



علم الاجتماع السياسي





منشورات جامعة دمشق

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

علم الاجتماع السياسي

الدكتور

عدنان أحمد مسلّم

أستاذ في قسم علم الاجتماع

1443 - 1442 هـ

2021 - 2020 م

جامعة دمشق



الفهرس

الموضوعات	الصفحة
تمهيد	9
الفصل الأول: علم الاجتماع السياسي: الموقع والمكانة والأدبيات النظرية	13
أولاً: موقع علم الاجتماع السياسي في نظرية المعرفة	14
ثانياً: علم الاجتماع السياسي ميدان علمي مستقل وفقاً لقانون الخاص والعام والوحيد	15
ثالثاً: علاقة علم الاجتماع السياسي بالعلوم الأخرى	16
رابعاً: تعريف علم الاجتماع السياسي	17
خامساً: نشأة وتطور علم الاجتماع السياسي	19
سادساً: أهداف ومجالات علم الاجتماع السياسي وعلاقته بعلم الاجتماع وعلم السياسة	51
الفصل الثاني: الاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع السياسي	55
أولاً: نظرية نهاية التاريخ	55
ثانياً: نظرية صراع الحضارات	67
ثالثاً: نظرية المؤامرة	81
رابعاً: نظرية القومية العربية (القومية البعثية - نموذجاً)	87
خامساً: نظرية الفوضى الخلاقة	98
الفصل الثالث: علم الاجتماع السياسي والتنشئة السياسية	105
أولاً: مفهوم التنشئة ما بين السياسة والاجتماع	105
ثانياً: الثقافة السياسية والتنشئة بين العام والخاص	110

114	ثالثاً: مؤسسات التنشئة السياسية
125	الفصل الرابع: علم الاجتماع السياسي والمشاركة السياسية
125	أولاً: في توضيح المفهوم
128	ثانياً: العمل السياسي المؤدي للمشاركة السياسية الفاعلة
133	ثالثاً: دوافع المشاركة السياسية ومستوياتها وأشكالها
137	رابعاً: قنوات المشاركة السياسية
141	الفصل الخامس: علم الاجتماع السياسي والنخبة السياسية
141	أولاً: النخبة السياسية (الصفوة) مفهوم معرفي
145	ثانياً: التوجهات النظرية عند بعض العلماء تجاه النخبة السياسية
154	ثالثاً: نظرية النخبة السياسية ما بين الطبقة الماركسية والليبرالية الديمقراطية
157	رابعاً: منهجية التحليل في دراسة النخبة السياسية (الصفوة)
161	الفصل السادس: علم الاجتماع السياسي والسلطة السياسية
161	أولاً: في توضيح المفهوم
169	ثانياً: الأصول الأبستمولوجية لسلطة الدولة
181	ثالثاً: أنواع السلطة
183	رابعاً: تطور أشكال السلطة السياسية
189	الفصل السابع: علم الاجتماع السياسي والديمقراطية: مفهوم وممارسات
189	أولاً: في تحديد المفهوم
193	ثانياً: دعاوى الديمقراطية
199	ثالثاً: الديمقراطية الاجتماعية ما بين الاشتراكية والليبرالية الجديدة
207	الفصل الثامن: علم الاجتماع السياسي وبروتوكولات حكماء صهيون.

207	أولاً: في توضيح المفهوم
209	ثانياً: البروتوكولات الأربعة والعشرون
217	الفصل التاسع: علم الاجتماع السياسي ومفهوم الدولة الخلدونية.
217	أولاً: مفهوم الدولة معرفياً
223	ثانياً: الدولة الخلدونية
244	ثالثاً: الدولة الخلدونية وبُعدها في الفكر الغربي
249	الفصل العاشر: علم الاجتماع السياسي ومفهوم الدولة الوطنية (سورية نموذجاً)
249	أولاً: مقارنة التجزئة الاستعمارية
250	ثانياً: ولادة الدولة الوطنية
252	ثالثاً: استقلال سورية
253	رابعاً: سورية الدولة الوطنية
291	قائمة المصادر والمراجع
297	الإنتاج العلمي للمؤلف



تمهيد

نودع طلبتنا الأعزاء كتاب ((علم الاجتماع السياسي)) هذا الميدان المعرفي الذي يلقي الاهتمام الرائد في ظلّ التغيرات السياسية التي تجتاح العالم بأسره وبشكل سريع ومتناقض.

علم الاجتماع السياسي: هذا العلم الحديث كميدان معرفي من ميادين علم الاجتماع المستقلة معرفياً بالنسبة لعلم الاجتماع، وميدان معرفي من ميادين علم السياسة تتلاقى فيه المداخل الاجتماعية والسياسية بأن واحد.

من هنا بات السؤال الذي يُطرح، هل علم الاجتماع السياسي فرع من علم الاجتماع، أو فرع من علم السياسة؟ مشروعاً ومسوّغاً علمياً. الأمر الذي يوحي للقارئ وكأن هناك فصلاً بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السياسية، وأن ما هو اجتماعي مفارق لما هو سياسي، والعكس صحيح وفي واقع الأمر فإن هذا الاستنتاج قد يكون انطلاقاً من الخلط القائم بين الظواهر الاجتماعية التي هي موضوع دراسة العلوم الاجتماعية بشكل عام، حيث تدرس هذه العلوم الظواهر الاجتماعية ببعدها الاجتماعي المحدّد، والأبعاد الأخرى السياسية والتاريخية والاقتصادية والأنثروبولوجية... إلخ، أي مجمل العلاقات الناجمة عن الاجتماع الإنساني، وبذات الوقت تدرس الظاهرة الاجتماعية التي هي موضوع علم الاجتماع (السوسيولوجيا). وانطلاقاً من ذلك يظهر السلوك السياسي وكأنه اجتماعي أصلاً وظاهرة اجتماعية مادام يتعلق بالإنسان، وبعلاقة الحاكم بالمحكوم..

لذلك سنرى أنّ علم الاجتماع السياسي ليس جديداً في موضوعاته – وإن كان يهتم بموضوعات حديثة لكنه ربما – كان جديداً في طريقة تناول هذه الموضوعات.

وتأسيساً على ما سبق جاء الكتاب في عشرة فصول، وبعض الملاحق..

تناول الفصل الأول: موقع ومكانة علم الاجتماع السياسي في المعرفة العلمية (العلم) متجسداً في نشأته كعلم مستقل، وعلاقته بالعلوم الأخرى وأهدافه ومجالاته المعرفية.

وجاء الفصل الثاني: ليعرض الاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع السياسي بحدود نظرية صراع الحضارات، ونظرية نهاية التاريخ، ونظرية أو نظريات المؤامرة، ونظرية الفوضى الخلّاقة، ونظرية القومية العربية (القومية البعثية نموذجاً).

وتتضمن الفصل الثالث: أحد موضوعات علم الاجتماع السياسي، وهو موضوع التنشئة السياسية موضعاً تعريف هذا الموضوع وعلاقته بالثقافة السياسية، وما هي مؤسسات التنشئة السياسية المختلفة.

وعرض الفصل الرابع: موضوعاً آخر من موضوعات علم الاجتماع السياسي، هو موضوع المشاركة السياسية، فتّم توضيح مفهوم المشاركة السياسية، والعمل السياسي المؤدي للمشاركة السياسية الفاعلة، ودوافع هذه المشاركة السياسية، ومستوياتها، وأشكالها.

وتخصّص الفصل الخامس: بعرض وتوضيح موضوع آخر يعد من موضوعات علم الاجتماع السياسي، هو موضوع النخبة السياسية، إذ تمّ تعريفها وتحديد التوجهات النظرية للنخبة السياسية لدى علماء الاجتماع والسياسة، وشرح وتوضيح نظرية النخبة السياسية ما بين الماركسية والليبرالية الديمقراطية.

وتتضمن الفصل السادس: موضوع السلطة السياسية، موضعاً هذا المفهوم العلمي الذي يعدّ هو الآخر من موضوعات علم الاجتماع السياسي، مع عرض للأصول "الأبستمولوجية" لسلطة الدولة وأنواعها، وتطور أشكال السلطة السياسية.

كما عرض الفصل السابع: موضوع الديمقراطية كمفهوم وممارسات، ودعاوى الديمقراطية، وجذور الديمقراطية الاجتماعية ما بين الاشتراكية والليبرالية الجديدة.

أما الفصل الثامن: فقد تضمن موضوعاً آخر من موضوعات هذا العلم وهو موضوع (بروتوكولات حكماء صهيون) دستور الصهيونية المكوّن من أربعة وعشرين بروتوكولاً.

وجاء الفصل التاسع: ليعرض موضوع (الدولة الخلدونية) كضرورة اجتماعية وسياسية كما فسّرها العلامة (ابن خلدون).

ويكتمل ذلك في الفصل العاشر: الذي عرض مفهوم (الدولة الوطنية) من خلال نموذج الدولة الوطنية السورية من مقارنة التجزئة الاستعمارية مروراً بالانتداب وولادة الدولة الوطنية، فالاستقلال، إلى القرن العشرين.

وهذا لا يعني أن هذه الموضوعات المختارة هي موضوعات علم الاجتماع السياسي فقط، فهناك موضوعات أخرى عدّة جديدة ومستجدة لا بدّ وأن تُدرّك في ظلّ شمولية هذا الميدان المعرفي وتطوره المستمر.

وأختتم هذا السّفر العلمي بنصوص سياسية مختارة، ومفاهيم سياسية من صميم هذا الميدان المعرفي.

لقد اجتهدنا في إعداد هذا الكتاب الذي هو حصيلة خبرة تدريسية في جامعات عربية عدّة وقد حاولنا أن يُحقّق توصيف مقرر علم الاجتماع السياسي كمفردات ومادة علمية معتمدة في الخطة الدراسية في قسم علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة دمشق.

نأمل أن يكون هذا الإنتاج العلمي مُعيناً لطلبتنا، الجيل الواعد الذي يُضاهي مستقبل الدولة الوطنية السورية من خلاله، وتُعدّ رايات الأمل برّاقة عبر نضاله وطموحه.

ولعلّ أبرز مثال له هو طالبي (أمجد حامد السعود) الذي يُعدّ أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي بإشرافي، والذي أسهم بجدّ واجتهاد في جمع وتنسيق وإخراج هذا الكتاب وأعتقد أن صدور هذا الكتاب سيتزامن مع دفاعه عن أطروحته والحصول على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي.

الشّام/ نيسان

2021م

أ. د. عدنان أحمد مسلّم



الفصل الأول

علم الاجتماع السياسي: الموقع والمكانة والأدبيات النظرية

Political Sociology: Position and The Stature and Theoretical Literature

تعدّ الخارطة المعرفية للتطور العلمي المعرفي أساساً معرفة موقع ومكانة أي علم أو تخصص، ولاشك في أن أي علم قائم على تراكمات وأسس علمية سابقة تحمل بعداً معرفياً وزمناً، وقد أفضت مجموعة من العوامل إلى أن تطور هذه العلوم وظهرت ميادين وتخصصات علمية:

- أ - الحاجة إلى التخصص.
 - ب - صعوبة دراسة وتغطية كافة الظواهر العلمية التطبيقية والإنسانية من قبل الفلاسفة.
 - ج - تطور المعرفة والموضوعات وتعقدها.
 - د - تطور الوعي المعرفي البشري.
 - هـ - تعقد الظواهر العلمية.
- هذه الميادين والعلوم والتخصصات لم تكن غائبة، بل كانت قد برزت سابقاً على شكل ممارسات أو تجليات لكن دون تحديد علمي دقيق لها وأبرز هذه العلوم علم الاجتماع، الذي أرسى معالمه الأولية ابن خلدون تحت اسم علم العمران البشري. والذي يحمل في تطوره المعرفي بعداً زمنياً ومعرفياً:

(الفلسفة، ثم العلوم الإنسانية، ثم العلوم الاجتماعية، فعلم الاجتماع)، ونتج عن ذات العوامل التي أدت إلى تطور العلوم -والتي ذكرت سابقاً. ويتحدد موقع علم الاجتماع السياسي من نظرية المعرفة (العلم) من خلال الإجابة على ثلاثة من التساؤلات:

التساؤل الأول: أين يقع علم الاجتماع السياسي في نظرية المعرفة؟

التساؤل الثاني: هل ينطبق قانون الخاص والعام والوحيد على علم الاجتماع السياسي؟

التساؤل الثالث: ما هي العلاقة التي تربط بين علم الاجتماع السياسي والعلوم الأخرى؟

أولاً: موقع علم الاجتماع السياسي في نظرية المعرفة

تحيلنا الإجابة الموضوعية عن موقع علم الاجتماع السياسي في نظرية المعرفة إلى الحديث عن نظرية المعرفة (العلم) والتي بدأت بالفلسفة وهي أم العلوم، حيث كان الفيلسوف (الحكيم) موسوعة معرفية شاملة تشمل ميادين المعرفة العلمية. ومع التطور الزمني والمعرفي للعلوم، اتسعت ميادين المعرفة العلمية وظهرت الحاجة إلى التخصص، وتعددت الموضوعات، حيث أصبح من الصعب على العالم أن يحيط بدراسة كافة الظواهر العلمية هذا أدى إلى انقسام المعارف العلمية إلى محورين أساسيين هما:

أ - العلوم الإنسانية (وهي ما يهتمنا في دراسة المقرر)

ب - العلوم التطبيقية

يشمل المحور الأول ميادين معرفية نظرية (العلوم الأدبية، العلوم التاريخية، العلوم الجغرافية، العلوم الاجتماعية... إلخ).

ويشمل المحور الثاني ميادين معرفية عملية تطبيقية (علوم الفيزياء، علوم الكيمياء، علوم الرياضيات... إلخ). وهي علوم بعيدة من حيث المضمون عن التخصصات العلمية النظرية.

❖ ولا شك في أن مسألة تطور العلوم والمعارف التي سبق وأن أشرنا إليها هي عملية مستمرة خضعت لها العلوم الإنسانية من خلال الميادين المشار إليها في مخطط النظرية المعرفية ومنها: الميدان المعرفي المسمى (العلوم الاجتماعية)، وفي إطار هذا التطور ولذات الأسباب المذكورة سابقاً انقسمت العلوم الاجتماعية وأصبح لها موضوعات خاصة بها (الإعلام، الاقتصاد، علم النفس، علم الاجتماع.... إلخ).

❖ ظهر علم الاجتماع كميدان معرفي مستقل ضمن سياق نظرية المعرفة وتطورها، ونتيجة لذات العوامل والظروف التي أدت إلى الانقسامات العلمية المعرفية كاتساع المعارف وتعقد وتعدد الموضوعات والوعي المعرفي وعن القدرة على دراسة كافة الظواهر العلمية، كل ذلك أدى إلى انقسام علم الاجتماع أيضاً إلى ميادين وتخصصات علمية، أي أن التطور المعرفي المرتبط بالتطور التاريخي والزمني للبشر قد خضع له علم الاجتماع وانقسم إلى عدة ميادين (علم الاجتماع الريفي، علم الاجتماع العائلي، علم الاجتماع الصناعي، علم الاجتماع الطبّي، علم الاجتماع السياسي... إلخ). مع التأكيد على ارتباطها المباشر والوثيق بالعلم الأساسي لها وهو علم الاجتماع.

❖ وبنفس الشروط والظروف المشار إليها سابقاً لتطور المعارف والعلوم، أصبح كل ميدان معرفي من ميادين علم الاجتماع السياسي علماً مستقلاً تطوّر هو الآخر وبات له موضوعات تجسّدت بميادين معرفية لها موضوعاتها، وعلم الاجتماع السياسي واحد من تلك الميادين التي تحمل موضوعات خاصة به مثل (التنشئة السياسية، المشاركة السياسية، الديمقراطية، النخبة، ... إلخ). وهذا ما توضحه خارطة تطور النظرية المعرفية.

ثانياً: علم الاجتماع السياسي ميدان علمي مستقل وفقاً لقانون الخاص والعام والوحيد:

يمكن الحديث عن علم الاجتماع السياسي وفقاً لقانون (العام/الخاص/الوحيد) على أنه ميدان علمي قائم بذاته.

العام	الخاص	الوحيد
نظرية المعرفة	العلوم الإنسانية	العلوم الاجتماعية
العلوم الإنسانية	العلوم الاجتماعية	علم الاجتماع
العلوم الاجتماعية	علم الاجتماع	علم الاجتماع السياسي (1)
علم الاجتماع	علم الاجتماع السياسي (2)	المشاركة السياسية
علم الاجتماع السياسي (3)	المشاركة السياسية	المشاركة السياسية في المجتمعات الديمقراطية

❖ وبناءً على ذلك فإنّ علم الاجتماع السياسي هو عام في استقلاليته كعلم مستقل له ميادينه وموضوعاته ومنهجه وعلماءه (3).

❖ وهو خاص في إطار كونه جزءاً من العلم الذي انقسم منه (علم الاجتماع) (2).

❖ وهو وحيد في إطار كونه جزءاً من العلوم الاجتماعية التي تفرّع منها علم الاجتماع بميادينه المختلفة (1).

إنّ تطبيق هذا القانون المعرفي بمؤشراته (العام/الخاص/الوحيد) على علم الاجتماع السياسي يؤكد حقيقته العلمية، ويتكامل ذلك مع معطيات الاعتراف الأكاديمي به ولعلّ لأهمها:
أ - وجود أقسام علمية أو شعب ضمن أقسام علمية في الجامعات لعلم الاجتماع السياسي.

ب - وجود متخصصين من أعضاء هيئة التدريس، وغيرهم في ميدان علم الاجتماع السياسي وموضوعاته المتعددة.

ج - وجود مقررات دراسية لموضوعات علم الاجتماع السياسي في الأقسام العلمية بالجامعات.

د - وجود كتب جامعية، وغير جامعية لعلم الاجتماع السياسي.

هـ - وجود مؤتمرات علمية، وورش عمل، وندوات علمية، وأسابيع علمية، ومحاضرات... إلخ متخصصة في علم الاجتماع السياسي.

و - وجود مراكز أبحاث علمية متخصصة في علم الاجتماع السياسي.

ز - وجود دوريات علمية متخصصة في علم الاجتماع السياسي إضافة إلى كثير من الأبحاث العلمية المنشورة لموضوعاته في الدوريات العلمية في ميادين العلوم الاجتماعية، والإنسانية وغيرهما.

وما اعتمد هذا المقرر (علم الاجتماع السياسي) في الجامعة إلا مؤشراً من مؤشرات الاعتراف الأكاديمي به والذي يتكامل مع تطبيق قانون الخاص والعام والوحيد عليه.

وبناءً عليه وانطلاقاً من الإجابة على التساؤل الأول والثاني وفهم آليات تشكّل العلوم ابتداءً من الفلسفة (أم العلوم) ووصولاً إلى علم الاجتماع السياسي بموضوعاته المختلفة، يمكن لنا الإجابة على التساؤل الثالث والأخير.

ثالثاً: علاقة علم الاجتماع السياسي بالعلوم الأخرى:

انطلاقاً من انطباق قانون العام والخاص والوحيد على علم الاجتماع السياسي كعلم له ميدانه ومنهجه ونظرياته وعلماءه، وبالنظر إلى الخراطة الزمنية والمعرفية لتشكّل هذا الميدان من ميادين علم الاجتماع، يمكن لنا أن نلاحظ بأنه تربطه مع بقية العلوم الأخرى علاقات إما:

أ - مباشرة.

ب - غير مباشرة.

أما عن علاقته بالعلوم الاجتماعية (الإعلام، الاقتصاد، التاريخ،... إلخ) فهي علاقة غير مباشرة، وعلاقته بعلم الاجتماع وميادينه المختلفة (علم الاجتماع الإعلامي، علم الاجتماع العائلي، علم الاجتماع الصناعي،... إلخ) فهي علاقة مباشرة، وهو كميدان معرفي مستقل بدوره ينسج من جديد هذه العلاقات.

رابعاً: تعريف علم الاجتماع السياسي:

يبرز علم الاجتماع السياسي كميدان علمي من ميادين علم الاجتماع التخصصية له مفاهيمه وموضوعاته وعلماءه وظواهره العلمية ومنهجيته البحثية، حيث برز كعلم مستقل في النصف الثاني من القرن العشرين في فرنسا، بعد جدل طويل حول نسبه إلى علم الاجتماع أم إلى علم السياسة، ووفقاً لتطور نظرية المعرفة والبعد الزمني والمعرفي الذي احتاجته العلوم للوصول إلى ماهي عليه نتيجة تعدد الموضوعات والعلوم وتعدد الوعي المعرفي البشري والحاجة إلى التخصص وعدم قدرة الباحث على الإحاطة بكافة الظواهر العلمية، برز علم الاجتماع السياسي كميدان معرفي مستقل من ميادين علم الاجتماع له مفاهيمه الرئيسية التي جسدت تجليات الفكر الاجتماعي - السياسي الوضعي القديم بشكل مباشر أو غير مباشر، ففي بداية الأمر كان علماء الاجتماع يرون بأن مستوى الطموح لديهم سيوصلهم إلى دراسة كافة النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من خلال علم الاجتماع، وعند دراستهم للظاهرة السياسية كظاهرة علمية في المجتمعات وجدوا أنهم بحاجة إلى الاستعانة بعلم السياسة من أجل الدراسة المتكاملة لهذه الظاهرة، وبالمقابل عندما حاول علماء السياسة بالاستئثار بدراسة الظاهرة السياسية من خلال علم السياسة فقط وجدوا أنهم بحاجة إلى علم الاجتماع بشكل أو بآخر لأن السلوك السياسي هو سلوك إنساني لأفراد وجماعات في المجتمعات، وبالتالي لا يمكن أن تخرج الظاهرة السياسية من دائرة السلوك والفعل الاجتماعي.

احتاج الوصول إلى علم الاجتماع السياسي كتخصص علمي ناضج وقائم بحد ذاته فترة من الزمن، كما تبين خلال نظرية التطور المعرفية التي تم عرضها سابقاً، وبالتالي هناك بُعد معرفي وزمني يربط علم الاجتماع السياسي ببقية العلوم سواءً بعلاقة مباشرة أم غير مباشرة، بعلاقة فروع وأصول، ومن خلال هذه النظرية فإن علم الاجتماع السياسي يرتبط بعلاقة مباشرة مع علم الاجتماع وميادينه المختلفة (علم الاجتماع العائلي، علم الاجتماع الريفي، علم الاجتماع المعرفي... إلخ). وبالعلاقة غير مباشرة ببقية العلوم.

ويعرّف أحد أبرز علماء الاجتماع العسكري الأمريكي (موريس جانويتز - Morris Janowitz 1919 - 1988) علم الاجتماع السياسي بأنه:

"العلم الذي يهتم بدراسة جميع الأسس الاجتماعية للقوة في كافة القطاعات النظامية التي توجد في المجتمع ويركز على التحليل التنظيمي لكل من الجماعات والقيادات السياسية"¹

كما أورد عالم الاجتماع الألماني - الأمريكي صاحب الإسهامات الكبيرة في نظرية الصراع الاجتماعي (لويس كوزر Lewis Coser 1913 - 2003) تعريفاً لعلم الاجتماع السياسي يقول:

"هو ذلك الفرع من علم الاجتماع يهتم بالأسباب والنتائج الاجتماعية لتوزيع القوة داخل أو بين المجتمعات، كما يؤدي إلى معالجة الصراع السياسي والاجتماعي الذي بدوره يؤدي إلى تغيير في عملية تخصيص القوة"²

ويرى عالم الاجتماع والسياسة والاقتصاد البريطاني (توماس بوتومور Thomas Bottomore 1920 - 1992) علم الاجتماع السياسي بأنه:

"العلم الذي يهتم بدراسة القوة في إطارها الاجتماعي ولا يعني ذلك أن موضوع القوة هو الموضوع الوحيد الذي يحدد ماهية دراسات علم الاجتماع السياسي بقدر ما يعني أنه الموضوع الرئيس في تحديد العلاقات بين أفراد وجماعات وهيئات ومؤسسات المجتمع"³

بالمقابل يرى أستاذ النظم السياسية في جامعة بغداد (حسان محمد شفيق العاني) في كتابه (الملاحم العامة لعلم الاجتماع السياسي) أن علم الاجتماع السياسي:

"هو العلم الذي يدرس الظواهر والنظم السياسية في ضوء البناء الاجتماعي والثقافة السائدة في المجتمع، ويقدر ما يحدد النظام السياسي مسار المجتمع ويضع أسسه وتنظيمه، فإن المجتمع بدوره يحاول أن يحدد أسس الحكم مع قيمه وأفكاره"⁴

على الرغم من تعدد الرؤى ووجهات النظر في تعريف علم الاجتماع السياسي ما بين الوضعية الاجتماعية والوضعية السياسية يمكن أن يُعرّف علم الاجتماع السياسي إجرائياً بأنه:

¹ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابعة من أبريل، ليبيا، 2007، 11 - 12.

² المرجع السابق، 12.

³ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابعة من أبريل، ليبيا، 2007، 13.

⁴ العاني، حسان محمد شفيق، الملاحم العامة لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، 1968، 7.

ميدان من ميادين علم الاجتماع له مفهوماته وعلماءه ومنهجيته البحثية، يهتم بدراسة الظواهر السياسية في ضوء سياقها الاجتماعي الزمني والمكاني والبناء الاجتماعي الذي تنشأ فيه بما تُفضي إليه من سلوك سياسي يمارسه الأفراد في المجتمع كالأحزاب السياسية والانتخابات والدولة والسلطة السياسية والمشاركة السياسية والتنشئة السياسية والنخبة السياسية... إلخ.

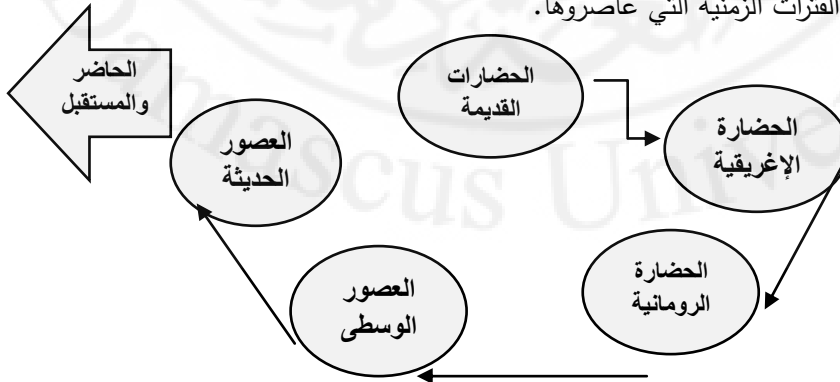
خامساً: نشأة وتطور علم الاجتماع السياسي:

يعدّ علم الاجتماع السياسي ميداناً من ميادين علم الاجتماع أفضت حالة التطور المعرفي والزمني الذي مرّت به المعارف العلمية والتخصصات نظراً للأسباب التي ذُكرت سابقاً، والتي أدت إلى تطور العلوم والمعارف، وطوال هذه الفترة كان هناك تساؤل يتبادر إلى الذهن عند التطرّق إلى علم الاجتماع السياسي:

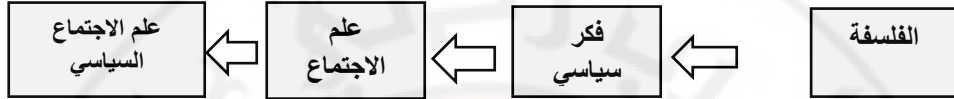
كيف استطاع علم الاجتماع السياسي أن يستقل كميدان معرفي من ميادين علم الاجتماع له مفاهيمه وظواهره وعلماءه وتواجهه العلمي الأكاديمي؟

جزء من الإجابة على هذا التساؤل قد تمت الإجابة عليه فيما سبق، وهي ذات أسباب تطور المعارف والعلوم وفقاً للبعد الزمني والمعرفي للمعرفة ابتداءً من الفلسفة ووصولاً إلى علم الاجتماع كميدان علمي متخصص من ميادين علم الاجتماع.

هذا التطور في المعارف والعلوم لم يكن سوى حصيلة إنتاج معرفي علمي لعلماء، سبق وأن أسهموا في ترسيخ تجليات هذه المعارف والعلوم التخصصية في الفضاء العلمي المعرفي وفقاً لما يتناسب مع الفترات الزمنية التي عاصروها.



وبالتالي فإنّ حصيلة هذا الإنتاج العلمي المعرفي قد جسّدت تراكمات إنتاجية معرفية للكثير من العلماء وفقاً لخارطة تطوّر العلوم المعرفية ابتداءً من الفلسفة ووصولاً إلى علم الاجتماع السياسي كميدان معرفي علمي مستقل من ميادين علم الاجتماع.



أ - الفكر السياسي في الحضارات القديمة:

يعد تاريخ الفكر السياسي قديماً قدم الإنسان، فمنذ ظهور الحضارات القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التي حملت في طياتها فكراً سياسياً متماسكاً يبدو من خلال النجاح الذي حققته تلك الأنظمة السياسية في الحضارات القديمة.

1 - الحضارة المصرية القديمة (بتاح حتب - القرن 25 ق.م)⁵:

تُجسّد الحضارة المصرية القديمة نموذجاً في التاريخ السياسي على أساس الحكم المركزي الذي شكل فيه الحاكم السلطة المطلقة التي توحدت باللاهوية، ومن ثم كان احترامها من قبل المحكومين غير محدود فكانت الإنجازات الحضارية الضخمة في الميادين كافة، وبنفس هذه الصورة تقريباً والتي تجعل من السلطة السياسية رمزاً له دلالاته الدينية كانت الأنظمة السياسية الأخرى في الحضارات الشرقية الأخرى، وقد خلّفت هذه المدينيات الشرقية الكبرى بعضاً من نظمها وقوانينها السياسية التي توضح معالم النظام السياسي في كل منها، فقد اتضح هذا في الحضارة المصرية القديمة من خلال ما ورد في كتاب (الموتى) من وصايا تركها بعض الحكام والوزراء منقوشة على الحجر، ومن خلال ما ورد من كتابات لهؤلاء الوزراء مثل وصايا (بتاح حتب) التي كتبها لابنه موضحاً له طريق الارتقاء في السلم السياسي ووسائل وفنون الحكم المختلفة وكذلك الأمر في تشريعات (حور محب).

⁵ انظر: النشار، مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1999، 28.

2 - الحضارة البابلية شريعة حمورابي 1790 ق.م⁶:

تعدّ شريعة حمورابي أوّل دستور قانوني وجد في التاريخ في حضارة ما بين النهرين وبالتحديد في بابل، حددت من خلالها حقوق وواجبات الأفراد في المجتمع، وكانت تلك القوانين تعلّق على المسّلات الحبرية في الأماكن العامة، أبرزها قانون (العين بالعين والسن بالسن) الذي جاء لتكريس مفهوم العدالة من قبل السلطة الحاكمة، وتعدد هذه المسّلات القانونية هي الدليل على أوّل دستور قانوني في التاريخ جاءت به الحضارات القديمة من أجل تنظيم الشؤون المجتمعية ومنعاً للفوضى وانتهاك الحقوق.

3 - الحضارة الأثينية "صولون" 640 ق.م - 560 ق.م⁷:

مشرع وشاعر ورجل قانون أثيني له (مكانته) في الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون ويتضح ذلك من خلال مجموعة من التشريعات سنّها تمثل نظرة تقدمية، لم يرق إليها الفكر اليوناني حتى في أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، ويظهر ذلك من خلال إلغائه للرقّ واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية، ولا يمكن فهم هذه التشريعات "الصولونية" دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية والمراحل التي مرّت بها "أثينا" قبل "صولون" التي تجسّدت بوضوح في واقع اجتماعي وسياسي سلبي في المجتمع الأثيني والذي انتقلت به الملكية الجماعية إلى ملكية خاصة تركزت في أيدي رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة، وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومُعتمدين مكبلين بالديون، وقد عُرفَ هذا النظام لحكم الأرستقراطية في اليونان باسم حكم النبلاء الذين كانوا يركزون في أيديهم كل أنواع السلطة، ومنهم يتم تعيين الحكام والكهنة وقادة الجيوش والقضاة، بقيَ هذا الوضع سائداً حتى أتت بعد ذلك تشريعات "صولون" ووضع تلك التشريعات عام (594 ق.م) التي تمثّل حجر الأساس للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطي، وأعطت للطبقة الشعبية دورها في نظام الحكم وتسيير شؤون الدولة وشارك المواطنون في المؤتمر الشعبي الذي كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع، وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات، كما قام بإنشاء المحاكم الشعبية التي كان يتم اختيار أعضائها من بين عامة المواطنين وقسم دستوره المواطنين إلى أربع طبقات:

⁶ المرجع السابق، 28.

⁷ انظر: المرجع السابق 39 - 40 - 41.

2 - 1 الطبقة الأولى: طبقة الأغنياء الذين يملكون قدراً كبيراً من الثروة لا يقل دخلهم عن (خمسمائة مدينوس).

2 - 2 الطبقة الثانية: الطبقة الوسطى الذين يملكون أرضاً يزرعونها وبعض المحارث والنيران وتسمى طبقة (الزوجيتاي).

2 - 3 طبقة الفرسان.

2 - 4 المأجورين الكادحين الذين لا يملكون شيئاً وتسمى طبقة (الثيتس Thetes).

ب - الفكر السياسي الإغريقي.

1 - سقراط 470 ق.م - 399 ق.م⁸:

تعدّ حياة "سقراط" سلسلة من المواقف السياسية التي كانت أغلبها ضد الديمقراطية، على الرغم من ضبابية آرائه السياسية، إلا أن الفكر الذي قدمه شكّل مستنداً رئيساً لأفلاطون وأرسطو فيما بعد، وكان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعاً كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضاً لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييراً يؤكد فردية المواطن إزاء الدولة واحتلّ القانون عند سقراط المكانة العليا وعدّه أساس التربية، ومصدر الفضيلة، وسرّ الثبات والنظام، وبأنه لا يتعارض مع العدالة الإلهية لأنه رمزاً لها، وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية السلطان في مقابل حرية الفرد من أصحاب النزعة السفطائية، ولذلك كان من الطبيعي أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التي أفسحت المجال لحرية الأفراد في الحديث عن كلّ شيء حتى أصبح بإمكان المواطن أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أظلمته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها، فلو لم تكن "الديمقراطية" لما كان سقراط موجوداً ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها إلا على ضوء موقفه السياسي وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا تستمد إلا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى إظهار بطولته مثل (أفلاطون) إلا أنه يمكن مع ذلك أن يُستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية في فلسفته.

⁸ انظر: المرجع السابق، 55 - 60.

2 - أفلاطون 427 - 347 ق.م⁹:

يعدّ أول فلاسفة السياسة الذين لديهم وحدة علم ووحدة منهج، فعنده الدعائم النظرية الأولى لعلم السياسة، ولديه ظهرت بوضوح الصورة العامة التي بحث فيها بعد ذلك معظم فلاسفة السياسة، إلا أن الباحث في فلسفته السياسية يجد صعوبة في التصنيف ناتجة عن تغيير آراء أفلاطون من محاوره لأخرى ولهذا التغيير دلالاته حيث كان الفيلسوف الحقّ الذي يعدل عن الرأي إذا ما ثبت عدم صحته، وثانيهما: أنه كان يحاول أن يرد على الانتقادات التي من الممكن أن تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون السياسية، فإنها بلا شك تمثل متعة للفكر، وكان مؤهلاً منذ العشرين من عمره لتولي منصب سياسي كبير، إلا أنه وفي ذلك الوقت كانت الديمقراطية تلاقى هجوماً شديداً، ودفعه ذلك إلى التفكير في تلك الحالة السياسية المتدهورة وكيفية إصلاحها، وهنا يظهر تأثير سقراط الكبير فيه، وقد نوقشت المسائل المتصلة بالفلسفة السياسية في كثير من محاوراته، ولكن ثلاثاً منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة ويمكن جمع نظرياته. وهذه المحاورات هي (الجمهورية) - (السياسي) - (القوانين) واستغرق كتابة (الجمهورية) سنين عدة، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة في الكتاب، وأوضح تصوره للمدينة المثالية فيها من محاولته لبلورة مثال ثابت للعدالة وذلك عبر مناقشة التصورات المختلفة السائدة في عصره حول معنى العدالة وجوهر أفكاره فيها كان يتجسد في محاولته تجاوز الواقع المرير الذي مرّ به المجتمع اليوناني من مشكلات وصعوبات، وهنا جاء كتابه (الجمهورية) الذي طرح فيه نموذجاً للمدينة الفاضلة التي تقوم على العدالة والحكم الصالح، ومثل ذلك الفكر رداً على الفكر الذي كان سائداً بأن العدالة هي (مصلحة الأقوى) من خلال تجسيده لفكرة أن الفرد العادل لا يمكن أن يكون عادلاً إلا إذا عاش في دولة عادلة وقسم النظام الاجتماعي في مدينته الفاضلة إلى:

- ❖ طبقة الحكام: يمثلون رأس المجتمع - فلاسفة وحكماء.
- ❖ طبقة الجند: الشجاعة والقوة - حماية الدولة داخلياً وخارجياً.
- ❖ طبقة المنتجين: العمال والفلاحين والحرفيين - الإنتاج الزراعي الصناعي الحرفي...إلخ.

⁹ انظر: المرجع السابق، 69 حتى 81

ومن أهم أفكار أفلاطون فكرة (أرستقراطية المتقنين) بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تُعطى للأغنى أو الأقوى أو الأكثر عراقة، ولكن يجب أن تعطى للأكثر تعليماً وثقافةً، وفي ذلك وضع شرطاً على النخبة الحاكمة بأن تكون متعلمة ومثقة.

كما وضح أفلاطون العلاقة بين الفرد والدولة بقوله: إن الحاكم يجب أن يكرس كل ما لديه من إمكانيات من أجل بقاء واستمرار الدولة وبأن على الأفراد أن يقدموا ما لديهم حفاظاً على استقرار الحكم في الدولة.

أما محاوره القوانين فهي إنتاج شيخوخته ووافته المنية وهو دائب في تلك المحاوره، وبالتالي هناك فاصل زمني قد يتجاوز ثلاثين سنة بين كتابه (الجمهورية) وكتابه (القوانين)، أما محاوره (السياسي) فقد كتبها في الفترة الزمنية ما بين كتابه (الجمهورية) و(القوانين) وكانت أقرب تاريخياً إلى (القوانين) منها إلى (الجمهورية) والتي تعد بداية التحول الأفلاطوني نحو الواقعية السياسية على أساس أنها تجسد مرحلة الانتقال من الدولة المثالية في (الجمهورية) إلى دولة (القوانين) التي يحكمها الدستور.

4 - أرسطو 384 - 322 ق.م¹⁰:

يجسد انتقال الباحثين من دراسة أفلاطون إلى دراسة أرسطو فريقين، الأول: يعتقد أنه مهما أشاد الفلاسفة بعظمة أرسطو فإنه لا يبلغ ما بلغه أستاذه من سمو في التعقل والتصوير الفلسفي، والفريق الثاني: يرى أنه عند الانتقال من دراسة أفلاطون إلى أرسطو فإن ذلك يمثل ارتقاءً في القيم والأفكار ولا ضير من أن يتسامى التلميذ على أستاذه بإنتاجه المعرفي الخصب وأفكاره السليمة، وفي الفكر الأرسطي السياسي هناك كتابان في السياسة هما (السياسة) و(النظم السياسية)، وكتاب (السياسة) هو المؤلف الرئيسي لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها، ويبدو أنه قد كُتِبَ خلال فترة زمنية طويلة تطورت فيها آراؤه والدليل في ذلك أن الكتاب لا تسوده روح واحدة، ولا اتجاه فكري ثابت، بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث وتغلب على أجزائه الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التي تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيراً مادياً بين العوامل والأسباب الاقتصادية والتاريخية التي تؤثر في سيرها، احتوى الكتاب على دراسات تدور حول نظريات في الدولة المثالية متأثرة بكتابات ومحاورات أفلاطون كونه بدأ بكتابه عقب وفاة أفلاطون مباشرة،

¹⁰ انظر: المرجع السابق، 115 - 120.

ووضح فيها أبرز أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية والتطبيق العملي لفن الحكم، ويرى فيه أن الدولة أو (المدينة) هي مجتمع طبيعي سابق منطقياً لسائر المجتمعات الأخرى كالأسرة والقبيلة، لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى، وتقي بأوسع حاجات الفرد ومطالبه وهو بذلك يرد على بعض السفطانيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعاً طبيعياً بل وضعياً، فالإنسان لديه حيوان مدني بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة (المدينة) ليس إنساناً بل "بهيمة" أو "إلهاً" فالإنسان لا يستطيع أن يقوم على جميع حاجاته الرئيسية أولاً وهي التناسل والأمن وانطلاقاً من ذلك رأى فهم أرسطو الضرورة الاجتماعية لوجود الدولة التي ميّز بينها وبين الحكومة. فالدولة في نظره هي مجموع المواطنين، أما الحكومة فهي الفئة التي تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة، والحكومة الصالحة هي التي تقوم على خير أفرادها وغايتها تحقيق السعادة للمجموع، والحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحتها على حساب مصلحة المجموع، ورأى بأن ظاهرة الثورة لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء أو المنازعات الشخصية بل هي ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة في طبيعة التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي في الدولة.

وأهم فصل من فصول كتاب (السياسة) لأرسطو ذلك الذي استطاع فيه أن يصل لنظريته في فصل السلطات، الذي استطاع فيه أن يقف بين مشاهير الفلسفة "الليبرالية الحديثة"، فقد ميّز بين ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهي: الهيئة التشريعية - والهيئة التنفيذية - والهيئة القضائية ورأى أن هناك ضرورة للفصل بين تلك الهيئات وعدم تركها في يد واحدة.

أما كتابه الثاني وهو (النظم السياسية) فهو عبارة عن تلك المجموعة من الدساتير ولذلك يُسمى أحياناً بكتاب (الدساتير) يتضمن مجموعة من الدساتير لما يقارب (158) مدينة يونانية معروفة في عهده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلق عليها، ومما يؤسف ضياع هذا الكتاب فلم يصل إلينا منه إلا دستور أثينا وُجِدَ في مصر على ورق البردي عام (1890) وقام بترجمته إلى اللغة العربية المفكر المصري (طه حسين).

1 - "ماركوس توليوس شيشرون" (106ق.م - 43ق.م)¹¹:

يعدّ كاتباً رومانياً وخطيباً مميزاً لروما، أثارت شخصيته كثير من الجدل وخاصة الجانب السياسي منها، حيث يمكن الحديث عن فكر فلسفي سياسي واضح لديه وكان يتميز بفكر انتقائي

¹¹ انظر: المرجع السابق، 153 - 166.

يُتَسَمُّ بالأصالة رغم أنه استقى كل ما لديه من المصادر اليونانية بلا استثناء، فقد استمد عناوين مؤلفاته السياسية من "أفلاطون"، بدأت الفلسفة السياسية في روما من خلال طروحات "شيشرون" وكان الكاتب السياسي الأول لروما التي كانت تسيطر عليها علاقات العمل والقوة، وكان شيشرون يمتلك مواهب الفيلسوف الممزوجة بقدرات المشروع القدير والسياسي الواعي تولى أرفع المناصب السياسية في الدولة سواءً في روما أو في الأقاليم التابعة لها، وعاش حياة سياسية حافلة أسهم فيها بصنع التشريعات والقرارات كما تولى المناصب التنفيذية وكان في كل الأحوال قريب الصلة ببواطن الأمور في الإمبراطورية الرومانية، مما انعكس على كتاباته السياسية التي كتبها بعين الخبير، وليس فقط بعين الفيلسوف المتأمل عن بُعد. أبرز مؤلفاته كانت شروحات مستوحاة من الفكر السياسي اليوناني فقدم مؤلفات عن (الجمهورية) وعن (القوانين) وتأتي قيمة كتاباته السياسية في تجديد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة ومستقبلهم، وتثوير القائمين بها، وتوسيع آفاقهم بصبغة الفلسفة الإغريقية وهدفه السياسي كان واضحاً في العودة بعقارب الساعة إلى الوراء، أما أهدافه بعيدة المدى فقد ظهرت وتحققت في الأجيال اللاحقة له وحتى العصور الحاضرة وظهر ذلك منذ بدايات الفكر المسيحي، ومجد القانون الإلهي الطبيعي الذي يسري على كل الأفراد في أي زمان ومكان فهذا القانون الطبيعي لا يجوز تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، حيث إن الحاكم الأول للأفراد ولل بشرية جمعاء هو الله "عز وجل" وأن الخير حتمي فيه وجسد الله في الدنيا بقانون العقل والبداهة والتفكير السليم هو الوحيد القادر على الحدّ من جنوح الناس وتصرفاتهم الخاطئة بما يتمتع به من صفتين أساسيتين وهما: الثبات والإلزام.

أما ما يخصّ الدولة عند "شيشرون" فكان دائماً ما يعرفها بأنها: (مصلحة الناس المشتركة) ويقصد بهؤلاء مجموعة من الناس اجتمعوا بأعداد كبيرة تربطهم روابط عديدة أهمها: الاتفاق حول رأي مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة في الإسهام بما يعود بالنفع المشترك على الجميع، فالدولة لديه تقوم على ثلاثة مبادئ وهي: السلطة من الشعب وله، وممارسة السلطة تكون استناداً إلى القانون، وضرورة التبرير الأخلاقي لأي استخدام للقوة، وبالتالي رأى أن الدولة هي مؤسسة مساهمة مواطنوها أعضاء في هذه المؤسسة لأنها ملك عام لهم جميعاً وهذه الدولة المؤسسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل.

استطاع شيشرون بذلك الفكر السياسي أن يضع بصمة فكرية فلسفية سياسية مبنية على ما تم طرحه سابقاً في العصر الإغريقي، وبشكل عام لم يكن الفكر السياسي في العصر

الروماني متجدداً بشيء إبداعي أو ابتكاري وإنما كان مساهماً وامتداداً لما قُدم في الفلسفة السياسية الإغريقية.

د - الفكر السياسي في العصور الوسطى

1 - الفكر السياسي في المسيحية:

1 - 1 القديس بولس الرسول (5 م - 67م)¹²:

يعدّ بولس الرسول أو ما يُعرف ببولس (الطرسوسي) أحد قادة الجيل المسيحي الأول وينظر إليه بعض بأنه ثاني أهم شخصية في تاريخ المسيحية بعد يسوع نفسه، يبحث القضية السياسية من منظور ديني حريص على إزالة التعارض بين الديني والديني بين السلطتين الدينية والسياسية ويطرح الحل الأمثل لذلك في الإقرار بأن السلطة السياسية إنما هي من داخل السلطة الدينية بما أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أخذ خدام الله في الأرض، وهذا ما يُعرف بمبدأ (الطاعة السياسية) الذي طرحه بولس مستنداً في ذلك على حججه الدينية هذا الفكر البولسّي الإطار العام للفكر السياسي المسيحي في تلك الفترة المبكرة من ظهور الكنيسة وهذا الإطار يتجسّد في:

1 - 1 - 1 الخضوع للسلطة السياسية القائمة والالتزام بطاعة تأمر به في كل شؤون الحياة السياسية والاقتصادية.

1 - 1 - 2 الطاعة لا تتعارض مع مبادئ العقيدة الدينية، ولا تتعارض مع الخضوع لراعي الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاوله الأنشطة الدينية وممارسة الشعائر الدينية.

1 - 1 - 3 إقرار الحق الإلهي للملك أو لممثل السلطة السياسية: فقد حاول بولس في تلك الرسالة توضيح هذا الحق حينما أقرّ أن الحكام هم ممثلون لله في الأرض فالحاكم هو خادم الله للصالح، والإقرار بهذا الحق للملك ينطوي على بذور الخلاف مع ما هو شائع ويؤمن به الناس وخاصة الحكماء حول أن سلطة الحاكم من سلطة الشعب.

وبذلك أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد أن الطاعة للحاكم إنما هي فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعاً جديداً يغيّر طابع النظرية الدستورية

¹² انظر: النشار، مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1999، 171 - 178.

الرومانية كما دعا إليها رجال القانون الروماني والفلاسفة من أن سلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب.

1 - 2 القديس أوغسطين 354م - 430م¹³:

يعدّ أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، والبداية الحقيقية للفكر الفلسفي المسيحي نشأ على ثقافة مسيحية من خلال والدته ومن خلال النصوص الدينية والمدارس التي تعلم فيها منذ صغره، كما انكبّ على الثقافة اليونانية ليتعرف عليها من منابعها الأصلية، يتجسّد فكره الفلسفي السياسي بشكل محض في كتابه (مدينة الله) ركّز فيه على مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: تتصل بتحدي الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدي هو نقد وازدراء القيم الروحية، وبين من خلاله مدى غرور وظلم الوثنيين للمسيحية وأوضح عقم الوثنية وتناقضها الذاتي واستغراقها في الماديات وإيثار المصالح الدنيوية وعدم الاهتمام بالرؤية الدينية للحقيقة، والدافع الرئيس في كتابته تلك كان اتهامهم للمسيحية بأنها سبب في دمار روما هو الحماس الشديد لبيت الرب ويؤكد أن كلام الوثنيين عن أن الدين المسيحي هو السبب في دمار روما.

المسألة الثانية: تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هي التي أطلق عليها مدينة الرب أو مدينة الله، وهذا هو تصور "أوغسطين" للدولة فأهلها وإن عاشوا على الأرض في حياة مشتركة مع مواطني المدينة الأرضية إلا أنهم يعيشون فيها كالغرباء الذين ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى أرضهم وأصلهم في تلك المدينة السماوية (مدينة الله في العالم الآخر)، وهذا هو الجانب الإيجابي من الكتاب، ولقد عنى القديس أوغسطين فيه يبحث أساليب الحياة، ولم يبذل اهتماماً بتنظيمات الحياة وذلك بحكم أنه عالم لاهوت عظيم افتتن بعقيدته التي استولت على كيانه وأثرت في وجدانه، والدولة في الأرض على أية حال ترعاها الكنيسة، ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هي مرحلة أرضية وضرورية لبلوغ الهدف النهائي والانتقال إلى المملكة السماوية التي يرعاها الله مباشرة في حياة الخلود، وتعيش الكنيسة على الأرض مؤقتاً وتستجد بالمواطنين من جميع الأمم وتؤلف بين قلوب أناس مختلفين في اللغات والعادات والشرائع والنظم فيستقر السلام على الأرض بفضل وحدة الناس في خدمة الرب وهذه الدولة قائمة على:

1 - 2 - 1 إيمان الفرد بأن المسيحية هي بلا شك المثل المسيحي الذي لا يقبل في مجتمعه ملاحظة أو وثنيين.

¹³ انظر: المرجع السابق، 171 - 178.

1 - 2 - 2 استمداد هذه الدولة سلطتها من الله مباشرةً ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل دينية.

1 - 2 - 3 تتحدد العلاقة بين الكنيسة والدولة من خلال إشراف الكنيسة على الدولة ومساعدتها على تحقيق أهدافها من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة (مدينة الله).

1 - 3 القديس توما الإكويني (1225 - 1274م)¹⁴:

يعدّ القديس والفيلسوف اللاهوتي الإيطالي (توما الإكويني) فيلسوف الكنيسة الأعظم وسُمّيَ باسمه عديد المؤسسات التعليمية، اتسمت فلسفته بالاتفاق العام مع الرؤية "الأرسطية" للكون وأصل الوجود رغم استنادها إلى النص الديني، ويتفق مع "أرسطو" في أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى هدف محدد وهو الحياة الطيبة السعيدة للجميع، ويميّز توما الإكويني بين نوعين من السلطة:

النوع الأول: هو السلطة المجردة أو السلطة في ذاتها فهذه بالنسبة له كما كانت عند القديس ذات أصل إلهي وطبيعة إلهية.

النوع الثاني: هو السلطة الملموسة سلطة الحكم التي تتدخل فيها الإرادة الإنسانية ويمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا هم أداة الحكم.

ويرى الإكويني أن هناك حقاً بشرياً في إيجاد سلطة سياسية تحكمهم ذلك الحق الذي يتولد من الطبيعة البشرية ذاتها بقوله: "إذا كانت طبيعة الإنسان الحيوان الاجتماعي والسياسي تريد ان تعيش في مجتمع يضم عدداً كبيراً من أشباهه فإن من الضروري أن يكون لدى البشر مبدأً بواسطته يحكم الجمهور.. إن هذا الجمهور سيتبعثر في مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتني بخيره، مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أي حيوان كان، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء".

إذن إن السلطة الملموسة (سلطة الحاكم) من داخل السلطة المطلقة المجردة وإن كانت تحدث من خلال إرادة بشرية شعبية بمعنى أنه إذا وجدنا شعباً يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لم يعينه الله مباشرة حاكماً على هذا الشعب، وإنما عُيِّنَ بمقتضى اختيار شعبي بشري بحث ومع

¹⁴ انظر: المرجع السابق، 191 - 200.

ذلك فإن هذه السلطة التي اكتسبها هذا الحاكم إنما هي حق إلهي، وإن اكتسبه بواسطة الشعب الذي اختاره.

أبرز أفكاره كانت تدور حول فكرة العلاقة ما بين السلطتين الروحية والرسمية، والتركيز على الخلاف الذي كان محتدماً بين هاتين السلطتين، سلطة الكنيسة وسلطة الحاكم، ويرى أن الأفراد في المجتمع تحكمهم غايات وأهداف معينة وخدمات ومنافع محددة، لذلك فهو بحاجة إلى هيئة حاكمة تسيّر شؤونه، وهذه الهيئة لا بدّ من قانون يضفي الشرعية لها، وتعمل من خلاله لتنظيم أمور المجتمع من خلاله، حيث يؤكد بأنه لا وجود لسلطة دون قانون يشرعن تواجدها، ورأى بأن أفراد المجتمع لهم الحق في مقاومة الاستبداد ولكن من خلال شرطين أساسيين: الأول: أن تكون هذه المقاومة حقاً تكفله الدولة لأفراد المجتمع، والثاني: أن تكون مقاومة الجماهير إيجابية وتقضي إلى التطوير والتحسين من الواقع، ورأى بأن القانون هو الآلية الناضجة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولتوضيح دور كلّ من الكنيسة والسلطة الحاكمة في القانون الناظم للمجتمعات، قسم القانون إلى أربعة أنواع:

1 - 3 - 1 القانون الأزلي: القانون الإلهي الذي لا دخل للبشر فيه، يعلو على فهم الإنسان وتتنظم من خلاله حركة الكون.

2 - 3 - 1 القانون الطبيعي: القانون الذي يحكم الغرائز والعمليات الحيوية للكائنات الحية من أجل الاستمرار.

3 - 3 - 1 القانون المقدّس: القوانين والتشريعات التي جاءت بها الكتب السماوية والمبشرون.

4 - 3 - 1 القانون الإنساني: القانون الذي ينتج عن الفكر الإنساني من أجل المصلحة العامة للمجتمعات.

2 - الفكر السياسي في الإسلام:

2 - 1 أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (872 - 950م)¹⁵:

يُسمى بالفارابي نسبةً إلى المدينة التي وُلِدَ منها وهي فاراب (كازاخستان حالياً) وهو الفيلسوف المسلم الأول الذي حاول إقامة التوافق أو الانسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة، وبين الإسلام كدين متضمناً قانوناً سماوياً مقدساً، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الفلاسفة

¹⁵ انظر: المرجع السابق، 233 - 268.

المسلمين قد تأثروا دون شك بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون بمؤلفاته الثلاثة (الجمهورية - السياسي - القوانين) وذلك بسبب ترجمتها إلى العربية، تنقل الفارابي بين البلدان الإسلامية واستقرّ بالعراق وأتم فيها دراسته الفلسفية واللغوية وأطلق عليه اسم (المعلم الثاني) كما كان يُطلق على أرسطو (المعلم الأول).

يعدّ رائد الفكر الإسلامي السياسي وأكثرهم تأثراً بالفلسفة اليونانية السياسية، انفق الفارابي مع أفلاطون كثيراً ويبدو هذا واضحاً من خلال المقارنة بين كتابي (القوانين - لأفلاطون) وكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة - الفارابي) فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هي تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، وقد صاغ الفارابي عدداً وفيراً من المؤلفات السياسية فاق فيها كل ما عده من فلاسفة المسلمين، وأهم تلك المؤلفات (آراء أهل المدينة الفاضلة) ورسالتا (تحصيل السعادة) و (السياسة المدنية) ومؤلف (الفصول المدنية) وهو أول فيلسوف إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتحصيل العميقين، قسّم الفارابي الفلسفة المدنية إلى قسمين: (الفلسفة الخلقية والفلسفة السياسية) ويعرّف الفلسفة السياسية بأنها مجموع الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وينحو هذا التعريف للسياسة مسلماً أخلاقياً أي هو أقرب إلى فلسفة الأخلاق.

تقرّد الفارابي في فلسفته السياسية عن غيره من الفلاسفة المسلمين ولشدة ارتباط فلسفته بالسياسة، أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية قريبة من الطرح الأفلاطوني، ويرى الفارابي أن الإنسان مدني بطبعه وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس في وسعه أن يستقل بأدائها ويفرد بالقيام بها، والسعادة - وفقاً للمفهوم الأفلاطوني - هي نتيجة وحصيلة فضيلة العمل المشترك بين مكونات المجتمع، لذلك رأى الفارابي أن السعادة لا ينالها الإنسان إلا بالتعاون وخاصة التعاون الفكري وهذا يتطلب اجتماعاً بشرياً قائماً بذاته في البداية الذي هو بحسب الفارابي ظاهرة طبيعية ترتبط بطبيعة الإنسان، ويرى الفارابي في المدينة الفاضلة نموذجاً لا بد أن يتطابق بها نظام المدينة مع النظام العضوي والنظام الكوني حتى تكون مدينة فاضلة كاملة، لذلك شبه تلك المدينة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون كل أعضاؤه للحفاظ على حياة الكائن الحي، وكما أن البدن أعضاؤه متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو رئيس هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها بالطبع قوة يفعل بها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي

ليس بينها وبين الرئيس واسطة، كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقترب مرتبة من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود. ودون هؤلاء هناك قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخرين يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ويكونون في أدنى المراتب، والفارابي هنا يبدو متابعاً لأفلاطون في بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد في الدولة لكنه يستمد ذلك من مقاربتة لمجتمع المدينة أو الدولة والتدرج الوظيفي فيها بالنظام والتدرج الوظيفي لأجزاء الجسم العضوي، في حين يستمد أفلاطون من قوى النفس والرئيس في تلك الدولة لا بد من أن يتمتع بخصال خاصة تتعلق بالجسد والعقل والأخلاق:

- 2 - 1 - 1 أن يكون تام الأعضاء تساعده على الأعمال التي شأنها أن تكون بها.
- 2 - 1 - 2 أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر نفسه.
- 2 - 1 - 3 أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه.
- 2 - 1 - 4 أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل.
- 2 - 1 - 5 أن يكون حسن العبارة يؤاثره لسانه على إبانة كل ما يضمّره إبانة تامة.
- 2 - 1 - 6 أن يكون محباً للعلم ومنقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.
- 2 - 1 - 7 أن يكون محباً للصدق وأهله ومبغضاً للكذب وأهله.
- 2 - 1 - 8 أن يكون كبير النفس محباً للكرامة، تكبر نفسه عن كل ما يشين من الأمور وتسمو إلى الأرفع منها.
- 2 - 1 - 9 أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسُنن والسِير التي دبرها الأولون للمدينة ومحتذياً بأفعاله حذو تلك بتماها ومرشداً إلى شرائع الأولين.

2 - عبد الرحمن بن خلدون (1332 - 1406م)¹⁶:

وُلِدَ عبد الرحمن بن خلدون في تونس عام (732هـ/1332م) بدأ تعليمه في تونس على أيدي كبار الفقهاء والعلماء ونشأ في أسرة دينية، جالَ في كثير من البلدان بين بلاد الشام والمغرب والأندلس، يعدّ ابن خلدون قمة من قمم الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب أسلوب وطريقة في البحث فريدة وأبرز ما تميّز به هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية، وحاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها، وحاول وضع الدولة في إطارها العمراني الحضاري، يطلق عليه الفرنسيون (مونتسكيو الشرق) ويُطلقون على "مونتسكيو" لقب (ابن خلدون الغرب).

يُنسَب إلى ابن خلدون عدة كتب ومؤلفات لم يصل إلينا منها سوى أهمها (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) وهو ما يُعرف حالياً بمقدمة ابن خلدون في العلوم، تحدث فيها عن شتى أنواع العلوم والظواهر الطبيعية والإنسانية تمكن خلال ذلك من وضع حجر الأساس لعلم الاجتماع بمفهومه العلمي الأكاديمي المستقلّ وذلك ظهر لدى العلماء والمفكرين في ثانيا حديثه عن العمران البشري والانتقال من حالة البداوة إلى الحضرة، ويؤكد على أن الاجتماع الإنساني ضروري للإنسان مدني بطبعه، والبشر لا يمكن أن يعيشوا حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ويظهر ذلك في أهم مرتكزاته النظرية السياسية (العصبية) والتي هي أساس الحكم المطلق وقيام الدولة القوية لديه وانهايارها في مراحل ضعفها، والعصبية هي: مجموعة من الروابط المعنوية تربط بين مجموع من الأفراد وتؤلف بينهم وتجمعهم هذه الروابط المعنوية قد تكون روابط دم، روابط قرابة ونسب، روابط دينية والتي تكون في أوجها عند قيام أي دولة، كما ركز ابن خلدون على أن الأفراد في المجتمعات تحكمهم علاقات ومنافع مشتركة لا بدّ من تنظيمها، ولا بدّ من وجود وازع يزع الأفراد بعضهم بعضاً حتى داخل الأسرة الواحدة، وهي الخلية الأولى التي يتكوّن منها المجتمع وبالتالي فإنّ ذلك ينسحب على المجتمع بأسره، ويستحيل بقاء الناس بحالة فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض وهذا الوازع يجب ان يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة وهذا هو معنى الملك أو الرئيس.

¹⁶ انظر: المرجع السابق، 282 - 304.

انطلاقاً من ذلك فإن ابن خلدون رأى بأن الدولة هي حاجة وضرورة سياسية كما هي ضرورة اجتماعية، ووضع نظريته في الدولة التي رأى فيها بأن كل دولة لها دورة حياتية حلزونية، ولها عمرٌ محددٌ (120) عاماً تنقسم إلى ثلاث مراحل كل مرحلة منها تقدّر في (40) عاماً وذلك تبعاً لمتوسط العمر الزمني للإنسان المقدّر بناءً على المعارف والظروف السياسية والاجتماعية والصحية آنذاك.

ورأى بأن الدولة تمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة التي يجتمع فيها أبناء العصبية الواحدة ويرون بأن هناك ضرورة لتواجد سلطة ودولة تنظم أمور المجتمع وتحميهم من الاعتداء الداخلي أو الخارجي. وتمتد مدة أربعين عاماً وأساسها وشائج العصبية القوية.

المرحلة الثانية: مرحلة النمو وتثبيت الحكم وهنا تبدأ الدولة بترسيخ تواجدها وتقوية سلطتها وجيشها وتسعى إلى مدّ سلطانها ونفوذها، وتمتد مدة أربعين عاماً.

المرحلة الثالثة: مرحلة الاندثار تسود هذه المرحلة حالة من الرفاه والرخاء، ويعمّ الفساد مفاصل الدولة وتبدأ بالاندثار لتقوم محلّها دولة أخرى وفق نفس الدورة.

ولذلك فإن ابن خلدون يرى بأن نشوء وتطور وانحلال الدولة هو أمر واقع وفقاً لنظريته الحلزونية في تشكل الدولة وسيتم الحديث بشكل مفصل عن نظرية ابن خلدون في الدولة وأطوارها في فصل لاحق.

هـ - الفكر السياسي في العصور الحديثة:

تبلور الفكر السياسي بعد تلك الفترات الزمنية المعرفية الحافلة بالمنتجات الفكرية السياسية، وأصبح هناك ضرورة لدراسة الظواهر السياسية بالتخصص الدقيق والتحليل العميق بالاستناد إلى الإرث المعرفي لهؤلاء المفكرين والعلماء والفلاسفة السابقين.

1 - "تيقولا ميكيافيللي" (1469 - 1527م)¹⁷:

يعد (ميكيافيللي) فيلسوفاً وسياسياً إيطالياً يُلقب بأبي النظرية السياسية الحديثة حيث أصبح مصطلح "الميكيافيلية" مصطلحاً سياسياً إلى الوقت الحالي، ويعني النفعية السياسية أو

¹⁷ انظر: مارسيل بريلو - جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، 124

تبرير الوسيلة للوصول إلى الغاية، شغل (ميكافيللي) عدداً من المناصب السياسية في إيطاليا وعمل في السلك الدبلوماسي في فلورنسا لأربعة عشر عاماً، له مؤلفات عدة في السياسة أبرزها (مناقشات حول التجديد في فلورنسا) - (فنون الحرب) - واهم مؤلف وهو (الأمير) تحدّث فيه عن أمور الدولة وأبرز أفكاره كانت تتعلق بانبعث الدولة.

كان من نتيجة التفكك الذي عاشته إيطاليا أن برزت فيها الدولة- المدينة كنك التي كانت سائدة في زمان الإغريق: مدينة رئيسية تشكل مركزاً وسوقاً تجارياً لمناطق ريفية تحيط بها وتؤمن لها ما تحتاجه.

وإذا كان (ميكافيللي) هو من أوجد مصطلح (الدولة) إلا أن مفهومها لم يكن واضحاً تماماً بالنسبة له، حيث لم يكن مفهوم الدولة قد انفصل بعد عن مفهوم المواطنين وواقع الناس الذين تتألف منهم.

ويرى (ميكافيللي) بأنه ليس للشعب أن ينقاد لحاكمه انقياداً بل لا بد له من أن يقتنع. ومن جهة ثانية فإنه كان عدواً لما كان يمثله رجال الدين الإيطاليون وما تمثله أفكارهم التي كان ينادون بها في مجال بناء الدولة، وهو بالتالي ينسب للكنيسة كل ما كانت تعانیه إيطاليا من تفسخ وتشتت وضعف

إزاء هذا الواقع رأى (ميكافيللي) أنه لا بد من خطة توحيدية، وأن هذه الوحدة لا بد من تتم ليكون على رأس الدولة (أمير) يؤمن لها القوة، وينبغي لهذا الأمير أن يكون من أسرة عريقة وصفات هذا الأمير:

1 - 1 الواقعية: فالأمير ينطلق من الإنسان كما هو الإنسان الذي يراقب كل شيء دون أن يصدق كل ما يقال له كما لا يخشى من أي شيء مهما كان نوعه.

1 - 2 الاهتمام بالذات: عن طريق تثقيف ذاته وتقوية جسمه وإرادته بالتمارين الرياضية كما عليه أن يتبع نظاماً معيناً فكراً وإحساساً.

1 - 3 الرهبة: يفضل أن يكون الأمير ممن يرهبه الناس على أن يكون ممن يحبون ومع أنه من الأحسن أن يكون الأمير مرهوب الجانب ومحوباً في الوقت ذاته، وكونه مرهوب الجانب تبقى صفة مميزة ومفضلة لأن هذه الرهبة تتعلق بالأمير في حين كونه محبوباً أمر يتعلق بالآخرين.

1 - 4 اللامبالاة تجاه الخير والشر: من الأفضل أن يكون ميل الأمير إلى الخير ولكن لا بأس من ارتكابه للشر إذا اضطر لذلك.

1 - 5 المهارة: تتمثل في الحيوية والتفكير لأن مركز الأمير يفرض عليه أن يكون خلاقاً دائماً ومندفعاً نحو هدفه بدون توقف.

1 - 6 التكلف: وهو أمر يُعطي الأمير فرصة اقتناص الفرص والتعامل مع الجميع بحيلة وبقوة.

1 - 7 العظمة: الأمير هو في مرتبة أعلى من بقية البشر، هو فوق الخير والشر أعلى من الخداع والغش كما أنه ليس للمبادئ الأخلاقية أن تقف حائلاً دونه وتحقيق أهدافه.

من جهة ثانية كان (ميكافيللي) عدواً لما كان يمثلته رجال الدين الإيطاليون وما تمثلته أفكارهم التي كانوا ينادون بها في مجال بناء الدولة، وينسب للكنيسة كل ما كانت تعانیه إيطاليا من تقسّخ وتشنّت وضعف بعكس ما كانت تعيشه دول أخرى أدارت ظهرها للباباوات، وعلى إيطاليا أن تتباعد عن تأثير هؤلاء فيما إذا أرادت أن تُصبح قوية موحدة، وعبر عن ذلك من خلال جملة واحدة: (إيطاليا موحدة، مسلحة وخالية من الرهبان).

ويعد (ميكافيللي) أول من نادى إلى القومية استناداً إلى صرخته التي أطلقها (فلنتعظ ونخلص إيطاليا من البرابرة)، وتوحيد إيطاليا بجيش موحد من اللومبارد والتوسكانا والفنيس ونابولي، وحتى "موسوليني" نفسه كان قد أعلن أنه يعود في أصلاته القومية إلى جذور "ميكافيلية".

جاءت أشد السهام في مهاجمة الميكافيلية من جانب رجال الكنيسة وكانت أول طبعة من كتاب (الأمير) قد ظهرت في سنة (1531م) أي بعد ميكافيللي وبناءً على موافقة البابا (كليمونت السابع)، ولكن اعتباراً من عام (1545م) بدأ الكلام عن اللاأخلاقية في المبدأ الميكافيلي وعام (1559م) أصدر البابا بولس الرابع حُزماً على كتاب الأمير.

2 - مارتين لوثر (1483 - 1546م)¹⁸:

نشأ في ألمانيا وتلقى علومه في مدينة (إيرفرت) وأصبح راهباً عام (1507م) وما لبث أن برز بتفوقه وفكره النير وأصبح أستاذاً في جامعة (وايتنبيرغ)، بدأ يظهر خلافه مع الكنيسة في

¹⁸ انظر: المرجع السابق، 140 - 144.

روما عام (1517م)، ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية واضعاً بين الألمان أول كتاب ديني بلغتهم، ولدت في تلك الفترة حركة نُسبت إليه وعُرفت باللوثرية.

ترك (لوثر) تراثاً فكرياً ضخماً بالألمانية واللاتينية تجسد في التركيز على التقويض من السلطة الدينية وحصره ضمن إطار الأمور الدينية، وأول ما نُشر لمارتن لوثر كُتيب عام (1523م) بعنوان (السلطة العلمانية، وإلى أي مدى يجب الانصياع لها) وكغيره من الكتاب المسيحيين فإنه استند في آرائه إلى الكتاب المقدس وإلى أقوال كبار رجال الكنيسة أنفسهم حيث كانوا يحثون على وجوب طاعة (الأمير) إلا أنه كان يناقش ذلك ويفسره وفقاً لمبدئه في التفريق بين ما هو سماوي وبين ما هو أرضي، ويؤكد (لوثر) على أن وجود السلطة هو نتيجة لضرورة طبيعية لتوجيه المحكومين نحو الخير العام، ويؤكد على ضرورة وضع حد نهائي لثنائية الكنيسة والدولة، فكان ينادي بكنيسة محدودة السلطة والصلاحيات ومحصورة في نطاقها الروحي فقط، ويضيف على ذلك بأن المجتمع الديني يتناقض مع الدولة لأن الكنيسة ليست بمجتمع وليست بحاجة إلى تنظيم لأن أهلها هم أناس فُضلاء لا يعرفون مسؤولاً عنهم لا راهباً ولا قسيساً بل المسيح وحده دون أي ممثل أو مندوب عنه، وبمجرد أن يتم تنظيم الكنيسة وفق قواعد وقوانين فإنها تضمحل وتتهار.

يظهر (مارتن لوثر) في هذا المجال رائداً ومؤسساً لتيار فكري ألماني لا يزال ظاهراً حتى يومنا هذا تيار ينادي بالدولة المسيطرة وبالدولة المُطاعة.

3 - توماس هوبز (1588 - 1679م)¹⁹:

يعدّ الفيلسوف الإنكليزي (توماس هوبز) فيلسوف القرن السابع عشر الميلادي ومن ضمن مجموعة الفلاسفة السياسيين العظماء، اقترنت مؤلفاته السياسية من حيث الأهمية من مؤلفات أفلاطون وأرسطو وكانط، وهو أول من أشار إلى منهج أو نظرية العقد الاجتماعي وهو المنهج الذي يسوّغ لمبادئ أو ترتيبات سياسية بواسطة الاحتكام إلى توافق يُرم بين أفراد أحرار ومتساوين، وذوي حالة عقلية ملائمة، ذاع صيت (هوبز) بتوظيفه منهج العقد الاجتماعي بغية الوصول إلى نتائج صادمة تقول: إن علينا الخضوع إلى سلطة ذات قوة وسيادة مطلقتين لايتخللهما تقسيم أو يحدهما حدّ، في حين إنه قد كان لابتكاره المنهجي تأثيرٌ بالغٌ وبنويٍّ في

¹⁹ انظر: موسوعة ستانفورد للفلسفة، فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية، تر: محمد الرشودي، مجلة الحكمة، مانشستر، 2017، 2 - 11.

اعمال لاحقة في الفلسفة السياسية، إلا أن استنتاجاته الموضوعية قامت في المقام الأول بوظيفة الغطاء لتطوير مواقف فلسفية مستساغة أكثر.

يجادل (هوبز) بأن الحالة الطبيعية للبشر هي حالة حرب بائسة، حالة تكون فيها غاياتنا الإنسانية قابلة للتحقيق على نحو موثوق، ولعله مما يبحث على السعادة بأن الطبيعة البشرية أيضاً تزودنا بمصادر للهروب من هذا الحال المزري، ويقول (هوبز) إنه يمكن لكل فرد بصفتنا كائنات عقلانية إدراك أن حرب الكل على الكل أمر ضار على تحقيق مصالحنا الشخصية، ولهذا يمكن الاتفاق بأن السلام هو الخير، وبالتالي تصبح السبل إلى السلام أو وسائله خيرة، ولبلوغ هذا المسعى يتحتم علينا الحفاظ عليه حين يمكننا تحقيقه بطريقة آمنة. يطلق (هوبز) على هذه الواجبات العملية اسم قوانين الطبيعة وهي جملة طرق من نوع (عامل الناس بما تحب أن تُعامل) وهذه التعاليم أو النظريات النابعة من العقل أزلية وغير قابلة للتغيير، وتستلزم منا القبول حتى حينما لا نتصرف وفقاً لها بطريقة آمنة، تُحرّم هذه التعاليم الرذائل المتعارف عليها مثل الظلم والوحشية والجحود... إلخ، وهنا محاولة واضحة من (هوبز) ليأخذ أيدي الناس إلى الخضوع التام للسلطة السياسية وذلك يتأتى من خلال معاهدة متبادلة على الخضوع لسلطة ذات سيادة تأخذنا هذه المعاهدة إلى مزيد من ترسيخ لهذه السيادة.

يتعاقد الناس معاهدة متبادلة بين بعضهم البعض على طاعة سلطة متعارف عليها فهم ينشؤون ما يسميه (هوبز) السيادة بواسطة المؤسسة، وحينما يتعاقد الناس على الحماية بالبيعة على الطاعة - في وقت هدهم فيها غزو الغزاة - فهم ينشؤون سيادة بالاكنتساب، وكلاهما عند (هوبز) طريقتان شرعيتان بالتساوي لإنشاء السيادة والدافع الأساسي وراء هاتين الطريقتين هو نفسه وهو الخوف، سواء كان الخوف من الرفقاء أو الغزاة، تتضمن المعاهدة الاجتماعية التنازل عن الحقوق وتقويض الأمر لسلطة سياسية بتفويض كامل ومطلق.

لذلك فقد أيد (هوبز) فكرة السلطة المطلقة التي تضمن للأفراد حياة ونوعاً من المساواة والاتفاق، والانتقال من حالة الوجود الإنساني الطبيعي الغرائزي ودوافعه إلى حالة الوجود الإنساني الذي يسوده الاستقرار والتنظيم والسلام والتعاون، وبالتالي ينتقل الإنسان من حالة الفوضى والحياة الغرائزية الطبيعية إلى حالة الاجتماع المدني، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا من خلال التعاقد الاجتماعي على سلطة حاكمة لها صلاحيات مطلقة، تعمل على عدم ترك النظام الاجتماعي (أعراف - تقاليد... إلخ) هو النظام المتحكم في شؤون المجتمع، وإنما سلطة مطلقة

للاحكامين لا تحتاج إلى وسطاء (كنيسة- نقابات- منظمات... إلخ) للقيام بمهامها وتحقيق الاستقرار في المجتمع، وهذا لا يتحقق برأيه إلا من خلال تعاقد اجتماعي بين أفراد المجتمع أنفسهم على فرد وجماعة حاكمة لهم يتنازل فيها الأفراد عن كامل حقوقهم المطلقة للحاكم، ولا يحقّ لهم بعد ذلك الثورة ضد الحاكم وأيضاً لا يحقّ للحاكم أن يتنازل عن السيادة الممنوحة له.

لذلك فإن (توماس هوبز) قد تحدّث عن تعاقد اجتماعي لسلطة حاكمة كاملة الصلاحيات لنقل المجتمع من حالة العشوائية والغرائزية إلى حالة التنظيم الاجتماعي والدولة الحديثة. وهذا التوجه النظري الذي شرح فيه (هوبز) طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفقاً لهذا التعاقد الاجتماعي، قد جعل بعض المفكرين يرون أنه مهد لفكرة السلطة الديكتاتورية المطلقة للوصول إلى حالة التنظيم الاجتماعي في المجتمعات.

4 - جون لوك (1632 - 1704م)²⁰:

فيلسوف ومفكر وسياسي إنكليزي عُرفَ بمنهجه العقلاني في السياسة، وقد قيل بأن الثورات الثلاث: الإنكليزية والفرنسية والأميركية استمدت جذورها بفضل "لوك" من القانون الطبيعي.

تحرير القانون الطبيعي: حلّ القانون الطبيعي وفقاً لمفهوم لوك الجديد محل الإرادة الشخصية التي تتصل بالله، وكان أول تدخل حاسم من قبله في مجال الأفكار السياسية حول مبدأ القانون الطبيعي باتجاه الحرية الفردية.

فالحالة الطبيعية التي تعتبر حالة للسلام، والعقد الاجتماعي الذي هو اتفاق محدود ومشروط يمكن ان يؤدي إلى الحرية، فالقانون الطبيعي ملزم لأنه يؤمن الحرية.

يُعرف "لوك" الحالة الطبيعية وكأنها موقف للأشياء والكائنات حيث لم يكن قد وجد أي مجتمع مدني بعد، فالناس في تلك الحالة أحرار ومتساوون. وكذلك فهو يرى أن حق التملك كان موجوداً حتى قبل وجود المجتمعات وتكونها.

²⁰ انظر: مارسيل بريلو - جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، 229 - 234.

ومن خلال نظرة تفاؤلية يرى (لوك) بأن هذه الحالة هي حالة السلام والتعاون المتبادل وحب البقاء ويوجد لدى كلّ إنسان إحساس خاص يدفعه لحماية نفسه وللتعاون مع الآخرين حيث إنّ كل فرد يريد أن يبقى على نفسه ويحفظها، والمجموع يريد البقاء للجنس البشري، وبسبب غياب العقوبات عن القوانين الطبيعية وبسبب ما يلزم من حماية الأشخاص والممتلكات فإنه كان لا بد من وضع حد للنظام الطبيعي هذا.

وهناك عامل آخر عجل بالخروج من حالة الطبيعة ألا وهو اختراع النقود، فبدلاً من أن يكتفي الإنسان بما يحتاجه من الأشياء تأميناً للعيش، أخذ يعمل على تجميع أكثر مما يحتاجه، ومن هنا نشأت الحاجة لحماية الإنسان وممتلكاته وثروته، وهو أمر لا يؤمنه إلا مجتمع منظم، مجتمع سياسي بقوانينه التي تؤمن هذه الحماية، وهكذا أصبحت الدولة بالنسبة إلى (لوك) عبارة عن تجمع تأمينات متبادلة بين الأفراد فيما يتعلق بممتلكاتهم وحريتهم.

العقد الاجتماعي: من أجل الهروب من حالة عدم الطمأنينة ولكي يكونوا أحرار ومالكين، فإن البشر تجمعوا وكونوا مجتمعات سياسية.

ومن هنا يرى (لوك) بأن العقد الاجتماعي يحوي بنداً أساسياً مفاده التخلي عن فرض العقوبات وفقاً لقوانين الطبيعة، أي أن يتخلى كل فرد عن فكرة تحصيل حقه بنفسه ومعاقبة غيره، وهكذا فإن العرش أو ممثله في بريطانيا، هو الذي يتدخل في كل مرة ينشأ فيها خلاف بين الأفراد.

ومن هنا يظهر الفرق بين المبدأ الليبرالي والمبدأ الشمولي، فوفقاً لهذا المبدأ الأخير فإن الإنسان يتخلى عن كل شيء عندما ينخرط في المجتمع في حين إنه في المبدأ الليبرالي يحتفظ بحريته الطبيعية ولا يتنازل إلا عما يساعد السلطة على تأمين الحماية وتطبيق القانون الوضعي.

ويرى بأن التعاقد الاجتماعي الذي يكفل تحقيق ذلك يجب أن يكون قائماً على طرفين هما: أفراد المجتمع والحاكم، وأن يكون الحاكم مسؤولاً عن تحقيق حاجاتهم وتسخير سلطته لتحقيق الصالح العام، وإذا أحلّ الحاكم بذلك يحقّ لأفراد المجتمع فسخ هذا التعاقد الاجتماعي، والثورة ضده.

ولذلك يعدّه بعض المفكرين بأنه من مؤسسي ما يسمى (الملكية الدستورية) في بناء النظام السياسي بالمجتمعات أي ما يسمى اليوم بالديمقراطية.

5 - مونتسكيو (1689 - 1755م)²¹:

(شارل لويس دي سيكوندا) أو المعروف بـ (مونتسكيو) فيلسوف وأديب وسياسي فرنسي، صاحب نظرية فصل السلطات التي تعتمد حالياً معظم دساتير العالم والتي أوردتها في أهم كتبه (روح القوانين) الذي يعدّ مرجعاً هاماً في العلوم السياسية، فرق بين السلطات (التنفيذية - القضائية - التشريعية) كما ميّز به الفروقات بين ثلاث أنواع لأنظمة للحكم:

النوع الأول: الملكية التي يرث الحاكم فيه السلطة.

النوع الثاني: الديكتاتورية يحكم الحاكم فيه لوحده دون حدود قانونية ويثبت حكمه بواسطة قمع المدنيين.

النوع الثالث: الجمهورية وهو نظام يحكم فيه الشعب أو ممثله والذي يرى (مونتسكيو) بأنه النظام الأمثل في الحكم.

يرى (مونتسكيو) أن أمر إصلاح السلطة لا يكون بنقلها من يد إلى أخرى، بل بتوزيعها إما بطريقة أفقية (عن طريق توزيع السلطات إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية)، أو بطريقة عامودية (عن طريق إنشاء مؤسسات وسط بين الحاكم والمحكومين).

وبالنسبة إلى المجتمعات المتطورة فإنه يعتمد إلى تصنيفها في كتابه (روح القوانين) وفقاً لما كان مستعملاً تقريباً في عصره:

فقد جمع النظامين الأرستقراطي والديمقراطي تحت اسم (الجمهورية) باعتبار أن الحاكمين فيها يتعددون.

أما الدول التي يحكمها حاكم واحد فقد صنفها تحت اسم الملكية والاستبدادية.

وقد استعمل (مونتسكيو) في بحثه تعبيرين: طبيعة الحكومة (تركيبية الحكومة وطريقة عملها)، ومبادئ الحكومة (كل ما يحرك الحكومة ويدفعها للعمل). وبعد أن تكون طبيعة الحكومة ومبادئها قد تحددت فإن (مونتسكيو) يعتمد إلى استنتاج هام، فمن طبيعة الحكومة تخرج القوانين السياسية (القانون الدستوري حالياً)، ومن مبادئها تخرج القوانين المدنية والاجتماعية.

²¹ انظر: المرجع السابق، 235 - 240.

الجمهوريات: فالجمهورية الديمقراطية تكون السلطة فيها بين يدي الشعب، ويميز فيها بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة أي الديمقراطية التمثيلية، ويحدد (مونتسكيو) المبدأ في الجمهورية بأنه الفضيلة السياسية تتمثل في هذا الانصياع الذي يجب أن يبديه الشعب نحو القوانين ونحو تعلقه بالمساواة والاندفاع نحو خدمة الوطن.

أما الجمهورية الأرستقراطية فهي تلك التي تكون السلطة فيها بين أيدي فئة قليلة من الشعب، ويجري تعيين الحاكمين فيها عن طريق الانتخاب، هذا بالنسبة لطبيعة هذه الجمهورية، أما بالنسبة لمبدئها فهي أيضاً الفضيلة وهي تعني هنا الاعتدال.

الممالك: وهي تشمل نظامي الملكية بشكلها الاستبدادي وغير الاستبدادي.

ويحدد (مونتسكيو) طبيعة الملكية بأنها تتمثل بسلطة تمسك بها يد واحدة في ظل قوانين ثابتة ومتفق عليها، وفي هذا النوع من الملكية لا بد من وجود سلطات وسطى تساعد دون طغيان سلطة الحاكم الفرد وتؤمن الاستمرارية في القوانين الأساسية.

أما في الملكية المستبدة فإن الملك هو الذي يحكم دون التقيد بأية قوانين ووفقاً لإرادته المطلقة ونزواته الخاصة، ولا يحكم الملك مباشرة لأنه ليس لديه الوقت لذلك بل عن طريق وزيره. ومبدأ الملكية المستبدة مشوبة بالخوف مع كل ما يرافقه من انعكاسات.

الأنظمة التي تتخذ من الحرية هدفاً لها: انطلاقاً من إعجابه بالنظام البريطاني، فإن (مونتسكيو) يقترح تصنيفاً جديداً تكون الحرية العنصر الأساسي فيه فالجمهورية ليست دولة حرة بطبيعتها.

إن تصنيف (مونتسكيو) الجديد المرتكز على الحرية للحكومات أفسح المجال أمام نظامين رئيسيين في قانون العلم الدستوري:

الملكية الأرستقراطية المتحررة: بالنظر لوجود سلطات متوسطة بين الحاكم والمحكومين وبالنظر للحرية التي تنشأ عن توزيع السلطات يكون (مونتسكيو) قد رسم معالم الملكية المقيدة والملكية البرلمانية.

الجمهورية الرئاسية (وهو مشابه لنظام الولايات المتحدة).

6 - جان جاك روسو (1712 - 1778م)²²:

يعد من أهم الكتّاب والمفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين ساعدت كتاباتهم في تشكيل الأحداث السياسية وأسهمت في قيام الثورة الفرنسية، يقف (روسو) ضد مبدأ عدم المساواة السائد في المجتمع، ويدعو الإنسان إلى ترك هذا المجتمع والعودة إلى الطبيعة، وكان ذروة ما كتبه (روسو) في هذا الصدد كتابه (العقد الاجتماعي) حيث استعرض فيه المشاكل والصعوبات الناشئة في كل مجتمع ويرى (روسو) أن ما يجب أن يعالج هو ما يجب أن يطبق وليس ما هو مطبق فعلاً.

أما عن الحالة الطبيعية فهي الحالة السعيدة بالنسبة له وهي حلمه ومرتجاه، فالحالة الطبيعية الحقيقية هي حالة الإنسان المتوحش كما عاش آلاف السنين، وهي تتمثل في الانعزال والتنقل وفي عدم وجود لغة أو اتصالات منظمة حيث يسترخي العقل وحيث لا وجود لتعاليم الأخلاق، وتؤمن هذه الحالة السعادة والحيوية للإنسان بقدر ما تخلق منه إنساناً قوياً البنية، ولكن هذا الإنسان وجد نفسه مندفعاً نحو سعادة أكمل عن طريق إنشاء علاقات مع أمثاله.

وهكذا تبدو حالة طبيعية جديدة حيث يجد الناس سعادة أكثر مما يجدونها في الحالة الأولى، وعبر هذه المرحلة يكتشف البشر الصناعة والزراعة ويرافق ذلك بدء تملك الإنسان للأرض والاستقرار عليها، وكذلك يبدأ التفاوت في الغنى والثروة وتنشط المنافسة والتزاحم وتتولد النزاعات والمآسي، وبذلك تبدو المجتمعات المدنية بالنسبة "لروسو" وكأنها ثمرة تطور سيء وتعييس.

تبقى المسألة الهامة في نظر (روسو) هي كيفية المحافظة على الحرية التي كان يتمتع بها الإنسان البدائي، لأن التكر لها يعني قلب المقاييس جميعاً ومناقضة الطبيعة البشرية نفسها، ويعتقد أنه أوجد طريقة مثلى للوصول إلى ذلك: فالإنسان عندما يتخلى عن حريته للجسم الاجتماعي فإنه يكون بذلك يحكم نفسه بنفسه لأنه لم يخرج عن كونه عضواً في هذا الجسم الاجتماعي.

وهكذا نجد أنفسنا أمام مفترق هام من مبادئ التحرر، وأمام طريقتين لمحاربة السلطة المطلقة:

²² انظر: المرجع السابق، 242 - 249.

الطريقة الأولى: تتمثل في المشاركة في السلطة.

الطريقة الثانية: تتمثل في نقل السلطة من الأمير الحاكم إلى المجتمع ككل أي إلى الشعب وفقاً لما قال به (روسو).

وبذلك يظهر البند الأكثر أهمية في العقد الاجتماعي ألا وهو نقل حقوق كل فرد إلى الجماعة، وهكذا تصبح السلطة الاجتماعية غير متجزئة وهي تختص بالكل وليس بالجزء، كما يصبح العقد الاجتماعي مرتكزاً على تلاقي إرادة الأفراد التي تحل سلطة الجسم الاجتماعي محل الحرية الطبيعية.

وليس من الضرورة حتى تتأمن الإرادة الجماعية في أن يتوافر الإجماع بين أفراد المجتمع بل إن الغالبية تكفي، فالإرادة الجماعية لا تعني إرادة الجميع بل ما كان يسمى (الخير العام).

ومن أجل أن تظهر الإرادة الجماعية هنالك شرط جوهري: يجب على الجسم السياسي أن يعتمد إلى استنباطها، وهو الجسم الذي بموجب استفتاء مباشر له يمكن أن يشرع القوانين.

ومع ذلك فلا يمكن للنواب كممثلين للشعب أن يمثلوا هذه الإرادة الجماعية إذ أنهم ليسوا إلا وسطاء، وكل قانون لا يحوز على موافقة الشعب لا يمكن اعتباره قانوناً.

ويرى (روسو) أن ممارسة السلطة التشريعية تعود إلى الشعب، فلا سيادة إلا في الجسم الاجتماعي نفسه أي السيادة الديمقراطية.

بالرغم من أن (روسو) كان قاطعاً في اتخاذ موقفه وعرض آرائه السياسية فإنه لم ينكر مسألة النسبية، أي وجود بعض العوامل التي قد تجعل من نظام ما غير مناسب لشعب ما، ومن تلك العوامل: الأرض والشعب والمناخ.

وبعكس ما يبدو للوهلة الأولى فإن (روسو) لم يكن من أنصار الحكومة الديمقراطية، فهي مهما بلغت من الكمال فإنها لا تناسب البشر وذلك لأسباب أهمها:

أولها: من الناحية الواقعية لا يمكن الاحتفاظ بالشعب مجتمعاً باستمرار من أجل الاهتمام بالقضايا العامة.

ثانيها: إذا كان الشعب بكامله سيحكم فإنه يكون قد جمع بين يديه السلطتين التشريعية والتنفيذية.

وما ينتج عن وجود إرادتين واحدة للشعب وأخرى للحكومة من شأنه أن يؤدي بالنتيجة إلى خلق جو من التنافس والتزاحم.

الحكومة الملكية: إذا كان من الصعب اللجوء إلى الحكومة الديمقراطية فهل يعني ذلك إمكانية اللجوء إلى حكومة ملكية يتمثل فيها الجهاز التنفيذي الفردي؟ لا يمانع (روسو) بشرط أن يقبل الشعب بذلك بكامله وذلك عن طريق الانتخاب، ولكن هذا النوع من الأنظمة يؤدي مع الزمن إلى أن تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة في حين تبقى الحكومة أي السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار، وهذا ما يؤدي مع الزمن إلى التطاول على السلطة التشريعية وإنهاء الوجه الديمقراطي للنظام.

الحكومة الأرستقراطية (الدولة التي تتمثل فيها الحكومة بعدد قليل من الرجال): يرى (روسو) أن هذا النوع من الحكومات يؤمن التفرقة بين التشريع والتنفيذ، كما يؤدي إلى اختيار فريق من النخبة.

كما أن وجود عدد محدود من الأشخاص في الحكومة يؤمن جدية في المناقشة وفي اتخاذ القرارات، وفي تنفيذها، وفي حسن الإمساك بأمور الدولة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالأموال العامة.

وعليه فإن (روسو) من أنصار التعاقد الاجتماعي على حاكم أو جماعة حاكمة تمثل السلطة، خاضعة للإرادة العامة والشعب، وبالتالي فإن السلطة والسيادة للشعب سلطة مطلقة، تعمل فيها الحكومة على تنفيذ إرادة الشعب وصيانة الحريات والممتلكات ويتم الاتفاق على شكلها (ملكية - جمهورية... إلخ) من قبل الشعب، ويرى بأن الفساد شيء موجود لدى كافة الحكومات والسلطات الحاكمة، ولذلك فإن الأفراد في المجتمع لا بد أن يلتقون باستمرار وفي فترات غير متباعدة والتصويت الحر على شكل الحكومة الموجودة بإبقائه أو تغييره، أو على أفراد وأعضاء الحكومة لإبقائهم أو تغييرهم، فالشعب يستطيع تغيير الحكومة بأشكالها أو بأعضائها بأي وقت يشاء. لذلك يرى بعض المفكرين بأن روسو وما طرحه من فكر سياسي أسهم في وجود مفهوم البرلمانية في أشكال الحكم السياسية.

