

## السلم و الحرب

كتب المنظر لفكرة تأسيس دولة اسرائيل " تيودور هرتزل" صاحب كتاب " بروتوكولات حكماء صهيون" مشيدا ببسمارك الذي حقق الوحدة الألمانية و أجبر الألمان على شن عدة حروب يقول: " إن شعبا كان نائما في زمن السلم، رحب بالوحدة في ابتهاج في زمن الحرب"<sup>1</sup>

### 1- تقدير العدالة من خلال الحرب:

لقد كان ثيوكلديدس Thucydides ( 460- 400 ق.م) من أوائل المفكرين الذين تطرقوا لفكرة الحرب في تعلقها ببعض القضايا الفلسفية مثل العدالة و الحرية، و قد خلف ثيوكلديدس كتابا بعنوان " حرب البيلوبونيز والأثينيين" الذي يستهله بالحديث عن الحضارة اليونانية و تطورها، ثم يعرض أسباب الحرب بين أثينا و اسبرطة و كذا الإتهامات الخاصة بالحرب التي يذكرها الناس علانية، و يعزو ثيوكلديدس سبب الحرب إلى تعاضم قوة الأثينيين الأمر الذي أثار فيهم الخوف و دفعهم لإجبار الإسبرطيين على دخول الحرب.

من الواضح أن عرض الأسباب المبررة للحرب هي ايضا مما نراه عند المؤرخين ، إن كتاب ثيوكلديدس لا يحمل ما يوحي بأنه عمل تاريخي، فقد توجه الكتاب لتحقيق غاية أخرى هي تقديم المعطيات التي تسمح بالتقدير المناسب للموضوع الأساسي لدراسة الحرب و هو موضوع العدالة و بالتحديد العدالة و علاقتها بالإجبار.

ففي هذه الحرب تعرضت العدالة لعدة ابتلاءات ، فبعدما ترسخ الإيمان في أثينا بأن الكسب لا يكون إلا على اعتبارات العدالة، غير بركليس – حاكم أثينا آنذاك- المبدأ و جعل الأقوى قاهرا، و هو الأمر الذي أثار حفيظة سقراط خاصة إثر انسياق الأثينيين وراء الحاكم صوب الحرب بغرض المصلحة و تجاهل العدالة، و قد برز ذلك بشكل واضح عند محاولة أثينا ضم جزيرة ميلين Melian لإمبراطوريتهم، و أوصى بركليس السفراء في ميلين بأن يخبروا القادة الميليين بأن لا ينصرفوا عنهم من خلال إثبات أن أثينا لم تقترب ظلما، و بدل الحديث عن العدالة أمروا بأن يقيّدوا باعتبارات المصلحة حتي يصغي لهم الأثينيون، و يسلكوا دبلوماسية " القوة المتكافئة الإجبار": الأقوى يفعل ما يستطيع أو ما هو ممكن و الضعيف يخضع و يستسلم.

و من المزامع التي نتجت عن هذا الأمر قول بعض الميليين الذين سلّموا أمرهم لأثينا أن العدالة هي باستمرار مصلحة الإنسان متضمنة في الفكرة الخالصة عن العدالة، فإن كانت العدالة هي الخير العام فإن الخير العام يتضمن الخير الخاص.

في نطاق آخر أنتج العصيان الذي حدث في ميتيلين Mytilene اختبارا حيا للديمقراطية الأثينية، ففي العشية أقنع كليون Cléon الناس في الجمعية بضرورة قتل جميع ذكور سكان ميتيلين، و لما جاء الضحى قام ديودوتس Diodots مناديا لإعادة النظر في قرار الجمعية ، و رغم صعوبة الموقف فقد تجرأ ديودوتس بالدعوة لإعادة مناقشة الأمر في الجمعية، متحديا جملة تهم من السهل إلصاقها به من مثيل كونه أكثر حكمة من القوانين، و أنه راغب في بيان ذكائه في المسائل العامة أو أنه مغرور أغرته الرشاوى.

و عند مرافعته دعا ديودوتس لفضل التروي و معاودة التفكير في شؤون المدينة، و بالنظر إلى الريبة التي ينظر بها الناس لمن يتحدث عن مصلحة المدينة ( أثينا)، صارح ديودوتس الناس بأنه مضطر للكذب عليهم و خداعهم لإفادة المدينة و تحقيق مصلحتها.

لم ينظر ديودوتس إلى مسألة العدالة و مدى الظلم الذي لحق بالميتيليين بقدر توجيهه الأنظار لمدى تحقق مصلحة أثينا في قتل جميع الميتيليين، فإن كانت حتى أشد العقوبات عاجزة على ردع كل عصيان، فمن الأفضل إنهاء أي عصيان بأقل قدر من الخسارة، و ذلك ممكن بتقسيم طبقات المتمردين و اعطاء الجماهير فسحة أمل في التسامح و العفو.

1 - عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، ج 1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط 1، 1982، ص 203

## 2- المجتمع السياسي كخطة لمنع الحرب:

ألف جون لوك J. Locke، فيلسوف أمريكا (1632-1704) جملة كتب تعد فحص تعليمي لمبدأ الحرية البشرية منها "رسالة عن التسامح" و "رسالتان عن الحكومة" و "بعض التأملات في نتائج انخفاض الفائدة و رفع قيمة النقود"، و قد توجه الكتاب الأول لدراسة الحرية الدينية و الثاني لبحث الحرية السياسية في حين تمثل غرض الكتاب الثالث في الحرية الإقتصادية.

