

الفصل الأول: الأخلاق والسياسة في تاريخ الفلسفة والفكر الإنساني

أولاً: الأخلاق والسياسة في الحضارات القديمة

على مر العصور والحضارات المتعاقبة، وبالرغم من التطور الكبير الذي عرفته الإنسانية في مناحي الحياة المختلفة؛ فقد ظلت مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة محل اهتمام دائم. حيث خاض الكثير من المفكرين والفلاسفة الذي طبعوا بأفكارهم وآرائهم مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. إنك حين تذكر حضارة بعينها، يتبادر إلى ذهنك مباشرة هذا المفكر أو الفيلسوف. لا شيء إلا لأن أثرهم كان عظيماً في توجيه مجتمعاتهم الوجهة التي اعتقدوا أنها الأنسب لإدارة الحياة والسير بالمجتمع إلى غاياته العليا.

و لكن؛ و رغم ذلك فقد ظل الخلط بين الأخلاق والسياسة قائماً لدى الكثيرين من المفكرين السياسيين برأي الدكتور إمام عبد الفتاح إمام¹؛ و في كثير من النظم السياسية والحضارات القديمة في الشرق القديم، وفي اليونان، وعند المسلمين، و طوال العصور الوسطى وحتى في عصرنا هذا، والذي سادت فيها فكرة اندماج الأخلاق والسياسة والدين، كما عرفت الحضارات القديمة في الشرق القديم خلطاً بين هذين المجالين والذين طبعا الحياة الاجتماعية والسياسية، و من أمثلها: الحضارة الصينية القديمة والحضارة الفرعونية في مصر، و في بلاد الرافدين كمآذج لهذه الحضارات التي عرفها الشرق في القديم، ثم بعد ذلك لدى اليونان من خلال كل من أفلاطون و أرسطو ثم مروراً بالعصور الوسطى التي كان فيها الخلط واضحاً بين الدين كمنظومة من الأخلاق و بين السياسة. ليعرف العصر الحديث اتجاهها آخر يرى من الضروري فصل الأخلاق عن السياسة، وقد تجلّى ذلك لدى كل من "مكيافيلي" و "توماس هوبز" و "جون لوك" و غيرهم ممن لم يتمكن من إدراج أهم آرائهم. ذلك أننا لن نستطيع أن نلم بجميع الآراء في بحث واحد، لذا اكتفينا ببعض النماذج لا للحصر، والأمر متروك لمن أراد الاستزادة و تحصيل كل الفائدة.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2002، ص 11

1- الأخلاق والسياسة في الصين القديمة

لا يمكن الحديث عن الأخلاق والسياسة في الصين القديمة من دون الحديث عن مفكر الصين الأول كونفشيوس، و مبادئه السياسية التي تعتمد على الأخلاق بالدرجة الأولى؛ ذلك أنه يرى بأن الأخلاق شاملة للسياسة وحاوية لها، وهو الفيلسوف الأكثر حضوراً من بين المفكرين والفلاسفة الصينيين الآخرين في المشهد الحيّاتي لعموم الشعب الصيني، و وصلت أفكاره إلى حد اعتبارت تعاليم دينية توجه سلوك الإنسان الصيني، فشكل بذلك مدرسة فكرية وفلسفية قائمة بذاتها، و لتصبح بعد ذلك قاعدة لمفكرين أتوا من بعده سواء من تلامذته أو من غيره ممن تأثروا بفلسفته و أفكاره.

لقد أصبح الفكر الكونفشيوسي يمثل البعد الثقافي للمجتمع الصيني في امتداده التاريخي؛ بداية من القرن الخامس ق.م إلى أواخر القرن التاسع عشر، و صارت فلسفته تجسد بصورة أو بأخرى الثقافة الصينية و عاملاً له عميق الأثر في تحديد الاتجاهات الفكرية و الثقافية.

فالفكر الكونفشيوسي "استطاع أن يعمق و يقعد بأسلوب فلسفي مميز؛ الاتجاهات الفكرية القديمة ذات الأساس الأسطوري، و هكذا استطاع أن يؤسس و يبدع عظيم قاعدة الانطلاق في الفكر الصيني اللاحق"¹، و من هنا تتضح لنا مدى سيطرة الفكر الكونفشيوسي على سائر التيارات الفكرية و الفلسفية الأخرى على نطاق واسع في المجتمع الصيني، و هذه السيطرة لها ما يبررها في دعم قوته و نفوذه، و التي من أهمها على الإطلاق "هو أن هذا الفكر كان التعبير الواضح عن العقلية الصينية التقليدية النابعة من مؤثرات الواقع الاجتماعي الزراعي القائم على أساس الإنتاج الأسري و قد تميز هذا الإنتاج الأسري بسيطرة الأساليب الزراعية التقليدية القديمة البسيطة، و بقوّة وانغلاق المناطق الزراعية على بعضها البعض، و ذلك في ظل سيطرة نوع من الإقطاع الزراعي القائم على هيمنة الطبقات النبيلة في البداية، ثم على سيطرة طبقة الإداريين في المراحل اللاحقة"².

¹ - عبد الحي عمر ، الفلسفة و الفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع،

الطبعة الأولى، 1999، ص 150 و 151

² - المرجع نفسه، ص 152

إن هذا الفكر هو وليد بيئته و منه استمد نضجه و اكتماله، فعبّر تعبيراً صادقاً عن الروح الصينية و ساعده في ذلك الواقع الاجتماعي والاقتصادي في الصين والذي كان قائماً على "أساس العلاقات الأسرية و العشائرية، وسيطرة أسرة "شو" التي بقيت مهيمنة على الواقع الصيني قرابة الألف عام"¹. إذن، فالفكر الكونفشيوسي يتركز على أسس اجتماعية في صورة التقاليد العشائرية وما كان إتباع هذا الفكر إلا محاولة عقلنة هذه الأنماط الاجتماعية وبلورتها في أفكار ونظريات، وبهذا أصبح مهيمناً على الحياة في الصين بكل تفاصيلها اليومية .

و زاد من سيطرة فكر كونفشيوس تبني الملوك والأباطرة الصينيين له منذ بداية القرن قبل الميلاد على الرغم من وجود مدارس فكرية أخرى، وكان ذلك بسبب "دعوة الفكر الكونفشيوسي إلى وحدة الدولة مشبهاً إياها بالأسرة، وقال بضرورة خضوع الناس لسلطة الحاكم كخضوع أفراد الأسرة لسلطة الأب"². و هو سبب أكثر إقناعاً في دعم هذا الاتجاه و العمل على نشره بين عامة الشعب، وحظي بذلك بالتأييد الرسمي من قبل كل الأسر الحاكمة تقريباً.

إن الفترة التي عاش فيها كونفشيوس و التي كانت تسمى «فترة الربيع والخريف (481-722 ق.م)»³، وهي فترة اتسمت بالاضطرابات وصفها الكثير من المفكرين بالقتامة والسواد وكواحد من هؤلاء المفكرين حاول كونفشيوس التفكير من أجل إعادة الحياة إلى ما كانت عليه من ازدهار وعكس المفكرين الآخرين؛ فقد رأى أن السبيل إلى إقامة نظام اجتماعي وسياسي سليم؛ إنما يكون بالرجوع إلى الأخلاق و التمسك المتين بالتقاليد و المشاركة الجادة في الحياة الاجتماعية .

و من خلال تأمله للحياة الاجتماعية والسياسية ومقارنته الماضي بالحاضر تولد لديه اعتقاد بأن سبب انقسام الدولة إلى إمارات على رأس كل منها أمير، وأن حالة الانسداد السياسي والاجتماعي والفوضى والأزمات التي تعيشها البلاد مردها إلى انحلال القيم و الأخلاق الفاضلة، وغياب النظام مما أدى إلى سيطرة فئة الوزراء، و هو ما كان إحدى الأسباب المباشرة في قيام الثورات على الحكام .

لقد انصرف كونفشيوس إلى التعليم بعد أن جرب حظه في شغل المناصب الهامة ظناً منه بأنه يستطيع أن يحقق ما يصبو إليه من إصلاح. غير أن ذلك لم يحدث، فاتجه صوب التعليم؛ لاعتقاده العميق بأنه الوسيلة المثلى لتحقيق الإصلاح و السعادة، من خلال التفكير الواعي السليم، وقد حفظ التراث الصيني قول كونفشيوس الآتي :

¹ - عبد الحي عمر ، الفلسفة و الفكر السياسي في الصين القديمة ، ص 152

² - نفس المرجع، نفس الصفحة

³ - نفس المرجع، نفس الصفحة

" لو أنك قدمت لرجل سمكة، لو فرت له وجبة.
و لو أنك علمته صيد السمك، للقتته حرفة.
وإذا أردت أن تدبر قوتك لعام آت، فاثّر بذرا.
و إذا انفسح خيالك لعشر سنين، فاغرس شجرا.
أما 'ذا كنت تعنى بشؤون غيرك، فزودهم بالمعارف.
ذلك أنك حين تنثر بذرا، تحصد مرة.
و إذا أنت غرست الشجر، حصدت مرات عسرا.
لكنك حين تبذر المعارف، تتيح حصادا لمائة من الأعوام"¹.

1.1- الأخلاق عند كونفشيوس

كما ورد ذكره سابقا؛ فإنّ كونفشيوس انطلق في مشروعه الإصلاحي من نظرة أخلاقية من اجل بناء نظام اجتماعي قوي؛ فما دامت عملية الإصلاح لم تبدأ بالإنسان نفسه فإن أي جهد في هذا الاتجاه لا يكتب له النجاح و الاستمرار؛ إذ لابد من إيجاد الفرد الذي يتمتع بالمزايا و الأخلاق الفاضلة العالية، بداية من الإمبراطور إلى أدنى رجل من الشعب، وقد عبّر عن هذا الإنسان، "بالإنسان الماكد أو الأعلى، فالرجل الصالح و الفاضل هو الرجل الأعلى الذي يعمل بجهد على أن يثقف نفسه بعناية ممزوجة بالاحترام، و يصفه بأنه محب للمعرفة و هو شجاع و عادل و صادق"².

و تتلخص القاعدة التي يجب أن يسير عليها رجل كونفشيوس الأعلى أو الماكد في قاعدة "المبادلة" بمعنى أن تكون المعاملة بالمثل، و تنسحب هذه القاعدة حتى على حكومته الصالحة، و التي سيأتي الحديث عنها لاحقا؛ إذ يقول في ذلك: "إنّ الحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب و السعادة هي الخير و ليست المنفعة أو المصلحة؛ ذلك أنّ هدف الحكومة أخلاقي في نهاية الأمر؛ بل إن المعاملات بين الناس لابد أن تسير على مبدأ تبادل المعاملات أو المعاملة بالمثل فلا بد للفرد أن يكف عن معاملة الآخرين بالطريقة التي يكره أم يعامله الآخرون بها"³.

¹ - عبد الحي عمر ، مرجع سابق، ص 161

² - نفس المرجع، ص 170

³ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 143

و يرى كونفشيوس في رجله الأعلى؛ ذلك الرجل الذي يتمتع أيضا بميزة خلقية عالية و هي العطف على الناس، و يقول في هذا الشأن: "إنّ الرجل الأعلى لا يفضبه أن يسمو غيره عليه، فإذا رأى أفضل الناس فكر في أن يكون مثلهم، و إذا رأى سفلة الناس؛ عاد إلى نفسه يتقصى حقيقة أمره"¹. و نرى من خلال ذلك أن كونفشيوس يجعل من الإنسان جزءا فاعلا و أولى اللبئات في بناء النظام الاجتماعي و الأخلاقي، و بمدى صلاحه و حسن أخلاقه تنتظم الأسرة، و من ثم المجتمع؛ فبالنسبة إليه إن "الإنسان و الإنسانية هما البداية و النهاية، و هما الغاية"².

و بواسطة الإنسان الصالح و السوي يتحقق السلام و الاستقرار في المجتمع و هي بهذه الصورة دعوة إلى الإنسان إلى أن يكون مخالطا لأفراد المجتمع؛ فاعلا مؤثرا بطريقة إيجابية، دونما غرور و تعال، و في هذه الحال نجده " يناقض البعض من معاصريه في مجتمعه من أمثال "لاو تزو" و حتى الفلسفة الأبيقورية التي تدعو إلى الانعزال و السلبية و الابتعاد عن المشاركة في الحياة الاجتماعية،... فالفرد عند كونفشيوس عليه أن يعيد بناء الأخلاق على أساس المعرفة الصحيحة للأشياء؛ و أن يشارك في بناء المجتمع؛ عن طريق هداية الآخرين إلى طريق الأخلاق الفاضلة الـ"جين" و الاتجاه بالمجتمع اتجاها صحيحا عبر العادات و التقاليد الحميدة الـ"لي"³.

و مما سبق، يمكن أن نخلص إلى أن الفكر الأخلاقي لكونفشيوس يقوم على أربعة مبادئ أخلاقية أساسية و هي :

1-الـ"لي": أطلق كونفشيوس هذا الاسم على الشبكة المعنوية الكبيرة و المتشابكة من العادات، و التقاليد و الأعراف الحميدة⁴، و أعطاهها بذلك صبغة القداسة و جعلها أساس النظام الأسري و الاجتماعي، و الـ"لي" هي التي تعمل على التوافق و التوازن بين المعرفة و العاطفة، كما تعمل على تدريب النفس على كبت الغرائز و الانفعالات...، و تعني "لي" عند كونفشيوس الدين و تعني المبدأ العام للنظام الاجتماعي، كما تعني نظام الممارسات الاجتماعية و الأخلاقية الذي علمه لتلامذته، و أضفى عليه طابعا أخلاقيا، و هي تعني أيضا نظام العلاقات الاجتماعية المحددة بوضوح؛ عبر مواقف نهائية من جانب كل طرف تجاه الطرف الآخر، كالحب في حالة الآباء، و الولاء البنوي في حالة الأبناء و الاحترام في

¹ - عبد الحي عمر ، نفس المرجع، ص173

² - نفس المرجع، ص 175

³ - نفس المرجع، نفس الصفحة

⁴ - نفس المرجع، ص176

حالة الإخوة لدى الأصغر و الصداقة في حالة الإخوة لدى الأكبر، و الولاء بين الأصدقاء و الاحترام للسلطة بين الرعايا، و النزوع إلى الخير في حالة الحكام"¹.

و كما رأينا فإن المبدأ الأخلاقي الأول يشمل كافة أفراد المجتمع بداية من أصغر عضو في الأسرة إلى الأكبر ثم يستمر هذا المبدأ صعوداً إلى أن يصل إلى الحكام أنفسهم في علاقتهم مع رعاياهم.

2- الـ"جين": عرفت هذه الكلمة ترجمات عدة في لغات مختلفة و جاءت معانيها على النحو الآتي "الفضيلة، الإنسانية، الإحسان، الطابع الأخلاقي...و عبر عنها كونفشيوس بأنها حب البشر أي بمعنى سلوك الفرد لتحقيق الصالح العام بإتباعه طريق الـ"تاو" مسلحاً بالـ"لي"، و الـ"تاو" هو النهج أو النظام و هو المنظم العام و الحركة الدائمة"².

3- الـ"هسيو": و يقصد بها الحب و الاحترام، و الذي يعتبره كونفشيوس "بداية وجود المجتمع المنظم، و القائم على أساس الطاعة، أي طاعة الأبناء للآباء و طاعة الزوجة لزوجها، و طاعة المواطنين للحكام...؛ ذلك أنه حين تنتظم الأسرة؛ فإن المجتمع ينتظم من تلقاء نفسه و أساس الأسرة و المجتمع هو الاحترام و الطاعة"³.

و تظهر لنا من خلال ما سبق؛ المكانة التي أولاها كونفشيوس للأسرة في البناء الاجتماعي و التماسك الذي يجب أن يكون بين أفرادها و الأخلاق التي تميزها و قد جاء في كتابه الشعر:

" عندما تسود الألفة بين الزوج و الزوجة و الأولاد
فما أشبه المنزل بربابة و عود قد تألفت أنغامها !

و عندما يعيش الإخوة في تألف و سلام
فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة و انسجام"⁴.

و يرى الدكتور "إمام عبد الفتاح إمام" أن تلك العلاقات التي ذكرناها هي علاقات أخلاقية؛ غير أنها ليست من وضع كونفشيوس، و إنما هي مستمدة من كتاب "تشو- كنغ Shu-King"، و كل ما قام به كونفشيوس هو الإلحاح عليها⁵.

¹ - عبد الحي عمر ، نفس المرجع ، ص 177

² - نفس المرجع، ص 179

³ - نفس المرجع، ص 179

⁴ - نفس المرجع السابق، ص 177

⁵ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 145

و إن يكن؛ فإن الفضل يعود إليه في أنه جعلها تأخذ طريقها في الحياة الاجتماعية للصينيين و أصبح لها تلك الرمزية و القداسة و ميزة خاصة لذلك المجتمع.

4-الـ"ي" Yi : و هي الاستقامة، و تدل على الطريق الصحيح، والتي تكون متوافقة مع الـ"جين"، و هي تعبر أيضا عن الاستعداد الشخصي للاستقامة¹.

2.1- السياسة عند كونفشيوس

يجد الكثير ممن يولون عناية بالفكر السياسي الصيني، و خصوصا عند كونفشيوس صعوبة كبيرة في محاولة الفصل بين ما هو أخلاقي و ما هو سياسي؛ ذلك أن السياسة كما ترى الدكتور هالة أبو الفتوح؛ وثيقة الصلة بالأخلاق و التربية بشكل يصعب التمييز بينهم؛ فالحديث عن السياسة إنما هو حديث عن الخلاق و عن التربية، و الحديث عن الأخلاق و عن التربية هو حديث عن السياسة و في اعتقادها أن مرد ذلك إلى سببين: أولهما، أن السياسة عند كونفشيوس مبنية على الأخلاق، و الأخلاق لا تتحقق إلا عبر التربية، ذلك أن كونفشيوس لا يفصل بين هذه المجالات الثلاثة².

تتلخص مبادئ الحكم عند كونفشيوس، وهي كما ذكرنا مبادئ تركز على أسس أخلاقية عن طريق الحب، و الحكم بالفضيلة و الاحترام، و القدوة الحسنة، و هو على عكس ذلك يكره أن يقوم الحاكم بقيادة الشعب بالحديد و النار أو أن يحكم بقسوة و عنف؛ بحيث يقوم بتوقيع شتى العقوبات لإقرار الأمن و النظام، فهو يدعو الشعب لاحترام النظام؛ لأن الشعب في هذه الحالة الأولى (قوة أي حاكم) سوف يتحاشى العقوبات، لكنه لن يعبأ باحترام الحاكم أو احترام إرادته³.

لكن و قبل أن نطرق باب الفكر السياسي الصيني، و بالأخص عند كونفشيوس يجدر بنا أن نتعرف على موقف هذا الأخير من السلطة أو كما يدعوها هو بالحكومة؛ إذ يعتبر وجود الحكومة أمرا ضروريا على الإطلاق، و تنبع هذه الضرورة من إيمانه العميق بضرورة الاجتماع البشري؛ الذي لا يمكن أن يتحقق بالشكل الأمثل إلا إذا كانت هناك سلطة عليا تنظم العلاقات بين الأفراد المكونين للمجتمع⁴.