7 - سان سايمون (1760 - 1825م)²³:

يُعد سيمون مصلحاً اجتماعياً وأحد مؤسسي الاشتراكية المسيحية، تجسّد فكره في الاقتصاد السياسي من خلال نهج سياسي واجتماعي سُمّي في فرنسا (السان سيمونية) التي دعا من خلالها إلى ضرورة تسليم السلطة إلى الصناعيين فقط لأنهم هم الرؤساء الحقيقيون للشعب وهم الذين يقودونه إلى عمله اليومي.

تخلّى عن لقب (النبيل) واختار لنفسه لقب الدرويش انسجماً مع قناعاته القائمة على ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وكانت دعوته موجهة للاهتمام بالصناعة ونوّه إلى أهمية الحياة البرلمانية في الاقتصاد، قام سيمون بجولاتٍ عدة في هولندا واسبانيا وعاد إلى باريس مناضلاً في الحركات الاجتماعية، أصدر أول كتبه المهمة في عام (1803) بعنوان (رسائل من ساكن في جنيف إلى معاصريه) انتقد فيه الثورة مشيراً إلى أن النظام القديم قد تهدّم ولا بدّ من بناء مجتمع جديد لا يقوم على المذهب الديني الكاثوليكي، أو على فلسفة (عمانوئيل كانت) بل كان يطمح إلى إقامة سلطة روحية فوق الحكومات تتمثل في العلم الذي يجب أن يتحول إلى دين يحل محل الكاثوليكية ويتجسد في دولة أممية فوق القوميات (عدّ بعضهم طرحه هذا إلهاماً لتشكيل عصبة الأمم).

يصفه العلماء بأنه ذو ميول اشتراكية إلا أنه في تعاليمه ونهجه الفكري لم يكن ضد الرأسمالية بشكل كامل، وأعطى دوراً كبيراً للمالكين والمستثمرين في الصناعة والتجارة والزراعة وشدد على دور المصرفيين في تطوير الاقتصاد الوطني، وأشار بوضوح إلى الدور المتنامي للطبقة العاملة في صفوف الصناعيين وأنه يوجد في صفوف الطبقة العاملة أشخاص قادرون على إدارة المؤسسات.

وفي عام (1825م) نشر كتابه (المسيحية الجديدة) الذي يعدّ انعطافاً في فكره الاجتماعي والسياسي، أكد فيه أن هدف المجتمع يجب أن يكون تحسين مصير الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقرًا وبذلك يكون سيمون قد قفز من مناداته بالمجتمع الصناعي إلى المجتمع الاشتراكي. تابع "تلامذته" مسيرته بعد وفاته وطوروا مقولاته الاشتراكية فكان بذلك أثر كبير في تطوير الفكر

²³ مقال بحثي منشور في موسوعة المعرفة على الانترنت بعنوان: كلود هنري روفروا كومت ده سان سيمون،

www.m.marefa.org

السياسي والاقتصادي والاجتماعي وأصبحت (السان سيمونية) نهجاً فكرياً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً عاماً في فرنسا وأوروبا حتى عدّها بعضهم بأنها المقدمة الطبيعية للبيان الشيوعي.

8- كارل ماركس (1818 - 1883م)²⁴:

من أبرز الفلاسفة والاقتصاديين والسياسيين والمنظرين الاجتماعيين فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ألماني، أخذ عن (هيغل) فكرة الديالكتيك أو الجدلية على أساس أن العالم قائم على التطور وفقاً لعملية ديناميكية وليس استاتيكية، ولكنه اختلف عنه في أنه لم يطبقها على الأفكار كما فعل (هيغل)، لكنه طبقها على السلوك المادي ورأى أن المادة هي أساس الوجود من خلال ثلاثة أسس:

8- 1 قانون وحدة الأضداد وصراعتها: يرى ماركس بأن كل شيء يحتوي نقيضه السالب والموجب وهذا التناقض يولد الصراع الذي يؤدي إلى التغيير والتطوير، وهذا ينطبق على النظام الرأسمالي القائم على نقيضين هما البرجوازي الذي يمتلك وسائل الإنتاج، والعامل البروليتاري وهما متناقضان ومتصارعان بشكل حتمي، وهذا الصراع يؤدي إلى التغيير بواسطة الثورة والانتقال من سلطة وحكم الرأسمالية إلى سلطة وحكم البروليتارية.

8- 2 قانون تحوّل المتغيرات الكمية إلى متغيرات نوعية: أي أن الصراع له مظاهر كمية تكون بالبداية غير ملاحظة ولكنها تتراكم لتظهر على شكل ثورة تؤدي للتغيير.

8- 3 قانون نفي النفي: حيث يرى ماركس أن التاريخ ينتقل من مرحلة إلى أخرى وكل مرحلة هي نفي للمرحلة السابقة ويظهر ذلك من خلال عرضه للتشكيلات الاجتماعية التي مرّت بها المجتمعات:

المشاعية ← العبودية ← الإقطاعية ← الرأسمالية ← الاشتراكية.

ومن خلال ذلك يرى ماركس بأن النظام الرأسمالي حمل في طياته مظاهر فئائه من خلال الصراع القائم ما بين البرجوازية والبروليتارية، هذا الصراع حمل تراكمات كمية تحولت إلى نوعية من خلال ثورة الطبقة العاملة على البرجوازية وامتلاكها لوسائل الإنتاج، وبالتالي الوصول إلى الاشتراكية.

²⁴ انظر: مقال بحثي في موسوعة المعرفة على شبكة الانترنت بعنوان: اقتصاد سياسي ماركسي،

www.m.marefa.org

شكّل مع صديقه (فريدريك إنجلز) ما يُعرف بالاشتراكية العلمية، ويعدّ أحد أبرز الشخصيات المفكرة تأثيراً على مرّ العصور، عاش (ماركس) في القرن التاسع عشر وهي فترة اتسمت بانتشار الرأسمالية الصناعية، تبنى (ماركس) منظوراً دينامياً وصراعياً للرأسمالية تجسد في نهج المادية التاريخية الذي يرى أن أساس المجتمع هو الإنتاج أي العمل الذي ينتج الفرد من خلاله ذاته وبالتالي ينتج عنه المجتمع. إن وسائل الإنتاج المسمّاة (قوى الإنتاج) والعلاقات التي تنشأ حول العمل والمسمّاة (علاقات الإنتاج) يشكلان عالم الإنتاج الخاص بكل مجتمع، ولقد تعاقبت خلال التاريخ أنماط إنتاج عدة، ولذلك فإن فهم البنيات الفوقية كالسياسة والقانون والأيدولوجيا ينبني على قاعدة الإنتاج وبالتالي يجب الانطلاق من القاعدة الاقتصادية لفهم تطور المجتمع.

9 - ماكس فيبر (1864 - 1920م)²⁵:

فيلسوف ومفكر وعالم اجتماع ألماني، مزج (ماكس فيبر) البحث الاجتماعي بالسياسة وكان دائماً ما يربط بين العلم والسياسة، بين النموذج المثالي للعالم والنموذج المثالي لرجل السياسة، خصوصاً في تحليله لأنواع السلطات، انتقد الفلسفة الماركسية والاقتصاد الاشتراكي وعدّه نظام يضعف الدافعية إلى العمل.

عدّ "فيبر" النظام البيروقراطي شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي في نظام الدولة الرسمي وغير الرسمي، ورأى بأن البيروقراطية الناضجة هي القدرة الصارمة والحاسمة في الضبط والتنظيم الإداري، انتقد المادية التاريخية الماركسية وأصرّ على أنه لا يمكن اختزال دوافع الإنسان بالعامل الاقتصادي بمنأى عن العقائد الدينية والقيم والتقاليد، ظهر ذلك في كتابه (روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية) يرى بأن الطبقات الاجتماعية لم تنشأ فقط من علاقات الملكية وأنماط الإنتاج، وإنما تأسست في ظلّ اقتصاد السوق الحديث والدين ميدان صراع لا يمكن تجاهله لكن ليس بالطريقة التي نظرت إليه الماركسية على أنه مظهر من مظاهر الاستلاب والأيدولوجيا التي تستخدمها السلطة للسيطرة على الناس، بينما راح (فيبر) بتحليل عميق ومحايّد لعلاقة الدين بالمجتمع أظهر من خلاله أهمية القيم الدينية في ظهور قيم وأخلاق العمل في المجتمعات الصناعية (احترام الوقت مثلاً).

²⁵ حداد، صونية - عشي، مريم، دراسة تحليلية لظاهرة السلطة من منظور سوسيو - سياسي، مقال علمي محكم منشور على شبكة الإنترنت - مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 61، 2020م، www.jilrc.com

تعد إسهامات (ماكس فيبر) في السلطة من أهم ما كتب وهو ما يستدعي الوقوف عنده في الحديث عن الموروثات الفكرية السياسية، تتجسد نظريته في السلطة من خلال تعريف ماهية السلطة، فالسلطة لديه هي القدرة على ممارسة الوظائف لخدمة نظام اجتماعي ما، وهي ضرورية وأساسية تقوم على طرفين أساسيين الأول هو: الذي يعطي الأوامر (الحاكم) والثاني هو: المؤتمر بهذه الأوامر (الجماهير)، كما يرى بأن السلطة من أهم مقومات الدولة وتعدّ نظريته هي الأشمل والأقرب للواقع من النظريات السابقة، وجاءت تحليلاته للسلطة كأبي ظاهرة نابعة من بناءات اجتماعية واقتصادية ودينية وربطها بالنسق المجتمعي الأكبر، وجاءت أغلب تحليلاته من منطلق العلاقة ما بين القوة والسلطة كيف يخدم كل منهما الآخر. قسّم ماكس فيبر السلطة وفقاً لنظريته إلى ثلاثة أقسام هي:

9-1 السلطة التقليدية: وهي سلطة النظام الاجتماعي - عادات، تقاليد، أعراف... إلخ، تعتمد هذه السلطة على الإيمان في التقاليد وتقديسها، وتقوم على الاعتقاد بقدسية التقاليد القديمة الموروثة، وشرعية السلطة فيها، فسلطة الأب على ابنه وسلطة رب العائلة على أفراد عائلته وسلطة رئيس القبيلة على قبيلته والسلطة الملكية الموروثة تجسد هذا النوع من أنواع السلطات.

وهذه السلطة قائمة على العادات والتقاليد والأعراف المتبعة منذ القدم والتي على أساسها قامت هذه المجتمعات بمختلف مراحل نموّها.

ويرى فيبر بأن التأثير المباشر للحاكم بالسلطة التقليدية على المجتمع هو إضعاف مواقف ونشاطات الأفراد الاقتصادية الواعية أو العقلانية بحكم الامتيازات التي يتمتع بها الحكام.

9-2 السلطة الكاريزمية: المقصود "بالكاريزما" عند (فيبر) جملة الخصائص والصفات غير الاعتيادية التي يملكها شخص معين، وهي النظام الشخصي للقائد الذي يملك الإلهام والنظرة التنبؤية، وهذه الصفات والقدرات تجعل أو تحتم على الشخص أن يكون في مضمار السلطة وأن ينبهر الجمهور بصفاته، ويؤمنون به كقائد ويخضعون لسلطته (نابليون، هتلر، ستالين... إلخ) ويستطيع أن يؤثر بالناس مادام يقوم بإنجازات مهمة.

والسلطة "الكاريزمية" تقوم على الشخص الفذّ أي الشخص الذي يملك صفات خارقة يؤمن بها الأفراد المحكومون، وشرعية هؤلاء الحكام "الكاريزميين" تنبع من اعتقاد المحكومين بأن الحاكم يتمتع بصفات خارقة لا يتمتع بها الأفراد العاديون.

ويرى فيبر أن هذا النوع من السلطة هو غير مستقر، حيث إنّ المجتمعات عندما تمرّ بأزمات فالمؤسسات السياسية تصبح غير قادرة على القيام بواجباتها على جميع الأصعدة وتصبح الدولة تفتقر للعمل المؤسساتي ووجودها مرتهن بوجود هذا الشخص "الكاريزمي" وذلك لارتباط العمل بها بشخص واحد فقط، لذلك فإن هذا النوع من السلطة لا يتسم بالعقلانية وإنما يعتمد على الإيحاء فقط.

9-3 السلطة العقلانية – القانونية: يرى "ماكس فيبر" أن جوهر وروح السلطة العقلانية يُستمدّ من القانون والدستور اللذان يشرعان وجود هذه السلطة، من خلال خضوع الجميع للقانون والدستور كحكام ومحكومين، وتقوم هنا السلطة على العلم والتخصص، وبالتالي فإن سلطة الحاكم تكون محددة بقواعد وقوانين ودستور تحدد ماله وما عليه، ويرى (فيبر) بأن المجتمع الغربي يتصف بهذا النوع من السلطات، وأن تجريد السلطة من طابعها الشخصي هو الذي نقل أوروبا من مرحلة النظام الإقطاعي إلى مرحلة الدولة، وانتقال المجتمع من المجتمع التقليدي إلى المجتمع العقلاني هو شيء حتمي ولكن يحتاج إلى فترة زمنية تاريخية لحركة المجتمعات التي تكون قد مرّت بأنواع السلطة التقليدية والكاريزمية.

إذاً قدّم "ماكس فيبر" نظرية واقعية عن السلطة بغض النظر عن نوعها، وما تشكله من اضطراب وتنازع، إلا أنها جميعاً كانت تتسم بحالة من – الضبط الاجتماعي – للمجتمعات بغض النظر عن آلية الضبط الذي هو ضرورة لأي بناء اجتماعي.

شكلت هذه الإنتاجات المعرفية التراكمية لهؤلاء العلماء والفلاسفة والمفكرين المتعلقة بالشقّ السياسي والتي –تحمّل طابعاً معرفياً وزمنياً طويلاً– تجليات أدّت إلى ولادة علم الاجتماع السياسي كميدان من ميادين علم الاجتماع، له مفاهيمه ويهتم بدراسة الظواهر السياسية في إطار البناءات الاجتماعية المتواجدة فيها. بالإضافة إلى عوامل أخرى أسهمت بشكل كبير في إحداث تغييرات على المستوى السياسي والاجتماعي في المجتمعات الأوروبية أبرزها: الثورة الدينية على السلطة المطلقة لحكم الكنيسة، وانهيار النظام الإقطاعي، و بروز أنواع جديدة من مستويات العلاقات الاجتماعية، والثورة الصناعية التي مهدت لواقع اجتماعي اقتصادي جديد، والثورة الفرنسية التي أعطت للفكر الاجتماعي وحرّيته مكانة مهمة، كل ذلك أسهم في بروز علم الاجتماع كميدان مستقل من ميادين علم الاجتماع.

سادساً: أهداف ومجالات علم الاجتماع السياسي وعلاقته بعلم الاجتماع وعلم السياسة²⁶

تعد الدراسة النظامية للظواهر الجوهريّة دراسة قديمة بدأت منذ أن نشر "أرسطو" كتابه (السياسة) إلا أن اصطلاح (علم الاجتماع السياسي) الذي يدرس الظواهر السياسية دراسة متعلّقة بأجزاء التركيب أو البناء الاجتماعي، ظهر لأول مرة عام (1945م) ويرى علم الاجتماع السياسي أن المؤسسات السياسية بأنواعها الرسمية والدستورية وغير الرسمية، أجزاء أساسية من النظام الاجتماعي، فضلاً عن دراسته للطبقة الأرستقراطية ودراسة مظاهر الصراع وطرق السيطرة عليه وجماعات المصلحة والضغط، وتكوين الرأي العام، والأحزاب السياسية كمؤسسات اجتماعية ودراسة الظواهر السياسية المتعلقة بالأنظمة الديكتاتورية والأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة.

ومعنى ذلك أن علم الاجتماع السياسي جزء متكامل من علم الاجتماع استطاع أن يوجه العلم السياسي بصورة متزايدة نحو الاهتمام بالواقع الأمبريقي والتحليل الاجتماعي للظواهر السياسية المختلفة، وتعد مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها هي الفترة التي شهدت ظهور علم الاجتماع السياسي وتألقه، حيث كانت محاولات إعادة بناء أوروبا وحركات الاستقلال الوطني والنزعات المعادية للاستعمار، وظهور الديمقراطية كأيديولوجية بمثابة الأرض الخصبة التي تَخَلَّق من خلالها هذا العلم، بل إن تطوره كنسق معرفي ارتبط بسعيه ومحاولته لتفسير تلك الظواهر القومية والعالمية.

إذا كان المناخ الفكري الناقد الذي صحب الحرب العالمية الثانية قد ساعد على مزيد من الاهتمام بقضية العلاقة بين السياسة والمجتمع ومن ثم انبثاق الحاجة إلى علم اجتماعي سياسي غير أن بعض الدارسين يرى أن الدراسة الاجتماعية للسياسة ارتبطت كذلك بظهور السلوكية التي تؤكد على الوقائع الخاصة التي يمكن ملاحظتها أكثر من تأكيدها على الخبرات الذاتية للسلوك الإنساني فالاتجاهات السياسية والسلوكيات والإدراكات والمعتقدات أصبح يُنظر إليها بوصفها انعكاسات للعلاقات (البَيْن - شخصية) داخل الجماعات الأولية والثانوية وقد امتد تأثير هذه السلوكية إلى العصر الحديث حيث ظهر الاهتمام بدراسة الأحزاب السياسية وعملية التصويت فضلاً عن تحليل التنظيمات البيروقراطية والحركات السياسية الشمولية.

²⁶ انظر: مقال بحثي على شبكة الانترنت بعنوان: اجتماع سياسي، www.desert-warrior.com

وإذا كان علم السياسة يهتم بدراسة الحكومة والإدارة العامة أو يدرس الدولة والنظم السياسية المختلفة، أو يُعنى بدراسة القوة وعملية التأثير والنفوذ فإنه يحاول الإجابة عن التساؤلات الأربعة: من يحصل؟ وعلى ماذا؟ ومتى؟ وكيف؟

وإذا كان علم الاجتماع يهتم بدراسة طبيعة البناءات الاجتماعية فإن علم الاجتماع السياسي قد انبثق من خلال التفاعل بين هذين النسقين المعرفيين (علم السياسة وعلم الاجتماع).

وعلى الرغم من الجهود الضخمة التي بذلها علماء الاجتماع السياسي خلال العقود الأخيرة من أجل تحديد دقيق لنطاق عملهم، إلا أن التفرقة بين علم الاجتماع السياسي وعلم السياسة قد تبدو أمراً صعباً في كثير من الأحيان، فعلى سبيل المثال يهتم علم السياسة بدراسة أساليب الحكم وأدواته بما في ذلك العمليات التشريعية والإدارية والقانونية دراسة وصفية فضلاً عن الجانب الرسمي للعمليات السياسية إلا أن الكتابات الحديثة في علم السياسة تشير إلى اهتمام متزايد بالسياق الاجتماعي والاقتصادي ما جعله أكثر قرباً إلى علم الاجتماع السياسي، وهذا ما دفع عالم الاجتماع السياسي (توم بوتومور) إلى القول: "إن علم السياسة الحديث لا يختلف في اهتماماته كثيراً عن علم الاجتماع السياسي".

لذلك يعد علم الاجتماع السياسي علماً يُهدف لدراسة العلاقة بين المجتمع والسياسة من خلال القضايا الآتية:

- أ - الأحوال الاجتماعية للسياسة.
- ب - بنية السياسة أو العملية السياسية.
- ج - تأثيرات السياسة على السياق المجتمعي والثقافة.

ومن ثم فإن علم الاجتماع السياسي يُعنى بدراسة الأصول الاجتماعية المختلفة للقوة وصنع القرار، كذلك عملية الانغماس في القرار أو عملية صناعة الحكم وتأثيرات هذا النشاط على المجتمع.

وعلى هذا يُعد علم الاجتماع السياسي وليد فكرة تُساند العلوم، خاصة أن أكثر العلوم المعرفية التي لها اتساق هي علمان هما: علم الاجتماع وعلم السياسة، وبذلك فعلم الاجتماع السياسي علم قد تخصص في دراسة التفاعلات والصلات التي تنشأ بين هذين المجالين (علم الاجتماع وعلم السياسة).

وتتركز مجالات علم الاجتماع السياسي على قضايا مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي والتكامل وحماية الحقوق الفردية في عصر الدولة القومية والمجتمعات الجماهيرية من خلال المجالات الآتية:

أ - يهتم علم الاجتماع السياسي بدراسة الأساس الطبقي للظواهر السياسية من خلال ربط المتغيرات السياسية بمتغيرات طبقية كالمهنة والتعليم والعرق، حيث استطاع علماء الاجتماع السياسي الكشف عن المتغيرات الاجتماعية والطبقية التي تلعب دوراً هاماً في تحديد ميول الأفراد عند الإدلاء بأصواتهم في صناديق الانتخابات.

ب - الاهتمام بدراسة قضية المشاركة السياسية وذلك لبيان أهمية المشاركة في تحقيق الإجماع السياسي أو نمو المعارضة، كما تسهم في تعميق الشعور بالمسؤولية لدى الحاكم والمحكوم، إضافةً إلى أنها تمثل آلية (ميكانيزما) دفاع ضد الظلم والطغيان، ومن ثم دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية التي تدفع إلى الإحجام عن المشاركة السياسية أو الانسحاب منها والفتور السياسي أو السلبية السياسية.

ج - تمثل "الأيدولوجيا" مجاًلاً مهماً في علم الاجتماع السياسي والمقصود هنا بالأيدولوجيا مجموعة المعتقدات السياسية الشاملة والواضحة التي تحدد مجال العمل السياسي ومساره، والأيدولوجيا بهذا المعنى تساعد على تشخيص الواقع، بقدر ما تسهم في تحديد الرؤية المستقبلية، ومن هنا يمكن أن يكون علم الاجتماع السياسي يُبدي اهتماماً خاصاً بالأيدولوجيات السياسية التي ظهرت في دول العالم الثالث منذ حصولها على استقلالها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وتأثير انتشار التعليم ووسائل الاتصال الجماهيري ونمو المدن على الاتجاهات السياسية عموماً.

د - يهتم علم الاجتماع السياسي بدراسة الأحزاب السياسية وتصنيفاتها ودورها في إثراء العملية الديمقراطية خاصة وأن الأحزاب وسيلة مهمة من وسائل تجنب الحكم الفردي والديكتاتوري أياً كان نوعه، فهي تتضمن الوسائل والأساليب التي تتقدم جماعات جديدة من خلالها للعمل السياسي، وقد أثبتت الأحزاب السياسية في النظام الديمقراطي والشمولي كفاءتها في صياغة المشاركة السياسية والمنافسة من أجل التصويت، وقد اهتم علماء الاجتماع السياسي في دراستهم للأحزاب السياسية بنظرية التنظيم والبيروقراطية، مما دفعهم إلى التركيز على الخصائص البنائية الداخلية والمميزة لها ودورها داخل البناء الاجتماعي.

هـ - يهتم علم الاجتماع السياسي بدراسة السياق الاجتماعي للقوة، أو السلطة السياسية وتصنيفاتها وتفسير القوة بوصفها وسيطاً شرعياً لتبادل مصادر القوة وتعبئتها وتجنيدها من خلال السياسة تحقيقاً للأهداف الاجتماعية ومن ثم يتجه التعدديون إلى رؤية القوة بوصفها عنصراً في المجتمع، تميل إلى أن تكون مركزية تعددية تنتشر وتتوزع بين جماعات متعددة وتؤسس وفقاً لمصالح هذه الجماعة بينما القوة تتركز في مالكي وسائل الإنتاج على نحو يذهب إليه أصحاب النزعة الطبقية.

وبالتالي يمكن القول: إنَّ علم الاجتماع السياسي كعلم مستقل قد برز في النصف الثاني من القرن العشرين في فرنسا، بعد جدل طويل حول نسبه إلى علم الاجتماع أم إلى علم السياسة، ووفقاً لتطور نظرية المعرفة والبعد الزمني والمعرفي الذي احتاجته العلوم للوصول إلى ماهي عليه نتيجة تعدد الموضوعات والعلوم وتعقدها ونمو الوعي المعرفي والحاجة إلى التخصص وعدم قدرة الباحث على الإحاطة بكافة الظواهر العلمية، برز علم الاجتماع السياسي كميدان معرفي مستقل من ميادين علم الاجتماع له مفاهيمه الرئيسية التي تم التطرق إليها سابقاً في تجليات الفكر السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر، ففي بداية الأمر كان علماء الاجتماع يرون أنَّ مستوى الطموح لديهم سيوصلهم إلى دراسة كافة النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من خلال علم الاجتماع، وعند دراستهم للظاهرة السياسية كظاهرة علمية في المجتمعات وجدوا أنهم بحاجة إلى الاستعانة بعلم السياسة من أجل الدراسة المتكاملة لهذه الظاهرة، وبالمقابل عندما حاول علماء السياسة بالاستئثار بدراسة الظاهرة السياسية من خلال علم السياسة فقط وجدوا أنهم بحاجة إلى علم الاجتماع بشكل أو بآخر لأن السلوك السياسي هو سلوك إنساني لأفراد وجماعات في المجتمعات، وبالتالي لا يمكن أن تخرج الظاهرة السياسية من دائرة السلوك والفعل الاجتماعي.

احتاج الوصول إلى علم الاجتماع السياسي كتخصص علمي ناضج وقائم بحد ذاته فترة من الزمن، كما تبين خلال نظرية التطور المعرفية التي عرضناها سابقاً، وبالتالي هناك بعد معرفي وزمني يربط علم الاجتماع السياسي ببقية العلوم سواءً بعلاقة مباشرة أم غير مباشرة، بعلاقة فروع وأصول، ومن خلال هذه النظرية فإن علم الاجتماع السياسي يرتبط بعلاقة مباشرة مع علم الاجتماع وميادينه المختلفة (علم الاجتماع العائلي، علم الاجتماع الريفي، علم الاجتماع المعرفي... إلخ). وبالعلاقة غير مباشرة ببقية العلوم.

الفصل الثاني:

الاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع السياسي

Theoretical Perspectives in Political Sociology

أولاً: نظرية نهاية التاريخ

الجذور التاريخية للنظرية²⁷

لا يبحث المؤرخ المحترف في مفهوم التاريخ، وإنما يكتفي بالقول إنَّ هذا الموضوع من اختصاص الفلاسفة، ولمعرفة رؤية الفلاسفة لمعنى التاريخ نذكر جملة من هذه الآراء، فهو عند سقراط Socrate يدل على المعرفة، وعند أرسطو Aristotle يدل على مجرد ركام من الوثائق، وعند ابن خلدون فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتتشدد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته وتتنافس فيه الملوك ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال، واتسع الدول فيها النطاق والمجال، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق، والتاريخ عند (فرانسيس بيكون) Francis Bacon يقوم على الذاكرة، إذ إنه يتعارض من جهة مع الشعر، وهذا موضوعه أيضاً الفردي لكنه الانفرادي الوهمي، ويقابل من جهة ثانية مع الفلسفة، وهذه موضوعها عام وآلتها العقل، أما التاريخ عند "هيجل" Hegel هو بصفة عادية تطور الروح في الزمان كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان وإن التاريخ لديه لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل، والتاريخ الإنساني في رؤية هيجل هو المنطقة التي تأتي فيها الحرية إلى الوجود بوصفها حصيلة العلاقات العملية كلها، ومضمونها الاعتقادي موجود في بنى التاريخ الإنساني، أما ازوالد اشبنجلر Spengiler فقد ميز بين التاريخ والتأريخ أو كتابة التاريخ، والتاريخ ليس الذاكرة فقط كما يرى "كارل ياسبرز" Karl jaspers التي تقوم بمهمة كشف الماضي فحسب بل هو وسيلة معرفة الواقع الذي نعيشه، والأساس الذي يمكن من خلاله التخطيط للمستقبل.

²⁷ راهي، قيس ناصر، نهاية التاريخ – دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية – العتبة العباسية المقدسة، النجف، العراق، 2017م، 14 – 20.

يتبين مما سبق أن مفهوم التاريخ لم يكن له دلالة واحدة عند الفلاسفة، فهو عند سقراط له دلالة عامة لم تحدد مجالات تطبيقها، وعند أرسطو يدل على ما تحتويه الذاكرة من ركام للوثائق، وعند ابن خلدون الذي رفع من شأن التاريخ وأوضح إن الاهتمام به لا يقتصر على فئة من الناس دون فئة أخرى، وإن للتاريخ ظاهراً وباطناً من الممكن أن نعبر عنها بقراءتين، قراءة سطحية للتاريخ، وهذه القراءة تعتمد على ظاهر التاريخ، وقراءة أخرى قراءة علمية دقيقة تعتمد

على التعليل والنظر والتحقيق متجاوزةً الاكتفاء بقراءة الماضي فقط، أما (فرانسيس بيكون) فقد اشترك مع أرسطو بإرجاعه التاريخ إلى الذاكرة، أما عند "فيكو" فهو سجل لتطور المجتمعات كما هو عند "هيجل" سجل لتطور الروح، وعند "ياسبرز" لم يقتصر التاريخ على الماضي، وإنما كان من أجل معرفة الحاضر للتخطيط للمستقبل.

وبعد أن تبين مدى اهتمام الفلاسفة بتوضيح معنى التاريخ ننقل لتوضيح معنى النهاية، إذ إن كلمة نهاية في الفلسفة استعملت في أغلب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكأن النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها، ويبين أحد الباحثين أن معنى التاريخ مرتبط بمسار التاريخ ويشير إلى أن هذه الفكرة عرفت لدى رجال الدين وخصوصاً مع اليهود والمسيح الذين افترضوا وجود هدف يتحرك مسار التاريخ باتجاهه وهو الذي يمكن من خلاله أن تتحقق غاية التاريخ ويبين كذلك أن هذه الفكرة، أي معرفة غاية التاريخ ومسيرته وتحقق نهاية التاريخ انتقلت إلى رواد فكر عصر الأنوار بوجهة النظر الغائية الدينية، غير أنهم لم يربطوا الرؤية الدينية بالهدف الذي يسعون إلى توجيه التاريخ نحوه، وهكذا أمكن لهم أن يبيعوا الطابع العقلاني للمسار التاريخي نفسه، وأصبح التاريخ عبارة عن تقدم نحو هدف يتمثل بكمال وضعية الإنسان على الأرض.

ويظهر مما تقدم إن إشكالية مسار التاريخ وهدفه (نهاية التاريخ) لم تنشأ من دراسة التاريخ، وإنما تسلمت إلى التاريخ من حقول معرفية أخرى كحقول الدراسات الدينية والفلسفية، وحاولت أن تتخذ من التاريخ مجالاً للتطبيق والتوضيح. ويرتبط بفكرة نهاية التاريخ مصطلح التاريخ العام الذي لم يستعمل أول مرة إلا من قبل رجال الدين المسيحي، إذ استند تفسيرهم للتاريخ على فكرة التاريخ العالمي أو الشمولي الذي يخص البشرية باجتماعها في مفهومه، وما يقصد بالتاريخ العام أو الشمولي هو مجموع الأحوال التي عرضها الكون حتى هذه اللحظة وأن هدف التاريخ الشمولي هو بلورة المعطى التاريخي وإعادة تعقله، وهو راجع إلى روح الباحث ومنطلقاته

ومبادئه التي تحدد طريقة تناوله للأحداث والغايات التي يرسمها للظواهر التاريخية، ومن ثم فإن فكرة نهاية التاريخ تعني معرفة مسار التاريخ، ووضع غاية له، وأن أصل هذه الفكرة جاءت من الأديان السماوية، ومن ثم انتقلت الى الفكر الفلسفي الحديث مع اختلاف الرؤيتين الدينية والفلسفية لفكرة نهاية التاريخ التي ترتبط بفكرة التاريخ الشمولي.

أ - نهاية التاريخ عند عمانوئيل كانط²⁸ Emmanuel Kant

يحاول (عمانوئيل كانط) في دراسته نظرة في التاريخ العام بالمعنى العام التفكير في التاريخ الشمولي للإنسانية، الذي يرى من خلاله وجود حركة منتظمة في التاريخ الإنساني تتحرك نحو غاية تسعى من خلالها تحقيق الحرية الإنسانية، فهو يرى اننا إذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخ كل المجتمعات والعصور والحضارات فإنّ هناك عقلاً كونياً يتطلع باستمرار نحو تقدم الإنسان، وتحقيق الحكومة العالمية التي تتحقق من خلالها الحرية والعدالة بموجب السلطة العليا للقانون الذي يمثله الدستور ويذكر (كانط) ان غاية النوع الإنساني هي الوصول الى مجتمع مدني يحكمه قانون عام اذ يقول: المشكلة الكبرى للنوع الإنساني والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً هي الوصول الى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام، لقد طالب (كانط) بوضع دستور عالمي يضمن السلام بين الأمم وبإنشاء فيدرالية ذات حكومة مركزية تجمع بين الدول الحرة لتحقيق السلام العالمي وتطبيق القانون الدولي وهذا ما أكدته في مشروعه حول السلام الدائم، ويشير (كانط) إلى ضرورة الدستور، وفي هذا يقول: فلا بد إذن من أن يكون ثمة مجتمع ترتبط فيه الحرية، في نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة بقوة لا تقهر، اعني دستوراً كاملاً عاجلاً للمواطنين، فهذا هو أعلى واجب على الطبيعة نحو بني الإنسان لأن الطبيعة لا تستطيع أن تحقق ذلك المجتمع، ولن يتحقق القانون الدولي إلا بالتدرج عبر اكتمال الوعي بالحرية التي سيصبح من خلالها كل خرق للقانون في مكان ما من العالم محل تنديد في مناطق العالم باسم الجماعة الدولية والمجتمع العالمي الحر ليتحقق بذلك مما يشكل المحطة النهائية للوعي التاريخي بالحرية.

يتبين مما سبق انه بالرغم من صغر حجم البحث الذي قدمه (كانط) في مشروعه (نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي) أنه كبير بمحتواه لما حمله من تصور للتاريخ العام الذي يبين من خلاله مسار التاريخ وغايته التي يريد تحقيقها عبر إقامة مجتمع مدني يحكمه قانون عام،

²⁸ المرجع السابق، 34 - 36.

وبتحقق هذا المجتمع يكون التاريخ قد حقق غايته، ومن ثمَّ نهايته مع المجتمع المدني، هذه الرؤية تعبر عن بداية للتحوّل في النظرة الى نهاية التاريخ من دائرة الفكر الديني الفلسفي الى دائرة الفكر الفلسفي، فبعدما كانت الرؤية الدينية هي المعين للخلاص مما عليه البشر أصبحت الرؤية الفلسفية الكانطية هي الحل عبر إقامة المجتمع المدني حسب رؤية (كانط).

ب - نهاية التاريخ عند هيجل²⁹:

يؤمن (هيجل)* بأن التاريخ العام (الشمولي) ميدان لفاعلية الروح، والتي تعبر عن تاريخ الإنسان، وان الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر من منطلق ربط الفكر بالواقع حسب رؤيته لما بين الفكر والواقع من صلة، اذ إنّ الهدف الرئيسي لفلسفة "هيجل" هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع، وبين الشكل والمضمون على نحو يضمن الجمع بين هذه الأطراف، وتجاوزها في مركب أعلى، ففلسفة هيجل كانت في نظره مركباً يضم كل ما سبقها، لا في ميدان الفلسفة فحسب بل في كل ميادين نشاط الروح الانسانية، ويبين لنا "هيجل" أن عنصر الصراع هو المحرك الرئيس للتاريخ مستنداً في ذلك على الوظيفة الأساسية التي يقوم بها الوعي في هذا الصراع، وسعيه في نهاية المطاف إلى استشراف الغاية النهائية التي تتجه إليها مسيرة التاريخ وتسعى إلى تحقيقها، وهو يعتقد ان مسار الروح في التاريخ تفرضها ظروف الطبيعة أو طبيعة العقل الإنساني أو كلاهما معاً، ولا بد من أن ينتهي هذا المسار إلى تحقيق الروح لأهدافها في الوصول إلى الكمال، ويوضح (هيجل) أن التاريخ الشمولي يبين تقدم الشعور بالحرية من جانب الروح وتحقيقها نتيجة لذلك، وكان لهذا التقدم مراحل، فالفكرة تتخذ صوراً متوالية كل صورة منها تسمو على الصورة السالفة، وإن لكل أمة عبقريتها القومية التي تبرز من خلال مظاهر وعيها وأن ديانتها وآدابها ونظمها السياسية وقوانينها الأخلاقية وبراعتها الآلية تحمل طابع هذه العبقرية، وأن الشيء الجوهرى في التاريخ هو الشعور بالحرية، وتاريخ العالم لديه يعرض التدرج في تطور المبدأ الذي يكون مضمونه الجوهرى هو الوعي بالحرية، وفكرة الحرية عند هيجل هي هدف مطلق ونهائى حتى إن (هيجل) سوف يكتب في نهاية حياته إن غاية العالم هو أن تعي حرية الروح اذ يعبر عن ذلك بقوله (إن الهدف النهائي للعالم هو وعي

²⁹ المرجع السابق، 36 - 39.

*جورج فيلهلم فريدريك هيجل 1770م - 1831م: فيلسوف ألماني وُلد في شتوتغارت طور المنهج الجدلي وكان لفلسفته أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة.

حرية الروح، ولكن احد لم يعرف او لم يعان بالأحرى كما نعرف ونعاني في عصرنا اللا تعين الذي تتسم به هذه الحرية).

وبناءً على ما تقدم يتضح جلياً أنّ نصوص هيجل عن التاريخ العام ومساره جاءت مرتبطة بفكره ومبين أن التاريخ ينتهي بوعي حرية الروح، لكن بالرغم من هذا فإنّ القراءات كثيرة من قبل الباحثين لفكرة نهاية التاريخ عند هيجل فنجد أحدهم مثلاً يقول (إن نصوص "هيجل" عن مسألة نهاية التاريخ غامضة بصورة ملحوظة).

وهناك من ذكر أن (هيجل) توقع لنابليون أن يؤسس دولة كونية تشير إلى نهاية التاريخ وأنه يعد عند بعض الباحثين الرائد الفعلي لفكرة نهاية التاريخ، فقد كانت إمبراطورية نابليون في نظر "هيجل" تحقيق العقل على الأرض حتى عندما سيكون نابليون قد سقط فإن "هيجل" سيعيد النظام الذي أقامه إكمالاً لعمل الثورة الفرنسية وإنه سينتصر حتماً في كل دولة حديثة.

ويمكن أن نجري مقارنة بين الرؤيتين اللتين تقول الأولى منهما: إنّ (هيجل) تصور أن التاريخ سينتهي بوعي حرية الروح والأخرى التي تقول بأن التاريخ سينتهي مع تأسيس نابليون لدولة كونية،

ذلك بأن (هيجل) قد ذكر ان وعي الحرية وصل الى نهايته وهذا الوعي قد تحقق مع نابليون لأنه الحاضر، فما عمله "هيجل" عبارة عن عقلنة الحاضر الذي كان يعيشه وليس عقلنة المستقبل وهذا ما نلاحظه في النص الآتي اذ يقول (هيجل): (لأن اهتمامنا لا بد أن ينصب بالنسبة للتاريخ على ما حدث في الماضي وربما يحدث في الحاضر أما بالنسبة للفلسفة فإن ما يشغلها ليس هو الماضي ولا المستقبل إن شئنا الدقة وإنما هو الحاضر، أي ما هو موجود وليس له وجود أبدي وهو العقل).

ج - نهاية التاريخ عند كارل ماركس³⁰ Karl Marx

يستثمر (ماركس) * الجدول "الهيجلي" بعد أن أفرغه من الجانب الروحي فضلاً عن استثماره الفكر التنويري والتطوري الداروني واتخذ منهجاً أساسياً لتفسير التاريخ تفسيراً مادياً اشترك فيه مع انجلز Enjels وكون (المادية التاريخية) التي لخص من خلالها المراحل الخمس

³⁰ المرجع السابق، 39 - 42.

*كارل هانريك ماركس 1818م - 1883م: فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ألماني لعبت أفكاره دوراً هاماً في تطوير الاشتراكية

للتاريخ والتي هي: المشاعية البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الاشتراكية، إذ رأى (ماركس) أن ثورة البروليتارية الناتجة من تناقضات النظام الرأسمالي حتمية، وأن القضاء على هذا النظام حتمي أيضاً، وإن ثورة البروليتاريا التي تطور نفسها الى طبقة حاكمة تهدم بالعنف والشدة علاقات الإنتاج القديمة ثم انها ستهدم كل رابطة من الأفكار والآراء التقليدية بما فيها الدين والأخلاق التي نظر إليها على انها مفاهيم برجوازية وظيفتها القضاء خلال هذه المرحلة الانتقالية على تناقضات المجتمع، وذلك عن طريق برنامج العمل الموضح وفتح الطريق الى المرحلة النهائية المنشودة الاشتراكية.

توجد هناك حاجة لحكومة كأداة للاستقلال، ومن ثم تتلاشى أو تزول الدولة وتصبح هناك إدارة للأشياء ويصبح كل الإنتاج متركزاً في أيدي جمعية واحدة تشمل الأمة بأسرها وفي كيفية الوصول الى الشيوعية التي يكون معها نهاية التاريخ أوضح ماركس إن مرحلة جديدة تبدأ بعد أن يوضع الإنتاج على أساس اشتراكي، ويختفي استغلال الإنسان للإنسان، إذ سيتم الانتقال الى المجتمع الشيوعي، وهو يرى أن الاشتراكية ليست إلا مرحلة أولى من مراحل المجتمع الشيوعي، وهي مرحلة قصيرة نسبياً للانتقال من مجتمع قائم على استغلال طبقة لطبقة أخرى إلى مجتمع لا طبقي كامل التطور وبعد أن وصل التاريخ الى غايته مع الوعي الكامل بالحرية عن طريق إقامة الدولة الكونية لنابليون مع هيجل يصل التاريخ الى غايته عند ماركس مع الشيوعية لكن مع هيجل قد تحققت غاية التاريخ أما مع ماركس فيعمل على تحقيقها.

د - فرنسيس فوكوياما³¹ (المنظر بنهاية التاريخ)

وُلِدَ (فوكوياما) في عام (1952م)، حصل على درجة البكالوريوس في الدراسات الكلاسيكية من جامعة كوريل، وعلى الدكتوراه من جامعة هارفارد في العلوم السياسية، وفي المدة الزمنية الواقعة بين (1981 - 1989م) كان عضواً في لجنة السياسات والتخطيط في وزارة الخارجية الأمريكية، اذ بدأ عضواً عادياً متخصصاً في قضايا الشرق الأوسط، ثم نائباً لمدير الشؤون الأوربية للشؤون السياسية والعسكرية، وفي عامي (1981 - 1982م) كان عضواً في الوفد الأمريكي في محادثات جرت بين مصر وإسرائيل، وفي المدة ما بين (1996 - 2000م) كان عضواً في الوفد الأمريكي الذي أجرى محادثات بشأن القضية الفلسطينية، حصل (فوكوياما) على شهادة الدكتوراه الفخرية من كلية كونيكتيكت Daane وجامعة Doshisha في اليابان

³¹ المرجع السابق، 46.

تحدث عن نهاية التاريخ كنظرية سياسية لها إطارها التاريخي وعُرف بقره الشديد من المسؤولين السياسيين وبالأخص الرئيس الأمريكي (جورج دبليو بوش).

1 - نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما³²

يرى (فوكوياما) * أن الديمقراطية الليبرالية هي النقطة النهائية لتطور الايدولوجيا البشرية، وأن التناقضات والعيوب الموجودة في أشكال الحكم القديمة التي تتميز بأخطاء لا يقبلها العقل غير موجودة في النظام الديمقراطي الليبرالي، ويفسر ذلك (فوكوياما) بقوله: (يعود ذلك لكون الديمقراطيات الثابتة اليوم كمثل فرنسا والولايات المتحدة وسويسرا، لم تعرف لا المظالم والمشاكل الاجتماعية الخطيرة، ولكن لأن هذه المشاكل كانت تتجم عن التطبيق غير الكامل لمبدأي الحرية والمساواة اللذين هما الركيزتان لأية ديمقراطية حديثة، وليس من هذين المبدأين بالذات قد تفشل بعض البلدان الحديثة في إقامة الديمقراطية الليبرالية، وقد يقع بعضها في أشكال بدائية للحكم مثل البيروقراطية أو الدكتاتورية العسكرية، فالمثال الأعلى للديمقراطية الليبرالية لا يمكن تحسينه على صعيد المبادئ).

ويشير (فوكوياما) إلى ان الأحداث الكبيرة والصغيرة في التاريخ لن تتوقف بل ان ما توقف هو تطور الفكر الإيديولوجي فيما يختص بتفاعلاته مع التاريخ والتغير، وان التاريخ لديه يأخذ بالحسبان تجربة جميع الشعوب، حاول (فوكوياما) تبرير أطروحته بالتقارب الموجود بين أطروحته ورؤية الفيلسوفين (هيجل وماركس)، وذلك ما يشير إليه بقوله: (كان هيجل وماركس أيضاً يعتقدان أن تطور المجتمعات البشرية ليس بلا نهاية، ولكنه يكتمل عندما تجد البشرية الشكل الاجتماعي الذي يشبع حاجاتها الأكثر عمقاً والأكثر أساسية وهكذا يكون المفكران قد وضعاً نهاية التاريخ، فبالنسبة لهيجل تتجلى تلك النهاية في الدولة الليبرالية أما بالنسبة لماركس ففي المجتمع الشيوعي)، واستمراراً منه في توضيح نهاية التاريخ لديه فإنه يقول في ذلك: (لا يعني أن الدورة الطبيعية الولادة والحياة والموت سوف تتوقف، وان أحداثاً مهمة لن تحصل أو ان الصحف التي تتحدث عنها سوف تتوقف عن الصدور، ولكن ذلك يعني انه لن يكون هناك إمكانية للتقدم في تطور المؤسسات الرئيسية والمبادئ المتعلقة بها لأن كل المسائل الكبرى سيكون حلها قد تم).

³² المرجع السابق، 49 - 51.

*فرانسيس فوكوياما 1952م: عالم وفيلسوف واقتصادي سياسي اشتهر بكتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) الصادر علم 1992م.

2 - كتاب فرنسيس فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)³³

القسم الأول:

أ - يحمل الفصل الأول عنوان (تشاؤمنا) وفيه يصف حالة التشاؤم التي تعيشها الحضارة الغربية في القرن العشرين الذي يتعارض مع تفاؤل القرون السابقة، ولكن (فوكوياما) في نهاية الفصل يذكر أن هناك تقدماً حصل في العقد الأخير من القرن العشرين مثل انهيار الشيوعية وبعض هذا الانهيار أدى إلى إقامة ديمقراطيات ليبرالية.

ب - الفصل الثاني يحمل عنوان (ضعف الدولة القوية) يناقش في هذا الفصل ضعف السلطات اليمينية المتطرفة ولجوء بعض الدول الى الديمقراطية.

ج - الفصل الثالث جاء بعنوان (ضعف الدولة القوية) الشيوعية وضعفها نموذجاً.

د - الفصل الرابع يحمل عنوان: (الثورة الليبرالية العالمية) يعالج فيه قضية استبدال السلطات المنهارة (الأنظمة التسلطية) بالديمقراطية، ويمكن اعتبار هذا القسم من الكتاب بمثابة تبرير يقدمه (فوكوياما) لسبب لجوئه الى صياغة نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية.

القسم الثاني:

العهد القديم للإنسانية وهو متضمن ثمانية فصول:

أ - الفصل الأول بعنوان: (تاريخ شمولي) وهو يقول عنه: (إنه لا يعني تاريخ الكون، فهو ليس فهرساً موسوعياً لكل ما نعرفه عن الإنسانية العام، بل انه بالأحرى محاولة لإيجاد تفسير لتطور المجتمعات الإنسانية). وفي هذا الفصل يناقش نشأة كتابة التاريخ الشمولي في الفكر الفلسفي الغربي منذ اليونان وحتى القرن العشرين.

ب - الفصل الثاني بعنوان (أولية الرغبة) ويناقش هنا مسألة إمكانية توجيه التاريخ عن طريق الفيزياء وآلياتها.

ج - الفصل الثالث بعنوان (ليس البرابرة على أبوابنا) يناقش فيه تأثير التقنية على الإنسان.

³³ المرجع السابق، 51 - 58.

د - الفصل الرابع يحمل عنوان (التراكم بلا حدود) وهنا يناقش التطور التدريجي للعلوم الفيزيائية الحديثة التي تحدد اتجاه التاريخ.

هـ - الفصل الخامس عنوانه (انتصار الفيديو) ناقش فيه عدد من النظريات المساندة للفكر الاشتراكي.

و - الفصل السادس حمل عنوان (في بلاد التربية) وهنا يجيب على سؤال، لماذا تقود أوالية الفيزياء الحديثة إلى الديمقراطية الليبرالية؟

ز - الفصل السابع ويحمل عنوان (جواب عن السؤال الأول) وأجاب بنعم على السؤال الذي كان قد طرحه (كانط) وهو: هل من الممكن كتابة تاريخ شامل من وجهة نظر عالمية؟ ثم نقد الذين يؤمنون بالتفسير الدوري للتاريخ.

ح - الفصل الثامن بعنوان (لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين) يقدم هنا تفسيراً اقتصادياً للتاريخ لكنه لا يصل إلى نتائج مشابهة لنتائج ماركسمن حيث الشكل والرسم وإنما هي من حيث المضمون نتائج مؤيدة "للرأسمالي".

القسم الثالث :

الصراع من أجل الاعتراف بالآخر وهذا القسم متضمن سبعة فصول.

أ - الفصل الأول يحمل عنوان (الصراع من أجل الاعتراف) يبين فيه أنه في البداية كان الصراع من أجل الاعتراف حتى الموت، وموضحاً أن الصراع من أجل الاعتراف هو الفعل الأول للإنسان.

ب - الفصل الثاني بعنوان (الإنسان الأول) يناقش هنا أفكار (توماس هوبز) ويقارنها مع أفكار (هيجل) حول الإنسان الأول.

ج - الفصل الثالث جاء بعنوان (عطلة في بلغاريا) يناقش هنا مفهوم رغبة الاعتراف، ويعود بجذوره إلى "أفلاطون" Plato مقارناً إياه مع "الثيموس" Themose

د - الفصل الرابع حمل عنوان (الوحش ذو الوجنتين الحمراء) إكمال مناقشة "الثيموس" ورغبة الاعتراف الناشئة عنه.

هـ - الفصل الخامس (عظمة التيموس وانحطاطه) ويناقد هنا التيموس* والميغالوثيما* Megalothyimia

و - الفصل السادس بعنوان (السيد والعبد) في هذا الفصل عاد الى ما بدأه في الفصل الأول من هذا القسم حول الصراع من أجل الاعتراف بالآخر (علاقة السيد بالعبد).

ز - الفصل السابع حمل عنوان (الدولة الشمولية المنتجة) التي تأتي عن طريق التفسير الاقتصادي ورغبة الاعتراف، ويتوصل (فوكوياما) إلى صياغة نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية ذلك بأن رغبة الاعتراف هي الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية.

وخلاصة هذا القسم أنه بعد توظيف (فوكوياما) التفسير الاقتصادي للتاريخ في القسم الثاني بين أن هذا التفسير يبقى ناقصاً ولهذا لجأ إلى رؤية هيجل حول جدلية العلاقة بين السيد والعبد (رغبة الاعتراف) ولكنه لا يكتفي بذلك بل حاول أن يقارب بين رغبة الاعتراف والتيموس عند أفلاطون، وعن طريق رغبة الاعتراف تحل المشكلة لأن التأويل الاقتصادي في القسم الثاني أوصلنا إلى الرأسمالية غير أن رغبة الاعتراف تعد الحلقة المفقودة والمكملة للتفسير السابق وعن طريقهما يتوصل الى الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية للتاريخ تحت مسمى الدولة الشمولية.

القسم الرابع: القفز فوق رودوس*

يتكون هذا القسم من سبعة فصول يناقش فيها بشكل عام انعكاس رغبة الاعتراف بوصفه محركاً للتاريخ باتجاه المستقبل، فالمؤمن المتدين مثلاً يسعى إلى الاعتراف بمعتقداته بينما القومي يسعى إلى الاعتراف بلغته وثقافته، وهذان الشكلا من الاعتراف هما أقل عقلانية من الاعتراف الشامل للدولة الليبرالية، لأنهما يستندان إلى التمييز الاعتباري بين المجرم والمحلل، أو بين الجماعات الإنسانية، ولهذا السبب فإن الدين والقومية والثقافة أي مجمل العادات والتقاليد الأخلاقية لشعب معين بالمعنى الواسع يفسرها على أنها عوائق أمام إقامة المؤسسات الديمقراطية الناجحة وأمام (اقتصاد السوق الحر).

* التيموس: مفهوم ذو جذور يونانية فكرة الاعتراف بالكامل
* الميغالوثيما: مفهوم ذو جذور يونانية الرغبة في الحصول على الاعتراف بالتفوق على الآخرين جميعاً
* إشارة إلى سقوط (أبولو رودوس) أحد عجائب الدنيا السبع في جزيرة رودوس في اليونان على أيدي العثمانيين عام 1522م.

القسم الخامس: الإنسان الأخير

يطرح في هذا القسم مسألة نهاية التاريخ والإنسان الأخير، وهو هنا لا يحاول معالجة بدائل الديمقراطية الليبرالية وإنما معالجة صلاح الديمقراطية، الليبرالية بحد ذاتها وليس بمعرفة ما إذا كانت ستجّح أم لا في الانتصار على خصومها الحاليين، ويذهب (فوكوياما) إلى أنّ فهم المسألة السياسية خلال آلاف السنين من التاريخ الإنساني يعد مجهوداً لحل مشكلة الاعتراف، الذي يُعد المشكلة المركزية السياسية، لأنه أساس الاستبداد والإمبريالية ورغبة السيطرة.

وفي هذا القسم يحاول (فوكوياما) الإجابة على السؤال الآتي: هل الاعتراف الذي يمكن لمواطني الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بلوغه يكون مُرضياً كلياً؟

يناقش (فوكوياما) إجابتين على هذا السؤال الأولى: تقول: إنّ الاعتراف الشامل في منظور الديمقراطية الليبرالية هو بالضرورة غير كامل، لأن الرأسمالية تخلق عدم مساواة اقتصادية وتتطلب تقسيماً للعمل يولّد من تلقاء نفسه اعترافاً غير متساو، والإجابة الثانية: يرى فيها أن الديمقراطية الحديثة تمثل ليس فقط اعتناق العبيد القدامى وإنما الانتصار اللا مشروط لهؤلاء العبيد أنفسهم وتجسد نوعاً من أخلاقية دينية، فالمواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية كان فعلاً هذا الإنسان الأخير المعد في مدرسة مؤسسي الليبرالية الحديثة والذي تخلص عن الإيمان المتعجرف بقيمته الذاتية العليا مقابل محافظة مريحة على الذات، وهذا يعني أنّ الإنسان الأخير من وجهة نظر (فوكوياما) هو الإنسان الذي يرضيه كل الاعتراف الشامل والمتساوي وليس أكثر من ذلك هو ما دون الكائن الإنساني الكامل بقليل لا بل هو موضوع للاحتقار أي إنسان أخير بلا بطولة ولا تطلعات.

3 - رؤية نقدية لنظرية نهاية التاريخ عند فوكوياما³⁴

3 - 1 يتبين من الأقسام السابقة من هذه الدراسة في كتابه أن فكرة نهاية التاريخ ليست بالفكرة الجديدة على الساحة المعرفية فإن (فوكوياما) لم يلجأ إلى ما ذكره القائلون بهذه الفكرة ويتخذة مرتكزاً لدراسته، وإنما حاول اللجوء إلى معطيات الفيزياء الحديثة لتبرير فكرته المتضمنة إمكانية توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية، ولكن قبل البدء بذلك لابد من الوقوف على مفهوم الديمقراطية الليبرالية، ولكي يُعالج (فوكوياما) مسألة توجيه التاريخ نحو الغاية التي يسعى إليها

³⁴ المرجع السابق، 60 - 63.

وهي نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية يقوم بعدة محاولات أولها: إثبات إمكانية توجيه التاريخ، ولكي يثبت هذه المسألة يلجأ إلى منجزات المعرفة العلمية وخصوصاً الفيزيائية منها.

3 - 2 يحاول (فوكوياما) توظيف منجزات علم الفيزياء، وما حققه هذا العلم من نتائج وقربه من الناس، وبساطة ملاحظتهم لمدى انعكاس تطور هذا العلم على حياتهم، فإنه يلجأ إلى هذا العلم ويتخذ منه مرتكزاً لإثبات ما يصبو إليه، وهو توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية، ومن خطاه الأولى يستعين برموز المنهج العلمي في العصر الحديث إذ يقول: (وفي محاولة أولى لفهم الأوالي التي تعطي التاريخ توجهه فلنمش على خطى / فونتيل / و / (فرانسيس بيكون) / ولنسلم بالمعرفة كمفتاح لاتجاه التاريخ، خاصة معرفة العالم الطبيعي الذي يمكننا بلوغه بالعلم) وعن طريق هذا القول يحاول (فوكوياما) تحقيق أمرين:

3 - 2 - 1 اللجوء إلى كل من (فونتيل) و (فرانسيس بيكون) لأنهما أصحاب رؤية تقدمية تؤمن بالمسار التقدمي للتاريخ.

3 - 2 - 2 إيجاد منهجية علمية يؤسس من خلالها رؤيته للتاريخ، وهذه المنهجية كما هو معروف رائدها (فرانسيس بيكون) وهي عبارة عن نزعة تمثل انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ وأصبحت هذه النزعة تنتشد أن يصبح التاريخ علماً بالمعنى الفيزيقي للعلم ومنها الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الاستفادة في الحاضر والمستقبل، ويمكن حصر جوانب الانعكاس بما يأتي:

منهج العلم جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية على غرار ما هو داخل في العلوم الطبيعية.

غاية العلم وهي غاية برجماتية (عملية) في الطبيعة، تسخير الطبيعة لصالح الإنسان أما في التاريخ فالهدف تزويد الإنسان بأحكام تمكنه من أن يفهم معنى الأحداث الحاضرة في ضوء خبرته بالماضي، بل وإلقاء الضوء على المستقبل.

ويذكر (فوكوياما) أن المنهج العلمي الذي هو منجزات الحضارة الغربية كما يدعي قد أعطى فرصة لجميع المجتمعات من أجل السيطرة على الطبيعة بعد أن كانت هذه السيطرة لمجتمعات محدودة.

وبناء على ما تقدم يكون (فوكوياما) قد حاول إيضاح أن المنهج العلمي الذي وفرته الفيزياء الحديثة، وخصوصاً مع ((فرانسيس بيكون)) كان له أثر فاعل في تطور المجتمعات، ومن خلاله يتم التقدم في التاريخ.

فضلاً عن طابع المنهج العلمي الذي وفرته الفيزياء، فإن (فوكوياما) يؤمن بأن للفيزياء طابعاً تراكمياً إذ يقول: (إذا استعرضنا مجمل الاكتشافات الإنسانية، فإن الاكتشاف الوحيد بينها وهو ما يجري الإجماع حوله دون التباس الذي له طابع تراكمي وموجه، وهو علم الفيزياء الحديث).

ويقول كذلك: (لقد تراكمت المعرفة العلمية خلال زمن طويل جداً وكان لها تأثير ثابت على تكوين الطابع الأساسي للمجتمعات الإنسانية حتى وإن لم نتبين ذلك دائماً) ويقول: بالطابع التراكمي الذي يميز علم الفيزياء الحديث حسب ما يقول فإنه يتعارض مع القائلين بفكرة القطيعة المعرفية في الفكر الغربي المعاصر، هذه الفكرة التي أخذت حيزاً ليس بالقليل في الساحة المعرفية، والقطيعة المعرفية ترى أن التراكم والاستمرار يعني إلغاء دور العقل الإنساني المتجدد الذي يتسم فعله بالخلق والابتكار.

3 - 3 يرى (فوكوياما) معارضاً بعضهم بأن التاريخ لا يعيد نفسه لاجئاً في ذلك إلى سلطة الرؤية التقدمية في التاريخ، واستعان بعلم الفيزياء لإثبات ما يصبوا إليه من خلال المنهج الذي وفره العلم، إذ أفادت نواتجه البشرية جمعاء فضلاً عن أثر العلم في إجراء التغيرات التاريخية من خلال ما قدمته للبشرية على مستوى المنافسة في الحروب والتطور الاقتصادي. طبيعة المعرفية في الفكر الغربي المعاصر هذه.

ثانياً: نظرية صراع الحضارات

أ - مفهوم صراع الحضارات³⁵:

يستلزم الفهم السليم والإدراك الرشيد للقضايا المطروحة على بساط البحث، التحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم، انبثاقاً من أساسها اللغوي وما يرتبط بها من دلالات ومعانٍ، مما يقودني هنا إلى أن أقف عند كلمتين اثنتين أولاهما (الصراع) وثانيهما (الحضارة). والصدام في اللغة من

³⁵ أبو هنية، أيمن ذيب محمد، نظرية صراع الحضارات - دراسة نقدية -، رسالة ماجستير، جامعة القدس، فلسطين، 2010م، 2 - 3.

الصدمة: أي ضرب الشيء الصلب بشيء مثله، فيقال تصادمت السفينتان. ويقال: صدمه صدمة أي ضربه بجسده، ويقال تصادم الرجلان أو الجيشان إذا تصادما كذلك.

ويستعمل الصدم مجازاً في كل مكروه حصل فجأة كما يراد من الحديث واستخدام كثير من المؤلفين والكتاب ممن تحدثوا في مضمار (صدام الحضارات) كلمة (الصراع) بدل (الصدام) قاصدين بهما نفس المعنى، وهما في مدلولهما اللغوي قريبان.

(والحضارة) تعني لغة: الإقامة في الحضر، والحضر والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار واستقروا فيها أما الحضارة اصطلاحاً: فقد عرفها (ابن خلدون) بأنها غاية البداوة وهي نمط من الحياة المستقرة، تنشئ القرى والأمصار، وهي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، تضيف فنوناً منتظمة من العيش، والترفيه واستجادة أنواعه في مختلف المجالات، مما يعد من وسائل الراحة، وأسباب الرفاهية، ومع تقدم الزمن، أصبح هذا المفهوم أكثر اتساعاً. ليحمل أبعاداً ودلالات وفقاً لاختلاف تصورات واعتقادات ومشارب أصحابها وعلى الرغم من وجود تعريفات كثيرة للحضارة وسيتم ذكر بعض التعريفات، فما جاء في قصة الحضارة القول: بأنها (نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي ومن خلال هذا التعريف يظهر أن النظرة إلى الحضارة كانت تختص بالزاوية الاجتماعية والثقافية ومنهم من نظر إلى الحضارة من خلال موقع وأثر الإنسان على هذه الأرض فعبّر عن الحضارة بالقول إنها (ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة).

ومنهم من نظر إليها من خلال شموليتها فقبل عنها إنها: (مجموعة القيم المعنوية والإنجازات المادية التي تشكل في مجموعها واقع أمة وصلت في مضمار التقدم والرفق، وسيطرة الإنسان النابعة من إبداعه الخلاق إلى درجة عالية بالقياس إلى مستوى العصر الذي تعيش فيه هذه الأمة).

ب - نشأة الفكرة³⁶:

تعد فكرة (الصراع) بحد ذاتها، أصلاً أصيلاً في الحضارة الغربية، التي ورثت هذه الفكرة من العصر اليوناني والروماني، اللذين سادت فيهما مفاهيم الصراع بدلالاتها المختلفة كصراع الآلهة، وصراع القوة والضعف، وصراع الخير والشر، وصراع الإنسان مع الطبيعة، وما إلى ذلك

³⁶ المرجع السابق، 6.

....، كما عكست التوراة التي يؤمن بها اليهود وطائفة من المسيحيين في الغرب - بعض وجوه الصراع، وخاصة بعد الدور الذي قام به اليهود من إقحام الصراع، في الفكر الديني والفلسفي مما جعله جزءاً لا يتجزأ من الفكر الأوروبي ومن الحضارة الغربية ، وقد ساعدت النظريات الثلاث الآتية (الداروينية - الهيجيلية التاريخية - الماركسية الطبقيّة) بتزكية وتنشيط (النزعة الصراعية) وإقحامها في البنية الفكرية للحضارة الغربية، بل وصبغها بصبغة الفلسفة الصراعية ، وشكّل ذلك حجر الأساس أو الزاوية في تقبل ورواج نظرية (صدام الحضارات) فيما بعد، كما كان لصدور بعض التصريحات المتقدمة بفترة من الزمن من قبل بعض المفكرين والخبراء والاستراتيجيين السياسيين والأمنيين المتنفذين - وإن كان من غير قصد - أثرٌ بالغٌ في التوطيد لهذه النظرية.

وقد أسهم الوضع العالمي في مطلع التسعينات من القرن الماضي بقوة في إنكفاء الجدل والنقاش حول هذه النظرية، إلى أن خرج (صموئيل هنتجتون)* بنظريته عن الصدام الحضاري، راداً على (فوكوياما) بشكل مباشر وأحياناً بشكل غير مباشر، ليدحض قوله ويحول الأنظار إلى نظريته الجديدة، وليثار حولها الكثير من الجدل والنقاش فما ماهية نظرية هنتجتون؟ وما مدى ملاءمتها للواقع؟

ج - مرتكزات النظرية³⁷:

وضع (هنتجتون) نظريته بعد نهاية الحرب الباردة، ومهد (هنتجتون) لنظريته بالتأكيد، وفي أكثر من موقع على ضرورة وجود الأعداء، وحمل الكرة للآخرين، فقال بصريح العبارة: (ليس هناك أصدقاء حقيقيين بدون وجود أعداء حقيقيين). وأكد على أن أكثر الأعداء خطراً هم الذين يقعون عند خطوط الصراع بين حضارات العالم الكبرى.

وتقوم نظرية (هنتجتون) على أن السياسة العالمية ستشهد طورا جديداً من أطوار الصراع، تكون فيه الثقافة هي الباعث الرئيسي فيه، فيحل بذلك الصراع الثقافي أو الحضاري، بدل الصراع فيما كان يعرف بالحرب الباردة، فقال: (والفرض الذي أقدمه هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد، لن يكون مصدراً أيديولوجياً أو اقتصادياً في المقام الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً

* صاموئيل فيليبس هنتجتون 1927م - 2008م: عالم وسياسي أمريكي وبروفيسور في جامعة هارفارد أكثر ما عُرف به هو أطروحة الدكتوراه التي كانت بعنوان صراع الحضارات.
³⁷ المرجع السابق، 20 - 22.

ثقافياً، وستظل الدول /الأمم، هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات مختلفة وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل.

ويرى (هنتجتون) أن أكثر الاختلافات أهمية أصبحت لا تقوم على أسس أيولوجية أو سياسية أو اقتصادية، بل تقوم على أسس ثقافية بحتة، وأن الشعوب أصبحت تميل إلى التأكيد على ثقافتها، وتحديد هويتها، فباتت تعرف نفسها من خلال النسب العرقي، والدين واللغة، والتاريخ، والقيم، والعادات، وتنحاز إلى الثقافات الغربية التي يوجد بينها وشائج مشتركة، أي تنحاز ضمن الثقافة الأوسع في معانيها.

وعلى الرغم من تأكيد (هنتجتون) على أهمية الدول القومية، باعتبارها وحدات فاعلة في الشؤون العالمية، وإقراره أن سلوكها يتحدد بسعيها نحو القوة والثروة، إلا أنه اضاف بأنه يتحدد أيضاً وفقاً للتجاذبات الثقافية، فتكون الثقافة بذلك عاملاً حاسماً موحداً أو مفرقاً، وأن مجموعة الدول الأكثر أهمية، لم تعد مكونة من ثلاث معسكرات كما في الحرب الباردة، ولكنها تتكون من سبع أو ثمان حضارات رئيسية، وأن الصراعات المحلية التي تكون أكثر انتشاراً وخطورة هي التي تكون من حضارات مختلفة، لأن هذا يتطلب موازنة من قبل الدول والمجتمعات المشتركة معها في الثقافة.

ويعتقد (هنتجتون) أن الصراع بين الحضارات سيكون آخر مرحلة في سلسلة الصراعات العالمية، فقد انتهى طور الصراعات بين الأمراء والأباطرة والملوك، مع بداية الثورة الفرنسية، ودخل طور الصراع بين الشعوب، وفي سنة (1917) ونتيجة للثورة الروسية حلّ صراع الأيديولوجيات الذي استمر إلى نهاية الحرب الباردة، وهذه الصراعات تشترك كونها داخل الحضارة الغربية، لتنتقل السياسة الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، كنتاج للتفاعل بين الغرب والحضارات غير الغربية 3 فيعيد تشكيل السياسة العالمية من جديد حسب الخطوط الثقافية.

وقد أكد (هنتجتون) ذلك في أكثر من موضع كقوله: (الشعوب والدول ذات الثقافات المشتركة تأخذ في الالتقاء، والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تأخذ في التباعد التحيزات المحددة بالأيديولوجيا وعلاقات القوى العظمى تترك طريقها لتحيزات محددة بالثقافة والحضارة.

إن الحدود السياسية بدأ يعاد رسمها بشكل متزايد لكي تتوافق مع الحدود الثقافية، العرقية والدينية والحضارية، والالتزامات الثقافية آخذة في أن تحل محل كتل الحرب الباردة).

ويؤكد (هنتجتون) أن فترة التسعينات شهدت هيجان أزمة الهوية، لدرجة أن الناس باتوا يتساءلون من نحن؟ والإام ننتمي؟

وفي التعامل مع هذه الأزمة، المهم عند الشعوب هو الدم والعقيدة، الإيمان والعائلة، كما وحد التعرف على الهوية من خلال العلاقة بالآخر، وتفاعلات الصراع في العالم تتحدد وفق استجابات الأمم غير الغربية وردودها على التأثيرات الغربية والتي تحدد في ثلاث مواقف:

الموقف الأول: الرفض لكل ما هو غربي والبقاء في حالة عزلة، فقال: إن قوة الغرب خلال القرن التاسع عشر جعلت من الصعوبة للمجتمعات غير الغربية أن تتبع سياسات اقصادية شاملة نحو الغرب، كما أدت التحسينات في وسائل النقل والاتصالات إلى زيادة الصعوبة في عملية الرفض الكلي لما يعرف بالتحديث و(الغربة) أي التمدن على النمط الغربي (ولم يخالف ذلك إلا بعض الجماعات الصغيرة المعزولة).

الموقف الثاني: هو احتضان كل من التحديث و(الغربة) على اعتبار أن التحديث شيء مرغوب فيه، وأن الثقافة المحلية تناقض التحديث، وبالتالي لابد من هجرها واستبدالها بالغربة.

الموقف الثالث: هو محاولة الجمع بين التحديث وعدم (الغربة) بالإبقاء على الثقافة المحلية، وهذا الموقف هو الأكثر انتشارًا بين النخب غير الغربية، وهذا يقود إلى ما أسماه الدولة الممزقة، وهي التي تنطوي تحت حضارة معينة وتتردد في اللحاق بحضارة أخرى، كروسيا المقسمة بين إلحاقها بالغرب وبين إفرادها باعتبارها نواة لحضارة أرثوذكسية أوروبية وتركيا التي تتجاذب بتاريخها وثقافتها من جهة وطموحها واندماجها في الحضارة الغربية من جهة أخرى، والمكسيك وأستراليا.

ب -بواعث الصدام الحضاري³⁸:

يؤكد (هنتجتون) أن الهوية الثقافية تكتسب أهمية متزايدة، وأنه سيحدث نزاعات على امتداد خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل بين الحضارات، وقد ذكر مجموعة عوامل تبعث- حسب رأيه -على القول بصدام الحضارات وهي على النحو التالي:

³⁸ المرجع السابق، 22 - 24.

1 - الاختلافات كبيرة وحقيقية بين الحضارات، بما تشمله من قيم وعادات وعلاقات اجتماعية ونظرة إلى الحياة: إن التهديدات تأتي من الدول التي تمتلك مجتمعاتها ثقافات مختلفة وبالتالي فإنهم لا يفهمونهم ويشعرون بأنهم لا يمكن أن يكونوا موضع ثقافتهم، وهذا يؤثر بشكل كبير خاصة في ظل ما يعرف بإعادة إحياء الدين في أواخر القرن العشرين في أماكن كثيرة من العالم، وما رافق ذلك من تقوية للشعور الديني، وانبثاق الحركات الأصولية، مما يعيد تأكيد هذه الاختلافات، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقضايا التأثير والتغيير بشكل متأصل في الاختلافات المتعلقة بالنمو السياسي والاقتصادي.

2 - إن تفهقر القوة الغربية وبدء الثورة ضد الغرب -على حد قوله - جعل المجتمعات غير الغربية تتحرك وتصنع تاريخها الخاص بها، بل وتاريخ الغرب كذلك، مما يجعل النظام الدولي يتسع إلى ما وراء الغرب، كما ويجعله متعدد الحضارات، فيرافق هذا التغيير في موازين القوى التأكيد على الذات الثقافية المتزايدة للمجتمعات غير الغربية ورفضهم المتزايد لثقافة الغرب.

3 - إن العالم أصبح مكاناً أصغر، وزادت التفاعلات والاحتكاكات بين شعوب الحضارات، مما زاد وعي الحضارات بنفسها وإدراكها للفروق التي بينها وبين الحضارات الأخرى.

4 - يتعزز نمو الوعي بالحضارة نتيجة لازدواجية الغرب، فعلى الرغم من أن الغرب في أوج قوته، فإن هناك ظاهرة العودة إلى الجذور في الحضارات غير الغربية (إن غرباً في أوج قوته يواجه كيانات ليست غربية ترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية ولديها الإرادة والإمكانات للقيام بذلك).

5 - إن التطورات الاقتصادية في شرق آسيا هي الأكثر أهمية وخطورة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي دائمة الانتشار والتطور إذ أن التقديرات تشير إلى أن الاقتصاد الصيني سيصبح الأكبر في العالم في مطلع القرن الواحد والعشرين، وإن آسيا سيكون فيها تقريباً أربعة أخماس القدرة الاقتصادية في العالم مما يزعزع استقرار النظام الدولي القائم، والذي يهيمن عليه الغرب ويلغي القاعدة التي يتغنى بها (هنتجتون) وهي: (التمائل بين الثروة والغرب).

6 - إن التحديث لا يصاحب الغربة، مما يولد إحياء الثقافات غير الغربية، لما يصاحب التحديث من زيادات في القوة الاقتصادية، والعسكرية، وما يترتب على ذلك من زيادة الثقة

بالنفس، والاعتقاد بأفضلية تلك الثقافة على باقي الثقافات، في ظل عدم الاعتراف للغرب، بأنه السبب في التطور والتقدم.

7 - بروز النزعة الإقليمية في السياسة العالمية، إذ أصبحت القوى الرئيسية الكبرى، والقوى الفرعية تعيد تحديد مصالحها الأمنية، والسياسية في عبارات إقليمية واضحة، وكذلك التحالفات العسكرية والتجمعات الاقتصادية التي تتطلب المزيد من التعاون والثقة، وهذا يتأتى بسهولة من الاشتراك بالقيم والثقافة، فعلى حد زعمه: (المنظمات ذات الحضارة الواحدة تفعل أشياء أكثر، وهي أكثر نجاحاً من المنظمات ذات الحضارات المتعددة)، وقد عدّ الانسجام والوحدة الثقافية شرطاً ضرورياً للتكامل التجاري والاقتصادي.

8 - زيادة معدلات النمو السكاني، وبروز ديمغرافي في المراهقين والشباب المسلمين مما لا يقل تعليمهم عن الثانوي، سيساعد في إذكاء فرص الصراع، كما ويصاحب الضغط السكاني ركوداً اقتصادياً يترتب عليه هجرة المسلمين إلى البلدان الغربية، مما يشكل قضية مستعصية، في ظل تباين معدلات النمو السكاني والثقافات بين تلك المجتمعات.

9 - إن الاختلافات الثقافية غير قابلة للتفاوض أو التحول، ولا تخضع للتسويات والحلول الوسط، بخلاف الاختلافات الاقتصادية التي يمكن أن يُتفاوض حولها، وغالباً ما يسوّى بالتوفيق بينها، وكذلك الاختلافات الأيديولوجية التي يمكن أن تطرح للجدل إذا لم يتم حلّها. فخلال الحرب الباردة كان بإمكان بعض الدول أن تكون غير منحازة، أو تتحاز وفق رؤيتها لمصالحها، وتمشيًا مع أيديولوجيتها، لكن في العالم الجديد ستكون كل دولة ملزمة بالإجابة على السؤال من أنت؟ وبالتالي تحدد مكانها وأعدادها وفق الهوية الثقافية.

ج - تقسيم (هنتجتون) للعالم³⁹:

قسم (هنتجتون) العالم إلى سبع أو ثمان حضارات كبرى معاصرة هي:

1 - الصينية أو الكونفوشيوسية، فقال: إن كل الباحثين يعترفون بوجود حضارة صينية متميزة، واحدة على الأقل، يعود تاريخها إلى (1500 ق.م) قبل ميلاد المسيح - عليه السلام - على الأقل، وهي تمتد إلى فيتنام وكوريا وجنوب شرق آسيا.

³⁹ المرجع السابق، 25 - 27.

2 - اليابانية: بعض العلماء يجمعون على أن الثقافة اليابانية والصينية تحت عنوان حضارة واحدة، حضارة الشرق الأقصى، وبعضهم يعترفون باليابان كحضارة متميزة، كانت (400) قبل الميلاد- وليدة الحضارة الصينية.

3 - الهندوكية أو الهندية: وجدت في شبه القارة الهندية منذ (1500 ق.م) سنة قبل الميلاد، وتعدّ الديانة الهندوسية النواة الأساسية لهذه الحضارة.

4 - الإسلامية: برزت في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وانتشر الإسلام بسرعة في مناطق واسعة، ولذلك وجد ثقافات عديدة، وفروع حضارية داخل الإسلام كالعرب والأتراك والفرس والمالايين.

5 - الأرثوذكسية: يفرّق عديد من العلماء بين حضارة أرثوذكسية تركزت في روسيا وحضارة العالم المسيحي الغربي كنتاج للنسب البيزنطي.

6 - الغربية: يؤرخ عادة على أنها برزت منذ (700) أو (800) سنة قبل ميلاد المسيح -عليه السلام -وتشمل أوروبا وأمريكا الشمالية، وبعض الدول التي استوطنها الأوروبيون كأستراليا ونيوزيلندا، وعلى الرغم من أن الخلاف الحضاري كان واضحاً بين أمريكا الشمالية وأوروبا، لدرجة أن بعضهم عدّ أمريكا وحدها تشكل حضارة متميزة، واستمر ذلك حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً، حيث تحركت أمريكا إلى العالم الخارجي في القرن العشرين، وأصبح هناك تطوّر في الهوية الواسعة مع أوروبا.

7 - الأمريكية اللاتينية: يرى (هنتجتون) أنها وليدة الحضارة الأوروبية، ومع ذلك أقرّ بهويتها المتميزة عن الغرب بفعل تطورها أو سلوكها المختلف عن الغرب، وإن كان ذلك بشكل متردد، فقال: (إن أمريكا اللاتينية من الممكن أن نعتبرها إما فرعاً حضارياً داخل الحضارة الغربية أو حضارة منفصلة ذات صلة قريبة جداً من الغرب).

8 - الإفريقية: قال عنها أنها محتملة، فمعظم علماء الحضارات لا يعترفون بحضارة إفريقية متميزة، وعلى الرغم من كثرة التجاذبات الثقافية التي تعرضت لها الهوية الثقافية الإفريقية، إلا أن الإفريقيين أصبحوا يطورون هويتهم بشكل متزايد.

ويرى (هنتجتون) أنّ العالم بمعنى -ما- هو عالمان: العالم الغربي، الذي يشكل الآن الحضارة المهيمنة، وبقية العالم الآخر الذي لا يشترك فيما بين أعضائه إلا بالقليل.

وقد حاول (هنتجتون) إعطاء صورة متماسكة للحضارة الغربية، من خلال ذكره لمجموعة صفات ادعى أنها تميز تلك الحضارة عن غيرها من الحضارات وهي:

8 - 1 الميراث التقليدي الكلاسيكي: فقد استفاد الغرب كحضارة من الموروث الحضاري السابق، ليشمل الفلسفة اليونانية، والعقلانية، والقانون الروماني، واللاتينية، والمسيحية، وعدّ أن الحضارتين الإسلامية والأرثوذكسية قد استفادتاً أيضاً من الحضارات السابقة، إلا أن هذه الفائدة لم تكن بنفس درجة نبل الغرب منها.

8 - 2 المسيحية الغربية: وتشمل الكاثوليكية والبروتستانتينية، وهي الخاصية التاريخية الأكثر أهمية، التي تميز الحضارة الغربية عن باقي الحضارات.

8 - 3 اللغات الأوروبية: يعدها (هنتجتون) العامل الثاني بعد الدين في تميز شعب من ثقافة على شعوب أخرى، فالغرب عنده يتميز عن الحضارات الأخرى بتعدد لغاته.

8 - 4 سيادة القانون: إحدى التقاليد القديمة للحضارة الغربية، وقد وضع أساس مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان، وحقوق الملكية ضد ممارسات السلطة التعسفية، وهي بهذا تميز عن غيرها من الحضارات التي لا تولي لهذا المبدأ اهتماماً.

8 - 5 التعددية الاجتماعية: عرف المجتمع الغربي تاريخياً بأنه تعددي، وعرف بنيات المجتمعات المدنية، بخلاف الحضارات الأخرى، مما جعل التعددية الغربية تتناقض مع فقر المجتمع المدني وضعف الأرستقراطية وقوة الإمبراطوريات البيروقراطية المركزية، التي وجدت في روسيا والصين والأراضي العثمانية وغيرها.

8 - 6 الكيانات التمثيلية: أدت التعددية الاجتماعية إلى ظهور طبقات اجتماعية ومجالس نيابية ومؤسسات أخرى، حيث وفرت أشكالاً تمثيلية، وتطورت إلى مؤسسات ديمقراطية حديثة لا مثيل لها في الحضارات الأخرى على حد قوله.

8 - 7 الفردية: يرى (هنتجتون) أن العديد من الخصائص السابقة أسهمت في انبثاق إحساس من الفردية، والتقاليد المتعلقة بالحقوق والحريات الفردية بين المجتمعات المتحضرة، التي تطورت في القرنين الرابع والخامس عشر، بحيث تبقى علامة مركزية مميزة للغرب. ويرى (هنتجتون) أن هذه الصفات قد توجد في غير الحضارة الغربية إلا أن انتشارها واجتماعها معاً

في الحضارة الغربية يشكل تميّزاً لهذه الحضارة عن غيرها، وقد ساعدت هذه العوامل على أن يأخذ الغرب زمام القيادة في تحديث وتطوير العالم.

د - نظريته للمسلمين⁴⁰:

يبين (هنتجتون) أن الصراع بين الحضارات يختلف في حدته ويتباين في مساحته، إلا أن أكثره عنفاً وتوترًا هو الصراع الذي ينتشر بين المسلمين وغيرهم، ويرى أن للمسلمين علاقات عدائية وعنيفة على طول محيط الإسلام، وأن المسلمين لديهم مشاكل للعيش بسلام مع جيرانهم. فعلى الرغم من أن المسلمين يشكلون حوالي خمس سكان العالم إلا أنهم أكثر الشعوب التي دخلت في صراعات دموية في أواخر التسعينات، واستدل على ذلك بمجموعة احصاءات استند عليها كقوله إن المسلمين شاركوا في (26) من 50 صراعاً ضمن الحضارة الإسلامية، و (15) صراعاً بين المسلمين وغيرهم، بينما كان مجموع الصراعات بين الحضارات الأخرى لا يتجاوز الخمسة، فتكون نسبة الصراعات بين المسلمين وغيرهم مضاعفة ثلاث مرات إذا ما قورنت بالصراعات بين الحضارات الأخرى.

وفي إحصائية أخرى أجريت عام (1993م)، كان مجموع الصراعات الإثنية (59) صراعاً، (28) صراعاً منها كان بين المسلمين، بينما كان بين المسلمين وغيرهم من الحضارات (21) صراعاً.

يؤكد (هنتجتون) على أن المسلمين تدخلوا في عنف جماعات أكثر من غيرهم، ويعزو (هنتجتون) ما يقوم به المسلمون من صراعات وفقاً لوجهة نظره للأسباب الآتية:

1 - يرى (هنتجتون) أن الإسلام يثمن ويمجد القيم والفضائل العسكرية، فهو دين السيف من البداية، إذ قام الإسلام ونشأ بين البدو المتقاتلين مما طبع هذا الأصل العنيف في تأسيس الإسلام، فمفهوم اللاعنف غائب من العقيدة والممارسة عند المسلمين.

2 - يشير (هنتجتون) إلى الجذور التاريخية للصراعات بين المسلمين وغيرهم، فجزور عملية غزو البلاد مازالت باقية، مما يزيد في إمكانية الصراع بين مسلمي تلك البلاد وأصحابها وجيرانهم ممن لم يسلموا، في ظل التقارب المكاني الموجود، بخلاف التوسع الغربي الذي لم يحمل معه شعوباً غربية إلى العيش في أراضٍ لشعوب غربية.

⁴⁰ المرجع السابق، 27 - 29.

3 - يرى (هنتجتون) أن الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة ولا يرسم خطأ فاصلاً بين (دار الإسلام) و(دار الحرب)، أي منطقة السلم ومنطقة الحرب على حد زعمه.

4 - يشير (هنتجتون) إلى إحساس المسلمين بأنهم في موقف الضحية للإمبريالية الغربية بعد إخضاعهم في القرن التاسع عشر والعشرين، وما نتج عن ذلك من صورة ضعف عسكري واقتصادي مازالوا يعانون منه، فجعلهم يشعرون بأنهم محل طمع واعتداءات للشعوب الأخرى.

5 - يقول (هنتجتون) أن غياب دولة أساسية في الإسلام، يمنع فرصة فرض المواقف وإيجاد الحلول، في التعامل مع الصراعات.

6 - الانفجار الديمغرافي في المجتمعات الإسلامية، وتوفير الأعداد الهائلة من الشباب والبالغ (30) سنة، يرى (هنتجتون) أنه يفسر ارتفاع درجة عسكرة المجتمعات الإسلامية على حدّ زعمه.

7 - الجوار الجغرافي، والقرب المكاني بين المسلمين وغيرهم يرى (هنتجتون) أنه يزيد من فرص الصراع الحضاري.

8 - من وجهة نظر (هنتجتون) فالإسلام ينتج وعياً بلا تماسك، مما يؤدي إلى إيجاد تهديدات بل وصراعات للحضارات الأخرى.

9 - يرى (هنتجتون) أن الإحياء الإسلامي أعطى المسلمين الثقة في أهمية حضارتهم وثقافتهم وتفوقها مقارنةً بالغرب.

هذه هي أبرز الأسباب التي ادعى (هنتجتون) وجودها مما يمكن المسلمون من القيام بالصراعات مع غيرهم، ويرى (هنتجتون) أن الحضارة الإسلامية ستدخل في تحالف مع الحضارة الصينية، لتشكلا التحدي الأكبر والأعنف للحضارة الغربية، فعلى الرغم من إقرار (هنتجتون) بوجود اختلافات كبيرة بين الحضارتين - تخص الجوانب الثقافية وغيرها - إلا أنه ادعى بأن هناك قاسماً مشتركاً وهو (اعتبار كلا الحضارتين الحضارة الغربية عدواً لهما) ويظهر ذلك في تعاونهما في قضايا متنوعة، كتعاونهما الاقتصادي ونقل الصين بعض الأسلحة التقليدية وغير التقليدية إلى بعض الدول الإسلامية.

هـ - توصيات (هنتجتون)⁴¹:

1 - يخلص (هنتجتون) إلى مجموعة استنتاجات في إطار وضعه خطة لمواجهة التطورات المتعلقة بالصدام الحضاري، بعضها يتعلق بالغرب ذاته، والآخر يتعلق بالحضارات الأخرى، فرأى أنه على المدى القصير، على الغرب أن يدعم التعاون والوحدة بين أمريكا الشمالية وأوروبا، بتجديد ثقافة مشتركة، وتطوير أشكال من الاندماج السياسي والاقتصادي بينهما وذلك لتجديد مرحلة أخرى من التفوق والسيطرة، ودعا إلى أن تدمج في الغرب مجتمعات في أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية مما يعد ثقافتها قريبة للغرب، والحفاظ على علاقات التعاون مع روسيا واليابان وتعزيزها.

2 - كما ودعا إلى المحافظة على التفوق الغربي العسكري، من خلال الاعتدال في تخفيض القدرات العسكرية الغربية، والحد من توسع القوة العسكرية للدول الإسلامية والكو نفوشيوسية، واستغلال الغرب للخلافات الموجودة بينهما، وتقوية المؤسسات الدولية التي تعكس المصالح الغربية، وتدعيم مشاركة الدول غير الغربية في تلك المؤسسات، وتقوية حلف شمال الأطلسي وتوسعته ليضم مجتمعات غربية أخرى، والحث على عدم قبول غير الغربيين سواء أكانوا مهاجرين أو لاجئين لحماية الوحدة الاثنية والثقافية والاجتماعية للمجتمعات الغربية، والتصرف بمهارة في المصادر الاقتصادية واستخدام هذه المصادر بمثابة (عصا وجزرة) مع المجتمعات الأخرى.

3 - يرى (هنتجتون) أن الحضارات غير الغربية على المدى البعيد ستواصل محاولتها للحصول على الثروة والتكنولوجيا والمهارات والأسلحة التي تشكل جزءاً من الحداثة، وستحاول من جانب آخر التوفيق بين الحداثة وثقافتها الخاصة، بحيث تصبح أكثر قوة مع المحافظة على ثقافتها، ومن ثم سيتعين على الغرب أن يتراضى مع هذه الحضارات الحديثة التي تقترب قوتها من قوته، ويقتضي هذا أن يحتفظ الغرب بالقوة العسكرية والاقتصادية الضرورية لحماية مصالحه، وأن يطور الغرب فهماً أعمق للثقافات الأخرى.

⁴¹ المرجع السابق، 30 - 31.

و - رؤية نظرية نقدية لنظرية صراع الحضارات (هنتجتون)⁴²:

يحاول (هنتجتون) أن يعزز فكرته ويقوي نظريته بذكر المزيد من الأدلة والوقائع التاريخية، ومن خلال التفسيرات والشروحات التي وضعها في كتابه (صدام الحضارات) وإعادة بناء النظام العالمي الجديد الذي خصصه لترسيخ نظريته، إلا أنه ومع هذا فقد تلقت نظريته كثير من النقد من قبل المفكرين أبرزها الآتي:

1 - يمكن القول: إن نظرية صراع الحضارات فيها من الخلل المنهجي والمفاهيمي الشيء الكثير، تعاني من الاضطراب والغموض واللبس، في المنهج المتبع، وفي الرؤية التحليلية للأحداث، وقد نجم عن ذلك الوصول إلى نتائج غير واقعية، لا تتسجم مع الواقع المعاش بتركيبته وتعقيداته، فاعتمد (هنتجتون) في تحليله على منطلقات تاريخية ورؤية شمولية للمسار العام الذي تتطور فيه الأحداث بناءً على قراءة شمولية انتقائية للأحداث التاريخية وللنزاعات والحروب التي تعرفها الساحة الدولية في الوقت الراهن مما جعلها فقيرة فلسفياً وتنظيرياً على الرغم من اشتغالها على كم كبير من الإثارة.

2 - يعدّ مفهوم (صراع الحضارات) مفهوماً جامداً، قدمه (هنتجتون) بطريقة مبسطة، لا تظهر الانسجام مع رهانات التفاعلات الدولية المعاصرة، وتعدّد العلاقات الدولية، مما يظهر ضعفاً تفسيرياً في فهم الاضطرابات والمتغيرات العالمية، ويتطلب وجود عديد من التفسيرات وليس الاختصار على تفسير واحد فقط.

3 - يمكن القول إنّ عدم التزام (هنتجتون) معياراً واحداً في تصنيفه للحضارات جعل بناء نظريته في حالة من الضعف الشديد، فالحضارة الغربية نسبة إلى الموقع الجغرافي، والكونفوشيوسية نسبة إلى الفيلسوف (كونفوشيوس)، والحضارة الإسلامية نسبة إلى الدين، والحضارة الهندية واليابانية نسبة إلى المعيار الإقليمي والقطري، والحضارة السلافية الأرثوذكسية نسبة إلى العرق والدين معاً، والحضارة الإفريقية والأمريكية اللاتينية نسبة إلى معيار جغرافي قاري.

4 - إن تقسيم (هنتجتون) للحضارات يتناقض مع المحددات والعوامل التي أكد عليها في التمييز بين الحضارات كاللغة والتقاليد والتراث والتاريخ والدين، وعلى هذا الأساس لا يفهم

⁴² المرجع السابق، 32 - 39.

السبب في فصله بين أمريكا اللاتينية والحضارة الغربية وفصله بين الأرثوذكسية من جهة والكاثوليكية والبروتستانتية من جهة أخرى، كما لا يفهم تردده في اعتبار الحضارة الإفريقية وعدم الإشارة إليها إلا نادراً، مما يظهر بأن (هنتجتون) أخفى العوامل الحقيقية في اعتماده الحضارات وهي تقوم على أسس القوة والموقع الاستراتيجي والنفوذ.

5 - مما يثير الدهشة ويبحث على الاستغراب سكوت (هنتجتون) عن الديانة اليهودية، على الرغم من تأكيده على الدور الكبير الذي تقوم به الديانات في التمييز بين الحضارات، كما أنه لم يشر إلى الصراع المحتمل بين المسيحية واليهودية، أو حتى بين الإسلام واليهودية والتي يظهر احتمالها أكثر بروزاً في ظل قيام دولة الكيان الصهيوني على أرض فلسطين وما صاحب ذلك من تعديات صريحة وفاضة وبشكل يومي على حقوق ومقدرات وحياة الشعب الفلسطيني.

