

جان جان شوفالييه

تاريخ الفكر السياسي

من المدينة الدولة الى الدولة القومية

الكتاب الاول

ترجمة: د. محمد عرب حاميلا



جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الاولى
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م

مكتبة المؤسسة العامة لكتاب والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل الهادي - بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصطبة - بناية طلوع هلال - ٣٠١٠٣ - ٣١١٣١٠
ص.ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلخمس: ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

جان جاك شوفالييه

تاريخ الفكر السياسي

ترجمة: د. محمد عرب طاميل

مع
الهيئة العامة للنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

Histoire de la Pensée Politique

**Tome 1- de la cité- Etat à L'apogée
de l'Etat - nation monarchique**

**Tome 2- L'Etat- nation monarchique
vers le declin**

Payot, Paris

1979

الإهداء :

إلى ذكرى جورج رونار (Georges RENARD) ، الأستاذ في كلية
الحقوق بنانسي (1876-1943) الذي عرف ، قبل ، طريقي وعرف ،
فيما بعد ، كيف يوجهني إليه .

كلمة تعريف بالترجم

- د. محمد عرب صاصيلا .
- مجاز في العلوم السياسية والادارية ، من كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية بالجامعة اللبنانية (1967) .
- حصل على دكتوراه الدولة في العلوم السياسية من جامعة غرونوبل - بفرنسا (1971) .
- أستاذ مساعد في كلية الحقوق بجامعة وهران (بالجزائر) (1972- 1975) .
- محاضر في المعهد العالي للعلوم السياسية (التل - سورية) (1978- 1979) .
- أستاذ التعليم العالي في كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والاجتماعية بجامعة محمد الأول (وجدة - المغرب) (1979- 1983) .
- يعمل حالياً مديراً للدراسات في وزارة التعليم العالي بالجمهورية العربية السورية .
- مؤلف
- كتاب : « الموجز في القانون الدستوري » الدار البيضاء - مطبعة النجاح الجديدة - 1980 .
- وكتاب : « القضايا السياسية الكبرى في العالم المعاصر » - نشر وتوزيع المكتبة الثقافية (وجدة - المغرب) 1981 .

إستهلال

« العنصر الأول هو أنه يوجد حقيقة حكام ومحكومون ، قلعة ومنفلدون . إن كل العلم والفن السياسي يتأسس على هذه الواقعة الأولية التي يتعلم اختزالها . . . »

غرامشي (A. GRAMSCI)

ملاحظات حول السياسة (1933) (Notes sur la politique)

« إن السياسة لم تتغير ولن تتغير . وذلك لأن بنية الإنسان هي نفسها دائماً . »

الن (ALAIN) - أقوال (Propos) (أبلى 1933)

« منذ مدة عام يعلن البعض عن ذبول الدولة ونهاية السياسة إلا . . . أن مصيرنا الزمني ينضج ، أكثر من أي وقت مضى ، لقرار مزعج يمكن للإرادة السياسية أن تتخذه . »

جوليان فرونند (Julian FREUND)

جوهر السياسي (1965) (L'essence du Politique)

إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع ، والذي ساهم بقوة في صنع الحضارات . فهو ينسق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ، ولا يمكن له ، إلا أن يكونها عن الظاهرة الأساسية والجاذبة التي تُسمى بالسلطة ، والتي وصفت ، صراحة أو ضمناً ، بالسياسة .

وليس هناك ، من جهة أخرى ، ما هو أكثر دلالة من الواقعة التالية : إن كلمة « السلطة » ، التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة ، تتعلق ، بشكل طبيعي ، وإذا ما استخلت بدون نعوت إضافية ، بالسياسة أو بالإنسان السياسي (أي بحكم المدينة (Polis باليونانية) التي تكبر لتصل أحياناً لحدود المساحات الشاسعة للدولة في أيامنا هذه) . إنها تتعلق بالإنسان السياسي ، عندما يصبح ، في خصوصيته التي يتعلم اختزالها ، والتابعة من جوهره ، موضوعاً كلياً للتفكير .

لماذا هذا التمايز بين المحكومين والحكام ، أو أصحاب السلطة ، الذي يفترضه مفهوم الحكم نفسه ، بمعناه الواسع ؟ ما هي القيم التي يمكنها أن تضفي طابعاً شرعياً على طاعة أولئك لهؤلاء ،

وترمي بالتالي أسس « الإلزام السياسي » ؟ . لماذا يحتكر هؤلاء الحكام القهر والاكراه للمنظم والشرعي ، أو ما يُسمى بالاكراه العام ؟ . لماذا توجد سلطة الكلمة الأخيرة المسماة بالسيادة ؟ . ماذا تعني هذه السيادة بدقة ، وماذا تتضمن بالضغط ؟ . ما هي الغايات التي يسعى لها عمل السلطة ، والتي يجب أن يسعى لها ؟ . ما هي الحدود التي تصطدم بها هذه السلطة إن كان هناك (أو يجب أن يكون هناك) حدود ؟ . ما هي أشكال الحكم المختلفة ، وما قيمتها ؟ . وهل يوجد شكل مثالي ، أو على الأقل ، الشكل الأفضل الممكن (أو الأقل سوءاً) ؟ . - هكذا تبدو الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السلطة هذه ، التي لا تتفصل في الواقع (إن لم يكن في الخيال) عن السياسة . لقد أجبرت هذه الأسئلة الشائكة والصعبة والتي يستحيل ، بلا شك ، حلها بطريقة حاسمة ، العقل ، وتجبره ، على مجابهة القوى الحاضرة في اللعبة ، وعلى إعدادها ووزنها والموازنة بينها ، وعلى الانحياز لبعض القيم والغايات . ولئن تغيرت الحلول التي قُدمت لها ، وتفسير ، حسب الزمان والمكان (سواء في الفكر المجرد البحت أم تحت الضغط للموس للظروف) ، فهذا ما يمكن فهمه بسهولة . لقد خضعت هذه الحلول ، ولم يكن بإمكانها قط أن لا تخضع ، لتأثير مزدوج : تأثير السياق الفكري العام ، وتأثير سياق المؤسسات .

بالنسبة للسياق الفكري ، يكفي أن نذكر ما قاله هنري ميشيل (Henry MICHEL) ، وهو يلدن بالسوربون ، في 8 كانون الأول 1896 ، كرسي « تاريخ الأفكار السياسية » ، حيث أكد أن هذه الأفكار كانت ، دائماً وفي كل مكان ، تخضع بشكل وثيق لمنظومة الأفكار العامة المسيطرة في عصر معين :

« إن الإنسان لا يكون عن العلاقات التي يجب أن توجد في الدولة فكرة مستقلة عن تلك التي يتبناها حول الحياة الأخلاقية ، وحول معنى الكون وهدفه . . . إن دراسة تاريخ الأفكار السياسية ، للتضامنة مع الأفكار الدينية أو العلمية أو الفلسفية ، تعني التعرض لتاريخ الفكر الإنساني ، بصفة عامة ، من زاوية جديدة نسبياً » (1) .

أما بالنسبة لسياق المؤسسات فإنه ينبثق بالتأكيد ، وبالمقام الأول ، عن المؤسسات التي تُنظم وتضبط العلاقات بين المحكومين والحكام ، أي المؤسسات السياسية ، أو الدستورية بلفظ أكثر تقنية . ولكن هنا أيضاً تدخل بالحسبان تضامنت متعددة . فلوؤسسات الاجمهاية (باعتبار أن المجتمع الشامل هو الركن الأساسي لما هو سياسي ، وباعتباره ، حسب تعبير ف. برودل (F. BRAUDEL) « واقعاً كامناً تحت الواقع السياسي ») وللمؤسسات الاقتصادية (التي يشير مداها ودورها الدقيق إحدى المناقشات الكبرى في عصرنا) والدينية والقانونية يجب أن تؤخذ أيضاً بعين الاعتبار .

إن للفكر السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص هو أحد

(1) الدرس الافتتاحي لمحاضرات « تاريخ المذاهب السياسية » في كلية الأدب بباريس - في 8 كانون الأول 1896 المنشور في « مجلة القانون العام وعلم السياسة » - باريس - منشورات المكتبة العامة للقانون والفقه (L.G.D.J.) للمجلد السابع - كانون الثاني 1897 - ص : 232 .

« فروع التاريخ العميقة ، والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهوراً للعيان ؛ إنه تاريخ غني بمضمونه الفكري وزاخر ، في نفس الوقت ، بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الانساني .

إن من الممكن إيجاد أصول بعيدة ومظلمة لهذا التاريخ في الحضارات الكبيرة الألفية في آسيا ، وفي حضارة « امبراطورية مصر القديمة » المثيرة للاعجاب . ومع هذا فإن الفكر السياسي - حسب النظرة التقليدية التي رُفِضَتْ من قبل الكثيرين باحتقار - لم يبدأ حقيقة ، وبشكل جدير بهذا الاسم ، إلا في إطار المدينة - الدولة (La Cité-Etat) في اليونان القديم : وهو إطار ضيق ، لكنه ملائم بشكل فريد (وسنرى لماذا) لتطبيق « الملكة العقلانية » على قضايا السلطة ، وبالتالي السياسة ، وعلى الممارسة الحرة لهذه الملكة في ميدان معذور تقريباً في أي مكان آخر .

فيما بعد ، استمر هذا الفكر ضمن الإطار الشاسع للامبراطوريات ذات النزعة العالمية . وهي امبراطوريات كان عليها ، من الاسكندر الى قسطنطين الذي التقى بالمسيحية (ومعها بمشكلة العلاقات الصعبة بين قيصر والله) ، ثم من شارلمان الى أسرة الهوهنشتوفن المخيفة بالنسبة للبابوية ، أن تظهر وتختفي لتدع المجال لتلك المجتمعات القومية الخاصة المسماة بالدول - الأمم (Etats-Nations) أو الأمم - الدول (Nations-Etats) المتعطشة « للسيادة » . حينذاك ، وضمن هذا الإطار الجديد ، النهائي ظاهرياً ، بدأ الفكر السياسي يتمرس ويتشر ، بغزارة وقوة متجددتين ، وأخذ يتنوع ويفتني باستمرار . وراح يلهم أعمالاً جديدة بأن تحتل في الأدب السياسي العالمي مكاناً من الدرجة الأولى ، كما هو الحال ، في العصور القديمة ، بالنسبة لأعمال أفلاطون وأرسطو (ونُشِرَ هنا فقط لأسماء مكيافللي وبودان وهوبس ولوك ومتسكيو وروسو) : وكل هذا من بداية القرن السادس عشر وحتى عام 1789 ، التاريخ المثقل بالقدر ، والذي يكتمل فيه المجلد الثاني من هذا المؤلف .

إن كل ما تبَّع ذلك ، منذ 1789 وحتى أيامنا هذه ، وعبر قرنين من مجريات التاريخ (وهو ما سيكون موضوعاً لمجلدات تالية) : كالانقلابات الاجتماعية والسياسية ؛ والصراعات الدولية على صعيد متجاوز أكثر فأكثر للحد ؛ والثورات في التقنيات التي أصبحت ممكنة بفضل التقدم السريع للعلم ، لم يَقم إلا بتثييط وإثارة الجهد الفكري المطبق على قضايا السلطة ، ومن خلالها على تنظيم الشيء العام (La chose publique) (1) .

ونظراً لأن ميدان هذا التطبيق اتسع كثيراً نتيجة « لتقسيم الكرة الأرضية » الذي قام به الغرب خلال القرن التاسع عشر ، فإن مجال انتشار الفكر السياسي عرف توسعاً متلاحقاً في القرن العشرين . وهكذا انتقلت ، لأسباب مختلفة ، لآسيا وإفريقيا وأوقيانيا وكذلك للامريكتين ، أغلبية « الايديولوجيات » السياسية الكبرى ، التي تمَّ وضعها وتوضيحها في الغرب (2) . وقد قدم

(2) وهو تعبير يُقصد به حالياً « الدولة » (المترجم) .

(1) حول الايديولوجيات انظر العدد الخاص من Res Publica ، مجلة المعهد البلجيكي للعلوم السياسية - بروكسل -

1960-3 (الايديولوجيات وتطبيقاتها في القرن العشرين) .

اتصالها بقيم الحضارات الأخرى ، ذات الجذور التي لا تقل عمقاً عن الحضارة الغربية ، موضوعاً إضافياً للدراسة ، من شأنه أن يبرز البُعدَ العالمي حالياً للفكر السياسي . وهذا دون أن ننسى أن نأخذ بالحسبان الظاهرة المتميزة والمتمثلة بأن هذه الأيديولوجيات الآتية من الغرب تحولت لتصبح - من بين أكثر أسلحة الكفاح فعالية وقتلاً - ضد السيطرة السياسية والاقتصادية لهذا الغرب .

وبالنسبة لحديثنا فقد كانت الستون سنة الممتدة من 1789 إلى 1848 حاسمة .

إنها سنوات مرحلة الانتقال الكبرى التي أثبتت خلالها أغلبية القضايا الأساسية للعالم المعاصر . ففيها اختلط الفكر السياسي مع الفكر الاجتماعي - الاقتصادي الذي جابه نمو الثورة الصناعية التي حوّلت ظروف العمل الانساني . ففي أوروبا الغربية (التي برزت فيها باريس كمركز لا يقارن للتخمر والتحريض) بدأت قضايا التنظيم للملازم للدولة ترتبط بقضايا الانتاج والتوزيع العقلاني للثروات ، وبتنظيم العمل والتوازن بين الطبقات أو الفئات الاجتماعية . فالفكرة الاشتراكية التي كانت تتلمس طريقها وتبحث عن ذاتها ، والفكرة القومية التي ولدت من الثورة الفرنسية ونمت ظلها ، والتي لم تكن أقل تردداً بالنسبة لوجهتها ، بقيتا في ظل نسبي بالمقارنة مع تقدم الفكرة التي وصفتُ فيما بعد بالديمقراطية - الليبرالية ، والتي كانت عبارة عن تسوية صعبة وهشة ومهددة دائماً بين المفهوم الديمقراطي والمفهوم الليبرالي المتعارضين ، في حالتها الصافية ، وفي المطلق . وهذا بالرغم من الحملات العديدة غير المثمرة التي قامت بها فكرة الثورة - المضادة والتي تركت مع ذلك آثاراً عميقة (وإذا كان تعبير الثورة - المضادة موجزاً فإنه يعكس جيداً جوهر الامر : أي الصراع و رد الفعل ، بالمعنى الفيزيائي ، ضد المفاهيم والمؤسسات المرفوضة) .

لقد تجسد غنى الارث في هذه المرحلة أيضاً بأعمال بارزة (لن نذكر منها الآن إلا : « تأملات في الثورة الفرنسية » (Réflexions sur la Révolution Française) لادمون بيرك (E. BURKE) في 1790 ، و « خطاب للأمة الألمانية » (Discours à la Nation allemande) لفيلخته (FICHTE) في 1807-1808 ، و « نظام السياسة الايجابية » (Système de Politique Positive) لاوغست كونت (A. COMTE) في 1824 ، و « مبادئ فلسفة الحق » (Les principes de la Philosophie du Droit) في 1821 ، و « دروس حول فلسفة التاريخ » (Leçons sur la Philosophie de l'Histoire) لهيغل (HEGEL) و « البيان الشيوعي » (Le Manifeste Communiste) لكارل ماركس (K. MARX) وفريدريك انجلز (F. ENGELS) في 1848 . لقد تلقفت سنوات الاضطراب (1848-1914) ذات الأحداث العديدة . هذا الارث وأغته ونمت احتمالاته المختلفة ووجهته باتجاه الدولة - الأمة الديمقراطية .

وكنّت الاشتراكية عن أن تكون قضية شيعٍ متنوعة ، منقسمة فيما بينها ، وذات مستقبل مشكوك فيه ظاهرياً ، لتصبح وتؤكد نفسها كحركة « تسعى بنشاط لتحقيق وحدتها : فانطلاقاً من 1890 ترسخت الأهمية الثانية التي سيطر عليها مذهب ماركس ، بعد أن انتصر في النهاية على مذهب برودون (PROUDHON)

وتابعت الأيديولوجية الديمقراطية - الليبرالية تقدمها الذي لا يُقهر مصطلمة في ذلك

بالاشتراكية ، أو بالاشتراكيات ، أقل من اصطدامها بالصعود السريع - في فرنسا وعلى يد بلرّيس (BARRES) ومورّاس (MAURRAS) - بالقومية أو القوميات . . لقد شكل مبدأ القوميات للطّعم (بالرغم من جنوره الليبرالية) « بالعرقية » ، وخاصة « بالامبريالية » عاملاً للمجابهة وللقيم وللقدرة على حد سواء . وهذا ما أدى لبروز وتفجر أول نزاع مسلح ضخم في عام 1914 .

وبين 1914 - 1945 شكلت الحرب العالمية الأولى ، وفترة ما بين الحربين ، والحرب العالمية الثانية (التي كانت عالمية بالحقيقة أكثر من الأولى) ، في الواقع ، كلاً لا يتجزأ ، وعصراً واحداً مليئاً بالصخب والهيجان : إنها حرب الثلاثين عاماً الجديدة . إلا أن الطابع « الايديولوجي » للحرب الثانية كان بارزاً بوضوح أكثر من الأولى (بالرغم من الأهمية الكبيرة للثورة السوفياتية في 1917 ، ولدخول الماركسية ، فكراً وعملاً ، إلى روسيا القيصرية على يد لينين وتروتسكي) .

لقد ظهر في 1948 كتاب لـ : د. هالفسي (D. HALEVY) بعنوان « تسارع التاريخ ، (Accélération de l'histoire) 1 . لكن ميشليه (MICHELET) سبق له ، في 1871 ، أن أشار في مقدمته ، لتاريخ القرن التاسع عشر ، (Histoire du XIX^e siècle) إلى أن « سياق الزمن غير كل شيء ، وأنه ضاعف الخطى بطريقة غريبة » ، معتبراً ذلك إحدى الوقائع الأقل بروزاً والأكثر خطورة . وها هو الزمن في القرن العشرين يضاعف الخطى عشر مرات ، إن أمكن القول . لقد تأثرت الايديولوجيات السياسية ، كبقية الأشياء بهذا التغير في السرعة . ولهذا شوهدت في فترة ما بين الحربين وأثناء الحرب العالمية الثانية عملية انطلاق للمذاهب الفكرية : كالفاشية والمعادية للفاشية ، والستالينية والتروتسكية والشيوعية والمعادية للشيوعية الخ وهكذا سيطر التسارع « الايديولوجي » بين 1914 و 1945 على الفكر السياسي .

لقد جابه هذا الفكر ، منذ ذلك الحين ، وفي آن واحد ، «المذاهب « الشمولية ، (Totalitarismes) ذات المعاني المتعارضة ، والمذاهب التعددية (Pluralismes) بأشكالها الديمقراطية - الاشتراكية والديمقراطية - الليبرالية ، والمذاهب الداعية للاستعمار والمناهضة له ، كما جابه ، أخيراً في الصين الألفية ظهور ماوتسي تونغ ، الماركسي اللينيني (2)

(*) يشير المؤلف في ختام هذا الاستهلال للمؤلفات والشخصيات التي استغل منها في إعداد هذا الكتاب . ويوجه شكره إلى كل الذين ساهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في إنجازه (المترجم) .

- عبلة انطونيو غرامشي ، للماركسي الإيطالي المشهور (1891-1937) مأخوذة من كتاب « غرامشي في النص ، (Gramsci dans le texte) - بلرّيس - المنشورات الاجتماعية 1975 - ص : 447 .

- عبلة ألن (واسمه الحقيقي إميل شارتييه (Emile CHARTIER) 1868-1951) مأخوذة من مجموعة « أقوال » التي قلمها ميشيل الكسندر في كتاب صادر في بلرّيس عن منشورات الصحافة الجامعية الفرنسية (P.U.F.) 1952 - ص 233 .

- أما عبلة جـ . فروند فهي مأخوذة من كتاب للمؤلف بعنوان « ما هي السياسة ؟ » (Qu'est-ce que la Politique) - صادر في بلرّيس عن دار نشر Seuil - 1967 - ص 187

الكتاب الأول

المدينة - الدولة

La Cité - Etat

مقدمة

الفكر السياسي والمدينة اليونانية

« إننا جميعاً ، وبدرجات مختلفة ، نتاجات للفكر الغربي
الذي يعتبر أن البنى السياسية قابلة لتحليل عقلاني . إن النظم
يمكن أن تختلف من أرسطو والفيلسوف توما الى روسو
وماركس ، لكنها كلها منطقية على الأقل » .
جورج بورديو (G. BURDEAU)

إن مما له دلالة بالغة هو أن كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي
تعني المدينة . ففي المدينة ومنها وُلِدَ وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم . لقد هيات الملكة
العقلانية العجيبة لدى اليونانيين ، وسمحت ، وهي تُمارس على قضايا المدينة من حيث : أسسها
وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها ، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي
العالمي ، المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو . ولنصدق ، في هذا الصدد ، معلقاً عميقاً ، هو السير
أرنست باركر (E. BARKER) ، حين كتب :

« أن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني .
فبدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين ، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية ،
كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا ، إنخذلوا مواقعهم في مملكة الفكر ، وكانت لديهم
الجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصدد هذا .
وسعوا لإدراك الكون على ضوء العقل . . . إن من السهل القبول بالعالم الطبيعي
وبعالم المؤسسات الانسانية باعتبارهما حتميين على حد سواء ، كما أن من السهل
عدم إثارة الأسئلة سواء حول معنى علاقات الانسان بالطبيعة أم حول علاقات الفرد
بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة . لكن مثل هذا القبول ، الطبيعي في كل الأزمنة
بالنسبة للفكر الديني ، كان مستحيلاً بالنسبة لليونانيين » (1) .

(1) أرنست باركر (Ernest BARKER) : « أفلاطون وسابقوه » (Plato and his predecessors) - لندن -
منشورات Methuen 1948 - ص 1 .

لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية (شريطة توفر صفتين . وهذا ما لا ينبغي نسيانه : أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة ، وأحراراً وليس عبيداً) . لقد كانت المدينة الإطار ، ذا الطابع المقدس ، للحياة المشتركة الأكثر غنىً بللعاني ، والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة . لقد كانت تشكل مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته بذاته في كل الميادين (L'autarkela) . وفي هذا الصدد ، على الأقل ، كانت تُبشر بالدولة الحديثة . من هنا ظهر تعبير المدينة - الدولة أو الدولة-المدينة ، الذي اصطُبع في عصرنا ، والذي يقترب ويتعارض ، في آن واحد ، مع تعبير الأمة - الدولة أو الدولة-الأمة في المستقبل . إنه تعبير تبرره ، إن كانت هناك حاجة لذلك ، تأملات ريمون آرون (Raymond ARON) الحديثة حول صحة أوجه التشابه « بالرغم من الاختلافات في الوسائل التقنية للإنتاج أو للقتل ، وفي حجم المجتمعات ، والمعتقدات الدينية » - وذلك لأن غاية السياسة هي « من بعض النواحي ثابتة » ، ولأن أشكالها « من الداخل ومن الخارج » قليلة العدد : وهذا ما يفضي لهذه الخلاصة القوية القائلة :

« بأن مشكلة السلطة خالدة ، سواء حُرِّت الأرض للمول أم بالجرافة » (١) .

وفضلاً عن ذلك ، فإن من المؤكد أن تقسيم اليونان الى عدد كبير جداً من المدن - الدول (الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود شعور عميق « بالوحدة الهيلينية Panhellénique ») كان يجب أن يشجع ، بشكل خاص ، على نمو الفكر السياسي ، الذي هو ثمرة تأمل ، أخذ يتعمق كثر فاكثراً ، في وجود المدينة وصيرورتها .

إن من المناسب أن نرى بماذا وكيف ؟

لقد كانت المدينة - الدولة صغيرة المساحة ، وأحياناً صغيرة جداً (مدينة واحدة ، بالمعنى الجغرافي للكلمة ، وريفها . والكل يشكل المدينة - الدولة أو المدينة بالمعنى السياسي) . إن هذا الإطار الضيق لم يكن يسهل فقط قوة وألفة الحياة المشتركة ، وانسجام الغايات الاخلاقية ، وإنما كان يضمن أيضاً لأعضاء المدينة ، أي للمواطنين (Politès) وضعاً قانونياً شخصياً مناقضاً بصورة جذرية لوضع رعايا الامبراطوريات الشرقية ذات المساحات الشاسعة . ففي هذه الامبراطوريات كانت تعيش جماهير تحت نير سيد مستبد . أما في المدينة فيعيش أفراد (مع الأخذ دائماً بالاعتبار التحفظ الخطير الذي سبقت الإشارة اليه ، والمتمثل بضرورة كون المواطنين يونانيين وأحراراً) . لقد كان هؤلاء الأفراد يندمجون ، بشكل وثيق بمدينتهم التي كانوا يجلدون فيها كل ما هو ضروري لفتحهم الشخصي . إن الخلق الخاص (L'ethos) بالمدينة ، أي طريقة وجودها وحياتها الخاصة به الطابع ، النوعي الذي كانت تفرد به ، كان يطبعهم بطابع لا يمحي . لقد كانوا خاضعين تماماً للقانون الذي يعبر عن الخير المدني المشترك . إن المدينة ، بتفكيكها للمجتمع القبلي ، كانت هي التي حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية (genos) وجعلت منهم كائنات فردية ومستقلة

(١) ريمون آرون (R. ARON) - « أبعاد الوعي التاريخي » . (Dimensions de la conscience historique) -

بلويس - منشورات Plon - 1961 - ص 160

نسبياً. لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم، ومستعدين للموت في سبيل حريتها. ومع ذلك فإنهم كانوا قادرين على التفكير بأنفسهم بطريقة متميزة، ضمن الإطار المدني، وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذي كان يعتبر أنه مساو له. لقد أدى هذا الوضع لاختفاء بذور عدد من القضايا الفكرية التي يمكن تلخيصها، مع السيرا. باركر، كما يلي:

« لقد كان هناك أفراد متميزون عن الدولة. ومع ذلك فقد كانوا، في تواصلهم، يشكلون دولة. ماذا كانت طبيعة التمايز، وماذا كان طابع التواصل؟ هل كان هناك أي تعارض بين الفرائض الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة؟ أكان ما يعتبره الفرد عادلاً بشكل طبيعي، شيئاً آخر غير الذي كانت الدولة تفرضه، بصفة دائمة، باعتباره كذلك؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف موجوداً، فكيف ظهر؟..... تلك هي الأسئلة التي كان يجب، على ما يبدو، أن تُطرح بشكل طبيعي، نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية في اليونان» (1).

شكل الحكم

كانت هناك مسألة أخرى تعتبر سياسية بصورة مباشرة أكثر. إنها المسألة المتعلقة بالدستور (Politeia)، أو بعبارة أخرى، بشكل الحكم، الذي يتصل بشكل وثيق، بأي أمر آخر، بخلق المدينة. (لأن من الخطأ أن نرى فيه مجرد ترتيب خارجي للسلطات).

إن التاريخ يبين لنا أن أغلبية المدن (واسبارطة الجامدة هي الاستثناء الأكثر بروزاً) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية إلى الأرستقراطية، ثم إلى الأوليغارشية والطفليان، وأخيراً إلى الديمقراطية. وهذا كما لو أن مبدأ منطقياً للتطور كان يقودها في اتجاه محدد ومتشابه. إن هذه الظاهرة كانت تقدم للتفكير النقدي مادة غزيرة، ولا سيما فيما يتعلق بالقيمة المقارنة لمختلف العوامل المؤهلة لقيادة البشر: كالقوة والعدد والولادة والثروة والكفاءة والحكمة. أي منها نختار ولماذا؟

وبدل أن يتوقف بسبب افتقاده لما يغذيه بعد انتصار الديمقراطية (كما حدث في أثينا) أخذ هذا النوع من الجدل، بالعكس، بالانطلاق لسبيين: أولاً بسبب المهزومين، «القلييل العدد»، الأرستقراطيين أو الأوليغارشيين الذين كان يدافعهم الحلم بشار عادل بمساعدة اسبارطة الأوليغارشية والمحافظة. وثانياً لأن الديمقراطية بطبيعتها تحيا بالنقاش وبالمجابهة الخطابية والعلنية بين الأفكار العامة التي تكون أحياناً مجرد أقنعة للمصالح الخاصة. فالديمقراطية لا يمكنها أن تستند إلى قاعدة التقاليد الموروثة وغير المفسرة. إنها تحيا في الهواء الحر للفكر الحي. ومناقشة المبادئ هي أيضاً أمر ضروري لوجودها مثل مناقشة السياسة التي ينبغي تبنيها. إن أي قارئ لثوسيديد (Thucydide) لا يمكنه أن لا يندمش للاهتمام الواعي باستخلاص المبادئ، الذي يظهره، في صفحاته، الخطاب

(1) ا. باركر - المرجع السابق ذكره - ص 2

الديمقراطيون ، سواء تعلق الامر بكليون (Cléon) في أثينا ، أم بالمبعوثين الاثينيين الى ميلوس (Mélos) (1) .

لكن هذا النوع من الجدل يمكن أيضاً أن يفضي إلى بحث من نوع مختلف ، بحث عن نموذج مثالي أو عن دستور نموذجي يمكن الحصول عليه ، على سبيل المثال ، من خلال صهر نموذجين أو عدة نماذج موجودة ومتعارضة إلى هذا الحد أو ذاك . هنا تفرض الفكرة النقيضة الملحة نفسها بين أثينا واسبارطة ، بين الخلق الاثيني والخلق الاسبارطي - إنها حالة من بين حالات أخرى للتعارض بين طرائق الحياة من مدينة لأخرى . لكنها حالة متميزة . ويمكن القول بأنها تستحق المشاهدة . ألا يشكل هذا المزج المدروس بين الحرية والاكراه ، بين التسامح والشدّة ، بين الاحتمال والإعداد ، بين الروح المجنحة للاثيني والرصانة الثقيلة للاسبارطي ، خطوة كبرى للامام نحو المدينة الكاملة ، نحو النموذج المثالي ، النموذج الذي يمكن اقتراحه لتلافي عدم كمال المدن الموجودة في الواقع ؟

ضمن هذا الأفق ، جلب تأسيس المستعمرات للفكر اليوناني حافزاً منشطاً ذا مدى عملي استثنائي .

لقد تشكلت بين عامي 750 و550 سلسلة حقيقية من المستعمرات حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود . إلا أن المستعمرة ، بالرغم من ارتباطها معنوياً بإحدى المدن الأم أو بعدة مدن أم ، كانت تتمتع باستقلال تام . وكان وضعها القانوني كوضع أي مدينة - دولة حقيقية تكفي ذاتها بذاتها . فقد كانت تحتاج ، فور تأسيسها تحت قيادة رئيس مقبول ، لدستور ولجموعة قوانين مدنية وجنائية ، لم يكن رئيسها مؤهلاً دائماً لوضعها . « فعندما كان يتم إيجاد موقع ، وتُنزع ملكية السكان الأصليين ، ويطرودون نحو الداخل أو لأي مكان آخر ، كان يجري طلب مساعدة خبير في المدن إن حكمة أولئك الذين لقبوا بالحكماء السبعة كانت سياسية الى حد كبير . ويقال أن البعض منهم كانوا مطلوبين بقوة كمشرّعين (nomothètes) . فعندما يستدعي الرئيس خبيراً كهذا ، لم يكن بإمكانه إلا أن يقول له : « اصنع لنا أفضل دولة يمكنك صنعها » . وهكذا فإن خلق وحدة سياسية جديدة حسب مخطط فكري مثالي تقريباً لم يكن من قبيل الخيال . لقد كان ذلك افتراضاً قابلاً للتحقق في أي لحظة : إن آخر مؤلف كبير لافلاطون ، وهو كتاب القوانين (Les Loix) ، يقوم على أساس هذا الافتراض .

الاهتمام المزدوج

إن الفكر السياسي اليوناني ، بظهوره ونشاطه ضمن إطار للمدينة - الدولة ، كان يتميز باهتمام مزدوج : الاهتمام الاخلاقي والاهتمام العملي المرتبطان ببعضهما بشكل وثيق .

لقد كان المفكرون يتصورون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك ، وفق قواعد الخير ومن أجل الخير . وكانت للمدينة تسمية هدف أخلاقي ، وتبين طريق الوصول اليه . كما كانت

(1) أ. بلوكر - المرجع السابق ذكره - ص 2

(2) ت. أ. سنكلير (T.A. SINCLAIR) « تاريخ الفكر السياسي اليوناني » (Histoire de la pensée politique grecque) - باريس - منشورات Payot - 1953 - ص 13 (مترجم عن الانجليزية) .

تحدد الوسائل والغايات . ولم تكن تصطلم ، في مثل هذا المجال ، بأي منافسة من قبل كنيسة ، أو بتعبير آخر ، تجمع ديني مزود بأجهزة خاصة به : فباعتبار إن الدين لم يكن إلا مظهراً من بين مظاهر أخرى للحياة المدنية ، كانت المدينة تُعتبر كنيسة ودولة في آن واحد . كما لم تكن هذه المدينة تصطلم كذلك بأي مقاومة من طرف أعضائها باعتبارهم أفراداً مهتمين بتحديد مجال عملها بدقة . بل على العكس تماماً ، فال مواطنون الذين كانوا يشعرون بأنهم متضامنون في السعي للهدف الأخلاقي ، كانوا ينتظرون منها عملاً مكثفاً تحل بالنهاج الأكثر فعالية . إن هذا المفهوم كان النقيض للمفهوم المسمى « بالليبرالي » ، والذي لخصه بنجامين كونستان (B. CONSTANT) ، بطريقة موجزة ، في بداية القرن التاسع عشر من خلال مقارنته بين حرية القدماء وحرية المحدثين⁽¹⁾ .

إن الإهتمام العملي لم يكن يتفصل عن هذا الإهتمام الأخلاقي ، ولم يكن له أي صلة بتفعية مبتذلة . فإذا كان ضرورياً وحيلاً التوصل إلى الحقيقة وإلى المعرفة أو العلم ، فإن هذا لا يمكن أن يكفي . إن الحقيقة يجب أن تتحول إلى عمل . فالطبيب - وهذه كانت مقارنة شائعة - الذي فهم طبيعة الداء عليه واجب معالجته والقضاء عليه ، إن استطاع . إن فن ممارسة الطب وعلم الطب كل واحد لا يتجزأ . والسياسة تشبه الطب : فهي كموضوع للمعرفة ، علم ، وهي أيضاً فن ، فن إنساني يستهدف عملاً خيراً للإنسان حول الإنسان ، فن له معايير وقواعده الأمرة . إن من الممكن أيضاً ، أن نترك الطب هنا ونقترب من علم الجمال ، لنقارن هذه القواعد بتلك التي تفرض نفسها على المهندس المعماري أو على النحات المهتم بصنع عمل جميل ودائم .

وكما سلط تأسيس للمستعمرات الضوء على ذلك ، فقد كان من الواجب أن تُوضع الفكرة الخيالية للمدينة المثالية مجدداً في هذا السياق العملي . فهذه المدينة لم تكن نظرة في الهواء مجتاهية بحتة ، وإنما كانت تقدم نموذجاً للفن العملي للمشروع ، ينبغي إتباعه بقدر ما هو ممكن . إن المشروع باعتباره صانع السلام ومالك السر النادر الخاص بتنظيم الحياة المشتركة لأناس شديدي التنوع ، كان يعتبر في آن معاً بطلاً وشخصية شبه إلهية وفناناً ومتربساً سامياً ، وذلك لأنه كان يزود هؤلاء الناس بأطر ثابتة ، مُترجة في الزمان ومتحررة من النزوات الظرفية . وهذا ما كان يقوم به ليكيرغ (Lycurgue) الأسطوري في إسبارطة وسولون (Solon) ، أحد الحكماء السبعة في أثينا ، وكليستين (Clisthènes) الذي جاء بعده واشتغل بالمواضيع الاجتماعية والسياسية للأثينيين ، كما يشتغل المعماري أو المهندس بالسطرة والبركار . إن اللجوء لأحد هؤلاء الخبراء بأي لأحد « أطباء المدن » كان يفرض نفسه على ما يبدو سواء تعلق الأمر بتأسيس مدينة أو بمجرد إصلاحها (الأمر الذي كان يعني أحياناً تأسيسها مرة ثانية) ، أم تعلق الأمر بالانعكاف على مدينة مريضة لتشخيص أمراضها وتخفيفها ، إن لم يكن بالإمكان شفاؤها منها .

من هنا نفهم لماذا كان البعض من بين أكبر المفكرين اليونانيين يتوق لهذا الدور الرائع للمشروع والمصلح وطبيب الجسم السياسي . ولماذا كان أفلاطون (وذلك بانتظار أرسطو) يحلم بإعادة صياغة المدينة الملهثة وفقاً لنموذجه المثالي الفلسفي .

(1) حول كل هذه المسائل انظر كتاب بلركر الفصل الأول .

الفصل الأول

قبل أفلاطون

« إن عظمة اليونان القديم تعود لكونه المخترع السياسية
أكثر مما تعود لمعد البارثينون (Le Parthenon) أول فنون الأدب
المساوي أو للبلاغة الديموسينية » .
ك. موشيه (C. MOSSÉ)

هناك عالم هوميروسي . وهذا العالم كان (كما يلاحظ أحد المؤرخين) « قبل - سياسي »
(pré-politique) ، بمعنى أن المدينة لم تكن موجودة فيه بعد . إلا أن هذا لا يمنع من أن قصائد
هوميروس كانت بنظر اليونانيين وبالنسبة لكل مظاهر الحياة ، بما فيها مظهر السلطة ، « منبع الحكمة ،
والتوراة : تقريباً » . إن صورة المجتمع القديم والمثال البطولي اللذين كانوا يحملونها فيها طبعت
روحهم بعمق (1) . وقد جاءت أعمال هيسودس (Hésiode) فيما بعد لتبرز مفاهيم العدالة (Dike) ،
والنظام الشرعي (Eunomia) ، والسلام (Eiréné) التي لم تعد قابلة للانفصال عن الرؤيا الأخلاقية
للمدينة . فأمام الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية التي انتهت عليها خلال القرنين السابع
والسادس ، وجدت المدينة في هذه الكلمات الرئيسية الثلاث دعماً ثميناً . وقد تلقفها سولون ،
مُشرّع أثينا (المتوفى في عام 560) باجلال . وقام بإكمالها وإغنائها .

ما هو شكل الحكم (أو الدستور Politeia) الأكثر قدرة على أن يؤمن لمدينة الازدهار المادي
والخير الأخلاقي في نفس الوقت ؟ . هذا السؤال سيؤدي لاثارة نقاش هام وه حوار كبير ،
ستجابه فيه حجج الاقلية والاكثريه « فيما يتعلق بالعوامل المؤهلة للقيادة . وسنرى في الواقع ، أن

(1) أنظر = د. كاغان (D. KAGAN) مصادر في الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبيوس (Sources in
greek political thought from homer to polybius) - نيويورك - 1965

وه الحوار الكبير : تاريخ الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبيوس (The Great Dialogue: History
of greek political thought from Homer to Polybius) - نيويورك - 1965

- ج. فلاخوس (G. VLACHOS) : « المجتمعات السياسية الهوميروسية » (Les sociétés politiques
homériques) - باريس - P.U.F. - 1974

- عبارة ك. موشيه مأخوذة من الموسوعة العالمية (L'Encyclopaedia universalis) - مقالة « اليونان القديم »
(تاريخ) .

(2) انظر عنوان كتاب كاغان الثاني المذكور أعلاه .

الديمقراطية ستستمر في أثينا ، مع بركليس في النصف الثاني من القرن الخامس .

إن هذا الجدل الدستوري سيبرز من خلال نصين مأثورين : الأول هيروdotus (Hérodote) والثاني ثوسيديد (Thucydide) .

لكن وبشكل مواز تقريباً ، وعلى مستوى أعلى ، جرى جدل آخر ، ذو طابع فلسفي ، انصب في البداية على مسألة الكون ولغز العالم الطبيعي . إلا أن انتباه الفلاسفة ، تحول بعد ذلك ، بشكل منطقي ، نحو لغز العالم الانساني ، والانسان وسلوكه في الحياة (حياته في المدينة ، بالطبع) . وهكذا ظهرت في أثينا بركليس ، التي أصبحت مركزاً لقران غير عادي في الأفكار ، التعاليم المتعددة الاشكال للسفسطائيين المشهورين ، التي كانت محركاً دائماً للعقول ، والتي أثارت ضدها التعاليم الساخطة لسقراط ، معلم أفلاطون .

1 - الحوار الكبير حول أشكال الحكم

يمكن أن نعيد الى هوميروس (Homère) التفكير التقليدي حول مزايا الملكية والارستقراطية والديمقراطية والشكل المختلط بينها . إلا أنه يجب انتظار هيروdotus من أجل رؤية العناصر المبعثرة الناشئة عن هذا التفكير ، وقد تجمعت بغية إجراء مقارنة منهجية فيما بينها .

لقد كانت الملكية البطريكية (La monarchie patriarcale) ، في قصائد هوميروس ، المهيمنة للاتحطاط لفائدة الارستقراطية ، تختلف بعمق عن الملكية من النمط الشرقي ، المطلقة ، والمستندة للحق الإلهي ، وعن الملكية المسيحية ما قبل الهيلينية (La monarchie mycénienne préhellénique) التي كان ملوكها السادة الأقرباء ليبروقراطية حاضرة في كل مكان . إن الأبيات الشعرية التي تُسرد غالباً من الاللياذة (Illiade) حول تقسيم القيادة الذي لا يُعتبر أمراً جيداً (يجب أن يكون هناك شخص واحد يقود ، أي ملك واحد) لا تتعلق إلا بالجيش وبالغرب . إن الحق في عضوية مجلس الكبار أو الملوك الأدنى ، كان يُحدَّد بشكل خاص - لكي لا نشير إلا الى هذا الحد - من الملكية الهوميروسية (1) .

إن ما يمجده تيرتيه (Tyrtée) ، شاعر اسبارطة ، باسم أبولون الدلفي (Apollon Delphique) ، في منتصف القرن السابع ليس الملكية ، وإنما شكل مختلط يضم مَلِكِيْن ومجلس للشيوخ ، وأناس من العامة (يلعبون دوراً ما ويلزمون أماكنهم في نفس الوقت . إننا نتعرف هنا - ومن الآن - على محاولة لاضفاء طابع مثالي على اسبارطة ، التي كانت ، بحق ، نموذجاً للمدينة الاوليفرشية .

أما أثينا ، من جهتها ، فكانت ، على النقيض ، تتابع مع سولون ، وياتنظر كليستين وافثالت (EPHIALTE) وبركليس ، الطريق الذي سيجعل منها نموذجاً للمدينة الديمقراطية ، ومدرسة اليونان ، كما سيقول بركليس بفرور . أما سولون للمجد - هو أيضاً باسم أبولون الدلفي

(1) فلاشو - للرجع السابق ذكره - الفصل الثالث .

للاعتدال وللوسط العادل (Le juste milieu) وللحد (La limite) ، والذي كان يتصور المدينة - الدولة محاطة ووسطة ، فلم يدع للديمقراطية الصرفة ، لأنه كان يعترم تخصيص نصيب عادل للأقلية . وقد أعلن بنفسه افتخاره لأنه عرف كيف يستدير الى كل الجوانب « مثل ذئب وسط جمع من الكلاب » ، وكيف يبقى ثابتاً بين الحزب الاوليغارشي والحزب الديمقراطي ، ويعطي الشعب « من القوة المقدر الذي يكفيه امتلاكه منها » ، دون أن يتزع منه شيئاً يعود له ، ودون أن يضيف اليه شيئاً ، إن هذا العمل السولوني الداعي للوسط العادل سيقدّم غذاءً للحوار الكبير سواء من هذا الجانب أم ذاك . فالملتدون الاثينيون أصحاب الاتجاه الاوليغارشي مدحوا سولون باعتباره أباً للمستور « الأجداد » ، ومزيجاً حكماً من عناصر متعارضة ولكن مكتملة لبعضها البعض . أما الديمقراطيون فحيوا فيه أب الديمقراطية البركليسية .

وخارج أثينا واسبارطة ، برز تيوجنيس (Théognis) شاعر ميغار (Mégare) ، وبندار (Pindare) شاعر ثيبس (Thèbes) بتمجيدهما للاستقراطية ، إنما بأسلوبين مختلفين جداً . كان تيوجنيس يرفع الاحتجاج الاستقراطي الأكثر عنفاً باسم الولادة والتربية اللتين كانتا تحددان الأفضل للقيادة . وكان يدعو لفصل جذري بين الأخيار والأشرار : فالأوائل وحدهم كانوا مزودين بمؤهلات تجعلهم من أهل الرأي وحسب الشرف ، وهي أمور فطرية تتصل بالدم النبيل ، ولا يمكن مطلقاً أن تُعلّم للانسان العادي . لقد وضع تيوجنيس ، الشاعر المرّ ، والمنشد المتشائم للمهزومين ، والمهزومين بالاضطرابات الأهلية في وطنه ، موضع التسؤل قيم المدينة ، حيث كانت الفضيلة ، التي هي من شيم الأخيار فقط ، تُداس بالأقدام ، وحيث أصبح أشرار الأمس الذين يلبسون الحرق أو جلود الماعز هم الأخيار والنبلاء . أما بندار فلم يكن يفصل « قانونه الاستقراطي عن قيم المدينة » . أن ثيبس لم تكن ميغار . فبالرغم من أنه لم يكن أقل اقتناعاً من تيوجنيس بالطابع الفطري ، المستمد من الدم ، لفضائل الأخيار إلا أن بندار ، « صوت الاستقراطية » (كما سُمّي) لم يتوان قط ، في أناشيده للمتصرين في الأوليا ، عن الجمع بين مدح أجدادهم النبلاء ومدح مدينتهم . وكان يسطع في شعر الانتصار هذا الفخر والاستبشار والتفاؤل (1) .

« جدل المتأمرين الفرس » كما ورد عند هيرودوتس

شهر أوتانس (Otanes) بسلطة الفرد ، بالملكية ، ودعا لسلطة الأكثرية ، للديمقراطية . فكيف ستكون الملكية شيئاً جيّد التنظيم في حين أن الرئيس الوحيد حرّ في فعل كل شيء دون أن يقدم حساباً ؟ إن هذا لا يمكن إلا أن ينمي الميل للمغالاة (Utrab) والحاجة للتملق ، والريسة الحسودة . وهذا ما من شأنه أن يُفَسِدَ أفضل الرجال . لكن الأكثر خطورة أيضاً هو أن هذا الرئيس الوحيد يقلب العادات القديمة ، ويأمر بالموت دون محاكمة ، ويمارس العنف مع النساء . فكيف لا يُفضّل حكم الشعب ؟ إن هذا الحكم يحمل أجمل الأسماء : المساواة أمام القانون (Isonomie) . إن الحكم يختارون فيه بالفرعة ، وكل منهم يجب أن يُقدّم حساباً عن ممارسته للسلطة . وكل القرارات

(1) كاخان - الجواب الاستقراطي - ص : 33 وما بعدها .

نُعرضُ على مجموع المواطنين . ولا يجري فيه شيء يؤدي للحط من قدر الملكية وإدانتها . إلا « يكمن كل شيء » في العدد ٩ .

أما ميغابيس (Mégabyse) ، فإذا كان موافقاً على معارضة سلطة الفرد ، فإنه لم يكن مؤيداً لسلطة الشعب . إن سفاهة جمهور جامع لا يصلح لشيء هي أسوأ ، بنظره ، من سفاهة الطاغية الذي عندما يقوم بعمل ما فإنما يفعله عن سابق معرفة للسبب على الأقل ، في حين أن الجمهور لا يعرف شيئاً ولا يرى شيئاً . وهو ، كالسيل العارم ، يدفع الأمور حيث يجري بلا تفكير . إن ميغابيس ، بعد هذا الاتهام الذي يمكن أن نجد فيه صدق تيوجنيس ، يقرر أن ينحاز لصالح حكم بعض الأفراد ، أي لحكم « الأفضل » ، القادرين لوحدهم فقط على إعطاء الرأي السديد .

إن مرافعة ميغابيس تعتبر هزيلة رغم كل شيء . أما داريوس (Darius) فيبدو أكثر إقناعاً . فهو يرفض ، على حد سواء ، سلطة المزعوم أنهم « الأفضل » ، وسلطة الشعب . ويدعو لسلطة الفرد التي تُمارس بشكل صحيح وتُفهم بشكل سليم . إن داريوس ، رجل المنطق الذكي ، يبدأ بوضع الأشكال الثلاثة على نفس المستوى بغية إجراء مقارنة (أو التظاهر بالمقارنة) بين الديمقراطية والاوليغارشية والملكية ، وذلك في حال تطبيق كل منها بأفضل شكل ممكن . وهذا باعتبار أن كلاً منها قابل للانحراف والفساد ، ولا سيما من خلال الميل للمغالاة . إن هذه المقارنة لا يمكن إلا أن تُظهر تفوق الرئيس الواحد عندما يكون صالحاً : « فنظراً لأن لديه أفكاراً بمستواه ، فهو يستطيع أن يمارس على الشعب وصاية لا مأخذ عليها . ومعه يمكن للقرارات التي تستهدف الأعداء أن تبقى سرية بالشكل الأفضل » . ويأتي لتدعيم هذه الحجة نظرة ماهرة حول التعاقب الحتمي للنظم السياسية . فالاوليغارشية تهلك حتماً نتيجة الخلافات الداخلية ، لأن كل واحد يريد أن يسيطر ، ويكره خصومه لحد القيام بقتلهم : وهكذا من قتل إلى قتل تصل الملكية لأن تفرض نفسها ، الأمر الذي يبين كم أن هذا النظام هو الأفضل . أما الديمقراطية فإنها تُنمى ، بشكل لا يقل حتمية ، الحبث : ومن هنا تبدأ الاتفاقات بين الحبياء ، والمؤامرات من أجل تهديم الشيء العام (la chose publique) . ويبقى الحال على هذا « حتى اللحظة التي يقوم فيها رجل يجعل من نفسه حامي الشعب ويضع حداً لتصرفاتهم . ويشير هذا الرجل ، بالنتيجة ، إعجاب الشعب ، ولذلك يعلن ملكاً . وفي هذا أيضاً تُثبت حالته أن الملكية هي أفضل ما يوجد » .

وإذا كانت التفضيلات الشخصية لهيرودوتس لا تظهر في هذا النص الشهير ، فإنها تُكشف بوضوح من مجموع أعماله التاريخية . فهذه الأعمال تنفس كراهية الطفليان والمفهوم الشرقي أو « البربري » للسلطة (إن « طاغية » كلمة ذات أصل أسبوعي) ، وبنفس الوقت ، حب الحرية اليونانية . هذه الحرية القائمة على القانون ، والتي خرجت ، بقيادة أثينا ، متصرة من المحنة للهولة للحروب الميديدية .

إن هيرودوتس ، مثل أوتانس ، يؤمن بلا شك ، بالديمقراطية (١) .

(١) هيرودوتس : تاريخ ... الكتاب الثالث - الأعداد 80-82 - باريس - منشورات (Belles-Lettres) - 1939 .

« خطبة الرثاء لبركليس » كما وردت عند ثيوسيديد

لم يؤمن ثيوسيديد (Thucydide) ، أستاذ التاريخ ذو الدقة الشيرة للاعجاب ، بالديمقراطية . فأتينا بركليس ، الديمقراطية بالاسم ، هي في الواقع ، بنظره ، « حكومة المواطن الاول » . ومع هذا فقد نقل لأجيال المستقبل مديحاً رائعاً لحكم الشعب بواسطة الشعب ، وذلك في شكل خطبة مأثورة ألفها رثاءً للشهداء الأوائل للحرب البولوبونية ، ونسبها على طريقته ، إلى بركليس .

أثينا ، « مدرسة اليونان » : تلك هي العبارة الفخورة التي تلخص الخطبة . إن الخطيب يذكر لوطنه مزايا لا تُعدّ ، ومن بينها كلها يعطي مكان الصدارة للنظام السياسي . « إن دستورنا ، كما يقول ، ليس لديه شيء يشتهيه من القوانين التي تحكم جيراننا . فنحن ، بدل تقليد الآخرين ، نعطي المثال الذي ينبغي اتباعه » . إن هذا النظام الذي يعمل لفائدة الأكثرية ، وليس لفائدة الأقلية ، يحمل اسم الديمقراطية . إنه يركز على المساواة وعلى الحرية . المساواة بين الجميع أمام القانون ، والمساواة في المشاركة بالشؤون العامة ، في حال تساوي المؤهلات : إن القيمة الشخصية هي التي تُعدّ . فلا أحد يُمنع بسبب فقره أو وضعه المظلم ، من خدمة المدينة إن كان لديه الكفاءة لذلك . أما الحرية ، فإنها تتجلى ، في العلاقات الخاصة ، بغياب الاكراه والشك والتعصب (« إننا لا نسخط على جيراننا إذا تصرف على هواه ») . أما سياسياً فإنها تعني القبول بمشاركة كل مواطن في حكم المدينة (« إننا بأنفسنا نتخذ القرارات ، ونقدم عنها حساباً دقيقاً لأنفسنا . إن الكلام ، بالنسبة لنا ، ليس مضراً بالعمل . إن الضرر هو عدم الاستخبار بواسطة الكلام قبل الانطلاق في العمل ») .

إن الحرية ذات الطابع الخاص تُمارَس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين : لا سيما تلك التي تؤمّن الدفاع عن المضطهدين ، والتي « بالرغم من عدم تدوينها ، تُلحق بالذي يخرقها احتقاراً كلياً » .

أما الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدرة على الفعل . إن ممارستها الفعلية إلزامية ، أخلاقياً على الأقل : إن الاثنين هم الوحيدون الذين يُعتبرون من لا يتم بشؤون المدينة ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح ، وإنما شخص « غير نافع » ، وغير جدير بلقب مواطن نبيل .

إن بركليس يشير بمنهجية ، لكل ما يوجد في أثينا الديمقراطية (حيث يسود ، علاوة على ذلك ، تذوق الجميل !) من أمور يمكن أن تتناقض مع ما في اسبارطة الاوليغارشية .

فاسبارطة تُخضع رعاياها لتدريب مضنٍ منذ نعومة أظفارهم ، وذلك لكي تجعل منهم رجالاً شجعاناً . وهي تُحضر الحرب بعناية ، مستخدمة في ذلك مختلف الحيل وأساليب الدهاء . إنها تتربص

- - برهملتز (Pohlenz) : « الحرية اليونانية (طبيعة وتطور مثال للحياة) »

(La liberté grecque (nature et évolution d'un idéal de vie))

باريس - منشورات Payot 1936 - ص : 22-29

للاجواسيس في كل مكان، وتتخذ كل أنواع الاحتياطات . أما أثينا ، المفتوحة للجميع ، فتعتمد على الارتمجال وعلى القيمة الطبيعية لرعاياها . إن هؤلاء يعرفون جيداً في لحظة العمل ، وساعة الخطر ، كيف يقفون في وجه أعدائهم الذين استعدوا منذ أمد طويل لمثل هذا العناء الكبير . إن إسبارطة المظلمة ، إسبارطة الحزينة ، تحرم نفسها من أوقات الفراغ واللهو، التي تفخر أثينا بها . إن إسبارطة السكونة تحقر الكلام الذي تعرف أثينا ثمنه تماماً .

ولم ينس بركليس أن يشير لسمتين إضافيتين ، لفائدة أثينا :

« ومع هذا ، ولعلاج تعبنا ، أمناً للروح التسلية الأكثر عدداً : فلدينا مباريات وأعياد دينية تتوالى طوال العام . ولدينا أيضاً منشآت فاخرة يطرُد التردد اليومي عليها الضيق بعيداً . كما تفصل لدينا ، بفضل أهمية مدينتنا ، كل منتجعات الأرض . أما الخيرات التي تُعطىها بلادنا فلا تتمتع بها أكثر مما تتمتع بخيرات بقية أنحاء العالم » .

في سبيل مدينة كهذه ، مليئة بالمزايا الى هذا الحد ، مات رجال وهم يقاتلون لأنهم كانوا يرفضون أن يدعوا أنفسهم ينسلخون عنها . في سبيل مدينة كهذه ، يجب بشكل طبيعي على كل واحد من بين أولئك الذين بقوا أن يقبل بأن يتعذب . إن بركليس يطلب ، في ختام خطبته ، الى مواطنيه أن يتجاوزوا ، مع ذلك ، الأفق المنغمي (أي كل المزايا التي يمنحها من يعيش في أثينا !) ليتأملوا بالأحرى ، في كل يوم ، بواقع قوة المدينة . وذلك لكي يصبحوا ، على حد قوله ، مولعين بها (٥) .

إن من البديهي أن هذه الخطبة المشهورة تضمني طابعاً مثالياً على هذا الواقع . إلا أنها لا تشوهه . إن الحماس الوطني والغرور الهلاني اللذين يحسم بهما بركليس الجدل التقليدي الكبير لصالح الديمقراطية ، التي تمسدها أثينا ، مدرسة اليونان ، يثيران الإعجاب .

الى أي حد تمسده أثينا الديمقراطية . الى أي حد يمكن لوجودها نفسه أن يبدو ، في نظر عيون مجربة ، غير قابل للاتصال عن النظام الشعبي . وهذا ما تشهد عليه مقالة مأثورة من ذلك العصر . إنها مقالة بعنوان : « دستور الاثينيين » . وقد نسبت خطأ ولمدة طويلة الى اكزينوفون . أما مؤلفها الذي بقي مجهولاً فعرف باسم الشيخ الاوليفارشي (Vieil Oligarque) . (ويعود تاريخها ، على وجه الاحتمال ، لعشية الحرب البولوبونية : عام 429) .

يفتخر الشيخ الاوليفارشي فوراً وبعبارات لم ينكرها تيوجنيس ، شاعر ميغار ، بأنه معاد للديمقراطية . فالديمقراطية ، برأيه ، تتميز « الأشرار » على حساب « الأخيار » والناس الشرفاء : إن أعلى درجات الجهل والفوضى والفساد توجد في الشعب . لكن إعلان هذا الأمر بشكل أصولي وعدواني ، لا يمنع المؤلف أبداً ، وبموضوعية علمية جدية بثيوسيديد ، من إقامة صلة دقيقة بين

(1) ثيوسيديد : « تاريخ الحرب البولوبونية » (Histoire de la guerre Péloponnèse) الكتاب الثاني - الأعداد من 34 الى 47 - ترجمة ج. دو روميللي (J. de Romilly) - باريس - منشورات Belles-Lettres 1962 .

الشروط الايجابية لقوة أثينا ، ونظامها السياسي . إن أثينا ، الامبراطورية البحرية التي تستمد كل قوتها من البحارة وרבابة السفن وبُناتها وأصحابها ، تتمتع بالفعل بنموذج للحكم متكيف بشكل عجيب مع حاجاتها العسكرية الدفاعية والهجومية - بالرغم من أن هذا النموذج مؤسف بحد ذاته ، وفي المطلق . وهذا التكيف يتجلى في كونه يعطي مكاناً مهيمناً للعاملين في البحر ، أي لهذه الطبقة البحرية التي تعتبر حصن الحزب الديمقراطي . ويُلاحُظ الشيخ الاوليفارشي على أن نموذج الحكم هذا متكيف لحد أنه لا يمكن ، بالحقيقة ، تصور وجود نموذج غيره للمدينة :

« في وضع كهذا ، أنكر أن الظروف في أثينا يمكن أن تتغير لتصبح مختلفة عما هي عليه ، إلا فيما عدا الأمور الصغيرة ، حيث يمكن إلغاء القليل هنا وإضافة القليل هناك . لأنه ، إذا بحثنا عن نوع أفضل للحكم ، فإن من الممكن أن نتخيل العديد من النظم . لكن ، هذا الأمر ليس سهلاً ، باعتبار أن وجود الديمقراطية مقبول مبدئياً ، وأنه يكفي بتخيل الوسائل الكفيلة بتحسين نتائجها السياسية .

بعبارة أخرى ، إن المسألة بالنسبة للآثينيين لم تكن تكمن في البحث عن دستور مثالي ، وإنما في الحفاظ على الديمقراطية والدفاع عنها بأي ثمن ، وذلك باعتبارهم اختاروها عن سابق تصميم . ولهذا - يلاحظ المؤلف بارتياح - فإنهم يقومون بمهارة كبيرة بتقوية الحزب الشعبي وإضعاف الحزب الاوليفارشي ، مستخدمين في ذلك كل الوسائل الممكنة (سواء في أثينا نفسها أم في المدن الحليفة لها) .

إن هذه المساهمة في « الحوار الكبير » التي قام بها الشيخ الاوليفارشي ، العدو الغريب للديمقراطية ، والذي ارتاح كلياً لدوره كمحامٍ للشيطان ، لها طعم فريد من نوعه . إن تحكمه بمنطقه والازدواجية النسبية لفكره تنبع من تعاليم السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس (D) (Protagoras) .

مع هؤلاء السفسطائيين ، ومع سقراط الذي حاربهم بلا هوادة ، إنبثقت إهتمامات من نوع آخر ، غير تلك المتعلقة بشكل الحكم : إنها من نوع فلسفي أكثر ، لا يتفصل عن عمل سابق طويل ومعمد للفكر البحث . إن الأمر يتعلق الآن بجوهر المدينة - الدولة وبطبيعتها ، ومبرر وجودها كتجمع بشري . وهذا ما سيؤدي حتماً لطرح مسألة سلوك الأفراد إزاءها .

2 - من الكون الى الانسان : من الايونييين الى السفسطائيين :

منذ القرن السادس تطلع أولئك الذين يُسمون بعلماء الطبيعة (Les physiologues) (من Physis أي الطبيعة) في إيونيا (Ionie) ، المستعمرة الواقعة في آسيا الصغرى ، لحل لغز الكون . ومن المحتمل أن هذا الطموح قد نشط نتيجة الصلات الوثيقة جداً التي تمكنت إيونيا ، بفضل موقعها الجغرافي ، من إقامتها مع بابل ومصر (ذات الحضارات الكبرى المتقدمة جداً في الرياضيات

(1) « جمهورية الآثينيين » (La République des Athéniens) ترجمة وتقديم بيلو (Belot) - باريس - 1880 - ص

وعليم الفلك) . لقد بحث ثاليس (Thalis) (نحو عام 585) وانكسيمندر (Anaximandre) وانكسيمنس (Anaximène) ، كل بدوره ، عن « مادة أولية » وحيدة ، تنبع منها كل عناصر العالم الطبيعي . وقد وجدها ثاليس في الماء ، وانكسيمنس في الهواء . وبين الاثنين تصور انكسيمندر شيئاً خفياً لا محدوداً تكمن فيه الطاقة الحيوية التي لا تنضب ، والتي ولد منها أوسبولد كل شيء . لقد كان الثلاثة من ميلات (Milet) العاصمة الغنية والقوية لآيونيا .

أما بيشاغوراس (Pythagore) الآيوني من ساموس (Samos) والذي أقام في كروتون (Croton) بجنوب إيطاليا ، ففضل البحث عن ماهية الكون في العدد : إن العلاقات العددية كانت تأخذ بالحسبان الانتظام الكلي والنظام الكوني . إن شكلاً لا مادياً أخذ يحمل إذن محل المادة الملائية^(٩) . إن الانسجام (L'harmonie) والتناسب (La proportion) ، وهما مظهران ثابتان للعلاقات العددية ، أصبحا ، حين نقلا من العالم الطبيعي الى العالم الأخلاقي والاجتماعي يتجليان في النظام (L'Ordre) والعدالة (La Justice) والحق (Le Droit) . إنها يتضمنان أيضاً فكرة الحد (Limite) والقياس (Mesure) والوسط العادل (Juste Milieu) ، العزيزة جداً على الفكر اليوناني^(١٠) .

هيراقلطس (Héraclite)

اختار هيراقلطس ، الآيوني من إيفاس (Ephèse) ، الارستقراطي الذي كان الرجل « المتميز » في نظره ، يساوي آلاف الرجال من العامة ؛ « الغامض » صاحب الحكيم الموجزة ذات الالغاز والصور الأخافة والبلديات المدوّخة ؛ المعلم غير المنازع للفكر البدائي ، الذي هو فكر أسطوري وصوفي ، وفي نفس الوقت عقلائي وسابح في النسبية ، اختار هو أيضاً ، وعلى طريقة الفلاسفة الملائيين على ما يبدو ، مادة أولية . وكانت هي النار إلا أنه لم يكن هناك ما هو أكثر غموضاً من هذه النار ، للمادية قليلاً ، والتي تتحول كل الأشياء منها واليهما « مثلما تتحول السلع الى ذهب ، والذهب الى سلع » . إنها نار ستحكم كل شيء وستلتهم كل شيء في تقدمها ؛ إنها النار التي تنزع الى نار « محسوسة » ونار « معقولة » ، هي أيضاً مهمة ولكن بشكل آخر . إن هيراقلطس الذي كان يؤرقه الجريان الدائم للأشياء (هذا الجريان الذي قارنه بلقاء الجديد دائماً في النهر الذي هو نفسه دائماً) ، كان يعلم ، فضلاً عن ذلك بأنه ليس هناك شيء مطلق ونهائي . وأن الأشياء موجودة وغير موجودة ؛ وأن الكل ليس إلا لحظات عابرة في صيرورة بلا نهاية ؛ وأن محرك هذه الحركة التي لا تتوقف هو لعبة القوى المتعارضة والمتكاملة واحتكاكها المتبادل وصراعها وحربها . إن كلمة حرب (Polemos) كانت تؤخذ من قبل هيراقلطس بالمعنى الحقيقي ، وليس فقط بالمعنى المجازي . « إن الحرب هي أب ومليك كل شيء » ، لقد صنعت من البعض آلهة ومن البعض بشراً ، من البعض عبيداً ومن البعض أحراراً ، « بحيث أن

(٩) أي المادة كما فهمها فلاسفة مدينة ميلات (المترجم)

(١٠) أنظر جان بران (Jean BRUN) - « ما قبل السقراطيين » (Les présocratiques) باريس - P.U.F. 1968

الصلاة من أجل انطفاء جذوة الحرب والخلاف تعني طلب تهديم الكون . لأنه إذا استجيب لمثل هذا الدعاء ، وهذا من المستحيل ، فإن « كل الأشياء ستهلك » .

إلا أن هيراقليطس كان يريد (ونسيان هذا الأمر يؤدي لتشويه مذهبه بشكل خطير) أن يخضع نهر الظواهر ، الذي لا بداية ولا نهاية له ، لنوع من القانون أو العقل الكلي المزود بديمومة والمسمى باللوجس (Logos) . لقد كان هذا العقل الكلي (اللوجس) ، بشموله لمجموع الكون ، أي للطبيعة وللروح ، بشكل القاعدة والقياس والحد للتغير ذاته وللخلاف ذاته . وهكذا فإن الشمس « لن تتجاوز نطاقها ، وإن فعلت فإن الأيرينيات (Les Erynnyes) خادمت العدالة ، ستكتشف ذلك » . هنا نجد ثانية النار الخفية ، النار « المعقولة » التي يمكن أن لا تكون شيئاً آخر غير اللوجس أو العقل الذي يحكم الصيرورة الكلية والذي لا يفهمه البشر ، الجهلة والعميان ، مطلقاً ، ولا يعرفون كيف يرونه أبداً :

« إن هذا العالم ، المكوّن على نسق واحد بالنسبة للجميع ، لم يُخلق من قبل أي إله ، ولا من قبل أي إنسان . لكن نارا حية بشكل خالد ، مشتعلة بمقدار ومنطفئة بمقدار ، وُجدت وتوجد وستوجد دائماً » .

إن هذا يبين أن فيلسوف الكثرة والتغير والمتحرك والنسيان كان عاجزاً ، هو نفسه ، عن الاعتناق من هذه الحاجة « للواحد » ، و« للمستمر » الذي يقض مضجع الفكر البشري .

كما أنه لم يمتنع أيضاً من الحنين « للقياس » و« للحد » و« للانسجام » ، وللتوفيق بين الأضداد بواسطة الاعتدال : وهو في هذا يقترب ، أحب أم كره ، من البيثاغوريين ، وبصفة عامة أكثر ، من الفكر اليوناني . لكننا قد نخدع أنفسنا في هذا . لأنه إذا كان الصراع المستمر ، لديه ، هو في نفس الوقت ، انسجام ، فإن هذا ليس بمعنى « وجود علاقة عديدة بسيطة بينهما » ، كما هو لدى البيثاغوريين ، وإنما بمعنى « ضبط القوى المتحركة في اتجاهات متعارضة ، مثل تلك التي تبقى وتر القوس مشدوداً ، على حد تعبير أ. برييه . وهكذا ، يتحدد ، حسب « الفامض » الكبير ، « ويتجدد » ، بانسجام واختلاف كل من النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحياة والموت » .

إن نتائج مذهب هيراقليطس ، سواء فُسّر بشكل جيد أم سيء ، والهزة التي أعطاها للفكر السياسي والاجتماعي ، كانت كبيرة : يكفي التفكير بهيغل وبمن جاء بعده من مفكرين انقسموا على أنفسهم مثل ماركس وبرودون وكثير غيرهم خلال القرن التاسع عشر . أما في حينه فلم يكن هناك شيء من هذا القبيل . لا سيما وإن هيراقليطس - ومن المهم الإشارة لهذا الأمر دفعا لكل سوء فهم - كان يُشِير بحماسة بعبادة القانون : لقد كان القانون بالنسبة للمدينة ، المهتدة دائماً بعدم الاستقرار ، مثل اللوجس بالنسبة للإنسان ، فمن أجله كان على الشعب واجب القتال ، تماماً كما يفعل من أجل أسوار المدينة . لقد كان القانون ، مثل هذه الأسوار ، الملجأ الواقعي للحياة المشتركة . إن هذا المفهوم المحافظ بشكل صارم كان على نقيض النسبية الكلية التي كانت تعني موت

وليس هناك ما يمنع من القول ، إذا ما عدنا بالأمور قليلاً الى الوراء ، أنه كان منطقياً ومغفياً تماماً مع العبقريّة العقلانيّة للميونانيين أن يتزلق البحث الفلسفي من الطبيعة الفيزيائية الى طبيعة الانسان وطبيعة المدينة ، باعتبارها مركز الحياة البشريّة . ولم يكن يلزم لهذا إلا معاودة المسيرة الفكرية للايونيين بعد تعديل موضوعها . أي بعبارة أخرى ، السعي لأن تُستخلص من عادات وأخلاق وآراء العالم الانساني ، الكثيرة والمتنوعة والمتغيرة ، طبيعة (Physis) ثابتة لا تتغير تفرض نفسها على الحوادث التي لا تُعدّ في الزمان والمكان ، وتكون هي « الواحد » و « المستمر » .

إلا أن هناك عذوراً ، وهو الوصول من هذا لاقامة تعارض بين هذه الطبيعة والقانون المدني أو *nomos* (التي تعني أيضاً : إتفاق) . فإذا لم يعد النظام القانوني للمدينة يسدو إلا كمجموعة من الاتفاقات الاعتبارية والاصطناعية ، بدرجات متفاوتة ، والتي ليس لها جذور في الطبيعة ، فإنه سيفقد فوراً شرعيته . إن هيراقليطس المثبت باللوجس ، لم يكن ليمسه إغراء من هذا النوع . لكن الأفاق ستغير لصالح تطور فلسفي جديد تميز بالأسماء الكبيرة لبارمينيدس (Parménide) ، وامبيدوكليس (Empédocle) وانكساغوراس (Anaxagore) (الايوني المولود في عام 500 ، والذي كان ، في أثينا ، صديقاً لبركلس) ، ولوسيب (Leucippe) وذلك بانتظار تلميذه ديموقريطس (Démocrite) . إن الأمر سيكون عبارة عن تفجير للعقلانية ، سيعمده المؤرخون المحدثون باسم : عصر الأنوار ، وذلك تشبيهاً له بالأزمة الفكرية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر .

في هذا العصر ، كانت أثينا ، اعتباراً من عام 450 تقريباً ، المركز للشع والمثقفين وأفكار جديدة كانت تستدعي طرقاً جديدة في التعبير . أثينا المجيدة والمزدهرة ، القوة والمزدهرة ! أثينا للوطن الطبيعي للمناقشة الحرة ! أثينا الديمقراطية التي لا يتأس فيها أفراد الأقلية ، « الأفضل » أو اللذين يعتقدون أنهم كذلك ، من الأخذ بثأرهم من الشعب (Demos) المتصر ، وذلك من خلال استخدام أدنى للحق المتساوي في الكلام العلني ! أثينا الأقل تمسكاً من المدن الأخرى بالتقاليد القديمة ، والتي يجتنب تحت ليبراليتها النسبية (التي كانت تأخذ بالاعتبار شخصية كل فرد ، أكثر من أي مكان آخر) بذور ما سيوصف ، فيما بعد ، ولو بشكل مُحَقَّر ، « بالفردية » (Individualisme) .

أثينا التي كانت لكل هذه الأسباب المكان المفضل للسفطائيين وللسفسطة !

(1) حول هيراقليطس - أنظر : جان بران في كتابه : « هيراقليطس أو فيلسوف العودة الحادثة

(H. ou le philosophe de l'éternel retour) - باريس - منشورات Seghers 1963.

- وكتاب ا. برجيه : « قصة الفلسفة » (Histoire de la philosophie) - باريس - P.U.F. 1945 - للجلد الأول -

ص 54-60

(2) بران : « ما قبل السفسطائيين » - ص : 104

السفسطائيون (Les Sophistes)

كان السفسطائيون ، وهم فئة من الاساتذة الأحرار والمتجولين ، يحترفون ، لقاء أجري مرتفع ، مهنة تعليم فن الكلام ، وبنفس الوقت ، فن النجاح في الحياة الاجتماعية ، لزبائن من الشباب الأغنياء المتعاطشين لشكل عملي من الحكمة (Sophia) . ولم يكن حبهم القوي جداً لما هو جليل وغير معتاد يتضمن ، مبدئياً ، رغبة بالتهديم : لقد كانوا ، وهم في أغليتهم أجنب في أثينا ، يعتبرون المدينة الاثينية ومؤسساتها كواقع مكتسب . إلا أنه لا يجب أن نرعى فيهم أصحاب مدرسة ذات نظرات مُعلّة سلفاً ومنسجمة ومستمرة : لقد كانوا عبارة عن « طليعة » . أما بالنسبة للتأثير الذي يمكن أن يكون لنمط تفكيرهم العام ، ورشاقتهم الفكرية ودقتهم ، على الاخلاصات التقليدية ، فقلما كانوا يهتمون به . ومع ذلك فإن هذا التأثير المتشوي والعميق هو الذي أعطاهم مكانة مرموقة في تاريخ الفكر ، وأثار رد الفعل السقراطي وتوابعه .

ويُميز عادة - وبشكل ملائم - بين السفسطائيين القدماء (أو « التقليديين » أو من « الجيل الأول ») والسفسطائيين الراديكاليين من الجيل التالي . ويُحسبُ في عداد الأوائل بروتاغوراس (الأكبر) وهو في أبدير (Abdère) ، وغورجياس ، وهو من ليونتيني (Leontini) ، وبروديكوس ، وهو من سيوس (Céos) ، وهيبياس ، وهو من إيليس (Elis) .

أما بروتاغوراس (Protagoras) (420-500) ، أمير السفسطائيين والخبير بمعالجة الدبالكتيك الذي يسمح بجعل القضية السيئة تنصر على الجيدة ، فقد عُرفَ ، خصوصاً ، بقوله الشهير « الانسان مقياس كل الأشياء » (أو كما يقال باللاتينية : *Homo mensura*) . وهو قول غالباً ما فُسرَ حل أنه تأكيد لذاتية كلية يمكن بمقتضاها لكل فرد أن يضع لنفسه قاعدته الخاصة بالنسبة للخير والشر ، وذلك في السلسلة كما في الأخلاق . لكن « أسطورة بروتاغوراس » التي نقرأها في محاورات أفلاطون ، تدير في اتجاه مغاير كلياً . فهي تؤكد على الضرورة الحيوية ، لامتلاك البشر للتجمعين ، للفن السياسي ، أي فن العيش في المدن . وهو فن يفترض وجود الشعور للزوج بالحق والشرف . وتُعلمُ الاسطورة بأن الإله زوس (Zeus) أراد صراحة أن يكون لكل إنسان نصيبه من هذا الشعور للزوج : لأن المدن لا يمكن أن تبقى « إذا كان البعض فقط قد تجردوا منه » . إن هذه الاسطورة الجميلة تعبر ، وينبغي أن لا يكون هناك شك بذلك ، عن الحس الاجتماعي الأكثر صلابة . وبنفس الوقت ، عن قبول غير مبهم بالسلمة الديمقراطية العريضة على بركليس ، الذي كان بروتاغوراس صديقاً له . إن من الواجب التكبير ، بلا شك ، بأن السفسطائي الكبير كان يعترف ، من خلال مقولة « الانسان مقياس كل الأشياء » أن يؤكد قيمة الرأي ، ولكن ليس رأي هذا أو ذاك من الناس ، بصفة خاصة ، وإنما رأي الانسان بصفة عامة . الانسان الطبيعي ، عضو للمدينة للزود بالحس المشترك . إن تأكيد الشهير جداً لم يكن إذن إلا تعبيراً عن رد فعل ، يميز بدقة لعصر الأنوار ، ضد مبالغة في البحوث ، منذ عهد الميلاتيين ، حول مشكلة الكون الطبيعي . فنظراً لأن هذه البحوث لم تصل بالنهاية الى نتيجة ، أصبح من اللهم ، من الآن فصاعداً ، الانكباب على الانسان وعلى طريقة حياته - وبالطبع حياته في المدينة ا . . لقد أصبح الانسان للموضوع المركزي

للفلسفة ، وشد إليه الآن ، القسم الرئيسي من الاهتمام الذي كانت الفلسفة توليه للكون ولادته الأولية ، (1) .

وأما غورجياس (Gorgias) ، أستاذ البلاغة ذو الشهرة غير العادية ، فلم يكن هداماً أكثر من بروتاغوراس لا سيما وأنه تجنب القضايا الأخلاقية والسياسية . فقد رفض هو أيضاً ، على ما يبدو ، بصورة جذرية نوع البحوث العزيزة جداً على الميلاتيين ، باعتبار أنه كان لديه شك عام حول إمكانية المعرفة العلمية التي تصل إلى عمق الأشياء . إن ادعاء البرهنة علمياً كان ، بنظره ، باطلاً . فقد كان يجب الاكتفاء بالافتناع . ومن هنا تبدو أهمية علم البلاغة باعتباره أئمن الفنون ، ومصدر سلطة فريدة على الغير ، أي على القضية وعلى الجمعيات السياسية .

أما بروديكوس (Prodicus) (الذي اعتبر ملحداً ، وكان في تشاؤمه يُعَلِّم أخلاقاً رجولية ، وهيبياس (Hippias) الخبير في كل أنواع الأعمال البدوية والفكرية ، فيظهران كلاهما في « محاورات » (Dialogues) أفلاطون . وقد نسب أفلاطون ، في مؤلفه بروتاغوراس (Protagoras) ، إلى هيبياس نظرات أصيلة حول نسبية القوانين في المكان ، أي حسب الشعوب والمدن ، وحول علاقتها مع العدالة والطبيعة . فهو يجعله يقول :

« أنتم جميعاً الذين تحضرون هنا ، إنني أعتبركم جميعاً أهلاً وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة ، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون . فبموجب الطبيعة يعتبر البشر المتشابهون أقارب . لكن القانون ، طاغية للبشر ، يعارض بقهره الطبيعة » (2) .

ها هو إذن أحد السفسطائيين القدامى يصنع - بعد العالم « الفيزيائي » أرخيلائوس (Archelaus) الذي لم يكن سفسطائياً - فكرة التضاد بين الطبيعة والقانون ، المخيفة أخلاقياً واجتماعياً . لكن السفسطائيين الراديكاليين من الجيل التالي هم الذين سيعود اليهم أمر تلفف هذه الفكرة ، وصنع قدر حقيقي وامتدادات مختلفة لها . إن هؤلاء سيكونون تقريباً هدامين صراحة . إنهم سيفصلون عن الأرثوذكسية القديمة التي كانت ترى في المدينة هبة من الآلهة ، متفقة مع طبيعة الإنسان ، الكائن الأخلاقي المتطلع للعيش وفق الخير ، المتطلع لنظام وقانون في داخل نفسه ، وفي العالم . إنهم سيرون في الإنسان قوة أنانية تسير في اتجاه أنانيته ، وأن ما هو طبيعي بالنسبة لها إنما هو تأكيد الأنا ، والتعبير عنها بدون عوائق ، والأشباع الأقصى لغرائزها في السيطرة والمتعة . إنهم سيعتبرون المدينة (في أحسن الاحتمالات) وسيلة إصطناعية اخترعها الأفراد من أجل أن يضمنوا لأنفسهم ، بشكل متبادل ، وبأقل التكاليف ، وبموجب نوع من العقد الضمني ، حقوق طبيعتهم ، وأمن أناسهم قبل كل شيء : إن السلطة ليست أكثر من واقع قوة صرفة تخضع في ممارستها لمصلحة أولئك الذين نجحوا في الاستيلاء عليها . وفي الاحتمال الأكثر عدوانية أيضاً بالنسبة

(1) سنكلير - للمرجع السابق ذكره - ص 64

(2) انظر أسطورة بروتاغوراس في « الأعمال الكاملة » لأفلاطون - بليرس - منشورات (Belles-Lettres) - للمجلد

الثالث ، الجزء الأول - ص 55 .

للارثودوكسية الديمقراطية ، سيصل هؤلاء السفساطيون الجدد لحد تحليل المدينة باعتبارها وسيلة ، إصطناعية دائماً ، يستعملها الضعفاء ، المتذلين المتحالفين ، من أجل حرمان الأقوياء ، أولئك الذين يساوون أكثر ، من حقهم السامي ، (بموجب الطبيعة) بالقيادة والسيطرة .

من هم هؤلاء المدافعون العدوانيون ، الى حد ما ، عن الطبيعة (في حين أن بروتاغوراس ، الزعيم الأكبر للجيل القديم ، هو المدافع عن القانون) ؟ إنهم تراسياك ، وهو من شالسيديون (Chalcédoine) ، الذي يلعب دوراً كبيراً في « جمهورية » أفلاطون ، أنتيفون الذي بقيت له لحسن الحظ مقاطع مثيرة ، وليكوفرون والسيداماس اللذان سيتكلم عنهما أرسطو ، وكليكيليس الذي سيرد ذكره أيضاً لدى أفلاطون .

لقد عَلمَ تراسياك (Thrasymaque) ، تلميذ غورجياس ، أن العدالة ليست إلا ما يفيد الأقوى ، وإن الحكومة ، باعتبارها تمتلك ، افتراضاً ، القوة الأكبر في المدينة ، تسن القوانين ، حسب مصلحتها الخاصة : فالحكومة الديمقراطية تسن قوانين ديمقراطية ، والطغرافية قوانين طغرافية ، والنظم الأخرى تفعل نفس الشيء . فليس هناك إذن حق بذاته ، يمكن معرفته علمياً ، وصالح لكل زمان . إن تراسياك العنيف هذا ، كما قُدِّمَ في « الجمهورية » ، والمتجمع على نفسه كحيوان متوحش في لحظة الانقضاخ ، يتحدث بانفعال عدواني يستهدف تحطيم الأوثان التقليدية المتمثلة بالعدالة والقانون والحكم الأفضل .

أما أنتيفون (Antiphon) فكان أكثر تنوعاً في أفكاره ، وذلك على الأقل في مجموع ما يُعرف عنه . لحد أن النقاش ما زال يدور من أجل معرفة ما إذا كان محافظاً أكثر مما كان هداماً . ومع ذلك فإن هذه الصفة الأخيرة لا جدال فيها : فالقطعان اللذان عُثِرَ عليهما في مخطوطات ، ونُشِرَ في علمي 1915 و 1922 يؤكدان بصورة مفاجئة ، وإن كان من الممكن أن لا يُعبرا عن الرأي الأخير أو الفكر الشخصي لأنتيفون ، الطابع الراديكالي للآراء التي كانت تسري في المناخ السفطائي . وهما يسمحان بالتذكير بأن أفلاطون لم يُبالغ في حديثه عن تراسياك وكليكيليس .

لقد هاجمت مخطوطات أنتيفون التمييز المقدس بين اليونانيين والبرابرة ، مثلما هاجمت قانون المدينة . ففيها نقراً أن لنا كلنا ، بحكم الطبيعة ، ولادة متشابهة ، واننا جميعاً نتنفس الهواء بالفم والأنف . وفيها نقراً أيضاً أن انتهاك القواعد الشرعية ، التي هي مجرد اتفاقات ومنتجات إصطناعية للرأي ، لا ينبغي أن يثير أخلاقياً أي استنكار طالما كان بإمكان المرء أن يفعل ذلك دون أن يُرى أو يُمسك : وبالعكس فإن خرق أنظمة الطبيعة ، حتى ولو كان مجهولاً من قِبَل الجميع ، يثير حتماً العقوبات الطبيعية : لأن هذه العقوبات تتعلق بحقيقة الوضع نفسه . ولكن لماذا يجب أن نفهم بتعبير « طبيعة » ، على وجه الدقة ؟ لا شيء أكثر من التكوين الجسدي للإنسان ، وحياة حواسه ، والقوة التي تدفعه لحفظ ذاته وللبحث عن اللذة والمهرب من الألم - في حين أن القوانين ، في الأغلب ، تشده نحو غايات معاكسة ، وتجبره على أن يجعل من نفسه ، بشكل لا معقول ، جلاداً لنفسه : وذلك بقبوله لما أكبر عندما يكون الأقل ممكناً ، وبإكفائه بلذة أقل عندما تكون الأكبر

ممكنة ، ويتحملة لضرر يمكنه تجنبه ، وبإفساده ، إجمالاً ، لحياته (D) .

إن من الممكن أن نمر سريعاً على ليكوفرون (Lycophron) والسيداماس (Alcidamas) وهما تلميذان لغورجياس . فالأول يُفسر وجود المدينة والقوانين من خلال عقد أو ضمان متبادل للحقوق ، ذي إلهام نفسي . والثاني يجزو على أن يضع العبودية موضع التساؤل : « لقد خلق الله كل البشر أحراراً ، ولم تصنع الطبيعة أي عبد » .

أما كليكيليس (Calliclès) الذي أبرزه أفلاطون في غورجياس ، فهو شاب أرستقراطي أثيني ، وتلميذ ، هو أيضاً ، لاستاذ البلاغة المشهور الذي أعطى اسمه « للجوار » . إن وجوده التاريخي غير مؤكد . وهو ، دون أن يكون سفسطائياً محترفاً ، يتخذ لغة تضعه في قمة السفسطة . إنه يعلن الحق الطبيعي للأقوى ، « أولئك الذين يساوون أكثر » ، أي الأفضل . إن أعمالهم تستحق القبول باعتبارها تمثل عدالة أعلى من تلك التي ينص عليها القانون - القانون الذي وضعه الضعفاء والأكثر عدداً ، بشكل يناسبهم ويلتزم مصالحهم . إن هذه العدالة الأعلى ، بمقتضى الطبيعة ، تريد في كل مكان ، وسواء في العالم الانساني أم العالم الحيواني ، أن يقبذ الأعلى الأدنى ، وأن يكون لديه أكثر منه . لكن القانون يسخر من هذه العدالة بطريقة إخضاعه الأفضل والأقوى ، المكبلين منذ الطفولة كالاشبال ، لتعاويد أخلاقية متلاحقة (لا سيما حول ما يجب أن يملكوه زيادة عن الآخرين ، والاعتقاد بأن في هذا يكمن العدل والجميل) . ولهذا فإن هذه العدالة الأعلى تأخذ بثأرها ، وتتألق عندما ينجح ولو قوي واحد بالانعتاق من قفس المساواة : « فليوجد رجل موهوب واحد بما فيه الكفاية ، وليعمل من أجل زعزعة وتحطيم ورفض كل هذه السلاسل . وأنا متأكد من أنه سيرمي تحت الأقدام كتاباتنا وتعاويدنا وكل قوانيننا المخالفة للطبيعة ، وأنه سيتمرد ويتعصب أمامنا كسيد ، وهو الذي كان عبدنا . وحينذاك سيسطع حق الطبيعة بكل لمعانه » (E) .

لقد كان تراسهاك ، التجريبي البحت والعلمي على الصعيد الأخلاقي ، يحطم الأوثان التقليدية دون أن يقترح شيئاً مكانها . أما كليكيليس فاعتزم أن يحل محلها مفهوماً جديداً للحياة ، أخلاقاً جديدة ، أخلاقاً عليا . لقد اعتزم القيام بثورة أخلاقية . لكن الفرق ، وإن كان كبيراً ، كان قليل الأهمية بنظر المدينة . فالمدينة وقانونها ، ومعها الأخلاق والدين ، وجدت نفسها ، في نهاية القرن الخامس الأثيني ، موضوعة ، بشكل خطير ، موضع التساؤل في المناخ الفكري السائد « والمحارب عموماً لعبادة المحرمات » ، (والذي كانت السفسطة مسؤولة عنه إلى حد كبير) . لقد وضعت موضع التساؤل باسم الطبيعة ، المرتبطة تقريباً بصيغ مختلفة للقوة . القوة ، بالمفهوم الأكثر وحشية ، والأكثر غريباً ، والذي كان مندوبو أثينا ، أثينا الامبريالية ، في ذلك العصر (عام 416) يعارضون به ضعف الميلىين (Mélies)، بوقلحة هادئة وعنيدة ومشيرة . الميلىون الذين كتبوا يدافعون ، بطريقة مؤثرة ووقورة عن عدالة قضيتهم (بحيث أن أسوأ السفسطائيين كان ، والحالة

(1) حول اتينفون : مقاطع من كتبه « في الحقيقة » (Sur la Vérité) الذي نشره ل. جرنه L. Gernet في باريس -

1923- Belles-Lettres

(2) أفلاطون - الأعمال الكاملة - للجلد الثالث - الجزء الأول - غورجياس 484 آ - ص 163

هذه ، الشعب الاثيني نفسه ! (10) .

إن الأزمة الفكرية والأخلاقية والسياسية ، على حد سواء ، التي كانت تتخبط فيها أثينا تبدو إذن خطيرة ، وخطيرة جداً بالتأكيد . أثينا التي فقدت في عام 430 مواطنها الأول ، بركليس ، والتي ستعني هزيمتها أمام اسبارطة في عام 404 نهاية أولويتها في اليونان .

لقد حَرَفَ أثيني غريب وعبقري كيف يرى التهديدات المعلقة فوق وطنه ، واعتقد أنه أدرك طبيعة المرض . إن رد الفعل يفرض نفسه عليه كواجب شبه ديني . ولقد رَدَّ ونلوش ، مثل « ذبابة » ، مواطنيه لكي « يُولد » ، كما قال ، أرواحهم . لقد كان لديه عينان ضخمتان وأنف أفطس . وكان رديء الملابس ويسير حافي القدمين . إنه يُعتبر مفسطائياً ، من نوع مبتذل . فهو يُعَلِّمُ مجاناً وفق منهجه الخاص . إنه مفسطائي « غريب الأطوار » . هذا هو سقراط (Socrate) النموذج الجديد للحكيم القديم . سقراط الذي لن يترك أي كتابات ، ولن يُقَيَّ حتى ولو جهلتين ، كما بقي من بروتاغوراس . ولكن سيكتب عنه الكثير وأكثر . سقراط الذي سينقل عنه أكثرينوفون في كتاب « الذكريات » (Mémoires) صورة ما ، وأفلاطون في « محاوراته » صورة أخرى : صورة بسيطة لحكيم نفمي لدى الأول . وصورة مثالية ومجيدة ، لكنها حقيقية أكثر بدون شك ، وذات حقيقة أعمق ، لدى الثاني . سقراط المهم لحد أن اسمه سيرسم خطأ فاصلاً في تاريخ الفلسفة : قبله ما قبل السقراطيين (Les Présocratiques) ، وبعده « السقراطيون » الكبار والاقبل كبراً (أو « السقراطيون الصغار » كما سيقال) .

3 - رد الفعل السقراطي :

« كان اتجاه تعاليم المفسطائيين يستهدف ترسيخ الحكمة القائلة : أكد نفسك ، افرض نفسك . أما مفتاح حياة سقراط ونشاطه فيوجد في شعار : إعرف نفسك بنفسك » .

إعرف نفسك ، معرفة حقيقية ، معرفة صحيحة (epistémé) ، تتجاوز الظن (doxa) المثلث ، السطحي والعابر . إعرف بنفس المعرفة ، أي في مبرر وجودها وغايتها (التي هي الخير الحقيقي المتعالي على الانسان الفردي) سلوكك الخاص والعالم ، إعرف كذلك نشاطك المهني ، فنك الخاص ، تكتيكك الخاص . إن الفضيلة أو التميز (areté) هي المعرفة .

إن تطبيق هذه النظرة الفكرية (التي يبدو أنها تُذكر بنظرة المفسطائيين ، لكنها بعيدة عنها للغاية) على السياسة ، أو فن الحكم ، يدفع سقراط ليعلم بأن الحاكم ، ربان المدينة ، يجب أن يعرف فنه بعمق كما يعرف الربان فنه . وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه . إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون . فلماذا يكون الفن الوحيد الذي سيأتي بنفسه الى الناس بفضل نوع من الخلد أو الإلهام ، وبدون أي علم مكتسب ؟ هل يمكن أن يصبح المرء جنراً أو طبيباً بدون تعلم العلم للمقابل ؟ إن

(1) روجيه لابروس (Roger LABROUSSE) : « مقدمة للفلسفة السياسية » (Introduction à la philosophie)

politique - باريس - منشورات (Rivire) 1999 - ص : 51

سقراط يعتقد اختيار الحكم بالفرقة لأنه يترك مسألة الكفاءة للمصلحة . ويوافق بصعوبة على سياسة جمعية شعبية ، حيث الأسكافيون والكبلسون والبنز وون والباعة التجولون ، وللدأحون ، الذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة ، يحكمون بفضل قناتون الأغلبية . إن الحكم الديمقراطي لاثنا ، بما فهم بركليس ، لم يجلدوا حظوة في نظره ، على ما يبدو . إنها حكومة هولة ! إن سقراط يعارضها بحكومة أرستقراطية الفكر التي ستكون في نفس الوقت حكومة التميز الأخلاقي والفضيلة . إن المعرفة فضيلة مثلما أن الفضيلة معرفة .

إن السياسة بالنسبة لسقراط هي فن ، وأكثر من فن ، في آن واحد . فهي حين أنها كانت بالنسبة للسفطائين فن له نفس طبيعة البلاغة ، ويقوم ، من جهة أخرى ، على البلاغة ، فن يجلب للمال والسلطة والنجاح . كان سقراط يرى فيها أحد فروع السلوك الانساني الذي يسمى للخير الحقيقي ، المرتبط بموقف ما للنفس ، وليس للخيرات الظاهرية . ولهذا فإن الإعداد الخاص المطلوب لرَبَّان المدينة يجب أن ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج اليه رَبَّان سفينة أو جنرال أو طبيب من أجل السيطرة على قنَّه الخاص .

ولئن تُكُن الحياة الطيبة ، للتميزة ، لا تقبل ، مبدئياً ، الانفصال عن المدينة ، ولئن تجد فيها نظمها الطبيعي ، وتكون للمدينة في هذا الصدد عنصراً إيجابياً ، فهذا ما كان التعليم السقراطي يعترف ترسيخه في أذهان الاتيين ، مقابل فردية ولا أخلاقية السفطائين الراديكاليين ، وفكرتهم في التضاد بين الطيبة والقناتون ، ومدحهم للقوة . لقد كان مؤلِّد الأرواح من خلال المنهج التوليدي ، ولراد أن يكون ، طوال حياته ، ولحتى ساعة موته ، لحظة شرب السم ، مدافعاً متحمساً عن المدينة - الدولة .

الحكيم والمدينة

رفض سقراط الدعوى للوجهة للقناتون وللعادلة للمنية باسم الطيبة . فبأي طيبة كان الأمر يتعلق ؟ . إن طيبة الانسان ليست كطيبة الحيوانات . فإذا كانت الطيبة الحيوانية تتحقق في انقلاط القوة ، فإن طيبة الانسان تتم في حيلة متفكة مع العدالة : إن كل شيء يكمن في أن يعرف الانسان ، من خلال معرفة حقيقة ، أين تكمن هذه العدالة . فإذا كان القناتون يعبر عنها ويجسدها فإن حكم القناتون حيث لن يبدو « كإكراه ضد الطيبة » وإنما سيكون متفقاً مع مطلب أساسي لهذه الطيبة .

لقد دحض سقراط بسخط (حسبما ذكر أفلاطون في الجمهورية) أطروحة تراسيماك حول الحكومة التي تُسن القوانين وفق ما تمليه مصلحتها الخاصة . فكما أن الحر في أو الفنان يستغل للمادة ليس لنفسه ، وإنما لأجلها ، ولأجل كمال الموضوع أو العمل الذي سيستخلص منها ، كذلك الحاكم الجدير بهذا الاسم لا ينظر إلا إلى الخير الأكبر للمحكومين ، الذين هم مادة قنَّه الصعب . ويعبرة أخرى ، فإن « جسَّ الخلعة » ، كما يقال في أيامنا هذه ، هو الذي يمكن لوحده أن يبرر السياسة أخلاقياً .

إنَّ للمناجاة التي لا تُنسى للقناتين ، والتي نجدها في ملحورة أقریطون (Criton) تشهد على

الاحترام البطولي الذي أبداه سقراط ، عشية موته ، للنظام القانوني للمدينة . لقد رفض معلم أفلاطون الفرار من أجل التخلص من قرار الحكم الظالم ، وقد برر رفضه بافتراسه أن القوانين تنصب أماله وتستجوبه على هذا النحو :

« سقراط هل هذا ما كان قد اتفقَ عليه بيتنا وبينك ؟ ... أيمكنك أن تزعم بعد أن اتيتا بك الى الدنيا وأطعمناك وأنشأناك ، بأنك لم تكن ، لنا ، ولست متحدرًا منا ، أنت نفسك وأسلافك ؟ ... أنظن بأن لنا ، نحن وأنت ، نفس الحقوق ، وأن كل ما أردنا أن نفعله لك ، تستطيع أنت شرعاً أن تفعله لنا ، نحن أيضاً ؟ ... بحيث أنه إذا أردنا أن نعطيك الموت لأن هذا يبدو لنا عادلاً ، تستطيع أنت ، ضمن حدود وسائلك ، أن تحاول تهديتنا ، نحن القوانين ، ووطنك معنا ؟ ... إن الوطن يجب احترامه والتنازل له وإرضائه عندما يزعل ، أكثر من أب . ويجب إماما جعله يُغيّر فكره أو تنفيذ ما يأمر به ، وتحمل ما يريد أن نتحملة ، جهنم » .⁽¹⁾

وعليه فإن سقراط الحكيم يضحى بحياته في سبيل النظام للنبي وحكم القوانين . ويدبو أنه لا يمكن تصور تضحية أكبر .

إلا أن هناك تضحية أكبر في الحقيقة . وهذه يرفضها سقراط صراحة . وهذا الرفض يُظهر بشكل ساطع مظهراً مناقضاً كلياً للمظهر السابق للحكيم من النمط الجديد الذي يجسده سقراط .

فهذا الحكيم يقوم في محاضرة الدفاع (L'Apologie) لأفلاطون (التي نتعرف فيها عموماً على الصورة الأكثر أمانة لسقراط التاريخي) بوضع افتراض مختلف جداً عن ذلك الذي قلده لمناجلة القوانين : وهو أن قضائه سيُرتونه ولكن بشرط أن يتخل عن منهجه التوليدي ، وعن وعظه ورسالة الفلسفة والدينية . وبعبارة أخرى ، أن يتخل عن البحث لدى أقرانه ، وفي نفسه ، باسم إهرف نفسك ، عن العلم أو للمعرفة الحقيقية بدل الظاهر والظن (doxa) . إلا أن سقراط لا يريد براءة مقابل هذا الثمن . إن قبول هذا الشرط سيكون ، بنظره ، كتخلي الجندي الرديء عن المركز الذي كان أبولون ، وسيطوحي آلهة مدينة دلفوس قد أسنده اليه من بين مواطنيه ، في يوم مشهود :

« أيها الاتينيون ، إني أتعبدكم وأحبكم ، ولكني سأطيع الله أكثر مما أطيعكم . وطلما أن عندي قضة حياة . وكنت قلداً على ذلك ، فتأكلوا أنني لن أمتوقف عن التألف ، وعن وعظكم ، والقاء درس على من ألتقيه منكم لأن هذا هو ما يأمرني به الله ، إسمعوا هذا جيداً . فمن جهتي ، أظن أن لا شيء مطلقاً أفضل للمدينة من حلبي في القيام بتنفيذ هذا الأمر إن شغلي الوحيد بالفعل هو أن أسير عبر الشوارع لكي أقتحمكم ، شلبياً وشيوخاً ، بأن لا تهتموا بأجسادكم وثرواتكم مثلبا تهتمون بشغف بنفوسكم لتجعلوها طيبة أكثر ما يمكن » .⁽²⁾

(1) محاضرة أترطون - في الأعمال الكاملة ، لأفلاطون - المرجع السابق ذكره .

(2) محاضرة الدفاع لسقراط في المرجع السابق .

بعبارة أخرى ، إن خدمة الله هي واجب سام ، لأنها لن تكون إلا في مصلحة المدينة نفسها : للمصلحة التي يزعم سقراط لنفسه أمر الحكم فيها : وإن شرب السم القاتل هو ، بالنسبة له ، طريقة لحسم نزاع لا حلَّ له بين واجبات . طريقة بطولية - لكنها هدامة تماماً - لتأكيد أن الحكم ، في نهاية الأمر ، لا يخضع إلا لنفسه ، وأن ضميره يمكن أن يجبره على التعرف على واجب أسمر من واجب طاعة المدينة . ألم يكن سقراط وهو يموت ، هداماً مثل أنتيغون (Antigone) ، التي علّقت في تمثيلية سوفوكليس قاتون الملك كريون (Créon) (الذي يمنحها من إعطاء قبرها لبولينيس (Polynice) أخيها المحبوب جداً) « بالقوانين الإلهية التي لم تكن أبداً مكتوبة ، والتي لا تتغير » ، والتي هي خالدة ؟ ألم يكن لبسالة الحكميم ، وتحمده الماتىء الذى تجلى بقوله : « سأطيع الله أكثر مما أطيعكم » ، والذي أثر كلياً في موقفه ، معنى آخر غير الاحتجاج الانفعالي لانتيفون الصغيرة ١٥٢ .

هل يجب أن نستج إذا أن سقراط ، بموته النموذجي ظاهرياً ، قد زاد من حدة الأزمة الروحية التي كان قد استبسل في انتزاع جلورها . وإن هذه الفردية التي دخلت للمدينة ، بمساعدة السفطائين ، من « باب الأنانية » قد أدخلت إليها الآن « من باب الفضيلة » ، بفضل تشكيكات الحكميم في الأسلوب الجديد ؟ إن في هذا ، بلا شك ، استباقاً للتطورات القادمة ، لكنه يسمح لنا بفهم كيف يمكن للكليين (Les Cyniques) من أمثال : أنتيستين ، وديوجين وكراتس ، وللسيرينيكين (Les Cyrénaïques) مثل أريستيب ، وهم الغرباء عن قضايا المدينة (إن لم يكونوا محترقياً العلنيين بدرجات متفاوتة) أن يعلنوا ، بعد اكزيونوفون وبعد أفلاطون ، انتسابهم إلى سقراط . إن الجانب الأساسي والأكثر عمقاً في الوعد السقراطي يكمن في إدانته التي لا تكلل للتقهر الأخلاقي والمدني ، المرتبط تقريباً بالسفطة . وسيمود الفضل أولاً لأفلاطون ، عملاق الفكر ، في تلف هذا الاسهام وجعله يثمر ، على طريقته الخاصة وسجله الخاص ، وذلك بانتظار أرسطو أعجوبة العلم والمنطق : أرسطو وأفلاطون : السقراطيان الكبائر .

أما السقراطيون الصغار (والتعبير وُضِعَ موضع النقاش ١) فمن هم ؟ . بالمعنى الضيق ، وبالمعنى الذي أخذ به تاريخ الفلسفة ، إنهم بالضبط الكليين والسيرينيكين . أما بشكل أوسع ، فيصنّف أيضاً ضمن هذه التسمية كاتبان حظيا بشهرة كبيرة ، ووفقاً في نفس الجانب الذي وقف فيه أرسطو وأفلاطون (جانب المدينة الملهدة) . إنها اكزيونوفون ، ومع كثير من التحفظات ، ليزوقراط . إن تأثير سقراط ، مؤلّد الأرواح والباحث العنيد عن الحقيقة الأخلاقية ، في القرن الرابع ، يبدو كلياً وسيداً ١٥٣ .

(١) أنظر : أندريه بونارد (André BONNARD) - « الحضارة اليونانية : من أنتيغون إلى سقراط » .

- (Civilization grecque: d'Antigone à Socrate)

باريس - منشورات U.G. 1963 - ص : 265 وما بعدها .

(2) سنكلير - للرجع السابق ذكره - ص 129-130 .

الفصل الثاني

أفلاطون (427؟ - 347) : من « الجمهورية » إلى « القوانين »

يتمي أفلاطون (PLATON) ، الذي ولد بعد وفاة بركليس بقليل ، إلى أسرة أثينية كبيرة ، ذات اتجاه ليبرالي . وقد حمله ميله الطبيعي ، كالعديد من شبان محيطه ، للمشاركة في الشؤون العامة : وستحدث هو بنفسه فيما بعد عن « إنديفاعه الكبير » نحو هذا النشاط النبيل . لكن نظام حكم الثلاثين (ومنهم عمه كرميدس (Charmide) وابن عم أمه كريتياس (Critias)) الذي ظهر في عام 404 ، على إثر هزيمة أثينا ، حطّم سريعا ، بمبالغته ، الأوهام التي بناها أفلاطون الشاب حوله . إلا أن عودة الديمقراطية وسط جوم الهدوء ، بعد بضعة أشهر ، أعادت إليه الأمل . ولكن ها هي الديمقراطية تحكم على سقراط بالموت في عام 399 . الأمر الذي شكل ضربة حاسمة للشاب البالغ من العمر 29 سنة ، والذي كان يرى في سقراط ، وكان تلميذا له ومعجبا به وعزيزا عليه من بين الجميع ، أكثر الرجال صوابا في زمنه . ويبدو أن قدره السياسي لم يقوَ على مقاومة هذه الصلعة . فبقدر ما كان يتقدم في السن كانت مسألة صعوبة إدارة المدينة بشكل جيد تلازمه : هل كان هناك حقيقة وسائل لتحسين الأمور ، في حين أن كل شيء كان يسير « مطلقا في عكس التيار » ؟ لقد فكر عبثا ، وأجل دائما لحظة العمل . وأخيرا ...

« أخيرا فهمت أن كل المدن الحالية مُحَكَّم بطريقة سيئة ، لأنه لا أمل تقريبا في شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة تتضافر مع ظروف مواتية : لذلك كنت مدفوعا بشكل لا يقاوم لملاح الفلسفة الحقيقية ، ولإعلان أن ، على حدسي فقط ، يمكن أن نتعرف على أين تكمن العدالة في الحياة العامة ، وفي الحياة الخاصة . إن المصائب لن تتوقف إذن بالنسبة للناس قبل أن يصل للسلطة عرق من الفلاسفة الانقياء والحقيقيين ، أو أن يأخذ رؤساء المدن ، بفضل نعمة إلهية ، بالتغلب حقيقة » (1) .

إن أفلاطون سيتابع هذا التأمل المكثف والثمر خلال سفره الأول (عام 387) إلى جنوب إيطاليا وصقلية ، حيث كان يحكم آنذاك في سيراكوزا ، الطاغية دنيس الأول (Dionys Ier) الملقب بالقديم (L'Ancien) . وقد أزعج نظام هذا الطاغية وأخلاقه للسافر الفيلسوف الذي أقام ، بالمقابل ، مع عبدله ديون (Dion) صداقة وثيقة . ومن أجل إرضاء ديون كان على أفلاطون أن يعود

(1) الرسالة السابعة - الأعمال الكاملة لأفلاطون - باريس منشورات Belles - Lettres - المجلد 13 - الجزء الأول - ص : 29

مرتين ، في عام 367 وعام 361 ، الى سيراكوزا ، لمقابلة دنيس الشاب الذي كان قد خلف أباه في مهنة
الطغيان : وقد تميزت هاتان السفرتان الجديدتان بخيالات الأمل والمرارة . لكنه كان من واجب
الفيلسوف الحقيقي أن يتحملها من أجل أن لا بدع فرصة ، وإن كانت ضعيفة ، تقلت منه ، من
أجل أن يهدي رئيس مدينة للفلسفة الحقيقية !

وعلى إثر عودته الى أثينا بعد السفرة الأولى ، أسس أفلاطون الاكاديمية ، في حدائق
أكاديموس ، لتعليم هذه الفلسفة الحقيقية . وفي الوقت نفسه ، على ما يبدو ، وهو في نحو الأربعين
من العمر ، ألف تحفته الرائعة والفريدة « الجمهورية » (La République) من أجل أن يخدم دائماً
الفلسفة الحقيقية والقوية ، القادرة وحدها فحسب على شفاء المدن المريضة والجنس البشري
للمريض ...

إن هذه المؤشرات تكفي ، بلا شك ، لإثارة الطريق ، الخاص جداً ، الذي سلكه
أفلاطون ، الذي لم يأت ، في الواقع ، الى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة . فالفلسفة
لم تكن عنده بالأصل إلا من قبيل « العمل للعقل الذي لم يكن يُترك إلا من أجل أن يتحقق بشكل
مؤكد أكثر » (أ. ديلس) (1) .

ويتجلى هذا الاهتمام السلمي الراسخ ، منذ للحلوات الأولى : محورة أقريطون ومحورة
الدماع اللتان تمجدان سقراط ، ثم محلوات كرميلس (Charmide) ، ولاخيس (Laches)
ولوثيديس (Luthydès) ، وكذلك محلوات : مينون (Ménon) وبروتاغوراس (Protagoras)
وغورجيلس (Gorgias) - وكلها تحضيرات جزئية لمؤلف مرحلة النضج ، « الجمهورية » ، الذي
يعتبر قمة تفتح الفكر الفلسفي ، للتمحور حول « المدينة » وقضاياها . وهي قضايا سيمود أفلاطون
لتناولها بعد سنوات عديدة ، (بعد أن مرَّ بالرحلة الطويلة التي ألف فيها كتابه « السلمي »
(Politeia)) ، في مؤلفه الضخم « القوانين » (Les Lois) ، الذي لم يسمح له الموت بإتجاره .
لكن أفلاطون سيقوم ، نتيجة لعامل السن والتجربة ، بتعديل وجهة النظر التي كان قد عبّر عنها في
« الجمهورية » ، بشكل رصين .

1 - « الجمهورية » (La République)

عندما ألف أفلاطون كتاب الـ (Politeia) (وهو تعبير غني جداً بللمعني ، كما هو معروف ،
اتفق على ترجمته ، بكلمة : جمهورية (République)) لم يكن يستهدف تفضيل هذا الشكل أو ذلك
من أشكال الحكم الموجودة ، بعد مناقشة متأنية لمحاسنه وسلوبه . إن ما كان يريده ، إنما هو عرض
الامتور الكامل ، وإظهار ما ستكون عليه سياسة يسيطر عليها أسس مبدأ للعادلة ، وكيف
ستصرف مدينة - دولة يجرى فيها التعبير عن فكرة الخير على أفضل وجه ممكن . ولئن قام المؤلف ،
من جهة أخرى ، في هذا العمل غير المعاني ، بالبحث في ما وراء الطبيعة ، والأخلاق ، والتربية ،

(1) مقدمة « للجمهورية » - للرجع السابق - للجلد 6 .

وعلم النفس ، والدين ، والفن بقدر ما تكلم في السياسة ، بل المعنى الضيق للكلمة ، فليس في هذا ، إطلاقاً ، ما هو غير طبيعي . لأن كل هذا يحدث تقريباً في المدينة التي تعتبر مركزاً نشيطاً للحياة الفردية والاجتماعية (١) .

من كان أفلاطون يعترم إذن عمارته ؟ السفسطائيون وماديتهم للمسترة ، وواقعيتهم غير المتصورة ، وقبولهم واستغلالهم للفرائز والآراء والشهوات . وأي شروط إستبسل في إدانتها ؟ شرور المدن للوجود ، الأوليفارشية أو الديمقراطية (وخصوصاً شرور أثينا وطنه ، الذي رسمه بركليس في الماضي بشكل جميل ، وجميل جداً) وهي : عدم الكفاءة ، والجهل ، والتقلب ، والتطفل الذي يحشر نفسه في كل شيء ، وأيضاً الأنانية ، واللامبالاة تجاه الشيء العام ، والرشوة ، وأخيراً وخاصة ، الشقاق الذي يُزق للمدينة إلى مدينتين علويتين : مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء . لقد علّوّن تلميذ سقراط هذه اللوحة المظلمة ، روحياً ، بلوحة الحكم للزُهَلين الذين يَعْلَمُونَ ، وبكل نزاهة يَحْلُمُونَ ، والذين يتحد معهم للحكومون في حب للمدينة الواحدة .

إن « الجمهورية » تبدو ، من حيث الشكل الخارجي ، كحوار ضخم في عشرة كتب ، يجري ، وفق الوهم المعتاد ، بين سقراط ، الناطق باسم المؤلف ، وبين السفسطائي تراسيماك ، وشقيق أفلاطون : أدمنت (Adimante) وجلوكون (Glaucou) . وهناك عنوان فرعي يوضح بدقة أن الحوار سياسي (Politic) ، يتعلق بالمدينة ، وأن موضوعه هو العدالة .

ما هي العدالة ، وما هي شروط تحقيقها ؟ إن الأمر يتعلق بالنسبة لأفلاطون بالإتيان بجواب مدروس على هذه الأسئلة . لهذا ظهرت ثلاث نظريات أفلاطونية بشكل خاص : نظرية العدالة ، ونظرية التربية (الشرط الاجتماعي والأولي لتحقيق العدالة) ، ونظرية المشاهدة أو الشيوعية (الشرط السلمي ، ومع ذلك الضروري) (٢) .

العدالة

على سؤال : ما هي العدالة ؟ نعرف جواب تراسيماك : إنها مصلحة الأقوى . أما جلوكون فيعرض أطروحة أولئك الذين يرون بأن الطبيعة تعتبر تحمّل الظلم شر ، ولارتكابه خير ، وأن البشر بعد أن أدركوا أن الشر الناشئ عن تحمّل الظلم يربو كثيراً على الخير الناجم عن لارتكابه ، اتفقوا في النهاية على إجراء تسوية هجينة ، هي العدالة ، وعقدوا فيما بينهم إتفاقيات بهذا المعنى . وهكذا فإن الأمر لا يتعلق أبداً بشيء محبوب باعتباره حسناً في حد ذاته ، وإنما بتسوية هي تجسيد لنوع من العقود . إن العدالة هي الحد الوسط بين الخير الأكبر للتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب ، والشر الأكبر للتمثل في تحمّل الظلم والمعجز عن الانتقام (٣) .

إن أفلاطون ، الذي كان قد دحض ، في غورجيليس ، كليكليس لمدحه القوة للمناجاة ، يحتاج

(١) أ. بلوكر - للرجع السابق ذكره - ص : 145-146

(٢) أ. بلوكر - للرجع السابق - ص : 145-158

(٣) « الجمهورية » - الكتب الثاني - ص : 51

على الاطروحتين السابقتين ولكن ليس (كما يمكن أن نتظر) من خلال الاستناد للتعريف التقليدي للعدالة : إعطاء كل واحد ما له . إنه يبدأ ، بالمعكس ، برفض هذا المفهوم الواضح ، كذباً ، بنظره ، والذي يؤدي بالاساس (كما يعتقد) الى المذهب الفردي للسفطائيين . فلذا أريد بلوغ الجذور الحقيقية لما هو قيد المناقشة ، فإنه يجب ، برأيه ، الانكباب أولاً على العدالة في المدينة ، وفيها بعد فقط على العدالة في الفرد . لأن الكل الاجتماعي ، إذا قورن بالفرد ، يبدو كلوحة أكبر تُقرأ فيها ، بشكل أفضل ، نفس الحروف ، المكتوبة بخط أضخم : إن العدالة إذن تُقرأ فيه بشكل أفضل ، وفيها بعد يكون من الأسهل التعرف إليها ، وهي بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضبط ، لدى الفرد .

إن من المناسب إذن تخيل تكوين مدينة ، بغية رؤية ولادة العدالة ، وبغض الوقت نقيضها : أي الظلم .

إن تكوين المدينة يُفسّر ، من حيث طبيعة الأشياء وطبيعة الانسان ، بكل بساطة ، بمعجز الفرد عن كفاية نفسه بنفسه ، وحاجته لألف ملء لا يستطيع أن يقدمها له إلا الآخرون فقط . إن اختلاف القابليات الفردية وتقسيم العمل (الذي ينجم عن هذا الاختلاف) هما إذن الاساس للزوج لما يمكن تسميته بالمدينة الأولى ، نموذج البراعة السعيدة والعدالة الابتدائية . إنها المدينة الطبيعية الحقيقية ، السليمة والبسيطة ، التي تجهل كل التمييزات المصطنعة .

إن جلوكون يعرف هذه المدينة السليمة جداً ، البسيطة جداً ، والطبيعية جداً بأنها مدينة « خنازير » . ليكن ! فلنكبرها ولنُعقدها ولتظهر حيثلو مجموعة كبيرة من المهن الجديدة التي تستجيب لحاجات ثانوية ، إن لم تكن غير ضرورية : كالشعراء ومواكب المنشدين ، والممثلين والراقصين ، وأصحاب المسرح ، وضائعي المواد من كل نوع ، « وخصوصاً مواد الزينة النسائية » . لكن مدينتنا تتدفع ، بنفس الوقت ، ومن أجل تغذية كل هؤلاء الناس ، للتعدي على جيرانها ، وشن الحرب عليهم (إلا إذا أخذ هؤلاء بزمام المبادرة ، واستسلموا هم أيضاً للرجة الجشعة بامتلاك ما يزيد عن الضروري) . وهكذا تظهر ، مع الحرب ، مهنة جديدة ، هي مهنة الجندي ، كلب الحراسة ، أو حارس المدينة ، المطلوب لها قابليات خاصة كلياً .

لكن إحدى المهن ما زالت تنقص ، وهي الأسمى من كل المهن : إنها مهنة الحاكم . إن الأمر يتعلق ، من جديد ، بحراسة ، ولكن من درجة أعلى من حراسة المحارب (أي الحراسة البسيطة) . إن أفلاطون يُسمي الحكام بالحراس الكاملين ، لتمييزهم عن « المساعدين » البسيطين أو « المدافعين » . وهو يطلب منهم ، بالطبع ، قابليات مناسبة لمهمة يمثل هذا السمر . فإلى القيمة العسكرية يجب أن يضيفوا التميز في الفلسفة . وإليهم يعود أمر تجسيد الفكر الموجّه للمؤلف (الناجم عن التأمل المتحمس والمتعذب الذي نعرفه) : إن الفلاسفة - الملوك سيجمعون في شخصهم الاستثنائي القوة السياسية والفلسفة ، الفلسفة الحقيقية والمستقيمة .

من هو الفيلسوف بالضبط ؟ إنه ذلك الذي يَعْلَمُ ، الذي يمتلك العلم أو المعرفة الاساسية ،

معرفة الخير . إن غير الفيلسوف يتيه في تعددية المواضيع للتفيرة . أما الفيلسوف فلديه في روحه نموذج مضيء ، هو فكرة الخير (هل يجب القول بأنها : الله ؟) . إنها شمس العالم المعقول الذي لا يعتبر العالم المحسوس إلا انعكاساً فظاً له . من هنا تتبع مهمته التي تكمن في المجيء لمساعدة أشقائه من البشر ، المسجونين في « كهف » العالم المحسوس الذي يحسبون فيه الظلال الخادعة ، أشياء واقعية . إن عليه أن يحررهم من الظواهر الباطلة ، أي بعبارة أخرى من الظن ، ليقودهم الى نور المعرفة ، معرفة فكرة الخير .

« التي تُدرك بصعوبة ، ولكن التي لا يمكن إدراكها بدون الاستنتاج بأنها السبب الكلي لكل ما يوجد من خير ومن جميل ؛ وأنها هي التي خَلَقَتْ ، في العالم للرئي ، النور وموزع النور ؛ وأنها هي التي تنشر وتوفر ، في العالم المعقول ، الحقيقة والذكاء . وإنه يجب رؤيتها لكي يفقد المرء نفسه بحكمة ، سواء في الحياة الخاصة ، أم في الحياة العامة » (10) .

إن على الفيلسوف ، المُكوّن ليكون كما هي الملكات في خلايا النحل (في زمن أفلاطون كان يقال : « الملوك ») ، أن يُقوِّبَ المدينة الأرضية وفق هذا المثال الإلهي . إن عليه ، وقد أصبح هو نفسه إلهياً بشكل ما ، « ويقدر ما تحمله الطبيعة البشرية » ، أن ينقل للحياة الخاصة والعامة ما يدركه « في الأعلى » .

إن مدينتنا ، كما تبدو في ختام هذا التكوين - المنطقي بشكل بحث ، وغير التاريخي أبداً - ترتكز إذن على التسلسل الاجتماعي المتدرج من الأعلى الى الأسفل كما يلي : الفلاسفة - الملوك أو الحراس الكاملون ، والحرفيون والتجار الذي يؤلفون مجتمعين الطبقة الاقتصادية أو المهنية . أنه تسلسل صارم ؛ لأن هذه الطبقة الأخيرة هي الأدنى بالبداية ، أما طبقة الحراس ، المساعدين والكاملين ، أي المحاربين والحكام ، فتعتبر ، إجمالاً ، الأعلى بالتأكد ، إن كلاً من هذه الفئات تتميز بفضيلة خاصة . فضيلة الفلاسفة - الملوك هي العقل أو علم الخير ، وفضيلة المحاربين الشجاعة . أما الطبقة الاقتصادية فيمكن أن يُطلب منها فقط بعض الاعتدال في شهواتها أو رغباتها ، وفي تجليات الغريزة العمياء والضرورية التي تقودها .

ويقارن أفلاطون هذا التسلسل بتسلسل المعادن : فمن ذهب وفضة الفلاسفة - الملوك والمحاربين ، نهبط الى حديد وبرونز الطبقة الاقتصادية . لكن « أسطورة المعادن » هذه لا تتضمن أبداً (كما يُعتقد غالباً) إنتاجاً وراثياً آلياً . إنها لا تخلق ، مبدئياً ، طبقات مغلقة . فإذا وُلِدَ من الذهب أو الفضة ابنٌ من حديد أو برونز ، فإنه سيُرَدُّ الى الطبقة الاقتصادية . وإذا وُلِدَ من الحديد أو البرونز وُلِدَ من فضة أو ذهب ، فإنه سيوجَّه نحو أحد جسمي النخبة التي تؤلّف الطبقة العليا . من سيقدر ذلك ؟ . الحكماء . فهم الملزمون بأن يراقبوا الاطفال عن قرب ، وأن يولوا أكثر الانتباه فضولية للمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم ، - وذلك بدون أي شفقة بالنسبة لاطفالهم اللذين

(1) المرجع السابق - الكتاب السابع - ص : 149

قد يكون لديهم مزيج ما من برونز أو حديد .

ما هي إذن (لكي نعود للموضوع الدقيق للجمهورية) العدالة المقروعة بأحرف كبيرة في الكل الاجتماعي ، أي في المدينة ؟ إنها لا شيء غير احترام التسلسل الاجتماعي والوظيفي الذي أتينا على وصفه : أن يقوم كل واحد في المدينة ، ومن أجل المدينة ، بوظيفته ، المتفقة مع مؤهلاته ، هذه المؤهلات التي تتقوى - على الأقل بالنسبة للطبقة العليا - بالتربية .

