

مفهوم الدولة

*امحمد حسين نصر

المخلص

أولاً: لا يمكن لأي عاقل أن ينكر وجود الدولة في حياة المجتمعات الانسانية عبر كل العصور فهي التي تمنحنا الأمن و الأمان من خلال جمع الحشد البشري تحت سلطانها وقانونها حتى لا تتحول حياة الأفراد الى صراع مرير من أجل تلبية الغرائز التي لا حدود لها عند البعض . ثانياً: لاشك أن الإنسان كائن إجتماعي , بمعنى آخر لايمكن أن يعيش بمفرده , لهذا اقتضت الضرورة مبدأ الاجتماع الإنساني باعتباره الوسيلة المثلى لإنتاج النظام والتعاون والتعايش السلمي بين الأفراد , الأمر الذي معه ولد النظام السياسي أو ما يعرف اصطلاحاً بفكرة بالدولة .

1- ما هي المعايير التي على أساسها تظهر الدولة:

يمكن القول أن المعيار الأساسي لقيام الدولة هو الاستمرار في المكان والزمان¹، فلا يمكن لأي جماعة بشرية أن تتحول إلى دولة دون الاستقرار في مكان معين لعدة أجيال متلاحقة ومتعاقبة، وبناء مؤسسات تنظيمية تنظم العلاقة بين أفراد هذه الجماعة على أساس المصالح المشتركة والمتبادلة بين الأفراد.

"إن التحالفات المؤقتة لجماعات توحدّها وحدة المصالح لا تعطي نواة دولة"² لأن "الدولة تركز على مؤسسات دائمة ومن الصعب إقامة أمثال هذه المؤسسات إذا كانت الأرض التي تقوم عليها تتغير باستمرار، أو إذا كان تلاحم الجماعة يتغير تبعاً لفصول السنة، ولذلك فإن البدو الحقيقيين لا ينشئون دولاً"³.

إذن الاستقرار وما يصاحبه من تنظيم وبناء المؤسسات عامل مهم في إقامة الدولة وبناء الجسم السياسي لهذه الدولة.

أمّا المعيار الثاني والذي لا يقل أهمية عن المعيار الأول يتجسد في وجود مؤسسات سياسية فعلية وغير شخصية⁴. فلا يكفي أن توجد جماعات معينة حتى وإن كانت مستقرة ذات طابع قبلي أو مصالحية أو جهوي أن تنشئ دولة، لأن قيام الدولة مرهون بنمو العقل الجمعي والمؤسساتي.

"إن تجمعات سياسية ذات طابع أولي أو مؤقت يمكن أن تعمل أحياناً بواسطة علاقات شخصية غير مبنية، مثل اجتماعات الوجهاء والجمعيات المحلية، وعند هذا المستوى قامت بعض العادات والأعراف بخصوص كيفية معالجة مسائل ذات أهمية عامة، وقد أقيمت طرق إجرائية تتيح تسوية المنازعات الداخلية وتنظيم الجماعات المسلحة في حالة الحرب، إلا أنه لا يمكن أن يكفي لاستمرار الجماعة والاحتفاظ بسيادتها على أرض معينة، وأن تصهر في وحدة سياسية فعلية جماعات موحدة بصورة غامضة بروابط الجوار، وأن تتيح استخداماً أكثر فاعلية لمختلف الموارد البشرية، وتلتزم مؤسسات تستطيع البقاء رغم تغيير الرؤساء، وتقلب إرادة التعاون لدى الجماعات الفرعية، وهي مؤسسات تتيح تخصصاً معيناً في ممارسة الشؤون العامة ومن ثم فعالية أكبر للعملية السياسية، والتي تعزز الشعور بالهوية السياسية للجماعة. وحين تنشأ أمثال هذه المؤسسات يكون قد تم بلوغ نقطة أساسية لأجل تشييد الدولة"⁵.

*عضو هيئة التدريس بكلية الاداب / جامعة سبها

ومن هنا نلاحظ أن بدايات الدولة تتشكل مع ظهور المؤسسات بشرط أن تكون هذه المؤسسات قوية ومستقرة حتى تساهم في تكوين علاقات إيجابية بين عموم المواطنين، لتخلق وتنمي فيهم الوعي السياسي بمزايا قيام الدولة.

ولكن يرى الكثير من مفكري الاجتماع والفلسفة السياسية ومعهم بعض المؤرخين أنه لا يمكن أن تظهر الدولة كحقيقة عينية بدون معيار الولاء أو الانتماء⁶. بمعنى آخر أن الولاء والانتماء للعائلة أو الأسرة أو العشيرة أو الطائفة لا بد أن ينتقل إلى الدولة، وخير من يمثل هذا المعيار أفلاطون (428-347 ق.م) في كتابه "الجمهورية" عندما ألغى مؤسسة الأسرة ونادى بشيوعية النساء والأطفال، حتى يكون ولاؤهم للحاكم وليس لرب الأسرة.

"وقد توجب علينا أن نكتشف أن مشاعر الولاء التي كان يحس بها في الماضي نحو العائلة والجماعة المحلية ... قد انتقلت لصالح الدولة"⁷، ولكن الشيء الذي يجب أن ندركه أن الدولة ظاهرة قديمة، ومن جوفها ولدت الحضارات الإنسانية، كالحضارة الفرعونية، والحضارة البابلية، وحضارات الشرق الأقصى، وكذلك حضارتي المايا والأزتيك في أمريكا اللاتينية.

2- تعريف الدولة:

إن إنسان اليوم مرتبط أشد الارتباط بالدولة، فهي التي تمنحه الاعتراف القانوني، وكافة المعاملات التي يحتاجها في حياته من الوثائق الرسمية التي تجعله ينتمي إلى هذه الدولة أو تلك. ((فالدولة في عالمنا المعاصر هي التي تعطي الإنسان الاعترافين الرسمي والشرعي بولادته وبموته وبوجوده على الأرض))⁸، ومن هنا يمكن القول: ((إن الدولة هي جماعة دائمة ومستقلة من الأفراد يملكون إقليمياً معيناً وتربطهم سياسة مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية تكفل لكل فرد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه))⁹، وعرفها الأستاذ السويسري بلنتشلي ((بأنها جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة، بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة))¹⁰، أما الفرنسي كاريه فعرفها: ((بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأخطار سلطة عليا أمره وقاهرة))¹¹.

وينظر الأستاذ بونار للدولة ((بأنها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود جماعة لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها))¹²، والدولة في نظر الأستاذ أسمان هي: ((التشخيص القانوني لأمة ما))¹³ ويعرفها الأستاذ هولاند: ((بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمياً معيناً، ويخضعون لسلطات الأغلبية أو سلطات طائفة منهم))¹⁴، الرئيس الأمريكي ولسون ينظر لها ((بأنها شعب منظم خاضع للقانون يقطن أرضاً معينة))¹⁵، ويعرفها الدكتور عبد المجيد متولي: ((بأنها عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل قانوناً أمةً، لأمة تقطن أرضاً معينة والذي بيده السلطة العامة))¹⁶.