6 - أسقط (هنتجتون) من حديثه عن -المسيحية - الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت، وأسقط الخلافات الواسعة بينهما، ولم يفسر سيادة الكاثوليكية في الجنوب والبروتستانتية في الشمال، كما أنه لم يوضح كيف يكون تعدد اللغات ميزةً للحضارة الواحدة.

7 - الفصل بين السلطتين الروحية والسياسية، جاء بعد صراع محتدم وطويل مع السلطات الحاكمة باسم الحق الإلهي، وإن هذا الفصل لم يتم إلا بعد الانقلاب على الحكومة الدينية لترسيخ الحرية الفردية التي اقترنت بالنظام الرأسمالي. ولم تعرف الحكومات الدينية كذلك إلا في التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى، وسادت وقتها ممارسات محاكم التفتيش كما ساد الاستبداد والظلم مما جعل الغربيين أنفسهم يطلقون عليها العصور المظلمة.

8 - يعد تهमيش (هنتجتون) لدور الدولة والاقتصاد واستبدالها بالحضارة كلاعب أساسي في استشرافه للصراع نقطة ضعف على الرغم من استدراكاته المتعددة والتي يظهر فيها أهمية الدولة كلاعب أساسي في الأحداث الدولية، وربما لهذا قيل: (لعل إغفال وتقليل (هنتجتون) من دور الدولة في الصراعات والتفاعلات الدولية المستقبلية هي نقطة الضعف الأساسية التي تجعل من تحليله تحليلاً غير واقعي، يتناقض مع الدور الفعال الذي تلعبه الدولة في الساحة الدولية).

9 - الدول التي تتصرف وفق مصالحها وليس وفق ثقافتها كثيرة لا عد لها ولا حصر وهنا نذكر مثالين حديثين أولهما وقوف كثير من الدول العربية والإسلامية بجانب القوى الأجنبية في غزوهم للعراق، فمنهم من شارك فعليا في الحرب، ببعث جنودهم إلى ساحة المعركة أو بفتح

بلاد تلك الدول إلى القوى الأجنبية المقاتلة كان هذا على الرغم من اشتراكهم في الثقافة والحضارة. والمثال الآخر يتمثل في عدم مساندة الدول العربية والإسلامية بمجملها الشعب الفلسطيني في محنته خاصة في حرب غزة الظالمة، التي تعرضت لحصار وقصف وعدوان صهيوني آثم، راح ضحيته ما يقارب ألف وأربعمائة شهيد وآلاف الجرحى من الفلسطينيين إضافة إلى الدمار الهائل الذي حل بالبلاد. فلم تكف بعض تلك الدول بتقصص موقف الحياد بل شاركت

10 - لماذا قسم (هنتجتون) العالم إلى شرق وغرب؟ ولم يقسمه إلى شمال وجنوب مع العلم أن المعادلة الثانية هي الأكثر وضوحاً في تقسيمها، وهي المعادلة القائمة والتي تعبر عن التناقض الموجود، إذ تشكل ثغرة أساسية في استقرار العالم فبينما يمتلك الشمال الصناعي القوة والعلم والمال، فإن الجنوب يغوص في غياهب الضعف والجهل والفقر، خاصة في ظل ما يعرف بالعلومة الاقتصادية، فعالم الجنوب بضخامته السكانية لا يمتلك أكثر من 9% من الأموال الضخمة التي يجري تدويرها يومياً في الأنشطة الاقتصادية للعالم الصناعي، ناهيك عن الهيمنة الكاملة للدول الصناعية على البنك الدولي والمؤسسات المالية، مما يعطيها الأولوية في تحديد حركة الاقتصاد العالمي، بصورة عامة فإن ما يقرب 20% من سكان العالم، وهم الذين يعيشون في البلدان المصنفة في الشمال يسيطرون على 80% من ثروات العالم، و 80% من سكان العالم في الجنوب لا يسيطرون إلا على 20% من ثروات العالم، ومما يندر بالخطر استمرار تزايد الهوة بين الحاجة المتنامية للطاقة في البلدان المتطورة، ونقصها من حساب بلدان العالم الثالث.

ثالثاً: نظرية المؤامرة⁴³

يختلف الأفراد في فهم الأحداث والأزمات التي تجري في العالم، بين من يرجع كل الأحداث إلى المؤامرة، وبين من يرفض الفكر التأمري بالمطلق، واتجاه ثالث وسطي يعترف بوجود المؤامرة لكنه لا يبالغ فيها ولا يرجع كل الأحداث لها، وتنتشر نظرية المؤامرة في مختلف دول العالم، فحتى في الدول المتقدمة هناك من يؤمن بهذه النظرية، لكن لها انتشاراً خاصاً في الدول المتخلفة، لهذا يلجأ إليها الجميع عند وقوع الأحداث وحصول الأزمات، ومع كثرة استعمالها اقتنع الناس بها، حتى أصبحت جزءاً أساسياً من حياة المجتمعات العربية، ويسيطر الفكر التأمري على العقل العربي، لأنه يريحه من عناء البحث عن أسباب الفشل، ويغنيه عن نقد الذات وتحمل

⁴³ بونقاب، مختار، نظرية المؤامرة حقيقة أم وهم (قراءة فكرية فلسفية)، مركز جيل البحث العلمي، مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية، العدد 25، الجزائر، 2019م، 27 - 39.

المسؤولية، فضلاً على أنه يدعم الاعتقاد السائد في المجتمعات العربية، الذي يقول بأن العرب ظلوا دوماً هدفاً وضحية للمتآمرين.

تنتشر نظرية المؤامرة في الدول المتخلفة والمتقدمة على حد سواء، حيث كشفت دراسة لمعهد (إيفوب - الفرنسي المتخصص في دراسة الحياة المجتمعية الفرنسية) أن (80%) من الفرنسيين تقريباً يؤمنون بوحدة على الأقل من نظريات المؤامرة الرئيسية، لكن المجتمعات العربية تتسم بكونها أعلى من غيرها فيما يخص قبول الفكر التآمري ورواجه بين أفرادها المنطقة ونخبها على السواء، حيث توصف المجتمعات العربية بالبارعة في تبني هذا النمط من التفكير بين مختلف فئات المجتمع.

ويؤمن مؤيدو نظرية المؤامرة بثلاث مبادئ تشكل مرتكزات هذه النظرية وهي:

المرتکز الأول: لا يوجد شيء يحدث بالصدفة.

المرتکز الثاني: لا يوجد شيء يبدو كما هو عليه.

المرتکز الثالث: كل الأحداث متشابكة الارتباط من حيث مسببات الحدوث والتأثير.

في حين يذهب معارضو هذه النظرية، إلى أنها مذهب تبريري لتفسير الأحداث والأزمات، حيث يلجأ إليها مؤيدوها بهدف تبرئة الذات والهروب إلى الأمام بدلا من تحمل المسؤولية والاعتراف بالخطأ.

وانطلاقاً مما سبق يمكن طرح التساؤلات التالية:

هل نظرية المؤامرة حقيقة أم أنها مجرد وهم؟ بعبارة أخرى هل الدول الكبرى تتآمر على الدول الضعيفة؟ أم أنها تستثمر في الأحداث وتوجهها لمصلحتها؟

للإجابة على هذه التساؤلات، لابد من توضيح الآتي: تعريف نظرية المؤامرة، أسباب إيمان الناس بنظرية المؤامرة، أشهر نظريات المؤامرة، العرب ونظرية المؤامرة، نقد نظرية المؤامرة.

أ - تعريف نظرية المؤامرة:

ورد مصطلح (مؤامرة) لأول مرة في مقالة اقتصادية عام (1920م)، ولكن جرى تداوله في العام (1960م) وتمت بعد ذلك إضافته إلى قاموس أكسفورد سنة (1997م) وتختلف

تعريفات المؤامرة باختلاف وجهات نظر أصحابها، حيث تحتوي المؤامرة في مضمونها على أفعال غير قانونية أو مؤذية تجريها حكومة أو جهات أخرى قوية.

وعرفها قاموس أكسفورد بأنها: (خطة سرية من قبل جماعة من الناس للقيام بما هو مؤذٍ أو مخالف للقانون).

ويمكن تعريف المؤامرة أيضاً: (اتفاق بين أشخاص أو منظمات تعمل معاً في السرّ مستغلة قدرتها وعناصر الضعف لدى الآخرين على نحو مخالف للقيم والأخلاق من أجل تحقيق هدف معين يتضمن الإضرار بطرف آخر). وتتجلى المؤامرة بهذا المعنى في مظاهر متعددة كالجريمة المنظمة، الإرهاب، التجسس المخابراتي وغيرها.

انطلاقاً من التعاريف أعلاه يمكن القول: إن نظرية المؤامرة تعني قيام أطراف خفية أيادٍ خارجية في العادة) تبطن الشر وتتمتع بالقوة بأفعال ضارة أو مخالفة للأخلاق والقوانين من أجل تحقيق هدف معين يتضمن الإضرار بطرف آخر.

ب - أسباب إيمان الناس بنظرية المؤامرة:

لم تعد محاولات العلماء لدحض نظرية المؤامرة بالحقائق الموثقة تجدي نفعاً، بل قد تأتي بتأثير عكسي، إذ توصل (ستيفان ليونداوسكي)، وهو أستاذ علم النفس بجامعة (بريستول) إلى أنه كلما زاد تمسك المرء بنظرية المؤامرة، اهتزت ثقته في الحقائق العلمية، وربما يشعر أن الشخص الذي يحاول إقناعه متورطاً في المؤامرة، ويقول الكاتب المتخصص في العلوم السياسية (مايكل باركون) متحدثاً عن قناعة لدى مروج نظرية المؤامرة: (تعتمد نظرية المؤامرة على نظرة أن الكون محكوم بتصميم ما، وتتجسد في ثلاث نقاط مهمة تشكل ثلاثة مبادئ: لا شيء يحدث بالصدفة، ولا شيء يكون كما يبدو عليه، وكل شيء مرتبط ببعضه).

ويمكن الإجابة على سؤال: لماذا يصدق الناس نظريات المؤامرة؟ من خلال ذكر مجموعة من الأسباب، التي تفسر انسياق الناس وراء هذه النظرية وتصديقهم بها، وأهم هذه الأسباب هي:

1 - نشرت المجلة العلمية الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي بحثاً أوضحت فيه أن الأفراد الذين يؤمنون بعدد كبير من نظريات المؤامرة يفعلون ذلك بهدف الشعور بالتميّز، حيث وجد الباحثون أن الأشخاص الذين أظهروا حاجة كبيرة إلى التفرد من خلال الاستفتاء أو الكتابات

كانوا أكثر إقبالاً على تصديق نظريات المؤامرة من غيرهم، ويبدو أن هؤلاء الأشخاص لديهم نزعة فطرية، تكاد تكون نرجسية للتفرد والتميز، وقد يتحقق هذا التميز عندما يشعر الفرد أن لديه معلومات نادرة أو تفسيرات سرية لبعض الأحداث العالمية.

2 - يقول (مايكل بيلينغ^{*}): إن نظرية المؤامرة تتيح فرصة للوصول إلى معلومات لا يعرفها أحد غيره خفية ومهمة وبيديهية، حيث تجعل من يرددها خبيراً بشؤون معينة.

3 - تكشف دراسات أخرى أن نظريات المؤامرة تساعد الناس على استيعاب الأحداث التي تقع في العالم من حولهم، وخاصة عندما يشعرون بفقدان السيطرة على حياتهم أو بالقلق أو بالعجز عن حماية احتياجاتهم إذا تعرضت للتهديد، وقدم (ميشال باركون^{*}) ثلاثة أسباب تفسر جاذبية نظريات المؤامرة وهي:

3 - 1 تدعي نظريات المؤامرة تفسير ما لا يمكن للتحليل المنهجي الوضعي تفسيره، وتبدو أنها تجعل العالم المربك أكثر منطقية.

3 - 2 تفعل ذلك بطريقة بسيطة بشكل جذاب بتقسيم العالم لقوى النور وقوى الظلام، حيث تعيد كل الشرور إلى مصدر واحد هم المتآمرون ووكلائهم.

3 - 3 غالباً ما يتم عرض نظريات المؤامرة على أنها معرفة سرية خاصة غير معروفة أو لا يقدرها أي شخص آخر، وبالنسبة لمنظري المؤامرة، فإن الجماهير عبارة عن قطيع مغسول الدماغ، في حين أنهم (منظرو المؤامرة) يملكون المعرفة ويمكنهم أن يهنتوا أنفسهم على اختراق خداع المتآمرين.

ج - أشهر نظريات المؤامرة:

استطاعت نظريات المؤامرة أن تخترق كل المجالات بما في ذلك الدين والسياسة والمجتمع وحتى العلم، وهي متعددة وكثيرة لدرجة يصعب حصرها، معظمها يبدو سخيلاً للغاية، وبعضها ينطوي على إمكانية تحقق بعضها أو جلها دون القدرة على إثبات ذلك، ولعل أشهر نظريات المؤامرة المنتشرة في العالم:

^{*} أكاديمي بريطاني درس الفلسفة و علم النفس في جامعة بريستول وأستاذ فخري في العلوم الاجتماعية بجامعة لوبورو.
^{*} عالم سياسي أمريكي وأحد المنظرين بنظرية المؤامرة.

1 - القول إنَّ الأرض مسطحة وليست كروية وأن الهبوط على القمر لم يكن إلا كذبة ادعتها وكالة الفضاء الأمريكية ناسا.

2 - فكرة الكائنات الفضائية، التي تعيش في المنطقة (51) في جنوب ولاية نيفادا الأمريكية والتي تتكتم عليها حكومة الولايات المتحدة.

3 - امتلاك شركات الأدوية العالمية للدواء لعلاج الأمراض الخطيرة والمستعصية، لكنها تخفيه من أجل تجارة الأدوية وتعظيم أرباحها.

4 - الماسونية هي المؤسسة التي تدير العالم وتسيطر عليه، وأن العلماء يخفون نتائج أبحاث بخصوص المناخ البيئي تؤكد اقتراب نهاية الحياة البشرية، فضلاً عن أن الحكومة الأمريكية لا تريد الإفصاح عن الجهة الحقيقية وراء اغتيال الرئيس الأمريكي (جون كينيدي*) وغيرها من المزاعم الرائجة.

د - المجتمعات العربية ونظرية المؤامرة:

تُعدّ نظرية المؤامرة النظرية الأكثر رواجاً في المنطقة العربية، ويتميز العرب بأنهم الأكثر تأثراً بالخطاب التأمري، حيث يتجلى ذلك بوضوح في ثقافتهم وسياساتهم، بشكل أضحت فيه نظريات المؤامرة هي السمة السائدة في الثقافة والسياسة العربية، فهي تتحدث بشكل كبير عن الاستعمار الصهيوني، الماسونية، القوى الخارقة، النفط والحرب على الإرهاب، والتي يعدّها الكثير حرباً ضد الإسلام في المقام الأول.

ويقول الكاتب والمؤرخ الأمريكي (دانيال بايبس) في كتابه (اليد الخفية: مخاوف الشرق الأوسط من المؤامرات) المنشور عام (1996م): (في عالم اليوم إن العرب هم أكثر شعوب العالم إيماناً بنظريات المؤامرة وأشدّهم حماساً في نشرها، وإلى حد ما، يرجع هذا إلى ثقافة هذه الشعوب، فكلا الشعبين لهما تراث أدبي غني بالخرافات ذات المعاني العميقة، ونظرياتهم التأميرية مليئة بالخيال، وهناك سبب وجيه أيضاً يساعد على خلق هذه النظريات التأميرية، وجلّ المجتمعات العربية يخضعون كل شيء لتحقيق أغراضهم وأهدافهم: التعليم، وسائل الإعلام، القانون، الجيش وغيرها من المؤسسات، وفي هذه المجتمعات لا يعلم بالحقائق الصحيحة إلا قلة صاحبة امتيازات، ويجعل الخوف والجهل المجتمعات تحت رحمة الشائعات والخرافات، ولهذا

* الرئيس الخامس والثلاثين للولايات المتحدة الأمريكية من الحزب الديمقراطي تمّ اغتياله في عام 1963م.

يتخلى الناس عن مبادئ البحث العلمي المألوفة للتحقق من الأحداث ويلجؤون إلى فكرة أن هناك قوى شريرة تعمل في الخفاء من أجل إيقاع الضرر بهم، مما يفتح المجال للأساطير والخرافات التي تتبع من خيال الإنسان الواسع).

يقول الأستاذ (ماثيو جراي): أن المشاكل التي تعتري العلاقة بين الدولة والمجتمع في العالم العربي تعد من العوامل الرئيسية التي أسهمت في انتشار نظريات المؤامرة في المجتمع العربي، حيث وصف (جراي) منطقة الشرق الأوسط بأنها المكان الذي تعمل فيه بُنى حاكمة غامضة على مستوى النخبة السياسية، وأنها منطقة تزدهر فيها عادة شبكات البيروقراطية المعقدة ومؤسسات الدولة الكلاسيكية، وفي ظل هذه الظروف، أشار (جراي) إلى أن المجتمعات العربية تواجه صعوبة في إدراك كيفية عمل من يمسكون بزمام السلطة، مما يشكل بيئة مثالية لظهور نظريات المؤامرة وانتشارها، ولقد أسهمت وسائل الإعلام في نشر هذه الثقافة فأصبحت مع مرور الوقت جزءاً من قناعات الشعوب بالرغم من عدم وجود دليل مادي يؤكد حدوثها، ولا ننسى أيضاً دور شيوخ الدين الذين بالغوا في تحميل مصائب العالم بأجمعه على الماسونية وأشباههم وأنهم السبب الرئيس لتفكك وضعف وهوان المجتمعات العربية والإسلامية).

هـ - نقد نظرية المؤامرة:

1- أصبحت نظرية المؤامرة ظاهرة عالمية تنتشر في مختلف دول العالم، فحتى في الدول المتقدمة يوجد من يؤمن بها، لكن لها انتشاراً خاصاً في المجتمعات الأقل تقدماً، لهذا يلجأ إليها الجميع عند وقوع الأحداث وحصول الأزمات، من حياتنا في المجتمع العربي، ومع كثرة استعمالها اقتنع الناس بها، حتى أصبحت جزءاً أساسياً من حديث الشارع، مكان العمل وداخل الأسرة ونشاهدها أمام شاشات التلفاز، ترددها الحكومة عند كل مصيبة ويتحدث عنها الناس في كل مكان، وتروج القيادات الديكتاتورية لفكرة المؤامرة حتى تبرر لشعوبها أن التخلف وضعف التنمية في هذه البلدان سببه المؤامرات الخارجية.

2 - يحول التفكير التأمري الإنسان إلى إنسان منهزم ومسلوب الإرادة، عندما ينسب الناس كل ما يحدث في عالمهم إلى قوة خفية خارقة تبطن لهم الشر، ويعتقدون أن التغلب عليها أمرٌ مستحيلٌ، سيسألون أنفسهم لماذا نقاومها إذن؟ عندها سينتظرون قوة خارقة أخرى لتحديث التغيير بدلاً عنهم أو يستسلمون وينتظرون قدرهم المحتوم، ويسيطر الفكر التأمري على العقل العربي، لأنه يريحه من عناء البحث عن أسباب الفشل، ويغنيه عن نقد الذات وتحمل المسؤولية،

فضلاً على أنه يدعم الاعتقاد السائد في المجتمعات العربية، الذي يقول بأن العرب ظلوا دوماً وكانوا هدفاً وضحية للمتآمرين.

3 - إن سبب إيمان العرب بنظريات المؤامرة أكثر من غيرهم هو أنهم عندما يقارنون وضعهم في الماضي، حيث قادوا العالم وكانوا ناجحين في مختلف الأصعدة (الفكرية، والعلمية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية) وتركوا تاريخاً مجيداً، وبين وضعهم الحالي وحالة الضعف والهوان التي يعيشونها، يلجؤون للتفسير الأسهل وهو تبني أحد نظريات المؤامرة واتهام الآخرين بأنهم هم سبب تخلفهم وبأنهم يترصون بهم ويريدونهم أن يكونوا في مؤخرة الأمم، من أجل تسويق فشلهم وتبرير تأخرهم عن الركب العالمي، بدلاً من طرح السؤال الصحيح وهو: ما هي الأشياء الخاطئة في المجتمعات العربية؟ ولماذا تقدم الآخرون وتأخروا؟

4 - إن انتشار الفكر التأمري على مستوى عامة الشعب والنخب على حد سواء يدل على نقشي الجهل الفكري وغياب الوعي في هذه المنطقة من العالم، وللتحرر من هذا الفكر لا بد من إعادة النظر في أساليب التربية في مجتمعاتنا العربية، من خلال التركيز على دور الأسرة في تربية النشء وإعطاء الأهمية البالغة لمادة التربية الأخلاقية في مدارسنا، كما هو معمول به في المدارس اليابانية والفنلندية، مع ضرورة إصلاح المناهج التعليمية والانتقال من الطرق التدريس التقليدية إلى الطرق الحديثة، التي تعلم الإنسان النقد والتفكير الصحيح، حيث يصبح التلميذ قادراً على التفريق بين الحق والباطل وبين الصحيح والخطأ.

رابعاً: نظرية القومية العربية (القومية البعثية - نموذجاً)

أ - في توضيح المفهوم⁴⁴:

يُعدّ مفهوم القومية مفهوماً سياسياً يجسّد حالة اجتماعية وسياسية لمجموع من الأفراد في مجتمع واحد أو مجتمعات مختلفة تربطهم روابط حسية - مادية مشتركة، وهو بذلك من الممكن أن يكون مفهوماً متطوراً عن (العصبية الخلدونية) إذا ما أُخذَ بعين الاعتبار عوامل التطور الزمني العلمي المعرفي للمجتمعات المختلفة وربط الولاء للأمة وليس للقبيلة. ويرتبط وجود القومية بوجود تلك الروابط وهذا ما يُفسّر تعدد القوميات على مستوى العالم بأسره، ومنها القومية العربية التي كانت ولادة طبيعية للواقع المجتمعي العربي على مستوى اللغة والمصير المشترك والدين والجغرافيا وأساس طبيعة المجتمعات العربية القبلي العائلي بما يجسد روابط دم ونسب

⁴⁴ أبو عنزة، محمد عمر أحمد، واقع إشكالية الهوية العربية: بين الأطروحات القومية والإسلامية (دراسة من منظور فكري)، رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة الشرق الأوسط - كلية العلوم السياسية، 2011م، 61 - 62.

تربط بين فئات كبيرة من الأفراد قد تمتد لجغرافيا واسعة منه تتعدى حدود الدول العربية المصطنعة.

خضع مفهوم القومية لعدّة تفسيرات بحثاً عن أصول وجذور الظاهرة القومية، ذلك التفسير على أسباب ظهور حركات الشعوب المناهضة والتعرف إلى خصائصها، ودوافع نضالها، ولم تسلم الحركة القومية من فرضيات منها: الربط بين القومية وبين المرحلة الاستعمارية، إذ تراوحت بين ما يؤكد على الجوانب الاقتصادية والطبيعية الأخرى لتصنع القومية في إطار التأثير الثقافي والثالثة تربطها بجذورها الحضارية التاريخية، لذلك فالقومية العربية شأنها شأن باقي القوميات هي واقع تفرض مسلمات وجودها، فمنذ القديم والأقوام العربية تتحد فيما بينها إزاء ما يواجهها من مصاعب الحياة التي تلم بها من أقوام أخرى، سواءً أكانت هذه الأقوام عربية أو غير عربية، وفي إطار الثقافة الاجتماعية أكانت المجتمعات تتحصن فيما بينها ومشاركة جميع أفراد المجتمع واردة، حيث يتولى كل واحد منهم نصيباً وبالتالي كان الأمر يتعلق ببقاء ذلك المجتمع والحفاظ على مقومات وجوده والقومية ما هي إلا صورة مكبرة عن هذا المجتمع أو ذاك تفرض نفسها على المجتمعات تدفعهم للدفاع عن وجودهم ويأخذ شكلاً من أشكال الوحدة والدعوة لأبناء المجتمع للدخول داخل خيمتها، وهذا ما تهدف إليه أي قومية في العالم وتنادي به وما قيام القومية العربية إلا دعوة في حد ذاتها لقيام الدولة العربية الموحدة.

تشكل القومية العربية لإحدى القوى المحركة للنضال، فهي تعني وعي الأمة ممثلة بال جماهير التي تعم المجتمع، ونتيجة تسرب التيارات الفكرية والسياسية الأوروبية إلى أنحاء العالم وهي تحمل مبدأ القومية أدى إلى انتشار هذا المبدأ بين المفكرين العرب وبدأت ملامح وبوار فكرية ذات أبعاد قومية تتسرب إلى المدارس والجامعات في المجتمعات العربية، والتي بدورها خرجت أعداداً من المفكرين والساسة الذين شكلوا فيما بعد الأحزاب والجمعيات واتخذوا من القومية خطأ فكرياً رافضاً للهيمنة الغربية، رداً على التيار الاستعماري ذي المطامع التوسعية، وانطلاقاً من ذلك فإن المجتمعات العربية أمة واحدة لها مقومات الأمة، وتعيش على بقعة جغرافية تتحصر بين منطقتين مائيتين: الخليج العربي من الشرق والمحيط الأطلسي من الغرب، وإن دُعاة الفكر القومي يرون أن الحدود السياسية الفاصلة بين بقاع الوطن العربي ما هي إلا حدود استعمارية مصطنعة وطائرة وضعها الاستعمار سعياً منه لتسهيل مهمة احتلاله والتحكم بمصير أمته العربية، ويرى دُعاة الفكر القومي العربي أنه يجب أن تكون للعرب دولة واحدة وحكومة واحدة تقوم على أساس الفكر القومي هذا الفكر الذي يعد هدفه الأول تحرير الفرد العربي

من كل الخرافات والأساطير التي لا أساس لها من الصحة على أرض الواقع، إن هذا الفكر له بعض المخاطر إذا ما بدت بوادر الظهور للدولة العربية الموحدة ومن أبرز المفكرين والفلاسفة والمنظرين الذين آمنوا بفكرة البعث القومي العربي المفكر السوري (زكي الأرسوزي 1899 - 1968م*) خريج الفلسفة من جامعة السوربون بفرنسا، انطلق بإيمانه في فكرة بعث القومية العربية من البيئة المجتمعية التي عاش فيها ومفرزات الاحتلال العثماني والفرنسي اللذين هشّما بنية المجتمع العربي بالعموم والسوري على وجه الخصوص.

ب - المنطلقات الفكرية للقومية العربية⁴⁵:

انطلقت القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين متمثلة في حركة سرّية تألفت من أجلها الجمعيات والخلايا في داخل الدولة العثمانية ثم تحولت إلى حركة علنية في جمعيات أدبية اتخذت من دمشق وبيروت مقراً لها وأبرز تلك الجمعيات (نادي العروة الوثقى) الذي تأسس في بيروت في بداية الثلاثينات من القرن الماضي والذي تشكل منه مجموعة من المثقفين والمفكرين العرب الدارسين في جامعة بيروت العربية.

1 - تعد القومية العربية نظرية سياسية وأنتروبولوجية ترى أن الإنسانية تنقسم طبيعياً إلى مجموعة من الأمم المتميزة، وأن هناك محكّات محددة لتحديد ماهية الأمة، وأن لكل أمة حكومة مستقلة تعبّر عنها وبذلك فإن الدول تستمد شرعيتها من احتواء كل منها على أمة واحدة، وبذلك ومن وجهة نظر سياسية فإن العالم لا يكون منظماً بصورة صائبة، إلا إذا شكلت كل أمة من الأمم التي يحويها ويتكون منها دولة واحدة، فالوحدة السياسية والوحدة القومية لا بدّ وأن يكونا وفقاً لهذه النظرية متطابقتين.

2 - كان الفكر القومي العربي يردد صدى النظرية الألمانية في القومية بما تضمنه من مكانة فائقة على اللغة سبباً لفكرة الأمة، ومن المهم ملاحظة أن الفكر القومي العربي يزداد إيضاحاً على النموذج القومي الألماني بحيث أن النموذج القومي العربي يجعل من الأمة واللغة منطلقاً واحداً للهوية إلى حدّ يجعلهما متساويين ومتطابقين وعلى الرغم من أن بعضهم قد يعدّ

* زكي نجيب إبراهيم الأرسوزي: من مواليد مدينة اللاذقية 1899م - 1968م مفكر عربي سوري ومن أهم مؤسسي الفكر القومي العربي.
⁴⁵ المرجع السابق، 63 - 68.

العرب أمة قائمة فإن الأمة العربية متصورة في صورة كيان حي له كل أوراق الاعتماد التي تؤهله لمكانة الامة. وبالتالي يتجه مفهوم الحركة القومية العربية إلى تجسيد معنيين:

أولهما: الولاء والانتماء والاعتزاز بالأمة العربية دينياً وفكرياً وتراثاً وحضارةً.

ثانيهما: الواقع السياسي والاجتماع المُرزي الذي دفع العرب إلى الحديث عن ضرورة وجود هوية سياسية عربية خاصة وهنا تتجسد البداية الحقيقية لنشأة القومية العربية.

3 - تركزت القومية العربية على فكرة (أمة عربية واحدة) ولهذه الأمة هوية قومية متحدة كانت بوتقة الانصهار لعوامل اللغة والدين والثقافة والتاريخ والجغرافيا، وترفض هذه العقيدة وجود هويات تقتصر على أقاليم دول عربية معينة مع ذلك وهذا هو أول تحدّ وجاهته القومية العربية بعد أن نالت الدول العربية استقلالها وبدأت المجتمعات العربية تبحث عن الهويات القطرية، فقد ذهب البعض إلى مدى بعيد حيث قدم تبريراً لوجود أمم منفصلة مثل (الأمة اللبنانية) أو (الأمة المصرية) أو (الأمة التونسية) وهذا ما سعى المفكر (ساطع الحصري) إلى رفضه من خلال منحه الفكري الذي حارب به (القومية السورية الكبرى) التي كانت يدعو إليها الحزب السوري القومي الاجتماعي، وفي لبنان كان هناك دعوة إلى قومية لبنانية تؤكد على تميّز القومية اللبنانية على الرغم من اعترافها بالحاجة إلى التعاون بين لبنان وسائر الأقطار العربية، كما هو الحال في مصر حيث وُجد تيار أنكر أية أهمية لأي أمر جاء بعد الحضارة الفرعونية.

وأمام تحدّي القوميات القطرية تبلورت رؤيتان عربيتان مختلفتان لمفهوم الأمة:

الأولى: تنظر إلى الأمة بالمعنى التقليدي (الأمة تساوي الملة) بمعنى أنها عملية استعادة للماضي، الذي يُختزل إلى لغة مقدسة أو تاريخ مؤقلم وجوهر عربي ميتافيزيقي ومتجسد في (رسالة خالدة).

الثانية: تنظر إلى المشروع القومي العربي في منحنى عصري ومستقبلي ليس همه استعادة الماضي بل بناء المستقبل على ضوء الخبرات التاريخية للماضي، وعلى أسس الحاضر وتُعيد الاعتبار إلى دور الدولة القومية في بناء الأمة العربية وتطويرها، ولا تحصر دور الدولة في مجرد تنويع المسار القومي. والواضح أنه لا يمكن للأمة أن تستكمل وجودها بالفعل إلا بدولة، وهناك فرق كبير بين قيام الدولة ووجود الأمة فالأمة العربية موجودة من حيث ثبات

عوامل وجودها، والتجزئة ليست ناتجة عن عدم اكتمال عوامل وجود الأمة بل نتجت عن الإمبريالية والمصالح القُطرية إضافة إلى معوقات بنوية اقتصادية واجتماعية وثقافية وجغرافية.

ب - مرحلة تحديث الفكر القومي العربي⁴⁶:

1 - المرحلة الأولى:

تعدّ أولى المراحل لتحديث الفكر القومي العربي والتي تمت في عصر (محمد علي باشا) ذلك العصر الذي امتد أثره فشمل إضافة إلى مصر سورية ولبنان وفلسطين والعراق وسائر البلدان العربية، وفي هذه المرحلة تم التأكيد على أهمية دخول البلاد العربية والإسلامية العصر الحديث وضرورة الاقتداء بالحضارة الأوروبية لا سيما في مجال العلوم والصناعات وشؤون الحرب.

ولم يحمل هذا التيار دعوة واضحة إلى القومية العربية، ولكن دعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي هي بطبيعة الحال دعوة إلى تجديد الفكر العربي، ذلك الفكر الذي يعد الفكر الإسلامي أهم مقوماته، حيث رأى (عبد الرحمن الكواكبي) أنه لا بد من تعديل ميزان القوة ضمن الأمة، ومن ثم نقلها مجدداً من أيدي الأتراك إلى أيدي العرب، فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الإسلام من الفساد لمكانة اللغة العربية في التفكير الإسلامي.

وقد أسهمت هذه المرحلة في تطور الفكر القومي العربي الذي تمثل في الدعوة إلى القضاء على التخلف والجمود والاستبداد وإلى مجازاة الغرب في التنظيمات الدنيوية، منكرًا وجود تعارض بين التقدم والعمران والعلم الغربي وبين منطلقات الدين الإسلامي، مؤكداً دعوة الإسلام إلى العلم والحرية وحقوق الإنسان والعمل والإنتاج وحسن استخدام الموارد الاقتصادية وسواها من مقومات التقدم.

2 - المرحلة الثانية:

استفادت من مبادئها واتسمت بولادة تيار قومي عربي مناهض للسلطنة العثمانية وقد ولد هذا التيار بوجه خاص لدى المسيحيين العرب، غير أن المسلمين وسائر الطوائف ما لبثت أن شاركت فيه، وقد كان من رواده (بطرس البستاني) الذي دعا إلى تأليف جمعية سرية (اتحاد أبناء سورية) والاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للدول العربية.

⁴⁶ المرجع السابق، 68 - 76.

غير أن هذا التيار ما لبث أن أصبح طابعاً عربياً شاملاً وأخذ متبعوه يتحدثون عن كيان عربي وعن ثقافة عربية، على نحو ما نجد بوجه خاص لدى (إبراهيم اليازجي) وابنه (ناصيف اليازجي) ثم (نجيب العازوري) ولا سيما في كتابه (يقظة الأمة العربية) المنشور باللغة الفرنسية عام (1905م) وفي الجملة كان لهذه المرحلة فضل السبق إلى منح الأمة العربية هوية ذاتية مستقلة عن الدولة العثمانية وإلى الدعوة غالباً إلى قومية عربية (علمانية) بمعنى أنها لا تفرّق بين الأديان وتبني تراثاً عربياً إسلامياً ينتمي إليه المسلمون والمسيحيون معاً.

3 - المرحلة الثالثة:

مرحلة اتسمت بنشاط فكري وسياسي بارز أسهم فيه الشباب والطلاب والضباط الصغار والصحفيون المثقفون، وكان موجهاً ضد سياسة التتريك بوجه خاص وقد رافقها ظهور جمعيات وطنية سرية قام بها شبان بين العشرين والثلاثين من العمر غالباً كجمعية (الفتاة) التي أسسها مجموعة من الشبان السوريين الذين يدرسون في باريس والذين كانت لهم اليد الطولى في تنظيم المؤتمر العربي الأول في باريس أواسط عام (1913م) متعاونين مع زعماء حزب اللامركزية الإدارية العثماني.

4 - المرحلة الرابعة:

ارتبطت المرحلة الرابعة بنهاية الحرب العالمية الأولى بسمتين غالبيتين:

الأولى: تأكيد أهمية نظرية القومية العربية التي بدأت تتبلور منذ ذلك الحين بشكل عاطفي يحمل طابع الحنين إلى دولة عربية لم تتحقق على يد (الشريف حسين بن علي) وكان فشلها فشلاً للجهود الممتدة التي قام بها الكثيرون ممن ناضلوا من أجل استقلال الدولة العربية عن الإمبراطورية العثمانية.

الثانية: الحنين إلى كيان عربي كان في أيام سابقة موحداً مزدهراً مصدراً للأفكار والعلوم قبل أن تحطم وحدته عصور الانحطاط وما رافقها من غلبة للمغول والتتار والترك وسواهم من العناصر الدخيلة.

وقد تجلت الدعوة إلى الوحدة وإلى القومية العربية في المرحلة اللاحقة لدخول الاستعمار في تيارين يغذي أحدهما الآخر وهما:

الأول: سياسي يتجلى في دعوة رجال السياسة إلى النضال المشترك بين البلاد العربية من أجل محاربة الاستعمار انطلاقاً من شعارات رومانسية تؤكد وحدة الأمة العربية ووحدة ماضيها وآلامها وتبين بوجه خاص أهمية تضامنها من أجل التخلص من الغرب المستعمر.

الثاني: فكري يدعو العرب إلى الوحدة وإلى النهوض من السبات ويقوم بتعبئة مشاعرهم ووجدانهم في سبيل عمل مشترك ضد العدو والمستعمر وقد جاوز هذا التيار أحياناً مجرد مشاعرهم ووجدانهم في سبيل عمل مشترك والدعوة إلى الوحدة وإيقاظ المشاعر وانطلق نحو بناء نظرية قومية.

ومن خلال ما سبق يتم تحديد مفهوم القومية وبيان العوامل المشتركة القومية بين أبناء المجتمعات العربية ورسم أهداف القومية العربية، وعلى الرغم من عمق الأفكار القومية التي طرحها بعض المفكرين مثل (أمين الريحاني*) ومن اتجاهاه التقدمي الذي يعد القومية مفهوماً يهدف إلى نقل المجتمعات العربية من مرحلة التخلف والتبعية إلى مرحلة دخول العصر والإسهام في بناء الحضارة العالمية ظلّ إسهامه في هذا الميدان مقصوراً على بيان أسس القومية دون الوقوف عند محتواها ومضمونها إلا قليلاً.

وعرفت الفكرة القومية في موازاة هذه المرحلة وما بعدها مداً قوياً وأخذت نظرتها تتضح وتتضح، مكتملة ما تم في المراحل السابقة، وظهر رواد كبار للفكر القومي كانوا أبرز القوى الفاعلة في مسيرتها، وعلى رأس هؤلاء (ساطع الحصري* وقسطنطين زريق* وزكي الأرسوزي والحركة الناصرية في مصر).

وقد سقت هذه المرحلة الجديدة أفكارها الكبرى والمحدثّة في كثير من جوانبها من كثير من المتغيرات التي طرأت على الواقع العربي، فإلى جانب الاستعمار برزت الصهيونية وقامت الدولة "الإسرائيلية"، والعالم الغربي عرف قبل الحرب العالمية الثانية وبزوغاً صارخاً للأيدولوجيات المتصارعة الذي يمثله ساطع الحصري والتيار يحمل لواءه قسطنطين زريق، والتيار الذي ولده البعث ثم الناصرية، وهي تيارات تجسد مراحل متطورة في الفكر القومي العربي.

* أمين الريحاني: مفكر وأديب وكاتب ثقافي لبناني من أكبر دعاة الإصلاح الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.
* ساطع بن محمد هلال الحصري 1879م - 1968م: مفكر وكاتب سوري من مدينة حلب وأحد رموز القومية العربية في العصر الحديث.
* قسطنطين زريق 1909م - 2000م: مؤرخ ومفكر سوري من دمشق أحد أشهر دعاة القومية العربية في العصر الحديث.

الفكر القومي العربي الذي أتى به ساطع الحصري كان بمثابة أبجدية العمل وبيان عناصره عن طريق استثمار التجارب العالمية، والقومية العربية الأساسية، تثبت وجود أمة عربية واحدة توافرت لها مقومات الوحدة على أكمل وجه وقد ميز نتاجه بشكل خاص ذلك الجدل الذي ساقه مع عدد من دعاة القومية الإقليمية، ولا سيما بعض الكتاب المصريين الذين كانوا يدافعون في ذلك الحين عن قومية مصرية خالصة أمثال (لطف السيد*)، فضلاً عن أولئك الذين يدافعون عن قومية فينيقية في لبنان وسورية أمثال (أنطون سعادة*).

ولم يحاول (الحصري) في كتاباته أن يبحث في السبل المؤدية إلى تحقيق الوحدة العربية أو في مقومات النضال اللازم لتحقيقها أو في المضمون الاجتماعي والسياسي والمؤسسي لتلك الوحدة، ويرجع ذلك إلى سبب أساسي لتوضيح مفهوم القومية العربية وأسسها، ولتأكيد المقومات التي تجعل من الأمة العربية أمة واحدة، ولتوضيح العوامل التي تدعو إلى انشاء كيان عربي موحد في تلك المرحلة التي تمر بها الأمة العربية.

من الانتقادات الموجهة لفكر ساطع الحصري أن القومية ظلت جوهرًا متعالياً بعيداً عن التطبيق، دون أن تكون هدفاً للنضال السياسي، وبأنه أهمل التحليل الطبقي، ذلك أن عطاءه عطاء فكري قبل أن يكون سياسياً أراد من ورائه وضع الأسس الفكرية الراسخة التي تؤكد توافر مقومات القومية في الوجود العربي، والتي تجعل العروبة مكان الصدارة في مواجهة الواقع، وأن يبنيه على أساس منطقي عقلي، وأن يولده من خلال تحليل تجارب الأمة بوجه عام وتاريخ لأمة العربية بوجه خاص.

أما (قسطنطين زريق) فقد توقف عند جانب جدير بالاهتمام، لم يتوقف عنده (الحصري) كثيراً، ولم تعطه الدراسات القومية السابقة حظه الكامل من الاهتمام، رغم أن بذوره ماثلة فيها جميعاً، بل لعله كان منطلق معظم الأفكار القومية بدءاً من عصر النهضة الكبرى، ونعني بذلك الجانب التأكيدي على ضرورة بناء مجتمع حضاري عربي حديث، تحكمه العقلانية العربية، ونعني بذلك التأكيد على ضرورة بناء مجتمع عربي باعتبار التحديث للمجتمع العربي على هذا النحو الشرط اللازم لأي عمل قومي فعال.

* لطف السيد: مفكر وفيلسوف مصري تم وصفه بأفلاطون الأدب العربي.
* أنطون سعادة 1904م – 1949م: مفكر لبناني ويعد مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي.

إن الوسيلة المثلى هي (الأسلوب العلمي المنضبط و الضابط) أو (العقل النامي المنتظم في نفسه وفي سواه)، وتسأل طويلاً عن أسباب تخلف الأمم، وعن عوامل انبعاثها و نهضتها وعن شروط قيام الحضارة وعن مقاييس التحضر، و انتهى دوماً إلى حقيقة واحدة عنده: وهي أن معركتنا القومية في حاجة الى (صوفية قومية في قلوب القادة و في نفوس الشعب) تستند إلى (الايمن بالعقل و توق الى الحقيقة)، والثورية العقلية هي عنده (الضابطة لأي ثورة أخرى و الشرط اللازم لنجاحها و ثباتها) وحاجات المجتمع العربي بالتالي في هذه المرحلة، تتلخص في حاجة واحدة هي (العقلانية)، وهكذا يفصل (قسطنطين زريق) الحديث عن أهمية تحديث العقل العربي و يمنح هذا التحديث مكان الصدارة في الفكر القومي، و يجعل من النظرة المستقبلية قبل النظرة التقليدية دون أن يتناسى دور الماضي و التراث اللذين يحددان معالم بناء المشروع الحضاري وإنجازاته الكبرى المرجوة المنطلق الأول للعمل القومي العربي، وهو في هذا كله ينطلق من خط فكري في كتاباته، ومن حجة منطقية عنيدة صامدة ، ومن دراية واسعة و عميقة بالتجربة العالمية في أبعادها المختلفة ، فضلاً عن إلمامه الواسع بالتجربة التاريخية الإنسانية العربية.

إن (قسطنطين زريق)، شأنه شأن (ساطع الحصري) لم يكن سياسياً بقدر ما كان مفكراً وأن نسبت إليه حركة القوميين العرب في بدايتها الفكرية وأن الذي كان يسعى إليه هو استكمال أبعاد النظرية القومية، ولعله وقع في حلقة مفرغة بين أهمية تحديث العقل العربي من أجل بناء الأمة العربية، إن تحديث الوجود العربي لا يكون دون الايمان القومي و دون العمل القومي، وقد يسقط الدور الفاسد حين ندرك أن الصلة بين التحديث و العمل القومي صلة دائرية، وأن العمل لهما معاً ينبغي أن يقوم جنباً الى جنب و مهما يكن من أمر، يرجع الفضل الى (قسطنطين زريق) في التأكيد على العنصر الفكري الذاتي، (عنصر تكوين العقل الحديث) في بناء عوامل تغيير المجتمع و تطوير بنائه، وهو في هذا يقف إلى الطرف المناقض للاتجاه الذي يرى أن (التلف هو في الأساس حالة نظام و مجتمع و مؤسسات و بنى اجتماعية اقتصادية سياسية قبل أن يكون حالة عقلية).

وهكذا تجاوزت الأيديولوجيا القومية التي حددت منطلقاتها المآخذ التي يعاب بها الفكر القومي فلم تكتف النظرية القومية بتأكيد مقومات الوجود العربي وبيان أهمية القومية العربية و دورها، بل توقفت عند المضمون الاجتماعي لهذه النظرية القومية فلم تقتصر على تحليل مقومات

الوجود العربي، وعلى تقديم الأدلة على وحدته بل تجاوزت ذلك إلى رسم صورة المستقبل وإلى تقديم الرؤية المنشودة للوجود العربي وفي رسم هذه الرؤية المنشودة لم تستند إلى البحث العقلي و التحليل النظري بل جاوزت ذلك إلى بناء أفكارها من خلال معاناة الواقع العربي، وتحليله و قيادة النضال فيه.

ومع ذلك ظلت الصورة الكبرى والمهمة التي رسمتها على طريق النظرية القومية العربية، منطلقات أقرب إلى الإيجاز منها إلى التفصيل، وأدنى إلى التعميم منها إلى التحليل الدقيق، ذلك أن العمل السياسي قد حال إلى حد كبير بينها وبين استكمال صورة منطلقاتها النظرية، وحال انشغالها بأمور الحكم والدولة دون تقديم تصور شامل كامل و مفصل لكيان الدولة، على أن هذا المبرر يظل ناقصاً فمن الحق أن نقول: إن المنطلقات الغنية والمحملة بالمعاني الكثيرة التي أطلقها الفكر البعثي على عموميتها و تبعتها عن مسيرة النضال، كانت تنتظر المنظرين و الفلاسفة الذين يشبعونها درساً وتحليلاً وتطويراً.

يضاف إلى ذلك أن الأيدولوجيا العربية واجهت للمرة الأولى في إطار الجمهورية العربية المتحدة العقبات النظرية والعملية التي تعترض تطبيق شعارها الاشتراكية والحرية الأمر الذي ولد تراجعاً في الفكر القومي.

أما الانفصال تلك الكارثة الكبرى التي عطلت المد العربي حتى اليوم، فقد ولد قلقاً أيدلوجياً أخذ أشكالاً عديدة بعضها سليم وبعضها ضال، حيث وضعت الأيدولوجيا القومية العربية للمرة الأولى موضع البحث والتساؤل بل التشكيك والاتهام.

5 - المرحلة الخامسة:

تمثل هذه الفترة مرحلة ما بعد الانفصال بين سوريا و مصر وما بعد نكسة حزيران (1967م) مرحلة خامسة جديدة ومهمة في تطور الأيدولوجيا القومية العربية، لقد تمت الإشارة إلى أن الانفصال أثار قلقاً أيدلوجياً إيجابياً حيناً وسلبيّاً حيناً آخر، ثم جاءت نكسة (1967م) فأحدثت زلزالاً عنيفاً في بنية الوجود العربي والفكر القومي العربي، إن نكسة (1967م) على النقيض من كارثة الانفصال كان لها أثراً فكرياً إيجابية فلقد أفرزت ظاهرة جديدة، هي ظاهرة انتصار المثقفين على رجال السياسة انطلاقاً من فشل السياسيين وحدهم بعد أن أسكتوا إلى حد

كبير، إلا أن المثقفين لم يتمكنوا من إثبات قدرتهم على إدارة الدولة أو قيادة الشعوب ضمن إطار أو طرح فكري يسهم في بناء دولة عربية قادرة على تحقيق النصر على العدو الإسرائيلي.

وقد تم هذا النقد الفكري انطلاقاً من رغبة لا تزال عارمة جادة في متابعة المسيرة القومية العربية بعد تصحيح ثغراتها وبعد إعادة النظر في منطلقاتها، وهكذا لم تؤد نكسة حزيران (1967م) إلى استسلام أو تراجع في الأيديولوجيا العربية، بل أدت على العكس إلى مزيد من التمسك بها عن طريق تفحصها وتحليلها وتصحيح مسيرتها وقد ظهرت إلى الوجود في هذه الفترة دراسات كثيرة استهدفت أعماق المجتمع العربي ودراسته دراسة علمية وتحليل أسس بنائه، وذلك من أجل امتلاك القدرة العلمية على تغييره، عن طريق فهمه ومعرفته معرفة أوثق وأعمق.

ومن هنا كانت الأيديولوجيا العربية القومية، في حاجة إلى إعادة الايمان بها ولا يعني هذا الوقوف على سلامة تلك المعطيات في جملتها، بل يعني تجديد تلك الأيديولوجيا في ضوء حقائق كثيرة ومن أهمها على المستوى العالمي:

5 - 1 التغيرات الكبرى في الحياة السياسية والأيديولوجيات السائدة في العالم، لاسيما بسبب الثروة العلمية التكنولوجية التي أملت وتملي تحليلاً جديداً لعلاقات العمل والإنتاج وللبنى الاجتماعية وعلى رأس تلك التغيرات المنعطفات الكبرى التي شهدتها الأيديولوجيا الاشتراكية العالمية.

5 - 2 سيطرة المجتمع الاستهلاكي، ولاسيما في المجتمعات النامية، تلك السيطرة التي تجعل مهمة التخطيط الاقتصادي والاجتماعي في تلك البلدان مهمة صعبة إن لم تكن مستحيلة ما دام الاستهلاك وإثارة الاستهلاك يحركان سلوك الناس في المجتمعات العربية.

5 - 3 تطور آفاق الأيديولوجيات في العالم، والاتجاه في بلدان العالم المتقدم أكثر فأكثر نحو إنكار الأيديولوجيات الجامدة الصارمة، لا سيما التي تسيطر على الدولة وتحكمها باسم (بناء مشروع مجتمع جديد) وتجعل من الأيديولوجيات (نتيجة راءاً للوحشية).

5 - 4 أزمة القيم وأزمة (السلوك الفردي) فضلاً عن أزمة السلوك الجماعي والسلوك ما بين الدول، في عالم أخذت تسيطر عليه قيم الفعالية والنجاح فضلاً عن قيم المتعة الفردية والانتواء على الذات والانانية إن صح أن نسميها قيماً.

6 - 4 أثار واقع النزاعات العربية والانكفاء القطري في العقدين الأخيرين ذعراً كبيراً لدى جماهير الأمة العربية، وزاد من عنفه ظهور الصراع الطائفي في لبنان بوجه خاص، وقد قاد هذا الذعر بعض الأفراد والمفكرين أنفسهم إلى إنكار مبدأ الوحدة القومية العربية، إذ خُيِّل إليهم أنهم وجدوا في الواقع العربي المتردي، وأن هذا الواقع لا يمكن إحلاله.

خامساً: نظرية الفوضى الخلاقة

أ - التأصيل المفاهيمي للفوضى الخلاقة⁴⁷:

لغويًا: يُقصد بها في اللغة العربية اختلال النظام والبلبلة وتشتت كلمة فوضى في اللغة الإنكليزية (Anarchy) من الكلمة اليونانية (أنارخوس Anarkhod) وتعني (دون حاكم) وتستخدم للدلالة على غياب الحاكم الذي يحفظ السلام.

اصطلاحاً: يُقصد بها اللامسلطة وغياب المؤسسات كما أن مجموعة المعرفة تُعرف الفوضى: أنها فقدان النظام وفقدان الترابط بين المجموعة أو جملة الأجسام سواء كانت فيزيائية أو مجتمعاً إنسانياً أو اضطرابات قبلية أو سياسية مثل: فقدان الأمن في منطقة ما.

والفوضى في علم السياسة مصطلح يستخدم لوصف سلوك سياسي لظاهرة سياسية مثل: الحروب والثورات وبيئة عدم الاستقرار والإشكاليات السياسية.

ويشير مصطلح الفوضى إلى العبث غير المسيطر عليه، والذي يحدث نتيجة للتصرفات غير المنضبطة لأي كيان وتذكر الباحثة الأمريكية (باتريشا هتينجر) الخبيرة في مجال الإدارة المعرفية: أن الفوضى تعني غياب العلاقة المباشرة بين السبب والنتيجة وأن الأشياء تحدث دون الإدراك للأسباب الحقيقية وهذه بحد ذاتها فوضى ناتجة عن صعوبة الفهم والإدراك لحجم المشكلات.

ب - أصول نظرية الفوضى الخلاقة:

تعد نظرية الفوضى الخلاقة من أبرز النظريات ذات الأثر الكبير في تغيير طبيعة السياسة والعلاقات الدولية وأنظمة الحكم المعاصرة لا سيما الأنظمة القائمة في المجتمعات

⁴⁷ الكردي، أسامة خليل، نظرية الفوضى الخلاقة وأثرها على الأمن العربي، رسالة لنيل درجة الماجستير في الدبلوماسية والعلاقات الدولية، جامعة الأقصى، فلسطين، 2016م، 50.

العربية حيث اجتاحت المنطقة مستهدفة بيئتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك تُعد نظرية الفوضى موجودة في أدبيات كثيرة في علوم مختلفة مثل الفيزياء وسوق الأسهم المالية وفي العلوم الاجتماعية، وترجع أصول نظرية الفوضى الخلقة إلى علم الطبيعة والخلق، وهي نظرية تؤمن بان الفوضى قادرة على خلق نظام جديد، لهذا تم طرح فكرة الفوضى الخلقة منذ زمن لتغيير المسار السياسي لبلدان الشرق الأوسط من قبل الولايات المتحدة الأمريكية بهدف رفع شأن حليفها (الكيان الصهيوني) وتمكينه من السيطرة على الشرق الأوسط سياسياً واقتصادياً بشكل كامل خلال مرحلة الفوضى الخلقة التي سوف تمرّ بها مجتمعات الشرق الأوسط مما يتيح للكيان الصهيوني تحقيق كل أهدافه بناءً على نتائج هذه الفوضى التي تجعل الولايات المتحدة الأمريكية مطمئنة على حليفها هذا. وعلى الرغم من أن مصطلح الفوضى الخلقة جديد في الأطروحات السياسية إلا ان له جذور تاريخية تمتد لتصل وتتقاطع مع ما جاء به (ميكيافيلي) في كتابه الشهير (الأمير) في مقولته (الغاية تُبرر الوسيلة) بغض النظر عن نوع تلك الوسيلة ولا يُمانع من استخدام الوسائل الفذرة سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وحتى دينياً وكان يقول: (إن السلم يُنتج الراحة، والراحة تتبعها الفوضى، والفوضى يتبعها الخراب، ومن الخراب والفوضى ينتج النظام). ويعتقد بعضهم أن الثورة الفرنسية والبلشفية والبريطانية قامت على أساسات هذا الاتجاه الفكري وسعت لإسقاط الحكومات وإلغاء أنظمة الحكم في البلاد المختلفة والسيطرة عليها وكانت تُحرّض الأقليات والطوائف في المجتمعات.

وتعتمد نظرية الفوضى الخلقة بشكل كبير على مصطلح (فجوة الاستقرار الناتج عن صراع الحضارات) الذي أطلقه (صموئيل هنتنغتون) وهي الفجوة التي يستشعرها الفرد بين ما سيكون وبين ما هو كائن والتي بضيقها أو باتساعها فإنها تنعكس على الاستقرار فالتوسع الفجوة يُؤلد إحباطاً في أوساط المجتمع ويعمل على زعزعة الاستقرار السياسي ومع ازدياد الفوضى يرى (هنتنغتون) ان نهايتها ستقود إلى استبدال قواعد اللعبة واللاعبين في المجتمع.⁴⁸

يشكل ظهور نظرية الفوضى تحولاً في العالم الغربي حيث إنها استغلت في أبحاث السلام ومجالات العلاقات الدولية إذ إن المختصون في أبحاث السلام يفترضون أن احتمالية تحقيق السلام تزداد بازدياد النظام والحدّ من العشوائية على أساس أن السلام تسلسل طبيعي للعشوائية المنظمة. وطبقت هذه النظرية في مجالات الأمن الدولي والاستراتيجي لأن هذه النظرية تتعامل

⁴⁸ المرجع السابق، 59 - 60.

مع الحرب على أنها ظاهرة غير منتظمة ناتجة عن سلوك غير منتظم لعدم التنسيق بين المدخلات والمخرجات وهذا ما أشار إليه (ريتشارد كي بيتس) الباحث في مجال الأمن الدولي خلال دراسة له نشرها في دورية الأمن الدولي. لم يُجمع الباحثون والمختصون في الشؤون الاستراتيجية على معنى اصطلاحي علمي محدود لمفهوم الفوضى الخلاقة وهذا المصطلح لم يُذكر إلا مرتبطاً بالشرق الأوسط أو المنطقة العربية وأن كل الأدبيات التي تتحدث عن الفوضى الخلاقة لا تخلو من ربطها بالمنطقة العربية أو الشرق الأوسط لهذا فإن نظرية الفوضى الخلاقة تقوم على فلسفة سياسية تفترض وجود خطر داهم من عدو مجهول يتهدد الأمن القومي الأمريكي في كل لحظة وكذلك تفترض ألا يكون التهديد بالضرورة حاصلًا من دولة أو منظمة وإنما يتطلب على (البنتاغون) ومراكز التخطيط في الولايات المتحدة أن تتصور هذا الخطر وإدراكه. وحسب رؤية وزير الخارجية الأمريكية السابقة (كوندوليزا رايس) فإن الفوضى الخلاقة تعني التخلي عن مفاهيم الأمن والاستقرار حتى لو كان ذلك على حساب إسقاط الأنظمة الحليفة والمالية للولايات المتحدة الأمريكية وذلك بدعوى الإصلاح الديمقراطي. إن إطلاق مصطلح الفوضى الخلاقة يعني أن مرحلة جديدة من مراحل تطور الاستراتيجية الأمريكية تجاه منطقة الشرق الأوسط قد بدأت، وأن الفوضى الخلاقة استراتيجية تخفي في باطنها دائماً ما لا يستطيع ظاهرها أن يفسره.

تمّ تناول الفوضى الخلاقة من قبل كثير من المختصين والمتابعين للشأن الأمريكي، كما تحدث عنها النخب السياسية والاجتماعية والثقافية والكل يُجمع على ان الفوضى الخلاقة هي جملة اضطرابات للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع، وهي فوضى عارمة وتشويه أخلاقي وفكري للقيم السائدة من خلال عديد من الوسائل الفكرية والإعلامية والاقتصادية وحتى العسكرية وأحياناً تستخدم الوسائل الدبلوماسية، ويمكن ان نعد مصطلح الفوضى الخلاقة أحد الركائز الهامة التي أنتجتها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال تطور فكرها الاستراتيجي في التعامل مع قضايا المجتمعات العربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وعسكرياً ودبلوماسياً ويقدر ما يحمل هذا المصطلح من دلالات سلبية يدركها النخب والمثقفون في المنطقة العربية بقدر ما يتمتع بمقاصد كامنة كقيلة أن تضلل الرأي العام في المجتمعات العربية بإيحاءات تبدو أنها إيجابية مثل الحرية والبناء والديمقراطية. ومن جهة أخرى فإن من أخطر المكامن في هذه النظرية هي السعي الاستباقي نحو تفكيك وإعادة بناء كل المواقع التي تعتقد الولايات المتحدة انها مكن لتهديد امنها القومي ومصالحها العليا. وهناك من يرى في نظرية الفوضى الخلاقة أنها ثورات تغييرية وليست خطأ لصناعة الفوضى، أي أن هذه الفوضى يجب

أن تخضع لتحكم، وهكذا فعل يقوم على أكتاف قيادات وكوادر محلية لتقود عملية التغيير أو الثورة، ووفقاً لذلك فإن نظرية الفوضى الخلاقة وضمن تكتيكاتها تعد ذلك عملاً ثورياً متقدماً وتتبناه كاملاً بوصفها صاحبة المصلحة في التغيير. وفي ضوء تطبيق وترجمة هذه النظرية يتم استخدام الأدوات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية والعسكرية وعلى رأسها الاستخباراتية المتاحة للدول الكبرى ومنها الولايات المتحدة الأمريكية لإيجاد حالة من السيولة والمرونة والتغيير من خلال اختراق المجتمعات وتبديل أوضاعها الفكرية والسياسية والاجتماعية، على أمل أن تؤدي حالة السيولة والتغيير السريع الناجمة عن ظهور أوضاع جديدة تخدم المصالح الأمريكية وعندئذ يجري تثبيت تلك الأوضاع الجديدة وتأييدها وإخفاء صفة الجمود والتصلب. وفي نفس السياق أيضاً فإن للفوضى الخلاقة مظاهر ومراحل سياسية وأهدافاً ودعائم ومركزات هي: المظاهر السياسية للفوضى الخلاقة وتتمثل في الحشد والتجمهر ورفع الشعارات البراقة وتهديد الأمن والاستقرار وإحداث حالات صدامية يُستخدم فيها العنف والثورات والانقلابات ومن ثم انهيار النظام، والمطالبات بتغيير الواقع أو الانفصال والعصيان والتمرد وزيادة حدة التظاهر والاحتجاج والاعتصامات في المجتمعات⁴⁹.

ج - معايير الفوضى الخلاقة⁵⁰:

1 - من حيث التخطيط:

1 - 1 فوضى مجتمعية ممنهجة: وهي تلك الفوضى الناتجة بسبب خطة معينة تهدف لدفع المجتمع من حالة إلى أخرى.

1 - 2 فوضى تلقائية: وهي التي تحدث دون تخطيط مسبق ودون إنذار وغالباً ما تكون ردات فعل نتيجة عمل ما.

2 - من حيث المدة الزمنية:

2 - 1 فوضى طويلة الأجل: يكون منظورها طويلاً كما هو الحال في الصومال ولا يرى لها نهاية قريبة وفي هذه الحالة تتدرج هذه الدول ضمن ما يسمى بالدولة الفاشلة.

⁴⁹ المرجع السابق، 51 - 52 - 53.

⁵⁰ المرجع السابق، 53 - 54.

2 - 2 فوضى قصيرة الأجل: تستمر لمدة محدودة وتنتهي معلنة عودة الاستقرار مثل (الثورة الفرنسية).

3 - من حيث الشمول:

3 - 1 فوضى جزئية: تحدث في منطقة محدودة داخل دولة أو كيان كما حدث في المجتمع اللبناني عام (2006م) خلال الاعتصام الذي نفذته المعارضة اللبنانية التي نادت في حينه إلى تشكيل محكمة دولية للتحقيق في حادثة اغتيال رئيس الوزراء اللبناني (رفيق الحريري) والتي وقعت في وجه القوى المؤيدة لسورية.

3 - 2 فوضى عامة شاملة: تكون على كامل المحيط الجغرافي للدولة مثل ما حدث في مصر وسورية عام (2011م).

4 - من حيث الآثار المترتبة عليها:

4 - 1 فوضى مدمرة: تفقد فيها السيطرة ولا يمكن التحكم بها وتؤدي إلى الدمار واستمرار القتل وحالة من عدم الاستقرار كما هو الحال في المجتمع السوري والحرب الممارسة ضده.

4 - 2 فوضى بئاءة: لا تُخلف خسائر مادية وبشرية كبيرة وتبقى تحت السيطرة وتكون مدتها محدودة وقصيرة وتؤدي في نهايتها إلى ترسيخ النظام والاستقرار.

د - مرتكزات عمل نظرية الفوضى الخلاقة⁵¹:

1 - إطلاق الصراع العرقي:

تقوم الفوضى الخلاقة على بعث الشرخ العرقي الحاد بين البنى المجتمعية مذهبياً وقومياً، وتسعى لاستدامة الأزمات الداخلية الموجودة لدى هذه المجتمعات والدول، حيث إنها تركز على اختلافاتها وتفعل التناقضات وتغذيها بما يتناسب مع مصلحة الولايات المتحدة الأمريكية فقد لجأ التدخل الأمريكي في العراق إلى هذا النموذج في أعقاب حرب الخليج الثانية حيث كان هذا التدخل سبباً في انفصال الشمال الكردي من العراق على أساس خلاف تاريخي وعرقي مع الحكام العرب في بغداد.

⁵¹ المرجع السابق، 54 - 55 - 56.

وكما هو الحال في جنوب السودان فقد عززت الولايات المتحدة الأمريكية نوازع الانفصال العرقي والديني والذي خلص إلى تقسيم دولة السودان إلى شمال مسلم وجنوب مسيحي.

2 - تفعيل صراع العصبية:

تستند على ضرب الدولة بجميع مؤسساتها وجعل الولاءات فيها لأشخاص وقبائل وقوميات وطوائف ومذاهب وأديان، بدلاً من أن تكون هذه الولاءات وطنية كما حدث في (الصومال عام 1991م) وفي (العراق بعد الاحتلال الأمريكي عام 2003م) إذ إن هدف الفوضى الخلاقة في هذه الحالة هو إعادة توجيه قنوات المجتمعات ورغباتها من خلال إيهامها بأن العصبية والقبلية والمذهبية تعني القوة، وهذا ما جعل تغليب ولاء العصبية على الولاء الوطني.

3 - زعزعة الاستقرار الأمني:

من خلال استدامة تدهور الأوضاع في البيئة المستهدفة لإحداث الخلل في نظامها وتوليد شعور أن لا مجال للعودة للحالة التي كانت سائدة سابقاً وتتم عملية دعم جميع الأطراف بما فيها الدولة ولكن بقدر معين بحيث لا يحدث فرق واسع ولا سيطرة لطرف على حساب أطرف أخرى. ومن أبرز الأمثلة على هذه العملية هو ما شهده لبنان من تفجير للسيارات إبان الحرب الأهلية التي عاشها المجتمع اللبناني ما بين عامي (1975 - 1989م) وما يحدث في المجتمع العراقي يشبه إلى حد كبير السيناريو اللبناني، فالأمريكي ينسحب الآن تدريجياً من الساحة العراقية بعد تأكده من ثبات حالة الاختلال الذي سينهك الطرفين (الحكومة والمعارضة).

4 - زعزعة الوضع الاقتصادي:

وهذه إحدى الدروس المفيدة التي أُضيفت إلى نظرية الفوضى الخلاقة، فهي تسعى لضرب العمق الاقتصادي كما حصل عقب انهيار الاتحاد السوفيتي في مطلع التسعينات.

5 - تدمير البنى العسكرية:

وذلك من خلال إيجاد حالة من عدم الاستقرار في البنية العسكرية حيث يستدعي الأمر تدخل الولايات المتحدة الأمريكية في إعادة البناء وعودة الاستقرار كما حصل عندما قام الحاكم المدني في العراق الأمريكي (بول بريمر) بتفكيك الجيش العراقي بعد عام (2003م) وهذا الأمر يستنزف أموال الدولة ومقدراتها أيضاً.

6 - التعبئة الإعلامية:

تعد التعبئة الإعلامية أداة كفيلة للنيل من العدو على الأمد البعيد وهذا ما أتقنته الولايات المتحدة الأمريكية في سيطرتها على وسائل الإعلام العالمية لخدمة مشروعها الاستراتيجي، في حين أن وصل الحال في منطقة الشرق الأوسط لمرحلة خطيرة من التحشيد والتجيش الطائفي والقومي والمذهبي المسموم، والموجه من قبل الولايات المتحدة الأمريكية بما يصبّ في مصالحها التي تريد تحقيقها في الشرق الأوسط والمنطقة العربية.

الفصل الثالث

علم الاجتماع السياسي والتنشئة السياسية

Political Sociology and The Political Socialization

أولاً: مفهوم التنشئة ما بين السياسة والاجتماع:

تعد التنشئة السياسية جزءاً لا يتجزأ من التنشئة الاجتماعية فمن المهم تناول مفهوم التنشئة الاجتماعية للوصول إلى فهم وضعي عقلي منطقي لمفهوم التنشئة السياسية، حيث إن دراسة التنشئة الاجتماعية تعد أحد أهم موجهات دراسة التنشئة السياسية لأن السلوك السياسي للأفراد أحد نتائج التنشئة الاجتماعية وما تحتوي عليه من عمليات يتعلم الأفراد من خلالها كيف يكون عالمهم السياسي وكيفية الاختيار في الأنساق القائمة في المجتمع التي تبدو مسيطرة ومواكبة للتغير الاجتماعي لأنه من خلال ذلك تخلق الاتجاهات الاجتماعية الجديدة في المجتمع وينتج عنها نتائج سياسية قد تؤثر بطريقة أو بأخرى في النظام السياسي⁵².

لذلك يلتقي علم الاجتماع وعلم السياسة في نقاط عدة من أهمها: عملية التنشئة الاجتماعية وذلك إذا نظرنا إلى التنشئة الاجتماعية على أنها تطبيع الفرد اجتماعياً وأنها أيضاً تشمل نقل التراث الاجتماعي من جيل إلى جيل. وعملية النقل هذه تتضمن بناء المواطن والأمة والدولة وهو محور اهتمام علم السياسة. كما تعد التنشئة السياسية موضوعاً أساسياً من موضوعات علم الاجتماع السياسي. وقد حظيت قضية التربية السياسية والاجتماعية للناشئة باهتمام فلاسفة ومفكري الساسة منذ القدم. ففي القرن السادس قبل الميلاد أرجع الفيلسوف الصيني (كونفوشيوس) فساد الحكم إلى غياب المواطنة الصالحة بسبب عجز الأسرة عن تلقين قيم الفضيلة والحب المتبادل والمصلحة العامة لهذا دعا جهاز الدولة إلى تحمل مهمة تعليم الناشئة ابتغاء خلق اجتماعي سليم ينأى معه قيام حكم صالح وذهب (أفلاطون) في كتاب (الجمهورية) إلى أن التعليم هو واحد من أهم أعمدة الدولة الفاضلة وكرس أرسطو الكتاب الأخير من سفر (السياسة) للحديث عن التربية وجاء فيه: أنه من ضمن واجبات الحاكم أن يتم غاية الاهتمام بأمر تربية الناشئة كما نبّه (جان جاك روسو) إلى تأثير الثقافة والتنشئة السياسية على نظام الحكم في الدولة وسياستها العامة.

⁵² الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابغ من أبريل، بنغازي، 2007، ص156.

وهكذا ارتبطت التنشئة السياسية بعملية التنشئة الاجتماعية والتي يمكن أن تكون وسيلة لإحداث تغييرات اجتماعية أو سياسية وذلك عندما تقوم بعض المؤسسات الاجتماعية بغرس قيم سياسية جديدة تختلف عن تلك القيم القديمة.

وما زالت عملية التنشئة السياسية في مرحلة مبكرة من تطورها المنهجي التحليلي كما يعد مفهوم التنشئة السياسية أحد المفاهيم المحورية في الكتابات الاجتماعية والسياسية المعاصرة، رغم أن معناه قد تردد في الفكر الاجتماعي منذ فترة بعيدة.

وأول من صاغ مصطلح التنشئة السياسية **Political Socialization** هو (هريبرت هايمان*) **H.Hyman** وذلك في دراسة له عام (1959م) في كتاب بعنوان (التنشئة السياسية)⁵³.

وتعد التنشئة السياسية جزءاً لا يتجزأ من التنشئة الاجتماعية القائمة على التفاعل ما بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، يستطيع الفرد من خلالها أن يكتسب القيم والعادات والأفكار السائدة في المجتمع والتي تساعده على أن يحدد بكل وضوح سلوكه اليومي للقيام بأدواره التي يتطلبها وضعه كعضو في المجتمع لكي يصبح فرداً مساهماً بطريقة إيجابية في مجالات التنمية المجتمعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ.⁵⁴

وبهذا فإن التنشئة السياسية تحتل كموضوع دراسة مكانة متميزة في حقل اهتمام علم الاجتماع السياسي نظراً لأنها إحدى موضوعات التقاء الاجتماعي بالسياسي، فالسياسة ليست مجرد أشخاص حاكمين ومحكومين ولكنها أيضاً ثقافة سياسية تصهر الحاكمين والمحكومين في بوتقتها وتنظم علاقة الصراع والتعاون بينهما، فالشأن السياسي هو الركيزة الأساسية للتحليل الوظيفي والنسقي كما بلوره (تالكوت بارسونز) **T.Parsons** عندما تحدث عن نسق الثقافة جنباً إلى جنب مع نسق الشخصية والنسق الاجتماعي. ولكن الثقافة السياسية لها آليات لاكتسابها ومناهل تنهل منها تكمن في المجتمع وتنظيماته وقيمه وعقائده وعليه فإن التنشئة السياسية هي الآلية التي بمقتضاها يتكون الإنسان السياسي وتنبور الثقافة السياسية لمجتمع ما.

* هريبرت هايمان: 1918م – 1985م: مفكر وعالم اجتماع أمريكي.

⁵³ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص21.

⁵⁴ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابغ من أبريل، بنغازي، 2007، ص158.

وترتبط التنشئة السياسية دائماً بالتنشئة الاجتماعية انطلاقاً من أن الأخيرة هي إحدى المحددات الرئيسية للتنشئة السياسية، فالإنسان السياسي يصنع ويتشكل اجتماعياً قبل أن يبدأ بممارسة السياسة، ونوع وطبيعة التنشئة الاجتماعية أولاً والسياسية ثانياً التي يتلقاها الفرد هي التي تحدد طبيعة سلوكه السياسي وتحكم نظرته لنفسه وللمحيط الذي يشتغل فيه وعليه⁵⁵.

وقد عرّفها (هربرت هايمان) H.Hyman أنها: تعلم الفرد لأنماط اجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع التي تساعد على أن يتعايش مع هذا المجتمع سلوكياً ونفسياً⁵⁶.

كما عرفها (ريتشارد داوسن) R. Dawson - (كينيث برويت) K. Prewitt في كتابهما التنشئة السياسية: الآليات التي يستطيع من خلالها أفراد المجتمع أن يعيدوا توجيه ما يعرف بنزعات الطفل الطبيعية وتعمل على مساعدة الفرد في عقلته وتبرير التضحيات التي يجب أن يقدمها لكي يصبح عضواً في المجتمع وهي بهذا المنظور تدفع الفرد للانخراط في المجتمع من خلال إجباره على التخلي عن نزعاته غير الاجتماعية⁵⁷.

وقد عرفها (روبرت ليفين) R.Leivnea أنها اكتساب الفرد لاستعدادات سلوكية تتفق واستمرارية قيام الجماعات والنظم السياسية بأداء الوظائف الضرورية للحفاظ على وجود الجماعات والنظم⁵⁸.

ومن بعد ذلك تعددت تعريفات التنشئة السياسية وذلك بقدر تعدد من تناولها بالدراسة وفي هذا الإطار يمكن التفريق بين اتجاهين رئيسيين هما:

أ - الاتجاه الأول: ينظر إلى التنشئة السياسية على أنها عملية يتم بموجبها تلقين الأطفال القيم والمعايير والأهداف السلوكية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن بقاءها واستمرارها عبر الزمان، كما ورد ذلك في تعريفات (هربرت هايمان) H.Hyman - (روبرت ليفين) R.Leivnea السابقة وتعريف (كينيث لانجتون) K.Langton الذي يقول: بأن

⁵⁵ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 197.

⁵⁶ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 21 - 22.

⁵⁷ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص 157 -

158.

⁵⁸ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 204.

التنشئة السياسية تشير في أوسع مضامينها عن كيفية نقل المجتمع لثقافته السياسية من جيل لجيل.

أيضاً تعريف (فريد جرينشتين) F.Greenstein الذي يسير في نفس الاتجاه ويرى أن التنشئة السياسية هي التلقين الرسمي وغير الرسمي المخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات السياسية وخصائص الشخصية ذات الدلالة السياسية وذلك في كل مرحلة من مراحل الحياة عن طريق المؤسسات السياسية والاجتماعية الموجودة داخل المجتمع.

ب - الاتجاه الثاني: ينظر إلى التنشئة السياسية على أنها عملية يكتسب الفرد من خلالها تدريجياً هويته الشخصية التي تسمح له بالتعبير عن ذاته وقضاء مطالبه بالطريقة التي تحلو له، ويرتبط بهذا الاتجاه النظر إلى التنشئة كمؤشر لتعديل الثقافة السياسية السائدة في المجتمع أو خلق ثقافة سياسية جديدة تراها النخبة الحاكمة ضرورية للعبور بالمجتمع من التخلف إلى التقدم. ومن أتباع هذا الاتجاه (نورمان أدلر) N.Adler - (تشارلز هارنجتون) CH.Harington حيث يرى أن التنشئة السياسية تعنى بعملية تعلم القيم والاتجاهات السياسية ذات المغزى السياسي عن طريق الأسرة والمدرسة والتفاعل مع السلطة والمواقف السياسية المختلفة⁵⁹.

ولم يرغب مفهوم (التنشئة السياسية) عن فكر علماء الاجتماع العرب رغم أنه ظل ملتصقاً لفترة طويلة بمفهوم التنشئة الاجتماعية للظروف السياسية التي مرت بها المجتمعات العربية وهذا يتضح من خلال تعريف (فيصل السالم) الذي يرى أن التنشئة السياسية هي الكيفية التي يتعلم من خلالها الفرد المعايير الاجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع مما يساعده على أن يتعايش سلوكياً معها. ويعرفها (محمد علي العويني) أنها العملية التي بمقتضاها يكتسب الطفل ثم الراشد المعتقدات السياسية وهي عملية معقدة قد تحدث بشكل مباشر من خلال التعليم السياسي والتلقين أو بشكل غير مباشر من خلال اكتساب القيم الاجتماعية وهنا يأتي دور الجماعات المنظمة أو غير المنظمة. كما يقول (محمد علي محمد) أنها عملية مستمرة ودائمة لا تتوقف عند مرحلة الطفولة أو المدرسة فالخبرات السياسية المختلفة للفرد مع الحكومة أو الحزب وإدراك الأفراد لدور رجال السياسة كلها عوامل هامة في تحقيق التنشئة السياسية كما أنها العملية التي يصبح من خلالها واعياً بالنسق السياسي ومدرکاً لها.

⁵⁹ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص22.

ويرى (عبد الهادي الجوهري) أن التنشئة السياسية تعد شرطاً ضرورياً لنشأة الفرد داخل المجتمع السياسي ويعود ذلك إلى أن خبرات التنشئة التي يكتسبها الفرد تحدد تصرفاته السلوكية في خضم الحياة السياسية مثل: المشاركة السياسية أو عدم الاهتمام بالسياسة، وتأييد أو رفض النظام السياسي، والشعور بالانتماء إلى المجتمع السياسي أو التخلي عنه.

ويعرف (محمد ماهر قابيل) التنشئة السياسية أنها عملية توصيل القيم أو التقاليد السياسية في المرحلة التكوينية من عمر الفرد من خلال التنقيف بمدلوله القيمي أو بانتقال أثر الخبرة الذاتية.

في حين يذهب (كمال المنوفي) إلى أن التنشئة السياسية تعد بمثابة تلقين واكتساب لثقافة سياسية معينة وهي عملية مستمرة يتعرض لها الإنسان طيلة حياته بدرجات متفاوتة وترتبط بها مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية كالأسرة والمدرسة وجماعات الرفاق والحزب السياسي والوسائل الإعلامية... إلخ.

يتضح مما سبق أن التنشئة السياسية هي عملية ثنائية التأثير يتم من خلالها تلقين الأفراد القيم والمعايير والأهداف السياسية ونماذج السلوك السياسي الذي يرتبط ببيئتهم السياسية ويمكن من خلالها أيضاً نقل الثقافة السياسية من جيل إلى جيل آخر أو العمل على خلق ثقافة سياسية جديدة تراها السلطة السياسية ضرورية لتقديم المجتمع كما أن التنشئة السياسية تؤدي إلى بناء ما يسمى (بالأمة) من خلال التكامل السياسي والذي يتحقق عن طريق التجانس والانسجام داخل الجسد السياسي والاجتماعي وإيجاد شعور مشترك بالتضامن والهوية الموحدة.⁶⁰

التنشئة السياسية هي تلك العملية التي يكتسب الفرد من خلالها معلوماته وحقائقه وقيمه ومثله السياسية ويكون بوساطتها مواقفه واتجاهاته الفكرية أو الأيديولوجية التي تؤثر في سلوكه وممارسته اليومية وتحدد درجة تضحيته وفاعليته السياسية في المجتمع، وتساعد على بقاء وديمومة واستقرار النظام السياسي طالما تستهدف تمرير الأفكار والخبرات والأساليب السياسية التي يعتمد عليها المجتمع بين أبناء المجتمع ويحاول زرعها في نفوس الأفراد والجماعات على اختلاف خلفياتهم الاجتماعية والطبقية.⁶¹

⁶⁰ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 23 - 24.

⁶¹ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابغ من أبريل، بنغازي، 2007، ص 158.

وبهذا فإن الخصائص العامة للتنشئة الاجتماعية متضمنة بالضرورة بمقوماتها الثلاث عملية التنشئة السياسية ويمكن عرضها بشكل موجز على الشكل الآتي:

أ - عملية الاكتساب: يكتسب الفرد منذ صغره مجموعة القيم والعادات والتقاليد والأخلاق ضمن إطار عملية التنشئة الاجتماعية إلى أن يتقدم قليلاً في العمر لتبدأ المؤسسات الاجتماعية بتلقف الفرد (أسرة، مدرسة، جامعة، جماعات الرفاق، زملاء العمل، أحزاب سياسية... إلخ) وتسهم في تلك العملية وغرس تلك القيم والرموز والمعاني المجتمعية والسياسية منها بما يشكل لديه مخزون قيمى معياري اجتماعي وسياسي يبني عليه، وهذا العملية مستمرة منذ الطفولة حتى الشيخوخة وتبدلات المواقف والانتماءات والتوجهات السياسية قائم على هذه القاعدة الأساس وهذا المخزون.

ب - عملية تكامل المكتسبات في الشخصية: تتكامل تلك المكتسبات في الشخصية حيث يتحدد السلوك المجتمعي والسياسي للفرد انطلاقاً من تلك المكتسبات وعملية التهيئة التي تقوم بها المؤسسات الاجتماعية الفاعلة في هذا الدور، فعلى سبيل المثال: مجتمع ديمقراطي يُفترض أن تؤدي التنشئة السياسية فيه إلى خلق مواطن يؤمن من خلالها بحرية الرأي والعقيدة والتعددية السياسية وبشكل عام خلق إنسان ديمقراطي.

ج - التكيف مع النسق السياسي في المجتمع: بمعنى أن يشعر الفرد بانتماء حقيقي للنسق السياسي كمشارك أو مؤيد أو حتى كمعارض ولكن ضمن ثوابت النسق، وأنه لا يشعر بالاغتراب السياسي تجاه الثقافة السياسية القائمة في مجتمعه حيث إن التنشئة السياسية الناجحة تكسب الفرد حمولة ثقافية وفكرية وممارسات تكون هي المحدد الشرطي أو الضروري لتصرفاته وأفعاله وردود هذه الأفعال في مجال العمل السياسي فيما يتعلق بالمشاركة السياسية أو اللامبالاة في المشاركة، بالتأييد أو الرفض للنظام السياسي القائم... إلخ⁶².

ثانياً: الثقافة السياسية والتنشئة بين العام والخاص:

ترتبط الثقافة بالتنشئة ارتباطاً عضوياً فالأولى هي المحيط العام الذي تتفاعل فيه التنشئة وتستمد منها مضمونها الاجتماعي والسياسي، تباينت التعريفات التي أعطيت للثقافة ولعلّ أبرز تعريف جامع لجوهر الثقافة هو تعريف الأنثروبولوجي (فريدريك تايلور) F.Taylor والذي قال:

⁶² أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 205 - 206.

إن الثقافة بمعناها الواسع: ((هي ذلك الكلّ المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف والعادات والتقاليد وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الفرد من حيث هو عضو في المجتمع)).

فالثقافة انطلاقاً من هذا التعريف هي مجموع من العناصر - فن - قانون - عادات - سياسة... إلخ، له علاقة بطرق التفكير والشعور والسلوك، وتكتسبها الجماعة وتتعلمها وتشارك فيها، وتعطي للأشخاص شخصيتهم المتميزة وبالتالي يمكن من خلال هذا التعريف أن نخلص إلى خصائص عدة للثقافة هي:

أولاً: طرق في التفكير والشعور والسلوك أي تتصل بكل نشاط إنساني حسي وغير حسي.
وثانياً: هذه الطرق من التفكير والشعور والسلوك مصاغة ومحددة في النظم القانونية والعشائر والطبقات الخاصة بالجماعة، وكذلك بقواعد السلوك والمعارف والعلوم والدين... إلخ.

ثالثاً: إن هذه الطرق في التفكير والشعور والسلوك مشتركة بين مجموعة من الأشخاص أو بشكل آخر أن مجموعة من الأفراد يحددون بالانتماء إلى مجموعة واحدة من خلال اشتراكهم في هذه الطرق، ولكن يمكن أن يكون هناك داخل جماعة كبرى جماعات فرعية لها خصائص أكثر تمايزاً عن الخصائص العامة وبهذا تتشكل الثقافات الفرعية.

رابعاً: إن الثقافة لا تنتقل بالوراثة ولكنها تكتسب اكتساباً عن طريق التعليم والتلقين والمعاشية. وبما أن الثقافة السياسية هي جزء من الثقافة بمفهومها العام ((طرق التفكير والشعور والسلوك السياسي الخاص بجماعة ما)) فإن خصائصها هي ذات الخصائص المذكورة أعلاه وعليه يمكن القول: إن الثقافة السياسية هي جزء فرعي من إطار شامل اسمه الثقافة المجتمعية وهذه الأخيرة تؤثر بشكل كبير على ثقافة المجتمع السياسية وتكتسب مقوماتها ويتحدد طابعها من خلال الثقافة العامة للمجتمع فالشخص السياسي لا يمكنه أن يحمل قيمة سياسية أو يمارس سلوكاً سياسياً متناقضاً مع ثقافة المجتمع وإلا سيُعتبر مغترباً عن المجتمع⁶³.

وبالتالي يمكن تعريف الثقافة السياسية بحسب (موريس دوفرجييه) M.Duverger الجوانب السياسية للثقافة باعتبارها تشكل هي نفسها مجموعة منظمة كما يرى انه من الضروري أن تحدد باختصار الجوانب السياسية للثقافة وليس من الممكن أن نضع لها مؤلفاً كاملاً أو فرعاً

⁶³ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص208.

متخصصاً في علم الاجتماع ككل، لأن ذلك سيؤدي إلى كثير من الخلط والغموض حول كلمة الثقافة السياسية ومحاولة إطلاق مفهوم الثقافة على مفاهيم أخرى متعددة ولا سيما أن المجتمع يشمل كثيراً من الأنماط الثقافية.

تعد الثقافة مفتاحاً هاماً لفهم سلوك الأفراد والجماعات على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ويمكن القول: إن التجانس الثقافي بين أفراد المجتمع عامل أساسي لقوة المجتمع في حين أن الثقافات المضادة للثقافة السائدة تؤدي إلى بروز صراعات تصل إلى حدود الحروب في بعض الأحيان. ورغم التعريفات المتعددة للمفهوم التي تحفل بها أدبيات علم الاجتماع فإن هناك اتفاقاً على أن الثقافة هي أنماط السلوك المكتسبة والمتناقلة اجتماعياً والمميزة لمجتمع ما، وللثقافة روافد عدة منها التعليم والعادات والتقاليد واللغة والطرق الشعبية في التفكير والتعبير أي ما يسمى الخبرة الاجتماعية التي يحصل عليها الفرد من تفاعله مع المجتمع المحيط به. وتعد الثقافة السياسية جزءاً من ثقافة المجتمع حيث تشير إلى المعتقدات والقيم والمشاعر والتوجهات وأنماط السلوك المتعلقة بالنظام السياسي في المجتمع ومن ثم فإن الثقافة السياسية لدى الجماهير لها دور هام في إحداث التغيير السياسي وكان (لينين) أول من طرح مصطلح الثورة الثقافية للتأكيد على أهمية ما يسمى (ثورة الوعي) في إحداث التغيير الجذري اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً في أي مجتمع وفي هذا الإطار جاءت دعوة (ماو تسي تونغ) إلى ثورة ثقافية بروليتارية كبرى لمحاربة القيم والاتجاهات الرأسمالية في الصين والتي كان يشجعها بعض قادة الدولة والحزب الشيوعي في الصين⁶⁴.

يمثل تعريف الثقافة السياسية كمفهوم أحد القضايا الجدلية الناتجة عن عدم وجود اتفاق على تعريف محدد وواضح ودقيق وبذلك تتعدد تعريفات مفهوم الثقافة السياسية بقدر تعدد من تصدوا له بالبحث والدراسة، فعلى سبيل المثال يرى (لوشيان باي) أن الثقافة السياسية هي "مجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنى للعملية السياسية وتقدم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي بهذا المعنى تنصب الثقافة السياسية في رأي (باي) على المشاعر والمعايير السياسية التي يلتزم بها أعضاء المجتمع السياسي. أما (سيدني فيربا) فيذهب إلى تعريفها: أنها "المعتقدات الواقعية والرموز التعبيرية والقيم التي تحدد الوضع الذي يحدث الفعل السياسي في إطاره " أي ما يسود المجتمع من قيم

⁶⁴ المنوفي، كمال، مفهوم الثقافة السياسية: دراسة نظرية تأصيلية، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، 2008، ص 4 - 5.

ومعتقدات تؤثر في السلوك الإنساني لأعضائه حكماً ومحكومين، كذلك يرى (إريك روي) الثقافة السياسية على أنها "نمط القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية التي تسود لدى أفراد المجتمع أو الجماعة" فمفاهيم الأفراد عن الصواب والخطأ في الشؤون السياسية تُولف معاً نمط القيم الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعتقداتهم حيال ما هو قائم في السياسة. ويذهب (بيتر كالفيت) إلى أن الثقافة السياسية لمجتمع ما: هي ذلك الجزء بين الثقافة العامة الذي يتضمن قيم ومعايير الحوار وصنع القرار السياسي. في حين يرى (لورنس ماير) أن الثقافة السياسية تشير إلى خواص الأفراد الوجدانية والذهنية ذات العلاقة بالنظام السياسي وتشمل الاتجاهات نحو السلطة السياسية والمعتقدات والتصورات بشأن ما هو صواب وحق لجهة مشاعر الانتماء أو الاعتراض عن النظام السياسي مثل الحرية والمساواة" ويرى (مايكل سودارو) أن الثقافة السياسية تعني "نمط القيم والمعتقدات والتوقعات والاتجاهات التي يحملها الأفراد تجاه السلطة والمجتمع والسياسة وهي تعكس طرائق تفكيرهم في السياسة ومشاعرهم نحوها"⁶⁵.

ويعرض (فيليب برو) في كتابه (علم الاجتماع السياسي) مقارنتين للأسس التي يقوم عليها مفهوم الثقافة السياسية والتي يمكن تبنيها في الأعمال المكرسة للعوامل الثقافية للحياة السياسية نتيجة الاستقلال الجذري لمفهوم الثقافة السياسية بالنسبة لمجموع التمثلات الأخرى التي يكونها الأفراد عن علاقتهم بالمجتمع وفي الأعمال التجريبية التي تم القيام بها في هذا الميدان، وهنا لا بد من التمييز بين ثلاثة أبعاد:

الأول هو البعد الإدراكي: أي مجموعة المعارف الثابتة التي يكون الشخص قادراً على تكوينها عن الفاعلين في منظومة الحكم وقواعد عملها.

الثاني هو البعد العاطفي: أي الإدراكات الملونة انفعالياً وتظهر في حالات اللامبالاة في الاهتمام بالسياسة وانجذاب مقابل رفض الأفراد والأحداث والرموز والمعايير التي تخترق المسرح السياسي.

الثالث البعد التقييمي: أي القدرة على إصدار أحكام قيم حول ما يجري وتحيل ذلك إلى مقولات قانوني وغير قانوني، فعال وغير فعال، شرعي وغير شرعي... إلخ وهذه التمثلات

⁶⁵ المنوفي، كمال، مفهوم الثقافة السياسية: دراسة نظرية تأصيلية، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، 2008، ص 6 - 7.

الإدراكية والعاطفية والتقييمية تسمح بالتعرف على الأهلية السياسية الذاتية للأفراد في المجتمعات⁶⁶.

ثالثاً: مؤسسات التنشئة السياسية

يمكن تقسيم مؤسسات التنشئة السياسية في المجتمعات إلى مؤسسات غير مباشرة مثل الأسرة وجماعات الرفاق والمؤسسات الدينية المؤسسات التعليمية ومؤسسات مباشرة كوسائل الإعلام والأحزاب.

أ - المؤسسات غير المباشرة

1 - الأسرة:

تعد الأسرة من أهم عناصر التنشئة الاجتماعية عموماً والتنشئة السياسية بشكل خاص وذلك كونها المؤسسة الأولى التي يتعامل معها الفرد ويظل تأثيرها عليه مدة طويلة - خاصة في المجتمعات العربية - كما أن القيم التي يغرسها الآباء في نفوس أطفالهم يكون من الصعب تغييرها في المستقبل.

وتعد فترة ما قبل المدرسة من أهم الفترات من حيث تشكيل شخصية الطفل وتحديد معالم سلوكه الاجتماعي الذي يؤثر على سلوكه السياسي مستقبلاً.

