



مجلة الفلسفة

العدد ٢٧ حزيران ٢٠٢٣

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة

وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي

ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي



الكينونة والعالم الافتراضي السؤال عن معنى الوجود في عصر ما بعد الإنسان
تجليات الفلسفة والتصوف في لامية الشهرزوري
في طبيعة الفعل الأخلاقي لدى أرسطو
اللوكري وأراؤه الكلامية دراسة في الإلهيات
ميشيل فوكو إجرائية الإبيستيمي والنسخ المشوهة للخطاب
الفلسفة السياسية وأنظمة الحكم من منظور أرسطو ولوك ومونتسكيو
العلوم النظرية وأقسامها عند فلاسفة المشرق العربي
من أزمة الوعي الشقي إلى الاغتراب الديني المسيحي في فلسفة هيغل
مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي

Ideology versus Philosophy

وزارة التعليم العالي
والبحر العلمي
الجامعة المستنصرية

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 27 June 2023

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

Being and the Virtual The Question of the Meaning of Being
in Post-Human Era

The Manifestations of Philosophy and Mysticism
in Al-Shahrazouri's Lamiat

On the Nature of Moral Act in Aristotle

Al-Lukari and His Theological Opinions

Michel Foucault The Epistemic Procedural and the Distorted
Versions of Discourse

Political Philosophy and Governance Systems from the Perspective
of Aristotle, John Locke and Montesquieu

Theoretical Sciences and Their Parts in East Arab Philosophers

From the Crisis of Miserable Consciousness to Christian Religious
Alienation in Hegel's philosophy

The Concept of Dominance in Antonio Gramsci

Ideology versus Philosophy

مجلة الفلسفة

العدد ٢٧

حزيران ٢٠٢٣

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)
أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)
أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الآداب / جامعة طهران – ايران)
أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)
أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)
البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)



العدد السابع والعشرون

حزيران

٢٠٢٣

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.زينب معين احمد

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

م.د أسماء جعفر فرج

نصميم وطباعة

مكتب الأثير

للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

رئيس التحرير	كلمة العدد
أ.م.د. جواد كاظم عيهول ٢٦-١	محور الفلسفة اليونانية والإسلامية
أ.م.د. رياض سحيب روضان ٦٤-٢٧	تجليات الفلسفة والتصوف في لامية الشهرزوري
أ.م.د. سلام عبد الجليل حسين ٩٠-٦٥	اللوكري وأراؤه الكلامية : دراسة في الإلهيات
الباحث : علي حسن سلمان ١٠٢-٩١	في طبيعة الفعل الأخلاقي لدى أرسطو
أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	العلوم النظرية وأقسامها عند فلاسفة المشرق العربي
	محور الفلسفة الحديثة والمعاصرة
	الكيونونة والعالم الافتراضي
أ.د. كريم حسين الجاف ١٢٤-١٠٣	السؤال عن معنى الوجود في عصر ما بعد الإنسان
أ.م.د. حيدر ناظم محمد ١٤٠-١٢٥	ميشيل فوكو : إجرائية الإبتيمي والنسخ المشوهة للخطاب
الباحثة : مروة عبد فهد ١٥٨-١٤١	من أزمة الوعي الشقي والاعتراب الديني المسيحي
أ.م.د. قاسم جمعة راشد	في فلسفة هيجل
	محور الفلسفة السياسية
	الفلسفة السياسية وأنظمة الحكم من منظور
أ.م.د. عدي حسن مزعل ١٨٤-١٥٩	أرسطو وجون لوك ومونتسكيو
الباحثة ميسم محمد هاشم	مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي
أ.م.د. حيدر ناظم محمد ١٩٨-١٨٥	محور نصوص مترجمة
أ.م.د. فريدريك نيتشه ٢٠٢-١٩٩	حول مستقبل مؤسساتنا التعليمية
ترجمة : أ.د. حمادة أحمد علي	
حوار مع إدغار موران ٢٠٨-٢٠٣	يجب أن نتعلم الإبحار داخل محيط من اللاتقنيات
ترجمة : يوسف اسحردة	

محور دراسات باللغة الانكليزية

Dr. Edmond Melhem

Ideology versus Philosophy

31-44

العدد
السابع والعشرون
حزيران
٢٠٢٣

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة
المستنصرية
كلية الآداب/قسم
الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨

journalofphil@
uomustansiriyah
edu.iq

الفلسفة السياسية وانظمة الحكم من منظور أرسطو وجون لوك ومونتسكيو م.د. عدي حسن مزعل

ملخص البحث:

لظاهرة الديمقراطية، وحديثة، كما في الحالة الأوروبية التي عمل بعض فلاسفتها على استعادة أفكار التجربة الأولى للديمقراطية اليونانية. إن أهم ما يميز تلك الظروف التي أدت إلى ظهور الديمقراطية، هو احتكار السلطة إما من قبل فرد واحد «ملك»، أو من قبل فئة قليلة كـ «طبقة النبلاء»، وهو احتكار آل إلى تردي الأوضاع وممارسة الظلم والتعسف تجاه المجتمع، ولا غرابة في أن تؤول أوضاع المجتمع — كل مجتمع — إلى هكذا حال، مادام ليس هناك سلطة ثانية تحد من سلطة الفرد الواحد أو من سلطة الفئة الغنية.

من طبيعة ممارسة السلطة، وما آلت إليه الأوضاع في ظل هكذا ممارسة، نشأت الحاجة إلى إيجاد صيغة تحد من التفرد في اتخاذ القرار. تمثلت هذه الصيغة في حل الإشكال الحاصل بين السلطة والمجتمع بين نزوات وأهواء الحاكم وبين حاجة ومتطلبات المجتمع بين التفرد في السلطة وبين المشاركة الفعلية من قبل المجتمع بين من يؤسس لمفهوم خليفة الله في الأرض أو الدولة أنا (لويس السادس عشر) وبين من يعمل على اقتلاع هذا المفهوم من جذوره وبيان مدى زيفه وتهافته.

الصفة الأولى والثانية لطبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع هي الصفة الأساسية

يهتم هذا البحث بدراسة وتحليل جملة من المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية، وذلك من خلال تصورات نخبة من كبار الفلاسفة ممن ينتمون إلى عصور تاريخية متباعدة، لكن هذا التباعد في الأزمنة ما هو إلا مظهر، لا يلغي حقيقة حضور القديم في الحديث وتأثيره فيه، على نحو يكشف قيمة القديم ومدى راهنية مفاهيمه، كما لا يلغي جدة وبراعة الحديث في توظيفه للقديم، بما يسهم في إعادة قراءته تارة، وتطويره والإضافة إليه تارة أخرى.

وفي كل الأحوال يسلط البحث الضوء على جوانب من الفلسفة السياسية لهؤلاء الفلاسفة، كما يهتم بالسياق التاريخي والظروف التي انبثقت بفعلها هذه الفلسفة، مع المقارنة الدائمة بين مفاهيم بعضهم بعض، وبيان أوجه الشبه والاختلاف إن وجدت. الكلمات المفتاحية: الديمقراطية، الاستبداد، الدولة، المجتمع المدني، القانون.

مقدمة:

لم يكن ظهور الديمقراطية نتيجة ترف فكري، بقدر ما كان نتيجة لأوضاع وظروف عاشها بعض المجتمعات في فترات تاريخية قديمة، كما في الحالة اليونانية، حالة التأسيس الأول

الضغط الذي تعرضت له الفئات المالكة للأرض والمال من قبل الفقراء (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ٢٧، ٢٨)، ضغط وصل إلى ذروته في بداية القرن السادس ق.م، ونتج عنه فيما بعد إصلاح الأوضاع الاقتصادية عن طريق قانون «رفع الأعباء» الذي تم بموجبه إلغاء كل الديون المترتبة على المزارعين، وتم بموجبه أيضاً تحرير المزارعين من العبودية (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٥٢)، وبعبارة أكثر إيجازاً تم وفق هذا القانون إعادة النظر في القوانين القديمة التي كانت موضوعة في الأصل لصالح الأغنياء فقط بقوانين أخرى تطبق على جميع الطبقات أغنياء أم فقراء، ومن دون أي تمييز بينهم.

هذه التغيرات التي حصلت في بنية المجتمع الأثيني كانت نتيجة للحراك الاقتصادي والصراع الاجتماعي الذي شهدته هذه المدينة، والذي أدى فيما بعد إلى تقديم جملة من التنازلات للحفاظ على توازن القوة بين الطبقات (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ٢٨). ذلك أن التنازلات التي حصلت بفعل الضغط على الطبقات المالكة لرأس المال جعل أثينا تجتاز مرحلة مهمة من التطور، عرفت خلالها إصلاحات كبيرة أدت في نهاية الأمر إلى تطوير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بشكل وصلت فيه أثينا إلى درجة متطورة من الازدهار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان له الأثر البالغ في خلق أجواء

التي سادت في الفترة اليونانية القديمة، والتي عمل بعض الفلاسفة — نقول بعض الفلاسفة لأن ليس كل فلاسفة اليونان دعاة ديمقراطية كما هو الحال مع سقراط وأفلاطون الذين عرفوا بنقدهم للديمقراطية — والسياسيين اليونان على إعادة ترتيبها بشكل تكون فيه العلاقة بعيدة عن التفرد في الحكم، ولا مخرج لهذه العلاقة سوى التأسيس لنمط جديد من أنماط إدارة السلطة، نمط يعتمد على المشاركة الفعلية للشعب أو الجمهور، وتلك هي الديمقراطية أول صيغة للحكم شهدته اليونان وشهده تاريخ البشرية.

أولاً: ديمقراطية أثينا: عصر التأسيس

تعد مدينة أثينا واحدة من أبرز المدن اليونانية في القرن الخامس ق.م، ففي الفترة الواقعة ما بين القرن الثامن و الخامس ق.م، شهدت هذه المدينة الواقعة في شبه جزيرة أتكا المعروفة بجوها النظيف ومناخها المعتدل (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٤٨) بروز تجمعات صغيرة متلاحمة فيما بينها، كانت خاضعة لنمط من أنماط السلطة القائم على أساس تراتبية هرمية يكون على رأسها ملك أو زعيم قبيلة، إلا أن هذا النمط في الحكم لم يدم طويلاً، وذلك نظراً لعودة حكام اتصفوا بالاستبداد والهيمنة، كما اتصفوا بتمثيل مصالح الفئات الغنية المالكة للأرض والمسيطرة على أعمال التجارة، وهذا الوضع لم يدم طويلاً أيضاً بسبب

ينطبق على الناحية السياسية ينطبق أيضاً على الناحية الاقتصادية.

وبفعل هذه التطورات والتغيرات تم التأسيس لنظام جديد مغاير للنظام القديم، لقد أسهم في بناء هذا النظام بعض السياسيين الأثينيين أمثال صولون (640-550 ق.م)، إذ عمل هذا الأخير على تدشين جملة من الإصلاحات من ضمنها قانون رفع الأعباء الذي تحدثنا عنه سابقاً، بالإضافة إلى إقامة دستور مبني على أساس أربع ركائز هي:

١- مجلس شيوخ يتكون من تسعة حكام يتم اختيارهم عن طريق القرعة من بين الأسماء المختارة داخل كل قبيلة. ويتمتع أفراد هذا المجلس بالسلطات العليا كسلطة الحاكم الأول وسلطة الملك الاسمية وسلطة أمر الحرب وسلطة المشرعين الستة.