إن العدالة ، بكلمتين ، ليست إلا بقاء كل واحد في مكانه . ففي هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها . أما مرض المدينة والظلم فيكمن في إنتهاك التسلسل والتخصص ، ويحدث عندما يتطاول أي شخص على الآخر ، ولا يبقى في مكانه .

أما العدالة في الفرد ، المقروعة بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضغط ، فإنها ، بدورها ، ليست شيئاً آخر غير الاتفاق التسلسلي ، والانسجام (بللغنى للموسيقي) بين الأجزاء الثلاثة للكونة - للنفس الفردية : العقل - الملك ، والشجاعة ، والشهية أو الرغبة الصالحة - والتي يؤدي عدم الاتفاق بينها للظلم . إن الفرد يكون عادلاً ، وصحيحاً ومنسجماً ، بالضغط كما تكون المدينة . وبالمقابل ، فإن المدينة لا يمكن أن تكون عادلة إلا إذا كان الأفراد الذين تتألف منهم ، عادلين أيضاً . والأ ، فمن أين ستأتيها سماتها وأخلاقيها ؟ إن كلاً منا ، أي كل عضو في المدينة ، يحمل في ذاته نفس السمات والأخلاق ، لأن هذه لا يمكن أن تأتي للمدينة « إلا منّا » .

إن من المسموح به هنا ، أن نكتشف لدى أفلاطون إلهاماً بيشاغورياً . إلا أنه يجب أن نكون أكثر حذراً بالنسبة لتأثير هيودامس الميليتي (Hippodamos de Milet) ، مهندس المدن المولع بالتماثل ويرقم « ثلاثة » ، والذي سيجد فيه أرسطو أول بناة للمدينة المثالية . إن الأهمية الحقيقية للتصميم الثلاثي للتوازي الذي اقترحه مؤلف « الجمهورية » ، - ثلاثة أجزاء في النفس الفردية ، وثلاث فئات متسلسلة في المدينة - تكمن في أنه يبرز فكرة أساسية في العالم الميليني : هي فكرة المدينة باعتبارها « النفس المشتركة التي تُعتبر النفس الفردية إحدى مكوناتها ، وإحدى نتائجها ، في آن معاً » (1) .

التربية

أتريدون أخذ فكرة عن التربية العامة ، سيكتب روسو (Rousseau) في بداية كتابه أميلي (Emilie) ، إقرأوا « جمهورية » أفلاطون ، « إنها أجل بحث في التربية تمَّ القيام به إطلاقاً » . إلا أنها لحسرة أن يعتقد جان جاك ، بسبب حبه للمفارقة ، بأنه مجبر على أن يضيف بأن مؤلف أفلاطون ليس فيه شيء من السياسة ، وذلك بالرغم من أن عنوانه الفرعي هو : Politicos أي الأشياء العامة التي تشمل كل ما يتعلق بالدولة والنظام السيلسي من أمور .

إن النظرية الأفلاطونية في التربية ، التي هي في خدمة نظرية العدالة ، تعتبر جميلة جداً .

(1) أنظر مقدمة ديلس « للجمهورية » - ص : 28 - حول هيودامس . أنظر : بلوكر . ص : 81 - سنكلير : ص 71 .
ديلس ص : 36

بالفعل ، بالقدر الذي تقرر فيه الاهتمام بالتفتح الفردي ، بالاهتمام بالفعالية الاجتماعية . إن التربية ، بالنسبة لفيلسوف فكرة الخير ، لا تعني وضع المعرفة في النفس التي ليس فيها معرفة قط ، كما قد يوضع البصر في عيون عمياء . إنها تعني توجيه « العين الداخلية » للتلميذ (أي ملكة التعلم ، أي هذه القوة النشيطة التي تُكوِّنُها روحه) في الاتجاه الملائم لكي يروِّد بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة .

ولكن إذا كانت ليونة النفس تسيطر ، في مرحلة الشباب ، فإن ملكة الاشراق هي التي تنبثق وتتمو في مرحلة النضج . ويجب أن توجه نحو الهدف السامي : فكرة الخير . إن هذا التمييز ، بحسب العمر ، يؤدي للتمييز بين مرحلتين في السيرورة التربوية : مرحلة تكوين المساعدين ، لغاية سن العشرين سنة ، المطابقة لتكوين الشباب بشكل عام . ثم مرحلة تكوين الفلاسفة - الملوك . وسنلاحظ أن أفلاطون يقصر كل اهتمامه على الطبقة العليا المكلفة بالحراسة البسيطة وبالحراسة الكاملة . أما تربية الطبقة الاقتصادية فقلما يهتم بها ، ظاهرياً (1) .

إن تكوين المساعدين يتضمن تربية الجسد بواسطة الرياضة البدنية ، وتربية النفس بواسطة الموسيقى ، أي بكل فنون الآلهة موز (Muses) (2) ، التي يقوم دورها على تهذيب خشونة هذه النخبة للحلوة ، من خلال تعليمها تنوُّق ، الجمال ، الأخلاقي ، والجمالي ، ولكن بدون إضعاف شجاعتها التي تمثل فضيلتها النوعية . إلا أن هذا الاستجداد بالآلهة موز لا يتم بدون تحفظات رصينة . فالشعر ، خاصة (بما في ذلك للأسلوبي والمزلي) يشكل موضوعاً لحذر ومراقبة من نوع خاص . إن المؤلف يأخذ عليه أنه يعطي قبلة النفس للجزء « الباقي » منها ، وللحب والغضب ، وكل هذه الانفعالات التي يجب ، بالعكس ، أن تطيع . ولهذا فإنه يجب أن لا نقبل في المدينة من الشعر إلا الأناشيد الموجهة للآلهة ، والمديح الموجهة لرجال الخير ، مع الاهتمام باستبعاد الأشكال الأخرى القائمة على الوهم والتقليد ونشواتها الخطيرة . ولهذا فإنه ينبغي أن نطرد إلى أي مكان آخر (بعد نشر العطور على رأسه) كل شاعر من هذا النوع ، لأنه خبير ، بشكل خطير ، في تقليد كل شيء . كما يجب مراقبة الإيقاعات والانغام التي من شأنها أن تلامس النفس بقوة . وكذلك بالنسبة للفنون التشكيلية وفن العمارة ، لأن السلطة المهيمنة للأشكال والصور كبيرة جداً . إن حراس المستقبل يجب أن لا يُعلِّموا وسط صور العيب ، كما لو أنهم في مرعى سمى ويقطفون منه ويأكلون في كل يوم ، « بكميات خفيفة ولكن متكررة ، سُمُ العديد من الأعشاب السامة » (3) .

وبعد سن العشرين ، يبدأ تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة - الملوك ، للأخوفين بالانتقاء من بين المساعدين ، ولا يكتمل هذا التكوين حقيقة إلا في سن الخمسين . إنها للرحلة

(1) موز : آلهة الفنون لدى اليونانيين (للترجم)

(2) يتحدث ب. لاشير دلي (PILACHIEZE-REY) في كتابه « الأفكار الأخلاقية والسياسية والاجتماعية لأفلاطون » الصادر في باريس عن منشورات VRIN (عام 1951) عن « مدرسة وحيدة » وتقوم على « انتقاء للنظم » (ص 124) ، وعن تربية تستخدم من أجل انتقاء للحريين ، دون أن تكون مقصورة عليهم بالأصل ، (ص 144) .

(3) « الجمهورية » - الكتاب الثالث - ص : 115

الثانية ، الوعرة التي تتخللها عمليات فرز صارمة ومتابعة . فمن العشرين وحتى الثلاثين سنة ، يَنُرسُ للمتخَبون بطريقة متقدمة الرياضيات (وخاصة الهندسة) وعلم الفلك وعلم الاقمار . وكلها علوم تسمح برؤية فكرة الخير بطريقة أسهل . لكنها ليست في حد ذاتها إلا تحضيرات للدبلكتيك ، الذي ستُفحص دراسته بين سن الثلاثين والخمسة والثلاثين ، على أولئك الذين ستضمهم عملية فرز جديدة جاتياً . إن أكبر الاحتياطات يجب أن تتخذ في فترة التدريب هذه ، من أجل إستخلاص أفضل الطباع ، حقيقةً ، وأكثر الأرواح انفتاحاً ، واعتدالاً وحزمًا في آن واحد . إن الدبلكتيك مهم جداً وحاسم جداً بالفعل . فهو وحده الذي يوصل حقيقةً لفكرة الخير ، ويسمح شيئاً فشيئاً بسحب عين النفس ، من « المستقع الفظ ، الغارقة فيه ليرفعها نحو الأعلى . وهو وحده القادر على أن يوفر لحكام المستقبل التمرين الضروري لكي يتبينوا ويحددوا فكرة الخير ، التي يجب أن تثير وتوجه عملهم ، ويدافعوا عنها .

إن الدبلكتيكيين الباقين - بعد فترة تدريب عملي (تسمى مرحلة التزول ثانية « في المغارة ») تستمر خمس عشرة سنة ، وتعتبر بمثابة الحاجز الأخير - يُقبلون أخيراً ، وهم في سن الخمسين ، في سلك الفلاسفة - الملوك أو الحراس الكاملين . إنهم ، وهم القادرون ، من حيث التعريف ، على رؤية « الكائن الذي يعطي النور لكل الأشياء » ، الخير في ذاته ، سيقدون الأفراد والمدينة إلى هذا النور . وسيقومون دورياً بتأمين مهمة الحكم كما لو أن ذلك واجبهم ووظيفتهم النوعية . إلا أن هذا لا يمنع من أن يكرسوا للتأمل الفلسفي القسم الأكبر من وقتهم^(١) . وأخيراً ، وبعد أن يقوموا ، بلا انقطاع ، بتكوين مواطنين آخرين ليحلوا محلهم في حراسة المدينة ، يغادرونها ليسكنوا « جزر السعداء » .

كَم من حكام مشابهين سيكونون يمثل هذا الجمال المكتمل ، والذي لن يقوم نُحلتَ بجعلهم أكثر جمالاً . هذا ما يمكن أن يتفق فيه قارئ الجمهورية مع جلوكون (الذي يختم تدخله الموجز هذه الآراء للطولة حول التربية) .

إلا أن أفلاطون يحرص على الإشارة في هذا الموضع من المحاور إلى أن هؤلاء الحكام يمكن أن يكونوا من النساء أو الرجال على حد سواء . إن للزُهلات فقط هي التي تؤخذ بالحسبان ، وليس الجنس . إن الطبيعة تدعو النساء لكل الوظائف . إلا أنهن ، في كل الوظائف ، أدنى من الرجال . إن لبعض النساء طباع « حراسة » ، مثل بعض الرجال . لكن طبع الحراسة لدى الرجال أقوى . إن من المناسب إذاً أن يشارك الجنسان ، بالتساوي ، في حراسة المدينة ، في حراستها الكاملة كما في حراستها للحاربة . إن التكوين المتوقع بالنسبة للحراس سيطبق إذاً على الحارسات أيضاً . والجمال المكتمل للحكام سيكون أيضاً الجمال المكتمل « للحاكمات »^(٢) .

هكذا نرى كيف ولماذا يشكل النظام التربوي في الجمهورية حجر الزاوية لكل البناء . إن

(١) لنسك هنا ، في إحقاق أفلاطون ، بالصراع الذي لم يخلُ مطلقاً بين متطلبات الحياة المدنية ومتطلبات الحياة التعليمية .

(٢) للرجوع السابق - الكتاب السابع - ص : ١٨٥

تكون حراس المدينة الكاملة يجب أن يجعلهم عقلياً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفردية ، وهما « المرصان العقليان » اللذان ينخران المدن الحقيقية ، ولا سيما أثينا . كما يجب أن يزيل جذرياً ، من نفوسهم كل إهتمام بمصلحة أو بلثة شخصية من شأنها أن تضر بأكمل إنجاز ممكن لما يقع عليهم إنجازها ، ولما يعتبر وظيفتهم النوعية .

المشاعية أو الشيوعية

إن لم يكفِ أفلاطون بالضمانات الروحية التي قدمها مثل هذا النظام التربوي ، وإن اعتقد بأن من الواجب طلب ضمانات إضافية ذات طابع مادي لتنظيم إجتماعي غريب قائم على « المشاعية » أو « الشيوعية » ، بلغة عصرنا ، فذلك من أجل أن يبرز أكثر فأكثر الانفصال الضروري بين العنصر الاقتصادي والعنصر السياسي ، الميالين كثيراً لإفساد بعضها البعض ، ومن أجل أن يعد بشكل مؤكد أكثر ، عن الحراس أي عن الطبقة العليا ، للحاربة والحاكمة ، إغراءات المتعة والسهولة ، ومن أجل أن يقوي ، خصوصاً ، وحدة المدينة التي لم تبلغ مطلقاً حد الكمال ، كما يتمنى ذلك مؤلف الجمهورية .

ولهذا نادى أفلاطون بنظام مزدوج للمشاعية : مشاعية الأموال ، ومشاعية النساء والأطفال . وهو نظام مقصور حصراً على الحراس ، لأنه لا يمكن ، منطقياً ، أن يتعلق بالطبقة الاقتصادية .

مشاعية الأموال = أن الحراس يجب أن لا يملكوا لانفسهم سكناً أو أرضاً أو أي شيء كان ، باستثناء المواد ذات الضرورة القصوى . فهم سيتلقون من الطبقة الاقتصادية غذائهم ، كأجر على قيامهم بالحراسة . وسيستقاسمون فيها بينهم أثناء الملأب العامة . وسيمنع عليهم امتلاك الذهب والفضة ، وكذلك استعمالها أو حملها أو الدخول تحت سقف يلويها أو الشرب من كؤوس مصنوعة منها : إن لديهم منها في نفوسهم . وهذا ما يجب أن يكفيهم . هكذا سيتم تجنب الاتحاد بين سلطة المال والسلطة السياسية ، وكل تزيف للملكات العليا بسبب غريزة التملك . إن من الممكن تشبيه مثل هذا الزهد والتسك بالحياة المشاعية للاديرة في القرون الوسطى : إن الحراس والرهبان باعتبارهم متفرجين ، على حد سواء ، لمهمة سلمية ، يجب أن يكونوا أيضاً متحررين من مصالح وإغراءات الزمان .

إن من السهولة أن ندرك أن هذا النظام ، من حيث ماهيته نفسها ، لا يمكن أن يطبق على الطبقة الاقتصادية التي تمثل بدقة ، في المدينة ، الشهوة والرغبة . فهي تتمتع بالملكية الخاصة . والانتاج في هذا النظام فردي شريطة مراقبة صارمة تمارس بواسطة الحكام . إن للسالة ليست إذاً لدى أفلاطون إلا مسألة نصف - شيوعية (وهذا ما ينسى غالباً) . ومن المناسب أيضاً أن نلاحظ بأن الحراس ليسوا ، بكل معنى الكلمة ، ملاكين بصفة جماعية أكثر مما هم ملاكين بصفة فردية .

مشاعية النساء والأطفال = كان أفلاطون قد ألمح سابقاً بلا مبالاة ، ولكن على سبيل الطعير ، للمثل البيثاغوري القائل بأن : « كل شيء يجب أن يكون مشتركاً بين الأصدقاء » ، والقابل للتطبيق على امتلاك النساء وإنجاب الأطفال ، وقد حثت اللحظة بالنسبة له لتوضيحه بدقة ، وتخصيله .

إن نساء الحراس سيكنّ « كلهن مشتركات للجميع » وأي منهن لن تسكن ، بشكل خاص ، مع أي منهم ؛ وسيكون الأطفال أيضاً مشتركين ، فالأب لن يعرف ابنه ، والأبناء لن يعرفوا أباهم « ٥٥ » . لا شيء أقل ، إذاً ، من الغاء كل حيلة أسرية . إن مؤلف الجمهورية ، غير المتزوج شخصياً ، كان يميل لأن يرى في الأسرة سبباً وجيهاً للأنانية المفضلة - للمدنية : إن الاهتمام بالمرأة وأطفال كان يبدوله مخالفاً لمهنة المحارب أو الحاكم ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للملكية الخاصة وغريزة التملك (التي كان يفترضها ، من جهة ثانية ، الحفاظ على الأسرة) .

إن هذا النظام يتضمن تنظيماً معقداً تسيطر عليه الإرادة بتحسين عرق الحراس بيولوجياً . إنه عبارة عن مخطط حقيقته لتخمين النسل ، يبرره المؤلف بالرجوع صراحة للعالم الحيواني : فقد كتب يقول : « يجب على أفراد النخبة من الجنسين أن يتزوجوا أكثر ما يمكن ، وعلى الأفراد الأدنى أقل ما يمكن . ويجب ، زينة كل ذلك ، تنشئة أطفال الأوائل ، وليس أطفال الآخرين ، وذلك إذا أردنا أن نحفظ للقطيع كل جودته » ٥٦ . ألا تُعطى إهتمامات مشابهة لكلاب الصيد ، والخيول ، والعصافير النادرة ، من أجل منع أنزاعها من الانحطاط ؟ إن النوع البشري الذي يجب أن يعطى أفضل ما لديه في جسمي النخبة سينحط هو أيضاً ، إن لم تكن هناك إهتمامات مشابهة . إن على الحكام أن يفعلوا ما هو ضروري أثناء الزواج الجماعي الذي يحتفل به في أعياد موسمية رسمية ، حتى ولو اقتضى الأمر تزوير السحب بالقرعة ، من أجل تأمين اتحاد الأفراد السلميين ، بحيث لا يتمكن الذين لن يفوزوا بالقرعة من مهاجمة أي شخص غير الحظ .

إن كل الأشخاص الذين تزوجوا في عيد موسمي معين يجب أن يعتبروا كل للولدين من هذا الزواج ، أطفالاً مشتركين لهم . وعلى كل هؤلاء أن يعتبروا أنفسهم أخوة وأخوات .

إن قتل الأطفال هو أمر متوقع صراحة من أجل أن نحفظ لقطيع الحراس « جودته » ، كما أشرنا . إن أطفال الرجال الأدنى ، وأطفال الآخرين القدامين للعالم مع بعض التشويه ، سيختفون « في مكان سري وبعيد عن الأنظار » .

ذاك هو ، حسب تعبير أفلاطون نفسه ، القسم الأكثر جودة من دستور الكمل ، وللتصل بشكل وثيق مع منع الملكية . إن الذين سيملكهم حقيقة أن يكونوا حراساً بكل معنى الكلمة ، هم أولئك الذين سيمنعهم النظام

« من تقسيم المدينة بتطبيقهم لكلمة لي ، ليس على نفس الشيء ، وإنما الأول على شيء ، والآخر على شيء آخر ؛ ويجزئهم ما يمكنهم اكتسابه بشكل منفصل ، الأول لمنزله الخاص ، والآخر لمنزله الخاص أيضاً ؛ ويملكهم لأمراة وأطفال مختلفين ، سيعطونهم ، باعتبارهم لهم بشكل خاص ، أفراحاً وأحزاناً خاصة بكل منهم » ٥٧ .

(1) للرجوع السابق - الكتاب الخامس - ص 62

(2) للرجوع السابق - الكتاب الخامس - ص 65

(3) للرجوع السابق - الكتاب الخامس - ص 73

إن الشئ الأكبر بالنسبة للمدينة هو في ما يقسمها ويجعلها وحدة ، والخير الأكبر هو في ما يوحدنا ويجعلها واحدة . إن أنانية الفرح والألم تقسم ، ومشاعية الفرج والألم توحد . والحراس ، فيما بينهم ، يشعرون بأنهم من نفس الأسرة الكبيرة ، الأسرة الممتدة لحد كبير للمدينة بأسرها ، لأن الشعب سيعين حراسه للتقنين والمدافعين ، والحراس سيعينون الشعب « الذي سيوزع عليهم أجرهم وغداهم » . وهكذا ستعود حتماً أكبر مشاعية مشاعر أو تعاطف يمكن تصورها .

لكن أدينت يعترض : « إن هذا النظام لن يجعل الحراس سعداء جداً » . ويرد أفلاطون على هذا ، بنباهة ، قائلاً : أولاً إن الأمر لا يتعلق بسعادة قسم من المواطنين بشكل خاص ، وإنما بسعادة للمدينة في مجموعها . وثانياً إن هؤلاء الحراس المضحى بهم زعماء ، لهم ، في الحقيقة ، نصيب ، يحصلون عليه ، من السعادة : لأن وجودهم ، للعنصر من هموم الملكية والأسرة ، الحقة ، والذي تضمنه للمدينة التي تغمرهم بالأعجاب (دون نسيان قبر جليهم بعد وفاتهم) ، يتغلب على الوجود للمجد لتصري الأوليا . إن هذا الوجود هو ، بالخصوص ، الوحيد المتفق مع طبيعتهم كحراس . والتعلقة بالنسبة لهم ستكون في السرخس هذه الطبيعة ، وفي تركهم أنفسهم يقتنعون بفكرة « حمقاء وسخيفة » عن السعادة ، قد تلغهم ، لأن لديهم السلطة ، لتملك كل ما يوجد في المدينة .

إن قاريء أفلاطون يفهم بنفس الوقت أن من الخطأ أن نرى في مؤلف الجمهورية رائداً لانتعاق المرأة ، للدعوة أخيراً لأن « تعيش حياتها » . إن للمرأة الحارسة مدينة للمدينة ، أي للمجتمع الأوسع والأغنى ، بأنها كفت عن أن تكون مدينة للأسرة الضيقة . إلا أنها ، بانتعاقها من العبوديات الأسرية ، تقع تحت نير المصلحة العامة للدولة ، وتصبح أداة جديدة للمدينة ، ولا سيما من أجل الحراسة العسكرية (التي تعتبر أخف وطأة بالنسبة لها) . ولكن ، وبعد كل شيء (كما يلاحظ) ألا يمكن لثل هذه الخدمة المدنية أن تكون الحرية الحقيقية ، والسعادة الحقيقية بالنسبة للمرأة ، إذا عرفت ، وهي تقف إلى جانب الرجل ، كرفيقة مخلصه ، في النير الذي يجد فيه « ملء حياته » ، كيف تجده أيضاً ، في نفس هذا النير ملء حياته ؟ إلا أن هذا هو بالتأكيد ما كان يفكر به أفلاطون . وهذا هو معنى العدالة الأفلاطونية ، المقترنة بالشرط الإيجابي الذي يتجلى في التربية ، وبالشرط السلبي المتمثل في نصف الشيوعية هذه .

الكامل والفساد

إن نصف الشيوعية هذه كانت قابلة للتحقيق ، بنظر مؤلف الجمهورية . وكانت قابلة للتحقيق كذلك هذه التربية الكاملة والحكمة الصنع . إن المدينة العادلة ، المثال ، كانت إذاً ، مع دستورها الكامل ، قابلة للتحقيق . وقد كان على الفلاسفة - الملوك أن يضمو هذا المستور من خلال عملهم في المدينة وفي طباع الأفراد كما لو كانوا يعملون في « قماش عار » (أو قلمواهم بتعريته !) لينقلوا إليه بأكثر أمانة ممكنة رسم النموذج الإلهي . وليس هناك ما هو أسرع ، وما هو أسهل من الوسيلة للوضوعة تحت تصرفهم ، وهي : عزل كل الراشدين في الحقل ؛ ثم أخذ

الأطفال الذين هم دون العاشرة لوقايتهم من الأخلاق الموجودة ، التي هي أيضا أخلاق أهلهم ، وتنشئهم وفقاً للأخلاق والمبادئ التي نعرفها . « إنه منطق المصلحين الذي لا يرحم ! » .

إن هذا الدستور الكامل سيكون ، حسب الاختيار ، ملكياً أو أرستقراطياً . ملكي إذا كان لأحد الفلاسفة - للملوك سلطة على الآخرين . وأرستقراطي إذا كانت السلطة مقسمة بين عدة فلاسفة .

لماذا ينبغي لمثل هذا القدر من الكمال أن يكون مدعواً للفساد ؟ .

لأن كل من يولد قابلاً للانحطاط . ولأن الحكام ، من جيل لآخر ، يتراخون ويتنظمون بشكل سيء الزواج ، ويحملون التريّة ، ويدعون الحديد يختلط بالفضة ، والبرونز بالذهب . بحيث أن المدينة العادلة تتحول ، في البداية ، الى تيموقراطية (Timocracy) : أي الحكم الذي يختلط فيه الخير والشر ، ويُسيطر فيه الطموح وحب الامجاد (فلدى الانسان التيموقراطي ، يخضع الجزء العاقل من النفس للجزء الانفعالي ، والغاضب) . ثم تحلّ الأوليغارشية (Oligarchie) ، أي حكم الأغنياء ، محل التيموقراطية . ويعتبر هذا التحول مخالفاً كلياً للتقدم ، لأن التمتعش للأجساد يُطغّم بالجشع ، ويُصبح المال ملكاً يضع الانسان الاوليغارشي أمام أقدامه العقل والشجاعة . ويأتي بعد ذلك دور الديمقراطية ، أي حكم الفقراء المتصرين على الأغنياء (الذين جعلهم المال بلهاء وسمينين) . ونصل من هنا ، في ختام الانحطاط ، وفي أدنى درجات السلم الهابط ، الى الطغيان (Tyranny) ، هذا التطرف في العبودية الذي يؤدي اليه حتماً تطرف الحرية الديمقراطية . إن الطاغية هو النقيض المكتمل للأفضل ، أي للانسان الملكي أو الارستقراطي في المدينة الكاملة . وكالمدينة التي يفقدها ، يكون الطاغية خبيثاً وظلماً وتعبساً . إنه الأكثر تعاسة بين البشر ، في حين أن الانسان الملكي أو الارستقراطي هو الأكثر سعادة .

ذاك هو الدرس الذي يعرضه جدول الانحطاط المتزايد ، والمتجه من المدينة الأكثر عدلاً الى المدينة الأكثر ظلماً ، عبر مصائب فاسدة أكثر فأكثر . إنه الدرس الذي يبدو ، في الجانب الاقتصادي من الجمهورية ، كدحض نهائي لتراسيك ، والذي يمكن تلخيصه : بأن الظلم في الفرد وفي المدينة هو الشقاء الاسمي !

قد يمكن للكثيرين أن يندموا لرؤية الديمقراطية تسبق الطغيان في سلم الفساد الموصوف . لقد كان أفلاطون يعرف ، بالطبع ، أن الطغيان كان يُستخدم ، تاريخياً ، وفي العديد من المدن اليونانية (ومنها أثينا) ، كمرحلة إنتقالية بين الاوليغارشية والحكم الشعبي ، بحيث كان يمهّد للمجرى لهذا الأخير . لكن الأمر الذي اعترم رُسْمُهُ هنا ، كما في تكوين المدينة العادلة ، إنما هو السيورة المنطقية وليس التطور الواقعي : إنه السيورة المنطقية لفساد داخلي .

ورغم أن الطغيان كان أسوأ أشكال الفساد (وحول هذه النقطة كان كل اليونانيين متفقين) ، فإن أفلاطون أبدى ، مع ذلك ، في وصف الديمقراطية والانسان الديمقراطي ، أشد الكلام لذهاباً وسخرية . إننا نحس دوماً بأن أثينا ، « مدرسة اليونان » حسب تعبير بركليس ، هي المستهدفة

بنوع من الرأي الكاريكاتوري المعاكس لخطبة الرثاء الشهيرة . فتحت ستار من الدعاية كان الاتهام قاسياً . إن أفلاطون « يظهر لنا هذه الديمقراطية كما هي في جوهرها وكما أصبحت واقعياً في عصره . ويتحدث عما انتجت وعما كانت تحتويه في ذاتها » . (أ . دياس) . إن الحكم الديمقراطي يعني في الواقع الحرية والكلام الصريح ، والسماح للمرء بأن يفعل ما يريد وأن يعيش على طريقته ووفق أهوائه . إنه حكم مبرقش مثل معطف فيه كل الألوان ، أنه « معرض » حقيقي « للدساتير » ، ومع ذلك فإنه حكم مليء بالسحر ، فوضوي بمرح ، يعامل بمساواة ما هو غير متساو ، وما هو متساوي . إنه حكم فريد من نوعه حقيقة بالوقاحة التي يبدىها إزاء التربية وكل المبادئ الأساسية التي يرتكز عليها مخطط المدينة العادلة . إن ما يُقلق هذا الحكم ، بالخصوص ، هو الدراسات التي من خلالها يُخفّر سياسي ما نفسه لإدارة المدينة ، في حين يكفي « القول بأنه صديق الشعب لكي يكون مغموراً بالابحار » . أما الإنسان الديمقراطي فإنه كذلك ليس أقل سيخراً وأقل برقشة . إنه بأسره فريسة رغبات غير ضرورية . فهو يضع كل الملذات على قدم المساواة ، ويُسلم لكل منها ، دورياً ، قيادة نفسه بلا اكتراث ، ويحرص جيداً في الوقت نفسه على منع العقل والحقيقة من دخول الموقع : « فاليوم يتشهي بصوت الناي ، وغداً يشرب الماء . . . أحياناً يمارس الرياضة وأحياناً يكون عاطلاً ولا يتم بأي شيء . بعض الأحيان نظنه غاطساً في الفلسفة ، وغالباً يتم بالشؤون العامة ويتصب واقفاً في المنصة يقول ويفعل ما يخطر برأسه . يحسد في أحد الأيام المحاربين ويتجه لهذا الجانب ، ويحسد في يوم آخر ، رجال الأعمال فيزاوول التجارة . . . إن مثل هذه الحيلة تعتبر بالنسبة له ، نظاماً ممتعاً ، حراً وسعيداً ، ولهذا فإنه لا يرغب بتغييرها » (١٥) .

طوباويا أم لا ؟

تُوصف « الجمهورية » عادة بأنها طوباويا^(١٦) (Utopie) ، وأنها مدينة في الغيوم . إلا أنها استلهمت ، في مقترحاتها الأكثر غرابة ، بعض المعطيات الواقعية المعروفة جيداً في ذلك العصر . ففي اسبارطة وجزيرة كريت كانت تجري للمأدب العامة . وفي اسبارطة أيضاً (حيث الأخلاق الأسرية ضعيفة بالتأكيد) لم يكن يجري تدريب جسدي للنساء فقط وإنما كان باستطاعة الأزواج الموهوبين بشكل غير كافٍ للالتجاف ، أن يعبروا زوجاتهم للرجال الأفضل منهم في هذا المجال . ولدى الأغاترسيين (Agathyrsiens) ، الذين نكلم عنهم هيرودوتس ، كانت الملكية المشتركة للنساء معروفة . وبفضلها ، وباعتبار أن الجميع كانوا أخوة وأهل ، فقد كانوا يجهلون فيما بينهم الكراهية والحسد . وعند الصرماتيين (Sarmates) كانت النساء تصطاد وتحارب مع أزواجهن . ومع ذلك فإنه يجب القبول بأنه من أجل الارتفاع من هذه المعطيات إلى النظام المنسجم المرسوم أعلاه ، كان الخيال الموصوف فيها بعد « بالطوباوي » ضرورياً جداً .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإنه لم يكن يعتبر أن مدينته العادلة ودستورها الكامل ، مدينته

(١٥) هذه الكلمة التي تعني عدم وجود الشيء « في أي مكان أو أي جهة » اصطنعها توماس مور في عام 1516 .

(١٦) المرجع السابق - الكتب الثامن - ص : 32

الجميلة جداً (Callipolis) ، كانت شيئاً في الغيوم . وحلماً بحثاً كلياً . أن تحقيقها كان صعباً بالتأكيد . لكنه ممكن بشرط أن توضع السلطة بين أيدي الفلاسفة .

وبعد كل شيء ، وحتى لو لم يكن ممكناً تحقيق المدينة الجميلة كما هي ، فإن لها ، على الأقل ، الفضل باقتراح « نموذج في السماء » على المؤسس أو المشرع الأرضي الذي عليه أن يقترب منه لأقصى حد ممكن .

إن هذه المدينة الجميلة كما يقول المؤلف صراحة ستكون بالضرورة يونانية وليست مدينة في « أي جهة » ، (وهذا ما يُعتبر حجة لإيمانه بالوحدة الهيلينية (Panhellénique) ^(٩) .

إن أفلاطون لن يتكرر مطلقاً لهذا « النموذج اليوناني في السماء » . لكن تجربته المرة مع دنيس الشاب ستزعزع لديه ، وهو على عتبة الشيخوخة ، الأمل الثابت بأن يرى ، في يوم ما ، الفيلسوف والحكومة وقد تطابقا ، ونجحاً في أن « لا يكونا إلا شيئاً واحداً » . بحيث أن مؤلف الجمهورية (وقد ساعدته على ذلك مناقشات الأكاديمية ، وما شجعت عليه من تبادل في وجهات النظر) سيدع نفسه يميل بشيء من الاستسلام للساتير ليست فاسدة ، ولكنها « غير كاملة » . وبذلك سيقترب من الروح الحقيقية للمدينة التي كان دستورهِ الكامل يعتمد عنها بشكل خطير في النقطتين التاليتين : أولاً : في أنه كان يرفض أي دور سياسي لطبقة من الرجال الأحرار كانت تشكل الأكثرية (وهذا ما كانت المدن الاوليغارشية نفسها تحذره) : فهذه الطبقة ، أي الطبقة الاقتصادية ، كان يجب « أن تعيش من الحياة الطائشة للخراف » ^(١٠) . وثانياً : إن الدستور الكامل كان يجهل القانون ، الذي هو بمثابة إسمنت المدينة وركنها الأساسي . إذ أنه لم يكن لديه ما يفعله به ، وهو القائم كلياً على التربية ، قانون القوانين ، التي كانت بنفسها تعبر عن فكرة الخير ، فكرة الخير القوية جداً ، التي يُحسدُها الفلاسفة - الملوك . إن استبدادية الفكرة كانت تحمل على سيادة القانون ، وسلطة الفكر أو الفكر وقراطية (L'idéocratie) - وهي الأكثر إغراءً من بين كل السلطات (Les «Craties») بالنسبة للنفوس السامية ، والأكثر إثارة للخوف بالنسبة للمحكومين - كانت تحمل على الأشكال التقليدية للحكم ، المحترمة للقوانين .

إن أفلاطون الشيخ سيضحي بهاتين النقطتين تحنباً للاخفاق . إن مؤلف الجمهورية ، العمل غير العادي لمرحلة النضج ، سيكون هو نفسه مؤلف القوانين ، العمل غير المكتمل للسنوات الأخيرة : أما مرحلة الانتقال فتميزت بحوار ذي قيمة عالية تضمّن كتاب : السياسي (أو رجل الدولة) .

(٩) إن الحرب بكل ما تتضمنه من خراب وقسوة هي ، على حد قول أفلاطون ، أمر غير مقبول بين اليونانيين ، للتحلّين بواسطة القرابة ووحدة الأصل ، واللذين هم « أسدقاء بصورة طبيعية » . فينتهم لا يمكن الحديث إلا عن خلاف . وهو مرض يمكن معالجته والشفاء منه بواسطة المصالحة . أما الحرب فلا يمكن تصورها إلا بين اليونانيين والبرابرة ، « الأعداء بصورة طبيعية » .

(١٠) سنكلير - المرجع السابق ذكره - ص : 177

2 - السياسي (Le Politique)

إن الموضوع الخاص لهذا الحوار الجذاب والمعقد ، الذي أتى بعد السفسطائي (Sophiste) ، وكان يجب ، بحد ذاته ، أن يتلوه الفيلسوف (Philosophe) الذي لم يكتب مطلقاً ، هو البحث (المهياً لصقل الحس الديالكتيكي) عن تعريف صحيح للسياسي ، أي للرجل السياسي أو الملكي . وهو يصل لهذا التعريف بعد إستعدادات متتابعة يبرز من خلالها مفهوم المعرفة ، والعلم - علم السياسة أو العلم الملكي - المأخوذ ثانياً من الجمهورية ، وكذلك مفهوم القياس ، والقياس العادل ، والوسط العادل بين الحدين الأقصى . إنه يصل له بفضل اللجوء الماهر الذي يقوم به لنموذج أو مثال فن النسيج : وهو ما يتجلى في الأسطورة الختامية الجميلة لتيسرّان الملكي (Royal Tisserand) القادر على صهر المتناقضات مع بعض ، وتوحيد كل كائنات وأشياء المدينة ، السعيدة تحت قيادته ، في نسيج كامل . أما مسألة مشروعية الحكم الذي هو بلا قوانين فلم يجرّ التطرق لها إلا عرضاً ، ومن خلال استطراد (في الظاهر) . وقد أتاح هذا الأمر المجال لتفصيلات ماثورة ، وفتح الطريق ، باحتشام ، للدساتير غير الكاملة - ومنها الديمقراطية .

محكمة القانون وإعادة الاعتبار له

إذا كان السياسي أو الرجل الملكي أو الملك يحكم فليس ذلك بسبب ولادته أو موهبته أو عبقريته الشخصية وإنما بسبب علمه ؛ أي لأنه جعل من نفسه سيد العلم الملكي : العلم الحقيقي ، وليس ما يبدو أنه علم . العلم الذي ليس بمقدور الجمهور أن يكتسبه ، ويجب البحث عنه (ومعه عن الشكل المستقيم للقيادة) « في شخص واحد فقط ، أو في اثنين أو في بعض الأفراد على الأكثر » . وسواء استند هؤلاء على القوانين أم تجاهلوا ، وسواء كانوا مقبولين من طرف الشعب أم مفروضين عليه ، وسواء كانوا فقراء أم أغنياء ، فإن هذا لا يهم إعتباراً من اللحظة التي يقودون فيها بكفاءة ، بأي شكل كان من أشكال السلطة . وهذا مثلاً يعتبر الأطباء أطباءً ، عندما يملّ وصفاتهم الفن الطبي ، سواء كانوا فقراء أم أغنياء ، وسواء اتبعوا أم لا قواعد مكتوبة ، أو شفوناً طواعية أم بالقوة ، وسواء جرحونا أو أحرقونا أو أوقعوا علينا أي علاج مؤلم آخر « (1) » .

لقد تعرفنا في « الجمهورية » على الفلاسفة - الملوك ، المستترين بشمس العالم المعقول وبنور فكرة الخير . ويبدو أن تشبث افلاطون الشيخ (يعود تاريخ كتابة « السياسي » إلى عام 365 تقريباً) بفكرته حول دور هؤلاء كان أكبر مما كان عليه في أي وقت مضى . لقد عرض أحد المتحاورين ، في هذا الموضوع من الحوار ، بهدوء اعتراضاً يقول : « إن بما يصعب على المرء سماعه هو أنه يجب الحكم بدون قوانين » . إلا أن افلاطون ردّ عليه باتهام معلل ضد عدم كفاية القانون ، أثّر فيه مجدداً أطروحة « الجمهورية » . إذا كان من الأفضل إعطاء قوة للرجل الملكي أكثر من القانون ، فذلك لأن القانون « لن يكون أبداً مؤهلاً لأن يدرك ، في آن واحد ، ما هو الأفضل والأعدل بالنسبة للجميع ، بحيث يملّي الأوامر الأكثر فائدة » : لأن التنوع الموجود بين البشر والأعمال ، وواقع أن أي شيء بشري لا يكون أبداً ، كما يقال ، في حالة سكون ، لا يدع مجالاً في

(1) افلاطون - الأعمال الكاملة - المجلد التاسع - الجزء الأول - « السياسي » ، ملخص ديلس - ص 58

أي فن وفي أي مادة لشيء مطلق يصلح لكل الحالات ولكل الأزمات^(١) . وهذا أيضاً ما يجب فعله تجاه كل وضع جديد دون أن يكون مُعَرَّفَلاً ، بشكل لا معقول ، بالنصوص . فماذا نفكر بشأن طبيب يخاف أن يعدل العلاج الذي فرضه بنفسه على مريضه بأوامر مكتوبة ؟ . فمن اللحظة التي يكون فيها الرئيس حكماً وطياً ، ويكون انتباهه مثبتاً دائماً على خير المدينة ، كاتبه الريان على خير السفينة ، ومن اللحظة التي يحكم فيها « بشكل مفيد » ، فإننا يجب أن ندعه يربي علمه الخاص كقانون . ليس من الشر الخطير جداً ، والمصيبة الحقيقية أن نرى الناس المجتمعين في شعب يقومون بمطاردة المعرفة والكفاءة ، ويفضلون عليها الحروف المكتوبة بشكل نصوص صاغوها على غير هدى ، وأن نراهم ، خاصة ، يُقَلِّمُون للمحكمة ويحكمون بالموت على الذي يعرف ويمتلك العلم ، كما فعلوا بسقراط ، حكيم الحكماء : « لأنه ليس لأحد مطلقاً الحق بأن يكون عالماً أكثر من القوانين » ؟ .

إن مثل هذا الاتهام الذي يظهر فيه بعد أربعين سنة استتكار أفلاطون لحكم الادانة الجائر ، لا يمكن أن يُتَظَر منه أن يتحول لتوطئة لاعادة الاعتبار للقانون للمهان . ومع ذلك فإن تحولاً ديبالكتيكياً مفاجئاً سيفقد مؤلف « السياسي » من اللاشريعة المثالية والقوة التي تفرض الخير ، الى الشرعية الضرورية ، ما هي العقبة التي اصطدم بها إذاً هذا الفكر وقراطي المتحمس . إنها لواقعية مثله الأعلى المتمثل بالرجل الكفء الوحيد : الملك الذي لا نظير له ، والذي يريد أن يحكم بالفضيلة والعلم ، ويوزع ، بلا تحيز ، العدالة على الجميع . أليست الحقيقة في أن السلطة المطلقة تحمل من يُمَكِّك بها على « إهانة وإساءة معاملة وقتل كل من يحلوه في كل مناسبة » ؟ . إذن ، كيف لا نقبل بأن أسوأ الأشياء هو الرئيس الوحيد الذي يتصرف بدون أن يأخذ بعين الاعتبار القوانين والأعراف ، والذي يتذرع ، وهو النسخة المزيفة والمشؤومة للرئيس الكفء (والذي لا يمثل إلا الشهوة والجهل) بالخير العام من أجل انتهاك القواعد القائمة ؟ . كيف لا نقبل ، نظراً لعدم وجود ما هو أفضل ، وباعتبار ذلك « خياراً ثانياً » أو ملجأً ثانياً ، أن من الحكمة (ويمكن أن تكون حكمة حزينة) أن نطلب طاعة صارمة للقوانين والشرع المكتوبة . هذه القوانين التي تعتبر على الأقل ثمرة تلمسات عديدة والتي تحمل مواردها طابع النصائح الممتازة التي تمكّن الشعب من تلقيها قبل أن يصوت عليها . وباختصار « فلأنه لم يظهر قط ، في الواقع ، ملك في المدن ، مثل الملك الذي يُفَرِّخُ في خلايا النحل ، ويكون فوراً وحيداً في تفوقه الجسدي والروحي ، لذلك يجب التجمع من أجل كتابة القوانين ، ومحاولة اقتضاء آثار أكثر الدساتير مطابقة للحقيقة »^(٢) .

الدساتير غير الكاملة

ولكن كيف يمكن اتباع هذه الآثار الواقعية ؟ كيف يمكن الاختيار بين التقليدات الباهتة للدستور الكامل : الملكي أو الطغياتي أو الأوليغارشي أو الارستقراطي أو الديمقراطي ؟ . في أي منها ستكون الحياة أقل مشقة (« لأنها شاقة فيها كلها ») ؟ . يجب أفلاطون على هذه الأسئلة مقترحاً -

(1) للرجع السابق - ص ٥٥

(2) للرجع السابق - ص : 72

على إثر هيرودوتس وآخرين - تصنيفاً للدساتير ، والمقصود هنا الدساتير الواقعية غير الكاملة ، وهي تختلف بشكل عميق عن الدساتير الفاسدة التي ورد ذكرها في الجمهورية .

ويرتكز هذا التصنيف على معيار المطابقة ، أو عدم المطابقة مع الشرعية . إن كلاً من الدساتير المفصودة هنا قابل لأن يكتسي شكلاً منتظماً (Régulé) وشكلاً غير منتظم (Dérégulé) . وهكذا فإن حكم الفرد الواحد يتفرع إلى « ملكية » خاضعة للقانون ، و« طفيان » تعسفي بشكل بحيث . وحكم البعض أو الأقلية إلى « أرستقراطي » و« أوليفارشي » ، وحكم الأكثرية إلى « ديمقراطية معتدلة » تحترم الشرعية ، وإلى « ديمقراطية متطرفة » تنتهكها - أي أن هناك بالمجموع ستة أشكال أو دساتير ، وكلها تعتبر بالتأكيد متحيزة ، وكلها تعتبر مجالاً لعمل المشعوذين والسفسطائيين والمتأمرين المليئين بالحيلة ، والايماثيين والمخادعين (وهم عرق حقيقي ، من قبائل عديدة ، مصنوع من مرؤ وسين متنافسين تابعين لسياسيين حقيقيين ، ونسخ مزيفة لرجال ملكيين حقيقيين) . وكلها لا تعتبر إلا تقليداً ناقصاً إلى هذا الحد أو ذاك . لأن أيّاً منها لم يتّظم ، حين وضعه موضع التطبيق ، من قبل العلم الملكي . ومع ذلك فإن مما يثير الإعجاب أن تتمكن المدن من البقاء رغم الشر الذي يمثله هذا الغياب للعلم ، وهذا الجهل لدى حكامها ! . ولهذا يجب الاعتقاد بأن لديها في ذاتها قوة فطرية غريبة للمقاومة والبقاء .

لكن هناك مع ذلك ، كما يوضح أفلاطون ، درجات في عدم الكمال الولادي لهذه الدساتير المتحيزة .

إن حكم الفرد الواحد ، نظراً لأنه الأقوى من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أفضل أشكال الحكم المنتظمة (الملكية) وأسوأ أشكال الحكم غير المنتظمة (الطفيان) . وبالعكس ، فإن حكم الأكثرية ، الضعيف في كل شيء ، والذي يفتقد لقوة كبيرة من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أسوأ أشكال الحكم المنتظمة (الديمقراطية المعتدلة) . ولكنه الأقل سوءاً من بين أشكال الحكم غير المنتظمة (الديمقراطية المتطرفة) ، وذلك نظراً لما يتميز به من تفتت للسلطات بين العديد من الناس : « فإذا كانت كل الأشكال غير منتظمة ، فإن الحيلة الأفضل تكون في الديمقراطية . أما إذا كانت كل الأشكال منتظمة جيداً ، فإن الديمقراطية هي الشكل الأخير الذي سنختار العيش فيه » . (وسنؤثر الملكية التي سيعود إليها حينئذ النصر) . كل هذا مع التحفظ ، بالطبع ، بالنسبة للشكل السابع للحكم ، المتمثل بالدستور الكامل - الوحيد المستقيم حقيقةً ، والذي يقارنه أفلاطون « بإله بين البشر » ، تاركاً إياه ، من حيث الافتراض ، خارج الجدول (1) .

3 - القوانين (Les Lois)

استعار « هذا المشروع الثاني لبناء مدينة بشرية » قصة خيالية ، ذات دلالة ، لمستعمرة كان على كنوسوس (Knossos) الكريتية أن تؤسسها . وقد دار الحديث حولها بين ثلاثة شيوخ كانوا يترافقون الطريق ، وهم : ميجيلوس (Mégillos) الاسبارطي ، وكلينياس (Clinias) الكريتي ،

(1) المرجع السابق .

والأثيني (وهو بلا اسم) . والحقيقة أن هذا الأخير كان يتكلم باستمرار تقريباً أثناء الأثيني عشر كتاباً التي تتألف منها « القوانين » ، أطول المحاورات الأفلاطونية بالرغم من عدم اكتمالها ، والتي تعتبر عمل مرحلة الكهولة ، الذي عُوْضَتْ النوعية الرائعة لمجموعه بعض مظاهر الضعف التفصيلية فيه . وتشكل الكتب الثلاثة الأولى مقدمة عامة واسعة مهيأة لفتح الذهن على القضايا التي يطرحها تأسيس مدينة ، ومعنى الدساتير والتشريعات (إن الكتاب الثالث ، بالخصوص ، هو عبارة عن درس تاريخي لمذح القياس . والاعتدال ، ونوع من « خطاب حول التاريخ العالمي ») . فيما بعد يأتي تفصيل النصوص التشريعية ، بالمعنى الواسع ، والمتضمنة للحقوق الدستورية والإدارية والمدنية والجنائية ، وهذا دون نسيان التنظيم القضائي والإجراءات - وذلك حتى الصفحات الأخيرة من الكتاب الثاني عشر حيث يأتي المجلس الليلي (Conseil Nocturne) ليشد بقوة انتباه القارئ (1) .

إن هذا المشروع الثاني لا ينفي الأول : إذ يبقى مفهوماً أن النموذج يجب أن لا يُبحث عنه في مكان آخر غير الدستور الكامل للجمهورية ، والذي يجب التمسك بتحقيق ما سيكون مشابهاً له إلى أقصى حد ، وما سيكون الأكثر قرباً من هذا المثال الخالد . إن مدينة القوانين لا يمكن أن تكون إلا مدينة من « المرتبة الثانية » ، وعبارة عن اختيار ثانٍ . وسيكون هذا كثيراً . لأن هذه المدينة ستكون أسمى بكثير من كل المدن الموجودة . وستكون ، هي أيضاً ، وإلى حد ما ، مدينة مثالية ، ونموذجاً لم يحذف منه المهندس أي شيء مما هو « أكثر جمالاً وأكثر صحة » . بحيث أن تحقيقه الكامل - وهذا ما ينبغي إليه المؤلف - سيكون مستحيلاً على الأرجح : إن بعض الأشياء المقترحة يجب أن تُترك ، نظراً لأنها عسيرة ، ولأنها تطلب الكثير من الطبيعة البشرية . ولهذا فإن أفلاطون لا يستبعد وجوب التفكير بمدينة من المرتبة الثالثة ! فهو يعلم جيداً أن شيوخه الثلاثة ، وبشكل أساسي الأثيني ، يصنعون مدينة ومواطنين فقط من روح ، أو ، كما يقول ، « من الشمع » .

المبادئ

أي مدينة وأي مواطنين ؛ وفق أي خطوط عامة ؛ مع أي نظام اجتماعي وأي نظام سياسي ؟ .

إن العنوان : القوانين (أو « في التشريع ») يكفي ليشير إلى أن المؤلف أكمل التطور الذي بدأه في السياسي بانتهاء إعادة الاعتبار للقانون . نعم ، أن التشريع ليس إلا « خياراً ثانياً » ، أو « ملجأً ثانياً » ، وهو السبيل الوحيد المتبقي ، لكنه محتوم . نعم ، (يكرر أفلاطون) أنه إذا كان بإمكان رجل ، بفضل نعمة إلهية ، أن يولد وهو مزود بالعلم الخاص بما يناسب المدينة ، وبارادة العمل ، بالتالي ، دون الخضوع لأي إغراء مخالف ، فإن كل قانون فوقه سيكون غير ضروري . لأن أي قانون لا يتغلب على العلم . ولأن الفكر (أو العقل أو الذكاء) لا يمكن أن يخضع لأي شيء مهما كان . وبالعكس ، فإنه هو الذي يجب ، في كل شيء ، أن يحكم كسيد ، إذا كان « حقيقةً صحيحاً » وحرّاً كما تربده طبيعته . ولكن بما أنه ، وللأسف ، ليس كذلك في أي جهة كانت ، ما عدا بعض

(1) أفلاطون - الأعمال الكاملة - المجلد الحادي عشر - الجزء الأول - « القوانين » - مقدمة دباس وغرنيه (Gernet)

الاستثناءات النادرة ، فإنه يجب القبول بأن البشر يجب أن يضعوا قوانين ويعيشوا وفقها . وإلا فإنهم سيشبهون الحيوانات الأكثر وحشية . إنه تنازل مبدئي !

ومع ذلك فإن من المناسب أن لا يُسيء الظن بهذا التنازل . لأن الفكرة التي يجاهر بها أفلاطون حول القانون الذي أعادله الاعتبار نهائياً ، سامية جداً . فهو لا يرى فيه شيئاً أقل من كونه هبة من العقل أو الفكر ، ومقوداً مقدماً لهذا العقل . مقود مرن يجذب نحو الفضيلة البشر ، « العوابع الآلهة » . ويعلن أفلاطون أن من الواجب التعاون مع « حركة الجذب الجميلة » هذه . إن أفلاطون ، بتناوله ثانية لاسطورة كرونوس الرائعة ، التي كان سابقاً قد ذكرها في السيلسي ، ليوضح طبع الرجل الملكي ، يعتبر أن القانون ، التعبير عن العقل المتحرر من الانفعال ، هو البديل للحكم الإلهي الذي كان البشر ، في العصر الذهبي ، يعيشون في ظله . لقد بقي هؤلاء البشر ، الفانيين ، مبادئ خالدة ، سكنت في القسم الأعلى من نفوسهم ، لكي يؤقلموا معها حياتهم الخاصة والعامة ، وينظموا أنفسهم وفق المقياس العادل الذي تعتبر الألوهية صورته السامية . وإنه ليكفي القول بأن حكم القانون يستبعد حق الأقوى ، الذي رُفِعَ لمرتبة حاكم ، وأن أي قرار لسلطة مهما كان لا يمكن أن يدعي لنفسه اسم القانون ، المقدس . إن هذا الحكم يذكر أيضاً ، زيادة على ما يمكن أن نتوقع منه ، بحكم الفلاسفة - الملوك .

إن الاستقرار وفي الحد الأقصى ، الثبات هما من طبيعة القانون . والبشر لا يحترمون شيئاً أكثر من القواعد القانونية التي عاش في ظلها أبلاؤهم ، ولتي ، « بفضل حظ آلهي » ، لم تتغير منذ أجيال ، لحد أن أي شخص لا يذكر ولم يسمع بحديث عن عصر كانت فيه القواعد مغايرة . ولهذا فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بها (كتعديلات ، ولو خفيفة ، في الألعاب التقليدية للأطفال) يعتبر ، بنظر أفلاطون ، مؤذياً بشكل عميق . ومع ذلك فإنه يجب القبول ، وهو يقبل ذلك ، بأن التشريع يحتاج مع الزمن لتتقيحات وتصحيحات ، مثله في ذلك مثل لوحة لا يكلُ الرسام عن إكمالها وتلوينها وتزيينها ، متبهاً في ذلك لعيوبها ، وحريصاً على أن يزيد باستمرار في جمالها .

هل من المناسب للمشرع أن يُبلي قواعده بوضوح كلي ، ويُضَمِّنَها بقسوة تهديدات ، كما يفعل الطبيب حين يعطي وصفاته ؟ لا . لأن في هذا عدم احترام للمقياس . إن الاهتمام بالافتقار ، وهو الأمر الذي كان قليل الظهور عند أفلاطون حتى الآن ، يلزمه في القوانين . ولهذا فإنه يلجأ على ضرورة الديباجات أو المقدمات ، بالمعنى الموسيقي . فكما أن الطبيب الجيد يتناقش مع مريضه ويستجوبه ، ولا يصف له شيئاً دون أن يقنعه به مسبقاً ، كذلك المشرع الجيد يسعى جاهداً لجعل وصفته مقبولة من طرف من يوجهها إليه . ويعطي أفلاطون المثال : فمؤلفه يخصص مكاناً واسعاً لهذه الديباجات أو المقدمات ، وهي عبارة عن مواضع حقيقية ، ورائعة ، تسبق غالباً ، سواء من حيث الشكل أو من حيث الفكر ، النص على عقوبات ، هي أحياناً من أقصى العقوبات .

« لنرى ، كيف يجب أن نُقدِّم لنا مدينة المستقبل ؟ » ، يسأل الاثيني ، بعد أن نوقشت المبادئ العامة مطولاً في الكتب الثلاثة الأولى . لنرى .

المدينة والمواطنون

يجب على هذه المدينة ، فيما يتعلق بموقعها الجغرافي ، أن تتجنب القرب من البحر . لأن هذا القرب هدام ، ويصيب النفوس بعلوى التجارة والتهريب الحفير . ويزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة . لا للبحر ، لأن البحارة ، علاوة على أنهم ليسوا زهرة المحاربين ، يضمنون أفراداً من كل نوع وقليل الجدارة بالاحترام . (كيف لا نتذكر هنا ، بللقابل ، تحليل الشيخ الاوليفارشي ؟) . وهكذا فإن المدينة لن تكون بحرية أو تجارية وإنما زراعية بشكل أساسي .

إن عدد المواطنين سيحدد بدقة ، بـ 5040 : وهو رقم يستجيب لبعض شروط القابلية للقسمه التي يحرص المؤلف عليها كثيراً لأسباب رياضية وروحانية في آن معاً .

إن كلاً من هؤلاء المواطنين سيتلقى قطعة أرض كملكية . وسيكون لكل منهم زوجة وأطفال . إن مدينة الاختيار الثاني تستبعد إذن المثال المشاعي ، « الشيوعي » ، أو بشكل أدق نصف الشيوعي ، للجمهورية . ولكن ليس بدون حنين كبير لهذا المثال ، وبدون مجموعة فخمة من الطرق التي من شأنها أن تقلل عملياً من مدى الاختلافات ، وتُقرَّب بقدر الامكان - وفقاً للنوايا الصريحة للمؤلف - مدينة القوانين من مدينة الاختيار الأول .

إن أفلاطون يعبر عن هذا الحنين بعبارات تتسم حب الوحدة للمدينة الجنوني ، الذي كان قد أضناه في زمن الجمهورية (دافعاً إياه للقمّة بطريقة غير متظرة) . إنه لا يخشى ، وهو يستند مرة ثانية للمثل البيثاغوري القائل بأن كل شيء مشترك بين الأصدقاء ، ويعطيه التطبيق الأوسع ، من أن يكتب :

« لئن وُجدَ هذا الوضع - أي مشاعية النساء والأطفال والأشياء - الآن في جهة ما ، أو يجب أن يوجد يوماً ، إذا حذفنا ، بكل الوسائل ، من الحياة كل ما نطمح لامتلاكه بشكل خاص ، وتوصلنا بقدر الامكان لجعل حتى ما هو شخصي بطبيعته ، كالعيون والأذان والأيدي ، مشتركاً بطريقة يبدو علينا معها أننا نرى ونسمع ونعمل بشكل مشترك ، وتمكّنا من جعل الجميع ، بقدر الامكان ، يملحون ويلومون بصوت واحد ، ولديهم نفس مواضع الفرح والحزن ، واستطعنا أخيراً وضع كل هذه القوانين التي تجعل وحدة المدينة كبيرة لأقصى حد ممكن : فلا أحد سيختار من أجل أن يعطي لهذه القوانين إكليل التميز ، أي قاعلة أخرى ، عادلة أو أفضل . في مدينة كهله يعيش السكان فرحين وفق هذه المبادئ ، ويكون أيضاً من الواجب أن لا ننظر لأي مكان آخر من أجل إيجاد دستور نموذج . وإنما أن نرتبط بهذه المدينة ونبحث بكل قوتنا عن الدستور الذي يشبهها أكثر » (1) .

وبعبارة أخرى ، ونظراً لعدم وجود مثل هذا الفردوس ، فليكن للطرق العملية ، في نظام الأموال والأسرة ، على الأقل ، علاقة ما مع المثال المستدعى تقريباً بشكل عدواني . إن الأرض لن

(1) للرجع السابق - الكتاب الخامس - ص 95

تكون مملوكة بصفة مشتركة (لان هذا يعني طلب الشيء الكثير في الحالة الراهنة لعدم كمال البشر) ، لكنه يجب على كل فرد أن يعتبر أن القطعة التي خُصِّصَتْ له هي له بصفة مشتركة مع المدينة بأسرها . ولن يستطيع أحد إكتساب أكثر من أربعة أضعاف قيمة حصته الأصلية . كما لن يستطيع امتلاك الذهب والفضة . إن من المستحيل ، برأي أفلاطون ، أن يكون المرء غنياً جداً وفاصلاً : باعتبار أن الأغنياء يُعرفون بأنهم أولئك ، الذين ، يمثلون أقلية ضئيلة جداً ، ويملكون مبالغ طائلة من المال ، ويكونون ، عند الاقتضاء ، أناساً أشرار . وبالإضافة لذلك ، فإن الفوارق بين الأغنياء والفقراء ، باعتبارها أسباباً للخلاف ، يجب أن تُحذَر بصرامة . - أما بالنسبة للأسرة الخاصة فإنها لا تخضع لرقابة نقل عن تلك التي تخضع لها الملكية الخاصة . إن كل فرد ، عندما يتزوج ، يجب أن ينظر لمصلحة المدينة وليس لذاته الشخصية . إن اختياره يجب أن ينصب على امرأة « مناسبة وملائمة له » ، ويجب عليه أن لا يستهدف الحصول على مهر مرتفع . إن توازناً في الاعتدال والطاقة ، حسب روح السلمي ، ومزيجاً من الامتزجة المتعارضة هما أفضل ، من أجل توازن أطفال المستقبل ، من تشابه الطباع ، إن إنجاب أطفال جيدي التكوين جسدياً ونفسياً هو ، بشكل طبيعي ، الهدف من الاتحاد الزوجي ؛ وعلى هذا الأمر ستسهر المدينة ، من خلال تدخل مراقبات منخصصات أثناء السنوات العشر الأولى من الزواج . إن الرجل الذي سيقتى عازباً بعد سن الخمسة والثلاثين سيعاقب بدفع غرامة وسيُلطَّخ بالعار . - أما المآدب المشتركة فستُخصص للجنسين . وسيكون من الواجب على الزوجين الجدد أن يتناولوا فيها ما يكفي لبقاتهم ، لا أكثر ولا أقل مما كان عليه الحال قبل زواجهم . ولكن ليس في هذا الكثير من الصرامة والكثير من الاكراه ؟ إن الجواب ذا الطابع العام ، كان بليغاً :

« إن الذي ينوي نشر قوانين للمدن بغية توجيه حياتها في ممارسة الوظائف العامة والرسمية ، دون أن يعتقد بوجوب وضع قوانين للأعمال الخاصة القابلة للمراقبة ، والذي يسمح للأفراد بأن يعيشوا طوال اليوم على هواهم ، وبدل أن يضع النظام في كل مكان ، يدع الحياة الخاصة تسير دون أن يعطيها قوانين هو مستبعد من الحساب » (1) .

إن النساء يجب أن يشاركن في التمارين البدنية مثل الرجال ، وذلك ليس إلا من أجل أن تكن قدرات على القتال في وقت الحرب . أفي إذن مِنْ مُشَرِّعٍ لا يهتم إلا بالرجال ويترك النساء للرخاوة ، ويحرم بذلك المدينة من نصف السعادة ، ويجعلها إلى نصف مدينة ؟ . وبنفس هذه الروح ، سيكون للنساء الحق بتقلد الوظائف العامة بعد سن الأربعين .

ويُعتبر مؤلف القوانين ، وهو ليس في هذا بأقل من الجمهورية ، بحثاً ، وبحثاً جميلاً جداً ، في التربية التي خُصِّصَتْ لها أطول كتب المؤلف ، وهو الكتاب السابع . وقد أُخِلَتْ فيه مصر ، طواعية ، كنموذج . فللمدينة تمارس في هذا الميدان المراقبة الأكثر صرامة ، والتي لا ينجو منها حتى

(1) المرجع السابق - الكتاب السادس - ص : 147

الشعر والفن المسرحي . فالأغاني والرقصات تُنتقى بعناية . ولا تُفاجأ لكون أعلى حاكم في المدينة هو المدير العام للتربية : فعل التربية ، بالفعل (وليس على الأكره) أن تطبع في قلب مواطن للمستقبل الحس الحي بالقانون . وبواسطة سُحب الأطفال ويوجهون نحو هذا العقل المستنير الذي لا يُعتبر القانون إلا تأكيداً له .

عن هذا المواطن للرأي هكذا ، يمكن القول بأنه رجل المدينة ، بكل معنى الكلمة . إن مهمته الأساسية تكمن في تأمين النظام العام للمدينة ، والمحافظة عليه . ولذلك يجب عليه القيام بالكثير من الدراسات ، والكثير من الممارسة العملية . إن تربية الجسم بواسطة الرياضة البدنية هي أمر مطلوب مثل تربية النفس بواسطة الفضيلة إن أي مهمة أجنبية يجب ، مبدئياً ، أن لا تأتي لتعرقل ذلك . إن المواطن يجب أن يترك للآخرين - للأجانب والدخلاء - العمل في المهن . أما العمل في أرضه ، فالعبيد هم الذين يقومون به . إلا أنه إذا كان لهذا المثل الأعلى في التخصص الذي لا يشوبه عيب ، وفي انفصل الجندري بين ما هو سياسي وما هو إقتصادي ، أن يفتح في الجمهورية ، فإنه يصطدم بعقبات رصينة في مدينة الاختيار الثاني ، مدينة القوانين . ذلك أن بنيتها ذاتها تتطلب أن يكون للمواطن حد أدنى من النشاط الاقتصادي . فالمواطن هنا يهتم بالزراعة وبيع منتجاته الزراعية . لكن هذا الأمر لا يمكن أن يحصل ، وتحت طائلة الجزاء ، إلا بالقدر الذي لا يضر معه هذا النوع من الاهتمامات بمهمته المدنية ، وبترية الجسد والنفس التي تتطلبها هذه المهمة بالضرورة (1) .

الدستور المختلط

هذه المهمة المدنية يجب تحديدها بدقة ضمن إطار النظام السياسي أو الدستور (Politeia) المعتمد . وهو دستور يجب أن يكون ، تماماً مثل التشريع ، ووفق روح أسطورة تيسُران الملكي، في خدمة القياس العادل (La juste mesure) - لأن كل إفراط (démésure) يجعل ممن يرتكبه عدواً لله وللشعر .

وبما أن السلطة المطلقة ، كما جاء في السياسي ، لا يمكن إلا أن تتحول إلى إفراط ، وأن إعطاء النفوس البشرية الكثير من السلطة يؤدي ، من خلال الإفراط ، لإفساد كل شيء ، كما يحصل بالنسبة للسفن عندما توضع لها أشرعة كثيرة ، وللأجسام عندما يُقدم لها الكثير من الغذاء ؛ وبما أن هذه الملاحظة المرة تستبعد الحكم المثالي « للكفء الوحيد » ، فإنه لا يبقى إلا أن نتفحص الشكليات السياسية اللذين وُلدت منها ، كأمين ، الأشكال الأخرى : وهما الملكية التي هي سلطة ، والديمقراطية التي هي حرية . حيثلُ سنرى من خلال مثال إسبارطة ، المقارن مع مثالي ، بلاد الفرس وآثينا ، أن أي مدينة لن تُحكم جيداً ، إلا إذا شاركت بنصيب ، على الأقل ، في الشكليات ، أي أخذت من كل واحد ما لديه من أمور صالحة ؛ وقامت بعملية مزج بينها . لقد خُصت بلاد الفرس الملكية بحب فريد ومفرط . ودفعت سلطة الفرد الواحد الى ما وراء الحدود المناسبة . وبقيامها بذلك حطمت وحدة المصالح التي يجب أن تجمع المواطنين . أما آثينا فقد تعلقت ،

(1) للرجع السابق - مقدمة غرنه

بالعكس ، بالحرية الديمقراطية . وقد سُلِّطَ شأها الضوء ، بشكل تام ، على مضار الحرية الكاملة والمتحررة من كل سلطة . لقد بدأت فيها الفوضى في مجال الفنون : الشعر والمسرح والموسيقى ، لتمتد بعد ذلك الى كل ما تبقى ، حيث أخذ كل فرد يتخيل ، باعتداد وقع ، أنه مؤهل للبت في كل شيء ، بالرغم من رأي « من هو أفضل منه » ، وكما لو أنه كان يتقن كل شيء . أما حالة إسبارطة فكانت مختلفة . فقد عرفت ، باحترامها بشكل أفضل لقاعدة هيسودس القديمة (القائلة بأن النصف هو ، غالباً ، أكثر من الكل) كيف تصنع مزيجاً سعيداً ، وتقوم بعملية توازن فعال بين عناصر مختلفة هي : ملكاها ، ومجلس شيوخها : ومجلس قضاتها (L'éphorat) الذي كان بمثابة مكتبة (1) .

إن دستور القوانين سيكون إذن مختلطاً . وسيتألف من سبعة وثلاثين حارساً منتخباً للقوانين (nomophylakes) ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضواً (بمعدل تسعين عضواً لكل من الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب والتي يتوزع عليها المواطنون) ، وأخيراً ، جمعية مفتوحة لكل المواطنين . وهكذا نرى أن النموذج الدستوري اليوناني قد تَمَّ ، وبشكل خاص ، في أكثر من مجال ، النموذج الأثيني . لكن حرص أفلاطون على المزج في انتخاب المجلس بين المساواة البحتة أو البسيطة أو « الحسابة » والمساواة « الهندسية » أو التناسبية (الأولى باعتبارها ديمقراطية والثانية أرستقراطية) يبعثنا كثيراً عن أئينا . خاصة وأن هذه المساواة الثانية ، برأي المؤلف ، هي الأكثر صحة والأكثر جودة ، لأنها تعطي لكل واحد ما يتناسب مع قيمته ومؤهلاته ومستواه الأخلاقي ، في حين أن الأولى ، ولو كان ينقصها القياس قليلاً ، يمكن أن تصبح لا مساواة تحت ستار المساواة . وإذا ما فكرنا بأن النظام يضمن الحكم للأكثر غنى (وهذا ما يساعد عليه التمييز بين الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب) وأن المواطنين (هؤلاء الـ 5040 مالك الذين نذرنا أنفسهم أساساً للمهمة المدنية) يجب أن يتركوا لغير المواطنين كل عمل حربي أو يدوي ، لعائنا من بعض الحرج في قياس حصص الديمقراطية في هذا المزيج المقترح من قبل أفلاطون . فحتى لو اعتبرنا من قبيل الديمقراطية وجود جمعية مفتوحة على الـ 5040 مواطن ، وممسكة ضمناً بالسيادة ، فإنه يجب الاقرار بأن دور هذه الأكثرية كان سلبياً جداً . فالمجلس هو الذي يقود المركب . والفئة المسيطرة فيه هي الأوليغارشية . وهي أوليغارشية أكثر مما هي أرستقراطية . لأن المال ، ومهما قال المؤلف في ذلك أو أراد ، هو الذي يسيطر على النظام المقترح - وليس الفضيلة ..

إن كل نظام دستوري « مختلط » مُعَرَّضٌ ، من حيث طبيعته نفسها لمجاذلات حول حقيقة « قياسه العادل » . إلا أن من الواجب ، في كل الأحوال ، أن نعترف بأن دستور الاختيار الثاني هذا له الفضل في أنه أعطى لأفلاطون ، بسبب عمل مرحلة الكهولة غير المكتمل ، مكانة لا جدال فيها بين رواد ما سُمِّيَ « بالدستورية » الحديثة .

الكلمة الأخيرة « للقوانين »

ومع ذلك ، فإن هناك سؤالاً يطرح ويهيمن على كل جدل من هذا النوع . هل هذا المزيج

(1) للرجوع السابق - الكتاب السادس - ص : 116-117 ولغنى ص : 133

بين كميات متفاوتة من السلطة والحرية « الديمقراطية » ، والذي أتينا على وصفه ، هو الكلمة الأخيرة « للقوانين » ؟ لا . إن هذه الكلمة الأخيرة التي تُعيدنا الى الجمهورية وتقودنا في آن واحد الى ما ورائها ، هي : التيقراطية (Théocratie) . ففي نهاية المؤلف فقط يُرفع « الحجاب » حقيقة ، وذلك في معرض الحديث عن « المجلس الليلي » . إلا أن الانتقال لهذا الحديث كان مُهيأً وبديياً منذ التفصيلات المدهشة - في الكتاب العاشر - التي تحول فيها أفلاطون من مُشرع الى تيولوجي (Théologien) ونبي ديني (يمكن للغته الرائعة أن تقارن بلغة أنبياء بني اسرائيل) .

إن الأمر يتعلق بالنسبة له ، ومن خلال وسيلة الديباجة أو المقدمة ، بتبرير القوانين التي ستضرب الاتحاد في المدينة الجديدة . فهو يرى في هذا الأمر مناسبة لتحرية جنود هذا الاتحاد في المدن الموجودة (ويفكر قبل كل شيء ، كما يمكن الاعتقاد ، بأننا) . ومن هنا تشهيره الشهير الذي يدمج فيه ، بنفس الرفض وبطريقة مفرضة ولا شك ، كل أعدائه القدامى . فهو يهاجم في آن واحد الفلاسفة الماديين الأيونيين الذين يؤكّدون أولوية العناصر المادية ، والسفسطائيين الذين يقولون بالتناقض بين الطبيعة والقانون : وذلك باعتبارهم جميعاً مسؤولين عن الخطأ الأساسي الذي يُبعد عن الكون كل عقل منظم (أي الله) لفائدة الطبيعة والصدفة . كما أنهم مسؤولون أيضاً عن النظرية الهدامة التي تنكر وجود التزيه والعدل والقانون لفائدة القوة المنتصرة .

« هكذا يكسح الاتحاد شباننا الذين تعلموا بأنه لا يوجد قط آلهة مثلاً بطمح القانون لجعلهم يتصورون ذلك ؟ هكذا تُلدّ التمردات من خلال الانقضاخ بانتهاء هذه الحياة المستقيمة الطبيعية ، التي تكمن ، في حقيقتها ، بالعيش من خلال السيطرة على الآخرين ، بدلاً من خدمتهم كما يريد القانون أي مذهب وأي طاعون هذا الذي يصيب الشباب والحياة المشتركة للمدن والبيوت الخاصة كذلك ! » (1) .

إن على المُشرع أن يرفع أعلى صوته ضد هذا الطاعون . إن عليه أن يؤكد بأن ما يُرفض ، كالأله والنزاهة والعدالة والقانون ، موجود بالطبيعة أو - وهذا سبب ليس أقل قوة - بفعل خلق العقل المنظم . إن عليه أن يعلن (ضد الخطأ الأساسي) أسبقية النفس ، الأصل الأول لكل الأشياء ، ومبدأ الحركة والحياة الفردية والكونية على حد سواء . إن عليه أن يَنكَبُ على برهان ثلاثي : البرهان على وجود الآلهة ، والبرهان على العناية الإلهية ، والبرهان على عدم قابلية الآلهة للفساد .

وهذا هو بالفعل المضمون ، « التيقراطي » حقيقة ، لهذه المقدمة المكونة من أربعين صفحة ، والتي تعتبر وعظاً تمهيدياً (بكل ما في الكلمة من قوة) . بعد ذلك ، لن يكون للملحنين عذر لكي لا « يكرهوا أنفسهم » ، ولكي لا يعيشوا بشكل مغاير . فإن لم يفعلوا ذلك فإنهم سيُعرضون أنفسهم لكل شدة القوانين - المبررة بغزارة وبحرارة - وللسجن ، وحتى للموت في حال التكرار .

(1) المرجع السابق - الكتاب العاشر - ص 149 .

إننا نأسف ، عن طواعية ، لأن أبهة وسمو الوعظ انتهيا لمثل هذا التعصب ضد العبادات الخاصة . ألا يجب أن نفكر بأن الاهتمام المضمي بالوحدة المدنية ، القوي جداً في الجمهورية ، يتلاقى هنا مع حماس وشدة التولوجي ؟ قد يقال (كما يلاحظ دياس بنفاذ) « بأن أفلاطون الذي تخلى بأسف عن المشاعية المثالية للنساء والأموال ، أراد أن يحقق على الأقل هذه الوحدة الجندرية من خلال المشاعية المطلقة للصلاة والايان . وبما أن المُشْرَع ، في المدينة التي يؤسسها ، هو في نفس الوقت ، سلطة مُعلّمة وسلطة إكراهية ، فإن السعي لهذه الوحدة يستلهم الروح التعسفية الأكثر صرامة » (1) .

إن هذه الروح التعسفية ، التي هي في خدمة أرثوذكسية دينية ، تتلامم بشكل سيء مع الدستور المختلط ، حتى ولو كان متميزاً بهيمنة أوليغارشية ، ومع روح التسوية التي يتضمنها . إنها ترتاح ، بداهة ، بشكل أفضل للفلاسفة - الملوك في المدينة المثالية ، المزودين بسلطة قيادة عليا . ولذلك فإن ظهور الهيئة الغريبة ، المتمثلة بالمجلس الليلي ، في الصفحات الأخيرة من القوانين (وبشكل مفاجيء بالرغم من بعض الاشارات السابقة) يبقى ، إذا أخذ ككل ، متفقاً مع منطق المؤلف . لقد رفع المؤلف « الحجاب » الذي كان قد وضعه على نوابه العميقة (2) .

إن شيئاً لا يكتمل حقيقة ، كما يلاحظ الاثيني في « القوانين » ، إذا لم تضمنه حماية كاملة . وبما أن من غير المعقول أن يكون التشريع في المدينة الجديدة قد « اكتمل عملياً » ، في ذهنه ، فإنه يبقى علينا إيجاد سر هذه الحماية وهذا الخلاص . وأين نبحت عن هذا السر في غير تأسيس هيئة سامية لليقظة والوحدة والتركيب تكون حقيقة عقل المدينة ، والفكر المنسجم الذي ، بمعرفته لهدف السياسة (كل الفضيلة) ، يكون قادراً على التفكير ملياً به ، وبه وحده ، وعلى تنظيم كل ما تبقى من أمور « بشكل شامل » من خلال منع المدينة من التصرف بأسلوب مغامر ؟ . إن هذه الهيئة الالهية أو مجلس الخلاص سينعقد بين الفجر وشروق الشمس : أي في الوقت الملائم للحكمة والمتحرر من الانشغالات . وأعضاؤه ، وعددهم مئة تقريباً ، سيكون نصفهم من الرجال المسنين ذوي التجربة الكبيرة الذين وصلوا لأعلى المراتب (وخصوصاً الكهّان ، وعشرة حراس للقوانين يختارون من بين أكبرهم سناً ، ومدير التربية الحالي وسابقوه في هذا المنصب) . أما النصف الآخر فيضم رجالاً أصغر سناً ، يبلغ كل منهم الثلاثين سنة على الأقل ، ويعتبرون برأي القدماء جديرين بعضوية هذا المجلس . ويكون هؤلاء مثقفين بدقة بقدر ما هم مختارين بدقة : إنهم مثقفون قبل كل شيء في الأمور الدينية ، بالمعنى الذي نعرفه ، والذي يمس دور النفس الخالدة ، ودور العقل « منظم الكون » .

إن تأسيس هذا المجلس الليلي سيكون بمثابة المرساة الملقاة والقادرة على إبقاء المدينة بأسرها ثابتة . إن هذه المدينة لن ترتكز بعد الآن على قاعدة بلا قوام . وقوانينها ستضمن من الانتكاس . والبناء سيكتمل حقيقة . ولكن كيف نصرفه ؟ أي لقب نعطيه لمدينة أسندت قيادتها في النهاية

(1) المرجع السابق - مقدمة دياس - ص 95

(2) بلوكر - المرجع السابق ذكره - ص : 342

« لجمعية دينية تعمل على هدي حقيقة إلهية » ؟. إذا كان هذا اللقب يتعلق بالسلطة التي تمنح من الهيمنة ، فإنه يجب أن نلفظ اسم تيوقراطية (theocratie) ، أو حسب تعبير أفلاطون نفسه : سلطة الله الذي يسيطر في الحقيقة على الكائنات المألقة لعقولها (١) .

إنها « فكريوقراطية » ستكمل ، مع التقدم في السن ، وتتحول الى تيوقراطية : هل من المناسب أن نلخص بهذه الصيغة المكثفة ، وبالرغم من المرونة التي التقينا بها ، الطريق الطويل الذي قطعه أفلاطون من الجمهورية الى القوانين ؟ .

يمكن ، ولكن بشرط أن نثني ونحكم بعدالة كاملة على اتساع وغنى وعمق النظرات التي لا سابق لها حول المدينة ، والتي قال بها أول مفكر سياسي كبير في اليونان : الأول والأكبر ، والذي لولا عمله ومساهمته لما كان بالإمكان فهم أرسطو ، تلميذه الذي أصبح فيما بعد مناقضه .

(1) « القوانين » - الكتب الرابع - ص : 61

الفصل الثالث

السقراطيون الصغار

1 - أكرزينوفون (XENOPHON) (426 ? - 354)

يعتزم مؤلف «الذكريات» (Mémoires) وصف سقراط كما كان : رجل طيب وسعيد تماماً . رجل لم يكف أولئك الذين يتطلعون للفضيلة عن التأسف عليه «لأنه كان يساعدهم أكثر من أي شخص آخر على تطبيقها» . ها هي إذن تستخرج بإيثار من تعاليم الحكيم أولوية المعرفة والكفاءة والجدارة . إن الفضيلة معرفة . معرفة المهنة التي اخترناها :

« إن ما أذعوه عملاً جيداً ، إنما هو إجابة أي شيء درسناه وتمرسنا به . وأولئك الذين يتصرفون وفق هذا المبدأ يبدون لي مجيدين . إن أفضل الرجال وأحبهم إلى الآلهة أولئك الذين يجيدون مهنتهم ، سواء كانوا مزارعين إذا تعلق الأمر بالزراعة ، أم أطباء إذا تعلق الأمر بالطب ، أم رجال دولة إذا تعلق الأمر بالسياسة . . . وأقول ، أنا ، إن أي رجل يترأس أي مشروع سيكون مديراً جيداً إذا عرّف ما يجب أن يفعله ، وكان قادراً على القيام به ، وذلك سواء كان على رأس فرقة موسيقية أم منزل أم مدينة أم جيش . . . إن إدارة الشؤون الخاصة لا تختلف إلا من حيث العدد عن إدارة الشؤون العامة ، ففيها لا نستخدم رجالاً مختلفين . . . وأولئك الذين يعرفون استخدام الرجال يقودون بشكل جيد ، على حد سواء ، الشؤون الخاصة والشؤون العامة » (1) .

إن سقراط هو الذي يتكلم ، لكن الذي يعظ هكذا يستجيب بشكل رائع لطموحات ومزاج ومواهب أكرزينوفون المختلفة . فهذا الارستقراطي الاثيني ، مالك الأراضي الزراعية ومسيد المنزل ورب الأسرة المكتمل (يجب قراءة «الاقتصادي» (L'Economique) والفارس والصياد والعسكري الذي شارك في « حملة العشرة آلاف » وبدا فيها قائداً حربياً بارزاً (اقرأ L'Anabase (2)) يُقدّر قبل

(1) أكرزينوفون - الأعمال الكاملة - (ترجمة وملاحظات ب. شامبري (P. CHAMBRÉY) - باريس - G.F. - 1967) للجلد الثالث - ص: 354 - 355 - 370

(2) Anabasis : الحملة لوالصمود نحو الداخل قديماً من البحر : وفيه يورد أكرزينوفون قصة حملة كورش (Cyrus) الشاب ، بمساعدة اسبلطة والمرتزة اليونانيين ، ضد أخيه الأكبر أرخششتا (Artaxerxès) الثاني ، ملك الفرس الذي كان ينزعه العرش . وبعد فشل الحملة عاد أكرزينوفون ، « الذي انتخب جنراً بشكل تلقائي ، بعنا »

كل شيء صفات القيادة . لقد كان يَعْلَمُ الشروط التي تكون فيها القيادة فعالة ، والطاعة والانضباط مؤمنين . وكان يرى ، مع سقراط ، أن الملوك والحكام ليسوا أولئك الذين يحملون الصولجان ، ولا أولئك الذين اختارهم الجمهور أو عيّنهم القرعة ، ولا أولئك الذين اغتصبوا السلطة بالعنف أو الحيلة ، وإنما أولئك الذين يعرفون القيادة . وسواء تعلق الأمر بقيادة مركب أم بزراعة حقل أم بملعب يجب على الرياضي أن يتمرّن فيه ، أم بحكم مدينة فإن القاعدة تبقى هي نفسها : إن الاستعداد للطاعة يكون لمن هو أفضل عِلْماً بما يجب فعله (كان سقراط يلاحظ أن النساء في شغل الصوف كن يقنن الرجال لأنهن كن يعرفن كيف يجب العمل ، بينما الرجال لا يعرفون ذلك) (١) .

وكمعلمه ، كان أكزينوفون يعتبر أن الكفاءة والجدارة والمعرفة كانت مفقودة بفظاظة في الديمقراطية الاثينية ، وكان يرفض أن يرى في وطنه « مدرسة اليونان » . ولهذا اتجه نحو اسبارطة . ففي بداية القرن الرابع نجده يعمل في خدمة اسبارطة ، في حملة آسيا الصغرى مع الملك أجيسيلاس (Agésilas) (٢) . وقد عبّرت أعماله عن هذا التوق للقائد السياسي والعسكري ، المزود بكل المؤهلات ، والذي كانت الخلافات الداخلية بين المدن وصراعاتها المفضية من أجل السيطرة ، تساهم في ظهوره ونموه في بلاد اليونان ، في ذلك الحين . إن كورش الكبير (Le Grand Cyrus) ، ملك الفرس وأجيسيلاس ، اللذين شاهدهما أكزينوفون عن قرب وأعجب بهما كثيراً يقترحان رمزين للملوك الأكثر عبرة والذين يمكن أن يُعلم بهما . إن شخصيتهما يقدمان النموذج الاكمل للفضيلة السقراطية (كما يراها المؤلف) . إن تفوقهما الساطع كان المصدر الاساسي لشرعيتهما . فهو بلهم جنودهما وكل رعاياهما ، الذين لا يستطيعون أن ينتظروا منها إلا حُكماً عادلاً ، حب شخصيتهما ، وطاعة أوامرهما في نفس الوقت .

إن هذا « التحزّب للملكية العسكرية » ، كما وصّف ، لا يحتقر القوانين ولا يستخدم الطغیان أبداً .

إن القوانين تؤخذ طبعاً بالحسبان ، والقوانين المكتوبة تجعل الناس أفضل . إلا إنه عندما يكون القائد صالحاً (انظروا كورش) فإنها تُراعى بدقة . أما عندما يكون سيئاً فإنها تُراعى برداءة . إن أجيسيلاس باعتباره الأقوى في اسبارطة كان بشكل جليّ أيضاً ، الأكثر خضوعاً للقوانين . إن من الصحيح أيضاً القول مع كورش بأن القائد الصالح هو « قانون مبصر » لأنه يكون قادراً على القيادة ، وعلى رؤية من يتمرد - ومعاقبته .

= شديد ، باليونانيين نحو البحر ، وكان « سكان البلاد الاصليين ينلوشونهم ، والجبال والأنهار والثلج يوقظهم ، والجوع يؤلمهم » (ي . فيرنيلر (Y. VERNIERES) في الموسوعة العالمية (Encyclopaedia Universalis) - مقالة : أكزينوفون) .

(١) المرجع السابق - ص 369

(٢) أجيسيلاس : « أمير أخرج وقصير القلعة ، لكنه كان يبدو حاذقاً حتى ولو لم يقبل للمبجح الذي تركه عنه صديقه أكزينوفون » . (ي . بيكوينون (Y. Béquignon) - موسوعة بليد - التاريخ العالمي - المجلد الأول - ص 673) .

وفما يتعلق بالطغيان . فإن اكزينوفون يتناول ثانية في كتابه هيلارون (Hilaron) موضوع يؤس الطاغية (الذي عاجله أفلاطون بكثير من القوة في الجمهورية) . وما لا شك فيه أنه استلهم من سابقه ، وأنه سيُلهِم ، على وجه الاحتمال ، أرسطو الذي بحث في كتابه « السياسة » عن علاج ملائم للطغيان . ذلك أن الحجة البارعة ، والمدعشة غالباً ، لهذا الحوار السقراطي بين الشاعر سيمونيدس الكيوسي (Simonide de Céos) وطاغية سيراقوزا (الذي كان يحكم في عام 475 تقريباً) تكمن في أن السلطة في ذاتها لا تمنع أبداً من أن يكون الحاكم محبوباً ، وأن كل شيء يكمن في تعلم استخدامها بشكل أفضل : فإذا توصل هيلارون لتحويل سلطته بطريقة تجعل المدينة التي يحكمها أسعد المدن جميعاً ، فإنه سيكون سعيداً هو نفسه ، ومحبوياً لذاته من قبل « الشباب الجميل » ، وعزيزاً أيضاً كملك على رعاياه المتحررين من الخوف ، والمستعدين لأن يجعلوا من أجسامهم حصناً له ، ذلك هو ، كما يقول سيمونيدس ، الانتصار الأجل والأكثر مدعاة للمجد من الفوز بالمكان الأول في سباق العربات . فهذا الفوز لن يعود على الطاغية إلا بالحسد . في حين أنه إذا فعل ما ينصحه به الشاعر فإنه سيحصل على الخير الأجل ، والأمن في العالم . وسيكون « سعيداً » من غير أن يكون محسوداً (1) .

إن اكزينوفون لم يكن ينتظر ، بلا شك ، أن يتحول هيلارون ، الشخصية التي هي رمزية أكثر مما هي تاريخية ، الى ملك مثل أجيسيلاس . إنما كان يريد التلليل على أن تسمية النظام لوحدها لا تنفي إمكانية تحسُّيه إذا كان شخص القائد قابلاً للكمال ، وقادراً على الاقتراب (ولو من بعيد) من المثال الأعلى للحكم الفردي الذي هو ليس بتقليدي ولا بأفلاطوني حقيقة . إن هذا المثال يُعَبِّرُ ، لدى اكزينوفون ، عن انتظار الانسان المتفوق (والذي من المفضل أن يكون قائداً عسكرياً) ستكفي مواهبه الشخصية لأعطائه الشرعية : « إن الأذكى والأجدر . . . سيتولي على السلطة ، ولكن بعد قيام الملكية ، فإن من الطبيعي أن يتم اللجوء للوراثة من أجل تأمين انتقالها » (2) .

إن كل حاجة لاسطورة تيسر أن الملكي ذات الاسلوب الافلاطوني تبدو (مع خلفياتها الميتافيزيكية) غريبة عن هذه السقراطية النفعية . إلا أن هذا لا يعني القول بأن اكزينوفون قد قصر نظراته على الحكم الأفضل في كل مدينة على حدة . فمفهومه الخاص بالقيادة السياسية والعسكرية الواحدة ، وأسطورته حول كوروش غير المؤيدة تاريخياً ، يُعَبِّرُان عن حلم بتوحيد الشعوب من خلال الغزو اليوناني لآسيا (الغزو الذي كان على الاسكندر المقدوني أن يحققه ولكن بروح مخالفة كلياً) . إن مؤلف « أجيسيلاس » يكشف عن شعوره الحماسي للوحدة الهيلينية عندما يمدح في بطله حبه العميق لليونان وحسن الخير المشترك لها والذي يتجاوز المواجهات الدموية والعقيمة بين

(1) للرجع السابق - المجلد 1 - ص : 423

(2) أنظر ج . ليشوني (J. LUCIONI) - « الأفكار السياسية والاجتماعية لأكزينوفون

(Les idées politiques et sociales de Xénophon)

بلويس - منشورات Belles-Lettres - 1947 . و « اكزينوفون والسقراطية » (Xénophon et le socratisme)

بلويس - منشورات (P.U.F.) - 1953

اليونانيين ، وكذلك عندما يُبرزُ كراهيته الشديدة للبرابرة ، ويقصد بهم هؤلاء الفرس الذين حاولوا في ما مضى إخضاع اليونان ، ومحاولون الآن تقسيمها ضد نفسها (1) .

هذا الخبر المشترك لليونان ، الذي يبدو أن الحس والشعور به قد تَوَضَّحَ بدقة واشتدَّ في القرن الرابع (ق.م.) ، تسلط ، على إيزوقراط بطريقة أكثر استمراراً وإلحاحاً منه على اكزينوفون . وقد أدى هذا التسلط ، ضد إرادة ديموستين (Démosthène) وبفعل لعبة القوى المختلفة ، الى نهاية الحرية اليونانية على يد فيليب المقدوني ، والد الاسكندر .

2 - ايزوقراط (Isocrate) (436-338)

« قَلِمْتُ لأعطي نصائح تحس الحرب ضد البرابرة والوفاق فيما بيننا » . . . هذه السطور من « الباتجيريك » (Panegyrique) المنشور في عام 380 ، سترتد صداها مباشرة ، بعد أربع وثلاثين سنة ، أي في عام 346 ، سطور « فيليب » : « إني سأنصحك بأخذ المبادرة للوفاق بين اليونانيين وللصراع ضد البرابرة » . وخلال المدة الطويلة الفاصلة بين الخطابين لم يكف الانشغال بالاتحاد الهيليني ، وبالبحث عن الاداة الفعالة لتحقيقه عن الهيمنة على فكر معلم البلاغة الشهير . فنحو عام 393 ، افتتح في أثينا مدرسة للبلاغة لاقت نجحاً كبيراً . كما أن حياته الطويلة (توفي وهو في الثامنة والتسعين من العمر) جعلت منه معاصراً لارسطو ، بعد أن كان معاصراً لسقراط وأفلاطون .

ويروى أنه خرج ، غداة موت سقراط ، لابساً الاسود . وبالرغم من صلاته العديدة مع اكزينوفون ، فإنه لا يمكن تصنيفه بدون تحفظات رصينة في عداد السقراطيين ، حتى الصغار . ويمكن القول ، رغم كل شيء ، أن اتصاله ، وهو في سن التلمسات الفكرية ، بالحكيم ذبي الأنف الأفلس أثر فيه بطريقة ما . فقد حرص على التمييز بين تعاليم مدرسته وتعاليم السفسطائيين في عصره . وطمح ليجعل منها « فلسفة » . لكنها كانت فلسفة قصيرة ، وكانت تُقدِّمُ الفنون والمنفعة على العلم ، فلم يكن لديها ما تفعله ، وكانت تتباهى بمعرفة دقيقة للأشياء « غير النافعة » . ولم يكن أفلاطون يستطيع أن يولي تقديراً كبيراً لنموذج نصف الفيلسوف ونصف السياسي الذي كان يراه في ايزوقراط ، رئيس المدرسة الناجح ، ولا أن يعترف لتعاليمه بطابع فكري سقراطي حقيقي .

ومع ذلك فإن مؤلف الجمهورية الذي كان يجاهر بأن الحرب الحقيقية لا يمكن تصورها بين اليونانيين ، وإنما فقط بين اليونانيين والبرابرة ، « الاعداء بصفة طبيعية » ، لم يكن له ، بدون شك ، إلا أن يوافق على نزعة الوحدة الهيلينية المناضلة والمعادية للفرس التي كان ايزوقراط يدعو لها . أما نظرات ايزوقراط في السياسة الداخلية والتي كانت تتصل ، من جهة ثانية ، بمقدار كبير ، بوحديته الهيلينية ومتطلباتها (وهي نظرات محافظة : ليس فيها مجاملة لسهولة وإباحية الديمقراطية الاثينية ، ومؤيدة للملكية في ذاتها ، وككل ، أقل من تأييدها للملوك الناجح أو المعتبرين كذلك) فقد كان فيها أيضاً ، برأي أفلاطون ، ما يَغْيِرُ ضعفها الفلسفي البديهي جداً (2) .

(1) اكزينوفون - الأعمال الكاملة - المجلد 1 - ص: 456

(2) أنظر : ج. ماثيو (G. MATHIEU) - « الأفكار السياسية لأيزوقراط » (Les idées politiques d'Isocrate) -

بريس - منشورات (Belles-Lettres) 1966 - ص: 174 وما بعدها .

نزعة الوحدة الهيلينية (Panhellénisme)

نزعة الوحدة الهيلينية : أتى الباتجيريك بعد الخطاب الاوليمبي (Discours olympique) لغور جياس (عام 392) ، وخطاب لسياس (Lysias) (عام 388) حول نفس الموضوع ، بعدة سنوات . إن ايزوقراط ، بإلحاحه على العداوة الطبيعية بين اليونانيين والفرس ، وتشيده بالضعف العام لهذا الشعب البربري الذي كانت مؤسساته تستعبد ، وأخلاقه تجعله رخواً ، كان يندد بالصراعات بين اليونانيين ، ويدعو للإسراع بتجريد حملة مشتركة على آسيا . إن فكرتي الحرب المشتركة ضد الفرس ، والاتحاد الدائم بين اليونانيين ، غير القابل للانقسام نتيجة المحن التي تخمّلوها مجتمعين ، كانتا مرتبطتين ببعض بشكل وثيق (1) .

ومروراً ، كان ايزوقراط يتقدم بمفهوم أصيل للنزعة الهيلينية ، يقوم على الثقافة والتربية أكثر مما يقوم على العرق : « يُسمى يونانيون أولئك الذين يشاركون في ثقافتنا أكثر من أولئك الذين لهم نفس أصلنا » . إن الفضل في مثل هذه النتيجة كان يعود للاشعاع الفكري ، الذي لا يقارن ، لاثينا : فقد أصبح تلامذة أثينا معلمي الآخرين .

إننا نلاحظ هنا كم أن ايزوقراط كان أثينياً . ومع ذلك فقد قيل عنه أنه كان يونانياً أكثر مما هو أثيني ، أو على الأقل « يونانياً قبل أن يكون أثينياً » . الأمر الذي يجعله في تعارض جذري مع ديموستين . والحقيقة أن المؤيد للوحدة الهيلينية في ذلك العصر كان يصطدم بمشكلة عملية كلياً هي مشكلة : الإدارة التي ينبغي اختيارها من أجل تحقيق اتحاد اليونانيين على حسب البرابرة . وقد راح مؤلف الباتجيريك ، ولو بالرغم عنه ، بتبذد خلال أربع وثلاثين سنة قبل أن يستقر اختياره على فيليب .

في ذلك العصر (أي في عام 380) ، كان الاتحاد اليوناني يفترض تقسيم الهيمنة بين الخصمين الكبيرين : أثينا واسبارطة . وقد حرص ايزوقراط ، المؤيد كلياً لوطنه ، على إثبات تفوق مؤهلات وطنه ، وضعف مؤهلات اسبارطة : وهكذا « فإن الدعوة للوفاق تترافق بدعاية لصالح الهيمنة الاثينية » (2) . والواقع أن أي وفلق دائم لم يَقم بين اسبارطة وثيس وأثينا ، وأن ما قام بينها إنما هو توازن غير مستقر . إن الآمال التي وضعها ايزوقراط في الاتحاد الكونفدرالي الاثيني ، في عام 377 ، أصيبت بالخيبة . ونظراً لعدم إمكانية الاعتماد على مدينة ، وعلى قوة الشعور الوطني الذي يتغلّى من الخلق التقليدي ، لم يكن أمام ايزوقراط إلا اللجوء لشخصية ما ، تقترحها الأحداث أو تفرضها من أجل تحقيق مهمة التوحيد . وهكذا راح من الآن وصاعداً ، وباستثناء مرحلة توقف ما في دعائته - يسمى « للبحث عن قائد » . إنها علامة الأزمنة الأزمات التي يريد ، مؤرخ معاصر للادب مثل البير تيبود (Albert Thibaudet) أن يرى فيه ، وليس بدون إفراط في التعميم ، « جوقة أرواح ... وقد تجمعت حول قاعدة تمثال تنتظر تمثال الاسكندر » (3) .

(1) المرجع السابق - ص : 50

(2) المرجع السابق - ص : 69

(3) المرجع السابق - ص : 132

لقد فكر ايزوقراط في البداية بآثني ، هو تلميذه القديم تيموثيه (Timothée) الاستراتيجي والجنرال اللامع في الاتحاد الكونفدرالي : لكن هذا فقد الخطوة . ونظراً لعدم وجود آثني ، فإن أجنياً ، أي ملك أجني مؤهل قبل أن يلعب دور أغاممنون (Agamemnon) ، القائد العام القائد على قيادة اليونانيين ضد بلاد الفرس . وهكذا استحث ايزوقراط جازون (Jason) طاغية فيريس (Phères) ، الذي يبدو أن مخططاته الطموحة - كما تحدث عنها اكزينوفون في كتابه « الهيلينيون » (Les Helléniques) - تأثرت جزئياً « بالبانجيريك » . لكن جازون اغتيل في عام 370 . فجاء دور طاغية سيراقوزا (دنيس القديم الذي التقاه أفلاطون في سفرته الأولى) . وقد فكر ايزوقراط بأن يوجه له رسالة لم يبق منها الآن إلا المقدمة . لكن الرسالة لم تُرسل لأن الطاغية توفي قبل أن يتهم ايزوقراط من كتابتها . وحينئذ جاء دور ارخيداموس (Archidamos) ابن أجيسيلاس الذي خلف أباه كملك على اسبارطة . وقد سعى ايزوقراط جاهداً (في عام 356) لإثارة اهتمامه بمخططاته في رسالة لم يبق منها أيضاً إلا المقدمة . وأخيراً جاء فيليب . . . فيليب المقدوني الذي تولى السلطة منذ عام 359 ، وتمكن ، خلال اثنتي عشرة سنة ، من أن يحتل ، على حساب أثينا ، مكاناً واسعاً في السياسة اليونانية . فيليب ، الذي هيا نفسه ، بعد أن توصل لبلوغ أهدافه الإقليمية ، للمفاوضات التي إنتهت في عام 346 للصلح المسمى بصلح فيلوقراط^(١) الذي لن يكون إلا هدنة . كيف يمكن لايوقراط أن لا يرى في هذا الرجل القوي (الذي يزعم أنه ينحدر من هيراكليس (Héracles)) . البطل المهيأ لانجاز المهام التي طالب بها « البانجيريك » ، كيف لا يرى فيه أغاممنون المنتظر بأمل ؟ . حينذاك كتب ، معلم البلاغة الكهل ، وهو الآن في سن التسعين ، كتابه « فيليب » (Philippe) الذي طلب فيه الى المقدوني أن يعتبر كل بلاد اليونان وطنه ، وأن يفرض على اليونانيين المصالحة ، وهو الذي اكتسب ثروة وقوة عاليتين جداً ، بحيث لن يقال بأن قوته كبرت ضد اليونان وإنما من أجلها .

ويلخص ايزوقراط أفكاره ككاتب أنيق العبارة ومحنك يزن تعابيره :

« أقول إنه يجب عليك أن تكون مُحسنَ اليونانيين ، وملك مقدونيا ، وسيد أكبر عدد ممكن من البرابرة ؛ فإذا تصرفت هكذا ، سيكون الجميع معترفين لك بالجميل . اليونانيون للحسنات التي ستعطيها لهم . والمقدونيون إذا حكمتهم كملك وليس كطاغية ، والعرواق الأخرى إذا حررتهم من السيطرة البربرية وأعطيتهم الحماية اليونانية »^(١) .

وبعد ست سنوات من مرحلة سادها « العداء الخفي » في ظل صلح فيلوقراط ، اندلعت الحرب المعلنة بين أثينا وفيليب في عام 340 . وسُحقت أثينا وحلفاؤها بعد ستين ، في شبرونه (Chéronée) ، في الأول من أيلول عام 338 . وقد توفي ايزوقراط ، تقريباً ، في أواخر تشرين

(١) سيلي آثني كان من أنصار التخلّص مع فيليب منذ عام 348 .

(١) للرجع السابق - الفصل 13 - ص : 152 وما بعدها .

الأول ، ولكن ليس قبل أن يوجه للمتصّر على أثينا رسالة يحضّه فيها للمرة الأخيرة على العمل لتحقيق الوحدة الهيلينية .

السياسة الداخلية

أما بالنسبة لنظراته في السياسة الداخلية ، والتي عبّر عنها سواء في الخطاب (Discours) للمؤلف نيكوكليس (Nicoclès) ملك سالامين (Salamine) بقبرص ، أو في الاريوباجيتيك (Aréopagitique) ، فإنها تقابل ، في الحالة الأولى ، الاهتمام بشيئ ملكيّة كان من شأن ضعفها أن يكون أيضاً ضعفاً للقوة اليونانية في قبرص ، وفي الحالة الثانية ، الإرادة باعادة تنظيم الديمقراطية الاثينية التي أصبحت فريسة للفوضى ، وذلك بغية إعطاء مدينة أثينا القوى التي تحتاج اليها بلاد اليونان .

ولفائدة نيكوكليس ، يكتب ايزوقراط بأسلوب ممنوع وبدون أن يخشى الابتذال ، في واجبات الملك (« ليس هناك التزام أكبر من التزام الرياضي بتقوية جسمه إلا التزام الملك بتقوية نفسه ») (1) . كما يكتب في واجبات الرعايا في دولة ملكيّة . ويعلن أن حظ هؤلاء كبير جداً بالمقارنة مع الدساتير الأخرى ! فهل نرى في أي مكان آخر (وأين ؟) الجدارة تسهر على توزيع الوظائف ، ودوام هذه الوظائف يضمن التجربة والكفاءة في إدارة الأعمال ، والخدمة النزينة للخير العام تغلب على المصالح الخاصة والاحساد الشخصية (وهذا دون نسيان تفوق النظام الملكي في ميدان السياسة الخارجية ، لأن القيادة فيه واحدة) ؟

إن « الخطاب » للمؤلف من أجل نيكوكليس يمكن أن يعود تاريخها لحوالي عام 373-362 . أما الاريوباجيتيك الذي ينبغي أن يؤخذ أكثر بكثير على محمل الجد ، فتعود لنحو عام 355 . وهو يدين بعنوانه للدور الكبير الذي يوليه المؤلف للاريوباج (L'Aréopage) ، المحكمة الارستقراطية القديمة التي كانت تجتمع على تلة اريس (Arès) والتي حرّمها اصلاح افياتل (Ephialte) ، رئيس الحزب الديمقراطي ، في عام 462 ، من سلطاتها الدستورية والسياسية . والمقصود ، بالنسبة لايزوقراط ، هو العودة (الضرورية بسبب فساد المؤسسات والحكم السيئ) « لدستور أجداد » سولون وكليستين . لقد أنكر ايزوقراط أن يكون من أنصار الاوليغارشية أو الطغيان ، وعدواً للديمقراطية ، فهو يعرف ما أنجزته هذه الأخيرة من جميل ونيل ، إلا أن ما يبحث عنه ، كما قال ، إنما هو دستور « عادل ويضمن النظام » . لكن العدالة ، حسب رايه ، (وهو الذي يفكر مثل أفلاطون في القوانين ، ومثل أرسطو فيما بعد) لا تكمن في المساواة البسيطة التي تعطي نفس الشيء للاختيار والاشرار ، وإنما ، والأجداد كانوا يعلمون ذلك ، في إعطاء كل واحد أمجاداً وأعباءً حسب ما يستحق . فليُمنح لمحكمة الاريوباج حق عام في مراقبة التربية والأخلاق العامة ، ولتشرف على الاصلاح التدريجي للديمقراطية المنحرفة . الاصلاح الذي سيعيد النظام الى حقيقته السابقة ، الحقيقة التي كان سولون « أفضل صديق للشعب » قد حثّ قوانينها : حينذاك ستستعيد المدينة نفسها ودستورها .

(1) انظر : « الخطاب » (Discours) - المجلد 2 - ص 100

لان نفس المدينة - كما يؤكد المؤلف في مقطع أصبح كلاسيكياً - « ليس شيئاً آخر غير الدستور ، الذي له نفس سلطة الفكر في الجسد : فهو الذي يتداول في كل شيء ، والذي يحفظ النجاحات ويسمى لتجنب التعاسات ، وهو الذي يجب أن يُستخدم كنموذج للقوانين والخطباء والأفراد العاديين . وستحصل كل مدينة بالضرورة على نتائج متفقة مع الدستور الذي لديها : إلا أن دستورنا فاسد ونحن لا نهتم به ولا نفكر في إصلاحه » (1) .

لكن الحنين لدستور الأجداد ، المصبوغ بألوان عجيبة ، قلما كان يستجيب للمشاكل ، الداخلية والخارجية ، لمدينة القرن الرابع . فهذه المشاكل كانت تضع موضع الانتهام ليس فقط الدستور ، باعتباره تجسيدا لتوازن القوى السياسية والاجتماعية ، وإنما أيضاً مفهوم الاكتفاء الذاتي (L'autarkia) نفسه ، أو قدرة المدينة على أن تكفي نفسها بنفسها ، وتعيش باستقلال تام إزاء أي إرادة أجنبية . أما الحنين الآخر ، الحنين لإدارة واحدة ، ملكية بالمعنى الواسع للكلمة ، إدارة رجل قوي ، رجل سهاوي ، قادر ، في آن واحد ، على أن يحكم جيداً في الداخل ، ويقود بانتصار باسم الوحدة الهيلينية جيشاً - محترفاً - ضد البرابرة ، فإنه لم يكن ليصل لحد جعل أي من ايزوقراط أو اكزينوفون يقبل بالتخلي بطريقة قيمة وفعالة عن مفهوم الاكتفاء الذاتي المقدس . فمهما كانت نواقص المدينة ، وانتكاسات الماضي وتهديدات المستقبل ، ومهما كان الحماس (في المجرد) لفكرة الوحدة الهيلينية ، فإنه يبقى أن ماهية هذه المدينة ، ونوعيتها ، التي هي من ماهية ونوعية خلقها الخاص ، يجب أن يحافظ عليها . وهذا ما كان ايزوقراط ينتظره من فيليب عندما كان يطلب إليه أن يكون محسن اليونانيين وليس سيدهم - كان هذا حسناً بالنسبة للبرابرة - . من هنا يلاحظ بعمق « أن لا شيء يمكنه أن يدل على شكل أفضل على اضطراب الفكر السياسي الهيليني ، المخرج بسبب البنيات التي هو سجينها ، من مطالبته ، بشكل متناقض ، لملك أجنبي بأن يقوم في آن واحد ، بصنع الوحدة واحترام التقاليد » (2) .

لقد وجدت بنيات المدينة هذه نفسها موضوعة ، في نفس الوقت ، ولكن ضمن روح مختلفة جذرياً (روح متمردة لحد الفضيحة) ، موضع التساؤل من قبل الكلبيين (Les Cyniques) والسيرينيكين (Les Cyrénaïques) ، المصنفين عادة كسقراطيين صغار : إن الاكتفاء الذاتي الوحيد الصالح بنظرهم هو الاكتفاء الذاتي للحكيم باعتباره فرداً .

3 - الكلبيون والسيرينيكون :

يعود أصل المدرسة الكلية لتلميذ سقراط (تلميذه المفضل حسب البعض) المسمى أنتيستين (Antisthène) وهو ابن جارية من تراقيا ، كان يقيم في أثينا كأجنبي . أما المدرسة السيرينكية

(1) المرجع السابق - المجلد 3 - ص : 66

(2) أنظر : سيرينلي (SIRINELLI) ، توشارد (TOUCHARD) وغيرهم « تاريخ الأفكار السياسية » (Histoire des idées politiques) باريس - منشورات P.U.F. 1959 - المجلد الأول - ص : 47

فستمد تسميتها من سيرين (Cyrène) ، المستعمرة اليونانية الغنية في إفريقيا ، التي أتى منها أريستيب (Aristippe) الذي تابع هو أيضاً دروس سقراط ، ولكن بحماس أقل . ونظراً لأن كلا منهما لم يكن له روابط بالمدينة فقد أخذوا من رسالة المعلم ليس المظهر المدني ، وإنما المظهر الفردي ضمناً ، والقائل « بأن النقطة الوحيدة التي تهتم الإنسان هي الاستخدام الجيد للأشياء ، وبالتالي قدرة الوصول فردياً ، وفي كل الظروف ، للسعادة (أو الغبطة) التي هي الهدف الذي يتمناه الجميع » (1) . لكن السعي لهذا الهدف المشترك سيكون مختلفاً بعمق في كل من المدرستين .

كان يُعجب أنتستين في سقراط طبيعة وطريقة حياته أكثر من تعاليمه : فهذه السيطرة على الذات (أو *Egkrateia*) في وجه الاغراءات الخارجية ؛ وهذا الغياب للحاجات ؛ وهذه القوة الداخلية المصممة على فعل الخير ؛ كانت تبرز ، بشكل أفضل من كل الكلمات ، الاكتفاء الذاتي للفضيلة الذي كان يدعو له الحكيم غير القابل للتقليد . فمن أجل الوصول للسعادة لم يكن أنتستين يطلب « إلا قوة سقراط » . إن المعاناة والاجتهاد والعناء تشكل أجزاء من هذا الأسلوب في الحياة . لقد كان أنتستين يستبعد أخلاق اللذة لدى السيرينيكيين لحد أنه نُسب إليه قوله : « إني سأضرب أفروديت (Aphrodite) حتى الموت إذا توصلت للإمساك بها » .

إن صلة أنتستين بدوجين (Diogène) (الذي أتى من سينوب (Sinope) الواقعة على ساحل البحر الأسود) هي صلة معلم بتلميذ . فقد كان ديوجين يقول أنه تعلم من ابن الجارية التراقية أنه يملك شيئاً واحداً جيداً في ذاته : هو الاستعمال الحر لأفكاره الخاصة . ومع ديوجين فقط ظهر تعبير كلي (Cynique) ، أي ذاك الذي يعيش « مثل كلب » (2) . لقد جعل تلميذ أنتستين (ولنقل : بوقاحة) من هذه الشتيمة ، التي كان معلمه حائقاً عليها بالتأكيد ، مجداً . فمعها وُجِدت المدرسة الكلية حقيقة . وكان وجودها الكامل يتضمن ، بشكل لا يتفصل ، حقيقة وأسطورة .

سقراط « أصبح مجنوناً » : هكذا وُصِفَ هذا الشخص الشاذ الذي كان يبالغ في تمجيد طرق حياة الحكيم الحافي القدمين ، الذي كان يعيش في برميل ويتباهى بشكل عدواني بعدم وجود

(1) انظر : ج. تنيكيدس (G. TENEKIDES) : « الاتحادية اليونانية من القرن الخامس الى القرن الثالث قبل عصرنا »

(Le fédéralisme grec du V^e au III^e siècle avant notre ère)

- و « الاتحادية » (Le fédéralisme) - باريس - P.U.F. - 1956 . و « المفهوم الحقوقي للاستقلال والتقليد الهليني »

(La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique)

أثينا - 1954 .

(2) وحسب رواية أخرى (يذكروها هـ . وبتزل (H. Wetzel) في مقال : كليبي بالموسوعة العالمية (Encyclopaedia

Universalis) فإن اسم المدرسة أتى من أن أتباعها استمدوا من الكلب التيقظ الشرس . وانهم ، من جهة أخرى ،

كانوا يمتنعون في مكان يقال له : to kunosargos أي « الكلب الرشيق » .

حاجات لديه ، ويدعو للعودة للطبيعة من خلال أعمال استغزازية : « لقد كان يتصرف ككلب يقف أمام حجر الزاوية ، والضاحكون كانوا بجانبه » . وإذا كان أنتيستين يوافق على خدمة الجماعة بحرية ، فإن ديوجين كان يثقل عليها بتهكماته ، ويُعلن من جهته أن ما يبحث عنه إنما هو « الإنسان ، الإنسان الحر الذي يعيش وهو متحرر حقيقة من كل إكراه ، وعلى هواه » (1) . إنها المهمة مقدسة ، مهمة « رسول الإله زوس » أن يتنذر نفسه فقط للملاحظة إعوجاجات البشر وعيوبهم وأخطائهم وأحكامهم المسبقة ، من أجل مطاردتها ، وذلك باستقلال تام عن كل ارتباط بمدينة أو وطن أو منزل ، حتى لو اقتضى منه ذلك أن يتسول بنشاط من أجل تأمين قوته . لكن هذه المهمة للمقدسة كانت تتجه ، حصراً ، للإصلاح الداخلي للإنسان الفردي . لقد كان ديوجين ، من جهة ثانية ، يطلب ، هو أيضاً ، أن يُعرض ، منهجياً ، جسمه وروحه للمعاناة والعناد ، ويعرف كيف يختار « الجهود المتخفة مع الطبيعة لكي يكون سعيداً » . ويبدو أن الاسطورة قد ألحقت كثيراً على الكلية بالمعنى اللفظي (الذي المبتذل ، وعدم التحفظ ، والهوس بإثارة الفضائح) الذي تبناه تلميذ أنتيستين ، الذي أصبح أكثر شهرة من معلمه ، وذلك على حساب صورة أكثر صحة عن ديوجين ، هي الصورة التي تسيطر عليها الرغبة بالبحث عن الفضيلة من خلال الممارسة الثابتة ، والتكشف الذي يتغلب على كل شيء (2) .

إن الصورة الجذابة لكرايس الثيسي (Cratès le Thébain) تلميذ ديوجين تأتي لدعم هذا التصحيح للاسطورة . فهو يتخل عن أمواله لكي لا يبقى عبداً لها (« أن كرايس الثيسي يعطي لكرايس الحرية ») . ويرفض كل معنى لوطنه ثيس (« ليس لي مدينة ... وإنما لي العالم بأسره لأعيش فيه ») . وقد أخذ هراوة وخيراً محتوي على ما هو ضروري تماماً ، وانطلق ليعطى البشر (وهو يعيش من التسول ، لكنه حر) بالانجيل الكلمي : لا تنحني مطلقاً تحت نير اللذة ، لا تترك الحاجات تستعبدك مطلقاً ، لا تقاتل من أجل أموال وهمية ، بجُل الحرية وكأنها آلهة سامية . إنه مُبشر حقيقي ، أشد قوة من ديوجين (يقال لنا) ، وأكثر تواضعاً ، وميلاً لحب جاره لذاته ، إنه حقيقة « طيب نفوس » (3) . إن أهميته تأتي ، إلى حد كبير ، من أن زينون (Zénon) مؤسس الرواقية ، سيكون تلميذاً له . إن الصلة بين الكلية والرواقية ، إن لم يكن إلا لهذا الأمر ، تبدوا جدال فيها ، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لخلافاتهما التي ستندلع فيما بعد ، والتي يمكن القول من الآن أن الجانب الرئيسي منها يكمن في الطابع السلمي أساساً للمثال الكلمي .

إن أعضاء المدرسة يمكن أن يقارنوا برهبان متسولين اختاروا الفقر ليس حباً بمملكة السماء وإنما كرهاً بممالك الأرض وتسلسلاتها ومؤسستها وشبكات مصالحها الاجتماعية والسياسية ، واتفاقاتها ، وإكراهاتها المخالفة للطبيعة - أي بكل ما يلهمي عن الأمر الضروري الوحيد وبشكل عقبة في وجه التماس الفضيلة . إننا نفكر هنا بالسفسطائيين الراديكاليين . لكن الكلمي كان يذهب لما

(1) بوهلنز - « الحرية اليونانية » ، ... المرجع السابق ذكره - ص : 92

(2) المرجع السابق - ص : 95-99

(3) ا. برنيس - « قصة الفلسفة » - (المرجع السابق ذكره) - للجلد 1 - ص : 274-275

هو أبعد بكثير . وذلك بالقدر الذي كان يعتزم فيه أن يتجاهل الجماعة السياسية ، أي المدينة ، « مقر المجانين » ، وأن لا يعترف إلا بجماعة حكماء العالم بأسره (La Cosmopolis) التي لا تشكل إلا أقلية ضئيلة . هكذا سيتم إصلاح المدينة المثالية لجمهورية أفلاطون ، ولكن (كما يلاحظ أحد المعلقين) خارج كل إطار سياسي ، « فهي تقوم على أساس تضامن بين فلاسفة متشردين يعودون ، على طريقة ناسكي الهند ، للطبيعة ، ويُشْهَرُون بعيشة النشاطات العادية للبشر » (1) .

أما المدرسة السيرينكية فإنها كانت تعتبر ، مع أريستيب ، بأن الاسترخاء الجيد للأشياء والغزو الفردي للسعادة كانا يرتبطان بمغزى اللذة : اللذة المتحركة ، الحافظة ، المنزلة ، اللذة وهي « في حالة حركة » . إن كل شيء يكمن في الانطباع الفوري ، لا أكثر : الانطباع بوجود حركة عذبة ، بالمقارنة مع الانطباع بوجود حركة قاسية ، هي العناية . لقد كان من الملائم التمسك بهذه البديهة البسيطة . ومع ذلك فإن فن القياس (Phronesis) ، أو الحكمة العملية ، كان موجوداً هنا : وكان يتطلب من المرء أن يعرف كيف يسيطر على اندفاعاته نحو اللذة لكي يتجنب « إنزعاجات أكبر » ، وأن يبقى ، حتى في المتعة ، مستقلاً إزاء الخارج وحرراً داخلياً . وهذا ما كان يعنيه أريستيب بقوله عن المومس لايس (Lais) ، الجميلة جداً ، والتي كانا يحضنها بذراعيه : « إني أملكها ، ولكنها لا تملكني » (2) .

إن الحكيم من هذا النموذج لم يكن بحاجة أبداً للدعم الأخلاقي لمدينة . إن الوطن بالنسبة له كان يوجد حيث يكون هو بخير ، أما التنظيم الاجتماعي - الذي لا يبالي بالخير أو بالشر - فلم يكن يهتم به . إن اكزينوفون يجعل أريستيب يقول (في نقاش مع سقراط) بأنه يتطلع للوجود الأسهل والأكثر متعة ، وأنه يحذر من الرغبة بقيادة الآخرين ؛ « لأن الشعب ، في النهاية ، يطمح لمعاملة حُكَّامه كما أعامل أنا عبيدي » . إن هناك ، يتابع القول ، طريقاً وسطاً يحاول السير فيه ، لا يمر بالسلطة ولا بالعبودية ؛ إنه طريق الحرية ، « طريق السعادة الكبير » . وعلى اعتراض سقراط القائل : بأن كل طريق يمر بمجتمع البشر الذي يستعبد فيه الأقوى والأشجع الآخرين ويضغظون عليهم ويجعلونهم يكون ، يجيب أريستيب بأنه ، من أجل أن يتجنب هذه الشرور ، لن يتغلق على نفسه في مدينة ، وأنه « أجنبي في كل مكان » .

إلى أي حد يمكن أن نتق في ما ينقله هنا اكزينوفون الذي يُبرز أيضاً السقراطي أنتيستين ؟ إن ت. أ. سنكلير (T. A. Sinclair) يبدو متشككاً . فهو يرى أن مؤلف « الذكريات » يريد ، على ما يظهر ، أن يُثبت أن أريستيب ، بعكس أنتيستين ، لا يُثَلُّ « التقليد السقراطي في السيطرة على الذات ، وفي مقاومة الألم » (3) .

إننا نميل للتفكير بأن الموقف السيرينكي يلتقي ، من وراء سقراط ، بموقف السفطائين

(1) ر. لايروس - « مقدمة للفلسفة السياسية » (للرجع السابق ذكره) - ص : 80

(2) بوهلتر - المرجع السابق ذكره - ص : 92-93

(3) أنظر : اكزينوفون - الأعمال الكاملة - المجلد 3 - ص : 317

الراديكاليين ، بشكل صحيح أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة للموقف الكلبي . لأنه يُدخل الفردية في المدينة من باب الأنانية أكثر مما يدخلها من باب الفضيلة . لكن الموقفين الكلبي والسيريكي يلتقيان إزاء هذه المدينة . فكلاهما موقفا هرب ورفض .. وكلاهما يقومان ، وهذا صحيح خاصة بالنسبة للمذهب الكلبي ، بتوجيه الاتهام للمدينة ولكفائتها الذاتية . وهو اتهام يتجاوز في مداه ، وفي سياق أحداث القرن الرابع النقد السفسطائي . لقد كان هذان الموقفان يستدعيان ، كرد فعل عليهما ، فلسفة لتبرير المدينة ، أتت لتبدل وتعُدّل ، عند الاقتضاء ، فلسفة أفلاطون . لقد كانا يستدعيان أرسطو السقراطي « الكبير » الآخر .