¹ - عبد الحي عمر ، مرجع سابق، ص177

² - أبو الفتوح هالة، فلسفة الأخلاق و السياسة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع (القاهرة)، سنة 2000، ص204

³ - إما عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص143

⁴ - أبو الفتوح هالة، مرجع سابق، ص135

إن كونفشيوس و رغم مثاليته؛ فإنه لا يغالي في هذه المثالية، و يرى أن الذات أو النفس البشرية معرضة للأهواء و الرغبات، و إذا ما تركت لنزواتها و أهوائها؛ فإن المجتمع مآله أن يتحول مجتمع تعمه الفوضى و لا فرق بينه و بين مجتمع الغاب.

إن البناء السياسي عند كونفشيوس و في الفكر السياسي الصيني القديم يعتمد أساسا على مكون اجتماعي هام و هو الأسرة، و التي تمثل حجر الزاوية في الفلسفة الاجتماعية و الثقافية و السياسية عند الصينيين، ففضيلة الطاعة و التي هي من بين المبادئ التي تشمل كافة الحياة الصينية متمثلة في طاعة الأبناء لأبائهم، و الزوجة لزوجها، فإذا ذهبت هذه الطاعة حلت محلها الفوضى، و لما كان القضاء على الفوضى أمرا ضروريا؛ أصبح وجود النظام أمرا ضروريا لخلق أكبر قدر من الاستقرار للأفراد، و انطلاقا من مبدأ الطاعة؛ فإن الحكومة التي لا تطاع ليست حكومة، و حتى ينتظم المجتمع لابد له من سلطة مركزية تطاع من قبل الجميع¹، و هكذا نرى أن الطاعة لا تقف عند حد معين، فهي تحكم كافة العلاقات الإنسانية التي تربط بين أفراد المجتمع؛ ابتداء من علاقة الابن بأبيه إلى علاقة المواطن بالحاكم.

يأتي تأكيد كونفشيوس على ضرورة الحكومة؛ نابع من تأكيده على سلطة الزوج داخل الأسرة؛ باعتبارها صورة مصغرة للمجتمع؛ فهي تحتزل كل العلاقات التي تحكم المجتمع، فلقد كانت الصين مؤلفة من عدد كبير من الأسر، التي كان لها من القانون و السيادة ما يفوق أي قانون آخر، بل إنها كانت تملك أكثر الحصانات الأخلاقية، هذا الاهتمام بالأسرة دفع إلى تسمية الكونفشيوسية بـ "النسق الأسري الصيني"².

و يمكن أن نرى في أي درجة وضع فيها كونفشيوس الأسرة إلى حد موازنتها بالدولة من خلال مطالعة لكتاب "التعاليم الكبرى"، و كيف يوقف سعادة الدولة بل العالم كله على سعادة الأسرة و انتظام الدولة على انتظام الأسرة، فالحاكم لا يمكنه أن يعلم الشعب دون أن يكون قد علم أسرته و ينبغي أن يتعامل أفراد الشعب مع الأمير أو الحاكم وفقا لفضيلة الطاعة الأبناء لأبائهم، كما ينبغي أن يتعاملوا مع كبار النبلاء على أساس الخضوع للأخ الأكبر من ناحية أخرى يجب أن يتعامل الأمراء و النبلاء مع العامة انطلاقا من عاطفة الآباء تجاه أبنائهم³.

¹ - أبو الفتوح هالة، فلسفة الأخلاق و السياسة ، ص 136

² - نفس المرجع، ص 137

³ - نفس المرجع ، ص 138

إنّ الدولة لا تستمد مشروعيتها من تحقيق الأمن و الاستقرار الاجتماعي و تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع فقط، بل و تستمدّها أيضا من كونها تحقق ثلاثة أمور : الاستقرار الاقتصادي، الأمن القومي، و إذا كانت تحقق هذين الهدفين؛ فإنه ينتج عنها تحقيق للمبدأ الثالث بالضرورة؛ و هو الثقة في السلطة؛ يقول الأستاذ و الكلام راجع لكونفشيوس : "أعطيهم القدر الكافي من الطعام، و السلاح و عندئذ فإن العامة سوف يثقون في من يتولون السلطة و يزيد على ذلك "تزوكنغ" متسائل : و إذا كان الحاكم مضطرا للتخلي عن واحد من الثلاثة فبأيهما يبدأ ؟ يجيب الأستاذ : يبدأ بالسلاح، ثم بالطعام فإن العامة لن تتمكن من مواصلة سيرها"¹.

3.1- الحكومة الصالحة و الحكومة الفاسدة

إن كونفشيوس و رغم المثالية التي تنسم بها أفكاره و تعاليمه؛ فإنه يبقى رجليه على أرض الواقع مؤكدا على وجود نوعين من الحكومة: واحدة صالحة و الأخرى فاسدة فالحكومة الصالحة هي التي تعمل من أجل سعادة الشعب، و هدفها الأسمى هو هدف أخلاقي و تتبع في حكمها مبادئ أخلاقية تتمثل في الحب و الفضيلة و الاحترام و القدوة و تنبع شرعية هذه الحكومة من الثقة التي تكتسبها من الشعب، و كما يمكن أن تناقش مسألة شرعية الحاكم من الجوانب الدستورية في حال البرهنة على حق الملك في إثبات حكمه من خلال وراثة العرش، فإن الأهم من هذا؛ أولئك الأشخاص الذين يكتسبون ثقة الشعب، و تكون لهم سلطة فوق الأعضاء الآخرين من المجتمع، فإذا تمكن الشخص من تحقيق أعلى مستويات السمو الأخلاقي في حياته؛ فإنه يضمن بذلك استمراريته في السلطة و سوف تنتشر فضيلته في كل الإمبراطورية و في ذلك يقول كونفشيوس: "عندما يملك الحاكم الفضيلة فإنه يستحوذ على الشعب ثم يملك الدولة"². و يقول في تعاليمه أيضا: "الفضيلة هي الجذر، و الثروة هي النتيجة، فإذا جعل الحاكم الجذر هو الهدف الثاني، و الثروة هدفه الأول؛ فإنه حتما سيدخل في نزاع مع شعبه بل إنه سيعلمهم السلب"³. و من ذلك نرى بوضوح مدى الارتباط الوثيق بين الأخلاق و السياسة في الفلسفة الصينية أو لنقل الكونفشيوسية؛ بداية من اختيار المتصف بتلك الأخلاق الفاضلة إلى إدارة شؤون البلاد، و هي دعوة منه إلى حكومة صالحة على رأسها "الملك المثالي"؛ الحاكم الذي يتصف "بالإخلاص و الصدق و الوفاء بالعهود، و عدم تغليب رغباته الخاصة على الصالح العام، كما ينبغي أن يكون حي

¹ - أبو الفتوح هالة، نفس المرجع، ص 138

² - نفس المرجع ، ص 141

³ - نفس المرجع ، ص 141

الضمير، ذكيا و بارعا، و ذا عزم لا يكل ممها صادف من مصاعب، و هو لا يهتم بالراتب بقدر ما يهتم بمسئوليته، و لا يبدد وقته في توافه الأمور، و أمامه طريق عظيم يسعى إليه فيجب عليه أن يظهر التضحية بالذات و الإخلاص ليصل إليه، لكنه سيفشل في حال الغرور و التطرف"¹. من أجل تأكيد هذه القضية يقول: " إنه من الغباء أن يفكر الفرد في الحكم بدون أن يكون قد أحرز الفضائل الأخلاقية؛ لأنه سيكون كالشخص الذي يتسلق الشجرة ليصطاد السمك"².

و لا شك من أن سلوك الحاكم له انعكاس بصورة أو بأخرى على سلوك الرعية و منه جاءت تلك المقولة الشهيرة "الشعوب على دين ملوكها"؛ فصلاح الحاكم تصلح الرعية؛ لذا توجب على هذا الحاكم مراقبة سلوكه و الانتباه إلى هفواته قبل أن تدرك العامة أخطائه و هفواته، و بذلك يستطيع إدارة شؤون البلاد، " فأخطاء الرجل النبيل تشبه كسوف الشمس و خسوف القمر، ذلك أنه عندما يخطئ هذا الرجل؛ فإن العالم كله يرى ما فعله و عندما يعمل الصالح يراه العالم كله، و بذا؛ فإن مقياس الحاكم الصالح هو مدى قدرته على تحقيق السعادة للشعب،"³ و من ثم أصبح العدل و العطف واجبا ملزما بداية مع حكم أسرة " تشو " بأمر السماء، و نتج عن ذلك أن صار كل فرد في السلطة ينظر إلى منصبه نظرة تقديس و أمانة⁴. و هنا يمكن أن نضيف إلى فكرة شرعية السلطة في الصين القديمة؛ فكرة أخرى ميزت الفكر السياسي في الشرق القديم عموما، و مردها أن الإمبراطور الصيني إما أنه إله أو أن يستمد سلطته من الآلهة، و هو أحيانا " ابن الإله " أو ممثل الموجود الأعلى و لهذا سميت مملكته "تيان شان" أي التي تحكمها السماء⁵، و هي صفة التنظيم السياسي الذي كان في الصين القديمة، فقد كان الإمبراطور يأمر الناس أن يوفقوا بين أعمالهم و بين النظام السماوي المسيطر على العالم، و كانت حكمته هي القانون و أحكامه هي القضاء الذي لا مرد له؛ فهو المدبر لشؤون الدولة و رئيس ديانتها، يعين جميع موظفيها، و يمتحن المتسابقين لأعلى المناصب و يختار من يخلفه على العرش، لكن و على الرغم من هذه المكانة التي يحظى بها الإمبراطور؛ فإنه محاط بحلقة قوية من المستشارين، و مصلحته تقتضي أن يعمل بمشورتهم، و إذا ظلم أو فسد حكمه خسر بحكم العادات المرعية أمكن خلعه دون أن يكون ذلك خروجاً أو إخلالاً بالعادات و الدين و الأخلاق كما و أن وجود رقابة شعبية على الملك فإن استشارته

¹ - أبو الفتوح هالة، نفس المرجع، ص 142

² - نفس المرجع، ص 143

³ - نفس المرجع، ص 143

⁴ - نفس المرجع، ص 143

⁵ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 143

تبقى إرادية؛ ذلك أنه لا توجد إرادة غير الإرادة الملكية التي تحكمها السماء أما الشعب فلا وجود له، وإذا كان الإمبراطور يتحدث للشعب بجلال و رقة و عطف أبوي فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوء مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولد إلا ليجر مركبة الإمبراطور، و هو ذا قدره المحتوم، و لا يبدو لهم أمرا مزعجا أن يبيعوا أنفسهم كعبيد، و أن يأكلوا خبز العبودية المر !! حسب ما يقول "هيجل"¹.

و عن الحكومة الفاسدة فإن فسادها حسب كونفشيوس؛ هو عزوف الحكام عن إقامة الحكومة الصالحة لسوء نيتهم، أو عن جهل أو أنانية، أو لقصور في الكفاءات و المؤهلات. كما أنّ حديثنا عن الفلسفة السياسية و الأخلاقية في الصين القديمة و بالأخص تعاليم كونفشيوس التي وسمت الحياة الصينية لا يمكن أن ينسبنا مفكرين آخرين ساهموا في بلورة تلك التعاليم و أعطوها ذلك البعد الفلسفي، و على الخصوص من تلامذة كونفشيوس نفسه، و نخص بالذكر "منشيوس" الذي حاول أن يعطي لتعاليم أستاذه أبعادا أخرى و أفكاره تختلف كثيرا عن الأفكار الصينية القديمة؛ فهو ينادي بأن يستهدف التنظيم السياسي منفعة الشعب لا مصلحة الأرستقراطية الحاكمة، دون أن يكون لذلك تأثير في شأن حكومة "الملك المثالي"، مع تشبته ببقاء الإمبراطور، و يوافق على وجود حكام إقطاعيين، غير أنه يذهب إلى أن التفويض يسقط إن أساء الملك الحكم أو أضر بمصالح الرعية².

ما يلاحظ في الأخير من أقوال كونفشيوس و تلميذه منشيوس، و هي أقوال حظيت برعاية الأباطرة و الحكام؛ هو عدم الإشارة إلى "حقوق الشعب" أو المواطنين بل واجباتهم فقط، فالأساس هو الخلاق التي تتسع لتشمل السياسة، و الأخلاق الصينية كما رأينا تبدأ من الأسرة و المكانة التي يتمتع بها رب الأسرة، و الذي يدعن له جميع أفرادها بالطاعة، ليتبين لنا في الأخير أن القاعدة التي يقوم عليها المجتمع الصيني هي أخلاق الطاعة بأنواعها و مستوياتها المختلفة.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص 30-31

² - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 144-145

2- الأخلاق والسياسة في مصر الفرعونية

إنّ هناك سمة أساسية في البناء السياسي في الفكر الشرقي القديم؛ ترد في كل مرة يتم فيها الحديث عن الأنظمة السياسية، و هي أن تلك الأنظمة تركز على السلطة الأبوية البطيركية سواء تعلق الأمر كما رأينا في الفكر السياسي الصيني أو في مصر القديمة أو غيرهما، و ابرز ما كان يميز الفكر السياسي في الشرق القديم هي القدرة عدم القدرة على التفريق بين ما هو ديني أو عاداتي أو قانوني؛ فقد كانت الشعوب القديمة ترجع كل تنظيم للإرادة الإلهية، مما جعل من دعائم الأنظمة السياسية لهذه الشعوب ذات طبيعة أخلاقية تركز على الخضوع العائلي¹.

أبرز ما يبرر سيادة السلطة الأبوية هو نمط الإنتاج الزراعي الذي عرفته هذه الحضارات و ما حققته من استقرار من خلال المكانة التي كان يحتلها الأب داخل الأسرة، و كم رأينا في الصين القديمة فإن أهم ما ميز المجتمع السياسي في مصر هو عدم وجود فكرة الدولة كتشخيص قانوني للشعب حيث كان الملك هو أساس البناء السياسي المصري و هو الذي يعد مالكا لكل ما في المملكة من أرض و مال أفراد، و يجمع يده كل السلطات من إدارة و تشريع و قضاء، لتكون سلطته مطلقة غير مقيدة بقانون أو دستور لأنه بكل بساطة هو من يضع القوانين و يعدله كيف شاء و وقت ما شاء².

و قبل التعرض إلى طبيعة النظام السياسي لا بأس أن نخرج بالحديث عن الأسس النظرية و الاجتماعية التي نشأت عليها الدولة و النظام السياسي في مصر القديمة؛ فقد عرفت مصر مرحلة المشاعية البدائية، و كانت كل جماعة بشرية من الجماعات الصغيرة العديدة التي تقطن الوادي من الصيادين و الجامعين تملك أرضها ملكية عامة على الشيوع، و كانت بالتالي حياة الفرد متوقفة على مدى انتمائه إلى العشيرة، و كان ذلك يتجسد من خلال الطوطم أو الإله - الرب المشترك لأفراد الجماعة -، وكان رؤساء هذه العشائر الطوطمية يختارون لسنهم أو لعلمهم الخنص و المتمثل في السحر³.

و لما كانت هذه الحياة من المشاعية؛ فإن التمايز الاجتماعي لم يكد يظهر، و لم يكن لرؤساء هذه الجماعات امتيازات كبيرة، غير أنه و بعد التطور الذي عرفته الزراعة و الاستقرار الذي ميز الحياة الاجتماعية؛ بدأ الأمر يختلف؛ إذ بالإضافة إلى مهمة الحماية و الدفاع التي يقوم بها رؤساء تلك الجماعات؛ فقد آلت إليهم وظائف جديدة تمثلت في الإدارة الداخلية؛ من استصلاح الأرض و إقامة القرى

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 131

² - نفس المرجع، ص 133

³ - الأخناوي فوزي، مصر الفرعونية، دار الثقافة الجديدة القاهرة، الطبعة الأولى 1993، ص 253، ص 81

و حمايتها من الفيضان، و ضبط توزيع المياه و إعادة توزيع الأرض دوريا على القرى المختلفة، و هذا في ظل احتفاظهم بوظائفهم الدينية السحرية القديمة؛ و قد شكل اجتماع هذه الوظائف و السلطات في يد هذه القيادات مصدر نفوذ جديد و بداية ظهور بذور الدولة¹.

و على عكس ما ميز المرحلة المشاعية؛ فقد اختلف الأمر بعد تقدم الإنتاج و تكاثر الثروة و ظهور الفائض مما أدى إلى بروز التمايز الاجتماعي، و انتقلت تلك القيادات إلى نوع من الأرستقراطية، و استولت على فائض الإنتاج و العمل و تحولت إلى صفوة ليست حاکمة فقط، و إنما حاکمة و مستغلة معا، و زاد في هذا النفوذ انتصار بعض تلك القيادات في حروبها القبلية و العشائرية على بعضها الآخر موسعة حكمها و ملكها، و يأخذ الحاكم مكانة أخرى و يصبح رمزا تتجسد فيه الجماعة كلها؛ ليس ككاهن أعظم فقط، بل و كإله محلي أيضا².

لقد أدّت الحروب دورا هاما في تطور البناء السياسي المصري و الوصول إلى قمته من خلال تحول الجماعات بالغلب و القهر إلى اتحادات فدرالية أوسع في مراحل متعاقبة إلى أن اختزلت في كيان واحد و شامل هو الدولة الموحدة، تحت زعامة حاكم واحد هو الفرعون الذي تجسدت فيه السلطة المركزية، حيث كان كل حاكم منتصر يختزل القيادات السابقة و المناوئة و يقرطها أي يجعل منهم موظفين كبارا و تابعين، محولا إياهم من أرستقراطية إقليمية إلى بيروقراطية عليا إلى أن استغنى عنهم شيئا فشيئا و استبدلهم بموظفين كبار في بلاطه أو في الحكومات الإقليمية، ليكتمل بذلك هيكل دولة الري الصناعي الموحدة المركزية، و تكون مصر بذلك أقدم نظام تتدخل فيه الدولة في تنظيم الإنتاج و أول دولة شمولية في التاريخ على رأي الدكتور فوزي الأخناوي³.

وعن نشأة الدولة المصرية القديمة، يقول "جورج تومسون" J.Thomson: "نشأت الدولة المركزية في مصر القديمة من خلال عملية تاريخية محورها تقسيم العمل الاجتماعي إلى عمل ذهني و آخر يدوي و عضلي، و من ثم ظهور فائض إنتاج استولت عليه نخبة مهيمنة، لتتشكل فيما بعد الأسرات الفرعونية الأولى و هو ما سمي بالدولة القديمة، و يعتقد أن عصر ما قبل الأسرات كان مقدمة منطقية من الناحية التاريخية لوجود النمط الآسيوي في مصر، و مقدمة اجتماعية و اقتصادية لتطور الدولة لاحقا"⁴.

¹ - الأخناوي فوزي، المرجع السابق، ص 81

² - نفس المرجع، ص 82

³ - نفس المرجع، نفس الصفحة

⁴ - الأخناوي فوزي، المرجع السابق، ص 88

و الخلاصة العامة التي تبرز من خلال تاريخ العلاقات بين النخبة الحاكمة و بين عامة الشعب هو سيادة نظام العبودية المعمم؛ الذي استطاع بفضل النظام الفرعوني من إعادة إنتاج نفسه المرة تلو الأخرى بسبب التناقض بين أفراد جهاز الدولة و المنتجين المباشرين لعدم وجود العوامل التي تساعد على الانتقال من مستوى إنتاجي و اجتماعي لمستوى آخر¹.

