الجمـهوريــة الـجزائريــة الديـمقراطيـة الشـعبيـة
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية **قسم الفلسفة**

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة

الدولة بين الفكر اليوناني و الفكر الإسلامي
"أفلاطون و الفارابي نموذجا"
"دراسة تحليلية و نقدية"

إعداد الطالبة :
بوسيف ليلى

إشراف :
الدكتور : مسعود أحمد

السنة الجامعية 2007 - 2008

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE
FACULTE DES SCIENCES SOCIALES

Université d'Oran **Département de Philosophique**

Thèse Doctorat d'Etat en Philosophie

L'ETAT ENTRE PLATON ET EL FARABI

« Etude Analytique et Critique »

Encadreur :
MESSAOUD Ahmed

Présentée par :
BOUCIF Leila

Année Universitaire 2007-2008

فهرس المواضيع

مقدمة تاريخية و منهجية.....أ

الفصل الأول : الدولة في الفكر اليوناني 01

المبحث الأول : الجذور السياسية و الفلسفية و الأخلاقية للدولة **02**

المبحث الثاني : الدولة عند أفلاطون **19**

الفصـــل الثانـي : الدولة في الفكر الإسلامي 40

المبحث الأول : أهم الجذور و التشكلات و الأهداف لنشوء الدولة الإسلامية **41**

المبحث الثاني : الدولة عند الفارابي **63**

الفصل الثالث : الدولة بين الفكر اليونانى والفكر الإسلامي 90

المبحث الأول: بين دولة أفلاطون و دولة الفارابي **91**

المبحث الثاني : واقع الدولة العربية الإسلامية **102**

الفصل الرابع : الدولة العربية الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرين 123

المبحث الأول : الدولة العربية الإسلامية والعولمة **124**

المبحث الثاني : الدولة العربية الاسلامية وصراعات الحضارات **143**

الخاتمة **179**

فهرس أسماء الأعلام **185**

فهرس أسماء البلدان **191**

بيبليوغرافيا **196**

فهـرس المواضيـــع

فهرس المصطلحات **206**

دليل مفاهيمي **220**

معالم في سيرة أفلاطون **227**

معالم في سيرة الفارابي **230**

نصوص مختارة من مؤلفات الفارابي **234**

نصوص مختارة من مؤلفات أفلاطون **241**

فهرس المواضيع **247**

* الإهـــداء *

إلى الذين ضحيا بكل شيء من أجلي و من أجل أخواتي.

إلى الوالدين الكريمين أطال الله عمرهما.

إلى زوجي الفاضل "ميلود".

و إلى قرة عيني ابنتي "نور شيماء" و "مروة" حفظهما الله.

إلى أخي العزيز "زين العابدين" و أخواتي وفقهم الله.

كما أتقدم بشكر خاص إلى الأستاذ الفاضل د. "مسعود أحمد" الذي قبل الإشراف على هذه الرسالة و قدم لي من نصائحه و من توجيهاته و من مكتبته الخاصة ما لا تتسع هذه الصفحة بل الصفحات لشكره، فسدد الله خطاه و وفقه في ما يصبو إليه.

إلى الأستاذ المحترم "بخاري حمانة" الذي استفدت كثيرا من نصائحه و إرشاداته القيمة.

إلى كل أعضاء لجنة المناقشة.

السيدة بوسيف ليلى

ملخص لرسالة دكتوراه دولة المعنونة بـ

الدولة بين الفكر اليوناني و الفكر الإسلامي (أفلاطون و الفارابي نموذجا)

للطالبة "بوسيف ليلى" تحت إشراف الدكتور "مسعود أحمد"

لقد شغلت الدولة في صورتها الأولى المدينة المفكرين اليونان والمسلمين القدماء كأفلاطون و الفارابي والمحدثين كدريدا و هيجل ، لذلك فهي لا تزال تشكل اليوم محور الدراسات خاصة السياسية منها الباحثة عن أفضل صورة لها، وعن أفضل وسيلة لتجسد مهامها المتمثلة بصورة خاصة في تحقيق الحرية والعدالة والاستقرار لا لأصحابها فحسب، بل لجميع أبناء الإنسانية، وذلك من خلال حلم عالميتها الذي راود ولا يزال يراود الإنسانية، فإن الإشكالية التي تنطلق منها الأطروحة هذه هي تلك التي تقول بأن كلا من أفلاطون والفارابي إذا كانا يلتقيان في مفهومها المثالي للدولة فإنهما يختلفان في أسس وبنية ووسائل وأهداف الدولة، اختلافا أساسه الانتماء الروحي والثقافي والحضاري لكل منهما.

من هنا أهمية التعرض لفلسفة كل منهما بالمقارنة والنقد وصولا إلى استخلاص كل ما لدى كل منهما من ايجابيات خدمة للدولة عامة وللدولة في العالم العربي والإسلامي خاصة التي تعرف مدى التعثر الذي لا تزال تواجهه منذ قرون بسبب انعدام الديمقراطية والفساد والتسلط واستغلال الدين والعشائرية وغيرها من السلبيات وهي الوضعية التي لم تبدأ عمليا في التخلص منها إلا في نهاية القرن الماضي، بعد أن تعرض المسلمون للصدمة العسكرية ثم الثقافية والحضارية الأوروبية التي احتاجت أوطانهم وانتهت بوقوع العديد منهم تحت الاستعمار الأوروبي لفترات طويلة لم تنته إلا في السبعينيات من هذا القرن.

وبعد ثورات سياسية أو عسكرية انتهت بكثير من الشعوب العربية والإسلامية إلى استعاد استقلالها السياسي فأوروبا لم تنجح في التغلغل العسكري والسياسي إلا

داخل العالم العربي الإسلامي و ذلك بعد أن تمكنت من إقامة الدولة الحديثة على أنقاض الإقطاع والكنيسة لتحقق بعد ذلك نهضتها الثقافية والعلمية التي بدأتها منذ القرن السادس عشر والتي ربطت في النهاية مختلف أوجه حياة شعوبها بالديمقراطية وبالعلم وبالاقتصاد الرأسمالي ثم بالاستعمار بعد ذلك لتعود اليوم بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وتحت ستار العولمة الاقتصادية والإعلامية لتخضع إليها ومن جديد العالم بأكمله، مثلما أخضعته بالأمس إليها ومنذ القرن السابع عشر عن طريق الرأسمالية والاستعمار.

ومن هذا المنطلق تتكون الرسالة من أربعة فصول إضافة إلى مقدمة منهجية وتاريخية يأتي الفصل الأول : ويتناول الدولة في الفكر اليوناني وجذورها ومظاهرها الفلسفية والأخلاقية والسياسية متمثلة بصورة خاصة في الديمقراطية ثم تطرقت في المبحث الثاني إلى فلسفة أفلاطون وجمهوريته وآلياتها، وقوانينها وتأثيراتها .

أما في الفصل الثاني يعرض الدولة في الفكر الإسلامي ولأهم الجذور والتشكلات والأهداف لنشوء الدولة (القرآن – دولة الرسول (ص)، الخلفاء الراشدون، معاوية (انقلاب على الخلافة) ثم الدولة عند الفارابي خصائصها، أهدافها، آليتها، قوانينها وتأثيراتها.

وفي الفصل الثالث : ويتناول بالمقارنة بين الدولة بين الفارابي وأفلاطون باعتبارها نقطتي تفاعل في الفكر السياسي اليوناني والإسلامي ومدى تأثير الفارابي بأفلاطون ثم تعرضت للمبحث الثاني إلى واقع الدولة في العالم العربي الإسلامي اليوم.

وأما الفصل الرابع والأخير : فيتناول الدولة العربية الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرين المتمثل في العولمة وصراع وتحديات الحضارات .

الخاتمة : ختمنا بحثنا بجملة من الملاحظات على كل من دولتي الفارابي وأفلاطون.

المـقدمـــة

لقد شغلت الدولة في صورتها الأولى المدينة المفكرين اليونان والمسلمين القدماء كأفلاطون و الفارابي والمحدثين كدريدا و هيجل ، لذلك فهي لا تزال الدولة تشكل اليوم محور الدراسات خاصة السياسية منها الباحثة عن أفضل صورة لها، وعن أفضل وسيلة لتجسد مهامها المتمثلة بصورة خاصة في تحقيق الحرية والعدالة والاستقرار لا لأصحابها فحسب، بل لجميع أبناء الإنسانية، وذلك من خلال حلم عالميتها الذي راود ولا يزال يراود الإنسانية، خاصة الفلاسفة منهم.

أ- الإشكالية "La problématique" :

لأن الإشكالية في تعريفها العام خاصة بالنسبة للعلوم الاجتماعية تعني طرح مشكل أو قضية يمكن أن تكون صادقة أو غير صادقة[1]، فإن الإشكالية التي تنطلق منها الأطروحة هذه هي تلك التي تقول بأن كلا من أفلاطون والفارابي إذا كانا يلتقيان في مفهومها المثالي للدولة فإنهما يختلفان في أسس وبنية ووسائل وأهداف الدولة، اختلافا أساسه الانتماء الروحي والثقافي والحضاري لكل منهما.

من هنا أهمية التعرض لفلسفة كل منهما بالمقارنة والنقد وصولا إلى استخلاص كل ما لدى كل منهما من ايجابيات خدمة للدولة عامة وللدولة في العالم العربي والإسلامي خاصة التي تعرف مدى التعثر الذي لا تزال تواجهه منذ قرون بسبب انعدام الديمقراطية والفساد والتسلط واستغلال الدين والعشائرية وغيرها من السلبيات وهي الوضعية التي لم تبدأ عمليا في التخلص منها إلا في نهاية القرن الماضي، بعد أن تعرض المسلمون للصدمة العسكرية ثم الثقافية والحضارية الأوروبية التي احتاجت أوطانهم وانتهت بوقوع العديد منهم تحت الاستعمار الأوروبي لفترات طويلة لم تنته إلا في السبعينيات من هذا القرن.

وبعد ثورات سياسية أو عسكرية انتهت بكثير من الشعوب العربية والإسلامية إلى استعاد استقلالها السياسي فأوروبا لم تنجح في التغلغل العسكري والسياسي إلا داخل العالم العربي الإسلامي ;و ذلك بعد أن تمكنت من إقامة الدولة الحديثة على أنقاض الإقطاع والكنيسة لتحقق بعد ذلك نهضتها الثقافية والعلمية التي بدأتها منذ القرن السادس عشر والتي ربطت في النهاية مختلف أوجه حياة شعوبها بالديمقراطية

[1] P. Foulquie : Dictionnaire de la langue, P. 31.

وبالعلم وبالاقتصاد الرأسمالي ثم بالاستعمار بعد ذلك [2]، لتعود اليوم بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وتحت ستار العولمة الاقتصادية والإعلامية لتخضع إليها ومن جديد العالم بأكمله، مثلما أخضعته بالأمس إليها ومنذ القرن السابع عشر عن طريق الرأسمالية والاستعمار.

ب- <u>تحديد المفاهيم</u> :

الدولة : " State-L'état "

يصطدم كل باحث في موضوع الدولة بصورة عامة بعدة مشاكل خاصة على مستوى التعريف والمفاهيم التي ارتبطت بالدولة كظاهرة متطورة، تطور الإنسان عبر التاريخ، "فالدولة تبدو من جهة وكما يلاحظ البعض من الباحثين وكأنها شبح لا يرى، ولغزو يصعب فهمه"[3].

ولكن الدولة من جهة أخرى تتجلى من خلال الحكام، والمؤسسات والقوانين والأشخاص القائمين عليها وعلى تطبيقها كحقيقة متواجدة في كل مظهر من مظاهر الحياة اليومية للإنسان وللمجتمع، وهى الحياة التي لا يمكن أن تكون سلمية لو غابت الدولة.

إن ذلك يعني أن الدولة حقيقة تتجاوز الأفراد وفكرة ليس لها من جود في نفس الوقت، إلا من خلال تفكيرهم فيها وصولا إلى فهم السلطة السياسية التي ترمز إليها وإلى الحكم.

بعد ذلك على مدى إيجابية أو سلبية من يمثلوها باعتبارهم ممثلين للأمة وعاملين على حماية حاضرهم وتوطيد مستقبلها[4].

ومن هنا كان تطور الدولة مرتبطا بتطور الإنسان الذي لم يبتكرها إلا لكي يحقق من خلالها حياة آمنة ولا يخضع لإنسان مثله بذلك فان الدولة إذا كانت جذورها القوة، فإن سر استمرارها هي السلطة « L'autorité ».

ولذلك كان منطلق تكوين الدولة خاضعا لمنطق مركب، فهو يتجلى من جهة من خلال تأسيسها كسلطة ذات سيادة، ومعترف بها كمصدر وحيد للقوة العمومية الموجهة ضد كل إخلال فردي أو جماعي، بالأمن أو النظام كما يتجلى كذلك ومن جهة أخرى،

---

[2] P. Foulquie : Dictionnaire de la langue, P. 31.

[3] René le Febvre : L'état dans le monde moderne , col .10*18 paris, 1978 - P 30

[4] G. BURDEAU : L'état col, points, éd. Seuil, Paris 1970. Introduction P. 100

في هدفها الأساسي و المتمثل في ضرورة خدمة وحمايته بل خدمة وحماية المصلحة العامة.

غير أن النظام وخدمة المصلحة العامة، وعلى الرغم من أهميتها في حياة الأمة، لا يشكلان مع ذلك الأساس الوحيد للدولة أو هدفها النهائي وذلك لسبب بسيط وهو أن مهمة الدولة لا تتمثل فقط في وقف التطاحن بل في القضاء على أسبابه ... وذلك من خلال تأكيدها وتوطيدها المستمر للوحدة الوطنية التاريخية والترابية والاجتماعية للأفراد الذين تمثلهم.

إن ذلك يعنى أن مبرر وجود الدولة يكمن أساسا في إعطائها تصورا لأساس السلطة يمكنها من إقامة تمايز بين الحكام والمحكومين قائم على أسس غير أسس القوة المحضة[5] لكل ذلك قيل أن الإنسان قد ابتكر فكرة الدولة لكي لا يخضع للإنسان مثله[6].

وهكذا يمكن أن نعرف "الدولة" بأنها السلطة الشرعية أو غير الشرعية التي تمكن صاحبها من فرض نفسه وإرادته على الآخر ومن التحكم فيه وجعله خاضعا له ولأوامره *.

نستخلص من كل ما تقدم أن جوهر الدولة هو السلطة، ولأن الدولة كذلك، فإنه لا تعريف لها إلا من خلال تعريف السلطة السياسية منها على وجه التحديد.

والسلطة السياسية في أبسط تعريف لها هي : "كل قدرة فردية قادرة على الحصول من فرد أو من أفراد على سلوك، ما كلن يتوقع أن يقدموا به من قبل بصورة تلقائية ... وهادفة من جهة أخرى، ومن خلال مثل هذا السلوك، إلى مصلحة المجموع" (7).

وبذلك تأخذ الدولة مبررها كراعية لمصلحة المجموع عن طريق الشرعية التي اكتسبها والتي لا تلعب فيها القوة سوى دور المهم لهذه الشرعية[8].

---

[5] Ibid

[6]- أنظرمونتسكيو : روح الشرائع ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر 1953 ص 40.

* هذا هو التعريف العام للسلطة السياسية الوارد في مختلف القواميس السياسية.

[7]- أنظر ارنست كاسيرر : الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، المكتبة العربية القاهرة، ط1 1975، ص 161.

[8] شاتليه، فرنسوا وآخرون : معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997 ص 130.

ولأن مثل هذا السلوك لا يمكن للدولة أن تحققه إلا بوعي كل فرد من أفرادها الممثلة لهم بانتمائهم المشترك، أي بوعي متبلور حول مشروع مشترك، وكفيل بتمكينهم من حقوقهم ... وبتحقيق إستمراريتهم وحمايتها.

السلطة إذن فكرة وقوة فكرة مقبولة جماعيا، وقوة داخلية في خدمتها، طواعية وليست خارجية أو قهرية.

المدينة :

تعرف المدينة "Civitas" باللاتينية في القديم بأنها صفة المواطن "Civis" أو المواطنة "Citoyenneté" [9].

لأن التعريف المدينة عند اليونان يضع أول حدوده المواطن، إنهم يقصدون المواطن الأثيني فقط، وبذلك يقصى النساء والعبيد والأجانب مهما كانت منزلتهم الاجتماعية في بلدانهم الأصلية [10].

أما سياسيا وقانونيا فتعني الشخصية القانونية والأخلاقية المتكونة من مجموع المواطنين الذين يخضعون بصورة حرة لنفس القوانين ويتمتعون بنفس الامتيازات[11].

من هنا فإن المدينة سياسيا تعني الدولة ونلاحظ أن المدينة باعتبارها الدولة تتعرض اليوم لمحاولات تذويب خاصة الدولة الوطنية، واختراق للثقافات القومية وإعدام للهوية الوطنية والقومية، وإفراغ الثقافة من مضمونها والترابط بين الناس برباط عولمي من اللاوطنية واللاقومية، واللادينية، واللادولة، وبالتالي التبعية والهيمنة والتطبيع والغزو والاختراق كله باسم العولمة "La mondialisation".

وبقدر ما هي توجه مستمر باتجاه تفويض مكانة ودور الدولة الوطنية بقدر ما هي، والى حد بعيد، نتاج الدولة الوطنية نفسها على اعتبار أن الدولة الوطنية كانت، إلى حين عهد قريب، مكمن القرار ومصدر الاختيارات الكبرى إن لم تكن كل الاختبارات فعلى الأقل الاستراتيجي منها.

وبالتالي فبقدر ما كانت الدولة الوطنية أحد صناع العولمة بحكم اختياراتها وسياساتها و التزاماتها، بقدر ما كانت ضحية الاختيارات هاته، والسياسات

---

[9] Jacob André et les Autres : Les notions philosophiques, Tome 1 et 2 , PUF, Paris 1990, P. 1997

[10] P. Foulquie : Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, 1978, P. 61-62

[11] Ibid

والالتزامات تلك : إذ هي التي "اختارت سلك سبل اللاتقنيين والخوصصة والتحرير التي صبت مجتمعه في تراجع حجمها وتقلص دورها وانطوائها على نفسها" [12].

وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه الوضعية، التي يمكن أن نصفها بوضعية أو فلسفة اللادولة "La philosophie du mon état" الاضطرابات التي تعرفها تلك الدول الغارقة في المديونية وفي الفساد، والتي تعصف اليوم بها عصفا، والتي لم تجد من وسيلة لمواجهتها سوى تسخيرها ما تبقى لها من قوة بوليسية لقمع شعوبها ولدفع العديد من مواطنيها خاصة الشباب الغارق في البؤس والبطالة إلى متاهات العنف، والإرهاب والهجرة. بذلك تبخر الحس الوطني والمدني وتحولت العلاقة بين هذه الدول والنظم "العالمثالية "، وشعوبها إلى علاقة عداء وتدمير[13].

هكذا نجد الدولة في العالم الثالث أمام خيارين اثنين : التفكك والانحلال وسط هذه العولمة وأمام زحفها الانفجاري المستمر[14] أو إعادة النظر في ماهيتها وكيانها ودورها الداخلي والخارجي، وصولا إلى الارتقاء بنفسها وعلى المستوى الداخلي إلى المعايير الجديدة التي يتضمنها اليوم مفهوم الدولة ورسالتها اتجاه شعبها .

أما على المستوى الخارجي فإنها مطالبة بتجسيد متطلبات الانتماء الديمقراطي والايجابي، إلى كتلة متجانسة ومتكاملة من الدول والشعوب، كتلة قادرة على الصمود في وجه هذه العولمة وفي وجه القائمين عليها وضغوطهم المتعددة والمتجددة.

المهم من ذلك أن يعي العرب قوانين التاريخ لمسارهم ومسار غيرهم من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل. وبإنتاج مفاهيم جديدة قادرة على التصدي لمفاهيم الايدولوجيا الليبرالية المجسدة اليوم في العولمة، وصولا إلى دفع هذه الأخيرة نحو مسالك أكثر إنسانية وأكثر عالمية قولا وفعلا.

---

[12] أنظر الجابري محمد عابد: قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص 63.

[13] G. Burdeau : L'état, Paris, Seuil, 1987, Introduction, P 110.

[14] أنظر د/ على شريعتي : تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، الطبعة الأولى 2006، ص 180.

ونحن نقول بالعالمية ضد العولمة التي تقر بتباين الثقافات والحضارات ووسيلتها الحوار بين الحضارات [15]. وليس الصراع وإثراء لهذه الثقافات وتلاقحها حضاريا وعلميا وتقنيا، وترسيخ للهويات والمساواة والندية بين مختلف الثقافات.

ج- الدراسات السابقة:

بعض المقالات و الدراسات التي عالجت المدينة الفاضلة عند أفلاطون و الفارابي.

- عبد الواحد علي الوافي، (المدينة الفاضلة للفارابي)، دار عالم الكتب القاهرة 1973 .
- محمد عابد الجابري (مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية و الدينية) مجلة الأقلام العربية، 1976.
- محمد شفيق شيا، (الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون الفارابي)، مقال نشر في مجلة دراسات عربية 1976
- عبد السلام بن عبد العالي (الفلسفة السياسية عند الفارابي) رسالة ماجيستير، 1998.
- صالح مصباح (الفيلسوف و مدينة الملة)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية 1998.
- علي زيغور، (مخرجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي) مقال نشر في مجلة الفكر العربي، 1981
- محمد عابد الجابري(العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية) مركز دراسات الوحدة العربية، 2001 .

د- أهداف البحث :

إن هذه الدراسة يهدف منهاالوقوف على تدبير فلسفات و سياسات و أديان في تسيير المدينة كتجمع لبني البشر على أننا سنركز على المقاربات الفلسفية التي تعنينا الممثلة في أبرز رموز الفلسفة اليونانية و هو أفلاطون و في أيضا المقاربات الفلسفية الإسلامية الممثلة كذلك في أبرز رموز الفلسفة الإسلامية و هو الفارابي هذا من جهة و منة جهة أخرى في زيادة الوعي لدى الجميع بأهمية المعرفة التي تطورت بها

[15] أنظر غارودي روجيه : حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1987، ص 80.

المدنيات والحضارات والدول عبر الاستفادة من آراء فلاسفة السياسة ومفكريها في عصور البشرية المختلفة (من العصر اليوناني إلى العصر الإسلامي).

هـ- المنهج "la méthode" :

ولأن المنهج عامة يعني أساسا مجموعة من الإجراءات أو الخطوات الهادفة إلى الوصول إلى نتيجة ما بأقل تكلفة [16] فإني اخترت لتناول هذه الإشكالية المنهج التاريخي التحليلي المقارن (la méthode historico analytique) وذلك نظر للطابع التاريخي للموضوع ولتلاقي كل من أفلاطون والفارابي في أكثر من نقطة فيه، كذلك ونظرا أيضا لاختلاف انتماءاتهما الحضارية والثقافية.

و- تصميم البحث:

تتكون الرسالة من أربعة فصول إضافة إلى مقدمة منهجية وتاريخية وخاتمة وفهرس بأهم الإعلام والبلدان والملاحق وقائمة بأهم المصادر والمراجع :

أ) العربية ، ب) الأجنبية.

ويأتي الفصل الأول : ويتناول الدولة في الفكر اليوناني وجذورها ومظاهرها الفلسفية والأخلاقية والسياسية متمثلة بصورة خاصة في الديمقراطية ثم تطرقت في المبحث الثاني إلى فلسفة أفلاطون وجمهوريته وآلياتها، وقوانينها وتأثيراتها .

أما في الفصل الثاني يعرض الدولة في الفكر الإسلامي ولأهم الجذور والتشكلات والأهداف لنشوء الدولة (القرآن – دولة الرسول (ص)، الخلفاء الراشدون، معاوية (انقلاب على الخلافة) ثم الدولة عند الفارابي خصائصها، أهدافها، آليتها، قوانينها وتأثيراتها.

وفي الفصل الثالث : ويتناول بالمقارنة بين الدولة بين الفارابي وأفلاطون باعتبارها نقطتي تفاعل في الفكر السياسي اليوناني والإسلامي ومدى تأثير الفارابي بأفلاطون ثم تعرضت للمبحث الثاني إلى واقع الدولة في العالم العربي الإسلامي اليوم.

وأما الفصل الرابع والأخير : فيتناول الدولة العربية الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرين المتمثل في العولمة وصراع وتحديات الحضارات .

[16] P. Foulquie : Dictionnaire de la langue, P. 31

الخاتمة : ختمنا بحثنا بجملة من الملاحظات على كل من دولتي الفارابي وأفلاطون.

ز- <u>الصعوبات</u> :

إن الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث بالرغم من أنها متوقعة فإنها ازدادت تعقدا نظرا لحركية الدولة عبر الزمن (زمن أفلاطون وزمن الفارابي) ونظرا لاختلاف المعطيات التي تأسست وتجسدت من خلالها الدولة وأهدافها في كل من مجتمع أفلاطون ومجتمع الفارابي.

معالـم فى سيـرة أفلاطـــون

*** حياته** :

ولد أفلاطون في أثينا (347 -427 ق.م) وكانت أسرته من اعرق الأسر الارستقراطية في المدينة فقد كان صولون المشرع اليوناني احد أجداد ه فقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب البولونونيز التي انتهت بهزيمة أثينا وضياع إمبراطوريتها البحرية سنة 404 ق م.

أما من حيث تكوينه العلمي والفلسفي ،فقد حفظ في شبابه "شعر هوميروس" و يقال أنه هوى من الفنون الجميلة و مارس في صباه النقش و التصوير و النحث و قرض الشعر و كتابة التمثيليات، و يروى القدماء أنه حين قابل سقراط أحرق التمثيليات التي كان قد كتبها و انقطع منذ ذلك الحين إلى الفلسفة، و اشتغل في سن الثامنة عشرة حتى الثالثة و العشرين بالخدمة العسكرية كغيره من أشراف أثينا ذوي المنزلة و الثروة فتعلم الفروسية و فنون القتال و يروى أنه اشترك في الحرب ثلاث مرات مع تناجارا و مع كورنثة و في موقعة ديليوم حيث ظفر بوسام الشجاعة و قد أظهر ميلا شديدا إلى العلم الرياضي ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة على يد احد أتباع هيرافليطس يسمى أقراطيلوس، فتعلم منه المذهب الهيراقليطي و فهمه على أنه التغير المتصل و قد خلد اسم أقراطيلوس في المحاورة المعروفة بهذا الاسم، و أهم شخصية أثرت في تفكير أفلاطون هو سقراط و يذهب هرمودورس أنه لم يتصل به الا في العشرين من عمره، و لكن أفلاطون هو ابن أخت خارميدس لابد أنه عرف سقراط منذ أن وعى و لكن ليس من الضروري أنه كان من جملة أتباعه

بعد موت معلمه سقراط اتجه إلى ميغاري حيث لتصل بإقليدس الرياضي الكبير ، ثم سافر إلى مصر واتصل بمدرستها الكهنوتية ، واطلع على علم الفلك . ثم زار جنوب ايطاليا ، ثم إلى صقلية حيث حصل سوء تفاهم بينه وبين ملكها ، فاعتقله الملك وأرسله الى جزيرة " أجينا " التي كانت حليفة " اسبرطة ضد " أثينا" .فعرض في السوق الرقيق ، فاقتداه رجل من قورينا وعاد أفلاطون إلى " أثينا" .

*** أكاديميته** :

أنشأ في أثينا عام (387) مدرسة في أبنية تطل على بستان "أكاديموس" فسميت لذلك الأكاديمية، فكانت مدرسة لتدريب الحكام و الساسة و العلماء فهي مدرسة للحكام طبقا لنظرية أفلاطون المشهورة في الحاكم الفيلسوف و كان أهل المدن يلجئون للأكاديمية يطلبون رأيها في التشريع و كانت الى جانب ذلك مدرسة للرياضيات بفروعها و قد كتب على باب مدرسته "من لم يكن مهندسا لا يدخل علينا" و كان الغرض من التعليم إحداث انقلاب في النفس من التعلق بالأشياء المتغيرة الى الجوهر الثابت من تأمل السيرورة إلى البصر بالوجود.

و دهب أفلاطون إلى أن حركات الأجرام السماوية يجب أن تكون منتظمة و جعل ذلك فردا يعمل الرياضيون في الأكاديمية على أساسه و يحاولون تفسير تحير الكواكب

*** منهجه** :

ذلك أن أفلاطون بدأ سائرا على نهج سقراط (كان أفلاطون سقراطيا) ثم ابتعد عن منهج سقراط و عن الموضوعات التي كان يبحثها بحيث بدأت الأكاديمية بمحاورات مثل "فيدون"، "جورجياس"، "الجمهورية" و "المأدبة" و كانت الموضوعات الخاصة بالمثل و الوحدة و الكثرة، اللذة و الألم، النفس و الفضيلة، من الأمر التي يبحثها الطلبة و تثار و تناقش و تعدل على ضوء المناقشات، أما أفلاطون فقد بدأ بالفن و لكنه تحول الى الجدل و يبدو هذا التحول بارزا في محاوراته مثل "تيتاتوس" و "السوفسطائي و السياسي" و كان التحول بين عشرين سنة تقريبا من افتتاح الأكاديمية.

أما منهج البحث فكان الحوار في أول الأمر ثم التحليل الذي يهدف إلى التفسير و البرهان و القسمة (أداة التصنيف و التعريف) ذلك أن الشيء الذي يراد تعريفه ينسب أولا إلى جنسه، ثم يقسم الجنس بطريق القسمة الثنائية بأنواعه.

و بعد وفاة مؤسسها عام 347 ق.م أول من تولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته "سيبيسيبوس" ثم "زينقراط" الذي استمر من 339 إلى 315 ق.م ثم "بوليمون" ثم "أقراطيس" الذي ينتهي معه عصر الأكاديمية القديم و اتخذت بعد ذلك لونا جديدا يمتاز بالشك و يعرف هذا العصر بالأكاديمية الوسطى.

فقد تمكن العلماء بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها من ترتيبها على هيئة تصنيف زمني تطوري حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجع أنها حررت في عهد الشباب وأخرى تم تأليفها لا في عهد الحكومة بعد إنشاء الأكاديمية اثر عودة أفلاطون من رحلته الثانية إلى صقلية ، وبعد أن استقر به المقام في أثينا منكبا على البحث والدراسة ردحا من الزمني إلى أن أقام برحلته الثالثة الى صقلية وأما المجموعة الثالثة فهي من إنتاج أفلاطون الفكري في عهد شيخوخته وبعد انتهاء رحلته الأخيرة الى صقلية.

*** مصنفاته** :

لقد كان أفلاطون مخلصا لأستاذه سقراط الذي أبى التدوين و سائرا على نهجه و قد ضل يعلم في الأكاديمية أربعين عاما و كان يلقي في أواخر حياته محاضرات في غاية الأهمية عن الخير لكنه رفض أن يكتبها ذلك أن وظيفة الفلسفة أن تحي النفوس و أن تصقلها حتى تكشف الحقائق بنفسها من ذات نفسها، لا ان تأخذ الحقائق عن الفلاسفة و أن تحفظها كما أصبحت الفلسفة في العصر المدرسي فجمدت و ماتت فلم يصطنع النثر و لا الشعر و لكنه ابتدع صورة فنية فريدة في بابها لا هي بالنثر الخالص و لا هي بالشعر المحظ و إنما جاءت هذه لصورة الفنية من هبة الحوار الذي يجري في مكان معين و زمان معين و يدور

بين شخصيات معروفة يرسمها أفلاطون بريشة قلمية أروع من ريشة المصور بالألوان مثل ذلك شخصية القبيادس في محاورة المأدبة و كيف صوره أفلاطون مسرفا في الشراب يتمايل على سقراط أو الصور المختلفة التي رسمها لسقراط في شتى محاوراته هذه الحياة هي التي أطفت على المحاورات الروح الفنية و يقال أنها كانت تمثل في زمان شيشرون ذلك أن المحاورات ضرب من المأساة الفكرية تجد فيها الصراع بين الشخصيات و بين الأفكار بين سوقراط وغيره من المعاصرين له و من السوفسطائيين بوجه خاص و كانوا من أعظم ما أنجبهم التاريخ دلاقة لسان و عمق تفكير و سحر خطابة مثل جورجياس و بروتاغوراس

يعد أفلاطون أول فيلسوف وصلتنا جميع مؤلفاته و هي كثيرة تتفاوت طولا و قصرا منها محاورات و منها رسائل نسب إليه الأقدمون ستة و ثلاثين مصنفا، قسموها إلى تسعة أقسام سميت "رابوعات" لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات أما المحدثون فإنهم رتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره فقسموها إلى طوائف ثلاثة معتمدين على كتاب القوانين، فالمحاورات التي أسلوبها بعيد عن أسلوب القوانين هي مصنفات الشباب و المحاورات الأقرب هي مصنفات الكهولة، أما المحاورات التي يظهر فيها الجدل الدقيق هي محاورة الشيخوخة

أ- <u>مصنفات الشباب</u> : تسمى "السوقراطية" لان منها ما هو دفاع عن سقراط و منها ما هو مثال للمنهج السقراطي، نذكر منها "احتجاج سقراط" على أهل أثينا، "بروتاغوراس" في السوفسطائي، "غورغياس" في نقد بيان السوفسطائيين و في أصول الأخلاق

ب- <u>مصنفات الكهولة</u> : أهمها "مينون" يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته في أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية، "المأدبة" يدرس الحب و يشرح مذهبه في الحب الفلسفي، "فيدون" يصور المثل الأعلى للفيلسوف و يدلل على خلود النفس و يقص موت سقراط، "الجمهورية" يرسم المدينة المثلى، "بارمنيدس" يراجف فيها نظرية المثل، "تيتياتوس" يحد فيها العلم و يعلل الخطأ

ج- <u>مصنفات الشيخوخة</u> : فمنها السياسي "بوليطيقوس" أو المدبر يسأل ما هو و يعود إلى مسائل الجمهورية، "طيماوس" يصور تكوين العالم فيذكر الصانع و الطبيعة إجمالا و تفصيلا، و في "القوانين" تشريع ديني و مدني و جنائي في اثنتي عشر مقالة، و هذا الكتاب هو الوحيد الذي خلى من شخص سقراط.

معالـم في سيـرة الفـــــارابي

*** حياته :**

وهو محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ أبو نصر الفارابي ، ويعرف بالمعلم الثاني لدراسته كتب أرسطو (المعلم الأول) وشرحه لها . ويعرف الفارابي في اللاتينية باسم Alpharabius

ولد في مدينة " فاراب " في تركستان حيث كان والده تركيا من قواد الجيش، ويقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: أنه لا يعرف شيء يقيني عن طفولة الفارابي الأولى أو مراحل حياته التالية، وكل ما يعرف عنه أنه درس في مسقط رأسه مجموعة من المواد المختلفة كالعلوم، والرياضيات، والآداب ، والفلسفة واللغات خاصة التركية ، والفارسية ، واليونانية ، والعربية . وفي سن متقدمة غادر مسقط رأسه وذهب إلى العراق لمتابعة دراساته العليا ، فدرس الفلسفة ، والمنطق، والطب على يد الطبيب المسيحي يوحنا بن حيلان ،كما درس العلوم اللسانية العربية والموسيقى، ومن العراق انتقل إلى مصر والشام ،حيث التحق بقصر سيف الدولة في حلب واحتل مكانة بارزة بين العلماء ، والأدباء ، والفلاسفة .

وبعد حياة حافلة بالعطاء في شتى علوم المعرفة طوال ثمانين سنة ، توفي الفارابي أعزب ، بمدينة دمشق سنة 339ه /950 م .

*** مؤلفاته :**

1- كتاب الجمع بين رأي الحكيمين (أرسطو وأفلاطون)
2- كتاب الموسيقى الكبير
3- كتاب تحصيل السعادة
4- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
5- رسالة في إحصاء العلوم .
6- رسالة في قوانين صناعة الشعر والخطابة
7- كتاب السياسة المدنية
8- كتاب الحروف .

*** إسهاماته العلمية :**

يعد الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين، وقد أطلق عليه معاصروه لقب " المعلم الثاني" لاهتمامه الكبير بمؤلفات أرسطو "المعلم الأول" ، وتفسيرها و إضافة الحواشي والتعليقات عليها، ومن خصائص فلسفة الفارابي أنه حاول التوفيق من جهة بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، فكان المعلم الثاني أرسطاليسيا

في المنطق و الطبيعيات، أفلاطونيا في الأخلاق و السياسية، أفلوطينيا في فلسفة ما بعد الطبيعة فهو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء و التوفيق و المؤمن بوحدة الفلسفة المدافع عنها في كل حال ، ومن جهة أخرى بين الدين والفلسفة، كما أنه أدخل مذهب الفيض في الفلسفة الإسلامية ووضع بدايات التصوف الفلسفي .

ورغم شهرة الفارابي في الفلسفة والمنطق، فقد كانت له إسهامات مهمة في علوم أخرى كالرياضيات والطب والفيزياء، فقد برهن في الفيزياء على وجود الفراغ، وتتجلى أهم إسهاماته العلمية في كتابه"إحصاء العلوم" الذي وضع فيه المبادئ الأساس للعلوم وتصنيفها ،حيث صنف العلوم إلى مجموعات وفروع ، وبين مواضيع كل فرع وفوائده .

وبجانب إسهامات الفارابي في الفلسفة، فقد برز في الموسيقى، وكانت رسالته فيها النواة الأولى لفكرة اللوغارتم حسب ما جاء في كتاب " تراث الإسلام " حيث يقول كارادي فو " Carra de vaux"

أما الفارابي الأستاذ الثاني بعد أرسطو وأحد أساطين الأفلاطونية الحديثة ذو العقلية التي وعت فلسفة الأقدمين، فقد كتب رسالة جليلة في الموسيقى وهو الفن الذي برز فيه، نجد فيها أول جرثومة لفكرة النسب (اللوغارتم)، ومنها نعرف علاقة الرياضيات بالموسيقى، وتؤكد زغريد هونكه الفكرة نفسها حين تقول : إن اهتمام الفارابي بالموسيقى ومبادئ النغم والإيقاع قد قربه قاب قوسين أو أدنى من علم اللوغارتم الذي يكمن بصورة مصغرة في كتابه عناصر فن الموسيقى .

*** <u>التوفيق بين أفلاطون و أرسطو</u>** :

حاول الفارابي التوفيق بين الحكيمين المقدمين و الإمامين لحسبانه أن الخلاف ظاهري فحسب أما جوهر فلسفتهما فواحدة و أصولها تتشابه و الغاية من ذلك هو العمل على توحيد الرؤية الدينية و الفلسفية و السياسية و الاجتماعية و إزالة الشك و الارتياب و تحقيق التعاون بين سائر الأفراد و الفئات

أما المسائل التي رأى بعض الفلاسفة أن أرسطو و أفلاطون تباينا فيها فهي كثيرة و قد فند الفارابي آراء الفلاسفة فيها و رد عليهم في قوله : "لما كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال"

أول هذه الخلال أو الفرضيات أن يكون تعريف الفلسفة غير صحيح، و هذه الفرضية خاطئة في رأيه، فتعريف الفلسفة هو "العلم بالموجودات بما هي موجودة" و هو تعريف صحيح لبينوا ذات الشيء المعرف، و يدل على ماهيته و مادام الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون ثمة خلاف بين أرسطو و أفلاطون لأنهما يقولان بنفس التعريف و يصدران عنه في فلسفتهما

و ثاني الفرضيات أن يكون اعتقاد الناس في الحكيمين سخيفا مدخولا و هذه الفرضية يرفضها أيضا لأن العلماء و الفلاسفة اتفقوا على أن هذين الحكيمين هما الإمامان المنظوران، و لا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة و شهدت به و اتفقت عليه إذن لا اختلاف بين الفيلسوفين.

و الفرضية الثالثة أن يكون الحكيمان متفقين و إن العلماء أخطئوا في الظن أنهما مختلفان و هذا ما يأخذ به الفارابي.

يبدو من مناقشة هذه الفرضيات الثلاثة التي يقدم بها الفارابي للجمع بيم رأي الحكيمين أنه :

1. يعتقد بوحدة الفلسفة
2. أنه يؤمن بأن على كل فيلسوف أن يجمع بين آراء الفلاسفة
3. أن رده على الفرضيتين الأوليين ليس منطقيا فغير ضروري أن يكون تعريف الحكيمين للفلسفة صحيحا و غير ضروري إذا قال الفلاسفة و العلماء باختلاف الفيلسوفين أن يكون رأيهم سخيفا و مدخولا و يبدو أن قبوله للفرضية الثالثة لم يكن إلا أنه مصرّ على اتفاق الحكيمين و على الجمع بين رأيهما هذا إلى أن الاختلاف بين الفلاسفة ممكن، بل أن من البديهي أن يكون هذا الاختلاف
4. أن الفارابي يؤمن بوحدة العقل كما يؤمنه بوحدة الفلسفة، و لذلك لم يستطع تصور الخلاف بين فكر الحكيمين.

أما المسائل التي جمع فيها بين رأيي الحكيمين فـأهمها :

1- لا فرق بين حياة الفيلسوفين في الأصل و إن اختلفا في الفرع، كان أفلاطون زاهدا بأكثر أسباب الدنيا بينما أخذ بها أرسطو فتزوج و صار وزيرا. هذا الاختلاف ظاهري فقط لأن أفلاطون في جمهوريته دون السياسات أبان عن الفضائل و كشف الفساد العارض،أما أرسطو فجرى مجراه في البحث عن المسائل السياسية و الخلقية و كانت رسائله بذلك متفقة مع آراء أفلاطون إذن هما متفقات في الرأي مختلفان في التطبيق العملي و الرأي أصل و التطبيق فرع و السبب في هذا الاختلاف يعود إلى طبيعة كل منهما و إلى قواهما النفسية.

2- لا اختلاف بين مذهبي الفيلسوفين، أفلاطون يرفض التدوين، و يختار الرموز و الألغاز فتأتي فسلفته عميقة صعبة، أما أرسطو يأخذ بمبدأ الإيضاح و التدوين و استفاء المسائل .

3- لا اختلاف بين رأي الحكيمين حول المثل، فأفلاطون يقول أن عالم المعقولات أي المثل موجود في العالم المفارق للمادة و ليس موجودا في العالم الحسي فأفلاطون يقول بعالمين حسي و معقول، و أرسطو يقول أن لا وجود لعالم المثل إلا في العقل.

4- لا اختلاف بين رأيي الحكيمين حول حدوث العالم، فأفلاطون يقول أن للعالم موجدا أبدعه من لا نظام إلا نظام و بالتالي فان العالم محدث، أما أرسطو فيقول خلاف ذلك إذ يعتقد بقدم العالم

5- لا اختلاف بين رأيي الحكيمين حول الأخلاق، إذ يقول أرسطو أن الأخلاق عادات بينما يقول أفلاطون أن الطبع يغلب العادة، فيحاول الفارابي من جانبه أن يبين أن هذا الاختلاف ظاهريا و ليس حقيقيا.

6- لا اختلاف بين رأيي الحكيمين حول المعرفة، فأرسطو يبين أن من فقد حسّا ما فقد فقد علما ما، فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس، أما أفلاطون فيرى أن التعلم تذكر و أن التفكر هو تكلف العلم و التكلف تكلف الذكر.

الفصل الثـــالث

مدخل: الدولة بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي .

إن المقارنة بين اليونان والمسلمين لا تعود منهجا رئيسيا للبحث ، وإنما تتحدد مكانها ودورها في عملية توضيح الاشكاليات التي كانت تطرحها الحضارة الاسلامية على مفكري مسلمين أعادوا قراءة بعض المفاهيم اليونانية في ضوء الاشكاليات الاسلامية التي "تدخل تحتها " هذه المفاهيم وفي إطار الحقل المعرفي الذي كونه الاسلام ، ويعتبر أبو نصر الفارابي أول فيلسوف في الاسلام اتبع النهج الافلاطوني في أراء أهل المدينة الفاضلة وكذلك في السياسة المدنية ، بيد أن تأثيره هذا لا يعني بأنه وضع فكره السياسي على نحو انقيادي تقليدي ، فالكندي (252هـ) الذي أول من وضع الحجر الاساس للفلسفة العربية ، لم يكن له شأن في هذا المضمار ، ولم يحفل بالسياسة رغم وجود القلاقل في عصره ، ولكن هنالك حالة مشتركة ما بين أفلاطون والفارابي من الناحيتين الذاتية والموضوعية . فقد شهد الفارابي الاضطرابات السياسية والفتن والحروب ، ولقد ترك بغداد وتنقل من دمشق الي مصر ثم حلب ، علاوة على أن أسفاره في طلب العلم والمعرفة وبراعته في أكثر من حقل فكري أو فني أو صوفي، كل هذه العوامل قد اثرت في نفسية الفارابي ليضع مدينته الفاضلة على غرار افلاطون فالسيسة في نظره (أفلاطون) ليست اكثر من امتداد طبيعي للاخلاق ، فقد كان يدحض مزاعم السوفسطائين القائلين بانكار قوانين الدولة بدعوى انها من اختراع الضعفاء من أجل حماية أنفسهم من جبروت الأقوياء فالسلطة حسب رأيهم ما هي إلا حق شرعي للاقوى دائما بينما ينص أفلاطون بأن إحراز السلطة ، إنما يكون بقوة العقل لا بقوة الغاب الوحشية .

وبلا ريب أن الفارق في الرأي بين أفلاطون والفارابي موجود والتقارب و التباعد موجود أيضا هذا ما سنتطرق إليه في هذا المبحث .

المبحث الأول: بين دولة أفلاطون و دولة الفارابي

قد انتقلت كلا من الحضارتين اليونانية و الاسلامية من " الميتوس" الى "اللوغوس" من الديانة الشعبية المبنية على الأساطير والخرافات إلى ديانة العقل وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية والفكرية، انتقلت بهم من مجتمع القبيلة وإقتصادها البدائي إلى مجتمع المدينة ثم إلى مجتمع الامبراطورية وإقتصادها البضاعي التجاري المتطور، وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطورا مماثلا في الحياة السياسية إنتقل بهم من النظام العشائري إلى النظام المدينى إلى نظام الدولة الامبراطورية، انها دولة العقل و التنظيم العقلاني.

كما حضيت السياسة في اليونان القديمة برونق ودور متميزين وتفوقت به على سائر المجتمعات الأخرى، وخير مصداق على هذا أن جمهورية أفلاطون و سياسة أرسطو مازلتا مصدرين فياضين ينهل الفكر الفلسفي منهما، وليس لمفكر يتأمل في الفلسفة والسياسة ، الاستغناء عنهما[1] ، ومما لاشك أن الفلاسفة المسلمين خاصة الفارابي كان أكثر تأثرا بأفلاطون في فلسفته السياسية ، إذا كان كل من أفلاطون والفارابي قد جعلا من المدينة الفاضلة واحدة من إهتماماته الفلسفية لقيادة هذه المدينة، أو رئاستها فاذا كانا قد تحدثا عن حكومات فاسدة أو مدن جاهلة الخ .. فان ذلك لا يعنى عدم وجود خلافات بينهما حول هذا الموضوع.

فالفارابي مثلا كان يفكر في النهاية في مشكلات عصره كما و كان عليه أن يعقل، انطلاقا من الارث الأفلاطوني و الأرسطوطاليس، ومن عقيدته الاسلامية وواقعه الحضاري بالدرجة الأولى، ويتجلى هذا المنحى بوضوح في مقاربة كل من أفلاطون والفارابي للفلسفة، فالفلسفة عند أفلاطون إنما هي نتيجة فشل سياسي لأثينا أمام إسبرط يرمي الى اعادة النظر في بناء المجتمع اليوناني في ظل لا

1- خاتمى محمد : مدينة السياسة ، ص 50

يمكن تحديدها الا بواسطة الفلسفة، و هي وحدها "الفلسفة" الكفيلة بوقف الخلاف و القضاء على الفوضى، و دحض مزاعم السوفساطئيين القائلين بانكار قوانين الأخلاق و قوانين الدولة، أما الفارابي فكانت مشكلته مختلفة حيث كان يرمي إلى إعادة توحيد السلطة وضم الشتات لاصلاح الخلافة و تقريب الانسان من الله و مدينته من ملكوت الله ، و الفلسفة في نظره هي وحدها التي تمتلك الحقيقة اليقينية و أن تتجاوز الصراع الاديولوجي، و من هنا يكمن الاتفاق بين الفارابي و أفلاطون في أن (الفلسفة وحدها القادرة على إصلاح المدينة) إلا أن الفرق يظل شاسعا بينهما ، فالفارابي لم يخترع الفلسفة، بل وجدها قائمة " تعلم و تتعلم"[2] ومن هنا الاختلاف في تصور كل من المفكرين لها ، فالفلسفة عند أفلاطون محاورة، تقوم على الجدل، وعلى أن التفلسف عملية شاقة تقتضي مجهودا متواصلا بينما عند الفارابي مجموعة آراء جاهزة على الفيلسوف أن يجسدها على أرض الواقع "إن الفيلسوف كما يحدده الفارابي ليس الرجل الذي يطرح نظاما ميتافيزيقيا يبحث فيه عن طريقة لاقرار الحقيقة، و لكن الحكيم هو في الواقع متحد بعقله بالعقل الفعال"[3] .

لذلك فان كتاب الفارابي في السياسة إنما هو(آراء) أما مؤلف أفلاطون فهو (محاورة)، و لأن الفلسفة في نظر الفارابي تمتلك وحدها الحقيقة اليقينية لذلك وضع المقال الفلسفي فوق النقد وبعيدا عن أي شك أو جدال حوله[4].

هكذا يجعل الفارابي مثل هذا المقال مقياسا لسائر المقالات الدينية والكلامية، أما شرعية الفيلسوف فيكتسيها من تحاده بالعقل الفعال ذلك أن الاتصال هو مصدر المعارف الفلسفية كما أن هذا الاتصال يمكن أن يتم بواسطة القوة المتخيلة و يصبح عند ذاك مصدر الالهام و الوحي و الرؤى النبوية و مهمته في أن يقود أهل المدينة الفاضلة نحو هذا الهدف بالذات اذ أن السعادة المطلقة هي في الاتصال عينه، أما أفلاطون فقد إستهدفت التشكيك في البداهات المفروضة على المقال الفلسفي.

2- عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1998، ص 50
3- Badawi : Histoire de la philosophie Islam, J. Vrin , Paris, 1972, P 80
4- عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1998، ص 50

إذا كان أفلاطون قد إستند إلى الفلسفة للبحث عن معنى العدالة فالنظام السياسي لا يكون عادلا إلا إذا كان مطابقا للمثال أي النوموس « Nomos » فان الفارابي إستخدم مفاهيم اليونان إلى جانب مفاهيم الاسلام لتحديد معنى السعادة التى لا يمكن أن تتحقق إلا إذا صارت مدينة البشر جزء من مدينة الله[5] وبالتالي لن تبلغ المدينة العادلة إلا إذا كانت آمنة للمثال أي الشريعة التي أوحى بها إلى النبي (ص).

وفيما يتعلق بالتقسيمات الاجتماعية فان الفارابي لا يتوقف عند التقسيمات الجغرافية أو المكانية التي عرفها في بيئته الاسلامية مثلما عرفها معلموه .. كما أنه لا يتقيد بواقع إجتماعي أو تاريخي معين[6]، فقد عاش الفارابي فترة تبلور أزمة السلطة في الدولة الاسلامية فكان عصره يعاني من اختناق لم يكن يسمح للانسان بالارتماء داخل أسوار المدينة أي بالسيطرة على مصيره و الانكباب بفكره على تجربته، فكان هدفه من الناحية الواقعية من خلال مشروعه الفكري، كانت الدولة – الأمة هي المطمح الممكن و الأعلى و دولة المدينة هي المطمح الأدنى (لأن هذه الأخيرة أصغر المجتمعات التي يمكن للانسان أن يبلغ بواسطتها كماله أي سعادته) و أي منها تتحقق فان مشروع الفارابي قد تحقق[7] لذلك بحث بالدرجة الأولى عن أنواع الروابط المدنية والفكرية عموما، من هنا إختلاف تصور الفارابي عن التصور اليونانى للدولة المدينة. فالتصور اليوناني لم يربط المدينة بالدولة أو الأمة بل ربطها بالنسب، و العشيرة و الطبقة، "و بدأ تطور معظم حكومات المدن الاغريقية بالنظام الهندي - الأوروبي القديم الذي يتمثل في وجود ملك و مجلس قبلي يحتل الأماكن البارزة فيه رؤوس العائلات النبيلة، و لكن المناقشة فيه كانت حرة و كان لأي رجل من القبيلة الحق في أن يقول ما يريد، و كان الملك قبل كل شيء قائدا حربيا و أداة لتنفيذ قرارات المجلس و لم يخطر على باله أن تكون له صفة الهية، بل ان وظائفه الكهنوتية كانت غير هامة" [8]

5- برتارد بادي : الدولتان الدولة و المجتمع في الغرب و في دار الاسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط1996،1، ص 38

6- عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1998، ص 51

7- أنظر مقال عزمي طه السيد أحمد : اعتقادات الفارابي في السعادة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، سنة 6، عدد 6، 1997

8- لنتون رالف : شجرة الحضارة، ج2، موفم للنشر، الجزائر، 1990 ، ص 65

إن الدولة في المجتمع اليوناني تقوم على مبدأ فاسد أخلاقيا، ونظريا، يميز بين الطبقات، و يحرم جزء من الناس حق المواطنة كالأجانب و النساء و العبيد في حين

يلح المبدأ الانساني بين الناس لا فرق بيت عربي و أعجمي، و لا بين حر و عبد أو رجل و إمرأة، إن مفهوم المدينة في الفكر السياسي يقوم على أساس عقائدي، لا جغرافي أو عرقي ، و بذلك أصبحت دولة الاسلام و أمته تقوم على مبدأ عالمي "وجعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[9] رافضة بذلك أي شكل من أشكال العصبية[10]، فالاسلام قد وحد أمته تحت رايته، مبادئه السمحة، و الدولة تقوم على أساس قانون يخضع له جميع الأفراد و يستمد من كتاب الله و سنة رسوله، و بذلك فانها موجودة ضمنيا في الشريعة، و الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير و لا تتبدل بقوله تعالى : "و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا، لا مبدل لكلماته و هو السميع العليم، و إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن و إن هم إلا يخرصون"[11] ، نلاحظ كذلك إختلاف الفيلسوفين في تصورهما لبنية المدينة الفاضلة و لبنية الجمهورية أن الفيلسوف الاغريقي يجعل دور الحارس في المدينة دورا أساسيا تماما، إلى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبا في جميع الأجزاء العشرة من الجمهورية إلا بموضوع الحارس[12]،إن وظيفة (حفظة المدن) عتد أفلاطون "هي أن يهتموا بشؤون الآخرين و أن يدبروا شؤون المدينة و يتولوا أمرها، و هؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة ..... فلكي نكون حراسا سنقوم بعملية اختيار دقيق، إننا سنصطفيكم من الصفوة المختارة من شباب المدينة [13]

إن مثل هاته العناية بطبقة الجند لا نجدها عند الفيلسوف المسلم، صحيح أن "كتاب الفصول" يشير الى (المقاتلة و الحفظة) كمرتبة من مراتب المدينة، و لكن هؤلاء ليسوا "مثل حملة الدين و مثل الكتاب و الأطباء و ذويهم، فان هؤلاء في المدينة من أجزائها العظمى[14]

9- سورة الحجرات، الآية 13
10- محمد فتحي : أصول الفكر السياسي الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 63
11- سورة الأنعام، الآية 115
12- كوييري (اسكندر) : مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجار، مراجعة د. أحمد الأهواني، الدار المصرية للتأليف و النشر، مصر ، (ب.ت) ، ص 65 – 66
13- نفس المرجع ، ص 136 – 137
14- الفارابي : فصول منتزعة، ص 76

إن الفيلسوف اليوناني يعلي من شأن الحراس و يأخذ من بينهم حكامه كذلك لأن الحياة العسكرية كان لها عند الاغريق دور أساسي و ماضي عريق، و لأن النظام الذي

كان أفلاطون يضعه نصب عينيه و هو (نظام مدينة اسبارطة) كان يقوم على أستقراطية عسكرية ، أما لدى الفارابي فان القوة العسكرية كانت حديثة العهد، و ربما إعتقد هو أنها سبب الخراب، فمن المعروف أن الدولة الاسلامية ظلت بوقت غير قصير تعتمد على التنظيمات القبلية أثناء فترات الحروب و الجهات و لم تتوفر على جهاز عسكري مستقل إلا بعد مدة طويلة من قيامه. إن "إبن كثير" يعطينا صورة مركزة عن أثر الجند و ما ألحقوه من فساد (سنة 334 هـ) إذ يقول "فيها شغب الجند على معز الدولة بن بويه و اسمعوه المكروه فضمّن لهم ايصال أرزاقهم في مدة ذكرها لهم، فاضطر الى خبط الناس و أخذ الأموال من غير وجوهها و أقطع قواده و أصحابه القرى جميعا للسلطان و أصحاب الأملاك، فبطل بذلك أكثر الدواوين و زالت أيدي العمال، و كانت البلاد قد خربت من الاختلافات و الغلاء و النهب، فأخذ القواد القرى العامرة و زادت عمارتها معهم[15]، فنلاحظ أن الفارابي يرفض نظرية حق الأقوى بعنف شديد مثلما فعل معلمه أفلاطون، فقد كان يبدو له جليا أن مجتمعا يطغى فيه القوي و يسوده التغالب هو مجتمع فاسد لا محالة، مجتمع تغلب فيه الفتن و يعمه الاضطراب، لذلك فان تصنيف الفارابي لأهل المدينة يظل أساسا، تابعا لترتيب المعارف والقدرات العقلية فمثلها تندرج المعارف من الحكمة إلى العلوم الدينية والخطابة والبلاغة والشعر والموسيقى والحساب والطب والتنجيم، فكذلك تندرج القوى العقلية من التفكير إلى التخيل إلى التعقل والتدبير وتتدرج طرق البرهان من اليقين إلى الاقناع والتخييل لذا فالخاص هو " الذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية والباقون عامة[16] والعامة هم الذين يقتصرون أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادي الرأي المشترك [17]

15- إبن الأثير : الكامل في التاريخ ، الجزء 6 ، تحقيق عبد الوهاب النجار، ادارة الطباعة المنيرية، 1953 ، ص 316

16- الفارابي : تحصيل السعادة ، ص 38 .