الفصل الرابع

أرسطو (384-322) والسياسة

« إن الطابع للنمى الذي يجعل من المجتمع البشري جماعة (Koinon) أهل تسلياً من المجتمعات الحيوانية الأخرى ، يكمن في أن الغاية الأخيرة للوجود المشترك فيه هي تكوين المدينة . »

ليون روبان (Léon ROBIN)

فُضِّلَ أرسطو (Aristote) ابن الطبيب ، المولود في اسطغاريا (Stagire) بمقدونيا ، أن يَصْغَ في خدمة الفلسفة ، بمعناها الواسع ، بدلاً من الطب ، ملكاته غير العادية في التحليل والمنهجية . لقد أتى إلى أثينا في عام 367 ، وعمره سبع عشرة سنة ، وأصبح شخصية لامعة جداً في أكاديمية أفلاطون التي عُلِّمَ فيها . وقد قام ببحوث عديدة وبارعة ، وجمع العديد من الوثائق . وأدى به تطوره الفكري ، الذي أتاحت مراحله الدقيقة الفرصة لظهور التخمينات الأكثر براعة ، والتي لم تُفْزَ أي منها ، مع ذلك ، بالإقناع ، للتخلص من تأثير المعلم الذي أعجب به جداً وأحبه كثيراً (وقد رفض ، بشكل خاص ، نظريته الأساسية في المثل^(١)) . وبعد عشرين سنة غادر أثينا إلى أسوس (Assos) بطروادة (Troade) ، ثم إلى ميتيلين (Mitylène) بليسبوس (Lesbos) ، حيث أدار مدرسة ، وعَمَّقَ البحوث في العلوم الطبيعية . وفي عام 343 إستدعاه فيليب المقدوني لعاصمته بيللا (Pella) ، ليُسند إليه مهمة تربية ابنه الاسكندر ، البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . وعندما خلف هذا أباه في عام 335 ، عاد أرسطو إلى أثينا حيث أسس المدرسة التي نافست بشكل رصين الأكاديمية التي كان يديرها حينذاك اكزينوفون (كان أفلاطون قد توفي في عام 347) . لكن الاسكندر ، الذي أصبح يلقب بالكبير وبفاتح آسيا ، مات في عام 323 . فوجد أرسطو ، الأجنبي الذي كان يحبه أنتيباتر (Antipater) (الوصي على مقدونيا والقائد الأعلى للحاميات المقدونية في اليونان) ، نفسه في خطر في أثينا النائرة ضد النير الأجنبي . وهكذا هرب بعد ثلاث عشرة سنة ، تميزت بانطلاقة المدرسة وإثمار تعاليم مؤسَّسها ، إلى خلكيس (Chalcis) بجزيرة أبوبيا (Eubée) حيث توفي وهو مريض في عام 322 ، وكان عمره إثنين وستين سنة^(٢) .

(١) من هنا المزحة التي نسبت إلى أفلاطون والتي تقول فيها : « إن أرسطو رفضنا كما يرفض المهرامه » .

(٢) حول سيرة حياة أرسطو اقرأ :

ترك أرسطو أعمالاً لأصحمة ، موسوعية . لكن الأجزاء التي نشرها منها ، والمُسَمَّاة « بالعلنية » ، فُقدت ، بينما الأجزاء المحفوظة المُسَمَّاة « بالخاصة » ، والمعدة للاستخدام المدرسي ، كالسياسة (Politique) التي تضم ثمانية كتب ولم تُتجز ، فتجلى فيها كل نقص مذكرات الدروس للمهابة للتعليم الشفهي . فقد كانت مذكرات غير مكتملة أحياناً ، ومنقحة أحياناً ، ومُرتبة من قِبَل معلمين توالوا بعد المعلم نفسه ، وتضمنت تكرارات وتناقضات ومقاطع مفككة ، وتشوش في معالجة نفس السؤال ، ووعود لم تُنفذ بمناقشات لاحقة (إن الوقت لم يتوفر بشكل جلي لأرسطو للقيام بعملية إعادة نظر وتنقيح نهائية) . إن ما يتجلى في هذه المذكرات (بعد إستبعاد العرض العقائدي) إنما هو فكر تعليمي متحرك يتقدم مُتلمساً ومُبيحداً باحتراس ورطبات الحسنات والسيئات ، فكر يحتفظ لنفسه ، حسب اللحظة التي يسير بها ، بعرض هذا المظهر أو ذاك .

إن القارئ الذي سيجد أمامه المقالات المنفصلة التي يتألف منها مؤلف السياسة ، والمجمعة بعد فوات الأوان والمُنسقة بشكل غير كافٍ ، يمكن أن يُصاب بالتشوش والغور ، بعد اللذة الكبيرة التي وجدها في قراءة محورة أفلاطون . إن ترتيب الكتب وكذلك تاريخها شكلاً موضوعاً لمناقشات حادة . إلا أن الحكمة تقضي بالتمسك بالترتيب التقليدي . أما بالنسبة للتاريخ فهناك أمر وحيد مؤكد على ما يبدو ، وهو أن « كتابة » السياسة « امتدت على مرحلة طويلة من النشاط الفلسفي لأرسطو ، منذ الإقامة في أسوس وحتى نهاية تعليمه في المدرسة » (1) .

ماذا كان يريد أرسطو أن يعلمه من خلال هذه الكتب الثمانية الوعرة والمزدحمة بالأفكار والملاحظات والوقائع ؟ لا شيء أقل مما كان يُشكل في نظره أول العلوم ، العلم الذي يعطي نظرة متكاملة عن الكون والأكثر جودة في ميدان السلوك البشري ، العلم الذي يُنظم ويُنسق « مختلف أجزاء البناء » (2) . وعلى خلاف أفلاطون ، ومرة أخرى ضده ، ولكن دون أن يتمكن من إنكار قيمته الأصلي والكبير تجاه المعلم الذي لا يقارن ، إنكب أرسطو على دراسة المدينة التي كانت أمراضها قد ازدادت خطورة بشكل خاص بعد الجمهورية (وأكثر أيضاً بعد القوانين) . ولقد برزَ هذه المدينة وقواها من خلال جعل نظريته في الجماحة السياسية ، التي أصبحت تقليدية ، منذ ذلك الحين مرتكزاً

= ر. ويل (R. WEIL) - « سياسة أرسطو » (Politique d'Aristote) - باريس - منشورات Colin - مجموعة U - 1966

ل. روبان (L. ROBIN) - « أرسطو » - باريس - P.U.F. - 1944 (إن العبارة المذكورة في صدر هذا الفصل مأخوذة من الصفحة 273 من هذا الكتاب) .

و. د. روس (W.D. ROSS) - أرسطو - لندن - 1923 .

(1) أنظر ترجمة ومقدمة ج. أوبونيه (J. Aubonnet) لكتاب « السياسة » - باريس - منشورات Belles-Lettres - 1960-

- وترجمة ومقدمة ج. تريكو (J. Tricot) لنفس الكتاب - باريس - منشورات (VRIN) - 1970-

- وتقديم مارسيل برهكو (M. PRELOT) « لسياسة أرسطو » - باريس - منشورات P.U.F. - 1950-

(2) « علم الأخلاق في نيكوماك » - ترجمة ومقدمة وحواشي ج. تريكو (J. TRICOT) - باريس - منشورات VRIN

1967- 11 ص 34

لها . كما وضع عدداً من المثل العليا المتصلة بالوجود المدني ، والتي ينبغي حتاً السعي إليها ، باعتبارها تشكل الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة - الدولة . وإذا كان الوصف غير المكتمل للمدينة المثالية في الكتابين السابع والثامن ، يعطي انطباعاً عن مؤلف كان نسياً يحد صعوبة في هذا النوع من التأملات العزيزة على أفلاطون ، فإن مسألة تصنيف الدساتير أو النظم السياسية ، المعروفة جيداً ، ستسمح ، بالمقابل ، لأرسطو بالقيام بعملية انزلاق ، حاسم بالنسبة لعلم السياسة ، من المثل الأعلى الواقع . واقع المدن الموجودة ودساتيرها التجريبية ، وفئاتها الاجتماعية المتجابهة ، والتعقيد اللا محدود في سير أجهزتها الداخلية ، وثوراتها الديمقراطية أو الأوليغارشية ، وكل انقلاباتها وتغييراتها المضرة التي تدخل في اختصاص فن علاج ينبغي إيجاده . حينذاك تحرر مؤلف السياسة ، الذي آل الى نفسه تماماً ، من كل مثالية أفلاطونية وصار بإمكانه أن يضع في خدمة مزاجه الخاص ، الواقعي والملموس ، مواهب الاستثنائية كمراقب وعحقق علمي حقيقة ، مطلع على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وعلى لعبة القوى السياسية ، ومزود بقوة نادرة في المنهجية المنطقية - وكل هذا من أجل أن يصل (خارج الطموح المتجاوز للمدينة المثالية) لمدح ، ضمن منظور الوسط ، نموذجاً من الدساتير يُعتبر ، عموماً ، الأكثر قابلية للتطبيق . دستور مستحب ، وهو الأفضل ، ضمن الظروف الرديئة للواقع .

1 - نظرية الجماعة السياسية

يردُّ أرسطو على الكلبيين والسيرينيكين وكذلك على السفطائيين الراديكاليين وكل المنكرين للروح المدنية : لا ، إن الجماعة السياسية (Le communauté politique) أو المدينة ليست ثمرة الحيلة ونتاج الاتفاق الاعباطي . إنها التوزيع الطبيعي والضروري لنمو تدريجي ، تعتبر كل مرحلة من مراحلها بحد ذاتها طبيعية وضرورية . فبعد الأسرة ، الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية ، ظهرت القرية ، الجماعة المشكّلة من عدة أسر بغية إشباع حاجات لم تُعد تعتبر يومية بصفة بحتة . وأخيراً ظهرت الجماعة المشكّلة من عدة قرى ، وهي المدينة . إنها الوحيدة التي تمتلك L'autarkie أي القدرة على كفاية ذاتها ، أي الاستقلال الاقتصادي . فالمدينة هي المجتمع الكامل ، وهي الوحيدة التي يمكن أن تكون كذلك . إن المدينة « واقع طبيعي » تماماً مثل الجماعات السابقة التي تُضمُّها ، والتي ترفعها لمستواها الأعلى ، والتي تغير وجهها بشكل ما ، وتعتبر السبب النهائي لها ، وذلك

« لأن المدينة هي غاية هذه الجماعات . وطبيعة أي شيء هي غايته . لاننا نقول ، عندما يبلغ أي شيء نموه الكامل ، أن في هذا طبيعة الشيء ، وهذا سواء بالنسبة لانسان أم لحصان أم لأسرة . وعلاوة على ذلك فإن السبب النهائي وغاية الشيء هو خيره الأفضل ؛ والكفالية التامة هي في آن واحد غاية وخير في منتهى الجودة » (1) .

وحسب الفلسفة الغائية (« téléologique ») للمؤلف ، فإن « الكل » المدني ، إذن ، ليس

(1) « السياسة » - ترجمة تريكو - 1-2 - ص 27-28

فقط شيئاً ما أكثر من مجموع مكوناته ، وإنما هو سابق عليها ؛ لأنها تمجد فيه ، في ختام نموها ، غايتها (وإذن طبيعتها) . وكما أن شجرة البلوط سابقة على حبة البلوط (التي تكمن غايتها وطبيعتها في أن تنمو وتصبح شجرة بلوط) فإن المدينة سابقة على أجزائها : من أفراد وأسر وقرى .

ففيها يجد الأفراد ، الذين تغيرت حياتهم هم أيضاً ، ملكات جديدة ، حياة جديدة وبنفس الوقت هوية جديدة : هويتهم كمواطنين (Polites) ، أعضاء في المدينة . إن هذا الانتماء هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي . إنه يعطي الانسان معناه الحقيقي ، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية . لأن الانسان ، من حيث ماهيته ، كائنٌ خُلِقَ لكي لا يعيش بشكل كامل ، ولا يتفتح بشكل كامل ، إلا في المدينة : إنه حيوان سياسي (Zoon politicon) (حسب الترجمة المؤسفة المكرّسة) . ويمكن القول ، إذا أخذنا ثانية الصورة السابقة ، أن قيام الكائن البشري بتنمية أعلى إمكانياته في المدن لا يعتبر أمراً طبيعياً ، بأقل مما يحق فيه لحبة البلوط أن تُنمّي نفسها وتصبح شجرة بلوط .

« هذه الاعتبارات تبين إذن أن المدينة تدخل في عداد الوقائع التي توجد بشكل طبيعي ، وأن الانسان بحكم الطبيعة حيوان سياسي ؛ وأن الانسان الذي يعيش بشكل طبيعي ، وليس نتيجة لظروف ما خارج المدينة ، هو إما كائن مُنحط أو فوق مستوى البشر إنه إما وحش وإما إله إن من البديهي أن يكون الانسان حيواناً سياسياً على درجة أعلى من نحلة ما أو من أي حيوان آخر يعيش في قطع : والانسان وحده ، من بين كل الحيوانات ، يمتلك الكلام » (1) .

إن هذه الطبيعة البشرية التي تعبر عن نفسها بشكل كامل في المدينة هي طبيعة أخلاقية . فإذا كان الانسان هو الوحيد الذي يمتلك الكلام ، فإنه أيضاً ، بالنسبة للحيوانات الأخرى ، الوحيد الذي لديه الشعور بالخير والشر ، الشعور بالعدل والظلم ، وبالمفاهيم الأخلاقية الأخرى . ومن مثل هذه المشاعر الموضوعية في إطار مشترك انبثقت المدينة ، بعد الاسرة . لهذا فإنها لا يمكن أن تكون مجرد تحالف هجومي أو دفاعي بين الأفراد ، أي مجرد وعد فيما بينهم بتبادل الخدمات . إنها لا تختصر في جماعة مكانية يشارك فيها الناس بهدف تأمين وجودهم المادي . إنها ، من حيث ماهيتها ، تجمع من أجل عيش جيد ؛ من أجل العيش بصفة مشتركة بأفضل طريقة ممكنة أخلاقياً ومادياً ؛ من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة . لمجموع المشاركين ولكل واحد منهم بشكل خاص . إن المؤلف يضع كمبدأ أن « الجماعة السياسية توجد بهدف إنجاز الخير ، وليس فقط بهدف الحياة في مجتمع » (2) .

إن هذا يعني القول بأن السياسة وعلم الاخلاق لا يشكلان مبدئياً في نظره ، وكما هو الحال بالنسبة لافلاطون ، علمين منفصلين . فإذا كان الخير الأعظم للمدينة والخير الأعظم للفرد يشكلان ، لسبب منهجي ، موضوعاً للدراسات منفصلة ، فإنها ليسا أقل تفضلاً مع بعض بشكل

(1) للرجع السابق - ص 28-29

(2) السياسة - III-9 - ص 210

حميم . إن المدينة جهاز ، لكنها جهاز أخلاقي . ولهذا فإنه مزود بضمير . إن ضميره وأخلاقه لا يمكن أن توجد إلا لدى أعضائه ، الذين تتطابق غاياتهم مع غايته . ففهمهم تجرّب المدينة هذه المشاعر أو تلك ، فتوافق عليها أو ترفضها . إن السياسة علم أخلاق عالية ، أخلاق سيئة . إن « علم الأخلاق في نيكوماك » (L'Ethique à Nicomaque) ، وهو بحث في الأخلاق مواز للبحث في السياسة (و البحثان - كما يلاحظ ا . باركر (E. Barker) - لا يشكلان بمعنى ما إلا بحثاً واحداً موضوعه علم السياسة ، بالمعنى الأرفع للكلمة) يعتبر أن تدبير وحفظ خير المدينة هو أمر سام بحد ذاته . فإذا كان الخير محبوباً حتى عندما يكون موضوعه فرد واحد ، فإنه يكون أكثر جمالاً وألوهية عندما يكون موضوعه المدينة (1) .

ويطرح أرسطو ، في تأملات تمهيدية لبحث حول الدستور المثالي ، سؤالين مرتبطين بشكل وثيق بهذه الصلة بين السياسة وعلم الأخلاق . الأول يتصل بطريقة الحياة المرغوب بها أكثر بالنسبة للفرد ، والثاني بالغاية العليا لنشاط الدولة .

هل يجب على الفرد أن يفضل حياة المواطن ، حياة العمل أو الحياة العملية التي تلتبس بالحكمة العملية ، أم الحياة التأملية ، المتحررة من الإكراهات الخارجية ، والوحيدة التي تعتبر في نظر البعض ، حياة فلسفية لأنها تلتبس بالحكمة النظرية ، Sophia ؟ . إن أرسطو يؤكد في « علم الأخلاق » سمو الحكمة النظرية التي تمثل الجزء الأفضل من العقل والتي تعتبر علماً يتناول الوقائع الأعلى - ومن هنا ينجم تفوق الحياة التأملية ، وهي حياة تعتبر ، في نظر العقل ، إلهية بالمقارنة مع الحياة البشرية : إن على الفرد أن يفعل كل شيء لكي يعيش « وفق الجزء الأكثر نبلاً الموجود فيه » (2) . إن الدستور المثالي هو إذن الدستور الذي يؤمن للمواطن طريقة الحياة هذه المرغوب بها أكثر .

إن النبذة الأفلاطونية لهذه التأملات واضحة . إلا أنه لا يكفي (كما كشف عن ذلك معلق حاد) أن يكون للمتأمل مكان في المدينة المثالية ، لكي يكون المخطط الأفلاطوني محترماً في روحه . إن للمسافة التي يضعها أرسطو بين العمل والتأمل تزييل في الحقيقة أفلاطونية « الجمهورية » من خلال « إنقاذ المظاهر » . فالفيلسوف ليس إلهية المدينة الأسطوطاليسية ، التي تعتبر الحكمة النظرية ضرورية لها بصفة مطلقة ، في حين أنه كان الأساس والرئيس المطلق (لأنه يمتلك الحكمة الأعلى) والقانون الحي للمدينة الأفلاطونية (3) .

ما هي الغاية العليا لنشاط الدولة ؟ . يجيب البعض بأنها السيطرة والتوسع بواسطة الحرب واستعباد الشعوب المجاورة . أما أرسطو فيقول بخطأ مثل هذا الجواب ، وذلك باسم العدالة ، وأيضاً باسم علم سليم للسلطة :

(1) علم الأخلاق في نيكوماك - I - ص 35

(2) للمرجع السابق : X-7 - ص 512-514

(3) لابروس - المرجع السابق ذكره - ص 64-68

« إن واجب المشرع الحكيم هو التأمل ملياً ، سواء تعلق الأمر بمدينة أم بأسرة شعوب أم بأي جماعة أخرى ، في كيفية تحقيق مشاركتها في حياة طيبة وفي السعادة التي بإمكانها بلوغها إن من واجبه ، في حالة ما إذا كان هناك جيران لها ، أن يرى أنواع النشاطات التي يجب القيام بها وذلك على ضوء طباعها المختلفة » (1) .

ها هو إذن المشرع وقد أعيدَ للبحث عن السعادة (التي لا تنفصل عن الفضيلة) بوسائل ملائمة لغاية كهذه . إن دستور المدينة المثالية لا يقوم إلا بدفع المطلب الأساسي لكل جماعة سياسية جديدة بهذا الاسم ، والتي هي ، كما نعلم ، ليست مجرد تحالف ولا مجرد جماعة مكانية ، نحو كمال غريب عن الواقع .

ويميز أرسطو بعناية بين القيادة السياسية التي تمارس على أناس أحرار ، والقيادة في النظام المنزلي ، أي التي يمارسها ، في المنزل ، الزوج على امرأته ، والأب على أولاده ، والسيد على عبيده . ويأخذ على أفلاطون أنه لم يُقَمْ في « السياسي » بهذا التمييز كما لو أنه لم يكن هناك أي فرق بين أسرة كبيرة ومدينة صغيرة . ويدرس أرسطو ضمن الأسرة (الجماعة الطبيعية الأولى) ، وبترف خاص من التفصيلات ، علاقات السيد بالعبد .

في العبودية

إن الاتحاد بين الذي من طبيعته أن يقود والذي من طبيعته أن يتقاد ، هو بنظره طبيعي وضروري . والذي ، بذكائه ، لديه ملكة التنبؤ يكون شرعياً قائداً وسيّداً من هو فقط قادراً ، بفضل قوته الجسدية المؤهلة للاشغال الضخمة ، على تنفيذ أوامر الأول . إن هناك إذن ، وبمكس أقوال بعض السفسطائيين ، عبيداً بالطبيعة . ويجب التمييز جيداً بينهم وبين أولئك الذين هم في حالة عبودية نتيجة الاتفاق القائل بأن الأموال المكتسبة في الحرب هي ملك المتصر . إن هذه العبودية الأخيرة إصطناعية وإتفاقية ، وهي تستحق نقد السفسطائيين . إن أرسطو يرفضها ، لاسيما وإن بعض اليونانيين وجدوا أنفسهم مستعبدين بهذه الطريقة . إن اليونانيين مهياون بالطبيعة للحرية ، في حين أن الأمر يختلف تماماً لدى البرابرة ، حيث لا يوجد قادة طبيعيين (ولهذا تمكن أوريبيد (Euripide) من أن يكتب بأن من الطبيعي أن يفودهم اليونانيون ، وذلك ، كما يلاحظ أرسطو ، لأن هناك تشابهاً طبيعياً بين البربري والعبد » (2) .

إن هذه النظرية في العبودية ، باعتبارها خاطئة ، هي هشة . وقد شعر المؤلف نفسه بذلك . فهو يوافق على أن تبرير العبودية من خلال التطابق مع الطبيعة ليس له طابع مطلق . ولهذا يحصل غالباً أن يكون للعبيد أجسام رجال أحرار لم تُخلق أبداً للاشغال الضخمة ، وأن يكون لرجال أحرار « نفوس العبيد » . وعليه فإذا كانت الطبيعة تميل غالباً لتحقيق أمنية النقل الوراثي للفضائل والعيوب أو النواقص ، فإنها ، مع ذلك لا تكون قادرة على هذا دائماً . وها هو أرسطو نفسه ،

(1) السلسلة 2-VII - ص 477-478

(2) المرجع السابق 2-I - ص 25

وبتعارض مع إحدى تعاليم « القوانين » (« كل كلام موجه لعبد يجب أن يكون أمراً مطلقاً ») يدعم القول بأن عدم الاعتراف بأي محاكمات عقلية عند العبيد إنما هو خطأ . وهو يعتبر أن ممارسة السيد المفرطة للسلطة المطلقة مُضرة به وبالعبد في آن واحد . وهذا ما يؤدي به لتأكيد وجود شيء من وحدة المصالح و« الصداقة » بين الأول والآخر . وأخيراً ينصح أرسطو (وهو يتكلم ، حقيقة ، عن المدينة المثالية) بالتلميح للعبيد بالحرية كتمويض لهم . الأمر الذي يفترض ، ويتناقض مع النظرية التي جاهر بها ، أن طبيعتهم لا تجعلهم غير مؤهلين للتمتع بها . والواقع أن أرسطو ، في وصيته ، نص على تحرير البعض من عبيده ، وعلى تحرير أبنائهم عند بلوغهم سن المراهقة إن كانوا حينذاك يستحقون الحرية .

هل هناك عدم انسجام وتناقض في كل هذا ؟ يجب القول مع م. دفورني (M. Defourmy) بأنه إذا كان أرسطو هو المدافع عن العبودية ، فإنه أيضاً المصلح لها .

ويجب أيضاً ، بمناسبة النظرية الأرسطوطاليسية ، توضيح العلاقات بين العبودية والحرية في المدينة .

شهيرة هي هذه السطور لجان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » :

« في اليونان ، كان الشعب يفعل بنفسه كل ما كان عليه أن يفعله . لقد كان باستمرار متجمعاً في الساحة . وكان يسكن مناخاً لطيفاً ، ولم يكن قط جشعاً ، وكان العبيد يقومون بأشغاله ، أما قضيتهم الكبرى فكانت حريته ماذا ! ألا تبقى الحرية لأبمساعدة العبودية ؟ ممكن . إن الحدين الأقصىين يلتقيان . وكل ما ليس قط من الطبيعة له مساوئه ، والمجتمع المدني أكثر من أي شيء آخر » .

صحيح أن الحرية الديمقراطية في أثينا (على سبيل المثال) بقيت جزئياً بمساعدة العبودية . لكن التعميم القائل بأن العبيد كانوا يقومون بأشغال الشعب ، خاطيء . لأن جماهير الفقراء الذين كانوا (في أثينا كما في أغلب الديمقراطيات) يشكلون الأكثرية لم يكن لديهم عبيد نظراً لافتقارهم للنقد اللازمة لشراء هؤلاء والعناية بهم : وكانت النساء والأطفال يقومون مقامهم . وإذا قدرنا أن هناك في أثينا خمسين ألف مواطن ومئة ألف عبد ، أي الضعف ، فإن من الخطأ تماماً الاعتقاد بأن كل مواطن كان مالكا لعبدين أو حتى لعبد واحد ، وإن هذه الملكية جعلت منه « سيداً لديه أوقات متسعة من الفراغ » . لقد كان هناك العبيد الذين يشتغلون لدى الدولة ، والعبيد العمال في المصانع والمناجم ، والعبيد المنزليون في البيوت الكبيرة . إن وصف الديمقراطية اليونانية ، إستناداً للعبودية ، بأنها في الواقع أرستقراطية أو حتى أوليغارشية سيكون أيضاً ، على الصعيد الاجتماعي على الأقل ، غير صحيح . لنفكر بجمعية الشعب الأثيني كما كانت تراها عينا سقراط النافذتان ، وما كانت تضمه من إسكافيين وكبائسين وبنائين وباعة متجولين ومدّاحين ! إن ما هو حقيقي بشكل دقيق ، بالمقابل ، هو أن للمواطن ، على الصعيد السياسي (حيث العبد لم يكن موجوداً إطلاقاً) « وإن كان فقيراً كان شخصاً ذا امتيازات . وأن المواطن ، مهما كان حائزها هزلاً ، كانت وظيفة » (1) . ولهذا فإن

(1) انظر : سبرنلي - توشلر وآخرون : المرجع السابق ذكره - المجلد الأول - ص 12 . وم. دفورني (M. Defourmy)

DEFURNY ، دراسات في السياسة - باريس - منشورات (Beauchesne) 1932

المدينة ، كانت تبدو في الواقع لرافضين (من أمثال الكليبيين) احتكاراً لذوي الامتيازات ، وغير مضيافة بالنسبة للعبيد والاجانب . وكانت الحرية المدنية المزعومة تبدو خدعة ينبغي نبذها لصالح الحرية الحقيقية ، حرية الحكيم الذي يكفي نفسه بنفسه في المدينة العالمية (Cosmopolis) الواسعة والغامضة .

2 - الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة .

إنها أولاً الوحدة .

إننا نعلم أي حب جنوني للوحدة المدنية كان يضني أفلاطون في زمن « الجمهورية » ، وأي حنين احتفظ به دوماً للمثل الأعلى في ذلك الحين . لكن أرسطو انتقد بشدة ، في صفحات مشهورة ، الشيوعية الأفلاطونية (وقد أراد أن ينسى ، وهذا ما يجب قوله ، بأن الأمر لا يتعلق ، في الحقيقة ، إلا بنصف - شيوعية) . نعم إن غاية المدينة (كما نقرأ) هي بالتأكيد أن نحول تعددية الأفراد والتجمعات الى وحدة ، ونجعل منهم جماعة أو مجتمعاً كاملاً . إلا أنها لا تمتلك قط ، بالطبيعة ، الوحدة المطلقة التي نسبها أفلاطون وآخرون إليها : أي مطلقة كما هي مشاعية الملكيات والنساء والأطفال . إن أفلاطون ينسى أن هناك في الانسان دافعين يسيطر عليهما الاهتمام والحب ، وهما : شعور الملكية والمحبة المقتصرة على النفس . إن كل فرد يتم بقوة بما هو له ، وقليل جداً بما هو للجميع . فأني تشجيع يقدم لعدم الاكتراث أكثر من التفكير بأنه سيكون هناك دائماً شخص آخر للاهتمام بكائن أو شيء ما ! إن كل الآباء ، في نظام « الجمهورية » ، سينظرون لكل الأطفال بلا مبالاة متساوية ، ولن يكون لدى أي شخص اللذة في أن يظهر نفسه كإنسان ممتع ومسعف للآخرين بفضل الاموال التي يمتلكها .

وينسى أفلاطون أيضاً ، برأي تلميذه المتمرد ، أن المدينة لا تتألف فقط من عدد كبير من الأفراد ، وإنما أيضاً من عناصر « متمايزة نوعياً » ، وأن هذا التمايز هو الذي يسمح بقيام تبادلات من كل نوع بين هذه العناصر ، تبادلات يتغلذى بها « الكل الاجتماعي » ، ويتقوى . إن الخير الأكبر للمدينة ، وهذا ما لن يروق لمؤلف « الجمهورية » ، يكمن في هذا التمايز وليس قط في ما يجعلها « واحدة » بصفة مطلقة ومفرطة . إن مثل هذه الوحدة التي تلغي الاختلافات ، بدل التوفيق بينها ، تصبح ناراً مهلكة ودمرة :

« يجب بالتأكيد ، وبمعنى ما ، أن تشكل الأسرة وحدة ، والمدينة أيضاً . لكن هذه الوحدة لا يجب أن تكون مطلقة . لأن هناك في السيرز حو الوحدة نقطة إذا تم عبورها فإنه لن يكون هناك مدينة ، أو انه إذا تم تجاوزها فإن المدينة ، وإن استمرت بالوجود ، ستجد نفسها على قلب قوسين أو أدنى من زواها ، وستصبح جماعة سياسية من نوع أدنى : وهذا بالضبط كما لو أردنا أن نجعل من سيمفونية نغماً واحداً أو أن نختصر السلم الإيقاعي في حركة واحدة » (1) .

لقد كان أرسطو ، الذي تزوج وكان لديه أطفال ، يؤمن بقيمة الحياة العائلية ، بعكس أفلاطون . وكان بمهاجته ، على صعيد فلسفي أكثر ، للمفهوم الذي عرضته « الجمهورية » ، وبدحضه له بطريقة حامية (وإن لم تكن دائماً ملائمة) يعتزم أن يعارض شكل الوحدة ، التي كان يرى أنها مادية جداً ، وغير سامية بما فيه الكفاية ، بشكل أسمى : الشكل الاسمي والذي يجب ، بالنتيجة ، أن تجعله المدينة غاية لها . لقد كان أرسطو يدعو لوحدة حقيقية بدل الوحدة المزيفة . وقد رأى مصدر هذه الوحدة ، الداخلية قبل كل شيء ، في العدالة ، والصداقة ، اللتين يجب أن تشودا بين أعضاء المدينة

العدالة : ماذا تعني ؟

إن أرسطو يفهمها بشكل مغاير تماماً لأفلاطون في « الجمهورية » .

فهو يميز بين عدالة تامة وعدالة خاصة ، الأمر الذي لم يكن معلماً قد فعله .

إن العدالة التامة هي الفضيلة الكاملة أو مجموع الفضائل أو « كل الفضائل مجموعة في واحدة » ؟ . ولكن شريطة أن يكون المقصود هو الفضيلة العاملة لمصلحة الغير . فالذي يمتلكها لا يقصر ممارستها على شؤونه الخاصة فقط ، وإنما يشعر بأنه مُلزمٌ بانجاز أعمال مفيدة للآخرين : سواء كانوا حكاماً أم مجرد أعضاء في المدينة . إنها مهمة صعبة وجديرة بالاعجاب ، وكما يقول المثل : في العدالة تلخص كل فضيلة .

إن الصلة بدسبية مع المفهوم الأخلاقي للمدينة باعتبارها جماعة أخلاقية غايتها الحياة الطيبة ، والخير ، ويحكمها القانون الذي هو تعبير عن هذه الغاية : القانون الذي لا يشكل إلا شيئاً واحداً مع الالتزام الأخلاقي . القانون الذي هو القاعدة الأخلاقية للجماعة . بهذا المعنى يُسمى عدلاً مَنْ يخضع للقانون ، ويُعرف العدل *Dikaiton* بأنه الشيء المتفق مع القانون : أي الشرعية ، أما الظلم فهو اللاشرعية .

تلك هي تعاليم « علم الأخلاق في نيكوماك » (1) .

لكن كلمة : عدالة لها أيضاً معنى أضيق ، وخاص بالمدينة المنظورة لها كتجمع لأناس متساوين : وهنا يتعلق الأمر بالحفاظ على مبدأ المساواة . ضمن منظور هذه العدالة الخاصة ، يُعرف العدل بأنه ما يتفق مع المساواة ، أما الظلم فهو اللامساواة . ويُسمى عدلاً مَنْ لا يأخذ مطلقاً إلا حصته وذلك احتراماً منه للمساواة . وتكون القاعدة في أن يتلقى كل واحد ما يستحقه . وهذا المُستحق له مظهران . فهو يتجلى ، من جهة أولى ، في ما يجب على الجماعة أن توزعه على كل واحد من أعباد وثروات ومزايا مختلفة ، مقابل ما يجلبه لها من فضيلة وموارد ، كمساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك . كما يتجلى ، من جهة ثانية ، في التقويم والتصحيح الذي يقوم به القاضي المدني أو الجنائي ، لكل إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما . وكذلك في تعويضه لكل

(1) علم الأخلاق في نيكوماك = 3-7 - ص 216 وما يليها .

ضرر لحق بفرد ما . في الحالة الأولى حيث يتعلق الأمر بالعلاقات بين الجماعة وكل عضو من أعضائها يتحدث أرسطو عن عدالة توزيعية . وفي الحالة الثانية التي تتعلق بدائرة العلاقات بين فرد وفرد ، يتحدث عن عدالة تصحيحية أو تقويمية . وهذان هما فرعا العدالة الخاصة . (وقد نُوقِشت قضية معرفة ما إذا كان هناك مجال لإضافة فرع ثالث ، يُسمى بالعدالة التبادلية ، وهو الذي يتناول تبادل الخدمات ومفهوم المبادلة) (1) .

إن العدالة التوزيعية تهتم السياسة بالمقام الأول . بمعنى أن كل شكل من أشكال الحكم يرتبط باختيار للمعيار النوعي الذي سيحدد التوزيع العادل ، والذي سيقوم على هذا النوع أو ذاك من الاستحقاق .

إن الديمقراطيون يرون بأن هذا الاستحقاق يكمن في كون المرء حراً ، أما أنصار الأوليغارشية فيرونه إما في الثروة أو في الولاة النبيلة ، وأما المدافعون عن الأرستقراطية فيرونه في الفضيلة . إن ما يجب رؤيته جيداً هو أن المفهوم الحقيقي للعدل يتضمن نظاماً تناسيباً يسمح بمعاملة ما هو متساو ، بشكل متساو ، وما هو غير متساو بشكل غير متساو . لكن « العدل يكمن في شيء ما من المساواة ولكن ليس بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم متساوون » . أما اللامساواة ، التي تبدو لأنصار الأوليغارشية عدلاً ، فلا تكون بالفعل بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم غير متساوون . إن من المهم أن لا ننظر فقط للأشياء التي ينبغي اقتسامها ، وإنما أن نأخذ بالحسبان أيضاً الأشخاص وما لديهم من اختلافات واستحقاقات ومساهمات غير متساوية في الهدف الأخلاقي المشترك . ويقول أرسطو أيضاً « إنه لأمر مضاد للطبيعة أن تعطى مزايا غير متساوية لمتساوين ، ومزايا غير متشابهة لمتشابهين . ولا شيء ، مما هو مضاد للطبيعة ، جيد » .

لتعرف هنا ، بالتعارض مع المساواة البسيطة أو « الحسائية » ، على المساواة التناسبية ، أو « الهندسية » ، للدستور الأفلاطوني في « القوانين » (وهو تعارض سنجدّه ثانية فيما يتعلق بالمساواة المدنية ، كما سيراها أرسطو) .

ولكن لنحذر من الدمج بين العدالة الأرستوطالية ، بصفة عامة ، ونظرية العدالة في « الجمهورية » . إن الفرق في المنظور كبير بينهما بالفعل . فافلاطون كان يشدد على واجب كل فرد ، وفقاً لقابليته الخاصة ، تجاه المدينة الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الاجتماعية ، كانت فيه كل منها ترتبط بالقيام ، بشكل دقيق ، بوظيفة محددة نوعياً . وكان عليها أن تعطي المدينة ما تستحقه بدقة ، ووفقاً لما يحدده مبدأ التخصص . أما أرسطو فأنه يتصور العدالة التوزيعية ، المتميزة عن العدالة التامة أو الكلية - وهو تمييز لم يقم به أفلاطون ولم يكن عليه القيام به - باعتبارها توازناً بين الحقوق والواجبات ، وفق مبدأ المساواة بالمفهوم الذي نعرفه . إن كل فرد إن يعطى ، لكنه يجب أيضاً أن يتلقى ما يستحقه بشكل حق أو حقوق . إن الأمر لم يعد يتعلق ، كما في « الجمهورية »

(1) المرجع السابق = 6-7 - ص 228

بتسلسل طبقات ، وتسلسل واجبات في ظل الحكم المطلق لفكرة الخير (1) .

الصداقة ترافق العدالة .

هناك ، في كل جماعة ، عدالة وبنفس الوقت صداقة . إن الفضيلتين ، على ما يبدو ، تختصان بنفس المواضيع ، وتعلقان بنفس الأشخاص . إن الفضيلة تكبر ، بالطبيعة ، مع الصداقة ، ولهذا فإن لها نفس التوسع . إن أرسطو ، بلا شك ، يضع العدالة ، كما يفهمها في مظهرها المختلفة ، في أساس التجمع السياسي . ولكن حيث تكون العدالة ، توجد أيضاً الصداقة (Philia) . ويلعب الفيلسوف ، في « علم الأخلاق » ، لحد القول بأن الناس إذا التحدوا برباط الصداقة فلن يكون لديهم حاجة للعدالة ، في حين أنهم ، لو كانوا عادلين ، سيحتاجون زيادة على ذلك للصداقة . ويلح على قيمة صلة الصداقة في المدينة ، ويعلن أنها تشد اهتمام المشرعين أكثر من العدالة نفسها ، لأن هؤلاء يسعون جاهدين لجعل الوفاق يتصر على الخلاف : إلا أن الوفاق يشبه ، إلى حد ما ، الصداقة . ويكرر أرسطو في « السياسة » بأن الصداقة هي « الخير الأكبر » ، لأنها تخفف للحد الأدنى بالضبط ، احتمالات الفتن .

لقد أشار المعلقون إلى أن كلمة Philia اليونانية لم تترجم إلا بشكل ناقص جداً بكلمة amicitia (صداقة) الفرنسية . ذلك إن معناها أوسع بكثير . فللقصود بها « الصلة الإنسانية بصفة عامة » ، بحيث أن كلمات : رفيق ، إحسان ، حب البشر ، إنسانية ، ألفة (و بشكل أثقل ولكن ليس بدون أمانة) هيرية ، تقترح نفسها على المترجم .

إن الـ Philia ، ومهما كان التعبير المعتمد كترجمة لها ، هي احتياطي الحرارة الإنسانية والوجدان والحموية والكرم (المتجاوز للتجرد البارد والعدالة الصارمة أو الإنصاف) . فهي التي تغذي وتنشط المرافقة الإنسانية في داخل المدينة ، والتي تتجل أثناء الأعياد والملاذات والألعاب وكذلك أثناء المحن . إنها الشعور المتزّه الذي يجعل من الممكن التوفيق بين الملكية الخاصة للأموال والاستعمال المشترك لثمارها ، وفقاً للمثل القائل بأن « كل شيء مشترك » بين الأصدقاء - والذي إستخدمه مؤلف « السياسة » لدعم أطروحته المعارضة لأطروحة أفلاطون . إن الصداقة (Philia) هي أيضاً التي سيستعين بها أرسطو في معارضته لمشاعية الأطفال في المدينة الأفلاطونية ، حيث لن يكون باستطاعة الأب أبداً أن يقول : « يا بني » ، ولأن يقول الابن : « يا أبي » . وكما ستضيق « الصداقة » بين الأقارب ، ستضيق حتماً بين أعضاء الجماعة السياسية ، وذلك مثل قطرة نبيذ علب مُزجت في كمية كبيرة من الماء ، فأصبح طعمها غير محسوس في المزيج . وهكذا فإنه « لن يكون هناك ضرورة ، في الجمهورية التي نُقَلِّمُ لنا ، لأن يتم الناس ببعضهم البعض ، كما يتم الأب بأطفاله ، أو الابن بأبيه ، أو الأخ بأخيه » (2) .

إن سيادة القانون هي المساهمة الأثمن التي قدمها أرسطو « للمستورية » في الأزمنة التالية .

(1) السلسلة - III - 9 - ص 203-204

(2) السلسلة - II - 4 - ص 94-95

إننا نعلم أي صلة هيمة تجمع بين العدالة (التامة) والقانون . القانون ، أو الشرعة الأخلاقية للجماعة السياسية ، باعتباره تعبيراً عن الأوامر الخالدة للأخلاق . القانون ، المعبر أيضاً عن العقل : « العقل المتحرر من الرغبة » ، والمجرد من الشهوات العمياء التي تحمل من الفرد فريسة لها وتجعله لاشخصي حقيقة « ! . القانون الذي ، باعتباره عقلاً وأخلاقاً ، هو أيضاً طبيعي ، مثلما أن المدينة ، الشكل الأعلى للحياة الأخلاقية ، طبيعية . وهكذا فإن سيادة القانون ستكون في نفس الوقت سيادة للعقل والأخلاق والطبيعة .

إن القانون يكون مكتوباً ، أو غير مكتوب ، أي عرفي ، والقوانين التي تنشأ عن العرف لها برأي أرسطو سلطة أكثر ، وتتصل بمواد أكثر أهمية من القوانين المكتوبة . إلا أن المصدر الأساسي لكليهما ، بنظره ، هو المشرع من نمط سولون وليكبرغ (ونعلم أن هذا كان مفهوماً يونانياً على أكمل وجه) . فالدفع والشكل الأصلي يأتیان منه ، وذلك دون المساس بحق الشعب بالمصادقة ، أو بإدخال تعديلات لاحقة عليها . فالمشرع ، بالخصوص ، هو الذي يتحمل عبء زرع مضمون هذه القوانين في روح المواطنين ، من خلال التربية : « فلا فائدة ، بالفعل ، من امتلاك أفضل القوانين ، حتى المصادق عليها من طرف كل المواطنين ، إذا لم يخضع هؤلاء لعادات وتربية داخلية في روح الدستور » (1) .

داخلية في روح الدستور . . . لان القوانين يجب ، بالطبع ، أن تكون متفقة مع الدستور ، في الخبر كما في الشر . ففي ظل دستور سليم تكون القوانين « عادلة بالضرورة » ، وفي ظل دستور ذي شكل شاذ ، تكون بالضرورة ظالمة . إن سيادة القانون تفرض طبيته .

لكن القانون الطيب يلزمه بعض الوقت لكي ينغرس في الروح المدنية ، ويصبح عادة : ولهذا فإن أرسطو ، مثل أفلاطون « القوانين » ، يخشى التغيير : إن حسناته الممكنة لا يمكن أن تُقَوَّضَ مساوياً عدم الاستقرار .

إن المذهب الاصطناعي (l'artificialisme) الذي نادى به بعض السفطائيين - من أمثال ليكوفرون تلميذ غورجياس - كان يعارض الطابع الطبيعي المعلن للقانون ، والناجم عن الطابع الطبيعي للمدينة ، بالتغيرات اللانهائية للأنظمة القانونية حسب الزمان والمكان . وكان يقول بأن الطبيعة تجهل هذه التغيرات . فقوانينها ثابتة ، ولها في كل مكان نفس القوة (فالنار ، على سبيل المثال ، تحرق سواء في بلاد الفرس أم في أثينا) . إن أرسطو لم يكن بإمكانه التملص من هذه المعضلة القديمة الخاصة بالحق الطبيعي (dikaion phusicon) والحق الشرعي أو الوضعي (dikaion nomicon) .

فهو يوافق (في مقطع شهير من « علم الأخلاق ») على أن العديد من الأنظمة القانونية هي اتفاقية بصفة بحتة . فعل سبيل المثال ، تصل فدية السجين لهذا المبلغ أو ذاك ، أو أنه يجب التضحية للآلهة بمعزة وليس بخاروفين ، وهذا ما لا فرق فيه تماماً بالأصل . لكن القاعدة تفرض

(1) المرجع السابق = 9-7 - ص 389

نفسها فور سنها . إلّا أن هذا لا يعني القول (كما يوضح أرسطو) بأن السفسطائيين كان لديهم ، مع ذلك ، الحق بإتكار وجود كل حق طبيعي . فهم ينسبون أن الطبيعة بحد ذاتها تعرف تغيرات في قوانينها : من ذلك أن اليد اليمنى هي بالطبيعة أعلى من اليسرى ، ومع ذلك ، فإن من الممكن دائماً « أن يعمل المرء بيسراه كما يعمل يميناه » . إن كل الأمور البشرية ، حتى تلك التي تعود منها للطبيعة ، تخضع للتغيير . وفي عالم الآلهة فقط يمكن للثبات التام أن يوجد . إلّا أن هذا لا يمنع من أن يُكتشف إلى جانب الحق القانوني والعدل القانوني ، حق طبيعي وعدل طبيعي « له في كل مكان نفس القوة ، ولا يخضع لهذا الرأي أو ذاك » ؛ ويكون ثباته أكبر نسبياً ، دون أن يكون مطلقاً . ويكفي أن يكون لدى المرء عيون جيدة ليتبين عنصر الحق الطبيعي إلى جانب العنصر الوضعي . وذلك بالرغم من تنوع المدن الذي يؤدي لتنوع الحقوق الوضعية وتنوع تفسيرات الحق الطبيعي . ورغم أن هذا لا يروق للسفسطائيين ، فإن الطبيعة والاتفاق يتعايشان ، كما هو حال القانون المكتوب والقانون العرفي ، من أجل إعطاء مفهوم سيادة القانون كل وضوحه وكل غناه (1) .

إن المنهج المُسمّى بالمنهج الاستقرائي (diaporématique) (من *aporia* التي تعني صعوبة ، أو معضلة) الذي أحبه أرسطو قاده لأن يناقش بغزارة السؤال التقليدي الخاص بمعرفة من سيكون صاحب السيادة في المدينة ، وما إذا كان من الأفضل أن يكون المرء محكوماً من قبل الإنسان الأفضل أو القوانين الأفضل . وقد وازن في هذا الصدد بين الحجج المؤيدة والمعارضة ، وبدا وكأنه يتردد ، وقلب مرة بعد أخرى ، وفي كل الاتجاهات ، الصعوبات التي خلقها لنفسه . ويشوش المؤلف ، في بعض اللحظات ، طريقه كثيراً لحد أن بعض المعلقين استطاعوا القيام بمحاولة للتشكيك في حكمه النهائي لمصلحة سيادة القانون والقانون السيد ؛ القانون الذي يحكم ، وليس الإنسان .

ليس الإنسان ، لأن نفسه ، مهما كان ، تخضع لكل حوادث الشهوات ؛ ولأنه يستسلم دائماً لإغراء أن يحكم لمصلحته الذاتية ، ويغرق المساواة ، والعدالة لفائدته ، ويصبح ، بكلمة واحدة ، « طاغية » . ليس الإنسان - على الأقل في المدينة التي تتألف من أفراد متشابهين فيما بينهم ، والذين يجب ، لضرورة طبيعية ، أن يمتلكوا نفس الحقوق ، ونفس القيمة : حينذاك يكون « مضاداً للطبيعة أن يصبح إنسان واحد السيد المطلق لكل المواطنين » .

ومع ذلك فإن عمومية القانون تمنعه من أن يبطال كل الحالات الخاصة . ولهذا يجب أن يكون هناك عدد من الحكام . لكن هؤلاء لن يكونوا إلّا أحراراً أو خدماً للقوانين . إنهم لن يحكموا إلّا عندما تكون القوانين ، نتيجة لعموميتها ، عاجزة عن إعلان موقفها بدقة . أما خارج هذا الافتراض ، فإن المناقشة (كما يرى مؤلف « السياسة ») تبين بوضوح أن السلطة السيدة يجب أن تكمن في القوانين .

(1) - علم الأخلاق في نيكوماك 10-7 - ص 250-252

أنظر - ميشال فيللاي (Michel VILLEY) - « دروس تاريخ فلسفة الحق » - باريس - منشورات داللو
(Daloz) - 1957 - ص 32-33

إن هناك مظهرين من هذه المناقشة يستحقان تحليلاً موجزاً .

الأول يكمن في الاستبعاد المتتالي للحلول المختلفة لمعضلة السلطة السيدة في المدينة . فإسناد هذه السلطة للفقراء الذين سيستخدمونها ضد أموال الأغنياء ، أو للأغلبية التي ستستخدمها ضد أموال الأقلية ، أو لطاغية يسرف في استعمال قوته ويمارس العنف ضد أعدائه ، لا يتفق والعدالة . كما أن من الظلم وضع هذه السلطة بيد أقلية من الأغنياء ، الذين سيتصرفون مثل الآخرين ، وسيقومون بنهب أموال الجمهور وسلبها . أما إذا احتكر الناس ذوو القيمة السلطة ، واستغلوا منها لإبعاد الآخرين عن الألقاب الشرفية والمهام المدنية ، فإن بقية السكان ستصاب بالهانة ، وسيكون هذا ظلماً تحت ستار من الأرستقراطية . « هل من الأفضل إذن إسناد السلطة لفرد واحد ، هو الأكثر فضيلة من بين الجميع ؟ » . إن هذا سيؤدي لتوسيع نطاق الإبعاد السابق ، تحت ستار الملكية .

أما المظهر الثاني للمناقشة فيتَّصَبُّ حول السلطة المكلفة بتعويض عجز أو عدم كفاية القانون ، في حال سكوته أو غير ذلك . وقبل الوصول إلى الحل (المتمثل بوجود عدد من الحكام الحراس أو خدام القوانين) ، يقترح أرسطو ، وفق منهجه الاستقرائي ، ويوازن بين حلين ، يقابل كل منهما أحد حذنين متطرفين :

« هل يجب في المواضيع التي يكون فيها القانون عاجزاً عن تقرير أي شيء ، أو عن التقرير كما يجب ، أن تعود الكلمة الأخيرة لإسان واحد ، للإسان الكامل ، أو لكل هيئة المواطنين ؟ . إن المواطنين المجتمعين في جمعية هم ، في أبنا ، بالفعل ، الذين يحكمون ويتداولون . ومواضيع قراراتهم كلها عبارة عن حالات خاصة . صحيح أنه إذا أخذنا كل عضو في الجمعية على حدة ، فإننا سنجد بأنه يتوفر ، على وجه الاحتمال ، على جدارة أقل من جدارة الإسان الكامل : لكن المدينة مؤلفة من عدد كبير من الأفراد ، والولاية التي يجلب إليها المدعوون معهم حصتهم هي أفضل من الولاية التي يقدمها شخص واحد . ولهذا السبب أيضاً فإن الجمهور يُعتبر ، غالباً ، قاضياً أفضل من الإسان الواحد ، مهما كان » .

ويضيف المؤلف بأن للجمهور الحاضر أيضاً ميزة كونه أقل قابلية للفساد : إن جماهير المواطنين ، التي يمكن مقارنتها بكمية كبيرة من الماء بالنسبة لكمية قليلة ، تدعُ نفسها تفسد بسهولة أقل من السهولة التي تفسد بها الأقلية (هذه الحجة أُخذَ بها ثانياً ، وأصبحت تقليدية ، لدعم المطالبة بالانفتاح العام والشامل في الأزمنة الحديثة) . كذلك ، فإن الفرد قابل كثيراً لأن يدع نفسه يتفاد وراء الغضب أو أي إنفعال آخر من شأنه إفساد حكمه ، في حين أن من الصعب القول بأن الجميع سيَدْعُونَ أنفسهم في نفس الوقت ينقلون للغضب والخطأ » .

ويتابع أرسطو المناقشة على هذا النحو ، مقترحاً أيضاً افتراض أرستقراطية مُستَخرجة من الأكثرية ، ومؤلفة من أناس « لهم نفوس فاضلة » ، ويشبهون الإسان الوحيد الكامل إلا أن

من المفضل أن لا نبحث في هذه المتغيرات الباردة والرشيقة عن الفكر العميق لأرسطو . فهذا الفكر يكمن في حكمه النهائي القائل بأن القانون هو الذي يسود ، وليس الإنسان أو البشر . ومع القانون تسود الموضوعية ، التي تُعتبر العمومية شرطاً لها . ويكون كل شيء مخففاً بالاهتمام بحالات خاصة ، كما تخفف العدالة بالانصاف (1) .

بعد قطع هذا الطريق ، يستطيع القارئ أن يلاحظ كل ما يدين به مؤلف « السياسة » لمؤلف « القوانين » في هذا الميدان .

ولنلاحظ أخيراً ، أنه ، إذا ساد القانون ، فإن جزء الدستور الذي ينبثق عنه يجب أن يكون له الأولوية . وهذا ما يحدث بالفعل .

إن أرسطو يميز بين ثلاثة « أجزاء » في الدستور . ويعلم أنه عندما تكون الأجزاء في حالة جيدة ، فإن الدستور نفسه يكون بالضرورة في حالة جيدة . (ويضيف بأن الدساتير تختلف عن بعضها البعض بحسب الطريقة المختلفة التي نُظمت فيها كل من هذه الأجزاء) . فالجزء الأول يُشرع في القضايا المشتركة ، والثاني يتصل بالحكام ، والثالث يُقيم العدالة . ونميل ، بلغة أماننا هذه ، لترجمة هذه الأجزاء بالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية . ويوضح أرسطو بأن « الجزء الأول » ، وهو الجزء المُشرع (délibérante) ، هو الذي « يقرر بصفة سيدة أمور الحرب والسلام ، والتحالفات وانقطاعها ... ويسن القوانين ، ويلفظ أحكام الموت والتفسي والحجز ، ويهتم باختيار الحكام وبتقديمهم لحساباتهم . إنه فعلاً (كما يؤكد المؤلف ذلك) السلطة السيدة ، والعليا في الدستور » . أما « الجزء الثاني » ، فلا شيء أكثر وضوحاً من التعريف الذي يعطيه له : « إن اسم حكام يجب أن يُعطى بشكل رئيسي لكل هؤلاء الموظفين الذين أسندت لهم سلطة التشريع في مواد محددة ، وسلطة تقرير وإعطاء الأوامر . وتكتسي هذه السلطة الأخيرة أهمية خاصة ، لأن إعطاء الأوامر هو أكثر ما يميز سلطة الحاكم » .

وخصص أرسطو تفصيلات هامة « للجزء الثالث » : أي للسلطة أو العنصر القضائي . لكن لنحفظ فقط بملاحظة حادة ، تتعلق بالقضاء ذي الطابع السياسي . إن أرسطو يجعل « تنظيمها الناقص » مسؤولاً عن الفتن والتغيرات في النظام (2) .

أما المواطنة ، التي هي الأساس الأخير الذي تنتظر فيه ، فتطرح أسئلة مختلفة وحساسة : ماذا يعني تعبير مواطن ؟ من هو المواطن ، ومن يجب أن يكون ؟ أي فضيلة تُطلب من المواطن ؟ وكيف نفهم المساواة وحرية المواطن ؟ .

إن المواطن يُعرف بمشاركته في الوظائف القضائية والوظائف العامة الأخرى عموماً ، ولا سيما تلك التي يمكن أن يشغلها دون تحديد في المدة ، مثل الانتخاب لجمعية الشعب ، السلطة العليا في الديمقراطية .

(1) السيلة - III-15 و 16 - ص 240-254

(2) السيلة - IV-14-15-16 - ص 315-336

إن هذا التعريف ينطبق ، بدقة ، وقبل كل شيء ، على المواطن في النظام الديمقراطي . إلا أنه لا يساوي شيئاً في النظم الأخرى التي لا يمثل الشعب فيها شيئاً ، ولا توجد فيها أي جمعية منتظمة تكون سيدة في عقد دوراتها ، ولا يُعرف فيها القضية الشعبية . لهذا فإنه يجب أن يُصحح ليتلاءم مع الدساتير الاستقرائية أو الوليغارشية التي لديها هيئات قضائية وتشريعية وحكومية متخصصة . حينئذٍ ، يجب القول بأن المواطن هو من يمتلك إمكانية الوصول للوظائف القضائية والتشريعية والحكومية . أما تعبير المدينة (والدولة) فيطلق على جماعة المواطنين الذين عُرفوا من خلال هذه المكانية ، وهذه النزعة ، والذين ينبغي لعددهم أن يكون كافياً ليضمن للمدينة المذكورة الاستقلال التام أو الإكثاله الذاتي .

من هو المواطن ومن يجب أن يكون ؟ إن السؤال الخاص بمعرفة من هو في الواقع يتعلق بالدستور . أو بعبارة أخرى بشكل الحكم . ولهذا فإن وجود عدة أشكال للحكم يتضمن أن يكون هناك عدة أنواع من المواطنين . بحيث أن العمال اليدويين (الأحرار بالتأكيد) من مختلف الفئات كالحرفيين والعمال والكادحين ، يتهمسون بالمواطنة في عدد من الدساتير . ولكن ليس (وهذا ما يُسرّع المؤلف لتوضيحه) في الدساتير من النمط المُسمّى بالاستقرائي والتي تُعطي الألقاب الشرفية تبعاً للفضيلة : « لأن من غير الممكن أن يتفرغ المرء لتطبيق الفضيلة عندما يعيش حياة عامل أو كادح » . لهذا فإن الجواب على السؤال الخاص بمن يجب أن يكون مواطناً ، في أفضل حكم يمكن تصوره ، لا يشكو من أي تردد . إن أصحاب المهن الميكانيكية ، والتجار والمزارعين يُستبعدون من المواطنة في المدينة المثالية : الفئتان الأولى والثانية لأن حياتهما « بلا نبالة ، ومضادة للفضيلة » ، والفئة الأخيرة لأنه ليس لديها وقت الفراغ اللازم ، من أجل تنمية الفضيلة ، وممارسة النشاط السياسي ⁽¹⁾ .

لكن ، ونظراً لأن مطلب الفضيلة هذا يُذكر دائماً ، ما هي إذن وبالضبط الفضيلة المطلوبة من المواطن والمُتَنظَر منه في نشاطه ؟ هل هي نفس فضيلة رجل الخير أم لا ؟ .

يجيب أرسطو ، في « علم الأخلاق » : « ليس نفس الشيء ، بدون شك ، أن يكون المرء رجل خير ومواطناً صالحاً في هذه المدينة أو تلك » . وفي « السياسة » (حيث يعود لهذا السؤال عدة مرات) يخصص له في الكتاب الثالث عدة صفحات من النقاش الذي يجره وفق المنهج الاستقرائي ، والذي يتضمن نصه صعوبات عديدة تجعل من العسير جداً متابعة الفكر سميء الترتيب الوارد فيه . ويمكن تلخيص هذا الفكر ، بشكل تقريبي جداً ، بالقول بأنه ليس هناك ، « بصفة عامة » ، تماثل بين الفضيلة الكاملة لرجل الخير والفضيلة النسبية للمواطن الصالح .

(« بصفة عامة » : لأن حالة المدينة المثالية يجب أن توضع جانباً : لقد خلص أرسطو ، وهو يكتب عن نمط الحياة الذي يجب على الدستور المثالي أن يؤمّنهُ ، للقول : « نرى بوضوح أن الحياة الأكثر كمالاً يجب بالضرورة أن تكون هي نفسها بالنسبة لكل إنسان بشكل خاص ، وبالنسبة للدول

(1) السلسلة VII - 9 - ص 501

والبشر مجتمعين^(٩) .

كيف نفهم المساواة وحرية المواطن ؟ هل صحيح (حسب الملخص المدهش ل. أ. باركر) أن المساواة ، بالنسبة لمؤلف السياسة ، كانت تعني ، بشكل متناقض ، اللامساواة ، وأن الحرية تعني الطاعة والخضوع ؟ .

إن نظرية العبودية تبين بما فيه الكفاية أن المساواة الطبيعية ، المساواة البشرية الشاملة ، والتي يُعتبر العبد بموجبها مساوياً للسيد ، والبربري مساوياً لليوناني ، لم تكن مطروحة على بساط البحث . إن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلا بالمساواة المدنية . إلا أن المؤلف ينطلق ، في هذا الصدد ، من مفهوم العدالة التوزيعية في المدينة المتطورة لها كتجمع بين متساوين ؛ ولكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل يتناسب واستحقاقاتهم . إنها مساواة ، تناسبية أو « هندسية » ، تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة ، وتُقي عليها ، إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى ، وتعتمد إعطاء حصص غير متساوية لمن هم غير متساوين إجتماعياً وأخلاقياً . إن هذه المساواة المحافظة للغاية (وفقاً لعامل مسيطر في الروح الارسطوطاليسية) تتناقض بعنف مع المساواة الديمقراطية ، البسيطة ، المطلقة ، « الحسابية » ، التي تعامل كل المواطنين كوحيدات متساوية بشكل دقيق - إن كل واحد يُعدّ واحداً ، ولا شيء إلا واحداً - وتسوي الأوضاع وتطارد الفروقات ، وتبدي عداً للأغنياء ، وتعطي حصصاً متساوية لمن هو غير متساوٍ إجتماعياً وأخلاقياً ، أي نفس الحصص لأسوأ مواطن ولأفضل مواطن .

ألا تبلغ الاوليفارشية ، التي تركز ظاهرياً على اللامساواة ، بالعكس ، المساواة الحقيقية ، نظراً لأنها توزع أكثر على من يساهم أكثر بالمال ، في حين أن الديمقراطية ترفض أن تأخذ بالاعتبار كل لا مساواة في المساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك ؟ لا ، لأن المفهوم الاوليفارشي (كما يرى أرسطو) لديه عيب خطير يكمن في أنه يقيس الاستحقاق والقيمة على أساس الثروة فقط ، في حين أن التوزيع العادل يجب أن يقوم على أساس درجة مساهمة كل واحد في الفضيلة ، باعتبارها غاية المجتمع السياسي . لذلك فإنه في الارستقراطية (التي تستند للطابع الأخلاقي لكل واحد) يتواجد للمفهوم الأعلى والأصح للعدالة التوزيعية ؛ وبالتالي ، للمساواة .

أما فيما يتعلق بالحرية ، فإنه يجب البدء بأن نضع جانباً حرية الولادة مقابل العبودية . وفيما بعد ، يجب إعلان أن حرية المواطن ليس لها علاقة بالقدرة على فعل كل ما يريد ، أي القدرة على العيش كما يريد ، وعلى الذهاب (كما يقول أوربيد) حيث تقوده رغبته (وهي القدرة المرفوضة بالنسبة للعبد) . إن أرسطو ، بعد أفلاطون ، يدين مثل هذا الموقف . ويؤكد مجدداً النظرية اليونانية التقليدية التي لا ترى تناقضاً بين الحرية وتدخل المدينة في كل أنواع الميادين . ويدعم الفكرة القائلة بأن العيش وفقاً لدستور تدبر فيه الحكومة الأمور وفق المصلحة المشتركة وليس وفق

(٩) السياسة : 4-7 - ص : 482 . ويجب أن نوضح أيضاً أن حالة الحاكم ، حتى في المدينة العادلة ، تختلف عن حالة المواطن العادي ، من حيث أن الفضيلة أو الكمال ، بالنسبة له ، هي « نفس فضيلة رجل الخير » .

مصلحتها الخاصة ، وتخضع لقوانين أُعِدَّتْ بشكلٍ نظامي ، هو في الحقيقة الحرية والخلاص بالنسبة للانسان ، وليس أبداً « عبودية » . يقال أن الانسان ، بقيامه بذلك ، سيحني إرادته الخاصة ، بدل أن يؤكدها ، أمام شيء هو خارجي عنه . ولكن ، إذا كانت السلطة الدستورية والقانون يحوزان على موافقة الداخلية ، فإنه ، بتحديد ذاته بذاته وفق أوامرها ، سيكون حراً . بهذا المعنى يمكن للحرية أن تُعتبر ، بالفعل ، خضوعاً⁽¹⁾ .

3 - المدينة المثالية

إن البقية الطبيعية لهذا العرض حول الأسس أو المبادئ الموجهة للوجود المدني ، بالنسبة لمفكر سياسي يوناني ، تكمن في وضعها موضع التطبيق في مخطط مفصل لمدينة مثالية . لقد كان على أرسطو الذي عرض ، في الكتاب الثاني من « السياسة » ، الدساتير المثالية لفالياس الشاليسدواني (Phaléas de Chalcédoine) وهيبودامس الميليتي (Hippodamos de Milet) ، بعد نقده « لجمهورية » أفلاطون (ودون أن يوفر القوانين) ، أن يقترح دستوره المثالي .

إن هذا الدستور يُشبه ، في خطوطه العريضة ، دستور القوانين . إن مدينة « الاختيار الثاني » لدى أفلاطون ، التي تعتبر تنازلاً قدمه هذا المثالي المستسلم للواقع ، تُقدِّمُ الاطار العام لمدينة أرسطو المثالية . إن التأثير الافلاطوني يُفسَّرُ بأن الكتاتين السابع والثامن (الذي لم يكتمل) من « السياسة » حُرِّرا خلال المرحلة الأولى للنشاط الفلسفي للمؤلف ، المسماة بمرحلة أسوس ، بالرغم من أنها يأتيان حسب الترتيب التقليدي في آخر المؤلف .

إن أرسطو ، على إثر معلمه يُحدد للمدينة المثالية بعض الشروط المادية الخاصة بالسكان والاقليم .

أما السكان ، ويُقصد بهم هيئة المواطنين ، فيجب أن يكون عددهم كافياً من أجل أن تمتلك المدينة الاكتفاء الذاتي ، ولكن دون أن يتجاوز هذا العدد حداً معيناً ، لن يكون باستطاعة المواطنين بعده أن يتعرفوا على بعضهم البعض ولا أن يعرفوا من يكونوا (في مجتمع كثير العدد ، سيكون التعيين في الوظائف العامة وإدارة العدل « منحرفاً » حتماً) . إلا أن أرسطو ، على خلاف أفلاطون ، لم يحدد هذا العدد . لكنه يوضح بدقة أيضاً أنه يجب أن يكون بالامكان مشاهدة السكان بسهولة « وبمنظرة واحدة » .

إن هؤلاء السكان يجب أن يمتلكوا بعض السمات الطبيعية ، ولا سيما الطبيعة الخاصة بالعرق اليوناني أو بالاسرة الهيلينية الكبيرة . إن شعوب المناطق الباردة في أوروبا الشمالية شجعان ، لكنهم قليلو الذكاء وقليلو البراعة في الميدان التقني . والامم الآسيوية الذكية والمبدعة ليس لديها الشجاعة ، وهذا ما يحكم عليها بالعبودية . أما الهيلينيون الذين يحتلون موقعاً جغرافياً متوسطاً فإنهم أذكاء وشجعان في آن واحد . ولهذا فهم يعيشون أحراراً في ظل مؤسسات سياسية متميزة .

(1) أنظر - السياسة III - 4 - ص 178-182

ولو كان لهم أن يملأوا الوحدة الدستورية لكانوا حتى « قادرين على حكم العالم بأسره » . وهكذا ، وبعد أن مهَّد لما سيُسمى « بنظرية المناخات » - التي استلهمها مباشرة من بحث ذي طابع طبي بحث هيپوقراطس (Hippocrate) (حول الهواء والماء والمكان) - وقام أيضاً بإعلان إيمانه بالوحدة الهيلينية ، وهو إيمان يستحق مداه الدقيق أن يكون موضوعاً لتفأش ما ، يعود أرسطو لهيئة المواطنين ، أي لشعب مدينته المثالية ، فيقول : « نرى إذن بوضوح أن الشعب المدعولان يدع نفسه ينقاد طائعاً للفضيلة على يد المشرع ، يجب أن يكون له طبيعة ذكية ومصممة في آن واحد » (1) .

إننا نعرف الأسباب التي من أجلها ينبغي أن يُستبعد الحرفيون والعمال الكادحون ، وكذلك التجار والمزارعون ، من المواطنة المثالية . فهو لاء تنقصهم الفضيلة وأوقات الفراغ . إن وقت الفراغ يرتبط بالفضيلة التي لا يمكن للسعادة أن تنفصل عنها . ويقول لنا أرسطو عن وقت الفراغ (وذلك في صدد حديثه عن التربية في المدينة المثالية) ، إنه أجدر بالترغيب من الحياة النشيطة . ويُعتبر ، بشكل حقيقي ، غاية أكثر منها . لكنه يوافق على أن العمل ووقت الفراغ كلاهما لا بد منه . ضمن هذا المنظور استبعدت الفئات المذكورة من هيئة المواطنين ، باعتبارها لا تشكل « أجزاء » كاملة وعضوية « من الجماعة السياسية » ، وذلك بالرغم من أنها تشكل « شرطاً ضرورياً » ، لهذه الجماعة ولوجودها وازدهارها .

وأما بالنسبة للأقليم ، فإن أرسطو يوصي بالأقليم الذي يكفي نفسه بنفسه بشكل أفضل ، والذي يضم أرضاً خصبة بكل أنواع المنتجات ، ويتسع بحيث يمكن للسكان أن يعيشوا فيه حياة فراغ (أيضاً ١) تكون في آن معاً « ليبرالية » وبدون بخل وحرمان ، و« معتدلة » وبدون إسراف من أي نوع . إن هذا الأقليم يجب أن يكون صعب الاجتياح . ولهذا فإن من المناسب أن يكون بالامكان مشاهدته بنظرة واحدة ، تماماً مثل السكان . إن مركز الدولة ، أي المدينة بالمعنى الضيق للكلمة ، يجب أن يُقام في موقع ملائم بالنسبة لكل من البحر واليابسة . لقد كان أفلاطون ، والأوليغارشيون ، معادين للقرب من البحر الذي اتهموه بتسهيل قيام الحكم الديمقراطي بالمعنى الأسوأ للكلمة . أما أرسطو الذي كان يرفض كل نظرة دغائية أو متحيزة فقد وازن بين الحسنات والسيئات ، قبل أن يخلص لتحديد القرب من البحر ، الذي بدت له مزاياه ذات الطابع العسكري والتجاري أكثر بداهة بكثير من المساوىء المُشهر بها (فهذه المساوىء يمكن إما تجنبها أو التخفيف منها بطريقة كبيرة) .

بعد استبعاد الفئات المهنية المشار إليها أعلاه ، وإنزالها لمرتبة « الشرط الضروري » ، يُوَجَّه كل الاهتمام في هذا الدستور المثالي الذي ستكون المدينة في ظله « سعيدة للغاية » ، للطبقتين اللتين تشكلان ، بامتياز ، قسمة هذه المدينة . أي قسماها « الكاملان » و« العضويان » وهما : الطبقة العسكرية والطبقة المُشرعة (La classe délibérante) . فيبين أيديهما تركز ، بحصص متساوية ، الملكيات غير المخصصة للأملاك العامة . لأن مما لا بد منه أن يكون لدى المواطنين موارد كبيرة . وإذا كان أرسطو قد استبعد كل شيوعية ، فإنه كان يرى أن يُجْعَلَ استعمال ملكية الأرض « مشتركاً

بصفة حيّة ، . كما أنه لم يقبل بأن يحرم أي مواطن من وسائل البقاء . ولهذا دعا لتأسيس الولايم المشتركة .

وستركز أيضاً بين نفس الأيدي الأعباء العامة . إن أرسطو ، الذي يستبعد التخصص الوظيفي الصارم الوارد في « الجمهورية » ، ينظم التوزيع بحسب العمر . فنفس الأشخاص سيكونون مقاتلين وحكام وقضاة وحتى كهان ، ولكن في فترات مختلفة ومتابعة من حياتهم . فالجرب للشباب الذين يمتلكون القوة الجسدية ، والتشريع والعدالة للكبر سنأ الذين يمتلكون التعقل (Phronesis) ، وخدمة الآلهة ، أي الوظائف الكهنوتية للشيوخ المنسحبين من الحياة النشيطة .

ويشير أرسطو ، بواقعية ، للميزة السياسية الكبيرة لمثل هذا النظام الذي يجرّد الطبقة العسكرية من أي ميل لقلب الدستور ، « لأن أولئك الذين يملكون الأسلحة ، بشكل سيّد . هم أيضاً السادة المطلّعون في الحفاظ على المؤسسات أو في قلبها » . ولهذا فإنه سيكون من قلة الحكمة التطلع لابقاء أولئك الذين لديهم الامكانية لاستعمال القوة في حالة خضوع دائم . إلا أن كل خطر سيُستبعد ، على ما يبدو ، عندما تُوضع الوظيفة العسكرية « ووظيفة الحكم بين نفس الأيدي ، ولكن ليس في نفس الوقت » .

هذا النظام ، أي إسم سنعطيه ؟ إن الملكية والمشاركة في السلطة والتربية (كما سنرى) ستكون بين أيدي أولئك الذين يؤلفون هيئة المواطنين الضيقة . وسيلعب كل المواطنين نفس المستوى الاجتماعي والأخلاقي والثقافي . لهذا ستكون مبالين للحديث عن ديمقراطية « مثالية » . لكنها ستكون بالحقيقة مثالية كثيراً ، بحيث أن تعبير أرسطراطية هو الذي يفرض نفسه على الفكر .

« إن الأفضل يحكمون ، الجميع باعتبارهم الأفضل ... إن الفضيلة هي الهدف ... الفضيلة هي مقياس الألقاب الشرفية المعطاة للمواطنين ... وبما أن كل الأشياء يجب أن تقدر على أساس أهدافها ، فإنه يجب أن نخلص لوصف النظام بأنه أرسطراطي . وإذا تذكرنا بأن كل واحد ، ولو على المدى البعيد ، يشكل بالنهاية جزءاً من الحكومة ، فإن هذا لا يمنع من القول بأن السلطة ، في كل لحظة ، تعود لأرسطراطية طبيعية تستند على عامل العمر والتجربة . ولهذا فإن اسم أرسطراطية سيبدو جديراً بالقبول ليس فقط بسبب هدف المدينة ، وإنما بسبب طابع الطبقة السيدة أيضاً » (1) .

إن العبد الأساسي وشبه المقدس في توفير التربية لهذا الشعب ، المؤلف من الأفضل ، والذي يجب أن يدع نفسه يتفاد طوعاً للفضيلة على يد المشرّع ، يقع على عاتق هذا المشرّع .

(1) انظر : أ. بلوكر - للرجع السابق ذكره - ص 422

في التربية

لقد خصصت لهذه التربية ، التي من المستبعد أن تُترك للمبادرة الفردية ، تفصيلات وفيرة ومُتَقَنَّة بشكل خاص . ونظراً لأن رسالتها تكمن في تكييف مواطني المستقبل مع مهامهم المدنية ، إن لم تكن في جعلهم « رجال خير » كاملين ، ولأن عليها أن تزودهم بأحكام الروح وصفات النفس التي يتكوّن من مجموعها « الطابع » المطلوب من طرف الصوت الأخلاقي أو الخلق الخاص بالجماعة ، فإن التربية يجب بالضرورة أن تكون واحدة ومتشابهة بالنسبة للجميع : أليس هناك غاية واحدة للمدينة بأسرها ؟. سيعترض البعض على هذا - من أجل تبرير الممارسة الأثينية (المناقضة لممارسة اسبارطة) التي كانت تترك للأهل مهمة السهر على تربية أطفالهم ، وتوفير لهم تعليماً متفقاً وأفكارهم الشخصية - بالقول بأن المواطن « يملك نفسه » ؟. لكن أرسطو يرد بأن هذا ليس صحيحاً ، وأن الجميع في الحقيقة ملك للمدينة . لأن كل مواطن هو جزء من المدينة ، وأن العناية بكل جزء تُوجّه طبيعياً نحو العناية بالكل .

إن حق المدينة هو إذن مطلق . لكن أرسطو (بخلاف مؤلف الجمهورية) يوافق في الواقع على تعاون الأهل الطبيعي ، في هذا المضمار ، شريطة مراقبة رسمية تُحدّ من تعسفهم المحتمل ، وتؤمّن وحدة الرؤى ، وتضافر الجهود المدنية .

إن المشرّع بأخذه الأشياء - والكائنات - من نقط إنطلاقها ، يعتزم أن يؤمّن للأطفال ، الذين يُربّون ، جسماً في حالة كاملة . وهو يحدد سن الزواج بحدود الثماني عشرة سنة للبنات ، والسابعة والثلاثين أو أقل بقليل للرجال . أما أفضل فصل للزواج فهو الشتاء . كما يحدد أيضاً فترة الانجاب . لأن الأطفال الذين يولدون من أبوين كبيرين السن يكونون معتوهين ، تماماً كالأطفال المولودين من أبوين فتيين جداً : إن هذه الفترة يجب أن تكون أثناء مرحلة النشاط الكامل للذكاء ، التي تصل لحدود الخمسين سنة . (« وعندما يتم تجاوز هذا السن بأربع أو خمس سنوات ، سيُعفى الرجل من إنجاب الأطفال . وخلال سنوات العمر الباقية لن يقوم بممارسة العلاقات الجنسية إلا لأسباب صحية بدئية ، أو لأي سبب مشابه آخر ») . ويصف المشرّع أخيراً النظام الذي ينبغي على النساء الحوامل اتباعه : نشاط جسدي وهدهد الروح الأكثر كمالاً (1) .

وبافتراض أن الطفل وُلد في أفضل الظروف ، فإن تربيته ستُوجه ضمن روح ما ، وستجري وفق برنامج محدد .

الروح .- لقد وضعت النبرة على ما يُشكّل الارادة ويكيّفها رويداً رويداً ويبلغ الشعور الأخلاقي ، أكثر مما وُضعت على المعرفة لذاتها ، وعلى الذكاء لذاته ، وعلى الذوق الفني لذاته . إن كل تخصص ينبغي استبعاده ، وبالتالي ، كل اتجاه احترافي في التعليم : فليس على الرجل الحر أن يتفرغ بإسراف وبطريقة معمقة جداً حتى ولو للفنون الليبرالية التي يجب أن يستخدمها من أجل أن يعيش حياة فراغ بعيداً عن كل منفعة وضبعة (« إن البحث بالاجمال عن المتعة هو أقل ما يناسب

(1) السلسلة VII- 16 - ص 536 وما يليها .

النفوس المهذبة والحررة » (١) .

البرنامج .- يتلقى الطفل تربيته الأولى ، أي وحتى السنة السابعة ، في المنزل : وهناك هيئة مفتشين (Pédonomes) تراقب الأهل ، ولا سيما فيما يتعلق بالألعاب . بعد ذلك ، وخلال سلكين متتاليين ، مدة كل منهما سبع سنوات (الأول وحتى سن البلوغ في الرابعة عشر ، والثاني وحتى الواحدة والعشرين) يجب على الأهل أن يحترموا بشكل صارم القواعد التي يضعها القانون . فهم ملزمون بتنشئة أطفالهم وفق « شكل التربية » المحدد ، أي « الليبرالي والنبيل » ، وليس المنغمي أو الضروري . ومن سن السابعة وحتى الرابعة عشر ستكون فترة تدريب الجسم بواسطة الرياضة . ومن الرابعة عشر وحتى الواحد والعشرين ستُعلم الفنون الليبرالية (حيث سيعطى اهتمام خاص جداً للموسيقى ، وذلك لأسباب متنوعة) بغية تنشيط الفضيلة . وحسب التلخيص للموفق ل . م . دفورني فإن « الشباب سيُعلم الآداب والرياضة والموسيقى وربما الرسم . لكن الغاية لن تكون تكوين نحويين أو أبطال رياضة أو ماهرين في عزف الموسيقى أو رسامين . إن الشباب سيُعلم تذوق كل هذه الأشياء أكثر من تنفيذها » (٢) .

ويتهمي الكتاب الثامن من « السياسة » ، في حالته غير المكتملة ، بتحليل للطابع الأخلاقي - المرتبط بتطهير الشهوات أو Catharsis - لمختلف الأساليب الموسيقية . وينقص لوحة المدينة المثالية ، ليس فقط بقية ونهاية المقترحات حول التربية ، وإنما أيضاً التوضيحات حول بنية السلطات المكوّنة ، وحول التشريع والعقوبات . وإذا وضعنا التربية جانباً ، فإن الوسائل التي ستحقق بها الحياة المثالية ، لم يُشر إليها .

(١) السلسلة VII - ص 544 وما يليها .

الفصل الخامس

أرسطو (تابع) الديساتير الواقعية

« كان يجعل للبحث التفتي الذي يصنع العالم الحقيقي ،
والصبر الذي ينجو من إغراء الملخصات البراقة والخلصات
للعدة سلفاً ... ولم يكن يصل الى النتيجة إلا عبر فحص
تحليل طويل ورداً على تلميذه الاسكندر الذي يسأله
عن معلمه ، سيجيب بفخر : أن الأشياء نفسها ثقفت ، ولم
تعلمه أن يكذب » .

م. بريلو (M. PRELOT)

1 - تصنيف الديساتير :

عموميات

بأخذه لاحترام الشرعية كمعيار ، عَدَّ أفلاطون في « السياسي » ، ثلاثة ديساتير منتظمة ،
هي : الملكية ، والارستقراطية والديمقراطية المعتدلة ، وثلاثة ديساتير غير منتظمة هي : الطغيان ،
والأوليغارشية والديمقراطية المتطرفة . وقد أخذ أرسطو ثمانية في « السياسة » بهذا التصنيف السداسي
جاءلاً من المصلحة العامة معياراً له . فالديساتير السليمة أو الطبيعية هي التي تُمارس فيها السلطة
السيدة بغية تحقيق هذه المصلحة العامة . والديساتير غير السليمة أو المنحرفة أو الضالة هي التي
تُمارس فيها السلطة السيدة بهدف خدمة المصلحة الخاصة لمن يتولاها . ونظراً لأن هذه السلطة هي ،
بالضرورة ، بيد رجل واحد أو أقلية أو جماهير المواطنين فإنه يمكن تمييز ثلاثة أشكال سليمة هي :
الملكية ، والارستقراطية والجمهورية المعتدلة (أو « Politie ») ، وثلاثة أشكال منحرفة هي :
الطغيان ، والأوليغارشية والديمقراطية .

إن حكم الفرد الواحد هو ، بالمعنى الأوسع للكلمة ، ما يُسمَّى الملكية (monarchie) . فإذا
مُؤرِسَ بطريقة نزيهة ، ومن أجل المصلحة العامة ، سُمِّيَ ملكية (royauté) وإذا مُؤرِسَ بهدف
خدمة المصلحة الخاصة للحاكم الفرد سُمِّيَ طغياناً (tyrannie) . وحكم البعض أو الأقلية ، إذا
مُؤرِسَ بغية تحقيق المصلحة العامة ، وبواسطة الأفضل ووفق الفضيلة ، سُمِّيَ أرستقراطية . لكنه
إذا مُؤرِسَ بواسطة الأغنياء والميسورين ولخدمة مصلحتهم سُمِّيَ أوليغارشية (Oligarchie) ، واعتبر

شكلاً غير سليم ومنحرف وضال . وحكم الأكثرية إذا كان لخدمة المصلحة العامة سُمِّيَ جمهورياً معتدلاً (polite) (أو Politeia بالمعنى الضيق) . أما حكم الأكثرية ، الفقراء عملياً ، والمعسرين ، الذي يستهدف خدمة مصلحة الفقراء فقط ، فيُسَمَّى ديمقراطية ، ويعتبر شكلاً غير سليم ومنحرف وضال . وهكذا فإن الديمقراطية والأوليغارشية والطغيان تعتبر ثلاثة أشكال للحكم لا يسعى أي منها لتحقيق المنفعة العامة .

إلا أن الفكر الدقيق لأرسطو ألهمه القيام ، من جهة أخرى ، بعملية ضبط لتعريف للأوليغارشية وللديمقراطية ، القائم على أساس العدد . صحيح أن الأغنياء عادة هم الأقلية ، وأن الفقراء هم عادة الأكثرية ، لكن هذا الأمر ليس إلّا حادثاً طارئاً ، لأنه يمكن الافتراض بأن الأغنياء يشكلون الأكثرية ، وأن الفقراء يكونون الأقلية . ولهذا فإن جوهر التمييز يكمن في أن الذين يتولون السلطة في الأوليغارشية هم الأغنياء ، وأن الذين يتولونها في الديمقراطية هم الفقراء : فالفقر والغنى يكونان إذن الفرق الحقيقي . وفي كتاب آخر من « السياسة » ، يُنْقَى للمؤلف تصنيفه مضيفاً عنصر الولادة الحرة في الديمقراطية ، وعنصر الولادة الأعلى من المستوى العام في الأوليغارشية . بحيث نصل لتعريف « مركب » يضع في جعبة الديمقراطية ثلاثة عناصر هي : العدد الكبير ، والولادة الحرة ، والفقر ، وكلها موجودة فيها ، وفي جعبة الأوليغارشية ثلاثة عناصر هي : العدد القليل والولادة النبيلة والغنى ، وكلها موجودة فيها أيضاً^(١) .

هذه الايضاحات تبيّن أولاً أن التصنيف السداسي للدماسير الذي أخذ به أرسطو يعمه ، في حد ذاته ، أقل مما يعمه كمرتكز لمنهجه التحليلي المستند لعدد كبير من الوقائع الدقيقة ، والوثائق الغزيرة^(٢) . وهي تبيّن فيما بعد أن المؤلف يركز انتباهه على شكلي الحكم الأكثر انتشاراً في عصره ، في العالم الهيليني ، وهما الديمقراطية والأوليغارشية ، بالرغم من أن الأمر يتعلق بشكليين غير سليمين ، ومنحرفين ، وضالين .

ومع ذلك فإن أرسطو يكرس بعض التخصيصات للملكية والطغيان (الصورة الضالة للملكية) وكذلك للاستقرائية .

إننا نعلم أي مكان كانت تشغله الملكية بالمعنى الواسع لحكم الفرد الواحد ، سواء كان ملكاً

(١) إن هذا المفهوم حول « تعددية العناصر » الذي نحتويه كل مدينة والذي يؤدي بالضرورة لعدة أنواع من الدماسير ، هو أساسي عند أرسطو . (« يجب أن توجد بالضرورة عدة نماذج من المجتمع السياسي ، تختلف نوعياً عن بعضها البعض : لأن الأجزاء التي تتألف منها مجتمعاتنا تختلف أيضاً نوعياً فيما بينها . - أنظر « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 3 - ص 266 - حول تعريف الديمقراطية ، وكذلك الكتاب الثالث - الفقرة 8 - ص : 201-203 ، والكتاب الرابع - الفقرة 4 - ص 268-270 والحاشية 3 - ص 269 .

(٢) يُشار دائماً في هذا الموضوع للمجموعة المتنوّنة : Pollux التي يوجد فيها تحليل لثلاثة وثلاثين دستوراً لمدينة أو شعب يوناني أو بربري ، والتي لم يبقَ منها ، كما لو بمجزأة ، إلا دستور أثينا ، المنشور في عام 1891 بناءً على مخطوطة مصرية اكتشفها السير فريدريك كنيون (F. Kenyon) (منشورات وترجمة ج. ماثيو (G. MATHIEU) وب. هوسوليا (B. HAUSSOULIER) - باريس - Belles-Lettres - 1952 - الطبعة الرابعة) .

أم طاغية ، في تأملات الكتاب السياسيين في القرن الرابع من أمثال اكزينوتون ولإيزوقراط . لذلك لم يكن باستطاعة أرسطو أن يعني نفسه من إيجاد نظرية لهذا الحكم ، حتى ولو لم يكن هناك إلا القليل من التطبيقات له في الواقع .

نظرياً ، وبشرط افتراض وجود ملك حكيم وفاصل على شاكلة ملك « السياسي » لافلاطون (الانسان الملكي المالك ، حقيقة ، للعلم الملكي) ، فإن الملكية تتفوق على كل الاشكال الأخرى للحكم . فعندما يحدث لمواطن أن يؤكد لنفسه مكانة عالية جداً ، نظراً لأن علمه يتجاوز « علم الآخرين مجتمعين » ، فإن من العدل أن يتولى السلطة العليا على كل الأشياء . إن كائناً بمثل هذا الاستحقاق هو « كاله بين البشر » . إن تطبيق القواعد العادية عليه لن يكون إلا مضحكاً . كما أن نفيه أو قتله أو الحكم عليه بالنبد سيكون أمراً غير معقول . إن إخضاعه لمبدأ التناوب في القيادة والطاعة ، ووضعه ثانية ، عندما يحين دوره ، في مرتبة المحكوم سيكون أمراً جارحاً . وليس هناك حل آخر غير إسناد السلطة الكلية له بصفة نهائية ، وبدون مراقبة ، والاعتراف له بالحق في أن لا يطيع إلا إرادته الخاصة . وهذه هي الملكية المطلقة أو *Pambasileia* . إن من الممكن تصور شعب متميز بقابلية طبيعية لإنتاج عرقٍ جدير ، « بسبب فضيلته السامية » ، بأن يكون على رأس النظام السياسي ، ويكون مهياً ، لهذا ، لأن يحكمه ملك مطلق .

وإذا اعتبر أرسطو نفسه ملزماً بذكر هذا الافتراض ، وبالإبقاء باستثناء كلي لمبدأ سيادة القانون ، فإن من غير المشكوك فيه أنه لم يكن يؤمن بوجود مثل هذا الملك المطلق في المدن القائمة فعلاً في عصره ، بحيث أنه يمكن الحديث هنا عن تأمل أكاديمي « في الغيوم » (1) .

وعندما يفرض الواقع نفسه على ملاحظته ، فإن أرسطو قلماً يلتقي بملكية غير ممزوجة بطغيان ، وذلك باستثناء الملكية الاسبارطية (التي هي ، في حقيقة القول ، مهمة دائمة ووراثية تخير في إدارة الشؤون الحربية) . أما الملكيات البربرية ، من النمط الفارسي ، فهي طغيانية بسبب مدى اتساع السلطة ، بالرغم من أن لها أساساً قانونياً . إن الطغيان في صورته القصوى (التي هي أيضاً صورته الخالصة) يقابل الملكية المطلقة باعتباره شكلها المنحرف والضال . إن المؤلف يعرفه بأنه الحكم « الذي يمارس فيه رجل واحد سلطة لا مسؤولة على كل المواطنين بدون تمييز ، سواء كانوا متساوين أم متفوقين ؛ ولا يستهدف من هذا إلا مصلحته الخاصة ، وليس مصلحة رعاياه . إن مثل هذه السلطة يقوم أيضاً على العنف الخالص ، لأن أي انسان حر لا يحتمل بلا احتجاج سلطة من هذا النوع » (2) .

وحول الارستقراطية ، أضيفت بعض الايضاحات على التعريف الذي نعرفه . إن الأفضل يحكمون ويعتبرون الأفضل بفضيلتهم بصفة مطلقة (بدل أن يكونوا مجرد أناس طيبين بالنسبة لبعض الظروف المعينة أو لبعض المعايير المتصلة بهذا الدستور أو ذاك) . إن الألقاب الشرفية توزع

(1) أ. بلركر - المرجع السابق ذكره - ص : 336

(2) السلسلة - الكتب الرابع - الفقرة 10 - ص 298-299

بحسب الفضيلة ، وهذا هو المفهوم الاسمي للعدالة التوزيعية . إن من الممكن أن نتصور أن يكون شعب ما متكيفاً مع نظام أرسطراطي : وهذه الحالة هي حالة الشعب الذي ينتج بشكل طبيعي ، كمية من المواطنين القادرين على أن يكونوا محكومين كرجال أحرار من قبل أولئك الذين جعلتهم فضيلتهم مؤهلين لقيادة المدينة .

إن النظام الارستقراطي الحقيقي هو الذي يتطابق ، كما رأينا ، مع الدستور المثالي ، لأن حكم الأفضل يتحقق فيه بالحقيقة . إلا أن هذا يعني القول ، أنه يبقى غريباً عن الواقع القابل للملاحظة ، تماماً كالملكية المطلقة (Pambastela) التي تفترض أيضاً فيمن يحكم ، الفضيلة الأكثر كمالاً . ومع ذلك فإن أرسطو يقبل ، بطريقة التنازل ، الى جانب هذا النظام الارستقراطي الحقيقي والأول ، « الذي يمثل الدستور المثالي » نوعين آخرين مخففين من نمط قرطاجة ونمط إسبارطة ، وذلك بحجة أن الفضيلة ، دون أن تهيمن كما يجب ، تؤخذ فيهما على الأقل بعين الاعتبار من أجل اختيار الحكام . إلا أن هذه التفضيلات تبقى هزيلة الى حد ما وقليلة الجاذبية .

إن الفائدة لن تظهر حقيقة إلا مع دراسة الديمقراطية والأوليغارشية ، أو بشكل أكثر دقة ، مختلف أنواع الديمقراطية ومختلف أنواع الأوليغارشية . وفي هذا الصدد ، يحرص المؤلف ، في بداية الكتاب الرابع الذي يفتح مناقشة ثانية وتحقيقاً أو تفصيلاً حول الدساتير (المناقشة الأولى كانت موضوعاً للكتاب الثالث) على شرح أفكاره مطولاً . وقد ركّز كل المعلقين على الأهمية الاستثنائية لهذه الصفحات بالنسبة لتطور علم السياسة .

إنزلاق علم السياسة

يقول أرسطو : كما أن هناك علماً للرياضة البدنية يقوم بعملية تمييز بين مختلف التمارين البدنية بناءً على الاستعدادات الجسدية الكبيرة الى هذا الحد أو ذاك ، وعلى النوايا المختلفة لأولئك الذين يترغون لها ، فإن هناك علماً سياسياً يميز بين مختلف نماذج الدساتير بناءً على ملاممتها ، الى هذا الحد أو ذاك ، مع الطبيعة ، وعلى نوعية الهيئات السياسية المختلفة . ويضيف المؤلف : وكما أن هناك نوعاً من التمارين ، هو الأفضل في حد ذاته ، ويجب أن ينحصر للانسان الأكثر موهبة ، والذي يتوفر على الحد الأقصى من الوسائل ، فإن هناك شكلاً مثالياً للدستور بحاجة لموكب كامل من الخبرات الخارجية من أجل أن يتحقق . وعلى علم السياسة أن يكتشفه ، ويستخلص السمات التي ستجعله « الأكثر اتفاقاً مع أمانينا ، إن لم يضع أي ظرف خارجي عتبة أمامه » . لكن على علم السياسة أيضاً أن يبحث عن شكل الدستور الممكن فقط بالنظر للظروف الواقعية ، والذي « يتكيف مع مختلف الشعوب ، ومع أي شعب » (لأن الكثير من الشعوب ، بدون شك ، غير قادرة على بلوغ الشكل المثالي) : تماماً كما سيكون نوع ما من التمارين مفيداً لجسم ليس في وضعه الطبيعي (الأفضل) . وأخيراً ، وكما أن هناك نوعاً من التمارين ، يوافق أغلبية الناس ، ويكون هو نفسه بالنسبة للجميع ، فإنه يجب أن يكون هناك شكل للدستور يوافق بشكل أفضل كل الهيئات السياسية بصفة عامة ، ويكون « قابلاً للتحقيق بطريقة أسهل وأكثر شيوعاً من قبلهم جميعاً . (إنه الدستور

« الأكثر عمومية » وبالأجمال « الأكثر قبولاً بعد الدستور المثالي » (1) .

وعليه ، فإن من الواجب أن يكون المشرع أو السياسي (مُنظراً كان أم ممارساً) قادراً على اقتراح إصلاحات عملية مناسبة ، إنطلاقاً من الدستور الموجود : إن تقويم دستور موجود (كما يلاحظ أرسطو) لا يتطلب عملاً أقل مما يتطلبه بناء دستور على أسس جديدة ، ، مثلما أن التعلم ثانية لا يقل صعوبة عن التعلم للمرة الأولى . لكن هذا العمل للمصلح العملي يتطلب معرفة مُعمّقة بمختلف أنواع أو أشكال الدساتير . وبمساعدة هذه المعرفة يمكنه أيضاً اكتشاف أفضل القوانين ، أي الأفضل تكيفاً مع كل من هذه الأشكال . إن البعض يتشبث (والمؤلف لا بكل من اللاحاح على ذلك ، لأنه يخشى ، بصفته محملاً ناشئاً ، من الصيغ الاجمالية التي يخفق التجريد فيها للملموس) بالتذكير بأنه لا يوجد إلا نوع واحد من الديمقراطية ، ونوع واحد من الأوليغارشية ، تماماً كما أنه ليس هناك بالنسبة للرياح إلا رياح شمالية ورياح جنوبية . لكن هذا خطأ . وهذا الخطأ يؤدي لتأنيج مؤسفة بالنسبة للتشريع . لأن نفس القوانين لا يمكن أن تكون صالحة بالنسبة لكل الديمقراطيات ولكل الأوليغارشيات ، إن كان صحيحاً أنه ليس هناك إلا ديمقراطية واحدة وأوليغارشية واحدة . وهكذا نرى - يكرر أرسطو ويثرثر عن قصد - أنه لا بد من معرفة مختلف أنواع كل شكل دستوري .

وحرصاً منه على مساعدة المصلحين المحتملين للدساتير الموجودة ، وليس القيام فقط بالتحليل (مهما كان ذوقه العميق كعالم) من أجل البهجة الفكرية بالتحليل ، يكرس مؤلفنا لمختلف أنواع الديمقراطية ، وكذلك لمختلف أنواع الأوليغارشية ، تفصيلات ، أصبحت منذ ذلك الحين ، كلاسيكية . وللقيام بذلك ، يبدأ بإجراء عملية إنزلاق ، ذات مغزى كبير ، من علم سياسة يبحث عن الخير الأعظم الذي تسمى المدينة له ، أو يفترض فيها أن تسمى له ، إلى علم سياسة تقني كلياً وعملي : علم يتكبد على المدينة في حد ذاتها ، وعلى سيرها القابل للملاحظة ، المرضي أو القابل للتقد ، وعلى عيوبها وأمراضها ، أي باختصار على المدينة « حتى عندما لا تسعى للخير الأعظم » (2) .

مختلف أنواع الديمقراطيات

ها هي مختلف أنواع الديمقراطيات ، وعددها أربعة ، إنطلاقاً من الأفضل إلى الأسوأ - أو الأقل سوءاً ، باعتبار أن الأمر يتعلق بشكل غير سليم في حد ذاته - .

النوع الأول هو الديمقراطية الزراعية المؤلفة من فلاحين مُلاك ، يحرصون على العمل أكثر من حرصهم على التحرك في الساحة العامة بلون فائدة مادية : ولهذا فإنهم يميلون لإسناد السلطة إلى أناس متورين ، متخيين من قبلهم ومسؤولين أمامهم من خلال تقديم الحسابات . هكذا يتوفر

(1) للرجع السابق ذكره : الكتاب الرابع - الفقرة 2 - ص 264 - حول علم السياسة ودور المشرع - أنظر : الكتاب

الرابع - الفقرة 2 - ص : 257-261

(2) أ. بلكر - للرجع السابق ذكره - ص 444 و 467

للو وظائف العامة الحظ في أن تكون دائماً بين أيدي الأكثر تأهيلاً (وسواء كان هناك شروط مالية للانتخاب أم لا ، فإن المرشحين سيقدّمون ضمانات لكفاءتهم) . إن الناس ذوي القيمة والاعيان سيكونون راضين لكونهم غير محكومين من آخرين لهم جدارة أقل من جدارتهم . أما الشعب الذي يراقبهم فلن تنقص حقوقه ، فهو يرضى بشكل كامل عن النظام ، ولا يشعر بحسد تجاه الطبقات العليا . إنه ، ظاهرياً (كما يخلص لذلك أرسطو) الشكل الاكمل للديمقراطية . والسبب في ذلك واضح : « فهو يعود للنوعية الخاصة للطبقة الشعبية » . إن السكان الزراعيين (بما في ذلك أولئك الذين يعيشون من قطعانهم : أي الرعاة) هم ، بالفعل ، « الأكثر جدارة بالاهتمام » .

وعلى النقيض من ذلك ، يرى أرسطو ، بدون مجاملة ، أن أسوأ أشكال الديمقراطية ، هي ديمقراطية المدن الأهلة بالسكان ، التي تكون فريسة سهلة للديماغوجيين الذين يسخرون علانية من مبدأ سيادة القانون ، ويعملون من النزوة البسيطة للجمهور (الذي يوجهونه في الجمعية الشعبية باتجاه مصالحهم) قانوناً لهم . إن كل شيء يُدار بمراسيم يومية (*prophilemata*) يستصدرونها من جمعية تجتمع باستمرار ، ودائماً تحت الضغط . إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد لا محدود من الأيدي . فما كان يقوم به رجال البلاط الضارون لدى الطغاة ، يقوم به الديماغوجيون لدى الشعب السيد . إنه حكم الغوغاء والفوضى ، باعتبار أن كل شيء يتحلل ، وينقلب رأساً على عقب . إن القوة المطلقة للشعب (أي عملياً للجمهور المؤلف أساساً من جماهير المعوزين الذين لا يفهمهم ، كالأغنياء ، إهتمامهم بأعمالهم الخاصة) تُستخدم كقاعدة للسلطة الشخصية لهؤلاء الديماغوجيين .

ويسخر أرسطو قائلاً : إن المدافعين عن دستور من هذا النوع لا يمكن بالطبع أن ينقصوا ، لأن الجمهور يجد متعة بالعيش في الفوضى ، أكثر من العيش في « اعتدال حكيم » . ولكن هل يوجد هنا حقيقة « دستور » ؟ هنا ، حيث القوانين ليست سيادة ؟ . إنه ليس بدستور حتى بالمعنى الحصري للكلمة . فهنا لا وجود « لدستور أبداً » .

بين هذين الشكلين للديمقراطية ، الأفضل والأسوأ ، ينحشر شكلان متوسطان (بمعنى أن القانون يكون فيها هو السيد ، وليس الجمعية) . أحدهما أقرب للديمقراطية المعتدلة للمزارعين ، والآخر أقرب للديمقراطية المتطرفة . وفي الأول كما في الآخر ، يمكن لجميع المواطنين الوصول للسلطة . لكنهم لا يشاركون فيها بالفعل إلا إذا تمكنوا من إيجاد وقت الفراغ . الأمر الذي يفترض وجود دخل كافٍ ، ويستبعد هذه الفئة المهنية أو تلك . إن كلاً منهما عبارة عن تفهقر وانحراف عن الشكل الأول . وهما يؤديان تدريجياً للشكل الأخير ، الأسوأ ، الأقصى الذي لا يستبعد فيه أي شخص في الواقع بسبب وضعه الاجتماعي ، والذي تحتقر فيه الجمعية القانون بإصدارها لمراسيم .

قد يكون من المفري التفكير بأن أرسطو نسخ هذا العرض الابحاثي من واقع التطور الاثيني ، منذ دستور أجداد سولون الحكيم ، وحتى ديمقراطية الديماغوجيين المؤسفة : إن قارىء دستور أثينا سيجد بلا جدال نبرته في هذه التفصيلات الواردة في الكتابين الرابع والسادس من « السياسة » . ومع ذلك فإن عرض المؤلف ، الذي يمكن أن يكون قد تأثر بقوة بالتاريخ والمثال الاثينيين ، للأشكال أو النماذج الأربعة للديمقراطية « يمثل (على حد قول أ. باركر) تعميمات فلسفية لأشكال

ممكنة ، أكثر مما هو تجميع تاريخي لمراحل مهما كانت ، . أما الاهتمام الأساسي لأرسطو فيمكن في تمييز الديمقراطية المعتدلة ، التي تقوم على أساس قاعدة إجتماعية صلبة ، عن النموذج الأقصى ، القائم على الفقر : لأن كل بناء ناجح للاولى ، وكل إصلاح فعال للثاني يخضع للشعور بهذا التمييز (1) .

مختلف أنواع الاوليفارشيات

وعندهما أيضاً أربعة ، نزولاً من الأفضل للأسوأ . وهي تتميز عن بعضها كذلك بالتركيب الاجتماعي للسلطة المسيطرة ، وبدرجة الخضوع للقانون .

النوع الأول يفتح مجال الوصول للسلطة ، بعد استبعاد الجماهير الفقراء ، لمن تتوفر فيه شروط ملكية معقولة . إذ أنه يكفي امتلاك الرسم المطلوب من أجل المشاركة في الحكم . إن هناك إمكانية لارتفاع السلم الاجتماعي ، فالدرب مفتوح وغير مغلق . ونظراً لافتراض أن القسم الأكبر من المواطنين يملكون ثروة ما ، ولكن متواضعة نسبياً ، فإن كمية كبيرة من الأفراد ستشارك بنصيب ما في الحكم . إن هذا الأمر يضمن أن تكمن السيادة ليس في البشر ، وإنما في القانون . وباعتبار إن المواطنين سيكونون إما أغنياء بشكل لا يكفي لتمكينهم من العيش بدون عمل ، ومن إهمال مصالحهم الخاصة من أجل إشباع طموحاتهم السياسية ؛ وإما فقراء إلى حد لا يبرر لهم أن يعيشوا على نفقة المدينة بحيث يتمكنوا من إساءة استعمال أوقات فراغهم ضد المصلحة العامة ، فإنهم سيكونون مضطرين للمطالبة « بأن يحكم القانون لأجلهم ، وأن لا يطمحوا للحكم بأنفسهم » .

أما أسوأ أشكال الاوليفارشية ، الأكثر تعسفاً والأكثر طغياناً (إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد قليل من الأيدي) والذي يقابل الديمقراطية المتطرفة ، ويسخر مثلها من القانون ، ويصني فقط لتزوته الخاصة ، فهو الذي يفترض وجود طبقة مغلقة وراثية ، تركز بين أيديها الحد الأقصى من الثروة ، وبالتالي ، من السلطة . إن ضخامة الثروات ، وأهمية أصحابها يعطي لهذه الأقلية الفضيلة « قوة مفرطة » . إن هذا النوع من السيطرة الشخصية يستبعد سيادة القانون لصالح سيادة بضعة رجال . وهو ما يطلق أرسطو عليه إسم حكم السلالة (dunastela) .

وبين الشكلين الأفضل والأسوأ للاوليفارشية ينحشر الشكلان المتوسطان اللذان نرى فيهما ولادة واشتداد عملية الانقباض التدريجي للأقلية القائمة . فهذه الأقلية تتقوى وتتغلب على نفسها أكثر فأكثر ، ويرتفع الرسم المالي ، ويخلف الأبناء آباءهم في الوظائف التي تصبح ، من الآن فصاعداً ، محتكرة من طرف الطبقة المغلقة الوراثية التي تكونت . ويُعتبر هذا تطبيقاً للقاعدة التي صاغها أرسطو : « كلما شعر الناس أكثر بأنهم أقوياء ، كلما كبرت أكثر شهيتهم للسيطرة » . ومع ذلك ، فإن القانون ما زال يسود ، وإن لم يكن هذا إلا في مجال تنظيمه لكيفية الوصول للوظائف ، ولقاعدة الوراثة ، ونصه عليها . ومع الاوليفارشية المتطرفة التي تنتهي إليها عملية التطور يختفي هذا

(1) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص : 450 - أنظر أيضاً كتاب ريمون ويل (R. WEIL) حول « سيادة أرسطو » -

باريس منشورات : Colin - مجموعة U - 1966 - ص 133

الحاجز الضعيف . ويسود حيثئذ ، بدون كوابح ، ولما فيه الأسوأ ، حكم السلالات (1) .

هذه اللوحة الشاملة والمؤثرة لمختلف أنواع الديمقراطيات والأوليغارشيات ، تأتي لتوضيحها وإكمالها ملاحظة بسيطة - ولكن نافذة - تدرج ضمن سياق الطريقة الواقعية لأرسطو . « في كثير من الأماكن » ، وبشكل رئيسي بعد التغييرات الدستورية (ونظراً لأنه لا يتم الانتقال فوراً من دستور لآخر) تحدث الظاهرة التالية :

« رغم أن الدستور كما ينظمه القانون ليس فيه شيء من الديمقراطية ، فإنه ، مع ذلك ونتيجة للعرف وعادات الحياة ، يُطبَّق بروح ديمقراطية . ويحدث نفس الشيء كذلك في الدول الأخرى التي يكون الدستور الشرعي فيها ديمقراطياً ، ومع ذلك فإن نمط الحياة والأخلاق والمؤسسات تطبع فيها بطابع أوليغارشي » .

ويضيف أرسطو (شارحاً أفكاره بالنسبة للافتراض المنظور ، افتراض الثورة) « إنه يكفى ، في البداية ، بمزايا خفيفة تتحقق على حساب الحزب المعادي ، بحيث أن القوانين تبقى كما كانت قبلاً ، لكن السلطة تفع بين أيدي أولئك الذين قاموا بتغيير النظام » (2) .

ذلك أن مؤلف « السياسة » ، وكما ستبين ذلك في الصفحات التالية ، فكر كثيراً في موضوع التغييرات الدستورية وأسبابها ، وفي علاجات عدم الاستقرار السياسي .

2 - فن علاج الدساتير الأسباب :

ما هي أسباب التغييرات في الدساتير ؟ . ما هي طرق التدمير بالنسبة لكل دستور ؟ . ما هي وسائل الحفظ الصالحة لكل الدساتير ، بصفة عامة ، ولكل منها ، بصفة خاصة ؟ . ذاك هو البرنامج الذي يخصصه المؤلف للكتاب الخامس من مؤلفه . إن التدمير والحفظ هما ، كما سيقول ، النتائج المتناقضة الناجمة عن أسباب متناقضة . من الواضح أن معرفة الأسباب التي بها تهلك الدساتير ، تعني أيضاً معرفة الأسباب التي بها تحفظ . فكل سبب للتدمير يجب أن تقابله وسيلة للحفظ . ولكل سبب مرض ، علاج . إن أرسطو ، ابن الطبيب ، يعالج الدساتير المريضة والمدن المريضة كطبيب ، وفق تكنيك وممارسة علاجية لا تهتم بحد ذاتها بالنوعية الأخلاقية لهذه الدساتير وهذه المدن . إن الأوليغارشيات والديمقراطيات ، حتى في أشكالها القصوى تشكل موضوعاً لعلاجاته ووصفاته . وحتى الطغاة أنفسهم ، بل أسوأ الطغاة (أولئك الذين لا يمكن لأي إنسان حر أن يتحمل بدون احتجاج سلطتهم القائمة على العنف الخالص) يمكنهم أن يتعلموا منه « كيف يحافظون على مواقعهم بوسائل جديدة بمكيافلي » (3) . إن أرسطو ، بقيامه بذلك ، يتابع الانزلاق ،

(1) « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 5 - ص 281-282 و ص : 285-287 وكذلك الكتاب السادس - الفقرة 6 - ص : 449

(2) « السياسة » - الكتاب الرابع - ص 282

(3) سنكلير - المرجع السابق ذكره - الفصل 11 - أرسطو : ص 221-251

الذي نعلم مغزاه الكبير ، من مفهوم أخلاقي كلياً لعلم السياسة الى مفهوم وضمي بشكل صارم .
وُسلاحظ أن فن علاج من هذا النوع لم يكن موجوداً عند أفلاطون .

نظرية الثورات = هكذا يُلخص عادة الكتاب الخامس . ويمكن انطلاقاً من كلمة *stasis* اليونانية التي تعني الخلاف أو الاضطراب أو الانقلاب أو التمرد (أي بالاجمال حدوث نوع من الحمى المدنية التي تأتي لتفسد « خُلق » المدينة وتسيء لروح الدستور واحترام القانون ، دون أن تصل بالضرورة لحد الثورة) ، الحديث مع أ. باركر ، وبمزيد من الدقة عن « نظرية التمرد وعلاجاتها » .

عند دراسته ، في البدء ، للأسباب العامة للانقلاب ، المشتركة بين كل الدساتير ، يضع أرسطو في المقام الأول ، وحسب منطق مفهومه في العدالة التوزيعية ، وجود شعور بالظلم ؛ أي باللامساواة لدى هذا العنصر أوذاك من عناصر الجماعة السياسية . وفي هذا الصدد يعتبر هذا المقطع من « السياسة » جديراً بالملاحظة :

« من جهة أولى ، يقوم أولئك الذين يتطلعون للمساواة بالتمرد ، إذا اعتبروا أنهم محرومون من المزايا ، في حين أنهم مساوون لأولئك الذين يملكون مزايا مفرطة . ومن جهة ثانية ، يتمرد أولئك الذين يرغبون باللامساواة وبالرفعة ، أيضاً إذا افترضوا ، بالرغم من لا مساواتهم ، أنه ليس لديهم نصيب أكبر من الآخرين ، وإنما نصيب مساوي أو حتى أقل (وهذه الادعاءات من الطرفين يمكن أن تكون مُبررة ، كما يمكن أن تكون أيضاً غير مُبررة) : وفي الحالتين يتمرد الناس ، بالفعل : إن كانوا أدنى ، فمن أجل الحصول على المساواة ، وإن كانوا متساوين ، فمن أجل اكتساب الرفعة » (1) .

إنه تمرد ديمقراطي في الحالة الأولى ، وتمرد أوليغارشي في الحالة الثانية ! لأنه لتحليل قوّي ، لا سيما وأنه يضع النبرة حيث يجب أن تكون : أي على حالة ذهنية وعلى استعداد نفسي محبذ للتغيير . أما الأسباب الأخرى ، التي تشكل موضوعاً لفحص مُفصل ، فليس لها نفس الأهمية .

إنه جاذب الريح والرغبة بالأعجاب وكذلك نقيضهما (خسارة المال أو الحرمان من الأعجاب للكتبة) . إن أرسطو يضع على نفس المستوى اللامساواة في الأعجاب ، واللامساواة في الخيرات المادية ، دون أن يعطي أي تفوق للبائع الاقتصادي الذي يُسمى في أيامنا الحاضرة بغريزة التملك . ولا ينسى بأن البشر ينتصبون ضد بعضهم البعض ليس فقط من أجل اكتساب خيرات وأعجاب لأنفسهم ، وإنما أيضاً « لأنهم يرون أناساً آخرين يملكون من هذه الخيرات حصة مميزة » ، أحياناً بحق ، وأحياناً بغير حق .

وهناك أيضاً أسباب أخرى للتمرد : مثل إفراط (وجشع) القادة والمغالاة في رفعة أحدهم أو البعض منهم ، والخوف والاحتقار (إحتقار الأكثر عدداً ، الذين يعتقدون أنهم الأقوى ، لأولئك

(1) « السياسة » الكتاب الخامس - الفقرة 2 - ص 343-344

الذين هم بالسلطة ، في الأوليغارشية . واحتقار الأغنياء للاضطراب والفوضى ، في الديمقراطية) ، والنمو غير المتناسب لبعض الفئات في المدينة ، مثل : تزايد عدد الفقراء في الديمقراطية أو في الجمهورية المعتدلة . ولنصف الى هذه الأسباب : الدساتير الانتخابية ، والاهمال ، وعدم الانتباه للتغيرات البسيطة التي تؤدي بشكل غير محسوس لتغيير كبير (تغيير كل منظومة المؤسسات ، أي كل النظام) ، وتباين أو عدم تجانس السكان ، والموقع الجغرافي . لأن أي موضوع للخلاف ، كما يلاحظ أرسطو ، هو بالنسبة للمدينة سبب للانقسام ، تماماً كما « يقطع عبور جدول ، مهما كان صغيراً وحدة الكتية ، في أوقات الحرب » .

وينطلق أرسطو من هذه الأسباب العامة لتفحص ما يجري ، وكيف تتم التغيرات في كل نوع من الدساتير ، وخصوصاً في الديمقراطيات وفي الأوليغارشيات وفي الارستقراطيات . وهنا يقدم كمية ضخمة من الوقائع الدقيقة التي يعلق عليها بشكل ملائم على هدي التحليل السابق . وينتهي من ذلك الى ملاحظة تنطبق ، من جديد ، على كل الدساتير : فهذه الدساتير لا تغنى فقط لأسباب داخلية ، وإنما أحياناً لأسباب آتية من الخارج (« عندما يكون هناك ، بشكل خاص ، نظام معارض للحكم سواء في الجوار أم في مكان بعيد ، ويكون لديه القوة . وهذا ما حصل في زمن أثينا واسبارطة : عندما كان الاثينيون يقلبون ، في كل مكان ، الأوليغارشيات ، وكان الاسبارطيون يقلبون الديمقراطيات » (1) .

العلاجات :

بعد أسباب المرض تأتي العلاجات المقابلة : أي كيفية الحفاظ على الدساتير ، سواء بصفة عامة أم خاصة . ويمكن تجميع هذه العلاجات تحت ستة عناوين :

أولاً : إنه لمبدأ أولي وذو أهمية أساسية وينبغي تكراره بلا كلل ، أن يكون الجزء من المدينة الذي يتمنى الحفاظ على الدستور ، أقوى من الجزء الذي لا يريد ذلك . وهذا دون إهمال أن العامل النوعي يتدخل هنا ، في نفس الوقت ، مع العامل الكمي : والمقصود بالتنوع حالة الحرية ، والثروة ، والتربية ، ونبالة العرق) .

ثانياً : هناك شيء غاب كثيراً عن البال ، وهو : الوسط العادل .

« لأن كثيراً من الممارسات ذات المظهر الديمقراطي فيها هلاك الديمقراطيات ، وكثيراً من الممارسات التي تعتبر أوليغارشية فيها هلاك الأوليغارشيات . إن الذين يتخيلون بأن الشكل الضال لدستورهم هو الوحيد الجيد ، يدفعون أمورهم لحد الافراط : وهم لا يعلمون أنهم ، في هذا الصدد ، كأنف ، بالرغم من انحرافه عن الشكل المستقيم الذي يعتبر أجمل الأشكال ، يريد أن يصبح أنفاً معقوفاً أو أفطساً ، أي أقل جمالاً وامتعة حين النظر اليه ، - إلا أنه إذا زدنا من حدة الانحراف لحد مفرط ، فإننا سنضحى أولاً بتوازن الوجه ، وسيصل التشويه في النهاية لحد أنه لن يعود هناك

(1) « السلسلة » - الكتب الخامس - الفقرة 8 - ص 375

أي مظهر لأنف ، وذلك بسبب الافراط أو النقص في الحدين الأقصىين (الأنف المعقوف والافطس) المتعارضين « (1) .

إلا أن ما هو صحيح بالنسبة للأنف وللأجزاء الأخرى من الجسم ، هو صحيح أيضاً بالنسبة للدماسير . إن من الممكن ، بالفعل أن تكون الأوليغارشية أو الديمقراطية محتملة بالرغم من أنها بعيدة جداً عن الدستور المثالي . ولكن إذا طبعنا أباً من هذين النظامين بالافراط ، فإنه سيكون لدينا أسوأ دستور ، وفي نهاية الأمر لن يكون هناك دستور أبداً .

إن المطلوب إذن هو الاعتدال ، والقياس العادل ، في تطبيق المبدأ الذي يرتكز عليه كل شكل من أشكال الحكم ! . وعلى المشرع والسبسي الجدير بهذا الاسم أن يعرف ما هو ، من بين المؤسسات ذات الطابع الشعبي ، تلك التي تحفظ الديمقراطية ، وتلك التي تهدمها ؛ ومن بين المؤسسات ذات الطابع الأوليغارشي تلك التي تحفظ الأوليغارشية ، وتلك التي تهدمها . إن من الخطأ اندحش دفع الافراط بشكل أعمى في اتجاه هذه الطبقة أو تلك ! . وفي النهاية ، فإن أيًا من الدستورين ، الديمقراطي أو الأوليغارشي ، لا يمكن أن يدوم بدون وجود طبقة غنية وطبقة شعبية في آن واحد . إن الديمقراطية إذن يجب أن تسير الأغنياء . والأوليغارشية يجب أن تبدأ وكأنها تفضل معانج الشعب . إن الأوليغارشي بدل أن يؤدي قسماً من النوع التالي : « ساكون سيء النية تجاه الشعب ، وسأفعل له في المجلس كل الشر الذي أنا قادر عليه » (كما هو الحال في بعض المدن) ، يجب أن يقسم : « إني لن ارتكب ظلماً تجاه الشعب » (2) .

ثالثاً - إن نظاماً تروبياً متفقاً مع شكل الحكم هو الوسيلة الأقوى ، والمهملة كلياً في إيماننا هذه ، لجعل الدستور يدوم . إن على المواطنين ، حتى مع وجود أفضل القوانين ، بما فيها تلك المصادق عليها من قبلهم جميعاً ، أن يخضعوا لعادات ولتربية تدخل في روح الدستور : عادات وتربية ديمقراطية إذا كانت القوانين ديمقراطية ، وأوليغارشية إذا كانت القوانين كذلك .

رابعاً - من المهم أن لا تكون مناصب الحكم أو الوظائف العامة ، مطلقاً مصدراً للارباح . وهذا في أي نظام ، ولكن خصوصاً في الأوليغارشيات ، لأنه لا شيء يثير سخط جماهير الشعب ، التي سبق أن استبعدت من الأجماع (وهذا ما قد يعزّيها ، عند الاقتضاء ، لأنها ترى فيه ميزة تسمح لها بالانصراف لأعمالها الخاصة) ، مثل التفكير بأن الخزينة العامة أصبحت نهياً للحكام . إن الاستبعاد من الأرباح يلفت النظر للاستبعاد من الأجماع ، لأنه يزيد من حدته .

خامساً - إنه لأمر جيد أن لا يسمح لأي مواطن بتحقيق نمو غير متوازن في قوته . ومن المناسب المثابرة « على إعطاء أجماع متواضعة خلال فترة طويلة ، بدل إعطاء أجماع كبيرة خلال مدة وجيزة من الزمن » . والسبب في ذلك أن البشر ميالون للفساد ، وإن قليلاً منهم يقاومون الرخاء .

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 9 - ص 387

(2) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 9 - ص 388

سادساً : يُظهر أرسطو أيضاً واقعيته عندما ينصح أولئك الذين يحرصون على بقاء الدستور بأن يُقنَّوا لدى المواطنين هموماً ومواضيع للقلق ، بحيث « يأخذ هؤلاء ، مثل حُرَّاس الليل ، حذرهم ، ولا يُرخون من يقظتهم » (1) .

إن هذه المجموعة من الصفات (بالمعنى الطبي) كانت تستهدف الدساتير أو النظم بصفة عامة . إلا أن أرسطو ، بالنظر للوضع التاريخي في عصره ، كان يستشهد باستمرار بالديمقراطيات والاوليفارشيات . ولهذا فإنه لم يبق عليه إلا الانكباب على المسألة الخاصة بنظم السلطة الشخصية ، أي بحكم الفرد ، سواء كان ملكاً أم طاغية .

وهنا أيضاً يدرس أرسطو حالة الملكية من أجل إرضاء ضميره فقط . وهو يشير بنفسه إلى أن الملكيات لم تعد تنشأ في عصره إلا نادراً . وعندما يحدث هذا الأمر فإن الخطر الذي يهددها ، بالإضافة للانشقاقات العائلية (الشائعة جداً) يكمن في الإفراط المحتمل للسيد الذي يطمح للتفجير كسيد مطلق في كثير من الأعمال ، وعلى هامش القانون . حيث تُشبه الملكية كثيراً الطغيان . ويكمن العلاج في إعادة الملك لمزيد من القياس : فكلما امتلك اختصاصات أقل كلما احتفظ بالسلطة بكاملها لمدة أطول . وكلما قلَّ من التصرف كسيد وزاد من التصرف كمساوٍ لرعاياه ، كلما أثار لدى هؤلاء قدراً أقل من الحسد .

