء الإفرنج على غرناطة وبعدها هاجر إلى المشرق، يستنفر ملوك الأرض لنجدة صاحب غرناطة، إلى أن توفي في القدس سنة ٨٩٦هـ وأن كتابه **"كتاب بدائع السلك في طبائع الملك "**، لا يقل في تكامله ولا في منهجيته عن مقدمة ابن خلدون والتي يؤسس فيها لعلم الاجتماع قبل علماء الغرب بكثير من القرون. ويعالج ابن الأزرق في بدائعه، موضوعات السياسة العقلية والشرعية والعمران والأخلاق، وقد أدار المؤلف الكلام على هذه الموضوعات في خطبة ومقدمتين وأربعة كتب وخاتمة، ومسكة ختام، وقد اتبع فيه منهجاً دقيقاً في توزيع الموضوعات ومعالجتها، ضمن عناوين أصلية وفرعية.

وسوف يتم تناول الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الاول: نبذة عن حياة ابن الأزرق وفكره السياسي.

المبحث الثاني: نشأة الدولة في فكر ابن الازرق.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الاول: نبذة عن حياة ابن الأزرق وفكره السياسي:

هو محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي، المشهور بابن الأزرق يعد من أفضل علماء السياسة والاجتماع، وقد ولد ببلدة مالقة عام ٨٣١ هـ – ١٤٢٨م أو ١٤٢٩ م، وهي إحدى ولايات غرناطة آنذاك على عهد ملوك بني نصر، وقد سقطت هذه البلدة بأيدي الإسبان سنة ٨٩٢ هـ – ١٤٨٧م، وقد نشأ ببلدة مالقة فبدأ بحفظ القرآن الكريم وبعض المصنفات العلمية والأدبية، وذلك حسب عادات أهل الأندلس في طريقة التربية والتعليم المتبعة ، وقد نشأ في بيت علم ودين وعفة وهذا ما دفع به الى أن يهتم اهتماماً كبيراً بالأخلاق والسلوك، وأبرز شيوخه هم، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد البدوي، قاضي مالقة والذي تلا عليه القرآن بتلاوة ابن كثير، وأبي عمرو محمد بن محمد ابن منظور وعنه أخذ العربية والفقه والفرائض والحساب. وخرج ابن الأزرق من غرناطة عام ٨٩٢ هـ أثناء سقوطها قاصداً فاس بعد أن أقام بتلمسان فترة من الزمن ثم رحل إلى الديار المصرية لاستنهاض سلطانها (قايتباي) الذي كان مشغولاً بحروبه مع الأتراك وصد غاراتهم المتكررة، ثم توجه إلى مكة، وأخيراً رحل إلى القدس حيث تولى القضاء فيها حتى توفي عام ٨٩٦ه (ابن عساكر، ١٩٩٥ :٣٥٧).

مؤلفاته: له في الشعر كثير من القصائد الطوال، قالها في مناسبات معينة أثبتها بعض مترجمه، خاصة المقري في كتابيه (نفح الطيب) و(أزهار الرياض) وباستقرائها نكتشف در نظمه، وبديع لفظه، ورقة أسلوبه، وطرافة مواضعه، ودقة معانيه، وتنوّع أغراضه، وإن أهمية ابن الأزرق تبرز في عطائه العلمي في كتابة الفريد بدائع السلك في طبائع الملك وموضوعه السياسة العقلية والشرعية والاجتماع البشري، وقد احتوى القسم الأكبر منه على الأخلاق والممارسات التطبيقية التي مرّ عليها ابن خلدون مروراً محدوداً فكان مكملاً لمقدمته.أما مؤلفاته من النثر فأشهرها ثلاثة مؤلفات (مراد، ٢٠١٥: ١٥):

- **شفاء الغليل في شرح مختصر خليل:** وهو كتاب في اللغة والنحو لم يؤلف على مختصر خليل مثله إقناعاً ونقلاً، وفهماً، وذكر المقري أنه رأى منه نحو ثلاثة أسفار، ولا يدري هل أتمه أو لا. وتمامه يكون في نحو العشرين سفرا، وقد كتب المقري بتلمسان خطبته في كراسة، وقد أتى فيها بالعجب العجاب، وهي أدل على غزارة علمه، واتساعه في الفروع والأصول.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- **كتاب بدائع السلك في طبائع الملك:** يقول عنه المقري في (نفح الطيب) كتاب مفيد في موضوعه، لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمته التاريخية، مع زوائد كثيرة عليه (كما يذكره أيضاً في كتابه (أزهار الرياض). وحقيقة لخص ابن الأزرق فيه بعض فصول مقدمة ابن خلدون، وعرض لنظرياته المتعددة، ونظم بعض هذه النظريات تنظيماً منهجياً، وأخذ من المقدمة نصوصاً متعددة وشرحها، ولكنه تجاوز ابن خلدون تجاوزاً كبيراً، وهذا ما دعا المؤرخين القدامى إلى القول بأنه أضاف (زوائد كثيرة)، و(زاد عليه زيادة كبيرة نافعة).

لخص ابن الأزرق في بعض فصول كتابه مقدمة ابن خلدون عارضاً لنظرياته ونظمها تنظيماً منهجياً، ولكنه تجاوز ابن خلدون تجاوزاً كبيراً. كانت خطة ابن الأزرق أن يورد النص الخلدوني، إما كما هو، وإما يلخصه، وإما أن يفسره، ثم يعلق عليه بأقوال آخرين، مؤيدين ومعارضين، وبآرائه هو مؤيداً أو داحضاً. إن ما يخلص إليه الدكتور علي النشار من تحقيقه لهذا الكتاب، أن علم الاجتماع السياسي لم يتوقف عند ابن خلدون أو لم يتوقف به، إنه ينضج ويخصب ويزداد غنى عند ابن الأزرق.

ويقسم ابن الأزرق كتابه تقسيماً منهجياً، إذ يبدأ بمقدمتين (بالنثيا، ٢٠١١):

المقدمة الأولى: في تقرير ما يوطن في النظر في الملك عقلاً، وقد ضمن هذه المقدمة عشرين سابقة.

المقدمة الثانية: في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً، وقد قسمها إلى عشرين سابقة ثم يقسم الكتاب بعد هذا إلى كتب أربعة:

الكتاب الأول: في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات، ويحتوي الكتاب الأول على بابين.

الكتاب الثاني: في أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالاً، ويحتوي الكتاب الثاني أيضاً على بابين.

الكتاب الثالث: في ما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك، وتأسيساً لقواعده ويشتمل على مقدمة وبابين.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الكتاب الرابع: في عوائق الملك وعوارضه، ويحتوي على بابين.

وقد كان لمنهج وطريقة أبن خلدون في البحث والكتابه تأثير كبير وواضح في فكر أبن الأزرق الذي يبدو أنه أكثر أتساعاً، ولكنه اقل أصالة، فهو يتناول في مباحث موسعة حقيقة الملك وسائر أنواع وأشكال الحكم وسبب وجودها، وشروط الملك والحروب ومذاهب الأمم وكذلك أركان الملك. ثم يتطرق بالضرورة إلى أبرز مؤسسات الدولة في مباحث ، ويضع الوزير في مقدمة أهم المناصب وله فيها أراء مهمة، وكذلك في سائر المناصب الأخرى وفي الشريعة والتصرف حيال الأموال، وهو في ذلك يجاري أعمال معظم المفكرين والعلماء العرب الذين اهتموا بهذه المسألة كثيراً (الأموال) جباية وأنفاقاً، وفي إقامة العدل والأحكام الشرعية حيال الرعية والحاشية، ولا يغفل أبن الأزرق أن يضم مؤلفه موضوعات علم الأخلاق، ويبدو أنه مطلع بصورة دقيقة على أعمال أفلاطون وأرسطو، ويتطرق إلى الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان سواء كان سياسياً قائداً، أو شخصاً طبيعياً من العفة والشجاعة والرفق واللين والحكمة وكتم السر والحزم والترفع عن أحكام الهوى، وكان أبن الأزرق في معظم مباحثه متفقاً مع المذهب التجريبي الجديد في بحث التاريخ، متأثراً بأبن خلدون من جهة، ولكنه يستشهد أيضاً بأعمال مؤرخين وعلماء آخرين من جهة أخرى (أحمد، ٢٠١٧ :١٨).

وكان الفترة التي عاش فيها ابن الأزرق (٨٣١ هـ ٨٩٦ هـ) عصر الفتن والاضطرابات التي أدت إلى سقوط الأندلس، وإن نظرة سريعة على التاريخ الأندلسي في القرن الخامس عشر الميلادي، لتبين بوضوح أن أهلها كانوا في صراع مع الأعداء وتعرضوا لعمليات القتل وواجهوا العديد من الفتن، فقد عاش الناس على مدى ثمانية قرون وهم يوطّنون أنفسهم على أنهم أهل حرب، ولم يكن سقوط الأندلس نتيجة لحظة طارئة، بل إنه منذ وقعة العقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) والمسلمون يعيشون هزائم متتالية، (فقد جاءهم خوف الروم، وامتلأت قلوبهم رعباً، فكانوا لا يستطيعون قتالهم، فملك الروم أخذ أكثر بلادهم، وقواعدهم، وحصونهم، ومعاقلهم)، ولقد كان سقوط الأندلس راجعاً بالدرجة الأولى إلى نظام حكم فردي مطلق مارسه حكام الأندلس، دون اعتبار لتعاليم الإسلام السمحة المنظمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم، وأدى هذا التصرّف في مرحلة أولى إلى سقوط الخلافة الأموية بقرطبة، وقيام دويلات الطوائف في القرن الخامس الهجري، وأدى في مرحلة ثانية إلى سقوط جل المدن الكبرى في القرن السابع الهجري، وفي مرحلة ثالثة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إلى سقوط غرناطة في أواخر القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي (ابن عساكر، ١٩٩٥ :٣٥٥).

وعلى الرغم من السقوط العظيم والانهيار التام لدولة الأندلس الاسلامية على المستوى السياسي والعسكري فإن بعض الدارسين قد أكد على أن مستوى الثقافة والفكر قد ظل رفيعاً في مملكة غرناطة حتى القرن التاسع الهجري، حيث استطاعت هذه الآداب البقاء رغم قلة ما كانت تستطيع غرناطة أن تهيّئه لها ولأصحابها من ظروف ملائمة للانتعاش بسبب ما كانت فيه من كفاح دائم مع النصارى رحلات ابن الأزرق (أحمد، ٢٠١٧ :١٨).

لقد كتب ابن الازرق مؤلفيه في وقت انهيار الحضارة العربية والإسلامية في بلاد الأندلس بعد أن تكونت للمسلمين فيها دولة عظيمة لقرون طويله ازدهرت فيها الحضارة وانتعشت فيها المدينة، وراجت بها أسواق العلوم والفنون والآداب. ولقد كانت التجربة الأندلسية الحضارية جزءاً من الدور الكبير الذي لعبه المسلمون في بناء صرح الحضارة البشرية. لقد كانت الأندلس بوتقه وبوابة: هي بوتقه بما انصهر فيها من عناصر ايجابية للحضارة العربية والاسلامية، فكان أن برز شعراء، وعلماء، وفلاسفة وفقهاء، من أمثال إبن زيدون، وابن حزم، والزهراوي، وابن البيطار، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وهي بوابة أصبحت معبراً لعلوم العرب والمسلمين الى قارة أوروبا، بعد ترجمتها الى لغات العلم آنذاك (بالنثيا، ٢٠١١).

وأهم ما أخذته أوروبا عن طريق الأندلس منهجية البحث العلمي، لقد سلك العلماء المسلمون بعد جهد وعناء، منهجاً علمياً قوامه العقل: نظراً وفكراً، وتم استخدام التجربة: مادة واستقراء، ولايمكن لهذه التجربة أن تمضي بسقوط الأندلس سياسياً. كما يقول أحد الباحثين. لأنها تجربة ثرية مقامة على مجموعة من العناصر، كالعقلانية والتسامح. ولها جذور متاصلة في تراث كان ومازال (أبي نصر، ١٩٦٦).

ان عصر ابن الأزرق كان عصر سقوط دولة المسلمين في الأندلس، حيث يروي المقري في نفح الطيب وغيره من المؤرخين أن الظاهرة العامة للحياة السياسية بالأندلس كانت ظاهرة استرجاع الإسبان لأراضي الأندلس الإسلامية ونزع ما تبقى منها، بعد أن استولوا على كثير من المدن والحواضر في شمال بلاد الأندلس وشرقها وغربها، مما كان يلقي عبئاً على مملكة غرناطة وحكام دولة بني الأحمر الذي عاش فيهم ابن الأزرق، وذلك بالنهوض بعبء الجهاد ضد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

النصارى ومناوأتهم المستمرة لإسقاط آخر معقل من معاقل الإسلام بالأندلس، الى جانب هذا كانت عوامل التنافس، والصراع على السلطة، والعرش بين أبناء الأسرة النصرية في غرناطة

مما زاد في دعم الشقاق، وتعقيد الحياة السياسية وعمل النصارى على تشديد الحصار على غرناطة وقطع علاقتها مع البر والبحر حتى دب اليأس الى قلوب أهلها، وانتهى الأمر بتوقيع صك التسليم، وعلى الرغم من السقوط العظيم والانهيار التام لدولة الأندلس العربية على المستوى السياسي والعسكري، إلا أن بعض الدارسين قد أكد أم مستوى الثقافة قد ظل رفيعا في مملكة غرناطة أن تهيئة لها ولأصحابها من ظروف ملائمة للانتعاش بسبب ما كانت فيه من النصارى (بالنثيا، ٢٠١١).

المبحث الثاني: نشأة الدولة في فكر أبن الازرق

أن القاء نظرة متفحصة على مجموع العناوين الفرعية التي تؤطر لكتاب البدائع تبرز أن هناك ثنائية عامة تحكم مجمل فصول الكتاب، إن لم يكن كلها، وهي ثنائية الدين والدنيا وما يتفرع عنها من مشتقات من قبيل الخلافة والملك، والنظر الشرعي والنظر العقلي، والمقتضيات الدينية، والمقتضيات الوجودية، والخطط الدينية والمراتب السلطانية الدنيوية، ومتطلبات الملك المادية من جند ومال ومراتب، والواجبات أو الضرورات الدينية من حفظ الدين قامة الحدود، وتنفيذ الأحكام... الخ (مفروخي، ١٩٣٣: ٥٣-٨٠).

ويشير ناصيف نصار في دراسة له حول ابن الأزرق أن ثنائية النظر العقلي والنظر الديني هي من أهم ميزات كتاب البدائع وأن مؤلفه، يتحدث عنهما أحياناً على أساس الانفصال والانفراد ، وأحياناً على أساس التداخل، ويخلص إلى أن أفق التفكير عند ابن الأزرق ليس محصوراً في نطاق الأصول الشرعية وما بني فوقها من نظريات، بل يتفتح انفتاحاً واسعاً على اراء الفلاسفة والمفكرين، ويعتمد على ما يقرره برهان العقل السليم، وهذا ما تثبته فعلا مقدمة الكتاب ومختلف فصوله (الاصطخري، ٢٠٠٤: ١٤٩-١٥١).

سواء تحدث ابن الأزرق عن الملك كنظام سياسي، أو كشكل من أشكال الدولة (بدون أن ننسى أن أبن الأزرق لم يعرف نظاما آخر في الحكم غير الملك)، أو تحدث عنه في معناه العملي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كتسيير لأمور الدولة، أو كتدبير كما يقول الفكر السلطاني، لذا فإنه يزيل كل تناقض بين الدين والدنيا، جاعلاً الواحد منهما مكملا للآخر، ومتوقفاً عليه، فإذا كان الملك عقلاً يقتضي ضرورة الاجتماع البشري ، وإذا كانت، حقيقته تستتبع ضرورة الوازع لحفظ هذا الاجتماع واستقراره، فإن الكلام فيه شرعاً يقضي بأن وجود الوازع عناية ربانية، وأن نصب السلطان لا يلغيه المفاسد اللازمة عن قهره، وأن الاستغناء عنه باطل، حتى ولو تعذرت بعض شروطه (العلم، العدالة، القرشية)، وأن شرط وحدة الإمام لا يلزم مع تعذر الإمكان، وأن طاعة السلطان أصل من أصول الدين ولا تسقط حتى ولو جار، وأن قصد الشارع وتنفيذ الأحكام، وحراسة الدين من الشبهات، ورفع الفتن لا يتم إلا به، بل إن وحدة السلطان من وحدة الله (ابن الأزرق، ١٩٧٧).

وكما يوجد تحت إمرته وظائف سلطانية دنيوية يدبر بها أمور ملكه من وزير يعينه، وقادة الجند الذين يوفرون الحماية له، وتنفد الأحكام وأقامة الحدود، وحفظ الامن، (قزبها، ١٩٨٣).

ويرى أبن الأزرق أن الطاعة للإمام أصل من أصول الواجبات الدينية، وأن التخلف عنها ينفي وجود الإمامة وجور الأمام لا يسقط وجوب تقديم الطاعة له ذلك أن مفسدة عصيانه تربى على مفسدة إعانته بالطاعة له لذلك قيل: عصيان الأئمة هدم أركان الملة، ومع ذلك، يضيف ابن الأزرق أن طاعة الأمراء بمعصية الله تعالى ساقطة الامتثال، لقوله صلى الله عليه وسلم على المرء المسلم السمع والطاعة فيما احب أو كره، الا أن يأمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة. لكن ابن الازرق يؤكد على أهمية الطاعة حين يعتبر أن الصبر على الإمام الجائر من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين(الحصري، ١٩٨٤ :١٧-٢٠).