3- أركان الدولة:

من خلال التعريفات التي ذكرناها والتي تتناول الدولة وجدنا أنه رغم تنوعها وكثرتها فإنها لا تختلف في رؤيتها للدولة، وحتى وأن وجدت بعض الاختلافات فإنها عادة ما تكون شكلية، لأنه لا يمكن أن نتصور وجود دولة بدون توافر مجموعة من الأركان، والتي شملتها التعريفات السابقة للدولة وتتمثل هذه الأركان في الآتي¹⁷:

أ) **الجماعة البشرية:** إذ لا يمكن تصور وجود للدولة بدون تجمعات بشرية، سواء كانت عائلات أم أفراداً تربطهم علاقات مؤسساتية ومصالحية، وأن تكون بينهم اتصالات دائمة ومستمرة، ومع هذا لا يمكن أن تقوم وتظهر الدولة مهما بلغ حجم هذه الجماعة البشرية ما لم تكون نسبة الحضر في هذه الجماعة البشرية مرتفعة، لأن جماعات الرحل لا تكون دولة.

(ب) الأرض أو الإقليم أو الحيز الجغرافي: والذي يضم السكان، ويضمن لهم العيش والاستمرار في الحياة بما يحتويه من خيرات وثروات طبيعية، وفيه وعلى أرضه تمارس الدولة سيادتها وعلى كافة مساحته.

(ج) السلطة السياسية: وهي تقوم بتنظيم الجماعة البشرية، وذلك من خلال فرض القانون وأحياناً سلطة الإكراه حتى توفر الأمن والأمان للناس. (د) الاعتراف الدولي: في نظرنا لا بد من إدخال مبدأ رابع فرضته طبيعة السياسة الدولية في القرن الواحد والعشرين إلا وهو الاعتراف الدولي. فلا يمكن الآن قيام الدولة في القرن الواحد والعشرين دون الاعتراف الدولي، والذي يتيح لهذه الدولة التعاون مع بقية الدول والمنظمات التابعة لها.

4- نظرية الدولة:

هناك الكثير من النظريات التي تناولت أصل الدولة وطبيعة نشأتها ومن هذه النظريات¹⁸:

1- نظرية الحق الإلهي: وهي نظرية سيطرت على الحياة السياسية في الحضارات القديمة، وتؤكد هذه النظرية بأن الدولة ذات مصدر إلهي، وتم إعادة إنتاج هذه النظرية في العصور الوسطى وخاصة في أوروبا، ويعد القديس أوغسطين (354-430) رائد هذه النظرية، فقد أكد أن الفكرة أو الديانة المسيحية هي أساس قيام الدولة المثالية، ففي كتابه (مدينة الله) لاحظ أن الدولة لا تنشأ عن عقد ولا عن مطالب البشر، وإنما تنشأ وتظهر للوجود نتيجة الميول والغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية والبشرية، والتي يجب كبجها من قبل الدولة والتي تتجسد في رجل اختاره الله ليحكم في الناس وعلى الجميع طاعته بلا شرط ولا قيد، ومن هنا تصبح الدولة لا غنى عنها من أجل تحقيق السعادة على الأرض والحفاظ على مستقبل النوع البشري من الخطايا والصراعات، وبما أن هذه الدولة تستمد سلطانها من الله مباشرة فإن أي تمرد أو مقاومة أو ثورة على هذه الدولة يصبح غير شرعي وغير ذي معنى لأنه من فعل (مدينة الشيطان) التي تحارب (مدينة الله)، وفي النهاية لا بد أن تنتصر مدينة الله كما يؤكد القديس أوغسطين، لأنها تجاهد من أجل العدالة وتحقيق الفضائل واقتلاع الشر الذي دخل العالم على أثر الخطيئة، ومن هنا فإن نظرية التفويض الإلهي ترى في الملك رمز كل السلطات الدينية والزمنية. ((وكان الإمبراطور يعتمد على نظرية الحق الإلهي في تأييد سلطته بمعنى أنه مفوض من قبل الله لحكم البشر، وأنه يحاسب أمام الله وحده عن تصرفاته التي قام بها بناءً على ذلك التفويض، ويتحتم على الأفراد بناءً على ذلك- الخضوع التام لأوامر الملوك والأباطرة وإطاعة ما يصدرونه من قوانين، لأن التمرد والمخالفة للإمبراطور (الحاكم) تعد جريمة لا تغفر ذلك أن الخروج عن طاعة الحكام وهم ظل الله في الأرض وخلفاؤه في إدارة شؤون عباده والإشراف عليهم، يعد خروجاً عن طاعة الله، ومن هنا يكون الجرم الفظيع الذي لا يكون محلاً للغفران))¹⁹. ومن ثم ساد في العصور الوسطى الأوروبية الصراع والتطاحن بين الملوك والباباوات بقصد الاستئثار بالسلطات في الدولة.

((وفي تلك العصور الوسطى تميزت الحياة السياسية والفكر السياسي في الغرب بالصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، أي بين سلطة الإمبراطور وسلطة البابا. وحين بدأ ذلك الصراع، عرف الشرق الاستقرار السياسي وقيام الحضارة الإسلامية التي كانت الحلقة الغنية التي ربطت بين الحضارات القديمة الشرقية والإغريقية وبين حضارة العصور الحديثة. إن الحضارة الإسلامية لم تعرف ذلك الفصل، فالخليفة يجمع السلطتين معاً، ويرجع ذلك إلى أن الإسلام دين ودنيا، ولم يفصل بالتالي بين الدين والدولة بل جمعهما))²⁰، وهذا يعد عكس الديانة المسيحية التي تفصل بين الدين والدولة، فالإسلام دين ودولة ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، فالدولة في الإسلام شرط قيامها هو البيعة أي بيعة الأفراد المسلمين للحاكم أو الخليفة، والذي يقوم بدوره في تطبيق شرع الله وتنظيم العلاقة بين مكونات المجتمع في إطار من التكافل الاجتماعي والتعاقد الأسري، ومن هنا فإن النظرية السياسية في الإسلام تركز على دعائم ثلاثة²¹: هي التوحيد والرسالة والخلافة.

فالدولة في الإسلام ليست غاية في حد ذاتها بل أن قيامها ومشروعيتها مرتبط بالسهر على مصالح الناس وحماية كيان المجتمع من الانحراف، وتطبيق أحكام الدين وفقاً لتعاليم الإسلام، وإذا

انحرف الحاكم عن هذه المبادئ يجوز خلعه والثورة عليه، لأن الحاكم في الإسلام لا يملك تفويضاً إلهياً مثلما يوجد في نظرية التفويض الإلهي التي سادت أوروبا في العصور الوسطى، فهو ((لا يعد شخصاً مقدساً ولا وارثاً للملك ولا مهيمناً على أفكار الناس وقلوبهم وإنما هو طرف في عقد يعمل لصالح المجموع الذي انتخبه على هدى الكتاب والسنة))²²، يقول الله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾²³.

ويقول الرسول عليه أفضل الصلوات والسلام: ((كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) ويقول الله تعالى في سورة النساء، الآية 58: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾، ويقول الرسول عليه السلام: إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً: إمام عادل وأن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشرهم عذاباً: إمام جائر))، وهكذا فإن الدولة في الإسلام غايتها وهدفها حراسة الدين وسياسة الدنيا ودفع الشبهات والحفاظ على حرية الناس وحفظ أمنهم، وتحقيق وحدتهم وجمع كلمتهم على المعروف والخير ونهيمهم عن المنكر والمعاصي.

2- نظرية القوة والتغلب: وترى هذه النظرية أن القوة والإكراه هما المسئولان عن قيام الدولة، وأهم من يمثل هذا الاتجاه ابن خلدون وميكافلي.