٢- مجلس شوري مكون من 400 عضو مختص في مناقشة التشريعات التي تعرض على الجمعية العامة، وهذا المجلس يأتي في المرتبة الثانية بعد مجلس الشيوخ.

٣- جمعية عامة يتم اختيار أفرادها كل سنة، مهمتها محاسبة أي موظف عن سلوكه في الوظيفة، كما لها الحق أيضاً في حرمان أي شخص من حق عضوية مجلس الشيوخ.

٤- هيئة حكام مكونة من ستة آلاف محلف يتم اختيارهم بالقرعة، ومن هذه الهيئة تتألف المحاكم على اختلاف أنواعها، والتي تعمل على الفصل في الدعاوى والمنازعات حتى تلك المتعلقة

فكرية مناسبة للإبداعات التي قدمها الأثينيون في الفعل الحضاري اليوناني.

ولا غرابة في أن تصبح أثينا مدينة مزدهرة وفاعلة بالنسبة إلى بقية المدن، فالتطور على المستوى الاقتصادي والاجتماعي لا بد أن يفرز تطورات أخرى، ولابد أن ينتج أشكالاً مغايرة من النظم السياسية والطبقات الاجتماعية للنظم التي كانت سائدة سابقاً، أي أن البنية السائدة هنا هي بنية مغايرة تماماً للبنية السابقة، ومن الطبيعي لهذا حراك أن يزدهر على مستوى آخر لا يقل أهمية عن المستوى الاقتصادي والسياسي، هذا المستوى هو (الفلسفة)، ففي القرن الخامس ق.م وبعده ظهرت لأول مرة في تاريخ أثينا مدارس فلسفية، كما برزت شخصيات فلسفية مهمة تتناول بالدرس والتحليل مختلف الظواهر والمفاهيم (العالم، المجتمع، العقل، النفس، الله، اللغة، السياسة، الأخلاق، الخطابة.....الخ).

كل هذا الحراك والتطور على مختلف المستويات كان بحاجة إلى نظام أو قوانين تضبط المجتمع في مختلف قطاعاته، فمن الناحية السياسية لابد من وضع نظام يضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم بين الفرد والسلطة، خصوصاً بعد صعود طبقات اجتماعية جديدة أصبح لها دور في الحياة السياسية، لا بل أن هذه الطبقات تعدت هذا المستوى إلى مستوى أكثر حضوراً في المجتمع تمثل في أن أصبحت «ركناً مركزياً» من أركان الدفاع عن الجماعة» (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة 29)، وما

وملتزمون بالقانون في حياتهم. فالقانون يحظى بالطاعة والاحترام، كما يحظى الذين يتسلمون مواقع في السلطة.

٥ — في النظام الأثيني كل فرد يهتم بشؤون الدولة لا بشؤونه الخاصة فقط، وهذه الصفة واحدة من أبرز خصوصيات المواطن الأثيني، ذلك أن المواطن الذي يعزف عن الاهتمام بالشأن السياسي مواطن ليس له أي عمل بالمطلق في المجتمع الأثيني.

٦ — يتصف المواطن الأثيني بروح المبادرة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالتخطيط والسياسة، ويتصف أيضاً بإخضاع هذه القرارات للنقاش وإشباعها بحث ونقاش للكشف عما قد ينتج عن هذه القرارات من خسائر، أو أرباح (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ٣٢، ٣٣، ٣٤).

يمثل خطاب بيركليس وثيقة مهمة عن طبيعة الحياة السياسية في تلك الفترة، تلك الحياة التي لم تدم طويلاً بفعل عدة عوامل: منها ما هو دخلي، كما تمثل ذلك في طبيعة جهاز الحكم الذي غلب عليه طابع التقسيم المؤسساتي غير المركزي، وهو ما أدى إلى ازدياد الصعوبات في إدارة الاقتصاد لدولة تمتلك تجارة واسعة (المصدر نفسه، صفحة ٦٧)، ومنها ما هو خارجي تمثل في صعود إمبراطوريات جديدة عملت للسيطرة على مدن اليونان، وهذا ما قام به الإسكندر المقدوني (٣٥٦ — ٣٢٣ ق.م) الذي سقطت أثينا الديمقراطية على يديه سنة ٣٣٤ ق.م، وهو سقوط لم يدم طويلاً، ففي عام ٢١٤

بالدستور (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٥٢، ٥٣، ٥٤). شهدت أثينا بعد حكم صولون العديد من التطورات في نظام الحكم كان أهمها تلك التي عمل بيركليس (٤٩٠ — ٤٢٩ ق.م) «زعيم الديمقراطية الأثينية» في القرن الخامس ق.م على تدشينها داخل المجتمع الأثيني. اتصفت سياسة هذا الأخير بالحكمة والاعتدال لدرجة أن أثينا بلغت في عهده «أعلى درجات التقدم في ممارسة الديمقراطية والإبداع الأدبي والفني والشعري والفكري» (المصدر نفسه، صفحة ٦٠، ٨٢). يتضح هذا التقدم في الممارسة السياسية لدى الشعب الأثيني في خطاب لـ بيركليس يصف فيه طبيعة الديمقراطية التي كانت سائدة في أثينا، ويمكن اختصار أهم مضامين هذا الخطاب في:

١ — تمكن النظام السياسي في أثينا من خلق أمودجه الديمقراطي الخاص بعيداً عن تقليد أي نموذج سياسي للحكم مجاور لأثينا.

٢ — الدستور القائم في أثينا يحمل اسم الديمقراطية، ما دامت السلطة القائمة بأيدي الشعب كله لا بين أيدي أقلية ما.

٣ — جميع المواطنين متساويين أمام القانون لا فرق بين شخص وآخر في تولي منصب أو تحمل مسؤولية عامة، فالهمم في هذا الشخص ليس انتسابه إلى طبقة معينة بقدر ما يهم امتلاكه القدرة والقابلية على إدارة الشأن العام وتحمل المسؤولية.

٤ — المواطنون في أثينا أحرار ومتسامحون

ق.م تمكن الرومان من الاستيلاء على مدن اليونان بأكملها وضمها إلى إمبراطوريتهم الرومانية (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٥٦، ٧١)، لتنتهي بذلك أول ديمقراطية «استثنائية في تاريخ الديمقراطية فكراً وممارسة» (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ٦٧).

ثانياً: أرسطو طاليس (٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م) الواقعية السياسية وتأسيس السياسة على العقل

١ — منزلته الفكرية و منهجه

لا خلاف بين معظم المهتمين بالفلسفة السياسية في أن أرسطو طاليس المولود في ستاغيرا، إحدى المستعمرات الإغريقية على الشاطئ اليوناني، هو واحد من أبرز الفلاسفة اليونان استقطاباً للاهتمام والدرس، وذلك نظراً للأهمية التي جسدها كتابه (السياسة)، ذلك الكتاب الذي كان نتاج الخبرة السياسية لشعب بأكملها، خبرة استطاع العقل الأرسطي استلهاها وصبها بشكل مكثف في نظرية (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٢٤) سياسية كان لها الأثر الكبير في الفلسفة السياسية التي كانت سائدة في أوروبا قبل انطلاق المجتمع المدني (عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، صفحة ٣٨، ٣٩) في هذه القارة من العام.

تلمذ أرسطو على يد أفلاطون (٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م) حوالي عشرين عاماً، وهو في تفكيره، أكثر عمقاً وعملية من أستاذه، فقد تفوق عليه في جوانب عديدة وانتقد

أوجهاً عديدة من فكره. و خلاف أفلاطون الذي اتبع منهجاً مثالياً في تفكيره عموماً، وفي فكره السياسي على وجه الخصوص، فإن فكر أرسطو اتسم بواقعية حاول فيها أن يتبع منهجاً تحليلياً وتاريخياً للوصول إلى نظريته في السياسة والمجتمع. وما يميز كتاباته، أنها ذات طبيعة نقدية بعيدة عن الخيال والعاطفة، وتتناول مواضيع في السياسة، والمنطق، والطبيعة، حتى قيل إن أرسطو هو صاحب كل علم، ورغم كثرة مؤلفاته، إلا أن كتابي (الدساتير والسياسة) هما أهم مؤلفاته السياسية قاطبة (غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، صفحة ٨٦، ٨٧)

تعود أهمية أرسطو في حقل الفلسفة السياسية إلى طبيعة خطابه حول الدولة والمجتمع. فالخطاب الأرسطي هو خطاب علمي، وصفي، واقعي، يقع بخلاف خطاب أستاذه أفلاطون. فالأخير كتب في السياسة وفي المجتمع، ولكن من خلال تصور مثالي عن المجتمع وعن السلطة، في حين أن أرسطو كان بعيد عن النزعة المثالية، وعن كل ماله علاقة بالتخيلات والأحلام، وذلك لما أتصف به من براعة في البحث في «أعماق الإنسان، والمجتمع، والسياسة، فكان بذلك أول عالم سياسي وواضح أسس علم السياسة» (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٢٠٢).

و الفرق بين أفلاطون وأرسطو هو فرق بين من يريد الوصول إلى الحقيقة الكلية من خلال عالم السماء وبين من يريد

شتاتهم وتفرقهم، وذلك بمقدار ما تحقق لهم من رخاء العيش والسعادة (المصدر نفسه، صفحة ٢٦٨).

وحول العلاقة بين الدولة والمجتمع، فإن أرسطو لم يميز بينهما، فهما واحداً، وعدم التمييز بينهما هو أساس الانتماء إلى المدينة/ الدولة. لكن هذا لا يعني أن أرسطو لم يميز بين دولة/ المدينة وبين البيت/ المنزل (عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، صفحة ٣٩)، نظراً للحاجة إلى إعادة تحديد العلاقة بين المواطن والدولة، وهي حاجة ناجمة عن حالة الانفصال الوظيفي بين الدولة والمنزل، فالبيت واحد، وحدة عضوية مجسدة لرب الأسرة لها إرادة واحدة ومصلحة واحدة، وليس فيه تعددية آراء، في حين أن الدولة تمتاز بالكثرة (المصدر نفسه، صفحة ٣٩)، لأنها ليست فرداً واحداً، ولا هي جمع بين أفراد متساوين، وإنما الدولة جامع لأفراد مختلفين، لهذا يعترف أرسطو بحق الاختلاف والتعددية، على خلاف أستاذه أفلاطون، الذي كان يرى في الدولة وحدة واحدة وليس كثرة (المصدر نفسه، صفحة ٤٠).

والاختلاف بينهما نجده، أيضاً، في تحليلهما لنشأة الدولة، فأفلاطون يرجع نشأتها إلى حاجة الإنسان لإشباع حاجاته المادية، والتي تدفعه إلى الاجتماع مع أفراد آخرين من أجل إشباع حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التي تعتبر بمثابة وحدة مثالية ليس للأفراد فيها وجود مستقل (غانم محمد صالح، الفكر

الوصول إلى الحقيقة عن طريق العالم المادي الأرضي (المصدر نفسه، صفحة ٢٠٧). وهذا هو جوهر الاختلاف بين طريقتين في التفكير: الأولى تعرف بالمثالية، فيما تعرف الثانية بالواقعية. لهذا قيل إنَّ الناس أما أفلاطونيين، أو أرسطيين، نسبة إلى طريقة التفكير التي يتبعونها من أجل الوصول إلى الحقيقة.