17- تيزني الطيب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ، ط 1 ، 1971 ،ص 274 .

أما المبدأ الذي ينطلق منه التراتب عند الفيلسوف اليوناني هو فكرة الاستحقاق السياسي لأن كل مواطن في المدينة هو مسير لما خلق له، لذا فليست مهمة المدينة الفاضلة عند أفلاطون إختراع مواطنين صالحين بقدر ما هي تنمية لمواهب

المواطنين، هذا ما جعله يركز على ضرورة التعليم في مدينته حتى " إن الدور الذي أنيط بالتعليم في دولة أفلاطون المثالية يلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسي في الجمهورية[18].

أما عند الفارابي فلا وجود " لطبيعة إجتماعية نوعية (...) وإن يكون ما يكون المجتمع المثالي ليس بناء ما من إلا بنية وإنما كيفية سكانه وبصورة جوهرية حالة عملهم وحقيقة أفكارهم[19] لا وجود هنا لتلك الصلابة الاجتماعية وذلك التحجر الذى نجده عند الفيلسوف اليوناني، الذى جعل "الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظري أما الحراس الآخرون، مساعدوهم ومعاونوهم، فلا يصلون الى هذه الدرجة وميدانهم الخاص هو العقل والتفكير المنطقي و التحليل والتركيب

أما المواطنون العاديون فانهم يرضون بما يبثه فيهم العلماء من إيمان وطن صادق[20] وهذا لا يعني مطلقا أن الفيلسوف المسلم يؤمن بحركة إجتماعية متجهة نحو هدف معين كمحو الفروق والقضاء على التراتب .

أما بالنسبة للحاكم فقد إشترط أفلاطون الحكمة في الحاكم أو في الجماعة الحكام أي ضرورة خضوع المدينة لحكم الفيلسوف إنما كان يقصد شخصه و ذاته لأن مهمته الرئيسية هي تمكين المدينة من مشرع يحكم بالعدل ويسن القوانين العادلة المتلائمة مع معطيات العصر وتطور الزمان ونحن تباينا من حيث أن حاكم الجمهورية عليه أن يمارس الحياة العملية و ينجح فيها قل أن يستلم الحكم، إذن نلاحظ أن افلاطون كان يمثل المعارضة الايجابية التى تستعمل الرمز والخيال السياسي لتمرير مشروعه السياسي.

18- سباين (ج) : تطور الفكر السياسي ، ج1، ترجمة حسن جلال العروسي، تصدير د. عبد الرزاق السنهوري، مراجعة د عثمان جليل عثمان، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1963 ، ص 63 .
19- المرجع نفسه، ص 64
20- كوبيري (أ) : مدخل لقراءة أفلاطون ، ص 155 .

بينما نجد رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي يعفي من هذا الشرط في حالة إتصاله بالعقل الفعال. فالفارابي يشترط في رئيسه صفة النبوة وبالتالي فالمدينة مرتبطة بالخليفة أو الامام فهي تعبر عن رغبة الانسان في تحقيق مبدأ الاستخلاف

والحرية والعدالة ، أما ذكر النبي جاء متوافقا مع الطرح الشيعي والاسماعيلي على الخصوص، الذي يعتقد أن النبوة إنتهت في ذات محمد (ص) الشخص لكنها تستمر في آل البيت روحا متجلية في شخص الامام النوراني، وبالتالى فالفيلسوف المنعوت بالحكم هو الامام الذى يمتلك القدرة على الاتصال بالله والذي تجعل منه الشيعة المعلم الهادي لدولة المستضعفين في الأرض، والمخلص العادل الذي يقوض معالم دولة الشر التى تملأ المعمورة و الأرض الاسلامية على الخصوص[21]

لقد كان أفلاطون يرى أنه لو لم يتوافر الحاكم الفيلسوف لا نتفى الفضل عن المدينة ولغاب عنها اهم مقوماتها ولتحولت إلى المدينة تحكمها مدينة فاسدة، بينما نجد الفارابي أكثر منه مرونة حينما يلاحظ بنفسه أن إجتماع هذه الصفات في شخص واحد أمر عسير ونادر فان وجد مثل هذا الشخص فهو الرئيس الفاضل بلا منازعن وإن لم يوجد فانه يمكن ان يعهد بالرياسة لمن إجتمعت فيه ست شرائط أهمها ان يكون حكيما، والثانى أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن التى دبرها الأولون للمدينة إلى آخره من الشرائط التى تبين الوجه الاسلامي لرأي الفارابي حول الحاكم الأمثل فالفارابي يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوانين الناطقة و المخيلة.

من هنا نستنتج أن الرئيس واحد عند افلاطون، إنما الفارابي فيقول بمجلس رئاسي عند تعذر وجود الرئيس الواحد ونلاحظ أنه يعلق نجاح هذا المجلس الرئاسي في الحكم على "التلاؤم" أو الانسجام الذى ينبغي ان يتوافر بين اعضائه، فهذا التلاؤم أو الانسجام هو بالقطع الذي سيحقق إمكانية التعاون بينهم للوصول بدولتهم وبمواطنيهم إلى السعادة الموجودة .

21- نفس المرجع السابق، ص 105

وفضلا عن ذلك فان تقسيم أفلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على أساس قوى النفس الثلاث، بينما الفارابي تقوم على أساس مراتب أعضاء البدن بالنسبة إلى القلب (الرئيس)، والمعنى المقصود أن القلب في البدن يفوق بقية الأعضاء كمالا وتماما، فهو أكملها في نفسه أي من جهة خلقه وتركيب أجزائه، وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف والأعمال التي لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم

وتزويده به، فانه يقوم بذلك كله، ويستأثر به دون بقية الأعضاء، وكذلك شأن المدينة الفاضلة ففيها ، رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب و وظائفه وأعماله بالنسبة لبقية الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة في ذاته و أكملهم فيما سيتأثر به من صفات، وأيضا على أساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود وعلى أساس ما يحصلون من معارف يقينية وهذا يعنى أن الفارابي يريد أن ينقاد أعضاء المدينة الفاضلة كل إلى من فوقه، إلى أن يتم الانقياد إلى الرئيس الأول و ذلك كما ينقاد كل من الكائنات الى ما فوقه من القوى إلى أن يتم الانقياد الى السبب الأول.

فان السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فان البريئة من المادة تقرب من الأول، ودون الأجسام السماوية و الأجسام الهيولانية، وكل هذه تحتدي حذوة السبب الأول، وتؤمه وتقتفيه .... إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب وذلك أن الأخص يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا، وذلك يقتفي عرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهى إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول .... وكذلك تبتغي أن تكون المدينة الفاضلة، فان أجزاءها كلها ينبغي أن تحتدي بأفعالها حدو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[22]

22 - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، عن كتاب د- كمال اليازجي ، نصوص فلسفية مسيرة ، من ثراث العرب الفكري ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط4 ، 1968 ، م ص 77-78 .

ومن أوجه الخلاف أيضا بين أفلاطون والفارابي فالأول يقول بشيوعية الملكية والنساء و الأولاد في محاورة الجمهورية لضمان وحدة الدولة إذ أنه تصور أن أهم أسباب الصراع بين طبقة الحراس (حكاما وجند) إنما هو التنافس على ملكية النساء وكذلك التنافس على ملكية الأراضى و العقارات و خلافه، ومن ثم فان إزالة أسباب هذا الصراع تكون في القضاء الفوري على أسبابه فيبقى للدولة وحدتها ويضمن للنظام السياسي استقراره، وأما الفارابي فقد تجاهل الآراء الأفلاطونية التي تتنافر الدينية و

الاجتماعية و منها إباحية الحكام و مشاعية النساء و الأولاد و المرأة في عمل الرجل، و إحتكار المال و أجزاء الحب الأفلاطوني.

أما من حيث النظام والتربية فأفلاطون يرى بأن الانسان المثالي هو الذي يسيطر بقواه العقلية على قوتي الغضب والشهوة، لذا فان نظام الدولة يكون مثاليا شريطة أن تسيطر طبقة الحكام على طبقتي الجيش والعمال وكذلك نظام الدولة هو المسؤول عن تربية الأفراد وتنشئة الجيل المتميز بالعدالة فمنذ أن يولد الأطفال – الذكور و الاناث – تتعهد الدولة لهم بعد عزلهم عن ذويهم ثم يفرزون طبقيا بعدها تنهى الدولة دراستهم على كافة الفنون والعلوم والرياضة وكل من يرسب في إمتحان تفرزه الدولة فيأخد منزلته العملية في المجتمع .

وهذا النظام التربوي ينتهي بالافراد في سن الخمسين، إذ عند ذلك تصل القلة القليلة لبلوغ طبقة الفلاسفة الحكام، حيث هذبهم السن والخبرة وإمتلأت نفوسهم بالعلم و المعرفة، حتى صاروا جديرين بنيل المثل العليا في رئاسة الدولة والحفاظ على نظامها التربوي والتعليمي ، أما الفارابي فبحكم عقيدته الاسلامية فان النظام والتعليم يكون عنده على صورة مغايرة تماما عن نظام أفلاطون، إلا أنه يشير إلى الأشياء المشتركة التي يتوجب أن يعرفها جميع أهل المدينة الفاضلة ألا وهي نظرياته الفلسفية اليى وضعها في معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، والأشياء المفارقة للمادة والجواهر السماوية و الطبيعية، و معرفة النفس وقواها، ومعرفة الرئيس الأول والمدينة الفاضلة والمدن المضادة لها ... إلخ .

أما فيما يخص مضادات المدينة الفاضلة عند الفارابي فهو يختلف فيها عن أفلاطون الذي تحدث عن التطور الذي يمكن أن يطرأ على حكومة الفلاسفة وينتج عنه وجود ما أسماه بالحكومات الفاسدة لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة في الدولة في قوله "هكذا فان الشعب قد إستجار – كما يقول المثل- من الرمضاء بالنار، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد ! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء الى أقسى وأمر أنواع العبودية وأعني بها الخضوع للعبيد[23]

إن الفارابي لا يتحدث فقط عن تطور يلحق بنوع الحكم فقط بل أنه يتحدث كذلك عن إنهيار المدينة الفاضلة تماما إن لم يوجد فيها الحاكم الفاضل الحكيم حيث سيغيب عنها الفضل والحكمة وبالتالى فان حديثه عن المدن غير الفاضلة إنما هو حديث عن مدن أخرى تختلف في مقوماتها عن مقومات المدينة الفاضلة، إن هذا النقد يوضح التشرذم السياسي التي بلغته الأمة السياسية في ذلك العصر كما أن اللجوء إلى مدينة الوحي يعكس نيه البحث عن المجتمع متماسك، بقوله "تمسك الاسلام و المسيحية بمثال المجتمع الجامع المبني على الايمان بدين موحى به تعود جدوره الى تراث النبوة اليهودي و مثال الشمولية الجامعة وجدت تكلمته في واقعية التشرذم السياسي المحلي[24] ، و لذا لم يحاول الفارابي في فلسفته تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة إختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة، كما أن الفارق الأكبر بين الفيلسوفين يظل واضحا حينما نعلم أن أفلاطون كان يسعى إلى تكوين مدينة فاضلة يكون جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات يستخدمها الأحرار في الأعمال اليدوية ، بينما إتسعت رؤية الفارابي حول المدينة لتشمل إمكانية أن يتحد البشر جميعهم في دولة عالمية واحدة لا فرق فيها بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى .

23- أفلاطون : الجمهورية ، ص 495 .
24- عبد القادر بوعرفة : المدينة و السياسة، ص 128

إن مدينة أفلاطون هي مدينة القانون، فهي بالتالي تساعد على إرساء الطابع السياسي والمطلق للشريعة، فالنظام السياسي لدى أفلاطون، لايكون عادلا إلا إذا كان مطابقا للمثال، أي للنوموس كما حدده الفيلسوف، أما الفارابي لا يمكن أن تبلغ المدينة العدالة إلا إذا كانت أمينة للمثال أي للشريعة التي أوحى بها إلى النبي[25]

و أخيرا نستنتج أن مدينة الفارابي صورة لجمهورية أفلاطون المتأثرة بها ذلك ما يفسر لنا مدى سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي و عطائه باعتباره كان يشكل ثقافة العصر، و هي ضرورية حضارية تنطبق على العرب المسلمين فلابد أن يتأثر

اللاحق بالسابق، فالفارابي ليس هو أفلاطون ولا أرسطو، إنه الفارابي فقط على حد تعبير الدكتور مرحبا[26].

وصفوة القول إن الفكر السياسي لدى الفيلسوفين الكبيرين بقي قابعا في بطون كتبهما ولم يرى حيز التطبيق قط ذلك أن أفلاطون شيد دولته المثالية التي هي أقرب إلى السماء منها إلى الأرض، صحيح أنه في (النواميس) أدخل القانون و إجبارية التجنيد، و ألغى مشاعية النساء والاعتراف بالأولاد، ونادى بالتطبيق الاشتراكى في توزيع الثروة على الجميع وغيرها من الأمور الايجابية، إلا أن سياسته بقيت بعيدة عن أرض الواقع .

وكذلك سياسة الفارابي أتت ضعيفة عديمة السبك والواقعية المطلوبة، إنه صوفي يحب الاعتزال لذا فان أفكاره السياسية مثل شخصيته المعزولة عن المجتمع

25- برتران بادي : الدولتان "الدولة والمجتمع في الغرب وفي دارالاسلام ، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1996 ، ص 37 .

26- د- محمد عبد الرحمان مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1970 – ص 168 .

المبحث الثاني : واقع الدولة الاسلامية

تعتبر الدولة الاسلامية المعاصرة، والتى يعد نموذجها اليوم الدولة الايرانية واحدة من أبرز المواضيع الحساسة والمهمة، لا على صعيد كيانها الحضاري والسياسي وحسب بل أضحت موضوعا للدراسة والتمثل .

إن الثورة الايرانية هي الحركة الاسلامية التى لعب فيها رجال الدين دورا حاسما، ولكنها أيضا الحركة الأكثر جهرا بطابعها الايديولوجي أنها حركة ثورية تنتمي إلى العالم الثالث ويقودها تحالف فريد بين نخبة مثقفة ورجال الدين، ولذلك لم

تتخذ "الأسلمة" التى أعقبت إنتصار الثورة الطابع المحافظ الذي إتخدته عملية فرض الاسلام بواسطة الدولة والتى شهدتها بعض النظم مثل السعودية وباكستان والسودان .

فالدولة الاسلامية لا تعبر في وجودها عن أهداف ورغبات سياسية أساسا كما هو شأن الدول الاخرى بل أنها تعبر عن محتوى عقيدي وهدف سماوي، أن مقوم وجودها، بل وعلة هذا الوجود إنما يتمثل في إقامة شريعة الله تعالى وتطبيق الأحكام والقوانين الاسلامية بعد نفي سلطة الباطل والطاغوت الذي يجب على المؤمنين مقاتلته[27] غير أن عملية محاربة الباطل والطاغوت في مشروع الدولة لا يتم في نظر أنصار مثل هذه الدولة إلا بتأسيس نظام سياسي إسلامي مجسدا في حكومة إسلامية تكون أول أهدافها مقاومة الظلم وإحلال العدالة الاجتماعية، والموازنة بين الحاجات الفردية والاجتماعية التي تقع في تزاحم مستمر يحتاج إلى ضبطه والحيلولة دون وقوع النزاع و التصادم بين المتزاحمين وتحقيق التناسق بين الاحتياجات الاجتماعية المتفاوتة وأساليب ذلك وتوجيه القوى الفاعلة في المجتمع الوجهة الصحيح التي توفر الخدمة العامة للجميع وعليها إرساء قواعد العدل في المجتمع

27- النافع بشير : ملاحظات حول المشروع الاسلامي المعاصر، مجلة المنتقى الفصلية، مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي، العدد 13 ، ص 46

ومكافحة الظلم والتجاوز على الآخرين، وحماية البلد وصيانة ثرواته الاقتصادية والمحافظة على منجزاته الحضارية وتعجيل عجلة التقدم فيه نحو امتلاك أسباب الرقي والتقدم مع المحافظة على هوية المجتمع الإسلامي وتاريخه وإرثه الحضاري وتنمية عوامل التقوى والالتزام بالأحكام الشرعية والارتقاء بالأمة نحو تكريس الإسلام في سلوكها وحياتها، فهي مكلفة إذن باقامة حكم الشريعة الاسلامية، وباختيار اللآليات الأكثر مناسبة لتنفيذ هذه المهمة وصولا إلى سياسة المجتمع وفقا محددات الدين والشريعة والأخلاق وهذا ما يميزها عن النظم الأخرى العلمانية والتيوقراطية[28]

يقول الامام الخمينى مؤسس الدولة الاسلامية الحديثة في هذا الصدد إن "الحكومة الاسلامية لا تشبه الاشكال الحكومية المعروفة، فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه عابثا بأموال الناس ورقابهم ... فحكومة الاسلام هي

حكومة القانون، والحاكم هو الله وحده وهو المشرع وحده ولا سواه وحكم الله نافذ في جميع الناس وفي الدولة نفسها[29] باعتبارها المؤتمنة على تطبيق الشريعة، ومقارعة الطواغيت، ونصرة المستضعفين، تقدم بالتالي مشروعها الحضاري على أنها أفضل مشروع منقذ للبشرية المعذبة من طرف الطواغيت والثقافات الضالة المنحرفة التي جرت على الانسان الويلات والأزمات، و يؤكد المودودي بأن الاسلام لا ينص على أية صيغة معينة سلفا لاقامة هئية أو هيئات شورى، وذلك لأنه دين يخاطب الناس كافة (مسكوني و جامع) و صالح لكل مكان و زمان[30] لذلك فانه على رأس أوليات هذه الدولة مسؤولية حل الأزمة الاجتماعية والأخلاقية وتوفير السعادة للانسان وذلك بوضعه على الطريق الصحيح الذي أراده الله تعالى له و توحيد الآراء في القضايا العامة التي تتطلب موقفًا موحداً يمتلك صفة القاطعية والواقعية والقدرة على الإنجاز والتنفيذ، وهو ما يعبر عنه بلغة الفقه - بسط اليد – حاجة ماسة لا يرتاب فيها.

28- كديور الشيخ محسن : نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعى المعاصر ، صحيفة كيهان ، 1981 ، ص 40 .

29-الامام الخمينى : " الحكومة الاسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، ص 40

30- أبو العلاء المودودي : السياسة و القانون و الدستور، دار الفكر، بيروت، ط1967،1 ، ص 27

وبذلك تتميز هذه الدولة عن المشاريع ذات الاتجاهات الحضارية المغايرة بقول الامام الخمينى (ره) –مقارنا بين النظام الاسلامي و النظام الغربي –" ليذهبوا إلى المريخ وإلى أي مكان يشاؤون فهم لا يزالون متخلفين في مجال توفير السعادة للانسان ومتخلفين في نشر الفضائل الخلقية وفي إيجاد تقدم نفسي وروحي مشابه للتقدم المادي، ولا يزالون عاجزين عن حل مشاكلهم الاجتماعية"[31] كما أن من خصائص هذه الدولة الاسلامية التركيز على قضايا الانسان الأساسية وأزماته الراهنة، لحلها وتوفير المنطلقات الكافية لصنع بدائل تقيه الضرر وذلك من خلال تعبئته بعناصر القوة والجهاد والوعي، وتوفير الأرضية المناسبة لتحريره وتمحوره حول الاسلام باعتباره عقيدة ونظاما، و أن تكون سلطتها ومنهجها على وفق المصالح الاجتماعية العامة للناس، وهذا ما يؤيده الوجدان المذكور في أعماق الناس والذي يربط بين واقع الذات الإنسانية والواقع الخارجي ويهتدي من خلال الربط إلى ضرورة توفر العاملين المتقدمين من مشروعية الولاية والسلطة للحكومة، ومن كونها تعمل وفق المصالح

العامة،إذن وجود قوة مركزية لكل هذه الفعاليات وحفظ الروابط الاجتماعية للبلد ورفض التبعات الخارجية للمجتمع المسلم يتوقفان على وجود هذه القوة حتى تقود المجتمع في جميع الأنشطة والفعاليات وتنقاد لها كل القوى الداخلية وتلتزم بأوامرها وتنتهي بنواهيها وتسير بالمجتمع في مجالات الفكر والسلوك وهذه القوة ما عبر عنها القانون (بالولاية) مستمدة من ولاية الله الحقيقية على خلقه قال تعالى "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون"[32] وله الحاكمية المطلقة وله الأمر والنهي.

ولهذا حث الامام الخمينى (ره) علماء الاسلام والشعوب المسلمة على وضع حد للظلم، من خلال قامة الحكومة الاسلامية : "واجب العلماء وجميع المسلمين أن يضعوا حدا لهذا الظلم وأن يسعوا من أجل سعادة الملايين من الناس"[33]

31- الامام الخمينى : " الحكومة الاسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، ص 40
32- سورة المائدة، الآية 55
33- آية الله خومينى : الحكومة الاسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص 41 -42 .

و يعتبر "المودودي" أن مبادئ الاسلام السياسي يمكن أن تتجسد في صياغات دستورية متنوعة، المهم ليس شكل المؤسسة و لا قوتها بل على العكس من ذلك، المهم هو الطريقة التي تتوارى بها المؤسسة خلف تطبيق المبادئ الاسلامية التي ينبغي لها حين ذاك أن تغلب على قلوب الناس و تسود أفعالهم، ان مفتاح النصاب السياسي يكمن في أخلاق اجتماعية[34] على أن الدولة الاسلامية حينما قامت في إيران صار من أبرز واجباتها نصرة المسلمين وقيادتهم من خلال مرجعيتها الحضارية والفكرية التي دعا الامام الخمينى أكثر من مرة إلى إتباعها من قبل المسلمين و المستضعفين لكى ينهضوا و يتخلصوا من الظلم، أو من خلال إيصالهم لهم والتأثير فيهم لهذا الغرض[35] و دور الدولة التربوي محض يهدف الى جعل البشر أتقياء فاضلين و نجاح الدولة هو نهايتها، فالمجتمع قائم بذاته و ينتج عن تفاعل البشر فيما بينهم و هذا التفاعل هو الشريعة ليس الا.

وقد عبر عن هذه النقطة الأخيرة في أدبيات الثورة وخطابات الامام الخمينى الراحل ب " تصدير الثورة "حيث يقول الامام الخمينى : "لأن ثورتنا إسلامية فسنصدرها إلى جميع أنحاء العالم"[36] ، وهو التصدير في بعده الحضاري و ليس

التصدير العسكري، أي أن الدولة الاسلامية تنتشر أفكارها ومفاهيمها وتجربتها الحضارية في كل الوجود، ويبقى الخيار للشعوب. إن الدولة الاسلامية في الوقت الذي كانت ولادتها معبرة عن الالزام بالشرع، فانها أيضا كانت جوابا على التحديات الفكرية والسياسية التي تواجه المسلمين من قبل إعدائهم وخاصة الغربيين، فالحضارة الغربية ما إنفكت تواجه المسلمين بأفكارها التسلطية وسياساتها الاستعمارية فعلى صعيد الفكر كانت تروج لطروحاتها الاستشراقية وذلك في العالم الاسلامى قصد تحذيره ومنعه من الحركة والنهوض من الأفكار والتي روج لها الغرب أنه وجود لنظام سياسي أو إجتماعى أو حتى إقتصادي دولة في الشريعة الاسلامية وأن المسلمين أعجز من أن يقيموا دولة أو حضارة .

34- أبو العلاء المودودي : السياسة و القانون و الدستور، دار الفكر، بيروت، ط1، 1967، ص 56
35- ماجد الغرباوي و آخرون : المنهج في دراسة الدولة الاسلامية، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ط1، 1996، ص 20
36- الامام الخمينى : مجلة الشهيد ، العدد 189 -1990 ، ص 45 .

وأن عجزهم تكوينى ونفسي وعقلي ذلك فضلا عن زرع المجتمعات الاسلامية بالثقافة الغربية قصد مصادرة المعايير الثقافية والقيمية للمجتمعات الاسلامية تمهيدا لتمييع شخصية هذه المجتمعات وإستتباعها وهذا يجعلها تحيى نتاج الحضارة الغربية، ولذلك إن مشروع الدولة الاسلامية، هو مشروع لاعادة الوعي بالشخصية الاسلامية وبقدرتها على صنع الحضارة وإمتلاك ناصية المستقبل، فقد كان تأسيس الدولة ونجاحها طيلة ستة عشر عاما دليلا على بطلان التخرصات الاستعمارية الغربية، حيث أثبتت إمكانية نهوض المسلمين بأمر الدولة وقيادتها وحماية مشروعها الحضاري[37]. كما أثبتت بذلك أنه لا يوجد في الاسلام أفكار تمنع من تأسيس النظام السياسي الاسلامي، أو تدفع المسلمين بالاتجاه المعاكس، بل على العكس فالاسلام ما نفك يحرض المؤمنين على الثورة على الظالمين وإقامة كيانهم الحضاري المميز، و ان السلطة السياسية ضروررية و لا غنى عنها لاقامة مجتمع انساني، فالاصلاحات التي يريد الانسان القيام بها لا يمكن أن تتم بالمواعظ وحدها و ان السلطة السياسية ضرورة لتحقيقها كما يكتب "خورشيد أحمد" [38] ، إن تجربة تطبيق الاسلام في الدولة الاسلامية المعاصرة، كانت جوابا على جميع أنواع التحديات التي واجهت المسلمين سواء على الصعيد الفكري والاجتماعي أو السياسي، وقد نجحت هذه التجربة إلى حد كبير، ناقلة التحدي إلى عقر دار العدو الذي صار لا يخفي هلعه منها ومن تأثيراتها

في الواقع الاسلامي، وما أدته من تفعيل لحركته، و أصبح مركزا و مرجعا، و لأن الثقافة أداة السيطرة المقبلة على العالم[39] و ليس الاقتصاد أو السياسة فان الاسلام بثقافته التي لم تفتقد بالرغم من مرور ما يقرب من 15 قرنا حيويتها و فاعليتها لدى المسلمين يمثل قبل الثقافة الهندية و الصينية الخطر الأكبر على الغرب، الأمر الذي جعل الغربيين يعتبرونها العدو الأول لهم بعد أفول نجم الاتحاد السوفياتى السابق، فوصفوا الصحوة الاسلامية "الارهاب" وحاولوا محاصرتها في أكثر من جهة ولكن بلا جدوى .

37- أذري قمي أحمد : أهمية ولاية الفقه و ولايو الفقية في نظر الشيخ مفيد و الشيخ الطوسي و المراد من ولاية الفقيه في التحقيق و الاجتهاد و التقليد، ج2، دار العلم، بيروت، ص 12

38- أوليفيه روا : تجربة الاسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، ط1، 1999، ص 150

39- البخاري حمانة : حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحا، مجلة الجامعة الاسلامية، لندن، (بريطانيا)، العدد 4، السنة1، 1994

فالصراع يتمحور في مرجعيتين واضحتين في المعالم هما المرجعية الاسلامية و المرجعية الغربية. "إن العداء الغربي للدولة الاسلامية نابع من إدراك عميق لمدلولات هذا الكيان التى يتوجس العالم الغربي خيفة منه ولعلّ أبرز هذه المدلولات عطب منظومة الأفكار المعادية المصوبة اتجاه الاسلام، فلم تعد هذه المنظومة قادرة على إستئناف معركتها ضد الفكر الاسلامي بعد أن تمكنت الدولة الاسلامية من نقله من عالم النظرية إلى عالم الواقع والتطبيق"[40]

وقد حققت هذه التجربة نجاحا في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية، حيث أمست الدولة الاسلامية المرتكز الفعلى لحركة الصحوة الاسلامية والمرتكز الدولى الذي يمثل الاسلام في مواجهة الكيانات الحضارية الأخرى، فلم يعد الواقع الاجتماعي الاسلامي كما كان في السابق ملحقا بالانظمة السياسية و محتلا من قبلها بل أصبح ندا و مشروعا يتحدى و يطرح أفكاره و تصوراته بكفاءة و قوة ملحوظة و أصبح له امتداد مثل المجتمع قاطبة، و من هنا تنبع ضرورة دراسة هذا الكيان السياسي الحضاري ليس باعتباره دولة وحكومة وحسب، بل باعتباره المضامين والحيثيات التي يتوافر عليها هذا الكيان والتي تعد مبرر وجودها.

إن بعض الباحثين يصرون على أن الاسلام لا شأن له باقامة نظام للحكم، ذلك أن فهم طبيعة الاسلام هو مدخل لحسم قضية الدين والسياسة و الاسلام، كما يكشف

إستقرار نصوص القرآن والسنة على أنه نظام شامل، و إن إهتماماته لا تتخلى أبدا عن جانب مهم من حياة الانسان[41] وإن توكيد إهتمام الاسلام باقامة الدولة لا يجوز مطلقا أن يؤدي إلى تداعي المعاني التي يحملها عادة مصطلح " الحكومة الدينية "والتي كانت في تاريخ الأوروبي بصفة خاصة، رمزا للتسلط والقهر المستتر بالقداسة[42]

40- التسخيري الشيخ محمد علي : الأسس المهمة في النظام الاسلامي، دار الحق بيروت، ط1، 1993، ص 33
41- أبو المجد احمد كمال : الثراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1985 ، الفصل 11 ، ص 579 .
42- نفس المرجع، ص 581 .

على أن أبلغ رد العلمانيين المطالبين بعقلنة الاسلام، والذين يزعمون أن محمدا (ص) لم يؤسس دولة ولم يقم حكومة ولم يكن قائدا سياسيا للمجتمع المدني[43] هو الاشارة إلى معالم هذه الدولة التي أسسها الرسول (ص) وصحبه، وهي المعالم التي تواترت أخبارها في أمهات مصادر التاريخ والحديث[44] فالدولة واجبة في نظر الاسلام، وضرورة شرعية لأن في تخلفها تخلف الواجبات التي فرضها الدين، و هدف الدولة الاسلامية هو قبل كل شيء أن تتيح للمسلم أن يكون مسلما بالكامل (واجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر) بل أن تجبره على ذلك، على الأقل لأنه لا يوجد حيز "غير ديني" أو حيز لا يضبطه الديني، و بهذا تجبر الانسان أن يحقق نفسه ككائن متوجه نحو الله بالكامل، أما العمل السياسي فهو عمل "ضد" انه ضد المجتمع القائم و ضد فساد الحاكمين و القادة[45]، إن الاسلام كعقيدة وإيديولوجيا يستحيل إختصاره في عناوين وطقوس التى تحصره في دائرة أخلاقية هامشية في الحياة، و هو أكثر النظم عصرية و تطورا و ملائمة للواقع ، فهو يجمع بين أصالة النظرية و التشريع و التطابق الكامل معهما بين عصرية الآليات و الأساليب و أكثر استجابة لحاجات الانسان الجديد، كما نشاهد ذلك من خلال دعاة العلمانية الهادفين إلى إقصاء الاسلام عن الساحة السياسية، بحجة أن تشريعاته توزعت على جميع المجالات التي تمارسها الدولة الحديثة كالقضاء والحكم، ونظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، معتبرين أن الديمقراطية مطلب إنسانى، وعالمي ولم يعد بالتالي مطلبا أيديولوجيا أوحزبيا كما كان الحال أثناء الحرب الباردة (1951-1980). إن الديمقراطية الغربية قد أثبتت خاصة بعد إنهيار الاتحاد السوفياتى والمعسكر الاشتراكى (1989)، أنها وبالرغم من كل سلبياتها، أفضل شكل للحكم القادر على

الضمان الفعلي لحرية وكرامة الانسان، وأن مطالبة الجماهير العربية الاسلامية بالديمقراطية قد سبقت بكثير محاولات الغرب اليوم، بقيادة الولايات الأمريكية، فرضها على العالم العربي والعالم الثالث كشرط مسبق لأي تعاون.

43-العمارة محمد الدين : " الدين والدولة في انجاز الرسول (ص)، مجلة الحوار الفصلية، العدد 1، السنة 1 ، 1986 ، ص 71

44- مصطفى عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، موفم للنشر، 1988 ، ص 120 .

45- أبو العلاء المودودي : السياسة و القانون و الدستور، ص 50

إن هذه الاختلافات، التي تعود جذورها إلى عصر النهضة والتي بدأت آثارها تنعكس على العالم العربي والاسلامي منذ سنوات 1928، خاصة من خلال حركة الاخوان المسلمين (مصر)، ليست في الحقيقة وكما يرى بعض المفكرين العرب المعاصرين سوى إختلافات وصراعات بين حقين إنسانيين ويعترف أحدهما أنه كذلك في حين يدعى الآخر أنه يتكلم باسم الله[46]

إن الدولة ضرورية فعلا ولكن لتكثيف الواقع وفق التصور الاسلامي، ولقيام كيان مستقل ذي محتوى إيديولوجى وحضاري يكون بديلا في توجيه واقعنا الخاضع للتطبيق بأداة الدولة، وتحذيا للنموذج الحضاري الغربي ، فعلى أرضية القانون، أقام المجتمع الاسلامي أنظمته المميزة التى جعلت تاريخها الاقتصادي و الاجتماعي مغايرا لكل المسارات التاريخية البشرية الأخرى، وكذلك أقام الاسلام نظاما إجتماعيا فريدا وجاء بالمساواة في حين دار التاريخ البشري حول سيطرة النخبة "[47] أو أوجد نمطا مميزا من الحياة ويرشد حركة المجتمع ، ومن مهام الدولة الاسلامية كذلك إعادة صياغة البيئة العامة والعلاقات الاجتماعية، وهي إذا لا تستطيع أن تفرض في عصرنا الحاضر وفي ظل الاختراق الثقافي الغربي لمجتمعاتنا أن هناك وفاقا متحققا بين الانسان وذاته وبينه وبين المجتمع.

إن بناء الانسان الذي هو من إنجاز العقيدة يحتاج إلى خلق أجواء صحية تنطلق فيها العقيدة بعيدا عن القيود التي فرضتها الظروف وعبر تراكم تاريخي طويل، لكي تجد الممارسة ضماناتها ومقوماتها في البناء الفردي والجماعي والتنظيمى، "فالبعد التوجيهي يجذر الممارسة في منظور العقيدة ويربطها بالله، والبعد التشريعي ينظم الممارسة ويضع ضوابطها ويرسم سالكها والبعد الاجتماعي، يتكفل بتهيئة البيئة والمناخ المناسب للممارسة بأكبر قدر من الاسلامية"[48]

46- البخاري حمانة : مجلة الحضارة الاسلامية ، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر 2004 ،ص 76 .
47-النافع بشير : "ملاحظات حول المشروع الاسلامي المعاصر"، مجلة المنتقى الفصلية ، مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي، العدد 13 ، ص 46 .
48- خليل عماد الدين : رؤية إسلامية في قضايا معاصرة، كتاب الأمة ، صادر عن وزارة الأوقاف القطرية ، 1977 ، ص81 .

إن الحكومة الاسلامية وفي السياق التاريخى، تأتي و المجتمع العربي ضعيف وأحيانا عاجز وتضطر حينئذ إلى تكثيف عملية البناء الداخلي من جانبها الاجتماعي وتجرى عمليات واسعة لأسلمة الحياة والمجتمع ، ان قيام مجتمع اسلامي حق سيأدي اذن الى اضمحلال الدولة لأنه لا يعود حين ذاك من حاكمية الا لله و لأن العلاقات الاجتماعية تصبح تعبيرا عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج الى توسط المؤسسات الغاية ليست الدولة و انما التقوى و الايمان و المعرفة ، و ان معيار الجدارة السياسية الذي يصلح لكافة الترشيحات لأية وظيفة سياسية يتمحور حول النزاهة الخلقية و كذلك حول اعتبارات أخرى موافقة[49] فالوظائف المؤسسية لا قيمة لها الا بمقدار فضائل من يتولونها و قد كتب "المودودي" في معرض حديثه عن "أهل الحل و العقد" عمليا عن العاملين في السياسة "ينبغي ألا يرقى الشك الى صدقهم و قدراتهم و ولائهم في أعين العوم" [50]

ولما كان المشروع الاسلامى يتحرك نحو القطيعة الكامل مع حالة التبعية والالحاق التى سادت القرن الماضى، و إقامة نموذج مستقل مرجعيته الوحيدة هي الاسلام، فالاسلام دين ودولة، قرآن وسيف[51] وإن الحكم بالتالي من صميم الاسلام ومن مقتضياته [52] وبالتالي إستحالة وجود الاسلام بدون سلطة سياسية قادرة على تنفيذ أوامره [53] ، إن الرسول (ص) كان نبيا ورجلا سياسيا، فقد كان يراسل الملوك ويوقع المعاهدات ويجيش الجيوش ويسيّر الدولة، إلى جانب كونه كان يصلي بالناس ويقيم شعائر الاسلام[54] ، و إ ننا مطالبون بالسير على خطاه والاقتداء به[55] و إن هذه الدولة وحدها القادرة وكما فعلت من قبل، على إ خراج المسلمين ...بل الانسانية كلها من بؤسها وجهالتها .... وتحقيق السعادة الدينية والدنيوية لها[56]

49- أبو العلاء المودودي : السياسة و القانون و الدستور، ص 52
50- نفسه، ص 53
51- حسن البنا : مجموعة رسائل الامام الشهيد الرسائل الثلاث (نحو النور) المؤسسة الاسلامية ، القاهرة ، 1981 ، الطبعة الثانية ، ص .290
52- عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية ، (دون تحديد مكان الطبعة)، ص 72 .
53- تقى الدين النبهاني :نظام الحكم في الاسلام ، القدس، الطبعة الثانية 1953 ، ص 36 .
54- الصاوي محمد عوض : هل السياسة من صميم فكرتنا،مجلة الاخوان المسلمين 16-14 -1945

55 – محمد المبارك : نظام الاسلام ، الحكم و الدولة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981، ص 12
56- أبو العلاء المودودي : السياسة والقانون والدستور ص 210

وبالتالي فمن الضروري أن يمتلك المشروع ناحية السلطة، لأن عملية ضخمة بهذا الحجم لا يمكن أن نتصورها دون تطبيق صارم لتحييد كل ماهو دخيل ومستورد ،و لأن النهضة الاسلامية تبدأ بحشد الواقع بكل مكوناته ومفرداته وتفاصيله، فان حشد الواقع إنما يحصل بتميكن التشريع من الواقع بأداة السلطة، حتى إذا إفترضنا أن العقيدة تحتل مستوى في نفوس الناس، إذ أن الفرق شاسع بين السلوك والتنظيم الشامل على مستوى النتائج والتوجيه بوضعها الحالي الذي يؤشر على حالة الاختراق الغربي الواسعة.

وإذا إفترضنا أن الدولة الاسلامية تخوض تجربتها في جزء من الأرض الاسلامية، بسبب عامل التجزئة الذي تحول فيما بعد إلى واقع يرتكز على جملة من القوانين والعلاقات الدولية المقننة، وهو إفتراض صحيح، فانه يبدو واضحا أن المشروع الاسلامي أصبح مضطرا لاخذ الواقع الجديد بعين الاعتبار[57]، وهنا تصبح ضرورة الدولة الاسلامية ليس فقط لادراك التداعي الخطير في حيز مكاني معين ، وانما لتشكيل نموذج سياسي كذلك يشد الصحوة الاسلامية ، التي تقودها تيارات اسلامية في الاقاليم وكاستجابة للتهديد الخارجي[58].

ان مشروع الدولة الاسلامية ليس مشروعا سياسيا فحسب بل هو مشروع تغييري شامل يحفز الأمة الاسلامية لتأخد دورها في بناء المستقبل، وتكييف العالم لفكرة العدل، الالهية وهو قادر على انجاز هذه المهمة بعد أن برهنت تطبيقات الايدولوجيات الوضعية أنها تسوق البشرية الى الدمار[59]، لذلك فانه الفصل بين بنية الدولة الاسلامية وكيانيتها وبين كيانية الاسلام كعقيدة ومشروع حضاري اذ الدولة بحقيقتها – اسست كاستجابة لضرورة دينية وعقيدية ، معلنة في وجودها عن انبعاث جديد للاسلام لا يستبطن سوى البعد الحضاري العالمي الذي أهمل لعدة عقود من الزمن .

57- ماجد الغرباوي : المنهج في دراسة الدولة الاسلامية، ص 21
58- الحائري كاظم : أساس الحكومة الاسلامية، دراسة استدلالية مقارنة، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، 1979، ص 120
59- محمد حسن النجفي : جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط7، (ب.ت)، ص 90

الفقه السياسي للدولة العربية الاسلامية :

في أوائل السبعينات من القرن الماضي، طرح الامام الخمينى رحمه الله على بساط البحث الفقهي الاستدلالي ولآول مرة مقولة الحكومة الاسلامية تحت عنوان فقهي تخصصي، هو "ولاية الفقيه" وهذا المفهوم هو الترجمة الشيعية للفكرة الاسلامية التي تقول أنه لا وجود لمجتمع اسلامي دون دولة اسلامية .

فلا يجوز قصر المطالبة على تطابق القوانين التي تصدرها الدولة مع الشريعة فالدولة ينبغي أن تكون في جوهرها اسلامية[60]، لكن في حين يجد المنظرون السنة مشقة في تعريف ما ينبغي أن تكون عليه هذه الدولة ،نجد ان الخمينى قد عثر على جواب فخلافا للسنة ، يملك الشيعة مؤسسة تستطيع أن تحدد من هو الآعلم ، ومن هو أفضل المسلمين ومن هو المرشد ، وبما أن لدى الشيعة سلطة دينية عليا ، فانه على هذه السلطة أن تمسك بزمام شؤون الدولة العليا ، وعلى هذا فإن ممارسة السلطة هي حق السلطة الدينية العليا[61]، غير أن هذا لا يعني أن يتولى العلماء الحكم مباشرة سوى "آية الله منتظري" و هو تلميذ سابق "للخميني"، و المرجع الذي حظي بأوسع شبكات من قدامى التلاميذ و المريدين هو "أو القاسم الخوئي 1899" الذي رفض مفهوم ولاية الفقيه مع تأييده للثورة الاسلامية، فليست ثمة صلة مباشرة بين العقيدة و العمل السياسي[62]

وعلى هذا ليس من المفاجيء أن يرفض كبار المراجع الدينية أطروحة "ولاية الفقيه" فبعضهم عارض الخميني صراحة، كأبي القاسم الخوءي أو شريعتمداري (توفي عام 986) وبعضهم مكث على تحفظه، كتوما رافضا المناصب الرسمية ، أمثال "اية الله غولبيكاني" و"أية الله قمي" أو "موسوي" – "شيرا زي" أو "مرعشي النجفي" [63]

60- أوليفيه روا : تجربة الاسلام السياسي، ص 190
61- ماجد الغرباوي : المنهج في دراسة الدولة الاسلامية، ص 30
62- فضل الله محمد حسين: الفقيه و المثقف، مجلة المنطلق، بيروت، ص 11
63- الحائري كاظم : أساس الحكومة الاسلامية، دراسة استدلالية مقارنة، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، 1979، ص 50

و ما كادت السبعينات تنتهي حتى تفجرت أحداث الثورة الاسلامية في إيران بقيادة (الخميني) وهكذا في غضون هذه الأحداث التي بدأت في عام 1978 بلور الامام الخميني تلك المقولة بصيغة جديدة هي "الجمهورية الاسلامية التي كانت تثير فضول كثير من الباحثين والمفكرين والفقهاء، وخاصة وأن الإمام الخميني لم يوضح مفهومه الخاص عنها طيلة أيام الثورة، لكن الجميع ايقنوا أن ولاية جديدة ظهرت في علم السياسة ، وفي الفقه الإسلامي . وقد إستطاع الامام الخميني أن يخرج بالفكر الشيعي من مرحلة الانتضار السلبي إلى مرحلة العمل الايجابي ممثلا في بناء الدولة والانتظار الحركي، وتمكن عبر ذلك من التعاطي الايجابي مع الواقع من خلال تطويره لولاية الفقيه سياسيا[64]، باعتبار هذا الآخر يمثل ضرورة حياتية وحاجة فقهية ثقافية، ورفد الوعي العام للأمة بالمفاهيم الإسلامية التي لم تأخذ حقها من البحث الفقهي والاستدلال عليها وتركيزها في الأذهان العامة والإشارة إليها والإرشاد عليها لتأخذ طريقها في النفوس تحفيزاً عليها ومحاولة الاقتناع بها وتطبيقها من قبل الفقهاء ولو بشكل جزئي إن لم يمكن تطبيقها بشكل كلي وتام كي يمكن دفع كثير من المظالم والمفاسد والتي لا يمكن دفعها إلا بأعمال الولاية حينما لا تكون الفتوى ممكنة في موردها أو لم تكن بمستوى إلزام الأمة بمضمونها إلا للمقلدين وليسوا كلهم على درجة من الضبط والانقياد للفتوى خصوصاً إذا تضمنت بعض التعب والجهد والتضحية بشيء قليل من الوقت أو المال. ونظرية ولاية الفقيه ليست جديدة تشكل ما أضافه الإمام الخميني، للفقه ولفكر الشيعيين ويعتبر أول من جسدها عمليا على أرض الواقع ، ما يتبناه السيد الخميني (قدس سره) وهو أن الفقيه قد أُعطي الولاية العامة من المعصوم (عليه السلام) ووكالة عنه فولايته وإن لم تكن ذاتية إلا أنها لم تحصل له عن طريق البيعة وانتخاب الأمة له بل عن طريق نص المعصوم بايعه الناس على ذلك أم لم يبايعوه وإنما تكون فائدة البيعة له مؤكدةً لولايته وملزمةً للمبايع على الطاعة عملياً بعد إن كان ملزماً بحسب النص.

64- أبو جعفر الطوسي : الغيبة، مكتبة نينوي، طهران، 1385 هـ ، ص 200

فمن المعروف المسلم به عند الشيعة أن الحاكم بعد النبي(صلى الله عليه وآله) هو الإمام المعصوم من أهل بيته، عملاً بما نص عليه وأكَّده النبي(ص) مراراً وتكرارا، فالإمام المعصوم حاكم في الدين والدنيا ومفترض الطاعة من اللّه عزَّ وجل، وأولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما كان رسول اللّه (ص) أولى بهم من أنفسهم. وإن إبعاد الأئمة المعصومين(عليهم السلام)عن مناصبهم التي جعلها اللّه لهم لا يؤثر شيئاً في وجوب طاعتهم والالتزام بأوامرهم ونواهيهم ووجوب إتباعهم في أقوالهم وأفعالهم، وقد تكفلت بحوث العقائد إثبات هذا الأمر بالأدلة القاطعة من الكتاب العزيز والسنة المتواترة، وقد سار على هذه العقيدة وهذه الطريقة شيعة أهل البيت (عليهم السلام) من عهد رسول اللّه(ص) إلى أن غاب الإمام الثاني عشر الإمام المهدي أرواحنا وأرواح العالمين له الفداء، وحتى في زمن غيبته الصغرى، حيث كان باستطاعة الفقهاء والناس أن يراجعوا نوابه و وكلاءه المنصوبين من قبله وأشهرهم النواب الأربعة رضوان الله عليهم، وتعود جذور هذه الأطروحة إلى حادثة إختفاء الإمام الثاني عشر "محمد المهدي" الأمر الذي طرح تحديا جديدا في ذلك الوقت على الفكر الشيعي الذى سيتمد مبرر وجوده و عامل تكثيفه و وحدته من وجود الأئمة من سلالة علي وفاطمة (رضى الله عليهما) من آل البيت ، فبعد إختفاء الإمام المهدي وجد الشيعة أنفسهم أمام فراغ مرجعي وكان الحل عندهم قد تجسد في تعيين أربعة نواب للإمام الغائب*، وهي الفترة التى يعبر فيما بعد "بالغيبة الصغرى"* غير أنه بعد وفاة النواب الاربعة للإمام الغائب الغيبة الكبرى*.

*~~الإمام الغائب عند الشيعة هو أحد الأئمة الاثنى~~ عشر و هو الحلقة الأخيرة منهم و كلهم نور واحد و خط واحد ويحملون رسالة واحدة و دورة تطبيق ما كانوا يبشرون به من رسالة جدهم ليس الا فهو المثل الكامل الذي جعل اماما ليقتدى به في الدين والذي يتضمن الآراء والعقائد والأخلاق والأعمال والآداب وهو نموذج الكامل في قوله وفعله ويشكل رايا خاصا في المخطط الديني وايضاحا لتعاليم هذا المخطط وليس كشفا لبواطن الأحكام بالارث العلمي من النبي وهو ليس قيما على كتاب الله . أما دوره وهو غائب فصيانة الاحكام ومنع انعقاد الاجماع في الأحكام على خلاف الحقيقة فهو بمخالفته لسائر الفتاوى يمنع حصول الاجماع وبالتالي انحراف الفكر الشرعي.

* الغيبة الصغرى : ابتدأت الغيبة الصغرى عام 260 هجري وتحديدا عند رحيل الامام الحادي عشر، الحسن العسكري حيث استشهد مسموما على يد المعتمد العباسي وفي هذا اليوم بالذات اختفى ولده ذو خمس سنوات أو أكثر قليلا ولهذا التزامن معنى غني جدا بالنسبة للحس الصوفي فالامام حسن العسكري يعرض نفسه لجماعته لمهمتهم الروحية ، أما ابنه الروحي فيصح غير منظور مند أن يترك هذا العالم ، فيبات على روح المشايعين ان تولد الرجعة (أي العودة الى الحاضر) من هذا الولد، وتتم غيبة الامام الثاني عشر مرتين . فقد استمرت الغيبة الصغرى سبعين سنة كان الامام المستور خلالها اربعة نواب، يلي واخيرهم (علي الصيمرى) برسالة أخيرة، " أن أجمع امرك ولا توص الى احد يقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغيبة الثانية " ، ومنذ ها ابتدا التاريخ المستور الامام الثاني عشر . وهو تاريخ لا يوصي باي شيء مما نسميه بتاريخية الوقائع المادية انه تاريخ هذا الوجدان ذاته. ولقد نبهت رسالة الامام الأخيرة هذا الوجدان من كل خدعة ومن اية حجة ترمي الى وضع حد لانتظاره المعادي ولخروج المنتظر أما * الغيبة الكبرى : وظهر فيها نقاط مهمة أهمها .1- انغماض ظهوره (عج) حيث لم يحدد السنة التى سيخرج فيها، أن زمان الغيبة الكبرى هو زمان حضور إلهي مجهول ويلزم عن مجهوليته أنه لايمكنه أن يصير موضوعا أو شيئا متحديا كل " جمعنة للروحاني " ويلزم عن ذلك أيضا مجهولة اعضاء المراتب الصوفية الباطنية، للمزيد راجع ماكتبه العلامة الشيخ محمد جميل حمود حول الفوائد البهية في شرح عقائد الامامية .

ومن هنا سيتقدم الفقهاء الشيعة لشغل الموقع الخالي لقيادة "الطائفة" حيث نجحوا في تصميم خطة مكنتهم من الحفاظ على مسيرة المذهب وولاء الاتباع، فكانت "الولاية" هي الصيغة التى ابتكرها فقهاء الشيعة لتحل محل الخلافة ولتشكل عامل التكثيف و التوحيد لأتباع المذهب في ظل الغيبة الكبرى، صارت المرجعية الشيعية على قمة الهرم كوجود شرعي قيادي يتمتع بتأييد وطاعة الأمة بشكل لا نجد له نظيراً عند غير الشيعة من المسلمين، ثم إنه مما لا ريب فيه ومن البديهي أنه لا فرق في حاجة الناس إلى من يتولى أمورهم بين الأعصار والأمصار، وبين عصر حضور الإمام وعصر غيبته، فكما كانت تحتاج البلاد والأمكنة التي لم يكن يعيش فيها الأئمة(عليهم السلام) الى ولاة ووكلاء منصوبين من قبلهم فكذلك الأزمنة التي يغيب فيها الإمام(عليه السلام) بأمر الله تعالى لحِكَم ومصالح يعلمها اللّه عز وجل، تحتاج أيضاً إلى الوالي الذي يلي أمورهم من قِبَله، فكما أن اللّه تعالى قد أتمَّ الحجة على خلقه بنصب الإمام يجب على الإمام الذي جعله اللّه ولي المؤمنين، ونصبه إماماً على الخلق أجمعين، وكفيلا لأمورهم، وحافظاً لمصالحهم أن يعيِّن في عصر غيبته من يكون حاكماً بينهم، ولا يجوز أن يجعل مصالحهم في معرض الضياع، وأمورهم على شفا حفرة من الفساد، وقد عين أرواحنا له الفداء في عصر غيبته الصغرى أو القصرى جمعاً من أعيان الشيعة، منهم : النواب الأربعة رضوان الله تعالى عليهم، المشهورون عند الكل بالنيابة والسفارة الخاصة[65].

ففي الغيبة الكبرى أو الطولي التي يطول زمانها كما أخبر به النبي(صلى الله عليه وآله) لابد بطريق أولـى للإمام من رعاية مصالـح شيعته، ودفع ما يؤدي إلى ضياع أمرهم وانحلاله، وذلك بنصب القيِّم على أمورهم، الحافظ لشؤونهم الاجتماعية والسياسية، وقوانين دينهم ودنياهم.

65- جعفر السبحاني : الشيعة الامامية في عقائدهم، ط. معاونية شؤون التعليم و البحوث الاسلامية، ايران، 1413هـ، ص 112

"إن قوة الرابطة بين المراجع والأمة قد وفرت للكيان الشيعي قوة ودعم مثالية، ساهمت في إنجاح القرار المرجعي وتحويله إلى مواقف ثابتة على الأرض يتصف

بالصمود والإصرار والتحدي على المواجهة لأنه يتقوّم من خلال العلاقة الوثيقة بين الأمة والمرجع وهي علاقة لا يمكن للشيعي أن يتمرد عليها – وفق عقيدته –أو يخرج عنها أو يتخلف عن مقرراتها الدينية"[66]. هذا الدعم الجماهيري وأداء الطاعة للقرار المرجعي هو الذي مكن المرجعية من اتخاذ قرارات تاريخية أزاء الأحداث التي شهدتها الساحة الإسلامية في المدى الطويل كما أنه مثل طموحاً جماهيرياً لأفراد الأمة التي تحسن الظن بمراجعها وتنظر إلى مواقفهم بعين الإجلال والإكبار والطاعة و الامتثال فكانت المرجعية تمثل قيمة حضارية وسياسية عظمى يحسب لها ألف حساب من قبل أعداء الأمة وما حصل في العهد القريب إلا أوضح شاهد إثبات تاريخي على ما أقول، ونظرية (ولاية الفقيه) من أكثر الأمور إثارة للجدل في فكر الامام أية الله الخميني، حتى بين فقهاء المذهب الشيعى أنفسهم ، فانه يشير الى الإمام المهدي الغائب (وهو الإمام الثانى عشر عند الشيعة الإمامية الذي يعتقد أتباع هذا المذهب أنه سيعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما وجورا[67] ، يقول أية الله الخوميني : " لقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر،في طول هذه المدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة ؟ وبكلمة أوضح هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام؟ (المدة الواقعة بين حكم النبي إلى غياب الحجة)... هل ينبغى أن يخسر الإسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء[68]، ويجيب أية الله خومينى على هذا التساؤل بقوله "إن الذهاب إلى هذا الرأي أسوا في نظري من الإعتقاد بأن الإسلام منسوخ [69] وحتى لا تبقى الأمة بلاحكومة إلى أن يعود المهدي المنتظر من غيبته يقرر أية الله خوميني أن "الشروط التى ينبغي توافرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الاسلامية."

66- الحائري كاظم : القيادة الاسلامية في عصر الغيبة، بحث في ولاية الأمر في زمن الغيبة، تقرير و اعداد فؤاد كاظم و خالد بني حسن، مجلة الحوار الفكري و السياسي، 1990، ص 183

67- الحائري كاظم : ولاية الأمر في عصر الغيبة، المجمع الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، ص 350

68- آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية، ص 25

69- رجائى فرهنك : الاسلام والسيادة ، فكرة ولاية الفقيه في فكر فقهاء الشيعة الرئيسين " الندوة الدويلية عن الدولة والسياسية في الاسلام، لندن، المعهد الاسلامي، ، 1983 ،ص 85 .