ينطلق ابن خلدون من بديهية معروفة لدى معظم مؤرخي الفكر السياسي والاجتماعي، ألا وهي أن الإنسان اجتماعي بطبعه، يقول ابن خلدون: ((الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويُعتبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران))²⁴، ولاشك أن هذا العمران محتاج إلى دولة تفرض النظام، ولا يمكن أن تظهر الدولة للوجود إلا من خلال العصبية والغلبة ((وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية))²⁵. إن المتتبع للفكر الخلدوني يلاحظ أنه يعطى أهمية بالغة للعصبية باعتبارها المكون الأساسي للسلطة السياسية، لأنها تسعى إلى غاية معينة تتمثل في قيام الملك أو الدولة ((وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية))²⁶.

ولكن هل تُفجح العصبية وحدها في إقامة الدولة أو السلطة أو الكيان السياسي؟ في هذا السياق يؤكد ابن خلدون على أهمية الدين إلى جانب العصبية في قيام الدولة وزيادة قوتها ((ذلك لأن الملك إنما يحصل ... بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه))²⁷.

والسبب في ذلك أن ((الصبغة الدينية تذهب بالتحاسد والتحاسد الذي في أهل العصبية))²⁸. نلمح في هذا السياق العلاقة العضوية بين العصبية والدين في نشأة وتأسيس الدولة وبما أن العصبية تقوم على رابطة الدم، فإنها تتعلق بالكائن العضوي، وأطواره الطبيعية، وهي من ناحية أخرى تمثل مرحلة البداوة ((اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول، فإن الغلب يكون به الملك إنما هو العصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة فطور الدولة من أولها بدواة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفة واتساع الأحوال))²⁹.

ورغم أهمية العصبية في تكوين الدولة والعمران البشري طبعاً إلى جانب العامل الديني وكذلك العامل الاقتصادي، فإن ابن خلدون يشدد على أنه يجب إتباع سياسة معينة تنظم صيرورة الدولة، وطبيعة العمران البشري، يقول ابن خلدون: ((أعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضوع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة مستنداً إلى الشرع المنزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مُبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم))³⁰. ومن هذا المنطق فإن الدولة باعتبارها الوجه العيني والطبيعي لصورة العمران البشري محتاجة إلى سياسة وتشريع من أجل حفظ مصالح العامة والخاصة ويهتمان بالجوانب الخلقية والمعنوية، أخذان في الاعتبار قوانين الاجتماع الإنساني.

كذلك لا يفوت ابن خلدون في شروحه وتحليله لطبيعة الدولة والعمران البشري مساوئ الظلم والعدوان في تخريب الدول وزوال العمران، يقول: ((اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذٍ من غايتها، ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب))³¹.

وهكذا يقيم ابن خلدون فلسفة سياسية واجتماعية محكومة بمحدودات واقعية يمكن التعامل معها والتحقق من طبيعتها، فالدولة كما يقول ابن خلدون: ((لها أعمار طبيعية كما للأشخاص))³² ومن ثم فهي كائن حي، ينمو ويموت، حيث قاده هذا الاستنتاج إلى المقارنة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية، فأعطى أهمية بالغة لمفهوم العصبية باعتبارها مصدر القوة ومصدر السلطة، إلى جانب العامل الديني الذي يقوم بهتذيب هذه العصبية ويعطيها البعد الروحي والأخلاقي، والأهم من هذا كله يعطيها الجانب التشريعي. ومن هنا فإن الغاية من نشوء الدولة عند ابن خلدون تحقيق الخير للناس أو الرعية، وهذا في نظره لن يتحقق بدون إتباع السياسة الشرعية التي تستمد مقوماتها من الشريعة أي من الدين، أما السلطة التي تستمد حكمها من السياسة العقلية أي من العقل دون الرجوع إلى الوحي الرباني، فإن ابن خلدون يسميها ملكية³³. وهي التي قامت على يد خلفاء بني معاوية والعباسيين وتكررت لدولة الخلافة التي كانت تقوم على البساطة والبيعة والشورى.

أما فيما يخص نظرية ميكافلي (1469-1527) حول القوة وأثرها في نشوء الدولة، فإنها تختلف تمام الاختلاف عن نظرية ابن خلدون ((أن من يريد السلطة يلزمه أن يحظى بالقوة الكاملة؛ وتبين أن القوة هذه لا تستلزم فعلاً تأسيسياً مطلقاً فحسب، بل تستلزم أيضاً حزمًا لا يقبل عجزاً ولا تسوية؛ وإن الاعتبارات الأخلاقية والدينية يجب إبعادها من الحساب الذي بموجبه تقام الدولة أو يحافظ عليه))³⁴.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لنظرية القوة كأساس لقيام الدولة بما تحدث عنه في العصبية والتغلب وقيام الملك على القهر³⁵، فإنه لم يقدّم بفصل الأخلاق عن كيان الدولة تمثيلاً مع الشريعة أولاً وكونه مسلماً ثانياً، ومن هنا رأى وبل اشتراط أن الأخلاق بنت السياسة وعنصر من عناصر قوتها³⁶.

بينما يرفض ميكافلي ويستبعد الأخلاق من حقل السياسة استبعاداً كلياً ((ومن ثم لا يجوز له -يقصد الأمير والحاكم- ولا للمواطنين أن يعتمدوا على أوامر الكنيسة أو التراث الأخلاقي، على صعيد الشؤون السياسية، وأن رفض العنف في هذه الشؤون بالذات هو حماقة))³⁷. جاءت أفكار ميكافلي السياسية في كتابه "الأمير" وأيضاً كتابه "المطارات أو الخطب"، ويعد بعض المؤرخين أن كتابه الأمير سيء السمعة بما حمله من أفكار قد تظهر في جوانب كثيرة بأنها منافية للأخلاق. يقول مكاسي: ((إن كتاب الأمير عملي ينشر فن الحكم الناجح))³⁸ ويقول دانتج: ((لقد أعطانا ميكافلي في هذا الكتاب فلسفة عن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة))³⁹، وهذا يقودنا إلى أن ميكافلي كان يبحث في ما هو كائن وواقع ومشخص أمام عينيه، أي الوضع والواقع الإيطالي الذي كان يعيش، والذي يريد له أن يتغير، ولم يكن في اهتمامه شكل أو نوع الحكم المراد قيامه. ((توجد في رأي ميكافلي تصورات متباينة جداً، ويبدو لكل منها براهين ذات وزن، وفي كتاب تاريخ الأمير الذي قدمه إلى أحد الحكام من عائلة Medicis نادى بالملكية المطلقة في أقصى أشكالها كوسيلة وحيدة لتوحيد إيطاليا، أما كتابه الخطب فإنه على العكس يعتبر الجمهورية أفضل شكل للدولة من دون أي التباس، ذلك أنه يذهب إلى التعبير عن تعاطف وميول ديمقراطية، ومهما كان الأمر فإن ميكافلي يرى بأنه ليس هناك أي شكل من أشكال الدولة بإمكانه أن يدوم طويلاً))⁴⁰.

2- مفهوم الطبيعة البشرية عند ميكافلي

ينطلق ميكافلي من فرضية بنى عليها نظريته السياسية حول الدولة، والتي تقول أن الطبيعة البشرية شريرة وعدوانية وتنسم بالأنانية وحب الذات، ولعل هنا نلمس تأثير هوبز والقديس

أوغسطين يبدو واضحاً وجلياً على فكر ميكافلي، فقد سبق للقديس أوغسطين أن أكد أن فكرة الشر متأصلة في العالم على أثر عصيان آدم لربه، تلقى ميكافلي هذه الفكرة وذهب بها بعيداً، عندما لاحظ أن الطبيعة البشرية ثابتة لا تتغير. فهذا التصور دوغماتي لا يعير أي اهتمام للاعتبارات الاجتماعية، وبالتالي فإن طباع الإنسان تنتج من عناصر ثابتة. يقول ميكافلي: ((إن الطبيعة البشرية كالشمس والقمر لا تتغير، وإنَّ الناس يولدون ويحيون ويموتون تبعاً لنفس النظام ولذات القوانين الأزلية ويخضعون دائماً لنفس الرغبات ونفس الأهواء))⁴¹.