و يعني لوك بحالة الحرب استخدام القوة بغير وجه حق، و نقيضها هي حالة السلم التي لا يقع فيها استخدام القوة الا مع الحق أو هي الحالة التي لا يكون فيها استخدام للقوة بدون حق.

و في نظر لوك تعتبر سيادة حالي الحرب و السلم قائمة في المجتمع المدني (السياسي) و كذا في المجتمع الطبيعي (حالة ما قبل المجتمع المدني)، ففي كليهما يمكن أن يسود السلم فترة لتعقبه فترة حرب.

و ينظر لوك لقانون الطبيعة باعتباره ملزم بطريقتين:

- كل شخص ملزم بأن يحافظ على ذاته.  
- كل شخص ملزم بأن يحافظ على البشرية كلها، فالشخص الذي يعتدي علي لا بد أن يعامل بوصفه غير مناسب لأن يرتبط مع البشر بأي شكل و ينبغي أن ينظر إليه على أنه تهديد لكل البشر.

و في مقابل حالة الطبيعة قام المجتمع السياسي كخطة لإيجاد حل لثلاث مسائل تتمثل في:

- غياب قانون ثابت لحماية الملكية.  
- غياب حاكم غير متحيز يتمتع بصلاحيات فض الخلافات.  
- غياب سلطة لتدعيم العقوبة و تنفيذها بالصورة المناسبة.  
و يتم انتقال السلطات التي تمتع بها الفرد في حالة الطبيعة – التشريعية: سلطة القيام بما يراه الفرد ضروري للمحافظة على نفسه و على الآخرين، و التنفيذية: سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضده – من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني عن طريق عهد يعقده الأفراد يحددون فيه السلطات السياسية عن طريق الغاية التي وجدت لأجلها، و يميز لوك بين ثلاث أنواع من السلطات، تشريعية و هي السلطة الأسمى و يعتبر القضاء جزءا منها، و السلطة التنفيذية و هي أدنى من السلطة التشريعية بسبب أنها تأتمر بالقوانين التي تسنها السلطة التشريعية، أما السلطة الثالثة فهي السلطة الفيدرالية أو الاتحادية و هي سلطة شن الحرب و اقرار السلم و توقيع المعاهدات و الانضمام إلى الأحلاف.

و بخلاف توماس هوبز T. Hobbes (1588-1679) يجعل لوك لهذه السلطات السياسية حدودا تحسبا لكل تعسف، فالسلطة التعسفية لا تمثل علاجا لشروط حالة الطبيعة كلها، فخضوع الانسان لسلطة تعسفية - متمثلة في حاكم مستبد- بدون حق، هي حالة أسوأ من حالة الطبيعة لسببين:

1- لا يمكن افتراض أن تلك الحالة يقبلها الناس بحرية.  
2- لا يستطيع مخلوق عاقل أن يقوم بتغيير وضعه باختيار وضع أسوأ منه.  
و في سياق آخر لا يقر لوك الثورة على الطغاة الذين يتجاوزون الصلاحيات التي يخولها لهم الدستور و القانون خشية تعريض المجتمع للخطر، و بدلا عن ذلك تكون المقاومة مشروعة لحفظ كيان المجتمع، فليس هناك حق في الانقلاب و إنما هناك حق في مقاومة العودة إلى الحرب. و ينظر لوك لثورة الجماهير التي تهدف لخلع الحكومة باعتبارها ثورة للدفاع عن المجتمع، و لا توصف الثورة في هذه الحالة بالتمرد بل إن المتمرد يكون متمثلا في الحكومة التي ترفض التنحي برفضها الإصغاء لصوت الشعب، لي طرح السؤال هل تكون الحكومة مهددة لأمن الناس برفضها التنحي؟

يعتقد لوك أن الشعب هو الحكم في ذلك، و هو سؤال سهل على الشعب لا يحتاج لبراهين عقلية، و يكفي في ذلك أن تراقب الجماهير مشاعرهما و تحكم على مدى تهديد الحكومة للأمن من عدمه.

## العدالة

### 1- العدل من منطلق الفضيلة:

يطرح أفلاطون في الجمهورية ثلاثة آراء عن معنى العدالة ، يقضي التعريف الأول- الذي قال به "بوليمارخوس"- بمعاملة كل حسب ما يستحق، معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أختياراً، و الأعداء - و هم الأشرار- ينبغي أن يعاملوا بالشر. في حين تبين لـ " تراسيماخوس" أن العدالة لا تكون سوى من خلال العمل بمقتضى مصلحة الأقوى.