فإنه، وبصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل والبلوغ وحسن التدبير هناك شرطان مهمان هما:

1-العلم بالقانون الاسلامي

2-العدالة

ويوضح الإمام الخميني شرط العلم بالقانون الإسلامي وضوحا فيقول " فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الامامة ، وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها ويحسن كثيرا من الفنون ولكنه يجهل القانون فليس علمه ذاك مؤهلا إياه للخلافة ومقدما إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل[70]

فالفقهاء هم العارفون بحلال الله وحرامه، والحوادث حكمها مما يحتاج إلى استنباط وفهم الروايات وهو وظيفة الفقهاء لا غيرهم وإن بعض الأحكام الشرعية مما تسمى بالمتغير وبما تتعلق بشؤون الإدارة والتنظيم وسن بعض التشريعات المتعلقة ببعض أهداف أرادتها الشريعة المقدسة على الفقيه أن يسعى لتحقيقها، ومعرفة هذه الأهداف غير متيسر لكل أحد إلا من له القدرة على النظر إلى الـروايات والاستظهار منها ما يستهدفه الشارع ، وربما تقع في أحكام متفرقة لباب فقهي واحد تحتاج لملاحظة القاسم المشترك بينها ليكون هو المؤشر لملء منطقة الفراغ وهذا لا يتيسر لكل أحد سوى الفقيه العارف والفقيه بحكم ارتباطه بالله وشريعته سوف يعمل على تكريس الأحكام الشرعية في الواقع العملي للمجتمع ومن الواضح أنها غير مختصة بصعيد الدنيا بل تشمله والآخرة وقد تتعداهما إلى ((رضوان الله أكبر)) وغير الفقيه لا تتعدى قيادته وولايته على الناس صعيد الدنيا وهو ليس هدفاً للشارع.

70- الامام الخميني : الحكومة الاسلامية، ص 46

كما أن ثمة نصوص كثيرة حول كون الأحق بالأمر هو الأعلم، أو فقل:هو ذلك الرجل الذي يكون في المستوى الأعلى من العلم والمعرفة بأحكام الله تعالى، وهي وإن كانت بحسب والظاهر ناظرة إلى مواصفات الإمام والخليفة بعد النبي

(ص)، ولكن كونها في مقام الرد على خصوم أهل البيت عليهم السلام يعطي: أنها في مقام الاستدلال بحكم العقل والفطرة الإنسانية، كما هو ظاهر[71].

كما أن من الطبيعي: أن يكون الأعلم، والأعرف بزمانه، والأقدر هو الأقرب والأجدر بتحقيق الأهداف الإلهية، فيما يرتبط بتطبيق أحكام الإسلام، وتنفيذ تعاليمه على صعيد الحكم، ومع وجود تلك الصفات بدرجات متفاوتة في عدة أشخاص، فلا بد وأن تراعي مصلحة الأمة، فتكون الولاية لمن يكون منهم أقدر على إدارة شؤونها، وحفظ مصالحها.

ويحدد أية الله الخومينى بعد ذلك طبيعة ولاية الفقيه (بوصفها بديلا لحكومة الإمام الغائب). فيقول : " إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم ووجب على الناس أن يسمعوا الله و يطيعوه، إن هذا الحاكم الفقيه يملك بالتالي من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين[72] ويقصد بأمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ويقارن بعد ذلك بين ولاية الفقيه على المسلمين وولاية القيم أو الوصي على الصغار ويقرر أن قوامة النبي (ص) أو أمير المؤمنين من الناحية العملية لا تختلف عن قوامة أي فقيه عادل في زمن الغيبة[73] .

أما بالنسبة لفقهاء السنة فقد إشترطوا في ولي الأمر شروطا ، وعدو العلم في مقدمتها ، لكنهم إختلفوا في هذا الشرط بين رأيين : الأول يشترط العلم إلى حد الاجتهاد، والأخر يشترط وصوله إلى حد الإجتهاد والأول وبه قال الماوردي في

71- محمد ابن ابراهيم النعماني : الغيبة، ط، مؤسسة الأعلمي، لبنان، 1403 هـ ، ص 112
72- آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية، ص 50
73- أبو جعفر الطوسي : الغيبة، ص 199

(الأحكام السلطانية) والإيجى في (المواقف) والشريف الجرجاني في شرحه على المواقف وأمام الحرمين الجويني في (الإرشاد) والقلقشندي في (مآثر الأناقة في معالم الخلافة) وذكر عبد الرحمان الجزيري في كتابه (الفقه على المذاهب الأربعة) أن

الأئمة إتفقوا على شروط في ولي وعد السابع منها أن يكون عالما مجتهدا ، يعرف الأحكام ويتفقه في الدين فيعلم الناس ولا يحتاج الى إستفتاء غيره[74] .

وبديهي أن الإجتهاد درجة أكيدة من العلم، فإذا طلبناه في ولي الأمر كان ذلك موافقا للرأيين معا وبعد الإجتهاد اشترطوا حصول البيعة له وإنتخابه من قبل أهل الحل والعقد ،على نحو مساوق لنظرية الشورى التي قال بها بعض علماء الإمامية ، فإذا ضممنا الشرطين الإجتهاد والبيعة - بعضها إلى البعض الآخر، كانت النتيجة عبارة عن "ولاية الفقيه المنتخب" وهي نفس النتيجة التى توصل إليها الفقه الامامي وهكذا نصل إلى نتيجة حاسمة تقول أن الفقيه المنتخب من قبل الأمة هو الولي الشرعي طبقا للفقه الاسلامي بكل مذاهبه[75] .

ومن هنا يتبين أن الإمام الخميني ينطلق في ذلك كله من منطلق رفضه لمقولات فصل الدين عن السياسة، الموضوع الذي نظر إليه نظرة سلبية ورأى أن "الدخلاء" إستهدفوا ترويجها من أجل القضاء على الإسلام وفعاليته بما هو محرك يستشير الأمة في مواجهة خططهم ورغبتهم في السيطرة على البلاد الإسلامية ويؤكد الإمام الخميني أن الحكومة تظل وسيلة لتنفيذ الأحكام، وإقرار النظام الإسلامي العادل، وليس غاية في ذاتها وذلك لتحقيق الوحدة الإسلامية بعد أن جزأها الإستعمار وقام بالغاءه للخلافة العثمانية .

74- أبو يعلى محمد ابن الحسين الفراء الحنبلي : الأحكام السلطانية، نشر مكتب الاعلام الاسلامي، ايران، ص 112

75- ماجد الغرباوي : المنهج في دراسة الدولة الاسلامية، ص 18

ويعترض بعض علماء الشيعة المعاصرين على رأي الإمام الخميني في مسألة ولاية الفقيه وبعض هؤلاء ممن شاركوا شعب إيران ثورته على الحكم الأمبراطوري وكانت لهم مكانتهم البارزة في قيادة الثورة وبعد إنتصارها وبعضهم ممن يقيمون خارج إيران وكان لهم موقف واضح في تأييد الثورة وقيادتها [76]، فمن الفريق الأول "أية الله شريعتمداري" أحد كبار علماء الشيعة في إيران الذي يقرر: " أن المبدأ الذي

نسعى إليه هو أن يحكم الشعب نفسه هذه هي الجمهورية الإسلامية لأنه لا يجوز أن يحكم فرد واحد أو طبقة واحدة فالشعب أن ينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر وكل حكومة تريد أن تحكم لابد أن تنال ثقة البرلمان بعد أن يعنيها رئيس الجمهورية، وعندما يقر البرلمان القوانين لابد ان يراعي رأي الأكثرية إنطلاقا من عدم جواز مخالفة هذه القوانين للإسلام لأن الأكثرية الساحقة من أهل البلاد هم من المسلمين" (77)

ومن الفريق الثاني الشيخ "محمد جواد مغنية" (رحمه الله) فقد كان أخر ما نشره هذا العلم قبيل وفاته – كتابه : الخمينى والدولة الاسلامية ،وهو يقرر في مقدمة كتابه هذا أنه يصدر فيه عن "حب وتقدير للسيد المعلم (أية الله الخميني) وإيمان عن بحث وعلم بأفكاره وأرائه وهو يصف الخمينى بأنه "ضو الثائر الأفغاني في شرف النسب الحسيني والشخصية التى لها خطرها وأثرها في تاريخ الإنسانية جمعاء" (78)

ويدور الإختلاف بين محمد جواد مغنية وأية الله الخمينى حول مسألتين هما ولاية الفقيه والنظام المالى في الدولة الإسلامية ، يرى الإمام الخميني أن ولاية الفقيه ولاية عامة كولاية النبي (ص) ولاية الأئمة المعصومين (في نظر الشيعة الامامية) و يرى الشيخ محمد جواد أن ولاية الفقيه أخص وأضيق من ولاية النبي (ص) و ولاية الأئمة المعصومين .

76- أذري قمي أحمد : أهمية ولاية الفقيه في نظر الشيخ المفيد والشيخ طوسي والمراد من ولاية الفقيه، ص 88 .
77- المرجع نفسه ، ص 87
78 – الشيخ محمد مهدي شمس الدين : نظام الحكم و الادارة، المؤسسة الدولية، ط4، ايران، 1415 ، ص 20

فالشيخ محمد جواد مغنية يقرر في معرض الرد على مذهب الخميني في شأن ولاية الفقيه أن "قول المعصوم وأمره تماما كالتنزيل من الله العزيز العليم ومعني هذا أن المعصوم حق الطاعة والولاية على الراشد والقاصر والعالم والجاهل وأن السلطة الروحية والزمنية مع وجوده تنحصر به وحده ..... وإلا كانت الولاية عليه وليست له علما بأنه لا أحد فوق المعصوم عن الخطأ و الخطيئة إلا من له الخلق والأمر جل وعز. إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل يقال بعد هذا إذا غاب المعصوم إنتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه ؟ إن حكم المعصوم منزه عن الشك و الشبهات لأنه دليل لا مدلول ، وواقعي لا ظاهري ... أما الفقيه فحكمه مدلول يعتمد على الظاهر ، وليس

هذا فقط بل هو عرضة للنسيان وغلبة الزهو الغرور والعواطف الشخصية وتأثير المحيط والبيئة وتغيير الظروف الاقتصادية والمكانة الاجتماعية[79] ويناقش الشيخ مغنية محاولة الخميني للربط بين ولاية الفقيه (أو قوامة) وبين الولاية أو القوامة على القصر فينتهي إلى تقرير " ان التفاوت في المنزلة يستدعي التفاوق في الاثار لا محالة ، ومن هنا كان للمعصوم الولاية على الكبير والصغير حتى على المجتهد العادل ، أما المساواة في الولاية على الصغار بين الإثنين كما وكيفا فلا تستدعي بحال أن تكون ولاية المجتهد كولاية المعصوم الذي هو أولى المؤمنين من أنفسهم حتى أنفس المراجع الكبار[80]. ثم يورد الشيخ مغنية بعض أقوال علماء الشيعة في شأن ولاية الفقيه مؤيدا بها ما يذهب إليه من عدم صحة عموم هذه الولاية ، فينقل عن الشيخ الأنصاري في كتاب (المكاسب) : قوله : "لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام، وربما يتخيل من أخباره واردة في شأن العلماء أن الفقهاء كالأئمة ولكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها بأنها في مقام البيان لوظيفة الفقهاء من حيث نشر الأحكام الشرعية لا كون الفقهاء كالنبي والأئمة ....وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام – إلا ما خرج بالدليل – دون خرط القتاد [81].

79- النافع بشير : ملاحظات حول المشروع الاسلامي المعاصر، مجلة المنتقى الفصلية، مركز دراسات و التوثيق الاسلامي، العدد 13، ص 46

80- المرجع نفسه : ص 61

81- الرفسجاني الشيخ الهاشمي : الثورة الاسلامية عقبات و انتصار، ترجمة الشيخ محمد علي التسخيري، منظمة الأعلام الاسلامي، 1985، ص 40

ويأخذ بعض الباحثين على نظرية ولاية الفقيه، من حيث قياسها على القوامة في شؤون القصر أنها لا تتفق مع ولاية النبي (ص) على المؤمنين، " أن أولوية النبي(ص) بالمؤمنين من أنفسهم لا تنطوي في أي معنى من معانيها على قصور المسلمين في أنفسهم، ولو كانوا كذلك لما وجب فرض أو حد ولما طلبت منهم طاعة الراشد بل تكون طاعتهم طاعة الصغير لوليه أو إذا كان المعتوه لمن يملك أمر قيده[82]

وفي الأخير يمكن القول أن مسألة "ولاية الفقيه مسألة قديمة في الفقه الشيعي ناقشها علماء الشيعة واختلفوا حول نوع الولاية التي للفقيه، وهل هي ولاية عامة أو

ولاية خاصة تتضمن حقوق المفتي والقاضي وإختصاصاتهما دون أن تتجاوز ذلك إلى ماهو من إختصاصات الحاكم أو الامام .

ويبدوا أن هذا الرأي هو الأخير الذي رجحه معظم علماء الشيعة وأمنوا به، لأننا نجد الإمام أية الله خوميني في بدء دروسه الدينية في النجف – بعد نفيه من إيران – ينتقد موقف المجامع العلمية الشيعية من ولاية الفقيه فيقول : "ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة قد لا يحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف الإسلام أحكاما وعقائد يرى بداهتها، ولكن وضع المجتمع الإسلامي ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص يضع هذا الموضوع بعيدا عن الأذهان"[83]، والذي يقصده أية الله الخميني بوضع المجامع العلمية – فيما نعتقد هو إتجاه الفقهاء الشيعة إلى الأخذ بالرأي القائل بإقتصار ولاية الفقيه على شؤون الإفتاء والقضاء، وقد بقي المجتمع الشيعي منذ غيبة الإمام الثاني عشر – كما يعتقد أتباع المذهب الإمامي – منتظرا عودة هذا الإمام ليقيم الحكومة التي نملأ الأرض بالعدل وتحكمها بالقسط[84]

82- أذري قمي أحمد : "أهمية ولاية الفقيه وولاية الفقيه في نظر الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، والمراد من ولاية الفقي، ص 50 .
83- آية الله خمينى : الحكومة الاسلامية ، ص 8
84 – الحائري كاظم : ولاية الأمر في عصر الغيبة ، مجمع الفكر الاسلامي، ط1 ، 1982 ، ص 281 .

الفصــل الـرابـــع

مدخل : الدولة العربية الاسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرين

يبحث العرب، منذ نهضتهم (القرن التاسع عشر) عن دور حضاري وثقافي كذلك الذي كان لهم ، ذات يوم من أيام مجدهم ، والذي ضاع منهم ، بل نتيجة لعوامل كثيرة ومتعددة إن مثل هذا الأمل لا يجد مشروعيته في مثل ذلك الماضي العربي المجيد فحسب، بل إنه يجدها كذلك، في الحاضر العربي المتردي ، ترديا لا يزيده تسارع حقب التاريخ اليوم ، إلا حدة وتعقدا على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية والاجتماعية.

وأمام مثل هذا الواقع، المتمثل في العولمة والتي تعبر عن رغبة الشمال في السيطرة على الجنوب والغرب على الشرق، وتعتبر أيضا أحد أشكال الهيمنة السياسية بعد إنهيار أحد المعسكرين وإنفراد المعسكر الآخر بالسيطرة على العالم، وبالتالي فهي تتطلب الدولة الرخوة ، وليست الدولة القوية الوطنية المستقلة[1] فمثلا إسرائيل تعتبر جزء من النظام الاقتصادي الغربي إلا أنها تتمسك بارادتها المستقلة ، تسفيذ من العولمة دون أن تكون ضحيتها[2]

وبالتالي نتساءل هل هي نعمة لاستمرار الحياة والشعوب والأمم باختلاف خصوصيتها الثقافية أو نقمة عليها ؟ وهل هي تناقض أم تجانس ؟ وهل العلاقة بين المجموعة وعناصرها هي علاقة تذويب وإبتلاع أو تمايز و إجتماع ؟

وفي كلمة كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها المتنوعة وإثباث الذات أمام تحديات العولمة التى تقدر مرجعيات المستقبل ؟

1- جلال أمين : العولمة والدولة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرة التى يظمنها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988 ، ص20

2- حنفي حسن : ثورة المعلومات : المجلة الدولية للعلوم السياسية، القاهرة، يناير، 1996 ، ص 40

المبحث الأول : الدولـة العربيـة الاسلاميـة والعولمــة.

إذا كانت الدولة، خاصة الحديثة ظلت تعرف منذ القرن الثامن عشر للميلاد، بأنها "الممارسة بكل سيادة وشرعية ، في بعض الاحيان ، للسلطة على شعب وعلى أرض محددين"[3] فان مثل هذا التعريف قد بدأ يفقد ومنذ بروز العولمة في الثمانينات من القرن ومن الألفية الماضية الكثير من معناه .

والسبب في ذلك أن مثل هذه السلطة السياسية بالدرجة الاولى[4] قبل أن تكون دينية أو أخلاقية، والهادفة إلى إحتكار العنف وإرادته عن طريق القوة والعنف، (Le monopole et l'administration de violence par la violence) وصولا إلى الحصول طواعية أو كرها ... على سلوك من مجموعة أفراد ، يتماشى ومصلحتهم جميعا..... إن مثل هذه السلطة السياسية قد بدأت تتوارى تدريجيا أمام الزحف الكاسح لتلك العولمة*

فالبشرية لم تعرف طيلة تاريخها الطويل مثل هذه التحولات التكنولوجية والاعلامية والاقتصادية والسياسية والثقافية مثل التحولات التي تعرفها اليوم والتي أدت إلى الترابط العملي بين مختلف أجزائها ومختلف مناشطها، إذ هذا الارتباط المتعدد الميادين والنتائج هو الذي حول العولمة بالتالي إلى أكبر ظاهرة في تاريخ البشرية .

إستناذا إلى هذه الحقيقة الجديدة التي ثمثلها العولمة اليوم فاننا نقول أنها أكبر بالتالي من مجرد إنتقال ناشيء أو الأشياء أو الظواهر ، أيا كانت ، من المحدود الوطني إلى اللامحدود العالمي ، بل إنها أكبر من ذلك وأخطر. فالعولمة ، كما يعرفها البعض من الباحثين ليست فقط " التداخل الواضح وغير المسبوق لقضايا الاقتصاد والمال والتكنلوجيا والسياسة والاعلام"[5]

3- René Lefèbre : L'état dans la monde moderne, col, Paris, 1990, P 50

4- Burdeau : Létat, Paris, seuil, 1978, introduction, P 110

* يحدد روبستون مراحل العولمة في خمس المرحلة الجنينية في القرون 15 – 16 – 17، و مرحلة النشوء في القرن 18 و مرحلة الانطلاق في القرن 19 ، و مرحلة الصراع من أجل البيئة في النصف الأول من القرن العشرين، و مرحلة عدم اليقين في النصف الثاني منه

5- Hammana Boukari : Mondialisation et originalité culturelle, XXXéme Congrès de l'ASPLF, lib, J. Vrin, Paris, 2006, P 100

بل إنها كذلك وفي الوقت ذاته "نزعة متصاعدة وهادفة إلى توحيد أنماط التفكير والأذواق والحساسيات والسلوك وهذا دونما إعتبار يذكر للانتماءات الثقافية وللحدود السياسية الوطنية ودونما حاجة كذلك وبالتالي إلى تدخل الدولة لتحقيق ذلك"[6] فالعولمة هي محاولة لتشكيل رؤية جديدة ومختلفة نحو العالم والنظر له ككل واحد ، وجعله إطارا ممكنا للتفكير مع وجود آليات وتقنيات لها قدرة التعامل مع حقائقه ومعطياته وعناصره وتعتبر فلسفة تركيبية و إختزالية وإندماجية تحاول أن تجعل من العالم المتنوع والمتعدد والمتناقض في هوياته وثقافاته وقومياته ولغاته دياناته وجغرافياته ، إطار في قالب واحد [7]

وهي التوظيف العقائدي الصامت، الذي يخفي معه إيديولوجيته لثورة المعلومات وتكنولوجيا* الاتصالات وتقنيات الاعلام المتطورة التي ربطت الكون بشبكات جعلت منه أشبه بقرية صغيرة أو حسب وصف عالم الاجتماع الكندي أستاذ الاعلاميات في جامعة تورنتو : "مارشال مارك لوهان"، بالقرية الكونية ، الذي أطلقه منذ وقت مبكر في كتابه الذي صدر في نهايتة الستينات، "حرب وسلام في القرية الكونية " وبالتالي تعتبر ظاهرة سياسية تبغي تحويل العالم كله إلى قرية واحدة بما توحي به كلمة القرية من عرقات قرابة و جوار و محدودية في المكان و الزمان، فالعولمة اذن هي ميل الى "توحيد الوعي و توحيد القيم و توحيد طرائق السلوك و أنماط الانتاج و الاستهلاك أي إلى قيام مجتمع انساني واحد"[8] وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية .

6- الميلاد زكي : المسألة الحضارية "كيف نبتكر مستقبلنا فى عالم متغير"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999 ، ص 25

7- روبرت ليكن : وباء الفساد الكونى، ترجمة تمرت العالم، مجلة الثقافة العالمية، الكويت ، 1997 .

* التكنولوجيا « Technologie » : هي علم التقنيات و هو يدرس الطرق التقنية من جهة ماهي مشتملة على مبادئ عامة أو من جهة ماهي متناسبة مع تطور الحضارة أو هي جانب الثقافة المتضمن المعرفة و الادوات التي يؤثر بها الانسان في العالم الخارجي، و يسيطر على المادة لتحقيق النتائج العملية المرغوب فيها و تعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العلمية المتصلة بتقدم السلع و الخدمات جانبا من التكنولوجيا الحديثة و أهم المسائل التي يبحث فيها هذا العلم

1. المسألة الأولى : وصف الفنون الموجودة في زمن معين و في مجتمع معين وصفا تحليليا دقيقا
2. المسألة الثانية : هي البحث في شروط كل مجموعة من القواعد الفنية و قوانينها لمعرفة أسباب انتاجيتها العملية
3. المسألة الثالثة : هي دراسة طرق التقنية في أحد المجتمعات الانسانية أو في المجتمع الانساني العام و تسمى دراسة هذه المسائل الثلاثة بعلم التكنولوجيا العام

8- غليون برهان : ثقافة العولمة و عولمة الثقافة، دار الفكر بدمشق، ط2 ، 2002 ، ص 21

وإستعمال المنظمات الدولية كأداة لفرض العقوبات على الدول التي تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد وفرض الحصار الجوي والبحري عليها، والتهديد بالغزو العسكري مثل حصار العراق وليبيا وتهديد السودان وإيران وهو ما يخطط للوطن العربي أيضا تفكيرا عن قومية الستينات ومناهضة للاستعمار والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث في عصر الاستقطاب[9]

فالعولمة إذن ليست ذات إتجاه واحد التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بل ذات إتجاهين، وحدة المركز وتشرذم الأطراف، ومناهضة لأي تجمع إقليمي آخر، فالوطن العربي في عصر العولمة لا يكون كلا واحدا أو تجمعا مستقلا بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهددا بالتقسيم إلى شيعي وسني في العراق والخليج، عربي و بربري في المغرب العربي علوي و دريزي في سوريا ... إلخ و بالتالي تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبري في المنطقة ، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمار إستيطاني وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر[10] ، وإذا كان البعض من الباحثين يرجعون ظاهرة العولمة إلى التحولات التي شهدها العالم منذ بداية الثمانينات من هذا القرن (1980) (وهي التحولات التي تمثلت، من بين ما تمثلت ، في سقوط المعسكر الاشتراكي* وبعده حائط برلين ، وفي إنهيار نظام التمييز العنصري في جنوب إفريقيا.

9- حنفي حسن : حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، مصر ، ط1 ، 2004 ، ص 500

10- المرجع نفسه : ص 205

* الاشتراكية « Socialisme » : هي مجموعة متكاملة من المفاهيم و المناهج و الوسائل السياسية التي تشترك في رفض النظام الرأسمالي و تؤمن بالتقدم الحتمي للحياة الاجتماعية و تؤكد ارادتها الثورية في اقامة مجتمع أكثر كفاية و عدلا عن طريق العمل الجماعي الواع، بغية تحقيق المساواة الفعلية بين الناس و جميع الأمم و معظم المذاهب الاشتراكية تشترك في الايمان بالحتمية الاجتماعية، و تنظيم قوى الانتاج، و تملك وسائل الانتاج و ربطها بالوظائف الاقتصادية للدولة، و الاعتقاد أن العمل هو الأساس الشرعي لكل تملك. و المذاهب الاشتراكية كثيرة منها :

1. إشتراكية الذين أنكروا المنافسة الحرة أي تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية
2. إشتراكية الذين إعتمدوا على تدخل السلطات العامة و لاسيما الدولة في تحقيق النظام الاقتصادي الجديد
3. إشتراكية الذين زعموا أن تأسيس النظام الجديد لا يتم بالقهر و القصر بل يتم بالطرق الشرعية
4. الاشتراكية الثورية : إن النظام الجديد لا يتحقق إلا بثورة العمال (الانقلاب، القهر و القوة)
5. الاشتراكية الخيالية و الطوباوية : و هي التي تتخيل مجتمعا فاضلا يحقق لأفراده في المستقبل جميع أسباب السعادة
6. الاشتراكية التجريبية : و هي القول أن تعريف النظام الاقتصادي الذي ينشأ عن إلغاء النظام الرأسمالي و التنبؤ به قبل بلوغه المحال.

وغيرها من العوامل الأخرى المختلفة التي جعلت عالمنا اليوم عالما (أحادي القطب) إلى بداية التسعينات وإعلان الرئيس الامريكى "جورج بوش" « Georges Bush »عن قيام نظام النظام الدولي الأمريكي الجديد، فاننا نعتقد أن جذور العولمة أقدم من ذلك بكثير. فالبعض من الباحثين الآخرين يرجعون العولمة إلى الأسكندر المقدوني* أو الأكبر (323 -356 ق.م) الذي إستهدف، ومن خلال الامبراطورية العالمية التي عمل على إقامتها، إلغاء الحدود السياسية بين الدول وفرض نموذج فكري وثقافي وسياسي موحد وعالمي و إستمر الرومان فيما بدأه اليونان ،و إستولت روما على العالم القديم، على شاطئ البحر الأبيض المتوسط في الجنوب والشمال ، والشرق والغرب باسم " Pax Romana " أحد مصادر " Pax Americana "

لم يكن الصراع من أجل العولمة بين الشرق والغرب وحده بل أيضا بين الشمال والجنوب ، بين روما وقرطاجة ، بين "أغسطين" و"دوناتوس" ، بين أوروبا وإفريقيا على زعامة العالم الرومانى ثم العالم الروماني المسيحي، وعاد الصراع بين الشرق والغرب والشمال والجنوب معا أثناء الغزو الصليبي في العصور الوسطى عندما إجتمعت الدول "الأوروبيةالمسيحية " تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدي المسلمين من أجل السيطرة على الشرق، بعد أن عزت السيطرة على المغرب وبقي الأندلس صامدا بمدنه المستنيرة، إشبيلية وقرطبة وغرناطة، فلم ينجح الغزو الصليبي في تركيز العولمة الغربية في أحد أشكالها القديمة(11)

* يعتبر اسكندر المقدوني تلميذ ارسطو ثاني قائد بعد قلقامش أراد ان يوحد مدن و دول العالم في مدينة واحدة تحت قيادته وللمزيد راجع ما كتبه كل من فرنسسوا شاتليه وجان جاك شوفاليه حول المدينة العالمية .

11- حنفي حسن : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1 ، 1986 ، ص 250

أما آخرون فانهم يرجعون العولمة إلى "فاسكو دي قاما" Vasco de Gama وبداية التحولات النهضوية الثقافية والتجارية والدينية الأوروبية، والتي إستهدفت

أوروبا من خلالها، فرض فكرها وثقافتها و إقتصادها بل و دياناتها على العالم بأكمله[12] بذلك نفهم لماذا كان الغرب منذ (الاسكندر الأكبر) وإلى اليوم، الميدان الأول للعولمة في مختلف أشكالها التجارية والرأسمالية* والليبيرالية*، و الأداة الأولى كذلك لتجسيدها من خلال الثورات الدينية والسياسية والتقنية والعلمية والثقافية المتتالية التي ما لبثت آثارها أن غمرت كل بقاع العالم[13].

إن العولمة ليست فقط إقتصادا أو ثقافة، بل إنها و كما يؤكد ذلك الارتباط العضوي للعولمة الاقتصادية بالعولمة الثقافية كليهما معا[14]، فلا عولمة إقتصادية أو إنتاجية " Production " أو تكنولوجية بدون عولمة ثقافية ومعلوماتية و إتصالية، تماما كما أنه لا عولمة معلوماتية أو إتصالية بدون عولمة إقتصادية وتكنولوجية، ولأن من يجهل أو يتجاهل التاريخ ودروسه محكوم عليه بمعايشتها مرة أخرى، فاننا نقول أن العولمة لا تتجسد فقط في الاقتصاد أو في المال أو التجارة أو في التكنولوجيا أو في الثقافة بل فيهم جميعا .

فالغـرب ينشغل بالعولمة وهو الذي أنجزها، وهو الطرف الفاعل والمؤثـر في حركتها يعيشها و يمارسها كواقع نظّم على أساسه إمكاناته و قدراته وآلياته ونظمه، وبالتالي فهو يدرك ماهيـة العولمـة وفلسفتها ومفاعيلها وعلائقهـا و مستقبلياتهـا، وتأثيرها على خياراته وإتجاهاته و إستراتيجياتـه.

12- Hammana Boukhari : Mondialisation et Originalité culturelle, P 30

* الرأسمالية : نظام إقتصادي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثورة أي يمتلك الأفراد وسائل الانتاج فية كالأرض و المشروعات الصناعية و التجارية و يكون الانتاج فيه لمصلحة هؤلاء الأفراد، و تعتمد الرأسمالية على الملكية الفردية و على السوق الحر، و على الانتاج من أجل الانتاج.

* الليبيرالية : التحررية الاقتصاددية تؤكد الحرية الفردية و تقوم على المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون و يربحون كما يريدون و في ذلك الصالح الخاص الفردي، يتحقق الصالح العام و قد نشأت التحررية الاقتصادية و توسعت مع نشأة الرأسمالية للتعبير عن الحرية الفردية و التحررية السياسية نظام سياسي تقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع و ترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم بين مختلف الفئات و بالمحافظة على النظام.

13 – الشريعاتي علي : تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، ط 1 ، 2006 ، ص 300

14- جدعان فهمي : الطريق الى المستقبل، أفكار قوية للأزمنة الغربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 1 ، 1997 ، ص 25

أما نحن في العالم العربي والاسلامي فنشغل بالعولمة ولسنا طرفا فاعلا أو مؤثرا في حركتها وإتجاهاتها وصيروراتها*، بل لازلنا لم نحسم بعد قراءتنا لماهية العولمة وفلسفتها، فنحن منفعلون بها ولسنا فاعلين مثأثرون بها وليس مؤثرين، محكومون بالخوف والحذر منها، لأننا لانعرف موقعنا فيها ولا مستقبلنا منها[15]

ويذهب "صادق جلال العظم" إلى أن العولمة هي " حقبة التحول الرأسمالي العميق للانسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافىء[16]. أما السيد ياسين " فينظر إلى أننا " مازلنا في مرحلة فهم ظاهرة العولمة وإستكشاف القوانين الخفية التى تحكم مسيرتها، والتي تسهم في الوقت الراهن في تشكيلها، هي في الحقيقة ظاهرة غير مكتملة الملامح والقسمات، بل إننا نستطيع أن نقول أن العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة[17] إن العولمة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين أو لبداية القرن الحادي والعشرين، مثلما كانت القومية في الاقتصاد وفي السياسة وفي الثقافة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن التاسع عشر أو لبداية القرن العشرين [18] كما ينظر إليها "جورج طرابيشي" ، أما في نظر "الجابري" فهي ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضا وبالدرجة الاولى، إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم [19] نستنتج مما سبق أن هناك وصفا وتشخيصا لظاهرة أنجزها طرف آخر ،ولم تكتمل صورتها بعد في العالم العربي الذي يعيش بعض تداعياتها ، بحيث هناك فاصل تاريخي وزمني وحضاري شديد العمق بين عالمنا وعالم تلك الدول المتقدمة، فالغرب يتنج المفاهيم والعرب يشرحونها ،الغرب يبدع والعرب ينقلون[20]

* الصيرورة « Devenir » : هي تغيير منظم متلاحق لظاهرة ما و تحولها إلى ظاهرة أخرى أو هي إنتقال الشيء من حالة إلى أخرى، أو من زمان إلى آخر و هي مرادفة للحركة و التغير من جهة كونهما إنتقالا من حالة إلى أخرى، كالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل و الشيء المتصل بالصيرورة نقيض الشيء المتصف بالثبات و السكون و هو في حالة متوسطة بين العدم و الوجود التام.

15- ميلاد زكي : المسألة الحضارية، ص 32
16- صادق جلال : ماهي العولمة، مجلة الطريق، بيروت، السنة 56، العدد 4 ، 1997 ، ص 34
17- السيد ياسين : في مفهوم العولمة، المستقبل العربي، بيروت، العدد 228، 1998، ص 50
18 – جورج طرابيشي : مجلة الحياة، لندن، العدد 49، 1997 ، ص 43
19 – حسن حنفي : ما العولمة ؟ ، دار الفكر المعاصر، مصر، ط1 ، 1999 ، ص 10
20- المرجع نفسه، ص 14

فالعولمة قدر حتمي لا مفر منه، قانون تاريخي ينطبق على الجميع ، سوءا كان إسلاميا يريد التجارة مع الغرب بأموال النفظ ، وينعم بقيمه الاستهلاكية ويمثله في حياة الرفاهية ، أم علمانيا يضع نفسه في مسار ليس له ، وحضارة ليست منه إحساسا منه بالدونية[21] وبين من يقاوم ويرفض الاستسلام.

و هناك من يرى أن العولمة غطاء نظري جديد لأحد أشكال الهيمنة القديمة، وإنها ليست قدرا ولا نهاية التاريخ ، بل هي مرحلة تطول أو تقتصر حتى ينشأ القطب الثاني من مجموع دول أسيوية وإفريقية وأمريكا اللاتينية وفي قلبه العالم العربي الاسلامي الذي يقع على إمتداد آسيا وإفريقيا لذلك يتم التركيز عليه بالحصار في العراق وليبيا، و التهديد لايران والسودان والاحتلال في فلسطين و التهميش لمصر. فالعولمة في العالم العربي ليست تعبيرا عن الشكل السياسي للمجتمع بل إنها تعبير كذلك، وقبل كل الشيء عن شكله الثقافي [22] المتميز فاننا تفهم بالتالي ذلك التخبط الشامل الذي نعيشه، وعلى كل المستويات دول وشعوب هذا العالم ... نتيجة للزحف المتصاعد لهذه العولمة ...وعلى قيمها ...وقناعاتها ...ونتيجة لاختلاف تلك القيم والقناعات عن قيم وقناعات صناع هذه العولمة اليوم ...وهو ، و كما نعلم الغرب الأوروبي جغرافيا ...أو إيديولوجيا* ...

إن هذا التخبط الذي يعيشه العالم العربي، يتجلى وفي كل أبعاده ،من بين ما يتجلى في أحاديث هذا العالم وتلك الدول، وهي الأحاديث المكررة لنفسها عن أزمة الهوية "la crise l'indentité nationale" بل وعن كارثة الهوية الوطنية[23] " la catastrophe de l'identité nationale" ومن هنا الهوس الذي يجتاح اليوم العالم العربي خاصة ، حول هويته الوطنية ... وحول وسائل حمايتها .

21- المرجع السابق : ص 14

22- البخاري حمانة : التراث السياسي الاسلامي و الديمقراطية، مجلة الحضارة الاسلامية، معهد الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2004 ، ص 69

* إيديولوجيا : هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، و تعكس نظرته لنفسه و للآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك و لكن الايديولوجيا بالمعنى العام تعني منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

23- CF.Bourdieu (p) et passeron (J.C) : la reproduction , paris ,ed de P20 minut .1989.

ومن هنا كذلك تلك الحروب الوهمية التي يقودها هذا العالم ضد الغزو الثقافي الغربي[24] وضد " حضارته وثقافته الفاسدتين والمفسدتين " وهذه الحضارة التي تذكر بأنه لا يتردد لحظة في الأخذ ، وفي الوقت ذاته، بكل منتجاتها ؟ وهذا إبتداءا من الطائرة إلى الحاسوب ...ومن الألبسة ... إلى مختلف أدوات الزّينة والترفيه فالعلاقة بين الطرفين (الهوية الثقافية والعولمة) ليست مجرد موضوع لبحث علمي، بل هي

أزمة وجودية تاريخية، تعبر عن صراع أكثر مما يعبر عن مجرد تضايق أو حوار وقد تعبر عن إحساس مرضي مركب النقص في مقابل مركب العظمة ،المقهور والقاهر ،المستعمر والمستعمر فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين ، فاننا أول من يتفهم مثل ذلك التناقض وذلك التخبط العربيين، فاننا أول ما يلاحظ كذلك أن ليس كله وليد هذه العولمة وكما يزعمون، بل إنه كذلك وليد جهل وتخلف وتسلط ...وعشائرية ...وقبلية الأنظمة السياسية العربية ...أولا ..وشعوبها بعد ذلك.

لذلك تحولت أحاديثها عن التمسك بالهوية الوطنية مجرد شعارات ضالة ومضلّلة ، لا يستهدف منها العديد من الحكام العرب سوى تغطية ذلك الفساد والظلم والجهل والفقر والتخلف الذين أغرقوا شعوبهم فيه .وأية ذلك أن الهوية الوطنية ، خاصة في بعدها السياسي والاجتماعي والثقافي ،وليس النفسي فقط ، إذا كانت تعني من بين ما تعني الشعور المشترك لمجموعة أفراد ما... بانتمائهم الجماعي[25]

فان مثل ذلك الانتماء لا يمكن أن يتجسد على أرض الواقع، فضلا عن أن يستمر، إلا من خلال مجتمع يشعر فيه كل فرد من أفراده بالحرية وبالعدل ...ويحرص القائمون على أموره ، السياسية خاصة ،على تقدمه ورفاهيته، وليس على نهبه وإستغلاله وإذلاله، كما هو الحال اليوم بالنسبة للعديد من تلك النظم العربية.

24- الجندي أنور : الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، (ب ث)، ص 131 وما بعدها .

25- Foulquie (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, P.U.F, 1978 , P 400

بذلك أيضا تتحول الهوية الوطنية، المتعددة أبدا بالحرية وبالعدل وبالتقدم ،إلى مكتسب مشترك لكل أفراد المجتمع[26] ، وبذلك أيضا تتحول إلى أداة لا فقط لتعرف الفرد على ذاته وسط مجتمعه ...بل وللتعرف كذلك وفي نفس الوقت ذاته على هذا الأخير ...وعلى دوره الفردي في مشاريعه الحاضرة والمقبلة[27] ، وبذلك أيضا تتحول الهوية الوطنية ، ولدى كل فرد من أفراد المجتمع ، إلى حافز للنظر والعمل لصالح المجموع ، وإلى مرجعية كذلك بالنسبة لهذا الأخير (أي المجموع) لتشكل بالتالي ما

يسمى بالهوية الجماعية (l'identité collective) المعبرة عن إرادة وعمل الكل من أجل التقدم والتطور والاستمرار.

وبذلك أخيرا ...تتحول الأزمات الداخلية والخارجية على حد سوءا، التي قد يتعرض لها المجتمع إلى حوافز للمزيد من الجهد الابداعي الثقافي والصناعي والسياسي والاجتماعي ... الهادف لتجاوزها وللعودة من جديد للانتظام في مسيرة التاريخ[28]

كذلك فعلت العديد من الشعوب الأوروبية، ولن تزال تفعل أمام الأزمات التي إنتابتها ، ولا تزال تنتابها خاصة أثناء الحربين العالميين ...وما خلفته لديها من دمار ...روحي ومادي ... لم تلبث أن بنت على إنقاضه ومن جديد ، تقدمها الشامل الذي مكنها ومن جديد، من إستعادة ناصية التاريخ .

وكذلك فعلت العديد من الشعوب غير الاوروبية ، ومن ضمنها الشعب الياباني، الذي عرف بدوره وعكس تركيا مثلا كيف يحوّل نفس الدمار الناجم عن الحربين السابقتين، إلى دوافع لتجاوز آثارها غير المسبوقة، بالنسبة إليه (هيروشيما) ولتحقيق تقدم شامل مكّنها اليوم من إحتلال مكانتها داخل الدول السبع أو الثماني الكبار .

26- البخاري حمانة : من أجل فلسفة عربية، كتاب المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988 ، ص 241 و ما بعدها

27- Hammana Boukhari : Mondialisation et originalité culturelle, P 50

28- الجندي أنور : الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، (ب.ت)، ص 121

إن نفس الحقيقة تصدق على " شعب" الولايات المتحدة الأمريكية " الذي إستطاع ، بالرغم من الشتات المكون له، والذي نعلم أنه قد وصل لاجنا إلى أمريكا الشمالية ، أو هاربا من الاضطهاد الديني أو السياسي أو الاقتصادي الذي تعرض له داخل أوطانه الأصلية، أن يبني هوية وطنية خاصة بل وأن يتصدر اليوم العالم علميا وتكنولوجيا .

وحين نتابع مثل هذه الحقيقة داخل العالم العربي خاصة ، وهو الذي يهمنا هنا أكثر من غيره ، فاننا نفاجأ بمفارقة « Paradoxe » عجيبة ومحزنة .. جعلته يتميز

سلبا عن تلك الشعوب التى سبقت الاشارة إليها [29]. فالاستعمار الأوروبي إجتاحه، بعد إنحطاطه، خاصة في القرنين الثامن والتاسع عشر ، لم يحدث وبالرغم من همجيته في العديد من الأحيان ، تحولا كبيرا في ذهنيات هذا العالم وفي سلوكه ...بل إنه على العكس من ذلك قد أحدث ردة إلى الوراء ...حوّلت ، وباسم العودة إلى الدين ، مشروع النهضة التي حاول القيام بها ... إلى ما يصفه البعض " بالحمل التقدمي الكاذب[30].

فعملت (العولمة) على تذويب التراث ،والثقافة واللغة والهوية الوطنية ... تجد اليوم في التراث العربي الاسلامي بالذات واحد من أكبر العوائق .... أمام شروعها ذاك[31] من هنا عملها المستميث على التذويب هذا التراث ، وغيره وسط المنتوجات الثقافية الأورو- أمريكية ...المعولمة وذلك من أمثال كوكا كولا « Coca Cola » وماك دونالد «Macdonald » والجبن « Geans » ، إضافة إلى الأنترنيت* .... و أفلام الجنس و العنف .... إلخ ، فهي هزيمة للتراث العربي الاسلامي وغيره ، و إجتثات كل القيم الحامل والمجسد لها ....

29 - غارودي روجي : وعود الاسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية، بيروت، ط 1 ، 1974
30- مجلة الوحدة : الدار البيضاء، (المغرب)، العدد 32/31 ،1987 ،(قراءة جديدة لعصر النهضة)
31- Hammana Boukhari : mondialisation et originalité culturelle, P 120
* الانترنيت « Internet » : شبكة عملاقة من الحواسيب المتشابكة، التي يستطيع أي كان وصل حاسوبه بها من مؤسسات حكومية أو تعليمية أو وكالات أو صناعات أو أفراد تمكن المشترك من الاستفادة من المعلومات المعروضة عليه، من قبل المشتركين بهذه الشبكة

وصولا لا إلى محاصرة اللغة والهوية الوطنيتين و العربيتن، بل وإلى نسف الدولة الوطنية (L'état national) في العالم العربي الاسلامي وتجريدها من أي دور سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو عسكري أو تكنولوجي أو مالي، أو اعلامي، بل وتربوي ..وتكويني[32] . ولقد وجدت العولمة، والمنظرين لها في الشركات المتعددة الجنسيات*، (وهي شركات تقارب 40.000 شركة أكثر من ثلثيها أمريكي). مثلما وجدت في البنك الدولي* (F.M.I) والمنظمة العالمية للتجارة (OMC) وفي مجموعة السبعة ، أو الثمانية (G.8) ، وفي العديد من المؤسسات العالمية ، الاعلامية والفنية ... الأخرى أدواتها الفعالة ... لتحقيق مشروعها هذا .

بمثل هذا تعمل العولمة على التواري شبه الكلي للدولة العربية الاسلامية ،مثلما تعمل على تذويب كل العوامل الثقافية ... والفنية والاخلاقية ... المستندة إليها ... هذه الدولة

....وصولا إلى محوها نهائيا ، بل إلى تحويلها إلى أداة لها ولأهدافها. فالعولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على المستوى العمق بعد أن كانت عولمته على مستوى سطح النمط ومظاهره قد تمت ، بعبارة أخرى إن ظاهرة العولمة التى نعيشها الآن طليعة نقل دائرة الانتاج الرأسمالي – إلى هذا الحد أو ذاك – إلى الأطراف بعد حصرها هذه المدة كليا في مجتمعات المركز ودوله[33] ، فأوروبا على الشرق الأطلنطي و أمريكا على غربه و اليابان في أقصى الشرق و بالتالي يكونون قلب مجموعة الدول الصناعية السبع في مقابل باقي أسواق إفريقيا و آسيا و أمريكا اللاتينية حيث المواد الأولية و الطاقة.

32- Ibid

* الشركات المتعددة الجنسيات : هي شركة تنتج و تبيع منتجاتها في عدد من الدول تمييزا لها عن الشركة التي تنتج في بلد واحد، و تصدر للأسواق الخارجية، تستثمر الشركات متعدة الجنسيات مباشرة في انشاء وحدات انتاج في بلدان خارجية، بسبب ارتفاع فعالية التكاليف و الربحية الناشئة عنه.

أ- أفضليات خاصة بالشركات : قد تمتلك الشركة أفضلية احتكارية على منافسيها، فيمكن استغلالها و حمايتها بشكل أفضل بالسيطرة المباشرة، بدلا من مشاركتها مع منتجين و موزعين في الخارج.

ب- أفضليات مكانية : اذ يمكّن الاستثمار المباشر الشركة من حفظ تكاليف النقل و الاتصال عن قرب بأوضاع السوق المحلية

ج- أفضليات خاصة بالبلد : فقد يمكّن الاستثمار المباشر الشركة من تجنب القيود الحكومية على النفاذ الى السوق مثل التعرفات و الحصص، و الاستفادة من انخفاض تكاليف العمالة و تكاليف مدخلات الانتاج و حوافز الاستعمار

* البنك الدولي : أنشأ سنة 1947 على أثر مؤتمر "برتون وودر" لتوفير العون الاقتصادي الى دول الأعضاء و لاسيما الدول النامية لتقوية اقتصاداتها. تأتي أموال البنك بمعظمها من الدول المتقدمة لكنه يجمع الأموال أيضا من أسواق رأس المال الدولية و يعمل البنك وفق مبادئ الأعمال التجارية فلا يقرض بأسعار الفائدة التجارية الا تلك الحكومات التي تجد نفسها قادرة على خدمة الديون

33- يوسف سلامة : الثقافة و السلطة في ظل العولمة، ورقة عمل قدمت الى ندوة العرب و النظام العالمي الجديد،جامعة دمشق، 1997

فالشرق أوسطية باب خلفي لادخال إسرائيل في النظام العربي كأداة لتحديث بدلا من مصر و المتوسطية باب خلفي لاخفاء الصراع بين الشمال و الجنوب على شاطئ البحر. و بالتالي فان المستفيد الأول هو الشركات المتعددة الجنسيات التي تمثل السلاح الفكري و الثقافي و الأخلاقي الذي تستخدمه الفكرة الحضارية في مسعاها الى غزو العالم من حولها و تطويعه بمقتضيات محددة. هذا ما يأكده "إسماعيل صبري عبد الله" في قوله : "إن الرأسمالية الكوكبية لم تعد بحاجة الى القوات المسلحة إلا كسوق تورد له الأسلحة و كمصدر لتمويل بعض أعمال البحث و التطوير، و كلنا نعلم و نرى حتى في مصر الاستغناء عن الشرطة اعتمادا على وحدات الامن الخاصة التابعة للشركات أو المتعاقدة معها و وصل شيوع بطاقات الائتمان في دفع ثمن المشتريات حتى في بلادنا أوسع من الدفع بالشيك، و في الحالين نحن نتعامل مع نقود

مصرفية تصدرها البنوك دون الرجوع الى سلطات الدولة في أي شيء"[34]. و بالتالي فان هذه العولمة إنما تخدم مصالح و أفكار الطرف القوي في العالم و تطمس الأطراف الأخرى فهي إقتصادية الأساس، "و قد إستغنت الشركات الكبيرة بصفة عامة عن القضاء في المسائل المدنية التجارية بالالتزام سلفا باجراءات التحكيم و الشركات الآن ليست بحاجة إلى هيئة البريد لأنها تستخدم الفاكس أو شركات البريد السريع، الأمر في بلدان العالم الثالث أخطر من ذلك لأن ضعف الطبقة البرجوازية* المحلية – الثقافي و الاداري و المالي و الانتاجي – يجعلها تجر الحكومة جرا لمساعدتها و دعمها و حمايتها و إعفائها من الضرائب و كثيرا ما تستخدم إفساد ممثلي الدولة وسيلة لاستبعاد المنافس أو خطف عقد على غير أساس من التفوق على العروض الأخرى"[35] .

34- إسماعيل صبري عبد الله : الكوكبة الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبرالية، مجلة الطريق، بيروت، العدد 4 ، 1997 ، ص 36

* البورجوازية : طبقة إجتماعية من أصحاب المحن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت كذلك بأنهم كانوا يعيشون إما في المدن أو في قرى صغيرة يتمتعون فيها ببعض الامتيازات و لعبت هذه الطبقة دورا هاما في إنجاح الثورة الفرنسية. و تتشكل البورجوازية من مجموع المالكين الفرديين أو الجماعيين لوسائل الانتاج و مدراء المؤسسات التجارية و الصناعية و المالية و في الأنظمة الديمقراطية أصبحت البرجوازية تتميز بامتلاكها لوسائل الانتاج و السلطة الاجتماعية تقوم على مفهون النخبة

35- إسماعيل صبري عبد الله : الكوكبة، أساس الظاهرة الاقتصادي، الاجتماعي، مجلة النهج، دمشق، العدد 14، 1997، ص 50

و على ذلك، فان مصير الدولة في ظل العولمة هو الضعف و الزوال و الاضمحلال و شردمة المجتمعات الراهنة خصوصا دول العالم الثالث نتيجة لما يحفل به هذا العالم من صراعات و تناقضات كالصراعات القبلية و الأثنية و الطائفية و الدينية و الجهل و البطالة و غيرها.. فأمريكا اللاتينية مازالت ترزخ تحت المخدرات و الجريمة و النظم التسلطية، و آسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية لذلك تم التركز على الوطن العربي لأنه مازال تراثه حيا يأبى الاستعمار و التبعية.

و من هنا يقرر "سمير أمين" إن هذا النوع من العولمة لا يمكن أن ينتج أي نوع من السلام أو القبول الاجتماعي، فهو نظام قائم على الانفجار المستمر إنفجارات و إنتفاضات مستمرة، فسياسة إدارة الأزمات تتم إما من خلال التدخل العسكري المباشر، كما حدث في حرب الخليج الثانية أو من خلال تحريك القوة التي تؤدي الى التخلص من نظم الدولة باسم الأثنية و الدين و اللامركزية لدرجة أن الهدف هو إدارة الأزمة من خلال ضرب النظم الحكومية، نظم الدولة و كسرها نهائيا و تفتيت

المجتمعات لا نهاية لها على أسس أثينية و دينية و غيرها و سياسة إدارة الأزمة لها جانبان : إقتصادي يتمثل في أسعار الفائدة و الديون الخارجية و جانب سياسي يتمثل في الإستغلال الواعي للقوى التي تؤدي إلى تفتيت نظم الدولة[36] و دليل ذلك أن الدولة العربية القطرية فهي لا تملك إلا أن تختار بين بديلين : أولهما أن تتفكك إلى كتل أو ذرات صغيرة لا قيمة لأي منها ، أي أن تتفكك إلى مجموعة أثنية و قبلية وظائفية و دينية ....إلخ

36- سمير أمين : ندوة العرب و النظام العالمي الجديد في الكتاب الصادر عن الأسبوع الثقافي الثالث لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة دمشق ، 1997 ص 34

و ذلك لتعذر إمكان صمود هذا الكيان أكثر من ذلك أمام ضغط العولمة الوارد من المركز نحو الأطراف و إنما أن تعيد النظر في ما هيتها و كيانها بحيث ترتقي بنفسها إلى شكل من أشكال الكيان القومي الذي يرتقي بها إلى نوع من (الكلية) التي يمكنها الصمود في مواجهة آليات العولمة التي هي بطبيعتها آليات قادرة على تفكيك كل ما يواجهها من مقاومة هنا و هناك[37].

وبالتالي فإن تفكك الدولة القطرية سيمكن آليات العولمة من بلوغ مداها السياسي والاقتصادي في المجال العربي الكبير[38] و هذا التناقض راجع أولا التناقض بينها وبين آليات العولمة التي تميل إلى دمج الأطراف وتكييفها مع مصالحها حتى ولو أدى ذلك إلى تفتيت الأطراف وتفكيكها والدولة العربية ليست قادرة على الصمود في هذه المواجهة.

أما التناقض الثاني فهو بينها وبين الثقافة (بوصفها مجموعة من الرموز والعادات والتقاليد) التي أنتجتها الأمة العربية على مدى قرنين من الزمن، وانطلاقا

من هذا نستطيع القول إن الثقافة العربية قد انتجت مجموعة هائلة ومتنوعة من الافكار والأطر المنطقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية القادرة على المشاركة في تفسير المتناقضات االأساسية التي تسيطر على حياة الأمة والتالي تجديد الثقافة العربية والتعبير عن ظروف العصر من احتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعي وتخلف وتغريب وكسر حدة الانبهار بالغرب ومقاومة قوة جدبه وذلك برده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وبالتالي إضفاء الفكرة الاسلامية على العالم بأسره وخلق عالم عربي موحد في ظل الحرية السياسية والاقتصادية للفرد.

37- أنظر مقال الثقافة و السلطة في ظل العولمة ليوسف سلامة
38- المقال نفسه

وهكذا لا توجد نمطية في المسار التاريخي لكل الشعوب والثقافات، وإنما المركز هو الذي يفرض مساره على الأطراف ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز، فهو الذي يرفض مساره على باقي الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر، فتضع كل الشعوب نفسها في مساره ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز وفي خضم الاعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضي، وفي رحمة الوعي السياسي يتم طي الوعي التاريخي، وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار، ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنّية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ، وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة كي يتسع المحال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة، التي إبتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الاخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازا بالجديد على حساب القديم[39]

إن العولمة التى عبر عنها الغرب، ترتكز على الانتفاع المادي والجشع الاقتصادي، واحتكار الثروات ورفع القيود عن الاسواق والبضائع وإمتصاص الأموال

وهذه الأمور هي من أكثر العوامل سببا وتحريضا للنزاع والصدام فعولمة الغرب اقتصادية في أساس، تتوخى الربح والنفع المادي والأبعاد والحقول الأخرى التي إرتبطت بها كالثقافة والاجتماع والتربية والاعلام وغيرها، إنما وظفت لذات الغاية الاقتصادية النفعية.

في ظل هذه القريـة الكونيـة الواحـدة، تنتشـر سلطـة العولمة وتتخلل كل ذرة من ذرات القريـة عن طريـق مئـات الأقمـار الصناعيـة التي تجـوب الفضاء الأرضي.

39- حنفي حسن : ثورة المعلومات، المجلة الدولية للعلوم السياسية، القاهرة، يناير 1997

ففي كل يوم ترسل البرامج إلى كل عائلة من عائلات بلدان العالم الثالث لتستقبلها أجهزة التلفاز ولا إعتراف بحدود وطنية و لا بخصوصية ثقافية الى عقول الناس وقلوبهم بدون إستثناء ومن دون رقيب أو أمة أو دين أو قومية والقصد من هذا النفوذ، محو الموروث الشعبي وإفراغه من انتماءاته وأصالته وثقافته وأنظمته الاجتماعية والترويج لمغريات الحياة الرأسمالية الأمريكية وأنماطها الاجتماعية والأخلاقية في التفكير واللباس والأكل والترفيه وفتح أبواب الاباحة التي تؤدي إلى هدم الأسرة وإطلاق الحرية الجنسية وإقرار الشذوذ و شل سلطة الأبوين ... الخ.

فلقد حذرت المسلمين رئيسية جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا في مؤتمر القاهرة 1994 قائلة : "لقد دمروا المجتمع الأمريكي وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الاسلامية حتى يدمروها ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيه"[40].

هذه العولمة إنما تخدم مصالح وأفكار الطرف القوي في العالم، وتطمس الاطراف الاخرى وهي ليست العولمة التى يحتاجها العالم في هذه المرحلة، أو التى يتطلع اليها مع القرن الحادي والعشرين.

إن هذه الحقائق حول العولمة وحول الاثار بالنسبة للدولة وللشعوب في العالم تطرح سؤالا بسيطا ولكنه مهم وهو ذلك الذي يقول هل العولمة قدر محتوم لا مجال للدولة ولشعوبها من الافلات منها ومن إفرازاتها ؟ أم إنها، وعلى العكس من ذلك، تعتبر فرصة جديدة للعمل الجديد والمجدد للحاق برواد هذه العولمة ممثلين في الدولة المتقدمة خاصة الغربية منها.