إن ثبات الطبيعة البشرية يفرض بنا إلى نتيجة مؤكدة وهي أن دراسة الماضي في تطور الحكومات والدول هي نفسها شروط تطور الحكومات في الحاضر، ولكن لماذا؟ لأن الناس هم الناس، ولأن الأحداث هي الأحداث والأنايات هي الأنايات، والغرائز هي الغرائز والأهواء هي الأهواء؛ إن تاريخ تطور الدول والمجتمعات عند ميكافلي يخضع لهذه المعطيات من الميول الطبيعية، إذن حركة الإرادة البشرية مشروطة بهذه القوانين الطبيعية مثلما هي مشروطة الأجسام عند سقوطها بقوانين الجاذبية، وعلى هذا الأساس يصف لنا ميكافلي الطبيعة البشرية بقوله: ((إنَّ الناس يحزنون لانتراع ملكية منهم حزناً يفوق حزنهم على موت أب أو أخ، لأن الموت ينسى أحياناً أما الثروة فلا تنسى أبداً))⁴². ويذهب ميكافلي بعيداً في تصوره للطبيعة البشرية عندما يقول: ((الناس بصورة عامة ناكرون للجميل متقبلون، مراؤون، ميالون إلى تجنب الخطر، وشديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما إنك تقيدهم فيدلون دماهم وحياتهم وأطفالهم وكل ما يملكون طالما أن الحاجة بعيدة نائية ولكنها عندما تدنو يثورون))⁴³.

وهذه الأفكار المتطرفة التي توصل إليها ميكافلي حول طبيعة البشر ليست أفكار مطلقة يمكن تعميمها على كل الناس كما يعتقد البعض، ولكنها حالة تخص المجتمع الإيطالي فقط، لذا فإن الحكم المطلق والديكتاتوري يضحى ضرورة موضوعية للشعب الإيطالي، وهنا تصبح القوة هي الكابح لرغبات الإنسان الأنانية وتهذيب سلوكه العدواني، وخاصة في المجتمعات الفاسدة كالمجتمع الإيطالي في زمن ميكافلي.

((إن ميكافلي يرى أن النظام الجمهوري الديمقراطي هو أفضل أنظمة الحكم ويصلح للشعوب المتمسكة بالأخلاق الفاضلة، أما تلك الشعوب التي لا تتقيد بالدين والأخلاق مثل الشعب الإيطالي المنهار، فلا يصلح لها إلا نظام الحكم الاستبدادي المطلق، إنَّ هذا الحكم يستطيع عن طريق القوة الغاشمة أن يحقق الأخلاق الفاضلة للمواطنين، وعندها يمكن إقامة نظام حكم جمهوري ديمقراطي، انطلاقاً من ذلك يقول إنَّ النظام الجمهوري الديمقراطي لا يمكن إقامته إلا في سويسرا وبعض أجزاء ألمانيا، حيث أن الحياة المدنية هناك احتفظت بنقاوتها، وإنَّ الأخلاق الفاضلة سائدة بين مواطنيها))⁴⁴.

إن ميكافلي كان واعياً لطبيعة فكره السياسي، فهو لا يعارض المبادئ الأخلاقية والدينية لذاتها، وإنما كان ينظر للواقع الإيطالي المريض في عصره، وتوصل إلى نتيجة مفادها أن القوة هي الكفيلة بتغيير هذا الواقع، بينما لا تصلح هذه القوة كنمط من أنماط الحكم للشعوب المحترمة كشعب سويسرا مثلاً.

3- الفصل بين السياسة والأخلاق عند ميكافلي:

دعا ميكافلي إلى تحرير السياسة من القيم والمبادئ الأخلاقية حتى يتيح للحكام استخدام كافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة في توطيد دعائم الحكم والدولة، وخاصة في المجتمعات التي تلفها الفوضى والانهايار الأخلاقي، فلا يهم ميكافلي على الإطلاق الفعل المستخدم من أجل الوصول إلى الغايات المنشودة، وإنما يهمه النتائج المتوخاة من هذا الفعل، فإذا كانت النتائج صحيحة وحقت المطلوب كان الفعل صحيحاً حتى ولو كان ضاراً بالآخرين.

((فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاقي. فهذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير، إنما في دائرة السياسة وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأً وحيداً نحكم به على الفعل، وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل، فإذا كانت النتائج مفيدة كان الفعل صائباً وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً))⁴⁵.

يقول ميكافلي: ((ليست العبرة بالتصرفات والوسائل فالناس لا تحكم على وسائله -يقصد هنا الأمير- وإنما العبرة بالنتائج، فإذا أفلح الأمير في تحقيق الغاية مهما كانت الوسيلة فأحتفظ بدولته، فإن الناس جميعاً سرعان ما يؤيدون هذه الوسائل ويرونها شريفة، ولو كانت غير مشروعة واستندت كلها إلى الرذائل))⁴⁶.

ويقول أيضاً في مكان آخر ((على الأمير أن ينهج منهج القدماء فيجمع في تصرفاته بين أساليب الإنسان والحيوان، فالأمر قد يتطلب من الأمير أحياناً الالتجاء إلى وسائل الحيوان، فإن التجأ إليها وجب عليه أن يسلك سبيل الثعلب والأسد ويتخذ منها مثلاً يحتذى به، وعليه أن يجمع بين سلوكهما في آن واحد، لأنه إذا اقتصر على صفة الأسد مثلاً، فإنه لا يستطيع أن يتبين الشباك التي تنصب له، وإذا اقتصر على صفة الثعلب فإنه قد يعجز عن مغالبة الذئب، لذلك يقتضي الحال أن يكون الأمير أسداً أو ثعلباً في نفس الوقت ...))⁴⁷.

ميكافلي من هذا المنظور يطيح بفكرة الضمير والأخلاق ويدشن سلوك وفعل السلطة المتحرراً من كل قيمة خلقية، فميكافلي لا يقيم وزناً لكل ما هو ديني وأخلاقي في سبيل ترسيخ سلطة الحاكم وتوطين أركان دولته، فهو يضحى بالحريات الفردية في سبيل تحقيق النفع العام للدولة، أو بالأحرى للحاكم، حيث يرى أن السيادة الكاملة لا بد أن تكون للأمير لا ينازع فيها منازع ولا يناقسه فيها منافس، لأن الفصل ما بين السلطات في نظر ميكافلي يُضعف من قوة وهيبة الدولة والحاكم. وهكذا فإن نظرية القوة والتغلب ترى في الدولة ظاهرة اجتماعية وليست طبيعة. ابن خلدون يرى في شوكة العصبية وقوتها ميلاد السلطة والدولة، وميكافلي يرى في الشجاعة وشدة بأسها استمرار الدولة والمحافظة عليها، ومن ثم يلتقي الاثنان في نتيجة مفادها إن القوة العمياء هي الفصيل في نشوء الدول والسلطات، ومن هنا لا يوجد شيء بين العصبية والشجاعة إلا الفراغ !!

