

## نشأة الدولة في الفكر السياسي

د. محمد فريد حجاب

### مقدمة :

١ - نعرض في هذا المقام لنفهم الدولة باعتبار الدولة أفضل شكل للجتماع السياسي عرفته البشرية منذ وجودها على الأرض وذلك في إطار الفكر السياسي .

ورغم أن الفلسفه من العصور القديمة قد وضعوا تصورات حول الدولة ، الا انه يصعب جمع شتات هذه التصورات في شكل متكامل قبل افلاطون الذي كان اول فيلسوف يضع لنا تصوراً فلسفياً متكاملاً ومتسقاً عن مفهوم الدولة . ثم جاء بعده فلاسفة كثيرون وضعوا تصورات ونظريات حول الدولة أسهمت كلها في بلورة فكرة الدولة في واقع الحياة السياسية .

وقبل أن نتناول مفهوم الدولة عند هؤلاء الفلسفه ، يجدر بنا ان نلقى نظرة سريعة على رواد الفكر السياسي في هذا الصدد .

وفي مقدمة هؤلاء الرواد وأهمهم قاطبة يأتي افلاطون وأرسطو حيث ت نحو المؤلفات الاجتماعية لهذين الفيلسوفين نحو السياسة ، والأصول الفكرية لكتابتهم هي انعكاس مباشر لأحداث عصرهما .

ولعدة قرون بعد افلاطون وأرسطو لا نجد مصنفات لها أهمية مصافات هذين الفيلسوفين في نطاق الاجتماع السياسي ، فالمذاهب الرواقية والابيقرورية تعالج في الدرجة الاولى الأخلاق الفردية . وحتى المسيحيون الأوائل لم يتبعوا الا الابتعاد عن الدولة « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، ولم تكن الدولة في نظرهم الا مصدر الجور والخطيئة . ومررت حوالي ثمانية قرون قبل أن تظهر أول محاولة في علم الاجتماع السياسي عموماً وحول الدولة على وجه الخصوص الا وهي : « مدينة الله » للقديس او غسطين . وقد عكس هذا المصنف روح الفكر السياسي في العصور القديمة التي كانت المدينة والهـتها كل شيء والمواطن بكليته ملكاً لها ، وفي هذا المصنف تبرز ثورة القديس او غسطين على اتباع المسيحيون الأوائل من حيث نفورهم من كل جهاز مدنى ، مؤكدة امكان قيام نظام يجمع بين السياسة والمسيحية . وقد أوضحت أنكاره أن الدولة ورئيس الدولة لم يعودوا المصدر الوحيد للقوانين والنظم ، بل القانون الخلقي هو السلطة العليا التي يخضع لها الجميع . وتظل المدن الأرضية غير كاملة ما لم تقترب من مدينة الله .

وبعد القديس أوغسطين مرت عشرة قرون تقريبا قبل أن تظهر مؤلفات رئيسية في علم الاجتماع السياسي . حيث ظهر ابن خلدون وكتب « المقدسة » المشهورة في وقت كانت تنهار فيه الحضارة الإسلامية وقد اتصف ابن خلدون بتشاؤم عميق وهو يتأمل انحطاط المسلمين وانتظار البراءة ذوى العصبية الفتية القوية ، ولم يزد في الحكومة الا وظيفتها الطففالية التي يتصف بها أما يسمى بالاستبداد الشرقي .

ويعتبر مكيافيلي المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع السياسي الحديث ، وركز كتاباته حول كيفية اقامة الدولة القوية او اصلاح الدولة الفاسدة جاعلا « الامير » هو محور هذا العمل الانشائى او الاصلاحي الجيد .

وكانت كتابات فلاسفة الغرب دافعا نحو اقامة الدستور الامريكى ونشوب الثورة الفرنسية ومن هؤلاء الفلسفه سينوزا ولابنتر ومونتسيكى ولوك وبنثام وفولتير وروسو وكانت . وملتوس وجفرسون وغيرهم<sup>(١)</sup> ثم كانت الثورة الصناعية التى كان لها اكبر الاثر في ظهور الفكر الاشتراكى ورواده أمثال توماس مورو وبالوف وسان سيمون وروبرت اوين وشارل فورييه وأوجست بلاتكى وبرودون وباكوين وراسال وكارل ماركس . وكل هؤلاء رأوا وظائف جديدة للدولة غير تلك الوظائف التى كانت تمارسها الدولة وهدفهم جميعا كان القضاء على مساوىء النظام الرأسمالى والقضاء على الاستقلال واقامة مجتمع يتواافق فيه قدر من العدالة الاجتماعية .

٢ - ان فكرة نشأة الدولة ترتبط بتطور مفهوم الاجتماع البشري عموما والاجتماع السياسي خصوصا ، وبالرغم من ان علم الاجتماع هو علم حديث نسبيا<sup>(٢)</sup> ، الا ان كثيرا مما كتب في الماضي حول الاجتماع الانساني كانت له ابعاد سياسية تقارب ما حمل من مضامين للحياة الاجتماعية ، فقد اتفقت هذه الكتابات من حيث الموضوع ومن حيث المنهجية مع ما عرف فيما بعد باسم علم الاجتماع السياسي وان ادرجت هذه الكتابات تحت مسميات مختلفة كعلم التاريخ او علم الاخلاق او علم السياسة او علم القانون . بل ان البعض ليعتبر افلاطون وارسطو من الرواد الذين يدين لهم علم الاجتماع السياسي بوجوده ، ثم تطور فيما بعد على أيدي كثير من الفلاسفة في العصور الوسطى الى ان اندمج مع علم الاجتماع العام منذ ظهور هذا الاخير في القرن التاسع عشر ، ولم يقدر له الانصال والتمييز كعلم مستقل الا في بداية القرن الحالى .

ولعل السمة الرئيسية التى اتسم بها علم الاجتماع السياسي منذ اليونان والى ماقبل العصور الوسطى ، هو ان الخط الفاصل بين ما هو سياسى وما هو اجتماعى لم يت彬ن تماما ، فسياسات الاغريق Polis تنظر نظرة شاملة الى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب تتمثل في دولة المدينة City State حيث يمترز فيها ما هو سياسى مع ما هو اجتماعى . ويتجلى هذا في قول ارسطو « الانسان حيوان سياسى » حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسى Political بكلمة اجتماعى Social على اساس

إن كل مكان يبغىه أرسطو هو القول بأن الإنسان على الحقيقة هو الذي يكون عضواً في المجتمع . وقد ذهب الأغريق إلى أبعد من ذلك ، حيث اعتبروا أن غاية الاجتماع السياسي والحياة السياسية والجماعية العمل على تحقيق أهداف أو أغراض معينة هي التي دعت إلى هذا الاجتماع . وانه على عاتق الفيلسوف تقع مهمة التحقق من الهدف أو الغرض ، وهل هو هدف صالح أو غير صالح ، وهل يتوجه المجتمع إلى تحقيق هذا الهدف أو الغرض ؟ ولهذا السبب اختلط الاجتماع بالسياسة كجزء من علم الأخلاق Ethics والبيتافيزيقا عند الأغريق ، ويتكرر الاهتمام في هذا الصدد حول مسألة أوصاف أو صفات رئيس المجتمع الفاضل أو المدينة الفاضلة ، والتي أى مدى يقترب المجتمع أو ينحرف عن الصورة المثالية ، وماهي سبل اصلاحه . ولم تكن هناك فروق تذكر بين كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الشأن ، اللهم إلا أن ترکيز أرسطو كان أكثر من الناحية التجريبية العملية ، ولكن كلاهما نظر إلى الغاية من الاجتماع باعتبارها غاية ذو طبيعة أخلاقية ، وأن الهدف النهائي هو تحقيق مجتمع يتسم بالاستقرار والسعادة<sup>(٢)</sup> .

وبعد هذه المقدمة نعرض لتطور مفهوم الدولة في الفكر السياسي والنظريات المختلفة حول نشأة الدولة والتي تتلخص فيما يلى :

- ١ - الغريزة الطبيعية ونشأة الدولة .
- ٢ - التطور العائلي ونشأة الدولة .
- ٣ - الإرادة الإلهية ونشأة الدولة .
- ٤ - العقد ونشأة الدولة .
- ٥ - القوة ونشأة الدولة .
- ٦ - العوامل المتفاعلة ونشأة الدولة .

وفيمما يلى نتعرض لكل نظرية من هذه النظريات التي توضح لنا أصل نشأة الدولة وتطورها في الفكر السياسي .

### **أولاً - الغريزة الطبيعية ونشأة الدولة :**

وردت الحجج الاجتماعية والفلسفية الخاصة بحاجة البشر إلى التعاون والاجتماع في كتاب « الجمهورية » لـأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م ) إذ يرى أن الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن القيام بكل حاجياته العديدة بمفرده ، وحينما اقترح أفلاطون على لسان سocrates فكرة انتقاء أثر الدولة منذ نشأتها ، ليتمكن من تبيان نشأة ظاهرته العدالة والتعدي ، قرر « إن المرء » لا يستغنی عن أخيه وهذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة . ولابد فيها من أربع أو خمس رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الأولى في توزيع الأعمال ، ويتسع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحتوى الحياة في بدء نشأتها على الزراع والبنائين والحاكة

والاسكافة ، يضاف الى هؤلاء الاول وهلة النجارون والحدادون والرعاة ... (٤) ويمكن ان نستخلص من فكرة افلاطون حول الحاجة الى الاجتماع اهم النتائج الآتية :

١ — ان فكرة حاجة الانسان الى التعاون والاجتماع ، اوضحت وجهاً نظرياً جديداً في النظرية الاجتماعية ، وهي وجهاً نظرياً تعنى ان الحاجة الاقتصادية هي أساس قيام المجتمعات المتدينة ، وبمعنى آخر ان الدولة نشأت وليدة الرغبة في تبادل الحاجات الضرورية والكمالية على حد سواء .

٢ — لقد أبرزت نظرية افلاطون هذه مبدأ جديداً هو مبدأ التخصص وتقسيم العمل وكشفت خاصية هامة من خصائص الطبيعة البشرية الا وهي اختلاف الأفراد من حيث مواهبهم الطبيعية ، وان الفرد اذا كرس نفسه لاداء العمل الذي يتفق وما وهبته له الطبيعة ، فإنه سيكسب قدرًا كبيراً من المهارة والحق في اداء عمله .

٣ — ان « العدالة » التي كانت ضالة افلاطون في جمهوريته ، ترتبط ارتباطاً كبيراً بمبدأ التخصص وتقسيم العمل . فالعدالة هي ان يمارس كل فرد او تهياً له الفرصة لممارسة العمل الذي اهلته له الطبيعة . وليس من العدالة في شيء ان يمارس الفرد وظيفة لا تناسب مع استعداداته الطبيعية الفطرية . فالعدالة عند افلاطون فضيلة فردية تنتج من اتفاق ملائكة النفس فيما بينها . كما ان العدالة فضيلة هامة تكتنف الدولة اذا ما اتيح لكل فرد فيها ان يقوم بوظيفته الخاصة .

٤ — وتتناغم فكرة التخصص وفكرة العدالة مع فكرة افلاطون حول طبقات المجتمع . فالمجتمع ينقسم الى طبقات ثلاثة قياساً على انقسام النفوس البشرية الى اقسام ثلاثة . فطبقة الحكام تقابلها من اقسام النفوس النفس الناطقة ارقى انواع النفوس البشرية ، وتشبه افلاطون هذه الطبقة بمعدن الذهب . وطبقة الجنود او الحراس ت مقابلها النفس التفصية وتشبهها بالفضة . وطبقة الصناع والزراع وتقابلها النفس النباتية وتشبهها بالنحاس او الحديد(٥) . ويرى افلاطون ان العدالة ان تصرف كل طبقة الى اداء اعمالها ووظائفها التي فضلت الآلهة اسنادها اليها او التي تخصصت فيها ، لكن تستمر حياة الجماعة ، ولكن يتجنب الناس ممارسة اي مهنة لم تدعهم لها الآلهة . وأن على ابناء كل طبقة القيام بمهام الطبقة التي ولدوا فيها ، حيث ان النحاس لا يمكن ان يكون ذهباً او فضة .. ومن ثم فإن هذه الطبقات الثلاث ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة ، بل هي تجسيد لثقافات جوهرية في القدرة والقيمة(٦) . وقد يتصور البعض ان افلاطون اخذ بفكرة الطبقات المغلقة Caste الذي يقضى بأن يتلزم الفرد نفس الطبقة التي ولد فيها دون أن يستطيع الارتفاع عنها ولكن الحقيقة ان افلاطون قرر امكان حدوث تنقلات بين صفوف الطبقات في حدود ضيقية اذا ما ولد مثلاً ابن من الفضة لاب من الذهب ومن ثم يمكن القول بأن افلاطون اقر نظام الطبقة او المهمة المفتوحة Open Career حتى أنه يمكن لفرد من أدنى الطبقات أن يصل

إلى طبقة الحكام ولكن على سبيل الاستثناء<sup>(٧)</sup> . ولعل أهم أهداف أفلاطون من انتصار كل طبقة لتسئونها ، هو أن يترك المجال متاحاً لطبقة الفلاسفة في أن تحكم ، أو تصبح الطبقة الحاكمة طبقة من الفلاسفة المترغبين ، دون منازعة ، لشنؤن الحكم حتى يمكن تحقيق الدولة المثالية التي كان ينشدها أفلاطون فالدولة التي تريد أحكام نظامها . هي التي يتولى أمرها خيارها ، أي الفلاسفة الذين لا يعرفون إلا الحق في أحكامهم ، فهم الذين يعرفون الأعمال التي تبطلها الدولة الفاضلة وهم وحدهم القادرون على وضع كل فرد في العمل المناسب لقدراته واستعداداته الطبيعية ، ومن ثم اتاحة الفرصة للتنمية مواهب الأفراد الطبيعية . ولن يكون للجماعة سعادة إلا إذا سادت الحكمة واستتببت في علاقات الناس ، ولن يتم ذلك إلا إذا اتحدت القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد<sup>(٨)</sup> . فإذا تركنا أفلاطون ، وانتقلنا إلى تميذه أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) نجد أنه اقتبس منه بعض الأفكار وخالفه في البعض الآخر ، وبالنسبة للموضوع الذي نحن بصدده الآن إلا وهو الحاجة إلى التعاون ونشأة الدولة . فإن أرسطو يرى « أن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي ، وأن الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفه هو على التحقيق إنسان ساقط ، أو إنسان اسمى من النوع الإنساني وأن الإنسان الذي يكون بطبيعة كذلك ... لا يستروح إلا الحرب لأنه غير كفاء لاي اجتماع كجوارح الطير »<sup>(٩)</sup> .

إن أرسطو يرى أن الإنسان حيوان اجتماعي ، وأن رغبته في اشباع حاجاته الفرورية كحاجته للطعام والملوى والتنازل كانت سبباً في نشأة الأسرة لتبادل السلع والخدمات ، ويكون المجتمع التالي وهي القرية من اتحاد عدة أسر لتحقيق حاجات جديدة ، ثم تنشأ الدولة لكتلة الحاجات الأكبر تمدينا للأفراد من اتحاد عدة قرى .

وهكذا يتفق أرسطو مع أفلاطون على أن الدولة تقوم على أساس مبدأ تقسيم العمل استناداً إلى ما بين الأفراد من فوارق ، إلا أن أرسطو يخالف أفلاطون في تميذه بين عدة أنواع من الجماعات ، وأن الدولة ليست إلا نوعاً منها . ومن ثم يرى أن الجماعة المكونة للدولة تختلف بطبيعتها عن الجماعة المكونة للأسرة ولاسيما من حيث العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي هي علاقة بين أفراد متساوين ، جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة .

اما العلاقة بين رب العائلة وأفراد عائلته فهي علاقة رب الأسرة واطفال غير مكتلى النمو ونساء أقل مرتبة من الرجال<sup>(١٠)</sup> .