وتعدّ هذه المرحلة من أهم الفترات النمائية في حياة الطفل النفسية لما يحدث من بداية نمو للضمير أو الأنا الأعلى فتعرض الطفل طوال سنوات هذه الفترة إلى متغيرات التنشئة الاجتماعية من ثواب وعقاب وملاحظة وتقليد واكتساب للقيم والاتجاهات التي يحملها الوالدان ومعاييرهم السلوكية وغالباً ما تكون هذه المعايير والقيم والاتجاهات هي أيضاً تلك التي تتميز بها الثقافة التي ينتمي إليها هؤلاء الآباء، وتمارس الأسرة تأثيرها التربوي على تنشئة الطفل من زوايا ثلاث:

1 - 1 المركز الخاص للأسرة: حيث تظل الأسرة سنوات عدّة بمثابة المصدر الوحيد الذي يشبع حاجات الطفل المادية من مأكّل وملبس وحاجاته المعنوية من الحب والحنان وهذا الاعتماد يدفع الطفل لتقمص قيم واتجاهات والديه.

⁶⁶ برو، فيليب، علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تر: محمد عرب صاصيلا، بيروت، 1998، ص 214 - 215.

1 - 2 فلسفة وقيم الأسرة: تعكس الأسرة نظاماً للقيم يستوعبه الطفل ويختزنه في ذاكرته بيد أن هذا لا يعني دائماً حتمية التطابق بين قيم الآباء وقيم الأبناء إذ يمكن أن يؤدي التغيير الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي إلى اختلاف القيم والاتجاهات السياسية بين الآباء والأبناء.

1 - 3 طرق تربية الطفل: فالمعتقدات والاتجاهات التي يكتسبها الطفل داخل الأسرة لا ترجع إلى التلقين العلني والمستنر للمعارف السياسية أو الاجتماعية فحسب، وإنما أيضاً إلى الأسلوب الذي تنتهجه الأسرة في تربيته.

فالأُسرة هي أول نمط للسلطة يعايشه الطفل وتؤثر طريقة ممارسة هذه السلطة على قيمه واتجاهاته فإذا كان للأب شخصية سلطوية في علاقاته بأفراد الأسرة بات من المحتمل أن تتأكد لدى الأبناء قيم الإكراه والسلبية والفردية والعكس صحيح إذا تميز الأب بشخصية ديمقراطية في علاقاته بأفراد الأسرة من المحتمل أن تتأكد قيم الحرية والاهتمام والتعاون والاجتماعية في نفوس الأبناء⁶⁷.

ويرى علماء النفس الاجتماعي أن السنوات الست الأولى من حياة الطفل هي التي يقضيها غالباً في حضان أسرته قبل الانتقال إلى المدرسة تلعب دوراً كبيراً في تشكيل شخصيته وغرز القيم والتوجهات الثقافية الرئيسة في عقله، وهي قيم وتوجهات تبقى راسخة في عقل الطفل وفي اللاشعور حتى عندما يكبر ففي داخل كل رجل طفل وما يصدر عن الرجل من مواقف سياسية تكون أحياناً انعكاساً شبه مباشر لرواسب ماضوية، وقد أشار (موريس دوفرجير) M.Dofenger إلى أثر (نظرية الحرمان) والتي اعتمدها علماء التحليل النفسي لتحليل الصراعات السياسية حيث يرى أنه يمكن أن ينشأ العدوان والعنف أو التسلط والاستبداد كتعويض للحرمان الذي عرفه الرجل السياسي في طفولته فهناك مجموعة من التصرفات السياسية يتميز بها خاصة أفراد غير واثقين من أنفسهم لم يستطيعوا يوماً أن يكونوا شخصيتهم الخاصة بهم ويحققوا لها الاستقرار وهكذا يتخذون استقرار النظام الاجتماعي أساساً لاستقرار شخصيتهم نفسياً فهم بذلك يدافعون عن توازنهم النفسي⁶⁸.

⁶⁷ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 35.

⁶⁸ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 212.

ويحلل المفكر الاجتماعي الفلسطيني (هشام شرابي) هذه العلاقة بين الطفل والأسرة وانعكاسها على شخصية الطفل عند الكبر فيرى أن التأثير الكبير الذي تمارسه الأسرة العربية على الطفل تجعل منه عند الكبر يرى في الأسرة كل شيء حتى أنها سابقة في الأهمية على الدولة والمجتمع، مما يضاعف شعوره بالانتماء للمجتمع والإحساس بالواجب تجاهه لصالح الإحساس بالانتماء للأسرة أو القبيلة والإحساس بالواجب تجاهها⁶⁹.

وقد كشفت دراسات السلوك الانتخابي عن مدى التأثير الذي تمارسه الأسرة في هذا السلوك فالتنبؤ بالسلوك الانتخابي في بريطانيا لا يعتمد على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد وإنما يستند إلى معرفة كيفية إدلاء الأب بصوته الانتخابي. ويرى (ريتشارد داوسن) R.Dawson و(كينيث بربويت) K.Prewitt أنه في الظروف الطبيعية يكون التوجه السياسي الأكثر تمييزاً للطفل هو تعريفه بمجتمعه السياسي. إذ يجب أن يعرف الطفل لأية دولة من دول العالم ينتمون ويصحب هذا التعريف إحساس قوي بالولاء. يقول الطفل الفرنسي البالغ من العمر خمس سنوات (أنا فرنسي) وفرنسا أفضل دولة في العالم، والعلم ذو الثلاث ألوان هو علمي.....

على أنه من المؤكد أن الأهداف القومية والنظام السياسي ليست واضحة لدى الطفل الفرنسي ذي السنوات الخمس. وهكذا بالنسبة لأي طفل في العالم. كما أوضحت الدراسات أنه كلما زادت مشاركة الأطفال في صنع القرار في داخل الأسرة والمدرسة كلما زادت مشاركة البالغين في الحياة السياسية، وتختلف التنشئة السياسية في الأسرة الديمقراطية عنها في الأسرة الديكتاتورية وذلك لاختلاف أنماط الاتصال وطبيعة العلاقات داخل الأسرة⁷⁰.

2 - جماعة الرفاق:

يُقصد بها مجموعة الأصدقاء والزملاء المحيطين بالطفل سواءً في نطاق الأسرة أو في المدرسة ويستمر تأثير جماعات الرفاق على الفرد في جميع مراحل الحياة منذ الطفولة وحتى الجامعة وزملاء العمل... إلخ وبرزت أهمية جماعات الرفاق في تشكيل قيم واتجاهات الأفراد مع التحولات الاجتماعية في العقود الأخيرة، والتي كان من نتائجها ضعف الروابط الاجتماعية بين الآباء والأبناء وظهور ما يسمى بصراع الأجيال بين أفراد الأسرة الواحدة تجاه مواقفهم المختلفة

⁶⁹ المرجع السابق ص 213.

⁷⁰ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 37.

من القيم الموجودة في ثقافة المجتمع. وجدير بالذكر أن تأثير جماعات الرفاق يتناسب عكسياً مع تأثير الأسرة، فكلما كانت العلاقة بين أفراد الأسرة جيدة ضعف تأثير جماعات الرفاق على الفرد والعكس صحيح بخاصة في المراحل الأولى من حياة الفرد، كما أن الأسرة لها دور في اختيار مجموعة الأصدقاء للطفل. كما نجد ان العلاقات داخل الأسرة والمدرسة تنسم بمبدأ السيطرة والخضوع بينما تقوم هذه العلاقات داخل جماعات الرفاق على مبدأ الديمقراطية حيث توفر جماعات الرفاق لأعضائها مجالاً أوسع للتكيف مع البيئة الاجتماعية والثقافة وتتسع مجالات المناقشة والآراء⁷¹.

لذلك يلعب الرفاق وزملاء المدرسة أو الجامعة أو العمل دوراً كبيراً في التأثير على تنشئة الفرد سياسياً واجتماعياً فكون الإنسان اجتماعياً بطبعه فإنه يسعى للالتقاء مع بني جنسه الذي يشاركونه اللعب أو العمل ومبادلتهم الأفكار والميول الاجتماعية والسياسية فحالما يخرج الطفل من نطاق الأسرة ويتحرر من ضوابط المدرسة يندمج في عالم أوسع ويتعرف على نماذج من البشر وأنماط من السلوكيات ويدخل في نقاش متحرر مع رفاقه وزملائه حول مختلف الموضوعات السياسية محل النقاش فيعجب ببعض الأصدقاء أو الزملاء وإعجابه هذا يدفعه لتبني أفكارهم وميولهم السياسية أو قد يكون شخصاً ذا قدرة إقناعية كبيرة وذا شخصية "كاريزماتية" فيشد إليه الأنظار ويؤثر على من يرافقونه فإذا كان هذا الشخص يسارياً مثلاً يستطيع ان ينقل أفكاره اليسارية إلى رفاقه وإذا كان أصولياً يدفع رفاقه إلى تبني الأصولية، ويحدث ذلك سواءً من خلال المناقشات في المقاهي أو ساحات المدارس والجامعات أو تبادل اطراف الحديث في العمل... إلخ⁷².

3 - المؤسسات التعليمية:

تعد المؤسسات التعليمية وخصوصاً في مجتمعات دول العالم الثالث وسيطاً اجتماعياً خلقه النظام السياسي بهدف تكريس الوضع القائم وفي هذا الإطار تعد المناهج الدراسية وبقية الجوانب العلمية التعليمية والتربوية إحدى الآليات المتاحة للحفاظ على البناء السياسي.

⁷¹ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 38.

⁷² أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 221.

وفي ظل النظام السياسي السائد تعتمد السلطة الحاكمة والطبقات المسيطرة على النظام التربوي كوسيط من أجل المحافظة على سيطرتها الاجتماعية والاقتصادية وفي هذا الإطار يقوم المنهج الدراسي بطرح أيديولوجية الطبقة المهيمنة في أشكال من ترتيب القيم الاجتماعية في تفاصيل مواد المنهج بهدف تثبيت وإعطاء مشروعية لبعض القيم السائدة وتقديم تفسيرات الطبقة المهيمنة للظواهر الاجتماعية والاقتصادية، لهذا تلعب المؤسسات التعليمية باختلاف أنواعها ومستوياتها العمرية والدراسية دوراً مهماً في عملية التنشئة السياسية، وتمارس المدرسة هذا التأثير عن طريق التوجه للمذهب السياسي الذي غالباً ما يقدم في مقررات دراسية رسمية كالمواطنة والتاريخ، وتعريف الفرد بحكومة بلده وتحديد السلوك المتوقع منه، ثم غرس مشاعر الحب والولاء القوي في نفسه ويترتب على تعلم التاريخ القومي تعزيز الإحساس بالتفاخر والهوية القومية.

وتبدأ المؤسسات التعليمية ممارسة دورها في التنشئة السياسية من مرحلة الحضانة حيث يمكن أن تلعب دور الحضانة دوراً مهماً في تنشئة الطفل سياسياً عن طريق تنمية روح المشاركة والانتماء والاستقلالية لدى الطفل، ففي معظم الدول يبدأ التعليم السياسي للطفل في سن الثالثة ومحدودية دور الحضانات وطبيعة النظر إلى أهدافها يقلل من دورها في التنشئة السياسية، كما لابد من الإشارة إلى دور المعلم في العملية التربوية حيث إن التنشئة السياسية في المدرسة هي عملية متكاملة تشمل المنهج الدراسي وسلوك المعلم والمناخ الدراسي بشكل عام وبقدر ما يكون هناك تطابق بين مضامين المقررات الدراسية وبين سلوك المعلم بقدر ما يكون هناك فاعلية أكبر في التنشئة السياسية.

وتعد المدرسة عامل من أهم عوامل الحراك الاجتماعي ونعني بالحراك هنا الحركة الاجتماعية العليا التصاعدية التي ترقى بالفرد إلى المستويات الاجتماعية والمهنية في المجتمع المعاصر، فهي لذلك تنثر في الأفراد حافز الإنجاز والتنمية وتمهد الطريق لتعديل نماذج من التخصصات والأعمال والمهن التي يطمح لممارستها في مستقبل حياته وانتقاله من مرحلة تعليمية إلى مرحلة أخرى والتي تبلغ ذروتها في مرحلة الحياة الجامعية التي يبدأ فيها النسق السياسي يحصد ثمار ما زرعه في نفوس الأفراد خلال مرحلة التعليم بالمدرسة على شكل سلوك فعلي أكثر وضوحاً وممارسةً على أرض الواقع وأكثر تنظيمياً على مستوى الدور السياسي الذي من الممكن أن يمارسه الفرد ضمن النسق التعليمي بمنظماته الشبابية المختلفة مثل النقابات الطلابية والشبابية.

وترجع أهمية الدور الذي من الممكن أن تلعبه المؤسسات التعليمية في عملية التنشئة السياسية إلى:

1 - طول الفترة التي يقضيها التلميذ في التعليم والتي تمتد من بداية الحضانة حتى المرحلة الجامعية.

2 - تدرج الوعي السياسي لدى المتعلم بتدرج مراحل التعليم حيث يوجد تناسب طردي بين علو المرحلة التعليمية وارتفاع درجة الوعي لدى التلاميذ.

3 - تخلق المدرسة وعياً سياسياً على مستوى رفيع بقواعد اللعبة السياسية في المجتمع وتتيح للفرد مزيداً من المشاركة في العمل السياسي ومزيداً من النفوذ في هذا المجال فالتعليم هو مفتاح المشاركة والممارسة السياسية.

4 - وجود تنظيمات على مستويات متعددة تغرس المشاركة والممارسة السياسية داخل نفوس الناشئة (الشبيبة والطلبة)⁷³.

4 - المؤسسات الدينية:

يُقصد بها المساجد والكنائس ومختلف دور العبادة وما يرتبط بها من مؤسسات أو أشخاص يوظفون الدين لتلقين أفكار سياسية عامة لأفراد المجتمع، وتنتشر هذه المؤسسات خصوصاً في الدول الإسلامية، وهي قد تتخذ لنفسها شكل منظمات سياسية مباشرة كالأحزاب أو شكل جمعيات خيرية أو جمعيات للوعظ والإرشاد أو مجرد دور للعبادة، ويلعب الدين في المجتمعات الإنسانية دوراً كبيراً في حياة الناس وخصوصاً في دول العالم الثالث التي لا تأخذ بالعلمانية فالذين يوظفون الدين يعملون على نقل مجموعة من القيم السياسية من جيل إلى جيل أو يعملون على إضفاء الشرعية على النظام السياسي القائم أو تجريده منها.

⁷³ انظر: إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 39 - 40 - 41 - 42.

ب - المؤسسات المباشرة

1 - وسائل الإعلام:

ترجع أهمية وسائل الإعلام في التنشئة السياسية لكونها تؤثر في الأفراد كباراً وصغاراً وتصاب الفرد من بداية عمره تقريباً وحتى نهاية العمر، وذلك بعكس مؤسسات التنشئة الأخرى التي يتعاطم دورها في مرحلة عمرية بعينها من مراحل نمو الفرد، وتأتي تلك الأهمية في دور وسائل الإعلام في التنشئة السياسية من خلال قدرتها على تقديم خبرات متنوعة وثرية وجذابة للفرد كبيراً وصغيراً، ورغم الأهمية الكبيرة لوسائل الإعلام في التنشئة السياسية بخاصة في ظل التطور التكنولوجي الحادث الآن لوسائل الاتصال الجماهيري إلا انه يبقى مرتبطاً بعدد من العوامل لجهة التأثير من أبرزها:

- 1 - 1 نوع الوسيلة الإعلامية المتاحة للفرد.
 - 1 - 2 ردود فعل الفرد لما يتعرض له في وسائل الإعلام حسب عمره.
 - 1 - 3 خصائص الفرد الشخصية ومدى ما يحققه من إشباع لحاجاته.
 - 1 - 4 درجة تأثر الفرد بما يتعرض له في وسائل الإعلام.
 - 1 - 5 الإدراك الانتقالي حسب المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي ينتمي إليه الفرد.
 - 1 - 6 ردود الفعل المتوقعة من الآخرين إذا سلك الفرد ما يتعلمه من معايير ومواقف وعلاقات اجتماعية وما تقمصه من شخصيات.
- يرى علماء السياسة أن وسائل الاتصال الجمعي الجماهيري جزء من النسق السياسي ومن ثم كان تسخير النخبة الحاكمة لهذه الوسائل لإضفاء الشرعية على نظامها السياسي واستغلالها في دعم المؤسسات السياسية القائمة وتبرير السلوك السياسي للقادة بل إن القادة السياسيين يمكنهم تحويل المجتمع إلى أقسام يستطيعون التحكم فيها من خلال استخدامهم الجمعي ويستمدون قوتهم من سيطرتهم على هذه الوسائل ويمكنهم إقامة نظام ديكتاتوري بسيطرتهم الكاملة على الرأي العام الذي يتدفق الاتصال إليه من النخبة فيحدث تأثيراً قوياً وسريعاً، هذا التدفق في الاتصال ما بين النخبة إلى الرأي العام يشكل في الحقيقة ما يمكن أن نطلق عليه (التدفق الإعلامي داخل الدولة)

فإذا كانت دول العالم الثالث تتادي بإقامة نظام إعلامي جديد يقوم على أساس التوازن في التدفق الإعلامي فيجب على أنظمة هذه الدول أولاً أن تسعى لإقامة نظام إعلامي داخلي جديد يقوم على السيطرة على وسائل الاتصال الجمعي الجماهيري ويراعي مطلب واتجاهات الرأي العام وليس النخبة الحاكمة فقط، لذلك من الممكن أن تساعد وسائل الإعلام على التفاف الجماهير حول مشكلات سياسية بعينها وتخلق مناخاً إعلامياً تثار فيه عملية التنمية السياسية والاجتماعية وتساعد وسائل الإعلام عن طريق تزويد الجماهير بالأخبار الصحيحة والحقائق الثابتة على تكوين رأي عام صائب والعكس صحيح، حيث أصبحت وسائل الإعلام تستخدم كقنوات للتعبير السياسي ونشر آراء وأفكار القائمين على السلطة والتأثير على الجماهير لتشكيل الرأي العام وفق الهدف المطلوب، أيضاً تساعد وسائل الإعلام على إيجاد طوائف جديدة من المهتمين بالرأي العام مما يجعله رأياً عاماً سليماً لأنه يمثل أكبر قدر ممكن من أفراد المجتمع وترجع أهمية وسائل الإعلام في جذب طبقات جديدة من الأفراد وضمهم إلى المكونين للرأي العام في أنها تعطي الجمهور المضمون الذي يحتاجه في صورة ما يحبه بشكل جذاب. ويتعاظم دور وسائل الإعلام في التنشئة السياسية عند الأطفال والشباب حيث أصبحت وسائل الإعلام تجذب اهتمام الأجيال الجديدة بشكل مكثف ومتواصل مما جعل من دراسة أثر الاتصال الجماهيري على عمليات التنشئة السياسية تحتل أهمية متزايدة وهذا ما أكدته دراسة (كلابر) Klaper على أهمية الاتصال الجماهيري وتأثيره في التنشئة فيقول: "إن عملية التنشئة سوف تختلف تماماً إذا اختلفت وسائل التواصل الجماهيري وإن الثقافة السياسية الحالية هي نتاج للاتصال الجماهيري وربما تعتمد على هذا الاتصال في بقائها واستمرارها"، كما وصلت دراسة (شافي، وارد، تيبنتون) عام 1967م والتي كانت بعنوان: وسائل الاتصال والتنشئة السياسية إلى مجموعة من النتائج أهمها:

أن قراءة الشؤون العامة في الصحف تؤدي إلى زيادة الاشتراك في الحملات الانتخابية بشكل أكبر من مشاهدة التلفاز، والاستخدام المكثف لوسائل الاتصال خلال الفترة الانتخابية يؤدي إلى المعرفة بما سيحدث في المستقبل أكثر مما يؤدي إلى تفسير المعرفة الحالية، وبعد استخدام وسائل الاتصال عاملاً مهماً في التنشئة السياسية حيث تؤدي تلك الوسائل إلى تنمية الفرد سياسياً، كما تؤدي مشاهدة التلفاز إلى معرفة سياسية أعظم وأي استخدام لوسائل الاتصال الجماهيري يعني التعرض بمصادر المعرفة السياسية وهذه النتيجة لفتت الأنظار إلى محاولة دراسة أثر المضامين غير السياسية على مشاهدي ومستخدمي وسائل الاتصال الجماهيري.

وفي عام 1972م قام "دومينيك" Domimick بإجراء دراسة حول دور التلفاز في التنشئة السياسية وخلص بدراسته إلى ان وسائل الإعلام هي المصدر الأول للمعلومات عن الحكومة بصورة واضحة كما ان وسائل الإعلام تعد المصدر الرئيسي للمعلومات السياسية للأطفال (10 - 12 سنة)، كما أجرى (جارمون و أتكين) Garramone and Atkin دراسة حول وسائل الاتصال والتنشئة السياسية عام 1986 على عينة من الأطفال تتراوح أعمارهم من (7 - 10 سنوات) وتوصلت الدراسة إلى وجود علاقة بين التعرض لوسائل الاتصال والسلوك السياسي كما أن التعرض لوسائل الاتصال الجماهيري يساعد على توقع الفرد للأخبار ويسهم في زيادة المعرفة السياسية بشكل أكبر⁷⁴.

وبالتالي وفي ظل التطور التكنولوجي الهائل على مستوى وسائل الاتصال الجماهيري على مستوى القنوات الفضائية والأقمار الاصطناعية والإذاعات والصحف ودور النشر ومواقع الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي فقد أصبح للآلة الإعلامية دور كبير على مستوى التنشئة السياسية والتنقيف السياسي وبلورة عقلية سياسية جمعية موجهة إما للخير أو للشر وهذا ما عانت منه المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة عندما كانت الآلة الإعلامية الموجهة لمصالح الغرب الاستعمارية هي رأس الحربة في سبيل زعزعة استقرار المجتمعات العربية وهدم البناء الاجتماعي فيها من خلال مضامين إعلامية خبيثة محرضة على الخراب لبنية المجتمعات، وبالمقابل المؤسسات الإعلامية الوطنية الموضوعية الموجهة للحفاظ على تماسك المجتمع والحفاظ على بنية الدولة والتي وقفت من خلال ما تبثه من مضمون إعلامي وطني في وجه هذه الحرب الإعلامية الممارسة من قبل تلك المؤسسات الموجهة استعمارياً.

يستحسن قبل الغوص في موضوع دور الأحزاب السياسية في التنشئة السياسية تعريف الحزب السياسي والوظيفة التي يؤديها في خدمة النسق السياسي فقد تعددت التعريفات حيث يصعب النظر إلى الأحزاب من وجهة نظر واحدة، فالأحزاب السياسية لها مدلولات متعددة ويمكن دراستها من جوانب متعددة إلا ان التنشئة السياسية تبقى القاسم المشترك لجميع الأحزاب السياسية.

⁷⁴ إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997، ص 45-46-47-48-49-50-51-52.

بالنسبة للمقاربة التنظيمية للحزب نجدتها عند كل من (روبرت ميتشلز وماكس فيبر وموريس دوفرجيه) فقد أشار (ماكس فيبر) إلى أن مصطلح الحزب يستخدم "للدلالة على علاقات اجتماعية تنظيمية تقوم على أساس من الانتماء الحر والهدف هو إعطاء رؤساء الأحزاب السلطة داخل الجماعة التنظيمية من أجل تحقيق هدف معين أو الحصول على مزايا مادية للأعضاء"، بينما يعرفه (موريس دوفرجيه) بالقول: "إن الحزب السياسي ليس جماعة واحدة ولكنه عبارة عن تجمع لعدد من الجماعات المتناثرة عبر إقليم الدولة كاللجان الحزبية وأقسام الحزب والتجمعات المحلية ترتبط ببعضها من خلال نظم تنسيق فيما بينها".

أما المقاربة الأيديولوجية فقد أشار إليها (لينين) الذي يقول: "بدون برنامج لا يمكن للحزب أن يقوم باعتباره تنظيمًا سياسيًا بالمحافظة على خطه العام في كل مرة يجد فيها ظروفًا غير متوقعة" كما يرى (إيدموند) بورك الذي عرف الحزب السياسي أنه: "مجموعة منظمة من الناس اجتمعت من أجل العمل المشترك لتحقيق مصلحة الوطن عن طريق تحقيق المبادئ التي يعتنقونها".

أما المقاربة الوظيفية فنجدتها عند (ريمون آرون) الذي يعرف الحزب بأنه "تنظيم دائم يضم مجموعة من الأفراد الذين يعملون معاً من أجل ممارسة السلطة سواء في ذلك العمل على تولي السلطة أو الاحتفاظ بها" ويقترب من هذا المعنى (جورج بوردو) الذي عرف الحزب بأنه: "تنظيم مجموعة من الأفراد لهم نفس الرؤية السياسية وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ وذلك بالعمل في آن واحد على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم وعلى تولي الحكم أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة".

ما يعيننا من هذه التعريفات هنا معرفة الكيفية التي تمارس من خلالها المؤسسات الحزبية دورها في التنشئة السياسية لأفراد المجتمع، وبغض النظر عن طبيعة النظام الحزبي - حزب واحد - ثنائية حزبية - تعددية حزبية... إلخ وبغض النظر عن أيديولوجيتها فإنها تسهم في صياغة الثقافة السياسية في المجتمعات من خلال برامجها ومبادئها وعمليات التوعية السياسية التي تقوم بها وكما ذكرنا سابقاً فإن الثقافة السياسية التي هي المؤئل الذي تنطلق منه عملية التنشئة السياسية تختلف حسب النظام الحزبي السائد وحسب طبيعة النظام السياسي ففي دولة الحزب الواحد يحدث تداخل بين الحزب والسلطة السياسية وبالتالي تصبح وظيفة الحزب الواحد في عملية التنشئة السياسية خدمة النسق السياسي، فيعتمد الحزب أيديولوجيا النظام السياسي

ويدافع عن مطالبه وبرامجه ويوظف أجهزته الإعلامية ومؤسساته السياسية لخدمة النظام ويصعب القول إن نظام الحزب الواحد يعمل على خلق تعددية ثقافية بل يسعى إلى تكريس الثقافة الواحدة والأيدولوجية الواحدة.

أما في الأنظمة التي تأخذ بالثنائية أو التعددية الحزبية فإنه يحدث تمايز في عملية التنشئة السياسية ما بين الأحزاب الائتلافية الحاكمة التي تمارس تنشئة سياسية تخدم النسق السياسي موظفة كل مقدرات النظام السياسي في نشاطها وأحزاب المعارضة التي تمارس تنشئة سياسية لأعضائها وللجمهور تبلور من خلالها مواقفها المعارضة للنسق السياسي، وهي في ذلك توظف خطاباً أيديولوجياً أو سياسياً متميزاً وتسعى لكي يكون مقبولاً ومعلوماً من قبل الجمهور، وإلى امتلاك وسائلها الخاصة في عملية التنشئة كامتلاكها وسائل إعلام خاصة بها وصحف حزبية ومنشورات وكتب وبنث إذاعي خاص بتلك الأحزاب وإذا كانت تلك الأحزاب ذات أيديولوجية دينية فإنها تمارس عملية التنشئة السياسية من خلال المؤسسات الدينية وفي الدول المتقدمة التي تبلور فيها مجتمع مدني فاعل تمارس الأحزاب تنشئة سياسية من خلال النقابات والجمعيات النسوية والطلابية والنوادي الرياضية ودور الثقافة التابعة لها أو التي لها عليها تأثير. وبصورة عامة يمكن القول: إن الأحزاب السياسية تسهم في عملية التنشئة السياسية من خلال:

2 - 1 التأثير في الرأي العام.

2 - 2 تكوين الثقافة السياسية.

2 - 3 التربية السياسية.

2 - 4 الاندماج الاجتماعي

الفصل الرابع

علم الاجتماع السياسي والمشاركة السياسية

The Political Sociology and The Political Participation

أولاً: في توضيح المفهوم

يعد مفهوم المشاركة السياسية من المفاهيم التي ما زال يكتنفها بعض الغموض من حيث ماهيته واستخداماته رغم أنها من موضوعات القضايا المحورية التي يتناولها علم الاجتماع السياسي بالدراسة والتحليل فمنذ أن برز هذا المفهوم لأول مرة إبان الثورة الفرنسية* (1789م) وما نتج عنها من إعادة ترتيب وصياغة البناء الاجتماعي بمختلف نظمته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أصبح أصحاب السلطة السياسية يحاولون إدماج طبقة الشعب في بعض أوجه النشاط السياسي ضمن الحياة السياسية للمجتمع لذلك ارتبط مفهوم المشاركة السياسية باكتساب قطاع من الجماهير لبعض الحقوق السياسية ويعني ذلك تحديداً المشاركة بعملية الانتخابات فقط، ورغم اختلاف وجهات النظر التي تتصادم أحياناً حول تفسير ماهية ومفهوم المشاركة السياسية، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار تعريفات المفكرين والعلماء الديمقراطيين التقليديين ومفهوم المشاركة السياسية في الفكر الجماهيري الذي ينادي بسلطة الشعب التي يمارسها بشكل مباشر دون نيابة أو تمثيل حيث يسهم في صنع وتنفيذ القرارات عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية إلا أن الكثير من علماء ودارسي علم الاجتماع وعلم السياسة يتفقون مع الأفكار الرئيسة والدلالات الواردة في التعريف الذي يقول: "المشاركة السياسية هي العصب الحيوي لممارسة الديمقراطية وقوامها الأساس والتعبير العملي الصريح لسيادة قيم الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع كما أنها تعد فوق هذا مؤشراً قوياً للدلالة على مدى تطور أو تخلف المجتمع السياسي وما يعنيه ذلك من ارتباط وثيق بينها وبين جهود التنمية بصفة عامة والتنمية السياسية بصفة خاصة. فعندما نستعرض بعض التعريفات لمفهوم المشاركة السياسية نكتشف مدى التباين بين أفكار المهتمين بهذا الموضوع ومدى تأثر كل منهم بالثقافة العامة والثقافة السياسية للمجتمع الذي يعيش فيه كما نلاحظ أوجه القصور للديمقراطية الغربية التقليدية التي أسهم علماءها ومفكروها في تحديد معنى

* الثورة الفرنسية: هي فترة زمنية مؤثرة في المجتمع الفرنسي تجسدت باضطرابات سياسية واجتماعية واقتصادية من (1789م) حتى (1799م)، وانتهت بسيطرة البرجوازية الفرنسية من خلال التحالف مع نابليون ثم التحالف مع الطبقة العاملة...إلخ.

المشاركة السياسية حسب ما يتلاءم مع النظم السياسية السائدة في تلك المجتمعات مع أن بعضهم يبين القصور الناتج عن الأفق المحدود عند ترجمة هذا المفهوم إلى سلوك سياسي واجتماعي يمارسه أفراد المجتمع من خلال تفاعلهم اليومي مع بعضهم البعض وتتبع خطورة هذا المفهوم من استخداماته الراهنة كغطاء تبريري لدعاوى الديمقراطية الغربية الزائفة حيث كثيراً ما يعني هذا المفهوم في إطار هذا السياق مجرد تمتع الأفراد ببعض الحقوق السياسية التي تكون في أغلب الأحيان بشكل نظري لا يفسح المجال فعلياً وعملياً بممارسة تلك الحقوق لاسيما وأن تلك الحقوق لا تمسّ أصلاً جوهر النظام السياسي القائم⁷⁵.

نتيجة لذلك فقد تناول العلماء والمفكرون والفلاسفة مفهوم المشاركة السياسية بزوايا مختلفة وبوجهات نظر مختلفة تلعب فيها ظروف التطور التاريخي والمعرفي البشري وظهور التخصصات العلمية الدقيقة دوراً كبيراً حيث يرى (أفلاطون) Plato أن الديمقراطية هي إحدى مظاهر وأشكال المشاركة السياسية وقد عرفها على أنها الدولة المختلطة التي تقوم على عملية التوازن بين طبقات المجتمع المختلفة والتي تأخذ بمبدأ الحرية. كما يرى (أرسطو) Aristotle أن كل فعل مشاركة بصفة عامة يهدف إلى الوصول إلى الخير والنفع العام وبالتالي فإن الخير هو هدف جميع المشاركات بما فيها المشاركة السياسية. في حين يرى (جان جاك روسو) J.J.Rousseau أن المشاركة السياسية هي القدرة على مزولة السيادة أو ممارستها وفي ذلك إقصاء لأولئك الأفراد الذين لا يملكون القدرة على مزولة السيادة ويجسد هذا المفهوم تطبيق التقاليد الذي عرفته الدولة اليونانية القديمة والتي ترى ضرورة إسناد الفاعلين في إدارة شؤون العامة. أما (كارل ماركس) K.Marx فيشير إلى مفهوم المشاركة السياسية من خلال حديثه عن الحقوق السياسية في المسألة اليهودية باعتبارها الامتيازات التي يتمتع بها أي فرد بوصفه مشاركاً في الحياة السياسية للجماعة التي ينتمي إليها ومن هذه الحقوق كما يرى ماركس (الحق في التصويت - الحق في اختيار الحكام.... إلخ) في حين يرى (جرينت باري) G.Pari أن المشاركة السياسية لها أوجه ثلاث الأول: هو أسلوب المشاركة والمقصود هنا الشكل الذي تتخذه سواء أكان شكل المشاركة رسمي أو غير رسمي. والثاني: كثافة المشاركة وهي تعني قياس عدد الأفراد المشاركين في أنشطة سياسية معينة وكيفية مشاركتهم، والثالث: نوعية المشاركة: والتي

⁷⁵ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، 85-86.
* جان جاك روسو 1712م - 1778م: كاتب وأديب وفيلسوف وسياسي سويسري من أهم كتّاب عصر التنوير الأوروبي

تعني درجة الفاعلية التي تحققها المشاركة السياسية. أما (صمونيل هنتغتون) S.Huntington يرى أن المشاركة السياسية تعني النشاط الذي يقوم به الفرد من أجل التأثير على عملية صنع القرار السياسي وهذا يعني أن المشاركة تهدف إلى ملائمة مخرجات النظم السياسية مع مطالب الأفراد الذين يقدمون على المشاركة السياسية⁷⁶.

أما تعريف (سيدني فيربا) S.Verba و(نورما ني) N.NEE و(جاي أون كيم) J.O.Kim الذي ورد في مؤلفهم (المشاركة السياسية والمساواة السياسية) حيث ذهبوا إلى أنهم يريدون بالمشاركة السياسية تلك الأنشطة ذات الطابع الشرعي التي يمارسها مواطنون معينون والتي تهدف بصورة أو بأخرى إلى التأثير على عملية اختيار رجال الحكم في الدولة أو التأثير في الأفعال التي يقومون بها، وكذلك فإن المشاركة السياسية تستهدف التأثير على القرارات الحكومية.

وجاء تعريف (هربرت ماكلوسي) H.Maklosi ليوضح المشاركة السياسية بأنها تلك الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكاهم وممثلهم والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكل مباشر أو غير مباشر أي أنها تعني اشتراك الفرد في مختلف مستويات النظام السياسي⁷⁷.

وبضوء ما سبق يرتبط مفهوم المشاركة السياسية بموضوع التنشئة السياسية الذي سبق وقد تطرقنا إليه، فالتنشئة هي إعداد وتهئية الفرد حتى يصبح مؤهلاً ليشترك في الحياة السياسية في المجتمع، وعليه فإن طبيعة التنشئة السياسية التي يتلقاها الفرد وطبيعة الثقافة السياسية التي تتهل منها هذه التنشئة يلعبان دوراً كبيراً في فهم الفرد لحقوقه السياسية وعلى رأسها حقه في المشاركة في اتخاذ القرار السياسي - سلباً أو إيجابياً - فالتنشئة السياسية تخلق الفرد السياسي نظرياً والمشاركة السياسية تؤكد وجوده عملياً، وهي جسر الربط بين الفرد كعضو في جماعة والفرد كمواطن سياسي، وعليه فقد صاحَب الاهتمام بموضوع المشاركة السياسية الحديث عن المجتمع السياسي وإدارة الأمة وحق الفرد بأن يكون حاكماً ومحكوماً أو بصورة أخرى تصاحَب مع الفكر الديمقراطي، وأصبحت المشاركة السياسية من الموضوعات ذات الأهمية في علم الاجتماعي السياسي ومحل اهتمام الباحثين والمنظرين السياسيين الذين يهتمون بالفاعلية

⁷⁶ عثمان، محمد عادل، تأصيل مفهوم المشاركة السياسية، المركز الديمقراطي العربي، القاهرة، 2016، بحث منشور على شبكة الانترنت.

⁷⁷ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص 87.

السياسية للأفراد داخل مجتمعاتهم وبموضوع الاغتراب السياسي وبالعرف الاجتماعي وعلاقته بالمشاركة السياسية حيث أصبح معلوماً أنه كلما زادت مشاركة الفرد بالحياة السياسية وازداد اندماجاً بالنسق السياسي لمجتمعه، كلما خفت النزعة العنفوية السياسية لديه فالعلاقة بين المشاركة السياسية والعنف علاقة عكسية وبالتالي فإن أهمية موضوع المشاركة السياسية اليوم وبالنسبة للحقل السياسي العربي تكمن في مفارقة نلتبسها من خلال مقارنة المشاركة السياسية في الدول العربية بالمشاركة مع الدول الديمقراطية الغربية حيث نلاحظ أنه في الوقت الذي تسعى فيه الجماهير الشعبية - المؤطرة وغير المؤطرة في أحزاب سياسية - إلى تأكيد ذاتها وإقحام نفسها في الحياة السياسية بإثبات وجودها ضمن كل أوجه النشاط السياسي نلاحظ حالة من اللامبالاة السياسية لدى الأفراد في المجتمعات الديمقراطية المتقدمة حيث يكتفي المواطن في تلك المجتمعات بالمشاركة اللحظية الروتينية التي يمارسها من خلال عملية التصويت في الانتخابات الأمر الذي يطرح تساؤلات هل اتجاه الأنظمة الديمقراطية نحو الاستقرار واكتمال تجربتها الديمقراطية يحد من الرغبة في المشاركة السياسية التي هي أهم دعائم النظرية الديمقراطية؟ كما تثار تساؤلات حول مدى نجاعة الحكم على أوجه المشاركة السياسية الملاحظة في العديد من الدول بالأخص الدول العربية، كونها تعبر عن ممارسة ديمقراطية؟ والسؤال الأهم هل المشاركة السياسية تتضمن حكماً وجود ديمقراطية؟⁷⁸

للإجابة عن هذه التساؤلات لابد من توضيح ماهية المشاركة السياسية الفعالة على المستوى النظري والعملي الفاعل، ومن هو المشارك السياسي الحقيقي؟ ولماذا يحجم البعض عن المشاركة السياسية؟ وماهي القنوات التي يستطيع الفرد من خلالها أن يشارك سياسياً؟ وغير ذلك من التساؤلات التي ستقدم لنا نوعاً ما إحاطة معرفية نظرية بمعنى المشاركة السياسية ضمن النسق السياسي في المجتمعات.

ثانياً: العمل السياسي المؤدي للمشاركة السياسية الفاعلة

يتميز السلوك السياسي المجسد للمشاركة السياسية الفاعلة بكونه فعلاً ثنائي القطب (فاعلاً سياسياً ونسقاً سياسياً) فليس كل فعل سياسي هو مشاركة سياسية، ولذلك ما هي الماهية التي يقوم عليها فعل المشاركة السياسية الفاعلة؟ حتى يكون العمل السياسي مشاركة سياسية أو يؤدي إليها يجب أن يؤثر هذا العمل على السياسية العامة للدولة وعلى عملية اتخاذ القرار

⁷⁸ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 236.

السياسي فيها، فشخص يطالع كتاباً سياسياً لا يعني أنه يمارس مشاركة سياسية، وشخص ليس له موقف سياسي أو يتخذ موقفاً سلبياً تجاه المجتمع وأحداثه ويفرض أن يندمج في المؤسسات السياسية القائمة لا يمكننا القول: إنه يشارك سياسياً، حتى لو كان عاطفياً ووجدانياً وله ميول سياسية، فالسلوك السياسي لا يتحول إلى سلوك سياسي فعلي إلا إذا كان متجهاً نحو التأثير على النسق السياسي أو على المجتمع بشكل عام، ومن هنا يرى (جان لانجر) J.Langer أن السلوك السياسي يعني تصرفات الفرد تجاه المجتمع السياسي الذي يعيش فيه وعمل السلوك السياسي مرتبط بمؤسسة لها قواعدها وقيمتها التي ترتبط بالثقافة السياسية. ففي نفس السياق نرى أن الشخص الذي يمارس سلوكاً سياسياً وهو قاصر أو جاهل عن فهم الأبعاد السياسية لسلوكه كالسير في مظاهرة بشكل عفوي وهو لا يعلم أسباب قيام المظاهرة وأهدافها، أو يذهب إلى اجتماع سياسي حزبي أو غير حزبي دون أن ينتمي إلى حزب ما ودون أن يعرف موضوع المحاضرة وأهداف المتناظرين لا يعد مشاركاً سياسياً أيضاً والشخص الذي يذهب للإدلاء بصوته تحت طلب قريب له وإرضاء لجار أو صاحب نفوذ لا يعد ممارساً للمشاركة السياسية الحقيقية، فالمشاركة السياسية ليست تصرفاً عفوياً فردياً بل هي علاقة ثنائية تفاعلية ومقصودة بين الفرد المشارك سياسياً من جهة، والنسق السياسي في المجتمع من جهة أخرى، وإذا لم يحدث التفاعل والتأثير المتبادل بين الطرفين يصبح القرار السياسي أو السياسة التي تتبناها الدولة هي محصلة لمجموع السلوك السياسي للأفراد المتجه نحو السلطة السياسية وهو الأمر الذي يدفعنا للقول بإمكانية وجود سلوك سياسي للأفراد دون وجود مشاركة سياسية.

أما فيما يتعلق بكون المشاركة السياسية عملاً إرادياً فيعني ذلك استبعاد كل أشكال المشاركة في دعم النسق السياسي أو في معارضته من طرف الأفراد بغیر توافر الإرادة الحرة، فالخدمة العسكرية الإلزامية لا تعد مشاركة سياسية بمفهومها الدقيق، وكل الأعمال التي تفرض على الأفراد أفعالاً ذات طبيعة سياسية لا تندرج تحت إطار المشاركة السياسية (كالقيام بالتصويت لصالح مرشح طمعاً بالأموال المقدمة من قبله أو خوفاً من نفوذه وسلطته... إلخ) وبذلك فإن المعنى الحقيقي للمشاركة السياسية الفاعلة هو الذي تأتي فيه ضمن إطار التعبير عن قناعة تامة من قبل الفرد بالفعل الذي يقوم به وبأنه جزء لا يتجزأ من النسق السياسي القائم في المجتمع وبالتالي فإن المشاركة السياسية لا تتفصل عن الوعي السياسي ولا تتفصل عن الثقافة السياسية للمجتمع ثقافة تنمي روح المشاركة والانتماء وتحمل المسؤولية تجاه المجتمع.

أيضاً لابد من الإشارة إلى ان المشاركة السياسية ليست فعلاً مادياً فقط بل هي قيم وعواطف وشعور بالانتماء وإرادة في التغيير وإحساس من المشارك بأنه جزء من الوطن وان المشاركة السياسية حق من حقوقه السياسية وانه عن طريقها يستطيع أن يغير في سياسة الدولة وتوجهاتها العامة. وبالتالي يمكن تحديد مجموعة من الخصائص ولصفات التي لا بد أن تتوفر في الشخص الممارس للسلوك السياسي المجسد للمشاركة السياسية الفاعلة كما أوردها (بيرلسون) **Berlson** بأنها:

أ - الاهتمام - المناقشة - الدافع:

لكي يكون الفرد مشاركاً سياسياً حقيقياً يجب أن يهتم بالأمر السياسي العامة ويسهم في النقاش الدائر حولها ويكون لديه حافز أو دافع حتى يشارك في الحياة السياسية.

ب - المعرفة:

يشترط في الفرد المشارك سياسياً أن يكون على معرفة وإلمام بالمسائل السياسية وأن تكون مشاركته نابعة من تلك المعرفة.

ج - المبدأ:

المشاركة السياسية لا تكون بدافع المصلحة الشخصية لتحقيق منافع خاصة بل تكون انصياعاً وإيماناً بمبدأ يرتبط بالمصلحة العامة.

د - الرشد:

بمعنى أن يكون الفرد عاقلاً وناضجاً، يعرف كيف يتصرف ومن المعلوم بان الدول لا تعطي حق المشاركة السياسية في الانتخابات إلا بعد بلوغ سن الرشد وبعضها يؤخر هذا الحق، نظراً لكون الشباب يميلون إلى الأفكار الثورية والمتطرفة وكلما ازدادوا نضجاً ازدادوا اعتدالاً ومحافظة⁷⁹.

وفي دراسة أجراها (كارل دوتش*) **K.Deutch** في بداية الستينات حدد ثلاثة مستويات للمشاركة السياسية:

⁷⁹ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 239-240-241-242.
* كارل دوتش 1912م - 1992م: سياسي وعالم اجتماع أمريكي أول من طرح مفهوم المجتمع الأمني رابطاً إياه بمجموعة من الدول التي تتمتع بعلاقة مبنية على السلام المتبادل.

أ - المستوى الأول: وهو الأعلى وهم النشطاء في العمل السياسي وقد وضع (دوتش) ستة شروط رأى أن توفر ثلاثة منها في شخص ما يجعله منتتماً إلى هذه الفئة والشروط هي:

1 - عضوية منظمة سياسية.

2 - التبرع لمنظمة سياسية أو لمرشح الانتخابات العامة.

3 - حضور اجتماعات سياسية بشكل دوري.

4 - المشاركة في الحملات الانتخابية.

5 - توجيه رسائل بشأن قضايا سياسية للسلطة التنفيذية أو النيابية أو للصحافة.

6 - الحديث في السياسة مع أشخاص خارج نطاق الدائرة الضيقة المحيطة بالفرد.

ب - المستوى الثاني: ويشمل المهتمين بالنشاط السياسي وأهمهم الذين يدلون بأصواتهم في الانتخابات ويتابعون بشكل عام ما يحدث في الساحة السياسية.

ج - المستوى الثالث: ويشمل الذين يشاركون بشكل موسمي في العمل السياسي أو يشاركون اضطرارياً في أوقات الأزمات وعندما تكون مصالحهم مهددة⁸⁰.

بالمقابل وأمام السلوك السياسي الفاعل للفرد في المشاركة السياسية الحقيقية يحجم جزء من أفراد المجتمع عن المشاركة العملية وحتى اللفظية في ميدان السياسة وهذا الاستكفاف عن المشاركة السياسية له أسبابه التي من الممكن أن تتلخص في الآتي:

أ - تأثير تنشئة سياسية تلقاها الفرد وعززت لديه "فضيلة" الابتعاد عن السياسة وهمومها وترك الأمور السياسية لأهلها ومثل هذا النوع من التنشئة نجده بشكل كبير في المجتمعات التي تغيب عنها الديمقراطية ومنها المجتمعات العربية.

ب - الخوف من السياسة والسلطة ومن تبعاتهما وهو أمر ناتج عن واقعة محددة، تعرض بمقتضاها الفرد للسجن أو الضرب أو الغرامة لأسباب سياسية أو ناتج عن ضعف شخصيته وإحساسه بعدم القدرة على تحمل المسؤولية ولو على مستوى إبداء الرأي.

⁸⁰ المرجع السابق ص 244-245.

ج - الإحساس بعدم الجدوى وبعثية المشاركة السياسية وهذا الإحساس يتولد عادة في الدول التي تسود فيها ديمقراطية شكلية وانتخابات غير نزيهة حيث يشعر الأفراد أن الأمور محددة مسبقاً وأن الانتخابات ما هي إلا لعبة لإضفاء الشرعية على الوضع القائم وأن الأحزاب السياسية هي جزء من هذه اللعبة السياسية وأن نتائج صناديق الانتخابات ليست هي النتائج المعلن عنها رسمياً كل ذلك يدفع الفرد إلى الاستكاف عن المشاركة السياسية بالرغم من معرفته أن له حق المشاركة.

د - الجهل والامية: إن عدم دراية الفرد بما يجري حوله وجهله بالحياة السياسية وعدم قدرته على المفاضلة بين البرامج المتصارعة أو معرفة أسباب الصراعات السياسية الدائرة يولد لديه إحساساً بأن لا دور له في الحياة السياسية وأنه من الأجدى التوقع على ذاته وتوفير جهده لأمر أخرى.

هـ - عدم الرضى عن النسق السياسي القائم برمته: حيث إن بعض الأفراد ومنهم مؤطرون في قوى سياسية معارضة ينظرون إلى الحياة السياسية السائدة - كنظام وقوى معارضة تعمل ضمن شرعية الوضع القائم - بأنها لا تستند إلى مشروعية حقيقية وبالتالي فإن مشاركتها في الحياة السياسية ضمن قنوات العمل السياسي المحددة من طرف النظام السياسي تعدّ تركية للوضع القائم وتمنحه مزيداً من المشروعية.

و - ضعف الحس الوطني وغياب الإحساس بالمسؤولية لدى شرائح من المجتمع وخصوصاً الشرائح العليا المترفة الأمر الذي يولد لديهم نوعاً من الاستهتار بالسياسة ككل لأنهم يعتقدون أن السياسة والمشاركة السياسية ما هي إلا ملهاة للفقراء وممن ينتمون للطبقة الوسطى الساعين إلى السلطة والثروة وتحسين شروط حياتهم أم هم فمكتفون مادياً ولا يعنهم من يحكم ومن ينجح في الانتخابات أو لا ينجح، وهؤلاء المرفهون لا يهتمون بالمشاركة السياسية إلا إذا شعروا أن مصالحهم مهددة بشكل مباشر.

ز - يحدث تراجع في المشاركة السياسية في الدول الديمقراطية المتقدمة والمستقرة سياسياً حيث يشعر الأفراد بالاطمئنان إلى النظام السياسي القائم وإلى مؤسساته وآليات عمله ويمنحونه ثقتهم الكاملة وتقتصر مشاركتهم السياسية إذا طُلب منهم الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات وحتى في هذه الحالة لا تكون المشاركة قوية.

ثالثاً: دوافع المشاركة السياسية ومستوياتها وأشكالها

تتميز المشاركة السياسية بأنها مثلما ذكرنا سلوك وفعل إرادي ناتج عن تنشئة سياسية معينة تقوم بها مؤسسات التنشئة المختلفة في المجتمع والتي سبق وذكرناها وبالتالي فإن أي فعل أو سلوك يقوم به الفرد يعود إلى منشأ دافعي لسدّ حاجة نفسية أو اجتماعية معينة، وعلى اعتبار أن فعل المشاركة السياسية فعل هادف لتحقيق إشباع لحاجة معينة فهناك مجموعة من الدوافع التي تدفع الفرد للقيام بها نذكر منها الآتي:

أ - الدوافع النفسية حيث يسعى المشارك سياسياً لإثبات وجوده وتأكيد ذاته كإنسان حر الإرادة قادر على اتخاذ موقف في موضوع سياسي له أهميته فالمشاركة بالنسبة له تأتي لتمنحه نوعاً من الطمأنينة والثقة بالنفس.

ب - المشاركة كتعبير عن وعي سياسي: فالعديد من المشاركين السياسيين يتعاملون مع المشاركة كنوع من الواجب الوطني وكمسؤولية وطنية يجب ألا يتقاعس الفرد عنها فالمشارك هنا يربط بين الحقوق التي يحصل عليها كونه جزءاً من المجتمع وواجباته تجاه هذا المجتمع وبالتالي يتعامل مع المشاركة كواجب وطني.

ج - المشاركة السياسية كأداة للتعبير عن مطالب: وفي هذه الحالة قد تكون المطالب ذات صبغة نقابية أو سياسية أو اجتماعية فالمشارك في استفتاء للرأي أو في انتخابات رئاسية أو في الانتماء للحزب السياسي يكون دافعه في ذلك تلبية مطالب يرى أنه بهذه المشاركة سيحققها.

د - المشاركة السياسية بدوافع دينية أو عرقية: ويتجلى هذا النوع من المشاركة عند الحركات القومية والجماعات الدينية فأفراد هذه الجماعات يجدون في المشاركة أداة فعالة لإظهار فكرهم القومي أو الديني، وإقحام حركتهم ضمن السياسة العامة للدولة والملاحظ أن هذا النوع من المشاركة يخدم ثقافة سياسية فرعية ويعتمد على قنوات خاصة للتنشئة السياسية وغالباً ما تأخذ المشاركة من هذا النوع طابعاً عنفويّاً صراعياً مع النسق السياسي.

هـ - المشاركة السياسية خوفاً من السلطة: وهذا النوع من المشاركة يوجد في بعض دول العالم الثالث وخصوصاً لدى الشرائح التقليدية والأمية فأفراد هذه الجماعات يرون في التصويت بالانتخابات أو في الاستفتاء أو الخروج في مظاهرة أو المشاركة في تجمع تدعو إليه الدولة وعدم المشاركة في هذه المظاهر السلوكية السياسية يعدّ بمثابة تحد للسلطة وموقف معاد لها.

و - المشاركة السياسية كسياسة دفاعية ضد خطر متوقع قد يكون الفرد لا مبال سياسياً إلا أن أحداثاً تمر بها البلاد تهدد مصالحه أو قيمه أو معتقداته تدفعه للخروج من حالة اللامبالاة وينخرط في الحياة السياسية لمواجهة الخطر الداهم، مثلاً انتشار الأفكار العنصرية والمتطرفة واحتمال وصولها إلى السلطة، أو تحرك العلمانيين ومشاركتهم في الحياة السياسية بقوة إذا شعروا بأن الحركات الأصولية بدأت تكتسح الشارع وتؤثر في الرأي العام أو عكس ذلك.

ز - المشاركة السياسية كمظهر من مظاهر التضامن العائلي أو القبلي فالمشارك لا تكون له أي ميول سياسية ولا يرغب في شغل أي منصب سياسي ولا ينتمي لأية جماعة سياسية، ولكنه يشارك في الانتخابات مثلاً ليدعم أخاً له أو عمّاً أو قريباً ليضمن نجاحه وهذا النوع من المشاركة يعد أنياً وظرفياً⁸¹.

يشير مفهوم المشاركة السياسية مباشرة إلى ضرورة توفر شروط المواطنة وقد تطور مفهوم المواطنة عبر التاريخ وتطورت معه أشكال المشاركة السياسية ومع ان هذا المفهوم قيد تطور في أوروبا إلا أن الغرب استفاد في ذلك من الفكر السياسي الإغريقي وفكر القانون الروماني، وترجع البداية الأولى لتطور مفهوم المواطنة باعتبار أنها تشير إلى عضوية المجتمع المحلي أو المشاركة فيه وعلى النحو هذا نجد أن الأشكال المختلفة للمجتمعات السياسية يمكن أن تتضمن أشكالاً مختلفة عن المواطنة، وتختلف أشكال المشاركة السياسية بين مجتمع وآخر وكذلك داخل المجتمع نفسه من زمن إلى آخر وضمن نظام سياسي معين وغيره من الأنظمة، ويعتمد ذلك على شروط معينة مثل مدى توفر الظروف التي تتيح المشاركة أو تقيدها وعلى مدى إقبال الأفراد على الإسهام في العمل العام كما تخضع عملية المشاركة لمستويات أربعة تختلف باختلاف المجتمع والمرحلة التي يعيشها هذا من الحياة أساسية ومدى اقترابها من الديمقراطية وهذه المستويات هي: المستوى الأول: ممارسو النشاط السياسي ويشمل من تتوافر فيهم بعض الشروط الهامة مثل عضوية منظمة سياسية والتبرع لمنظمة أو مرشح وحضور الاجتماعات السياسية بشكل متكرر والمشاركة في الحملات الانتخابية... إلخ والمستوى الثاني: المهتمون بالنشاط السياسي ويشمل هذا المستوى الذين يصوتون في الانتخابات ويتابعون بشكل عام ما يحدث على الساحة السياسية، والمستوى الثالث: الهامشيون في العمل السياسي ولا يخصصون أي وقت أو مورد له وإن كان بعضهم يضطر للمشاركة بدرجة أو بأخرى في أوقات الأزمات أو

⁸¹ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 248-249.

عندما يشعرون بأن مصالحهم المباشرة مهددة أو بأن ظروف حياتهم معرضة للتدهور، المستوى الرابع: المتطرفون سياسياً وهم أولئك الذين يعملون خارج الأطر الشرعية القائمة ويلجؤون إلى أساليب العنف والفرد الذي يشعر بعداء تجاه المجتمع بصفة عامة أو تجاه النظام السياسي بصفة خاصة إما أن ينسحب من كل أشكال المشاركة وينضم إلى صفوف اللامبالين وإما أن يتجه إلى استخدام صور من المشاركة تتسم بالحدة والعنف. أما عملية المشاركة السياسية فتتمر بأربعة مراحل هي:

أ - مرحلة الاهتمام السياسي ويندرج هذا الاهتمام من مجرد الاهتمام أو متابعة الاهتمام بالقضايا العامة وعلى فترات مختلفة قد تطول أو تقصر بالإضافة لمتابعة الأحداث السياسية حيث يميل بعض الأفراد إلى الاشتراك في المناقشات السياسية مع أفراد عائلاتهم أو بين زملائهم في العمل وتزداد وقت الأزمات أو في أثناء الحملات الانتخابية.

ب - مرحلة المعرفة السياسية والمقصود هنا هو: المعرفة بالشخصيات ذات الدور السياسي في المجتمع على المستوى المحلي أو الوطني مثل أعضاء المجلس البلدي وأعضاء المجلس التشريعي كونواب الدائرة الانتخابية مثلاً.

ج - مرحلة التصويت السياسي ويتمثل في المشاركة في الحملات الانتخابية بالدعم والمساندة المادية من خلال تمويل الحملات ومساعدة المرشحين أو بالمشاركة بالتصويت.

د - مرحلة المطالب السياسية وتتمثل في: الاتصال بالأجهزة الرسمية وتقديم الشكاوى والالتزمات والاشتراك في الأحزاب والجمعيات التطوعية.

وتوجد المشاركة في الأنظمة السياسية كافة على اختلافها وإن كانت بالطبع تبدو أكثر وضوحاً وصراحة في التعبير عن نفسها في ظل الأنظمة الديمقراطية التي تتيج مساحات أكبر من الحرية واحتراماً لحقوق الإنسان وانتخابات دورية حرة وتنافسية وبالتالي تتيج قدراً كبيراً لمشاركة الفرد بشكل فاعل في الحياة السياسية وبالقدر الذي يهم المدافعين عن مشاركة أكبر فإن الانغماس الحقيقي في عملية صنع القرار سوف تجعل صقل هذه القرارات أكثر علاقة بالحاجات الحقيقية للمشاركين وبالتالي أكثر تقبلاً من جانبهم وبعبارة أخرى أنه كلما وادت درجة المشاركة كلما ارتفع مستوى الشرعية نتيجة لذلك⁸².

⁸² الشيخ علي، ناصر، دور منظمات المجتمع المدني في تعزيز المشاركة السياسية في فلسطين، المركز الفلسطيني للدراسات وحوار الحضارات، فلسطين، 2010، ص 32-33.

بناءً عليه تختلف دافعية الفرد في عند قيامه بالسلوك السياسي الذي يجسد المشاركة السياسية من فرد إلى آخر وهذا يحيلنا إلى أن هذه الأفعال المجسدة في المشاركة السياسية لها أشكال وأنماط متعددة من فرد لآخر ومن نسق سياسي مجتمعي لآخر وبذلك تتعدد أنماط وأشكال المشاركة السياسية وذلك يتضح من خلال الآتي:

أ - مشاركة مؤسساتية: ويقصد بالمؤسساتية أو الرسمية أن المشاركة تحدث عن طرق السلوكيات والمؤسسات الرسمية والدائمة للدولة فالمشاركة السياسية على هذا المستوى تعني أولئك المسؤولين السياسيين الذين يقومون بوظائفهم السياسية الثابتة كرئيس الدولة والوزراء والبرلمانيين والأعوان التنفيذيين والمسؤولين عن وسائل الإعلام من تلفزة وإذاعة وصحف أو بشكل آخر أولئك المنخرطين في النظام السياسي.

ب - المشاركة المنظمة: وتعني المشاركة المنظمة في إطار مؤسسات أو تنظيمات قائمة تشكل حلقة الوصل بين الفرد السياسي والنظام السياسي أو بمعنى آخر أنها الأجهزة التي تقوم بمهمة تجميع ودمج المطالب الفردية والتعبير عنها وتحويلها إلى اختيارات سياسية عامة في إطار برامج محددة ومن هذه الأجهزة المنظمة الأحزاب السياسية والنقابات وجماعات الضغط.

ج - المشاركة المستقلة: وهي مشاركة الفرد بصفة فردية وهنا يتمتع بحرية مطلقة في تحديد نوع مشاركته ودرجتها ومخير في أن يشارك أو لا يشارك وفي بعض الدول تفضل المشاركة الفردية ودول أخرى تفضل المشاركة المنظمة والمؤسساتية.

د - المشاركة الظرفية: ونسميها ظرفية لأنها فعل آلي يمارسه الفرد لمرة واحدة أو عدة مرات في مناسبات محددة ثم يكمن سياسياً ومن مظاهرها التصويت في الانتخابات وفي الاستفتاءات. هذه المشاركة تخص غالباً غير النشطين سياسياً من الجمهور وغير المؤطرين سياسياً وغير المؤدلجين.

هـ - المشاركة السياسة الدائمة والمستمرة وهي الأكثر أهمية بالرغم من أن عدد المنخرطين فيها قد يكون أقل، ومن مظاهرها المشاركة في الأحزاب السياسية والنضال السياسي داخلها سواءً خلال الحملات الانتخابية أو ما قبلها أو بعدها والمشاركة في الجمعيات والمنظمات وجماعات الضغط التي تمارس دوراً في التنشئة السياسية وفي محاولة طبع الثقافة السياسية بطابعها ومنها الانتماء إلى الجمعيات والمنظمات الشبابية والنسوية، والجمعيات الدينية المسيحية والنقابات والحركات الطلابية وحركات الدفاع عن البيئة وحتى جماعات العنف السياسي

وجماعات المصالح، والمشاركة السياسية في هذا الشكل هي الأكثر بروزاً في المجتمعات الديمقراطية التي تجسد مأسسة وفعالية المجتمع المدني في بنيتها السياسية⁸³.

رابعاً: قنوات المشاركة السياسية

أ - المشاركة عن طريق التصويت في الانتخابات:

يعد التصويت بالانتخابات أهم مظاهر المشاركة السياسية في النظم الديمقراطية ويرتبط مباشرة بالديمقراطية التمثيلية التي تعني أن الشعب يمارس السلطة من خلال ممثليه فحتى يشارك الشعب في السلطة عليه أن يختار ممثليه وهذا ما يتم عن طريق الانتخابات التي تختلف نظمها وأنواعها من مجتمع إلى آخر ولكنها تتفق جميعاً على أن الصوت الذي يدلي به المواطن في الانتخابات (رئاسي، نيابية، عامة أو جزئية) هو النصيب الفردي للمواطن في المشاركة السياسية وأن مجموع الأصوات المجتمعة والتي تشكل الغالبية هي تعبير عن إرادة الأمة. وعلى الرغم من أن التصويت يعد أحد أهم القنوات التي تربط الفرد بالنظام السياسي إلا أن الحكم على مدى فاعلية وصدق الانتخابات كمعبر عن إرادة الأمة وكتجسيد للمشاركة السياسية للأفراد يرتبط بطبيعة النظام السياسي ومدى صدق توجهات الديمقراطية وخصوصاً انصياحه لما تفرزه صناديق الانتخابات وقبوله بمبدأ التناوب على السلطة أيضاً مدى نزاهة الانتخابات.

ب - المشاركة عن طريق الاستفتاء الشعبي:

يلجأ إلى هذا النوع من المشاركة الأنظمة الديمقراطية التي تفضل قبل تطبيق القانون أو إجراء تريد اتخاذه أن ينال الموافقة الشعبية عليه فتلجأ إلى الاستفتاء الشعبي وأحياناً يكون الاستفتاء إجبارياً وأحياناً تكون الحكومة حرة في اللجوء إليه ومن أمثلة الاستفتاء الشعبي الاستفتاء الشعبي على الدستور السوري المعدل عام (2012م) والذي حظي بموافقة غالبية المشاركين في الاستفتاء.

ج - المشاركة عن طريق الاعتراض الشعبي:

من أنواع المشاركة تلجأ إليه بعض النظم السياسية وفي حالة محددة دستورياً حيث يُعطي للمواطنين حق الاعتراض على قانون صادر عن البرلمان خلال مدة زمنية معينة ويكون لهم الحق في المطالبة بعرضه على الاستفتاء الشعبي.

⁸³ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 250-251.

د - المشاركة عن طريق الاقتراح الشعبي فبعض الدساتير تمنح للأفراد حق اقتراح مشروع قانون أو فكرة تصلح لأن تكون قانوناً وعرض أي منها على الجهات المنصوص عليها دستورياً.

هـ - المشاركة السياسية عن طريق طلب إعادة الانتخاب حيث يمنح الدستور للمواطنين الحق في الاعتراض على انتخاب بعض النواب أو الجمعية العمومية بكاملها أو مسؤولين عموميين إذا طعنوا في نزاهة انتخابهم أو أثاروا الشكوك حول دستورية وقانونية عملهم.

و - المشاركة السياسية باللجوء إلى وسائل الضغط:

كممارسة حق الإضراب أو القيام بالمظاهرات لأهداف سياسية أو العصيان المدني وحتى اللجوء أحياناً إلى العنف ضد مؤسسات الدولة أو رموزها وهذا النوع من المشاركة يلجأ إليه عندما تغلق قنوات المشاركة الشرعية الأخرى.

ز - المشاركة عن طريق جماعات الضغط:

في بعض الأحيان لا تكون القنوات الرسمية للمشاركة فاعلة أو مجدية فتلجأ جماعة من الأفراد لها مصلحة مشتركة بالتأثير على متخذي القرار من خلال تشكيل جماعة ضغط (لوبي*) يمارس ضغطاً إما مباشرة على رئيس الدولة والجهاز التشريعي أو على الجهاز الإداري التنفيذي، لإجبارهم على اتخاذ قرارات تصب في مصلحة هذه الجماعة، أو إجبارهم على التراجع عن قرار متخذ ضد مصالحها وأمثلة جماعات الضغط أكثر وضوحاً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا كاللوبي الصهيوني أو اللوبي الصناعي العسكري ولوبي خاص بالفلاحين والعمال وآخر للمؤسسات الدينية...إلخ.

ح - المشاركة عن طريق تنظيمات المجتمع المدني كالجمعيات النسوية والاتحادات الطلابية والجمعيات الثقافية والنقابات والجمعيات الدينية فهذه المؤسسات تعد قناة مهمة للمشاركة السياسية حيث تعمل على بلورة الرأي العام الضاغط على الحكومة حيث تصبح هذه الأخيرة يُحسب لها حساب عند صياغتها لقراراتها وتكون عادة المشاركة السياسية في هذه القنوات فاعلة ونشطة في المرحلة السابقة لإجراء الانتخابات لما لها من دور في التأثير على الخيارات السياسية للأفراد فتوجههم للتصويت لهذا الحزب أو ذاك.

* مصطلح "لوبي" يستخدم لوصف الجماعات أو المنظمات التي يحاول أعضاؤها التأثير على صناعة القرار في هيئة أو جهة معينة.

ط - المشاركة عن طريق الأحزاب السياسية حيث تعد هذه الأحزاب من أسس الأنظمة الديمقراطية وأهم المؤسسات السياسية التي تضفي طابعاً ديمقراطياً على النظام السياسي، وتعد حجر الزاوية في تأطير المشاركة السياسية وتفعيلها وفي ربط الجسور ما بين الفرد الراغب بالمشاركة السياسية والسلطة السياسية، حيث يصاغ القرار السياسي، فهي توجد في الأنظمة الديمقراطية بمهمة تجميع المطالب الشعبية والتعبير الجمعي عن الإرادات والمواقف الفردية للمواطنين⁸⁴.

⁸⁴ انظر: أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص 251-252-253-254.



الفصل الخامس

علم الاجتماع السياسي والنخبة السياسية

The Political Sociology and The Political Elite

أولاً: النخبة السياسية (الصفوة) مفهوم معرفي

يعد موضوع النخبة السياسية أو (الصفوة) من الموضوعات المهمة التي اهتم بها علماء الاجتماع السياسي بالدراسة والتحليل، ومرد ذلك إلى الأهمية التي يكتسبها مفهوم الصفوة عندما يتم تناول الموضوعات الأساسية في إطار مجالات علم الاجتماع السياسي وخاصة مفهوم القوة الذي يعد موضوعاً محورياً لهذا العلم، في حين إن موضوع الصفوة أيضاً يقتدر في أحيان كثيرة ويتداخل مع دراسة الطبقات الاجتماعية، لذلك فإن الكتابات الاجتماعية والسياسية المعاصرة أولت عناية كبيرة لهذا المفهوم، حيث إن تحليله يعني تحليل جانب مهم من النظام السياسي الاجتماعي، وبصفة أساسية فإنه يساعد على تحليل بناء وتوزيع القوة في المجتمع، وبالتالي تشكل الجماعات التي تكون الفئة الحاكمة ومعرفة سلوكها السياسي، وقد أكد المفكر الفرنسي (جبريل تارد*) G.Tarde على أن النظام السياسي لأي مجتمع مرتبط بالأبنية الاجتماعية. إن التركيز الحديث نسبياً على استخدام مفهوم الصفوة، لا يعني بأن مضامينه لم ترد في الفكر الاجتماعي والسياسي القديم، بل تشير أدبيات ذلك الفكر بأن معناه قد تردد منذ زمن بعيد، حين توجه الاهتمام إلى دراسة طبيعة المجتمع الإنساني، والعلاقة القائمة بين الجماعة الحاكمة التي تملك السلطة، وبين الجماهير المحكومة، وهل أن النظام السياسي القائم يعبر عن إرادة تلك الجماهير، فضلاً عن معنى المساواة السياسية وعلاقتها بالبناء الطبقي.

فمنذ ظهور الفكر الاجتماعي والسياسي اليوناني القديم، نجد أن (أفلاطون) Plato قد أهتم بهذه المسائل، وكذلك فعل تلميذه (أرسطو) Aristotle، ورغم إن مصطلح نخبة بشكله الحالي لم يتم تناوله إلا في عصور متأخرة، إلا أنه كمفهوم يشير إلى امتلاك القوة واستخدامها بالشكل الذي يمكن فيه تقسيم المجتمع إلى طبقات تكون إحداها تشغل رأس الهرم الاجتماعي والسياسي، وذلك ما فعله أفلاطون عندما قسم المجتمع بشكل صارم إلى ثلاث طبقات، وهي طبقة الحكام، وطبقة الجند، وطبقة العامة، وأشار إلى أن طبقة الحكام يجب أن تتكون من الفلاسفة والحكام الذين

* جبريل تارد: عالم اجتماع فرنسي له كتابات عدة فيما يتعلق بالمحاكاة السلوكية وأسمائها (نظرية التقليد).

تتوافر فيهم أسمى النزعات وهي نزعة العقل والحكمة، وقد توالى استخدامات مفهوم النخبة بعد ذلك على يد ماركس، ومن ثم كان أبرز روادها كل من (فليريدو باريتو) V.Pareto و (جيتانو موسكا) G.Mosca و (روبرت ميشيلز) R.Michels، وصولاً إلى (تشارلز رايت ميلز) C.W.Mills.⁸⁵

يرتبط مفهوم النخبة بتحليل آلية عمل النظام السياسي من خلال فهم علاقة السلطة بالمجتمع أو بشكل آخر علاقة القوة بين الحاكمين والمحكومين فإذا كانت الماركسية وهي النظرية التي أثرت على مفكري نظرية النخبة الأوائل وكانت هاجسهم الرئيسي، وهم يصوغون نظرياتهم النخبوية، ترى أن عقل النظام السياسي لا يكون إلا انطلاقاً من تحليل الواقع الطبقي للمجتمع والنظر للحاكمين كتجسيد لهيمنة طبقة على بقية الطبقات، وبالتالي النظر إلى الصراع السياسي كانعكاس للصراع الطبقي وإذا كانت النظرية الديمقراطية تقول بحكم الشعب بالشعب، وتحلل بالتالي النظام السياسي باعتباره نسقاً مفتوحاً أمام جميع الأفراد بحيث يمكن لكل فرد أن يكون حاكماً أو محكوماً انطلاقاً من مبدأ تكافؤ الفرص الذي تنتجه المجتمعات الليبرالية فإن نظرية النخبة تشكك بالصحة الإمبريقية لكلا النظريتين وتبني تحليلها للنظام السياسي انطلاقاً من حقيقة الوجود الدائم لقلة (نخبة) حاكمة وأغلبية محكومة⁸⁶.

لم يستخدم مصطلح النخبة إلا في القرن السابع عشر، وكان استخدامه لوصف سلع ذات تفوق معين، ثم توسع استخدامه فيما بعد ليشمل الإشارة إلى فئات اجتماعية متفوقة، كالوحدات العسكرية الخاصة، أو الطبقات العليا من النبلاء، ويذهب (توماس بوتومور*) إلى أن أول استعمال معروف لكلمة النخبة في اللغة الإنجليزية يرجع إلى سنة 1823م، حيث كانت تطلق على فئات اجتماعية معينة، غير أن هذا المصطلح لم يستخدم بشكل واسع في الكتابات السياسية والاجتماعية في أوروبا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، ولم يشتهر في بريطانيا وأميركا إلا في أوائل القرن العشرين، خاصة عندما أنتشر عبر استخدام نظريات النخبة، وبشكل أساسي عبر كتابات (فليريدو باريتو*) سنة 1930م عن الصفوة السياسية كأحد المناهج الشهيرة في

⁸⁵ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص188

⁸⁶ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص114.

* توماس بوتومور 1920م - 1992م: عالم اجتماع ماركسي بريطاني شغل منصب أمين الرابطة الدولية لعلم الاجتماع.

* ولفيريدو فليريدو باريتو 1848م - 1923م: اقتصادي وعالم اجتماع إيطالي له نظريات عدة في الاجتماع والإدارة.

التحليل السياسي والاجتماعي منذ القرن التاسع عشر، خصوصاً في الدراسات المتعلقة بتحديد دور الأجهزة البيروقراطية في عملية اتخاذ القرارات السياسية ذات الطبيعة السيادية⁸⁷.

يشير معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى أن الصفوة، والتي يطلق عليها أحياناً عليّة القوم أو الأعيان، هي أقلية ذات نفوذ تسود جماعة أكبر حجماً، وأن الانتساب إلى الصفوة يتم اكتسابه بالوراثة في بعض المجتمعات، حيث أن الأفراد المنحدرين من أسلاف تنسب إلى بعض الطوائف أو بعض أصحاب الامتيازات، يتمتعون بنفس المركز بمقتضى حق الميلاد، في حين أنه في المجتمعات التي تسودها المنافسة الحرة، نلاحظ حركات صعود الأفراد الذين يتمكنون من الارتقاء إلى مراكز ينظر إليها باعتبارها مرتفعة، وينجح بذلك هؤلاء الأفراد في الانضمام إلى الصفوة التي يعترف بها المجتمع أو جانب منه.

- كما تعرف الصفوة بأنها فئة قليلة داخل المجتمع لها مكانتها الاجتماعية العالية، وتؤثر على أو تحكم بعض أو كل شرائح المجتمع الأخرى.

- والصفوة مصطلح يشير معناه العام إلى جماعة من الأفراد يشغلون مراكز النفوذ والسيطرة في مجتمع معين، وتمثل الصفوة أكثر الطبقات هيبةً وأثراً.

كما يشير المصطلح إلى الفئة العليا في أحد ميادين التنافس، حيث إنّ الصفوة تضم البارزين والمنفوقين بالقياس إلى غيرهم، مما يجعلهم قادة في ميدان معين، بذلك يمكن أن نشير إلى صفوة سياسية، وصفوة في العمل، وصفوة في الفن أو الرياضة، وصفوة علمية، وصفوة اقتصادية، إلى غير ذلك من الميادين.

- أما (توماس بوتومور) فيرى أن الصفوة عبارة عن جماعات وظيفية ومهنية بصورة أساسية، تتمتع بمكانة اجتماعية عالية في المجتمع.

- ويعرف (روبرت داهل) الصفوة الحاكمة على أنها جماعة تحكم، لكنها تقل عن الأغلبية فيما يتعلق بالحجم، فهي تضم قلة من الأفراد تسود خياراتهم ما سواهم في حالات الاختلاف حول التقضيلات المتعلقة بالمسائل السياسية الحيوية⁸⁸.

⁸⁷ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص190.

⁸⁸ المرجع السابق، ص189.

هذه التعريفات تشير إلى مفهوم النخبة من خلال عدم المساواة في القدرات المادية أو الذهنية بين أفراد المجتمعات الإنسانية وهذه حقيقة عرفت وتعرفها كل المجتمعات الإنسانية وتقرّ بها الشرائع السماوية (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) لذلك استدرك (فلفريدو باريتو) الأمر وانتقل من التعريف الواسع إلى المفهوم الضيق المرتبط بعلم الاجتماع السياسي وبدأ بالبحث عن موائيل القدرة لدى السياسيين في خلفياتهم ومواقفهم الاجتماعية وبدأ بربط مفهوم النخبة الاجتماعية بقدرة هؤلاء المتفوقين على ممارسة وظائف سياسية أو اجتماعية وهؤلاء الذين يمارسون الوظائف هم النخبة السياسية والتي يقوم بتقسيمها إلى نخبة حاكمة ونخبة غير حاكمة، والنخبة الحاكمة عند (باريتو) ليست بحاجة إلى دعم وتأييد الجماهير لأنها تقتصر في حكمها على مواصفات ذاتية تتمتع بها⁸⁹.

ولقد عبّر (جيتانو موسكا*) عن فكرته الأساسية تجاه مفهوم النخبة السياسية بأنه من بين الحقائق الثابتة التي يمكن أن نلاحظها في الكائنات العضوية الأساسية هناك دائماً حقيقة واضحة أبدأ إلى أبعد حد حتى بالنسبة للعين المجردة، ففي كل المجتمعات ابتداءً من تلك التي حققت بالفعل شوطاً كبيراً من التقدم ثم شهدت تراجعاً بعد ذلك حتى تلك التي لا تزال في قمة تقدمها وقوتها - هناك طبقتان متميزتان من الأفراد في المجتمعات: طبقة تحكم وأخرى تُحكم والطبقة الأولى عادةً هي ما تكون أقل عدداً وأقوى سيطرةً على الوظائف السياسية وأشد احتكاراً للقوة فضلاً عن تمتعها بالمزايا المصاحبة للقوة، أما الطبقة الثانية فهي الأكثر والخاضعة لتوجيه وحكم الطبقة الأولى ومثل هذا التوجيه والتحكم يتخذ طابعاً قانونياً بشكل أو بآخر، ولقد فسّر (موسكا) حكم الأقلية للأغلبية من خلال الحقيقة التي مؤداها أن الأولى منظمة وأن سيطرة قلة منظمة وانطلاقاً من دافع واحد ثم إيمانها به يقابلها حتماً أغلبية غير منظمة.

وبهذا نجد أن كلاً من (باريتو) و(موسكا) اهتمتا اهتماماً خاصاً بالنخبة (الصفوة) السياسية بوصفها جماعة من الأفراد توجد في وضع يسمح لها بممارسة السلطة بشكل مؤثر أو في وضع يمكنها من التأثير بقوة على ممارسة السلطة السياسية⁹⁰.

⁸⁹ أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، ص116.

* جيتانو موسكا 1858م - 1941م: عالم سياسي ومفكر اجتماعي إيطالي من رواد المدرسة النخبوية الإيطالية.
⁹⁰ انظر، ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع دراسة في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، تر: محمد الجوهري وآخرون، 1988، ص27-28.

ثانياً: التوجهات النظرية عند بعض العلماء تجاه النخبة السياسية

أ - فلفريدو باريتو V.Pareto * (1848 - 1923)⁹¹:

تعد الأفكار التي قدمها عالم الاجتماع الإيطالي (باريتو)، من أهم التوجهات النظرية التي جاء بها العلماء حول ظاهرة الصفوة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية سياسية تؤثر بشكل كبير في الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع، وقد تناول (باريتو) في إطار نظريته عن التوازن الاجتماعي، قضايا المجتمع أو النسق الاجتماعي ودراسة الظواهر الاجتماعية، في حين إنه ركز من خلال مدخله النقدي التحليلي المقارن على اللا تجانس الاجتماعي، أو التمايز الاجتماعي، وبعد ذلك من أهم الأفكار التي طرحها عند مناقشته لقضية التطور والتغير الاجتماعي، لقد أكد (باريتو) على وجود الطبقات في المجتمع، بل وجعل ذلك أمراً محتوماً، وفي مقابل ذلك فإنه يشير إلى ضعف في الآراء والنظريات التي تدعو إلى الديمقراطية والمساواة والحرية، على أساس أنها بعيدة عن الواقع، حيث إن اللامساواة، وعدم وجود حرية وديمقراطية تامة، أمرٌ طبيعيٌ تعكسه الحقائق الواقعة التي أكدها من خلال تحليلاته السيكلوجية، أو اهتماماته الاقتصادية، وتصورات السياسية، وذلك عندما ناقش الصفوة وعلاقتها بعملية التغير الاجتماعي. فقد تناول (باريتو) نظرية الصفوة في كتابه (مقدمة عامة في علم الاجتماع) الذي نشر سنة 1916، وترجم إلى اللغة الإنجليزية عام 1935 تحت اسم (العقل والمجتمع) وقد كانت له تصورات عن الصفوة ومستوياتها في مؤلفاته، The Mind and Society (محاضرات في الاقتصاد السياسي)، و(النظم الاشتراكية)، تختلف عن التصور الذي قدمه فيما بعد في (العقل والمجتمع)، والذي يهتم فيه بالتعارض القائم بين أولئك الذين يسيطرون على السلطة وهم (الصفوة الحاكمة)، وأولئك الذين لا يمتلكون شيئاً، أي جماهير الشعب، وقد أطلق (باريتو) على تلك الصفوة الحاكمة اسم (الطبقة الحاكمة) وذلك تمييزاً لها عن الصفوة غير الحاكمة، وقد اتفق مع (موسكا) على أن الصفوة تمثل أقلية بالنسبة للمجتمع، وهذه الأقلية من الأفراد تمتلك من الثروة والقدرة والمواهب ما يجعلها تختلف وتتميز عن الآخرين الذين هم خارج صفوفها.

* فلفريدو باريتو: عالم اجتماع واقتصادي فرنسي صاحب المقولة الشهيرة التاريخ هو مقبرة من الطبقات الأرستقراطية.

⁹¹ انظر: الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابغ من أبريل، بنغازي، 2007، من ص190 - حتى 198.

لقد توصل (باريتو) إلى صياغة نظريته عن دورة الصفوة، من خلال دراسته المستفيضة للتغير الاجتماعي الناتج عن الفئتين الأوليتين للرواسب، وهما: راسب غريزة التكامل، والذي يعني القدرة على الربط بين الأشياء، وراسب استمرار التجمعات ودوامها، الذي يشير إلى الاتجاه المحافظ، وقد شكلت هذه النظرية لديه إحدى القضايا النظرية الرئيسة في علم الاجتماع، وهي أيضاً من القضايا الرئيسة المهمة التي تدخل في إطار مجالات علم الاجتماع السياسي، ويذهب (باريتو) إلى أن الصفوة تتألف من الأفراد الذين يتميزون بقدرة عالية على الأداء في مجال تخصصهم، وأن هناك فئتين أساسيتين من الصفوة هما، الصفوة الحاكمة، وتضم الأفراد الذين يؤدون دوراً بارزاً في ممارسة السلطة السياسية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ثم الصفوة غير الحاكمة التي تتألف من أفراد لديهم القدرة، إلا أنهم ليسوا في مراكز قوة تمكنهم من ممارسة السلطة السياسية، وفي إطار مدى سيطرة الرواسب على الفئتين الأولى والثانية، فإنه يمكن تمييز نوعين من الأفراد، الأول يمثل المفكرين والثاني يمثل المحافظين، فعندما تكون الصفوة الحاكمة من النوع الأول، فإن المجتمع يتغير بشكل سريع نسبياً، أما إذا كانت الصفوة من النوع الثاني فإن التغير يكون بطيئاً.

ويضع (باريتو) أمامنا نظرية دورية للتغير الاجتماعي، ضمن تحليله لدورة الصفوة، حيث يذهب إلى أنه يوجد لدى الصفوة ميل طبيعي نحو التناوب بين النوعين السابقين في شغل مراكز القوة السياسية، فحينما لا تشغل إحدى هاتين الطبقتين مركز الحكم، تتجلى دائماً سمات تفوقها، بينما على العكس من ذلك، تتضح باستمرار جوانب النقص في الطبقات الحاكمة، ففي حين تكون مثلاً طبقة المفكرين في الحكم وترتكب أخطاء واضحة، فإن ذلك يؤدي إلى ضرورة استبدالها بطبقة المحافظين، وعندما تصل هذه الأخيرة إلى مركز الحكم والسلطة، فإنها تكشف عن جوانب الضعف فيها وتكون هناك ضرورة لاستبدالها بطبقة المفكرين، وبغض النظر عن دقة وصدق هذه الأفكار، فإن هذا التحليل لباريتو قد ترك أثراً كبيراً على علماء الاجتماع، وخاصة المهتمين منهم بدراسة طبيعة الطبقات الحاكمة ووظائفها، وبدراسة القوة ومصادرها وكيفية توزيعها، وخاصة في العصر الحالي الذي تمثل فيه مشكلة أداة الحكم وكيفية ممارسة السلطة، وموضوع الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أهم الموضوعات التي يهتم بها علماء الاجتماع والسياسة والقانون والاقتصاد وغيرهم.

لذلك فإن (باريتو) ينطلق في الأساس، عند تفسيره للصفوة، من فكرة التمايز، أي عدم المساواة في قدرات الأفراد، حيث يجعل من تلك الفكرة مبدأً ثابتاً لتوصيف حالة انقسام المجتمع، التي ينظر إليها كمسألة حتمية لا مناص منها، وبهذا إذن فإن وجهة نظر (باريتو) تؤكد أن منهج البحث يجب أن يأخذ الطابع العلمي التجريبي، وإن الحقيقة الاجتماعية ينبغي أن تكون موضوعاً للاستقراء العلمي، ويلاحظ عنه ميله الدائم لاستعمال مصطلحات الخبرة أو التجربة، وهي المصطلحات التي تشير بوضوح إلى استقلال العواطف الذاتية للملاحظة وإمكانية التحقق منها، وفي هذا الجانب فإن (باريتو) يدعو إلى ضرورة تعريف المفاهيم الأساسية تعريفاً دقيقاً عند دراسة علم الاجتماع.

1 - الرواسب Residues:

يرى (باريتو) أن (الرواسب) كقوى دافعة للاستقرار والتغير هي المتغيرات الأساسية التي تتحكم في التفاعل الاجتماعي، طالما ثمة مشكلة للنظام الاجتماعي، ومثلما ذهب (كارل ماركس) إلى التأكيد على وسائل الإنتاج أو البناء التحتي باعتباره المتغير الحاكم للتفاعل الاجتماعي، أو مثلما ذهب (فيبر) إلى تأكيد القيم البروتستنتية باعتبارها المبدأ الذي يستند إليه قيام النظام الاجتماعي، أو حسبما يذهب (دوركايم) إلى القول: إن تقسيم العمل الاجتماعي هو مصدر مشكلة النظام الاجتماعي وهو طريق حلها أيضاً، فإننا نجد أن (باريتو) يرى أن الرواسب هي المبادئ الأساسية أو المتغيرات الحاكمة للتفاعل في إطار النظام الاجتماعي.

وهناك من يؤكد أن الرواسب تجليات للعواطف أو لها ارتباط بها، ويعتقد بعضهم بأن الرواسب تتصل بالغرائز لدى الإنسان، ويحاول (بيترم سروكن) تقديم شرح لطبيعة هذه الرواسب، فيؤكد إن الأفعال الإنسانية أن غالباً ما تعتمد على طبيعة دوافعها، ومن بين هذه الدوافع ماله أهميتها الخاصة، وهي الدوافع التي تتميز بالدوام النسبي، هذه الدوافع هي (الرواسب)، والرواسب عند (باريتو) ليست غرائز وليست عواطف أيضاً، بل أنها نوع من الدوافع الدائمة نسبياً، وتلك التي توجد بين أعضاء المجتمع. إن الرواسب تعد تجليات باعتبارها القوى التي تحدد طبيعة التوازن الاجتماعي، تجليات للعواطف وذلك يعني أن الرواسب هي مجموعة من المبادئ العامة ذات الأساس البيولوجي داخل الكائن الإنساني، لكنها تتجلى في شكل سلوكيات اجتماعية محددة، تصنع في مجموعها الوجود الإنساني والاجتماعي برمته.

1 - الرواسب الترابط Residues of Combination

2 - رواسب استمرار التجمعات Residues of Persistence of Aggregates.

3 - رواسب إظهار العواطف من خلال الأفعال الخارجية Residues Manifestation
of Sentiments through external acts.

4 - رواسب الألفة Residues of Sociality.

5 - رواسب التكامل الفردي Residues of Individual Integrity.

6 - رواسب الجنس Residues of Sex.

تتطبق هذه الرواسب على الأفراد أو الطبقات في المجتمع، كما تنطبق على المجتمعات المختلفة، لذا فإنها تعد القوى الحقيقة الكامنة وراء تأكيد التوازن الاجتماعي، إلا أن فئات الرواسب الستة، لبست موزعة بالتساوي بين أفراد المجتمع أو بين مختلف الطبقات الاجتماعية أو الجماعات المختلفة، إذ يوجد الأفراد أو الجماعات التي تمتلك قدراً كبيراً من الرواسب القوية من الفئة الأولى (رواسب الترابط)، بينما هناك أفراد آخرون أو جماعات لديهم عدد كبير وقوي من رواسب الفئة الثانية (رواسب التجمع)، ويصدق نفس الأمر بالنسبة لفئات الرواسب الأخرى، وتتضح أهمية ذلك من خلال أن الراسب السائد هو الذي يشكل طبيعة الشخصية الإنسانية للفرد أو الجماعة، فهو يطبعهم بطابع خاص، ويحدد بقدر كبير السلوك الفردي أو طبيعة التنظيم الاجتماعي للجماعة.

وإذا كانت الفئتان الأولى والثانية هما الأهم من بين فئات الرواسب، وحيث إن الرواسب لبست موزعة بالتساوي كما ذكرنا، فنلاحظ بروز نموذجين اجتماعيين يميزان شخصيات الأفراد، فالمنتمون إلى الفئة الأولى يقوى لديهم راسب الترابط، وهم بذلك يسعون إلى ترابطات جديدة بما يخدم أهدافهم، سواء كانت مالية كالمشروعات والشركات الكبرى، أو كانت فكرية كالمخترعات أو الابتكارات، أو سياسية كتأسيس المنظمات أو الكتل والتحالفات السياسية...، أو أي نوع من أنواع الترابطات أو الارتباطات التي تؤدي الأغراض الكامنة المختلفة. أما المنتمون إلى الفئة الثانية فهم محافظون، إذ يقوى لديهم راسب استمرار التجمع أو الترابط، ولهذا السبب فهم من الناحية السيكلوجية يمتلكون نموذج المحافظة، أي المحافظة على ما هو قائم أو إنقاذه إذا تعرض للخطر تأكيداً لضرورة استمراره. وعلى الرغم من أن الرواسب أو الدوافع الكامنة لا يمكن مشاهدتها، كما لا يمكن أن يصرح بها المتصرفون على أساسها، بل هم بالعكس من ذلك يبذلون

الجهد لإخفائها ونفي وجودها، إلا أن التعرف على تلك الدوافع ليس صعباً، إذ إنها تظهر بشكل واضح من خلال السلوك العام، فلا تخفى على المُحلل الاجتماعي الذي يتتبع بالدراسة ظاهرة معينة، يرصد تحركها في شكل الممارسات التي تحدث في إطار النظام الاجتماعي، فنحن لا نرى الرياح إلا أننا نعرف وجودها بكل سهولة من خلال تأثيراتها على الأشياء المادية.

2 - المشتقات Derivation:

استناداً إلى ما يذهب إليه (باريتو)، تعد المشتقات هي التعبير أو التجلي الخارجي للرواسب، ويحاول (باريتو) أن يحدد المشتقات، فيؤكد أن البشر يحتاجون في العادة أن يجعلوا سلوكهم غير المنطقي يبدو منطقياً، ومن ثم فإنهم يقدمون حينئذ تفسيرات منطقية زائفة لأفعالهم، أما قوة المشتقات فإنها مستمدة من العواطف الكامنة وليس من الاعتبارات المنطقية التجريبية، إذاً فالمشتقات هي التعبير الظاهري عن عواطف كامنة، لذا فهي سلوك مرئي يشير - بشكل أو بآخر - إلى عواطف تسكن النفس البشرية، يظهرها الفرد في شكل تعبير كلامي عند تفاعله مع الآخرين، أو تظهر في مظهره الخارجي أو البراهين والحجج التي يبرر بها مواقفه. وبذلك تعد المشتقات مجرد لغو كلامي لا يعبر عن الحقيقة بقدر ما يبرر السلوك، والحقيقة أن تلك المشتقات تخفي وراءها رواسب هي العلل أو الأسباب الحقيقة التي أدت إلى الفعل الذي قام به الفرد أو الجماعة إلا أن المُجاهرة بتلك العلة أو ذلك السبب قد يؤدي إلى فقدان الفاعلية للفعل المراد القيام به، أو يكون من شأنه عرقلة الجهد المبذول للوصول إلى الغاية، فتأتي المشتقات كمنقذ لذلك الفعل، وتعطي التفسير الذي يبرر ذلك، على الرغم من أن التفسيرات قد تتغير من ثقافة لأخرى، على سبيل المثال فإن السرقة سلوك غير مقبول عند مختلف الثقافات، العربية، الغربية، الصينية، وغيرها، إلا أن لكل منها تبريره أو تفسيره الذي يختلف عن الآخر، أي أن الحالة الحقيقية تتمثل في وجود عدد من المشتقات التي ترتبط براسب واحد له فاعليته فيها كلها، مع تأكيد نتيجة واحدة توافق كل هذه المشتقات أو التفسيرات.