لقد رفض سقراط كلا التعريفين للعدالة على اعتبار أن الأول يلحق الظلم و الضرر بالأعداء في الوقت الذي ننتظر منه أن يقيم العدالة بينما الثاني فيدعو لعدالة متغيرة تبعاً لنظم الحكم و ظروف الحكام و هو ما يتناقض مع طبيعة العدالة التي تتميز بالثبات و عدم التمييز، و بديلاً لهذا و ذاك ارتأى سقراط مفهوماً حيويًا للعدالة يتمثل في تأدية كل فرد في الدولة الوظيفة التي هيأته لها الطبيعة، إنها انصراف كل فرد إلى عمله مبتعداً قدر المستطاع عن التدخل في أعمال الغير. و على نفس نغمة سقراط شدد أفلاطون نظريته في العدل و السياسة، يقول أحد المفكرين في سياق توضيح هذا الأمر: " كان ينادي بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة و تدفعهم إلى تذوق كل لذة و إلى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء، و بهذا يهينون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام. و كذلك كان ينادي بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة، و بمقتضاها لا تكون الدولة مرتعاً يتمتع فيه الحاكم بإشباع لذاته، بل تصبح ذلك الجسم الذي هو جزء منه و الكائن الذي يؤدي وظيفة معينة. و لن تظل الفردية بعد ذلك مصدر عدوى للدولة، بل على النقيض من ذلك يجب أن تسري الروح الجماعية في الفرد... و لا يمكن بعد ذلك أن يستغل الحاكم دولته لخدمة أغراضه الخاصة، بل يجب أن تتطلب الدولة من الحاكم أن يضحى أهدافه الخاصة في سبيل الصالح العام إذا فرضنا جدلاً أن له أغراضاً مختلفة عن أغراض الدولة"<sup>2</sup>

كذلك فقد تحدث الفيلسوف الصيني كونفوشيوس عن العدالة بارتباطها بمصلحة الفرد، و قرر أن مصلحة الشعب لا تتحقق إلا من خلال مصلحة الفرد، و ان الفرد هدف و جدت الدولة لأجله و ليس وسيلة تنجز الدولة أغراضها به.

و إن كان أفلاطون يشترط توفر ثلاث فضائل في الحياة السياسية هي الحكمة التي ينبغي لن يتمتع بها أنبلاء، و الشجاعة و هي ميزة المحاربين، و الاعتدال الذي ينبغي أن يشيع بين عامة الشعب، فإن كونفوشيوس يكتفي بفضيلتين لتحقيق مصلحة كل طرف ( الفرد و الدولة )، فعلى أفراد الشعب التعامل مع الحاكم وفقاً لفضيلة طاعة الأبناء للآباء، و يتعاملوا مع النبلاء على أساس مبدأ الخضوع للاخ الأكبر، و من الناحية الأخرى يتعامل الحكام و النبلاء مع العامة انطلاقاً من عاطفة الآباء اتجاه أبنائهم.

### 2- العدل من منطلق الموقف الأصلي:

برز جون رولز J. Rawls (1921- 2002) في القرن العشرين من خلال كتابه نظرية في العدل (1971)، و هي رد فعل على مذهب المنفعة الذي نادى بإتخاذ المصلحة معياراً للفضيلة، و يعتبر مل Mill الذي كان ناشطاً في البرلمان البريطاني صاحب المبدأ: أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، من أبرز الفلاسفة النفعيين بترسيخه هذا المذهب في الممارسة السياسية و في التشريع بشكل خاص.

و قد وقف مل موقفاً سلبياً من فكرة العدل في اعتباره العدل مشتق من المنفعة و ليس مبدأ قائماً بذاته، يقول في هذا السياق: " إذا كان العدل مبدأ قائماً بذاته و مستقلاً تمام الاستقلال عن

2 - ارنتست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر و محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، 1966، ص 259.

المنفعة، مبدأ يمكن للإنسان ان يصل إليه عن طريق التأمل الداخلي فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة ان نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية، و من الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة، و غير عادل مرة أخرى، طبقا لتغير السياق الذي يرد فيه<sup>3</sup>

أما رولز فقد اعتقد ان لكل انسان أهداف بغض النظر عن طبيعة الشخصية الإنسانية، غير أن أسـمى هذه الأهداف يتمثل في قيام العدالة، و إن كان تحقق هذه الأهداف مرتبطا بخيرات أولية فينبغي البحث عن هذه الخيرات.

و قصد ضبط هذه الخيرات تصور رولز مجموعة من الأشخاص المتمتعين بـ " الحكمة العامة و الجهل الخاص " كموقف أصلي لهم و قد اجتمعوا ليتفاوضوا حول المبادئ التي ستحكم نشاطهم و تكفل الوصول إلى العدل.

و استنادا لهذا المنطلق يكشف رولز عن مبادئ أساسيين لتحقيق العدل، يتعلق الأول بالحرية التي اعتبرها اسمى الخيرات، فهي الوسيلة لتحقيق الأهداف أيا كانت طبيعتها، لكن ألا يعرقل حرص كل شخص على التمتع بأكبر قدر من الحرية خطة الآخرين في تحقيق أهدافهم؟ بلى، فالإفراط في ممارسة الحرية أمر سيئ، و لدرء هذا سوء اشترط رولز أن يكون لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة و على نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للمجتمع ( مبدأ توزيع الحرية ).

و ينظر رولز للحرية كمبدأ مطلق لا يجوز التمييز فيه لأنها ليست وسيلة لتحقيق خطة الحياة فحسب بل إنها أيضا التعبير العملي عن تقدير الذات الإنسانية.