٢ — الدولة: نشأتها وغاياتها

في حديثه عن الدولة وكيفية نشأتها يرى أرسطو أن النواة الأولى المكونة للدولة هي الأسرة، والتي تنشأ من اجتماع الرجل، والمرأة، فهم لا يستطيعون البقاء منفردين، لأن الطبيعة تفرض عليهم الاجتماع بغية التناسل. وهكذا فالبيت هو أول ما ينشأ عن هذا الاجتماع (أرسطو، في السياسة، صفحة ١٠٠، ١٠١)، ومن اجتماع عدد من البيوت تنشأ القرية، ومن اجتماع جملة قرى تنشأ الدولة التي تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي، وهو ما يجعل من الدولة حالة طبيعية (المصدر نفسه، صفحة ١٠٢، ١٠٣).

غير أن اجتماع الرجل والمرأة، ليس هو الشكل الأول المسؤول عن بقاء الإنسان والمفروض من الطبيعة، فالإنسان بطبعه حيوان مدني، وهو أكثر قابلية للاجتماع من الكائنات الأخرى التي تعيش على شكل جماعات (المصدر نفسه، صفحة ١٠٤، ١٠٥). لذا يميل البشر إلى الاجتماع، حتى وإن استغنى بعضهم عن مساعدة البعض الآخر، فإن المصلحة المشتركة تجمعهم وتضم

اشترك آس وقرى في حياة كاملة قائمة بنفسها. وهذه الحياة هي العيش الرغيد الفاضل»(المصدر نفسه، صفحة ٢٨١).

٣— أنظمة الحكم والديمقراطية بين أرسطو وأفلاطون

أرسطو في تقسيمه لأنظمة الحكم خلص إلى أن هناك ثلاثة أشكال من أنظمة (الحكم الصالحة)، وثلاثة أشكال أخرى من أنظمة (الحكم الفاسدة)، فأنظمة الحكم الصالحة التي يكون هدفها الصالح العام هي:

١— الحكم الملكي

٢— حكم الأعيان (حكم الأقلية

الأرستقراطي)

٣— حكم الجمهور (حكم الأغلبية

الديمقراطي)

وفي حال انحراف هذه الأشكال الثلاثة للحكم، بسبب السعي إلى تحقيق (المصلحة الخاصة) دون العامة، فأنها ستنتهي إلى ظهور ثلاثة أشكال أخرى من الحكم الفاسدة، وهي:

١— حكم الفرد الواحد (الطغيان)

٢— حكم الأقلية (الأغنياء)

٣— الحكم الشعبي (حكم الفقراء)

فالنظم السياسية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة خيرة وصالحة، والنظم التي تهدف إلى تحقيق المصلحة الخاصة شريرة وفاسدة(ينظر: أرسطو، في السياسة، صفحة ٢٧١ وما بعدها).ومن بين أشكال الحكم الستة هذه يحظى (النظام الديمقراطي) الذي يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة

السياسي القديم والوسيط، صفحة ٨٨). في حين أن تصور أرسطو سالف الذكر، يسلط الضوء على الدولة بوصفها حالة طبيعية، وأن الأفراد الذين يشكلونها هم بطبعهم ميالين إلى الاجتماع والتآلف. لذا، لا غرابة في أن يصف أرسطو كل من لا يستطيع الائتلاف مع الآخرين، بأنه لا يمت إلى الدولة بصلة، وهو أما وحش أو إله، لذلك كان ميل الجميع إلى الاجتماع المدني أمر طبيعي (أرسطو، في السياسة، صفحة ١٠٥، ١٠٦)، فالطبع هو من يحثهم على الائتلاف فيما بينهم، ومن ائتلافهم هذا كظاهرة طبيعية تتأسس الدولة.

أما حول غاية الدولة فهي تحقيق الحياة السعيدة لأفراد المجتمع، وليس الاجتماع لمجرد الاجتماع وحسب، يقول أرسطو: «إن الدولة ليس اشتراكاً في الموقع، وإنها لا تتألف لدفع آذى بعض القوم عن بعض، ولا قصد التبادل التجاري.... بل إنما الدولة شركة حياة فاضلة، يقصد منها الاكتفاء الذاتي والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر» (المصدر نفسه، صفحة ٢٨٠). وبلوغ هذه النتيجة المتمثلة بالحياة الفاضلة والاكتفاء الذاتي أمر لا يتحقق من غير العيش مع الآخرين، والاختلاط بهم عبر المصاهرة التي نتج عنها في الدول روابط عائلية وقبائل وطقوس تجمع بين المواطنين وتقربهم، وذلك هو ما يحمل المرء على إثارة العيش المشترك. وهكذا «فغاية الدولة إذن هي الحياة الفاضلة. ومظاهر الحياة الاجتماعية تلك، تهدف إلى غاية الدولة. فالدولة هي

في شؤون غيره (أفلاطون، الجمهورية، صفحة ٢١٠). فالفرد يجب أن يبقى في حدود الجماعة أو الطبقة التي ينتمي إليها، لأن خروجه عن الحرفة التي منحتها الطبيعة القدرة على أدائها لكي يمارس حرفة أخرى يشكل خطراً على الدولة، ويؤدي إلى الإخلال بالتوازن، والخلط بين طبقات المجتمع (المصدر نفسه، صفحة ٢١٢)، وبالتالي الإخلال بمبدأ العدالة أو النظام العادل الذي يصفه أفلاطون بكلمات تركز التمييز وتنشد الثبات، بأنه «النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاءً أن يقتصر على صناعة الأحذية، ومن ولد ليكون نجاراً أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات» (المصدر نفسه، صفحة ٢٢٦).

ولا يخلو طرح أفلاطون هذا من أبعاد طبقية تتعلق بشخصه ومصالح الطبقة التي ينتمي إليها، فهو من عائلة أرسطوقراطية ثرية كان لها دور وحضور قوي في السلطة السياسية، والديمقراطية وشعاراتها تؤسس للمساواة في الحقوق والحريات بين عامة أفراد المجتمع، وهذا ما لا يرتضيه المحسوبين على الطبقة الأرسطوقراطية، من الذين يرون في هذه السياسة خطراً يهدد مصالحهم السياسية ومكانتهم الاجتماعية، لذلك يدافع أفلاطون عن مفهوم للعدالة يكرس بقاء التفاوت بين طبقات المجتمع، لأن في هذا التفاوت ما يعزز نفوذ وسطة الأغنياء، ولا يسمح بالانتقال من طبقة إلى أخرى، لما في هذا الانتقال من خطر على

بمنزلة رفيعة مقارنة مع أنظمة الحكم الأخرى عند أرسطو. وهذا الطرح مغاير تماماً لطروحات أفلاطون حول النظام الأفضل وحول الديمقراطية. فالنظام الذي فضله أفلاطون هو النظام المثالي القائم على فكرة (الفيلسوف الحاكم) صاحب المعرفة التي تؤهله للحكم، ويعني ذلك نقده للديمقراطية التي تقوم على أساس المساواة بين الأفراد وحقهم في المشاركة جميعاً في إدارة شؤون الدولة، في حين أن هذه المساواة لا وجود لها في الواقع، لأن الأفراد يختلفون في مواهبهم وقدراتهم، كما أن من يحكم يجب أن يتمتع بصفة المعرفة كي يكون قادراً على حكم الآخرين (غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، صفحة ٥٥)، وهو ما لا توفره الديمقراطية، لأن فيها من الضعف والتساهل ما يسمح بصعود فئات غير متعلمة إلى السلطة، وذلك ما يرفضه أفلاطون.

ولا غرابة في أن يتخذ أفلاطون موقفاً نقدياً جذرياً من ديمقراطية أثينا، تلك الديمقراطية التي أسهمت في إعدام أستاذه سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق.م). من هنا، فضلاً عن أسباب أخرى، أهمها تردّي الأوضاع في أثينا بسبب الحروب والاضطرابات الداخلية، كذلك مفهومه للعدالة وتقسيمه للطبقات، يأتي موقفه النقدي من ديمقراطية أثينا. وحول مفهومه للعدالة وتصوره للطبقات، يرى أفلاطون أن العدالة تكمن في أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع لا غير، وأن ينصرف إلى شؤونه، ولا يتدخل

أراد أفلاطون، الذي تراجعني شيخوخته عن آرائه هذه حول الفيلسوف الحاكم وقدرته على الحكم بمعزل عن القوانين المشرعة مسبقاً، لصالح آراء تقول بأهمية القوانين وسيادتها وضرورة الاحتكام إليها بدلاً من الاحتكام إلى الفيلسوف، وذلك في كتاب (القوانين). مع ذلك، فإن أفلاطون لم يتخل نهائياً عما قاله في (الجمهورية)، فدولة القوانين لديه تبقى أدنى مرتبة من الدولة المثالية، أي الدولة التي يحكمها الفلاسفة (غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، صفحة ٧٦).

ومن الواضح أن أفلاطون لا يقيم للجمهور أي اعتبار، فهو من منظوره غير قادر على قيادة ذاته، ولا بد له من مرشد يهديه لما فيه مصلحته، وهذا المرشد هو الفيلسوف الحاكم لا غير (أفلاطون، الجمهورية، ص ٢٨٩)، الذي يمارس معرفته ويفرض إرادته على المجموع دون أخذ رأيها أو الاستماع لصوتها. فالجماهير، في النهاية، تفتقد إلى الرؤية العقلانية التي تميز من هم بمنزلة الفلاسفة الحكام حصراً، لذلك تبدو العلاقة بين الحاكم والمواطن علاقة سيد وعبد. يتعارض هذا الطرح مع تصورات أرسطو، في القانون، الذي أعلى شأنه على حساب شأن الحاكم، أياً كان ذلك الحاكم، فمؤلف كتاب السياسة يفسح المجال للتعددية، ويؤمن بالديمقراطية، لأن في الحرية، وهي المبدأ الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية، ما يمنح العامة من المجتمع فرصة التعبير عن رأيها، والمشاركة في السلطة

النظام وخلق بين طبقات المجتمع التي ينبغي أن تبقى متميزة وثابتة لا تتغير.