40 - بيتر جران : رؤية جديدة لمستقبل العرب، بحوث مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 1، 1997

ولأن إيجابيات العولمة مثل سلبياتها[41] كثيرة لكل الشعوب المتقدمة والمتخلفة على حد سواء، فان المهم خاصة بالنسبة للشعوب العربية الاسلامية ليس الانبهار أمامها، أو الذوبان السلبي في تيارها الكاسح بل إن الأهم من كل ذلك هو العمل على التفاعل الايجابي معها و مع ايجابياتها و سلبياتها تلك على حد سواء و ذلك يعني :

أ) ضرورة تسليم الدولة العربية الاسلامية بان العولمة واقع يفرض اليوم نفسه عليها بالرغم من كل ردود الفعل المتشنجة البعض منها.

ب) إن العولمة ليست صندوقا مغلقا لا تملك مفتاحه سوي الدول المتقدمة، بل إنها، وكما أكدت ذلك التجربة اليابانية وغيرها، مجال فسيح ومفتوح أمام كل الدول والشعوب التى تريد، قولا وفعلا، التقدم واللحاق بتلك الدول المشكلة لركبه المتحرك اليوم.

ج) إن ذلك لا يعنى فقط التكيف الايجابي مع الثورة التكنولوجية والمعلوماتية والاعلامية والاقتصادية والتجارية ... الخ[42]، بل إنه يعني كذلك وقبل كل شيء

إعادة النظر في الأسس السياسية التي ظلت تستند إليها الدولة العربية الاسلامية وهي الأسس الفاقدة في العديد منها لأبسط أشكال الديمقراطية والقانونية.

د) إن قيام دولة القانون[43] بكل ما تعنيه هذه الدولة يعد الشرط الأول لاعادة التفاف الجماهير حولها... وحول مشاريعها التحديثية الحقيقية ... إلى تشكل الطريق نحو إندماجها في هذه العولمة ضمن خصوصياتها التاريخية والحضارية والثقافية وبعيدا عن أي إنبهار أو ذوبان.

41- غليون برهان : العرب و تحديات القرن الواجد و العشرين، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي، عمان، الأردن، 1998، ص 31

42- المرجع نفسه، ص 32

43- Hammana Boukhari : Mondialisation et originalité culturelle, XXX^{éme} congrès de L'ASPLF, lib, J.Vrin, Paris, 2006, P 200

إن الغرب ليس هو نهاية التقدم ولا نهاية الحداثة والحضارة، ولا حتى نهاية التاريخ، كما ظن "فوكوياما " وان من يملك التقدم اليوم ليس بالضرورة سيملكه إلى الأبد، وإن الامم التي خرجت من الحضارة لن تعود إليها أبدا فالتاريخ يمكن أن يتغير في أية لحظة، وهو الأعرف بقوانينه وسننه والمستقبل ليس مفتوحا على الغرب فحسب، بل هو مفتوح على كل الثقافات والأمم والحضارات، وبحاجة إلى إكتشاف جديد في زمن زحف العولمة – إن المهم بالتالي ليس الاستمرار في مثل هذه الصراعات اللامجدية بل إن الأمم من كل ذلك هو كيفية التفاعل الايجابي مع تياراتها الزاحفة خاصة على الدول النامية. إن مثل ذلك التفاعل لا يتصور، فيما نعتقد، إلا من خلال عولمة أكثر إنسانية، عولمة تسهم في تطوير الانسانية في كل أبعادها وخصوصياتها، دون التخلي أو التضحية في نفس الوقت بأجزائها، الأكثر ضعفا والأكثر عددا عولمة تحوّل هذه الأخيرة من تابع إلى شريك.

وباختصار إن العولمة في شكلها المتوحش، هي مجال مفتوح لسيطرة النموذج الرأسمالي على العالم بعد إنتهاء الشيوعية، فتذوب في طي الحدود الجغرافية، ما دامت الشركات المتعددة الجنسيات، تخترق حدود الدول وتتضعضع الدول وخاصة

منها الضعيفة وتبتلع عن طريق التحرك تحت مضلة الشرعية الدولية للتدخل المباشر في شؤونها، وتطمس الهوية، وتندثر الخصوصيات الثقافية، وكل هذا ينذر بنهاية الوازع الديني والاخلاقي، ومن ثمة نهاية ما في الانسان من الانسانية. و ذلك ما أكده "صمويل هنتيغتون" " لقد شهدت التسعينات انفجاز أزمة هوية كونية أينما تجد الناس و تراهم يتساءلون من نحن ؟ لمن ننتمي ؟ من هو الأخر ؟ و هي أسئلة مركزية ليست فقط بالنسبة للشعوب التي تحاول أن تصوغ دولا قومية جديرة كما في يوغسلافيا السابقة، و انما على المستوى العام كذلك أصبحت قضايا الهوية تأخذ شكلا حادا، و خاصة في البلاد ذات الصدع الذي توجد بها جماعات كبيرة من البشر

ينتمون الى حضارات مختلفة، و في تمشيهم مع أزمة الهوية فان ما يهم الناس هو الدم و العقيدة و الايمان و الأسرة، الناس عادة يهرعون نحو أولئك من نفس السلف و الدين و اللغة و المؤسسات و يتباعدون عن من هم عكس ذلك" (44) و بالتالي فان المشترك الثقافي ينطلق من اللغة و الفكر و القيم و كلها تشكل نسيجا واحدا متكاملا ، و هذا راجع الى العولمة التي هي نهاية عصر الاستقطاب و بداية العالم ذي القطب الواحد تحت شعار العالم قرية واحدة، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعدةة الجنسيات، ثورة المعلومات،الثورة التكنتولوجيا، نهاية الايديولوجيا، نعني الحكم « Gouvernement »،نهاية الدولة الوطنية.

"فكل الدلائل التي رافقت ظهور العولمة بصيغتها الجديدة تشير إلى تراجع مفهوم الدولة وتدهور مكانتها على الصعيدين المحلي والعالمي، وهذه الحقيقة لم تقتصر على دول بعينها وإنما طاولت جميع الدول في الشرق والغرب، في الشمال والجنوب وإن بنسب متفاوتة ومتباينة، تبعا لدرجة تطور كل الدولة وإنخراطها في النظام العالمي* وبالتالي فهي آيلة الى الزوال في خضم التيار الجارف للواقع

الاقتصادي العولمي الجديد، الذي آخذ يفرض نفسه على العالم وعلى دوله من حيث هي أجهزة ووظائف و سلطات وحكم وتحكم وضوابط وتنفيذ ... الخ.

44- هنتيغتون : صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوة، دار السطور، القاهرة، ط1، 1998 ، ص204

* علي حرب: الثقافة و العولمة، مجلة الشاهد، بيروت، العدد 159، نوفمبر 1998

المبحث الثاني : الدولة العربية الاسلامية وصراعات الحضارات .

إن قدرة الدولة على مباشرة سيادتها على إقليمها - بالمعنى التقليدي – بدأت تتغير في ظل تحولات عملية العولمة التي يشهدها العالم ، خاصة وأن هذه التحولات غدت تفرض قيودا وضوابط كثيفة في قرارات الدولة وسياساتها، ومن ثم لم يعد مبدأ السيادة نفسه له وجود أو حضور فعلي قوي إلا في الخطاب السايسي خصوصا لدى الشعوب التى تناضل بقوة .. وتتمسك بشدة بحق تقرير المصير.

أما عدا ذلك فان فكرة السيادة ، لم يعد لها وجود باهت أو حضور غائم بل لم تعد ذات جدوى أحيانا في ظل طغيان كابوس العولمة، والتهديد المنذر بحق التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدولة سوءا لأسباب إنسانية أم سياسية ،مما يعد إنتهاكا صارخا لسيادتها عاصفا وفاضحا بكل قواعدها وركائزها المتواضع عليها.

ولا ننسى أنه ومع نهاية الحرب الباردة أخذ المفكرون الغربيون يثيرون الشكوك والمخاوف من أن المستقبل سوف يموج بعمليات حشد وتجميع حضاري للقوى الراكدة ليحل محل إعتبارات توازن القوى التقليدية والايديولوجية السياسية

كأساس للتعاون وبناء التحالف، ومن ثم فان الدول والشعوب الاسلامية سوف تلتئم بفعل الجاذبية الحضارية (الاسلام) مع بعضها بعضا لتكوّن قوة معادية ومناهضة للغرب .

وفي هذا الاطار لفتت الصحوة الاسلامية التي كانت قد إنطلقت من الشرق الأوسط أنظار هؤلاء المفكرين إليها، و عيّنت الدوائر السياسية والأكاديمية في الغرب وعلى الأخص بتتبع هذه الأحداث وغيرها من التحديات التي أصبح يطلق عليها " الأصولية الاسلامية " تارة،

أو الاسلام السياسي أو العسكري تارة أخرى، كما كان مصدر إلهام لبعض الكتاب والمفكرين للترويج لفكرة صراع الحضارات والزعم بأن النمط القادم للنزاع في السياسة العالمية بدأ يدخل أولى مراحله وإن الاسلام كاحدى الحضارات القائمة[45] هو العدو المرتقب للحضارة الغربية، وقد أتاحت نكبة الحادي عشر من سبتمبر عام 2001 م في كل من واشنطن ونيويورك فرصة هائلة للاعلام الغربي الأمريكي لتأكيد صحة المزاعم بأن الصحوة الاسلامية في الشرق الأوسط قوة مناهضة للغرب أو سوف تعمل على تدميره والقضاء عليه وتعتبر سنة 1989 م على المستوى السياسي والاقتصادي العالمي، السنة التي كان فيها سقوط حائط برلين إيذانا بتفكك الاتحاد السوفياتي ، و إنهزام إيديولوجية التنموية الاشتراكية – الماركسية* أمام إيديولوجيا الليبرالية الجديدة، وهي الايديولوجيا التي تعد العولمة[46] أبرز ثمارها اليوم

من هنا سيدوّن " فوكويما " (Francis Fukuyama) المستشار الاستراتيجي والمخطط للسياسة الأمريكية الخارجية، أن إنهيار الاتحاد السوفياتي، و تفكيك المنظومة الشيوعية لم يضعا حدا للصراع التقليدي فحسب، وإنما وضعا نهاية للتاريخ أيضا باعتباره الآن صراعات مريرة مدمرة ، وبتلك النهاية يميل التاريخ إلى الاستقرار عند الرأسمالية العالمية كنظام للديمقراطية الليبيرالية الغربية ، وكنظام سياسي عالمي أمثل . في مثل هذا الجوّ الذي تحوّل فيه العالم لأول مرة في التاريخ إلى عالم أحادي القطب « monde unipolaire » ، كتب " فوكوياما" مقاله هذا حول

نهاية التاريخ ، وهو المقال الذي حوله سنة 1992 إلى كتاب بعنوان "نهاية التاريخ والانسان الأخير"[47].

45- شفيق منير : الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات، دار الآداب، بيروت، ط1 ، 1993 ، ص 50
* الماركسية « Marxisme » : هي مذهب إقتصادي و سياسي و اجتماعي إبتدعه كارل ماكس في (1818-1883) يتلخص في أن المجتمعات البشرية ستصبح حتما في مسقبل قريب أو بعيد مجتمعات شيوعية حيث يكون الثروات و المرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فتتناول كل قيمة عملة كاملة و يجد فيها ما يكفي لارضاء جميع حاجياته، إلا أن هذه النهاية لن تتحقق إلا بفضل الدكتاتورية العالمية.
46- المرجع نفسه، ص 51
47- فوكوياما : فرانسيس، نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، لبنان، بيروت، ط 1، 1993 ، ص 15-16 .

و يقصد بفكرة نهاية التاريخ أن هناك هدفا يحرك مسار التاريخ باتجاهه و ان أول من افترض هذه الفكرة، هم أتباع الأديان السماوية، و قد احتفظ علانيو عصر الأنوار، بوجهة النظر الغائية (الدينية) و لكنهم علموا الهدف، و أصبح التأريخ عبارة عن تقدم نحو هدف كمال وضعية الانسان على الأرض[48]

أما أصحاب وجهة النظر الغائية الدينية للتاريخ حسبوا مدة التاريخ وفقا لأحداث و مقاصد معينة، حيث ربط الزمان بالخلق الأول و بمصير الانسان في الدنيا، و بالنهاية يربط بها حساب و عقاب و ثواب و من أبرز ممثلي وجهة النظر هذه "فيلون" (حوالي 25 ق.م – 50 ب.م) بالنسبة الى اليهودية و القديس "أوغسطين" (354 – 430م) بالنسبة الى المسيحية، و "ابن خلدون" المتوفى سنة 808 هـ بالنسبة الى الاسلام[49]

أما أصحاب وجهة النظر الغائية (العلمانية)، للتاريخ فقط ربطوا مدة التاريخ بأحداث فلكية كونية، بمعزل عن كل المعاني الدينية، كما هو الشأن لدى علماء الفلك و الأنتروبولوجيا و من حذا حذوهم من الفلاسفة المتأثرين بالعلوم الطبيعية مثل "أرنست هيجل" [50]

أما فكرة التاريخ عند "فرانسيس فوكوياما" هي اعادة طرح السؤال القديم مجددا، و هو هل يقود التطور التاريخي المضطرد، الغالبية العظمى من البشر نحو النظام الرأسمالي اليبيرالي ؟ و الاجابة التي تمكن التوصل اليها هي نعم.

و في كتاب "فوكوياما" "نهاية التاريخ و الرجل الأخير"، عالج التوافق الكامل في النظام الرأسمالي الليبيرالي، كنظام حكم بدأ يزحف على بقية أجزاء العالم في الآونة الأخيرة،

48- الجابري علي حسين : فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1993، ص 241
49- المرجع نفسه، ص 241
50- كرم يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، لبنان، بيروت، ط1، 1995، ص 282

و كيف تأكد هذا بانتصاراته المتتالية على الايديولوجيات الأخرى كالملكية الوراثية و الفاشية و أخيرا الشيوعية، و لربما يشكل النظام الليبيرالي المرحلة النهائية في التطور لعقائد الجنس البشري و بالتالي يصبح هو نظم الحكم الأمثل و بمعنى آخر الى أن وصول الى النظام هو نهاية التاريخ [51] و فيما يتعلق بمعنى التاريخ عند "فوكوياما" هو التجربة البشرية بشكل متصل و متماسك، و عندما يقترب من نهاية التاريخ، فلا يعني توقف الأحداث الكبيرة في التاريخ و انما توقف الفكر الايديولوجي عن التطور فما يختص بتفاعلاته مع التاريخ[52]

فالتاريخ في نظره قد بلغ بالنسبة لأوروبا والغرب، نهايته بعد دحر النازية* 1945، وبعد هزيمة الايديولوجيا الاشتراكية والماركسية 1989، و التاريخ كله حتى اليوم هو تاريخ صراع الطبقات و هي لازمة من اللوازم المرتبطة بالفكر الشمولي في كل زمان أو مكان سواء أكان شيوعيا أو رأسماليا وغلبت فكرة الصراع على الفكر الأوروبي في جميع المراحل التي مرَّ بها، وأدت الشعوب الأوروبية ثمناً فادحاً لهذه الغلبة القسرية، حيث عانت أشدَّ المعاناة من الحروب الأهلية فيما بينها، كانت آخرها الحرب العالمية الثانية التي أضرمت شرارتَها عقيدةٌ عنصرية ونزعةٌ استبدادية اصطبغتا بصبغة الصراع القانية. لكن ماذا يقصده بنهاية التاريخ، فهو لا يشير إلى التاريخ بالمعنى المتعارف عليه لدينا... بل إلى التاريخ من منظور الخطاب الفلسفي

الهيغلي (Hegel et kojéne) لقد أراد إعادة بناء الطرح الفلسفي لهيجل (Hégel 1831 - 1770) بالرجوع الى فلسفته من خلال (Kojéne).

51- فوكوياما : فرانسيس، نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، لبنان، بيروت، ط 1، 1993 ، ص 15-16

52- المرجع نفسه، ص 16

* النازية Nazisme : إيديولوجية سياسية يمينية متطرفة مشابهة للفاشية الايطالية تبناها (حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني) و هو خليفة حزب العمال الألماني الذي كان هتلر من أعضائه المؤسسين عام 1919، سيطر هتلر بسرعة على حزب العمال الألماني تضمنت العقيدة النازية مبدأ تبعية الفرد للدولة، و تبعية الدولة للحزب الذي يخضع بدوره لقائد واحد : هتلر نفسه. كما تضمنت فكرة تفوق العرق الآري، مع إعتبار الألمان "العرق السيد" و سياسة مضادة للشيوعية و معادية للسامية تنتهج التمييز العنصري و تعزيز القوات المسلحةن حل الحزب النازي بعد الحرب العالمية الثانية و أصبحت إعادة إنشاءه جرما يعاقب عليه القانون.

إنطلق من فكرة "كانط" (kant 1804 - 1724) القائلة إن من واجبنا القيام بتشييد تاريخ كوني... فلربما وراء هذا الركام من الحضارات الحيّة أو الميّتة، ووراء هذا الركام من الملوك والديانات والفنون يختفي معنى ما[53]

إن البحث عن التاريخ لا يمكن أن يقدم به إلا فيلسوف قادر على تناول التاريخ من كليته ... وهذا الفيلسوف هو هيجل (Hégel)، ولأننا لا نعرف هيغل إلا من خلال ثراثه خاصة « Kogène » فان فوكوياما قد اعتمد عليه في قراءته لفكرة التاريخ التى ضمنها كتابه (La phénoménologie de l’esprit) إلى أوائل القرن XIX وإلى معركة (1806) (Iéna) بالذات، عندما إنتصر نابليون (Napoleon) على بروسيا ودخل هذه المدينة ووقع ما وقع ...وقال هيغل ما قال .... لقد مثل حدث إنتصار نابليون بالنسبة لهيغل إنتهى ومنطلق الانسان الفلسفية قد وصل إلى مرحلته الأخيرة[54]

وهذا لا يعني أن الأحداث الأوروبية قد توقفت بفعل حركة جيوش(Napoléon) .. بل إن ذلك يعني فقط إن الثورة الفرنسية قد أسهمت في إبراز المرحلة النهائية للتاريخ ...بما تحمله من مبادئ يتطابق فيها العقل والواقع ... الشعب والدولة.

لقد آمن هيجل بأن التاريخ الكلي للعالم ليس مسرحا للمصادفة العمياء، بل هو ميدان لفاعلية الروح التي تحكم مصالحه و هي تعبر عن تاريخ الانسان و تطوره قديما و حديثا و ان الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر لما بين

(الفكر) و (الواقع من صلة)، و إن التاريخ الكوني حسب وجهة نظر هيجل هو التاريخ الفلسفي الذي يسيطر على الأحداث.

53- G.Burdeau : l'Etat, coll, points, editions, seuil, Paris .1970 . P 15

54- رينيه سرو : هيجل والهيجلية، ترجمة دونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1993 ، ص41

كما أن العقل هو جوهر ذلك التاريخ الذي يتحرك وفق جدل ثلاثي، يقوم على لقاء الفكرة (الروح) بالنقيض (الطبيعة)، لينجم عنها المركب، معبرا عن شبكة التفاعلات التي تنسج لنا التاريخ[55]

و إن كل عصر من عصور التاريخ، تظهر فيه دولة مهيئة لأن تتزعم سائر الدول و تفرض عليها ما وصلت اليه من تقدم في الحضارة، و هذه الدولة واجبها الفتح، و انتصارها يبرر حروبها، و الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها و جدل التاريخ يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى :

الأولى : استبداد الدولة الآسياوية الضخمة

الثانية : سيادة آثينا القائمة على الحرية و الديمقراطية

الثالثة : التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان، هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها و بواسطتها يتحقق الانتصار النهائي في التاريخ [56]

لماذا نهاية التاريخ – وتجسده الكوني النهائي في الديمقراطية الليبيرالية، لتوضيح ذلك نورد فكرتين أساسيتين تاريخيتين :

أ. إن العلوم الحقة (الفيزياء مثلا) تتقدم في مسار خطى لا يمكن بعده أن تتراجع إلى الوراء ...لأن التراكم لا يتوقف أبدا ...وهذا مايفسر وجود خيوط إستمرارية تقدمية رهيفة في التاريخ . ففي كمنظم لآلية و توجيه هذا التاريخ، فالعلوم الطبيعية الحديثة هي النظام الاجتماعي الوحيد الذي يؤمن اتفاقا عاما من حيث الكم و التوجه، بالرغم من أن تأثيرها على السعادة الانسانية غير واضحة تماما[57]

55- الجابري علي حسين : فلسفة التاريخ في افكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية – بغداد – ط1 ، 1993 ، ص 241
56- الملاح هاشم يحيى و آخرون : دراسات في فلسفة التاريخ، مديرية الكتب للطباعة و النشر، العراق، الموصل، ط1 ، ب.ت، ص 91
57- موصللي أحمد : حقيقة الصراع، مؤسسة ألف ليلة و ليلة، مصر، ط1، 2003، ص 109

ب. إن الانسان كما يقول اليونان (أرسطو) كائن فاعل...كيف... لقد قال سقراط تنقسم الروح أو الفكر إلى ثلاثة أجزاء أو حركات .

ا) الرغبة البسيطة ب – رغبة إرادة البقاء

(الاكل والشرب النوم) (إرادة الحياة)

ج) إرادة الاعتراف أو thymos من طرف آخر (فالانسان في حاجة ماسة الى اعتراف الآخرين به، فهو يريد اعتراف الآخرين به كانسان له كرامة)[58] .

لقد إنتبه هيجل إلى كل ذلك خاصة إلى الرغبة في الاعتراف الذي يعني الصراع من أجل نفي الأخر،كصراع السيد والعبد [59] (الذي جعله كارل ماكس karl marx) محرك التاريخ.

وحوّله إلى صراع إجتماعي إقتصادي يخفي صراع الرغبة في الاعتراف، لكن التطورات البشرية أفقدت السيد ذلك الاعتراف من طرف العبد نتيجة لشعور العبد بأنه ظل شيئا من بين أشياء لدى السيد ، وباسترداد العبد لكرامته ... إنتهت المجتمعات الأرستوقراطية... و ولدت المجتمعات الديمقراطية (التعادلية أو العادلة)، التي هي الايديولوجيا الكونية الوحيدة ، الملائمة للانسان والمجسدة لتطور الفكر والفلسفة والتي لا يمكن لأي إيديولوجية أخرى تجاوزها بالتالي مهما كانت.

لقد قلب ماركس الجدل الهيجلي ليكون مع ما توصل اليه الفكر التنويري و التطوري، أساسا للتفسير المادي للتاريخ، متعاونا بذلك مع انجلز و مستعيضا عن مصطلح (فلسفة التاريخ) (بالمادية التاريخية) لتكون ظلا لماديته – الديالكتيكية و قوانينـه الأساسيـة التي جاءت مثبتـة

58- المرجع السابق، ص 110
59- هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، ط1 ، 1999 ، ص 99

(منطق التطور) الذي لأتباعه كأنه المفتاح السحري القادر على حل مشكلات الانسان، و ضمان (المستقبل الذهبي) بعد أن قدمت (المادية التاريخية) تفسيرا جديدا لتاريخ البشرية، لخصه بالمراحل الخمس (المشاعية البدائية، الرق و الاقطاع، البورجوازية، الاشتراكية، الشيوعية) [60] و كيفية الوصول الى الشيوعية التي يكون معها نهاية التاريخ. و بالتالي قد بلغت نظرية نهاية التاريخ أوجهها في القرن الماضي عند هيجل في ألمانيا اعتزازا بالروح الألماني و بدولة باسمارك الموحدة و كانت تلك النهاية قد تحققت من قبل في الثورة الفرنسية.

إن نهاية التاريخ لا تعني دائما الانتصار بالضرورة فقد لاحظ فلاسفة التاريخ في الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب و لما كان الغرب هو التاريخ و التاريخ هو الغرب فقد إنتهى التاريخ في "أفول الغرب" عند "شبنجلر" و "إفلاس الفلسفة عند هوسرل"، و "قلب القيم عند شلر"، و "الغرب في قفص الاتهام عند راسل"، و "الغرب مصادفة عند جارودي"، و "موت الاله عند نيتشه"، و في حضارات أخرى قد تعني نهاية التاريخ في الغرب بداية التاريخ إفريقيا و آسيا و أمريكا اللاتينية في دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر و الصحوة الاسلامية[61] إن الفاشية* والشيوعية* اللتان ظهرتا بعد Hegel (أي بعد نهاية التاريخ كفكرة وليس كأحداث) قد إنهزمتا في النهاية .

60- كونفورت موريس : مدخل الى المادية الجدلية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، لبنان، بيروت، ط3، 1990، ص 283
61- حنفس حسن : الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي، دار قباء، القاهرة، ط1 ، 1997، ص 25
* الفاشية Faxisme : عقيدة بنتو موسولوني و النظام السياسي الذي أسسه، تقوم الفاشية على التشجيع و تعزيز العسكرية (المذهب العسكري و القومية المتطرفة) و قد نظمت إيطاليا وفق خطة تحكيمية إستبدادية يمينية، تتعراض تماما مع الديمقراطية و اللبيرالية، و تنطبق العبارة على كل إيديولوجيا أو حركة مستوحاة من هذه المبادئ مثل الاشتراكية الوطنية الألمانية و الكتائب الاسبانية.
* الشيوعية Communisme : نظام سياسي و إقتصادي يقوم على إشاعة الملكية و تحقيق العدالة الاجتماعية و لها معنى مطلق و هو المعنى الذي ذهب به إليه أفلاطون في قوله بشيوعية كل شيء كشيوعية الاطفال و النساء و الأموال موجودة في (كتاب الجمهورية)، فهي عندهم مشتركة بين الجميع من غير قسمة.

و لها معنى خاص هو التنظيم الاجتماعي و الاقتصادي المبني على الملكية المشتركة من جهة و على تدخل الدولة في حياة الأفراد من جهة ثانية.

أما الشيوعية ا(الماركسية) فهي المذهب الذي يلغي الميراث و الملكية العقارية الفردية و يأمم وسائل النقل و وسائل الانتاج و يزيل الطبقات الاجتماعية و عبر كارل ماركس عن الفكر الشيوعي بعبارة "كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجياته" و تشمل الشيوعية الاقتصاد المخطط مركزيا حيث تتخذ الحكومة القرارات الاستراتيجية المتعلقة بالانتاج و التوزيع.

كما إن نسيان thymos هو مصدر ظهور النازية* رغبة الشعب الألماني في الاعتراف به بعد هزيمة 1918 – هي التي سهلت إستيلاء هتلر(Hitler) على السلطة ونسيان(Thymos) كذلك هو الذي جعل كارل ماركس يختزل الصراع بين الطبقات إلى صراع إقتصادي، لذلك فان "فوكوياما" لا يعني بالتالي، بنهاية التاريخ نهاية الاحداث والصراعات والحروب ، بل يعني بها إكتمال التاريخ من حيث هو عملية متلاحمة ومتطورة تجارب الشعوب الأوروبية والغربية[62]

و إن للعملية التاريخية محركين رئيسيين:

1- الاقتصاد : ان التفسير الاقتصادي للتاريخ غير كافي لأن الانسان ليس حيوانا اقتصاديا فقط، بحيث للانسان حاجات و رغبات طبيعية من مأكل و مأوى و غيرهما، كذلك فان الانسان في حاجة ماسة الى اعتراف الآخرين به

2- الاعتراف : و هذه الرغبة في الاعتراف هي التي تقود سلوك كل التاس خاصة المستعبدين منهم و المستضعفين في مختلف أنحاء العالم و تعتبر العامل الأساسي في وصول الأمم الى الديمقراطية الليبيرالية ، لكل ذلك يعتبر فوكوياما، الرغبة في الاعتراف ...الحلقة المفقودة (Le chaînon manquant) بين المساواة والتنمية الاقتصادية ، وبين الديمقراطية السياسية[62]

ويؤكد فوكوياما أنه إذا كانت بعض النظم الساسية التسلطية والكليانية) (totalitaires خارج أوروبا الغربية، قد أخذت الجانب الاقتصادي الغربي... لليبيرالية وذلك مثل اليابان وكوريا الجنوبية، الصين، فانها ستنتهي حتما إلى الأخذ ... بالجانب الديمقراطي لهذه الليبيرالية[63]

62- francis fukuyama : la fin de l'histoire et le dernier / homme trad-fran-flammarion – paris 1992, P 100

63- المرجع نفسه، ص 82

علما بأن فوكوياما ما يعترف بأن الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية إذا كانتا ستحققان للانسان السعادة و الرفاهية فانهما ستنتهيان به إلى الملل لأنهما ستفقده حافز المنافسة والصراع الضروريين لاستمرار الحياة ولتجدد معناها . إلاّ أنه يسجل بعض العراقيل التي تحول دون تطبيق هذه النهاية المتمثلة في الديمقراطية الليبيرالية التي يقودها هذان المحركان، و من أهمها :

1- إن اقتصاديات و/ أو ثقافات بلدان عديدة تحول بينها وبين بلوغ نهاية المطاف.

2-ان التغيرات العالمية ا لمتوقعة كنتيجة لثورة الاتصالات ستجد ضوابط لها عبرال .

3- إن النظام الرأسمالي العالمي يتعرض لمؤامرات من قبل دول محتالة مثل العراق وكوريا الشمالية. كما يتعرض هذا النظام لرفض ذي دوافع ثقافية واقتصادية في أنحاء كثيرة من العالم

4- لقد عانى المحرك الاقتصادي للعملية التاريخية من جملة أعطال خلال عقد التسعينيات (يتوقف عند العام 1998 المفصلي بالنسبة الأزمات الاقتصادية) مما أصاب العملية بانتكاسة شديدة. حتى داخل الولايات المتحدة نفسها. حيث صوت الكونغرس الأميركي ضد هيئة المسار السريع (بما يشكل تراجعاً أميركياً عن مبادئ السوق) مرتين (1997 و 1998). كما رضخت إدارة "كلينتون" لضغوطات مصانع الصلب المهددة بالإفلاس فكانت إجراءات حمائية لهذه الصناعة.

5- يعترف فوكوياما بأن نجاة الصيف من الأزمة الآسيوية يعود إلى تحفظها على السماح بجعل عملتها قابلة للتمويل. ويعترف أنها بذلك قد أعطت مثالاً سالباً للدول الآسيوية الأخرى التي تعجلت في اعتناق مبادئ السوق[64].

64- فوكوياما : نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ص 18

و في الأخير، يرى فرانسيس فوكوياما أن كلا من هيغل و ماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته، حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الانسانية و الرئيسية للبشر، فهو عند هيغل الدولة الليبيرالية و عند ماركس المجتمع الشيوعي و لكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الاجماع بشأن الديمقراطية اللبيرالية كنظام صالح للحكم، بعد أن حاقت الهزيمة بالايديولوجيات المنافسة و هذا يعود إلى أن الديمقراطية اللبيرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلي التي شابت أشكال الحكم و ثم يقرر أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو و كأنه يفرض على العالم (الطبيعة و الانسان) تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية و السوق الحر.

فنهاية تاريخ لا تعني توقف التاريخ الانساني و إتصافه بالسكونية بل يعني فحسب أن إتجاهه لن يكون من الآن فصاعدا إلا في إطار الدولة اللبيرالية الديمقراطية، ففكرة نهاية تاريخ لدى فوكوياما مرتبطة بالدكتاتورية و الشمولية نحو الأفول، و هي أيضا التطورات التي سمحت بألا يظل أمام الانسانية إلا إختيار واحد هو الدولة اللبيرالية الديمقراطية.

لقد صار إنتصار هذا الشكل من الدولة نهائيا و لم يعد هناك إمكانية للتراجع في مسيرة التاريخ، فكل مجتمع لا يسير نحو هذا التطور سيواجه أكثر فأكثر التناقضات التي تقوده بالضرورة نحو السير في طريق بناء الدولة الليبيرالية الديمقراطية.

و الواقع أننا نرى القول بنهاية التاريخ مع شكل الدولة اللبيرالية الديمقراطية حكم قيمة لا حكم واقع، كما نرى أن التنبؤ بأن المستقبل لن يكون إلا طريقا وحيدا حكما تتعلق قيمته بحكم القيمة الذي يصدر عنه.

أما اذا ربطنا هذه الأطروحة (نهاية التاريخ) بالدين الاسلامي فنجد أن المنطلق الجوهري في الاسلام هو الله، فهو خالق التاريخ و الحاضر فيه دائما و هو الذي يحدد نهايته و ارادته هي محور الزمن الكلي و المطلق، (و النهائي) و (اللانهائي) يتحدد بأمره كما جاء في كتابه الكريم : "الله خالق كل شيء و هو على كل شيء وكيل"[65]

و لقد أشارت بعض آيات القرآن الكريم الى التاريخ بوصفه ماضيا و حاضرا لكي تحدد رؤيتها للمستقبل في تنبؤات تاريخية يحيطها (علم الله) و (فكرة الغيب)، كما أن التحول من الموت الى القيامة و الحساب و الجنة و النعيم، أي التحول من (المؤقت) الى (الأبدي) أمر يفصل في شأنه الله الا أن القرآن الكريم لم يشر الى الوقت المحدد أو (الساعة) لهذا الفعل الالهي "ان الساعة لآتية لا ريب فيها و لكن أكثر الناس لا يؤمنون" [66]

و من خلال الآيات الكريمة للقرآن الكريم، يتضح لنا أن الاسلام قد انفرد باعطائه سورة أكثر تفصيلا من حيث بداية و نهاية التاريخ و الجدوى الأخيرة منه، فالتاريخ المؤقت في نظرمرحلة شبه زائلة لازالة الخلود الالهي الأبدي[67]

و لكي نفهم موقف فوكوياما للاسلام و تراثه و لأهله، فيجب أن نذكر بموقف أستاذه هيجل التي تأثر به، فالاسلام في نظره (هيجل) انما هو في النهاية دين أنتروبولوجي أي دين خاص بمجموعة بشرية معينة .... و هم العرب دون غيرهم[68] فقد اكتفى فقط ببعض الكتابات المشوهة للاسلام و المسلمين وهكذا بالرغم من تأكيد فوكوياما على أن الاسلام ..هو الدين..الوحيد، الذي إقترح دولة بيوقراطية ..في مواجهة كل من الدولة الليبيرالية ... والدولة الشيوعية، على حد سواء[69]

65- سورة الزمر، آية 62

66- سورة غافر، آية 59

67- الملاح، هاشم يحيى و آخرون : دراسات في فلفسة التاريخ، ص 49

68-Hegel : leçons sur la philosophie de la réligion, trad franç, Gibelin, Paris,Vrin, Tones, 1950, P9

69- المرجع نفسه، ص 84 .

وبالرغم من إدعائه كذلك بأن هذه الدولة قليلة الجذب لغير المسلمين، وغير قادرة بالتالي على توليد حركة ذات بعد عالمي ...حيث أنه مستحيل ،كما يظيف أسلمة إيرلاندة Irlande مثلا [70] فان ذلك لم يمنعه من مهاجمه الاسلام، فكرا وتراثا .. عقيدة وأمة... باعتباره العائق الأول أمام إنتشار الايديولوجية الليبرالية الغربية وقيمها المختلفة[71]

فالاسلام في نظره (فوكوياما) لا يمثل نهجا حضاريا و لا تحديا حقيقيا في هذا العالم، و هو يطمئن الغرب من هذه الجهة، و ليست له جاذبية في العالم خارج محيط مجتمعاته، فالتاريخ يعلن عن نهايته بالانتصار الذي حققه عالم الغرب الليبرالي على عالم الشرق الماركسي الاشتراكي باعتباره النموذج الأمثل و الأكثر تفوقا و تقدما في العالم. ما نلاحظه أخيرا عند فوكوياما هو أنه يحكم عن التاريخ بنهايته عند شكل معين من الدولة ليس هو التاريخ الواقعي نفسه بل يتعلق الامر بتأويل لهذا التاريخ الواقع فهو لا يخلو من صياغة إيديولوجية أي أنه يهم هذا الباحث كذات عارفة مؤولة للتاريخ، و كذات ترمز إلى الكيان الاجتماعي الذي ينتمي إليه و يفكر في الواقع إنطلاقا من تصوراته.

لذا حاول " صموئيل هنتغتون "1927 samuel phillps hun tington" المحاضر في جامعة هارفارد « Harvard » بأمريكا تجاوز فلسفة "النهايات" التي إكتملت عند "فوكوياما" بحتمية الليبرالية كمصدر للشعوب إلى حتمية "صراع الحضارات" التي هي أخطر طور في سلسلة تطور الصراع ويرى أن التاريخ لن ينهض وإن الصراع الحقيقي لن يختفي وإنما سيكتفي كل منهما بتغيير مصادره وإتجاهاته، وتبديل أشكاله بالتحول من صراع دول ومجتمعات وطبقات إلى صراع ثقافات وحضارات.

70- فوكوياما : نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ص 21
71- المرجع نفسه، 85 .

إن فكرة صراع الحضارات فكرة صدرها الغرب لنا متناسيين أن الحضارة الإنسانية واحده اعتمدت في تكوينها علي ما توصلت إليه الأمم و الشعوب في مختلف مجالات الحياة والتي اعتمدت في أساسها علي ثلاث محاور "الإنتاج و التراكم ثم الثروة" في الفكر والزراعة والتجارة والصناعة وغيرها من مكونات الطبيعة الإنسانية وعلي هذه المعطيات بنيت الحضارة الإنسانية. فصراع الحضارات هو صورة من التحاور بين الثقافات نتيجة لتعددها بمعني أن الحضارة الإنسانية مرّت بخمس مراحل أو أنظمة كانت هي المهيمنة علي فكرة وأيدلوجيته الحاكمة له والمكون الرئيسي لتاريخه وثقافته علي مختلف العصور مما أدى في النهاية إلي صراع رهيب وصل لأقصي درجات الاستبداد والطغيان الإنساني

و يرى صمويل هنتجتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، و ظهر بدلا من ذلك الصراع بين الحضارات و الثوابت الحضارية و قد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ أي أن الغرب القوة الوحيدة في هذه العملية، فالصراع ليس حتما و انما هو نتيجة دخول لاعبين جدد و يرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ و اللغة و الحضارة و التقاليد و لكن أهم العناصر طرأ هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.

و تُشير إلى أن عالم ما بعد الحرب الباردة متعدد الأقطاب، ويقصد بها الحضارات التي يتكون منها العالم، وهي "الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأفريقية وأمريكا اللاتينية" وأن ما يحكم العلاقة بين تلك الحضارات هو "الصدام".

هذا الصدام أساسه الثقافة أو الهوية التي تحكم كل حضارة ، و ذلك كم قال هنتجتون (إن الثقافة أو الهويات الثقافية، والتي هي على المستوى العام، هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة ..) مع العلم أن العوامل الثقافية المشتركة والاختلافات هي التي تشكل المصالح والخصومات بين الدول، ونلاحظ إن أهم دول العالم جاءت من حضارات مختلفة، والصراعات الأكثر ترجيحاً ، هي الصراعات القائمة بين جماعات ودول من حضارات مختلفة، وأشكال التطور السياسي والاقتصادي السائدة تختلف من حضارة إلى أخرى كما أن القوة تنتقل من الغرب الذي كانت له السيطرة طويلاً إلى الحضارات غير العربية، والسياسة الكونية أصبحت متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات..

ويحدد "هونتغتون" أطراف هذا الصراع ، فيقول أنه سيكون أساسا .. بين الحضارة والثقافة الغربية، اللتين غالبا ما تكونان مرتبطيتن بالدين ... هما اللتان تشكلان سلوك الانسان و تحددان بالتالي اختلافهم عن غيره و الانسان لا يستطيع أن ينتمي الا الى حضارة و ثقافة واحدة فهو لا يستطيع أيضا أن يكون مسلما و مسيحيا و عربيا و أوروبيا في آن واحد[72] هذا من جهة وبين الحضارات التسع الذين عرفتهم الانسانية وهم الحضارة الكونفوشية .. واليابانية، والهندية والسلافية والأمريكية اللاتينية والافريقية والاسلامية .. وهي أخطرها بالنسبة للحضارة الغربية باعتبارها القوة العالمية الأولى و الوحيدة اليوم[73] و تتمثل خطورة الحضارة العربية الاسلامية في شدة إرتباطها بالدين الاسلامي ..، وهو المختلف عن المسيحية خاصة .... إتجاهها البروتستاني ، وفي تصورها لله وللانسان ... ولقيمه، المال والعمل [74].

72- هنتغتون صامويل : صراع الحضارات واعادة صياغة النظام العالمى، نيويورك، سايمون اندشوستر، 1997 ، ص 50

73 – المرجع نفسه ، ص102

74- الموسوي محسن: افاق المستقبل في العالم الاسلامي، دار المنهل، بيروت، ط1 ، 1987 ، ص 35.

من هنا يؤكد هونتيغتون أن موضوع و هدف و أرضية الصراع بين الغرب و الأرو-أمريكي و بيم غيره سيكون في القرن الحادي و العشرين على الثقافة و الحضارة و ليس على الدولة الوطنية (L'état National) كما ذهب فوكوياما فقد تناول هذا الاخير الأمر من جهة الصراع الذي دام أكثر من خمسة وسبعين عاماً بين الاتحاد السوفياتي وايدولوجية الصمت الشيوعي والولايات المتحدة وفكرة الرأسمالية المتحررة من أي قيد والذي انتهي بفوز الرأسمالية قال أن علي العالم أن يتقبل النظام الجديد بكل ما فيه من حرية وأن الولايات المتحدة هي التي بدت تسطر نهاية التاريخ بعد تبنيها للفكر المتحرر والديمقراطية والرأسمالية للعالم ، وأن من رفض وآبى ظلٌ وسيكون في نظر العالم هو الأكثر تخلفاً عن الدول التي تقبلت الوضع ،وهو بهذا الرآى تعارض كثيراً مع هنتجتون ، فالأول قسم الصراع الحضاري لخمسة منافسين "الصين ، اليابان ، الهند ، الإسلام ، أفريقيا ، أمريكا اللاتينية" بينما الأخر قسم الحضارات حسب كل نظام " شيوعي ، رأسمالي ، ....الخ".

ولأن الثقافة تمثل فيما يرى هو "هونتغتون" أداة السيطرة المقبلة على العالم[75] وليس الاقتصاد أو السياسة، فان الاسلام بثقافته التي لم تفقد بالرغم منة مرور ما يقرب من 15 قرنا، حيويتها وفاعليتها لدى المسلمين يمثل قبل الثقافة الهندية والصينية، الخطر الأكبر على الغرب.

في مثل هذه الأجواء السياسية والاقتصادية والفكرية العالمية الجديدة جاءت 11 سبتمبر 2001، اهتز المجتمع الأمريكي و طعنت أمريكا في الصميم بعد أن كانت تنتظر العدو من أبعد الآفاق و تخطط لحرب النجوم و تصنع الصواريخ العابرة للقارات جاءت الضربة من حيث لا تتوقع و بأسهل الطرق و بأضخم الخسائر لتجد

75- هنتغتون صامويل : صراع الحضارات واعادة صياغة النظام العالمى، نيويورك، سايمون اندشوستر، 1997 ، ص 50

فرصتها للتدليل على صحة طروحاتها تلك المناوئة للاسلام والمسلمين و يؤخذ الاسلام كعدو بديل عن الاتحاد السوفياتي بعد زوال الخطر الشيوعي فلم يبق الا الاسلام كامكانية وحيدة لتحدي نظام العالم الجديد كما يحدث في البوسنة و الهرسك و الشيشان، و ما يقع من اضطهاد للمسلمين الأتراك في ألمانيا[76].

وبدخول فكرة صراع الحضارات معترك الصراع السياسي على الصعيد الدولي، في صياغة جديدة اصطبغت بالصبغة الأكاديمية وظهرت بمظهر التنظير الفكري الذي لا صلة له بالقرار السياسي للدولة العظمى، تكون حرب الأفكار قد دخلت مرحلة جديدة، من أبرز ملامحها تصنيفُ الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات المعادية للحضارة الغربية والتي تدخل، أو ستدخل حتماً طبقاً لهذا التنظير، في صراع مع هذه الحضارة في المستقبل المنظور، مما يحملنا على التساؤل عن الدوافع وراء تفجير الصراع بين الحضارات واستهداف الحضارة الإسلامية والعالم الإسلامي به في هذه المرحلة بالذات؟.

لكن الحقيقة التي غطى عليها الهجوم (2001/09/11) و الذي سيأثر فيها مباشرة هي أن النظام المالي العالمي كان في طريقه الى ركود شامل خلال هذه الأسابيع و ذلك وفقا لتوقعات عالم الاقتصاد الامريكي "ليندون لاروش" نتيجة سياسات عدة سنين من ضخ الأموال في أسواق المضاربات المالية و اهمال الاستثمارات في البنية التحتية و الصناعات الثقيلة و الزراعة و الخدمات العامة في معظم دول العالم الصناعية و كذلك بروز تحالف اقتصادي، تجاري، آسيوي-روسي اسلامي على طريق الحديث الجديد (طريق الحرير الجديد).

76- حسن حنفي : حصار الزمن، ص 200

و هو مشروع طموح لربط البنى التحتية للنقل و الطاقة بين دول القارة الاوروآسيوية ليتخطى ما يروج له مبتكروا ما سمي "صراع الحضارات" و بناء حوار حضارات مبني على تعاون اقتصادي تنموي أكثر عدالة من النظام الاقتصادي و السياسي الحالي الذي وصل الى نهايته المنطقية. و يوجد في أوساط مؤثرة في الحزبين الجمهوري و الديمقراطي بالولايات المتحدة من يروج لاستخدام حالة الحرب بين (اسرائيل) و الفلسطنيين لخلق أزمة عسكرية و صراع حضارات عالمي يعيد لحلف الناتو سيطرته على الشؤون السياسية في العالم لكن لن يتم هذا الأمر اذا بقي الصراع العسكري محدودا بين اسرائيل و الفلسطنيين اذ لابد من توسيع دائرة الصراع حتى يمكن تحويله الى حرب دينية تجتاح معظم القارة الأورآسيوية.

و من أبرز هؤلاء المخططين الاستراتجيين "زبيجنيف بريجينسكي" مستشار الأمن القومي السابق صاحب نظرية "قوس الأزمات" الذي كانت تعني خلق طوق من الحروب الاقليمية و الدينية و غيرها على طول الاتحاد السوفياتي مع دول العالم الاسلامي من بنغلاديش و كشمير و أفغانستان، مرورا بايران و العراق و منطقة الهلال الخصيب، نزولا من السودان.

هكذا كان الاجتياج العسكري الأمريكي – الأوروبي لأفغانستان (2001) لرد الكرامة و عودة الغرور و قتل النساء و الأطفال باسم القضاء على الارهاب، و تعاونت قوات الشمال من الأفغان مع الغازي الأمريكي ضد طالبان و أيضا تحت ذريعة أسلحة الدمار الشامل و ايزاء العراق لمنظمات الارهاب ثم العدوان على العراق و تسليم بغداد (2003) ضد الشرعية الدولية و كانت تلك التهديدات الأمريكية المباشرة لأكثر من دولة عربية وإسلامية خاصة في المشرق العربي الاسلامي ، بالتعرض لنفس المصير إذا لم تتبنى النموذج الديمقراطي الأمريكي الغربي كبديل لحكمها " القائم على التسلط والفساد والظلم، والمغذي الأول بالتالي لذلك الارهاب العالمي[77]

77- تصريح الرئيس جورج بوش « G.Bush » : 2003/10/19

و وسط هذا العجز العربي تضيع الهوية في الحياة الفردية و الاجتماعية و تفقد القدرة الذاتية على أخذ القرار و بالتالي يزداد العجز العربي و يتحول الى دويلات مذهبية و عرقية، وإذا كنا أول من يقر بالطابع الاستبدادي للعديد من أنظمة الحكم العربية والاسلامية، التي ظلت تحكم، بل تتحكم ظلما ، منذ الخلافة الراشدة وإلى اليوم تقريبا في مصير الجماهير الاسلامية والعربية ومن ضمنها أفغانستان و العراق وتهديد إيران و التهميش لمصر أو الحروب الداخلية مثل الجزائر أو استنزاف الثروات مثل الحجار في الوسط و الأطراف ثم يأتي الدور بعد ذلك على لبنان من أجل انسحاب قوات حزب الله من الجنوب فما زالت تهدد اسرائيل و تستعد لتحرير مزراع شبعا و هي لا ترضى بالمقاومة بديلا ثم الدور على اليمن نتيجة مساندتها للعراق و تدعيم المقاومة الفسلطينية، "ودفعت بالتالي كل معارضة لها إلى العمل السري وإلى الارهاب والعنف الدموي فلا يوجد في نظرها إلا الوطن العربي الاسلامي الذي يحتمل أن يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد، ومن هنا تأتي معاداة الغرب للاسلام بوجه عام وللصحوة الاسلامية بوجه خاص والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد"[78]

لقد فاز الغرب بالعالم ليس بتفوق أفكاره أو قيمه أو ديانته ولكن بتفوقه في تطبيق أو تأييد العنف المنظم (العراق ، أفغانستان ،فلسطين)، بالموازاة ضمن هذا المنظور تقود الولايات المتحدة الأمريكية اليوم حروبها العسكرية العالم العربي والاسلامي، و هكذا يكون صراع الحضارات بين أمريكا و دول العالم العربي الاسلامي بالتنسيق مع اسرائيل كما أن غلاة الصهاينة الذين يحضون بدعم اليمين المسيحي المتطرف يعدون العدة منذ فترة للتأهب لمعركة "هيرماجدون" الفاصلة و مجيئ المسيح المخلص اذا تمكنوا من تدمير الحرم القدسي.

78- حنفي حسن : الدين والثقافة والسياسة، الوضع العربي الراهن، دار قباء، القاهرة، ط1، 1997 ، ص 150

الشريف و بناء هيكل سليمان المزعوم مكانه، و سوف يكون من السهل نشر حالة من الفوضى الحرب الدينية في كل الشرق الاوسط و ربما يتم توريط دول عربية و اسلامية مثل سوريا و ايران في مثل هذا الصراع، و بالتالي وجدت في الشرق الأوسط وسيلة لاعادة سلطانها و سيطرتها في العالم لكن بقوة السلاح هذه المرة.

بذلك إستبدلت مثل هذه الطروحات الغربية عدوّ الأمس بالنسبة للغرب، والذي كان متمثلا في الاتحاد السوفياتى، بالمسلم الذي يراد تحويل أهله وأرضه، بقيادة جورج بوش و البابا بنو السادس عشر "Benoit III" إلى بؤرة الشر، مثلما حول "ريغان"، والبابا جان بول الثاني (JPaul II) الشيوعية وعالمهما إلى مصدر لكل الشرور التي عرفها العالم أثناء الحرب الباردة[79].

و بناءا على ما تقدم نستنتج أن صراع الحضارات راجع الى نظام العولمة الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وتسعى إلى فرضه على العالم عبر مجموعة من التدابير والأنظمة التي تستند إلى الشرعية الدولية من خلال عقد سلسلة من مؤتمرات القمة العالمية حول موضوعات وقضايا يُراد تطويعُها وصبّها في قالب دولي للدفع بنظام العولمة إلى اكتساح المواقع وفرض الوجود على العالم كلّه ـ وجدنا هذا النظام تعبيراً عن فكرة الصراع وانعكاساً لروحها، كما أن الحرب على الإرهاب وفق المنظور الأمريكي، تحولت هي الأخرى إلى حرب من أجل الهيمنة والتسلّط، وفرض المفهوم الأمريكي بالقوة، على الرغم من اختلاف المواقف الدولية بشأن مفهوم الإرهاب وكيفية محاربته ومعالجة الدوافع المؤدية إليه والقضاء على مصادره.

79- تصريح الرئيس جورج بوش « G.Bush » : حول حالة الاتحاد 2002/1/29 .

ولذلك نرى الإدارة الأمريكية، تصنف الدول والشعوب وفق ثنائية الخير والشر، فهناك محور الشر معظم المعدودين فيه من المسلمين، مقابل محور الخير

الذي تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية ويضم الدول الغربية كما يضم، وهذا من المضحكات المبكيات، إسرائيل صاحبة اليد الطولى في الإرهاب والعدوان والخروج عن القانون الدولي. وبعبارة أخرى، لقد أعطت مقولة "هنتغتون" حول "صدام الحضارات" مفعولها الايجابي في جميع البلدان الخائفة على ثقافتها وتراثها من التحديات المستقبلية ،التي لم تستطع أن تجد لها مشروعا قابلا للحياة ، رغم مرور أكثر من قرنين من الزمن على بداية التحدي الحضاري[80] .

إن مقارنة ما أحدثه مقولة "صدام الحضارات" في العالم الاسلامي من جهة ، وفي جنوب شرقي آسيا من جهة أخرى، تؤكد بالملموس أن اليابان والصين والكوريتين، قد عرفت كيف ترد على الايديولوجيا بالعلم، أي بالايغال في عملية التحديث الذاتي وليس بالتغريب وذلك على قاعدة اللحاق بالغرب أو تجاوزه و على عكس الكلام الايديولوجي الذي لا تسانده قوى علمية ذات مصداقية على أرض الواقع، كما هو الحال في كثير من الدول العربية و الاسلامية، بحيث يقول "هونتيغتون" "ان نظريتي هي أن المصدر الرئيسي للنزاع فب العالم الحديث لن يكون في الأساس عقائديا أو اقتصاديا التقسيمات الكبرى للجنس البشري و مصدر الصراع الحاكم ستكون على أساس الثقافة، الدول القومية ستبقى كأقوى اللاعبين في العلاقات الدولية، و لكن النزاعات الرئيسية في السياسة العالمية ستحدث بين الأمم و المجموعات المختلفة من الحضارات، صراع الحضارات سيحكم السياسية العالمية، الفوالق بين الحضارات ستكون خطوط القتال في المستقبل[81]

80- هنتيغتون : صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، دار السطور، القاهرة، ط1، 1998، ص 200

81- نويهض وليد:عصر الغلبة،اكتشاف أمريكا والمركزية الأوروبية، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق،بيروت،ص 147

وقد خلص إلى القول بأنه لكي نفهم النزاع في عصرنا وفي المستقبل، الخلافات الثقافية يجب أن تفهم الثقافة (بدلا من الدولة) يجب أن يتم القبول بها كطرف وموقع للحروب، لذلك فقد حذر أن الأمم الغربية قد تفقد زعامتها إذا فشلت في فهم

الطبيعة غير القابلة للتوفيق للاحتقانات المتنامية حاليا، هذا من ناحية، هذا ما يؤكده المفكر "و.ث. جونز" ملخصاً في دقةٍ وتركيزٍ الوضعَ الفكري في أوربا فيما يعرف بعصر النهضة : "استحوذ الإنسان في عصر النهضة بأهمية أكبر من الله، وأصبح الاهتمام بارتباط الإنسان ببني جنسه أكبر من الاهتمام بارتباط روحه بالله، واتخذ الإنسان الطبيعة والإنسانية هدفاً، عوضاً عمّا فوق الطبيعة والكمال الإلهي وبات الأمر الأهمّ ما يحققه الإنسان في دنياه. ما ينتظره في العالم الآخر، ومطالبُ الإنسان في هذه الدنيا إنما هي عموماً، غنى شخصية الفرد، ونموَّ قواه العقلية، وقابلياته المعنوية، واستثمار مظاهر الجمال المتنوعة، والحياة المجللة بالنعم الدنيوية، وهكذا خرج الإنسان من كونه مرآة للمشيئة الإلهيّة، ومظهراً ثابتاً للإنسان، ليصبح ميداناً لتجاذب قوى الطبيعة وصراعها. فلا مفرّ إذاً للإنسان من الالتحاق بحلبة التنافس هذه وتلك عقيدةٌ كامنة في الوجدان الغربي وعقدةٌ مترسبة في فكر الغرب وثقافته[82] ومن ناحية أخرى سنجد "هنتغتون" يقول أن هذه الصراعات وإن كانت عبارة عن مواجهات داخل الحضارة الغربية، فقد دخلت مرحلة جديدة بنهاية الحرب الباردة وهي الانتقال من مرحلتها الغربية إلى مرحلة غربية وغير غربية لكن "مع نهاية الحرب الباردة" تخرج سياسة الدولة من طورها الغربي ويغدو قوامها التفاعل بين الغرب والحضارات غير الغربية، وكذلك التفاعل بين الحضارات غير الغربية نفسها، وفي خضم سياسات الحضارة تلك لم تعد شعوب وحكومات الحضارات غير الغربية موضوعا للتاريخ بصفتها مستهدفة من قبل الاستعمار الغربي وإنما إنخرطت مع الغرب كمحرك ومشكل للتاريخ [83]

82- موصللي أحمد : حيقية الصراع، مؤسسة ألف ليلة و ليلة، مصر، ط1 ، 2003 ، ص 109

83- الجابري محمد عابد : قضايا من الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 ، ص 135 .

ويقصد بهذه المرحلة الصراع بين الغرب والاسلام ، وذلك برغم إعتقاده بوجود عدة حضارات (الكونفوشية، اليابانية، الاسلامية، الهندوسية، والأرثودكسية، السولافية و الأمريكية اللاّتينية) ولكن الحضارة الاسلامية بالذات كانت تتردد بصورة

متزايدة في خطابه عن الصراع الحضاري، الأمر الذي يعزي إلى شبح الحركات الاسلامية الشعبية الذي كان يطارد تفكيره من الثمانينيات من القرن الماضى.