ويتفق الرواقيون ( وقد أسس مدريستهم زينو Zeno ٣٤٠-٢٦٥ ق.م ) من أرسطو في أن الإنسان حيوان اجتماعي وأنه مهما بلغ من الاستقلال فإنه لابد وأن يتصل مع بنى جنسه ، وأن الطبيعة إنما أرادت لبني الإنسان أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد يعمل فيه الفرد من أجل الآخر . كما يرون أنه لا يوجد خلاف طبيعي ولا فوارق طبيعية بين الأفراد ، وأن هذه الفوارق لم تظهر إلا بعد أن اندمج الإنسان في مجتمع الدولة . ويرى أيضاً أن الله قد وهب

الانسان العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب ، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعية التي هي له من الضرورات ويشير كريسيوس المؤسس الثاني للمذهب الرواقى اشارة ضمنية في فاتحة كتابه عن القانون مفادها ان الانسان كائن من الكائنات الاجتماعية بطبيعتها (١١) .

وقد اعتنق الرومان فكرة النشأة الطبيعية للدولة ، ولم يروا تفسيرا آخر لظهورها ولعل خير معبير عن فلسفة الرومان في هذا الصدد هو شيشرون (١٠٦ - ٤١ ق.م) ، الذي رأى ان الدولة يشأت نشأة طبيعية بسبب غريزة الانسان الاجتماعية (١٢) .

ولا نجد في الفكر المسيحي في العصور الوسطى صدرا كبيرا لفكرة النشأة الطبيعية للدولة ، حيث لم يكن الهدف من دراسة السياسة هو دراستها باعتبارها علما مستقلا ، بل باعتبارها فرعا من فروع العلوم الدينية من أجل تحديد العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية . ويستثنى من هذا الحكم القديس توماس اكويناس ومارنسيليوس بادو . فتوماس الاكويني قد تأثر بأرسطو من جانب وببعض مفكري الاسلام وفلسفته من جانب آخر ، فرأى أن الفرض من وجود المجتمع هو تحقيق المصلحة العامة والحياة الفاضلة عن طريق تبادل الخدمات ، وأن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظيفتها ودورها في هذا الشأن ، فالفللاح والعامل يقدمان السلع الازمة للمجتمع ، ورجل الدين يعمل على الخلاص الروحي ، والجندي يصد عن المجتمع أي عدوان خارجي . ومصلحة المجتمع في تصوره تفترض وجود الحاكم الذي يوجه الأفراد إلى ما يسعدهم ويقوم بهمهمة تنظيم تبادل الخدمات فيما بينهم .

ومارنسيليوس بادو ( ١٣٤٣-١٢٨٠ ) قد اعتمد على كتابات أرسسطو كما اعترف بذلك في كتابه المسمى « المدافع عن السلام » فقد رأى ان المدينة او الدولة تطورت بدءا من العائلة ، وإن المجتمع يتكون من طبقات مثل الزراع والصناع والجنود والموظفين ورجال الدين ، لكل منهم وظيفة معينة يؤديها في المجتمع ، وقيالمهم بوظائفهم على الوجه الاكمل ضروري لاستمرار حياة المجتمع او الدولة وسلامتها (١٣) . وفي هذا الصدد رد دى بادو لآفكار أرسسطو بعد ان أضاف إليها عملا جديدا هو المسيحية .

وفي الفكر الاسلامي ، نرى كثيرا من فلاسفة الاسلام ومفكريه قد اعتنقا فكرة الاجتماع البشري الطبيعي ، ومن هؤلاء ذكر اخوان الصفا والفارابي وابن سينا وابن تيمية وابن خلدون ومسكويه .

اخوان الصفا ( جماعة سياسية سرية عاشت على امتداد القرنين الثالث والرابع الهجريين ) خصصوا فصلا خاصا في رسائلهم للبحث « في حاجة الانسان الى التعاون » جاء فيه ان الانسان لا يستطيع ان يعيش بمفرده ، لأنـه يحتاج في حياته الى العديد من الصنائع التي لا يمكن لانسان واحد ان يتقنها خصوصا وأن حياته قصيرة « فمن اجل هذا اجتمع في كل مدينة او قرية اناس

كثيرون لمعونة بعضهم بعضاً » ، وانقسم الناس الى جماعات تعمل كل منها في صناعة او تجارة او مهنة معينة مما يحاجها الناس في حياتهم<sup>(١٤)</sup> . ويؤمن الاخوان ان كل اجتماع ينفصل اذا ما بطلت العلة التي تدعو الى وجوده ماعدا الاجتماع البشري فهو اجتماع طبيعي وضروري ومستمر وذلك لسبعين : **الأول** : هو ان جميع العلوم والصناعات موجودة بالقوة في داخل نفوس وأجسام جميع البشر ولا يستطيع انسان بمفرده ان يستتبط وحده او يعرف وحده كل هذه العلوم والصناعات .

**الثاني** : هو تفاوت الناس في العقول والاستعدادات الطبيعية وخصائص النفوس والتي على أساسها وزعت الاعمال والصناعات بحسب هذا التفاوت وعلى أساس استعدادات كل فرد<sup>(١٥)</sup> .

والفارابي (القرن الرابع الهجري) بدأ الفصل السادس والعشرين من مؤلفه « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون وأن الانسان اجتماعي بطبيعة من جهة ، ومضطر الى هذا الاجتماع اضطراراً لسد حاجاته من جهة أخرى . فالانسان « مفظور على أنه محتاج في قومه وفي أن يبلغ أفضل كمالات إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذي لا يجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فتجمع مما يقوم به الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية<sup>(١٦)</sup> .

اما ابن سينا (واخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري) فرغم أنه لم يفرد للسياسة والاجتماع السياسي ببحثاً اضافياً ، لكنه ترك في هذا الباب آراء متفرقة أهمها ما ورد في كتابه « الشفاء » وفي مجال طبيعة الاجتماع البشري يرى ابن سينا أن حياة الإنسان تختلف اختلافاً بينا عن حياة الحيوان ، لأن الحيوان يحيا حياة تسخّر غريزية طبيعية ، ولذا توحدت حاجاته . أما الإنسان فقد تنوّعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه مما استلزم الاستبساط والروية ، فتكثرت من جراء ذلك حاجاته وتتوّنت فتحتم من ثم يقوم المجتمع على تعاون الأفراد ، وهذا التعاون لا يتم الا بتفاوت كفاءات الأفراد . والتفاوت بالذات حكمة الالهية ، ولو كان الناس ملوكاً كلهم لتفانوا فيما بينهم ، ولو كانوا سوقة لهلكوا ، ولو تساوا في الفقر لما توا بؤساً أو تساوا في الغنى لما استخدم أحد لأحد . وعليه لزم الاشتراك في المسؤولية الاجتماعية ، ومن أجل هذا كان مضطراً لعقد المدن والمجتمعات حتى يكون بعضهم البعض وأن لم يشعروا خدم<sup>(١٧)</sup> .

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

لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا في الاجتماع والتنافر والتعاون والتنافر على جلب منافعهم . والتنافر لدفع مشارهم .

ولهذا يقال « الإنسان مدنى بالطبع . فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة وأمور يجتذبونها لما فيها المفسدة » (١٩) .

وقد كانت نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي أن المجتمع ظاهرة طبيعية ، بحيث رأى أن الاجتماع الإنساني ضروري ، وأنه هو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم « الإنسان مدنى بطبيعته » أي لابد له من الاجتماع في المدينة على حسب اصطلاح الحكماء ، أو بمعنى المعمران في رأيه . ويعزو ابن خلدون عدم قدرة الفرد الواحد على تحصيل كل حاجاته بمفرده إلى الارادة الالهية في خلقه ، ونتظراً لكثره الصنائع وتنوعها وعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها ، كان لابد « من اجتماع القدر الكبير من أبناء جنسه ليحصل القوت لهم ولهم ... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ... وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بيته وحفظ نوعه ، فاذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني » (٢٠) . ويجعل ابن خلدون التعاون شرطاً لبقاء النوع الإنساني « لأن النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقائه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم ، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده إلا بالتعاون ، وأنه وإن ندر فقد ذلك في صورة مفروضة فلا يصح بقاوه » (٢١) .

ونفس الفكرة أيضاً نجدها عند مسكويه الذي يرى أن الإنسان اجتماعي بالطبع أي أنه لا يستطيع أن يعيش وجده ويتم له البقاء بنفسه (٢٢) .

وإذا كان كثير من مفكري الإسلام وفلسفته قد استلهموا أفكار أفلاطون وارسليو حول طبيعة الاجتماع البشري باعتباره أصلاً لنشأة الدولة ، إلا أنهن قد تأثروا أيضاً بتعاليم الدين الإسلامي الحنيف التي جعلتهم ينظرون إلى الكون نظرة ثنائية ، هذه الثنائية التي كانت أحدى السمات الرئيسية للفكر الإسلامي ، وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والحياة الآخرة غاية ، وأثر هذا على طبيعة الارتباط بين الدين والدولة في الفكر السياسي الإسلامي . مما كان له أثر اكيد على تأكيد النظرة إلى طبيعة الاجتماع البشري وتقرير الغاية منه . ومن ثم فالاجتماع الطبيعي بين البشر وتكوين المجتمع السياسي يهدف إلى تحقيق ما تصلح به الحياة الدنيا والآخرة ، وذلك عن طريق التعاون التلقائي بقوة الأجسام والمعرف والعلوم للبلوغ أفضل الحالات وأتم الغايات ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كافة الكمالات وحده بدون مساعدة الناس ، ولذا فهو محتاج إلى مجاورة الآخرين والتعاون والتوحد معهم (٢٣) .

ويرى البعض أن القول بنشأة الدولة بسبب الرغبة في اشباع الحاجات محل نظر حيث أن اشباع الحاجات هدف جزئي من أهداف الدولة وليس هدفاً كلياً . كما أن الفكرة تفسر أحد الجوانب في الارتباطات الاجتماعية في الدولة ، ولا تفسر نشأة الدولة ذاتها (٤) .

ورغم هذا النقد الا ان هذا الاتجاه في تفسير نشأة الدولة اوجد مدرسة هامة في مدرسة التضامن الاجتماعي ، حيث يذهب أنصار هذه المدرسة الى القول بأن رابطة التضامن الاجتماعي ، التي تعنى شعور الفرد بعدم الاستغلال وبالتالي للمجتمع الذي يعيش فيه ، ظهرت في كل التجمعات البشرية البدائية بصورة آلية ، ودفعـت الأفراد إلى التعاون من أجل البقاء وأشباع الحاجات المادية المشتركة لهم . وقد قوى من هذه الرابطة مبدأ تقسيم العمل ، نظراً لعدم قدرة الفرد الواحد تحقيق الوظائف الاجتماعية ، لاسيما أمام قسوة الطبيعة من الناحيتين الجغرافية والمناخية ، وحتمية التعاون من أجل التغلب عليها .

### ثانياً : التطور العائلي ونشأة الدولة :

يرى البعض أن الصورة الأولى للدولة البدائية تمثلت في الأسرة في معناها المتعارف عليه . بينما يرى فريق آخر أن العشيرة هي الصورة الأولى للدولة الفطرية والعشيرة في رأي علماء الاجتماع هي قسم من قبيلة يرتبط أعضاؤها بروابط مشتركة كالاتحاد من أصل واحد ، أو الانتهاء إلى طوطنية مشتركة ، أو يضمهم مع بعضهم البعض أقليـم مشترك .

ورغم ما يبدو لنا أن الخلاف بين الاتجاهين خلاف متعلق بمدى كثافة المجتمع البشري الأول وتعداد أفراده أكثر منه خلافاً على طبيعة المجتمع في جوهره ، الا أنه يمكن القول بأن كلاً المذهبين ربما استمدوا جذورهما من نلسفة أرسطو ، ففي الوقت الذي ذهب فيه أرسطو إلى أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبيعته إلا أنه ذهب أيضاً إلى القول بأن الأسرة تعتبر الخلية الأولى في المجتمع ، ثم تطورت حتى وصلت إلى العشيرة ومن العشيرة تكونت الدولة .

وجان بودان ( ١٥٣٠ - ١٥٩٦ ) الذي استعار كثيراً من أفكار أرسطو في كتابه « الجمهورية » اعتبر الأسرة - المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم مع الملكية المشتركة - مجتمعاً طبيعياً تتشـأ منه جميع المجتمعات الأخرى فالأسرة تكون وحدة طبيعية يمكن فيها بالفطرة الحق في الملكية الخاصة ، ومنها تتكون المجتمعات الأخرى كافة ، وعرف الدولة بأنها حكمة من الأسر ، وتنشـأ روابط كثيرة من الأسر للدفاع المشترك والسعـى وراء مزايا متبادلة مثل القرى والمدن والمؤسسات من مختلف الأنسـواع وعندما توحدـها سلطة ذات سيادة ، تكون الدولة عندئـذ ( ٢٥ ) .

ومن ثم يمكن القول بأن بداية المجتمع البشري ثابتـت على الأسرة أو العشيرة التي قوامـها عدة أسر . ثم زادت كثافة العشيرة وبطـونها فتحولـت إلى ما يطلق عليه علماء الاجتماع أحياناً لنـظر « الأـل » أو « الـاتحاد » . ومن مجموع العـشـائر تكونـت القـبيلـة وهـي الـوحدة الـاجتماعـية الـتي تـقوم على أسـاس العـصـبية في رأـي البعض ، بـمعنى أـنـ أـفـرادـها تـجـمـعـ بـينـهـم رـابـطـة الدـمـ والـانتـسـابـ إـلـى جـدـ وـاحـدـ ، وـقدـ أـطـلقـ الـعـربـ اـسـمـ « بلـادـ » عـلـى الرـقـعـةـ

الواسعة من الأرض التي تشغلها القبيلة . واتساع نطاق القبيلة هو الذي مهد لنشوء المدن القديمة كالمدن اليونانية والرومانية<sup>(٢١)</sup> .

ويرى أنصار نشأة الدولة انطلاقاً من الأسرة أو العائلة — وهي ما يطلق عليها علاقة الدم — أن السلطة في الأسرة قد أخذت أحدي صورتين :

١ — **الصورة البطريركية Patriachal** حيث يرى أنصار هذا الاتجاه إلى القول بأن أسرة الآبواة التي ينتمي إليها ابن إلى أبيه كانت أول أطوار الأسرة .

ويستدلون على ذلك بأن الرجل كان هو رأس الأسرة وصاحب السلطة فيها لأن طبيعة الحياة الاقتصادية التي بدأت بالصيد والقنص كانت تتطلب قوة عضلية توافق للرجل دون المرأة ، ويستند بعض العلماء مثل سير هنري ماين بما عرف في المجتمعات القديمة من تمتع رئيس العائلة بسلطة مطلقة . فأن هذه السلطة كانت هي السبب في ظهور الانتساب إلى الأجداد والأسلاف في خط الذكور فقط لاستخلاص أن الأب كان محل تمجيل بين أفراد الأسرة<sup>(٢٢)</sup> . ويستدل البعض على صحة فكرة سلطة الآبواة بما ورد في التوراة عن سلطة الأب ، وبدراسة نظم القبائل في بعض مناطق العالم .

٢ — **الصورة المatriاركية Matriarchal** حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أن السلطة في الأسرة كانت في أول الأمر للأم وليس للأب . ويستند مؤلاء العلماء — ومنهم مورجان وجنكر — على القول بأن الانتساب إلى الأم كان اقدم من الانتساب إلى الأب<sup>(٢٣)</sup> . كما أن نظام الأمومة عرف في حياة بعض الأقوام البدائية ، وأن بعض قبائل العرب ظلت تسير على نسبة أولاد إلى أمهم حتى قبل ظهور الإسلام ، ولعل استعمال العرب مصطلحات مثل « صلة الرحم » و « بطن » يشير إلى هذا الاتجاه . كما أن هذا النظام ما زال معروفاً عند بعض الجماعات المختلفة مثل Pueblo بشمال ريوغراند بأمريكا وجماعات Row ويشير البعض إلى أن هذا النظام لا يعني أن السلطة العليا في الأسرة هي للأم ، إذ الذي له السلطة هو الحال الذي يتمتع على أولاد أخيه بسلطة الأب في نظام الآبواة<sup>(٢٤)</sup> .