٤- سلطة القانون بين أفلاطون وأرسطو
يشكل القانون وعلاقة السلطة به، محطة مهمة، يجدر الوقوف عندها، وذلك نظراً لعلاقته بأشكال الحكم، ومدى الخضوع له بعيداً عن الفردية والاستبداد في القرار. وبالمقارنة بين تصور أفلاطون وأرسطو للقانون، يرى الأول أن السلطة ممارسة فردية مرتبطة بشخص الفيلسوف الحاكم المؤهل وحده لممارستها بحكم تمتعه بفضيلة المعرفة، ولذلك لا يوجد قيلاً على سلطته ولا قانون يعيق تصرفاته، فالحاكم الفيلسوف غير ملزم بوضع قوانين عامة تكون مرجعيته في الحكم، وإنما يعتمد رأيه فقط في كل حالة متخذاً القرار المناسب بشأنها (عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، صفحة ٢٥٤). وعلى النقيض من ذلك، يعتقد أرسطو أن السلطة مصدرها الجماعة وترتبط بها، والسلطة للقانون وأحكامه العامة لا للفرد وإرادته الخاصة، حتى لو كان فيلسوفاً، فالقانون هو «العقل مجرد من الهوى»، وإن أفضل الحكام وأكثرهم حكمة وعلماً لا يمكن أن يستغني عن القانون كتجسيد فعلي لسلطة العقل لا سلطة الأهواء والإرادات الذاتية الشخصية. والالتزام بالقانون دليل على صلاح الدولة وعقلانيتها. وبذلك جعل أرسطو السلطة العليا في الدولة للقانون، أي للعقل، وليس للحكام (المصدر نفسه، صفحة ٢٥٤) كما

إلى نقطة توازن بين عنصري الغنى والحرية، بشكل يبدو فيه الحكم كأنه حكم الشعب وحكم أقلية معاً» (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٢٤١). وهذا ما يجسده قول أرسطو: «لا بد للسياسة» الجيدة ... من أن تظهر بمظهر الحكم الشعبي وحكم الأقلية معاً، وأن تكون لا هذا ولا ذاك» (أرسطو، في السياسة، صفحة ٣٧٣)، أي ان لا يكون الحكم الشعبي خالياً من وجود الأقلية الغنية، وان لا يكون حكم الأقلية الغنية خالياً من وجود الحكم الشعبي الطالب للحرية، ومن ثم فإن السياسة الجيدة هي السياسة التي تعبر عن روح الطبقتين معاً.

يعود هذا الاختيار للنظام السياسي الذي يعمل على دمج فئتين من فئات الشعب إلى الفهم الذي قدمه أرسطو حول السبب الذي يقف وراء الثورات والانقلابات. أهم هذه الأسباب يعود إلى «عدم المساواة» (المصدر نفسه، صفحة ٤٢٠)، في حين أن أساس أي نظام سياسي يريد لنفسه أن يبقى ويسود هو «نمط العدل والمساواة الذي يستهدف» (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٣٠). وفي حال وجود نظام سياسي يعمل بخلاف هذا المبدأ، فإن الثورة، أو الانقلاب أمر يحصل بين فترة وأخرى.

قدم أرسطو تحليلاً لمفهوم المساواة أراد منه تبيان عدم فهم مختلف الأنظمة مبدأ المساواة فهماً صحيحاً، إضافة إلى عدم تمييزهم بين المساواة النسبية والمساواة

شأنها شأن باقي الطبقات. ومن هذه الزاوية يبدو أرسطو تقديمياً وأقرب لروح العصر الحديث ومطالبه — كما سنرى لاحقاً — في التحرر والمشاركة في الحكم وتقويض الاستبداد بوصفه انحرافاً عن الهدف المتمثل بتحقيق المصلحة العامة. أما أفلاطون فتفيد طروحاته حول السلطة وصفات قياداتها العليا، فضلاً عن رأيه في الجمهور، والقانون، والديمقراطية، الأنظمة التي تنشأ تكريس الاستبداد والفوارق الطبقيّة بين المجتمع.

٥- النظام المختلط والطبقة الوسطى

هذا التصور حول الديمقراطية والطبقات وشكل النظام السياسي الذي يفضله أفلاطون، يقع بخلاف التصور الذي يذهب إليه أرسطو، إذ يبدو هذا الأخير أكثر عقلانية وواقعية في تحليله للطبقات وأسباب قيام الثورات، وخاصة تحليله لشكل النظام السياسي الذي يبتغيه، ويرى فيه أفضل أنواع الأنظمة وأكثرها استقراراً، وهو النظام الذي يطلق عليه (نظام الحكم الدستوري)، والذي يقوم على أساس «مزيج من حكم الأقلية ومن الحكم الشعبي»، فـ «النقطة الجوهرية في تحديد حكم الأقلية هي الغنى، والنقطة الجوهرية في تحديد الحكم الشعبي هي الحرية» (أرسطو، في السياسة، صفحة ٣٦٦، ٣٦٧)، أي المزج بين النظام الذي يمثل حالة الغنى والثروة، والنظام الذي يمثل حالة الحرية والمساواة.

والسبب وراء هذا الاختيار يكمن في «الوصول

المطلقة. ففي «مختلف الأنظمة، يقوم التعارض والنزاع بسبب التناقض في التمييز ما بين النسبي والمطلق. ففي الحكم الشعبي (الديمقراطي).... يتساوى الناس في أمر واحد هو الحرية، غير أن الناس من العامة، يعتقدون، بأنهم نظراء في كل شيء وعلى الدرجة ذاتها من الكفاءة. وكذلك الحال في الحكم الأقلّي حيث يزعم أصحابه بأنهم متفاوتون على وجه الاطلاق عن غيرهم، في حين أنهم يكونون متفاوتين في أمر واحد» (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٢٣٨)، وهو الثروة التي تجعلهم يعتبرون أنفسهم متفوقين في كل شيء. أي أن الفكرة الرئيسية في الديمقراطية هي أن المتساوين في أي مجال يعتقدون أنهم متساوون أطلاقاً، في حين أن الفكرة الرئيسية في الاوليغاركية تقوم على أساس أن عدم التساوي في مجال واحد معناه عدم التساوي في كل المجالات.

والفكرتان وأن تضمنتا قسطاً من الحق إلا أن كلتاهما «مخطئة على وجه الإطلاق. ولهذه العلة، عندما لا يشترك كل فريق في السياسة، اشتراكاً يلائم أوهامه ووطنونه، يثور على الفريق الآخر» (أرسطو، في السياسة، صفحة ٤١٨). وهذا هو السبب في قيام الثورات، الصراع بين (الاغنياء والفقراء)، والذي يحتاج لتفاديه نظام سياسي يعمل على الجمع بين الطبقتين معاً، كما ويعتمد على وجود «طبقة وسطى كبيرة تقوم بتنفيذ سياسة الاعتدال التي تؤمن النظام وكل الظروف الملائمة للأمن والاستقرار وعدم

تعرض للصعاب والثورات» (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٢٤٤).

إن «الحكم الذي يعتمد على الطبقات الوسطى، هو أقرب إلى الحكم الشعبي، من الحكم الذي يعتمد على الأقلية، وهو أكثر تلك الأحكام كلها رسوخاً وثباتاً» (أرسطو، في السياسة، صفحة ٤٢٣). لهذا كانت الطبقة الوسطى ذات أهمية كبيرة في المجتمع فهي «ميزان الاعتدال في الدولة، وأي انحراف عنه ينشئ احتمالات عدم الاستقرار وحكم الطغيان» (عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، صفحة ٢٤٥). والحل الأفضل لتجنب هكذا مأزق هو الديمقراطية التي أثبتت «أنها أكثر استقراراً وأقل تعرضاً للثورة من الاوليغاركية» (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٣٠)، وذلك بفعل قابلية النظام الديمقراطي على استيعاب طبقات المجتمع على اختلافها، وتمثيلها بما لا يؤدي إلى الثورة.

ثالثاً: جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

نقد السلطة المطلقة والتأسيس للبرالية الديمقراطية
إذا كانت القيمة الفكرية للفلسفة السياسية الأرسطية، لا زالت ماثراً اهتمام معظم المشتغلين في الفكر السياسي، فضلاً عن كونها قد بقيت في إطار الحقل النظري، ومن دون أن تجد لها تطبيقاً على أرض الواقع، فإن القيمة الفكرية للفلسفة السياسية عند جون لوك، تأتي من جهة كونها أول فلسفة سياسية ستشق طريقها

السلطة الشاملة غير المحدودة التي تتيح لصاحب السيادة الحكم وفق إرادته ودون أن تحد منها الأعراف أو القوانين، كانت حالة في آدم فأصبحت حالة في جميع الملوك بعده، كحق شرعي منحه الله (جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٤٩ وما بعدها)، كما هو الحال مع أسرة آل ستيورت في حكمها لإنجلترا، ذلك الحكم الذي ترتب عليه عدم جواز التعرض لهذا الحق، ما دام «الملوك فوق القوانين» و «فوق الشرائع»، وأن «الملكية الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب إرادته المحضة» (المصدر نفسه، صفحة ٥٤، ٥٥)، كما يرى فيلمر. وبالتالي ما على المجتمع أمام هكذا رؤية توظف المقدس سوى الخضوع لهذا الحكم المدعوم بفكرة الحق الإلهي، فلا اعتراض أو نقد، وإنما خضوع وتسليم لمشئته الحاكم وإرادته، التي هي دوماً وأبداً على حق، مادام لصاحب السلطة الحق الإلهي بالسيادة، الحق الذي يملك بمقتضاه سلطة تامة مطلقة على رعاياه (أرواحهم، حرياتهم، ممتلكاتهم الخ). هذا الدفاع من طرف فيلمر عن الحق الإلهي للملوك انتقده لوك، متبعاً في نقده تحليلاً عقلياً لهذا النوع من القضايا السياسية والاجتماعية، وعاملاً من خلال هذا النقد على نزع الأساس المقدس لهكذا أفكار استند إليها «التاج البريطاني في تثبيت سلطته المطلقة» (حسن ناظم و علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، صفحة ٢٢). تمثل هذا النقد الساعي إلى تفكيك وبيان

إلى التطبيق على أرض الواقع. ولد لوك في إنجلترا، وعاش خلال فترة حكم آل ستيورت، أي الفترة التي شهدت صراعاً حاداً ما بين البرلمان والسلطة الملكية ممثلة بشخص شارل الثاني الذي كان لوك من مؤيديه، إلا أن هذا التأييد لم يدم طويلاً بفعل ممارسات السلطة الملكية التي دفعته إلى توجيه نقد صارم لفكرة الحق الإلهي التي يستند إليها ملوك آل ستيورت، وهو نقد نتج عنه قطع علاقته وإلى الأبد بأسرة آل ستيورت (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ٨٨)، فضلاً عن تأييده لثورة ١٦٨٨ التي أسهمت في فرض «قيوداً دستورية معينة على سلطة الملك» (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ١٤٣).

١ — نقد نظرية الحق الإلهي للملوك

تجسدت فلسفة لوك السياسية في كتابه الشهير (في الحكم المدني — ١٦٩٠)، فقد احتوى على مجمل آرائه السياسية عن شكل السلطة الذي يتغيه، الشكل الذي يتضح من خلال نقده لواحد من أبرز دعاة «السلطة المطلقة» — كما يصفه لوك — وهو السير روبرت فيلمر (١٥٨٨ — ١٦٥٣) صاحب كتاب (الحكم الأبوي — ١٦٨٠)، والمدافع الأكثر تطرفاً عن عقيدة «الحق الإلهي للملوك»، إذ يرى هذا الأخير أن البشر لم يولدوا أحراراً، ولذلك يستحيل عليهم أن يتمتعوا بحرية اختيار حكامهم أو أشكال الحكم عندهم. فللملوك السلطة المطلقة القائمة على الحق الإلهي، وهذه

الفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية
لسلطة الدولة، صفحة ١٨٥، ١٨٦). فالحاكم
هو صاحب الحق بإصدار القوانين، لأن من
صفات السيادة المطلقة للحاكم هي القدرة
على «إصدار القانون ونقضه. فالسيد
المطلق هو صاحب السلطة التشريعية ولا
يمكن إصدار قانون أو تنفيذه إلا برضاه
الكامل» (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر
السياسي في العصر الحديث، صفحة ٨٤).