ولاشك أن فكرة الصراع قد بليت وإستنفدت أغراضها منذ تهاوت نظرية كارل ماركس عن الصراع الطبقي الذي كان يعتبره القوة الدافعة لحركة التاريخ، وإن الشيوعية قادمة كنتيجة حتمية لتطور المجتمع البشري، وبالخصوص تطور أدوات الانتاج وعلاقات الانتاج، وإنها ستكون تتويجا لمراحل مرّت بها الانسانية بالتتابع كما يلي : مرحلة نظام العبودية ومرحلة نظام الاقطاع ومرحلة النظام الرأسمالي الذي سيعقبه النظام الشيوعي[84]

و بذلك تؤدي الشيوعية رسالتها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعي و من جميع صور الاستغلال و النظام و كذلك من ويلات الحروب، فتحقق السلام و العمل و الحرية و المساواة و الأخوة و تتعاون لجميع سكان الأرض و على أية حال فان الصراع عند كارل ماركس يترجم في حقيقة الامر عن التناقضات الأساسية بين قوى الانتاج و علاقات الانتاج أي بين أسلوب الانتاج و صور ملكية أدوات الانتاج فيكون محركا لعملية التطور الاجتماعي و محققا لأشكال جديدة على أنقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور و دورته بالعودة من حيث بدأ أي من مجتمع بدائي شيوعي لا طبقي خالي من الصراع الى مجتمع شيوعي متقدم تتلاشى فيه الطبقات و تنعدم بذلك العوامل المسببة للصراع.

84- مصطفى الفقي: " العولمة أم صراع الحضارات ،" الاهرام، 2001/10/23

وينطبق هذا حتى على الرأسمالية التي قامت هي الأخرى، على مبدإ الصراع ضد العوائق والموانع والحواجز التي تمنع الرأسمال من الانطلاق من القيود، والتي تشنّ حرباً عواناً على الأوضاع التي لاتتقبّل المذهب الرأسمالي، حتى وإن أدّى تطبيق هذا المذهب والعمل به إلى الإضرار بمصالح الشعوب

الفقيرة فمن أجل الوصول إلى الرفاهية والوفرة والرخاء والازدهار الاقتصادي، لاشيء يمنع من استغلال الشعوب الأخرى والهيمنة على مُقدراتها. وهو الأمر الذي أدى، ولا يزال يؤدي، إلى زعزعة استقرار المجتمعات الحديثة، بما فيها المجتمعات الرأسمالية ذاتها.

أما "هنتغتون" فهو يعيد ترتيب الحروب والنزاعات العسكرية خلال التاريخ (التاريخ الحديث اليوم) ترتيبا يبرز – كما يتصور- ما يعتبره المرحلة المقبلة من الصراع، وهي مرحلة "صدام الحضارات" بحيث تقوم نظريته على أن المصدر الجوهري للصراع، في هذا العالم الجديد، لن يكون إيديولوجيا أو إقتصاديا بالدرجة الأولى، فالانقسام الكبير داخل الجنس البشري، و كذا مصدر الصراع المسيطر، سيكون حضاريا، كما أن الدول القومية ستظل هي اللاعب الأقوى على مسرح الشؤون الدولية، إلا أن الصراعات الرئيسية في السياسة الدولية ستشبّ بين الدول وبين مجموعة من الحضارات المختلفة، وستكون حدود التوثر الفاصلة بين تلك الحضارات هي خطوط المعارك الكبرى في المستقبل وإن الصراع بين الحضارات ما هو إلا الطور الأخير في عملية تطور النزاعات في العالم الحديث[85].

85- حفناوي بعلي : " الادب المقارن والتوجه نحو العولمة، " مجلة الجسرة، العدد 5، 2000

هذه النزاعات التي مرت، كما يقول بالمراحل التالية :

النظام الأول هو الذي اكتشف فيه الإنسان الزراعة وقامت عليه الإمبراطوريات الزراعية الكبيرة التي كانت حول البحر الأبيض مصر، اليونان، الرومان، هذه كلها إمبراطوريات تصارعت في إطار نظام واحد هو صراع

الإمبراطوريات القديمة، النظام العالمي الأول نشأ فيه الأباطرة والأكاسرة والفراعنة.. الخ

لكنه في النظام العالمي الثاني كان هذا الاستبداد والطغيان الإنساني قد زاد فحدث ما يمكن أن نسميه النظام العالمي القائم على أديان التوحيد، بمعنى أنه ابتداء من أبناء إبراهيم ومن أول موسى حتى آخر الأنبياء محمد ، في واقع الأمر وبجانب الرسائل السماوية أقاموا النظام الذي يمكن أن نقول فيه ببساطة "يد الله المتدخلة من خارج التاريخ"(86). وأعتقد أننا لو نظرنا إلى القرون من أول تقريبا بداية التاريخ أو حتى قبلها من أول ظهور الأديان ومن أول إبراهيم، هذه الأديان كلها أنشأت دولاً، وصراعات، بل وأنشأت إمبراطوريات وهذا كان النظام العالمي الثاني.

النظام العالمي الثالث هو الذي قام في واقع الأمر على حركة التجارة، التجارة العالمية أنشأت فوائض أموال وأنشأت ثروات وفتحت اكتشافات جغرافية واكتشفت قارات وحققت أشياء كثيرة، وذلك نظام عالمي ظهرت فيه المطبعة، والخريطة، والبوصلة... وهذه كانت أدواته في النظام العالمي الرابع "عصر الثورات" ، فيه بدأت المستعمرات الأمريكية في الظهور لما ما لدي أمريكا الجنوبية فائضاً من الثروات، ويبدأ عصر جديد من التحرر وفى هذا العصر قامت ثورات إنسانية كبيرة من أول ثورة الاستقلال في أمريكا والثورة الفرنسية الكبرى وانتهاء عصر البارمون وقدوم نابليون وتفكك الإمبراطوريات الأوربية القديمة...

86- المرجع السابق

النظام العالمي الخامس والأخير: وهو عصر الإمبراطوريات الصناعية الكبرى التي انتقلت من البخار وانتقلت من اكتشاف طاقة الكهرباء إلى الطاقة النووية...وفيه نشأ العصر الرأسمالية والليبرالية الذي تغير تغيراً كبيراً بالاحتكارات... ثم وجدنا أنفسنا أمام نظام تسيطر عليه الولايات المتحدة الأمريكية وذلك بعد انهيار

الاتحاد السوفيتي أمامها فيه استعملت أمريكا البترول كطاقة بعد البخار وظهرت عندها الكهرباء، والتليفون.. وأخذت الولايات المتحدة كل مكان في أوروبا ووظفته في التكنولوجيات ثم قدمت نموذج النظام العالمي الذي لإنزال فيه. وثمة نظام عالمي قادم... لكنه لا يزال في طور التكوين فلا أحد يعلم مكان نشأته بالتحديد لكنه يلوح بقدومه من الشرق الأقصى " اليابان ، الصين، ودول النمور الآسيوية..."

وإن الصراع في المستقبل سيكون عبارة عن "صدام الحضارات" ويرى الدكتور "أحمد عباس عبد البديع" بأن الاسلام يمثل تهديدا حضاريا للغرب وتحديا للوجود الغربي ترتكز على نفس المخاوف والشكوك التي كانت تراود الغرب بالنسبة للاتحاد السوفياتى خلال الحرب الباردة والتي كانت تتمثل في إحتمالات توسعه وسرعة إنتشار الأفكار الاشتراكية التي تستهوي الغالبية العظمى من الطبقات العاملة والفقيرة، كما قيل أيضا أن عمليات العولمة قد تعزل الصفوات العلمانية الحاكمة في الدول الاسلامية عن الجماهير التي تتولى قيادة وتشجيع الصحوة الاسلامية وإقامة وحدة إسلامية قوية ومتماسكة[77].

وإن كان "سيمون ميردن" المحاضر في جامعة ويلز والمتخصص في الشؤون الشرق الأوسط يرى أن التوافق داخل الحضارة الاسلامية، بل و أقل قدر من التكامل بين الدول الاسلامية ما زال أمرا بعيد المنال، غير قابل للتحقيق على الأقل في المدى المنظور.

87- د/ أحمد عباس عبد البديع : " العولمة وتقارب الحضارات"، الأهرام"، العدد4 ، 2002

و بالتالي فان جذوة الصراع لم تنطفئ في العلاقات الدولية بعد انهيار القطب المنافس، فقد انفردت الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة السياسة الدولية والتحكم والسيطرة على العلاقات الدولية، متجاوزةً بذلك مقتضيات ميثاق الأمم المتحدة، وهو الأمر الذي ترتَّب عليه تسمية عدو جديد للغرب، وإطلاق حملة دعائية جبارة للتخويف منه ومن الخطر الذي يمثله على مصالح الغرب ومستقبله.

وفي وسط هذه الأجواء العالمية غير المستقرة، وفي ظل هذه المتغيرات التي غيّرت موازين القوى في العالم، برزت في ثوب جديد، فكرة الصراع بين الحضارات، وتمّ تأصيلها في المختبرات الفكرية في الولايات المتحدة الأمريكية، مما يؤكد تأكيداً قوياً، ضلوع القطب الأوحد المتربع على قمة هرم السياسة الدولية، في ما يمكن أن نصفه بأنه خطة محكمة ومدبرة للزجّ بالعالم كلّه في معارك فكرية، ونزاعات دينية وأزمات سياسية وصراعات ثقافية وحضارية، لتتعزَّز قواعد النظام الدولي الجديد الذي صاغته القوة الأكثر نفوذاً في العالم، ولتتمهد السبل أمام نظام العولمة الذي تتحكم فيه لبسط نفوذه على العالم أجمع.

إن فكرة الصراع الحضاري أو التحدي الحضاري أو ما يسمى صراع البقاء للأقوى ،والصراع الطبقي هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الغربية بمذاعبها المتعددة وتطبيقاتها المتنوعة والصراع فيما محاولة إلغاء الآخر بشتى الأساليب والوسائل، لذلك فان أو حضارة أو ثقافة تفتق النزوع الانساني، وتقوم على العرق أو الجنس أو اللون أو الطبقة، حضارة تمييز وتعال بطبيعتها العدوانية، من أخص خصائصها وهي لا تستطيع أن تعيش بدون عدوّ

يضمن تماسكها، وإستمرارها فان لم يكن لها عدو فلنصنع عدوا... وفي ضوء ذلك كما يقول د "عمر عبيد" حسنة يمكن أن نفسر دوافع الحملات الصليبية على العالم الاسلامي، ويمكن أن نفسر في ضوئه أيضا الحروب الكونية العالمية التي كانت من أخطر صور العدوان وأعظمها ضحايا(88)

ومن هنا فعمليات الاستهداف ولائحة الاتهامات للاسلام اليوم، ومحاولة إدانة صحوته، وشل حركة العالمين ومحاصرتهم باسم الاصولية، والارهاب وإعتبار

الاسلام هو العدو الحضاري للغرب وتوظيف كثير من الأنظمة والأفراد، والمؤسسات يتطلب من المسلمين إستيعاب الهجمة بعيدا عن الانفعال والاستجابة العفوية للاستقرار، والصبر والتربص بكيفيات إدارة الصراع لتفويت غرض الآخر، والتحول من أن تكون موطنا لأفكار الحضارة الغربية و ترجمتها إلى حياتنا، ومقاربة قيمنا بها إلى نقل كنوز وروائع وقيم الحضارة الاسلامية إلى الأخر، لالحاق الرحمة به، وإستفاذه من التشويه العنصري والقومي، وبذلك نسهم فعلا في الحوار الحضاري المثمر، وبناء حضارة إنسانية، يكون فيها الأكرم هو الأنقى .

لذلك قيل أطروحة صدام الحضارات، التي تعارضها الكثير من الدول الشعوب الغربية ذاتها [89] إنما هي وسيلة جديدة لشرعنة "légitimation " الاعتداءات الأمريكية والغربية على العرب المسلمين[90] أو هي مجرد غطاء لاقناع الرأي العام الأمريكي، بشرعية سيطرة أمريكا على أراضي العرب ... وثرواتهم... البترولية خاصة وذلك باسم مكافحة الارهاب والفاشية الاسلامية، وهو الرأي الأقرب إلى الصواب خاصة حينما يذكر بأن الاسلام والمسلمين لم يتصارعوا في أي يوم من الأيام مع أي ثقافة أو حضارة.

88- مصطفى الفقي : العولمة أم صراع الحضارات" ، الاهرام، 2001 .
89- حازم الببلاوي : مستقبل دور الدولة في الوطن العربي في ضوء المتغيرات الاقتصادية والتكنلوجية المعاصرة والمتدفقة"، دار الرازي، بيروت، ط 1 ، 1991، ص 81 .
90- نفس المرجع ، ص 82 .

بل تفاعلوا ...دوما..... وبقوة وإيجابية معها جميعا وأثّروا الكثير منها، وفي مقدمتها الثقافة والحضارة الغربيتين أي داخل الغرب ومع الغرب نفسه هذا ما أكده "جيمس كـورت" في إنتقاده "لهنتغتون" إلى أن الصدام الحقيقي بين الحضارات لن يكون بين الغرب وطرف أو أكثر من الباقين، بل سيكون صداما بين الغرب وما بعد الغرب داخل الغرب نفسه، وقد بدأ هذا الصدام بالفعل داخل عقل الحضارة الغربية، في أوساط طبقة المثقفين الأمريكيين، وهو ينتشر الآن من العقل إلى الكيان السياسي الأمريكي[91]

وتشهد التسعينات تحولا آخر كبير، يدور هذه المرة في أوساط الحركات الليبيرالية والمحافظة اللتين تعد أن الكيان الملازم للسياسة الأمريكية، واللتين تؤمنان، بغض النظر عما بينهما من إختلافات، بالأفكار الحديثة التي تقدمها العقيدة الأمريكية، ففي أوساط الليبيراليين، نجد أن مصدر الطاقة السياسية الآن هو الكوادر المؤمنة بالتعددية لثقافية إما المحافظين فان مصدرها المتدينون، فالمحافظية لم تعد حديثة ، بل أصبحت ما قبل حديثة، وهؤلاء الليبيراليون وأولئك المحافظون، كلاهما لا يؤمنون بالحضارة الغربية، فالليبيراليون متوافقون مع المجتمع متعدد الثقافات أو ما بعد الحضارة الغربية (بما هي عليه) بينما يتوافق المحافظون مع النصرانية أو ما قبل الحضارة الغربية، ويثور السؤال حول من في الولايات المتحدة مستقبلا، سيظل على إيمانه بالحضارة الأمريكية ؟ وبصورة أكثر عملية، من سيؤمن بها بما يكفي لأن يحارب ويقتل ويموت في سبيلها عندما تتصادم الحضارات ؟ "[92]

91- هنتيغتون : صدام الحضارات، ص 201
92- الميلاد زكي : المسالة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في العالم متغير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 35

و يقترح "هنري كيسنجر" في كتابه الاخير المعنون "هل تحتاج أمريكا الى سياسة خارجية" أن تتحول أمريكا الى النظام الامبراطوري كسابقتها بريطانيا، حيث ستدير أمريكا شؤون العالم عن طريق سياسيات "توازن القوى" أي ضرب دولة بأخرى و شعب بآخر و طائفة بأخرى من ثم التدخل عسكريا لادارة هذه الأزمات و بالتالي فان التعدديـة الثقافية والحضاريـة هـي التـي ستفرض نفسـها في النهايـة، لتعري غطرسة الايديولوجيا الغربية الليبراليـة الداعية من جهـة، إلـى الحرية وإلى التعدديـة السياسية – والعاملة، من جهة أخرى، على فرض أحادية ثقافية و حضارية ليبيرالية غربية دون سواهما .

و ان هذا الصدام الثقافي ليس صداما بين حضارات، بل بين ثقافة غربية غير محددة المعالم أمريكية بصورة خاصة، تدعى الكونية، وبين كل ثقافة تصر على الاحتفاظ بغيريتها وباختلافها اتجاه، مثل تلك الثقافة[93] تبقى بعد ذلك حقيقة جديرة باهتمام العرب والمسلمين بها وهي تلك التي تقول أنه طالما أن هذا الراع المقبل سيكون في جزء كبير منه ثقافيا وحضاريا، فانه بامكانهم، إذا توفرت الديمقراطية وحرية الفكر والابداع والرأي والعدل والمساواة والفضيلة والانسانية والتقدم باعتبارها من مطالب الاسلام ولأن الحكومة في نظر الاسلام يجب أن تكون كذلك فان حكومة تتوفر فيها مثل هذه الشروط، وإمكانية تطبيقها، حكومة إسلامية بالتالي، إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

93- البخاري حمانة : التراث السياسي العربي الاسلامي والديمقراطية، مجلة الحضارة الاسلامية، معهد الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، العدد 11، 2004 ، ص 69 -65 .

فالاسلام لم يشترط أي شكل محدد للحكم بل طرح تصورات عامة فقط عنه ولذلك قلنا عن مثل هذه الحكومة أنها إسلامية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك هو فيما نعتقد المعنى الذي قصده الامام إبن تيمية حين قال " إن الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة ويهزم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة[94] ، وذلك إن هدف كل من الشريعة ومن السلطة هو، وكما يلاحظ جمال الدين الأفغاني تحقيق السعادة الانسانية من هنا فان الدين، كما يضيف إذا سعى نحو هذا الهدف حمدته السلطة الزمنية بـلا شـك تماما كما أن السلطة الزمنية إذا سارت في الغاية المقصـودة منها

وهي العدل المطلق حمدتها الشريعة وشكرتها بلا ريب ..فلا تنازع بين هاتين السلطتين إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لهما والموضوعين لأجله[95]

و بناءا على ما تقدم نستنتج أن الغرب تاريخيا هو الذي أدخل العالم في صراع الحضارات، وكان هو الطرف المصادم للحضارات، في الأزمنة التي كان يشهد فيها تصاعده المتفوق فهو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم والعمران، التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، و الثورة ثورته والحاضر حاضره والمستقبل مستقبله، الثقافة ثقافته، وكل الأمم والحضارات التي إحتك بها الغرب خرجت بموقف ناقم منه لتوجهاته العدوانية، أما الأمم التي أدخلها الغرب تحت سيطرته فقد أصابها من التدمير في البنى التحتية الانسانية ما شل قدرتها على الانماء والنهوض لفترة طويلة من الزمن فهي ناقلة ومقلدة وتابعة ومتعلمة وهامش على المركز وفي محيطه، الغرب يبدع وهي تستهلك، الغرب يفكر وهي تنقل، الهدف من ذلك هو محربة القضاء على الثقافات الوطنية و اللغات المحلية باسم التثاقف أو المثاقفة.

94- ابن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية، دار الكتاب العربي، مصر، ط3، 1955 ، ص 120

95- جدعان فهمي : نظريات الثراث، دار الشروق، عمان، الاردن، ط1، 1980 ، ص 67 .

إن التدافع الحضاري هو سنة الله في الكون، لا (الصراع الحضاري أو الصدام الحضاري) وليس يعني ذلك أن الحياة تسير وفق خط بياني صاعد ومطرد تتحقق فيه المصالح والمنافع للناس كافة في جميع الأحوال، وتترقى ذواتهم، وإن الخير والشر لا يتصادمان وإنما القصد من ذلك أن لتدافع يبطل الصراع، وإن الخير يغلب على الشر، وإن الحضارات تتواصل وتتدافع ولا تتصارع "وإن الله متمّ نوره ولو كره الكافرون"[96] ونور الله في هذا السياق القرآني هو المشيئة الالهية، والايمان بالله ونصرة المؤمنين وهو الخير والعدل والفضيلة ومكارم الأخلاق والسلام في النفس وفي الأرض، وتلك هي مقومات الحضارة التي تخدم الانسان، مصداقا لقوله تعالى "والله غالب على أمره ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون" [97] وأمر الله في هذا السياق

القرآني أيضا، هو مشيئته تعالى الغالبة وهو الحق والعدل اللذان هما قاعدتا الحضارة التي يسعد في كنفها ويبدع ويعمر الأرض ويصلح ولا يفسد بدلا من هيمنة الفكر المادي العلماني اللاديني على الأفكار والأقوال والأفعال والممارسات وأنماط السلوك وينظم السلوك وينظم الفكر وأساليب الحياة .

إن الصراع حالة عارضة، وهو شدود عن القاعدة، ليس طبيعة من طبائع الحضارات، لأنه يتنافى والفطرة الانسانية، وهو نقيض التفاعل الحضاري الذي قامت الحضارة الاسلامية على أساسه وهو إلى ذلك كله، البديل الموضوعي للفوضى التي تسود الأوساط الفكرية والسياسية في العالم اليوم من جراء شيوع مفاهيم مغلوطة ورؤي مشوستة و تحليلات مغرضة تدفع بحركة الفكر العالمي وبالسياسة الدولية على وجه العموم [98] نحو مناطق مجهولة محفوفة بالمخطر التي تهدد الانسانية في حاضرها وفي مستقبلها .

96- سورة الصف، آية 7
97- سورة يوسف، آية 21.
98- غارودي روجيه : حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت، ط1 ، 1987، ص 112

إن الترويج لفكرة صراع الحضارات أو صدامها، يخدم أغراض فئة من البشر تسعى إلى أحكام سيطرتها على مقاليد الأمور في العالم أجمع، وهي أغراض ليست بريئة، وليست لها صلة بالأهداف الانسانية النبيلة التي تنبع من المبادىء والقيم الحضارية البانية للانسان وللعمران وللحضارة[99] و من ثم "فان حوار الثقافات كبديل عن صراع الحضارات ليس فقط حوارا نظريا حول القيم و المبادئ و العلوم و الفنون بل هو حوار يتضمن هذا المستوى النظري كنوع من التقارب بين طرفي الحوار و العمل على صياغات برامج عمل مشتركة تسترد فيها الانسانية وحدتها و تتكامل إمكانيتها"[100] بحيث تتساوى كل الأطراف و تتجه نحو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع بداية من المنظمات الدولية و على رأسها الامم المتحدة و نهاية بشعوب العالم أطفالا و نساءا و شيوخا، فمثلا الحوار العربي الايراني لو جمع جناحي الأمة

الاسلامية في آسيا و إفرقيا قادر على أن يكون قطبا ثانيا للعالم ذي القطب الواحد و أن يقوم العالم الاسلامي بالدور الذي كانت تقوم به النظم الاشتراكية قبل انهيارها في أوائل السبعينات و لقد قام الاسلام بهذا الدور عبر التاريخ في صراعه مع الامبراطورية الرومانية و أثناء غزو الصليبيين له و أثناء حركة التحرر الوطني الحديثة[101]

و بناءا ما تقدم نستنتج أن الحضارات لم تكن يوما في حالة تجمد و ثبات و سكون و انما هي في حركة دائمة و تطور متصل الحلقات و الحضارات المعاصرة تعيش كلها أزمة حقيقية حين تمر بمرحلة انتقال سريع صنعتها الثورات العلمية و الصناعية التي تتباعت خلال الخمسين سنة الأخيرة و التي تضاعفت سرعتها خلال هذه العقود الخمسة خصوصا في ميادين الانتقال

99- أحمد كمال المجد : الاسلام وأمريكا، مجلة تحديات ثقافية، العدد 9 ، مصر، 2002
100- حسن حنفي : حصار الزمن، الحاضر، مركز الكتاب النشر، مصر،ط1، 2004 ، ص 486
101- السباعي محمد السباعي : العلاقات الثقافية بين مصر و ايران، ندوة علاقات مصر مع دول الجوار في التسعينات، ديسمبر 1997، مركز البحوث و الدراسات السياسية، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية، جامعة القاهرة

و الاتصال و المعلومات و قد أدرك أها الفكر في الحضارات المعاصرة مدى تأثير تلك الثورات على أحوال الفرد و أحوال الأسرة، و أحوال الجماعة كلها ... و ان هذا التأثير الذي لا فكاك منه، يقتضي منهم وقفة جديدة يراجعون بها تراثهم و تقاليدهم و كثيرا من أفكارهم و يحققون من خلالها التوازن الذي لا غناء عنهم بين ثوابت الفكر و الاعتقاد التي تحقق السكينة الداخلية للانسان، الفرد، كما تحقق التواصل بين أجيال الناس و بين ضرورات التطور بملاقاة التغيرات الجدرية التي أحدثتها الثورة العلمية بتجلياتها المختلفة، و تداعياتها العملية التي لا نهاية لها، "كما يجب على الغرب أن يتعلم من الحضارات الاخرى بصورة أساسية المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الانسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها و هي تنهض بعبئ من أعباء المجتمع المسؤول، ان الحضارات اللاغربية تعلمنا بادئ ببدأ أن الفرد ليس مركز كل شيء و

أن فضلها الأعظم يرجع الى أنها تجعلنا نكتشف الآخر و كل الآخر دون فكرة مبيتة تدمر التنافس و السيطرة "كما يقول "روجي غارودي"[103].

فهو يدعو الغرب الى الانفتاح على العالم الآخر، بحيث أن الاسلام لا يمثل أي تهديد للغرب بل هو عامل مساعد لتجديده و بعث روح جديدة فيه و حضور المسلمين في الغرب و اقامتهم فيه لا يمثل خطرا على هوية الغرب بل تأكيد للتعددية و الاطراء المتبادل بين حضارتين متكافئتين.

و بهذا تصبح مقولة حوار الحضارات هي أصلح و أسبق من مقولة صدام الحضارات على مستوى المعرفة و الفكر لكن الوصول اليها كواقع و ممارسة تقف دونه مسافات طويلة تمنع من أي يتقدم العالم خطوات نحوها.

103 هشام نشابة : في حوار الحضارات، ورقة مقدمة بمؤتمر المسلمون و حوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، 1995

و أخيرا نستنتج أن مقولتي نهاية التاريخ و صراع الحضارات فهما نموذجان لكتابات العولمة و فكرها و جدلها و انتصارها و صيرورتها على أنقاض و انهيار المنظومة الاشتراكية و على أشلاء التحرر و الاستقلال الوطني بمشاريعها المحيطة و بنياتها الهشة و لا توجد ثقافة عالمية واحدة أي ثقافة المسيطر الذي يمتلك أدوات ابداعها و نشرها، فالثقافة لا تكون الا خاصة مرتبطة بحضارة و شعب و لغة و مرحلة تاريخية، فالثقافة العالمية أسطورة لا وجود لها، خلقتها أجهزة الاعلام الغربية حتى يتم تطوير الخارجين على سلطان الغرب، و يمكن القول بأن نجاح شائعة "صدام الحضارات" يعود الى كونها مقبولة من كافة الاطراف حيث الحضارة الغربية تبحث عن عدو فلا تجده، و حيث الاسلام و الكونفوشية يعانيان جروحا نرجسية مزمنة تحتاج الى تعويضات، لكن هذه الفرضية تعرضت للخنق الرسمي الأمريكي (رفضها كلينتون و معاونوه و نفوها في عدة مناسبات ثم دعموا نفيهم لها بتحركات تنفضها)

لأنها تضع الولايات المتحدة خصوصا في مواجهة مستحيلة و تأتي هذه الاستحالة أولا من استعداد هؤلاء لتقديم أعداد هائلة من الضحايا البشرية و هو ما تعجز عنه الولايات المتحدة.

و أخيرا "فليس من المفيد للدول العربية الآن اضاعة الوقت في صياغة المبررات للتشكيك في مسألة العولمة و أخطارها على العرب و تنوعها كما ليس من المفيد بالمقابل استهلاك الوقت الثمين للتسبيح بحمد العولمة و النوم على وعود أصحابها و رعاتها الأقوياء في الساحة العالمية، الذين يبشرون بخيرها للبشرية جمعاء و للعالم بمركزه و أطرافه، فالقضية الجوهرية بالنسبة للدول العربية الآن ليس وقف زحف العولمة أو التعلق بركابها و انما أن نتعامل مع هذه الظاهرة أو النظرية المعلنة المجسدة بالنظام الاقتصادي العالمي المعاصر، بمنتهى الحكمة و المسؤولية و الواقعية و الموضوعية منطلقة من اعتمادها على الذات الوطنية أولا

و على الذات العربية الأوسع شمولا و عمقا ثانيا و على الوطن الاسلامي من طنجة الى جاكارتا و على تعاملها مع الظواهر الاقتصادية العالمية الأساسية و منها الآن ظاهرة العولمة الأكثر بروزا و تأثيرا من مواقع المشروع الاقتصادي العربي المتكامل الموحد الأكثر تجاوبا مع لغة العصر – عصر التكتلات و التجمعات الاقتصادية الاقليمية الضخمة و الأقوى تأثيرا على الساحة العالمية[103] .

103- مفيد حلمي : تحديات العولمة و ضرورات التكامل الاقتصادي العربي، مجلة النهج، شتاء 1999، ص 120

من دعاء الفارابي

اللهم إني أسألك ، يا واجب الوجود ، ويا علة العلل ، يا قديما لم يزل ، إن يعصمني من الزلل وان يجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل .

* * * * **

هذب نفسي بأنوار الحكمة ، وأوزعني شكر ما أوليتنى من نعمة، أرني الحق حقا وألهمي أتّباعه ، والباطل باطلا واحرمني اعتقاده واستماعه ،
هذب نفسي من طينة الهيولي أنك أنت العلّة الأولى .

* * * * * *

اللهم روّح بروح القدس الشريفة نفسي ، وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي ، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسي .

* * * * * *

اللهم ألهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى ، وبعض إلى نفسي حب الدنيا .

* * * * * *

اللهم ألبسنى حلل البهاء ، وكرامات الأنبياء وسعادات الأغنياء وعلوم الحكماء ، و خشوع الأتقياء .

* * * * * *

سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطلق بألسنة الحال والمقال أنك المعطي على كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود لها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة فالذوات منها والأغراض مستحقة بآلائك شاعرة فضائل نعائمك .

فهـرس أسمـاء الأعـلام

(أ)

أفلاطون
/94/93/92/91/90/88/74/66/39/38/37/36/35/34/33/32/31/28/27/26/25/24/23/22/20/19/17/1
182/181/197/101/100/99/98/97/96/95
أرسطو 149/101/91/66/58/32/4/1
أبيقور /11
إخوان الصفا/ 49
أرنست باكر/9
أحمد بن حنبل /57
أحمد أمين/ 52
أردشير ابن بابك ابن ساسان/ 58
الأشعري/ 64
أنتيفون/15
أبي القاسم الخوئي/ 112
آية الله غوليبيكاني/ 112
آية الله منتظري/ 112
أوغطيس/ 127
أيف لاكوست/ 50
أقمهير /66
الأنصاري /121
أقريطون/ 18
الإيجي /119

(ب)

بروتاغوراس/ 15/14
بركليس/ 5

بيزا ستراتوس/ 4
البويهيين/ 59
باسماراك/ 150

(ت)

توكيدس/ 15
التفتازاني/ 52
ترازيماخوس/ 16
تشارل باتروت/ 57
ابن تيمية/ 173/62/61/60

(ج)

الجابري/ 129/50/42
جونز/ 164
جورج طرايشي/ 129
جيمس كورت/ 59
جورج بوش/ 162/127
جان بول الثاني/ 162
جميل صليبا/ 79
الجرجاني/ 119
جان توتشار/ 10
الجويني/ 119

(ح)

حتي/ 46
الحسن ابن علي/ 56

(خ)

الخوميني/ 122/121/120/119/118/117/116/113/112/105/104/103
الخوارج/ 64/55/54/53

ابن خلدون/ 145/56/52/51

(د)

دي بور/ 74

(ر)

روسو/ 33

ريغان/ 162

راسل/ 150

(ز)

زبيجنيف بريجينسكي/ 160

زروخي اسماعيل/ 39/

(س)

سقراط/ 18/17/15

الاسكندر / 128/127

السوفسطائيين / 92/91/90/32/22/19/15/14

السيد ياسين/ 129/

سيمون ميردان/ 168

سمير أمين/ 136

اسماعيل صبري/ 136

(ش)

الشافعي/57

شبينجلر/150

شيلر/150

الشيعة/ 119/114/55/54/52/51

الشهرستاني/ 51

(ص)

صموئيل هنتغون/ 171/166/164/163/158/157/156/155/141

صادق الجلال العظم/ 129/

صولون/ 4

(ط)

الطبري/ 58

(ع)

عمر عبيد/ 55

عثمان ابن عفان/ 46

علي ابن أبي طالب/ 51/47/46

عمر ابن الخطاب/ 48/46

عبد الله العروي/ 61/56/

عبد الله المهدي/64/

عبد الرحمن الجزيري/ 119

عبد الملك ابن مروان/ 47

عمر ابن عبد العزيز/ 48

(غ)

الغزالي/64

غاروري/ 150

(ف)

فوكوياما/ 158/154/153/152/151/146/145/144/141

فاسكو دي ياما/ 128

الفارابي/ 180/179/89/88/87/81/79/78/77/76/75/74/73/72/71/70/69/66/65/64/63

فيلون/ 145

فيتاغورس/ 39/

فهمي جدعان/ 53

فان فلوتن/54

(ق)

القلقشندي/ 119

(ك)

كلكس/ 16
كارل ماركس/165/149
كريتياس/ 15
كانط/ 147
كلينتون / 177/152
الكيندي/ 90/
ابن كثير/95

(م)

محمد سليم العوا/ 43
الماوردي/ 119/61/60/59/58/57/46
معاوية إبن سفيان/ 56/47
المعتزلة/ 56/
المرجئة/ 55/54
المودودي/ 110/105/103
موسوي/ 112
مرعشي النجفي/ 112
محمد جواد مغنية/ 121/120
سيمون ميرد/ 168
المهدي/ 114
مارشال ماك لوهان/ 125
محمود شاكر/ 44
محمد فتحي عثمان/ 43
محسن مهدي/ 62
المالطي/ 56
مونتغراي/ 56

(ن)

نابليون/ 167/147

نيتشه/ 150

النويختي/ 56

(هـ)

هنري كيسنجر/ 172

هزيود/10

هوميروس/ 10

هيبياس/ 15

هيغل/ 154/153/150/147/146/145

هتلر/ 151

هيراقليطس/ 13/12/11

هوسرل/ 150

(و)

واصل ابن عطاء/ 55

أغسطين/ 145

(ي)

اليهود/ 42/41

فهــرس البلــدان

(أ)

أمريكا/167/159/158/139/134/133

الإتحاد السوفياتي/168/162/160/159/158/144

أثينا/ 4

آسيا/ 130

أفريقيا/ 158

إيران/ 160/130/58/

أفسوس/ 12

أوروبا/ 146/134

إسرائيل/ 126
أفغانستان/ 160
أمريكا اللاتينية/ 130/134/136/156/158/
اسبرطة/5/7/50

(ب)

بغداد/ 90/160
البوسنة/159
برلين 126/144
بنغلاديش/ 160
بريطانيا/ 172
البحرين/ 64

(ت)

الاتحاد السوفياتي/ 144/159/160/162/168

(ج)

جاكرتا/ 178

(خ)

جنوب إفريقيا/ 126
الجزائر/ 161

(د)

دمشق/ 90

(ر)

روما/ 127

(س)

السودان/ 126

سوريا/ 162

إسرائيل/ 161/126

(ش)

الشام/ 64

الشيشان/ 159

(ص)

الصين/ 168/163/158/

(ط)

طنجة/ 178

(ع)

العراق/ 161/130/126/64

(غ)

غرناطة/ 127

(ف)

الفرس/ 12/5/3

فارس/ 64

فلسطين/ 161/160/130

(ق)

قرطاجة/ 127

قرطبة/ 127

قطر/ 137

القاهرة/ 139

(ك)

كوريتين/ 163

كشمير/ 160

(ل)

ليبيا/ 130/126

(م)

مصر/ 167/161/130

مكة/ 44/41/

المغرب/ 64

المدينة/ 43

(ن)

نيويورك/ 144

(هـ)

الهرسك/ 159

الهند/ 158

هارفاد/ 155

(و)

واشنطن/ 144

(ي)

اليونان/3/4/6/7/8/9/10/12/90/127/149/167

اليمن/ 64/161

يثرب/ 41/42/44

اليابان/ 134/158/168

فهـــــرس المصـــــــادر

- القرآن الكريم

1. أحمد بن الداية: العهود اليونانية، تحقيق : عمر المالكى، شركة النشر والتوزيع، الجزائر، 1971

2. ابن خلدون عبد الرحمان : المقدمة مج 2 ، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط2 ، 1996 .

3. أفلاطون : الجمهورية، ترجمة : فؤاد زكريا، موفم للنشر، الجزائر، 1990 .

4. الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق : جعفر آل ياسين، دار المنهل، بيروت، 1985 .

5. الفارابي : إحصاء العلوم، تق، على بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1 ، 1996 .

6. الفارابي :أبو نصر، كتاب السياسية المدنية، سراس للنشر، تونس، (دون ط)، 1994 .

7. الفارابي :كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988 .

8. الفارابي: كتاب الحروف، تح، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970 .

9. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط7 ، 1996 .

10. الفارابي : كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،
1986

11. الفارابي : كتاب السياسة المدنية، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1 ، 1996 .

12. الفارابي : فصوص الحكم، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة أمير، بغداد، ط1 ، 1993

13. الفارابي : فصول منتزعة، تحقيق : فوزي متري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1971 .

فهـــرس الـمراجـــــع

1. أبيقور الرسائل والحكم : ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس ، د .ط، 1991 .

2. أبو المجد احمد كمال : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، دراسات الوحدة العربية، مصر، ط1، 1985

3. أرنست كاسيرز: الدولة والأسطورة، ترجمة احمد حمدي محمود، المكتبة العربية ، القاهرة ، ط1 ، 1975 .

4. أحمد فؤاد الأهواني : المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف، الترجمة، ط1 ، 1956 .

5. أرنست باكر : النظريات السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مراجعة محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب 566 مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ط1 ، 1966 .

6. أنور الجندي : الفكر العربي المعاصر، في معركة التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط1 ، (بدون تاريخ) .

7. آل حيدر حيدر: نظرية ولاية الفقيه ، دار شروق للطباعة والنشر، طهران، ط1 ،1983 .

8. الأشعري : مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، الجزء 1 ، القاهرة، ط1، 1950 .

9. أبو العلاء المووردي : السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، بيروت ، ط1 ، 1950 .

10. ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة (1798 -1939)، ترجمة كريم غزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1977

11. أوليفيه روا : تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة ، الساقي، ط1 ، 1998 ، بيروت .

12. آية الله الخميني : الحكومة الإسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، بدون تاريخ .

13. برتران بادي : الدولتان – " الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط1 ، 1996 .

14. بينامين فارنتن : العلم الإغريقي ، ترجمة أحمد شكري سالم، ج 1 ، مكتبة النهضة المصرية ، 1958 .

15. بطرس بطرس : مدخل في علم السياسة ، دار اقرأ ، ط5 ، 1978 .

16. بيضون إبراهيم : تكون الاتجاهات السياسة في الإسلام الأول ، دار اقرأ، بيروت، ط2 ، 1986 .

17. تشارلز باتروووت : الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ج1 ، 1989 .

18. تقي الدين النبهانى : نظام الحكم في الإسلام، القديس، بيروت ، ط2 ، 1953 .

19. التسخيري محمد علي : الأسس المهمة في النظام الإسلامي، دار الحق، بيروت، ط1 ، 1997 .

20. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف الإسكندرية، ط1 ، 1960 .

21. ثروت بدوي : النظم السياسية، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ط1 ، 1957 .

22. الجابري محمد عابد : نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1981 .

23. الجابري محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 1991 .

24. الجابري محمد عابد : العقل الأخلاقي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990 .

25. الجابري علي حسين : فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1993

26. جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت ، ط1 ، 1998 .

27. جان توشار وآخرون : تاريخ الفكر السياسي، تعريب على مقلد الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2 ، 1983 .

28. جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر، ط1 ، 1971 .

29. جدعان فهمي : أسس التقدم عند المفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط2 1981 .

30. جدعان فهمي : نظريات التراث، دار الشروق، الأردن، ط1 ، 1981 .

31. جدعان فهمي : الطريق إلى المستقبل، أفكار قوية للأزمنة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات، ط1 1997 .

32. جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق، ط1 ،1987 .

33. جيلالي اليابس : الجمهورية، موفم للنشر، الجزائر، 1990 .

34. جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، دمشق، ط4، 1951 .

35. حورية مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1986 .

36. حنا الفاخوري و الجر خليل : تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف ، بيروت، ط2، 1975 .

37. حازم الببلاوي : مستقبل الدولة في الوطن العربي في ضوء المتغيرات الاقتصادية والتكنولوجية المعاصرة والمتدفقة، دار الرازي، بيروت، ط 1 ، 1991 .

38. حنفي حسن : حصار الزمن الحاضر ، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1 ،2004 .

39. حنفي حسن : الدين والثقافة والسياسة، 'الوضع العربي الراهن' ، دار قباء، القاهرة، ط1 ، 1997

40. حنفي حسن : قضايا معاصرة ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1 ،1986 .

41. حنفي حسن : ما العولمة ؟ دار الفكر المعاصر، بيروت ، ط1 ، 1999 .

42. رينييه سرو ، هيجل والهيجلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان، ط1 ،1993

43. شلبي إبراهيم : تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، بيروت، ط1 ، 1985 .

44. الشهرستاني : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب ، بيروت، ط1 ، 1986 .

45. شريعتى علي : تاريخ الحضارة ، ترجمة حسين نصيرى، دار الأمير ، بيروت، ط1 ،2006 .

46. شفيق منير: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار الآداب ، بيروت، ط1 ، 1993 .

47. عبد المتعال الصعيد : حرية الفكر في الإسلام ، دار الفكر العربي ،مصر، ط2 ، بدون تاريخ .

48. عبد الواحد علي الوافي : المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط، 1973 .

49. عبد الحليم قنديل : عن الناصرية والإسلام، مركز إعلام الوطن، القاهرة، ط1 ، 1991 .

50. عبد العالي عبد السلام : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط4 ، 1998 .

51. عبد القادر بوعرفة : المدينة والسياسة ، دراسة في (الضروري في السياسة) لابن رشد، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1 ، 2002

52. عبد الله العروي : مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2 ، 1982 .

53. عمر فروخ : المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت ، ط2 ، 1981 .

54. عنايت حميد : الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي، شتا، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1 ، 1979

55. العشماوي محمد سعيد : العدالة، دار اقرأ ، بيروت ، ط3 ، 1986 .

56. غليون إبراهيم : نقد السياسة/ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ، 1993

57. غليون إبراهيم : ثقافة العولمة، دار الفكر، دمشق، ط2 ، 2002

58. غارودي روجيه : وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب ، الدار العالمية .بيروت، ط1 ، 1974 .

59. غارودي روجيه : حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، ط1 ، 1987

60. فيليب حتي : تاريخ العرب، ترجمة ادوار جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور للطباعة والنشر، بيروت ، ط5 1974 .

61. فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ترجمة حسن الشيخ ، دار العلوم العربية لبنان، بيروت، ط1، 1993

62. لنتون رالف : شجرة الحضارة، ج2 ، موفم للنشر، الجزائر، 1990 .

63. محمد عبد الرحمان مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2 1970 .

64. محمد سليم العوا : في نظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط2 ، 1979

65. منصور احمد حرابي : الدولة العربية الإسلامية، نشأتها ونظامها السياسي، دار اقرأ للطباعة والنشر، ط1، 1986 .

66. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2 ،(ب.ت) .

67. مصطفى عبد الرزاق : الإسلام وأصول الحكم، موفم للنشر، الجزائر، 1988 .

68. محمد جلال شرف : نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ، 1982

69. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربية، بيروت، ط3 1976

70. الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1 ، 1983 .

71. محمد بديع شريف وآخرون : دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، دار اقرأ، لبنان، ط2 ، 1984 .

72. مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 ،1981 .

73. الموسوي محسن : آفاق المستقبل في العالم الإسلامي، دار المنهل، بيروت، ط1 ،1987 .

74. الملاح هاشم يحيى و آخرون : دراسات في فلسفة التاريخ، مديرية دار الكتب للطباعة و النشر، العراق، الموصل، ط1 ،(بدون تاريخ)

75. الميلاد زكى : المسالة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1999 .

76. نويهض وليد : الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، ط1 ، 1994

77. هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . عويدات للنشر والطباعة، بيروت .ط2 . 1997

78. هنتيغتون صمويل : صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوة، دار السطور، القاهرة، ط1، 1998

79. هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1999 .

80. يوحنا قمير : فلاسفة عرب "الفارابي"، دار الشروق، بيروت ، ط2 ،1986 .

81. يوسف ايش ، الفلسفة السياسية الإسلامية، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت ، ط1 ، 1990

82. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، لبنان، بيروت، ط1، .1990

83. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1 ،1977 .

فـهـــــرس المعاجـــــــم

1- ابن منظور : محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مج 6، دار صادر، بيروت، ط1

2- بدوي عبد الرحمان : الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ،1981 .

3- دغيم سميح : مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1 ،2000 .

4- التهاوني : محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، مج 5 ، دار خياط للكتب والنشر، بيروت، ط1

5- رفيق العجم : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان .

6- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرة، مصر، (ب.ط)، 1983

7- عبد المنعم الحفنى : المعجم الشامل، المصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، ط3 ، 2000

8- شاتليه : فرنسوا آخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .

فهـــرس المقـــالات والدوريـــات

1) احمد كمال أبو المجد:" الإسلام وأمريكا "، "مجلة تحديات ثقافية العدد 9 ، مصر، 2002 .

2) إسماعيل صبري عبد الله :الكوكبة، الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 2 ،1997 .

3) أكرم فاضل : مجلة المورد، العدد الخاص للفارابي، العدد 3 ، 1970 .

4) السيد الزيات : " العولمة أم صراع الحضارات"، الأهرام في 2001/10/23

5) السيد ياسين : في مفهوم العولمة المستقبل العربي، بيروت، العدد 228 ، 1998 .

6) احمد عباس عبد البديع: العولمة وتقارب الحضارات، الأهرام، مصر، 2002 .

7) الإمام الخميني: مجلة الشهيد، العدد 189 ، 1996 .

8) النافع البشير : ملاحظات حول المشروع الإسلامي المعاصر مجلة المنتفى الفصلية ، مركز الدراسات والتوثيق الاسلامى، العدد .13

9) البخاري حمانة : التراث السياسي العربي الإسلامي والديمقراطية، مجلة الحضارة الإسلامية . معهد الحضارة – جامعة وهران – العدد 11- 2000 .

10) حفناوي بعلي: "الأدب المقارن والتوجه نحو العولمة"، مجلة الجسرة، العدد 5، قطر، 2000

11) جورج طرابيشي : مجلة الحياة، لندن، العدد 49- 1997 .

12) برهان غليون : العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين منتدى عبد الحميد شوفان الثقافي، الأردن، 1998 .

13) رضوان السيد : رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، الاجتهاد، العدد 13- 1999 .

14) خليل عماد الدين : رؤية إسلامية في قضايا معاصرة ، كتاب الأمة صادر عن وزارة الأوقاف القطرية، 1977 15) حديور : الشيخ محسن، نظريات الدورة في الفقه السياسي المعاصر، صحيفة كيهان، 1981 .

16) بيترجران : رؤية جديدة لمستقبل العرب بحوث مؤتمر مستقبل الثقافة العربية المجلس الأعلى للثقافة، 1997 .

17) الصاوى محمد عوض : هل السياسة من صميم فكرنا "مجلة الإخوان المسلمين"، 14/16 1945

18) عصام الزعيم : ندوة العرب والنظام العالمي الجديد في الكتاب الصادر عن الأسبوع الثقافي لقسم الفلسفة كلية الآداب، دمشق، 1997 .

19) عمارة محمد الدين : الدين والدولة في انجاز الرسول (ص) مجلة الحوار الفضيلة، العدد 1 ، 1986 .

20) مصطفى الفقي : "العولمة أم صراع الحضارات"، الأهرام في 2001/10/23 .

21) د- مفيد حلمي : تحديات العولمة وضروريات التكامل الاقتصادي العربي، "مجلة النهج" ، العدد 5- 1999

22) محمد على الكردى : حوار الأنا والأخر في عصر العولمة، "مجلة تحديات ثقافية"، العدد 8 ، ص 58 ،القاهرة 2002 .

23) روبرت ليكن وباء الكونى : ترجمة تمرث العالم مجلة الثقافة العالمية ، الكويت، 1997 .

24) رجائى فرهنك : الإسلام والسيادة، فكرة ولاية الفقيه في فكر الفقهاء الشيعة، الندوة الدولية عن الدولة والسياسة في الإسلام، لندن، المعهد الإسلامي، 1983 .

25) السباعي محمد السباعي : العلاقات الثقافية بين مصر و إيران، ندوة علاقات مصر مع دول الجوار في التسعينات، مركز البحوث و الدراسات السياسية، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ديسمبر، 1997

26) هشام نشابة : في حوار الحضارات، ورقة مقدمة بمؤتمر المسلمون و حوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، 1995

27) علي حرب : الثقافة و العولمة، مجلة الشاهد، بيروت، عدد 159، نوفمبر 1998

28) يوسف سلامة : الثقافة و السلطة في ظل العولمة، ورقة عمل قدمت الى ندوة العرب و النظام العالمي الجديد،جامعة دمشق، 1997

Bibliographies

1. Arnande z : Science et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les première A 66 ASSIDES in Arabic X / 31962.
2. Badawi Abdrahman : Histoire de la philosophie en islam, L1/pj vin, 1972.
3. Brisson luc et Jean Francois Pradeau : le vocabulaire de Platon, Ellipses/L'édition marketing , S.A. Paris ,1998.
4. Brochard : étude de philosophie ancienne, et moderne, Paris, 1926 .
5. Bourdieu et passer on (J.C) : la reproduction , Paris, ed de minuit, 1989 .
6. Burdeau : l'état , Paris, seuil, 1978
7. Jacob André, et des autres : les notions philosophiques, édition tome 1et 2 , Paris, 1990.
8. Hammana Boukari : Mondialisation et originalité culturelle, XXXéme Congrès de l'ASPLF, lib, J. Vrin, Paris, 2006
9. Hermant Abel, platon, Grasset : 29 Edition, 1964 .
10. Hegel ; Leçons sur la philosophie de la religion, trad, Franç, Gibelin, Paris, Vrin, 4, Tome, 1950
11. Francis Fuku yama : la fin de l'histoire et le dernier homme, tra – fran-flammarion. Paris, 1992.
12. Foulquie (P) : dictionnaire de la langue phylosiphique, paris, PUF, 1978
13. Platon : le politique, ed Flammarion, 1980
14. Platon : la république, trad, robert baccou, Garnier-flammarion, paris
15. René le Febvre : L'état dans le monde moderne , col .10*18 paris, 1978 .
16. Strauss loe et josef cropsey : l'histoire de la philosophie politique, P.U.F.E1, Paris, 1994
17. Schuhl pierre Maxime : L'œuvre de Platon : librairie philosophique, j. vrin, Paris, 1984

فهـرس المصطلحـات

(أ)

أطروحة : Thèse

اتجاه : Fecteur

اتصال : Contact

الأرستقراطية : Aristocratie

الاستعداد : Disposition

الاشتراكية : Socialisme

الأنانية : Egoïsme

الانتقاد : Critique

الإنسانية : Humanité

الإيمان : Foi

إمبراطورية : Empire

إزالة الاستعمار : Décolonisation

إعداد، تهيئة : Elaboration

أمة : Nation

إرادة : Volonté

استبدادية، تسلطية : Autoritaire

الأصولية : Fondamentalisme

ازدواجي، ثنائي : Dualiste

أداة : Instrument

الاتحاد : Union

الإجماع : Unanimité

الاستحقاق : Mérité

الأسطورة : Mythe

الاعتداد : Agression

الانتخاب : Sélection

الانحراف : Aberration

الانسجام : Harmonie

اتهام : Condamnation

إجماع، توافق : Consensus

انحطاط : Déclin

اسلاموي : Islamiste

إصلاح : Reforme

الأشعرية : Acharisme

انحطاط : Déclin

إنسانية : Humanisme

استمرارية: continuité

أنتروبولوجيا: anthropologie

(ب)

البدائي: primitif

البداهة: évidence

البحث: recherche

البورجوازي: bourgeois

بنية: structure

بربر: barbare

برهنة،برهان: démonstration

(ت)

تعسف: arbitraire

تيار: courant

تباين: dissemblance

تحرر: Emancipation

توافق: affinité

تحالف: alliance

تيار إسلاموي:islamiste

تفاوت،اختلاف: décalage

تطور: évolution

تطورية: évolutionnisme

تشكيلات، اجتماعية: formation sociales

تكامل: intégration

تشخيص: interpersonnel

تدخل: intrusion

تأويل: interprétation

تعددية: pluralité

تنظيم: organisation

التأمل: contemplation

التبعية: subordination

التحليل: analyse

التصوف: mysticisme

التطور: évolution

التعاطف: sympathie

التعاون: coopération

التغير: changement

التفكيك: dissociation,désagrégation

التفلسف الكاذب: philodoxie

التقدم: antériorité

التكنولوجيا: technologie

التملك: appropriation

تفاعل: interaction

تأمل صوفي: méditation sufi

تعديل: modification

تعارض: opposition

تعددية: pluralité

تفوق:supériorité

التعسف: arbitraire

التيوقراطية: théocratie

تدويل: étatisation

تشكيلات إجتماعية: formation sociales

تهافت الفلاسفة: réfutation des philosophies

تغرب إقتداء بالغرب: occidentatisation

تراجع: régression

تبعية: dépendance

تنموي: développé mentaliste

تسلطية: autoritarisme

تأويل: interprétation

تشتت: dispersion

تغرب اقتداء بالغرب : Occidentalisation

(ث)

الثروة: richesse

الثورة: révolution

ثابتة، ثوابت: paramètre

الثقافة: culture

الثنائية : Dyade

الثبات: persévérance

(ج)

جدل: débat

جمود: immobilisme

الجمهورية: république

الجهل: ignorance

الجدل: dialytique

(ح)

حاكمي، منصب الحاكم : prétorien

حقائق: vérité

حقيقة علمية: vérité scientifique

حدس: intuition

الحركة الوهابية: mouvement wahabite

حق: droit

حكم، سلطة: pouvoir

الحضارة: civilisation

الحكمة: sagesse

الحكومة: gouvernement

الحكيم: sage

حاظرة: cité

حداثة: modernité

حيوية: vitalité

حداثة عالمية: modernité universelle

حداثة سياسية: modernité politique

حداثة مباشرة: modernité immédiate

(خ)

الخير: bien

الخير العام: bien commun

خضوع، تبعية: vassilité

خطيئة: péché

(د)

دولة، دول: état, (s)

دولاني: étatique

دول، أمم: état, nation

الديمقراطية: démocratie

الدحض: réfutation

دستور، قانون أساسي: constitution

(ذ)

ذاتي: subjectif

الذات: essence

(م)

مدينة، حاضرة: cité

مدينة الله: cité de dieu

مدينة الضرورة: cité de nécessité

ملكية: monarchie

مستبد: autocrate

مستقل: autonome

مقارنة، مقارنات: comparaison

(ر)

الرأي: opinion

رأس المال: capital

رؤية: vision

الرأسمالية: capitalisme

ركود: récession

الرضى: consentement

الرذيلة: vice

الرخاء: bien être

(ز)

الزهد: ascétisme

الزمن: temporelle

الزمان: temps

(س)

السيطرة: domination

السفسطة: sophisme

السلطة: autorité

السيادة: sauverainité

السياسة: politique

سيد، أسياد: seigneur

سلطوي: autoritaire

(ش)

الشريعة الموحي بها: la loi révelee

الشرف: honneur

شؤون مدينة: séculieres

الشر: mal

الشرعي: légal, légitime

الشيعة: secte

الشيوعية: communisme

شأن: affaire

شريعة: loi

شريعة الله: la loi- de dieu

شريعة الأمير: loi du prince

شورى: consultation

شقاق: discorde

(ص)

الصراع: confit

الصيرورة: devenir

(ط)

طابع: caractère

طابع سياسي: caractère- politique

الطبقة: caste, classe

طاعة: obeissance

طائفي: communautaire

الطوباوية : utopie

طرح: approche

(ض)

الضرورة: nécessite

الضياع و الإغتراب: aliénation

ضلال: erreur

(ظ)

الظن: opinion

الظلم: injustice

ظالم: oppresseur

(ع)

العادل: juste

العاقل: raisonnable

العالم: univers

العبد: esclave

العدالة: justice

العرف: coutume

العرفان: Gnose

العشيرة: clan

العقاب: peine

العقد: contrat

العقل: raison

العقيدة: dogme

العمل: action

العنف: violence

عدل إلهاي: justice divine

عالمية شمولية: univeralité

العقلانية: rationalisme

عسف الجور: inquiété

العفة: tempérance

(غ)

غزوة: invasion

الغريزة: instinct

الغضب: colère

غاية: fin

(ف)

فعل سياسي: acte politique

الفردية: individualisme

الفساد: corruption

الفضيلة: vertu

الفوضى: anarchie

فعل سياسي: acte politique

فتنة: sédition

الفاشية: fascisme

فرد، المواطن : Citoyen

(ق)

القانون: Conon

القهر: contrainte

القوة: force

القومية: nationalité

قضاء: jurisprudence

قيمة: valeur

(ك)

كيان: entité

الكادح: prolétaire

الكرامة: dignité

الكمال: perfection

الكهف: caverne

كلية: totalité

كافر: infidèle

(ل)

أللأخلاقي: immoral

اللاهوت: théologie

اللذة: plaisir

اللامعقول: irrationnel

لذاته: pour soi

(م)

متغير: variable

المثال: idée

المثالية: idéalisme

المصير: destiné

المطلق: absolu

المواطن: citoyen

معارضة: contestation

معارضة الإصلاح: contre reforme

معارضة السلطة: contre pouvoir

الميثاق العظيم: magna carta

محاكاة: mimétisme

ملكية: monarchie

ميثاق، عهد: pacte

مفارقة: parados

مواطنية: citoyenneté

مماثلة: analogie

ميراث: patrimoine

ممارسة، ممارسات:(s) ,pratique

مصلح: réformateur

القمع: répression

مقدس: sacré

مهمة: tâche

متغير: variable

منفعة: utilité

مسار تاريخي: trajectoire historique

حكم مطلق: absolutisme

موروث: héritage

معارضة: contestation

مماثلة، مقارنة: assimilation

(ن)

النية: intention

نزاع، خلاف: litige

النشاط: activité

النظام: ordre

نسق: système

نزاهة: intégrité

نخبة: élite

نبوية : élitisme

النازية: nazisme

(هـ)

هيمنة: hégémonie

هليني: hellénique

هرطقة: hérésies

الهيولي: hylé, matière première

هياج شعبي: émeute

هوية: identité

(و)

الوحي: révélation

الوطن: patrie

واجب: obligation

الواحد: l'un

الواحدية: monisme

الوثوقية: dogmatisme

واقع، وقائع: fait,(s)

وظائف سياسية: fonction politiques

وظائف تقديسية: fonction sacra mentales

(ي)

اليقين: certitude

نصوص مختارة من مؤلفات الفارابي

* في حاجة الإنسان إلى الاجتماع و التعاون:

"وكل واحد من الناس مفطور أنه محتاج في قوامه، و في أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه و في أن يبلغ الكمال ولهذا كثرث أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة، والكاملة ثلاث عظمى و وسطى و صغرى، فالعظمى،اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، و الوسطى، اجتماع أمة في جزء من المعمورة، و الصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة و غير الكاملة: اجتماع أهل القرية، و اجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل، و أصغرها المنزلة و المحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، و المحلة للمدينة على أنها جزؤها، و السكة جزء المحلة، والمنزل جزء السك، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة المعمورة"

آراء أهل المدينة الفاضلة

* في مقارنة بين البدن والمدينة:

"والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان و على حفظها عليه، و كما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس و هو القلب، و أعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، و كل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، و أعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها و بين الرئيس واسطة_ فهذه في الرتبة الثانية و أعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات و فيها إنسان هو رئيس، و أخر يقرب مراتبها من الرئيس. و في كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس و هؤلاء هم أولو المراتب الأولى. و دون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، و هؤلاء هم في الرتبة الثانية. و دون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الدين يخدمون ولا يخدمون، و يكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين"

آراء أهل المدينة الفاضلة

* في رئيس المدينة الفاضلة:

"إن الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة كلها ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا بل هو فوق الجميع و ليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا لأن الرئاسة لا وجود لها في كل شخص، و إنما يكون الرئيس إنسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة فصار عقلا ومعقولا بالفعل وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع، حتى صارت قادرة في اليقظة، أو في وقت النوم، أن تقبل الجزئيات عن العقل الفعال فالإنسان الذي حل فيه العقل الفعال، هو الذي يصلح للرئاسة، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال، و يكون حكيما و فيلسوفا، نبيا منذرا بما سيكون، ومخبرا بما هو الآن، ويكون في أكمل المراتب الإنسانية، و في أعلى درجات السعادة، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول، و التخيل و قدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، و أن يكون له مع ذلك جودة و ثبات ببدنه لمباشرة الأعمال".