ويرى إبن الأزرق أن صلاح السلطان يعني صلاح الرعية وإن فساده يعني فسادها، وينقل حديثاً نبوياً نصه: صنفان من أمتي إذا صلحا، صلح الناس: الأمراء والعلماء كما أنه ينقل عن سفيان الثوري أنه قال لأبي جعفر المنصور: أني لا أعلم رجلا إن صلح، صلحت الأمة، وأن فسد فسدت الأمة، قال: ومن هو قال، أنت. ويعرض ابن الأزرق لاعتبارين يظهر أن العلاقة بين صلاح السلطان وصلاح الرعية أحدهما، في الدين، فقد قالوا: الناس على دين الملك، فإن صلح منه بالعدل، تعدى للرعية، فلزموا قوانينه أفرادا ومخالفة. وان فسدت منه بالجور فشي فيهم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ضرره كذلك. وثانيهما: في الدنيا، فإن بصلاحية تفتح فيها البركات الأرض والسماء، وبفساده، يظهر نقيض ذلك براً وبحراً (قزبها، ١٩٨٣ :١٧٧).

وقد أختلف وأتفق أبن الأزرق مع ابن خلدون، وقد أختلف معه في مسالة واحدة مهمة على الأقل، وهي مسالة أطوار وعمر الدولة، فيرى أبن الأزرق أن حياة الدول يمكن أن تدوم إذا دام العدل. وفساد المجتمع عند ابن الأزرق هو فساد مادي وانحلال خلقي واقتصادي وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم والتمزق السياسي وذلك يمكن تجاوزه إذا ما تخلص الحاكم من أطماعه وتخلص المحكوم من مصالحه ، وينطلق أبن الأزرق من ضرورة السلطة وضرورة قيامها بقوله إن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان كما تقدم، تدعو إلى المعاملات واقتضاء قيامها بقوله: إن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان كما تقدم، تدعو إلى المعاملات واقتضاء ضرورات المعاش وحاجة حياته. ثم يقرر بذات الوقت إن مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفاسد اللازمة عن قهره وغلبته ثم يستند على مقولة لمفكر عربي هو أبن عرفة بقوله: لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير هو شر كبير(النصيبي، ١٩٩٢ :٣٦٧).

ويوافق أبن الأزرق أن تكون الأمارة جزء من الشريعة الإسلامية بقوله إن حقيقة هذا الوجوب الشرعي راجعة إلى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسية الدنيا، ويسمى باعتبار هذه النيابة خلافة وإمامة، ولكنه يوافق على تطور الظروف والحاجات الموضوعية بقوله: إن انقلاب الخلافة إلى ملك، إنما واقعه بحسب طبيعة الوجود، وأبن الأزرق هو أبن عصره وزمانه، ولا بد أن التفاعلات السياسية وضغوطها تؤثر عليه، وأبن الأزرق الذي أنه عاش محنة سقوط الأندلس وانهيار دول الطوائف: أن جور الحاكم لا يسقط وجوب الطاعة له شرعاً مع أنه يعتبر البيعة (ضمناً) نوعاً من أنواع العقود، عهد من الحاكم على السير بقواعد الشريعة والعدل وعهد بالطاعة من الرعية، ويرى ضرورة البيعة ويقول، أن الرسول(ص) نفسه قد نال البيعة ثلاث مرات(مرتان في العقبة وبيعة الشجرة) وبذلك يدلل على ضرورة البيعة ومعناها الشرعي القانوني (أبن الأزرق، ٢٠١٠ :٤٦).

ويقبل أبن الأزرق كأمر واقع مفروض نظرية القوة والغلبة كأمر واقع لا علاقة له بالشريعة بقوله أما لعدم التدين بالأصل (في مجتمعات غير متدينة) أو القيام من حيث الحاجة إليها طلباً من غير الألتفات إلى موافقة الشارع لها أو مخالفته، ويتفق ابن الأزرق مع أبن خلدون في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مسألة العصبية بقوله إن الملك والدول العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة ثم يستطرد إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك وإن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها، قوة عصبيتها في الأصل، ويرى "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية". ثم يضيف ابن الأزرق موسعاً نظرية أبن خلدون قائلاً القائمون بتغير المنكر على أمراء الجور من الفقهاء المتعبدين اغتراراً عن تبعهم من الغوغاء والدهماء فيهلكون في سبيل ذلك مأزورين غير مأجورين، لأن الأمر به مشروط بالقدرة عليه، والملك الراسخ البناء لا يهديه إلا المطالب بالعصبية الغالبة كما سلف. وتجربة الحكم العربي في الأندلس والمغرب، أنطوت بصفة خاصة على أهمية لمنصب الوزير، ويعبر عن ذلك أبن الأزرق بمنطق سياسي إن السلطان لما كانت قواه البشرية تحتمل أعباء الحكم، فلا مفر لو أضطر لمشاركة معين يتم به استقلاله وهو الوزير. ويوضح مقصده على نحو أكثر حزماً بقوله: "إن من لوازم هذا الاضطرار استحالة تصور الاستغناء عن مطلق المشاركة المنوطة به في المراتب السلطانية لامتناع تخلف ما هو طبيعي، ومن ثم قيل لا تعتقد أن رياسة القوم تقوم بغير وزير، ويدرك أبن الأزرق أن الجيش يمثل القوة، وهو ركن الدولة" (النصيبي، ١٩٩٢ :٣٦٨).

العلاقة بين عظمة الدولة وحجم أهل العصبية:

يعتقد ابن الازرق بوجود علاقة بين الدولة في اتساع نطاقها وطول أمدها وبين كثرة أهل العصبية القائمين على أمر الدولة، فالملك لا يتم الا بالعصبية هم حماة الدولة القاطنون في انحائها، وكلما كثر عددهم كلما اتسعت اوطان واقطار الدولة، وما ينجم عن ذلك من إطالة أمد عمرها (الحصري، ١٩٦٨:٥١٩).

يوضح ابن الأزرق أن الدولة لا تستحكم غالباً الأوطان الكثيرة القبائل، فتوزع سكان الدولة في قبائل كثيرة يؤدي الى اختلاف الآراء والاهواء، مما يقضي الى كثرة الخروج على الدولة حتى وإن كانت الدولة ذات عصبية، ذلك أن ما يقع تحت سلطتها من العصائب القبلية الكثيرة لها أيضا قوة العصبية التي تنهض بها في عملية الخروج على الدولة القائمة والاطاحة بها، وعلى العكس من ذلك فإن خلو أوطان الدولة من العصائب القبلية يسهل استحكام الدولة ويمهد نفاذ احكامها لقلة الخروج عليها (صادق، ١٩٩٣:١٥١).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويقول ابن الأزرق: "إن العصبية الكبرى، التي لها جمع العصائب واستتباعها ولا تكون عصبيتهم مثل ذلك في شدة الشكيمة لفقدان الرحم منها، فيتفرد عن العشيرة. فما زالت عنده العصبية تمثل صلة الرحم القبلية الأقوى عنده والدولة القومية سوف لن يبزغ فجرها حتى في أوروبا إلا بعد قرون طويلة. وتستمر قضية العصبية ودورها في تأسيس الدول تأخذ الحيز الأهم في مباحث أبن الأزرق، فيرى انتقال الدولة من البدو إلى الحضارة طوران طبيعيان للدول (النصيبي، ١٩٩٢ :٣٩٦).

ويرى أبن الأزرق أن تشتت الدول الكبرى، والفرس كمثال، لم يحصل إلا عندما استخدموا الظلم، فملكة الإسلام صارت بالعدل والإحساس وأن أبن الأزرق قد أمعن في دراسة مؤلف أرسطو السياسة فتراه يهتم بتشييد العواصم واختيار مواقعها، من حيث قربها وبعدها عن البحر، وموقعها سواء جبلي أو سهلي، أو على الأنهر، ولكنه يزيد على أرسطو بعمق في الرؤية الاجتماعية، والاقتصادية، والحضارية، فيرى مثلاً كثرة المرافق العامة والحمامات والمدارس وطبيعة حركة الرياح والأبنية الفاخرة وغيرها. ثم يدلي أبن الأزرق بآراء مهمة في الاقتصاد، والتي تعد مقترحة في الفكر الاقتصادي، يتجاوز فيها على من سبقه(وحتى على الذين من بعده بقليل) بقوله، ولاحظ العمق المستتر وراء كلمات قد تبدو بسيطة في القاموس السياسي المعاصر إن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية أما في الصنائع(الصناعة) فظاهر، وأما ما ينضم لبعضها كالخشب مع النجارة والغزل مع الحياكة، فالعمل فيه أكثر وقيمته أكثر، أما بغيرها فلا بد قيمته من قيمة العمل الذي به حصوله. ويقول: إن خدمة الناس ليست من المعيش الطبيعي ثم بقوله عن الاقتصاد المنجمي إن ابتغاء الرزق من الدفائن والكنوز، ليس بمعاش طبيعي، لأن العثور عليها اتفاقي ونادر ولو قابلة أنها موارد قابل للنضوب، أو أنها قد تكون اقتصاديات أحادية الجانب، لكان في ذلك يماثل أراء علماء اقتصاد القرن العشرين، ثم يقول بين الجد والهزل عن حالة العلماء والمفكرين أنهم لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على الفكر والبدن لا يفرغ أوقاتهم للمساعي العائدة بإدرار الأرزاق لذلك لا تعظم ثروتهم غالباً. ويصوغ أبن الأزرق حول الأعمال وكما يلي (الحصري، ١٩٦٨ :٥١٩):

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأول: أحدهما من له في القلم ملكة تامة، ورؤية كافية وتجارب وثيقة وحدس صائب واستخبارهم قريب، وتصانيفهم عن قوة بتبصر ونفاذ مكر وسداد رأي يجمع إلى تحرير المعاني بتهذيب الألفاظ.

الثاني: من له ذهن ثاقب وعبارة طلقة، ووقعت له كتب جيدة (مصادر) جمة الفوائد ولكنها غير أنيقة التأليف والتنظيم، فأستخرج دررها وأحسن نظمها وهذه ينتفع بها المبتدأون والمتوسطون. ويستطرد في نظريات رائعة عن التعليم ونظم التدريس تنم عن خبرة ومعرفة وعمق رؤية وإتقان صنعة.

ويشير ابن الأزرق إلى أن أحكام الملك القاهر تميل عن الحق غالباً، وذلك يؤدي الى عسر الطاعة وخشيان المعصية مما يؤذن بفساد الاجتماع الانساني، ولأجل تلافي ذلك وجب الرجوع إلى قوانين مفروضة يتبعها الكافة وينقادون لحكمها. والقوانين المفروضة إذا تم وضعها من قبل العقلاء وذوي البصيرة في تدبير أمور الدولة فإنها تعتبر سياسة عقلية نافعة في الدنيا فقط. وقد يراعي في هذه السياسة ابتداء مصلحة السلطان في استقامة ملكه قهراً. ويتبعها عقب ذلك مراعاة المصالح العامة، ويندرج تحت هذا النزاع من السياسة سياسة شائر ملوك العالم، من مسلم وكافر، وإن كان ملوك الاسلام يسلكون فيها على مقتضى الشريعة الاسلامية بحسب جهدهم. والذي يوجب انقياد الناس لأحكام السياسة العقلية ما يتوقعون من ثواب الحاكم بها، بعد معرفته بمصالحهم. وكذلك ما يتخوفون من عقابه بتقدير عدم الانقياد. وهكذا تكون دوافع الطاعة: الرغبة والرهبة. أما إذا كانت القوانين عن الله تعالى بواسطة شارع يشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. وهذه السياسة التي تسمى أيضاً بالسياسة الشرعية تمثل أحكام الملة الاسلامية، وتشمل على مراعاة المصالح العامة والخاصة، واهمال العمل بما اشتملت عليه يؤدي الى اعتبار السياسة العقلية أنفع منها في الدنيا (قزبها، ١٩٨٣).

ويبين ابن الأزرق أن الملك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة التي قد يعبر عنها بالجند ذلك أن حصول الملك متوقف على التغلب عليه. والتغلب متوقف على العصبية لما فيها من النصرة الحاملة على التعاضد والتناصر لا محالة لأن شأن كل أمر لا يتم حمل الناس عليه إلا بالسيف والسنان، لما في طباعهم من استعصاء وصعوبة الانقياد (صادق، ١٩٩٣).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويؤكد ابن الأزرق على الترابط بين العصبية الملك حين يوضح أن الغاية التي تجرى إليها هي الملك. ذلك أن صاحب العصبية إذا بلغ رتبة الرياسة البدوية التي يصير متبوعاً وتمكنه من القهر والتغلب، فإنه سيترامى بأقصى جهده إلى الملك الذي به كمال القهر والتغلب. أما صاحب الهمة العالية كما يعتقد ابن الأزرق فإنه يطلب بعده ما وراء ذلك من الملك الكبير في الدار الأخرة. وإذا كان للعصبية هذه العلاقة الوثيقة مع الملك في قيامه فإن استقرار الدولة واستحكامها قد يفضي إلى عدم احتياجها لعصبية كبيرة واستظهارها بدلاً من ذلك بالموالي والمصطنعين أو العصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها (الحصري، ١٩٦٨)

ويعتقد ابن الأزرق أن اجتماع النوع الانساني يؤدي إلى قيام المعاملات واقتضاء وتأدية الضرورات والحاجات المعاشية، وذلك يولد بدوره المنازعات لما في طبيعة الانسان من نزعة إلى الظلم والعدوان وما يفضي إليه ذلك من حرب تؤدي إلى سفك الدماء واتلاف الأنفس، ويرفض ابن الأزرق الاعتقاد بإمكانية الاستغناء عن السلطان مبيناً ان توهم الاستغناء عن السلطان باطل، أما في الدين فلا يمكن حمل الناس على ماعرفوا منه طوعاً أو كرهاً دون نصبه إن الله ليزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. وأما في الدنيا، فلأن حامل (عامل) الطبع والدين، لا يكفي في اقامة مصالحها (أي مصالح الدنيا) على الوجه الأفضل غالباً (النصيبي، ١٩٩٢:٢٦٩).

ويميز ابن الأزرق بين الخلافة وأنواع أخرة من الملك هي: (الملك الطبيعي) و(الملك السياسي). فيبين أن ما تقصد إليه الخلافة هو حمل الناس على مقتضى نهج الدين في الدنيا والآخرة ولذلك ينصب الخليفة كنائب غن صاحب الشرع. اما (الملك الطبيعي) فهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة وذلك بسبب جور الملك وعدوانه. ان هذا النوع من الحكم يفضي إلى الهلاك العاجل ويحدد ابن الأزرق بعد ذلك مضمون (الملك السياسي) بأنه حمل الناس على نهج النظر العقلي في جلب مصالح الدنيا ودرء مفاسدها فحسب وذلك لإهماله العناية بالدين، واستضائته في عملية الحكم، بغير نور الله. وأن الخلافة وكما يرى ابن الأزرق قد انقلبت إلى الملك وذلك أمر واقع بحسب طبيعة الوجود فالوازع لإسناد نظام الخلافة، انما كان دينياً محضاً، يجده كل واحد من نفسه وبعد انقلاب الخلافة ملكاً وخصوصاً العضوض منه، ضعف ذلك الوازع أو كاد يفقد غالباً فاحتيج إلى مزيد رهبة امكن تحقيقها في تقليد مراسم جارية في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مواطن أخرى ولقد تبينت دلائل الملك وشواهده فيما اتصف به ملك الشام من أبهة ورهبة (الحصري، ١٩٨٤).

يذكر ابن الأزرق ان ما يكفي في زمنه من شروط الإمامه بعد الذكورية والحرية والبلوغ والعقل أربعة: النجدة لئلا يضعف عن اقامة الحدود واقتحام الحروب. والكفاية لئلا يخفى عليه وجوه الرأي والسياسة. وسلامة الأعضاء والحواس، مما يؤثر في الرأي والعمل، والقدرة على تنفيذ أوامره وأحكامه. ويبدو أن ابن الأزرق يذهب نفس مذهب الغزالي في اسقاطه شروطاً هامة لم يوجب توفرها في الشخص القائم بمهمة الخلافة. فشرط العلم يمكن اسقاطه اكتفاء بمراجعة العلماء عند وقوع النوازل. وتعذر توفر شرط العدالة يبيح اسقاطها باعتبار أن ضرر تعطيل الامامة وابطال تصرفاتها اعظم من فوات العدالة (قزبها، ١٩٨٣).

وأما في حال افتقار شرط النسب القرشي، فقد أقر ابن الأزرق تفسير ابن خلدون المتضمن ان قصد الشارع في اشتراطه القرشية انما هو لرفع التنازع به. ويرى ابن الأزرق أن الطاعة للإمام أصل من أصول الواجبات الدينية وأن التخلف عنها ينفي وجود الامامة وجور الامام لا يسقط وجوب تقديم الطاعة له، ذلك أن مفسدة عصيانه تربى على مفسدة اعانته بالطاعة له، ولذلك قيل: عصيان الأئمة هدم أركان الملة، ومع ذلك، يضيف ابن الأزرق أن طاعة الأمراء بمعصية الله تعالى ساقطة الامتثال، لقوله صلى الله عليه وسلم: على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما أحب أو كره، إلا أن يأمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة . لكن ابن الأزرق ما يلبث أن يعاود التأكيد على أهمية الطاعة حين يعتبر أن الصبر على الامام الجائر من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين (صادق، ١٩٩٣).