يذكر التاريخ المصري القديم بأنه كانت توجد مملكتان متجاورتان؛ واحدة في شمال نهر النيل و كانت تجمع أقاليم الدلتا تحت زعامة الإله «حور»، وأخرى في جنوبه أي في الصعيد و الذي توحدت أقاليمه تحت زعامة الإله «ست»، ولم يكن ثمة سلام دائم بين هاتين المملكتين، إذ كانت بينهما نزاعات مستمرة، تطورت إلى حروب كبرى كان يسميها المصريون القدماء بالحرب بين الإلهين العظيمين، حور إله الشمال و ست إله الجنوب و انتهت هذه السجلات بانتصار حور و يبدأ معه عهد جديد هو عهد التوحيد، غير أن ذلك لم يعمر طويلا؛ حيث استطاع الجنوبيون بقيادة "نارمر" «مينا» من السيطرة على الشمال و بالإضافة إلى هذه السيطرة العسكرية، عمد الجنوبيون إلى استغلال العواطف الدينية لتحقيق وحدة طوعية و دون إكراه، في اتحاد بين الدين و السياسة و المجتمع، ويبدأ الملك مينا في تأسيس أولى الأسرات الحاكمة (عام 3200 ق.م) على أسس سياسية و دينية و اجتماعية شكلت قاعدة للدولة و الحضارة المصرية القديمة، و ظلت على هذه الحال مدة أربع أسر حتى استيلاء كهنة رع على الدولة مؤسسين الأسرة الخامسة، و تصطبغ الدولة بالصبغة الدينية².

1.2- فرعون

سبق الإشارة إلى أن كل القيادات اختزلت من أجل الدولة المركزية التي كان على رأسها حاكم قوي جسد هذه المركزية و الذي أطلق عليه اسم «فرعون» و هذه الكلمة منقولة إلى العربية، و قد ظهر منذ الأسرة الرابعة بلفظ «رع» أي البيت الكبير و الذي يرمز إلى الملك، الذي لم يعد زعيما لقبيلة أو رئيسا لمجلس شيوخ أو مديرا لهيئة من الموظفين، بل لم يعد حتى إنسانا؛ لقد أصبح إلها يجمع بين رئاسة الكهنة و القضاء و القيادة العسكرية و زعامة السحرة، و يتصرف كما يشاء في موارد البلاد كلها من بشر و حيوان و مياه و أرض³.

¹ - نفس المرجع ، ص 90

² - نفس المرجع ، نفس الصفحة

³ - أنظر :الأخناوي فوزي، المرجع السابق، ص 96

تتمثل الوظيفة الأساسية التي يقوم بها الفرعون في المحافظة على النظام الذي أرساه الخالق و هو النظام الذي يدعى « ماعت »، و من أسس شرعية الفرعون هو أنه سليل الآلهة، و لم تكن ثمة قاعدة موضوعية تحدد شرعيته في تولي الحكم، و صفة التأليه هي الوظيفة التي يؤديها الحاكم باعتباره ناقلاً لإرادة الآلهة، و لكن من أين تأتي شرعية الفرعون؟ يجيبنا الدكتور الأخناوي من خلال النص القديم الذي يورده و الذي جاء فيه: "في زمن الآلهة الأولين هبطت العدالة «ماعت» من السماء إلى الأرض و امتزجت بنفوس الناس الذين يعيشون عليها... لذلك فقد فاضت الأرض بالخيرات... و امتلأت البطون الجائعة... و لم تكن هناك سنوات عجاف في زمن الأولين"¹.

لقد كانت «ماعت» بمثابة دستور أخلاقي غير مكتوب و هي تعني الصدق و الشجاعة و العدالة و الحق و الفضيلة و التي وجدت جذورها في الواقع الاجتماعي، و لم يجد الحكماء المصريون أفضل من كلمة «ماعت» للتعبير عن النظام الأخلاقي الاجتماعي الذي يتعين أن تقوم عليه الدولة، و هو ما يعبر عنه في العصر الحديث بالنظام العام و ارتبطت بنظام الحكم بل و أصبحت من الألقاب الرسمية للملك².

و بذلك أصبح الملك في نظر المصريين القداماء صاحب الحق المطلق في أرض مصر و شعبها بأمر من الآلهة، حيث كان الملك في النظرية السياسية المصرية القديمة ابناً للإله أو هو الإله نفسه، ما أضفى عليه صفة القداسة، و تفادياً لذكر اسمه كان العامة يشيرون إليه بـ «المعبود الطيب» و هذه الشخصية المقدسة للملك الفرعون كان لها اثر العميق في الحياة السياسية أهمها:

- دعم سيادة فرعون المطلقة،
- جمعه للسلطتين الدينية و الدنيوية معاً،
- وجوب معاملته لجميع المواطنين على قدم المساواة،
- قيام نوع جديد من العبادات و هي عبادة فرعون، و هو ما زاد في نفوذ و سلطة الكهنة³.

¹ - نفس المرجع ، ص 96

² - أنظر: نفس المرجع ، ص 97

³ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 135

و بهذا تتضح لنا الوظيفة الأخلاقية التي يقوم بها فرعون، بصفته الملك الذي يخضع للآلهة «ماعت» آلهة العدالة، بمعنى أن فرعون عندما يطيع العدالة فإنه يطيع الأخلاق، و بالتالي تلتقي السياسة الأخلاق في مفهوم واحد .

غير أن هذه الصورة التي لم تكن في الكثير من الأحيان بهذه النقاوة حيث عان المواطن المصري الولايات من قبل هؤلاء الحكام كما نخبرنا بذلك الدكتور إ.عبد الفتاح إمام على لسان «فيتفوجل» فلقد كان الرعب في رأي هذا المفكر ، ملازما للاستبداد عند الفراعنة ،وهو رعب ترمز إليه الأفعى السامة أوريبوس Uraeus التي ترقد ملتفة حول جبهة الملك تهدد أعداءه بالدمار. كما أن أعمال الملك المربعة يمكن أن تقارن بالأعمال المخيفة للإلهة سخمت Sekmet إلهة الحرب الشرسة في مصر القديمة التي دمرت أعداء «رع» فسميت «عين رع» كذلك كان فن إدارة الحكم في الصين القديمة يعبر باستمرار عن حاجته للعقاب المرعب، وظل حجر الزاوية في السياسة الرسمية طوال الحكم الإمبراطوري، حتى أن ما نسميه نحن الآن «وزارة العدل» كان يسمى في التراث الصيني باسم «وزارة العقوبات». غير أن هذه العقوبات لم تكن تعني العقوبات الأدبية أو الأخلاقية التي تلجأ إلى ضمير الفرد ، فلا وجود لاستقلال الفرد أو ذاته، إنها عقوبات جسدية تستخدم على حد تعبير "فيتفوجل" «لغة الكرباج» وتلجأ إلى الجلد، والضرب، والأصفاد والأغلال. يقول: "كانت لغة الكرباج هي اللغة المستخدمة بانتظام في دولة السخرة في سومر القديمة ، كما أن جميع الموظفين الرسميين في دولة الفراعنة كانوا يستخدمون العقاب البدني و تظهر لنا السجلات في مصر القديمة، على أن الموظفين الذين وكل إليهم الإشراف على المشروعات العامة كانوا يسرون والعصا في أيديهم. وفي أماكن أخرى، كانت الطريقة المؤكدة لحث الناس على العمل الجاد هو تهديدهم بالضرب. وكانت مقاومة جباية الضرائب منذ الفراعنة تواجه بعنف وقسوة، وتخبرنا مقطوعة هجائية شهيرة من المملكة الحديثة، إن الفلاح المصري الذي يفشل في تسليم حصته من الغلال «كان يضرب، ويقيد، ويطرح به في القن»¹.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية ، ص 271-272

و في ظل هذا الرعب الشامل كان على أعضاء «المجتمع المائي» أن يشكلوا سلوكهم بحيث يتفق مع مطالب الدولة، إذا أرادوا أن يكتب لهم البقاء، فلا ينبغي لهم إثارة الوحش الذي لا قبل لهم بالسيطرة عليه. وهكذا فإن الفطرة السليمة تنصح المرء بأن تكون إجابته على مطالب السلطة المطلقة بكلمة واحدة فقط هي: الطاعة. وهكذا تصبح الطاعة هي سمة المواطن الصالح في الطغيان الشرقي، وفي جميع النظم الاستبدادية¹.

3- الأخلاق والسياسة في بلاد الرافدين

تعاقت على بلاد الرافدين أو بلاد ما بين النهرين حضارات متتالية، فقد سكن السومريون العرق منذ حوالي 4000 ق.م، وكانت لهم حضارة عظيمة ورثها عنهم البابليون ثم الآشوريون، وكانت بابل هي من تبوأ المركز الثقافي و الحضاري المرموق حوالي 2000 ق.م بقيادة الإمبراطور "حمورابي" (1686-1728 ق.م)، والذي اتسم عهده بالعدالة و الاستقامة و النزاهة و الأخلاق العالية².

و لقد قامت الدولة في بلاد ما بين النهرين على فضيلة الخضوع و الطاعة شأنها في ذلك شأن الدولة في الحضارات الشرقية؛ كما هو الحال في الصين القديمة أو في مصر الفرعونية؛ حيث اتسمت «الحياة الفضلة» في هذه البلاد بالحياة المطيعة، كان الفرد فيها وسط مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة، و التي كانت تحد من حريته و نشاطه، و تبدأ هذه الدوائر-دوائر السلطة-من الدائرة الأولى و هي الأسرة التي كانت تقدسه الحكمة البابلية القديمة و التي تقول: "اسمع كلمة أمك كما تسمع كلمة إلهك، و اسمع كلمة أخيك كما تسمع كلمة أبيك"، وتنتهي هذه الدوائر بالدولة و المجتمع أين نجد المراقب و المحاسب و المشرف في الزراعة و التجارة، ثم هناك الملك و هو فوقهم جميعا، و الكل يطلب الطاعة من المواطن، بل و الاستسلام و الخضوع المطلق³.

و عن أصل الدولة في بلاد الرافدين؛ فإنه و على الرغم من نشوء أولى أنظمة الحكم في حضارات الشرق الأدنى كما يذهب إليه المؤرخ العراقي طه باقر؛ فإننا نجهل حسب رأيه أول الحكام و الملوك في العراق، و يرجح أن المعابد التي قامت في العصور القديمة من عهود ما قبل السلالات دور في ظهور

¹ - أنظر: نفس المرجع ، ص 272

² - أنظر: العلمي رياض رمضان، الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم، عالم المعرفة 121 يناير 1988 ، 284ص، ص19

³ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية ، ص 28

الحكام الأوائل، ذلك أن المعبد كان أهم بناء نشأ و ظهر في العراق قبل عهد «العبيد» و كان مركز المدينة و مدار حياتها الاجتماعية، و يكون بذلك الكهنة أول الحكام في المجتمع البشري، أو كان لهم على الأقل دور مهم في إدارة الحياة الاجتماعية، و هو ما يفسر الصفة المقدسة التي اتصف بها الملوك في المراحل التاريخية اللاحقة؛ باعتبارهم كهنة الآلهة و نوابها في حكم البشر.¹

انتقلت سلطة الكهنة بفعل تعقد الحضارة و الحروب التي قامت بينهم و بين فئة أخرى كانت تنازعهم تلك السلطة و هم القواد و المنفذين الذي اكتسبوا الزعامة بفعل حنكتهم و قوتهم و انتصاراتهم الحربية، و يصبح هؤلاء الحكام الجدد هم أنفسهم الكهنة الأعلون لأله المدينة.²

و نتيجة لهذه الصراعات و التنازعات، أصبحت بلاد الرافدين مقسمة إلى إمارات و دويلات؛ تقوم كل إمارة و دويلة على مدينة و ما جاورها من القرى و الأراضي و هي ما سميت فيما بعد بدويلات المدن **city states** و التي كانت أولى أشكال الحكم، و كان على رأس هذه الدويلات حكام لقبوا أنفسهم بوكيل الإله و هي سلطة مستمدة من إله المدينة بصفته ممثلاً عن الإله و يحكم البشر باسمه، ثم إن دويلات المدن كانت كثيرة التنازع فيما بينها على السلطة السياسية و توسيع حدودها و على تحصيل المياه الخاصة بالزراعة و السقي لاعتمادها في على النشاط الزراعي بالدرجة الأولى، و لتظل هذه الحال من التنازع إلى حين ظهور المملكة الموحدة في أواخر عصر فجر السلالات؛ عندما استطاع «سرجون الأكدي» مؤسس السلالة الأكادية أن يقضي على نظام الدويلات.³

في البداية أخذ شكل الحكم في العراق القديم شكل الملكية الأوتوقراطية؛ بمعنى تركز السلطات جميعها بيد الملك أو الأمير الحاكم، و هو الشكل الذي كان سائدا منذ فجر السلالات أو دويلات المدن حتى نهاية النظام السياسي البابلي، كما يمكن تلخيص هذا الشكل من الحكم في نظرية «الحق الإلهي» أو التفويض الإلهي و هذه النظرية لا يقتصر تطبيقها على بلاد الرافدين بل و أيضا في اغلب الحضارات الشرقية، التي مفادها أن البلاد و كل ما فيها ملك للآلهة أو للإله الخاص بالمدينة؛ لأن مصير البشر و حكمهم بيد الآلهة، و قد ورد في الآداب و المآثر الدينية : " قبل أن تبدأ المملوكة في الأرض كانت شارات الملك في السماء عند الإله «آنو» و لكن الآلهة التي في السماء لم تحكم البشر مباشرة بنفسها ففوضت الملوك و الحكام لينوبوا عنها و يمثلونها في حكم البشر في هذه الأرض، كما تنص تلك المآثر أن نظام المملوكة أو الحكم هبط من السماء من بعد الطوفان، مما يعطي منى آخر لنظام الحكم عدا الأصل

¹ - أنظر: طه باقر، تاريخ الفرات القديم، مكتبة المثنى بغداد، الطبعة الثانية 1955، 529 ص، ص 375-376

² - أنظر: طه باقر، المرجع السابق، ص 376

³ - أنظر: نفس المرجع، ص 377

الإلهي، فالذي هبط من السماء ليس الحامل لنظام الملك أو الحكم وإنما نظام المملوكة فقط، مما يجعل من سلطة الملك أمراً طارئاً في تقلده لنظام المملوكة عكس فرعون مصر الذي كان نفسه إلهاً من السماء و سلطته من نفسه لصفته الإلهية، أما الملك البابلي أو الآشوري فكان بشراً ولكنه يحمل وظيفة إلهية أو حملاً إلهياً¹. وهذا يعني أن نظام المملوكة أو نظام الحكم لم يكن ذا أصل اجتماعي أو أنه كان نتيجة تطور الاجتماع البشري، بل إن الآلهة هي من أضافته للمجتمع، كما جاء في شرائع العراق القديم فكرة انتخاب الآلهة للحكام الأرضيين، وهذا الانتخاب يتم بصورة متسلسلة؛ فالإله الأعلى ينتخب إله المدينة والذي بدوره ينتخب ملك المدينة، وهي الفكرة التي ظلت سائدة إلى عهد كورش الفارسي².

كانت للنواب وللمنتخبين من قبل الآلهة مكانة مقدسة، بل وتحلى بعضهم بصفات الآلهة نفسها، لكنهم مع ذلك لم يصبحوا آلهة حقيقيين كما كان عليه الفراعنة في مصر؛ فهم أي ملوك بلاد الرافدين والعراق القديم لم يتعدوا طور التقديس، وكاد بعضهم أن ينتقل إلى مثل تلك الدرجة فصاروا أبناء الآلهة و لكنهم أبناء بالتبني وليسوا أبناء طبيعيين؛ فلقد كانت وراثة العرش من الأمور المقدسة؛ إذ يجب أن يكون الملك الجديد من صلب سلالة الملوك الحاكمة، حتى الذين اغتصبوا الحكم عمدوا من أجل إضفاء الشرعية على حكمهم؛ بالادعاء أن الآلهة الفلانية قد أحبتهم واختارته ليكون ملكاً، وهو الأمر الذي حدث مع سرجون الأكدي الذي لم يكن من سلالة حاكمة وإنما كان من أصل وضعي، غير أن الإلهة «عشتار» أحبتهم و قلده الحكم، فقد كان الأصل الملكي مصدر فخر للملوك الذين ينتسبون إليه، وإذا اختار الملك ابناً ليتولى الحكم من بعده حرص على أن يعرض هذا الاختيار على الآلهة لتقره و كما سبقت الإشارة إليه في أن الملك لم يكن من الناحية القانونية إلا وكيلاً أو نائباً لإله المدينة و لتأكيد فإن مظاهر الاتحاد بين الدين و الدولة تبدو جلية في الاحتفالات عندما يرتدي الملك زي الكاهن كما يرمز ذلك أيضاً إلى الأصل الكهنوتي للسلطة، و حتى حمورابي نفسه تلقى قوانينه من الإله³.

و دعماً لهذه السلطة؛ ينتقل «فيتفوجل» إلى الحديث عن السلطة المقدسة التي أضفاها ملوك و حكام الشرق على أنفسهم ليبرروا مساءلة الناس وعقابهم، فقد زعم حكام بلاد ما بين النهرين أنهم أخذوا سلطتهم من أنليل **Enlil** العظيم، رئيس مجمع الآلهة السومري الذي قام بتنظيم الكون وإخراجه من لجة العماء. ويرمز هذا الإله المرعب إلى سلطة القوة والقهر والإرادة المقدسة وبالتالي فإن أي معارضة من جانب الأفراد ينبغي أن تسحق تماماً، فلا سبيل أمام الرعية سوى الخضوع والاستسلام. وعلى

¹ - نفس المرجع ، ص 383-384

² - أنظر: نفس المرجع ، ص 384

³ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية، ص 27

الرغم من أن «انليل» يفترض فيه أنه يستخدم قسوته وجبروته بطريقة قانونية مشروعة، فكان المرء لا يمكن أن يرتاح أبدا لهذا الإله، لأنه دائما يشعره بالخوف من أن العقاب يترصده¹.

ومن هنا يبدو أن استعداد الحاكم للتوحيد بين ذاته وبين الإله انليل-أو الآلهة المنحدرة من صلبه- ذو مغزى عميق. ولهذا اعتاد ملوك «سومر» أن يوحدوا مباشرة بينهم وبين انليل، لما يمثله من رعب، و لما يمثله من خوف في قلوب الناس ولقد أخذ الطغاة البابليون هذه الفكرة نفسها وعدلوها «خمورابي» صور نفسه على أن الذي أعطاه اسمه هو «انليل» ذاته، ولهذا أطلق على نفسه «ابن انليل» وأبوه هو الإله سن Sin إله القمر، وفي الحالتين فإن طغاة ما بين النهرين يؤكدون صفتهم المربعة².

و فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي و البنية الاجتماعية في بلاد الرافدين؛ فلقد كان المجتمع و لا سيما في الزمن البابلي القديم مؤلفا من ثلاث طبقات في حال استثنينا الملك و طبقة الكهان الذين كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة و خاصة: الطبقة العليا في المجتمع، والطبقة الوسطى والمؤلفة من الأحرار الذين كانت حريتهم مقيدة، أما الطبقة الثالثة فتتألف من العبيد والأرقاء، و هذا التقسيم نجده واضحا في شريعة حمورابي؛ إذ يوجد في أعلى هرم المجتمع البابلي الطبقة الأولى و التي كانت تسمى بطبقة «الأوليم» بمعنى «رجل» و «مار أوليم» بمعنى «ابن الرجل» و لهاتين الكلمتين دلالة اجتماعية تشير إلى الطبقة الممتازة أو المولد الرفيع و كانت تتكون من الذين كان لهم مركز ممتاز في الإدارة والقضاء و قد أولتهم شريعة حمورابي بامتيازات خاصة منها أنهم في حال ارتكابهم لجرائم فإن العقوبات المتخذة في شأنهم هي عقوبات بسيطة و مخففة و أصغر من تلك المطبقة على أفراد الطبقات الأخرى، ثم هناك الطبقة المتوسطة و هي جمهور الناس ممن كانوا أحرارا غير مملوكين و الطبقة الثالثة و هم العبيد «أردو أي العبد و أميو أي العبد» و كانت أفراد هذه الطبقة من أفراد الطبقة الوسطى الذين يؤول مصيرهم إلى الاسترقاق في حال عجزهم عن الوفاء بديونهم أو أحدا من أفراد عائلاتهم سواء كانوا أبناءهم أو زوجاتهم ثم من الذين يقعون في الأسر بسبب الحروب³.