آراء أهل المدينة الفاضلة

* رأيه في السعادة:

"و السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أن تبقى على تلك الحال دائما، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية و بعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة و مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس ورائها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه ليست خيرا لذاتها، بل لما تجلب من السعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل و الخسائس".

تحصيل السعادة

* المتخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال:

"إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة بل، كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال، وقال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، و رأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلا و لا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة".

آراء أهل المدينة الفاضلة

* في قوله عن الفيلسوف:

"وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية و العملية، ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه فيكون الله عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى،إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا و متعقلا على التمام، و بما يفيض منه على قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي و هذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية و في أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا، وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة و إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات".

آراء أهل المدينة الفاضلة

* عن مضادات المدينة الفاضلة:

"و المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، و المدينة الفاسقة و المدينة المتبدلة، و المدينة الضالة، و يضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن، و المدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة و لا خطرت ببالهم، أن أرشدوا إليها فلم يفهموها و لم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان و اليسار و التمتع باللذات و أن يكون مخلى هواه، و أن يكون مكرما و معظما، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها، و أضدادها هي الشقاء، وهي آفات الأبدان و الفقر و أن لا يتمتع بالذات و أن لا يكون مخلى هواه و أن لا يكون مكرما.

آراء أهل المدينة الفاضلة

نصوص مختارة من مؤلفات أفلاطون

* عن حكم الفلاسفة

"مالم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية و الفلسفة في فرد واحد، و ما لم يحدث في جهة أخرى إن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شؤون الدولة_ما لم يحدث ذلك كله فلن تهدأ يا عزيزي جلوكون حدة الشرور التي تصيب الدولة بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد و أن يكتمل نموها_ذلك ما كنت أتردد في إعلانه منذ وقت طويل، إدراكا مني لمدى مخالفته للآراء الشائعة، و مع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر".

الجمهوريـة

* عن دور الحارس فى المدينة :

إن الحارس في الدولة ينبغي أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة و يرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معا إذ أن الكلب يثور كلما رأى شخصا غريبا، و إن لم ينل منه أي أدى، على حين أن يرحب بمن يعرفه حتى لو لم يتلقى منه أي خير.. لا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف الحق.. لأنه لا يمييز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدها و أظنك ترى معي أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة و الجهل، ولابد أن يكون منت محبي المعرفة و العلم.. ولا شك أن محبة المعرفة و محبة الحكمة، أي الفلسفة شيء واحد"

الجمهوريـة

* العدالة في المدينة :

"إن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال و النساء و العبيد و الأحرار و الصناع و الحاكمين و المحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره و من جهة أخرى فإن المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به (أي الحكام) في أحكامهم على الدوام.. هو المبدأ القائل أن أحدا لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو، هدا المبدأ هو عنده قوام العدالة، و هو بالتالي الأساس الأول في بناء الدولة، و ليس المرء بحاجة إلى تفكير طويل لكي يقتنع بأن هدا المبدأ إنما هو دفاع عن الجمود و التحجر الطبقي، وللتقسيم الطبقي بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة و لا تحاول التطلع إلى غيرها و من الواجب أن نتذكر الخطورة الكبرى في نظر أفلاطون، لا تتمثل في تطلع شخص من طبقة معينة إلى أعمال أخرى تنتمي إلى نفس الطبقة، كأن يتطلع الفلاح إلى عمل راعي الغنم، أو الحداد إلى عمل النجار، فهذا شيء و إن لم يكن مرغوبا فيه، لا يؤدي إلى إلحاق ضرر كبير ببناء الدولة، غير أن التوازن يختل، و الاستقرار يضيع إذا لم يلتزم الناس بطبقاتهم و حاول صانع الفخار أن يقوم بعمل الجندي أو الحاكم"

الجمهوريـة

* عن النظام الشيوعي في المدينة :

"إن المدينة التي ينبغي أن تحتل المكانة الأولى، وكذلك الحياة المدنية والقوانين والسنن التي ينبغي أن تعد هي الأفضل، هي تلك التي تحقق في المدينة بأسرها على

أكمل وجه ممكن، المثل القديم القائل إن كل شيء مشاع بحق بين الأصدقاء، أجل فحيثما يحدث اليوم أو في أي يوم آخر، أن تكون النساء مشاعا و الأطفال مشاعا و كل الأشياء المفيدة مشاعا، و يحاول المرء أن يلغي من الحياة كل ما يسمى خاصا، بحيث أن نفس ما يعد خاصا بكل شخص معين كالعينين و الأدنين و اليدين، يغدو مشاعا قدر الإمكان، ويصبح الكل كأنهم يرون و يسمعون و يسلكون على نحو واحد مشترك، و يستحسنون و يستهجنون نفس الأشياء، ويشعرون في الوقت الواحد بنفس الأفراح و نفس الآلام، وحيثما يتسنى بفضل القوانين أو العرف أن تكون المدينة كاملة الوحدة_هناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم، و لا يمكن أن يعلو عليها شيء، فإذا ما عاش آلهة و أبناء آلهة، في مكان ما في مدينة كهذه، فإنهم قطعا بعيشهم هذا راضون، و من ثم كان من الواجب عدم البحث عن أنموذج آخر للحياة المدنية و السعي قدر الطاقة إلى الاقتراب من هذا الأنموذج"

الجمهوريـة

* رأيه في منشأ الدولة:

مرحلة الدولة البسيطة، حيث لا توجد إلا المهن الأساسية الضرورية التي تحقق الحاجات الحيوية للإنسان فحسب ثم مرحلة الدولة المترفة التي يصفها بأنها مريضة أو معتلة، و التي تتعقد فيها المهن و الوظائف إلى ما يتجاوز الحاجات

الضرورية، و الدولة الثانية وحدها هي التي تنشأ فيها أطماع تؤدي إلى إثارة المنازعات و نشوب الحروب، التي يقدم لها أفلاطون تفسيرا اقتصاديا يدعو إلى الإعجاب، إذ تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها أضيق و أقل من أن تكفيهم، و عندئذ ألا نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا إن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزراع و الرعي كذلك، ألا يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة.. و إذن فسوف نشن الحرب.. و في وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصل كل بلايا الدول والأفراد، في مثل هذه الدول المترفة إذن تنشأ الحاجة إلى تكوين جيش من أفراد متخصصين في مهنة الحرب مثلما يتخصص كل فرد آخر في مهنة لا تؤدي غيرها، و مما له دلالته أن أفلاطون قد استخدم لفظ (الحراس) لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة إلى جيش متخصص يحقق لها أطماعها و يصد عنها أطماع الآخرين"

الجمهوريـة

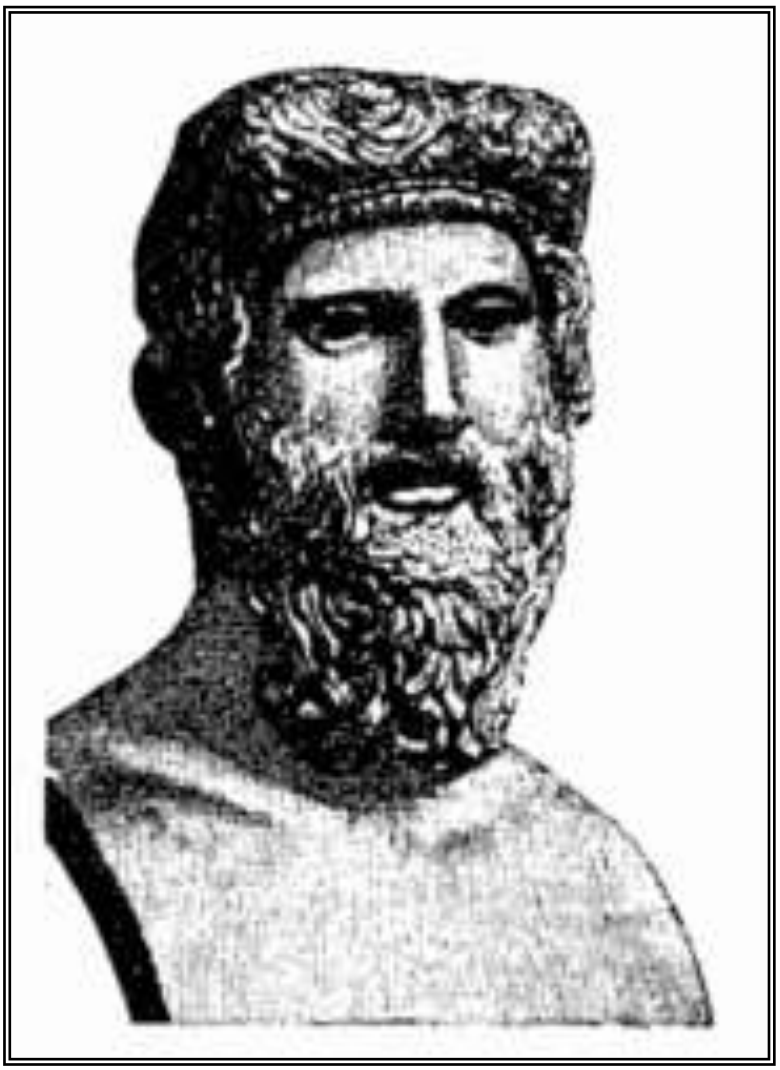
* عن طبيعة العدالة و أصلها:

"إنهم ليقولون إنه وفقا للطبيعة، تكون ممارسة الظلم خيرا و معاناة الظلم شرا، و لكنهم يؤكدون أن كفة الألم في الشر ترجع على كفة النفع في الخير، فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم و معاناته دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين و اكتساب

الآخر، فإنهم يدركون أخيرا أنه خيرا لهم أن يتفقوا سويا على منع كليهما و من هنا تنشأ القوانين و الاتفاقات المتبادلة فيسمون ما يأمر به القانون أمرا مشروعا عادلا ذلك هو أصل العدالة و ماهيتها، فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، و هو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب و شر الأمور و هو أن يعاني الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه، فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين، لا بوصفها خيرا، بل بوصفها أهون الشر، و من حيث هي خلق يمجده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم، إذ ليس ثمة إنسان جدير بهذا الاسم يقبل الخضوع لهدا الاتفاق لو كان في وسعه مقاومته، و لو فعل ذلك لكتن مخبولا، هذا يا سقراط هو الرأي الشائع عن طبيعة العدالة و أصلها"

الجمهوريـة

الفارابي



أفلاطون

الفصـــــــل الأول

مدخـــــل: الدولــة فـــي الفكـــر اليـونـانـي :

شكلت الدولة منذ فجر الإنسانية وإلى اليوم ... الشغل الشاغل للإنسان، أفرادا ومجموعات، طوائف ومجتمعات لذلك كانت الدولة من جهة، مواكبة لذلك المسار التاريخي الإنساني كما كانت أداة لرقيه الاجتماعي ولاستقراره. و تعتبر الدولة من جهة أخرى أداة وهدفا في كل نزاع أو قتال بين المجموعة البشرية الواحدة (الحروب الأهلية) وبين المجموعات البشرية المتعددة (الحروب في مفهومها العادي) ولأن الدولة كذلك فإنها لم تتشكل و لم تتجسد إلا من خلال العنف (الرمزي أو المجسد).

إذا كان الاغريق قد تلقوا معارف الشرق القديمة وإختلط تفكيرهم السياسي و الأخلاقي بالمعرفة الأسطورية في بعض الأحيان فان ذلك لا يعني أننا ننكر فضلهم على الانسانية كلها في الارتفاع بالتفكير السياسي و الأخلاقي إلى المستوى المنهجي و المعرفي .

وقد كانت بداية ذلك، يوم إستشرق أفلاطون (**platon** 427 -347 ق.م) رؤيا المدينة الفاضلة و هذا قبل أرسطو (**Aristote** 384 – 322 ق.م) وغيره من الفلاسفة جاءوا بعده ومن هنا كانت رؤيته للدولة المثالية* قائمة على أساس صورة مثالية للحكم هي " حكم الفلاسفة" الذين إعتبرهم أفضل من يمكنه إخضاع القوة للعقل في الدولة .

* المثالية « Idéalisme » : تطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود الى الفكر بأوسع معانيه و هي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر و لهذه المثالية صورتان اولهما تريد أن ترد الوجود الى الفكر الفردي و تسمة بالذاتية أو بالمثالية الشخصية و ثانيهما تريد أن ترد الوجود الى الفكر بوجه عام فرضيا كان او جماعيا أو كليا أو هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسألة الأساسية في الفلسفة. و المثالية تبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي اللامادي أولي و أن المادي ثانوي و هو ما يجعلها أقرب الى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان و المكان و حول خلق الله

المبحث الأول : الجذور السياسية و الفلسفية و الأخلاقية للدولة

إن الفكر السياسي في حركته الاجتماعية لم ينطلق من مرحلة بعينها و إنما هو وليد أولى المدنيات و التجمعات الانسانية، فالفرد حيوان مدني بالطبع أي أنه لا يمكن ان يعيش منعزلا عن الاخرين ، بل لابد أن يوجد فى جماعة، فالفرد دائما يحاول تحقيق أهدافه و نموه العقلي و النفسي و الاجتماعي إلى أبعد حدود ممكنة دون مراعاة بأن غيره من البشر يملك نفس المقومات وينشد نفس الأهداف ، الأمر الذي يولد الصراعات اللاحتمية بين جميع الأفراد ، وما دام الإنسان في طبيعته الميل إلى الخير و الميل إلى الشر، وما دام الخير له شأن في إستقامة أحوال الناس، وما دام الشر لهم شأن في فساد أحوالهم فلابد هناك ما يساعد جانب الميل إلى الخير فيهم ليصرفهم إليه، ولابد أن يكون هناك ما يقاوم جانب الميل إلى الشر فيهم ليصرفهم عنه ومن هنا كانت الحاجة في الدنيا إلى الجزاء ....[1].

ومن أجل تحقيق الصالح العام لابد من تنظيم ما داخل محل الجماعة وبين الجماعات المختلفة بصرف النظر عمّا إذا كانت وسيلته الإقناع أو الإجبار أو كليهما .

وهكذا يتبين لنا قدم وجود الظاهرة السياسية فهي قديمة قدم الوجود الإنساني و بالذات منذ وجود الجماعات الإنسانية .

ويبدو أن كلمة سياسة « **Politique** » نحتت من لفظة المدينة (**Polis**) 'بوليس' . وهي تشير الى مجموع الانشطة التى تواجه الحياة الاجتماعية عموما نحو الفائدة العامة ، وتحاول ان تجعل منهم جسما سياسيا موحدا[2]. شريطة أن يتوافر في هؤلاء البشر صفتين، أن يكونوا من اليونانيين و ليسوا برابرة، وأن يكونوا من الأحرار و ليسوا من العبيد .

1- عبد المتعال الصعيد : حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، دار الثقافة العربية للطباعة عابدين، الطبعة الثانية (بدون تاريخ) ص 9

2-jacob andré et outres : les notions philosophiques éditions tome 1et2 ,PUF, Paris , 1990,p 1979- article (politique)

كانت المدينة تشكل بحق مجتمعا كاملا يكفي ذاته بذاته في كل الميادين، كما تبشر على الأقل بصورة حديثة للدولة، ومن هنا ظهر لديهم تعبير الدولة – المدينة

أو المدينة – الدولة، ومن أهم العوامل المساعدة على نشوء الفكر السياسي هو انتقال المجتمع اليونانى من مجتمع قبلي تحكمها التقاليد الموروثة و الأساطير الدينية و يقوم على اقتصاد بدائي أساسه الرعي و الزراعة إلى مجتمع دولة المدينة* (city-state) .

ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية ، والملكية الفردية وإستخدام الرقيق ، لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم و مستعدين للموت في سبيل حريتها ، ومع ذلك فانهم كانوا قادرين على أن يفكروا بطريقة متميزة ضمن هذا الإطار المدني، وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذي كان يعتبر أنه مساوله[3] إنهم قوم تميزوا بالتخلص من قيود الماضي وعاداته وتقاليده وبالتالي تحرر معهم الفكر وانطلق في البحث عن الجديد وجعلتهم المدينة كائنات فردية ومستقلة نسبيا.

وفي ظل هذا المجتمع أمكن للإنسان السيطرة على الطبيعة بإكتشاف الحديد واستخدامه في صناعة الأسلحة و الآلات على أن استخدامه في العملة النقدية كان من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها وذلك لسهولة التعامل به ، ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة و الإكتشاف و الإستعمار .

و يبدأ تاريخ الفكر السياسي في القرن الخامس قبل الميلاد أي في الوقت التي نشبت فيه الحروب بين اليونان و الفرس، تلك الحروب التي بلغت ذروتها بانتصار ماراتون « Marathon » عام 490 ق.م ، و سالامس « Salamis » 480 ق.م.

* دولة المدينة : city state : كانت دولة المدينة موجودة عند الاغريق والرومان . فكانت اثينا مدينة دولة واسبرطة مدنية دولة وفلسفة التى يقوم عليها حكم المدنية الدولة ان مجتمعها ينفرد بمزايا وخصوصية ليست لغيرها من المدن وان كان اهلها من نفس الاعراق التى منها المدن الاخرى وتفقد المدنية خصوصيتها لواندمجت مع المدن الاخرى. ان مفهوم المدينة يرتبط بالجنس الراقي او السيد ، انها نظرة متعالية عن كل ما هو غير اثيني المصنف ضمن دائرة الهمج والبرابرة . وحتى ولو كان اكثر تحضرا منهم .

3- أنظر جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د- محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و التوزيع و النشر . بيروت، ط1، 1998 ، ص 8-9 .

و بانتصار هذا الأخير أصبحت اليونان أكبر قوة بحرية ضاربة في العالم تتعادل مع قوة اسبرطا و يستدل على ذلك بحرب البولونيز التي استمرت من عام

431 ق.م الى 404 ق.م و قد دار الصراع فيها بين اليونان و الفرس من أجل السيطرة على المنطقة أو (بين نظام الحرية الهليني، و نظام العبودية الفارسي).

أما في آثينا فقد وضع صولون (solon 594 ق.م .) الحجر الأساسي للديمقراطية* اليونانية بما أدخله من إصلاحات وتطورات سياسية من أهمها إلغاء نظام الرق، وإخضاع المحاكم لرقابة الشعب، و ظهورالأحزاب السياسية، والهدف كله من هذا هو إيجاد نوع من المعاملة العادلة والوحدة بين أبناء الشعب الواحد (أي بين الأغنياء والفقراء)، و قد علق أرسطو (Aristote) في كتابة السياسة على دستور صولون بقوله " إن صولون مشرّع عظيم القدر لاسيما في نظر هؤلاء الذين ينسبون اليه أنه قضى على كل المظاهر الاوليجاركية وأنهى إستبعاد الشعب ، وكوّن الديمقراطية الوطنية ....وإنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح أبواب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين" [4] .

ومن أهم الأحزاب التى ظهرت في ذلك الوقت ، هي (حزب السهل le pediemes، حزب البحر le parafiens ، حزب الجبل le diacrions)، و قد تصارعت ،على الحكم وبالتالي لم يكن هماك استقرار في الحياة السياسية ، نتيجة هذه القوى السياسية وفي الاخير توصل الى الحكم حزب الجبل بزعامة بيزستراتوس " bizastratus" الذي نصب نفسه طاغية على اثينا ومارس ضطهادات ضد منافسيه من الاحزاب الاخرى.

* الديموقراطية : مصطلح أصله يوناني معناه "حكم الشعب " فقد كانت اثينا والمدن اليونانية تحكم قبل الميلاد (578 –ق.م 335 ق.م) بواسطة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة فقد كان الرجال المواطنين يجتمعون في الساحة العامة ويقترحون القوانين ويصوتون عليها ، ثم يتم اختيار بعض الرجال (من خلال القرعة) لتنفيذ ما تم الاتفاق عليه ولم يكن حينها يوجد مفهوم "حقوق" المواطن كما هو متعارف عليه حاليا وقد هاجم فلاسفة اليونان مثل(أفلاطون وأرسطو) ، تلك الديموقراطية واطلقوا عليها اسم حكومة الجهلاء والدهماء والرعاع وقد ادت ممارسات الاثينيين لهجوم الفلاسفة وتحقيرهم للحكم الاثيني الذى اطلق اسم الديمقراطية ولم يستعد المفهوم قوته الا بعد مضي قرون عديدة وقد دعا افلاطون والفلاسفة اليونان باقامة "حكم الفلاسفة" او" حكم العقلاء" .

4- مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، بالقاهرة، الطبعة الاولى،1953 ، ص 76 -77

وبانتصار أثينا على الفرس تقلصت قوة الأرستقراطية وبدأت أثينا تعيد بناء ما دمرته الحروب الفا رسية و تدعيم نظامها الديموقراطي بفضل السياسي العظيم "بركليس" الذي وضع أسس الديمقراطية وجعل الأفراد سواسية أمام القانون وفي

جميع الحقوق وفي هذا الصدد يقول بركليس " في الذكرى الأولى لموتى أثينا في حربهم مع إسبرطة : " أنا أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوما تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخدتم يوما بمجدها و عظمتها فاذكروا رجالا عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الامبراطورية، وكانو إذا ما جد الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وأباء الضيم ، وإذا ما قدر لهم الفشل أن تفقد بلادهم شرفها، أو مجدها، فجادو لها راضيين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها[5].

وعموما فان نظام الحكم في أثينا قلّل من قيمة النسب و الأصل و الملكية، كشروط لمشاركة فى الحكم، و أعطى الأولوية للتربية و التعليم، وجعلها شرطا للمشاركة الفعلية في السياسة، باعتبار أن الانسان لا يستطيع العيش إلا في الحياة الإجتماعية للمدينة " **polis**" كان القانون و الشرف أهم أسس النظام فى المدينة وكان يجب القضاء على كل من يخالفهما في سبيل الصالح العام.

فالإنسان بحكم طبيعته ككائن حي لا يستطيع الحياة بدون قانون (**Nomos**) و العدل(**Dike**) وإذا ما تخلى الشعب عنها سلّم نفسه الى الطغيان، وأن العدل والقانون من مستلزمات حياة الجماعة وهما في صالح الفرد فلم يعد القانون تعبيرا عن نظام الحياة الجماعية للفرد الطبيعي ولكنه أصبح " طاغي الطبيعة" الذي يتساوى أمامه الجميع في مبدأ الحرية.

ومن هنا جاءت الفكرة التى تقول أن الانسان بحكم القانون الطبيعي حر ومتساو في الحقوق وبذلك تعبير عن فكرة العدالة (فلا يحق لأي مواطن أن يتعدى حدود قوانين دولته « **Nomia** » ويرفع الانسان من شأن العدالة بإحترام القوانين الوضعية في

5- أنظر جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف مصر، ط4، 1971، ص 05

علاقته مع الأخرين واتباع قوانين الطبيعة عندما يخلو بنفسه لأن القوانين الوضعية تعتمد على الإتفاق .....بينما القوانين الطبيعية تنمو بحكم كونها جزءا من الطبيعة ، وينتج عن ذلك معاقبة من يتعدى حدود القانون....[6] وهكذا يرجع العلماء

إنتشار نظام دولة المدينة السياسية في بلاد اليونان الى مجموعة من العوامل من أهمها :

ا- **عوامل جغرافية :**

نظرا للطبيعة الجبلية التى تتميز بها اليونان بالرغم من وجود وديان خصيبة كثيرة جعلت الاتصال الارضي بين مدنها صعب .

ب- **عوامل تاريخية** :

من أهم العوامل المساعدة على ذلك نزوح القبائل الى اليونان على فترات متباعدة ، وكل قبيلة تختلف عن الاخرى من حيث العادات و التقاليد مما أدت الى تكوين وحدة قائمة بذاتها .

ج-عوامل شخصية:

و منها الحرص الشديد على التمتع بالحرية الفردية داخل المدينة الصغيرة ، التي تضم من يتحد معه في التفكير و العادات .

د-عوامل اقتصادية :

فقد مرّ المجتمع اليوناني كغيره من المجتمعات الأخرى ولا سيما من الناحية الإقتصادية بتطورات مختلفة اذا انتقل من المجتمع البدائي المشاعي الى المجتمع القبلي الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض الى الملكية الفردية استوحد عليها بعض أفراد المجتمع، وتحول عدد كبير من السكان الى رقيق معدمين إقتصاديا لا يملكون شيئا من الارض وخيراتها .

6- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الاولى ،1977 ، ص 15 .

فتحولت تلك الحياة من الاعتماد على الرعي و الزراعة البدائية، إلى حياة تعتمد على التجارة ومعاملاتها المختلفة، وارتبط ذلك التطور بظهور كثير من الحرف

و الصناعات التى زادت في ثروتهم وقوتهم ، وفقا لهذه التطورات الاقتصادية حاول المنظرون السياسيون، وبعض الساسة تطبيق الديمقراطية حتى على الإقتصاد .

و قد أدى ذلك الى إبتزاز أموال الاغنياء ووضعها في جيوب الفقراء، حتى أصبح عندهم لايميز بين الرقيق و غيره اذا ما احتك به فى الطرقات [7] كما أن الحياة الاقتصادية لليونان لم تقدم أية وسائل لتربط بين المدن على أساس وجود مشترك.

ولكن ورغم تلك النقائص الحاصلة على مستوى الحياة الاقتصادية، إلا أن روح التمدن و الحضارة خصوصا في أثينا – كانت ظاهرة للعيان، وكانت تميزها على حساب الروح العسكرية التى كانت سائدة في 'المدينة ' " الدولة الاسبرطية " ، وأصبحت المدينة اليونانية عموما بهذه المواصفات من الناحية الاقتصادية مجتمعا كاملا يكفي ذاته بذاته في جميع الميادين .

ونتيجة للتقدم الحضاري الذى وصل اليه اليونانيون من خلال تعدد الوظائف والمهن، فانهم كانوا يحتقرون الأعمال اليدوية، لأنها تعتمد فقط على القوة الجسمية وبالتالي فانها تؤدي من وجهة نظرهم إلى بلادة العقل وإتلافه، ومن ثم يصبح صاحبها غير مؤهل للعمل السياسي الذي يعتمد بقدر كبير على الذكاء، اذ طالب الكثير من مفكريهم على عدم الإعتراف بهؤلاء العمال كمواطنين في الدولة بالاضافة الى ذلك هناك العامل الديني الذي كان يتصف بالمحلية عند اليونان فكل مدينة لها إله خاصا بها تعبده وبالتالي كانت نظرتهم فردية وليست جماعية، مما أدى الى عزلة المدن عن بعضها البعض خاصة من الناحية السياسية.

7- جورج سباين : تطور الفكرالسياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي ، دار المعارف بمصر، ط4، 1971 ص 5 .

وعلى الرغم من ذلك أن اليونان نظروا الى الشعوب الأخرى على أنهم برابرة* (**Barbare**) أي غير بشر و اليونان وحدهم هم البشر ، فان هذه الفكرة

العنصرية لم تستطع أن تقرب اليونا نيين نحو نوع من الوحدة[8] وذلك على خلاف الإتجاه في البلدان الشرق القديم حيث نجد المدن فيها امبراطوريات واسعة ، كانت الجماهير تعيش في ظل حاكم هو في معظم الأحيان مستبد أما في المدينة - الدولة في اليونان فيعيش الأفراد كافراد (أي مواطنين أحرار) كان هؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق في مدينتهم التي كانوا يجدون فيها كل ماهو ضروري لتفتحهم الشخصي، فقد كانوا خاضعين تماما للقانون الذى يعبرعن الخير المدني المشترك .

وهكذا فان نظام المدينة المستقلة قد ثبت و إستقر في البلاد اليونان حتى بلغ عدد " دول المدينة " الحرة حوالي ثلاثمائة مدينة و كانت دولة المدينة هي أرقى أشكال الحياة السياسية و الإجتماعية لدى اليونان، وكل " دولة مدينة " كانت تعتبر سياسيا دولة كنتيجة لإستقلالها السياسي والإقتصادي و تتمتع كل منها بالسيادة وبالرغم من ذلك كانت هناك علاقات دينية واقتصادية ورياضية تربطهم في وحدة واحدة و بالتالي تعتبر دولة المدينة هي أرقى أشكال الحياة السياسية و الاجتماعية لدى اليونان .

إن الإغريق لم ينجحوا في تحقيق وحدة سياسية لأن عقلية دولة المدينة قد حالت دون تحقيق مثل هذه الوحدة تماما كما كانت القومية أيضا ضد توحيد العالم [9] .

ما نلاحظه أن جميع المدن اليونانية تشابهت فيما بينها في وجود الدستور والمؤسسات التمثيلية ووجود أيضا التسامح الديني الذي أتاح لها التفكير الحر بين أفرادها.

* بربر : و يستعمل هذا الاصطلاح في اللغة الدارجة لوصف طبيعة الشخص الفظ غير المتمدن دي السبوك المنافي للادب، و كان أيضا يطلق عمن لا ينتمون للشعب الروماني او الهليني و قد استعمل المصطلح في علم الاجتماع من قبل لويس مورثن ليعني المرحلة الوسيطية في التقدم الاجتماعي للجنس البشري و يقول "كوردن جايلد" ان اختراع الكتابة هي النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية و المرحلة المدنية

8- ثروت بدوي : النظم السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1 ، 1957 ، ص 20

9- حورية مجاهد : الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده ، ص 30

أ- <u>الفكر السياسي السابق على أفلاطون :</u>

يعتقد أغلب المؤرخين الأوروبيين للفكر السياسي أن الفكر السياسي تبلور مع المدينة* اليونانية أساسا ، و أنه قبل اليونان لم يوجد فكر سياسي لإنعدام العقلانية*

وهذا ما نستشفه من قول " **أرنست باكر**" (**Ernest Barker**) ، " إن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة و الواضحة للفكر اليونانى فبدل أن يلقى اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية كما فعلت الهند ويهودا فقد اتخدوا مواقعهم في مملكة الفكر، وكانت لديهم الجرأة على الإندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصددها وسعوالإدراك الكون على ضوء العقل ..... إنه من السهل القبول بالعالم الطبيعى وبعالم المؤسسات الإنسانية باعتبارهما حتمين على حد سواء، كما إنهم من السهل عدم إثارة الأسئلة سواءا حول معنى علاقات الإنسان بالطبيعة أم حول علاقات الفرد بمؤسسات مثل الاسرة أو الدولة، كن مثل هذا القبول الطبيعى في كل الأزمنة بالنسبة للفكر الدينى كان مستحيلا بالنسبة لليونانيين[10]".

* يفضل بعض المترجمين ترجمة لفظة cité بالحاضرة لا المدينة من منطلق ان مفهوم الحاضرة أسمى من المدينة والحاضرة أكثر شأنا في الفكر الاسلامي من المدينة لانها هي التى اكتسبت صفات التمدن الراقي أي مظاهر الحضارة" خاصة العلم والثقافة

* العقلانية « Rationalisme »: هي القول بأولية العقل أي قدرة الانسان في حياته اليومية و ممارسته المعرفية علىى المحاكمة الواعية، بعيدا قدر الامكان عن تسلط المشاعر و العواطف، و على وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعنى و على السعي لتعليل أقواله و تصرفاته، و تطلق على عدة معاني :

أ. هو القول أن كل موجود فله علة في وجوده، بحيث لا يحدث في العالم شيء الا و له مرجح معقول

ب. هو القول أن المعرفة تنسشأ عن المبادئ العقلية القبلية و الضرورية لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تفيد علما كليا و المذهب العقلي بهذا المعنى مقابل للمذهب التجريبي « Empirisme » الذي يزعم أن كل ما في العقل فهو متولد من الحس و التجربة

ج. القول أن وجود العقل شرط في امكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة الا اذا كان هنالك مبادء عقلية تنظم معطيات الحس مثل المثل عند أفلاطون و المعاني النظرية عند ديكارت

د. هو الايمان بالعقل و بقدرته على ادراك الحقيقة و سبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية و ان كل موجود معقول و كل معقول موجود

ه. العقلانية عند بعض علماء الدين هي القول ان العقائد الايمانية مطابقة لأحكام العقل و لهذه العقلانية ثلاثة أوجه :

1- العقل شرط ضروري و كافي لمعرفة الحقائق الدينية

2- الاعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن اثباتها بالمبادئ العقلية

3- الدفاع عن العقائد الايمانية بعض فرضها صحيحة من حيث الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية

10- جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت . ط1 1998 . ص 15 .

لقد كانت المدينة في نظر اليونانيين الوحدة المثالية للحياة الإجتماعية و التجمع الأمثل للكائنات البشرية (شريطة توفر صفتين أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة وأحرار وليس عبيدا، لقد كانت المدينة الإطار ذا الطابع المقدس للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني، والتى تسير بإستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى و التي لها نفس

الطبيعة ، لقد كانت تشكل مجتمعا كاملا يكفي ذاته بذاته في كل الميادين **L'autarkeia**[11] و من هنا ظهر تعبير المدينة – الدولة أو الدولة الأمة.

وقد ارتبط التاريخ السياسي اليوناني بالقرن السابع او السادس قبل الميلاد ، وهذا ما يؤكده " **جان توشتار**" حيث يقول "لا يبدو الفكر السياسي لدى الإغريق واضحا جليا بالنسبة إلينا قبل القرن السادس الميلادي، لاشك أن العالم الهوميري، وأدبيات هزيود ,(**Hesiode**) الأخلاقية تنم عن بعض الأفكار السياسية المختصرة نوعا ما إنما، نظرا لعدم معرفتنا بالحضارات التى أنبتت هذه الأفكار فان تلخيصها يوقع في التأويلات المظللة" [12].

كل هذه العوامل ساعدت اليونانيين على بناء المدينة- الدولة وبالتالي انتقلت من نظام "التيمس" الى حكم القانون، و لقد كانت قصائد هوميروس (**Homère**) منبع الحكمة و التوراة تقريبا وتعتبر دليلا على أسبقية اليونان في الإبداع الفكري السياسي، أما أعمال هزيود (**Hesiode**)، فقد جاءت لتبرز مفاهيم العدالة (**Dike**) ، والنظام الشرعي (**Eunomia**) والسلام (**Eirenè**) التى لم تعد فيه قابلية للإنفصال عن الرؤيا الأخلاقية للمدينة ولقد كانت الملكية البطركية (**La monarchie patriarcale**) في قصائد هوميروس ، المهيأة للانحطاط لفائدة الأرسقراطية و تختلف بعمق عن الملكية من النمط الشرقي المطلقة و المستندة للحق الإلهي [13].

11- نفس المرجع السابق، ص 16
12- جان توتشار وآخرون : تاريخ الفكر السياسي ، تعريب على مقلد ، الدارالعالمية للطباعة والنشر و التوزيع بيروت ط2، 1983، ص 11 .
13- أنظر جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ، ص 19 .

يقول **شوفالييه** " كانت هناك مسائل أخرى تعتبر سياسة بصورة مباشرة أكثر أنها المسألة المتعلقة بالدستور (**poliitei**) أو بعبارة أخرى ، بشكل الحكم ، الذي يتصل بشكل وثيق كأي أمر آخر، بخلق المدينة" [14].

أ) أبيقور (Epicure 314 - 270 ق.م)

فقد كان له شعور قوي بما تعانيه الانسانية من آلام، كما كان مؤمنا إيمانا لا يتزعزع بأن تلك الآلام تنحصر في دائرة أضيق جدا مما هي عليه وخوفا أيضا من العقاب بعد الموت فقد فرض على الانسان تعاقد نفعي الغاية وهذا العقل لا يصبح صالحا إلا إذا وافق عليه المجموع والسعادة لا تتم للانسان الا بالحكمة والتعقل وبالفضيلة خاصة فضيلة الامانة والعدالة « فلا معنى للعدل والظلم بالنسبة الى الكائنات التى لم تتعاقد على عدم الاساءة الى بعضها البعض، ولا معنى لهما أيضا عند الشعوب التى لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه أن لا يضر أحد بالاخر و إلا يلحقه منه الضرر »[15]

فالمقصود من ذلك أن معيار العدالة عند أبيقور هو النفع والفائدة فالدولة في نظره تقوم على اتفاق الافراد على معنى واحد للعدل و الذي يمكن أن يتغير من زمان الى زمان المهم أن يبقى هذا المفهوم متفق عليه « فاذا ما وضع بعضهم قانونا لا يخدم مصالح الجميع فان هذا القانون لا يملك قط صفة العدل»[16]

ب- هيراقليطس

لقد استرعى نظر **هيراقليطس** (**Héraclite** 540 - 475 ف.م) في الطبيعة و المجتمع من صراع و تغيرات ، فقد كان عصره عصر قلاقل سياسية و منازعات يونانية داخلية .

14- جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ، ص 14
15- ابيقور: الرسائل والحكم ، ترجمة جلال الدين سعيد ، دار العربية للكتاب ، تونس ، ط1 ، 1991 ، ص 212.
16– المصدر نفسه ، ص 213 .

فمن جهة كانت الحروب بين اليونان و الفرس ومن جهة أخرى كان مجتمع اليونان الداخلي يتحول من مجتمع قبلي ارستقراطي إلى مجتمع ديمقراطي و كان هيراقليطس ينتمي إلى الأرستقراطية، لذلك خنق كما يقال على الإتجاهات الديمقراطية التي سادت مدينته مثلما خنق على مواطنيه الذين قال فيهم " خير للأفسيين أن يشنقوا أنفسهم و أن يتركوا السياسة للأطفال"[17].

فالحرب عند هيراقليطس هي ملك، وأب كل شيء وهي التي جعلت من بعض الأشياء آلهة و بعضها الآخر بشرا وبعضها أحرارا ، وبعضها عبيدا بحيث أن الصلاة من أجل إنطفاء جذوة الحرب و الخلاف فالحرب و الصراع بين البشر مسألة ضرورية

و في نظر **هيراقليطس** فالحرب دليل على حيوية البشر وهي ضرورية لإستمرار الحياة و تجددها ، كما أنها في أحيان كثيرة تكون ضرورية لإثبات الحق و تحقيق العدل، " فالحرب صفة عامة لكل شيء ، والتنازع عدل"[18] ، فالنزاع بين البشر يعني الكفاح ولا معنى للحياة الإنسانية في نظره بدون هذا النزاع وذلك الكفاح .

لقد كان هيراقليطس يبشر بعبادة القانون حيث كان هذا الآخر بالنسبة للمدينة ، المهددّة دائما بعدم الإستقرار، مثل اللوجوس * (**Logos**) بالنسبة للإنسان ، فمن أجله كان كما قال على الشعب واجب القتال، تماما مثلما يفعل من اجل أسوار المدينة لقد كان القانون ، مثل هذه الأسوار، الملجأ الواقعي للحياة المشتركة و كحافظ راع للدولة.

وقد أكد الفلاسفة الطبيعيون أن لكل موجود من موجودات الطبيعة مكانه وحدوده التي لا يجب ان تتعداها وفي هذا المعنى يقول هراقليطس "إن الشمس لا ينبغي أن تتعدى حدودها وإلا فان الايرينيات تابعات العدالة سوف يدركنها"[19]

17- مصطفى النشار : تاريخ الفلسفة من منظور شرقي ، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع ، القاهرة ط1 1997 ،ص 144

18- المرجع نفسه ، ص 145

*ا) اللوجوس عند هيراقليطس : القانون العام الذى يسير عليه الوجود في تغييره من ضد الى ضد وهو الحقيقة الابدية الثابثة في هذا الوجود ، وهو عنده الله تارة ، والنار ثارة ،وزيوس تارة اخرى. وهذه النزعة هي التى يمكن الكائنات الانسانية ،دون غيرها من الكائنات الاخرى (الحيوان و الجماد) من اكتشاف مثل العلاقة الوجودية التى تربط بينها وبين الوجود، ومن التجدد بتجدد الصيرورة، و تجنبها الوقوع المستمر في الاندثار اللاوعيين في الوجود، وانما تتم فيها يرى بفضل اللوغوس. والحقيقة ان اللوغوس الذى يقصده " هيرافليطس" وفي اكثر من موضع من مؤلفاته هو تلك القوة الخفية والازلية التى تحكم الكون « l'univers » والتى تتمثل باعتبارها منتمية الى عالم الروح ، مصدر كل الاشياء تماما كما انها تمثل الرابطة الروحية بينه وبين الانسان والوسيط بين هذا الاخير وبين الالهة، بين الخالد و بين الفاني .

19- المرجع نفسه، ص 150 .

ان العدالة في نظر هيراقليطس أن يلتزم كل فرد في نصيبه وعدم اعتدائه على نصيب غيره من الأفراد أي عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الازل ، وهي من أعمق العقائد اليونانية وكانت الالهة خاضعة لحكم العدالة خضوع البشر له ولم تكن هذه القوة العليا مشخصة ولا كانت برايهم إلها أعلى، غير أن الأوضاع السياسية في

الحياة اليونانية في القرن الخامس ق .م كانت قد إنقلبت رأسا على عقب، فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدنا تكوّن دويلات.

و قد ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية هو الأمبراطورية ذاك في عهد بركليس، تغيرت الحياة السياسية لكن الصورة القديمة التي كانت لها في عصرهوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس، وكان لابد تبعا لهذا التغيير في الوضع السياسي ، أن تختلف الرؤية إلى الفضائل المطلوبة من المواطن ،ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن اليوناني الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطيا ، وان تكون هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم، لأن الحياة الأسرية تقتضي تبعا لهذا أن تكون مسالة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل ، أما الحياة في (القرن الخامس ق. م)، فقد أصبحت حياة إمبراطورية تتجاوز حياة الأسر والمدينة، حيث أصبح فيها المواطن بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت إمتيازه لذلك ستنقلب .الارستقراطية القائمة على الدم نحو صفات أخرى تستطيع تجوز أن نسميها أرستقراطية ، ولكنها من نوع آخر، لان هذه الارستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل .

أن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها، بل جزء من الكل المحيط بها ، ان هذه الحياة الجديدة هي التي جعلت الروح الفردية تنمو لان الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطا .بمكان معين منمية لديه روح الاستقلال حيث لم يعد هذا المواطن مرتبطا

بمكان ضيق بذاته- و انقلبت الأوضاع إذن من الناحية السياسية كما بينا فلم يعد القادة نبلاء ، بل أصبح القادة الجدد الذي تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر و الثقافة و العمل ، اذن للوصل الى قيادة الدولة يجب على كل فرد أن يتعلم كل الفضائل التى تستطيع بها الوصول الى تحقيق مقتضيات هذا العرض على أتم وجه وأكمله .

ج-السوفسطائيين . Sophistes

تقوم الدولة في نظر السوفسطائيين على تعاقد الأفراد و اتفاقهم، ولقد أكد **بروتاغوراس** (**Protagoras** 480 -410 – ق.م) المشرع المستنير لهذا المجتمع أن القوانين من خلق الإنسان ، فالإنسانية قد انتقلت من دور البربرية و الوحشية إلى دور الحضارة والمدينة عن طريق القوانين ، والنزعة الفردية تجد في القانون ما يكبح جماحها ولكنه يظيف أن هذا القانون ليس قانونا مفروضا من الخارج وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية التي تمثل الصفة الأساسية للسوفسطائية فهذا القانون إنما يمليه الحس العام، فيه تتمثل إذن الفردية من ناحية ، على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرّعه أو أن الناس هم الذين شرّعوه ، ومن ناحية أخرى يتمتل فيه شيء من تضييق مجال الفردية، لأن القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين[20].

*-كلمة سوفطوس " اليونانية معني معلم " وبصفة خاصة معلم البيان، (وكان هذا اللفظ موضع احتقار المثقفين والفلاسفة مند سقراط لأنهم كانوا يستخدمون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق إيثارا منهم لمصالحهم الشخصية) في مقابل البرهان وترتيب الجدل، عن أبي رشد ومفكري الهند، أنظر تاريخ الفكر الفلسفي ، ج1 من طاليس إلى أفلاطون .

20- خاتمي محمد : مدينة السياسة ، دار الجديد ، لبنان، الطبعة 1 ، 2000، ص 53 .

ويؤكد بروتاغوراس على أن المدن السياسية لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع إلا إذا تعاملنا مع جميع المواطنين على أنهم يتصفون بالذكاء و الغنى، و أنهم محلهم أبناء الطبيعة، فالقانون و الشرف هم أسس النظام في المدينة و كل من يخالفهما يجب القضاء عليه في سبيل الصالح العام و كان ذلك تأكيد لما قاله "توكيديدس" (455 ق.م – 396 ق.م) المؤرخ اليوناني من أن انعدام العدالة و انتشار الفوضى يؤديان

إلى إنهيار المدينة لأن الفوضى تقضي على الصواب، و بالتالي على كل ما هو جميل داخل المجتمع و بالتالي تؤدي إلى الحكم الفردي المتسلط، و على هذا الأساس حاول السوفسطائيون أمثال "هيبياس" « Hippias » و "أنتيفون" « Antiphon »تفسير تطور الجماعة و الدولة و إستقلال الفرد، و كان يرى هذا الأخير أن طاعة القانون و تنفيذه فتعود الى الخوف و الفضيحة و العقاب.

أما "كريتياس" « Critias » كان على العكس من "بروتاغوراس"، فالخوف من الآلهة هو وسيلة لتنفيذ القوانين و لاخضاع الناس للنظام و قد أطلق على القانون اسم "الطاغوت" على القوانين و التقاليد معادية لكيان الانسان[21]

د- هيبياس (Hippias 527 -510 ق.م)

أما هيبياس فيرى أن الطبيعة هي صالحة وأنها هي الأساس في كل شيء أما القانون فهو قيد و نير يحمله الإنسان و يجب أن يتخلص منه ، " أنتم جميعا الذين تحضرون هنا، إني اعتبركم جميعا أهلا و أقارب و مواطنين بموجب الطبيعة إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون فبموجب الطبيعة، يعتبر البشر المتشابهون أقارب لكن القانون طاغية في نظر البشر لأنه يعارض بقهره الطبيعة[22]

21- انعام الجندي : دراسات في الفسلفة اليونانية و العربية، منشورات مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، (ب.ت)، ص 115
22- بنيامين فارنتن : العلم الاغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، الجزء الأول، النهضة المصرية، 1958، ص 30

أما الرأي الثاني فقد فمثله كل من " **كلكس**" وترازيماخوس في قولهما " بأن القوانين من صنع الضعفاء وهي شر ، والطبيعة هي الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس[23] ، وذلك لأن النجاح في الحياة عينة أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة و الخنوع و الضعة ، و لهذا فان الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشّرع لنا، أما القانون فلا

يجب أن تخضع له الحرب و النزاع يجب أن يكون العاملين الرئيسين اللذين يحكمان الناس و القوة هي مصدر كل شيء.

وبالرغم من أهمية هذا الفكر باعتباره يمجد الديمقراطية و يهتم بالإنسان باعتباره أيضا عضوا في المجتمع السياسي فان ذلك لا يمنع من غلو "بروتاغوراس" (Protagoras) في مقولته : "الإنسان مقياس كل شيء" ، وفي قوله كذلك "وجود ما هو موجود وعدم وجود ماهو غير موجود"، يضاف إلى ذلك ترويجه لفكرة المواطن السيد التي جعلت أخلاق المواطن تفسد، وممارسة الحاكم باسم الشعب تضعف وأصبح الاحتكام إلى القانون يصطدم بمقولته " **الحرية الشخصية** " ومضادة القانون للطبيعة[24].

و تأسيسا على هذه الفكرة الفلسفية، السياسية فان الدولة هي مصدر الأخلاق و القانون، ومع ذلك فان كل مواطن يظل متمتعا بحريته، بالاحتفاظ بأفكاره الخاصة، ولكنه ملزم في سلوكه، بعدم مخالفة الإدارة المشتركة التي تعبر عنها القوانين.

و- **سقراط (Socrate 470 -399 ق.م).**

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من إشكالية القانون التي سبق أن أثارها السفسطائيون فان سقراط كان يولي احتراما وتقديسا لفكرة القانون، فالقوانين سواءا كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة، أو كانت

23- بنيامين فارنتن : العلم الاغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، الجزء الأول، النهضة المصرية، 1958، ص 31

24 -المرجع نفسه، ص 31 .

قوانين غير مكتوبة ، مستمدة من إرادة الهية، فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل ولا يجب أن تختلف باختلاف الزمان و المكان فالقانون عنده رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى، وطاعته واجبة حيث لا يجوز حتى للحكيم أن يخالف قوانين المدينة ،لان عدم طاعتها يؤدي إلى تحطيم كيان المدينة و إنهيار قيمها المتوارثة، هكذا رفض معلم أفلاطون الفرار من أجل التخلص

من قرار الحكم الظالم مبررا رفضه هذا بافتراضه بأن القوانين تنتصب أمامه و تستوجبه على هذا النحو : «**سقراط** هل هذا ما كان قد اتفق عليه بيننا و بينك ؟أيمكنك أن تزعم بعد أن أتينا بك إلى الدنيا و أطمعناك وانشأناك بأنك لم تكن ، لنا ولست، متحدرا منا ، أنت نفسك وأسلافك ؟ ... أتظن بأن لنا نحن و أنت، نفس الحقوق، وإن كل ما أردنا أن نفعله لك، تستطيع أنت شرعا أن تفعله لنا، نحن أيضا ؟ ... بحيث أنه اذا أردنا أن نعطيك الموت لأن هذا يبدوا لنا عادلا، تستطيع أنت، ضمن حدود وسائلك، أن تحاول تهديمنا، نحن القوانين، ووطنك معنا ؟ إن الوطن يجب إحترامه و التنازل له و إرضاؤه عندما يزعل أكثر من أب ، ويجب إما جعله يغير فكره أو تنفيذ ما يأمر به و تحمل ما يريد أن نتحمله بهدوء» [25].

وعليه فان سقراط يضحي في سبيل النظام المدني، والقانون ، ويبدو أنه لا يمكن تصور تضحية أكثر، و قد كان سقراط ضحية هذا الإخلاص، حيث فضّل الموت على مخالفة قوانين بلاده بالهرب منه. لتوضيح فكرة القانون عند **"سقراط "** فانه يجب الرجوع إلى موقفه في محاورة اقريطون (**Criton**) حين دعاه صاحبه للهرب فقال له : "هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذوا إطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها ؟ ويتصور القوانين تخاطبه قائلة

25- أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1978، ص 22

وماذا تظن ياسقراط ؟ ألم تقل أن الفضيلة و العدالة و التشريع و القوانين هي أنفس الأشياء في هذا العالم"[26].

ان سقراط لم يكن يولي الأهمية لشكل الحكم و إنما لاحترام القوانين و ذلك لأهلية قيادة الدولة فقد تهجم على النظام الديمقراطي و انتقد طريقة إختيار الحكام بالقرعة لأنه ترك مسألة الكفاءة للصدفة و وافق بصعوبة على سيادة جمعية شعبية

"حيث الاسكافيون و الكّباسون والبناءون والباعة المتجوّلون، و المداحون، الذين لم يفكروا مطلقا بمعنى الساسة يحكمون بفضل قانون الأغلبية [27].

فالقانون في ثباته و كماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا تتغير بتغير الزمان و المكان فهو أساس التربية و مصدر الفضيلة و سلامته تعطي للدولة مصداقيتها حتى في ظل حكم الأقلية.

26- زكي نجيب محمود : ترجمة محاورات افريطون ، لجنة التأليف و النشر ،ط1، 1937 ، ص 53 -50 .
27- أرنست باكر : النظريات السياسية عند اليونان ،ترجمة لوسيس اسكندر ومراجعة د- محمد سليم سالم ، سلسلة الألف كتاب، (566) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ط2 ، 1966 ، ص 50 .

المبحـث الثانـي : الدولــة عنـد أفـلاطـون

لم يكن أفلاطون راضيا على الإطلاق عن أي من النظم السياسية السائدة في عصره فالديمقراطية عنده لم تكن سوى مملكة السوفسطائيين[28]، " فبدلا من أن يقوم هؤلاء كما يلاحظ بتوعية الشعب و تبصيره فإنهم اكتفوا بدراسة سلوكه وإعلاء شأن نزواته ورغباته ، وذلك أنهم خلعوا عليها الأخلاقية ولم تكن السياسة لدى هؤلاء الديماجوجين (**Demagagues**) أو الدجالين كما نعتهم ، سوى تسجيل الحوادث

وصياغة الانعكاسات العاطفية للجموع الشعبية، إن الرجل الذي وهبته الطبيعة القوة و الموهبة هو الذي يجب ، فيما يرى أفلاطون ، أن يكون له الحق في تحقيق أمانيه و طموحه دون ما عائق من القانون[29]، ذلك أن القانون يعتبر في نظره مجرد أداة في يد جمهور الضعفاء لتكبيل الأقوياء، منعهم عن الانطلاق إلى غايتهم .