وربما كانت هناك علاقة بين فكرة سلطة الأم وسلطة الأب وبين تفسير دارون وماكدوجال لظاهرة التجمع بما يسميه « الشعور بالأبواة » ، والذي يعني أن كل فرد لديه دوافع نفسية غيرية ترجع أصلاً إلى الأمومة ، ولكنها تحولت من الأمومة إلى الآبواة . وهذه الدوافع تدفع الشخص إلى حب غيره والعطف عليه إذا كان في حاجة إلى مساعدة ولكن يبدو أن مناطق هذا التفسير محل شك . حيث يصعب التسليم بأن كل سلوك أو جهد غيري جماعي يرجع إلى الشعور بالأبواة أو الأمومة<sup>(٢٥)</sup> .

ويصف روبرت ماكيفر العائلة بقوله « العائلة ملك سياسي مصر لا للأطفال وحدهم بل لجميع أعضائها لدى إبناء الثقافات البدائية . ففيها نظام سلطوي قوامه علاقات منتظمة بين الزوج والزوجة ، وبين الآباء والابناء ،

والاقرب الادين والثائين ، وهو نظام عرفته العائلة – في كل المجتمعات البدائية ، وان اختلف شكل السلطة في العائلة الاموية عنه في العائلة الابوية ، واختلف تركيب العائلة تبعا لاختلاف الاحوال البيئية » (٢٠) .

ويرى ماكيفر ان العائلة او البنية السياسية الاولية للمجتمعات البسيطة ، تعتبر حكومة لا دولة ، او هي – اى العائلة – مرتكز الحكومة في ابسط المجتمعات ، ويحاول ماكيفر ان يتصور الخطوات التي تم خلالها انتقال الاعمال الحكومية للعائلة الى الجماعة كلها او الى الادارة المركزية او الدولة – ويقرر بادئ ذى بدء انه بالاستطاعة الاحاطة بجميع التشعبات التي رافقت عملية تحول الحكومة – او العائلة الى مؤسسة مما ادى الى انشاق الدولة ، لأن هذه العملية بدأت في فترة من التاريخ لم تلق عليها اضواء كافية بعد ، وان هذا الانتقال تم في ظروف مختلف من حالة الى اخرى اختلافا بينا . ولكن يمكن تصور بعض خطوات الانتقال فيما يلى (٢١) .

( ا ) دور كبار السن او رؤساء العائلات ، حيث كانوا يجتمعون لمناقشة شئون العائلات ومعالجتها . فبرزت في هذه الاجتماعات شخصية احد الشيوخ متولى القيادة .

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

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

( د ) أصبح اول من تولى الرئاسة على هذا النحو امثولة ، ولعبت العادة دورها في تحويل الامثلة الى سابقة ، ثم تطوير السابقة الى مؤسسة وقد تحولت بعض الرئاسات فأصبحت وراثية وأصبحت احدى العائلات هي العائلة المالكة بينما رفضت بعض الجماعات مبدأ الوراثة وأصرت على استمرار تقليد اختيار الرئيس . وهناك جماعات جعلت الرئاسة في شكل مجلس يرأسه عضو جعلت منه الاول بين اعضاء متساوين في المجلس يجلونه كالة . وهناك شعوب جعلت رؤساء للحرب وآخرين للسلم ، ورؤساء للشئون الدينية وآخرين للشئون الدنيوية ... الخ .

( ه ) وكان للغزو اثره في تدعيم السلطة الحاكمة وتوسيعها ، وتوظيد القدرة السياسية فالغزو يتطلب نظاما صارما ، وطاعة عبياء للقائد ، وتوحيد الصفوف وقد لا تقبل الجماعات العائلية الصغيرة الاتحاد الا تحت وطأة الخوف من عدو قوى . والمنتصر في الحرب قد يبسط سيادته على الشعوب التي انتصر عليها وأعظم مثل تاريخي على هذه العملية اتحاد قبائل روما الصغيرة اتحادا مكتملا من تصوير روما تدريجيا سيدة جرانها ، فسيدة ايطاليا، فسيدة العالم الغربي كله بما فيه الشرق الادنى فظهرت الامبراطورية الرومانية .

( و ) ادى تطور المجتمعات البسيطة الى مجتمعات معقدة ، الى ظهور التقاويم الاجتماعية وايجاد النظام الظبئي التسلسلي . وكان للحرب اثراها القوى في احداث هذا التحول . وتنويد الابحاث الانתרופولوجية الحديثة هذه النتائج مثل دراسة رد كليف براون لابناء جزر الاندامان ، ودراسة برونسلو ماليتوفسكي لابناء جزر التروبوريان ، ودراسة ف . ا ويلياز لمجتمع الاوروکوا . وقد وضع هوبيوس وهوبير وجينيرج جدوا هاما يبين ان ابسط الجماعات قلما عرفت الرق او النبلاء او الطبقية وانها اقل ميلا الى الحرب من المجتمعات التي نسقها رقيا .

وقد تعرضت فكرة ان العائلة هي اولى مراحل المجتمعات البدائية وانها منشأ الدولة الى بعض الانتقادات . فمن جهة ليس هناك ما يدل دلالة قاطعة على ان العائلة كانت هي الخلية الاولى في المجتمع السياسي ، ومن جهة اخرى تختلف اهداف وغايات وطبيعة الدولة عن اهداف وغايات الاسرة .

### ثالثاً : الادارة الالهية ونشأة الدولة :

لعل عامل الدين بمفهومه العام يحتل اهمية خاصة بين هذه العوامل التي ادت الى نشأة الدول . فقد لعب الدين عادة دورا في المجتمعات المتأخرة لا يقل شأنها عن الدور الذي يلعبه القانون اليوم، حيث سيطر على حياة المجتمعات البشرية الاولى من كافة نواحيها . فكان الطوطم Totem في العشيرة الطوطمية Totemic clan هو الربط الذي يجمع افراد العشيرة الطوطمية التي يعرفها دور كهفهم بأنها مجموعة من الافراد يعتبرون انفسهم مشتركين في القرابة ولكنهم يميزون هذه القرابة بعلاقة خاصة وهي انهم جميعا يحملون اسم طوطم واحد ، وهذا الطوطم هو كائن حي او غير حي ولكنه في الغالب حيوان او نبات تعتقد الجماعة انها منحدرة منه وأنه شعارها وبه تسمى . فإذا كان الطوطم ذئبا مثلا ، فجميع اعضاء العشيرة يعتقدون انهم منحدرون من الذئب وأن دمه يجري في عروقهم . ومن ثم كان الطوطم رمزا لاشتراك افراد العشيرة جميعا في نفس العرف والعادات والتقاليد الدينية الخاصة بوططم هذه الصغيرة . كما لعبت « المانا » دورا مشابها بالنسبة للعشائر الاقليمية Territorial clan اذ بالرغم من ان العامل الاقتصادي البحث وسكنى اقليم واحد هو سبب ترابط العشيرة الاقليمية ، الا ان نوازع الدين سرعان ما تأتى لتؤكد ما بين افرادها من ترابط عن طريق الاشتراك في راسم دينية معينة تستمد قوتها من سلطة خفية هي التي يعبر عنها علماء الاجتماع فكرة Mana وهي قوة تختلف تماما عن كل قوة مادية وتؤثر في جميع الموجودات بالخير والشر وتتميز عن القوة الطبيعية بأنها غير مشخصة ومن ثم يمكن القول بأن فكرة الدولة في المجتمعات الطوطمية او الاقليمية اختلطت تماما بالدين باعتباره قانون هذه المجتمعات (٢٢) .

ومن الكتاب الذين اهتموا بدراسة العلاقة بين الدين ونشأة المجتمعات السياسية الاولى هو فريزر ، حيث يؤكد ان العبادة المشتركة او الجماعة كانت اهم من العوامل التي ربطت بين العائلات وبعضها وبين القبائل وبعضها . وان الديانة تطورت مع تطور العائلة الى قبيلة ، حيث تحولت

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

وقد تميز الفكر الاجتماعي والسياسي المصري القديم بالطابع الديني الذي انعكس على حضارة قدماء المصريين في صورة الاهرامات والمعابد ومراتب الشمس وغير ذلك من مظاهر الحياة المادية والتي تدل في الوقت نفسه على كثير من الجوانب الروحانية . كما انعكس هذا الطابع الديني ايضا على مفهوم المصريين القدماء للدولة وللحاكم ... ولأن المصري كان حريصا على ارضه مقدسا لها فقد نظر الملك باعتباره حامي له ولارضه من الغزو ، ومن ثم باعتباره ابنا لله او ممثلا له على الارض او من نسل الآلهة (٢٤) .

كما ان الديانة اليهودية نظرت الى الله على انه منشئ السلطة الملكية وأنه هو الذي ينتخب الملوك ومنهم السلطة وينتزعها منهم (٢٥) .

ولعل هذه الافكار قد انتقلت الى بعض مفكري اليونان فنجد أفلاطون مثلا يقول « الانسان هو الحيوان الاول والوحيد الذي اتخذ له الها وهو قريب للاله ومشاركة لها في صفاتها ، وقد بنى لها المعابد وقدس صورها » . وقد ذكر أفلاطون هذه العبارة في محاورة « بروتا جوارس » وهي تدل على بروز فكرة الاله في فلسفته ، وتشير الى ايمانه بأن الآلهة ترعى الدولة او المدينة — وقد ذكر في نفس المحورة ما يتضمن هذا المعنى حيث قال « وخشى الاله زوس أن يهلك التنازع الجنسي البشري كله . فيبعث الى الناس برسوله هرمس يحمل اليهم الهيبة والعدالة ، ويوصيهم بأن يتذمروا من نظام « المدينة » كما ان معنى الفلسفة بائناها « التشبيه » بالاله بحسب الطاقة الانسانية » .

كما أن نظرية المثل الانجلاطونية مفعمة بالروحانيات ، فتضمنت ان وجود كل الاشياء راجع الى مثال الكمال الذي قضى الله ان تتمثل به هذه الاشياء وتتوجه اليه وهذه النظرية هي محور الفلسفة الانجلاطونية ، لدرجة ان تعامل انجلاطون اشتهرت في تاريخ الفلسفة باسم « المثالية » لانه كان يرى ان المثال هو النموذج الاصلي لكل شيء وكل وضع وكل تصور ، حتى الدولة المثالية انما تعنى أن الدولة حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الارض ويعيش بين الناس (٢٦) .

ورغم هذه الاشارات في الفكر السياسي في العصور القديمة والتي تلمح بصور غير مباشرة الى دور الارادة الالهية في الدولة الا ان الغالب على الفكر السياسي الاغريقي والروماني هو عدم الاعتقاد في الدولة التبوقاطية التي ترتكز على نظرية النشأة المقدسة ، بمعنى ان الله هو الذى خلق الدولة ،

بل كانوا يؤمنون بنشأة الدولة على أساس حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون . ولعل أشهر مفكري الرومان الذين أنكروا صراحة دور الإرادة الالهية بالنسبة للظواهر الطبيعية ذاتها ، هو لوكريشيوس Lucretius (٩٩ — ٥٥ ق . م ) الذي احتوت أحدي فصائره بعنوان في طبيعة الأشياء In the nature of things كثيراً من التحليل للظواهر الطبيعية وكان هدفه هو إثبات أن كل ما يحدث في الطبيعة ليس نتيجة للمعجزات أو أي تدخل الهي ، وأن التفسير الصحيح للطبيعة يخلص الإنسان من التفكير الديني وما يقوم نتيجة لذلك من تعلق بما وراء الطبيعة . ويمثل لوكريشيوس بذلك بأن النار يمكن أن تفسر بأنها قد حدثت نتيجة لتأثير حرارة الشمس في العشب أو نتيجة لاحتكاك بعض الأشجار ببعضها أثناء العاصفة ولكنها ليست هبة من الآلهة بروميثيوس الله النار أو أي الله آخر .

وتعكس آراء لوكريشيوس أثر الفلسفة الإبيقورية — نسبة إلى المدرسة الإبيقورية التي أسسها أبيقور (٣٢١ — ٢٨٠ ق . م ) — في الفكر الروماني . ولكن كان للفلسفة الرواقية أثر كبير على عدد من مفكري الرومان وفلسفته في نفس الوقت . ولا يخفى اختلاف الإبيقوريين مع الرواقيين حول أصل نشأة المجتمع أو الدولة ، فالدولة عند الإبيقوريين جاءت نتيجة التماقד ، أما عند الرواقيين فإن أساس نشأتها ذو طابع روحاني . والإبيقوريين حينما تمسكوا بالعقل والمنطق ابتدعوا بذلك عن النزعة الدينية ، بل دعوا إلى احتجاء الدين لأنهم يقومون على التسليم أكثر من قيامه على العقل . أما الرواقيين فقد دعوا إلى الرزد والتتشسف ، وكتبوا الانفعالات العاطفية وغير الأخلاقية ، وكان الرواقى يؤمن ايماناً قوياً بقدرة مدبر الكون ويشعر أن حياته رسالة أرسندها إليه الآلهة كما يسند القائد عملاً إلى جنوده . وطالما استعملوا في هذا المعنى استعارة شبهاً بها الحياة بمسرح يقوم عليه الناس بدور الممثلين . وواجب كل إنسان أن يلعب بمهارة الدور الذي خلق له مهما كان هذا الدور . ولعل هذه الدعوة من جانب الإبيقوريين جعلت فلسفتهم أكثر انتشاراً بين الرومان بسبب ما عانوه من حياة مليئة باللذات والشهوات وما نجم عنها من شرور . ويمثل هذا الاتجاه الرواقى عند الرومان خطيبهم شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م ) وسينيكا وزير الإمبراطور نيرون (٤ ق . م — ٦٥ م ) وماركوس أوريليوس الإمبراطور الروماني (١١١ — ١٨٠ م ) (٢٧) .

ولعل أعظم ما أسمهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو صياغته لنظرية الرواقيين في القانون الطبيعي . فانتقلت هذه الصياغة إلى المشرعين الرومان ثم إلى آباء الكنيسة . وما يهمنا من هذه النظرية في هذا المقام هو أن القانون الطبيعي ينبع من واقع حكم العناية الالهية للعالم كله ، كما ينبع من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر ، تلك الطبيعة تجعل الجنس البشري أدنى ما يكون من الله ولن يكون للناس جميعاً إلا سيد واحد وحاكم واحد . هو الله مشرع هذا القانون الخالد ومفسره وراعيه (٢٨) .

اما سيسيكا وماركوس أوريليوس فقد تأثر بالفلسفة الرواقية وانطوت اتجاهاتهما على عقيدة دينية أصيلة عميقة ت نحو إلى اطالة التأمل في الحياة

الروحية والتفرقة بين المطالب الدينية والروحية ، وانه يتعين على الروح ان تكفي عبء الجسد . وكان هذا المفهوم هو مانشأته فيه المسيحية وترعرعت في ظله . وقد افضى هذا التشابه في العصور القديمة الى اصطدام طائفة من الخطابات المزيفة التي قيل بتبادلها بين سينيكا والقديس بولس (١٠ - ٤٠م) .

ورغم هذه الاتجاهات الرواقية الدينية الأخلاقية في الفكر السياسي الروماني ، الا ان فكرة السلطة السياسية كانت اهم من السلطة الدينية عندهم . وبظهور الديانة المسيحية بدات تسلط الاوضاء على مفهوم النشأة المقدسة للدولة .