أما الأسرة في مجتمع بلاد الرافدين و كما يورد المؤرخ العراقي طه باقر: " فقد كانت أساس المجتمع و الدولة و أشبه ما تكون بالدولة نفسها؛ فكما كان الملك يحكم في مملكته كأب في عائلته كذلك كان مركز

¹ - إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية ، ص 271

² - إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية ، نفس الصفحة

³ - أنظر: طه باقر ، نفس المرجع ، ص 404-405

الرجل في أسرته و كانت حقوقه و واجباته تجاه عائلته أشبه ما تكون بحقوق و واجبات الملك تجاه رعيته"¹.

و بذكر الواجبات وكما جاء أن الملك يحكم في مملكته كأب في عائلته و مهما يكن من أمر فقد كان على الملك بصفته مفوضا من الآلهة ليحكم الناس؛ أن يقوم بواجباته الموكلة إليه و هي كثيرة و متنوعة أولاها أن يقوم بالدفاع عن البلاد بوصفه حامي البلاد والعباد و قائد الجيوش، و أن يقوم بنشر العدل بين العامة، ثم إن له واجبات تجاه الآلهة كيف لا و هي التي فوضته للحكم نيابة عنها و منها العناية بإقامة الشعائر لها و بناء المعابد و إقامة التماثيل الضخمة و هو ما تبرزه المآثر التي خلفها الملوك يؤكدون فيها بأنهم نشروا العدل و حافظوا على الحدود و أقاموا الشرائع².

من جملة ما كتبه السومريون في مآثرهم هو حبهم للخير والصدق، والقانون والنظام و العدالة و الحرية كما كانوا يمتقنون الشر و الكذب و عصيان القانون والظلم والاضطهاد. و كان حكامهم و ملوكهم كما سبق الذكر يتباهون دائما بأنهم أقاموا القانون والنظام في البلاد، و حموا الضعيف من القوي، و الفقير من الغني، و محوا الشر والظلم و العنف و مثال ذلك ما جاء في إحدى الوثائق في أن حاكم مدينة «لجش» المسمى «أورو-كاجينا» في القرن الرابع و العشرين ق.م دون في سجلاته بكل افتخار و اعتزاز كيف أنه أعاد العدل و الحرية للناس الذين قاسوا كثيرا، و أنه أزال الموظفين الطغاة المتحكمين في شؤون الناس. و أوقف الظلم والاستغلال، و كان حامي الأرملة واليتيم. و من بعده أيضا نجد الملك «أور-نمو» مؤسس سلالة «أور» الثالثة الذي أصدر شريعة قوانينه التي تضمنت أعماله في مجال الإصلاحات الأخلاقية، و كيف قضى على عدد من المظالم السائدة بسبب طبقة الموظفين البيروقراطيين³.

إنّ ذلك الاعتزاز الذي أبداه ملوك بلاد الرافدين لم يكن في الحقيقة إلا تعبيراً عن إرادة الآلهة الذين كانوا يفضلون كل ما هو أخلاقي و صالح؛ لذلك نجد في التراتيل السومرية وصف الآلهة بحبهم للخير والعدل والصدق، بل لقد اختص كل إله بصفات معينة من خلال إشرافهم على النظام الأخلاقي بكونه وظيفتهم الأساسية كما هو الحال لإلهة مدينة «لجش» و هي «نانشه» التي خصصت نفسها لرعاية الصدق والرحمة والعدل؛ إذ جاء في إحدى التراتيل: " (الإلهة) «نانشه» التي تعنى بالأرملة،

¹ - نفس المرجع ، ص 406

² - نفس المرجع ن ص 388

³ - أنظر: صمويل كريم، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، مكتبة المثنى بغداد و مؤسسة الخانجي القاهرة، بدون سنة

و التي تنشد العدالة لأفقر الفقراء. إن الملكة تأوي اللاتئين بحضنها و حماها، و هي التي تهئ المأوى للضعفاء"¹.

غير أن أولئك الآلهة الذين أحاطوا أنفسهم بهالة بيضاء من الأخلاق هم أنفسهم من (خلق) الشر و الكذب والجور و جميع أنواع السلوك المنافي للأخلاق الكريمة عند البشر و لم يجد الحكماء السومريون إجابة على هذا السؤال غير التسليم و الإذعان لأنها مشيئة الآلهة بل أكثر من هذا فقد سعى هؤلاء الحكماء إلى غرس عقيدة مفادها أن كل مصائب الإنسان و ما يحل به من بلاء هو بسبب ذنوبه وأخطائه و لا دخل للآلهة في ذلك ، فكان الإنسان هو الملموم على الدوام، و لما كانت تلك حال الآلهة من النقاء كانت حال نوابها في حكم البشر المخطئين، دون أيما اعتراض أو استنكار لأعمال الآلهة و نوابها في الأرض².

4- الأخلاق والسياسة عند اليونان

رأينا كيف أنّ هناك خلط بين الأخلاق والسياسة في الحضارات الشرقية القديمة في علاقة اتحاد تكاد لا تفرق فيها بين ما هو أخلاقي و ما هو سياسي و كيف أنّ الحكم وسم بأنه حكم أبوي أساسه المكانة التي حظيت بها الأسرة و مكانة الأب داخله، ذلك أنّه و حسب تعبير هيجل : " فإنّ المبدأ الذي تركز عليه الحكومة الأبوية هو أنّها تنظر إلى المواطنين على أنّهم قصر"³، كذلك هو الأمر في الفكر اليوناني؛ إذ نجد اندماجا واضحا بين الأخلاق والسياسة و هذا الاندماج له ما يبرره حسب "سير أرنست باركر" Sir Ernest Barker هو: "أنّ الفكر السياسي اليوناني الذي يتناول بالبحث المدينة اليونانية، كان لابد أن يتأثر بالظروف الخاصة برعاياها. لقد كانت المدينة مجتمعا أخلاقيا، لهذا فعندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يخص المجتمع، أصبح هذا العلم في أيديهم بنوع خاص و بصورة مؤكدة علما أخلاقيا. فكان أرسطو يرى أن الدستور هو الدولة.. و هو أسلوب حياة..أو أنه روح أخلاقية"⁴. غير أنّ ذلك الاندماج ليس من نفس الطبيعة إنه اندماج فرضته البيئة الاجتماعية التي تختلف عن تلك البيئة في الشرق القديم.

¹ - نفس المرجع ، ص 196

² - أنظر: نفس المرجع ص 205

³ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة ، ص 127

⁴ - نفس المرجع ، ص 153

لذلك فإن الدّارس للفكر والحياة السياسية في اليونان يجب ألاّ يفرق بين النظرة السياسية والنظرة الأخلاقية. غير أنّ هذا ليس دليلاً على تأثير الدّين كمنظومة أخلاقية في الفكر السياسي اليوناني؛ فالإيونانيون و على رأي "أرنست باركر" بدل أن يدخلوا أنفسهم في مجالات الدّين كما فعل أهل الهند واليهود، و بدل أن يسلموا بأوضاع هذه الدّنيا على علاّتها و ينظروا إليها بعين الإيمان؛ فإنهم اتّخذوا موقف المفكر و راحوا يتساءلون في جرأة عمّا حولهم من المريّيات، و يحاولون النظر إلى العالم في ضوء العقل. فالإيوناني لم يكن لديه ذلك الإيمان الذي يقنع بمجرد إرجاع كل شيء إلى الله، و الحقيقة هي أن الوازع الديني لم يكن له أثر كبير لدى الرّجل الإيوناني؛ الذي حاول أن ينظر إلى نفسه كشئ مستقل و له وجود مستقل¹.

انطلاقاً من هذه النظرة؛ حاولت البحوث والدّراسات أن تحجب عن الأسئلة التي كانت مطروحة مثل: ما الغاية التي تسعى إليها الدولة؟ و ما الوسائل التي ينبغي الأخذ بها لتحقيق حياة أخلاقية سليمة؟²، و هي أسئلة شغلت فلاسفة و مفكري اليونان كما سيأتي ذكرهم فيما بعد.

كان الشّعور بقيمة الفرد الشرط الأول في نمو الفكر السياسي في بلاد اليونان متمثلاً في صورة عملية في مفهوم حقوق المواطن الحر في مجتمع يتمتّع بالاستقلال، و هو مفهوم جوهري و أساسي في فكرة المدينة اليونانية المستقلة City-State. ومن هنا يتبين الفرق بين المجتمع في اليونان والمجتمع في بلاد الشرق القديمة؛ إذ أن الفرد الإيوناني كان يزن بقدر ما يستحق من قيمة، و يمارس حقه من النفوذ في الحياة العامة، على عكس الشرق القديم حيث الحكومات المطلقة؛ التي لا وزن فيها لأحد سوى للحاكم المطلق و ليس مصلحة مشتركة على الإطلاق، والقانون وحده في اليونان هو الرابطة التي تؤلف بين الدّويلات و ليس الرابط الشخصي الذي يتمثل في الخضوع المشترك لإرادة متقلبة يملها فرد واحد³.

إنّ المكانة التي يتمتّع بها الفرد في اليونان لا تعني دائماً وجود مساواة و تماثل بين النّاس رغم أنّ الدّويلات اليونانية كانت عبارة عن زمالات و هيئات في كيان مشترك من الرّأي إلاّ أنهم كانوا مترابطين، و تربطهم هو الذي كون الدولة، إنّ المواطن الإيوناني و رغم اعتباره هو و المدينة التي ينتمي شيئاً واحداً؛ إلاّ أنّه كان يتمتّع بقدر من كاف من الاستقلال مما جعله ينظر إلى نفسه على أساس أنه و المدينة يحتلانّ مركزين متقابلين. الأمر الذي أدّى به إلى أن يكون لنفسه فلسفة عن قيمتها و بعبارة

¹ - أنظر: أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب القاهرة، 1966،

310 ص ، 12

² - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 153

³ - أرنست باركر، المرجع السابق، ص 23

أخرى كما يقول "السّير أرنست باركر": "كانت المدينة اليونانية تعتمد على مبدأ التماسك الرّشيد بين الفرد و الدولة، و هو مبدأ كان مسلّمًا به ضمنا و إن لم يتحقّق، و بما أنّ هذا المبدأ كان مسلّمًا به ضمنا أصبح من السّهل للتفكير الواعي أن يتّجه إلى حلّ مشكلة التماسك السّياسي"¹.

لقد كان ظهور المدينة (La Polis) في تاريخ الفكر اليوناني حدثا حاسما، أدّى فينا بعد إلى شكل العلاقة التي ربطت بين الفرد و الدولة والتي تميّزت بالتّرابط و التماسك، و لكن و قبل الوصول إلى هذا النمط من العلاقة عرفت المدينة اليونانية مراحل متعدّدة و أشكالًا متنوّعة، و منذ ظهورها؛ اتخذت الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الناس شكلا جديدا سيّشعر به اليونانيون لاحقا².

هذا الشّكل الجديد للحياة الاجتماعية في اليونان كان نتيجة عدة تحولات اجتماعية انعكست بصورة مباشرة على أطر الفكر، وقد بدأ هذا التّحول منذ سقوط الدولة "الميسينية" و التوسع "الدورياني"، ورافق هذا السقوط، سقوط أشكال سياسية واجتماعية في الحياة اليونانية، ما شكل قطعة في تاريخ الإنسان اليوناني، و إذا أردنا كما يقول ج.ب.فرنان: "وضع صك ولادة العقل اليوناني و تتبع الطريق الذي تمكن عبره من التخلص من العقلية الدينية، و أن نشير إلى ما هو مدين به إلى المعتقدات الخرافية و كيف تجاوزها؛ علينا أن نقارن و نواجه بخلفية ميسينية هذا المنعطف الذي حصل من القرن الثامن إلى القرن السابع عندما بدأت اليونان انطلاقة جديدة و ارتادت طريقها الخاصة: إنه عصر التبدل الحاسم الذي وضع الأسس لنظام المدينة (الدولة) (Polis) و أمّن عبر هذه العلمنة للفكر السياسي ظهور الفلسفة، في الوقت نفسه الذي انتصر فيه الأسلوب الشرقي"³.

أول ما يشهد على تلك التّحولات هو اللّغة؛ فمن الميسينيين إلى هوميروس؛ انهارت تماما أو تقريبا مصطلحات الألقاب و الرّتب و الوظائف المدنية والعسكرية و إقطاعات الأرض، إلى جانب غياب الملك الميسيني (L'anax) الذي سمح بوجود قوتين اجتماعيتين و اللّتان كانتا في حلف مع السّلطة الملكية؛ الأولى تمثلت في الجماعات القروية و الثانية ممثلة في الأرستقراطية الحربية و اللّتان لم تكن على ود دائم فيما بينهما، وقامت بينهما مواجهات عنيفة، كانت السبب في ميلاد الفكر الأخلاقي و السياسي الذي حدد المعالم الأولى للحكمة الإنسانيّة والتي ظهرت مع فجر القرن السابع، لتكون ثمرة تاريخ طويل

¹ - نفس المرجع ، ص 14

² - أنظر: جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة : سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، الطبعة الأولى 1987، 118 ص، ص 41

³ - نفس المرجع، ص 7

و صعب نتيجة عوامل عديدة؛ طرحت على إثرها قضايا السلطة و أشكالها و مكوناتها دفعة واحدة و بتعابير جديدة¹.

ما ميز المرحلة الجديدة من نظام المدينة هو القيمة التي حظيت بها - الكلمة - و تفوقها الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، و سلاحاً أقوى من أي سلاح، و أصبحت الأداة السياسية بامتياز و مفتاح كل سلطة في الدولة، بل إنها تحولت إلى أحد الآلهة سميت : البيتو (Peitho) بمعنى قوة الإقناع، و خرجت من صبغتها الدينية والطقوسية، و أصبحت متداولة بالتقاش والتحليل فلقضايا المتعلقة بالمصلحة العامة التي كان الملك يقوم بتنظيمها منفرداً باتت خاضعة لفن الخطابة و ينبغي أن تحسم في نهاية المناقشة و بذلك ارتبطت السياسة بالخطابة (Logos) ارتباطاً وثيقاً فتح الطريق إلى التحليل و الإقناع و البرهنة².

لقد أصبح للكلمة ذلك المفعول السحري على المجتمع اليوناني، خصوصاً بعد أن استطاع اليونانيون الانتصار على الجيوش الفارسية في موقعة "سلامين" و منذ ذلك التاريخ "أدرك اليونانيون أنهم لا يستطيعون تضديد جراحهم إلاّ بخلق عقلية جديدة تؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة و بقوة العقل، فظهر السفسطائيون و رجال السياسة الذين راحوا يستميلون عواطف العامة من الشعب من خلال قدراتهم الكلامية و الخطابية، و التي بواسطتها أصبح الناس أداة طيعة في يد من يحركهم فإذا تكلم "بريكليس" فإنهم يقعون تحت تأثير خطابته القوية التي تهدف إلى العظمة المادية و القوة و الجبروت، و إذا تكلم السفسطائيون فإنهم يصبغون الظلم بصبغة العدل، و يضعون أقنعة تحجب الحقيقة عن عيون الناس، و بين هؤلاء و أولئك تحير العامة من الناس، و ترك كل امرئ إلى نفسه يسير حسب نوازه. و اعتقد الناس على هذا النحو أنهم أحرار، و لكن هل هي الحرية التي سالت من أجلها الدماء و أزهدت الأرواح دفاعاً عن الوطن؟، إن هذه الحالة منافية تماماً للحرية"³.

إنّ هذا الرأي يتفق تماماً مع رأي "السّير أباركر" الذي أوردناه سابقاً؛ في أن المكانة التي يتمتع بها الفرد في اليونان لا تعني دائماً وجود مساواة بين الناس، و على الرغم من ذلك فإنّ اليوناني كان هو والمدينة التي ينتمي إليها شيئاً واحداً، و رغم الاختلاف الذي كان بين الأفراد فإنهم كانوا مترابطين و ترابطهم هذا هو الذي كون الدولة، وهو ما شكل أساساً للفكر السياسي عند اليونان.

¹ - نفس المرجع، ص 33

² - أنظر: نفس المرجع، ص 42

³ - السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة و علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000، 309 ص، ص 37

و ثمة جوانب أخرى ساهمت في تطور الفكر السياسي؛ تمثل في أنّ الدويلات City-States لم تكن في حالة من الجمود كدول العالم الشرقي، بل تعرضت في نموها لدورة من التغيرات، باستثناء مدينة اسبرطة؛ التي احتفظت بنمط واحد من في نظام الحكم، أمّا المدن الأخرى فقد تطورت وفق نظام يكاد يكون نفسه في كل مكان؛ من الملكية إلى حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق، ثم إلى الديمقراطية، و ككل عملية تغيير كان لابد من وجود مقاومة من طرف كل فئة تريد المحافظة على مكانتها والمكاسب التي يوفها له النظام السياسي القائم فالحكم الأرستقراطي لم يستسلم للحكم الديمقراطي دون نزاع، كما أن الغالبية من الشعب كان عليها أن تناضل ضد سيطرة أقلية بحكم ثرائها و نشأتها و تاريخها و ما يلاحظ على طبيعة هذا الكفاح؛ هو أن ميدانه لم يكن عسكريا بقدر ما كان خطايا و مقارعة الرأي بالرأي من خلال الحاجة والبرهان و على رأي "أرنست باركر": "لقد كان من السهل للأقلية أن تتحدث عن حقوق الملكية و كان من على غالبية الشعب أن تجد جوابا فلسفيا، و بإيجاز فإن النزاع بين القلة و الكثرة كان دافع لظهور و تطور النظرية السياسية في اليونان بداية من القرن السادس إلى نهاية القرن السابع"¹.

لكن أين هي العلاقة بين الأخلاق والسياسة؟ إذا ما أقرنا في البداية من أن المدينة اليونانية كانت بالدرجة الأولى مجتمعا أخلاقيا، و ما الحديث عن السياسة إلا حديث عن الأخلاق فما هي طبيعة هذه العلاقة التلازمية؟

و إجابة عن ذلك يقول د. إمام عبد الفتاح إمام من: "أنّ السفسطائيين كانوا أول من تحدث عن الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني القديم؛ حيث كان التسليم بنظام دولة المدينة والنظم التي تقوم بها - تسليما عاما دونما اعتراض أو مناقشة، فقد كان الناس يولدون و يعيشون و يموتون في ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيء عن نشأتها، بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية - و كان من المسلم به بأنها عادات جوهرية و جامدة، و بما أن الناس لم يضعوا قانونا بعد؛ فقد كانت هذه العادات المستقرة كافية لأن يهتدوا بها في حياتهم اليومية"².