حالة الطغيان

لنتقل الآن ، مع أرسطو ، لأشكال الحكم الطغياني . إنها مهتدة بكل الأسباب المهتمة للديمقراطية والاوليفارشية في شكلها المتطرفين . لأن هذين الشكلين ليسا ، بالأجمال ، إلا مظهران لحكم طغياني « مُقسَّم بين عدة رؤوس » ، ولأن الطغيان يجمع كل عيوب الديمقراطية ، وعيوب الاوليفارشية . بحيث أن الاحتقار والكراهية ، المصحوبة غالباً بالغضب ، تتضافر لدفع الرعايا الحائقين للتمرد ضد الطاغية . وهكذا يبدو أن لا شيء أكثر استحساناً ، أخلاقياً وسياسياً ، من انهيار هذه النظم المضرة والمشؤومة (في أقرب الأجال) . لكن هذه النظم موجودة . ولهذا يعتبر أرسطو ، بصفته مراقباً ومحللاً ، أن من واجبه أن يأخذ بالحسبان كل ما هو موجود ، وإن لم يكن ذلك إلا من أجل تحسينه بمعالجة ملائمة - ما هو إذن العلاج !- . وهكذا يأتي ليقترح ، من أجل الحفاظ على الطغيان ، علاجين « متعارضين تماماً » (كما يقول لنا) بدل العلاج الواحد . الأول ، تقليدي ، ويمثل الطريقة القوية ، ويُستخدم عندما يصل الطغيان لذروة فساد وقمعه . والثاني ، بالعكس ، يقود الطاغية ليكون (أو ليظهر بمظهر) طاغية أقل ما يمكن ، وبعيداً أقل ما يمكن عن المدير الحقيقي للشيء العام ، أي عن الملك الحقيقي . وليس هناك أي شك بأن المؤلف يعطي الأفضلية لهذا العلاج الثاني . .

إن الطريقة القوية ، العنيفة الضالَّة لأقصى حد ، تتضمن مجموعة كبيرة من الوسائل الملعنة منهجياً ، والتي تستجيب لأهداف النظام الطغياني الثلاثة : وهي : إذلال نفوس الرعايا ، وبذر

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 8 - ص 379

الرية فيما بينهم من أجل تجنب المؤامرات التي تفترض وجود ثقة متبادلة بين المتآمرين (وفي نفس الاتجاه ، شن الحرب على الناس الشرفاء لانهم الأكثر خطورة) ، وأخيراً إيقاظهم في حالة عجز عن التصرف : لأن أي شخص لا يحاول المستحيل . وقلب النظام الطغياني مستحيل عندما لا يكون لأي شخص القدرة على التصرف . إن الطاغية الذي يتبنى هذا الخط السلوكي يحرص إذن على أن يعادل بين أفراد النخبة ، ويقضي على النفوس العالية ، ويطلق العنان لمطاردة الثقافة العالية ، ويمنع المواطنين ، إلى أقصى حد ممكن ، من التعرف على بعضهم البعض ، ويمير الأعيان والكبار على العيش تحت إشرافه « وتمضية أوقاتهم عند أبواب قصره » ، ويستعمل عدداً من الجواسيس والجاسوسات والمراقبين والمستمعين ، ويفقر الرعايا الذين لن يكون لديهم الوقت للتآمر ، نظراً لاستغراقهم في العمل اليومي ، ويشير ، أخيراً الحروب (وهي طريقة أخرى لشغل الرعايا ، ولجعلهم ، في نفس الوقت ، يشعرون باستمرار بالحاجة لرئيس ») . إننا نرى ، من خلال هذا الملخص الموجز وغير الكامل ، أن الأمر يتعلق بعلاج بالصدمة . إن دقة التحليل تثير الإعجاب بالرغم من النفور والاحتقار ، اللذين نشعر بأن المؤلف يكتنهما لهذا الطاغية المستبد .

وبالعكس ، فإن الطاغية الذي سيفضل الطريقة الثانية ، أي العلاج الثاني ، المعاكس جنرياً ، سيجد في نظر أرسطو ، إن لم يكن العذر ، فعل الأقل نصف عذر ، لأنه سيكون لديه « نصف فضيلة ، ولن يكون ضالاً ، وإنما فقط نصف ضال » .

إن هذا الطاغية الذي يعتزم أن يظهر بمظهر ملك ، أكثر ما يمكن ، وطاغية أقل ما يمكن ، بغية تأمين أمنه ، سيسهر أو سيبدو وكأنه يسهر بعناية على الخزينة العامة . وسيقدم كشفاً بإيراداته ونفقاته . وستكون مقابلته خالية من الفظاظ وعامرة بالكرامة . وسيكون حريصاً على أن يشير مشاعر الخوف أقل من إثارته لمشاعر الاحترام (« وهو شعور ليس من السهل الحصول عليه إذا كان هو بحد ذاته إنساناً محتقراً بعمق : كذلك يجب عليه ، حتى ولو كان قليل الاهتمام بالفضائل الأخرى ، أن ينمي على الأقل القيمة العسكرية ، وأن يعطي لنفسه سمعة كبيرة في هذا الميدان ») .

وعليه أن يعرف كيف يحتوي شهواته الجسدية : فمن بين أسباب التمردات والمؤامرات ضد حياة الطغاة ، ركّز أرسطو ، سابقاً ، على الإساءات ذات الطابع الجنسي ، ولا سيما الشذوذ الجنسي ، التي ينبغي الانتقام لها . كما أن عليه دائماً أن يظهر حماسة غير عادية في تمجيد الآلهة . وأن يعرف كيف يلعب بذكاء بانقسام المدن إلى طبقتين ، طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء ، جاعلاً كلاً منها تعتقد بأنه هو الذي يحميها من قمع الأخرى . فإذا تمكنت إحداها من فرض نفسها بصفقتها الأقوى ، فإن عليه أن يرتبط بها بأوثق الصلات . هكذا يكون المدير الأمين على الخير العام والخير الخاص ، الحاكم الذي تشبه سلطته جداً سلطة الملك (إن عليه أن يلعب الدور ببراعة) . إنها سلطة تمارس على رعايا من أفضل طينة ، وليس على كائنات محتقرة .

ومع ذلك فإن هناك مسألة لا يمكن للطاغية أن يتساهل فيها ، حتى ولو كان أو تظاهر بأنه أقل طاغية ممكن . وهذه المسألة هي المتعلقة بسلطته . فيجب عليه أن يبقى قادراً على فرضها على رعاياه

سواء برضاهم أم بدون رضاهم . « لان التنازل في هذه المسألة يعني التجلي بنفس الوقت عن وضعه كطاغية » (1) .

3 - الدستور الأفضل القابل للتطبيق : الجمهورية المعتدلة

(La POLITIE)

وكما أن هناك نوعاً من التارين البدنية ، هو نفسه بالنسبة للجميع ، وموافق لأغلبية الناس ، فإنه يجب أن يكون هناك (كما قال أرسطو في الصفحات الأساسية التي قرأناها) شكل دستوري ينبغي على علم السياسة أن يكتشفه : إنه الشكل الذي يتكيف ، أفضل من غيره ، مع كل الأجسام السياسية ، بصفة عامة ، ويكون بإمكانها جميعاً أن تحققه ، ويتضمن نمطاً من الحياة يكون الدخول اليه مفتوحاً أمام الانسان العادي ، ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول هذا الانسان ، ولا تربية تستلزم مواهب ووسائل كبيرة » (2) .

إن هذا الشكل موجود في الواقع . إنه الـ *Politie* أو الـ *Politeia* (بالمعنى الضيق للكلمة ، والذي يعني بالمعنى الواسع ، كما نعرف : الدستور أو النظام السياسي ، لكنه يعني هنا « الجمهورية المعتدلة ») . لقد صنف أرسطو ، سابقاً ، هذا الشكل في المرتبة الثالثة والأخيرة من الدساتير السليمة والمستقيمة ؛ وعرفه بأنه حكم العدد الكبير ، الكثرة ، جماهير المواطنين الذي يستهدف المنفعة العامة . وأوضح أن كل أولئك الذين يحملون السلاح - أي الطبقة المحاربة - يشاركون فيه بالسلطة . وهذا دون أن يغفل الإشارة الى أن عدداً قليلاً من الناس يستطيع بلوغ الكمال في كل أنواع الفضيلة ، لكنه يستطيع على الأقل بلوغه في القيمة العسكرية « لأن هذه القيمة تنبعث من وسط الجماهير » . لقد كان أرسطو يتحدث عن العدد الكبير ، عن الكثرة ، عن الجماهير . وهو الآن يتحدث عن الطبقة الوسطى ، ويرى في « الجمهورية المعتدلة » حكم هذه الطبقة المختارة - ومن هنا تنبع مزاياها .

إن الجمهورية المعتدلة تمزج ، أو بتعبير أفضل تصهر مع بعض الاوليفارشية ، أي الشكل السياسي الذي يركز إجتماعياً على الطبقة الغنية ، والديمقراطية أي الشكل السياسي الذي يركز على الطبقة الفقيرة . فهي تعطي السلطة للطبقة الوسطى ، التي تعتبر بحد ذاتها مزيجاً أو انصهاراً بين الغنى والفقير . وهكذا تتجنب ، في آن واحد ، الطابع الأحادي للاوليفارشية والطابع الأحادي للديمقراطية . إنها ، كدستور مختلط أو معتدل ، تؤمن حكم المعتدلين ، الذين يشكلون طبقة محايدة نسبياً ، وقابلة لأن تكون حكماً في الصراع بين الأحزاب والزمر ، وتحد منه وتهده . ومن هنا نرى كيف يمكن لانصهار نظامين سيئين ومنحرفين بحد ذاتهما ، أن ينتج نظاماً سليماً مستقيماً وخيراً . كما نرى أيضاً أن الحسنات المنتظرة من هذا النظام مستمدة من المزايا الخاصة للطبقة الوسطى التي يعلدها أرسطو بحماس كبير .

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 11 - ص 412

(2) « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 11 - ص 300

فهذه الطبقة تتألف من أناس يسكنون بالوسط أو « بالوسط العادل » بين الأغنياء جداً والفقراء جداً ، ويملكون بكمية معتدلة معاصيل الثروة . فليس لديهم إسراف في أي شيء ، ولهذا فإنهم يجدون صعوبة أقل في الرضوخ لأوامر العقل . ولن يكون لديهم ميلٌ للتهرب من المناصب العامة ، أكثر من ميلهم للسمي في طلبها بكثير من الحماس . وهم لا يثيرون الحسد ، ولا يسمعون لإثارة قلق أي شخص ، كما لا يسعى أي شخص لإثارة قلقهم . وهم يتوفرون أكثر من غيرهم على الشروط المطلوبة لمعرفة كيف يفقدون ويطيعون في آن واحد . إن الناس المثقلين كثيراً بالثروة لا يريدون ، ولا يعرفون ، إطاعة أي سلطة ، وهم غير جديرين بالحكم إلا كسادة مستبدين . أما الناس المحرومين للحد الأقصى فيوجدون في حالة حقارة واضحة جداً لا تسمح لهم بمعرفة القيادة . وهم لا يعرفون إلا إطاعة سلطة تعاملهم كمبيد . بحيث أنه لا يكون لدينا مدينة رجال أحرار ، وإنما مدينة سادة وعبيد ، « الأوائل يملؤهم الاحتقار ، والآخرين يملؤهم الحسد » . أي صداقة (philia) يمكن أيضاً أن تسود في هذه الظروف بين المواطنين . وهل من الممكن الكلام هنا أيضاً عن جماعة سياسية . جماعة تتطلب ، من حيث ماهيتها ، أن تكون مؤلفة من حد أقصى من الأفراد المتساوين والمتشابهين . الأمر الذي نجده بالخصوص في الطبقة الوسطى ؟. وهكذا نرى أن إمكانية العيش في ظل حكم جيد تتحقق في هذا النوع من المدن الذي تكون فيه هذه الطبقة كثيرة العدد ، ومن الأفضل أن تكون أقوى من الطبقتين الأخرتين مجتمعتين ، أو على الأقل ، من أي منهما . لأنها ، من خلال إضافة وزنها الخاص ، « تجعل الميزان يميل لإحدى الكفتين ، وتمنع المتطرفين المتعارضين من الوصول إلى السلطة » (1) .

إلا أنه يجب إضافة اعتبارين إلى ما سبق :

الأول هو أن هذه الجمهورية المعتدلة أو هذا الدستور المختلط بشكل ، هو أيضاً ، جزءاً لا يتجزأ من مفهوم العدالة التوزيعية . فهو ينصف ، بالفعل ، العديد (إن لم يكن الكل) من العناصر المشار إليها في وقت واحد : الغنى ، والعدد ، والفضيلة : باعتبارها أساساً لادعاء الحق بالقيادة وللتطلعات المشروعة للسلطة . إننا نجد هنا ثمانية عناصر الفضيلة ، في شكلها العسكري على الأقل . إن الجمهورية المعتدلة تقترب جداً من بعض الأشكال المحسنة للاستقراطية . إنها تحقق ، في مظهرها الأمثل ، أمنية أرسطو الذي يرى أن الدستور يكون « أفضل كلما كان مؤلفاً من عناصر أكثر عدداً » .

وعليه - وهذا هو الاعتبار الثاني - فإن من الطبيعي أن يستخدم مؤلفنا الجمهورية المعتدلة كأداة قياس لتصنيف الدساتير المنحرفة ، أي الديمقراطية والاوليغارشيات ، وفق ترتيب أفضل ، أو بالأحرى حسب أقلها شراً . ويكفي أن نعود للوصف السابق لمختلف أنواع هذه النظم لكي نلاحظ أن أفضل شكل للديمقراطية ، أو أقلها سوءاً (أي ديمقراطية المزارعين والرعاة) ، وأفضل شكل للاوليغارشية ، أو أقلها سوءاً ، (أي الشكل الأكثر انفتاحاً) هما أيضاً الشكلان اللذان

يقتر بان أكثر من الجمهورية المعتدلة ، نتيجة لوجود طبقة وسطى هامة فيها . إنها إذن النموذج الذي من الملائم أن نقارن به الدساتير الموجودة الأخرى ، كما كان أفلاطون (حسب الملاحظة النافذة لارنست باركر) يقارن الدساتير الفاسدة مع المثال الأعلى للمدينة الكاملة .

إن الجمهورية المعتدلة نموذج ؛ لكنها ليست في السماء ، ولا تطلب من المواطنين فضيلة كاملة ، ولا تطمح لتحقيق الخير الأعظم لهم أو للمدينة . إن الجمهورية المعتدلة ، المخففة ، الوسطى ، متواضعة . إنها تستهدف إيجاد الحد الوسط بين حدين أقصيين . ولهذا فإنها تتدرج ضمن الخط المستقيم لمفهوم عدم الاسراف في شيء ، والوسط العادل و« التوسط » (mesotès) الذي يظهر ، باستمرار ، في « علم الأخلاق » ، ويتنقل عبر كل كتاب « السياسة » ، والذي نتعرف فيه على إحدى الأفكار العزيزة جداً على الفكر اليوناني من بيشاغوراس إلى سولون إلى أفلاطون (أفلاطون « السياسي » و« القوانين » على الأقل) .

وهكذا ، (بخلص أ. باركر) فإن الهدف الذي سعى إليه أرسطو ، مفكر المدينة ، « إذا كان يتجلى مثالياً » ، بدولة قصوى يكون فيها الجميع فاضلون ، فإنه يتجه ليصبح ، في التطبيق ، دولة وسطى ، لا تعود الكلمة الأخيرة فيها للأغنياء أو الفقراء ، وإنما للطبقات الوسطى » (1) .

الخلاصة : نهاية المدينة

إنها « خاتمة إبداع » المدينة اليونانية ، و« الكلمة الأخيرة » لبلاد اليونان في علم السياسة . تلك هي بعض الصيغ التي تلخص المؤلف الكبير لمعلم الاسكندر المقدوني .

لقد أتى الطبيب ، ومعه علاجه الذي يصف الاعتدال ، والقياس ، والوسط الحكيم بين الافراط والنقصان ، واحترام القانون (هذا العقل المتحرر من الشهوة) ، متأخراً جداً . أتى متأخراً جداً لأن المريض كان قد قضي عليه . لقد أخذ الاطار المادي الواسع للامبراطورية ، والتطلع ، المبهم ولكن القوي ، للمدينة العالمية (La Cosmopolis) بحلان محل الاطار الذي أصبح ضيقاً جداً لدولة المدينة ، المستقلة والمزودة بسلطة الكلمة الأخيرة ، ومحمل الروح المدنية ، القوية والغنية غالباً ، ولكن التي تم تجاوزها . وقد أراد القدر أن يأتي تلميذ أرسطو القديم ، بموقفه وافتوحاته ، ليصبح رمزاً لهذا التغيير الضخم .

لقد رفض الاسكندر ، فاتح آسيا ، التمييز بين اليونانيين وغير اليونانيين أي البرابرة . واعتزم أن يكون سيد الجميع في آن واحد ، وأن يربطهم ويدمجهم من خلال الزواج المختلط والخدمة العسكرية . وقد أعطى لذلك المثال بزواجه ، في سوس (Suse) من روكسانا (Roxane) . وعندما توفي في عام 323 ، قبل سنة من وفاة أرسطو ، كان كل أمل قد فقد ببقاء هذا الاستقلال السيد ، وهذا الاكتفاء الذاتي للمدينة الذي كانت أثينا تجسده بشكل رائع ، والذي بشرت بنهايته هزيمتها في شيرونية ، في عام 338 ، حيث كان الاسكندر البالغ من العمر ثماني عشرة سنة ، يقود أحد

(1) باركر - المرجع السابق ذكره - ص 230

لقد اختلف المعلقون حول الموقف الفكري لمؤلف « السياسة » من هذه الأحداث . إلا أن هناك نقطتين متفق عليهما على ما يبدو . الأولى هي أن أرسطو بقي مغلقاً أمام كل فكرة تنادي بالامبراطورية العالمية ، وكل تطلع لمدينة عالمية تقوم على أساس مفهوم المساواة الانسانية ، والاندماج بين البرابرة واليونانيين . والثانية ، وهي نقطة مكتملة للأولى وغير متناقضة معها ، تصل بتأييد أرسطو الذي لا يناقش ، للوحدة الهيلينية . وهو يقف في هذا الصدد في نفس خط غورجياس وليسياس وأفلاطون ، وخصوصاً إيزوقراط . وقد أشرنا في التفصيلات المتعلقة بالمدينة المثالية ، للجملة التي يتحدث فيها عن الهيلينيين وقال إنهم لو توصلوا للوحدة الدستورية لأصبحوا « جديرين بحكم العالم بأسره » .

ولكن ما هو المدى الدقيق لهذا الايمان بالوحدة الهيلينية (١) ؟

لقد كان من الممكن أن نستخلص من كلمات قليلة جداً نظرية كاملة ، هي نظرية الاتحاد الهيليني الذي يفرض السلام بين المدن ، ويجمع جهودها العسكرية باتجاه هدف كبير مشترك : هو السيطرة على الشعوب الآسيوية مقابل القبول بحد أدنى من التضحيات في ميدان السيادة . لقد اعتمدنا ببراعة على الاقتراح الخاص بإيجاد دستور واحد لدعم الفكرة القائلة بأن أرسطو ، على الأقل في نهاية حياته ونحت تأثير الأحداث ، لم يكن يخشى من النظر الى ما وراء المدينة ، ومن أخذ الشعوب (*ethnè*) خاصة بعين الاعتبار . أي أنه ، بعبارة أخرى ، لم يكن يخشى الانفصال عن مبدأ اعتبار المدينة « غاية مطلقة » . إننا نجد ، خارج الجملة الإيمانية « كل شيء كان ينتهي ، لكن كل شيء كان يبدأ » : مؤشرات في هذا الاتجاه في « السياسة » . ومع ذلك فإن من الصعب معرفة الى أي حد اهتم أرسطو بالروابط والكونفدراليات العديدة ، وكل محاولات التركيز السياسي (ذات المصير القلق) التي سينتهي اليها القانون الدولي (٢) .

هل يجب إذن ، في النهاية ، أن نضع موضع التساؤل من جديد الحكم القائل بأن مؤلف السياسة لم يتصور ، مطلقاً ، خارج المدينة أو فيها ورامها ، جماعة بشرية مقبولة يمكن لأهدافها أن تبرر التضاني الكلي لأعضائها ، وأن المدينة كانت بنظره النهاية الطبيعية والضرورية للتطور البشري ؟ ... أم يجب بالأحرى أن نصديق ر. ويل (R. Weil) الذي خلص ، في كتابه « أرسطو والتاريخ » ، للقول بأن الفيلسوف ، الذي عاش مدة خمس عشرة سنة بعد شيرونيه ، بدأ باستخلاص النتائج من الواقع الجديد ، وأنه : « بعد أن انطلق من المدينة ، إعترف بأهمية الشعوب ... لكنه لم يعط لهذا الاعتراف الفرصة للوصول الى نتائجه النهائية » ؟ (٣) .

(١) الأمر الذي سيصفه ج. تانكيداس (G. Tenckidès) ، ويدعمه في ذلك ملف وفير ، « بالانحادة اليونانية » .

(٢) « السياسة » - الكتاب السابع - الفقرة 7 - ص 493

(٣) أنظر - ر. ويل : « أرسطو والتاريخ : بحث في « السياسة » - باريس منشورات Klincksieck - 1960 - ص 415

الكتاب الثاني

من الامبراطوريات الى الدول - الامم

التطلع للمدينة العالمية : من الاسكندر الى قسطنطين

يُعتبر موت أرسطو ، في عام 322 ، الذي تلا وفاة الاسكندر بفترة وجيزة حدثاً رئيسياً في تاريخ الفكر السياسي (وتاريخ الفكر بصفة عامة) . « فلقد مات مع أرسطو ، الانسان كحيوان سياسي ، وكجزء من المدينة ، المدينة ذات الحكومة المستقلة . أما مع الاسكندر فقد أصبح الانسان فرداً . وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر ، في آن واحد ، في تنظيم حياته الخاصة ، وفي علاقاته مع الافراد الآخرين الذين يؤلفون ، معه ، العالم المسكون » (1) . وفي الحقيقة فإن الفردية كانت قد وجدت ما يكفي لتمكينها من التفتح بشكل واسع ضمن إطار المدينة ، ولكن بشرط توفر المواطنة . أما مع فتوحات المقدوني التي افتتحت العصر المسمى بالهلليني (hellenistique) فقد بدأت الأمور تسير بشكل مغاير ، لأن فكرة الانصهار بين اليونانيين وغير اليونانيين كانت قد انطلقت . وكانت هذه الفكرة تتضمن المساواة البشرية ، وتماثل الطبيعة البشرية في كل مكان . إن الفرد يمتلك ، بشكل مستقل عن كل مواطنة ، قيمة خاصة ، إنطلاقاً فقط من صفته كوحدة متميزة وسط الكل الانساني . لقد تفجرت المدينة التي كُبرت على الصعيد الفكري لتصل الى حدود العالم المسكون (Oikouménè) . أما الفردية فترافقت مع العمومية (Universalisme) أو العالمية (Cosmopolitisme) .

لكن المدينة العالمية (Cosmopolis) لم تكن موجودة بعد إلا في الروح ، في الخيال ، في حالة تطلع فلسفي أو ديني : إنها مدينة عالمية ، مدينة سامية مفتوحة للآلهة كما للبشر ، لكنها مدينة بلا تخوم ولا مؤسسات . لقد كان المواطن ، (Polite) (في المدينة - الدولة) عضواً نشيطاً في جماعة ملموسة ، ضيقة ، سيادة لنفسها ، وتعتبر مقراً لحياة حميمة وقوية وغنية . أما الفرد في العصر الهليني فكان بحاجة لإطار سياسي جديد ، ومبررات جديدة للحياة . وإلا فإنه لن يكون إلا وحدة سلبية في عالم مجرد ، وبلا حدود . وسيرى نفسه مستسلماً في عزلة لم تكن معروفة مطلقاً في الماضي .

إن الإطار السياسي الجديد سيُقَدَّم له من خلال الممالك الهلينية الكبيرة الناشئة عن تفسخ امبراطورية الاسكندر . أما المبررات الجديدة للحياة فسيطلبها ، إذا فشلت السلطة الجديدة ، التي

(1) و. و. تارن (W. W. TARN) - الحضارة الهلينية (La civilisation hellénistique) (مترجم عن الانجليزية) -

باريس - منشورات PAYOT 1936 - ص 78

ستحل محل المدينة ، في توفيرها له ، إما في ديانات جديدة أو في فلسفات جديدة ، منفصلة عن السياق السياسي الضيق ، وتشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الهلنستية - التي صهرت مع بعض ، المساهمات اليونانية والمساهمات الشرقية .

لقد غزت هذه الحضارة الى حد كبير الفاتح الروماني الذي نشرها في الغرب . ولهذا فإننا سنصفها ، من الآن فصاعداً ، بالحضارة اليونانية - الرومانية . لقد فرض الفكر السياسي اليوناني نفسه على الأوساط المثقفة في الجمهورية الرومانية . وعُذِي الانتقائية (éclectisme) لدى شيشرون (Cicéron) وفلسفة التاريخ لدى بوليبيوس (Polybe) ، اليوناني الذي أصبح رومانياً . إن صورة الملك الهلنستي هي التي ستلهم فيما بعد ، وإلى حد كبير ، أوكتافيوس - أوغسطس (Octave-Auguste) الذي أسس الامبراطورية الرومانية على أنقاض الحرية الجمهورية . الامبراطورية الرومانية العملية التي أعطت نخوماً ومؤسسات ، وهيكلًا قانونياً وإدارياً للمدينة العملية . حُلِمَ الحكماء الذي كان ، على ما يبدو ، في طريق التحقيق . الامبراطورية الرومانية العملية التي ولد فيها ، في مقاطعة يهودا (ونما عبر الاضطهاد) دين عالمي كبير للخلاص ، هو : المسيحية ، التي سيعتقها بعد ثلاثة قرون الامبراطور قسطنطين (Constantin) (في عام 312) بقرار سيكون له نتائج لا تحصى .

إن الانطلاق من الاسكندر ، الذي توفي قبل إنجاز مخططة الكبير ، والانهاء بقسطنطين الذي سبقت نهاية عهده (في عام 337) ، بداية الاجتياح البربري بأقل من خمسين سنة ، يمكن أن يبدو اعتباطياً . لكن هذا الاختيار يعود لأن هذه المرحلة الطويلة ، التي امتدت خلال ستة قرون ، تتميز ، في آن واحد ، بأهمية إستثنائية وبوحدة فريدة . إنها (كما كتب أ. برييه (E. Bréhier) المرحلة التي :

« تحددت خلالها السمات الاساسية ، والدائمة ، منذ ذلك الحين ، لحضارتنا الغربية : لقد شهدت هذه المرحلة ، بالفعل ، حلول فكرة الدولة التي تُدير للمصلحة العامة ، وتخضع لقواعد قانونية دقيقة تماماً ، محل إستبدادية الحضارات الشرقية القديمة في آسيا الصغرى ، ومحل نظام المدينة اليونانية . وأصبحت فكرة الكرامة الانسانية ، والحقوق المتصلة بالشخص ، في تلك الفترة أساس الحياة الاجتماعية . وتحقق شكل من الحضارة العملية حقيقةً ، بمعنى أنها لم تكن محدودة بأي تقاليد وطنية أو محلية . إنها حضارة تتوجه ، قانونياً ، لكل البشر ، لأنها تؤمن بتماثل العقل المشترك لدى الجميع ... » (1) .

1.. - العصر الهلنستي (عام 323 - عام 168)

« إذا بحثنا عن تعريف عام للحضارة الهلنستية فإنها تبدو ، على نقيض الحضارة الكلاسيكية

(1) أ. برييه : « الروائيون » (Les Stoiciens) - باريس - منشورات Pléiade - 1962 - المجلد - ص : 57

(أي حضارة المدينة) كحضارة بازيلوس (basileus أو ملك)، أي «كحضارة ملكية»⁽¹⁾. إن البتوليميين (Ptolémées) أو اللاجيين (Lagides) في مصر، والسلوقيين (Séleucides) في آسيا الصغرى (سورية وبابل وإيران) والانتيفونيين (Antigonides) في مقدونيا واليونان، هي الملكيات الكبرى الثلاث التي تأسست في النهاية على أنقاض إمبراطورية الاسكندر، بعد مضي نحو خمسين وأربعين سنة على وفاته، وعبر الأحداث المهمة للصراع بين القادة العسكريين الذين خلفوه. لقد استمرت المدن بالوجود، بلا شك، باعتبارها أطراً للحياة اليومية لليونانيين. كما تشكلت مدن جديدة في الشرق على يد اليونانيين الذين جذبهم اليه الملوك الهلينيون. لكن مسألة الاكتفاء الذاتي والاستقلال السيد لهذه المدن لم تعد مطروحة. فقد كان عليها أن ترضى بالاستقلال الإداري. أما الملك فكان هو السيد، بكل ما في الكلمة من قوة. بحيث أنه لم يعد بالإمكان الحديث عن مجتمع سياسي، أي دولة، موجودة بشكل مستقل عنه، وهو يمثلها. لقد حلَّ شخصه أو سلطته الشخصية محل المدينة، أو المدينة الدولة، وذلك من خلال ظاهرة «انتقال» جذابة⁽²⁾.

إن السعي للهدف الأخلاقي، والبحث عن حياة مشتركة وفق الخير ومن أجل الخير، أصبحت تتعلق الآن بهذا البازيلوس (أي الملك) وليس بالمدينة. وهذا العمل الإيجابي الذي كان المواطنون ينتظرونه من سلطة مدنية، لم يكن من المتصور الحد منها بشكل صارم، أصبح الرعايا الهلينيون ينتظرونه من الملك الذي لم يكن من المتصور أكثر تحديد سلطته ضمن حدود ضيقة. إن الحماية التي كان المواطنون يلتمسونها من الدستور والقوانين، أصبح على الملك، من الآن فصاعداً أن يؤمنها للمحكومين: وذلك حسب تعبير مدعش نوقش معناه الدقيق كثيراً. فالملك هو الـ *nomos empsucos* أي القانون الذي يتنفس، القانون المتجسد، المتحرك، الحي⁽³⁾. ولهذا ظهرت له نعمت المحسن (*evergetés*) والمنقذ (*soter*). إن مجموع الصفات التي كانت تصنع التميز أو الفضيلة (*areté*) لدى هيئة المواطنين بأسرها، أصبح هو الذي يملكها. فهي تصنع فضيلته الخاصة التي تعتبر الضمانة القصوى (والتي يمكن الحكم بأنها غير ثابتة) للمحكومين.

إن مثل هذا الانتقال يُفسر، بشكل غير كافٍ، من خلال تضافر التقاليد الشرقية للسلطة المطلقة، مع التيارات الفكرية اليونانية البحتة، منذ «سياسي» أفلاطون، وحتى العبقريّة الاستثنائية، «للإله بين البشر» الذي أشار إليه أرسطو، مروراً بحنين أكرينوفون وإيزوقراط «للقائد» (إن القرن الرابع كان يختلف كثيراً في هذا الصدد، وكما نعرف، عن عصر بركليس). فلنكي يتمكن الملك من الاستفادة من نفس «المشاعر المطلقة» التي كانت المدينة المقدسة تلهمها

(1) 1. إيمارد (A. AYMARD) وج. أوبوايه (J. AUBOYER) «الشرق واليونان» (L'Orient et la Grèce) - (التاريخ العام للحضارات) - باريس منشورات P.U.F. - 1953 - ص: 390
- ك. موسيه (Cl. MOSSE) وب. غوكوفسكي (P. GOUKOWSKI) «العالم اليوناني والشرق» (Le monde grec et l'Orient) (المجلد الأول، القرن الخامس، المجلد الثاني: القرن الرابع والعصر الهليني) - باريس - P.U.F. - 1975 - مجموعة شعوب وحضارات.

(2) أنظر: سيرنيلي، توشلر وآخرون = المرجع السابق ذكره ص 52

(3) حول الـ «nomos empsucos» أنظر: سنكلير = المرجع السابق ذكره - ص 308 وما بعدها وص: 314

للمواطنين ، كان على الانتقال الايدولوجي أن يتخذ من تغير الشيء المقدس مرتكزاً له . لهذا تأله الملك الهليني ، وأصبح موضوعاً لعبادة منظمة . لقد كان لنموت القانون الحي والمحسن والمنفذ صدى ديني . فالذي كان يُتَظَر منه الكثير من المحسنات (لكي لا نقول : الخلاص) ، وكان يجمع في شخصه العديد من الصفات ، وكانت فضيلته تخلف الفضيلة المدنية ؛ لا يمكن أن يكون إلا من طبيعة أكثر من بشرية ، ومن عرق أو جوهر خاص ، هو عرق الآلهة . لقد أنت عبادة السلالة - التي كانت أصولها ، بشكل رئيسي ، يونانية ، وليس شرقية ، لأنه ، « قبل الاسكندر ، كان فرعون الوحيد من بين كل الملوك الشرقيين الذي يشكل موضوعاً لعبادة » (1) - إذن لتحل مباشرة محل عبادة المدينة عبر آلهتها .

إن القيمة السياسية لمثل هذه العبادة بديهيّة . لذلك كانت السلطة تشجع مظاهرها . فالإيمان بالوهية الملك السيد كانت تقوي رصيده في المدن اليونانية ، وتؤمّن لأعماله شرعية بعد وفاته . لقد كان يستفيد من فقدان آلهة الاوليمبيا لنفوذها ليس فقط لدى المثقفين ، وإنما أيضاً لدى الآخرين . إن أغنية شعبية كان الاثينيون يلتمسون بواسطتها الحماية من ديميتريوس الأول (Démétrios 1^{er}) ، ملك مقدونيا ، كانت تقول : « الآلهة الآخرون إما أنهم غير موجودين أو أنهم بعيدون ؛ إما أنهم لا يسمعون أو أنهم لا يتنبهون . أما أنت ، فانت هنا ، ونحن نستطيع أن نراك ، ليس في خشب ولا في حجر ، وإنما في الواقع » (2) .

أما القيمة الدينية البحتة لعبادة السلالة هذه فهي أكثر قابلية للنقاش - وقد نوقشت . ولنقل بأنها كانت بعيدة عن أن تكون معلومة ، لكنها بعيدة أيضاً عن الاستجابة للتطلعات التي بدأت جزئياً بالظهور ، مع انحطاط المدينة ، لصالح الديانات الشرقية ذات الاسرار . هذه التطلعات للاتحاد مع الألوهية في النشوة والحب وفي الخلاص ما فوق - الأرضي ، وأخيراً ، وخاصة في الإله الواحد الذي يتجاوز الألوهيات القومية ويصهرها كلها في ذاته بطريقة توفيقية (syncretisme) . في هذا الصدد ، يمكن القول بأن فتوحات الاسكندر أعطت الانطلاقة لثورة دينية حقيقية لدى اليونانيين . ثورة لامست العامة ، والقلوب البسيطة والحارة أكثر من ملاستها للمثقفين والعقول الرفيعة .

لقد كان هؤلاء يلجؤون بالأحرى للفلسفة والعلم . فلسفة كبيرة هي ، بالأساس ، دين أيضاً . فلسفة هيمنت في العصر الهليني وتسمى الرواقية (le stoïcisme) . وفلسفة أخرى ذات دور أقل ولكنه ثمين ، هي الابيقورية (l'épicurisme) . وهما المذهبان العقائديان ، في فترة ما بعد أرسطو ، اللذان ، اعتزما الاجابة على التساؤل الخالد للحكيم : لماذا نعيش وكيف نعيش ؟ . العيش في اكتفاء ذاتي روحي ، في اكتفاء ذاتي أخلاقي وفكري ، وبدون خضوع حقيقي للاطار السياسي ، ذاك هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية . إن هذه الثورة ، التي بدأت مع الكليبين والسيرينيكيين الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط ، نكتسي تعبيرها المزدوج مع أبيقور (Epicure) وزينون (Zénon) .

(1) أ. إلمارد وج. أوبويه = المرجع السابق ذكره - ص 414

(2) أنظر = فلون = المرجع السابق ذكره - ص 55

لقد أسس أبيقور في عام 306 باثينا المدرسة المسماة « بالحديقة » . وهو أثيني نشأ في ساموس . أما زينون فعارض اعتباراً من عام 300 تعاليم أبيقور ، بتعاليمه التي كان يلقيها تحت الرواق (stoa) (ومن هنا جاء تعبير الرواقية) . وزينون هذا فينيقي ، ولد في سيتيوم (cittium) بجزيرة قبرص . ورغم اتفاق الاثنين على الهدف المنشود ، فقد اختلفا جذرياً حول الطرق المؤدية له .

لقد فكر كل منهما بأن الفلسفة ، في عالم حَوَلَتْهُ فتوحات الاسكندر ، أصبحت قبل كل شيء فناً تطبيقياً موضوعاً تحت تصرف البشر ، وذلك من أجل أن يسهل عليهم الاستعمال الجيد للأشياء . والسعي الفردي للسعادة . لكنهما نظرا بشكل مختلف كلياً لحاجات (ولخلاص) هؤلاء البشر في العصر الهليني ، الذين كانوا ، في الواقع ، « متضررين . . . بطريقتين : فالأغلبية كانت تشعر بأنها تشكل جزءاً من عالم جليد ، وتبحر بلا خارطة في بحر غير مكتشف ، وهؤلاء هم الذين حاول الرواقي أن ينيرهم ، وأقلية كانت تشعر بأنها مضطهدة ، وخائفة وترغب بالهرب ، وهؤلاء يَبْنِ أبيقور الطريق » (1) .

ما هو هذا الطريق ؟ وما هو ، بالمقابل ، طريق الرواقي ، طريق زينون ثم تلميذه كليانث (Cléanthe) ، ثم كريسيب (Chrysippe) تلميذ كليانث ، المهم جداً لحد أنه سيُوصف بالمؤسس الثاني للرواقية ؟

أبيقور

إن البحث عن اللذة ، المعروفة بشكل ملائم ، والمرتبطة بسلسلة من التمارين الفكرية المناسبة ، هو الطريق الذي يَبْنِهُ أبيقور . إن اللذة ، بالنسبة له ، هي الغاية التي يسعى إليها طبيعياً البشر والحيوانات ، تماماً كما يهربون طبيعياً من الألم . إن الأمر لا يتعلق أبداً (كما يوضح) بلذة الماجنين والمتمتعين . ولا باللذة « المتحركة » للسيرينيكين : وإنما بلذة ساكنة ، مستقرة ، يوفرها إشباع الحاجات الطبيعية ، وإزالة الألم الذي يسببه عدم إشباعها . إن مفتاح الحياة السعيدة هو « العقل المتيقظ الذي يبحث بدقة عن دوافع ما يجب اختياره ، وما يجب تجنبه ، والذي يرفض الآراء العقيمة التي يكتسح الاضطراب الأكبر بواسطتها النفوس » (2) .

إن غياب اضطراب النفس والألام الجسدية ، هو أساس اللذة التي يتطلع إليها أبيقور . فالحكيم يتميز بهدوء النفس (ataraxie) . وهذا الهدوء يحصل عليه من خلال رفضه للإثارة (التي تغذيها الرغبات والمخاوف) التي لا يعرف الإنسان العلمي كيف يقاومها . إن الخوف من الموت ، والخوف من الآلهة والجزئات الإلهية ، هما خوفان بلا أساس . فاللوت الذي يتجل بالفقدان التام للاحساس ، الذي يكمن فيه كل خير وكل شر ، لا يعني شيئاً بالنسبة لنا . فهو لا يكون طالما نحن

(1) ترون - المرجع السابق - ص 305

(2) حول أبيقور أنظر : « أبيقور والايغوريون » - نصوص مختارة لـ ج. بران (U. BRUN) - باريس - منشورات

P.U.F. - 1971 - وأ. برسيه : « قصة الفلسفة » - المرجع السابق ذكره - وج. بولاك (U. BOLLACK) -

« أبيقور : نصوص أخلاقية » - باريس - منشورات Minuit - 1976

موجودون ، وعندما يأتي ، لا نكون نحن موجودين . أما الآلهة ، فهي موجودة ، ولكن ليس بالطريقة التي يتصورها الانسان العالمي ابداً . إن الكون ، المشكّل وسط الفراغ بواسطة حركة الذرات ، ليس من صنعها ، وهي لا تعرف التدخل في سيره . إنها سلبية ، بلا هموم ولا تعطي الهموم للغير ، وتعيش سعيدة تماماً في راحة كاملة . فليس هناك عناية إلهية ولا قدر ، وكل الأشياء تحدث من تلقاء ذاتها ، (1) .

إن أخلاق اللذة هذه ، التي تتضمن الكثير من المعاني المضادة ، يسيطر عليها التمييز بين المفيد والضار ، الذي يعتبر قضية حسابية . (« إن التجارة الشهوانية ليست مفيدة لنا أبداً ، لهذا يجب أن نعتبر أنفسنا سعداء إذا تخلصنا منها بدون ضرر ») . إن نفس التمييز ، باستثناء التمييز بين العدل والظلم ، يحكم المفهوم الأبيقوري للمجتمع . فليس هناك شيء عادل بالطبيعة . إن العدل هو المفيد . والعدالة هي الميثاق المنفعي الذي يعقده الأفراد (أو الشعوب) فيما بينهم بغية عدم إلحاق الضرر ببعضهم البعض . وإذا لم يكن هناك التزام من هذا النوع ، فإنه لن يكون هناك عدالة أو ظلم . وإذا أردنا أن لا نتجاهل الوقائع ، وأن لا ندع أنفسنا ننساق وراء الجمل الخوفاء ، فإنه يجب أن نوافق على أن كل نظام قانوني يعترف ، بشكل عام ، بأنه مفيد للعلاقات الاجتماعية هو عادل « سواء كان هو نفسه بالنسبة لكل الناس أم لا » ، وأن كل قانون موجود ويبدو أنه غير مفيد لهذه العلاقات هو ظالم (2) .

إن هذه النظرة المنفعية الضيقة تعني أن المجتمع السياسي يستمد قيمته من كونه الضمانة للأمن المتبادل ، والمتناسق مع جزاءات ضرورية من أجل إثارة الخوف من العقاب : إن أي شخص لن يكون متأكداً مطلقاً من أنه لن يقع ، في النهاية ، في الشرك ، حتى ولو كان قد نجا منه آلاف المرات . إننا نعرف هنا على فلسفة التمسك بالتقاليد (Le conventionnalisme) للسفطانيين الراديكاليين ، وعلى لهجة أنثيرون في « مقاطعه » وكذلك على لهجة غلوكون في « الجمهورية » . كما نتجه طبيعياً للتفكير بأنه إذا كانت ضمانة الأمن قد استخدمت لتبرير المجتمع السياسي ، فقد كان على أبيقور وأتباعه أن يميلوا لتفضيل الحكومات القوية ، والملوك الذين يمارسون حكماً مطلقاً . فهؤلاء ، على الأقل ، لم يكن لديهم ما يخشونه من مدرسة « الحديقة » .

لكن المدرسة ، التي اعترفت (بعكس الكلبيين) بقيمة السيادة ، كانت في نفس الوقت تبعد أتباعها عنها . إن الذين يحبون الألقاب الشرفية والمجد هم أحرار في أتباع طبيعتهم ، لكي لا يتألموا من الجمود ، ويخلقوا لأنفسهم عذاباً ما ، إنهم أحرار في الاهتمام بالشؤون العامة . أما الحكيم ، برأي أبيقور ، فهو الحريص على العيش مختبئاً ، بعيداً عن العواصف ، في ميناء عزاء وسلام ، وفي إقامة « هادئة ومضيئة » ، متجنباً الاهتمام بها ، مبدئياً . إلا إذا كان هناك حالة استثنائية (3) .

(1) « نصوص مختارة » - ص : 121-143-156

(2) المرجع السابق = ص 149-152

(3) المرجع السابق = ص 152-153

الرواقي

لم يكن بإمكان زينون وأتباعه أن يقبلوا أخلاق الحرب والتملص هذه . فقد كانت نزعتهم ، بعكس الابقوريين والكلبيين ، إيجابية . وكانت توصيهم بوضع طابعهم الذي لا يُمحي على العالم الملليني : طابع مواطنتهم العالمية ، ومفهومهم للحكيم ، وموقفهم ، الواضح جداً ، من السياسة .

لقد كانت مواطنتهم العالمية (cosmopolitisme) تستمد مصدرها ، بدون شك ، من مواطنة الكلبيين العالمية . فزينون كان ، بالأصل ، تلميذاً لكراتس . لكنه أبدى الكثير من التحفظ ، وولمة طويلة ، كما يقول لنا ، تجاه « تشوشات » مدرسة ديوجين . وعندما ظهر له مؤلفه الأول ، « الجمهورية » ، (الذي فقد مثل كل مؤلفاته الأخرى) سرت نكتة تقول بأنه كان يكتب « على ذنب الكلب » (1) . لقد أخذت المواطنة العالمية معه منحىً جديداً ، بالمقارنة مع كراتس أو ديوجين اللذين كانا أكثر عدوانية تجاه المدينة المرفوضة ، مما كانا متحمسين للمدينة العالمية (لكي لا نقول شيئاً عن موقف الانكفاء واللامبالاة لدى الابقوريين) . إن وعظ زينون يشبه دعاء الاسكندر أثناء مادبة أوبيس (Opis) الشهيرة في بلاد الفرس ، قبل عام واحد من وفاته ، ونظرتهم للمجتمع تعيش فيه ، بانسجام (omonoia) وكشركاء متساوين ، كل شعوب الامبراطورية المدعوة لأن تضم العالم بأسره . ويشير بلوتارك (Plutarque) في صدد حديثه عن مؤلف « الفينيقي الطويل والمتكشف الذي أسس الرواقية » ، الى أن مبدأ

« هذه الجمهورية التي تستحق الاعجاب كثيراً . . . يكمن في أن الناس يجب أن لا يتفرقوا في مدن وشعوب ، لكل منها قوانينها الخاصة : لأن كل الناس مواطنون ، ولأن لهم حياة واحدة ، ونظماً واحداً للأشياء ، كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك » .

ويتابع بلوتارك كلامه قائلاً :

« إن ما كتبه زينون كما لو كان يحلم ، قام الاسكندر بتحقيقه . . . لقد جمع في إناء واحد كل شعوب العالم ، وأمر الجميع بأن يعتبروا الأرض وطنهم ، وجيشه قلعته ، والناس الأخيار كأهل ، والأشرار كأجانب » (2) .

إنه تلاقٍ جذاب ، غالباً ما أُشير اليه ، بين المفكر والفتاح اوهو يكفي لطبع العالمية الرواقية بطابع أصيل . إن هذه العالمية لا يمكن فصلها عن الفلسفة العامة للرواقي كما عرفها أ. برييه ، بقوله إنها : « فن العيش المستند على وعي علاقاتنا مع الكون » . إن الكون (L'Univers)

(1) أنظر « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره ص 18

(2) بلوتارك - ذكره أ. برييه . أنظر أيضاً بينوا - ميشان (BENOIST - MECHIN) في كتابه « الاسكندر الكبير

أو الحلم المتجاوز » (Alexandre le Grand ou le rêve dépassé) باريس - منشورات L.A. PERRIN -

1976 - ص 180

هو المدينة الكبرى ، المدينة العالمية ، (La cosmopolis) ، التي يتعايش فيها البشر والآلهة ، والتي يرتبط فيها كل واحد بالآخرين ، ويحكمها القانون : القانون الإلهي الوحيد الذي تُغذى منه ، حسب الصيغة الميراقليطيسية ، كل القوانين البشرية (إنه Logos أو العقل الكلي الذي يعتبر كل لوجس فردي غصناً أو « فرعاً » منه) . وعبثاً يحاول الفرد أن يتمرد ضد إرادة ما تسميه المدرسة : الطبيعة ، العناية الإلهية ، القدر ، الله (أي كما يُسمى زوس في ترتيلة كليانت : « مبدأ وسيد الطبيعة ، الذي يحكم كل شيء وفقاً للقانون ») . عبثاً ، لأنَّ عليه في النهاية أن يخضع . فليستجب إذن بدون تأخير وبفرح وحرية ، بدل انتظار أن يُجرَّ بالقوة !- إن السرَّ الكبير لفن العيش ، وللحكمة ، يكمن هنا (1) .

هكذا يستخلص المفهوم الرواقي للحكيم - إنه ذلك الذي لا يجد مطلقاً حاجة لأن يُدفع أو يُقتل : إنه يفهم ويستبق بفرح نوايا القدر ، إن الممارسة الحرة لارادته تقوده ببساطة للاتحاد مع الإرادة الإلهية (2) . وعليه ، فإنه يعيش وفقاً للطبيعة . وهذا ما يلخص الواجب الرواقي . إن الحكيم ، باحتقاره للأشياء المادية واللذة ، والترف ، والنقود ، والتجاح ، لا ينهم إلا بأشياء النفس ، بكماله الأخلاقي ، وبطلب الفضيلة - التي هي السعادة ، والتي يجد فيها تعويضه . إنه حرّ وسبّذ إزاء الآخرين ، كما هو إزاء نفسه . إن مقطعاً لزينون يقول لنا : « إن من الأسهل أن نغمس في الماء قربة مليئة بالهواء ، من أن نجبر حكماً على أن يفعل رغماً عنه ما لا يريد هو أن يفعله . لأن الإكراه ليس له تأثير على أنفس قام لوجس (عقل) مستقيم بشدها بمعتقدات صلبة كما تُشدُّ بالعضلات » (3) . إن هذا اللوجس المستقيم نفسه يمنع كل الرغبات العقيمة وكل الشهوات الفاسدة ، التي تعصف بالرجل العادي وتعذبه من الدخول إلى نفس الحكيم . وهكذا يرسي زينون أسس حرية الحكيم واستقلاله ، التي توفر له ، في المجتمع الكبير للكائنات العاقلة الذي يجب على الحكيم فيه أن يبين المثال للسلوك الأخلاقي ، نوعاً من المكانة الملكية باعتباره تمجيداً للقانون ، وانعكاساً للعقل الكلي . ولقد ألح كريسبيس ، فيما بعد ، في كتاب مفقود ، على أنَّ الحكماء ليسوا فقط رجالاً أحراراً ، وإنما هم أيضاً ملوك ، وإنهم وحدهم يستطيعون أن يكونوا كذلك ، لأن الملكية « سلطة لا يردُّ عليها » ، ولأن على الملك السيد أن يعرف الخير والشر ، اللذين ليس للأشرار أي علم بهما (4) . ألا نعرث في هذا ثانية ، وإن كان السياق الفلسفي مختلف جداً ، على حلم أفلاطون : حلم سيادة الحكيم ؟

ولكن ، وباعتبار ذلك ، ما هو الموقف الذي نتظره من الرواقي إزاء سياسة المدن والشعوب الحقيقية ، التي لكل منها قوانينها الخاصة التي عارضها زينون بالمثال الأعلى الممجَّد للمدينة العالمية ؟ إن هذا الموقف أوضح بكثير مما كنا نتخيله مسبقاً .

فنظراً لأن واجب الرواقي ، كقاعدة عامة ، يكمن في العمل وليس في الامتناع ، وكذلك في

(1) تعريف بريسيه موجود في كتاب « الرواقيون » - ص : LIX

(2) ناون - المرجع السابق ذكره - ص : 310

(3) بوهلتر : « الحرية اليونانية » - المرجع السابق ذكره - ص 172

(4) « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره - ص 55

أن يكون مفيداً أكبر عدد ممكن من أمثاله ، وبما أن السياسة تدخل في عداد الأشياء غير المهمة (فهي ليست مجيدة أو وديّة في حد ذاتها ، ولهذا فإن من الممكن استخدامها بشكل جيد أو رديء) ، فإن تعاليم الرواقي المعاكسة لتعاليم أبيقور والمنسوبة أحياناً لزينون ، وأحياناً لكريبسيب ، تنص على أن الحكيم سيهتم بالسياسة ، إلا إذا منعه ظرف ما من ذلك . فإذا كانت المدينة العائلية تحتل المرتبة الأولى في سلم القيم ، وإذا كان الحكيم الذي يحمّد اللوجس هو « السيد الحقيقي للإنسانية » ، فإن المدينة الصغيرة أو الوطن الصغير الذي ولد فيه الجسد لا ينبغي ، مع ذلك ، التخلي عنه ، إن زينون كان يحرص على أن لا يجهل أحد بأنّه من سيتيوم . وكان يرى أن العقل يُقنع بتمجيد الوطن ويردع عن احتقاره . إن امتلاك وطن « شريف » هو على الأقل خير خارجي ، إن لم يكن خيراً في النفس ، تماماً كما أن امتلاك وطن « مجرد من المعنى » هو شر خارجي . إن الحكيم سيكون محقاً في ترك الحيلة (الانتحار الرواقي !) من أجل وطنه ، كما هو محق في تركها من أجل أصدقائه أو من أجل الهرب من آلامه المفرطة (1) . وبالإجمال ، فإن تعايش مدينتين - وقانونين - يعتبر أمراً مقبولاً بدون مناقشة معمقة . « إن الرواقيين - كما كتب تارن Tarn بقليل من السخرية - لم يحاولوا أن يتجاوزوا إمكانياتهم » . أو بعبارة أخرى ، أن يتحلوا الواقع .

إنّ الواقع ، في عصرهم كما في العصور الأخرى ، هو قضية الحكم الأفضل (أو الأقل سوءاً) في المجتمعات السياسية الخاصة ، وقبل كل شيء ، في الممالك الهلنستية .

إن الرواقي ، كما يقال لنا ، يختار ، نظرياً ، « مزيجاً من الديمقراطية والملكية والارستقراطية » ، أي دستوراً مختلطاً . ونظراً لعدم وجود مثل هذا الحكم ، فهو يُقنّم مستشارين مسموعين جداً ، للملوك الهلنستيين . ولقد سبق لزينون أن دُعي من قِبَل ملك مقدونيا أنتيفون غوناتاس (Antigone Gonatas) ، الذي كان قد تابع تعاليمه ، للمجيء إلى بلاطه :

« ستكون السيد ليس لي وحدي ، وإنما لكل المقدونيين . . . لأن الذي سيُعلم الملك . . . وسيلهمه سلوكاً فاضلاً ، سيُحضر بالتأكيد رعاياه لفضائل الرجال ، لأنه كما يكون القائد يكون ، بشكل محتمل ، وعادة ، رعاياه » (2) .

لكن زينون ، المتقدم جداً في السن ، رفض دعوة أنتيفون هذا الذي غالباً ما تُذكر كلمته التي وصّف فيها الملكية بأنها : « عبودية مشهورة » . لكنه أرسل إليه اثنين من تلاميذه . وفيما بعد ، جرى كل شيء كما لو أن هناك صلات نسب خاصة (في الواقع وليس في العقيدة) بين الملك الهلنستي والرواقي التي ستسمى بالقديمة . فماذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً بالنسبة لعضو المدرسة الرواقي من « أن ينير » - من بين كل أولئك الذين يهجرون في بحر غير مُكتشف منذ غرق المدينة - هذا الملك الذي كان يحمّد لوحده فقط نظاماً سياسياً خاصاً ؟ . ماذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً من تعليمه كيف يكيّف هذا النظام مع النظام الكلي ؟ وكيف يصبح ، إن كان لديه الكفاءة الروحية ، حكماً على العرش ؟ .

(1) المرجع السابق - ص : 46-50-57

(2) المرجع السابق - ص : 19-20

إن هذا التفسير يمكن أن يكون موسوماً بالمثالية. إنه يكمل ، ولكنه لا يستبعد ، تقديماً أكثر واقعية للرواقية « المتعالية ولكن المرنة ، المفتوحة على كل التنويات ، وعلى كل المناسبات بالرغم من مظاهرها الصارمة ، والمبتدئة . . . لحياة سياسية مشمرة ، ولكن معقدة » (١) . ولكن ، هل مستكيف الرواقية التي ناقلمت هنا مع الملكيات الموجودة ، مع الجمهورية الرومانية ، وكيف ؟.

2 - الجمهورية الرومانية والرواقية الوسطى :

أدى الفتح الروماني للعالم الهليني (من بيدنا (Pydna) في عام 168 إلى أكتيوم (Actium) في عام 31 (٢)) ، بالرغم من المقاومات التي يعتبر كاتون الأكبر (Caton l'Ancien) رمزاً لها ، إلى طبع المتصرين بالطابع الهليني . ويشار دائماً في هذا الصدد ، بحق ، للسفارة التي أرسلها الأثينيون في عام 155 إلى روما ، والتي كانت تضم رئيس الرواقين ، ديوجين البابل ، وكريستولاوس (Critolaüs) الأرسطوطاليسي ، وكاريناد (Carneade) مؤسس الأكاديمية الجديدة : وقد نسل هذا الأخير بدعم فكرة العدالة في خطاب أول له ، ثم بدحضها بنفس البراعة في خطاب ثانٍ ألقاه بعد يومين ، الأمر الذي اعتبره كاتون بمثابة فضيحة . إن هذا النوع من البهلوانية الخطابية ، إن كان يتجاوز بلا شك الحدود ، فإنه يشهد على الثروات الفردية للعقل اليوناني ، بالمقارنة مع البساطة الرومانية الأصلية . إن مذهب الشك والكلية والابيقورية كانت تقابل بالتأكيد بالرفض أكثر مما تقابل بالتعاطف من قبل الأرستقراطية التي كانت تستند على الطبقة الوسطى ، وتحكم الجمهورية . لكن الأمر كان يختلف تماماً بالنسبة للرواقية . فأخلاقيها ، وإلحاحها على الواجب ، وعلى قوة الإرادة المستقيمة ، والفضيلة كانت ملائمة بشكل عجيب للأوساط الحاكمة . ومع ذلك فإن وجهات النظر الفلسفية لزينون وكريسيب (وخاصة ، على ما يبدو ، كريسيب ، الذي ركز كاريناد هجومه عليه) ، كانت بحاجة لأن تُراجع وتوسع وتُغنى وفق روح توفيقية . إن الرواقية القديمة كانت تتجه لإخلاء المكان ، مع بانتيوس (Panetius) ، للرواقية الوسطى التي سيدين لها شيشرون بالكثير : لقد أصبحت الرواقية مذهباً مرناً ، بعد أن فقدت شراستها القديمة ، وأخذت منحىً عملياً أكثر . وهذا كل ما يجب من أجل جعلها قابلة للهضم من قبل هؤلاء الرومانيين المتمين للطبقة الأرستقراطية .

« الذين كانوا يجهلون كل شيء عن الفلسفة ، وكانوا مع ذلك ، يتحرقون حماسة لتعاليم اليونان ، المختلفة جداً عن كل ما كانت روما تستطيع أن تتجه بنفسها . إن أي نظام يوناني آخر لم يكن مؤهلاً مثل الرواقية للاستجابة للفضائل القبطرية الخاصة بالسيطرة على الذات ، والوفاء للواجب ، والحس المدني الذي كان الرومان يزدهون به بشكل خاص . وإن أي مفهوم سياسي لم يكن مؤهلاً أيضاً مثل مفهوم الدولة

(١) سيرنيلي - للرجع السابق ذكره - ص : 55

(٢) بيدنا : مدينة في مقدونيا سقطت فيها الفرق الرومانية بجيش ملك الفرس (في حرب مقدونيا الثالثة والأخيرة) . - أكتيوم : رأس في بلاد اليونان ، انتصر فيه أوكسافيرس ، الذي سُمي فيها بعد بلوغسطس ، على انطونيوس وكليوبترا ، ملكة مصر ، وأخيرة ملوك اللاجين .

العالية الرواقية من أجل إدخال كمية ما من المثالية في أعمال الفتح الروماني الذي
اهتم كثيراً باكتساح الأراضي (١) .

لقد كان بانيتيوس ، الذي أتى الى روما في عام 144 (وكما أوضح ذلك أ. برييه) ، إنسانياً
يهتم بالنشاط التحضيري للإنسان ، وليس منظراً دينياً (théologien) منشغلاً بالكون وبطبيعته .
وكان بعيداً جداً عن كريسب ومذهبه الفكري الذي يرجع الفرائز والشهوات الى أحكام
اللوجس ، وإلى أعمال فكرية . لقد رفض الحكمة الجادة بشكل مبالغ فيه ، والتي تمارس العنف مع
طبيعتنا الفردية بحجة الامتثال للطبيعة الكلية . إن الفضيلة ، بالنسبة له ولبوزيدونيوس فيما بعد ،
لا تكفي للسعادة . بل يجب أيضاً لتحقيقها توفر « الصحة والبسر والقوة » . لقد أولى أهمية كبيرة
للمظهر الخارجي للسلوك (décorum) الذي يعبر عن الجمال الداخلي . ولم يأنف (وهذا ما
سيمتدحه شيشرون بقوة) من النزول لتطبيق مبادئ المدرسة بشكل ملموس على قضايا تنظيم
السلطات العامة وإعداد الحكام - الأمر الذي كان أفلاطون وتلاميذه ، وأرسطو وأتباعه يفعلونه
بغزارة ، لكن الرواقين القدماء لم يقوموا به إلا قليلاً : « لأنهم عالجوا الدولة ، بعمق بلا شك ، في
مناقشاتهم الشفهية فقط ، لكنهم لم يتعلموا ... لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع
المدني » (٢) .

لقد كان بانيتيوس اليوناني (عام 180 - عام 100 ؟) - مثل اليوناني الآخر ، المؤرخ بوليبيوس ،
الاصغر منه بثلاثين سنة - مرتبطاً بصداقة مع سكيبيون أميليان (Scipion-Emilien) ، حفيد
سكيبيون الافريقي الذي انتصر على هنيبل : وهو الشخصية الارستقراطية البارزة في عهد
الجمهورية والمثيرة للاعجاب ، والتي سيقول لنا مومسن (Mommsen) عنها ، إنه إذا كان
التاريخ الروماني يضم العديد « من الرجال المزودين بعقيدة أكثر منه ... فإنه كان يرتفع فوق
الجميع بصفاته وافتقاده لكل أنانية سياسية ، وجه النيل للوطن » (٣) . لقد كان بانيتيوس يرى
فيه ، بلا شك ، نموذج الحكيم الموافق للرواقية التي عدلتها المساهمات الافلاطونية والارسطوطاليسية
وأغتها وأصفت عليها طابعاً إنسانياً : الحكيم الذي لديه الحق تماماً بأن يرغب بالسلطة من أجل أن
يمارسها بأكبر نفس ، ووفق العقل المستقيم . أما سكيبيون الذي عرّف ، من جهته ، كيف يحيط
نفسه بدائرة ماثورة من العقول الكبيرة ، فكان يقدّر حق القدر التعاليم العقلانية والانسانية ،
الجديرة بأن تعيد شعباً من الجنود الخشنين الذي يمكن لنجاحه أن يعميه ، الى الحدود الصحيحة ،
وتحته على شيء من التفكير . وهكذا (كان ييوح الى بانيتيوس) نضع ، عادة ، بين أيدي المروّضين
الخيول « التي أصبحت شرسة نتيجة لشدة المعارك المستمرة ، من أجل تحويلها لحيوانات يمكن
التعامل معها بسهولة أكثر » (٤) .

(1) ج.ه. سابين : للرجع السابق ذكره - ص : 139

(2) شيشرون « في القوانين » (Des Lois) - ترجمة أبوهن (APPUHN) باريس - منشورات Garnier-Flammarion 1965 - ص : 185

(3) ذكره أبوهن في المرجع السابق - ص : 6

(4) شيشرون « بحث في الواجبات » (Traité des Devoirs) في « الرواقيون » ص = 526) .

أما بوزيدونيوس (عام 135 - عام 50) فلم يبقَ من أعماله الكثيرة في مختلف أنواع الميادين ، إلا مقاطع فقط . (كما هو الحال بالنسبة لبانيتيوس الذي تابع شيشرون عن قرب كتابه المعنون : في الواجب (Sur le Devoir)) . لقد أعطى بوزيدونيوس للرواقية « دفعةً قوياً نحو الدين ، ونحو العلم في آن واحد » . وكان يشاطر بانيتيوس وبوليبيوس الإعجاب بسلطة وعظمة روما . وقد كتب ملحقاً من اثنتين وخمسين مقالة للمؤلف الشهير الذي كان بوليبيوس يطمح بواسطته لأن يعطي لتاريخ روما مسوغات نبالته ، وذلك من خلال وضع رونق جديد على المفهوم اليوناني القديم للدستور المختلط ، الذي نال حظوة كبيرة لدى الرواقين (كان بوليبيوس على الأقل شديد التأثر بالرواقية ، وإن لم يكن رواقياً) .

بوليبيوس والدستور المختلط

يبحث هذا اليوناني الذي أصبح رومانياً ، المولود نحو عام 200 ، والمتوفي في عام 125 ، وصديق سوكيبيون أميليان ، في مؤلفه « تواريخ » (Histories) ، عن تفسير لأسباب رفعة روما التي أخضعت ، في نصف قرن ، تقريباً كل الأرض المسكونة . وقد وجده في دستورها الذي جعل منه النقطة المركزية في مؤلفه . فقد كتب :

« إن الأشكال الثلاثة للحكم كانت ممزوجة في الدستور الروماني . وحصّة كل منها كانت محسوبة بدقة . فكل شيء كان ممزوجاً فيه بإنصاف بحيث أن أي شخص ، حتى من بين الرومانيين ، لم يكن يستطيع القول إن كان الدستور أرستقراطياً أو ديمقراطياً أو ملكياً . . . فلدى تفحص سلطات القناصل يقال عنها نظام ملكي . . . وإذا حكم عليه من خلال سلطات مجلس الشيوخ ، كان ؛ بالعكس ، أرستقراطياً ، وإذا أخذت بالاعتبار حقوق الشعب ، كان يبدو بوضوح أنه ديمقراطي » (1) .

وبعد أن يوضح ، لتبرير أطروحته ، الامتيازات المتتالية لكل من العناصر الثلاثة ، يخلص بوليبيوس للقول بأن ترتيبها أعطى ، بفضل قدرتها على أن تُضايق أو تُدعم بعضها بعضاً ، أفضل النتائج في كل الظروف : سواء تعلق الأمر بخطر خارجي أم بتمزقات داخلية . لقد كان إيجاد نظام أكثر كمالاً أمراً مستحيلاً . فله يعود الفضل في أن روما أصبحت لا تُقهر . إن الرومانيين لم يكونوا ليتوصلوا قط لهذا الشكل المختلط ، الناجم عن المزيج الموفق للأشكال الثلاثة الصافية ، من خلال المحاكاة العقلية فقط . لقد لعبت التجربة دورها في هذا الصدد . فلقد كان ليكيغ ، في الماضي أول من نظم إسبارطة وفق هذا المبدأ . أما الرومانيون فتعلموا ، وسط العديد من

(1) « التواريخ » (Les Histoires) الكتب 2-4 . أنظر أيضاً : ك. فون. فريتز (K. Von Fritz) - « نظرية الدستور المختلط في العصور القديمة » (The theory of mixed Constitution in Antiquity) نيويورك - 1954 . وكلود نيكوليه (Cl. NICOLET) « الأفكار السياسية في روما في عهد الجمهورية » (Les idées politiques à Rome sous la République) - باريس - Colin - مجموعة U - 1964 - ص : 24-30-77-80 وروندال سيم (R. SYME) « الثورة الرومانية » (La Révolution Romaine) - باريس - Gallimard - 1967 -

الصراعات والصعوبات التي كانت لديهم ، ومن خلال عنهم نفسها ، أنه النظام الأفضل الذي يمكن اتباعه .

ولقد ظهرت ، مع هذا المديح للنظام المختلط ، فلسفة دورية للتاريخ تدين بالكثير لقانون تفهقر الدساتير الافلاطوني . إن هناك دورة ، تريدها الطبيعة ، ووفقها تتعاقب الدساتير بالضرورة ، بحيث تولد بعضها البعض تبعاً لنظام ما ، لتعود في النهاية الى نقطة الانطلاق .

إن نقطة الانطلاق هذه هي حكم الفرد بالمعنى الأكثر بدائية للكلمة : فالناس الذين يعيشون في قطعان كالحوانات ، يخضعون مثلها ، لقانون الأقوى والأكثر شجاعة ، الذي ليس لسلطته حد آخر غير قوته نفسها - إنها عملية طبيعية كلياً وعفوية .

ثم تتحول هذه السلطة البدائية ، بفضل تقدم النزعة الاجتماعية والأخلاق ، القائمة على المصلحة بالطبع ، الى ملكية يُقرأها عقل المحكومين . إن القائد الفظ يصبح ، عبر درجات غير محسوسة من التطور ، ملكاً ، بكل ما يتضمنه التعبير من معاني الطيبة والعدل ونبل المشاعر . وتكون الملكية وراثية ، لأنه يفترض بالابناء أن يكون لديهم ، بفضل العوامل الوراثية والتربية ، نفس الصفات .

لكن الملكية تُفسد وتتحول الى طغيان وذلك بقدر ما يستسلم الملوك لاغراءات السلطة ، ويجرون وراء شهواتهم ، ويبدون بذلك عدم الرضى لدى رعاياهم . حينذاك يقوم هؤلاء ، تحت قيادة الأفضل من بينهم ، بالتآمر . وهكذا تقضي الارستقراطية على حكم الفرد الواحد .

وبدورها تفسد الارستقراطية ، وذلك عندما يفقد الابناء حس الحرص على الخير العام الذي كان لدى آبائهم ، ولا يكون لديهم حس المساواة السياسية والحرية المدنية . ويكونون متعاطشين للنقود واللذة ، ويعتدون على شرف النساء . وهكذا يقوم الحكم الاوليغارشي . لكن هذا النظام ، الذي يثير في الشعب نفس المشاعر التي يثيرها الطغيان ، يركض بانجاء نفس الكارثة . فيطارد الاوليغارشيون ويقتلون . ونظراً لعدم إمكانية الايمان أيضاً بملك أو بحكم الأفضل يقيم الشعب الذي لم يعد له أمل إلا في نفسه ، الديمقراطية . وتستمر الديمقراطية ، التي تولي للمساواة والحرية الكلام ثمناً لا محدوداً ، لحين ظهور جيل جديد ، تنقصه تجربة المأسى القديمة ، ويتباه ضجر من الحرية والمساواة . حيث يبدأ من جديد الصراع من أجل السيطرة . ويلجأ الأغنياء للرشوة ويعودون الجمهور على الهدايا ، وتجاوز الحقوق ، والعيش على حساب الآخرين . وذلك بانتظار أن يقيم الجمهور ، لحسابه الخاص ، حكم العنف ، ويبدأ بذبح الأغنياء ونفيهم ، وبنهب وتقسيم أموالهم - وأخيراً عندما يصل لآخر درجات الوحشية ، لا يكون أمامه إلا أن يسلم نفسه ثانية لسيده ، أي للملك . هكذا يتم اجتياز الدورة بكاملها . إن كل من يعيها بوضوح يمتلك مفتاحاً أكيداً يمكنه ، إذا استخدمه بدون أحكام مسبقة ولا انفعال ، من الحكم ، على الحالة الحاضرة أو التنبؤ بالتطور النهائي .

ورداً على السؤال الخاص بمعرفة ما إذا كان لنظام ما ، ضمن هذا الاطار المحدد سلفاً ، -

وبذوق مفرط في التبسيط - أي حفظ في النجاة من الانحطاط ، يجيب بوليبيوس بالاججاب . ولكن بشرط توفر علاج ملائم يتجلى بالضبط ، بالنظام المختلط . ويكفي مبدئياً للنظام المذكور أن يعرف كيف يمزج العناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية بطريقة يخلط فيها سلطة الفرد بسلطة الأقلية وسلطة الأكثرية . بحيث أن أي شكل للحكم ، إذا تمكن من الحد من نمو « البذور للشؤومة » التي يحملها في ذاته ، سيكون له حظ بتجنب الفساد والتعرف على الاستقرار : وهذا بالضبط ما سمح به كمال الدستور المتوازن والمتكافئ والمختلط للجمهورية الرومانية .

ومع ذلك فإن بوليبيوس لم يستطع التخلص تماماً من التناقض الداخلي الذي يحتويه عرضه للأشياء . فكمال نظام ما ودوامه يتناقضان مع قانون الدورة والعودة الحتمي (anacyclosis) . ولهذا يشعر المدافع عن عظمة روما ، على ضوء نتيجة اللعبة البارعة والكاملة للأشكال والقوى السياسية المتعارضة ، بأنه ملزم بالموافقة على أن تغييراً نحو الأسوأ لا بد أن يحدث يوماً ما . وهو يوضح افتراضه بقوله :

« عندما تتوصل دولة ما ، بعد أن تكون قد أبعدت الكثير من الأخطار الشديدة ، لسمو وقوة لا جدال فيها ، يحدث بالتأكيد ، إذا أقامت الرفاهية فيها طويلاً ، أن يصبح العيش فيها يتم بطريقة باذخة جداً ، يأخذ الناس فيها بالشاجر بشكل مفرط من أجل كل ما يتعلق بالحصول على مناصب الحكم ، وكل ما تبقى من مشاريع » .

حينئذ يبدأ الانحطاط . ثم يتسارع ، بفعل البعض ، ليصل الى النهاية القصوى المتمثلة بحكم الدهماء (Ochlocratie) (1) .

إن هذه المحاولة لتفسير الدستور الروماني « بعبارات الفلسفة اليونانية » لم تنجح من الاعتراضات . فنظراً لأنه لم يتمكن ، على وجه الاحتمال ، من قراءة « السياسة » لأرسطو (حيث يتم الحصول على النظام المختلط نتيجة انصهار الأوليغارشية والديمقراطية في طبقة وسطى قوية) ، لم يأخذ بوليبيوس بالحسبان اللعبة المعقدة للغاية التي تدور بين الفئات الاجتماعية والقوى السياسية والسلطات القانونية . إن « دستوره المختلط » ، الذي ينجم عن التحديد المتقابل للسلطات القانونية المتنافسة ، والتي يمكن لكل منها أن تحيد الأخرى ، يسطر الواقع الدستوري الروماني ويضفي عليه طابعاً مثالياً وكاريكاتورياً . إلا أن هذا لا يمنع ، أولاً ، من أن بناءه ، المتفق مع التقاليد الرواقية ، سيلقى نجاحاً كبيراً ، في روما نفسها ، لدى الأوساط التي كانت تسمى للبحث عن نظرية للحكم الأفضل . كما لا يمنع ، ثانياً ، من أن هذا البناء ، إذا أخذ ككل ، هو الذي سنجده ثانية ، في زمن مونتسكيو ، في نظرية « فصل السلطات » الشهيرة ، أو بعبارات أقل تجريداً وغموضاً ، في نظام توزيع السلطات المنفصلة وميزان القوى .

(1) انظر - ج. روفيه (J. Rouvier) - « السلطة في الجمهورية الرومانية » (Du Pouvoir dans la République)

Romaine) - باريس (Nouvelles éditions latines) - 1963 - ص : 78

شيشرون (عام 106 - عام 43) : القانون الطبيعي ود الشيء العام ،

إن دور التكليف والنقل الذي قام به مؤلف « في الجمهورية » (De la République) ود في القوانين (Des Lois) (وهما عنوانان مستوحيان من أفلاطون ^(٩)) ، ود بحث في الواجبات ، (Traité des Devoirs) ، كان كبيراً . لقد كَتَبَ شيشرون مذاهب الرواقية الوسطى ، وخصوصاً مذهب بانيتيوس ، مع أساليب التفكير الرومانية . ونقل لأوروبا الغربية بعضاً من المواضيع الرئيسية التي ستشكل منها (بمساعدة المسيحية) النزعة الانسانية الأخلاقية والسياسية . إن أصالة فكره الانتقائي ، والذي كان يغرف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء ، يمكن أن تناقش . أما أهميته ، باعتباره حلقة في التاريخ الفكري ، فلا . إن من الصحيح القول بأن الفلسفة السياسية في روما بدأت مع شيشرون ، وأنه كان « بكل معنى الكلمة » ، الكاتب السياسي الأول ، لهذه المدينة (Urbs) ذات النزعة العالمية ، والتي تهيمن عليها قضايا العمل والقوة ^(١٠) .

إن الموضوع الأساسي ، المتحدر من الرواقية ، والذي يطوره شيشرون بوضوح فريد ، حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، هو موضوع القانون الطبيعي ، المدعولانتشار واسع فيما بعد .

« هناك قانون حقيقي ، هو العقل المستقيم ، المطابق للطبيعة ، المنتشر لدى كل الكائنات ، المتفق دائماً مع نفسه ، وغير القابل للتلف . . . هذا القانون لا يُسَمَحُ بإدخال أي تعديل عليه . إن من غير الجائز إلغاؤه ، لا كلياً ولا جزئياً . فلا مجلس الشيوخ ولا الشعب بإمكانه أن يعفينا من طاعته . . . إن هذا القانون لا يختلف في أثينا عنه في روما ، ولا يختلف اليوم عما سيكونه غداً . إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الأمم ، وفي كل الأزمنة . إن هناك إلهاً واحداً من أجل تعليمه ووصفه للجميع . . . إن من لا يطيع هذا القانون يجهل نفسه » ^(١١) .

تلك هي ، في « في الجمهورية » ، لغة ليليوس (Laelius) الصديق العزيز جداً لسكيبون إميليان . إن التخصيلات المضافة في « في القوانين » ليست بأقل قوة . فللؤلف يعارض فيها كل قانون مكتوب ودستور في أي مدينة ، بالقانون الاسمي ، المنقوش في طبيعتنا ، والسابق لكل الأزمنة . إن هذا القانون هو العقل السلمي وقوة الطبيعة الكلية والمبدأ الموجه للانسان الذي يعيش مستقيماً . فبواسطته يرتبط الانسان بالالوهية ، ويرتبط البشر فيما بينهم ، كما لو أنهم يتمتعون لنفس المدينة ، التي هي الكون الذي ينظمه ويحكمه المبدأ الإلهي . إن هذا القانون ليس اختراعاً للعقل البشري ، ولا مرسوماً لشعوب يملأ أوامر ونواهي : إن الإنسان العامي هو الذي يعطي لهذه القواعد الامرة اسم القوانين . إلا أن من المناسب « أن لا ندع أنفسنا نتدحرج بالعرف كما نتدحرج بموجة ،

(1) ك. نيكوليه - المرجع السابق ذكره - ص : 61

(2) « في الجمهورية » - ترجمة أبوهن - باريس منشورات Garnier-Flammurion - 1965 - ص : 86

(٩) « أفلاطون هذا - كما قال أتيكوس لشيشرون - الذي أنت معجب به ، الذي نحبه ، والذي نضعه فوق الجميع » .

ونتدرب على الكلام مثل الانسان العامي « (1) » .

هكذا ينشأ التعارض بين قانون أبدي ، كلي ، ثابت ، سابق وسامي من جهة (وهو القانون الحقيقي ، القانون الطبيعي الذي يندمج مع العقل الإلهي) وبين القاعدة التنظيمية المحتملة ، المتغيرة ، المحلية والأدنى مرتبة التي تزينها اللغة الدارجة باسم القانون ، من جهة أخرى . ويأخذ هذا التعارض بسبب الضوء الشيروني الحاد وضوحاً مُعْجِياً . إن هذا التعارض الرواقي كلياً ، المرتبط بمفهوم المدينة العالمية (La cosmopolis) ، يبدو غريباً في أساسه وبالرغم من العبارات ، عن التمييز الارسطوطاليسي ، الملتصق بالمدينة (La polis) ، بين الحق الطبيعي أو العدل الطبيعي (dikalon phusicon) والحق الوضعي أو العدل الشرعي (dikalon nomicon) . فمنذ ذلك الحين ، أصبح على كل القوانين المكتوبة ، وأعراف مختلف الجماعات السياسية ، لكي تكون صالحة ، ولكي تبرر وضعيتها ، أن تكون مطابقة للقانون الطبيعي . إن الطبيعة ، بالمعنى الرواقي ، ستكون الحجر الاساسي للحقيقة ولصلاحية النظام القانوني للمجتمعات المنظمة .

إلا أن الطبيعة تريد أن يكون كل البشر ، بطريقة ما ، متساوين ومتشابهين . لأنهم جميعاً يمتلكون العقل . ولأن ما يصيب حواس أحدهم يصيب حواس الجميع . ولأن بعض المعارف الأولى المبهمة ، منقوشة بطريقة مشابهة في عقول الجميع . ولأنه ليس هناك إنسان، مهما كانت أمته ، لا يستطيع « التوصل للفضيلة » ، إن كانت الطبيعة مرشدته . لقد وضعت الطبيعة أيضاً لدى الجميع الشعور بالعدل لكي يأتي الجميع لمساعدة بعضهم البعض . فالجميع يرتبطون ببعض ، ويرون (كما يقول الشاعر) أن لا شيء مما هو إنساني غريب عنهم ، ويحترمون الحق على حد سواء . إلا أن الفساد الذي تسببه العادات السيئة يأتي ، لسوء الحظ ، ليولد ويقوي « بقعاً سوداء » ، بحيث تنطفئ تلك الشعلة الجميلة التي أشعلتها الطبيعة فينا « (2) » .

إن ما أنطقه المؤلف في « في القوانين » ، وبجمل مليئة بالمثالية ، للقانون الطبيعي ، توسع أكثر فأكثر الهوية التي تفصله عن أرسطو - لأنه يفترض هنا مساواة إنسانية عميقة تعتبر ، مع ذلك ، واقعاً أقل مما تعتبر مطلباً أخلاقياً . إنه يفترض هنا الوحدة الانسانية .

وهناك موضوع شيروني آخر دُعِيَ لترك أثراً طويلاً ، هو موضوع الشيء العام (res publica) (3) .

« إن الشيء العام هو شيء الشعب . وبالشعب يجب أن نعني ليس كل حشد لأناس مجتمعين كقطيع بأي طريقة كانت ، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس شاركوا مع بعضهم البعض باتخاذهم لنفس القانون (Juris consensu) وبنوع من وحدة المصالح

(1) « في القوانين » - للرجع السابق ذكره - ص : 150

(2) المرجع السابق - ص : 132-134

(3) أي « الدولة » كما تسمى باللغة الحديثة (المترجم) .

(utilitatis communione) . . . إن تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطاً بنفس القضية التي تُؤلّد المدينة . وهذه السلطة يجب أن تُسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين ، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أي بمجموع الشعب . . . إن كلاً من هذه الأشكال الثلاثة ، حتى ولو حافظ على الصلة التي ربطت ، من حيث المبدأ ، بين الناس بطريقة دفعتهم لتكوين المجتمع السياسي ، لا يعتبر في الحقيقة كاملاً ، ولا هو برأيي الأفضل . ومع ذلك فإن من الممكن تخمّله ، بحيث يمكن لكل منها أن يعتبر مفضلاً « ١١ » .

إن ما يسترعي الانتباه في هذه التعريفات (التي يُسند لها شيشرون لسكيبون اميليان) هو الإلحاح على الصلة الحقوقية (vinculum juris) التي ينشأ عنها أساساً المجتمع السياسي . إن الشكل القانوني العميق للفكر الروماني يتجلّى فيها مطعماً بفلسفة عامة ذات إلهام يوناني . فبدل مجموعة الناس المتحدّين سياسياً فقط بأهداف مشتركة ومثّل عليها مشتركة ، أصبح لدينا الشعب (populus) الذي هو عبارة عن مجموعة بشرية متلاحمة بواسطة صلة حقوقية جعلت منها جسماً حقيقياً مزوداً بسلطة قانونية سيّدة . وهذا سواء تعلّق الأمر بملكية أو أرستقراطية أو أوليغارشية أم بديمقراطية : وهي أشكال مختلفة للحكم ، ولتنظيم السلطة ، لكننا نجد فيها دائماً نفس السيادة ، سيادة الشعب . (« إن الأشكال الثلاثة كلها هي منوعات للشيء العام ، والشيء العام (res publica) هو شيء الشعب (res populi) ») « ١٢ » .

إن دور الحاكم ثمليه هذه الرؤية للمجتمع السياسي الذي يوطده الحق (Le Droit) والذي لا يمكن لخدمته (كما قيل في حلم سكيبون الذي يتوج « في الجمهورية ») إلا أن ترضي للغاية أول الألهة ، أي ذلك الذي يحكم العالم ويضع القانون السامي والكلّي والثابت .

إن العبء الخاص الذي يقع على عاتق هذا الحاكم يكمن في أن يفهم جيداً ، أنه ، حتى ولو كان ملكاً ، ليس المدينة ، وإنما هو « مثلها فقط » . ولهذا فإن عليه أن يدعم كرامتها وشرفها ، ويحترم قوانينها ، ويميز بين حقوق كل فرد ، ويتذكر بأن كل هذه الالتزامات قد أسندت لأمانته « ١٣ » . إلا أن احترام القوانين لا يكفي بحد ذاته . إذ أن عليه أن يضع الحق موضع التطبيق (الحق الذي هو فوقه وفوق المدينة نفسها) . فالحاكم هو القانون الناطق مثلاً أن القانون هو الحاكم الأبكم . إننا نفكر هنا بالملك الهليني الموصوف « بالقانون الحي » . ولكن في حين أن معنى هذا التعبير كان يدعو للنقاش ، فإن تعبير القانون الناطق المطبق على الحاكم واضح جداً . فبواسطة فمه الذي يملئ تدابير السلطة ، يُعبر الشيء العام عن نفسه . فهو الذي يُشخّصه مثل ممثل يضع على وجهه

(1) « في الجمهورية » - المرجع السابق ذكره - ص : 27

(2) س . هـ . ماكيلوين (C. H. MCILWAIN) « نمو الفكر السياسي في الغرب من اليونانيين إلى العصور الوسطى » (The growth of political thought in the west from the Greeks to the Middle Ages) نيويورك -

مشورات McMillan 1932 - ص : 117

(3) « بحث في الواجبات » - المرجع السابق ذكره - ص : 538

القناع ، ولا يمثل بدون هذا القناع شيئاً . إن من الممكن القول ، بأن كل عناصر المفهوم القانوني القادم لسيادة الدولة كانت حاضرة ، منذ ذلك الحين ، في التأملات الشيرونية (بما فيها التوفيق الصعب مع قانون الطبيعة) (1) .

أما الموضوع الذي لا يمكن تجنبه في فترة شيخوخة الجمهورية الرومانية ، والذي كان بوليبيوس قد عالج به بكثير من الدقة ، فهو موضوع الدستور المختلط الذي عاد له شيرون ثانية ، ولكن من زاوية مختلفة . إن سكيبيون أميليان أيضاً هو الذي يحمل له ، بشكل وهمي ، العون .

فلقد عُدَّ سابقاً ثلاثة أشكال للشيء العام ، لم يكن أي منها ، براهه ، الأفضل . وما هو يشرح أفكاره في هذا الصدد . فكل منها له عيوبه التي يظهرها . وزيادة على ذلك ، فإن كلاً منها قابل لأن يتحول من خلال التقهقر والانزلاق السريع ، لنظام مجاور مكروه . إلا أن هناك نوعاً أو شكلاً رابعاً ينجم عن مزج أو خلط الأشكال الثلاثة الأخرى بنسب عادلة : وهذا الشكل هو الذي يستحق أكثر القبول ، لأنه حالة متوازنة بين الأشياء ، ولأنه يقدم كل ضمانات الاستقرار :

« أجد من الحسن ، بالفعل ، أن يكون هناك في المدينة سلطة عليا وملكية ، يخصص قسم منها للكبار ، وتترك فيها أيضاً بعض الشؤون لحكم الجمهور وإرادته . في مثل هذه المدينة سيكون هناك ، في المقام الأول ، نوع من التوازن الذي لا يمكن للرجال الأحرار أن يعانون لمدة طويلة من غيابه . ثم سيكون هناك استقرار . . . وإذا لم يكن هناك توازن في المدينة ، وحقوق ووظائف وأعباء ، بحيث يكون لدى الحكام ما يكفي من سلطة ، ولجلس الكبار ما يكفي من نفوذ ، وللشعب ما يكفي من حرية ، فإن النظام لا يمكن أن ينعم بالاستقرار » (2) .

أما إذا توفر التوازن والاستقرار ، وبنفس الوقت ، الانسجام والوفاق (concordia) فإنه لن يكون هناك أي سبب لاندلاع ثورة ، باعتبار أن لكل عنصر مكانه الملائم في التسلسل . إن هذا بحق هو الحكم الأفضل .

لكن هذا الحكم لا يستبعد ، بل يتضمن ، بالعكس ، حضور وتحكيم المواطن الأفضل ، الأول بين أقرانه ، الأمير (princeps) : إنه رئيس « طيب وحكيم ، وجدير بالسهر على مصالح المواطنين وكرامتهم ، ووصي ومدافع عن الشيء العام » (3) . إنه قائد هذا الحكم ، ومرشده المكون

(1) س . هـ . ماكيلوين - المرجع السابق ذكره - ص : 118

(2) « في الجمهورية » - المرجع السابق ذكره - ص : 66

(3) المرجع السابق : ص : 6 - حول تعبير : « الامارة » - أنظر آلن ميشال (Alain Michel) في : « الفلسفة السياسية

في روما من أوغسطس إلى ماركوس أوريليوس » (La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle) - باريس - Colin - مجموعة U - 1969 - ص : 27 وما بعدها . وحوال أوغسطس وعصره : أنظر

الكتاب الأساسي لـ ب . بوني (P. PETIT) « التاريخ العام للإمبراطورية الرومانية » (Histoire générale de l'Empire romain) - باريس - منشورات Seuil - 1974 - ص : 32-68

والمعين بطريقة ملائمة ، المُسلَّح بمعرفة كبيرة وبفصاحة ، الشهير بالألقاب المختلفة ، والفيلسوف المنفلق على الطموحات الحقة . لقد كان التفكير يتصبَّب في الماضي على سكيبيون اميليان . أما حالياً فإن شيشرون يفكر بنفسه . إنها ليست بالتأكيد دعوة للملكية ، لأن اسم الملك ما زال مكروهاً لدى الرومانيين منذ عهد تاركوان (Tarquin) . إن خضوع الجمهورية لإنسان واحد لم يكن أمراً مطروحاً . فالأمير لم يكن إلا الأول بين أمراء آخرين ، مُتقين حسب الأصول . إن الأمر يتعلق بضمأن سير الدستور المختلط ، صانع الانسجام ، من خلال عمل وحكمة هذا النموذج للإنسان السامي ، هذا المواطن النموذج .

لقد كان البناء جذاباً ، لكنه هش . وقد أظهرت هذا الأمر الأحداث التي هيمنت عليها المسيرة « المنتظمة والعنيدة » للسلطة العسكرية . فبعد صراع قيصر (César) وبومبي (Pompée) ، وانتصار قيصر ثم اغتياله في 15 آذار (44) . أسندت القيادة الثلاثية المؤلفة من ليبيدوس (Lépide) وانطونيوس (antoine) وأوكتافيوس (octave) - هذا الأخير هو ابن أخ قيصر - لنفسها السلطات ، ونظمت المحظورات ، التي كلفت شيشرون حياته . وعندما أصبح أوكتافيوس السيد الوحيد في عام ٢٩ ، أسس النظام الجديد التي سيكرس نهاية إختلاجات الجمهورية ، ونهاية الحرية الرومانية أيضاً . لقد أعاد أوكتافيوس رسمياً الجمهورية لحالة من السلام الضروري . وقد أسند إليه مجلس الشيوخ لقب أوغسطس . فأصبح الإمبراطور قيصر أوغسطس . وهكذا تأسست ، في الواقع ، الإمبراطورية التي ستستمر عدة قرون .

3 - الإمبراطورية الرومانية : من سينيكا إلى ماركوس - أوريليوس

قبل عن أوغسطس - أوكتافيوس أنه تفنن في جعل سيطرته غير ملموسة . فقد رفض حتى الأسماء التي يمكن أن تزعج^١ ، ومنها لقب « دكتاتور » المكروه في سيللا (Sylla) والذي يمقته قيصر نفسه^٢ . وضمن هذه الروح أعطى لنفسه لقب أمير . وتبنى بشكل كاريكاتوري ، ولكن ذكي للغاية ، مصطلح « الحرية الجمهورية » الشيشروني . وكانت سيطرته تكتسي رداء « الامارة » المتواضع والمطمئن ، وهو الرداء الذي ورثه لخلفائه .

لكنه ، في الحقيقة ، كان يريد أن يكون سيداً وملكاً ، وكان يعرف كيف يكون كذلك . لقد كانت صورة الاسكندر حاضرة في روحه ، كما كانت حاضرة في روح قيصر . وكانت حاضرة أيضاً ، من خلال الاشتقاق ، صورة الملك الهليني ، الخير ، والمحسن ، والمنفذ ، وذو الطبيعة الأكثر من إنسانية « والقانون الحي » . لكن التقاليد القومية والجمهورية لدى الرومان كانت تنفر من الوراثة الملكية ومن كل عناصر الحق الإلهي من النمط الشرقي . فالسيادة بالنسبة لهم (كما عبر شيشرون عن ذلك بقوة) كانت تكمن في الشعب . والشعب كان بإمكانه أن يفوضها بصفة مؤقتة ، لا أن يتنازل عنها . وقد تجنب أوغسطس العمل ضد مثل هذا الشعور العميق الجذور ، كما تجنب

(1) سان افرمون (Saint-Evremond) « العبريات المختلفة للشعب الروماني » (Les divers génies du peuple romain) (في « نصوص مختارة » مع مقدمة وملاحظات لآلن نودرست (A. Nuders) - باريس Ed. Sociales - 1970 - ص : 191

إعطاء انطباع غير ممتنع ومقلق بالنسبة للروماني بأن تغييراً في الدستور المكتوب قد حدث . فاستبعد كل خلافة سلالية رسمية . لكنه قام بمناورات ذكية مكنت ابنه تيبيريوس (Tibere) ، بعد وفاته ، من فرض نفسه على مجلس الشيوخ ، وجمعيات الناخبين الشعبيين .

وقد منع روما من أن تقيم له ، قيد حياته ، المعابد كما تقيم لإله . في حين أنه سمح بذلك في المقاطعات ، ولا سيما في بلاد اليونان .

وابتداءً من كلكتلا (Caligula) أو من فسباسيان (Vespasien) ، أصبح تنصيب الامبراطور الجليد يتم بموجب مرسوم دستوري شامل ، يسمى : قانون تولية الامبراطور (Lex regia de Imperio) ، يصوت عليه مجلس الشيوخ ، وتصادق عليه جمعيات الناخبين الشعبيين . وينص هذا المرسوم على أن كل ما يصدر عن الامبراطور يجب « أن يعتبر صحيحاً ويصادق عليه كما لو أنه صدر بأمر الشعب » . إن قليلاً من نصوص القانون العام الروماني يحظى بمثل أهمية نص أو لبيان (Ulpian) (فقيه القرن الثالث الكبير) الذي جُمع في سجل (Digeste) جوستينيان (Justinien) ، والذي يقول : « إن إرادة الأمير لها قوة القانون (quod principi iacet legis habet vigorem) ، لأن الشعب بموجب قانون التولية (Lex regia) ، نقل له كل سلطاته (Populus in eum omne suum Imperium et potestatem conferat) » (1) .

إن هذا النص الشهير بحق ، يتوج ، بشكل ما ، ومن على مسافة عدة قرون ، العمل الذي قام به أوغسطس ، بما فيه من أوهام وجحيم . أنه يؤسس على قاعدة ديمقراطية صريحة ، سلطة شخصية شاملة . إن مجموع السلطات المسماة Imperium ، تستمر في كونها تؤول نظرياً للشعب populus ، أي لجماعة المواطنين التي تمتلك جماعياً الشيء العام (إن روح تعيس الحظ شيشرون الذي لم يمت بلا جدوى يمكنها ، أن تفرح لهذا) . إن الشعب يفوض هذه السلطة ، التي هي ملك له حصراً ، لرجل يصبح منذ ذلك الحين المؤمن على السلطان المطلق للدولة ، أي على السيادة (Majestas) .

وإذا كان الحق ، الذي امتلكت روما معناه وعبقريته الى هذه الدرجة العالية ، يستخدم ، بطيب خاطر وعن دراية ، أوهاماً ، فإن مهمة الفكر السياسي تكمن في كشف هذه الأوهام ووزن قيمتها وفائدتها أو ضررها ، وتعرية النوايا المادية والأخلاقية لكل النظم : أي بكلمة واحدة كشف حقيقتها . وذلك ، خاصة ، عندما يكون لهذا الفكر أسس فلسفية . إن من الخطأ الاعتقاد بأن صمت القبول أو الضجيج المكروه للمتأملين لقياسه أكفاء بدرجات متفاوتة ، ساد ، بلا قيد أو شرط ، في ظل الامبراطورية الرومانية . لقد قال هذا مؤخراً ، وبقوة ، أ. ميشال (A. Michel) ، وبشكل يمكن أن يدعو للدهشة : « لقد أثارت الامبراطورية طرحةً جنرياً لمسألة السياسة » . طرحةً لدى الحكماء : وهم كثيرون العدد . وطرحةً - أكثر استهجاناً وأكثر إثارة

(1) حول « قانون التولية » - انظر : ب . جوتي - ص : 165

(2) أ. ميشال - المرجع السابق ذكره - ص : 14

للشفقة - لدى الأمير نفسه الذي دخل في صراع مع مشاكله الضميرية ، ومع قلقه . إن إسم سينيكا (Sénèque) يجسد بقوة ولحد المأساة مشاكل الحكيم . أما اسم ماركوس أوريليوس (Marc-Aurèle) فيجسد ، بنبل يثير الإعجاب ضمير الأمير تجاه نفسه ، وهو ضمير رواقى لامبراطور روماني تغذى من تعاليم عبد فريجياني (Phrygien) اسمه : ابيكتيت (Epictète) .

سينيكا (عام 1 - عام 65)

ولد سينيكا في قرطبة ، وأتى وهو شاب صغير الى روما . وقد أغرم بالفلسفة وهو في سن المراهقة . وكان له حياة عامة كبيرة وكثيرة التقلب . فقد كان مريباً لنرون (Néron) ثم وزيراً له . لكن هذا غضب عليه وأجبره على قتل نفسه . ويقول هو نفسه إن طبيعته كانت تهوؤه في آن واحد ، للعمل التطبيقي وللتأمل . وقد دفعته أحداث حياته ، في الواقع ، للتردد بينها . كما دفعه مزاجه كفيلسوف لتبرير مواقفه المتتالية ، من وجهة نظر سيطرت عليها الرواقية . لقد كان من المستحيل عليه أن لا يتساءل عن : « الحد الذي يمكن للحكيم أن يتعاون فيه مع السلطة الامبراطورية ، عندما تستسلم لعيوبها » . إن تهديد مذهب زينون وكريسيب القديم والمكثف مع حاجات الجمهورية على يد بانيتيوس وبوزيدونيوس ، تحت اسم « الرواقية الوسطى » ، والذي يجابه الآن الامبراطورية بغموضها وفسادها وحالاتها الضميرية ، يعود تاريخه لسينيكا هذا ، الذي نُقش غالباً ، والذي يحظى بأهمية كبيرة جداً . لقد أراد أن يكون رواقياً حراً جداً ، « لكن الارثوذكسية الرواقية أثقلت عليه أكثر بكثير مما كان يقول » . وقد وجد القرن الأول ، من عصرنا ، فيه الشخصية البارزة للرواقية ، الموصوفة بالحديثه أو « بالامبراطورية » .

لقد كان شيشرون الانتقائي يجمع ويكثف وينقل ، في عهد الجمهورية ، بعض المواضيع ذات الانحاء الرواقى والتي نعرف قيمتها الدائمة (ولا سيما موضوع المساواة الطبيعية بين البشر ، المرتبط بموضوع القانون الطبيعي) . أما سينيكا فيعود غالباً للطبيعة (إن لم يكن للقانون الذي يعبر عنها) : إنها الشيء الذي لا يتغير ، وحجر الأساس للخير ، والحق والدائم والأساسي . إن المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، عبيداً كانوا أم سادة ، وحرية النفس ، مهما كان الجسد مكبلاً ، لا تشكلان موضوعاً للتساؤل بالنسبة لهذا الرواقى . لكننا نجد لديه ، في « رسالته التسعين الى لوسيليوس » (90 Lettre à Lucilius) ، نظرية إضافية ، غير موجودة لدى شيشرون ، وسيكون لها تأثير عميق على الأفكار : هي نظرية عصر ما قبل - سياسي ، عصر ذهبي ، هو عبارة عن حالة براءة بدائية ، حالة طبيعية ، تحدث عنها بوزيدونيوس (الذي يرجع سينيكا له) :

« إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة . وكان مرشدتهم وقانونهم رجل : هو الأفضل من بينهم . والذي لإراداته كانوا يفوضون

(1) المرجع السابق - ص : 192

(2) ب . غريمال (P. GRIMAL) « سينيكا ، حياته وأعماله » . (Sénèque, sa vie et son œuvre) - باريس -

1966- P.U.F.

أمرهم . . . إن الحكم لم يكن يعني السيطرة ، وإنما الخدمة . . فالقائد كان يعرف القيادة ، والرعايا كانوا يعرفون الطاعة . . . أي جيل كان أكثر سعادة ؟ . إنهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك . وهي ، كأم ، كانت توفر الحماية للجميع . هناك ، كانت تمتلك الثروة العامة بكل أمان (. وقد ذهبوا لحد منع تحديد أو تقسيم الحقول ، فكل واحد كان يحصد من أجل الجماعة) لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلاً » (1) .

وهكذا لم يكن هناك في ذلك النظام أي حكم قمعي ، يفرض سلطة الانسان على الانسان ؛ وأي ملكية خاصة ومنطقياً ، أي عبودية . ومع فقدان هذه البراءة البدائية ، ونمو الطمع وشهوة السيطرة ، وه التقدم الأصم للفساد ، ظهرت المؤسسات الاجتماعية لدى البشر . وأصبحوا ، لسوء الحظ ، بحاجة لها ، منذ ذلك الحين . فقد كانت تحد من مدى الشر ، ومن أضرار البخل والعيوب والخبث .

إلا أن هذا لا يعني القول بأن سينيكا دمج براءة هؤلاء البشر الأوائل ، النموذجيين ، الذين يثيرون بالتأكيد الإعجاب « والذين خرجوا لتوهم ، كما يقال ، من بين أيدي الآلهة » ، بكمال وفضيلة الحكماء . فأولئك كانوا جهلة ، ومن هنا كانت براءتهم : أما الفضيلة فلا تُضفى إلا على النفس المتعلمة والثقفة والمتمرسه باستمرار . إننا نولد ، من أجل هذه الفضيلة وهذا الكمال ، ولكن بدونها ، وقبل أن نطبقها على الدراسة ، في العالم الطبيعي الأفضل ، لا يكون هناك إلا مادة الفضيلة ، وليس الفضيلة » (2) .

إننا نرى أن هذه النظرية (التي سنظهر توريطاتها فيما بعد) تعود بنا ، عبر طريق ملتو ، للحكيم كما تراه الرواقية . إن مناقشة سينيكا المعمقة للموضوع الكلاسيكي منذ سقراط ، موضوع واجب الحكيم تجاه الشيء العام ، تعتبر إسهاماً آخر له في الفكر السياسي . إن تقلابات مسيرة حياته الخاصة تفسر ، الى حد ما ، تمسك المؤلف ، بايثار ، بمناقشة هذا الموضوع أولاً في محاوره (De Tranquillitate animi ثم في محاوره (De Otio) .

إلى أي حد يمكن للنشاط أن يسمح بالحصول على سلام النفس ، وبالحفاظ عليه أو باستعادته ثانية ؟ . عندما كتب سينيكا المحاور الأولى ، كان يؤمن بالعمل ، ويدعو لعدم الهروب . وإذا كان لا بد من التراجع ، فينبغي أن يتم ذلك بعد التمسك بالمواقع و « إنقاذ الرايات والشرف العسكري » . لقد بقي سقراط ، في عهد الثلاثين طاغية ، وسط مواطنيه ، ومشى « كإنسان حر » ،

(1) « رسائل الى لوسيليوس » (Lettres à Lucilius) باريس - منشورات Belles-Lettres 1962 . المجلد 4 - ص : 28

- أنظر : ر. و. أ. كارليل (R. et A. Carlyle) « تاريخ النظرية السياسية الوسيطة في الغرب » (A history of medieval political theory in the West) - ادنبروغ - لندن 1903 - 1917 . المجلد 1 - الفصل 2 - ص : 19 وما بعدها .

(2) « رسائل الى لوسيليوس » - المرجع السابق - ص : 42

بين سادة المدينة الثلاثين ، مبيناً أنه ما زال هناك في جمهورية خاملة فرصة للحكيم لأن يتظاهروا . ثم إنه إذا كانت واجبات المواطن محظورة على محب الفضيلة ، فليقم بواجباته « كإنسان » . إن الرواقى يفتخر بعدم انغلاقه داخل جدران مدينة واحدة ، وبأنه يمد حدود مجتمعه لكل الكون . ويعلن أن وطنه هو العالم . وذلك لكي يتمكن من إعطاء ميدان أوسع لفضيلته « ١ » .

إن هذا الجواب الواضح يوحى من الآن ، بالحرب نحو المدينة العلمية . إن سينيكا (الذي خسر شخصياً المباراة مع نيرون ، بعد أن تمسك ، بالفعل ، بالواقع) ، يدعو بقوة ، في المحاوراة الثانية المخصصة للراحة (Otium) المعارضة للعمل (negotium) ، للامتناع السياسي . إلا أن هذا الامتناع لا يُعدُّ هرباً ، وإنما هو تفضيل مشروع للتأمل . وفي هذا يتفق المؤلف بشكل دقيق مع زينون وكريسيب . إن المؤلف يُذكر بالتعارض جيداً بين أبيقور ، الذي يقول : بأن الحكيم لا يشتغل بالسياسة إلا في حالة إستثنائية ، وزينون أو كريسيب ، الذي يقول : بأن الحكيم يشتغل بالسياسة إلا إذا منعه ظرف ما من ذلك . إلا أن الملمهين يؤيدان للراحة من خلال طرق متعاكسة : فالأول يضعها كمبدأ ، والثاني لا يقبل بها إلا كإستثناء . لكن هذا الاستثناء يمتد لحالات كثيرة . الأمر الذي يدفع سينيكا للتشهير بالشئ العام « الذي فسَد كثيراً لحد لا يمكن معه معالجته » ، الشئ العام « المختق تحت الشرور » . لماذا إذن يضحى الحكيم بنفسه في عملية خاسرة ؟ وهل توضع في البحر سفينة معطوبة ؟ « ٢ » .

إن على الحكيم ، في نهاية المطاف ، أن يتصور وجود شيئين عامين ، أي مدينتين لوجامعتين :

« الأولى ، كبيرة وبالحقيقة عامة ومشتركة (كلية) ، وتطال الآلهة والبشر . ونحن لا نحصر أنفسنا فيها في هذه الزاوية الخاصة أو تلك . فهي المدينة التي نسكن فيها وليس لها من حدود إلا حدود الشمس . والأخرى هي التي تربطنا بها صدفة الولادة (فقد تكون أثينا أو قرطاجة أو أي مدينة أخرى) ، ولا تضم كل البشر ، وإنما فئة محدودة من الناس . إن هناك أناساً يتمون في آن واحد بالجمهوريتين ، الكبيرة والصغيرة ، وهناك آخرون يتمون فقط بالصغيرة ، أو فقط بالكبيرة . إن بإمكاننا أن نخدم هذه الجمهورية الكبيرة حتى في الراحة ، بل إنه يمكننا أن نخدمها في الراحة بشكل أفضل » « ٣ » .

كيف ؟ بدراسة الفلسفة والفيزياء والطبيعة التي وضعت فينا الفضولية لكي نتأمل في أعمالها العجيبة : أن عظمة العمل الإلهي يجب أن لا تبقى « بدون شاهد » . فإذا عزل الحكيم نفسه في الراحة ، فذلك ليس لرغبة منه في التمتع بها ، وإنما لاعتقاده بأنه سيخدم بنشاط ، حتى في هذه الحالة ، مصلحة الأجيال القادمة . إن سينيكا لا يتردد في القول بأن زينون وكريسيب ، اللذين

(1) « الرواقيون » - للرجع السابق ذكره - ص : 668-669

(2) (De Otio) - في « محاورات » - باريس - منشورات Belles-Lettres - 1927 - للجلد 4 - ص : 115

(3) للرجع السابق - ص : 116

عاشا « كما كانا يقولان بأنه يجب العيش » ، فعلاً أشياء أكبر مما لو كانا يديران شؤ ونأ عامة ، ويشغلان مناصب الحكم ، ويقودان الجيوش وينشران القوانين :

« ومع ذلك فقد قاما بنشر قوانين ، ولكن ليس لمدينة خاصة ، وإنما للجنس البشري بأسره . فكيف لا تكون الراحة ، بهذا الفهم ، مناسبة لإنسان الخير . هذه الراحة التي تسمح له بتوجيه القرون القادمة ، وبالوعظ ، ليس أمام عدد قليل من الناس المتجمعين ، وإنما أمام كل البشر من كل بلاد العالم . وليس أمام الحاضرين فقط ، وإنما أمام الذين سيأتون فيما بعد » ١١٩ .

وفي السطور الأخيرة من De Otio ، المكتوب في عام 62 تقريباً ، أي في فترة تقاعده السياسي ، يتساءل سينيكا بذكاء ، وبدون مجاملة لنبرون (الذي سينتقم منه) عن الجمهورية (الصنيرة) التي ما زالت مدحوة ، والتي يمكن للحكيم أن يرتاح لخدمتها ، أو التي يمكن لها هي أن ترتاح للحكيم . ويجب بقوله : إن من ينظر عن قرب ، لن يجد مثل هذه الجمهورية . إن الراحة تفرض نفسها إذن ، سواء بالنسبة للرواقي أم بالنسبة للابيقوري . إن المذهبين يلتقيان هنا مع بعض . لكن الراحة ، أي الامتناع بالنسبة لسينيكا ستنتهي بأمر الموت الذي أرسله له نبرون : الموت الذي هو الطريقة الأخرى التي بها يستعيد الحكيم « حريته التامة » ١٢٠ .

إبيكتت وماركوس - أوريليوس

وصيف الوعظ الحاد ، لإبيكتت (Epictète) (عام 50 ؟ - عام 130 ؟) ، العبد المحرر ، الذي بدأ في روما ، وتويع في نيقوبوليس (Nicopolis) بمقاطعة ابيروس (Epire) ، بأنه رواقي - كلبي . فلقد خصص بالفعل مكاناً هاماً لدبوجين ومدرسته ، وبنفس الوقت لزينون وكريسيب . وكان إبيكتت يريد أن يشعر أكثر بعظمة (وهذه كلمته) الكلبي ، وإن نكوّن عنه فكرة أسمى ، وصحيحة . إن إشارة تهكمية ، في « المحادثات » (Entretiens) ، للرفض الذي يعارض الكلبي به السياسة ، تعطي نبرة خاصة لإعادة الاعتبار هذه :

« . . . سياسة أعلى من تلك التي يطبقها ؟ هل تفضل أن يذهب إلى أثينا لإلقاء خطب حول المداخيل والإيرادات ، وهو الذي يجب أن يتحدث مع كل الناس ، سواء في كورنشا وروما أم في أثينا ، ليس عن الإيرادات والمداخيل ، والسلام والحرب ، وإنما عن السعادة والشقاء ، عن الحظ وسوء الحظ ، عن العبودية والحرية ؟ » ١٢١ .

إن الفلسفة تهتم كل الناس ، وفي كل مكان . إنها السياسة الأسمى . إن قبصر يستطيع أن

(1) المرجع السابق - ص : 120

(2) أ. ميشال - المرجع السابق ذكره - ص : 193

(3) « الروافيون » - المرجع السابق ذكره - ص : 1012

يوفر سلاماً كبيراً ، ويضع حداً للصوصية والفرصنة ، ويسمح بالسفر في كل الفصول ، وبالملاحة باتجاه الشرق والغرب . لكنه لا يستطيع أن يضعنا في حالة سلام مع الحمى والفرق والحريق والصاعقة ، ومع الحب والحزن والغيرة . أما تعاليم الفلاسفة فتعد بأن تضعنا في حالة سلام مع كل هذه الأشياء . إنها تُعلم الناس أن لا يفتشوا عن السعادة حيث لا توجد ، أي خارج ذواتهم . إن السعادة ليست في الجسد ، ولا في الغنى ، ولا في السلطة : هل كان أولئك ، الذين كانوا قناصل مرتين أو ثلاث مرات ، سعداء ؟ وهل كان أغاممنون ، وساردانابال (Sardanapale) ونبيرون سعداء ؟ فكيف ندع أنفسنا نتأثر بالسلطة وبغرفة الانتظار ، وبالخدم والحراس والسيوف المشحوفة ، وبقيصر وموكبه وصاعقته ؟ . إن العبد القديم يدعونا لضرورة التحرر من السادة المزيفين : « ليس بإنسان من يكون سيداً لإنسان ، إنه الموت والحيلة »⁽¹⁾ . إن الإرادة ، كما يجب أن تكون ، والاستعمال الجيد لتصوراتنا هما الخير الحقيقي .

إن أبيقنت لا يتمسك بهذه الاعتبارات المجردة حول السلطة ، وحول سراياها وإسرافاتها . إن أمثلة الضحايا الرواقين ، مثل : ترامسيا (Thrasea) وهلفيديوس بريسكوس (Helvidius Priscus) أوحى له بأفكار جميلة حول الشهيد السياسي وموقف الحكيم :

« ماذا يجب إذن أن يكون حاضراً في الروح في مثل هذه الظروف ؟ ماذا ، إن لم يكن التمييز بين ما هو لي ، وما هو ليس لي ، بين ما هو بإمكانني ، وما هو ليس بإمكانني ؟ . إنني نجبر على الموت ، ولكن ليس وأنا أنوح ، وعلى الذهاب للسجن ، ولكن ليس وأنا أنتحب . . . سأجعلك تقطع رأسك - ومتى قلت لك بأنني الوحيد الذي لديه عنق لا يمكن أن يُقطع ؟ . هذا ما يجب أن يتأمل به أولئك الذين يتعاطون الفلسفة . . . ماذا كانت جدوى بريسكوس إذن ، باعتباره كان وحيداً ؟ . وما هي جدوى الأرجوان بالنسبة للشوب ؟ . ماذا غير أن يضع عليه ، مثل الأرجوان ، لمعانه ؟ »⁽²⁾ .

إن أولئك الذين يتعاطون الفلسفة يعرفون ، من جهة ثانية ، مثل سينيكا ، بأن الإنسان هو أولاً جزء من كل ، هو المدينة الأولى ، المصنوعة من البشر والآلهة ، المدينة الكلية أي العالم . وكسقراط الذي لم يكن يقول مطلقاً بأنه كان من أثينا أو كورنثا ، وإنما من العالم ، كانوا يعون حكم هذا العالم الذي تشارك فيه كل الكائنات العاقلة « التي لها علاقة مع الله من خلال العقل . . . في حياة مشتركة معه » . إلا أن هذا لا يمنع من أن يكون الإنسان أيضاً جزءاً من المدينة الثانية ، البشرية فقط ، والتي يجب أن تقترب أكثر ما يمكن من المدينة الكلية . وتكون « صورة صغيرة لها ، وأن يكون من المناسب أن يخدمها كمواطن صالح . لهذا رفض أبيقنت تصور مدينة يسكنها أبيقوريون يعارضون الزواج والقرابة والسياسة : إنها مذاهب سيئة هدامة ، لا تتفق وطبيعتنا ! أي طبيعة ؟

(1) المرجع السابق - ص : 879

(2) المرجع السابق : ص : 810-813

طبيعة الكائنات « الحرة » ، ذات العرق الجيد والتي تحترم نفسها » .

من « محادثات » ذاك الذي كان يُسمي نفسه الشيخ الأعرج المزود بعقل والتمسك بالغناء لله ، كان على ماركوس أوريليوس المنحدر من سلالة انتونينوس ، أن يستمد القوة على تنظيم حياته (حياته كسيد مطلق) وفقاً للطبيعة ، أي لطبيعتنا .

إن « الأفكار » (Pensées) ، المكتوبة باليونانية والتي يتوجه بها ، الامبراطور الروماني ، تلميذ العبد الفريجياني ، الى « نفسه » ، هي عبارة عن مثل يوضح مسبقاً ، التميز الباسكالي بين مظاهر العظمة المكتسبة ومظاهر العظمة الطبيعية . وإذا كان من المحتتم والضروري بلا شك أن يمجّد البشر ، بشكل اتفاقي ، بعض الأوضاع ويحيطوها ببعض الاحترام ، فإن على الفيلسوف أن يركّز ، بلا تنازل ، على العظمة الطبيعية . وبما أن الحقوق السامية للفلسفة ستكون محفوظة ، فإنه لن يستطيع أن يعني نفسه من الدعوة للإنجاز الدقيق لواجبات كل وضع . وواجبات الامبراطور ليست من النوع الذي له نتائج هزيلة . فعليه من أجل القيام بها بشكل جيد ، أن يناضل كثيراً : ضد الآخرين وضد نفسه . لكن النضال من أجل البقاء كما أردتكم الفلسفة أن تكون ، هو ما ينبغي أن يكون موضع الاهتمام الدائم والأساسي :

« إحذر من أن تصبح قيصراً ، ومن أن تدع نفسك تتأثر به ، لان هذا هو ما يحدث . ابقَ بسيطاً ، طيباً ، طاهراً ، وقوراً ، طبيعياً ، صديقاً للعدالة ، نقياً ، عطوفاً ، ودوداً ، مصمماً على العمل كما ينبغي كم هم مبتذلون ، رجال السياسة الصغار هؤلاء ، الذين يعتقدون أنهم يتصرفون كفلاسفة اذكر لي أسماء الاسكندر وفيليب وديميتريوس^(١) وسرى ما إذا عرفوا جيداً ماذا كانت تريد الطبيعة الكلية ، وما إذا ثقفوا أنفسهم . أما ، إذا لعبوا دوراً مأساوياً ، فلا شيء يدعوني لتقليدهم . إن طريقة عمل الفلسفة بسيطة ومتقنة فلا تدفعني للغرور . . . ماذا كان الاسكندر وقبصر وبومبي الى جانب ديوجين وهيراقليطس وسقراط ؟ . . ماذا أعطوا ، ولأي شيء كانوا مستعبدين ؟ » (٢) .

إن أساس التفكير المارك - اوريليوسي ، الحزين مثل العظمة ، يكمن في أن الفلسفة هي الشيء الوحيد الذي يجعل من الممكن تحمل الحياة ، هذه الحرب الدائمة ، هذه الاقامة الغريبة ، بكل ما فيها من « قذارة » . فالفلسفة هي التي تسمح بحفظ « الشيطان الداخلي » بعيداً عن كل شيء . وكما قال الامبراطور الذي لن يُنسى فإن البلاط هو « زوجة أبيه » ، لذلك يجب عليه أن يولي عنايته . أما الفلسفة فهي أمه التي اليها يعود باستمرار ، والتي فيها يرتاح . فبفضلها تبدل الأشياء

(1) المرجع السابق - ص : 829

(2) المرجع السابق - ص : 1184-1201-1217

(*) Démétrios de Phalère : فيلسوف ارستوطالسي ، كان تلميذاً لارسطو ، وحكم اثنا من عام 317 الى عام

محتملة ، ويبدو هو نفسه محتملاً في الأشياء . إن البلاط نفسه يمكن العيش فيه بدون حراس وألبسة باهية ومصاييح فاخرة وثمانيل ، وكل أبهة السلطة التي كان ابيكتت يسخر منها : ويكفي عدم النزول الى ما هو أدنى مما يجب لقائد أن يفعله من أجل المصلحة العامة ، ويمكن تقريباً الاكتفاء بنمط حياة الانسان العادي (٩) .

العمل كما ينبغي ، بالطريقة البسيطة والمتقنة الخاصة بالفلسفة ، وإعطاء ما يتطلبه حقيقة نظام العالم : ماذا يعني هذا ، إن لم يكن معرفة العلامة الصحيحة في العلاقات مع البشر ، والمحافظة عليها دائماً ؟ . « لقد ولدنا من أجل بعضنا البعض ، من أجل أن نتعاون مثل الأرجل والأيدي والجفون أو صفّي الاسنان : الصف الأعلى والصف الأسفل » . من أجل التعاون وليس التعارض . لهذا يجب أن لا نسخط على البشر ولا أن نتحول عنهم ، وإنما أن نتصرف بشكل يكون فيه لكل عمل من أعمالنا علاقة بغاية إجتماعية ، وأن نفكر بأن الرقة لا يمكن أن تفهر ، شريطة أن تكون حقيقية ، « بلا تقطيب أو هزل » .

إن نظام العالم يتضمن معضلة شائكة : هي معضلة المجتمعين أو المدينتين اللتين تحدث عنهما ابيكتت بعد سينيكا . إن الكائن العاقل والاجتماعي ليس له أن يختار واحدة منهما ويضحي بالأخرى . إنه لأمر متفق مع طبيعته أن يخدمها في آن واحد . (« إذا قال فلان : عزيزتي مدينة أثينا ، لا تقل أنت : عزيزتي مدينة زوس ») . ولكن هل هذه الخدمة المزدوجة ممكنة ؟ ألا يلزم الصراع بين الواجبات هذه الازدواجية ؟ . ألا تحل الفلسفة تفضيلاً للمدينة المشتركة التي يأتيها منها الفكر والعقل والقانون ، المدينة « السامية » التي تعتبر المدن الأخرى بالنسبة لها كمساكن ، المدينة الأكثر قِلماً من كل المدن ، أو بعبارة أخرى العالم ، أو الحكومة المشتركة الوحيدة التي لكل الجنس البشري حصة فيها ؟ . ولكن إذا كان الامبراطور الرواني قد آمن بذلك في أعماق نفسه ، وأوحى به ضمناً ، فإن الفكرة الصريحة الوحيدة التي أفساها هي التالية : « مدينتي ووطني ، مثل أنتونينوس ، هي روما ، وكأنسان هي العالم : إن ما هو مفيد لهاتين المدينتين هو الخير الوحيد بالنسبة لي » (١٠) .

ومع ماركوس أوريليوس ، الذي حكم من عام 160 الى عام 180 ، ألفت الرواية ، في ختام مسيرة طويلة ومثمرة ، أجمل أنوارها . لقد كانت المذهب الأخلاقي السامي والغني الذي شرف السياسة ، والذي سينتفضي بشكل غير ملموس لصالح تيارات روحية جديدة ، من بينها الافلاطونية الجديدة ، ومنافستها : المسيحية التي ولدت في عهد كلود (Claude) ونيرون ، ولدت ، من جهة أخرى ، في جو رواق في حد كبير ، من خلال الاضطهاد (١١) .

(١) المرجع السابق - ص : 1187

(٩) إن الفضل يعود لأب ماركوس أوريليوس بالتبني ، الامبراطور أنتونينوس (Antonin) الذي يدين له ابنه بهذه النظرة للأشياء المجردة من كل غرور سخيف .

(١٠) حول ماركوس أوريليوس والرواية يجب قراءة كتاب مونتسكيو حول « أسباب عظمة الرومان » ، حيث كتب فيه : «

4 - الامبراطورية الرومانية والمسيحية النصوص

هناك في العهد الجديد (Nouveau testament) نصان ، شهيران ومكملان لبعضهما البعض ، ويشيران لأهمية القضايا المستجدة التي سيطرحها نحو هذا الدين الجديد ، المتحدر من اليهودية ، على الامبراطورية . النص الاول ، لا يجهله أحد ، ويوجد في الاناجيل . والثاني للقديس بولس (Saint Paul) في الرسالة الى الرومانيين (L'Épître aux Romains) .

ففي الاناجيل نقرأ كيف أن الفريسيين (Pharisiens) ، الراغبين بنصب فخر يسوع (Jésus) بغية إخراجهم أمام السلطة الرومانية ، إوفدوا إليه تلاميذهم ليسألوه - بحجة أنه كان يعلم بكل صراحة طريق الله ، دون أن ينظر إلى مقام الأشخاص - عما إذا كان جائزاً ، دفع الجزية لقيصر أم لا .

« لكن يسوع أدرك خبثهم ، فقال : « أيها المراءون ، لِمَ تجربوني ؟ أروني نقد الجزية » . فأتوه بدينار . فقال لهم : « لمن هذه الصورة ؟ وهذه الكتابة ؟ » . قالوا له : « لقيصر » . حينئذ قال لهم : « إذن ، رُدُّوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » . فلما سمعوا تعجبوا ، وتركوه ومضوا » (1) .