3- نظرية تطور الأسرة: حيث ترى هذه النظرية إن نشأة الدولة تعود إلى ظهور الأسرة وتكاثرها إلى عدة أسر حتى تصبح قبيلة، ومن ثم قبائل وعشائر، وهكذا يستمر تطور العائلات حتى تأتي قوة سيدة تحكم هذا الكيان الاجتماعي تسمى دولة. ويعد أرسطو (384-222 ق.م) وبودان (1530-1596م) من أنصار هذه النظرية، فأرسطو يؤكد كما هو معروف أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه ويحب الاجتماع مع غيره من بني جنسه للتعاون وتبادل الخيرات والمنافع من أجل الخير العام والنظام العام.

فالأسرة في نظر أرسطو هي النواة الأولى لهذه الجماعة البشرية، وما الدولة إلا تطور طبيعي لعدد من العائلات.

((فالأسرة هي الخلية الأولى في بناء الدولة، وتطورها يؤدي إلى إقامة هذا البناء، فهي (أي الأسرة) تنشأ من اجتماع الرجل والمرأة عن طريق الزواج، وينجم عن هذه الرابطة نظام اجتماعي آخر هو علاقة السيد بالعبد (الرقيق) التي تهدف إلى إنتاج حاجات المعيشة، والقرية تنشأ من اجتماع عدة أسر وتعاونها فيما بينها لتتمكن من إشباع حاجاتها ورغباتها بصورة تفضل حياتها الأولى، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي نشوء الدولة))⁴⁸.

ومن هنا فإن أرسطو يجعل من الأسرة البداية الفعلية لنشأة الدولة وتطورها، فهي في نظره ظاهرة طبيعية وعضوية وليست ظاهرة اصطناعية كما كان يدعى أستاذه أفلاطون، والذي حصر نشأة الدولة في ضبط العلاقة بين الأفراد الذين ينتظمون في طوائف معينة، ثم تأتي مهمة الحاكم الفيلسوف لتنظيم هذه العلاقة حتى يصل بهذه الدولة لدرجة الكمال العقلي، غير أن أرسطو يرى في نشأة الدولة أعقد من أن تكون ظاهرة عابرة، فهي ليست فقط نتيجة لعلاقات طبيعية بين الذكر والأنثى، بل تتعداها إلى المحافظة على النوع الإنساني من الفوضى والانقراض، ومن خلال هذا الارتباط الطبيعي بين الرجل والمرأة تتكون مؤسسة الأسرة، وعندما تكبر هذه الأسرة وتتفرع لعدد كبير من الأسر تتكون القرية، وعندما تكبر هذه القرية وتتحول إلى مجموعة من القرى تظهر دولة المدينة والتي هي الغاية المثلى والخير العام الذي ينشده الإنسان.

أما بخصوص نظريته في السيادة فإن أرسطو يرى أنها يجب أن تتركز في سيادة مبدأ القانون وليس في شخص الحاكم، فالدولة الصالحة والجيدة هي التي تنشأ على حكم الدستور

والقانون، لأن فيهما ضمان لكرامة المواطنين وحمايتهم من استبداد الحكام، وفي هذا الإطار لاحظ أرسطو أن ((المجالس الشعبية تفوق كفايتها السياسية كفاية الحاكم الفرد، لأن الأفراد في خضم الجماعة يكمل بعضهم بعضاً في المناقشة للوصول إلى أفضل الحلول وأكثرها سلامة، فأحدهم يفهم جزءاً من مسألة ويفهم الآخر جزءاً آخر وهكذا يحيطون في مجموعهم بالموضوع كله))⁴⁹. ومن هذا المنطق فإن أرسطو يفضل الديمقراطية المعتدلة التي تطبق القانون والدستور. وفي النهاية يمكن القول أن الدولة تنشأ عند أرسطو كمحصلة لذلك التطور الطبيعي للعائلات والأفراد، أنها الوجه الأكمل لتضامن الجماعة البشرية من أجل تحقيق السعادة والنعمة العام على اعتبار أن الإنسان بفطرته كيان سياسي.

بودان هو الآخر تابع خطى أرسطو في مفهومه لنشأة الدولة عندما أقر أن الأسرة هي الأساس في نشأة الدولة وتطورها، ففي كتابه الجمهورية والمؤلف من ستة أجزاء، تناول بودان الدولة كقوة ذات سيادة مطلقة، ورغم أنه لم يضع لنا نظرية واضحة المعالم في غاية الدولة كما يقول بعض المؤرخين، ولكنه كان واضحاً في سبب نشأة هذه الدولة عندما أقر أن العائلة هي النواة الأولى في الجسم السياسي لهذه الدولة أو تلك، يقول بودان: ((إن الجمهورية هي الحكم المستقيم لعدة أسر، ولما هو مشترك لديها شرط أن يتوفر لها قوة سيادة))⁵⁰.

وبما أن الإنسان كائن اجتماعي في نظر بودان فإن ((العائلة تنشأ بسبب غريزة الإنسان الاجتماعية، فالعائلة وملكيته المشتركة عنده مجتمع طبيعي تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى. فالمنافع الكثيرة المشتركة والدفاع المشترك، يدفعان العائلات لأن تتوحد لتكون أطراً اجتماعية أوسع وأشمل، كالقرى والمدن والمؤسسات المتعددة، وعندما تتوحد هذه الأطر وتخضع لسلطة عليا ذات سيادة عندها توجد الدولة))⁵¹. من هنا فإن بودان يرى في ظاهرة الدولة عملية طبيعية تاريخية جامعة للكثير من العائلات تحت مسمى النظام العام، ويحذر بودان صاحب السيادة في هذه الدولة الناشئة من الاعتداء على الحقوق الطبيعية لهذه العائلات وخاصة الملكية الخاصة، لأنه يرى فيها حق مقدس، ((ويعتبر أن في العائلة وحدها تكمن الملكية الخاصة، التي يرجعها إلى الفطرة وإلى الحق الطبيعي في التملك، والتي اعتبرها مقدسة وحداً من الحدود التي تقف سلطة الملك عندها، بل يجب عليه أيضاً حمايتها))⁵²، فقد أعطى بودان للعائلة وخاصة رب هذه العائلة أهمية بالغة ومنحه سلطات مطلقة على عائلته وملكيته، ((اعتبر بودان أن منشأ الدولة هو العائلة وأعطى لأرباب العائلات أهمية كبيرة في أسرهم، كما دعا إلى إحياء ما كان لرب العائلة من سلطات كبيرة وبالغة التطرف على من يعيلهم، وفوق كل ذلك لم يمنح صفة المواطنة إلا لرب العائلة وحده حين يخرج خارج بيته يعمل مع بقية أرباب العائلات))⁵³.

وبما أن سلطة الأب مطلقة على أسرته وعائلته فإن الملك يجب أن تكون سلطته هي الأخرى مطلقة على مملكته، ومن هنا فإن نظريته في السيادة تكتسب أهمية خاصة، كونها تؤرخ وتعالج للدولة في العصور الوسطى، وما شهدته من تقلبات وصراعات وحروب، ومن هنا يجب أن تكون السيادة المتمثلة في الدولة على الشكل التالي⁵⁴:

- إن القوة السيادة للدولة يجب أن تكون قوة مطلقة تأمر ولا تتلقى أي أمر فهي مصدر ذاتها ومكتفية بذاتها.

- إنها لا تقبل التجزؤ، بمعنى أنها وحدة من حيث الجوهر، وإذا تم تفويضها، فإنها تكون كاملة في كل تفويض.

- إنها دائمة، فهي لا يمكنها الفساد من جرّاء تغيّرات الزّمن ولهذا السبب هي قوة متعالية، وعليه من خلال هذه النتائج فإن صاحب السيادة له السلطة المطلقة والدائمة على ممتلكاته دون رقيب أو حسيب، فقط عليه أن يحترم القوانين الإلهية والقوانين الطبيعية حتى يكون حاكماً صالحاً وجيداً.