وعومما ، فان آباء الكنيسة كانوا متتفقين الى حد كبير مع شيشرون وسينيكا فيما يتصل بالقانون الطبيعي ، وان فكرة الوحدة الالهية المسيحية لم تكن تتعارض مع فكرة ان القانون الطبيعي هو بدوره قانون الهي . ولكن يبدو ان الفارق الجوهرى بين الوثنى والمسيحى في ظل الامبراطورية الرومانية هو ان الوثنى لم يكن يواجه مشكلة انقسام او ازدواج الولاء مثل المسيحى . فالوثنى كانت واجباته الدينية والدنيوية تتبع وتصب في الدولة ممثلة في شخص الامبراطور الذى كان مصدر السلطة الدينية العليا والقدسية الالهية في نفس الوقت . أما المسيحى فكان مطالبًا بأن يرضخ لتعاليم السيد المسيح « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وكان يعني هذا استقلال الكنيسة عن الدولة ، وكان المفروض ان يكفل هذا الاستقلال تعاونهما المشترك باعتبارهما هيئتين جاءتا بأمر الله لحكم الحياة البشرية في هذا العالم وفي العالم الآخر ، ومن ثم لن يكون تعارض بينهما ، بل ستظل هناك حاجة مستمرة الى معونة كل منهما للأخر رغم انفراد كل منهما بشؤونها الخاصة . ولكن كان لابد وأن تتشعب خلافات بين الكنيسة والدولة بسبب تداخل الأمور الدينية مع الأمور الدنيوية .

ويمكن ادراك اتجاهات المفكرين حول علاقة الكنيسة بالدولة سواء من رجال الكنيسة او من غير رجالها — اذا ما اطلعنا على أفكار القديس امبروز (النصف الثاني من القرن الرابع ) والقديس اوغسطين (٤٣٠ - ٣٥٤م) والقديس جريجوري (النصف الثاني من القرن السادس ) وجون سالسبرى (١١١٥ - ١١٨٠م) وتوماس اكونياس (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) وماسيليو دي بادو (١٢٧٠ - ١٣٤٢م) ودانتي (١٢٥٦ - ١٣٢١م) . وما يهمنا في هذا المقام هو موقف المسيحيين من نشأة الدولة ولعل توماس اكونياس قد عبر في هذه الفكرة حينما شبه تأسيس الدولة والحكم فيها وتحطيم الدين وبناء القلاع واقامة الأسواق ورعاية التربية بالعنانية الالهية التي يخلق بها الله البشر ويدبر أمورهم (٣٩) .

اما الاسلام الذي ظهر في القرن السابع الميلادي ، فقد انتشرت بانتشاره في بلاد تبعد كثيراً من منبع دعوته ما جاء به من آراء ومبادئ اجتماعية وردت في القرآن والاحاديث النبوية وآراء الفقهاء المسلمين من الفرق الاسلامية المختلفة ومن بين هذه الآراء الاجتماعية ما يتصل بفكرة نشأة المجتمع السياسي او الدولة .

وإذا كان قد عرض للمسيحية موضوع الفصل بين الدين والدولة « دع ما لقيصر لقىصر وما لله لله » — وثارت حول هذا الموضوع العديد من المشاكل بين ممثلي الدولة وممثلي الدين أو بين السلطتين الدينية والزمنية ، فان مثل هذا الموضوع لم يثر في الإسلام ، حيث لم تنشأ أمام الرسول عليه السلام مشكلة الاختيار بين الله وقىصر ، ففي الإسلام لا يوجد قىصر بل يوجد الله وحده(٤٠) . ورغم أن الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي هو نشأة الدولة بسبب حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، الا أن الصورة المتألية للدولة تظل هي الدولة الدينية ، ولعل مفكرو الإسلام وفلسفته قد استشهدوا على فكرة الدولة الدينية وتأكيد علاقة الدين بالملك بما قاله ملك الفرس أردشير بن بايكان في وصيته بأن « الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما الا بالآخر » ، وذلك ان الدين اس الملك والملك حارسه ، فما لا اس له مهدوم ، وما لا حافظ له ضائع ، ولابد للملك من اس ، ولابد للدين من حارس »(٤١) . وقد دفع هذا الاستشهاد بعض المستشرقين الى القول بأن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تأخي الدين والدولة كان هو النهج الواضح في الفكر الإسلامي منذ عهد الدولة العباسية(٤٢) . ويقال بأن هذه النظرية انتقلت الى البيئة الإسلامية من خلال كتابات ابن المقفع التي احتوت على معظم الفكر الفارسي(٤٣) . وفي تصورنا ان الدين والدولة بالنسبة للروح العربية — بمعناها الاعم — لا ينفصلان . والاسلام ، باعتباره المعبير الاعظم عن الروح العربية الحقيقة لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لابد اذا شاعت ان تكون كاملة ان تجمع بين كلا الجانبيين ، ولذا اشتغلت على جانبين : احدهما سياسي والآخر ديني روحاني ، بمعنى أنها رسالة سياسية وروحية تتحقق فيها خاصية التوحيد بين الدين والدولة تحقيقا كاملا . ومن ثم ، فان مفكري الاسلام وفلسفته حينما يرون ان الدين والدولة اخوان توأمان . وان الدين هو الاخ المقدم ، وان الملك او الدولة هو الاخ المؤخر او العارض ، وان الدين هو الأساس وأن الملك حارس الدين ، فلا يعني هذا انهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفة الفارسية او غيرها بقدر ما يدل على انهم تأثروا بالروح العربية كما عبر عنها الدين الاسلامي بتفضيله الحياة الآخرة على الحياة الأولى ، مع الرابط بينهما وجعل الحياة الدنيا سبيلا للحياة الآخرة ، ومن ثم فان اقتباسهم من الفلسفات الأجنبية ، ثم على سبيل الاستشهاد ، وتأكيد مفهومهم لأمور معينة(٤٤) .

#### ٤ — العقد ونشأة الدولة :

فكرة العقد الاجتماعي تعنى ان الدولة نشأت نشأة صناعية لا نشأة طبيعية ومعنى هذه الفكرة ببساطة ان الاجتماع البشري او المجتمع السياسي لا ينشأ بسبب غريزة الانسان الطبيعية و حاجته للجتماع والتعاون . وهذه الفكرة تفترض بالضرورة حالتين للبشر :

(١) حالة ما قبل العقد اي قبل ظهور المجتمع السياسي ، وهي تلك الحالة التي اطلق عليها المفكرون « الحالة الطبيعية » او حالة الفطرة ، او « العصر الذهبي » .

(ب) حالة ما بعد العقد أي ظهور المجتمع السياسي وفيها ظهرت السلطة السياسية وانقسم افراد المجتمع الى فئتين : احدهما حاكمة والآخرى محكومة .

و فكرة العقد الاجتماعي ترجع الى العصور القديمة . فقد اجمع المفكرون الهنود القدماء بثلا على وجود حالة طبيعية عاش فيها الافراد قبل ظهور المجتمع السياسي او السلطة السياسية . وقد اختلفوا في وصف هذه الحالة الطبيعية . فمنهم من رأى انها كانت حالة خير ووئام ومنهم صورها على أنها حالة شرور وآثام ، ومنهم من تصور مخلوقات هذه الحالة على هيئة مخلوقات شبيهة بالله او نصف مقدسا ، وقد افضت هذه الحالة — بغض النظر عن كنهها — الى وقوع البشر في الخطيبة التي لم يكن هناك مناص لتفادي آثارها الضارة من تكوين المجتمع السياسي وابرام عقد بين الافراد وبين الحاكم (٤٥) .

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

وقد رأى الإبيقوريون ان كل انسان يرغب في تحقيق سعادته الفردية الخاصة وان الخير شعور يستمتع به الانسان بينه وبين نفسه . وأن التنظيمات الاجتماعية انما تبرر بشيء واحد وهو أنها مناط تحقيق اكبر قدر من الخير الخاص . وعليه فلا تنشأ الدول الا ل توفير الطمأنينة ومنع عدوان الغير . فالناس جميعاً اثنين وكل فرد مهتم من جانب اثنان الآخرين . ولذا يبرم الناس اتفاقاً ضمنياً بموجبه يتهدى كل فرد بآلا يلحق بالآخرين الاذى او الضرر ، وأن يحترم حقوق غيره حتى يحترم الغير حقوقه . وعلى هذا الاساس تنشأ الدولة والقانون في صورة تعاقدي يسهل التعامل بين الناس ، وإذا ما انتهى وجود مثل هذا العقد انتهى وجود العدالة .

ويمكن القول بأن فلسفة الإبيقوريين الاجتماعية ارجعت اصل المنظمات الإنسانية عموماً الى عقل الانسان دون تدخل عقل سواه ولعل ابيقور قد استعار من أبناذقليس نظريته التي تذكرنا بالأراء الحديثة حول موضوع الانتخاب الطبيعي ، فالانسان غير مجبول بفطرته أو غريزته على الاجتماع ، وليس هناك من حافز لا سعيه الدائم لتحقيق سعادته الفردية . وما يؤكد ذلك ، انه يعيش في العصور الساحتة هائماً وحيداً ينشد الملوى في الكهوف ويكافح لحماية نفسه من الوحوش . والمدينة أو المدنية كانت وليدة قوى الانسان الطبيعية ، ولولدة اعمال العقل في نطاق الظروف التي هيأتها البيئة الطبيعية .

ولا مرأء في ان اكتشاف الجوانب المحتملة لنظرية الإبيقوريين حول التطور الاجتماعي لم يتم الا في العصور الحديثة حينما ظهرت الفلسفة السياسية القائمة على الانانية الخالصة والتعاقد ، لدرجة ان فلسفة هوبرز من حيث المادية التي تستند اليها ، ومن حيث ارجاعها كافة الدوافع البشرية الى المصلحة الذاتية ، ومن حيث اقامتها الدولة على أساس من الحاجة الى الامن لتشبه تماماً فلسفة الإبيقوريين (٤٦) .

وقبل التعرض لفلسفة العقد الاجتماعي كأساس لنشأة الدولة في العصور الحديثة نود الاشارة الى بعض أصداء فكرة العقد عند الرومان وفي العصور الوسطى لاسيما في الفكر المسيحي وفي النظام القطاعي .

فبالنسبة للرومان نجد أنه من بين الأفكار التي ظهرت وتبورت فيما بين القرنين الثاني والحادي ، فكرة استقاذ النظم القانونية والسياسية للمجتمع على موافقة الشعب ، لأن الفرد أصبح في نظر الفلسفة الرومانية هو محور التفكير القانوني وأنه شخص قانوني له حقوق يجب حمايتها من الأشخاص الآخرين . وهذه الفكرة هي التي تطور على أساسها القانون الروماني . ورغم أن الرومان – كما ذكرنا من قبل – قد اعتنقوا الرأي القائل بالنشأة الطبيعية للدولة كما اعتنقه اليونان الا أنهم كانوا نظرية تعاقدية لا لتبرير نشأة الدولة بل لتبرير نقل السلطة من الشعب الى الحاكم ، او ان هذه النظرية التعاقدية كانت من قبيل ما يمكن أن نسميه عقداً حكومياً .

كما أن فكرة العصر الذهبي – التي هي امر بديهي بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعي كان لها صدى في الفكر الروماني . فنجد سينيكا ( القرن الأول الميلادي ) ينظر بتعظيم الى العصر الذهبي للإنسانية ، وهو العصر الذي سبق في نظره المدنية والحضارة . فقد وصف سينيكا تلك الحالة الطبيعية الفطرية الساذجة بأوصاف لا تقل حماسة عن اوصاف روسو ( القرن الثامن عشر ) لهذه الحالة الطبيعية . فيرى سينيكا أن الإنسان قد تميز في ذلك العصر الذهبي بالسعادة والبراءة وحب الحياة الوسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة ومظاهرها . ولم يكن الناس في ذلك العصر قد اكتشفوا حافزى « الطمع » و « الملكية الفردية » والواقع ان هذه الحوافز هي التي قبضت على ظهورهم البائعي ، فتحولوا نحو البحث عن تحقيق منافعهم الشخصية ، فظهرت الحاجة الى ضرورة وجود حكومة او قانون بعد ان كانوا يمثلون لا وامر اكثر رجالهم قدرة واعظمهم حكمة ، فتحول الحكام الى طفاة بعد ان كانوا بعيدين تماماً عن التماس تحقيق مآرب شخصية في العصر الذهبي .

وفي المسيحية ، قد نجد صدى لأفكار سينيكا عن الحالة الطبيعية او العصر الذهبي يمكن ان نستوحياها من حياة الظهر البذائية وقصة الخطيئة الإنسانية وهي وقوط آدم وحواء الى الأرض . ولا شك ان أفكار رجال الديانة المسيحية كانت مشبعة بالرهن وقرن الفقر بالعفة والظهر وتفضيل الحياة الآخرة وحياة الرهبنة على الحياة الدنيا .

وفي المسيحية ظهرت ايضاً فكرة العقد في صور متعددة . فالبعض يقرر ان العقد بين الله والشعب للمحافظة على العقيدة الحقة ، في حين يرى بعض آخر أنه عقد بين الله والحاكم . وقد انقسم الرأي الأخير الى نظريتين : الاولى هي نظرية الحق الالهي المباشر ، والثانية هي نظرية الحق الالهي غير المباشر . وهنا تتدخل فكرة العقد الاجتماعي وفكرة العقد الحكومي وفكرة الارادة الالهية التي سبق أن تعرضنا لها بالتفصيل من قبل .

ومن جهة أخرى ، نجد أن النظام الاقطاعي كان يعتمد على فكرة العقد أيضاً ولو تأملنا النظام الاقطاعي لاتفقنا مع فينوجرادوف Vinogradoff في قوله إن الأنظمة الاقطاعية سادت العصور الوسطى كما سادت دولة المدينة العصور القديمة .. ولكن يصعب تحديد معنى واحداً دقيقاً لنظام الاقطاع وذلك لأنه تضمن أنظمة عديدة متشعبية ومتباعدة من جانب . ولأنه تطور واحد الواناً خاصة في أزمنة وأماكن مختلفة . ورغم هذا القول ، إلا أنه من المؤيد أن نظام الاقطاعية كان هو النظام المكن الوحيد في مرحلة ما بعد تلك وانهيار امبراطورية الفرنجة وحالة الفوضى التي عمت أوروبا . ولم يكن في الامكان أمام البشر في أوروبا إلا أن يعيشوا في مساحة صغيرة من الأرض تكفي زراعتها في نهاية حالة الاكتفاء الذاتي لهم وعرفت هذه المساحة بالاقطاعية . ومن ثم نشأ المجتمع السياسي الاقطاعي في صورة تعاقد بين المالك الصغير من جانب والنبليل من جانب آخر ، وفي صورة تعاقد بين الملك أو الأسقف من جانب وبين النبليل من جانب آخر . والشكل الأول للعقد — من أسفل إلى أعلى — ظهر كان مالك الأرض الصغير الضعيف في حاجة لن يتولى حمايته ، فتنازل عن ملكية أرضه لمن يتولى حمايته — أي النبليل — وتحول إلى مستأجر يؤدي إيجار الأرض لمن يحميه في شكل خدمات — أو سلع — والشكل الثاني من العقد — من أعلى إلى أسفل — ثم حينما وجد المالك أنه عاجز عن استغلال أرضه ، ومن ثم اضطر إلى منحها إلى مستأجر — هذا النبليل أيضاً — مقابل خدمات معينة أو إيجار يؤديه للملك أو للأسقف ، وفي الحالتين كانت العلاقة أكثر شبهاً بعقد بين الطرفين يحتفظ كل منهما فيه بمصالحة الخاصة ، ويتعاونان لفائدة المتأذلة . وقد ترتبت على هذا التعاقد بالتراتمات متبادلة على الدوام بين السيد وتابعه ولم يكن هذا التبادل متساوياً تماماً منذ كان التابع مدينًا بواجبات الأخلاص والطاعة وهي الواجبات التي لم يكن يشاركه السيد فيها . وكان التابع مدينًا بواجبات أخرى أكثر تحديداً كالخدمة العسكرية والخدمة في بلاط السيد ، ودفع مبالغ متعددة في أوقات معينة ، والتراكم الوريث بأن يخلف مورثه في استئجار الأرض . حتى المحاكم الاقطاعية كانت هي المنوطبة بها الفصل في المشاكل والمنازعات التي تقوم بين طرف التعاقد بقصد طرف التعاقد بقصد هذه العلاقة التعاقدية (٤٧) .