لقد شكّل ظهور السفسطائيين لحظة هامة في تاريخ الفكر اليوناني وبالخصوص الفكر الروحي، إلى حد أن "هيجل" اعتبرهم فلاسفة التنوير عند اليونان و كانت فلسفتهم لحظة ضرورية لابد منها في

¹ - أرنست باركر، نفس المرجع، ص 14-16

² - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 1549

تطوير الروح اليونانية الجديدة نحو إدراكها لذاتها و بلغ هذا الإدراك أوجّه و قوته عند أفلاطون و أرسطو¹.

سعى السفسطائيون إلى أن يكونوا معلمين، مستفيدين من الأحداث التاريخية و خاصة في القرن الخامس، وهي أحداث اتسمت بالسرعة والقوة أدّت إلى حتمية التغيير بعد الحروب الفارسية، و يعبر أرسطو عن هذه الحال بقوله: "اندفع الناس إلى الأمام بعد الحروب الفارسية، يملأ صدورهم الزهو بما حققوه من أعمال؛ فاعتبروا كل أنواع المعرفة ميدانا يصلون فيه و يجولون دون تفرقة بين هذا وذاك، و ذهبوا ينشدون الأوسع فالأوسع من الدراسات"².

و أمام هذا الوعي المتنامي كانت مهمة السفسطائيون التعبير عن هذا الوعي الجديد، فلقد تنوعت ثقافتهم و تعددت؛ إذ نجد فيهم النّحاة الذين عنوا بدراسة أصل اللغة و منهم من عنى بالمجادلة و معظمهم اتجه إلى الخطابة، كما كان أغلبهم من ذوي الرأي في الأخلاق والسياسة و تعدّدت آراؤهم في هذا الموضوع؛ فمنهم من دافع عن الأخلاق المتعارف عليها، و منهم من راح يبرر التسلط والطغيان و منهم من دافع عن سيادة القانون و على الرغم من كونهم يمثلون فلسفة التنوير في اليونان فإنهم كانوا من دعاة الحفاظ على النظام و تبرير الظلم و الحكم القائم و هو ما يتجلى في نظرياتهم على لسان "جلاوكن" من أفكار المدرسة السفسطائية: "ارتكاب الظلم خير بحكم الطبيعة، أمّا معاناة الظلم فشر، غير أنّ الشر هنا الأعظم من الخير، وعندما يرتكب الناس الظلم و يقاسون من الظلم و تتوافر لديهم تجربة الحالين معاً، و عجزهم عن تجنب أحدهما و ممارسة الوضع الآخر، عندئذ يرون أنّ من الأفضل الاتفاق على ألاّ يرتكبوا الظلم أو يعرضوا أنفسهم له، و من هنا تنشأ القوانين والمواثيق المتبادلة، وما يقرره القانون يسميه الناس قانونيا و عادلا"³.

إنّ السفسطائيين لم يكونوا هم الوحيدين الذين ساهموا في بناء الفكر السياسي و الأخلاقي اليوناني؛ فالتاريخ يذكر لنا أسماء لا زالت تضيء سماء الفلسفة الاجتماعية و السياسية من أمثال سقراط و أفلاطون و أرسطو الذين كان لهم القسط الأكبر في تشكيل بنية الفكر اليوناني خاصة و الإنساني عامة.

والتاريخ اليوناني يذكر أيضا أسماء أخرى ساهمت هي بدورها في تشكيل هذا الفكر من أمثال الشعاعان "هوميروس" و "هسيودوس"، و من أمثلة ما جاء على لسان هوميروس قوله: "من الأفضل

¹ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع، ص 160

² - أرنست باركر، نفس المرجع، ص 110

³ - نفس المرجع، ص 131

ألا يكون هناك رؤساء كثيرون؛ فليكن هناك رئيس واحد، ملك واحد، منحه ابن كروتوس الصولجان والحكم"¹. و من بعده سعى "سولون" (600 ق.م) إلى إدخال المثل العليا للمساواة الاجتماعية في دولة مزقتها النزاعات بين الأغنياء و الفقراء، و "سولون" هو أحد الحكماء السبعة الذين ينسب إليهم أن حياتهم كانت سلسلة من النشاط السياسي، و أن فلسفتهم صاغوها في قالب ما الأمثال، يقول عنها أفلاطون أنها كانت تتضمن بعض العناصر الصادقة التي تعلموها من التجربة أو عثروا عليها بعيونهم الفاحصة و لم يجيدوا عنها أبدا و مع أن أقوالهم كانت أخلاقية إلى حد كبير إلا أنها كانت تحوي في طياتها بعض الحقائق السياسية و من أمثلة ذلك : "إنّ المنصب كفيل بأن يظهر المعدن الذي صنع منه الإنسان" كما يحدثنا أفلاطون أنّ هؤلاء السبعة قدموا عصارة فكرهم و حكمتهم إلى معبد "أبولون" الذي كان بمثابة المفسر للأخلاق و المعبر عن القانون².

و إن كان تاريخ اليونان لم يغفل أولئك الذين ساهموا في بناء الشخصية اليونانية و تحديد معالمها فإنه أيضا يسجل مساحة كبيرة و هامة لشخصيتين هامتين لم تؤثر في الفكر اليوناني فحسب و لكن في الفكر الإنساني إلى يومنا هذا و نغني بهذين الشخصيتين كلا من أفلاطون و أرسطو، و لما لهما من تأثير كبير في رسم معالم الفكر الفلسفي اليوناني بشقيه الأخلاقي و السياسي ارتأينا أن نخصص لهما حيزا ليس بالكبير مركزين على آرائهم التي تتحدث عن العلاقة بين الأخلاق و السياسة.

1.4- الأخلاق و السياسة عند أفلاطون

إنّ فلسفة أفلاطون ليست سوى صدى للأزمات التي عاشتها أثينا و هي نتاج لفترة عصيبة من تاريخ المدينة التي عاشت حرب المورة (البيلوبونيز)^{*} و استطاعت فلسفته أن تسود في كل تلك العصور و في ظل هذا الواقع أيقن الرجل أنّه من المستحيل أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية دون أن تحل مشكلة العدالة السياسية، و انتهى إلى أنّ جميع الدول القائمة في عصره قد ساء حكمها و فسدت بذلك القوانين والأخلاق، و لم يجد ملجأ غير الفلسفة من أجل البحث عن العدالة و أنّ الخلاص من

¹ - نفس المرجع، ص 85

² - أنظر: نفس المرجع، ص 87

^{*} المورة (البيلوبونيز) حرب كانت بين أثينا و إسبرطة خلال القرن الرابع قبل الميلاد ، أنظر : د. أميرة حلمي مطر،

جمهورية أفلاطون ، مهرجان القراءة للجميع ، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1994، ص 64، ص 5

كل المصائب هو أن يتولى الفلاسفة الحقيقيون الحكم و أن يتحول الحكام بمشيئة الله إلى فلاسفة حقيقيين¹.

لكنّ شيئاً من ذلك لم يحدث، وخاب أمل أفلاطون، و انتهى إلى أنّ الإصلاح لا يمكن أن يحدث إلاّ بالاعتماد على الفلسفة، و من أجل ذلك سعى إلى تأسيس مدرسته التي سميت باسم أحد أبطال أثينا "أكاديموس" و منه جاء اسم الأكاديمية و قد كان حدثاً هاماً في حياة أفلاطون و في حياة الفكر الغربي؛ تمثلت مهمتها الأساس في تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية و سياسية في ربوع اليونان و كانت لأفلاطون محاضرات بالأكاديمية و محاورات و التي كانت أهمها محاورة الجمهورية التي تضمنت نظرياته السياسية و تأثر بها مفكرون آخرون، بالأخص سيشرون الروماني في العالم الروماني في حكم "سكيبيو" حول الطغيان والديمقراطية وبعد ذلك القديس أوغسطين في مدينة الله و الفارابي في مدينته الفاضلة².

و قد سعى أفلاطون من خلال المحاورة إلى تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة، و لما كانت العدالة فضيلة النفس الإنسانية لكل من الفرد و نظام الدولة كان عليه أن يتعرف على طبيعة الإنسان و تكوين الدولة و في بحثه في الغرض من الدولة؛ يرى أفلاطون أنّ الغاية من حياة الأفراد هو الحكمة والفضيلة والمعرفة، و لن يستطيعوا الوصول إليها دون معاناة أو مشقة ذلك أنّ الغاية من وجود الدولة هو إسعاد الأفراد و مساعدتهم في بلوغ أغراضهم و لا توجد وسيلة أحسن من التربية لتحقيق ذلك³.

و لما كانت الدولة لا تتأسس إلاّ على الفكر و العقل، والقوانين التي تصدر عنها نابعة من الفكر والتعقل؛ فلا بد أن تصدر عن عقلاء و مفكرين أو بالأحرى فلاسفة؛ ذلك أنّ حكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة، و بما لأنّ الفلاسفة فئة قليلة و جب لأنّ أن تكون الحومة أرستقراطية ليس بالمعنى الشائع لهذا المصطلح أرستقراطية النسب والمال و إنّما أرستقراطية العقل، و يجب أن يكون أول عنصر في الدولة العقل ثم القوة ثم العمل؛ و كل عنصر من هذه العناصر تقابله طبقة من الشعب؛ فالعقل تمثله طبقة الحكام، و القوة ممثلة في الجنود لحاجة الدولة إلى إخضاع العامة للقوانين التي يصدرها العقلاء، أمّا العمل فتمثله طبقة العمال و هو تقسيم يطابق التقسيم الثلاثي للنفس؛ فالقسم العاقل و المفكر من

¹ - أنظر: أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، ص7

² - أنظر: نفس المرجع، ص12

³ - أنظر: أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، دار الكتاب المصرية، القاهرة،

الطبعة الثانية، 335ص، ص177

النفس يقابله في الدولة الفلاسفة الحكام، والقسم الراقي واللاعقل يقابله الجنود المحاربون، و القسم الشهواني تقابله طبقة العمال؛ كذلك الفضائل والأخلاق في كل قسم في الدولة هي الفضائل لكل قسم في النفس؛ إنّ فضيلة الحكام الحكمة و فضيلة الجنود المحاربين الشجاعة والعمال العفة، وينتج عن قيام واجتماع هذه الفضائل الثلاث قيام العدالة الفضيلة الأسمى للدولة¹.

و بالرجوع ثانية إلى محاور الجمهورية التي يعتبرها جل الباحثين محاوره أخلاقية في الأساس؛ رغم أنها تتناول بالحديث تكوين الدولة أو المدينة الفاضلة ذلك أنّ الأخلاق والسياسة عند أفلاطون لا ينفصلان نجد أن هذه الدولة هي التي تتحقق فيها الفضائل الأربعة الرئيسة، و هي: الحكمة والشجاعة، والعفة والعدالة، و هي التي يقوم فيها كل مواطن بالعمل المخصص له أو الذي يصلح له أو عندما يكون الرجل المناسب في مكانه المناسب. و ليس معنى ذلك إلاّ اختيار الرجل الصالح و بهذا نسلك مسلكا أخلاقيا أو نكون ضمن نطاق الفلسفة الأخلاقية الصرفة، لكن الرجل الصالح عند اليونانيين لا بد أن يكون رجلا في الدولة، و لا يمكن أن يكون صالحا إلاّ من خلال عضويته في الدولة و بهذا نأتي إلى الحديث عن الدولة الصالحة و بمعنى آخر نتحول من الفلسفة الأخلاقية إلى مجال علم السياسة².

إنّ الدولة هي النموذج المكبر للفرد؛ و ليست السياسة سوى مثل يبيّن ما يجب أن تكون عليه الأخلاق؛ التي كانت الباعث الأساس الذي أدّى بأفلاطون إلى البحث الفلسفي لما رآه من فساد في مدينته و مدى كراهيته لنظام الحكم فيها من أجل تحقيق الهدف الأسمى و هو إصلاح الأخلاق، والبحث في طبيعة النفس الإنسانية.

و عن المفهوم الأفلاطوني للأخلاق نجدها أنها تتعلق بسلوك الفرد، و أنّ السياسة تختص بسلوك الجماعة و مع ذلك نجد أنّ أفلاطون يجمع بينهما في كلمة واحدة هي العدالة التي إذا تحققت في الفرد كان فردا صالحا و على مستوى الدولة كانت دولة فاضلة³. أمّا الرجل العادل عند أفلاطون فهو: "رجل أكثر حكمة، و قوة، و سعادة من الظلم و هو يسعى إلى منافسة غيره؛ لكنه لا يفعل كما يفعل الرجل الظالم؛ فهو ينافس كل إنسان أو ينافس من اجل المنافسة فقط، بل لأنّه يحب الإجابة، و لاشك أن الرجل العادل الذي يملك مثل هذه الحكمة هو بالضرورة أحكم من الرجل الظالم الذي لا يملك شيئا"⁴.

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 177-178

² - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص160

³ - أنظر: نفس المرجع، ص161

⁴ - نفس المرجع، 164

إنّ أفلاطون شأنه شأن كل فلاسفة اليونان لا يجعل حدا فاصلا بين الخلاق والسياسة، فهو يرى أنّ سلوك الجماعة هو نفسه مجموعة من سلوك الأفراد، و بالتالي فإنّ السلوك الفردي الخير هو الذي يتألف منه سلوك الجماعة الخيرة و أنّ الدولة الصالحة هي التي تتألف من مواطنين صالحين، والفرد الفاضل لا يوجد إلاّ في مدينة فاضلة، و منه جاءت فكرة العدالة في جمهورية أفلاطون.

2.4- الأخلاق والسياسة عند أرسطو

على عكس أفلاطون الذي تجاوزت تعاليمه ما في قدرة الإنسان و اهتمت كثيرا بالروحيات و المثل العليا؛ فإنّ أرسطو لمس الحقائق و بنى عليها نظرياته الأخلاقية العملية، لقد بحث أرسطو في «ما هو الخير» كما بحث أفلاطون غير أنّ أفلاطون لم يعن بعالم الحس و ما فيه؛ أما أرسطو الذي حاول أن يكون أكثر واقعية فقد أجاب بما في استطاعة الجمهور أن يصل إليه¹.

إنّ أرسطو و قد يكون متأثرا بمهنة أبيه الطبيب إلى أنّ سلوك الإنسان غائي، بمعنى أنّه يهدف إلى غاية ما، و ما هذه الغاية إلاّ خير من نوع معيّن و لما كان كل سلوك بشري له غاية معينة؛ فإنّ كل فن أو بحث أو نشاط بشري يرمي إلى غاية ما، بذلك نجد أنفسنا أمام مجموعة كبيرة من الغايات التي تختلف باختلاف أنماط السلوك و أنواع المعرفة، فالطب مثلا؛ يهدف إلى غاية معينة و هي الصحة و الترتيب غايتها إعداد المواطن الصالح، و بالتالي نجد غايات هي في نفس الوقت غاية واحدة تطلب لذاتها و هي تحقيق الخير الأقصى أو الخير المطلق و معرفة هذا الخير له قيمة كبيرة في حياتنا في نظر أرسطو؛ لأنّ معرفتنا للخير توصلنا حتما إلى غاياتنا بسهولة، و علم السياسة هو العلم الأكثر شمولاً و الذي تنتمي إليه كل الخيرات و هو العلم الذي يحدد ما هي العلوم التي ينبغي أن توجد في الدولة و هو بذلك "العلم الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان و هو علم دولة المدينة polis و أعضاء هذه الدولة ليس بالمعنى السياسي الضيق؛ بل بالمعنى الواسع الذي يعني الوجود البشري المتحضر الذي لا يمكن أن يوجد إلاّ في مدينة polis و هم صنوف البشر الراغبين في حياة فاضلة، و لذلك فإنّ علم السياسة يأخذ على عاتقه أن يكشف أعلى قيمة للإنسان و سلوكه الذي يسير عليه للوصول إلى هذه القيمة، و لذلك فإنّ علم السياسة هو أول العلوم و أكثرها أهمية؛ هو أول العلوم لأنّه هو الذي ينظم العلوم الأخرى و يحدد لها مكانتها في دولة المدينة، وهو أهمها لأنّه هو الذي يحقق الخير الأقصى... أعني أنّه ذو مضمون و هدف أخلاقيين، ولما كان الفرد جزءا من المدينة؛ فإنّ علم الخلاق هو جزء من علم السياسة الذي يتزعم العلوم

¹ - أنظر: أحمد أمين و زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 250

جميعا و يستخدمها لتحقيق غاياته...و إذا علم الأخلاق يرمي إلى خير الفرد، فإنّ علم السياسة يهدف إلى خير الدولة"¹.

يتبين لنا مما سبق ذلك الربط الوثيق الذي يوجد بين الأخلاق والسياسة عند أرسطو؛ فهو يجعل الغاية من قيام الدولة هدفا أخلاقيا قبل كل شيء "فالدولة عبارة عن جماعة تتفاعل أجزاؤها مع بعضها البعض بروح التعاون لتحقيق ما يسميه دولة الصداقة، إنها دولة الخير و الصالح العام، و هدفها مساعدة الفرد على تحقيق أقصى حد ممكن من السعادة و في ذلك يقول أرسطو: «كل دولة تتألف من جماعة، و كل جماعة تقوم لتحقيق خير ما...و لذلك فكل من حاول دراسة فلسفته فلا بد له من دراسة كتابي "السياسة" و "الأخلاق" دراسة جيدة، فهو في بداية كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يبحث عن أصل المجتمعات و يذهب إلى أصل المجتمع هو العلاقة الطبيعية بين الذكور الأنثى، و يحدد الهدف من كل نشاط بشري بالخير أو تحقيق خير ما ثم ينتهي إلى أنّ السياسة هي العلم الذي يقوم بتحقيق هذا الخير"².

و متابعة لأصل تكون المجتمع و الجماعة السياسية من حيث الزمان؛ ينطلق أرسطو كما سبق من الأسرة والعلاقة التي تنشأ بين الرجل والمرأة و الغاية من ذلك هو القيام بالحاجيات اليومية، وتليها القرية و هي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجيات اليومية، وتسمح بتقسيم العمل و تنوعه والحماية من الاعتداءات الخارجية و ثالثا المدينة التي هي اجتماع عدة قرى و هي أرقى الجماعات التي تكفي نفسها بنفسها و في هذا السياق نجد أرسطو ينتقد جمهورية أفلاطون حيث ينكر أنّ الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد يضحى في سبيلها بالأسرة و الملكية، و يرى أنّ الوحدة الحقيقية هي الفرد أمّا الدولة فهي كثرة، والكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار إليها أفلاطون من شيوعية في النساء والأولاد و الملكية، لأنّ الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف و إلغاؤهما معارض للطبيعة و خير الدولة جميعا³.

"إنّ شيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، و هذه تؤدي إلى زواج الأقارب، و إلى انتفاء المحبة و الاحترام؛ فإنّ الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، و لن يجد أحد يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم، و لن يشعر هو بعواطف ، و لن يشعر هو بعواطف الابن ... أمّا الملكية الخاصة فلا ينكر أنّ لها

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص175

² - إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع، ص177-178

³ - أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر القاهرة، 1936،

مساوئ، و لكنّ الملكية المشتركة و المعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضا و هما تقتلان الرغبة في العمل؛ فإنّ الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه و أهله و بتواكل فيما يخص الصالح العام، ثمّ إنّ الشعور بالملكية مصدر لذة لأنّه نوع من حب الذات و استعمال الملكية لمساعدة الأصدقاء و المعارف و الضيافة مصدر لذة أخرى و فرصة لفعل الفضيلة كالسخاء و العفة"¹.