وبتعبير ابن الأزرق بل الحاجة إلى الملك في أرفع مراتب الاعتبار، بل إن سطوته في الضبط أرفع وأصرم من سلطة القيم الدينية فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، والسيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان. وهذه النصوص توحي بأن القوة والجبر قد يلعبان أدوارًا خيّرة في حياة المؤمنين، وتولّد من هذا الإيحاء أن هذا التحول في فلسفة الحكم من الخلافة الراشدة إلى الملك لم يكن اختيارًا بل أمرًا من الله وتقديرًا منه لمصلحة الجماعة؛ لأن «الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث» كما يقول ابن خلدون والإخباريات النبوية كانت تستشرف دورة التحول من النبوة والخلافة إلى الملك العضوض، حتى إن فقيهًا مالكيًّا رأى أن التحول إلى الملك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كان أمرًا حتميًّا، أو على حدّ تعبيره: إن انقلاب الخلافة إلى ملك لا بد منه بحسب طبيعة الوجود(العروي، ١٩٩٢:٣٦٨).

ومع تقدُّم العصبية في اتجاه تأسيس الملكية، نجد أن تحولًا موازيًا واكبه في النظام المعرفي والديني، ففي زمن الخلافة لم تكن هناك علوم دينية وفقهية لأن الأفراد يتحركون بوازع من داخلهم، ولأن الملكية هي نظام يقوم على الانقياد، فالحرية والوازع الداخلي والقُوَى التي كانت تُوجِّه الفرد، تم صياغتها في قانونٍ وشريعةٍ وأنظمةٍ تعليميةٍ ومعرفية، تعمل على تقنين الإخضاع والانضواء داخل الجماعة تحت سيادة الشريعة، وقد ربط ابن خلدون بين تناقُص الدين وظهور الأحكام السلطانية، وكذلك بين تراجُع الورع وسطوع الفقه والقانون؛ يقول ابن خلدون: لما تناقصَ الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علمًا وصناعة يُؤخَذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام، فقد تبيّن أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ذاتي؛ ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية. والحقيقة، ليس ابن خلدون الوحيد مَن ربطَ بين صعود الملك والتحضر وضعف الورع، وتدفق العلوم الشرعية والممارسة القانونية للدين، فأبو حامد الغزالي وضع الفقه باعتباره من علوم الدنيا واعتبره يقوم بدور الضبط القانوني المساعد للحكم السلطاني، ويعمل على حصار النزاعات داخل المجتمع بحسبان أن الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات(النجار، (د.ت): ١١٥).

وبرأيه لو سادَ العدل لانقطعت الخصومات وتعطَّل الفقهاء، وكان يدعو إلى تأسيس شرعية يكون دورها تحقيقًا لا يكون دورها المساعدة على القهر السلطاني فقط، بل يكون دورها التعبير عن مصالح الآخرة، تُعيد دور الورع الداخلي والحياة الروحية في توجيه سلوك المسلم- وهو ما يسميه الغزالي علم المعاملات والمكاشافات، وتوغلت هذه النزعة لإعادة تأسيس حكومات باطنية تحكم العالم الباطني على النهج الراشدي وفْقَ منظومة شرعية ورعية وروحية، لا قهرَ فيها ولا إلزام، وهناك كثيرٌ من تيار الزهد والصوفية نفروا من الدولة الظاهرة والنزعة القانونية الشرعية، وقرروا العودة إلى الصحراء والبداوة، باعتبار حياة البداوة هي المثل الأعلى للحرية الداخلية، عاشوا في جبالها، بعيدًا عن المدنية والحضارة والقهر السلطاني والإيغال نحو

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المادة- والبحث عن حياة البداوة، هو بحث عن منطق الوازع والورع الداخلي (نصار، ١٩٨١:٢٠٧).

أدى تسيُّد العصبي على الديني إلى نشأة الأحزاب السياسية، أو إعادة تمظهُر القبيلة من جديد في صورة فِرق دينية، وبدأت العصبية تأخذ معانيها السلبية داخل الثقافة العربية بسبب ما أشاعته من انقسامات حول مكانة الصحابة والصراع حولهم، وتحويل مناقب بعضهم التي أرساها الإسلام كفكرة مضادّة لفكرة العصبية والمفاضلات الجاهلية؛ لتصبح هي نفسها مؤسسة لعصبيات فرقية حول ما يعرف بالبكرية والعمرية والعثمانية والعلوية والعباسية والخوارج، بالإضافة إلى شيوع النزعة العصبية المذهبية الفقهية التي بدأت تأخذ أبعادًا أكثر تطرفًا؛ إذ أضحت المذاهب مرتبطة بقبائل وأقاليم بل ودول. يشبه تأثر ابن الأزرق، في مؤلفه بدائع السلك في طبائع الملك بـ (مقدمة) ابن خلدون، بتأثر ابن رشد، بأرسطو، تقريباً فإذا كان ابن رشد، قد لخص وشرح كتب أرسطو التي وصلت إليه – عدا كتاب السياسة-، فإن ابن الأزرق، قد فعل نفس الأمر، بالنسبة (للمقدمة)، فقام بتلخيصها وشرحها، فقد أكد ذلك صاحب (نفح الريح) فقال: وله رحمه الله تعالى تآليف، منها (بدائع السلك في طبائع الملك)، كتاب حسن مفيد في موضوعه، لخص فيه ابن خلدون، في مقدمة تاريخية، وغيره، مع زوائد كثيرة (المقري، ١٩٦٨ :٦٩٩).

كما أكد أحد المعاصرين ذلك أيضاً، وأثنى على أبن الأزرق في تلخيصه (للمقدمة) فقال: إن هناك كتاباً قد يغني عنها، ولا سيما بالنسبة للأساتذة والمدرسين، بل هذا الكتاب – في نظري- أحسن منها بكثير، لأنه يحتوي على تلخيصها، وعلى أشياء كثيرة قد أغفلها ابن خلدون، وكان من الواجب أن لا تغفل، هو (بدائع السلك في طبائع الملك) لإبن الأزرق الأندلسي(الابراهيمي، (د.ت)، ٧).

في هذا الصدد، تجدر الاشارة، أن المتفحص للمواضيع التي تناولها ابن الأزرق في (بدائع السلك) يلاحظ وكأنه، لم يلخص فقط (المقدمة) بل لخص أيضاً مواضيع تناولها الماوردي، في كتابيه: (الأحكام السلطانية) و (الوزارة) وهما من مصادر (المقدمة) أيضاً، ولا عجب في ذلك، طالما أن ابن الأزرق، قد صرح في مقدمة (البدائع) بأنه قصد: إلى تلخيص ماكتب الناس في الملك والامارة، والسياسة التي رعيها على الإسعاد بصالح المعاش والمعاد، أصدق امارة، على نهج يكشف عن محيا الحكمة، قناع الاحتجاب، فمن ذلك، مثلاً، تناوله لنظرية الخلافة، وأنواع الرئاسات، ولوظيفة الخليفة، أو السلطان، وسياسته، ولوظائف الوزير، وسياسته. إلا أن

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ابن الأزرق يبدو أنه قد توسع كثيراً، في دراسته لنظرية (الملك)، وهي نظرية خلدونية، فقد درسها بدقة، من جوانبها السياسية، والأخلاقية، وعلاقتها بالشريعة، فشملت دراسته للملك، ثلثي الكتاب حتى أنه يمكن أن يطلق على عنوان الكتاب:(نظرية الملك) بدلاً من (بدائع السلك) (عبدالكريم، ١٩٧٧ :٦).

وقد ثبت تلخيص ابن الأزرق (للمقدمة) وشرحه لها، فإنه ينبغي أن نتبين كيفية تأثره بإبن خلدون – الذي ذكر اسمه في (بدائعه): مائة وخمساً وثمانين مرة، وتركيزه على مبدأ (التعاون) الذي يراه ضرورياً، للبقاء والحماية والأمن والاستقرار. وقد شرح ولخص ابن الأزرق، هذا الأصل، على هذا النحو: المعاملات، واقتضاء ضروريات المعاش وحاجياته. ومن لوازم ذلك، تتولد المنازعات في اختصاص كل يد بما تمد إليه، لما في الطبيعة الحيوانية، من الظلم والعدوان، بمقتضى الغضب، وأنفة القوى البشرية، وذلك مفض إلى المقاتلة، المؤدية إلى سفك الدماء، واتلاف النفوس، وكل ذلك مؤذن بانقطاع النوع، وانخرام شمل اجتماعه، وقد اقتضت حكمة العناية به، أن يحفظ من محذور بوازع، لاستحالة البقاء بعد وضع الشرائع والسياسات، المصطلح عليها، إلا بنصبه، وهو السلطان المانع بقهر يده الغالبة لما يؤدي لوقوع ذلك المحذور وواضح من هناك أن الملك من الخواص الطبيعية للإنسان، ووجوده لغيره كالنحل والجراد على ما يظهر في اتباعها لرئيس من شخصها إنما هو بمقتضى الفطرة والهداية (ابن الأزرق، ١٩٧٧ :٥٩).

ويمكن التمثيل، لمنهج ابن الأزرق، في التلخيص إذ أنه يقوم بقراءة النص الخلدوني، وبعد فهم معانيه، ومراميه، ينطلق في عملية التلخيص، باحتفاظه بالألفاظ والعبارات الأساسية، التي تعتبر (مفاتيح) في نص ابن خلدون، ثم يقوم بتطويع معاني تلك الألفاظ والعبارات، باستخدامه اياها في صياغات جديدة، بأسلوبه الخاص، وهكذا يأتي تلخيصه، وكأنه نص، قد ولد من نص، أو نسخة جديدة للنص الأصلي، أو كأنه نص خلدوني، قد لبس حلة جديدة. مثل ذلك، أنه في مثل هذا النص، الذي تكلم فيه عن (الأصل الشرعي للملك)، تبين أن ابن الأزرق، في تلخيصه للنص الخلدوني، قد احتفظ منه، بالألفاظ والعبارات الآتية: (الوازع، والسلطان، والمعاش، والحاجة، والانسان، والحيوان، والبقاء، والنحل والجراد، والفكر والرؤية)(ابن خلدون، ١٩٦١:٦٧) ثم قام بإدراج هذه الألفاظ الخلدونية، في صياغة نصه، بأسلوب جديد، لكنه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عمد إلى تغيير عبارة ابن خلدون (بطريق إلهامي) إلى عبارة (الفطرة والهداية) ثم نقل الآية القرآنية، من النص الخلدوني أيضاً (بن الأزرق، (د.). ١٠٠).

أما سبب وجود الملك، فقد تعرض إليه ابن خلدون، أيضاً، في نهاية المقدمة الأولى لكنه حاول، في هذا الخصوص، أن يحدد مفهوماً (للملك)، وتقديم تعريف له، يضبط معناه، فربطه بمفهوم (الوازع)، وما في معناه، الذي هو ضروري، للمدافعة، وصد عدوان الكائنات، بعضها عن بعض، أو كما قال: حتى لا يصل أحد، إلى غيره بعدوان ، وقد جاء تلخيص ابن الأزرق، لهذا النص، على النحو الآتي: قد سبق تقرير أن الاجتماع الطبيعي للبشر، لابد فيه من وازع، وهو السلطان العاصم بقهر ملكه من محذور مايعرض فيه من الشرور الطبيعية لوجوده. وظاهر من توقع هذا المحذور، أنه سبب كاف في وجود الملك، من تلك الجهة، والغرض الآن، تنزل البيان لبعض الحكم المشتمل عليها، بسبب الحاجة إليه على الاطلاق، منضماً لما سبق من ذلك، تمهيداً وتأصيلاً، ولظهور العناية به، أشير إليه على طريق التعريف بها، في قوله تعالى: **"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، لفسدت الأرض"** (البقرة: اية٢٥١). على بعض محتملاته، وهو أن معناه: أن الله يدفع بوضع الشرائع، ونصب الملوك، أنواع الشرور والمفاسد(بن الأزرق، (د.). ١٢٦).

ويرى ابن الأزرق أن الحضارة هي النهاية في العمران الذي يؤدي إلى الفساد، والغاية في ظهور الشر الذي يبعد عن الخير، وينوّه إلى أن من سلم منها فلا محال من اقترابه من الخير، أمّا في العصر الحديث فيُعرَّف المُؤرخ ديورانت الحضارة بأنّها نظام اجتماعيٌّ يساعد الأفراد على رفع مُعدّل إنتاجهم الثقافي، وأن نقطة البداية للحضارة هي نقطة انتهاء الاضطراب والقلق، كما يرى أن الحضارة مكوّنة من أربعة عناصر أساسيّة ألا وهي: النُظُم السياسيّة، والموارد الاجتماعيّة، والتقاليد الخلقيّة، وأخيراً متابعة العلوم والفنون، أمّا نشأتها فهي من تفاعل الثقافات والأعراق المختلفة التي تنتهي جميعها في تشكيل الحضارة، ويمكن القول إن الحضارةَ لا ترتبط بعرقٍ معين، أو جنس مُحدّد، أو شعب من الشعوب، إلّا أنه يمكن أن تُنسبَ الحضارة إلى منطقةٍ جغرافيّة من العالم، أو أُمةٍ مُعينةٍ من الأُمم. من التعريفات الأُخرى للحضارة هي عبارة نتاج الجهد الذي يطبقه الإنسان لتحسين وتطوير ظروف حياته ومعيشته، سواء كان الجهد المبذول مادياً أمّ معنوياً أو مقصوداً أمّ غير مقصود (أحمد، موسى، ٢٠١٧ :١٥-١٦).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفصل الرابع
أراء واتجاهات المفكر ميكافيلي تجاه نظرية نشأة الدولة

أن ميكافيلي لم يكن يبحث عن ديكتاتور انما كان يبحث عن الوحدة التي تجمع الأقطاب الأربعة المتناحرة (روما–البندقية– ميلانو– فلورانسا) ولهذا فالمطلب الأهم لميكافيلي هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثنايا استقرارها، وأن تتجدد باستمرار، من خلال آليات داخلية، وإلا فإن الدولة ستنهار، بمعنى أنه إذا كان السلوك الميكافيلي في علاقة الحاكم بالمحكوم مشروعاً لبناء الدولة فإنه لن يكون مشروعاً إذا كان قد آل الى مرحلة متقدمة من بناء الدولة، أو كان هدفه تأبيد المظاهر الأولى لهذه الدولة، أي أن الانبعاث أو الخلق الأولي للدولة لا يجب أن يكون هو الغاية إذ أن الدولة المعاصرة تتكون من: (الدولة- الإكراه. الدولة– القانون. الدولة – المؤسسات) .وعليه فإذا كانت لعبة السياسة تقتضي لبناء الدولة في شكلها الأولي اقامة دولة الإكراه، ومن أجل هذه الدولة برر ميكافيلي رعوية علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن دولة الإكراه ليست إلا عتبة على السلم، ومع التطور منها الى دولة القانون فدولة المؤسسات. ونظر ميكافيلي للطبيعة البشرية كما هي بالفعل، وكما تتجلى في التاريخ الفعلي للمجتمعات، وليس كما ينبغي أن تكون، كما فعل فلاسفة السياسة منذ أرسطو.

وقام بإتباع منهج جديد مختلف عن مناهج من سبقوه، فعلى الرغم من دراسته للمنطق والفلسفة، إلا أنه أهمل مبادئها إهمالا تاماً وركز على التاريخ، فقد كانت خلاصة فكرته الرئيسة: أن أفعال البشر تؤدي إلى نفس النتائج دوماً، فحاول الربط بين الأسباب والنتائج والدراسات التحليلية المستمدة من التاريخ، وعلى ذلك كان أسلوب ميكافيلي في البحث هو (الأصبحي، ٢٠٠٠: ١٨٠):

١. الاستعانة بالتاريخ لاستقصاء الأحداث، ومعرفة نتائجها، وارتباطها، وإمكانية تكرارها، أي محاولة التنبؤ بالمستقبل.

٢. محاولة وضع تعميمات في حالة تكرار الأحداث للوصول إلى قواعد عامة، توضع أمام الحكام لتسهيل مهمتهم وتساعدهم على تبني مواقفهم.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣. البحث عن إمكانية التدخل في الأحداث مسبقاً بعد معرفة أسبابها، ومحاولة تحديد السلوك الواجب إتباعه لمواجهة الأحداث.

فأسلوب ميكافيلي يبين مدى شغفه بالتاريخ، وكثرة استخدامه للأحداث التاريخية للتدليل على صحة أفكاره -كما في كتاب فن الحرب وغيره من الكتب – وبذلك يعتبر ميكافيلي أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديث. وسوف يتم تناول هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الاول: نبذة عن حياة وفكر ميكافيلي.

المبحث الثاني: موقف ميكافيلي من نشأة الدولة.