ما لقيصر لقيصر :

إذن لن يكون كل شيء لقيصر . فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الانسان ، بصفته الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن واحد . إن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الانسان . لقد حُلَّت الثنائية (Le dualisme) المسيحية التي يكرسها تأسيس كنيسة المسيح (2) محل الأحادية الوثنية (monothéisme) . وقد صاح ترتليان (Tertullien) قائلاً : « وماذا سيكون لله ، إذا كان كل شيء لقيصر ؟ فلنرُدُّ لهذا قطعة النقد المنقوشة صورته عليها ، أما لله فيجب أن نرد

« في تلك الأزمنة كانت طائفة الرواقين تنتشر في الامبراطورية وتوحي بالثقة . وكان يبدو أن الطبيعة الانسانية قد قلمت بجهد ما من أجل أن تتج بنفسها هذه الطائفة المعجبة ، التي كانت مثل تلك النباتات التي جعلتها الأرض تثبت في أمكنة لم تراها السماء أبداً . إن الرومان يدينون لها بأفضل أباطرتهم . فليس هناك شيء يقدر على أن يجعلنا نسي أنتونينوس وماركوس أوريليوس الذي نبأه . إتنا نشعر ، في داخلنا ، بلذّة سريرة عندما نتحدث عن هذا الامبراطور . إن من غير الممكن أن نقرأ حياته بدون نوع من الحنان : ذلك هو الاثر الذي يحدثه كون أن لدينا أفضل رأي عنه ، لأن لدينا أفضل رأي عن البشر » .

(1) «توراة القدس» (Bible de Jérusalem) - باريس - منشورات du Cerf 1956 - انجيل متى 22 -

(2) سيكتب رينان (Renan) في « حياة يسوع : تاريخ أصول المسيحية » - الجزء الاول - باريس - منشورات كلانك لبني : « رُدُّوا لقيصر كلمة عميقة قررت مستقبل المسيحية إنها ذات سموم مكتمل وعدالة راتمة . لقد أسست فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ووضعت أسس الليبرالية الحقيقية والحضرة الحقيقية (ص 361) ... بهذه الكلمة ... خُلِقَ شيء ما غريب عن السياسة ، وملجأ للغربوس وسط امبراطورية القوة الوحشية » (ص 126) .

صورة الله الموجودة في الانسان ١١ . وهكذا يضطلع المسيحي بسلسلتين من الواجبات ، ذات قيمة متفاوتة ، تطالب بهما مؤسستان مستقلتان وتقابلان ثنائية الكائن الانساني ، المقسّم ، والممزق غالباً ، بين طبيعته المادية وطبيعته الروحية . وفي حالة نزاع بين الواجبات ، من المناسب ، كما يبدو ، الاجابة كما اجاب القديس بطرس (Saint-Pierre) رئيس الكهنة : « إن الله أحق من الناس بالطاعة » ١٢ .

لكن هذا ليس بمثل هذه البساطة . وإلا (كما يمكن الظن) لما رأى القديس بولس أن من الضروري كثيراً العودة في « رسالته الى الرومانيين » لقضية الطاعة ، حيث عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة :

« ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة . فإنه لا سلطان إلا من الله . والسلطات الكائنة إنما رتبها الله . فمن يقاوم السلطان إذن ، فإنما يعاند ترتيب الله . والمعاقدون يجلبون الدينونة على أنفسهم ؛ لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرير . أفتبتغي أن لا تخاف من السلطان ؟ فافعل الخير فتكون لديه ممدوحاً ؛ لأنه خادم الله لك للخير . وأما إن فعلت الشر فخف ؛ لأنه لا يتقلد السيف عبثاً ؛ فإنه خادم الله ، الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر ، فلذلك يلزم الخضوع لا خوفاً من الغضب فقط ، بل من أجل الضمير أيضاً ، ومن أجل هذا أيضاً توفون الجزية ، لأن [الحكام] هم خدام الله الذين همهم المواظبة على الخدمة . فادوا إذن للجميع حقوقهم : الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ، والمهابة لمن له المهابة ، والكرامة لمن له الكرامة » ١٣ .

هذه الجمل تفرع كتذكير بالنظام ، وتحذير ضد تفسيرات خاطئة وخطيرة للنتائج ذات النزعة الفوضوية للحرية الروحية للمسيحي . إنها توافق جمل « الرسالة الأولى » للقديس بطرس ؛ والتي دعا فيها أيضاً ، للخضوع لكل المؤسسات البشرية بمقتضى مهمتها الاخلاقية ، وطلب الى المسيحيين (مسيحيو آسيا الصغرى) الذين توجه اليهم أن يتصرفوا كأحرار ، لا كمن يتخذ « من الحرية ستاراً للخبث » ١٤ . إن ما يسترعي الانتباه في موعظة القديس بولس هو أن النبرة وضعت بقوة إستثنائية على واجب الطاعة ، وعدم مقاومة السلطة ، المتحدرة من الله والتي أرادها الله . ذاك أن دافع الضمير قد أضيف صراحة للخوف من الغضب . ومن هنا ينشأ إلزام ضميري ، إلزام ديني بالطاعة . سيقال إن الأمر هو كذلك لأن الرسول قد عزا للسلطة - أداة الله من أجل العدالة

(1) نوراة القدس - أعمال الرسل - 5 - ص : 1444

(2) المرجع السابق - رسالة الى الرومانيين 13 - ص : 1507

(3) نوراة القدس - « الرسالة الأولى للقديس بطرس » 2 - ص : 1600 (« وأنتم ، أيها الخدم ، إخضعوا لسلطانكم بكل مهابة ، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لاولي العنف أيضاً) .

(4) أ. بلركر . « من الاسكندر الى قسطنطين » (From Alexander to Constantine) - Oxford- Clarendon Press- 1956 ص : 456 وما بعدها .

والخير - أساساً أخلاقياً بشكل خصوصي . ولهذا يمكن الاستنتاج بأن كل سلطة لا تُمارس في سبيل العدالة والخير ، تفقد كل أساس ، وبالتالي كل حق بالطاعة ، وتكف عن أن تكون السلطة العادية التي تُمارس بشكل عادي ، والتي افترضها القديس بولس ، على ما يبدو . لكن الأمر هنا ليس إلا استنتاجاً . فالنص ، كما أثبتت ذلك التمه ، كان يدعو لمعركة تفسيرات في شكل شروح كثيرة .

كتب القديس بولس في « رسالة الى الغلاطيين » (Epître aux Galates) : « فليس بعدُ يهودي ولا يوناني ، ليس عبدٌ ولا حرٌ ، ليس ذكرٌ وأنثى ، لأنكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع » . وفي « الرسالة الأولى الى الكورنثيين » (Première Epître aux Corinthiens) : « فأنا جميعاً قد اعتمدنا بروح واحدٍ لجسد واحد ، يهوداً كنا أم يونانيين ، عبيداً أم أحراراً » . كيف يُعبّر بشكل أفضل عن أن العلاقة المشتركة مع الله ، الناشئة عن العمادة ، تتعالى على كل حدود زمنية عرقية أو قومية أو اجتماعية ؟ ها هنا نجد ، وقد بُثت بعبارة مسيحية ، الفكرة الرواقية حول المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، أحراراً أم لا ، وحول الوحدة البشرية . ولكن هل سيدعو هذا للاعتقاد بأن القديس بولس اعترافاً بغير عدم خضوع العبيد لسيادتهم ؟ أبداً . بل العكس ، فهو يركز ، بشكل موازٍ للتحذير الوارد في « الرسالة الى الرومانيين » ، ضد عدم الخضوع السياسي ، على واجب الطاعة (سواء في رسائله للكورنثيين والافسيين (Ephésiens) أو الكولسيين (Colossiens)) :

« فليستمر كل واحد في العيش في الوضع الذي قَسَمَ له الله ، وكما وجده دعاه الله . أدعيت وأنت عبدٌ ؟ فلا يهيك ذلك (الكورنثيين ..) . أيها العبيد ، أطيعوا سادتكم الجسدين في كل شيء ، لا بخدمة العينِ فَعَلْ من يرضي الناس ، بل بسلامة القلب وخشية الرب ... أيها السادة أدعوا الى عبيدكم ما هو عدل وإنصافٌ ، علمين أن لكم ، أنتم أيضاً ، سيداً في السماء » (الكولسيين) » .

... إنه دين غريب في الحقيقة ، ينفخ الحار والبارد ، ويدعو في نفس الوقت للخضوع لسلطات هذا العالم ، وللرفض العنيد للعبادة الامبراطورية المتهمة بأنها مظهر لعبادة الأوثان ! دين غريب بعمق بسبب وحدانيته المتشددة ، وارتباطه المطلق الذي يعلنه بمملكة واحدة ، بمملكة السماء ، ولا مبالاته النسبية بكل الممالك الأخرى ! إن من السهل إدراك لماذا اعتبره قيصر غامضاً وعيباً وخطيراً ، ومال لأن يرى في المسيحي « الممثل والجندي لسلطة مجهولة ، ليس لها موطن ، ومثيرة للقلق »¹ . ولكي يتوصل مثل هذا الدين ، الذي كان مضطهداً أو محترقاً ، بعد ثلاثة قرون ، لأن يُعترف به ثم يُشجّع - بانتظار ما هو أفضل - لم يكن يكفي فقط أن ينحاز له قيصر ، هو بالذات قسطنطين الملقب بالكبير (مثل الاسكندر) ، وإنما كان يجب أيضاً أن تحدث تغييرات ذات مدى بعيد في الامبراطورية بعد ماركوس أوريليوس المتوفي في عام 180 .

(1) «توراة القدس» - «رسالة الى الغلاطيين» - 3 - ص : 1504 . «رسالة الى الكورنثيين» - 7 - ص : 1516 -

«رسالة الى الكولسيين» - 4 - ص : 1557

(2) - انظر : سيرنالي - توشلر وآخرون - للرجع السابق ذكره - ص : 99

إن الأوهام الدستورية العزيزة على أوغسطس لم تبق ، في أغلبها ، بعد سلالة أنتونينوس (باستثناء قانون التولية *La Lex Regia*) . وكان على السيطرة (*Dominat*) أن ترفض رداء الامارة (*Principat*) المظمن ، في حين أن اندفاع البرابرة كان يقابل بضغط متزايد الكبر من جانب الفرق العسكرية . وفي عام 193 ، إفتتح سبتيم سيفيروس (*Septime Sévère*) سلسلة الابطرة العسكريين : ومعه « توجهت روما بوضوح نحو الحكم المطلق الملكي ، الذي يقلد أنظمة الحكم الموجودة في آسيا ومصر ، والذي يقوم على قوة الأسلحة » (على حد تعبير م. بيسنيه (M. Besnier) . (1)

الفكرة التوحيدية والثورة القسطنطينية

لكن هذه القوة كانت أساساً هشاً ، كما أثبتت ذلك مرحلة الفوضى العسكرية التي استمرت ثلاثاً وثلاثين سنة ، من عام 235 الى 268 . أما قانون التولية (*Lex Regia*) ، الأساس القانوني فلم يَعد إلا شكلاً . إن الحس السياسي كان ينصح بالانحياز لجانب الدين ، وبتقوية وتجهيد الأساس السحري (حسب التعبير الحديث) للسلطة الامبراطورية ، بقدر الامكان . إلا أن الوثنية كانت تستحوذ عليها عوامل توفيقية ذات أصل شرقي ، ونمّارس ، خصوصاً ، لمصلحة عبادة الشمس . ومن يقل بالتوفيقية يقل بالتطلع للوحدة . هكذا كان اتجاه الاصلاح الديني الذي قام به الامبراطور أوريليانوس (*Aurélien*) الذي كان عهده القصير ، الذي استمر خمس سنوات ، من عام 270 الى عام 275 ، عهداً كبيراً للتقويم العسكري والاداري والمالي ، ولإعادة الوحدة الرومانية . لقد أسس أوريليانوس عبادة الشمس التي لا تُغلب (*Sol invictus*) والتي كانت تُذكر ، في آن واحد ، بأبولون وسيرابيس (*Sérapis*) وبعل (*Baal*) وميترا (*Mithra*) . والتي رُفعت لمرتبة « ربة الامبراطورية » ، دون أن يؤدي ذلك لاستبعاد العبادات الموجودة . لقد كانت التوفيقية الشمسية خطوة كبيرة باتجاه التوحيدية التي كان المؤلف الوثني سلس (*Celse*) ، قبل مئة عام ، قد انتقدتها ، وهو في صدد مهاجمته للمسيحيين ، ودافع بالمقابل عن التنوع الخبير للمجتمعات الدينية « المحلية » العديدة والموجودة بداخل الامبراطورية . لقد أصبحت الفكرة التوحيدية هي المهيمنة في ذلك العصر سواء تجلّت في شكل الإله - الشمس السامي ، الموحد لكل العبادات المحلية أم في شكل الإله الواحد ، الخاص ، المتخوق ، الخالق . ألم يكن منطق الامبراطورية - الذي هو منطق جديد - يريد أن ينتهي لاختيار الشكل الأعلى والأكثر قوة للفكرة التوحيدية ، على ضوء التجربة ، أي الشكل المسيحي ، وذلك منذ الحين الذي كانت فيه حاجته تزداد لقاعدة دينية متكيفة مع العصر ؟

« إذا كان أوريليانوس قد رأى في التوحيدية الشمسية القاعدة الدينية التي كانت تناسب الامبراطورية ، فإن الفكرة الملكية أيضاً والكلية أيضاً لإله المسيحيين كانت تقدم ألقاباً منافسة مخيفة . إن حركة روح قسطنطين المتخفة مع حركة الأحداث قلدته في النهاية للاعتراف بهذه الألقاب ولاعطائها الأفضلية . وهذا ما أدى بحق ، لدعم

(1) موريس بينيه (M. BESNIER) في (*Histoire générale Glotz*) « التاريخ الروماني - المجلد 4 - باريس - 1937. P.U.F.

القول بأن التغيير الذي بدأ في عامي 312 و 313 يُفسرُ بمنطق الامبراطورية نفسه أكثر مما يفسر بالنظرات والمعتقدات الشخصية لأي فرد أو رجل دولة مهما كان ⁽¹⁾ .

إن عماله دلالة في هذا الصدد ، هو أن قسطنطين بدأ باعتناق دين عبادة الشمس الذي كان ديناً لأبيه كستنس كلور (Constance Chlore) ، وذلك بعد أن عاد ديوكليتيان (Diocletien) لمذهب تعدد الآلهة الوثني التقليدي (والذي كان مستعداً ، على ما يبدو ، لإفساح مكانٍ لإله المسيحيين ، بين الآلهة الأخرى ، قبل أن يستغرق باضطهاد دموي هؤلأء) . لقد وصف هذا الاعتناق ، الذي يعود لعام 310 تقريباً ، « بالاعتناق الأول » ، وذلك بانتظار الثاني ، الذي حدث في عام 312 وحفظه التاريخ ، وما زال المؤرخون يتناقشون حول أصوله وكيفية حصوله . إن هذه الاستمرارية في مسيرة الفكرة التوحيدية للسلطة ، ومهما كانت حقيقية ، لا تمنع أبداً ، من جهة ثانية ، من القول بأن التهمة المباشرة لإعتناق قسطنطين للمسيحية ، أي هذه الوثيقة المسماة بطريقة غير ملائمة ، ولكن مكرّسة : مرسوم ميلانو (Edit de Milan) كانت معادلة لثورة .

ثورة محدودة بشكل صارم في البداية . ثورة لم تظهر أهميتها على المدى البعيد ، ولا سيما على صعيد المؤسسات ، في فرحة الحدث .

لقد أصبح الدين المسيحي ، بموجب وثيقة عام 313 ، شرعياً ومباحاً ، وفاز أخيراً بحق الوجود بعد معركة قاسية وطويلة . لقد أصبحت ممارسة الشعائر المسيحية حرة ، كما هو الحال بالنسبة للديانات الأخرى . وأعيدت للكنائس أماكن العبادة المصادرة أو المتنازل عنها . كما أعيدت لها الأموال المنهوبة الأخرى . ووضع المسيحيون والوثنيون على قدم المساواة . لقد إرتكزت تسوية عام 313 (لأن الأمر كان يتعلق بالفعل بتسوية) على أساس مزدوج يقوم على حرية الضمير ، وعلى الحياد الديني للسلطة الامبراطورية : وهي مفاهيم ، كما لوحظ بحق ، « غريبة » ، بالأساس كلياً عن الفكر القديم ⁽²⁾ . لقد كان من الطبيعي ، منذ عهد الامبراطور « المعتيق » ، أن تُغلَق المحابلة على الدين المسيحي ، على الصعيدين المادي والروحي . وأن يتجه الميزان للرجحان أكثر فأكثر الى هذا الجانب . ومع ذلك ، فإنه يجب انتظار ⁽³⁾ عام 392 لكي يُعلن قانونٌ ، ظهر في عهد الامبراطور ثيودوسيوس (Théodose) المنع الأوسع مدى للعبادة الوثنية ؛ وعام 394 ، لكي يطبق هذا القانون في الغرب كما في الشرق .

لقد كان أوسيب (Eusèbe) أسقف قيصرية (Césarée) الناطق للتحمس باسم فرحة تلك اللحظة ، أي بالانتصار الجزئي ، الذي يعود تاريخه لعام 313 ، لمضطهدي الأُمس . فقد أشاد ، بلغة فلسفية - دينية ، بقسطنطين ، نائب الله والمعبر عن الكلمة الإلهية ، الذي تلقى في نفسه

(1) بلركر - المرجع السابق ذكره - ص : 356

(2) حول « قسطنطين » - أنظر : ب . بوتني (المرجع السابق ذكره بالاضافة لمفاتيح في الموسوعة العلمية) .

(3) باستثناء الفترة الوجيزة بين عامي 361 - 363 التي عادت فيها الوثنية الجديدة في عهد جوليان (Julien) الملقب بالمرتد .

دفعات النعمة الإلهية، وأصبح يشارك، من الآن، في المملكة السماوية . لقد أعجب بالعناية الإلهية لأنها أرادت أن يظهر سيدنا ومخلصنا للبشر في الوقت الذي بلغت فيه روما أوج المجد مع أوغسطس ، الامبراطور الأول ، الذي أصبح سيد أغلبية أمم العالم . هكذا تم القضاء ، في آن معاً ، على مذهب تعدد الآلهة وآلهته المزيقة ، وعلى تعدد الممالك وما معه من غموض وحروب بين الشعوب وكوارث زمنية . كيف يمكن لأوسيب ، وهو في الحالة النفسية والروحية التي كانت لديه ، أن لا يفترض وجود « إنسجام سعيد وعفوي » بين قيصر والله ؟ (1) .

لكن الحقيقة أن الوضع الجديد الناشئ عن وثيقة عام 313 كانت تخفي كل أنواع الصعوبات التي يمكن توقعها بسهولة . لقد كان على الكنيسة ، كما سيكون عليها منذ ذلك الحين (وبعد أن أدخل التنافس مكانه للتعايش ، بانتظار الأفضل) ، أن تطرح بالحاح السؤال المتعلق بمعرفة ما كان بالضبط لقيصر ، وما كان بالضبط لله . إن التحديد الدقيق للدائرتين المتسايتين : دائرة المجتمع السياسي ، الدولة - الامبراطورية ، وريثة الملكيات الهلينية والمدينة القديمة ، ودائرة المجتمع الديني ذي النزعة الكلية (باليونانية : *Catholicos*) ، المزود بتقاليد، وقوانينه الخاصة ، وتنظيمه الداخلي الخاص ، سيكون أمراً صعباً وحتمياً . لقد كان المحذور كبيراً ، في البداية ، وفي عهد قسطنطين نفسه ، من أن يستسلم الامبراطور لاغراء ما سيمسى بالنزعة القيصرية - البابوية (*Césaro-papisme*) ، التي سيتجلى عكسها (في سياقات سياسية مختلفة) في ميل الكنيسة لما سيُسمى بسلطة رجال الدين أو التيقراطية (*théocratie*) .

والواقع ، فإن الكنيسة ، بالرغم من عرفانها بالجميل لأول امبراطور إنحاز إليها ، كان عليها أن تأخذ حذرهما من أنه لن يرغب ، بشكل خفي ، بالتعدي على الميدان الكنسي . لقد كان هذا بالنسبة لها المهم الأول . أما المهم الثاني فيتجلى في رغبتها بالثبوت من أن الامبراطور باعتباره مسيحياً وإيناً خاضعاً للكنيسة ، سيخضع بالضبط مثل آخر رعاياها ، للقضاء الكنسي في المواد الأخلاقية والروحية . وأما مهما الثالث ، في وجه نمو الهرطقة ، فيكون إعلان واجب الامبراطور المسيحي في الحفاظ ، ضمن أقاليمه ، وبطريقة أو بأخرى على نقاء مذهب المسيح . وأخيراً ، فإن الاهتمام الأخير ، ذا الامتدادات الحساسة ، يكمن في أن على الكنيسة أن تتخذ موقفاً (ستكون في أي اتجاه ، ولكن بشكل خفي تقريباً ، وحسب الظروف) من مسألة معرفة أي سلطة من بين السلطتين ، الروحية أو الزمنية ، هي ، من حيث الماهية ، أعلى من الأخرى ، وأن تستخلص ، احتمالاً ، كل النتائج من ذلك . كم من نقاط خلاف ممكنة ! كم من مناسبات أو حجج للتطرف أو لعدم التسامح في سلوك هذه السلطة أو تلك ، بحثاً عن توازن هش ومهدد دائماً ، لكنه حيوي لحير السكان ، أجساداً ونفوساً ! وأي مُنشط مستجد ، ومن أي نوعية ، قُدِّم للفكر السياسي ! .

الفكر السياسي المتأثر ، منذ الآن ، وبطريقة ما ، « بالعهد الجديد » وبتعاليم الآباء الأوائل للكنيسة ، والذي يتنظر القديس أوغسطين (مؤلف الكتاب الضخم « مدينة الله ») وخلفائه ليأخذ معهم مزيداً من الاتساع ومزيداً من الغموض ، في آن واحد .

(1) بلوكر - للرجع السابق ذكره - ص : 395 - و 472 وما بعدها .

الفصل الثاني

المدينتان (القديس أوغسطين وتأثيره)

. - من القديس بولس الى القديس أوغسطين :

ورثت المسيحية عن اليهودية ، وبنفس الوقت عن « الفلسفة الطبيعية » ذات النبرة الرواقية بعض المواضيع الرئيسية التي نقلها شيشرون وسينيكا : مثل القانون الطبيعي والحالة الطبيعية أو حالة البراءة الأولى ، والمساواة والوحدة الانسانية والتعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة . لكنها أخذت هذه المواضيع ودجتها في مفهومها المافوق طبيعي والأخروي ، وهو مفهوم ديني يوجه المتممون اليه « كل سلوكهم لاحترام الغايات الأخيرة أو غير الدنيوية أو لانتظار عودة المسيح التي ستكون العلامة لاكتمال الأزمنة » (1) .

القانون الطبيعي = يتحدث القديس بولس في « رسالته الى الرومانيين » عن الوثنيين ، المحرومين من القانون (المُنزَل) ، والذين ينجزون تعاليم هذا القانون بشكل طبيعي : « فهؤلاء الناس يقومون مقام القانون ، بدون أن يمتلكوه . ويبيّنون حقيقة هذا القانون المسجل في قلوبهم » . لقد كان يُلذُّ للأباء أن يذكروا هذه الجملة للرسول ، وأن يستندوا أيضاً لتعريفات شيشرون . وكانوا بهذا يقرنون ولو بطريقة إصطناعية بين الكتاب المقدس والعقل الوثني . وقد أوضحوا بأن القانون الطبيعي ليس إلا انعكاساً لقانون الله أو القانون الأبدي ، المعبر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية . أما القانون الزمني أو القانون البشري فليس فيه من شيء صحيح إلا ما كان متفقاً مع القانون الطبيعي ، المتفق في حد ذاته مع القانون الأبدي .

الحالة الطبيعية = إن التطبيق الكامل لهذا القانون الطبيعي لم يكن ممكناً ، بدون شك ، إلا في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان الانسان يعيش فيها قبل السقوط . إننا ندرك هنا كيف أخذ أباء الكنيسة ثانية بالنظرية الرواقية لسينيكا حول العصر الذهبي ما قبل السياسي ، وذلك على هدى ما جاء في قصة سفر التكوين عن الفردوس المفقود . ففي ذلك العصر الذهبي ، أو الحالة الطبيعية ، لم يكن يوجد أي حكم قمعي ، وأي إكراه من إنسان لإنسان . كما أنه لم يكن هناك عبودية ولا ملكية خاصة . إن هذه المؤسسات ، الغريبة عن الطبيعة البدائية للإنسان غير الميال للشر ، لم تكن لتظهر ، هي وعقوباتها وعلاجاتها في آن معاً ، (وباعتبارها أشكالاً للانضباط ، أصبحت ضرورية ، ولهذا أرادها الله) ، إلا بعد أن تقوض النظام الطبيعي نتيجة لفوضى الخطيئة . لقد

(1) ر. لابروس = المرجع السابق ذكره - ص : 97

أصبح الحكم القمعي والسلطة السياسية للانسان على الانسان ، وكما أرادها الله ونشأت عنه ، أمراً شرعياً وطبيعياً ، (ولكن بالنسبة للطبيعة الانسانية المنحرفة والساقطة) . ولهذا كان من المبرر أن تُطلب الطاعة من المحكومين باسم الله - وخدمة الله من أجل الخير والعدل - تماماً كما يطلب السيد الطاعة من العبد . ولقد أشار القديس بولس في رسائله لهاتين النقطتين ، بما فيه الكفاية .

المساواة والوحدة الانسائيتين : هنا أيضاً يجب أن نعود للقديس بولس الذي تحدث عن الجميع الذين لا يشكلون « إلا واحداً في المسيح » ، الجميع من يهود ويونانيين ، من عبيد وأحرار ، والذين أصبحوا بفضل التعميد لا يكوّنون إلا جسداً واحداً . إن الفكرة الرواقية حول المساواة الطبيعية والوحدة الانسانية تمجد نفسها هنا وقد تحولت للفكرة المسيحية حول الانتماء لجسد مجازي واحد ، ولمجتمع جديد (مجتمع لا قومي ولا دولي ولا مافوق دولي ، وإنما مجتمع يفضي الطرف عن الأمم) ومملكة جديدة ليست من هذا العالم⁽¹⁾ . لكن الرواقية كانت تخص الحكماء بمكان خاص و متميز ، رفض العهد الجديد أن يخصهم به . إن الرسالة الأولى الى الكورنثيين تعارض الحكمة الانسانية ولغتها ، بلغة الصليب وجنون الصليب . وهو جنون بالنسبة للوثنيين : « لأن العالم لم يتعرف قط على الله والحكمة الالهية بواسطة الحكمة ، وإنما الله هو الذي طاب له أن يُخلص المؤمنين بواسطة جنون الرسالة » .

لقد دعا لاكتانس (Lactance) الأب الذي وُصفَ بشيرون المسيحي ، في القرن الثالث ، لأن يكون لدى المرء استعداد لأن يرى في جاره أخاً ومساوياً له (لقد خلق الله كل البشر من أجل الفضيلة ووعدهم جميعاً بالخلود) . وهذا الاستعداد من شأنه أن يعوّض ، في الواقع ، وجود التفاوتات الكبيرة ، التي لم يُدنها لاكتانس بالحقيقة .

وفي القرن الرابع ، أوضح القديس امبرواز (Saint Ambroise) ، أسقف ميلانو الكبير ، بأن هذه المساواة الانسانية الاساسية لم تختف مع اختفاء حالة الطبيعة والبراءة . إن العبودية موجودة ، لكنها لا تمس إلا الجسد . والعبد يمكن أن يكون أسمى من السيد في الطبع والفضيلة . إن الخطيئة هي التي تجعل المرء عبداً . أما البراءة فهي حرية . إن الحر هو الذي لا يسيطر عليه حب العالم ، ولا تستحوذ عليه روابط البخل ، والذي يتأمل يهدوء في الحاضر ، ولا تفتريه أهوال المستقبل . ويكرر القديس امبرواز بعد القديس بولس : « عبد أو حر ، الجميع واحد في المسيح »⁽²⁾ .

التعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة = هذه الفكرة العزيزة على الرواقيين نقلت أيضاً ضمن أفق أخروي وفوق طبيعي : فالقديس بولس يقول للفيلبيين (Philippiens) : « أما نحن

(1) أ. جيلسون (E. Gilson) - « الفلسفة في العصور الوسطى » -

(La philosophie au Moyen-Age) - الطبعة الثانية - باريس - 1944 - ص 165

(2) كارليل - المرجع السابق ذكره - للجلد الأول - الفصل 10 ، 11

انظر أيضاً : ج. ر. بالانك (J. R. PALANQUE) « القديس امبرواز والامبراطورية الرومانية (Saint Ambroise et l'Empire romaine) - باريس - منشورات 1933 Bocard - ص : 337

فموطننا في السماوات ، . . . إن العيش في المملكة الجديدة يعني العيش في السماوات . وإذا كان الرواقيون مواطنون عالميون (Cosmopolites) فإن المسيحيين هم بالأحرى « مواطنون سماويون » (ouranopolites) . (كما يوحي بذلك أ. جيلسون) . إن موطنهم الحقيقي هو المدينة السماوية ، مدينة الله . إلا أن هذا لا يمنع من أن يعيشوا أيضاً في مدينة أرضية ، وطن أرضي . ولهذا فإنهم يمتلكون مواطنة مزدوجة (1) .

ويتبع هذا أن عليهم (كما نعلم) أن يطيعوا ، مثل الأعضاء غير المسيحيين ، قوانين هذه المدينة الأرضية وحكومتها ، ولكن مع بعض التحفظات ، وضمن حدود ينبغي توضيحها .
فهم لا يعيشون في هذه المدينة الأرضية إلا في موسم واحد ، وإلا « كأجانب ومسافرين » (حسب تعبير القديس بطرس في رسالته الأولى) . لقد أشار المؤلف المجهول لرسالة الى ديونيت (Lettre à Diognète) ، نحو عام 200 ، بعبارة لا تُنسى لوضعهم الخاص :

« إنهم يسكنون أوطانهم الخاصة ، لكن كما يقيم فيها الأجانب . فهم يشاركون في كل شيء كمواطنين ، ويبقون بعيدين عن كل شيء كأجانب . إن كل وطن أجنبي هو وطن لهم ، وكل وطن هو أجنبي بالنسبة لهم . . . وباختصار فإن المسيحيين يكونون في العالم كما تكون النفس في الجسد النفس تسكن في الجسد ، ومع ذلك فإنها ليست من الجسد ، والمسيحيون ، كذلك ، يسكنون في العالم ، ومع ذلك فإنهم ليسوا من العالم » (2) .

لقد أتى « اعتناق » قسطنطين للمسيحية ، وما تلاه من أحداث ، ليغير ، من بعض وجهات النظر ، عبارات العلاقة بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية : أي الامبراطورية الرومانية . لكن التمييز والتعارض ، الأساسيين ، والملازمين للعقيدة الأخروية نفسها ، كانا يتجاوزان كل الأحداث التاريخية ويحلقان فوقها . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يستعيد القديس أوغسطين روح رسالة ديونيت ونبرتها ، حين تأليفه لكتاب « مدينة الله » ، في عام 413 ، على إثر الأحداث للأساوية التي عرفتها روما ، قبل ثلاث سنوات ، على يد البرابرة الغوطيين بقيادة الأريك (Les Wisigoths d'Alaric) .

2 - مدينة الله : De Civitate Dei

يقول لنا أوغسطين « إن الحماس الشديد لبيت الرب » هو الذي جعله يضع يده على الريشة ليحارب الوثنيين الذين كانوا يتهمون الدين المسيحي بأنه السبب في دمار روما ، التي عُوقت ، كما يعتقدون ، لأنها تخلت عن آلهتها . ويكرُس المؤلف الكتب العشرة الأولى من مؤلفه ، الذي يضم اثنين وعشرين كتاباً ، لإثبات عجز الوثنية عن توفير السعادة الأرضية في هذا العالم ، والسعادة

(1) أ. جيلسون - ص : 165

(2) « رسالة الى ديونيت » (Lettre à Diognète) - ذكرها جيلسون - ص = 166

الأبدية في الحياة القادمة . ثم يشرع في عرض أصل المدينتين وتطورهما وغاياتهما الخاصة ، مستنداً في ذلك على نظرية لاهوتية معقدة وأحياناً مدوّخة .

وحسب أوغسطين ، فإن هناك حيين صنعاً المدينتين :

« فحب الذات ، لحد احتقار الله ، صنع المدينة الأرضية (civitas terrena) ،
وحب الله ، لحد احتقار الذات ، صنع المدينة السماوية . إن المدينة الأولى تتمجد في
ذاتها ، أما الثانية فتتمجد في الرب . الأولى تبحث عن مجد آت من البشر ، أما الثانية
فإن الله ، الشاهد على الضمير ، هو مجدها الأكبر » (1) .

إن المدينة السماوية التي يعتبر الله مؤسسها وملكها توجد في هذا العالم الأرضي في زيارة حج
بين الملاحدين . إنها في منفى أو لنقل إنها أسيرة . إنها تضم أسرة البشر الذين يعيشون من الإيمان ،
ويتظنون بصبر استقرار المسكن الأبدي وكل الخيرات الأبدية . لقد أعطيت هذه الأسرة ، من
الآن ، الوعد بالخلاص . إنها ، في هذا العالم الأرضي ، تستعمل ، كأجنبية ، الخيرات الدنيوية
التي تستعملها أسرة البشر ، الذين لا يعيشون من الإيمان ، في البحث عن السلام الأرضي . وهكذا
فإن المدينتين تستعملان ، في آن معاً ، الخيرات الدنيوية ، وذلك دون أن يكون لهما نفس الإيمان ،
أو نفس الأمل ، أو نفس الحب . كما أنها تخضعان كذلك ، وفي آن واحد ، للشرور الدنيوية .
وهذا يعني أنها متشابكتان ومرتجتان الواحدة بالأخرى ، في هذه الحياة الدنيا ، وأنها لن تتأيزا إلا
في يوم الحساب ، حيث ستحصل كل واحدة منهما على غايتها الخاصة . إن طبيعتهما ذاتها تمنعهما من
القدرة على التطابق بشكل مطلق . لكنهما تتعايشان مع بعض بالضرورة . وتتساكنان طالما استمر
حج المدينة السماوية الى هذه الدنيا . إن المسيحيين يشكلون بالضرورة جزءاً من الأولى ومن
الثانية . إنهم مواطنون في المدينة الأرضية ، ويخضعون للقوانين التي تؤمن لهم الإدارة الجيدة لكل
ما تتطلبه هذه الحياة الفانية . إنهم يتحملون الأعباء المفروضة مقابل المزايا التي يحصلون عليها ،
والتي تمثل أساساً في الوثام والنظام والسلام الذي يُعرف بأنه « هدوء النظام » . ويجب عليهم حتى
كمسيحيين أن يكونوا « مواطنين أفضل » من الآخرين ، مواطنين لا مأخذ عليهم . لكن هذا (وكما
يشير لذلك أ. جيلسون (E. Gilson)) ليس بدافع الحب تجاه الوطن وإنما تجاه الله . إن اختلاف
الدوافع لا يهم كثيراً ، كما يقال ، إذا كانت النتيجة العملية واحدة . لكن الحقيقة أن هذا الاختلاف
يذهب للمدى بعيد :

« فبالرغم من حياة مشتركة ظاهرياً ، فإن الشعبين اللذين يتساكنان في نفس
المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقاً بشكل حقيقي . إن مواطني المدينة السماوية يعيشون
مع الآخرين ، ولكن ليس كالآخرين . لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ، ظاهرياً نفس

(1) « مدينة الله » - المكتبة الاوغسطينية - نص الطبعة الرابعة - منشورات (Dombart- Kalb) - ترجمة ج. كوميه (G. Combés) - مقدمة وحواشي ج. باردتي (G. Bardy) - (باريس 1959-1960 5 مجلدات) - 17x 28 - ص :

الأعمال ، فإنهم ينجزونها بروح مختلفة : إن خيرات المدينة الأرضية ، بالنسبة لأولئك الذين لا يعيشون إلا حياة الإنسان القديم ، هي الخيرات التي يتمتعون بها . أما بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في هذه المدينة حياة الإنسان الجديد ، المولود من النعمة . فإن هذه الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستعملونها ليعودوا بها الى غايتهم الحقيقية « (1) » .

إن النظام الذي تؤمنه المدينة الأرضية والقانون الديني ، والذي يعرف المسيحيون قيمته ، ليس إلا نظاماً نسبياً بالنسبة للنظام المطلق ، ولتطلبات القانون الأبدي ، الذي ينظم خضوع الديني للأبدي : تماماً كما أن العدالة الطبيعية للفلاسفة الوثنيين (كشيرون مثلاً) لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع العدالة المسيحية ، ما فوق الطبيعة ، المرتبطة بالعمود الإلهي ، والمقصورة على شعب اتقياء المدينة الألهية ، أي الشعب الذي يعيش من الايمان .

إنه لإغراء كبير ، تدعّمه بعض نصوص المؤلف الضخم ، أن نعتقد بأن المدينة السماوية أو مدينة الله تتطابق مع الكنيسة ، وأن المدينة الأرضية تتطابق مع الدولة ، الامبراطورية ، الشيء العام ، بالمعنى الواسع للكلمة ، أو باختصار مع المجتمع السياسي . إلا أنه ليس هناك شيء من هذا القبيل . فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة ، تاريخية وتجريبية ، ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله . لأنها تضم ، في نفس الوقت ، أناساً أقياءً وغتارين ومُهَيَّائين منذ الأزل للخلاص ، (وهؤلاء نجعل ، من هم ، في هذه الدنيا) وأناساً لن يُخَلَّصُوا . وبالمقابل ، فإن المجتمعات السياسية للملموسة « التي تحققت مادياً في الزمان والمكان » ، والتي تضم بالضرورة ، وفي نفس الوقت ، مختاري المستقبل ومعلمي المستقبل ، لا يمكن أن تتطابق مع هذا الكيان المجازي المُسمّى بالمدينة الأرضية . وبعد يوم الحساب ، الذي سيجري فيه الفرز النهائي « فإن ما سيبقى حاضراً لن يكون بالتأكيد الكنيسة من جهة ، والدولة من جهة ثانية ، وإنما المجتمع الإلهي للمختارين والمجتمع الشيطاني للمرفوضين . إن هذين التعبيرين هما إذن متمايزان كلياً ، إذا ما أخذنا بمعناها الأساسي » (2) .

كيف تصور أوغسطين العلاقات بين الكنيسة والدولة ؟ وكيف تصور ، في البدء ، الدولة ، المجتمع السياسي أو *regnum* بالمعنى الواسع ؟

3 - الدولة حسب القديس أوغسطين

نجد ثانية لدى القديس أوغسطين ، في مدينة الله ، وغيرها ، الفكرة الشائعة لدى أباء الكنيسة وذات الجذور الرواقية ، والقائلة بأن سيطرة الإنسان على الإنسان هي غريبة عن الطبيعة الانسانية الطاهرة والصافية التي كانت موجودة قبل السقوط . فهذه السيطرة ليست إلا فدية

(1) أ . جيلسون - « مقدمة لدراسة القديس أوغسطين » (Introduction à l'étude de Saint Augustin) باريس -

منشورات VRIN - الطبعة الثانية - 1943 - ص 231

(2) جيلسون - المرجع السابق - « والفلسفة في العصور الوسطى » - ص 172

للخطيئة ؛ والغرور الذي يرافقها ، أي غرور النفس الذي لا يطلق والذي يحتقر المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية ، ليس إلا علامة للفساد العائد للخطيئة . « لقد أراد الله أن لا يسيطر الكائن العاقل ، المخلوق على شاكلته ، إلا على كائنات غير عاقلة ؛ لقد أراد أن لا يسيطر الانسان على الانسان ، وإنما على الحيوان » . لهذا فإن الانقياء الأوائل كانوا يعملون « كرعاة قطعان أكثر مما كانوا ملوكاً لبشر . لقد أراد الله بذلك أن يوحي لنا بما يطلب به نظام الطبيعة من جهة أولى ، وما يتطلبه جزء الخطيئة من جهة ثانية » (1) .

ويضيف أوغسطين بأن كل السیارات الانسانية ستندعم فيها بعد الزمان ، أي في مملكة الله ، باعتبار أن الله سيكون الكل بالكل .

ولكن ، بانتظار ذلك ، فإنه يجب على العبد أن يطيع سيده بطيب خاطر (وليس بسبب الخوف النفاقي) ، وأن يجعل بهذا من عبوديته حرية . « إن هذه العبودية توجد في النظام ، إنها شرعية ، لأن الخطيئة التي أحدثت اضطراباً في النظام الطبيعي يجب أن تُعاقب . كذلك فإن الحكم القمعي الذي يعتبر هو أيضاً فدية للخطيئة ويوجد في النظام ، هو شرعي ، مثلما هو ضروري . لهذا يمكن القول بأنه طبيعي من الدرجة الثانية ، أي بالنسبة للطبيعة الفاسدة المنحرفة للانسان في فترة ما بعد السقوط . إن المحكومين يجب إذن أن يطيعوا السلطة في حدود غاياتها الخاصة . ويذكر أوغسطين بحزم بعبارة : « رُفُوا لقيصر » . إن المسيحي يخضع نفسه كثيراً إذا استند لصفته كمسيحي من أجل التهرب من الضريبة أو من أجل عدم إعطاء السلطات الزمنية الأجداد التي تستحقها : إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تُمجَّد « حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها » . إن المسيحي بقيامه بهذا يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا .

لكن المسيحي بالاتجاه المعاكس ، (ودائماً من أجل إطاعة أوامر الله التي تتغلب على كل الأوامر الأخرى) يجب أن يحذر من دفع خضوعه لقيصر « للحد الذي يضع فيه إيمانه تحت نير أولئك الذين تقلدوا هذه المناصب العالية التي تجعلهم قيمين على أمور هذا العالم » . ما لله . إن أوغسطين يدعو ، بين هذين الحدين المتطرفين المتعاكسين ، لما يُسميه « بالمزاج العادل » .

ولكن هل يتمسك هو نفسه بهذا ؟ ألم يُعْطَ ، بشكل افاضح ، الكثير لقيصر عندما حرص ، رغم موافقته على أن نيرون بلغ قمة الفسق والفسوة ، على أن يوضح بأن العناية الإلهية السامية هي التي أعطت ، حتى لمثل هؤلاء الرجال ، السلطة السيدة ، وذلك عندما رأت أن الشعب « جدير بمثل هؤلاء السادة » . إن لله الحرية التامة في إعطاء مملكة الأرض (*regnum terrenum*) ، كما يحلو له ، للاتقياء أو للكفار (مع احتفاظه بالسعادة في مملكة السماء للأخير ، حصراً) . كما أن له أن يعطي الامبراطورية للرومان عندما يريد ، وبالقدر الذي يريد ، وأن يجعل نيرون يحكم مثل أوغسطس ، وجوليان المرتد مثل قسطنطين المسيحي : « وإذا كانت أسبابه غريبة ، فهل هي ظالمة ؟ » . إن على المؤمن ، باختصار ، واجب الانحناء أمام المخطط الإلهي : لأن من غير المعقول

(1) « مدينة الله » ، XIX - 15 - ص : 121

أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر ، وسيطراتهم وعبدياتهم خارج قوانين عنايته « (1) »

إلا أن هذا لا يعني القول بأن الأمير السبي ، هذه الهبة الإلهية الخفية ، يمكنه أن يطلب الطاعة في كل شيء ولكل شيء . إن أوغسطين يجد هنا ثانية « المزاج العادل » . ويبين إلى أي حد بقي ضمن روح الكلمة الانجيلية الكبيرة حول قيصر . ولقد قُدم أكثر الشروحات روعة لهذا « المزاج » عندما تحدث عن الجنود المسيحيين لجوليان المرتد . فقد كان هؤلاء (كما يقول) يرفضون مدح الأوثان ، لكنهم كانوا يقبلون السير للمعركة ويعرضون حياتهم للخطر ، لأن قضية المسيح في هذه الحالة لم تكن معنية بالامر . لقد كان هؤلاء المسيحيون النموذجيون ، يميزون بين سيدهم الأبدي وسيدهم الدنيوي ، ومع ذلك فإنهم كانوا يطيعون السيد الدنيوي ، بغية إرضاء السيد الأبدي « (2) » . إن السيد الأبدي كان يعتزم أن يُخلِّص السيد الدنيوي (قيصر ، الجمهورية (La respublica) ، المملكة (Le regnum) أي الدولة بالمعنى الواسع للكلمة) ، الطبيعي من الدرجة الثانية ، والذي أراده وأسهه هو ، بإخلاص في كل الأمور التي تقع ضمن الحدود التي رسمها الله له ، وأن يتلقى في هذا الصدد كل ما هو ضروري لوجوده (ومن ذلك الضريبة) . ولكن إذا كان السيد الدنيوي يأمر ضد الله ، وكانت أوامره تتطلب أشياء ظالمة وكافرة ، ومضادة للقانون الأبدي وللقانون الطبيعي ، فإن من واجب المسيحي حينذاك أن يرفض . مجرد رفض ، ومقاومة سلبية ، وليس تمرداً نشيطاً (إن الامر لم يكن يتعلق بالتمرد وحمل السيف) . ويقول أوغسطين ، لتذكر الشهداء المسيحيين الذين تحملوا كل شيء ، ولم يتكروا لدينهم ، وماتوا في سبيله بكل ورع وهدوء : أما القوانين التي كانت تحظر إيمانهم فقد أكرهوها على أن تحمر خجلاً وتتغير « (3) » .

ما لقيصر لقيصر = لا أقل ولا أكثر . أما بالنسبة لمعرفة من يكون قيصر ، إذا تكلمنا دستورياً . هل هو إمبراطور ، أم ملك ، أم رئيس جمهورية أم مجلس أرستقراطي أم جمعية شعبية ، فهذا لا يهم . « فيما أن الامر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي تمضي وتكتمل في عدد قليل من الأيام ، فإن من غير المهم تحديد السلطة التي ينبغي على الانسان ، الذي خلق ليموت ، أن يعيش في ظلها طالما أن أولئك الذين يحكمون لا يكرهونه على القيام بأعمال ظالمة وكافرة » . هكذا يتكلم أوغسطين بصوت عال ، في مدينة الله . إن شكل الحكم أو الدستور هو أمر دنيوي بحث ، وجائز كلياً . إنه يتعلق بطبيعة الشعب الذي سيحكم وكذلك بالظروف . فليس فيه شيء ثابت ، وهو يمكن أن يُغيَّر من أجل خير المواطنين . فإذا « انفسدت تدريجياً » ، على سبيل المثال ، ديمقراطية ما ، فلماذا لا ينتزع

(1) « مدينة الله » - 19- V - ص : 733 ، وما بعدها - 11 ص : 691 . أنظر : ج. كومييه : « المذهب السياسي للقدس أوغسطين »

(La doctrine politique de Saint Augustin) - باريس - 1928

(2) أركيلير (Arquillière) : « الأوغسطينية السياسية » .

(L'Augustinisme politique) - الطبعة الثانية - باريس - منشورات Vrin - 1955 - ص : 70

(3) « مدينة الله » - 19- VIII - ص : 299

إنسان معروف بفضيلة من الشعب سلطة أصبح غير جدير بها ؟ (1) .

الدولة والعدالة

إن ما هو مهم بشكل أساسي ؛ إنما هو العدالة .

هل يمكن تصور دولة حقيقية ، دولة جديرة بهذا الاسم ، بدون عدالة ، عدالة حقيقية ؟ . ولكن ما هي العدالة الحقيقية ، إن لم تكن العدالة المسيحية ، ذات الطابع فوق الطبيعي ؟ . إن العدالة الحقيقية لا توجد إلا في هذا الشيء العام الذي يُعتبر المسيح مؤسسه وحاكمه . . . في هذه المدينة التي يقول عنها الكتاب المقدس : « أشياء مجيدة قيلت عنك ، يا مدينة الله » . هذا هو ما يُعتبر خيراً مطلقاً وحاسماً . وبقدر ما يستهدف هذا التأكيد ، مباشرة ، ويعارض الشيء العام (أو *Respublica*) الذي كانت تمثله روما ، روما الوثنية في عهد شيشرون ، فإن أوغسطين أراد أن يثبت بأن ذاك الشيء العام لم يكن مطلقاً شيئاً عاماً حقيقياً ، لأنه لم يكن يوجد فيه مطلقاً عدالة حقيقية . ولكي يقوم بذلك ، أخذ ثانية التعريف الشهير الذي أعطاه شيشرون للشيء العام : شيء « الشعب » ، أي مجموعة الناس المشاركين بواسطة انتخابهم لقانون مشترك (*juris consensu*) ، وبوحدة ما في المصالح . إن أوغسطين يرفض إمكانية أن يكون هناك « شعب » (وبالتالي شيء للشعب) ينطبق عليه مثل هذا التعريف ، حيث تنقص العدالة . فالعدالة هي الفضيلة التي تعطي لكل واحد ما يعود له . إلا أن اختلاس الإنسان من الله الحقيقي من أجل إخضاعه للشياطين الشريرة ، كما تفعل الدولة الوثنية ، يعني عدم إعطاء الله ما يعود له . إن هذا إذن هو الظلم الأسوأ .

إن هذا يعني ، إذا ما أخذ بحرفيته ، أن أية دولة وثنية لم تكن شرعية في الماضي ، وأن أية دولة خارج العالم المسيحي لن تكون كذلك منذ قدوم المسيح . أمام هذه النتائج التي تُعتبر متطرفة يمكن الاحتجاج على المفارقة واتهام الرفض المتعاطف بأنه مجرد فورة . ولقد حرص أوغسطين نفسه على أن يقترح بدلاً عن التعريف الشيشروني للشعب ، الذي جرده من أهليته ، تعريفاً في الكتاب التاسع عشر من مدينة الله ، يقول فيه : « إن الشعب هو جمهور من الكائنات العاقلة المترابطة من خلال مشاركتها ، بوافق ، في الخبرات التي تحبها » . يجب إذن ، بالنسبة لكل شعب ، فحص ما يجب ، وحول ماذا يتفق . إن الشعب يكون أفضل كلما اتفق على أشياء أفضل ، ويكون أسوأ كلما اتفق على أشياء سيئة . حسب هذا التعريف المعقول أكثر ، يمكن القول بأن الشعب الروماني كان بدون أدنى شك ، شعباً ، وأن شيبه كان شيئاً عاماً . ولكن ماذا أحب ، وكيف وصل بعد ذلك للتمردات والحروب الأهلية التي أدت لتهديم هذا الوفاق ؟ . إنه شعب ، نعم ويجب القبول بذلك ، رغم أنه كان يفتقر للعدالة والفضائل الملازمة لها . ولهذا فإنه كان شعباً سيئاً . إن نفس الأمر ينطبق على الآثينيين ، وبصفة عامة ، على كل اليونانيين ، وكذلك على المصريين ، إنها كلها شعوب مهياة للانحطاط نتيجة النقص الخطير الذي تعاني منه في الفضائل التي يوزعها الإله الحقيقي وحده . (إن

(1) جيلسون - مقدمة . . . - المرجع السابق ذكره - ص : 236

المقصود دائماً بالنسبة لأوغسطين هو إثبات عجز الوثنية . وبالعكس ، فإن الدولة المسيحية التي أقامت الله وسط مؤسساتها تجدد في هذا القوة والاستقرار . إنها تعمل مباشرة على تحضير المدينة السماوية ، وعلى الاقتراب منها بقدر الامكان في هذه الدنيا .

وفي صدد معالجته للممالك (regna) (بالمعنى الضيق ، هذه المرة ، لكلمة regnum) وليس لأشياء الشعب ، فإن مؤلف مدينة الله يُعَبِّرُ ، في السياق الخاص للكتاب الرابع ، وبعبارات مأثورة عن ضرورة العدالة . فبدونها ، كما يقول ، لن تكون الممالك إلا مجتمعات واسعة لقطاع الطرق . فماذا يمكن لهذه المجتمعات أن تكون ، إن لم تكن ممالك صغيرة تضم مجموعات من الناس يقودها رئيس ، ويربط بينها عقد إجتماعي ، وتوزع فيها الغنائم وفق قانون يقبله الجميع ؟ . ويروق لأوغسطين أن يستشهد بكلمة القرصان التي قالها لالاسكندر بعد أن وقع في أسره : « لأنني أعمل بسفينة صغيرة بسموني قرصاناً ، وأنت لأنك تعمل بأسطول كبير ، تسمى إمبراطوراً » (1) .

لقد كان على المعلقين أن ينقسموا حول المدى الدقيق لهذه الاشارات المنوعة للعدالة . ومع ذلك فإن من المسموح به أن نستنتج بأن الدولة الجديرة بهذا الاسم ، بالنسبة لأوغسطين ، الدولة التي تريد أن تستمر ، هي التي يجب أن تلمي حداً أدنى من متطلبات العدالة ، بالمعنى الشائع للكلمة ، إن لم يكن بالمستطاع تحقيق العدالة الحقيقية والكاملة لمدينة الله . وهذا ما سيجعل من الصعب ، بشكل خاص ، إن لم نقل من المستحيل ، على دولة وثنية ، لا تُعرَفُ فيها ، من حيث تعريفها ، حقوق الله الحقيقي ، أن ترتفع الى مستوى الشيء العام الحقيقي ، الذي هو حقيقة شيء الشعب . هنا تظهر رغبة قوية لدى فقيه الكنيسة الكبير لامتصاص الطبيعي في ما فوق الطبيعي (لأنه ليس من الممكن ، بما فيه الكفاية ، التمييز بطريقة واضحة بين النظامين) وه لاجتياز درجات الطبيعة والقانون الطبيعي والفضائل الطبيعية سريعاً من أجل الاكتفاء والاستغراق في العدالة ما فوق الطبيعية (2) .

4 - الكنيسة والدولة حسب القديس أوغسطين

إن نفس الرغبة يجب منطقياً أن تظهر أيضاً في مفهوم القديس أوغسطين للعلاقات بين الكنيسة والدولة . كيف يتجلى هذا المفهوم ، في الواقع ؟

لقد بنى القديس أوغسطين في هذا الصدد مواقف بعض أباء الكنيسة من أمثال القديس أمبرواز ، أسقف ميلانو ، والقديس حنا كريسوستوم ، بطريرك القسطنطينية . وتتلخص هذه المواقف في المناداة بالتمييز بين السلطة الروحية ، ممثلة بالكنيسة ، والسلطة الزمنية ، وباستقلالها المتبادل وتعاونها الوثيق في نفس الوقت ، وبالتفوق المعنوي للسلطة الروحية .

ففي مناسبات مختلفة ، ومنها : التوبة العامة التي فرضت في عام 390 على الامبراطور

(1) « مدينة الله » ، 21-11 - ص : 371 وما بعدها 21-19 - 24-17 - 4 - ص : 541

(2) لركيلير - ص : 55 - ولابروس - ص : 105

ثيودوس الأول (Théodose I^{er}) الملقب بالكبير ، بعد مذبحة تسالونيك (Thessalonique) (١) التي أذهلت الخيال ، طالب القديس أمبرواز بحزم باستقلال الكنيسة عن السلطة الزمنية ، في كل المواد الروحية ، وهو استقلال كان ينجم عنه الاعتراف لها بحق جزاء بسبب الخطيئة ، (ratione peccati) يمكن أن يطال حتى كِبَارَ هذا العالم ، من ملوك وأباطرة وذلك في حال إدانتهم بأخطاء جسيمة ضد الأخلاق . في هذا الصدد ، كان « قيصر » يعتبر في الكنيسة ، وليس فوق الكنيسة . أما الأمور الإلهية فلم تكن خاضعة للسلطة الامبراطورية ؛ فلكل سلطة ميدانها . « للأمير الاهتمام بالقصور ، وللكاهن الاهتمام بالكنيسة » . إن عظمة الاكليروس لا يمكن أن تُقارن بعظمة أحد ؛ لأن الأساقفة هم خلفاء الأنبياء والرسل .

لكن القديس أمبرواز لم يضع مطلقاً قيد الجدل استقلال قيصر في ميدانه الخاص . كما لم يطالب مطلقاً للكنيسة ، التي كان يريد أن يكون لسان حالها ، وكان يشعر بأنه كذلك ، بسلطة سياسية . لقد كان مؤمناً بعمق بضرورة الاتفاق بين السلطتين (٢) .

وفي نفس الفترة تقريباً ، كتب القديس حنا كريسوستوم ، بقوة فريدة ، جملاً غالباً ما سَيُستشهد بها ، وتنص على أن التمييز القاطع بين الميدانين والاستقلال المتقابل بينهما ، لا يمنع من تأكيد تفوق الاكليروس في القضايا غير السياسية . « لقد أُسِنِدَتِ الأجساد للملك ، والنفوس للكاهن » . وإذا كان الأول يمتلك الأسلحة المادية ، ويشن الحرب ضد البرابرة ، فإن الثاني يحفظ في سلطته الأسلحة الروحية ، ويخوض النضال ضد الشياطين : إن هذه الامارة أكبر من الأخرى . ولهذا يحني الملك رأسه تحت يد الكاهن . ونرى أن الكهنة في كل مكان من العهد القديم كانوا يمسحون الملوك (٣) .

إن القديس أوغسطين لم يقل شيئاً مختلفاً ، سواء في مدينة الله ، أم في العديد من الكتابات الأخرى ، فلكل سلطة ميدانها بكل استقلال : للدولة المصالح المادية ، والحياة الخارجية ، والجزءات الجسدية (السيف) . وللكنيسة المصالح الروحية . والحياة الداخلية ، والجزءات الروحية البحتة (والكل يترافق ، دائماً ، بالمحبة) . إلا أن هذا لا يمنع من أن الكنيسة تضع نفسها في مستوى أعلى . ففضاؤها يمتد على الكون بدل أن يكون محدوداً بشعب معين . وفي حين أن الدولة ليست إلا حقيقة متغيرة ومؤقتة ، ومهيأة للاختفاء عندما ستأتي مملكة الله ، فإن الكنيسة تَجِدُ الأبدية أمامها ، وذلك بمقدار ما تَحَسِدُ مقدماً المدينة السماوية دون أن تتدمج فيها . إن كلاً من المجتمعين ، المجتمع الديني والمجتمع السياسي ، كامل في نظامه ، وبالتالي مستقل ، وبمناى عن كل تدخل . لكن نظام الكنيسة الذي يتجه نحو النظام المطلق للمدينة السماوية ، هو نظام أسمى .

(١) كعقاب على تمرد شعبي خطير ، قام ثيودوس بالقضاء على جمهور من الأبرياء .

(٢) جرر . بالانك - المرجع السابق ذكره - ص : 277 وما بعدها .

(٣) لوكيوس - ص : 115

وفضلاً عن هذا ، فإن التعاون الوثيق بين هذين المجتمعين هو أمر مرغوب به وضروري ، بحيث أنه لا يمكن تصور أي منهما « محصوراً » في ميدانه الخاص ، ومعزولاً عن الآخر ، وجاهلاً . له . إن مصلحة الدولة تتطلب هذا التعاون ، كما تتطلبه مصلحة الكنيسة .

مصلحة الدولة = لأن الكنيسة هي المربية الأولى التي تعلم الواجبات الاجتماعية والواجبات الفردية في نفس الوقت . ولأن الواجبات الاجتماعية ، تولد هي أيضاً من التعاليم الإلهية . فليعطنا أولئك الذين يجرأون على القول بأن المسيحية مضادة لازدهار الدول ، « جيشاً مؤلفاً من جنود كالجنود الذين يطلب بهم مذهب المسيح . . . وحكام مقاطعات وملوك وقضاة ودافعي ضرائب وجامعي ضرائب حسبي تنصر على ذلك تعليمات المذهب المسيحي » (1) .

مصلحة الكنيسة = لأن من المُسلم به أن الدولة تُبشر علناً بالإيمان الحقيقي ، ولأن عليها أن تسهر على أن تنمي لأعلى درجة عبادة الله الحقيقي ، وتعاقب بقسوة دينية كل من يتصرف ضد الوصايا الإلهية . هنا تظهر مسألة « الاستعانة بالذراع الدنيوي » ضد الهرطقة ، وبالأذات ضد الدوناتية (le donatisme) (نسبة إلى Donat المنشق الأفريقي الذي وقف في وجه أسقف قرطاجة، وأدين، في عام 314 ، في مجمع آرل (Arles)) . إن أوغسطين يبدأ برفض التدابير العنيفة التي تستعملها السلطة المدنية من أجل إعادة الهرطقة ، بالقوة ، إلى الوحدة المسيحية . فهو يقول بوجوب النضال بالكلام والمناقشة ، والتغلب بالعقل ، وإظهار الصبر الأكبر . لكن صبره نفذ في النهاية (نظراً لما قام به الدوناتيون من مظاهر التعصب المفرط) . لهذا انضم للمبشرين بالاكراه ، « الذي تُلطَّف منه الرأفة » ، أمام ما بدا له من وقائع بدئية . ويفسر أوغسطين موقفه بقوله : إن من غير المجدي أن يطلب الهرطقي بالحكم الحر : « فلماذا لا تطالبون أيضاً بحقوق حُكمكم الحر في ميدان القتل والفجور وأنواع الجرائم الأخرى ؟ » . ويُذكر بحكمة المأدبة في إنجيل القديس لوقا حيث أمر السيد خادمه بأن يُدْخِل الناس بالقوة إلى منزله لكي يمتلئ بهم . فلماذا لا نجبر الكنيسة أبناءها الضالين على العودة إليها بالقوة ، وذلك حين يقومون هم أنفسهم باستعمال القوة من أجل القضاء على الآخرين ؟ فُلَّتْ القوانين الامبراطورية إذن لنجدة الإيمان الحقيقي ، بالخوف الذي تُوحى به : الخوف الذي أعاد إلى الوحدة المسيحية المدينة التي كان أوغسطين أسقفاً لها ، وهي مدينة هيسون (Hippone) (التي انحازت للحزب الدوناتي) . إن الفقيه الكبير « يرجو » السلطة القمعية أن تستعمل الحُلم ويقوم ، بنفس الوقت ، ببناء مذهب الإدخال بالقوة (Compelle intrare) الذي يحول « الأمير » إلى خادم لعدم التسلمح الديني » (2) .

مع هذه التوضيحات المتعددة ، يبقى مفهوم أوغسطين للعلاقة بين الكنيسة والدولة ، موافقاً ، إذا أخذ ككل ، لتقاليد الآباء . فالرغبة القوية التي كشفناها سابقاً لم تتحول إلى تطابق بين ميداني السلطين الروحية والزمنية ، ولا إلى اندماج بينهما ، إنها لم تتبأبداً للمذهب صريح ومُعد

(1) ج. كوميه - ص : 314

(2) حول الدوناتية - انظر ج. كوميه - ص : 352-409

سلفاً بقول بامتناس الكنيسة للدولة باسم الغايات العليا لمدينة الله .

إلا أن هذا لا يمنع من الاعلان ، وبصوت أعلى من أي وقت مضى ، عن تفوق الكنيسة في نظام الغايات (باعتبارها «المجتمع البشري الوحيد» المكرس لبناء مدينة الله) . هذا النظام الذي لا يستطيع ، بالمقابل ، إلا أن يخفض معنوياً من قيمة الدولة . لقد أصبح الطريق مفتوحاً لبعض المفاهيم المهيأة للانتصار بعد القديس أوغسطين ، وذلك على إثر تطور يرى أ. جيلسون بأن من المستحيل أن يحصل لولا المفهوم الاوغسطيني حول الجسم الاجتماعي الجديد للغاية ، وذلك بالرغم من أنه لم يكن هناك ما يسمح بالاعتقاد بأن القديس أوغسطين قد تنبأ به . وهذا بمعنى

« أن من الصعب أن نجد في العصور القديمة ، فكرة مجتمع أسسه الله نفسه بغية إشراك البشر في غبطته الخاصة ، مجتمع يُعرّف بالقبول المشترك لنفس الحقيقة ، ويتوحد بالحب المشترك لنفس الخير . لقد خضعت التعريفات القديمة للمجتمع لتحوّل قيم جذري ، بعد أن أعيد أصلها لنظام آلهي ، أرادته الله خالق العالم . وقد هباً هذا التحول الأول لتحول آخر تمثل في دمج المجتمعات الزمنية الخاصة في المجتمع الكلي للكنيسة ، وهو ما ستمى العصور الوسطى لتحقيقه باسم كُليّة الايمان » (1) .

إلا أن أحد هذه المفاهيم المهيأة للانتصار بعد أوغسطين ، تبعاً للتطور المشار إليه ، ولكن بتبسيط وتشويه - من السهل توقعها - لفكره الصحيح ، سينجلي في الاوغسطينية السياسية (l'augustinisme politique) . هذه التسمية (التي تعود لـ هـ. أ. أركيلير (H. X. Arquillière) في عام 1933) والتي تعترم الإشارة الى أن الأمر يتعلق بتصلب مذهبي ، غير أمين للمعنى الروحي لمدينة الله . غير أمين ، بالقدر الذي وجد فيه هذا الفكر الغني والمعقد والبارع ، نفسه وقد نُقِلَ ، فجأة وبإيجاز ، من الميدان الروحي الى الميدان السياسي ، و استخلصت منه النتائج كما لو أن الأمر كان يتعلق بصعيلين مندجين ببعضها البعض .

5 - الاوغسطينية السياسية

في عام 430 توفي القديس أوغسطين ، وفي عام 476 ، إنهارت تحت ضربات البرابرة الامبراطورية الرومانية الغربية . أما الامبراطورية الرومانية الشرقية فصمدت ، بالعكس ، جيداً . وقامت في الغرب ممالك بربرية ، لكنها لم تنجح في الحلول محل نظام روما القديم ، رغم أن الكنيسة أنقذت ، بنصرتها وتجليتها للقادة الجدد الاجلاف ، جزءاً هاماً من الارث الفكري للعالم القديم . وقد أظهر لنا المؤرخون كيف أن أقل هؤلاء القادة شأنًا كان « مفتوناً ومؤموساً ومهووساً » بذكرى امبراطورية القياصرة . وه كذا تَطَمَّتْ فكرة العالم المسيحي وفكرة الامبراطورية (التي كُيِّفَت الى حد ما مع العصر الجديد) ، اللتان شكلتا قوتين مترافقتين تقريباً ، الفوضى نسبياً . ومع ذلك فإن بعض التعريفات كانت ضرورية من أجل تحديد الدوائر المتتالية

(1) جيلسون - الفلسفة ... - ص : 172 . ومقدمة ... ، ص : 237

للسلطة الروحية والسلطة الزمنية ، لله ولقيصر ، في هذا العالم الخليط والمتنافر الذي يبحث عن وحدته .

التعريفات الجيلاسية

في نهاية القرن الخامس ، أعطى البابا جيلاس الأول (Gélase 1^{er}) هذه التعريفات . فقد ذكّر بأنّ الأباطرة الوثنيين كانوا يضعون على رؤوسهم تاج القياصرة ، وقبعة رؤساء الكهّان ، وأنّ يسوع منع هذا الدمج ، وأراد ، نظراً لمعرفته الشديدة بالضعف الانساني ، أن يوازن ، بمقتضى « ترتيب حكيم » ، بين مختلف السلطات . ولهذا الغرض ، ميّز بين وظائف وواجبات كل سلطة ، وأسند لكل منها دوراً خاصاً وكرامة خاصة . وعليه فإنه لم يعد باستطاعة أيّ امبراطور ، بعد قدوم المسيح ، أن يأخذ لنفسه لقب بابا ولا لأي بابا أن يطالب بالارجوان الملكي . لكن الأباطرة المسيحيين يجب أن يتوجهوا للباباوات عندما يتعلق الأمر بالحياة الأبدية ، كما يجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الأباطرة أثناء مجرى الحياة الزمنية . هكذا يكتفي كل واحد ، بتواضع ، بحدود ميدانه الخاص ، ولا يفكر أحد « بخنق الآخر » .

إن هذا التمييز ، الذي لا يمكن اعتباره انفصالاً ، كان يتضمن قيام علاقات وثيقة بين السلطتين المستقلتين ، وتنسيقاً في نشاطاتهما المتقابلة . إن كل واحدة منهما كانت تعتبر سامية في دائرتها الخاصة ، وخاضعة في كل ما يتعلق بالدائرة الأخرى . ففي الميدان الزمني يبقى الاسقف خاضعاً للامير . وفي الميدان الروحي يبقى الامير خاضعاً للاسقف الذي يدافع عنه أمام محكمة الله .

إلا أنّ هذه المسؤولية الروحية لرجال الاكليروس كانت تُسند لهم ، نظراً لأهمية وزنهم ، سلطة فريدة وسامية قام جيلاس بإبرازها بعناية . فمن الكهّان ، الذين يتولون الأمور الإلهية ، ويوزعون الأسرار الإلهية ، كان الأمراء ينتظرون سبل الخلاص . وأمامهم كانوا يخضعون « الرأس باحترام » (إبتداءً من الامبراطور الشرقي الذي كان مقامه عالياً جداً) .

هكذا كان جيلاس يرى العالم : محكوماً بشكل سيد من قبل سلطتين متميزتين في وظائفهما وأدوارهما ، بالرغم من كونهما متناسقتين . سلطتان مستقلتان ضمن نطاق دائرتيهما المتقابلتين : سلطتان ضرورتان في آن واحد ، للنظام الإلهي . لكنهما متفاوتتان ، مع ذلك ، من حيث المقام - الأولى هي السلطة (auctoritas) المقدسة للباباوات ، والأخرى هي السلطة (potestas) الملكية (1) .

لقد قدمت هذه التعريفات قاعدة ثمينة للاستشهاد خلال قرون عديدة . فعل هديس (المستعار بعد ذاته من تقاليد الآباء التي تنبعث منها أسماء القديس أمبرواز ، والقديس حنا كريسوستوم والقديس أوغسطين) ستناقش المواقف للنهيبة ، والعمل للمستقبل للبابوية في علاقاتها مع الأمراء الزمنيين . إن السلطة الدينية (التيقراطية) البابوية ، التي كانت موضوعاً لكثير من

(1) أركيلبور : « القديس غريغور السابع (بحث في مفهومه للسلطة البابوية) (Saint Grégoire VII- Essai sur sa

conception du pouvoir pontifical) - برلين - منشورات Vrin - 1934 - ص : 323

الجدل ، ستقاس في مداها ، وسيحكم على شرعيتها من خلال الرجوع لهذه التعريفات المُفسّرة بشكل صحيح بدرجات متفاوتة ، والمطلوبة الى هذا الحد أو ذاك .

هل لدينا الحق باتهام جيلاس ، منذ الآن ، بالاوغسطينية السياسية ؟

إن جيلاس يقف ، بقوة تثير الانتباه ، ضد كل اندماج . وهو عندما يؤكد ، بنفس القوة ، الحقوق المعنوي للسلطة الروحية ، أي عملياً للكنيسة ورئيسها (« الحبر الأعظم الذي أرادت العناية الإلهية السامية أن تضعه على رأس كل رجال الدين ») ، لا يأتي بجديد ، بأي طريقة كانت .

لكنه كان من الممكن ، بالتأكيد ، أن نستخلص ، من مبدأ هذا الحقوق ، نتائج واسعة جداً تتجاوز الصعيد اللاهوتي (التولوجي) والأخلاقي لتصل الى الصعيد القانوني ، بحيث يجد القانون الطبيعي للدولة نفسه ، وقد امتصه كلياً ، أو تقريباً ، القانون الكنسي . لا سيما إذا أهملنا كثيراً التذكير بمبدأ الاستقلال المتبادل للسلطين الذي سبق ويوازن ، لدى جيلاس ، مبدأ تفوق الاكليروس .

وهذا دون أن ننسى بأن حق الجزاء المعترف به للكنيسة بسبب الخطيئة (*ratione peccati*) كان قابلاً لتجاوزات جسيمة ، وتطاولات متميزة على السلطة الزمنية ، نظراً للتفسير ، المتبع باستمرار ، الذي أعطى لمفهوم الخطيئة .

وباختصار ، فإن التعريفات الجيلاسية ، إذا أخذت ككل بعد استبعاد الاوغسطينية السياسية منها ، ومهما كانت واضحة وقيمة ، فإنها تبقى على بعض الصعوبات الملزمة للثنائية التي أدخلتها المسيحية على العالم البشري . إن كل توازن بين القوى يبقى هشاً مهما كان ترتيب العلاقة بينها حكماً . فهناك دائماً قابلية لأن يميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك ، حتى ولو لم تحلم أي من القوى المحاصرة في اللعبة ، بغموض أو بوعي ، بالانتصار مرة واحدة وإلى الأبد .

وبعد جيلاس الأول بقرن واحد . دخل القديس غريغوار الكبير (*Grégoire le Grand*) ، البابا من عام 590 الى عام 604 ، هو أيضاً ، وبلا جدال ، في طريق الاوغسطينية السياسية ، وذلك من خلال التوسيع الملحوظ الذي أعطاه « لمفهوم السلطة خادمة الله » ، المستلهم من القديس بولس ، والذي تضمنه فكرة « الادخال بالقوة » عند القديس أوغسطين « 1 » .

من القديس غريغوار الى شارلمان

استند القديس غريغوار ، وباحترام كبير ، لهذا المفهوم من أجل أن يدعو للنظام موريس

(1) نصوص جيلاس - في كلرل - للرجع السابق ذكره - ص : 190 - 192

انظر : م . باكو (*M. PACAUT*) - النورقراطية (*La Théocratie*) باريس - منشورات Aubier - 1957 - 1957 - ص : 228 - 229

و . جـ . دولاغارد (*G. de Lagarde*) - « ولادة الروح العلمانية لدى انحطاط المصور الوسطى » (*La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen-Age*) - لوفان - باريس - منشورات Nauwelaerts - 1956 - الطبعة

الثالثة L - ص : 34

(Maurice) امبراطور الشرق : فلذا أُسِنَتْ له السلطة ، من الاعلى ، على كل البشر فذلك لكي « يساعد أولئك الذين يريدون فعل الخير . . . ويفتح ، بشكل أوسع ، الطريق الذي يؤدي الى السماء ، ولكي تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماوات » .

وبنفس هذه الروح ، ولكن بمجاملة أقل ، (إن لم يكن بقسوة في بعض المناسبات) يتوجه غريغوار للامراء البرابرة في الغرب . فقد كتب الى شيلدبر الثاني (Childebert II) يقول : « ليس هناك شيء رائع بحد ذاته في أن يكون المرء ملكاً . لأن هناك آخرين كانوا كذلك : إنما المهم هو أن يكون المرء ملكاً كاثوليكياً » . وإلى الملكة برونيهو (Brunehaut) كتب يعدد واجباتها كمملكة مسيحية ، ولا سيما ضد المنشقين الذين ينبغي إعادتهم للوحدة ، وضد الممارسات الوثنية التي ما زالت حية ، والتي يجب عليها إجتثاثها : دون أن تمس العنيفين والزانيين واللصوص والباغين من كل نوع ، والذين يجب عليها أن تسرع في إصلاحهم من أجل تهدئة الغضب الإلهي « (1) » .

ويعلم البابا غريغوار نفسه ، بقوة يزايد فيها على القديس أوغسطين ، واجب الرعية الدينية بالطاعة سلبياً ، ودون نقد أو همس ، للامراء الذين أعطاهم إياهم الله ، حتى « ولو كانوا ، بحق ، قابليين للوم » : فهؤلاء لا يُبررون أعمالهم إلا أمام الله ، فين ضميرهم وبينه يجري النقاش الوحيد الممكن والذي ليس لرعاياهم أي نصيب فيه . ها هنا يتجلى (إن أمكن القول) مذهب قدمية الأمير وسلطته الإلهية ، بشكل حازم . لحد أن المدافعين عن الحق الإلهي في القرن السابع عشر سيذهبون بصعوبة لما هو أبعد من ذلك ، في صدد تأكيدهم لضرورة الطاعة ، وضلال المقاومة : « لقد استخلصت النظرية الدينية للسلطة المطلقة وغير المسؤولة للأمير ، باستمرار ، من مذهب القديس غريغوار الكبير ، أقوى حججها ، سواء في العصور الوسطى أم فيما بعد » (2) .

ولئن تكن هذه النظرية ، في النهاية ، تطوراً شاذاً وهرطيقاً للنظرية المسيحية الحقيقية حول السلطة ، فهذا ما يبدو قابلاً بصعوبة للرفض . ولكن ، إذا عدنا منها للسؤال المطروح بالضبط منذ جيلاس ، والمتعلق بالغاية المتميزة لممالك الأرض ، بالنسبة لمملكة السماء ، فإننا نلاحظ بأن القديس غريغوار يميل لإنكارها ، وذلك ليجعل من السياسة قسماً من الأخلاق - أو بعبارة أخرى ، أدلة ، من بين أدوات أخرى ، لتحقيق الغايات ما فوق الطبيعية التي تعطي ، وحدها ، معنى للسياسة .

إن التعبير المكتمل والصريح لهذا الاتجاه سيأتي من إسباتيا الغوطية ، بريشة إيزيدور دوسفيل (Isidore de Séville) (المتوفى في عام 636) . فعل حد قول مؤلف « أصول الكلام » (Etymologiae) . أودع الله الكنيسة بحماية الأمراء ، الذين سيطلبهم بحسابات في هذا الموضوع : « أما في الكنيسة ، فإن سلطات (الأمراء) لن تكون ضرورية ، إذا لم تفرض بواسطة رعب التأديب ما سيكون الكهان عاجزين عن تغليبه بواسطة الكلام » (3) . إنها صيغة واضحة ، بشكل

(1) لوكليور - المرجع السابق ذكره - ص : 81-82-90

(2) كلرل - 1 - ص : 153

(3) لوكليور - ص : 93

خاص ، للاوغسطينية السياسية ، في ذلك العصر ا. عصر ، كانت فيه الأحداث ، في الغرب ، تتأمر مع ضعف المؤسسات ، إن لم نقل عجزها ، وكانت فكرة الدولة ، التي لم يعد وجود الامبراطورية الرومانية يشكل مرتكزاً لها ، تصغر وتتحلّ ، وكان كل شيء يجري كما لو أن السلطة الدنيوية لم يكن لديها أساس آخر غير خدمة الكنيسة ، ولا قيمة لها إلا لكونها الذراع والسيف والسلاح الذي يجلب للتبشير المسيحي دعامة الاكراه الملادي .

ويجب الوصول لعام 800 ، يوم عيد الميلاد ، لكي يحصل الحدث الكبير جداً التالي : شارلمان (Charlemagne) ، ملك الفرنجة ، والقائد البربري العبقرى ، يتسلم من البابا ليون الثالث (Léon III) التاج الامبراطوري ، في كنيسة القديس بطرس بروما .

لقد تأسست امبراطورية الفرنجة الغربية . واتخذ رئيسها من قسطنطين الأكبر نموذجاً له . وقد اعتزم أن يحكم كنائس الله ، ويدافع عنها ضد الأشرار . هل هي امبراطورية مسيحية ، أم عالم مسيحي امبراطوري ا. « إن هناك ، كما سيلاحظ . أورلياك (P. Ourliac) ، وجهين في الفكرة الامبراطورية : الأول هو الذي يأتي من روما ، والذي يوحد بين كُليّة وإطلاقية الامبراطورية (Imperium) وبين نداء نظري للشعب ، والآخر هو الذي يطبع هذه الامبراطورية بالخاتم المسيحي » (1) . فتحت الوصاية الصارمة للامبراطور الجديد قامت - في الغرب على الأقل - الجماعة المسيحية (La communauté chrétienne) . لقد كانت أخطار النزعة القيصريّة - البابوية بدنية بالقدر الذي أعيد فيه على يد شارلمان (ومن قبله ، والده بيبان الموجز (Pépin le Bref)) بناء الدولة التي أصبحت ضعيفة جداً .

ومع ذلك فإن من الصحيح القول بأن الخاتم المسيحي طبع دولة شارلمان بعمق أكثر من الخاتم الروماني الموروث عن القياصرة . إن خدمة الله والكنيسة ، وللمهمة التي أسندها الله للامبراطور ، داوود الجديد ، لكي يقود شعبه في طريق الخلاص تتمتع في الامبراطورية بأولوية تجعل الرئاسة الدينية تبدو وكأنها الاساسية . فهي التي تتأسس عليها ، في المقام الأول ، القوة الامبراطورية : إنه أساس ذو طابع إلهي ، فوق طبيعي وسحري ، وليس ذا طابع إنساني أو طبيعي أو قانوني .

هكذا أقام شارلمان الامبراطورية في الكنيسة (على حد قول أركيلير) . ومعه انجذبت الدولة ، الدولة التي أصبحت قوية من جديد ، « لأن تستغرق في وظائفها المقدمة . فهذه الوظائف لم تعد مظهراً لنشاطها السياسي ، كما كان الحال لدى الأباطرة المسيحيين القدماء ، بل إنها هيمنت عليه . . . إنه مفهوم أكليروسي أكثر مما هو سياسي » .

إنه بالضبط مفهوم المعاصرين ، من علماء اللاهوت أو الكتاب السياسيين . فكاتب يُسمى اغوبار (Agobard) يتمنى أن يخضع كل البشر لحكم قاتون واحد ، وفي ظل ملك واحد ، ورع جداً ، وذلك بغية تحقيق الوئام في مدينة الله . وآخر يُسمى جوناس دورليان (Jonas

(1) ب. أورلياك (P. OURLIAC) « حكم الفرد في أوروبا الغربية » (La monocratie en Europe occidentale)

(XI^e-XV^e) - بروكسل - منشورات - Librairie encyclopédique - 1969 - ص : 25

(d'Orléans) ، كان أسقفاً لهذه المدينة في عام 818 ، يوضح أن واجب الملك يكمن في السهر بعناية على حماية الكهّان ، وعلى قيامهم بخدمة الله . ويرى « في الكنيسة » (كما يقول) شخصيتين رئيسيتين : الشخصية التي تمثل الاكليروس ، وتلك التي تمثل الملكية^(١) .

وبعد موت شارلمان ، تصدعت الامبراطورية الكارولنجية وانتهت غزوات الساراسينيين (Sarrasines) والسلاف والهنغارين ، والنورمنديين بإقامة النظام الاقطاعي في القرنين العاشر والحادي عشر . وفي عام 962 ، اتخذ أوتون الأول (Otton I^{er}) ، ملك الجرمان ، الملقب بالكبير ، لنفسه ثانية لقب الامبراطور . وتلقى ، في نفس العام ، التاج من البابا حنا الثاني عشر (Jean XII) . وأراد أوتون الثالث (Otton III) ، عبثاً ، أن يقوم ، هو أيضاً ، بما قام به شارلمان ، ويقود البابوية ، ويظهر كرئيس حقيقي للكنيسة والامبراطورية ، وذلك من خلال دمجهُ للمؤسستين^(٢) . وقد أظهره لنا (التاريخ) مقبلاً في روما ، التي انفصلت عن بلاد الجرمان ، وكأنه « روماني أو حتى بيزنطي أكثر عما هو ألماني »^(٣) .

هل كان هناك عالم مسيحي ، في ذلك العصر الفوضوي ؟ لقد أصبحت الكنيسة ، التي وقعت ، في حد ذاتها ، في الشبكة المعقدة للروابط الاقطاعية ، أسيرة الاقطاعية . وهكذا تلوّث بها ، وفسدت وأصابها الانحلال . وأصبحت البابوية ، تقريباً ، العوبة الارستقراطية الرومانية . ونظراً للافتقار لإصلاح جذري ، فإن العالم المسيحي لن يكون قريباً إلا مجرد اسم فارغ من المعنى .

إن هذا الاصلاح الضروري ، الذي مهدت له الحركتان الرهبانيتان الكلونيسية (Clunisien) واللورينية (Lorrain) ، والذي حضره الباباوات ليون التاسع (Léon IX) ، ونيقولا الثاني (Nicolas II) ، والكسندر الثاني (Alexandre II) سيحقق بطاقة تثير الاعجاب على يد الراهب هيلدبراند (Hildebrand) الذي أصبح في عام 1073 بابا ، باسم غريغوار السابع (Gregoire VII) . فلقد مرّكز هذا حكم الكنيسة على غرار نموذج الامبراطورية الرومانية القديمة ، وجعل منها ثانية قوة منسجمة تحت الادارة التي لا تتأقش للكرسي البابوي . وبمهاجمته للتصويب العلماني للاساقفة ، بواسطة العصا والحلقة^(٤) ، والذي كان الجذر الرئيسي للتجاوزات الأكثر خطورة ، حرّر السلطة الروحية من تعديلات السلطة الزمنية بكل أشكالها . لقد شيّد غريغوار ، أخيراً ، صرحاً للمذهب وصيفاً ، بشكل شائع ، بالتقراطي . وقد غرف لذلك من مصادر متنوعة ، يأتي في مقدمتها الكتاب المقدس ، وذلك دون أن يهمل التقاليد الفكرية لآباء الكنيسة ، مع إيثار خاص للقديس

(1) أنظر . أركيلير - ص : 113-116-117

(2) ر . فولز (R. FOLZ) - « فكرة الامبراطورية في الغرب من القرن الخامس الى القرن الرابع عشر » (L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle) - باريس - منشورات Aubier-1953 - ص : 86

(3) كتبت هاتان الشارلمان اللتان ترمزان للخدمة الرعائية التي يقوم بها الاساقفة ، نُسند لهم من قِبَل السلطات العلمانية .

غريغوار الكبير (ولكن مع معرفة ضعيفة بالفديس أوغسطين ؛ الأمر الذي لم يمنعه ، من جهة أخرى ، من « الاستحمام كلياً » في الاوغسطينية السياسية)⁽¹⁾ وهكذا يتحدد موقعه في أصل الصراع الكبير بين الامبراطورية والاكليروس أو ، بعبارة مجازية ، بين السيفين .

(1) لوكليير- د الفديس غريغوار الرابع . . . - ص : 278

الفصل الثالث

صراع السيفين

في كانوسا (Canossa) بأميليا (Emilie) وقف هنري الرابع (Henri IV) ، ملك ألمانيا ، لمدة ثلاثة أيام من كانون الثاني 1077 ، حافي القدمين ، بثياب صوفية بائسة ، يلتمس العفو من البابا غريغوار السابع .

فعلى إثر تمرد ضد الكرسي البابوي ، أصدر البابا قراراً بحرمانه علناً ، بعد أن قضى بعزله وحلّ رعاياه من يمين الوفاء له (في شباط 1076) .

وعفا غريغوار أخيراً ، ورفع قرار الحرمان ، ولكن بعد أن تلقى من النائب بعض الضمانات ، التي تبين فيما بعد أنها كانت خادعة .

ولم يكن هذا إلا فصلاً من رواية ، ستلوه أكثر الأحداث خطورة .

فقد عارض الأمراء الألمان الملك هنري ، بملك مضاد هو رودولف دو سواب (Rodolphe de Souabe) . والتمس الحصان التحكيم البابوي . وكان غريغوار ، في الواقع يعتبر أن من حقه أن يقرر من منهما يجب « بكل عدالة » أن يحكم . وقد تردد طويلاً ، ثم أرسل سفراءه للتحقيق في ألمانيا . بينما لجأ هنري ورودولف للسلاح . واعتقد هنري ، بعد انتصاره في كانون الثاني 1080 ، أن بإمكانه إخافة غريغوار ، والاستمرار ، من جهة أخرى في عدم طاعته في موضوع التنصيب . ولهذا صدر بحقه ، في 7 آذار التالي ، قرار ثاني بالحرمان والعزل ، في حين اعترف البابا برودولف ملكاً على ألمانيا . لكن هنري انتقم لنفسه بعد أربع سنوات ، في آذار 1084 ، عندما زحف على روما وطرد منها غريغوار ، واستبدله بالبابا كليمنت الثالث (Clément III) (الذي سيضع على جبهته التاج الامبراطوري) ، وفي السنة التالية مات في ساليرن (Salerno) ، منفياً ومهزوماً ، ولكن متغطراً ومُهَنْدَداً أيضاً باسم الكنيسة الرومانية المقدسة ، « أم ومبيدة كل الكنائس » ، هيلد براند الكبير ، أو القديس غريغوار السابع ، مؤسس المسيحية المسماة بالغريغورية^(*) التي تقوم على القوة المتفوقة للبابوية ، والتي حلت محل المسيحية المسماة بالامبراطورية .

وها هي أسس هذا المذهب كما أقامها « مهندسها الروحي » وأورثها لخلفائه ، المدعوين لتوضيحها بدقة وتأكيدها خلال المبارزة الطويلة مع الباطرة (وهي مبارزة لن تكتمل إلا في عام

(*) التي سبمها أ. فيليش (A. FLICHE) ب : « الرومانية » .

1250 بموت فريديريك الثاني (Frédéric II) الذي سيتغلب على البابا اينوسيان الرابع (Innocent IV) بمساعدة الكومونات الايطالية (1) .

1 - المذهب الغريغوري

تشكّل هذا المذهب وغما ندرمجياً . ومهما كان مدى اتساع آثاره الزمنية والسياسية ، فإن إلهامه يبقى دينياً بصفة بحتة . لقد كان غريغوار يشعر بأنه مسؤول روحياً عن خلاص هذا العالم ، وذلك بصفته خليفة لبطرس ، أمير الرسل . ولم يكن هناك شيء يقادر على زعزعة هذا الشعور ذي القوة التي لا تقهر ، أو إضعافه . . . إن هذا الشعور هو الذي غذى بشكل لا ينضب الطاقة الخارقة للحبر الأعظم . ولقد أحسّ بعمق بكل الانتهاكات التي ترتكب بحق قانون الله وعدالته . ولهذا فإن كل مبرر لوجوده كان يكمن في فرض احترامها . إن الأحداث ستجعل مذهبه يخرج شيئاً فشيئاً من رسالته ما فوق الطبيعة (2) .

قبل كاتوسا

« إرفع خرافتي » ، عبارة قالها المسيح مرتين لبطرس في الانجيل ، حسب القديس يوحنا . هل الملوك مستثنى من ذلك ؟ ألا يشكلون جزءاً من الخراف التي أسندها إبن الله إلى بطرس ؟ لقد قال ابن الله أيضاً لبطرس ، حسب القديس متى ، بأنه سيعطيه مفاتيح مملكة السماوات ، مع سلطة الربط والحل : إن كل ما ستربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء ، وكل ما ستحلّه على الأرض ، سيكون محلولاً في السماء . هل سينجى الملوك من هذه السلطة ؟ إن المسيح لم يستثن أي شخص . فمن سيجرؤ على الزعم بأنه ليس مشمولاً بهذه السلطة الشاملة ، وأنه لا شأن له بسلطة القديس بطرس ؟ إلا أن البابا هو خليفة أمير الرسل ، الذي شيد الرب عليه كنيسة . وسلطة البابا هي ، مثل سلطة بطرس ، ذات مصدر إلهي . وإن من واجب البابا أن يمارس (كامتياز إلهي ، وحق وراثي) سلطة الربط والحل التي أسندها المسيح لبطرس بكامل مداها . إن عدم وفاء البابا بهذا الواجب يعني التخلي عن مسؤوليته في الخلاص الشامل .

لقد صاغ غريغوار ، الذي كانت هذه المسؤولية قد ألقت به في معركة التنصيصات ، ذات الامتدادات الرهيبة في 1075 ، الـ *Dictatus papae* . وهي عبارة عن مذكرة أو مخطط ، من سبعة وعشرين اقتراحاً ، علّدت بدون تسلسل منطقي ، ولكن مجموعها يقدم تصوراً لحكم الكنيسة بواسطة الحبر الأعظم الروماني . وهو حكم لا يمكن إلا أن يطفئ على حكم العالم المسيحي العلني .

(1) أنظر أ. فليش (A. FLICHE) « الإصلاح الغريغوري » (La réforme grégorienne) 3 مجلدات - باريس - منشورات (Bloud et Gay) 1924- 1925- 1937

- هـ ك. أركيلير (H. X. Arquillière) - « القديس غريغوار السابع . . . » المرجع السابق ذكره . وكذلك

« الكنيسة في العصور الوسطى » - باريس - 1939 - ص : 119- 128

- م. باكو - المرجع السابق ذكره - الفصل 3

(2) أركيلير - « القديس غريغوار . . . » - ص : 123- 124

« إن الكنيسة الرومانية (كما جاء في هذه للذاكرة) أسست من قبل الرب وحده .
والخبير الأعظم الروماني وحده قبل عنه ، بحق ، أنه كُلِّي . . . إن مندوبه ، في مجمع
ما ، هو أعلى من كل الاساقفة . . . إن من المسموح له أن يعزل البابا . . . ولا
يجب أن يحاكم من قبل أي شخص . . . ويمكنه أن يحل الرعايا من يمين الوفاء الذي
أُدي للظالمين » (1) .

عزل البابا

هذه النتيجة كانت جديدة . فحتى نيقولا الأول (Nicolas I^{er}) الذي كان ، منذ العصور
الكارولنجية ، يؤكد تفوق البابا على الامبراطور ، لم يذهب الى هذا الحد . إن غريغوار يمارس ،
هنا ، سلطة بطرس في الحل والربط ، بكامل مداها . إن الأمر لم يكن مجرد طريقة لاهوتية في
الكلام ، أو مجرد صيغة بين صيغ أخرى . وقد بيّن ذلك ، بما فيه الكفاية ، عمله تجاه ملك ألمانيا ،
هنري الرابع ، الذي اعتقد أن باستطاعته أن يسمح لنفسه باحتقار الأوامر البابوية في موضوع
التنصيب . لقد ذكره غريغوار بخشونة بأن من الواجب عليه أن يتلقى هذه الأوامر كما لو أنها كانت
آتية « من فم الرسول نفسه » - وذلك بانتظار حكمه المشهور في شباط 1076 ، الذي أعلن العزل
(قبل الحرمان العلني) بهذه العبارات الأخاذة .

« أيها السعيد بطرس ، يا أمير الرسل . . . إنني بقوة ثقتك . . . وبسلطتك
ونفوذك ، أمنع الملك هنري . . . الذي وقف بغرور أحق ضد كنيستك ، من حكم
مملكة ألمانيا وإيطاليا . وأجل كل المسيحيين من انبمين الذي أدّوه له ، وأمنع أي
شخص كان من الاعتراف به كملك . إن من المناسب بالفعل أن يفقد ، ذاك الذي
يريد أن ينقص من شرف كنيستك ، الشرف الذي يبدو أنه يمتلكه » (2) .

إن تفوق روما - لكي لا نقول التيقراطية البابوية أو الحكومة الاكليروسية - يبرز هنا نقطة
باهرة . وفي الرسالة الأولى من رسالته الى هيرمان دو متر (Hermann de Metz) بتاريخ 25 آب
1076 ، يبرر غريغوار عمله ، ويستخلص ، في نفس الوقت ، أسس هذا التفوق ، إن مصلده
الاساسي هو القديس امبرواز بعد تكييفه مع روح العصر . وموضوعه الرئيسي ، الذي أهمل عمداً
في السابق ، هو سمو الاكليروس على السلطة الزمنية . وهو سمو كبير مثل سمو الذهب على
الرصاص (صورة التشبيه كانت لامبرواز) . إن الامبراطور ، أو قيصر ، هو بالنسبة لغريغوار ،
كما بالنسبة لامبرواز ، في الكنيسة وليس فوق الكنيسة : إن خطاياهم تخضع إذن للجزاءات
الكنسية . وهذه الجزاءات يمكن أن تكون زمنية وروحية . لكن أي مُنظّر سابق للعلاقات بين
السلطتين الروحية والزمنية لم يكن مع هذا الجزاء الزمني العالي المتمثل بالعزل . فمع هذا الجزاء

(1) النص الكامل لـ Dictatus في اركيلير - ص : 131 - 132

انظر أيضاً : أوارت لويس (Ewart LEWIS) : « الأفكار السياسية الوسيطة » (Medieval political ideas) -

لندن - 1954 - 11 - ص : 359

(2) اركيلير - ص : 145 - 146

نمّ اجتياز عتبة : ذاك أن التفوق النظري كان يتحول الى سمو ذي نتائج عملية رهيبة ، يمكن أن تصل ، فرضياً ، لحد امتلاك سلطة قضائية ، لها الكلمة الأخيرة ، أو بعبارة أخرى ، لحد السيادة . لقد كان بإمكان القديس أمبرواز ، والقديس غريغوار الكبير ، أي يستشفا من بعض النواحي (كما سيشير لذلك أ. فليش) ، « مبدأ الحكم الاكليروسي . . . الذي كان تفوق القوة المدنية يغلفه ، لحد القرن الحادي عشر ، بضبابه كثيفة ، قام غريغوار السابع بتبديدها في عام 1076 » (1) .

بعد كانوسا

لقد حملت كانوسا معها ، في كانون الثاني 1077 ، وبالرغم من حيل التائب ، تأكيداً ، ورمزت لحزبي السلطة الزمنية . إن قرار الحكم الثاني بالحرمان والعزل ، الصادر في 7 آذار 1080 ، بعد الاحداث التي نعرفها ، سيكون تعبيراً عن تقدم جديد للاكليروس : ففي نفس الوقت ، عُزِلَ هنري ، واعتُرف بخصمه رودولف ملكاً . وهذا يعني أن البابا ، باسم القديس بطرس وسلطة الحل والربط التي نقلت له ، برر لنفسه حق التصرف بالتيجان حسب مؤهلات المتنافسين ، تماماً كما يتصرف (مثلما أوضح الحكم) بالاسقفيات لمصلحة رجال متدينين حقيقةً ، مع احتمال انتزاعها من المنحرفين وغير الجديرين بها . إن تشبيه « الآباء بالقديسين » ، تحت غطاء بطرس وبولس ، هو تشبيه مؤثر : فإذا ربطوا وحلّوا في السماء ، فإنهم يستطيعون على الأرض أن ينتزعوا من كل واحد أو يعطوه « كل ممتلكات البشر » . وإذا حكموا في الأمور الروحية ، فأبي سلطة يجب أن لا يملكونها على الأمور الدنيوية (2) .

وأخيراً ، يأتي البابا بآخر التوضيحات ، في رسالته الثانية لهيرمان ، المؤرخة في 15 آذار 1081 . إن لهذه الرسالة هيئة الاعلان . فهي تتضمن (على حد تعبير أركيلير) « نظرية لاهوتية كاملة حول العلاقات بين الكنيسة والدولة » . وتلقي ضوءاً ساطعاً على سلطة المفاتيح التي تعتبر الاساس لكل العمل الغريغوري . لكن أصلاتها تكمن في إلحاح المؤلف على تفوق السلطة الاكليروسية . وهذا الموضوع ، الذي سبق أن عولج في الرسالة الأولى ، تتناوله الرسالة الثانية بدقة أكثر سواء فيما يتعلق بالمبدأ أم بنتائج العملية .

إن المقام البابوي والمقام الملكي ، وكلاهما مهيّان لقيادة البشر ، يمكن أن يُقارنا ، برأي غريغوار ، بالشمس والقمر ، هذان المصباحان الساطعان أكثر من كل المصابيح الأخرى ، لكن الدين المسيحي كان يحافظ على مسافة كبيرة بينهما . وها هي العبارات المجردة من كل مجاملة ، والتي أبرزت فيها رسالة 1081 الى هيرمان ، هذه المسافة :

« هل من الممكن أن لا يخضع المقام الذي اخترعه البشر ، حتى البشر الذين يجهلون الله ، للمقام الذي أسسته عناية الله القوي من أجل عزتها ؟ . من يستطيع أن ينكر بأن كهان المسيح ليسوا آباء وأسياد الملوك والأمراء وكل المؤمنين ؟ . . . يكفي ولو قليل من العلم لادراك أن الكهان هم أعلى

(1) أ. فليش - المرجع السابق ذكره - المجلد 2 - ص : 316

(2) النص في أركيلير - ص : 207

من الملوك . . . إن واجب العبء الذي يقع على عاتقنا هو أن نعط كل واحد حسب وضعه ومقامه .
فيجب إذن علينا ، بمساعدة الله ، أن نتحدث بتواضع الى الأباطرة والملوك والأمراء لكي يتمكنوا من
وقف أمواج الغرور التي توجد فيهم مثل أمواج البحر » (1) .

إن هذا يعني أن التفوق الذي يطالب به غريغوار للكهان خالٍ ، من حيث المبدأ ، من كل صبغة
اقطاعية ، ومن كل فكرة مسبقة حول حلول الكهان محل المدينين في إدارة المصالح الزمنية ، إن هذا
التفوق يستهدف فقط تأمين النضال ضد الشر والخطيئة ، وتقويته .

2 - نحو انتصار الكليروس

إن أحداث المبارزة الطويلة التي امتدت حتى منتصف القرن الثالث عشر ، ستكون كثيرة .
فهذه المبارزة كانت في البدء (وكما يبين ذلك ر. فولز R. Folz) صراعاً بين أفكار ، وبين نزعتين
كُلّيتين (Universalismes) ، لم يكن بإمكان أي منهما أن تقبل بسيطرة الأخرى (2) . إننا نرى هنا
الحلم التوحيدي ، والحنين لسلطة واحدة ، أو لمطردة واحدة لكل الكون ، الذي ينافس المثال
الأعلى ، الذي كُرس تقليدياً (والذي عبّر عنه التعريفات الجليسية) ، حول إدارة مزدوجة
للعالم المسيحي من قبل البابا والامبراطور . لقد اصطدم هذا المثال الأعلى ، من جهة أولى ،
بالنزعة التيقراطية (أو بالسلطة المقدسة (hiérocratique) ، بلغة أكثر دقة) ، ومن جهة أخرى
بالنزعة القيصرية - البابوية . لكن البابا ، خليفة بطرس ، كان لديه ميل لأن يكون الرئيس السيد
للجمهورية المسيحية القائمة على كُلّية الايمان ، أكثر من الامبراطور ، صاحب الطموحات الكلّية
الموروثة عن روما ، عبر شارلمان . إن هذه الجمهورية ، ذات الماهية الروحية ، والتي تتألف من كل
المسيحيين تظم ، باعتبارها مجتمعاً أعلى ، كل المجتمعات الزمنية الخاصة .

وقد انبثق ، خلال القرن الثاني عشر ، من الغليان الفريد للأفكار ، ذي الاتجاهات
المتناقضة أحياناً ، البناء القوي لهوغ (Hugues) ، رئيس دير القديس فيكتور بباريس ، ونظرية
السيفين الشهيرة التي صاغها القديس برنارد ، رئيس دير كليرفو (Clairvaux) .

هوغ دو سان فيكتور :

إن هوغ (1096 ؟ - 1141) الذي سيطرت عليه فكرة وحدة الكنيسة ، التي نحقق وحدة
المجتمع ، لم يكن يستطيع الاعتراف للرؤساء الزمنيين باستقلال من شأنه إفساد هذه الوحدة .
« فاللجمع البشري بالنسبة له - كما سيوضح م. باكو (M. Picaud) - هو العالم المسيحي . والعالم
المسيحي هو الكنيسة . وهذا الدمج المزدوج ناتج عن وحدة الخلق والوحدة الإلهية . وينجم عن
هذا أنه إذا وجدت سلطتان ووظيفتان ، فإن الثنائية ليست إلا ظاهريّة . إن وحدة السلطات
والأعباء تُصنع من جديد في وحدة الكنيسة ، وفي الله » (3) . ويكتب هوغ صراحة « إن كل سلطة

(1) النص في اركيلير - ص : 207

(2) أنظر مقالة « العالم الجرمني » (Le monde germanique) في موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي 2 - ص : 618

(3) م. باكو - المرجع السابق ذكره - ص : 105

وكل قوة تخضع لمبدأ واحد ولسلطة واحدة . وهما المبدأ والسلطة اللذان صُمِّمَ بناءً عليهما المخطط الذي يضعه البابا موضع التطبيق » .

ويتبع هذا أن السلطة الدنيوية ليس لها إلا مصدر واحد هو الكنيسة . وإن الاكليروس هو الذي يُقيمها بناءً على أمر من الله ، ويعطيها ، بذلك ، جسمها ، ويكرسها بمباركته لها . وباختصار ، يضمني عليها الشرعية . « إن السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي توجد ، وأن تحكمها إن أساءت السلوك » . : إن هذه الجملة القاطعة التي لا تحتمل التمييز بين المهام والوظائف ، تؤكد الخضوع الأصلي للسلطة الزمنية ، والتفوق القضائي للكنيسة (1) .

إن الصلات بدئية بين بناء هونغ والنظرية المسماة بنظرية السيفين . فهذه النظرية التي بدأ الحديث عنها منذ مطلع القرن الثاني عشر ، صيغت بريشة القديس برنارد دو كليرفو ، الذي نقحها في عام 1152 ، في كتابه (De consideratione) .

السيفان

إن نقطة الانطلاق هي مقطع من إنجيل القديس متى يقول فيه يسوع لبطرس : « أَعِذْ سَيْفَكَ إِلَى غَمَدِهِ » . وآخر من إنجيل القديس لوقا ، يجيب فيه يسوع الرسل الذي يقولون له : « يوجد هنا بالضبط سيفان » ، بقوله : « هذا يكفي » .

هناك سيفان يرمزان لسلطتين : روحية ومادية . الاثنان مُلْكٌ للرسل ، أي لبطرس ، أي للكنيسة . لكن السيف المادي ، بخلاف الآخر ، لا يجب أن يُستعمل من قِبَل بطرس ، أي من قِبَل الكنيسة ، أي بيدها الخاصة . إنه له ولها ، هذا صحيح . وفي كل مرة سيكون سحبه ضرورياً فإن ذلك سيكون بناءً على أمر ، أو إشارة من بطرس ، أي من الكنيسة . إن هذا السيف إذا سُحِبَ (لنرى هذا جيداً !) ففي سبيل بطرس ، وفي سبيل الكنيسة ، ولكن ليس من قِبَل بطرس (أَعِذْ سَيْفَكَ إِلَى غَمَدِهِ) ، ومن قِبَل الكنيسة . ويقول القديس برنارد ، موجهاً حديثه للبابا يوجين الثالث (Eugène III) ، الذي احتاج لقيادته الروحية :

« إنه (أي السيف المادي) لك ، وتحت أمرك يمكن أن يكون . ولكن ليس في يديك . ولهذا فإنه لم يكن يعنيك بأي حال ، أن لا يجيب الرب الرسل الذين كانوا يقولون له : يوجد هنا بالضبط سيفان (ecce duo gladii hic) : « هذا يكفي » (Satis est) وإنما : « هذا كثير » (nimis est) . إن السيف الروحي والسيف المادي يعودان إذن للكنيسة : السيف المادي يجب أن يُسحب في سبيل الكنيسة ، أما السيف الروحي فهو بيد الكنيسة . إن أحدهما هو في يد الكاهن . أما الآخر ففي يد الجندي ، ولكن تحت إشارة (nutum) الكاهن ، وإمرة (Jussum) الامبراطور » (2) .

هكذا سمح الرمز الانجيلي (على حد تعبير أركيلير) للقديس برنارد ، ولقاء أكثر من مجرد

(1) النص في أركيلير - ص : 510 والحاشية رقم 1

(2) للرجع السابق - ص : 504

انزلاق تأويلي ، بالتعبير بطريقة مدهشة عن تيار فكري سياسي - ديني يبحث عن صيغة له منذ عدة قرون . إنه نفس تيار فكرة وَعَتِ الآن ، نفسها حقيقةً ، وعَبَّرَتْ عنها المطالبة للكرسي الرسولي بالسلطة التامة (plenitudo Potestatis) على كل الكنائس ، وعلى عموم الكنيسة (الأمر الوحيد الذي يؤدي لتحقيق وحدة المجتمع البشري !) .

إلا أن القديس برنارد لم يستبعد ، من أجل هذا ، التمييز بين الواجبات ، ولا التنسيق بين السلطات أو الوظائف . ولم يتورع عن انتقاد « الاهتمامات الزمنية الزائدة للكرسي البابوي ، وتدخلاته في الأمور الدنيوية » (١) . إن التناقضات والحيرة ، والترددات يمكن أن تظهر في كتاباته . لكن نبرتها العامة لا يُشكُّ فيها . إن « السلطة التامة » ونظرية السيفين تضامنان مع بعضهما ، وترباطان من أجل تأمين انتصار المذهب الغريغوري بعد وفاة صاحبه (٢) .

وعبأً ذهبت جهود فريدريك باربروس (Frédéric Barberousse) ، من سلالة ستوفن (Staufen) ، الذي انتخب ملكاً على ألمانيا في 1152 ، وتَوَجَّه البابا أدريان الرابع (Adrien IV) ، إمبراطوراً في 1155 ، في الاعتماد على القانون العام الروماني الذي علمه إياه فقهاء بولونيا ، عبأً حاول اعتبار نفسه مرتدياً شرف ومجد الامبراطورية الرومانية ، واعتزم أن يمجّد ، لأسمى الدرجات ، القوة الامبراطورية . (وهو الذي سباه شاعر ايطالي : « القيصر فريدريك ، أميرامراء الأرض ، الذي جعله الله فوق الملوك الآخرين ») . وعبأً استند على قسطنطين وتيودوس وجوستينيان وشارلمان ، دون أن ينسى أوتان الثالث الذي أضناه الحلم الكلي - فكل هذا لم يمكنه من أن يبعث لمصلحته القيصرية - البابوية ، لتكون في خدمة العالم المسيحي الذي يقوده ويدافع عنه . إن صراعه مع البابا الكسندر الثالث (Alexandre III) الذي تحالف ضده مع رابطة الكومونات الايطالية ، سيتهي في 1177 ، بعد قرن من كانوسا ، بهزيمته وخضوعه (ولكن بدون توبة ، ولا إهانة) (٣) .

وبقدر ما كان القرن يتقدم ، كان السعي البابوي وراء الجمهورية المسيحية يصطدم بضغط الوقائع والقوى التي تُعبّر عنها . وكان على هذا السعي أن يأخذ بالحسبان البحوث المذهبية ، العميقة والبارعة ، للفقهاء ، ولا سيما فقهاء بولونيا : روفن (Rufin) وسيمون دو بيزينيانو (Simon de Bisignano) ، وخاصة هوغوسيو (Huguccio) والمتعلقة بالعلاقات بين السيفين . لقد كان كرسي القديس بطرس يحتاج ، على صعيدي العمل والمذهب ، لأباء كبار وفقهاء ، إن أمكن . وهؤلاء سيكونون ، خلال القرن الثالث عشر : اينوسان الثالث (Innocent III) (1198-1216) ثم اينوسان

(١) انظر : أوكيلير . في نفس الاتجاه ، « بالرغم من جهد ما من أجل التمييز عن فكرة الدولة » (م. باكو) . . . انظر : جان دوساليسوري (Jean de Salisbury) في كتابه (Policraticus) (1159) الذي لا تشكل السلطة الزمنية ، في نهاية الأمر ، برأيه ، إلا أداة للسلطة الروحية . هذه السلطة التي تمتلك « سيف الدم » لكنها لا تستخدمه بنفسها .

(٢) م. باكو - المرجع السابق ذكره - ص : 114

(3) حول كل هذا اقرأ : فريدريك باربروس (Frédéric Barbarousse) ل . م. باكو - باريس - منشورات Fayard 1967 - ص : 241

الرابع (1243-1254) اللذان كان يفصل بينهما هونوريوس الثالث (Honorius III) وغريغور التاسع (11) .

إينوسان الثالث

حرص إينوسان في تصريحه حين تنصيبه على استعمال كلمات جيريمي (Jérémie) : « لقد وضعتك فوق الشعوب والممالك لكي تقتلع وتهدم ، وأيضاً لكي تبني وتزرع » . وفُضِّل لنفسه لقب « نائب المسيح » الأكثر منطقية من لقب « نائب بطرس » . ألم يرث البابا ، بصفته خليفة أمير الرسل ، كل سلطاته ، ويصبح بدوره الممثل الاسمي لله على الأرض ؟ إن إينوسان الثالث يعلن نفسه أيضاً « الممثل المطلق الصلاحية للذي بواسطته يتولى الملوك ، ويحكم الأمراء ، والذي يعطي الممالك لمن يشاء » . بالطبع ، إنه يطالب بالسلطة التامة ، الموروثة عن بطرس ، التي لم يكن قبصر يمتلكها ، والتي تشمل ليس فقط الكنيسة الكلية وإنما كل الأمور الدينية التي ينبغي حكمها . وهكذا تتوسع كثيراً ، وبمقتضى إرادة المسيح ، السلطة القضائية البابوية ، عندما يتعلق الأمر بالاشياء الروحية ، بحيث لا يمكنها أن تتوسع أكثر لأن التمام لا يمكن أن يتلقى أي زيادة .

ويجب أن نعرف أيضاً أن السلطة الملكية تستمد من السلطة البابوية جلال مقامها ، تماماً كما يتلقى القمر نوره من الشمس ، الذي هو « أدنى منها بأبعاده ، ونوعيته ، ووضعه ، وقوته » .

ويجب أن نعرف أخيراً أن سلطة الأمراء لم تُعطَ لهم إلا على الأرض ، وأنها لا تطل إلا الأجساد . أما سلطة الكهنة فقد أعطيت لهم على الأرض وفي السماء ، وأنها تطل الأجساد والنفوس (1) .

إن نظرية السيفين تُستشف بوضوح من بين سطور مثل هذه النصوص . وهذا الأمر يقود للتساؤل حول كيف كان البابا الفقيه الكبير ينظر بالضبط للعلاقات بين السلطين ، ويتصور ، في نفس الوقت ، التمايز والتداخل بين السلطين الروحية والزمنية ، ويتجنب الدمج بين ملكية السيف الزمني واستعماله - وهو الذي لم يكف ، من جهة أخرى ، عن الادعاء لنفسه بحق وصاية على الامبراطورية ، وعلى ممارسة الوظيفة الامبراطورية .

ويمكن القول أن إينوسان الثالث كان يعترف بدون أي خلفيات فكرية بالتميز بين السلطين ، وبلاستقلال الذاتي - الذي لا يعني الاستقلال التام - للسلطة الزمنية . لكنه كان يحتفظ للبابوية بحق سام وملازم لنيابة المسيح هذه التي حلت محل نيابة بطرس . ويعلق م. باكو على هذا بقوله : « إلا أن المسيح كإله هو سيد الأجساد بقدر ما هو سيد النفوس . إنه الكاهن الاسمي والملوك

(1) م. باكو - « التئوراطية » - للرجع السابق ذكره - ص : 122-124
أنظر أيضاً لغس المؤلف : « الاسكندر الثالث : دراسة حول مفهوم السلطة البابوية في فكره وأعماله »
(Alexandre III- étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son

œuvre) - بلويس - منشورات Vrin 1956

(2) أنظر : لوكليير - ص : 513-523

الاسمى . إن له سلطة ملكية روحية وزمنية ، والبابا له أيضاً هذه السلطة « (1) » .

إن هذا الحق السامي لا يسمح ، بأي طريقة ، لنائب المسيح بأن يمارس ، بشكل إعتيادي ، السلطة الزمنية (المستقلة ذاتياً ، كما أشرنا ، بالنسبة للأمور العادية) . لكنه يبرر تدخلاته الظرفية (casualiter) أو التي تمثلها حالة الطوارئ (causa surgente) . وهنا يقتصر الاهتمام بالخطيئة ، الماضية أو القادمة ، بممارسة السلطة البابوية . ويتجلى في هذا تركيب أصيل بين سلطة البابا « في الشؤون الزمنية وسلطته القضائية الموسعة الى أقصى حد » (2) . وهي أصالة تفجرت في الموقف الذي اتخذته اينوسان الثالث حين مجابهته لشؤون الامبراطورية الصعبة ، والمتعذرة الحل أحياناً . ولنشر هنا فقط إلى أن الامبراطورية كانت في نظر البابا تعود لاختصاص الكرسي البابوي ، سواء في أصلها أم في مآلها ، وأن حق وسلطة فحص المرشح لمنصب الامبراطور ، والذي انتخبه الامراء الألمان ملكاً على ألمانيا ، يعود لمن كان يعطيه المسحة ويكرسه ويتوجّه امبراطوراً . « لأنه (كما جاء في نص البراءة البابوية (Per Venerabilem) لعام 1202) إذا كان الامراء ، المتقسمون فيما بينهم ، قد انتخبوا كملك شخصاً مدنساً للحرمت أو محرماً أو طاغية أو مجنوناً أو مهرطقاً أو وثنياً ، فهل يجب علينا ، بالصدفة ، أن نمسح ونكرس ونتوج رجلاً من هذا النوع ؟ إطلاقاً لا » (3) .

اينوسان الرابع

سيتمكن هذا الفقيه ، المشهور أيضاً ، من التغلب ، بعد أربعين سنة ، على أعظم حملة شتها الامبراطورية على الاكليروس ، ومن صياغة المذهب « التيوقراطي » ، وسط نار العمل ، بأكبر قدر من الدقة المنطقية ، وأقل قدر من التنازلات .

إن حفيد باربروس ، فريدريك الثاني ، الشخصية الوسيطة الجذابة ، هو الذي شُنَّ هذه الحملة ، فلقد كان ، في نفس الوقت ، امبراطوراً رومانياً جرمانياً ، وملكاً لصقلية . وكانت طموحاته الإيطالية تهدد السلطة الزمنية للباباوات . وقد طالب لنفسه ، وهو مثل باربروس ، تلميذ المشرعين المتأثرين بالقانون الروماني ، بالسلطة التامة التي حجزها للقيصرة الله ، الذي يستمد منه ، ومنه وحده ، سلطته . كما نصّب نفسه « كوسيط يمكن من خلاله للحق السماوي أن يشع على الأرض ، وكخالق للحق الأرضي ، وكقانون حي (Lex animata) » (4) . وقد داعبه الطموح ، المنافس لطموح البابوية ، بتوحيد الدول في دولة مسيحية شاملة .

وبعد أن أصدر البابا غريغور التاسع قراراتين بحرمانه في عام 1227 وعام 1239 ، قرر مجابهة اينوسان الرابع الذي كان ينظر للصراع وكان موضوعه يستهدف تأمين سيطرة فريدريك على الكنيسة من خلال سيطرته الجرمانية على إيطاليا - الأمر الذي سيجعل الكنيسة الغربية مهددة بالبنظة .

(1) م . باكو : « التيوقراطية » - للرجع السابق ذكره - ص : 147

(2) للرجع السابق - ص : 149

(3) للرجع السابق - ص : 261

(4) ر . فولز : فكرة الامبراطورية ... - للرجع السابق ذكره - ص : 20 - و 125

وقد أصدر البابا ضده ، في مجمع ليون عام 1245 ، وبعد مداولات حول كل مساوئ ونجاحات فريديريك المذنب ، قراراً بالعزل . ورداً على الرسائل الامبراطورية التي وجهها فريديريك للملك لكري يبرر موقفه ، وأشار فيها للتمييز الانجيلي بين السلطات ، والى القوة الكلية « لمؤلف وسيد الامبراطورية » . اجاب اينوسان بالبراءة البابوية الماثورة (Eger cui levia) الغنية بالصيغ الجنزية^(١) .

وتنص هذه البراءة على أن نائب المسيح ، المؤسس على الأرض ، يتولى ، مثل مُوكِّلِهِ الكلي ، كامل السلطة من أجل ربط وحل ليس فقط أي شخص كان ، وإنما ايضاً أي شيء كان . وإنه ليس هناك شيء يمكنه أن يُحد من هذا الكمال ، وأن سلطة الحكومة الزمنية لا يمكن أن تُمارس خارج الكنيسة « لأنه ليس هناك من سلطة أسسها الله خارجها » . وعلاوة على ذلك فإنه يجب إضافة حجة تعددية المفاتيح : لقد أسس يسوع الإنسان الحقيقي والإله الحقيقي ، الملك الحقيقي والكاهن الحقيقي ، لمصلحة الكرسي البابوي حكماً فردياً (monarchie) ليس فقط بابوياً وإنما ملكياً . وأسند لبطرس السعيد ، وخلفائه مقاليد الامبراطورية الأرضية والسماوية في آن معاً ، كما تشير لذلك تعددية المفاتيح : « إن نائب المسيح تلقى سلطة ممارسة قضائه ، بواسطة المفاتيح الأولى على الأرض بالنسبة للأمور الزمنية ، وبواسطة المفاتيح الثاني في السماء بالنسبة للأمور الروحية » .

إن من الصعب أن لا نعتبر بأن اينوسان الرابع ، يتجاوز هنا ، إزاء السلطة الزمنية ، الموقف الملهم لابنوسان الثالث ، الذي كان موقف « خضوع طارىء و ظرفي للسلطة الروحية » . (على حد تعبير ج . دو لاغارد) إن اينوسان الرابع يأخذ ثانية صيغ سلفه الكبير ، ويكملها ببراعة ، معطياً الانطباع بأن ممارسة القضاء البابوي على كل مسيحي ، بشكل ظرفي على الأقل ، وقبل كل شيء بسبب الخطيئة ، لا يمكن أن يعتبر إلا كحد أدنى (لا يستجيب في العديد من المناسبات للحاجات) . ويمكن أن نلاحظ الى أي حد كانت صيغته تتجاوز هذا الحد الأدنى . إن خضوع السلطة الزمنية أو السلطة الدنيوية للسلطة التامة للبابا يبدو الآن كقضية مبدأ ، شريطة أن لا يتجلى ، في التطبيق ، « مباشرة إلا بشكل طارىء » . وهو موقف مختلف بما فيه الكفاية عن السابق أن خطوة حاسمة من غير شك قد تم الآن تجاوزها مع اينوسان الرابع . وأن فقهاء ، من أمثال هنري دو سوس (Henri de Suse) (الملقب بهوستينسيس : Hostiensis وغيوم دوران (Guillaume Durand) سينظّمون أكثر وسيزيدون وسيزيدون^(١)) .

(١) يلاحظ أن اينوسان الرابع استبعد من هذه البراءة الماثورة ، الحجة التقليدية المعروفة « بيه قسطنطين » من أجل دعم للذهب التيوقراطي . فحسب هذه الوثيقة للزورة التي ألّفت في روما ، في القرن الثامن ، على وجه الاحتمال ، نجل الامبراطور قسطنطين للبابا سيلفستر (Sylvestre) وخلفائه عن السيادة على روما وإيطاليا والغرب . ويعلم اينوسان الرابع ، باحتلال ، إته لمن قلة « نفاذ الصبر » التصور بأن سيادة الامبراطورية أتت من قسطنطين في حين أن الكرسي الرسولي كان يمتلكها « قبلاً بالطبيعة وبشكل كامل » أنظر : م . باكو : « التيوقراطية » - ص : 37-38 ، 96 ، 109 ، 117 ، 148

(١) حول هوستينسيس وغيوم دوران ، أنظر : م . باكو - ص : 164-166 - ودولاغورد - للرجع السابق ذكره - للجلد 1 - ص : 64-67

إن من المسموح به ، من أجل تلخيص هذه التفصيلات الحساسة غالباً ، وصف الانزلاق ، الذي أتينا على تحليله ، من التنسيق الجيلاسي الى خضوع السلطة الزمنية ، بأنه لا يقاوم . وهناك أسباب متنوعة وعوامل مختلفة تُفسر ذلك . من بينها يمكن الإشارة ، بلا جدال ، للاوغسطينية السياسية ، التي هي انحراف متوقع عن تقاليد الاوغسطينية الحقيقية . إن نتيجة هذا الانزلاق تكمن في أن السلطة الزمنية مستدمج ، بشكل كامل ، بالكنيسة . فالكنيسة تملك عليها حقاً سامياً ، وتراقب استعمالها للسيف الذي لا تحتفظ به إلا بتخويض من أجل الغايات الروحية (والسياسية ، بشكل طارئ) التي تحددها الكنيسة . إن الرؤساء الزمانيين يستعيرون سلطتهم من رئيس الكنيسة « كما يستمد القمر ... نوره من الشمس » . وفي منتصف القرن الثالث عشر هذا الذي كان انتصار الاكليروس فيه ساطعاً ظاهرياً ، بدأ عدم توازنٍ ضخمٍ باخطاره يتجه للحلول محل توازن جيلاس الحكيم ، وذلك دون أن يتم التخلي ، مع ذلك ، عن هذا التوازن ، علانية .