و كما ينتقد أرسطو أفلاطون في شيوعية النساء والأولاد و الملكية؛ فهو أيضا يرى أنّه خطأ في فهم و إدراك طبيعة الدولة في أنّ "الدولة وحدة متجانسة الأجزاء، ليس لأجزائها حياة مستقلة، بيد أنّ أرسطو يرى أنّ حياة الدولة مثل حياة جسم عضوي ، فهو وحدة و أجزاءه مرتبط بعضها ببعض و لكنها غير متجانسة و لكل جزء حياته الخاصة به ، كذلك خطأ في نظره إلى الأسرة كما خطأ في نظره إلى الفرد و عكس ذلك يرى أرسطو أنّ الأسرة كالفرد جزء حقيقي من الكل الاجتماعي و هو الدولة و هو جسم عضوي في جسم عضوي و له غاية في نفسه و له حقوق خاصة أمّا أفلاطون فإنّه يلغي نظام الأسرة لمصلحة الدولة الاشتراكية في النساء و تربية الأبناء في المربي العام فقصى بذلك على الأسرة التي هي جزء لا بد منه في الدولة حسب أرسطو"².

و إذا كان خير الفرد مرهون بالفضيلة والرخاء المادي الذي ييسر لصاحبه حياة الفضيلة؛ فكذلك شأن الدولة التي يجب أن تهدف إلى الفضيلة ثم إلى الرخاء الضروري لحياة الفرد و لتحقيق ذلك يجب أن تكون الحكومة التي تشكّله حكومة صالحة لا فاسدة أي أن تكون دولة مثالية و تكون الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع و تكون فاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة و تتخذ الحكومة الصالحة حسب أرسطو ثلاثة أشكال: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية؛ فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل و هي نادرة الوجود، والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة، والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة و تمتاز بالمساواة والحرية والامتنثال للدستور القانون. و مقابل هذه الحكومات الصالحة نجد أيضا حكومات فاسدة؛ فالطغيان هو حكومة الفرد الظالم، والأولغرية حكومة الأغنياء والأعيان والحكومة الثالثة هي الديماغوغية و هي حكومة العامة المتقلبة الأهواء و من خلال مذهبه في الأخلاق في أنّ الفضيلة هي وسط بين ضدين و من اجل تحقيق الدولة المثلى وجب تطبيق المبدأ الأخلاقي و هو خير الأمور الوسط بوجود طبقة من الشعب هي مزيج بين ضدين و وسط بين طرفين هذه هي

¹ - يوسف كرم، نفس المرجع، ص 268

² - أحمد أمين و زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 257

الطبقة الوسطى والتي يسميها أرسطو "بوليتية" بمعنى الدستورية و هي حكومة مزيج من الأولغركية والديمقراطية¹.

و بهذا يمكن إيجاز علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر اليوناني من خلال الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بقوله: "إنّ الفرد هو أساس الدولة في اليونان، و أنّ هناك وحدة قوية بينهما و السلوك الأخلاقي هو بالضرورة صفة لسلوك الدولة؛ ذلك أنّ الفرد هو مواطن أخلاقي بقدر ما هو مواطن سياسي، ومن ثمّ فإنّ الأخلاق لا تنفصل عن السياسة و الدليل هو أنّ اليونانيين رفضوا اعتبار الأخلاق موضوعا مستقلا أو قائما بذاته و إنّما هو متصل بالسياسة، و اعتبروا ممارسة السياسة عملا أخلاقيا أو ممارسة للفضيلة قبل كل شيء و ما علم السياسة سوى فلسفة أخلاقية تجد في الفضيلة هدفا أخلاقيا عاما يحدد خير الدولة و الفرد معا على حد سواء² ».

¹ - أنظر: يوسف كرم، المرجع السابق، ص 270

² - إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع، ص 178

ثانياً: الأخلاق والسياسة في العصور الوسطى

"إنّ العصور الوسطى كانت دينية - مهما حاولت أن تتفلسف - حتى عند الفلاسفة و كل ما هو فلسفي في أخلاق العصور الوسطى هو المنهج و الحجة و التحليل. أمّا القيم و محتواها و موضوعاتها و روحها المحركة و العناصر المكونة لها و الأسس التي أقيمت عليها فهي دينية أكثر"¹.

انطلاقاً من هذه العبارة نجد أنّ الميزة التي وسمت العصور الوسطى هو طغيان الدين بدرجة كبيرة و سيطرته على الحياة الاجتماعية والسياسية، و بالأخص في أوروبا و تسلط الكنيسة و تحكمها في الحياة كلها، و بذلك أصبح الفكر في العصور الوسطى يتمحور حول الدين و موضوعاته المختلفة: وجود الله و صفاته والملائكة و تكوين الإنسان و إرادته و مصيره و المعرفة والسياسة، و لا عجب أن يكون السواد الأكبر من المفكرين والأعلام في تلك العصور هم من رجال الدين، والكنيسة نفسها لم تكن بمعزل عن الحياة الفلسفة، لتأثرها العميق بالفلسفة اليونانية، و رغم أنّ تعاليمها كانت لا تقبل الجدل؛ فإنّ ذلك لم يمنع اللاهوتيين من مطالعة الفلسفة، و خصوصاً ما تعلق بالفلسفة اليونانية ممثلة في كتابات أفلاطون و أرسطو على الخصوص².

يمثل "شيشرون" الروماني أحد الرواد الأوائل الذين برزوا في هذه الحقبة، و شكّل هو و ثلة من المفكرين و الفلاسفة من أمثال "لوكريس" و "سنيكا" نقلة الفلسفة اليونانية إلى العالم اللاتيني، و هم من مهد الطريق لمن جاء بعدهم من الآباء والفلاسفة اللاهوتيين، و جعل الفلسفة السياسة في العصور الوسطى ذات أسس ثيوقراطية و أخلاقية تحت تأثير المنهج الأرسطي و المدرسة الرواقية³.

نقل "شيشرون" عن أرسطو فكرة المدينة كبؤرة سياسية و توسع فيها مضيفاً إليها عقليته القانونية؛ باعتباره أحد فقهاء القانون الروماني، فهو يرى أنّ الدولة كي يكتب لها البقاء: "لابد لها أن تلتزم بالالتزامات و الحقوق المتبادلة، و التي تربط المواطنين، و على ضوء ذلك فإنّ الدولة مجتمعا أخلاقيا، أو

¹ - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية 1975، 686

ص، ص 144

² - أنظر إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة و النشر الإسكندرية، 2000

379ص، ص 24

³ - أنظر نفس المرجع، نفس الصفحة

جماعة من الأشخاص الذين يمتلكون الدولة و قوانينها ملكية مشتركة، و هي توجد لتحقيق للناس مزايا المعونة المتبادلة و الحكم العادل ¹.

كما يرى أيضا أنّ "الدولة و قانونها خاضعان للقانون السماوي، و للقانون الطبيعي العام أو القانون الأخلاقي، و ذلك هو الحكم الذي يسمو على القانون البشري الديني، أمّا القوة فهي ليست إلاّ مسألة عارضة في طبيعة الدولة، ولا مبرر لها إلاّ حيثما يلزم تنفيذ مبادئ الحق و العدالة ².

و قد كان لبعض المفكرين والفلاسفة اللاهوتيين أيضا الأثر العميق في العصر الوسيط، و يأتي في مقدمتهم كل من القديس أوغسطين و القديس توما الإكويني، الذين ساهما في تمتين دعائم المسيحية من خلال أطروحاتهم الفلسفية.

1- القديس أوغسطين (354-430 م)

القديس "أورليوس أوغسطين" أو "أوغسطينوس" من أكبر الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين في العصور الوسطى؛ الذي قدم منزلة الدين على العقل من خلال قوله: "آمن كي تتعقل"، و قد سعى من خلال آرائه إلى دعم العقائد المسيحية اعتمادا على الفلسفة، و هو أحد نتاج الحضارة الرومانية، كان شديد التأثير بكل من أفلاطون و أرسطو و على الرغم من ذلك فقد قيل عنه أنّه لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان رجل لاهوت ناسك. سعى أوغسطين من خلال الفلسفة اللاهوتية إلى بلوغ السعادة، حيث اهتم بالأخلاق اعتمادا على نصوص اللاهوت ³. إنّ الحياة الاجتماعية حسبه تقوم على القانون الطبيعي، و بالنظر إلى الخطايا التي وقع فيها الشر و انحرافهم عن أصول العقل والأخلاق؛ فقد أصبح القانون الوضعي يمثل ضرورة اجتماعية، و من هذه الضرورات قامت دعائم السلطة الزمنية ⁴.

و بحكم منزلته و اعتقاداته اللاهوتية؛ قسّم أوغسطين الطبيعة البشرية إلى قسمين؛ الأول: علوي مجاله الأخلاق و حب الله، و الثاني: سفلي تتنازع الأهواء و الرغبات الدنيوية، مما يعطي للإرادة الإنسانية مكانة هامة؛ إذ لا بد للإنسان من أن يملك إرادته الحرة التي تقوم على حرية الاختيار حتى يتحقق معنى الثواب و العقاب و أنّ المبدأ الأساس للقانون الخلقى هو إخضاع الحواس للعقل،

¹ - حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 75

² - نفس المرجع، ص 26

³ - انظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

⁴ - انظر: نفس المرجع، ص 88

و إخضاع العقل لله¹. و على ضوء ذلك؛ فإننا نجد أنفسنا أمام طائفتين من الناس: أهل مدينة الله أو السماء و هي أي مدينة الله "ليست مجموعة من أتباع المسيح، و العابدين للإله الحقيقي، إنها تتكون من أناس إلهيين، وقد توصف حياتهم كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله، و توجد فيها و فيها فقط العدالة الحقيقية. و لأنّ نموذج مدينة الله موجود في السماء، و لأنّ حالتها الكاملة لا تتحقق إلّا في حياة أخرى؛ فإنّها تسمى أيضا المدينة الإلهية، لكن من حيث إنّ الناس عن طريق تمسكهم بالمسيح لديهم الإمكانية أن يعيشوا صنوفا من الحياة الفاضلة الحقيقية، فإنّ هذه المدينة توجد هنا على الأرض، و للسبب نفسه يجب ألاّ نخلط هذه المدينة بمدينة أفلاطون المثالية التي لا وجود لها إلّا في الفكر و الكلام"². و أهل مدينة الدنيا أو الأرض، و يزيد على ذلك أنّ تاريخ البشرية هو صراع بين هاتين المدينتين و هو صراع دائم و مستمر لوجود مجتمع الخير و مجتمع الشر في كل مكان و من اجل تحقيق وحدة المجتمع لابد من وجود دولة و هي السلطة الزمنية ممثلة في وجود الدولة المسيحية³.

كما يميّز أوغسطين بيم مجالي السلطة الكنسية والسلطة المدنية؛ ممّا قد يفترض وجود صراع بينهما، و يتم حل هذا الصراع في أحسن الأحوال عن طريق التوفيق بين الحكمة المسيحية والسلطة السياسية، و يتحقق ذلك من خلال تقلّد المسيحي منصبا سياسيا و يمارس سلطته وفقا للمبادئ المسيحية، و من أجل الصالح العام و هو ما يبدو جليا في كتابه الخامس من كتاب "مدينة الله" الذي ينظر إليه على أنّه مرآة لأمرأ مسيحيين ممّا يؤدي إلى استعادة وحدة المدينة وفقا للمنهج المسيحي⁴.

أثناء الفوضى الاجتماعية التي عصفت بالإمبراطورية الرومانية؛ كان على أوغسطين أن يدافع عن المسيحية التي أصبحت الديانة الرسمية في ظل حكم "ثيودوسيوس"، والتي كانت محل اتهام على أنّها هي السبب في الفوضى التي عمّت الإمبراطورية، واحتدام الصراع بين الوثنيين و المسيحيين خصوصا بعد سقوط روما على يد القوطيين عام 410م، و في كتابه مدينة الله اعتبر أوغسطين أنّ التاريخ الروماني هو حروب لا نهاية لها، و أنّ الشرور الاجتماعية سبقت المسيحية من الناحية الزمنية لذا فلا يمكن أن تلصق بها هذه التهم الخاصة تلك التي تزعم بأنّ المسيحية أحدثت انهيارا في الفضيلة الوطنية، و مرة ثانية حاول الدفاع كذلك عن مفهوم المواطنة من وجهة النظر المسيحية؛ إذ يرى أنّه على

¹ - انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص 27

² - ليو شتراوش و جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج 1، ترجمة: محمد سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، 690ص، ص 269

³ - انظر: حسن عبد الحميد رشوان، نفس المرجع، ص 88

⁴ - انظر: ليو شتراوش و جوزيف كروبيسي، نفس المرجع، ص 288

المسيحيين و غيرهم أن يتحدوا و أن يعيشوا معا من حيث إنهم مواطنون للمدينة نفسها و أنّ أيّ تقليل من قيمة الوطن هو تقليل من قيمة الأخلاق والدين، لأنّ المسيحية تساعد حسب رأيه على منع الرذيلة والفساد الذين يكونان السببين الحقيقيين لضعف المدن والأمم و انهيارها، لذلك نجده يقول دفاعا عن المسيحية: "دع أولئك الذين يقولون إنّ المسيح تتعارض مع رخاء الدولة يقدمون لنا جيشا من الجنود على النحو الذي تطلب منهم عقيدة المسيح أن يكونوا عليه أي دعمهم يقدمون لنا أمثال هؤلاء الرعايا و هؤلاء الأزواج و الزوجات، و هؤلاء الآباء و الأبناء، و هؤلاء السادة و الخدم، و هؤلاء الملوك، و هؤلاء الحكام، و باختصار، حتى هؤلاء دافعي الضرائب و جامعها، كما علّمت الديانة المسيحية الناس أن يكونوا، ثم دعمهم يجرؤون على أن يقولوا بعد ذلك أنّها تتعارض و رخاء الدولة، و دعمهم، و بالأحرى، لا يترددون في أن يعترفوا بأنّ هذه العقيدة؛ إذا يجب أن تطاع، سيكون فيها خلاص الدول «¹.

2- القديس توما الأكويني (1225-1274)

يحتل توما الأكويني St.Thomas Aquinas مكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي باعتباره الأكثر حضورا من كل الأرسطيين المسيحيين، حيث جاءت كل أعماله استعادة أو إعادة لأعمال أرسطو في العالم الغربي. لقد كان تأثيره واضحا بأفكار أرسطو من خلال شروحاته المفصلة لأبحاثه، و استخدامه الواسع للمواد الأرسطية في أعماله اللاهوتية، و قد اعتبرت فلسفته السياسية على أنّها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدى التعاليم المسيحية، واعتبرت أيضا على أنّها محاولة للتوفيق بين أرسطو و تراث سابق للفكر السياسي الغربي الذي مثله آباء الكنيسة و أتباعهم في العصور الوسطى، والذي يتكون من عناصر مأخوذة من الكتاب المقدس والفلسفة الرواقية الأفلاطونية، والقانون الروماني. كما أنّ محاولته تعتبر أيضا تفسير لأراء أرسطو على أساس الإيمان المسيحي و إصلاح اللاهوت المسيحي عن طريق الفلسفة الأرسطية، التي نظر إليها على أنّها أكثر اتفاقا مع حقيقة المسيحية مجتهدا في إبراز هذا التوافق².

شكلت الفكرة الأرسطية عن الطبيعة الحجر الأساس لفلسفة الأكويني السياسية، من حيث إنّ الإنسان كائن أو موجود سياسي واجتماعي، و أنّ المجتمع المدني شيء طبيعي بالنسبة إليه؛ فهو يميل إلى الاجتماع بالطبيعة. و تأتي الأسرة في المقام الأول كأول مجتمع ينتمي إليه، ليصل إلى المدينة التي يعتبرها

¹ - نفس المرجع، ص 296

² - انظر : نفس المرجع السابق، ص 363 - 396

أكثر كمالاً للذهن البشري و هي القادرة على إشباع حاجاته الدنيوية و طموحاته و أن تكفل شروط الفضيلة، و لما كانت المدينة تتكون من أجزاء متنافرة و غير منسجمة لكل جزء عمله الخاص أو وظيفته الخاصة؛ كان من الضروري أن تكون هناك سلطة واحدة في المدينة مهمتها الاعتناء بخير الكل و تدعم النظام والوحدة بين مكوناتها المتنوعة، فالسلطة السياسية هي العنصر المحدد للمدينة¹.

يذهب الأكويني إلى أن هناك انسجام بين متطلبات العدالة و متطلبات المجتمع المدني، والنظام الاجتماعي الكامل يوجد، أو يمكن أن يوجد بالفعل و ليس بالكلام و بذلك يتحول كمال الإنسان من حيث إنه فرد، لكي يتحد مع كماله من حيث إنه مواطن، و كحل لمشكلة المجتمع المدني؛ يدعو إلى قبول إله واحد حقيقي، و أن تحكم الحكمة دون اللجوء إلى الكذب أو الزيف، و هو الذي نفسه يصبح ضروريا للقانون الطبيعي. و تتجلى توفيقات الأكويني أكثر في تفسيره لنظرية أفلاطون عن العبودية المشروعة كما يرى ذلك كل من "ل. شتراوش" و "ج. كروبسي"؛ حيث يعتبرها عادلة و مفيدة لكل من الغالب و المغلوب، لأنها توفر الحياة للمغلوب و تكفل خدمات السكان الموالين للغالب، و عكس أرسطو الذي ينظر إلى عبودية الناس على أنهم ليسوا عبيدا بالطبيعة بل هي شر تبرره الحاجات الأكثر إلحاحاً للمجتمع كله، فهو يضيف عليها طابع العدالة البشرية المتناقض ذاتيا والذي يوجد به عيب لا يمكن علاجه، على مستوى المجتمع المدني. لقد حاول الأكويني أن يقف في منتصف الطريق بين نظرية الحق الطبيعي للتراث الفلسفي اللاديني من جهة و المذهب الإرادي الصارم للتراث الديني غير الفلسفي من جهة أخرى².

استغل الملوك والأمراء ما جاء من أفكار سواء من القديس أوغسطين أو توما الأكويني أو ممن سبقوهم من القديسين الأوائل من أمثال القديس بولس و بطرس أيما استغلال، خصوصا فيما يتعلق بمفهوم الطاعة التي دعم بها الطغاة ملكهم على رأي الدكتور "إمام عبد الفتاح إمام" من خلال إقرارها للرق و العبودية و أنهما صنع من الله و لا حيلة للإنسان فيه، و إن الاسترقاق إنما هو للجسد فقط، أما الروح فهي للمسيح. لقد كانت دعواتهم بصورة أوضح إلى طاعة السلطة المدنية، و اعتبار السلطة على الأرض، حتى سلطة الطغاة، مستمدة من الله و لعلّ قوله "بولس" التي يعتبرها "سباين": "أعمق ما جاء في العهد الجديد أثرا من الناحية السياسية": "لتخضع كل النفوس للسلطين الفارقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله و السلطين الكائنة هي مرتبة من الله.. حتى من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله،

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 383

² - أنظر: نفس المرجع، ص 388-389

والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإنّ الحاكم خوفا للأعمال الصالحة بل الشريرة¹، و هذا إعلان من رجال الدّين المسيحيين بأنّ الحاكم يستمد سلطته من الله، و مقاومته تعني عصيان الإرادة الإلهية خصوصا في ظل حكم الإمبراطورية الرومانية، لكن ذلك سرعان ما تطور مفهوم الحكم من حكم إلهي مباشر مستمد من الله و بأمره إلى حكم إلهي غير مباشر بعدما بدأ الضعف يدب في أوصال الإمبراطورية و بدأ نفوذ الكنيسة في تزايد معنويا و ماديا إذ أصبحت من أكبر ملاك الأرض في أوروبا و ساعدها في ذلك ضعف الأباطرة و تدعّمت سلطتها الروحية أكثر من ذي قبل، فرضت عليه الظروف الجديدة التوافق مع الأوضاع السياسية الجديدة من خلال تطويع أقوال السيد المسيح خدمة للهيمنة على النظام السياسي، و تتلخص النظرية الجديدة في أنّ الحاكم يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضا الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحاكم مباشرة، و إنّما يوجه أحداث التاريخ و المجتمع توجيها بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم، و لما كانت الكنيسة تمثل المسيحية، والمسيحيون جميعا يتحدون في المسيح، و الكنيسة هي التجسيد لهذا الاتحاد، فإنّها في النهاية هي من لا بد أن يرضى عن هذا الاختيار و تباركه، مما جعلها طرفا أساسيا في إضفاء الشرعية الدينية على الحاكم صالحا كان أو سيئا و تبرير سلوكه و قراراته حتى و إن كانت ظالمة لأنها تعتبر رحمة بفعل تفاقم الشرور في العالم².