المبحث الاول: نبذة عن حياة وفكر ميكافيلي:

ميكافيلي سياسي ايطالي ولد وعاش في مدينة فلورنسا، منشأ حركة النهضة في ايطاليا ومركزها، وهو ابن محام معروف، ودرس في شبابه العلوم الكلاسيكية وللغة اللاتينية، وعاصر مرحلة تحولات سياسية وفكرية، كان أهمها الصراع بين القوى الاجتماعية الجديدة من جانب، وبقايا الاقطاع والكنيسة الكاثوليكية القوية في روما من جانب آخر، علاوة على تعرض فرونسا للغزو الفرنسي مرتين. وقد عمل في سلك الخدمة العامة إلى أن أصبح سفيراً لما سمي بالمستشارية الثانية للجمهورية، لكن هزيمة هذا النظام في صراعه مع بابا روما، واستعادة اصحاب البنوك الأثرية من أسرة ميديشتي للسلطة، أدت بماكيافيلي إلى السجن بتهمة التآمر، ثم انتقل إلى الريف بعد الافراج عنه ليكتب حصيلة تجربته السياسية في كتبه الثلاثة الهامة، الأمير (١٥١٣) ومطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس (١٥٢١)، وتاريخ فلورنسا (١٥٢٢)، ولا بد من التأكيد منذ البداية على استحالة التوصل إلى تقويم متوازن لفكرة السياسي دون دراسة متكاملة لكتابي الأمير والمطارحات معاً (ربيع، ومقلد، ١٩٩٤).

بدأ ميكافيلي حياته كموظف بسيط في حكومة مدينة فلورنسا، وحين اجتاحت الجيوش الفرنسية مدينة فلورنسا، وأطاحت بالحكم فيها-حكم أسرة مديتشي- سارع ميكافيلي لتأييد النظام الجديد، وتنقل في وظائف حكومية كثيرة تحت ظل هذا النظام حتى وصل إلى منصب السكرتير الأول لحكومة فلورنسا. وقد أوفد في عدة بعثات مهمة نيابة عن الحكومة إلى المدن الإيطالية والدول الأجنبية، واستطاع ميكافيلي خلال هذه الفترة الاطلاع على خبايا الحياة السياسية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأسرارها عن قرب في عام ١٥١٢م عادت أسرة مديتشي للحكم بمساعدة من البابا، وتم القبض على ميكافيلي ونفيه إلى مزرعته الواقعة على أطراف فلورنسا، حيث عاش هناك حتى توفي سنة ١٥٢٧م (الأصبحي، ٢٠٠٠ :١٨١).

الميكافيلية: يطلق هذا اللقب على كل من اتبع مبدأ ميكافيلي الأول الغاية تبرر الوسيلة، وهو أشهر مبدأ عُرف به ميكافيلي، فهو يرى بأن الهدف النبيل السامي يضفي صفة المشروعية لجميع السبل والوسائل التي تؤهل الوصول لهذا الهدف مهما كانت قاسية أو ظالمة، فهو لا ينظر لمدى أخلاقية الوسيلة المتبعة لتحقيق الهدف، وإنما إلى مدى ملائمة هذه الوسيلة لتحقيق هذا الهدف. وكان هذا المبدأ هو ما استند عليه في أغلب نصائحه في كتاب الأمير.

منهجه الفلسفي:

حاول ميكافيلي إتباع منهج جديد مختلف عن مناهج من سبقوه، فعلى الرغم من دراسته للمنطق والفلسفة، إلا أنه أهمل مبادئها إهمالا تاماً وركز على التاريخ، فقد كانت خلاصة فكرته الرئيسة: أن أفعال البشر تؤدي إلى نفس النتائج دوماً، فحاول الربط بين الأسباب والنتائج والدراسات التحليلية المستمدة من التاريخ، وعلى ذلك كان أسلوب ميكافيلي في البحث هو(زكي، ١٩٧٥ :١٠):

١. الاستعانة بالتاريخ لاستقصاء الأحداث، ومعرفة نتائجها، وارتباطها، وإمكانية تكرارها، أي محاولة التنبؤ بالمستقبل.
٢. محاولة وضع تعميمات في حالة تكرار الأحداث للوصول إلى قواعد عامة، توضع أمام الحكام لتسهيل مهمتهم وتساعدهم على تبني مواقفهم.
٣. البحث عن إمكانية التدخل في الأحداث مسبقاً بعد معرفة أسبابها، ومحاولة تحديد السلوك الواجب إتباعه لمواجهة الأحداث.

أعمالــه:

لميكافيلي اكثر من ٣٠ كتاب اشهرها:

- **كتاب الأمير:** ألفه ميكافيلي في منفاه عام ١٥١٣م، وقد أهداه إلى لورينزو دي مديتشي (Lorenzo de' Medici)، وقد تضمن الكتاب أفكاره وتجاربه السياسية مع مجموعة من النصائح للحاكم، وقد كان راجياً أن ينال رضا الحاكم عن طريق هذا الكتاب

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- ولكنه فشل في ذلك وظل في منفاه.

- كتاب ماندراجولا وهو كتاب يعد من المؤلفات الكوميدية
- كتاب كليزيا
- كتاب بيلفجاور
- كتاب كاستروتشيو كاستراكانى
- كتاب تاريخ فلورنسا
- كتاب اصلاح حكومة فلورنسا
- كتاب رسائل شخصية منشورة
- كتاب فن الحرب

انتهى مكيافيلِّي إلى رأي في السياسة يتلخص بعبارة الغاية تبرر الوسيلة بصرف النظر عن منافاة الوسيلة المستخدمة للدين والأخلاق، وقد استند فيما ذهب إليه إلى الواقع المنحرف للأكثرية من الناس، لا إلى مبادئ الحق والعدل والخير والفضيلة، وفيما يتعلق بالمحافظة على العهد، ذكر أنه ينبغي للأمير أن يحافظ على العهد حين يعود ذلك عليه بالفائدة فقط. أما إذا كانت المحافظة على العهد لا تعود عليه بالفائدة فيجب عليه حينئذٍ أن يكون غداراً، لكنه يرى في ذات الوقت أنه من الضروري أن يكون الأمير قادرًا على إخفاء هذه الشخصية. وأن يكون دعيًا كبيرًا، ومرائيًا عظيمًا، والناس كثيراً ما يصلون في السذاجة إلى الحد الذي يجعلهم ينخدعون بمثل هذا الادعاء كثيراً. فآراء ميكافيلي في تبرير الوسائل المنافية للأخلاق تدور حول السياسة، وأخلاق الحكام، وذوي السلطة، ولقد أخذ معظم أرباب السياسة في الشرق والغرب، بهذا الاتجاه البائس وفق أقصى صوره الشاذة المنحرفة المعاكسة لاتجاه الكمال الإنساني، فمبدأ الغاية تبرر الوسيلة هو إذن -إذا أخذ على إطلاقه- طريق كل المنحرفين الظالمين المجرمين المفسدين في الأرض، في السياسة، وفي غيرها. وأخذ هذا الاتجاه المستهين بفضائل الأخلاق، وللأسف الشديد مرة ثانية وثالثة، يسودُ سلوك السواد الأعظم من الناس في الشرق والغرب، ويغزو الأجيال في كل الأمم والشعوب، حتى غدا شمول الانحراف في الأخلاق نذير دمار عام شامل لكل الشعوب التي أخذت تنعدم فيها فضائل الأخلاق الفردية والجماعية واستنتج ميكافيلي من هذا أنه لا يلزم الأمير أن

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يكون متحليًا بفضائل الأخلاق المتعارف عليها، ولكن يجب عليه أن يتظاهر بأنه يتصف بها وينبغي له أن يبدو فوق كل شيء متدينًا(زكي، ١٩٧٥ :١٠).

ويمكن إيجاز فلسفته السياسية فى النقاط التالية:

- السياسة هي ممارسة الممكن وليس ما يجب أن يكون.
- تهدف السياسة بالأساس إلى الاستحواذ على السلطة والبقاء والاستمرار من خلالها، فهي الطرق والوسائل والآليات المستخدمة للإبقاء على السيطرة.
- إن سيطرة الممارسة تتجه بدورها إلى إخضاع الكل الاجتماعي (بما فيه الديني والأخلاقي).
- السياسة ممارسة واقعية تبحث في الواقع، ولأجل الواقع، عما يمكّن السلطة من الاستمرارية، فأي محاولة لإخضاع السلطة إلى اليوتوبيا (المثالية) تؤدى إلى فقدانها.

هناك أربعة عوامل تعتبر الأكثر تأثيراً في فكرة وهي: سخطه على انقسام ايطاليا إلى إمارات متصارعة، ومعارضة الكنيسة للوحدة القومية، وانتهاز اسبانيا وفرنسا ظروف ضعف ايطاليا وتفككها لغزوها واقتطاع بعض أراضيها، واكتشافه لأهمية القوة في فرض التحولات السياسية، وقد انعكست هذه التأثيرات على مفاهيمه السياسية التي كان من أهمها ما عبر عنه حول، دور الدين والاخلاق، مفهوم القوة، مؤهلات وصفات الحاكم، مقولة الإنسان خير أم شريرة الملكية الفردية (ربيع، ومقلد، ١٩٩٤).

١. يعتبر ميكافيلي من رواد الكتاب الغربيين لعصر النهضة في الابتعاد عن اسلوب ما يجب أن يكون عليه الحال، والتركيز على ما هو كائن فعلاً، يبدو هذا في اهتمامه بتعليم الحكام الوسائل العملية لإنشاء السلطة السياسية، وكيفية المحافظة عليها، وهناك انطباع خاطىء لدى البعض بأنه كان غير مكترث بما للدين والأخلاق من مردودات كبيرة على الحياة الاجتماعية والسياسية، صحيح أن مبدأ الغاية تبرر الواسطة أو الوسيلة قد ارتبط باسمه لعدم تورعه عن تقديم النصح للحاكم باستخدام أية وسائل متاحة في الصراع على السلطة، إلا أنه أكد أيضاً على أن الفساد الأخلاقي يجعل الحكم الصالح مستحيلاً، من أمثلة ذلك تبريره لقيام رومولوس (المنشىء الأسطوري لمدينة روما وأول ملوكها) بقتل شقيقه وكذلك زميله تيتوس بحجة أن الزعيم السياسي الذي يمهد لإنشاء دولة قومية جديدة أو المحافظة على سلطته السياسية، من

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

حقه اغضاء الطرف عن القيم الدينية والأخلاقية إذا كان ذلك يخدم بناء الجمهورية، أي بشرط أن يكون هدفه المصلحة العامة وليست الخاصة إما إعجابه بالأديان الوثنية السابقة

٢. على المسيحية فيرجع إلى أنها تضفي القوة في راية على الرجال، هذا علاوة على ثنائه على الفضائل المدنية للرومان القدماء التي عزاها إلى الاستقلال والمثابرة والولاء وأمانة أداء الواجبات العامة. وتدل مقارنته بين المسيحية وديانات الأغريق والرومان على أنه رغم ما اشتهر عنه من الحاد، كان يؤمن بدور القيم الدينية في ارتقاء الدول وحمايتها من الاحتلال الأجنبي والمحافظة على استقرارها، وإن دأب في الوقت نفسه على نفسه كنيسة روما باعتبارها مسؤولية عن استمرار انقسام ايطاليا.

٣. أعطى ميكافيلي الأولوية لاستخدام وسيلة القوة على ما عداها مستشهداً على فعاليتها بأمثلة من مدن اليونان وإيطاليا ومصر وفارس، فلولا استخدام القوة إلى حد القسوة سواء بموافقة المحكومين أو رغماً عنهم، لما استطاع حاكم اقامة سلطته وتدعيمها، وفشلت الحضارات الكبرى في ارساء دعائمها، لهذا دعا إلى استخدام القوة في حالات اربع هي انشاء دولة جديدة، والمحافظة على بقاء نظام الحكم، والتبشير بدين جديد، وفرض القانون، ويستخلص ميكافيلي من مأساة الراهب سافونا رولا واعدامه- بسبب قيادته لصحوة دينية ضد فساد الكنيسة – قولته المشهورة، والأنبياء المسلحون ينتصرون، بينما يتعرض الأنبياء غير المسلحون ينتصرون، بينما يتعرض الأنبياء غير المسلحين للدمار دائماً، وتدليلا على صحة رأيه بأهمية القوة في فرض القانون، استشهد بتجارب النبي موسى (عليه السلام) مع اليهود، وقورش مع الفرس، وروموولوس مع الرومان، لكن يسترعي الانتباه في معالجة ميكافيلي أن استخدام القوة لديه مشروط. فموسى (عليه السلام) مثلاً انتصر بوساطة القوة وبفضائله، بينما انتصر اجوثوكولوس بالقوة أيضاً ولكن مع القسوة المفرطة وعدم التورع عن ارتكاب أبشع الجرائم، وفي فصل من فيمن وصل إلى الإمارة عن طريق الجريمة من كتاب الأمير، يشرح تحفظه ويضيف، لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنين، ويخون اصدقائه، ويتنكر لعهوده، ويتجرد من الرحمة والدين (زكي، ١٩٧٥ :١٢).

٤. تتوقف قدرة الحاكم على الاحتفاظ بالسلطة على مواهب وصفات خمس هي اتقان فن الحرب والتدريب والاستعداد الدائم لها حتى في السلم، الخشونة والشجاعة والبعد عن الملذات، إعمال العقل وذلك بالمزج بين الشجاعة والمكر حتى يكون الحاكم ثعلباً يميز الفخاخ، وأسداً

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يرهب الذئاب والاعتماد على النفس أي على الجيش المكون من المواطنين، القدرة على استمالة الرعية للإستعانة بهم في الأزمات. ويكذب ميكافيلي بهذه الموهبة الأخيرة المقولة المستهلكة التي تحرض الحاكم بالقول أن من يعتمد على الشعب إنما يبني حكمه على أساس واه من الطين، ويستشهد ميكافيلي على صحة تكذيبه بأمير اسبرطة نابيس الذي احتفظ بحكمه بفضل التفاف الشعب حوله وانتصاره على الحصار الذي شاركت فيه جيوش كل من المدن اليونانية وكذلك جيش إحدى المدن الرومانية.

٥. تعرض ميكافيلي لظلم شديد في تقويم آرائه حول مفهوم الإنسان خير أم شرير. والملاحظة الأولى على ذلك أن القراءات المتسرعة تنتقي عند الإجابة مقولته، يقال عن الناس بصورة عامة أنهم ناكرون للجميل متقلبون، شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما يستفيدون منك. والواقع أنه اعتمد في دراسته للصراعات في الحضارة الرومانية على أدلة تثبت أن النبلاء على وجه التحديد كانوا يخشون توحيد صفوف الشعب مع الملوك ضدهم. لهذا فإنه عندما استعرض نوازع الشر لدى الإنسان لم يتحدث عنها بإطلاق، وإنما قرنها في أكثر من موضع بفنه النبلاء التي أثرها الكثير من غيرها بهذا النوازع، والتي غزاها إلى تفضلهم لمصالحهم الضيقة وتطلعاتهم السياسية مما يولد الأنانية والاستعلاء والعدوان. والملاحظة الثانية، أنه لم يرد في كتاباته ما يدل على أية سلوكيات انانية أو شريرة في النظم السياسية المستقرة التي تستند أسسها إلى دساتير وقوانين تستهدف المصلحة العامة. وبالعكس، فإن النظم الاستبدادية التي تقوم سلطتها على أسس تسلطية، تتعثر أوضاعها وتؤدي الصراعات فيها إلى خلل اجتماعي عام، وانقلاب في المعايير بالصورة المزرية التي يصورها الاقتباس، أي أنه في مثل هذه الظروف السياسية والاجتماعية، يمكن الحديث عن الطمع والنفاق ونكران الجميل كصفات عامة يعاني منها أفراد مثل ذلك المجتمع، أكثر منها كسمات شخصية لصيقة بالإنسان كإنسان (Ankerl,١٩٨٠:٢).

٦. يناشد ميكافيلي الحكام بعدم مصادرة ممتلكات الأفراد لأن ذلك يترك ندبات غائرة في نفوسهم لا ننسى أبداً. ويرجع إعجابه بنظام الحكم في مدينة اسبرطة الذي استمر ٨٠٠ عام إلى تمتع قوانينها بالطاعة والاحترام، وضمان المساواة في الملكية دون فرض المساواة بين الناس في مراتبهم الاجتماعية والحرص على تحقق العدل بين المحكومين.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بصفة عامة، يكمن مغزى هذه المفاهيم في صدق تمثيلها لبدايات عصر النهضة وظهور الاتجاه العلماني الجديد الذي تمثل في رفضه للقانونين الإلهي والطبيعي، مما أعطى الفرصة لمعارضيه وخاصة في دوائر الكنيسة للاستخدام الفضفاض لمصطلح الميكافيليه كتعبير عن الروح الشيطانية، رغم تحذير البعض من أن الميكافيلية سابقة في الوجود على ميكافيلي. فقد كشفت محاورة ثيوسيديس عن حرب البلوبونيز بين اثينا واسبرطة، وذلك كتابات الرومان وخاصة شيشرون، أن ظاهرة تنحيه الاعتبارات الدينية والاخلاقية جانباً وانتهاك القانون في الممارسات السياسية، مشكلة أزلية تعرفها معظم النظم السياسية، وكانت هذه الظاهرة تجد تبريراً لها في العصور القديمة (خاصة) تحت عبارة الصالح العام أو خير الجميع، وفي العصر الوسيط وما تلاه من عصور كانت تختفي تحت الشعار البراق من أجل الدولة (Raison d'Etat) (زكي، ١٩٧٥ :١٣).