ولذلك يدعو هوبز صراحة، من أجل
تكريس السلطة المطلقة، إلى تعليم الشعب
التمسك بنظام الحكم الموجود، وإن لا
يتمنى التغيير، فالازدهار مصدره طاعة
الأفراد، ومن دون الطاعة يتوقف الازدهار
ويتفكك الشعب (توماس هوبز، الفيثان:
الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،
صفحة ٣٣٣). كذلك على الشعب إن لا
يشكك بسلطة صاحب السيادة، ولا يتعرض
له بالحديث السيء أو يستخدم اسمه
بطريقة غير لائقة، بما يؤدي إلى عدم
احترامه وإطاعته، فهكذا أفعال يعدها
أخطاء كبيرة (المصدر نفسه، صفحة ٣٣٣،
٣٣٤) بحق صاحب السيادة الذي يجدر
طاعته وعدم الاعتراض أو الشكوى من
طرف من يحكمهم.

غير أن هذا التلاقي في الأفكار يقابله اختلافاً
حول مصدر السلطة المطلقة التي دعا لها
فيلمر، فهوبز — وهنا تكمن أهمية
تصوره حول السلطة الذي جاء مخالفاً
للكثير من أسلافه — رفض أن يكون
مصدر السلطة المطلقة هو نظرية الحق

تهافت هكذا خطاب في عدة نواح، منها:
١ — إن سلطة الأب على الأبناء ليست
سلطة مطلقة، لأن هذه السلطة ستنتهي
بعد انتهاء حاجة الأبناء لها عندما يكبرون
ويصبحون بوعيهم قادرين على تحمل
مسؤولياتهم.

٢ — إن العلاقة بين الملك ورعاياه لا
تشبه العلاقة بين الأب وأبنائه.

٣ — من الصعب تعقب الانتقال
المباشر للسلطة الأبوية من آدم إلى شارل
الثاني (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر
السياسي في العصر الحديث، صفحة ٩٠).
٢ — السلطة المطلقة ونظرية الحق الإلهي
بين هوبز وفيلمر

لم يقتصر نقد لوك على داعية (الحكم
الأبوي) فقط، بل طال هذا النقد فيلسوفاً
آخر — يصعب الحديث عن فلسفة لوك
السياسية من دون المرور بمؤلف كتاب
الفيثان (التنين) — يصنف داخل حقل
الفلسفة السياسية الحديثة بوصفه «أول
فلاسفة الفكر السياسي الحديث» (المصدر
نفسه، صفحة ٧٧)، هذا الفيلسوف هو
الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩).
يلتقي هوبز مع فيلمر في نقطة واحدة
هي وجوب وجود سلطة مطلقة، فالملك
أو صاحب السلطة المطلقة — كما يصفه
هوبز — يحظى بصلاحيات غير محدودة،
مادام الأفراد قد اتفقوا على منحه السلطة
التي تخوله حكمهم، وهو ما يجعل من كل
فرد وفقاً لهذا الاتفاق، صانع لكل أفعال
وآراء الحاكم المطلق المنصب (توماس هوبز،

والسلطة غير المطلقة ذات السيادة الجزئية، فالثانية تؤول لا محالة إلى الفوضى والصراع نتيجة توزع مراكز السيادة. ومثال هوبز على ذلك هو الحرب الأهلية التي اندلعت في إنجلترا، والتي حصلت بسبب انقسام السلطات وتوزعها بين الملك والبرلمان، الأمر الذي أدى إلى انقسام الشعب ووقوع الحرب الأهلية (توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، صفحة ١٩٠). ذلك أن عدم احتفاظ الملك بالسيادة الكاملة، وموافقته على قانون عدم حل البرلمان، أتاح للبرلمان أن يصبح قوة مستقلة إلى جانبه، وبذلك أصبح للبلد سيدان، وهو ما أدى إلى فقدان معنى السيادة، لأن تجزئة السيادة يعني تحطيمها (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٤٩)، وهذا ما يرفضه هوبز رفضاً قاطعاً.

موقف هوبز الداعي إلى سلطة مطلقة، لا سلطة مجزئة، ضعيفة، فاقدة للسيادة، لا يفسر سوى الفترة التي عاشها، والتي كان لها أثر كبير في فلسفته السياسية. فقد شهدت أوروبا في القرن السابع عشر العديد من الثورات والحروب، كما شهدت إنجلترا (موطن هوبز) حرباً أهلية (١٦٤٢ — ١٦٥١) بين أنصار الملك (وهوبز أحدهم) وأنصار البرلمان. حتى أن مؤلفاته الثلاثة المؤسسة للفلسفة السياسية الحديثة وضعت خلال فترة الحرب الأهلية، ومن بينها كتابه (اللفيثان — ١٦٥١) (عبد الإله بلقزيز، في الدولة: الأصول الفلسفية، صفحة ٥٣).

الإلهي التي لا تتفق «برأيه مع العقل والمنطق» (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ٧٦)، ذاهباً على أساس عدم الاتفاق هذا إلى «إنتاج نظرية عن الدولة من دون اكتراث بالتقاليد، والوحي، والحق الإلهي للملوك» (جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، صفحة ١٦٠). فالدولة عند هوبز لا تقوم على أساس الحق الإلهي، وإنما هي نتاج اتفاق البشر فيما بينهم، أي أنها كيان مُصطنع (توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، صفحة ١٧٩)، صنعه البشر تحديداً، لا جهة أخرى مفارقة للعالم البشري. وهذا ما يذهب إليه لوك أيضاً، فالحكومات عنده إنما هي «ثمرة طبيعية لاجتهاد البشر واتفاق كلمتهم» (جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٥١).

والمهم في رؤية هوبز لشكل السلطة هو تأكيده على أن السيادة يجب أن تكون مطلقة للحاكم وغير قابلة للتجزئة، حتى أنه لم يميز بين أشكال الحكم الثلاثة: (الملكية — التي يفضلها — الأرستقراطية، الديمقراطية)، إلا على أساس السيادة. فالمهم لديه هو أن تكون السيادة مطلقة، وليست منقوصة. ذلك لأن سيادة الحاكم إما أن يكون معترفاً بها وتوجد دولة أو لا يكون معترفاً بها وتوجد فوضى (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ٨٣، ٨٥، ٨٦). وذلك يعني أنه ليس هناك خيار ثالث بين السلطة المطلقة

ينتج عنه تجنب الأخطار الناتجة عن حالة الفوضى، وذلك من أجل تأمين شروط قدر أكبر من السلام (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ١٣٩)، شرط حصولها هو التأسيس لمجتمع ما بعد حالة الطبيعة، أي المجتمع السياسي الذي يقوم على أساس عقد بين الأفراد يتنازلون بموجبه طوعاً عن حقوقهم إلى سلطة قادرة على الدفاع عنهم من أعداء الخارج وصراعات الداخل فيما بينهم، بما يؤمن حمايتهم وتوجيههم صوب الخير العام، كما تقودهم إلى السلام وتحقيق الأمن (توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، صفحة ١٧٩)، لأنه من دون التنازل عن هذا الحق وتمسك كل فرد في فعل أي شيء يودّ فعله، يكون البشر في حالة حرب، لذلك كان التخلي عن هذا الحق أو تفويضه، إنما الدافع والغاية من ورائه هو تحقيق أمن الإنسان وحفظ حياته (المصدر نفسه، صفحة ١٤٠، ١٤٢)، فينتج عن هذا العقد تحويل المجتمع من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي أو المدني، أو من مجتمع الفوضى والصراع إلى مجتمع السلم والقانون، حيث السلطة هي الجهة الوحيدة المخولة إدارة الشأن العام، وذلك من خلال أحكام قبضتها على جميع مفاصل الحياة، للحفاظ على المجتمع من كل ما قد يؤدي إلى العودة لحالة الطبيعة (حالة حرب الكل ضد الكل).

٤ — حالة الطبيعة والمجتمع المدني عند لوك

٣ — حالة الطبيعة والمجتمع المدني عند هوبز
لا يكتمل الحديث عن هوبز ما لم نتطرق إلى رؤيته للإنسان في حالة الطبيعة، وهي المرحلة السابقة لمرحلة نشوء الدولة أو المجتمع المدني. على نقيض المقولة الشهيرة لأرسطو (الإنسان كائن اجتماعي بطبعه)، يرى هوبز أن الإنسان ذو طبيعة لا اجتماعية، فهو يتسم بالأنانية، وتتحكم فيه غرائز وشهوات كالبحث عن السلطة، المال، القوة، هذه الغرائز والميول الطبيعية هي التي تتحكم بالإنسان وتدفعه إلى تحقيق تلك المتطلبات في حالة الطبيعة، التي يعيش فيها الإنسان بغير سلطة تنظم سلوكه وتفرض القوانين (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ١٣٩)، مما يجعل من طبيعة هذه المرحلة عبارة عن حالة حرب، حيث إن كل إنسان عدو لكل إنسان. وفي حالة كهذه يعيش فيها البشر دون أمان، سوى ما تؤمنه لهم قوتهم الخاصة، ينتج عنها غياب الزراعة، والتجارة، والعمران، والفنون، والآداب. والأسوأ هو الشعور الدائم بالخوف وخطر الموت العنيف، فحياة البشر في هذه المرحلة تكون بائسة، وقاسية، وقصيرة (توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، صفحة ١٣٤، ١٣٥).

غير أن حالة الطبيعة هذه لن تدوم طويلاً، لأن الإنسان سيدرك ضرورة تجاوز هكذا مرحلة نحو مرحلة أخرى، يتم فيها الالتزام بالقواعد أو القوانين، بوصفها أمراً ضرورياً،

مصالحه وإلى المبالغة في الاقتصاد بدافع الهوى والثأر(المصدر نفسه، صفحة ٢١٣). وهذا ما يجعل من المصالح الشخصية الظاهرة الأبرز في حالة الطبيعة، فهي سبب من أسباب استثناء الحقد، والعدوانية، فـ «الأفراد الخاصين لا يستطيعون أن يديروا منازعاتهم بأنفسهم، لأنه لا يتوقع من الناس أن يفصلوا في أمورهم بنزاهة، لذلك صار قيام سلطة عامة وقانون عام ملزم أمرين ضروريين»(حسن ناظم و علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، صفحة ٢٣)، من أجل تجاوز ظاهرة غياب القانون، صوب القانون الملزم لكل الأفراد إطاعته، الأمر الذي ينتج عنه بناء المجتمع وفق قوانين تطبق على الجميع، وتحمي مصالح الأفراد، وكل ما يتعلق بحياتهم وحررياتهم وأملاكهم.

إن حالة الطبيعة مليئة بالمشاكل والآفات التي تدفع البشر إلى الالتحاق بالمجتمع المدني، ففي حالة الطبيعة تعوزهم أمور عدة:

١ — قانون ثابت ومُسلم به، قائم على الموافقة العامة، ويكون المرجح للفصل في جميع المنازعات.