ب - جيتانو موسكا * G.Mosca (1858 - 1914)⁹²:

ينطلق (موسكا) مما اعتبره حقائق يؤكدتها الواقع والشواهد التاريخية وهي أنه في كل المجتمعات السياسية كان هناك دوماً قلة تحكم وأكثرية تخضع للحكم، وهذه الملاحظة التي

* جيتانو موسكا: سياسي وصحفي ومؤرخ إيطالي له عديد المؤلفات في السياسة ونظرية النخبة.
⁹² أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998، من ص128 - حتى ص133.

توصل إليها لا تقتصر على مجتمعات بعينها بل تشمل كل المجتمعات السياسية بدءاً من الأقل تنظيمياً حتى المجتمعات الديمقراطية الحديثة ويقول في ذلك "في كل المجتمعات ابتداءً من المجتمعات البدائية البسيطة حتى المجتمعات المتقدمة هناك طبقتان من الناس الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، الأولى دائماً تكون هي الأقل عدداً وتؤدي كل الوظائف السياسية وتحتكر القوة وتتمتع بالامتيازات المصاحبة للقوة، على حين أن الثانية الأكثر عدداً تخضع لسيطرة الأولى بطريقة توصف بأنها قانونية وعنيفة ثم هي تمد الطبقة الحاكمة بالوسائل المادية اللازمة لاستمرار الكائن العضوي السياسي".

يرى (موسكا) أن سبب تفوق الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة عائدٌ إلى قلة عدد الأولى وتنظيمها الدقيق، مقابل كثرة عدد الثانية وعدم تنظيمها، فمن المعلوم أنه كلما كبرت الجماعة ضعف تنظيمها وتماسكها وكلما قلّت عدداً كلما ازدادت تماسكاً وهكذا فالمقارنة بين الفئتين في نظر (موسكا) يجب أن تؤسس لا على أساس قلة مقابل كثرة، بل قلة منظمة تعرف ما تريد في مواجهة أفراد متعددين ينتمون إلى الأكثرية دون أن يربطهم تنظيم محدد أو حتى مصلحة مشتركة.

بالإضافة إلى القدرة التنظيمية للطبقة الحاكمة كمصدر من مصادر قوتها فإن أفراد هذه الطبقة يستمدون قوتهم من سيطرتهم الفعلية على مقاليد الأمور ومراكز اتخاذ القرار السياسي، أيضاً من تقدير الآخرين لهم، ويخلص (موسكا) إلى القول: إن الأقلية بحكم قلة عددها وتنظيمها تستطيع أن تحقق ما لا تستطيع الأغلبية غير المنظمة تحقيقه، وكما خلص إلى نتيجة أخرى مفادها أنه كلما كبر المجتمع السياسي قلت نسبة الأقلية الحاكمة بالنسبة للأغلبية المحكومة وبالتالي ضعفت فرص الأخيرة في القيام بنشاط معاد للأولى.

كما يذهب (موسكا) إلى القول بوجود قانون اجتماعي كامن في الطبيعة البشرية، بمقتضاه يتحول من يعينهم الشعب أو ينتخبهم لتمثيل مصالحه أي لخدمته إلى سادة يسبقوا مصالحهم الخاصة على المصلحة العامة، ومما يساعد الأقلية الحاكمة على السيطرة بالإضافة إلى تنظيمها هو توفرها على خصائص فكرية ومادية وأخلاقية تميزها عن الأغلبية المحكومة، إلا أن (موسكا) أكد رفض النظريات العنصرية والسيكولوجية القائلة: إن تفوق القلة يعود إلى عوامل فطرية سيكولوجية، بل أرجع أسباب التفوق إلى اعتبارات اجتماعية وثقافية، وبالتالي فإن الناس في كل المجتمعات يناضلون من أجل التفوق ومن أجل الارتقاء إلى مواقع الطبقة الحاكمة.

وكما هو الحال مع (فلفريدو بارينتو) قسّم (موسكا) الطبقة الحاكمة إلى شريحتين: عُليا ودُنْيا، معتبراً أن دور هذه الأخيرة أن تكون صلة وصل بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، أو بصيغة أخرى بين النخبة واللائخبة، وهو في تقسيمه هذا كان متأثراً بآلية عمل الأحزاب السياسية من حيث ترشيحها للمنتخبين وكيفية التصويت عليهم.

فقد لاحظ (موسكا) أن أقلية في الحزب هي التي توجه الحملة الانتخابية وتحدد المرشحين وتتحكم بتوجهات الأصوات وتمارس السيطرة البرلمانية، وهذه الأقلية سماهم (الانتخابيون الكبار) Grand Elector، ويرى (موسكا) أن أي ممثل أو ناخب لا يختار حقيقة من طرق الجماهير الانتخابية وإنما يُصار إلى انتخابهم عن طريقها والفضل في ذلك يعود إلى الأقلية المنتفذة في الحزب من قادة وأصدقاء وأقارب مرشح...إلخ.

نلاحظ من خلال المقاربة المُشار إليها عند (موسكا) أنه يستعمل كلمة طبقة "Class" بدلاً من نخبة "Elite"، مما يوحي شكلياً أنه متأثر بالنظرية الماركسية بينما هو وكما سنرى معارضاً للماركسية ومدافعاً عن الليبرالية ومن جهة أخرى وبالرغم من أن مناط نظريته السياسية الرد على النظرية الديمقراطية بمضامينها الكلاسيكية كحكم الشعب أو حكم الأغلبية نجده يبحث عن نقاط التقاء وفرص تعايش ما بين نظرية النخبة والنظرية الديمقراطية، فقد انتقل من موقع المنتقد والمعارض للديمقراطية إلى موقع المتفهم لها هذا التحول حدث بعد اصطدامه بالحركة الفاشية في إيطاليا.

ليس من المعروف تماماً ماذا يقصد (موسكا) بمفهوم (الطبقة السياسية) التي أشار إليها وميّزها عن تلك الفئة التي تقع ما بين عامة الناس والأرستقراطية وخصوصاً أن (موسكا) دافع عن الليبرالية والتي عدّها نظاماً وسطاً ما بين الديمقراطية والاشتراكية، وأحياناً يبدو وكأنه يقصد أصحاب الممتلكات بصورة عامة، وأحياناً يستنتج من كلامه أن الطبقة السياسية هي جماعة (المتفقين).

وبوضح لنا (بوتومور) الفرق بين مصطلحي (النخبة السياسية) و(الطبقة السياسية) ويقول: "من السهل نسبياً أن نعين مدى امتداد النخبة السياسية فهي تضم أعضاء الحكومة وأعضاء الإدارة العليا والقادة العسكريين، وفي بعض الحالات ذوي النفوذ السياسي من الأرستقراطية أو من بيت المالك وقادة المؤسسات الاقتصادية القوية، أما تعيين حدود (الطبقة

السياسية) فهو أمر أقل سهولة، حيث تضم (النخبة السياسية) لكنها تضم أيضاً (النخب المضادة) المؤلفة من قادة أحزاب سياسية ليست في الحكم وممثلي مصالح أو طبقات اجتماعية جديدة (كقادة النقابات مثلاً) وفئات من رجال الأعمال ورجال الفكر ممن هم فاعلون في حقل السياسة، لذلك فإن الطبقة السياسية تتألف من عدد من الفئات التي قد تدخل في درجات متفاوتة من التعاون والتناقص والصراع فيما بينها".

لا شك في أن (موسكا) لا يقصد (بالطبقة السياسية) المفهوم الماركسي للطبقة وإنما كان يعترف أن الصراع هو القوة الأساسية المحركة للتقدم والتطور فيقول: "إن الصراع بين الذين يشغلون مراكز القمة والذين يولدون في القاع ولكنهم يطمحون في الصعود الاجتماعي، سيبقى العامل الرئيس الذي يدفع الأفراد إلى توسيع آفاقهم والبحث عن وسائل جديدة لتقدم الحضارة الإنسانية".

لذلك فإن (موسكا) يعطي (الطبقة) مفهوماً خاصاً كما أنه لا يخفي معاداته للاشتراكية والماركسية تحديداً، وقد عارض المفهوم الماركسي للطبقة الحاكمة الذي يربط الطبقة الحاكمة بملكية وسائل الإنتاج وحمية الصراع الطبقي على أساس مادي محض، فهو يرى أن الطبقة الحاكمة ليست مغلقة وليست تعبيراً مباشراً عن مصالح طبقة اجتماعية بعينها وإنما يحدث تفاعل بينها وبين الطبقات الأخرى.

أما فيما يتعلق بعلاقة (الطبقة الحاكمة) بالديمقراطية فكان (موسكا) يميل إلى إيجاد قواسم مشتركة بينهما، أكثر مما كان الحال عليه عند (باريتو) وتظهر هذه النزعة التصالحية مع الديمقراطية لدى (موسكا) من خلال تصوره لدورة النخبة، والصلات التي يجب أن تكون بين الطبقة الحاكمة وبقية فئات المجتمع حيث إن أفراد الطبقة الحاكمة أو الأقلية الحاكمة لا يحتلون موقع القيادة على أسس وراثية أو اجتماعية أو عرقية بل اعتماداً على الكفاءة والتنظيم والفاعلية، فكل شخص من الشرائح الدنيا من الطبقة الحاكمة أو من الأكثرية (اللانخبة) تتوفر فيه هذه الشروط بإمكانه أن يتدرج في الصعود ليندمج في الطبقة الحاكمة، فالطبقة الحاكمة في نظم تحترم قواعد الديمقراطية وتحديداً قاعدتي التنافس السياسي وتكافؤ الفرص لا بد من أن تكون مفتوحة على الأغلبية ومن جهة أخرى فإن تطبيق هذين المبدئين يؤدي إلى التنافس ليس فقط بين أفراد النخبة الواحدة بل ما بين أفراد القلة الحاكمة والأغلبية المحكومة.

ج - روبرت ميتشلز R.Michels* (1876 - 1936)⁹³:

تعد تحليلات (ميشيلز) أساساً ملائماً لقضية مهمة أثارها أصحاب نظرية الصفوة، والمتمثلة في حاجة التنظيم الاجتماعي المستمرة إلى الصفوة، حيث أجرى دراسة شاملة للنزعات "الأوليغارشية" (حكم الأقلية) في الأحزاب السياسية، معتمداً على تحليل تاريخ الحزب الألماني الديمقراطي الاشتراكي، الذي يعد حزب الطبقة العاملة وملتزم بالديمقراطية، وقد انتهى (ميشيلز) من دراسته هذه إلى أن هناك ثلاثة أسباب رئيسة أدت إلى ظهور النزعة "الأوليغارشية" داخل المنظمات، أولها: هو خصائص التنظيم ذاته، والثاني: هو سمات القادة، أما الثالث: فهو سمات الجماهير، فالمنظمات المعقدة تحتاج إلى قادة ذوي خبرة ومهارة فنية عالية، حيث إن المنظمة تدخل عادة في صراعات مع منظمات وجماعات أخرى، ومن ثم فهي تحتاج إلى قرارات سريعة ورشيقة، وذلك يتطلب هيئة إدارية وقيادة ذات مستوى رفيع من الخبرة والتدريب، ولذلك يحصل هؤلاء القادة على جزاءات ومكافآت عالية من حيث الدخل والمرتب، وكذلك ظروف العمل، ومع ذلك يتطلعون دائماً إلى المزيد، مما يجعلهم يبتنون اتجاهات محافظة، وقد توصلت دراسة (ميشيلز) عن الحزب الألماني، بأنه قد لوحظ من الناحية التنظيمية أن قيادة الحزب، بمرور الوقت، قد انفصلت واستقلت عن القاعدة، وأصبحت تعمل لصالحها الخاص بوصفها أقلية، ويطلق (ميشيلز) على العملية التي بموجبها تفقد أكثر المنظمات ديمقراطية نقاءها وتنتكر لمبادئها، وتصبح منظمات تحكمها الأقلية، اسم (القانون الحديدي للأوليغارشية).

لقد عالج (ميشيلز) موضوع الصفوة معالجة مختلفة، تتعارض مع ما قدمه (كارل ماركس) من تفسير للتاريخ، وقد جاءت أفكاره هذه في مؤلفه (الأحزاب السياسية) وعلى الرغم من أن (ميشيلز) قد أقر أهمية العوامل الاقتصادية في إحداث التغيير الاجتماعي، متفقاً في ذلك مع ماركس، إلا أنه أوضح بأن هناك عوامل وقوى عديدة تحدد مصير الديمقراطية والاشتراكية، تتمثل في طبيعة الإنسان ونوعية الصراع السياسي، فضلاً عن شكل التنظيم، إضافة إلى أن (ميشيلز) يعتقد أن (ماركس) لم ينتبه بقدر كاف إلى ظاهرة هامة، وهي أن الديمقراطية تؤدي إلى ما يسمى حكم الأقلية (الأوليغارشية)، حيث أن الأحزاب السياسية، مهما كانت توجهاتها

* روبرت ميتشلز: عالم اجتماع ألماني كتب في السوك السياسي للنخبوية الفكرية وأسهم في نظرية النخبة والأحزاب.

⁹³ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص 200-201.

ومسمياتها، فإنه يوجد بها اتجاهات "أوليغاركية"، تنتشر في أي تنظيم سياسي يسعى لتحقيق أهداف محددة، أي أن هناك صفوات معينة تميل إلى التحكم في التنظيمات السياسية، مبتعدة عن تحقيق الديمقراطية الحقيقية كما ذهب (ميشيلز) في إطار محاولته تفسير ظهور الاتجاهات "الأوليغاركية"، أي بروز الصفوات في النظم السياسية، إلى أن ثمة ميولاً إنسانية فطرية تدفع الإنسان لنقل ممتلكاته إلى ورثته الشرعيين، كما تدفعه أيضاً إلى نقل السلطة السياسية التي يتمتع بها إلى أبنائه من بعده، وعلى الرغم من أن (ميشيلز) قد عزا هذه الظاهرة إلى غرائز كامنة في الجنس البشري، إلا أنه قد أكد أن هذه الغرائز تنمو وتتدعم من خلال النظام الاقتصادي المستند إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

ورغم أن (باريتو) و (موسكا) و (ميشيلز) هم رواد نظرية الصفوة، فقد انشغل بهذا الموضوع عديد من الباحثين، أمثال (رايت ميلز) و (لازويل) و (منهايم) و (بوتومور) وغيرهم، وقد أدى تعدد الدارسين لهذا الموضوع، إلى تعدد التعريفات الخاصة بالصفوة، نتج عن ذلك تعدد المفاهيم بشكل يجعل حدودها غير واضحة، لهذا يميل بعض الباحثين إلى أن تعريف النخبة السياسية (الصفوة) يعتمد على أربعة أبعاد رئيسة وهي:

- 1 - وجود مجموعة سائدة تملك من الخصائص والصفات ما يميزها عن الآخرين.
- 2 - الصفوة ظاهرة جماعية، فلا يطلق الاصطلاح على شخص واحد وإنما على مجموعة من الأشخاص.
- 3 - هذه المجموعة تملك من القدرات ما يمكنها من صنع القرار والتأثير على الآخرين.
- 4 - الصفوة مفهوم نسبي، ويقصد بذلك أنها تمارس تأثيرها ونفوذها في مجال معين تتمتع فيه بميزة نسبية وبقدرة أكبر على التأثير والنفوذ.

ثالثاً: نظرية النخبة السياسية ما بين الطبقة الماركسية والليبرالية الديمقراطية

أ - نظرية النخبة السياسية والماركسية:

يتجه أصحاب الفكر الاجتماعي السياسي إلى طرح نظرية النخبة كبديل لنظرية الطبقات الاجتماعية، مثل (ماكس فيبر) و (جيتانو موسكا) وهم في ذلك أرادوا أن يبرهنوا على قدرة علم الاجتماع على اقتراح تفسيرات ودفاعات مختلفة للديمقراطيات الحرة بعيداً عن التفسير الماركسي المرتبط بصراع الطبقات وثورة وديكتاتورية البروليتاريا، حيث إن نظرية النخبة السياسية تقوم على

محورين رئيسيين متعارضين مع نظرية الطبقات الاجتماعية، المحور الأول: يتعلق بوجهة نظر تشاؤمية تخص قدرة الإنسان وإمكانات تحسين أوضاعه ويرتكز ذلك على الاعتقاد بالتفاوت الطبيعي والذي طرحه حيث تبرز بواسطة قيمها ومواهبها الطبيعية (النخبة)، وهي تضم عدد قليل من الأفراد ممن نجحوا في حياتهم وتوصلوا إلى درجات عليا في التسلسل المهني، ويقول (فلفريدو باريتو) في ذلك: "نفترض أننا نعطي لكل فرد علامة على مؤهلاته في جميع النشاطات الإنسانية وذلك حسبما هو معمول به في الامتحانات حيث نعطي علامات في مختلف مواد التدريس، مثلاً نعطي عشر درجات لمن يبرع في مهنته، وعلامة لمن لم ينجح في الحصول على زبون واحد حتى نتمكن من إعطاء صفر لمن هو غبي فعلاً، ونعطي ست علامات لمن عرف كيف يحصل على ملايين الدولارات، وعلامة واحدة لمن توصل تقريباً إلى أن لا يموت من الجوع، ونعطي صفر لمن أدخل في مأوى للمعوزين... وهكذا في جميع فروع النشاط الإنساني، ثم نكون طبقة من هؤلاء الأفراد الذين يمتلكون العلامات المرتفعة جداً في الميدان الذي بذلوا فيه نشاطهم، ونعطي لهذه الطبقة تسمية النخبة".

عاب مؤيدو هذه النظرية كثيراً على الماركسيين قولهم بحتمية العامل الاقتصادي ونتيجة صراع الطبقات، وهنا فإن أصحاب نظرية النخبة يقابلون الحتمية الماركسية هذه بحتمية انقسام المجتمعات الإنسانية جميعاً إلى شريحتين اجتماعيتين عليا ودنيا - حاکمة ومحكومة، ويصرون على هذا التقسيم وهذا يعني تحويل الفئات التاريخية والاجتماعية إلى مزايا طبيعية ومادية لتبرير قوة النخبة وعجز الطبقات الشعبية. كذلك فقد اقترح (ماكس فيبر) في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) بديل عن الحتمية الصراعية الماركسية حيث رأى أنه من الممكن أن تكون المعتقدات الدينية هي العامل الحاسم في السلوكيات الاقتصادية وبالتالي سبباً في التحولات الاجتماعية⁹⁴.

وفيما يخص موضوع التغير الاجتماعي تفسر نظرية النخب التغير الاجتماعي بأنه انبثاق عن ظاهرة النخب الجديدة بفعل حركة الانتقال المستمرة - شرائح دنيا في المجتمع تدخل في شرائح عليا - فتزدهر مع هذه الشرائح ثم تعود وتصاب بالنفخ وبالاتحلال والزوال لتحل محلها أخرى وهكذا...، لذلك فظاهرة النخب الجديدة تجسد التغير الاجتماعي وهي إحدى أهم نقاط هذا الموضوع ومن الضروري أن نحسب حسابها لنذكر الحركات الاجتماعية الكبرى ويفترض انتقال

⁹⁴ انظر: شوميليه، جاندر وكرفوازيه، مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تر: إسماعيل غزال، بيروت، 1988، ص 57 - 58 - 59.

النخب هذا حركية اجتماعية كاملة وهذا ما يشير إليه (باريتو) بالقول: "كما أنه يوجد في النخبة وفي كل فترة أفراد لا يستحقون أن يكونوا جزءاً من النخبة يوجد في الطبقات الشعبية أفراداً لهم من الصفات ما يؤهلهم للانتساب إلى النخبة"⁹⁵.

ب - نظرية النخبة السياسية والديمقراطية:

تستخدم النخبة السياسية مجموعة من الوسائل للمحافظة على صفتها هذه كالقوة والحيلة وهي بالمفهوم "الميكافيلي" وسيلة لوصول الديكتاتورية أو الليبرالية إلى المحافظة على السلطة، وإذا كان (باريتو) ثابر على إدانة الفكرة العصرية للديمقراطية فإن أتباعه وخصوصاً (موسكا) ارتضوا بالديمقراطية التمثيلية ولكن مع بعض الاستخفاف ويقول (موسكا) في ذلك: "لا ينتخب الناخبون الممثل ولكن كقاعدة عامة يُصار إلى انتخابه بواسطة...إلا إذا تولى أصدقاؤه هذه المهمة بالسعي لانتخابه"، هذا يعني الإقرار بالقدرة على التحكم بالنظام التمثيلي في الديمقراطية واستغلاله لصالح النخبة، كما ينضم (رايت ميلز) إلى هذا الرأي عندما ينكر على الشعب دوره في مراقبة النخبة الحاكمة بواسطة التصويت.

أما بعضهم الآخر فقد حاولوا أن يظهروا التناقض بين الأقلية القائمة (النخبة) والأكثرية أو الجميع (الديمقراطية) ومنهم (كارل منهايم) الذي أكد على أن عبارة الديمقراطية التي تقول "حكومة بواسطة الشعب ولأجل الشعب" تعبّر عن مثال مستحيل المنال وأن مبدأ الديمقراطية السياسية يعمل على فتح باب المنافسة من أجل الاستيلاء على السلطة نظراً لأن المراكز الآمرة في المجتمع في متناول الجميع وأن سيطرة النخب على التكوين السياسي الحالي لا يعني أن المجتمع غير ديمقراطي لأنه يكفي على الديمقراطية أن تمكّن المواطنين من أن يعبروا من وقت لآخر عن طموحاتهم حتى، وإن لم يكن باستطاعتهم الاشتراك مباشرة بإدارة الدولة.

والبعض الآخر ذهب للتوفيق بين الفكرتين (مبدأ تكافؤ الفرص) من خلال محاولة لشرح النظام الاجتماعي بكيّته وليس شرح النظام السياسي فقط حيث إن فكرة المساواة التي تطرحها الديمقراطية كمسلمة (وتنظمها الديمقراطيات الليبرالية من الناحية الشكلية) يمكن أن يُعبّر عنها بمبدأ تكافؤ الفرص وينجم التفاوت الاجتماعي عن استغلال تكافؤ الفرص من قبل الأفراد بطرق مختلفة.

⁹⁵ المرجع السابق، ص 62.

وبالتالي من الواضح أن مفكري نظرية النخبة قدموا تنازلات لصالح فكرة المساواة ولتبرير فكرة أن المجتمعات الإنسانية غير متساوية فتكافؤ الفرص لديهم يعني أن التفاوت الملازم للمجتمع يتقلص في كل جيل حتى يتمكن الأفراد فعلاً من تنمية مؤهلاتهم الشخصية⁹⁶.

رابعاً: منهجية التحليل في دراسة النخبة السياسية (الصفحة)⁹⁷

أ - نهج المكانة أو الموقع:

يركز هذا النهج على شاغلي الوظائف والمواقع العليا في المؤسسات الرسمية، والفرضية الرئيسة التي يستند إليها هذا النهج، هي أن أولئك الذين يسيطرون على المناصب السلطوية، هم الذين يتخذون القرارات الهامة، بينما من لا يشغلون مناصب هامة لا يستطيعون اتخاذ قرارات مؤثرة، وقد استخدم (رايت ميلز) هذا المنهج في دراسته للنخبة الأمريكية، وخلص إلى أنه إذا تجرد المائة شخص الأكثر تأثيراً في الولايات المتحدة من المناصب التي يشغلونها في المؤسسات الرسمية، ومن علاقتهم بهذه المؤسسات، فإنهم سيتجردون في الوقت نفسه من مظاهر قوتهم وتأثيرهم، أما ما يعيب هذا النهج فهو عدم وجود اتفاق حول تحديد المناصب الهامة، حيث ذهب بعضهم إلى أن المناصب الهامة يقصد بها السيطرة على القطاعات والوظائف الاقتصادية الرئيسة، في حين ذهب البعض إلى التركيز على المناصب الإدارية أو السياسية وغيرها.

ب - نهج السمعة:

يعتمد هذا النهج على تحديد الشخصيات المؤثرة في المجتمع، التي تلعب دوراً هاماً وتستطيع أن تحقق إنجازات للمجتمع، كما يعتمد هذا النهج على مجموعات من الأفراد ذوي خلفيات سياسية يتم اختيارهم بطريقة معينة، حيث تكون كل مجموعة أشبه بالمحلفين، ويطلب منهم تحديد أسماء الشخصيات السياسية الأكثر تأثيراً في المجتمع محل الدراسة، والشخصيات التي تتشابه في إجابات المجموعات المختلفة تكون هي النخبة السياسية، وتوجه بعض الانتقادات إلى هذا الأسلوب، وذلك على أساس أنه أسلوب غير موضوعي في تحديد أفراد النخبة، كما أنه يقيس ويحدد السمعة ولا يحدد بالضرورة الذين يمارسون السلطة فعلاً.

⁹⁶ انظر: شوميليه، جاندرو وكورفوازيه، مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تر: إسماعيل غزال، بيروت، 1988، ص 64 - 65.
⁹⁷ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابعة من أبريل، بنغازي، 2007، ص 202-203-204.

ج - نهج صنع القرار:

يعرف هذا النهج بنهج تحليل الحدث أو منهج المشاركة، ويستند إلى فرضية أساسية، خلاصتها أن أولئك الذين يشاركون فعلاً في عملية صنع القرار يكونون الصفوة، لأنهم أظهروا تأثيرهم ونفوذهم من الناحية الفعلية، ووفقاً لهذا النهج، فإن الخطوة الأولى الهامة: هي تحديد القرارات التي تعتبر حيوية للمجتمع ككل، أما الخطوة الثانية: هي التعرف على أولئك المشاركين النشطين في صنع هذه القرارات، ووفقاً لهذا النهج فإن الصفوة يمثلها أولئك الذين يشكلون القرار من الناحية الفعلية أو يشتركون في صنعه.

4 - النهج السلوكي:

يوجه التحليل السلوكي في علم السياسة اهتمامه لموضوع الصفوة ويمكن تفسير ذلك بأن السلوك السياسي للنخبة يشكل المكون الأول لعلمية الحكم، ولذلك فإن التركيز على دراسة السلوك للصفوة يؤدي إلى إبراز وتوضيح عدداً من الجوانب الهامة في النظم السياسية، وخاصة درجة الاستقرار السياسي، حيث إن سلوك الصفوة السياسية يطرح آثاره على درجة الاستقرار والشرعية التي يتمتع بها النظام السياسي، ولعل من العوامل الهامة التي تفسر أيضاً اهتمام النهج السلوكي بالصفوة، أن أغلب المعلومات عنها متوافرة ويسهل الحصول عليها، فقد كتب الكثير عن القادة والزعماء، بينما لا تتوفر معلومات عن الجماعات والطبقات الاجتماعية العامة.

وحيث إن أي نهج من هذه المنهجية قد يعتريه قصور معين وتؤخذ عليه بعض المآخذ، فإن الدراسات، خاصة الحديثة منها، تميل إلى المزج بين أكثر من نهج لغرض تغطية أوجه القصور وتفادي الانتقادات الموجهة إلى نهج محدد.

يؤكد أصحاب نظرية الصفوة على أن هناك فروقاً فردية من حيث القدرات موروثية، وذلك يشكل أساس قيام الصفوات في الجماعات الاجتماعية وفي المجتمعات، وتسيطر تلك الصفوات على القوة، ويظهر اللا تماثل في الواقع الاجتماعي بأوضح صورة في علاقات القوة، إذ يسيطرون على القوة ويتمتعون بالنفوذ الكبير على سلوك المحكوم، فما يعبر عنه بصفوة القوة عبر مراحل التاريخ المختلفة، وفي عديد من المجتمعات قديمها وحديثها، هي تلك الجماعة قليلة العدد التي تسيطر على مواقع السلطة، وتحكم عمليات صنع القرار، وبما أن القرارات المؤثرة على المجتمع ككل هي في الغالب ذات طابع سياسي، فقد أطلق علماء السياسة والاجتماع على صانعيها مصطلح الصفوة الحاكمة أو الصفوة السياسية.

إن الدراسات والأبحاث التي تتناول موضوع الصفوة، إنما تهدف في المقام الأول إلى تحليل (بناء القوة) في المجتمع، وتبيان ما إذا كانت القوة مملوكة بواسطة أقلية متماسكة وواعية بمصالحها كما يرى أصحاب نظرية الصفوة، أم أنها تطور محتمل وعارض لمرحلة تاريخية معينة، لأن نفوذ الصفوة وسيطرتها، إنما يرجعان في الغالب إلى تماسكها ووعيتها وسرعة اتصالها وقدرتها على التفاهم وتنسيق المواقف ودقة التنظيم، وقد يقول قائل: أين سيطرة الأغلبية عن طريق الديمقراطية؟، فنقول: إن ظهور سيطرة الأغلبية بالوسائل الديمقراطية في المجتمعات الحديثة ما هو إلا مظهر خادع، حيث تكون الأقلية (الصفوة) في موقع يسمح لها بالمناورة أثناء العمليات الانتخابية بما يتفق مع أهدافها، وذلك بواسطة قهر (الناخبين) من خلال استخدام الدعاية الماهرة عن طريق وسائل الاتصال الحديثة لاختيار (المرشحين)، حيث يقع الاختيار في نهاية الأمر على غالبية مرشحي الصفوة (النخبة السياسية).



الفصل السادس

علم الاجتماع السياسي والسلطة السياسية

Political Sociology and the Political Authority

أولاً: في توضيح المفهوم⁹⁸

يشعر كل فرد بوطأة السلطة (Authority) في مناحي الحياة المختلفة، خاصة وقد تزايدت واتسعت مجالات تدخل الدولة، حتى أن بعض علماء السياسة المعاصرين يدرسون العصر الحديث على أنه (عصر السلطة) The Age of Power.

وتلازم السلطة حياة كل جماعة سياسية، ذلك أن الانتماء إلى أي مجتمع ينطوي على معنى الخضوع لسلطته، أي لتلك القوة التي ترسم لأعضاء المجتمع إطاراً محدداً لسلوكهم ونشاطهم يخدم الأهداف الاجتماعية المقررة، فيلتزم الأفراد احترام هذا الإطار بغية الحفاظ على الرابطة الاجتماعية ودرءاً لتفككها وانحلالها.

وهكذا فالمجتمع السياسي لا يتصور بغير سلطة حاكمة تنظمه وتضع القواعد التي تحكمه، وإبرازاً لأهمية وجود قوة تتفرد بالسلطة في الجماعة، يقول الكاتب الانجليزي (تشيسترتون) Chesterton: (لو افترضنا مجتمعاً يكون جميع أعضائه قادة أبطالاً على شاكلة هانيبال أو نابليون، فإنه من الخير لمثل هذا المجتمع، إذا ما هوجم على غرة، ألا يشترك الجميع في قيادته، في آن واحد).

ولما كان النظام السياسي يفترض حتماً وجود سلطة تتولى إدارة الجماعة وتسيير شؤونها، فقد نشأت داخل كل جماعة إنسانية تفرقة بين طائفتين من الأشخاص: الأولى هي صاحبة الإرادة الأقوى التي تحكم وتأمّر، والطائفة الثانية هي المحكومة الملزمة بالطاعة، أي إن الجماعة الإنسانية تفترض دائماً وجود طائفة الرؤساء وطائفة المرؤوسين، أو بعبارة أخرى طائفة الحُكَّام وطائفة المحكومين؛ إذ لا يتصور أن يكون جميع الأفراد حُكَّاماً في الوقت نفسه.

⁹⁸ البحري، حسن، السلطة، مقال منشور على موقع الموسوعة العربية، <http://arab-ency.com.sy/law/detail/164989>.

وهذه التفرقة بين الحكام والمحكومين قائمة داخل الأسرة والقبيلة والجمعية والنقابة ومن باب أولى يقوم عليها كل تنظيم سياسي.

تعريف السلطة:

أ - المدلول اللغوي: ورد الحديث في معاجم اللغة العربية عن معنى كلمة «السُّلْطَة» في مادة «سَلَطَ»، فيقال في اللغة: سَلَطَ يُسَلِّطُ تَسْلِيْطاً وَسَلَاطَةً. و(السَّلَاطَةُ): الْقَهْرُ، وَقِيلَ: هُوَ التَّمَكُّنُ مِنَ الْقَهْرِ، وَالاسْمُ سُلْطَةٌ بِالضَّمِّ. و(السُّلْطَةُ) هِيَ التَّسْلُطُ وَالسَّيْطَرَةُ وَالتَّحْكُمُ، فيقال: (سَلَطَهُ): أَي أَطْلَقَ لَهُ السُّلْطَانَ وَالْقُدْرَةَ. و(سَلَطَهُ عَلَيْهِ): أَي مَكَّنَهُ مِنْهُ وَحَكَّمَهُ فِيهِ. وَ(تَسَلَّطَ عَلَيْهِ): تَحَكَّمَ وَتَمَكَّنَ وَسَيَّطَرَ، وَمِنْهُ: تَسَلَّطَ الْأَمِيرُ عَلَى الْبِلَادِ: أَي حَكَّمَهَا وَسَيَّطَرَ عَلَيْهَا، وَتَسَلَّطَ الْقَوِيُّ عَلَى الضَّعِيفِ: تَغَلَّبَ عَلَيْهِمْ وَقَهَرَهُمْ. و(التَّسْلِيْطُ): التَّغْلِيْبُ وَإِطْلَاقُ الْقَهْرِ وَالْقُدْرَةِ، يُقَالُ: سَلَطَهُ اللَّهُ فَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ، أَي جَعَلَ لَهُ عَلَيْهِمْ قُوَّةً وَقَهْرًا، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ}⁹⁹. و(السُّلْطَانُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ): شِدَّتُهُ وَجِدَّتُهُ وَسَطْوَتُهُ، وَمِنْهُ اشْتِقَاقُ السُّلْطَانِ. و(السُّلْطَانُ): الْوَالِي ذُو السَّلَاطَةِ، وَالنَّوْنُ فِي السُّلْطَانِ زَائِدَةٌ، وَأَصْلُهُ مِنَ التَّسْلِيْطِ. و(السُّلْطَانُ وَالسُّلْطَانُ): قُدْرَةُ الْمَلِكِ وَقُدْرَةُ مَنْ جُعِلَ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَلِكًا، كَقَوْلِكَ قَدْ جَعَلْتَ لَهُ سُلْطَانًا عَلَى أَخَذِ حَقِّي مِنْ فُلَانٍ، وَالسُّلْطَانُ أَيْضًا: الْقُوَّةُ وَالْقَهْرُ، أَوْ الْحُجَّةُ وَالْبُرْهَانُ.

وبناءً على ما تقدم، فإنَّ المدلول اللغوي لمصطلح (السُّلْطَةُ) يتمثل في المعاني الآتية: القوة والقهر والغلبة، والقُدْرَةُ والمُلْكُ والسُّلْطَانُ، والتَّسْلُطُ والتَّغْلِبُ، والتَّمَكُّنُ والتَّحْكُمُ والسَّيْطَرَةُ.

ب - المدلول الاصطلاحي: لما كان مفهوم السلطة يعدُّ من أكثر المفاهيم السوسيولوجية استخداماً في إطار علم الاجتماع بصفة عامة، وعلم الاجتماع السياسي بصفة خاصة، فإنَّ الدارسين والعلماء والمتخصصين، على الرغم من كثرة الاجتهادات في هذا المجال، لم يتفقوا على تحديد هذا المفهوم اصطلاحاً، بل إنَّ الكثير من الآراء والاجتهادات تتباين أحياناً، وقد تتضارب أحياناً أخرى.

وعلى أي حال يمكن القول إنَّ (السُّلْطَةَ) في معناها الاصطلاحي تعني (قدرة شخص على فرض إرادته على الآخرين أو التأثير فيهم)، أو هي على حد تعبير الفقيه الفرنسي (جورج بيردو): (قدرة شخص على أن يحصل من آخر على سلوك ما كان ليائتيه هذا الأخير بشكل

⁹⁹ القرآن الكريم (النساء: 90).

عفوي (من تلقاء نفسه))، وهذا ما عبر عنه أيضاً الأمريكي (روبرت دال) بقوله: (إن قدرة شخص (أ) على شخص (ب)، هي إمكانية (أ) على حمل (ب) على القيام بعمل لم يكن ينوي القيام به لولا تدخل (أ)).

ويعرّف قاموس أكسفورد الإنكليزي السُلطة Authority بأنها تعني: (الحق أو القدرة على إعطاء الأوامر، وصنّع (أو اتخاذ) القرارات، وفرض الطاعة).

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى بعض المحاولات الجادة التي يقدمها بعض المفكرين العرب، ولاسيما هذه التي حمل لواءها (جميل صليبا)، إذ حاول في معجمه الفلسفي أن يقدم تعريفاً للسلطة على النحو الآتي: (السلطة Authority في اللغة القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عدة معانٍ:

أ - السلطة النفسانية: ويطلق عليها اسم السلطان الشخصي، أي قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوة شخصيته، وثبات جنانه، وحسن إشارته، وسحر بيانه.

ب - السلطة الشرعية: وهي السلطة المُعترف بها في القانون، كسلطة الحاكم، والوالد، والقائد. وهي مختلفة عن القوة؛ لأن صاحب السلطة الشرعية يوحى بالاحترام والثقة، على حين أن صاحب القوة يوحى بالخوف والحد. لذلك قيل إن سلطة الدولة في النظام الديمقراطي مستمدة من إرادة الشعب، لأن الغرض منها حفظ حقوق الناس، وصيانة مصالحهم لا تسخيرهم لإرادة مستبد ظالم. ومن فرض سلطانه على الناس بالقوة، ولم يقلب قوته إلى حق، لم يضمن بقاء سلطانه.

ج - السلطة الدينية: وهي مستمدة من الوحي الذي أنزله الله على أنبيائه، ومن سنن الرسل، وقرارات المجامع الدينية المقدسة، واجتهادات الأئمة.

د - سلطة الأجهزة الاجتماعية، التي تمارس السلطات السياسية، والسلطات التربوية، والسلطات الدينية، والسلطات القضائية، وغيرها.

ويعرّف أحمد زكي بدوي (السلطة) Authority بأنها (القوة الطبيعية أو الحق الشرعي في التصرف وإصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته). إلا أنه يشير إلى أن التركيز المفرط للسلطة، أو عدم وجود رقابة شديدة على ممارستها، يؤدي إلى إساءة

استعمالها، ويطلق على من يتصف بهذا الاتجاه أنه مستبد، أي إنه لا يستمد سلطته من إرادة الشعب، بل يفرضها على الناس بالقوة.

ومن المحاولات الجادة أيضاً، يمكن الإشارة إلى الموسوعة العربية العالمية، التي اشتملت على مفهوم أكثر جدة ومعاصرة للسلطة. وقد جاء في هذه الموسوعة أن: (السلطة في العلوم الاجتماعية، تعني قدرة أشخاص أو مجموعات على فرض إرادتهم على الآخرين. إذ يستطيع الأشخاص ذوو النفوذ فرض قراراتهم بوساطة إنزال عقوبات أو التهديد بها على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم. وتكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الإنسانية. إذ يتمتع المعلمون بسلطة على الطلاب، وأرباب العمل على المستخدمين، والآباء على الأبناء، والأقوياء على الضعفاء، والدول القوية عسكرياً على الدول الضعيفة).

كما جاء في المعجم الفلسفي . الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة . أن كلمة (سلطة) تطلق على: (كل ما يحدد سلوكاً أو رأياً لاعتبارات خارجة عن القيمة الذاتية للأمر أو القضية المعروضة، وتطلق أيضاً على الشخص الحجة، وهو كل من يصبح مصدراً يُعَوَّل عليه في رأيٍ وعلمٍ معين مثل حجة الإسلام الغزالي. ومن أقدم صورها في تاريخ البشرية السلطة الأبوية التي ضاقت شيئاً فشيئاً وحلت محلها سلطة شيخ القبيلة، ثم سلطة حاكم المدينة، وخضع الفرد اليوم بوجه خاص لسلطة الدولة).

ويرى (أندريه لالاند) Andre Leland صاحب الموسوعة الفلسفية الشهيرة أن كلمة سلطة تعني: القدرة الشرعية أو القانونية على فرض الطاعة، ويشير في موسوعته إلى أن هذه الكلمة تعني الآتي:

أ - في علم النفس: تفوق أو صعود بموجبهما يُصَدِّق المرء، يُطاع، يُحترم، فيفرضُ حكمه على إرادة الآخر ومشاعره.

ب - في علم الاجتماع: حقّ (أو على الأقل قدرة قائمة) على التقرير أو الإمرة.

ج - في الموضوع الديني بنحو خاص، المرجع هو الوحي المنزل، المُصَوِّغ في الكتب بأمرٍ من الله، والمنقول بالسنة والأحاديث عن الرُّسل.

د - السلطة أو السلطات: الأشخاص الذين يمارسون السلطان بالمعنى المذكور في الفقرة ب (علم الاجتماع).

بهذا الصدد، لا بد من الإشارة إلى أن الفيلسوف الفرنسي (جاك ماريتان) Jaques Maritain يميّز عند معالجته لقضية السلطة في إطار الديمقراطية بين (السلطة) Authority و (القوة) Power، ويرى أنهما أمران مختلفان: فالقوة هي التي بواسطتها تستطيع أن تُجبر الآخرين على إطاعتك، والسلطة هي الحق في أن توجّه الآخرين أو تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك. والسلطة تتطلب قوة، أما القوة بلا سلطة فظلم واستبداد، وهكذا فإن السلطة تعني الحق. وما دامت السلطة حقاً، فيجب أن تُطاع بوازعٍ من ضمير، أي على سنة الناس والأحرار، ومن أجل المصلحة العامة.

ينطلق البعض في تعريفهم للسلطة من أنها نظام من العلاقات مع ذاتها أو مع الأشياء أو مع الأشخاص الآخرين، وهي تتجه إلى تعديل وضع معين بواسطة فعل مزود بطاقة. وهذا التعريف يجعل من السلطة طاقة حيّة لا ساكنة ويجعل من القوة التي ينظر إليها كظاهرة عنيفة مجرد وسيلة لفرض إرادتها، بل ويتجاوز البعض ذلك ليرى في السلطة بطبيعتها ومفهومها علاقة أمرية مشروعة. فهي (الحق في الأمر، حيث أن الشرعية صفة ملازمة لها لذلك سيكون من الأنسب التوسع في النظر للسلطة ليرى جوهرها الكامن في الطاقة اللازمة لإتمام أعمال أو القيام بتصرفات أيّاً كان قدر الطاقة المستعملة والتي تشتمل على القوة).

إن السلطة كمفهوم وحقيقة واقعية وخبرة إنسانية، فمن حيث المفهوم هي حقيقة قائمة في ذهن الناس أنها فكرة تأخذ شكلها على النحو الذي يفكرون بها، ولذلك كان أن كل مجتمع لديه السلطة التي يستحقها، والتي تصنع منه كياناً يتطابق وفكرته عنها، وكخبرة إنسانية فإنها معطى مباشرة للوعي المنخرط في الحياة والعلاقات مع الغير، وهي حقيقة واقعية، تنكشف في كل الصلات التي يرتبط الأفراد فيما بينهم بواسطتها بدءاً من الجماعات شديدة الصغر إلى الدولية العالمية. وأياً كانت مستويات وجود السلطة فإن العلاقة السلطوية، في الواقع الإنساني توجد في كل ظاهرة تتجلى فيها قدرة فرد على الحصول من فرد آخر على سلوك كان بالإمكان ألا يقوم به بشكل طرح تقليدي. مع إثباته طبقاً لرغبة صاحب الإرادة الأمرة. مما يعني أن الشكل الأصلي للسلطة هو في قدرة طرف أعلى على توجيه طاقة الطرف الأدنى من أجل الحصول على نتيجة معينة سواء أكانت بدفعه إلى إتيان فعلاً أم بجعله يمتنع عن أداء فعل ما. وقد تجلّى هذا الحكم

المنطقي لطبيعة السلطة في واقعها التاريخي الذي أثبت عبر العصور منطق (الأمر) للطرف الأعلى، الأقوى الى الطرف الأدنى والأضعف الذي يتلقى الأوامر فينفذها طوعاً أو كرهاً¹⁰⁰.

تعدّ ظاهرة السلطة السياسية ونشأة مؤسساتها هي جزء من حركة اجتماعية شاملة تتطور باستمرار عبر مراحل تاريخية، نحو تأسيس سلطة المؤسسات، وهي بذلك تأتي في واقع اجتماعي معين، وتشكل جزءاً من الدراسات الاجتماعية، ويمكن القول إن الأفضل في تشكيل وإبراز موضوع السلطة وتأسيسها في الشكل القانوني والتنظيم يعود بجذوره إلى علم الاجتماع بشكل عام وإلى علم الاجتماع السياسي بشكل خاص الذي منه انتقلت إلى علم القانون العام.

وبالتالي تحدث عملية تأسيس السلطة السياسية بمفهوم معين وعلى نوع خاص بها، وبالمعنى السياسي المحدد لها، وهو الأمر الذي يتطلب بيان المقصود منها كمجموعة مفاهيم أولية، وهي السلطة - السياسية، والسلطة السياسية استناداً إلى ما وصل إليه أصحاب نظرية تأسيس السلطة وما تبناه من مصطلحات ومفاهيم خاصة تتعلق بجوهر مصطلحات موضوع البحث، وهي أساسية أهمها مفهوم السلطة، ومفهوم السياسية، ومفهوم المؤسسة (مأسسة السلطة). فإن السلطة وتأسيسها كظاهرة قانونية إنما تتعلق بشكل معين لكيونة السلطة السياسية، أي بشكلها القانوني (المأسس) والمعروف بالدولة¹⁰¹.

تمتاز السلطة السياسية في أي دولة بأنها أصيلة أي أنها لا تتبع من سلطات أخرى، وإنما السلطات الأخرى هي التي تتبع منها، كما تمتاز السلطة السياسية داخل الدولة بأنها سلطة ذات اختصاص عام أي أنها تشمل جميع جوانب الحياة داخل الدولة، بعكس السلطات الأخرى، التي تهتم بتنظيم جانب معين من حياة الأشخاص، وتمتاز السلطة أيضاً بأنها تميز الدولة عن الأمة فالدولة يجب لقيامها وجود سلطة أما الأمة لا يوجد لقيامها سلطة سياسية. ويميز (أندري هوريو) سلطة الدولة بأنها¹⁰²:

¹⁰⁰ صيمود، مخلوف، طبيعة السلطة وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في النظم السياسية والقانون الدستوري فرع القانون العام، جامعة منتوري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسنطينة، 2009، ص 20 - 21 - 22.

¹⁰¹ المرجع السابق، ص 16.

¹⁰² الشاهر، شاهر إسماعيل، دراسات في الدولة والمواطنة والسلطة، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017، ص 122.

أ - سلطة مركزية وحيدة: أي أنها سلطة لا توجد بينها وبين المواطنين سلطات وسيطة وليست - الوحدات المحلية إلا سلطات إدارية فقط كالبليدية، كما لا تخضع إلى سلطات تعلوها ولا توجد سلطات منافسة لها على الإقليم.

ب - سلطة مدنية: هذا لا يعني أن السلطة الحاكمة قد لا تكون عسكرية في بعض الأحيان، فقد تبدأ عسكرية ثم تنتهي مدنية.

ج - سلطة إكراه مادي: يكمن جوهر القوة العامة للدولة في هذا الاحتكار للقوة المادية من قوى مسلحة - وقوى بوليسية التي بدونها لا تكون الدولة إلا شكلاً فارغاً من مضمونه.

د - السلطة السياسية سلطتان: سلطة الدولة وسلطة الحاكم. الأولى هي الأصل والثانية هي المظهر (الوكيل) وأكبر الأخطاء السياسية يكمن في دمج هاتين السلطتين لمصلحة الثانية.

عرف ماكس فيبر - (1864-1920 م) السلطة بأنها الفرصة المتاحة أمام الفرد أو الجماعة لتنفيذ مطالبهم في مجتمع ما في مواجهة من يقفون حائلاً أمام تحقيقها أو هي المقدرة على فرض إرادة فرد ما على سلوك الآخرين. أما بالنسبة للسلطة السياسية في حد ذاتها فقد وردت لها تعريفات مختلفة، فمن وجهة نظر (جون لوك): السلطة السياسية هي عبارة عن الحق في سن القوانين وعقوبات الإعدام وسائر العقوبات الأخرى بهدف تنظيم وحفظ الأموال وتسخير القوة الاجتماعية لتنفيذ هذه الغاية ولصد الاعتداءات الأجنبية، أما (جان وليم لايبير) فيرى أن السلطة السياسية نوع من السلطة الاجتماعية المختلفة عما يُسمى بالمجتمعات المدنية. والقوة، فهذا هو ما يُسمى بالسلطة السياسية، وهي حق للشخص الحاكم على المجتمع. وتعد السلطة من المفاهيم الأساسية في علم السياسة، حيث يعرف بعض الباحثين السياسيين علم السياسة على أنه علم الحصول والحفاظ على السلطة السياسية. ويرى الكثير من السياسيين بأن العلاقات المحيطة بالسلطة تمثل نواة السياسة وهم يعتقدون بأن السلطة هي العلاقات السياسية التي تميز البشر عن غيرهم. ومسألة إلى صراع الأحزاب والحكومات المختلفة، صراعاً من أجل السلطة أي من أجل الحصول على السلطة والحفاظ عليها. كذلك فإن السياسة على مستوى الساحة الدولية، تعني أن العلاقات الدولية هي أيضاً صراع من أجل السلطة. ويعتقد (مورغنتاؤ) أن السياسة بين الأمم هي عبارة عن صراع من أجل السلطة ويرى بأن المعرفة الدقيقة للصراع على السلطة، هو المفتاح الأساس لفهم المسائل السياسية. هذا ومن الصعب تقديم تعريف دقيق للسلطة. حيث يعتقد "دول" بأن أول ما ينبغي معرفته حول السلطة هو أنه لا وجود لتعريف دقيق عنها سواء في اللغة

اليومية أو في علم السياسة. وعليه فإن عبارة سلطة تعني في بعض المواقف الاقتدار والنفوذ والإجبار والقوة والإقناع¹⁰³.

في هذا الخصوص يعتقد (مورغنثاو) بأن: (المراد من السلطة السياسية هو الإشارة إلى وجود التحكم في العلاقات المتقابلة مع أصحاب الاقتدار العام وبين الاقتدار العام وعامة الناس) وبالرغم من تعدد تعاريف السلطة إلا أنه يبدو أن أدق تعريف للسلطة هو الاستطاعة الفكرية والعملية من أجل إيجاد الظروف والنتائج المرجوة وكثيراً ما يلاحظ الخلط بين مفهومي الدولة والسلطة عند عامة الناس، الأمر الذي يقتضي التوضيح، لأن الدولة غير السلطة، والسلطة غير الدولة، فما هي الفروق¹⁰⁴؟

أ - الدولة: هي نتاج تاريخي للوعي الاجتماعي الاقتصادي، الثقافي، والسياسي، يتشكل من خلال وجود شعب فوق أرض، ويتحدد على أرض الواقع من خلال إطار دستوري مؤسسي يهدف إلى وضع سيادة الدولة موضع التنفيذ في الداخل في علاقة الدولة مع السلطة، وفي علاقة السلطة مع المواطن، وفي الخارج في علاقة الدولة مع غيرها من الدول.

ب - السلطة: هي كيان سياسي عابر، يستمد شرعيته من الكيان التاريخي (الدولة) وبذلك تكون الدولة هي صاحبة السيادة، وهي صاحبة الشرعية التي يخضع لها الجميع في المجتمع، بما في ذلك السلطة التي تحكم المجتمع أو تديره، وبذلك تكون السلطة جزءاً من هذا الكل، ويجب أن تخضع له لمبادئه، أحكامه، قيمه، معايير السياسية والثقافية والأخلاقية، كما يجب أن يخضع لذلك أي جزء من هذا الكل.

فالدولة هي الكل، هي الأم التي ترتبط بها مؤسسات الدولة بشكل يفوق ارتباطها بالسلطة التي تدير هذه المؤسسات في الدولة، من جهة، والتي تربط المواطن مع هذه المؤسسات، من جهة ثانية، بحيث يحمل الخضوع للسلطة معنى الخضوع للدولة وليس لذات السلطة كونها سلطة. ونظراً لأن مفهوم الدولة لا وجود مادي واقعي له يقول: (أنا الدولة)، مثل وجود السلطة العملي الذي يقول: (أنا السلطة)، وترمز لنفسها برئيس أو حاكم، لذلك يخلط الكثيرون بين مفهوم

¹⁰³ الشاهر، شاهر إسماعيل، دراسات في الدولة والمواطنة والسلطة، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017، ص124.

¹⁰⁴ المرجع السابق، ص125.

الدولة ومفهوم السلطة التي تحكم الحكومة، ويرون أن السلطة هي الدولة وأن الدولة هي السلطة¹⁰⁵.

ثانياً: الأصول الأبستمولوجية لسلطة الدولة

يختلط البحث في منشأ السلطة السياسية وأساسها مع موضوع أصل الدولة، وإذا كان من الممكن أن نُميّز بين الأمرين، على أساس أن الأول بحثٌ قانوني يهدف إلى تحديد الأساس الذي يقوم عليه خضوع المحكومين للحُكَّام وسلطة هؤلاء عليهم، والثاني له طابع البحث التاريخي أو الاجتماعي، إذ يرمي إلى تتبُّع الحوادث، وتعيين الوسائل التي أدَّت إلى ظهور فكرة الدولة، وإذا كان هذا التمييز ممكناً من الناحية النظرية، فإنَّ تحقيقه صعب عملياً لما يوجد من ارتباطٍ وثيقٍ بين نشأة الدولة وأساس السلطة السياسية فيها. فمتى أمكن تعيين الظروف التي أدَّت إلى ظهور الدولة، أمكن في الوقت نفسه تحديد الأساس الذي تقوم عليه سلطتها. ولذلك فإنَّ النظريات المختلفة في موضوع أصل نشأة الدولة تصلح في الوقت نفسه لبيان الأساس الذي تستند إليه سلطتها، كما أنَّ العكس صحيح، والنظريات التي ظهرت لتفسير أساس السلطة السياسية، وتبرير ظاهرة خضوع المحكومين للحُكَّام، كثيرة متشعبةٌ والخلافات بين أصحابها لا نهاية لها، ويمكن استعراض ما كان له تأثيرٌ بارزٌ في تطوُّر النُظم السياسيَّة¹⁰⁶.

أ- النظريات الثيوقراطية Theocratic Theories (نظريات المصدر الإلهي للسلطة)¹⁰⁷:

إذا كان الحُكَّام بشراً مثل المحكومين، فكيف تكون إرادتهم حرةً تتحدَّد بنفسها، وإرادات المحكومين تخضع للحُكَّام وتتحدَّد وفقاً لمشيتهم؟ كيف يُتصوَّر أن إرادتين من طبيعةٍ بشريَّةٍ واحدةٍ ليستا على درجةٍ واحدة، وأنَّ إحداها تعلو على الأخرى؟

للإجابة عن هذا السؤال، اتَّجه التفكير أولاً إلى إلباس السلطة السياسية ومن يُمثِّلها لباساً دينياً، أي تأسيس السلطة على أساسٍ إلهي، ف قيل إنَّ السلطة مصدرها الله يختار مَنْ يشاء

¹⁰⁵ الشاهر، شاهر إسماعيل، دراسات في الدولة والمواطنة والسلطة، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017، ص122-123-124-125.

¹⁰⁶ البحري، حسن، السلطة، مقال منشور على موقع الموسوعة العربية، <http://arab-ency.com.sy/law/detail/164989>.

¹⁰⁷ المرجع السابق.

لممارستها، ومادام الحاكم يستمدّ سلطته من مصدرٍ إلهي، فهو يسمو على الطبيعة البشرية، ومن ثم تسمو إرادته على إرادة المحكومين، إذ هو مُنفذٌ للمشئّة الإلهيّة.

وقد أدت هذه الفكرة دوراً كبيراً في التاريخ، وقامت عليها السلطة في أكثر المدنيات القديمة، وأقرّتها المسيحية في أوّل عهدها، وإن حاربتها فيما بعد. ثم استند إليها الملوك في أوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطانهم المطلق. على أنّ هذه الفكرة قد تطورت عبر التاريخ واتخذت ثلاث صورٍ متتابعة هي:

1 - في الأصل كان الحاكم يعدّ من طبيعّة إلهية، فهو لم يكن مختاراً من الإله، بل كان هو الإله نفسه. وأُطلق على هذه الصورة نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم وقد قامت المدنيات القديمة عموماً، في مصر وفي فارس وفي الهند وفي الصين، على أساس هذه النظرية، فكان فراعنة مصر وملوك الشرق الأوسط وأكاسرة الفرس وملوك الهند والصين يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة. وقد وُجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدّسون الامبراطور ويعدّونه إلهاً، بل لقد ظلت موجودة في العصور الحديثة عند اليابانيين حتى سنة 1947.

وقد أوضح القرآن الكريم في آيات كثيرة، أن الفراعنة كانوا يعتقدون أنهم آلهة، وأن طاعتهم واجبة على رعاياهم. من ذلك قول فرعون لنبي الله موسى عندما دعاه لعبادة رب العالمين {قَالَ لَنْ اِتَّخَذْتُ اِلَهاً غَيْرِي لَاجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ} ¹⁰⁸، وقوله لرعاياه {مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ اِلهٍ غَيْرِي} ¹⁰⁹، وقوله لهم أيضاً {اَنَا رَبُّكُمْ اَلْعَلَى} ¹¹⁰.

وترتّب على هذا التكيف الإلهي لطبيعة الحاكم أنّ سلطان الملوك (الآلهة) كان سلطاناً مطلقاً لا حدّ له، وكانت أوامرهم لا مردّ لها؛ إذ لا يجوز للبشر أن يناقشوا (الآلهة) أو أن ينظروا إلى تصرفاتهم نظرة انتقادية، لأنهم فوق كلّ مناقشةٍ ونقدٍ بشري.

(فإذا كان الله سبحانه وتعالى كما ورد في القرآن الكريم {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} ¹¹¹، فإن الحكام أيضاً . باعتبارهم آلهة . لا يُسألون عما يفعلون، أما المحكومون فهم يُسألون).

¹⁰⁸ القرآن الكريم (الشعراء: 29).

¹⁰⁹ القرآن الكريم (الفصص: 38).

¹¹⁰ القرآن الكريم (النازعات: 24).

¹¹¹ القرآن الكريم (الأنبياء: 23).

2 - تطورت النظرية السابقة مع ظهور المسيحية، إذ رفضت هذه الأخيرة رفضاً حاسماً ذلك التكييف غير البشري للحكام، وتقدّمت الإنسانية في هذا المجال نحو الخطوة الثانية التي كان الحاكم فيها إنساناً كبقية البشر، إلا أن الله يصطفيه ويودعه السلطة. وفي هذه المرحلة تسمى النظرية (نظرية الحق الإلهي المباشر)، لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة، دون تدخل إرادة أخرى في اختياره.

تقوم نظرية حق الملوك المقدس (أو نظرية الحق الإلهي) كما صاغها الأسقف الفرنسي الأب (جاك بوسيه) Jacques Bossuet على أربعة أركان:

أولها أن السلطة الملكية مقدسة *Royal authority is sacred*، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته، ولذلك لم يكن العرش الملكي عرش إنسان، بل كان عرش الله ذاته، ولهذا فإن شخص الملك مقدّس، وذاته مصونة لا تُمسّ.

وثانيها أن السلطة الملكية سلطة أبوية *Royal authority is paternal* طابعها الحقيقي هو الخير، إذ الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري، وإذا كانت الفكرة الأولى عن القوة لدى الإنسان هي الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية فقد كان الملوك على غرار صور الآباء.

وثالثها أن السلطة الملكية هي سلطة مطلقة *Royal authority is absolute* لا شيء يقيدّها أو يحد من إطلاقها، فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به، إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث لا يأمل أحد في الإفلات من قبضته.

ورابعها أنه لا ينبغي لهذه السلطة أن تكون موضع تذمر أو اعتراض عليها من طرف الخاضعين لها (المحكومين). وإذا ظهر من فعل الملوك ما رأت الرعية فيه ظلماً هائلاً فإنه ليس لتلك الرعية أن تعترض على عنف الأمراء إلا متى كان الاعتراض في شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم، من غير فتنة ولا شغب، وفي دعوات لهم بالرشد والهداية.

لقد خاضت المسيحية في أعقاب ظهورها صراعاً رهيباً مع الأباطرة الرومان، وقدّمت المسيحية شهداء ضربوا في إصرارهم على دينهم أروع الأمثال، وثبّتت أقدام العقيدة الجديدة من

جهة، وخفضت جذّة الحماسة التي تصاحب العقائد في بدايتها من جهة أخرى، وبدأ بعد ذلك البحث عن نوع من المصالحة بين العقيدة الجديدة والسلطة الزمنية بعد ذلك الصراع المرير.

وكانت نقطة الارتكاز في تلك المصالحة تلك العبارة الشهيرة التي قالها السيد المسيح: (أَعْطُوا إِذَا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لِلَّهِ لِلَّهِ)¹¹² - وهذه العبارة جاءت رداً على سؤال سألّه أحد خصوم المسيح من تلامذة الفريسيين وهو: أَيَجُوزُ أَنْ نُعْطِيَ جِزْيَةً لِقَيْصَرَ أَمْ لَا؟ وقد كان الهدف من هذا السؤال الخبيث هو استدراج يسوع إلى التورط في معارضة قيصر روما).

وكان مقتضى هذه المصالحة أن يترك الأباطرة الرومان العقيدة الجديدة ورجالها يمارسون شعائرهم ويدعون لدينهم وهم آمنون مقابل أن يترك رجال العقيدة الجديدة السلطة الزمنية للأباطرة لا يشاركونهم فيها بل يدعون لدعم سلطانهم وتأبيده.

وقد أصبح الطابع المميز للفكر المسيحي كما تطور واستقر في عصر الآباء المسيحيين . هو القول بوجود ازدواج في تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية؛ فشؤون الروح والخلاص الأبدي هي من اختصاصات الكنيسة، ومجال تبشيرها وتعاليمها، ويقوم بها القساوسة، أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة، فهي اختصاص الحكومة المدنية يقوم بها عمالها ومأموروها. ويجب أن تسود بين هاتين المجموعتين علاقة من القيم الخلقية تعتمد على روح التعاون والتساند.

وكثيراً ما أشير إلى هذا التصوير الفكري لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم نظرية (السيفين) أو السلطتين. وهي نظرية استقرت رسمياً فسجلها كتابه البابا (جلاسيوس الأول) I Gelasius في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد. وقد أصبحت هذه النظرية تقليداً مقبولاً في مستهل العصور الوسطى، وأضحت نقطة انطلاق في بحوث الطرفين عندما استعرت المناقشة بين البابا والامبراطور، وقام الجدل الفكري حول علاقة السلطتين الروحية والزمنية.

تعد نظرية جلاسيوس المعروفة بنظرية (السيفين) جزءاً مهماً من الدين المسيحي ذاته، حيث تتلخص فيها تعاليم الآباء المسيحيين بخصوص التمييز بين الروحيات والدنيويات، بين مطالب كل من الروح والجسد. وتقول هذه النظرية بأن الإرادة الإلهية قضت على المجتمع

¹¹² إنجيل المَسيح، الإصحاح 22، الآية: [16-21] -

الإنساني أن يخضع لسلطتين: السلطة الدينية (أو الروحية)، والسلطة الدنيوية (أو الزمنية). يدير الأولى رجال الدين طبقاً للقانون السماوي، ويدير الثانية رجال الدنيا طبقاً للقانون الطبيعي. وبمعنى آخر فإن السلطة الدنيوية لها سيفان: الأول، سيف السلطة الدينية ويودعه الرب للبابا في الكنيسة والثاني، سيف السلطة الزمنية ويودعه الرب بإرادته المباشرة للإمبراطور.

وبموجب العقيدة المسيحية فإن الجمع بين السلطتين الروحية والزمنية في يد واحدة هو تقليد وثني، قد يكون شرعياً في الأزمنة التي سبقت المسيحية، ولكنه بعد ظهور المسيح، ليس إلا تحالفاً صريحاً مع الشيطان، فقد أمر المسيح بفصل هاتين السلطتين تقديراً منه لضعف النفس البشرية، وحداً لغرورها وكبريائها، وبذلك فقد أصبح حراماً أن يجمع رجل في نطاق الديانة المسيحية بين وظيفتي الملك والقس في آن واحد، فلم يعد في مقدور الامبراطور أن يحمل اللقب البابوي ولا أن يحمل البابا لقب الامبراطور.

ومن هنا ظهر المبدأ الذي حكم به الطغاة، واستغله الملوك المستبدون طويلاً في أوروبا ألا وهو: (كل سلطة فهي مستمدة من الله) وهو المبدأ الذي يبرّر واجب الطاعة العمياء، والامتثال والاستسلام الكامل لمشية الحُكّام، فعلى الرغم من نفي الطبيعة الإلهية عن الحُكّام واعتبارهم بشراً إلا أنهم أصبحوا بشراً يتمتعون بسلطان من الله! وهذا السلطان يجب الخضوع له، والامتناع عن مناقشته، وإرجاء الأمر كله بشأن هذا السلطان إلى الله في الدار الآخرة، أما في هذه الدنيا فالسمع والطاعة والامتثال على اعتبار أن صاحب السلطة ومانحها للحكام هو وحده دون سواه الذي يملك محاسبتهم عن كيفية ممارستهم لهذه السلطة، على حين أن البشر العاديين . وفقاً لهذه النظرية . لا يحق لهم ولا يجوز أن يناقشوا أولئك الحُكّام في أمر لم يعهدوا به إليهم ولا شأن لهم فيه، وهو أمر السلطة التي جاءت من عند الله.

وكان على الشعوب أن تدفع . بطبيعة الحال . النتائج القاسية المريرة لتلك المصالحة بين أباطرة الرومان وآباء الكنيسة. كان على الشعوب أن ترضخ لطغيان الحُكّام ولسلطتهم التي لا حدود لها باعتبارها سلطة الله أصلاً، واستمر الحال على ذلك النحو ما يقرب من خمسة قرون.

وقد عاشت نظرية التفويض أو الاختيار الإلهي المباشر عصرها الذهبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، فكانت أساس حكم الملوك في إنكلترا حتى القرن السابع عشر الميلادي (فقد كان جيمس الأول ملك إنكلترا يصف الملوك بأنهم «صور حية لله على الأرض»)، كما جاء في كتاباته السياسية قوله: (إن مركز الملكية أسمى شيء على الأرض، إذ

ليس الملوك فقط نواب الله على الأرض، ويجلسون على عرش الله، ولكن حتى الله نفسه يدعوهم الآلهة).

وتمسك بهذه النظرية وقررها صراحة بعض ملوك فرنسا، منهم لويس الرابع عشر، ولويس الخامس عشر، ولويس الثامن عشر، وأعلنوها في مذكراتهم وخطبهم ومقدمات دساتيرهم. وكان شعارهم: (ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه)، كما تمسك بالنظرية نفسها امبراطور ألمانيا (غليوم الثاني) في بداية القرن الماضي، فكثيراً ما ردّد مضمونها في خطبه التي ألقاها على الشعب الألماني، فقد ذكر هذا الامبراطور أنه يعتبر نفسه إرادة الله وظله في الأرض، وأنه لا يهدف من وراء تصرفاته إلا خير الوطن ورفعته، وأنه، بصفته ملكاً، يحكم بمقتضى حق إلهي لا يُسأل إلا أمام الله.

3 - لما بدأ الوهن يتسلل إلى الإمبراطورية الرومانية، وأخذت تدخل دور الاضمحلال، كان لأبد للكنيسة أن تجد للأمر كله تكييفاً آخر غير ذلك التكييف القديم الذي كان يطلق سلطان الأباطرة من كل قيد ويعفيه من كل مناقشة. لقد أصبح الأباطرة من الضعف بحيث لم يُعد من المقبول أن يُقال إنهم يمثلون الله على الأرض، وإن سلطتهم من سلطته وقبس منه، وبدأت نظرية جديدة هي (نظرية الحق الإلهي غير المباشر أو العناية الإلهية) وقد استخدمت هذه النظرية بأشكال شتى منذ القرون الوسطى، وأثناء الصراع بين الكنيسة والامبراطور، والكنيسة والملوك الناشئة في أوروبا.

وتتلخص هذه النظرية الجديدة في أن الحُكَّام إنما يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضا الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحكام اختياراً مباشراً، وإنما يوجّه أحداث التاريخ والمجتمع توجيهاً من مقتضاه أن يختار المسيحيون بأنفسهم حاكمهم. ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية؛ فإنها لا بُد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه.

وتأسيساً على ذلك فإن الحاكم ما كان يعد حاكماً شرعياً إلا بعد أن تقوم له الكنيسة ببعض الطقوس المعينة التي تُنبئ عن رضاها عنه. والحاكم يظل حاكماً شرعياً ما رضيت عنه الكنيسة وما سار في رعيته وفقاً لقواعد المسيحية كما تُقرها الكنيسة بطبيعة الحال.

وفي ظل هذا التكييف الجديد لم يعد الحاكم مطلق السلطان كما كان من قبل، ولم يعد حسابه موجلاً تأجيلاً كاملاً إلى الدار الآخرة، وإنما أصبح من المتصور مساءلته من قبل الكنيسة

عن مدى اتباعه للتعاليم المسيحية باعتباره مندوباً منها لمباشرة السلطة الزمنية في إطار تلك التعاليم. وقد ظلت هذه النظرية سائدة حتى بداية عصر النهضة في أوروبا.

ولقد كانت نظرية الحق الإلهي غير المباشر هي أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك في العصور الوسطى المسيحية. ومع ذلك فإن هذه النظرية تصلح لتبرير السلطان المطلق شأنها شأن جميع النظريات الثيوقراطية، فالنظرية تتفق مع غيرها من النظريات في أن السلطة في ذاتها من عند الله، وإن كانت تفتقر عنها إذ تجعل اختيار الحاكم للشعب، ولا شك في أن الحاكم الذي يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يستبد بها، وإن كان الشعب هو الذي اختاره. فما دام الحاكم يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسؤولاً أمام أحد غير الله. فالاختيار الديمقراطي للحاكم لا يعني حتماً أن يكون الحكم حراً، بل يمكن أن يكون استبدادياً.

وعلى هذا الأساس فإن نظرية الحق الإلهي غير المباشر، تصلح أساساً لحكم ديمقراطي حر، كما تصلح بدرجة أكبر وأعمق لحكم استبدادي مطلق.

ويلاحظ في هذا الصدد أن النظريات الثيوقراطية عموماً . وقد أرجعت أساس السلطة ومصدرها إلى الله . تؤدي إلى إطلاق سلطان الملوك وتحرم على الشعوب تحريماً مطلقاً مقاومة حكامهم حتى لو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الإلهية، ووسيلة الانتقام الإلهي لعقاب المفسدين في الأرض.

وفي الواقع، إن العقل لا يقبل مثل هذه النظريات التي ابتكرت لتبرير استبداد الملوك، فقد حدث صراع مرير في القرون الوسطى بين الدولة والكنيسة أو بين السلطة الزمنية (المدنية) والسلطة الدينية (الروحية)، وانتهى الصراع بغلبة الأولى على الثانية، وانقضى عهد نظريتي التفويض الإلهي المباشر وغير المباشر، وظهرت نظريات جديدة بفعل تحرر الفكر من أغلال الدين والكنيسة، وظهور العلمانية، وهذه النظريات تسمى بالنظريات الديمقراطية (نظريات المصدر الشعبي للسلطة).

ب - النظريات الديمقراطية Democratic Theories (نظريات المصدر الشعبي للسلطة)¹¹³:

¹¹³ انظر: صيمود، مخلوف، طبيعة السلطة وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في النظم السياسية والقانون الدستوري فرع القانون العام، جامعة منتوري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسنطينة، 2009، من ص70 - حتى ص79.

لقد ظهرت فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان لأول مرة وبصورة محددة في القرن السابع عشر - عند الغرب - وعرفت هذه الحقوق بصفة عامة على أنها تشمل حق الحياة والحرية والملكية، وإذا قننت هذه الحقوق تدريجياً، تضمنت حقوقاً، كحرية التعبد والقول والصحافة والاجتماع، وقد عدّ معظم كتاب القرنين السابع والثامن عشر أن وجود هذه الحقوق أمر واضح بذاته وكامن في طبيعة الإنسان ويكشفه العقل. وأراد بعض الكتاب إثبات وجود حقوق طبيعية من الناحية التاريخية، فلجأ إلى افتراض وجود حالة طبيعية سابقة على المجتمع المدني كان يعيش فيها الأفراد في حالة طبيعية وكانوا يحوزون حقوقاً خاصة بهم ككائنات بشرية ومن الدعوة إلى القانون الطبيعي وحقوق الإنسان وحياته العامة، اتجه الفكر السياسي في بحثه عن أصل نشأة الدولة اتجاهاً جديداً يجعل فيه لإرادة الأفراد دوراً أساسياً لذلك فقد اندفع إلى حياة الجماعة بإرادته وعلى أساس الاتفاق مع الأفراد الآخرين بهدف إنهاء الحياة البدائية، وتقبل حكم القانون والنظام، وبذلك

تغيرت الفكرة الموروثة عن الدولة ولم تعد من ثمرات القوة أو التفويض الإلهي، ولكنها أداة يخلقها الأفراد الأحرار بإرادتهم في العقد الاجتماعي. وإذا كان فلاسفة هذا العقد الاجتماعي، قد أجمعوا على أصل نشأة الدولة التي ظهرت كنتيجة طبيعية لتطور فكرة السلطة بالمفهوم التقليدي فإنهم اختلفوا في فلسفة هذا العقد من فكر إلى آخر، وبالتالي لم يتوصلوا إلى نتائج موحدة مما جعلهم يختلفون في كثير من الموضوعات، وهو الأمر الذي سيتم التطرق إليه تحت هذا الموضوع، من خلال الفروع الآتية.

أ - العقد الاجتماعي عند الفيلسوف توماس هوبز (Thomas Hobbes) 1588 -

(1679م)

يعد من فلاسفة القرن السابع عشر الذي يوصف بأنه عصر السلطان المطلق في إنجلترا، وبالتحديد بمدينة (مالبيزيري بمقاطعة ويلتشاير)، حيث تعلم بها وتأثر منذ حياته بالفلسفة اليونانية خاصة آراء (أرسطو)، مما جعله يتبحر في علم المنطق ويتخذ منهجاً فكرياً لشن حملاته على الكنيسة الكاثوليكية خاصة والعقيدة الدينية عامة.

وقد نادى (هوبز) بأن أصل وجود الجماعة المنظمة إنما يرجع إلى العقد، فالعقد هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الفطرية إلى مجتمع منظم تسود فيه طبقة محكومة وأخرى حاکمة.

وكانت نقطة البدء في تفكير (هوبز) أن الحياة البدائية لم تكن خيراً للإنسان، فقد سيطر فيها الصراع وامتألت بالشرور والحروب وخضعت علاقات الناس فيها لقانون الغاب. ويذهب

(هوبز) إلى أن هذه المعيشة الطبيعية التي كان يعيشها الإنسان الأول لم تكن خاصة وفق أهواء الفرد وشهوته، ولقد كانت الغلبة في هذه الحياة للأقوياء والهزيمة للضعفاء وبالتالي يرى (هوبز) وجود خضوع الضعيف للقوي لأنه صاحب الحق ورغبة في حماية نفسه من شرور هذه الحياة البدائية.

بحث الإنسان بعقله عن وسيلة للخروج منها، فهداه عقله في الأمن والسلام إلى التفاهم والاتفاق مع الآخرين، فبنشأ العقد الاجتماعي باعتباره الوثيقة التي يضع فيها الأفراد حداً لحرياتهم الفطرية، ويبنوا على أساسها مجتمعاً بشرياً منظماً. ويفصل (هوبز) فكرة العقد عندما يشرح أطرافه، ويعطي معنى خاصاً لمضمونه.

أطراف العقد: يرى (هوبز) أن العقد الذي تم بين أفراد الجماعة، واتفقوا فيما بينهم فيه على الدخول في المجتمع المنظم، لا يدخل فيه الفرد الذي اختاروه رئيساً لهم ونصبوه ملكاً عليهم، فالتعاقد تم بين جميع أفراد الجماعة باستثناء فرد واحد هو الحاكم الذي وقع عليه الاختيار لتولي السلطة في الجماعة فكان التعاقد بين الأفراد وحدهم.

مضمون العقد: يذهب (هوبز) إلى أن الأفراد اتفقوا فيما بينهم على إقامة مجتمع يراعي فيه كل فرد حقوق غيره ويتنازل فيه كل فرد عن حريته في العمل حسب ما يكون مؤثراً في ذلك المصلحة الآجلة على العاجلة.

فإحساس الأفراد جميعاً بوجوب التنازل من جانب كل منهم عن حقه المطلق المساواة الكاملة مع الآخرين، وهؤلاء الأفراد يرون أن هذا التنازل المطلق لا يمكن صيانته وضمأن استمراريته.

وبصوّر (هوبز) هذا التعاقد بين الأفراد بقوله (إنه أكثر من الرضا أو الاتفاق فهو وحدة حقيقة لهم جميعاً في شخص واحد بعينه، أقيم بتعاقد كل إنسان مع كل إنسان على نحو ما، كأن كل إنسان يقول إنني أخول السلطة وأتنازل على حقي وحكم نفسي لهذا الإنسان أو لهذه الجماعة من الناس على شرط أن تتنازل عن حقوقك له، وتحول السلطة لكل أعماله على نمط مشابهة وحين تم هذا أطلق على جمهور الناس الذين اتحدوا في شخص واحد، اسم الدولة أو المجتمع المدني).

وهكذا ينشأ المجتمع البشري وكذلك تنشأ السلطة السياسية (الدولة) بواسطة اتفاق حر يعقده الأفراد وفقاً لمصالحهم، وهذا العقد ينقل إلى الأمير - صاحب السيادة المطلقة - الذي لم يكن طرفاً فيه، كل السلطة التي تنازل عنها الجميع بأنفسهم وإرادتهم وفي ظل هذا اللون من

التعاقد يتحدد مركز الرعايا في أنهم تنازلوا نهائياً وكلياً عن حقوقهم الطبيعية وحرياتهم البدائية، على أن يملك الأمير كل السلطة لتحقيق الأمن لرعاياه، وهؤلاء قد فقدوا بالعقد قدرة التمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل فقد تركوا ذلك له دون أن يكون لهم حق عصيانه أو مناقشته في مدى شرعية أوامره، فمهما كانت هذه السلطة المطلقة على غير صواب فيرى (هوبز) أنه يجب أن تقابل بالطاعة والخضوع من جانب الأفراد لأنها أفضل من حياة الحروب البدائية.

ب - العقد الاجتماعي عند جون لوك John Locke (1632 - 1704م)

يعد جون لوك من أشهر فلاسفة أواخر القرن السابع عشر، وهو من أصل انجليزي تعلم ببلده، ووصل إلى أرقى المناصب، مما جعله يحتك برجال السياسة والقانون إلا أنه كان وطيد العلاقة بالمجتمع، تأثر (لوك) بالفلسفة التحررية، مما جعله يصبغ فلسفته بهذا اللون، ولم يكن لوك من أنصار الملكية المطلقة كما كان (هوبز) بل كان ينادي بوجود تقييد سلطة الملوك، وفتح المجال لعصر جديد تسود فيه أفكار فلسفية تحررية تتحدى بضرورة احترام الحرية الفردية والعمل على حمايتها، ولذلك نراه يدافع عن ثورة 1688 دفاعاً مجيداً على أساس أن جيمس الثاني وهو ملك بريطانيا قد أخلّ بشروط العقد وقد سجل لوك أفكاره في كتاب سماه (الحكومة المدنية) دحض في جزء منه حجج ومبادئ أنصار السلطان المطلق، وفي الجزء الثاني عرض نظريته متناولاً فكرة العقد الاجتماعي بطريقة مختلفة عن مذهب (هوبز). وقد ركز (جون لوك) أفكاره على ثلاث جوانب في العقد الاجتماعي في الجانب الأول، تناول حالة الإنسان الفطرية في المجتمعات البدائية، وفي الجانب الثاني ركز في تحليلاته على أطراف العقد، وفي الجانب الثالث أعطى تحليلاً خاصاً لمضمون العقد.

أطراف العقد: يرى (لوك) أن الأفراد لجأوا إلى التعاقد كي ينشئوا المجتمع السياسي والهيئة (السلطة) التي تسيير شؤونه، وأن العقد الذي نادى به هو عقد سياسي عكس ما قال به (هوبز)، فالعقد السياسي هو اتفاق بين أشخاص أو هيئات سياسية يشكلون جميعاً إرادة اجتماعية في الأمة أو هو اتفاق بين منظمات اجتماعية سابقة للدولة تتفاهم لإقامة سلطة سياسية مركزية لخلق الدولة، والحاكم يعد طرفاً في العقد.

مضمون العقد: يقوم العقد على تكوين تنظيم داخل الجماعة يوكل إليه أمر توقيع الجزاءات على المخالفين للقانون الطبيعي، ووجود إجراءات وقائية تهدف إلى حماية الأشخاص والأموال وغيرها، وهذا الوضع أظهر أن هذه الحالة غير كافية فيها لأن النظام ينقصها، ولأن

الحقوق فيها كانت عرضة للضياع لصالح الأقوياء، ولهذا اتجه فكر الجماعة إلى التطور بها والانتقال من الحالة البدائية إلى الحالة السياسية، عندما وجد الأفراد أنفسهم في وضع لا يخلو من الاضطراب والمشاكل ولكي يتفادى مخاطر عدم الاستقرار والهدوء وينعموا فعلاً بالحرية، رأوا في ارتباطهم واتحادهم مع بعضهم الوسيلة التي تحقق لهم هدفهم، يقول (لوك) بهذا الصدد (هكذا يُقبل البشر إلى الاجتماع، رغم محاسن الطور الطبيعي لغرض ما يصيبهم من عناء على هذا الطور لذلك تتفق أنه قلما نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور، فالمخاطر التي يتعرضون لها فيه، من جزاء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تخول كل فرد الحق بمعاقبة إساءات الآخرين بنفسه...)

ووفقاً للقوانين التي ارتضتها الجماعة أو من فوضته بذلك من نوابها فالشرط الأساسي في العقد الاجتماعي إنما يتركز في تنازل الفرد عن اقتضاء حقه بنفسه أي حقه في توقيع الجزاء على مخالفات القانون الطبيعي التي تلحق به الضرر، فالهيئة الحاكمة هي التي يصبح لها وحدها حق استخدام الإكراه والإجبار في مواجهة الأفراد، فهي تحتكر القوة وتنظيمها وتستخدمها في مواضعها لإدارة شؤون الجماعة وهذه الهيئة مستقلة عن الأفراد بمعنى أن لها سلطة عليهم، وقيامها يؤدي بذاته إلى نشوء الدولة بسبب تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي، إذ يتنازل الفرد عن قسط من حريته الطبيعية بمقدار ما يقتضيه الخير العام، وإلا خرج عن الغرض الذي وجد من أجله وعلى ذلك يلتزم الحاكم بالتزامات معينة قبل الأفراد بما فيها تنظيم حياة الجماعة وإقامة العدل وعدم المساس بحقوق الأفراد التي لم يتنازلوا عنها عند دخولهم هذا المجتمع المنظم الأمر الذي سيجعل منه حاكماً مقيداً غير مطلق لا يتمتع بسلطة مطلقة بل سلطة مقيدة.

إن قيام المجتمع السياسي يترتب عليه تحديد الحريات والملكيات كما كان عليه في الحالة الأولى السابقة على التعاقد وهذا التحديد هو الذي يحفظ الحرية الفردية ويحمي كذلك حق الملكية، إذ نجده حريصاً على تقييد سيادتها وتحديد العقد الاجتماعي، ففي مثل هذه الحالة تعد الثورة عملاً مشروعاً، ولهذا فقط أيد (لوك) ثورة 1688 ودعمها من الناحية الفلسفية بما يثبت شرعيتها.

ج - العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau 1712 - 1778)

ولد جان جاك روسو سنة 1712، في جنيف، وترعرع في كنف والده حيث تلقى العلوم الأولى بمسقط رأسه، ثم انتقل إلى مناطق أخرى مجاورة طالباً العلم والمعرفة وكان كثير الترحال بين المدن الأوروبية، حتى استقر به الحال بفرنسا، وهناك عرض أفكاره وأراءه التي لم تلقى استجابة من طرف السلطان الحاكم بل تعرض للمضايقات إلا أن جاء رجال الثورة الفرنسية وتبنوا أفكاره الديمقراطية، وظل لفترة طويلة خلال القرن الثامن عشر مؤيداً من قبل الأحزاب الجمهورية إلى غاية وفاته سنة 1778م. ترك (روسو) مؤلفات كثيرة لاقت شهرة كبيرة في أوروبا والعالم بأسره، ولا تزال كتبه محل اهتمام العلماء، وتعد مؤلفاته السياسية بمثابة الإنجيل الملهم للثورة الفرنسية وثوارها، فهو العقد الاجتماعي الذي أبرز فيه النظرية بثوب جديد متوصلاً إلى نتائج مغايرة عن التي وصل إليها أسلافه. ويرى (روسو) في تحليله لحالة الإنسان البدائية، أن الإنسان كان يتمتع بحرية كاملة واستقلال تام وانطلاقاً من هذا الحكم فهو يولي اعتبار كبير للفرد منذ بدايته إلى غاية تعاقد له ليولد إرادة جماعة عامة التي هي إرادة الأمة.

أطراف العقد: يرى (روسو) أن العقد يتم بين مجموع الأفراد، تتولد عنه إرادة عامة وهي إرادة المجتمع أو إرادة الأمة صاحبة السلطة على الأفراد جميعاً، فالملك أو الحاكم ليس طرفاً في العقد، ولذلك فإن للأمة (الجماعة) حق عزله متى أرادت، فمجلس العقد تم بدون الأمير، والناس بكل حرياتهم انتقلوا بمنظورهم من ذواتهم إلى مجموعهم باعتباره كياناً جماعياً جديداً ومستقلاً.

مضمون العقد: يتنازل بموجب العقد كل فرد عن حقوقه للجماعة مقابل حصوله على حقوق جديدة تحميها له الجماعة، ويتساوى الكل في هذا الوضع الجديد مثلاً كانوا متساوين قبل، فالعقد يلتزم في مواجهة الكل ولا يلتزم اتجاه شخص معين وفي المقابل يتعهد المجموع لحماية وضمان حقوق الأفراد وعلى ذلك فلا يخضع الأفراد لسيطرة فرد يتحكم فيهم حسب هواه، وإنما يكون الخضوع للجماعة كوحدة لها كيانها المستقل عن كل فرد عن طريق التعاقد لتتمكن من حماية الحرية الفردية.

فالحاكم الحقيقي عند (روسو) هم أفراد الجماعة كهيئة مستقلة ومجردة عن أعضائها أي الشعب في مجموعه كوحدة، وتتبع من العقد إرادة عامة تكون إرادة الشعب في مجموعه وهذه

الإرادة هي التي تعمل عند ممارستها إلى تحقيق المصلحة العامة للأفراد. فالإنسان بصفته الفردية إنما يتصرف مدفوعاً بفطرته وغريزته وما هو عليه من أنانية لتحقيق صالحه الخاص، ولكنه بصفته الاجتماعية وباعتباره عضواً في المجتمع دائماً يسعى باحثاً عن الصالح العام ويعمل على تحقيقه وهو في هذا السعي يتجرد من العواطف والأهواء الشخصية فالحرية الفردية الطبيعية تتحول إلى قدرة يملكها الفرد ويعمل بمقتضاها على تغليب إرادته العامة على إرادته الخاصة، ويقدم حب المجموع على حب الذات وخضوع الفرد للشعب كوحدة وهو السيد الأعلى لا يقضي على حريته وإنما يحفظها ويحميها وينميها، فالفرد لا يعد مالك حرية حقيقية إلا في داخل الجماعة، وتتأكد هذه الحرية بخضوع الأفراد للقانون الذي يعدّ تجسيداً لإرادة العامة، وحتى يتمكن القانون من تحقيق غايته (تحقيق الحرية وحمايتها) يجب أن يكون عاماً مجرداً، وبهذه الوسيلة ستعود الحرية وحريته الطبيعية.

فالإنسان يكسب صفته الاجتماعية من العقد الاجتماعي، كما يكتسب حقوقه وحرياته الجديدة والمساواة في الحقوق والواجبات في ظل العقد الاجتماعي. إن هذا العقد الاجتماعي بعد تمام عقده، يصبح أساس الدولة، وسلطة الدولة أي سيادتها وأخيراً أساس الحريات الفردية، والدولة هي الهيئة السياسية المكونة بحرية من قبل المشتركين في العقد الاجتماعي.

والخلاصة هي أن العقد الاجتماعي ينقل الإنسان من حالة الفطرة إلى حالة المدنية التي يتغلب فيها صوت واجب الإنسان على منطق القوة المادية وشهوة التسلط ويجد الإنسان نفسه مضطراً لإتباع مبادئ جديدة كالحرية والمساواة وسيادة القانون ويخضع لحكم العقل في تصرفاته دون حكم الغريزة والسلطان الذي كان يتحكم في أعمال الفرد قبل إبرام العقد.

ثالثاً: أنواع السلطة¹¹⁴

تعددت الاتجاهات الفكرية والأدبيات النظرية المعرفية التي وصفت معنى مفهوم السلطة والأساس الذي تستند له وتقوم عليه، وأبرز من حدد أنواع السلطة في علم الاجتماع السياسي (ماكس فيبر) و(جون كنيث غالبريث).

يحدد (ماكس فيبر) ثلاث أنواع أساسية للسلطة وهي:

¹¹⁴ النائب، إحسان عبد الهادي، مفهوم السلطة وشرعيتها: إشكالية المعنى والدلالة، بحث مقدّم في جامعة السليمانية – كلية القانون والسياسة – قسم العلوم السياسية، 2017، ص9.

أ - السلطة التقليدية: تقوم على التقاليد والأعراف وحكم المعتقدات، وكذلك على القواعد التي تضفي الشرعية على الحكام التقليديين حيث في هذا النوع تستند المشروعية على قدسية النظام المتعلقة بمكانة السلطة في إطاره والبعد القيمي والدعم الذي يتوفر لها من خلال العمق الزمني الذي وجدت خلاله، ومفهوم الشرعية يتحدد في ثلاث جوانب الأول: تظهر فيه ممارسة السلطة بمشاركة الأفراد مشاركة تقليدية. والثاني: تتم ممارسة السلطة حسب المكانة الاجتماعية والوضع الإداري. والثالث: توجد حرية في استخدام القوانين التقليدية.

ب - السلطة الملهمة (الكاريزماتية): عندما تنهار القيم والقواعد في المجتمع التقليدي، تظهر زعامات من نوع جديد تقود حركة التطور الى الأمام، هذه الزعامات لا تنقيد بالوضع القائم، وإنما تستوحي مسيرة التأريخ بوعي مكثف وإرادة قوية. والأساس الذي تقوم عليه مثل هذه الزعامات هي مزايا تفوق شخصية ولدى الزعيم (الهيبة أو البطولة أو صفات نادرة)، وتكاد شخصيته تقف على قدم المساواة مع القواعد القانونية، وطاعة الافراد له تتأتى من خلال الإيمان به.

ج - السلطة العقلانية (القانونية): وهي التي توجد في المجتمعات الحديثة وتقوم على مجموعة من القواعد القانونية المبنية على اساس المنطق وكل من له سلطان يستمد صلاحيته من القواعد الدستورية والقانونية ومصدر السلطان قائم اساساً في طبيعة النظام الشرعي ذاته. بينما يرى (جون كنيث غالبريث*) في كتابه (تشريح السلطة)، هو أن السلطة عمليا تندرج تحت ثلاثة انواع (السلطة القسرية، والسلطة التعويضية، والسلطة التلاؤمية) وتقف ثلاث أدوات في تحقيقها.

أ - السلطة القسرية: تتمكن من الإخضاع عن طريق قدرتها على فرض بديل لأولويات الفرد أو المجتمع، وتحظى هذه السلطة بالإخضاع عن طريق التهديد بفرض عقوبات صارمة.

ب - السلطة التعويضية: تتمكن من بلوغ ذلك عن طريق عرض مكافآت إيجابية مقابل خضوع الافراد.

ج - السلطة التلاؤمية: يتم فيها تبادل الرأي ووجهات النظر، وعن طريق الإقناع والتثقيف والالتزام يخضع الانسان لرغبة الآخرين، وهذا النوع الأخير من السلطة متوافق مع السياسة المعاصرة.

* جون كنيث جالبريث 1908م - 2006م: اقتصادي أمريكي يسمى رائد الليبرالية الأمريكية في القرن العشرين.

وتقف خلف هذه الأدوات ثلاثة مصادر تميز بين من يمكنه ممارسة السلطة وبين من يخضعون لها وهي: الشخصية، والملكية (الثروة)، والتنظيم. فالشخصية يكون العنصر القيادي أساس عام فيها، والقدرات الشخصية، وأي صفات شخصية تسهم في الإمساك بأدوات السلطة، أما الملكية (الثروة) فتضفي مسحة من السلطة والتأكد من الهدف، وتؤمن الطريق للحصول على الخضوع. وبالنسبة للتنظيم، فهو المصدر الأكثر أهمية للسلطة في المجتمعات الحديثة ومرتبطة بالسلطة التلاؤمية. وكلما جرى البحث عن ممارسة السلطة تطلب الأمر إلى التنظيم الذي يؤدي بدوره إلى الإقناع المطلوب، والخضوع لأهداف التنظيم نفسه. وهناك علاقة مبدئية بين كل الأدوات المشار إليها والتي يتم بواسطتها ممارسة السلطة وبين مصادر السلطة، فالشخصية والثروة والتنظيم تتجمع في قوى متنوعة ومن هنا يتم تكوين تشكيل منوع من الأدوات التي تتحد لفرض السلطة ويمكن القول بأن هناك صعوبات تواجه الباحثين السياسيين في إيجاد تعريف ومفهوم محدد لظاهرة السلطة، وذلك بسبب تعدد صفاتها ووظائفها، بالإضافة إلى ازدواجية طبيعتها، وتداخل عناصرها، فضلاً عن كونها مثقلة بالدلالات. لذلك نرى مفهومها يختلف من مجتمع لآخر، ومن تقاليد سياسية لأخرى، ورغم اختلاف الباحثين السياسيين حول الأسس التي ترتكز عليها السلطة، فإنهم مع ذلك اتفقوا على أنها ذات طابع أخلاقي ومعنوي (السلطة يجب أن تُطاع).