وقد حاول "أفلاطون" إنقاذ السياسة والأخلاق من تلك النظرة النسبية التي انتهجها أسلافه من المفكرين وفي ذلك يقول : "إن علم السياسة يجب أن يخضع للقوانين المثالية ، ولذلك فهو جزء لا يتجزأ من الفلسفة ولن تكون السياسة في يوم من الأيام علما إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكا لأنهم الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الدولة مالم يتحول الملوك إلى فلاسفة[30] ، وبما أن الفيلسوف يحيا فقط بهذا النوع "Utopia"* الأمثل لمشكلة السياسة داخل المدينة أو الدولة الفاضلة من المدن وليس في مضاذاتها وبما ان الحياة السياسية عبر كل العصور فيها شرور وبطش وفساد لذا شيد أفلاطـون مدينتـه الفاضلة على أسـاس العلـم والمعرفـة

28- رالف لنتون : شجرة الحضارة ، تقديم محمد سويدي ، موفم للنشر ، الجزء الثاني ، 1990 ، ص 115 .
29- شلبي إبراهيم : تطور الفكر السياسي ، الدار الجامعية ، بيروت ، ط1 ، 1985 ،ص 120 .
30- schukl pierre maxime : l'œuvre de Platon librairie philosophique.j. vin, Paris, 1984,
* الطوباوية : لفظ معرب أصله (أوطوبيا) أو (يوطوبيا) و هو مؤلف من لفظين يونانين : طوبوس « Topos » و معناه المكان، و أو « ou » و معناه ليس، فمعنى (اليوطوبيا) اذن ما ليس في مكان و هو الخيالي أو المثالي، أول من استعمل هذا اللفظ توماس موروس « Thomas Morus » في كتابه «De optomi republicae statu deque nova insula utopie و هو كتاب يصور مدينة خيالية ذات نظم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير و السعادة، ثم أطلق على هذا بعد ذلك على كل كتاب يصور النظام المثالي للمجتمع الانساني، من هذه الكتب كتاب (مدينة الشمس) لكامبانيللا (1623) و كتاب (أطلنطس الجديدة) لفرانسيس بيكون (1627) و كتاب (تلماك) لفنلون (1699)، هذا الى جانب قصص أخرى ذات طابع خيالي، و يطلق لفظ الطوباوية أيضا على المثل العليا السياسية و الاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بناءها على الواقع أو لبعدها عن طبيعة الانسان و شروط حياته، من هذه المثل العليا فكرة السلام العام و فكرة التقدم المستمر و فكرة المساواة الطبيعية و غيرها

وحتى نفهم تركيبة التفكير السياسي عند أفلاطون علينا أن نفهم بنية تفكيره الأخلاقي لأنها متضمنة ومتداخلة فيها ، فالسياسة هي العلم الذي يحدد المعاني العامة التى تكفل سعادة الناس و التي تتوخى أن تجري العلاقات بينهم على أساس من التضحية والايثار و التعاطف، لتنظيم المجتمع تنظيما يحقق له التقدم و الاستقرار و السعادة ، فالسياسة لا تقاس على ضوة القوة العسكرية و انما تتحدد فقط بعلاقاتها بفكرة العدالة المثلى التي ليست في الواقع شيئا آخر سوى الحقيقة أو الفضيلة مطبقة على السلوك الاجتماعي. و السياسة من حيث بنيتها الجوهرية تتطلب فكرة الاستحقاق السياسي التى تعني أن كل فرد مؤهل بالطبيعة لأداء و ظيفة معينة، ولا

تتحقق العدالة بالتالي إلا في مجتمع يتألف من صنوف مختلفة من الناس كل منهم مؤهل لأداء وظيفة معينة حسب ما جبل عليه من مواهب فطرية بحيث يحدث التكامل بين هؤلاء الناس بتلبية احتياجاتهم المادية و المعنوية بما يؤدونه من وظائف متباينة وفقا لتلك المواهب الفطرية [31]. فأساس المجتمع التخصص و تقسيم العمل و من هنا ظهرت المهن و الحرف و الفنون، ثم اتسع الأمر بالتبادل و ارتقى التبادل الى تجارة منظمة و اصطنع الناس المال آداة للتبادل و كثرت الحاجيات و ظهرت نوافل ليست من طبيعة الحاجات الطبيعية، و اتسعت رقعة الفنون و بعد الانسان بذلك عن الحالة الطبيعية الأولى و فسد المجتمع و شهد أفلاطون هذا الفساد و أراد اصلاحه، و بالتالي فان الاستحقاق الأفلاطوني يتأسس على طبيعة المعدن البشري و على طبيعة التربية ثم في توزيع المناصب السياسية و العلمية و بما أن "الله في نظره قد خلق الناس ثلاث أنواع : فخيرهم مصنوع من ذهب،و يأتي بعد هؤلاء قوم من فضة ،وأما طغام الناس فمن نحاس أو حديد ، فأما من خلقوا من ذهب فأولئك يصلحون للحكم ومن خلقوا من فضة فأولئك هم الجنود ، وأما بقية الناس فيؤدون العمل اليدوي كالزراعة الخ... والأغلب – وليس دائما – أن ينتمي الأبناء الى نفس الطبقة التي كان ينتمي اليها اباؤهم فاذا لم يكن أمرهم كذلك فلا بد من رفعهم أو خفضهم حسب ما تقتضيه الحال"[32]

31- العشماوي محمد سعيد، دار إقرأ ، بيروت ، ط3 ،1986 ص 55 .
32- أفلاطون : الجمهورية، ص 200

ان العدالة هي التي تجعل من الرجل العادل إنسانا سعيدا، وما دامت الفضيلة ترتبط بحياة الفرد، كان من الضروري عندئذ أن ترتبط العدالة بين الفضيلة و السعادة [33] ولذلك كان مبدأ العدالة من أهم المبادىء التى بني عليها فكره باعتباره يمثل الثابت الغير قابل للتغير والتبدل وهو عنده الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب، والشر الأكبر المتمثل في تحمل الظلم و العجز عن الانتقام ، وقد لاحظ في حياته أن الناس اعتادوا الاعتداء على بعضهم بعض، وكانوا يعتقدون أن تحمل الظلم شر و ارتكابه خير ، وهذا في رأيه لا يتوافق و الحياة

الانسانية ، والناس يعتقدون ذلك لانهم لم يعتمدوا في حياتهم على مبدأ العدالة الذى يحقق لهم هذه الصورة في حياتهم سوءا على مستوى الفكر أو الممارسة

ان المبدأ هو وحده الذى ينظم العلاقة بين الأفراد بعضهم ببعض، وإعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل واحد منهم في مرتبته الاجتماعية التي تناسب مؤهلاته وقدراته ، ومن ثم كان مبدأ العدالة هو أساس البناء الاجتماعي الأفلاطوني الذي يراعي فيه التراتب الطبقي. "والعدالة عندئذ لا تنشأ من الطبيعة البشرية المنساقة الى الظلم و الجور والتعدي الذى يدفع بالانسان تحت وطأة الحاجة الى التعدي على الأخرين ، وإنما تنشأ في إطار القانون و التشريع الذي ينظم العلاقة بين الأفراد ، وبمقتضاه يتنازل الفرد عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الأخرين عليه أن هذا الالتزام هو الذي يمثل العدالة الحقيقية التي ترتبط بطبيعة مقدسة خالدة موجودة فى عالم المثل" [34]. ولا علاقة لها بممارسة الناس و تنظيماتهم ، ومضمون العدالة في البناء الاجتماعي هو أن يلتزم كل فرد في الدولة للطبقة التي ينتمي اليها و لايتجاوز نطاقه الطبقي[35] وذلك لأن كل فرد وظيفة ومركزا في هذا الكل العام وذلك هو أعظم كمالات الدولة و العدالة .

33- أأنظر فلاطون : الجمهورية ، تقديم الجيلالي اليابس ، موفم للنشر ، الجزائر ،1990 ص 382
34– أنظر محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى افلاطون ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، مصر ط1 1990
35- أنظر الشينبطي محمد فتحي: نماذج من الفلسفة السياسية ، دار الجماهير ، للطباعة ، القاهرة ، (د.ط) 1961 ، ص 14 .

ولما كانت العدالة ضربا من الفضيلة فانها موجودة على مستوى الفرد و على مستوى الدولة التي وحدها ترفع بعقلية المواطن و رغباته الى الكمال، وفي ذلك يقول أفلاطون : "سأخبرك الآن أن العدالة وهي موضوع بحثنا ، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فانها توجد أيضا في الدولة [36] وأعظم كمالات العدالة في الدولة حسب أفلاطون هي "اليى تجعل كلا من الأطفال و النساء و العبيد و الأحرار والصناع و الحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره" [37]

والفضيلة من المنظور الأفلاطوني ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من تحقيق كينونته، أو الرفع من مستوى معيشته، أو يطور بها مجتمعه، وانما هي غاية في ذاتها لا وسيلة لغيرها، أو الرفع من مستوى معيشته، أو يطور بها مجتمعه، وانما هي

غاية في ذاتها لا وسيلة لغيرها فهي أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل ،ومن دونها لا يقوم مجتمع سياسي[38] ، لأنها العمل الحق الذى يصدر عن معرفة صحيحة بقيمة الحق ، والخير ، هذا الخير الذى ينشده كل انسان ،انما ليست ناشئة من العرف و التقاليد و العادة أو من الحدس و البداهة ، بل أنها ناشئة من الرؤية والتفكير العقلي أو المنطقي الذى ينبثق عنه السلوك الانسانى في الحياة وفي المعاملة، فالفضيلة لا ترتبط بالمنفعة واللذة، بل إنها ترتبط بالعلم والمعرفة [39]

فالانسان الفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، ويعرف ما يفعل وما يمارس في كل لحظة من لحظات حياته ، فهو الدليل لغيره ، وبهذا التوجه يخالف فيه أفلاطون مذهب السوفسطائيين و النفعين الذين يبنونا الفضيلة و السعادة على اللذة والمنفعة ، وكان رده على ذلك يتمثل في أن الفضيلة ليست : "هذه الحسية النفعية التى تستبدل لذات بلذات وأحزان بأحزان كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى

36- أنظر أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة ، ط1 1978 م، ص 21 .
37- أنظر أفلاطون – الجمهورية، ص 68 .
38- أفلاطون : الجمهورية، ص 178 .
39- بطرس بطرس غالي : المدخل في علم السياسة، منشورات عويدات، الطبعة 5 ، ، 1976 ، ص 75 .

فان النقد الجيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها تشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات، فهي فضيلة عبده"[40]. ومن هذا المنطلق فان العدالة الأفلاطونية لا تعني المساواة وإنما تعني تحقيق التوازن بين الطبقات، ذلك التوازن الذي تحقق الدولة من خلاله المساواة لأفرادها على أساس فكرة الوظيفة، فالصانع يجب أن يرضى بصناعته، و الزارع يرضى بزراعته، وأداء المهمة على هذا الوجه هي التي تحقق كمال المدينة ذاتها و في ذلك يقول أفلاطون أن من خصائص دولتنا وحدها هو أن "الحذاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحا في الوقت نفسه، وأن الزارع زارع فقط، وليس قاضيا في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي وليس تاجرا كذلك، وهكذا الأمر في الجميع ومن هنا فان العدالة الحقة هي أن يمتلك المرء ما ينتمي اليه فعلا، ويؤدي الوظيفة الخاصة به"[41].

إن أفلاطون يبني كل دولته على بناء اجتماعي طبقي تسلسلي صارم، إذ يتدرج من الأعلى إلى الأسفل أي من الفلاسفة وينتهي إلى العمال الاقتصاديين المهنيين، وكل طبقة من هذه الطبقات تتميز بفضيلة معينة، وإن كان يرى في الأخيرة ضرورة أن يطلب منها الاعتدال في شهواتها و رغباتها، وفي تجليات الغريزة العمياء التي تقودها[42]، وينطلق بحث أفلاطون في تكوين الدولة من الضرورة الداعية الى قيامها، وهي إستحالة كفاية الفرد البشري جميع حاجاته بمفرده، ومن هنا ضرورة الاجتماع وبالتالي تقسيم العمل وبروز الحاجة الى سلطة عليا، ومن ثم الانتقال من طلب الضروريات الى طلب حياة اليسر و الترف، الأمر الذي يجر النازعات الحربية مع الدولة المجاورة.

40- أنظر محمد عبد الرحمان مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص 140 .
41 – أنظر توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ط2 ، 1972 ، ص 60 -61
42- أفلاطون : الجمهورية، ص 179 .

هكذا تبرز الحاجة الى جيش تحارب به الدولة من تدعوها الظروف الى محاربته، إما طلبا للثروة و أما دفعا للطامعين، ومن هنا يبدأ تشييد المدينة وباعداد حفظتها أو حراسها والقائمين عليها من الجنود الى الرؤساء، والمبدأ الأساسي في نظام هذه المدينة هو أن يقتصر كل فرد فيها على الحرفة أو "الصناعة" التي تؤهله لها مواهبه ووظيفته، وأن يشتغل في أكثر من مجال واحد هو مجال تخصصه و ذلك هو العدل.

يرى أفلاطون أن الحكومة المثالية و الفاضلة لابد أن تقوم على أساس من الامتياز الفكري وليس على أساس من الثروة أو الجاه، لذلك فان من صفات الحاكم عنده هو أن يكون فاضل السيرة، محبا للحكمة، مبتعدا عن كل إغراء يقوده إلى الشهوة أو اللذة، بعبارة أخرى "أن يكون فيلسوفا يؤثر الاعتدال و يحكم عقله في حياته ثم يلتفت الى وظيفته الرئيسية وهي قيادة الدولة وحفظ وحدتها، ويرى أفلاطون أن من أراد أن يكون حاكما فيلسوفا فان عليه أن يتجرد عن كل ملكية خاصة و أن يتصف

بالمزايا السقراطية الأربعة، وهي الحكمة، ودليلها رجاحة العقل، و الشجاعة، ودليلها عدم الجبن، والعدالة وعلامتها المساواة، وإحترام القانون، والعفة، وآيتها غنى النفس."[43]

فعلى الفيلسوف أن يظل على عالم المثل فيرى العدالة في ذاتها و يرى كيف يحققها في الدولة و يتصف الفيلسوف بصفات الرئيس الصالح يحب العلم و الصدق، يزهد في اللذة و الغنى يحقر الحياة و يتحدى الموت، يتعلم و لا ينسى، يتحلى بالاتزان و الاعتدال فيقرن بين الجمال و القوة والمدينة عند أفلاطون مثل الانسان ، والتي يجب فهمها انطلاقا من فهمنا للنفس البشرية، وهكذا فان التأمل السياسي لا يأخذ بعده في الفلسفة الأفلاطونية إلا لكون المدينة هي موضوع الفلسفة الحقيقي [44]

43- أنظر ناجي التكريتى : الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية ، عند مفكري الاسلام ، دار الاندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2 -1982 ، ص 72 .

44- Brisson LUC ET Jean Francois bradeau :le vocabulaire de platon ,ellipses édition marketing S,A Paris , 1998, p16.

فلابد في تحقيق العدالة لدى الفرد والمجتمع من معرفة ما تتصف به النفس الانسانية من قوى شهوانية و غضبية وعاقلة والتي يقابلها في الدولة الحكام و المنفذون و المنتجون [45] غير أن أفلاطون سيعود لتقسيم عناصر النفس الانسانية تبعا لوظائفها حيث يقول "ندعوا علم النفس الذي به تعقل – القوة الذهنية – والقسم الذي به تجوع و تعطف وتختبر تقلب الرغبات الأخرى نلقبه غير العقلي أو القوة الشهوانية وهي حليفة اللذة و الانقياد"[46] سيقرر أفلاطون أن "في النفس كما في الدولة ثلاث قوى متمايزة هي المفكرة و المنفذة و المنتجة يقابلها في النفس ثلاث قوى، ثالثتها الغضبية خليقة الذهن الطبيعة، مالا يفسد بناء النفس سوى التربية".[47].

فبواسطة العقل يستطيع الانسان فيما يرى أفلاطون استخلاص الدروس من التجارب والتفكير في العواقب ...الخ، فاذا تغلبت هذه القوة في الانسان ساد لديه العلم على الجهل، وصار ينظر الى العواقب ويميز بين النافع والضار له ولغيره واتجهت قوته العاقلة نحو فعل الأفضل هكذا تتصدى هذه القوة العاقلة للقوة الشهوانية فتكبح

جماحها كى تميل نحو العفة، فضيلتها كما تستخدم القوة الغضبية بعد أن تروضها، فالقوة العاقلة اذن يجب أن تكون المدبرة للقوتين الأخرتين، وعليها أن لا تبالغ في قمعها فليس المطلوب الزهد التام في الحياة بل المطلوب هو العفة .

ولا يعنى ذلك لدى أفلاطون تجنب الجرأة و الأقدام الى درجة الجبن، بل المطلوب هو الميل بهما نحو الشجاعة، فالقيام بهده المهمة يتطلب المعرفة بالأفضل و الأنسب في كل وقت، ومن هنا كانت فضيلة القوة العقلية هي الحكمة، وهي المعرفة الشاملة، لأنها بما هي شاملة لا تميل لا الى جهة الأفراط ولا الى جهة التفريط ، فاذا تحققت الحكمة بهذا المعنى حصلت العدالة التي هي تنزيل كل قوة من قوى النفس في منزلتها الفاضلة، وذلك مثل تنزيل القوة الغضبية منزلة الشجاعة ،والقوة العاقلة منزلة الحكمة.

45- أفلاطون : الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، موفم للنشر، الجزائر، 1990 ، ص 137 .
46- المصدر نفسه ، ص 137 .
47- المصدر نفسه ، ص 139

وبذلك إن الدولة تكون تعسة إذا كانت عرضة للاضطرابات داخلية كذلك النفس تكون تعسة و شقية إذا كانت الشهوة متغيرة غير ثابثة فيختل التوازن حينئذ ، والعدالة إذن في الانسان شبيهة بالعدالة في الدولة.[48] وهكذا فان الانسان لا يبلغ سعادته وطمانينية في نظر أفلاطون إلا اذا سيطرت نفسه العاقلة على نفسه الغضبية ونفسه الشهوانية، ويقابل هذه النفوس الثلاث عند أفلاطون في المجتمع ثلاث طبقات، وهي الطبقة النحاسية أي طبقة العمال الذين تسيرهم شهواتهم، والطبقة الفضية أي طبقة الجنود الذين يتصفون بالشجاعة، والطبقة الذهبية أي طبقة الحكام المتصفين بالحكمة، فالعدل لا يتحقق في المدينة الا اذا سيطرت الطبقة الذهبية على الطبقة الفضية والفضية على النحاسية و كذلك اذا اهتدى المجتمع بهدي العقل هذا يعني أن الحكم في الدولة المثالية يجب أن يسند الى الفلاسفة، لأنهم أقدر الناس على الاطلاع به و ذلك لاتصافهم بالمعرفة و الفضيلة من جهة، ولقدرتهم على تصور القوانين العادلة تصورا علميا من جهة أخرى .

وبما أنه لا يمكن القضاء على عناصر النفس الانسانية التي تتسبب الشر الناجم عن الجهل، كما لا يمكن تحويل الناس كلهم الى فلاسفة، فأنه لابد من ايجاد نظام عادل من التنسيق بين قوي الانسان الثلاث ، وذلك باعطاء كل واحد وظيفته في عملية بناء الدولة، ان "ما يجعل الدولة عادلة هو الالتزام كل من أقسامها الثلاثة عمله" [49]، فالمدينة عادلة بقيام كل طبقة بأداء وظيفتها والفرد العادل بقدر عدالة مساهمته في مصلحة المدينة العادلة، فهنا تكمن صحة المدينة وسلامتها وانسجامها، لذلك فان من الضروري، كما يقول أفلاطون "أن يكون الحكم في قبضة الذهن لكونها حكيمة، فتقوم بتدبير مصالح النفس كلها، وتكون مملكة الحماسة في النفس بمثابة حليفة و رعية."[50].

48- Brochard : Etude de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1926, p 162 -219

49 - مصطفى النشار : فكرة الالوهية عند افلاطون، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ب.ت)، ص 140 .

50 - المرجع نفسه، ص 140 .

فليست الحرية أن يفعل ما يشاء بل الحرية الصحيحة أن يوجه الانسان ارادته طبقا للعقل، و أن تكون ارادته عاقلة فيحسن الاختيار بين الحسن و القبيح، أما اذا فعل على ما يهوى فانه يصبح عبدا لشهواته، عبودية العقل هي الحرية و حرية الشهوة هي العبودية[51] ، فاذا جرى المشرع على فضيلة ضبط النفس و الاعتدال و بثها في أرجاء المدينة حقق أغراضا ثلاثة أن تصبح المدينة التي يشرع لها حرة و أن تتوحد أطرافها بالتناسب و أن تظفر بالسداد.[52]

إن أفلاطون في تحديده لمبدأ العدالة، يميز بين نوعين منها : عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة الأولى ترتبط بالأعداد الحسابية المتساوية التوزيع، والثانية ترتبط بالأعداد الهندسية المبنية على التناسب في توزيع الأشياء وفق مراتبها ، وفي ذلك يقول : "وفي الحق أن المعاملة المتساوية لغير المتساويين تنتهي الى عدم المساواة عندما لا تتصف بالنسبة الواجبة، أن هذين الشرطين – في الحقيقة – هما المنبع الخصب للنزاع بين المواطنين"[53]

فعلى هذا النوع من المساواة يبني أفلاطون عدالته في الدولة، وفي توزيع الوظائف والاستحقاقات وهذا المبدأ هو الذي يجعل الفوارق الفردية مستمرة في الدولة، ويجعل الصداقة بين الأفراد قائمة، ويجنبهم الصراع والتصادم، بينما المبدأ الحسابي المبنى على المساواة فانه يؤدي الى التعدي على طبيعة الطبقات الاجتماعية والخلط بينها، وهذا ضرب من الظلم لأنه يلحق الأذى بين الطبقات خلافا للنسق الطبيعي، حيث يقول أفلاطون أن "التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أو خم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب اذا عد ذلك جريمة ولكن ألا نسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق الدولة ظلما[53]؟

51- أنظر انعام الجندي : دراسات في الفسلفة اليونانية و العربية، منشورات مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة و النشر، بيروت، ط1، (ب.ت)، ص 58
52- المرجع نفسه، ص 59
53 - أفلاطون : الجمهورية، ص 223 – 224

ومن ثم يلحق هذا الظلم الضرر بالدولة "المدينة" لأن الممارسة فيه خاضعة لمبدأ لا أخلاقي ولكن تكون الممارسة أخلاقية فلابد أن يشكل العدل وحده أساس السلطة السياسية والمجتمع. فليست العدالة اتفاقا خارجيا مصطنعا بين أفراد المجتمع بل هي شيء منبثق من طبيعته و طبيعة الفرد، أما طبيعة المجتمع فتتفرض وجود طبقات متفاوتة و قيام كل طبقة بوظيفة، و طبيعة الفرد أيضا تفترض قوى متفاوتة و قيام كل قوة فلا يغدو الحاكم جنديا و لا الجندي حاكم حتى يسود العدل و يندحر الظلم[54] فاذا سادت العدالة حكم الدولة الفلاسفة و ساد في الفرد العقل فكان المكان الاول للحكمة، أما اذا اختل نظام العدالة فتهمل الحكمة و تسعى الدولة و الفرد مدفوعين باهداف أخرى بالمجد العسكري (التيموقراطية) أو المال (الأولغارشية)، أو الحرية (الديمقراطية)، و القوة (الديكتاتورية). و هكذا فان مرض المدينة في نظر أفلاطون يكمن في إنتهاك التسلسل والتخصص ويحدث عندما يتطاول أي شخص على الآخر ولا يبقى في مكانه يقول أفلاطون "إن الدولة مثل الانسان ستمرض اذا لم تقم كل قوة بوظيفتها خير قيام، وهي ستنشأ عن تنازع ناشب بين القوى الثلاث، تنازعا به تتعدى هذه القوى حدودها، وتتدخل فيما ليس من اختصاصها"[55] و يصف أفلاطون

عملية التطور بعملية التدهور، ففي حالة مرض النظام الملكي يتطور الى نظام حكم أرستقراطي، و في حالة مرض هذا الأخير ينقلب الى نظام حكم أوليغارشي ثم الى ديمقراطي و بعدها الى طغيان و يسمي عملية التحول هذه بمرض الدولة[56] لذلك يستنتج أفلاطون بانه "لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الانساني مالم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام، فلسفة صحيحة تامة أي مالم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد ، وما لم ينسحب من حلقة الحكم الاشخاص الذين يقتصرون على احدى هاتين القوتين[57]. ولابد من تحكيم العقل لقيادة الدولة وإلا ستهلك، باعتبار الفيلسوف هو الحاكم وهو السياسي

54- أفلاطون : الجمهورية، ص 225
55- نفس المرجع ، ص 226
56- Brochard : Etude phylosophie ancienne et moderne, Paris 1236, P 162 – 219
57- مصطفى حسن النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ، ص 172

وهكذا لابد من تحكيم العقل لقيادة الدولة وإلا انهارت باعتبار أن الفيلسوف هو الحاكم وهو السياسي[58] ، فالمدينة الفاضلة اذن، هي المدينة التي يتولى الحكم فيها فيلسوف يهتدي بمثال الخير في تدبير أمورها وهذه هي المدينة الفاضلة و هي تحاكي المدينة السماوية في نظامها وهي المدينة التي يتجلى فيها نظام الخير بأعلى مظاهره.
أما المدن الأخرى، المضادة للمدينة الفاضلة، فقد أدرك أفلاطون بحسه الواعي و نظرته التاريخية الثاقبة أنه بالرغم من كل ما قدمه من ضمانات للعدالة في الدولة المثالية فان حكومة الفلاسفة قد يتطرق إليها الفساد بعد عدة أجيال بفعل الواقع المتغير و تاثيره على طبائع البشر ، ولذلك قدم أفلاطون تصورا لتحول هذه الحكومة إلى صور متتالية من الحكومات الفاسدة وهي الصور الموجودة في الحكومات اليونانية في عصره والتي لم يكن راضيا عنها .
وهذه الصور من الحكومات هي :

1- <u>حكومة الأرسقراطية (Aristocratie) و الحربية (مدينة الكرامة)</u> : وهي أول الحكومات الفاسدة لأن العقل فيها يخضع للحماسة أو للقوة الغضبية حيث يحدث نتيجة الأهواء الخاطئة، أن يتبع الحكام الفلاسفة نسلا لا تماثل طبيعتهم في الأصالة، والامتياز ومن ثم يتولى هؤلاء الحكام وهم لا يسعون الى طلب الحكمة بل يغلب

عليهم الحماس للحرب نتيجة ميلهم الى تحقيق المجد العسكري وليس إصلاح أحوال الدولة والعمل لخير أبنائها.

2- حكومة الأولجاركية (l'oligarchie) و (مدينة المال) : وهي حكومة القلة التي تؤدي الى انقسام المدينة الى مدينتين مدينة الفقراء (غير مالكة وهي الأكثر عددا) ومدينة الأغنياء (مالكة وأقل عددا)، وهذه الحكومة تظهر نتيجة للتدهور الذي يصيب الحكومة السابقة حيث يتحول المثل الأعلى لدى أفرادها إلى تحقيق الثراء وكنز الثروات ومن ثم يصبح الحكام، أوليجاركيون جشعون كل همهم تكوين أكبر قدر من الثروة عن طريق فرض القوانين التي تحقق لهم ذلك[59] .

58 -Platon : le politique, édition flammarion, 1980, p47
59 – Ibid, p 48

3- حكومة الديمقراطية (Democratie) : وهي الحكومة التي يحكمها الشعب وهي مدينة الفوضى التي يثور فيها الفقراء على الأغنياء المترفين ومن ثم يستولى الفقراء على الحكم بعد اعتقال أعدائهم من الأوليجاركيين و يكوّنون، حكومة ديمقراطية، هذه الحكومة غالبا ما تختار بالقرعة من بين عامة الناس، حيث يسمح للجميع في ظلها بحرية التعبير وحرية الفعل، ومن ثم تنطلق كل الشهوات المكبوتة لدى الجميع بلا تمييز وبلا تنظيم و بذلك يصبح النظام في ظل هذه الحكومة مفقودا و تصبح الدولة في ظلها، حسب تعبير أفلاطون كالثوب المزركش بكل الألوان، لكنه في الواقع يجيز كل شيء تحت شعار الحرية والمساواة لا قيم الرجال، وينقلب النظام إلى فوضى مما يؤدي في النهاية إلى ظهور حكومة الطغيان. [60]

4- حكومة الطغيان (مدينة الاستبداد) و الديكتاتورية (tyrianes) : وهذه هي أسوا أنواع الحكم على الاطلاق في نظر أفلاطون، لأنها هي التي يمسك فيها من الشعب رجل من الشعب كثير الدهاء بزمام الحكم ويأخذ الناس بالعنف و يقطع رأس كل منافس أو ناقذ، ويقصي عنه كل رجل فاضل [61]. وفي ظل هذا الحاكم الطاغية يجد الجميع أنفسهم قد خضعوا لأسوا أنواع الحكم فيأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو

قانون حتى الحيوانات تثارى لأن الطاغية يحكم بمقتضى شهوة الشر و العدوان ، فتختفي العدالة ويسود الظلم و التعاسة

و يرفض أفلاطون هذه الحكومات التي يتحدث في شأنها عن دساتير "أن تطلق عليها عبارة تنظيمات إجتماعية بل أنها بالأحرى عبارة عن فوضى اجتماعية، فليست أية واحدة منها تتوفر على السلطة تفعل ما تشاء بأناس يعانون منها الويلات وذلك من غير طواغية عنهم"[62].

60- أفلاطون : الجمهورية ، ص 141
61 – المصدر نفسه ، ص 144
62- Platon : la république, tr, Robert Baccou, Garnier, flammarion, Paris . p 73.

و يعتقد أفلاطون بأن أفضل هذه الحكومات هي الحكومة الملكية لأنها الأقوى من أجل الخير، تليها حكومة الأرستقراطية التي تتوسط حكومة الفرد وحكومة الكثرة فهي متوسطة أيضا في الخير و الشر، وأقلها هي حكومة الكثرة فهي أقلهم قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير و اذا ما قورنت بغيرها فهي ستكون أكثر تلك الحكومات شرعية وأكثرها خروجا على القانون.[63] و بهذا يتجه أفلاطون في النهاية الى ذلك الموقف الذي سيتخذه بعد ذلك في القوانين، ذلك الموقف الذي يصف فيه تلك الدولة التالية في الأفضلية لدولة "الجمهورية" المثالية بأنها محاولة للجميع بين الملكية و الديمقراطية وفي هذا اعتراف ضمني بأنه لا يمكن في الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضى الشعبي ومساهمة الأفراد في الحكم. [64]

يقول أفلاطون " ان المدن لن تخلص من هذه الشرور كلا بل أعتقد أن الجنس البشري كله لن يخلص منها حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، أو يكتسب ملوك هذا العالم وأوامره روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها ، و لن يخلص العالم من شروره الا اذا وقفت هاتان الطبقتان أحداهما الى جانب الأخرى بدل أن تسعى كل منهما لمحو الأخرى، عندئذ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وأن تشهد ضوء النهار. (65)

و نستخلص من سبق أنه لا بد من حكومة الفيلسوف لاقرار العدالة والعقل في المدينة وبهما تنشأ القوانين التي توحد بين البشر وتحقق ماهيتهم وتنظم حياتهم ، وهذه الأمور لا تتجسد و لا تتحقق إلا بالمعرفة. فالفيلسوف عادل بطبعه لا تستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة في التسلط بل هو يتجه دائما إلى العلم الحقيقي والاعتدال والقصد في كل شيء .

36-أنظر جورج سباين : تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، الطبعة .4، القاهرة ، 1971 ، ص 92 .
64- المرجع نفسه، ص 92 .
65-أنظر التريكى فتحي : أفلاطون والديالكتيبة، الدار التونسية للنشر، تونس ،ط1، 1985 ، ص 113 -112 .

أما مجتمع المدينة فيعزوه أفلاطون الى طبيعة الانسان الغريزية لأن الفرد لا يستطيع الحياة الا داخل نطاق المجتمع أو كما سيقول أرسطو(Aristote) "إن الانسان مدني بالطبع" وقد خالف بذلك السوفسطائيين الذين ذهبوا الى أن المجتمعات الانسانية اصطناعية أي أنها تقوم على أساس التعاقد بين الأفراد، وليس على أساس طبيعي غريزي، الدولة أو المدينة، فالحالة الطبيعية للانسان كانت في غاية البؤس حتى استطاع الانسان بفنه أن يصوغ القوانين التي أنقذت البشر من الحالة الطبيعية و التي كانوا فيها أشبه بالحيوانات، أما أفلاطون فيرى أن التجمع أمر طبيعي لا صناعي و الانسان مدني بالطبع فهو يجتمع في الأسرة ثم في الدولة، و ترجع هذه الطبيعة الى حاجة الناس الى اشباع ضروريات الحياة كالطعام و اللباس و المسكن مما لا يقوى فرد واحد على القيام به، فينهض كل واحد بمهمة يتخصص فيها، هذا يبني و ذاك يزرع، فالمجتمع قائم على التكافل و التضامن بين الأفراد و على قيام كل فرد بأداء وظيفة معينة لا على القهر و الخوف.

إن قيام النظام السياسي ليس أمرا إراديا بل ضروريا لأن حياة البشر مستحيلة بدونه، فالدولة ذات جذور طبيعية شأنها شأن سائر الموجودات الأخرى، فهي إذن أمر تكويني، وليس دور الانسان فيها خلق النظم الاجتماعية وإبداعها ، بل أن دوره هو الكشف عن قوانين مرسومة سلفا و العمل على إنقاذها[66]، ولأن تحقيق العدالة في

الدولة، رهنا باختيار الحكام الذين يطبقونها فانه لابد البحث إذن في النظام التربوي ، الذى يكوّن هؤلاء الحكام. فالتربية عند أفلاطون مرتبطة اشد الارتباط بنظريته في العدالة فهي في الأساس قائمة على خدمة العدالة لأنه من خلال هذه العملية التربوية يتحقق التجانس بين مصلحة الفرد و مصلحة المجتمع.

66-أنظر خاتمي محمد : مدينة السياسة ، دار الجديد لبنان ، ط 1 ، 2000 ،ص 16 .

و لكي يكون النظام السياسي سليما و صحيحا، لابد أن تقوم الدولة بالمهمة التربوية، لأن هذه الأخيرة هي التي تخدم العدالة وتحقق أهدافها، وهي في عمومها ليست تلقينا للمتعلم و تزويده بمعارف علمية ووضعها في ملكته النفسية، وإنما هي مرتبطة بأهداف وغايات العدالة و الفضيلة التي لا تحقق حسب أفلاطون إلا : "بالعلم والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم ، والتعليم لا يتم الا بالتربية و التربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لابد من شيء يعلوه هو الدولة، فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التى هي العلم عن طريق التربية ، ولهذا فان التربية تعني توجيه العين الداخلية للتلميذ أي ملكة التعلم باعتبارها القوة النشيطة التي تكونها روحه في الاتجاه الملائم لكي يرد بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة"(67).

فعلى الدولة عندئد أن تحقق التوازن بين الاستعداد الطبيعي الذى هو ملكة غريزية ، وبين التعليم أو التدريب الذى هو عملية اصطناعية تنشأ من الخبرة و التعليم ،وذلك ما أكده روسو (Rouseau 1712 -1778 م) فيلسوف التنوير في القرن الثامن عشر حيث قال إن أول مبدأ في هذا النظام هو القول بأن التعليم العام يجب أن يشمل أطفال الجنسيين من جميع الطبقات و أول إجراء عملي فيه هو إستلاء الدولة على جميع الأطفال عند ولادتهم وتسليمهم إلى المراضع العامة (68) ، ثم إعدادهم على المراحل وفقا لما تحتاج إليه وظائف المجتمع من المؤهلات، وهكذا فان تربية الزراع و الصناع تشمل على تعليمهم ما يحتاجون إليه في ممارسة أعمالهم، وتربية الجنود تشمل على تعليمهم الموسيقى، والألعاب الرياضية، أما تربية الحكام فتقوم على

تنشئتهم تنشئة فلسفية صحيحة، والوسيلة الوحيدة التي يجب الأخذ بها لتحديد مصير الأطفال هي الكشف عن مواهبهم بالامتحانات المتتالية فالذين يسقطون في الامتحان الأول يصبحون عمالا وزراعا، والذين يسقطون في الامتحان الثاني يصبحون جنودا، أما الذين يجتازون هذا الامتحان فيعلمون الفلسفة وكيفية انطباقها على الناس، ولا ينقلون الى طبقة الرؤساء إلا بعد بلوغهم سن الخمسين.

67- محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص 140 .
68- بدوي عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1 1981 ، ص 212.

من هنا ندرك الهدف النهائي من هذا النظام التعليمي التربوي الشاق : أنه تكوين الحكام الفلاسفة، ومن قبلهم الحراس الشجعان، وقد زالت من نفوسهم كل شرور الطمع و الفساد وتدربوا على أن يكونوا أما حراسا شجعان ينشغلون فقط بالدفاع عن الدولة (أو المدينة) ضد أي إعتداء أو فلاسفة حكماء لا ينشغلون إلا بتأمل الحقيقة و فعل الخير لشعبهم ، و من هنا تتشكل حكومة الفلاسفة التي هي رأس الدولة المثالية عند أفلاطون، وهم إما يحكموا جماعة أو يحكموا فرادى، وسواء كان هذا أو ذلك فحكومة الفلاسفة هي الحكومة المثالية لأنها حكومة يقودها حكماء عرفوا مثال العدالة ومثال الدولة وتدربوا على الحياة السياسية العملية ، هدفهم إسعاد مواطنيهم في دولة يسودها النظام والعدالة ، فالفلاسفة من هذا المنظور هم وحدهم القادرون على رؤية وتصور القوانين العادلة ، وهم القادرون على تلقينها للاخرين بأصولها و براهينها، والتي بها تدوم المدينة. (69)

ومن هنا نلاحظ تأكيد أفلاطون دراسة الديالكتيك أو الفلسفة في هذه المرحلة و الذي يعود أساسا إلى ضرورة اكتساب المتعلم قدرا كبيرا من المعارف العلمية حتى يكون بذلك قد وصل الى مرحلة متميزة من النضج العقلي كما أنها تؤهله لدراسة الفلسفة، و التي لا يمكن أن تتأتى له إلا في سن مبكرة، لأن في ذلك مضرة للفلسفة ذاتها، يقول أفلاطون «من أهم الاحتياطات أن نمنعهم (المتعلمين) من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم ولعلك قد لاحظت من قبل المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله و يتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فاذا ما قام أحد بتنفيذ حججهم فانهم يحاكون و يفندون حجج الآخرين على

نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جدب كل من يقترب منه و تمزيق ملابسه».[70]

69-أنظر جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي، ص 41
70-أنظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت، لبنان ، ط1 ،1977 ص105

نستنتج من ذلك أن الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستمرة وهي معرفة الخير و إرادته إرادة صادقة ، ولا يمكن التهيؤ لها الا بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، والفلاسفة أصلح الناس لاقامة النظام الالهي على هذه الأرض.

يقول أفلاطون في أسطورته الملكية الموّجهة الى الشبان : "كلكم إخوان في الوطنية ولكن الله الذي جبلكم وضع في طينة بعضهم ذهبا يمكنهم من أن يكونوا حكاما، ووضع في جبلة المحاربين فضة ، وفي جبلة العمال و الزراع وضع نحاسا و حديدا، ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض فالأولاد يمثلون والديهم، على أنه يلد الذهب فضة، والفضة ذهبا، فاذا ولد الحاكم ولدا ممزوجا معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفق والدوه عليه، بل يولونه المقام الذى يتفق مع جبلته، فيكون زارعا أو عاملا، واذا ولد العمال أولادا ثبت بعد الاختيار أن فيهم ذهبا أو فضة، وجب رفعهم الى منصة الحكم "[71] ، ومعنى ذلك أن المدينة الفاضلة في نظر أفلاطون يجب أن تظل واحدة متحدة حكيمة بحكامها شجاعة بجنودها ، عفيفة بعمالها ، عادلة بما يقوم به كل فرد من أفرادها من الأعمال المتناسبة مع استعداداته ومؤهلاته، و الحال كذلك في الفرد، فالعقل يدبر، و الغضب يسوق، و الشهوة تستمتع، و الاعتدال بين العقل و الغضب و الشهوة هو العدل، و الجور مرض بالنفس يجعلها تنساق وراء الشهوة أو الغضب، فهناك توازن بين أخلاق الفرد و سياسية المدينة، فالعقل يهدي الفرد و الحاكم الفيلسوف يدبر المدينة و يسوسها بما فيه من عقل الاهي خالد[72] و السبيل

الوحيد الى حفظ وحدة الدولة و اتباع نظام الحياة الاشتراكية وهي اشتراكية الملك ، واشتراكية النساء والأولاد» [73]

71 - حنا خباز : الجمهورية، دار الاندلس، بيروت، ط1، 1989 ، ص 100
72- أحمد فؤ اد الأهواني : أفلاطون، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط3، (ب.ت)، ص 120
73- المرجع نفسه، ص 121

ويرى أفلاطون أن فساد الدولة يبدأ من فساد طبقة الحراس فيها (يشير بها الى طبقتي الحكام و الجند) فوجد أنه في الأغلب الصراع بين أفرادها إما على الملكية أو على النساء ، ومن ثم قرر أن الحل السريع لازالة هذا الصراع هو إلغاء الملكية الخاصة و الغاء نظام الزواج الفردي ، ولذلك اتخذت الشيوعية عنده شكلين هما :

إن شيوعية الملكية تقوم على تحريم كافة أشكال الملكية الخاصة لأفراد هاتين الطبقتين سواءا كانت أموالا أم عقارات أو ما شابه ذلك على أن تقوم الدولة برعاية هؤلاء الأفراد رعاية كاملة وتلبية كل حاجاتهم ، أما شيوعية النساء فتعني إلغاء نظام الزواج ، والاستعاضة عنه بالزيجات الموجهة من قبل الدول لانتاج أصلح سلالة ممكنة إذ تتم هذه الزيجات تحت إشراف هيئة تابعة للدولة في أوقات معينة، أما الأبناء الذين ينتجون عن هذه الزيجات فهم أبناء للدولة، وبذلك يضمن أن هؤلاء الأفراد يستفرغون تماما لممارسة مهام الحكم والدفاع بدون أي أعباء أسرية .

مما تقدم يتضح لنا أن شيوعية أفلاطون، بصوريتها كانت ذات أهداف سياسية بحتة أهمها أنه حاول بذلك الحفاظ على وحدة الدولة وتجنب كل أسباب الصراع داخل أهم طبقاتها، لأنه اعتقد أن صلاح طبقة الحراس هو أساس صلاح الدولة ككل و أساس وحدتها فأفرادها هم رأس الدولة المفكرة وهم ذراعها التى تدافع بها عن نفسها ، فهم من أجل الدولة و ليس العكس .

وبالطبع فان أفلاطون لتلك الأسباب قد أيد منطق العقل الى النهاية فلم يراع رغبات الفرد الفطرية و التي لا يمكن تجاهلها أهمها الملكية و النزوع الى الزواج الفردي وتكوين الأسرة والصراع حول الأبناء .

إن أفلاطون قد تراجع عن فرض هذا النظام في الشيوعية وأباح الملكية الخاصة و الزواج الفردي في آخر محاوراته، "محاورة القوانين" وأن كان قد أباحهما بشروط تتيح أيضا الحفاظ على وحدة الدولة وعدم الصراع بين أبنائها، والدولة إذا ضمنت الحياة المشتركة لكل أبنائها فانها تستطيع تقوية أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم، ومن ثم يتحقق مجتمع متكامل وفاضل[74]

إذن هذا هو تدبير المدينة الذي سبق وأن أشار اليه -ابن باجة - في كتابه – تدبير المتوحد – لكن هل يوافقه في قتل النزاعات الفردية ويؤيده في نظام الكتلة الذى دعا إليه أفلاطون ؟ وهل يسلك مسلكه في جعل البشر مجرد أفراد لا تختلف كثيرا عن الألات الميكانكية ؟.

إن هذا الاشكال يثير نوعا من القلق و الاستمئزار اتجاه فلسفة أفلاطون لاسيما وأنه يبدوا في صميمه فيلسوفا معاديا للفردانية مؤيدا لنظام الكتلة، فالمبدأ الرئيسي للعدالة هو أداء كل واحد لوظيفته يعني تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد – فالطبقة الحاكمة عنده تتنازل عن مصالحها و اهتماماتها الفردية في سبيل تحقيق مصالح الدولة ، فهو يرى أنه من المفروض القضاء على آخر بقايا الفردية وهذا ما يظهر جليا من خلال قوله بشيوعية الأولاد والمرأة، فهذا لم يكن لشيء سوى للقضاء على مصالح الخاصة بين الأفراد .

إن فلسفة أفلاطون السياسة كانت مضادة تماما للنزعة الفردية ودعوته الصريحة الى ضرورة ترك الضعفاء والمرضى يموتون، بل الى قتلهم اذا اقتضى الأمر فهو يقول بلهجة لا تستطيع أي مفكر أن يجاريها في قسوتها : "إنه من الواجب أن يعني الأطباء، والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة،

أما من عداهم، فندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون وسيقضى المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم". [75]

74- أفلاطون : الجمهورية، ص 216 .
75- نفس المصدر، ص 217

تلك هي دولة أفلاطون المثالية أنها أول مدينة فاضلة تصورها العقل الانساني في تاريخ الفلسفة تهدف إعادة بناء المجتمع على أساس الحكمة والمعرفة القويمة، فالدولة و الانسان يكونان عادلين عندما تؤدي كل طبقة و ظيفتها حسب مؤهلاتها الطبيعة مثلما، " للنفس الانسانية وظيفة لا تحققها أي شيء آخر كان توجه و تحكم وتدبر وما شابه ذلك، فالعدالة اذن ، التي تحققها الدولة إزاء طبقات المجتمع والنفس الانسانية إزاء أجزائها هي في الواقع ذلك التوازن الطبيعي الذى يجب إنشاؤه من جديد و المحافظة عليه لانه أقرب من الكمال اللامتغير والذي يمثله الله[76] ، وبذلك تعتبر أول تجربة سياسية مبنية على الفلسفة و معنى ذلك ، أن حق الحياة، وهو أول الحقوق وأبسطها- ليس حقا طبيعيا للفرد، وانما يكون للفرد هذا االحق بقدر ما يكون سليما و صالحا لخدمة المجتمع وأداء و ظيفته فيه فحسب.

وهناك أحد الكتاب قد وصف مدينة أفلاطون الفاضلة بأسلوب ساخر فقال : «إن جمهورية أفلاطون تتألف من موظفين و محاربين وحكام وحرفيين و صناع وعبيد وإناث ولكنها لا تتألف من بشر فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة ، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية فليست له أهمية في أي شيء آخر، و هو ليس ابنا و لا أخا و لا زوجا و لا أبا و لا صديقا و لا حبيبا، و هو يؤخذ من صدر أمه عند مولده و يوضع في دار الطفولة و يربى بنفس الطريقة التي يربى بها الأطفال الآخرون في سنه و ما أن يستطيع التذكر و الوعي بذاته، حتى يشعر بأنه ملك للدولة، و لا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم و عندما يكبر تعطى له وظيفة محددة و يصبح محاربا، كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته و ملهاته الرئيسية و عندما تنب لحيته و تقوى رجولته يفحصه خبير خاص و يقدم عنه تقريرا ثم يأتي اليه بفتاة

يعتقد أنها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب و تنشأ الذرية على النحو الذي يفيد المجتمع و تعامل بنفس الطريقة الذي عومل بهذا الأبوان».[77]

76- جيلالي اليابس : الجمهورية، موفم للنشر، 1990، ص 22
77- المرجع نفسه، ص 23

من هذا المنطلق فان النظرية السياسية الأفلاطونية تعتمد أساسا على فلسفة حقيقية هي عالم الأفكار التي تبحث في العلم الحق الذي هو علم أنطولوجي يبحث عن العلة الحقيقية " المبدأ الأول"، أي وحدة الكثرة، الفكر بذاته، العدل بذاته، وعليه فلا شيء فوق العلم فالعالم "الفيلسوف" الحائز على العلم الحقيقي هو وحده القادر على تدبير المدينة وتحقيق السعادة لها، أما الشعب فهو لا يستطيع أن يكون حاكم نفسه لانه يجهل المعرفة بالحقيقة، و لذلك يتساءل أفلاطون : " ان كان أحدهم لا يعرف ببساطة شيئا عن الهدف الدي يجب، أن يجعله السياسي نصب عينيه ، فهل يكون له ، من أجل شيء واحد، أي حق في أن يكون من طراز الحاكم؟ وهل سيكون له من أجل شيء آخر، أية قدرة في صيانة ما يجهل هدفه جهلا مطبقا "[78] والسياسة عند أفلاطون من هذا المنظور لا تنفصل عن العلم الحق الميتافيزيقا " وهذا ما استطاع أن يعبر عنه أ. زروخي اسماعيل في قوله " إذن فانه لتنظيم المدينة وتحقيق وحدتها و إنسجامها، ينبغي للفلسفة أن توجه السياسة وتقدم لها النموذج الأمثل و الكامل لتسيير عالم "الصيرورة" ويصبح عندئذ هدف العلم السياسي هو النزوع الى معرفة فكرة الخير و تطبيق مبادئه و أحكامه ، وبعبارة أخرى فان أفلاطون من هذا المنطلق قد أخضع خضوعا تاما علم السياسة الى علم الميتافيزيقيا «رغم انه يعتبر علم السياسة هو أعظم العلوم و أصعبها على الاطلاق»[79]، وهذا نتيجة تاثره بالمذهب الفيتاغوري"، وعلى العموم فان دولة أفلاطون المثالية لم يتح لها اطلاقا أن تتحقق على أرض الواقع، فقد فشلت محاولته الذاتية في تحقيقها في صقلية وفي حواره "النواميس" وهو من أعماله المتأخرة لم يتخل أفلاطون عن صورة الحاكم المثالي، إلا أن ماهية الدولة يجب أن تكون محكومة بالقوانين التى توضح بمقدمات وافية لتكون نبراسا للمواطنين .

78- افلاطون : الجمهورية، ص 302

79-أنظر زروخي اسماعيل : دراسات في الفلسفة السياسية دار الفجرأ القاهرة، مصر ، ط1، 2000، ص 49

أما الاتجاه الفقهي، فكان يهدف أساسا الى تطبيق الشرع في الواقع الاسلامي إنطلاقا من الظروف المحيطة بالمسلمين ،و يمثل هذا الاتجاه " الفقهاء الأربعة" وهدفهم التوفيق بين القوانين الشريعة وأحكامها وحدودها ومقتضيات الظروف المعاشة ، ولكنهم لم يكونوا مشرّعين بل كانوا شراحا للشريعة ومطبقين لأحكامها ، وكان مبدؤهم في ذلك هو أنه لا فرق بين السلطة الدينية والدنيوية فهذه الأخيرة تستمد أحكامها من الأولى وهذا التوحد هو الذي ينشأ عنه نظام الخلافة .يقول عبد الله العروي " إن تطبيق الشرع حرفيا صعب وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة" .[58]

أما الشافعي فهو يستند إلى التجربة التاريخية للأمة حيث يقول بضرورة وحدة السلطان،اذ أن تعدد السلطات يحدث أيضا فرقة في المجتمع، و يضعف من قدرة المسلمين على مواجهة أعدائهم البزنطيين و الترك، و يؤكد ذلك عبد الرحمن ابن كيسان "الأصم" إنما إذا تكاف الناس عن التظالم استغنوا عن السلطان بيد أن الامام أحمد بن حنبل الذى خاصم السلطة العباسية طوال ثلاثين عاما ، رد على الأصم بضرورة السلطة و ضرورة الطاعة لأن الناس لن يكفوا عن التظالم من جهة ، ولأن السلطة الاسلامية تملك مهمة أخرى خارجية هي مواجهة أعداد الأمة و حماية دار الاسلام، فلابد من وجوب السلطة (أي ضرورة السلطان)، اذن ومن الوحدة (أي وحدة السلطة) كذلك وهكذا فان غايتهم كانت بالتالي هو استمرار الجماعة السياسية الحافظة للشريعة، كما يقول تشارلز باتروورت " (Charles Pater worth) المهم عندهم أن تبقى الجماعة السياسية موجودة أهم بالنسبة لهم من أن تحكم حكما حسنا لذا لا يصادق المرء في كتاباتهم أبدا مثل ذلك النوع من الانتقادات ضد الحكام القائمين .[59]

يقول" الماوردي" "984-1058م" في" نصيحة الملوك" إن المجتمعات البشرية كلها تتأسس أو تقوم على الدين ، وليس ضروريا أن يكون هذا الدين موحى

أو حقا

58- عبد الله العروي : مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ،1982 ، ص 102 .

59- تشارلز باتروورت : الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربى في الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربى ، لبنان ، ج1 ، 1989 ،. ص 95 .

المهم إجماع الناس في المجتمع على الايمان بعقيدة معينة أو دين معين ، هذا هو الأساس العام ، فاذا قام المجتمع ، واتجه لانشاء سلطة تنظيم أموره ، وتحفظ كيانه ، وتدفع عنه الأعداء فان الاشكالات المحتمل لدولة ثلاثة : دولة الدين ، ودولة القوة ، ودولة المال والثورة ". [60]

ولدولة الدين تلك السلطة التي تقوم على أساس دينى أمام دولة القوة فتقوم في نظر الماوردي نتيجة حدوث أزمة في السياسية والاجتماع وتكون غالبا نتيجة إعتداءات خارجية عجزت السلطة القائمة في المجتمع عن التصدي لها ، فاذا كانت الدعوة الدينية تعطي دولة الدين التي تقوم على أساس منها شرعيتها ، فان دعوة دولة القوة وسلطة العصبية العسكرية تكتسب شرعيتها من قدرتها في أوقات الأزمات على التصدي للعدوان الخارجي ، وإعادة الأمور الى نصابها في الداخل ، وتأتي دولة المال والثروة في حقب التراخي و الانفلاش، اذ تصل الى السلطة في المجتمع البشري مجموعة من الأثرياء تتولى رشوة المتنفدين وإستخدام المرتزقة .

ويستند الماوردي في تقسيمه الثلاثي لأشكال الدول الى التجريبتين العربية والايرانية وربما إستفاد أيضا من كتاب "علم الأخلاق الى نيقو ما خوس" لأرسطو الذى ترجم في أواخر القرن الثالث الهجري ، فدولة الدين نموذجها الأمثل في نظره الخلافة الاسلامية التى تأسست على الدعوة الاسلامية و يضيف الماوردي في هذا الصدد ان كل دعوة دينية تتحول الى مؤسسة بعد وفاة مؤسسها ، ومسوغ هذا التحول ، في نظر خلفاء صاحب الدعوة حماية الدعوة و العمل على نشرها في العالم ، وخير مثل على بدايات دولة قوة الايرانيون القدماء ، من جهة ، والدولة السلطانية التى تبلورت في تاريخ الاسلامي مع ظهور البويهيين فالسلاحقة [61].

ومن المعروف من خلال " تاريخ الطبري " إن المسلمين أناس يعرفون أن غزو الاسكندر للعالم الشرقي أسقط الامبراطورية الايرانية ، وقسم ايران نفسها، فلما مات الاسكندر قام في ايران " ملوك الطوائف " الذين تقاسموا الأرض والناس فجاء

60- الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اختلاف الملك وسياسة الملك، تحقيق هلال السرحان، ومراجعة حسن الساعاتي، دار النهضة العربية، ط 1، 1981 ، ص 149 .

61 - رضوان السيد : الامة والجماعة والسلطة ، دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي، دار اقرا ، لبنان ، ط2 1986 ص 137

"اردشير بن بابك بن ساسان " بعصبيته العسكرية في منطقة "اصطخر" فوحد إيران وتصدى لليونانيين والترك والشعوب الأخرى في بلاد ما وراء النهر ممن استفادوا من انهيار الامبراطورية الفارسية ، وأنشأوا ممالكهم الخاصة على حسابها .

و قد جاء البويهيون والسلاحقة موّحدين لدار الاسلام بعد أن ضعفت الخلافة وتناوشتها السيوف لكن إذا كان مقتل رجالات السلطة الدينية يكمن في انقسامهم حول الدين ، تأويلا و تطبيقا، فان مقتل رجالات دولة القوة يكمن في أن شرعيتها خارجية ، فاذا تراجع الخطر الخارجي وتوحد الداخل ، انتهت مسوغات الوجود العسكري الا اذا قام من بينهم سلطان متميز يربط الشريعة بالقوة في تدعيم سلطانه و نلاحظ أن استمرار دولة المال في نظر الماوردي مؤقت لأنها وكما يظيف هي انقلاب على حين غفلة يقضى عليه بعد فترة وجيزة العسكر المرتزقة الذين أقاموه ، أو دعوة دينية جديدة، وليس في تاريخينا مثل على دولة المال ، ولا في التاريخ الايرانى ، لذلك رجحت أن يكون الماوردي قد أفاد في ذكرها من أرسطو الذي يعتبرها شكلا من أشكال فساد السلطة في المجتمع ويسميها البلوتقراطية ، فقد استشهد الماوردي "بمأثور هيلسنتي" يشبه الدولة بالثمرة التى تبدوا أول ظهورها قوية صلبة ، ثم تدرك و تخلو ثم تتحثر و تسقط.

وتكمن مهمة الماوردي في إبراز وظيفة نظام الحكم الاسلامي الذى يهدف الى الدفاع عن الشريعة وحمايتها من الزيف والتحريف لأنها أكبر مقوم أساسي لكل الفضائل الأخلاقية والاجتماعية و السياسية وفي قوله" أرشد الولاة من حرس بولايته الدين ، وأنتظم بنظره صلاح المسلمون لأن الدين يصلح سرائر القلوب ، ويمنع من ارتكاب الذنوب ، ويبعث على التأله و التناصف و يدعو الى الألفة و التعاطف"[62].