وفي مقابل مبدأ الحرية الذي جعله رولز مبدأ مطلقا لا تطاله المفاضلة أو التمييز يطرح رولز مبدأ آخر يقتضيه الموقف الأصلي يتمثل في التباين و التعدد، فتوزيع الخيرات الأولية المادية و الفرص و المزايا الاجتماعية يتطلب أخذا في الاعتبار هذا المبدأ لضمان منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع، ففي المجتمع ذوي الإمتياز الأدنى و الأعلى و ما بينهما ما دون ذلك و خوف كل فرد من أن يصبح من ذوي الطبقة الدنيا سببا كاف للقبول بالتباين، فقد يقول القائل أنه من المبالغ فيه منح ذي امتياز أعلى مثل الطبيب طائرة خاصة أو ضعف أجر الوزير ، غير أن الأمر سيكون طبيعيا حينما نكون جرحى في بقعة نائية واقعا ملموسا، فالحرية للجميع و الخيرات مستويات.

و بناء على مبدأي الحرية و التباين يرى رولز امكانية البدء في صياغة التنظيم الاجتماعي المناسب، عن طريق وضع دستور يمثل اطارا لإتساق التشريعات و الأحكام التي ستسن لهذا التنظيم الاجتماعي، و بغرض تحقيق العدل يجب على المشرعين الإلتزام بمبدأ التباين لتكون التشريعات في المجالات الإقتصادية و الاجتماعية حافظة لآمال ذوي الإمتياز الأدنى إلى أقصى حد. و بهذا الشكل يتم استبعاد مشاريع القوانين التي تحابي أصحاب المكانة المتميزة إلا إذا حققت نفعا يصل إلى أقصاه بالنسبة لذوي الإمتياز الأدنى.

<sup>3</sup> - أنطوني دي كرسيني، و كنيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة و دراسة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 113.

## العقد الاجتماعي

كتب **جون جاك روسو J.J.Rousseau (1712-1778)** دراسة ثورية حول التربية بعنوان "إميل"، و أخرى للتبديد بالملكية كمصدر للتفاوت الاجتماعي بعنوان " خطاب حول أصل التفاوت"، أما الكتاب الذي جعل روسو من أشهر الفلاسفة فهو " العقد الاجتماعي"، الذي يقرر فيه أن النظام الاجتماعي حق مقدس قائم على التعاقدات، و أن هذا الحق ليس نابعا من الطبيعة.

### 1- إشكالية العقد الاجتماعي:

بخلاف أرسطو الذي يعتقد أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة، و أن البعض ولد للعبودية بينما ولد البعض الآخر للسيطرة، يرى روسو أن ليس هناك سلطة بالطبيعة لإنسان على مثيله الإنسان، و أن القوة لا تنتج أي حق، فركيزة كل سلطة تتسم بالمصادقية هي التعاقدات. و تتمثل إشكالية العقد الاجتماعي في إيجاد شكل من أشكال الاجتماع للدفاع و حماية - بكامل قوة الجماعة- الفرد و ممتلكاته، و من خلال انتماء الفرد لهذا الكيان فإنه يكون مطيعا لذاته و أكثر تمتعا بالحرية من ذي قبل.

و يعترف روسو بأن الفرد في ظل العقد قد يخسر بعض الشيء، لكنه بالمقابل ينال أشياء أخرى أكثر قيمة، فإن كان يخسر الحرية الطبيعية و الحق اللامحدود فيما تراه العين، فإنه يفوز بالحرية المدنية و ملكية كل ما يكسب.

و في هذا الصدد ينبغي التمييز بين الحرية الطبيعية التي تركز على قوى الفرد و الحرية المدنية التي تحددها الإرادة العامة، كذلك هناك فرق بين المكسب الذي يتحقق جراء استعمال القوة أو بفعل حق المستغل الأول و بين الملكية التي تتأسس على توفر وثيقة ثبوتية.

و يكون حق المستغل الأول مسموحا حينما تتوفر الشروط التالية على أقل تقدير:

- أن لا تكون هذه الأرض مسكونة.
- أن لا يتم استغلال إلا الجزء الذي يفي بالحاجة.
- أن لا يتحقق الكسب بأشكال اعتباطية فولكلورية و إنما من خلال العمل الذي يعتبر الرمز الوحيد للملكية المحترم من طرف الغير في غياب الوثيقة الثبوتية القانونية.

### 2- الإرادة العامة و صاحب السيادة أو رمزية ضمير المجتمع و السلطة المطلقة:

تعني الإرادة العامة التعبير الوحيد عن الرغبة في عمل شيء ما مدعومة بقوة الإرغام الضرورية على الفعل.

أما السيادة فهي السلطة المطلقة الموجهة بالإرادة العامة التي يمنحها العقد الاجتماعي للكيان السياسي على كل المنتمين إليه، فإن كان الإنسان سيذا على بدنه من خلال السلطة المطلقة التي يمارسها على أعضاء هذا البدن، فكذلك الأمر بالنسبة للكيان السياسي الذي يكون سيذا من خلال الإرادة العامة التي أنتجها العقد، إرادة الشعب التي ستكون مصدرا لكل مشروعية و عليه تكون السيادة هي الممارسة الفعلية للإرادة العامة، يقول روسو في سياق تعريفه لصاحب السيادة: " انه اتفاق للكيان مع كل عضو من أعضائه، اتفاق مشروع لأن ركيزته هو العقد الاجتماعي، عادل لأنه واحد بالنسبة للجميع، ضروري لأن له غاية واحدة هي الخير العام، و صلب لأن الضامن فيه هو القوة العمومية و السلطة العليا"<sup>4</sup>.