و لن يجد الحاكم من سبيل لتبرير أفعاله الاستبدادية و سلوكه السيئ أفضل من تلك الأقوال خصوصا ما جاء على لسان زعماء البروتستانتية و في مقدمتهم "مارتن لوثر" و "جون كالفن" الذين يعتبرون الإنسان موجودا ساقطا خلق في الأصل على صورة الله، لكنه تمرد و ثار على خالقه، و ما دام أنّ الإنسان قد اغترب عن الله و عاداه، أصبح بحاجة إلى كواح و ضوابط، إذا ما أردنا للحياة أن تكون ممكنة على الأرض ممثلة في الحاجة إلى القهر والقسر ما دامت أنّها ضرورة للحياة الاجتماعية والسياسية. و لما كان الناس خطاءين بطبيعتهم، كان لا بد لهم من مملكة أرضية تجبرهم على الطاعة فطاعة السلطة خير في ذاتها و هي الركيزة الوحيدة التي تقوم عليها الحياة السياسية والاجتماعية المستقرة. كما أنّ الحكومة هي ترتيب من الله لرخاء الناس في عالم ساقط، و الدولة هي خادم الله على الأرض، و هي موجودة للتعبير عن عنايته بالبشر لعقاب الشرير، و حماية الصالح و لرخاء الكنيسة، و التأكيد الدائم على وجوب الطاعة العمياء للحاكم و لو كان مستبدا و طاغيا³.

¹ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص 137

² - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع، ص 136-138

³ - أنظر: نفس المرجع، ص 142-144

و لا يمكن أن نتجاوز حقبة العصور الوسطى من دون الحديث عن ديانة هي الأخرى كان لها حضورها المتميز، شملت جزءا غير يسير من العالم بداية من آسيا ومرورا بالشمال الإفريقي و وصولا إلى الجنوب الأوروبي، و الأمر يتعلق هنا بطبيعة الحال بالإسلام، و لن نتحدث في هذا الجزء عن الإسلام كديانة و ما يميزها من خصائص، فذلك نرجئه إلى فقرات لاحقة، و سنعمد في الوقت الراهن إلى الحركة العلمية و الفكرية و الفلسفية التي أفرزتها هذه الديانة من خلال زمرة من العلماء الذين كانت لهم إسهاماتهم في الفكر العالمي عامة، و في جانب خاص منه هو الفكر الأخلاقي و السياسي.

و قبل أن نعرض بعض الآراء؛ يلفت الدكتور "إمام عبد الفتاح إمام" انتباهنا إلى حقيقتين هامتين حسب رأيه:

أولا: إنّ ما يقال في ميدان الفكر السياسي عند المسلمين ليس فكرا «إسلاميا» ينتمي إلى العقيدة أو الدين و لا هو الفكر الذي جاء به الإسلام في مجال السياسة، و إنّما هو آراء المفكرين المسلمين الذين تصوروا بناء الدولة على نحو معين، حتى و لو كانوا استمدّوا بعض الأفكار من القرآن مثل فكرة «الشورى» أو «العدل»، و كل واحد فسرّها تفسيراً خاصاً به.

ثانياً: أنّه لا حرج في نقد هذه الآراء و الأفكار السياسية لأنّها ليست فكر الإسلام، لأنّ كل واحد منهم حاول تصور نظام الدولة الإسلامية الأمثل، نقداً أو تبريراً¹.

3- شهاب الدين بن أبي الربيع

« سعادة العامة هي في تبجيل الملوك و تعظيمها و طاعتها »

ما تجدر الإشارة إليه حسب رأي الدكتور ناجي التكريتي؛ هو أنّ الدراسات في الأخلاق الإسلامية قد أغفلت الإشارة إلى ابن أبي الربيع و كتابه "سلوك المالك في تدبير الممالك"، فلا يوجد له أثر عند المستشرقين من المعنيين بالدراسات الفلسفية والأخلاقية عند العرب، و حتى في أعمال دارسين من العالم العربي و الإسلامي، و المدهش حسب محدثنا؛ أنّ هناك أعمالاً لمؤلفين محدثين رغم شموليتها هي الأخرى لم تشر إلى ابن أبي الربيع². و من دون أن ندخل أنفسنا في النقاش الذي دار حول كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" و صاحبه و الفترة التي كتب فيها، فقد أدّى ذلك إلى اختلافات بين المؤرخين خصوصاً المحدثين منهم من أمثال "جرجي زيدان" أو الألماني "فرانز روزنتال" أو "بروكلمان"،

¹ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، الخلاق و السياسة، ص181

² - أنظر: ناجي التكريتي، الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983، ص248،

لكنّ المتفق عليه هو أنّه ألّفه صاحبه من أجل الخليفة، و كان الاختلاف أيضا حول هوية الخليفة، غير أنّ الذي يهّمنا في هذا المقام هو تلك الأفكار التي احتواها و مقدار إفادتنا منها في بحثنا هذا. إنّ الكتاب جزيل الفائدة، فهو يبحث في السياسة والاجتماع والفلسفة والطبيعات والموسيقى، و قد جاء مقسّما إلى أربعة فصول:

1-مقدمة الكتاب 2-أحكام الخلاق و أقسامها 3-أصناف السيرة العقلية و انتظامها 4-أقسام السياسات و أحكامها¹.

إنّ الغرض من هذا الكتاب كما يقول صاحب سلوك المالك: "الإبانة عن الكمال الإنساني الحاصل باستعمال الفضائل المأمور بها، و اجتناب الرذائل المنهي عنها"². فالغرض الذي يسعى إليه ابن أبي الربيع أخلاقي، يستهدف الوصول إلى الإنسان الكامل؛ الذي حسب رأيه؛ هو من يطيع الشريعة، و يأتي الفضائل و يتجنب الرذائل، و هو ينصح فيه بسياسة الناس بالدين القيم و السنّة العادلة، و توجيه رئيس واحد تكون له أكمل المراتب الإنسانية حائزا على ثلاثة عشرة فضيلة، أغلبها ذو طبيعة أخلاقية، كأن يكون محبا للصدق، غير شره للشهوات، كبير النفس، محبا للعدل، قوي العزيمة، يستهين بالأموال والأعراض الزائلة، و هو بذلك يمزج الخلاق بالسياسة، فهو بعد أن ينصح بإتباع الفضائل و اجتناب الرذائل و إتباع السنّة العادلة، نجده يذكر صفات رئيس المدينة، تماما كما فعل فلاسفة الإسلام متأثرين بالفكر اليوناني فيما يتعلق بالأخلاق و السياسة، فلم يفصلوا بينهما³.

و بعد أن ينتهي ابن أبي الربيع من تأسيس المدينة أو الدولة، و التي لا يختلف فيها عن آراء أفلاطون مع إدخاله مفاهيم إلهية تحت تأثير ديانته الإسلامية؛ يتعرض لنوع العقل المدبر للدولة التي يقودها و يتولى أمرها، و يرى أنّ الحاكم يجب أن يكون أفضل الناس، لأنّ من نهى عن شيء أو أمر بشيء فالواجب أن يظهر ذلك في نفسه أولا ثم في غيره، و هو بذلك يوافق أفلاطون على أن يحكم الناس أحكمهم. و فيما يخص شكل الحكم يؤكد ابن أبي الربيع على الشكل الموناركي الذي يعتمد على حكم فرد واحد و هو الملك لاعتقاده "بأنّ كثرة الرؤساء تفسد السياسة و تُوقع التشبث... لهذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة أن يكون رئيسها واحد"⁴.

¹ - أنظر: محمد جمال شرف، نشأة الفكر السياسي و تطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، 307ص، ص 142

² - ناجي التكريتي، نفس المرجع، ص 92

³ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 188

⁴ - محمد جمال شرف، المرجع السابق، ص 149

ما يلاحظ على أفكار ابن أبي الربيع حسب قول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام:
أولاً: الاهتمام الشديد برئيس المدينة بوصفه الشخصية الرئيسية الجديرة بالرعاية، و أنّ حكمه هو حكم مطلق، و من دونه فعليهم السمع و الطاعة و تنفيذ أوامر أمير المؤمنين «ولي النعم».
ثانياً: التركيز الشديد على الخصال الأخلاقية لرئيس المدينة التي سبقت الإشارة إلى بعضها، و هو نفاق ظاهر في أنّ كل هذه الخصال اجتمعت "في سيدنا و مولانا و مالكننا، خليفة الله في العباد و السالك سبيل الرشاد... إلخ" و هي عبارة تقال بصفة مستمرة عن كل حاكم شرقي يعتلي منصة الحكم.
ثالثاً: لم يهتم باختيار الحاكم أو رئيس المدينة لأنّه يهبط على الناس من السماء: "فالله هو الذي نصب هؤلاء الملوك، و أوجب العلماء بتبجيلهم و تعظيمهم و توقيرهم... إلخ".
رابعاً: بناء الدولة يبدأ من أعلى إلى أسفل، فأهم شخصية هي الملك أو الخليفة أو رئيس الدولة أو الحاكم المطلق، ثم الوزير ثم عمال الأمصار، و القضاة... إلى أن نصل إلى الشعب الذي لا حول له و لا قوة.
خامساً: لا دور للشعب على الإطلاق، و واجبه السمع و الطاعة و يجعلها مصدراً لسعادة العامة و هو لعمرى أمر عجيب في أن يجد الناس سعادتهم في أن يكونوا عبيداً¹.

4- أبو نصر الفارابي (870-950م)

"إنّ السبب الأول (الله) نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها.."

"..مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات.."

«فيلسوف السعادة»، «المعلم الثاني» هي ألقاب ألحقت بالرجل دلالة على مكانته الفكرية والفلسفية، فقد كتب الرجل في مختلف العلوم بداية من الإلهيات أو ما وراء الطبيعة، والفقه، والكيمياء والطبيعات، والرياضيات، والموسيقى، والاجتماع والسياسة. لقد تناول على الخصوص في العديد من مؤلفاته موضوع السعادة حتى لقب بفيلسوف السعادة بين مفكري الإسلام. معتبرا إيّاها القيمة العليا التي لا يمكن أن تتحقق إلّا في نظام سياسي معيّن يطلق عليه اسم المدينة أو الدولة، و المدينة التي تحقق السعادة هي المدينة الفاضلة². يقول الفارابي في السياسة: "و السعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع على أن تبلغ به السعادة و تنال به فهو أيضا خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة.

¹ - أنظر: إمام عبد الفتاح غمام، الأخلاق و السياسة، ص 195-198

² - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 201

وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق. و الخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً ممّا هو موجود في الطّبع، و قد يكون بإرادة... إلخ¹.

من هنا يأتي اهتمام الفارابي بأن يبلغ الفرد السعادة التي هي الكمال الأقصى؛ بحثاً عن أفضل النظم السياسية التي تمكن من تحقيق الهدف المنشود. موازنة مع ذلك فقد كان اهتمامه بالحاكم الفاضل، وتركيزه على دوره و وظيفته في تحقيق السعادة والحياة الفاضلة. و من خلال دراسته للمجتمع البشري، و للفلسفة السياسية؛ كان يستهدف أساساً تحقيق السعادة التي هي مطلب أخلاقي، و هي الخير كله على مذهب أفلاطون و أرسطو، و تحقيقاً للهدف المنشود حاول الفارابي بناء "مدينة فاضلة" على رأسها رجل فاضل يتمتع بخصال فريدة و فضائل جمّة².

و على هذا النحو يبدو لنا الترابط بين آراء الفارابي الأخلاقية و بين مذهبه الفلسفي عموماً و مذهبه السياسي على الخصوص، لاعتقاده أنّ التعليم والتأديب لا يتم إلاّ على يد معلم و مؤدّب، و بالطبع فإنّ المعلم والمؤدّب لن يكون سوى الرئيس؛ رئيس المدينة أو من ينتدبه الرئيس لهذه الغاية. و هذا الارتباط سبق و أن وجدناه لدى فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون و أرسطو، مما يدعونا إلى القول أن آراء الفارابي وحدث جذورها في الفلسفة اليونانية³.

من خلال كتابه المدينة الفاضلة؛ "اهتم الفارابي بدراسة المجتمعات البشرية، و قسمها تقسيماً أخلاقياً حسب درجات كمالها و قدرتها على بلوغ الخير الأقصى، فالمجتمعات البشرية منها ما هو كامل، و منها ما غير كامل، و الكامل منها ثلاثة: العظمى و هي المعمورة و هي سكان الأرض جميعاً أو الجماعة الإنسانية كلها، ثم الوسطى و هي أمة معينة أو شعب معيّن. و الصغرى و هي المدينة أو الدولة. و غير الكاملة و هي القرية التي اعتبرها في خدمة المدينة... و يرى أنّ الكمال و الفضيلة لا يتحققان في الجماعات التي تقل عن المدينة. يقول: « الخير الأفضل، و الكمال الأقصى، إنّما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها... »⁴.

و عن رئيس هذه المدينة، يعتقد الفارابي أنّ أي إنسان لا يصلح أن يكون حاكماً أو رئيساً للدولة. بل لابد أن تتوافر فيه مجموعة من الخصال الطبيعية حصّره في اثنتي عشرة خصلة هي محاجم إجماع لدي

¹ - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تقديم و شرح: د. علي بو ملحم، دار و مكتبة الهلال، بيروت لبنان، الطبعة

الأولى 1996، 127ص، ص 79

² - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 202

³ - أنظر: محمد جمال شرف، المرجع السابق، ص 182

⁴ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 203

الكثير من مفكري الإسلام. كما أنه من الواضح ذلك الدمج بين الخلاق والسياسة؛ ذلك أنّ الهدف الأول من بناء الدولة هو هدف أخلاقي، و هو أيضا الواجب الأول لرئيس الدولة الذي يجعله الفارابي الأساس الأول في بناء الدولة، فهو يعتمد على الترتيب من أعلى إلى أسفل سواء ما تعلق بالميتافيزيقا و ترتيب الموجودات أو السياسة مما يلغي جانب الرعية و الشعب في اختيار من يسوسهم و يحقق لهم السعادة¹.

5- أبو الحسن الماوردي (974-1058م)

جاء اهتمام أبو الحسن الماوردي بالسياسة و بناء الدولة نتيجة الاضطرابات التي عرفت الدولة العباسية في آخر القرن الرابع و أوائل القرن الخامس هجري، إذ بدأ مركز الخليفة في التدهور والاضمحلال، و لم يعد يمثل سوى السلطة الرسمية، أمّا السلطة الفعلية فكانت تتأرجح بين القادة من أتراك و فرس من دون التفكير في خلع الخليفة و تنصيب خليفة تركي أو فارسي رغم نفوذها المتزايد ممّا أدى بروز دعوات إلى إمكانية أن يكون الخليفة من أصل غير عربي، و في مقابل ذلك تمسك البعض بالموقف الأول و في مقدمتهم الماوردي الذي كان من دعاة أن يكون الخليفة من أصل عربي و قرشي النسب كشرطين أساسيين يؤهلان صاحبها للإمامة والحكم من خلال جملة من المؤلفات أهمها «الأحكام السلطانية و الولايات الدينية». و هو بمثابة دستور عام للدولة يحوي الأسس التي تقوم عليها الدولة، من حيث استحقاق الخلافة²، و قد كان السبب في تأليفه كما يقول الماوردي: "و لما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، و كان امتزاجها بجميع الحكم يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزم طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، و ما عليه فيوفيه؛ توخيا للعدل في تنفيذه و قضائه، و تحريا للنصفة في أخذه و عطائه"³. بمعنى أنّ هذا الكتاب جاء من أجل مساعدة ولاة الأمور لما رأى منهم كثرة الانشغال بعلم السياسة والتدبير، و بذلك يتوجه إلى أصحاب السلطان من الحكام، و يؤكد بداية على أهمية و ضرورة وجود السلطة السياسية (الإمامة) في المجتمع باعتبارها أداة لتحقيق الاستقرار السياسي داخله، فضلا عن دورها كمحقق للتكامل الاجتماعي؛ إذ نجده يؤكد على وجوبها على وجهين: عقلي و شرعي (ديني)، و يقول في وجوبها من

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 208

² - أنظر: محمد جلال شرف، المرجع السابق، ص 212

³ - الماوردي علي بن محمد ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983،

الناحية العقلية: " فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لرعيم يمنعهم من التظالم و يفصل بينهم في التنازع و التخاصم، و لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين و همجا مضاعين ¹، و من الناحية الشرعية و الدينية؛ يقول: "و قالت طائفة أخرى وجبت بالشرع دون العقل، لأنّ الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، و إنّما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم و التقاطع. و يأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، و لكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين قال الله عزّ و جلّ: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا أولي الأمر منكم} النساء الآية 59 ، ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا و هم الأئمة المتأّمرون علينا... فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد و طلب العلم ²."