وأيضا في قوله " لا تصلح الدنيا إلا بها ، ولا يستقيم الخلق إلا عليها ، وإنما السلطنة زمام لحفظها وباعث على العمل بها" [63]، ومن هنا يجب المحافظة على الدين والعمل بقوانينه لأن العمل بغير الدين وبغير قوانينه وأحكامه لا يمكن أن تحقق استقامة السلطنة ووحدة الأمة مما تحدث ضررا في أمور الدنيا والأخرة .

62 - فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحافره، منشورات وزارة الاعلام العراقية، ط2 1976 ، ص 248 .

63 - الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ص، 146

وهذا ما يؤكده الماوردي في قوله "وربما أهمل بعض الملوك الدين وعول في أموره على قوته و كثرة أجناده ، وليس يعلم أن اجناده اذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل ضد مباين، لاقتراحهم عليه ما لا ينهض به"[64] ، وهذا نتيجة لظروف عايشها نتيجة لما تحكم به الجنود في الخلافة وأمور السلطة و أصبحت أمور الدولة الاسلامية تسير حسب توجهاتهم ، ولذلك طلب بالعودة الى نظام سياسي يحقق وحدة الأمة ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بنظام الخلافة لكي يثبث إرتباطا قانونها الشرعي بالواقع الاجتماعي و السياسي لأن "الامام موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا"[65].

و قد كان الماوردي يميز دائما بين النظام القائم على الشرع و النظام القائم على العقل فالأول أفضل من الثاني لأنه يستمد قوانينه من الشريعة حيث يقول "وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه قويهم وضعيفهم ، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم الى جمع الشمل واتفاق الكلمة"[66] كما يؤكد على ضرورة انتخاب الحاكم وعليه أن يلتزم من جانبه و يؤدي الواجبات التي يفرضها هذا المنصب أما من جهة الجماعة فما عليها إلا بالطاعة و الالتزام ، والهدف من ذلك الحفاظ على الوحدة الأمة السياسية الدينية .

أما ابن تيمية فيعتبر بدوره أن الشريعة هي أعلى مصدر للسلطة ولا يمكنها أن تتنافى مع الأمور السياسية و لتحقيق هذه السلطة لابد من إختيار الرجل المناسب ليشغل الوظيفة العامة في الدولة الاسلامية لتحقيق أهدافها .

64- الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ص، 141

65- الماوردي : الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1 ، الجزائر،1983 ، ص 5 .

66- الماوردي : الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، ص 146

أما بشأن الخلافة فهو لا يتفق مع نظرة الماوردي في قضية طريقة الانتخاب التى يتم بواسطتها تعيين الخليفة و تنصيبه و يقول "الخالق هو الذى يعين الحاكم عن طريق إجماع أصوات الأمة التي لا تخطيء"[67] والأمة عنده هي قطب الجاذبية للوحدات السياسية في الدولة ، وما عليها الا الالتزام بالواجبات الدينية لتى تتحقق من خلالها السعادة والفضيلة في المجتمع.

و يؤكد ابن تيمية على ضرورة الجمع بين الدين و الدولة ، واعتبر أن الدولة شرط ضروري للحياة الاجتماعية السياسية للأمة لأنها تحقق الخير و تمنع الشر، وأن ذلك لا يمكن أن يتم الا بتوفر القوة و السلطة[68] ، و لتحقيق ذلك لابد من إختيار الرجل المناسب الذي هو "القوي الأمين"، ولتجسيد هذا الهدف وتعيين الامام المناسب لابد من اشتشارة الفقهاء و العلماء والعارفين بأمور الشريعة لأنهم هم الحكماء في القانون الاسلامي وشريعته[69] ولأن أمر الولاية في الأمة من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين الا بها.[70]

ولذلك يقول" العروي" : " إن ابن تيمية لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع [71] وهذا يعود حسب العروي الى أن الفقيه بطبعه لا يتكلم عن الخلافة كنظام سياسي، وانما هو يهتم بكيفية تطبيق الشريعة على أرض الواقع وتصبح عندئذ الدولة الاسلامية دولة الشرع لا غير.. [72] وما نلاحظه أن جميع أفكار ابن تيمية تتعلق حول الشريعة أكثر من تعلقها و تمحورها حول الخلافة ،لكي لا يصطدم بالسلطة السياسية القائمة انذاك.

67- فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الاسلامى بين ماضيه وحاضره، منشورات وزراء الاعلام العراقية، ط2 1976 ، ص 250 .
68- ابن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية، دار الكتاب العربي، مصر ، ط4 1969- ص 138 .
69- نفسه ، ص 139 .
70- نفسه ، ص 138
71- عبد الله العروي : مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، 1993 ، ص 101 .
72- عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، لبنا ، ط3 ، 1986 ، ص 17

ويؤكد ابن تيمية على ضرورة وجود السلطة الحاكمة أي الامام للاجتماع السياسي للبشر وما تفرضه الحياة فانه "يوصي بوجوب إجبار الناس عن طريق الحكم السياسي على أداء ما جاء في الشريعة الله، أي أداء فريضة الجهاد والتعامل بالعدل وحج البيت واقامة صلاة الجمعة والنهي عن المنكر وعدم اتيان السرقة و القتل و الزنا ، ولكي يدعم ابن تيمية وجهة نظره فانه يورد القول الآتي : " ان الحاكم هو ظل الله في الأرض"[73] .

و بناءا على ما تقدم فانه لابد لتحقيق الشريعة في حياة الأمة الاسلامية في واقعها المعيش من وجود الامامة و الامارة فهي كما يقول "ابن تيمية" واجبة للأمة و ضرورة من ضرورات الدين لا يقوم إلا بها ، وما دام الدين يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر ، فان ذلك لا يتم إلا بالقوة والقوة الا تتمثل الا في وجود الامارة[74]، أما أصحاب الاتجاه السياسي الفلسفي فقد ربطوا الثقافة العربية الاسلامية وتفاعلاتها مع الثقافات الانسانية الأخرى، ويبدوا أن هذا التفاعل بدأ مند أواخر العصر الأموي إلى أن ظل على نطاق ضيق الى أن دخل العصر العباسي[75] وكان مبدأهم العام هو أنه لا يجب أخد الشرع و أحكامه و قوانينه بالفطرة أوبالتقليد ، وإنما يجب أن يفهم بالعقل الذي وهبه الله للانسان من أجل توظيفه لا من أجل المباهاة به ، وعلى ذلك فان الشريعة تتطلب من جهة فهمها ، فهما عقليا والدفاع عنها عقليا من جهة أخرى،ومن أبرز الفلاسفة العرب المسلمين الذين تبنوا هذا المذهب أو الاتجاه في الفكر " المعتزلة" وتبعهم في ذلك مجموعة من المفكرين أمثال الفارابي الذى يعتبر على حد تعبير محسن مهدي أول فيلسوف يحاول إقامة التوافق أو الانسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الاسلام كدين أوحى به النبي (ص) متضمنا قانونا سماويا مقدسا .

73ـــ ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية، دار الكتاب العربي، مصر،ط4،1969،ص92

74- محمد بديع شريف و آخرون : دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، دار اقرا، لبنان، ط2 ، 1984 ، ص 18

75- مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، ط1، القاهرة، 1953 ، ص 182

- المبحث الثاني : الدولة عند الفارابي

للفارابي نظرة للانسان والنظام السياسي و هي تتصف يرى بالتقليدية و بالتوفيقية و التحليلية و لكنها صادرة كلها عن روح عقلانية هادئة ، وإذا كانت هذه النظرة لا تخلو أحيانا من الغموض تارة ومن الاضطراب تارة أخرى فانها تتسم مع ذلك بالجديد الهادف الى تحقيق التعادل بين الأصل والصورة متأثرة الى حد ما بالخليط الذي نقله الناقلون عن الغرب و بالروح العقائدي الذي تبناه الفيلسوف في منحاه الذي اختاره .

لقد عاصر الفارابي في بغداد مرحلة سياسية عصبية ومؤلمة ، ذات فيها من العنف الديني و العنصري والطبقي بقدر ما فيها من الاضطهاد ومن القتل السياسي الذي ذهب ضحيتها الكثير من الناس ومن بينهم العديد من خلفاء بني العباس وممن الذين كان بعضهم لا يتورع عن سفك الدماء و الاستيلاء على أموال الرعية باسم الشريعة و السلطان .

فعلى المستوى الثقافي و السياسي فان عهد الخليفة المعتصم دخل المجتمع الاسلامي عنصر جديد هو الأتراك وأصبح شعب المسلمين يتألف من العرب والفرس والمغاربة والأتراك وقد اقتبس العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس و انتشرت مجالس الغناء والطرب التي كان ينظمها الخلفاء ويحضرها الشعراء و المغنون ، إن الانعماس في الملذات وعدم العناية بشؤون الدولة هو الذى تسبب في ضعف الخلافة العباسية .

أما على المستوى الديني فان العصر (العباسي) الذى عاش فيه الفارابي قد تميز بتعدد الحركات الدينية السياسية وبظاهرة إنتشار المبادىء الشيعية ، وذلك بعد أن إنتزع أصحابها الكثير من أراضى الدولة العباسية ، يظاف الى ذلك الحركات السياسية و الدينية التى قام بها الخوارج والزنج ، وإنتعاش المذهب الاعتزالي ، وذيوع مذهب أهل السنة (على يد كل من الأشعري والغزالي فيما بعد) .

هكذا انتشرت في كثير من بلاد المسلمين مثل العراق وبلاد فارس و الشام و البحرين واليمن و بلاد المغرب والدعوة الشيعية التى كانت من قبل تعمل في السر غالبا الى أن قامت دولة الفاطميين في المغرب على يد "عبيد الله المهدي" في أواخر سنة 796 هـ، و قد استطاعت أن تتاوىء الدولة العباسية وتنشر دعوتها في جميع أنحاء العالم الاسلامي، أما المشكلة الأساسية التى كان يعاني منها المجتمع الاسلامي أيام الفارابي فهي إنعدام قوة إجتماعية بامكانها أن تتشكل سلطة مركزية تحقق الوحدة في مجتمع أصبح مهددا بالتفكك والانحلال .

إن عجز الخلافة أمام مختلف التطورات التى عرفها المجتمع الاسلامي وهذا منذ من نهاية القرن الثالث الهجري ، قد أدى بها الى الاستنجاد بقوة عسكرية أجنبية لضبط الأمور ولفرض الوحدة عن طريق القوة ، كما التجأت كذلك الى العلم والحكمة اللذين كان يمثلان في هذا العصر ، الضمانة التى تقوم عليها روح التفاؤل والايمان بسعادة طالما اشتد الاشتياق اليها[76] ، لذا رأى الفارابي أن المعرفة في صورتها الفلسفية هي وحدها الكفيلة بوقف الخلاف والقضاء على الفوضى، فأمام ضعف السلطة المركزية وتخليها عن السلطة الدينية ، وأمام هيمنة أرستقراطية عسكرية شعر الفارابي بصعوبة إصلاح الخلافة وايجاد رئاسة صالحة قادرة على توحيد السلطة وعلى إبعاد الطغيان وذلك من خلال توحيد الرأي وجمع الشتات الفكري وايجاد عقيدة قوية بامكانها أن تقوم على البراهين العقلية اليقينية.

76-ARNALDEZ (R) : Science et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers A 66, assides in drabica x / 3 1962 p 41.

هكذا جاءت إستعانة الفارابي، وغيره بالحكمة الفلسفية لاصلاح الحياة السياسية الاسلامية إن تلك المعطيات السياسية والدينية و الاجتماعية المعّقدة والعنيفة التى عاش فيها الفارابي هي التي أثارت في نفسه كوامن النقمة والحكمة[77] ، وهناك مؤشرات أخرى فيما أعتقد أثرت أكثر في نفسية أبي نصر الفارابي ونعني به الاسلام ذاته ، حيث وجد فارقا واضحا على مستوى التطبيق بين الشكل و المضمون وهو الذي كانت أحلامه تسبح في مثالية الاسلام وعدالته .

من هنا سيتجه الفارابي إلى فكرة العدل والقيم منظورا اليهما من منظور عصره والتي إنتهت به إلى تبني فكرة قيام دولة " المدينة الفاضلة " برئاسة نبيا أو فيلسوفا أو إماما [78]، باعتباره منبع السلطة العليا و المثل الأعلى الذي تتحقق في شخصيته جميع معاني الكمال و هو مصدر حياة المدينة و دعامتها، وكان له أيضا من نزعته الشيعية (بالمعنى القريب من الفهم الشيعي الإسماعيلي، لا الشيعي السني أي الزيدي و الإمامي) أراء في الامامة مهدت له السبيل.

77- أبو نصر الفارابي: المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة عبد الرحمن بوزيده ، موفم للنشر ، الجزائر ،1990 ، ص 12 .
78- جعفر ال ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق ،الطبعة الاولى ،1987 ، ص 6 .

المدينة الفارابية الفاضلة :

لقد سعى الفارابي إلى تكوين مجتمع فاضل بل وطوباوي " UTOPIQUE " وهو المجتمع الذي فكر فيه من قبل العديد من فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وبنشاي اقمهير ومدينة الشمس لجمبول الذين يعكسون في اتجاهم هذا الشعور المرير وبما انتهى اليه الواقع الاجتماعي والسياسي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد ، لذلك خططوا بما يسمى بالمدن " المدن الفاضلة" و ذلك لتحقيق أمالهم في مجتمع أفضل ، لعل الغاية القصوى التى يسعى إليها الفارابي.

ليست السياسة في ذاتها ، بل تحصيل السعادة باقتناء الفضائل التي تمكن من بلوغها لكن هذه الكمالات " ليس ممكن أن يبلغها الانسان وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرون له وإن فطرة كل إنسان من الناس ، أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له بانسان أوناس غيره ، وكل انسان بهذه الحال يكون مرتبطا فيما ينبغى أن يسعى له باانسان أوناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له ، أن يبلغ من هذا الكمال الى مجاورة آخرين وإجتماعه معهم وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى و يسكن مجاورا لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الانسي والحيوان المدني [79].

إن الانسان مدني بطبعه كما يقول أرسطو وإن الاجتماع البشري هو طريقة لتحصيل الكمالات التي فطر عليها وأن الحياة في المجتمع هي التي تهيء الفرد لنيل السعادة والتى هي غاية كل واحد من أفراده ، فمدينة الانسان لا تتحقق إلا في الاجتماع وهو مفطور على حبه إذ لا يمكن للانسان تحقيق حاجاته النفسية والعقلية و الجسدية اذا عاش منفردا دون معاونة الناس له ، ومن ثم فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال والحياة ونيل السعادة التي هي غاية الفرد[80] .

79-الفارابي : تحصيل السعادة، تحقيق جعفر ال ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988، ص14

80- محمد جلال شرف : نشأة الفكر السياسي وتطوره في الاسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان، ط 1 ،1982، ص 185 .

وما دامت الغاية القصوى من الاجتماع البشري هي تحقيق المدينة الفاضلة ، فان هذه الأخيرة تجسد فطرة الانسان المتمثلة في إحتياجه لغيره من البشر الذين يتعاون معهم داخلها لتحقيق فطرته الانسانية [81] المثمثلة في إنسانيته كانسان ، أو المدينة كمواطن صالح والفارابي في هذا لايختلف عن الفلاسفة اليونانيين الذين يعتبرون كل أوجه النشاط الفرد متصلة اتصالا وثيقا بصفة المواطن [82] ، وإن كان لهذه الصفة إختلاف بين ما تضمنته المدينة اليونانية والدولة الاسلامية التى عاش الفارابي في كنفها

فكل واحد من الناس " مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، فلذلك لا يمكن أن ينال الانسان الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الا بالتعاون و الاجتماع ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية[83]

ان الانسان مفطور على الصبوة الى الكمال وجوده، على الأرض لا يستطيع بلوغ الكمال بمفرده، فهو محتاج الى جماعة، يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه و لهذا السبب حصلت الجماعات في المعمورة و قد تتسع الاجتماعات و قد يقل عدد أفرادها. لذا فالاجتماع ضرورة لا مناص لبني البشر ولكن أي نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الانسانية ؟

81- الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996 ، ص 177
82- عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1981،1 ، ص 54
83- الفارابي : المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، .ص 93.

هكذا يلجأ الفارابي الى التمييز بين المجتمعات الكاملة و المجتمعات الناقصة :

ا- المجتمعات الكاملة فمنها مجتمعات عظمى وغيرها وسطى وأخرى صغرى .

1. فالعظمى : إجتماعات الجماعة كلها في المعمورة (المدينة) .
2. الوسطى : إجتماع أمة في جزء من المعمورة (الأمة)
3. الصغرى : إجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة (المدينة العالمية)

ب- أما المجتمعات الناقصة هي تجمعات القرى و المحال والسكك و البيوت .

يقول الفارابي:" وأما المجتمعات في القرى و المحال والسكك والبيوت ، فهي المجتمعات الناقصة ، ومنها ما هو أنقص جدا وهو الاجتماع المنزلي وهو جزء للاجتماع في السكة، والاجتماع في السكة هوجزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني ..... والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القرى ، كلتاهما لأجل المدينة غير أن الفرق بينهما أن المحال أجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة"[84] .

ويلاحظ أن الاجتماع الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان ، فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن و توابعها ، ولعّل ذلك يرجع الى تأثر الفارابي بتعاليم دينه ، إذ أن الاسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي الحكومة الخليفة [85]

84- الفارابي : السياسة المدنية ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت، ط1 1996 ص 39 .
85- عبد الواحد علي وافي : المدينة الفاضلة للفارابي ، دار عالم الكتب ، القاهرة ، (دون ط) 1973 – ص 27 .

إن الفارابي عندما يقرر أن الانسان إجتماعي بطبعه لكونه لا يستطيع بنفسه كفرد ، توفير ما يحتاجه من غذاء وملبس ومسكن ، يلاحظ أن إجتماعية الانسان هذه يمكن النظر إليها من خلال كونه أحد أعضاء المجموعة البشرية أو فردا من أفراد أمة أو مدينة يتعاون مع غيره من أمثال لتوفير ضروريات الحياة والكمال الذي يصف به الاجتماعات الكبرى والبشرية كلها والوسطى (الأمة) والصغرى (المدينة) ولا يقصد

به سوى كون هذه الاجتماعات تحقق لمن يشكلونها إمكانية التعاون بالشكل الذى يحفظ للانسان وجوده.

أما الاجتماعات الأخرى التى تتم في " القرى والمحال والسكك والبيوت " فهى ناقصة فقط لأنها لا تستطيع أن توفر للانسان جميع ما يحتاج اليه في حياته المعاشية ، فمختلف الصناعات والحرف تابعة للأمة ، والأمة تابعة للمجموعة البشرية ، فالتبعية هنا تبعية إقتصادية قبل كل شيء ، و" الكمال" أنه إستقلال إقتصادي ، أي اكتفاء ذاتي في أمور الحياة البشرية المعيشية ، التى جعلت من الانسان كائنا إجتماعيا بطبعه ، لا يستقيم وجوده إلا بتعاون جماعات كثيرة من أبناء جنسه.

وإذن فمن الخطأ القول بأن الفارابي قد تصور دولة عالمية أو أنه دعا الى وحدة الجنس البشري كله، كما أنه من الخطا الادعاء بأنه تحدث عن " المدينة " لا عن الأمة أو الدولة ، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية ،إن المدينة في تصور الفارابي هي " الاجتماع المتمدن" الاجتماع الذي يربط الناس بروابط إجتماعية الذي يربط الناس بروابط اجتماعية و فكرية ودينية معينة ، والمهم بالنسبة اليه هو نوع من الروابط لا غير.[86]

77- الجابري محمد عابد : نحن والثراث ، المركز الثقافى العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1985 ، ص 82 .

فالخير ينال بالاختيار و الارادة، و كذلك الشر يمكن أن ينال بالاختيار و الارادة، فاذا اجتمع أهل المدينة على التعاون من أجل تحقيق الخير و السعادة، كانت مدينة فاضلة، و اذا اجتمع أهلها على الشر كانت مدينة جاهلة أو ضالة أو فاسقة أو مبتذلة، و الأمة التي تجتمع مدنها على التعاون لنيل السعادة امة فاضلة و كذلك المعمورة التي تجتمع أممها على التعاون من أجل بلوغ السعادة معمورة فاضلة[87]

إن المدينة الفاضلة بالطبع تحتاج إلى تدبير وتنظيم وإلى معلم يوجه الناس نحو الرأي الصائب "إنما يتأتى ذلك برئاسة تمكن تلك الأفعال والملكات في المدينة أو في

الأمة وتجتهد في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم ولا تبيد"[88] فلا يمكن للمدينة في نظر الفارابي أن تكون صالحة عادلة اذا هي لم تخضع لقيادة " والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء، فان كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة ، وإن كانوا أناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذى يجمع جميع من تحت الرئاسة هو المدينة الفاضلة "[89]

إن الرئاسة أمر ضروري عند الفارابي ، بل انها شرط لازم سابق حتى على وجود المدينة ذاتها " فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها فالوجود المقصود به هنا هو وجود المدينة كمدينة فاضلة ، وهذا يعني أنه إن كانت المدينة تتحد الى حد ما بحركتها الداخلية فان الرئاسة كجزء من هاته المدينة ، لا تخضع هي الاخرى لهذا التحديد و لا تدخل في تلك الحركة ،وذلك لأنها هي المحدثة لكل الحركة مثلما إن الله هو المحرك الأول وأن القلب يتكون أولا ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن[90].

87- ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية، منهج و تطبيق، دار المعارف لمصر، ط2، (ب.ت)، ص 93
88- الفارابي : كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ط 1، ، 1968 ص 54
89- نفسه ص 55
90- الفارابي: السياسة المدنية ، تق على بوملحم ، دار مكتبة الهلال، بيروت ،.ط1 ، 1996 ، ص 89 .

يعتقد الفارابي أن أهم وظائف المدينة وأكبرها هي وظيفة الرئاسة وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد، منها جميع السلطات ، وهو المثل الأعلى الذى ينظم به جميع الكمالات ، فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها ، فهو المعلم والمرشد والمدبر ومنزلته من سائر أفرادها ، و يكشف الفارابي عن المنزلة الرفيعة التي يتبوؤها الفيلسوف في المدينة الفاضلة عندما يقارن بين القلب في الجسم و الفيلسوف في المدينة بقوله : "وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس المدينة

ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاءها ، والسبب في أن تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ،وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزول عنه إختلاله". [91]

و يرى الفارابي أن لكل عضو سواءا من أعضاء الجسد أومن أعضاء المدينة وظيفة يقوم بها تخدم الكل، فالبدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بالفطرة ، وفيها رئيس واخرون تقترب مراتبهم من الرئيس والرئيس في المدينة بمثابة القلب في البدن ، وهذا التفاضل يؤدي في النهاية الى وجود أعضاء يخدمون ولا يخدمون ، يأمرون ولا يؤمرون، وهؤلاء الذين يخدمون يكونون في أدنى المراتب ، واذا كانت أعضاء البدن طبيعية فان القوى التي يمارسون بها وظائفهم هي طبيعة أيضا وهذا عكس أعضاء المدينة وإن كانوا طبيعين فان الهيئات و الملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية و كما تفعل أعضاء البدن حسب مقاصد القلب الرئيس، كذلك يفعل الأعضاء في المدينة حسب أغراض رئيسهم. [92]

91- الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة . ص 99 .
92- المصدر نفسه : ص 100

ومن هنا يظهر الفرق بين البدن والمدينة اذا أن أعضاء البدن لا تفكر ولا تريد، بل تفعل بقوى طبيعية ، أما أعضاء المدينة فهم أفراد يعيشون ويفكرون و يفعلون .

ومن هذا المنظور نستنتج أن الفارابي يحاول بناء مدينته على نسق يكون الحاكم فيه "أوتوقرطي" مستقل بذاته لا يرأسه انسان اخر أصلا ، فهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وكذلك الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كله[93] ، لأن الفارابي شبه المدينة الفاضلة بالعالم حيث يرى أن نسبة السبب الأول و هو الله إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها، فان الموجودات البريئة من المادة أقرب الى الله من غيرها و دونها الأجسام السماوية، و دون هذه الأجسام الهيولانية، و جميع هذه تحذو حذوة الاول و تقتفيه. يفعل ذلك كل موجود

حسب قوته على أن هذا الاقتفاء انما يكون حسب مرتبة كل موجود، فالأخس يقتفي من فوقه و هكذا حتى يقتفي الموجود الثاني أي الله مباشرة و دون واسطة و كل الموجودات تعمل حسب مقاصد الأول و هكذا الأجزاء في المدينة الفاضلة انما يحتدون مقصدة رئيسهم حسب مراتبهم[94] ، والمدينة الفاضلة التى يهتم بها الفارابي ويدعو إلى تجسيدها ينطبق كذلك على الأمة الفاضلة ، حيث أنه يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ولكنهم جميعا يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها[95].

إذن ليست وظيفة الرئيس سياسية فقط ، وإنما وظيفة تربوية وأخلاقية ودينية وصوفية ومثالية فلسفية ، فهو زعيم ومعلم ونبي وإمام ، وفيلسوف ومثال يحتدى ، وسعادة الأفراد انما تكون بالتشبه به .

93 -نفس المصدر السابق، ص 122

94 - عمر فروخ : المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ، ط2 1981 ، ص 118 .

95 - الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص 144 .

ولذلك يسعى الفارابي إلى القول بأنه لا يصلح للرياسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل اليه الكمال في الجسم و العقل والعلم والخلق والدين، "إن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلا ولا يمكن فيها أن ترأس صناعة أخرى أصلا بل تكون صناعته صناعة غرضها أن تعم الصناعات كلها"[96]، أي الرئيس الأول الذي لا يرأسه إنسان آخر ، ويكون في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة فليس كل عضو من أعضاء المدينة الفاضلة يصلح أن يكون رئيسا.

والرئيس عند الفارابي يعرف من خلال التفاوت باعتباره معيار التفوق وميزان الحكم، وهو الفاصل بين الحكم الفاضل والحكم الجاهل، فالانسان الذي فاق الجميع في التفرد (العقلي – الجسدي) والذي وصل الى الكمال فيترقى من تلك الرتبة الى رتبة مدبر ملك المدينة الفاضلة والرئيس الأول من الروحانيين، و بالتالي"... فيكون الرئيس الذي يدير المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين ملك السنة" [97].

من هنا نستنتج أن "رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفّق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّا لها، والثاني بالملكة و الهيئة الارادية"[98]، وإنما يكون ذلك الانسان إنسانا قد إستكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل[99]، وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال ، وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل الفعّال ، وانما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال.[100]

96- الفارابي : آراء المدينة الفاضلة، ص 102
97- الفارابي : الساسية المدنية، ص 85 .
98 - الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق د/ آلبير نصري نادر ، ط2 ، دار المشرق ، بيروت ، ص 82 .
99- نفس المصدر، ص84
100 - الفارابي : السياسة المدنية ، ص 50 .

ان رئيس المدينة الفاضلة يتلقى المعرفة مباشرة من العقل الفعال و ذلك عن طريق الوحى ، إما في وقت اليقظة وإما في وقت النوم ، وليس العقل الفعّال هنا الا الواسطة ، "ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن أن يقال أن السبب الأوّل هو الموحي الى هذا الانسان بتوسط العقل الفعال"[101] ويكون "ما يفيض عن الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلّة، فيكون ما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلّة نبيا منذرا بما سيكون "[102]

و لابد لهذا الرئيس أن يستكمل قوته النظرية بالمعقولات حتى تصبح عقلا ومعقولا بالفعل ومطلوب منه أيضا أن تكون المتخيلة بالطبع غاية الكمال والهدف من ذلك تهيئة الرئيس لقيادة أهل المدينة الفاضلة إلى الخير والسعادة الحقيقية وهذه لا تكون إلا برئيس تمكن من الاتصال بالعقل الفعّال ، ويتم ذلك بطريقتين :

ا- عن طريق التأمل والتفكير والنظر فبواسطة العقل المستفاد يكون حكيما وفيلسوفا ومتعقلا.

ب- كما أنه إذا تم بواسطة القوة المتخيلة يصبح نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات لان المتخيلة " مصدر الالهام والوحي والرؤى النبوية " وهي المرحلة الاسمى ما يمكن أن يصل اليها بنو البشر لذلك يصّح القول على الرئيس الذى أضفى عليه الفارابي كل الصفات الخلقية والفلسفية أنه أفلاطون في ثوب النبي محمد (ص) كما يرى "دي بور" و يعبر بأنه هو الرئيس ، ولا يبلغ هذه الدرجة إلا إذا اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة جسمية ونفسية وعقلية وخلقية قد فطر عليها :

---

101 - المصدر السابق، ص 50 .

102 - الفارابي : اهل المدينة الفاضلة ، ص 86 .

1- أن يكون تام الأعضاء

2- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور و الحفظ لما يفهمه ويدركه .

3- جيد الفطنة ذكيا

4- أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره ابانة تامة .

5- محبا للتعليم والاستفادة

6- أن يكون محبا للصدق مبغضا للكذب و أهله .

7- أن يكون محبا للعدل وأهله، مبغضا للجور والظلم .

8- كبير النفس محبا للكرامة .

9- أن يكون قوي العزيمة على الشيء، الذى يرى أن ينبغي فعله .

10- أن يكون جسورا عليه غير خائف

11- أن لا يكون ضعيف النفس

12- غير مهتم بأعراض الدنيا كالمال

وإذا اجتمعت هذه الشروط في انسان واحد كان هو الرئيس ولكن بما أن اجتماعها على هذه الصورة في شخص واحد أمر عسير، فانه تؤخذ الشرائع و السنن الحميدة التي شرعها هذا الرئيس ، كما يؤخذ من الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشروط الاثنتا عشر الراجعة الى الفطرة مع ست شروط أخرى وهي :

1- الحكمة.

2-العلم، حافظا للشرائع والسنن والسير .

3-جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما سيتنبطه من ذلك محتذيا حذو الأوليين .

4- جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات ولم يترك حوله الأولون شيئا.

5-جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأوليين .

6- أن يكون جودة ثباث ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ويضيف الفارابي " أنه اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كأنا هما رئيسين في هذه المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والصفات الأخرى موزعة على أخرين وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل ، فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن فيها الحكمة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمره هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف اليه الحكمة ، اليه لم تلبث المدينة بعد أن تهلك"[103]

إذ أن الملك – الفيلسوف هو وحدة القادر على ضمان سعادة كاملة للمدينة و السبيل القويم، بل أنها لا تكون فاضلة قط وتكون " رئاسة جاهلية وسياسية جاهلية ومهنة جاهلية بل لا تسمى ملكا لأن الملك عند القدماء ما كان بمهنة ملكية فاضلة[104] ، فالملك – الفيلسوف هو وحده القادر في نظر الفارابي على ضمان سعادة كاملة للمدينة " الفلسفة هي التي تميز السبيل القويم لاصلاح الخلافة " [105]

فالناس متفاوتون في القدرات العقلية والبدنية كيفا وكما ، ويحمل كل منهم استعدادا يؤهله للنجاح في صناعة من الصناعات أو عمل من الأعمال " الناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع لها " [106] ولا تجدي هذه القدرات الفطرية الا اذا أخدت بالتدريب و التعليم، بحيث تصل الى نضجها وتتفتح على إمكانياتها.

103- الفارابي: اراء اهل المدينة الفاضلة ،. ص 105 -107 .
104 –نفس المصدر، ص .110
105 - الفارابي : السياسة المدنية، ص 85 .
106 – المصدر نفسه ، ص 87 .

انه من الواجب معرفة قدرة كل مواطن وتعهدها بالتدريب والشحذ لكي يكلف صاحبها بالعمل الذى يناسبه ويجدى من خلاله ، والمهمات ذات مستويات تجعل ممن يكلفون بها ذوي مقامات متناينة في الدولة وان كانوا جميعا يصلون الى السعادة اذا قاموا بواجباتهم حق القيام [107] ومما تقدم نستنتج أنه لا يصلح إنسان لرئاسة المدينة الفاضلة في نظر الفارابي إلا إذا توفرت فيه ثلاثة شروط " أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك والامام معنى كله واحد وأي لفظة ما أخدت من هذه الألفاظ ثم أخدت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في اخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه[108]

ومن هذا نستنتج أن الحاكم يجب :

1- أن يكون فيلسوفا يعني أن يكون عقله المنفعل قادرا على الاستكمال بالمعقولات كلها وان يكون قد حصلها فعلا وبلغ درجة العقل المستفاد، فيفيض إليه من العقل الفعّال بواسطة عقله المستفاد هذا ما يصيّره فيلسوفا

2- أن يكون نبيا : يعني ذلك أن تكون مخيلته قوية ، معدة لقبول المعقولات والجزئيات من العقل الفعال ، فاذا بلغ عقله درجة العقل المستفاذ فاض الى مخيلته ما فاض الى عقله المستفاد ، فأصبح نبيا عالما بالحاضر والاتي ، مطلعا على كل ما به تنال السعادة .

3- أن يكون إماما : معناه أنه موصول بالوحي بوسائط اكتسبها من معدنه النوراني

وبهذه الرؤية يقترب الفارابي من الفكر الشيعي الذي يعتقد بوجود الامام المعصوم الذي يخلف النبي ، وكما يقترب أيضا من النظرية الأفلاطونية القائلة بالفيلسوف المطلق ، فقد أقام الحاجة الى معلم وهو الامام حاجة ضرورية لقيام المجتمع وجعل نظرته في بناء المجتمع الأكمل نظرة كونية ، والاجتماع الكوني تحت سلطة الامام من أهداف الشيعة .

---

107 -الفارابي : آراء المدينة الفاضلة ، ص 90-91 .

108- الفارابي : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر أبي ياسين، دار المناهل للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1988 ،ص 125 .

وكما أن الأئمة لا يكونون على الأرض إلا واحدا بعد واحد ، كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلا واحدا بعد الاخر ، وكما إن الامام كامل الصفات كذلك الرئيس كامل الصفات وكما أن بقاء شخص العالم وروحه متعلق ببقاء شخص الامام وروحه كذلك إن فكرة الامامة عند الاسماعلية لا تختلف عن النبوة اختلافا جوهريا، فالنبي متعلم ومعلم في آن واحد فهو متعلم لأنه يتلقى المعرفة عن طريق الوحي ، وهو معلم لأنه يعطي الناس ناموس الشريعة، ويخاطبهم بلغتهم وبحسب عقلياتهم والامام هو المتصل بالعقل الالهي ، وهو الذي يكشف عن الحقيقة ، فتصبح عنده المعارف الحسية والوهمية والخيالية صحيحة صحة المعقولات المطلقة والوحي الالهي ، وذلك بفضل التأويل[109]

على ضوء ما تقدم نلاحظ أن الفارابي قد حاول تفسير النبوة تفسير عقليا بل لم تعد عنده هي هبة من الله ، وانما هي حالة إنسانية طبيعية من حالات المخيلة لا من حالات العقل [110] ولكنه جعلها أعلى من الفلسفة ، لأن النبي عنده هو الذي بلغ رتبة

الكمال والسعادة ، وظيفته عملية أكثر منها نظرية أي أنها سياسية ترتبط بظروف الناس وحالاتهم وحياتهم ، وتهدف إلى إقامة دولة فاضلة لهم ، تتحقق فيها سعادتهم الدنيوية والأخروية[111] وما نلاحظه هنا أن الفارابي يستوحي أفكاره من بعض فترات التاريخ الاسلامي خاصة تلك التى شكلت عهود الازدهار الفكري والمادي ، فالخليفة المأمون مثلا كان محبا للحكمة ، وكان بجانبه فقهاء ومتكلمون وفلاسفة وقواد عسكريون وغيرهم ، فان لم يكن المأمون متوفرا في شخصه على جميع الشروط المطلوبة فان هذه الشروط كانت متوفرة في حكمه ، موزعة بين رجال دولته .

109- الفاخوري حنا والجر (خليل) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف ، بيروت ، ط1 ، 1975، ص 147 .

110 –البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة (1798 -1939)، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار للنشر ، بيروت لبنان ، ط1 1977 م ، ص 31 .

111- Badaoui A : Histoire de la phylosophie en islam, J. Brin, Paris, 1972, P 100

ولهذا نعتبر الفارابي مفكرا يكرس الواقع الذي كان قد فرض نفسه في عصره ونقول مع "جميل صليبا" عندما قال بتعدد الحكام في حالة عدم توفر الشروط كلها في رجل واحد انما كان يصف عصره حيث ، " كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ....والسلطة الزماتية في يد الأمراء والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء المملكة[112]

ان الفارابي حين يرفع رئيس المدينة الفاضلة إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات ، فهو إنما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسوده العقل ، ويكون قادرا على الامساك بجميع السلطات وبالتالي توجيه المجتمع الاسلامي وتوحيده فكريا سياسيا واجتماعيا ،فاذا تأتي ان يكون على رأس هذا الحكم المركزي شخص واحد تتوفر فيه جميع الشروط التي تمكنه من القيام بهذه المهمة ، فهذا أفضل ، وإلا كان لابد من قيادة جماعية مركزية كون من بينها فيلسوف[113] ، و مهمته تقديم التأويلات الضرورية لما في الدين من مثالات أو بعبارة أخرى إعطاء هذه الدولة ايديولوجيتها بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي ويفسح المجال لبناء دولة العقل حتى ولم تطلب ذلك إدخال تعديلات أساسية على الشريعة الاسلامية .

كما أن الفارابي يدعوا لما يمكن أن نطلق عليه " المجلس الرئاسي "الذي يمكن أن يحكم المدينة في غياب امكانية وجود الحاكم الذي تتوافر فيه إما الصفات الأثني عشر أو الصفات الستة ونلاحظ أنه يعلق نجاح هذا المجلس الرئاسي في الحكم على التلاؤم او الانسجام الذي ينبغي أن يتوافر بين أعضائه ، فهذا التلاؤم أو الانسجام هو بالقطع الذى سيحقق إمكانية التعاون بينهم للوصول بدولتهم وبمواطنيهم الى السعادة المرجوة .

112- جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتاليف والنشر، دمشق، ط4 ، 1951 ، ص 78

113- الفارابي : كتاب الملة ، ص 55 .

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابي قد اشترط دائما الحكمة في من يكون رئيسا سوءا حكم بمفرده أو حكم مع مجلس رئاسي، فهو يوحد بين المدينة الفاضلة وبين وجود هذا الحاكم الفاضل الحكيم فان لم يوجد لم تكن المدينة الفاضلة حتى لو توافرت فيها سائر الشروط الأخرى التى سبق ذكرها خشية من ضياع المدينة الفاضلة ، و يبين مع ذلك أن الذين كانت رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكون ملوكا"[114]

والعلة في هذا الحرص والتأكيد أن الفارابي يعتقد مثلما يعتقد أفلاطون[115] " أن المدينة الفاضلة أولى المدن التى نشأت على وجه الأرض و سميت بمدينة الفطرة ، ولكنها تحولت بفعل الحروب وصراع المصالح الى مدينة غير فاضلة ، وإن المغالبة هي التي تحدد مصير المدن فالتاريخ مرتبط بالعصبية ثم بين المغالبة التي تكون من جهة العصبية والبغضاء والقهر الذي يلحق أهل المدينة من مدينة إلى أخرى".[116]

114 - عبد السلام بنعبد العالي :الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة ، بيروت، ط4 ، 1997 ، ص 19
115 - نفس المرجع، ص 54
116- الفارابي : فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ط3 ، 1993 ، ص 120

ب- التقسيم الطبقي لأهل المدينة الفاضلة :

يقسم الفارابي طبقات المدينة بحسب درجتهم في المعرفة، وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة الى ثلاث طبقات :

1- حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراهين وببصائر أنفسهم أي بالحدس والأدلة البرهانية .

2- يليهم من يعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التي يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيرون على تصديقهم .

3- والباقون يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها أي التشبيهات[117].

فالتمايز بين الطبقات والطوائف هنا يرجع إلى هذا التفاوت في درجات المعرفة ، أما التقارب فيرجع الى الاشتراك في صفة ما غير أن أهل المدن الجاهلة و الضالة أخدوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر و إستبعاد فكل انسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر[118] وهذا الأخير (القهر والاستبعاد) لا يكون إلا في مضادات المدينة الفاضلة .

ج-مضادات المدينة الفاضلة :

لقد ربط الفارابي مصير المدينة الفاضلة بكل مؤسساتها بمصير رئيسها ، فطالما توفر لها رئيس يتصف بصفة الحكمة و يقودها إلى طريق السعادة المطلقة ، تبقى المدينة مترابطة متماسكة .

117- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1995، ص 195
118 – أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ،1978، ص 68، 69

أما في حال عدم توفر الحكمة في الرئاسة ، فلابد من هلاك المدينة حيث يبرز ذلك في انصراف الفرد عن اتقان عمله ، وفي أغراض الناس عن السعادة الحقة والعلوم وطرق الكمال ونشوء مدن مضادة تعتنق أراء قديمة فاسدة وهي :

1. المدينة الجاهلة : وهي التي يجهل أهلها السعادة الحقيقية ، ولا خطرت ببالهم أن أرشدوا اليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وإنما عرفوا بصور مظنونة في الظاهر أنها خيرات ، كاليسار وسلامة الابدان والتمتع بالملذات ، وترك الحبل على الغارب .... الخ . ومظاهر العظمة والكرامة والسعادة أهل هذه المدينة في اجتماع كل هذه المطالب، وشقاؤهم بفقدانها ، "... وأما أهل الجاهلية * فانهم مدنيون ، ومدنهم واجتماعاتهم على أنماط كثيرة[119].

أ- المدينة الضرورية : هي التى اقتصر أهلها على الضروري لحفظ الحياة وتتميز بالاجتماع الضروري هو الذي يكون التعاون على إكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه ، ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة كالفلاحة ، الرعاية ، والصيد واللصوصية[120] وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري ، ومنها ما تكون المكاسب للضروري فيها بصناعة واحدة مثل الفلاحة وحدها ، وأفضل هؤلاء عندهم أجودهم احتيالا وأقدرهم على التدبير الضروري للمعاش (المتمثل في الحاكم) .

ب- **مدينة النذالة :** واجتماع أهل الندالة هو الذي يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من إقتناء الضروريات ، وما أقام مقامها من الدرهم والدينار ، وجمعها فوق مقدار الحاجة اليها لا شيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها ، وأن ينفق منها الا في الضروري مما به قوام الأبدان ، وذلك إما من جميع وجود المكاسب

* الجاهلية المقصودة هنا لا تعني مجتمع ما قبل الاسلام وإنما تدل على أي مدينة " فسدت اراؤها " فالجهل هنا ضد المعرفة أي ضرورة اقامة الدولة على المعرفة الصائبة لان المدينة تكون كذلك بارائها . وهي تكون جاهلية اذا ما جهات السبل الحقيقية للسعادة و بنت اراءها على مجرد الظنون والطرق الاقناعية سوءا اكان ذلك فيما قبل الاسلام او عندئذ " الملل" الجاهلية و الضالة الموجودة اليوم

119- الفارابي : السياسة المدنية ، ص 78 .

120- نفس المصدر ص 78

وأما من الوجوه التي تتاتى في ذلك البلد وأفضل هؤلاء عند أيسرهم وأجودهم احتيالا في بلوغ اليسار[121] ورئيسهم هو الانسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائما و اليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ُينال الضروري وهي الفلاحة و الرعاية والصيد و اللصوصية ثم المعاملات الارادية مثل التجارة و الاجارة .

ج- **مدينة الخسة و الاجتماع الخسيس** : هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس أو باللذة من المتخّيل من اللعب والهزل، أو هما جميعا ، وكذلك التمتع باللذة من المأكول و المشروب والمنكوح ، وإختيار الألذ من هذه طلبا لما به قوام البدن ولا ما ينفع البدن بوجه بل ما يلذ منه فقط ، وكذلك من اللعب والهزل ، وهذه المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري اليسار ،وبالنفقات الكثيرة ، وأفضلهم وأسعدهم وأغبطهم من تأتته أسباب اللعب أكثر ونال الأسباب الملذة أكثر[122]

د- المدينة الكرامية واجتماع الكرامة : هو الذي به يتعاونون على أن يضلوا أن يكرموا بالقول والفعل ، وذلك اما بأن يكرمهم أهل المدن الاخر أو بأن يكرم بعضهم بعضا و كرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل والكرامة بالتساوي هو انما تكون بأن يتقارضوا الكرامة : بأن يبذل أحدهم للاخر نوعا من كرامة في وقت ليبذل له الاخر في وقت اخر ذلك النوع من الكرامة أو نوعا آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع[123] .

وكذلك ما ينبغى أن يكرم الانسان عليه عندهم أن يكون مشهورا بالغلبة من شيء أو شيئين أو أشياء أخرى وأن لا يغلب إما بنفسه وإما لأجل كثرة أنصاره أو قوتهم أو بهما جميعا وإما أيضا أن يكون الانسان ذا حسب عندهم والحسب عندهم يرجع الى أحد الأشياء إما أن يكون أباؤه وأجداده اما موسرين واما أن تكون اللذة وأسبابهم وأتتهم كثيرا واما أن يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة.

121- يوسف ايبش : الفلسفة السياسية الاسلامية ، دار الحمراء للطباعة و النشر ، بيروت ، الطبعة الاولى 1990 ص 38 .
122- الفارابي السياسة المدنية، ص .87
123- يوسف ابيتش : الفلسفة السياسية الاسلامية، ص 38

أما" رئيسهم فيجب أن يكون أكثرهم كرامة من حيث التفاضل وفاقهم في الصفات المكرم بها حتى يمتنع عنهم التساوي معه فيها "[124]

و-مدينة التغلب واجتماع التغلب: فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة وانما يكونون كذلك اذا عمهم جميعا محبة الغلبة ، ولكن تفاوتوا في محبتها بالأقل والأكثر ، وتفاوتوا في أنواع الغلبات وأنواع الأشياء التي يغلب الناس عليها ، مثل أن يكون بعضهم يحب الغلبة على دم الانسان وبعضهم يحب الغلبة على ماله ، وبعضهم يحب الغلبة على نفسه حتى يستبعده ، ويترتب الناس فيما بمراتب بحسب عظم ما يحبه الواحد من الغلبة وصغرما يحبه الأكثر ، وتكون محبتهم و غرضهم من كل ذلك الغلبة والقهر و الاذلال ، ومنهم من يرى أن يقهر بالمخاتلة ومنهم من يرى أن يقهر بالمطالبة فقط ، وبعضهم يرى أن يقهر بالأمرين جميعا ، (المخاتلة و المطالبة) ورئيسهم هو أقواهم بجودة في التدبير في أن يستعملهم وأن يغلبوا من سواهم وأجودهم احتيالا و أكملهم رأيا أما في بدنه فمثل أن يكون له جلد ، وخارج عن بدنه أن يكون له سلاح ، وفي رأيه أن يكون جيد الرأي في ما يغلب به غيره[125]

ه-**المدينة الجماعية:** فهي المدينة التى كل واحد من أهلها مطلق مخلّى لنفسه يعمل ما يشاء ، وأهلها متساوون وتكون سنتهم أن لا فضل لانسان على إنسان في شيء أصلا، ويكون أهلها أحرارا يعملون ما شاؤا ، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان الا أن يعمل ما تزول به حريتهم، فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم وشهوات كثيرة ، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة ، فتجتمع في هذه "المدينة تلك التى كانت متفرقة في تلك المدن كلها – الخسيس منها والشريف وبذلك تصبح الرئاسة لا تخضع لضوابط" [126].

124- المرجع السابق، ص 39 .
125- الفارابي : السياسة المدنية ، ص 85
126 - نفس المصدر، ص 85

وبهذا يكون ملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله واما أهلها "فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة الى المادة ضرورة، اذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأولى أصلا ، فاذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[127]

2- المدينة الفاسقة :

وهي التي تتفق مع أراء أهل المدينة الفاضلة ، فهي التى تعلم السعادة والله والعقل الفعال[128] ، ولكن أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية " واما المدن الفاسقة التى اعتقد أهلها المبادىء وتصوروها وتخيلوا السعادة واعتقدوها وارشدوا الى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها ، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم نحو شيء ما من أغراض أهل الجاهلية إما منزله أو كرامة أو غلبة او غير ذلك وجعلوا افعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها [129]

3. المدينة الضالة :

أنها أمم الجوار ، وطبيعة اجتماعها يجعلها من المدن المغضوب عليها ، "أما المدن الضالة فهي التي حوكيت لهم أمور غير هاته التى ذكرناها ونسبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة ، وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها ورسمت لهم أفعال وأراء لا تنال شيء منها السعادة بالحقيقة "[130]

4. المدينة المبّذلة :

وهي المدينة التى ليس فيها ضوابط اجتماعية وأخلاقية تستطيع السيطرة على سلوك أفرادها من أجل حياة أفضل لهم.

127- الفارابي : أراء اهل المدينة الفاضلة ، ص 118 .
128-يوحنا قمير : فلاسفة عرب الفارابي ، دار الشروق ، ش.م.م ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1986 ، ص 77 .
129 - يوسف ابيش : الفلسفة السياسية الاسلامية ، ص 44 .
130- نفس المرجع، ص 45 .

وليست هذه المدن وحدها تضاد المدينة الفاضلة وإنما هناك نوابت في المدينة الفاضلة والنوابت هم مصدر الاضطراب الفكري وتشتت الأراء وفساد المدن ، وقد وصفهم القران بأنهم أشد كفرا ونفاقا وهم على أصناف مختلفة : القناص – المتمسكن – المتخيل – المتعالم - المارق – العنيد – المتفرد – المكذب – المسوف[131].

و النوابت هم سبب خراب المدينة الفاضلة وعلّة تحولها وتبدلها فمن أجل ذلك كان واجبا على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وأشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة إما باخراجهم من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وأن لم يسعوا له ، و هكذا ما يجب أن يعلمه أهل (دولة – المدينة) الفاضلة و كذلك (دولة-الأمة) الفاضلة و مضادات كل منهما في رأي الفارابي أشياء هي "السبب الأول" و ما يوصف به الأشياء المفارقة للمادة، العقل الفعال، الجواهر السماوية، الأجسام الطبيعية، و كيف تتكون و كيف تفسد، و أن ما يجري فيها انما يجري باحكام و عناية و اتقان و عدل و حكمة فلا اهمال و لا نقص و لا جور، ثم الانسان و كيف يكون و كيف تحدث قواه و كيف يفيض العقل الفعال عليها المعقولات و الارادة و الاختيار ثم الرئيس الأول و خلفائه و المدينة الفاضلة و أهلها و السعادة و المدن المضادة، و مصير الأنفس ثم الأنفس و الأمم الفاضلة و الأمم المضادة، [132] و بالتالي فان (دولة – الأمة) الفاضلة تتحقق بعد أن يكون لدينا (دولة – مدينة) الفاضلة، مما يلاحظ أن الفارابي قد اهتم لأهل المدن الجاهلية وارائهم أكثر مما إهتم بأهل المدينة الفاضلة وبأرائهم وخصالهم ، وذلك بوصفها " رئاسة جاهلية وسياسة جاهلية ومهنة جاهلية بل لا تسمى ملكا لأن الملك عند القدماء ما كان بمهنة ملكية فاضلة " [133]، فهو يتكلم على القهر ، والقوة ، وتنازع البقاء والتغالب وغير مثل هذه الأراء التي لا نجدها الا عند داروين (Darwin - 1882 – 1809) ونيتشه (Neitzsché 1844 - 1900) وغيرهم .

131- الفارابي السياسة المدنية،ص 170
132- الفارابي أهل المدينة الفاضلة، ص 181
133 – المصدر نفسه، ص181

إن هذه الآراء ترى أن الموجودات متضادة ، وأن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر للحصول على ما يحفظ به وجوده ، يقول الفارابي " فاننا نرى كثيرا من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس افسادها وابطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعا يظهر ، كأنه قد طبع على ان لا يكون موجودا في العالم غيره او ان وجود ما سواه ضار له"[134] وقال أيضا " وقد جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا"[135] والغالب قد يهلك المغلوب ،أو يبقيه ليستخدمه و يستبعده وينتفع به ، تلك هي طبيعة الموجودات ، فكم إنسان ذي فكر وروية وإرادة ، قلد أفعال الأجسام الطبيعية و الحيوانات في غرائزها " فالعدل إذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها[136] واستبعاد القاهر للمقهور عندهم عدل ، وفعل المقهور ما هو أنفع للقاهر عدل ، فهذا كله هو العدل الطبيعي وهو عندهم فضيلة". [137]

ومن قبيل ذلك أيضا قول الفارابي:"إن سائر ما يسمى عدلا مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور. فان مستعمله انما يستعمله أولا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج"[138]، فاذا كان المتعاقدون ضعفاء يخاف بعضهم بعضا حافظوا على الشركة، ولكن من قوي أحدهم على الاخرين غير شرائط الاتفاق ورام القهر، وقد يترك الناس التغالب و يتعاونون على الحياة، فاذا وقع التكافؤ وتمادى الزمان على ذلك، وجاء من لا يعرف أوله"حيث أن العدل هو هذا الموجود الآن ولا يدرى أنه خوف وضعف"[139]

134 - الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص 136 .
135- المصدر نفسه ، ص 127
136- المصدر نفسه، ص 132
137- انعام الجندي : دراسات في الفلسفة اليونانية و العربية، ص 100
138- المرجع نفسه، ص 101
139- المرجع نفسه|، ص 102

ان الفارابي ليس أول من فند هذه الأراء فقد سبقه إلى ذلك أفلاطون ، غير أن الفارابي لا يتبع أفلاطون حذو النعل بالنعل ، بل يهمل كثيرا من أرائه وذلك مثل تحديد أشكال الحكومات وطريقة أعداد الرؤساء ، وتربية أبناء الشعب وشيوعية الأموال والنساء والأولاد ، وتحديد النسل ، والفارابي لم يهمل بعض مثل هذه الأراء الا أنها مخالفة لأحكام الشريعة الاسلامية ، أو لأن أفلاطون كان أكثر واقعية منه لأنه فرض على الرئيس المتمكن من العلوم النظرية العودة إلى الحياة ليخالط الناس مدة خمس عشرة سنة قبل أن ينفرد بالحكم .

أما هذا التمرس العملي فيظل بعيدا عن رئيس المدينة الفاضلة ، فالفارابي فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، يعتبر أن من اتصل بالعقل الفعال حصلت له الكفايات اللازمة لا لقيادة المدينة وحسب بل لتعليم أهلها وقيادتهم في الطريق التي تؤمن لهم السعادة القصوى.

كذلك يبدو أن الفارابي تصور وجود المدينة الفاضلة في عصر النبوة المحمدية ، ومما يرجح هذا الرأي كون المدن المضادة الجاهلة والمتبدلة والفاسقة ، والضالة يمكن أن نجد لها دلالة في ذلك العصر ، فالجاهلية مثلا في المدن التى وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، ولعل الفارابي قد قصد بالمدينة الفاسقة الاشارة إلى رأي المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين .، وهذا يعنى أنه ذو ايمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق.

أما المبتدلة فهي تشير الى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم في حين أن المدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوي المضلة مثل الدهرية الجاحدين للخالق .

ونعتقد أنه لم يذكر لنا أحوال المدن الضالة إلا على سبيل النقد الاجتماعي ، ولم يصور لنا المدينة الفاضلة الا ليجعلها مثلا أعلى تؤمه المدن الواقعية ، وتحتدي حذوه

في تنظيم واصلاح أحوالها ولذلك يرفض الفارابي هذه المدن لأنها لا تتشكل من مجتمع حقيقي ، مجتمع تزاحمت فيه بقايا حضارات مختلفة وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة ، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية السائدة في المدن الجاهلية والضالة والقائمة على الغلبة أو العصبية القبلية أو الدينية أو المذهبية ، والتي تعتمد على مفاهيم مغلوطة يقصد منها خداع الناس والحصول على ولائهم بمختلف الطرق والوسائل غير الشرعية ، وجملة القول أن مدينة الفارابي مدينة الأخيار الصالحين التي يحكمها فلاسفة مثل الأنبياء المنذرين الذين سيمدون مباديء علمهم وقواعد عملهم مما يفيضه العقل الفعال عليهم من الصور الروحانية ، كما أنها مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة.

و إذا قيل أن في وصف الفارابي للمدن الضالة والجاهلة والفاسقة والمبدلة شيئا من الواقعية ، فاننا يقول أن هذا الوصف لا يشمل إلا على أحكام كلية مقتبسة في جملتها من أفلاطون الذي تكلم عن ثروة الجهل على العلم ، وعن تفوق الباطل على الحق ، فالفارابي قد نسج إذن هذه المسائل كلها على المنوال اليونانيين، إلا أنه قد بالغ في التجريد حتى جاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الحياة ُبعد السماء عن الأرض، على أن الفارابي يظل مع ذلك متأثرا أولا بشروط الحياة الاجتماعية في عصره ، ومن ثم فانه لا يمكن تصور المدينة الفاضلة الا في سياق الزمني لظهور الاسلام .