المبحث الثاني: موقف ميكافيلي من نشأة الدولة

يعتبر ميكافيلي مؤسس مدرسة التنظير السياسي الواقعي حينما فصل بين السياسة والأخلاق مخالفاً بذلك أرسطو القائل في كتاب السياسة: لما كانت الدولة، كل دولة، نوعاً من المشاركة، وكانت كل مشاركة تتم للوصول إلى النفع والخير - إذ أن المفروض من كل عمل أن ينتهي إلى خير- فإن من الواضح أن بالنظر لكونه الخير هدف جميع المشاركات فإن الخير الأسمى، في أرفع رتبه، هو هدف تلك المشاركة السامية، التي تضم كل ما عداها، أو بكلمة أصح، الدولة أو المشاركة السياسية. ويلخص أرسطو الشروط التي يجب أن تتوفر في من يملك السيادة المطلقة (Ankerl,١٩٨٠:٦):

- الإخلاص لنظام الدولة
- الكفاءة لأداء مهام وظائفهم
- الفضيلة والعدالة، في المعنى الذي يتفق مع نظام الدولة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وعن أفضل السبل للمحافظة على الدولة يشدد أرسطو على أن الواجب هو تعليم المواطنين على روحية الدولة إذ بدونها لا يكون لهذه القوانين المفروضة لحماية الدولة والمجتمع أي قيمة وهي ما يُعتبر صورة مبكرة لأفكار جان جاك روسو في العقد الاجتماعي (Ankerl,١٩٨٠:٨).

وميكافيلي هو مفكر وفيلسوف سياسي ايطالي وتعتبر حياته حقبة مهمة في تاريخ فلورنسا حيث عاصر في شبابه وطور نموه ازدهار فلورنسا وعظمتها كقوة إيطالية تحت حكم لورينزو دي ميديشي، وسقوط عائلة ميديشي في عام ١٤٩٤، ولم يكن نيكولا ميكافيلي مجرد كاتب أو فيلسوف أو صاحب نظرية، بل إنه كان مشتركًا بقوة في الحياة السياسية ويذهب الكثير من المفكرين السياسيين بان لميكافيلي دور هام في تطور الفكر السياسي، حيث انه اسس منهجا جديدا في السياسة، بأفكار تبشر بمحاولات لتجاوز الفكر الديني. نقطة التحول هذه لتجاوز السلطة الدينية التي كانت سائدة في الفكر السياسي الأوروبي في القرون الوسطى، اعقبت بتحولات أخرى أكثر جدية من طرف فولتير ومنتسكيو وجون لوك وجان جاك روسو وغيرهم من المفكرين التنويريين الليبراليين. وهكذا كان ميكافيلي نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر السياسي. وحول موقفه من النظام السياسي، عبر ميكافيلي عن آراء محددة- وإن كانت متناثرة في الأمير والمطارحات، في اثنين، من أهم مرتكزات النظام وهما مقر السلطة السياسية العليا، والأساس الذي تقوم عليه شرعيتها.

أولاً: فقد عالج نمطين رئيسيين من نظام الحكم، اجاز في أولهما أن يكون مقر السلطة في يد فرد إذا استدعت ذلك ظروف استثنائية، ففي حالة تأسيس دولة جديدة، أن محاولة تدعيم وحدة الشعب، أو فرض النظام وضمان الولاء، يتعين على من يتصدى للتنفيذ أن يكون صاحب السلطة المطلقة وأن يتحمل في سبيل ذلك وزر صاحب السلطة المطلقة وأن يتحمل في سبيل ذلك وزر بعض السياسات غير المقبولة جماهيرياً وأخلاقياً، ورغم أنه كان يفضل أن يكون الحاكم رحيماً وليس قاسياً، وأن يكون محمود الصفات صادق الوعد، فإن تلك الظروف القاهرة قد تضطره إلى غير ذلك، بمعنى أنه إذا لم يستطع الجمع بين حب الناس وخوفهم، فالأجدى أن تؤدي سياساته إلى أن يخافوه لا أن يحبوه، ثم يضيف تحفظاً هاماً هو أن بقاء السلطة المطلقة في يد فرد واحد لا يمكن أن يستمر ليس لاعتبار أخلاقي وإنما لسبب سياسي عملي هو أن الانجازات التي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سيحققها بحكمه المطلق لن تعمر طويلاً إلا إذا انتقلت مهمة المحافظة عليها إلى مسؤولية كثيرين، لكن يلاحظ أن الأسلوب الذي يقترحه وهو التنازل الاختياري عن السلطة ليس واقعياً رغم استشهاده بواقعه تاريخية محددة حدثت في عهد روموولوس، وبالتالي لا تصلح قاعدة عامة يقاس عليها.

في النمط الثاني للحكم، عبر ميكافيلي عن تفضله للأسلوب الروماني أيام الجمهورية لأنه كان يسمح بالتعدد في مقر السلطة السياسية العليا، وشموله لرموز فئات اجتماعية مختلفة طالما تصارعت عن الاستئثار بالسطلة. وقد استشهد بنماذج من اسبرطة واثينا، وفضل الأولى على الثانية لأن زعيمها ليكورغوس وضع دستوراً كفل الاستقرار لثمانية قرون بسبب توزيعه مقر السلطة السياسية بين الملك والنبلاء والشعب، وبحيث يقوم كل طرف بمهام خاصة. إلا أن اخلال الملك بمناخ الحرية أفقده عرشه، فانتخب مجلس الشيوخ قنصلين مكانه يتم اختيارهما كل عام. بذلك تمخض الصراع عن نمط جديد لمقر السلطة في الجمهورية تقاسمه مجلس الشيوخ وهيئة القنصلية الجديدة، ثم عزا ميكافيلي ما حدث بعد ذلك من تراجع صلاحيات نبلاء مجلس الشيوخ، أمام الانتفاضات الشعبية إلى خوفهم من ضياع كل امتيازاتهم، فوافقوا على اعطاء الشعب حصة في الحكم ممثلة في الهيمنة الجديدة التريبيون أي المدافعين عن الشعب. وقد اثنى على هذا النمط الجمهوري للحكم وأسماه النظام الكامل واعترف للشعب بنصيبه في الإدارة والحرية. وساعد على الاستقرار السياسي (زكي، ١٩٧٥ :١٠).

ثانياً: تكررت مصطلحات الدستور والقوانين والرضا مراراً في الأمير والمطارحات، وهي مفارقة تقف في طرفي نقيض مع ما هو معروف عنه من تفضيل القوة المجردة كأساس للسلطة السياسية. فقد ناقش أهمية رضا المحكومين وصوره المتعددة في حوالي عشرة مواضع مختلفة من كتاب الأمير، كما تعددت الإشارة في المطارحات إلى الدستور والقوانين والرضا كأساس ضرورية للسلطة السياسية، وضمان لاستقرارها سواء في الممالك أو الجهوريات، من الأمثلة على ذلك ما ذكره عن الاستقرار الذي نعمت به التجربتان اليونانية والرومانية عندما أخذتا بالدساتير والقوانين كأسس للسلطة السياسية، وهو ما علق عليه بقوله، إن الدساتير الأصلية للمدينة كانت في مجملها أكثر انسجاماً مع دولة دستورية ذاتية الحكم منها مع دولة يسودها الطغيان أو الاستبداد لقد كان المعيار عنده هو شرعية الأساس الذي يقوم عليه الحكم وليس نوعه، أي سواء كان حكم الارستقراطية كأسبرطة والبندقية، أو حكم الشعب في روما لبعض القوانين،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هذا طبعاً مع ملاحظة اختلاف مفهوم حكم الشعب آنذاك عما يعنيه هذا المصطلح اليوم.

ويبدو اهتمام ميكافيلي واضحاً بالنتائج المترتبة على اتباع سياسات تكفل تحقيق رضا المحكومين على الصعيدين الخارجي والداخلي فبالنسبة لوسائل تأمين الدولة ضد الأخطار الخارجية، ركز على فعلية سياسة استمالة الرعية باعتبار أن خير قلعة يقيمها الأمير هي تلك الي يشيدها في أفئدة شعبه، وبالعكس سيتعرض النظام للانهيار إذا كان مكروهاً من الشعب كما حدث في مدينة فورلي، إذ فشلت القلاع الحصينة في الدفاع عن النظام لأن الشعب انضم إلى الجنود المهاجمين من جيش قيصر بورجيا، فنجح في اجتياح المدينة وحصنها، ويستخلص ميكافيلي العبرة من ذلك فينصح الحاكم بتفادي كراهية شعبه حتى يؤمن ظهره في مواجهة العدوان الخارجي. على الصعيد الداخلي ، يمثل رضا المحكومين عاملاً هاماً أيضاً في تأمين الحكم ضد المؤامرات، وإلا فعليه أن يخشى من كل انسان ومن كل شيء، على حد قوله، وقد ذهب في ذلك إلى حد حث الحاكم على ارضاء الشعب قبل النبلاء حفاظا على الاستقرار الداخلي لأن ارضاء الشعب اسهل من ارضاء النبلاء، ذلك أن هؤلاء الأخيرين يعتبرون انفسهم انداداً للحاكم فينافسونه على السلطة، بالإضافة إلى أن تباين المصالح قد يجعل ارضاءهم صعباً. ولما بلغ ميكافيلي من التاسع والعشرين التحق بحكومة فورنسا كاتباً، وكان ذلك في عام ١٤٩٢ ثم ما اسرع ما ارتقى حتى بلغ القمة، وصار من عمله شؤون الجيش، إلى جانب شؤون الأمن داخل البلاد، ومن عمله أيضاً كان تنظيم السفارات الدبلوماسية وعلاقة ما بين المدن في الدولة الفلورنسية (الأصبحي، ٢٠٠٠ :١٨٣).

وهو نفسه خرج في سفرات عديدة، لشؤون سياسية كثيرة، ولقي الكثير من الأمراء، والكثير من السفراء، وفاوض الملوك باسم فرونسا، ومن هذه اللقاءات عرف الكثير عن الحكم وطبائع الحكام، ومنها استمد آراءه لكتابة الأمير وكانت ايطالياً في هذه الأثناء بؤرة الخصومات والمنازعات والمخاوف والأطماع في أوروبا، نزاع قائم دائم بين صغار الدول التي تألفت منه شبه الجزيرة الإيطالية، وفي الدولة الصغيرة الواحدة. وأفراد نصيبهم الثورة من الطموح فإذا هم على رأس الدولة قاموا فيها مستبدين، وتقوم بين الغاصب والمغصوب حرب، وتقوم مؤامرات تنجح أو تحقق ويعقبها ما لا بد منه من قتل، ومن شنق، ومن حبس، ومن نفي، خارج البلاد (زكي، ١٩٧٥ :١٣).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وقد ظل ميكافيلي في إدارة حكومة فلورنسا أربعة عشر عاماً ظهرت غيها مواهبه وأبدع في عمله، وقدم خدمات جليلة ومخلصة واضحة من واضعي السياسة ومخططيها، حتى أنه اختير في اربع وعشرين بعثة دبلوماسية بينها أربع لملك فرنسا، وكان يفترض أن تغدو خبراته وخدماته محل احترام وتقدير لدى الحكام، إلا أن ذلك كله لم يشفع له عندما استعاد آل مديتشي السلطة في عام ١٥١٢، فقد اتهم بالتآمر على هذه الأسرة في غضون ثلاثة أشهر من توليها الحكم، وفقد أثرها منصبه واعتقل، ثم حوكم وبرئت ساحته، وأجبر بعد ذلك على أن يعيش من المنفى، في بييته الريفي، في سان كاسيانو عيشة العوز والفقر، وفيي دقته الاجبارية في منفاه الريفي حمل هم الوحدة الايطالية، والبحث في الصيغة الملائمة لبناء دولتها، فعاد إلى التاريخ، وتفرغ للقراءة والمطالعة في ما كتب مؤرخوا العصور القديمة، وما كتب عنهم باللغة اللاتينية وخاصة ما كتب عن أرسطو. ولقد كانت وحدة ايطاليا شغله الشاغل، فلم يرق له مزاج، ولم يهدأ له بال، وهو يرى وطنه الحبيب تنخره الانقسامات الداخلية وتدمره الأسرة الحاكمة، وقواتها من المرتزقة، وأخذ يتأمل في السياسة بصفة عامة ويقارن بين قراءاته المتحمسة لما كتبه مؤرخو العصور القديمة، وما تكون لديه من خبرة وتجربة طويلة في الشؤون العامة، وفي البعثات والمهمات الدبلوماسية العديدة التي قام بها داخل ايطاليا وخارجها، وتعرفه على امبراطور المانيا، واطلاعه على النظم السياسية السائدة من حوله، فعقد العزم على كتابه ما يمكن أن يستهوي به اصحاب القرار. وتمكن من بلورة أفكاره وآراءه في عدد من المؤلفات التي كتبها وهي (الهياجنة، ٢٠٠٢) :

١) المطارحات.
٢) الأمير.
٣) فن الحرب.
٤) مقالة في اصلاح دولة فلورنسا.
٥) تاريخ فلورنسا ويقع في سبع مجلدات

وكان قد أولى كتاب المطارحات أهمية قصوى لكن كتابه الأمير الذي ألفه على هامش إعداد المطارحات، نال بعد وفاته الشهرة العجيبة، التي فاقت ما كان يريده لكتاب المطارحات ولم تشغله الكتب في منفاه عن الاتصال بالحكام، الذين لم يكف عن مخاطبتهم، واستدرار عطفهم، حتى أعيد إليه اعتباره سنة (١٥٢١)، لكنه لم يصمد في عمله الذي أعيد إليه ويعلل البعض ذلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بأن المنصب كان وضيعاً لا يتناسب مع رجل كبير مثله، بينما ذهب آخرون إلى القول بأنه في

هذا المنصب كان بمثابة الوزير الأول، ولكن ميكافيلي الذي كان يظهر نفسه وكأنه رجل دولة في الواقع اكثر من موظف جيد، ولم يكن في ممارسته لمسؤولياته يتمتع بصفة القائد الحقيقي ونضرب مثالاً على ذلك، ومن ذلك أنه لما سلم قيادة فرقة عسكرية من ثلاثة آلاف رجل، فشل خلال ساعتين في تجميعهم، خلاف ما كان ينسب لنفسه من المعرفة الكبيرة بالأمور العسكرية، ومن ثم فإن أنسب وصف رأوه له أنه سياسي داخل غرفة مقفلة وما كان يعبر عنه في كتاباته عن القوة إنما هو من قبيل التعويض عما كان يفتقر إليه، ويبحث عنه في الرجل القوي، وفي إحدى رسائله التي يعود تاريخها إلى (٩ نيسان ١٥١٣) يشرح ميكافيلي ما كان يعتبره من أهم مشاغله، طالما لم يتيسر لي أن أكون فناناً في أمور الحرير أو الصوف وطالما فشلت في أمور الربح والخسارة، فإنني وجدت أنه علي أن أسكره وإما أن أفكر في أمور الدولة (الهياجنة، ٢٠٠٢).

بنى ميكافيلي منهجه في الكتابة على ركيزتين اثنتين: الأولى مفهومه لطبيعة الانسان التي استخلصها من واقع رؤيته عن قرب للناس كمحكومين، وحاكمين. والأخرى: مفهومه للتاريخ الذي اعتمد عليه اعتماداً كلياً، بالنسبة للركيزة الأولى، كان ميكافيلي يعتقد أن الطبيعة الانسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمات وفي مختلف الأماكن، وقد بنى هذا الوعي من استقرائه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان، كما تبين له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير وصفات الانسان في نظر ميكافيلي، هي (الأصبحي، ٢٠٠: ١٨٤-١٨٦):

- أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع، ومطامع لا تقف عند حد وأنه أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.
- الانسان قصير النظر، يحكم غالباً وفقاً للمكافأة العاجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج المسيرة لأفعاله.
- الانسان مولع بالتقدير والمحاكاة، ميال إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.
- الانسان صلب الطبع، حتى أن انماط السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلا في نطاق ضيق.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والمنهج الذي اتبعه ميكافيلي في كتابيه الرئيسين في السياسة الأمير و المقالات وقد كتبهما بين سنة (١٥١٣) وسنة (١٥٢١)، ولكنهما نشرا سنة (١٥٣٢)- هو ايراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحدث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي، وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعدة، ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نفي حقاً، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها(بدوي، ١٩٧٠: ٤٦٤).

يمكننا أن نقرأ الفكر السياسي لدى ميكافيلي من خلال كتابه الأمير بدرجة أساسية وكتابه المطارحات بدرجة ثانوية، حيث عني كتاب الأمير بالسياسة، وحظي برواج سياسي بعد ممات مؤلفه كتاب الأمير بالسياسة، وحظي برواج سياسي بعد ممات مؤلفه وإلى عصرنا الراهن. ويتجلى في كتاب الأمير روح ميكافيلي الوطنية وحرصه الشديد على تحقيق وحدة ايطاليا، وقد اختلط العمل من أجل هذا الهدف النبيل بحالة الضعف التي لم يستطع معها أن يكون موضوعياً في مجمل تفسيره، فقد وقع تحت تأثير الضوائق المالية التي عانى منها في حياته وحنينه الدائم إلى المراكز التي كان فقدها، وقد حمله هذا على تملق الذين سجنوه وعذبوه ونفوه، لقد اهدى كتاب الأمير إلى أحد أفراد أسرة مديتشي الذي كان يتوقع له البعض أن يصير حاكماً لفلورنسا، وهو لوران دوق مديتشي وكان قد حرص في الاهداء على أن يدفع عن نفسه تهمة الغرور لتجرئه على الاطناب في الحديث عن حكم الأمراء، وعلى وضع القواعد لهم، فيقول: فكما يحرص أولئك الذين يرسمون المناظر الطبيعية على البقاء في اسفل السهل من اجل تأمل مظهر الجبال، والأماكن العالية، وعلى تسلق هذه الأماكن بعد ذلك، من أجل تفحص الأماكن المنخفضة بشكل أفضل، كذلك فإن من المناسب أن يكون المرء أميراً من أجل معرفة طبيعة الشعوب، جيداً وأن يكون شعبياً من أجل معرفة طبيعة الأمراء.