و عن نشأة الدولة؛ فإنّ الماوردي لا يخرج عن آراء كل من الفارابي و ابن أبي الربيع في أنّ الإنسان مدني بالطبع، و هو محتاج إلى غيره، و هي أيضا آراء أفلاطون و أرسطو، غير أن الماوردي يضيف إلى هذه الآراء معنا دينيا عندما يقرر أنّ الله عزّ و جلّ هو الذي خلقنا عاجزين على هذا النحو. يقول الماوردي: "اعلم أنّ الله تعالى لناقد قدرته، و بالغ حكمته، خلق الخلق بتدبيره، و فطرهم بتقديره، فكان لطيف ما دبر، و بديع ما قدر، أن خلقه محتاجين، و فطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفردا، و بالقدر مختصا، حتى يشعرنا بقدرته أنّه خالق، و يعلمنا بغناه أنّه رازق، فنذعن بطاعته رغبة و رهبة، و نقر بنقصنا عجزا و حاجة... ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، لأنّ من الحيوان ما يستقل بنفسه عن بني جنسه، و الإنسان مطبوع على الافتقار لبني جنسه، و استعانتة صفة لازمة لطبعه و لذاك قال تعالى: {خلق الإنسان ضعيفا} ³". وكما هي الحال عند كل من ابن أبي الربيع و الفارابي فإنّ بناء الدولة يبدأ من أعلى إلى أسفل و ليس للعام الحق في اختيار من يحكمها. يقول الدكتور أحمد وهبان: "يؤكد الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية على أنّ العامة و الدهماء ليس لهم أيّ دور فيما يتصل باختيار الحاكم، كما إنهم -و من باب أولى- لن يكونوا ضمن المرشحين للرئاسة و الحكم... وهكذا فإنّ حق اختيار الحاكم و كذا حق الترشيح للحكم ليسا مكفولين للكافة ⁴". و بالتالي فإنّ مسألة اختيار الحاكم هي مسألة شكلية للغاية على حد و صف الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بداية في من لهم الحق في الاختيار «أهل الحل و العقد» و كم عددهم، و مدة حكم الإمام أو الخليفة سواء أكان بالاختيار أم بالتعيين فهي

- نفس المرجع، ص 5 ¹

² - نفس المرجع، نفس الصفحة

³ - محمد جلال شرف ، المرجع السابق، ص 214

⁴ - أحمد وهبان، الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية 2001، 108 ص، ص 49

غير معروفة، ثم إنّ البناء الأخلاقي للدولة يجعل الحكم فرديا استبداديا و مع ذلك نجد مفكرا مثل الماوردي يرفض المشاركة في الخلافة و يقول صراحة: "أنّ الإمامة لا يجوز الاشتراك فيه..."¹، كما أنّه من خلال دراسة التاريخ الإسلامي "كانت الهوة تزداد بين المثال و الواقع حتى اختفى المثال تماما، و إن بقي في طيّات الكتب و شروح المفكرين و نظرياتهم من أقدم العصور حتى الآن. و من أعجب العجب أن نجد واحدا من أكبر الباحثين و المؤلفين المسلمين القدامى في المسائل المتعلقة بنظام الحكم ألا و هو الماوردي بعد أن وضع كتابه الشهير "الأحكام السلطانية" يوصي بعدم نشره إلاّ بعد وفاته!!...و ذلك خوفا من بطش الحكام العباسيين و طغيانهم"². و ما يمكن ملاحظته على الشروط التي يضعها الماوردي و من قبله و التي يفترض أن تكون في الحاكم أو الخليفة هي أن يكون عادلا حيث تعني العدالة الصدق والأمانة والعفة و غير ذلك من الصفات الأخلاقية، و يجعل من العلاقة بين الأخلاق والسياسة علاقة ارتباط و تلازم لدى جل مفكري الإسلام قديما و حديثا.

خلاصة نقول إنّ الفلسفة السياسية في الإسلام على ما استقرت عليه بحوث أئمتها لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه، مما يؤكّد طابعها المعياري والتقويمي لارتباط كلّ منها بالإرادة الإنسانية الحرة، إذ لا قوام للخلق إلا بالإرادة، فكذاك السياسة فاحتلت القيم والفضائل الأخلاقية والكمالات النفسية مكانًا بارزًا في هذه الفلسفة، ومن هنا كان التوجيه، والتقويم للإرادة، وتطهير بواعثها، أن تعتسف وتشتط، أو تتنكّب سبيل الأهداف المرسومة التي تشكل في مجموعها عناصر المشروعية العليا في الدولة والتي تنهض عليها السيادة العامة حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء.³

كما يمكن أن نصف محاولات و اجتهادات فلاسفة و مفكرين، أنّها تدخل فيما يسمى بـ "الآداب السلطانية"، و المقصود بها كما يقول د. فائز عمر محمد جامع: "مؤلفات الفكر السياسي التي أنجزت في المنطقة العربية و الإسلامية ابتداء من العصر العباسي و بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض و سلطان مطلق لسان حاله يستلهم التراث السياسي الفارسي و اليوناني المترجم، علاوة على التجربة

¹ - انظر: إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 228 - 231

² - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص 185

³ - فتحي الدريني، الفكر السياسي عند الغزالي و الماوردي و ابن خلدون، بحث مقدم على موقع دهشة

العربية الإسلامية القصيرة نسبياً. حملت هذه الآداب كل هذه المكونات و أضافت إليها الأسس الشرعية التي يتوقع أن يتوخاها الحاكم"¹.

و من بين ما تركز عليه هذه الأدبيات؛ هو نصيحة الملوك والأمراء والخلفاء فيما يجب أن يتحلوا به من أخلاق و معاملات و مظهر و سلوك مع الرعية والحاشية و كيفية اختيار الوزراء والولاة والخدم حتى يمكن أن ينصلح أمر الحاكم، كما يذهب إلى ذلك د. عز الدين علام إلى أن هذه الأدبيات: "... في عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطان ودوام الملك تتبع هذه الأدبيات منهجية أو لنقل تصوراً عملياً براجماتياً يجعل منها في النهاية فكراً سياسياً "أداتياً" Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة ... وهي كلها أمور تجعل من الآداب السلطانية ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربية الإسلامية من ثقافات ..."². كما أن الجابري و هو أحد المهتمين بالتراث الفلسفي والسياسي في العالم العربي يرى أن الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السياسية الفارسية و أن ابن المقفع و هو من أصل فارسي؛ أول من بادر في هذا المجال، و مبرر هذا النقل هو أن حال المجتمع العربي في العصر العباسي تطورت في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، بانتقال دولة الدعوة و الخلافة إلى دولة السياسة و السلطان³. و يمكن استعراض أمثلة من مجموعة من العناوين التي يتضح فيها مضمون النصيحة الذي سيطر على فكر مؤلفيها:

1. الماوردي: " تسهيل النظر و تعجيل الظفر "

2. الطرطوشي: " سراج الملوك "

3. أبو حامد الغزالي: " التبر المسبوك في نصيحة الملوك "

و المتأمل لهذه المؤلفات و غيرها يجد أنها تدور كلها حول النصيحة و التدبير و تقديم النصح من أجل ممارسة السلطان أو الحاكم لسلطته بكفاءة عالية، واستدامة الملك و استمرار الحكم⁴.

¹ - فائز عمر محمد جامع، خصائص السلطة السياسية لدى مكافيللي و ابن خلدون، مركز التنوير المعرفي السوداني الدائرة الفلسفية

² - عز الدين علام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، المجلس للثقافة و الآداب و الفنون، الكويت، 2006، ص 13

³ - فائز عمر محمد جامع، نفس المرجع

⁴ - نفس المرجع

ثالثا: الأخلاق والسياسة في العصر الحديث

رأينا كيف كانت عليه العصور الوسطى من طغيان الجانب الديني على جل مناحي الحياة و بالأخص السياسية منها، خصوصا في أوروبا. التي كان سلطان الكنيسة فيها كبيرا، بالرغم من وجود نوعين من السلطة: السلطة المدنية المتمثلة في الحكومة القائمة، و السلطة الدينية التي يتزعمها البابا، الذي كان يتدخل في شؤون الملوك و رؤساء الحكومات، حتى اللجنة كانت مفاتيحها بأيديهم، و ظلت الحال كذلك حتى بزوغ فجر النهضة في أوروبا، و ظهور حركة علمية جديدة التي دعت إلى التحرر من سلطة الكنيسة، والتحرر أيضا من سيطرة الفلسفة المدرسية، و قد شكلت إيطاليا مهد هذه الحركة خصوصا في جانبها السياسي؛ حيث كانت مقسمة إلى خمس مدن كبرى لكل منها حكومتها و دستورها و استقلالها الداخلي و الخارجي، و أهما كانت فلورنسا، التي كان له شأن كبير في الفكر و الأدب مما دفع ببعض المؤرخين إلى تشبيهها بأثينا في عصر ازدهارها¹. عرفت فلورنسا أحد أكبر و أبرز الأعلام السياسيين في العصر الحديث و الذي لا زالت أفكاره تشع حتى الوقت الراهن و هو نيكولا مكيافيلي.

1- نيكولا مكيافيلي (1467-1527) Nicola Machiavelli

مكيافيلي هو المفكر السياسي الوحيد الذي أصبح اسمه شائع الاستخدام لتحديد نوع من السياسة، سياسة تخضع لاعتبارات المنفعة التي تستخدم كل الوسائل مهما اتصفت لتحقيق غايتها- و غايتها تعظيم بلد المرء، أو وطن الآباء- كما أنها تستخدم أرض الآباء في خدمة التعظيم الذاتي لرجل السياسة أو الدولة، و كان كل همه هو إعادة مجد روما القديم، و ما أنجزه لا يمكن أن يفهم من منظور السياسة نفسها، أو تاريخ السياسة، و إنما من منظر الفكر السياسي وحده، أو الفلسفة السياسية، أو تاريخ الفلسفة السياسية².

لقد كانت آراء مكيافيلي بداية انفصال الأخلاق عن السياسة و تأسيس لعلاقة جديدة شعارها " الغاية تبرر الوسيلة"، و قد ترجم "كتاب الأمير" لب تلك الأفكار. و كانت الغاية من تأليف هذا الكتاب كما يورد الدكتور إ.ع. إمام هو كسب ود عائلة "مديتشي" بعد أن نفته إلى الريف، لهذا قام بإهدائه إلى "لورانس الأخفم"، و الكتاب: "عملي جدا، و واقعي للغاية، قصد به صاحبه وصف الحياة

¹ - أنظر: إبراهيم مصطفى محمود، مرجع سابق، ص 47

² - أنظر: ل. شتراوش و ج. كروبيسي، المرجع السابق، ص 430

السياسية الواقعية و توجيه نظر "الأمير" إلى الشروط اللازمة لإقامة جمهورية أو إمارة على أرض الواقع- بعيدا عن اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة في عالم المثل و الخيال- و المحافظة عليها. يقول: « لقد كان هدفي أن أكتب شيئا يفيد من يفهمه فقد اتضح لي أنه من الأفضل أن ألتزم بالحقيقة الواقعية للموضوع بدلا من تقديم صورة خيالية عنه. فقد رسم كثيرون جمهوريات و إمارات لم يعرفها أو يراها أحد قط. إنّ الفارق لشاسع جدا بين حياة الإنسان كما هي عليه، وكيف ينبغي له أن يحيا. إنّ من يتجاهل ما يتم عمله بالفعل و يتجاوز به إلى ما ينبغي أن يعمل، فأته سرعان ما يدرك أنه يهلك بدلا من أن يحافظ على بقائه...»¹.

لقد كانت مهمة مكيا فيليسي سياسية بالدرجة الأولى في فهم قوانين السلطة و تنظيرها، و لم تكن مهمة أخلاقية، فسياسته تقوم كما سبق على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة و هذه الغاية هي أساسا مصلحة الوطن، فالوطن هو المركز الذي تدور عليه حوله الخلاق المكيا فيليسي. و على هذا الأساس فإنّ المرء الذي يعمل من اجل غاية لا تمت للوطن بصلة هو شخص لا أخلاق له. إنّ المواطن العادي عليه نفس الواجبات التي تفرض على رجل الدولة و على الحاكم، و يجب ألاّ يحسب أيّ حساب للأخلاق الجارية عندما يتعرض الوطن للخطر من الخارج أو من الداخل، فضمان امن الدولة هي الغاية التي تتضاءل أمامها باقي الغايات.

و في الواقع كما يقول الدكتور إ.ع.إمام: " أنّ مكيا فيليسي لم يكن يعترف بأيّ قانون أخلاقي في مسائل السياسة، لأنّ السياسة عنده، على نحو ما سوف تكون عند هتلر و موسولني - لعبة يسمح فيها بكل أنواع الحيل، وتتغير قواعد اللعبة على أيدي اللاعبين أنفسهم حتى تتماشى و أهواءهم. لقد كان هتلر يقول: « ليست عندي أيّة رغبة في الظهور بمظهر من يحتقر القانون الأخلاقي أكثر مما يحتقره غيري من الرجال... و لماذا أسهل على الناس السبيل إلى مهاجمتي؟ إني أستطيع بسهولة أن أعطي سياستي لونا من الأخلاق، و أظهر أنّ سياسة خصومي سياسة منافقة...»².

إنّ الحديث عن مكيا فيليسي طويل و مشوق و ليس يتسع المقال في الإفاضة حول آرائه و أفكاره، لنركز على نقطة هامة، و هي أنّ آراءه كانت بداية فك الارتباط الذي ظل يميز السياسة بالأخلاق في العصور التي سبقت عصر النهضة، و لا بد من أن يكون واضحا أنّ الرجل كما هو الحال بالنسبة للدكتور إ.ع.إمام لا يدعو إلى التحلل من القيم و المبادئ الأخلاقية، أو الخروج عن مبادئ

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص 251-252

² - نفس المرجع، ص 259

الفضيلة، و كل ما يدعو إليه هو فصل الأخلاق التي هي مبادئ لسلوك الفرد عن السياسة التي هي البحث عن صالح الجماعة، و المحافظة على الدولة و هيبتها، و تدعيم وجودها و بقائها. و لم يكن مكيا فيليي المفكر و الفيلسوف الوحيد الذي عرفه العصر الحديث فقد عجت ساحة الفلسفة السياسية بالعديد من المفكرين من أمثال "توماس هوبز" و "جون لوك" و غيرهم لكننا سنحصر حديثنا بالإضافة إلى مكيا فيليي على:

2- توماس هوبز T.Hobbes (1679-1588)

يع د توماس هوبز من أعظم فلاسفة السياسة الإنجليز في العصر الحديث و أشدهم إثارة، و أول من وضع نظرية سياسية قائمة على أسس عقلية من شأنها أن تقضي على الفوضى والاضطرابات التي عرفتها إنجلترا، والمتمثلة في الحرب الأهلية و حالة الجذب والشد التي كانت بين الملك والبرلمان بسبب الخلاف على سلطات الملك في فرض الضرائب والتي استمرت سبع سنوات حسم فيها الصراع لصالح البرلمان، و في خضم هذا الصراع كان لابد من ظهور إقليدس السياسي على حد تعبير R.W.Watkins الذي حاول البرهنة على حقيقة سياسية تكون فوق كل شك من خلال نظرياته السياسية والأخلاقية، و لهذا وصفت محاولة هوبز بأنها عقلانية سياسية أو المقاربة العقلية في ميدان علم السياسة، و بعبارة أخرى فقد أراد أن يصل بالسياسة إلى يقين الرياضيات، و هو ما جعل منه إقليدس علم السياسة. لأنه أراد أن يقيم البناء السياسي للدولة على أسس عقلية صرفة¹. أما فيما يخص علاقة الأخلاق بالسياسة عند هوبز؛ فإنّ "الهدف من قيام الدولة برأيه هو المحافظة على حقوق الناس و مصالحهم لا نشر الفضائل المختلفة و إرغامهم على السلوك القويم حتى و لو دعا الأمر إلى أن يسوقهم الحاكم كرها نحو الفضيلة"².

و يقيم هوبز الأخلاق في غريزة حب البقاء، التي يعتبرها الغريزة الأساسية التي تتحكم في الوجود الإنساني، و هو ما جعلها تفسر على أساس المنفعة والواجب، فهي تقوم على أساس العلاقة بين الوثيقة بين العقل والإلزام الخلقي، و هو ما يجعلها أخلاقاً بشرية أولاً، و فردية ثانياً أي أنّها وصف لسلوك الفرد و بعيدة عن الساسة ثالثاً، و معنى ذلك أنّ بناء الدولة لا يستهدف نشر الفضيلة بين الناس، و لا تقويم سلوكهم، و إنّما رعاية مصالحهم و توفير الفرصة لممارسة حقوقهم الطبيعية، فمجال الأخلاق هو سلوك الفرد و مجال السياسة هو سلوك الجماعة، و تنظيمها.

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 265

² - نفس المرجع، ص 273

3- باروخ سبينوزا B.Spinoza (1677-1632)

تستند نظرية سبينوزا في السياسة إلى فلسفته العامة، فهو يرى أنه ينبغي دراسة المشكلات السياسية والاجتماعية دراسة علمية بعيدا عن الأغراض الأخلاقية والدينية. فإذا أردنا أن نقيم مجتمعا على أسس صحيحة، لا بد من فهم الناس على أنهم كائنات عضوية، بعيدا عن مفاهيم المثالية والقواعد الأخلاقية التي لا تعبر عن ذواتنا و انفعالاتنا. و حسبه فإنّ هدف الدولة الأول و الأساسي هو توفير الأسباب التي تساعد الناس على ممارسة التفكير الواضح، فالمعيار الذي يمكن من تقييم أيّ نظام سياسي هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حب الطبيعة و فهمها فهما عقليا، و حتى يرقى التنظيم السياسي وحب أن يتوفر له التفكير الحر، فالدكتاتورية هي الدّ أعداء الحرية الفكرية و السياسية.

و بالرغم من أنّ نظرية سبينوزا السياسة تشترك في الكثير من عناصرها مع نظرية توماس هوبز، فهي تقوم على أسس ميتافيزيقية و هو ما يجعلها توصف بالضعف أمام النظريات السياسية التي تقوم أساس تجريبي¹.

نادى سبينوزا بالديمقراطية، حيث اعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، و أفضل الحكومات هي التي تهتم بالمجتمع التجاري الذي يتوقف نشاطه على قدر كبير من الحرية و الأمان².

4- جون لوك J.Locke (1704-1632)

تتجه كتابات "لوك" السياسية بصورة أساسية من اجل تبرير أولئك الذين أعلنوا الثورة على الحكومة الاستبدادية والدفاع عن الحكومة الملكية ذات نفوذ محدود في إنجلترا، والتصدي لأصحاب نظرية الحق الإلهي التي سادت في العصور الوسطى، والتي وجدت لها صدى في كتابات "سير روبرت فلر" Sir Robert Filmer التي تعطي للملك الحق في حكم رعاياه حكما مطلقا و استبداديا، و أنّه مفوض من الله و تجب طاعته دون نقاش أو اعتراض. و الكشف عن الأضرار التي قد تظهر جراء الخلط بين الأخلاق و السياسة من ناحية و من ناحية أخرى التوضيح بأنّ لكل منهما مجاله الخاص به³.

¹ - أنظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 208

² - أنظر: نفس المرجع، ص 209

³ - أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 286

يرى "لوك" أنّ العلاقة بين الملك و رعاياه لا تشبه العلاقة بين الأب و أبنائه، لأنّ علاقة الأب بأسرته هي علاقة أخلاقية بالدرجة الأولى، فهو مسؤول أخلاقيا عن تربية الأبناء. أمّا علاقة الملك بالرعايا فهي علاقة سياسية محضة، تتوقف على قيام الملك بمجموعة من الواجبات الخاصة التي تحددها القوانين في الدولة. فإن عجز عن القيام بتلك الواجبات جاز عزله و تنصيب شخص آخر يكون قادرا على الاضطلاع بالمهام المنوطة به. في حين أنّ أبناء الأسرة ليس لهم الحق و لا في مقدورهم عزل الأب و استبداله.

و بهذا نكون قد تعرضنا لأهم الاتجاهات والنماذج التي كانت عليها العلاقة بين الأخلاق والسياسة في أشهر الحضارات القديمة و آراء الفلاسفة و المفكرين الذي حاولوا أن يعطوا وصفا لها كل حسب اتجاهه و ما أملت عليه الظروف المحيطة به، الذي جعلته ينحى بتلك العلاقة إلى حد الاندماج الكلي والتمهي بين الأخلاق والسياسة و فوج آخر لم ير قط بأن هناك صلة وطيدة بينهما بل على العكس من ذلك، لابد للسياسة أن تبتعد عن المبادئ الأخلاقية، و ضرورة النظر في المشكلات السياسية بنظرة أكثر علمية و موضوعية. والآراء التي أوردناها كانت ذات طابع فلسفي طوباوي، خصوصا في العهود القديمة والوسيطة، و بدأت هذه النظرة تتخلّى عن طابعها ذاك في العصر الحديث الذي يوسم بالنهضة و العلمية.