إنه إنتصار الاكليروس ! لقد هُزمَ فريديريك على يد الكومونات في إيطاليا الشمالية ، التي انتفضت بناء على نداء البابا . وفي 1250 توفي ، تاركاً الامبراطورية في حالة انجلال كامل . لقد انتصر التاج البابوي على التاج الامبراطوري ، وانتصرت المسيحية الغربية الغربية أو الرومانية (المدعومة بمساهمات جديدة) على المسيحية الامبراطورية . كما انتصرت كُليّة الكنيسة على حلم الملكية الكُليّة للاباطرة الالمان .

لكن « العالم الغربي كان يتنظم (على حد تعبير ب. أورلياك) حول ملكيات قومية » . ولقد كان على هذه المجتمعات الزمنية الخاصة أن تعيد للدولة ضرورتها الطبيعية وكرامتها وفعاليتها ، وذلك ضد كل نزعة كُليّة مضعفة لها : الدولة باعتبارها الركيزة ، في آن معاً ، لخصوصيتها القومية (التي كانت في طريق التأكد المتنامي) ولتطلعها للسيادة . الدولة التي هي ، في آن معاً ، مفهوم مُسيطر أكثر فأكثر ، وتنظيم قهري سامي⁽¹⁾ .

لقد كان بإمكان هذه المجتمعات الخاصة ذات الشكل الملكي ، وبمساعدة مثل هذه الاعادة ، أن تستند للفكر السياسي للقديس توما الاكويني ، (Saint Thomas d'Aquin) ، أكبر فقهاء الكنيسة بعد القديس أوغسطين .

(1) ب : أورلياك - للرجع السابق ذكره - ص : 26

الفصل الرابع

القديس توما الاكويني والفكرة الوسيطة للدولة

ولد القديس توما (Saint Thomas) بالقرب من بلدة أكن (Aquin) ، بمملكة نابولي ، نحو عام 1225 . وفي عام 1244 انضم لجماعة الدومينيكان (Dominicans) ، وأتى لدراسة علم اللاهوت في باريس على يد الدومينيكاني الألماني ، البير الكبير (Albert le Grand) . وبعد أن قرأ ، بدوره ، في جامعة باريس ، حيث ترك إنطباعاً قوياً لدى الطلبة ، عاد الى إيطاليا ودرس ، بشكل خاص في روما . ثم رجع ثانية الى باريس من عام 1268 الى عام 1272 . وتوفي في عام 1274 . وهكذا يمكن القول بأنه عاش في منتصف القرن الثالث عشر ، الذي يعتبر (على حد قول أ. جيلسون) قرن « كاتدرائيات الأفكار » والذي يتميز بحدث فكري كبير تجل في انبعاث الارسطوطاليسية .

لقد تعلق القديس توما ، مقتضياً في ذلك آثار معلمه البير الكبير ، بالمهمة الجريئة ، مهمة نصرة أرسطو الذي كان يُسمى حينذاك « بالفيلسوف » أو « بأمير الفلاسفة » والذي اعتبر للمثل الرسمي للفكر الوثني ، الذي وصل الى أوروبا المسيحية من خلال ترجمات عربية ويهودية^(١) . وقد أخذ القديس توما ثانياً للمواد التي جمعها البير ، ورتبها وشيد كاتدرائية الأفكار العظيمة المسماة « بالتوماسية » (Le Thomisme) ، التي اقترن فيها العقل الوثني بعلم اللاهوت المسيحي ، والطبيعة بالنعمة الإلهية . وقد احتفظ ، بالطبع ، للفلسفة السياسية ، بمعناها الدقيق ، بمكان هام وذلك في شكل تركيب بين الأرسطوطاليسية القديمة والفاهيم الوسيطة (médiévales) في مواضيع القانون والحكم .

لقد عرضنا في السابق الأرسطوطاليسية السياسية ، في خطوطها الكبرى . أما ما يمكن وصفه ، بعبارة منغلوبة تاريخياً ولكن مريحة ، بالفكرة الوسيطة للدولة^(٢) . فيتطلب عرضاً مفصلاً بما فيه الكفاية .

(١) أعيد اكتشاف كتاب « السياسة » بفضل الترجمة اللاتينية لغريم دوموربك (Guillaume de Moerbeke) التي تعود . بلا شك لعام 1260 .

(٢) في كتابه حول « مفهوم الدولة » (الصادر في باريس ، عن منشورات سيرا - عام 1969) يقول باسبران دنتريف (Passerin d'Entrèves) (في فصل : الدولة لمفظة جديدة) (ص 37 وما بعد) : إن كلمة دولة لم تظهر في المفردات السياسية في العصور الوسطى . فحينذاك كان الحديث يجري عن الجمهورية (republica) وللدينة .

1 - الفكرة الوسيطة للدولة

إن السلطة السياسية التي وَجَدَتْ في الدولة ، وريثة المدينة ، تنظيمها وتعبيرها ، هي ، حسب روح القرون الوسطى ، ووفقاً لتعاليم القديس بولس ، عبارة عن مؤسسة إلهية . لكن هذا لا يعني أنها « طبيعية » أو ، بعبارة أخرى ، ملازمة لجوهر الطبيعة الانسانية ، في نقائها البدائي ، وبراءتها الأولى . إن الإنسان ، في تلك الحالة السعيدة ، كان يجهل الحكم القمعي ، ولم يكن بحاجة له . إننا نتعرف هنا على التقليد الرواقي والأباتي . لقد بقي هذا التقليد قائماً ، وبكل قوة ، حتى مجيء القديس توما . إننا نقرأ في كتابات معاصره ، القديس بوناڤتير (Saint Bonaventure) أن السيطرة السياسية تناسب حالة الطبيعة الساقطة . فإذا كان على الانسان أن يطيع الانسان ، فذلك بسبب الخطيئة التي تعتبر الحكومة عقاباً - ومن هنا الأهمية الأساسية لوظيفتها القمعية - وعلاجاً لها ، في آن واحد (1) .

العدالة

إن سبب وجود السلطة السياسية وغايتها هو بشكل أوسع وبمفهوم أقل سلبية بسط العدالة . وقد حُتَّت ، كل مؤلفات القرن التاسع حول هذه المسألة ، الملك على أن يكون عادلاً ، وعلى أن يُعَيِّنَ إداريين عادلين ، لأنه مسؤول عن الظلم الذي يرتكبه أولئك الذين يعينهم . إن الملكية هي العدالة ، والطغيان هو الظلم . هنا تخفُّر الهوة التي تفصل بين الملك الحقيقي والطاغية . وإذا كانت الاقطاعية قد استقرت ، في القرون التالية ، فإنها لم تُؤدِّ أبدأً ، وبالرغم من فظاظة وقساوة العادات الاقطاعية ، لفهم السلطة وكأنها غير مسؤولة وتعسفية . إن الملك الاقطاعي ملزم « بإحقيق الحق » ، وهو ، أساساً ، محب للعدل ، « ويجب أن يضع الأخطاء تحت أقدامه » .

وعندما أتى النزاع الكبير بين السيفين ليعطي للفكر السياسي دفعاً عظيماً ، عَلَّمَ المنظرون ، سواء من كان منهم مؤيداً للامبراطورية أم للبابوية - أو كما سيقال من كان منهم من حزب الدولة أو من حزب الكنيسة - بأن الملك ، السيد الزمني ، هو قبل كل شيء خدام للعدالة . وقد أظهر الانجليزي جان دوسالبري (Jean de Salisbury) ، المؤيد البارز لسمو السلطة البابوية ، كراهية شديدة للطغيان ، ثمرة عدم الانصاف . ففي كتابه (Politicatus) ، الصادر في 1159 ، والذي يعتبر غالباً أشهر المؤلفات النظرية السياسية التي سبقت أعمال القديس توما ، يندد بذلك الذي يتحول الى طاغية ، بعد أن يصبح سيد السلطة ، ولا يتردد في احتقار العدالة ، وقهر المساوين له بالطبيعة وبوضعيتهم . إن التبرير الذي يوجد في هذا الكتاب الهام لقتل الطاغية هو الذي أثار بشكل خاص الانتباه ، بالرغم من أنه لم يكن الفكرة المركزية في سياقه العام . إن الأمير ، الأمير

(Civitas) وللملكة (regnum) بالمعنى الواسع للكلمة . أما تعبير « الجماعة الكاملة والمكتفية ذاتياً » (Communitas perfecta et sibi sufficiens) فهو الذي يقترب أكثر من المفهوم الحديث للدولة . إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن « واقعاً سياسياً جديداً بدأ يتشكل » خلال القرون الأخيرة من العصور الوسطى ، وأن بعض الكتاب ، في ذلك الوقت ، قلموا بجهد ملحوظ لادراك ماهيته .

(1) ١ - حول القديس بوناڤتير - أنظر : دولاغلرد ، - المجلد 2 - ص : 88-105

الحقيقي ، صورة العناية الإلهية ، يجب أن يكون محبوباً وعزيزاً وموضوعاً للاحترام ، أما الطاغية ، صورة الشر ، فيجب ، بصفة عامة ، أن يُقتل : إن مثل هذا العمل ليس فقط مسموحاً به وشرعياً وإنما هو مرغوب به باسم العدالة التي تنتقم لنفسها . لأن الذي يغتصب السيف يستحق أن يهلك به . إن الله إذا لم يعاقب الشر بيده الخاصة ، فإنه يحتفظ لنفسه باستعمال يد بشرية كسلاح من أجل معاقبة الضال . إن هذا التبرير الذي سيستشهد به ، أكثر من مرة ، خلال الأزمنة التالية (التي هي أكثر قرباً مِنَّا) لا ينفي أبداً ، برأي ساليبري نفسه ، طريقة أكثر أنجيلية من أجل إزالة الطاغية . وهذه الطريقة تقوم على دعاء المضطهدين ، بخشوع ، لله من أجل أن يخلصهم من المصيبة التي يعانون منها ⁽¹⁾ .

وفي كل الأحوال ، فإن الملك السيد سيُحاسب أمام الله ، صورة ومصدر كل عدالة وكل خير ، عن قيامه بواجبه الأساسي في العدل . إن أي شخص ، في العصور الوسطى ، لم يضع موضع الشك هذه النقطة . إلا أن الاختلافات لم تبدأ إلا في موضوع أساس ومدى تدخل الكنيسة التي تمثل الله على الأرض .

القانون

نجد العدالة شكلها الملموس والدقيق في القانون (La loi) أو الحق (Le Droit) ولكن ما هو القانون ؟.

حسب المفهوم الوسيط البدائي ، الموروث عن القبائل الجرمانية شبه - الرُّحُل ، كان القانون مُلكاً خاصاً وصفة مميزة للمجموعة أو الجماعة أو الشعب الذي ينظم شؤونه . وكان القانون ، بالأساس ، حُرْفاً (العرف ، كتعبير عن أسلوب حياة الجماعة ، وكنوع من الحكمة الإلزامية المتقولة شفهاً) . إن الجماعة ، لم تكن تصنع قانونها بعمل إرادي ، وإنما القانون هو الذي كان ، بالأحرى ، يصنع الجماعة . إنه الإسماعنت الذي كان يجمع كل الأعضاء بقوة . ويقارن جـ . هـ . ساين (G. H. Sabine) بطريقة أخلافة ، علاقات الجماعة أو « الشعب » بالقانون ، بعلاقات جسم حي بمبدئه النظم . ويُشير إلى أن أي شخص ، سواء كان فرداً أم شعباً ، لم يكن بالأساس يصنع القانون . لقد كان القانون كهواء يُستشق في كل مكان . وكان يغلف كل أعمال الحياة المشتركة ويدخل فيها . إن الملك لم يكن يُشرع ، بكل معنى الكلمة ، ولم يكن يملّي تشريعاً بالمعنى الحديث ، أي أوامر مكتوبة تعبر عن الإرادة الواعية لفرد أو مجموعة . إنه كان يقوم ، عندما تدعو الحاجة ، بتفسير للعرف ، بواسطة استقصاء يتلوه تصريح أو إعلان أو إيضاح علني للمضمنين للملموس لهذا العرف . وعلى الجماعة أو الشعب ، باعتبار أن القانون هو شيء أو مُلكه ، أن يعطي موافقته على هذا التفسير . وقد كان الشعب يعطي هذه الموافقة من خلال « حُكُله » أو رؤسائه الطبيعيين الذين كانوا يمثلونه ، بالمعنى الوسيط للكلمة . وهو معنى غريص ومبهم إلى حد ما ،

(1) حول جان دوسالبري - أنظر . س . هـ . ماكلين - المرجع السابق ذكره . و . أ . لويس - المرجع السابق ذكره -

ص : 169-271

وحول قل الطاغية - أنظر : كلرليل (المرجع السابق ذكره) IV - ص : 330-337

وكثير البعد عن المفهوم المستقبلي والدقيق للتمثيل السياسي .

إن سلطة القانون - العرف ، وهو المفهوم ذو الأصل الجرمانى ، كانت تتوافق تماماً مع الاعتقاد العام ، الموروث عن العالم القديم ، بحقيقة القانون الطبيعي . إن شعور الاحترام الذي يحاط الحق به كان غير عادي - بل إن من الصعب تصوره حقيقة في عصر التشريع اليومي والمستعجل غالباً، الذي نعيشه نحن الآن - ولقد كان هذا الشعور يطال كل أنواع الحق ! إن ج. هـ. ساين يقارن الحق بالعناية الإلهية : فالحق ، بكل أشكاله ، كان مثل العناية الإلهية ، قوة حاضرة بشكل شامل . وكانت تشعباته تمتد لكل علاقات الحياة . وكان العرف ، الذي لم يكن مقطوعاً عن الحق الطبيعي أو معارضاً له ، يبدو ، بالأحرى ، كفرع من شجرة الحق الكبيرة التي ترتفع من الأرض للسماء ، والتي كانت الحياة البشرية تعيش في ظلها . وهكذا ، كان العرف والحق الطبيعي يسهران مع بعض ، وبانسجام ، على العلاقات الاجتماعية⁽¹⁾ .

وبقدر ما كان المجتمع الوسيطى ينمو ، وتتعدد مؤسساته السياسية ، كان من الواجب ، بدون شك ، اللجوء لمفهوم مختلف : هو مفهوم القانون كتعبير عن إرادة واعية . إن إحياء الحق الرومانى لم يكن باستطاعته إلا أن يدفع حركة الافكار في هذا الاتجاه . لكن الارادة الواعية التي ظهرت حينذاك ، كانت إرادة الجماعة بأسرها ، الجماعة التي تضم الملك ، والكبار (majores natu) والجمهور . إنها لم تصبح بعد إرادة سلطة تشريعية تملي ، « بشكل سيد » ، قواعد مكتوبة ، لم يكن بالامكان ، في ذلك العصر ، أن تكون إلا الملك ، الذي له صورة أباطرة روما القدماء . إن مثل هذا المفهوم (الذي كان الحق الرومانى ، من جهة أخرى ، يؤدي اليه مباشرة) لم يوجد في القرن الثالث عشر إلا في حالة بذرة . إن الجماعة كانت حينذاك فوق الملك الذي يعتبر جزءاً منها . وكان القانون أيضاً فوق الملك (Lex facit regem) ، حسب تعبير الفقيه الانجليزى براكتون (Bracton) . إن القانون هو الذي يصنع الملك . فحيث تسود الارادة وليس القانون ، لا يكون هناك ملك . إن الملك ، الخاضع لله هو أيضاً خاضع للقانون⁽²⁾ .

السلطة الملكية : العقد والنظام الاساسي

إن المفهوم المزدوج لسمو القانون وسمو الجماعة ، كان يحد ، بشكل طبيعي تماماً ، من السلطة الملكية . وقد تقوى هذا التحديد ، بشكل خاص ، بالفكرة التقليدية الآتية من ميثاق أو عقد موجود بين الملك والجماعة ، ومعبر ضمناً عن سمو هذه الجماعة .

إن من المناسب التركيز على فكرة العقد هذه . إننا نعرف الافتراض المجرد تماماً للسفطائيين اليونانيين ، الذي أخذ الابيقوريون به ثانية ، والذي يقول بأن المجتمع السياسي نشأ نتيجة عقد منفعي بين الانانيات الفردية بهدف الحصول على الأمن : إنه افتراض العقد الاجتماعى (Pactum societatis) المدعو لأن يلقى رواجاً استثنائياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر . إلا إن الأمر ، في

(1) حول كل هذه النقاط : انظر ساين : المرجع السابق ذكره - ص : 178

(2) كارليل - 7 - ص : 37 و 51 . و أ. لويس - 1 - ص : 39-41

السياق الوسيطى ، يتعلق بعقد من نوع آخر ، عقد ذاتى (Pactum subjectionis) تخضع الجماعة أو الشعب بموجبه لحكام مقابل بعض الشروط . لقد استطعنا تبين بذرة عقد من هذا النوع ، ملموس تماماً ، في مؤلف « القوانين » لأفلاطون ، حيث وردت ، في الكتاب الثالث ، إشارة لقسم متبادل بين المدن الثلاث : أرغوس (Argos) وميسينا (Messène) ولاسيديمون (Lacédémone) ، وبين ملوكها : فقد أقسم هؤلاء الملوك بأن لا يزيدوا قط من حدة نير القيادة في المستقبل ، كما أقسمت المدن ، الخاضعة لسلطتهم ، بالحفاظ على الملكية طالما بقيت ملتزمة بتعهداتها . وهكذا نُظِّمَت السلطة من جهة أولى ، والتبعية من جهة ثانية . كما أشرنا كذلك ، بطريق القياس ، للمفهوم الشيرونى للشيء العام (La res publica) ، شيء الجميع ، الذي يشارك فيه الجميع ، والذي تتبع السلطة فيه من رضى الجماعة . وفي الحقيقة ، فإن النظرية التعاقدية ، بهذا المفهوم الملموس للعقد الذاتى ، لم تنم حقيقة إلا في القرون الوسطى فقط . إن تقاليد الغزاة الجرمان والمفاهيم الاقطاعية تجمعت مع بعض لتجعل من هذه النظرية الاسلوب « العادى » للفكر السياسى . إن فكرة الأصل الانتخابى (كلياً أو جزئياً) للملك ، الموروثة عن القبيلة الجرمانية ، ستستمر لمدة طويلة وستترك أثراً . إن ضرورة تبادل القسم بين الملك والشعب (مهما كان الغموض الذي يمكن أن يكون عليه مفهوم التمثيل الشعبي) تستجيب لهذا التقليد المتمثل بالموافقة المُنَمَّسة من المحكومين . إن تطور النظام الاقطاعى الذي يسيطر عليه الطابع التعاقدى للالتزامات بين السيد الاقطاعى والمزارع التابع له ، أتى أيضاً ليزيد من أهمية هذا القسم : فعند كل درجة من درجات التسلسل الاقطاعى « كان القسم بالطاعة يؤدَّى مقابل إعطاء ضمانة ، والوفاء بوعده . إن القسم هو الرابطة الاساسية بين كل هذه المجموعات ، التي تتراكم فوق بعضها البعض ، والتي على أساسها يقوم كل شيء » (1) . إن تبادل القسم هذا ليس له قيمة فقط في لحظة التوقيع ، بل إنه يهيمن على العلاقات بين الملك ورعاياه طوال فترة حكمه . بحيث أن استعمال السلطة بطريقة غالقة ، بشكل قاضح ، للقسم الملكى ، يبرر عزل الملك غير الوفى ، سواء من قبل رعاياه أنفسهم ، أم من قبل البابا بسبب الخطيئة (ratione peccati) .

في عام 1085 تقريباً ، قام مانيفولد دولوتنباخ (Manegold de Lautenbach) ، وهو من حزب الكنيسة ، بالدفاع عن غريغوار السابع ضد الامبراطور هنري الرابع ، وذلك أثناء النزاع حول قضية التنصيات . وعرض ، بهذه المناسبة ، بقوة قاطعة النظرية التعاقدية . فقد علّم بأنه إذا انتهك الأمير الميثاق ، المختوم بالقسم المقدس ، وإذا بذر الفوضى والارتباك ، في حين أن مهمته تكمن بنشر النظام والعدالة ، فإن الشعب يجد نفسه يحلّ ، بملء الحق ، من الطاعة . فليس الشعب هو الذي يجب اتهامه بعدم الوفاء ، لأن الأمير هو الذي انتهك أولاً إيمانه . إلا أن مانيفولد يحتفظ ، وفقاً لوضعه كغريغوري متحمس جداً ، للبابا بحق المراقبة والتدخل . فالكنيسة ، بواسطة رئيسها ، تأخذ علماً بعقد الخضوع . وتحكم فيما إذا كان الأمير المنتخب من قبل الشعب (وهذا

(1) ج. زبلر (J. ZEILLER) : « فكرة الدولة لدى القديس توما الاكوينى » (L'idée de l'Etat dans «

Saint Th. d'A) - باريس - منشورات Alcan - 1910 - ص : 115

الأمر لا يستبعد مبدأ الوراثة) جدير بالتمهيدات التي قُطعت تجاهه . فهي تُسندُ له الحكم إذن بواسطة التوزيع العلني أو التقديس ، وتحفظ لنفسها بسحبته منه إذا لم يقم بانجاز واجباته . لكن يبقى أن النظرية التعاقدية ، هي في ذاتها ، مستقلة عن هذه التوريطات التينوقراطية⁽¹⁾ .

إننا نعرف أن الالتزام التعاقدي الرئيسي للملك ، الذي هو بالأساس قاصر وليس مشرعاً ، يكمن في نشر العدل ؛ وأن هذا العدل يجد في القانون - سواء كان عُرفاً سَلَفياً أم حقاً طبيعياً - شكله الدقيق والملموس : وأن هذا القانون هو فوق الملك . ولهذا فإن احترام الملك للقانون إزاء رعاياه هو أيضاً التزام تعاقدي . إلا أن لكل رعية الحق في تطبيق القانون ، وفي حماية القانون ، ليس لكونه مساوياً لأي رعية آخر (وهذا مفهوم حديث كلياً) وإنما بمقتضى نظامه (Statut) الخاص ، أي بمقتضى مرتبته الاجتماعية ، ووضعه الخاص . ويتبع هذا أن الملك مفيد ، بشكل وثيق ، ومحدد ، بشكل صارم . لا سيما إذا رغب أو احتاج للإساءة للملكية الخاصة لرعاياه ، من خلال فرض الضريبة عليهم بدون موافقتهم . في هذا الصدد لم تقم الشرعة الكبرى (Magna-Carta) الشهيرة لعام 1215 ، التي فرضها البارونات على الملك جان بلا أرض (Jean sans terre) بصفتها قاعدة للمستور القومي الانجليزي ، إلا بإعلان مبدأ مشترك لكل المجتمع الوسيط - مبدأ ذي أساس تعاقدي .

ومع ذلك ، فإنه قد يصبح لدينا ، إذا اكتفينا بما سبق ، فكرة ناقصة وغير صحيحة ، في جزء كبير منها ، عن الوضع الدستوري للملك في القرون الوسطى ، الذي كان ، وهو وريث الملوك البرابرة ، والذي كان يحد ذاته ملكاً إقطاعياً ، يتجه ، منذ القرن الثالث عشر (قرن القديس سان توما ، ولكن أيضاً قرن القديس لويس (Saint-Louis)) ليصبح ملكاً قومياً .

فبسبب مرتبته الاجتماعية الفريدة ونظامه الفريد ضمن الجماعة ، لم يكن على الملك أن يطبع القانون بنفس الطريقة المطلوبة من رعاياه مهما كانوا . لقد كان أدنى من الجماعة ، أي من مجموع رعاياه ؛ لكنه كان أعلى ، في مملكته ، من أي رعية من رعاياه ، إذا أخذ على انفراد . كما لم يكن يعرف فيها أي فرد مساو له . لقد أسندت إليه المهمة الملقة على عاتقه ، وضمن الاطار العام للقانون ، امتيازات يتمتع بها بمفرده حصراً . فإذا كان خاضعاً للقوة الموجهة (vis directiva) للقانون ، فقد كان ، بشكل خاص ، متحرراً ومعفياً من قوته القمعية (vis co-activa) . ويمكن تعداد العديد من الامتيازات الأخرى ، إلى جانب هذا الامتياز الاساسي . لكن تحديداتها بدقة كان أمراً صعباً . لأن القرون الوسطى كانت تجهل ، في هذا الميدان ، دقة العصور الحديثة . إن أي دستور ، وحتى أي قانون لم يكن ، في القرن الثالث عشر ، يُعرّف بوضوح السلطة الملكية . ولقد كتب ر. فاوتييه (R. FAWTIER) يقول : « قد يكون من الحكمة القول بوجود ملوك ، أكثر من الحديث عن نظام ملكي » .

لكن هذه الموجة نفسها ، مثل الموجة التي كانت تحيط بمفهوم التمثيل ، كانت مفيدة في نهاية

(1) حول ماتينغولد . أنظر : باكو - المرجع السابق ذكره - وكارليل IV - ص : 86 وما بعدها .

الأمر ، للمبدأ الملكي ، وذلك بتسهيلها للانتقال من الملك الاقطاعي الى الملك القومي . ومع هذا فقد كان من اللازم أن يمر وقت طويل (حتى في فرنسا التي سيكون تحرر الملك فيها من كل « إرادة منافسة » له ، أسرع منه في أي مكان آخر) قبل أن يصبح باستطاعة الملك القومي أن يسن بشكل سيد قوانين ، بمقتضى أعمال صادرة عن إرادته البحتة والحررة . ففي ذلك العصر ، كان سمو الجماعة ، وسمو القانون والنظرية التعاقدية ، يقيمون ، مجتمعين ، عقبات في وجه قدوم السيادة ، أو السلطة غير المشروطة ، قانونياً ، بأي هيئة أخرى في الدولة . وفي الحقيقة ، فإن أي شخص لم يكن سيداً ، وخاصة إذا فهمت السيادة بأنها أساساً تشريعية . لقد كان الملك ضمن دائرته الخاصة ، بلا شك ، مطلقاً ومتحرراً من إكراه القوانين . فأي قوة قمعية لا يمكن أن تمارس ضده . وأي شخص أعلى منه أو مساو له لا يطلب منه حسابات . لكنه كان ، خارج إطار هذه الدائرة التي كانت في النهاية سبباً التحديد ، مقيداً ، ومقيداً بشكل وثيق ، في آن واحد (ولنكرر ذلك) بالقانون (العرف والحق الطبيعي) وبمراقبة الكنيسة وبالالتزامات الاقطاعية ، وتعدد الأنظمة الخاصة (Statuts) التي يضمنها القانون . ونظراً لعدم وجود آلية منتظمة وفعالة لمراقبة السلطة ، فإنه لم يكن بالامكان الحديث عن ملكية « مُراقَبة » . وبما أن تعبير الملكية « المختلطة » يؤدي للغموض ، فإننا سنكتفي بالقول بأن تلك الملكية كانت : « ملكية محدودة أو معتدلة » (1) .

2 - التوماسية السياسية :

إن هذه المعطيات الأساسية التي كان القرن الثالث عشر يقدمها للروح البناء بقوة للقديس توما ، ستجابه مع الاضطرابات السياسية الجديدة للفقهاء المسيحيين الكبار ، ثم ستندمج في التركيب التوماسي ، لتؤسس فلسفة سياسية أصيلة . ومن هذه الفلسفة السياسية ستنبثق نظرية في السلطة ، ونظرية في القوانين ، ونظرية في مقاومة الظلم والطغيان ، وأخيراً عناصر لإجابة على السؤال التقليدي حول الحكم الأفضل .

-
- (1) كل هذا مستوحى عن قرب من ج. هـ. ساين - المرجع السابق ذكره - ص : 184-189
 - أنظر ريجين برنو (Régine PERNOUD) « لكي تنتهي من المصور الوسطى » (Pour en finir avec le Moyen-Age) - باريس منشورات Seuil - 1977 - ص : 58
 - أنظر باسبران دانتريف (Passerlin d'ENTREVES) : « مفهوم الدولة » (La notion de l'Etat) - باريس - منشورات Sirey - 1969 .
 - مارسيل دافيد (Marcel DAVID) « السيادة والحدود القانونية للسلطة الملكية من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر »
 - ج. لوغوف (J. Le Goff) « حضارة الغرب الوسيطى » (La civilisation de l'Occident médiéval) - باريس منشورات Arthaud - 1964
 - جان روفيه (Jean ROUVIER) « الأفكار السياسية الكبرى : من الأصول وحتى ج. ر. روسو » (Les grandes idées politiques: des origines à J.J. Rousseau) - باريس - منشورات BORDAS - 1973

نظرية السلطة :

إن السلطة المنظور اليها في ماهيتها ، في ذاتها ، في المجرد (in abstracto) ، (أي باعتبارها قدرة الانسان على أن يأمر الانسان) يجب أن تميز عن السلطة في الملموس (in concreto) ، أي السلطة من حيث اكتسابها (وأسلوب الوصول اليها) واستعمالها ، ومن حيث من يتولأها ، ومن يمتلكها من البشر .

إن السلطة المجردة ، السلطة في ذاتها هي بالنسبة للقديس توما ، كما بالنسبة للقديس بولس ذات أصل إلهي وطبيعة إلهية (كل سلطة من الله Omnis potestas a Deo) وهي تنشأ من حق إلهي بالمعنى الأوسع للكلمة . لكن القديس توما ، في نفس الوقت ، الذي يتبع هنا أرسطو ، ويفصل عن التقاليد الرواقية وتقاليد آباء الكنيسة ولا سيما التقاليد الاوغسطينية - أو بالأحرى الانحراف الاوغسطيني - يعلم بأن هذه السلطة طبيعية للغاية ، وإنها تضرب جذورها في الطبيعة الانسانية نفسها . فالانسان يحتاج للسلطة من أجل أن يحقق بشكل تام غاياته الارضية . إن السلطة هي إذن ضرورة طبيعية (فهي ليست قط مؤسسة ناشئة عن تعاقد حصل ، على إثر الخطيئة ، لتكون قصاصاً وعلاجاً لها) . ودراستها (وهي ما تقوم به السياسة) من اختصاص العقل الطبيعي ، قبل أن تكون من اختصاص علم اللاهوت . فهي وحدها القادرة على القيام بعملية التوحيد (reductio ad unum) .
الضروري لأن لن سيكون بدونها إلا جمهوراً ، ولن سيصبح بفضلها ، جماعة سياسية :

« إذا كانت طبيعة الانسان ، الحيوان الاجتماعي والسياسي ، تريد أن يعيش في مجتمع يضم عدداً كبيراً من أشباهه ، فإن من الضروري أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمهور ... فهذا الجمهور سيتبعثر ، بالفعل ، في مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعني بخيره ، وهذا مثلما يتحلل جسم الانسان أو أي حيوان كان ، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء » .

أما بالنسبة للسلطة الملموسة التي تتجسد في بشر ينبغي تعيينهم أو انتخابهم ، والتي تمارس بهذه الطريقة أو تلك ، من قبل إرادات إنسانية ، فيجب أن نعتبر ، مع القديس توما بأنها تنبع من حق بشري بحث (a jure humano) . فإذا وجد رجل ما أو مجموعة ما من الرجال شرعياً في موقع قيادة بالنسبة لأناس آخرين ، فإن هذا لن يكون قط بمقتضى اختيار أو تعيين مباشر وشخصي من الله ، وإنما بمقتضى تعيين بشري بحث . ويمكن القول إن السلطة الملموسة ، رغم أنها مكتسبة ، هي من الله ولكن بمعنى مشتق وواسع لا يسمح بالحديث عن حق إلهي بالمعنى الضيق الذي سبق ذكره . وهكذا يوضح القديس توما النص الشهير للقديس بولس (إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب (sed per populum) أو الجماعة)⁽¹⁾ .

(1) أنظر : ش. جورنيه (Ch. JOURNET) « متطلبات مسيحية في السياسة » (Exigences chrétiennes en politique)

باريس - منشورات Eglott 1946.

في ماذا يمكن أن يكمن التمييز البشري للحكام ؟ أو بعبارة أخرى ما هي الأساليب الشرعية للوصول الى السلطة ؟

إن النصوص التي تُذكر في هذا الصدد ، والمأخوذة من كتابيه « المجموع التولوجي » (Somme théologique) و« في المملكة » (De Regno) ، صعبة التفسير . فالقديس توما (الذي اهتم باستعمال السلطة تبعاً لغاياتها ، أكثر من اهتمامه بأصولها) يسعى جاهداً هنا لتوضيح فكرة معقدة ومبهمه ، وذلك بتمييزه بين مختلف الحالات الممكنة . فهناك حالتان يتواجد فيها المفهوم الوسيطى للجماعة ^(١) باعتبارها المصدر الأصلي للسلطة : الأولى حالة مجتمع لديه القدرة على أن يزود نفسه بقوانين (وهو في هذه الحالة مجتمع « حر ») ، والثانية هي التي يكون فيها للشعب الحق بأن يزود نفسه بملك . وهناك حالة ثالثة وهي الحالة التي تزود فيها سلطة عليا الشعب بملك . وأخيراً هناك الحالة الأخيرة التي هي حالة شعب لا يستحق أن يزود نفسه بقوانين ، وإنما يبدو أنه خلق ليطيع إنساناً سامياً في كفاءته وفضيلته : حيث لا يخفى كل نوع من أنواع التفويض أو التمثيل بالمعنى الأكثر إبهاماً لهذه التعابير (هنا نجد المفهوم الأفلاطوني ، المنقول بواسطة أرسطو ، أي مفهوم الفضيلة الأمرة ، أكثر مما نجد المفهوم الوسيطى) .

وهكذا يبقى الخيار مفتوحاً ، حسب الظروف والأوضاع ، وقابلية المحكومين الكبيرة الى هذا الحد أو ذاك ، بين شخص يتولى السلطة ويقوم الشعب أو الجماعة بتعيينه ، وشخص ينبغي على الشعب أو الجماعة أن تطيعه ، دون أن يكون لها رأي في تعيينه ، كما يُطاع رئيس شرعي أهله فضيلته للقيادة ^(٢) .

إن الأمر الذي لا يتغير ، والذي يُعبر عن النظرية التعاقدية للقرون الوسطى ، هو الالتزام المتبادل ، الصريح أو الضمني ، الذي يربط بين الشعب وحكامه . فإذا التزم الشعب بالطاعة ، فإن الحكام ، من جانبهم ، يلتزمون بالقيام بواجبهم ، الذي يكمن في البحث عن خير الجمهور ، وليس عن خيرهم الخاص . وهكذا فإن هناك ، كما يلخص ج. زيلر (J. Zeiller) ، « ميثاقاً خفياً » إن لم يكن منصوحاً عليه بوضوح ، أو عقداً أو شبه عقد في أصل كل سلطة ^(٣) .

(١) هل يجب التوضيح بأن من المناسب أن نفهم بكلمة « جماعة » أو « شعب » كل شيء غير « الكثرة » أو الجمهور غير المتميز للرعايا . فالسلطة بالنسبة للقديس توما (وحسب رأي ج. دولاغارد (G. de Lagarde) لا تكمن في الجمهور « ولكن في الكل المنظم الذي تُكوّنه الجماعة » ، وهو ككل ليس لكل الأجزاء المكونة له نفس الوزن » . وبذلك لا غرور ملاحظة لمعلق الماتمي تقول : « إن الشعب بالمعنى التوماسي » لا يوجد قبل أن تقوم الحكومة بتوحيده ، وبإعطائه روحه » « المجموع التولوجي » - ترجمة ديكليه (Desclée) - منشورات Revue des jeunes - باريس - 1925

- أنظر : ميشال فيلاي (M. VILLEY) « دروس تاريخ فلسفة الحق » .

(Leçons d'histoire de la philosophie du Droit) - باريس - Dalloz - 1957

(1) دولاغارد : المرجع السابق ذكره - 2 - ص : 81

(2) ج. زيلر - المرجع السابق ذكره .

يُستخلص من هذا التحليل الموجز ، أن المهم بشكل أساسي ، في نظر القديس توما ، هو غايات السلطة التي يُعبّر عنها مفهوم الخير المشترك الذي يقترن فيه النظام بالعدالة . ففي الخير المشترك ومتطلباته يتجل الصعيد الحقيقي الذي توجد فيه التماسية السياسية ، وللمقر الحقيقي للسيادة . بأي حق يحكم الحكّام ؟ إنهم لا يحكمون أبداً بمقتضى حق إلهمي (بالمعنى الضيق) قام الله بموجبه بتعيينهم مباشرة وشخصياً ، وبدون واسطة من أي نوع ؛ وإنما بمقتضى حق الخير المشترك وحده ، الذي يقع على عاتقهم صراحةً أمر تحقيقه . إن للدولة ، كما كتب بقوة جـ دو لاغارد ، « شرعية من حيث الموضوع ؛ أما الخير وحده فهو السيد » .

وفيما يتعلق بقضية الغايات يلتحق القديس توما ، بأرسطو ، الفيلسوف الوثني ، ويعتمد عنه ، في نفس الوقت ، باعتباره فقيهاً مسيحياً . إنه يلتحق به بمعنى أن غايات الدولة بالنسبة للمفكرين ، هي غايات أخلاقية : فالخير المطلق للمدينة والخير المطلق للفرد (أو بتعبير أفضل : « للشخص ») ، إن لم يكونا متشابهين ، فهما على الأقل متضامنين بشكل وثيق . إن المدينة أو الدولة هي تجمع من أجل العيش الأفضل ، ومن أجل جعل أعضائها قادرين على العيش بصورة مشتركة ، مادياً ومعنوياً ، بأفضل شكل ممكن .

ولكن في حين أن الفيلسوف الوثني كان يرى أن الفرد يجد تفتحته الكامل في المدينة التي هي سببه النهائي الوحيد ، فإن القديس توما يرى أن للفرد غايتين : الأولى زمنية ، طبيعية ، والثانية روحية ، فوق طبيعية . إنه إذن بحاجة لسلطتين : الدولة والكنيسة اللتان تحكمان نفس المجتمع البشري . إن الغاية الروحية ، فوق الطبيعية ، التي تقابلها الكنيسة (والتي تعتبر الغاية الأخيرة الوحيدة) تتمتع بالسمو . والكنيسة نفسها هي سلطة أسمى ^(٩) . ويتبع هذا أن الخير المطلق عند أرسطو لا يمكن أن يكون خيراً إلا بصفة نسبية كلياً . إن مهمة الدولة مفيدة ومحترمة للغاية . وهذا ما لا ينبغي الشك به : فهي بدل أن تحل محل أعضائها ، تترك حريتهم سليمة وتساعدهم على تحقيق قدرهم الأرضي ، بأفضل صورة ممكنة ، وذلك من خلال ممارسة الفضائل الطبيعية . إنها تصل بهم ، هكذا ، إلى عتبة الفضائل فوق الطبيعية ، والغلبة التأملية . لكنها ، بعد أن يصلوا إلى هنا ، تتركهم .

(٩) إن للاخلاق عند القديس توما ، كما كتب أ. جيلسون ، « تطلعات أعلى » من مجرد تكييف الإنسان مع الخير المشترك للمدينة . « لقد فرضت عليها هذه التطلعات المتنافزة نفسها التي تلقت منها مبادئها . إن إنسان أرسطو لم يكن مخلوقاً . بينما إنسان القديس توما كان كذلك » . أنظر صيغة « المجموع » ... ، التي ذكرها شارل جورنيه (Ch. JOURNET) نقول : « إن علاقة الإنسان بالجماعة السياسية لا تطله كله ، ولا في كل ما يعود له » . (ش . جورنيه - المرجع السابق ذكره - ص : 30) .

- أنظر : أ. جيلسون : « التوماسية : مدخل لفلسفة القديس توما الاكويني » (Le Thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin) الطبعة السادسة - باريس - 1965 - ص : 405 .

إنها تركهم لأنه ليس من اختصاصها أن تقودهم إلى « مرفأ الخلاص الأبدي » . إن سلطة من نوع آخر هي التي خُصِّصَتْ لهذا الغرض . إنها سلطة أسمى مثلها أن الغاية فوق الطبيعية هي أسمى من الغاية الطبيعية ، « الغاية الأخيرة » أسمى من « الغايات المتوسطة » . إن هذا النوع الأخير من السلطة لا يمكن أن يكون إلا حكومة إلهية . إنها حكومة « هذا الملك الذي هو ليس فقط إنسان وإنما إله ، أي سيدنا يسوع المسيح . إن تفويض أمر هذه المملكة أو خدمتها ، أسندت ، لكي تكون السلطة الروحية متميزة عن السلطة الزمنية ، ليس إلى ملوك أرضيين ، وإنما إلى كهان ، وبصفة رئيسية للكهان الأكبر ، خليفة بطرس ، ونائب المسيح ، باباروما ، الذي يجب أن يخضع له كل ملوك العالم المسيحي ، كما يخضعون لسيدنا يسوع المسيح نفسه . لأنه لمن يقع عليه عبء الغاية النهائية ، يجب أن يخضع أولئك الذين يتحملون عبء الغايات السابقة ، كما يجب أن يكونوا مُوجَّهين بسلطته » (1) .

لقد تساءلنا غالباً عن مفهوم العلاقات بين السلطتين الزمنية والروحية ، الذي تستند إليه عبارات « في المملكة » ، التي أتينا على ذكرها أعلاه . وقد تحدثنا عن « تيوقراطية معتدلة » نظراً لأن القديس توما صان نفسه بأرسطوطاليسية من تجاوزات الأطروحة القصوى ، : فهذه الأرسطوطاليسية أنت لتذكركه بالطابع السامي والمحترم لغايات السلطة الزمنية (حتى ولو كانت غايات متوسطة فقط) . وقد أعجبنا « بالانسجام الهادي » الذي عرفت التوماسية كيف تحافظ عليه هنا بين التهامين ، كان الأمر يتعلق بالموازنة بينهما دون التضحية بأحدهما على حساب الآخر . ومع ذلك فإنه تجب الإشارة (مع أ . جيلسون الذي يلح على هذا) إلى أن الفقيه الكبير لم يحصر التدخل الشرعي للبابا في السلطة الزمنية في دائرة بسبب الخطيئة . لقد خُصَّ رئيس الكنيسة بعبء الغاية النهائية أو الأخيرة ، واعترف له بسبب سلطته الروحية العليا ، بسلطة زمنية على الأمراء . وهذه السلطة تمتد لكل نشاطات هؤلاء المتعلقة بهذه الغاية النهائية ، بطريقة أو بأخرى ، وبأي مقدار كان . هذا هو المبدأ ، القائم على « خضوع الوسائل للغاية خضوعاً تسلسلياً » (أي خضوع الأمراء للكهان) ، أما التفاصيل التطبيقية فهي ثانوية بنظر القديس توما . إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أم لا ، أو أن يفعله أم لا ، وذلك تبعاً لمهمته فوق الطبيعية ، « ومتى وكيف وإلى أي حد » يمكن أن يكون هناك تدخل في شؤون السلطة الزمنية (2) .

إن نفس تسلسل القيم ، ونفس الاهتمام بالحفاظ على « جسر » مرثي وصلب ، بين مدينة العالم ومدينة الله ، وبين الطبيعة وفوق الطبيعة ، يتجل في نظرية القوانين التوماسية .

نظرية القوانين

تدين هذه النظرية بالكثير لأرسطو . وهي تستمد عناصرها من الرواقيين وشيشرون وأباء الكنيسة ، وتدمج بينها في تركيب دقيق وقوي لا نظير له . ولفهم هذه النظرية جيداً يجب تصور

(1) « في المملكة » - المرجع السابق ذكره - ص : 120

(2) أنظر : أ . لويس - I - ص : 151

القديس توما مقتنعاً بعمق بالتقاليد الوسيطية الخاصة بسمو - أو تقريباً بقداسة - القانون والحق . إن الاتصال الحميم ، الذي يسود حيثنثذ بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي (وقبل كل شيء ، العرف) ، يندمج لديه في منظومة واسعة : منظومة علمية حقيقة ، هي عبارة عن انعكاس حقيقي للنظام الكلي الذي ينبغي البحث عن نقطة انطلاقه في عقل خالق كل الأشياء ، أي الله .

العقل ، القانون : إن هذين التعبيرين لا يمكن فصلهما عن بعض . وهذا ما كان عليه الحال ، كما نعرف ، بالنسبة لأرسطو . فالقانون عبارة عن قاعدة وقياس للأعمال . والقاعدة والقياس هما من شأن العقل ، هذه الملكة التي تنظم ، برأي أرسطو ، بغية الوصول لغاية ما . إن القانون يتعلق إذن بنظام العقل ؛ إنه يفترض عقلاً يوجه الأعمال نحو غايتها . إن الإرادة التي تُشرع والتي تحمل القانون ، لا قيمة لها إلا بمقدار ما تكون بحد ذاتها ، مُنظمة من قبل العقل . ومن هنا التعريف التالي للقانون : « إنه تنظيم للعقل يهدف للخير المشترك ، يضعه وينشره من يقع على عاتقه صبه الجماعة » . إن هذا المفهوم التوماسي للقانون يتميز بأولوية العقل ، ورفض تعسف أي إرادة مهما كانت .

وباعتبار أن الجماعة الأوسع هي الكون ، الذي يُعتبر الله أميراً له ، فإن أول القوانين من حيث المقام وأكثرها شمولاً ، هو القانون الأبدي ، أمر العقل الإلهي . « ولأن العقل الإلهي لا يتصور شيئاً في الزمان ؛ ولأن مفهومه أبدي ، فإنه يجب القول بأن هذا القانون هو أبدي » . وبما أنه ينظم ويفس كل ما هو خاضع للعناية الإلهية ، فإن من البديهي أن تشارك كل الكائنات بطريقة ما في هذا القانون ، المطبوع فيها ، والذي يجعلها تميل لأعمالها الخاصة ولغاياتها . لكن الإنسان ، باعتباره مخلوقاً عاقلاً ، وقادراً على أن يتباً لنفسه وللآخرين ، يشارك فيه بشكل أكثر تميزاً وبنوع من الاشعاع . وهذه المشاركة في القانون الأبدي من قبل مخلوق مزود بالعقل تُسمى : قانون طبيعي .

إن الأوامر الأساسية للقانون الطبيعي^(١) تجل في التوصية : بالتمييز بين الخير والشر ، وفعل الخير والابتعاد عن الشر ، وعدم الاساءة لأولئك الذين يجب أن نعيش بينهم ، والتزوع لحيلة تحقق فيها الطبيعة العقلانية للإنسان ، والتي هي الحيلة في مجتمع (كما كان يشر بذلك أرسطو) .

هذه الأوامر المشتركة والمجردة تماماً تبقى هي نفسها بالنسبة لكل البشر وفي كل الأزمنة . فهي لا يمكن أن تخفي من القلب الانساني . لكن تطبيقها يتم في الحالات الخاصة والملموسة ، وفي ظروف مكانية وزمانية خاصة ومحتملة . ومن هنا تنبع ضرورة القانون البشري الذي يتفرع مباشرة

(١) إن القانون الطبيعي يتضمن أيضاً ، وكثيراً ما ننسى هذا ، أوامر « ثلوية » : ويجب أن لا نتصوره « كمجموعة قنونية ملفوفة كلياً في ضمير كل واحد ، وما على هذا الواحد إلا أن يسطها » : (على حد تعبير جملرنتان J. Maritain) حول هذا الانسجام بين الإيمان والعقل ، لدى القديس توما ، أنظر : م. شوني (M. CHENU) في « الموسوعة العلية » ، مقالة « توما الاكوييني » : « إن الاوغسطيني بونافنتور (Bonaventure) زميل وصديق توما يأخذ عليه أنه يضع ماء العقل في الخمر الصافي للحكمة الإلهية . وعلى هذا سبرد توما ، بدعابة ، بأن الماء تحول الى خمر ، كما في كتابا (Cana) . إن بساطة نعمته الانجيلية جعلته معترف للعقل بقوته » .

من القانون الطبيعي ، باعتباره ، في آن واحد ، نتيجة وتحديداً خاصاً للأوامر المشتركة لهذا القانون . وهكذا فإنه يعود للقانون البشري في كل بلد ، المتغير حسب كل بلد ، والمتفق مع العرف في كل بلد ، أن يُعرّف جريمة القتل ويحدد عقوبتها بدقة ، في حين أن القانون الطبيعي يحرمها فقط بصفة مجردة . إن على القانون البشري أن يسد فراغ و الهوة المحفورة بين المبادئ الكلية للقانون الطبيعي ، وتفاصيل الأعمال الخاصة التي يجب أن تتفق معها ، والتي لا يمكن لأي تفكير فردي أن يكون قادراً على تجاوزها ، (على حد قول أ. جيلسون) . ويلجأ القانون البشري ، زيادة على العقل ، إلى ما يسميه القديس توما « بالانضباط » الاكراهي ، في البداية ، بسبب الخوف من العقاب ، ومن القوة القمعية التي تمارسها الدولة . (أما القانون الطبيعي فلا يلجأ لهذا) . ومن هذا الانضباط وحده يمكن أن يأتي للبشر ، الذين يملكون بطبيعتهم قابلية للفضيلة ، كمال هذه الفضيلة نفسه .

إن القانون البشري يمكن بلا شك أن يتغير . وهذا سيحدث على الأقل لأن مفهوم الخير المشترك يتكامل مع الزمن ، ولأن هناك تعديلات تطرأ على وضعية البشر . ولكن هل هذا يعني أنه يجب تغييره دائماً ؟ إذا ظهر هناك شيء ما أفضل ؟ لا ، يجب القديس توما ، الأمين ، في هذا التردد المحافظ ، على أفكار أفلاطون ، وأرسطو ، وكذلك على تقاليد القرون الوسطى الخاصة باحترام العرف . إن كل تغيير يزعزع العرف ، ويُنقص القوة الاكراهية للقاعدة . ولهذا فإن من الأفضل التمسك بما هو قائم ، ما عدا بعض الاستثناءات المحددة بدقة (كمنفعة لا نظير لها في النظام الجديد ، أو وجود ظلم واضح) في النظام الحالي) .

قانون أبدي ، قانون طبيعي ، قانون بشري (أول نقل وضعي) ، ذاك هو التسلسل الجليل ذو النهايات الثلاث . لكن مؤلف « المجموع التيولوجي » يضيف له « القانون الإلهي الوضعي » . وهذا القانون مزدوج ، ويتجلى في « العهد القديم » و « العهد الجديد » . إنه القانون المنزّل ، هبة النعمة الإلهية ، « المجانية قطعاً ، والتي لا يمكن تفسيرها بالعقل الانساني وحده » . إن هذا القانون يتفرع أيضاً من القانون الأبدي باعتباره المصدر المشترك والاصل . إن القديس توما يشرح بغزارة ، مستنداً بشكل خاص لمتطلبات الغاية النهائية ما فوق الطبيعية ، كيف أن هذا القانون الإلهي الوضعي ضروري ، هو أيضاً . من أجل توجيه الحياة البشرية .

إننا سنكتفي هنا بالنهايات الثلاث المدروسة ، مُذكّرين بأن القانون الأبدي (عقل وقاعدة حكم الملك السامي ، أمير الكون) يبدو ، من خلال المشاركة والاشتقاق ، المصدر لكل عقل ، والقاعدة لكل حكم لدى كل الأمراء الخاضعين لله (١) .

نظرية المقاومة

إن نظرية القوانين ونظرية السلطة تساهمان مع بعض في رفض كل نظام تعسفي ، وفي دعم الكراهية للظلم والطغيان وذلك وفقاً لروح القرون الوسطى . إن القديس توما ، سواء في

(١) ش. جورنيه - المرجع السابق ذكره - ص : 200-228

« المجموع التولوجي » أم « في المملكة » يحرص على إبداء أكثر التحفظات صراحة حول الطاعة الواجبة للأمير الذي يكف عن السعي لتحقيق الخير المشترك ، ويتهك القانون الطبيعي .

ففي « المجموع » يعالج بصراحة عدالة وظلم القوانين ذات المصدر البشري . فهذه القوانين يمكن أن تكون ظالمة بالنسبة للخير الانساني ، أو بالنسبة للخير الإلهي . بالنسبة للخير الانساني : مثل القوانين التي تفيد جشع الأمير أو مجده الشخصي أكثر مما تفيد المنفعة المشتركة ، أو تلك التي تتضمن تجاوزاً لصلاحية ذلك الذي يصدرها ، أو أيضاً تلك التي توزع بشكل غير متساو الأعباء المفروضة على الرعايا ، حتى ولو كان ذلك وفقاً لمتطلبات الخير المشترك . إن مثل هذه القوانين لا تلزم الضمير لأنها تعتبر « مظاهر للعنف أكثر مما هي قوانين » . لكن الناس يراعونها تجنباً للأسوأ وللفضيحة والفوضى . لأن على المرء في مثل هذه الحالة أن يضحى حتى بحقه ! أما القوانين الظالمة بالنسبة للخير الإلهي والتي تُسيء مباشرة لحقوق الله - مثل قوانين الطغاة التي تبحث عن عبادة الأوثان - فإنها بالعكس يجب أن لا تُراعى بأي حال من الأحوال .

الطغيان : إنه نظام ظالم بشكل أساسي ، ويبحث في السلطة عن مصلحته الخاصة وليس عن الخير المشترك . إن الحساب الختامي المحزن لهذا الحكم يقتصر على الأعمال السيئة ، سواء في النظام الزمني أم في النظام الروحي . لهذا فإن مؤلف « المجموع » ، في الوقت الذي يدين فيه التمرد كخطيئة مميتة لأنها « تمزق النظام القانوني الذي يوفر الخير المشترك » ، يرفض أن يسمي مقاومة الطاغية والانقلاب على الطغيان بالتمرد . إن التمرد هو الطاغية الذي ، من أجل أن يُحْكَم سيطرته ، ينشر الفوضى في صفوف الشعب الخاضع له . إن قلب مثل هذه السلطة لا يُعتبر تمرداً ، شريطة أن لا يُنفذ بطريقة من شأنها أن تجعل جمهور الرعايا « يعانون من الفوضى التي ستلوهم أكثر من معاناتهم من النظام الطغياني نفسه » .

وه في المملكة ، عولجت المسألة بمزيد من الدقة . فاللؤلؤ ، حرصاً منه على منع تحول الملكية الى طغيان ، يشير الى أن السلطة الملكية يجب أن تكون « معتدلة » ، لكي لا تتحول الى طغيان . ولكن إذا حدث ، في الواقع ، مثل هذا التحول ، فما هو العلاج ؟ .

التعقل دائماً ! فإذا لم يكن هناك تجاوزات لا تطاق ، فإن تحمل حكم طغياني معتدل ، لفترة ما ، هو أفضل من التعرض في حال مجابهة الطاغية ، لآخطار عديدة ، أشد خطورة من الحكم الطغياني نفسه (مثل القمع المتزايد في حالة الهزيمة ، والانشقاقات والمؤامرات أثناء العصيان وبعده) . ومن جهة أخرى ، من الذي يضمن بأن السيد الجديد لن يكون أشد وطأة وأكثر استبداداً من القديم ؟ إن القديس توما ينصح ، هنا ، بالتأمل بقصة المرأة الكبيرة السن ، في ساراقوزا ، في عهد الطاغية دنيس . فقد كان كل الساراقوزيين يتمنون موت الطاغية بينما المرأة هذه كانت تدعو باستمرار من أجل أن يبقى على قيد الحياة . وعندما سألتها دنيس عن أسباب ذلك ، أجابت :

« عندما كنت فتاة صغيرة ، كان لدينا طاغية قاسي ، وكنت أتمنى موته . وعندما قتل ، خلفه طاغية آخر أشد قسوة بقليل ، وكنت أعتبر أيضاً أن نهاية سيطرته ستكون

بمثابة جائزة كبيرة . ونحن لدينا أنت كسيد ثالث غير ملائم أكثر بكثير . وهكذا فإنه إذا قُضي عليك ، فإن طاغية أسوأ منك سيخلفك .

ولكن ليس من الجائز قتل الطاغية إذا أصبح الافراط في الطغيان أمراً لا يطاق ، كما كان يدعو لذلك جان دوسالسيوري ؟ . لا ، يقول مؤلف « في المملكة » . لأن هذا مخالف لتعاليم الرسل الذين يريدون أن نطيع حتى السادة الصَّعَاب . (ويذكر « الرسالة الأولى » ، للقديس بطرس التي جاء فيها : « إنه بالفعل لنعمة ، من أجل احترام الله ، أن يتحمل شخص ما آلاماً أصابته ظلماً ») . وأي أخطار ستتجم ، من جهة أخرى ، إذا قام أفراد عاديون ، بمبادرة خاصة منهم ، بالشروع في قتل الحكام حتى ولو كانوا طغاة ! . إن بعض الأشرار سينزعون دائماً للتشهير بالقيادة التي تثقل عليهم دوماً : بحيث أن الشعب سيُعرض نفسه لخطر فقدان ملك ، أكثر من كونه سيتخلص من طاغية .

الخلاصة : إن من الأفضل التصرف من خلال السلطة العامة . ولكن ما معنى هذا القول ؟ .
اليس الطاغية هو السلطة العامة ؟ .

إن مؤلف « في المملكة » يفكر بحالتين : أولاً في تلك التي للشعب فيها الحق بأن يزود نفسه بملك . حيثُ يستطيع الشعب ، دون أن يتهم بعدم الوفاء أو الظلم ، عزل الذي نصبه ، حتى ولو كان قد أخضع نفسه له للأبد ، أو كبح سلطانه ، إذا أساء التصرف بها كطاغية : لأن الملك « بعدم تصرفه بأمانة في حكم الشعب ، وكما يتطلب ذلك واجبه كملك ، يستحق أن لا يحفظ رعاياه التزاماتهم تجاهه » (إننا نعرف هنا على النظرية التعاقدية) . وثانياً في الحالة التي يكون فيها حق تزويد الشعب بملك عائد لجهة عليا . حيثُ يجب انتظار العلاج ضد انحراف الطاغية من هذه الجهة ، سواء بإنقاص سلطانه أم بعزله باعتباره ملكاً فاسداً .

وخارج هاتين الحالتين ، ونظراً لعدم وجود أي حل إنقاذ إنساني ، فإنه لم يعد هناك إلا اللجوء الى ملك الجميع ، أي الى الله . فهو الذي يستطيع أن يجعل القلب القاسي للطاغية يميل للحلم . ويستطيع أن يزيل أو يحيل لحالة بائسة الحاكم الضال الذي يرى بأنه غير جدير بالاهتمام . وكل هذا ، شريطة أن يكون الشعب نفسه قد تحرر من الخطيئة التي يعتبر شقلاؤه قصاصاً لها : « يجب نزع الخطيئة لكي تتوقف مصيبة الطغيان » .

إن ما يستهدفه القديس توما ، من كل هذا ، هو « الطاغية بالممارسة » ، أو بعبارة أخرى ، الأمير ذو الصفة الشرعية الذي فسدت سلطته من خلال الممارسة ، وليس المقتصب الذي استولى بدون أي صفة على السلطة سواء بقوة السلاح أم بأي طريقة باغية « ١ » .

الحكم الأفضل

إن اهتمام الفقيه الكبير بالحيلولة دون تحول السلطة الى طغيان ، وبجعلها ، لهذا الغرض ،

(1) أنظر : كلرل ٧ - ص : 92 وجورنيه : ص : 409

معتدلة ، أشر بقوة وبشكل بديهي ، في جوابه على السؤال الخاص بالحكم الأفضل . لكن اهتمامات أخرى امتزجت بهذا الاهتمام . منها اهتمامه بوحدة الدولة ، وبالسلام الاجتماعي الذي يضمنها . ومنها أيضاً اهتمامه بالفضيلة (والتميز والقيمة ، والنوعية والكفاءة) لدى الحكماء . ويقابل هذا المزيج من الاهتمامات بشكل طبيعي الى حد ما ، مزيج من مختلف أشكال الحكم ، يمكن وصفه ، بدون ادعاء الدقة التقنية ، بالدستور المختلط . إن القديس توما يجذب ، في الواقع ، هذا الاتجاه في « المجموع » .

ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد أنه اختار أيضاً نظام الحكم المختلط في المملكة ، المؤلف الذي تركه غير مكتمل ، وكتب من خلال منظور مختلف كلياً عن كتاب « المجموع » ، وكان عبارة عن مديح للملكية الخالصة (التي ينبغي مع ذلك « تعديلها من أجل تجنب خطر الطغيان) ، موجه الى ملك قبرص ؟ . إن من الحكمة أكثر هنا أن نتكهن .

إننا نقرأ في « المجموع » أن سن القانون البشري الذي يجب أن يكون منظمًا وفق الخير المشترك ، يعود إما للجمهور بكامله ، وإما للشخص العام المكلف بتحمل عبء كل الجمهور . كما نقرأ أيضاً (فيما بعد ، في السؤال رقم 95) إن هذا القانون البشري يجب أن يُسنّ « من قبل ذاك الذي يحكم جماعة المدينة » . الأمر الذي يقود القديس توما لأن يُعَدِّد على غرار « الفيلسوف » (أرسطو) مختلف أنواع النظم السياسية . وهكذا يستعرض على التوالي النظم الملكية والارستقراطية ، والاوليفارشية ، والديمقراطية ، من أجل تحضير الطريق للنظام المختلط المؤلف من النظم السابقة . والذي يعتبر « الأفضل » . من إذن يسن القانون في هذا النظام ؟ الكبار والشعب مجتمعين (1) .

وها هو (فيما بعد في السؤال 105) النص الشهير المستوحى من « العهد القديم » ومن التنظيم الحكومي الذي أعطاه موسى للعبريين :

« لكي يكون تنظيم السلطات جيداً ، في مدينة أو شعب ما ، يجب الانتباه لشئين : الأول أن يكون لجميع المواطنين نصيب ما من السلطة . ففي هذا تكمن الوسيلة للحفاظ على السلم في صفوف الشعب ، لأن كل الناس يحبون تسوية من هذا النوع ، ويتمسكون بالحفاظ عليها . . . والثاني يتعلق بمختلف أنواع نظم أو توزيع السلطات . لأن هناك عدة أنواع من النظم ، عرضها أرسطو . . . وهما النوعان الرئيسيان : الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته ، والارستقراطية أي قيادة رجال النخبة ، حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته » .

وعليه (يتابع المؤلف) فإن أفضل توزيع للسلطات ، في مدينة أو مملكة ما هو التالي :

« في البدء يكون هناك رئيس واحد يتم إختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته .

ثم يأتي تحت بعض الرؤساء المختارين لفضائلهم . ومع أن سلطتهم هي سلطة البعض ، فإنها تعتبر مع ذلك سلطة الجميع ، لأن بالإمكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب ، أو لأنهم بالفعل مختلفين عنه .

ويلح المؤلف على أن هذا هو النظام الأفضل ، المركب بفضل موازنة مأخوذة لحسن الخطم :
النظم النقية الموزونة جيداً :

« من الملكية ، باعتبار أن فرداً واحداً يحكم فيها ، ومن الارستقراطية ، باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة فيها بسبب فضيلتهم ، وأخيراً من الديمقراطية ، باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب ، وأن الشعب هو الذي يعود له أمر انتخابهم » .

ويشير المؤلف ، من جهة أخرى ، إلى أن هذا النظام هو المؤسس وفق قانون الله . لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ، ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخاً من الحكماء والتميزين ، الذين يختارون من بين صفوف الشعب ، ويتخبون بواسطته . لقد كان ذاك النظام ملكياً وأرستقراطياً وديمقراطياً⁽¹⁾ .

إن هذا النظام المختلط ذا الهيمنة الملكية الذي تضمن فيه فضيلة الحكام توجّه الدولة للخير المشترك ، هو الوحيد السيد حقيقة⁽²⁾ . فهو يستجيب بالفعل لمختلف الاهتمامات التي تشغل بال مؤلف « المجموع » . إن أوجه الشبه بدينية بينه وبين النظام السياسي في ذلك العصر ، وكذلك بينه وبين المفهوم العام للنظام ، باختصار ، المتضمن « للتعديدية » ، والذي كان يتبناه القديس توما .

إن كتاب « في المملكة » يدل كفاية من عنوانه نفسه ، على أن المؤلف يدرس نظاماً نقياً ، نموذجياً ، هو نظام حكم الفرد أو النظام الملكي . وإن هدفه دقيق ومحدد ، في الزمان والمكان : وهو أن يكون « دليلاً » في السياسة المسيحية ، موجهاً للملك في السلطة . إنه يستجيب للوضعية الخاصة لقبرص ، التي كانت تتطلب ، بدون شك ، في ظل أسرة لوسينيان (Lusignan) ، نحو عام 1266 ، تقوية السلطة الملكية . ولهذا كانت نيرة المؤلف مدعشة (باستثناء الصفحات التي نعرفها والمكرسة لخطر الطغيان) .

إن المؤلف يؤكد بقوة أن حكم الفرد هو أفضل من حكم العدة ، بشرط أن تكون هناك عقبات في وجه الطغيان . وهذا لأربعة أسباب (ستصبح تقليدية) . 1 - بما أن الغاية الأساسية للحكم هي الوحدة أم السلام ، « فإن من يكون ، في حد ذاته ، واحداً ، يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل من الذي يكون بحد ذاته كثرة » ، 2 - لأن الطبيعة التي تحقق في كل شيء الأفضل ،

(1) « للمجموع ... » السؤال 105 . أنظر : م. دومونجو (M. Demongot) « نظرية النظام المختلط لدى القديس توما الأكويني »

(La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin) رسالة دكتوراة في الحقوق - باريس - 1927

(2) أنظر « للمجموع ... » - ص : 97

تسير في نفس الاتجاه : إن جزءاً واحداً في الجسد ، هو القلب ، يحرك كل الأجزاء الأخرى . والنحلات ليس لها إلا ملكة واحدة ، وفي كل الكون لا يوجد إلا إله واحد ، هو خالق وحاكم كل الأشياء ، 3 - لأن التجربة تؤكد ما توحى به الطبيعة والتفكير العقلي : فالفتن الدائمة تكتسح المدن التي لا يحكمها فرد واحد ، 4 - ولأن الطغيان ، أخيراً ، وهو الشر الأسمى ينشأ أيضاً عن الحكم الجماهيري ، بسهولة أكثر مما ينشأ عن حكم الفرد :

« فإذا بدا أن من الواجب تجنب الملكية ، التي هي النظام الأفضل ، أكثر من غيرها ، بسبب الطغيان ، فإن الطغيان بالعكس ، لا ينتج ، عادة ، عن حكم الفرد أكثر مما ينتج عن حكم العدة . وينجم عن هذا . . . أن من الأفضل للمرء أن يعيش في ظل حكم ملك واحد ، من أن يعيش في ظل حكم العدة » (1) .

إن استبعاد النظام الأفضل بسبب الخوف من أن يعطي طاغية سيكون إذن خطأ جسيماً . لهذا يكفي اتخاذ ضمانات مناسبة : منها « تزويد الجمهور » بملك يتم اختياره بنجاح ، وبحيث يكون هناك قليل من الفرص في أن يفرق في الطغيان . ثم بعد تنصيب هذا الملك ، يمكن تنظيم إدارة الدولة بالشكل المناسب الذي تصبح معه السلطة الملكية « معتدلة » .

ولكن كيف سيكون من المناسب فعل ذلك ؟ . الجواب : « إننا ستفحص ذلك فيما بعد » (2) .

لكن هذا لما بعد لم يأت مطلقاً . فنص القديس توما يتوقف في الكتاب الثاني من المؤلف (الذي يتضمن أربعة كتب والذي سيكمله بتوليميه دولوك (Ptolémée de Lucques) ولكن بروح مختلفة كلياً) :

وفي كل الأحوال فإن المكان الراجح الذي يخصصه القديس توما للملك ، القائد الوحيد ، الذي توجه فضيلته شعبه للخير المشترك ، سواء في ملكية « في المملكة » التي ينبغي جعلها معتدلة ، دون أن نعرف كيف ، أم في النظام المختلط الذي دعا له كتاب « المصنوع » ، يدلونا مكاناً مفيداً بشكل خاص ، إنه يتجلى كانعكاس لمرحلة الانتقال الحاسمة التي بدأت ، في ذلك العصر ، في فرنسا - فرنسا القديس لويس - كما في غيرها ، والتي ستمتد على مدى قرنين .

إن مجرى التاريخ ، باعتباره نتيجة وسبباً ، في آن واحد ، لمجرى الأفكار ، سيجعل التحول من الكثرة الى الوحدة (reductio ad unum) ، الذي يميز الدولة ، محتاجاً الى ملك من أجل أن يتحقق .

إن المدينة القديمة (La Polis, la civitas) لم يكن بإمكانها أن تحقق هذا التحول ، بدون رئيس

(1) « في المملكة » - ترجمة روني (Rognet) - « في الحكم للملكي » - مقدمة جديدة لشارل جورنيه - باريس -

Librairie du Dauphin - 1931 - ص : 38

(2) « في المملكة » - ترجمة كونييه - ص : 58

وحيده ، إلا بفضل مساحتها الضيقة وقوة حُلُقها الخاص . أما الآن ، وفي أواخر القرن الثالث عشر تقريباً ، فإن الملك يفرض نفسه لهذا الغرض ، في الكيانات الإقليمية الواسعة بدرجات متفاوتة والسُّمّة بالممالك (regnes) . إنه الملك الذي تتناقص صفته كإقطاعي ، ويتناقص تقيده في عمله بالعناصر الأخرى في الجماعة ، والذي يتعد ، بهذا المقدار ، عن كل نظام «مختلط» ، وعن كل «تعددية» . الملك الذي كان ينزع أكثر فأكثر للسلطة العليا ، للسيادة . الملك القومي أكثر فأكثر الذي يعتبر تمهيداً ورئيساً وحيداً للدولة - الأمة ، الملك السيد في الدولة - الأمة السيدة .

والامبراطورية ؟ إن القديس توما لا يتحدث عنها . إنه لا يهتم قط « بإحياء هذه الجنة » (على حد تعبير أ. جيلسون) ، أو برفض سلطة أصبحت شبحاً . إن هذا لا يعني أبداً أنه تخل عن الفكرة الكلية ، فكرة وحدة عليا للإنسانية في ظل حكومة الله السامية ، والمستوحاة من المبادئ السامية للعدالة : لأن هذه الفكرة ، بالضبط ، هي التي تحكم نظرية القوانين وتتجاوز الخصوصيات القومية . ومع ذلك فإن القديس توما لم يعالج ، على الصعيد السياسي - الديني ، إلا المجتمعات الزمنية الخاصة وأمرامها (أي بعبارة أخرى ، الرؤساء الذين ، بغض النظر عن ألقابهم المختلفة ، « يتولون السلطة العليا في بلادهم ») . وفي حين أن الملمنة كان بإمكانها أن تكبر وتتحول إلى مملكة ، بالمعنى الضيق لكلمة مملكة ، وبقيت بالرغم من تغير مساحتها وحدة سياسية خاصة موافقة للمفاهيم الارسطوطاليسية ، فإن الامبراطورية ذات النزعة الكلية كانت ، من جهتها ، تتعلق بغاية مختلفة تماماً ، (1) .

(1) أ. جيلسون : « دانتى والفلسفة » (Dante et la philosophie) - باريس - VRIN - 1939 - ص : 172-173

الفصل الخامس

نحو الدولة القومية والسيدة

بدأت خميرتان ذات طابع فكري ، وغريبتان عن العبقريّة الخاصة للعالم المسيحي في العصور الوسطى ، بالتأثير بشكل خطير على هذه العبقريّة ، واستمرتا بالتأثير عليها بشكل متزايد الخطورة ؛ وهما : القانون الروماني والارسطوطاليسية .

القانون الروماني والارسطوطاليسية

بدأت هاتان الخميرتان ، بالمقابل ، ومن خلال تنسيق آثارهما ، ملائمتين ، بشكل فريد ، لتقدم فكرة الدولة ، الدولة القومية والسيدة (L'Etat national et souverain) المَجَسَّدَة بملكها . إنها نقطة ميسلطة عليها جدحو لاغارد ، في مؤلفه الكبير : « ولادة الروح العلمانية مع انحطاط العصور الوسطى » ، ضوءاً ساطعاً : وسيبدو فيه مهتماً قبل كل شيء ببيان تأثير هذه الظاهرة على العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وهو تأثير كبير في الواقع . لأن الدولة القومية ، في نضالها من أجل تأكيد استقلالها ، استعملت ضد البابوية والاقطاعية والامبراطورية ، سلاح الإحياء المزدوج للقانون الروماني والارسطوطاليسية .

لقد بدا إحياء القانون الروماني ، في البدء ، في زمن فقهاء بولونيا ، وكأنه يعمل لمصلحة الامبراطور ؛ بالرغم من أن حزب الكنيسة لم يتوان عن البحث فيه عما يدعم أفكاره الخاصة . وقد أراد كل من فريديريك دو باربروس ، وفريديريك الثاني أن يكون وريثاً لروما الامبراطورية . ولهذا كان ملك فرنسا فيليب - أوغست (Philippe-Auguste) يعتقد أن عليه أن يرتاب من هذا العلم الماكر . فطلب الى البابا هورنيوس الثالث أن يمنع تدريس القانون الروماني في جامعة باريس . لكن الملوك الكابيتانيين (Capétiens) أدركوا ، بمساعدة فقهاءهم ، أي خدمات سامية يمكن لهذا القانون ، بعد توضيحه وتكييفه ، أن يقدمها لهم ، شريطة اتخاذ بعض الاحتياطات .

خدمات ضد الاقطاعية أولاً . فمقابل تجهزة السلطة وغموض القانون العام والقانون الخاص . كان يمكن للقانون الروماني أن يبلور مفهوماً دقيقاً للشيء العام (res publica) ، ومفهوماً ليس بأقل دقة للسلطة العامة (impertum) ، سلطة « مليئة ودائرية » ، كاملة ومطلقة ، ومفوضة لرئيس وحيد كان يجسد الدولة وسيادتها (majestas) .

وخدمات ضد الامبراطور ثانياً . وذلك بفضل عملية مراوغة حقيقية تجملت فيها كل براعة الروح الفقهية ، وذلك من خلال إعلان الملك امبراطوراً في مملكته : وهكذا لم يكن الملك يتمتع

فقط بالامتيازات الخاصة التي اعترفت بها تقاليد العصور الوسطى للامبراطور ، وإنما كان يعطى أيضاً ، وبشكل خاص ، أساساً لاستقلاله في وجه طموحات الامبراطورية للهيمنة على النيجان البسيطة .

وخدمات ، ثالثاً ، ضد البابوية في الصراع المحتمل معها . وهو صراع كان من السهل توقعه فور انتهاء المنازعة بين السيفين بهزيمة الامبراطورية وضعفها . فبعد أن اصطدم البابا ، المدعوم بفقهاء الكنيسة ، بالامبراطور الذي صَفَّحَهُ فقهاؤه بالقانون الروماني ، وانتصر عليه ، عاد واصطدم بالملك « الامبراطور في مملكته » ، والذي زوده فقهاؤه بنفس الأسلحة القانونية بعد تمجيدها . لكن البابا ، في هذه المرة ، هو الذي هُزِمَ .

وخدمات ثمينة للغاية أخيراً ، ضد النظرية التعاقدية التي كانت . وفقاً للمثل الأعلى السياسي في العصور الوسطى ، تُحْدُ من السلطة الملكية . فقد تمكن الملك ، الامبراطور في مملكته ، من الاستئثار بالنظريات القانونية لفقهاء القانون الروماني - المصنَّعة « تبعاً للسلطة الشخصية للامبراطور (1) » - في رسميه لاضفاء الصبغة الشرعية على سلطته الشخصية الخاصة على رعاياه . كما تمكن ، بصفة خاصة ، من تطبيق قاعدة أوليان (Ulpian) (2) « على كل ما يحلو للأمير ، تاركاً بعناية في الظل أساسها الديمقراطي ، وذلك كما كان يفعل الاباطرة الرومان . إن ما سيحتفظ به فقهاء الملك فيليب الجميل (Philippe le bel) ، من النصوص القانونية الموروثة عن روما هو ، على حد تعبير جـ . لاکور - جاييه (G. Lacour - Gayet) الدقيق ، « صورة الامبراطور ، السيد المطلق للدولة ، الذي ليس عليه أن يقدم حساباً لأحد ، والذي يدّعي على هواه بأن خلاص الشعب هو قانونه الاسمي » (3) .

أما إحياء الأرسطوطاليسية فقد كان يُغَيَّرُ الفكرة الوسيطية حول الدولة ، بطريقة ليست أقل عمقاً ، وإن كانت ، في حينه ، أقل ظهوراً .

فقد أدخلت المدرسة الالبرتية - التوماسية (L'école albertino-Thomiste) في المسيحية كل ما كان بإمكانها أن تخلصه من الأرسطوطاليسية ، دون أن يشكل ذلك خطراً على الإيمان والعقيدة . ففيما كان يتصل بالمجتمع السياسي ، بشكل خاص ، اعترف القديس توما للدولة بطابع طبيعي متفق مع الطبيعة الاخلاقية للانسان ، أي بشرية اخلاقية ، وذلك بدلاً من أن يرى فيها مؤسسة تعاقدية بحتة ، أصبحت ضرورية بسبب الخطيئة الاصلية . لكنه ، في الوقت الذي حرص فيه على أن لا يتنقص من مزاياها ، كما كان يفعل أسلافه ، تجنب تمجيدها كثيراً . فغايات الدولة ، المدنية ، لم تكن إلا غايات متوسطة . وإذا كان عالم المواطنة « الذي استوعبته المسيحية الآن ، قد استأنف

(١) الفاتلة ، بأن إرادة الأمير لها قوة القانون لأن الشعب ، بموجب قانون التولية نقل له كل سلطاته ، (المترجم)

(1) دولاغارد - المرجع السابق ذكره I - ص : 150

(2) جـ . لاکور جاييه (G. LACOUR-GAYET) : « التربية السياسية للسويس الرابع عشر » (L'éducation

politique de Louis XIV) - باريس 1898 - ص 334

السير ، على حد تعبير ر. لابرورس ، في طريقه الفلسفي « (1) » بعد غياب طويل ، فإن بعث التوماسية للمدينة لم يكن مع هذا ، ولا يمكن أن يكون إلا نسبياً . لأن الاستقلال الذاتي الذي يمكن أن يُعطى للدولة إزاء السلطة الروحية لم يكن إلا نسبياً أيضاً : نظراً لأنه كان خاضعاً للاختصاص القضائي ، المعنوي على الأقل ، للكنيسة . لقد كان استقلالاً اتياً مشابهاً ، كما أشير لذلك غالباً (2) ، للاستقلال الذاتي للفلسفة إزاء علم اللاهوت ، وللعقل ، إزاء الإيمان ، وللطبيعة إزاء ما فوق الطبيعة وإزاء النعمة الإلهية .

لكن فكر أرسطو ، بحد ذاته ، لم يكن يقيس بهذه الطريقة مكان الطبيعة والعقل والمدينة أو المجتمع السياسي . لقد كان للمذهب الطبيعي الارسطوطاليسي مدى مختلف كلياً . إنه كان يبحث الفكر على أن يطرح على نفسه أسئلة من النوع التالي : إذا كانت الدولة طبيعية ، وإذا كانت تبرر نفسها عقلاً وليست محتاجة أبداً لتبرير وجزاء فوق طبيعي ، وإذا كانت تسمى لغاية ليست فقط مادية ، وإنما أخلاقية أيضاً ، تكمن في تحقيق حياة فاضلة لأعضائها ، وإذا كانت مجتمعاً كاملاً ، يكفي ذاته بذاته ، فلماذا ينبغي عليها أن تخضع للاختصاص القضائي المعنوي لقوة خارجية بالنسبة لها ، وذلك بحجة أن هناك حقيقة مُنزَّلة ، وحياة فوق طبيعية ؟ أي أمر هو أكثر لا عقلانية من هذا ؟

إلا أن سؤالاً من هذا النوع ، إذا لم يكن قادراً على ملامسة فكر القديس توما ، فإنه كان قابلاً لأن يطرح نفسه على عقول أخرى تأثرت أيضاً بالارسطوطاليسية ، ولا سيما بشكل خاص لها ، يقال له « ابن الرشدية » ، نسبة للفيلسوف العربي الكبير ابن رشد (Averroës) المُفسِّر الشهير لأرسطو ، المولود في قرطبة عام 1126 ، والمتوفى في عام 1198 .

وليس هناك ما هو أصعب من توضيح مضمون ما سُمِّي بالابن رشديَّة اللاتينية ، بدقة . لقد كانت كليات الآداب التي تدرس الفلسفة ، في باريس واكسفورد ، على سبيل المثال ، تشرح أرسطو بمساعدة تفسيرات ابن رشد « الدقيقة جداً ، والأمانة جداً ، والتي كانت ، لهذا السبب نفسه ، تحتوي أفكاراً بعيدة جداً عن العقيدة المسيحية » (3) . إن إحدى هذه الأفكار كانت فكرة الحقيقة المزدوجة : الحقيقة العقلانية المطلقة ، والحقيقة المُنزَّلة من الله . إن هذه الحقيقة الأخيرة لم تكن موضوعاً للتساؤل ، وإنما تُركت لمجادلات علماء اللاهوت الذين كانوا يريدون ، من جانبهم ، أن يدَّعوا المنادين بالمذهب الطبيعي يسألون ، بكل هدوء ، العقل وسيد العقل ، أرسطو ، عن حقيقة أخرى . إن هذه النزعة الفلسفية لفصل العقل عن الإيمان ، باعتبارها ميدانين لا يمكن لأي منهما أن يقهر الآخر ، يمكنها ، من خلال منحدر منطقي ، أن تتجلى على الصعيد السياسي ، بفصل جلدي بين دائرة الدولة ودائرة الكنيسة .

(1) ولا سيما من قِبَل جيلسون في « الفلسفة في العصور الوسطى » . ومنشور ، في موضوع « التركيب ، التوماسي ، تحفظ ريجين برنو : ... إنه خطأ بصري بحث أن نرى فيه » نظماً فكرياً سيطراً في القرن الثالث عشر . فلقد كان ، بالمعكس ، في ذلك العصر ، نتيجة لنوع من جسم غريب كان هناك ميل لطرده ، « لكي تنتهي من العصور الوسطى - بلزيس - سوي - 1977 ص : 141 » .

(2) ر. لابرورس - المرجع السابق ذكره - ص : 117 و 121

(3) « الموسوعة العالمية » - مقالة « ابن الرشدية » - ل. ج. جوليفيه (J. JOLIVET)

فلذا كانت الارسطوطاليسية الجديدة التوماسية تحوي من الآن بذرة المطالبة باستقلال الدولة إزاء سلطة روحية غازية ، فأي متطلبات لهذه الدولة على حساب الكنيسة لن تكون موضع تبرير من جانب الابن رشدية « السياسية » ؟ .

إن التأثير المزدوج الروماني والارسطوطاليسي وامتداداته ، كما أتينا على توضيحه ، يمكن أن يظهر ممزوجاً مع غيره من العناصر الأخرى ، أثناء النزاع الكبير التي حدث بين البابا بونيفاس الثامن (Boniface VIII) وملك فرنسا فيليب الجميل (1296-1303) . لقد سجلت الدولة القومية والسيدة ، المَجَسَّدَة بالملك ، في هذه المناسبة ، نقطة حاسمة .

وعبثاً ذهب صوت دانتي (Dante) ، المستند أيضاً ، ولكن بطريقة أخرى ، للقانون الروماني والارسطوطاليسية ، والذي ارتفع منذ عام 1311 ليدعو لنظام مثالي جديد للعالم المسيحي يسيطر فيه الامبراطور الملك الكلي على السلطة الزمنية (وذلك ضد الاطروحة التيوقراطية ، وضد طموحات للمالك الخاصة ، على حد سواء) . إن مؤرخ الأفكار السياسية يجب عليه أن يولي انتباهاً شديداً لكتاب « المدافع عن السلام » (Defensor Pacis) المقذع والفريد الصادر في 1324 ، لمارسيل دو بادوا (Marsile de Padoua) ، الذي ارتبط بالقضية الامبراطورية للويس دو بافيير (Louis de Bavière) ، أكثر مما يوليه لكتاب « في الملكية » (De Monarchia) لدانتي . وذلك دون أن يقلل من أهمية فكر الفرنسيكاني الانجليزي الشهير غيوم دوكام (Guillaume d'Occam) ، الملفب « بالفقيه الذي لا يقهر » ، المرتبط بنفس القضية السياسية ، والذي عمل بعمق على تقويض « كاتدرائيات الأفكار » التي تأسست في القرن السابق . وسنرى أن انشقاق العالم المسيحي ، الذي أعلنت عنه الكثير من الفرقعات ، يسير في نفس الوقت مع النمو الذي لا يقاوم لسلطة الملكيات القومية .

1 - النزاع البونيفاسي (1296-1303)

رغم عنف النزاعات السابقة في داخل العالم المسيحي (Respublica christiana) بين المجتمع السياسي (regnum) بالمعنى الواسع للكلمة ، والمجتمع الكليروسي (sacerdotium) ، فإن القضية العامة لعلاقتها المتبادلة لم تُطرح حقيقة ، بكل اتساعها المذهبي إلا بمناسبة هذا النزاع المشهود . إن الهيجان والمغالاة اللذين صاحبا المطالبة حيثنؤ بحقوق الكليروس ، أثارا من جانب فيليب الجميل وأتباعه تأكيداً قطعياً ، وعدوانياً بشكل خاص ، لحقوق المجتمع السياسي ، أو لنقل باختصار ، الدولة .

والدولة المقصودة هنا لم تعد هذه الامبراطورية الشاسعة التي كانت تفتقد ، بشكل خطير ، للباسك الداخلي ، والتي كانت تعيش كفكرة أو كاستطورة فاتنة بعد تحويلها الى مؤسسة مترعزة على إثر الفشل الذي لحق بفريدريك الثاني . إنها هذه المرة مملكة ، وبالذات مملكة فرنسا ، التي كانت حينذاك ، حسب رأي ر. فاوتيه (R. Fawtier) ، النموذج البارز « لتلك الوحدات الاقليمية الجاهدة التنظيم والتي كان ينمو فيها شعور بالولاء الملكي ، هو بمثابة البذرة للشعور القومي » . . .

إن بونيفاس الثامن وأتباعه - أي حزب الكنيسة - لم يدركوا أن فيليب الجميل كان يملك في مملكته الفرنسية قوة حقيقية بخلاف البابا في امبراطورياتهم ذات الروابط الرخوة جداً .

حزب الكنيسة وبونيفاس الثامن : Unam Sanctam

كان حزب الكنيسة هذا (وفي المقام الأول جيل دو روم (Gilles de Rome) في كتابه « السلطة الاكليروسية » (De Potestate ecclesiastica) (1301) ، وجاك دو فيترب (Jacques de Viterbe) في كتابه « في النظام المسيحي » (De regimine christiano) (1301-1302)) يطالب للبابا بالسيادة على السلطين الزمنية والروحية ، وذلك بمقتضى نوع من الحق الإلهي البابوي .

فجيل دو روم ، ناسك القديس أوغسطين ، وتلميذ القديس توما في باريس ، وأسقف مدينة بوج (bourges) ، منذ عام 1295 ، كان يعترم إعطاء قاعدة فلسفة للاتروحة التيقراطية ، يتم على أساسها تجلوز كل الخلافات . وقد تصور نظام الكون كتسلسل وحيد تنفرع فيه سلطة من هم أدنى عن من هم أعلى ، وتخضع لهم كلياً . وبما أن السلطة الزمنية أدنى من السلطة الروحية ، فإن « السيف » الزمني هو تحت « السيف » الروحي . فإذا لم يكن الملوك والأمراء خاضعين للكنيسة إلا في القضايا الروحية « فإن السيف لن يكون تحت السيف » ، وسيكون النظام مُتهكاً . إن كل الممالك يجب إذن أن تكون تحت سلطة نائب المسيح ، رئيس الكنيسة ، وكل السلطات في هذه الدنيا يجب أن تكون موحدة تحت لواء الخضوع للكنيسة . إن أي علاقة بين أعلى وأدنى (dominium) ، سواء تعلق الأمر بسلطة شخص على آخر (وهذه هي السلطة السياسية) أم بسلطة شخص على شيء (وهذا هو حق الملكية) لا يتكون شرعية إذا لم تحصل على تقديم الكنيسة . وينجم عن هذا أن الملوك يحتفظون بممالكهم ، والمؤمنين بممتلكاتهم بفضل أهم الكنيسة التي أحبتهم روحياً ، أكثر مما يحتفظون بها بمقتضى النقل الوراثي من آباءهم الأرضيين .

هكذا يلائم جيل دو روم بين السمو الروحي لرئيس الكنيسة وبين الحق السامي للملكية الكلية من خلال الاستعانة بشكل بديهي ، ببعض أصناف الحق الاقطاعي .

لكنه ينكر ، من جهة أخرى ، أنه يريد تعكير صفو عمل السلطة المدنية . فهذه السلطة ، برأيه ، لها ما يبرر وجودها ، ولكن باعتبارها ثانوية ومساعدة . فالكنيسة لا تدبر مباشرة السلطة الزمنية . إن هذا الأمر لا يتعلق بها « بالدرجة الأولى » ، ومن الأفضل لها أن لا تُفرق نفسها في هموم هذه السلطة ، نظراً لأن عليها أن تتحمل ، قبل كل شيء ، وبطريقة عادية وطبيعية ، أعباء السلطة الروحية . ومع ذلك فإن كل أنواع الحالات تبرر التدخل الكنسي في شؤون السلطة الزمنية ، وذلك باسم السلطة الروحية التي تجسد نفسها معنية بها . والكنيسة وحدها هي التي عليها هنا أن تضع عملياً الحدود لتدخلها . إن البابا « الذي يعتبر في هذه الدنيا جندي الله هو ، مثل الله ، لا يخضع إلا لذاته ، ولا يعرف كقاعدة إلا رغبته ، وكمراقبة إلا ضمير مسؤولياته السامية » (1) .

(ج . ريفير (J. RIVIERE) = « معضلة الكنيسة والدولة في زمن فيليب الجميل » (Le problème de l'Eglise et

de l'Etat au temps de Philippe le Bel) - لوفان وباريس - 1926

ويمكن القول بأنه كان من المستحيل الذهاب أبعد من جيل دوروم في تمجيد السلطة البابوية التي نودي بها كأساس وحيد لكل علاقة شرعية ، وَتَحَكُّمٍ ، للحقوق الخاصة والعامة ، في كل الأمكنة .

أما جاك دو فيترب ، الذي كان أيضاً ناسكاً للقديس أوغسطين ، ومعلماً لعلم اللاهوت ، فقد درس الكنيسة باعتبارها مملكة (regnum) ، مملكة المسيح ، قبل أن يُحدد مدى اتساع سلطة رئيسها : البابا .

فبالنسبة لمؤلف « في النظام المسيحي »^(٩) تعتبر الكنيسة المملكة الحقيقية الوحيدة ، وذلك بتوسيع وتعميم المعنى (الضيق) لهذه الكلمة :

« إن الكنيسة مملكة بالضبط ، لأنها تضم عدداً كبيراً من الشعوب والأمم المختلفة ، المنتشرة في كل أنحاء الأرض ، ولأنها تحتوي على كل الخبرات الضرورية للحياة الروحية ولخلاص البشر ، ولأنها تضم ، على غرار المملكة ، مجموعات تتدرج فوق بعضها البعض ، مثل المقاطعات والابرشيات والخورانيات والهياكل الدينية »^(١٠) .

إن الكنيسة هي المجتمع الوحيد الذي يستحق حقيقة اسم « شيء العام » (res publica) أو « شيء الشعب » (res populi) ، لأن فيها وحدها تكمن العدالة الحقيقية ، والمصالح الحقيقية ، والجماعة الحقيقية . إلا أن هذا لا يعني القول بأن السلطة المدنية لا تستجيب لضرورة طبيعية ، ولا تأتي ، بهذه الصفة ، من الله . لكن كل سلطة بشرية هي غير كاملة . وكل نظام طبيعي بحاجة للنعمة الإلهية من أجل أن يرتفع للكمال . فهو إذن بحاجة للكنيسة . . . الجماعة الوحيدة للنعمة الإلهية ، والمجتمع الكامل (Societas perfecta) الوحيد الذي تتجه إليه كل جماعة أو مجتمع طبيعي من أجل بلوغ قدرها الأعلى : هكذا تأتي السلطة الروحية لنجدة السلطة الزمنية (إننا نتعرف هنا على طريقة تفكير أرسطوطاليسية - توماسية) .

إن البابا ، رئيس هذه المملكة ، التي لا نظير لها ، يمتلك كامل السلطة الروحية . إنه يمتلك الملكية الروحية التي هي بالضرورة أعلى من الملكية الزمنية التي لا تنبثق إلا من الطبيعة . ولهذا فإن له إذن أن يحكم (وهذه هي أعلى وظيفة ملكية) على الأمراء الزمنيين ، وأن يؤدبهم « إن لم يكتفوا عملهم مع الغاية العليا التي يسعى إليها المجتمع الروحي » . إن سلطته الروحية تحوي السلطة الزمنية ، كما يحوي الأعلى الأدنى . لكن التنفيذ الفوري والأعمال العادية لا تدخل في دائرة

(٩) « البحث الأقدم للكنيسة » (Le plus ancien traité de l'Eglise) = ذاك هو العنوان الذي أعطاه هـ . اكس .

لوكيلير لطبعته النقدية للمؤلف الصادرة في باريس - 1926

(١٠) ترجمة لوكيلير - المرجع السابق ذكره - ص : 33

اختصاصه . فهو يتمسك بالبقاء في قمة السلطة ، يدعمه في ذلك مبدأ يقتصر تطبيقه على بعض الحالات الخاصة - لكنه يجعل منه الحائز الوحيد لسلطة ملكية تامة وكاملة وملبئة (n) .

على ضوء هذين المؤلفين الكبيرين اللذين عبّرا عن أفكار حزب الكنيسة ، ولا سيما مؤلف « في السلطة الكليروسية » ، لجيل دو روم ، الذي تأثر به جاك دوفيترب ، بشكل جلي ، من المناسب ، الى حد ما ، أن نقرأ البراءة البابوية الشهيرة المعروفة بـ *Unam Sanctam* الصادرة في تشرين الثاني 1302 .

لقد تلت هذه البراءة براءة (Clerics Laicos) ، الصادرة في شباط 1296 ، وبراءة (Ausculta) (m) الصادرة في كانون الأول 1301 . وفيها يقول بونيفاس الثامن ، بشكل ما ، كلمته الأخيرة حول سلطات رئيس واحد لكنيسة واحدة . إلا أن هذا لا يعني أن البراءة تضيف حقيقةً شيئاً جديداً على تأكيدات إينوسان الرابع وفقهاء الكنيسة . لكن أي وثيقة رسمية صادرة عن البابا لم تعرض مطلقاً قبل ذلك مثل هذا التركيب ، وهذا التركيز للحجج والحجيات لصالح السلطة التامة . فلقد ورد فيها كل شيء : نظرية السيفين التي نُقِلَتْ حرفياً عن القديس برنارد ، ونظرية تفوق السلطة الروحية (« من المهم أن يكون السيف ... تحت السيف » . إن السلطة البابوية لها طابع إلهي أكثر مما هو إنساني (فرغم أنها أعطيت لإنسان ، ومورست من قبل إنسان ، إلا أن فماً إلهياً هو الذي أسندها لبطرس » .

ومع ذلك ، فإن هذه المجموعة المدهشة من الحجيات تبقى خارج دائرة « البند الأخير » (clause finale) ، أو « الحكم » الذي يتضمن هو وحده ، تعريفاً عقائدياً بمعنى الكلمة . ففي هذا التعريف نقرأ أن مقاومة سلطة مُنظمة من قبل الله ، هي كمقاومة النظام الإلهي نفسه . وإن الخضوع لبابا روما هو ، بالنسبة لكل مخلوق بشري ، الشرط الضروري للخلاص . ماذا يوجد في هذا - كما يشير لذلك أحد خبراء علم اللاهوت - غير تأكيد واجب خضوع « عام وغير محدد مطلقاً » ؟ ومن ذا الذي سيتجاوز نطاق السلطة الروحية ؟ وحتى على افتراض أن من المبرر أن نستشف من بين السطور ، مطالبة بابوية ما بالتدخل في الشؤون الزمنية ، فإن التعبير عن هذا الأمر يتم « برزاة مدهشة تجعلها منسجمة مع أقل التفسيرات خطراً » (n) .

إلا أن هذا لم يمنع من أن تفسيرات مغيرة كلياً هي التي تغلبت ، مستتلة في ذلك ، بحق ، على مجموعة ، الحجيات أكثر مما استندت على عموميات لا قيمة لها نسبياً . ذلك أن هذه المجموعات كانت تعبر عن القناعات الشخصية المعروفة جداً لبونيفاس الثامن : وهي قناعات دعمها الارثوفاكري لعدة قرون من التأملات « التيوقراطية » ، وأوضحتها بشكل خاص ، وبررتها ورسختها بدون شك ، في العصر نفسه ، الكتابات البارعة المعزوة لأفضل الرؤوس المفكرة في حزب

(1) ج . ريفير - المرجع السابق ذكره - ص : 250

(2) ج . ريفير - ص : 86

الكنيسة . لا ، إن هذه المجموعة ، على حد تعبير ج . ريفير ، « لم تكن مخدع » .
وحزب الدولة لم ينخدع بها قط . فقد تبني ، من جانبه ، تفسيرات واسعة للنصوص البابوية
ذهبت لحد سوء النية .

حزب الدولة : فيليب الجميل والملكيون

في عام 1297 ، أعلن فيليب الجميل شخصياً لرسولين باباوين ، بأن الحكم الزمني في مملكته
هو من اختصاصه وحده فقط، وأنه لا علاقة لأي شخص آخر به، وأنه لا يعترف بأي أحد كأعلى منه
في هذا المضمار . وفي نيسان 1302 (عندما أثير النزاع من جديد بسبب قضية إعفاء الاكليروس من
الضريبة أولاً ، ثم بسبب توقيف برنارد سيسيه (Bernard Saisset) أسقف باميه (Pamiers)
وإحالاته على المحاكمة ، الأمر الذي أثار أشد المسائل خطورة من حيث المبدأ) حصل فيليب على
تأييد ممثلي الطبقات الثلاث ، المدعويين للمساعدة والمشورة ، للتأكيد الفعال القائل : بأنه استمد
مملكته من الله وحده ، تماماً مثل أسلافه وإنه سيحمي استقلالها التام والكامل ، بأي ثمن كان (١٥) .

من الله وحده إن هذه الصيغة تستبعد وساطة الشعب أو الجماعة ، ووساطة البابا على
حد سواء . إنها تؤسس ، رداً على الحق الإلهي البابوي المزعوم ، حقاً إلهياً ملكياً يمكن أن نتعرف
فيه على روح الحكم المطلق في روما الامبراطورية ، بعد تغطيتها بطلاء مسيحي - وهي نفس الروح
التي كانت تسيطر على أنصار الامبراطورية الأكثر تطرفاً ، في صراعها ضد الاكليروس . لقد كان
للدولة ، كالكثيسة ، مصدر إلهي مباشر . ورئيسها ، مثل رئيس الكنيسة ، كان عبارة عن
مؤسسة إلهية مباشرة . إن السلطة السياسية كانت ذات حق إلهي ليس بصفة مجردة فقط ، أي من
حيث ماهيتها ، وإنما بصفة ملموسة أيضاً ، أي من حيث تجسدها الانساني ، ومن حيث الانسان
الذي يتولاها . إن هذا المذهب بعيد جداً بالتأكيد عن موقف القديس توما ، لكنه كان يستطيع أن
يتنسب للقديس بولس المُفسر بشكل موسع ، وكذلك للقديس غريغوار الكبير .

وفي حين أن فقهاء فيليب ، والمختصين في القانون العام ، المخلصين له ، كانوا يتنافسون في
استعمال مقولة : الملك امبراطور في مملكته ، التي كانت بمثابة سحر قانوني حقيقي : كان الملك ،
بهذه الصفة ، يحتفظ لنفسه بالسلطة التشريعية ، ويتمتع « بحرية سيده » في تقدير ما تتطلبه مصلحة
الشيء العام (أي الدولة) .

لقد وضع الدومينيكاني جان دو باري (Jean de Paris) ، من حزب الدولة ، علمه كلاهوتي
توماسي ، في خدمة أطروحة ملكية معتدلة ، وذلك في كتابه « في السلطة الملكية والبابوية » (De
potestate regia et papali) (1302) . فانطلق من آراء البابا جيلاس الأول حول التمييز بين
السلطتين الروحية والزمنية ، ليقوم الدليل ، في وجه أطروحات جيل دو روم وجاك دوفيترب ، على
مشروعية استقلال السلطة الزمنية . لكن دو باري قام بتكييف هذه الآراء مع الوضع الجديد في
أوروبا التي كانت تسير نحو تكوين الممالك المستقلة . كما أنه دعم هذه الآراء بحجج

(١) جـ . ريفير : ص : 99

أرسطوطاليسية ، بصفة نموذجية . فالدولة كانت طبيعية ، وكانت الأولى والأساسية وكانت سابقة على المسيحية . وهي تسمى لتحقيق هدف أخلاقي بقدر ما هو مادي . أما السلطة الروحية فلم تكن على حق في التقليل من قيمة السلطة الزمنية نظراً لأنها مكلفة فقط بخير الأجساد . ومن جهة أخرى - وهذه تشكل ضربة موجّهة للأطروحة الامبراطورية - فإن المملكة وليس الامبراطورية هي التي تمثل الشكل الأمثل للدولة ، الدولة التي هي مجتمع كامل يكفي ذاته بذاته (مع مراعاة التدخلات المعقولة للسلطة الروحية) . وأخيراً فإن السلطة السياسية لا تطمح أبداً لأن تكون كلية كالسلطة الروحية : فالتنوع يميز البشر والمصالح البشرية ، ووجود ممالك متميزة ومستقلة يستجيب لهذا التنوع⁽¹⁾ .

إلا أن الأطروحة الملكية التي كانت معتلة لدى جان دو باري أصبحت متطرفة في مطبوعات مثل: (L'Antequam essent clerici) المجهولة المؤلفة ، والتي ظهرت كجواب على البراءات البابوية لعام 1296 . وه حوار بين رجل دين وفارس ، (disputatio inter clericum et militem) الصادر في 1296 أو 1297 على وجه الاحتمال ، و (Rex pacificus) ، وهو عبارة عن مقالة قصيرة كتبها مجهول في عام 1302 . ولا يمكن هنا إلا تلخيص فحوى وروح هذه الأوراق من ملف « إحدى أكثر الدعاوى الفكرية ، التي عُرِضت أمام الرأي العام ، دوماً » (على حد تعبير ج. دولاغارد) .

إن الكنيسة (كما جاء فيها) تضم ليس فقط رجال الدين وإنما المدنيين أيضاً : إن المسيح مات من أجلهم أيضاً ، ولهذا فإن لهم أن يدلوا بأرائهم في الكنيسة ، ومن أجل الكنيسة بغية الوصول للإدارة الحسنة للمصالح الدينية . أما رجال الدين فإن عليهم واجب المساهمة مثل الآخرين في النفقات العامة : « فالجزء يجب أن يآزر الكل ، وإلا عُمّت الفوضى » . إن أمن المملكة هو أمنهم ، وسلام الملك هو سلامهم .

إن باباوات روما (كما جاء فيها أيضاً) ليس لهم حقوق في القضايا الزمنية ، مثلما أن ملك فرنسا ليس له حقوق على الامبراطورية ، ولا الامبراطور له حقوق على مملكة فرنسا . إن بعض ادعاءات بونيفاس الثامن - كما يقول الفارس ساخراً - تثير حقيقة الضحك :

« إن من السهل على البابا ، في هذه الظروف ، أن يعطي نفسه حقوقاً على أي شيء كان . فليس عليه إلا أن يكتب بأن كل شيء يعود له فور كتابته لذلك فلنكون له حق يكفي أن يريده . فليس عليه إذن عندما يشتبه قصري أو امرأتي أو حقتي أو نقودي ، إلا أن يصدر مرسوماً يقول فيه : « أريد أن يعود هذا الأمر لي . . . » ، إن المسيح لم يعط لبطرس مفاتيح مملكة الأرض ، وإنما مفاتيح مملكة السماء إن نائب المسيح استلم مملكة روحية وليس مملكة أو سلطة زمنية

(1) حول جان دو باري ، أنظر : ج. لوكليرك (J. LECLERCQ) « جان دو باري والعلم الكنسي في القرن الثالث عشر »

J. de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle) باريس - منشورات Vrin - 1942

لقد وُضِعَ البابا فوق الآخرين فيما يتعلق بالأشياء التي تخص الله (١) .

نعم إن الكنيسة تحكم في قضايا الخطيئة ، لكنها تحاول تحت ستار حجة « بسبب الخطيئة » أن توسع ولايتها القضائية بشكل تعسفي . إن السير في هذا الاتجاه سيؤدي في النهاية إلى إخلاق محاكم الملوك وإسكات قوانينهم ومراسيمهم ، بحيث لا يكون هناك بالتالي إلا قوانين ومراسيم رجل الدين .

لقد مضى أكثر من مئة عام - كما جاء في (Rex pacificus) - على حياة ملوك فرنسا ، بدون نزاع ، للحق باعتبار الله وحده أعلى منهم في الأمور الزمنية ؛ فهم لا يعترفون بأحد غيره أعلى منهم ؛ لا الامبراطور ولا البابا . لقد اكتسبوا في هذا المجال ، بالتقدم ، أعلى سمو يمكن أن يوجد . وبهذا أعاد لهم (كما يستعجل المؤلف المجهول بالاستخلاص) الحق الكامل (٢) (plenum) الخاص بصاحب السيادة في جباية الحقوق الملكية ، وفي منح الفوائد الكنسية في حال شغور الاسقفيات .

إن ما تدعمه هذه المطبوعات الملكية القتالية ، بشكل عدواني ، هو إذن أطروحة الاستقلال التام والصارم للسلطتين . ولهذا فإنها تعتبر غريبة عن روح التمييز الجيلاسي . إن من يعرف القراءة يستشف من خلالها إلى أي حد كان الاستقلال الكلي للدولة في الشؤون الزمنية قابلاً لأن يصبح سلاحاً « ذا حدين » (٣) . فنظراً للتشابك المعقد ، في الواقع ، بين الميدانين ، كان هذا الاستقلال الكلي يتطلب عملياً تدخلاً من طرف الدولة في سير المؤسسات الكنسية : فعل الدولة أن تحدد بعناية ما كانت تعتبر أن من حقها مراقبته واستخدامه لغاياتها الخاصة ، وهي غايات قومية ، وما كانت تقبل بتركه بكل استقلال للكنيسة الكلية ، باعتباره لا يحسم بشكل دقيق إلا الغايات فوق الطبيعية فقط . إن هذه الأطروحة المتطرفة كانت تحوي مثل مؤلف جان دو باري ، أو حتى أكثر منه ، بذرة الغالليكانية الملكية (Le gallicanisme royal) (٤) التي ستظهر في المستقبل . إنها ستقلب الوضع الذي خلقته التيوقراطية البابوية رأساً على عقب . لأن الاستقلال المتقابل الذي دعت له سيتهى ، من وجهة نظر الكنيسة ، بخضوعها للدولة في مواضيع الأموال الكنسية والضرائب ، وهكذا دواليك .

وفي الحقيقة فإن عام 1302 لم يشهد قيام نظام جديد للعلاقات بين السلطين ، وإنما كان مجرد مدخل أو بداية مشروع له . لقد أعطيت إشارة الانطلاق ، وقلبت الصفحة بعد هذه الضجة الكبيرة للنزاع بين بونيفاس وفيليب .

(1) جـ. رينير : ص : 252 وما بعدها .

(2) المرجع السابق - ص : 270

(٣) الغالليكانية : « منذهب ظهر في فرنسا ، وكان يدمر للدفاع عن حصنات وحريات الكنيسة الفرنسية لواء الكروني البابوي ، ويعلم تشبهه بالخلاص ، في نفس الوقت ، بمبادئ العقيدة الكاثوليكية » (لترجم) .

2 - دانتى : « في الملكية » (1311?)

توفي بونيفاس الثامن في 11 تشرين الأول 1303 ، بعد أيام قليلة من أحداث العنف المعنوية والجسدية التي تعرض لها أثناء ما يُعرف « بمؤامرة » أغناني (Agnani) التي دبرها كل من غيوم دو نوغاريه (Guillaume de Nogaret) ، أحد فقهاء فيليب الجميل ، وسكيارا كولونا (Sciara colonna) أحد أفراد الأسرة القوية في روما والمعادية للبابا . (وكان فيليب قد دعا لتوّه لاجتماع المجتمع الديني العام (Le Concile général) واتهم فيه بونيفاس بالهرطقة والمتاجرة بالرتب الكهنوتية . كما كان قد حصل على التأييد ، المطلوب بقوة ، من رجال الدين الفرنسيين والاعيان . وعلى إثر ذلك قُيِّم نوغاريه ، تحرك هذا الاجراء ، إلى أغناني من أجل الاستجابة للنداء الملكي بالقاء القبض على شخص البابا . وفي هذا ، كتب دانتى في الانشودة العشرين من أعراف الكوميديا الإلهية : « في أغناني رأيت زهرة الزنبق »^(*) تدخل . وشاهدت المسيح سجيناً في شخص نائبه » .

بعد بونيفاس الثامن ، لم يكن للبابا بنوا الحادي عشر (Benoît XI) أهمية قط . وفي عام 1305 انتخب أسقف بورجو الفرنسي لمنصب البابا تحت اسم كليمان الخامس (Clément V) . ومعه إنتقل مقر البابوية في 1309 ، ولمدة نحو سبعين سنة ، الى مدينة أفينيون (Avignon)^(**) حيث توالى ستة باباوات فرنسيون من بعده . في حين بدأت في إيطاليا المغامرة الكبرى لهنري السابع ، كونت اللوكسمبرغ ، الذي انتخب ملكاً من طرف الأمراء الألمان . وكان يعترزم تتويج نفسه امبراطوراً في روما .

لقد توهم هنري ، الذي تأثر بفكرة الامبراطورية الكلية والرومانية ، بأن من الممكن له أن يبعث الحياة في « الجثة » ، من خلال لعب دور الحكم والمصلح بين مختلف الزمر التي كانت تمزق إيطاليا . وقد توجَّح في لاتران (Latran) في حزيران 1312 من قبل سفراء البابا كليمان الخامس « البعيد » ، ثم كان عليه أن يواجه ، بالرغم من شيء من الصعوبة للنزعة الامبراطورية ، العديد من القوى المعادية ، وأن يُنصَّب نفسه ، مهما كان الحال ، زعيماً للحزب الامبراطوري .

وبالرغم من وفاته في آب 1313 ، فقد أبقظ آمالاً واسعة في قلب دانتى ، الفلورنسي الكبير ، الذي نُفِيَ ، في عام 1302 ، من مسقط رأسه ، على إثر صراعات الزمر ومؤامرات بونيفاس .

لقد تصور دانتى بأن هنري السابع ، الامبراطور الذي وصفه « بهنري الإلهي » ، أغطس وقبصر الرؤوف جداً ، سيضع حداً للاغتصاب الفاضح للسلطة الزمنية من قِبَل رؤساء الكنيسة

(*) شعار للملكية الفرنسية (للترجم)

(**) من المعروف أن أفينيون وكوتيه فينسان لم تصبعا « فرنسيتين قنوتياً » ، إلا في عهد الثورة ، عام 1791 (انظر :

ملاحظات ا. ج. ليونلر (E.G. Leonard) في موسوعة Pléiade التاريخ المعلى 2 - ص : 1047 - انظر في

للموسوعة المعلى مقالة هـ لوغران (H. Legrand) حول باباوات أفينيون ، مع ييلوغرافيا منها : جـ . موللا (G.

Mollat) : « باباوية أفينيون » (1305-1378) - باريس - 1965 « مؤلف أسلي » .

- انظر أيضاً - دانتى « في الملكية » - ترجمة وتعليق أ. بيزار (A. PEZARD) في « الأعمال الكاملة » لدانتى

منشورات (Pléiade) 1965 .

الذين خاتوا وظيفتهم الحقيقية باعتبارهم آباء روحيين للبشر . وبخلاف القديس توما الذي ارتضى (براي جيلسون) « بشكل عجيب العيش في عالم بلا امبراطور » ، لم يكن باستطاعة دانتي القبول بوجود عالم بلا امبراطور أو كنيسة بلا بابا ، وذلك لأنه أراد ، بالضبط ، أن يهد البابا أمامه شخصاً ليتحدث إليه ، عندما يتدخل في شؤون فلورنسا⁽¹⁾ . إن السلطة الامبراطورية هي ، وحدها ، التي تستطيع أن تعيد للسلطة الزمنية كرامتها ، وتوقف انحطاطها ، وتؤمن للمجتمعات الزمنية الخاصة حامياً ، وه حَكماً زمنياً سامياً . تلك هي الفكرة الملهمة للكوميديا الإلهية ، المؤلف الصعب في الفلسفة السياسية ، الذي تتخلله الاشعار والصور والرموز والاستعارات المجازية ، والذي التزم فيه المؤلف باثبات ضرورة الملكية الكلية من خلال جهاز كامل من القياسات الجدلية المدرسية (السكولاستيكية) والارسطوطاليسية الجافة أحياناً بشكل غريب .

إن خير الجنس البشري ، كما جاء في الكوميديا الإلهية ، يتطلب أن يتشبه بالله أكثر ما يمكن . إلا أنه يتشبه بالله أكثر ما يمكن عندما يكون واحداً إلى أقصى حد . (لأن مبدأ الوحدة يكمن في الله وحده) . وهو يكون واحداً إلى أقصى حد ، عندما يكون كل البشر متحدين في واحد . الأمر الذي يتطلب خضوع كل البشرية الى أمير واحد ، امبراطور ، ملك كلي ، يتولى ، بهدف تحقيق السلام والعدل ، السلطة الزمنية ، أي كافة الأشياء التي تُقاس بواسطة الزمن . إن وحدة الإرادات ، التي تعتبر إرادته سيده ، ومنظمة لها ، تتضمن السلام الكلي ، التي تشكل العدالة شرطاً له . وهذا السلام فقط هو الذي يمكن أن يسمح للبشرية ببلوغ غايتها الخاصة التي تتجلى في « نقل القوة الكلية للعقل الممكن الى حيز الفعل ، دائماً »⁽²⁾ فكيف يمكن والحالة هذه رفض ضرورة وجود هذا الملك الكلي الذي سيكون النُدُّ للبابا الكلي .

وكيف يمكن ، من جهة أخرى ، رفض حق الشعب الروماني في أن يملك لنفسه شرعياً وظيفة الملك أو بعبارة أخرى ، رفض تسلطه على كل البشر ، وذلك من أجل خيرهم الأكبر⁽³⁾ . إن العالم لم يكن بأسره أبداً مرتاحاً إلا في عهد الملك الإلهي أوغسطس ، وذلك عندما وجدت الملكية الكاملة . لقد سعى دانتي الابطلاي جامداً ، وبلااستئاذ لعدد كبير من الحجج السائدة في عصره لإثبات هذه الشرعية ، ولإظهار أن الغزو الروماني كان تحقيقاً لإرادة العناية الإلهية . وهذا ليس دون أن يندد بملوك وأمراء الأمم الأخرى ، الذين ، « كما يراهم أيضاً » ، تمردوا ضد تفوق الشعب الروماني ، واعتدوا على حقوقه ، ولم يتفقوا فيما بينهم إلا على التصدي للأمير الروماني ، الوريث الشرعي لغزو شرعي ، و« سيدهم ، مسيح الرب على أنفسهم »⁽⁴⁾ .

إن الملك الكلي أو الأمير الروماني سيقود الجنس البشري الى السعادة الزمنية ، وذلك حسب التعاليم الفلسفية (والمقصود هنا تعاليم أرسطو) . أما البابا الكلي أو الحبر الأعظم أو بابا روما

(1) حول هذه الأحداث اقرأ : موسوعة بلياد - التاريخ العالمي 2 - ابطلايا الوسيطة - ص : 535 وما بعدها .

(2) «Actuare semper totam potentiam intellectus possibilis»

(3) « في الملكية » - ص : 661, 699

فسيقوده للحياة الأبدية ، وذلك حسب الحقائق المُنزَلة والتعاليم الروحية التي تنفوق على العقل الإنساني . إنها المرشدان اللذان بمسكان بزمام السلطة الموجهة المزدوجة التي يحتاج لها البشر وفقاً لغايتهم المزدوجة . بهذا نرى أن الملك أو الأمير الروماني هو نوع من البابا الزمني أو الأب الزمني للبشرية التي يعتبر بابا روما الأب الروحي لها . كما أن البشرية هي عبارة عن مجتمع زمني كلي تتلجج فيه المجتمعات الزمنية الخاصة : كالأمم والممالك والمدن ، وذلك لكي يجد من « الطمع » الموجود فيها . (إن أ . جيلسون سيصف هذا المجتمع الزمني بأنه « نسخة علمانية مطابقة حرفياً للعالم المسيحي الكلي ») (1) .

ولكي يتمكن من القيام برسالة النوعية ، فإن هذا الملك الكلي ، أو الأمير الروماني أو الأب الزمني (أو باختصار الامبراطور) يحتاج لأن تكون سلطته خاضعة مباشرة لله وليس لأي نائب له . وهكذا يقوم دانتى أيضاً ، بعد دحضه المنهجي لمن يؤكد بأن سلطة الامبراطورية تخضع لسلطة الكنيسة ، كما « يخضع العامل اليدوي لمعلم الحرفة » ، بعرض برهان وضعي ضد هذه الأطروحة ، يستند فيه على الغاية الأخيرة المزدوجة ، (كما يفهمها) للكائنات البشرية ، والتي تتجلى في السعادة البالغة في هذه الحياة ، وفي الحياة الأبدية . ثم يُلخّصُ في هذه العبارات ، التي نلمس فيها مثالية الشاعر الفلورنسي الكبير ، ذات الطراز الرفيع ، الحقيقة القاسية لمشاكل الامبراطورية :

« إذا كان الأمر كذلك ، فإن الله وحده هو الذي ينتخب الامبراطور ، ويُنَبِّئُهُ ، لأنه ليس هناك من قوة أخرى أعلى منه . ولهذا فإنه يمكن التأكيد ، علاوة على ذلك ، بأنه لا أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ، في الوقت الحاضر ، ناخبين ، ولا حتى أولئك الذين يمكنهم إطلاقاً أن يحملوا هذا اللقب لأي سبب كان ، يجب أن يُسمَّون كذلك . وإنما يجب اعتبارهم بالأحرى كمبشرين للعناية الإلهية . . . هكذا يبدو إذن بوضوح أن سلطة الملك الزمني تنزل فيه ، بدون أي وساطة ، من ينبوع السلطة الكلية . . . » (2) .

ليس هناك ما هو أوضح من هذا . وسيمود دانتى في السطور الأخيرة من مؤلفه لتأكيد ذلك . فيذكر بأن قيصر قد اقترح لحكم الكرة الأرضية من طرف الله وحده ، الله الذي يتحكم ، على حد سواء ، بكل شؤون السلطين الزمنية والروحية ، والذي من المستبعد أن يحل محله نائب « مسلوله في كل الأمور » . لهذا فإن هناك في نظام السلطة والطاعة نوع من الاستقلال المتقابل بين البابا والامبراطور : هذان النصفان للإله ، أو ، حسب تعبير الانشودة السادسة عشرة من « الأعراف » ، هاتان الشمان اللتان جُعِلتا لإتارة طريقتين : طريق الله ، وطريق العالم .

(إن مثل هذا الفصل الشكلي بين السلطين ، وهذا الرفض لكل خضوع تسلسلي بينهما ، الغريبان عن القديس توما ، ساهما ، مثل فكرة « الغاية الأخيرة للمزدوجة » ، في وصم دانتى « بلبس

(1) للرجع السابق - ص : 737

(2) للرجع السابق - ص : 738

الرشدية ، ، ولكن بدون مبرر كافٍ ، إذا ما أخذت أفكاره ككل (1) .

ولكن إذا كان كل خضوع قد استُبعد بين الميدانين ، فإن نوعاً من التسيق قد احتفظ به بينهما صراحة . فدانتى لا ينسى بأن السعادة في الحياة الدنيا منظمّة الى حد ما (كما يقول) على أساس السعادة الأبدية . وبأن قيصر ، أو الأمير الروماني ، أو الامبراطور ، يخضع لهذا البابا - على الأقل في شيء ما ينبغي تحديده .

ويردد دانتى ، على طريقته ، الحجة الخاصة بمصدري النور الكبيرين ، فيوضح بأن القمر خُلِقَ مباشرة من قبل الله ، وأن له أشعته الخاصة وحركته الخاصة ، وأن الشمس تعطيه ببساطة ما يحتاجه لينير بشكل أفضل ، وبمزيد من القوة . وكذلك فإن المملكة الزمنية التي لا تتلقى سلطتها من السلطة الروحية تدّين لها ، بالتأكيد ، بالقدرة على الفعل بشكل أفضل ، بفضل نور النعمة الإلهية (الذي يسكبه فيها ، الله في السماء ، وبركة البابا في الأرض) .

وهذا يعني أنه في نظام النعمة الإلهية والبركة البابوية - الذي يختلف كلياً عن نظام السلطة - يمكن للسلطة الزمنية ، أي لقيصر أو الأمير الروماني أو الامبراطور ، أن تنتظر نتائج خيّرة من تدخل باباروما ، الأب الروحي . وهذا ما برر لدانتى أن يُدرج في السطور الأخيرة ، الغنية بالأفكار ، من مؤلفه « في الملكية » النصيحة العلنية التي اعتقد البعض ، أحياناً ، بشكل خاطئ ، أنها تناقض وتنكر كل الأفكار الأخرى ، والتي يقول فيها : « فليُظهر قيصر إذن مجاه بطرس الاحترام الذي يجب على الابن البكر أن يظهره مجاه أبيه . وذلك بغية أن ينير الكرة الأرضية بأكثر الأشعة فضيلة . بعد أن يكون قد أنير بنور النعمة الأبوية » (2) .

3 - مارسيل دو بادوا : « المدافع عن السلام » (1324) (3)

لم يعد دانتى موجوداً ، عندما دخل البابا حنا الثاني والعشرين (Jean XXII) في صراع مع لويس دو بافير ، المرشح لتولي عرش الامبراطورية ضد فريدريك النمساوي . فقد قام لويس ، الذي انتصر على فريدريك في ماهلدورف (Muhldorf) ، في عام 1322 ، ولكن بعد حرمانه ، بالرد بعقب فيما يُسمّى « بندا ساخسفهلوسن » (L'Appel de Sachsenhausen) ، فدعا على غرار فيليب الجميل ، لانعقاد للمجمع الديني العام للحكم على البابا بـ «الهرطقة» (في أيار 1324) . وفي الشهر التالي ظهر لشخص من مدينة بادوا يسمى مارسيل ، كان يقيم في باريس ، ويعمل طبيباً

(1) للرجع السابق - ص : 717 .

(2) للرجع السابق - ص : 739 .

(3) حول مارسيل دو بادوا

- أنظر « المدافع عن السلام » - ترجمة ومقدمة وتعليق : ج. كويه (J. QUILLET) - باريس - منشورات 1968

Vrin

و. ج. كويه : « الفلسفة السياسية لمارسيل دو بادوا » .

- (La philosophie politique de Marsile de Padoue)

باريس - Vrin - 1970

وأستاذاً في كلية الفنون ، كتاب ضخيم أهدي لقضية « لويس الشهير جداً ، إمبراطور الرومان » ، وكان عنوانه « المدافع عن السلام » (Defensor Pacis) . وعلى إثر ذلك اضطُر المؤلف للهرب ، واللجوء إلى بلاط لويس بصحبة جان دو جاندان (Jean de Jandun) وهو « ابن رشدي » باريسي معروف . (وقد صُنِر قرار بحرمانها معاً في عام 1326) . وفي عام 1328 ، قام بابا - مضاد للبابا حنا الثاني والعشرين بتسوية لويس إمبراطوراً في روما . وفي نفس السنة عُيِّن مارسيل نائباً إمبراطورياً ، وقبل موته في 1343 (وكانت ولادته نحو عام 1275) نُشِر أيضاً كتابين آخرين هما : (De translatione imperii) و (Defensor minor) ، أكد فيهما الأفكار الواردة في مؤلفه الوحيد الهام (1) .