ولكن أي شيء مما حرص عليه ميكافيلي في الاهداء وفي مضمون الكتاب لم يحظ اهتمام المهدي اليه (الأصبحي، ٢٠٠٠ :١٩٢-١٩٣). إن الغاية العليا من السياسة، في نظر ميكافيلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون، وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية، ولكن ليس معنى هذا أن ميكافيلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته، إنما الأمر عنده هو أنه لا محل للاحتكام إلى الأخلاق في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة، والأمن والرفاهية

للمجتمع بوصفه كلا، فإن الخير المشترك يفتقر باستخدام وسائل لا اخلاقية لكنه لم يقل أنه يبرر استخدام وسائل اخلاقية. وانتهاك مبادئ الأخلاق لا يمكن تبريره إلا بالمصلحة العامة، وحدها(بدوي، ١٩٧٠: ٤٦٤-٢٦٥).

إن ميكافيلي كتب أموراً مهمة لعصره، ولإرضاء لحاجات السياسة للأمراء، وهو أمر لا يمكن انكاره، وحاول وضع حلول للمشاكل القائمة آنذاك، فهو في واقع الأمر كان ابن عصره، إلا أننا مع ذلك نستطيع أنها نلاحظ أن تعاليمه مرنة أي أنه مناسبة لأي وقت، فقد قدم قواعد ومبادئ أكثر من قدرتنا على تفنيدها أو نقدها، فهو كان قادراً أيضاً على رؤية ما بعد وقته (Warren, ١٩٦٩: ٢٥٠).

نظام الحكم عند ميكافيلي:

يرى ميكافيلي أن الغرض من السياسة هو المحافظة على القوة السياسية وزيادتها، والمعيار الذي يحكم به هو نجاحها في تحقيق هذا، سواء أكانت سياسة قاسية أو غادرة أو غير جائرة شرعاً، فهو يعالج هذا في الغالب بغير اكتراث، ومن الناحية الأخرى، يرى ميكافيلي أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسي يرجعان إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة وإلى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجاراة الأمور السياسية، لذا نجده يبعد الأخلاق والدين عن دائرة السياسة، ومن كل ما تقدم، يرى ميكافيلي في السلطة السياسية غاية في حد ذاتها، فيوجه جهوده لكشف الوسائل التي تمكن رجل السياسة من إحراز السلطة السياسية والحفاظ عليها والاستزادة منها، وبالنسبة له توجد أربع طرق للحصول على الحكم، إما أن يحصل عليه الإنسان بقوته وقدرته، أو بمساعدة الحظ، أو بواسطة الاجرام، أو بمساعدة المواطنين، وقبل أن يقدم ميكافيلي صورة النظام السياسي المفضل لديه، أدرك أن النظم السياسية السائدة آنذاك عقيمة لأسباب متعددة منها(الهياجنة ، ٢٠٠٢):

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١) ضعف النظام نفسه.
٢) عدم الاستئثار بالسلطة بوساطة الحكام لضعف شخصيتهم.
٣) تدخل الاتجاهات الأخلاقية والدينية في مسار الدول.

ومن هنا كان عليه أن يقدم نظاماً سياسياً بديلاً يتجاوز سلبيات النظام السائد وبنفس الوقت يحقق من خلال النظام نفسه، فكرته عن كيفية وحدة ايطاليا(مصطفى، ١٩٨٢ :٥٠-٥١). يرى ميكافيلي أن جميع الحكومات والممالك، التي حكمت الجنس البشري في الماضي أو التي تتوالى حكمه الآن لا تخرج عن أن تكون في أحد شكلين، إما الشكل الجمهوري أو لشكل الملكي، والملكيات إما أن تكون وراثية، بحيث ينتقل الحكم عبر السنوات الطويلة ضمن أفراد الأسرة الواحدة، أو حديثه العقد والنشوء، والملكيات الناشئة حديثاً أما أن تكون جديدة في كل شيء، أن تكون ملحقات جديدة، اتبعت بممتلكات الأمير الوراثي الذي ضمها إلى ممتلكاته (ميكافيلي، ١٩٨٢ : ٥٤).

وبالرغم من ذلك فإن كثير من الكتاب والباحثين يتفقوا على التناقض الفكري الذي وقع به ميكافيلي عندما عالج موضوع النظام السياسي، فالملاحظ أنه دعا إلى الملكية المطلقة في كتابه الأمير، على حين تناول النظام الجمهوري في كتابه المطارحات فقد اشاد ميكافيلي في كتابه الأمير بحكم الفرد المطلق الذي لا يرد على سلطاته قيد، والذي يستعمل كل وسيلة تحقق له الاحتفاظ بالحكم، إلا أنه ما لبث أن تراجع عن هذه الفكرة في كتابه المطارحات وقد مقارنات طويلة بين الحكم الملكي، والحكم الجمهوري الذي يقوم على سيادة الشعب ويقرر حريته وانتهى في تفضيل النظام الشعبي وأشاد بالحرية، بحجة أن الدولة لا تستطيع أن تقوي وأن تنمي ثروتها إلا في ظل الحرية التي تنشط المعاملات، أما الحكم الفردي الذي يقيد الحريات فلن يخدم إلا المصالح الخاصة للحاكم، دون مصالح الجماعة. أما أسباب تفضيلية للنظام الجمهوري على النظام الملكي فهي(مصطفى، ١٩٨٢ :٥٤):

١) أن النظام الجمهوري يفتح الباب أمام أصحاب الكفاءات بخلاف النظام الملكي، الذي يفتح الأبواب أمام المقربين من الملك ورجال حاشيته.
٢) النظام الملكي يقوم على مبدأ الوراثة، الأمر الذي قد يؤدي إلى انتقال الملك إلى شخص ضعيف تعوزه الكفاءة بخلاف الحال في النظام الجمهوري.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٣) أن النظام الجمهوري أكثر مرونة وأسهل قابلية للتطور من النظام الملكي الذي يتصف بالجمود وبصعوبة القابلية على التجير ومسايرة روح التطوير.
٤) أن الحكومة الجمهورية أكثر من الملكية حرصاً على احترام معاهدتها والتزامها إزاء الدول الأجنبية، لأن الملك لا يجد ما يحول بينه وبين عدم الوفاء بتعهداته إن وجد في ذلك مصلحة خاصة له.

وبجانب مقارنته للنظام الجمهوري مع النظام الملكي وتفضيله الأول، فقد احتدم ميكافيلي أيضاً النظام المختلط الذي يحقق التوازن بين القوى فربما إلى اشتراك الأمير والإشراف والشعب في السلطة، كل حسب مقدرته وبنسبة مؤهلاته وكفاءته، قائلاً أن مثل هذا الحكم يحقق الاستقرار إذا اقتسمته كثيرون، إلا أن امتداحه للنظام المختلط لم يدم كثيراً فسرعان ما هاجم فكرة الدستور في كتابه دستور فلورنسا داعياً إلى الأخذ بنظام نقي خالص الجمهورية أو الملكية. وبرأيه إن الملكية يمكن القضاء عليها وتحويلها إلى جمهورية، والجمهورية يمكن قلبها إلى ملكية، أما النظام المختلط، فهو يتردى بين النظامين ولا يمكن أن يكون إلا نظاماً فاسداً، أثار التناقض بين ما كتبه ميكافيلي في الأمير مع ما كتبه في المطارحات التفسيرات المختلفة التي قدمت بشأن ذلك، ولعل أهم ما ورد من تفسيرات لهذه التناقضات هو ما يأتي (نبيل، ١٩٧٤ :٣٥١):

١) إن ميكافيلي كتب الأمير استرضاء لحكام فلورنسا الجدد اسرة مديتشي فامتدح السلطان المطلق مخفياً تعلقه بالحرية.
٢) أو أن ميكافيلي يدعو إلى السلطان في بداية انشاء الدولة أو إقامة السلطة ويدعو إلى الحكم الجمهوري للمحافظة على النظام وتثبيت دعائمه.
٣) أما الرأي الغالب فقد ذهب إلى القول أن ميكافيلي نتيجة حبه لوطنه ومعاناته من أجل مصير فلورنسا، بسبب الانقسامات والخلافات، وقد سعى إلى الدعوة نحو توحيد البلاد تحت أمرت حاكم قوي، وهذا النظام هو الأصلح لإيطاليا، على حين يجد النظام الجمهوري صالحاً لبلاد أخرى كسويسرا والمانيا، ولذلك ليس من الغريب أن نقرأ لميكافيلي قولا يبور من هذا المنحنى عندما يؤيد أنه إذا كان لا بد من صيانة الحرية أو استحداثها في جمهورية فسدت الأحوال فيها، فمن الضروري اخضاعها لنظام ملكي، لأن الأفراد الذين لا تستطيع سلطة القانون وحدها أن تضبط سلوكهم لا ينظم هذا السلوك فيهم إلا بقوة ملكية مستبدة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يتضح مما سبق، أن ميكافيلي عند تناوله شكل الحكومة المفضلة لديه، رغبة في تكوين حكومة تتخذ شكل ملكية تقدمية أو نظام جمهوره حصين، لكن تبدد أمله لأن الناس قد تحللوا بصورة مزرية، بحيث استحال استعادة المثل العليا القديمة، كلما انحدر الحكام إلى درجة من الأنانية تصدهم عن بذل الجهود لنشر فضائل العصر الذهبي القديم، فالأمير مرا رعيته لأنه لا يقل عنها أنانية وشراهة، وإذا كانت مصالحة تتعارض مع مصالح رعاياه، فإنه يستبد بأمورهم لمصلحته الخاصة، الأمر الذي يقطع باستحالة اجتناء الشعب أية فائدة تذكر من وراء حكم الأمراء، إلا بالنسبة لإقرار الأمن وحماية الإمارة من العدوان الخارجي.

الدولة القومية دولة الأمير:

يعزى إلى ميكافيلي أنه هو الذي استحدث كلمة الدولة، وبحث فيها وفقاً لمفهومها الحديث، وإن لم يكن هذا المفهوم واضحاً بعد بالنسبة له، فقد كان مرتبطاً عنده بما كان يمثله بالأمير من أهمية خاصة في الدولة ولهذا كانت كتابته في السياسة حول دولة الأمير، وهذه تعتبر بحد ذاتها تحولا كلياً عن اهتمامات وقضايا العصور الوسطى، وانتقاله كبرى في نمط التفكير السياسي، والتأسيس لواقع سياسي دولي جديد. ويؤكد ذلك ما ذهب إليه كواريه من القول: أننا ما نيقولا ميكافيلي اصبحنا حقيقة في عالم آخر تماماً، لقد ماتت العصور الوسطى ويبدو أكثر من ذلك أنها لم توجد مطلقاً، فكل قضاياها غير موجودة بالنسبة. ميكافيلي وليس هنالك إلا حقيقة هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو واقع السلطة، وقضية واحدة هي كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة (بركات، (ب. ث): ١٤٠).

انطلاقاً من نظرة ميكافيلي المتشائمة للطبيعة البشرية اعتبر العامل الأمني هو العامل الأساسي لتكوين الدولة، وحفظ سلطاتها، فهو يرى بأن الدافع الأساسي لنشوء الدول والمجتمعات البشرية هو رغبة الجماعات في التخلص من الأخطار وتجنب أهوال الحروب. بحيث يجتمع الأفراد في أماكن يختارونها لضمان بقائهم، ويقبلون الرضوخ لحاكم قوي وشجاع يضمن استتباب النظام ويكون قادراً على قطع دابر الفوضى والتصدي للفساد. ومن هنا فهو يرى بأن الدولة تنشأ للحد من نزعات الانسان الشريرة، وأن الناس يشرعون ويفرضون العقوبات رغبة منهم في منع الشرور. وبناء على ما تقدم فإن الدولة عند ميكافيلي، هي خير في حد ذاتها لأنها تصون الانسان من شرور أنانيته وطمعه وفوضويته، ولكن الدولة هي أقرب إلى الخير بقدر ما هي متكونة لخير الشعب العام. فالشعب وإن كان مجموع من الأفراد الأنانيين، إلا أنه قابل لأن

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تنشأ عنده من خلال وعي أفراده لمصالحهم الخاصة والمشاركة روح عامة- Public Spirit وهذه الروح العامة هي مرتكز الدولة الأساسي أن وجودها – الروح العامة- كان السبب في عظمة الدولة الرومانية وهي عند ميكافيلي مقوم عظمة كل دولة، فالدولة باقية ما شاعت فيها هذه الروح العامة التي تحمل افرادها على التضحية في سبيل الخير العام، وحين تزول هذه الروح تزول الدولة (صعب، ١٩٦٠ :٣٩).

وقد نظر ميكافيلي للدولة كغاية في ذاتها، وقال بأن الدولة كنظام له قيمته الخاصة التي قد تختلف عن القيم السائدة في المجتمع، وأن الدولة في تعارض محتوم مع مصلحة الأفراد الخاصة، لأن الأفراد أنانيون بطبعهم ويسعون للسيطرة ويرفضون الخضوع للدولة، وقال أنه في حالة تعارض القيم التي تحكم الدولة مع القيم السائدة في المجتمع مثل الأخلاق والدين، يكون لزاماً على رجل الدولة العمل على التمسك بالقواعد التي تحافظ على سلطته ودولته متغاضيا في ذلك عن القيم الأخرى، لأن وجود الدولة وقوتها ضروريان لإنقاذ المجتمع من الفوضى، ويرجع الفضل لميكافيلي أكثر من غيره في استخدامه مفهوم الدولة بالمعنى الحالي – كما ذكرنا- ككيان سياسي وقوة منظمة لها سيادتها وسيطرتها على جميع الأفراد والمؤسسات والأراضي التابعة لها.

يلاحظ من كتابات ميكافيلي أنه قد أبدى اهتماماً واضحاً بشكل الدولة أكثر من اهتمامه بالدولة نفسها، وأن كتاباته قد انحصرت في الوسائل التي من خلالها يمكن تحقيق قوة الدولة وتمكينها من توسع نفوذها وسيطرتها فقط كان ميكافيلي يقيس مدى نجاح الحكام بمدى قدرتهم على تحقيق قوة الدولة، هذا وبالرغم من أن الدولة التي عايشها ميكافيلي وأثارت حماسته في تلك الظروف التي لم تكن تتعدى دولة المدينة ، الموجودة في الحضارة اليونانية، لكنها لا تعكس بالضرورة أمل ميكافيلي وتطلعاته لتحقيق الدولة القومية الموحدة في ايطاليا، حيث كان ميكافيلي يحمل عاطفة قوية لبلده ايطاليا وينظر إلى اليوم الذي يجدها فيه دولة قوية وموحدة.

وإذا كان ميكافيلي هو من أوجد كلمة الدولة إلا أن مفهومها بقي مرتبطاً عنده، بما كان يمثل الأمير بالنسبة له. إنها دولة الأمير، وعلى الأمير يصب ميكافيلي كل اهتمامه في الدولة، ويمكننا الاجابة على هذا السؤال من خلال الاطلاع على الصفات الرئيسية للأمير وهي (بريلو، ليسكيه، ١٩٨٦ :١٢٦-١٢٧):

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

١) الواقعية: فالأمير ينطلق من الإنسان كما هو، الإنسان الذي يراقب كل شيء دون أن يصدق كل ما يقال له كما لا يخشى من أي شيء مهما كان نوعه.
٢) الاهتمام بالذات: عن طريق تثقيف ذاته وتقوية جسمه وإرادته بالتمارين الرياضية، كما عليه أن يتبع نظاماً معيناً وفكراً وإحساساً.
٣) الرهبة : يفضل أن يكون الأمير ممن يرهبه الناس على أن يكون ممن يحبون، ومع أنه من الأحسن أن يكون الأمير مرهوب الجانب، ومحبوباً في الوقت ذاته، فإن كونه مرهوب الجانب تبقى صفة مميزة ومفضلة لأن هذه الرهبة تتعلق بالأمير في حين أن كونه محبوباً أمر يتعلق بالآخرين.
٤) اللامبالاة تجاه الخير والشر: من الأفضل أن يكون ميل الأمير إلى الخير، ولكن لا بأس من ارتكابه الشر إذا اضطر إلى ذلك.
٥) المهارة: وتتمثل في الحيوية والتفكير لأن مركز الأمير يفرض عليه أن يكون خلافاً دائماً ومندفعاً نحو هدفه بدون توقف. (الهياجنة ، ٢٠٠٢)
٦) التكلف: وهو أمر يعطي فرصة اقتناص الفرص والتعامل مع الجميع بحبل وقوة.
٧) العظمة الأمير هو في مرتبة أعلى من بقية البشر، هو فوق الخير والشر أعلى من الخداع والغش، كما أنه ليس للمبادئ الأخلاقية أو تقف حائلاً دونه تحقيق أهدافه.