و مثلما يستبعد روسو الطبيعة كمصدر للقانون فهو يستبعد أيضا الدين فيعتبر إرادة الشعب ( الإرادة العامة) المصدر الوحيد لتأسيس القانون، فإرادة الشعب هي القانون الوحيد، و كل مواطن هو باستمرار عضو من أعضاء الجماعة التي تسن القوانين، إن كل مواطن يجد نفسه في علاقة

<sup>4</sup> - J.J. Rousseau, Du contrat social, Booking international, paris, 1996, p 46.

مزدوجة مع الدولة بوصفه مشرعا – من حيث أنه عضو من أعضاء صاحب السيادة - و بوصفه فردا لا بد أن يطيع، من حيث ضرورة خضوعه للقانون.

- و من النتائج المترتبة على اعتبار صاحب السيادة هو المصدر الوحيد للمشروعية:
- السيادة لا تتحول إلى الغير، فلا يمكن أن يعطى لشخص أو مجموعة أشخاص الحق في سن القوانين بدلا من المواطنين بوجه عام. و سلوكهم وفق إرادتهم الفردية لا يخول إلزامية تشريعاتهم، مما يعني أن الحكومة النيابية شكل سيء من أشكال الحكومة، فالتمثيل النيابي ضرورة مؤسفة تضعف التعبير عن الإرادة العامة. و لتفادي هذا العائق يشترط روسو تبني شروط أخلاقية قوامها الفضيلة لضمان نجاح الديمقراطية، كما يمنع التحزب لكي يتحقق التعبير عن الإرادة العامة.
  - صاحب السيادة لا يتجزأ و لا ينقسم بطبيعته، و الإرادة العامة تعارض فكرة فصل السلطات، و بالتالي لا يكون فصل السلطات شيئا سوى شكلا من أشكال التفويض لتنفيذ وظائف و مهام حددها صاحب السيادة من قبل.
- و مادامت قوة الإرغام التي تسري في روح الإرادة العامة تحمل طابع الضرورة، فهذه الضرورة ذاتها هي التي تدفع للتمييز بين السلطتين التشريعية و التنفيذية، بين صاحب السيادة و الحكومة، فصاحب السيادة يسن القوانين التي تخص المواضيع العامة بصورة مشروعة، أما تطبيق هذه القوانين على أفعال معينة و أشخاص معينين فمهمة الحكومة، فالحكومة تتلقى الأوامر من الإرادة العامة و تستخدم سلطتها لتحديد أفعال المواطنين وفقا لإحساس صاحب السيادة، يقول روسو: " بالعقد الاجتماعي نعطي الوجود و الحياة للكيان السياسي، و بالتشريع نعطي الحركة و الإرادة"<sup>5</sup>. و يعني وجود صاحب السيادة قبل وجود الحكومة أن الحكومة هي الظاهرة الثانوية الهامشية مقابل المجتمع، الموضوع الجدير بالدراسة. لذا ينبغي أن يكون الولاء لصاحب السيادة الذي يتجسد في المجتمع باعتباره كيانا سياسيا واحدا، أما الحكومة شر ضروري لأن الناس محتاجين لمن يوجههم في ممارسة حريتهم في ميدان المجتمع السياسي، غير انه كلما كان تواجد الحكومة أقل كان ذلك أفضل، و لهذا يقع الاهتمام على ضبط نطاق الحكومة لمنعها من أن تناقض الإرادة العامة.

<sup>5</sup> - ibid. p 49.

## الخلافة

ليس هناك فرقا بين اصطلاح الخلافة والإمامة، والإمامة مصطلح أكثر شيوعا بين الشيعة، يعرفها أبو الحسن البصري الماوردي ( 374-450 هجري): "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالشرع"<sup>6</sup> أما عبد الرحمن بن خلدون فيعرفها قائلا: " هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصلحتهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"<sup>7</sup> ، و يميز بينهما قائلا: " أما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في إتباعه و الإقتداء به، و لهذا يقال الإمامة الكبرى، و أما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته... و اختلف في تسميته خليفة الله"<sup>8</sup>

### 1- هوية أهل الحل و العقد:

كان اختيار الخليفة موكولا أول الأمر لأهل الحل و العقد، الذين ينبغي أن تتوفر فيهم العدالة و العلم و الحكمة، و تعني العدالة التحلي بالفضائل و التخلي عن الرذائل، أما العلم فهو ما يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، في حين تعني الحكمة ما يساعد على اختيار من هو للإمامة أصلح و بتدبير المصالح أعرف. و لم تكن مشكلة أهل الحل و العقد مطروحة في عهد الصحابة على اعتبار أن الناخبين هم صحابة النبي، و بالنظر لإنقلاب الخلافة إلى عهد يعهده الخليفة بداية من الخلافة الأموية، لم تدع الضرورة لوضع إجراءات محددة و منظمة لاختيار أهل الحل و العقد، فظلت هذه المسألة الجوهرية دون قواعد مضبوطة، فليس في القرآن الكريم و لا في السنة نصوصا واضحة لصفات أهل الشورى و لا كيفية اختيارهم. و يطلق على أهل الحل و العقد تسميات مختلفة مثل: أهل الاختيار و أهل الإجتهد و أولي الأمر و كذا أهل الشورى، و واضح أن اختيار الخليفة من طرف أهل الحل و العقد أكبر قيمة و أكثر مشروعية من تولية الخلافة بعهد يعهده الخليفة لمن يشاء. و قد تعددت الآراء التي تصف أهل الحل و العقد، فمنهم من اعتبرهم من العلماء و الرؤساء، و منهم من حصرهم في أهل الإجتهد، أما محمد عبده فقد وسّع مجالهم و ضم إليهم الأمراء و الحكام و العلماء و رؤساء الجند و سائر الرؤساء و الزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات و المصالح.