رابعاً: تطور أشكال السلطة السياسية¹¹⁵:

تأخذ السلطة . منذ نشوء المجتمعات البشرية حتى يومنا هذا . أشكالاً مختلفة، وفقاً للمراحل التاريخية التي مر بها تطور هذه المجتمعات، فتطورت . كما يقول (جورج بيردو) . من (سلطة مباشرة أو مُغفلة) أي مستترة وغير معروفة، إلى (سلطة مجسدة) ومن ثم إلى (سلطة مؤسّسة).

أ . السلطة المباشرة أو المُغفلة (القوة الشائعة أو المسيطرة)

تعد هذه السلطة هي سمة مميزة للمجتمعات البدائية التي كانت منغلقة على ذاتها اقتصادياً وثقافياً. ففي هذه المجتمعات تتبع السلطة من مجموعة معتقدات وخرافات وأعراف وتقاليد، تُفرض مباشرة على أعضاء الجماعة سلوكاً معيناً، دونما حاجة إلى وجود قائد قادر على

¹¹⁵ البحري، حسن، السلطة، مقال منشور على موقع الموسوعة العربية، <http://arab-ency.com.sy/law/detail/164989>

إخضاع هؤلاء؛ فالجميع يحترمون العادات والتقاليد ويحافظون عليها، وليس لأحدٍ وظيفة خاصة، غايتها فرضُ هذه المحافظة باستعمال وسائل الضغط أو الإقناع المشروعة. لا ترهيب في هذه السلطة ولا عقاب سوى الشجب الجماعي والتكفير الضروري تحاشياً للإبعاد، فكأن الطاعة هنا هي طاعة بالغريزة.

وهذه الطاعة تعبر عن نفسها بانقياد الأفراد والجماعة لمجموعة قواعد وطقوس يعدونها مقدسة، بمعنى أن مخالفتها تؤدي إلى إنزال عقوبات طبيعية مرعبة بالمخالف. فالتصورات الميثولوجية (مجموعة الأساطير)، الراسخة في أذهان الشعوب البدائية، هي بمنزلة رادعٍ يمنعها من مخالفة الطقوس الخاصة بالمقدسات Totems والمحرمات Tabous خوفاً من لعنة أو تأثر الآلهة والأجداد، الذي قد لا ينال الفرد فقط إنما الجماعة كلها. من هنا الشعور بأن الانقياد للعادات والتقاليد هو من مستلزمات العيش المشترك ضمن الجماعة. وهو ليس في حاجة إلى أن يُفرضَ بواسطة شخصٍ يمتلك السلطة؛ لأن الإنسان المذنب يشعر أن كل قوى العالم من طبيعية واجتماعية، أصبحت تتأصبه العداء، فالسلطة في المجتمعات البدائية هي سلطة مبددة في الجماعة وليست قائمة في شخص أو مجموعة أشخاص أو مؤسسة.

والسلطة المغفلة أو المستترة هي سلطة سياسية ودينية وعسكرية واقتصادية في آن معاً، لأنه لا يوجد في المجتمعات البدائية المغفلة أي قسمة للعمل، أي لوظائف محددة (سياسية، اقتصادية، دينية، ... إلخ)، وتمتيز بعضها من بعضها الآخر.

من هنا، فإن هذه السلطة المستترة لم تتجاوز مرحلة معينة من تطور الجماعة، لأن تشنتها داخل هذه الجماعة، وعدم تمركزها في جهة معينة، كان عائقاً أمام حيوية الجماعة نفسها، ومنعها من الخروج من حالة الركود التي كانت تعيش فيها. إلا أنه كان لا بد لسنة التطور من أن تتدخل لتنتقل المجتمع البدائي، في قفزة نوعية، من الحالة الجنينية التي كان غارقاً فيها إلى حالة أخرى أكثر اتساعاً فرضتها عدة عوامل، تتمثل في: النمو العددي في أعضاء الجماعة وازدياد حجمها، وتشعب العلاقات القائمة بين مختلف العائلات الكبرى، واستقرار الجماعة على أرض معينة ومحددة جغرافياً، واتساع دائرة مصالحها المتبادلة.

وكان من شأن هذه العوامل أن أدت إلى تبدل التصورات الجماعية وتطورها باتجاه تشكيل طبقة مسؤولين من زعماء العائلات الكبرى. وشيئاً فشيئاً راحت السلطة المغفلة في كامل المجتمع تتبلور بين أيدي فئة قليلة من الأشخاص، الذين كان لا بد من أن يبرز فيهم قائد يتمتع بمؤهلات

القيادة، يدرك معنى السلطة وقيمتها، ويعرف كيف يستخدمها باتجاه تحويل الخضوع للعادات والتقاليد إلى ولاء شخصي له باعتباره الحارس لهذه القيم الاجتماعية، والضامن لها.

وهكذا راحت السلطة التي بقيت، زمناً طويلاً، أسيرة التشتت والإغفال، تدخل في المغامرة، وتتخذ بُعداً إنسانياً جديداً.

ب . السلطة الفردية (المُجسّدة) (السلطة المقتصرة على فرد واحد أو جهة واحدة)

يمثل الانصياع والانقياد التام عاملاً مكبلاً للفرد قلماً يترك مجالاً إلى المبادرة عند الإنسان البدائي؛ فتنبّد السلطة في الجماعة يشكل عقبة في وجه كل دينامية اجتماعية، لأنه يقاوم كل مبادرة، فالمبادرة هي بالضرورة عمل فرد أو أقلية يدفعها حب المغامرة والتطلع نحو الأفضل للسير بالجماعة نحو الأمام.

ففي المجتمعات البدائية المغلقة نسبياً، لا يكون هناك حاجة إلى المبادرة، أما عندما تدخل الجماعة في احتكاك وتبادل اقتصادي وثقافي مع الجماعات الأخرى المدنية (وسائل النقل والاتصال، تقسيم العمل)، تخرج من عزلتها تدريجياً وتتداخل مع الجماعات الأخرى، فينشأ بينها سلسلة من العلاقات الاجتماعية المعقدة، فلا تعود السلطة المباشرة (المغلقة) قادرة على تلبية متطلبات الواقع الجديد، بسبب جمودها، وتأخذ شخصية الفرد بالبروز، بعد أن كانت مشتتة في شخصية الجماعة، ويشعر بالحاجة إلى اتخاذ المبادرات الفردية، فيعتمد إلى تثبيت شخصيته بتحويله وسائل العمل والعادات والتقاليد عن مسارها القديم، وإدخالها في عملية خلق طرق وأفكار جديدة نابعة من حقيقة الواقع الجديد، ومن الحاجة إلى تأمين المنفعة، من دون النظر إلى تطابقها وقواعد السلطة المباشرة.

ولكن تضارب مصالح الأفراد والجماعات، بفضل نمو الشخصية الفردية، يفرض وجود سلطة جديدة تحافظ على وحدة المجتمع وتماسكه، وتعمل على تسوية الخلافات بين الأفراد والجماعات داخل إطار المجتمع الكلي، والدفاع عنه إزاء الأخطار المحدقة به من الخارج. فيبرز شخص يمتاز بالقدرة على القيادة وإمكانات مادية كبيرة، فيتخذ زمام المبادرة في قيادة المجتمع، فيقبض ملكٌ شخصي على السلطة، ويتصرف بها كأنها له، فلا تخضع ممارسته لها لأي قواعد إلزامية، وتقول لمن يستطيع أن يستولي عليها، وينقاد أفراد المجتمع لمن يمتلك السلطة، فتتحول بذلك من سلطة مباشرة أو مغلقة إلى سلطة مجسّدة، وهذه الأخيرة قد تتجسد في فرد واحد أو مجموعة أفراد (مجلس، جمعية... إلخ).

هذا التحول في شكل السلطة يؤدي إلى تمايز داخل المجتمع الكلي بين فريقين، قلة تقود وتصدر القرارات، وأكثرية تطيع وتنفذ الأوامر. وهذه السلطة التي تبرز من خلال التمايز بين حاكم ومحكوم، يمكن تسميتها سلطة سياسية، على الرغم من أن العنصر السياسي فيها يبقى مختلطاً، لوقت طويل، بالعنصر الديني، والاقتصادي، والعسكري، بسبب تداخل الوظائف الاجتماعية، وعدم تخصصها.

إن عملية تجسيد أو تشخيص السلطة هي رهن بتوافر ظروف وعوامل متعددة، فتبدل حياة المجتمعات، وتغير أنماط عيشها وعلاقات الإنتاج القائمة بداخلها والظروف المحيطة بها، من جهة، والشعور لدى الجماعة بأن هذا الشخص أو هذه المجموعة قادرة على تحقيق مطامحها وتطلعاتها، هذا كله يسهم في تجسيد السلطة.

والسلطة الفردية أو المجسدة لا تبرز في كل المجتمعات والعصور بأشكال مطابقة تماماً بعضها لبعضها الآخر، إنما تظهر بأشكال متنوعة ومختلفة، وفقاً للظروف والعوامل التي أدت إلى نشوئها. فهي تراوح بين زعيم العصاة، والسيد الإقطاعي. وقد تميزت غالباً بسيادة الروح الإقطاعية التي تقوم على التبعية والولاء الشخصي. فالشخص يستمد سلطته هنا من قوته الذاتية، لا من قوة الكيان أو (الدولة) التي يحكمها. ولذا كان ثمة تداخل كبير، وخط واضح بين السلطة ذاتها وبين من يمارسها.

والسلطة المجسدة تحمل في ذاتها الكثير من أسباب زوالها، لأنها كانت محط أنظار الطامعين، ومثار نزاعات وحروب مستمرة، ومن ثم لم تكن تنتقل من شخص لآخر وفق أصول قانونية، بل باستخدام القوة، فقد كانت تزول بزوال صاحبها أو بانتهاء قوته أمام قوة أكبر، وهذا ما لا يؤمن للسلطة استمراريته واستقرارها.

كما أن هذه السلطة تتصف، من ناحية أخرى، بأنها سلطة اعتباطية تخضع فقط للأهواء الشخصية التي لا يحد منها أي رادع قانوني، فلا تتحقق العدالة غالباً.

وحالة عدم الاستقرار وعدم الاستمرارية في السلطة، والإجحاف بحق الكثيرين وإلحاق الظلم بهم، تُعرض وحدة المجتمع الكلي للتفكك ولا تفي بتلبية احتياجاته المتزايدة، فتصبح الحاجة ماسة إلى شكل جديد من السلطة، فتأخذ (السلطة المؤسسية) بالنشوء.

ج . السلطة المؤسّسة:

تعد السلطة الفردية أو المجسّدة غير قادرة على القيام بأعباء إدارة شؤونه عندما يبلغ المجتمع الكلي مرحلة متقدمة من التطور، لأن ذلك يتطلب أداة منظمة وأجهزة متخصصة (إدارة، جيش، شرطة، قضاء، ... إلخ)، ويفترض حداً أدنى من التماسك والاستقرار في المجتمع، وسلطة تتمتع بالاستمرارية. عندئذ لا تعود الصفات الشخصية للحاكم ولا إمكانياته المادية قادرة على تبرير السلطة التي يمارسها، حتى موافقة المحكومين على أعمال الحاكم تغدو غير كافية، في نظر الجماعة، كأساس لقدرته.

ولا يمكن تحقيق الاستقرار والاستمرارية والديمومة إلا بإرساء السلطة على قواعد وأصول مستقلة عن إرادة الأفراد، أي على قواعد عرفية أو مكتوبة؛ فتتقل السلطة من الأشخاص إلى القانون، وتصبح سلطة مؤسّسة بدلاً من أن تكون سلطة مجسّدة، أي سلطة قائمة في مؤسّسة، وليست نابعة من القدرة الشخصية؛ فالسلطة السياسية المؤسّسة هي سلطة القانون، من يمارسها ليس سيدها أو مالكها يتصرف بها كيفما يشاء، بل يكون خاضعاً في ممارستها لتشريعات مستقلة عن إرادته وأهوائه ومصلحه الفردية. والمؤسّسة السياسية التي تحيط بالمجتمع الكلي بكامله، هي (الدولة) وفيها تكمن السلطة، لأنها المونل الوحيد للقوة العامة.

فالدولة هي السلطة السياسية المؤسّسة، فيها تتأسس السلطة، أي تنتقل من أشخاص الحكام الذين لم يعودوا يملكون منها سوى الممارسة، إلى الدولة التي تصبح من الآن فصاعداً الممتلك الوحيد للسلطة.

ولما كانت السلطة المؤسّسة تتمتع بالاستمرارية والديمومة، فإن زوال الشخص الذي يمارسها لا يعني زوال السلطة. فهي لا تزول لأنها منبثقة من الدولة لا منه، والدولة باقية، فتنتقل ممارسة السلطة إلى شخص جديد، يتبوأ الحكم وفق القواعد المتبعة. وهذا ما يُعبّر عنه بالقول المأثور (مات الملك، عاش الملك)؛ فالحكم في الدولة ليس امتيازاً، إنما وظيفة تخضع ممارستها لقواعد وأصول قانونية محددة. والقول إن السلطة المؤسّسة هي سلطة القانون، وأنها ليست امتيازاً شخصياً لمن يمارسها، إنما هي وظيفة، لا يعني أن كفاءة وحكمة وشجاعة من يتولى ممارسة السلطة لا أهمية لها؛ فالحقيقة هي عكس ذلك، فليس باستطاعة أيّ كان الوصول إلى سدة الحكم، وإذا وصل لا يمكنه أن يقوم بأعباء المسؤولية الملقاة على عاتقه؛ فالمواطنون عامة لا يضعون ثقتهم إلا في الشخص القادر على ممارسة أعباء الحكم، وتحقيق الأهداف التي يطمحون

إليها. غير أنَّ المشاهد عملاً هو بروز مظاهر «تجسيد السلطة» في ظل «السلطة المؤسَّسة» في كثير من الدول التي نشأت حديثاً نتيجة زوال الاستعمار، وخاصة في بعض دول القارة الأفريقية والشرق الأوسط؛ كما أنَّ هناك أيضاً دول قديمة النشأة تغطي فيها شخصية القائد «البطل المُلهَم» على المؤسَّسة، فلا يعود المواطن قادراً على التمييز بين السلطة وشخصية من يمارسها، وذلك بفضل قوة شخصية القائد من جهة، والظروف الموضوعية التي رافقت وصوله إلى السلطة (أزمات اقتصادية وسياسية... إلخ) من جهة أخرى. وهذا ما حصل في فرنسا، إلى حد ما، في أثناء حكم الرئيس (شارل ديغول) مؤسس الجمهورية الفرنسية الخامسة، وكذلك في الولايات المتحدة الأمريكية، في أثناء حكم الرئيس (فرانكلين ديلانو روزفلت) Franklin D. Roosevelt الذي واجه أزمة الكساد العظيم - التي هزت العالم الرأسمالي في فترة الثلاثينات من القرن العشرين - ببرنامجه الإصلاحي المعروف باسم الصفقة (أو السياسة الاقتصادية) الجديدة.

الفصل السابع

علم الاجتماع السياسي والديمقراطية: مفهوم وممارسات

Political Sociology and The Democracy: Concept and Practices

أولاً: في تحديد المفهوم

تشير الكتابات إلى أن مصطلح (الديمقراطية) Democracy مصطلحاً مركباً ذا أصل إغريقي، وهو مكون من مصطلحين مركبين الأول هو Demos ومعناها الشعب والثاني هو Kratas ومعناه الحكم أو السلطة، وبذلك فإنها تعني حكم الشعب أو سلطة الشعب ، ويؤكد هذا على أن فكرة الديمقراطية هي فكرة قديمة، عرفها الفلاسفة منذ القدم، فقد أشار (أفلاطون) إلى أن مصدر السيادة هو الإرادة المتحدة للمدينة، وقد ظهر النظام الديمقراطي في المدن الإغريقية القديمة، خاصة مدينة (أثينا) ، وقد لاحظ (أرسطو) في هذه المدينة أن أعضاء (الجمعية العامة للشعب) التي كانت بيدها السلطة الفعلية، يلتفون حول واحد منهم وكان لا يحق إلا للرجال الأحرار حضور جلسات الجمعية العامة، ويعني ذلك أنه ليس من حق العبيد والأجانب والمرأة، حضور جلسات الجمعية العامة، وعلى الرغم من أن ذلك يعدّ قصوراً منهجياً في تطبيق فكرة الديمقراطية، حسب مقاييس العصر الحاضر، إلا أن الجهد الإغريقي في هذا المجال يعد رائداً للفكر الديمقراطي، رغم أن البعض يعدّه نظاماً أرسنقراطياً في حقيقته لإسناده السلطة لطبقة الأحرار فقط. وتشير المعاجم إلى أن الديمقراطية نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شئونها، والديمقراطية السياسية هي أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة، لا تمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة، كما يشير الفقه الدستوري إلى أن معالم المبدأ الديمقراطي، لم تتضح إلا بعد أن اتخذ بعض الكتاب منه سلاحاً ضد الملكية المطلقة بغية تقييدها والحد من سلطتها، وبغية هدم النظريات "الثيوقراطية" التي كان يتذرّع بها الملوك آنذاك في تشييد سلطتهم، على أن فكرة "الديمقراطية" لم يقدّر لها أن تكون مبدأً وضعياً للحكم إلا بفضل الثورة الفرنسية (1789م)، التي هيأت لها المناخ المناسب للتطبيق بعد أن كانت مبدأً نظرياً بحثاً في عقول المفكرين وفي مؤلفاتهم، فقد حرص رجال الثورة الفرنسية على النص في إعلان الحقوق الصادر عام 1789م، على أن (الأمة هي مصدر السلطات، حيث لا يجوز لفرد

أو لهيئة ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة منها، وأن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة للأمة) وإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب لنفسه أو إسناد السلطة إلى الشعب، فإن جمهور الفقه متفق على أن الأخذ بالديمقراطية ليس غاية في حد ذاتها، بل وسيلة لتحقيق غاية وهي الحرية والمساواة السياسية. لقد أصبح الحكم الديمقراطي هو النظام السائد في أغلبية الدول الحديثة، إلا أنه اتخذ صوراً مختلفة، فإذا كان الحكم الديمقراطي يجعل من الشعب مصدر السلطة وصاحب السيادة، فإن الشعب قد يمارس السلطة بنفسه فيسمى ذلك نظام الديمقراطية المباشرة، وقد يختار الشعب لممارسة السلطة نواباً عنه يمارسونها باسمه، وتسمى هذه الصورة من صور الحكم بالديمقراطية النيابية، وقد يقوم نظام آخر على خليط من النظامين السابقين، فتكون هناك هيئة نيابية منتخبة من الشعب تتولي السلطة باسمه، مع الرجوع إليه في بعض الأمور الهامة، وبذلك فإن نظام الحكم الديمقراطي يتخذ صوراً تختلف باختلاف كيفية اشتراك الشعب في السلطة، فإذا كان الشعب بأكمله يمارس السلطة، والمقصود بالشعب هنا - الشعب بمدلوله السياسي لا بمدلوله الاجتماعي-، أي من لهم حق التمتع بالحقوق السياسية، فإن هذه الصورة تسمى بالديمقراطية المباشرة التي يمارسها الشعب عن طريق مؤتمرات شعبية تقرر ولجان شعبية تنفذ وأجهزة شعبية تراقب هذه العملية بمجملها، أو إذا كان اشتراك الشعب في الحكم عن طريق نواب عنه، فتلك الصورة هي التي تسمى الديمقراطية غير المباشرة، أما الديمقراطية شبه المباشرة فهي التي تدمج الحالتين السابقتين. إذاً فإن وصف أو تصنيف نوع الحكم من حيث أنه ديمقراطي، أوليغاركي*، تسلطي، أو استبدادي وما إلى ذلك من مسميات يتوقف على حجم ودرجة مشاركة الأفراد فيه، حيث أن المعنى التقليدي للديمقراطية يتمحور حول الأغلبية، ومن هنا يرى بعضهم أن النظام الأكثر شيوعاً وملاءمةً بالنسبة للمجتمعات الكبيرة العدد أو الحجم هو الديمقراطية النيابية التي ينتخب فيها المواطنون ممثلين أو نواباً عنهم يقومون بتشريع وسنّ قوانين المجتمع، في حين أن الديمقراطية المباشرة في الفكر الجماهيري تعني سلطة الشعب، أي سلطة كل الناس دون نيابة أو تمثيل (لا نيابة عن الشعب، والتمثيل هو تدجيل)¹¹⁶.

تعد مسألة تشعب مقومات المعنى العام للديمقراطية وتعدد النظريات بشأنها، علاوة على تميز أنواعها وتعدد أنظمتها والاختلاف حول غاياتها ومحاولة تطبيقها في مجتمعات ذات قيم

* الأوليغاركية شكل من أشكال الحكم تكون السلطة فيه محصورة بيد فئة صغيرة في المجتمع (أقلية).
¹¹⁶ الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، بنغازي، 2007، ص 95-96.

وتكوينات اجتماعية وتاريخية يجعل مسألة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت مسألة غير واردة عملياً، ومن المتفق عليه أن الحياة المعاصرة بما أدخلته من زيادة في التنظيم البيروقراطي للمجتمع وتزايد الحدة في تقسيم العمل نتيجة النمو والتشعب الصناعي والتكنولوجي علاوة على زيادة عدد السكان قد رفعت من درجة التعقيد المحيط بالممارسة الديمقراطية¹¹⁷.

وللديمقراطية كلمتا سرّ جامعتان تصلحان على أفضل نحو لنقل خصوصية الديمقراطية الشاملة المتغلغلة، وأولهما الحرية والتي لا تعني أن يفعل الإنسان (ما يجب) أو (ما يود) فقط ولكنها تعني أن يفعل ما يختاره وفي مفهومها الأكمل هي أن يفعل الفرد ما يختاره بنفسه داخل نظام يفعل فيه الآخرون أيضاً ما يختارونه، فللحرية إذاً مضامين شخصية واجتماعية، وتنجم الفكرة الزائفة القائلة إن الحرية شيء سلبي من حقيقة أن الأفراد يعدّون مصالحهم أمراً مسلماً به، ويركزون الانتباه على ما قد يتدخل فيها، وثمة نزعة تظن أن الحرية هي إزالة كلّ ما يجده الإنسان محبطاً وعائقاً لعمله، والمثال الواضح في ذلك هو فكرة رجال الأعمال بأن الحرية تتكون من عدم تدخل الحكومات في أعمالهم، وكذلك الأمر لدى المراهقين الشباب من عدم تدخل الأب أو المعلم، كذلك عند العامل في تفاديه لتدخل رئيسه في العمل، وهي لدى السجين الفرار من السجن... إلخ، وكل هذه الحريات تتجاهل حقيقة أنه بدون حرية من أجل شيء يكون التحرر من الشيء أمراً لا معنى له. إن الحرية الإيجابية تتطلب حياة الوسائل وقيام ظروف ملائمة فلا توجد حرية إلا إذا وجدت مصلحة تتطلب تحقيقاً وإلا إذا كان تحقيقها ممكناً وعندما يُقال أن الحرية هي أن يفعل الفرد ما يختاره فثمة معنى ضخم محشود في هذه الكلمة الصغيرة (الفرد) حيث إن الأمر ليس فعل ما يختاره ولكن فعل ما يختاره شخص ما، فالاختيار الشخصي يعني التفكير أي القدرة على الاختيار بين أفعال متعددة تمثلها الأفكار، يتضمن التدبير والحساب أي الحكم على نتائج أفعال ممكنة ويتضمن موازنة ليس فقط للوسائل البديلة ولكن للغايات البديلة، وعندئذ يبدو إضافة إلى ذلك أن درجة الحرية تعتمد على مدى الأبدال - عدد الإمكانيات المتاحة للاختيار وتنوعها - وهذه بدورها تعتمد ليس فقط على كونها موجودة ولكن أيضاً على كونها معروفة، بيد أنه من هذه المضامين الاجتماعية للحرية، تتبثق الحرية الديمقراطية. يعيش الإنسان في بيئة اجتماعية ويوجد دائماً أكثر من حرية في البيئة، وثمة أشخاص آخرون قد لا يشكلون عوائق للحرية فحسب ولكن قد تكون لهم مطالب متنافسة في الحرية، إن الديمقراطية تنادي بمبدأ الحد الأقصى من الحرية

¹¹⁷ مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993، ص65.

لكل فرد حيث لا تتناقض مع حرية مشابهة للجميع. وهذه هي النقطة التي تكون فيها الحرية نتاجاً للتنظيم - للنظم الأخلاقية والقانونية - التي تحدد تخوم الحرية وتكفلها باسم الحقوق، وليس من الصواب القول إن المجتمع المنظم يدمر الحرية أو يخلقها. إن أولئك الذين يؤمنون بأنه يدمر الحرية يتخيلون الناس أحراراً في (حالة الطبيعة) أو (بالفطرة) جاهلين أو متجاهلين حقيقة أنه في غياب العادة ونظام الحكم والقانون والاقتصاد يحرم الناس بعضهم بعضاً من الحرية، يجهلون أو يتجاهلون حقيقة أنه في غياب التنظيم الاجتماعي فإن الناس لا تزال لهم مصالح وأنهم خليقون بأن يفعلوا ما يختارون إلى حد ما، إن ما يفعله المجتمع المدني هو ان يضع قيوداً عامة على الحرية بقصد تقليل القيود الخاصة عليها، وهو في الوقت نفسه يوسع إمكانيات الاختيار ويزود الناس بالأدوات التي تجعل اختياراتهم فعالة. ولما كانت الحرية الديمقراطية حرية للجميع فإنها حرية مشتركة، إن إرادة الحرية الديمقراطية - على الرغم من أنها تحرك كل شخص - ليست مطلباً احتكاريّاً استثنائياً أو ذاتياً أنانياً بل هي تأكيدٌ لحريتنا لا لحريتي فقط. إن موقف الإنسان من الإنسان في كل العلاقات الإنسانية يتضح بالاحترام لحرية الآخرين. ولكي يعيش الإنسان عيشة موافقة للمجتمع الديمقراطي فإن ذلك يتطلب أن يفضل الإنسان هذا الضرب من الارتباط والزلة على صحبة الذليل والخاضع. والشعار الديمقراطي العظيم الثاني هو المساواة، وبصيغة مشابهة للحرية فقد أسىء تأويله وعرضه على نطاق واسع الانتشار، حيث إن بعض نقاد الديمقراطية يفترضون أنها تؤكد المساواة على حساب الاختلاف بيد أن تأكيد المساواة الإنسانية دون تحفظ أمر واضح السخف لدرجة أنه لا يوجد شخص يؤكدها جدياً.

إن عدم المساواة في المواهب الطبيعية شيء لا ينكر ولا يمكن القضاء عليه وحينما يسوي بين ظروف الحياة يستفيد الناس من هذه الظروف بطريقة غير متساوية مثل الأولاد الذين يرثون أنصبة متساوية من أرض ما، فهم بعد فترة يجمعون ثروات غير متساوية، أو مثل المتسابقين في الجري فإنهم يبدؤون من نفس الخط ولكنهم لا يتساوون عند الوصول إلى نهاية المضمار. ومثل هذا النوع من التباين في التحصيل ليس شيئاً لا مناص منه فحسب ولكنه شيء مرغوب فيه. فلكي يحدث التساوي في التحصيل والبلوغ ينبغي أن نصطنع نظاماً من العوائق المتدرجة وتكون النتيجة هي تقليل كل ضروب التحصيل إلى مستوى الأقل أهلية والأقل مقدرة والأقل كفاية وأن نحرم المجتمع من إسهام القدرة المتفوقة والطاقة المتفوقة. إن نقطة البدء التي يبدأ الناس منها في سباق الحياة تحدد لهم وإذا أريد أن يبدأ الناس متساوين فينبغي ان يعطوا بداية متساوية ولكن هذا لا يحدث من تلقاء نفسه. إن الدائرة التي نوهنا بها في علاقة الديمقراطية

السياسية بالديمقراطية الاجتماعية تتطبق على المساواة. إن ضروب عدم التكافؤ في الفرصة تجنح إلى المحافظة على استمرارها ووظيفة النظم الديمقراطية ان تتدخل لخلق التكافؤ في الفرصة، عن طريق التعليم مثلاً أو توفير الطمأنينة الاجتماعية أو التوزيع العادل لعبء الضرائب، وعندما تتساوى ظروفهم وأحوالهم فإنهم عندئذٍ فقط يستطيعون أن يحافظوا على مساواتهم الخاصة ويتموها ويكملوها. وتستتكر الديمقراطية - في الوقت نفسه - عدم تكافؤ الفرصة مؤمنة أن أكثر ضروب التفاوت فضاة وقيماً بين الناس ليس مرده إلى الموهبة أو الجدارة وإنما مرده إلى اختلافات وفروق في المكانة أو المركز ناتجة عن البناء الاجتماعي نفسه فليس الملوك والأشراف أسمى فطرياً أو بالسليقة من عامة الشعب، ولكنهم يتمتعون بمركز أسمى عن طريق صدفة الميلاد، وقد لا يكون الغني أسمى بالفطرة أو بالسليقة من الفقير وإنما يرجع تفوقه إلى ثروة موروثة أو إلى تراث عائلي. من خلال ذلك يمكن القول: إن المساواة عندما تستخدم كرمز للديمقراطية تكون بمعنى خلق حالة يُعطى فيها كل الناس الفرصة نفسها لكي يثبتوا وجودهم عن طريق مواهبهم ومجهودهم والحث من قدر الفوارق التي ترجع فقط إلى مركز الشخص في البناء الاجتماعي وإتاحة الفرصة المتكافئة لكل الناس لإظهار قدراتهم والتوكيد على الطبيعة المشتركة والحث المشترك للإنسانية والإحساس بالمشاركة والزمانة في مجهود مشترك لتحقيق المصالح المختلفة المتعددة للناس جميعاً¹¹⁸.

ثانياً: دعاوى الديمقراطية

أ - الديمقراطية هي التطبيق الاجتماعي للأخلاق:

تستند هذه الدعوى العريضة الجريئة إلى التطابق المزعوم بين الديمقراطية والأخلاق، فعندها تكون الديمقراطية هي التنظيم (الصحيح) للمجتمع، أو هي الطريقة التي (ينبغي) أن ينظم بها المجتمع أو المجتمع الصالح، وتخلع على الاصطلاحات (صحيح - ينبغي) معنى أخلاقياً، والأخلاق بمعنى تنظيم المصالح بغرض إزالة الصراع وإحلال التعاون. وبهذا التأويل تطبق الأخلاق على كل المصالح وعلى كل الأفراد على أساس أن لهم مصالح وعلى كل العلاقات بين المصالح. ولا يتوقف ذلك على الطابع الخاص للمصالح، ولا على وقتها ومكانها، وهي لا تعتمد على الموضوع المعين للمصالح ولا على العنصر أو القومية أو الظرف ولا يوجد مجتمع من

¹¹⁸ مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993، ص85-86-90.

الناس تتقاطع مداراته، أو تتلاقى مصالحه حيث لا يطبق عليه هذه المقاييس سواءً مدحاً أو قدحاً. والديمقراطية بمعناها الأساسي هي مجتمع من الأفراد يديرون علاقاتهم وأمورهم بطريقة يتفادون بها شعور العزلة، إنها اتساق إرادات يصلون به إلى التحقيق الأقصى لمصالح كل المعنيين بالأمر. والمجتمع الديمقراطي بهذا التفسير هو المجتمع المثالي وبمقدار ما يتحقق من هذا المثال يستحق المجتمع اسم الديمقراطية.

ب - الديمقراطية قلب للهرم الطبقي أو قلب للمجتمع رأساً على عقب:

تضع الديمقراطية فوق القمة أولئك الذين ينتمون للقاع، هذا المفهوم مازال سائداً في عقول الناس. إن الثورة "الفرنسية" وثورة "البروليتاريا" في روسيا كانت تعتمد إلى حد بعيد على هذا الأساس. بيد أنه وجدت نزعة إلى نقل التركيز من طبقة أدنى وأكثر عدداً إلى نوع من العقليّة يفترض أنه يميزها. وعندما تؤخذ الديمقراطية على أنها تعني حكم الشعب، وعندما يؤخذ الاصطلاح (الشعب) ليعني الغوغاء فإن دحضها واضح بنفسه. فإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الذين لا يصلحون للحكم فإن تعريفها يدينها، وبدلاً من أن تكون خير شكل للمجتمع، تصبح أسوأ شكل. فإذا أريد تسويغ حكم الشعب فلا بد من الاعتقاد بأنهم خير من يستأهلون للحكم ليس بالضرورة أن يكونوا مؤهلين لذلك جيداً ولكنهم على أية حال هم الأكثر تأهلاً وأقل من أن تنطبق عليهم كلمة غير مؤهلين، تجسد الديمقراطية على الرغم مما جرت العادة به من وصفها (شكل من أشكال الحكومة) هي في الحقيقة نظام اجتماعي، تكون فيه الحكومة بمعناها الدقيق مجرد جزء ويمكن أن تدعى بحق "أيدولوجية" لأنها تحدد نظاماً للقيم يتغلغل في كل النواحي الأساسية للحياة الإنسانية. وميزة الديمقراطية - بهذا المفهوم الواسع - أن أنصارها لا يدينون بالولاء لها فحسب ولكنهم يعتقدون أن دعاوى قبلها أسمى من أي دعاوى لأيدولوجية منافسة. وتعد علامة على التتوير في العصر الحديث أن يصطنع الناس موقف النسبية الارتياحية حيال ولاء الفرد السياسي - سواء أكان ولاء لله أم للوطن أم لأي قضية، والتأثير تأثير متناقض على نحو عجيب. إن من يدعي لقضيته أنها حقيقية أو صحيحة في معنى ما. يقدم أسباباً لذلك في حين أن من يدعي شيئاً لقضيته أو لدعواه سوى أنها دعواه فحسب لا يبحث عن برهان إلا تأكيده هو، ومن ثم تولد النسبية الشاكة التعصب. ومثل هذا التعصب هو أسوأ ضروب التعصب لأنه غير قابل للإصلاح وهو يغمض عينيه عن البنية ويصم أذنيه عن الحجة. وهو يقابل المذاهب والنظريات المعارضة بعقل مغلق وإرادة عارية. وهذا الضرب من التعصب لا يخضع إلا لحكم

القوة وشهادة اعتماده هي قوته على البقاء وتقدم صحة شهادته على نجاحه في البقاء حياً ومن ثم فهو ينذر نفسه لزيادة قوته وتحطيم منافسيه. وهذه الدعوى تنطلق من ثلاثة أسس:

الأول: النظر إلى الطبيعة الإنسانية نظرة متفائلة، فقد كانت الديمقراطية في فجرها الوردي متفائلة جداً في التخلص من قيود العسف والتعصب والفتنة.

الثاني: أن الناس هم خير من يحكم لأن خيرهم هو الموضوع الذي في الميزان وهو الخطير الشأن عندهم وهم أنفسهم خير من يحكم عليه ودلت التجربة على أن خير ضمان في المدى الطويل للتأكد من اعتبار مصالح الناس ورعايتها وإشباعها على يد المجتمع هو أن يتولوا هم مسؤوليتها ويحملوا أمانتها بأنفسهم.

الثالث: أن المؤهل القطعي للشعب لكي يحكم هو اشتغالهم وتضمينهم فليس ثمة دعوى لفرد أو جماعة واحدة يمكن تسويغها أخلاقياً تخوله حق حكم غيره ولكن دعوى المحكوم لحكم أجزائه يمكن تسويغها أخلاقياً. ثمة غائية في الفرد تحرم التحكم فيه أو السيطرة عليه حقاً وإنصافاً دون موافقته.

ج - تستخدم الديمقراطية كل النظم الأخلاقية الأساسية - الضمير والقانون والاقتصاد ونظام الحكم أيضاً - وسيكون كل من هذه -ديمقراطياً- بدوره:

يعد أي مجتمع ديمقراطي في واحد أو اثنين من هذه الميادين وغير ديمقراطي في الباقي مجتمعاً مضطرباً أو غير متوازن، وهذه نتيجة حتمية للاعتماد المتبادل بين هذه النظم نفسها، والحقيقة أن الأشخاص أنفسهم متضامنون في كل النظم ولا مناص من أن يحملوا عاداتهم ومواقفهم من نظام إلى آخر.

وستميز الضمير الديمقراطي من أي ضمير طبقي - من أي قانون يستند إلى التمييز والاحتكار أو الاستئثار على غرار دستور البلاط أو الدستور الرياضي أو دستور العامل، أو العنصرية أو ما شابه ذلك، إن الضمير الديمقراطي هو دستور (الإنسان للإنسان في العالم كله) وهو بدوره لا يناقض دساتير أصبق طالما أنها ثانوية وتابعة له. وقد يشمل احتراماً وإكراماً خاصاً لتفكير الزملاء الأعضاء في أية دائرة محدودة بشرط ألا يبطل ذلك أو يلغي احترام بقية الناس وإكرامهم والفئات والطوائف بصفة عامة. وسيكون القانون ديمقراطياً بالمعنى المزوج الذي فصلناه في الحديث عن نظام الحكم الديمقراطي. وسيضع الناس قوانينهم وسيستمتعون بالفوائد. وسيعبر

القانون الذي يضعه المجلس الشعبي عن الإدارة الشعبية بطريقة فورية مباشرة، وسيكفل القانون الذي يسنه التشريع بالإجراءات القانونية حقوق كل الأفراد والأقليات ومن ثم يحمي الناس جميعاً من طغيان أو تسرع الأغلبية المؤقتة. وسيعطي القانون بإجراءاته الديمقراطية كل منازع فرصة للدفاع عن قضيته على أساس الحقيقة أو التفسير القانوني. ومن ثم يشارك في اتخاذ القرار الذي يعده مذنّباً أو بريئاً أو الذي يخص به على تعويضات أو يُجازى فيه بدفع تعويضات. والناس أيضاً محقون في الإصرار على أن يحصل الجميع على فوائد القانون دون خوف أو محسوبية وأن يحقق رفاهيتهم وسعادتهم. ولما كانت المسلمات النهائية للقانون الدستوري مستمدة من الفلسفة الاجتماعية فإنها تتفق مع المبادئ العامة للديمقراطية، وأي قرار يستند إلى فروض أضيق سيكون عرضة للتحدي والمناقشة من جديد. إن مبادئ الديمقراطية لها وزن خاص في تطبيقها في الاقتصاد حيث إن الفوارق الضخمة في الثروة والقوة يمكن أن تنشأ داخل مجتمع له دستور سياسي ديمقراطي، وقد أدى الوعي المتزايد بهذه الحقيقة إلى انتقال مركز ثقل المبدأ الديمقراطي من نظام الحكم إلى الاقتصاد. إن أي ديمقراطية سياسية لا تكون في الوقت نفسه ديمقراطية اقتصادية بل هزلية فارغة. فما فائدة أن يجهر الفرد بالقول وأن يدلي بصوته إذا كان أفراد آخرون يستطيعون بتحكمهم في الموارد التي يحتاج إليها في رزقه أن يمسكوا بزمام حياته، ويصوغوا حياته في القالب الذي يريدونه من المهد إلى اللحد ومن السلف إلى الخلف؟ ولما كان المواطن يقوم بدور الحاكم والمحكوم في نظام الحكم ولما كان الحكم من أجل استفادة المحكوم من نظام الحكم فكذلك الحال في الاقتصاد يقوم كل فرد بالدور المزدوج فهو منتج ومستهلك ويكون الإنتاج من أجل الاستهلاك وكما أن الناس يحكمون من أجل فائدتهم في الديمقراطية السياسية فكذلك الحال في الديمقراطية الاقتصادية فإنهم ينتجون من أجل فائدتهم، حيث إن تقسيم العمل وتقسيم السلطة والمسؤولية والأدوار التي يتطلبها الاقتصاد ترتفع إلى مستوى التعاون الإداري. وكذلك فإن الديمقراطية تتجلى بشكل الحكم في المجتمعات أو ما يسمى بهيكل السلطة الممارسة لدورها التنظيمي في المجتمعات، حيث ينبغي أن لا تكون السلطة سلطة مندوبة حقيقةً واسماً، وينبغي أن يتقبل هؤلاء الذين يطيعوا الضبط الأوتوقراطي هدف الضبط ومن ثم يكون الجيش ديمقراطياً مهما كانت الاوتوقراطية التي يمارسها الضباط مادامت ضرورة وحتمية هذا الضبط وأهدافه مفهومة ومقبولة من قبل العسكريين من جميع الرتب، إن الجهود المبذولة لغرس هذه النزعة العقلية - مهما كان فشلها مثيراً للعطف - هي إحدى الخصائص المميزة لما يسمى (جيش الشعب) أو (الحرس الوطني). كما ينبغي ألا يكون الضبط المفروض من النوع الذي لا حدود له،

او الذي لا يصلح أو يعوّض، أو المطلق، حيث أن الفرد يجب ألا يفقد مواطنته أو حقوقه السياسية او القانونية وينبغي ان تكون له ضمانات ووسائل تعويض تحمي هذه الحقوق. وهذا ينطبق على كل التنظيمات المشابهة أو النظم المماثلة مثل المدرسة او الشركة الصناعية.

ويجب ان تكون العلاقات الاجتماعية داخل التنظيم الثانوي متفقة مع الكرامة الشخصية لأعضائه وسيكون الأعضاء مدركين لغايتهم المزدوجة كمصادر نهائية للحكم كمطالبين أصحاب حق في أن يكون الهدف النهائي للتنظيم الاجتماعي هو التوفيق بين مصالحهم والدفع بها قدماً وعلى هذا الأساس فإن العضو مطالب بأن يحترم نفسه ويطلب باحترام الآخرين. أيضاً يجب ألا يعتاد الأفراد في التنظيم التابع أو الثانوي على التبعية والخضوع حيث يجعلهم غير صالحين لممارسة أدوارهم الديمقراطية في الضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد، وينبغي ألا يفقدوا قدرتهم على التفكير والاختيار لأنفسهم، فإذا علّمت الكنيسة او المدرسة أو أي تنظيم آخر أعضائها على الطاعة العمياء أو القبول الأعمى لحكم آخر فإنها تجعلهم غير صالحين للمشاركة في أي تنظيم ديمقراطي صغير أو كبير.

د - الديمقراطية - مثل النظم الأخلاقية المتعددة التي تتكون منها - نظام عام شامل من ناحية المبدأ:

تقفز الديمقراطية فوق الحدود إلى الإنسانية جمعاء، فهي نظام عام من ناحية المبدأ فحيثما يوجد قوم لهم مصالح وملكات إنسانية فإن الديمقراطية تحدد علاقتهم المثالية دون اعتبار لاختلافات العنصر أو الأمة وامتداد الديمقراطية لتشمل كل المجتمعات الإنسانية يثير تساؤلين: (هل ينبغي أن يكون التنظيم الشامل ديمقراطياً) - (وهل ينبغي أن يكون مكوناً من ديمقراطيات؟). لقد أجاب عن السؤال الأول من هذين السؤالين تاريخ الأمم المتحدة. إن ديباجة ميثاقها هو صياغة للمبادئ الديمقراطية وميثاقها في مجموعة دستور ديمقراطي، فيعد حريين عالميتين مدمرتين ونظراً للاعتماد المتبادل لكل المجتمعات الإنسانية نتيجة لتقدم التكنولوجيا واجه الناس بديلين - إما استعمار شامل للعالم أو ديمقراطية شاملة للعالم. وقد اختار الناس البديل الثاني عندما وافقوا على إيجاد الأمم المتحدة ورفضوا الأول. وقد وصلوا إلى هذا الاختيار بالمناقشة والاتفاق العام. وقد قرر التنظيم الذي بموجبه نفذ الاختيار أن يحل التعاون محل الصراع عن طريق المناقشة والوافق، ولكن فشل الأمم المتحدة الكبير في تحقيق غرضها لا ينقص الهدف: إن نجاحها وفشلها كلاهما شاهد على نيتها الديمقراطية. ويترك السؤال الثاني

مجالاً أوسع للمناقشة فقد قيل غير مرة افترض أنه يمكن وجود سلام وتعاون بين الشعوب التي تمارس الحرب والاستغلال في وطنها أن الحكومات تستطيع أن تعامل بعضها بعضاً ديمقراطياً بينما تعامل شعوبها أوتوقراطياً. ولكن هذا الرأي يخالف التاريخ والمنطق أيضاً. إن الصعوبات الفظيعة التي واجهت اتفاقيات ما بعد الحرب تنقض هذا بقوة. فعندما يلتقي ممثلو الشعوب المختلفة لتسوية خلافاتهم فإنهم يحضرون معهم الأيديولوجيات التي تتطوي عليها سياساتهم الوطنية، والتي تعودوا عليها وعندما تتعارض هذه الأيديولوجيات تعارضاً عميقاً يكون الاتفاق على أحسن الفروض اتفاقاً وقتياً مقلقاً. ولكن يوجد سبب أكثر أساسية يلزم بأن يكون التنظيم الدولي الديمقراطي ديمقراطياً في أجزائه، إنه يعتمد على اتفاق الأمم. ولكن الأمم من حيث صفتها المركبة لا تستطيع أن توافق - إن الأشخاص وحدهم من يستطيعون الموافقة. ذلك أن الموافقة نوع من الاختيار والأفراد وحدهم هم القادرون على الاختيار، فإذا وصل المندوبون الرسميون إلى اتفاقات شخصية فيما بينهم، فإن الشعوب لا تتفق، والمندوبون لا يستطيعون أن يوافقوا باسم شعوبهم إلا إذا اتفق الأعضاء الأفراد لشعوبهم فيما بينهم وبين المندوبين ولا يمكن أن يحدث مثل هذا الاتفاق الداخلي إلا بنسبة ما تعيش هذه الشعوب في ظلّ نظم ديمقراطية. ومن ثم فمن الباطل أن نفترض أن أي تنظيم عالمي يقوم على مبادئ ديمقراطية يمكن أن يكون غير مكتنث للأيديولوجية الديمقراطية أو المضادة للديمقراطية بالنسبة إلى أعضائه الوطنيين. ومن الخطأ أن نفترض أن الديمقراطية ميزة محلية تستطيع في المدى الطويل أن تعيش ديمقراطياً مع نظام ضد الديمقراطية. فلا يمكن أن توجد ديمقراطية على صعيد أو مدى سواء أكانت قومية أم دولية إلا إذا وصلت إلى الرجل الديمقراطي. إن مشروع المجتمع الديمقراطي العالمي المكون من مجتمعات وطنية يقلل من أهمية حقيقة أن الإنسان هو الذي يصنع نظمه، وذلك بإدراكه لهدفها وباختياره لأدواتها. وفي هذه الحالة - كما هو الحال في كل النظم الدولية - لا يستطيع الإنسان أن يعتمد على التاريخ والتقاليد. ولما كان الأمر كذلك فثمة تكنولوجيا للديمقراطية تستقي من كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية إلى المدى الذي يتناسب مع ضخامة وسعة المشروع. إن مهندسي هذا البناء العالمي سيفيدون من كل العلوم الطبيعية والثقافية ومن التجربة الإنسانية السابقة في الميدان نفسه - من الحكمة الإنسانية المكتسبة في كل مجهود ناجح أو غير ناجح لحل مسألة العيش معاً أحرار متساويين¹¹⁹.

¹¹⁹ انظر: مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993، ص70-71-73-81-82-83-84-94-95.

ثالثاً: الديمقراطية الاجتماعية ما بين الاشتراكية والليبرالية الجديدة

ترتبط أصول الاشتراكية بالبدايات المبكرة لتطور المجتمع الصناعي منذ حوالي منتصف القرن الثامن عشر وحتى أواخره. ويصدق الشيء ذاته على نقيضها الأساسي أي النزعة المحافظة التي تشكلت كرد فعل على الثورة الفرنسية وكانت الاشتراكية في بدايتها بمثابة بناء فكري يعارض النزعة الفردية، في حين ظهر اهتمامها بتطوير نقد للنظام الرأسمالي في فترة لاحقة، وقبل أن تدعى لنفسها معنى محدداً شديد التخصيص بقيام الاتحاد السوفيتي اختلط مصطلح الشيوعية بشدة مع مصطلح الاشتراكية حيث سعى كل منهما إلى تأكيد أولوية الاجتماعي أو المشاعي (المجتمعي). لقد كانت الاشتراكية تمثل في المقام الأول موقفاً فلسفياً وأخلاقياً ولكنها أخذت قبل (ماركس) بوقت طويل تصطبغ بصبغة المذهب الاقتصادي. بيد أن (ماركس) هو الذي زود الاشتراكية بنظرية اقتصادية محكمة. هذا فضلاً عن أنه وضع الاشتراكية في إطار تفسير خاص للتاريخ، وقد شارك الاشتراكيون جميعاً (ماركس) موقفه الأساسي، بغض النظر عن مدى حدة خلافاتهم الأخرى معه، فالاشتراكية تسعى إلى مواجهة نواحي القصور في الرأسمالية بغرض إضفاء صبغة إنسانية عليها أو الإطاحة بها تماماً، وتنهض النظرية الاقتصادية للاشتراكية على فكرة مؤداها أن الرأسمالية إذا ما تركت وفقاً لآلياتها، فإنها - الرأسمالية - تنسم بعدم الكفاءة الاقتصادية، بسبب ميلها إلى خلق تمايزات اجتماعية وعجزها عن إعادة إنتاج نفسها على المدى الطويل. وتمثل الفكرة القائلة بإمكانية إضفاء الطابع الإنساني على الرأسمالية من خلال الإدارة الاشتراكية للاقتصاد نقطة التفوق في الاشتراكية وتميزها، على الرغم من اختلاف التفسيرات حول كيفية تحقيق هذا الهدف، ويعتمد نجاح الاشتراكية أو فشلها في رأي (ماركس) على قدرتها على بناء مجتمع قادر على إنتاج ثروة أكثر من تلك التي ينتجها المجتمع الرأسمالي، وعلى توزيع هذه الثروة بصورة أكثر عدالة، وإذا كانت الاشتراكية قد ماتت الآن فإن ذلك يرجع في الحقيقة إلى انهيار هذه الادعاءات. وقد حدث هذا على شاكلة واحدة فقد بدا لمدة ربع قرن في أعقاب الحرب العالمية الثانية أن التخطيط الاشتراكي قد وجد ليبقى في الشرق والغرب على السواء. وقد هيمنت على الاشتراكية في الغرب الديمقراطية الاجتماعية - الاشتراكية البرلمانية المعتدلة - التي تنهض على تدعيم دولة الرفاهية. وفي معظم البلدان بما في ذلك بريطانيا كانت دولة الرفاهية ثمرة لسياسات اليمين بذات القدر الذي كانت به ثمرة لسياسات اليسار، غير أنه في أعقاب الحرب العالمية الثانية ادعى الاشتراكيون أنهم أصحاب فكرة دولة الرفاهية، فقد بدا أنه حتى التخطيط الشامل المغالي فيه الذي تبنته المجتمعات التي نهجت النهج

السوفييتي قد بدا فعلاً وناجحاً اقتصادياً، بالرغم من طغيانه سياسياً، وقد كانت حكومات الولايات المتحدة المتتابعة طوال الستينيات تأخذ مأخذ الجد احتمال تفوق الاتحاد السوفييتي السابق اقتصادياً خلال الثلاثين سنة القادمة. ويمكننا أن نفهم الآن بوضوح وبأثر رجعي لماذا لم يتجاوز الاتحاد السوفييتي السابق الولايات المتحدة بل تراجع خلفها بصورة درامية ولماذا واجهت الديمقراطية الاجتماعية ما واجهته من أزمات؟ لقد كانت النظرة الاقتصادية للاشتراكية تنسم دائماً بالقصور وعدم الكفاءة من حيث تهوينها من قدرة الرأسمالية على التجديد والتكيف وزيادة الإنتاجية باضطراد. كما أخفقت الاشتراكية في فهم أهمية الأسواق باعتبارها آليات للمعلومات تزود الباعة والمشتريين ببيانات أساسية. ولم تتكشف هذه النقائص إلا مع تعاضم عمليات العولمة والتغير التكنولوجي التي بدأت منذ السبعينات. فطوال الفترة منذ منتصف السبعينات وقبل انهيار الاتحاد السوفييتي بزمان طويل أخذت الديمقراطية الاجتماعية تواجه بصورة متزايدة تحدي فلسفات السوق الحر، وعلى وجه الخصوص مع نشأة الليبرالية الجديدة حيث كانت فكرة تحرير السوق تبدو في فترات سابقة وكأنها تنتمي للماضي وإلى عصر تم تجاوزه، وهكذا عادت أفكار كان ينظر إليها الكثيرون باعتبارها خارجة عن المألوف مثل أفكار (فريدريك فون هايك) F.F.Hayek؛ الداعية البارز للسوق الحر، وقد مارست الليبرالية الجديدة قدراً ضئيلاً من التأثير في أغلب دول القارة الأوروبية بالقياس إلى التأثير الذي مارسه في المملكة المتحدة والولايات المتحدة، وأستراليا وأمريكا اللاتينية، وإن كانت فلسفات السوق الحر قد أصبحت مؤثرة في القارة الأوروبية شأنها شأن أماكن أخرى. وتنسم مقولات الديمقراطية الاجتماعية والليبرالية الجديدة باتساع نطاقها واشتمالها على جماعات وحركات وأحزاب ذات قناعات وتوجهات سياسية مختلفة. وعلى الرغم من التأثير المتبادل بينهما فإن حكومتي (رونالد ريجان*) - (مارجريت تاتشر*) على سبيل المثال اتبعتا سياسات مختلفة في بعض المواقف. ففي بداية صعودها إلى سدة السلطة لم تكن تمتلك أيديولوجية متكاملة - وإن أخذت تتطور وتتبلور بمرور الوقت - وقد ألفت السياسات التاتشرية* التي انتهجتها بعض الأحزاب اليسارية في نيوزيلندا مثلاً - أضواء مختلفة على المعتقدات السياسية الأساسية. فضلاً عن ذلك فإن الليبرالية الجديدة تستند إلى تيارين أساسيين أكثرهما أهمية هو التيار المحافظ (اليمين الجديد) وقد أصبحت الليبرالية الجديدة بمثابة الرؤية

* رونالد ويلسون ريجان 1911م - 2004م: سياسي أمريكي شغل منصب الرئيس الأربعين للولايات المتحدة الأمريكية.

* مارجريت هيلدا تاتشر 1925م - 2013م: أول امرأة تولت رئاسة المملكة المتحدة البريطانية.

* التاتشرية هي سياسة اتبعتها (مارجريت تاتشر) قائمة على تحرير السوق من التدخل الحكومي.

الفكرية للعديد من الأحزاب المحافظة في أنحاء العالم كافة، ومع ذلك فإن ثمة نمطاً هاماً من التفكير يرتبط بفلسفات السوق الحر التي تتبنى موقفاً تحررياً فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية والاقتصادية على خلاف التوجه المحافظ، فعلى العكس من المحافظين يميل أنصار التحرر على سبيل المثال إلى دعم الحرية الجنسية أو عدم تجريم المخدرات. ويتسم تعبير الديمقراطية الاجتماعية بأنه أكثر اتساعاً من ذلك بل وأكثر غموضاً أيضاً، وهنا نشير إلى الأحزاب والجماعات الإصلاحية اليسارية الأخرى، بما في ذلك حزب العمال البريطاني. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة كان الديمقراطيون الاجتماعيون من البلدان المختلفة يشتركون بصفة عامة في رؤاهم، وهذا هو ما سوف أشير إليه بتعبير الأسلوب القديم أو الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية ومنذ الثمانينات واستجابة لبزوغ نجم الليبرالية الجديدة ومشكلات الاشتراكية بدأ الديمقراطيون الاجتماعيون في كل مكان يتصلون من مواقفهم السابقة. ومن الناحية العملية تتباين النظم الديمقراطية الاجتماعية فيما بينهما بدرجة كبيرة كاختلافهم من حيث نظم الرفاهية التي تتبناها كلّ منها، ويمكن تمييز أربعة نظم مؤسسية لدول الرفاهية الأوروبية تشترك كلها في أصولها التاريخية وأهدافها وبُناها:

أ - نظام المملكة المتحدة: الذي يؤكد على الخدمات الاجتماعية والصحة ولكن يميل أيضاً إلى تبني نظام الامتيازات وفقاً لمقدار الدخل.

ب - نظام دول الرفاهية الاسكندنافية أو دول الشمال الأوروبي الذي يتسم بفرض ضرائب باهظة الارتقاع وهو ذو توجه يؤمن بالرفاهية العامة، ويقدم مزايا سخية وخدمات تمويلها الدولة تمويلًا جيداً بما في ذلك الرعاية الصحية.

ج - نظم دول وسط أوروبا: وهي ذات التزام متدن نسبياً بالنسبة للخدمات الاجتماعية وإن كانت ذات مزايا ممولة جيداً في الجوانب الأخرى التي يتم تمويلها بصفة أساسية من العمالة كما يستند إلى مساهمات الضمان الاجتماعي.

د - النظم الجنوبية: وهي تشبه من حيث الشكل النظم الخاصة بدول وسط أوروبا ولكنها أقل شمولاً وتقدم مستويات أدنى من الدعم المالي.

وتبعاً لهذه التباينات فإن الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة يمثلان فلسفتين متميزتين ويمكن تلخيص الاختلاف بينهما فيما يلي:

أ - الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية

تتظر الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية إلى رأسمالية السوق الحر باعتبارها سبباً للعديد من المشكلات التي شخصها (ماركس)، ولكنها كانت تعتقد أن هذه المشكلات يمكن معالجتها أو تجاوزها من خلال تدخل الدولة في نظام السوق، فالدولة ملزمة بأن تتيح السلع والخدمات العامة التي لا يمكن للسوق أن يقدمها، أو لا يمكنه أن يقدمها بصورة ملائمة، ومن ثم فإن الحضور القوي للحكومة في الاقتصاد وفي قطاعات المجتمع الأخرى، يعد أمراً طبيعياً ومرغوباً فيه حيث أن القوة الشعبية في المجتمع الديمقراطي تمثل الإرادة الجماعية ومن هنا فإن عملية صناعة القرار الجماعية التي تشترك فيها الحكومة وقطاع الأعمال والنقابات محل جزئياً محل آليات السوق. ويعد تدخل الحكومة في حياة الأسرة في رأي الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية أمراً ضرورياً ينبغي تشجيعه، فالمزايا التي تقدمها الدولة ذات أهمية حيوية لمساعدة الأسر المحتاجة ولذلك ينبغي على الدولة أن تقدم يد العون كلما عجز الأفراد لسبب أو لآخر، عن أن يعولوا أنفسهم. ومن هنا كان الديمقراطيون الاجتماعيون الكلاسيكيون - يميلون - مع بعض الاستثناءات الواضحة إلى الشك في المنظمات الطوعية. فمثل هذه الجماعات عادة ما تضر أكثر مما تنفع، ذلك أنه عند مقارنة ما تقدمه من خدمات بما تقدمه الدولة تبدو مفتقرة إلى الحرفية، وغير ذات هدف وتميل إلى التعالي على أولئك الذين تتعامل معهم. وعلى الرغم من أن (جون مينارد كينيز) J.M. Keynes صاحب الرؤية الاقتصادية للإجماع على الرفاهية في فترة ما بعد الحرب العظمى لم يكن اشتراكياً، إلا أنه كان يتفق مع (ماركس) والاشتراكيين في بعض ما ذهبوا إليه، فقد نظر إلى الرأسمالية - شأنه شأن ماركس - باعتبارها تتطوي على بعض الخصائص غير الرشيدة إلا أنه كان يعتقد أن هذه الخصائص يمكن السيطرة عليها لكي ننقذ الرأسمالية من نفسها، كما اتفق كل من (ماركس وكينيز) في التسليم بالإنتاجية الرأسمالية وعدم التشكك فيها. وقد صادفت فكرة أن نظرية (كينز) لم تبد اهتماماً كافياً بشق العرض في الاقتصاد، صادفت اتفاقاً مع اهتمامات الديمقراطيين الاجتماعيين. وقد أوضح (كينز) كيف يمكن تثبيت رأسمالية السوق من خلال إدارة الطلب وخلق اقتصاد مختلط. وعلى الرغم من أنه لم يكن يفضل التأميم إلا أن التأميم كان أحد سمات الاقتصاد المختلط في بريطانيا، فبعض القطاعات الاقتصادية يجب أن تخرج من نطاق السوق الحر ليس فقط بسبب تشوهات، ولكن لأن الصناعات ذات الأهمية للمصالح القومية لا ينبغي لها أن تبقى في يد القطاع الخاص. وكان السعي نحو المساواة يمثل أحد الاهتمامات الأساسية للديمقراطيين الاجتماعيين كافة، بما في ذلك

حزب العمال البريطاني. وكانوا يرون أنه يمكن تحقيق قدر أكبر من المساواة من خلال تبني العديد من استراتيجيات تحقق التكافؤ فالضرائب التصاعدية على سبيل المثال التي تطبقها دولة الرفاهية تعد أقدم سياسات الرفاهية التي تبناها كل من الليبراليين والمحافظين إلى القرن التاسع عشر، وهي سياسات كانت التنظيمات العمالية تعارضها عادة، ومع ذلك فإن دولة رفاهية مع بعد الحرب عادة ما تمكنت من تأسيس قاعدة قوية لها في صفوف ذوي الأعمال اليدوية داخل الطبقة العاملة وهي الفئة التي ظلت حتى عشرين عاماً مضت تمثل المصدر الرئيسي للدعم الانتخابي للأحزاب الديمقراطية الاجتماعية. وقد اتبع الديمقراطيون الاجتماعيون حتى أثناء النكسات التي ابتلوا بها في أواخر السبعينات نموذجاً خطياً للتحديث (الدرب الاشتراكي). ويمكن القول بصفة عامة أن الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية لم تتأصب الاهتمامات الإيكولوجية العدا، بيد أنها قد وجدت من الصعب عليها أن تتوافق معها فتأكيدها على النزعة المؤسسية وسعيها للتشغيل الكامل وتأكيدها المتعاطف على دولة الرفاهية جعلها غير قادرة على التعامل مع القضايا الإيكولوجية بطريقة متسقة، فضلاً عن أنها كانت تفقر - من الناحية العملية - إلى نظرة كونية قوية. لقد كانت الديمقراطية الاجتماعية ذات توجه دولي حيث كانت تسعى إلى خلق وحدة تضامنية بين الأحزاب السياسية ذات التوجهات المتشابهة عوضاً عن مجابهة مثل هذه المشكلات الكونية، ومع ذلك فقد ارتبطت بقوة بنظام ثنائية القطبية - حيث احتلت مركزاً وسطاً بين نزعة الحد الأدنى من الرفاهية الأمريكية والاقتصاد المخطط للشيوعية.

ب - الديمقراطية الليبرالية الجديدة

يعد (إدموند برك) E.Burke الأب المؤسس للنزعة المحافظة في بريطانيا ويتصف بكراهيته للدولة والتي إذا ما توسعت إلى أبعد مما يلزم لابدّ من أن تتحول إلى العدا للحرية والاعتماد على الذات وقد كانت النزعة المحافظة الأمريكية تكن العدا منذ أمد بعيد للحكومة المركزية واعتمدت الشكوك الليبرالية الكلاسيكية حول دور الدولة التي نهضت على مقولات اقتصادية حول الطبيعة الأعلى تفوقاً للأسواق وترتبط أطروحة الحد الأدنى من تدخل الدولة ارتباطاً وثيقاً برؤية مميزة للمجتمع المدني بوصفه آلية مولدة ذاتياً للتضامن الاجتماعي. ومن ثم فإن الفصائل الصغيرة للمجتمع المدني يجب أن تتاح لها فرصة النمو والازدهار، ولن يتحقق هذا إلا إذا امتنعت الدولة عن تعويقها، ويذهب أنصار الليبرالية الجديدة إلى القول: إن من فضائل المجتمع المدني إذا ما ترك يعمل وفقاً لآلياته (خلق الشخصية الصالحة، والأمانة، والإحساس

بالواجب، والتضحية بالذات، والشرف، والخدمة، والانضباط، والتسامح، والاحترام، والعدل، وتنمية الذات، والثقة والكياسة، والجلد، والشجاعة، والنزاهة، والاجتهاد، والوطنية، واحترام الآخرين، والاقتصاد، والتوفير). فالدولة وعلى الأخص دولة الرفاهية تعمل على تدمير النظام المدني ولكن الأسواق لا تفعل ذلك لأنها تنتعش بفضل المبادرة الفردية والأسواق شأنها شأن النظام المدني وإذا ما تركت لحالها فسوف تقدم للمجتمع أعظم فائدة فهي (آلات حركة أبدية تتطلب إطاراً قانونياً وعدم تدخل الحكومة لكي تستطيع ان تدعم نمواً غير معوق). ويربط الليبراليون الجدد بين قوى السوق غير المكبلة وبين الدفاع عن النظم التقليدية وعلى الأخص الأسرة والدولة القومية فالمبادرة الفردية تتطور في الاقتصاد ولكن الالتزامات والواجبات ينبغي تشجيعها في هذه المجالات الأخرى، وتعد الأسرة التقليدية ضرورة وظيفية للنظام الاجتماعي كما هي الحال بالنسبة للدولة التقليدية، أما الأشكال الأخرى للأسرة مثل الأسرة ذات العائل الواحد فإنها لا تؤدي إلى التحلل الاجتماعي، ويصدق هذا الحكم نفسه على أي شيء يضعف من التماسك القومي، فأصداء الخوف من الأجانب تنبئ عادة بوضوح في تصريحات الكتاب والسياسيين الليبراليين الجدد وهم يخصصون التعددية الثقافية بجانب من النقد الأكثر قسوةً وحدةً. ومن السمات المميزة لليبرالية الجديدة عدم المبالاة بمظاهر عدم المساواة فالفكرة القائلة إن عدم المساواة الاجتماعية هي في جوهرها خطأ وضارة وفكرة ساذجة وغير معقولة فالسياسات الهادفة لتحقيق المساواة وأكثرها وضوحاً تلك التي انتهجتها روسيا السوفيتية تخلق مجتمعات من الكيانات المتماثلة الرتبوية ولا يمكن تحقيقها إلا من خلال استخدام القوة القاهرة، ومع ذلك فإن أولئك السياسيين الأقرب إلى الليبرالية ينظرون إلى تكافؤ الفرص باعتباره أمراً مرغوباً وضرورياً. ولقد كان هذا هو المعنى الذي ردد به (جون ميجور) J.Major بصورة غير دقيقة صدى (ماركس) عندما تحدث عن نيته في خلق مجتمع لا طبقي. فالمجتمع الذي يطلق العنان لقوى السوق قد يخلق عدم مساواة اقتصادية حادة ولكن هذا لا يهم طالما ان الناس الذين يتمتعون بالإصرار والقدرة بوسعهم أن يرتقوا إلى المواقع التي تتناسب مع قدراتهم. هذا العداء لدولة الرفاهية يمثل واحدة من أبرز سمات الليبرالية الجديدة، فدولة الرفاهية تعد مصدر كل الشرور بذات القدر الذي كانت تمثله الرأسمالية ذات يوم في أعين اليسار الثوري، فالليبرالية الجديدة ترى أن دولة الرفاهية تحدث أثراً بالغة الضرر ومدمرة للأفراد الذين يفترض أن ينتفعوا منها كالضعفاء والمحرومين والتعساء... إلخ، فهي تكبل روح المغامرة والاعتماد على الذات لدى كل من الرجال والنساء وتغرس في الأعماق شحنة من الكراهية القابلة للانفجار تحت أساسات المجتمع الحر. إذن ما الذي ينهض بعبء تقديم الرفاهية إذا كنا قد قمنا

بتفكيك دولة الرفاهية؟ الإجابة هو النمو الاقتصادي الذي يقوده السوق، فالرفاهية لا ينبغي أن تفهم على أنها منحة تقدم من الدولة بل بأنها تعظيم للتقدم الاقتصادي ومن ثم لمجمل الثروة من خلال السماح للأسواق بأن تحقق معجزاتها. وعادة ما يصاحب هذا التوجه استبعاد للمشكلات الأيكولوجية باعتبارها قصصاً مرعبة. وتتجه الليبرالية الجديدة إلى القول إن المخاطر الأيكولوجية إما مبالغ فيها أو أنه لا وجود لها على الإطلاق فما هي إلا اختراع لمحترفي إشاعة التشاؤم، فالدلائل تشير إلى عصر يسوده مزيد من الرخاء والنعيم على نحو يفوق ما عرفته البشرية من قبل. وهذه النظرة التقدمية الخطية للتحديث التي تستبعد كلية أي حدود للنمو الاقتصادي. وعلى عكس الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية فإن الليبرالية الجديدة نظرية كونية وقد أسهمت بصورة مباشرة في قوى العولمة، فالليبراليون الجدد يطبقون على الصعيد العالمي فلسفة تقضي بهم إلى المزيد من الانخراط على المستوى المحلي وسوف يكون العالم في أفضل وضع إذا ما تركزت الأسواق تعمل بأدنى قدر من التدخل أو دون تدخل على الإطلاق. ومع ذلك يتبنى الليبراليون الجدد في دفاعهم عن الدولة التقليدية نظرية واقعية في العلاقات الدولية فالمجتمع العالمي ما يزال عالمياً مكوناً من دول قومية وفي عالم الدولة القومية تكون القوة هي العنصر الحاسم ومن ثم فإن الاستعداد للحرب والحفاظ على القوة العسكرية هي عناصر ضرورية لدور الدول في النظام العالمي ومثلها مثل الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية تطورت الليبرالية الجديدة في ظل النظام ثنائي القطبية الذي صبغ ظروف نشأتها¹²⁰.

¹²⁰ جدنز، أنتوني، الطريق الثالث – تجديد الديمقراطية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تر: أحمد زايد وآخرون، القاهرة، 2010، من ص 37 – حتى ص 49.

الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية (اليسار القديم):

- التدخل الشامل للدولة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.
- هيمنة الدولة على المجتمع المدني.
- النزعة الجمعية.
- الإدارة المؤسسية.
- دور محدد للأسواق واقتصاد مختلط أو اشتراكي.
- نزوع قوي نحو المساواة.
- دولة رفاهية شاملة تحمي المواطنين من المهد إلى اللحد.
- مسار تحديثي تقدمي.
- وعي بيئي منخفض.
- الانتماء إلى عالم ثنائي القطبية.

الديمقراطية والليبرالية الجديدة (اليمن الجديد):

- دور محدد للحكومة.
- مجتمع مدني مستقل ذاتياً.
- نزعة السوق الحر المتطرفة.
- نزعة اقتصادية فردية.
- سوق عمل حر مثل أي سوق آخر.
- القبول بعدم المساواة.
- نزعة قومية تقليدية.
- دولة الرفاهية كشبكة أمان.
- وعي بيئي منخفض.
- نظرة واقعية حول النظام الدولي.
- الانتماء إلى عالم ثنائي القطبية.

الفصل الثامن

علم الاجتماع السياسي وبروتوكولات حكماء صهيون

Political Sociology and The Protocols of the Elders of Zion

أولاً: في توضيح المفهوم

يمكن القول إنّ بروتوكولات حكماء صهيون هي الكتاب المقدّس لليهودية العالمية إلى جانب التلمود وأسفار بني إسرائيل، أو هي خلاصة العقيدة اليهودية- الصهيونية لفرض سيطرة اليهود السياسية على العالم.

وقبل البدء بالحديث عن تاريخ ظهور هذه البروتوكولات وجوهرها، لابدّ من التوقف عند مصطلح (بروتوكول) الذي يعني مسودة اتفاق أو معاهدة أو وثيقة موقعة من الفقاء أصحاب الشأن، وقد تعني أيضاً قواعد السلوك وأعراف الأصول الدبلوماسية وضوابط تبنى عليها الوثائق الرسمية.

والمقصود منها في عبارة (بروتوكولات حكماء صهيون) الصيغة التي دونت بها مقررات العصابة المعروفة (بالحكماء) ولذلك يصح أن نقول أيضاً (مقررات) ولا يختلف المعنى، ولكن غلبت لفظة البروتوكولات في جميع اللغات الأجنبية التي بحثت في مسائل اليهود.

ولفظ (حكماء) هنا، ما هو إلا بمعنى المفكرين، والعلماء، والمنظرين، والشيوخ أصحاب الشأن في الديانة اليهودية، وتشكل ما هو أوسع من المعنى الديني المجرد، لاختلاط الأمور بين ظاهر وخفي، في السياسة والاقتصاد والصناعة، والأحزاب الخفية، والحركات الهدامة، وخلع الملوك ونسف العهود، والكيد، والقتل والاغتيال والمؤامرة، وهي منحدر من كلمة (حاخام*) أو (ربّاني) وهو الشديّد التمسك بدين الله اليهودي، لكن في (بروتوكولات حكماء صهيون) معناها عصابة كبار اليهود السريّة.

* الحاخام: اللقب الأكثر انتشاراً لدى اليهود وهو بالعبرية يعني رب أو ربّاني أو سيّد أو معلم.

ولفظ (صهيون) هي بالأصل تلة في أورشليم أو بيت المقدس زمن (اليبوسيين) أو ما يقال عنهم أبناء عمومة العرب، سكانها الأصليين هم الكنعانيون وهم أهل فلسطين قبل بني إسرائيل بقرون عديدة¹²¹.

تعدّ فكرة الحكومة اليهودية المسيطرة على العالم فكرة يتم العمل عليها منذ القدم، من قبل زعماء الصهيونية والقوى الاستعمارية، حيث عقد هؤلاء الزعماء ثلاثة وعشرين مؤتمراً منذ سنة (1897) وآخرها كان في القدس عام (1951) لبحث في ظاهرة الهجرة اليهودية إلى إسرائيل، والغرض الأساسي من هذه المؤتمرات هو دراسة الخطط التي من شأنها أن تؤسس لمملكة صهيون العالمية.

هذه الاجتماعات كانت تحمل طابع السرية، حيث كان يجتمع ثلاثمائة من كبار المفكرين والعلماء والمنظرين في الدين اليهودي بشكل سرّي، تحت قيادة عراب فكرة الصهيونية العالمية (تيودور هرتزل) وهؤلاء المفكرون ممثلون لكافة الجمعيات والتنظيمات والمؤسسات اليهودية حول العالم.

هذه المؤتمرات والاجتماعات كان يتمخض عنها محاضر ووثائق سرّية للسيطرة الصهيونية على العالم، تجسّد فكرة السيطرة على العالم من خلال مملكة صهيونية عالمية تحت تاج ملك من نسل داوود.

تم تسريب محاضر هذه الاجتماعات من قبل سيّدة فرنسية يهودية كانت تحضر هذه الاجتماعات السريّة تدعى (بوليانة غلينكا) وقعت في يد الروسي (ماثيو جولوفنسكي) وهو رجل الاستخبارات الروسي الذي قام بعرضها على حكومة القيصر الروسي (أليكس نيقولا لاتنيفتش) كبير أعيان روسيا الشرقية في عهد القيصرية الروسية، والذي أوكلها إلى (سيرجي ينلوس) أحد مستشاري القيصر والذي قدّم له شرحاً ودراسة تنبؤية لهذه الوثيقة المسربة، حيث تنبأ بسقوط الدولة الإسلامية العثمانية، كما تنبأ بحدوث حروب عالمية لأول مرة في التاريخ يخسر فيها الغالب والمغلوب ولا يظفر بمغانمها إلا اليهود، كما تنبأ بسقوط الملكيات في أوروبا في ألمانيا وإيطاليا ورومانيا وإسبانيا، وقال إن الفتن والقتال والثورات والأزمات الاقتصادية ستعمّ العالم، وبالفعل حدث كلّ ما تنبأ به من خلال دراسته لهذه البروتوكولات. وبالفعل سقطت الدولة العثمانية

¹²¹ انظر: مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993، ص280-281.

وحدثت الحروب العالمية الكبرى، وحدثت الثورة البلشفية على القيصرية الروسية وأسقطتها والتي كانت بجزء كبير منها ثورة يهودية، كما حدثت الثورة الفرنسية التي يقول حكماء صهيون إنهم هم من أنتج وأنجح هذه الثورة بشعارها البراق (عدالة إخاء مساواة). عندما نشرت تلك البروتوكولات من قبل (جولوفنسكي) واستخبارات القياصرة الروس، زعر اليهود ذعراً شديداً، مما جعل زعيمهم (تيودور هرتزل) يصدر نشرات صرح بها أنه قد سرقت من قدس الأقداس بعض الوثائق السرية وشيوعها يعرض اليهود في العالم بأجمعه لشرّ النكبات، لذلك حاول الصهاينة بكل نفوذهم منع نشر هذا الكتاب إلا أن تلك المحاولات باءت بالفشل لأن التصدي لها ما هو إلا إثبات لصحة تلك البروتوكولات، لذلك طعن اليهود بصحتها وقالوا إنها عبارة عن وثائق نسخت من كتاب (حوار على أطراف الجحيم) للفرنسي (موريس جولي) والذي صاغ فيه حواراً افتراضياً بين المفكرين (مونتسكيو) و (ميكافيلي).

هذه البروتوكولات هي عبارة عن أربعة وعشرين بروتوكولاً، قائمة على ثلاثة أساسيات تجسّد وتهيئاً للفكرة الأساسية وهي السيطرة الصهيونية العالمية على العالم سواءً على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعوب والحكومات، وهذه الأساسيات هي (العرق - العنف - الدم).

وكلّ ذلك انطلاقاً من فكرة أن اليهود هم أسياد العالم وهم شعب الله المختار، وبأنهم متفوقون على من سواهم من الأمميين (الجويم)¹²².

وفي ذلك يقول أحد الزعماء الصهاينة (أوسكار ليفي): (نحن اليهود لسنا إلا سادة العالم ومفسديه وجلاديه ومحركي الفتن فيه).

فما هو جوهر ومضمون هذه البروتوكولات وما الذي تهدف إليه؟

ثانياً: البروتوكولات الأربعة والعشرون

البروتوكول الأول: القوة هي مصدر السلطة، وتستمد من خلال العنف والإرهاب

وينصّ البروتوكول الأول على أن اليهود يجب أن يعلموا أن ذوي المطامع والطباع الفاسدة من الناس أكثر عدداً من ذوي الطباع النبيلة، ولذلك فإن أفضل الوسائل في حكم العالم بالنسبة للصهاينة هو ما يقومون به من مؤامرات واستعمال العنف والإرهاب، والحرية السياسية

¹²² انظر: نويهض، عجاج، بروتوكولات حكماء صهيون، دار الجليل للنشر، عمان، 2016، ص33-34.

هي طعمٌ للجماهير حتى يتخلصوا من حاكم فاسد ووضع حاكم فاسد آخر، فهذه الحرية ماهي إلا نظريات يتنازل بها الأفراد عن حريتهم لسادتهم ، فالعنف والخداع وسائل بني صهيون للوصول إلى الحكم في هذا العالم كله كما فعلنا في الثورة الفرنسية ((حرية إخاء مساواة)) فسرعان ما قبل العالم هذه المبادئ الجذابة.

البروتوكول الثاني: السيطرة على التجارة والصناعة والزراعة

يقولون نحن اليهود يجب علينا أن نوجه ضرباتنا لكل أمة حسب مزاجها ولونها، ولا ننسى ان الأمم تعتز برغد العيش، لذلك يجب أن يكون مرابونا على استعداد دائم لغزو القصور والبورصات وانتشال التجارة من أيدي غير اليهود، ويجب فرض السيطرة على الصناعة والتجارة والزراعة وبهذا تكون ثروة العالم بين أيدينا، وسنحتكر كافة الثروات الواسعة للأمميين (الجويم) إلى الحد الذي ستهبط به ثقتهم بحكوماتهم.

البروتوكول الثالث: الإيمان بالرمز المقدس وهو ((الأفعى))

يعدّ رمز الأفعى أحد الرموز التي تشير إليهم بشكل أو بآخر، حيث يقولون إنهم اقتربوا من تحقيق أهدافهم فرمزهم ((الأفعى)) كادت أن تصل إلى حجرها بعد أن نفتت السموم في أكثر الأمم المتمدنة، فلن يعودوا أقوىاء لمقاومتنا، فالأمم جميعاً تتخبط في نقاش ونظريات وجدال لا نهاية له، يأكلهم الفقر بأنيباه حتى يثور من بينهم من يريد المقاومة، ويستسلم منهم من أغرقه العوز واليأس وابتلى بالديون للمرابين الذين نعتمد عليهم، ولا بدّ من أن نوجه العقل البشري نحو النظريات التقدمية والتحررية فقد نجحنا نجاحاً كاملاً في توجيه عقول الأمميين الفارغة نحو الاشتراكية دون أن يلحظوا ذلك، وهكذا أصبح الممولين والرأسماليين وأساتذة الاشتراكية وإخواناً للجميع.

البروتوكول الرابع: التركيز على الجمعيات الماسونية

إنّ كل تغيير في الحكم لدى أية أمة من الأمم سيصاحبه التخريب والفوضى، حيث أن الملوك لا ينزلون عن عروشهم إلا من خلال ضربات الشعب القاصمة، وسيكون وكلاؤنا جاهزين لتلقف هذه الشعوب ونؤثر في حياة الشعوب وسحب أي وعي ديني من قلوب أصحاب العقائد، والتحكم بحياتهم الاقتصادية بوسائلنا الخاصة كإعمار الأسواق والعمل على إفلاسها بالمضاربات والبورصات، وهكذا سيكدح كل من هو غير يهودي لتمتلى خزائن اليهود.

البروتوكول الخامس: السعي لتحقيق الحكومة المركزية والتأكيد على التعصب المذهبي

إن النظام الحاكم للعالم الذي تنشأ إليه الصهيونية العالمية هي حكومة مركزية قوية تستطيع تقييد الوطنيين، واضطهاد المتمسكين بعقائدهم الدينية، فلا بدّ من سحب فكرة الله من عقول كافة الأمميين (من كل الأديان) ولابدّ من الاستمرار في الدعوة إلى التعصب بالمذاهب المتعددة في كل دين غير اليهودية، كي تبقى هذه الأمم في خلافات داخلية لا تمكنها من الوحدة، وبهذا لا يمكن لأيّ أمة أن تقاومنا أو تقف في وجهنا في تحقيق مصالحنا، لأننا سنوجد لها خصوصاً في الداخل (الفتن الطائفية والمذهبية) وأعداء في الخارج.

البروتوكول السادس: الاعتماد على المضاربات في البورصات لتحطيم أي نشاط صناعي أو زراعي

لقد أسقطنا أرسقراطية الشعوب، ولكننا لم نتخلص بعد من الملكيات الكبيرة والإقطاعيات، فلازلوا ينافسوننا في الثراء، ولذلك فإننا نحن من يدعم العمل ويرعى مصالحهم وندعوهم للانضمام إلينا وإلى جيوشنا من الاشتراكيين والفوضويين والشيوعيين للتخلص من هذه الإقطاعيات ورؤوس الأموال غير اليهودية التي تتافسنا، لذلك لابدّ أن نعتمد على المضاربات في البورصات لتحطيم كل نشاط صناعي أو تجاري ما دمنا مسيطرين على صادرات وواردات الأمم.

البروتوكول السابع: القوة العسكرية وإشعال الحروب

لا بدّ لنا من امتلاك جيوش جرارة وقوات كبيرة من البوليس لتحمي وتغطي تنفيذ أي خطة مرسومة من قبلنا، ففي حال عارضتنا أية أمة من الأمم سندفع بالأمم المجاورة لها لإعلان الحرب عليها، وإذا تحالفت هذه الأمم مع بعضها سنسعى إلى إعلان الحرب على هذا التحالف حتى وإن أدى ذلك إلى إشعال الحروب العالمية الكبرى بين الأمم.

البروتوكول الثامن: السيطرة على الحكم والتعليم والصحافة

إن اختيار الحاكم يجب أن يكون تبعاً للأهداف والمصالح التي ينبغي أن يحققها لنا، فالحاكم يجب أن يكون لا يفقه بفن الحكم، وفاسداً أخلاقياً ونكون قادرين على فضحه والإطاحة به وقتما شئنا، ويجب أن نكون على استعداد دائم لمواجهة أعدائنا في كل الميادين وأن يكون تعاوننا مع أهل السوء وأصحاب الماضي البغيض، ممسكين بكل المفاصل التي تحقق أهدافنا سواءً في التعليم أو الصحافة التي توسع من نفوذنا وتبقينا خلف الستار.

البروتوكول التاسع: تدمير الأخلاق ونشر العملاء

لا بدّ من إتقان جميع الوسائل الهدّامة وتحطيم أخلاق الشعوب غير اليهودية بجميع الوسائل والمغريات، واستغلال الكلمات التحريرية البراقة في الشكل الخبيثة في المضمون لتدمير أي منظومة قيمة لدى الأمميّين من غير اليهود، ولا بدّ أن يكون لنا في كل دولة أشخاص مخلصون لنا يعملون على تسيير الأمور وفقاً لما هو مخطط له من قبلنا، ونسف أي فكرة مثالية.

البروتوكول العاشر: تفرغ القوانين من مضمونها

تحديد مهارة الساسة والحكام في الكذب والنفاق والكلام المعسول وقلب الحقائق، حيث سنعهد المناصب الحكومية إلى القوم الذين ساءت صفاتهم وأخلاقهم، وبالتالي مهما عظم شأن هذه القوانين فإننا قد أفرغناها مسبقاً من مضامينها من خلال سوء تطبيقها من قبل هؤلاء الأشخاص، الذين يسعون إلى نقض أي من القوانين التي تضر بمصالحنا ووضع تلك التي تخدم أهدافنا وغاياتنا.

البروتوكول الحادي عشر: برنامج الدستور العالمي الجديد

يجب أن تخضع لسلطاتنا كل أداة حكومية من مجالس نواب أو مجالس تشريعية أو شورى، فسياساتنا ستكون كالذئب مع الحمل أو كراعي الأغنام الذي يقودها إلى مذابحها، فالأمميون هم قطيع من الأغنام واليهود هم قطيع الذئب، والتشتت الذي هو نقطة ضعف للأمميّين لا بدّ أن يتحول إلى نقطة القوة لديهم، فاليهود شعب مشتت لا يصل إلى أغراضه إلا بالمرأوخة بأي وسيلة كانت.

البروتوكول الثاني عشر: تحديد معنى الحرية لفظاً وقانوناً

ويعود هذا إلى قوة الحكومة اليهودية العالمية في تكييف الزمان والمكان الذي يتحدث فيه الشعب عن الحرية، من خلال السيطرة على الصحافة ودور النشر والإعلام ووكالات الأنباء وكل وسيلة من وسائل القوة المحركة للرأي العام، فإذا جاءت بخبر لا نريد نشره أمرنا بمنعه وإخفائه وقد نجحنا إلى الآن في هذا العمل نجاحاً باهراً.

البروتوكول الثالث عشر: السيطرة على الصحافة ودور النشر والاستعانة بمأجوريهم

من الصحفيين والكتاب

سنسيطر على الصحافة التي تنقسم لثلاثة أنواع، الأول وهو الصحافة الرسمية ومهمتها الدفاع عن مصالحنا، والثاني الصحافة شبه الرسمية ومهمتها استمالة المحايدين إلى صفوفنا، والثالث الصحافة التي تتضمن معارضتنا في ظاهرها وفي مضمونها تعمل لمصالحنا، ولن نكتفي بالصحافة فقط فهناك دور وشركات النشر حتى لا نقع عرضة لهجمات النشر والنشر والكتب، ولن ننشر هذه الدور أي من الأعمال قبل طلب الإذن من الحاكم وبذلك سنعلم سلفاً بكل مؤامرة تحاك ضدنا، وبفضل هذه الإجراءات سنكون قادرين على إثارة عقل الشعب وتهديته في المسائل السياسية.

البروتوكول الرابع عشر: طغيان الدين اليهودي وسيطرته على كل الأديان

من خلال تحطيم كل عقائد الإيمان غير اليهودية، وعدم السماح لأي دين بالظهور عدا الدين اليهودي الذي اخترناه والذي اختاره لنا الرب حتى نسود على العالم من خلاله، وأسرار الدين اليهودي يجب ألا تكشف لغير اليهود.

البروتوكول الخامس عشر: دور الماسونية في السيطرة على العالم

القبض بيد من حديد على كل من تسول له نفسه للقيام بالمؤامرات ضدنا قبل أن نصل إلى هدفنا الذي سنعد له العدة من خلال الانقلابات المفاجئة للسيطرة على السلطات، وسنضع المصائد لجميع الخلايا السرية الثورية التي تقوم من دون علمنا ومعرفة، كما أننا لن نبقي على الجمعيات السرية إلا ما يقوم منها بخدمة كالجمعيات الماسونية.

البروتوكول السادس عشر: السيطرة على الأجيال

سنحدد برامج الدراسة في الجامعات ونعين لها أساتذتنا (أي أساتذة اليهود) لنخرج منها هدامين للمجتمع غير اليهودي، وإبعاد كل ما من شأنه أن يرقى بعقول الشباب، وسنضع مناهج تربوية تعليمية معتمدة على النظريات البرهانية حتى نجعل منهم أمة غير قادرة على التفكير باستقلال.

البروتوكول السابع عشر: الطاعة الشعبية العمياء

يجب أن نعوّد الشعوب على الطاعة العمياء للقانون دون تفكير، كما سنحدد مجال المحامين والقضاء حتى لا يخرج أحدهم عن تعاليمنا ونظمنا وقوانيننا وبهذه الطريقة نحط من قيمة رجال الأديان الذين يضعون انوفهم في كل صغير وكبير، لذلك يجب أن نقيدهم ونحد من

نشاطهم حتى يصبحوا سخرية امام العالم والناس فتثور عليهم الجماهير ، وبذلك يقضون بأنفسهم على

لدى مختلف أمم العالم، والتحكم بموارد الدول وتشجيع إيراداتها للدولة، ودفع الدول إلى رفع كوائسهم ومعابدهم.

البروتوكول الثامن عشر: الاغتيالات السياسية من وسائلنا

في استطاعتنا أن نحرض خطباءنا عليها، فإن كثير من أفراد الجماهير تتحمس وتفتتن بهذه الوسيلة، ولما كنا قد فرقنا بين الاغتيالات السياسية والإجرامية فسيكون دائماً عقاب القتل السياسي أخف من الجنائي، وهكذا سنسهل هذه المهمة عندما نقررها.

البروتوكول التاسع عشر: السياسة والعمل بها لليهود فقط

سنحرّم الاشتغال بالسياسة على غير اليهود، ولكن سنسمح لهم بالكلام عن المسائل الاجتماعية والاقتصادية، وفقاً لما يتناسب مع مصالحنا، وسنستخدم كافة الوسائل المتاحة لنا صحافة، دور نشر، تعليم، إلخ لتجريم كل من يعمل في السياسة بطرق مخالفة لمصالحنا وأهدافنا.

البروتوكول العشرون: السيطرة على ثروات الدول

السيطرة على ثروة جميع أفراد الدول ووضعها تحت تصرف الدولة، والتخطيط لافتراس الأزمات الاقتصادية عجلة التضخم المالي والتحكم ببورصات الأموال الداخلية، كل ذلك من أجل سحب استقلالية القرار الاقتصادي من الدول، واللجوء إلينا لتصحيح المسار وتقديم المساعدة لهم باعتبارنا نسيطر على مختلف مفاصل الاقتصاد العالمي.

البروتوكول الحادي والعشرون: إغراق الدول في الديون الخارجية

ستكون هذه الدول مضطرة للاستدانة من الدول والبنوك الدولية الخارجية، وسينتج عن ذلك ارتباكاً لها بسبب عجزها عن سداد هذه الديون، وبالتالي زيادة الضرائب المفروضة على الشعب، وبالتالي سيفقد المواطن ثقته بحكومته وسيؤدي ذلك إلى الوقوع بدائرة الاضطرابات السياسية داخلياً وخارجياً.

البروتوكول الثاني والعشرون: الذهب

توجيه السياسة الدولية من خلال امتلاكنا للذهب، وبالتالي نستطيع أن نسيرها بحسب رغباتنا وقوانيننا وخططنا كي يعترف العالم أننا شعب الله المختار، لأن القيمة على أساس الذهب تشل حركة الصناعة والزراعة والتجارة عند الأمم غير اليهودية، وتسبب الاضطراب الاقتصادي والاجتماعي.

البروتوكول الثالث والعشرون: قيام الدولة اليهودية

سنترك للجمعيات السرية والهيئات المختلفة الحزبية نشاطها لفهم الحكومات القائمة الحالية، حتى يحين وقت اعتلاء ملك اليهود على عرش العالم، حيث يمكنه القضاء على هذه الفوضى، ونبدأ نحن اليهود في حكم العالم واستغلاله وتوجيهه باسم شعب الله المختار.

البروتوكول الرابع والعشرون: قيام دولة داوود من قبل أحبار اليهود الذين قادوا العالم

لهذه المرحلة

تتجسد من خلال هذا البروتوكول الغاية الأسمى للصهيونية العالمية في إقامة الدولة اليهودية العالمية المسيطرة على العالم، من خلال تجسد الرؤى والمعتقدات الدينية وتكريسها لإنشاء هذه الدولة، التي ستجمع بين أسباط اليهود (أحفاد اليهود) ضمن دولة يحكمها من يعرف بالسياسة وأسرارها، ولن يطلع أحد من الشعوب على سر هذه السياسة إلا ثلاثة من مرافقي الملك يرشح أحدهم لاستلام الملك في حال أصيب الملك بسوء، وسيكون أحبار اليهود حكماً على صلاحية الملك لإدارة السياسة العالمية¹²³.