٢ — حكام أو قضاة غير متحيزين، يتمتعون بصلاحيات الفصل في جميع الخلافات طبقاً للقوانين القائمة.

٣ — سلطة تنفيذية تعمل على دعم الأحكام الصادرة وتنفيذها كما ينبغي(جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٢٩٦).

وعند توفر(القوانين والقضاة والسلطة

هذه الرؤية الجديدة التي دشنها هوبز داخل حقل الفكر السياسي الحديث، والتي جاءت مغايرة في مفاهيمها (للسلطة) — كما تمثل ذلك في القول إن منشأها إنساني وليس إلهي — و (للإنسان) — بوصفه ذا طبيعة لا اجتماعية — تعرضت للنقد من طرف لوك، من دون أن يعني ذلك أن هذا النقد قد اقتصر على هذه المفاهيم فقط.

فمن جهة وضع المجتمع في حالة الطبيعة، يرى لوك أن البشر فيها يتمتعون بالحرية التامة في أعمالهم والتصرف بأملآكهم وذواتهم، ومن غير أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان، وهذا الوضع يتسم بالمساواة التامة بين الأفراد(جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٢٠٧)، كما أن هذه المرحلة لا تؤدي إلى حالة حرب الكل ضد الكل كما صورها هوبز، والسبب أن هناك سنة طبيعية يخضع لها الجميع هي سنة (العقل)، الذي يعلم البشر، أنهم جميعاً متساوون وأحرار، وأنه ينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضرراً بحياة أو حرية أو ممتلكات غيره(المصدر نفسه، صفحة ٢٠٩).

ومع ذلك فإن حالة الطبيعة (حالة الحرية والمساواة) لا تخلو من بعض المساوئ والآفات. ففي بحثه عن أسباب نشوء السلطة وانتقال المجتمع من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، يذهب لوك إلى أن من سمات حالة الطبيعة السلبية هي أن كل فرد هو الخصم والحكم في القضايا التي تعنيه، وفي هكذا حال يميل الفرد إلى إثارة

يدعو إلى سلطة مطلقة، لا سلطة مجزئة أو ضعيفة. بخلاف هذا المفهوم يدشن لوك مفهوم جديد للسلطة، سيكون له أثره البالغ في حقل الفكر السياسي، سواء كان ذلك الأثر على مستوى النظرية أو على مستوى التطبيق.

يرى لوك أن سلطة الحاكم ليست سوى سلطة ائتمانية تعمل لأغراض معينة، وأنَّ الشعب هو صاحب السلطة العليا الذي تخضع له كل سلطة أخرى. فالحكومة مسؤولة أمام الشعب، وسلطتها مقيدة بالتزام القوانين والشرائع التي لا يجوز العمل خلافها (المصدر نفسه، صفحة ٣١٧).

وهذا يعني أن لوك يرمي التأسيس لتصور، يرى في الحكومة أنها وجدت لأغراض تتمثل في خدمة المصلحة العامة للمجتمع، وذلك انطلاقاً من المسؤولية الملقاة على عاتقها، كما أن السلطة عنده ليست سوى وديعة من قبل الشعب للحكومة تستخدمها في سبيل الخير العام. وحول ذلك يقول: «إنَّ النظم السياسية يستحيل أن تبنى إلا على رضى الشعب» (المصدر نفسه، صفحة ٣٣٩)، لأن هذا الرضى هو المبدأ الرئيسي الذي ينبغي أن تقوم عليه كل حكومة تريد لنفسها أن تكون شرعية أمام الشعب.

إن لوك «بقدر ما كان..... يؤمن بأن الحكومة ضرورة لابد منها لخدمة المصلحة العامة، فقد كان يؤمن بأن هذه الحكومة تستمد حقوقاً من الشعب لا يمكن أن تنتزع منها طالما هي حائزة على ثقته» (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث،

التنفيذية) يحصل التغيير، أي الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، فالحكومات وجدت لتلافي الفوضى التي تنتج عن أن كل فرد هو الخصم والحكم في مرحلة الطبيعة، حيث يقبل البشر على الاجتماع، نظراً للمخاطر والمصاعب التي يتعرضون لها في حالة الطبيعة، فيتخلون عن سلطتهم وحریتهم لصالح سلطة أخرى، وظيفتها الفصل في النزاعات وفق قوانين ثابتة ومتفق عليها، فيتاح لهم الحفاظ على حياتهم وأموالهم، وحسب لوك هذا هو منشأ السلطتين التشريعية والتنفيذية والمجتمعات الأصلي (المصدر نفسه، صفحة ٢٩٥، ٢٩٧).

هذا من جهة حالة الطبيعة التي نجد فيها لوك بقدر ما يقترب من هوبز بقدر ما يبتعد عنه، فهو من جهة يتفق مع هوبز على أن حالة الطبيعة حالة مساواة وحرية، ولكنه يختلف عنه في وصف هذه الحالة على أنها حالة حرب الكل ضد الكل، ويتفق مع هوبز على أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني تم بفعل الحاجة إلى القوانين التي تسهم في تنظيم المجتمع، ولكنه يختلف معه حول شكل السلطة المنبثقة عن تلك الحاجة.

٥ — السلطة والمجتمع وشرعية الثورة عند لوك

الاختلاف الثاني هو الأهم في حديثنا عن مفهوم لوك للسلطة. وضحنا سابقاً في حديثنا عن مفهوم هوبز للسلطة كيف أنه

بعده، أي ثنائية السلطة والمجتمع، ذلك أنه كلما «ازداد المجتمع المدني قوة تحققت له الحرية الكافية ليكون مجتمعاً مدنياً حقيقياً»، في حين «أنه كلما ازدادت الدولة ومؤسساتها السلطوية قوة وجبروتاً ضعف المجتمع المدني» (حسن ناظم و علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، صفحة ٢٣). والمعنى الأخير هو ما لم تكن فلسفة لوك السياسية منتصرة له، كما هو الحال مع هوبز.

٦ لوك والفكر الليبرالي الحديث إذا كان هوبز قد مهد للفلاسفة الذين سيأتون بعده بفكرتين أساسيتين: «الأولى وهي إبراز فكرة المصلحة الشخصية للأفراد بوصفها الدافع المحرك للنشاط الإنساني؛ والثانية هي إيماء سلطة القانون» (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ٨٧)، فإن هذا التمهيد لا يعفي من القول بحق هوبز أنه يظهر مقارنة بـ لوك «داعية إلى نظام توتاليتاري من دون حدود» (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٥٥). في حين أن فلسفة لوك السياسية، وإن لم تتسم بالعمق الفلسفي وسعة الأفق، إلا أنها عبرت بشكل نظري عن مشاعر الناس في كل مكان بوجود لجم السلطة المطلقة، كما أنها تركت أثراً بالغاً ودائماً على الوعي السياسي في أوروبا الغربية وأمريكا (المصدر نفسه، صفحة ٥٨)، وذلك لما قدمته من «أسس وقواعد لمفهوم الديمقراطية الليبرالية،

المرهونة بتأدية واجباتها وفق القانون، أو وفق العقد الاجتماعي الذي تم إبرامه بين السلطة والمجتمع، وفي حال انتهاك شروط هذا العقد ونقض الأمانة التي عهد بها الشعب للحكومة، «فللشعب الحق أن يخلع عنوة أي قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقاؤه. لأن علاج القوة غير المشروعة في جميع الأحوال والأوضاع هو معارضتها بالقوة» (جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٣٢١)، مثال ذلك ما حصل في إنجلترا، حيث أن سلطة الملك أفضت إلى «إحلال الإرادة الكيفية محل القانون، الحيلولة دون اجتماع البرلمان في مواعده المقرر، خيانة البلاد لمصلحة أمير أجنبي، وارتأى لوك أن مثل هذه الأعمال غير المشروعة تعيد الشعب إلى حالة الطبيعة ويصبح من حقه ممارسة حقه الطبيعي في العصيان» (موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٦٣) ومقاومة الحاكم إذا ما تجاوز سلطة القانون وعمل بخلاف المصلحة العامة للمجتمع.

على هذا النحو يكون لوك قد انتصر في فلسفته السياسية للمجتمع، مبرراً حق الأفراد في الخروج عن طاعة الحاكم، في حال مارس الحاكم سلطته بشكل تجاوز فيه حدود سلطة القانون وأضر بالمصلحة العامة للمجتمع، الذي عمل لوك على تقوية سلطته مقابل سلطة الدولة. وتلك هي الثنائية التي عمل لوك عليها، وكذلك معظم فلاسفة السياسة الذين سيأتون

ويتطلع إلى المستقبل الذي يجسد حقوق الأفراد في الحرية والحياة والملكية. من هنا أهمية فلسفة لوك السياسية.

رابعاً: مونتنسكيو (١٦٨٩ — ١٧٥٥)

التنظيمات الوسيطة ونظرية الفصل بين السلطات

١ — حياته واهتماماته الفكرية

أسهمت الفلسفة السياسية التي دشنها لوك في ترك تأثير بالغ الأهمية على إنجلترا خاصة وعلى القارة الأوروبية عامة، فضلاً عن تأثيرها على معظم فلاسفة القرن الثامن عشر، إذ يندر وجود فيلسوف كتب في السياسة عامة، وفي حقوق وحرريات المواطنين خاصة، من دون أن يحضر لوك في كتابته صراحة أو ضمناً. من هؤلاء الفلاسفة الذين كان لـ لوك تأثيراً في فلسفتهم السياسية هو البارون دي مونتنسكيو.

ينتمي مونتنسكيو إلى عائلة غنية من طبقة النبلاء البرلمانية، درس العلوم في أكاديمية بوردو، المدينة التي أصبح رئيساً لبرلمانها لما يقارب العشر سنوات، بعد تخليه عن منصبه قام برحلة طويلة استغرقت ٣ أعوام زار خلالها العديد من البلدان، كـ: النمسا، إيطاليا، المجر وسويسرا، فضلاً عن إنجلترا التي ترك نظامها السياسي أثراً بالغاً في فلسفته السياسية.

في رحلته هذه اهتم مونتنسكيو بدراسة أشكال الحكم المختلفة للبلدان، كما اهتم بدراسة تأثير البيئة أو المناخ على عادات وتقاليد الشعوب، نشر العديد من المؤلفات، منها: (رسائل فارسية —

التي ظهرت على أساسه إعلانات حقوق الإنسان خلال الثورتين..... الأمريكية والثورة الفرنسية) «مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ٩٩).

وهذا ما جعل لوك — مرة ثانية — مقارنة — هوبز أكثر تأثيراً «في عالم السياسة العملية» (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ١٤٨)، ذلك التأثير الذي كنا قد أشرنا إليه في المقدمة، والذي يرجع إلى إسهامه في «تدشين أحد أكثر مبادئ الليبرالية الأوروبية الحديثة محورية، مبدأ أن الحكم موجود لحماية حقوق وحرريات المواطنين.... ومبدأ أن على الحكم... أن يبقى مقيداً ومنضبطاً ممارسة لضمان الحد الأقصى الممكن من حرية كل مواطن» (المصدر نفسه، صفحة ١٤٨). لهذا تم اعتباره «رائداً مهد لقيام تقليد قوي وصدور تشريعات تضمن حق المواطن في التعبير العلني عن رأيه في القضايا السياسية والانضمام إلى الجمعيات العامة» (موريس كرانتون، أعلام الفكر السياسي، صفحة ٦٧).