وهكذا فإن نشأة الدولة عند كل من أرسطو وبودان يرجع إلى تطور الأسرة، فهي عندهما ظاهرة اجتماعية وتاريخية، وشكلاً ضرورياً لتنظيم الجماعة البشرية عندما تنتسج قاعدتها في صورة شعب أو أمة.

4- النظرية الاجتماعية: وهي نظرية تنسب إلى أصحاب العقد الاجتماعي نذكر منهم هوبز، ولوك، وجان جاك روسو، هوبز (1688-1769) تميز العصر الذي عاش فيه بالحروب الأهلية والمتطاحنات الداخلية، ناهيك عن انقسام الكنيسة، الذي بدوره ساعد على إشعال هذه الحروب والفتن. توصل هوبز من خلال ملاحظاته حول الحالة الأولى، حالة الطبيعة، على أنها حالة بائسة ومتوحشة يكتنفها الغموض، وتسودها الريبة والمنافسة العدوانية، فمن أجل غريزة البقاء، والبحث عن المجد والثروة، يلجأ الإنسان إلى كافة الوسائل والحيل من أجل تحقيق رغباته وطموحاته، فمن أجل غايات ودوافع وميول وغرائز هذا الإنسان، تظل كل الوسائل مشروعة لتحقيق هذه الرغبات، ومن ثم فإن مبدأ القوة والعنف هو المهيمن على مجمل حياة الإنسان في حالة الطبيعة الأولى.

ومن هنا فإن العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان تتصف بالأنانية والعدوانية، يقول هوبز: ((لقد كانت العلاقات في حالة الطبيعة بين إنسان وآخر قائمة على أساس الريبة والمنافسة أو حب المجد))، ومن هنا فإن طبيعة الحياة في الحالة الطبيعية الأولى تتسم بكل أنواع الخسة والخبث والمكر، لأنها وبكل بساطة حالة الاجتماعية. يقول رايت: ((في حالة الفطرة السابقة على الدولة بالمعنى السياسي، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته، ويتجه نحو تحقيق ذاته على نحو أناني، لكي يجني مالا ومجداً، ولم يكن ثمة قيم أو مثل، لقد كان كل إنسان يعطي نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما يبغي، ولم يكن ثمة قانون ولا تشريع. والنتيجة التي لا يمكن تحاشيها، هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار، أو يمكث خائفاً من هجوم الآخرين عليه))⁵⁵.

وحتى العقل الذي وهبه الله للإنسان يقف عاجزاً عن لجم جماح العاطفة والأنانية لدى الإنسان كما يرى هوبز.

ومن هنا فإن الحل يكمن في الخروج من حالة الطبيعة، والتي تتسم بالفوضى والاضطراب والعدوان، وذلك بقيام الدولة والمجتمع السياسي المنظم، فالدولة كما يراها هوبز شر لا بد منه، ولا يمكن الانتقال من الحالة الطبيعية إلى حالة الاجتماع وظهور الدولة دون أن يتنازل الأفراد عن حقوقهم وإرادتهم وحريرتهم إلى الحاكم، مقابل توفير الأمن والأمان، بموجب عقد بين الطرفين، علماً بأن الحاكم يصير بموجب هذا العقد المتصرف الوحيد في شؤون الدولة والحكم دون منازع أو منافس، لأن الحاكم لم يعد طرفاً في هذا التعاقد، وتصبح كل السيادة له، لأن السيادة عند هوبز لا تقبل التجزئة أو النقض، وهكذا تقوم الدولة وتفرض إرادتها القوية حكم القانون على جميع أفرادها، حتى تجعل الحياة البشرية أكثر اجتماعاً وأماناً واستقراراً، لذا فإن هوبز من أنصار الحكم المطلق ومن المعادين لنظرية الفصل ما بين السلطات.

لوك (1623-1704) خالف هوبز في مجمل آرائه السياسية، فقد رفض مقولة أن الحالة الطبيعية كانت غير اجتماعية كما كان يدعى هوبز، حيث لاحظ لوك أن الحالة الأولى كانت اجتماعية وخيرة يسود فيها التعاون والمودة، وأن الناس كانوا يعيشون فيها أحراراً متساوين يحكمهم القانون الطبيعي والفطري، ومن هنا فإن الحالة الاجتماعية الأولى كانت اجتماعية بامتياز، ولكن يمكن القول إنها كانت غير سياسية.

((أن انتقال الأفراد من الحالة الطبيعية الأولى، إلى حالة الاجتماع، قد تمّ بناءً على عقد أبرموه فيما بينهم، وبرضائهم الصريح أو الضمني، وترتب على تشكيل هيئة سياسية، وحتى تمارس هذه الهيئة عملها، كان عليها أن تصدر قراراتها بموافقة الأغلبية من أفرادها. ومن هنا كانت قاعدة الأكثرية التي لا يمكن التخلي عنها، لا يعني ذلك العودة إلى الحالة الطبيعية الأولى))⁵⁶. ومن ثم فإن الفرد هنا لا يستطيع أن يأخذ حقه بنفسه وإنما صار يخضع لسلطة القانون سلطة الهيئة الحاكمة التي يصبح لها بموجب هذا العقد سلطة الإكراه وتطبيق القوانين بدون تحيز لإدارة شؤون الجماعة، ((وهذه الهيئة مستقلة عن الأفراد وتعتبر فوقهم، بمعنى أن لها سلطة عليهم وقيام الهيئة يؤدي بذاته إلى نشوء الدولة بسبب تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي))⁵⁷، وتمشياً مع هذا الاتجاه المتفائل لدى لوك، فإن طبيعة العقد كما قلنا تختلف تمام الاختلاف عن طبيعة عقد هوبز، فقد رأى لوك أن العقد يكون بين الشعب والحكومة، وإن هذا العقد

لا بد أن يقوم على التراضي، بحيث لا يتنازل الناس عن كل حقوقهم وحررياتهم للحاكم، وإنما يتنازلون عن جزءاً منها من أجل الصالح العام، أي أن التنازل يكون للمجتمع بأسره، وليس لشخص الحاكم، ومن ثم فإن لوك من أنصار حكم القانون، وعليه هنا تصبح السيادة للشعب وليس للحاكم كما كان يعتقد ويؤمن هوبز، فقد آمن لوك بضرورة الفصل ما بين السلطات الثلاث حتى لا ينفرد الحاكم بالسلطة المطلقة، لأن لوك يعتبر السلطة المطلقة مفسدة وغير شرعية.

جان جاك روسو (1712-1778) سار على نهج كل من هوبز ولوك حول تتبع خطى البشر وانتقالهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم، وأن خالفهما في كثير من آرائهما، حول هذه الطبيعة. نظر روسو للحالة الأولى، حالة الطبيعة نظرة إيجابية فهي خيرة وتتسم بالفطرة والعفوية، حيث تقوم على مبدأ المساواة والتعاون بين الأفراد، غير أن ظهور المجتمع السياسي هو المسئول عن تدمير حياة البساطة والدعة لدى الإنسان، لأنه قضى على حياة الطبيعة الأولى. فالدولة في حد ذاتها كما يرى روسو هي شر ووحش، ساهمت بطريقة أو أخرى في تحطيم قاعدة المساواة بين الناس، ومن ثم فإن تطور الحياة الاقتصادية والعقلية وما صاحبها من قلق وصراع هي التي فاقمت من شقاء وعذابات الإنسان.