ولعل أول من تعمق في دراسة فكر العقد الاجتماعي كأصل لنشأة الدولة هو الفلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٦٧٩ - ٥٨٨) الذي بدأ حقبة هامة في تاريخ الفكر السياسي تضم مجموعة من أشهر المفكرين السياسيين مثل جون لوك في القرن السابع عشر ، وروسو وبنتام وهيومن في القرن الثامن عشر ، وجون ستويارت مل في القرن التاسع عشر ، وقد تميزت هذه الحقبة بنظرية جديدة قامت على قضية رئيسية مؤداها أن المجتمع الإنساني مجتمع أنيق من الإرادة الإنسانية . فالاجتماع بين الناس ثمرة ارتباط ارادى بينهم لتكوين مجتمع توزع فيه الحقوق والواجبات وتحقق فيه العدالة . وعلى هذا لا تكون هذه الحقوق والواجبات منزلة من السماء ، بل تعكس طبيعة المجتمع القائم بالفعل ويرتضيها الناس بمحض ارادتهم . وهذا يعني أن الدولة أشبه بجمائز مادي يديره الإنسان بقدرته ومهارته ، وقد أنتج الإنسان هذا الجماز

لتخريره من أجل تحقيق أغراضه وضمان حياته ورخاته وسعادته الشاملة (٤٨) .

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

فهو يرى ان اشد الاجسام تعقيدا هو ذلك الجسم الاصطناعي الذي يدعى المجتمع او الدولة . ولكن كيف نشأ هذا الجسم الاصطناعي عند هذا الفيلسوف .

يبدأ هوبز بوصف الطبيعة البشرية ، غيرى ان الانسان — باعتبار مجسما حيا — مدفوع غريزيا الى المحافظة على حيويته او زيادتها . فالمحافظة على الذات هي المبدأ الفسيولوجي الكامن وراء كل سلوك . والخير هو ما يؤدي الى تتحقق هذا المبدأ ، والشر هو كل ما يؤدي الى عدم تتحققه ، ولما كانت كل درجة من الدرجات المحافظة على الذات او الامن تقتضي ضرورة توفير ما يضمن تحقيقها ، فقد ارتبطت الرغبة في الامن والرغبة في القوة . وقد عبر هوبز عن هذا المعنى في كتابه «*التين*» او «*الفول*» او «*الحش*» Leviathan الذي وضعه سنة ١٦٥١ بقوله «انى اجعل من رغبة دائمة لا تستقر في القوة بعد القوة ، وهي رغبة لا تهدى ولا تتوقف الا بالموت ، ميلا عاما لدى البشر جميعا . وليس السبب في هذا دائمًا ان الانسان يأمل في قدر من السرور اكثر مما بلغه ، او انه لا يمكن ان يقنع بسلطنة اكبر اعتدالا ، ولكنه لانه لا يستطيع ضمان ما يملكه الان من القوة ووسائل المعيشة الطيبة الا بالاستحواذ على المزيد منها»(٤٩) . والرغبة في تحصيل القوة عند هوبز لا تقف عند حد القوة المحسوسة او المادية ، وهي ما يطلق عليها «*الكتب*» بل تنطوي ايضا على القوة غير المحسوسة او المعنوية وهي ما يطلق عليها «*المجد*» ومن ثم فنحاجة الانسان في تحصيل القوة قد تعنى الثروة او المركز او الجاه او النفوذ ... الخ .

ومن هذا المنطلق للطبيعة البشرية يصف هوبز حالة الفطرة الأولى بأنها حالة دائمة من التنازع والتنافر والتربص والتوجس ، نظرا لأن الأفراد يختلفون في الرغبات والأهواء بسبب تباينهم في القوة والذكاء . ومن ثم فالحالة الطبيعية وكانت هي «*حرب كل انسان ضد كل انسان*» او «*حرب الجميع ضد الجميع*» كان الانسان في هذه الحالة الطبيعية لا يعدو كونه ذئبا على أخيه الانسان ومن ثم لم تكن توجد في هذه الحالة اي مظهر من ظاهر الحياة المتمدنة ، فلا صناعة ولا ملاحة ولا تجارة ولا اي نشاط انساني آخر(٥٠) . ولم يكن هناك حق ولا باطل ولا ظلم ولا عدل ، انما قوة وعنف وكراهة وعقم وحياة بهميشة قصيرة . ولم ينظر هوبز للانسان في الحالة الطبيعية كموجود أخلاقي ، بل نظر اليه باعتباره موجودا لا اخلاقيا . وهو في هذا يتفق مع ما كياغيللى .

وإذا كانت الانانية والهوى والرغبة في المحافظة على الذات هي دوافع الإنسان في هذه الحالة ، فإن الصراع بين الناس سيعرض هذه الأهداف للخطر لا محالة ، ولذا فإن الإنسان لابد وأن يعمل « العقل » من أجل التوفيق بين رغبته في المحافظة على أنه ورغبات الآخرين في المحافظة على أنهم ، والتي تتناقض مع رغبته . فالعقل يعلم الناس أنن إن يسارعوا بالوصول إلى حل ينافق طبيعتهم الشريرة ، فهو بمثابة قوة تنظيمية ، أو بعد نظر في حساب العواقب ، وهو الذي يمكن أن يوجه أفعال الإنسان توجيهها ذكيا نحو تحقيق غاية المحافظة على الذات . وإذا كانت « الرغبة » هي التي تدفع الإنسان إلى البقاء في « الحالة الطبيعية » فإن العقل هو الذي يدفعه للخروج من هذه الحالة إلى « الحالة الاجتماعية » التي فيها يمكن من المحافظة على ذاته دون أن يعمل ما فيه دمار نفسه . ويتوقف الانتقال من حالة العزلة والوحشية إلى حالة الاجتماع والتحضر على قوة العقل التنظيمية فليس أمام الإنسان الا احد طريقين : الأولى هو التمتع بحريرته المطلقة والاعتماد على قوته وطاقته وحده . والثانى هو تحالفه مع الآخرين على أساس تنازله عن جزء من حريرته وخضوعه واقتارنه لسلطة واحدة ، عامة تكفل لهم جميعا تحقيق منافعهم في إطار النظام والأمن والعدالة والسلام .

وعند هوبيز أن التعاقد بين الأفراد هو الذي ينقلهم من حالة النظرية الى الحالة الاجتماعية . وبطبيعة الحال لا يستطيع المرء أن يحقق نفسه وسلمه دون أن يسمح له الآخرون بذلك ، وإن يسمحوا له بذلك إلا اذا سمح للآخرين بتحقيق منافعهم وسلمتهم . وتحقيق ذلك لا يتم إلا في مناخ من السلام والتعاون بدلا من العنف والمنافسة ، وهذا يتطلب الثقة المتبادلة بين الأفراد . فينبغي على الإنسان أن يكون راغبا في السلام وفي الدفاع عن نفسه حين يكون الآخرون كذلك أيضا وبقدر ما يراه لازما ، وإن يكون مستعدا لقبول ذلك القدر من الحرية ازاء الغير الذي يسمح به للآخرين ازاءه . فالشرط الرئيسي للمجتمع هو الثقة المتبادلة والوفاء بالمعهود . ويدون هذا الشرط لا يمكن التأك من الاتجار والأداء . وهكذا يتكون الكيان المصطنع « المجتمع » أو « الدولة » كجهاز يعبر عن حقيقة أن أفراد البشر يجدون من مصلحة كل منهم انه أمر ضروري اذا ارادوا تحقيق مصالحهم الذاتية في سلام . ومن ثم تنازل كل فرد بموجب العقد الذي ابرم بين الأفراد ، عن استخدام « قوته الطبيعية » في تحقيق مأربه ، وإن يخضع للدولة – أو للمحاكم – التي تكفل له تحقيقها بما لا يتعارض مع مأرب الآخرين – وقد صور هوبيز صيغة تنازل الفرد كما يلى : « أني أخول وانتازل عن حقى في أن أحكم نفسي ، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال ، بشرط أن تتخلى له عن حقك وإن تخوله ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها ... هذا هو جيل الوحش العظيم ، أو الأخرى – على سبيل المزيد من الاحترام في القول – جيل ذلك الاله الخالد بسلامنا ودفعنا »<sup>(٥)</sup> .

وتجرد الاشارة الى أن العقد عند توماس هوبيز انشأ دفعه واحدة المجتمع والدولة والحكومة والقانون والأخلاق والسلطة .. وكل محاولة للتمييز بين المجتمع والدولة والحكومة لن تكون ذا جدوى – فإذا لم تكن هناك

حكومة — فرداً كان أو مجموعة من الأفراد قادرين على تنفيذ ارادتهم — فلن تكون هناك دولة ولا مجتمع بل حشد من الناس « بغير رأس » ويستتبع ذلك أيضاً عدم جدوى التمييز بين القانون والأخلاق ، لأنه ليس للمجتمع سوى صوت واحد وارادة واحدة هي ارادة الحكم الذي بدونه لا يكون القانون ولا يكون المجتمع ولا تكون الدولة ولا تكون الأخلاق(٥٢) .

ويتفق مع هوبز الكاتب الهولندي باروك ( بنديكتس ) دي سبينوزا ( ١٦٣٢ — ١٦٧٧ ) في وصفه لمرحلة الغوضى أو الحالة الفطرية التي كانت تسبق الحالة الاجتماعية . ويتفق معه أيضاً في أن المجتمع قام على أساس نفعي يتمثل في التعاقد . ولكن العقد عند سبينوزا ثم بين الأفراد من جانب وحacam معين يتمتع بقدر من السلطان من جانب آخر(٥٣) .

ويتفق مع كل من هوبز وسبينوزا الفيلسوف الألماني إمانويل كانت ( ١٧٣٤ — ١٨٠٤ ) في أن الصراع بين الأفراد يحدث نتيجة لعدم اجتماعية الإنسان بطبيعة ، وأن الفضل في التقدم يرجع إلى هذه الخاصية ، لأن الإنسان لو كان قد نشأ اجتماعياً لبقى على حالته البدائية دون تطور . فقد وجد الإنسان أن الصراع يجب أن تكون له حدود وأن يكون خاصعاً لعدد من القواعد والعادات والقوانين وبذلك نشأ المجتمع المدنى — ويطبق « كانت » فكرة عدم اجتماعية الإنسان في حالة الفطرة على المجتمع الدولي في عهده . فكل دولة أو ولاية تفترض لنفسها حرية مطلقة في علاقتها مع الدول أو الولايات الأخرى ، كما نجد أن كل دولة تتوقع دائمًا الشر من الأخرى . وهذا ينطبق على الحالة التي أجبرت الأفراد من قبل على تنظيم اتحاد مدنى يخضع للقانون . وعلى ذلك فالتأريخ في رأى « كانت » — يتجه بالأمم والدول كما اتجه بالأفراد من قبل إلى التخلص من الحالة الطبيعية للمجتمعات الإنسانية والتي التعاقد بينها لحفظ السلام ، وأن كل معنى أو حركة للتاريخ إن هي إلا اتجاه نحو وضع حد أو تقييد القتال والاعتداء وتوسيع مستمر لرقعة السلام(٥٤) .

وعلى نقىض هوبز وسبينوزا وكانت ، فيما يتعلق بوصف حالة الفطرة الأولى نجد الفيلسوف جون لوك ( ١٦٢٢ — ١٧٠٤ ) يصفها بأنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، يسودها حسن النية والتعاون المتبادل والمحافظة المتبادلة على الذات . أنها حالة تميز بحرية تامة تساعد على حفظ الحياة والممتلكات ، لا يفدها إلا قانون الطبيعة كما تميزت أيضاً بالمساواة في الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز عن الآخرين في التمتع بقدر أكبر من هذه الحقوق(٥٥) . إن قانون الطبيعة يهيء عتاداً كاملاً من حقوق الإنسان وواجباته . ولكن عيب الحالـة الطبيعـية هو أنها لا تشتمـل على تنـظيم مثل القـضاء والـقانون الـوضـعي والـعقوـبات المـحدـدة ، اذـ في حالـة الطـبـيعـة يـجب عـلـى كلـ انسـان أـن يـحمـي مـلكـيـته بـأـفـضـل مـا يـقـدر عـلـىـه ، وـلـكـ حقـه فـيـما يـمـلك وـوـاجـبه فيـ اـحـترـام ماـ يـمـلكـه آخرـهـ حقـانـ كـامـلـانـ قدـ أـكـلـهـماـ فـيـ ظـلـ حـكـمـ(٥٦) . وـقدـ عـبـرـ « لـوكـ » عـنـ الحالـةـ الطـبـيعـةـ وـضـرـورـةـ اـبـرـامـ العـقـدـ لـاقـامـةـ المـجـتمـعـ السـيـاسـيـ فـيـ كتابـهـ «ـ الحـكـمـ المـدـنـيـ » بـقولـهـ «ـ لـاـ كـانـ اـنـسـانـ يـولـدـ ، كـمـ اـبـتـنـاـ أـغـلـاهـ ، وـالـحـرـيـةـ التـامـةـ وـالـتمـتعـ بـجـمـيعـ حـقـوقـ السـنـةـ الطـبـيعـةـ وـمـيـزـاتـهـ ، دونـ قـيـدـ اوـ شـرـطـ مـنـ سـمـاتـهـ،

شيئمة اي انسان او جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه او على حياته وحريته وارضه – ودفع عدوان الآخرين واذاهم اولا ، والحكم في كل خرق لتلك السنة . وازوال العقوبات التي يستحقها المجرم في اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التي تستحق عنده مثل تلك العقوبة لفظاعتها – ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي او استمراره ما لم يسند اليه وحدة سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع ، فليس من مجتمع سياسي الا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة تنازلا تاما شرط ان لا يحال بينه وبين اللجوء الى القانون الذي تقره تلك الجماعة . واذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين افراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية ، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها ، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي اقرها القانون . ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش ، فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما وبوسعها البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، فانما يعيشون معا في مجتمع مدنى . أما الذين لاملاذ عام لهم على الأرض فهم لا يزالون في الطور الطبيعي ، لأن كلاب منهم الحكم والجلاد في كل ما يعنده من شئون . وذلك شأن الطور الطبيعي التام . وهكذا ، فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتدخل كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه ، ويتنازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي او مدنى ، وهو ما يحدث كلما تأبى عدد من البشر ما يرحو على الطور الطبيعي في مجتمع واحد ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة .. وهذا ما يخرج الناس من الطور الطبيعي الى طور الدولة التي يقوم على راسها حاكم يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات .. فإذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلوذون بها فهم ما يزالون على الطور الطبيعي مهما كانت طبيعة اجتماعهم او نوعه<sup>(٥٧)</sup> .