وذلك هو جوهر الاختلاف بين الخطابين خطاب هوبز المحصور في زمان ومكان معينين، لأنه خطاب ميزته الرئيسية إنه لم يكن يتطلع إلى المستقبل، مستقبل المجتمع في نشدان الحرية والمساواة في الحقوق السياسية بوصفها حق طبيعي للإنسان وليست منحة من أحد، وخطاب لوك المفتوح والقابل للتمثل في كل زمان ومكان، لأنه خطاب ميزته الرئيسية أنه تحدث عما في داخل كل إنسان ينشد إصلاح الحاضر

البلدان وإطلاعه على قوانينها ونظمها السياسية، فضلاً عن دراسته تاريخ فرنسا وتاريخ العالم توصل إلى الروح الحقيقية للقوانين، أي الروح التي تكمن في «الظروف الخاصة بكل بلد والتي منها تستمد القوانين روحها، هذه الظروف أو البيئات قد تكون ثقافية، أو سياسية، أو دينية، أو جغرافية، أو مناخية، أو هي معاً» (إبراهيم إبراش، تاريخ الفكر السياسي، صفحة ٢٦٤). فالمجتمعات «لا يمكن أن تتكون وتظهر بصورتها العفوية أو الاعتبائية، بالعكس فإن تكونها وظهورها يخضع لقوانين ثابتة لا تتغير، ذلك أن تاريخ أي أمة من الأمم لا يعكس إلا حالة من حالات تأثير هذه القوانين الثابتة عليها» (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ١٠٧).

تتمثل هذه القوانين الثابتة التي تلعب دوراً كبيراً في تحديد طبيعة القوانين وأشكال الحكم والعقلية القومية والتقاليد والفنون في عدة عوامل، منها ما هو مناخي، مثال ذلك أن سكان الأقاليم الباردة يتصفون بالشجاعة والعلم والحرية، في حين أن سكان الأقاليم الحارة يتصفون بالجبن والكسل والضعف (مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ٣٣٠)، ومنها ما هو أرضي، أي له علاقة بطبيعة الأرض، مثال ذلك أن سكان المناطق الزراعية يتميزون بالخضوع والتبعية، في حين أن عقلية التطلع والحرية تسود في المناطق التي لا تمارس الزراعة. يضاف إلى هذه العوامل عوامل أخرى

(١٧٢١)، (أسباب عظمة الرومان وسقوطهم — ١٧٣٤)، (روح الشرائع — ١٧٤٨) كتابه الشهير الذي استغرق تأليفه أكثر من سبعة عشر عاماً، وفي هذا الكتاب لم يتطرق كما في كتبه السابقة إلى حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، وإنما اهتم بنقطين رئيسيتين: الأولى: تدور حول نظرية اجتماعية للقانون والحكم حيث ربط القوانين البشرية بواقع الناس وثقافتهم ومناخ بلادهم.

الثانية: تدور حول رفض الاستبداد وإعلاء شأن الحرية السياسية وضرورة فصل السلطات (إبراهيم إبراش، تاريخ الفكر السياسي، صفحة ٢٦٢، ٢٦٣).

٢- القوانين وأسباب نشأتها

في مطلع مؤلفه (روح القوانين) يتحدث مونتسكيو عن صلة القوانين بمختلف الموجودات، فيعرف القوانين بوصفها: علاقات ضرورية مشتقة من طبيعة الأشياء، وتشمل جميع الموجودات، فللعالم المادي قوانينه، ولعالم الحيوان قوانينه، وللإنسان قوانينه (مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ١١). وهذه القوانين تختلف باختلاف الأمم والشعوب، فهي خاصة بطبيعة البلد، بالإقليم البارد أو الحار، وبطبيعة الأرض وموقعها وأتساعها، وبطبيعة حياة الأمم أكانوا مزارعين أو رعاة أو صائدين الخ (المصدر نفسه، صفحة ١٩).

لقد كان اهتمام مونتسكيو منصباً على دراسة وتفسير طبيعة الأنظمة السياسية ومؤسساتها الاجتماعية القائمة لدى مختلف الأمم، ومن خلال سفره إلى العديد من

فالتجارة عنصر الثروة والثروة عامل الحرية، وظهرت الطبقة البرجوازية على حساب الطبقة الإقطاعية والأرستقراطية، أدى إلى مطالبتها بالسلطة أو المشاركة فيها، ذلك أن التوزيع الجديد للثروة أدى إلى توزيع جديد للحكم (إبراهيم ابراش، تاريخ الفكر السياسي، صفحة ٢٦١، ٢٦٢). إذ أسهم صعود الطبقة البرجوازية في حصول صراع بين ملوك فرنسا والأرستقراطية. ففي الوقت الذي كان فيه الملوك يدعمون الطبقة البرجوازية، كان الأرستقراطيون يصارعون من أجل الحفاظ على امتيازاتهم المهددة (حسن ناظم و علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، صفحة ٣٨، ٣٩) من قبل الملوك، وتحديداً لويس الرابع عشر (١٦٣٨ — ١٧١٥) الذي اتسم حكمه بالتسلط والاستبداد، المتمثل في إنزال الضرر البليغ بأسس النظام الملكي وركائزه القائمة على الحكم المحلي والبرلمانات وعلى سلطة النبلاء وامتيازاتهم. لهذا كان الحكم الاستبدادي من أسوأ وأخطر أشكال الحكم (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ١١٠، ١٠٩)، وذلك لأن سلطة الملك الذي يحكم دون قانون ستؤول إلى الاستبداد وإلى الفراغ «بين صاحب السيادة والمحكومين، إذ إن صاحب السيادة يدمر التنظيمات الوسيطة ليبقى واحداً أوحد يحكم بالحديد والنار، ويستعبد الأفراد، ويحولهم إلى عبيد يخدمون نزواته» (حسن ناظم و علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، صفحة ٣٩)، لذلك كان أفضل تعريف للاستبداد

تشارك بتحديد الروح العامة لأمة ما، هذه العوامل هي العوامل الاجتماعية السائدة في مجتمع معين كالدين، أحداث الماضي، العادات، التقاليد، آداب السلوك، التي تسهم إلى جانب العوامل الطبيعية، وبنوع من الاتساق في تكوين الروح العامة للأمة التي هي روح القوانين (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ١٠٨، ١٠٩). ومن دون أن يعني ذلك أن مونتسكيو يقول بوجود نظام شمولي من القوانين الطبيعية الملائمة لكل ظرف ومكان، ما دامت شروط وظروف حياة الأمم تختلف وتتباين وفقاً لطابعها الخاص بها، لهذا كان التنوع في القوانين وأشكال الحكم من مجتمع إلى آخر أمراً طبيعياً، لدرجة أنه من قبيل الصدفة الكبيرة جداً أن توافق قوانين أمة ما، أمة أخرى (إبراهيم ابراش، تاريخ الفكر السياسي، صفحة ٢٦٤).
٣ — التنظيمات الوسيطة ودورها في تحقيق الاستقرار

لا يختلف حال مونتسكيو، في فلسفته السياسية، عن حال معظم الفلاسفة السياسيين، من الذين كانت فلسفتهم السياسية متأثرة إلى حد كبير بواقعهم، كما هو الحال مع هوبز ولوك.

لقد شهدت أوروبا في القرن الثامن عشر حدثاً بارزاً، تمثل في ظهور طبقة جديدة هي (الطبقة البرجوازية). نمت هذه الطبقة المتكونة من خليط من الموظفين والمنتجين والتقنيين والمثقفين، بفعل التطور الصناعي والتجاري الذي عم أوروبا،

هو «أنه ملكية بلا تنظيمات وسيطة للأرستقراطية» (المصدر نفسه، صفحة ٣٩). يقسم مونتسكيو أنظمة الحكم إلى ثلاثة أنواع:

١— النظام الجمهوري: وينقسم إلى نوعين: إذا كانت السلطة بيد الشعب كان ديمقراطياً، وإذا كانت السلطة بيد فئة من الشعب كان أرستقراطياً.

٢— النظام الملكي: حكم الفرد الواحد وفق قوانين ثابتة.

٣— النظام الاستبدادي: حكم الفرد الواحد بلا قانون وحسب إرادته وأهوائه (مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ٢٠، ٢١).

ولتجاوز النظام الاستبدادي عمل مونتسكيو—الذي تشكل فكرة التنظيمات الوسيطة حضوراً مهماً في فلسفته السياسية— على إيجاد صيغة تؤدي للوصول إلى شكل من أشكال السلطة يؤمن التوازن داخل المجتمع ويحفظ حقوق الطبقات الثلاث: (الملك، العامة، الأرستقراطية).

يرى مونتسكيو ضرورة وجود سلطات وسيطة بين السلطة العليا وبين الشعب، ومن هذه السلطات سلطة النبلاء، لأنه من دون هذه السلطات الوسيطة، التي

تعمل وفق القانون وتخضع له، سيغدو الحكم استبدادياً (المصدر نفسه، صفحة ٣١، ٣٣). فالديمقراطيات تزول حين يعمد الشعب إلى إلغاء وظائف الحكام والقضاء، والملكيات تفسد عندما تلغى امتيازات السلطات المحلية، «ويُصار في الحالة الأولى

إلى استبداد الجميع، ويُصار في الحالة الثانية إلى استبداد الفرد» (المصدر نفسه، صفحة ١٧٢). لذلك أبدى حماس لهذه السلطات، وضرب أمثلة على ذلك بما حصل في بعض الدول الأوروبية من إلغاء امتيازات طبقة رجال الدين والنبلاء، وهو أمر يقود إلى الاستبداد، وله مضر وآفات على النظام الملكي ذاته وعلى المجتمع. وحول ذلك يقول: «تزول الملكية، حينما يُرد الأمير كل شيء إليه فقط، فيدعو الدولة إلى عاصمته، والعاصمة إلى بلاطه والبلاط إلى شخصه وحده» (المصدر نفسه، صفحة ١٧٣).

٤— الحرية السياسية والفصل بين السلطات يُعد أرسطو أول من قال بنظرية الفصل بين السلطات، وقد اقتبس مونتسكيو من أرسطو هذه النظرية دون الإشارة إليه (غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، صفحة ٩٧، ٩٨). وفي كتاب أرسطو (في السياسة) وردت نظرية الفصل بين السلطات بشكل واضح، حتى أن أرسطو يتحدث، وبتفصيل، عن مهام كل سلطة من السلطات الثلاث، ويشير إلى أن المشرع الحكيم هو من يجيد تنظيم العلاقة فيما بين هذه السلطات (ينظر: أرسطو، في السياسة، صفحة ٣٩١ وما بعدها).