كان دانتى (وهذا ما ينبغي أن لا ننخدع به قط) يجب البابوية الأمنية على وظيفتها وغير المغتصبة ، تماماً كما كان يجب الإمبراطورية صانعة السلام الكلي والعدل . . . وكان يريد هما مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ولكن ضمن الاتفاق والتعاون والتنسيق . أما مارسيل فكان ، بالعكس ، يشعر تجاه البابوية كمؤسسة ، ونجاء كل التنظيم والتسلسل الأكليروسي ، بكراهية عميقة ، من المتعذر إخمادها . وقد أعطى لنفسه مهمة فضح تدخل السلطة الأكليروسية في شؤون الجماعة المدنية (أي الدولة ، باختصار) . وكان يسعى لأن تستوعب السلطة المدنية ، لأقصى حد ، السلطة الأكليروسية ، بحيث نحل ، عبر قلب مذهب للوضع ، أحادية السلطة المدنية محل الأحادية « التيقراطية » .

إن عنوان كتابه يدل على ذلك : فقد كان يعتزم بدوره ، تمشياً مع حركة العصر ، الدفاع عن السلام . وكان السلام ، بنظره ، يمثل الخير الأكبر ، والصحة للمدينة أو المملكة . إلا أن هناك (حسب ظنه) سبباً للخلاف غير عادي ، وفريد ، سبب لم يستطع أرسطو ، طبيب المدن المريضة ، أن يعرفه ؛ سبب من شأنه أن يحدث خراباً في كل مكان . وقد عانت إيطاليا ، منذ أمد طويل ، من فعله المشؤوم . هذا « الطاعون الحقيقي ، الضار ، والعدو ، بصفة مطلقة ، لكل سلام ولكل سعادة لدى الإنسان » كان مارسيل يطمح لاستئصاله من أولئك الذين يسميهم إخوته ، المؤمنين بالمسيح . والمقصود ، كما فهمنا ذلك ، هو تجاوزات الأكليروس المسيحي ورؤسائه ، « أساقفة روما » الذين تحركهم رغبة شريرة بالحكم . ويطالبون ، بناء عليها ، لأنفسهم ، بدون حق ، بولاية قضائية قهرية على العالم بأسره ، باسم « سلطة كاملة » مزعومة .

وتجري الحرب التي أعلنها مارسيل ، بلا هوادة ، في فترتين ، ظهرت له في كل منها رسالة : في الأولى (Prima dictio) يعرض المؤلف نظرية في الجماعة المدنية تتزعج الانتباه ، وتُعرف بالسياسة المرسلية . وفي الثانية (dictio secunda) ، وهي أطول بمرتين من الأولى ، يشن ، عبر مناقشات مذهبية طويلة ، هجومه العنيف على النظام القانوني الفاحش للأكليروس ، وعلى الإدعاءات والاعتصابات البابوية ، وهو ما يُعرف بالعلم الكنسي للمرسل (L'Ecclésiologie)

(1) حول هذه الأحداث : أنظر - ج. كوييه - المرجع السابق

(marsilienne)^(٢) . ورغم الفائدة الكبيرة للرسالة الأولى فإنها ليست مع ذلك ، إلا مختصراً ، ذكياً للغة ، للرسالة الثانية . ويستخلص مارسيل صراحة في رسالة ثالثة (Dictio tertia) ، موجزة جداً ، بعض النتائج الأساسية .

السياسة المارسيالية : حصرية القهر

لهذه السياسة ثلاثة مصادر : أرسطو ، ومفاهيم المصور الوسطى حول سمو الجماعة والقانون ، وتجربة مارسيل من الحياة في الكومونات الإيطالية ، ولا سيما في بادوا .

بعد أن عرّف مارسيل السلام بأنه أحسن حالات المدنية ، أو المملكة (حيث يقوم كل جزء من أجزائها بفضلها بإنجاز الأعمال الخاصة به ، وفق ما يحده العقل ووضعه القانوني) ينطلق من التعداد الأرستوطالسي لأجزاء المدينة : الفلاحون ، الحرفيون ، الجنود ، أصحاب الأموال ، الكهّان ، وأخيراً الجزء الأكثر ضرورة من كل الأجزاء الأخرى ، وهو الذي ينظم العدل المشترك والمنفعة المشتركة ، أي باختصار ، الفئة الحاكمة .

إن ضرورة طبقة الكهّان أو الكليروس تبدو لمارسيل أقل بداهة ، وأكثر قابلية للنقاش . وهو يشير ، من أجل تبرير وجودها ، إلى أن كل الشعوب اتفقت على إقامة هذه الطبقة من أجل تمجيد الله ومدحه ، وفي نفس الوقت ، من أجل الفائدة المرجوة منها في هذا العالم ، وفي العالم الآخر . فالحياة الصالحة التي من أجلها توجد المدينة ، أو الجماعة الكاملة ، تتضمن مظهرين : الأول زمني والآخر أبدي سماوي . وهي تحتاج لأمر تتعلق بالحياة المستقبلية وكذلك بالحياة الحاضرة . إن وجود الأحرار ، والكهّان أمر ضروري من أجل تعليم البشر وقيادتهم في الميدان غير الزمني . وبخلاف رجال الدين الآخرين ، فإن جماعة الكليروس المسيحي هي جماعة حقيقية ، لأنها تعبر عن حقيقة المسيحية^(٣) . إلا أن هذا لا يمنع من إدراجها ، مثلها مثل رجال الدين الوثنيين ، كجزء ضروري ، في المدينة أو المملكة ، أي بعبارة أخرى (وكما يشير لذلك ج. كوييه) في هذه المجموعة التي أسندت فيها السلطة الوحيدة إلى فئة الأمراء التي تمسك لوحدها بزمام السلطة السياسية الحقيقية ، أي سلطة القهر^(٤) .

لوحدها . وهذا أمر أساسي . فوحدانية السلطة ، وحصرية القهر التي هي بيد الفئة الحاكمة - والتي يرى فيها مارسيل القلب الحقيقي للجسم السياسي ، والذي يجب أن لا يتوقف مطلقاً عن الحركة - هما البند الأول فيما يمكن وصفه بالنظرية السياسية المارسيالية .

أما البند الثاني فهو التالي : إن الفئة الحاكمة ، أو باختصار الأمير (حسب التعبير القديم

(٢) هذه العناوين مستمدة من دراسة جينون كوييه : أنظر الحواشي .

(٣) لقد نوشت قضية مسيحية ملوئيل كثيراً . فقد كتب جحولا لافلورده بأنها إن لم تحس بقوة دينياً ، فقد أكتفت بلا ملوئية كواقع غير متفكر . ويشير بليران دوتريف من جهة إلى أن ملوئيل يفكر في دولة مسيحية ، قائمة على التلميذات للتلمذة للوحدة الدينية والأرثوذكسية .

(٤) جيكوييه - للرجع السابق - ص : 82

الذي يُستعمل سواء كان الحكم عدة أفراد أم فرد واحد . لا تمارس هذه السلطة الوحيدة ، ولا تمتلك هذه الحصرية إلا بموجب تفويض من المشرع البشري (Legislator humanus) الذي لا يقصد به غير عموم المواطنين (Universitas civium) أو على الأقل الفئة المتفوقة أو الأكثر صلاحية من بينهم . فمن هذا المشرع البشري يتفرع كل شيء . فالقوة الخلاقة السامية للمؤسسات تكمن فيه . وهو الذي يوافق على القانون البشري (Lex humana) ويصادق عليه . لأن عموم المواطنين ، أو الفئة الأكثر صلاحية من بينهم ، هم المؤهلون لكي يعبروا في شكل قانون عما هو عدل ومطابق للخير المشترك ، وهم الذين يُنصبون الأمير بصفته مفوضاً من قبلهم . (من هنا منشأ صيغة « المشرع البشري أو الأمير بسلطته » المستعملة بشكل شائع في « المدافع » . . .) فإذا أساء الأمير استعمال سلطته فإن المشرع الذي انتدبه يستطيع أن يقوّمه ويعاقبه أو حتى يعزله (1) .

إن البنية الدستورية التي رسمها مارسيل تُفسّر بشكل كافٍ ، بالمصادر الثلاثة المذكورة (مضافاً إليها ما يُذكر بشكل مبهم من القانون الروماني ، ولا سيما قانون التولية) ، دون أن يكون هناك ضرورة للجوء ، مغنوط ناريجياً ، ولكن مغرٍ ، لفهم الارادة العامة الذي جاء به روسو ، أو لفهم فصل السلطات الذي قال به مونتسكيو ، أو بكل بساطة للايديولوجية الديمقراطية الاجمالية .

وإذا كان التلميح ، الشائع جداً في ريشة مارسيل ، للرجال « المتعلقين والمجربين » (الذين دُعيت جماهير المواطنين لاختيارهم من أجل البت ، باسمها ، في مشاريع القوانين) ، والمفهوم النوعي للفئة الأكثر صلاحية ، يعتبران متفقين مع روح العصور الوسطى ، فإنها يبدو أن غريبن عن الارثوذكسية الديمقراطية الحديثة القائمة على المساواة ومبدأ الأكثرية .

ومع هذا فإن مارسيل يبقى هو الذي ابتدع تعبير « المشرع البشري » ووضع مفهومه . وإذا كانت قوة هذا المفهوم « وهمية » (2) (كما سيسخر ج. دو. لاغارد) فقد كانت له فائدة كبرى . وهذه الفائدة تكمن في أنه زوّد سلطة الأمير ، مندوب هذا المشرع ، بأساس مُجّد لا مثيل له . فليس هناك ما من شأنه أن يضمن أكثر وحدة الحياة الاجتماعية التي لا تتحقق ، بنظر مارسيل ، إلا بتوفر شرط ضروري بصفة مطلقة ويتجلى في حصرية القهر الذي تهدده التفسيرات المؤذبة للشائبة المسيحية .

لكننا نلامس هنا أهم المسيطر على مارسيل ، وموضوع ارادته المتوترة تماماً ، كمقاتل : وهو إعادة تثبيت حقيقة المؤسسة الكنسية .

العلم الكنسي المارسي (انقلاب الوضع)

إن الكنيسة ، بمعناها الحقيقي بالنسبة لمارسيل ، ليست تنظيمًا تسلسلياً . فالتعبير ، براهه ، يقال عن « مجموع المؤمنين الذين يؤمنون بالمسيح ، ويتضرعون باسمه » . لقد كان هذا معناها الأول ، واستعمالها العادي من طرف الرسل وفي الكنيسة البدائية . ولهذا فإن كل المسيحيين المؤمنين،

(1) دولاغارد - ص: 166

(2) للرجع السابق : ص: 155

سواء كانوا كهاناً أم لا ، يجب أن يُسمَّوا « رجال كنيسة بمقتضى هذا للمعنى الأصح والأحق ، لأن المسيح اكتسبهم جميعاً وافتداهم بدمه » (1) .

كما أن الكنيسة ، بالنسبة للمراسيل ، ليست مجتمعاً متميزاً عن الجماعة المدنية ، ولا تشكل لوحدها جسماً مستقلاً . إنها ليست إلا « إسمياً » لمجموع المؤمنين . إن الجماعة الكاملة يمكن أن تعتبر ، حسب الاختيار ، وإما كمجموع المواطنين وأما كمجموع المؤمنين . ويتبع هذا أن المشرع البشري هو ، في نفس الوقت ، المشرع البشري « المؤمن » (Legislator humanus fidelis) (وهذا هو البند الثالث في النظرية المارسييلية) (2) .

هكذا يتم الوصول الى هذه النتيجة التي بُحِثَ عنها بشراة ، والقائلة بأن الكنيسة لا تستوجب قيام سلطة ، وأن الاكليروس ليس سلطة ، لأن هناك سلطة واحدة يمكن تصورها . وهي سلطة المشرع البشري التي يمارسها مندوبه ، أي الأمير . فكيف يمكن القبول ، في نفس المجتمع ، بمركزين متميزين للسلطة ، إذا ما أريد له أن لا يتفكك ويتهدم ؟

بناء على مثل هذه الأسس ، لم يكن على مارسيل إلا أن يستنبط في الهجوم على السلطة الكاملة التي كان الباباوات يطالبون بها لأنفسهم ، باعتبارها مصدر الكثير من الشرور ، ويُشهرُ بكل الحجج المستعملة منذ عهد غريغوار السابع وحتى لينوسان الرابع وبونيفاس الثامن . (إن النزاع البونيفاسي لم يستطع إلا أن يفتته ، ويُغْزِي فكره الذي يُعتبر مديناً بالتأكيد للفقهاء الفرنسيين) لقد قام مارسيل بنقضة واتهامه ، بشراة وانفعال مصحوبين أحياناً بالشتائم . فأي إيطالي (يتساءل) يمكنه ، وهو ابن هذه الأم العذبة ، التي كانت جميلة في الماضي ، والتي أصبحت الآن مشوهة وممزقة ، أن يلزم الصمت ، ويجلس روح الاحتجاج تجاه الله ؟ (3) .

إن مشكلة العلاقات بين السلطتين الزمنية والروحية هي التي توجد في مركز الهجوم المارسييلي .

فهو يرى أنه لا يوجد هناك « سلطة » روحية ، إذا تكلمنا بدقة ، وعيناً « بالسلطة » السلطة القمعية المصحوبة باختصاص قضائي له نفس الطبيعة . فالكهَّان ، فقهاء القانون الإلهي ، وخدام الاسرار ، المكلفون بتعليم البشر كيفية الحصول على الخلاص الأبدي ، ليس لديهم أي سلطة من هذا النوع في هذا العالم : لأن من غير المجدي إكراه شخص ما على طاعة تعاليم القانون الإلهي (« إن الإكراه ليس له أي فائدة روحية من أجل الخلاص الأبدي لأولئك الذين يقع عليهم ») . إن الكهَّان ، أطباء النفوس ، يبينون العلاجات ، وينصحون ويحذرون ، ويمكنهم أن يعظوا ويُقْنِعُوا مرضاهم ، ويخففونهم عند الحاجة ، ولكنهم لا يستطيعون إجبارهم بواسطة سلطتهم الخاصة على اتباع تعاليمهم . إن الأمير المدني وحده ، وبفضل سلطة المشرع البشري

(1) « المدافع ... » - ترجمة كوييه - II - الفصل 2 - ص : 184-185

(2) دولاغورد - ص : 222

(3) « المدافع ... » - II - الفصل 26 - ص : 489

المؤمن ، يستطيع في الميدان الديني ، وفي كل الميادين الأخرى ، أن يجبر ويكره ، بمساعدة القضاء القمعي . وهذا ليس بدون أن يتلقى مسبقاً ، وعند اللزوم ، معلومات مفيدة ذات طابع تقني الى حد ما ، من الكهّان الذين يلعبون هنا دور الخبراء المؤهلين .

لنأخذ على سبيل المثال حالة الهرطقة :

فالكاهن هو الذي سيقول ما إذا كان الرأي أو العمل المنسوب لمتهم ما هو هرطقي أم لا . لأن على الكاهن أن يعرف العقيدة الهرطقية التي ينبغي تمييزها عن العقيدة الكاثوليكية . أما الأمير المدني ، بصفته تلك ، فليس من المفروض أن يكون عالماً في هذا الميدان - أو في ميدان التمييز بين مرضى البرص ، وغيرهم . (فهذا من شأن الطبيب !) ، أو في تقدير أنواع المعادن (وهذا من شأن صائغ الذهب أو الفضة) ، أو في أنواع القروض والأمانات والأعمال المدنية (وهذا من شأن الخبير أو الفقيه في الحقوق) . لكن الأمير يحتاج لأن يكون لديه كل المعلومات حول المظهر التقني لهذه الأشياء المختلفة . فإذا توفرت لديه معلومات وافية حول الهرطقة ، وأصبح بمنأى عن الوقوع في خطأ التشخيص ، صار بإمكانه أن يحكم على الهرطقي ويعاقبه ويوقع عليه قصاصاً جسدياً . والأمير وحده هو المؤهل للقيام بذلك بموجب السلطة والتفويض اللذين تلقاهما من المشرع البشري^(١) .

وهكذا نرى أن الأمير المدني « خادم الله » تلقى منه بهذا الطريق مهمة حمل سيف القمع : وأن كل ما في الكنيسة من تنظيم وإكراه وتأديب لا يمكن أن يكون إلا من اختصاصه . وعليه فإنه يضطلع هنا بمهمة روحية تقوم على أساس أن القانون الإلهي يحتاج لأن يمتد ويتمم بالقانون البشري في كل ما يتطلب تطبيقاً لعقوبات قمعية^(٢) .

أما رجال الدين فقد أصبحت مهمتهم تقتصر على الوظائف الشعائرية والاحتفالية كإقامة القداسات . (كما يضاف لهذه الوظائف : الوعظ وتحذير أصحاب الخطايا ، وأخيراً الدور المشار إليه أعلاه كخبراء ومستشارين في خدمة الأمير المدني ، عندما تكون صحة النفوس معتلة) .

إن تعريف نظام كهذا لا يمكن أن يتم بدون عقاب . فكل صيغة بسيطة يمكن أن تؤدي لتعريف تبسطي . هل يمكن الحديث عن انفصال صارم بين الكنيسة والدولة ، مطابق ، فضلاً عن ذلك ، للاتجاهات ابن الرشدبة القوية لدى المؤلف ؟ لا . لأن الكنيسة والدولة بدل أن يكونا منفصلين عن بعضهما البعض ، يختلطان بشكل وثيق يصل لحد الانصهار والامتزاج . فالمواطنون

(١) نجد لدى مارسيل أيضاً تفكيراً مشابهاً في موضوع الحرمان : فالكاهن ، طبيب النفس ، يجب أن يستشار . لكن مجموع المؤمنين في الجماعة أو القاضي الذي تعينه ، أو « القاضي الأعلى » (ويقصد الامبراطور) هو الذي يعلن الحكم والذي يعلن أو يرى (المرجع السابق - II - الفصل 6 - ص : 235-237)

(1) المرجع السابق - II - الفصل 10 - ص : 270-271 و 268-269

(2) دولاغارد - ص : 290

هم المؤمنون ، والمؤمنون هم المواطنون (وذلك بافتراض أن الدولة هي دولة مسيحية) . فإذا كان هناك انفصال فإنه يمكن أن يوجد بين الوظائف الشعائرية والاحتفالية والاستشارية والوظائف القهرية ، وليس بين المؤمنين^(١) .

وفي الحقيقة ، فإن هذا النظام يؤدي الى خضوع الكنيسة للدولة ، وحتى الى ابتلاعها لها الى أقصى حد . لقد كان وضع السلطة المدنية ليدها على شؤون الحياة الدينية ، بحجة استقلالها ، كبيراً من الناحية العملية^(٢) . فهي تشرف عليها وتراقبها ، وأكثر من ذلك ، تنظمها ، لكي لا نقول إنها توجهها : باعتبار أن من حقها التدخل في قضايا التعيينات الاكليروسية ، وتحديد التسلسل والوظائف والفوائد الكنسية . فكيف لا يكون تحديد التسلسل داخلياً في دائرة الاختصاص المدني ، وهو عبارة عن تنظيم للمراتب والسلطات الدنيوية ؟ وكيف لا تقع الوظائف الكنسية ذات التدخل بالضرورة تحت الاشراف ، المباشر أو غير المباشر للسلطة المدنية ، في حين أن الكنيسة لا تملك إلا حق تمتع واقعي مشروط بقيامها بتحقيق بعض الغايات . أما حق الملكية الحقيقي فهو مستبعد بالنسبة لها^(٣) . وأخيراً ، فإن من البديهي أن لا تطالب الكنيسة لنفسها بامتيازات قضائية من شأنها أن تخلق دائرة من الاستثناءات ، وتؤدي بالتالي لتدمير وحدة الدولة وكرسيها وحصرية المدنية ضمن إطار الاقليم الخاضع لاختصاصها . إن باباوات روما كانوا يفرطون كثيراً في سعيهم لإخراج كل من كانوا يُسمونهم رجال دين من دائرة الاختصاص القضائي للأمراء . إلا أن أشخاص رجال الدين وأموالهم يجب أن لا يفلتوا من هذه الدائرة ؛ لأن من الفضيحة استثناءهم من كل تكليف عام أو ضريبة مدنية .

إن إنقلاب الوضع يبدو واضحاً جداً . فالنظام يضمن للدولة عدم الخشية مستقبلاً من التفسيرات الخبيثة والمؤذية للشناية المسيحية . إن ضرورة موافقة المشرع البشري (المؤمن) أو تفويضه ، والاحتكار التام للقهر والجزاء ، يشكلان بالنسبة له درعاً مزدوجاً منيعاً يحميه من التدخلات البابوية في شؤون السلطة الزمنية (كما يحميه من التهديد بالحرمان أو العزل من قبل رؤسائه الشرعيين) . لقد حلت الأحادية الزمنية ، بلا ريب ، محل الأحادية التيوقراطية ، أو بتعبير أدق محل « السلطة التسلسلية المقدمة الكلية » (hiérocristisme totalitaire)^(٤) . وهذا الأمر يتضمن احتمال الانتقال من تطرف لآخر ، بحيث لا يتم إشباع الحاجات الروحية للبشر إلا بشكل رديء ، بالرغم من توفر أفضل النوايا - وأكثرها طموحاً - .

(1) أ. لويس - المرجع السابق ذكره - ص : 543-545

(2) دولاغارد - المرجع السابق ذكره - المجلد 5 - ص : 270

(٣) من الناحية العملية : لأن « الكنيسة ، نظرياً ، وبللغنى المراسلي ، لم تكن هي التي ابتلعتها الدولة الى أقصى حد . وإنما رجال الدين هم الذين أصبحوا (بمقتضى التماثل المبني الذي نعرفه) خاضعين لمؤسسة الدولة ، العلمانية والدينية في نفس الوقت .

(٤) إننا نذكر هنا صدى الاطروحة الفرنسيكاتية حول الفقر الانجيلي ، (إن الفصول الحادي عشر ، الثاني عشر ، الثالث عشر والرابع عشر من « الرسالة الثانية » ، تعالج مسألة الفقر هذه) .

الامبراطور والمجمع الديني

يبدو هذا النظام المارسيبي ، كما رُسمَ موافقاً ، بشكل خاص ، للمجتمعات الزمنية الخاصة في عصره ، أي لتلك الوحدات السياسية المحدودة إقليمياً (مثل فرنسا فيليب الجميل) ، والتي كان دانتى يخشى « أطماعها » ، وبشكل دقيق خصوصيتها (Particularisme) .

ولكن أَلَمْ يكن على منطق فكر مارسيل أن يؤدي لدفعه لتصور وجود عدد من الكنائس المتميزة مماثل لعدد الدول المتميزة ؛ بحيث يكون هناك كنيسة قومية لكل دولة قومية ؟. هذا التسؤل يمكن الرد عليه بأن الزمن لم يكن ناضجاً بعد للتخلي عن مفهوم الكنيسة الكلية . وأن مارسيل نفسه (وهذا ما ينبغي أن لا ننساه) كان مرتبطاً بشكل حميم بالقضية الامبراطورية للويس دوبافير . ولهذا يجب أن نأخذ بالحسبان بأنه كانت لديه نزعتان كليتان ينبغي عليه أن يُوحد بينهما . وفي هذا يتجل البند الرابع والأخير من نظريته ، وهو : المفهوم المزدوج للمجمع الديني العام . والمشرع المؤمن الأسمى الذي هو الامبراطور .

إن للمجمع الديني العام (Le Concil général) هو الجهاز المفوض من طرف عموم المسيحيين . فهو يحدد ، بتوجيه من الروح القدس (وهذا ما يضيف عليه طابع العصمة) المعنى الدقيق لما جاء في الكتاب المقدس من آيات مثيرة للالتباس . ويقنع بالعمل كهيئة استشارية للعالم المسيحي ، في ظل البابا الذي هو الأسقف الأعلى . إن الطابع الكلي لهذا للمجمع يتطلب أن يدعى للاجتماع من قبل سلطة ذات طابع كلي ، لا تعرف من هو أعلى منها . كما يتطلب أن تُسند مهمة تنفيذ قراراته لسلطة لها نفس الطابع . إلا أنه ليس هناك إلا سلطة واحدة من هذا النوع ، هي سلطة الممثل الأسمى لكل المسيحيين ، أي المشرع المؤمن الأسمى الذي لا يوجد أي شخص أعلى منه . وهذا المشرع هو ، بتعبير ملموس ، الامبراطور . فالامبراطور - أو من يفوضه أو يفوضهم بذلك ، هو الذي يدعو المجمع الديني إذن للاجتماع . وهو الذي يُعطي أيضاً « الأوامر القهرية » بتنفيذ القرارات التي يتخذها ، ويعاقب من يخالفها . وهو أيضاً الذي يحدد طرق انتخاب بابا روما ، هذا البابا الظل ، ويستطيع عزله إذا اقتضت الحاجة ذلك .

إن من شأن هذا البند الأخير من النظرية المارسيبية ، إذا جُردَ عن الأحداث العنيفة التي عاشها البادوي بصفته مستشاراً للويس دوبافير ، أن يَشُدَّ قليلاً انتباه القارئ في العصر الحديث ، وذلك بخلاف البنود السابقة . فقضية الامبراطورية ، إذا أخذت ككل ، كانت قضية خاسرة . أما المنظور المجعومي فكان الوحيد المؤهل لفتح بعض الأفاق للنفوس المعذبة . ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة (كما كتبت بعمق ج. كوييه) « أن تلعب أسطورة الكنيسة البدائية مثل هذا الدور في الفكر الكنسي لمارسيل ... فرداً على الاستذكار الحيني للعصر الذهبي للعالم المسيحي ، بدأت تظهر في الأفق ، تابشير مذهب مجعومي (doctrine conciliaire) يستهدف حل القضايا التي يواجهها العصر الحاضر (1) » .

(1) « المدافع ... » - الفصل 21 - ص : 405 وما بعدها .

فهوم دوكام

فمن أجل حل هذه القضايا ، سيطرح غيوم دوكام ، صاحب النفس المعلقة والقوية ، على نفسه أيضاً السؤال المتعلق بالمكان الذي ينبغي تخصيصه للمجمع الديني . لكنه سيجيب عليه بطريقة مختلفة .

4 - غيوم دوكام (1290 ? - 1349 أو 1350)

بالرغم من احتمال الوقوع في الضياع ، فإن من الممكن أن نعجب بهذا المزيج العجيب لدى مارسيل بين الحداثة (التي بالغ العديد من المعلقين بالتركيز عليها عن عمد) والتقاليد الوسيطة والعودة للأصول . أما أوكام (Occam) ، الفرنسيكاني الذي درس في أكسفورد ، ودخل في صراع مفتوح مع كنيسة « أفينيون » كما يسميها ^(١) ، وعاش أيضاً تحت حماية لويس دو بافير ، فيحث الدارس ، بشكل لا يقاوم ، على إجراء مقارنة بينه وبين دويادوا ، « زميله بالصدفة » الذي اختلف معه ، والحق يقال ، أكثر من مرة . ومع ذلك فإنه يبدو أن قوة الزعزعة في أفكار « الفقيه الذي لا يُقهر » كان لها تأثير أكبر على البناء الوسيطي من القوة العابرة (إذا نُظِرَ لها ككل) للمقترحات المارسيكية . « لقد مزقت سكة النقد الاوكامي بعمق حقل المفاهيم التقليدية » ^(٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فلأن مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية سبقت مؤلفاته السياسية والجدلية . إلا أن هذه المؤلفات الأخيرة ، المستوحاة تدريجياً من الأحداث التي عاصرها لم تحمل ، أقل من الأولى ، طابع البنى الذهنية المكتسبة سابقاً : وفي هذا ما يمس الأرواح من خلال تجاوز الواقع اليومي كثيراً ! .

إن مذهب الاسمية ^(٣) لدى أوكام وفرديته ونسبيته الكامنة ، ومذهبه اللاهوتي القائم على الحرية المطلقة للإرادة الإلهية ، ومتطلباته المنطقية كفيلسوف : إن كل هذا لا يمكنه إلا أن ينعكس على اختياراته كسياسي ومجادل متصل مع الأحداث ، وحريص على الوصول إلى نتائج بالرغم من « قلقه ، وتردده ومقاومته » ^(٤) .

لقد كانت هذه الاختيارات تتعلق ، كما هو الحال لدى مارسيل ، بالامبراطورية (أو المملكة ، بالمعنى الواسع للكلمة) والاكليروس (أو ، بشكل واسع ، الكنيسة) . ولكن ، « على

(١) كان أوكام يسمي لمجموعة الروحاتين الذين يدافعون عن الفقر الانجيلي ، ضد البابا حنا الثاني والعشرين الذي كان يكره هذه المجموعة الفرنسيسكانية المنشقة .

(١) جردولا غارد - المجلد الخامس - ص : 86

(٢) الاسمية (Le nominalisme) = ملعب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي وإنما هي مجرد أسماء لا غير . (المترجم)

(٣) ل. بودري (L. BAUDRY) : « غيوم دوكام : المجلد 1 = الرجل والأعمال (L'homme et les œuvres) - باريس - Vrin - 1950 - ص : 59

- حول « الاسمية » بصفة عامة والاسمية لدى دوكام بصفة خاصة ، اقرأ جرد. لارغو (J. LARGEAULT) :

« تحقيق حول الاسمية » (Enquête sur le nominalisme) - (مقدمة ر. بواريه) - باريس لوفان منشورات - 1971 - Nauwelaerts .

عكس مارسيل الذي كانت لديه نزعة وطنية علمانية ، ونزعة تفؤلية سهلة تستبدل اللوفياتان (١٠) الذي كانت تكرهه (أي الكنيسة) بلوفياتان جديد (هو الامبراطورية) ، كان أوكام يتم ، بالدرجة الاولى ، بالدفاع عن القيم الروحية ، ويبدى عدم ثقة عميقة تجاه كل تركيز للقوة ، وكل سلطة مطلقة سواء في الدولة (أكانت امبراطورية أم لا) أم في الكنيسة . وهذا ما قلده ، بدعم من طبيعة روحه المتلمسة للفوارق الدقيقة بين الأشياء ، والزائفة بالأسئلة والمتنبهة للحالات الفردية الخاصة ، لنظام فريد في تعقيده ، تمكن بواسطته من الظهور ، وفق أمنيته وبطريقته العلة والبارعة ، بمظهر المجدد المخيف (١١) .

أوكام والكنيسة

يرى أوكام الكنيسة (ضد كل مفهوم عضوي وتجمعي (corporative)) كقمة للأفراد المسيحيين . ويحرص بعد العديد من المفكرين الآخرين ، ولا سيما مارسيل ، على توضيح طبيعة السلطة البابوية ومداهها ، ليصل في النهاية الى موقف وسط هو التالي :

فقد أقر أوكام ، بخلاف دويادوا ، بأولية السلطة الملكية للبابا . إلا أن هذه الاولية محدودة بهدفها ، الذي يتجلى في فعل كل ما يجب بالضرورة أن تفعله من أجل حفظ الايمان المسيحي والخير المشترك . ولكن بشرط احترام الحقوق والحريات التي منحها الله والطبيعة « لآخرين » . وهؤلاء الآخرون هم الاباطرة والملوك والامراء وكل المؤمنين الآخرين أو رجال الدين . ومن بين هذه الحقوق ، حقهم المتعلق بالميدان الزمني الذي يتمتع فيه المدنيون بالأفضلية في الاختصاص بالنسبة للبابا . فهذا الأخير لا يستطيع التدخل في هذا الميدان ، الخارج عن ميدان سلطته الاعتيادية ، إلا عَرَضاً أو صدفة ، وذلك في حالة منفعة ظاهرة أو ضرورة قصوى . ففي هذه الحالة يصبح بإمكانه أن يحاكم الامبراطور ، الذي يحق له عادة أن يحاكم البابا في كل ما يتصل بالشؤون الزمنية .

إن في هذا الوضع ، باعتراف أوكام نفسه ، شيء من التناقض . إلا أنه ، كما يرى ، لا يتضمن بالحقيقة أي ضرر ، إلا « إذا كان كل واحد يقف دائماً (أو بصفة اعتيادية) في موقف الأعلى والأدنى بالنسبة لآخر ، في نفس الموضوع » . في حين أنه ليس هناك « من ضرر أو استحالة في أن يكون الواحد أدنى بصفة اعتيادية وأعلى بصفة عرضية من الآخر » . (إن من الممكن أن يكون المرء قليل الاقتناع بهذا المخطط الإجمالي البارع لتعايش الراسين السامين) .

في كل هذا ، ينصب اهتمام المؤلف بوضوح على تقريب السلطة البابوية الى أقصى حد ممكن من السلطات البشرية الأخرى ، بالرغم من تسليمه بأنها مؤسسة إلهية . وهو عندما يخضع مبدأ الاولية لهذا « التآكل المحترم » (١٢) ، إنما يعتزم رد البابا ومتملقه لشيء من التواضع .

ويبدأ أوكام بعد ذلك هجومه ، وبدون أي احترام ، على القوة التامة التي قام « بعض الذين

(١٠) اللوفياتان (Léviathan) = حيوان اسطوري ورد ذكره في التوراة ، ويُرمز به للشر (المترجم) .

(١) أ. لويس - المرجع السابق ذكره - 1 - ص : 80 و 11 - ص : 546 وما بعدها .

(2) جردولا غلرد - 7 - ص : 180 - 183 - 190 - 234 .

احتلوا الكرسي البابوي باغتصابها بشكل تعسفي ، والتي سعى العديد من الناس جاهدين لاستعادها للبابا . إما تملقاً وإما خطأ . إن البابا إذا امتلك مثل هذه القوة فإن كل البشر سيصبحون ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، عبيده . وسؤدي هذا الى تحويل طابع الحرية التامة ، المعترف به في الكتاب المقدس للقانون الانجيلي ، لمرطقة خالصة (1) !

وإذا كان أوكام يرى أن من غير الممكن دعم فكرة العصمة البابوية في موضوع الايمان ، فإنه لا يوافق بالأحرى على تأسيس هذا الايمان على عصمة المجمع الديني العام . وفي هذا يختلف أوكام مع مارسيل . . . فهو يعتقد أن أي جهاز من أجهزة الكنيسة لا يستطيع أن يطالب لنفسه بالعصمة من خلال الادعاء بأنه يمثل الكنيسة الكلية . إن الكتاب المقدس والعقل هما وحدهما يأمران ، فليس هناك من سلطة مذهبية غير سلطتهما ؛ وليس هناك من عصمة إلا فيهما . ولهذا فإنه يجب الدفاع عن حقوقها البديعية هذه ضد أي كان ، « وبخاصة ضد السلطة » .

إلا أن أوكام يحتفظ للمجمع الديني العام بدور ما ، فهو يريد ، مثل مارسيل ، أن يكون تمثيلاً بشكل واسع ، ومؤلفاً من أفضل شخصيات المناطق المسيحية وأكثرهم حكمة ؛ على أن يشارك به شخصياً الملوك والأمراء ، وغيرهم من المدنيين البارزين . ومع هذا فإن البحث عن غطاء إجمالي للمذهب « مجمعي » (2) . ينبغي أن يتم لدى دو بادوا بشكل خاص .

أوكام والامبراطورية

« دافع عني بالسيف وسأدافع عنك بالريشة » : هذه الكلمة تُنسب لأوكام الذي وجهها الى لويس دو بافيير . إن لهذا الدفاع الاوكامي عن الامبراطورية بعض السمات الأصلية . فهو يتسم بشكل طبيعي ليتحول الى دفاع عن السلطات الزمنية بشكل عام .

إن مؤلف « محاورات » (Dialogus) يؤكد ، بالطبع ، أن السلطة الامبراطورية لا تنفرع في شيء عن البابا ، وإنما هي تستمد مصدرها من رضى الشعب الذي تعبر عنه هيئة الناخبين . إن كل سلطة تنبع (مبدئياً ، لأن أوكام يتحدث بشكل دائم تقريباً عن استثناءات وتخففات) من الرضى الشعبي الذي يعبر عنه القسم الأقوى والأسلم من الشعب . وكما هو الحال بالنسبة للبابا ضمن دائرة عمله الخاص . فإن الامبراطور يجب أن يأخذ بالحسبان حقوق وحرريات « الآخرين » (الطبيعة والعرفية) ؛ لأن تعسفه هو أيضاً غير مقبول مثل تعسف البابا (3)

ويتميز فكر أوكام بصفة نوعية بمطالبته للامبراطور ، وبشكل أعم للسلطات المدنية ، باختصاص ما في الميدان الروحي .

« إنني لا أذكر أنني قرأت في الكتب المقدسة الإلهية أنه يجب رفض إعطاء أية سلطة في

(1) ل. بودري - المرجع السابق ذكره - ص : 226

(2) حول « العصمة والمجمع » - أنظر : دو لاغارد - V - الفصل الثالث - ص : 53-86 ، والفصل الخامس - ص :

164-128

(3) المرجع السابق - IV - ص : 113-114

المواضيع الروحية لامبراطور سيكون كاثوليكياً . إن هذه الجملة من « المحاورات » تضع في شكل سلمي ، مبدأ إيجابياً . فالامبراطور ، في المقام الأول ، والأمراء بالتالي ، وكل السلطات العامة التي تتحمل عبء رعاياها يجب عليها تجاههم ، باعتبارهم مجرد مؤمنين بسطاء ، أقل تعلماً وأقل تسليحاً ، أن تتدخل (من تلقاء نفسها إن وجب ذلك) من أجل الدفاع عن شرف الله وحقيقة الإيمان . إن منهم من نشر قوانين في هذا الاتجاه ، ومن معاقبة مرتكبي الجرائم ضد الله ، كما يعاقبون مرتكبي الجرائم الدنيوية ، سيكون نوعاً من الغباء . إن الحق الطبيعي القائم على المنفعة العامة يكفي لأن يفرض عليهم معاقبة المهرطقة التي هي أسوأ الشرور .

ويتج عن هذا أن الامبراطور مؤهل ، بشكل ممتاز ، لتوقيع جزاء على البابا المهرطقي أو المثير للفضائح ، ولإضفاء طابع نهائي على قرار حكم المجمع الدبني العام (الذي يدعو عادة للاجتماع) ، وللتصرف بمبادرة خاصة منه في حالة التفتير الكنسي ، وإعلان قرار عزل المذنب : وبالأجمال لبت أو للمساعدة في بتر العضو الذي لا أمل من شفائه ، وذلك لكي تستعيد الكنيسة صحتها . وينبغي أن لا ننسى أن أي أمير كاثوليكي ، قادر بفضل قوته على إكراه المذنب ، له الحق بالقيام بذلك .

هكذا كان أوكام يعتزم أن يعيد للباطرة والأمراء المسيحيين « الوعي برسالتهم الروحية » . لقد كان يدعو الزميين بطريقته الخاصة ، المختلفة عن طريقة مارسيل ، ليأخذوا لأنفسهم ثأراً عادلاً من رجال الدين . فلم يكن كثيراً عليهم أن يستعيدوا الميدان الدنيوي الذي اغتصبه هؤلاء . ونظراً لعجز رجال الدين هؤلاء فقد أصبح من الضروري « استبدالهم » حتى في الميدان الروحي نفسه (1) .

5 - إنشقاق العالم المسيحي وإرث العصور الوسطى :

يُبين مثال أوكام أن الصراع القائم ضد إدعاءات رجال الدين ، ومن أجل « الحرية المسيحية » ، كان مفيداً للسلطات الزمنية بصورة غير مباشرة . وبقد ما كان القرن السادس عشر يتقدم ، كان هذا الصراع يفيد بصفة أساسية الملوك القوميين . فعل أية قوة حقيقية وفعالة أخرى كان يمكن أن يعتمد أولئك الذين كانوا يعتزمون إصلاح الكنيسة في رأسها وأعضائها ، وذلك من خلال صراعهم ضد البابا والتسلسل الكنسي ؟ إن التحرر من التسلسل الكنسي كان يعني الخضوع أكثر فأكثر للسلطة الزمنية . وهكذا راينا جون ويكليف (John Wyclif) ، الحاصل على الدكتوراه في علم اللاهوت من جامعة أوكسفورد ، في عام 1372 (والمولود في عام 1320) ، والذي ينتمي إلى الجيل الذي يلي جيل أوكام) يبحث لمصلحة الملك للذهب القديم للقديس غريغوار الكبير حول الطاعة السلية ، والذي كانت القرون الوسطى قد تركته حتى ذلك الحين في حالة رقاد . لقد بشر ويكليف بأن الملك ، نائب الله ، ويمثل مملكة المسيح الإلهية ، له الحق في الطاعة ، سواء كانت أعماله عادلة أم جائرة . وأن كل مقاومة موجهة ضده هي ضالة وتستحق الإدانة . وأن واجبه هو في

(1) للرجع السابق - ٧ - ص : 239-264

أن يحكم وفق العدالة والقانون ، لكن الجماعة ليس لها أي حق شرعي ضده في حال نكثه بهذا الواجب ، وأن كل سلطة قضائية كنسية تتفرع منه ، وأن من اختصاصه أن يصحح التجاوزات في الكنيسة ، وأن كنيسة قومية ، ثم إصلاحها وتحكم وفق الحق التوراتي ، يجب أن تحمل محل الكنيسة التسلسلية التي تسيطر عليها الإدارة البابوية الرومانية .

كنيسة قومية . إن سلطة الملك هي سلطة قومية . فالملك يجسد استقلال إنجلترا إزاء الامبراطورية الرومانية المزعومة ، وإزاء البابوية الرومانية على حد سواء . هذه البابوية التي تعيش في الترف المدني ، وتتدخل في شؤون الانجليز وتستغلهم مالياً ، وتظهر أكثر فأكثر بمظهر السلطة الأجنبية . وقد بدأ ويكيليف بترجمة التوراة الى اللغة الانجليزية لكي يقوم تلامذته « الوعاظ الفقراء » بإلقاء دروسهم الدينية على الشعب باللغة القومية التي يتكلمها » .

هكذا ، وبغض الحركة ، أخذت السلطة المدنية تتقدم بشكل ثابت على حساب السلطة الكنسية ، والنزعة الذاتية القومية تنصرف على النزعة الكلية . إن العديد من الأحداث ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (كما يشير لذلك المؤرخون بقوة) تؤكد التقدم البطيء والأكيد للمذاهب ، وللمشاعر التي تعتبر هذه المذاهب ترجمة لها الى حد كبير .

فها هو الانشقاق الكبير (1378-1417) الذي قسم العالم المسيحي ، وبالتالي الحركة المجمعية ، بين بابا روما وبابا أفينيون ، والذي كشف الأزمة الكبيرة للكنيسة الكلية .

ها هو مجمع كونستانس (Constance) (1414-1417) بقرار عزل البابا حنا الثالث والعشرين (Jean XXIII) ويعين أوجين الرابع (Eugène IV) ، في الوقت الذي يدفع فيه للمحرقة التشيكي جان هس (Jean Huss) الذي تبنى الأفكار الهرطقية لويكيليف . وها هو الكاردينال نيقولا دوكوس (Nicolas de Cuse) يقوم بعرض دفاعه المتقن عن الاطروحة المجمعية أمام مجمع بال (Bâle) (بين عامي 1431 و 1449) الذي كان غنياً بالانقلابات الفجائية المذهلة .

لقد خرج البابا والتسلسل الكنسي ، في النهاية ، متصرين منذ عام 1448 على الهجوم المجمع . إلا أن هذا الهجوم تمكن على الأقل من تسليط الضوء ، بمناسبة معالجة العلاقات بين البابا والمجمع الديني العام ، على الفكرة المضادة الأساسية للحكم المطلق ، أي على الحكم للوصوف بالمختلط ، وهو الحكم الذي يركز على الانسجام (Concordantia) وعلى رضى مختلف عناصر الجماعة .

لكن لكل انتصار ثمن . فبعد أن انتصرت البابوية على طموحات المجمع الدينية ، كان الثمن الذي يجب عليها أن تدفعه هو الموافقة على نظام الاتفاقيات الثنائية (Concordats) التي عقدها مع الدول القومية ، والتي كانت تعني الاعتراف ، ضمناً ، بسيادة هذه الدول . لقد سجلت مثل هذه الاتفاقيات ، فرضياً ، نهاية العالم المسيحي باعتباره مجتمعاً واحداً على صعيد السلطة الزمنية

(1) حول ويكيليف - أنظر كارليل - المرجع السابق ذكره - VI - ص : 52 وما بعدها .

والسلطة الروحية كذلك . فمن نظام كهذا كان على المرء أن يتجه للاستنتاج ، عاجلاً أم آجلاً ،
« بأن الكنيسة أصبحت في كل أمة بعد أن كانت تحتضن كل الأمم » (1) .

لقد أخذ مفهوم سيادة الدولة يتأكد ويتقدم متجاوزاً كل العقبات - وذلك عبر المصائب التي
كانت تحل بحكم الكنيسة (الذي كان حتماً ملكياً ومطلقاً ومركزياً) . ومن هذا المفهوم أخذ يتفرع
مفهوم السلطة التشريعية التي تركزت بصفة غير مشروطة أكثر فأكثر بين أيدي الملوك ، وكذلك
مفهوم خضوع الرعايا المباشر ، وبدون وسيط ، للملوك ، السادة بلا شراكة .

إلا أن هذا لا يعني القول ، بالمقابل ، بأن التقاليد السياسية التي ميّزت ، في نهاية القرن
الخامس عشر ، العصور الوسطى لم تعد تنتمي إلا إلى ماضٍ بالٍ : فهذه العصور لم تنته ، بلا قيد
ولا شرط ، إلى إفلاس الحلم الكلي للعالم المسيحي ، ولا إلى فشل أسلوب الحكم المدعوم بالمختلط .
ففي موضوع الحكم ، من المناسب ، أولاً أن نأخذ بالحسبان حالة إنجلترا التي استمر فيها
بالبقاء رصيد غير متناقض من التقاليد الدستورية (بالرغم من الصعود القوي للسلطة الملكية) .
فنحو منتصف القرن الخامس عشر ، قارن السير جون فورتسكو (Sir John Fortescue) ، في
مقالات سياسية هامة ، وبغورور ، بين النظام الانجليزي والنظام الفرنسي . فهذا النظام الأخير كان
يمثل حكم الملك الذي يحكم على هواه ، وحسب القوانين التي يسنها بنفسه : أي أنه كان إرثاً
للاستبداد الامبراطوري الروماني . أما النظام الانجليزي ، بالمقابل ، فكان يمزج بين الملكية
الوراثية ونظام الجمهورية الرومانية الحرة التي كان يسود فيها القانون (المنبثق عن جماعة
المواطنين) . لقد كان لدى الانجليز ملكية وراثية ، لكنها منظمّة بالتقاليد التشريعية العرفية
أساساً ، والاسمى من الإرادة الخاصة للملك ، ومحدودة بتدخل الجماعة من خلال المجالس الثلاثة
في المملكة (2) .

إلا أنه يجب التوضيح ، ثانياً ، بأن اللوحة الحقيقية المتعلقة بفرنسا في نهاية القرون الوسطى
تتضمن فروقاً أكثر مما كان المؤلف الانجليزي يريد أن يرى . صحيح أن كل محاولة لإدخال « بذرة
دستورية » حقيقية في النظام الملكي قد انتهت للفشل . وإن المجالس العامة أو الإقليمية « جعلت
من نفسها مجرد هيئات معاونة واستشارية للسلطة الملكية بدل أن تلتحق بأقدار البرلمانية الانجليزية ،
(على حد تعبير ج. كاللت) . إلا أنه يبقى مع ذلك أن الإرث الامبراطوري الروماني ، هذا
الإرث السلطوي الذي ورثه الملك ، الامبراطور في مملكته ، كان عليه أيضاً أن يتوافق مع التقاليد
الاقطاعية لتفوذ الكبار ، ومع الامتيازات التي لا تخص الهيئات المدنية والكنسية ، والتي كانت
ملازمة لأنظمتهم القانونية الخاصة .

لقد كان من المهم أن تؤخذ بالحسبان ، بشكل خاص ، مجموعة كاملة من الأفكار ،
للمستجيبة لما سُمّي ، تقريباً ، فيما بعد « بالدستورية الوسيطية » . مثل :

(1) حول الحركة للجمعية ونيقولا دوكوس - أنظر : ج. هـ. سليمان ص : 270-283

(2) حول ج. فورتسكو : أنظر كارليل VI - ص : 142-173-174 و217

فكرة الأصل الانتخابي للملك الذي أصبح فيما بعد وراثياً ، وفكرة عقد الخضوع للمموس
والمشروط بين الحكام والمحكومين ، وفكرة سمو الجماعة ، وفكرة التمثيل السياسي ، ولو كانت
حينذاك مبهمة الى حد ما ، وفكرة تحديد السلطة بالقانون ، ليس فقط الوضعي وإنما الطبيعي ،
وفكرة الحكم المختلط ، وأخيراً فكرة المقاومة المشروعة .

لقد كان هناك إذن العديد من الأفكار التي لم تختفِ تماماً من فرنسا « النظام القديم » ، التي
اعتبرت ملكية للغاية . لقد كانت أفكاراً خافتة : إلا أنها ليست منطفئة ، فقد كانت تلتهب مجدداً في
كل مرة كان النظام الملكي المطلق يصادف فيها بعض الصعوبات .

أما فيما يتعلق بحلم الوحدة البشرية الوسيطية المتجه ، نحو نفس الغايات المسيحية ، في ظل
سلوك مزدوج ، روحي وزمني - أو ، عند اللزوم ، في ظل سلطة واحدة تجمع في يدها كل
السلطات : « مطرقة واحدة لكل العالم » - فقد بقي حياً أيضاً ، بصيغة علمانية أم لا ، إما بشكل
حنين للماضي أو بشكل أمل في مستقبل عقلاني .

لكل العالم ؟ هنا تفرض الملاحظة التالية نفسها .

ففي الماضي كان حلم الاسكندر الأكبر في إقامة ملكية كلية يترك خارجها عدداً لا بأس به من
الأقاليم المعروفة أو غير المعروفة ، أما الصيغة الوسيطية للوحدة البشرية فكانت تفترض وجود عالم
مسيحي ومنحصر ، في حقيقة القول ، ضمن حدود الغرب . إلا أن قسماً شاسعاً من البشرية كان
يجهل المسيح والغرب المسيحي ، وكان لديه طرقه الخاصة في الاعتقاد والتفكير والعيش ، وكان
يصون بغيرة إرث حضارات متنوعة ، كان بعضها يعود لعدة آلاف من السنين . ويكفي التفكير
بالمهند والصين حيث تحكم أعداد هائلة من البشر ، وفق مفاهيم مختلفة للسلطة^(*) . وفضلاً عن ذلك
فإن حدثاً عظيماً ، ذا طابع ديني ، وله نتائج سياسية ضخمة ، تمثل بظهور الاسلام في الجزيرة
العربية على يد محمد ، في عام 610 . وقد بدأت إنطلاقاً منه عملية هائلة ولا تفهر ، من التوسع
الاقليمي ، أخذت شكل موجات من الفتوحات المتتالية (قام فيها الأتراك السلجوقيون في الشرق ،
والبربر في الغرب بإكمال ما بدأه العرب) التي توجت باحتلال القسطنطينية في عام 1453 ، وبنهاية
الامبراطورية المسيحية الشرقية . وعندما انتهى القرن الخامس عشر ، كان الاسلام قد امتد من
المحيط الاطلسي الى حدود الصين (لكن اسبانيا كفت كلياً عن أن تكون مسلمة بعد سقوط غرناطة
في عام 1492 ، الذي تم فيه استكمال إعادة الفتح المسيحي لها) . ولقد ترافق هذا التوسع للمنهل ،
الذي امتد ، أثناء ما يسمى بالمعهد الذهبي ، من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر ، بازدهار
فكري غير عادي في بغداد ، التي كانت مركزاً وعاصمة لهذا الأزدهار : ولقد فرضت أسماء عديدة
نفسها أثناء ذلك من بينها : الفلرايمي مفسر أرسطو ، وابن سينا وابن رشد الذي أشرنا له قبلاً . لكن
الاسم الأكبر هو اسم ابن خلدون (المولود في تونس ، عام 1332 ، من أسرة اسبانية - عربية) الذي

(*) سيجلما الفلرايمي في المجلدات التالية من هذا المؤلف ، وهي تجلده ، في العصر الحديث ، مفاهيم الغرب .

عاش في القرن الرابع عشر ، الذي يعتبر ، مع ذلك ، قرن انحطاط نسبي ، والذي كتب فيه المقدمة
للمشهوره للتاريخ العالمي التي بدا فيها المؤلف كفيلسوف وعالم اجتماع يمكن وصف تفكيره
« بالعقري » .

(1) أنظر موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي 2 - ج.د. ويت (G. WIET) - ص : 37 وما بعدها .

الكتاب الثالث
الدولة - الأمة الملكية
النمو والذروة

مقدمة

تفتحت الدولة القومية والسيدة ، أو باختصار الدولة - الأمة (L'Etat-Nation) ^(١) ، في ظل الحكم الملكي : فملكها هو الذي يجسدها ويحكمها . وقد فرضت هذه الدولة - الأمة الملكية (وكان لهذا النعت حينذاك معناه التام والقوي) نفسها عبر صراعات واضطرابات عرفت في مرحلة النمو ، وذلك قبل أن تصل الى ذروتها في فرنسا في زمن لويس الرابع عشر (Louis XIV) ، وبوسيه (Boussoet) ، الأسقف الكاثوليكي الكبير وصاحب المعتقدات الصلبة - أما بريطانيا فقد بدت من خلال التجربة التي لم تخلو من الاضطرابات الخطيرة ، صامدة في وجه الملكية المطلقة .

لقد تميز هذا العهد الاول من النمو والازدهار، والذي يغطي نحو قرنين من الزمن ، بمجموعة من الأحداث المتنافرة التي بإمكاننا أن نعرض هنا الخطوط الكبرى لسياقها العام .

فهناك : أولاً عصر النهضة (Renaissance) وما شهدته من عودة للمهود القديمة وتجاهل واحتقار للقرون الوسطى . ثم الإصلاح البروتستانتي الذي قام ، باسم « الدين الحقيقي » ، بشن هجوم حاسم على البابوية ، لم يخرج منه العالم المسيحي إلا وهو منقسم الى قسمين . وأخيراً الحروب الأهلية ، السياسية - الدينية ، التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وانجلترا خلال النصف الاول من القرن التالي .

إن هذه الأزمات الكبيرة ، والأحداث ذات النتائج العديدة ، والظروف المهيمنة لم يكن بالإمكان إلا أن تترك آثاراً عميقة على تطور الفكر السياسي ، سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة .

في هذا الصدد هبمن مكيافللي على عصر النهضة ، و ، على المدى البعيد ، على كل العصر الحديث والمعاصر ، عصر الدولة - الأمة ، وذلك بفضل الوضوح القاطع الذي فصل به بين السياسة والأخلاق ، وأكد (كما لو أن هذا أمر مسلم به) استقلال السياسة وأولويتها . ولم يكن لاحتجاج النزعة الانسانية المسيحية ضد هذا التأكيد إلا قدر قليل من الوزن .

أما فيما يتعلق بالمصلحين (لوثر وكالفن) فإنهما لم يستطعا تجنب اقتراح مذهب للدولة الحديثة يكون فيه خدمة « الدين الحقيقي » ، رغم أن الأمر يتعلق بالنسبة لهما أولاً بالله . فقد قام أتباع كالفن - ولا سيما « المناهضون للملكية » (Les monarchomaques) في فرنسا - بتعديل اتجاه

(١) بالانجليزية : «Nation-State»

مذهبهم بشكل قوي جداً ليتلاءم مع الظروف ، وذلك تحت ضغط ضرورات المعركة . وكان عل الدولة الملكية ، من جانبها ، أن تتخذ موقفاً (وخصوصاً بعد ظهور « مناهضين كاثوليك للملكية » عن طريق العدوى) .

ووسط هذا الدمار الذي خلفته الاضطرابات الأهلية التي قامت في سبيل قضية الدين ، أو بحجة ذلك ، والتي هددت الوجود المستقل للدولة القومية ، إعتقد كل من جان بودان ، في فرنسا ، في كتابه « الجمهورية » (La République) (1576) وتوماس هوبس ، في إنجلترا ، في كتابه « اللوفياتان » (Léviathan) (1651) بأن من الواجب بناء مذهب للسيادة ، رأياً فيه السد الوحيد الفعال في وجه هذه الاضطرابات . ولقد كان هذا المذهب أكثر دقة ، كما سنلاحظ ذلك ، لدى هوبس ، مما هو لدى للمعقد بودان . إلا أنه يجب القول بأن الفكر السياسي في فرنسا كما في إنجلترا (وغيرها من أنحاء أوروبا أيضاً) لم يكن راكداً بين عامي 1576 و 1651 .

وأخيراً فإن بلوغ الدولة - الأمة الملكية الذروة ، في عهد لويس الرابع عشر (المسمى بالملك - الشمس ، أو الكبير) ، والتفوذ الروحي لبوسيه ، سيُفسرُ ، في آن واحد ، بالدعم الذي جلبه مذهب السيادة للحكم الملكي المطلق ، وبنوع من تأليه الملكية الذي وصل حينذاك للقمة ، وبفضل المساعدة الاستثنائية للظروف .

ولكن سيأتي فيما بعد ، عهد ثان ، سيكون ، بالعكس ، عهد انحطاط . (وسيشكل موضوع المجلد الثاني من هذا المؤلف) . إنه انحطاط تدريجي ، وفي البداية ، غير محسوس . انحطاط لن تكون غريبة عنه ، كما هو معروف ، مجموعة الأفكار السياسية الموروثة عن القرون الوسطى ، والتي كُيِّفَتْ وجُدِّدَتْ ، ومزجتْ مع تيارات فكرية مختلفة جذرياً : هي تيارات « الحداثة » التي لا تقاوم .

الدولة والاخلاق : ميكافلي

« نظراً لأن نيتي تتجه لكتابة أشياء مفيدة لمن سيمعها ، فقد بدا لي من اللازم أكثر تتبع الحقيقة الفعلية ، الواقعة للشيء بدل تخيليه . لقد تخيل البعض جمهوريات وإمارات لم تُشاهد إطلاقاً ولم يُعرف أنها حقيقية . لكن هناك بعداً شامعاً بين ما يعيشه المرء وما ينبغي له أن يعيشه ، بحيث أن الذي سيدع ما تخيلت ويستم بما يجب أن يحدث ، سيتعلم كيف يضمحل بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته . »

« الأمير »

إن علينا قديماً كبيراً تجاه ميكافلي ، وبعض الآخرين ، اللذين وصفوا ما يفعله البشر ، وليس ما يجب عليهم أن يفعلوه . لأن من غير الممكن أن نُؤخذ بين رياء الثعبان وبراعة الحمامة ، إذا لم نعرف بدقة كل حيل الثعبان : كدغاته الزاحفة وغداهه للرن والحقد الذي يشحذ لسانه .

فرنسيس بيكون : « تقدم التعليم »

Francis BACON- «Advancement of learning»

في 18 حزيران 1498 ، دخل شاب عمره تسع وعشرون سنة ، واسمه نيقولا ميكافلي (Nicolas Machiavel) في سلك الادارة بمدينة فلورنسا ، مسقط رأسه . وقبل ذلك بخمسة وعشرين يوماً كانت قد تمت تصفية المغامرة الصوفية الغريبة ، التي قام بها جيروم سافونارول (Jérôme Savonarole) في بحر من الدم . فقد أحميا سافونارول ، الراهب الدومينيكاني ، المتمرد على البابا الكسندر السادس بوزجيا (Alexandre VI borgia) الجمهورية الفلورنسية (التي أنقذت في عام 1494 من آل مديتشي) . وأقام فيها لمدة ثلاث سنوات ، نظاماً يقوم على الزهد والوعظ ، في ظل دكتاتورية اكليروسية شعبية ، كانت خليطاً من التيقراطية والديمقراطية .

وشغل ميكافلي ، طوال أربعة عشر عاماً ، منصب رئيس الديوان القنصلي الثاني ، وسكرتير مجلس العشرة ، الذي كان يهتم بقضايا الحرب والشؤون الخارجية ، ويحرر التعليمات الموجهة

للممثلين الدبلوماسيين للجمهورية . وقد أعطته البعثات والمهمات العديدة التي كُلِّفَ بها في إيطاليا والخارج (ومنها أربع مهمات في فرنسا) الفرصة ليثبت مواهبه التي لا نظير لها كمخبر ومفاوض . وكم من خدمات ذكية ومخلصة أسداها هذا الموظف البارز ، وكان يبدو أنها ستضمن له تقدماً جديراً به . لكن ها هم آل مديتشي يستعيدون السلطة في عام 1512 ، ويقومون بطرد ميكافلي أو « السكرتير الفلورنسي » كما كان يُسمى من عمله ، ونفيه .

وانعزل ميكافلي في بيته الريفي المتواضع في سان كاسيانو (San Casciano) حيث عاش فيه عيشة عز . وهناك أخذ يتأمل في السياسة ، بصفة عامة ، وفي مصير إيطاليا ، بصفة خاصة : إيطاليا ، وطنه الحبيب الذي تنخره الانقسامات الداخلية ، وتدمره الأسر الحاكمة ، وقواتها من المرتزقة . إيطاليا الغربية جداً للغزاة الأجانب ! وقد أخذ يقارن بين قراءاته المتحمسة لمؤرخي العصور القديمة ، وتجربته الطويلة في الشؤون العامة ، وهي تجربة مراقب حاد النظر ، بشكل غير عادي ، وله عينان مفتوحتان ، بصفة خاصة ، على واقع عصره (المظلم والمتوحش الى حد ما) .

ومن هذا التأمل وهذه المقارنة سيستخلص ميكافلي مؤلفين مختلفين تماماً : الأول كان له بنظره أهمية قصوى ، لكنه لم ينجزه ، وعنوانه : « خطب حول العشرة الأولى لنيت - ليف » (Discours sur la Première Décade de Tite-Live) أو « الخطب » (Discorsi) . أما الثاني ، الذي وصفه هو نفسه « بالكتيب » ، وألفه على هامش إعداد الكتاب الأول ، فكان عنوانه الدقيق « في الامارات » (De Principatibus) ، أو باختصار « الأمير » (Le Prince) . إلا أن القدر أراد أن يكون هذا الكتيب الأساس للشهرة العجيبة والغامضة التي عرفها مؤلفه بعد وفاته (٩) .

٢

1 - الخطب . . . والأمير .

كان ميكافلي يعتزم ، بكتابه « للخطب » ، وحديثه عن تاريخ روما ، روما الجمهورية ، السابقة للإمبراطورية ، أن يشفي البشر من جهلهم للروح الحقيقية للتاريخ : الجهل الذي كان ، حسب اعتقاده ، يمنهم حين قراءتهم لهذا التاريخ من إدراك معناه الصحيح ، واستيعاب مضمونه الحقيقي . ألم يكن الناس يلجأون عادة في المواضيع الحقوقية أو الطبية الى فقهاء وأطباء العصور القديمة ؟

« ومع ذلك فإننا من أجل تأسيس جمهورية ، وصيانة دولة ، ومن أجل حكم مملكة وتنظيم جيش وقيادة حرب ، ونشر العدل وتوسيع إمبراطورية ، لا نجد أميراً ولا جمهورية ، لا قائداً ولا مواطناً يلجأ لأمثلة العصور القديمة . إن هذا الإهمال يعود لحالة الضعف التي سببتها لنا عيوب تربيتنا الحالية [أوديتا] أقل مما يعود للشرور التي

(٩) وهذا دون أن ننسى « المصحح المكافلي » ، الثالث وهو : الحوار المؤلف من سبعة كتب حول « فن الحرب » (De re militari) .

سببها هذا الكسل المفرور الذي يسود في أغلبية الدول المسيحية ، وللتقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ . . . » .

ويخلص مكيافللي من هذا لإصدار الاتهام المعلن التالي :

« إن أغلبية أولئك الذين يقرأون التاريخ يتوقفون فقط عند المتعة التي يُسببها لهم تنوع الأحداث التي يعرضها . ولا يخطر ببالهم حتى أن يقلدوا الأعمال الجميلة في هذا التاريخ . إن هذا التقليد يبدو لهم ليس صعباً فقط ، وإنما مستحيل ، كما لو أن السماء والشمس والعناصر والناس بدلت من نظامها وحركتها وقوتها ، وأصبحت مختلفة عما كانت عليه في الماضي » .

إن الجملة الأخيرة تبين ، بما فيه الكفاية ، أن المؤلف لم يكن يؤمن بالتقدم بمفهومه الشائع (أو بالأحرى بمفهومه الذي سيصبح شائعاً فيما بعد) . لقد استعار من بوليبيوس ، الذي كان يحد ذاته يستنهم أفكاره من أفلاطون ، نظرية العودة الأبدية أو الدائرة الأبدية ، التشاؤمية ، والتي كانت تقول بأن مختلف أشكال الحكم كانت تتوالى وتكرر حتمياً : وأن دستوراً مختلطاً فقط ، هو الذي كان قادراً ، من خلال مزجه البارع بين الأشكال المختلفة ، على أن يؤخر لمدة محدودة هذا السياق الذي لا مفر منه ؛ وأنه يجب البحث عن سر عظمة جمهورية روما ، ومدة بقائها ، في هذا الدستور . إن هناك في العالم (كما يفكر مكيافللي) وفي كل لحظة كتلة متساوية من الخير والشر : وقد وصلت كتلة الخير بالنهاية إلى روما التي جمعت في داخلها كل الفضائل ، وجعلت منها حزمة واحدة . ضمن هذا المنظور كان التقدم إذن عبارة عن كلمة بلا جدوى . إن التغييرات المفيدة والتجديدات الثمرة التي من شأن دستور ما أن يحدثها كانت تكمن في إعادة هذا الدستور إلى مبدئه . ففساد الحكومات كان يبدأ دائماً بفساد مبدئها . وتجددها (وكان واضحاً كالنهار ، أنها إن لم تتجدد ، فستهلك . لأن هذا هو القانون بالنسبة لكل جسم حي) لا يمكن أن يحصل إلا بالعودة لهذا المبدأ ، وذلك « إما نتيجة لحادث خارجي ، وإما لحكمة داخلية » . (وكان هذا يفترض أيضاً أن للمبدأ في حد ذاته حيوية تسمح له بأن يستعيد سلطته الأولى وقوته الأولى » .) .

وفضلاً عن ذلك ، فإن « الخطب » تتنفس حسب الحرية الجمهورية القديمة وكرهية الطغيان . وهما حب وكرهية كانا ، وفق مثال جمهورية روما نفسه وغيرها من الحكومات الحرة في العصور القديمة ، يتلاءمان تماماً مع مؤسستين ، هما : مؤسسة « المشرع » ، ومؤسسة الدكتاتور من أجل الخلاص العام .

(1) « الخطب » - الكتاب الأول - المقدمة - ص : 378 - في « الأعمال الكاملة » لمكيافللي - منشورات Pléiade .

باريس - 1922 (تقديم وحواشي أ . بارينكو (E. BARINCOU) ، مقدمة ج . جيونو (J. GIONO) .

- عبارة ف . بيكون الواردة في صدر الفصل مأخوذة من كتاب ب . داتريف حول « الدولة » . . . ، الوارد ذكره

سابقاً - ص : 51

(2) « الخطب » - ص : 607-608

فلكي يتم تنظيم جمهورية ، من الأساس ، بشكل جيد ، (كما هو الحال بالنسبة لمملكة) أو إصلاحها إذا ابتعدت كلياً عن قوانينها الأصلية ، من المناسب اللجوء لرجل واحد أو لمشروع واحد . لأن مهمة إعطاء الدولة شكلاً مناسباً لا يمكن أن تكون مَقْسُمة . إن كل مشروع ذكي يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب لنفسه كل السلطة : « إن أي عقل حكيم لن يدين مطلقاً أي أمره كان لأنه استخدم وسيلة خارجة عن القواعد العادية من أجل تنظيم ملكية أو تأسيس جمهورية » .

١ أما الدكتاتورية التي يدعو لها مكيافللي ، وفقاً لمثال روما ، فليس لديها أي شيء مشترك مع دكتاتورية قبصر (الذي أحس المؤلف تجاهه برعب ، أساء للروح النقدية لديه) . إن الدكتاتورية ، في روما الجمهورية ، كانت بشكل صارم شرعية ومؤقتة : فالدكتاتور لم يكن يُعين إلا لفترة محدودة . وسلطته لم تكن تدوم إلا بمقدار ما تدوم الظروف الاستثنائية التي أضفت عليه طابعاً شرعياً . وهو لم يكن يستطيع فعل شيء من شأنه الاضرار بالحكم القائم . كأن يتزع السلطة من مجلس الشيوخ أو من الشعب ، أو أن يلغي القوانين القديمة ، ويصدر عوضاً عنها قوانين جديدة . إنه لم يكن يستطيع مطلقاً إذن أن يُسيء للدولة ، بل كان مفيداً لها دائماً . إن قليلاً من المؤسسات كانت تساهم في عظمة روما بمثل هذا المقدار : « لأن من الصعب على دولة ما أن تتمكن ، بدون مثل هذا الترتيب للأشياء ، من الدفاع عن نفسها ضد الحوادث الاستثنائية » . لماذا ؟ لأن سير الحكم في الجمهورية يكون عادة « بطيء جداً » بينما الضرورة تقضي ، عندما يتعلق الأمر بتدارك شر غير متظر ولا يقبل قط التأخير ، بتجميع كل الارادات في اللحظة التي يجب فيها اتخاذ كل التدابير الخطيرة للغاية » (١) .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الحماس الجمهوري لمؤلف « الخطب » وبين كتاب « الأمير » المعروف والمقروء أكثر بكثير ، والذي يبدو ككتاب نموذجي قاسي في دعوته للطغيان ؟ لقد مضى الآن أكثر من أربعة قرون على هذا السؤال الذي تصدى له مفسرو مكيافللي ، وفي مقدمتهم جان جاك روسو (٢) .

(١) « الخطب » - ص : 456

(٢) يقول ليو ستروس (Léo STRAUSS) في كتابه « أفكار حول مكيافللي » (Thoughts on M.) - Illinois - Glencoe - The Free Press - 1958 - ص : 382 : « إن كتاب مكيافللي عن الامارات ، وكتابه عن الجمهوريات ، كلاهما جمهوريان : إن مدح الجمهوريات الذي يعبر عنه في الكتاب عن الجمهوريات لا يناقضه أبداً مدح الامارات في الكتاب الأول أو الثاني » . ويعلن ج. ج. روسو في مقطع شهير من كتابه « العقد الاجتماعي » بأن كتاب « الأمير » هو كتاب الجمهوريين . وأن مكيافللي « بتظاهره باعطاء دروس للملوك أعطى دروساً كبرى للشعب » . (« الأعمال الكاملة » لروسو - منشورات Pléiade - باريس - المجلد الثالث - ص : 409 وما بعدها) .

- أنظر أيضاً = ج. ه. وابنهيلد (J. H. Whitfield) (Discours on M.) - 1969 - Cambridge - W. Heffer
- ه. فلرين (Hélène VEDRINE) : « مكيافللي أو علم السلطة » (M. ou la science du pouvoir) - باريس - منشورات Seghers - 1972

في رسالة وجهها الى صديقه البارز فرنسيسكو فيتوري (F. Vittori) ^(٩) ، في 10 كانون الاول 1513 ، يشرح مكيافللي بوضوح الهدف المباشر الذي كان يسعى له من وراء كتابته « للأمير » . ويعلم بأنه كان هدفاً عملياً ، بكل ما في الكلمة من معنى . فقد كان المقصود بالنسبة له هو إيجاد عمل جدير بماضيه وموابعه ، حتى ولو تطلب الأمر منه الانضمام إلى آل مديتشي . لقد كان بقلوه بدون عمل يضنيه . ولم يكن لهذا الوضع أن يستمر دون أن يوقعه في حالة من اليأس والاحتقار . ولهذا كان يرغب بحرارة أن يقرر آل مديتشي « استخدامه » ، حتى ولو طلبوا منه في البداية ، القيام بدرجة صخرة . ضمن هذه الرؤية كان مكيافللي يبحث ، مستعملاً في ذلك ثقافته وتجربته ، في ماهية الامارات ، وكم نوعاً يوجد منها ، وكيف يمكن اكتسابها والمحافظة عليها ، ولماذا تفقد ؟ أي شيء أثمن من هذا ، وخاصة بالنسبة لأمير جديد مقتصب (أو « طاغية أصلي » حسب تعبير القرون الوسطى) ومتعطر . بشكل طبيعي للمحافظة على السلطة التي اكتسبها بالثروة أو القوة أو الحيلة ؟ . وباختصار إن « الكتيب » باختصار كان من شأنه أن يُستخدم ليين لال مديتشي القيمة التقنية لمؤلفه كمستشار سياسي .

ولكن ألم يُزخرف المؤلف « الكتيب » أيضاً ، ويُثقله بمقاطع طويلة ، وبكلمات « طنانة ومتكلفة » . لقد حرص مكيافللي ، بصفة أساسية - وكما يبين ذلك بقوة الاهداء الى لوران دو مديتشي ، دوق أوربينو ، وابن أخ البابا ليون العاشر - على أن تكمن قيمة مؤلفه فقط في جِدَّة وخطورة مادته . كما حرص أيضاً على أن يدفع عن نفسه تهمة الغرور لتجربته ، نظراً لوضعته البسيطة ، على الاطناب في الحديث عن حكم الأمراء وعلى وضع القواعد له . « فكما يحرص أولئك الذين يرسمون المناظر الطبيعية على البقاء في أسفل السهل من أجل تأمل مظهر الجبال والاماكن العالية ، وعلى تسلق هذه الاماكن ، بعد ذلك ، من أجل تفحص الاماكن المنخفضة بشكل أفضل ، كذلك فإن من المناسب أن يكون المرء أميراً من أجل معرفة طبيعة الشعوب جيداً ، وأن يكون شعبياً من أجل معرفة طبيعة الأمراء » ^(١٠) .

وإذا كان هدف الكتيب عملياً بشكل دقيق ، فإن مضمونه هو كذلك تقني بشكل صارم . إنه توضيح تقني كلياً لمعضلة تقنية كلياً . فالمؤلف يتجرد عن ميوله الشخصية المفضلة للجمهوريات . ولا يعالج إلا عرضاً الحكومات الشرعية (أو الدستورية) التي يرتبط فيها الحكم والمحكومون بعقد

(٩) الذي كان يسميه مكيافللي : « السفير الرائع » حيث كان يمثل حينذاك جمهورية فلورنسا لدى البابا .

(١٠) « الأمير » - (الأعمال الكاملة) - ص : 289

أنظر : نامر (Namer) : « مكيافللي » - باريس - P.U.F. - 1961 - ص : 150

- أوغسطين رنوديه (A. RENAUDET) - « مكيافللي ، دراسة في تاريخ الأفكار السياسية » (M. , étude

d'histoire des idées politiques) باريس - منشورات (Gallimard) - 1942 - 1956 .

- اقرأ الصفحات الحادة عن مكيافللي في ج. و. آلن (J. W. Allen) : « تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس

عشر » (A history of political thought in the sixteenth century)

- لندن - 1928 - ص : 447 وما بعدها .

صريح أو ضمني . وهو يتم قبل كل شيء بما تخلفه القوة (على حد تعبير أ. رنوديه) من أوضاع لا تتدخل فيها أي اعتبارات قانونية ؛ وتبقى داخلية ضمن نطاق الواقع المجرد والسلطة المجردة (١٠) . إن الأمير الجديد ، مهما كان أسلوب وصوله للعرش ، سواء كان ذلك بفضل مؤهلاته (من طاقة وقوة وقيمة) وأسلحته الخاصة ، أم بفضل الثروة وأسلحة الآخرين ، أم بواسطة الغدر ، فإنه مضطر إذا أراد البقاء في السلطة لأن يراعي سلوكاً ما محددًا بدقة . إن عليه ، في السياسة الخارجية كما في السياسة الداخلية ، أن يخضع لبعض القواعد العملية ؛ ويطبق بعض الصفات التي تنشق مع ضرورات السلطة ، ومع الطبع المعيب للطبيعة البشرية .

هكذا وبروح التجرد العملي ، التي صادفناها سابقاً لدى أرسطو ، الذي علّم الطاغية كيفية عدم فقدان السلطة ، يعتزم مكيافللي ، الاختصاصي في فن النجاح السياسي والنتيجة السياسية الحسنة ، أن يثبت معرفته وعمقه أمام مستخدمين محتملين لأفكاره .

لكن ما هو أسلوب مكيافللي يبدأ في التبدل في الفصل الأخير ، السادس والعشرين ، من الكتيب . فبعد أن كان حتى ذلك الفصل بارداً وإيجابياً وواقعياً ، أصبح الآن مكبوتاً وحراراً وحتى متنبئاً . ففي هذا الفصل لم يعد الأمر يتعلق بالأمير الجديد ، وإنما بإيطاليا المقسمة ، فريسة الأجانب الذين نخروها ودمروها . إيطاليا التي كان مصيرها يعذب مارسيل دو بلدوا ، والتي استمرت في انتظار محررها ومنقذها الذي حلّم به سابقاً دانتي ، وبيترارك (Pétrarque) . « الحظ على أخذ إيطاليا وإقاذها من البرابرة » . : هكذا كان عنوان هذا الفصل الشهير .

إن كل شيء يجري كما لو أن مكيافللي انتهى ، على هدي التجربة ، للتخلي عن الأمل والتفكير بإيطاليا محررة في ظل الشكل الجمهوري ، وآثر تأييد رجل قوي ، مجرد من الاهتمامات الشرعية . أمير جديد ومغتصب ، لكنه قادر ، على الأقل ، على القيام بنجاح بالمهمة الضرورية والشاقة . إن في هذا ، بحسب تفسير أ. رنوديه (A. Renaudet) ، « إفتراض يائس » . ألم يكن مكيافللي هو الذي أسند بفكره ، دور المنقذ هذا أولاً إلى قيصر بورجيا ، ابن البابا الكسندر السادس (هذا القيصر الذي غالى في امتداحه بشكل واضح في الأمير ، والذي كانت نهايته مثيرة للشفقة)؟ وما هو الآن يتجه إلى المديتشي الذي يحكم فلورنسا (إلى جوليان في عام 1513 - ولوران ، الذي أهلى الكتاب له بالنهاية ، في عام 1516) والذي كان بإمكانه الاعتماد على البابا ليون العاشر ، الذي يتمي لنفس العائلة .

« يجب إذن عدم إضاعة هذه الفرصة ، من أجل أن تتمكن إيطاليا ، بعد هذا الزمن الطويل ، من رؤية منفذ يظهر لها . إنني لا أعرف كيف أصف ، بشكل كافٍ ، المحبة التي سيستقبل بها (هذا المنقذ) في كل أنحاء هذه البلاد التي قاست من غزوات الأجانب لإيطاليا ، ومدى التعطش للانتقام ، والإيمان العنيد ، والعطف والدموع ! أي الأبواب ستغلق في وجهه . . . ؟ وأي إيطالي سيرفض الولاء له ؟ . لقد

(١٠) حول « الامارة الجديدة » والقوة : أنظر ب. داتريف - المرجع السابق ذكره ص : 47

أساء هذا الطغيان البربري بتنته لكل الناس هنا . فليتحمل إذن بيتك الشهير هذه المهمة بالأمل والشجاعة التي تبتدىء بها الحروب العادلة » (١) .

إن من المحتمل للغاية أن لا يكون لوران ، الأمير الضعيف الشخصية ، (الذي سيكون والد كاترين دو مديشي) ، قد فتح قط مخطوطة الكتاب الذي أهدي إليه ، عندما استلمها . ولهذا لم يسترجع المؤلف مكانه كسكرتير لمجلس العشرة للحرية والسلام : وهكذا فإنه لم يحتفظ للأبد بلقب « السكرتير الفلورنسي » ، إلا للتاريخ ، وفي التاريخ . أما الخدمات ، ذات الطابع الثانوي ، التي أراد آل مديشي أن يطلبوها منه ، ابتداءً من عام 1519 ، فلم تؤد إلا إلى إفساد صورته في أعين الجمهوريين . ولهذا فإن هؤلاء عندما أصبحوا ثانية أسياداً لفلورنسا في عام 1527 ، تجنبوا دعوته للعمل معهم . وهكذا توفي مكيافلي في نفس العام ، وهو مثقل بالحزن ، وواعٍ لحياته الخائبة . أما كتاب « الأمير » فإنه لم يُطبع ولم يُنشر إلا بعد ذلك بأربع سنوات ، أي في عام 1531 ، وبإذن من البابا كليمنت السابع .

2 - فكرة الدولة (*) وفكرة الانسان عند مكيافلي

إذا كان « السكرتير الفلورنسي » قد طبع علامة عميقة ودائمة على علم وفن السلطة ، فلأنه أعلن بقوة هادئة الفصل الجليدي بين السياسة والأخلاق الشائعة ، واستقلال السياسة وأولويتها : السياسة أولاً . إن الفصل والاستقلال والألوية لم يجبر التأكيد عليها في « الخطب » بأقل مما حدث ذلك في « الأمير » . لكن « الخطب » كانت من نوع روعة ووقار العصر الروماني القديم ، لهذا فإن أدب التصرف الكلامي كان فيها أكبر .

إن هذا الفصل ، وهذا الاستقلال ، وهذه الأولوية ليسوا إلا ترجمة لفكرة ما للدولة (الدولة التي هي غاية في حد ذاتها ، وقيمة مطلقة) . وهذه الفكرة نفسها تترافق مع فكرة ، متشائمة ، حول طبيعة الانسان ووضعيته .

إن مكيافلي لا ينطلق من نظام فلسفي ، كما سيفعل هويس ، ليقدم كشفاً عن طبيعة الانسان . فهو ، بصفته غير مؤمن ، لا يستند لفكرة الخطيئة الأصلية ولبدأ الطبيعة الساقطة . إن لديه ، باعتباره رجل عصر النهضة الإيطالية ، النوق الحاد للأفراد الكبار المنطلقين في الغابة الاجتماعية والسياسية ، والمتحررين من الانضباط الكاثوليكية الطويل للقرون الوسطى . إن هؤلاء « للتوحشين الكبار » هم الذين تتزين حيوانيتهم بأجساد الانسانية المتخوفة ، وتطفح بالفضيلة . وبغية توفيق انتشار قوتهم وجراتهم مع السير المحتوم للقدر (أو الحظ ، كما يجب أن يقول) يضع مكيافلي

(١) « الأمير » - 370-371

(*) حول القنبر الذي ندين به لمكيافلي لكونه « حنّ نهائياً وأضفى طبعاً شعبياً على المعنى الحديث لكلمة دولة » ، اقرأ كتاب ب . داتريف - المذكور سابقاً - ص : 39-42 ، و 44-45 . انظر في الصفحة 42 ما سُمِّعَ به ، بعد مكيافلي ، « بأنه السمة للميزة الأساسية للدولة ، أي كونها تنظيمًا مزوداً بالقُدرة على ممارسة ومراقبة استعمال القوة على شعب معين وفي إقليم محدد » .

مخطط نظرية بدائية فلسفياً ، لكنها لا تخلو من بعض الجمال المسرحي . فالحظ ، كما يرى ، قوي ، لكنه ليس قوياً بشكل كلي . إنه يترك فرصة لحرية الحكم الانساني ، وللحكمة وللطاقة الانسانيتين . فإذا كان صحيحاً أنه سيد نصف أعمالنا ، فإنه يترك لنا حكم النصف الآخر تقريباً . وهو يُثبت قوته في الأماكن التي لا توجد فيها قط أي قوة متعصبة في وجهه لتقاومه . فحيث يكون الرجال جبناء وضعفاء يتلذذ الحظ بتفجير سلطته . وبالعكس فإنه يتسم ، كالنساء ، للجريئين الذين يتعاملون معه بخشونة : « ولهذا فهو دائماً صديق الشباب »⁽¹⁾ . إن هذه النظرية المشجعة بالنسبة للأقوياء ، وللرجال الذين ولدوا ومعهم موهبة قيادة الآخرين ، أولئك المؤهلين لأن يدركوا بنظرة سريعة الفرصة الملائمة ، ويمسكوا بها في الوقت المناسب ، لا تساوي شيئاً بالنسبة للإنسان العادي ، المبتذل ، وبالنسبة للأغلبية الواسعة التي شاء قدرها أن تكون محكومة ، وأن تطيع .

إن حكم مكيافللي على الكائنات المتوسطة أو أولئك الذين تتكون منهم هذه الأغلبية ، هو حكم متشائم بيرودة وإصرار .

وهذا ليس لأنه كان شخصياً قاسياً ، وناقداً كثيلاً ، وكارهاً للبشر . فلقد كان في حياته الخاصة رفيقاً مرحاً يقدر بقوة ، ودون أن يخفي ذلك ، كل الأشياء الجيدة في الحياة (كالحب والصدقة) . وإنما لان حكمه ، عندما يكتب في السياسة ، كان مصبوغاً ، بشكل واضح ، بلون قاتم نتيجة تجربته ، كمتعمس ذي خبرة ، وموظف فطن ، وخدام أمين للدولة ، رأى عن قرب الناس كمحكومين وتابعين للإدارة ، أو ، بعبارة أخرى ، رآهم في علاقاتهم مع السلطة . إلا أن هؤلاء يظهرون ، عادة ، بمظهر سيء جداً . فهم يتنافسون بجشع وابتذال ورياء وتفاهة (إن لم نقل بدناءة) .

هكذا يصور مكيافللي الناس . لكنه يضيف الى ذلك سمات إضافية . فالناس شرهون ونفعيون : إنهم يستسلمون لموت أب ، بسهولة أكثر مما يفعلون لخسارة ميراثهم . وهم حسودون ، غيورون ، نهمون في رغباتهم ، ساخطون دوماً ، ولا يطمحون إلا الى ما ليس عندهم . وهم جاحلون ومتقلبون ، ومتكتمون وكاذبون ومنافقون : فحللاً يجدون ذريعة للتخلص من وعودهم ، يقفزون من فوقها . وهم خائفون وجبناء : إن شيئاً واحداً يؤثر حقيقة عليهم ، وهو الخوف من العقاب . (لهذا فإن من الأسلم كثيراً للأمير أن يكون مهلباً من أن يكون محبوباً . رغم أن من الأفضل أن يجمع بين الأمرين) . وهم سُذَّج ، عرومون من الرأي : غير قادرين على الوصول لأعماق الأشياء . ولهذا فإنهم يدعون أنفسهم يقتسمون بالمظاهر وبالحدث الطارئ . وهم شريرون وخبيثاء : وخبيثهم هذا لا يزول مع الزمن ولا يخفُّ مقابل أي حسنة . وهم ، فوق كل هذا ، قليلو الذكاء : في الشركما في الخير . إنهم لا يلهبون للنهية في أي شيء . ونادراً ما يعرفون كيف يكونوا طيبين تماماً أو خبيثاً تماماً . كما أنهم يتراجعون أمام الجرائم الكبيرة .

(1) « الأمير » - 364-367 و « الخطب » - ص : 395-397

أنظر : ب. ميسنارد (P. MESNARD) = « إطلاقة الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر » - باريس - VRIN - 1951 - الفصل الأول . (L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle)

وأخيراً فإن كل شيء لديهم يكمن في النجاح ، مهما كانت الوسائل . وعندما يتعلق الأمر ، خصوصاً ، بأعمال الأمير التي تستهدف الحفاظ على الدولة : « فإن الوسائل ستعتبر دوماً مشرفة ، وسيمتدحها كل واحد : لأن الشخص العالمي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري . إلا أنه لا يوجد في هذا العالم إلا العاميون . إن الأقلية لا تحسب قط ، عندما يكون لدى الأكثرية ما تعتمد عليه » (1) .

ولا ينكر مكيافللي ، من جهة أخرى ، أن البشر قادرون على القيام بأعمال جميلة ونزيهة . فقد سبق له أن اعترف للرومان القدماء بكل أنواع المؤهلات الرائعة التي يرفض إضفاءها على معاصريه . إلا أنه لا يمكن التعميل ، في السياسة ، على حالات خاصة واستثنائية . بل يجب النظر للسلوك المتوسط والعادي لجماهير البشر . إلا أن مكيافللي أتى على وصف هذا السلوك . وليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأنه سيتحسن . إن الطبيعة البشرية لا تتغير أكثر من السماء والشمس . إن البشر يولدون ويعيشون ويموتون دائماً حسب نفس النظام ونفس القوانين الأبدية ، ويخضعون دائماً لنفس الرغبات ولنفس الشهوات .

وبما أن الطبيعة هي كذلك ، وكذلك هو الوضع البشري الذي تفرضه ، فماذا نفعل بالإنسان ؟ .

إن قضية الغايات الفردية والخلاص الشخصي لا تهم مكيافللي . إن هذا الموضوع لم يكن يقضي مضجعه . لقد كان يخدم الدولة ، التي قدمت له غايات كافية . ألا تمثل الدولة ، والبشر هم كما هم ، أفضل ما يمكن أن يوجد ، أو أقل ما يمكن سوءاً ، من أجل استعمالهم في ما لديهم من خير ، واحتوائهم في ما لديهم من شر ، ومن أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ؟ (2) .

ولكن ما هي الدولة ، ولماذا الدولة ؟ إن هذه الأسئلة للدرسية لا تثير اهتمام المؤلف . فالدولة موجودة . ومن الضروري للمحافظة عليها وتقويتها ، وإصلاحها عند الاقتضاء ، من أجل المحافظة عليها . إن هناك غاية وحيدة هي : ازدهارها وعظمتها . وهي غاية تتجاوز الخير والشر (كما تُعرفهما ، على الأقل ، الأخلاق الشائعة ، وتصنفهما للأفراد) . ويمكن أن نقرأ في « الخطب » ، وليس في « الأمير » ، وفي معرض الحديث عن إحدى الحقب الهامة في تاريخ روما : « أن الدفاع عن الوطن هو أمر جيد دائماً ، مهما كانت الوسائل المستعملة في ذلك » ، وإن أي اعتبار « للعدل أو الظلم » ، للاتساق أو القسوة ، للخزي أو للمجد ، لا يجب أن يوقف المواطن الذي يفكر في هذا الدفاع ، وإن تأمين الخلاص والحرية للوطن المهتد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تغلب على كل النقاط الأخرى . إن مكيافللي يوافق الفرنسيين الذين لا يتحملون الاستماع لقول أن هذا الشيء أو ذلك مخجل بالنسبة للملك ، « لأن للملك ، كما يقولون ، لا يمكن أن يعاتي من حياء مهما كان الحزب الذي ينحاز إليه » (3) .

(1) « الأمير » - ص : 343

(2) أ. رنوديه - المرجع السابق ذكره - ص : 244-288-297 وميلارد - ص : 51

(3) « الخطب » - ص : 707-708

إن ما سيرهن عليه مكيافللي لقاريء « الخطب » و « الأمير » ، هو أن هذا الأمر صحيح في السياسة الداخلية ، سواء كان في ظل نظام جمهوري ، شرعي ودستوري أم في ظل نظام استبدادي أو أميري . وإنه صحيح أيضاً في السياسة الخارجية . وإن صحته هي من أكثر ما يمكن وضوحاً وقسوة (إنها من نوع تلك الصحة الواقعية للأشياء التي كرس السكرتير الفلورنسي لها نفسه ، ببسالة) .

في السياسة الداخلية

في الداخل ، ينبغي بشكل خاص ، على الأمير الجديد ، غير الوراثي ، أن يخشى : كل خصومه ، وكثيراً من أصدقائه ، وعدداً كافياً من رعاياه . إن عليه أن يتخلص من خصومه وحُساده ، معتتياً بممارسة القساوات الضرورية جيداً عليهم (هذا إذا كان من الممكن ، كما يلاحظ مكيافللي بتشكك ، أن يكون هناك شيء جيد في الشر) . أما بالنسبة لرعاياه فإن عليه أن يسمى لاقناعهم بالقوة ، عندما لا يعودون يؤمنون به بالاعتناق فقط . فليمتلك إذن القوة ، أي الأسلحة الجيدة ، التي تترافق مع القوانين الجيدة ! وويل للأمراء المتزوعي السلاح ، أو « للأنبياء المتزوعي السلاح » (حسب التعبير الشهير لمكيافللي الذي يتذكر سافونارول الذي هزم عندما فقدت جماهير فلورنسا إيمانها به ، لأنه لم يكن لديه أي وسيلة لجبار الكافرين به على الايمان)⁽¹⁾ .

إنه لأمر مستحب بالنسبة للأمير أن يكون طيباً وكرماً ومتساعماً وغلصماً . لكن العالم كما هو ، والوضع البشري كما هو ، لا يسمحان بهذا الترف من الصفات الجميلة . إلا أن تظاهر الأمير بأنه يمتلك هذه الصفات هو أمر جيد ، بل إنه ضروري إزاء الرأي العام في بلاده . إن من الممكن أن نستخلص من مؤلفات مكيافللي نظرية في حكم الرأي العام (أو الدعاية بلغة عصرنا) ، تقوم على ركيزة مزدوجة تتمثل في القوة والتفان اللذين تنظم الدولة استعمالهما المتتالي على هدى مصلحتها . إن من المفيد دائماً أن يظهر الأمير بمظهر التحلي بهذه الصفات الجميلة التي ذكرناها . إلا أن امتلاكه حقيقة لها يمكن أن يؤدي إلى هلاكه . وهكذا فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بالتسامح ، وأن من الخلاوة أن يقدر على أن يكون كذلك بالفعل . لكن القسوة المطبقة بشكل جيد هي التي تحفظ سلطة الأمير ، وتحفظ معها الدولة : إن الاضطرابات التي لا عقب لها تخرج للمجتمع بأسره ، في حين أن الشدة التي يأمر بها الأمير لا تمس إلا الأفراد . كذلك فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بأنه ليبرالي وكريم . لكن من السيء جداً أن يُعرض نفسه ، لكي يكتسب ويحفظ خاصة بهذه السمعة ، لتبذير أمواله ، بانتظار أن يرهق شعبه بالضرائب : إن الأمير العاقل يجب أن لا يتم بأن يقال عنه أنه بخيل . « لأن البخل هو إحدى هذه الميوب التي جعلته يحكم »⁽²⁾ .

إن الحكومات الشرعية والدستورية والجمهورية تتبع ، مع مزيد من اللباقة والشكليات ، نفس أخلاق الدولة التي لا تبالي بالأخلاق الشائعة .

إن من الخطأ ، كما يرى مؤلف « الخطب » ، أن نلوم روميلوس (Romulus) ، المؤسس

(1) « الأمير » - ص : 305

(2) « الأمير » - ص : 334-337

النموذجي للحكم الحر ، بسبب قتله لآخيه ثم لتيتوس تاتيوس (Titus Tatius) شريكه في السلطة الملكية . فلقد كانت دوافعه نقية ، لأننا نعلم أن « المؤسس » أو « المشرع » الجدير بهذا الاسم يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يَشُدُّ لنفسه فقط كل السلطة ، وأن يتحرر من القواعد العادية :

« إذا كانت الواقعة تتهمه ، فإن النتيجة تعذره : وإذا كانت النتيجة جيدة فإنه يبرأ » ، تلك هي حالة روميلوس . إن الذي يجب إدانته إنما هو العنف الذي يهدم وليس العنف الذي يُصلح . إن المشرع سيكون لديه ما يكفي من حكمة وفضيلة لكي لا يوصي الآخرين بالسلطة التي أمسكها بيده . ونظراً لأن البشر يميلون للشرا أكثر مما يميلون للخير ، فإن خليفته يمكنه جيداً أن يقيس السلطة التي سيستمملها من جهته . ومن جهة أخرى ، فإن رجلاً واحداً يمكن أن يكون قادراً على تكوين دولة ، لكن مدة بقاء الدولة وقوانينها ستكون قصيرة جداً ، إذا كان التنفيذ سيوضع بين أيدي فرد واحد . إن الوسيلة لتأمين التنفيذ تكمن في إسناده لعناية وحراسة عدة أفراد (١) .

وكما هو الحال بالنسبة لأمير جديد ، فإن الحكومة الحرة التي تأسست حديثاً يجب أن تتلخص ، إذا أرادت أن تدوم ، بمن يظهر أنه عدو للنظام الجديد للأشياء . وهكذا حكم بروتوس (Brutus) على أبنائه بالموت لأنهم تأمروا ضد الحرية الرومانية التي أعاد تثبيتها : إنه لمثال رهيب يُبرز الضرورة القاسية التي تفرض نفسها على النظام الجديد ، الذي يقوم على إثر ثورة ، إذ كان يحرص على تثبيت جذوره . إن « السكرتير الفلورنسي » يستلهم هذا المثال من أجل أن يستخلص قاعدة شرسة ، ولكن أكيدة ، يمكن نعتها بأنها مكيافيلية بشكل نموذجي ، بكل ما في هذا النعت من معنى : إن كل تغيير في الحكم كما يقول سواء من الجمهورية إلى الطغيان أم من الطغيان إلى الجمهورية ، يجب أن يكون متبوعاً (وبشكل ما مطبوعاً) بالقتل المشهود لبعض أعداء الدولة الجديدة : « إن من يقيم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل بروتوس سيسقط سريعاً ، ومن يعيد الحرية إلى بلاده ولا يضحى بأبنائه ، مثل بروتوس الآخر ، لا يحافظ عليها ، إلا لفترة وجيزة جداً من الزمن » (٢) .

ولكن ما هو وضع الدين في كل هذا ؟

من السهل التنبؤ بأن مكيافلي يهتم بالدين من زاوية الدولة وصيانتها وعظمتها قبل كل شيء . إن الدين كخادم للسياسة يعتبر شرطاً فريداً من نوعها في الدولة . إنه أداة تأديبية عجيبة لا يمكن للشيء العام أن يستغني عنها . فحيث تكون العبادات الإلهية محتقرة ، يكون الفساد وهلاك

(١) يطابق مكيافلي هنا « بشكل فريد » بين بروتوس الأول (لوكيوس) الذي طرد الملوك التاركتين ، وضحى بأبنائه ، وبروتوس الثاني (ماركوس) أحد قتلة يوليوس قيصر . انظر : « الأعمال الكاملة » - لابليلا - الحاشية -

ص : 1517

(١) « الخطب » - ص : 405

الدولة وشيكن . لهذا فإنه لواجب مقدس على كل الحكام ، سواء كانوا إستبداديين أم دستوريين أن يحافظوا على أسس الدين القومي . باعتباره ضماناً للاتحاد وللأخلاق الحسنة . ولا يهم ما إذا ما كان الحكام شخصياً لا يؤمنون بهذا الدين : فالمسألة هنا ليست مسألة حقيقة أم بهتان ، وإنما هي مسألة حكمة سياسية ومعرفة بالطبيعة البشرية . إن على الحكام أن يعرفوا كيف يستعملون بطريقة مناسبة الكهّان والمعجزات والعرفان والتنبؤات . كما أن عليهم أن يعرفوا الفن الذي تمكن القنصل بابيريوس (Papirius) بواسطته ، أثناء معركة هامة جداً بين الرومان والسمنيتيين (Samnites) أدت لاضعاف هذا الشعب المحارب والقضاء عليه للأبد ، من أن يقلب التكهّنات غير للمواتية للدجاجات المقدسة التي لم تكن تريد أن تأكل ! » (1)

إلا أن هناك دين ودين . فمكيافلي لم يحب المسيحية ولم يفهمها . لقد كان مغرماً بالحرية وبالقوة في العصور القديمة . وكان يرى فيها الثمار الرائعة للتربية التي قلمتها الأديان الوثنية . فهذه الأديان كانت تركز على الفضائل الطوعية الوحشية التي تصنع الشعوب القوية ، وخصوصاً ، الحرة . كما كانت توحى بحب العمل والمجد الدنيوي ، وتقديس قلعة الجيوش ورؤساء الجمهوريات ، وتعمل قوام السعادة القصوى في عظمة النفس وقوة الجسد ، وفي كل ما يجعل البشر غيبيين . أما المسيحية ! « ديننا » ، فإنها تجعلنا ، كما يقول مكيافلي ، نكن قديراً قليلاً من التقدير لمجد هذا العالم . فهي تمجد أكثر الناس الوضيعين الذين يكرسون وقتهم للحيلة التأملية . وتطلب بقوة النفس ، قبل كل شيء ، من أجل تحمل الآلام . وتعدّ البشر ، من أجل الذهاب إلى الجنة ، لتلقي ضربات الاشرار ، بدل ردّها لهم : إن « ديننا » هذا يضع السعادة القصوى « في التواضع والندامة واحتقار الأمور البشرية » ، ويجعل الشعوب ضعيفة ، ويصنع منها فريسة سهلة للاشرار للتربيين (2) .

ولكن ألا يوجد في هذا ، كما يتساءل مؤلف « الخطاب » (بإخلاص أم بتصنع ، لا ندري) تشويه وتحريف وتفسير خاطئ . وأقيم - للمسيحية الصحيحة ؟ . إن هذه لم تبق وفق مبادئ مؤسّسها (بالرغم من التجديد والعودة للفقر ، ومثال المسيح الذي دعا له كل من القديس فرانسوا والقديس دومينيك) . ولهذا يُلين مكيافلي « جبن أولئك الذين فسّروا ديننا بالتكاسل وليس بالفضيلة (virtù) » . ثم يعود بعد ذلك للأمر الذي يمه جداً ، والذي هو في نظره (وكما كتب صراحة إلى فيتورني) (3) ، أغل « من روحه » : أي للوطن . فيقول بأنه لو أن هؤلاء المفسرين للقديسين اعتبروا بأن الدين المسيحي يسمح بتمجيد الوطن واندفاع عنه ، لكتبتوا فهموا بأن حب الوطن وتمجيده « وجعلنا قديرين » على التضال من أجل الدفاع عنه ، هو واجب ديني (4) .

إن أسس القضية هو أن مكيافلي الذي يؤمن كلياً بالسياسة والدولة ، ويجب كلياً روما

(1) « الخطاب » - ص : 419-420

(2) « الخطاب » - ص : 519

(3) في 16 نيسان : 1527 : انظر : الرسائل - للجلد الثاني - ص : 547 و ص 110

(4) « الخطاب » - ص : 520

المصور القديمة ، وإيطاليا وفلورنسا عصر النهضة حالياً ، لا يقبل التضحية ، ولا يعلن جمال التضحية إلا إذا كانت في سبيل هذه المؤسسة البشرية بشكل خالص والتي هي الدولة . دهامة وملجأ الوطن الدنيوي . وكما يشير أ. رنوديه فإن الفكرة التي من أجلها « يستطيع أن يضحي بنفسه لا توجد فيها وراء الأفق البشري . وإنما هي تكمن في بناء الدولة وصيانتها وتوسيعها ؛ وفي تأكيد قوة العبقريّة الانسانية ، وليس في التخلي عما يعتبر مجداً بشرياً ، وفي الاهتمام بالمدينة السماوية » (1) .

إن مكيافللي ، في نهاية الأمر ، وبعد إبداء التحفظات الخطيرة التي رأيناها ، يرضى بالمسيحية كدين رسمي للعالم الذي هو عالمه . إلا أنه لا يرضى بها إلا بعد أن يطهرها للحد الأقصى من سُوءها ضد - الاجتماعي ، ويوجهها للحد الأقصى باتجاه التحول لدين دولة ، موضوع في خدمة المصالح الزمنية للدولة ، ولا سيما هدمها في الداخل ، وعظمتها في الخارج (وفي هذا يذكرنا مكيافللي بمارسيل دو بلوا) .

أَلَنْ نرى أن أغلبية السياسيين الغربيين سيَرْضون ، في المستقبل وفي ظل كل الانظمة ، وبصورة علنية أم لا ، وبوعبي تام أم لا ، بالمسيحية ، بهذه الطريقة تماماً إذا أخذت ككل ، وسيضعون الدولة وخلاصها فوق الدين والخلاص الأبدي ؟ .

في السياسة الخارجية

يُظهر مكيافللي ، في هذا الميدان ، بشكل أفضل ، وضوحه القاسي نتيجة لتجربته في دبلوماسية عصره .

ويبين كتاب « الخطب » بشكل لا يقل عن « الأمير » ، كيف يجب أن تقترن ، باتسجام ، القوة بالحيلة ، والعنف بالغش .

إن الأمير الجديد يحتاج ، بشكل بلجي ، لأن يكون خصوصاً متربصاً لمخططات جيرانه . ويجب عليه أن يكون ، في نفس الوقت ، أسداً وثعلباً . فإن لم يكن إلا أسداً فإنه لن يرى الفخاخ : إلا أن الغلبة الدولية مليئة بالفخاخ . وإن لم يكن إلا ثعلباً فإنه سيكون عاجزاً أمام الثئاب : إلا أن الغلبة مليئة بالثئاب . إنه يحتاج ، على حد سواء ، لأن يكون ثعلباً من أجل كشف الفخاخ ، وأسداً من أجل ترويع الثئاب . إن الجمهوريات لا تقلت من ضرورات مشابهة ، وإن كانت علة ، أقل إلحاحاً .

إن اللوحة التي يعرض فيها مؤلف « الخطب » الوسائل التي بواسطتها أسست جمهورية روما إمبراطوريتها ووسعتها على حساب حلفائها وأعدائها ، هي لوحة فظيعة ، برأي أي أخلاقي . أما بنظر مكيافللي ، فإن هذه العملية كانت طبيعية جداً . إن الرومانيين لم يقوموا بوضوح إلا بتطبيق القانون للزوج ، الذي يُسمى في أيامنا هذه « بغيرياء » القوى السياسية : إنه ، من جهة أولى قانون البقاء . وهو قانون أناني يطبق على الدولة كما يطبق على كل كائن حي ، لكنه في حالة

(1) رنوديه - المرجع السابق ذكره - ص : 44

الدولة « يتوسع ويكتسب طابعاً شبه مقدس » (1) ، ومن جهة ثانية قانون الثالثة الحويمة الذي ينجم ، في عالم مقسم الى دول متميزة ، بشكل حتمي ، عن قانون البقاء . إن على كل دولة أن تخضع للقواعد القاسية التي يفرضها هذا القانون المزدوج ، وإلا فإنها ستزول من الوجود بصورة جلدية . إن المسيرة التي اتبعها الرومان تثير ، من باب أولى ، برأي مكيافلي ، الإعجاب ، لأنهم أبدعوا ، ولم يكن لديهم في ذلك مثال سابق . لقد عرفوا كيف يحدون ، بفضل عبقريتهم السياسية وحدها ، الصيغة الصحيحة للنجاح الخارجي ، والتي تمتاز فيها القوة والحيلة بكميات مناسبة .

القوة : ينبغي قبل كل شيء امتلاك قوى كافية أو ، بعبارة أخرى ، أسلحة جيدة : الأمر الذي يتضمن حسب الفكرة العزيزة على مكيافلي ، رائد الدعوة لتأسيس الجيوش القومية ، وجود ميليشيا جيدة من المواطنين . « كم يستحق أن يلزم الأمير أو الجمهورية اللذين ليس لهما قط جيوش خاصة بهما من أجل الهجوم أو من أجل الدفاع » . وهذا ما يفصله المؤلف في « الخطب » كما يلي :

« كانت روما تتمتع بأربعين سنة من السلام عندما أصبح تالوس (Tullus) ملكاً . وفي ذلك العصر لم يجد هذا رومانياً واحداً يحمل السلاح . ولما أراد أن يشن الحرب ، لم يفكر باستخدام سامنيين أو توسكانيين أو أي شعب آخر معتاد على القتال . بل قرر ، كرجل حكيم ، أن لا يطلب المساعدة إلا من رعاياه . وليس هناك ما هو أكثر صحة من هذا : فإذا لم نجد جنوداً في أي مكان يوجد فيه رجال ، فهذا ليس بسبب خطأ الطبيعة أو خطأ الموقع ، وإنما بسبب خطأ الأمير . . . إن المحاربين يوجدون في أي مكان يوجد فيه قادة قادرين على تكوينهم . وهكذا عرف تالوس كيف يُدرب الرومانيين » (2) .

إن المبرر الأول والآخر لسياسة الأمير ، ولا سيما الأمير الجديد ، هو استعمال قواه ، أي شن الحرب . فهذه السياسة بالأساس والقواعد التي تتعلق بها ، يجب أن تكون موضوع كل أفكاره . إنها المهنة الحقيقية لأي حاكم . فالذي يحتقر الفن الحربي يركض الى هلاكه . إن مكيافلي يرى بأن الحرب تدرج ، مثل أكثر الظواهر الطبيعية ، ضمن معطيات حياة الغابة السياسية نفسها . إنه يعرف ، أو يشعر ، بأن انقسام العالم الى دول متميزة يخفي الحرب في أحضانها ، كما تخفي السحابة العاصفة .

إن الدولة الجمهورية مثلها مثل الدولة الأميرية (L'Etat princier) يجب أن يهيمن عليها ، إذا أرادت العيش ، نفس الاهتمام بالحرب وبالأساس والقواعد التي تتعلق بها . إلا أنه يحق لها ، أن تعتمد على الاخلاص وروح التضحية والفضيلة لدى الشعب بأسره ، في حين أن الدولة الأميرية غالباً ما ترى مصيرها متعلقاً بذكاء وفضيلة فرد واحد .

(1) للرجع السابق - ص : 244

(2) « الخطب » - ص : 435

الحيلة : إن استعمال الحيلة والغش في إدارة الحياة الخاصة أمر مكروه . لكنه يصبح مجيداً ومحموداً للغاية في إدارة الحرب . إن الانتصار على عدوك كغلب ، لا يستحق ثناء أقل من الانتصار عليه كأسيدي . وهو يضفي أيضاً نفس القدر من المجد على القائد الكبير الذي أحرزه . ويؤيد هذا الرأي ما أضفي على هنيئيل في بعض الظروف ، وعلى بونتيوس (Pontius) قائد السامنيين عندما اجتذب الرومانيين الى مضائق فورش كودين .

إن الحيلة لا تلعب دوراً أقل أهمية في زمن السلم . فالحكام يجب أن يجروا المعاهدات ويطبقوها كغالب . إن هذا الأمر يعتبر ضرورة حزينة بالنسبة للدولة . إن من المستحب أكثر أن يكون المرء رديماً لا متهماً . لكن هذا الوفاء هو من الأشياء التي لا يتضمنها قط الوضع البشري . فنظراً لأن البشر هم كما هم ، فإن من الضلال أن تراعي وعداً قطعت على نفسك إذا كانت مراعاته ستقلب سبلحتك ، أو إذا كانت الأسباب التي دفعتك الى قطعه قد اختفت . إن هذه الوصية (كما جاء في الفصل الثامن عشر) . الأمير (الذي وصف بأنه « جوهر المكيافيلية ») وعنوانه « كيف يجب على الأمراء أن يحفظوا وعودهم » لا تساوي شيئاً إذا كان البشر كلهم طيبون . ولكن بما أنهم أشرار ، ولن يحفظوا وعودهم لك ، فإن عليك بدورك ، أن لا تحفظ وعودك لهم . ولن تعوز الأمير مطلقاً الاعذار الشرعية من أجل تزيين حشته بالوعد . إن الكثير من الأمثلة تبين أن أعمال الذي يعرف بشكل أفضل تقليد الثعلب ، والذي يعرف بشكل أفضل كيف يخدع بالحيلة روح البشر ، ستكون أكثر ازدهاراً من أعمال الذي يتكل على الوفاء . إن كتاب « الخطب » لا يدعو لاختلاف مختلفة . فهو يحيل حتى صراحة لما جاء في « الأمير » حول مسألة الوعود التي ينبغي الوفاء بها أم لا (1) .

وبالطبع ، فإن المحكومين ليس لهم أن يعرفوا أي شيء عن هذه الأمور التي تعتبر أسراراً للدولة . إلا أن من المستحسن ، في نظرهم ، وفي نظر الرأي العام الأجنبي ، أن تعرف الدولة كيف تزين بالألوان المحبوبة للوفاء والعدل والحق والاحترام الدقيق للاتفاقيات والانسانية . ومن المستحسن إظهار أن المعتدي والمخادع والظالم ومتهمك الحق والوعد المقطوع هو الطرف الآخر ، عدو الأمس أو اليوم أو الغد .

الخلاصة : السياسة أولاً

إن الأمر يتعلق بلا جدال ، وكما نرى ، بإقرار « أولوية السياسة » ، كبديل « لأولوية الأخلاق » التقليدية . وليس هناك ، عند نهاية العصور الوسطى ، ما هو جديد وغريب أكثر من هذه الرغبة في عزل السياسة عن كل ما عداها ، وعن كل ما لا يتعلق بموضوعها الخاص ، أي تأسيس وحفظ وتكبير الدولة ، ومن هذا الرفض للحكم عليها تبعاً لقيم أخلاقية غريبة عن هذا

(1) « الخطب » - ص : 708-709

- أنظر : شارل بينوا (Ch. BENOIT) « المكيافيلية قبل وأثناء وبعد مكيافلي » (La machiavélisme, avant

3. pendant et après M.) مجلدات - باريس - منشورات Plon 1907-1915-1935

الموضوع ؛ ومن هذه الطريقة بتفحصها بكل حرية الروح والصوت وبكل الوضوح ، وبتجرد العالم وبرودة الاختصاصي^(٩) . هل من المفيد أن نوضح بأن « السكرتير الفلورنسي » ، وفيما يتعلق بالممارسة السياسية ، لم يخترع ، في الواقع ، شيئاً من الخيل والخدع والفساوة والفظاعة الطبيعية أو الأخلاقية ؟ لقد كانت العصور الوسطى « الشاسعة والصعبة » (على حد تعبير فرلين) زاخرة بهذه الأمور . لكن الذي تغير كان على صعيد الفكر (إلا أن هذا هو الأمر الأساسي) كما يشير لذلك بقوة أ. كواريه (A. Koyré) في السطور التالية :

« مع نيقولا مكيافللي أصبحنا حقيقة في عالم آخر تماماً . لقد ماتت العصور الوسطى . ويبدو ، أكثر من ذلك ، أنها لم توجد مطلقاً . فكل قضاياها : كالله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الدنيوي ، والعدالة والأساس الإلهي للسلطة ، غير موجودة بالنسبة لمكيافللي . وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة ؛ وواقع واحد ، هو واقع السلطة . إن هناك قضية واحدة ، هي : كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة . . . إن لا أخلاقية مكيافللي ، هي ببساطة ، أمر منطقي . فالدين والأخلاق ، من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها ، لا تشكل إلا عوامل إجتماعية . إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استمالتها والتعامل معها . وهذا كل ما في الأمر . إن من الواجب ، حين إجراء حساب سياسي ، أن نأخذ بالحسبان كل العوامل السياسية : فماذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا الحساب . إنه لن يستطيع أبداً تغيير المجموع »^(١٠) .

إن « المكيافيللية » (بالمعنى الكامل لهذا الوصف المُحَقَّر) لم تكن جديدة وغريبة بالنسبة للأخلاق المسيحية فقط ، وإنما كانت كذلك أيضاً بالنسبة للأخلاق الرواقية ، وللأخلاق الوثنية التقليدية ، أخلاق أفلاطون وأرسطو . لأن هذا الأخير ، إذا عَرِفَ كيف يكون وضعياً وعلمياً في منهجه وتحقيقاته ، فإنه لم يكن يفصل مطلقاً السياسة عن الأخلاق : إن المدينة الارسطوطاليسية كانت لها ، من حيث ماهيتها ، غايات أخلاقية . إن السياسة كانت أخلاقاً عليا .

وبالمقابل ، فإن الدول القومية والسيلة التي سينقسم العالم الجديد ، حتماً ، فيما بينها ، ستجد في المبادئ الأساسية والوصفات التي قال بها « السكرتير الفلورنسي » ما يدعم ، بشكل عجيب ، إرادة القوة الفتية لديها . لقد رسم مكيافللي أوضح صورة لأخلاق الغلبة السياسية في عصره . وقَدَّمَ ، في نفس الوقت ، تبريراً هادئاً لأسوأ الوسائل التي تستعمل فيها . إن الدولة القومية والسيدة ، في الوقت الذي بقيت فيه مسيحية بالاسم والبطاقة الشخصية ، اعتبرت أن من المسموح به

(٩) لهذا قيل عن مكيافللي بأنه مؤسس علم السياسة الحديث . لو علم الحكم . وهذا ليس بدون وجود الجمل ما نسيان أن السيلة هي أيضاً فن . فن الحكم لو فن الدولة ، حسب تعبير مكيافللي نفسه الذي كان يعرف عن ماذا كان يتكلم .

(١) أ. كواريه (A. KOYRE) = « دراسات في تاريخ الفكر العلمي » (Etudes d'histoire de la pensée scientifique) - باريس - P.U.F. - 1966 - ص : 11

لها أن تعمل ، بأي ثمن ، على ازدهار الجماعة البشرية التي تمثلها (أي : الأمة والوطن) ، وأن ترقى بعظمتها الزمنية . كما اعتبرت أن من حقها أن تتصرف كما تريد ، وبغض النظر عن الوسائل ، شريطة أن تتخذ المظاهر فقط . إن هذه الدولة ، بعد أن تحررت من الوصاية الامبراطورية ، والوصاية الاقطاعية والوصاية البابوية ، تستطيع ، من أجل أن تؤكد ذاتها وتفرض نفسها ، أن تتحرر ، بدون عذاب وجدان ، من وصاية الحق الطبيعي والعدالة ، أي باختصار ، من الأخلاق الشائعة ، الصالحة بالنسبة للأفراد فقط . بدون عذاب وجدان : في هذا يكمن التجديد ذو المدى الشاسع . إن الذين سيتصرفون ويتحدثون باسم الدولة سيعملون ، بالعكس تماماً ، بوجدان مطمئن ، منطلقين من الاعتقاد ، الساكن في قلوبهم ، بأنهم ينجزون واجباً مقدساً . واجب هو الأكثر قداسة من كل الواجبات (1) .

إن الدولة الملكية ، التي كانت تكبحها عدة عناصر ، لم يكن عليها ، رغم الاغراء ، أن تذهب في هذا الطريق للنهابة . إن الدولة لم تتجرأ على أن تنصب نفسها كلياً كوثن ، إلا فيما بعد ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وذلك عندما أصبحت غير شخصية ومجسدة بحكام دكتاتوريين زائلين ، وعندما قام فلاسفة سياسيون منهجيون باستخلاص النتائج الأخيرة ، والفضيحة غالباً ، من نصائح مكيافللي التجريبية كلياً .

لكن أصواتاً أخرى ارتفعت ، في عهد النهضة ، لتحدث بشكل مختلف كلياً عن صوت مكيافللي : إنها بالخصوص أصوات إيرسم (Erasme) وتوماس مور (Thomas More) . إن هذه الأصوات واحتجاجاتها هي التي من المهم الاستماع إليها ، الآن .

3 - الاحتجاج

لقد كتب مكيافللي محضره - ووافق بطريقته . أما إيرسم الروتردامي وتوماس مور اللندني ، فقد لاحظا ، هما أيضاً ، لكنها لم يوافقا .

إيرسم (1464 - نحو 1536) والسلام :

إن « النزعة الانجيلية السياسية » (على حد تعبير ميسنارد) لمؤلف كتاب « مدح الجنون » (L'éloge de la folie) المشهور منعت من قبول قساوة بل خزي الواقع . وأملت عليه رفضاً مزدوجاً من طرف القلب والروح . إن إيرسم لم يكن يستطيع أن يرى للاضطرابات السياسية والعاهات الاجتماعية العديدة ، إلا علاجاً واحداً : العودة للإنجيل ونصرة كل شيء ، بما في ذلك الثقافة الكلاسيكية ، من أجل أنسة كل شيء . هكذا يمكن ، بنفس الحركة ، تطهير الدين وإحياء الإنسان .

وقد أراد أيضاً أن يرى الأمير مُكملاً بكل أنواع الفضائل ، ومُكوّناً ، بالتالي ، على يد مربٍ

(1) ج. ماريتان (J. MARITAIN) : « مبادئ السبلة الإنسانية » (Principes d'une politique humaniste) -

بلرسم Hartmann - 1945 - ص : 150 - 155

نَحْتَارُ بعناية . إن كتاب « تأسيس الأمير المسيحي » (L'institution du prince chrétien) (1516) الموجه لشارل كان المستقبل يشهد على الموهبة التربوية المخصصة لولي العهد ، والتي كان يتمتع بها الانساني المسيحي الكبير الذي يُعَلِّمُ بشكل مغاير تماماً لمكيافلي . فهو يرى أن السعادة العامة تتعلق بالكمال الأخلاقي للأمير . فليس هناك علمان للأخلاق ، الأول للرعايا والآخر للحكام . إن على هؤلاء وأولئك أن يقدموا نفس الحساب لله . « فاللعلم المشترك ، يسوع المسيح ، لم يُرَقِّ دمه من أجل افتداء الصغار بأقل مما أراقه من أجل افتداء أكبر الملوك »^(١) . إن على الأمير أن يتبع المعلم في الطريق الذي دعاه إليه . وهو طريق له ، مثل كل طريق آخر ، آلامه الشديدة التي عليه أن يقاسي منها بدون عجز : لأن هذه الآلام الشديدة هي شارة انتخابه . لا سيما وأن المنفعة العامة يجب أن تتغلب لديه على الشهوات الشخصية .

« وإذا لم تستطع (يعظه ايرسم) أن تحافظ على صولجانك إلا على حساب العدالة ، ولقاء طوفان من الدم البشري أو إهانة الدين ، فتخل ، من باب أولى ، عن الصولجان ، واستسلم للظروف . إن عليك أن تخاطر بحياتك من أجل الدفاع عن رعاياك . وأن تضع خلاص الدولة قبل حياتك . ومع ذلك فعندما تقوم بهذه الأعمال الجديرة بأمير مسيحي حقيقي ، فإنك ربما ستجد أناساً سيصفونك بالأبله وبالسيد المسكين . فثبت قلبك وفضل أن لا تكون إلا إنساناً وعادلاً ، بدل أن تكون أميراً ظالماً »^(٢) .

إن النزعة الانجيلية السياسية لا تستطيع أن تقبل بالحرب بين الدول إلا بصعوبة . فالحرب ، بنظر ايرسم ، هي فضيحة في وجه تعاليم المسيح (في نفس الوقت الذي تعتبر فيه تحدياً للعقل الانساني) . إن مؤلفه « محاصمة السلام » (Querela Pacis) ، المنشور في 1517 ، الذي اعتُبر دعوى للسلام جُوبِيت بالتحقير والمطاردة من كل جانب ومن طرف كل الأمم ، يعكس بشغل رائع سخط الانساني المسيحي وقلقه أمام ما كان يمثل ، في عصره ، « شرّاً مستمراً » . فإذا كان السلام حقيقة ، كما لا يشك بذلك ايرسم قط ، الشرط لكل ازدهار ، والمصدر والأم والحافظ والحامي « لكل الأشياء الطيبة » في السماء والأرض ؛ وإذا كانت الحرب عكس ذلك بالضبط ، أو بعبارة أخرى ، السبب الأساسي لكل النكبات ، والأسوأ من بين كل المصائب ، وكانت قادرة على أن تدمر أفضل الأشياء ثباتاً ، وتسمم كل ما هو نزيه وجميل ، وتفرغ قلوب البشر من كل فضيلة وتقوى : فإن من حق السلام لذلك أن يشكو بمرارة لكونه أمراً محظوراً تعمياً ومطروداً من العالم المسيحي نفسه ! الحرب بين المسيحيين ؛ أي فضيحة هذه ! والقُدّاس يقال في معسكر كما في الآخر ، هل هناك من شيء « أكثر فظاعة » ؟ .

ولكن ، يجاب على هذا ، إنها الضرورة التي تؤدي الى الحرب . فيرد الأخلاقي المسيحي ،

(١) هذه الجملة ليست مأخوذة من « تأسيس الأمير المسيحي » ، وإنما من رسالة موجهة الى الملك فرانسوا الأول .