### 2- عن شرط النسب في الخليفة:

يشترط الماوردي في الخليفة سبعة شروط هي العدالة و العلم الذي يسمح بالاجتهاد و سلامة الحواس و الأعضاء و أن يكون ذي رأي و حكمة و شجاعا مقداما و كذا ذي نسب من قریش. و قد وقع الاختلاف بين الفقهاء حول هذا الشرط الأخير ، فمن الخوارج و المعتزلة من حوّل الخلافة لأي شخص و لو لم يكن قرشيا، بل إن أحد المعتزلة فضل الزنجي على القرشي إن كان المرشحين في درجة واحدة من الأهلية، معتقدا أن الزنجي سهل عزله إن انحرف عن أداء واجباته كخليفة. غير أن ابن خلدون يبرر حكمة اشتراط النسب القرشي بعامل العصبية، فبالعصبية مثلا يقول: " تكون الحماية و المطالبة، و يرتفع الخلاف و الفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة و أهلها، و ينتظم حبل الألفة فيها"<sup>9</sup>

6 - الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص 15.

7 - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 8، 2003، ص 151.

8 - الصفحة نفسها.

9 - المصدر نفسه، ص 154.

و في سياق حديثه عن الإمامة يشير عباس محمود العقاد إلى تنازل الكثير من الفقهاء و فلاسفة الحكم عن شرط النسب لأسباب كثيرة ، إذ يقول: " النبي لا يدعو إلى عصبية لأنه نهى عنها في أحاديث كثيرة، و بريء من كل دعوة إلى العصبية، فهو صلوات الله عليه يؤثر الإمام القرشي لصفات القدرة على القيام بالإمامة لا للعصبية و لو فقدت معها القدرة، و قد كانت قريش أقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة في عهد الدعوة المحمدية، فكانت إمامتها هناك أرجح إمامة، و ظلت كذلك إلى أن قام بالأمر من اجتمعت له شروط الإمامة دونها"<sup>10</sup>

---

10 - العقاد، الديمقراطية في الإسلام، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، دس، ص ص 48- 49

## الديمقراطية

### 1- الديمقراطية كنظام وكمؤسسات:

استعمل دي توكفيل (1805-1859) مفهوم الديمقراطية بمعنيين، فهي أحيانا دراسة المؤسسات وعمل تقسيم السلطات وكذا ما يؤسس مصدريهما المشترك و المتمثل في مبدأ سيادة الشعب، هذه السيادة التي تتجسد في السلطة التشريعية التي تمارس الوصاية على الجهاز التنفيذي، في حين تظل السلطة القضائية محافظة على استقلاليتها.

و في أحيان أخرى تأخذ الديمقراطية عند دي توكفيل معنى الدولة الاجتماعية التي تسهر على تساوي الفرص بين المواطنين، و هذا المبدأ وثيق الصلة بالحرية، فهو لا يبلغ مبلغه إلا بتوفر الحرية. و بهذا المعنى لا تكون الديمقراطية نظاما من أنظمة الحكم بقدر كونها شكلا من أشكال الاجتماع الإنساني، التي تترسخ في ظلها المساواة في الحياة الاجتماعية، و تغدو الحرية طيفا من أطراف المشاركة السياسية في الحياة العامة.

### 2- ديمقراطية طي الكتمان:

عاش سقراط في أثينا الديمقراطية يدافع عنها في حروبها و يموت في آخر المطاف طاعة لقوانينها، لقد بين بذلك تفضيله للديمقراطية من خلال سلوكه، لكنه لم يتحدث عنها باعتبارها أفضل أنواع أنظمة الحكم، لأن الغاية التي طلبها تمثلت في الفضيلة و بالتحديد تحقيق العدالة – و هو ما نرى الحديث عنه على لسان سقراط مسهبا في كتاب الجمهورية لأفلاطون- ، و هو ما نبذ نفسه للقيام به.

### 3- بين الديمقراطية و عالم المثل:

يرى أفلاطون أن الديمقراطية فرصة لتغلب الفقراء على منافسيهم و معارضتهم، و فيها ينال الشعب نصيبا متساويا من الحرية و السلطة، و يعتبر المبدأ في ذلك مساواة الجميع في حق الحصول على المنصب و تقرير السياسة العامة، غير أن هذا المبدأ الذي يكون نعمة لدى بعض الشعوب يتحول إلى نقمة لدى شعوب أخرى أساءت تقدير عواقب نقص الإعداد الكافي في التعليم لإختيار أفضل الحكام و أفضل الخطط، ففي هذه الحالة تكون الديمقراطية بحر هائج يتعذر على سفينة الدولة ركوبه و السير فيه، إذ أن أي خطبة خطيب كفيفة بتأجيج الحماس و تحريك الجماهير صوب وجهة بلا عنوان، و هو ما يؤدي إلى تأخر الركب و تعطيل المسير.