من الجائز القول أن ميكافيلي لم يختلف كثيراً عن غيره من المفكرين السابقين في القول بضرورة الحصول على القوة لتحقيق الأهداف القومية للدولة، إلا أن الجديد الذي جاء به ميكافيلي يتمثل في الهدف من وجود الدولة القومية، حيث اعتقد أن هدف وجود الدولة القومية هو تحقيق الوحدة الوطنية، وهذا الهدف بارز في جميع كتابات ميكافيلي السياسية إلى حد ما، فهو لم يعني بالحديث عن هدف وجود الدولة القومية بغرض تحقيق رفاهية الناس بقدر ما كان هدفه هو تحقيق الوحدة الوطنية، ومن هذا سمي ميكافيلي برسول القوة السياسية (Harmon, ١٩٦٤: ١٧٠-١٧١).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نظرية المشرع القدير:

هناك مبدأ عام يفترضه ميكافيلي باستمرار، وهو أن الدولة الناجحة يجب أن يؤسساها رجل واحد، ويعرف ذلك المبدأ عند ميكافيلي ب "نظرية المشرع القدير"، فلذلك المشرع يوجد قوانين وحكم يحدد بها الطابع الوطني لشعبه ومن القانون تنشأ الفضيلة الأخلاقية والمدنية، وعندما يصبح مجتمعاً فاسداً فلن يستطيع أبداً اصلاح نفسه ولكنه يجب أن يتولى قيادته مشروع واحد يستطيع أن يعيده إلى المبادئ الصحية التي وضعها مؤسسة لم يكن ميكافيلي يفكر فقط أو حتى بشكل رئيسي، في التنظيم السياسي، ولكنه كان يفكر في كل التكوين الأخلاقي والاجتماعي للشعب، وهو التكوين الذي تصوره ينشأ مع القانون ومن حكمه المشرع وبعد نظره. فمن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه، ففي وسعه أن يحكم دولاً قديمة ويبني دولاً جديدة، وأن يغير اشكال الحكم، وينقل المجموعات السكانية، ويدخل فضائل جديدة على اخلاق رعاياه، فليس المشرع بالمهندس الذي يبني الدولة فحسب ولكنه أيضاً مهندس المجتمع بكل سننه الأخلاقية والدينية والاقتصادية. لهذه الفكرة المبالغ فيها عما يستطيع أن يعمله الحاكم، أسباب عدة، فهي من جهة وجدت قبل ميكافيلي عند كتاب مثل شيشرون وبوليبوس، ومن جهة أخرى كانت تعكس فهمه للمشكلة التي واجهت حاكماً وسط فساد ايطاليا في القرن السادس عشر، ولكن بجانب هذه الظروف التاريخية كان منطق فلسفة ميكافيلي السياسية يدفع بقوة في الاتجاه نفسه، فإذا كان الأفراد من البشر أنانيين بالطبيعة وبصورة متطرفة، وجب أن تكون الدولة من وراءها القانون السلطة الوحيدة التي تحفظ تماسك المجتمع، ويجب في النهاية أن تستمد الالتزامات الأخلاقية من القانون والحكم، إن الأمير الذي تحدث عنه ميكافيلي وهو التجسيد الكامل للفكر الثاقب، وضبط النفس، والذي يستغل فضائله ورذائله على حد سواء، لم يكن ليزيد إلا قليلاً على الصورة المتخيلة للطاغية الإيطالية في القرن السادس عشر، إنه صورة حقيقية، وأن كان مبالغاً فيها، لنوع الرجل الذي جعله عصر الحكام، المستبدين يقدر الحياة السياسية، وبالرغم من أن اشد الأمثلة تطرفاً وقعت في ايطاليا .

بالعودة إلى تاريخ الفكر السياسي يمكننا أن نجد إحدى الأطروحات السياسية التي ناقشت طبيعة السلطة السياسية على ضوء التاريخ والواقع الإيطالي الذي كان مفككا، ففي كتاب الأمير لنيقولا ميكافيلي نجده يدافع عن مركزة السلطة في يد الحاكم الواحد الذي يجب عليه أن لا يحكم فقط استنادا إلى القوانين بل عليه أحيانا أن يفعل كل ما يحافظ له على هبته ومصالحه، لذلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فالحاكم ليس ملزم بإتباع القانون والأخلاق، إن كانت لا تخدم مصلحته ومصلحة الدولة، وفي هذا السياق طلب ميكافيلي أن يكون الحاكم جامعا بين القانون والقوة، في أسلوب واحد، وهو ما يجعل منه ماكرا كالثعلب وقويا كالأسد، لأن القوانين لا تضمن للحاكم الحفاظ على مصالحه دائما، لذلك وجب عليه أن يلجأ إلى الخدعة وعدم الالتزام بالوعود والتظاهر بالشفقة والرحمة و احترام طقوس العبادة والتدين فكلها أساليب تقوي حكمه وسلطته، وعلى هذا الأساس تكون سلطة الحاكم مبنية على مصدرين، الأول مادي والآخر رمزي، فالمصدر المادي يفرض على الحاكم أن يقوي ويوسع من آلياتها ويكون بنفسه المشرف عليها (الجيش مثلا) والمصدر الرمزي يتمثل في استغلال جميع الأجهزة الإيديولوجية من قبيل الفكر والثقافة والتدين والتظاهر أمام شعبه بكونه الرجل الورع والمستقيم والعادل والمتواضع و الرحيم، وهكذا تكون طبيعة السلطة السياسية عند ميكافيلي مادية ورمزية وليس مصدرها دائما القانون وما هو مشروع بل الحاكم هو من يستمد سلطته من شرعيات متعددة تجعل رعاياه يتبعونه ويثقون فيه ثقة عمياء إلى درجة يبكون على موته ولا يتصورون العيش بدونه أو في رحيله. وفي هذا الصدد يقول ميكافيلي: يجب أن تعلم أيها الأمير إذن: هناك طريقتين للقتال، الطريقة الأولى تعتمد القوانين، والثانية تعتمد القوة.

الانتقال إلى المناقشة/مونتسكيو السلطة ذات طبيعة قانونية وتقتضي ممارستها فصلا واضحا بين السلط إذا كان التصور السياسي لميكافيلي يمركز كل السلط في يد الحاكم وتبقى القوانين فقط صورية يمكن اللجوء إليها حينما لا تكون مضرة بمصلحة الحاكم ونفوذه فإن مونتسكيو متأثرا بروح عصره وبالتراكمات الفلسفية التي خلفها عصر النهضة فكر في السلطة من منطلق حقوقي وقانوني تكون السلطة فيه في خدمة المواطن لا في خدمة الحاكم، وهكذا نجد مونتسكيو يدافع على أن الدولة الحديثة تتميز بتواجد ثلاثة سلط مستقلة عن بعضها البعض وهي :السلطة التشريعية والتنفيذية والسلطة القضائية، حيث تتولى كل سلطة مهمة خاصة ومحددة، دون أن تتدخل في السلطة الأخرى، من أجل تحقيق غاية واحدة وهي أمن المجتمع وسعادة أفراده، لذلك دافع مونتسكيو على عدم جمع الحاكم أو الملك لكل السلط بين يديه حتى لا نسقط في الاستبداد والديكتاتورية، فالفصل بين السلطات ضروري لتضمن كل سلطة حق ممارسة مهامها بعيدة عن التأثير أو التأثر بسلطة أخرى، وفي هذا الصدد يقول مونتسكيو عندما تجتمع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بين يدي شخص واحد أو في هيئة قضاء واحدة، فإنه لا يعود ثمة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مكان للحرية لأنه بإمكاننا أن نتخوف من قيام الملك أو مجلس النواب بصياغة قوانين استبدادية، ولن تكون هناك أية حرية إطلاقا إذا لم تكن السلطة المتعلقة بإصدار الأحكام غير منفصلة عن السلطة التشريعية والتنفيذية.

والجدول التالي يبين أهم الاختلافات بين فكر ابن الازرق وميكافيلي ما يلي:

جدول مقارنة بين ابن الأرزق وميكافيلي

فكر الدولة عند ابن الأزرق	فكر الدولة عند ميكافيلي
ضمن كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" "كل موروث الاستبداد السلطاني	وضع في كتابه "الأمير" الأسس أو القواعد التي ستقوم عليها الدولة الحديثة
كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك" يعد من اكبر مفكري الإسلام في علم الاجتماع السياسي وكتابه لا يقل في تكامله ومنهجيته عن مقدمة ابن خلدون. وقد خطا بالنظريات السياسية خطوات أوسع ومزج بين نظريات ابن خلدون، ونظريات أخرى لمفكرين مسلمين تخالف اتجاه ابن خلدون السياسي البحت وهو علم الأخلاق السياسي الذي لم يحظ بمكانة واسعة عند ابن خلدون وذلك من منطلق أن البناء الذهني والبناء الأخلاقي يشكلان الأرضية التي تأسس عليها البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فحاول أن يوفق بين نظريات ابن خلدون، وابن رضوان والطرطوشي.	يوكد على استقلال قواعد الأخلاق عن السياسة فيرى ميكافيلي أن الغاية تبرر الوسيلة فإذا سعى الأمير للمحافظة على دولته وسلطته فيمكنه أن يتبع أي طريق يرى أنه يؤدي الى تحقيق هذا الهدف وكل الطرق مشروعة ما دامت تؤدي الى تحقيق هذا الهدف وهو طريق شريف وطبيعي مهما كان طغيانه ومخالفته لقواعد الأخلاق والعدالة أو الدين.
لقد استعان ابن الازرق (بالمعيار الاجتماعي - الحضاري) ليميز الاجتماع البشري والاجتماع الحيواني فخص الأول بالمسلك المعبر عن المعمر عن العمران الحضري والدولة، والفعل التاريخي	يعبر عن الطبيعة الحيوانية وقانونها الأوحد وهو الظلم والعدوان، يفضى دوما إلى المقاتلة لانعدام العدل الطبيعي، لذلك أقصى من قائمة العمران الحق الانظمة التي تقوم على القهر والتغالب والقوة الغاشمة.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تعد القوة العادلة عند سائر مفكري الإسلام،	أن الخير والشر أمران نسبيان وأن ما يعتبر شراً بمقياس الأخلاق والدين ربما يكون خيراً بمقاييس السلطة والحكم وقد تحدث عن الحاكم الفاضل لا على أنه الذي يتمسك بالفضيلة أو القيم الأخلاقية وإنما على أنه الناجح الذي يستخدم الذكاء والدهاء للوصول للسلطة والاستمرار فيها.
تناول الفكر السياسي الاسلامي البحث والتمحيص بعدد لاحصر له من الموضوعات التي تتعلق بالدولة والسلطة ونظام الحكم وقدم أفكاراً متطورة في هذا المجال تعكس نوعاً من الإبداع 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.	إن أهم الخلاصات التي يطرحها ميكافيلي في كتابه الأمير يمكن إجمالها في أن السياسة هي فن حكم البشر وبعبارة أخرى تربية أهوائهم وأنانيتهم وتحديد مصالحهم وفقا لمقتضيات نظام عام.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الخاتمة

لقد تبنى المُفكرون العديد مِن المذاهِب والنظريات لِتفسير وبيان نشأة الدولة، كما أن البحث عن أصل الدولة يبدو ضرورياً وصعباً في الوقت ذاته، نظراً لِعدم المعرفة الكاملة والدقيقة للمراحِل التاريخية للحياة البشرية ، لا يمكن التحديد بِدِقَةْ متى ظهرت الدولة. كما أنَ تكوين الدولة يتم على مراحِل ولا يتم دفعةً واحِده ، ولقد اهتم المفكرون مِن رِجال الدين والفلاسفة بالبحث في أصل نشأة الدولة ومتى ظهرت إلى الوجود، وفهم الطريقة التي قادت الناس الذين يعيشون في مُجتمعات لابتكار نمط تنظيم ومنحهِ ديمومة استثنائية.

وقد أسهم ميكافيلي في صياغة وِجهة نظر دُنيوية واستطاع التنظير لفضاءٍ علمانيّ كامل الأسس ما دام تشديده على أهمية السلطة السياسية، فالدين أصبح عنصر قوة الدولة والأمير معاً، بينما يؤكد ابن الأزرق في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك، أن تنزيه مقام السلطان عن إخلاف الوعد من أوجب ما يطالب به، ويزيد التأكيد أيضاً إلى وجوب التزام السياسي بالصدق لما في الكذب من المفاسد المخلة، لمصالح الدين والدنيا، كما أن خراب البلاد وفساد العباد مقرون بإبطال الوعد والوعيد. ويذهب ميكافيلي الى حد القول أن الغاية السياسية تمر عبر تجاوز المبادئ والقيم، فالأخلاق تشكل عائقا أمام تطور الدولة بل وتضعفها وتقوض أركان هيبتها وسلطانها. ونظرة ميكافيلي هذه نابعة من اعتباره الإنسان شريرا في نظره، ولا يمكن الحد من أنانيته وطبيعته الشريرة إلا عبر إخضاعه بالقوة القهرية للسلطة السياسية وبقوة القانون كذلك وشعاره في ذلك الغاية تبرر الوسيلة، وقد ساهم ابن الازرق مساهمة فعالة في التأسيس لعلم الاجتماع السياسي خاصة في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك):

- ركز على دراسة السلوك السياسي للحكام والمحكومين ونظام الدولة وأشكال الخلافة والعوائق التي تواجه الملك.
- يعد البعض كتابه محاولة جديدة لتنظيم أفكار ابن خلدون في مجال الميدان السياسي والاجتماعي.
- كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) من أهم التحليلات في دراسة أنماط السلوك السياسي
- مقدمته الاولى بحثت في تقرير ما يوطن في النظر في الملك عقلا والثانية أصول الملك شرعا.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- كان تقسيم ابن الأزرق منطقي إلى حد كبير حيث يبدأ بالأسس والقواعد العامة التي تقوم عليها معالجة الأنظمة السياسية.
- بينما رسم ميكافيلي علاقة جدلية بين القانون والقوة وكانت نظرته للأمر هي الأخرى أصيلة وجديدة. ففي تفسيره لهذه العلاقة وطبيعتها يقول ميكافيلي أن خير القوانين بالنسبة لجميع الدول هو أن يكون لها: قوانين جيدة وأسلحة قوية. وأن القوانين توجد حيث تتوفر الأسلحة القوية. وإن النظرية المكيافيلية في كتاب "الأمير" تقوم على مبدأ الفصل بين الأخلاق والسياسة، ذلك أن ميكافيلي من خلال مؤلفه هذا أجاز للحاكم أن يتنكر لمبادئه الاخلاقية للوصول للحكم و الاستبداد بالسلطة و الاحتفاظ بدولته، فالأمير حسب ميكافيلي رجل دولة لا رجل أخلاق أو رجل دين، كان هدفه توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة بالعنف وإن ميكافيلي في حديثه عن أنظمة الحكم لم يتحدث عن المدن التي كانت منذ مستهل عهدها خاضعة لسلطة مدن أخرى وإنما حصر حديثه عن المدن التي كانت تحكم طبقا لرغباتها وحدها بعيدا عن أية عبودية خارجية، ولما كانت هذه المدن تختلف في منشئها فقد اختلفت أيضا في قوانينها ومؤسيسها، كما حدث هذا في "إسبارطة"، وعموما فالحكومة الراقية هي تلك الحكومة الشعبية التي تخرج من رحمهما حكيما يستطيع أن يعيش الناس بوجوده في استقرار ومأمن في ظل القوانين القوانين التي يضعها لها.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

النتائج

توصلت الدراسة الى نتائج من أهمها:

- أن المؤلف أبي عبد الله ابن الأزرق المتوفى عام ٨٩٦ هـ قد ضمن كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" "كل موروث الاستبداد السلطاني"، في حين أن نيقولو ميكيافيلي ١٤٦٩-١٥٢٧ وضع في كتابه "الأمير " الأسس أو القواعد التي ستقوم عليها الدولة الحديثة.
- ان أبي عبد الله محمد ابن علي المشهور بابن الأزرق صاحب كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك" يعد من اكبر مفكري الإسلام في علم الاجتماع السياسي وكتابه لا يقل في تكامله ومنهجيته عن مقدمة ابن خلدون. وقد خطا بالنظريات السياسية خطوات أوسع ومزج بين نظريات ابن خلدون، ونظريات أخرى لمفكرين مسلمين تخالف اتجاه ابن خلدون السياسي البحت وهو علم الأخلاق السياسي الذي لم يحظ بمكانة واسعة عند ابن خلدون وذلك من منطلق أن البناء الذهني والبناء الأخلاقي يشكلان الأرضية التي تأسس عليها البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. فحاول أن يوفق بين نظريات ابن خلدون، وابن رضوان والطرطوشي.
- لقد استعان ابن الازرق (بالمعيار الاجتماعي - الحضاري) ليميز الاجتماع البشري والاجتماع الحيواني فخص الأول بالمسلك المعبر عن المعمر عن العمران الحضري والدولة، والفعل التاريخي وتقسيم العمل بخلاف الثاني الذي لم يجد فيه إلا ما يعبر عن الطبيعة الحيوانية وقانونها الأوحد وهو الظلم والعدوان، يفضى دوما إلى المقاتلة لانعدام العدل الطبيعي، لذلك أقصى من قائمة العمران الحق الانظمة التي تقوم على القهر والتغالب والقوة الغاشمة.
- تعد القوة العادلة عند ابن الازرق وعند سائر مفكري الإسلام، محرك التاريخ لما يشيعه من علاقات متوازية قائمة على الطاعة، والسيد في هذه الدولة هو الفاعل من موقعه مهما كان، واولهم الحاكم وحذر من وجود أكثر من رئيس للدولة الواحدة معتمداً على شواهد تاريخية.
- يوكد ميكافيلي على استقلال قواعد الأخلاق عن السياسة فيرى ميكافيلي أن الغاية تبرر الوسيلة فإذا سعى الأمير للمحافظة على دولته وسلطته فيمكنه أن يتبع أي طريق يرى أنه يؤدي الى تحقيق هذا الهدف وكل الطرق مشروعة ما دامت تؤدي الى تحقيق هذا الهدف وهو طريق شريف وطبيعي مهما كان طغيانه ومخالفته لقواعد الأخلاق والعدالة أو الدين.
- يرى ميكافيلي أن الخير والشر أمران نسبيان وأن ما يعتبر شراً بمقياس الأخلاق والدين ربما

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يكون خيراً بمقاييس السلطة والحكم وقد تحدث عن الحاكم الفاضل لا على أنه الذي يتمسك بالفضيلة أو القيم الأخلاقية وإنما على أنه الناجح الذي يستخدم الذكاء والدهاء للوصول للسلطة والاستمرار فيها.