نعود ونؤكد على أن هذه الوثيقة لبروتوكولات حكماء صهيون هي دستور الصهيونية في العمل للسيطرة على العالم بأجمعه وبأن ما نسقطه من أحداث تعصف بالوطن العربي هو جزء من المؤامرات الصهيونية للسيطرة على العالم، لذلك لا بدّ من دراسة واقع الحال بتأنٍ ودقة من قبل الجميع حكام ومفكرين وعلماء وشعوب كي نكون قادرين على إفشال أي مؤامرة تحاك ضدنا وذلك من خلال الارتقاء بالرأسمال الاجتماعي الإيجابي للشعوب على مستوى القيم والعلاقات والشبكات وتعزيز القيم الاجتماعية والوطنية والتماسك الاجتماعي، فإن الوسيلة الأنجع والأفضل

¹²³ انظر: مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993، من ص 284 حتى ص 292.

للوقوف في وجه هذه المخططات الصهيونية هي إرادة الشعوب والمجتمعات بالمحافظة على هويتها الوطنية وإرثها التاريخي والحضاري، وبهذا مهما كانت هذه المؤامرات والمخططات الصهيونية على مستوى من الخطورة ستتجاوزها الشعوب بإرادتها وقرارها الوطني الحر والمستقل.



الفصل التاسع

علم الاجتماع السياسي ومفهوم الدولة الخلدونية

Political Sociology and The Concept of the Khaldunian State

أولاً: مفهوم الدولة معرفياً

يعد التنظيم السياسي ظاهرة أولية في كل مجتمع بشري. فحيثما توجد الجماعة الإنسانية يوجد فيها نوع معين من التنظيم السياسي، وقواعد قانونية تنظم سلوك أفراد الجماعة الإنسانية وعلاقاتهم بالجهات الحاكمة (علاقة الحاكم بالمحكوم).

وكما هو معروف إن الإنسان لم يترك نفسه تحت رحمة الطبيعة، فمنذ القدم فكر في مسألة التنظيم السياسي وطورها وكانت (الدولة) الشكل المتجسد عن هذا التنظيم السياسي المرتبط ببقية التنظيمات الاجتماعية الأخرى في المجتمع.

ولعل بداية الفكر السياسي (بمعنى الإنتاج الفكري للإنسان حول الظاهرة السياسية) لعله تجسد في فكرة نشوء الدولة وتطورها كمؤسسة تنظيمية للحكم.

وفي هذه الدراسة المتواضعة سنلقي الضوء على مفهوم الضرورة السياسية (كمصطلح معادل) لفكرة الدولة في فكر العلامة العربي ابن خلدون بعد أن نلقي الضوء بإشارات سريعة إلى المعطى المعرفي لهذا المفهوم منذ فكر الإنسان في وجوده كأداة للحكم وتنظيم الأمر السياسي في المجتمع وحتى المرحلة الزمنية التي عاصرها العلامة ابن خلدون.

وماهية نظرية الدولة الخلدونية في نظرة الدولة كبعد للتنظيم الاجتماعي . السياسي فيما

بعد....

تشكل (الدولة) كحاجة بشرية لانتظام الأفراد في المجتمع منذ تشكيله الأول محور اهتمام الفكر الإنساني عامة، والفكر السياسي بشكل خاص.

ففي الحضارات الشرقية القديمة التي شيدها الإنسان القديم برزت فكرة الدولة من خلال تأليه الحكم وقيام حكومة تيوقراطية تستمد قوتها من الطبيعة اللاهوتية للطبقة الحاكمة كما هو معروف في حضارة مصر الفرعونية.

وتجسد هذا الموقف فيما بعد في الحضارة الصينية عبر مفهوم التنظيم السياسي أو النظام السياسي حيث الحاكم لديه تفويض من الله على الأرض وهو بذلك يعبر عن الدولة كحكم إلهي في الأرض.

ولعل ما قدمه (حمورابي) بإنشاء أول مسلة عرفها التاريخ دونت فيها الشرائع والقوانين والحكم والوصايا التي نظمت شؤون المجتمع (الدولة) المختلفة وحددت المثل الفلسفية التي يجب أن يسير عليها كل من الملك وأفراد الشعب وذلك برسم واجبات الملك وحقوقه تجاه الشعب وحقوق الشعب وواجباته تجاه الملك¹²⁴ لعل ذلك يجسد أيضاً التصورات الأولى لمفهوم الدولة كنظام سياسي في حضارة بلاد الرافدين كأقدم الحضارات في العالم.

وإذا انتقلنا إلى الحضارة الإغريقية فتشير الوثائق التاريخية إلى أنه في العام (700) ق. م كان الإغريق قد استقروا في شكل محدد ومميز ومتعدد (لدولة المدينة) وتجسد فيما بعد نظام الحكم الملكي الأبوي كتعبير لشكل الدولة.

وقد برز الهيكل التنظيمي لهذا الشكل في (دولة أثينا) من خلال المؤسسات السياسية مثل (الجمعية) أو (المؤتمر العام) و(مجلس الخمسمائة) وهو الجهاز الحكومي الدائم، ومؤسسات المحاكم..

وهكذا في (أسبرطة) ولم يقف الأمر عند هذا الحد فقد أشارت الحركة السفسطائية قبل (أفلاطون وأرسطو) إلى نشأة الدولة كتعبير عن حاجة الناس إلى تنظيم حياة تكفل لهم استقراراً وأمناً ولعل (بروتاغوراس)^{*} من الذين أرسوا دعائم الدولة على أساس روحي ميتافيزيقي خلال تلك المرحلة الزمنية.

وهذا هو (أفلاطون) الذي يرى أن الدولة تنشأ نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً. ومن مجموع هؤلاء تتكون الدولة.

وبعدّها بمثابة شخص أو وحدة مكونة مثل الفرد من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

¹²⁴ - مسلم، عدنان، علم الاجتماع "مبادئ أولية"، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1996، ص 16.
* - أحد الشخصيات البارزة في الحركة السفسطائية التي كانت تقوم بتعليم المواد الدراسية التي يود التلاميذ الموسرون دفع أجر عنها ليتعلموا فن النقاش وكل ما من شأنه أن يعين على هذا الفن من ألوان المعرفة.

واستناداً إلى ذلك يحدد وظائف ضرورية لابد من تأديتها وهي:

"إشباع الحاجات الطبيعية، وحماية الدولة من الخطر الخارجي وحكم الدولة..¹²⁵"

وباعتبار أن الدولة هي عصب المجتمع (الجمهورية) فالحكم فيها يجب أن يتركز في أيدي العقلاء أو الفلاسفة الذين يتركز فيهم كل ما في الدولة من فطنة.

أما (أرسطو) فيعد الدولة أعلى أنواع الجماعات وتهدف إلى أسمى الغايات، وهي نتيجة اجتماع عام ومتعدد المراحل والنظم، فالأسرة تأتي قبل الدولة في الترتيب الزمني. وإذا اجتمع عدد من الأسر تكونت القرية، ومن مجموع القرى تتكون الدولة بشرط أن يكون اجتماعها من سعة النطاق حيث يتيح لها أن تكفي ذاتياً.

"ولئن كانت الدولة تأتي في الزمن بعد الأسرة إلا أنها سابقة لها، في الفكر، بل هي سابقة كوجود الفرد نفسه بحكم طبيعة الأمور.

والجماعة البشرية إذا ما تم تطورها أصبحت دولة فالكل سابق في الفكر على الجزء، وأساس التفكير في هذا هو فكرة "الوحدة العضوية". أن يد الإنسان لا تعود يداً إذا ما فسد الجسم.

معنى ذلك أن تعريف اليد يكون بالغاية منها. أي مسك الأشياء. وهي لا تستطيع تحقيق هذه الغاية إلا وهي متصلة بجسم حي. كذلك الفرد لا يستطيع أن يحقق الغاية من وجوده إلا وهو عضو في دولة¹²⁶.

لذلك فمن يسهم في إقامة أساس الدولة هو أكثر الناس فعلاً للخير "لأن الإنسان بغير قانون هو شر صنوف الحيوان، والقانون يعتمد وجوده على الدولة، والدولة ليست مجرد جماعة تعين الأفراد على الاتصال وتساعد على منع الجريمة بل الغاية منها تحقيق الحياة الطيبة، وهي ليست إلا اجتماع الأسر والقرى في جماعة كاملة تكفي نفسها بنفسها بقصد الوصول إلى حياة سعيدة ومستقلة¹²⁷.

¹²⁵ - جمهورية أفلاطون: ترجمة فؤاد زكريا القاهرة: المؤسسة العامة للترجمة والنشر، 1968، ص 110.

¹²⁶ - أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947، ص 96.

¹²⁷ - المصدر السابق، ص 91.

وهو "أرسطو" لا يرى في الدولة الاتحاد المطلق لمجموع الأفراد الذين يشكلونها وإنما تتكون الدولة من مجموعة من الأفراد يختلف بعضهم عن بعض "لأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة".¹²⁸

لقد أقيم مفهوم الدولة عند (شيشرون) كأحد رواد الفكر الروماني على دعامتين أساسيتين هما: فكرة الدستور المختلط، وفكرة: التطور التاريخي الدوري للدساتير. فالدولة هي نتاج طبيعي لغريزة الإنسان الاجتماعية.

"وهو في معتقده هذا يتفق، بصفة عامة، مع فكرة (الرواقين) عن الدولة باعتبارها مؤسسة عقلانية مقبولة، ويختلف، في الوقت نفسه مع (الإبيقوريين) الذين عدوا الدولة مخلوقاً مصطنعاً ناجماً عن مصلحة الأفراد الذاتية".¹²⁹

كما أنه يعدها (الدولة) هيئة سياسية متميزة عن المجتمع، وفرق بينها وبين الحكومة، فجعلها السلطة السياسية للشعب المنبثقة عنها الحكومة على أن تمارس هذه (الحكومة) السلطة كوكيلة عنه (الشعب) وهي كما يفهمها شخص معنوي يتضمن مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع بينهم، لذلك يعدها (مصلحة الناس المشتركة).

ويقصد بالناس هنا أولئك الذين يجتمعون في أعداد كبيرة يربطهم توافق مشترك بصدد القانون والحقوق، والالتزامات، والعيش المشترك، والإلهام في العمل المشترك الذي يعود عليهم بالنفع المشترك".¹³⁰

وتعكس نظره (سنيكا) التشاؤمية بشكل عام رؤيته حول مفهوم الدولة فهي بالنسبة له انعكاس لطبيعة الإنسان الشريرة.

وفي تطويره لهذه الفكرة صاغ نظريته عن العصر الذهبي أو، حالة الطبيعة، التي قدر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ الأفكار السياسية.

¹²⁸ - محمد صالح، غانم، الفكر السياسي القديم، جامعة بغداد، بغداد، 1980، ص 107.

¹²⁹ - Gettell, Raymond G. History of Political Thought, Allen and Unwin, Ltd, London, 1951, P. 74.

كما ورد في كتاب د. غانم صالح، ص 167.

¹³⁰ - المصدر السابق، ص 168.

ويتجسد مضمون هذه النظرية في اعتقاد (سنيكا) "بوجود عصر ذهبي سابق على عصر المدينة والدولة. وقد احتفظ الإنسان في ذلك العصر الذهبي بسعادته وبرأته، وعشق الحياة البسيطة الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها.

كان ذلك العصر خالياً من مظاهر الجشع، المتولد عن الرغبة في الملكية الخاصة لذلك لم تظهر فيه النزعة الفردية، ولم يشعر الفرد فيه بالحاجة إلى القوانين أو أجهزة القهر، فأطاع الأفراد . لسذاجتهم وبرأتهم . عقلاءهم وفضلاءهم، ولم يستخدم هؤلاء العقلاء سلطاتهم لقضاء مصالحهم الخاصة، بل راعوا المصلحة العامة قبل كل شيء من خلال إتباع أحكام وقواعد الطبيعة، لأنها الأحكام الوحيدة العادلة دوماً..

لكن ما أن بدأت رغبة الأفراد في التملك تظهر حتى بدأ الجشع يسيطر على نفوس الحكام فتحولوا إلى نفعيين وأصبحوا طغاة مستبدين، وتصارع الأفراد بشدة من أجل تنامي ملكيتهم، ومن ثم أصبحت الحاجة قائمة لوجود القوانين وقيام حكومة قسرية وتنظيم الملكية الخاصة¹³¹.

وهذا ما يعبر عن وجود الدولة حسب رأي (سنيكا) الذي يعد هذه المظاهر شر ضروري حتمته نزعة الإنسان المنحرفة.

فالإنسان الفاضل لا يرى ضرورة الحكومة والقانون والملكية. ولعلها رؤية يجسدها (سنيكا) بمفهوم روحي ذاتي تأثر به عبر حياته الروحية التي عاشها خلال تلك المرحلة الزمنية.

وهكذا تتجسد فكرة شرعية السلطة السياسية كما قال عنها (القديس أوغسطين) المتمثلة في أن الدولة هي جماعة من الناس يؤلف بينهم حب مشترك استناداً إلى أن كل فرد في المجتمع ينتمي إلى عالمين أو مدنيتين هما:

المدينة الأرضية العلمانية، والمدينة السماوية الإلهية وتتجاذب الأفراد قوانين وتشريعات الدولتين...

ويؤكد (القديس توما الأكويني) شرعية الدولة أيضاً استناداً إلى ضرورة وجود سلطة عليا كي توجه المجتمع نحو الصالح وتساعد الحاكم على اصطناع الوسائل للوصول إلى تحقيق الأهداف الاجتماعية وذلك لا يتحقق إلا بتنظيم سياسي واسع يقوم على اتفاق بين الحاكم

¹³¹ - المصدر السابق، ص 287- 288.

والمحكومين. والقانون الذي يخضع الأفراد له لا يمثل رغبة المجموع أو رغبة الأمير الحاكم كمثل للجماعة. وإنما يمثل (سلطة الكنيسة . الدولة)

وعلى هذا تعد الدولة هيئة موحدة تنظم أفرادها وظيفتها حماية المجتمع وتحقيق السلامة والاستقرار له وتأمينه ضد الأفكار في الداخل والخارج.

هذه معالم فكرة نشوء الدولة وضرورة وجودها كمنظومة سياسية جسدها الفكر الإنساني في المجتمع قبل المرحلة الزمنية والمعرفية التي عاشها ابن (ابن خلدون) وبيّن فيها "الضرورة السياسية" المزمع الحديث عنها بعد أن نقف قليلاً عند بعض المفكرين العرب المسلمين اللذين أسهموا أيضاً بفكرة نشوء الدولة وتطورها والحاجة الإنسانية إليها كتنظيم سياسي للمجتمع.

ومن هؤلاء (الفارابي) الذي يقرر مع (أرسطو) أن الإنسان مدني بالطبع، أي كائن اجتماعي وسياسي.

وفي تجسيده للسياسي يعبر عن وجود الدولة والحاجة إليها لتحقيق التعاون بين الأفراد وتأمين الأمن والاستقرار والسعادة لهم.

فالدولة عند (الفارابي) "نظام كلي، أما الأفراد والمواطنون فهم ليسوا سوى الأجزاء المكونة لهذا النظام الكلي الذي يستمدون منه وجودهم"¹³².

و(الغزالي) الذي يرى أن الدولة هي السلطة القاهرة التي تستطيع المحافظة على النظام وتحقيق الأمن، والحاجة للأمن والنظام هي التي أوجبت أن تكون هناك سلطة موحدة تتركز فيها السيادة حتى لا تتضارب الآراء وتتعدد الأهواء مما يؤدي إلى أن تسود الفوضى. ومن هنا ظهرت الدولة كما يرى الفيلسوف الغزالي.

وكذلك (ابن رشد) الذي يؤكد الطابع "السوسيولوجي" لعلم السياسة مبيناً أن الدولة هي التنظيم السياسي في المجتمع وهي ضرورة لتحقيق المجتمع الفاضل الذي يتحقق بالدولة الفاضلة غير أن مفهوم الدولة كفكرة ونشوء وتطور وأشكال تجسدت بشكل جلي وواضح عند العلامة (ابن خلدون) وهذا ما سنعالجه في المحاور التالية.

¹³² - ببلي، أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1997، ص 189.

ثانياً: الدولة الخلدونية

أ - الضرورة السياسية (الدولة الخلدونية):

يعد العلامة العربي ابن خلدون من ألمع رجال الفكر والعلم الذين يخوضون في بحار الفكر ليقنتصوا لأمتهم مشاعل تسير على أضوائها، ويرفعوا للعالم منارات إشعاع وتوجيه.

وهو "عبد الرحمن" وكنيته "أبو زيد" ولقبه "ولي الدين" وشهرته "ابن خلدون".

ولد في تونس (732هـ أو 1332م) وشب فيها أعجوبة من أعاجيب العقل وسعة الاطلاع ودقة الملاحظة.

ولي الكتابة والوساطة بين الملوك في المغرب والأندلس. ثم انتقل إلى مصر حيث قلده السلطان "برقوق" قضاء "المالكية" ثم استقال من منصبه وانقطع إلى التدريس والتصنيف، فكانت مؤلفاته من أهم المصادر للفكر العالمي.

وأشهرها "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو كتاب ضخيم يقع في سبعة مجلدات. وأعظم أجزائه وأشهرها الكتاب الأول المسمى "مقدمة ابن خلدون"¹³³. وهناك من يرجع أصله إلى حضر موت في اليمن¹³⁴.

ولو أردنا تقسيم مراحل حياته فيمكن الوقوف عند أربع مراحل:

الأولى: مرحلة الدراسة حتى سن العشرين أي من عام 732هـ إلى 752هـ وقد قضاها في تونس.

الثانية: مرحلة العمل السياسي واستمرت أكثر من عشرين عاماً من 752هـ إلى 776هـ.

الثالثة: مرحلة التأمل والتفكير في قلعة (ابن سلامة) عند أفراد (بني عريف). واستمرت هذه الفترة أربع سنوات فقط حتى نهاية 870هـ.

¹³³ - تاريخ العلامة ابن خلدون المجلد الأول، من كلمة الناشر (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1979).

¹³⁴ - يذكر "ابن حزم" في كتابه الشهير "جمهرة أنساب العرب" أن أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يمني حضرمي، وأنها تنسب إلى وائل بن حجر وهو صحابي معروف.

الرابعة: مرحلة دور الانصراف إلى التدريس والقضاء. وفيها اكتفى بالتدريس في تونس من عام 780هـ إلى عام 789هـ، أما في مصر فقد زاول الاثنتين معاً. وتمتد هذه الفترة من عام 784هـ إلى وفاته عام 806هـ.

نقصد بمفهوم الضرورة السياسية عند ابن خلدون حاجة الإنسان إلى الحكم أي وجود الدولة وأليتها وأسسها لأجل تنظيم المجتمع وتحديد حقوق وواجبات الأفراد. ولعل هذا المصطلح (الضرورة السياسية) من المصطلحات التي باتت معروفة في أدبيات الفكر السياسي بعامة، وعلم الاجتماع السياسي بخاصة. وتشكل محوراً معرفياً هاماً من المحاور المعرفية في النظرية السياسية الخلدونية إن صح التعبير.

وبهذه المناسبة نشير إلى أننا استتجنا هذا المصطلح الضرورة السياسية من المفهوم الأساسي الذي حدده ابن خلدون عند حديثه عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع والحكم، والذي يبين فيه الضرورة الاجتماعية كحاجة إنسانية تلعب دوراً هاماً في نشأة العمران وتطوره. إذ إن استمرار الإنسان في الجماعات البشرية مرتبط بتأمين القوت أو الغذاء الذي يضمن الحياة، والدفاع الذي يحمي الإنسان من مخاطر الطبيعة وصعوباتها.

يقول ابن خلدون:

"إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهده إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بكثير من الطحن والعجن والطبخ.

وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري (...) ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم...¹³⁵.

¹³⁵ - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي (طبعة لجنة البيان العربي) الجزء الأول (القاهرة: 1965م) ص 420.

وبعد أن يؤكد ابن خلدون حقيقة الاجتماع الإنساني وضرورته للإنسان مبنياً أهمية التعاون الاجتماعي بين الناس لوجود ذلك ينتقل للتعبير عما نسميه (الضرورة السياسية) أو الدولة حسب الفهم الخلدوني فهي ضرورة مرتبطة بالحاجة إلى الاجتماع لأجل منع التغالب بين الناس نظراً لما في طباعهم من ميول نحو العدوان والظلم وما شابه.

"... ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.

وليس آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم. فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض.

ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها..¹³⁶

وهنا يتجلى واضحاً مفهوم الضرورة السياسية كنتيجة طبيعية للضرورة الاجتماعية. لا بل يجسد مفهوم السلطة المدنية أو الحكومة كضرورة لثبات واستقرار المجتمع (أمنه). وبذلك لا بد من حاكم يدير شؤون المجتمع وتحقيق آلية التعاون بين أفرادها، وتحقيق العدالة ورفع الظلم. ومقاربة الحقوق من الواجبات..

"... الملك منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومن كل واحد منهم، يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانهه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما حضه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم...¹³⁷.

¹³⁶ - المصدر السابق، ص 422.
¹³⁷ - المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 682.

فالعمران وما يتطلبه، والحياة الاجتماعية اليومية فيه وما تستلزم يتطلبان وجود الدولة (الحاكم) أو ما نسميه (الضرورة السياسية) لأجل أعداد الجيش ودفع الغزاة، وتحقيق العدالة والمساواة ومنع العدوان والتعدي الداخلي بين أفراد المجتمع، إضافة إلى نشر العمران وما تحتاجه الحياة الحضرية من آلية تنظم سيرها وصيرورتها..

وما من شك أن ابن خلدون يميز بوجود الضرورة السياسية بين كل من البادية والمدينة انطلاقاً من اختلاف نمط الحياة في كل منهما، وقد استند في ذلك إلى خصوصية وطبيعة أهل البادية وما يتميزون به عن أهل المدينة (مجتمع البداوة ومجتمع الحضر).

".. فأما المدن والأمصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه.

وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعضهم مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة.

وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج، حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم.

ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتت شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعره كل أحد على نسبه وعصبيته..¹³⁸.

واستناداً إلى ما سبق فإن قوام وأسس الضرورة السياسية عند ابن خلدون إنما يقوم على (الدين) الذي يتطلب إقامة الشعائر، وتنفيذ الأحكام، وإقامة العدل، وحماية الأموال وإقامة الحدود، وتحصين البلاد والدفاع عنها ضد الأعداء وجباية الأموال الملزمة على القادرين، والصدقات.. وإدارة شؤون الدولة بكل مؤشرات ومتغيراتها.. لذلك يعد الدين من أقوى أسس الضرورة السياسية (الدولة) عند ابن خلدون.

¹³⁸ - المصدر السابق، ص 592.

"فإن قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله ويذهب عنهم مذنومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك..."¹³⁹.

لقد جسد الدين الإسلامي هذه الحقيقة، واحتل هذا المؤشر (الدين) كأساس لمشروعية الضرورة السياسية أهمية خاصة في الفكر العربي والغربي بأن واحد فيما بعد وحتى الآن.

لقد قال (ميكافيلي): "إن القارئ الفطن يستدل من تاريخ روما على أن الدين هو لنافع القيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الأخيار وردع المفسدين"¹⁴⁰.

ويعزز هذه المقولة (فيكو) الذي يعد أن الدين أساس لنشأة الدولة التي يستند عليها قيام الحضارة.

و(هيجل) الذي يؤكد على دور الدين في نشوء الدولة وتطورها باعتباره الموجة لحوادث التاريخ (الدولة تجسيد حقيقي للعقل الإلهي أو الروح العالمي).

وكذلك (ماكس فيبر) في حديثه عن نشوء الدولة الرأسمالية من خلال دور الدين والقيم الروحية في تجسيد هذا النشوء وتطوره..

وحتى (كارل ماركس) الذي يعد أب المادية فهو لا ينفي دور العامل الفوقي أو البناء الفوقي (الروحي) أحياناً في التأثير على البناء التحتي (المادي).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يرى أيضاً أن هناك أساس آخر من أسس قيام الضرورة السياسية ألا وهو (القوة) الكامنة في العصبية.

".. في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك إنما يتم بالقتال عليه، لما في طباع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية"¹⁴¹.

والقوة هنا هي الجانب المادي الذي لا ينفصل عن الجانب الروحي والأخلاقي "إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه"¹⁴².

¹³⁹ - المصدر السابق، ص 626.

¹⁴⁰ - ميكافيلي: ملاحظات على تاريخ روما، ضمن الأعمال الكاملة (باريس: 1962).

¹⁴¹ - المصدر السابق، ص 593.

¹⁴² - المصدر السابق، ص 609.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن العصبية عند ابن خلدون هي ليست بالمعنى الضيق لكلمة عصبية وإنما هي وعي جمعي، وانتماء جمعي، وتعاون جمعي وتآلف وتآخٍ شامل وولاء عام يكبر على مساحة الوطن (المجتمع).

وعليه فالحاكم عند ابن خلدون "لا بد له من عصبية تمكنه من تأسيس السلطة السياسية، وتساعد على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق وأداء الواجبات، وبعبارة أخرى، فإن العصبية هي منشأ الرياسة دائماً، ويعد الملك، بهذا المعنى، غاية طبيعية للعصبية"¹⁴³ والخلاصة إن الضرورة السياسية حاجة إنسانية تجسد حاجة الإنسان إلى الحاكم (الحكم)، (السلطة)، (الدولة)، (الملك)، (السيادة) .. إلخ.

وهي تلبي عن طريق هذه المسميات كلها. كما أنها تقوم على دعامتين رئيسيتين كما يرى ابن خلدون هما الدين (العامل الروحي) والقوة (العامل المادي والروحي معاً). وهي أنواع "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"¹⁴⁴.

وهذا الذي يسمى بالملك الطبيعي الاستبدادي الذي هو ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية وما يحكم ذلك من أهواء وملذات وحُب للذات .. (النوع الاستبدادي من الحكم).

و"حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"¹⁴⁵ وهو الحكم السياسي الوضعي.

و"حمل الكافة . على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها .. فهي في الحقيقة خلافة عند صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسية الدنيا"¹⁴⁶.

وهو من أنصار هذا الحكم ويدافع عنه لأنه يزيد الدولة قوة ومنعة. لقد بحث "ابن خلدون" في الفلسفة السياسية التي تشكل الدولة موضوعاً من موضوعاتها.

¹⁴³ - رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 50.

¹⁴⁴ - المقدمة، الجزء الثاني، ص 688.

¹⁴⁵ - المصدر ذاته.

¹⁴⁶ - المصدر السابق ص 688.

فحدد شكلها ومؤسساتها المختلفة، وطبيعة السلطة في الدولة الإسلامية، وذلك في الباب الثالث وهو بعنوان "في الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأموال وفيه قواعد ومتممات"¹⁴⁷.

ولم يكن موضوع الدولة هو الدولة التي يوحى بها قانون ديني أو تأويل فلسفي، بل كان (الدولة) التي تقام بوساطة الغزو والقوة، بوساطة (العصبية) أو (الإرادة الجماعية) إرادة القوة والسيطرة. ولقد توقف كثيرون من شراح ابن خلدون ونقاده عند هذه النقطة، وعدوه من أجلها فيلسوفاً مادياً.

ولا يعطينا (ابن خلدون) تعريفاً صريحاً للدولة لأنها في نظره من الموضوعات الواضحة وضوحاً تاماً ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها "الملك التام".

وهو (ابن خلدون) لم يترك الدولة دون حدود وإنما أشار إلى أن لكل دولة حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها.

وهكذا فالسبب الغائي لوجود الدولة هو معقولية المجتمع أو الجماعة (الحاجة إلى الاجتماع) ومعقولية استقرار هذا المجتمع وأمانه، والحد من تمادي أو تطاول جماعة من جماعات المجتمع على جماعة أخرى، أو فرد على غيره.

وهنا يتجسد وجود الدولة بحفظ كيان المجتمع وصيانة أمنه واستقراره.

وأيضاً السبب الفاعل لوجود الدولة هو وجود "العصبية" حيث يرى فيها السبب الجوهرى والحقيقي لنشوء الدولة وقيامها.

يقول ابن خلدون: ".

".. إن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه.

ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخبرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقَلَّ إن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب فتقع المنازعة وتقتضي الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية"¹⁴⁸.

¹⁴⁷ - تاريخ العلامة ابن خلدون، المجلد الأول، ص 271-608.

ب - الدولة الخلدونية (عمر وأطوار):

لقد نظر (ابن خلدون) للدولة على أنها كائن حي بشري يولد وينمو ثم يهرم ويموت، وحدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة. وتتكون من ثلاثة أجيال "إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته"¹⁴⁹.

الجيل الأول: وهو الجيل الذي يعيش حياة النقشف والبداءة والبساطة والقلّة معتمداً على القوة (العصبية) "لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون"¹⁵⁰.

وهنا ربط (ابن خلدون) بين قساوة حياة الريف والبادي وبين الشجاعة وبقية القيم الإنسانية.

وقبل أن ننقل إلى الجيل الثاني لآبد من الإشارة إلى أن (ابن خلدون) لم يحدد جيل البداوة هذا بسكان الصحراء أو البادية وإنما كان يشمل ساكن الريف أيضاً ونعتقد أنه بدأ بالبداوة لأنها كلمة مشتقة من بدء. أي بداية الحياة. لذلك كان يرى أن بداية حياة العمران تكون دائماً في البداية أي الصحراء والريف ثم ينتقل هذا العمران البدوي أو البدئي إلى المدينة ليصبح عمراناً حضرياً.

الجيل الثاني: هو الجيل الذي يحقق الدولة والملك، حيث ينتقل من حياة النقشف والخشونة أو من العمران البدوي إلى الحياة المتمدنة أو العمران الحضري.

وفي هذا الجيل تتغير القيم الأخلاقية نحو الأسوأ وذلك بتغير نوع العمران، والعصبية تضعف نتيجة الترف والشجاعة تقل، أي انتقلت كل سمات المجتمع البدوي لتحل محلها سمات المجتمع الحضري التي تشكل الدولة أهم أركانه.

¹⁴⁸ - مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984، ص 154.

¹⁴⁹ - المصدر السابق، ص 170.

¹⁵⁰ - المصدر ذاته.

يقول "ابن خلدون":

"والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وياشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومرايهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم¹⁵¹."

الجيل الثالث: وهو جيل الموت (نهاية الدولة) جيل الترف واللهو والاستهلاك والهدر والتبذير دون حدود.

يقول:

"وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما تبنيه من النعيم ونضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزّي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها إذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت¹⁵²."

إن هذا الجيل هو الذي يتم على يديه انهيار الدولة لأنه غرق في الترف، وتمكن الجبن منه، وفقد معنى الكرامة والرجولة والشجاعة.

ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالي والمرتبقة للدفاع عن الدولة في حالة العدوان عليها.

¹⁵¹ - المصدر السابق، ص 171.

¹⁵² - المصدر السابق، ص 171.

ويذكرنا (ابن خلدون) بـ (روسو) الذي عشق الحياة البدائية التي تحافظ على القيم الإنسانية الفطرية والذي رأى أن المدينة مفسدة للإنسان وأخلاقه.

وتمر الدولة كما يرى (ابن خلدون) بأطوار عدة مجموعها خمسة أطوار. ويشكل كل طور مرحلة خاصة ومستقلة عن سابقتها "إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة... وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار..."¹⁵³.

وهي:

الطور الأول:

وهو طور "التأسيس". ولا تقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها "من النعرة والتزامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه" كما يقول (ابن خلدون). "وفي هذا الطور يكون السلطان جديد العهد بالملك، ولذا فهو لا يستغني عن العصبية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه، فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركاً نوعاً ما بين الملك وبين قومه وعشيرته"¹⁵⁴.

يقول (ابن خلدون):

"الطور الأول طور لظفر بالبغيّة وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع فيها الغلب، وهي لم تنزل بعد بحالها"¹⁵⁵.

ويتميز هذا الطور بيداوة المعيشة وبنخفاض مستواها فلم يعرف الغزاة الجدد بعدُ الترف، وباشتراك الجميع في الدفاع عنها فما زالت شجاعة البدو والقوة البدنية نتيجة الحياة البدوية متوفرتين لدى الجميع وإنه لتحصيل حاصل، وإنه وحسب (ابن خلدون) يتم هذا الغلب بنوعية العصبية. ويعتقد أن هناك تلازماً بين كل دور من أطوار الدولة.

¹⁵³ - المصدر السابق، ص 15.

¹⁵⁴ - محمود الخضيرى، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص

188-191.

¹⁵⁵ - المقدمة، الطبعة الخامسة، ص 175.

وبين الأخلاقيات ونفسانيات القائمين عليها: "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة متجددة. ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"¹⁵⁶.

ومن ناقل القول إن دراسة هذه العلاقة دراسة مفصلة تبقى من الموضوعات الأكثر إثارة وذلك على صعيدين:

"الصعيد الأول، هو التعرف، وبطريقة أدق وأشمل على التفكير الخلدوني ذاته. والصعيد الثاني، هو الاطلاع على منعرجات حضارية ذات قيمة تاريخية عامة..."¹⁵⁷.

الطور الثاني:

هو "الانفراد بالملك" حيث يرى (ابن خلدون) أن الانفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكه وقد استقر يعمل على قمع العصبية، كما يعمل على الانفراد بالحكم واستبعاد أهل عصبية من ممارسة الحكم. وعندئذ يتحول من رئيس عصبية إلى ملك.

وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة، وقد لا يفعل، فلا تدخل الدولة في هذا الطور الثاني إلا مع ثاني زعيم أو ثالث، ويتوقف ذلك على قوة صمود العصبية (..).

يقول (ابن خلدون): "ولابد من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها..."

وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم.. فتجدع أنوف العصبيات ويفلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك ويفرد به ما استطاع..

وقد يتم ذلك لأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقتها"¹⁵⁸.

¹⁵⁶ - المصدر ذاته.

¹⁵⁷ - قربان، ملحم، خلدونيات (السياسة العمرانية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 217.

¹⁵⁸ - المقدمة، الطبعة الخامسة، ص 145.

وطبعاً يضطر السلطان للتغلب على أصحاب العصبية (أو العصبيات) إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين، أي أنه يبدأ في هذه المرحلة الاعتماد على جيش منظم من أجل المحافظة على الملك.

يقول (ابن خلدون) متحدثاً عن علاقة السلطان بأهل عصبية "إذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجد ودافعهم عنه بالمراح صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج في مدافعهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم.. فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجبابة"¹⁵⁹.

إذاً: الصفة ذات العلاقة بالقوة والتي تميز بين الطور الأول والطور الثاني هي صفة "الانفراد دونهم بالملك" ونعتقد أن ملازمات هذا الانفراد تكمن في عملية استبدادية أصعب من عملية الطور الأول:

"ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجذب أنوف أهل عصبية وعشيرته والمقاسمين له في نسبه الضاربين في الملك بمثل سهمه فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارد ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده فيعاني من مدافعهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهورهم على مدافعهم أهل العصبية بأجمعهم وهذا يدافع الأقارب لا يظاھره على مدافعهم إلا الأقل من الأبعد فيركب صعباً من الأمر..¹⁶⁰

والسؤال هنا لماذا هذه الاستبدادية أصعب من الطور الأول؟

لأن الأولين دافعوا الأجانب كما يقول. أما هذا فيدافع الأقارب وكان من ظهورهم . أي ظهراء الأولين الأقارب.

¹⁵⁹ - المصدر السابق، ص 153.

¹⁶⁰ - المصدر السابق، ص 175، 176.

ولعل الاستنتاج من هذا أن العصبية التي تساندت في الطور الأول من أطوار الدولة قد انقسمت إلى عصبيتين على الأقل في الطور الثاني، وهذا الانقسام بدوره يدفع إلى نصر أحدهما وغلبة الآخر (أو الآخرين). فهل العصبية هنا هي التفسير؟

طبعاً لا.. بل إنها نوعية العصبية. إنها قوة العصبية المنتصرة، وضعف العصبية المهزومة، وتنعكس هذه القوة في لغة ابن خلدون: "لا لجدع الأنوف". وهذا بعد من أبعادها الحضارية.

وتقرأ فيه نفسية معينة: نفسية القهر والإكراه. كما تقرأ فيها مواصفات سياسية يقتضيها الحال: اصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع. وقد لا يكفي هذا بالغرض. فيتطلب الاستكثار من ذلك..¹⁶¹.

الطور الثالث:

هو طور "الفراغ والدعة" كما اصطلاح معظم الذين تناولوا هذا الموضوع عند (ابن خلدون) على تسميته لأن (ابن خلدون) يعطيه نفس الاسم.

يقول (ابن خلدون): "الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد منها وتشبيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة.. والهيكل المرتفعة"¹⁶².

إن الدولة في هذا الطور في قمة قوتها، ويتفرغ السلطان في هذه المرحلة لشؤون الجباية وإحصاء النفقات، والقصد فيها، وتخليد ملكه بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته، وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع. السلطان بمجده، وحاشيته بما يغدقه عليها السلطان.

ولعل القوة في هذا الطور تخف من خلال مهماتها، فأصبحت تعمل بالتلميح والإشارة "وترهب الدول المحاربة" وهو على كل حال "آخر أطوار الاستبداد".

¹⁶¹ - د. ملحم قربان: ص 219.

¹⁶² - المقدمة، الطبعة الخامسة، ص 154.

ويتضح هنا أيضاً أن الاستبداد حسب (ابن خلدون) مفهوم مرن، ولهذه المرونة في التفكير الخلدوني نفحة حضارية حديثة. "وحديثة أم لا، يبقى فخرها العلمي الأبقى أنها صحيحة. وهكذا، أغلب المفاهيم الاجتماعية والسياسية الأولية.

إن التفكير الجامد الذي يعبر عن ذاته في مفاهيم متزمتة في هذه الحقول المتطورة المتغيرة والقابلة للنمو وللنماء لهو تفكير يضع رجله بفعل هذا الخطأ الذهني، في فخوخ الخطأ التنظيري من جهة وبالتالي... في فخوخ الأخطاء العملية. والمسلكية.

وتبقى هذه الظاهرة في الفكر الخلدوني من جملة الاعتبارات التي يفرض، عبرها، التزامه على عقول الفاهمين من رجالات العلم في كل عصر...¹⁶³.

وللبرهنة على أن هذه الظاهرة الخلدونية متأصلة في الفكر الخلدوني لعل تجسيدها يتجلى في مفهوم الترف.. ".

في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها... والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية فكثرت العصابة واستكثر أيضاً من الموالى والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه فازدادوا به عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصابات حينئذ بكثرة العدد فإذا ذهب الجيل الأول والثاني وأخذت الدولة في الهرم لم تستقل أولئك الصنائع والموالى بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها لأنهم ليس لهم من الأمر شيء إنما كانوا عيالاً على أهلها ومعونة لها فإذا ذهب الأهل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ولا تبقى الدولة على حالها من القوة...¹⁶⁴.

وعلى هذا الأساس فالجيل لا يرادف في القاموس الخلدوني الطور في حياة وتطور الدولة (للدولة ثلاثة أجيال وخمسة أطوار)..

والمرونة التي أشرنا إليها تكمن في مفهوم الترف والدولة فيزيدها قوة (الترف) على قوة في بداية تكوينها، وفي متوسطها وما بعد يصبح عنصر ضعف وإفساد. صحيح أنه لا يقوم بهاتين المهمتين المتناقضتين بمفرده ووحده، بل بفضل تداخله مع عناصر واعتبارات أخرى.

¹⁶³ - د. ملحم قربان: ص 220.

¹⁶⁴ - المقدمة، الطبعة الخامسة، ص 205 - ص 174.

ومع هذا يبقى، بصفته مفهوماً مرناً، أصدق لوصف الواقع الحضاري، ومعبراً في الوقت ذاته، عن مرونة التفكير الخلدوني.

الطور الرابع:

وفي هذا الطور يقول (ابن خلدون): "الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده..."¹⁶⁵.

وصفة هذا الطور القنوع والمسالمة، ومن هنا تخسر القوة مبرر وجودها، ولعلها في هكذا جو، تصبح عبئاً على صاحبها.

أما الظاهرة الحضارية الملازمة للقنوع والمسالمة فهي ظاهرة التقليد "فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل". ويقتفي طرقهم ولا يخرج عن تقليدهم. ولعله أيضاً يرى في مثل هذا الخروج فساد أمره.

الطور الخامس:

"طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع إخوان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسر الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون.

وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض"¹⁶⁶.

ولعل الصفة التي يتسم بها هذا الطور هي "الإسراف والتبذير" وليس للقوة بالمعنى الخلدوني، من دور في هذا الطور على ما يبدو. فالإتلاف والتبذير على الشهوات، واصطناع

¹⁶⁵ - المصدر السابق، ص 176.

¹⁶⁶ - المصدر ذاته.

أخذان السوء هي من جملة الأسباب التي تجعل صنائع سلفه من كبار الأولياء في قومه يضطغنون عليه ويتخاذلون عن نصرته..

وإذا كان الطور الرابع طور التقليد والمحاكاة فيعد الطور الخامس هو طور الهدم والتخريب. وفي هذا الطور يستولي على الدولة المرض الذي لا براء منه "إلى أن تنقرض" وهكذا شأن كل دولة "لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم، بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب"¹⁶⁷.

وترجع بداية انحلال الدولة في رأي (ابن خلدون) إلى عنصرين هما "انحلال العصبية والانحلال المالي نتيجة تبذير السلطان: ولهذا تنهار الدولة سياسياً واقتصادياً"¹⁶⁸.

وبضيف (ايف لاكوست) أن هناك عاملاً ثالثاً يسهم في انهيار الدولة وهو أهم في رأيه من العاملين السابقين ألا وهو العامل النفسي.

ونعتقد أن العوامل الثلاثة تتكاتف وتعمل على انهيار الدولة، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادي.

يقول (ابن خلدون): "اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه، بالجند والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذ طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين"¹⁶⁹.

ويتحدث عن "الترف" فيقول: "فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة وينتمون فيما أتاهم الله من البساطة وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ويستتفكون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية فتتقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم يتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض"¹⁷⁰.

وعن "الجند" والدولة يقول (ابن خلدون): "وأيضاً إذ كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم والجباية مقدورها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة لكل واحد من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية

¹⁶⁷ - المقدمة طبعة البيان العبري: ص 692.

¹⁶⁸ - نشأت، محمد علي، الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون، القاهرة، 1944، ص 189.

¹⁶⁹ - المقدمة، الطبعة الخامسة، 123.

¹⁷⁰ - المصدر ذاته: 147.

حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب¹⁷¹.

وهكذا يأتي الانهيار للدولة عن طريق العصبية والجند والترف.

وفي هذا المقام لابد من الإشارة إلى أنه قد يحدث أحياناً أن يطول عمر الدولة، فالقانون الذي وضعه (ابن خلدون) والذي يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً له بعض الاستثناءات "فإن صاحبها. (يقصد صاحب الدولة).

كثيراً ما يتخذ أجناده من زناته والعرب ويستكثر منهم ويترك أه الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم¹⁷².

ويقول أيضاً "وتضعف الدولة المنقسمة كلها وربما طال أمدّها بعد ذلك فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأحيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغني بذلك عن قوة العصائب ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الإجراء على الحامية من جندي ومرترق...¹⁷³.

ج - تطور مفهوم الدولة في الفكر الخلدوني:

يعد (ابن خلدون) أن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره. فهي قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه. رآها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران.

فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري. ويرى أنها (الدولة) كلما مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب.

¹⁷¹ - المصدر السابق، ص 147.

¹⁷² - المصدر السابق، ص 148.

¹⁷³ - المصدر السابق، ص 258.

وما أشار إليه (ابن خلدون) عن أثر الترف على الدولة يدر كله حول هذا المعنى.

وقد أوضح هذا بعد خمسة قرون تقريباً (انجلز) في كتابة أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. وهو يقول: "إن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، الدولة هي إفصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله، عن واقع أن هذا المجتمع قد انقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها، ولكيلا تقوم هذه المتضادات، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافسة بالتهام بعضها بعضاً والمجتمع في نضال عقيم، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع، قوة تطف الاضطدام وتبقيه ضمن حدود النظام".

إن هذه القوة المنبثقة عن المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتتفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة¹⁷⁴.

لقد أكد (ابن خلدون) أن العمران البدوي يصبح عمراناً حضارياً عندما ينتقل إلى المدينة، وتصبح (المدينة) هي قوام وأساس الدولة وتزدحم بالسكان.

وهذه الرؤية تبناها كل من (ماركس وانجلز) في البيان الشيوعي حيث أخضعت البرجوازية الريف لقاعدة المدن.

وخلقت مدناً ضخمة وواسعة دائرة سكان المدن بكثرة بالمقارنة إلى سكان الريف "وأخضعت البرجوازية الريف للمدينة، فأنشأت المدن الكبرى وزادت سكان المدن زيادة هائلة بالنسبة لسكان الأرياف، وانتزعت بذلك قسماً كبيراً من السكان من بلادة الحياة القروية. وكما أنها أخضعت الريف للمدينة، كذلك أخضعت البلدان الهمجية ونصف الهمجية للبلدان المتمدنة"¹⁷⁵.

كما رأى (ابن خلدون) أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وفي أعمارها وتقوم الواحدة على إنقاض الأخرى وهكذا.

ولا شك أن هذه الرؤى السالفة الذكر، تعد موضوعية ومنطقية لمرحلة اجتماعية اقتصادية وزمنية ترتبط بالقرن الرابع عشر (عصر ابن خلدون).

¹⁷⁴ - انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، الطبعة الألمانية السادسة، ص 177. كما ورد في ملحم قربان.

¹⁷⁵ - ماركس، انجلز: بيان الحزب الشيوعي، الطبعة العربية، دار التقدم، موسكو، 1974، ص 46.

وهنا لابد من الإشارة إلى مسألة تعد برأينا هامة كل الاهتمام ألا وهي مسألة "القوة" الخلدونية التي لا يستغنى عنها حتى في نشأة المجتمع فهي: ترتبط بأهل الحل والعقد، وهي مصدر الشرعية، وترتبط كذلك بالسياسة "وسياسة الملك، والسلطات تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر. وإلا لم تستقم سياسته"¹⁷⁶.

وهي (أي القوة) مرادفة للعصبية عنده، وكذلك مرتبطة بالحق حتى يصبح الحق، بلا قوة، معرضاً للانتهزام لذلك فالقوة هي أساس الدولة وتطورها واستمرار هذا التطور.

وكما في العقد الاجتماعي كذلك في المفهوم الخلدوني لبداية الاجتماع بالنسبة لقدرة الإنسان الفرد. إنها غير كافية لسد حاجات الناس، أفراداً. ومن هنا يصبح الاجتماع. في رأي ابن خلدون العمراني. ضرورياً.

"ويستحيل أن تقي بذلك كله أو ببعضه (أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً.. وهب أنه يأكله من غير علاج) قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه..¹⁷⁷".

وتزداد الحاجة إلى القوة، أي تزداد ضرورتها، عندما تنشأ ضرورة الملك، أي عندما يذر البعد السياسي قرنه حسب النظام الخلدوني.

ولا يضع ابن خلدون القوة بين قوسين بعد نشوء المجتمع بل يحملها مسؤوليات عمرانية ضخمة. هذا على صعيد الممارسة. وكذلك على صعيد النظرية أنها تلعب أكثر من دور. وسنقف عن بعض هذه الأدوار منها:

1- القوة مصدر شرعية ولا يخامر خاطر ابن خلدون شك بأن القوة تخلق شرعية وتكثر إشارات الدالة على ذلك وهذه واحدة منها:

¹⁷⁶ - المقدمة، الطبعة الخامسة، ص 151.

¹⁷⁷ - المصدر السابق، ص 42.

"وأن غلبتها واستتبعها التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها"¹⁷⁸.

وكأنه بقوله إنه يكفي الإنسان أن تتوفر له القوة حتى يطلب غاية من التغلب أبعد من غايته، ومن التحكم أعلى من الغاية الأولى.

2- القوة والسياسة، حيث تدخل القوة في تعريف السياسة استناداً إلى الفكر الخلدوني.. "وسياسة الملك والسلطات تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر. وإلا لم تستقم سياسته"¹⁷⁹ فالسياسة، جوهرًا، أن تزع بالقهر.

3- القوة والعصبية، وارتباطهما ببعضهما البعض حسب التفكير الخلدوني ذلك لأنك لا تذكر (ابن خلدون) دون أن يتبادر إلى الذهن مفهوم العصبية.

وليس ذلك بفضل التداعي السيكلوجي للأفكار وحسب. بل للأدوار الكثيرة والمهمة التي تلعبها العصبية في النظام الخلدوني.

لذلك لابد من التوضيح أن (ابن خلدون) لم يهتم بالدولة كونه يعدها كما يفعل جميع المؤرخين، السلك أو المحور الذي ينظم حوادث التاريخ، بل لأنه يرى فيها أيضاً صورة العمران البشري، أي أحد المقومين الذاتيين للعمران والذين لا يتم دونهما الاجتماع الحاصل من تساكُن أفراد من بني البشر وانتظامهم في جماعات.

هذا من الناحية التركيبية، أما من الناحية الوظيفية فـ (ابن خلدون) يرى في الدولة "السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران"¹⁸⁰ هي "السوق الأعظم، أم الأسواق كلها أو أصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما يعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه"¹⁸¹.

¹⁷⁸ - المصدر السابق، ص 14.

¹⁷⁹ - المصدر السابق، ص 161.

¹⁸⁰ - عابد الجابري، محمد، "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 27-28 خريف 1983، ص 31.

¹⁸¹ - تاريخ العلامة ابن خلدون، الجزء الثاني، ص 679.

وهي كذلك على المستوى الثقافي والعلمي: "سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتبس فيه ضوال الحكم وتحدى ركائب الروايات والأخبار ما نفق فيها نفق عند الكافة"¹⁸².

وبكيفية عامة فالحضارة إنما تقوم وتزدهر في الأمصار بالدولة، وهي ترسخ باتصال الدولة ورسوخها، "لأن استبحار العمران وكثرة الرفه إنما يجيء من قبل الدولة، لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أموالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم من أهل مصر وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة"¹⁸³.

وواضح أن (ابن خلدون) عندما يبرز أهمية الدولة بهذا الشكل متخذاً من التجربة الحضارية العربية الإسلامية إطاره المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، إنما يعبر عن حقيقة تاريخية نحن اليوم أحوج ما نكون إلى تحليلها وجلاء إبعادها وتبيين آثارها على ماضينا وامتداداتها إلى حاضرنّا.

فالدولة كانت ولا تزال صورة المجتمع، بمعنى المقوم الأساسي لوجوده ووحدته والمسؤولة عن ازدهاره أو ذبوله، فهي المؤلفة، بل القاهرة للطوائف والجماعات والأفراد، وهي المهيمنة على الاقتصاد المتصرف في الأموال والمتاع، وفي أحيان كثيرة دون قيود ولا حدود، وهي المشرفة على التعليم الموجهة للفكر، المراقبة للتفكير، هذا إضافة إلى مهامها الدينية..

لقد كان (ابن خلدون) يرى أن الدولة هي الإطار المناسب والضروري للحياة الاجتماعية الإنسانية، وعد أن أطوار الدولة المختلفة غالباً ما تمر بها أية دولة.

فالدولة تبدأ قوية لأنها تكون في هذه الفترة ما تزال محتفظة بصفات الحياة البدوية وأسلوبها، وتنتهي عندما تنغمس في ترف ورخاوة الحياة المدنية.

لذلك مجد البداوة ورأى أنها هي التي تحفظ الصفات الإنسانية العظيمة، أما الحياة المدنية فهي التي تقضي عليها تماماً. والدولة عنده (ابن خلدون) تخضع لتطور حتمي فهي تنشأ بدوية،

¹⁸² - تاريخ العلامة ابن خلدون، الجزء الأول، ص 389.

¹⁸³ - تاريخ العلامة ابن خلدون، الجزء الثالث، ص 872.

ثم تنمو وتصل إلى ذروة قوتها وحضارتها المدنية، ثم تبدأ بالانهيار حتى تقف لتبدأ دولة جديدة بدلاً منها...

وهذه الدورة التاريخية لا بد أن (ابن خلدون) كان يشعر بالمرارة إزاءها، وكأنه يقول إن القوانين التاريخية التي أعلن عنها تدعو للأسف ولكن هكذا يسير العالم. وتقرأ في هذا، إذ رأيت أن تصل بين (ابن خلدون) وغيره من مفكري التاريخ ومفلسفيه، نظرية خاصة في دورية التاريخ. وتلعب القوة دوراً في هذه النظرية.

ثالثاً: الدولة الخلدونية وبعدها في الفكر الغربي:

تطورت نظرية الدولة الخلدونية . إن صح التعبير . (الضرورة السياسية) وتركت آثارها واضحة في الفكر الغربي فيما بعد..

فيعد (هيجل) أن العملية الجدلية التي تصبح بمقتضاها "الروح العالمية" تاريخاً فعلياً إنما تتخذ شكل حركات اجتماعية كبرى لها صيغة نظامية محددة تفرض نفسها على الأفراد، وتتفوق على إرادتهم ووعيهم، تلك هي الدولة، التي تجسد عنده (التقدم الروحي).

فالدولة هي التي تجعل إنجازات الروح العالمية في أي وقت من الأوقات، حقيقة موضوعية، وليس عقول الأفراد. ويقصد (هيجل) من الدولة مجموع النظم الاجتماعية المتساندة في أي مرحلة أو حقبة حضارية خاصة.

وهي (الدولة) الكيان الموضوعي الذي يشكل أساس ومركز العناصر الملموسة كافة في حياة البشر من فن، وقانون، وأخلاق... إلخ.

وعلى هذا الأساس يعتقد أن العملية الكلية للتاريخ يمكن تقسيمها إلى حقبات حضارية هامة، لكل واحدة منها صورة خاصة للدولة.

أما "مونتسكيو": فيعد "إن الدولة هي كل متكامل واقع، وإن كل عناصره المتمثلة في التشريع والمؤسسات والتقاليد لا تعبر إلا عن الأثر والصورة الضروريين اللذين تتجلى من خلالهما وحدته الفكرية"¹⁸⁴.

¹⁸⁴ - جان بيركوت وجان بيارموني: من أجل علم اجتماع سياسي، الجزء الأول، الجزائر، 1985، ص 26.

ولعل أنصار "مدرسة التعاقد الاجتماعي"¹⁸⁵ هم أيضاً ممن عبروا عن ارتباط فكرتهم عن الدولة بالضرورة السياسية الخلدونية، وقد جسدوا ذلك من خلال تحقيق الدولة بفضل تأمين الحاجات والمصالح وتحقيق الأمن والاستقرار.

فيجمع مفكرو هذه المدرسة على أن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، ففي البداية كان معزولاً عن مصلحة المجتمع وحاجاته. لكن سعي الإنسان لتأمين مصالحه وحاجاته الذاتية أدى به إلى الاصطدام والاقتتال مع الآخرين.

وهذه الحالة سببت قصر عمر الإنسان وحدثت الفوضى والاضطراب داخل المجتمع. وفي خضم الفوضى والاضطراب كان القوي يسلب أموال الضعيف وحقوقه ويتمتع بها لفترة من الزمن.

ولكن سرعان ما يضعف القوي ويصبح عاجزاً عن الدفاع عن ممتلكاته وحقوقه، وفي هذه الحالة يتعرض لعدوان القوي الذي ينتهي بسلب أمواله وحقوقه بل وحتى قتله وإنهاء حياته.

إن حالة كهذه أدت إلى ظهور قانون شريعة الغاب الذي يؤمن بأن الحق للقوة ومن لا يتمتع بالقوة لا يمكن أن يتمتع بالحق. وقد نتج هذا القانون في شيوخ الفوضى والاضطراب بين البشر لفترة طويلة من الزمن.

لكن ظهور هذه الحالة العدوانية واللاجتماعية واستمراريتها في حكم العلاقات بين الناس دفعتهم إلى إنهاؤها والوقوف ضدها وذلك عن طريق الاتفاق الجماعي.

وهذا الاتفاق يلزم الناس جميعاً على إنهاء قانون شريعة الغاب وإزالة أسباب المنافسة والصراع بينهم والتوقيع على عقد اجتماعي بهدف اختيار فئة حاكمة من بين الناس تتولى حكمهم وتمشية أمورهم والدفاع عن حقوقهم ونشر مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية بينهم.

وهذه الفئة الحاكمة هي الدولة التي يختارها الأفراد بطريقة الاستفتاء الحر.. وهكذا تتكون مؤسسات الدولة وتحدد علاقة الحاكم بالمحكوم.. إلخ.

¹⁸⁵ - رواد هذه المدرسة هم: (توماس هوبز) و (جون لوك) و (جان جاك روسو) وقد اختلفوا في رؤيتهم لنشوء الدولة (فهبوز) يؤكد أن خوف الإنسان من أخيه الإنسان دفعة للتوقيع على العقد الاجتماعي لإحلال السلام والطمأنينة ويؤكد (لوك) أن رغبة الإنسان في الحفاظ على ممتلكاته هي التي دفعت للتوقيع على هذا العقد. بينما يعتقد (روسو) بأن سبب توقيع الإنسان على العقد الاجتماعي يرجع إلى رغبته في نشر مبادئ العدالة الاجتماعية وتعزيز المصلحة الجماعية. ولكن جميع هذه الآراء تعبر عن الحاجة إلى وجود الدولة.

وإذا انتقلنا إلى مرحلة متقدمة جسد فيها الفكر الغربي قضايا التنظيم الاجتماعي والسياسي نرى أن (هربرت سبنسر) في مؤلفه (دراسة علم الاجتماع) يعالج قضية الدولة كتنظيم سياسي فيقول:

"... يتعين على علم الاجتماع (..) أن يصف ويفسر نشأة التنظيم السياسي وتطوره، باعتباره يتولى مهمة تنظيم تلك الأمور العامة، ويحقق التكامل بين أفعال الأفراد لحماية القبيلة أو الأمة، كما يحدد سلوكهم خلال تعاملهم بعضهم مع بعض.

ويجب على علم الاجتماع أن يتتبع العلاقة بين هذا الجهاز القائم بمهمة الضبط والتنسيق بالمنطقة التي يشغلها المجتمع، وبين حجم السكان وتوزيعهم، ووسائل الاتصال وعلم الاجتماع أيضاً عليه أن يكشف عن الأشكال المختلفة للتنظيم السياسي في أنماط اجتماعية متباينة عسكرية وصناعية، وعليه أن يصف العلاقات المتغيرة بين هذا البناء التنظيمي، وتلك الأبنية، التي تقوم بمهمة الإنتاج..."¹⁸⁶.

ونستطيع القول إنه بذلك أسهم إسهاماً واضحاً في دراسة الجذور الاجتماعية للدولة (التنظيم السياسي) كما أنه ميز بين مصطلحي (المجتمع) و (الدولة) باعتبار أن "التنظيم السياسي هو ذلك الجزء من التنظيم الاجتماعي الذي يتولى عن وعي أداء وظيفة التوجه والقهر من أجل تحقيق الأهداف العامة"¹⁸⁷.

وقد تطرق (هربرت سبنسر) إلى مقولة "أصل الدولة" ووظيفة "الضبط السياسي" التي تقوم به (الدولة) خاضعة لمطالب الفرد، وتعد وسيلة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية، رابطاً الدولة بالمجتمع استناداً إلى وضعها ووظائفها في إطار العملية الاجتماعية الكلية.

وعلى هذا الأساس، عدّ سبنسر أن الدولة توازي المجتمع حينما ينتظم كوحدة سياسية، والمجتمع ككل يدعمه نوعان للتعاون هما:

التعاون التلقائي الخاص، والذي يتعلق بأمور لا تؤثر في الجماعة كوحدة إلا بطرق غير مباشرة، ثم التعاون المقصود الذي يتصلب بالأنشطة العامة في الجماعة ككل، وهذا النوع الأخير من التعاون هو الذي يؤدي إلى إيجاد الدولة ويحافظ على وجودها.

¹⁸⁶ - ورد في كتاب: محمد علي محمد، المفكرون الاجتماعيون، دار النهضة العربية، بيروت، 1982، ص 85.

نقلاً عن: Spencer, Principles of sociology, vol. ilsec 210, Pu38

¹⁸⁷ - المصدر السابق، ص 86.

ولعل (سبنسر) في آرائه الاجتماعية . السياسية التي قدمها عمل على إحياء فكرة العقد الاجتماعي باعتبارها الأساس الفلسفي لتبرير السلطة السياسية، ووضع أسس المعالجة الاجتماعية للفلسفة السياسية الفردية التي تؤمن بأن الدولة خاضعة لمطالب الفرد..

وإذا كان (كارل ماركس) لا يجد ضرورة لوجود الدولة غير أنه يعدّها التجسيد الواضح لنظرية البناء الفوقي، فالدولة ليست تعبيراً عن الإرادة العامة، وإنما هي قوة تعلو على المجتمع، وهذه القوة وإن كان أصلها هو المجتمع، إلا أنها تضع نفسها فوقه، فتغترب عنه ولذلك نظر (ماركس) إلى الدولة، وعلى سبيل المثال "الأمبراطورية الثانية لنابليون، ودولة بروسيا في عهد (جانكر) باعتبارهما نظاماً طفيلية تستغل المجتمع وتجعله ضعيفاً"¹⁸⁸.

وباعتبار أن (ماركس) أكد على وجود علاقة بين البنيتين التحتية والفوقية، فإن جميع تجليات الحياة السياسية لا يمكن أن تفهم أو تفسر إلا بوساطة الاقتصاد، فالإقتصاد (العامل الاقتصادي) محدد للسياسة، والدولة كبنية فوقية ما هي إلا العنصر التابع في العملية الاجتماعية الكلية.

وبعد.. لقد لاحظنا أن مفهوم الدولة (الضرورة السياسية) قبل ابن خلدون وبعده هي فعلاً الإطار المناسب والضروري للحياة الاجتماعية والإنسانية. غير أن ما يميز ابن خلدون أنه ربط بين الضرورتين الاجتماعية والسياسية وحدد بعمق وظيفتها وأدوارها وفعلها السياسي والاجتماعي والاقتصادي بما يحقق التكامل البنوي الذي تأثر به جميع المفكرين الذين تحدثوا في نظرية الدولة الحديثة.

وأخيراً إذا كانت مقولة (الخوف من الموت) تحقق مسألة (الضبط الديني) في المجتمعات، فلا شك أن مقولة (الخوف من الحياة) تحدد بالمقابل مسألة (الضبط السياسي) الذي يعد برأينا التجسيد الحقيقي لنشوء الدولة تاريخياً وأشكالها المختلفة، ويبرر في أغلب الأحيان أدواتها القمعية التي تقهر الشعوب.

¹⁸⁸ -Mayer, Marxism. Thermite of theory and Practice, Cam-bridge, University Press, 1945, P. 56..



الفصل العاشر

علم الاجتماع السياسي والدولة الوطنية (سورية نموذجاً)*

Political Sociology and The National State (For Example: Syria)

تجسد مفهوم الدولة السورية عبر مراحل تاريخية وزمنية طويلة مليئة بالأحداث السياسية والاجتماعية التي شكلت نواة لتبلور مفهوم الدولة بالشكل الذي وصلت إليه اليوم حيث يميز السوريون في تاريخهم بين سورية التاريخية والجغرافية التي عرفت (ببلاد الشام) والدولة التي ولدت عام (1946م) ويسمونها (الدولة الوطنية)، والتي أصبح اسمها منذ (1961م) (الجمهورية العربية السورية)، إذ لا يُنسى أمران: معاهدة سايكس-بيكو بين فرنسا وبريطانيا (1961م) التي جزأت بلاد الشام إلى عدة دول. ووعده بلفور (1917م) الذي منح الحركة الصهيونية (جنوب سورية) فلسطين على طبق من فضة. وسيكون لهذين العاملين آثار في غاية الأهمية على مدى القرن العشرين في تطور سورية الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

أولاً: مقارنة التجزئة الاستعمارية

بعد الحرب العالمية الأولى (1918م) سقطت الولايات العربية في السلطنة العثمانية بأيدي الدول الحلفاء وكانت سورية كما كانت لبنان من نصيب فرنسا بموجب اتفاقية سايكس-بيكو التي وقعت مع بريطانيا. وجاء الانتداب الفرنسي وفي نيته تجزئة حصته من بلاد المشرق على أساس طائفي وعرقي إلى عدة دويلات، ضد مشاعر سكان البلاد الذين عبروا بنسبة عالية عن رغبتهم بقيام دولة مستقلة وغير مجزأة، وذلك عبر مقررات المؤتمر الوطني السوري في تموز (1919م) الذي رفض مخطط سايكس-بيكو ووعده بلفور، وطالب بدولة سورية تضم سورية الحالية ولبنان وفلسطين بما فيها شرق الأردن، وعبر عرائض ومطالب أمام بعثة "كينغ-كرين" الأمريكية التي زارت مدننا وقرى وتسلمت مذكرات فاق عددها ألفي مذكرة.

وتبين النظرة المتفحصة لخرائط الاتفاقية أنها قسمت البلاد العربية بموجب معلومات متراكمة لدى فرنسا وبريطانيا، على أساس الثروات الاقتصادية والطبيعية أولاً، ومن ثم على أساس التركيبة السكانية دينياً وإثنيةً.

* تلخيص لتاريخ الدولة السورية الوطنية كما ورد في كتاب: ديب، كمال، تاريخ سورية المعاصر، دار النهار للنشر، بيروت، 2011.

في البداية ظهرت عراقيل على الأرض أمام تنفيذ مشروع سايكس-بيكو إذ إن الجيش العربي القادم من الحجاز عبر فلسطين دخل دمشق إلى جانب الجيش البريطاني، وأعلن الأمير فيصل ابن الشريف حسين مملكة عربية في سورية ولبنان منفصلة عن تركيا بموجب تعهدات الإنكليز. أما بريطانيا وفرنسا، فبعد اكتمال احتلالهما للولايات العربية وهزيمة السلطنة العثمانية، فقد حصلن على شرعية الاحتلال من مؤتمر لمجلس الحلفاء الأعلى الذي انعقد في نيسان (1920م) في "سان ريمو" في إيطاليا.

ومنح البند الثاني من وثيقة عصبة الأمم الشرعية للاحتلال الفرنسي والبريطاني على أنه انتداب تحت غطاء تحضير الأراضي التي غنمها الحلفاء من تركيا للاستقلال ولبناء مؤسساتها، لأن شعوب المناطق المحتلة قاصرة عن الوقوف على أرجلهم في دولة مستقلة. فقد عمدت فرنسا إلى إزالة الحكومة الفيصلية في دمشق في تموز (1920) لتقيم مكانها إدارة استعمارية تقليدية في لبنان وسورية. وفرضت على البلاد نظام الحماية برعاية مفوض سام فرنسي.

رغم سعة اطلاع فرنسا على أوضاع سورية، إلا أن الإدارة الانتدابية اقتصرت على أصحاب الخبرة الاستعمارية الفرنسية وخاصة في الجزائر. فقد عمد هؤلاء في السنوات الأولى إلى (جزارة) سورية بفرض اللغة الفرنسية وجعلها رسمية وقولبة المنهج التربوي لإزالة أولوية الثقافة والحضارة العربية واستبدالها بالفرنسية منها.

ثانياً: ولادة الدولة الوطنية

مسّ الوضع الفلسطيني آنذاك السوريين في فترة لم تكن فيها فكرة المواطنة السورية مقتصرة على حدود سورية الانتدابية، إذ كان سعي أبناء فلسطين للحرية والاستقلال هو جزء من ثورة سورية عامة ضد الاستعمار. خلقت هذه الأجواء المتعاطفة مع ثورة (1936) الفلسطينية تحركاً بشرياً من سورية وشرق الأردن ولبنان لدعم صمود الداخل الفلسطيني، وما أحيا ذاكرة الناس أن الحال الاجتماعية والبشرية في بلاد الشام كانت واحدة قبل الاستعمار الغربي.

في تلك الفترة تأسست في شبه الجزيرة العربية المملكة العربية السعودية عام (1932) بتوحيد نجد والحجاز ومناطق أخرى تحت لواء آل سعود، مما قلص نفوذ بريطانيا وأنهى مملكة الحجاز الهاشمية. وأصبح الملك فاروق ملكاً على مصر. فالتقى الملوك في البلدان الأربعة مصر

والسعودية وشرق الأردن والعراق، على رفع راية العروبة، ولكن ليس لمحاربة الاستعمار والنضال ضد الإنكليز وإنقاذ فلسطين بل للتنافس فيما بينهم للسيطرة على سورية وفلسطين.

وإذ كان نفوذ الملوك الأربعة في فلسطين محدوداً بسبب الإنكليز وطموحات اليهود، كانت سورية هي ميدان الصراع الحقيقي لهؤلاء الملوك، فأخذوا يتدخلون مباشرة في قضايا سورية الداخلية وأصبحت الحياة السياسية السورية ميداناً للملوك الأربعة. حيث تصاعدت المعارضة الشعبية ووقع انشقاق في صفوف الكتلة الوطنية. وعملت المخابرات الفرنسية على إفشال مفاعيل المعاهدة في المناطق السورية، لمنع الحكومة المركزية من فرض سلطتها وهيبتها في أنحاء البلاد.

وتدريجياً استطاعت فرنسا منح تركيا السيادة على اللواء أمام فشل حكومة سورية في منع ذلك. ورفض البرلمان الفرنسي في الوقت نفسه التصديق على المعاهدة مع سورية.

في وقت كانت أوروبا تسير بخطى متسارعة نحو حرب عالمية ثانية في أيلول (1939)، كانت باريس نفسها تحت الاحتلال الألماني؛ كانت أمنية الناس في سورية والبلدان العربية واقعة تحت نير الاستعمار الفرنسي والبريطاني أن تحقق ألمانيا الهتلرية الفوز الساحق على فرنسا وبريطانيا فيزول الاستعمار وبدت هذه الأمنية قيد التنفيذ عام (1941).

ففي أيار (1941) ثارت وحدات من الجيش العراقي لدعم الزعيم السياسي رشيد عالي الكيلاني وخاضت اشتباكات ضد الجيش البريطاني. قبل الإقدام على حركته، كانت الحرب العالمية الثانية قد بدأت ودخلتها بريطانيا عام (1940) حيث كان الكيلاني رئيساً لحكومة العراق ولم يكن منحازاً إلى ألمانيا، فوجه عرضاً لبريطانيا بأن العراق مستعد للحرب إلى جانبها ضد ألمانيا إذا وافقت بريطانيا على العمل على ولادة دولة فلسطينية مستقلة. إلا أن (وينستون تشرشل) رفض عرض الكيلاني، فقام الأخير بحركته عام (1941). ولإخماد ثورة الكيلاني، اعتمدت بريطانيا على جيش شرق الأردن المعروف بالفيلق العربي، وبعد أسبوع من انتهاء حركة الكيلاني غزت بريطانيا بمساعدة الفرنسيين الأحرار سورية ولبنان.

ولضمان دعم الشعبين لهذا الغزو، وعد الجنرال "كاترو" المرباط بمصر وباسم الجنرال ديغول أن فرنسا ستمنح لبنان وسورية استقلالاً ناجزاً غير مشروط وأنها لن تتدخل إذا اتفق البلدان على الاندماج في دولة واحدة، وتبين زيف الوعود عندما صرح ديغول أن استقلال البلدين

لن يتم قبل توقيعهما معاهدات مع حكومة فرنسا الحرة تؤكد سيطرة فرنسا الاقتصادية والعسكرية والثقافية على لبنان وسورية. واستمر اعتراف بريطانيا بحق فرنسا في الانتداب على سورية ولبنان، إلا أنها لم تكن متيمة بفرنسا، بل نظرت إلى مصالحها أولاً وبات مندوبها في بيروت الجنرال "سبيرز" يعد اللبنانيين والسوريين بأن بريطانيا ستلتزم بضمانها لاستقلال البلدين. لم تكن فرنسا في وضع يسمح لها بمناهضة بريطانيا ورغباتها، فتراجعت فرنسا عام (1942) عن إجراءاتها السابقة وأنهت الحكم الذاتي ووافقت على أن تكون محافظة اللاذقية تحت السيادة السورية المباشرة. ثم ضغطت بريطانيا ثانية للسماح للسوريين بإجراء انتخابات برلمانية في تموز (1943) فازت جرائها الكتلة الوطنية بأغلبية ساحقة وانتخب زعيمها "شكري القوتلي" رئيساً للجمهورية، فوافقت فرنسا على مطالب البلدين وعلى مبدأ انسحاب الجيش الفرنسي من البلاد وتسليم المصالح والإدارات العامة للحكومة الوطنية فاتفقت حكومتا البلدين أن تنتقل هذه المصالح المشتركة من أيدي فرنسية إلى أيدي وطنية على أن تجري معالجة إدارتها وتوزيع مسؤولياتها بين البلدين فيما بعد، وسرعان ما قامت السعودية والعراق ومصر بالاعتراف بسورية ولبنان وبذلك حصل لبنان على اعتراف العرب ولم تستغ سورية الاعتراف العربي بلبنان لأنه يؤكد التقسيم الاستعماري، بعد قرون من وحدة الحال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ضمن الامبراطورية العثمانية. في الأشهر التالية اعترف الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة باستقلال كل من البلدين.

وفي ذلك الوقت قامت لبنان وسورية بإعلان الحرب على ألمانيا في شباط (1945) فاستحقا الدعوة إلى مؤتمر تأسيسي لمنظمة الأمم المتحدة في "سان فرانسيسكو". كما شارك البلدان في اجتماعات تحضيرية لتأسيس منظمة مشابهة تجمع الدول العربية أدت إلى ولادة جامعة الدول العربية في آذار (1945).

ثالثاً: استقلال سورية

قررت سورية منع التدريس باللغة الفرنسية في المدارس مما أثار غضب باريس التي أصرت على سورية أن توقع اتفاقاً يضمن استعمال اللغة الفرنسية في المناهج التعليمية ويضمن مصالح فرنسا الاقتصادية ويسمح بتواجد قواعد عسكرية فرنسية على الأراضي السورية، وأعلنت فرنسا أنها لن تسلّم القوات الخاصة لحكومة سورية ولن تتسحب قبل توقيع مثل هذه الاتفاقية. تدخل الإنكليز مجدداً فضغطوا على الفرنسيين لإعادة جنودهم إلى التكنات، فيما رفضت حكومتا

سورية ولبنان الإذعان لأي مطلب يمنح دولة أجنبية امتيازات خاصة ويساوم على سيادتهما. فما كان من بيروت ودمشق سوى تقديم شكوى إلى مجلس الأمن الدولي. وعندها أصدر مجلس الأمن، بدعم من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، أمراً لفرنسا بإخراج جيشها من سورية ولبنان. فجلت فرنسا عن سورية أولاً في 17 نيسان (1946) ثم تباطأت في الجلاء عن لبنان لشهور عدة.

مضت سورية في بناء دولة الاستقلال، فتمتعت بنظام ديمقراطي معتدل واقتصاد حر وأعلن عن دستور عام (1950) خلا من عبارة "الإسلام هو دين الدولة". آمنت النخبة في سورية بالنظام الديمقراطي الفرنسي الذي يحقق الاستقرار السياسي بنظام تعدد حزبي مما يخلق توازناً بين العائلات التقليدية ويسمح بتمثيل الأقليات المذهبية والعرقية في البرلمان والحكومة.

رابعاً: سورية الدولة الوطنية

أ - ظهور الأحزاب المعاصرة:

سمحت سلطات الانتداب الفرنسي بتأسيس الأحزاب السياسية في سورية عام (1925)، على أساس أن الأحزاب لحمة أساسية في الديمقراطية. إلا أن الأحزاب السياسية التي نشأت في تلك الفترة المبكرة افتقرت إلى برنامج عمل ومضمون فكري ومنيت بالفشل عندما تسلمت الحكومة. ثم تلت تلك الفترة موجة ثانية شهدت انتشار أحزاب شديدة متأثرة بتلك الرائجة في أوروبا كالاشتراكية والشيوعية والفاشية، اقتبست منظماتها المحلية في سورية ولبنان مظاهر أوروبية.

1- الحزب الشيوعي:

كان الشيوعيون أول من أسس حزباً حديثاً على الطراز الأوروبي، وأعلن الحزب هيئته التنظيمية وهيكلته في سورية عام (1929)، وأصبح (خالد بكداش) زعيماً له بعام (1930)، وتأثر هذا الحزب بظاهرة الجبهة الشعبية اليسارية في فرنسا وأحاء أوروبا وحاول تطبيقها في سورية من منطلق اشتراكية البلد الواحد فقد ارتفعت شعبية الحزب الشيوعي خاصة بسبب مشاركته في النضال الوطني ضد الاستعمار الفرنسي وضد الفئات السياسية الرجعية في سورية. وفي الفترة الحاسمة في سورية من (1936) إلى (1939) أصبح الحزب الشيوعي في سورية ولبنان قوة بارزة في الحياة السياسية في البلدين ولكن طبيعة الحزب الشيوعي وارتباطاته الدولية وعقيدته الغربية طغت في مراحل عدة وكانت مذبذبة.

2 - الحزب السوري القومي الاجتماعي:

أسسه المغترب اللبناني "أنطون سعادة" عام (1932) مستعيراً الكثير من الإحياءات الأيديولوجية والتنظيمية الرائجة في تلك الفترة في أوروبا ضمن قالب قومي سوري محلي يريد أن ينهض بالبلاد. وفيما جذب هذا الحزب الشباب الصاعد في المجتمع جراء انتشار التعليم فإنه لم يحدث اختراقاً هاماً لا في الطبقة العاملة التي نشط الشيوعيون في أوساطها ولا في صفوف الفلاحين المحافظين في طبيعتهم. لم يقدم (سعادة) جديداً في دعوته القومية، كان مفهوم سورية الذي يطرحه مقبولاً لدى المتعلمين وعامة الناس في أن سورية هي بلاد الشام شاملة لبنان وفلسطين وشرق الأردن، وأن هذه البلدان الثلاثة سلخت عن سورية الأم. ولكن أنطون سعادة استوحى الأفكار القومية والعلمانية من تربيته ونشأته والجو العام في البلاد ولم يقف عند ما أنتجه (عبد الله البستاني) وآخرون في القرن التاسع عشر، بل درس الفكر الأوروبي بلغاته الأصلية، واستنبط أفكاراً مستوحاة من تاريخ المشرق لتأسيس فكرة قومية تعود إلى ما قبل التاريخ الجلي، أي قبل "المسيحية والإسلام" وإلى رابطة قومية تستند إلى الجغرافية أولاً، والعوامل الأخرى التراثية. وكانت مساهمة (سعادة) في مسألتين:

الأولى: في وضع برنامج إصلاحي سياسي اجتماعي يقضي بفصل الدين عن الدولة وإزالة الحواجز بين الطوائف وإقامة جيش قوي.. إلخ.

الثانية: في وضعه الفكرة السورية في قالب حزبي سياسي. أما طرحه الاقتصادي فكان غامضاً وجزئياً ومقتضياً.

وكان الحزب معادياً للإقطاع والطبقة السياسية الفاسدة في سورية وللانتداب الفرنسي إلا أن عدائه للعروبة والشيوعية قلص من شعبيته ومساحة انتشاره، ورغم ذلك ترك حزب (سعادة) أثراً كبيراً في كل الأحزاب التي ظهرت بعد تأسيسه الثاني عام (1936) فكانت تقلده في التنظيم والإدارة وفي اللغة العقائدية ومفرداتها. ولعب دوراً هاماً في الحياة السياسية في سورية وفي صفوف قواتها المسلحة حتى العام (1955).

3 - عصبة العمل القومي:

أسسها (زكي الأرسوزي) و(صبري العسلي)، تميزت عروبة الأرسوزي بطابعها المحلي إذ إن نضاله الأكبر كان في منطقته لواء اسكندرون التي كانت تتعرض لحملة تنريك كبيرة بمباركة فرنسية.

تأثرت حركة الأرسوزي بالأحزاب العقائدية الأوروبية القومية منها خاصة، ولكنها تميزت عن حزب أنطون سعادة باعتناقها عروية عكست نظرته إلى العرب كعنصر مميز عن الأتراك وسعيه للنهوض بالحضارة العربية العريقة واسترجاع صفاء العنصر العربي، وكانت العصبية أكثر عداءً للشيوعية من الحزب السوري القومي مما أضعف شعبيتها. يُعد الأرسوزي أحد آباء حزب البعث الذي ظهر على الساحة فيما بعد، ذلك أن معظم الشباب المثقف في دمشق وغيرها كان يستمع له ويتلقن على يديه. في العام (1940) تراجع نشاط العصبية في وقت كانت الساحة جاهزة لظهور حزب البعث.

4 - بداية حزب البعث:

يُمثل أهم ظاهرة حزبية ظهرت في سورية في القرن العشرين كانت حزب البعث خصوصاً بعد أن قاد زكي الأرسوزي نواة عقائدية وتنظيمية بنى عليها أستاذاً المدرسة (ميشال عفلق) و(صلاح البيطار) وأسساً لحزب جديد تحت اسم حزب البعث وتأثر عفلق بحركة الانبعاث الإيطالي بزعامة "جوزيبي مازيني" فحملها بأهدافها إلى الواقع العربي واستورد من الفكرة الإيطالية أهداف الوحدة-حرية-استقلال ثم استبدل الاستقلال باشتراكية. وكان عفلق والبيطار قد التقيا على سلسلة استنتاجات حول الوضع في سورية ووصلا إلى خلاصة أن التحرر من الاستعمار على أهميته لن يكون كافياً وليس هدفاً نهائياً بل الأهم هو نهضة سورية والعرب. وما إن انتهى العام الدراسي صيف (1942) حتى قدما استقالتهما من المدرسة وانصرفا إلى العمل على تأسيس حركة سياسية تطبق أفكارهما، مزج عفلق والبيطار بين الفكر الفلسفي الذي تلقناه في باريس وعروبة العصبية وأفكار زكي الأرسوزي ودقة تنظيم حزب سعادة ومنحناء السوسيولوجي في وضع عقيدة وتنظيم حزبهما الجديد. في البدء أطلق عفلق والبيطار اسم حركة الإحياء العربي على حزبهما. وبعد حركة الكيلاني ضد الاحتلال البريطاني في العراق قررا أن ما يجب أن يحصل في الأمة العربية هو انبعاث وليس مجرد إحياء، واستقرا على كلمة البعث التي سبق أن استعملها زكي الأرسوزي سابقاً.

ومضى عفلق والبيطار بعملهما التأسيسي في الأربعينات وهي فترة شهدت تغيرات محلية وعربية وعالمية منها الحرب العالمية الثانية ونهاية الانتداب الفرنسي، واستقلال سورية ولبنان وحرب فلسطين الأولى ولادة الكيان الصهيوني.

5 - الحزب الاشتراكي العربي:

قدم سهل حماة في وسط سورية المثل الصاعق لهيمنة الإقطاع على الأراضي الزراعية وظلم الفلاحين. إذ إن أربع عائلات إقطاعية (البرازي - العظم - الكيلاني - طيفور) سيطرت على معظم أراضي محافظة حماة الخصبة إلى الشمال من دمشق.

وكان تعاملها الظالم مع الفلاحين هو الأسوأ في كل سورية، ووجد الناس بطلهم في مواجهة الإقطاع في السياسي الشاب (أكرم الحوراني) الذي أحدث تغييراً ثورياً في حماة. وهكذا صعد الحوراني كسياسي وطني وخبير في شؤون سورية الزراعية وقضايا سكان الأرياف، حارب للحصول على حقوق الفلاحين السياسية وضد السخرة وفرض الإتاوات والابتزاز التي فرضتها الأسر الإقطاعية على المزارعين، وقد زادت شعبيته في صفوف المتعلمين ولم تقتصر على الفلاحين، مما شجعه على أن يحول حركته الشبابية إلى حزب سياسي، ففي العام (1945) أسس الحزب العربي الاشتراكي واعتمد تكتيكاً ذكياً في محاربة نفوذ العائلات العربية الكبرى.

6 - حزب الشعب والحزب الوطني:

عندما دنت انتخابات (1947) ولدت النقمة الشعبية على حكومة الكتلة الوطنية ضغطاً كبيراً لجعل انتخاب النواب بمرحلة واحدة من الشعب وإنهاء أسلوب التمثيل حسب حجم الطوائف ما دفع الحكومة إلى تعديل الدستور لتسهيل الانتخاب بمرحلة واحدة في حين فشل السعي لإلغاء التمثيل الطائفي للنواب. وإذا فشلت الكتلة الوطنية في الحصول على أغلبية برلمانية بدأت بالتفسخ مباشرة وغادرها الكثيرون. ثم انعقد مؤتمر في مدينة بعلبك عام (1948) أسفر عن انتظام هؤلاء في حزبين هما حزب الشعب والحزب الوطني. وكان من أقطاب الحزب الوطني: شكري القوتلي وجميل مردم بيك وانضم إليهم صبري العسلي أما حزب الشعب فكان من قادته ناظم القدسي ورشدي كيخيا وأسرة الأتاسي فمثل هذا الحزب مصالح الجزء الشمالي من سورية ولذلك فإنه سعى إلى نوع من الرابطة الاقتصادية بين سورية والعراق وإزالة الحدود والحواجز الجمركية بين البلدين ولكنها - أي الرابطة - تحترم نظام سورية الجمهوري ودستورها. ومن ناحيته مثل الحزب الوطني مصالح دمشق والجزء الجنوبي من سورية ومال إلى المحور السوري المصري. وعدا سياسة المحاور العربية لم يختلف الحزبان في سياستهما الداخلية. وقد أدى المضمون التقليدي للحزبين وغياب برنامج عقائدي وإصلاحي إلى تنافس داخلي قوامه الأشخاص والعائلات.

ب - حقبة الانقلابات والفوضى

تعرضت سورية من عام (1949) حتى عام (1970) إلى عشرين انقلاب ومحاولة انقلابية، ففي العام (1949) كان الوضع السياسي في سورية بعد نكبة فلسطين على فوهة بركان حيث ارتفع منسوب التجاذب الداخلي بين العسكر والسياسيين وتبادل الاتهامات حول المسؤولية عن كارثة فلسطين والفساد والسرقات في وقت كانت الفوضى تعم الشارع، كما أن الهوة بين الأقليات المذهبية والإثنية في الجيش والطبقة السياسية في دمشق ازدادت اتساعاً، ومنذ (1947) كانت سورية تشعر بوطأة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. حيث سعى الروس إلى تصدير الشيوعية ومد نفوذهم إلى المنطقة في حين أخذ الأميركيون مواقع الإنكيز والفرنسيين.

1 - انقلاب حسني الزعيم:

كانت الحكومة في تلك الفترة عاجزة عن معالجة القضايا السياسية بدءاً من تداعيات حرب فلسطين إلى غليان الشارع. وكانت ظروف الحكم مؤقتة لحركة عسكرية حيث وقع انقلاب قام به رئيس أركان الجيش حسني الزعيم في آذار (1949) إذ عزل القوتلي ونفاه وحل البرلمان وأعلن حكماً عسكرياً عكّر تجربة سورية الفتية في الحياة الديمقراطية. دعمت الولايات المتحدة الأمريكية هذا الانقلاب وكانت الحكومة السورية السابقة قد رفضت توقيع اتفاقية الهدنة مع الكيان الصهيوني وتتردد في توقيع اتفاقية خطوط التابلاين لصالح شركة أرامكو السعودية الأمريكية فجاء حسني الزعيم ووقع الاتفاقيتين.

قام حسني الزعيم ببعض الإصلاحات التي أغضبت الزعامات والأحزاب التقليدية في سورية فمنح المرأة حق المشاركة في الأعمال السياسية شرط أن تتمكن من القراءة والكتابة وألغى التمثيل الطائفي ووضع قانوناً مدنياً عصرياً. وأزال عقبة من وجه الإصلاح الزراعي لإلغاء الوقف العائلي وقدم مشروعاً بتحديد المليكات الكبرى وتوزيع الأراضي. ولكن سرعان ما ظهر وجه الزعيم الحقيقي في ولائه لأميركا وتقربه من تركيا مما أغضب الرأي العام.

جرى صدام بين الحزب القومي وحزب الكتائب في بيروت في حزيران (1949) فتدخلت السلطة وطاردت أعضاء الحزب بتهمة التأمر على النظام العام وصدر قرار بسحب رخصة الحزب واعتقال أعضاءه وقيادته فلجأ سعادة وعائلته إلى دمشق طالبا المساعدة من حسني الزعيم

وكان الأخير يريد أن يعلن نفسه رئيساً على سورية يعاونه مستشاره "محسن البرازي" الذي كان ينقل معلومات إلى الصلح عن تحركات القوميين في سورية مما مهد إلى مصالحة بين الزعيم و الخوري والصلح وأحدث تطوراً إيجابياً في العلاقات بين البلدين ودعماً لبنانياً بسعي حسني الزعيم للرئاسة، وكان عليه أن يسدد للحكومة اللبنانية ثمن دعمها له فغير أسلوب تعامله مع أنطون سعادة مما ضاعف النفور الشعبي من حسني الزعيم.

وفي تموز (1949) أعلن سعادة الثورة القومية الاجتماعية في لبنان ودعا إلى عصيان مدني ما أدى إلى اشتباكات مسلحة بين عناصر الحزب وقوى الأمن في مختلف المناطق اللبنانية. وفي مطلع تموز كانت الحكومة اللبنانية تنتظر تسليم سعادة، وعندما ضرب حسني الزعيم ضربته، حدد له موعداً للقائه حيث أمر باعتقاله وتسليمه للبنان. تصرف حسني الزعيم تجاه سعادة أشعل الغضب الشعبي فقد قام عسكريون مقربون من هذا الحزب في (1949) بقتل حسني الزعيم كما قتلوا رئيس وزراء محسن البرازي وظهر سامي الحناوي قائداً للانقلاب مدعوماً من العقيد أديب الشيشكلي العضو في الحزب القومي وأنتخب البرلمان السوري رئيساً شكلياً للبلاد هو هاشم الأتاسي واستلم العسكر السلطة.

2 - انقلاب سامي الحناوي:

اتجه حسني الزعيم الذي سرعان ما بدأ بالتودد للعراق إلى تمثيل علاقة سورية بمصر والسعودية، فرتب العراق انقلاباً ضد الزعيم. ووقع هذا الانقلاب في آب (1949) بقيادة سامي الحناوي، بعد ذلك عادت الحياة المدنية إلى سورية ومنع الجيش من التدخل في شؤون السياسية وسمح لكافة الأحزاب بالعودة إلى العمل باستثناء الحزب الشيوعي. في تلك الفترة طغى ملف العلاقات مع العراق فانهمك البرلمان السوري بهذه المسألة، أما خارج البرلمان فكان الجيش السوري من المعارضين للوحدة وقدم الضباط مذكرة إلى الحوراني تعلن نيته قلب النظام وحل البرلمان وخلصت المذكرة إلى دعوة الحوراني ليكون هو رئيساً للجمهورية بعد الانقلاب.

3 - انقلاب الشيشكلي الأول:

بعد أن اكتملت خطوات الوحدة وتقرر توقيع معاهدة مع العراق وقع انقلاب ثالث بقيادة الشيشكلي صديق الحوراني، فأعاد هذا الانقلاب سورية إلى المحور السعودي-المصري. حافظ الشيشكلي على وعده بعدم التدخل في الحياة الدستورية، وامتنع الجيش السوري عن التدخل في

السياسة إلا لماماً ولكن الصراعات لم تتوقف بين الحكومة والبرلمان وبين أنصار الإصلاح الزراعي والإقطاع من جهة أخرى وبين الأحزاب السياسية المتنوعة في وقت كانت الضغوط تزداد على سورية للانخراط في مشاريع أحلاف عسكرية غربية في المنطقة.

4 - انقلاب الشيشكلي الثاني:

بعد أن نجح الحوراني وحزبه في تأليب الفلاحين ضد الإقطاع وحشد صفوفهم أقلق ذلك حزب الشعب والقوى المحافظة الأخرى وانتقد المحافظون الشيشكلي بأنه متضامن مع الحوراني والفلاحين. وطالب حزب الشعب بأن تكون قوى الدرك تابعة للجيش وليس لوزارة الداخلية وأن يكون وزير الدفاع مدنياً وليس عسكرياً فاشتد الشقاق في الدولة، في خريف (1951) أدى الضغط الأميركي على سورية لتلتحق بحلف عسكري أميركي في المنطقة إلى نزاع بين الوزراء، وإذ عمل معروف الدواليبي على تأليف حكومة جديدة، تجاهل طلبات وتوصيات الشيشكلي في تركيبة مجلس الوزراء مما دفعه إلى تأليف انقلاب آخر في تشرين الثاني (1951).

قام الشيشكلي بحظر الأحزاب السياسية وفرض أجواء بوليسية على البلاد كتمت الأنفاس وأطبقت على الحريات بالغائه الحياة البرلمانية وقمعه الصحافة وإهماله لقضية العمال والفلاحين، كسب الشيشكلي عداوة صديقه أكرم الحوراني فتحالف الحوراني مع حزب البعث لإشعال حملة داخل الجيش وخارجه وطالب بحل حركة التحرر العربي (حزب الشيشكلي) وعودة الحياة البرلمانية والحريات السياسية ورد الشيشكلي بحملة اعتقالات واسعة طالت الحوراني وعفلق والبيطار. ورغب الشيشكلي في منح نظامه الشرعية الدستورية فعرض مشروع دستور جديد للاستفتاء الشعبي في (1953) تحت إشرافه وفي اليوم نفسه انتخب رئيساً للجمهورية بتصويت مباشر من الشعب، وجعل دستور الشيشكلي نظام سورية رئاسياً. على إثر ذلك قامت المعارضة بتحالف غير المسبوق تراجع الشيشكلي بعامل الخوف عن سياسته القمعية، كما حصل بعض السياسيين على دعم مالي من الحكومة العراقية لتمويل انقلاب ضد الشيشكلي. ضمن هذه الاصطفافات السياسية في (1953) حصل اندماج حزبي البعث والعربي الاشتراكي في حزب واحد هو حزب البعث العربي الاشتراكي لتوحيد طاقتهما بمواجهة الشيشكلي.