و بغية تجاوز هذا الخطر الذي يقع فيه تدمير الديمقراطية جراء الإفراط في الديمقراطية يدعو أفلاطون لإختيار الحكام الذين اكتملت فيهم الفضيلة و العقل و الحكمة. فإن كان الناس يعتمدون على المختص حينما يرغبون في اقتناء منتج أو استشارة طبيب، فلماذا يفترضون في السياسة أن كل شخص يقدر على إحراز الأصوات أهل لإدارة الدولة، فالأولى بهؤلاء أن لا يكتفوا باختيار أفضل الحكام ليحكموا لمصلحة الجميع بل أن يبحثوا أيضا عن الوسائل التي تمنع الماكربين و فاقدي الكفاءة من الوصول إلى المناصب العامة.

و استجابة لهذا الشرط الأخير بالتحديد أثر كارل بوبر تغيير السؤال الكلاسيكي – من يجب أن يحكم؟- الذي دأبت على طرحه الفلسفة السياسية، إذ يقول: " إنني أقترح ان نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفاً تماماً و أكثر تواضعاً مثل: كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء - الذين يجب بالطبع أن نتجنبهم و مع ذلك فقد يفوزون بالحكم – أن يسببوا إلا أقل قدر من الضرر؟ " 11

و يعتقد أفلاطون أن أفضل أنظمة الحكم هو في الحقيقة السائد في عالم المثل، غير أنه لم يجعل الديمقراطية نموذجاً لهذا النظام بالرغم من المزايا التي رآها فيها و أهمها التنوع الشديد الذي

11 - بحثا عن عالم أفضل، تأليف كارل بوبر، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، مصر، 1999، ص 65

تزرخ به الديمقراطية الذي مكنها من أن تكون نظام الحكم الوحيد الذي يستطيع فيه الفيلسوف إتباع طريقته الخاصة في الحياة.

يقول أفلاطون:

« Or la démocratie, je crois, naît lorsque après leur victoire, les pauvres mettent à mort un certain nombre des autres habitants, en expulsent d'autres, et font Participer ceux qui restent, à égalité, au régime politique et aux charges de direction, et quand, dans la plupart des cas, c'est par le tirage au sort qu'y sont dévolues les charges de direction. »<sup>12</sup>

#### 4- الديمقراطية العربية في نظر الجابري ( . - 2010):

بدأ طرح شعار الديمقراطية في الفكر العربي الحديث و المعاصر نتيجة الاحتكاك مع أوروبا بداية القرن التاسع عشر، و لم ير رواد الفكر السلفي أمثال الأفغاني و عبده و الكواكبي حرجا في معادلة الديمقراطية بالشورى، مؤكدين عدم جدة الديمقراطية عن الإسلام بل هي من صميم أسسه و مقاصده، وكان معنى الديمقراطية لديهم حاملا لمضمون سلبي تمثل في غياب الاستبداد المطلق، ويعني الاستبداد المطلق تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع و القانون و إن شاء خالفهما، و هذا مختلف عن الاستبداد المقيد الذي يعني استقلال الحاكم في تنفيذ الشرع و القانون بعد التأكد من موافقتها للسنن و المراسيم على قدر الإمكان، و إن كان الاستبداد المطلق ممنوعا بالشرع، فالاستبداد المقيد غير ممنوع لا شرعا و لا عقلا، بل هو الشورى ذاتها.

بخلاف السلفي يعتبر الليبرالي الديمقراطية نظاما اجتماعيا قبل كونها نظاما في الحكم، ذلك ان النظام الإقطاعي لا يمكن أن يهيئ للحكم الديمقراطي، إذ لا يمكن أن نطالب الفلاحين الفقراء الأميين في المعاني السياسية و الاقتصادية بتكوين رأي في نظام الحكم و البرامج السياسية و مقدار الضرائب و حرية العقيدة و التفكير و التعبير. و لما كانت الطبقة الفقيرة عاجزة على الدفع بعجلة الديمقراطية فإن الليبرالي يستند بالطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة بشكل أشد لبناء الديمقراطية.

أما مناصر الفكر القومي فيحاول الجمع بين الديمقراطية السياسية ديمقراطية المجالس النيابية و الديمقراطية الاجتماعية و طفق يبحث عن صيغة للديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين واقع التعدد و التنوع و بين الالتزام بأهداف التحرر الوطني و التوحيد القومي و التقدم الاجتماعي.

يقول الجابري ( . - 2010): " فكرة المستبد العادل الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للحكم. أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، و لا بد، نظام اللامركزية، و الخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار اللامركزية، لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة و الاشتراكية" <sup>13</sup>

<sup>12</sup> - La république, Platon, livre VIII, 10 .

<sup>13</sup> - الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 1999، ص 102.

## الليبرالية

تعود جذور الفكر الليبرالي إلى القرن الثامن عشر و بالتحديد إلى الشعار الذي رفعه أنصار الحرية الفردية في كافة المجالات " **دعه يعمل، Laissez-faire** "، و الحجة في ذلك أن إطلاق الحريات كفيل بتحقيق مصلحة الفرد و مصلحة المجتمع في الوقت ذاته، فالفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى توفر ما يلزم من الحرية، و من ذلك تتحقق مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية هي في جوهرها مجموع مصالح الأفراد.