وبعد ان يصور « لوک » حالة الطبيعة كحالة يسودها السلام والمعونة المتبادلة وبعد ان يعرف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية ، اي باعتبارها سابقة حتى على المجتمع ينتقل ليستمد المجتمع المدنى من رضا اعضائه ، اذ يجب ان يكون الرضا نابعا من كل فرد على حدة ( اي عقد بالاجماع ) لأن السلطة المدنية لا يمكن ان يكون لها حق الا اذا استمدته مما لكل انسان من حق فردى في حماية نفسه وملكيته . والسلطة التشريعية والتنفيذية التي يستخدمها الحكم لحماية الملكية ليست سوى سلطة كل انسان عهد بها الى المجتمع لحماية حقوقه الطبيعية بصورة افضل من قيامه بذلك بنفسه . وهذا هو العقد الاصلى الذى اتفق فيه الناس على الاتحاد فى مجتمع سياسي واحد هو كل ما عليه – او يجب او يكون عليه – الاتفاق بين الافراد الذين يدخلون في كونوثر او يقيمهونه<sup>(٥٨)</sup> .

وهكذا تعاقد الناس واتفقوا بارادتهم الحرية على تكوين مجتمع سياسي اي ان اتفاق الناس ، كما يقول « لوک » كان اتفاقا طوعيا على ان

« يتحدون في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة ، يسعدون فيه بما يملكون ويباينون فيه مما يقوض ذلك »<sup>(٥٩)</sup> . وفي هذا العقد لا يتنازل الناس عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ، بل على القدر اللازم لكتفالة الصالح العام فقط . ويظل باقي الحقوق الطبيعية كما هو في عهد المجتمع السياسي كتيد على حرية الحكم . ويجب أن يكون واضحًا أن التنازل تم للمجتمع لا للحاكم ، وذلك لسبب عدم وجود سلطة حامية في الحالة الطبيعية<sup>(٦٠)</sup> .

ويبدو « لوك » غامضًا فيما يتصل بمفهومه للعقد الأصلي ، فلم يوضح تماما هل تنشأ عن هذا العقد الدولة أو الحكومة ، رغم أنه لاشك يميز بين الدولة ( المجتمع ) وبين الحكومة حينما يقرر أن أي ثورة تطيح بالحكومة لا يترتب عليها حل المجتمع — ويستفاد من كتابات بعض المفكرين الأوروبيين الذين طوروا نظرية الإنقاق أن « لوك » يفترض عقدين :

أحدهما بين الأفراد ويؤدي إلى قيام المجتمع . والآخر بين المجتمع والحكومة<sup>(٦١)</sup> .

أما الفيلسوف روسو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) فقط نظر إلى حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والذنب ما هي إلا سمات المجتمع المتحضر . وفي حالة الطبيعة الأولى لم يكن هناك استغلال للفضيلة ، ولم يظهر ذلك إلا بظهور المجتمع المدني . فالإنسان الأول كان يعيش منعزلا في الغابة هائلا سعيدا ، ولم يعرف القيد ولا الحواجز ، وكان يتصرف بتنقائية ، ولقد علمته الطبيعة كل ما يريد أن يتعلمه ، ومنحته كل ما يريد أن يمتلك أو يستخدم دون أن يكون في حاجة إلى معاونة الآخرين . ولم يكن جبانا يخشى كل قوة حوله كما ذهب « مونتسكيو » ولم يكن وحشا أنانيا يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك « هوبيز » فلم تظهر الحرب ولم يظهر الخوف إلا في المجتمع المدني — ولم يكن الإنسان الأول في حاجة إلى التفكير أو العقل ، وقد عبر « روسو » عن ذلك بقوله « أكاد أجرؤ على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة ، وأن الإنسان الذي يفكر مخلوق فاسد »<sup>(٦٢)</sup> . وكان من المحتمل أن يبقى الإنسان على حالته الأولى ، حالة الحيوان الغريزي ، لولا مجموعة من الأسباب تأبب جميعها على ظروف عيش الإنسان ، فتحولت حياته من الطور الطبيعي إلى الطور الاجتماعي . ويمكن أن نجمل هذه الأسباب في : الملكية ، والظروف الطبيعية ، والعوامل الجغرافية ، وانتشار الزراعة ، واكتشاف التعدين ، وكل هذه الأسباب أبرزت ما بين الأفراد من تناوت في القسوة والمهارة ، فظهر الغنى والفقر وهما أصل في اشكال اللامساواة<sup>(٦٣)</sup> . أن الملكية في رأي « روسو » لم تكن طبيعية في ذاتها ، بل نتجت عن أفكار وحاجات متوقعة ومعرفة ومتابررة ، كما انطوت على لغة وتفكير ومجتمع . فالأنانية والتذوق واحترام رأي الغير والفنون وال الحرب والرق والرذيلة والمحبة ، كلها لا يمكن أن توجد في الإنسان ما لم يكن هناك ميل إلى الاجتماع مع غيره في مجموعات صغيرة أو كبيرة ، معنى هذا أن « روسو » يبرهن على أن الإنسان الأناني الطبيعي خرافه ، وأن الاجتماع شيء محظوظ<sup>(٦٤)</sup> .

وظهرت ضرورة البحث عن شكل للجتماع من شأنه أن يحمي ويقى شخص كل عضو وأمواله . اجتماع يكون له عضو فيه غير خاضع إلا لنفسه

يظل فيه ممتنعاً بالحرية التي كان ينعم بها من قبل . وهذه هي المشكلة التي يسعى العقد الاجتماعي عند « روسو » لايجاد دخل لها . فكان العقد هو الذي ينقل الإنسان من حالة الفطرة إلى الحالة الاجتماعية ، بمعنى أنه هو الذي ينشئ المجتمع ، وأن السلطة ستكون من حق المجموع لا من حق فرد واحد من الأفراد . ويتم العقد حينما ينطلق الأفراد بالصيغة الآتية : « يضع كل منا شخصه وجميع قوته ، وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للإرادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجرأ من الكل » (١٥) .

ومن ثم ، فالمجتمع السياسي عند « روسو » لا يقوم على أساس الحق الطبيعي ولا على أساس القوة فطالما أنه ليس للإنسان سلطان طبيعي على أخيه الإنسان ، وطالما أن القوة لا تخلق حقاً ، فإن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على اتفاقيات عقدت بينهم . كما أنه مما بلغ الإنسان من القوة ، فلن تكفل له هذه القوة السيادة دائماً إلا إذا قلب القوة فأصبحت حقاً ، وجعل من الطاعة واجباً ، وهذا مجال لأن الرضوخ للقوة وطاعتها ليس بالعمل الإرادي الحر ، وإذا لم يكن الإنسان مجبراً على الخضوع ، فليس هناك التزام يضطربنا إليه ، ومن ثم فإن القوة لا تخلق حقاً . ويؤكد « روسو » أنه من المستحيل أن يكون الإنسان عبداً حتى لو أراد ذلك . وليس هناك تعاقد يبيح أو تعهدان أن يسترق إنسان إنساناً ، ولكن هناك حاجة انبثقت من ضرورة التعاون في سبيل مقاومة قوى الطبيعة دفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتکر إلى القوة ، ذلك هو العقد الاجتماعي الذي هو بمثابة ميثاق الجميع مع الجميع واستسلام الإرادات الفردية كلها لارادة عامة واحدة.

وإذا كان الإنسان في العقد الاجتماعي يفقد حرية الطبيعة ، إلا أنه يحصل على حرية مدنية أو حرية سياسية واجتماعية بدلاً منها . أنه يفقد حرية الذاتية لكي يحصل على الحرية المعنوية العاقلة ، حرية المجتمع باسره (١٦) . فكل فرد بموجب العقد قد تنازل عن حقوقه الطبيعية للمجموع ، وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية ( المجتمع أو الدولة ) تتمتع بارادة خاصة وحياة مستقلة . وبموجب نفس العقد يكتسب الفرد جميع الحقوق التي كان قد تنازل عنها للمجموع . وتنتول الدولة حماية هذه الحقوق . وهكذا لا يوجد إلا عقد واحد عند « روسو » ، ولكن عقد ذو شقين ، عقد بين الأفراد لتكوين المجتمع أو الدولة ( لتبرير السلطة المطلقة متمثلة فيما اسماه بالارادة العامة ) من جانب ، وعقد بين الأفراد والمجتمع أو الدولة يسند الفرد بموجبه حقوقه التي سبق أن تنازل عنها ( لتبرير الحرية المطلقة ). وقد تصور « روسو » أنه لا يمكن أن يكون هناك تضارب بين السلطة المطلقة وحرية الأفراد طالما أن السلطة المطلقة من حق الشعب كله لا من حق فرد واحد . ولكن أثبتت تجربة الثورة الفرنسية أن السلطة المطلقة حتى لو كانت في يد الشعب كله قد تكون أكثر استبداداً من الحكم الفردي المطلق (١٧) .

ويشير البعض إلى أن الإسلام عرف فكرة العقد الاجتماعي لاسيما فيما يتعلق بنظام الخلافة التي تقوم على اختيار أهل الحل والعقد ، حيث تقوم الأمانة بالمباعدة (١٨) . وإذا كنا نرى أن نظام الخلافة أو الأمانة والبيعة من

جانب أهل الحل والعقد هي تعبير عن « عقد حكومي » لا « عقد اجتماعي » فالى أى مدى يمكن النظر الى أن الدولة الاسلامية نشأت على أساس العقد الاجتماعي ؟ لقد كان هدف الرسول عليه السلام ، من وراء دعوته هو تحقيق أمرين :

الأول : هو الدعوة الى الایمان بالقيم الاسلامية الجديدة .

والثاني : هو تأسيس نظام لتجسيد هذه القيم من خلال النظام ، ومن تم البحث عن القبيلة التي يتواهف لها من عناصر القوة ما يسمى باقامة النظام المشود . وقد عبر الرسول عليه السلام عن هذين الهدفين في قوله لبني شيبان بن ثعلبة « أدعوكم الى شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأنى رسول الله ، وان تؤوونني وتنصروني حتى أؤدي عن الله الذي أمرني به ، فلن قريشا تظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستغفت بالباطل عن الحق والله هو الفنى الحميد »(١٩) . وقد رفضت معظم القبائل العربية التي وجهت اليها الدعوة ابرام اتفاق او عقد مع صاحبها عليه السلام ، وقد قال زعماء أحد هذه القبائل « ان من ورائنا قوما نكره ان نعقد عليهم عقد »(٢٠) . ولكن رهطا من الاوس والخرج من المدينة — يترقب في ذلك الوقت — قيلوا مناصرة الدعوة الجديدة — وتمت بيعتي العقبة . وف بيعة العقبة الأولى كانت الشروط المتعاقدة عليها بين طرف العقد هو : الانتهاء عن الشرك بالله ، وعن السرقة ، وعن الزنا ، وعن القتل بدون وجه حق ، وعن الاتيان بيهتان ، وعن المعصية فيما يأمر به الرسول عليه السلام من معروف(٢١) . أما العقبة الثانية فقد تم التمعاقدة فيها على : السمع والطاعة للرسول عليه السلام في النشاط والكسل ، والنفقة والعنسر واليسير ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقول الحق وعدم منازعة الامر اهلية والا يخالفون في الله لومة لائم ، ونصرة الرسول عليه السلام وايوائه ومنعه هو وأصحابه مما يمنعون منه أنفسهم وأزواجهم وأبنائهم اذا قدم عليهم يترقب(٢٢) .

ونرى من الضروري في هذا المقام ان نحدد مكان مصطلح « بيعة » يعكس معنى ومضمون مصطلح « عقد » من عدمه ، حتى يمكن تقرير مدى الصفة التعاقدية وطبيعة العقد في بيعتي العقبة .

فالعقد — لغة واصطلاحا — هو نقىض الحل . والعقد — بضم العين وفتح القاف وتسكين الدال — تعنى الولايات على الامصار . وأهل العقدة تعنى أهل البيعة المعقودة للولاية . والمعاقدة تعنى المعايدة والميثاق والايام والعقد يعني العهد والجمع عقود وهى اوكل المهمود . وتعاقد القوم يعني تعاهدوا . والعقيد تعنى الحليف . وعقدة كل شيء تعنى ابرامه . وناقة معقودة القرى أى موثقة الظهر(٢٣) .

وهناك تطابق في المعنى بين « عقد » و « بيعة » ملفوظة « بيعة » مشتقة من « بوع » و « باع » وهو قد مد اليدين وما بينهما من البدن . ومنها أيضا كلمة « بيع » وتعنى عمليتي البيع والشراء ، ولا يمكن — كما يقول « الشافعى » ان يسمى البائع والمشترى متباعيان قبل ابرام العقد .

فابراً العقد هو الاجراء الدال على البيع . والبيعة هي الصفة على ايجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة . وبايته عليه مبايعة اى عاشهه .

والمبايعة تعنى المعاقدة والمعاهدة بين طرفين كائن كل منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخلية أمره<sup>(٧٤)</sup> . والبيعة التي هي عبارة عن وضع اليد في يد الأمير المسوطة على الخصوص<sup>(٧٥)</sup> .

ويرى Tayan أن كلمة «بيعة» تدين باسمها للحركة البدنية نفسها التي كانت ترمز في العرف العربي القديم الى ابرام اتفاق بين شخصين . والتي كان قوامها صدق اليدين<sup>(٧٦)</sup> . ومعنى البيعة عند «ابن خلدون» لا يخرج عن معنى العقد<sup>(٧٧)</sup> .

فالبيعة اذن عقد ، وهي اتفاق او تعاقد ارادى ، فالارادة الحرة وحدها هي أساسها .

ان العقد الاجتماعي الذي تم في بيعتى العقبة لا يعني انه اوجد مجتمعا سياسيا ، بمعنى أنه كانت هناك حالة فطرة اولى او حالة طبيعية سبقت ابرام العقد على النحو الذي تخيله فلاسفة القانون الطبيعي الذين صاغوا نظريات حول العقد الاجتماعي سواء في العصور القديمة او الوسطى او الحديثة . فيبيعتى العقبة الاولى او الثانية هما بمثابة اتفاق ارادى «عقد اجتماعي » أنشأ جماعة منظمة Group داخل المجتمع القائم Society ومن هذه الجماعة انبثقت السلطة ثم تطورت الجماعة الى ان أصبحت دولة اسلامية كما ظهرت صورتها الاولى في المدينة<sup>(٧٨)</sup> .

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

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

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

ويغض النظر عن هذه الانتقادات التي تهدى فكرة العقد الاجتماعي الا ان الفكرة في حد ذاتها ابرزت دور اراده الافراد في الدولة ، وأن الدولة والحكم في الدولة يجب ان يكونا من اجل المواطنين ، وأن الهدف الذى يجب

ان تسعى الدولة الى تحقيقه هو خير ورفاهية الجماعة . وسلطة الدولة يجب ان تدرس لصياغة المكبات لاصحابها . وعموماً فان نظرية العقد الاجتماعي نظرت الى الدولة باعتبارها جهازاً يشكله الانفراد بارادتهم سعياً لخيرهم ، ومن ثم فالشعب هو السلطة العليا المهيمنة على الدولة .

لقد قدمت نظرية العقد الاجتماعي خدمة جليلة للفلسفة السياسية حيث خلصتها من المفاهيم الثيولوجية التي ظهرت لدى فلاسفة العصور الوسطى . وقد وجد العلماء والباحثون في هذه النظرية معيناً لا ينضب لافكارهم على تبانيها . فوجد فيها انصار الفردية المقومات الضرورية لعظم النظريات والمذاهب التي تبنوها ودافعوا عنها ، ووجد فيها انصار الشمولية ما ينهض دليلاً على صحة دعواهم حول الديمقراطية الاجتماعية والاشتراكية . ووجد فيها انصار السلطة المطلقة ما يؤيد افكارهم ووجد فيها انصار الحرية ما يدعم مذاهبهم .