(٢) ب. مينارد = « إنطلاقة الفلسفة ... » المرجع السابق ذكره - ص : 95

لا : إنها الشهوات الانسانية . ليقراً هذا الأمير الذي يشكو بأنه دُفِعَ ، رغماً عنه ، لمقاتلة الأمراء الآخرين ، ليقراً بوضوح ما يوجد في ضميره : وسيرى فيه أن الغضب وجنون المجد والطموح والجشع والحماقة هي التي تدفعه للهجوم ، وتقوده ، « وليس الضرورة » (1) .

إن النظر للحرب كتجارة رابحة ليس أقل خطأ . فلكل شيء ثمن ، والمتنصر سيتألم من الحرب بقدر المغلوب . لهذا فإنه يجب على كل أمير صالح ومسيحي أن ينظر للحرب نظرة ارتياب ، مهما أريد لها أن تكون عادلة . (فمن ذا الذي لا يعتبر أن قضيته هي العدالة بعينها ؟) . ويقترح إيرسم وسائل مختلفة من أجل احتواء المصيبة : كالتحكم وتثبيت الحدود القومية بشكل نهائي ، وبعيداً عن تأثير التحالفات العائلية . ويتتهي مؤلف « محاصمة السلام » بتوجيه أكبر توسل مؤثر للأمراء (« الذين تخضع لارادتهم بشكل خاص شؤون العالم ، والذين يمثلون من بين البشر ، صورة المسيح ») وللكهان وعلماء اللاهوت والاساقفة وكبار رجال الاكليروس ، بكل الرؤساء والأقوياء في الأرض ، لكل أولئك الفخوريين بأن يكونوا مسيحيين . لكي يوحدوا وينظموا جهودهم وقواهم ضد الحرب (2) .

هل كان إيرسم على خطأ في تنبيهه للأمير الانجيلي بأنه سيجد أناساً يصفونه « بالأبله وبالسيد المسكين » ؟ ابتداءً بلا شك بمكيافلي ، المتعلق بالحقيقة الواقعية للأشياء ، والذي تخيله وهو يمزج كنفه استخفافاً بهذه الدعوة « للنبي المتزوع السلاح » ! .

- توماس مور (1478-1535) واليوتوبيا

في عام 1516 ظهر في لوفان (Louvain) باللاتينية ، كتاب يوتوبيا (Utopie) أو « البحث في أفضل شكل للحكم » . أما مؤلفه السير توماس مور ، فهو محام بارز في نقابة المحامين بلندن ، واستاذ حقوق ، وعضو برلمان ، وسفير شرقه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أعلى حظوة ، حين جعله ، في عام 1529 ، رئيساً لقضاة إنجلترا ، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يُقطع رأسه ، في عام 1539 ، شهيداً في سبيل إيمانه الكاثوليكي ، ولأنه أعلن معارضته لطلاق الملك وللانشقاق الانجليكاني ؛ ثم لأن يُطوَّب كأحد الأبرار ، بعد عدة قرون ، على يد البابا ليون الثالث عشر (في عام 1886) ، ثم يُجعل قديساً (في عام 1935) على يد البابا بيو الحادي عشر (Pic XI) ، تحت اسم القديس توماس مور .

لماذا تخيل هذا العقل الكبير والقلب الكبير ، هذا الانسان صاحب المؤهلات الاستثنائية ،

(1) ميسنارد - ص : 102-118

(2) لن ننسى أن كتاب « مدح الجنون » يخصص أيضاً جانباً هاماً منه للهجاء الاجتماعي ، سواء تعلق الأمر بالحرب (« أين نجد جنوناً أسوأ ؟ » - في الفصل 23) ، أو بحب الذات القومي ، وما يشبهه من سخرية (الفصل 43) ، أو بالملوك والأمراء أصحاب السيادة الذين لا يقومون بمهام مهتهم (الفصل 45) ، أو بالباباوات والكرادلة والاساقفة الذين يقلدون سلوك الأمراء ويصلون تقريباً لحد تجاوزهم (الفصل 47) (26) .

(2) إقرأ « مدح الجنون » في « الفلسفة المسيحية - باريس - Vrin - 1970

نموذجاً ليقترحه على المدن الواقعية على غرار ما قام به أفلاطون في « الجمهورية » (٩) ؟ .

لأن المنظر الفظيع للبؤس المتنامي في زمنه بانجلترا كان يلاحقه . وهو يؤس كانت له نتائج : كالسرقات والجرائم وعصابات الساططين التي يزخر بها الجيش لتغذى فيه ، « وتُسمم السلام » . إن إنسانية مور المهتزة ورأفته العميقة تلازمان فكره القوي في البحث التحليلي عن الأسباب . وهو تحليل يقوده لي طرح على نفسه أسئلة تتعلق بما لك وما لي ، وبالحق الفردي والمطلق للملكية ، وبالتقوُّد « مقياس كل الأشياء » . ويُسَهَّرُ مور بكبار الملاكين النبلاء ، الطفيلين العاطلين عن العمل ، الذين يرهقون مزارعيهم بشدة ، ويتغذون من عمل الآخرين الذين يُدفعون للتسول . ويستنكر تركيز الثروات الناجم عن تجارة الصوف المرتبطة بحد ذاتها بهذه المصيبة الاجتماعية الحقيقية المتمثلة بتحويل الحبوب المزروعة الى مراعي للخراف . فنظراً لعدم زرع الأراضي ، يُرمى الفلاحون خارجها ، ويكتفى براعي واحد لحراسة بضع آلاف من الاكرات التي تعود للملك واحد ، ويحيط بها سياج واحد (إنها مأساة النسيجات الانجليزية) ، وهذا ما يؤدي للنزوح المحزن لأسر كاملة عديدة نحو أسوأ الكوارث ، بعد طردها من منازلها ، وهي لا تعرف الى أين تذهب . كما يؤدي لارتفاع تكاليف الحياة : ابتداءً بزيادة سعر الصوف الذي يحتكره بضع رجال أغنياء جداً يستغلون السوق .

ويرى مور جيداً العلاجات ، أو ، على الأقل ، المسكنات التي يمكن للحكماء أن يقترحوها على الملوك ، إذا كان الملوك ينصتون للحكماء . ولكن بما أن رجل القانون الكبير ، والاداري الكبير ، كان يائساً من إمكانية الاصلاحات الوضعية ، فقد لجأ للحديث المطلق عن بناء خيالي وفكرة وهمية من شأنها أن تُستخدم كدليل للنفوس ذات الارادة الحسنة في أرض البؤس هذه . وهكذا يخلق مور « يوتوبيا » (utopie) وهي عبارة عن جزيرة لا وجود لها في أي مكان (باللاتينية : Nusquama) ولا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة ربان طوبايوي (يوتوبي) يعرف جيداً الممرات الصالحة للملاحة : وهكذا لا يستطيع أحد أن يأتي من القارة ضد رغبة سلطات الجزيرة ليفسد العادات والمؤسسات القائمة فيها (١١) .

(٩) « لقد خزنَ أفلاطون (على حد قول هـ. ديروش (H. Desroche)) اليوتوبيا ، وقامت الأجيال القادمة بالعرف من مخزنه » . إن من المناسب أن نضيف « للجمهورية » مؤلف أفلاطون غير المكتمل « كريتياس » (Critias) الذي أغنى فيه المؤلف الخيال الطوبايوي من خلال « أسطورة تاريخية » جذابة يدعي فيها أن جزيرة اتلانتيد (Atlantide) الواقعة خلف تلال هرقل كانت في البدء قوية ومزدهرة ، ونُحْكَمَ بطريقة مثالية ، وأنها جسدت العصر الذهبي ، قبل أن يثير انحطاط النفوس ضدها الغضب للدمر للإله زوس .

(١٠) عن مور واليوتوبيا : اقرأ م. دلكور (M. DELCOURT) : « توماس مور » - « الأعمال المختارة » - منشورات

La Renaissance du Livre - باريس - 1936

- « اليوتوبيا » - ترجمة وتعليق نفس الناشر - باريس - 1966

- أ. بريفوست (A. PREVOST) - « توماس مور وأزمة الفكر الأوروبي » (T.M. et la crise de la pensée européenne) - باريس - منشورات

Mame - 1969

- ج. مارشادو (G. Marchadour) = « توماس مور أو الجنون العاقل » (T. M ou la sage folie) - باريس -

إن سكان يوتوبيا مجهلون اللامساواة والخلاف والبطالة لأنهم لا يعرفون الملكية الخاصة والمطلقة ، ولا يعرفون كذلك النقود «مقياس كل الأشياء» . فليس هناك عاطل عن العمل ، ولا فصل بين العمل اليدوي والعمل الفكري (باستثناء طبقة قليلة جداً من المثقفين ، كما سنرى) . وكل فرد يجب أن يشارك بالعمل الزراعي ، الذي يجري بينهم بالتناوب . وليس على أي واحد منهم أن يعمل أكثر من ست ساعات باليوم . وهذا ما يكفي ، لأنه لا يوجد هناك عاطلون عن العمل من جهة أولى ، ولأن اقتصاداً صارماً وموجهاً سيمنع ، من جهة ثانية ، التبذير والمفاجآت المؤسفة : فالحاجات والموارد تُقَدَّرُ بأكثر دقة من الدقة . أما أوقات الفراغ والتسلية الفكرية فتعتبر تعويضاً للعمل المنتج . لقد أراد مور أن يتيح للجميع الامكانية لتعاطي هواية جيدة أخرى يختارونها بعد أن يتحرروا من مهنتهم . « إن الكثيرين سيكرسون ساعات الفراغ هذه للدراسة » . إن هدف النظام واضح إذن : فمن المناسب بعد إشباع الضرورات العامة ، وتأمين حاجات الاستهلاك أن يكون لدى كل واحد أكثر وقت ممكن لتحرير نفسه من عبودية الجسد ، ولتثقيف روحه . إن هذه هي السعادة الحقيقية بالنسبة لليوتوبيين .

إن المساواة الاجتماعية ستُضمن بالمساواة السياسية التي تُترجم من خلال انتخاب الحكام : فرؤساء المدن وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير كلهم منتخبون . (فالأمير ينتخب لمدة الحياة ، إلا إذا كان هناك تهديد بالظفران) . أما مجلس الشيوخ المؤلف من مئتي عضو فيعقد جلسة مع الأمير مرة على الأقل كل ثلاثة أيام . وهناك مدينة (تسمى أمورات Amaurate) تتمتع بالرفعة بالنسبة للأربع وخمسين مدينة الموجودة في الجزيرة ، باعتبارها مقراً لمجلس الشيوخ والحكومة (٩) .

لقد سبقت الإشارة إلى طبقة المثقفين (وهي لا تضم أكثر من خمسة أشخاص) . والمقصود بها عدد من الشبان الذين يُعَدُّهم الشعب لتعاطي الآداب - والعلوم - بناء على توصية الكهان ، وعلى أساس الاقتراح السري لرؤساء المدن . ويجب على هؤلاء الشبان حتماً متابعة دروس عامة تجري كل صباح قبل طلوع الشمس (وهذه الدروس اختيارية بالنسبة لباقي اليوتوبيين ، رجالاً ونساءً من كل المهن ، الذين يهرعون إليها بالجملة) . ومن بين هؤلاء المثقفين يجري اختيار الكهان وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير . فهم يُشكلون إذن « الخزان الطبيعي للاستقراطية اليوتوبية » . القائمة على الجدارة . وإذا حدث أن خدع أحدهم الأمل العام ، فإنه يُعاد لطبقة العمال (وبالعكس ، فإذا توصل عامل ما ، من خلال الاستفادة من أوقات فراغه ، لتثقيف نفسه بما فيه الكفاية ، فإنه يعفى من العمل الميكانيكي ويُرفَّع لطبقة المثقفين) .

منشورات Seghers 1971

- « اليوتوبيا » - باريس - Editions sociales 1966 - مقدمة وحواشي بوتيجلي تيسان (Bottigelli - Tisserand)

- ج. سيرفيه (J. SERVIER) « قصة اليوتوبيا » (Histoire de l'utopie) باريس - N.R.F. Idées 1967

(٩) أمورات (Amaurate) تعني المدينة الضبابية أو الطيف أو السراب . والنهر الذي يجترقها هو (Anydris) أي النهر الذي لا ماء فيه ، والأمير الذي يحكمها هو (Adémus) أي الأمير بلا شعب . . . وهكذا دواليك .

أما الكهان ، الذين سبقت الاشارة اليهم أيضاً ، فعددهم ثلاثة عشر في كل مدينة . وهم يتخبون بالاقتراع السري ، ويتولون الاشراف على الامور الإلهية ، ويسهرون على الاديان ، ويمسكون بيدهم التربية ، ويقومون بدور المراقبين ، في المدينة . ويجب أن نقول : الاديان وليس الدين ، لأن التسامح هو القانون في يوتوبيا . ولهذا فإنه يوجد فيها تعدد في المعتقدات والعبادات الخاصة . لكن الاتفاق يحصل على وجود كائن سام هو الذي خلق العالم ، ويتجل في العناية الإلهية : ويجري التعبير عن الماهية الإلهية تحت اسم ميثرا (Mithra) الذي يُتَهَلَّأُ اليه في المعابد التي تجري في العبادات العامة (المنظمة بطريقة لا تناقض في شيء العبادة الخاصة) . ويقوم هذا التسامح على اعتقاد يكمن في أنه إذا كان هناك دين حقيقي ، فإن قوة الحقيقة ستفرض نفسها في النهاية بدون التهديدات المشؤومة والاضطهاد . إلا أن اليوتوبيين ، كما يقول لنا مور ، يتجردون عن خليطهم الديني ، ويتجهون نحو ايمان وحيد يبدو لهم الأنسب من كل المعتقدات الأخرى : هو الايمان بالمسيح .

ونصادف في هذا الصدد حداً ذا مغزى : فالذي لا يؤمن قط بحياة أخرى في المستقبل ، تُعاقب فيها الجريمة وتُكَافَأُ الفضيلة لا يكون إنساناً في نظر اليوتوبيين ، لأنه يُحطُّ من سموم نفسه لتدنو من مستوى ماديته الحيوانية . كما أن الذي لا يقبده أي خوف يمكن أن يرغبه على احترام العادات والمؤسسات العامة ، لن يكون ، بالأحرى ، مواطناً⁽¹⁾ .

ويتحدث اليوتوبيون عن الحرب ، كما لو أنهم قراء لا يرسم ، وذلك للوهلة الأولى على الأقل : فهم يعتبرونها شيئاً حيوانياً بصفة مطلقة ، ويكرهونها . ويرون ، خلافاً لشعور كل الشعوب تقريباً ، « أن لا شيء يُعدُّ أقل مدعاة للمجد من المجد الذي تعطيه » .

إلا أن هذا لا يمنع من قيامهم ، رجالاً ونساءً ، باتباع نظام عسكري خاص ، لكي يكونوا قادرين على القتال إذا كان عليهم ، مع ذلك ، أن يقوموا بالحرب . . إلا أن توماس مور يتعد هنا كثيراً عن ايرسم ، ويعدد عدة حالات للحرب المشروعة . كالدفاع عن الأرض اليوتوبية ، أو عن أرض بلد حليف ، أو التدخل لمصلحة شعب خاضع لحكم طغياني ، أو الحملة الموجهة ضد سكان أصليين يرفضون استعمال أرض تركوها بوراً ، في حين أنها ، بمقتضى الحق الطبيعي ، يجب أن تستخدم لتغذية أناس آخرين⁽²⁾ .

وتحافظ يوتوبيا توماس مور على الاسرة الخاصة ، (التي تلغيها جمهورية أفلاطون ، على الأقل ، لدى طبقة الحراس) ، وتؤكد عليها بقوة . فكل مدينة في يوتوبيا تتألف من أسر ، وليس

(1) انظر : أ. برهفوست - المرجع السابق ذكره - ص : 95 وما بعدها .

(2) تعلق مارتي دلكور (M. Delcourt) (في مقدمتها لترجمة يوتوبيا للفرنسية) على هذه الحالات بقولها : « إن مثل هذه الاستتاعات تكفي في الواقع للساح بكل التدخلات التي نريدها » . فبالرغم من الفرق الجفري في المقام عند نقطة الانطلاق بين مكيافللي الذي يصف « ما يجري » ، ومور الذي يصف « ما يجب أن يكون » فإن هناك « العديد من نقاط الاتصال » بينهما . إن الاستثناء الأخير يتعلق بالأجبال بالحملة التي ستوصف فيما بعد « بالاستعمارية » .

من أفراد . والسلطة الاسرية ليست كلمة بلا جدوى : فالبيوتومي الذي يرغب بالتزهر في الريف التابع لمدينته يحتاج لموافقة زوجته وموافقة رب الأسرة .

ويجب القول بأن المعاشرة الزوجية ، لدى هؤلاء البيوتوميين الذين لا يتزوجون إلا مرة واحدة ، تعتبر موضوعاً يحاط بأكثر قدر من العناية : « إن عقد الزواج الذي ينص على تمضية الحياة مع شريك واحد ، وعلى تحمل كل الواجبات الشاقة التي يمكن أن تنجم عن ذلك » ، يترافق مع العديد من الضمانات . ويمكن أن يؤدي ، في حال انقطاعه ، لأقسى العقوبات .

إن الفتاة لن تتزوج قبل سن الثانية والعشرين . والشاب قبل السادسة والعشرين . وسيمنع الزواج بصفة مطلقة (إلا بعفو من الأمير) على كل من يقوم بعلاقات جنسية سرية من شأنها أن تلحق العار بالأهل : ذاك أن من المناسب منع الكائنات المهيأة لأن تكون مرتبطة ، بشكل رصين ، بعقد زواج ، من القيام بأي اتحاد « غير ثابت » . ويتضمن اختيار الشريك ، الهام جداً ، لدى البيوتوميين عادة « غير معقولة بنظرنا ، ومثيرة للضحك » ، لكنهم يراعونها بأكثر قدر من الرصانة . وأي رصانة أكبر من ذلك ، في الواقع ؟ . وتقوم هذه العادة على « أن المرأة ، عذراء أو أرملة ، تظهر عارية للرجل المتقدم للزواج منها ، وهي برفقة امرأة نزيهة ، كما يظهر هذا الرجل عارياً أمام الفتاة ، وهو برفقة رجل جدير بالثقة أيضاً . ويعلق توماس مور على هذه العادة بقوله :

« نضحك من هذا كما لو أنه شذوذ . أما هم ، فيندهشون ، بالعكس ، للغباء الشديد للشعوب الأخرى ، حيث يرفض المرء شراء جحش صغير بفلسين ، قبل أن يقوم بتعريته و برفع سرجه وأثوابه عنه وذلك للتأكد من عدم وجود عيب ما تحتها . وعندما يتعلق الأمر باختيار زوجة ، ستكون مصدراً للمتعة أو التفرز طوال حياة بكاملها ، يتم الأمر بتهاون يتجلى في الحكم على كل الشخص بناء على رؤية جزء بسيط منه كاليد أو الوجه باعتبارهما ظاهرين للعيان ، بينما بقية الجسم تخفي تحت الملابس .. »

وبما أن احتمال الزواج ثانية لا يُعتبر وسيلة « لتقوية » الحب بين الزوجين ، فإن إمكانية حصوله لا تتم إلا بشكل استثنائي جداً ، وبمقتضى إذن من السلطات العليا . فإذا تعرض أحد الزوجين لاهانة خطيرة ، بسبب خيانة زوجية أو سلوك لا يطاق ، فإنه يستطيع أن يحصل من مجلس الشيوخ على إذن بالزواج ثانية ؛ في حين أن شريكه المذنب ، « الذي وضعت عليه علامة العار » يجب أن يمضي بقية عمره وحيداً . كما أن مجلس الشيوخ هو الذي يمكنه أن يوافق - بصعوبة كبيرة وبعد فحص دقيق للحالة - على انفصال بالرضى المتبادل بين زوجين لا يتضاهيان قط ، ووجد كل منهما شخصاً آخر يمكن أن يكون أكثر سعادة معه ، فيتزوج به حسب الأصول (1) .

هكذا يتم تنظيم كل شيء : العلاقات بين الناس ؛ الاهتمامات الرصينة والتسلية المتنوعة التي تملئها إرادة السعادة البشرية (التي تقوم على « اللذة » المدبرة والموزونة حسب الأصول) . إن

(1) للرجع السابق - ص : 110-113

التزعة التوجيهية (dirigisme) العائلية والنزعة التوجيهية الاقتصادية ذات الطابع الدولي والاداري تمتازان بشكل وثيق . ويمكن أن نتساءل (مع ماري دلكور) عن كيفية تحمل مور ، مع كل ما كان يملكه من دعاية في الروح والسلوك ، للانضباط اليوتوبيي المرعب ، ووجبات الطعام المشتركة والمنازل ذات الأبواب المفتوحة دوماً والتي لا يمكن لأحد أن يسكنها لأكثر من عشر سنوات ، لأن الإقامة فيها مدة أطول قد تعطيه وهم عادة تذوق الملكية . . والحقيقة (التي تتجاوز هذا البحث الاصيل حول « أفضل أشكال الحكم » ، الذي اكتُشِفَ بالمعجب ! في جزيرة لا وجود لها) هي أنه إذا حصل وكان بالامكان تحقيق بعض الرغبات العابرة في المدن الواقعية ، فإن هذا لا يمكن تصوره أبداً في المدن اليوتوبية .

إن التهمة أو بعبارة أخرى الأدب الغزير المستوحى من النزعة اليوتوبية (Utopisme) التي كان مور قد أطلقها ، بشكل لا يقاوم ، بدءاً من أفلاطون ، سيقدم فرصاً عديدة للتحقق من قولنا .

ويمكن ، من الآن ، أن نشير ، على سبيل المثال ، الى « مدينة الشمس » (Civitas Solis) التي ظهرت بعد « يوتوبيا » بأكثر من قرن ، وطُبعت للمرة الأولى في فرانكفورت عام 1623 ، والتي كتبها الراهب الكاليري غير العادي توماس كمباتيلا (Tommaso Campanella) ، الدومينيكاني المتمرد ، المتعطش للمعرفة ، والذي « يعارض معلميه دوماً » ، صاحب الرؤى والمبشر ، الذي كان موضوعاً للارتياح من طرف كل سلطة تسلسلية ، ولا سيما من قبل محكمة التفتيش المقدسة ، والذي سجن لمدة سبعة وعشرين عاماً وعُذِّبَ بوحشية لأنه تأمر ضد السيطرة الاسباتية على مقاطعة كالابرا (Calabre) : هكذا كان ، وهكذا عاش مؤلف « مدينة الشمس » (الذي ألف أيضاً كتب « المملكة الاسباتية » و « ملكية المسيح » و « علم اللاهوت » - وهو مؤلف ضخم من ثلاثين مجلداً - و « الاحادية المهزومة » ، الخ) . ولنشر فقط إلى أن كمباتيلا اليوتوبيي استعمر من مور الكثير من السمات ، وأنه يعود بدوره ، الى أفلاطون ، ويعمم على الجميع ، مثل مور ، مشاعية الاموال . . « إن كل شيء يعود للجميع ، وليس من الممكن امتلاك أي شيء كان بشكل خاص » - لكن كمباتيلا ، بعكس مور ، يتابع حتى النهاية ، في الفصل الخاص بالعلاقات العائلية ، المثال الأعلى الشيوعي « للجمهورية » ، المقروض هو أيضاً على الجميع بلا تمييز . (فالعلاقات الجنسية ، لدى سكان مدينة الشمس ، والتي تستهدف التماسك تشكل موضوعاً لتنظيم دقيق ومنفصل للغاية ومتلائم مع عقوبات قاسية ، لأن الأمر يتعلق هنا بصحة وجمال العرق)⁽¹⁾ .

إن صوت مور الذي لا يمكن تقليده ، وصوت اميرسم ذا الصلبي الاوروبي ، سيُفْطِنان سريعاً جداً بالضجة القوية للاصلاح البروتستانتية الذي كان إصلاحاً دينياً وسياسياً في آن واحد . لقد أعطت النزعة الانسانية للمسيحية أفضل ما عندها بشكل « اليوتوبيا » و « مدح الجنون » وقد نجمل هذا في

(1) حول كمباتيلا ومدينة الشمس انظر : لويجي فيريو (Luigi FIRPO) = « كلاسيكيات الفكر السياسي » (classiques de la pensée politique) جنيف - منشورات DROZ 1972

« تلك المرحلة الوجيزة والمثيرة للاعجاب ، من الحماس والرجاء والذكاء ، التي امتدت من عام 1500 الى عام 1520 ، عندما انطلق رجال كانوا يشعرون بأنهم أخوة ، من أدنى أوروبا إلى أقصاها ، في حملة ضد الجهل والخرافة والملاذبة والاكراهات والسياسة الطموحة للامراء والحرب وتفاوت الثروات ، والبؤس والقذارة . إننا نرى تملأ ، في هذين الكتابين ، الثقة ، التي كانت لدى أفضل عقول ذلك العصر ، في حيوية الكنيسة ووحدةها الخالدة . . . لكن انفصال لوثر عن روما كشف أخطاراً لم تكن تخطر على بال « (1) » .

:

(1) أنظر : ديلكور - المرجع السابق ذكره - حيلة توملس مور - ص : 14

الفصل الثاني

الاصلاح أو الدولة والدين « الحقيقي »

1 - لوثر (LUTHER) (1483-1546)

« لقد كان يتميز بالبلاغة الحية والحسنة ، وبسهولة
الاستجابة في معالجة المواد الفلسفية والدينية في لغته الأصلية ،
أكثر مما كان يتميز بعلمه الواسع . وهذا ما أدى لاجباب
الناس به . لقد ذهبت هذه الروح المتهورة ، بعد انطلاقتها
لأبعد مما كتبت ترهد » .

ميشليه (Michelet)

في 31 تشرين الأول 1517 ، علق راهب أوغسطيني ، عمره أربع وثلاثون سنة ، واسمه مارتن
لوثر ، على باب الكنيسة الجماعية في فيتمبرغ (Wittenberg) بساكس (Saxe) ، إعلناً يتضمن خساً
وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية ، ودعا لمناقشتها شفهاً تحت رئاسته . وقد نصت
الأطروحة 62 على « أن الكثر الحقيقي للكنيسة هو الانجيل المقدس لمجد الله ونعمته » (١) .

ولم يستطع لوثر تجنب الوقوف ضد البابوية ، بالرغم من أنه لم يرد ذلك بالأصل . ففي 11
كانون الأول 1520 أحرق علناً في فيتمبرغ براءة Exsurge Domine التي أخطرت به ضرورة الرجوع
عن أخطائه ، وإلاً صدر قرار بحرمانه . ولما رفض ، بعد أن صدر هذا القرار ، التراجع عن أي
شيء (حين دعاه شارلكان ، في نيسان 1521 ، للمثول أمام مجلس الدابات في فورم (Worms)) ،
لأنه ، كما قال ، ليس من المؤكد ولا من النزاهة أن يسير ضد ضميره : فليكن الله في عونني ،
آمين ، صدر قرار آخر بنفيه من الامبراطورية .

هل هي مغامرة جيروم سافونارول ، النبي الأعزل من السلاح ، التي متبداً ثانية ؟ لا ،
لأن وراء لوثر ، المتمرد المدعش ، كان هناك قسم كبير من ألمانيا ، الساخطة على روما . فلقد انحاز
العديد من الأمراء الألمان لقضية « الانجيلي غير الجليلي سيدنا يسوع المسيح » (كما كان لوثر يُعرف

(١) يلاحظ . جـ . ليونارد (E. J. LEONARD) (في موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي 3 - ص : 23) أن صكوك
الغفران كتبت « الموضوع - الحجة » للجدل اللاهوتي . إن لوثر بمهاجته لهذه الصكوك التي كتبت مصدر دخل
للبابوية ، كان يهاجم ، بالواقع ، مفهوم « الطمأنينة السهلة » التي يحصل عليها الناس والتي تناقض اليأس الذي
كان يرى أنه ضروري للخلاص .

نفسه) إما بسبب اهتماماتهم الدينية أو بسبب رغبتهم الخفية بالاستيلاء على الأراضي الكنسية .
ولهذا فإن « النبي المسلح » والراهب الاوغسطيني ، سيتمكن من النجاح .

ونظراً لعدم اكتراث لوثر المزاجي بالسياسة ، ولارتباطه بالأمراء واضطراره للتحالف معهم في صراعه ضد روما ، فقد كان عليه أن يلجأ على واجب المسيحيين بالطاعة للسلطة الزمنية . لا سيما وأن مذاهب فوضوية دينية واجتماعية ، في نفس الوقت ، كانت قد انبثقت عن الانقلاب الأخلاقي الذي أحدثته تعاليمه التبشيرية : « إن حركة حريق كانت تكتسح كل ألمانيا ، وكانت تتولد عن انجيله وتتجاوزته . . . لقد أتى لوثر ليهز كل أسس الثقافة الألمانية السابقة ، بدون أن يعرف ذلك . ولهذا كان من المهم بعد ذلك إعادة بنائها ثانية على أساس الانجيل » (١) .

احترام النظام الزمني

كان المذهب القائل بإعادة التعميد من أكثر هذه المذاهب خطورة في ألمانيا وخارجها . وقد تسبب جزئياً في إشعال حرب الفلاحين (1524-1525) التي تحولت الى ثورة عامة ، ثم سُحقت بقسوة على يد جيش الأمراء . لقد أشعل هذا التمرد نار الغضب المقدس لدى لوثر العنيف ، لأنه كان يهدد ، برأيه ، الحقيقة الدينية والنظام الاجتماعي (٢) ، على حد سواء ، ولهذا وجد فيه سبباً ليعلمن بقسوة احترامه للسلطة المدنية وللنظام الزمني ، الذي زوده الله بالقوة ، وجعل من مهمته استخدامها .

وكما يريد الحمار أن يتلقى الضربات ، كذلك يريد الشعب ، برأي لوثر ، أن يكون محكوماً بواسطة القوة . إن الله لم يُعْطِ الحكام « ذنب ثعلب » (يُستعمل في رفع الغبار) وإنما أعطاهم

(١) ب. ميسنارد - المرجع السابق ذكره - ص : 202

- حول سيرة لوثر اقرأ : ل. فيفر (L. FEBVRE) : « قدر : ملونن لوثر » (Un destin: Martin Luther) - باريس - 1928. P.U.F.

- ل. كريستيانسي (L. CRISTIANI) : « من اللوثرية الى البروتستانتية » (Du Luthéranisme au protestantisme) (تطور لوثر من 1517 إلى 1528) - باريس - منشورات Bloud et Gay - 1911.

- « لوثر كما كان » (Luther tel qu'il fut) - نصوص مترجمة للفرنسية مع مقدمة لدانيال رويس D. ROPS - باريس - 1955. Fayard.

- مقالة « لوثر » في الموسوعة العالمية - ل. ج. كزاليس (G. Casalis) .

- إن عبارة ميشليه التي تصدر الفصل مألوفة من كتابه « الموجز في التاريخ الحديث » (Précis d'histoire moderne) - باريس - منشورات F. Chamerot - الطبعة الثالثة - 1864 - ص : 154

(٢) كان توماس مانتزر (T. MUNTZER) ، تلميذ لوثر للتمرد ، الذي أخذ يتباً في ساكس ثم في تورنج ، ويدعو عامة الناس لمملكة الله ، يقرن ، في ألفيته للوروة عن المصور الوسطى ، (ولا سيما عن جواشيم دوفلور) بين الانتظار المصوني ، الأخروي بالضغط ، وانتظار الثورة الاجتماعية . ولقد سُجن ثم قُتل في فرانكتهولسن حيث سُجنَ الفلاحون في أيار 1525 . وهكذا لم يأخذ الإصلاح (على حد تعبير ميشليه أيضاً) في النهاية ، « للظهور للدهش لحرب ضد المجتمع » .

سيفاً . إن الرحمة ليس لها ما تفعله في مملكة العالم : لأن هذه المملكة ليست إلا « خادمة لغضب الله ضد الأشرار ، وتمهيداً عادلاً لجهنم وللموت الأبدي . ولهذا فإنها يجب أن تبدو . . . شديدة وقاسية وساخطة في وظيفتها وعملها . . . إن أداتها ليست مسبحة وردية ولا زهرة حب وإنما سيفاً مجرداً » .

هكذا يأتي بعد لوثر البشر بالحرية المسيحية ، لوثر الداعية لكنيسة الدولة ، والذي سيقوم ، من الآن فصاعداً ، بالطلب إلى الأمراء إضفاء طابع « المؤسسة » الرسمية على الدين الذي جرى إصلاحه (1) .

إن إحدى المفاهيم الأساسية في علم اللاهوت اللوثيري ، وهو مفهوم الكليروس الشامل ، كان يقوي ، بشكل خاص ، ويحدد ذاته ، من وضعية السلطة الزمنية .

فلوثر يُعلِّمُ بأننا كلنا أصبحنا كهناً بواسطة التعميد . لقد أصبح كل مسيحي قادراً على أن يحكم بنفسه على أمور الإيمان ، تماماً مثل رجال الدين . فالمسيح لم يكن لديه جسدان ، ولا نوعان من الأجسام ، الأول زمني والآخر كنسي . إن الجسم الكنسي المنفصل هو إذن أمر غير معقول . وقد نجم عن هذا أن الأمير أصبح متحرراً من كل مراقبة روحية منظمة من جهة خارجية بالنسبة له . وأنه أصبح ، بصفته مسيحياً وكاهناً وأسقفاً ، يتولى بنفسه الوظيفة الروحية (بالرغم من أن مضمونها سيكون خارجياً كلياً ومادياً كلياً) ، إن عمله يجب أن يمارس بدون عقبات ، على كل أعضاء هذا الجسم المسيحي الواحد ، ودون أن يكون عليه أن يأخذ بالاعتبار ، إذا هاجم البابا والأساقفة والكهان ، أن هؤلاء سيهددوا ويحرموا كما يحلو لهم . إن المذنب ، مهما كان ، يجب أن يتعذب : وإذا أصبح من الضروري دعوة مجمع ديني ، حر بالحقيقة ، في حال وجود بابا مشير للفصائح ، فإن أحداً لا يستطيع القيام بذلك سوى الشخص الذي يمسك بيده السيف الزمني . خاصة وأنه مسيحي وكاهن ، ورجل كنيسة ، مثل الآخرين . وأن لديه نفس قوة الجميع ، وأن « وظيفته . . . والنشاط الذي تلقاه من الله ، يجب أن يمارس بحرية على أي شخص عندما يكون من الضروري والمفيد لممارسته » . وهذا ما يسمح بدعم الفكرة القائلة بأنه ليس هناك أي شخص مؤهل أكثر من هذا الأمير ، ومن هذه السلطة المدنية من أجل قيادة الإصلاح الديني وحمايته من البابا وأنصاره (2) .

إن المعنى الذي يُفسر به لوثر النص الكلاسيكي للقديس بولس يوضح بجلاء هذا الموقف العام . ففي تعليقه (في عام 1515-1516) على « الرسالة للرومانيين » يقول بأنه ليس لأحد الحق في مقاومة السلطة ، الإلهية بمصدرها ، والإلهية بمهمتها . وإن أي تحفظ يمس شرعيتها أو عدالة أعمالها هو أمر غير مقبول . لأنه حيث توجد سلطة ما ، وحيث تُمارس ، فإنها تكون وتُمارس « لأن الله أسسها » . إن المؤلفات اللاحقة للوثر تؤكد هذا الموقف وتغنيه . ففي « بحث حول السلطة

(1) ج. دليمور (J. Delumeau) « ولادة وتأكد الإصلاح » ،

(Naissance et affirmation de la Réforme) - باريس - Nouvelle Clio - 1965 - ص : 99

(2) لوثر « الأعمال » - للجلد الثاني - منشورات Labor et Fides - جنيف - 1958 - ص : 85-92

الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها» (1523) نفراً أن من المناسب النظر للسيف أو للسلطة بنفس الطريقة التي ننظر بها لحالة الزواج أو الزراعة أو أية مهنة أخرى أسسها الله أيضاً . فيما أن السيف والسلطة هما في خدمة الله ، فإن كل ما هو ضروري للسلطة من أجل استخدام السيف هو أيضاً في خدمته . وينجم عن هذا أن الجلادين وعملاءهم والفقهاء والمحامين ، وخُدامهم يمكن أن يكونوا مسيحيين ، وأن يصنعوا خلاصهم في هذه الحالة . لأن من الواجب تماماً أن يحمي الطيبون ويُطاردَ الاشرار حتى الذبح . كذلك فإن وظيفة الجندي (كما نفراً في المقال الذي كتبه في عام 1526 ، بعنوان : « هل يمكن للجنود أن يكونوا في حالة عفو ؟ ») هي في حد ذاتها عادلة وصالحة ، وذلك بشكل مستقل عن من يمارسها ، والذين يمكن أن لا يكون عادلاً أو صالحاً :

« فنظراً لأن السيف قد تأسس من قِبَلِ الله من أجل معاقبة الاشرار ، وحماية المستقيمين والحفاظ على السلام ، فإن هذا يثبت بما يكفي من القوة بأن فعل القيام بالحرب وبالمذابيح قد تأسس أيضاً من قِبَلِ الله . وكذلك كل ما يرافق الحملات الحربية وحق الحرب . فماذا تكون الحرب إذن إن لم تكن عقاباً للظلم والشر ؟ إن من المؤكد أن فعل القيام بالمذابيح والنهب لا يبدو كعمل من أعمال الحب ، الأمر الذي يمكن أن يدفع جاهلاً لأن يعتبر . . . بأن من غير المناسب لمسيحي أن يقوم به . ومع ذلك فإن الأمر يتعلق هنا ، بالحقبة ، بعمل حب . . . إن وظيفة الحرب أو السيف هذه هي وظيفة إلهية في حد ذاتها ، وهي أيضاً مفيدة وضرورية للعالم مثل الأكل والشرب أو كل عمل آخر . »

ويشير لوثر إلى أن اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الانسان ، وإنما هي يد الله . إن الله هو الذي يشق ويعذب بالدولاب ، ويقطع الرأس ويحارب . إن كل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه . إن اعتبار أن القيام بالحرب هو أمر ظالم في حد ذاته يعني إدانة كل وظائف السيف ، بما فيها وظيفة معاقبة الاشقياء . إن رفض القيام بالحرب باسم الضمير المسيحي ، لا يمكن أن يكون إلا ذريعة سيئة لعدم طاعة السلطة ، ولرفض السيف الذي أسسه الله (1) .

وهكذا يمكن القول ، من خلال تعميم الموقف السابق ، إن كل مقاومة نشيطة للملك السيد هي بنظر لوثر جريمة قدح في الذات الإلهية . ولهذا يجب علينا أن نتحمل كل شيء : إن التألم من الظلم هو أفضل من تهديم النظام الذي أقامه الله ، والذي لا يعود أمره لنا . فليس لأحد أن يبرر المقاومة عندما تستند لخرق الملك لقانون البلاد ودستورها . لكن الله وحده ، سيد العدل والظلم ، يستطيع أن يقرر الصواب أو الخطأ في هذه الحالة ، وليس المحكومون : وقد نقل الله هذه القدرة للسلطة لمارسها في مكانه . إن أي عقد مزعوم أو أي حكم مزعوم للقانون لا يمكن التذرع به هنا . إن نظرية قتل الطاغية الخاطئة ، والعريضة على قلوب القدماء ، تفتح الطريق للتفسيرات المفرضة . وهي تؤدي الى تعيين الضحايا وفقاً لتزوات الرعاع « الذين يستكلبون بسهولة » ، ويتمون

(1) حول التعليق على « رسالة الى الرومانيين » - انظر مينلرد - ص : 184 وما بعدها

بتحسين الحكم أقل مما يهتمون بالتغيير من أجل التغيير . ويضيف لوثر ساخراً : آه ، ما أجل النظام الفاضل الذي سيتمتع به العالم إذا كان لكل واحد الحق بأن يعاقب بنفسه المخطيء : حينذاك سنرى الخادم يضرب سيده ، والخادمة تضرب سيدتها ، والأبناء يضربون آباءهم ، والتلاميذ يضربون معلمهم ! .

إن « المصلح » يطبق ، وهو منطقي جداً في هذا ، هذه القواعد القاسية على كل من هو أدنى إزاء من هو أعلى منه : فإذا قطع رأس فلاح متمرد ، فيجب أيضاً قطع رأس النبيل أو الكونت المتمرد ضد الأمير ، ورأس الأمير المتمرد ضد الإمبراطور : « وهكذا لا يقع ظلم على أي شخص » .

ويضيف لوثر قائلاً : « على المسيحي أن لا يدع نفسه يضطرب إذا كانت السلطة سيئة . وعليه أن لا ينسى أن العقاب والتعاسة هما أقرب لهما مما يمكن تصوره . لأن الله موجود ، وهي لن تفعل الشر بدون عقاب ، وفي حالة من السلام والفرح . إن الله قريب جداً من الطغاة ، وهو يمسك بهم » بين المهاميز وباللجام » (١) .

التمييز بين المملكتين :

من المهم ، بعد توضيح ما سبق حول السياسة اللوثرية الرجوع بشكل أكثر عمقاً للنظرية اللاهوتية « للمصلح » ، وذلك إذا أردنا تجنب الحكم ، بشكل مغاير للحقيقة ، على موقفه الذي يبدو ظاهرياً ، قليل الصلة بالانجيل . ويتطلب هذا الأمر التركيز على التمييز بين المملكتين (أو الحكومتين) المستوحى من مدينتي القديس أوغسطين ، وليس على التبرير المعتمد على الإيمان وحده ، أو على القضاء والقدر .

« إن هناك نوعين من الممالك : الأولى هو مملكة الله ، والثاني هو مملكة العالم ... إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة ، وليست مملكة الغضب أو العقاب . لأنه لا يوجد فيها إلا العفو ، والرفقة والحب والخدمة والاحسان والسلام والفرح الخ ... لكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدّة . لأنه لا يوجد فيها إلا العقاب والمقاومة والحكم والادانة بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين . ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته . وسُمّي الأمير أو السيد في الكتب المقدسة بغضب الله أو بصولجان الله » (٢) .

ويتابع لوثر قائلاً إن المزج بين هاتين للمملكتين لن يكون إلا أمراً مفاجئاً . لقد وضع الله مملكة العالم تحت السيف وتحت القانون ، باعتبار أن العالم بأسره سيء ، وأن « من أصل كل ألف شخص يوجد بالكاد مسيحي واحد » . لهذا فإن من يريد تجاهل السيف والقانون في هذه المملكة ، وإدخال الرحمة إليها سيعمل على ترك الميدان حراً للأشرار . وسنرى كيف سيُسيء هؤلاء ، الذين يُسمّون بالمسيحيين ، استعمال الحرية الانجيلية من أجل أن يعضوا ويمزقوا ، مثل « الحيوانات

(١) لوثر « الأعمال » - المجلد الرابع - ص : 236-245

(٢) المرجع السابق - المجلد الرابع - ص : 190

التوحشة ، التي حطمت بتهور روابطها وسلاسلها . ولهذا فإن من المهم أن تبقى الحكومتان جنباً الى جنب .

ولكن إذا كان المسيحيون الحقيقيون لا يحتاجون فيما بينهم ولأنفسهم للسيف وللقانون ، فلماذا دعاهم القديس بولس للخضوع للسلطة ؟ لأن المسيحي الحقيقي (حسب جواب لوثر) لا يعيش على هذه الأرض من أجل نفسه ، وإنما من أجل قريبه ، ومن أجل الآخرين الذين يريد أن يخدمهم : إلا أن السيف ضروري ومفيد ، من أجل هذا القريب والآخرين ، وذلك لتأمين الدفاع عنهم وعن سلامهم . وفيما يتعلق به نفسه فإن المسيحي الحقيقي سيمسك بالانجيل وسيتحمل بطواعية « الصنعة الثانية » . لكنه سيخضع أيضاً بطواعية لسلطة السيف . وسيدفع الضرائب ، وسيُشرف السلطة ، وسيساعد سيفه كل ما هو مفيد من أجل أن تكون محترمة ومهابة الجانب ، بالرغم من أنه شخصياً لا يحتاج أبداً لكل هذا . وهكذا سيؤدي واجبه ، في نفس الوقت ، إزاء مملكة الله ، ومملكة العالم . إن خضوعه للسلطة الزمنية لا يمس إذاً مطلقاً الحرية المسيحية كما يُشتر بها لوثر . إن التمييز بين المملكتين يمتد للتمييز بين طبيعتي المسيحي ، طبيعته الروحية وطبيعته الجسدية ، أي طبيعة الانسان الداخلي وطبيعة الانسان الخارجي : إن أي شيء خارجي لا يوفر العدالة أو الحرية المسيحية ، كما أنه لا يأتي بالظلم أو بالعبودية .

هنا يعرض لوثر مقولتين ، يوافق على أنها تبدوان متناقضتين ، لكن من الواجب ، كما يقول ، اكتشاف اتفاقهما . المقولة الأولى هي : أن المسيحي هو الانسان الأكثر حرية ، وسيد كل الأشياء ، والذي لا يخضع لأحد . والثانية هي : أن الانسان المسيحي هو ، في كل الأمور ، الخادم أكثر من كل الخدام ، وأنه خاضع للجميع » (١) .

ولكن رغم الاعتراف بقيمة عمق ودقة وإخلاص هذه النظرية اللاهوتية اللوثرية ، فإن المعنى النهائي للسياسة القائمة ، في روحها ، عليها لا شك فيه : إنه يكمن بالذات في إعادة الاعتبار (الذي يمكن أن يصل لحد التمجيد) للسلطة المدنية .

إن النقد اللاذع والمضجر ضد الأمراء ، والمستوحى مباشرة من النظرية اللاهوتية « للمصلح » يجب أن لا يندع : ففيه نقراً أنه ليس هناك ما هو أكثر ندرة من أمير عاقل وورع : « فمن لا يعرف أن الأمراء هم طيور نادرة في السماء ؟ » وأنهم ، بصفة عامة ، « أكبر المعتوهين أو أسوأ الخسيتين على وجه الأرض » . وأنه يجب دائماً انتظار الأسوأ من جانبهم . إن لوثر لا يملك بالتأكيد كلماته ، وإنما نتعرف هنا على تشاؤمه المعتاد والشرس . ولكن ماذا ! أليس هؤلاء الأمراء هم سجنائو وجلاذو الله الضروريون ؟ إنهم مصائب ، نعم . ولكنهم ، كما يوضح ل. فبفر (L. Febvre) ، « مصائب الله » ! إن هذه الصيحات ليس لها إذن مدى حقيقي . إن من حق لوثر أن يتباهى ، بالرغم من ذلك ، « بأن أي شخص غيره منذ عهد الرسل ، لم يصِف بوضوح ، ولم يمجَّد باتقان سلطة السيف الزمني والسلطة . فقبله كانت هذه السلطة مضطهدة ومجهولة ، ومربية في الظلمات

(١) المرجع السابق - المجلد الثاني - ص : 276

بسبب غطرمة البابا وأنصار السلطة الروحية . فلم يكن أحد يعرف شيئاً عنها ، وعن مصدرها ووظيفتها والخدمات التي يمكن أن تؤديها لله : ولوثر هو الذي أعاد اليها الاعتبار ، وأعاد لها الوعي برسالتها ، والوعي بالنظام الدنيوي⁽¹⁾ .

ولئن كان المصلح قد التزم وحجز نفسه تدريجياً في هذا الطريق ، فإنه لم يفعل ذلك عن طيب خاطر ، وإنما تحت سوط الظروف التي لا يدوم من المشكوك فيه أنه كان أسيراً لتسلسلها الذي لا يقاوم . ومهما يكن فهذا هو « الثوب » قد تمزق ، والإصلاح قد وُلِدَ (إنه إصلاح انطلق من الخارج ضد الكنيسة ، على يد متمرد بالرغم عنه ، بعد أن فات عليها القيام به من الداخل) . لقد وُلِدَ الإصلاح في ألمانيا تحت الضربات العنيفة لذلك الذي كان في آن واحد (على حد تعبير جـ. دوليمو- J. Delumeau) وطنياً ألمانياً ، « بطلاً للتاريخ الألماني » ، و« شخصية ذات إشعاع عالمي » ، بسبب نظريته اللاهوتية ومفهومه للرحمة . لقد وُلِدَ الإصلاح في ألمانيا ثم ترسخ وانتشر في زوريخ على يد زوينجلي (Zwingli) ، وفي بال على يد أوكولامباد (Occolampade) (واسمه الحقيقي هو جـ. هوسجن (J. Hausgen) ، وفي ستراسبورغ على يد بوسر (Bucer) ، وفي جنيف على يد كالفن (Calvin) . وفي النهاية ، متبدل اللوثرية والكالفينية وكأنهما الفرعان الرئيسيان لما سُمِّيَ إجمالاً بالبروتستانتية . وفي حين أن الانشقاق الذي أثاره هنري الثامن في بلاد توماس مور سيؤدي لتسوية بين الكاثوليكية والكالفينية ، سُمِّيَ بالانجليكانية ، فإن الحركة الموصوفة بالطهريّة (Puritan) ستناضل من أجل دين أكثر إصلاحاً بشكل حقيقي ، وأكثر « صفاء » .

2 - كالفن (1509-1564)

في آذار 1536 ظهر في مدينة بال كتاب باللاتينية تحت عنوان « مؤسسة الدين المسيحي » (Institutio Religionis Christianae) . أما مؤلفه فهو جان كالفن ، فرنسي ، عمره سبع وعشرون سنة ، وُلِدَ في نوابون (Noyon) بمقاطعة بيكاردي (Picardie) ، مجاز في الحقوق ، متقن للغة اللاتينية ، متأثر بالبروتستانتية منذ مدة وجيزة ، ومشبه ، لهذا السبب ، في وطنه . الأمر الذي دفعه للاختباء في سويسرا .

لقد توالى الطبعات اللاتينية « للمؤسسة » حتى عام 1559 . أما الترجمات الفرنسية فظهرت من 1541 إلى 1560 . وكان المؤلف يُعْنَى باستمرار بحيث ازدادت عدد فصوله من ستة إلى ثمانين ، كانت موزعة الى أربعة كتب . وقد جعل هذا المؤلف من مؤلفه ، حسب الكلمة المعروفة لبوسيه « البطريرك الثاني للإصلاح » .

كان كتاب « مؤسسة الدين المسيحي » كافياً لتأمين مجد المصلح . لكن كالفن كان عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أن يتصب ، زيادة على ذلك ، كمُشَرِّع (بالمعنى القديم) لمدينة جنيف ، المُسمَّاة بالمدينة - الكنيسة ، والتي أصلحت تحت إشرافه ووفقاً لتعاليم الكتاب . فبعد إقامة أولى إمتدت من آب 1536 وحتى نيسان 1538 ، طُرِدَ بقرار من المجلس الكبير ، فقام ببذل نشاط قوي

(1) المرجع السابق - المجلد الرابع - ص : 37

كمبشر ومنظم في ستراسبورغ . لكنه عاد ثانية الى جنيف في عام 1541 ، بعد أن استعاد أنصار صديقه غيوم فاريل (Guillaume Farel) السلطة ، وبقي فيها حتى وفاته بعد اثنين وعشرين عاماً .

ماذا كان يريد كالفن بالضبط من كتابته للكتاب الذي اعتبر « عرضاً منهجياً » لفكر الإصلاح الذي كان لم يزل غائباً في عام 1536 ، بالرغم من أن صيغة فيتمبرغ تعود لعام 1517 ؟ . إنه يريد أن يأتي لمساعدة أولئك الذين تلقوا من الله نوراً أقل إتساعاً مما تلقاه آخرون ، ويحتاجون لذلك لأن تمتد لهم يد العون من أجل معرفة ماذا عليهم أن يبحثوا في الكتاب المقدس ، أو كما يقول ، من أجل « إيجاد خلاصة ما أراد الله أن يعلمنا إياه في كلامه » . هذا هو الهدف الأول للمؤلف . لكن التعذيب والسجن والشنق والحرق كان متشراً (ولا سيما بعد قضية الاعلانات ضد القُدَّاس التي علّقت في تشرين الأول 1534 في قصر أمبواز ، وحتى على باب غرفة فرانسوا الأول) ، الأمر الذي دفع كالفن لإضافة هدف ثانٍ وظهر في . فاعتزم أن يرر ، لدى الملك ، الشيء الاطلاع ، تصرفات إخوته في الدين ، الذين « شتموا ببشاعة » ، وأتهموا بأنهم متمردون ، وساخطون وثوريون ، وشبَّهوا ، بكلمة واحدة ، بالداعين لاعادة التعميد . وهذا هو الموضوع الذي عالج به بشكل رائع في « الرسالة الى الملك » التي سبقت ، في عام 1536 ، المؤلف والتي خُتمت بهذه السطور :

« سيدي . . . يجب أن لا تتأثروا بهذه التقارير المزيفة . . . التي تقول بأن هذا الانجيل الجديد ، كما يسميه أعداؤنا ، لا يبحث إلا عن فرصة للتمرد وللأفلات من عقاب الأعمال السيئة . . . إننا أتهمنا ظلماً بمثل هذه المشاريع . . . أيمن أن يكون من المحتمل أن نتأمر لقلب الممالك ، ونحن الذين لم نسمع منا مطلقاً كلمة تمرد واحدة ، والذين عُرفت حياتنا دائماً بالبساطة والهدوء عندما كنّا نعيش في ظلكم ، سيدي ! . والآن ، وبعد أن طردنا من بيوتنا ، فإننا لا ندع قط الصلاة لله من أجل ازدهاركم وازدهار عهدكم » (1)

هذه الرسالة - المقدمة تسمح منذ البداية بالتنبؤ بالمذهب السياسي لكالفن كما سيعرضه بالتفصيل في « المؤسسة » ، وذلك بانتظار التطبيق الأخاذ الذي سيفرضه في جنيف .

الحكم المدني

كيف يمكن التوفيق بين الحرية الروحية المشتراة بدم المسيح والتي تجعل ضماير المؤمنين « حرة وبنائى عن قوة كل الناس » ، وبين القهر الاجتماعي والسياسي أو (كما كان يُسمى بلغة ذلك العصر) « العبودية المدنية » ؟ . يجيب كالفن على هذا التساؤل بأنه يجب إجراء عملية لحِمام بين النظام ما فوق الطبيعي الذي ينظمه قانون الله ، والنظام الطبيعي الذي يتطلب قوانين بشرية . إن ما يعلمه الانجيل حول الحرية الروحية يجب أن لا يكون في حالة تعارض مع « الشرطة الأرضية » ،

(1) « مؤسسة الدين المسيحي » - منشورات Labor et Fides - جنيف - 1955 - I - ص : 37

- حول سيرة كالفن أنظر : ميسنارد - للرجع السابق ذكره - ص : 269 وما بعدها .

كما لو أن المسيحيين لا يجب عليهم قط أن يكونوا خاضعين لقوانين بشرية ، نتيجة لأن ضمايرهم حرة أمام الله . إن هناك نظاماً مزدوجاً في الإنسان : النظام الروحي الذي يهتم بالروح وبالداخل ، والنظام السياسي أو المدني أو الزمني الذي يهتم بالأخلاق الخارجية وبالواجبات الانسانية والمدنية التي يجب على الناس أن يحافظوا عليها فيما بينهم ، من أجل أن يعيشوا مع بعض بنزاهة وبعدل . إن هذين النظامين يكملان بعضهما بالرغم من تمايزهما . لأن الثاني يجلب للبشر ، الذين يسافرون في الأرض ، في حين أنهم يتطلعون للسماء (بلدهم الحقيقي) مساعدة ثمينة وضرورية . إنها ضرورية كالخبز والماء والشمس والهواء ، ود ذات مرتبة أكبر بكثير . إن على هذا النظام الزمني أن يهتم بالفعل ليس فقط بتوفير الانصاف والعدالة المدنية ، وتأمين عدم اضطراب الهدوء العام ، واحتفاظ كل امرئ بما يملكه ، واتصال الناس فيما بينهم بدون غش أو إضرار ، وإنما عليه أيضاً أن يعتني بالخدمة الخارجية لله ، وبالمذهب النقي والدين ضد عبادة الأوثان (أي الكاثوليكية) وضد الشتائم وغيرها من الفضائح المشابهة ، وبالمحافظة على « حالة الكنيسة بكاملها » .

هكذا يعيد كالفرن صراحة للمجتمع المدني وللشرطة أو التنظيم المدني مهمة إدارة الدين بشكل جيد ، ومنع قيام فسق غير معاقب بانتهاك أو تدنيس علني لهذا الدين الحقيقي المتضمن في قانون الله . ومع هذا فإن الأمر لا يتعلق دائماً إلاً بالجانب الخارجي وليس بالجانب الروحي ، أي ليس بإيجاد قواعد ، توافق رغبات البشر ، وتمس الايمان وطريقة تمجيد الله . إن الأمر لا يتعلق دائماً إلاً بتسليح الاخيار ضد وقاحة الاشرار الكبيرة ، و« الشر المتورد » ، وذلك بغية أخذ الطبيعة البشرية ، التي لا تستطيع أن تستغني عن المساعدة الزمنية والقهرية التي أتينا على ذكرها ، بالحسبان (1) .

ولكن ألا يوجد مع ذلك ، لدى كل البشر بذرة « ما ذات طبيعة سياسية ، تنبثق من الطبيعة وتجمعهم مستعدين لتقبل القوانين ؟ » إن هذا الاستعداد الطبيعي يصبح مشعراً حين يتمحور حول قانون الله ، المصدر الاسمي لقوة القيادة ولقاعدة العدالة .

ها هو إذن المجتمع المدني ، أو « العبودية المدنية » ، السلطة المدنية ، أو « الحكم المدني » يُبرَّر ويُؤسَّس ببراعة . إن هذه التسمية الأخيرة هي التي يضمها كالفرن كعنوان للفصل الاساسي من كتابه ، والذي يعالج فيه هذا الموضوع ، ميمزاً بين ثلاثة أقسام : الحاكم ، حارس القوانين والمحافظة عليها ، والقانون الذي يسيطر الحاكم بمقتضاه ، والشعب الذي يجب أن يُحكَّم بواسطة القوانين ، وأن يُطيع الحاكم . ويلاحظ من الآن أن « المصلح » يركز على هذا الأخير أي على الرئيس المدني الأعلى ، ملكاً كان أم أميراً أم حاكماً . إن هذا الحاكم ، الذي مهما كانت صفته ، يدعو له ، ولاوامر الله ، يتلقى سلطته منه ، ويمثل شخصه بشكل كامل ، ويُعتبر ، بشكل ما ، نائبه . إنه وزير العدالة الإلهية « وصورة العناية والحماية والطيبة والعذوبة الإلهية » ، وبنفس الوقت صورة هذه العدالة ، الفاسية والتي يجب أن تكون كذلك (2) .

(1) « مؤسسة ... » - 3 - الفصل 19-15 - ص : 315-316 . و 4 - الفصل 20-2 - ص : 449

(2) المرجع السابق - 4-10 - ص : 459

ما هو ، بنظر كالفن ، أفضل شكل للحكم ، أو حسب تعبيره ، أفضل حالة للشرطة ؟ يجب
كالفن على ذلك بقوله : إن من العبث أن ينشغل الناس بالتنازع حول هذا الأمر ، لأنه ليس لديهم
أبداً أي قدرة على ترتيب الأشياء العامة ، ويضيف إن مجرد التقرير في هذا الصدد هو عمل متهور ،
« نظراً لأن الأهم يرقد في الظروف » ، ويرى كالفن أخيراً ، أنه حتى ولو لم تؤخذ الظروف بعين
الاعتبار ، فإن من الصعب جداً تبين أي شرطة ستكون الأكثر فائدة طالما أنها كلها « شبه متساوية في
ثمنها » . ويعني هذا عدم اختيار أي نوع من الأنواع التقليدية الثلاثة : الملكية أو الأرستقراطية أو
الديمقراطية (التي يُعرفها بكفاءة) . ويتساءل القاريء بحيرة : هل لكالفن تفضيل ما أم لا ؟ وإذا
كان الجواب بنعم ، فماذا يفضل ؟ وألم يتغير موقفه عبر الطبقات المتتالية « للمؤسسة » ؟ .

إن شكل الحكم يهيمه أقل بكثير من « الروح » التي تحركه ، أو ، للحدث بعبارات دينية ،
من خضوع هذا الحكم للروح القدس ولكلام الله . وهذا ما يمكن تأكيده دون الخوف من الوقوع في
الخطأ .

ثم ألا تكفي إرادة الله كسبب لكل شيء ، الله الذي تجلبت رغبته في أن يؤسس هنا ملوكاً لهم
سلطة مطلقة الى هذا الحد أو ذاك ، وهناك حكماً « يوفرون الحرية للشعب » ؟ . إن العقل البشري
لا يعود له أن يجد مسبقاً حكماً مثالياً .

ومع ذلك ، فقد حصل أن أبدى كالفن بعض التفضيل ، لأسباب ظرفية أو نفسانية . وقد
ذهب هذا التفضيل بلا جدال باتجاه ما يسميه : بالحرية . حرية معتدلة جداً (كما يوضح بالمناسبة)
ناجمة عن نظام يمارس الحكم فيه « عدة أشخاص يساعد كل منهم الآخر . . . فإذا ارتفع أحدهم
عالياً جداً ، كان على الآخرين أن يكونوا مراقبين وسادة له » . وحين اختيار هؤلاء الحكام يكون
للشعب رأيه ، بالرغم من أنهم هم الأفضل والأكثر تأهيلاً . وعلى هؤلاء الحكام واجب السهر
بنشاط على أن لا تقل بين أيديهم الحصانات الشعبية . لأن الله ، باختياره لهم ، قد حابى الشعب
الذي توفرت له الحرية على أيديهم .

إن التعبير عن هذا التفضيل يترافق في طبعة 1559 ، بنقد ظرفي لاذع للملكية :

« إن تفوق أولئك الذين سيحكمون ويوفرون الحرية للشعب سيكون موضوعاً
للشأن ، ليس لذاته قط ، وإنما لأنه لا يحدث غالباً . إن من شبه المعجزة أن يتمالك
الملوك نفوسهم بحيث لا تُفعل إرادتهم مطلقاً عن الانصاف والاستقامة . ومن جهة
أخرى ، فإنه لأمر نادر جداً أن يكون الملوك مزودين بحصانة ونباهة روحية تسمح
لكل منهم بأن يرى ما هو صالح ومفيد » (1) .

بحيث أنه يمكن القول بأن كالفن كان ، في آن واحد ، صاحب مزاج قليل الميل

(1) المرجع السابق - 4 - الفصل 20 - ص : 455

أنظر : م . أ . شوفونيير (M. E. CHEVENIERE) : « الفكر السياسي لكالفن » . (La pensée politique du Calvin - جنيف - 1937)

للديمقراطية ، إن لم نقل بأنه معاد للديمقراطية ، وجمهورياً في مشاعره القلبية : على أن نفهم بتعبير « الجمهورية » نظاماً مختلطاً يجمع بين الارستقراطية غير الوراثة والمشاركة الشعبية المحدودة .

خضوع أم مقاومة ؟

ولكن مهما كان شكل الحكم ، ومهما كان الرئيس ، الأعلى المدني الذي اختارته إرادة الله ، للسيطرة على المكان الذي نعيش فيه ، فإن له الحق ، سواء كان ملكاً أم غير ذلك ، بالطاعة ، وبخضوعنا التام والكامل له . إن مهمته « نابعة » من الله ، وسلطته مستمدة منه . إنه مساعد الله ونائبه . وهذه الصفة فإن له الحق بالعزة والاجلال ، وبأن يكون مطاعاً بإرادة حرة ، إستجابةً لنداء الضمير (كما كان يطلب ذلك القديس بولس ، وليس فقط « بسبب الغضب ») . إذ أنه لا يمكن مقاومة الحكام بدون مقاومة الله .

وإذا كانت هناك حاجة لتصحيح شيء ما في الدولة ، فإن الأفراد العاديين ليس لهم قط أن يتدخلوا في هذا الأمر . إن أيديهم « مقيدة » فيما يتعلق بهذا الأمر . لكن لها أن تبرزه للرئيس الأعلى الذي لديه وحده اليد المطلقة للتصرف بالخير العام .

إن الحاكم لن يكون دائماً بالطبع ، كما يجب أن يكون : أباً للبلاد وراعياً للشعب وحارساً للسلام وحامياً للعدالة وحافظاً للبراءة . فكيف نُقنع الرعايا بأن يعترفوا برؤساء ليس لديهم (كما هو الحال غالباً) أي اهتمام بالقيام بواجبهم ، ويفضلون أن يرقدوا في الملذات وينهبوا ويسلبوا ويغتنوا على حساب « الانسان الشعبي » المسكين ؟ أي شكل لصورة الله ، وأي مظهر لخدام الله يمكن أن يدع نفسه يظهر بمظهر حاكم من هذا النوع ؟ كم هو مُعْرِ عدم طاعته ! ومع ذلك فإن كالفن يبين لنا ثانية أنه إذا وجهنا نظراً لكلام الله فإنه سيقودنا الى ما هو أبعد :

« لانه سيجعلنا خاضعين ليس فقط لسيطرة الامراء ، الذين يقومون بوظائفهم بعدل ، ويتفرغون بإخلاص لواجبهم ، وإنما لكل أولئك الذين يشغلون مركزاً سامياً بأي طريقة كانت ، رغم أنهم لا يقومون بشيء أقل مما يعود لوضعهم . . . فمهما كانوا ، وكيفما حكموا فإنهم لا يستملون سيطرتهم إلا منه (من الله) . بحيث أن أولئك الذين لا يراعون في سيطرتهم إلا الخير العام ، هم مرايا حقيقية ، وأمثلة لطيبته . وأن أولئك الذين يتصرفون ، من جهة أخرى ، بظلم وبعنف هم مُعْرِضين من طرفه لمعاقبة الشعب على فساد خلقه . لكن الأولين والآخرين يتمتعون ، بشكل متشابه ، بالعزة والجلالة التي أعطاها للرؤساء الشرعيين » (1) .

ويذكر كالفن بأن الله أمر بتمجيد نبوخذ نصر ، الطاغية الشرير والقاسي لسبب وحيد يكمن في أن الترتيب الإلهي كان قد رفعه لمرتبة الجلالة الملكية . الى هذا يقودنا كلام الله الذي يطرد من روحنا « هذه الأفكار المجنونة والتمردية » التي تقول بأن الملك يجب أن يُعامل بحسب ما يستحق !

(1) « مؤسسة . . . » 4 - الفصل 20-25 - ص : 474

ومع ذلك فإن هناك حدوداً (والله هو أيضاً الذي يفرضها) لطاعتنا للناس الذين يشغلون مركزاً سامياً بالنسبة لنا . فلذا أمرنا بشيء ما ضد الله ، فإن هذا يجب أن لا يكون له « أي اعتبار » . أي ضلال سيكون بالفعل إذا استحقينا ، من أجل إرضاء الناس ، سخط الله الذي من أجل حبه نحن نطيعهم ! إن الأجدد بنا ، كما قال القديس بطرس ، أن نطيع الله بدل أن نطيع هؤلاء (1) .

لكن كالفرن ، مثل لوثر ، لا يخلص من هذا للاعتراف بحق مقاومة شيطنة . فهو بحث المؤمنين على تحمل كل الأشياء بصبر ووداعة مسيحية بدل الابتعاد عن الكلام المقدس . إن تعذيب الظالمين يسمح بالشهادة للعدالة والله . ورغم أن تصحيح السيطرة الفاسدة يعتبر إنتقاماً لله ، فإنه لا ينجم عن ذلك أن يكون مسموحاً به لرعايا الطفلة - وضحاياهم .

ليس في هذا ولاء « بطولي » (على حد تعبير . مسنارد (P. Mesnard)) ، في الوقت الذي كانت تُوقد فيه المحارق في فرنسا ضد البروتستانت ؟

ومع ذلك فإن كالفرن يوضح بأنه لا يتكلم دائماً إلا عن الأفراد العاديين . لهذا يحرص ، في مقطع هام جداً من « المؤسسة » على حفظ حق التدخل الشرعي لما يسميهم بالحكام « الأدنى » .

« لو كان هناك في هذا الزمان حُكَّامٌ مُؤَسَّسِينَ للدفاع عن الشعب ، ولكبح الفسق والطمع الكبير جداً للملوك - كما كان الحال قديماً لدى الاسبارطيين والرومان والاثينيين ، وكما يمكن أن يوجد اليوم في كل مملكة عندما تجتمع مجالس الطبقات الثلاث - لكنت دافعت ولو قليلاً عن حقهم في معارضة مغالاة الملوك وقساوتهم ، وذلك وفقاً للواجب الذي تمليه عليهم وظيفتهم . بحيث أنني سأعتبر ، فيما لو أخفوا معارضتهم ، وهم يرون الملوك يبينون بفوضى الانسان الشعبي المسكين ، أن مثل هذا الاخفاء يجب أن يُدان لكونه حث باليمين ، يخونون به بخبث حرية الشعب التي كان عليهم أن يعرفوا أن إرادة الله أمرتهم بأن يكونوا أوصياء عليها » (2) .

كما أن هناك مجال لإضافة احتمال تدخل آخر استثنائي من أجل معاقبة سيطرة ظلمة ، وإنقاذ شعب ابتلي ظلماً بكارثة . ويتجل هذا الاحتمال بظهور بطل أرسله الله بشكل جلي لهذا الغرض . وسُلِّحَهُ بأمره : كموسى الذي بعثه الله لبني اسرائيل الخاضعين لنير فرعون . ولكن الأمر ، في هذه الحالة ، لا يتعلق بتمرد يسيء لجلالة الرؤساء الشرعيين ، وإنما بتصحيح لوضع قوة دنيا بقوة أكبر منها : تماماً مثلما يحق للملك أن يعاقب مساعديه وضباطه . إن بطلاً كموسى دُعي من قبل « الله » بدعوة شرعية « للقيام بمثل هذه المهمة » .

إن ما يسمى بمذهب البطل الجلي ، ومذهب الحاكم الأدنى ليس لهما ما يماثلها لدى لوثر . إن كليهما يقومان على إرادة الله ، وليس على حق ملازم للشعب (3) - كما يُعتقد في أيامنا هذه ، ولا سيما

(1) المرجع السابق : ص : 480

(2) المرجع السابق - نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق - ص : 479

فما يتعلق بالمذهب الثاني.

ونرى بالاجمال أن موقف المصلح الألماني ، وموقف مؤلف « المؤسسة » من قضية حق المقاومة ، لا يبدوان منفصلين إلا بفوارق بسيطة ، لأن كليهما يُركّزان على حد سواء ، وبقوة كبيرة ، على واجب الطاعة . والحقيقة أن مدى هذه الفوارق ، وامتداداتها العملية لم تتكشف إلا في وقت متأخر ، تحت ضغط الظروف ، وذلك ليس دون أن تؤدي لتتائج كبيرة بالنسبة لمستقبل البروتستانتية .

الدولة المسيحية : جنيف ، المدينة - الكنيسة

لكي نعرف في كالفن « المصلح » لمدينة جنيف ، ونفهم الصلات التي أدركها بين نظرية الدولة المسيحية وتطبيقاتها ، يجب أن نقرأ ، بالإضافة « للمؤسسة » ، « الأوامر الكنسية » لعام 1541 (التي كانت تحدد الوضع الديني الجديد لمدينة بحيرة لبنان) .

إذا كانت كل سلطة تنبثق من الله ، وتكتسب ، لهذا ، الحق بالطاعة فإن السلطة لا توجد إلا من أجل قيادة البشر وفق مشيئة الله ، ووفق الكتاب المقدس والروح القدس . إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية تخضعان ، حصراً ، وبصفة مشتركة ، لسيادة الله ، التي تتجلى من خلال الكتاب المقدس ، الذي يجب على كل شيء أن ينحني أمامه ، والذي يُعتبر خُدام الكنيسة ورعاتها الناطقون باسمه . إن هؤلاء الذين يُعتبرون بمثابة التوراة الحي ، يتلون بأمانة ما أُلقي على عاتقهم ، ويجب على كل واحد منهم « أن يستسلم بانقياد لمهمة التبشير به » . وبهذا يتم الحفاظ بشكل ملموس على سمو السلطة الروحية ، عبر الأشكال الخارجية ، والبُنى التي يمكنها أن تفسده . إن « الأسلحة الروحية » التي يحفظ بها هؤلاء الرعاة ، مسلحو الرب الاخيار ، هي قوة بأمر الله .

« فبفضل الكتاب المقدس الذي أسهم ، يجرؤ هؤلاء الاداريون بجسارة ، على القيام بكل شيء ، وعلى إكراه كل أصحاب المجد والسمو والقوة في هذا العالم ، على طاعة الجلالة الإلهية والاستسلام لها . فليتولوا ، بموجب هذا الكتاب ، قيادة العالم بأسره . وليشيدوا بيت المسيح ، وليقبضوا على مملكة الشيطان ، وليرعوا الخراف ويبعدوا الذئب . . . وليكرهوا المتمردين والعنيدين . ويصلحوهم ، وليلجأوا ويربطوا ، ويرعدوا ويصعقوا ، إذا كان هذا ضرورياً : ولكن كل هذا حسياً جاء في الكتاب المقدس » (١) .

(١) لكن كل شيء حسياً جاء في الكتاب المقدس : إن المقصود إذن أن لا يفسد خُدام الله هذا الكتاب « بأي إبداع للعقل البشري » ، وبأي « مرسوم للبشر » ، وأن لا يصطنعوا أي مادة إيمان جديدة . إن هذا لن يكون تعلماً لكلام الله « النقي » ، أي لما جاء فقط في الكتب المقدسة . إن المقصود هو أن تُطاع « أوامر الله فقط » ، وأن يتم الانتساب ببساطة « للمذهب الذي أخضعنا الله له جميعاً بدون استثناء » (٢) .

(١) المرجع السابق - 4 - الفصل 8 - ص : 147

- أنظر : جردولاغارد : « بحوث حول الروح السياسية للإصلاح (Recherches sur l'esprit politique de la Réforme) - بلويس - Picard - 1926 - ص : 361 وما بعدها .

لهذا فإن القسّم الذي يؤدونه ، كموظفين ، للسلطة المدنية يحفظ لهم صراحة حرية التعليم التي يجب أن يملكوها حسباً أمرهم بذلك الله ، وبدون أي موانع .

وهكذا يمتلك هؤلاء كضمانة لاستقلالهم « الوعي السامي الذي لديهم بوظيفتهم » ، وهي أفضل ضمانة يمكن أن توجد (على حد تعبير دولاغارد) .

إن هذا الوعي السامي يسمح لهم بتوجيه ومراقبة سلوك الدولة ، وسلوك المؤمنين . إن الدولة من جهة أخرى يجب أن تكون أول من يطلب مساعدة « خدام الكتاب المقدس » لكي تستير بما يسمح به الله . وللدولة مصلحة في إشراكهم بأمور الإدارة العامة ، التي تشكل الإدارة الخارجية للدين جزءاً منها . إن الدولة المسيحية تتحمل ، بكل الوسائل التي تحت تصرفها (بما فيها المحرقة التي حُكِمَ على الأسباني ميشيل سيرفي (Michel Servet) بالموت فيها ، في عام 1553) عبء تأمين طاعة كل فرد للكتاب المقدس . إن على الذين يمسكون بالقوة المدنية ، والمستبشرين بالروح القدس ، أن يتصرفوا دائماً ، وفي كل مكان ، « كخدام حقيقيين » ، وإداريين للجلالة الإلهية « (1) » .

إن ما أسسه سافونارول ، بصفة عابرة ، في فلورنسا ، أقامه كالفن ، المصلح الملهم الجديد ، في جنيف ، بصفة دائمة ، بدون أي لقب رسمي ، (أكثر من لقب الأخ جيروم) ، وبفضل قوة شخصيته المعنوية فقط . لقد تمكن ب. ميسنارد من الحديث ، بالرغم من مجازفته بالمفارقة التاريخية ، عن « الكهرباء المدهشة للروحاني البارز » الذي كهرت دولة بدل أن يحتلها ، وعن ظاهرة « استقراء سياسي » حقيقية ، إنطلاقاً من كالفن . وليس هنا مكان وصف اللعبة الماهرة والمعقدة لكل سلسلة الأجهزة الدينية والحكومية ، من المجمع الديني إلى المجالس ، التي كانت تميز نظام المدينة الكنيسة . ويكفي أن نعرف أن المجمع الديني المكون من وزراء وشيوخ (زمنيين يعينهم الحاكم) كان يعتبر الجهاز المركزي ، الذي كانت روح كالفن وهيئة الفلسفة يتغلغلون ، من خلاله ، ويفرضون أنفسهم في كل مكان ، على حيلة كل فرد وعلى الحياة العلمية « (2) » .

ويبدو ، في هذا الصدد ، أن الإصلاح ، بعد لوثر ، قد غيّر من انحدره . إن المدينة - الكنيسة هي شيء مختلف كلياً عن كنيسة الدولة . فليس وعي النظام الزمني هو الذي مجده كالفن ، بالرغم من أنه كان لديه عنه فكرة سامية . « إن وعيه بأصله المسيحي » هو الذي (حسباً جاء في تحليل ج. دولاغارد) يحيا في الدولة . لقد أراد الدولة « واعية لقيمتها الروحية » ومتأثرة بالعلوم الكنسية التي تحافظ على هذه القيمة . كما أرادها أن تصبح ، من وجهة النظر هذه ، اكليروسية دون أن تكون ، مع ذلك ، خاضعة لسلطة الكنيسة . تلك هي ، في نظره ، الدولة المسيحية ، التي من غير المسموح للمسيحيين أن لا يهتموا بها . إن الابتعاد ، الذي دعا إليه لوثر ، عن أمور الدنيا ، غريب تماماً بالنسبة لمصلح جنيف . إن علم الأخلاق الكالفيني هو علم أخلاق العمل .

(1) دولاغارد - للرجع السابق - ص : 361

(2) ب. مينلرد - ص : 306-308

لقد عُرِفَ كالفن بنفسه ما قام به في مدينة جنيف بأنه « مصباح النور الذي يمكن لكل الكنائس التي رَوَّضها الإصلاح المسيحي أن تتخذ منه مثلاً » . وبالفعل فإن إشعاع هذه المدينة سينشر في كل أوروبا ، بفضل الاتباع المتحمسين لمؤلف « المؤسسة » (1) .

3 - الحروب الدينية ومناهضو الملكية

الكالفينية والظروف

إن الظروف ، الظروف القوية جداً ، هي التي أدت سريعاً لجعل مذهب الخضوع الصارم للسلطة القائمة ، مذهباً لا يطاق . ففي وجه ملوك معادين صراحة للدين الحقيقي ، ومصممين على إيقاف تقدمه بأي ثمن ، كان على الكالفينيين أن يخوضوا غمار المقاومة الشديدة ، وهي مقاومة إزدادت ضراوتها شيئاً فشيئاً : حيث بدأت أولاً في اسكتلندا على يد جون كنوكس (Jhon Knox) ، أحد أتباع كالفن في جنيف ، ثم انتقلت بشكل خاص الى فرنسا التي استمرت الحروب الدينية فيها من عام 1562 إلى عام 1595 (2) .

في اسكتلندا

قطع جان كنوكس النافذ الصبر ، والمتهور والعنيف والمتعجب ، بعكس « المعلم » تماماً ، علاقته بمذهب كالفن ، بشكل واضح ، ليطلع تاريخ الفكر السياسي في ذلك القرن . لقد ولد بين 1505 و 1515 ، وتوفي في 1572 . وعاش في زمن كانت تحكم فيه انجلترا ماري تيودور (Marie Tudor) ابنة هنري الثامن ، التي كانت تطمح لاعادة الكاثوليكية الى بلادها . ولهذا قامت بشن حملة قمع ضد البروتستانت أدت لتسميتها بماري الدموية . وفي ذلك الحين كانت ماري دولورين (Marie de Lorraine) أخت اللوق دو غيز (Duc de Guise) تحكم اسكتلندا باسم ابنتها ماري ستيوارت (Marie Stuart) . أمام هذا الوضع انفجر كنوكس ، في عام 1558 ، قائلاً : « يا لفضيحة النساء التي تفقد الرجال وتسيطر عليهم . إن المرأة ، في أكمل حالاتها ، لم تُخلق إلا لخدمة الرجل وطاعته » . وبما زاد في غضبه أن هؤلاء النساء كنّ وثنيات ، ويحرضن الشعب على عبادة الأوثان البابوية ، ويمنعن عنه التغذية من الكتاب المقدس .

ويصف كنوكس ماري تيودور « بجيزابل » (Jézabelle) التي تستحق الموت . ويدعو للتمرد ضد ماري دولورين . ويعلن بأن كل الوثنيين ، بدون استثناء أو امتياز لأي شخص (أكان ملكاً أم لا) يستحقون العقاب ، بعد التمرد من قبل الشعب كله ، أو من قبل أي عضو من أعضائه ، وذلك

(1) دولاغلرد - ص : 274

(2) يجب القول بأن الكالفينيين استغلوا من التمرد في الالهام اللوثري لمدينة ماكديبورغ (للمدينة الامبراطورية المستقلة ، التي قومت بالقوة حكومة الامبراطورية) والتي برر سكانها موقفهم بالقول بأن الله لا يمكن أن يكفّر بالمقاومة السلبية فقط للسلطة التي تسعى الى تهديم الدين الحقيقي (عام 1590) (ان : للرجع السابق ذكره -

ص : 103) .

حسب النداء الباطني لكل منهم . ويعتبر كنوكس أن من قبيل التجديف البحث الزعم بأن الله « أمر بطاعة الملوك الذين يأمرون بالزندقة » .

ويوافق الكالفيني الانجليزي كريستوفر غودمان (Christopher Goodman) على هذا الرأي ، حين معالجته لمسألة الطاعة الواجبة للرؤساء . فهو يُعلّم بأن الله يضع سيف العقاب بأيدي الشعب عندما يتقاعس الحكام والضيباط المكلفون أصولاً بمعاقبة عبادة الاوثان ، عن القيام بذلك : إن هذا قد يؤدي ، للوهلة الأولى ، لقيام « فوضى كبيرة » . لكن الله سيفقد فوراً الشعب ، الذي سيُصلح الأخطاء المرتكبة بحق الدين الحقيقي .

وبعد ذلك بثلاثة أعوام ، أي في 1516 ، يؤكد كنوكس خلال لقاء مشهود مع الملكة الشابة ماري ستيوارت ، تسأله أثناءه ، بتحدٍ عن حق الرعية بالمقاومة ، « بأن الرعية تستطيع ، بدون أي شك ، أن تقف ، حتى بالقوة ، ضد الأمراء الذين يتجاوزون حدودهم ، ويتصرفون بشكل معاكس للأساس الذي يقوم عليه الواجب بطاعتهم » (1) .

هكذا نجد أنفسنا وقد ابتعدنا كثيراً عن المقاومة السلبية التي وضع المصلحون مبدأها .

في فرنسا

في 24 آب 1572 ، وفي عهد شارل التاسع ، وقعت مذبحة سان برتليمي (Saint-Barthélemy) بتحريض من كاترين دو ميديشي وعائلة دوغيز . ولقد أدت هذه الجريمة الرهيبة في الحرب الأهلية ، إضافة للنشاط المكثف للحزب البروتستانتي ، لظهور مؤلفات متنوعة وعديدة : منها رسائل النقد الانتقامية ، والمقالات العلمية التي حاولت ، وبغض النظر عن الشكل المختار ، تبرير المقاومة النشيطة للملك ، القاتل بلا عذر ، القاسي ، والطاغية الجبان . ومن بين هذه الرسائل ، يجب ذكر « منبه الفرنسيين وجيرانهم » (Le réveille-Matin des Français et de leurs voisins) التي ألفها أوسيب فيلادلف كوزموبوليت (Eusèbe Philadelphe cosmopolite) في شكل محاورات (عام 1573-1574) . أما بالنسبة لمؤلفات الكتاب « الرصينين ، العقائديين ، والراغبين بالحفاظ على اعتدال نسي » (2) فتجدر الإشارة الى « فرنسا الغالية » (Franco-Gallia) لفرنسوا هوتمان (François Hotman) (1573) الذي تفرغ للقيام بدراسة تلويحية غير متحيزة حول أصول الملكية الفرنسية . وبحث « في حق الحكام على رعاياهم » (Du Droit des Magistrats sur leurs sujets) لتيودور دوبيز (T. de Bèze) (1574) خليفة كالفسن في جنيف . و« الانتقام ضد الطاغية » (Vindictae contra Tyrannos) (1579) لجونيوس بروتوس (Junius Brutus) وهو اسم مستعار لكل من دوبليس - مورناي (Duplessis-Mornay) وهوبيرت لانجسي (Hubert

(1) للرجع السابق - ص : 106

(2) جر . ويل (G. WEILL) « النظريات حول السلطة للملكية في فرنسا أثناء الحروب الدينية » (Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion) - باريس منشورات Hachette - 1891 .

(Languet) . وهو كتاب يعتبر ، بصفة عامة ، تنويعاً للأدب المسمى « بالمناهض للملكية ، (monarchomaque) .

لقد كانت القضية بالنسبة للكاثوليك ، الذين انخرطوا في هذا التبرير ، وهذا المشروع الذي يستهدف تثبيت « حق التمرد الإلهي » في وجه كل الاعتراضات الدينية أو الدستورية ، تكمن في إعطاء أساس مذهبي لما كان يبدو ، في نظر الأرثوذكسية الصارمة ، وكأنه انقلاب في الموقف (1) .

لقد كان كالفرن يستبعد في « المؤسسة » كل مقاومة نشيطة من جانب الأفراد العاديين . لكنه كان يحفظ حق التدخل الشرعي « للحكام الأدنى » الذين أُسوا من أجل الدفاع عن الشعب . (وكان يشير بذلك ، في حياء ، لمجالس الطبقات العامة (Les Etats-Généraux)) ، كما كان يحفظ أيضاً حق التدخل « للبطل الجلي » صاحب الدعوة الربانية الاستثنائية . إلا أن الظروف كانت تدعو الاصلاحيين الفرنسيين (أو الهوغونيين (2)) لتفقيح هذه التمييزات بحشوها (من خلال توسيع مفهوم « الحاكم الأدنى » بشكل خاص ، على سبيل المثال (وتلقيحها بالنظريات السياسية للقرون الوسطى : مثل سمو الجماعة والقانون ، وتبادل الالتزامات ذات الأساس التعاقدية بين الجماعة والملك ، وشرعية مقاومة الطاغية (سواء بالأصل أم بالممارسة) عندما تنبثق عن السلطات الطبيعية . وفي هذا ما كان يشكل حدوداً للسلطة الملكية ، وترجمة للفكرة الاجمالية القائلة بأن الملوك جُعِلُوا من أجل الشعوب ، وليست الشعوب هي التي جُعِلَتْ من أجل الملوك . وهناك مجال أيضاً لأن نعرف ، من أجل معركة الاصلاحيين الفرنسيين من كتاب « خطب حول العبودية الارادية » (Discours sur la servitude volontaire) الذي كتبه في عام 1550 تقريباً اتيان دو لا بوتي (Etienne de la Boétie) الشاب ذو النزعة الانسانية وصديق مونتاني (Montaigne) . وهو عبارة عن مرافعة حماسية ، على الطريقة القديمة ، لصالح الحرية وضد سلطة الفرد الواحد .

ففيه نقراً انه ليس هناك إطلاقاً ضماناً لأن يكون هذا السيد الوحيد طيباً ، « لأن بمقدوره يوماً أن يكون سيئاً عندما يريد ذلك » . فأي فضيحة تكمن في أن يقبل ملايين البشر أن يكونوا عبيداً لفرد واحد ، وأن لا يكونوا محكومين « وإنما معرضين لطغيان » فرد واحد ، هو غالباً الأكثر جبناً ، والأكثر « أنثوية » في الأمة (3) . هل وضعت الطبيعة أي إنسان مهما كان في حالة عبودية ؟ ألم تجعل كل البشر رفاقاً لبعضهم البعض ؟

ويصرخ المؤلف قائلاً : أيتها الشعوب المسكينة والبائسة والتي « لا ترى أين هو خيرها » ! إن الذي يُخضعكم ليس له إلا عينان ويدان وجسد واحد . وأنتم فقط الذين تعطونه قوته ، ومنكم يأخذ الأيدي التي يضربكم بها والأرجل التي يلدوسكم بها . إن عبوديتكم إرادية بحتة ، فكفوا فقط عن أن تُريدوها . « وصمموا على أن لا تخلموا بعد الآن ، وستجدوا أنفسكم أحراراً . إني لا أريد أن

(1) آلن - ص : 320 وما بعدها

(2) (Huguenots) نسبة للبروتستانت الفرنسي (Huguenot) .

تقوموا بدفعه أو بزعرته وإنما فقط بعدم تأييده بعد الآن ، وسترونه كيف ينهار لوحده ، ويتحطم مثل تمثال ضخيم جردّ من قاعدته (1) .

الدستور وعلم اللاهوت

عل ضوء هذه المعطيات التاريخية تصبح المؤلفات المذكورة سابقاً أكثر وضوحاً في مضمونها وخلفياتها الفكرية . فقد نُشرت كلها بعد مذبحة سان برتليمي . ولهذا عبّرت عن الهجمات وأفكار كانت موجودة وناضجة قبل عام 1572 ، وذلك بتوضيحها وتنظيمها ، (تبعاً للحاجات الحيوية لاقليّة دينية مهددة) . ولكن كان يبدو من غير المناسب سياسياً الاعلان عنها بصوت عالٍ .

فإذا فتحنا كتاب « فرنسا - الغالّية » وكتاب « المنبه » فإننا سنفاجأ بوجود تركيز على الحجج القانونية والسياسية ، بالرغم من الخلفيات الفكرية الدينية . وحتى لو لم يكن هذا النص في « الدعم اللاهوتي » (2) إلا تصنعاً ، فقد كانت له بعض المساوئ . إن هذا الدعم كان بديهيّاً ، بالمقابل ، في بحث تيودور دوبيز وفي « الانتقام » . . .

لقد طرح هوثمان ، الشخصية العجيبة والفقير وأستاذ الحقوق والمستشار السياسي والمتأمر الاقطاعي ، في أوساط العامة أفكاراً ملتزمة ذات تأثير كبير ، وذلك في كتابه البارع للغاية الذي يطفح بمعلومات قابلة للنقاش ، ويخلط بين العصور عن قصد ، ولا يخشى التأكيدات العقائدية ، ويسمى بشكل واضح لإثارة الجدل . ففيه نجد مقارنة بين الانتخاب والوراثة ، وبين الملكية المحدودة (بالقوانين وبالشروط التعاقدية ومجالس الطبقات العامة) والطفيان ذي « القوة المطلقة والمفرطة واللانهاية » . وفيه نقرأ أن الشعب يستطيع دائماً عزل ملكه ، وخلق آخر . وأن هذا الحق يكمن في مجموع المواطنين . وأن جمعية مجالس الطبقات الثلاث هي التي تمارسه باعتبارها التي تمسك بيدها الادارة السيلة والرئيسية في المملكة . وهذا ما تريده الحكمة التي تثير الاعجاب للفرنسيين الغاليين الذين ضمنوا بذلك حريتهم باختيارهم كمجموع للحكم المختلط ، الذي نعرف منذ أيام أفلاطون وأرسطو ويشيرون أنه الأفضل . ويتساءل هوثمان متحسراً : لماذا يجب أن تأتي هذه الموسيقى « غير المدوّنة » لنولتنا الفاسدة ، لتحل محل التناغم الجميل القديم الذي كان قائماً في زمن آبائنا ؟ .

لقد رأى أحد المعلقين المعروفين في القرن التاسع عشر (وهو شارل لايبنت (Ch. Leblond)) في كتاب « فرنسا الغالّية » أول بيان مهم « للركاديكالية الكالفينية » التي أدخلت في تيار النقاش السياسي « طائفة من الحجج الجديدة » (3) .

وينصح كتاب « المنبه » . . . « الذي يدين بالكثير لكتاب « فرنسا - الغالّية » ، الشعب أيضاً

(1) « خطاب حول المبردية الارادية » - مع مقدمة وحواشي ل. ف. هينكر (F. Hincker) - باريس - Editions sociales 1963.

(2) الذي يشير له ج. دولاغورد

- أنظر « الأعمال الكاملة » لبوتي مع حواشي ييلوغرافية لـ ب. بونفون (P. Bonafon) - بوردو - باريس 1892

(2) حول هوثمان - أنظر : مسترد - للرجع السابق ذكره - ص : 237

بالجوء الى مجلس الطبقات العامة في حال قيام حكم طغياني ينتهك مبدأ تبادل الالتزامات ، وذلك عندما ينتكر الملك لالتزامه تجاه الشعب . (إن المجالس تعتبر « في هذا المجال » الهيئات الحاكمة السيدة التي تملو على الملك . . . بالرغم من أنها أدنى منه . . . إذا نظرنا لها نظرة عادية »)^(١) . إن هذه الرسالة يمكن أن توصف بالاناء الفاسد للأفكار التي كانت شائعة حينذاك بين الاصلاحيين الفرنسيين ، بما فيها فكرة قتل الطاغية ، وفكرة العبودية الارادية المستعارة من لابويتي . ومع ذلك ، فقد ظهرت فيها بعض السمات الاصلية التي تسمح (برأي ب. ميسنارد) بالتعرف فيها على « حد ديمقراطي جريء » وسط السياسة البروتستانتية^(٢) .

وإذا انكبنا الآن على البحث العائد للعالم اللاهوتي تيودور دوبيز « في حق الحكم على رعاياهم » . وكذلك على كتاب « الانتقام » . . . فإن قائمة الاسئلة المأخوذة بعين الاعتبار تُبرز لوحدها الانشغال بجانب الله والضمير (وهو انشغال غائب أو قلما يظهر فيما سبق) .

إذا تعرض المرء للاضطهاد في سبيل الدين ، فهل يستطيع أن يدافع عن نفسه بالسلاح وهو مرتاح الضمير ؟ . يطرح دوبيز هذا السؤال الذي لا يتفصل جوابه عن المبدأ الذي أعلنه في البداية ، والقاتل بأن مجد الله ، إله الدين الحقيقي ، هو الغاية الرئيسية للدولة : إن الواجب الرئيسي للأمير يكمن في « الحفاظ بكل قوة على الدين الحقيقي بين رعاياه ، وضد أعداء الداخل والخارج » . ويضيف المؤلف إن القوانين الرئيسية ، من بين القوانين التي يُعتبر الحكم منفذين لها ، هي تلك التي تحكم بالموت على مفسدي الدين الحقيقي . وينجم عن هذا ، بالطبع ، أنه يجب على الملوك والحكام أن يحافظوا على التقوى . وأنه في حالة ما إذا اضطهدوها ، فإن من الممكن معارضتهم بالسلاح . في مثل هذا السياق اللاهوتي ، اعترز دوبيز ، تلميذ كالفن ، أن ينسب ، إنطلاقاً من « المؤسسة » ، ولكن مع تجاوزها ، مذهبه في المقاومة النشطة^(٣) .

أما كتاب « الانتقام ضد الطاغية » (لعام 1579) الذي نُشر بالفرنسية في عام 1581 تحت عنوان « في القوة الشرعية للأمير على الشعب ، وللشعب على الأمير » (De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince) فيعتبر مؤلفاً بارزاً وبلغاً الى أقصى حد ، حتى ولو أخذنا بالحسبان كل ما يلين به للادبيات السابقة . إن له الفضل في الربط بشكل وثيق بين الشيء الديني والشيء السياسي ، وفي استعراض الاسئلة المختلفة بشكل واسع ، يتجاوز ما قام به دوبيز ، وفي الجمع بتحكم بالغ بين الروح التوراتية والروح القانونية .

إن مقالة الكتاب تبشر بما سيرد فيه من كلام طموح وموجه ، في نفس الوقت ، ضد الحكم « الخاطئة والضارة » ، التي قال بها نيقولا مكيافيلي الفلورنسي ، والملائمة جداً للطفلة . والمقصود

(١) إنهم أدنى إذا نظرنا اليهم واحداً واحداً . لما هم كمجموع وكجسم خاص فليهم يعتبرون أعلى من الأمير .

(١) ب. ميسنارد - ص : 254

(2) طبع كتاب « في حق الحكم على رعاياهم » مجدداً في عام 1970 ضمن سلسلة « كلاسيكات الفكر السياسي » - منشورات Droz جنيف - مع مقدمة وخواشي لـ ر. م. كينغتون (R.M.. Kingdon) .

من ذلك هو ردُّ سيطرة البشر وحق الشعوب الى بعض المبادئ الأولى والشرعية والمؤكدة ، بحيث تتوضح حدودها بدقة . إلا أن لسلطة الملوك القضائية حدين ، يقابل كلاً منهما عقد أو حلف . الحد الأول هو من جانب الله والتقوى والدين « الحقيقي » : ويقابله عقد (pactum) أو حلف (foedus) أبرم ، في اللحظة التي نُصِّبَ فيها الملك ، بين الله من جهة ، والملك والشعب ، للمتزمين بصورة مشتركة ، من جهة أخرى (إن طاعة الله دينياً والسير على مجده هما مضمون الوعد الملكي) . أما الحد الثاني فهو من جانب الشعب والعدالة الواجبة له : ويقابله عقد ثانٍ أو حلف أبرم ، في هذه المرة ، بين الملك والشعب . فالملك يلتزم بموجبه بأن يحكم بالعدل ووفق القوانين ؛ والشعب يلتزم بأن يطيع بأمانة الشخص الذي سيحكمه بعدل . إن الملك يَعدُّ بلا قيد ولا شرط ، أما الشعب فيَعدُّ بشرط : فإذا لم يفِ الملك بالشرط فإن للشعب كل الحق بأن يحمل نفسه من أي التزام . إن الله شخصياً هو الحامي والمتقم للعقد الأول إذا لم يحترم (فالأنبياء مثلاً هم الذين حرضوا بني اسرائيل على التمرد ، عندما نكث الملك بالحلف) . أما إذا كان العقد الثاني هو الذي انتهك فإن سلطة قمع الملك الخائن للعهد تعود شرعياً « لكل الشعب أو للمجالس التي تمثله ، والتي يجب أن تبقى قائمة » (سنرى فيما بعد ما الذي يغطيه بالضبط هذا المفهوم لتمثيل كل الشعب بواسطة المجالس ، بما في ذلك كبار المملكة والسلطات الطبيعية الخ) « ١ » .

ولتلخيص ما سبق ، فإننا نرى كيف أن الملك مقيّد ، من جانبين . وكيف أنه لا يستطيع انتهاك قانون الله ، بدون أن يفقد حق طاعة الرعية له . وذلك وفقاً لكلام الرسول : إن الله أحق من الناس بالطاعة . وكيف أنه ملزم أيضاً بالقانون المدني ، لأنه إذا لم يدع نفسه يحكم بواسطته ، فإن رعاياه لن يدعوا أنفسهم يحكمون بواسطته . إن الربط بين العقدين هو ربط كامل ، كما أن وحدة البناء تثير الإعجاب .

هكذا نرى كيف تطورت نظرية الاصلاحيين في « المقاومة الدستورية » سواء في « الانتقام » ... أم في « حق الحكم » ... وذلك بعد أن كانت خطوطها العامة قد رُسمت فقط في السابق . إنها تكسي فيهما دقة كانت تفتقد لها ، سواء في تفسير المقترحات الكالفينية أم في استدعاء إرث القرون الوسطى ؛ كما أنها تبدو متمحورة حول مفهوم « الحاكم الأدنى » (Le Magistrat inférieur) .

المقاومة الدستورية

إن بحث « في حق الحكم » ... وكتاب « الانتقام » ... يفسحان مكاناً واسعاً فيهما للمذهب « الحاكم الأدنى » ، لأنه كان ملائماً بشكل خاص لوضعية الارستقراطية البروتستانتية واهتماماتها . وكان المقصود حينذاك بالحكم الأدنى : ضباط التاج أو للمملكة (الذين ينبغي تمييزهم عن ضباط الملك) . فالأوائل هم الذين يتحملون عبء المملكة بشكل شامل : كالفائز العام والمرشلات وأصحاب الاقطاعيات والسادة الاقطاعيون ... والآخرين هم الذين يحكمون جزءاً منها :

(1) إكن : ص 318-319, 329

كالدوق والماركيز والكونت في الأقاليم ، والمختير والقضاة والقناصل في المدن . ويرى « البحث » أن « الحكام الأدنى » يوجدون في « مرتبة متوسطة » بين الملك والشعب . وأن الشعب يمثل من خلاصهم . وأن لكل فئة نصيب من الحكم ، يتحدد حسب مرتبتها . إن الشعب لم يسند الحكم كله للملك وحده (وهذه هي نفس وجهة نظر « الانتقام » ...) وإنما أسند له فقط المرتبة السيدة . إن ضباط التاج يشاركون هذا الملك في الوعد بترقية الخير المشترك ، بحيث أنه إذا كان الوعد الملكي قد انتهك ، فإن على هؤلاء الضباط أن يحفظوا وعدهم ، (كما جاء في الانتقام ...) ، وأن يسهروا على الدولة التي سلم لهم عبوها . إن لديهم (كما يقول « البحث ») توكيلاً بالتصرف ، باعتبارهم الجزء الأسلم ، ضد ملك انتهك بشكل جلي الشروط التي بموجبها ، « وليس لأي سبب آخر » ، اعترف به كملك : إن هذا الانتهاك يؤدي هنا لانقطاع العقد . وينبغي تطبيق الجزاء بسببه حتى ولو باستخدام السلاح ، إن كان ذلك ممكناً . لقد أصبح مثل هذا الملك بالحقيقة ، وحسب تعبير « الانتقام » ... ، طاغية بالممارسة ، وخائناً لكل الشعب ، الذي اختاره ونصبه مقابل شروط (في حين أن الله هو الذي كان قد رفعه للعرش) . وهذا الشعب ، الذي هو أعلى من الملك ، يمثل حلقة بواسطة ضباط التاج الذين رفَعُوا لمرتبة الحكام والمراقبين العاميين والحراس والحماة والأوصياء و- بعبارة ذات دلالة - « الملوك الصغار » . ولهذا فإن بإمكانهم أن يحاكموا ، وفق القوانين ، الطاغية بالممارسة ، الطاغية « الجلي » . فإذا عاند ولم يكن هناك وسيلة أخرى لقمعه ، فإن لهم الحق والواجب « بأن يهجموا عليه بالسلاح » .

إن تدخل مجالس الطبقات العامة ، الذي يعتبر حجر الزاوية ، في بناء هوثمان ، يحتل مكاناً بارزاً سواءً في « حق الحكام » .. أم في « الانتقام » ... (الذي لم يتوقف ، مع ذلك ، عنده إلا قليلاً) .

ولا يجب ، حسب بحث « في حق الحكام » ، أن يكون بالإمكان منع هذه المجالس ، التي تعتبر علاجاً قوياً للطغيان ، من التدخل « بسبب تواطؤ أو خوف أو خيبث الأغلبية أو الأعضاء الرئيسيين فيها » . فما العمل إذا ما رفض الملك دعوة الجمعية الشرعية المشتركة ، أو قرر حلها فور اجتماعها ؟ في هذه الحالة ، يجب على القسم الأسلم ، في هذه المجالس ، أن لا يرضخ للقسم الأكبر فيها : وعليه أن يضغط من أجل عقد الاجتماع . وإذا لم يُعقد هذا الاجتماع فإن على « الحكام الأدنى » أيضاً أن يلتحقوا ببعضهم البعض ، وأن يعملوا في هذا الاتجاه .

إن للمجالس ، حسب « الانتقام » ... ، تمثل استثنائياً ، أو من عام إلى عام ، الشعب ، الذي يمثل حلقة ضباط التاج . إنها إذن ، « أعلى من الأمير » . فهي التي تمنح ، عندما تتعقد في جمعية عامة ، توكيلاً من الشعب لهؤلاء الضباط ، الذين لا يمكن عزلهم إلا بقرار منها (لأنهم لا يخضعون للملك السيد ، وإنما « للسيادة » ، كما نقرأ في « البحث » ...) .

وهكذا نرى بما فيه الكفاية أن مفهوم الشعب ، في كل ما تقدم ، لا يعني الجمهور وهو في حالة تمرد . إن كتاب « الانتقام » ... أشار بدون تحفظ لهذا الأمر :

« هل يجب على شعب بأكمله ، أي على هذا الحيوان الذي يحمل مليون رأس ، أن يتمرد

ويسرع وهو في حالة فوضى ليعطي الأمر لمن هو أعلى منه؟ أي براعة يمكن أن توجد لدى جمهور متزوع اللجام؟ أي نصيحة أو حكمة يمكن أن يقدمها من أجل تدبير الأمور؟. إننا عندما نتكلم عن كل الشعب فإننا نعني بهذه الكلمة أولئك الذين يسكون بيدهم زمام السلطة بتوكيل من الشعب : إنهم الحكام الذين هم أدنى من الملك ، والذين قوضهم الشعب أو أقامهم ... كشركاء للامبراطورية ، ومراقبين للملوك ، والذين يمثلون كل جسم الشعب .

أما بالنسبة للأفراد العاديين الذين لا يتحملون أي مهمة فليس من حقهم أن يقاوموا بمبادرة منهم الطاغية « بالممارسة » . فباستثناء حدوث نداء من الله (وهنا نتعرف على « البطل الجلي » لدى كالفرن) فإنه من غير الجائز لأي فرد « أن يستخدم القوة في وجه قوة الطاغية » . إن عليه (كما جاء في « البحث ») إما أن ينسحب إلى مكان آخر ، أو أن يلجأ إلى الله ، ويتحمل نير الظلم . لأن الأفراد العاديين (كما يؤكد « الانتقام » ...) ليسوا هم الذين أقاموا الطاغية بالممارسة . وإنما كل جسم الشعب هو الذي قام بذلك .

إلا أن القاعدة هذه تتبدل في حالة وجود طغيان « أصلي » ، يعتبر بمشابة اغتصاب مجرد للسلطة : هنا يمكن للجميع ، بدون تمييز ، أن يهجموا على الطاغية « الأصلي » الذي « اندس » في المقدمة ، بدون أي صفة شرعية ، وبدون أن يكون هناك أي عقد مبرم بينه وبين الشعب .

وأخيراً فإن التوجه للقوى الأجنبية ليس أمراً مستبعداً ، بل بالعكس . فمن المسموح به ، كما جاء في « البحث » ، للقسم الأسلم أن يطلب عند الحاجة مساعدة من أي جهة أخرى ، ولا سيما من « أصدقاء وحلفاء المملكة » . وإذا تجاوز أمير بشكل مهين حدود التقوى والعدالة ، أو تهجم على الإيمان الحقيقي والحرية المدنية ، ونحول إلى طاغية حقيقي على الأجساد والنفوس ، فإن الأمير المجاور له يمكنه (بحسب « الانتقام » ...) أن يخرج باسم العدل والدين ، من بلاده ، وذلك ليس من أجل أن يعتدي على الآخرين ، وإنما من أجل أن يذكرهم بحدودهم . إن عليه أن يقوم بهذا العمل ، وإلا استحق هو نفسه لقب الطاغية (1) .

إن لكل هذه التفاصيل ، ولكل هذا البناء ، فائدة كبيرة ومزدوجة : الأولى تتصل بالزمن الذي ظهرت فيه من وجهة النظر البروتستانتية ، والثانية دائمة من وجهة نظر النظرية السياسية .

فمن وجهة النظر البروتستانتية ، يوفر اللجوء للحاكم الأدنى الممزوج مع مفهوم القسم الأسلم منه (وهو بشكل بدعي القسم الذي يشر بالدين « الحقيقي ») ضمانات ثمينة وأسمى بكثير من ضمانات المجالس العامة . وإذا كانت البروتستانتية الفرنسية قد انتشرت في أوساط كل الطبقات الاجتماعية ، فإنها أحرزت ابتداءً من عام 1555 تقريباً تقدماً كبيراً لدى طبقة النبلاء ، ولا سيما كبار النبلاء ، وهي فئة الضباط الرئيسيين للتاج . لقد كان الدفاع الفعال عن الإيمان « الحقيقي » يتجه ،

(1) « في حق الحكام ... » - منشورات دروز - ص : 18-21 و 53 وما بعدها .

في صراعه ضد الملكية الموحدة والداعية للمركزية ، لبعث التطلعات الاقطاعية ، والخصوصية ، والاتحادية بالمعنى الواسع للكلمة ، والمعادية للحكم المطلق ، وذلك خلف ستار من المصطلحات الوسيطة (كالشعب والعقد والقسم الاسلامي) .

ومن وجهة نظر النظرية السياسية أعطى هذا البناء المناهض للملكية (ليس في حد ذاتها ، وإنما بمقدار ما تهدد بالخطر الايمان الحقيقي) الانطباع بأنه يبشر من خلال بعض السمات بالديمقراطية . فقد زعم الهوغونيون ، وهذا ما اعتُبر فضيحة في ذلك العصر ، أن الملك لا يستمد سلطته إلا من الشعب ؟. ألم يعلن « الانتقام » ، على الأقل (وقد أشرنا لهذا سابقاً) مبدأ سيادة الشعب ؟. إن أي مؤرخ مطلع ولو كان قليل النفاذ ، سيجيب مع ج. و. ألن (J. W. Allen) محذراً من « المفهوم غير المعقول » القائل بأن هذا التعبير كان له دوماً نفس المعنى ، أو حتى كان له معنى ما بالضرورة . وسيسمى جاهداً لاستخلاص المعنى الذي يكتسبه هذا التعبير في « الانتقام » .

« إن الشعب سيد بمعنى أن كل عمل حكومي يجب أن يسمى للرعاية العامة ، وأن السلطة السياسية لا يمكن تصورها إلا باعتبارها نابعة من حاجات هذا الشعب ، وقائمة على أساس أن الشعب يعترف بها : هذا هو ما يُراد قوله ، ولا شيء أكثر . إن الشعب لم يُنظر اليه بأي شكل كوكيل سيد . فهو لا يستطيع التصرف إلا بناء على أوامر ، وفي ظل قيادة ما . إنه لا يمتلك إرادة بذاته ، ولا يميز حتى حاجاته الخاصة . . . لكن هناك في كل شعب فئة عليها تمتك الوعي الذاتي والذكاء . . . إن لكل شعب إذن مثليه الطبيعيين ، وإن سيادة الشعب في حالة الفعل ، تكمن كلياً في هؤلاء » .

ويُصنّف غالباً ضمن الأدب المناهض للملكية كتاب (De Jure Regni apud Scotos) للكاتب الاسكتلندي المولد ، والفرنسي بالاختيار : جورج بوشانان (G. Buchanan) . لقد عرف هذا الكتاب الذي نُشر في عام 1578 ، بعد أن كان قد حرّر قبل ذلك بعدة سنوات ، شهرة كبيرة . فهو يرجع لمأساة ماري ستوارت التي انتصر عليها جون كنوكس ، وطردت من قبل الكالفينيين الاسكتلنديين . ويبرر المؤلف ما قام به هؤلاء بالاستناد الى العقد المتبادل ، القائم على أساس تفوق الشعب ، والذي كان موجوداً بين الملك والمحكومين . فالملك حتى ولو كان وراثياً ، كان يستمد كل حقوقه من المحكومين : فإذا انتهك العقد وتحول الى طاغية ، فإنه يصبح عدواً عاماً يستحق أن يعاقب، وحتى أن يُقتل مثل أي مجرم ليس له امتيازات خاصة (a) .

وليس هناك من شيء يؤكد بشكل أفضل قوة الظروف ، في تلك الأوقات ذات العواصف المأساوية السياسية والدينية ، من تبني بعض الكاثوليكين الغريب لاطروحات البروتستانت المناهضين للملكية .

(1) ألن : ص : 325

(2) للرجع السابق - ص : 341

المناهضون الكاثوليك للملكية

« من المسموح به للرعية أن تتمرد وتسليح ضد أميرها من أجل الدفاع عن الدين . هذا هو الاقتراح الرسمي . لكن تذكروا في أي الافواه كان تأكيد هذا الاقتراح يشكل ، في السنة الماضية ، الدعامة لحزب ، ونفيه الدعامة لحزب آخر . واسمعوا الآن من أي معسكر يأتي الصوت المناهض بالتأكيد وبالنفي . وما إذا كانت الأسلحة تلوي من أجل هذه القضية ، أقل ما تلوي الآن من أجل تلك » . بهذه العبارات اللبيلة يسخر موتاني ، بحزن ، من السهولة التي تغير بها الأحزاب أعلامها ، ومن الوقاحة التي تُلَفُّ بها الأسباب الإلهية » (1) .

وفي الواقع فإن الأسباب الإلهية تعتبر حجة طيبة . فعندما أدى موت دوق أنجو (Duc d'Anjou) (الذي كان يسمى في السابق دوق النسون) ، شقيق الملك هنري الثالث ، الذي لم يكن له ولد ، في عام 1584 ، لجعل هنري ذو نافار (Henri de Navarre) البروتستانتي ، وإذن الهرطقي ، الوريث المحتمل للعرش ، اكتسبت « الرابطة » (La Ligue) - التي كانت تضم ، منذ عام 1576 ، الكاثوليك تحت قيادة آل غيز - قوة جديدة وغخيفة على حساب الملك العاقر والمحقر . وهكذا انطلق المبشرون وأصحاب رسائل الهجاء ، الأعضاء في الرابطة ، في حملتهم ضد هنري الثالث ووريثه غير المقبول . وقلبوا لمصلحة قضيتهم نظريات الموغونيين حول الحق « الإلهي » في التمرد ، وتوابعه القصوى .

ولم تكن الحملة بدون فعالية ، لأن هنري الثالث ، بعد أن دبر قتل آل غيز ، بواسطة بعض المقرين اليه ، في 23 كانون الأول 1588 ، سقط هو نفسه بعد ذلك بسبعة أشهر تحت ضربات الراهب الشاب جاك كليمنت (Jacques Clément) .

إنه عمل مدحشٌ ومملوحٌ أكثر من كل الأعمال ، صرخ حينذاك مؤلف كتاب : « التحية العادلة لهنري الثالث » (De justa abdicatione Henrici tertii) الذي ظهر في عام 1589 ، وهو جان بوشيه (Jean Boucher) ، خوري بلدة سان بونوا ، والدكتور في علم اللاهوت من باريس ، ورئيس دير السوربون ، والمبشر والكاتب الطافع بالنشاط والفرجة . ففي هذا المؤلف ، كما في كتابه الآخر « مواظبة » (Sermons) (المنشور في عام 1594) ، جمع بوشيه كل « الأماكن المشتركة » في عصره ، : أن قتل الطاغية مشروع حسب بعض التمايزات ، وأنه ليس هناك من حق وراثي مطلق في التاج ، وأن الشعب الذي أسس الملك يستطيع شرعياً أن يعزله ، وذلك باعتبار أنه يشكل القاعدة التي « يرتكز » الملك عليها (لأن « الملوك » هم من الشعوب وليست الشعوب من الملوك) ، وإن الشعب ليس الجمهور ، وإن مجالس المملكة هي التي تمثله وتحدث باسمه : لأنه في هذه المجالس تكمن « بشكل طبيعي وأصيل » القوة والجلالة العامة ، ولأن سلطة هذه المجالس لا يمكن التنازل عنها ، وإن « بعض مطيلي الخطب يريدوننا أن نضع الملوك فوق المجالس ، وكأنهم منبثقون مباشرة من الله ، وليس عليهم إلا إرضاء الله ، أو كأنهم هم الله على الأرض ، وفوق كل قانون ... »

(1) « محاولات » - (Essais) موتاني - الكتاب الثاني - الفصل الثاني عشر - ص : 121 - منشورات Classiques

Garnier - M. Rat - باريس - 1958

مجددين بذلك البحوث القديمة لغيوم دوكام (1) .

إننا نلاحظ في السطور الأخيرة الهجوم المباشر على نظرية الحق الإلهي الملكي (بالمعنى الضيق للكلمة) ، والتذكير ، من خلال أوكام ، بتزاع السيقيين . وفي الواقع فإن هذا النزاع بُعث من جديد ، بشكل غريب ، على يد المبشرين وأصحاب رسائل الهجاء الأعضاء في « الرابطة » ، الذين كانوا في نفس الوقت من حزب الشعب وحزب الكنيسة ، والذين اتخذوا كحلفاء طرفين لهم بعض اليسوعيين الكبار من حركة الإصلاح المضاد ، من أمثال بللارمان (Berllarmin) وماريانا (Mariana) . ألم يشير الخوري بوشيه بأن السلطة البابوية تمتد « على الأقل بصورة غير مباشرة » على السلطة الزمنية ؟ ولقد ذهب حتى إلى ما هو أبعد ، في كتابه (De Justa) حيث أعترف للبابا وللشعب بصورة مشتركة بسلطة عزل الملك والتصرف بالتاج . كما أن التطابق الذي نجده لديه بين الكنيسة و« الرابطة » كان أمراً غريباً وذا مغزى . فقد كتب بأن : « ما تفكر به الرابطة وتقول وتفعله وتنفسه ليس شيئاً آخر غير الكنيسة » .

وهكذا يجلب النداء للبابا معه للجدل الكاثوليكي - البروتستانتي تعقيداً فريداً ، ولكن منطقي من وجهة النظر الدينية . وهو تعقيد يشير بالشؤم بالنسبة لهذه الوحدة الفرنسية التي يجسدها الملك ، والتي كان أعضاء « الرابطة » يرفضون باسمها بالضبط ملكاً هرطقياً - لأنها كانت بنظرهم غير قابلة للانفصال عن الوحدة الدينية ! إن مثل هذا المزج بين علم اللاهوت والديمقراطية ، بين الحق الديني والحق الشعبي (الذي يمكن أن يبدو غريباً ، في أيامنا هذه) كان مقبولاً تماماً في ذلك العصر .

ولكن ماذا كان يعني القول بالديمقراطية والحق الشعبي ؟ هل كان هذا يعني أكثر من سيادة الشعب ، كما وردت في كتاب « الانتقام » . . . ؟ هل كانت أكثر صدقاً ؟ هل كانت جديدة أكثر ووسيلة أقل مما لدى الهوغونيين ؟ (إن المؤرخ يمكنه أن يجيب) بأنها كانت على الأقل أكثر بُعداً . فقد انتقلت من الكتب إلى الواقع ، وسعت لأن تُنظم نفسها . وقد تنظمت بالفعل ، على المستوى البلدي ، ولا سيما الباريسي ، بالرغم من أن طبقة النبلاء الكاثوليك قلقت منها واهتمت بضبطها .

ولقد وجه أحد المهجائين المعادين للباريسيين أعضاء الرابطة ، إنتقادات معبرة بقوله : « إن خططاتكم الحقيقية هي ، بدون شك ، والكل يراها بوضوح ، أن تحرروا أنفسكم في ظل ديمقراطية ، وأن تُحكموا بواسطة خطباء وحكام شعبيين ، وأن تغتصبوا قوة على كل المدن الأخرى في فرنسا ، وتبيدوا كل طبقة النبلاء ، وتستولوا على كل أموالهم » (« بيان فرنسا للباريسيين ولكل الشعب الفرنسي ») (2) (Le Manifeste de la France aux Parisiens et à tout le peuple français)

وفي 22 آذار 1594 ، دخل هنري دونافلر ، الذي أصبح يُسمى هنري الرابع ، إلى باريس ،

(1) ب. مهنارد - ص : 381

(2) ج. ويل - ص : 228

التي فتحت له أبوابها ، بعد أن كان قد إرتد عن دينه وتلقى الغفران في السنة السابقة ، في سان دينيس ، ثم مُسِّحَ بالزيت المقدس في نهاية شباط . وفي 13 نيسان 1598 أعيد السلم الديني بموجب مرسوم نات . كما أُرست معاهدة فرفان (Vervins) مع إسبانيا ، في 2 أيار التالي ، أسس السلام الخارجي . وشهدت فرنسا حتى وفاة هنري الرابع ، في 1610 ، « مرحلة إعادة بناء ظهرت فيها اتجاهات متناقضة على صعيد السلطة الروحية ، حيث ارتكزت المرحلة هذه على التعددية ؛ وعلى صعيد السلطة الزمنية حيث اتجهت الحركة من الاتحادية الاقطاعية الى الوحدة والحكم الملكي المطلق » (1) .

الوحدة : ذلك أن الوحدة القومية التي يجسدها الملك كانت تفترض هذه التعددية الدينية التي شتت عليها بالضبط أعضاء الرابطة . فنظراً لأن الأمور كانت على ما هي عليه ، وأن أي حل آخر لم يكن متصوراً ، فإن الوحدة كانت تتضمن القبول بالأمر المؤسف ، والواقع ، الذي كان يتمثل بانشقاق الوحدة للمسيحية ، والاستسلام في نفس الوقت ، للتسامح ، العملي على الأقل ، تجاه إيمان الأقلية (هذا التسامح الذي كان بذرة لحرية الضمير التي لم يكن من الممكن طرحها على بساط البحث حينذاك) . ونظراً لأن النفوس والعواطف كانت على ما هي عليه ، فإن مثل هذا الحل كان يصدم ويمزق الكثير من الفرنسيين الكاثوليك : إن الخلاص الزمني للدولة لا يمكن أن يتحقق إلا مقابل هذا الثمن . ولكن ألم يكن يُضحي من أجله بالخلاص الروحي للأفراد ، المرتبط بالايان وبالدين « الحقيقي » الوحيد ؟ . من أجل اتخاذ موقف صريح في مثل هذا الاتجاه كان من الواجب توفر اعتقاد راسخ ، وأقوى من كل العقبات ، بالطابع الذي لا يطلق للحرب الأهلية (التي لم يكن هناك شيء يسمح بالتنبؤ بقرب انتهائها) ولاخطارها المميّنة بالنسبة للأمة . وهذا ما تمجّل ، بالضبط ، بعد عام 1572 ، في قيام نوع من حزب ثالث ، أطلق عليه أعداؤه إسم حزب « السياسيين » ، للدلالة على أن أعضائه أعطوا الأولوية لاهتمامهم بالسلم وبطمأنينتهم ، قبل الاهتمام بخدمة الله والايان الحقيقي .

ومن بين هؤلاء الأعضاء (الذين كانوا حينذاك تحت قيادة دوق أنسون ، الذي أصبح في ما بعد يُسمّى دون أنجو ، وريث العرش ، الذي توفي في عام 1584) يمكن أن نشير للمستشار ميشيل دو لوبيتال (Michel de l'Hôpital) ، والمدعي العام لويس سيرفان (Louis Servin) وبيار دو بللوا (Pierre de Belloy) فقيه تولوز ، وغني كوكي (Guy Coquille) الحقوقي الكبير ، ولانوا (La Noue) البروتستانتي البارز الذي كان يدعو ببلاغة للمصالحة والأخوة ، وجان بودان (Jean Bodin) الفقيه والاقتصادي والمؤرخ والفيلسوف (2) .

لقد كان هؤلاء « السياسيون » يركّزون مفهومهم للوحدة القومية المُرْتَمَة على فكرة معينه عن الملك . إنه ملك كلي ، بعكس رئيس الحزب . ملك يقوم بدور الحُكْم والحامي السامي لكل الأديان ، ويكون موضوعاً فوق الجدل الكاثوليكي - البروتستانتي . ملك يمسك بين يديه بقوة

(1) موسوعة بليد - التاريخ العملي - عدد 3 - ص : 99

(2) آلن : ص : 371

السلطة السيدة ، رغم كل العقبات المتمثلة بالتزعات التعصية المتجابهة .

ولقد كان السياسي البارز المسمى جان بودان هو بالضبط ، الذي قام ابتداءً من عام 1576 بنشر مؤلفه « الكتب الستة حول الجمهورية » (Les six livres de la République) ، باللغة « الشعبية » أي الفرنسية ، وليس باللاتينية ، وذلك لكي يكون « مفهومًا بشكل أفضل » ، من قبل كل المواطنين الصالحين ، ومن أجل أن يقتنعهم بشكل أفضل بالحسنات الفريدة من نوعها للسيادة المجلدة كما ينبغي .