- نادى ميكافيلي بإخضاع السلطة الدينية للسلطة الزمنية لأن الكنيسة عملت على إضعاف الدولة وتقسيمها، كما أن الكنيسة قد جاوزت وظيفتها الروحية وتدخلت في أمور لاتعنيها ولذا فقد كان من ألد أعداء البابوية التي اتهمته بإلحاد.
- يرى ميكافيلي أن النظام الديمقراطي هو أفضل أنواع الحكم لكن الدولة الديمقراطية تتطلب وجود مواطنين يتميزون بالذكاء والشعور العام وأعتبر الحكم الارستقراطي مدعاة للفرقة والتشرذم في أوساط الشعب.
- اتسمت كتابات ميكافيلي بالعمق ودقة التحليل وارتفاع المستوى الفكري مما جعل أفكاره تسبق الأفكار التي سادت عهده.
- تناول الفكر السياسي الاسلامي البحث والتمحيص بعدد لاحصر له من الموضوعات التي تتعلق بالدولة والسلطة ونظام الحكم وقدم أفكاراً متطورة في هذا المجال تعكس نوعاً من الإبداع 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.
- إن 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 الأصل أو العرق النابعة من رابطة الدم والجنس، وأن هذه العلاقة العقيدية هي أساس وحدة المجتمع والدولة في الفكر السياسي الاسلامي.

- إن أهم الخلاصات التي يطرحها ميكافيلي في كتابه الأمير يمكن إجمالها في أن السياسة هي فن حكم البشر وبعبارة أخرى تربية أهوائهم وأنانيتهم وتحديد مصالحهم وفقا لمقتضيات نظام عام.
- ان الجمهورية تصلح، ما بقيت قوية، متوازنة الأركان لا تبغي فيها طبقة على طبقة، فإذا تضعضعت وأذنت بالزوال فإن حكم الدكتاتور، يكون خير حاكم يتعهد الوطن. وخلاصة مذهب ميكافيلي في الحكم تتمثل في الحكومة التي تسقط أمراء الإقطاع. وتنهض بالطبقة الوسطى، وتؤمن الشعب على حريته ومعيشته، وتنضوي على حاكم قوي يمزج بين دهاء الثعالب وجرأة الأسود.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المراجع

المراجع العربية

- ابن الأزرق، أبي عبد الله (١٩٧٧). **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد بن عبدالكريم، ليبيا: الدار العربية للكتاب.
- أبن الأزرق، أبي عبد الله (٢٠٠٨). **بدائع السلك في طبائع الملك**، ج ١، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، القاهرة: دار السلام.
- ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي (المتوفى: ٨٩٦هـ) (٢٠١٠). **بدائع السلك في طبائع الملك**. المحقق: د. علي سامي النشار، العراق: وزارة الإعلام.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (د.ت). **مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: دار النهضة.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف (المتوفى: ٥٧١هـ) (١٩٩٥). **تاريخ دمشق**. المحقق: عمرو بن غرامة العمروي. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٩٨٨). **مختصر تفسير ابن كثير**. تحقيق محمد علي الصابوني. بيروت: دار الرشاد.
- أبو شعيرة، خالد محمد (٢٠١٦). جامعة حائل- المملكة العربية السعودية مقال نشر بمجلة جيل حقوق الإنسان، (٩).
- أبويحيى محمد (٢٠٠٤). **نظام الاسلام**. عمان: طارق للخدمات المكتبية.
- أبي نصر، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن (المتوفى: ٤٨٨هـ) (١٩٦٦). **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر.
- أحمد، موسى محمد، موسى، محمد نور (٢٠١٧). **قراءة في الحضارة الإسلامية: دراسة في معانيها وآثارها المعنوية والمادية**. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي.
- الاسود، صادق (١٩٩٠).**علم الاجتماع السياسي (أسسه وأبعاده)**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- الأصبحي، أحمد محمد (٢٠٠٠). **تطور الفكر السياسي**. ج١، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الاصطخري، إبراهيم بن محمد (٢٠٠٤). **مسالك الممالك**. القاهرة: طبعة محمد الهيني.
- الأنصاري، محمد جابر (١٩٨٠). تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠-١٩٧٠. **مجلة عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٥.
- بادي، برتران، بيرنبوم، بيار (د.ت). **سوسيولوجيا الدولة**، (ترجمة: جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح)، لبنان: مركز الإنماء القومي.
- بالنثيا، لانخيل جنثالث (٢٠١١). **تاريخ الفكر الأندلسي**. ترجمة حسين مؤنس، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- بدوي، ثروت (١٩٧٠). **النظم السياسية**. ج١، القاهرة: دار النهضة العربية.
- بركات، نظام (٢٠١٢). **أزمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديموقراطية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بركات، نظام (د.ت). **مقدمة في الفكر السياسي**. الرياض، عالم الكتاب.
- بريلو، مارسيل، ليسكيه، جورج (١٩٨٦). **تاريخ الأفكار السياسية**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع.
- بشناق، باسم صبحي (٢٠١٣). الفصل بين السلطات في النظام الاسلامي: دارسة تحليلة، العدد ١، **مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الاسلامي**، غزة.
- البكاري، محمود غالب وآخرون (٢٠١١). دليل المواطن إلى الدولة المدنية، مراجعة عبد الباري طاهر وآخرون، مؤسسة تمكين للتنمية، صنعاء، الطبعة الأولى، سبتمبر، على الموقع **www. tdfhr. Com**
- بلقزيز، عبد الإله (٢٠٠١). **الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- البياتي، منير حميد (٢٠٠٣). **النظام السياسي الاسلامي مقارناً بالدولة القانونية**، عمان: دار وائل للنشر والتوزيع.
- تلي، شارلز (١٩٩٣). **الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ**، (ترجمة: عصام الخفاجي)، بيروت: دار الفارابي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٢). **تكوين العقل العربي**، الطبعة (٨)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجاسور، ناظم عبد الواحد (٢٠٠٩). **موسوعة علم السياسة**. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.
- الجرف، طعيمة (١٩٧٨). **نظرية الدولة**. ط٥، القاهرة: دار النهضة العربية.
- الجمحي، محمد بن سلام (١٩٩٨م). **طبقات فحول الشعراء**. تحقيق محمد سويد. بيروت: دار إحياء العلوم.
- جمعة، حسين (٢٠٠٣م). **المسبار في النقد الأدبي**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- حسن، أبراهيم حسن (١٩٩٦). **تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي**، ط١٤، بيروت: دار الجيل.
- الحسني، جهاد (١٩٩٣). **الفكر السياسي العربي الاسلامي**. بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر.
- الحصري، ساطع (١٩٦٨). **مذكراتي في العراق**. بيروت: دار الطليعة.
- الحصري، ساطع (١٩٨٤). **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**. بيروت مركز دراسات الوحدة
- خالد، عبد الوهاب (٢٠١٥). **العلوم السياسية والعلاقات الدولية**. عمان: الجنادرية للنشر والتوزيع.
- الدليمى، محمد حمزة حسين، رياض، لبنى (٢٠١٤). **تاريخ أوروبا في عصر النهضة**، بغداد: دار بن الأثير للطباعة والنشر.
- الديب، ابراهيم (٢٠١٤). عبقرية الهوية الوطنية في بناء الدولة الحديثة، الجزيرة نت، **http://www.aljazeera.net.**
- الدينوري، ابن قتيبة (د.ت)، **الإمامة والسياسة**، القاهرة: مؤسسة الحلبي.
- زكي، أحمد (١٩٧٥). مكيافللي، **مجلة العربي**، عدد ١٩٥، شباط.
- سابين، جورج (١٩٧١). **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الثالث، ترجمة راشد البراري، مصر: دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- الساعاتي، سامية حسن (٢٠٠٦م). **ابن خلدون مبدعاً قراءة، جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- سباين، جورج (١٩٦٩). **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الثاني، مترجم، حسن جلال العروس. القاهرة: دار المعارف.
- شعبان، رضا (٢٠١٢). الأخلاق السّياسية في فكر أبي عبد الله ابن الأزرق الأندلسي. **مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية**، ١٦ (٣٢).
- شيحا، ابراهيم عبد العزيز (١٩٨٢). **مبادئ الأنظمة السياسية: الدول والحكومات**. بيروت: الدار الجامعية.
- صادق، جهاد تقي (١٩٩٣) **الفكر السياسي العربي الاسلامي (دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية)**. جامعة بغداد: كلية العلوم السياسية.
- صعب، حسن (١٩٦٠). مكيافللي. **مجلة العربي**، العدد ١٩، حزيران.
- صعب، حسن (١٩٧١). **علم السياسة**، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين.
- الطبري، الإمام (١٩٣٩). **تاريخ الأمم والملوك**، القاهرة.
- عبد مصطفى، عبد الجبار (١٩٨٢). **الفكر السياسي الوسيط والحديث**. بغداد: وزارة التعليم العالي، والبحث العلمي.
- عبدالحميد، محسن (١٩٨٧). **الفكر الاسلامي تقويمه وتجديده**. بغداد: دار مكتبة الأنباط.
- عبدالكريم، محمد (١٩٧٧). **في بداية تحقيقه لكتاب بدائع السلك في طبائع الملك**، ج١، تونس: الدار العربية للكتاب.
- عبيد، إسحق (٢٠٠٦). **عصر النهضة الأوروبية**. القاهرة: دار الفكر العربي.
- العروي، عبد الله (١٩٩٣). **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العطار، فؤاد (١٩٦٦). **النظم السياسية والقانون الدستوري**. القاهرة: دار النهضة العربية.
- العلاف، إبراهيم (٢٠٠٣). **حاجة العراق إلى تفعيل مؤسسات المجتمع المدني**، نشرة متابعات إقليمية، السنة (١)، العدد (١) كانون الأول.
- علوان، بتول حسين (٢٠١١). مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر. **مجلة العلوم السياسية**، جامعة بغداد، العدد(٤٣).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- عودة، عبد القادر (١٩٤٩). **التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي.** الإسكندرية: دار نشر الثقافة.
- العويمر، وليد، العامر، حسن عبدالله (٢٠٠٩). **النظرية السياسية من العصور الوسطى حتى العصر الحديث،** معان: دار زيد الكيلاني للنشر والتوزيع.
- عيد، حسام (٢٠١٧). الغاية تبرر الوسيلة.. هكذا قهر مكيافيلي الشعوب. نقلا عن الرابط: **http://roayahnews.com/articles**
- غالي، بطرس، عيسى، محمود خيري (١٩٦٣). **مبادئ العلوم السياسية،** مكتبة الأنجلو المصرية.
- غدنز، انتوني (٢٠٠٥). **علم الاجتماع،** (ترجمة: فايز الصياغ)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). **إحياء علوم الدين،** بيروت: دار ابن حزم، ج١.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٢٠١٦). **الاقتصاد في الاعتقاد،** عُني به: أنس الشرقاوي، جدة: دار المنهاج.
- غليون، برهان (٢٠٠٧). **نقد السياسة، الدولة والدين،** المركز الثقافي العربي.
- فيبر، ماكس (٢٠١٦). **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**. (ترجمة جورج كتورة)، (مراجعة رضوان السيد) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- القاضي، باسل عبد المحسن (٢٠٠٧).**الديمقراطية من اليونان الى ديمقراطية الانترنت،** بيروت: مؤسسة النور.
- قدور، عمر أحمد (١٩٩٧). **شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن،** القاهرة: مكتبة مدبولي.
- قزبها، وليد (١٩٨٣). قراءة أخرى في مفهوم ساطع الحصري عن القومية العربية في الحياة الفكرية في المشرق العربي، بيروت.
- قطامي، نايفة (٢٠٠١). **تعليم التفكير للمرحلة الأساسية**. عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- القطامي، نايفة، فرتاج، الزوين (٢٠٠١). **دمج الكورت في المنهج المدرسي**. عمان: ديبونو للطباعة والنشر والتوزيع.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- كارنيرو، روبرت (١٩٨١). نظرية في نشأة الدولة. (ترجمة: رضوان السيد)، **مجلة الفكر العربي**، العدد ١٢، السنة الثالثة، ايلول/تشرين الأول.
- الكعبي، حاتم (١٩٦٤). **نمو الفكر الاجتماعي**. بغداد: المكتبة العصرية.
- كيتل، رايمون دكارفيلد (١٩٦٢). **العلوم السياسية**، (ترجمة: فاضل زكي محمد)، ط٢، نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة، بغداد: مكتبة النهضة.
- الكيلاني، جمال الدين (٢٠١٤). **الامير، ميكافلي**. بيروت: دار اقراء.
- اللاوي، محمد عبد (١٩٩٩). **فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر**، لندن: مؤسسة دار الإسلام.
- المتوكل، محمد عطا (١٩٨٥).**المذهب السياسي في الإسلام**، ط٢، بيروت: مؤسسة الإرشاد الإسلامي.
- متولي، عبد الحميد (١٩٥٢). **الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة**، القاهرة، دار المعارف.
- متولي، عبد الحميد، عصفور، سعد، خليل، محسن (ب.ت). **القانون الدستور والنظم السياسية**. الاسكندرية: منشأة المعارف.
- متولي، عبدالحميد (١٩٥٢). **الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية**، ط٢. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- مجاهد، حورية توفيق (٢٠١٣). **الفكر السياسي من افلاطون إلى محمد عبده**. القاهرة: مكتبة الأنجلة المصرية.
- محمد، أحمد محمود (٢٠٠٨). **الدولة في الفكر النهضوي العربي. في الدولة الوطنية المعاصرة – أزمة الاندماج والتفكيك**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمود، عبد الفتاح عبد الرزاق (٢٠٠٧). **الإعلان عن الدولة**، أطروحة دكتوراه ، جامعة صلاح الدين-أربيل، العراق.
- مراد، بركات محمد (٢٠١٥). أبن الأزرق بين بدائع السلك وروضة الإعلام- عرض تحليلي ودراسة نقدية. جامعة عين شمس، **شؤون اجتماعية**، ٣٢ (١٣٥)، ١-٢٥.
- المطيري، حاكم (٢٠١٤). الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تطورات وتحديات. **منظمة الأمة للتعاون العربي التركي قاعة بلدية إسطنبول**، ١مارس.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- مفروخي، مفضل بن سعيد (١٩٣٣م). **كتاب محاسن أصفهان**، طهران.
- المقري، أحمد (١٩٦٨). **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**،ج٢، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- مكيافللي، نيقولو (١٩٨٢). **الأمير**. تعريب، خيري حماد، ط١٢، بيروت، أن الانفاق الجديدة.
- المواردي، ابو الحسن (١٩٨٩). **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- موسى، محمد يوسف (١٩٩٤). **نظام الحكم في الاسلام**. القاهرة: دار المعرفة.
- نبيل، فؤاد محمد (١٩٧٤). **الفكر السياسي، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية**، ج١ القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- النجّار، باقر سلمان (٢٠١٣). **الدولة العربية: بين إخفاقات البناء وتعطّل الاندماج، في: جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي (مجموعة مؤلفين)**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- النجار، حسين فوزي (د.ت). **الإسلام والسياسة**، القاهرة: دار المعارف.
- نصار، ناصيف (١٩٨١). **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- النصيبي، أبي القاسم بن حوقل (١٩٩٢). مكتبة الحياة.
- الهرماسي، محمد عبد الباقي(١٩٨٧). **مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي :المجتمع والدولة في المغرب العربي**، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي.

المراجع الأجنبية:

- Ankerl, Guy (١٩٨٠). **Toward a Social Contract on a Worldwide Scale**. Geneva: ILO.
- Jessop, Bob (٢٠٠٦). **the State And State-Building**, R.A .W.Rhodes ,Sarah A .Binder, Bert A . Rockman (eds.) the oxford handbook of political Institutions, OUP.
- David, Miller (٢٠٠٣). **In Defence of Nationality.in Derek Matravers and Jon pike (eds)**, Debates in Contemporary Political Theory.
- Ebenstein , A .(١٩٦٠). **Modern Political Thought, Holt Rinexkart**, N Y.
- Rahman, Hafz (١٩٦٦). **political science and government**, fifth edition, dacca: rashidu akhtur.
- James M. McAuley (٢٠٠٣). **An introduction to politics**, state and society ,Sage publications.
- Harmon, M . Judd (١٩٦٤). **political Through from plato to the prescent New York**, Me craul- hill book company.
- Winiarski, Warren (١٩٦٩). **Nicoo Machavelli, in Leo Staruss** (Ed.) History of Political Philosophy (Chicago; Rand Mcnanly and company.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com