## ٥ — القوة ونشأة الدولة :

يرى انصار هذه النظرية ان القهر والقوة هما أساس نشأة الدولة ، على اساس ان السعي من اجل القوة والرغبة في تأكيد الذات غريزتان اساسيتان لدى الانسان . وتعتمد هذه النظرية على ان الحياة قبل نشأة المجتمعات كانت تخضع لقانون الغابة ، فكانت الأسرة الصغيرة لا تستطيع الحياة بدون القوة والعنف والغلبة . والاسرة الضعيفة حينما تهزم اما ان تخنقى من الوجود او تتضم للأسرة القوية وتخضع لها . وما ينطبق على الفرد ينطبق على الأسرة والعشيرة والقبيلة والدولة . فكلن الدولة تنشأ بفعل قانون القوى ، حيث فرضها شخص او مجموعة من الاشخاص على غيرهم بالقوة والغلبة . والقوة تعنى القوة المادية لا القوة المعنوية ، اذ لا يعقل ان يؤدي النفوذ او السيطرة على عقول الآخرين الى قيام الدولة (٧٩) .

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

ورغم ان ابن خلدون (القرن الثامن الهجرى او الرابع عشر الميلادى ١٣٣٢ - ١٤٠٦) كان يؤمن كما رأينا بفكرة النشأة الطبيعية للدولة ، الا ان مفهومه للعصبية يعكس دور القوة في نشأة الدولة لاسيما في مرحلتها الاولى ، نحياناً يبحث ابن خلدون في الاطوار الطبيعية للدول وافكارها كما يقول :

وأنما تتنا أن عمر الدولة لا يعود في الغالب ثلاثة أجيال : لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطوف العيش والبسالة والافتراض والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فخذلهم مرهوب ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم ملذوبون . . . » ثم يقول بعد عرضه للأجيال الثلاثة في عمر الدولة « أعلم أن هذه الأطوار طبيعية في الدول ، فان الغلب الذي يكون به الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراض ، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة ، فطور الدولة اولها بداوة » . وفي نص آخر يجمع ابن خلدون بين الحاجة الى الاجتماع والتعاون بين البشر وبين غريزة القوة والعدوان ، حيث يقول « أن البشر لا يمكن حياتهم وجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم ، واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى القusp والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي الى المقابلة ، وهي تؤدي الى الهرج وسفك الدماء واذهب النفوس ، المفضي ذلك الى انقطاع النوع ، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاوئهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم من بعض ، وأحتاجوا من أجل ذلك الى الواقع وهو الحكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ، ولابد في ذلك من العصبية لما قدمناه من ان المطالبات كلها والمدافعت لا تتم الا بالعصبية . . . وليس الملك لكل عصبية ، وإنما الملك على الحقيقة لن يستعبد الرعية ويجبى الاموال ويعيث المعاوض ويهمى الثغور . . . ومن قصرت به عصبيته ايسرا عن الاستعلاء على جميع العصبيات ، والضرب على سائر الايدي ، وكان فوقه حكم غيره فهو ايضا ملك ناقص . . . »<sup>(٨١)</sup>

وماكيفيللى ( ١٤٦٩ - ١٥٢٧ ) وقد شاهد وتمعن في الدور الذي لعبته القوة المسافرة في التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا ، لم يغفل ان يضمن فلسنته السياسية الآخر الحاسم للقوة في انشاء دولة جديدة او اصلاح دولة فاسدة . فقد افترض ماكيافيللى أن الطبيعة البشرية انانية في جوهرها ، وأن الدوافع الفعلية التي يجب أن يعتمد عليها أي رجل دولة قوامها الاستثنار بالذات يمثل الرغبة في الأمان عند الجماهير والرغبة في السلطة عند الحكام .

فالطبيعة البشرية تقوم الى حد بعيد على نزعة العداون والملك ، ومن ثم فالناس في حالة نزاع وتناقض تهدد بالفوضى المسافرة اذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون او قوة الدولة . وهكذا يجب أن تكون الدولة والقوة وراء القانون لكي يحافظ المجتمع على تمسكه . وفي سبيل اقامة الدولة اقر ماكيافيللى استخدام القسوة والغدر والقتل او اية وسيلة اخرى .<sup>(٨٢)</sup> فالحاكم باعتباره خالق الدولة لا يخضع للقانون ولا للأخلاق ، ومن ثم يعتبر كل ما يقوم به لتحقيق غايته مشروع ، ذلك ان الذي يجب زجره هو الذي يرتكب العنف بغرض التدمير ، وليس الذي يستخدمه لأغراض خيرة<sup>(٨٣)</sup> .

وقد أشرنا من قبل عندما تعرضنا لفكرة العقد الاجتماعي إلى رأى « هوبيز » في الطبيعة البشرية وسعى الإنسان الدائب لتحصيل القوة باعتبارها الضمان الوحيد لتحقيق أمنه ، وأن استخدام القوة من جانب كل فرد ضد الآخرين جعلت الحالة الطبيعية حالة حرب وتنابذ وشلاق مما دفع الإنسان إلى إبرام العقد الاجتماعي للخروج من هذه الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية . أى أن القوة هي المحرك الأساسي في إبرام العقد الاجتماعي ، والقوة أيضا هي السبيل الوحيد لاحترام العقد ، كما يقول « هوبيز » : « العهود بغير السيف ليست سوى الفاظا ولا تملك قوة على توفير الأمن للمرء على الاطلاق وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة دون خوف من قوة قادرة على القمع » (٨٤) .

ويظهر مفهوم القوة وأثرها في نشأة الدولة بنبرض ضعيف في حركة وفكر جماعة صغيرة من الشيوعيين عرموا باسم « الحفارون » حينما فزروا إلى مجال الشهرة في عام ١٩٤٩ باستلائهم على أرض مشاع وغير مسورة بأسيجة وزراعتها بقصد توزيع الناتج على الفقراء ، واعتقاده بأن أصل الشر هو الطمع والجشع ، وأن الطمع وليد الملكية الخاصة وإن الجشع يؤدى إلى سلطان الإنسان على الإنسان ويؤدى إلى كل الوان ارادة الدماء واستعباد جماهير الناس الذين زعموا على أن يغولوا بعملهم الذين يستبعدونهم وآراء الحفارين من الملكية الخاصة وأضرارها تشبه مقال « روسو » عن « أعمال التفاوت بين الناس » . ونقرأ في الكتاب الذي أخرجه جيرارد وينستانتل ، وهو الكاتب الوحيد في صحف الحفارين ، وهو كتاب « قانون الحرية » الذي نشر في عام ١٩٥٢ ، قوله إن في الطبيعة البشرية اتجاهان متعارضان : الرغبة في البقاء المشترك وفي أصل الأسرة وكل السلام والعدل ، والرغبة في المحافظة على الذات وهي أصل الطمع والطغيان والاتجاه الأول يتلائم مع نظام جمهوري تجري فيه حماية الفقراء على قدم المساواة مع الأقوياء ( يقصد الأغنياء ) ، ويتافق النظام الثاني مع النظام الملكي وقانون الفاتح .

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

ورغم أن آراء الاشتراكيين والشيوعيين منذ ذلك الوقت تشير إلى العلاقة بين الثروة والقوة والحكم ، إلا أنها لا تشير صراحة إلى أن نشأة الدولة نفسها ، كانت بسبب القوة أو بسبب استخدام القوة . ولا نتبين ملamus هذا الاتجاه واضحـة إلا ابتداء من كارل ماركس Karl Marx ( ١٨١٨ - ١٨٨٣ ) ومن عاصروه أو جاءوا بعده من أنصار الشيوعية والاشتراكية ، وطبقاً لهم ماركس يدور الصراع والنضال بين الطبقات من أجل القوة ويجب أن تتسلط طبقة ما في أي وقت معلوم باعتبارها الطبقة الأقوى ، وسوف تستخدم قوتها الأعلى في استغلال الطبقات الأقل منها قوة ،

والدولة هي جهاز القوة فحسب الذي تستخدمه للاستغلال ، اى هي «لجنة لإدارة الشئون المشتركة» للطبقة الأقوى المتسطلة . وحين يزول الاستغلال والسلط تزول الدولة ، لأن وراء الدولة كما تطورت حتى ذلك الحين شكل من المجتمع أعلى تزال فيه الدولة التي نشأت كجهاز نموذجي للقمع والاستغلال اللذين تمارسهما الطبقة الأقوى<sup>(٨٦)</sup> .

ومن بين كتاب العصر الحديث الذين دافعوا عن فكرة القوة كأصل لنشأة الدولة نجد «بومير» الذي يشير إلى أن الاكراه والسلب والنهب من العناصر المكونة للدولة ، ونجد أيضاً «كيري» الذي يرى أن الدولة البدائية أقامها قطاع الطرق ليحكموا رفاقهم أو المقاطعة التي ساد فيها الإرهاب ، ويؤكد «شارل بيدان» أن الدولة في بدايتها فكرة حماية حيث وجد الإنسانطمأنينة في فكرة الخضوع ، فأساس السلطة مادي وهو القوة ، أما «أوبنهایمر» الألماني ، فقد عرف الدولة بأنها نظام اجتماعي فرضه فريق غالب على فريق مغلوب خلال المراحل الأولى من وجودها . فالدولة عند نشأت وقامت على نظام من نظم الافتراض ، ولقد ابتدع الإنسان وسيطتين لأشباع حاجاته العمل والسطو والدولة تنظيم لوسائل الملك الثانية . ففأية الدولة تنظيم السيطرة والدفاع عنها لاستغلال المغلوب اقتصادياً .

ويؤكد «فرنر أوبهایمر» أيضاً «ان اللحظة التي قرر فيها الغازى ان يصون حياة ضحاياه ليستغلهم في عمل انتاجي هي لحظة تاريخية غريبة» ، لأنها هي اللحظة التي ولدت فيها الامة والدولة ، ولد فيها الحق والاقتصاديات العليا ، ونشأت منها كل ما انبثق وتترعرع فيما بعد عن هذه الولادة الأولى من ظواهر النماء» . وأوبنهایمر في هذا القول يعبر عن رأى الماركسيين حول نشأة الدولة . وقد ذهب «كارل كوتتسكي» وهو من أنصار ماركس — نفس المذهب — ويتافق هذان الرأيان كل الاتفاق مع ما ورد في الموضوع في البيان الشيوعي الصادر عن ماركس وانجلز . ويعنى كل هذا ان القوة وحدها هي التي خلقت الدولة . فالدولة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يحقق لها اصطناع القوة ، فلماذا لا تكون القوة خالقتها<sup>(٨٧)</sup> .

وعند «نيتشه» تمثل اراده القوة جوهر الحياة ، والسلام وسيلة لتجديد الحروب ، وخير السلام في رأيه ما تصرت مدته . ولا ينصح هذا الفيلسوف بالعمل بل ينصح بالقتال وفي هذا المعنى يقول «ليكن عملكم قتالاً ، ولتكن سلمكم انتصاراً . لا يهدأ المرء ولا يطمئن الا حين يكون السهم في قوسه . تقولون أن القضية النبيلة تبرر حتى الحرب ، واقول لكم أن الحرب النبيلة تبرر كل قضية . لقد حققت الحروب والشجاعة أضعاف ما حققه التسامح»<sup>(٨٨)</sup> .

ويشير البعض إلى ان التاريخ الاسلامي فيما يتعلق بالخلافة ، باشتثناء الخليفة الراشدين ، كان يستند إلى القوة والاكراه ولم تكن البيعة الا مسألة شكلية او صورية<sup>(٨٩)</sup> .

ويمكن القول بصفة عامة إن نظرية القوة كأصل لنشأة الدولة قد استخدمت لتحقيق عدة أغراض . فقد استخدمها أنصار الكنيسة في مفاضلتهم بين الكنيسة والدولة على أساس أن الدولة هي تجسيد للسلطة الرمزية التي تستند إلى الإكراه واستخدام العنف والقوة . كما لجأ إلى نفس النظرية أنصار المدرسة الفردية لتؤكد أن سيطرة القوى على الضعيف في المجتمع يتفق مع طبيعة الأشياء . ومن ثم طلبوا بعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية . كما استند إلى النظرية ذاتها المفكرون الاشتراكيون والشيوعيون والفوضويون ، باعتبار أن الدولة قد قاتلت لتأكيد سيطرة الطبقات الأقوى اقتصاديا ، ومال الدولة إلى الزوال حينما يقوم المجتمع اللاطبقي . واستند إليها العسكريون ودعاة الوحدة القومية لخارج شعوبهم من حالة التمزق والفساد ولعل أوضاع إيطاليا على عهد ماكيافيللي هي التي غدت فلسفته السياسية فيما يتصل بالقوة .

ورغم أن هذه النظرية تتطوّر على كثير من الصحة لما لعبه العنف والحروب والثورات من دور في نشأة الدول ، إلا أنه لا يمكن الاستناد إلى نكرة القوة وحدها لتفسير أصل الدولة ونشأتها ، إذ من الإسراف تجاهل الحقائق الحياتية الأخرى ، وفي هذا المعنى يقول بلونتشلى انه اذا كان التاريخ يؤيد غلبة عنصر القوة على عنصر الرضا والاتفاق فيما يتعلق بنشأة الدولة ، الا أنه من النادر ان تكون القوة وحدها هي المنشئة للدولة ، ويستحيل ان تتشيّء القوة وحدها دولة عظيمة بصورة مستديمة<sup>(٩٠)</sup> ويكتفى ان نذكر ان القوة ليست ما ما يشد أبناء الفئة الاجتماعية الواحدة الى بعضهم البعض . فقد تتوصل فئة ما للسيطرة على الآخرين بالقوة . ولكن القوة وحدها لم تكن جامعا هؤلاء الحكمين قبل ان تفرض عليهم الفئة المسيطرة حكمها — وقد يستطيع الغزاوة ان يخضعوا الآخرين لرادتهم بقوة الغزو ، ولكن القوة لم تكن كل ما يجمع هؤلاء الغزاوة قبل ان يقوموا بغزوهم .

## ٦ — العوامل المتفاعلة ونشأة الدولة :

نعني بالعوامل المتفاعلة أن هناك مجموعة من العوامل — لا عامل واحد — أدت إلى نشأة الدولة . اي ان الدولة نشأت بسبب تفاعل مجموعه من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعائلية ، وأنه لا يمكن الاستناد إلى عامل واحد واعتباره أصلا لنشأة كل الدول . فكل دولة ظروفها وأوضاعها الخاصة التي كانت سببا في نشأتها ، فالدولة لم تظهر طفرة بسبب فعل ارادة الالهة او بشرية ، ولا يمكن ان يتسبب عامل واحد في نشأة الدولة كعامل تطور الاسرة او عامل القوة . فالدولة تنظم اجتماعي يظهر كحلقة اخيرة في سلسلة طويلة من التطورات . ولم يتمكمل هذا التنظيم بصورة النهاية الا بعد ان تضافرت عوامل عديدة في احداث تأثير في هذه السلسلة ، وقد تكون الاسرة وتتطورها منطلقا ، انما تدخلت عوامل أخرى كان لها اثراها البارز كعامل الدين ومنظر القوة المادية والادبية ، وكذلك الظرف الاقتصادي والوعي السياسي والبيئة الطبيعية والتكون الغريزي الاجتماعي للانسان . وقد تختلف قوّة تأثير هذه العوامل من دولة الى أخرى

تبعاً لاختلاف ظروف الجماعات ، إنما لا يغير هذا من الفكرة التي تؤكد أن الدولة نتاج عوامل مختلفة تفاعلت في تجربة تاريخية طويلة عبد الرحمن (٩١) . ويشير « أوجست كونت » إلى أن الدولة حدث معتقد علينا لكن نفهمه أن ندرس في آن واحد أو على التوالي وجهات النظر المختلفة من فلسفية وتاريخية وعرقية وجغرافية واقتصادية وسياسية وقانونية . ودراستنا لكل وجهة نظر منها تكشف عن عنصر أساسي من عناصر الدولة (٩٢) .