وهكذا فإن تحول البشر من طور الحالة الأولى إلى طور ونمط الحياة الاجتماعية كان سبباً جوهرياً في ظهور آفة التفاوت بين بني البشر سواء في الحقوق الاجتماعية أو السياسية، لأن المجتمع والدولة كما يرى روسو هما المسئولان عن إذكاء الدوافع العدوانية والأنانية لدى الإنسان. (إنَّ الحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا في حالة المجتمع المدني، وذلك لأن الحياة البسيطة، المنعزلة، الغريزية، التلقائية للإنسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور)⁵⁸.

ومن هنا فإن ((ظهور الملكية الخاصة التي هي قبر للمساواة الطبيعية ليست إلا الحد الأخير لحالة الطبيعة والخطوة الأولى في تقدم اللامساواة في الحالة الاجتماعية))⁵⁹، لذا فإن ظهور ((المجتمع هو الذي أفسد الإنسان، وأن الدولة شر أوجده التطور الاقتصادي، ومن أبرز شروها ظهور عدم المساواة بين الأفراد))⁶⁰.

إن الرجوع إلى الطبيعة هي المحور الأساسي والمحرك للفلسفة السياسية عند روسو، فمن خلال العقد الاجتماعي الذي يبرمه كل الناس مع أنفسهم يقوم النظام السياسي الذي يوفر العدالة والمساواة للناس، لأن هذا العقد ينأسس على جمع الإرادات الخاصة ويحولها إلى إرادة عامة، يقول روسو: ((أقول إذن أن السيادة بما أنها ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، لا يمكن ارتهائها أبداً، وأن السيد، الذي ليس إلا كائناً جماعياً، لا يمكن تمثيله إلا بذاته، ويمكن تناقل السلطة، لكن لا يمكن تناقل الإرادة))⁶¹، ومن ثم يهدف روسو من عقده الاجتماعي هو تشييد مجتمع سياسي منظم لا يتعارض مع حياة الأفراد في حالة الطبيعة الأولى، حياة الفطرة والسعادة ((فلا مفر من إيجاد مبادئ الحق السياسي لمجتمع حقيقي ينحل فيه التوتر بين الفردي والجماعي من خلال معادلة السلطة والحرية))⁶².

يقر روسو أنه لا يمكن تصور وجود الجماعة السياسية إلا باتفاق أفرادها، وهنا يرفض صراحة نظرية الأسرة عند كل من أرسطو وبودان حول نشأة الدولة، فروسو لا يعتبر الدولة ظاهرة اجتماعية وطبيعية، وإنما يراها ظاهرة مرتبطة بوعي الإنسان وميوله السياسية، فلا توجد أي سلطة مفارقة لإرادة الأفراد، لأن هؤلاء الأفراد هم من يمنح السلطات للهيئة السياسية والتي هي في النهاية تتجسد في مجموع هؤلاء الأفراد أنفسهم، يقول روسو: ((أنه ما دامت الأسرة هي التجمع الأول لا تقوم إلا على الاتفاق الحر، فكذلك الجماعة السياسية لا يمكن تصور وجودها، إلا باتفاق الأفراد فيما بينهم على الحياة المشتركة في الجماعة الواحدة، وهذا الاتفاق أو العقد الاجتماعي، لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا بموافقة الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة ((لأن التجمع المدني هو العمل الأكثر طوعية في العالم، إنَّ أحداً لا يستطيع تحت أية حجة كانت أن يخضع إنساناً بغير رضاه لأن هذا الأخير وُلد حراً وسيداً لنفسه، أما خارج هذا الميثاق الأصلي فإن قاعدة الأكثرية ستطبق))⁶³.

وهكذا رغم صور العقد المتعددة واختلافها من مفكر لآخر إلا أن هذا العقد الاجتماعي نظم قواعد السلطة بين الأفراد لإقامة نوع من النظام الاجتماعي يساهم في استقرار وأمن الجماعة المنطوية تحت هذا العقد، وبموجبه ظهرت الدولة كقوة سيدة لها كافة الصلاحيات، المطلقة في تنفيذ بنود هذا العقد عند هوبز بدون اعتراض أو مقاومة مهما بلغ استبداد الحاكم في استعمال السلطة، بينما يرى لوك أن الدولة التي ظهرت بموجب هذا العقد هي دولة تطبق القانون وتخضع له، ويمكن مقاومتها والثورة عليها إذا تعسفت في استعمال السلطة، أما روسو وكما عرفنا أن الدولة التي تظهر بموجب هذا العقد فهي دولة الشعب نفسه، فالشعب لا يتنازل لأي جسم سياسي غريب، بل يتنازل نفسه من خلال ما عرّف بالإرادة العامة.

5- نظرية التطور التاريخي:

وترى هذه النظرية أن الدولة هي نتاج مجموعة من العوامل المترابطة والمتشابكة بمعنى أدق أنه لا يمكن أن تقوم وتنشأ الدولة على عامل واحد ووحيد، ومن ثم فقد نشأت الدولة نتيجة تطورات تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وأمنية معقدة وطويلة، تدخل فيها كل النظريات السابقة حول نشأت هذه الدولة من نظرية الحق الإلهية إلى النظرية الاجتماعية مروراً بنظرية القوة والتغلب حتى نظرية تطور الأسرة.

وهكذا فإن ((الدولة ما هي إلا حدث اجتماعي ليس له أي سند قانوني، ففي جميع البلاد وفي مختلف العصور كان أكثر أفراد الجماعة قوة، سواء من الناحية المادية أو الدينية أو الاقتصادية هم الذين يفرضون إرادتهم على بقية الأفراد في الجماعة، ولا بد أن يكون الحال كذلك دائماً))⁶⁴.
بينما يرى آخرون أن ((الدولة في الواقع هي المستقر القانوني لإرادة المجتمع، إنها ترسم الصورة التي تبرز فيها غيرها من المنظمات وتضع تحت سلطاتها كافة أشكال النشاط البشري الذي ترى أنه من المستصوب إشرافها عليه))⁶⁵.

غير أن هناك مجموعة من المنظرين والمفكرين يرفضون فكرة الدولة أصلاً ولا يعترفون بكل وظائفها التي أكد عليها علماء السياسة وفقهاء القانون الدستوري، وخاصة أصحاب الاتجاه المثالي في الاقتصاد، إذ يحطون من قدر الدولة ويصفونها بأدنى النعوت، فهذا الاشتراكي برودون (1809-1865) يقول عنها: الدولة وحش من غير ذكاء أو عاطفة أو أخلاق، وشاطره رأيه هذا معظم الاشتراكيين المثاليين، أما أصحاب الاتجاه والتيار الماركسي يرون في الدولة ظاهرة عابرة، فهي عبارة عن حارس ليلي لمصالح الملاك، وبالتالي، لا يعترف الاتجاه الماركسي هذا بالدولة ويصر على أنها صنعة برجوازية، لكن الواقع العملي يدحض هذا الادعاء حيث تم تدعيم فكرة الدولة بقوة في روسيا والبلدان الاشتراكية الأخرى إبان حكم الماركسيين وخاصة في فترة ستالين ولينين، ((لم يعد التاريخ يُملَى الحل، والدولة الاشتراكية لم تُزل، والدولة الليبرالية صارت توتاليتارية ... ولم يعد من الممكن الافتكار بالسياسة من خلال المنظورات المألوفة، بعد هذه التكدبيات، ما الفائدة من البحث عن الحاكم الصالح، الدولة الشرعية، أو نوع الدولة البائدة؟ ما هي الدولة الصالحة؟ لم تعد المسألة مسألة مراهنات))⁶⁶.