وما يلفت النظر أن كتاب (في السياسة) لأرسطو هو أحد المصادر المعتمدة في عمل مونتسكيو (روح الشرائع). فالأخير يقتبس العديد من صفحات مؤلفه، وفي فصول متنوعة، من كتاب أرسطو (في السياسة)، لكنه يهمل الإشارة إلى سبق أرسطو وفضله

العقوبات المتعلقة بالجرائم والفصل فيما بين الأفراد من نزاعات (ينظر: مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ٢٢٨ وما بعدها). أراد مونتسكيو من حديثه عن السلطات الثلاث وضرة فصلها، البرهنة على أن هذه السلطات في حال جمعت في شخص واحد أو هيئة حاكمة واحدة، فإن الحرية تتلاشى، كما أن هذا الجمع يترتب عليه الكثير من المخاطر. وحول ذلك يقول: « كل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسه هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أوفي خصومات الأفراد» (المصدر نفسه، صفحة ٢٢٩).

لاحظ مونتسكيو أن الطبيعة البشرية تأبي الطغيان وتثور عليه باستمرار، مع ذلك فإن الكثير من الأمم تخضع له رغم جهم للحرية ورفضهم الطغيان، ويقترح علاجاً لذلك يتمثل بحكومة معتدلة تعمل على ترتيب السلطات وتنظيمها، ومنح كل سلطة من الوزن ما تقاوم به السلطة الأخرى (المصدر نفسه، صفحة ٩٨). فلكي يوجد ضمان لأكبر قدر من الحرية لا بد من توزيع السلطات على هيئات مختلفة تعمل الواحدة منها على الحد من سلطة الأخرى وعدم طغيانها، وحتى لا تتمكن هيئة من الهيئات الثلاث من إساءة السلطة (مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، صفحة ١١٣). فمما تخبرنا به التجارب التاريخية هو ميل

في القول بالفصل بين السلطات. غير أن هذه الملاحظة لا تغني عن القول إن: مونتسكيو هو من أعاد موضوع الفصل بين السلطات إلى دائرة الاهتمام، وذلك عبر اهتمامه بالنظام السياسي في إنجلترا (عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، صفحة ٤٥٩)، خاصة وأن إنجلترا هي الدولة التي أقام فيها مدة طويلة قياساً إلى باقي الدول التي زارها واطلع على عمل نظمها ومؤسساتها.

من المحاور المهمة في فلسفة مونتسكيو السياسية هو حديثه عن الحرية السياسية وقوله بضرورة فصل السلطات لضمان هذه الحرية. استلهم مونتسكيو آراءه في هذا المجال من النظام الملكي الدستوري القائم في إنجلترا، التي أخذت تطبق فلسفة لوك السياسية، لذلك يمدح مونتسكيو النظام السياسي الانجليزي، ويرى أن هدفه المباشر يقوم على «الحرية السياسية». ولتوضيح محاسنه أفرد فصلاً كاملاً من الباب الحادي عشر بعنوان: (نظام إنجلترا)، تحدث فيه عن الحرية السياسية وعن ضرورة الفصل بين السلطات.

وهذه السلطات هي :

١— السلطة التشريعية: ومهمتها وضع القوانين.

٢— السلطة التنفيذية: ومهمتها تنفيذ القوانين من قبيل الحفاظ على السلم الداخلي وتوطيد الأمن والتصدي للأخطار الخارجية.

٣— السلطة القضائية: ومهمتها فرض

(الاوليغارشي)، وأخيراً (الحكم الشعبي)، وجميع هذه الحكومات عنده لا تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة (أرسطو، في السياسة، صفحة ٢٧٤). والحكم الأول (الطغيان) هو أسوأ أنواع الحكومات، وعلّة ذلك أن هدفه المصلحة الخاصة لا العامة، أي استغلاله السلطة لمصلحته فقط ودون التقيد بقانون والحكم رغم إرادة المحكومين (غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، صفحة ٩٥).

والذي يعيننا تحديداً هو تصور أرسطو للاستبداد بوصفه استغلالاً للسلطة والعمل للمصلحة الخاصة لا العامة وتجاوز القانون، خصائص الاستبداد الذي ينتهي إلى صورة من صور الحكم الفاسدة، نجدها لدى لوك أيضاً، في تحديده سمات الطغيان بمفردات وعبارات لا تختلف عن التي قال بها أرسطو، من قبيل: الاستغلال، السلطة المتعسفة، تحقيق المصلحة الخاصة للحاكم لا مصلحة المحكومين، إلغاء القانون وإحلال إرادة الحاكم محله، إشباع مطامعه وشهواته بدل المحافظة على أملاك شعبه (ينظر: جون لوك، في الحكم المدني، صفحة ٣٥٧ وما بعدها).

والاقتباس من أرسطو لا يقتصر على لوك ومونتسكيو وحسب، وإنما على مجمل فلاسفة العقد الاجتماعي، من باروخ سبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) إلى عمانوئيل كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤)، وذلك في نقدهم لنظام الحكم المطلق، فقد رأوا فيه — مثل أرسطو — انحرافاً نحو الطغيان

من يملك السلطة إلى سوء استعمالها، وهو يمضي في ذلك حتى يلاقي حدوداً، إذ لا بد من أن توقف «السلطة السلطة» كي لا يسئ استخدامها (مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ٢٢٦).

٥ — الاستبداد واثر أرسطو في فلاسفة العقد الاجتماعي

في حديثنا السابق عن أرسطو رأينا كيف أن هذا الأخير يرى أن أفضل شكل للحكم إذا ما أريد له أن يستمر دون ثورات أو انقلابات لا بد له أن يستوعب الطبقة الوسطى أو الشعب، هذا المفهوم الأرسطي لشكل السلطة الصالحة تم توظيفه من قبل مونتسكيو، لدرجة أنه أصبح ركناً محورياً لمجمل تعاليمه، إذ «لا بد للدولة من أن تنظم تمثيل مصالح جماعات قوية مختلفة، أي عليها أن تكون دولة مختلطة قائمة على الموازنة بين أوضاع الملك، الأرستقراطية والشعب». لهذا كانت الطبقة الأرستقراطية «عنصراً جوهرياً في عملية الصيانة الفعالة لنوع من التوازن بين النظام الملكي، والشعبي الميالين كليهما، إذا ما تركا وشأنهما إلى الاستبداد» (ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، صفحة ١٥٣).

كذلك لاحظنا كيف أن أرسطو منح القانون سلطة لا تعلو عليها سلطة، وأن الدولة الصالحة هي التي تلتزم بالقانون، كما قسم أنظمة الحكم على أساس العدد والهدف الذي يسعى إليه هذا النظام أو ذاك، وفيما يتعلق بالحكومات الفاسدة بدأ بحكم الفرد الواحد (الطغيان)، ثم حكم الأقلية

عن عبيد، والخوف هو المبدأ الأساسي الذي يحكمها ويقضي على كل شجاعة فيها، وطبيعة الدول المستبدة تستلزم الطاعة الممتناهيّة، وفيها لا يعد الفرد مواطناً، فهي دولة يسودها التمييز بين الأعلى والأدنى من الناس (مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، صفحة ٣٤، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٠٣).

وملاحظة أخيرة تتعلق بتحليل مونتسكيو للاستبداد ونقده لأنظمة الاستبدادية، ذلك أن أمثلته حول الاستبداد، المستقاة في كثير منها من شعوب آسيا، ولا سيما الشعوب الإسلامية بوصفها نموذج للاستبداد الشرقي، مع إشارات متفرقة إلى أباطرة روما القديمة وملوك الإغريق وبعض الأمراء الأوروبيين، لا تخلو من مواقف منحازة وعنصرية، تجاه الشرق عموماً والمسلمين خصوصاً. فالقول بأن الاستبداد يسود عادة «في الأقاليم الحارة»، في حين تقل العيوب وتكثر الفضائل مثل «الإخلاص والحرية» في الأقاليم الشمالية الباردة (المصدر نفسه، صفحة ٩٨، ٣٣٣)، تعميمات مبالغ فيها وغير موضوعية. ففي تحليلاته يبدو الاستبداد وكأنه منتج آسيوي حصراً، وان مناخ وديانات وسعة أراضي هذه القارة قد مهدت لذلك، هذا مع ملاحظة أن مونتسكيو لم يسافر إلى الشرق أو يرى بلدانه، كما سافر وشاهد عن قرب بلدان أوروبية كثيرة، درس تاريخها ونظمها السياسية وحلل عاداتها وتقاليدها وقوانينها، وإنما اقتصر على دراسات تعود لباحثين سبقوه في الحديث عن الشرق، وهي في النهاية تعميمات

وفقدان للمشروعية. واستدعاء أرسطو في كتابات هؤلاء كشف عن أن بنية نُظم التسلط في أوروبا، تحمل السمات عينها التي حددها تصنيف أرسطو لنظم الحكم في عصره، والتي لا تختلف عن نُظم الحكم في عصرهم، لذلك استعانوا بمفاهيمه للإيحاء بأن نظام التسلط القائم ينتمي إلى زمن قديم لا يطابق العصر، وأن لا مهرب من تغييره (عبد الإله بلقزيز، في الدولة: الأصول الفلسفية، صفحة ٥٩).

وهكذا، فالفلسفة السياسية بعد هوبز كان هاجسها الحد من السلطة، وتبيان الحرية وحقوق الأفراد. والحاجة إلى تقييد السلطة أمر لا يمكن إدراكه في فكر فلاسفة العقد الاجتماعي، من دون الأخذ بالحسبان المكانة المعتبرة التي شغلها هاجس التسلط في وعي هؤلاء الفلاسفة. فالدعوة إلى عقد رادع للتسلط في أوروبا يقف خلفه تاريخ سياسي تمثله أشكال من الإمارات والملكيّات المطلقة التي سادت في أوروبا منذ انهيار الإمبراطورية الرومانية، وانتقال مقاليد السياسة إلى الكنيسة (المصدر نفسه، صفحة ٥٨، ٥٩).

وفيما يتعلق بمونتسكيو، فإنه يصدر عن موقف نقدي صارم وجذري من الحكم الاستبدادي، إذ يشير إلى خصائص المستبد والحكومة المستبدة، وذلك من خلال أمثلة كثيرة مستمدة من تجارب تاريخية لأنظمة حكم مختلفة، فالمستبد يعتقد أنه كل شيء، والآخريّن ليسوا شيئاً، فهو كسول وجاهل وشهواني، والناس في الدول المستبدة عبارة

بعيدة عن الدراسة الموضوعية وأقرب إلى التصورات الذاتية.

المصادر:

إبراهيم أبراش، تاريخ الفكر السياسي، دار السلام، الرباط، ط ١، ١٩٩٩.

أرسطو، في السياسة، ترجمة أوغسطينس برباره البولسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة عيسى الحسن، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط ١، ٢٠٠٩.

توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، كلمة و دار الفارابي، أبو ظبي — بيروت، ط ١، ٢٠١١.

جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ

النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.

جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٥.

حسن ناظم، علي حاكم، المجتمع المدني: تاريخ نقدي، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت — بغداد، ط ١، ٢٠٠٧.

ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت — بغداد، ط ١، ٢٠٠٦.

عبد الإله بلقزيز، في الدولة: الأصول الفلسفية، منتدى المعارف، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠.

عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة

الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ١، ٢٠١٥.

عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ط ٢، ٢٠٠٠.

عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦.

غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠٠١.

مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤.

موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٩١.

مونتسكيو، روح الشرائع، ج ١، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف القاهرة، ١٩٥٣.