ويقول « جارنر » أن الدولة ليست من صنع العناية الإلهية ، وليس نتيجة لقلبة القوة الفيزيقية . ولا هي من خلق الاعتقاد ، وليس مجرد اتساع وتطور للأسرة (٩٣) . كما أوضح علماء الاجتماع الأوائل أمثال : والتر باجوت وهربرت سبنسر ، أن الدولة شأنها شأن المجتمع شهد عملية تطور تدريجي من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجاً وتكاملًا (٩٤) . ويقول جتيل إن الدولة مثل كل النظم الاجتماعية الأخرى تنشأ عن مصادر متعددة وتحت ظروف مختلفة . وأنه من العسير تحديد تقسيم دقيق ونهائي بين الأشكال المبكرة للتنظيم الاجتماعي التي لا تتضمن وجود الدول والأشكال التي أعقبتها وكانت تتطوّر على وجود الدول (٩٥) .

خلاصة القول في شأن هذا الاتجاه حول نشأة الدولة هو أنها نشأت كثمرة لتطور وتفاعل طويلين بين عوامل عديدة بحيث يصعب تحديد تاريخ معين لنشأتها ، كما يصعب التركيز على عامل واحد باعتباره أصلًا لها . ويفيد العميد ديجي Duguit ذلك بقوله أن الدولة ظاهرة اجتماعية نشأت نتيجة التطور الاجتماعي الذي نتج عنه انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين ، يخضعون لنفوذ الحكام وسيطرتهم (٩٦) .

وإذا كانت نظرية العوامل المتفاعلة تقترب كثيراً من الحقيقة في الكشف عن نشأة الدولة ، إلا أنها تظل في حاجة إلى التوضيح والتحديد . فالتطور من الأسرة إلى العشيرة إلى الشعب لا يمكنه لتفسير نشأة الدولة . كما أن الاشارة إلى الدين والقوة والاقتصاد والفرizerة والوعي السياسي كأصول لنشأتها لا تفي بالغرض . فهذه العوامل في الواقع نتائج لعمليات طويلة تبدأ بعملية أساسية يتبعها عمليات فرعية . أما العملية الأساسية فهي عملية التكيف ولها مظاهران : مظهر بيولوجي Adaptation ومظهر اجتماعي Accommodation والتكيف الحيوي هو التأثير العضوي الذي يتأثر الفرد بسبب ظروف البيئة الطبيعية التي يعيش فيها فينعكس على مزاجه وعاداته وطباعه ودور الناس في هذا التكيف دور سلبي ، وهو يعمل على مجرد حفظ النوع . أما التكيف الاجتماعي فهو محاولة التوفيق بين التيارات الاجتماعية المتبادلـة ، كالعمل على التوفيق بين العادات القديمة والعادات المستحدثة مثلاً . فلو أن شخصاً انتقل من وسط ثقافـة إلى وسط ثقافـة آخر فإن التكيف الاجتماعي هو الذي يلعب الدور في الملاعنة بين الفرد والبيئة الثقافية الجديدة . أما العمليات الاجتماعية لمفروضة من عملية التكيف فمنها مثلاً ما يسمى بعملية امتزاج الأجناس المتباينة ، وتم هذه العملية عندما يجمع هذه الأجناس إطار سياسي واحد ، فينشأ عن هذا الامتزاج جنس ، ويتحقق نجاح هذه العملية على

مدى قابلية الاجناس للامتزاج واستعدادها للتخلى عما بينها من تفاوت عنصري ومستوى اجتماعي . ومن العمليات الفرعية ايضاً ما يعبر عنه بمصطلح « التكامل القيمي » اي ظهور مجموعة موحدة عامة من القيم التي تتنظم في شكل سلم ثيمي يتحدد على ضوئه ما هو مستحب من القيم وما هو مستكر او مستقبح منها سواء كان ذلك في مجال العقائد الدينية او العلاقة الاقتصادية، وحين تتناسق الجماعة قيمياً - بعد ان تكون قد تناستت حيوياً - تكون قد بلفت طور النضج او طور اتضاح حاجاتها وأهدافها العامة ، او طور الوعي السياسي الذي يتحدث عنه البعض وهو الطور الذي عنده تبدأ الجماعة في الشعور بالحاجة الى وجود نظام سياسي كضرورة حيوية وحضارية . وفي خضم هذه العمليات لا يمكن اغفال بالعناصر اخرى كالقوة من اثر . غير ان القوة وحدتها لا تبرر وجود الدولة واستمرارها بعد قيامها . حيث ان مبرر الخضوع لسلطنة العامة هو مدى ماتقدمه من خدمات رئيسية لحياة الشعب او ما يسمى بوظائف الدولة الجوهرية .

وهكذا يرتبط ظهور الدولة ونشأتها بالترابط الاجتماعي الذي يقوم في الحقيقة على تفاعل عدة عوامل - بين الفرد والبيئة - تتكامل وتتساند فترتبط هذا الترابط وتقويه ، ولا يمكن بأى حال تفسير الترابط ، ومن ثم تفسير نشأة الدولة بعامل واحد دون غيره ، كما حاولت ذلك الاتجاهات التي عرضناها ..

## المراجع

- ١ — غاستون ، بوتول ، علم الاجتماع السياسي ، ترجمة د. خليل الجر ، المنشورات العربية ، بيروت ، ص ١٢ - ١٧ .
- ٢ — يعزى تأسيس علم الاجتماع الحديث إلى المفكرة الفرنسية أوجست كونت ، ١٧٩٨ - ١٨٥٣ ، باعتباره أول من اتخذ «الاجتماع» موضوعاً لعلم مستقل ، وأول من استطاع أن يؤسس هذا العلم بالنظر إلى المجتمع ككل ، وأن يرسّيه على أساس علمية ثابتة ، وأنه أول من استعمل كلمة لتسميه هذا العلم و (ساطع الحصري) ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣ ، ص ١٩٣ - ١٩٨ ) وبؤكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين أن كونت تمكّن من الاطلاع على ترجمة فرنسيّة لكتابات ابن خلدون ، واستفاد منها دون أن يشير إلى المصدر .

انظر :

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

٣ — انظر :

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

٤ — جمهورية أفلاطون ، ترجمة هنا خبار ، دار الساكن البشري ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٧٥ - ٧٦ .

وانظر أيضاً :

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

٥ — يشير البعض إلى شيوخ فكرة الطبقات القائمة على أساس معادن الناس في الكثير من الأساطير القديمة الهندية واليونانية ، وهي الأساطير التي تجعل من أملاك الذهب الالهي ضماناً للملوك من أصنافهم الآلهة .

انظر :

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

٦ - د. عزت قرني ، الحكمة الانقلاطونية ، دار النهضة العربية ،  
القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

٧ - انظر :

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

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

٩ - ارسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة ، أحمد لطفي السيد ،  
مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٩٦ .

وانظر أيضاً :

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

١٠ - انظر د. بطرس غالى ، د. محمود خيرى عيسى ، المدخل في  
علم السياسة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ،  
ص ٣٨ - ٣٩ .

١١ - جورج . ه . سباین ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الثاني ،  
ترجمة حسن جلال العروسي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٢٠ - ٢٢١  
، د. عبد الحميد لطفي ، علم الاجتماع ، دار المعارف ، الطبعة  
السابعة ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

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

١٣ - انظر : جورج سباین ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الثاني ،  
مرجع سابق ، ص ٤٠٨ وما بعدها .

١٤ - انظر : رسائل أخوان الصناء وخلان الوفاء ، دار صادر -  
دار بيروت ، بيروت ١٩٥٧ ، الجزء الأول ، ص ٩٩ - ١٠٠ ، ونفس المعنى  
في الجزء الثالث ص ٣٧٥ .

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

- ١٦ — الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البر نصرى نادر ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ٩٦ .
- ١٧ — انظر : ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قنواتى وآخرين ، الادارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ — ٥٢ ، الجزء الثاني ، الفصل الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الخامس — وانظر أيضاً : د. محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨ ، ٢٨ .
- ١٨ — ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تقديم محمد المبارك ، دمشق ، ص ٧٧ .
- ١٩ — ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، تقديم محمد المبارك ، دمشق ، ص ٣ — ٢ .
- ٢٠ — ابن خلدون ، المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣ ، الجزء الأول من ٣٩ — ٤٠ .
- ٢١ — المرجع السابق ، ص ٣٥١ ، وانظر ايضاً : جوستون بوتوول ، ابن خلدون ، فلسفة الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٣ وما بعدها .
- ٢٢ — مسکویه ، الفوز الأصفر ، بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ — ٦٤ ، د. محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٩١ .
- ٢٣ — انظر : س. ن. غريفوريان ، النظريات الفلسفية الاجتماعية السياسية — للفارابي — المورد ، وزارة الاعلام بالجمهورية العراقية ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ ، ص ٥٢ — ٥٤ .
- ٢٤ — د. ابراهيم درويش ، علم السياسة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .
- ٢٥ — جورج سابين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ٥٥٢ — ٥٥٣ .
- Grotius, Otto, *The Development of Political Theory*, translated by : Bernard Freyd, New York 1939, Chapter 1.
- ٢٦ — د. محمد طه بدوى ، د. محمد طلعت الفنمي ، النظم السياسية والاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الاولى ١٩٥٨ ، ص ٣٤ — ١٨ .

وانظر أيضاً :

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

- ٢٧

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

٢٨ - د . محمد طه بدوى ، محمد طلعت الفنيمى ، النظم السياسية  
والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

٢٩ - المرجع السابق ، ص ٣٩ - ٤٠ .

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

٣١ - المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٥٧ .

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

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

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

٣٥ - د . بطرس غالى ، د . خيرى عيسى ، المدخل في علم السياسة ،  
مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

٣٦ - انظر : د . عثمان أمين ، الروح الافتلاطونى ، مرجع سابق ،  
ص ١٧ - ٢٧ .

٣٧ - د . عبد الحميد لطفى ، علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص  
٢١٧ - ٢٢٠ ، جورج سابين ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الثاني ،  
مرجع سابق ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

٣٨ - المرجع السابق ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

٣٩ - المرجع السابق ، ص ٣٥٣ .

٤٠ - شافيت وبوزورث ، ترك الاسلام ، ترجمة د . محمد زهير  
السمهوري ، القسم الاول ، عالم المعرفة ، الكويت عدد اغسطس ١٩٧٨ ،  
ص ٢٣٠ .

٤١ - كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، ترجمة د . يحيى  
الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل الثالث من الزرادشتية ، دين الدولة ،  
ص ١٣٠ وما بعدها ، مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٤٦ .

- ٤٢ — جولد تسيهير ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف مرسي وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٧ — ٥٨ .
- ٤٣ — الأب قنواتي ، مادة « أخلاق » دائرة المعارف الإسلامية ، الطبيعة العربية ، المجلد الثاني ، ص ٤٤٣ — ٤٤٤ .
- ٤٤ — د . محمد فريد حباب ، الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا ، دراسة في الفكر الإسلامي ، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة ١٩٧٦ ، تحت النشر ، ص ٥٠٢ — ٥٠٦ .
- ٤٥ — د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢١ — ٢٢ .
- ٤٦ — جورج سابين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٧١ — ١٧٤ .
- ٤٧ — المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٨ — ٢٦٢ ، ٣٠٦ — ٣١٧ .
- ٤٨ — د . محمد فتحى الشنقطى ، نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٩ .

٤٩ — انظر :

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

٥٠ — انظر :

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

٥١ — انظر :

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

٥٢ — جورج سابين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٦٣٦ .

٥٣ — انظر :

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

٥٤ — انظر

Immanuel Kant, Eternal Peace, Boston 1914.

٥٥ — انظر :

Maxey, Political Philosophies, pp. 252 - 253.

٥٦ — جورج سباین ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الثالث ، مرجع سابق ، ص ٧٠٥ .

٥٧ — جون لوك ، في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخرى ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، الاونسكو ، بيروت ١٩٥٩ ، الفصل السابع ، بند ٨٧ ، ٨٩ .

و حول مفهوم لوك لحق الحرية والملكية والحياة ، انظر :

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

٥٨ — جون لوك ، في الحكم المدني ، مرجع سابق ، بند ٩٩ .

٥٩ — انظر :

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

٦٠ — انظر :

٦١ — جورج سباین ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الثالث ، مرجع سابق ، ص ٧١٣ .

٦٢ — انظر :

Rousseau, iDiscours sur l'inégalité, pt. 1.

٦٣ — انظر :

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

٦٤ — جورج سباین ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٨٨ .

— ٦٥ —

Rousseau, Social Contract, I, VI.

— ٦٦ —

Ibid, L.I.

- ٦٧ — د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .
- ٦٨ — د . محمد طه بدوى ، د . محمد طلعت الغنيمى ، النظم السياسية والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٥٦٢ ، ٢٦٣ .
- ٦٩ — ابن كثير ، البداية والنهاية ، مكتبة المعارف ، بيروت ، مكتبة الرياض ، الطبعة الاولى ، الجزء الثالث ، ص ١٣٤ ، ونفس المعنى ص ١٣٩ - ١٤١ .
- ٧٠ — المرجع السابق ، ص ١٤٤ .
- ٧١ — ابن سعد ، الطبقات الكبير ، تصحيح ادوارد سخو ، منشورات مؤسسة النصر ، طهران ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٢٢ هـ ، القسم الاول ، ص ١٤٨ .
- ٧٢ — المرجع السابق ، ص ١٤٩ .
- ٧٣ — ابن منظور ، لسان العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والابداع والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، الجزء الرابع ، مادة « عقد » ص ٢٨٨ - ٢٩٢ .
- ٧٤ — المرجع السابق ، الجزء التاسع ، مادتي « بوع » و « بيع » ص ٣٦٩ - ٣٧٥ .
- ٧٥ — دائرة المعارف الاسلامية ، كتاب الشعب ، القاهرة ، المجلد التاسع مادة « البيعة » ، ص ٤١ .
- ٧٦ — المرجع السابق ، ص ٤٢ .
- ٧٧ — ابن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والجم والبرير ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكابر ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٦٧ ، المجلد الأول ، ص ٣٧٠ .
- ٧٨ — يمكن الرجوع لتفاصيل حول هذا الموضوع الى : د . محمد فريد حجاب العقد الاجتماعي وطبيعة السلطة السياسية في الاسلام على ضوء بيعتى العقبة ، مجلة كلية الشريعة والقانون ، جامعة صنعاء ، العدد الثاني ١٩٧٩ .
- ٧٩ — د . ابراهيم درويش : علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .

— ٨٠ —

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

- ٨١ — انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الكتاب الأول في الدول العامة والملك والخلافة والراتب .
- ٨٢ — انظر جورج سابين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٤٦٥ — ٤٩١ .
- ٨٣ — انظر ، مطاراتات ميكافيللى ، تعریب خیری حماد ، بیروت ١٩٦٢ ، ص ٩ و مابعدها .

— ٨٤

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

- ٨٥ — جورج سابین ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٦٦١ — ٦٦٥ .
- ٨٦ — المرجع السابق ، الكتاب الخامس ، ص ٩٩١ — ١٠٤٨ .
- ٨٧ — انظر د . احمد وغیق ، علم الدولة ، الجزء الاول ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ١٩٧٣ — ١٧٧ ، روبرت م . ماکنیفر ، تکوین الدولة ، ترجمة د . حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بیروت ١٩٦٦ ، ص ٣٢ — ٣١ .

— ٨٨

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

- ٨٩ — د . عبد الحميد متولی ، الوسيط في القانون الدستوري ، الطبعة الاولى ، الاسكندرية ١٩٥٦ ، ص ٣٤ .
- ٩٠ — انظر : د . محمد كامل ليلة ، المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية ، الطبعة الاولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ٢٦٦ .

وانظر أيضاً : هشام آل شاوي ، مقدمة في علم السياسة ، مطبعة شفیق ، بغداد ، ص ٨٨ — ٨٩ .

- ٩١ — المرجع السابق ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .
- ٩٢ — د . احمد وغیق ، علم الدولة ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ .
- ٩٣ — انظر :

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

٩٤ — انظر

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

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

— ٩٥ —

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