### 1- الحرية الفردية و التطور التلقائي:

يتبنى هايك ( 1899-1992 ) Hayek مفهوما بسيطا للحرية يتمثل في أن لا يكون الإنسان مكرها على الإذعان ( الاستسلام ) لإرادة الغير، مقيما التمييز بين هذا المعنى و مختلف المعاني المتداولة لمفهوم الحرية و بالتحديد المعاني الثلاث التالية:

- **الحرية السياسية** التي تعني مشاركة الفرد في اختيار حكومته و في وضع التشريعات.
- **الحرية الداخلية** و تتمثل في المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصله في القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة.
- **الحرية باعتبارها قدرة**: و فيها تظهر قدرة الاختيار بين البدائل المطروحة.

فهذه الحريات ملتبسة بشروط تتناقض مع الحرية الفردية، لهذا من الأولى أن تظل بمعزل عنها. فلو أخذنا الحرية السياسية كمثال على ذلك ووضعناه على محك الاختبار العملي فإننا نرى كثيرا من التجاوزات على حرية الأفراد، و في ظل الحرية السياسية يمكن أن يفرض النظام غير الديمقراطي قدرا ضئيلا من القيود بينما قد تفرض بعض الأنظمة التي توصف بأنها ديمقراطية قيودا تكون أكثر شدة بالنظر لصدورها بطريقة ديمقراطية.

كذلك هي الحال بالنسبة للحرية الداخلية التي تستमित في مواجهة انفعالاتنا بينما تعجز عن تحدي القهر و الجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا.

أما اعتبار الحرية قدرة فذلك أيضا خطأ ينبغي تصحيحه، نتج عن التساهل في استخدام الحرية في الوقت الذي يكون فيه مفهوم الحرية أبعد ما يكون على القدرة. و تأتي معارضة هايك لهذه المفاهيم المتداولة بغرض المحافظة على المفهوم الأصيل للحرية و تعزيزه، و كذا حتى لا يتم تدمير الحرية بإسم الحرية.

و إن كان هايك من الدعاة للتخلص من القيود و الضوابط التي تفرضها الدولة فإنه لا يرى مانعا من الحد من سطوة الحكومة، و يخالف في ذلك بعض الليبراليين الذين يشجعون تدخل الحكومة لأجل التقدم الاجتماعي و عدالة التوزيع و إعادة بناء المجتمع و صياغته، و يرى ان تقدم المجتمع رهين بالتطور التلقائي له، و هو ما يوحي بأن هايك يرفع دعوى المحافظين الأمر الذي يتعارض مع صميم الليبرالية التي لا تخشى التجديد و التغيير المستمر حتى حينما يتعذر التنبؤ بما يؤدي إليه التغيير في نهاية المطاف.

و تقوم فكرة التقدم التلقائي على المعرفة الجادة و فرض الذكاء البشري لذاته كما انها تؤكد على التطلع للمستقبل، و ذلك هو المعيار الذي تقاس به الحرية الفردية.

يقول هايك في هذا الشأن في كتاب دراسات في الفلسفة و السياسة و الاقتصاد: " تتبع الليبرالية من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفراد و مواهبهم و كفاءتهم إلى الحد الذي لا يجاريه فيه اي نظام آخر نابع من التوجه المركزي"، و يقول أيضا: " المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في أعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد، و سوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الإنسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي، و سوف يصل هذا النظام من التكامل

و التعقيد إلى ما لا يمكن أن يصل إليه نظام آخر يتم الإعداد له سلفا ... و بناءا على هذا فإن القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط إلى أعمال مثل هذه المبادئ"<sup>14</sup>

## 2- مبادئ الديمقراطية الليبرالية في نظر بوبر ( 1902- 1994):

يرى بوبر أن الديمقراطية الليبرالية قائمة على جملة من المبادئ يمكن تلخيصها كما يلي:

- 1- الدولة شر لا بد منه، فلا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد ما هو ضروري، و هو ما يدعو لاستعمال سكين الليبرالي للحد من هذا التضخم مثلما يستعمل "سكين أوكهام" للحد من تعدي كيانات الجواهر و الأشياء حد الضرورة، و تكون الدولة خطرا مستديما بالنظر لما هو متأصل في جوهر مهمتها، و هو أن تكون قوية أكثر مما يتمتع به أي مواطن فرد أو أي جماعة، و بالرغم من أننا ننشئ مؤسسات للتحايل و التقليل من خطر استغلال الدولة لهذه القوة إلا أننا لن نتمكن من التخلص من هذا الخطر أبدا.
- 2- الفارق بين الديمقراطية و الاستبداد أنه من الممكن التخلص من الحكومة تحت الديمقراطية دون إراقة دماء أما تحت الاستبداد فهذا غير ممكن.
- 3- لا تضي الديمقراطية أي مزايا على المواطن، كما أنها لا توفر أكثر من مجرد إطار يمكن المواطنين من العمل داخله بطريقة منظمة متماسكة.
- 4- التقاليد الديمقراطية هي الأقل شرا بين كل ما نعرف من التقاليد.
- 5- لا تكفي المؤسسات ما لم تزود بالتقاليد، فالتقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات و بين نوايا الأفراد و تقديراتهم، و إن كانت المؤسسات متمتعة بالإطار القانوني، فأهم إطار ينبغي أن يتوفر هو الإطار الأخلاقي.
- 6- حرية التفكير و الجدل الحر.
- 7- أسطورة الرأي العام.

<sup>14</sup> - أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تأليف أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 38.