ج - الصراع الدولي والإقليمي على سورية

1 - صراع الأحلاف:

كانت جبهة سورية الداخلية ضعيفة تسمح بتسلل مخابرات الدول العربية والغربية لتخريب المسار التغييرية فيها. في أواخر (1954) لم تكن العلاقة بين سورية ومصر على ما يرام لعدة أسباب، فقد كان جمال عبد الناصر يسعى للحصول على مساعدات عسكرية واقتصادية من الغرب ويحاول إقامة تحالف عسكري عربي باسم " معاهدة الأمن العربي المشترك".

في تلك الأثناء واصلت سورية سياسة خارجية متشددة، وأكدت حكومة فارس الخوري سياستها المناهضة للمحاور الغربية والأحلاف، وفي شباط (1955) سقطت حكومة فارس الخوري المحافظة وتشكلت حكومة جديدة أكثر تمثيلاً للتنوع الحزبي في البرلمان السوري إذ تم اختيار صبري العسلي رئيساً للوزراء وأصبح خالد العظم وزيراً للخارجية ووزيراً للدفاع بالوكالة. واستطاعت الحكومة الجديدة أن تحسن العلاقات مع مصر. وكانت العلاقات مع موسكو قد بدأت في التحسن منذ قلب نظام الشيشكلي حيث وافقت موسكو في (1955) على تقديم الدعم العسكري لسورية.

2 - اغتيال عدنان المالكي وضرب الحزب السوري القومي:

في نيسان (1955) كان عدنان المالكي معاون رئيس الأركان في الجيش يرعى مباراة لكرة القدم في دمشق، وأثناء المباراة قام يونس عبد الرحيم الرقيب في الشرطة العسكرية باغتيال المالكي. وعلم أن المشاركين في الاغتيال هم أعضاء في الحزب السوري القومي الذي كان يسعى لإلحاق سورية بحلف بغداد، وعُدَّ الاغتيال جزءاً من محاولة عراقية لقلب نظام الحكم في سورية.

أدت هذه الحادثة إلى انحدار في شعبية الحزب السوري القومي فتشجعت السلطة من دعم الرأي العام وحظرت الحزب. ونتيجة للتحقيقات المكثفة تبين أن المخابرات المصرية كانت وراء الاغتيال بهدف محو الحزب القومي من الساحة السورية لعوائه الشديد للناصرية.

3 - سورية تتجه نحو المعسكر الشيوعي:

رأى خالد العظم المرشح الأبرز في الانتخابات الرئاسية السورية عام (1955) أن سورية بحاجة إلى قوة كروسيا تواجه التحالف الغربي الإسرائيلي، في وقت بدأ الاتحاد السوفياتي يبتعد عن دعمه لدولة إسرائيل، ويتقرب من الدول العربية التي كانت تقلت من نير الاستعمار الغربي.

وفي تشرين الثاني (1955) فاز شكري القوتلي في الانتخابات من خلال دعم السعودية ومصر له آنذاك أصبح عبد الناصر بطلاً قومياً بسبب صفقة الأسلحة التي عقدها مع تشكوسلوفاكيا الشيوعية التي عدّها الغرب خطوة غير صديقة. واستجابت سورية للرأي العام السوري الذي بات أكثر قبولاً لعبد الناصر ووقعت على معاهدة الأمن العربي مع مصر. في (1956) بدأت تحركات داخل سورية أدت إلى إسقاط الحكومة المحافظة وأسست الجبهة الوطنية. فاز البعث بحصة جيدة في الحكومة الجديدة وكانت مشاركته مشروطة بفتح مفاوضات للوحدة مع مصر. وظهر فوراً التحول في سياسة سورية الخارجية إذ إن باكورة أعمال الحكومة الجديدة كانت الترحيب بزيارة وزير الخارجية السوفياتي (ديمتري شيبيلوف) لدمشق، ثم الاعتراف بالصين الشعبية.

4 - سورية بمواجهة مشروع آيزنهاور:

أكد مشروع آيزنهاور الأمريكي للشرق الأوسط عزم أمريكا على ملء الفراغ الذي طرأ جراء خروج بريطانيا وفرنسا من المنطقة، وذلك عبر تقديم العون والحماية لأي دولة في المنطقة تتعرض لتهديد أو عدوان من الشيوعية الدولية.

ولكن في كانون الثاني (1957) صدر بيان عن الحكومة السورية نفى وجود "فراغ" أو "تهديد شيوعي" للمنطقة. وإزاء هذا الوضع تحركت أمريكا لمعاقبة سورية على عنادها وعدم انضمامها إلى مشروع آيزنهاور، وحشد العراق وتركيا جيشهما على حدود سورية وأوقفا الحركة التجارية عبر الحدود. ولكن هذا الحصار لم يزحزح مواقف الجبهة الوطنية التي أصبحت القوة السياسية الرئيسية في سورية.

ورغم شهور على مسعى مصر لتقريب سورية إلى وجهة نظرها المعتدلة في السياسة الخارجية، إلا أن سورية كانت ماضية في مواجهة الضغط الأمريكي بصمود كان يزيد من عدائها لواشنطن. وفي أواخر تموز (1957) زار خالد العظم موسكو حيث عقد محادثات منح بموجبها الاتحاد السوفياتي سورية مساعدات تقنية واقتصادية وقروضاً بشروط مسهلة، فكانت هذه الاتفاقيات خطوة كبرى على طريق تطوير البنية التحتية.

5 - سورية إقليمياً في الجمهورية العربية المتحدة

انطلقت مشاعر السوريين المطالبة بالوحدة مع مصر على أنها الطريق لتحرير فلسطين، وهدف لا يمكن لسورية أن تحققه منفردة. في ذلك الحين كان عبد الناصر يحاول طمأنة سورية

بأن مصر ستدافع عنها تجاه التهديدات، ولكن هذا يحتاج أن يكون لمصر دور أكبر في شؤون سورية.

في المرحلة الأولى من المحادثات ظهر تباين حول نموذج الوحدة ففيما فضّل أكرم الحوراني وقادة البعث الآخرون وحدة فدرالية أصرّ الجانب المصري على وحدة اندماجية وأيده بذلك صلاح البيطار، إلا أن التطورات داخل سورية دفعت إلى تبني الرغبة المصرية وأراد عبد الناصر استغلال الخلافات داخل سورية لمصلحته، فأبلغ الوفد السوري البيطار بعد العودة من القاهرة أن قبوله بالوحدة مرهون بشروط:

● وحدة اندماجية غير مشروطة.

● حل جميع الأحزاب في سورية.

● منع النشاط السياسي داخل القوات المسلحة السورية.

ورغم أن شروط مصر لم تلق القبول في دمشق، سرعان ما أعلن الرئيس جمال عبد الناصر وشكري القوتلي ولادة الجمهورية العربية المتحدة في

(1/ شباط/ 1958). وفي 21 شباط وافق استفتاء شعبي في البلدين على الوحدة الاندماجية، وعلى عبد الناصر رئيساً للجمهورية العربية المتحدة.

6 - هيكلية دولة الوحدة:

كانت الديمقراطية السورية أولى ضحايا الوحدة فكان أحد أثمان الوحدة أن الدستور المصري هو دستور الجمهورية العربية المتحدة، وقام عبد الناصر بحكم صلاحياته بتسمية وزراء الحكومة المركزية والمجالس التنفيذية للحكومتين المحليتين.

وأصبح جيش سورية يعرف باسم الجيش الأول ولكن عبد الناصر أغرقه بضباط مصريين كما أغرق الدوائر والمؤسسات العامة السورية بموظفين ورجال مخابرات مصريين تسلموا أعلى المناصب. وأثناء عملية بناء هيكلية دولة الوحدة جرت عملية حل الأحزاب السورية بسهولة.

وكان البعث واثقاً من أنه سيهيمن على دولة الوحدة بفضل عقيدته وتنظيمه، ولكن عبد الناصر كان حاكماً فرداً وقائداً عسكرياً لا يقبل أن يشاركه أحد السلطة فطهر الجيش من الضباط الشيوعيين ومن ثم من الضباط البعثيين.

7 - حلّ حزب البعث:

كان البعث يواجه حالة إجهاض حقيقية لنموه الصحي والطبيعي، وكشف المؤتمر القومي الرابع لحزب البعث (1959) عن الوضع الذي وصله الحزب. إذ بعدما هاجم كثيرون قيادة الحزب التي وافقت على حل الحزب في سورية، أكد المؤتمر في قرار لم يحظ بالدعم الكامل للأعضاء حل الحزب في سورية فقط. فظهر جناح بالغ في مولاته لعبد الناصر يطالب بحل البعث في كل الدول العربية لصالح الناصرية، وكانت مجموعات أخرى تريد أن يستمر الحزب بأشكال مختلفة وتعارض على قيادة عفلق-البيطار التي لم ترجع إليها في قرار حل الحزب.

في تشرين الأول (1959) عين عبد الناصر المشير عبد الحكيم عامر حاكماً على سورية بكامل صلاحيات رئيس الجمهورية ومقيماً دائماً في دمشق، مما كشف أن سائر مظاهر الدولة والمؤسسات قد أفلست لتسقط ورقة التوت عن نظام استبدادي فردي.

8 - إضعاف الجيش السوري:

لقد جاء الامتحان الأول للنفوذ العسكري المصري عندما عمد المشير عامر إلى تطهير الجيش السوري من ضباط فلسطينيين، وكانت سورية قد التزمت بتدريب عسكريين من الفلسطينيين كنواة لإنشاء جيش فلسطيني. وكانت عملية التطهير من أكبر المصائب التي حلت بالجيش السوري، لأنها طالت كوارد وضباط كفاءة ومتعلمة، وكان إبعادها إضعافاً مثيراً للغربة في بلد يحتاج إلى كفاءة كل مواطن. ولم تتوقف الخطوات المصرية لإضعاف هيكلية الجيش السوري عند عمليات التطهير و(التمصير)، بل تم إلغاء نظام التجنيد الإجباري المعمول به، مما أضعاف على سورية فرصة بناء احتياطي بشري من الشباب الذي يتلقى تدريباً عسكرياً.

د - دولة الانفصال

1 - الانفصال:

تحركت مجموعة من الضباط السوريين بقيادة عبد الكريم النحلاوي في أيلول (1961) مدعومة من الأردن والسعودية، للسيطرة على دمشق بهدف تحقيق الحكم الذاتي لسورية ضمن الجمهورية العربية المتحدة. وكان رد عبد الناصر بأن أصدر أمراً للجيش بالزحف على دمشق وقمع العصاة، أما عن مجموعة النحلاوي فقد أعلنت إنهاء الوحدة مع مصر والعودة إلى اسم سورية السابق "الجمهورية السورية". ولإثبات ولاء الانفصاليين للعروبة تم تعديل الاسم ليصبح

"الجمهورية العربية السورية". وقد كانت خلفية مجموعة النحلاوي يمينية لا هم إصلاحياً لديها، مدعومة خاصة من رجال أعمال غاضبين.

إن الحكم المصري الذي ظنه الناس أنه انتهى في أيلول (1961) خلف وراءه آلاف العملاء والمخبرين والجواسيس، مصريين وسوريين، إضافة إلى مواطنين آمنوا فعلاً بعبد الناصر. واستطاعت الشبكة الموالية لمصر في سورية أن تستمر طويلاً بفضل إمدادات المال والسلاح والعناصر الجديدة من مصر عبر الحدود اللبنانية.

2 - عودة البرلمان والحكومة:

بعد نجاح العملية الانفصالية قام مأمون الكزبري حليف الشيشكلي وأمين الاتحاد القومي في سورية أثناء الوحدة بتشكيل حكومة محافظة من حزب الشعب والحزب الوطني ومن رجال أعمال ومحامين مستقلين. ادعت مجموعة النحلاوي أنها لن تتدخل في شؤون الحكم، إلا أن النحلاوي أسس مجلساً للأمن القومي كان الحاكم الفعلي لسورية ولم تختلف سياساته عن نظام دولة الوحدة. وقد أبقى على قانون الطوارئ مما يعني استمرار تقييد الحركة السياسية، وبعد أشهر أعلنت الطغمة العسكرية عن انتخابات تجريها في تشرين الثاني (1961) فيقوم برلمان سوري جديد بانتخاب رئيس للجمهورية لمدة خمس سنوات ويضع دستوراً جديداً لسورية، ففاز معروف الدواليبي بمنصب رئيس الحكومة وناظم القدسي بمنصب رئيس الجمهورية.

التحدي الأكبر للحكومة السورية والطغمة العسكرية من ورائها لم يكن الوضع الاقتصادي الصعب أو الحملة المصرية، بل كان داخل البرلمان، فقد فتح النائبان أكرم الحوراني وخالد العظم معركة ضد قوانين الطوارئ والرقابة وضوابط الحريات المدنية، وخاصة ضد حكم العسكر وقد لقيت هذه الحملة دعم الأغلبية البرلمانية التي كانت متشوقة لإنهاء هيمنة الجيش على السياسة. وفي آذار (1962) ناقش البرلمان الموضوع وخلص إلى لائحة مطالب على رأسها استقالة حكومة الدواليبي ليفسح المجال لقيام حكومة وحدة وطنية تتعهد بإلغاء الطوارئ. وفي اليوم الثالث بعد استقالة الدواليبي قامت مجموعة النحلاوي بانقلاب جديد هدفه منع عودة الديمقراطية، ولم يحظ الانقلابيون بأي دعم من رجال السياسة أو في صفوف الجيش.

وإزاء هذا الحراك، كانت ثمة مجموعة بعثية عسكرية تستعد لدخول الساحة بعد تأسيسها في مصر أثناء سنوات الوحدة عرفت باسم اللجنة العسكرية وضمت خمسة ضباط شبان: (محمد

عمران وصلاح جديد وحافظ الأسد وعبد الكريم الجندي وأحمد المير). وعندما وقع الانفصال في سورية في أيلول (1961)، عاد أعضاء اللجنة إلى سورية وحافظوا على استقلاليتهم عن قيادة الحزب وعلى سرية عملهم.

3 - حركات انقلابية في (1962):

وقفت مصر ودرجات متفاوتة وراء العديد من المحاولات الانقلابية بهدف إسقاط الحكومة الانفصالية وإغراق سورية في الفوضى لوضع حد للتقارب السوري-العراقي الذي رأت القاهرة أنه موجهاً ضدها. وقد أدت محاولات الانقلاب المتتالية إلى رفض شعبي للحكم العسكري والدكتاتوري، إذ منع تشكيل حكومة سياسية آنذاك وسمح بتشكيل حكومة تكنوقراط انتقالية غير سياسية برئاسة بشير العظمة. وبدا أن مهمة الحكومة كانت تحقيق مطالب الانقلابات تلك.

4 - عودة حزب البعث:

عقد المؤتمر القومي الخامس للحزب في أيار (1962) وكانت هذه هي المرة الأولى التي يعقد فيها المؤتمر داخل سورية منذ حل الحزب عام (1958). وطالبت القيادة القطرية في المؤتمر بانتخابات على مستوى القاعدة الحزبية وصولاً إلى انتخاب قاعدة قومية جديدة فرفضت القيادة القومية، وصدر قرار بإعادة تأسيس الحزب، وكان هذا المؤتمر اختصاراً للقيادة القومية التي اكتشفت أنها لم تكن على الموجة نفسها مع قاعدة الحزب وقيادته القطرية.

5 - عودة الديمقراطية:

تكللت جهود عودة البرلمان بالنجاح، حيث عقد في أيلول (1962) جلسة تشريعية عدلت الدستور ومنحت الثقة لحكومة خالد العظم. وبعد ذلك أصدر رئيس الحكومة ناظم القدسي قراراً بحل البرلمان حسب الاتفاق أيضاً، واستطاع العظم تشكيل حكومة وفاقية تمثل فيها معظم القوى السياسية باستثناء الشيوعيين والناصريين، ورفض حزب البعث المشاركة في الحكومة.

وقد استطاعت حكومة العظم تحقيق إنجازات كبيرة، منها أنها استطاعت إنهاء حال الطوارئ كانون الأول (1962) وخلال أسبوعين أبطلت كافة مفاعيل الطوارئ.

هـ - ثورة البعث

1 - ثورة 8 آذار 1963:

تأسست في نهاية عام (1962) من مجموعة من القياديين في الحزب وقامت بعمل انقلابي لانتهاء الحكم الانفصالي المحافظ. وفي ليل 8 آذار (1963)

أسس الانقلابيون مجلساً لقيادة الثورة من عشرين عسكرياً ومدنيين، يتمتع بكافة السلطات التنفيذية والتشريعية في البلاد.

وقد وافقت القيادة على الاعتراف بأعضاء اللجنة العسكرية رفاقاً ودمجت اللجنة في هيكلية الحزب لتصبح المنظمة العسكرية لحزب البعث وتم تكليف صلاح البيطار بتشكيل حكومة جديدة، وذهب منصب رئاسة مجلس قيادة الثورة ومنصب قائد الجيش إلى لؤي الأتاسي، وأصبح زياد الحريري رئيس الأركان.

ولمواجهة الضغط الناصري في الداخل ومنع عودة سريعة لمصر إلى سورية، تحرك البعثيون للاستفادة من وجودهم في السلطة في دمشق وبغداد في آن معاً، واتفقوا على عرض وحدوي يقدمه البلدان لعبد الناصر. وكان هذا العرض مشروع وحدة ثلاثية تضم مصر وسورية والعراق شرط أن تتمتع الدول الثلاث بحقوق متساوية في دولة الاتحاد وكان هذا عرضاً ذكياً لأن رفض عبد الناصر يعني أن مسؤولية فشل الوحدة العربية ستقع على عاتقه. ورتب البعثيون العرض بشكل يصعب على عبد الناصر قبوله، لأنه يرفض قبول وحدة لا يكون له فيها اليد العليا. ولذلك تماشى مع البعثيون ووافق على بدء مفاوضات. ولكن قطار الوحدة لم يقلع رغم الإعلان عن شرعة الوحدة في نيسان (1963). فقد استقبل الرأي العام السوري النبأ بالفتور، لأن ذكرى الوحدة السابقة كانت مرة وتجربتها السيئة لا تزال حية في وجدان السوريين. كما أن النظام الذي ساد في سورية بعد ثورة آذار (1963) أضاف سلبية إلى البيئة السلبية في سورية، لقد جدد مجلس قيادة الثورة في سورية قانون الطوارئ وألغى الحريات والسياسية والمدنية.

2 - صعود البعث الجديد:

أنشأ الحزب على أساس هرمي قيادة قومية، وفروع في الأقطار العربية تعتني بشؤون الحزب في بلدها عبر قيادة قطرية وأمين عام قطري، وكانت اللجنة العسكرية تعمل ضمن هذه الهيكلية الحزبية لاستلام سلطة الدولة كاملة في سورية فدفع اعتلاء الحزب للسلطة عام (1963) الحزبين إلى أخذ الأمور بمستوى من الجدية والعمق وخرج إلى العلن تيارات أبرزها:

الأول - التيار التقليدي الذي بني على أفكار روحانية ووجدانية حول العروبة والقومية والعلمانية والإصلاح، واتسم في ممارسته بعداء سافر للماركسية والشيوعية، وعد تحقيق الوحدة العربية أولوية العمل الحزبي.

الثاني - التيار الشاب ذو الجذور الريفية الذي جعل هم الشؤون الاجتماعية وتحقيق الاشتراكية أولويته متأثراً بالفكر الماركسي وبسبب هذا الموقف أصاب الغموض طروحات هذا التيار، فلم يتحول إلى الفكر الجدلي المادي الذي يرفض الحس القومي الضيق وبعده شوفينية مرفوضة.

الثالث - التيار اليساري ظهر إلى الضوء لأول مرة في المؤتمر القطري للحزب في أيلول (1963)، واستطاع بدعم اللجنة العسكرية أن يفوز بأغلبية مقاعد القيادة القطرية.

و - حرب 1967

1- إسرائيل تستهدف سورية:

كانت سورية قد بدأت تنفيذ مشروع تحويل نهر بانياس بهدف إنشاء سدّ بانياس إلا أن غارات إسرائيلية في آذار وأيار وآب (1965) دمرت المنشآت والمعدات، آنذاك كانت سورية بطبيعتها تشك في نوايا عبد الناصر تجاهها بعد تراكم الأحداث التي سعى فيها عبد الناصر إلى قلب الحكومة السورية، ورغم ذلك كان رأي القيادة السورية أنه لا بد من التعاون مع مصر في وجه إسرائيل. فسعت إلى إقناع عبد الناصر بالتخلي عن سياسة القمم واستبدالها بقمة تقتصر على الدول التقدمية.

وقد اشتدت العين الصهيونية الحمراء على سورية للغتها الراديكالية تجاه الكيان الصهيوني بإعلانها أنها لن تمنع الفدائيين ولن تكون حرس حدود لحماية إسرائيل، وخاصة بعد صعود البعث الجديد في دمشق في شباط (1966)؛ حيث دعت دولة البعث في دمشق الفلسطينيين إلى حرب تحرير شعبية، ودعت الجماهير العربية إلى تخليص الوطن العربي من الرجعية والاستعمار واتخذت سورية صفة رائدة في القضية الفلسطينية أنها قضيتها المركزية وحتى عندما اقتربت حرب حزيران (1967)، استمرت لغة المزایدات والتهويل إذ كان راديو دمشق يدعو إلى حرب تحرير شاملة. وكانت لغة دمشق التصعيدية هي بالضبط ما استعمله غلاة التوسع في إسرائيل حجة للانقضاء على سورية وقضم ما أمكن من أراضيها. وفي نيسان (1966)، باشرت

إسرائيل حملة منظمة من التهديدات شبه اليومية ضد دمشق، ركزت على مسعى سورية لبناء سدّ بانياس، رغم أن هذا السد لا يؤثر على ما تريده إسرائيل لنفسها من مياه حوض الأردن. وشنت إسرائيل سلسلة غارات وعمليات عسكرية ضد سورية، بدءاً بغارة كبيرة يوم 14 تموز على منشآت بانياس وتحرّشات على الجبهة تحولت إلى مواجهة عنيفة في آب (1966). وخلال صيف وخريف العام ذاته لم يحرك مجلس الأمن الدولي ساكناً أمام تدهور الوضع بين سورية وإسرائيل ولم يكن أمام سورية سوى الإسراع بتوقيع معاهدة دفاع مشترك مع مصر في 7 تشرين الثاني (1966)، وتبادلت مصر وسورية السفراء لأول مرة منذ الانفصال عام (1961) واتفقتا على قيادة عسكرية موحدة. ولعل حكمة عبد الناصر قد أفلحت مع حكومة دمشق، أو أن الكيان الصهيوني فضّل التريث المؤقت ضد سورية، فهدأ وضع الجولان وانخفضت الهجمات الفدائية على الجبهة الإسرائيلية بشكل ملحوظ. وواصلت إسرائيل سياسة التحرش بسورية، فأعلنت في نيسان (1967) أنها ستستغل كل أراضي المنطقة منزوعة السلاح بين الطرفين وستقوم بزراعتها وبناء المستوطنات. وفي 7 نيسان أرسلت جراراً مدرعاً بحجة حراسة بقعة من الأرض في تلك المنطقة، وعندما أطلق السوريون النار على الجرار اغتتم الجانب الإسرائيلي الفرصة وفتح النيران على كامل خطوط الجبهة واستعمل أسلحة المدفعية والطيران ضد القرى والمنشآت السورية. فأثبتت إسرائيل تفوقها وسخرت من معاهدة الدفاع السورية المصرية، وأخرجت عبد الناصر الذي لم يقدّر بشيء لنجدة أشقائه السوريين. في ذلك الوقت لم يزد حجم الجيش السوري عن 50 ألف جندي بتدريب وتجهيز غير كافيين. وكان بحوزة سورية 500 دبابة ضعيفة الأداء ومئة طائرة من طراز ميغ 17، وكانت تفتقر إلى غطاء صواريخ أرض جو وبدون سلاح بحرية، بالمقابل كانت إسرائيل مجهزة بأحدث الأسلحة والمعدات إضافة إلى استراتيجية شاملة هي إشعال حرب مع العرب كل بضع سنوات لهدفين: الأول هو التوسع الدائم على الأرض، والثاني هو إبقاء جيرانها منقسمين ومنهكين وضعفاء.

هكذا كان الوضع عندما استلم حافظ الأسد منصب وزارة الدفاع في شباط (1967)، فكانت متابعه جبهة الجولان همّاً يومياً له، حيث تواصلت المواجهات والقصف المتبادل مع إسرائيل طيلة (1966) وفي الأشهر الأولى من (1967).

كانت خطة إسرائيل التصعيدية ضد سورية مرسومة لإجبار عبد الناصر على التدخل وكانت استراتيجية عبد الناصر في مواجهة إسرائيل تقضي أن مصلحة مصر هي في دعم سورية

لأن هزيمة سورية يعني أن إسرائيل ستستفرد بمصر، وأن سقوط سورية سيلحق أذىً بليغاً ليس فقط بمعنويات العرب بل بالأمن القومي العربي وبالقومية العربية وبحركة التحرر بأكملها.

في هذه الأجواء المشحونة، وبعد تهديد (إسحق رابين) في 14 أيار (1967)، استجابت مصر لنداء الاستغاثة السورية وأمر عبد الناصر بنقل وحدات عسكرية إلى سيناء لتخفيف الضغط على الجولان ومنذ تلك اللحظة أصبحت سورية استعراضاً جانبياً لإسرائيل التي رأت في سيناء الغنيمة الأكبر.

وعندما حصل التقارب السوري- المصري قلق الحسين لأن وقوع حرب قد يعني خسارة الضفة ووقوع انقلاب في عمان يقلب النظام الهاشمي، فحزم الملك أمره ووقع المعاهدة ذاتها التي وقعت سورية. وهكذا في مطلع حزيران كان عبد الناصر محصناً خلف وحدة الجيوش العربية الثلاثة المصري والسوري والأردني.

2 - الحرب:

في الخامس من حزيران (1967)، بدأت إسرائيل حرباً خاطفة على مصر وسورية. وأخذت هذه الحرب سورية على حين غرة. لقد استطاعت إسرائيل قبل ظهيرة اليوم الأول للحرب تدمير ثلثي سلاح الجو السوري، ثم شنت في 8 حزيران غارات جوية كثيفة على أهداف داخل سورية. وفي 9 حزيران وافقت سورية على نداء من الأمم المتحدة لوقف إطلاق النار، إلا أن إسرائيل كانت لا تزال في بداية خطتها العسكرية. حارب الجيش السوري بشجاعة، رغم الفرق الشاسع في مستوى الأسلحة والمعدات. وحتى عندما أعلنت إسرائيل موافقتها على وقف إطلاق النار واصلت هجومها على مدينة القنيطرة.

وفجأة في الساعة 8:45 صباح العاشر من حزيران، أذاع راديو دمشق بياناً من وزارة الدفاع أن القنيطرة قد سقطت رغم أنها كانت لا تزال بأيدي سورية. وتدخل حافظ الأسد شخصياً لمعرفة مصدر التقرير وظروف أرض المعركة، وصدر بيان ثانٍ بعد ساعتين لتصحيح المعلومات. وشاهد الإسرائيليون ما يحدث في الخطوط السورية، واستغلوا ما صدر عن الإذاعة السورية فنقدموا إلى ساحة القنيطرة واحتلوها. وبعدها أكملت إسرائيل احتلالها للجولان، نهب جيشها مدينة القنيطرة وعملت دباباته وجرارته العسكرية على هدم المنشآت في القرى المحتلة. لقد أراد الاحتلال الإسرائيلي أرضاً بدون شعب، فعمد في الأشهر الستة التالية إلى وسائل عدة

لتهجير الذين لم يغادروا. ثم بدأت إسرائيل تنفيذ خطة جاهزة لتوطين هذه المنطقة الخصبة بإطلاق دعوة لليهود من أي مكان في العالم للمجيء والإقامة في الجولان.

قبل حزيران (1967) كانت سورية قد قطعت العلاقات مع الولايات المتحدة وبريطانيا وأوقفت ضخ النفط عبر أراضيها. وبعد الحرب، دعت إلى حظر نفطي عربي ضد الدول الغربية التي ساعدت إسرائيل في الحرب وإلى مقاطعة اقتصادية وسياسية وثقافية ضد هذه الدول. وكانت سورية الدولة العربية الوحيدة التي أوفدت رئيسها، نور الدين الأتاسي، لحضور الاجتماع الطارئ للجمعية العامة للأمم المتحدة للنظر في الحرب.

في تلك الأثناء، عمقت سورية علاقاتها مع الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية ودول عدم الانحياز. وفي أوروبا فسخ موقف فرنسا، بقيادة ديغول المجال لتحسين العلاقات مع سورية لأن ديغول عارض العدوان الإسرائيلي وفرض عليها حظراً للأسلحة.

على الصعيد الفلسطيني، واصلت سورية دعم حركة فتح والتنظيمات الفدائية الفلسطينية الأخرى، وأسس البعث منظمة الصاعقة كحركة مقاومة من عناصر فلسطينية من اللاجئين.

ز - الحركة التصحيحية

1 - خلاف على الاستراتيجية العسكرية:

استوعب حافظ الأسد ومن معه في قيادة الجيش دروس الحرب بعد نكسة (1967) وأخذوا يبتعدون عن القيادة السياسية ويرجعون الاستراتيجية العسكرية. وبرز اتهام الأسد للقيادة السياسية بأنها دمرت الجيش بعمليات التطهير المتواصل التي حرمتها من خيرة ضباطه وتقنييه ومهندسيه أما القيادة السياسية فقد اتهمت الجيش أنه خاض حرباً بأساليب بالية رغم الميزانية الكبيرة وعدد الألوية. وتلقت قيادة الجيش هذا الاتهام حجة بأن الأولوية القصوى في ميزانية الدولة الآن يجب أن تذهب إلى نفقات الدفاع، وأن على القيادة السياسية الكف عن التدخل في الشؤون العسكرية ولم ترد القيادة السياسية على مقترحات قيادة الجيش دفعة واحدة، بل ركزت على مسألة الإنفاق العسكري، حيث لا يمكن أن تكون سورية قوية عسكرياً بدون تطوير اقتصادها. أما في مسألة التنظيمات العسكرية خارج القوى الرسمية فقد تمسكت القيادة السياسية بأن هذه التنظيمات هي ضرورة لشن حرب تحرير شعبية. وحول مسألة استقلالية الجيش عن القيادة السياسية، رأى صلاح جديد ومن معه أن سلطة الحزب المدنية على الجيش يجب أن تستمر للتأكد من صفاء موقف الجيش.

2 - خلاف على السياسة الداخلية:

امتد الخلاف حول طبيعة الحزب وتنظيمه ودوره في البلاد والعلاقة مع البلدان العربية والمواقف من المقاومة الفلسطينية إلى الإصلاح داخل سورية. فكان الأسد يحث البعث على الانفتاح على القوى السياسية الأخرى في جبهة تقدمية لتوسيع القاعدة الشعبية للنظام وتحسين الجبهة الداخلية. لقد رفض صلاح جديد مبادرات الحركات التقدمية في سورية للتعاون بعد حرب (1967) والتي كانت معظم التنظيمات السياسية في سورية قبلها تسعى إلى قلب نظام البعث، حيث أسست بعض الأحزاب جبهة تقدمية وأعلنت شرعية وطنية في أيار (1968) تنهم بوضوح نظام (جديد) بمسؤوليته في هزيمة (1967)، ولكن تبين أن الجبهة ولدت ميتة بسبب تنوع تنظيماتها وانشغال عدد من الأحزاب بأزمات داخلية وصراعات عقائدية.

وأمام إغلاق الباب على أي تحالف داخلي مهما كانت درجة تقدميته، واصل النظام عزلته الداخلية، مما عزز الاعتقاد أن صلاح جديد يفضل العزلة الداخلية على الانفتاح والانتخاب والاستفتاء. وإزاء مراوغة هذه القيادة السياسية كسب منطق قيادة الجيش في النقاش.

3 - الصراع على السلطة:

أدت تراكمات حرب (1967) والنقاش الاستراتيجي حول تداعياتها وصولاً إلى استلام البعث التقليدي الحكم في العراق إلى حرب باردة بين صلاح جديد وحافظ الأسد. وكانت حصيلة الصراع حتى نهاية عام (1968) ترجيحاً لكفة الأسد داخل القوى المسلحة، عبر سلسلة من التعيينات والتسريحات والترقيات، جعلت منه الند الأكثر جدية لنظام صلاح جديد. وبنهاية (1968) كان الأسد ومعه القيادة العسكرية قد عززا موقعهما في السلطة.

4 - حركة شباط (1969):

تحرك حافظ الأسد في 25 شباط (1969) وحدث استنفار عسكري رداً على غارات إسرائيلية على قرى في جوار دمشق، أمر الأسد الدبابات باحتلال نقاط استراتيجية داخل العاصمة، وعزل رجال جديد من مسؤولية الصحف الرسمية والحزبية وعين فيها أشخاصاً آخرين. وسيطر على مباني إذاعتي دمشق وحلب. إلا أن الأسد كان يدرك أن السيطرة العسكرية على دمشق بحاجة لدعم سياسي وشعبي داخل الحزب وفي الشارع.

لم يخط الأسد أي خطوة حاسمة جديدة، بل اكتفى بتثبيت نفوذه وتدعيم مصادر قوته في الحزب والدولة. ففي المؤتمر القطري الذي انعقد في آذار (1969)، بدأ منطق الأسد ومعه العسكريون حاضراً بقوة، فخرجت مقررات تدعو إلى بذل الجهد لقيام جبهة مشرقية مع العراق والأردن. ووافق المؤتمر على فتح الباب أمام تحالفات مع القوى التقدمية في سورية، وتم تأسيس مكتب سياسي حزبي مؤلف من تسعة أشخاص من القيادة القومية والقطرية للبعث ليصبح السلطة العليا في سورية. وإذ نجح الأسد وطلّاس ونور الدين الأتاسي في الحصول على مقاعد في المكتب السياسي، مقابل فشل صلاح جديد في ذلك.

5 - الحركة التصحيحية تشرين الثاني (1970):

في تشرين الأول (1970) كانت الأزمة الحزبية في دمشق تراوح مكانها واستدعى الأمر دعوة مؤتمر قومي عاشر، وعشية المؤتمر أجرى الأسد تنقلات طالت ضباطاً محسوبين على القيادة السياسية فألحت القيادة السياسية على الأسد أن يلغي هذه التنقلات ولكنه رفض أمام قاعة بدا فيها هو ومصطفى طلاس في عزلة تامة.

ولكن جديد وأنصاره بنوا على تشددهم العقائدي تجاه الأسد وجناحه باتخاذ قرارات صارمة تنزع صلاحيات ومناصب الأسد وطلّاس في الجيش والدولة. ولكن قراراً كهذا لم يكن من صلاحية المؤتمر القومي حسب تنظيم الحزب، بل من صلاحية القيادة القطرية، وكان الأسد قد احتاط للأمر وأمر بتطويق قاعة المؤتمر بالجنود وإذ انفض المؤتمر دون التوصل إلى اتفاق، أمر الأسد فجر 13 تشرين الثاني وحدات من الجيش باحتلال مكاتب الحزب والمنظمات الشعبية واعتقال عدد من الضباط وكبار القادة السياسيين وعمد الأسد إلى اتصالات حزبية وسلسلة تطمينات وحسابات انتهت إلى تأليف قيادة قطرية انتقالية جديدة.

في تلك الأثناء أعلنت مصر وليبيا والسودان عزمها على الاتحاد وكان مشروع الوحدة هذا ملائماً للأسد الذي يشارك السادات والقذافي مقاربتهم لأسلوب مواجهة إسرائيل، فنتج عن تلاقي وجهات النظر أنهما دعما وصوله للحكم الذي أنهى ثنائية السلطة في دمشق ووضع حداً للتطرف الحزبي. وهكذا وبعد تردد ثلاثة أيام صدر بيان مساء 16 تشرين الثاني يعلن استلام الأسد للسلطة.

ح - عهد الرئيس حافظ الأسد

1 - مرحلة التأسيس:

تعد مرحلة استلام الرئيس حافظ الأسد نهاية مرحلة الحماس الثوري والتنافس الداخلي على المناصب، والفوضى والضياع، لتبدأ مرحلة تثبيت أسس نظام قوي وتحقيق الاستقرار.

وأخذ الأسد يستقبل الوفود من أنحاء سورية بغية لم الشمل وتضميد الجراح التي شهدتها سورية خلال عقدين من الانقلابات والفوضى. وأعاد الأسد الاعتبار للكتاب والأدباء والمثقفين الذين أساء البعث معاملتهم منذ (1963). وظهر جانب آخر من التغيير أن مسرحيات تنتقد الحكومة والبيروقراطية بدأت تعرض في مسارح دمشق وانخفضت أسعار الأغذية الأساسية، وتراجع حضور الأجهزة الأمنية في المجتمع، ورفع الحظر عن السفر إلى لبنان وقدمت ضمانات للقطاع الخاص.

وحرص الأسد منذ البدء على إحاطة نفسه بفريق يثق به. وكان أقرب ثلاثة أشخاص إليه هم: مصطفى طلاس وعبد الحليم خدام وعبد الله الأحمر. وعين الأسد طلاس عام (1970) وزيراً للدفاع وعين خدام وزيراً للخارجية. وفي العام (1984) رُقّي الأسد خدام إلى منصب نائب رئيس الجمهورية ومسؤول عن ملف لبنان، وسمّي مكانه فاروق الشرع وزيراً للخارجية.

أما داخل الحزب فكان رجل الأسد الأول هو عبد الله الأحمر كأمين عام مساعد.

تميّز الأسد عن زعماء سورية السابقين أنه وضع بناء المؤسسات في رأس سلم أولوياته، واخترقت عملية البناء هذه كافة أعمدة البلاد. وفي وعيه لأهمية تدعيم شرعية النظام، لجأ الأسد خلال السنوات الثلاث الأولى من عهده إلى استفتاء الشعب السوري وكان يرافق كل استفتاء حملات توعية ومعلومات للرأي العام تشرح أهمية وتفاصيل الموضوع المطروح.

ولم تكن عملية بناء الدولة عشوائية أو بدون تخطيط منهجي فطبيعة الدولة السورية بعد عقود من الفوضى تتطلب نظام حكم صارم. فوجب ضبط القوى العسكرية، وراقبت الدولة أيضاً الصحافيين والكتاب الذين يمكن أن يذهبوا بعيداً في انتقاد عمل السلطة ويقصون من هيئته، وضبطت رجال الأعمال والنقابات العمالية حتى لا تتصاعد المطالب الاقتصادية والاجتماعية.

وبدأت خطوات لإقامة جبهة وطنية تقدمية تضم قوى وأحزاب وجهات يسارية. وكان في برنامج الأسد بناء الديمقراطية الشعبية عبر جبهة وطنية تقدمية ومجلس شعب.

مع بداية (1971) شعر الأسد أن الوضع بات مناسباً لتبوء منصب أعلى، ولكن ذلك احتاج إلى صيغة دستورية من مجلس الشعب. فكان عمل مجلس الشعب المعين لدى أولى جلساته تركية حافظ الأسد لمنصب رئيس الجمهورية. وجرى استفتاء شعبي في آذار (1971) صوت للأسد بنسبة 99%، كما أصبح الأسد قائداً للجيش. وأقر مجلس الشعب قانون الإدارة المحلية الذي سمح بإجراء انتخابات في المحافظات لمجالس الشعب المحلية.

كان الأسد بعثياً قديماً يهيمه أمر الحزب وتنظيمه وإدارته، ويؤمن أن شرعية نظامه تستند بشكل رئيس على الحزب. فتأسست قيادة قطرية انتقالية لحكم البلاد مؤقتاً باتت منبراً لمناقشة وبت كافة الأمور الحزبية والسياسية من شؤون سياسية وخارجية في جلسات يرأسها حافظ الأسد.

وأصبح انعقاد المؤتمرات القطرية والقومية كل أربع سنوات حدثاً مهماً في الحياة السياسية السورية، حيث يلتقي المندوبين الذين يمثلون الفروع والقطاعات والقيادات في اجتماعات غير مذاعة يتكلم أثناءها البعثيون في شتى الأمور ويصفون ويناقشون تقارير.

رأس أعضاء الحزب ومناصره المنظمات الشعبية الهامة في البلاد، حتى أصبح كل نشاط منظم في سورية يعمل للنظام. وتمتع رأس الهرم في حزب البعث بصلاحيات واسعة جداً.

ومقارنة بجو تسامحي أبوي في منظمات الحزب الشبابية سرى المنطق نفسه في ضرورة رص الصفوف لحماية الثورة وإنجازاتها وعقدنة صفوف هذه المنظمات بعقيدة البعث. كما اهتمت الدولة بإحياء التراث السوري والتاريخ القومي لتعزيز الفخر الوطني في صفوف الجيل الجديد. ومن النشاطات أيضاً إطلاق حركة كبيرة غير مسبقة في التنقيب عن الآثار، ففي عقدين من عهد الأسد اكتشف ورمم أكبر عدد من الآثار والمواقع الأثرية في أنحاء سورية. ونجحت سورية في السبعينات إلى حد بعيد في تحرير المرأة السورية عملياً.

2 - تحسن أوضاع دمشق:

حصلت دمشق على الحصاة الكبرى من موارد الدولة في عهد الأسد كعاصمة للبلاد ومركز للحكم. فكان مردود هذا الاهتمام الولاء والدعم الشعبي إذ أنفق بسخاء على عمران المدينة وبنيتها التحتية وأبدى احتراماً وتقديراً لعائلاتها وشخصياتها الاجتماعية والروحية. وكان لنمو

دمشق الكبير عدد من الأسباب أهمها: نسبة الولادات وتحسن الوضع الصحي واستمرار الهوة الاجتماعية بين الريف والمدينة من جهة، وسلسلة الحروب مع إسرائيل التي أدت إلى موجات اللجوء من مختلف الدول والمدن من جهة أخرى. بالإضافة إلى دورها كمدينة جامعة حضنت أكثر من مئة ألف طالب. وقد استمر الضغط السكاني إلى أن ولدت مناطق عشوائية عديدة عند مداخل دمشق الجنوبية وفي السفوح الصعبة لجبل قاسيون حتى عام (1990). فاضطرت البلدية للاعتراف بهذه الأحياء وشرعت منذ (1982) بتوفير بنية تحتية لها، وللتخفيف عن دمشق ومنع تجدد النمو العشوائي تم البدء ببناء مجموعة قرى جديدة خارج دمشق.

بهذه الخطوات والمشاريع الجبارة استطاعت الحكومة مواكبة نمو دمشق فلم تعان من التوسع العشوائي البشع الذي أصاب مدناً عدة في دول العالم الثالث. كما أن المرافق الخدماتية عملت بكفاءة لاقت رضى المواطنين.

3 - تحسن أوضاع المحافظات:

اتسمت الحياة السياسية والاجتماعية في سورية لعدة عقود وصولاً إلى الاستقلال تقتصر على خط دمشق-حلب العمودي من الشمال إلى الجنوب مروراً بمدن حمص وحماه. ولم يخف هذا الأمر على السلطة التي وجدت في العامل الجغرافي علة تمنع وحدة البلاد. وهكذا تحول مشروع الأسد للنهوض بالبلاد نحو استبدال مركزية الخط العمودي بخط أفقي من الغرب إلى الشرق.

وبدأ التنفيذ بإقامة شبكات طرق كبرى وسكة حديد وهاتف وخطوط طيران لربط شرق وشمال-شرق سورية الخصب الغني والضئيل السكان بالغرب السوري حيث الكثافة السكانية ومدن سورية الكبرى. ولقيت حلب اهتماماً مباشراً بعدما خسرت دورها كمدينة أولى في سورية بعد الحرب العالمية الثانية.

ط- حرب تشرين الأول (1973):

1 - محور الأسد-السادات-الفيصل:

اعتبر الأسد تحسين علاقات سورية مع الدول العربية المحافظة شأناً ضرورياً لتحقيق الحد الأدنى من التعاون السياسي والدبلوماسي العربي في مواجهة إسرائيل. ودخلت العلاقات السورية اللبنانية في شهر عسل خاصة في عهد الرئيس سليمان فرنجية. وأعاد الأسد العلاقات

مع تونس والمغرب (1971) ثم انفتح على الأردن بعد زيارة ولي العهد الأمير الحسن لدمشق. وسعى الأسد إلى مناقشة الوحدة مع العراق ولكن رئيس العراق أحمد حسن البكر رد برسالة تضمنت اقتراحات مضادة كان صعباً على سورية قبولها.

وخلال سنوات أصبحت سورية شريكة موسكو ومنح السوفيات ما تحتاجه سورية من سلاح ومعدات وتعاون اقتصادي. غير أن التطور الأهم على صعيد الانفتاح العربي كان تعاون الأسد مع الرئيس المصري أنور السادات والعاقل السعودي الملك فيصل، مما أنجح ظروف استعداد العرب لخوض حرب ضد إسرائيل. ولذلك ضمن الهدف الآتي وهو تحرير الجولان التقى الأسد مع السياسة المصرية التي كانت مصرة على استعادة سيناء.

أما خلال الستينيات كانت العلاقات متأزمة بين سورية والسعودية، ولذلك عمد الأسد إلى السماح بإصلاح خط أنابيب التابلاين السعودي. فردت السعودية على الخطوة الإيجابية بزيادة حصّة سورية تلقائياً. ثم سهل الأسد حركة التجارة والتراخيص السعودي مع سورية وسمح للطيران المدني السعودي باستعمال الأجواء السورية وأقفل محطة إذاعة صوت الجزيرة العربية التي كانت تشجع حركات معارضة في السعودية وغيرها. التحسن المطرد في العلاقات السعودية-السورية أسهم في تسريع التفاهم بين مصر والسعودية.

2 - دخول هنري كيسنجر:

أعلنت الحكومة الإسرائيلية بعد شهرين من حرب (1967) أنها لن تعيد إلى مصر وسورية كامل أراضيها حتى لو جرت مفاوضات ووقعا معاهدات سلام. أما بالنسبة للضفة الغربية فقد عازمت إسرائيل على عدم الانسحاب منها مطلقاً بل على استيطانها بالمهاجرين اليهود.

كان كيسنجر لاجئاً يهودياً ألمانياً في أميركا، لا يخفي تعاطفه مع إسرائيل وحرصه على مصلحتها. فعمل على إقناع نيكسون والإدارة الأميركية أن إسرائيل هي حاجة استراتيجية في الصراع ضد الاتحاد السوفياتي لأنها ستضمن منع موسكو من نشر نفوذها في الشرق الأوسط. وتبلور التوجه الأميركي بقروض وهبات وتسليح ودعم اقتصادي وعسكري ودبلوماسي واسع لإسرائيل.

وأقنع كيسنجر إسرائيل باتباع أسلوب المماطلة في أي مفاوضات تخوضها مع العرب لأن ذلك سيفقد العرب الأمل في استرداد أرضهم وبالتالي سيجبرهم على القبول بأي حل.

تعاطى العرب مع كسينجر كما يتعاطون مع أي وزير خارجية أميركي فكان الجانب العربي بطيئاً في فهم نواياه. كان السادات يثق بكسينجر بدون حدود ويطلععه على أسرارهِ باستمرار وكان قد وقع باكراً في خديعة كسينجر عندما وعده بالسعي إلى حل بين العرب وإسرائيل إذا ابتعدت مصر عن السوفيات. فطرد السادات السوفيات لطبيب خاطر كسينجر عام (1972) وساعدت هذه المعلومات التي قدمها السادات لكسينجر على استنباط استراتيجية لإسرائيل.

3 - الاستعداد للحرب تشرين:

بدأت سورية ومصر الاستعداد للحرب ضد إسرائيل في (1971) وخلال أشهر توصل الأسد والسادات إلى خطة عسكرية وتعيين محمد صادق قائداً للقيادة العسكرية المشتركة. ثم انصرفا إلى شراء السلاح والأعتدة وتدريب الجيش بمساعدة الاتحاد السوفياتي.

في 8 تموز (1972) كان الأسد في موسكو يسعى للحصول على أسلحة سوفياتية، فيما قادت الكرملين يضغطون لتوقيع معاهدة صداقة. وكان السادات قد أعلن طرد الخبراء السوفيات في اليوم نفسه إرضاءً لكسينجر. ولم يتراجع السادات، بل طلب من الأسد أن يطرد هو أيضاً الخبراء السوفيات من سورية ولكن الأسد رفض. ثم ضغط على السادات لمصالحة السوفيات فعادت الأمور إلى مجاريها وتواصل تسليم الأسلحة بأسرع من السابق وبكميات غير مسبقة. التقى الأسد مع السادات على مبدأ الحرب ولكن السادات لم يصارحه عن أهدافه الحقيقية التي أبقاها سراً.

وكان الأسد طيلة عامي (1971 - 1972) لا يعلم إلى أي درك وصل السادات والملك حسين في توسلها إلى أمريكا للعمل من أجل حل سلمي. ولم يخدع الأسد بسهولة عندما عرض عليه السادات الخطة المشتركة الطموحة إذ كان الأسد خبيراً في الشؤون العسكرية، فأدرك بخبرته وحده أن الاستعدادات أصغر من أن تنفذ الخطة التي تعرض عليه.

وتبين للأسد من كلامهم أن مصر لم تستعد كفاية للحرب التحريرية التي اتفق هو والسادات على شنها. ولذلك تأجل موعد الحرب ستة أشهر.

4 - إنجازات ميدانية:

كان السادس من تشرين الأول عام (1973) يوماً عظيماً للعرب، سجل أكبر هجوم عسكري في تاريخهم. لقد استعملت مصر وسورية أسلوب إسرائيل، فأخذتا مبادرة الهجوم مما جعل إسرائيل تفقد توازنها لعدة أيام حساسة.

في الساعة الثانية بعد ظهر السبت شنت الجيوش السورية والمصرية هجوماً صاعقاً ومباغتاً على المواقع الإسرائيلية المحصنة في سيناء والجولان، واستطاعت خلال 24 ساعة قلب المعادلة وتحقيق تقدم استراتيجي على الأرض.

لم يقتصر المجهود العربي في حرب (1973) على مصر وسورية بل كان عملاً ثلاثياً، السعودية هي عموده الثالث بفضل تمويلها للتسلح وقيادتها في استعمال سلاح النفط ودعمها لمصر وسورية على كافة الأصعدة.

أما لماذا لم يسر العرب نحو النصر، فذلك لأن مصر بعد عبورها قناة السويس أمرت جيشها بالتوقف عن التقدم واتخاذ مواقف دفاعية. فاستفادت إسرائيل من وقف مصر عملياتها الحربية، واتجهت لوقف انهيار كامل لدفاعاتها على جبهة الجولان. ثم أخذت إسرائيل المبادرة خلال أيام وشنت هجومات معاكسة على سورية أولاً ثم على مصر.

وهكذا ولمدة ثلاثة أيام في 7-8-9 تشرين الأول ولمدة 18 ساعة في اليوم، صبت مئات الطائرات الإسرائيلية قنابلها على القوات السورية. وتمكن الإسرائيليون من وقف التقدم السوري واستعادة بعض مواقعهم السابقة. وفي ليل 13 تشرين الأول حدث تطور خطير في الجولان تطلب تصرفاً حاسماً. إذ إن القوات الإسرائيلية اخترقت الدفاعات السورية ووصلت إلى مشارف قرية سعسع التي تقع على طريق دمشق ولكن أحداث الأسبوع الممتد من 9 إلى 13 تشرين الأول عدلت الخطة السورية إلى الدفاع بدون الشريك المصري.

وكان الأسد غاضباً من خداع السادات، إذ لو علم أن مصر لن تتحرك قيد أنملة من الكيلومترات العشرة التي حررتها شرق القناة لكان هو أيضاً وضع أهدافاً محدودة. ولكن اتخذ قرار بتعديل الخطة المصرية المحدودة ومواصلة الزحف كانت غرفة العمليات الإسرائيلية جاهزة لتحويل انتباهها إلى سيناء. وفي ليل 15-16 تشرين الأول، عبرت الدبابات الإسرائيلية إلى الجبهة الغربية لقناة السويس وطوقت الجيش الثالث المصري عبر ثغرة في الخطوط المصرية.

ولكن الوضع على الجبهة السورية كان أفضل بكثير إذ إن القيادة السورية استوعبت التراجعات على الجبهة المصرية وتأكدت من تحصينات خط الدفاع الثاني ثم دفعت اللواء الثالث إلى معركة سعسع، في وقت كان السوفييت قد أقاموا جسراً جويّاً لسد احتياجات سورية، وكانت قوى عربية قد بدأت تصل سورية. آنذاك كان السادات يسعى إلى وقف رسمي لإطلاق النار

ويستجدي كيسنجر لتحقيق ذلك، ومع ذلك كان كيسنجر يفعل ما بوسعته لإطالة الحرب فقد أشار في مذكراته أنه قبل دعوة بريجنيف لمناقشة وقف إطلاق النار.

5 - اتفاقية سيناء واتفاقية الجولان:

لقد جاء قبول سورية بوقف إطلاق النار من موقع القوة ردعاً لإسرائيل، أما قبول السادات فقد كان مائعاً يستجدي وقف النار مما شجع إسرائيل على المضي في أعمالها العسكرية على الجبهة المصرية.

ساعد نفاق السادات كيسنجر على مواصلة مناورته الغامضة. فقد زار كيسنجر دمشق يوم 15 كانون الأول. وكان لقاءه مع الأسد هو الأول منذ (1967) بين شخصيتين رفيعتين: سورية وأمريكية؛ فكانت مبارزة كلامية بينهما.

وقد صُدِمَ الأسد بعد اكتشافه أن السادات كان يقول له شيئاً ولكيسنجر شيئاً آخر. واستنتج الأسد أن من مصلحة العرب عدم المشاركة في مؤتمر جنيف وهم مشتتو الرأي. ولكن الأسد لم يدر أن السادات قد التزم لكيسنجر بأنه سيشارك في المؤتمر حتى لو لم تحضر سورية، بادئاً كيسنجر بذلك حربه الدبلوماسية لنزع مصر كقوة عربية.

وما إن مضى شهر على المؤتمر حتى أعلن عن اتفاقية سيناء الأولى لفصل القوات بشروط مهينة لمصر بعدما تخلى السادات مجاناً عن الدور السوفياتي المساعد، وصدع الجبهة العربية وترك سورية التي كانت تقوي الموقف المصري لو حرص السادات على مشاركتها. وفي كانون الثاني (1974) حاول الأسد إقناع السادات ألا يوقع على اتفاقية سيناء لإنهاء الحرب، ولكن السادات لم يرتدع ووضع اتفاقية سيناء قيد التنفيذ في نيسان (1975). ثم وقعت سورية على اتفاق الجولان مع إسرائيل في جنيف 23 أيار (1974) يتضمن انسحاب إسرائيل من الجيب الجديد الذي احتلته ومن مدينة القنيطرة وجوارها.

لقد تشجع الأسد على قبول السلام كهدف استراتيجي لسورية في ظل أجواء إيجابية مع واشنطن، ففي حزيران (1974) قام نيكسون بجولة في الشرق الأوسط رافقتها عودة العلاقات بين سورية والولايات المتحدة، وبعثت زيارته آمالاً كبيرة بأن سياسة أمريكا تتحول. ولكن كيسنجر أفضل محاولة الأسد بتسجيل نقاط مع نيكسون والحصول على وعود.

لقد أدرك الأسد أن وعود أميركا حول تطبيق القرارات الدولية لا قيمة لها. حتى رابين نفسه كشف في نهاية (1974) أن هدف المفاوضات هو الوصول إلى اتفاق مع مصر يعزل سورية.

ي - الاقتصاد السوري حتى العام 2000

عندما وصل حافظ الأسد إلى السلطة عام (1970)، كان قد مر عشرون عاماً على طلاق سورية الاقتصادي مع لبنان وتوجهت نحو النظام الاقتصادي الذي تسيره الدولة، أسوء بدول الكتلة الاشتراكية التي مثلها الاتحاد السوفييتي والصين.

وفيما كان هدف سورية بين عامي (1966 - 1981) إقامة الاشتراكية العربية داخل الدولة الواحدة، بات همها منذ أوائل الثمانينات وحتى اليوم المحافظة على الاستقرار الداخلي والتصدي للتحديات الخارجية. ووصلت نسبة النمو إلى 6-9% سنوياً في السبعينات، ولكن بعد عقدين من النمو تراجعت النسبة إلى 4.7% سنوياً في الفترة ما بين (1980 - 1983) ثم إلى ركود وانكفاء في الأعوام ما بين (1983 - 1987)، فيما هبط الدخل الفردي بنسبة 15%. لقد أحدث هبوط أسعار النفط في بداية الثمانينات والجفاف أزمة اقتصادية في سورية وتضخماً في الأسعار إلى أكثر من مئة بالمئة عامي (1987 - 1988). وضرب القطاع الزراعي في تلك الفترة فترة من الجفاف والذي يعتمد كثيراً على الأمطار الموسمية. وأدى الجفاف أيضاً إلى خفض منسوب نهر الفرات ما عطل بعد توربينات سد الفرات وقلص إنتاج الطاقة الكهربائية.

ومنذ الثمانينات أقامت سورية علاقات وثيقة مع إيران، وبدأت طهران تصدير النفط الإيراني إلى سورية بأسعار مخفضة استطاعت سورية بيعه في السوق العالمي وتأمين عملات صعبة. كما حصلت سورية على قروض وتسهيلات من الكتلة الاشتراكية وخاصة من الاتحاد السوفييتي بلغت مليارات الدولارات في الثمانينات لتعزيز ترسانتها العسكرية وتمويل مشتريات السلاح من موسكو. كما واجهت سورية عقوبات أميركية في الثمانينات من مقاطعة اقتصادية جزئية إلى وضع سورية على لائحة الدول المؤيدة للإرهاب، مما قيد معاملات التجارة والقروض مع مؤسسات رسمية أميركية وشركات خاصة.

وإزاء أزمة الثمانينات، كان القطاع العام السوري وعامة الناس مخدوعين من استمرار تدفق المساعدات الأجنبية. فتواصل الإنفاق التضخمي الاستهلاكي وظهرت طبيعة الدولة الاشتراكية المتخمة ببيروقراطية غير منتجة.

لقد كانت النواذ مسدودة أمام الحكومة لتقليص الإنفاق. وحتى في ميزانية الإنماء كانت ثمة صعوبة في عمل شيء.

لقد تقلص الاقتصاد السوري بنسبة عشرة بالمئة في أواخر الثمانينات، ووصل تضخم الأسعار إلى 60% سنوياً، وزاد عدد سكان سورية في الثمانينات والتسعينات ولم يستطع اقتصاد سورية المقيّد والموجه والمحاصر توفير حاجيات السكان.

وقد ورثت سورية في السبعينات عقدين من التأميمات والتشريعات الاشتراكية، فلم يكن القطاع العام مستعداً للتنازل للقطاع الخاص عن الدور الذي رغب حافظ الأسد بمنحه بعد حرب تشرين التحريرية (1973).

كان الأسد يحاول أن يأخذ الطريق الوسط بين حكومة تشعر بعمق مسؤوليتها وقوى ورأي عام مناهض للتقشف والترشيد. فكان يشجع خطوات إصلاحية تراكمية، دون أن يطلق العنان لإصلاحات جذرية تغير المسار الاقتصادي.

لم تكن فترة التسعينات أفضل من الثمانينات اقتصادياً إذ بقي النشاط الاقتصادي محدوداً وراوح النمو مكانه وفاق النمو السكاني النمو الاقتصادي، وراح حكام موسكو الجدد يطالبون سورية بتسديد ديون الاتحاد السوفياتي.

بدأ عقد التسعينات بتطورات اقتصادية إيجابية فقد تحسن وضع سورية الاقتصادي بعد اكتشاف كميات جديدة من النفط في شرق البلاد، وبدأت سورية تصدر كميات تجارية في مطلع التسعينات مما حقق دخلاً سنوياً جيداً. كما تحسن الإنتاج الزراعي بفضل هطول الأمطار في مطلع التسعينات بعد أعوام من الجفاف.

في حين لم يتجاوز النشاط الصناعي الجديد على إنتاج السلع الاستهلاكية الخفيفة. وفي أيلول (1995)، التقى وزراء خارجية سورية وإيران وتركيا في طهران وأصدروا بياناً يؤكد التزام دولهم بوحدة العراق وسيادته ويحذر من التدخل الخارجي الأمريكي في شؤونه.

زار وفد اقتصادي سوري كبير بغداد عام (1997) يضم رئيس اتحاد غرف التجار السورية، واتفق على عقود تبادل تجاري بين البلدين، وهكذا عادت العلاقات الاقتصادية بشكل تدريجي بين البلدين.

ورغم أن الوضع الاقتصادي تحسن مجدداً عام (1999) عبر تضاعف أسعار النفط إلا أن حسيلة التسعينات أظهرت أن معالجة الأزمة الاقتصادية السورية بأدوات جزئية لم تنجح.

ك - عهد الرئيس بشار الأسد: تجربة الإصلاح

1 - بشار الأسد رئيساً:

نشأ بشار الأسد في كنف والده ووسط أعوانه وأولادهم الذين كانوا في مثل سنه، فاعتاد على أساليب الحكم واستلم ملفات مهمة، وبعد عودته من لندن خضع للتدريب وتابع الدراسة العسكرية، فتدرج في الرتب العسكرية. وكان حافظ الأسد يقوم بتعديلات هائلة في المراكز الحساسة رغم تدهور صحته.

إضافة إلى اهتمامه بملف لبنان، تسلم بشار مهام خارجية، فزار عواصم عربية وقصد باريس للقاء جاك شيراك، ولتتعرف على زعماء ويبرهن لهم مواهبه القيادية كرئيس مستقبلي لسورية. وأصبح الرئيس بشار الأسد صديقاً قريباً للأمير عبد الله الثاني ولي عهد الأردن، الذي استلم أيضاً الحكم بعد وفاة الملك حسين.

توفي القائد حافظ الأسد عن عمر 69 عاماً في 10 حزيران (2000). وقد تم انتخاب بشار الأسد أميناً عاماً لحزب البعث بالإجماع في 18 حزيران، ورشح لرئاسة الجمهورية في 20 منه، فوافق مجلس الشعب على الترشيح بعد أسبوع، وجرى انتخابه عبر استفتاء شعبي في 11 تموز عام (2000).

أقسم اليمين الدستورية كرئيس للجمهورية أمام مجلس الشعب في 17 تموز (2000) وألقى كلمة وعد فيها بإنهاض الاقتصاد وإطلاق حريات الرأي العام، شرط أن تكون تحت سقف النقد البناء.

في بداية عهده تشجعت منظمات المجتمع المدني وبعضها يتعاطى في شؤون حقوق الإنسان للعمل العلني في سورية. وفي الفترة نفسها صدر بيان يدعو الحكومة لإلغاء قانون الطوارئ فاستجابت الحكومة جزئياً وأعلنت أن العمل بقانون الطوارئ مُجمّد.

2 - أثر الخطر الخارجي:

كان الهمّ الأول لدى المواطنين السوريين كما في لبنان، معيشياً - اقتصادياً إضافة إلى متابعة انتفاضة الأقصى في فلسطين وأحداث العراق الذي كان يعيش تهديد الغزو الأميركي. وزاد في الطين بلة التهديد الأميركي والإسرائيلي شبه الدائم لسورية ليعود خطاب سورية المحاصرة بقوة إلى أذهان الناس.

كما أن الأجواء الإقليمية الصعبة في سنوات الرئيس بشار الأسد الأولى في الحكم غير ملائمة للإصلاح الأولى (الانتفاضة الفلسطينية عام 2000 - هجمات 11 أيلول 2001 - غزو العراق عام 2003 - أحداث لبنان عام 2005 - حرب تموز 2006) حتى أن أعلن الرئيس السوري بشار الأسد في ربيع (2009) عن أن العملية الإصلاحية ستطلق مجدداً ولكن وتيرتها كانت شديدة البطء.

3 - التحديات الاقتصادية

3 - 1 الاقتصاد السوري حتى (2010):

تراجع الاقتصاد السوري في معظم المؤشرات آنذاك، حيث تدهور الوضع المعيشي للمواطنين وبلغت نسبة الأمية في صفوف البالغين 12% للذكور و41% للإناث. ورغم أن سورية تمتعت بإنتاج نفطي وأراضي زراعية شاسعة وكثافة سكانية ممتازة، إلا أن معدل الدخل الفردي فيها كان ضعيفاً.

ولكن بالمقابل فقد ارتفع عدد الأبنية الصناعية في سورية إلى 90 ألفاً عام (2000) وارتفعت مساحة الأرض المزروعة خلال الفترة نفسها، كما أن عدد طلاب المدارس والجامعات ارتفع إضافة إلى ارتفاع عدد الأسرة في المستشفيات.

استطاعت سورية دوماً أن توفر احتياجاتها بالاعتماد على الذات، وخاصة في توفير مصادر الطاقة والأمن الغذائي. حتى إن سورية كانت طيلة الفترة (1970) مصدراً صافياً للبتروول والمنتجات الزراعية والغذائية.

استطاعت سياسة الإنماء المتوازن بين الأرياف والمدن وبين المحافظات أن تضع حداً للمشكلة المزمنة في ازدحام المدن، فبدأ توزيع السكان يستقر واستطاعت الدولة أن تمتص الزيادة السكانية. وربما كان الاستقرار السياسي من أهم إنجازات الدولة في سورية مقارنة بلبنان على الأقل. وكما في لبنان كذلك في سورية، إذ إن التهريب ومنه نقل الأموال، لعب دوراً رئيسياً في اقتصادي البلدين ولكن تخلو الإشارة إلى حجمه وقيمه في الإحصاءات الرسمية.

كما أن سورية لا تعاني من ديون خارجية إذ بعد زيارة الرئيس بشار الأسد لموسكو في كانون الثاني (2005)، تم شطب نسبة 80% من الديون السابقة وتقسيط الباقي.

واستفادت سورية من علاقتها الاقتصادية مع إيران، فقد قدمت إيران النفط بأسعار دون سعر السوق، وزادت الاستثمارات الإيرانية في الاقتصاد السوري خلال العقدین السابقین.

أمام المعطيات الإيجابية بقيت حقائق شديدة السلبية، إذ كان العامل المشترك لتراجع المؤشرات الإنمائية هو الازدياد الكبير لعدد السكان.

حيث إن ارتفاع عدد السكان كان يفوق أحياناً نسبة النمو الاقتصادي مما أدى إلى عجز الدولة عن توفير الخدمات الاجتماعية لجميع المواطنين، وإلى ارتفاع معدلات البطالة وإلى ضغط شديد على البنية التحتية. ولذلك فقد عملت الدولة على برامج تنظيم الأسرة في التسعينات بشكل تدريجي. ففي أيار (2002) بدأت الدولة خطوات عملية لتطبيق تخطيط الأسرة بدل الاكتفاء بحملات التوعية وبرامج الإرشاد والتنقيف.

وذكرت الإحصاءات الرسمية أن نسبة البطالة في سورية بلغت 11.5%، وكشفت تصريحات رسمية أخرى ومعلومات اقتصادية أن نسبة البطالة وصلت إلى 20% في العام (2005).

3 - 2 قطاع النفط:

تظهر جداول تجارة سورية الخارجية أن أوروبا هي السوق الرئيسي للصادرات السورية، كما أن أوروبا هي مصدر 34.2% من واردات سورية.

وشكل النفط مورد سورية الطبيعي الرئيسي وساهم بنسبة 60-70% من دخل الصادرات السورية ولكن كمياته كانت قليلة وكاد احتياطيها ينفد. ولقد استفادت سورية من أسعار النفط المرتفعة قبل العام (1980) وبعد العام (2000) وتضررت من جراء انحدار أسعاره في الثمانينات لأن صادرات النفط كانت المصدر الرئيسي للعملة الصعبة. وأنقذ الوضع مرحلياً ضخ النفط العراقي مما سمح لسورية بتصدير كميات أكبر.

وتبين من الاحتياطي المعروف أن سورية يمكنها ضخ النفط بكميات متضائلة إلا إذا سمحت الحكومة بدخول شركات أجنبية إلى البلاد لاستكشاف مواقع احتياطية جديدة.

3 - 3 القطاع المصرفي:

اقتصرت النشاط المصرفي حتى بداية عهد الرئيس بشار الأسد على البنك التجاري الذي تملكه الدولة، إضافة إلى ثلاثة مصارف قطاع عام متخصصة، فأصر الرئيس على التسامح مع

المصارف الأجنبية، وسمح وزير الاقتصاد محمد العمادي بافتتاح فروع لبنوك أجنبية ثم طلب الرئيس بشار مجدداً من القيادة القطرية لحزب البعث في كانون الأول (2000) السماح بتأسيس مصارف خاصة في سورية لتشجيع الاستثمارات.

وانتقلت سورية إلى نظام اقتصاد السوق رسمياً وتطور أداء المصرف المركزي بقانون صدر في العام نفسه أعطى سلطة الرقابة على المصارف الخاصة. وفي العام (2009) تم العمل على تطبيق إصلاحات اقتصادية مؤجلة منذ وقت طويل، ولا سيما إطلاق بورصة دمشق. إن افتتاح مصارف خاصة في سورية لم يخفف من اعتماد السوريين على المصارف اللبنانية حيث فاقت ودائع السوريين في المصارف اللبنانية عام (2005) الملياري دولار. وقد نجحت السلطات النقدية بالحفاظ على استقرار سعر صرف الليرة السورية إزاء الدولار طيلة السنوات الصعبة باستثناء العام (2005).

3 - 4 الصناعة:

يبلغ إسهام قطاعي الزراعة والصناعة 52% في حين أن الخدمات أسهمت بنسبة 48%، حيث أنه ثمة حضور قوي للمؤسسات الصناعية المتوسطة في سورية، والتي في ذات الوقت حافظت على تنوع نشاطها الاقتصادي.

ولكن الصناعة السورية لم تكن بأفضل حال في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ذلك أن الاستثمار الخارجي فيها كان ضئيلاً. فيما تحتاج البنى التحتية السورية إلى تحسينات كبيرة في السنوات العشر المقبلة من أجل الدفع بعجلة التجارة والحوول دون قضاء الواردات الرخيصة على الصناعات الأساسية في سورية، إذ تمكن قطاع الصناعة طوال عقود من تجنب منافسة الواردات بفضل برنامج "الحماية الوطنية".

3 - 5 الإصلاح الاقتصادي:

حدث تطور في عملية الموازنة الرسمية، إذ أصبحت وزارة المالية تسلم مشاريع الموازنة في الوقت المناسب وقبل انتهاء العام. وسارت الحكومة بخطوات للإصلاح المالي والضريبي بما يضمن إعادة هيكلة النظام الضريبي وتطوير إدارته وأساليب جبايته بصورة فاعلة.

بعد الغزو الأميركي للعراق في آذار (2003) وانقلاب الموقف الأمريكي، لجأت سورية إلى تحسين علاقتها بالاتحاد الأوروبي، كما أن واشنطن فرضت عقوبات اقتصادية على سورية

في أيار (2004) تركت أثراً سلبياً في نفوس المواطنين، ولذلك بدت سورية أكثر قبولاً لشروط الشراكة الأوروبية فوِّقت الاتفاقية في تشرين الأول (2004) ولكن التوقيع جاء متأخراً إذ استمر التعثر في تنفيذ الشراكة الأوروبية.

لقد دعت سورية منذ استقلالها إلى وحدة عربية شاملة، وفي حال تعذر ذلك فعلى الأقل إلى وحدة اقتصادية، ولكن سرعان ما تبين للخبراء السوريين أن رغبات العروبة والوحدة العربية التي يظهرها الشارع العربي لا تنعكس إيجاباً على الواقع الاقتصادي للبلدان، حيث كان ينتفي التبادل الاقتصادي بين الدول العربية باستثناءات قليلة.

كانت سورية في صيف (2005) أمام أزمة اقتصادية متعددة الأوجه ارتبطت بشكل أساسي بالعقوبات الأميركية وعودة العمالة السورية من لبنان وإغلاق التجارة مع العراق، والعزلة العربية والدولية وأعباء اقتصادية إنتاجية ومالية ليس آخرها ارتفاع الدين العام. كما أفسد تقربها من إيران والمقاومة في حزب الله وحركة حماس علاقتها بمصر والسعودية ودول الخليج، فضاقت سبل تلقي المساعدات العربية.

كانت سورية تحتاج إلى أكثر من خطوات هنا وهناك بل إلى إصلاحات شاملة في السياسة الاجتماعية والاقتصادية والسماح بمتنفس للقطاع الخاص وإلى نمو قوى سياسية جديدة ترأب أداء الحكومة والقطاع العام. ولكن مسيرة سورية نحو الاقتصاد الحر لم تكن الفلتان الاقتصادي بنظر الدولة التي كانت تتدخل وتمنح الحوافز وترفع العراقيل أمام النمو والاستثمارات والحركة الاقتصادية. ولم يكن صحيحاً لسورية المضي باقتصاد تدخلية رغم فوائده، فهو لم يعط النتيجة التي وصلت إليها دول أخرى.

اتسمت خطوات الإصلاح في السنوات الأولى من عهد الرئيس بشار الأسد بغياب استراتيجية شاملة معلنة، وخلال انعقاد المؤتمر القطري العاشر لحزب البعث في حزيران (2005) تم إقرار التوجه نحو "اقتصاد السوق الاجتماعي"، ولكن لم تبذل أية جهود ولم يصدر عن المؤتمر أية وثيقة تحدد محتوى اقتصاد السوق الاجتماعي في سورية.

ل - مواجهة التحديات الإقليمية

1 - غزو العراق وتهديد سورية:

بعد غزو أفغانستان في (2001) استعدت أميركا لغزو العراق ثم شنت الحرب عليه في آذار (2003) ووصل الجيش الأميركي إلى حدود سورية الشرقية، في وقت أخذت تحيط بسورية

حكومات موالية لأميركا في بيروت وعمان وتل أبيب ورام الله فلازم القلق والخوف سورية حتى (2007) على الأقل.

قبل الغزو الأميركي للعراق، كانت العلاقات الاقتصادية بين سورية والعراق في أوجها، إذ أعطت الحكومة العراقية لسورية الأولوية كمصدر لاستيراد حاجاتها من السلع بموجب برنامج النفط مقابل الغذاء.

كانت سورية من الدول الأكثر تضرراً جراء الغزو الأميركي للعراق، وخاصة خسارة الفورة لكميات النفط العابرة إلى أراضيها، كما أن حجم خسارة السوق العراقية للسلع السورية شكلت ضربة موجعة للاقتصاد السوري. وكذلك عائدات مهمة من أنبوب النفط الذي يربط الحقول العراقية بمرفأً بانياس، والذي أدى إقفاله إلى خسارة هامة للعملة الصعبة. أضف إلى هذه الخسارة تردي القطاع السياحي بشكل عام في المنطقة وتجمد حركة الاستثمارات.

بعد احتلال العراق واصل اليمين الأميركي الجديد حملته ضد سورية، وجددت واشنطن تحذيرها لسورية بوقف دعمها لتنظيمات مسلحة في فلسطين ولبنان والعراق ووقف تدخلها في شؤون لبنان. ولم تستجب سورية لمطالب واشنطن، ففرضت الأخيرة عقوبات قضت بوقف الصادرات الأميركية إلى سورية ومنعت الخطوط الجوية السورية من الهبوط في المطارات الأميركية، ومنعت بعض التبادلات المصرفية وخاصة مع البنوك السورية.

ولم تكن واشنطن تريد أن يصل الوضع إلى مستوى تهديد استقرار سورية ونظام الحكم فيها، لأن سورية خصم عظيم يؤدي التحرش بها إلى حرب إقليمية.

2 - خروج سورية من لبنان:

عشية وصول الرئيس بشار الأسد إلى الحكم في تموز (2000)، كانت أصوات أطراف لبنانية عدة قد بدأت تتصاعد بضرورة خروج الجيش السوري من لبنان، ولكن نتيجة الانتخابات اللبنانية لم تكن من صنع سورية، حيث سقطت حكومة سليم الحص وعاد ائتلاف رفيق الحريري الحليف لدمشق إلى الحكم، وسهلت سورية مشاورات تشكيل الحكومة اللبنانية الجديدة برئاسة الحريري في تشرين الأول ثم واصلت خطوات الانسحاب التدريجي لحيشها.

وفي صيف (2004) اتحد موقفاً واشنطن وباريس ضد الرئيس بشار الأسد واختاراً لبنان نقطة ضعف سورية كساحة المواجهة لها. ففي 2 أيلول (2004) رعت الولايات المتحدة وفرنسا بدعم حسني مبارك والملك السعودي قرار مجلس الأمن الذي دعا إلى انسحاب كل القوى

الأجنبية من لبنان ونزع سلاح ما تبقى من ميليشيات، وخاصة الجناح العسكري لحزب الله وإجراء انتخابات رئاسية حرة بدون تدخل خارجي.

في مطلع (2005) بدأ رفيق الحريري تموضعاً جديداً أكثر وضوحاً بمناهضته لسورية، فظهرت تكتلات عدة معارضة شملت تيار المستقبل والحزب التقدمي الاشتراكي والتيار الوطني الحر، وعقد هذا التكتل اجتماعاً حاشداً في فندق بريستول في بيروت. وكانت مساندة الحريري لهذا التكتل إشارة إلى انقلاب هام في الموازين اللبنانية ضد الوجود السوري وضد الرئيس اللبناني إميل لحود.

وفي 2 شباط (2005) انعقد لقاء بريستول الثالث وصدر بيان يطالب بخروج القوات السورية واستخباراتها من لبنان وفي ظهيرة 14 شباط بُثَّ خبر وقوع انفجار مدو لدى مرور موكب رفيق الحريري أدى إلى مصرعه مما شكل تداعيات شكلت حركة دومينو، فاستقالت حكومة عمر كرامي في 28 شباط (2005) ثم ألقى الرئيس السوري بشار الأسد خطاباً أمام مجلس الشعب حول الوضع اللبناني والعراق وموضوع السلام مع إسرائيل في آذار (2005) معلناً انسحاب الجيش السوري من لبنان في 26 نيسان (2005). وفي غياب الوجود السوري دخل حزب الله الحكومة للمرة الأولى منذ تأسيسه.

في مطلع (2006) وقبل شهر من حرب تموز الإسرائيلية على لبنان، كررت الأمريكية (كونداليزا رايس) الإملاءات الأميركية نفسها على سورية ولا تستسعى واشنطن إلى عقوبات ضد سورية.

نظرت سورية إلى لبنان (2005) على أنه أصبح مصدر خطر على أمنها القومي، فلم ترتج مطلقاً لحكومة السنيورة ولتجمع 14 آذار، وأصبحت تتعامل بجدية مع احتمال توجه لبنان نحو حل سلمي مع إسرائيل وخاصة في ظل النفوذ الغربي والأميركي الهائل في بيروت. هذه الأجواء رافقت الحرب الإسرائيلية في تموز (2006) التي هدفت إلى ضرب حزب الله ولبنان وإكمال الطوق على سورية.

م - سورية أمام أحداث ما يسمى (الثورات العربية 2011)

1 - التغلب على التحديات الإقليمية:

شهدت الأعوام الممتدة ما بين (2007 - 2010) عودة متصاعدة للنفوذ السوري الإقليمي: ففي الشؤون اللبنانية دعمت دمشق حلفاءها في لبنان بعد حرب تموز (2006)

بمواجهة أغلبية 14 آذار البرلمانية. وفي الشؤون العراقية أصبح لسورية نفوذ متعظم في حكومة العراق. وفي فلسطين حافظت سورية على أوراها الفلسطينية بدعمها القوي لحركة حماس والفصائل المقاومة. وإلى جانب محافظتها على العمق الاستراتيجي الذي مثلته طهران، طورت سورية علاقتها بتركيا ما جعلها عمقاً استراتيجياً اقتصادياً لها في المنطقة، وتحولت سياسة تركيا إلى دعم القضية الفلسطينية، ودأبت سورية منذ صيف (2008) على معالجة الصدع العربي وإزالة العراقيل من أمام علاقاتها مع السعودية ودول الخليج.

و طرأ المزيد من التحسن على ظروف سورية الإقليمية فخفض الضغط الأمريكي من ناحية العراق لأن واشنطن سعت إلى تعاون دمشق هناك، وحصل انفراج مع السعودية قاده الملك عبد الله الذي عقد مصالحة مع الرئيس السوري بشار الأسد.

2 - استراتيجية سورية جديدة؟

استندت سورية في مواجهة التحديات الإقليمية إلى استراتيجية واضحة كرسها وعدلها حافظ الأسد منذ (1975) ولكن كان ثمة حاجة لإعادة صياغة هذه الاستراتيجية بما يتلاءم مع القرن الجديد ومع التغيرات الإقليمية الصعبة.

خلال الفترة ما بين (2000 - 2006) كان على سورية أن تجري حسابات إقليمية استراتيجية لا تتخلى بها عن مواصلة السعي إلى توازن عسكري تكنولوجي مع إسرائيل ومواجهة حروب وأزمات أخرى اشتعلت في الوقت ذاته تقريباً. ولكن الأسد كان يجد دوماً صعوبة كبيرة في إقناع أشقائه العرب بجدوى استراتيجية موحدة ضد إسرائيل. فلم تشعر سورية أن نفوذها قد استقر في لبنان إلا مع اتفاق الطائف عام (1989) ففتح هذا الاستقرار عصراً من الوصاية سمح بوحدة المسارين السوري واللبناني في التفاوض مع إسرائيل.

على الصعيد الفلسطيني، واجهت دمشق هنا أيضاً مشكلة الاستقلالية الفلسطينية، وسعي ياسر عرفات إلى التعلق بأي مسار يسمح له بالمشاركة في مفاوضات السلام، ومع ذلك لم يحترق النفوذ السوري هنا واحتفظت دمشق بأوراق فلسطينية مهمة عبر علاقات وثيقة مع الفئات التي أبقت على خيار المقاومة وأهمها حركة حماس.

على مستوى الصراع الدولي كانت سورية توازي الدعم الأمريكي لإسرائيل بالدعم السوفييتي منذ العهد السوفييتي عام (1982) ولكن في العام (1990) مع انهيار الاتحاد السوفييتي فقدت سورية هذا العمق الاستراتيجي الدولي وأصبح العالم أحادي القوة.

إن التعديلات في الاستراتيجية السورية التي توصل إليها حافظ الأسد في التسعينات لم تكن كافية، بل اقتصر الأمر على منع إسرائيل من السيطرة على المنطقة وأن تدافع سورية عن نفسها والإبقاء على هامش استقلالية الحركة.

ولذلك كان على سورية أن تأخذ استراتيجية حافظ الأسد المعدلة وتبني عليها فاستمرت خلال فترة حكم الرئيس بشار الأسد في الانفتاح على العراق وتركيا، وواصلت دعم حركات المقاومة في لبنان وفلسطين، وتوطيد العلاقة مع إيران كعمق استراتيجي وتطوير العلاقات مع موسكو وخوض مفاوضات الشراكة الأوروبية وبناء علاقة متينة مع فرنسا ودول الاتحاد الأوروبي.

في مطلع (2011) اندلعت الاضطرابات الشعبية كبرى في سائر الدول العربية، وخاصة في تونس ومصر وليبيا والبحرين واليمن، كما انطلقت تظاهرات في الأردن والسعودية والمغرب والجزائر وعمان والعراق تطالب بالإصلاح والتغيير.

وقد أعلنت سورية في نهاية آذار (2011) أن الدولة ستتجه نحو إلغاء قوانين الطوارئ وأعلنت عن حوافز وزيادات في الرواتب والأجور، وعن خطوات أسرع لمكافحة الفساد والقضاء على بؤر إساءة استعمال الصلاحية التي قد تطل شخصيات كبيرة في القطاع الخاص وفي النظام.

يشير كل ذلك العرض عن تاريخ الدولة السورية أن سورية كدولة وطنية مرت بمخاضات سياسية واجتماعية واقتصادية عدة أسهمت في بلورة مفهوم الدولة المؤسساتية السورية فعلى رغم تواضع ثرواتها الاقتصادية، أصبحت دولة مركزية في المشرق العربي شديدة الاستقلال في قراراتها وخياراتها، وهو استقلال أصبح نادراً بين الدول في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. فمن ناحية مثلت سورية التحدي الأكبر لأمن إسرائيل بقوة جيشها وقربها جغرافياً من العمق الديمغرافي الإسرائيلي، ونفوذها في صياغة الرأي العام في لبنان والأردن وأوساط الفلسطينيين، مما أبرز أهميتها الاستراتيجية لدول الغرب إقليمياً ودولياً وجعلها محطة توقف كبار زعماء العالم.

قائمة

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- 1- إنجيل المسيح المقدس.
- 2 - القرآن الكريم.
- 3 - بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1982م.

ثانياً: المراجع

أ - الكتب:

- 4 - أبراش، إبراهيم، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998م.
- 5 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي (طبعة لجنة البيان العربي) الجزء الأول، القاهرة، 1965م.
- 6 - أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م.
- 7 - إسماعيل، محمود حسين، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، مصر، 1997م.
- 8 - الشاهر، شاهر إسماعيل، دراسات في الدولة والمواطنة والسلطة، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017م.
- 9 - الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من أبريل، ليبيا، 2007م.
- 10 - العاني، حسان محمد شفيق، الملاح العامة لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، 1968م.
- 11 - النشار، مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1999م.

- 12 - برو، فيليب، علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تر: محمد عرب صاصيلا، بيروت، 1998م.
- 13 - بيلي، أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1997م.
- 14 - تاريخ العلامة ابن خلدون المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م.
- 15 - ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع دراسة في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، تر: محمد الجوهري وآخرون، 1988م.
- 16- جان بيركوت وجان بيارموني، من أجل علم اجتماع سياسي، الجزء الأول، الجزائر، 1985م.
- 17 - جدنز، أنتوني، الطريق الثالث - تجديد الديمقراطية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تر: أحمد زايد وآخرون، القاهرة، 2010م.
- 18 - جمهورية أفلاطون: ترجمة فؤاد زكريا القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والنشر، 1968م.
- 19 - ديب، كمال، تاريخ سورية المعاصر، دار النهار للنشر، بيروت، 2011م.
- 20 - رسلان، صلاح الدين بيسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
- 21 - شوميليه، جاندر وكرفوازيه، مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تر: إسماعيل غزال، بيروت، 1988م.
- 22 - قربان، ملحم، خلدونيات (السياسة العمرانية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984م.
- 23 - مارسيل بريلو - جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993م.
- 24 - ماركس، انجلز: بيان الحزب الشيوعي، الطبعة العربية، دار التقدم، موسكو، 1974م.
- 25 - محمد صالح، غانم، الفكر السياسي القديم، جامعة بغداد، بغداد، 1980م.

- 26 - محمد، علي محمد، المفكرون الاجتماعيون، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م.
- 27 - محمود الخضيرى، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.
- 28 - مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984م.
- 29 - مسلم، عدنان، علم الاجتماع "مبادئ أولية"، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1996م.
- 30 - مسلم، عدنان أحمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1993م.
- 31 - ميكافيلي: ملاحظات على تاريخ روما، ضمن الأعمال الكاملة، باريس، 1962م.
- 32 - نشأت، محمد علي، الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون، القاهرة، 1944م.
- 33 - نويهض، عجاج، بروتوكولات حكماء صهيون، دار الجليل للنشر، عمان، 2016م.
- ب - الأبحاث والرسائل العلمية:**
- 34 - أبو عنزة، محمد عمر أحمد، واقع إشكالية الهوية العربية: بين الأطروحات القومية والإسلامية (دراسة من منظور فكري)، رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة الشرق الأوسط - كلية العلوم السياسية، الأردن، 2011م.
- 35 - أبو هنية، أيمن ذيب محمد، نظرية صراع الحضارات - دراسة نقدية، رسالة ماجستير، جامعة القدس، فلسطين، 2010م.
- 36 - الشيخ علي، ناصر، دور منظمات المجتمع المدني في تعزيز المشاركة السياسية في فلسطين، المركز الفلسطيني للدراسات وحوار الحضارات، فلسطين، 2010م.
- 37 - الكرد، أسامة خليل، نظرية الفوضى الخلاقة وأثرها على الأمن العربي، رسالة لنيل درجة الماجستير في الدبلوماسية والعلاقات الدولية، جامعة الأقصى، فلسطين، 2016م.
- 38 - المنوفي، كمال، مفهوم الثقافة السياسية: دراسة نظرية تأصيلية، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، 2008م.

39 - النائب، إحسان عبد الهادي، مفهوم السلطة وشرعيتها: إشكالية المعنى والدلالة، بحث مقدّم في جامعة السليمانية - كلية القانون والسياسة - قسم العلوم السياسية، العراق، 2017م.

40 - بونقاب، مختار، نظرية المؤامرة حقيقة أم وهم (قراءة فكرية فلسفية)، مركز جيل البحث العلمي، مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية، العدد 25، الجزائر، 2019م.

41 - راهي، قيس ناصر، نهاية التاريخ - دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العباسية المقدسة، النجف، العراق، 2017م.

42 - صيمود، مخلوف، طبيعة السلطة وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في النظم السياسية والقانون الدستوري فرع القانون العام، جامعة منتوري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسنطينة، 2009م.

43 - عابد الجابري، محمد، "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 27-28 خريف 1983م.

44 - عثمان، محمد عادل، تأصيل مفهوم المشاركة السياسية، المركز الديمقراطي العربي، القاهرة، 2016م، بحث منشور على شبكة الانترنت.

45 - موسوعة ستانفورد للفلسفة، فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية، تر: محمد الرشودي، مجلة الحكمة، مانشستر، 2017م.

ج - المواقع الالكترونية:

46 - البحري، حسن، السلطة، مقال منشور على موقع الموسوعة العربية، <http://arab-ency.com.sy/law/detail/164989>

47 - حداد، صونية - عشي، مريم، دراسة تحليلية لظاهرة السلطة من منظور سوسيوي - سياسي، مقال علمي محكم منشور على شبكة الإنترنت - مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 61، 2020م، www.jilrc.com

48 - مقال بحثي على شبكة الانترنت بعنوان: اجتماع سياسي، www.desert-warrior.com

49 - مقال بحثي في موسوعة المعرفة على شبكة الانترنت بعنوان: اقتصاد سياسي ماركسي،
www.m.marefa.org

50 - مقال بحثي منشور في موسوعة المعرفة على شبكة الانترنت بعنوان: كلود هنري روفروا
كومت ده سان سيمون، www.m.marefa.org

د - المراجع الأجنبية:

51 - Gettell, Raymond G. History of Political Thought, Ltd, Lon-don,
.1951

.52 - Spencer, Principles of sociology, vol. ilsec 210, Pu38

53 - Mayer, Marxism. Thermite of theory and Practice, Cam-bridge,
University Press, 194



الإنتاج العلمي للمؤلف

❖ المؤلفات المنشورة

أ - الكتب الجامعية:

- 1 - دراسات في الفكر السياسي المعاصر، جامعة دمشق، 1985م.
- 2 - دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، جامعة دمشق، 1986م.
- 3 - دراسات في علم الاجتماع الريفي، جامعة دمشق، 1987م.
- 4 - محاضرات في علم الاجتماع، جامعة دمشق، 1989م.
- 5 - علم دراسة الإنسان، جامعة دمشق، 1990م.
- 6 - دراسات سياسية، جامعة دمشق، 1991م.
- 7 - محاضرات في علم الاجتماع السياسي، جامعة دمشق، 1992م.
- 8 - البحث الاجتماعي الميداني، الجزء الأول، جامعة دمشق، 1993م.
- 9 - البحث الاجتماعي الميداني، الجزء الثاني، جامعة دمشق، 1994م.
- 10 - محاضرات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (علم الإنسان)، دار العبيكان للنشر، السعودية، الرياض، 2001م.
- 11 - دليل الباحث في البحث الاجتماعي، (بالمشاركة مع د. آمال عبد الرحيم)، دار العبيكان للنشر، السعودية، الرياض، 2012م.
- 12 - تصميم البحث الاجتماعي وتنفيذه، مطبوعات جامعة دمشق، 2015م.
- 13 - علم الاجتماع الصناعي والإداري، الجامعة الافتراضية السورية، 2020م.

ب - الكتب غير الجامعية:

- 14 - المسألة الزراعية في سورية، دار العلم، دمشق، 1985م.
- 15 - التحول الاجتماعي واتجاهات التنمية الريفية في سورية، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر، دمشق، 1987م.

- 16 - مشكلة المخدرات في سورية (بالمشاركة مع د. آمال عبد الرحيم)، دار كنعان، دمشق، 1995م.
- 17 - بحوث الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الفلسفة، (تحرير وإشراف بالمشاركة مع د. أحمد برقاي)، مطبعة الاتحاد، دمشق، 1995م.
- 18 - علم الاجتماع (مبادئ أولية) بالمشاركة مع د. عماد الأسد، دار كنعان، دمشق، 1996م.
- 19 - مبادئ الفلسفة وعلم الاجتماع، الصف الأول الثانوي، وزارة التربية، (بالمشاركة مع مجموعة باحثين)، المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، دمشق، 1992م.
- 20 - الاقتصاد العربي، الصف الثاني الثانوي، وزارة التربية (بالمشاركة مع مجموعة من الباحثين)، المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، دمشق، 1994م.
- 21 - علم النفس والأخلاق، الصف الثالث الثانوي، وزارة التربية (بالمشاركة مع مجموعة من الباحثين)، المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، دمشق، 1995م.
- 22 - الثقافة المهنية، الصف الثاني الثانوي الصناعي والنسوي، وزارة التربية (بالمشاركة مع مجموعة من الباحثين)، المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، دمشق، 1996م.
- 23 - البحث الاجتماعي، مطبعة الاتحاد، دمشق، 1997م.

اللجنة العلمية:

أ. د. أحمد الأصفر

أ. د. بلال عرابي

أ. د. أسعد مّلي

المدقق اللغوي:

د. إسماعيل قطيش

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة لمديرية الكتب والمطبوعات