5- النتائج

أن الدولة الصالحة التي تريد أن تحوز على رضا الناس وشرعيتهم، هي الدولة المتسامحة مع كل المجموعات المناهضة لسياساتها الرسمية، وتطبق القوانين بكل مصداقية ودستورية بعيداً عن الشخصية والمحاباة، وأيضاً هي لا تحتكر النشاط السياسي في حزب أو قبيلة أو طائفة، بل تجعله مفتوحاً لكل أبناء الشعب يمارسونه حسب مقدرتهم وكفاءتهم، وهناك مجموعة من المعايير لا بد من توافرها حتى تصبح هذه الدولة أو تلك جيدة ومقبولة لدى عامة الناس نذكر منها:

أ) الفصل ما بين السلطات، وهو مبدأ حديث نسبياً، بدأ تناوله في بدايات عصر النهضة ويعتبر منتسكيو (1689-1755) أهم المفكرين الذين نادوا بهذا المفهوم وخاصة في كتابه (روح القوانين) والمقصود بالسلطات هنا، السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، والمبدأ الذي يقوم

عليه الفصل ما بين السلطات هو استقلال هذه السلطات عن بعضها بعضاً، بحيث لا يسمح بتدخل سلطة في شؤون السلطة الأخرى.

(ب) أن تعترف بالتعددية السياسية وحرية الرأي وأن تسمح بظهور الجمعيات النقابية والتعاونية وأن تحترم جميع العاملين في حقل المجتمع المدني، وتمكنهم من مراقبتها للحد من هيمنة هذه الدولة على مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

(ج) وأيضاً على الدولة الصالحة والراشدة أن لا تتصادم مع السلطة الرابعة والمقصود بها الصحافة لما تقوم به من دور تنويري وتنقيفي في المجتمع، حيث تلعب هذه الصحافة والإعلام عموماً دوراً بارزاً في كشف الفساد، وتقاس ديمقراطية الدول اليوم من خلالها احترامها للصحافة، فالصحافة مرآة المجتمع، حيث تؤثر في الرأي العام وتحد من الاحتقان السياسي، لأنه في الدول الديمقراطية لا يوجد شيء تحت الطاولة فكل شيء مكشوف ومعروف لدى الشارع السياسي، ولا شك أن الصحافة تمارس وظيفة مهمة في هذا الاتجاه، اتجاه نقد المستورونقد الذين يديرون دواليب الدولة، ومعارضة السياسات التي يتخذونها وخاصة إذا كانت تعسفية.

(د) الشفافية وهي سمة من السمات المهمة في الدول الصالحة والجيدة، وهي تعني إتاحة الفرص للناس لمناقشة قضاياهم المصيرية والحياتية والتعرض بالنقد لكل قضايا الفساد في الدولة بكل حرية ومصداقية فالشفافية ابنة شرعية للنظم الديمقراطية، حيث تسمح للمحلل أو المراقب بالولوج وراء الخطاب الرسمي لأركان الحكم وقراءته بكل شفافية.

ويمكن القول في النهاية أن الدولة منذ أقدم العصور حتى الآن ظلت هي نفسها، ولكن ربما حدث تغيير في وظائفها، تمشياً مع طبيعة التحولات التاريخية والاجتماعية، ففي كل عصر وفي حقبة سياسية تنتج الدولة المهمة مبررات وشرعية وجودها واستمرارها.

المراجع والهوامش

- 1) للمزيد أنظر: جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982م، ص10.
- 2) المرجع السابق نفسه، ص9.
- 3) المرجع السابق نفسه، ص9-10.
- 4) للمزيد أنظر: المرجع السابق نفسه، ص10.
- 5) المرجع السابق نفسه، ص10.
- 6) للمزيد أنظر: المرجع السابق نفسه، ص13.
- 7) المرجع السابق نفسه، ص13.
- 8) د.حسن أبشر الطيب، الدولة العصرية، دولة مؤسسات، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2000، ص15.
- 9) المرجع السابق نفسه، ص15.
- 10) محمد كامل ليله، النظم السياسية: الدولة والحكومة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1969م، ص25.
- 11) المرجع السابق نفسه، ص25.
- 12) المرجع السابق نفسه، ص25.
- 13) المرجع السابق نفسه، ص25.
- 14) المرجع السابق نفسه، ص25.

- (15) المرجع السابق نفسه، ص26.
- (16) المرجع السابق نفسه، ص26.
- (17) المرجع السابق نفسه، ص26.
- (18) للمزيد أنظر: المرجع السابق نفسه، ص79: ص106.
- (19) المرجع السابق نفسه، ص409-410.
- (20) د.موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994م، ص10.
- (21) للمزيد أنظر: محمد كامل ليله، النظم السياسية، ص428.
- (22) المرجع السابق نفسه، ص133.
- (23) سورة آل عمران، الآية: 159.
- (24) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص46.
- (25) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص145.
- (26) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص174.
- (27) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص174.
- (28) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص174.
- (29) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص190.
- (30) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص335.
- (31) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص316-317.
- (32) ابن خلدون، المرجع السابق نفسه، ص188.
- (33) ابن خلدون، المرجع السابق، ص210.
- (34) Francois Chaelet، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: د.خليل أحمد خليل، منشورات معهد الإنماء العربي، كتاب الفكر العربي8، ط1، بيروت، 1984م، ص54-55.
- (35) للمزيد أنظر: أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة، القاهرة، 1978م، ص86.
- (36) للمزيد أنظر: المرجع السابق نفسه، ص86.
- (37) تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص55.
- (38) د.موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص20.
- (39) عبد الغني محمد، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975م، ص18.
- (40) ماكسي هور كهابير، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 1981م، ص15.
- (41) نيقولا ميكافلي: الأمير، تعريب: خيرى حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981م، ص144.
- (42) نيقولا ميكافلي، المرجع السابق نفسه، ص8.

- (43) المرجع السابق نفسه، ص144.
- (44) موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص27-28.
- (45) المرجع السابق نفسه، ص23.
- (46) محمد كامل ليله، النظم السياسية: الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص467.
- (47) المرجع السابق نفسه، ص467.
- (48) المرجع السابق نفسه، ص368.
- (49) المرجع السابق نفسه، ص371.
- (50) د.موسى إبراهيم، عالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص54.
- (51) المرجع السابق نفسه، ص55.
- (52) المرجع السابق، ص55.
- (53) المرجع السابق نفسه، ص55.
- (54) تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص66.
- (55) د. موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص91-92.
- (56) د.إبراهيم أباطة وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، لبنان، 1973م، ص218.
- (57) محمد كامل ليله، النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص494-495.
- (58) Unning: A history of Political Theories, Book11, p8. نقلاً عن: موسى إبراهيم، المرجع السابق، ص137-138.
- (59) موسى إبراهيم، المرجع السابق، ص139؛ ص183.
- (60) المرجع السابق نفسه، ص139.
- (61) تاريخ الأفكار السياسية: ترجمة: د.خليل أحمد خليل، مرجع سابق، ص108-109.
- (62) المرجع السابق نفسه، ص106.
- (63) جان جاك شوفالبيه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: د.محمد عرب صاصيلا ط1، 1985م، ص481.
- (64) محمد كامل ليله، النظم السياسية: الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص105.
- (65) عبد الخالق عبد الله، العالم المعاصر والصراعات الدولية، عالم المعرفة، العدد133 المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989م، ص29؛ وكذلك أنظر حسن أبشر الطيب، الدولة العصرية، دولة مؤسسات، مرجع سابق، ص15.
- (66) تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص582.